

日治時期台灣教會經驗初探-以日本基督教會及無教會主義為例

第一章：導論

壹、前言及研究動機：

台灣的歷史經驗研究被形容是「殘缺」的，而台灣的教會經驗就編年史的角度來看，也顯得斷斷續續。很有趣的是，台灣過去的歷史一直和外來統治力量息息相關，而台灣教會歷史，也是如此。對於研究荷據、清朝、日治及二次大戰後的教會發展，所面臨的問題差異性極大；在台灣教會史上，基督教的傳入和不同外來的政治力量一直不可分割，一方面研究者要面對不同語言，另一方面要面對不同文化及政體的宗教意向。例如：荷蘭時代傳教士和相關的荷屬東印度公司的殖民二者之間無法分割的關係、十九世紀宣教士的宣教與當時不平等條約的開港和帝國殖民政策、日治時期日本教會在台灣的宣教和活動及二次大戰後國民黨在 1950 年代撤退來台時，伴隨由大陸到台建立教會等。短短不到一百年的發展時段，歷經古荷語、漢文文言文、英文、古日文的使用，這些因素使得台灣教會歷史研究的困難性增加許多！

而基督教相對本土宗教，一百四十餘年來一直被認為是外來宗教，有趣的是在台灣歷史發展上，統治台灣者也一直是屬於外來政權。因此在政教的互動外，基督宗教的發展，走向本土化，因此，尋求身份的認同，也一直是教會和社會互動的一個重要課題。

就台灣教會歷史而言日治時代以前，台灣基督教的活動以台灣基督長老教會及天主教會為主，直到清朝戰敗後台灣割給日本，隨著政權的交替，日本基督教會隨日軍接收而來到台灣，教會也開始建立在被殖民的地方。至今，日本統治時期對台灣各個不同層面都有深遠的影響；就基督宗教層面而言，因為皇民化運動的推動，相對排斥其他宗教，日治時期的政教互動一直被廣為探討。在被殖民的五十年中，日本教會體系和思想，在台灣整體教會發展的過程所產生的效應，是本論文關注的重點

日治時期來台的日本不同派別的基督教會，目前知道就教會成員人數及宣教的版幅，對台灣的教會影響最為深遠為日本基督教會。日本基督教會對台灣長老教會在和日本政府的政教互動關係上，一直扮演重要角色。而日本受歐洲所影響的神學思想，也在日治排英美宣教師的處境下影響過台灣的神學思想。雖然日本人離台，戰後日本教會所建立之禮拜堂不是已改建，或是

成爲台灣基督長老教會的禮拜堂。本文以日治時代爲背景嚐試初探日本基督教會宣教活動、日本神學及思想對台灣基督長老教會所形成之影響。而太平町教會爲當時第一代台灣基督徒所聚集形成的日本語教會，也是唯一一所純粹日本語台灣人教會。在日語環境下接受信仰的第一代基督徒，成爲日本教會對台灣影響深鉅的一個鮮明的歷史事件；此爲第一個研究動機。

如果日本基督教會在日治時期對台灣基督教的影響是顯性的，那麼另外一項引起筆者興趣的教會活動記錄是關於「無教會主義」在台灣隱性的活動。因爲接觸日治時代日本基督教會會友的同時，發現「無教會」曾在台灣活動相當地活躍。「無教會」在台灣的信徒自主成立固定性的聚會活動，並針對台灣人宣教，同時曾自立組成醫院，並嚐試從事基督信仰關懷的社會實踐；相對於在台灣以英美宣教師爲主體所建立的醫療宣教體系，由台灣人基督徒所建立的「林本源博愛醫院」所具有的本土醫療宣教意識是值得探討的。

是此，引起筆者研究的另一個動機爲在日本教會界深具影響力的「無教會主義」。日治時期就在台灣開始宣教活動，但竟然在台灣宗教政策文獻和研究論文上，沒有留下任何活動記錄，此現象值得探討之。

對於「日本基督教會」與「無教會主義」二個不同形態的教派所形成歷史事件的探討，筆者嚐試探索思想上和教會體制之影響，以此切入作初探式的比較。而論文研究章節的安排：第一章：爲導論，提及研究動機、方法。第二章：日治時代下台灣教會之狀況，以相關研究文獻回顧論及日治時代對台灣教會史的特殊性。第三章：探討日本基督教會在台灣宣教及太平町教會建立的經驗。第四章：無教會主義對台灣的教會影響，同時論及林本源博愛醫院的設立。第五章：結論。另有附錄一爲無教史第二冊及第三冊，論及台灣部份之中文翻譯，附錄二爲日本基督教在台活動檔案的搜尋指引(Finding Aids)，其他附錄部份爲論文所引用之口述歷史資料稿。

貳、研究方法

十八世紀起，教會歷史研究方法一直以「文獻研究」主導歷史研究的結果，許多新的研究成果和，更多一手資料的發現有密切的關係；相同的，許多的歷史懸案之所以未能得到証實，常常也是因爲關鍵文獻無法發現而難以突破。就台灣本土歷史而言，「228 歷史事件」可以做爲典型的代表，一直到近年來，官方檔案漸漸解密後，我們才能了解更多的事實真相。到了十九

世紀初期，當時歷史學者爲了表達對官方文獻片面事實的對照，及表達文獻並無法呈現的弱勢族群的需要，或是針對歷史文獻失落年代的對象，開始有了口述歷史之研究方法；因此，口述歷史所取得的資料，成爲對文獻資料的補充，甚至成爲另一個審視文獻資料，儼然成爲顛覆文獻角度的歷史研究方法。再以台灣 228 事件爲例，雖然官方文件一直解密，但民間口述歷史的資料，不僅檢視官方說法的荒謬，同時也呈現人民受苦內在最真誠的心聲和恐懼。

因此「文獻資料」及「口述資料」成爲歷史研究中，資料取得的二個不同方法。以下陳述研究論文方法及資料上探討。

一、研究方法探討：

本論文以「文獻研究」爲主，口述訪談所得資料爲輔。日治時期台灣教會歷史之研究，因爲日治結束後的戰亂，加上台灣氣候對文件保存的殺傷力，因此，年代雖然不遠，但資料的散落，使得資料的收集更加不易。加上台灣官方及民間對史料保存並沒有相同的系統或是方法，因此，日治時代台灣教會史的研究更顯得其迫切性。

在文獻上顯示，日治時期教會在台灣的活動以「日本基督教會」最爲頻繁，目前在台的長老教會中，仍有些是延續當時教會的建築物。¹除此，筆者在參與濟南教會歷史資料收集和保存計劃中，整理了一批教會自日治時代所遺留下來，「日本基督教會」在台灣所成立之「日本基督教會台灣中會」的活動記錄；同時因應當時宗教政策，日治後期「日本基督教台灣教團」的成立過程是少數的一手資料。由於在政教互動上，普遍認爲「日本基督教會」在日本政府與台灣基督教會扮演重要互動的角色，故在文獻資料上，尚可查考當時其他派別在台的活動及名冊。因此透過檔案資料的整理，這些已製作成「日本基督教在台灣活動檔案」並有搜尋指引(Finding AIDS)的資料可以提供詳細查詢的幫助。

相對日治時期「無教會主義」在台灣的活動，在台灣文獻上，無法找到任何的記錄和其影響。這或許與該教派反對現有教會的體制和形態有關，因

¹ 在《長老教會 100 週年史》，徐謙信牧師對日治時代記錄目前台灣教會爲日本基督教會所遺留下來的會址有台南民族路長老教會、台中民族路長老教會(舊有建築拆下後，以原有建材建立台中力行長老教會)、台北濟南長老教會。

此對歷史記錄和教會組織等資料保存，並不熱衷，以至於在台灣的活動，沒有留下文獻記載。故本文中對「無教會主義」活動研究之文獻資料以日文記敘資料為主，並加以口述訪談資料為輔；在和無教會信徒的對談中，由於缺乏信仰經歷層次的對話，故只能透過口述歷史的訪談，建立「無教會主義者」在台灣活動的初步的概覽。並希望能進一步取得相關人員口述資料，可供將來進一步深入的探討和研究。目前台灣教會歷史相關論文，尚無針對「日本基督教會」及「無教會主義」有專文論述，故本文嚐試以文獻資料和口述訪談，二者並行建立研究資料來源。

二、口述資料在擴充研究上的使用：

研究台灣日治時代的教會，實際上的問題是史料和文獻的不足，王成勉教授在分析《台灣基督教史料之研究》提出，台灣史料之目前問題在於教會界普遍「有史料，但收藏、保存及管理不當，以致於散亂、流失」。²就研究方法而言，學者的共識是認為教會歷史研究的課題是不斷的擴充研究的方法和材料。

對歷史研究者而言，歷史事實客觀的呈現是所有研究者最終的心願。而研究者針對某一歷史事件，透過歷史資料的取材及研究方法論的建立，要達成的目的為對歷史事實的陳述。因此，對於從事歷史研究者而言，決定研究的成果，最關鍵的第一件事莫過於資料的取得與否，Bradley 和 Muller 在 *Church History* 認為研究歷史最為珍貴的乃第一手資料。³教會史學者賴

² 王成勉，〈台灣基督教史料之研究〉《台灣基督教史研討會論文集》(台北：宇宙光，1998)頁244。從王成勉教授的論文中，可以歸納得知台灣教會史料目前保存狀況不良原因有：1.台灣政權交替頻繁。在四百年的台灣史中，荷蘭、西班牙、清朝、日本、國民政府不同政權的統治。2.史料收藏分散。台灣教會史料目前集中在1980年代以後，清朝和日治時代文獻稀少。同時教會界不重視史料和檔案的保存。3.教會歷史研究不足。陳志榮在《台灣宗教通訊第二期》上關於〈台灣基督教研究問題與方法〉指出台灣基督教內歷史研究數量不足的事實，同時欠缺延續性的研究論文。

³ James E. Bradley and Richard A. Muller, *Church History: An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp.39-48. 「第一手資料指的是由我們所研究的時期遺留下來的文件、資料或器物，這些資料和研究的對象或主題必須有直接關聯。當然，經過現代重印的古代資料或經過翻譯的文件，仍然屬於第一手資料。」

永祥教授更認為「如果不在史料方面下工夫就寫，那是文學家的作為。」⁴。

就以上教會歷史的現況，一手資料的收集和研究方法的開發，成為教會歷史研究重要的課題；口述訪談所得之資料則在研究法上補助文獻不足，並成為取得第一手資料的方法。口述訪談資料的重要性不只在於內容的豐富和方法的多樣性，更重要的是用來記錄當代重要歷史事件中人物的回憶，以提供更多資料作為當代與事件的「直接證據」。許多歷史學者因此強調它的「原始性」與「可靠性」，同時也發現在傳統歷史學著作看重主流以外，長期被忽略的一個重要研究方法，特別是對於近代台灣歷史上缺乏文字記錄的時期，口述歷史資料用以記錄當代重要歷史事件中人物的回憶，並作為當代個人和整體所收集歷史中間的一個管道和方法。

學者認為口述歷史是一種訪問者和已有相當認識之被訪問者，以現代化科技產物，使被訪問者自述其所親身參與及聞見的近年之往事，作為歷史見證。中央研究院近代史研究所口述歷史組召集人許雪姬教授表示「用訪問的方式進行……對一些塵封的歷史資料，必須經過訪談、問答，記憶才重新被喚起，而這些記憶都是研究歷史的珍貴資料。」⁵

在國內外，有諸多學者論述口述歷史的目的和重要性。張炎憲教授曾提出：1.口述歷史呈現人的生命史、心態史以及文化歷史之心情，瞭解人民的文化精神。2.重建台灣歷史則要先從建立新的歷史資料著手，口述歷史是唯一之路，從民間口述歷史開始，建立屬於台灣自己的史料，才能擁有自己的解釋權⁶。而就台灣教會歷史的觀點而言，也有相同的特點。

概要性的描述口述歷史的目的，可以得到以下重點：1.彌補歷史的斷層以及文獻資料的不足。2.發掘社會被忽視的族群的聲音。3.塑造社會的共同記憶。4.顛覆官方及學院式的傳統歷史經驗。⁷

⁴ 賴永祥，《教會史話》一，(台南：教會公報，1990)，序言。

⁵ 封德屏，〈說出歷史的真相-中研院口述歷史計劃的意義〉《文訊雜誌革新》(59期：1994年12月)，頁29。

⁶ 謝大立，《謝緯和他的時代-兼論口述歷史在台灣教會史研究之適切性》(台灣神學院神學院研所道學士論文，1998)，頁134。

⁷同上。另外在許雪姬講、張福群整理，〈口述歷史的理論與實務〉，《宜蘭文獻雜誌》30期，民86.11頁10-15頁中對口述歷史的目的也有相同的記敘。

當然口述歷史也有其本身的有限性，特別是許多學者所質疑的真實性和可靠性；學者在研究中應認知口述歷史本身之有限性，但亦不能因為是口述資料就否定其在歷史研究中的重要性。相對於文獻資料所具有官方文件特質，及層出不窮的假資料及文獻，口述資料反而具有反應真實經驗的特性。⁸

參、論文中所使用的現代文獻和檔案資料之探討：台灣基督教史料方面的研究和應用，就許多研究者的資料分析，有不同的研究報告。曾對台灣基督教史料文獻做整體性回顧整理，應為賴永祥於《台灣基督長老教會百年史》所附之〈基督教台灣宣教史料文獻〉。⁹而吳學明也曾將日治時期台灣基督長老教會研究文獻，以研究論文、教會史、專書、論文等不同類別作一回顧，並提出對台灣基督教史研究的展望，特別提出台灣基督長老教會史的研究應置於台灣歷史絡脈中觀察，並尋找其在台灣歷史上的意義的提醒。¹⁰王成勉則對台灣基督教史料的保存和分類，作研究分析，並且提出史料保存上的建議和提醒。¹¹以下所列舉者為日治時期，本研究論文所使用之資料和概要分類。

一、教會歷史檔案：

教會歷史資料編列成教會歷史檔案者是少數，台灣日治時期基督教

⁸ 口述歷史的有限性在於 1.口述歷史工作者的立場：每個做口述歷史的人都有自己預設的立場，做一個沒有立場的口述歷史工作者是不可能的。2.口述歷史初步的結果是史料而不是歷史：口述歷史學家 Paul Thompson 在他的著作 *The Voice of the Past* 中對文字記錄的史料提出很大的質疑。在史學的態度中可以知道，史料的正確性不在於史料的性質或型態，而在於研究者所採取的考究的態度。因此「口述歷史是史料的一種」，口譯謂者必須經過考訂。3.選擇性的記憶：口述歷史所呈現的記憶的經驗中，很大的一部份是從社會生活中獲得的。口述歷史所呈現的過去是「選擇性的過去」。因此，所被重建的過去歷史是一種「被選擇性的重建」。同時口述史所代表的是不同看法中的一種，絕對不是全面性的，經過如此的整理和加上史料的考訂，才能呈現歷史的事實。

⁹ 黃武東等合著，《台灣長老教會百年史》(台南：人光，1965年初版)，頁 495 後之附錄。賴永祥教授對台灣基督長老教會之發展的史料歸納類別相當的繁細。

¹⁰ 林治平編，《台灣基督教史-史料與研究回顧-國際學術研討會論文集》〈日治時期台灣基督長老教會研究的回顧與展望〉(台北：宇宙光，1998)頁 214-236。文中作者對日治時代論文和文獻資料做分析和整理。

¹¹ 王成勉，頁 238-272。王教授將教會及機構所收藏的史料分為六大類：(一)教會會議記錄，(二)個人手札、信件、照片，(三)專論、紀念集。(四)教會期刊，週、月報。(五)論文、研究報告。(六)稀有書籍、特殊收藏。

宣教師來源，為加拿大長老教會(PCC)、加拿大聯合長老教會(UCC)與英格蘭長老教會，因此這些差會的宣教記錄資料檔案對台灣研究日治時期的台灣教會史，具有舉足輕重的地位：

例如：《英格蘭長老教會海外宣教檔》(*The Presbyterian Church of England Foreign Missions Archives, 1847-1950*)及加拿大海外宣教檔案為目前清朝至日治時期，南北宣教師在台活動的一手檔案和記錄，英國宣教檔案目前典藏於英國倫敦大學亞非學院的部份，已拍成微縮影片(microfilm)；如今在台灣私立中原大學藏有該檔案全部，而長老教會所屬台灣神學院的歷史資料中心有該檔案中屬於台灣的部份。

而其他相關教會檔案為針對某一主題所收集之檔案，本論文中所使用的皆為第一手資料。例如《日本聖公會在台灣活動檔案》：目前收藏於台灣基督長老教會濟南教會。內容記載當時傳道師異動，財團法人(維持財團)在台活動記錄，財團法人不動產記錄。日治時期聖公會在台據點為現在長老教會中山教會，但在日治末期，政治力的干涉下，成立日本基督教台灣教團後，活動記錄因此集中於當時的幸町教會。另一在本論文中主要使用的檔案為《日本基督教會在台灣活動檔案》¹²：目前收藏於台灣基督長老教會濟南教會。內容記載當時日本基督教會在台灣活動情形，主要內容是公文、教勢記錄、傳道師異動情形。根據濟南教會林良信長老對返回日本的幸町日本基督教會信徒作口述了解，當年戰敗遣返日本時受限於行李的數量，因此，日本基督教會在台灣的活動記錄都沒有帶回日本。加上當時日本戰敗投降時的兵荒馬亂，此一教派在台灣並沒有存留完整的檔案，在濟南長老教會所存資料極可能是日本基督教會在台活動唯一僅存的文獻資料。

同時，因為日治末期，在政治力的干涉下，成立日本基督教台灣教團，整合當時在台灣所有基督教會勢力，以利於宗教監控，因此，為期不到一年的台灣教團少數活動資料，也可以在下列這一個檔案資料中看到。主要有二個收藏箱(box01-02)，

- 1、第一個收藏箱有十一個資料夾(folder01-11)，內容如下

¹² 關於此檔案的詳細搜索指引(Findind Aids)見於論文後之附錄。

- Folder 01: 傳道師異動資料。
- Folder 02: 日本基督教會教勢統計。
- Folder 03: 日本基督教會土地所有權文件。
- Folder 04: 日本基督教會維持財團文件。
- Folder 05: 幸町教會牧師館及日曜學校建築圖。
- Folder 06: 日本基督教會往來書信。
- Folder 07: 上與二郎著作
- Folder 08: 會員名冊
- Folder 09: 相關文章
- Folder 10: 雜項
- Folder 11: 相片

文件編號 01/01/001 代表第一個收藏箱(box01)，第一個檔案夾(folder01)，第一件文件(001)

2、第二個收藏箱(box02)

編號	資料名稱	日治年代	內容說明
01	台北日本基督教會年報	明治三十九年度至昭和四年	台北教會會員名冊
02	台北日本基督教會建築委員會	明治四十年度	記錄
03	大正五年起-台北日本基督教會維持財團書類綴	大正四至五年	財團法人相關文件
04	台北日本基督教會總會記錄	大正十四至昭和十九年度	會議記錄
05	日本基督教會台北幸町教會	昭和九年	日曜學校及牧師館建築預算書
06	日本基督教會台北幸町教會	昭和二十年度	領收書類

07	日本基督教團台北幸町教會	昭和年間	重要書類綴
08	台北日本基督教會		會員地址清冊
09	日曜學校及牧師館		建築圖
10	台北日本基督教會		日文聖經

二、教會議事錄：教會議事錄為教會決定重要決議事項之資料。教會不同組織則有不同的教會議事錄。

例如：台北日本基督教會總會記錄、濟南教會小會議事錄、日本基督教團議事記錄或是相關於其他組織的議事記錄。議事記錄提供教會組織的議事決議，對於制度化組織重要事項，在相關議事記錄上，都可以提供相關的條文，以供歷史研究者對歷史事件研究線索。但議事記錄所記載為議案的決議結果，通常不會記載對於相關條文決議過程討論，或是該組織成員對於該議案之不同看法。因此，議事錄無法提供對於議案後面所隱涵的意義！

