

國立臺灣師範大學文學院

歷史學系

博士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan Normal University

Doctoral Dissertation

臺灣基督長老教會的南北互動與合一：

以北部教會為中心（1872-1951）

North-South Interactions and Unity in the Presbyterian
Church in Taiwan: Centered on the Northern Church
(1872-1951)

陳東昇

Chen, Dong-Sheng

指導教授：詹素娟 博士、吳翎君 博士

Advisor：Chan, Su-Chuan, Ph.D., Wu, Lin-Chun, Ph.D.

中華民國 114 年 7 月

July 2025

摘要

本研究首先指出臺灣基督長老教會於 1951 年成立總會後，北部大會仍存續的特殊狀況，並非單從戰後的歷史發展可以解釋，必須追溯至日治時期南北教會的發展差異。從南、北兩會入臺後的發展來看，我們可以發現兩邊母會的歷史與規模，深刻影響海外宣教區的發展路徑。身負首個海外宣教區成敗重責的馬偕，強烈領導風格導致母會同工招募不易，其子偕叡廉與女婿陳清義的傳承，引發新人運動的長期創傷，還有加拿大聯合運動分裂，導致外籍宣教師大量流失。此外，兩邊母會的控制力強弱也是關鍵，英國長老教會有豐富的海外宣教區經驗，一直都能對南部教會有效管控；但加拿大長老教會卻因為海外宣教區經驗不如英國長老教會，不時受到海外宣教師的情緒勒索，甚至以辭職相逼。相對來說，南部教會雖然偶有紛爭，但集體的教士會組織能夠抑止寡頭領導的狀況，既有充足人手照顧宣教區，也能讓各項宣教機構穩定發展。上述諸項原因，就是日治時期北部教會規模不如南部的因素。加諸北部教會爆發新人運動後，短時間內大量替換的新領導階層係受日本（神學）教育影響。北部教會原本就因母國規模限制，而稍弱於南部教會；新人運動成員國族觀念紊亂，對日本教會界的依賴比臺灣原有外籍宣教師高，與長期穩定接班的南部教會不同。兩邊的差異導致日治末期的政教關係落差，並維持著「北小南大」的規模差異，後續北部教會於成立總會時，便堅持保留北部大會以避免事業機構經營權被南部教會稀釋。值得注意的是，南、北兩會在戰後初期都是歡迎新統治者的到來，是普世教協案後才讓南部教會被迫走上反抗的道路。這樣長期的歷史發展與觀念差異，唯有透過長時段的脈絡追

索，才能以理解與同情，並趨近於客觀的態度面對，以利我們坦然面對過去的歷史。

關鍵字：北部大會、新人運動、《北臺灣宣教報告》、南北合一、聯合神學院



Abstract

This study first points out that the continued existence of the Northern Synod after the establishment of the General Assembly of the Presbyterian Church in Taiwan in 1951 is a unique situation that cannot be explained solely by postwar historical developments; it must be traced back to the developmental differences between the northern and southern churches. From the development of the Northern and Southern Missions after entering Taiwan, we can see that the history and scale of the respective mother churches deeply influenced the development paths of their overseas mission fields. George Leslie Mackay, who bore the heavy responsibility for the success or failure of the first overseas mission field, had a strong leadership style that made it difficult to recruit coworkers from the home church. The succession by his son George W. Mackay and his son-in-law Tan Chhing-gi triggered the long-term trauma of the New-People Movement. In addition, the division caused by the Canadian Union Movement led to the mass loss of foreign missionaries. Furthermore, the strength of control by the two mother churches was also crucial: the Presbyterian Church of England, with its rich experience in overseas missions, was consistently able to effectively manage the Southern Church; but the Presbyterian Church in Canada, due to its less experience in overseas missions, was frequently emotionally blackmailed by its overseas missionaries, even threatened with resignation. In contrast, although the Southern Church occasionally had disputes, its collective Missionary Council organization could restrain oligarchic leadership, provide sufficient personnel for the mission fields, and allow various mission institutions to develop steadily. These factors account for why the Northern Church was smaller in scale than the Southern Church during the Japanese colonial period. After the outbreak of the New-People Movement in the Northern Church, a large number of newly replaced leaders within a short time were influenced by Japanese (theological) education. The Northern Church, originally weaker due to the limitations of its mother church, was further affected by the disordered national identity of the New-People Movement members, whose dependence on the Japanese church community was even greater than that of the original foreign missionaries in Taiwan, unlike the Southern Church which had long-term stable succession. These differences led to disparities in church-state relations at the end of the Japanese era and sustained the scale gap of “small north, large south.” As a result, when the Northern Church faced the establishment of the General Assembly, it insisted on retaining the Northern Synod to avoid the dilution of its control over institutional enterprises by the Southern Church. It is worth noting that both the Northern and Southern Churches initially welcomed the arrival of

the new rulers after the war; it was only after the World Council of Churches incident that the Southern Church was forced onto the path of resistance. Such long-term historical development and conceptual differences can only be approached with understanding and sympathy—and with an attitude close to objectivity—through long-term contextual tracing, enabling us to face past history candidly.

Keywords : Northern Synod 、 New-People Movement 、 North Formosa Mission Reports 、
North-South Unity 、 United Theological College



目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究目的	1
第二節 研究回顧與史料介紹	6
第三節 研究方法與章節安排	17
第二章 動盪與契機：乙未戰爭前後的長老教會.....	21
第一節 變局與困境中的長老教會	21
第二節 乙未戰爭中的肆應與選擇	31
第三節 教會面對新政府的處境與發展	50
第三章 殖民政權下長老教會的南北合一嘗試.....	59
第一節 重構宣教秩序與日本基督教團體的涉入	59
第二節 從分界默契到大會成立	71
第三節 聯合神學院選址爭議與南北合一困局	83
第四章 北部教會領導體制與南北分途的歷史成因.....	107
第一節 馬偕領導風格與同工流失	107
第二節 吳威廉與北部宣教權力的重構	135
第三節 新人運動：北部教會的權力更迭	151
第五章 曇花乍現的合一：日治末期至戰後初期的教會分合.....	169
第一節 北部教會新知識階層的形成與轉向	169
第二節 1943 年南北教會的短暫合一	185
第三節 戰後南北教會的再度分途	202
第六章 結論	215

表次

表 1 1914 年南、北長老教會教勢比較.....	96
表 2 北部教會孤寡養老會之積欠金額.....	165
表 3 清至日治時期南部長老教會外籍男性宣教師駐臺名單.....	225
表 4 清至日治時期北部長老教會外籍男性宣教師駐臺名單.....	227

圖次

圖 1 臺灣基督長老教會總會機構圖表.....	2
圖 2 日治時期教會刊物「臺灣基督長老教會將來組織之希望」.....	4
圖 3 北部大會於 1946 年設立的教會組織圖	204



第一章 緒論

第一節 研究目的

臺灣基督長老教會可說是臺灣民眾最耳熟能詳的基督宗教團體，自 1865 年入臺宣教始，迄今已屆 160 年，與臺灣社會緊密纏繞，在諸多社會議題討論中都能看到長老教會站出來發言。長老教會在這百餘年發展歷史裡，其實並非一帆風順，而是歷盡諸多政治變化、文化誤解，甚至國家認同議題的衝擊，才成為目前積極參與社會議題的樣貌。

為能深入理解長老教會現況，筆者開啟了長老教會的官方網站，希望可以先認識長老教會內部機關架構，沒想到卻發現了一個突兀的標示，「北部大會」(圖 1)。架構圖內只有「北部大會」，卻沒有地理位置相應的「南部大會」，這種不符合一般認知的南、北機構對稱標準，引起筆者的疑問及興趣。筆者進一步爬梳南部大會不存在的原因，這才發現當初南、北兩會於 1951 年成立「臺灣基督長老教會總會」後，南部教會不久便於 1957 年將南部大會取消，轄下機構轉移給總會管理。但北部大會卻沒有這樣做，還堅持將部分事業機構納於該會管轄之下，於是筆者今日所見架構圖內的「北部大會」就存續至今。¹

¹ 事實上，早已有教會內不同人士極力高呼取消北部大會組織，如歷史學者鄭仰恩。可以參見：鄭仰恩，〈臺灣基督長老教會信仰與體制的重新塑造〉，臺灣基督長老教會，《第64屆總會通常議會議事錄》(臺北：該會，2019.4)，頁83-90。鄭仰恩，〈定根本土・認同住民・見證盼望！總會成立七十週年的歷史回顧〉，臺灣基督長老教會，《第66屆總會通常議會手冊》(臺北：該會，2021.4)，頁6-23。

台灣基督長老教會總會機構圖表



圖 1 臺灣基督長老教會總會機構圖表

資料說明：下載自臺灣基督長老教會總會官網，以紅色框線標示北部大會現今管轄範圍。

究竟為什麼「北部大會」會做出不同於南部大會的選擇，走向不同道路呢？為了理解南、北兩會於戰後的發展關係，筆者爬梳相關研究後發現，兩會對於時任統治者的態度有顯著差異，北部教會與當權者的關係較為親近，而南部則不然。曾慶豹曾指出，北部教會自日治末至戰後，都是以雙連教會的陳溪圳為領頭羊，而雙連教會屬「七星中會」，故陳溪圳被喻為「七星中將」。² 陳溪圳對政治的參與相當積極，如擔任「三民主義統一中國大同盟」，與多位黨國大老一齊掛名，