三、教會報章與年鑑：

《台灣教會公報》：為台灣基督長老教會機關報，1885年由巴克禮牧師所創刊，也是台灣地區第一份報紙；對於台灣現代化及1885年以來教會活動有豐富的記載，是一手資料取得較為普及的來源。但記錄語言包含羅馬拼音，因此，在研究上對許多不諳羅馬拼音者，有些許限制。但因為是每週發行一次的報紙性質刊物，內容包含廣闊，有報紙內容，也有關於活動或是聖經、神學、信仰反省資料，研究者需要花大量時間在繁多細節中整理。目前各神學院都可以查詢得到教會公報的內容，近期台灣教會公報社也已將其數位化，可以由從光碟中查詢，對於往後研究者，會更為便利。

《日本基督教年鑑》(*The Japan Christian Year Book*)：年鑑是於1903年日本基督教合作委員會以 *The Christian Movement in Japan* 為名發刊的。收集當時日本、台灣和朝鮮基督教發展情形，對於當時日本基督教會在日本及其殖民地活動，均有記載。目前長榮中學與台灣神學院圖書館歷史資料中心均有收藏，但均不完整。1942-1945年目前館藏之處下落不明，台灣教會歷史相關收藏史料單位，應儘速取得

所缺年代複本，以豐富日治時代台灣教會歷史研究資料。

另有《台灣基督教報》、《台灣教壇》等日文關於日本基督教活動的報紙，可以搜尋到日治時期台灣教會活動記錄。目前日治時期相關一手資料的文字資料，記載語言以羅馬拼音的台語文及文言日文為主，繁體漢字所記載的資料有限；大多數的漢字記載是為後來之研究，或是二手資料！

四、教會出版品：

《台灣基督長老教會百年史》為日治時代台灣長老教會活動專書中最具代表性之出版品，為目前被一般論文引述最多的著作。百年史記載台灣基督長老教會自西元 1864 至 1964，一百年間之發展歷史，其中關於日治時代歷史記載，為從事日治期台灣基督教歷史研究者必定參考的資料。日治時期相關章節為第二編「日治時代」至第三編「現代」第一章「日治結束及日本基督教台灣教團解散」。此書雖然為對長老教會日治時代教會歷史了解的入門必讀書藉，但對於日治時代台灣基督教史的研究更進一步的發展而言，因為大部分皆為二手資料，已經無法滿足研究者的需要，故台灣基督教史研究者，需要再開發更多各方面史料作為研究材料。

《台灣基督長老教會歷史年譜》¹³由黃武東和徐謙信所合編，第一部是記載滿清時代，第二部記載日治時代。日治時代共分三個時期，為自治、自養、自傳的草創時期(1896-1914)，第一次世界大戰爆發後(1915-1930)，第二次世界大戰期間(1931-1945)。其中以年代順序之安排，將各時期所發生之重大歷史事件編列成冊成書。其資料的內容英國海外宣教部份為根據 *The Presbyterian Messesnger*、1865 到 1866 年是以《英國長老教會海外傳教百年史》、《台南教士會議錄》、《台灣傳教之成功》、《台灣之巴克禮》為根據，而加拿大的部份很可惜是無法取得 *The Presbyterian Record*，乃是以《北部台灣基督長老教會年譜》為根據。

《教會史話》1-5 冊：為賴永祥教授於台灣教會公報上，每週

¹³黃武東和徐謙信合編，《台灣基督長老教會歷史年譜》賴永祥增訂（台南：人光，1995）。

1000 個字之文章著作所收集而成。目前有五冊，年代範圍自台灣基督長老教會宣教後，從史料的收集到分析都有；內容涵蓋台灣社會、風俗、文化、經濟和政教的互動之陳述。¹⁴其中大量使用賴教授自己所收藏之一手歷史資料，同時探討許多尙少被研究的主題。

《無教會史》，本書為日本無教會主義者替該教會所留存的史料記錄。共有三冊，內容包括無教會主義在日本、美國、韓國、台灣之活動記錄；其中第二及三冊內容部份，提到無教會在台灣的活動記錄，對台灣教會歷史研究者在史料上，具有一手資料的意義。本書描述無教會主義者在台灣活動的歷史，同時也指出其參與者對社會的見證和影響。但對於其細部的活動記載不足，也沒有任何組織性或是會議的記錄，盼望口述資料能補足這方面的不足！

五、教會紀念性刊物

濟南教會、中山教會、台中民族路教會、台南民族路教會：上述教會皆為日治時代日本基督教會所遺留下來的，從教會本身週年紀念刊物中可以得知以往教會建造之歷史與記錄。不同的教會對於教會週年歷史刊物之編輯內容及著重部份各有不同，有些教會相當著重教會歷史的軌跡，有些教會則不然。在濟南教會八十週年紀念刊物中，對於該教會自日治時代起之教會活動，有詳盡記錄。但教會編年刊物常常迴避爭論性議題，對於教會不同意見的信息也較少著墨；因此，教會週年刊物受限於其功能限制，常是隱惡揚善，缺乏全面性的呈現。

對於本論文，當時台北太平町教會所留下來的教會資料和教會回憶作品，也成為重要資料來源之一。

六、個人回憶錄和作品

教會歷史研究在這個部份資料相當多。日治時代人物如郭維租醫師回憶錄、賀川豐彥傳記、井上伊之助的《上帝在編織》、高俊明牧師傳記、梅監霧牧師作品集(*The Heathen Heart, The Saints of Formosa*) 等等。

¹⁴ 作者於教會史話自序中所提到之事項。

七、口述歷史資料。論文部份針對日治時期台北太平町教會成員，及無教會史所記載相關教會成員進行口述訪談，期待從中尋找這些成員的生命史及信仰精神的反省；讓文獻資料無法呈現的部份，可以透過口述資料，重建當時台灣教會現況。而關於口述資料引用部份，特別註明與當時文獻資料不符合之部份，或是和文獻資料有相抵觸之部份，會在註腳特別註明。

肆、小結：

歷史研究最基本的功課是取得第一手史料成爲研究的資料來源，在研究日治時代台灣教會歷史遇到文獻資料不足的情形之下，口述資料的一手資料之使用補足文獻不足的弱點。同時，也成爲一種對話的機制，讓文獻所忽略的、以及過去參與者的信念和所參與的事實的認知，得以呈現和重建。本文以文獻和經驗認知的重現來了解日治時代台灣教會所發生的歷史事件，提供台灣教會成形過程中「點」的經驗的參考。同時，也期待透過口述資料，探討文獻資料所無法呈現的，有關信仰反省和神學思考的議題！

第二章 文獻回顧及日治時期台灣教會史的特殊性

壹、研究文獻回顧及整理：

歷年來關於台灣基督長老教會史的論述中，學者指出大部份的著作和 1970 年代政教關係互動相關，其次為宗教比較，而日治時代基督教史的研究著作，在整體基督教史研究數量是較為少數的著作。¹⁵

台灣關於日治時代基督教史之研究，整體研究方向偏向涉及政教關係的互動。特別是針對當時宗教政策對台灣基督教發展之研究，其次為關於當時基督教會體制或是個別教會發展的研究。以下嚐試對日治時代基督教史相關研究文獻作一回顧，並尋找論文延續研究的基礎：

一、針對日治時代有關台灣基督教史之研究論文，就其研究方向的歸納和整理：

1、宗教教育發展及與當時宗教政策的互動：

孫慈雅於西元 1984 年所著的《日本統治下的基督教學校》¹⁶中，論及日本之宗教政策和政教關係，並且在結論中提到當時「宗教發展與當時政治、社會領導人物的關係相當密切。」¹⁷在政教互動中，當時宗教教育者所面對的是日本宗教政策和基督教教義堅持上的矛盾。在其研究中，認為在當時日本式的殖民教育體制下，台灣教會學校的宗教教育功能被邊緣化成為外圍的角色。¹⁸而日治時代之宗教政策對教會學校最大的影響就是「皇民化」的推動，¹⁹其認為當時在台的日本基督教會乃是扮演日本皇民化運動侵略台灣教會扮演推手的工具。²⁰

查忻於西元 2001 年著《皇民化運動與台灣基督長老教會學校》²¹，探討皇民化運動下對台灣長老教會學校的衝擊。作者認為日語授課、神

¹⁵ 康鈺瑩，〈台灣基督長老教會博碩士論文研究趨勢之回顧與展望〉《思與言》(第 37 卷第二期，1996 年 6 月)，頁 168。

¹⁶ 孫慈雅，《日本統治下的基督教學校》(台北：政大歷史研究碩士論文，1984)。

¹⁷ 同上，頁 145。

¹⁸ 同上，頁 149。

¹⁹ 同上，頁 150。

²⁰ 同上，頁 71。

²¹ 查忻，《皇民化運動與台灣基督長老教會學校》(國立暨南大學歷史學系論文，2001)。

社參拜和學校合法立案的經營，是當時教會所面對之問題。²²而作者最後認為在這三項難題中，外國宣教士、日本人與台灣人之間，對基督宗教身份上的認定和台灣民族主義的認同的關係，使得三者角色關係複雜，無法用簡化的二分或三分法就可以解釋彼此的關係，因此，作者也沒有提出一個明確的結論。²³但不同以往的研究，作者提到當時政教互動時，是以日本人不同的左右傾向者，取代以往以日本人教會為政教中介者的角色。同時，提到台灣本土民族意識認定問題，在當時政教關係中可能的影響。

查時傑於中研所辦「第三次中國海洋發展史研討會」所發表的論文《皇民化運動下的台灣基督長老教會-以南北教會學校神社參拜為例》中，探討日治時代宗教政策下的政教互動關係所產生的「神社參拜」對教會學校所形成的影響。

查忻第五屆全國歷史學論文討論會上發表的〈日治時期台灣基督長老教會南北神學校「聯合問題」初探(1913-1945)〉中，其所使用之文獻指出日本人介入台南神學校校務運作。

京都大學駒込武教授，於第4回日台青年台灣史研究者交流會議中發表後，刊於《思想》上的〈台南長老教中學神社參拜問題-踏繪的な權力の様式〉²⁴，將長老中學神社參拜比擬成日本江戶時期，羅馬大公教會信徒所面對的「踏繪」問題。也指出神社參拜和日本政府壓制台灣抗日運動有關。作者使用英格蘭長老教會檔案、《台灣民報》、《台灣日日新報》、《台南新報》，同時在文中指出外國宣教士與台灣人之間所存在的歧見。

劉靜貞教授1994年曾以「日本政府台灣宗教學校管理-以台北神學校為中心1895-1945」²⁵，提出第一份以台北神學校的檔案，來研究日

²² 同上，頁95-96。

²³ 同上，頁102。

²⁴ 第4回日台青年台灣史研究者交流會議中發表後，刊於《思想》上的〈台南長老教中學神社參拜問題-踏繪的な權力の様式〉。

²⁵ 私立東吳大學劉靜貞教授於1994年以「日本政府台灣宗教學校管理-以台北神學校為中心1895-1945」為題向行政院國家科學委員會申請題研究計劃，並在1995與1997提出研報告。

本政府對教會學校的管理方式的報告。但作者並沒有進一步提到宣教士對政教互動的態度。

〈《台灣府城教會報》與清季台灣的基督徒教育〉²⁶，為張妙娟於2001所提出的論文，最主要是以教會報中資料，整理作為清季台灣基督教徒教育研究資料來源。提到清季基督徒對新式教育接受程度及影響，並探討教會在其中所扮演之角色，並且對教會報做摘要整理。此篇雖然和日治時代研究無直接關連，但清朝和日治時代教會的教育發展，其實是一關係密切之研究。

陶月梅在台灣神學院的研究論文《日治晚期對台灣基督長老教會之影響 1937-1945》提到，在日治末期的宗教政策對台灣基督長老教會的發展與影響，其中提到對於教會「日化」，及日本基督台灣教團對台灣基督長老教會的影響。²⁷

由上述基督教教育和政教互動的研究數量為論文研究之大宗，可以知道當時日本宗教政策-特別是皇民化運動的「神社參拜」對當時基督教會學校所造成之政教上的衝突。經由不同作者的研究角度，可以觀察到普遍性的呈現台灣南北教會學校面對宗教政策反應不同；而日本基督教會在日治時期政教互動上扮演一定的角色，但可惜都未能再深入探討「日本基督教會是如何介入政教互動」。

2、日治時代宗教政策對基督教影響的研究：

康云娃於2000年碩士論文《日治時代的基督教政策初探-以韓國與台灣基督教為例》中，探討日治時代在韓國及台灣所推動的宗教政策對基督教所造成之影響。作者認為台韓二地同為日本的殖民地，但相較之下，當時韓國基督教會對日本宗教政策的抵抗性遠強於台灣基督教會的反應。²⁸作者認為二者的差別在於台灣的基督教發展歷史當時甚短，人

²⁶張妙娟，〈《台灣府城教會報》與清季台灣的基督徒教育〉，(台北：師範大學博士班論文，2001)。

²⁷陶月梅《日治晚期對台灣基督長老教會之影響 1937-1945》，(台北：私立台灣神學院道學碩士論文，1989)，頁26；29。

²⁸康云娃，《日治時代的基督教政策初探-以韓國與台灣基督教為例》，(國立台灣大學歷史研究所論文，2000) 頁113。

數少，尙無發展出能對抗日本壓迫的神學基礎，以至於當時台灣基督徒反應和當時台灣人民對日本政權反應類似，大都採取順服態度。²⁹

林本炫於 1988 年所著《宗教團體與政府關係研究》中，有一部份論及日治時代政教互動的影響，作者指出當時南北神學校面對日本政權的壓迫時，二校不同的作法，反應出南北教會神學理念的不同，作者認為當時北部主政者多為留日牧者，同時深受日本神學教育影響，而南部最主要為具有本土意識之黃彰輝牧師，因著神學背景的差異而顯示出對當時政策的反應不同。³⁰這點特別可以從當時教會學校對日本宗教政策反應態度中觀察出來。

廖安惠於所著《北部台灣基督長老教會『新人運動』之研究》中，探討日治時代下北部台灣教會新人運動和日治時代神學思想、政教互動的關係。而作者認為，「新人運動」所看到的是本土化、民主化的呼聲，同時是鼓勵教會「自立、自傳、自養」的先聲。³¹作者同時也質疑同樣受到德國危機神學影響的德國、日本和台灣三地教會，主流教會幾乎是屈服於政府的統治，而當時在台的日本基督教會亦同，唯有日本的無教會主義者，曾對日本當時軍國主義和皇民化的思想提出嚴厲的批判。作者更指出，日本基督教界在台日二地所呈現的是赤裸的殖民心態。³²然而作者也認為留日的基督徒接受較新式教育，對於當時教會的更新和世代交替具有正面的貢獻。

查時傑教授於 1996 年，第三屆中華民國歷史專題論文討論會，以〈台灣光復前後的基督教會(1940-1948)〉為題發表論文，對光復前台灣基督教會所面臨的情境有幾方面的描述，主要描述到當時是台灣基督教會最黑暗的時期，時間主要是英加宣教師離台的西元 1940 年後，資料以《台灣基督長老教會百年史》和其他人回憶錄為主。

周怡君在其《台灣基督長老教會與其社會運動參與 1985-1995》中，

²⁹ 同上，頁 114。

³⁰ 林本炫，《宗教團體與政府關係之研究》(研究論文，1988)，頁 66。

³¹ 廖安惠，《北部台灣基督長老教會『新人運動』之研究》(國立成功大學歷史研究所碩士論文，1997)，頁 127。

³² 同上，頁 130。

雖然主要是探討近年來台灣基督長老教會的社會參與運動，但是文中也提到台灣基督長老教會的社會參與和二次大戰時所開始接觸到的世界神學潮流有密切的影響，特別是指德國當時在大戰時期的危機神學或是潘霍華的神學思想。³³但並未對德國神學思想在台灣教會無法產生類似抵抗軍國主義的行動提出解釋。

政教關係互動亦為日治時代長老教會研究之另一個主軸，而日治時代宗教政策對當時台灣所有宗教的影響探討論文數量相當多，宗教政策對基督教的影響集中於社會制度和宗教團體法的產生。特別教會歷史本身就神學意涵的向度而言，其一就是在表達宗教和政治的互動。而也有數篇論文，論及到神學思想對台灣教會之影響，相對於日本和韓國，台灣教會對宗教反應上之差異，其神學及思想層次上的探討，是值得再深入研究的主題。

3、教會體制研究：

1998年吳學明教授在《台北文獻》發表〈台灣基督長老教會的三自運動(1865-1945)〉一文。本文採用許多台灣基督長老教會議事錄，說明台灣基督長老教會自立、自傳與自養的過程。因其主要焦點是自立，因此對政教關係探討甚少。過去教會在自立、自傳及自養議題上，乃以宣教師為主體，而三自運動是在日治時代宣教師被迫退出，教會不得不的自救的應對方法。台灣基督長老教會的本色化和本土化意識的產生，和當時宗教政策強迫宣教師離開台灣，而不得面對既有環境對信仰衝擊有相當程度的關係。但就領導人員而言，日治末期，台灣本地牧師人數已遠過西方的宣教師。³⁴本文也提出本色化動機未明，仍需進一步的探討。

蔡主恩在《台灣基督長老教會的擴展研究》中，³⁵指出長老教會在不同時代的教會擴展。研究中也指出台灣基督長老教會在日治時代第一間最多型教會的出現，而終戰以後，台灣基督長老教會有十四所

³³ 周怡君，《台灣基督長老教會與其社會運動參與 1985-1995》(東吳大學社會學系碩士論文，1997)，頁 100。

³⁴ 吳學明，〈台灣基督長老教會的三自運動(1865-1945)〉《台北文獻》(121期，1997)，頁 137。

³⁵ 蔡主恩《台灣基督長老教會的擴展研究》(台北：國立台灣師範大學研究所碩士論文，1986)。

最多型教會。作者之博士論文中，就相關主題有延續性的研究。

李欣芬於西元 1989 年著《基督教與台灣醫療衛生的現代化-以彰化基督教醫院為中心之探討-1896-1936》，探討基督教與醫療現代化之關連性。文中作者提到依台灣醫學史對台灣醫療史的分法，1865-1895 是「教會醫學時代」此階段是現代醫學傳入台灣的時期，1895-1945「日治醫學時代」是現代醫學奠基台灣的時期。³⁶可以從作者的結論得知，日治時代基督教對台灣醫療現代化扮演重要的角色。

37

另外西元 1990 年，國立中山大學中山學術研究所張雅玲與連偉齡以《北部台灣基督長老教會研究(1872-1945)》與《南部台灣基督長老教會之研究(1865-1987)》為題撰寫碩士論文。其中張雅玲在第二章探討日治時代的北部長老教會之研究。

鄭仰恩於 2004 年，在台灣神學論刊發表〈論加拿大教會聯合運動及其對台灣教會的影響(上)〉一文，為目前對此一聯合運動歷史背景、發展階段、神學及體制上影響有全面性的探討。同時論及對當時加拿大教會及海外宣教區所形成影響。³⁸

長老教會的體制研究是日治基督教研究中較無系統的一環，同時研究個案的差異大，較無法呈現連續性的研究結果。但對於部份論文於探討體制時所論及到本土意識和認同的開始是值得再深入探討之主題。

二、文獻中所呈現日治時代基督教發展的意義：從以上文獻回顧，初略了解日治時期不同主題及不同研究方向。同時藉由作者的結論，歸納整理可得日治時期台灣教會史的幾項特殊點，藉此尋找日治時期教會經驗研究基礎，並能再進深探討之主題：

1、日治時期加拿大教會聯合運動影響：

³⁶李欣芬，《基督教與台灣醫療衛生的現代化-以彰化基督教醫院為中心之探討-1896-1936》(台北：國立師範大學歷史研究所碩士論文，1989)，頁 213。

³⁷ 同上，頁 215。

³⁸鄭仰恩，〈論加拿大教會聯合運動及其對台灣教會的影響(上)〉《台灣神學論刊》(台北：台灣神學院，2004:26)。

以前長老教會以大甲溪為分界線，溪北為加拿大長老教會宣教師的活動範圍，而溪南是以英國長老教會為主的宣教師的活動範圍，東部曾劃分為南北不同差會活動區域，但在 1920 年代的南北教士會最終將東部劃為加拿大長老教會宣教差會宣教區域。³⁹南北原屬於不同差會之宣教團體，在 1925 年加拿大教會聯合運動中，大部份北部宣教師歸入聯合教會差會系統，僅馬偕家族留在加拿大長老教會差會系統。加拿大聯合教會運動造成南北宣教師的資源差距拉大，對台灣南北基督長老教會形成不同的教會文化。同時日治時期的北部教會的宣教契機和新時代的開展，也因為聯合的運動使得宣教的可能失落，這對加拿大長老教會長久以來海外宣教事工，是具有破壞性的。⁴⁰