² 曾慶豹，《約瑟和他的兄弟們：護教反共、黨國基督徒與臺灣基要派的形成》（臺南：臺灣教會公報社，2017），頁334-335。

還有聯名主張興建「中正紀念教堂」等。³ 甚至，還有人批評北部教會陳溪圳等人「日本統治時喊日本萬歲，中國統治時喊中國萬歲」。⁴ 相較之下，1970 年南部教會代表為了抵制政府要求總會脫離「普世教協（WCC）」⁵，以集體缺席的方式導致總會第十七屆會議流會，無法遂行政府意志，南部教會的政治態度可見一斑。⁶

戰後南、北兩會一直無法拋下成見，落實教會真正「合一」，似乎也與政治認同有極大關連，但究竟是什麼原因導致南、北兩會於戰後產生這麼大的差別？顯然，這些差異並非戰後瞬間衍生，我們必須往前追索戰前兩會的發展關係，才能釐清原因。事實上，早在日治時期召開的「臺灣大會」中，兩會早已討論到「教會合一」的理想，甚至在日治末期還被日本以國家力量強行短暫統合，把長老教會納入日本基督教體系之下（圖 2）。可是到了日治時期結束後，兩會為什麼沒有繼續走在同一條道路上呢？這便是筆者想探究的原因，顯然這不單單只是南、北兩會於戰後短時間內所累積的想法差異，而是自宣教區開展時就累積了不同因素，才讓這個共同理想在戰後產生質變。

換言之，自宣教區開始奠定基礎後，各自有不同的發展歷史，讓兩邊教會領導階層累積了不同思維及價值觀，才會造成他們有南轅北轍的認知與抉擇，並率先體現在北部教會的作為。日本基督教臺灣教團解散後兩天，在原北部大會議長陳溪圳的領導下，北部教會決定恢復北部大會、繼續經營馬偕醫院與北部各級教會學校，導致南部教會不得不跟著恢復南部大會，再度回到各自為政的狀態。⁷ 後來，即使在 1951 年成立臺灣基督長老教會總會，因北小南大的規模落差（曾

³ 曾慶豹，《約瑟和他的兄弟們：護教反共、黨國基督徒與臺灣基要派的形成》，頁337-346。

⁴ 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉（臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文，1996），頁142。

⁵ 普世教協即「普世教會協會」，成立於1948年，是推動基督教跨教派合一的協會。因為當時成員包含部分共產國家內的基督教，而被競爭團體「萬國基督教聯合會（ICCC）」攻擊，並被有心人士引入臺灣，意圖迫使長老教會退出普世教協。

⁶ 曾慶豹，《約瑟和他的兄弟們：護教反共、黨國基督徒與臺灣基要派的形成》，頁206-207。
只是長老教會總會議長謝緯於稍晚車禍過世，接任的高俊明在當局高壓之下，不得已宣布退出普世教協。

⁷ 黃武東，《黃武東回憶錄》（臺北：前衛出版社，1988），頁156-157。

經南部一個高雄中會的議員數，就堪比整個北部大會的議員數)⁸，使得北部教會擔心合併後議員數不足，在總會中的權利被南部充沛的人數所稀釋，便維持著北部大會組織，持續管理轄下機構。獨留「南部大會」為了落實合一而自行取消，兩會沒辦法真正走在同一條「全臺教會合一」的道路上。承上，筆者認為必須透過史料重新建構長老教會南、北兩會發展的歷史差異，特別究竟是什麼原因讓北部教會戰後無法在合一的道路上與南部大會同行。

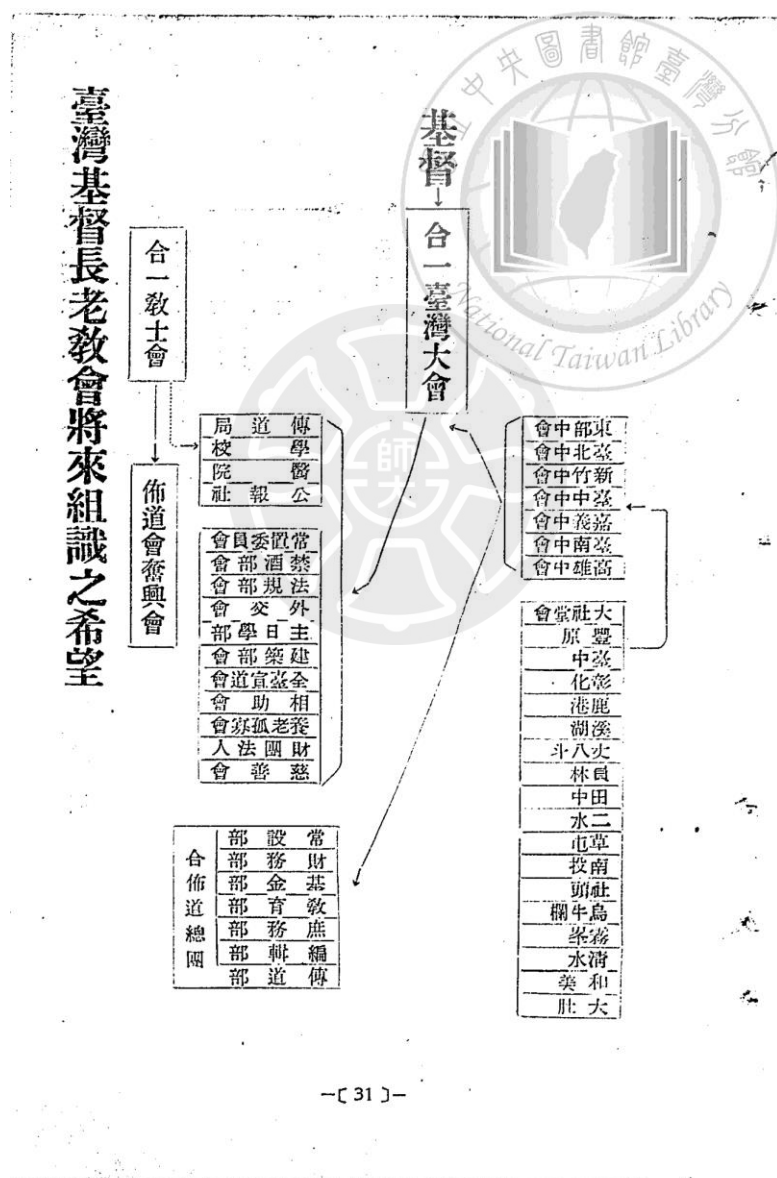


圖 2 日治時期教會刊物「臺灣基督長老教會將來組織之希望」

資料來源：臺灣基督長老教會傳教師會，《福音と教會》5（1939.04），頁31。

⁸ 黃哲彥撰，《臺灣教會公報》3335期（2016年1月25-31日），頁4。

為此，筆者爬梳相關文獻後歸納出幾個重要問題，係北部教會與南部教會發展歷史殊異的關鍵原因。首先，兩邊母會的歷史發展及規模差距，影響海外宣教區面對執政者的態度，也左右他們的發展策略。再者，早期北部教會外籍宣教師似乎只看到馬偕（George L. Mackay, 1844－1901）身影，而且馬偕家族對北部教會的影響力非常顯著，自馬偕逝世後仍持續到戰後，與南部教會有明顯不同。第三，因為馬偕家族領導所爆發的新人運動，導致南北教會出現團體資源競爭心態，應當是北部教會於戰後決心維持北部大會的重要原因。上述三則問題的箇中原因都值得深究，透過這三項提問，才是戰後臺灣基督長老教會於 1951 年成立總會後，北部大會仍存續的原因。因此，本研究將透過長老教會南北互動與合一歷程為切入點，圍繞上述三點關鍵發展進行分析。

筆者認為北部大會仍存續之原因，係自馬偕設教之時便已種下遠因，使北部教會與南部教會體制截然不同，故北部教會的發展歷程應是本研究核心。同時，為了避免討論範圍太廣而失焦，本研究將採取「北部為主、南部為輔」的探討策略，在不影響史實真偽前提下，以北部教會視角針對日治及戰後臺灣基督長老教會遲遲無法完成合一之事，進行深入分析。特別戰後北部教會以陳溪圳為首，與蔣介石關係親近而招受不少批評；⁹ 但北部教會這些新派人士¹⁰ 在日本時代的作為是否也是值得如此嚴厲批判呢？筆者認為應該回到當時代的社會氛圍去看，理解他們自幼受日本教育，大多是曾經內渡日本內地留學的新式知識階層，擁有相對親日的態度也是無可厚非。亦即，北部教會在日治時期相對親日的態度，與戰後也親近國民黨政權，都是受到各項歷史因素影響，無法一刀切開，更不能以同樣的標準去批判。

換言之，筆者希望透過教會內一手史料，結合海外宣教區與母會的宣教報告，從跨國史角度分析兩會在日治時期的發展差異。這些歷史脈動應當與母會的歷史

⁹ 曾慶豹，《約瑟和他的兄弟們：護教反共、黨國基督徒與臺灣基要派的形成》，頁165、310-311、334-339。

¹⁰ 北部教會在1930年代曾經發生「新人運動」，以陳溪圳、鄭蒼國、吳清鑑等留日歸國之青壯派，針對陳清義、偕叡廉為首的舊派發起改革行動，廖安惠指出主要的議題是權力改組與思想差異。詳見：廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉（臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文，1996）。

發展差異、外籍宣教師領導風格，及本地教會的發展歷程息息相關，理解兩會路線選擇的差異，才能體會他們思考的出發點，避免過度批判。本研究的斷限始於 1872 年北部教會宣教之始，止於 1951 年臺灣基督長老教會總會成立之際，因為總會成立代表合一任務階段性完成，後續北部大會發展足以新議題持續拓展。

本研究之主要發現與貢獻在於：

- (一) 指出加拿大長老教會與英國長老教會的歷史發展與規模差距，影響海外宣教區的發展策略，及他們面對執政者的態度差異。
- (二) 以一手史料探究日治時期南、北長老教會及母會如何推動聯合宣教，以及為何最後卻在聯合神學院的討論無法取得共識而破滅。
- (三) 透過會議記錄、宣教報告與私人著作等不同性質的文獻對照，從跨國史角度解釋北部教會特殊發展歷程，以及戰後北部大會仍存續的前因。
- (四) 針對北部教會新人運動的後續影響提出新論點，運動過程中的資源競爭，為北部教會堅持與南部教會分道揚鑣的關鍵因素。

第二節 研究回顧與史料介紹

一、研究回顧

教會史一直是歷史研究中相當熱門的議題，歷經學界的群策群力，也累積了不少研究成果。本研究希望透過原有的教會文獻，搭配近年新出版史料，並避免後設角度過度批判，而是以同情和理解的角度重新看待與解構。因此，以下將從本研究所關注的三大核心問題，進行既有研究回顧與對話，分別是：「北部教會與執政者關係」、「馬偕家族與北臺教會」與「長老教會的合一歷程」三點進行回顧，逐步分析北臺灣教會的發展趨勢，從中指出本研究的重要發現與創見。

(一) 北部教會與執政者關係

有關長老教會政教關係的研究不少，此處聚焦北部教會為核心，時間斷限則與本研究相呼應。呂實強的《中國官紳反教的原因（1860-1874）》，指出西方宗教

傳入過摻入侵略性質，加上信仰內容牴觸儒家傳統，引起傳統仕紳反彈。¹¹ 蔡蔚群運用英國外交檔案探討臺灣教案背景，詳述清季臺灣的外交關係。¹² 筆者曾以人際關係為切入點，討論清代臺灣長老教會外籍宣教師與清官員的互動，指出隨著國際情勢、外籍宣教師的醫療行為等原因，使政教關係逐漸改善。¹³ 但整體而言仍不如日治前期的政教關係良好。

有關日治時期的政教關係研究，主要集中在日治後期，主因是議題與資料相對豐富。查時傑以南北教會的神社參拜為例，分析皇民化運動時長老教會政教關係，對日本殖民壓迫提出批判。¹⁴ 查忻則有別於傳統抗日史觀，運用傳教師書信與學校檔案，重新探究西方傳教師處在總督府與臺灣民族主義者之間的角色與立場，指出總督府對於教會學校非但沒有預設謀奪的想法，反而居中協調緩解日本民間右翼分子的攻擊，避免過度批判總督府的行為。¹⁵ William J. Richardson 透過英國與加拿大等跨國檔案，指出日治時期基督教與天主教的發展對於醫療、教育等層面有巨大貢獻，但仍受到總督府影響。¹⁶ 不過其引用的臺灣本地各級出版品與文獻較少，無法深入討論教會內部的議題。

駒込武認為臺灣的教育政策明顯較日本內地不公，雖然臺灣仕紳試圖透過捐款成立臺中中學校，但臺灣人自主學校的希望還是遭到總督府干涉。隨著臺灣教育令頒布，教會學校的學生出路受到影響，希冀突破困境的不僅有宣教師，臺灣人更是參與甚深，希望建立一個屬於臺灣人的教育場域。甚至，對於臺人遭受歧視的情形，接受西方開放文明的新一代基督徒也對於置身事外的教會有所批判。日本則透過 1934 年神社參拜問題，結合日本右翼人士的聲浪，將臺灣人編入體制之下，粉碎「臺灣人的學校」之夢，消滅屬於臺灣人的公共空間。¹⁷

¹¹ 呂實強，《中國官紳反教的原因（1860-1874）》（臺北：中央研究院近代史研究所，1973）。

¹² 蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》（臺北：博揚文化事業公司，2000）。

¹³ 陳東昇，〈從人際關係看清代臺灣基督長老教會的政教關係〉，《臺灣風物》71：2（2021.6），頁147-194。

¹⁴ 查時傑，〈皇民化運動下的臺灣長老教會—以南北教會神學校神社參拜為例〉，收錄於張炎憲主編《中國海洋發展史論文集（三）》（臺北：中央研究院三民主義研究所，1988）。

¹⁵ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》（臺北：稻鄉出版社，2007）。

¹⁶ William J. Richardson, "Christianity in Taiwan Under Japanese Rule" (New York, St. John's University Paper for Degree of Doctor, 1971)。

¹⁷ 駒込武著、蘇碩斌等譯，《「臺灣人的學校」之夢：從世界史的視角看日本的臺灣殖民統治》

駒込武的研究視角有別過往，具有開拓性且徵引史料豐富，相當值得借鏡，不過作者在許多批判中都流露出其為殖民母國身分所做出的懺悔，筆者認為對於當時的殖民氛圍來說稍過嚴苛。當時西方宣教師來到臺灣的主要任務是傳播福音，固然隨著時間對臺灣這塊土地投入感情，然而他們是否應該挺身而出，幫助臺灣人建立自己的學校，對抗日本總督府呢？顯然這並非長老教會的主要責任，況且西方宣教師乃至於教會體系是否有這樣的抵抗能力，仍值得再三思考。此外，若能補上更多《臺灣教會公報》等長老教會內部資料，更能體現教會內部觀點。

戰後初期的部分，曾慶豹的《約瑟和他的兄弟們：護教反共、黨國基督徒與臺灣基要派的形成》，指出戰後北部教會的領導階層與當權者交好，與南部教會的路線不同調。其更引述張慶義與周聯華的看法，批判日治末期「新人運動」的成員親近日本政權，與戰後親近當權者的成員雷同，都是屈服強權的人，批判這批人的行為。¹⁸ 筆者認為這樣的討論是忽視歷史脈絡，以戰後發生的事情來否定戰前的歷史事件，兩者雖然是同一群人所為，但卻是在不同的時空背景下完成。換言之，「新人運動」的評價應該與戰後的政教互動分開討論，不宜一概論之。

再者，因為政治局勢已經改變，現在的研究者不必再屈就於高壓統治的路線，可以重新解讀過去無法客觀分析的歷史事實。最具代表性的，當屬鄭睦群的《從大中華到臺灣國：臺灣基督長老教會的國家認同及其論述轉換》，該書以《臺灣教會公報》為主軸，佐以同時期文本，重繪長老教會「臺獨」形象的建構歷程。第五、六章以孫文形象及中國文化論述的流變，印證長老教會國家認同中「文化」與「族群」的轉換。¹⁹

此書將過往大家記憶中，長老教會從一開始就支持臺灣獨立的形象進行解構再論述，指出長老教會其實在戰後初期是親近於國民政府，希望政權早日安定，直到後來政治情勢轉變，才開始轉變政治立場。此類透過原有史料、搭配新出版

（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019）。

¹⁸ 曾慶豹，《約瑟和他的兄弟們：護教反共、黨國基督徒與臺灣基要派的形成》（臺南：臺灣教會公報社，2017）。

¹⁹ 鄭睦群，《從大中華到臺灣國：臺灣基督長老教會的國家認同及其論述轉換》（臺北：政大出版社，2017）。

文獻，重新提出新的解讀視角與論述方式，讓筆者認為日治時期殖民體制下南、北長老教會的聯合與人際網路，也應該重新再檢視。

上述討論都有不同切入點，但大多不約而同指向一個已知的事實，隨著日治末期國家力量施壓時，教會被迫退讓，特別是北部教會的抵抗力道弱於南部。北部教會抵抗力道弱於南部的現象，恰好與兩邊母會的加拿大與英國國力強盛相符，兩者之間似乎緊密連結。換言之，有關北部教會的政教關係，應該可以往前追溯至加拿大母會的海外宣教歷史與規模。

（二） 馬偕家族與北臺教會

有關馬偕的研究，可說是不勝枚舉，2024 年底出版的《臺灣基督長老教會史（1865-2015）卷一：分期史》，雖然有馬偕與北臺灣教會的專章討論，惟內容偏重於馬偕一人，未見其他海外宣教同工身影，稍顯遺憾。²⁰ 但這樣的論述方式，恰好佐證筆者所提出的問題，馬偕家族與北部教會的關係確實殊異於南部教會，箇中原因值得深究。

近年盧啟明於馬偕入臺宣教屆 150 周年之際，回顧馬偕研究之概況，雖然時間斷限設定於 2012 年至 2022 年，但實際上也介紹馬偕研究相關文獻，並指出馬偕研究重要發展指標。²¹ 故盧氏一文應當是近期研究馬偕的必讀文章。除此集大成之文章外，此處之回顧將聚焦於馬偕家族與北臺教會之關係。

陳梅卿所著〈馬偕牧師及其家族在臺的生涯〉，詳細介紹馬偕及其家族第二代在臺灣的發展，足見馬偕家族確實在清末至戰後初期，與北臺灣教會發展歷程密不可分。當時受限於史料不足，陳氏提出幾個概念有待釐清，如：「馬偕的性格也許無法與人合作」和「體制不健全，不時與統治者妥協」。²² 而近年加拿大長老教會的《北臺灣宣教報告》已經整理出版，或許能補足當時史料不足的缺憾，讓我們更認識馬偕家族與北臺灣教會的交織。