而因為聯合運動影響，使得北部教會宣教師減少，因著教會需要，教會成員往日本留學比例增加。如果我們從教育刺激改革的觀點來看南北差異，恐怕聯合運動也是北部新人運動的潛在原因之一。

2、神學發展的多元化：

十九世紀末期台灣教會是以英國、加拿大宣教師的敬虔加爾文主義及清教徒的信仰思想為主⁴¹。日治時期除英、加宣教師的神學思想背景外，並受日本神學影響(無教會、教會社會主義者賀川豐彥及日本基督教會植村正久等神學家影響)。當時到日本求學的台灣神學生，曾引進流行於日本教會的德國巴特之「危機神學」⁴²。戰後日本對台灣教會影響變小，歐美神學透過不斷深造的學者，漸漸以普世神學的影響為主流，從戰後 1970 年代台灣基督長老教會所發表的三個不同的宣言，其背後主要的神學影響即可看出。⁴³由簡單的歷史發展，就能觀察到日治時代的結束，成為教會神學多元化發展的關鍵點；而日治時代，也是台灣文化發展多元文化的關鍵時刻，原因是基

³⁹ 黃武東，徐謙信合編，頁 156。

⁴⁰ 鄭仰恩，頁 86。

⁴¹ 林鴻信，〈馬偕神學初探〉《台灣神學論刊》(台北：台灣神學院，1998:20)，頁 65；廖安惠，〈北部新人運動〉(台南：國立成功大學碩士論文，1997)，頁 57。

⁴² 廖安惠，頁 68-69。

⁴³ 陳南州，〈台灣基督長老教會的社會、政治倫理〉(台北：永望，1990)，頁 138-141。

督教在接受新式教育觀念的改變，使得教會內基督徒往日本接受新式教育的比例升高，改變了教會整體文化傾向和素質。

3、長老教會教勢的改變：

日治初期的宗教政策，對基督教相當友善，但西元 1930 年代以後，因為軍國主義及皇民化政策，開始壓制基督教活動。但也因為在日治時期充滿不確定性的政教關係下，台灣基督長老教會的教勢成長，第一次在宣教上人數大幅度的增加。⁴⁴在日本新式教育下所造成的運動和西元 1930 年後排外宣教師影響下，也是使得教會不得不走上自治化的分界點。

4、教會參與台灣的現代化：

日治時代在台灣所推動的醫療、教育及公共衛生建設的普及化是台灣現代化的重要指標。對於醫療而言，英國及加拿大差會的宣教師在台灣設立醫療制度是為起始點，當時由歐美來台的宣教師多數具有醫療專業知識，這些宣教師對台灣現代醫療的發展具有啓蒙的作用。⁴⁵但是日本政府對於醫療的建設和普及性也有密切的關係。⁴⁶一方面是因為日本結束清朝對台灣「邊緝地帶」的統治心態，開始建設並規劃台灣，另一方面為日治初期政教互動密切，教會所帶來的醫療制度(新樓醫院、馬偕醫院、痲瘋病院等)、公共衛生建設所帶來改變。⁴⁷再者，是在於宣教師所建立的現代教育(台北神學校、台南神學校、淡水中學、女學堂、長榮中學等)和日本政府對基礎教育的推廣。其中所推動的白話字教育和日本政府的建設所形成的教育普及性，使教會主體在社會中整體的素質，漸漸由中下階層蛻變成爲中產階級的教會，教會的各項宣教事工推動，也成爲台灣邁向現代化的推手之一。

48

5、教會的自治和本土認同：

⁴⁴ 孫慈雅，頁 159。

⁴⁵ 李欣芬，頁 63。

⁴⁶ 陳永興，《台灣醫療發展史》(台北：月旦，1997)，頁 81。

⁴⁷ 李欣芬，頁 57-64。

⁴⁸ 張妙娟，頁 133。

現代化的台灣，也帶動「本土」意識及相關運動的覺醒。清朝統治以前的台灣一直處於附屬地位。研究者指出，日治時代是「本土意識」開始萌芽之時代，台灣人開始意識到自我身份和台灣地位的認同，造成日治統治的末期激發出「本土文學」的創造，和反對日本政權的「台灣民族自主運動」的產生，而這些主要的領導者，都是接受現代化教育的新一代的台灣人。⁴⁹日治時代末期，軍國主義的抬頭，日本排歐美宣教師的行動，強制性的讓台灣教會開始接受「本土和自立」的覺醒。特別是新人運動的興起具有相當的指標性意義！在新人運動的起因上雖有不同的解釋，但同時也代表了當時處境下的本土傳教師對宣教師要求在自立主權上的一種表達，所引起的運動。

貳、日治時代宗教政策：論到日治時代教會之發展，在和初代教會面臨一個類似的處境，乃是處在一個非基督教的極權統治的政治體制之下。當時殖民統治者的宗教政策大大的影響台灣教會的發展空間。以下分三點論述之：

一、日治時代的台灣宗教政策

日本在台灣所推動的宗教政策和本土政策大體上相似，國家神道依舊是所有宗教政策的源頭，並影響政策的推動和軍國主義興起相關。從日本在本土推動國家神道的過程，可將日本在台的宗教政策分為三個階段：(1895-1911)偽裝自由信仰時期，依憲法保障信仰自由的條款所列事項。(1912-1925)籠絡台灣宗教信仰時期。(1925-1945)日本對外發動戰爭後，採取逐步消滅廟寺時期。⁵⁰

日本人宗教政策和統治政策密切相關，王詩琅將日本人統治台灣的五十年，大致分為三期，一為 1895-1918 年間的「緩撫時期」；二是 1918-1931 年間，強調「內台一如」的「內地延長主義」，此時期為「同化時期」；三是 1931-1945 年間「皇民化」時期。⁵¹而皇民化政策對宗教形成的壓迫，也是軍國主義侵略行動抬頭的年代。

二、日治時代日本基督教各派在台活動情形：

1895 年，台灣由清朝手中割讓給日本後，日人來台開始從事接收

⁴⁹ 陳永興，頁 85-94。

⁵⁰ 陳永興，頁 85-96。

⁵¹ 王詩琅，〈日人治台政策試探〉《台灣史論叢》(台北：眾文，1982)，頁 346-347。

和治理的工作。當時來台的基督教派別共有八派，各有不同的發展區。其八派分別為⁵²：日本基督教會、日本聖公會、日本組合基督教會、希臘正教(哈里斯特正教會)、救世軍、日本聖教會(荷者寧斯教會)、日本美以美會、第七日再臨團。

日本基督教在台灣的教會活動背景：日人在台各個教派的基督徒首先成立為「基督徒一致會」。而後陸續來台設立教會共有八個不同教派，分別為如下⁵³：

- 1、日本基督教會：1877年傳入日本，1896年傳入台。是最先來台者，原屬長老教會的一派。
- 2、日本聖公會：1861年傳入日本，1896年傳入台灣，是日本在台教派中較活躍的一支。
- 3、日本組合基督教會，1869年傳入日本，1912年來台設立教會。以吸收台灣知識份子為目的。
- 4、希臘正教(哈里斯特正教會)，1914傳入台灣。
- 5、救世軍，1925年傳入台灣，教會組織類似軍團組織。
- 6、日本聖教會(荷者寧斯教會)，1901年傳入日本，1926傳入台灣。為新教聖潔派。
- 7、日本美以美會，1873年傳入日本，1931年傳入台灣。
- 8、第七日再臨團，1939年傳入台灣，是日本基督教各派別中最晚來台者。

在日本基督教八個不同教派的活動，其活動的積極性和組織發展完整性者為屬長老會系統的日本基督教會。至1943年為止，以日本各教派在台灣的宣教成果統計，教堂數以日本聖公會及日本基督教會為最多，各有19及10個教堂。而信徒的總人數以日本基督教會及日本聖公會為最多，各為1763及1747人。⁵⁴

傳統官方資料均論及日本組織化的八個教派，官方資料之外，在教會活動的教派尚有「日本無教會主義」。日治時期，「無教會」於南部

⁵² 孫慈雅，頁72-73。

⁵³ 孫慈雅，頁72-73。

⁵⁴ 孫慈雅，頁77。

開始第一個常態性的聚會，同時，在台灣的知识份子中發生影響力。「無教會」在台灣信徒人數雖然不多，加上因為在日本極力反對戰爭和軍國主義，而被日本政府限制並壓制；但「無教會」因為著重在對台灣人宣教，因此，「台灣無教會」主義之信徒成為一自主且獨立的團體。⁵⁵

三、日治時代台灣基督教會之發展：

日本對台的宗教政策對基督教之影響，在 1930 年是明顯的分野。1930 年代以前，日本政府和台灣教會保持良好的互動；原因可能為早期日本殖民教會間沒有宗教政策上的緊張關係，加上日本帝國憲法對宗教採自由信教，對教會沒有敵意。台灣基督長老教會善待日本本土前來傳教的日本牧師，同時，基督教在台灣本土人數相當稀少，而 1895 年日軍接收台灣時，基督教外國宣教師給予相當多的支持，都是在這個時期，使日本殖民政府和教會保持良好互動原因。⁵⁶

1930 年代以後為高壓的宗教政策，主要的原因乃軍國思想的抬頭。1930 年代以後，日本的宗教政策，對基督教影響最為鉅大的為皇民化運動的推動；實際影響事件為神社參拜、學校認定、宗教團體法及戰爭組織的形成。而教會和其所屬組織面臨政府的壓力，集中於 1930 年代至 1945 年戰敗前。

- 1、神社參拜及學校認定：衝擊當時台灣基督長老教會所附屬之學校，產生日本宗教政策、日本基督教會及台灣基督長老教會等，在政教關係上的磨擦。
- 2、宗教團體法與戰時教會組織的改變，則使台灣教會對日本基督教在宗教團體法之下所扮演的角色，產生認同上的質疑。特別在日治末期由「北支事變全台灣基督教奉仕會」、「台灣基督教奉公會」、「奉公團」、至最後 1943 年日人教會的領袖將日本基督教團台灣教區、日本聖公會台灣傳道區及台灣基督長老教會總會等三單位合併成立「日本基督教台灣教團」，於 1944 年四月二十九日，於台北市

⁵⁵ 參無教會史研究會，《無教會史》第二冊，頁 254-264；第三冊，頁 309-315。

⁵⁶ 參康云娃，頁 86-87。

幸町教會(現濟南基督長老教會)舉行成立典禮。⁵⁷

參、小結

日治時代是台灣教會與教勢或是神學發展重要轉折點。就歷史回顧而言，面對軍國主義的抬頭及皇民化政策的反應，也是對台灣基督長老教會在政教互動上，神學實踐的省視。因此，就台灣教會歷史的發展階段而言，日治時期具有其特殊性；因為神學多元化及宗教政策所引起的宣教師異動，促使台灣教會不得不面對自我本身的存在和管理。同時也關係到本土意識的興起和教會自立。關於政教互動部份歷年論文探討最多，但很可惜，向來缺乏對內在神學的反省，及這些政教互動思想層面的探討。

⁵⁷ 黃武東，頁 300-301。當時教團的成立，長老教會人士大都認為是政治因素偏多，教團是日本政府對台灣基督長老教會教產併吞的計劃之一。日本基督教會上與二郎牧師在籌備教團時，曾強迫南部大會交出台南新樓的土地，而後將此地更改為「私立台北神學校維持財團」所有，造成教會和學校後來許多的困擾。同時日人教會同時參加日本基督教團和台灣基督教團，形成日本教會具有雙重會藉不平等之疑問。

第三章 日治時代日本基督教經驗-日本基督教會與太平町教會

壹、日本基督教興起時代背景：

一、早期天主教宣教

基督宗教傳入日本係 1549 年之事，為天主教耶穌會會士方濟沙勿略神父(Francis Xavier 1506-1522)所傳入。⁵⁸當時日本正值戰國時期是「把武士叫做狗、畜都可以，最主要是勝利」的弱肉強食的亂世⁵⁹。但當時傳教的活動在短短的兩年間獲得信徒二千人之多。沙勿略神父離開日本後，其他耶穌會同志的傳教活動未曾減緩，至織田信長的統治時代(1581 年左右)，信徒人數達到十五萬人之多。

外來文化的天主教能被當時日本人接納的理由，根據天主教神父板本陽明分析，可以得到一些脈絡。⁶⁰分別為經濟因素⁶¹、尋找到基督教與武士身份的一致性⁶²、受壓榨對現世失去希望而於基督信仰找到身份認同⁶³、因基督教男女平等觀念使女性信主等原因。⁶⁴而其中最令人注目，是武士歸信基督教。

二、鎖國政策

⁵⁸ 板本陽明，頁 8。

⁵⁹ 同上，頁 14。

⁶⁰ 同上，頁 11-14。

⁶¹九州的諸侯(切支丹大名：切支丹是由英語 Christian 基督徒發音，而轉為日本語而來，所指為幕府時代的基督徒。大名是指當時盤據一方的領袖，以土皇帝，但需效忠將軍。)基督教背後的西班牙和葡萄牙有經濟來往，很多人因為經濟、軍事的利益而入教，但當豐臣秀吉與德川幕府發佈禁教令時，馬上棄教者亦不在少數。

⁶²但是像高山右近諸侯的例子，是受了基督宗教教義的吸引入教者也很多，後來雖因禁教而流亡，但仍堅持武士和基督的信念。為諸侯目作的武士，為證明效忠君主而信基督宗教，產生所謂的集團改宗，但後來領主棄教後，有些武士依然堅持信仰，投身天主教。疑似因為在基督宗教信仰中發現人格的尊嚴，「換句話說，在基督宗教信仰中，發現了基督信仰與武士道一致的緣故。」

⁶³一般民眾，在封建制度下經常受到壓抑和榨取，所以對現世失去希望，為了藉基督宗教祈求上天的祝福而信教。信仰中帶有混和宗教性質，在島原之亂大殉教後隱了二百幾十年之久，這段時間成為隱藏的基督徒(隱切支丹：島原之亂後，切支丹轉入地下，而成為隱藏的切之丹。到十九世紀中葉，放寬禁令後，兩萬隱切支丹才公開，但有部份與正統天主教相離，稱離切支丹。)

⁶⁴不少戰國時代出生的女性，因發現基督宗教男女平等，為擁護女權思想而信了基督宗教，如受了高山右近影響而信教的細川夫人、不願做秀吉側室而被逼自殺，精通茶道的王利休女兒阿吟等。

1581年織田信良統治時，有十五萬的基督徒(切支丹)，1600年時約有三十萬。在全盛時期約有七十五萬到一百萬的信徒之多。⁶⁵德川幕府時代禁教壓制時，才漸次減少。

德川時代即將貿易和傳教明確劃分，對於商賈十分積極，但對基督教，則因和豐臣秀吉一樣都是「淨土宗」信徒，沒有示好但也未加以彈壓。⁶⁶至德川家康死前，傳教士爭奪宣教地盤日盛，使幕府極不安，同時耽心和豐臣氏聯合，因此開始打擊基督宗教人士。西元1613年曾頒佈「傳教士驅逐令」指出切支丹是邪教，排斥神道與佛法。⁶⁷德川死後，禁教和迫害比以前更尤甚。自1614到1635年間，信徒遭受迫害，如1622年的「元和大殉教」，這段時間因信基督而被處刑的日本信徒，共約二十八萬。⁶⁸

到家光將軍對待基督徒的處置比以往所有的將軍更加嚴厲，開始禁止外來商船靠岸。爲了懲罰不肯背教的基督徒，島原的藩主加重稅捐，因此而引發1637年的九州一帶島原基督徒的大亂。⁶⁹「島原之亂」後，基督徒因此成爲日本幕府時代統治天下最大的阻礙，同時決心採取鎖國政策，禁止洋人來日本傳教。西元1639-1873年的235年爲禁教時期，爲是「基督宗教(天主教)隱伏」時代。

三、明治宗教政策的開放

十九世紀後半葉以來的日本幕府時代過去，天皇集權時代來臨。當時鎖國的政策雖帶來日本國安局勢的安定和平，但同時也因和

⁶⁵ 板本陽明，頁10。

⁶⁶ 李永熾，《日本史》(台北：水牛，1991)，頁188。

⁶⁷ 同上，頁191。「傳教士驅逐令」，開始僅限於地方法，一直到1614年，始成全國性的禁令。

⁶⁸ 同上，當時殉教常是集體式的迫害；「元和大殉教」所指事件爲一集體式殉教事件，此次事件共有五十五名不同教派的基督徒受到火刑和斬刑。參李永熾，頁190-191。

⁶⁹ 「島原之亂」是指日本基督徒在九州島原聚集之處，豐臣秀吉時代進攻九州時，開始取締基督徒的信仰。但當時的基督徒一向採取殉道的精神，逆來順受寧被處死也不叛教。當時島原的藩主對基督徒的方式以高壓和高稅對待，人民受不了當時藩主高稅和欺壓的政策，於是以天主教的名義群起反抗，形成有組織、團體性的反抗。開始聚集的基督徒約有三千人，後來增加到兩萬三千餘人，對當時的幕府勢力產生極大的威脅。島原城相當不易攻佔，後來島原之役以悲劇收場，全城被滅只剩下臥底者一人，二萬多人全被殺害。

外界隔離，落後世界潮流並落入被西洋殖民地化的危機。十九世紀的明治政府已感到日本的危機，為使國家免於被列強侵略，因此一改以往幕府時代的鎖國政策，而以文明開化與富國強兵促成日本近代化。而幕府時代的結束，也使日本社會階級中的武士失去原有的社會地位及身份，這些武士在明治以後從基督教找到身份的認同成為基督徒。

明治政府(西元 1868)為了達成推動日本近代化，頒佈幾項政策，對當時具有基督教文化的西方國家，重新開放日本門戶限制。其一是「解除從德川幕府以來的基督教禁令，承認傳教與宗教的自由」。⁷⁰以天皇和中央集權傾向的日本政府主要採用的是西洋的科學、法律制、經濟原理等實用之學，推展國家的近代化；但基督教中自由民權思想和社會主義思想等，則被政府認為與國體統治不合，實際上以排斥的態度對待。但這些西方現代化思想仍由基督教的開放中傳入日本。當時政府明治以後，基督宗教被視為是可以使日本近代化的一種手段，因此為日本人所接受，這種觀念至今仍然存在。⁷¹

貳、日本基督教會在台發展

一、日本基督教會起源：

土肥昭夫指出「日本基督教會的由來可以上溯到西元 1859 年(安政 6 年)，日美通商條約簽定」⁷²。而西元 1871 年押川方義，小川義綏等日本基督徒於橫濱成立「橫濱耶穌公會」後改名為「日本基督公會」，是日本最早的基督教會。到西元 1877 年 10 月美國長老教會、日本基督公會與蘇格蘭海外宣道會合組「日本基督一致教會」是為「日本基督教會」的前身。一直到西元 1890 年，經聯合才改稱為日本基督教會，屬長老會系統教會，而教會治理方式為採取小會、中會、大會之不同層級的代議制度。⁷³

西元 1895 年後日人來台，當時在台日本基督徒不分派別首先組成「基督徒一致會」；同年 9 月 28 日，日本教會以慰勞軍人之名，派三慰問使節；即日本基督教會牧師細川瀏、浸信會牧師土川龜、美以美教會牧師武

⁷⁰ 板本陽明，頁 20。

⁷¹ 同上，頁 7。

⁷² 土肥昭夫。《日本基督教史》(東京：新教出版社，1980 初版，1997 四版一刷)，頁 12。

⁷³ 同上，頁 140-141。

田芳三郎來台。於當年 9 月 28 日出發，10 月 3 日到基隆。⁷⁴一方面進行探訪日人基督徒名義的任務，並同時和我教會的宣教師巴克禮、馬偕牧師接觸，探詢「日本基督教會」向在台日人傳教的可行性，而後細川牧師回日報告，受到日本基督教會的重視，預備派河合龜輔牧師來台。當時在台由日本基督徒所組成的「基督徒一致會」聽到日本傳道局的消息，對聚會者而言，是一項莫大的鼓勵，曾致信給河合牧師表其渴望牧養之意。⁷⁵

日本基督教發展的靈魂人物首推植村正久(自西元 1858-至西元 1925)。植村氏為明治初期具有武士背景之基督徒，對日本基督教會於明治後的發展有重大的影響。他的影響在於他堅持「正統福音主義」立場，另為他所設立「東京神學社」所造就的神學門生，因此被差派至台灣的日本基督教會牧者，大多是出於植村的學生。⁷⁶

二、日本基督教會在台的發展

河合牧師於西元 1896 年 5 月離開日本，當月 27 日抵達基隆到台北，7 月 4 日開歡迎親睦會，當時有推田川大吉郎、長野源吉、水崎基一、萱場三郎、今井榮吉及山田新助等六位做委員。到台北後就聚會場地曾多方尋找，首先在軍中以每日下午二小時英文課的代價而後得軍中的首肯，初次於軍營的會堂聚會，但在軍營中的聚會諸多不便。後來得到馬偕牧師的幫助，借艋舺長老教會禮拜堂為聚會之用，當時維持七-八共計二個月，馬偕博士的日記上記著：

「在艋舺時，日本籍河合龜輔牧師來訪。晚上有十四名內地人在艋舺教會禮拜。」⁷⁷

在艋舺的第一次聚會只有四個人出席，但隨聚會次數增加，出席人數增加至二十名，不久因人數的增加，西元 1896 年 7 月河合牧師得到馬偕的幫助將聚會處移至新起街(現西門町漢中街)，馬偕當時認為河合牧師應該是

⁷⁴ 《台灣基督長老教會百年史》(台南：教會公報社，1965)，頁 97。

⁷⁵ 許石枝，〈濟南教會簡史〉《濟南教會設教九十二週年特刊》，頁 10-11。

⁷⁶ 土肥昭夫，頁 179-180。

⁷⁷ 陳宏文，《馬偕博士日記》，(台南：人光，1996)，頁 182。當時為 1895 年 12 月 3 日。

「內地人的牧師」。⁷⁸而後有時遷至北門街的日本物產會社內之一室聚會，至九月在信徒李春生的幫助下在新起街租一房屋，開始有固定聚會場所，而在這個月的 27 日首次對二位信徒行洗禮。

當年 11 月，日本基督教會傳道局長大儀見元一郎從日本來台視察，趁此機會於該月 22 日決定在台灣組織日本基督教會。參加會議者有四十名，同時推薦四名長老為山田、萱場、森、山下等四位。從此日本基督教會開始在台灣各地佈道，在全島不同地方設置禮拜堂。

西元 1897 年(明三十年)，信徒提議建堂，當時準備以五千元的預算完成此一建築。建堂計劃得到李春生的贊助，奉獻西門外街三百坪土地，及現金二千圓。同年河合牧師仍曾借用艋舺教會和本島人聯合禮拜，並為日本人洗禮，馬偕牧師也曾到日本基督教會禮拜堂證道，當時日台教會的關係十分良好。⁷⁹

建堂一事，教會信徒的不斷努力後於西元 1899(明治三十二)年開工，同年 1 月，正式成為獨立自給的教會。⁸⁰西元 1900 年 2 月 10 日完工及獻堂禮拜而隔年 2 月 11 日舉行河合牧師的就任典禮。

後因顧及擴張和發展的因素於 1907 年(明治 40 年)1 月 24 日信徒大會決定，籌募五萬圓重新興建禮拜堂。後經過數年的募款，於 1915 年(大正四年)2 月 28 日開工，西元 1916(大正五年)6 月 28 日完成。禮拜堂的設計為井手熏(當時日本總督府的設計者)，森山松之助顧問所完成的禮拜堂。

當年 8 月新禮拜堂舉行獻堂，東京富士見町日本基督教會植村正久牧師被邀請來參加典禮。⁸¹教會於西元 1937 年 5 月改名為「台北幸町教會」，而台北幸町教會成為日本基督教會在台灣的中心點，向台灣各地開拓不同教會。

早在西元 1905 年時(明治三十八年)，東京市芝長老會的第十九次日本基督教年會，就決定台灣設特別傳道的議決，當時台灣教會傳道者的任命經由

⁷⁸ 同上，頁 183。內地人在日據時代所指是日本人；而本島人所指為台灣人。

⁷⁹ 同上，頁 195-6。

⁸⁰ 徐謙信，〈今日台北濟南教會之前身，台北日本基督教會〉《濟南教會設教九十二週年特刊》。頁 19。

⁸¹ 同上。

日本傳道局任命。西元 1906 年(明治三十九年)，台北、台南、基隆三個教會代表於台北幸町教會舉行日本基督教台灣中會設立禮拜，成為當時日本基督教會全國東京、浪花、山陽、鎮西、宮城、北海道之後的第七個中會。⁸² 當時中會組織設於台北日本基督教會，台灣中會負責人為上與二郎牧師，統籌所有中會相關事務，上與二郎牧師成為日本基督教會在台牧者時間最長，同時使台灣之日本基督教會建立最具宣教規模和最具影響力者。⁸³

參、《日本基督教會》檔案資料下之宣教活動

幸町教會為日本基督教會在台所設立的第一個教會，也成為日本基督教會在台灣最主要的據點。當時幸町教會成為日本基督教會台灣中會活動的中心，以下為根據所發現的資料對該教會在台灣活動的整理。

一、《日本基督教會在台活動檔案》資料內容初探。

此一檔案內容以早期日文文法書寫方式，就其在教會活動相關初步分析，可以得到這個檔案資料的特殊性至少有以下特點。

- 1、日本基督教維持財團的設立：日本基督教會本身具有維持財團，管理日本基督教會台灣中會所有不動產，所屬一切產權登記於日本基督教維持財團名下。⁸⁴日本基督教會在台北所擁有之不動產登記，不論是在地點、測量資料、地政資料等均相當清楚，但土地的取得方式並沒有詳細登記。如幸町教會所在地，即為當時的寺八登記用地，其所有權和土地謄本等地政和地目使用均相當清楚。
- 2、日本基督教會台灣中會：從資料的保存，台北幸町教會是日本基督教會台灣中會行政中心，同時上與二郎一直是中會議長。幸町教會所在之中會行政中心扮演對所屬中會人事和傳道事務負責的角色。屬下有教會、傳道教會及傳道所，三個等級的地方教會。同時也扮演

⁸² 《昭和九年日本基督教教會年鑑》，日本基督教會事務所。收藏於台灣神學院教會歷史資料中心，頁 16。

⁸³ 歷年日本基督教會牧者有：1896-1912 年河合龜輔牧師，主責日本基督教會開拓。1912-1916 年大谷虞牧師，主責幸町教會建設。1917-1918 年光小太郎。1918-1947 年上與二郎，主責台灣中會事務及後來日本基督教團成立。參《台灣基督長老教會濟南教會設教百週年暨建堂八十週年紀念冊》(台北：濟南教會，1997)，頁 32-33。

⁸⁴ 即現今之財團法人。

在台灣宣教教勢發展和牧養的中心，而上與二郎即是日本基督教會台灣中會的靈魂人物。其中以日本基督教會幸町教會所屬教會資料較為完整，包含教會會友名冊，二張當時的週報，及相關會議記錄尚在。

- 3、台北日本基督教會總會記錄：收藏於 box2 的「台北日本基督教會總會的議事錄」，從大正十四年到昭和十九年均在。而總會的是指著台北日本基督教會的和會議事記錄，內容包括年度事工的預算和決算及例行教會性事工報告。

根據史料。1944 年成立之日本基督教台灣教團，和幸町教會大有相關，教會為行政主要根據地，而主要負責人物亦為上與二郎。但就濟南教會歷史文件中，沒有和台灣教團直接相關任何史料和記載。

這份檔案資料，另外詳細的資料是關於台北幸町教會及日曜學校(主日學校)的建築資料。不論是相片、幸町八番地各細部建築圖、日本基督教會日曜學校新築工事各式詳圖、建築許可、使用許可或是建築委員會的開會記錄，均保存良好。對於教堂建築研究者，是一個詳細的檔案資料庫。

- 二、日本基督教會在台的宣教教勢：從上述檔案資料中，過濾和相關台灣其他教會活動資料。

1、台灣中會於 1941 年(昭和十六年)之教勢資料⁸⁵：

	台北幸町	台南	台中	高雄湊町	嘉義	基隆	新竹	屏東	大稻埕 (太平町)
正會員合計	403	215	96	58	136	25	16	16	9
長老人數	12	10	6	5	4	5	1	3	4
日曜學校平均人數	50	44	22	17	30	17	0	0	30
青年部會員	60	13	0	8	0	0	0	0	0
婦人部會員	80	15	17	15	10	15	0	0	0
教會主管姓名	上與二郎	田中從夫	山崎米太郎	江口忠八	福口忠次	釜土八十	上與二郎	無	上與二郎
教會創立日期	明治二十九年十一月二十三日	明治三十五年三月十六日	明治三十五年十二月三十一日	明治四十一年七月	明治四十一年八月九日	明治三十年	大正八年八月五日	大正二年四月五日	
教會設立日期	大正五年五月二十一			明治四十四年二月七日	大正十四年四月十九日	昭和二年八月二十四日	不明		

⁸⁵ 教勢和日本基督教會資料為《日本基督教會昭和十六年度教勢統計表》，收藏於台北濟南長老教會資料室。

2、日本基督教會當時在台教師名冊：

曾氏秀鳳		昭和十五年四月九日准		屏東大寶町一·五二	
上謙二郎	大稻	昭和十七年九月二十二日	昭和十八年二月一	台北市幸町八番地	東京中會轉入
釜土八有	基隆	昭和七年四月五日	昭和十六年五月	基隆壽町三丁目四番地	浪速中會轉入
大川正	無	大正十一年四月四日	不明	台北市宮前町二百九十七番地 (後轉至廈門市鼓浪嶼下十一之 廈門會同教會牧師)	
黃主義	無	昭和十四年十二月十六日	昭和十四年一月	台北市宮前町百三十七番地	東京中會轉入
田中從夫	台南	昭和十四年十二月十六日	昭和十四年八月	台南市白金町四丁目二十二番地	東京中會轉入
石澤澈	無	昭和十三年二月五日	昭和九年四月	滋賀縣申賀郡水口町二九八 ○松本方。	
福田忠次	嘉義	昭和十一年四月十五日	昭和十三年二月	嘉義市玉川町九十六番地 (後轉至澎湖廳馬公街火燒坪 一八四馬公海軍工作隊)	浪速中會轉入
江口忠八	高雄	昭和八年十一月六日	昭和九年三月	高雄市湊町三丁目五番地	
山崎米太	台中	昭和六年一月十八日	昭和十六年七月	台中市大正町一丁目四番地	浪速中會轉入
子島友熊	無	昭和六年十一月十八日	大正十一年三月	台南市東門町新樓病院內	鎮西中會轉入
番匠鐵雄	無	大正一三年十一月十八日	昭和十四年二月	台南市後甲三百八番地	鎮西中會轉入
伊江朝貞	廣東	明治四四年二月七日	不明	廣東市豪賢路 96 號(電 1060)	
上與二郎	台北	明治四三年五月二六日	鎮西中會大正七年	台北市幸町八番地	鎮西中會入
姓名	任所	任職時間	轉入時間	住所	備註

由昭和十五年（1940年）度，台灣中會教勢統計資料中，可以得知，當時在台灣的教會形態，可以區分為教會、傳道教會、傳道所三種類型。其中屬於「教會」為台北幸町教會、台南教會、台中教會、高雄教會及嘉義教會五所，而「傳道教會」為基隆教會、屏東教會及新竹教會三所，傳道所為太平町教會及廣東教會二所。但在昭和十六年度資料中，廣東傳道所即不屬於台灣中會所管轄。

基督教會在台教勢和日本基督教會資料，最晚期的統計來自《日本基督教會昭和十六年度教勢統計表》，當時為1941年。但日本基督教會在台曾開設的教會不止於此，若以昭和九年《日本基督教會年鑑》中台灣中會記錄的教會，尚有屬高雄州的潮州教會。另台中教會開拓豐原傳道所、嘉義教會開拓有斗六和朴子二處傳道所。若依據金田隆一所著《昭和日本基督教會史》，日本基督教會在1921年更曾在新竹、南庄、淡水、漳化、二八水、大目降及澎湖設傳道所，但這些傳道所在1941年日本基督教會的教勢資料中未被列上，而文獻資料中亦未表明進一步的原因，是值得再探討。

另由該教會所遺留下來的「昭和十五年用台北日本基督教會會員名簿」得知，當時台北幸町教會會友居住分佈區分為：1.城東組、2.城內東組、3.城內西組、4.城北東組、5.城北西組、6.城西組、7.城南東組、8.城南西組。並有太平町教會名冊。而當時可以得知在台北日本基督教會聚會台灣人有城北四組於太平町一～九四的李本土、永樂町四～一〇二的李超然及李慈美。另外為太平町教會，居住於太平町二～五二的盧來好及上奎府町二～二四的葉錢。

由「昭和」年代會員名錄資料，可以得知，在當時的日本基督教會，還有其他的台灣籍的會友。但其中是不是有台灣人但改名為日本姓氏就不得而知，因為日據時代的更名運動，在台灣社會甚為普遍。

從當時位於幸町教會所建立的日本基督教會檔案資料，所呈現的教師異動資料，可以看到有二個台灣籍的牧師，一為黃主義，另外為葉秀鳳。這也是在台灣基督長老教會的歷史資料中所未曾看見的記錄。黃主義還是從東京中會轉到台灣中會，而葉秀鳳則是由台灣基督長老教會傳道局發公文，轉藉至當時日本基督教會台灣中會。由當時往來公文和任命公文可以

得知，但在日本基督教會台灣中會的活動記錄上，並無二人的記錄，因此，他們在日本轉藉的動機和在日本基督教會所扮演的角色，還需更多歷史資料的解讀。

而台灣人參與在日本基督教會的例子，最早要追溯到李春生對當時興建第一個會堂的奉獻，和目前會堂的奉獻起。後來的李超然即為李春生後代，而當時和日本基督教會往來關係密切和李家也有淵源。因此，日本基督教會幸町教會雖然是以日本人為主的教會，但其中仍長期有台灣人士成為其中的會員。

至於廣州的宣教工作，為 1939 年 5 月所設立的「東亞傳道會台灣地方部」所負責。因為原東屬於東京本部，但本部於 1938 年 11 月解散，因此，所有相關事務改為日本基督教團東亞局所負責，當時台灣地方部服務者為莊丁昌及賴炳炯牧師結束傳道工作回台，當時尚有溫榮春牧師在廣東，一直到 1944 年 5 月 7 日，台灣地方部由委員會解散，但為支援還在廣東的溫牧師，另外組「南支傳道後援會」會長為荒井賢次郎，一直到日本戰敗止。⁸⁶

三、日本基督教會宣教策略

日本不同基督教派別在台灣宣教之對象，起初乃是以日本人為主體，這是所有研究共同指出的定論，日本基督教會也不例外。日本基督教會於 1896 年在台灣所設立的第一間教會為台北日本基督教會，此教會歷經多次遷移曾借用軍中禮堂、商社、艋舺教會及租屋於新起街，最後於目前台灣基督長老教會濟南教會現址建立台北日本基督教會，於 1937 年更名為日本基督教會台北幸町教會。台北幸町教會歷任傳道師第一任為河合龜輔，第二任大谷虞，第三任光小太郎，第四任上與二郎，設立日本基督教會後隨即在南庄、淡水、新竹等地開設傳道所，1906 年日本基督教會台灣中會成立後教會發展加速。1909 年河合牧師對日本基督教教勢報告如下「1909 年末，信徒總數共 644 人，同年受洗者七十。」⁸⁷而後台北幸町教會成為日本基督教會在台活動之中心，也成為戰後嚐試對日本基督教會了解的切入

⁸⁶黃六點，《台灣基督長老教會北部教會大觀，1872-1972》(台北：台灣基督長老教會北部大會) 頁 20；23。

⁸⁷ 金田隆一，《昭和日本基督教會史》(東京：新教出版社，1996)，頁 262。

點，第四任上與二郎牧師為日本基督教會最為活躍之牧者。

傳統上，日本基督教會以日本人為宣教和牧養的對象，但日本基督教會台北幸町教會後來所開拓的太平町教會，卻以台灣醫學專門學校青年為主體而設立之日語教會，這是目前日本基督教會對台灣人傳道後，成立唯一在教會歷史上可查考的教會。⁸⁸

肆、日本基督教會太平町教會的開拓

日本基督教會當時在北部所開拓的台北太平町教會，為日本人針對台灣人宣教中少數的成果。因著教會開拓後主要的成員都是台灣人，並所吸引的對象以當時醫學生為主，形成特定以日語為背景的台灣人教會經驗。日據時代台灣人參加日語教會的例子並不是不存在，當時日本基督教會在台灣各地所設立的教會都有台灣人參與其中，但就文獻和資料上可以考據，以台灣人為主體之日語教會則是僅有此處。

太平町教會建立於西元 1935 年，根據筆者對太平町教會成員口述訪談，西元 1895 至 1935 年三十年的統治時期，已經培養出受完整日式教育和文化，且獨立思考的台灣青年，當時受日式高等教育者已習慣日本文化及日語思考模式，另影響甚鉅的原因，為感受到被殖民的次等國民身份被基督超越民族的信仰所感化。

「但是就我所了解的是上牧師沒有將台灣人看做是殖民地的次等國民，他在私底下對日本的神道和軍國主義都是有批評。而且他的眼光是一個世界的眼光，超過種族的一種看法…所以日本基督教會有很多人都相同的看法。日本基督教的賀川豐彥也是相同，他也有來到台灣，他和上牧師很好！」

⁸⁹

語言、文化及宗教認同成為太平町教會形成日語台灣人教會的重要因素。以下簡述日本基督教會太平町教會的發展

一、傳道所時期-大稻埕傳道所的開拓：

當時各教派的日本教會，因著語言上的差異，加上台灣是日本的殖民地等原因，使日人基督教會和當時台灣居民之間沒有太大的交集性。再

⁸⁸ 金田隆一，頁 263。

⁸⁹ 參林國煌口述資料，頁 26。

者，台灣基督長老教會原先就有相當的宣教基礎，因此日本基督教各個教派在台灣的發展上，甚少有為台灣人設教會的動機的記載。但日本基督教會當時在北部所開拓的台北太平町教會，可以算是日本人針對台灣宣教中少數的成果，因為教會開拓後主要的成員都是台灣人，且所吸引的對象以當時醫學生為主，形成特定族群的教會經驗，至今部份成員仍活躍於北部的濟南教會。

太平町教會前身名稱爲「大稻埕傳道所」，傳道所的開設，是以當時台北幸町教會「活水會」⁹⁰(青年團契)和「婦人會」⁹¹(女宣或是婦女團契)爲主要推動的成員，日期爲西元 1935 年(昭和十年)的復活節後，上與二郎牧師在幸町教會對台灣人宣教分享後所引起的共鳴。⁹²

「婦人會祈禱會的開始，其結論是為要向台灣人傳福音，當時台灣人與日本人教會分很清楚。那時選擇大稻埕，那是以台灣人爲中心另設的一間教會。在祈禱會當中也有募一些錢，太平町教會在那裡租了一小塊地開始在那裡聚會，上牧師娘、村山梅子是婦人會的幹部，每星期到那地方傳道，剛開始時並沒有什麼人。另外還有一位李木土醫生的太太，也常在那裡出入。教會坐的椅子、風琴等等都是她們出錢預備的，李醫生也出了一些錢幫忙教會。」⁹³

後來決定於太平町商店街租一間房子，稱爲「大稻埕傳道所」(地址爲台北州台北市永樂町一丁目 50 番地)，目前的位置約爲台北延平北路靠近九號水門處，即現在的中興醫院附近。⁹⁴參與開拓大稻埕傳道所、幸町教會活水會萱山鳥泉回憶當時教會的情形：