²⁰ 鄭仰恩主編，《臺灣基督長老教會史（1865-2015）卷一：分期史》（臺北：使徒出版社有限公司，2024）。

²¹ 盧啟明，〈馬偕研究的回顧與展望（2012-2022）〉，《臺北文獻》222（2022.12），頁73-135。

²² 陳梅卿，〈馬偕牧師及其家族在臺的生涯〉，《歷史月刊》160（2001.5），頁89-99。

鄭仰恩曾撰文指出北部加拿大長老教會的發展轉折，指出加拿大教會聯合運動對北部教會的影響巨大，導致大量加拿大長老教會宣教師離開北部的宣教場域。²³ 文中除了詳述加拿大討論教會聯合討論過程，也指出長期支持馬偕父子宣教工作的多倫多諾克斯教會（Knox Presbyterian Church in Toronto），以及偕叡廉（George W. Mackay, 1882-1963）岳家在反聯合運動陣營中的重要地位。後續，因為北臺灣宣教區歸屬在非聯合陣營的加拿大長老教會，也引發眾多宣教師選擇離開，對北部教會造成不小的衝擊。鄭氏一文提示我們，馬偕逝世後，偕叡廉的特殊身分，以及與母會的連結，是其能持續影響北臺灣教會的重要原因。但馬偕與偕叡廉父子又是如何影響海外宣教區與母會？目前仍未有清楚脈絡。

綜上可知，當時受限於史料不足，雖然陳梅卿與鄭仰恩已然提出馬偕家族與北臺灣宣教區、母會的交互影響，但詳細歷程仍不清楚。《北臺灣宣教報告》的出版，將是補足此缺口的重要論述立基。

（三）長老教會的合一歷程

有關長老教會合一歷程，《臺灣基督長老教會百年史》（以下使用百年史代稱）是迄今最詳盡的著作，該書詳述戰後南、北各自恢復大會，以及 1951 年成立總會的梗概，具有提綱挈領之用，筆者從中得到許多啟發。只是該書受成書年代的史料限制，無法詳述長老教會合一時，北部教會堅持保留北部大會的背後原因。²⁴ 筆者認為，北部大會仍保留至今的動機，不是戰後瞬間而生，而是長久以來的發展歷史構成，必須透過原始史料重新還原。

林金水主編之《臺灣基督教史》，由不同作者負責各個統治時段之撰寫。²⁵ 該書採時序性通史書寫，由於長老教會在臺灣發展以久，故佔該書不少版面，大體上均能論及重要史事變化，具一定參考性。只是該書仍採東、西方對抗的視野看待基督教傳播；特定政治立場導致看法偏頗，對於日治時期與戰後的諸多評斷皆

²³ 鄭仰恩，〈論加拿大教會聯合運動及其對臺灣教會的影響（上）〉，《臺灣神學論刊》26（2004），頁21-87。鄭仰恩，〈論加拿大教會聯合運動及其對臺灣教會的影響（下）〉，《臺灣神學論刊》27（2005），頁129-172。

²⁴ 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1984）。

²⁵ 林金水主編，《臺灣基督教史》（臺灣：萬卷樓，2023）。

無法客觀；史料多引自二手研究，並非原始資料；以及，僅說明傳教軌跡，卻未分析教會與政府、社會的互動。由上述可見，該書之作者群並未深入臺灣社會，撰寫風格也有殊異，無法掌握核心的原始資料，便不能以設身處地的角度看待過去這段歷史。

還有一部重要著作討論臺灣基督長老教會成立總會，以及北部教會爭取保留的原委，即徐謙信所著《臺灣教會史論文集（第一集）》。作者曾任教臺灣神學院，係著名教會史研究學者，此書完稿後因文字敏感，遭到北部大會與所屬單位臺灣神學院的婉拒，徐謙信便決定自行出版。在該書的「出版緣由」中，作者三女兼出版者徐純慧詳述本書撰稿及成書始末，在在可以見到「長老教會合一」與「北部大會」的存續有緊密關係，且這些議題在北部教會似乎是個沉重的歷史記憶。

²⁶ 徐謙信一書確實以當時所能取得的資料，加上其見證者視角，陳述許多長老教會官方出版品所未見之歷史，也同時提出身為歷史參與者的評價。不過，徐謙信一書是從戰後開始談起，若是能夠以北部教會整體歷史脈絡進行分析，更有助於我們瞭解北部教會與南部教會的發展特色。

透過前述的研究回顧，證實筆者所推論的「北部教會與執政者關係」、「馬偕家族與北臺教會」及「長老教會的合一歷程」三大重要議題，都有值得深入討論的空間。而這三點因素，都是影響 1951 年臺灣基督長老教會成立總會時，北部大會仍持續存續的重要原因。

二、 史料介紹

筆者認為，必須透過長時間、跨區域與跨國的脈絡觀察，才更能客觀分析北部長老教會入臺宣教後的歷史，所以必須回歸到原始文獻對照，避免過多價值觀投射，影響論述客觀性。我們若能透過教會出版品的議事錄、宣教報告與教會報，搭配個人出版品的宣教師和本地教徒作品，將能從不同角度補充北部教會發展，南、北兩會的互動與合一歷程。

²⁶ 徐謙信，《臺灣教會史論文集（第一集）》（臺北：徐純惠，1982）。

（一） 宣教報告

本研究探討北部教會與南部教會的互動，以及北臺灣宣教區的發展歷程，勢必要深度使用北部教會的《北臺灣宣教報告》（*North Formosa Mission Reports*），並輔以《英國長老教會海外宣教檔》（*Presbyterian Church of England Foreign Missions*）作為補充。兩份宣教報告分別是北臺灣宣教區與加拿大長老教會，以及南臺灣宣教區與英國長老教會的宣教報告書，詳實記載兩個宣教區的宣教政策及人事異動。特別是「北臺灣宣教報告」，絕對是本研究參考史料的核心。

《北臺灣宣教報告》迄今共出版三套，第一套是以馬偕宣教年代為限，自1868年至1901年，第二套則是1902年到1914年，第三套為1915年迄1923年，發行單位為馬偕醫院與淡江中學。²⁷ 此報告的緣由，係於2009年時，由加拿大聯合長老教會總會贈予淡江中學，2013年起，馬偕醫院與淡江中學合作，陸續將報告書分批翻譯、出版。但正因宣教報告係加拿大聯合長老教會總會所贈，後續北臺灣宣教區在1925年加拿大聯合運動後，並不屬於加拿大聯合長老教會，導致後續的報告書收錄中斷。

《北臺灣宣教報告》還有一些特性值得注意。其一、雖然初期因為外籍宣教師人數較少，與母會通信的宣教師相當固定，但即使後來外籍宣教師人數增加，與母會通信者仍為少數資深外籍宣教師。換言之，資深外籍宣教師擁有較多發言權，是清楚的事實。其二、自馬偕時期開始，本地教徒也能透過外籍宣教師翻譯直接與母會溝通，向母會表達本地教會的訴求、不滿等聲音，這點與南部教會有明顯差異。本地教徒擁有與母會對話的管道，卻也衍生更多本地教徒與外籍宣教師的爭端。其三、此套報告不僅收錄北臺灣宣教區的信件，也有南、北兩會討論聯合神學院的對話過程，特別是南部教會對馬偕家族的看法，「局外人」的描述格外有參考價值。

²⁷ 陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》（臺北：明耀文化事業有限公司，2015）。陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》（新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017）。陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1915-1923》（臺北：南海興業股份有限公司，2023）。

此外，《北臺灣宣教報告》所收錄的時段，恰好是北臺灣宣教區的重要發展時期，第一冊是馬偕主導時期，第二冊是宣教核心自淡水移入臺北市的轉折點，第三冊則是南、北教會熱烈互動階段，無疑補足北臺灣宣教區戰前大多數的歷史脈絡。但正因此份報告僅收錄到 1923 年，後續的發展需要對照本地教會的會議紀錄、南部教會文獻，以及本地教徒出版品等，才能將後續歷史補足。即使如此，仍無損於《北臺灣宣教報告》的重要價值。

《英國長老教會海外宣教檔》則為英國長老教會與海外宣教區的宣教報告，臺灣神學院與中原大學皆有收藏臺灣宣教區（南臺灣）的部分，筆者所引用的檔案係黃德銘教授所持有²⁸。此份檔案收錄範圍自 1847 年至 1950 年，是南臺灣宣教區的外籍宣教師與母會溝通內容，唯可惜需透過微卷閱讀，加上未廣泛出版，使用上困難較多。本研究係以北部教會為中心，《英國長老教會海外宣教檔》將作為補充檔案，於必要時引用說明。同時結合北部與南部兩會的「宣教報告」，應該是本研究重要創建，兩會資料對照更有助於呈顯北部教會的立體面貌。

（二） 教會會議事錄

《臺灣大會議事錄》是 1912 年由臺灣南、北長老教會所共同成立的大會，意圖整合兩會的宣教工作，互相討論達到福音傳播的最大化。雖然日治末期曾在日本安排下完成形式性的長老教會合一，但戰後隨即瓦解，直到 1951 年才又成立臺灣基督長老教會總會。透過臺灣大會的會議紀錄可以發現，該會對南北兩會並沒有絕對性影響，即使曾經一度達成聯合神學院的校址決議，後續也無法強制任何一方履行議案。但在不涉及兩邊宣教區的宣教機構利益時，有關傳道人封牧與調整待遇的規定，都能在會議紀錄中見到，確實是討論兩會聯合與人際網絡的重要史料。

南部長老教會早於 1896 年先成立中會，之後便留下該會的議事錄，幾經體制改變，目前仍習慣以《南部大會議事錄》稱之，可以讓我們了解南部大會對於

²⁸ 黃德銘教授所持有之檔案，又來自於吳學明教授所自購而得，特此說明原委並致謝。

宣教事務的安排，以及南部宣教區對於臺灣大會的應對。²⁹ 北部長老教會則遲至吳威廉（W. Gauld, 1861-1923）接手後，為了進一步與南部教會合作，才於1904年成立中會，這當然是受到馬偕較為「獨裁式」³⁰ 的管理方法。而北部中會初期仍以吳威廉、陳清義等人主導，但至少已有合議制，也能看到他們如何處理宣教事務，以及對於南部宣教區與臺灣大會的看法。不過，本研究主要使用的北部教會中會議事錄，是日治後期以及戰後初期的部分，藉以補足《北臺灣宣教報告》的不足，也能理解「新人運動」前後，還有戰後的北臺灣宣教區發展詳況。³¹ 因此，教會議事錄也是本研究重要的史料之一，有助於理解北部教會體制變化與人際關係。

（三） 教會出版品

此間的教會出版品，主要為《臺灣教會公報》（Tâi-oân-hú-siâⁿ Kàu-hōe-pò）³² 及《使信月刊》³³。《臺灣教會公報》與《使信月刊》（*The Messenger*）的重要性是不言可喻，目前已有相當多的教會史研究，都是透過這兩套資料建構知識。但要注意的是，兩套史料的出版性質還是有差異，《教會公報》的受眾為臺灣本地教徒，為了快速傳遞基督教訊息，並鞏固教徒的信仰，在報導內容較多教會內部主觀看法。而《使信月刊》的受眾則是歐美關心傳教事務的傳道人員與民眾，所以報導多是挑選、潤飾過的內容，也多少會強化宣教工作的成果與基督教內涵。

²⁹ 臺南長老大會，《臺南大會議事錄》（臺南：教會公報出版社，1897-1926）。

³⁰ 可以參考其他外籍宣教師對馬偕的評價。吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-34〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》（第五冊）（臺北：明耀文化事業有限公司，2015），頁240。華德羅（Thurlow Fraser），〈1903北臺灣宣教報告-10〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》（第一冊）（新北：中茂圖份有限公司，2017），頁62。

³¹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄》，（臺北：臺北長老中會，1930-1934）。北部臺灣基督長老教會大會，《北部臺灣基督長老教會大會第四回議事錄》，（臺北：北部臺灣基督長老教會大會，1948年），頁9。北部臺灣基督長老教會大會，《北部臺灣基督長老教會大會議事錄》，（臺北：北部臺灣基督長老教會大會，1946-1948）。

³² 《臺灣教會公報》（Tâi-oân-hú-siâⁿ Kàu-hōe-pò）為臺灣最早出刊並持續發行之報紙，期間經歷數次更名，早期發行人與主筆者多為西方宣教師。其登載內容層面甚廣，以教會訊息為出發點，觀察面向含括宗教、社會、文化、教育、經濟與國際時事等等，對臺灣民間宗教信仰的批評不遺餘力，深具教會觀點代表性。相關介紹可以參考：吳學明，〈臺灣府城教會報及其史料價值〉，收錄於《臺灣基督長老教會研究》，頁187-210。

³³ 《使信月刊》（*The Messenger*）是英國長老教會的機關刊物，涉及傳教事工、醫療教育、旅行經驗與宣教師動態，也會介紹海外宣教區的官方政策及教會發展，所刊載題材是經過挑選而成，彰顯報導價值。可以參見：張勤瑩，〈二十世紀前期《使信月刊》呈現的臺灣報導及其宣傳面——以英國長老教會傳教士在臺實踐的福音事工及其醫療關懷為主〉，《華神期刊》7（2015.11），頁37-71。

兩套資料雖然各有所長，但在一些傳教事工的個案討論上，都提供我們極佳的參考案例，有助我們理解當時代的宣教背景，以及教會內部對於宣教事工發展的解讀。

（四） 個人出版品

主文主要利用外籍宣教師與本地教徒兩大類，性質涵蓋日記、回憶錄、追思集與紀念出版品等。外籍宣教師的作品包括，馬偕的《馬偕日記》³⁴、巴克禮（Thomas Barclay，1849-1935）的《巴克禮宣教回憶錄》（*Dr. Barclay's Reminiscences*）³⁵、萬榮華的《傳揚祂旨意》（*Working his purpose out*）³⁶、劉忠堅（Duncan MacLeod，1872-1957）的《美麗之島》（*The Island Beautiful*）³⁷，與明有德的《海外建造家吳威廉》（*Builder Aboard*）³⁸等作品。其中，本研究大量引用史料為《馬偕日記》與《巴克禮宣教回憶錄》兩部，前者詳述馬偕在臺宣教歷程，後者則是南部外籍宣教師巴克禮對北部教會發展，以及南北互動的觀察和想法。

馬偕在日記內寫下宣教活動與個人看法，以主觀視角評斷所見事物，可讓我們看到內心完整思維，只要妥善對照同時期其他史料，有助於我們判斷北部教會的發展與限制性。巴克禮的回憶錄文字相當坦白，對教會缺失毫不避諱，因為主觀看法亦屬強烈，是很罕見也很珍貴的參考文獻，提供教會史研究者自我批判的管道。其他的紀念出版品，雖然因為出版性質，行文敘述較多正面表述，但對於教會整體發展的參考仍然有助益，只要對照其他史料視角，還是能免除過度美化的敘述。

本地教徒方面，有黃武東（1909-1994）的《黃武東回憶錄》³⁹、李嘉嵩（1914-

³⁴ George Leslie Mackay 著、王榮昌等譯，《馬偕日記III：1892-1901》（臺北：玉山社，2012）。

³⁵ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》（臺南：國立臺灣歷史博物館，2022）。

³⁶ 萬榮華（Edward Band）著、楊雅婷、黃楷君譯，《傳揚祂旨意：英格蘭長老教會宣教史（1847-1947）上下兩冊》（臺南：國立臺灣歷史博物館，2022）。

³⁷ 劉忠堅（Duncan MacLeod），《美麗之島：北部教會宣教禧年回顧與前瞻》（臺北：主流出版社，2021）。

³⁸

³⁹ 黃武東，《黃武東回憶錄》（臺北：前衛出版社，1988）。

1978) 的《一百年來》⁴⁰、許有才(1903-1984)的《奇妙恩寵》⁴¹，還有孫雅各(James Ira Dickson, 1900-1967)紀念專輯⁴²、陳溪圳的懷念集⁴³、徐謙信所撰《臺灣教會史論文集(第一集)》，以及對戰後初期有獨到看法的周聯華之《周聯華回憶錄》⁴⁴。

黃武東為長老教會知名領袖，曾任南部大會總會議長(1951年)及總幹事(1957年)等職，對南北教會合一與北部教會的發展有獨到看法，回憶錄內亦著墨甚多。李嘉嵩為長老教會知名教育家，曾遠赴海外服務，後來任職於玉山神學院，曾任院長(1973年)一職，《一百年來》記載諸多長老教會發展歷史。許有才同樣出身南部教會，曾擔任總會議長(1953年)與南部大會議長(1954年)等職，對日治末期與戰後教會發展有清晰的觀察。

上述皆為南部教會出身的成員，北部教會的成員則有孫雅各、陳溪圳和徐謙信。孫雅各紀念專輯與陳溪圳的懷念集，皆為逝世後由後人發起徵集文稿而成，由於他們二人在二戰前後都是較為親近執政者，一直遭受不少批評，但從歷史脈絡追尋，或許能求得箇中原因。徐謙信的著作詳盡記載戰後長老教會南北合一，與北部大會保留運作的經過，有助於我們理解南北兩會各自的思維。雖然該書僅研究戰後時段，但奠基於徐謙信的研究，往前追索北部教會自設教後的發展，應該有助於全面性理解北部教會的特殊性。周聯華則非長老教會體系內成員，但他從與長老教會互動過程中，對南、北教會有「局外人」的看法，亦可供參照。

從這些分布趨勢，我們可以發現本地教徒的活躍年代大多始於日治中期以後，大多是教會內第二代知識階層，因為接受新式教育，也進入教會領導核心後，才有辦法留下珍貴史料，或是獲得重視而留下回憶錄。而這些本地教徒的記述，提供外籍宣教師以外視角，也能讓我們得知日治末期外籍宣教師被迫離開臺灣時，被迫整合的長老教會如何應對壓迫的政治局勢。再者，戰後開始自立的臺灣長老

⁴⁰ 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》(新竹：李弘祺，2009)。李弘祺為李嘉嵩之子，該書原為李嘉嵩之回憶錄，經李弘祺整理與編輯後自行出版。