「寬五米，長十米方長方形房間，地板為混凝土，中間還有水溝流

⁹⁰ 萱山鳥泉，〈太平町教會の設立と活水會〉，《台北日本基督教會の想い出》(日本東京：千歲教會，1987)，頁 22。

⁹¹ 董大成訪談資料。

⁹² 同上。

⁹³ 參董大成口述資料，頁 42。

⁹⁴ 同上。

過。內部大約可以容納三十人左右。」⁹⁵

教會開始時，牧者為上與二郎牧師兼任，而禮拜的時間因為牧者和開拓成員的關係必須和幸町教會錯開聚會時間。加上缺少禮拜堂內部必要設施的原因，當時大稻埕佈道所的主日禮拜設於禮拜日的下午才開始。根據教會多位信仰前輩的回憶和文字資料的記載，由幸町教會來到太平町聚會是一件令人印象深刻的事：

「當時日曜日的幸町教會聚會後，教會的活水會青年和會友，用當時的人力車推著聚會要用的椅子和設備，一路走到太平町來聚會。」⁹⁶

若以日本基督教會的教會年度報告來看，在昭和年間的聚會和具有會藉的平約人數約有十人左右，但當時教會聚會的人數多時曾達二、三十人。聚會成員以醫學生為主，當時大稻埕長老教會的牧師和會友也曾前來支援(李春生後代)。由於當時大稻埕教會尚未成為獨立之堂會尚屬佈道所，治理教會的組織為台北幸町教會會友所成立之委員會共有：吉田龍生(書)、萱山島曉、村山梅子、石崎キタなど、吉田龍生等人。⁹⁷

除了禮拜外，教會也設有日曜學校(似目前的兒童主日學)。成員約有二、三十名孩童，主日學老師以台北幸町教會來支援的教師為主。濟南教會的管理員盧先生，本身就曾在後來成為獨立堂會之太平町教會的日曜學校上過課。⁹⁸當時主要牧師由上與牧師兼任，李柱長老李木土醫師娘都很熱心前來幫忙。

「那時我也找吳震春，彰化基督教醫院以前的院長，一同聚會，那時就屬這兩位較熱心，他們算是我的學生，與我一同聽道理。上牧師每星期都到此講道。李木土醫生娘也很熱心，她住的較近。李柱長老也在附近，

⁹⁵萱山島 泉，頁 24。

⁹⁶ 同上，頁 23；董大成口述資料，頁 43。李柱口述資料，頁 22。

⁹⁷ 參教勢和日本基督教會資料為《日本基督教會昭和十六年度教勢統計表》，收藏於台北濟南長老教會資料室，其中吉田龍生為董大成之日化姓氏。

⁹⁸ 參林國煌訪談資料，頁 25。

因此那時的信徒就以這些人為中心。那時我在台北醫專作副教授，因此漸漸的不少學生也來教會禮拜，後來成為基督徒那時都是第一代的信徒。」

99

對於當時上與牧師的講道和牧會，董大成的回憶是理性和冷靜，因此當時教會聚會狀況，並非相當的熱絡，但這也是日本基督教會特色。

「日本人的教會一直沒辦法火熱起來，日本基督教會就是這樣，或許有一些台灣人也因為到教會看見這樣的情形，就離開不留下來…我想我接觸基督教是因為賀川豐彥牧師所寫的書，那時他有許多著作，我讀他的書有得到感動，每個星期都到那裡做禮拜。我是第一代的基督徒，上牧師的傳道方法都是讓你自己想的。他都沒有叫你做什麼，都是要自己思考。像我們很喜歡那種奮興會，但他都沒有舉辦，都是較冷靜、理性的宗教。」

100

二、獨立堂會時期-台北太平町教會：

教會於 1937 年(昭和十二年)時，由日本而來的梅崎正二郎牧師就任為大稻埕傳道所傳道師。梅崎牧師就任後熱心教會宣教的工作，使得在大稻埕傳道所慕道者日益增加，而後也開始家庭中的聚會，後來因為被召集和身體的原因，於 1940 年離任¹⁰¹。

昭和十六年時，傳道所正式向日本基督教團申請許可成為獨立堂會稱為太平町教會，其間由上與二郎牧師兼任教會牧會工作。¹⁰²當年上與二郎的兒子，上謙次郎就任為太平町教會第二任傳道者。¹⁰³而後教會開始獨

⁹⁹ 參董大成訪談資料，頁 43。

¹⁰⁰ 同上，頁 43-44 相關敘述。

¹⁰¹ 根據台北日本基督教會的回憶中的年表是 1940 年辭任，但在歷史年譜，頁 239 中所記是 1939 年 11 月辭任，其中日期差異尚未資料可以察証。

¹⁰² 在八十年的紀念刊徐謙信牧師所寫文章上記載「教會於 1941 年因應日本基督教團的成立，改名為台北大稻埕教會。」但同時教會目前仍然保存一張「大稻埕教會」時期相片，因此推論當時大家習慣以日據地名稱為「太平町教會」，但教會名稱為「大稻埕教會」，因此極容易造成混淆不清。但在日本基督教會年代表中，自 1937 年起，均稱之為太平町教會。唯獨在 1935 年開拓時，稱之為稻埕佈道所。因此在歷史文件中，此二名稱並存同時交雜在不同年代出現在文獻資料之中。

¹⁰³ 根據台北日本基督教會的回想所附年表是 1942 年就任，但根據上謙二郎大哥所回憶為 1941 年就任。

立運作，雖然成爲獨立教會，但教會聚會時間仍然維持在星期日的下午。幸町教會活水會員依然在聖日上午做完禮拜後，步行來到太平町教會聚會。

上謙次郎對當時的青年而言，是一個具有熱誠的青年牧者，他在台灣唸完高中後，回到日本的東京神學社受完整的神學教育來到台灣宣教。上謙牧師年輕對當時太平町教會活水會影響頗深，同時具有宣教熱誠，每週禮拜人數漸增到五十人左右。當時台灣已開始全面推行皇民化運動，上謙牧師致力於整合神道和基督教之間的差異性，到目前爲止仍有許多會友在訪談時對上謙牧師和他的努力印象深刻：

「上謙次郎他從日本回來時，年輕人很有熱情，那時想起來很有意思。他也很努力在作一些整合；日本人說天皇是上帝，因此在想如何將日本的天皇與上帝結合在一起，那點他們很用頭腦，是無法妥協的地方。現在想起來，那點很勉強。我記得有一次將皇帝與基督教的上帝放在一起，有那樣的想法。用這樣的方法要來解釋天皇是上帝，用種種的理由來解釋並沒什麼意思，這點是不可能的事。基督教的道理與日本的神道是完全兩樣的東西，硬要放在一起，是沒法度的。上牧師的兒子和萱島先生那些青年，他們就是努力這點」¹⁰⁴

但上謙次郎在 1943 年受召從軍，不幸於 1945 年 1 月 31 日戰死於雷伊泰島的海上。上謙次郎被召從軍後，太平町教會即爲父親上與二郎兼任。當時在太平町聚會過的台灣人至少曾有董大成、林國煌、吳震春、李桂、劉守濤、杜德政、杜德和、林月波、盧俊棋、高慈美、汪妃(董長老娘)、汪碧如(汪妃之妹)等人，其中除了婦女外，其餘都爲當時之醫學生，除此，尙有幸町教會萱島泉(活水會成員)和村山梅子(婦人會成員)等人。

當時的台灣人當中，主要帶動太平町教會者爲現在濟南教會的榮譽長老董大成先生。董長老當時已經是台北帝大附設醫專生化學的講師，後來升等爲助理教授，根據受訪者的口述，這類的教職在日據時代的台灣人

¹⁰⁴ 董大成訪談資料，頁 45。

中是少有的。董大成長老當時以初代信徒的經驗，熱心招呼當時醫學生參與，同時在學校組織查經會及以足球隊的機會建立彼此的關係和感情，帶領相當多的醫學生接受基督的信仰。

「當時董長老在台北帝國大學附屬醫學專門部做醫化學代理主任，是因為他的日本人的老師肺病，後來將教學事交給他。當時叫做醫化學，當時教實驗的本省人不少，他做助教授。當時我們剛畢業，我去教會和吳震春先生有關係；他是中學早我一年，但是醫學專門學校減我一年。吳震春先生是我兄哥的同學，因為這種關係，他要我一起去教會，簡單來講就是按呢，我開始接觸這份信仰。」¹⁰⁵

「我們這些台北醫專的學生常被日本人欺負，但是若在教會裡，卻是很被人尊重的，這點讓我們很感動，因此我們繼續去教會。那種民族的差別，特別是上牧師他對這種民族運動相當有經驗，像蔡培火也是基督徒，他在做政治運動，日本人有在支持的就是上牧師。因此日語教會的特色，最開始就是李春生借附來的，另外是他們都對台灣人很好，因為不論是在學校或社會台灣人都是被欺負，到了教會，覺得很舒服，很有意思，因此這是去那間教會的理由。」¹⁰⁶

就民族的認同經歷，因著在醫學生中台灣人是少數，這些醫學生在董大成和相關醫學背景的關心下，有了團契性質的產生。

另太平町教會吸引為數眾多的醫學生，和教會臨近當時醫學生所實習的紅十字會所設立之醫院有密切的關係；因為地緣和董大成長老教職的原因，吸引了許多醫學生參加。當時太平町教會的成員，除了以幸町教會少數會友、台灣人外，和幸町教會頗有關係的李春生家信徒在上午在李春生紀念教會參加禮拜之後，下午也會前往太平町教會參加日語聚會。¹⁰⁷同時也吸引當時在李春生家族擔任家族理髮師傅的李柱至太平町教會開始聚會，成為太平町教會一員。¹⁰⁸

¹⁰⁵ 參林國煌訪談資料，頁 25。

¹⁰⁶ 參董大成訪談資料，頁 45。

¹⁰⁷ 原來的紅十字會附設醫院院址為現今台大醫院的東址，但後來改遷至現今中興醫院位置，為當時紅十字會附設醫院舊址。

¹⁰⁸ 參附錄李柱口述資料，描述其接受信仰的過程，頁 21-22。

在上謙二郎活潑性的牧會和幸町教會婦女會及青年會協助下，以台籍醫學生為主體的太平町教會聚會在日本基督教會宣教的關懷下，成爲日籍教會中特別的個體之一。教會生活，也和當時台灣長老教會或是日本基督教會有所不同，雖然主要管理者除了董大成被選爲委員會之一，大都數還是日本人，然而這卻是一個台籍青年所組成的日語教會。¹⁰⁹

三、大戰末期-幸町教會：¹¹⁰

1945年日本戰敗前夕，上與二郎牧師因兒子戰死菲律賓，教會事務繁多及戰亂種種原因，日本基督教會於是遷移太平町教會聚會地點。當時在日本基督教會團太平町教會聚會的會友則全數遷往長老教會大稻埕教會借其場所聚會，因應時局之變動，時間也由下午的時間改爲晚上。同時因爲美軍對台大規模的轟炸，台北實施燈火管制，因此也對教會的聚會產生不良的影響。

對於日本戰敗一事，對當時有的台灣人而言，幾乎是蒙在鼓裡的事，幾乎當時一般的民眾都是認爲日本一定會戰勝。經過五十年長期的日式教育和思想的訓練及日本對大眾傳播具有功效的控制，除了少數位於郊區的民眾有機會透過美軍的宣傳戰，可以得知太平洋戰事的狀況，台灣人對當時戰爭發展的真相幾乎都不了解。

日本的戰敗對在台的日本基督徒是一大衝擊，當時的幸町教會成爲日人基督徒返日的集中點，根據信徒的口述資料：

「當時其他日本教會的聚會都沒有了，大家由台灣各地聚集到幸町教會，一批一批的回到日本。」

全島各個不同教派的日人基督徒都集中到台北幸町教會準備返日，這項工作也成爲上與二郎牧師的繁重工作。當時，在太平町教會的會友回到幸町教會聚會，才開始參與在幸町教會的禮拜和服事。從口述訪談得知由太平町回到幸町教會的會友，在時局荒亂時，成爲上與二郎牧師的同工和朋友。不久後，董大成先生在幸町教會最末時期也曾被選爲教會的執事，參與教會

¹⁰⁹ 參董大成訪談資料，頁 46。

¹¹⁰ 這段時期的口述資料出現二種不同版本，林國煌口述資料爲大稻埕教會，李柱口述資料爲大橋教會。以太平町教會地緣關係和李春生家族人脈的熟悉度而言，應爲大稻埕教會而非大橋教會。

的服事；為當時太平町教會台籍會友在日治末期，參與在台北幸町教會服事的主要人物，同時協助上與二郎處理其他相關事宜。而日本基督教會台北幸町教會返日後會友，於西元 1948 年 3 月設立千歲教會。

伍、小結

自西元 1549 年天主教傳入日本開始，天主教曾經歷如初代教會殉教和被禁教的時期。直到幕府時代結束，明治政府重新對西方開放門戶後，基督教隨西洋的政治勢力傳入日本，同時吸引當時舊幕府時代失去身份和階級的武士成為基督徒。武士階級成為新教的信仰者與促使日本現代化有密不可分的關係，但接受信仰的武士慢慢的被改變，並重新思考文化、國家及基督徒身份認同的差異。

就文化上而言，日本基督教會所開拓的太平町教會，成為日本不同教會在台灣宣教活動的特殊點。因為太平町教會成員為台灣人，牧者及所屬教會系統卻是日本基督教會，而所使用語言，則是為日語。相對於當時在台灣向日語教會以日本人為主的會員，或是以台灣居民為會員，不同民族固有語言聚會的台灣基督長老教會相較之下，太平町教會成為日據時期台灣唯一的日語台灣人教會。就文化認同上而言，太平町教會在日治時代五十年的過程裡，代表著台灣人對日本文化認同傾向的指標。

雖然太平町教會在語言的使用上，顯示出身份認同上的特殊性，台灣人的日語教會代表當時新一代的人民對日本的認同。而就日本基督教會的本土化而言，當時日本對台灣的統治已經超過四十年，針對台灣人所設立的日語台灣人教會，同時也意謂者日本基督教會積極對台灣人宣教的起點，太平町教會可以代表日本基督教會對台灣的宣教不再是以日本人為主體來思考。

就戰後台灣教會之經驗，太平町教會成員，在日本戰敗後，成為台北濟南街長長老教會的成員，而返日幸町教會會員成立千歲教會。就教會開拓的觀點，雖然日據時代這些成員並非在當時在幸町教會聚會，但在教會體制上，從開設的教會回到母會的堂會，就其身份的認同和正當性而言，由太平町回到母會幸町教會，都可以理解在信仰和體制上均是日據時代幸町教會成員。在信仰教導及語言使用，太平町教會和日本基督教會習習相關；就體制上而言，所開拓教會成員成為母會思想及教會上的繼承者，則是理所當然。

第四章「無教會主義」形成之背景及其在台灣之活動

壹、無教會主義之形成：

一、武士身份與基督徒

自戰國到江戶時代，日本武士信奉基督教的原因，板本陽明神父認為是因為「基督教義本身有好且有普遍存在的價值。」¹¹¹而其中很重要的一點是當時耶穌會的傳教士，嚴格的規律，對世俗的利益不為所動，對上帝熱心事奉的態度，與為了主君可以作一切犧牲的武士道有相似之處。所以戰國時代，以武士階級為中心接受了這個信仰。

明治初期入教的基督徒，大多是從以薩長為中心的藩閥政府之領導階級脫離的武士。他們由於明治維新的變動，不僅失去經濟及社會地位，精神上也深感痛苦，在社會中開始尋求新的生活方式。對於這些武士階級出身者而言，由武士道轉向基督宗教，是使自己轉換成另一個新的武士身份，使自己和武士精神再生。「他們想以基督宗教為建設新日本的指導原理，使之成為日本現代化的主體。」¹¹²

雖然這是基督宗教，早期(戰國)在日本的情境，但對明治以後信仰基督宗教的信徒而言，仍有許多的相似性。1873年，基督宗教的解禁與明治政府促進國家近代化的目的，有不可分的關係。同時代成為基督徒的人物以內村鑑三最具代表性。對於身為武士，受過儒家教育的內村，幾乎和戰國時期接受基督宗教武士的情境相同。

二、內村鑑三的基督徒與武士身份：

內村鑑三即言自己的基督宗教是「被接枝於武士道的基督宗教」(Christian grafted upon Bushido)。¹¹³同時期尚有植村正久(1858-1925)、海名老彈(1856-1937)等人，他們都有相似點，是為了抗拒當時的藩閥政府和為了得到日本近代化的精神支柱¹¹⁴。但當基督宗教價值觀被接受後，便在個人生命中深化和成長。

¹¹¹板本陽明，頁 15。

¹¹² 同上，頁 21。

¹¹³ 同上，頁 23。

¹¹⁴ 田村直臣氏(1858-1935)曾作如此解釋：「由於基督宗教是能促進日本近代化使日本成為文明國家的西洋宗教。」

但對於內村鑑三，一個出生於俸祿一千五百石的直參旗本¹¹⁵名門，有神選武士階級為子強烈選民神識，他的信仰是從做武士的主體性確立出發，而進展成「使武士道活用於神的福音，生活在傳揚基督之愛的使徒使命中」。在他的墓碑上的碑文上寫者：

「I for Japan Japan for the world The world for Christ And all for God」¹¹⁶

可以看到，內村是一個十足愛國主義的基督徒。不僅如此，內村氏也曾對日本的基督徒如此說：「I have two J's for me to love. One is Jesus, while the other is Japan.」而他也繼續說「直到今天，我的生命一直被激起熱誠為了是服務這二者。武士道是日本最完美的結晶，但是它卻沒有足夠的內在力量可以救日本。而基督教卻可以接上武士道所具有的內在力量，並且成為世界上最完美的成果，基督教不只有力量可以拯救日本，更可以拯救世界。基督教的力量顯明在世界各地的教會，同時也會在日本」¹¹⁷

三、無教會主義的形成與特質

1、內村鑑三的歸信：

「無教會主義」思想的創始者為內村鑑三。原本為武士家庭的後代，但至明治時期，父親和當時藩主共進退成為末代武士。¹¹⁸內村在西元 1877(明治十年)就讀公費的北海道札幌農校(今北海道大學)，而後成為基督徒。¹¹⁹西元 1879 內村和新渡戶稻造、宮部金吾等在畢業

¹¹⁵ 江戶時代直屬將軍的武士。

¹¹⁶ Michalson Carl, Japaness Contribution to Christian Theology (Philadelphia: Westminster, 1960), p21.

¹¹⁷ Ebizawa Norimichi, Japanese Witnesses for Christ (London: Lutterworth, 1957), p55-56.