⁴¹ 許有才，《奇妙恩寵—許有才牧師回憶錄》(臺南：人光出版社，1998)。

⁴² 孫雅各，《孫雅各牧師紀念專集》(臺北：臺灣神學院校友會，1978)。

⁴³ 賴俊明主編，《常綠在人間—陳溪圳牧師百年懷念集》(臺北：中華民國聖經公會出版，1994)。

⁴⁴ 周聯華，《周聯華回憶錄》(臺北：聯合文學，2016)。

教會，是如何基於不同的發展歷史，做出不一樣抉擇，引領兩邊教會走向不同的道路，影響北部大會存續至今。

第三節 研究方法與章節安排

本研究主要透過臺灣基督長老教會相關文獻，以北部教會為核心，爬梳既有研究成果，重新論述北部教會特殊的發展歷史，如何影響南北兩會的互動與合一。本文所指涉之長老教會南北互動，非單純基於地理關係之區別，而是以教會組織作為分野，故論述過程中可能會超越地理界線。文獻方面雖然以北部教會為核心，但涵蓋英國與加拿大母會，及海外宣教區臺灣的跨國視角，藉以分析兩邊母會各自基於不同的發展歷史與規模，如何影響海外宣教區的宣教政策，以及面對執政者的不同態度，這些都是影響南、北兩會走出不同發展路徑的重要成因。加拿大母會與英國母會的不同發展歷史，引領北部教會發展出與南部教會殊異的路線，導致二戰結束後即使成立臺灣基督長老教會總會，北部教會仍然堅持保留「北部大會」、保障北部教會的發展。

本研究將屢次提及「聯合」與「合一」，在此須先說明兩個字詞各自意義。「聯合」在本研究中代表南、北兩會各自保有自身宣教區的治理與營運權，以南、北兩會為出發點，與對方進行宣教活動合作，但各項活動並不涉及彼此的教會內部運作。「合一」則是南、北兩會以合併為出發點，將各自獨立運作的現況往合併為一前進，視合併教會體系、事業機構等為終極目標。換言之，在兩會各自保有主體性的前提下，達成「聯合」共識的難易度，將遠遠小於兩會「合一」。雖然日治末期政府曾強行統合長老教會，但此舉非出於基督宗教信仰的「合一」，很快就宣告破滅。1951年，南、北兩會雖然成立「臺灣基督長老教會總會」，北部大會卻沒有因此取消，顯然有些隱情亟待釐清，本研究即欲補足此研究空缺。

筆者認為，歷史研究應該回歸歷史脈絡，戰後初期的歷史發展不應僅討論戰後時段，因為這都是奠基於長久積累的歷史。因此，有關戰後「北部大會」存續的根本原因，必須回溯至北部教會設教後的歷史根源，才能理解北部長老教會為

什麼是現在這個模樣。由於本研究事涉日治時期臺灣南、北長老教會兩個群體的互動，特別是「新人運動」期間，北部教會舊派引進南部教會成員，意圖排擠新派人員的利益。當時，此舉不但造成北部教會新派對南部教會成員的攻擊；事後，也能發現北部教會新派成員，對於和南部教會「合一」的戒慎恐懼，這應該是北部教會爭取「北部大會」存續的重要因素。

承上，本研究亦將適度援引「團體動力學」⁴⁵ 理論，藉以分析南、北教會兩個團體的互動關係。目前「團體動力學」已廣泛被引用與在教育學及心理學，分析團體經營與領導能力等議題，有助於改善各機關行號的團體運作能力，但並未被歷史學普遍採用。然而，筆者在深入理解後，發現「團體動力學」對於多個團體的相處模式、互動與競爭等模式，具有強化論述的功效。故筆者認為，透過「團體動力學」探討屢次與宣教同工有紛爭的北部教會領袖馬偕；還有新人運動期間產生摩擦的南、北兩會；以及新人運動後新派成員對南部教會產生的防備與危機感，有助於我們理解 1951 年總會成立後，北部教會還是堅持保留「北部大會」的根本因素。

本研究除首章緒論與末章結論外，全文將分為四個章節。

第二章的名稱為：「動盪與契機：乙未戰爭前後的長老教會」。先說明清末長老教會教勢發展，他們又是如何面對清、日政權轉換的鉅變，以及在動亂之中兩面不討好的處境，導致他們迫切希望早日恢復平靜，日本盡快平定各地治安。在這一過程中，也能看到長老教會確實對日本統治臺灣抱有樂觀的期待。最後，也會概略說明當時臺灣基督長老教會的體系及發展。

第三章的名稱為：「殖民政權下長老教會的南北合一嘗試」。本章先爬梳兩會於日治初期的宣教環境，提出代表性個案討論宣教環境變遷。接著，因應歐美聯合宣教風潮興起，以及其他教派入臺挑戰，南、北兩會開始談到聯合宣教事宜。此間有母會、宣教師與本地教徒的多方考量，都影響後續臺灣大會與聯合神學院

⁴⁵ 「團體動力學」係由美國心理學家勒溫（Kurt Lewin, 1890-1947），於1930年代開創，指出所有人的一生都在參與團體，透過研究理解團體類型、團體特性及團體領導功能，有助於增進團體效益。可以參見：潘正德編著，《團體動力學》（臺北：心理出版社股份有限公司，2012）。

提案。兩會發展也取決於教會內的人際網絡演變，母會預算考量、外籍宣教師與本地教徒各自盤算，都影響教會內部對體制與機構聯合的做法。只是沒想到，即使臺灣未涉入第一次世界大戰，卻因為母國參戰而預算緊縮，導致聯合神學院一次嘗試即遭受挫敗，就此再也無法達成共識。從兩邊對於聯合的討論，能理解彼此都無法拋棄本位主義，導致日治時期始終無法完成真正合一。

第四章為：「北部教會領導體制與南北分途的歷史成因」。本章欲指出，影響南、北兩會差異最大的關鍵，在於馬偕之於北部教會影響，馬偕雖然奠定北部教會發展基礎，但卻也是北部教會進一步擴展與深化的最大限制。然而，北部教會這些發展限制，導因於加拿大長老教會的教會規模，以及海外宣教歷史都遠遠不及英國長老教會。在各項資源缺乏的情況下，馬偕任內屢屢與母會差派的宣教同工衝突，甚至以辭職逼迫母會改變決策，使得北臺灣宣教區長期只有馬偕在任，也影響北臺灣宣教區在母國的聲譽。馬偕逝世後，吳威廉掌權期間格外注意馬偕家族運作，也見到馬偕女婿陳清義明顯排斥外籍宣教師。等到吳威廉別世，陳清義及與妻舅偕叡廉開始控制北部教會發展，加拿大聯合運動造成教會分裂，大量外籍宣教師離開北臺灣宣教區後，更加劇寡頭領導的狀況，直到新人運動後才被瓦解。

第五章的名稱為：「曇花乍現的合一：日治末期至戰後初期的教會分合」。進入日治時期後，可以發現來自日本的影響與日俱增，日本基督教的發展經驗也被逐步引進，特別是「日本基督教會」的影響。北部教會爆發新人運動後，短時間內大量替換的新領導階層係受日本（神學）教育影響，國族觀念紊亂，對日本教會界的依賴比臺灣原有外籍宣教師高，與長期穩定接班的南部教會不同。外籍宣教師的壓力與日俱增，為了保留教會學校的運作，選擇犧牲基督教特色教學，最後也將校長一職轉讓給日人基督徒以減輕政府敵意。日本政府同時迫害本地教徒的宗教信仰自由。

兩邊教會的差異導致日治末期與戰後初期的政教關係落差，並持續維持著「北小南大」的規模差異，戰後更是持續分治狀態。即使到了 1951 年，成立「臺

灣基督長老教會總會」，也沒有達成真正合一，北部教會堅持要保留事業機構的經營權。可見此時北部教會的領導階層還存有「南北之分」，才不願放手北部的事業機關，而非如南部教會以「教會合一」為目標。

本研究透過長老教會的文獻爬梳，以新出版史料補足過往史料不足的缺憾，透過跨國史的角度思考長老教會在當下面臨什麼處境，英、加母會與南、北兩會對於合一的看法有何差異，才會一直無法實現。北部教會的發展過程中又有什麼樣的局限，致使教會規模始終遜於南部，甚至北部的領導階層還在新人運動中大量抽換，改成接受日本（神學）教育的新知識階層。兩會在日本時代的長期發展歧異，才演變出日治末期與戰後，南、北兩會有不同的價值觀，這也是北部教會始終無法放下本位主義，真正投入「教會合一」的重要原因。透過更多元的史料對照，盡可能客觀地看待和分析，讓我們理解長老教會為什麼是現在的模樣，我們又可以從中得到什麼教訓。



第二章 動盪與契機：乙未戰爭前後的長老教會

1865 年，英國長老教會首位宣教師馬雅各（James L. Maxwell, 1836-1921）

¹ 抵臺宣教，以南臺灣作為場域，展開宣教行動；1872 年，加拿大長老教會也派遣馬偕（George L. Mackay, 1844—1901）² 來臺，選擇北臺灣傳播福音。基督教的入傳，因為是基於清廷外交失利的條約背景，加諸社會文化的差異，宣教遭遇不少阻礙。但隨著樟腦事件³ 改善環境，以及醫療宣教的助益，這批外籍宣教師的腳步逐漸步上坦途。⁴

就在宣教環境稍有改善之時，卻逢臺灣割讓日本的歷史轉折，迫使外籍宣教師必須有所因應與預期。甲午戰爭（1894-1895）結束後，清日雙方簽訂馬關條約，11 款的條文，大致可歸納四部分：承認朝鮮為獨立自主國、土地割讓、賠款，以及通商航行規定。⁵ 其中，影響臺灣最鉅的，就是自清國版圖割予日本，進而引發臺灣人民的抗日運動，亦即日本入臺接收遭遇的阻礙與鎮壓過程——史稱「乙未戰爭」。