¹¹⁸ 西元 1861.3.23(萬延二)，出生於江戶小石川鳶板上的武士長屋，出生為高崎藩藩士，為內村宜之(1831-1907)的長子。原本是農家，但在參與平定天草之亂時，被授與武士身份，到內村鑑三則是第八代武士。西元 1871 年時內村宜之，因廢藩縣時，和藩主共進退，四十歲時就過形同隱退的生活。

¹¹⁹ 當時北海道札幌農校的的第一任校長為克拉克(William Smith Clerk, 1826-1886)，曾就任美國麻州農業大學校長，他在 1876 年曾推動以 kJV 聖經作為學生的倫理教科書。內村是受到克拉克的感化，而接受基督教信仰。1878 年於札幌由循道會宣教師，哈理斯牧師受洗。

前創立「札幌獨立教會」，對現有體制的教會提出不同類型的思考方式。

對內村而言，基督徒身份意識的形成，為西元 1891 年所發生的「教育敕語奉讀」事件。¹²⁰此次事件激起內村內在清教徒的信仰個性(禱告、契約精神、生活改革)，使自己強烈意識到自己在國人面前是基督徒，是同時處於「日本人與基督徒」的同存狀態，但又絕對互不相容的緊張關係。¹²¹

在日清和日俄戰爭中，內村對戰爭、基督教及日本定位問題有種大的轉變。日清的勝利，使日本人有國家已獨立，不被殖民的安全感。但在日清和日俄戰爭十年間，是內村思考正義的目的是否可以經由戰爭方式達到的問題。日清戰爭之前，內村也曾主張戰爭是「拯求生靈，施行新文明」的方法，戰後發現不是如此，只有一個唯一的方法，是「效法基督的不抵抗主義」。¹²²

戰爭成為實現目的的手段時，就會被披上道德或是公理的外衣。在歷經多次的對外戰爭後，內村由一個支持正義之戰者，轉向一個堅決反對軍國主義者，同時面對日本軍權勢力的抬頭，和日本所有宗教傾向支持軍權政府之時，內村依然以信仰立場反對各種軍事行為的侵略。

2、無教會主義中清教徒的思潮背景：

經過多次的戰爭後，內村看到戰爭無法解決日本問題，日本所要改變的是內在，而不是外在。而使內村產生改變的動力，則是來自內在信仰所產生的緊張性，這種緊張性則是由於信仰內在的力量，而造成個人對外行動的精神動能。根據陳智為在其論文中的分析可以得

¹²⁰ 1890 年時，內村為東京第一高等中學的代課教師。但在 1891 年 1 月 9 日在校內「教育敕語奉讀式」中，內村因為沒有對天皇在敕語旁的簽名行鞠躬禮，遭到全校師生石頭的攻擊。同時成為全日本的罪人。

¹²¹ 陳智為，《內村鑑三與基督新教-日清，日俄戰爭之間》(國立台灣大學歷史研究所論文，1997)，頁 42。

¹²² 同上，頁 77。

知，內村所受影響的信仰特質是屬清教徒式的影響。¹²³

內村清教徒信仰的特色在於他強調「禱告」的重要性：因為禱告是與上帝直接的溝通，重視禱告意謂著「只相信上帝的權威，單單為上帝負責，同時視任何形式的權威主義為反對物。」¹²⁴其次是種視「契約的精神」：其中所代表的是和上帝的立約，使「行動與人之間的關係都有別於日本以往的血緣同體。」¹²⁵而直接所造成的影響為「生活改革」，使日常生活基督教化的一個重要的證據。另一個重要特性為「未完成的改革」：內村所堅持的中世紀宗教改革的理念尚未完成，不論是對自己、社會或是國家和信仰。

內村因此期待建立「日本的基督教」，在他的心中所存的理念是「日本」與「基督教」。內村由國外回國後，在書信中常以「in the service of Christ and Japan」或「service to my God and my country」。¹²⁶但透過對外種種事件的衝突，才強烈的意識到自己的身份是處在「日本人與基督徒」相互具有緊張性的關係中。

四、無教會主義對日本的期待

因為自己的信仰對國家的期待，內村漸漸形成自己對日本的關心和看法。

1、自由的精神：

對內村而言，他認為知識份子一直是肩負思想傳遞的工作，但戰時的日本知識份子卻面臨被官僚機構吸收的引誘，當一成為官僚時，就失去其自主性。內村認為日本自由意識的落後，是因為日本人在同化新文明時到舊觀念時，沒有和上帝的靈結合，結果往往成為自私，同時他認為這是明治三十年來自由意識轉化缺乏的契機。¹²⁷

他認為國家的自由是個人先要有精神的自由，因此內村認為人和

¹²³ 同上，頁 27。

¹²⁴ 同上，頁 30。

¹²⁵ 同上，頁 32-33。

¹²⁶ 同上，頁 37。

¹²⁷ 同上，頁 99。

上帝中的原罪(私慾)，是使人失去精神自由的原因。¹²⁸同時也是使知識份子失去傳遞自由思想的原因，因此內村不把希望寄託在薩長政府上，主張個人必須回到自由的本源-神，才有真正的自由。於是在二十世紀初，他就逐漸朝著和一般國民相反的方向走。¹²⁹

2、獨立：

早期，內村認為教會獨立是和外國宣教團體脫離關係，同時希望基督教信仰紮根於日本的傳統上，這和當初許多追求信仰本土化運動人士相似，帶有民族主義同時不違背日本傳統精神。¹³⁰但內村在信仰深化後，所想的信仰的獨立不是孤立或是孤獨，而是「依賴心中的神」，這是內村與社會保持關係，但又不被統屬的交通方式。¹³¹

內村相信獨立形成的是在相互異質的自覺上，可以為客觀的、共通課題，尋求共同行動的連帶關係，¹³²也就是日本人自己建立的基督教作為個人獨立的精神支柱，但內村也脫離和當時其他基督教派別所追求的帶有民族主義所衍生的「國家主義」，因脫離外國宣教團體成為狹隘的愛國主義，反而失去以神為中心獨立思考民族方向的能力。

3、民主：

1900年代的日本仍是以集體主義為中心的思想，但內村提倡的是自由的思考方式、獨立的精神和公共的關係¹³³。他提出和日本集體主義不同的人際網路「人*神*人」的觀念，認為人和人的關係需以神為媒介。¹³⁴但在二次戰爭後，對於日本世俗化的社會觀念，他放棄以往的想法，而在心中建立一個新的王國，此後成立《聖書之研究》，建立無教會組織的觀念。¹³⁵

內村的無教會論，所具有的獨立和民主的思考方式使無教會主義

¹²⁸ 同上，頁 102

¹²⁹ 同上，頁 104。

¹³⁰ 同上，頁 105

¹³¹ 同上，頁 113。

¹³² 同上，頁 116。

¹³³ 同上，頁 125。

¹³⁴ 同上，頁 125。

¹³⁵ 同上，頁 127。

者對教會在戰爭間被國家所吸收，有不同的看法，他定義教會是廣義的教會，而不是被狹化、體制化的教會，這和他的國家世界觀是一致的。¹³⁶。甚至教會和佛教及神道於明治四十五年共同發表支持天皇決議文時，內村認為他是扮演「反」的積極雙重意義，他認為無教會的成員是一直要扮演破壞和建設的工作者。¹³⁷

貳、台灣的無教會主義：

日本自內村鑑三開始，漸漸走出一條新的神學思考路線，在不同的教派中，內村對信仰的主張和其他教派有極大的差異，以致於在信仰對國家的定位上，無教會主義者的行動，和其他教派有顯著的不同。1895年後為日本據台時期，日本各個教派很快就到台灣開拓教會，在日本據台時代來台開拓的日本教派主要有八個¹³⁸。但就不同的文獻顯示當時日本各個教派來台的發展，均以日本人為主要對象，當時的本島人(台灣人)所能參與在日本教會中的人數相當有限。

在文獻中也缺乏對「無教會主義」在台灣傳道活動的記敘。但在有限的「無教會主義」在台灣活動的記載中，得知該教會的傳道活動一向均以本島人為傳道的對象。並且由於該派的神學思想趨向，並不以建立外在的建築和體制為教會的必要象徵，因此對台灣人的影響以思想層面為主。但就在社會學的研究上而言，上層的思想影響，必定會對下層的行動產生影響。本段試以無教會主義在台灣的活動探討其影響。

一、對台灣影響的「無教會」人物

1、井上伊之助：

井上來到台灣傳道的歷程，和其父井上彌之助在台灣死亡事件有關。1906(明治 39)年彌之助在花蓮港附近，在現今佳民位址從事採樟腦的工作，後來為原住民獵首事件所殺害。¹³⁹當時還是學生的伊之

¹³⁶ 同上，頁 131。

¹³⁷ 同上，頁 129-130；136。

¹³⁸ 1895年，台灣由清朝手中割讓台灣一事後，日人來台開始從事接收和治理工作。當時來台的基督教派別共有八派，各有不同的發展區。其八派分別為：日本基督教會、日本聖公會、日本組合基督教會、救世軍、日本聖教會、日本美以美會、第七日再臨團。

¹³⁹ 無教會史研究會，《無教會史 2》(日本東京：新教出版社，1996)，頁 254。

助，在信仰的催逼下放棄以武力為復仇的方法，而以愛來取代仇恨。

井上伊之助當初來台傳道時西元 1911 年，在泰雅族新竹嘉樂，當時對原住民的傳道尚未被允許，他是以醫療的身份進入原住民的部落傳道。井上於台灣傳道時期約可分為四期：¹⁴⁰第一階段為(1911-1917 年)在嘉樂。第二階段為(1922-1929 年)於新竹教會牧會及巡回傳道，白毛療養所時代。第三階段為(1930-1939 年)於眉原、望洋、羅娜療養所時代。第四階段(1939-1947 年)於內湖、仁濟院、養神院及天送埤時代。

其中於 1922(大正 11 年)五月，把家人留在日本，接受賀川豐彥的支援，單身來台。¹⁴¹同年 10 月 5 日，內村設立「世界傳道協贊會」，曾積極支援井上在台灣的傳道工作。十二月在寫給井上的信中，內村如此的提到：

「你從事的工作是令人很喜悅的事，附上三十元請你自己自由的任用。如果你可以成為我們這個會的傳道師，就會對我們有很大的幫助。」¹⁴²

對於井上而言，內村所寄來的這封信，是有無可比擬的激勵的作用。因此井上和內村往後也持續通訊，成為無教會主義在日本所成立傳道會所支援的傳道之一。在 1926 年 4 月由警醒社所出版的「生蕃記」，內村在 1926 就曾為井上作序文，認為他所做的是「拯救台灣住民的靈魂當做唯一生涯事業的唯一日本人」。1927 年 4 月 3 日，矢內原忠雄來台訪問時，曾探望井上同時告知內村和東京教友的情況，成為內村和井上的中介者。

井上在台傳道時，曾歷經台灣重大原住民抗日事件-霧社事件。¹⁴³

¹⁴⁰ 同上，頁 255。

¹⁴¹ 同上。

¹⁴² 井上伊之助，《上帝在編織》石井鈴之子譯(台南：人光 1997)，頁 278。

¹⁴³ 1930 年 10 月 27 日，台中霧社，當時原住民為了報復，有計劃的起來對抗日本人的暴行。當時有 134 個日本人和二個被誤認的漢人被殺於事件之中。對於這件事情，台灣總督府非常生

井上本人並未親自經歷霧社事件，但曾關心過當時參與霧社事件者。以日本人的身份，在面對殺害日本人的霧社事件的原住民時，井上並無積極的救援行動，但他自己陳述這段過去時認為「...對於某些官吏的提案，當時回答：「不」，以致於自己沒有犯大罪地解決事情來感謝神..」¹⁴⁴！來告白他的心情。

井上年輕時 29 歲來台灣，一直到六十五歲，人生最精華的三十五都奉獻在台灣，從事對原住民傳道和醫療工作。後來因為日本戰敗和國民政府政策的關係，不能把幼兒屍骨埋在日本，這時把自己的名字改名為高天命，不得不把在台中過逝的三個小孩的骨骸帶回日本。

2、矢內原忠雄

1927 年 4 月 3 日，矢內原忠雄曾來台訪問，同時探望井上告知內村和東京教友的情況。4 月 10 日井上記錄著，矢內原來到台灣時，隨時都有刑事人員在旁，以至於無法自由的談話，是一件非常可惜的事情。¹⁴⁵同年 3 月 22 日起為期 38 天於全島做學術調查和演講，當時矢內原是應台灣文化協會來台演講，台灣省議會設置請願會議的民族解放運動領袖蔡培火曾參與他的演講，他是一個受到總督府和警察注意的人物。矢內原在台灣旅行的結果於九月出版成書，為《帝國主義下的台灣》。¹⁴⁶

另外，台灣至日本的留學生，也深受矢內原的影響。矢內原忠雄最早的弟子是在日本殖民地之下的二個台灣的學生，其中一人是葉榮鐘，1929 年(昭和四年)11 月末的星期日，他到東京大森八景板矢內原的家中訪問，聽矢內原羅馬書講義的講解。矢內原的另外一位台灣的學生是陳茂源，陳為葉榮鐘所介紹的人，在日本時陳茂源決定參加在矢內原家中的聖書講義會，當時參與者只有三人。陳茂源在自東大

氣，於是動用台灣的軍警力量來徹底的鎮壓。後來反抗的原住民第一次共有 1425 名中的七百名被殺害，而第二霧社事件中死亡的人數約有 216 人，二次原住民死亡的人數近於 1000 人。參《無教會史 2》，頁 258-259。

¹⁴⁴ 井上伊之助，頁 225。

¹⁴⁵ 井上伊之助，頁 219。

¹⁴⁶ 《無教會史 2》，頁 256。

畢業，就於日本任職於後補司法官的職位，後曾任事代理、判事。1933年正月在矢內原家中的集會(自由丘的自宅)，當時的時局非常的惡劣，大約形成有十個人的集會。在戰時成爲矢內原的學生，後來回來台灣對台灣無教會影響深遠者，不僅於此，如台灣大學張漢裕教授、郭維租醫師等人，均是深受矢內原所影響的學生。

3、政池仁：

政池爲大戰時期日本無教會主義者，對南部無教會組織的形成有重大的影響。他曾由日本無教會主義傳道會所派來到台灣，以台南爲根據地做爲南部教會聚會教導的人員。政池仁離台後 1939 年 5 月，林添水和黃履鰲二人，和劉主安互相商量一個人出五十元，邀請政池來台灣第二次傳道，促成政池仁再次來台。

4、松本巍

松本是 1891 年(明治二四)年二月，生於東京銀座(長兄是前田多門)，爲東北帝國大學農科大學(現北海道大學)學生，爲宮部金吾的學生，專攻植物病理。曾經歷盛岡高等農林學校教授，任職於 1928 年所新設台北帝國大學的教授。

1933(昭和八)年三月松本巍夫妻共同執筆出版「芥粒」信仰刊物。發刊詞。其中關於日本和中國、滿洲的問題，並且對國際聯盟脫離問題等國家存亡的重大事件發表時代性的冷靜的預言，認爲真正的拯救是在於十字架的信仰。

1965 年 74 歲高齡的松本自台灣大學退休後，於台南的糖業試驗邀請以「甘蔗白葉病」爲研究。當時的松本由於急性肝炎引發胃癌，在病況中曾表示「數十年來，日本對台灣及中國所做萬分之一的罪惡，期望自己能做補償....把自己的身體埋在台灣，這是我所期望的。」後來聽從朋友意見，回東京做化療，可是病情惡化，1968 年 1 月 27 日，在東京的癌症研究所附屬醫院過逝，爲了台灣而燃燒自己的生涯！

二、南部的無教會聚會

1、台灣第一個無教會聚會形成

西元 1929 年在台灣形成無教會集會重要人物有台南林添水，爲

台南市米穀的大批發商及福州杉輸入人士，家中非常的富裕，為當時由台南一中畢業的知識份子。當時林添水的健康情形不佳，為了要進大學勉強前往東京，受到蔡榮華、王受祿影響，才開始接觸到無教會的思想。

當時的王受祿到日本後就加入聖教會，在他的勸勉下，林添水於1931年也到日本的聖教會，但並沒有受洗。因為林添水的思考和個人特質是比較安靜及重理性、哲學式思考，對狂熱主義式、儀式的聚會方式，比較無法接受，所以就脫離了當時的教會。王受祿在家中的庭園中建了一個會堂，開始無教會的禮拜。參加禮拜者尚有自大阪醫學大學畢業的黃履鰲，他在東京特別受到伊藤祐之的薰陶；他的夫人也是女子專醫的畢業生，所以夫妻二人在台南市內開了一家惠生醫院。

由王受祿、蔡榮華、黃履鰲和林添水共四個人為中心，開始了最初台灣人的無教會聚會。第一次聚會大約有四十個人來參加。政池仁於1934年10月創刊了《聖經的農村》，林添水當時曾向侯連湖牧師的弟弟借到這本書來看，看完後非常的感動，就購買自己來讀。後來在添水的敘述中，他說「透過政池，我才自己找到信仰的意義」。¹⁴⁷侯牧師是港町長老教會的負責人，他很喜歡讀內村及他子弟所作的信仰的書，長老教會的牧師和信徒都讀了很多無教會主義的書來培養自己的信仰。添水在此時也深受到內村和藤井的文章所感動，於是自己就背誦下來，或用很工整的字，自己再一次的抄寫來做傳道使用。

西元1937年的7月到12月，林添水到東京去，為要訪問無教會的諸位先生和提昇自己的信仰。當時政池仁也計劃到台灣來傳道(1938年的1-2月)，所以就要求林添水給他一具體的意見¹⁴⁸。接受商量的林添水帶著政池仁到當時剛好在日本的蔡培火，一起商量要到台灣傳道的具體方案。結果蔡和添水告訴政池，台南是台灣基督教的中心，最好是「以林添水做為中心的人士，開始一些小聚會，再由台南

¹⁴⁷ 《無教會史2》，頁260。

¹⁴⁸ 政池是松前重義的得意門生，他是被前年在開始的傳道協會所勸勉到台灣傳道的。

人介紹再往各處去，這是一個比較好的方針」。這是台灣和日本無教會交流史的一個原點，台南無教會集會的樣子是透過政池的報告，簡單的描述出來。

在台南 1938 年 1 月 31 日，在黃履鰲的家裡，有 10 名左右本島人參加政池的聖書研究的聚會。第二天也在黃宅有第二次公開聚會，當時政池是用科學與信仰做為題目來演講。第三個晚上依然是在黃宅。同年 2 月 4 日時就經過嘉義到民雄，找到台灣人中間最早接觸到無教會內村《聖書之研究》的讀者謝萬安，而謝先生在自己的家裡有一個獨立的教會從事無教會的傳道。2 月 6 日，謝和政池坐火車，一起往台中的水里坑(水里)，後來再坐蹦蹦車(台車)到羅娜訪問井上，當時大雨不斷，三個人長談和禱告。

2 月 10 日回到台南林添水的家那個晚上，在侯全成醫師的家中有了一個公開的聚會，2 月 11 日晚上，在王受祿家有最後一次、第六次的聚會。每次的聚會大約是十人，而且都是台灣人，因為全部都了解日語，所以就沒有翻譯的必要性。這時政池都是用日語在講述，但是看到內村信仰的思想能被台灣民族用固有的語言表達、討論，在政池的眼中，非常的感動。這個就是以添水為中心，台南的家做為根據地，政池在南台灣的傳道結束，回到台北。2 月 10 日在清水的家中，是在台灣傳道最後一次的聚會。

1939 年 5 月，林添水和黃履鰲二人，和劉主安互相商量一個人出五十元，來邀請政池來台灣第二次傳道。劉主安是工業大學出身，和政池是同樣的專攻，所以二個人非常的合得來。大學畢業後就往英國留學，同時也一方面開始學神學。林添水是 1941 年太平洋戰爭前來日本，第二年的八月再次來到日本，專心的研究聖經。

2、戰後無教會聚會

添水在 1942 年 11 月 8 日，在恩師政池仁的司禮下，於政池東京杉並的自宅中所舉行和赤羽千代結婚。而且夫妻二人以「本島人」和「內地人」不同的背景，共同努力的在一起生活，另兩個人相互努

力為二人關係互相奉獻生涯。¹⁴⁹當時添水的健康差不多恢復了，1943年2月新家就由東京搬回台南。1945年8月，日本戰敗時，添水當時擔任台南長榮女中的公民科的老師，同時擔任校務，當時雖身體很虛弱，但有強烈的責任感，因此激勵自己不因身體的關係而忽略教職，而做好教職的工作。

戰後一、二年時間，林添水、蔡榮華(法律代書)、黃履鰲(內科醫師)及其太太金枝(婦產科醫師)、楊金蓮(助產士)、鄭廷憲(長榮女學校教師)這些是固定的成員，並且還有王英忠(長榮中學教務主任)、王青木(後來的淡江大學教授)，及數名學生等偶爾參加，這時是無教會集會明確成型的持續。場所是以黃夫人診療室的二樓，在星期日的下午，以聖書講解做為中心的禮拜。這就是內村鑑三常口中所說的「家庭的團體」的團契建設。當時聚會是添水和履鰲二個人的負責，而以聖書講義為中心，是林添水的責任。當時的參考書是使用無教會的學者所著述的作品，但是以台灣人獨自的觀點立足來看聖書為基準，同時貫徹學習之。

1961年(昭和三六)年，黑崎幸吉的世界傳道會，感覺台灣是最後的傳道地，於是全面的援助(1961.1.7-22)。此後，台南的教會和無教會相互協力，以倚靠懇談會為中心做聚會。

三、北部的無教會聚會街

1、日本據台時期聚會：

北部在日本據台時期聚會，最主要為松本巍夫婦。當時松本巍教授於台北帝大任教，以教職的方便，開放自家住宅為無教會聚會的場所，當時參加者以台北帝大的學生為主。但到大戰結束前不久，日本政府對台灣宗教活動控制的相當嚴厲，因此，松本教授當時不得不關閉當時在家中對學生所開放的聚會。