第一節 變局與困境中的長老教會

一、十九世紀末教勢發展

¹ 馬雅各於1836年出生於蘇格蘭，為英國長老教會首位來臺宣教師。來臺後選擇府城作為宣教地點，高明醫術的吸引大量人潮前來，引發本地漢醫焦慮，稍後便因流言中傷被迫遷居打狗。馬雅各來臺時期尚未發生樟腦事件，因此對傳教工作受阻礙的感受甚深，值得研究。

² 馬偕生於1844年的加拿大安大略省（Ontario）牛津郡（Oxford）左拉村（Zorra），是蘇格蘭移居加拿大第二代。他在1870年自美國普林斯敦神學院畢業後，立刻向加拿大長老會申請成為海外宣教師，隔年派遣至臺灣宣教，直至1901年過世，是北部長老教會重要奠基者。

³ 樟腦事件為清國與英國因樟腦販賣所產生之衝突。因英國長期壟斷臺灣的樟腦販售，清國欲收回官辦，但1868年時英人必麒麟（William A. Pickering）於今臺中梧棲港私購，引發清國官員查緝。後續英國駐安平領事吉必勳召來炮艦向安平開砲，以武力迫使清官員屈服，賠款並簽訂《樟腦條約》，除了展現英國的軍力外，該條約內包含承認外人傳教自由。詳見：陳德智，〈羈縻與條約：以臺灣樟腦糾紛為例（1867-1870）〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，2006）。

⁴ 陳東昇，〈從人際關係看清代臺灣基督長老教會的政教關係〉，《臺灣風物》71：2（2021.6），頁147-194。

⁵ 黃秀政，〈臺灣割讓與乙未抗日運動〉（臺北：臺灣商務印書館，1992），頁11。

英國南部長老教會始於 1865 年，首任宣教師馬雅各來臺進行醫療宣教，因為療效奇佳，吸引不少病患前來求診，遭受當地漢醫攻擊「取人身上的器官，晒人肉乾」等謠言，在民眾群起攻擊下，被迫由府城轉進打狗。⁶ 因為文化誤解，以及宣教師係依約入臺，所以在宣教過程碰到不少阻礙，陸續發生鳳山（埤頭）教案、白水溪教案及二崙事件等挑戰，所幸宣教師皆能順利克服。⁷ 後續英國長老教會又加派李庥（Rev. Hugh Ritchie, 1840-1879）、甘為霖（William Campbell, 1841-1921）、巴克禮（Thomas Barclay, 1849-1935）、余饒理（George Ede, 1854-1904）與宋忠堅（Duncan Ferguson, 1860-1923）等諸位宣教師來到南臺灣，人力相對北部教會充足。

在宣教策略上，南部教會採取遠心式傳教法，初期以府城為宣教核心，後續藉著平埔族的人際網絡，將福音傳播至中部地區。日治時期，又將生力軍廉德烈（A. B. Neilson, 1863-1937）、梅監務（Campbell N. Moody, 1865-1940）與蘭大衛（David Landsborough, 1870-1957）三人派至彰化宣教，以該地為宣教副中心。⁸ 東部教會則受益於自西部遷移的平埔族，只是受限於地形限制，南部教會在東部發展處於被動狀態。⁹ 整體來說，南部教士會因為人手充足，能妥善牧養地方教會、安排神學校課程；加諸有教士會商討宣教事務，各項決策不易成為少數人獨斷，進入日治時期教會發展更為平穩。

北部教會則是在 1872 年由馬偕於淡水創設，宣教初期同樣因為文化誤解等原因，碰到官員及民眾阻礙，曾發生艋舺教案，馬偕同樣靠著醫療宣教克服困難，

⁶ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第二輯（臺北：中央研究院近代史研究所，1974 年）第 970 號附件，頁 1278-1279。另外也詳細記載於《The Messenger》中：J. Maxwell, "Takao, Formosa, 1865.07.21" (1872.10)，臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006 年），頁 358-360。

⁷ 鳳山教案內容為初代教徒高長入獄，及埤頭教堂被拆；白水溪教案則是甘為霖受攻擊予教堂被燒毀；二崙事件則是巴克禮被暴民淋糞。上述教案皆因文化誤解導致民眾攻擊教會，造成人員與建築分別有不同程度的傷害。

⁸ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光出版社，2003），頁 36。

⁹ 葉慧雯，〈英國長老教會在東部的宣教—埤頭、廣澳、觀音山、石牌教會的建立與焚燬（1877-1896）〉57：4《臺灣風物》（2007 年 12 月），頁 84。

並與劉銘傳等官員交好。雖然加拿大長老教會曾陸續派出華雅各（J. B. Fraser）、閔虔益（K. F. Junor）、黎約翰（John Jamieson）等人來臺，但大多無法久任便離臺，導致北臺灣宣教區長期僅有馬偕一人在任，直至吳威廉（William Gauld, 1861-1923）受派後始告穩定。

由於馬偕幾乎是一人掌控教會發展，教務及教學工作都隨著馬偕的腳步移動，而有「逍遙學院」之稱。馬偕還藉著平埔族的人際網絡，以醫療宣教進入噶瑪蘭地區，引發許多團體改宗案例，但這類非因福音而入教的案例，在馬偕逝世後就大量脫離教會。¹⁰ 正是因為人手長期匱乏，所以在神學校（牛津學堂）的課程規劃較遜於南部教會，許多政策發展也都是馬偕一人獨斷，使得馬偕家族及馬偕學生在日治時期幾乎掌握教會發展。

上述兩會入臺初期碰到許多阻礙，直到樟腦事件後才明顯改善，後續隨著清廷官方能明確處置教案，長老教會透過醫療宣教讓民眾接近福音，一般民眾對長老教會的誤解才逐漸改善。¹¹ 整體來說，清代臺灣的教會運作隨著時間流轉已逐漸改善，但仍不及日本方面的發展。反觀此際的日本受到美國衝擊，於 1854 年簽下《神奈川條約》後，感受到西方列強壓力，隨即開啟了明治維新，使日本開始步入近代化國家行列。在推行各項西化政策時，與西方武力相伴而來的基督宗教，也成為先進文明代表之一。因此，日本國內對於基督宗教的態度漸趨友善，許多出國留學、學習西方知識的青年階層，也對西方宗教抱持善意。

這樣的氛圍直接影響日本國內基督教發展，《臺灣府城教會報》¹² 曾介紹過當時日本國內教會發展狀況：

¹⁰ 詹素娟，〈馬偕宣教與噶瑪蘭族群空間〉，收錄於《馬偕博士收藏臺灣原住民文物—沉寂百年的海外遺珍》（臺北：順益臺灣原住民博物館，2001 年），頁 27-34。

¹¹ 陳東昇，〈從人際關係看清代臺灣基督長老教會的政教關係〉，《臺灣風物》71：2（2021.6），頁 188-189。鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 90。

¹² 《臺灣府城教會報》即現今之《臺灣教會公報》，為臺灣最早出刊並持續發行之報紙，期間經歷數次更名，早期發行人與主筆者多為西方宣教師。其登載內容層面甚廣，以教會訊息為出發點，觀察面向包括宗教、社會、文化、教育、經濟與國際時事等等，深具教會觀點代表性。同時，由於宣教師時常轉載西方報紙最新消息，亦有與清國內地及臺灣北部長老教會交流的訊息，可以補充不少臺灣北部地區消息。相關介紹可以參考：吳學明，〈臺灣府城教會報及其史料價值〉，收錄於吳學明，《臺灣基督長老教會研究》（臺北：宇宙光全人關懷，2006），頁 187-210。

我們的耶穌傳教在東洋，就是日本國，比這中國沒這麼久，總是進步比中國更快。一項是因為近來日本的官府百姓比較愛和外國交際，來學我們的模樣，探我們的風俗。有曾聽見人說，他們的新聞報也有提起，說他們的皇帝一樣。所以那邊的人知道耶穌教是從外國來，不過歡喜聽：不像在這的人，動不動就嫌疑，不愛聽。近來有再聽見他們的消息說，在那有很多地方，人還未探道理，不過真愛學我們的話；他甘願拿銀，要請我們的人去待在那邊教，約一個月要出 100 元的聖金給他。去年尾日本長老教的大會聚集議論說，要將這個消息寫信通知故鄉的朋友，盼望故鄉信主的先生更多讓他們請；只要公會出船，後來到達的費用他們要自己治理。在大會還有人在說，趁這時福音要出力傳更開闊；盼望沒有多久全日本國得到道理，不用我們的人再過來傳。也有人在概算，也許到主後 1900 年，那時這的牧師就都可以回去故鄉，讓他們本國的教會自己擔當。¹³

這些文字透露著幾點訊息：首先，因為沒有如清國那般頻繁受到戰爭侵略，故日本面對西方各國的態度較友善；其次，日本對於西方文化抱持開放態度，更願意學習新知；再者，日本國內也將基督教當成學習新知的管道，主動配合教會活動；最後則是本報導的核心，希望臺灣本地也能學習這樣的熱誠，盡早推動教會三自（自治、自養、自傳）¹⁴。

換言之，當時日本的基督教發展狀況，可以說是臺灣信徒學習的榜樣。而且我們也能知道，臺灣的外籍宣教師與教會，是能夠透過報紙刊物等新式媒體瞭解國際情勢。具體的案例，還有如李春生透過閱讀西方報紙，快速掌握日本的國力進展，從而建議清國積極改革、學習西方「天道」。¹⁵ 因此，在乙未之役前長老教會已然掌握世界演變趨勢，理解國際法與條約規定，能適時應對局勢變化。