2、戰後無教會聚會：

日本敗戰後，在台灣陳茂源非常的活躍。1948年8月，陳成為台灣大學法學院教授。並且開放在台北北投郊外的自宅中於50年代做為

¹⁴⁹ 當時稱台灣人為「本島人」，日本人為「內地人」。

聖集會的地點。當時的參加者有張漢裕(台灣大學教授)、林秋江(外科醫師)、郭維租(內科醫師)、劉瑞騰(精神科醫師)、姜義森(外科醫師)、楊肇嘉、楊璟璇、許星漢、陳進義(台灣大學學生)、陳韶(陳茂源之妻)、以及長老教會牧師許鴻謨(許星漢的叔父)參加。許牧師對內村鑑三「無教會的教會」聖書意義非常的了解，而且是一個十分親和的人。這時「北投集會的聚會進行方式是以讚美歌、禱告、聖經朗誦、有志的自發性的發言、聖書章節自己研究的報告、主持人聖經的研究、論語的比較論評。」等方式，「聚會終了之時，以默禱做為聚會的結束，散會以後大家一起進食」而後，在午後一起出去散步，形成一個具有團契性質的聚會。¹⁵⁰

3、林本源博愛醫院

陳茂源家的無教會聚會所凝聚信仰的共識，也促成了林本源博愛醫院的設立，因著信信仰的理想，為當時台灣醫療的需要而成立醫院。

「陳茂源生先呷他的丈人講(林本源)，我有真熟識的內科和外科的醫生，博愛病院是不是來復興一下。他的丈人講好，但是條件是真差。我那時攏不..那時厝應該麼愛整理...(林本源講：你們家己去做..我..我提供這個場所給你做，就我們想好).不..去家銀行借錢，在二禮拜的中間去整修，叫人做價修理。那台北市時大病院還沒什麼，台北市馬偕病院還真衰微，那陣教會關係真多牧師，有來博愛病院的真多，那時馬偕病院還不夠多好。那時病院也是舊厝、設備也差不多。林本源早期就有，戰爭以前就有，那時相當好，台北以外就是博愛病院，當時馬偕病院還沒什麼。」¹⁵¹

「很多人沒錢、貧窮，無法醫病，所以想作好模樣。所以這些都是自己下去弄起來的。而這一開始，是許鴻謨牧師開始的。他作事務長，事務方面的計劃，要有一個人負責這方面。所以那時候是綜合醫院，有齒科、精神科、外科、內科。雖然很小(笑)，但仍是一個綜合醫院。那時也算不錯了。還有一點，那時候，每個人都很優秀，都是醫生。所

¹⁵⁰ 《無教會史 3》，頁 313；許星漢口述資料，頁 50。

¹⁵¹ 參郭維租口述資料，頁 62。

以大家都很好。」¹⁵²

當時的醫院有二樓，一樓是門診和手術房，二樓是病房。這個醫院的成立可以看為台灣無教會主義者對本土所集體實踐信仰服務的行爲。許星漢口述回憶當時開始的動機

「所以才發起一個聚會，本來大家都是在台大作主任——內科、外科都辭去，而組織一個「林本源博愛醫院」。而他們也沒有在想……他們是想，一方面可以一邊工作，又可向人傳道理。但最重要的是，要服務啦！因為我們用錢賙濟貧窮人，又用最好的技術。都是台大畢業的醫生在那裏作。這中間，我也在那七年。我在藥劑局作藥的配方，我的意思是說，那時中午都一起吃飯。一邊吃飯、一邊討論醫療及信仰的問題，我覺得很有意思…」¹⁵³

當時以在北投集會的人員爲主，因在北部的無教會主義者以醫生居多。醫院的設立乃是以林本源出資和提供地點，於 1935 年 5 月 15 日設立「林本源博愛醫院」，開業從事醫療工作。¹⁵⁴當時所想的是以最低的價錢，但對最窮的台灣人提供最好的醫療服務。

「是以醫療來關心，和患者在交談的中間，提出這些，或是說像提出服務。這方面我記得，晚上一、兩點，要手術，很緊急的手術，怎麼說呢…。用最好的醫療和醫生最低的价格，所以那時知道的人，一直來問。很多人一天近一兩、百名…」¹⁵⁵

主要的醫師是北投集會的出席者。院長是林秋江、內科爲郭維租醫師、精神科爲劉瑞騰、外科爲姜義壽，藥局是許星漢，事務長是許鴻謨，顧問爲陳茂源，分別就任。3-4 年後林秋江醫師離開此醫院，院長改由郭維租醫師擔任，直到醫院結束經營。¹⁵⁶

「…當時有很多有名的醫師，但在經營方面都沒半步，困難就是困難在這方面，阿當時就會看病，但是不會算錢。原本計算，當時較沒計

¹⁵² 參許星漢口述資料，頁 51。陳茂源妻爲林家後代。

¹⁵³ 參許星漢口述資料，頁 50。

¹⁵⁴ 《無教會史 3》，頁 313。

¹⁵⁵ 參許星漢口述資料，頁 51。

¹⁵⁶ 參郭維租口述資料，頁 62。

劃性，阿我一方面，想講陳茂源先生就是老前輩阿，他就是法官，社會事見識真多，大部份都是聽他的嘴，但是他也是沒什麼不知道的事，也有不適當的。他是法官，但病院的經營這又是另外一項，沒呷管，這也有一些失敗。但最大結束的原因就是要拆路，要拆路。」

但後來因為經營管理的不善及都市計劃道路擴張的原因，在 2/3 醫址土地被徵收的情形下，於西元 1962 年不得不解散醫院，終止了台灣無教會主義者因為信仰良心所建立的團隊醫療體系。此後陳茂源經過長期的病情，以致集會一時中斷。1963 年以來，各人的聖書研究為信仰告白為中心，而且變成各家庭以家庭禮拜為集會的模式。成員以張漢裕夫妻為主，郭維租、劉瑞騰夫妻，游來乾、盧福地、羅榮福等人，共同建設信仰共同體。而張漢裕及郭維租醫師致力於翻譯矢內原忠雄的作品成為漢字。

參、小結：無教會主義者對台灣的影響

幕府時代結束，明治政府重新對西方開放門戶基督教隨西洋的政治勢力傳入日本，吸引了當時舊幕府時代失去身份和階級的武士成為基督徒。武士在基督徒的身份上找到成為日本人新的定位，具有武士背景的基督徒對國家和基督教信仰的整合，產生不同內在「基督徒」身份及「日本人」的緊張性。內村漸漸思考如何以基督教改造日本，他所期待是以基督教改造日本，同時在面對國家主義形成、軍國主義高漲的聲浪中，發展出「無教會」思想，期盼一個具有自由、獨立、民主基督教精神的新日本。他所理想的日本是一個不同於宣教師所傳入基督教文化的國家，那是直接來自於聖經的宗教改革精神。¹⁵⁷

透過日本據台時期的文化與教育，台灣的知識份子開始接觸到日本的文化，日本基督教同時也向台灣進得傳教活動，無教會在台灣的傳道活動一直是以台灣人為對象。相較於其他日本來台宣教的基督教會而言，無教會主義對台灣的傳道活動和對象一直不同於其他教會所做的宣教事工。

除了信仰上的理解外，無教會主義信仰者也是實踐的行動者。因共同信仰所形成的實踐團體，戰後不久即組成林本源博愛醫院。除此之外，以北

¹⁵⁷ 矢內原忠雄，〈無教會是什麼？（1）〉《下樂姆》107 期，頁 12。

部成員爲主所組成的尚有翻譯和聖經注釋的文字工作團體。

就教會形成而言，台灣的無教會主義和日本無教會主義形成有許多的相似性。二者皆無外來宣教單位支持，而所發動者，也不是具有牧者身份的信徒。對於教會體制和教義的了解接受日本無教會思想影響，同時聚會形態相似，並如同內村鑑三一般推崇日本文化武士精神的內涵。但和日本無教會主義對日治時期國家和政治的批判相較下，台灣的無教會主義的信徒對社會缺少信仰而來的批判。面對日本政府及國民政府政體上的政治神話的假像，甚少著墨於公開信仰上的批判。

第五章：結論

歷史研究最基本的功課，是取得第一手史料成爲研究的資料來源，在研究日治時代台灣教會歷史遇到文獻資料不足的情形下，口述資料的一手資料使用成爲補足文獻不足強而有力的佐證。口述歷史也成爲一種對話的機制，讓文獻所忽略的，和無法記錄人的信念以及對所參與的過去事實的認知，得以呈現和重建。本文以文獻和經驗認知的重現，來了解日治時代台灣教會所發生的歷史事件，提供台灣教會經驗形成過程中「點」的經驗的參考。

日治時代是台灣教會或是社會的重要轉折點，特別是日治時期的政教互動，這一部份也是歷年論文探討最多的，但很可惜，處理這一部份的論文，一向缺乏對內在神學的反省及對這些政教互動思想層面的探討，這是將來研究日治時期政教互動關係可深入探討的議題。對許多研究台灣歷史的學者而言，日本對台灣的統治時期是台灣現代化及本土化過程之重要時期，且不論在醫學、教育、公共政策的現代化議題，或是就語言和本土意識的認同等皆然；相對教會經驗而言，也是教會和文化、身份認定、教會觀與宣教觀發展重要之時期。台灣受日治影響的事實早以過了半個世紀；以基督教的角度而言，西元 1895-1945 年間歷經日本政治、文化及教育的影響的台灣社會，除了受當時日治時期影響外，不能否認的是日治情境下宗教政策及其神學體系也影響著台灣的教會。

從前文論述，可以得知，日本基督教太平町教會與台灣無教會主義成員，二者在背景和信仰的歷程中有許多相似點。1.二者成員大部份均受日式高等教育；太平町教會成員以醫學教育爲主，無教會主義除了醫學外，尚包括法學及其他至日本留學者。2.二者成員先前宗教背景均與基督教無關：不論是太平町教會或是太平町教會成員，大都是在求學期間受到基督教信仰感召而成爲基督徒，求學之前都爲非信徒成員。3.戰後對台灣社會之參與：二方面成員因爲受高等教育，在日本戰後均在台灣社會有深入的參與，同時大都繼續保有基督教信仰型態的教會生活。因此，以日本基督教太平町教會及日本無教會主義在台灣的教會經驗比較，以前面討論的文獻資料，試分析二個不同教派在台灣對其所宣教的信徒之影響。

壹、日治時期教會成員戰後的社會實踐：

一、日本基督教太平町教會：

大部份太平町教會成員以醫學生為主體，戰後太平町教會則以醫生為主要職業。而其他太平町教會成員，為屬日本基督教會，戰後轉至台北幸町教會聚會，因此太平町教會留在北部之會員，成為戰後台灣基督長老教會濟南教會成員，其中林國煌、董大成、李柱、吳震春，成為濟南教會長老。董大成、林國煌及吳震春均在台灣醫界有特別貢獻。

董大成及林國煌各自參與在台灣大學的醫療體系，吳震春則曾任彰化基督教醫院院長，同時，三人也都曾參與在長老教會醫院醫療體系的經營和管理及改革。¹⁵⁸並對於醫學研究有不同的參與和貢獻。同時太平町教會成員，也因為信仰緣故投入當時南北合一運動及白話字的推動。¹⁵⁹雖然歷經由太平町教會至幸町教會再至濟南長老教會之教育經驗，在口述的採訪中，並沒有感受到太平町教會的教會生活對上述成員具有特殊之意義。

二、台灣無教會主義者

台灣無教會成員戰後在台灣擔任的職業除了醫生、也有商業人士、大學教職人員、牧者等等，因為信仰上的理解，強調改革時期忠於上帝內在呼召的精神，不論身在社會的不同職業均成為實踐的行動者。加上無教會主義強調聖書研究的精神，在台灣的成員，戰後成立了聖經研究團體，一直有固定的在成員家中的聖書研讀聚會，至今在台北玉蘭園仍有固定的集會。¹⁶⁰聖經研究的堅持，使得台灣無教會成員在信仰方面的著作成果斐然，以日式教育出身之背景，用漢字表達信仰是一件相當困難的事，因為其學習成長過程及所使用的語言和文字，是與日本文化較為相關。以台灣無教會成員之一郭維租醫師為例，可以了解他們對傳遞聖書研究的執著與堅持，以及信仰的良心的重要性，他相信要用台灣人所了解的語言和文字來表達信仰才能貼切。¹⁶¹因此，大部份的台灣無教

¹⁵⁸ 參董大成及林國煌口述資料，根據三人的口述，可以得知當時馬偕醫院醫療體系改變時間。頁 33。

¹⁵⁹ 參林國煌訪談資料，頁 32-33。董大成訪談資料，頁 46-47。

¹⁶⁰ 參李柱口述資料，描述當時成立之聖書研究團體及研讀內村鑑三著作情形，頁 21。

¹⁶¹ 參郭維租口述資料，頁 60。

會主義成員，自力苦學，才能使無教會成員在戰後台灣的社會文字中，留下一股信仰的力量和資料。從日治時代開始的《芥種》、到戰後的《下樂姆》雜誌及日文信仰書藉著作與翻譯，成為台灣無教會成員的特色之一。

因信仰所形成的實踐團體，戰後不久以北部無教會成員組成林本源博愛醫院，雖然歷時不長，爾後也從台灣的社會消失，但因信仰內在的動力由台灣信徒身上所集結的具體行動，和宣教師所建立的醫療團隊，意義不盡相同。同時，無教會主義成員，戰後大部份選擇在長老教會參與教會生活，部份堅持不參與，但其所受信仰之形成，從過去至現在，都很清楚表達受無教會主義的影響深遠。

貳、日治時期二教會對公元 1930 年代日本軍國主義及皇民化政策態度分析

一、日本基督教會與太平町教會

日本基督教會在日治時期教會歷史，為後期日本基督教團發起的推手，上與二郎亦在其中扮演西元 1930 年以後，日本對台灣之宗教政策因為主相當角色，因其一人同時為日本基督教會在台負責人，同時為日本基督教團的整合者。戰派勢力抬頭，加上宗教法令制定，全力配合軍國主義興起推動皇民化運動。當時在日本的宗教界一致傾向支持日本軍事行動，在口述訪談中雖然得知，上與二郎本身對日本軍國主義不滿。¹⁶²然而日本基督教會對皇民化運動及軍國主義，並沒有具體和明顯於公開的場合或是正式文件對日本軍國主義的反對。在對太平町教會成員訪談過程中，也可以從當時上謙次郎的講道內容，了解當時想整合神道思想和基督教教義於一的企圖心。

太平町教會成員就信仰上而言，都是初信。信仰的認知和成長是需要時間和生命實際的體驗。然而從宗教和政治互動的敏感及反省宗教和文化關係，而產生的信仰勇氣，能基於信仰反抗殖民者錯誤的皇民化和軍國主義，對初信者面對政府組織性的壓迫，是一沈重的負擔。這些成為基督徒不久的日本基督教太平町教會成員為時不長的信仰時刻，當時

¹⁶² 參林國煌口述資料，頁 26。

在台灣歷史最為悠久的台灣基督長老教會的宣教師和牧長，也沒有具體或是組織性(如同 1970 年代三個宣言)，對當時軍國主義和皇民化政策提出批判。

雖然德國巴特的危機神學從日本傳至台灣，但信仰生命的深化程度，尚無法使當時在台灣教會能像德國少數告白教會成員一樣，在錯誤的宗教政策、政治、文化及民族複雜的關係中，提出深刻的反省。

二、台灣無教會主義者

幕府時代結束，明治政府重新對西方開放門戶，基督教隨西洋的政治勢力傳入日本，吸引了當時舊幕府時代失去身份和階級的武士成為基督徒。武士在基督徒的身份上找到成為日本人的新定位，但接受信仰的武士同時慢慢的被改變，重新思考文化、國家及基督徒身份認同的差異。因為武士的身份和思想，產生不同「基督徒」身份及「日本人」的緊張性。

內村期待的是一種本土化的基督教，盼同時保有日本最好的武士道文化和西方現代基督教文明的精神。他心目中理想的日本是一個具有不同於宣教師所傳入的基督教文化內涵的日本，乃是直接來自於聖經的宗教改革精神；在當時國家主義抬頭的聲浪下，期盼一個自由、獨立、民主基督教精神的新日本。

因此，無教會主義者內村鑑三，在信仰歷經上支持日本戰爭是為聖戰至矛盾及至衝突，以致反對日本軍國主義。這樣的信仰反省成為日本基督教中唯一有具體行動，並批判的信仰言論者。其他的矢內原忠雄也對日本軍國主義及皇民化有所批判，並且來到台灣。矢內原同時影響許多留日台灣青年，使其在信仰感召下成為基督信仰者，不同時期的留日青年返台後，便於南部及北部組成無教會的聚會，一直至今。

然而，台灣無教會主義成員，並未能如同日本無教會成員對當時政教互動，有更多的批判力，然而此為可以理解的。如同在郭維租的口述訪問中，當時信仰和大環境教育背景對他們尚未有足夠深化的力量，能對宗教和政治及文化複雜的關係，釐清日本、台灣及基督徒身份之認

同，以致於他們個人在私下對軍國主義有信仰良知無法認同部份，但欠缺公開和具體性的反抗行動。¹⁶³與日本無教會主義對日治時期國家和政治的批判相較下，台灣無教會主義的信徒對社會缺少從信仰而來的批判。

參、日治時期二者教會觀之差異

教會觀在系統神學上有廣泛的討論和不同學理基礎的類型區分方法，就特爾慈(E. Troeltsch)在他的著作《基督教主義思想史》，以社會學的觀點，將教會區分為「大教會」、「小派」、「神祕主義」三者。¹⁶⁴而若以基督宗教之教會觀探討，可以區分「有形教會」與「無形教會」。¹⁶⁵

一、日本基督教太平町教會

日本基督教會為日本改革宗體系之教派，是教會體制性強的教會；不論是從教會組織(大會制度、中會制度、長老制度、傳道師異動資料及牧師資格等)或是面對政府所發展之教團制度及維持財團制度，管理教會硬體和財產設施所留下的會議、相關文件，均可以了解其教會組織之完整性及嚴密。因此日本基督教會就體制及組織，在教會觀大致上較接近特爾慈所區分之「大教會」類型，同時帶有少部份「小派」追求「聖徒團契」的特色。也可以說，日本基督教會雖有追求「無形教會」的理想氣質，但組織性和體制性，使得日本基督教會較度重視地上「有形教會」，而成為往後在政治互動及宣教上的束縛。

也因為體制性明確，因此在日治時期文件資料欠缺情形，在濟南教會還保存了相當的文件，得以收集成為《日本基督教會台活動檔案》，

¹⁶³ 參郭維租口述資料，頁 60-64。

¹⁶⁴ 特爾慈的理論簡述如下：注重教會組織、連續性及普遍性的為「大教會」。由大教會分裂出來，有具體組織，不重視連續，不追求普遍性，強調教會是由自願者參與，同時強調基督是主，為「小派」。由小派繼續分裂，個人化，反對固定形式，追求主觀體驗，以個人經驗為基礎，同時認為耶穌基督是內在體驗的源頭，反對組織體制，並對社會政治冷淡敵視為「神祕主義」。參林鴻信，《教會論-讓教會成為教會》，(台北：禮記，2000)，頁 24-27。

¹⁶⁵ 「有形教會」是指教會外在表現與形式，座落在現實生活裡地上教會，「無形教會」是指看不見的理想教會之實質。基督教會認為二者要加以區別，有形的教會必需時時刻刻追求成為無形的教會。參林鴻信，《教會論-讓教會成為教會》，頁 41-42。

參考日本國際大學高井所著作對日本統治下台灣日本人基督教教會史研究中，最新對日本基督教會各地宣教資料，可以得知，《日本基督教會台活動檔案》中日本在台灣當地教會活動所遺留下來的記錄很可能是唯一幸存日本在台活動的檔案，此資料因此顯得更為珍貴，這些資料同時能對當時教會許多活動，能有更多了解。¹⁶⁶也因為語言和文化原因，日本基督教會在台灣的各個教會成員，均以日本人為主體。在各地的通訊錄中，雖然可以發現少部份的台灣人，但在整體成員上，還是以日本人為主體。唯一例外者，為太平町教會。

太平町教會成員成為基督徒的過程，為一值得再探討及分析的例子。成員於醫院專門學校就讀時，因為校中少數台灣籍學生而飽受歧視，因此在基督教信仰接納的情境下，成為基督徒，但同時並不是加入當時以台語為主的長老教會，反是組成一個以日語為主體的日本基督會下所屬，但卻以台灣人為主體的教會。

戰後的太平町教會，也因為繼承原日本基督教會之教會觀，因此返台北幸町教會，爾後成為台灣基督長老教會，濟南教會成員。這樣的模式，從文獻資料中，也得知是台中及台南日本基督教會一致的戰後模式。至於其他日本基督教會所屬台灣人的去從，則需更深入的研究。及「日語台灣人教會」對在殖民主義下求學受高等教育者而言，為一很特殊，表達了基督教宗教信仰的身份認同，以及在殖民主義下面對日本文化及語言身份認同的複雜性和交錯性。。

二、台灣無教會主義者

台灣無教會主義成員在日治時期的台灣社會，也是受高等教育者；大部份成員均是因為至日本求學，受到日本無教會主義成員在信仰和聖經知識的感召，而成為基督徒。然而，在日本無教會成員政池仁至台灣時，令其驚訝的並不是這些在日治時期台灣的成員可以用日語聚會，而是能使用台灣的語言自由的表達信仰的認同。

¹⁶⁶ 高井ヘラー由紀，《日本統治下台灣における日本人プロテスタ意図教會史研究 1895-1945》，(東京：國際基督教大學大學院比較文化研科提出博士論文，2003年6月30日。II)頁1-40。

由於台灣無教會成員，大部份均是前往日本受其信仰精神所感召，返台後，忠於尚未完成的宗教信仰改革之精神，以無教會主義者之教會觀的「無教會」，表達對真教會追求的理想，並非在於有形和體制的教會。真教會的建立是在於打破有形教會外在的一切，才能承續未完成宗教改革的腳步。因此，台灣無教會組織的成員，著重於上帝內在呼召為畢生之使命感，同時著重具參與社會實踐的行動，這樣的行動力是可以理解的。

在教會觀的類型上，無教會者對體制的排斥和追求「基督是主」和「依賴心中的神」精神，具有典型的「小派精神」。¹⁶⁷但對社會的參與和實踐行動，帶有「大教會」的參與性，然而較少有「大教會」的妥協性。對無形教會的追求精神，則十足表達在「無教會」的字眼上，亦即內村鑑三所一直追求，亦即接近「無形教會」的「無教會」。

在於口述資中，也可以看到他們對注重內心而非外在禮拜堂的建築的教會觀，有甚大的影響。

「從那個時候開始，另外，無教會主義，很注重查經，所以因為這樣，才會如此。那你們還要知道些什麼…。對，還有一點，就是他們雖說，教會不是只有建築物的重要，而是最重要的是內心…」¹⁶⁸

由於無教會主義對體制教會的排斥，因此，在台灣的活動甚少有文字記錄保存及相關文獻可考。唯獨口述資料可尋，然而年代的久遠，許多當時的活動因為人事的凋零和信仰歷程久遠，重現當年情境，變得十分困難。就台灣教會歷史文獻資料而言，台灣研究論文尚未把無教會主義在台灣活動及其相關社會服務，納入台灣日治時期基督教研究之中，實是台灣日治時期基督教研究的不足。然而也在這不足中，看到非體制化教會的困境和危機！

肆、日治時期二教會宣教觀對社會實踐之影響

一、日本基督教太平町教會

¹⁶⁷ 陳智為，頁 113。

¹⁶⁸ 參許星漢訪談資料，頁 50。

日本基督教會對於在台灣宣教的策略很清楚，一直以日本人為主要對象。從早期日本基督教一致會來台探查，到河合龜輔在台的宣教和開拓的教會，一直到各地日本基督教會成立後所屬會員名單，可以清楚看到針對在台日本人建立的教會，這是日本基督教會，同時也是日本在台不同教派最主要的宣教方針和措施！

日本基督教會一直到 1930 年代後期，才開始對有所謂台灣人的宣教活動。最具體的成果為大稻埕教會，因此，日本基督教會在台灣的宣教上是一種較不具跨越邊界的做法。雖然相對於其他在台灣的主流日本教會所為，已甚不易。因此，對日本基督教會而言，組織性所帶動的是對相同文化者，有較大的宣教動力。

太平町教會成為日本基督教會在台灣宣教活動的特殊點，主要在於這是一所台灣人為主體的教會，打破日本教會以日本人為主體的宣教策略。太平町教會成員主要為台灣人，而所使用語言，則是日語。因此，太平町教會成為日治時期台灣唯一的日語台灣人教會。就身份認同上而言，台灣人的日語教會代表當時新一代的人民對日本的認定，同時也意謂著日本基督教會積極對台灣人宣教的起點；在日本教會中這是少有的，即使是在日本基督教會，也是第一所佈道所，然而大戰的結束，使我們無法得知將來發展的可能性。

太平町教會成員，在日本戰敗後，成為台北濟南街長老教會的成員。就教會開拓的觀點，雖然日治時代這些成員並非在當時的幸町教會聚會，但從佈道所回到母會的堂會，就其身份的認同和正當性而言，都可以了解為是日治時代幸町教會之成員。就體制上而言，佈道所的成員成為母會思想及教會上的繼承者，乃理所當然。

二、台灣無教會主義者

無教會主義在台灣信徒之聚集，本身就是一個非組織性的行動和方式。不論是因內心受到從上面而來的聲音呼召，而來到台灣原住民中宣教的井上伊之助、或是因為到日本唸書受到矢內原忠雄信仰感召的林添水或是來到台灣教書的松本巍，都是出於內在對福音的呼召的回應，而非單單是體制內外呼召的呼召，因此，在行動力上，顯示出宣教的

熱誠和力量。

透過日本據台時期的文化與教育，台灣的知識份子開始接觸到日本的文化，日本基督教同時也向台灣進行傳教活動。無教會主義在台灣的傳道活動，一開始就不同於其他的日本教派，僅以日本人為主要的傳道對象，無教會在台灣的傳道活動一直是以台灣人為對象。即使日治時期的松本巍教授和井上伊之助所做的傳道活動，也是以台灣的學生和原住民為主。相較於其他日本來台宣教的基督教會而言，無教會主義對台灣的傳道活動和對象一直不同於其他教會所做的宣教事工。

就教會形成而言，台灣的無教會主義和日本無教會主義形成有許多的相似性。二者皆無外來宣教單位支持，而所發動者，也不是具有牧者身份的平信徒。對於教會體制和教義的了解接受日本無教會思想影響，同時聚會形態相似；相同的，對像內村鑑三所推崇的日本文化武士精神的內涵，也有類似的精神。同時，因為內在呼召的熱情，使得政池仁來台參加南部無教會聚會時，對於日本的殖民地和深受日本文化影響的台灣的無教會信徒能用台灣固有語言分享信仰發出驚訝的讚許！也是因著這樣的內聚力和對內在福音宣揚的呼召，使得無教會主義者在戰後對福音文字工作的投入，是其他日本教派在台灣所無法做到的；同時更有一批人，組成林本源博愛醫院，以個人的熱誠和力量，用醫療做為福音性社會服務的事工。當時投入者，和台灣無教會成員有極大關連，不論是郭維租醫師、許鴻謨牧師、許星漢長老、劉瑞騰醫師等，都是無教會台灣成員。

無教會主要成員所組成的林本源博愛醫院和當時在台灣體系健全之長老教會所建立的醫療服務，就其規模而言，無法比較，但就信仰落實本土的意義卻大不相同。長老教會所建立之醫療體系為國外宣教師以本國醫療經驗轉移至台灣，且為宣教師之理念所設立，並且有體制系統資源支持。而林本源博愛醫院建立成員均為第一代信仰之教會成員，相對於宣教師所建立之醫療體系，在社會服務之意義大不相同。但也因為缺乏體制資源在經營理念或是管理組織上協助，在缺乏外在的組織的力量，及教會觀的差異以下，因此台灣無教會宣教的歷史雖然久遠(林添水

1933 年開始在台南聚會至今有七十餘年)，但甚至有較具組織性的宣教報告或是計劃。林本源博愛醫院在都市計劃徵收原本用地後，加上經營上的困難，1962 年結束原本在醫療服事上的熱誠和工作。

對於日治時期二個不同教派之成員，有著教育背景和成長文化的共同背景，而不同教會的信仰型態使得二者成員，面臨當時教會、政治及文化互動有所異同，可貴之處是在於本土教會的經驗。對於教會歷史而言，這是人的信仰在當下、當時和週遭的互動過程，也顯示在不同信仰理解下，所採取的回應和態度。有許多信仰層面分析需要更多研究者的努力，或許在過去的經驗能對人神學的堅持與對社會的回應，有更了解，幫助我們看清，將來在我們處境中的方向。

參考書目

- 一. Allen J. Swanson. *Taiwan: Mainline versus, Independent Church Growth*. California: South Pasasena, 1970.
- 二. Peggie C. Moody. *Campbell Moody, Missionary and scholar*. by Peggie. C. Moody self, 1924.
- 三. Carl Michalson. *Japanese contributions to Christian theology*. Philadelphia: Westminster, 1960.
- 四. Donald V. Gawronaski。《歷史意義與方法》，容繼業譯。台北：幼獅，1980。
- 五. Howard Clark Kee, et. Al. *Christianity: A Social and Cultural History*. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- 六. Norimichi Ebizawa. *Japanese Witnesses for Christ*. London: Lutterworth, 1957.
- 七. Fernandez, Pablo, et Al. *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa, (1895-1958)*. Taiwan: SCM, 1994.
- 八. Swanson, Allen J. *Taiwan: Mainline versus, Independent Church Growth*. California: South Pasasena, 1970.
- 九. Ion, A. Hamish. *The Cross and the Rising Sun, Volume 1-3*. (The British Protestant Missionary Movement in Japan, Korea, and Taiwan, 1865-1945). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, c1990.
- 十. William Campbell. *Handbook of The English Presbyterian Mission in South Formosa*. Hastings: F. J. Parsons, Ltd., 1910.
- 十一. Campbell N. Moody. *The Childhood of the church*. London: George Allen & Unwin, 1938.
- 十二. Campbell N. Moody. *The heathen heart: an account of the reception of the gospel among the Chinese of Formosa*. Edinburgh: Oliphant Anderson and Ferrier, 1907.
- 十三. Campbell N. Moody. *The king's guests: a strange Formosan fellowship*. London: H. R. Allenson, Ltd, 1932.
- 十四. 王成勉。〈台灣基督教史料之研究〉，《台灣基督教史研討會論文集》。台北：宇宙光，1998。
- 十五. 王明珂。《重建過去：歷史文獻、口述歷史與考古》，臺北縣立文化中心

- 心季刊 43 期，1995 年 1 月。
- 十六. 王明珂。〈誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質〉，《思與言》，第 34 卷第 3 期，1996。
- 十七. 吳學明。〈台灣基督長老教會的三自運動(1865-1945)〉，《台北文獻》，第 121 期，1997。
- 十八. 王成勉。〈台灣基督教史料之研究〉，《台灣基督教史研討會論文集》。台北：宇宙光，1998。
- 十九. 二二八和平促進會。《走出二二八的陰影-二二八和平促進運動實錄 1987-1990》。台北：二二八和平促進會，1991。
- 二十. 林本炫。《宗教團體與政府關係之研究》。研究論文，1988。
- 二十一. 林鴻信。〈馬偕神學初探〉，《台灣神學論刊》。台北：台灣神學院，1998。
- 二十二. 封德屏。〈說出歷史的真相-中研院口述歷史計劃的意義〉，《文訊雜誌革新》，第 59 期，1994 年 12 月。
- 二十三. 康鈺瑩。〈台灣基督長老教會博碩士論文研究趨勢之回顧與展望〉，《思與言》，第 37 卷第二期，1996 年 6 月。
- 二十四. 張文義講、周玉惠整理。〈口述歷史的準備與進行〉，《宜蘭文獻雜誌》，第 30 期，1997 年 11 月。
- 二十五. 許雪姬講、張福群整理。〈口述歷史的理論與實務〉，《宜蘭文獻雜誌》，第 30 期，1997 年 11 月。
- 二十六. 陳三井。〈口述歷史的理論及史料價值〉，《當代雜誌》，第 7 卷第 125 期，1998。
- 二十七. 陳方中。〈道明會與巴黎外方傳教會傳教方式與成果的比較研究(1859-1870)〉，《慶祝輔仁大學創校七十週年學術討會會議手冊》。台北：輔大，1999。
- 二十八. 陳志榮。〈台灣基督教研究：問題與方法〉，《台灣宗教學會通訊》。第二期，1999 年 7 月 18 日。
- 二十九. 卞鳳奎。〈口述歷史重要性及其方法-兼論台北市文獻委員會口述歷史工作方向〉，《台北文獻》，第 118 期，1996。
- 三十. 鄭仰恩。〈論加拿大教會聯合運動及其對台灣教會的影響(上)〉《台灣

- 神學論刊》。(台北：台灣神學院，2004:26)。
- 三十一. 周怡君。《台灣基督長老教會與其社會運動參與 1985-1995》。台北：東吳大學社會學系碩士論文，1997。
- 三十二. 李欣芬。《基督教與台灣醫療衛生的現代化-以彰化基督教醫院為中心之探討-1896-1936》。台北：國立師範大學歷史研究所碩士論文，1989。
- 三十三. 康云娃。《日治時代的基督教政策初探-以韓國與台灣基督教為例》。台北：國立台灣大學歷史研究所論文，2000。
- 三十四. 查忻。《皇民化運動與台灣基督長老教會學校》。國立暨南大學歷史學系論文，2001。
- 三十五. 查時傑。《皇民化運動下的台灣長老教會-以南北神學校神社參拜為例》。台北：中研院海洋史研討會論文，1999。
- 三十六. 孫慈雅。《日本統治下的台灣教會學校》。台北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，1984。
- 三十七. 劉靜貞。《日本政府台灣宗教學校管理-以台北神學校為中心 1895-1945》。台北：行政院國家科學委員會研究計劃報告，1995。
- 三十八. 陶月梅。《日治晚期對台灣基督長老教會之影響 1937-1945》。台北：私立台灣神學院道學碩士論文，1989。
- 三十九. 張妙娟。《〈台灣府城教會報〉與清季台灣的基督徒教育》。台北：師範大學博士班論文，2002。
- 四十. 陳智為。《內村鑑三與基督新教-日清，日俄戰爭之間》。台北：國立台灣大學歷史研究所論文，1997。
- 四十一. 蔡主恩。《台灣基督長老教會的擴展研究》。台北：國立台灣師範大學研究所碩士論文，1986。
- 四十二. 廖安惠。《北部新人運動》。台南：國立成功大學碩士論文，1997。
- 四十三. 謝大立。《謝緯和他的時代-兼論口述歷史在台灣教會史研究之適切性》。台北：台灣神學院神學院研所道學碩士論文，1998。
- 四十四. 高井へらー由紀。《日本統治下台灣における日本人プロテスタ意図教會史研究 1895-1945》。日本東京：國際基督教大學大學院比較文化研科提出博士論文全 2 冊，2003 年 6 月 30 日。

- 四十五. 土肥昭夫。《日本基督教史》。東京：新教出版社，1980。
- 四十六. 山折哲雄。《近代日本人的宗教意識》，鄭家瑜譯。台北：立緒，2000。
- 四十七. 中村元。《東方民的思維與方法》，陳俊輝譯。台北：結構群，1989。
- 四十八. 井上伊之助。《上帝在編織》，石井玲子譯。台南：人光，1997。
- 四十九. 吳文星。《日據時期台灣社會領導階層之研究》。台北：正中，1992。
- 五十. 王詩琅。〈日人治台政策試探〉，《台灣史論叢》。台北：眾文，1982。
- 五十一. 古屋安雄等著。《日本神學史》，劉國鵬等譯。中國上海：三聯，2002。
- 五十二. 小田部三平等合編。《台北日本基督教會の思い出》。日本東京：千歲教會，1987。
- 五十三. 無教會史研究會。《無教會史 1-3》。日本東京：新教出版社，1996。
- 五十四. 色音。《日本神道教與文化》。中國：北京，1999。
- 五十五. 李小白。《信仰、利益、權力-基督教教教與日本的選擇》。中國長春：東北師範大學，1999。
- 五十六. 李永熾。《日本史》。台北：水牛，1991。
- 五十七. 李筱峰。《台灣歷史閱覽》。台北：自立，1994。
- 五十八. 村上重良。《宗教與日本現代化》，張大拓譯。高雄：佛光，1993。
- 五十九. 村上重良。《國家神道》。北京：新華出版，1990。
- 六十. 杜維運。《史學方法論》。台北：三民，1983。(D 16.8 T8)
- 六十一. 汪公紀。《日本史話-近古篇》。台北：聯經，1985。
- 六十二. 林景淵。《武士道與日本傳統精神》。台北：自立，1990。
- 六十三. 板本陽明。《日本文化與基督宗教》。台北：光啓，1991。
- 六十四. 金田隆一。《昭和日本基督教會史》。日本東京：新教出版社，1996。
- 六十五. 保羅·湯普遜。《過去的聲音—口述歷史》。香港：牛津，1999。
- 六十六. 日本基督教團台灣關係委會編。《共に悩み共に喜ぶ 日本基督教團と台灣基督長老教會の協約締結のために》。日本東京：日本基督教團，1984。
- 六十七. 徐謙信，鄭連明主編。《台灣基督長老教會百年史 1865-1965》。

- 台南：新樓，1965。
- 六十八. 馬克·杰木乃茲。《阿多諾藝術、意識形態與美學理論》。台北：遠流，1990。
- 六十九. 曹永洋。《都市叢林醫生》。台北：前衛，1996。
- 七十. 陳永興。《台灣醫療發展史》。台北：月旦，1997。
- 七十一. 陳宏文。《馬偕博士日記》。台南：人光，1996。
- 七十二. 陳南州。《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》。台北：永望，1990。
- 七十三. 喬伊絲等。《歷史的真相》，薛絢譯。台北：正中，1996。
- 七十四. 費修珊、勞德瑞。《見證的危機-文學、歷史與心理分析》，劉裘蒂譯。台北：麥田，1997。
- 七十五. 黃武東等。《台灣基督長老教會歷史年譜-增訂版》。台南：人光，1995。
- 七十六. 黃應貴編。《時間、歷史與記憶》。台北：中央研究院民族研究所，1999。
- 七十七. 新渡戶造稻。《武士道》。台北，協志，1988。
- 七十八. 趙星光。〈華人與基督教調查研究報告(台灣部份)〉，《基督教與台灣》。台北：宇宙光，1996。
- 七十九. 鄭延憲。《下樂姆》。第 107 期。
- 八十. 賴永祥。《教會史話》一。台南：教會公報，1990。
- 八十一. 嚴建強，王淵明。《西方歷史哲學》。台北：慧明，2001。
- 八十二. Ritchie, Donald A。《大家來做口述歷史》，王芝芝譯。台北：遠流，1997。
- 八十三. 《日本基督教會昭和十六年度教勢統計表》，收藏於台北濟南長老教會資料室。
- 八十四. 《昭和九年日本基督教會年鑑》，日本基督教會事務所。收藏於台灣神學院教會歷史資料中心。
- 八十五. 駒込武。(台南長老教中學神社參拜問題-踏繪的な權力の様式)，《思想》。第 4 回日台青年台灣史研究者交流會議中發表。
- 八十六. 林鴻信。《教會論-讓教會成爲教會》。台北：禮記，2000。

- 八十七. 《濟南教會一百週年紀念冊》。
- 八十八. 《濟南教會八十週年紀念冊》。
- 八十九. 董大成口述資料 1。
- 九十. 董大成口述資料 2。
- 九十一. 許星漢口述資料。
- 九十二. 李柱口述資料。
- 九十三. 林國煌口述資料 1。
- 九十四. 林國煌口述資料 2。
- 九十五. 郭維租口述資料。