¹³ 不著撰人，〈教會的消息〉，《臺灣府城教會報》，第 19 張，光緒 13 年 2 月，頁 10；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1887）。

¹⁴ 有關長老教會的三自，可以參考：吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光出版社，2003）。

¹⁵ 陳東昇，〈開啟心眼：改宗入教對臺灣商業鉅子李春生的影響〉，《臺北文獻》223（2023 年 3 月），161-198。

二、 甲午戰爭爆發後

有關日本圖謀臺灣之軌跡，早已有研究者曾指出，本文便不再贅述。¹⁶ 甲午戰爭爆發後，《臺灣府城教會報》詳細記載事情起因，除了說明兩國交戰外，最主要是交代日本為「東洋國」，與在臺灣傳教的「西洋國」無干涉，清國唯一的敵人只有日本，嚴禁對外籍商人、宣教師進行謠言和迫害。¹⁷ 而戰場遠在黃海，為什麼臺灣官員就急著宣示保護？主要仍是受清法戰爭影響，臺灣民眾無法分辨英、法人差別，所以普遍遭受迫害，使官方善後增添困難。如北部加拿大長老教會的教堂賠款耗費心力，¹⁸ 即使清法戰爭結束，長老教會在法軍曾佔領的澎湖宣教，依舊感受不友善的反應。¹⁹ 此際官員快速出示告示提前遏止攻擊事件，使得長老教會雖然體會到緊張氣氛，但治安仍在官員可控範圍內。

對照南部長老教會的處境，北部長老教會受到清法戰爭的餘波蕩漾，在這波紛擾中更顯困擾：

現在福爾摩沙人的情緒都很高昂，因為他們認為戰爭即將開打，幾個禮拜以來，島上就傳言法國砲船又停泊在淡水和基隆港，這當然不是真的，但這樣的傳言很鼓譟人民的情緒。十年前有幾幫壞人計畫著只要這些砲船向臺灣的堡壘開火，他們就要趁火打劫，也要攻擊那些跟隨「番仔」的基督徒。很多人、很多基督徒記起十年前的劫掠與迫害，都過得很膽顫心驚，他們把財產連同他們自己移來移去的，只希望能找到比他們自己的家更安全的地方。²⁰

曾經是清法戰爭的主戰場，恐懼回憶籠罩著長老教會與臺灣民眾，後者難以分辨

¹⁶ 黃秀政，《臺灣割讓與乙未抗日運動》，頁 12-21。

¹⁷ 不著撰人，〈消息〉，《臺灣府城教會報》，第 112 卷，光緒 20 年 7 月，頁 74；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1894）。

¹⁸ 陳東昇，〈從人際關係看清代臺灣基督長老教會的政教關係〉，頁 147-191。

¹⁹ 不著撰人，〈澎湖的消息〉，《臺灣府城教會報》，第 20 張，光緒 13 年 2 月，頁 11；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1887）。

²⁰ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1894 北臺灣宣教報告-15〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊）（臺北：明耀文化事業有限公司，2015），頁 35。

前者這些「外國番」的差異，法國人入侵身影再度浮出腦海，這也應證前段官員的澄清告示確實重要。而長老教會宣教師的洋人身份自然受注目，改宗入教跟隨宣教師腳步之教徒，免不了要擔心劫掠與迫害，成為仇恨下的代罪羔羊。

且臺灣北部對於甲午戰爭的看法更加悲觀，不少官僚家屬與資產階層皆搭船內渡避難，吳威廉（William Gauld, 1861—1923）²¹也觀察到一個有趣的現象：

這種情況嚇著了百姓，但據我所知，外國人卻都平靜、鎮定，除了宣教師以外，他們甚且期待戰爭開打，我想我只能說，我們一點警覺性都沒有。

22

宣教師害怕戰爭影響傳教活動，但對於西方在臺洋商來說，若是政權轉換後改由對西方文化開放的日本統治，或許就不如清國對西方人那般抗拒態度了。不過實際上，清官員仍然如告示般努力控制場面，盡力不讓西方人受到傷害，這應該也是為了有助於求助西方各國的介入，以圖「獨立」於清、日兩國之間。

外籍宣教師如吳威廉不甘於被動接受壓力，也會主動尋求合作的機會，如時任福建水師提督楊岐珍（1836-1903）奉派來臺：

他有時會在這個軍事駐地留幾天，他在臺灣沒找到合適的房子，有人給他建議說牛津學堂可能適合他的需要，只要他能說服教會租給他用。我們教會認為這是一個加強保護我們生命財產安全的好機會，也樂意與他交朋友（而且牛津學堂目前並沒有在使用），他親自來拜訪我們，很親切地表示如果學堂能夠讓他使用，他會非常感激。²³

主動將牛津學堂免費出租給楊岐珍使用，「現在士兵們都知道他們的總指揮官是

²¹ 吳威廉係加拿大長老教會第五位宣教師，於1892年抵臺，並在馬偕1893年返國期間承擔北部教會事務，在乙未之役留下宣教報告描寫當時情況。1901年馬偕逝世後，吳威廉著手推動北部長老教會體制化，協助創建中會，將宣教中心自淡水轉至臺北市內，具有重要貢獻。

²² 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1894北臺灣宣教報告-17〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁43。

²³ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1894北臺灣宣教報告-18〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁44。

我們的朋友，本地人也意識到這位官階與本島政府同等的總指揮官隨時會來住在教會裡」，²⁴ 效果十分顯著。而這也是長老教會在清末戰局動盪下，少數足以用來自保的手段了。

戰爭初期形勢還不明朗時，依據《臺灣府城教會報》8月的報導，認為清國的贏面較大，列強不久就會出來調停。²⁵ 但很快地急轉直下，10月的報導已指出清國受到嚴重打擊，萌生與日本講和的意圖。²⁶ 11月時戰況已漸清晰，報導更放上「高麗和興京的全圖」，說明各地戰場的重要性，此時已見到英、法、俄等國有意介入談和。²⁷ 可見長老教會的宣教師與教徒，已經率先臺灣一般民眾知悉國際情勢，掌握甲午戰爭發展。1895年1月時，南部長老教會已收到日本即將攻打臺灣的消息，此時應該是壓力逐漸上升的轉折期。²⁸

到了2月27日（新曆3月23日），日本軍艦在澎湖外海展開交戰，很快就完成全島攻佔。²⁹ 當時日本進佔澎湖主要是為了增加談判籌碼，與距離提出割臺要求仍有差距。³⁰ 即使如此，這股肅殺的氣氛已經瀰漫臺灣社會，臺南的宣教師顧慮城內可能引起騷動，先將中學校的學生送回家，一般民眾也紛紛往鄉下移動，希望能避開戰亂。³¹

同年4月，南部長老教會已得知合約內容大致為：

合約的條款還未傳給百姓知。總是照人講是親像下面這些：

1. 臺灣要給日本。
2. 遼東要割一塊給他們，從中旅順口的炮台要給他們。

²⁴ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1894北臺灣宣教報告-18〉，頁44。

²⁵ 不著撰人，〈消息〉，《臺南府城教會報》，第113卷，光緒20年8月，頁81；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1894）。

²⁶ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第115卷，光緒20年10月，頁106；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1894）。

²⁷ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第116卷，光緒20年11月，頁111；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1894）。

²⁸ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第118卷，光緒21年1月，頁4；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

²⁹ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第119卷，光緒21年2月，頁9-10；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。黃秀政，《臺灣割讓與乙未抗日運動》，頁46。

³⁰ 黃秀政，《臺灣割讓與乙未抗日運動》，頁46。

³¹ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第119卷，光緒21年2月，頁9-10；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

3. 要賠他們兩萬萬兩銀（200,000,000），就是差不多 3 萬萬銀。

另外還有好幾條，總是在這不用記。後來聽見俄羅斯不肯讓日本去佔遼東；

總是不知恰恰怎麼樣。人所風聲講那兩國在交戰是沒影。³²

教會內部透過報紙掌握最新局勢，頗能知悉戰事與談判進度，能較早決定應對手段。但此時的臺灣社會已因這股戰爭風暴，官方控制力開始下降，「大家在盼望事情快快完結，因為臺灣好幾所在真亂。」³³

當此之際，位處日本佔領區的澎湖教會，也於 4 月 12 日寫信回報當地雖然禮拜堂被日本軍佔用，導致門、窗、桌、椅等物遺失，但教會大體上沒有受到傷害。且日軍有官員、牧師與醫師等人加入當地禮拜行列，使教會活動仍能持續，甚至勸澎湖當地教徒要勤學英語。³⁴ 4 月 19 日再度來信，表示日本已設法保護教堂，但軍佔「愛糟蹋人」。同樣地，信中透露：

阮也聽見講日本人有一個信主的會照相；他們倆國信主的兄弟就聚集在拜堂前讓他拍。拍完一起歡喜，兩邊不只親和。那個相阮還未接到。

聽到這號的消息，咱要感謝上帝；可見咱信主的人，雖然不同國，卻是同一體。³⁵

我們不清楚這兩封信帶來多少心靈鎮定效果，但多少能讓臺灣本地教會瞭解日本進駐後的狀況，以及日本基督教徒應當能作為兩方人民交流的管道，對於未來日本進入臺灣後，有一定參考價值。

英國長老教會海外宣教委員會主席馬提昇（Hugh M. Matheson, 1821-1898）則認為，真正對宣教師與基督徒有威脅的是黑旗軍，日本將會保護英國人，包含

³² 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第 121 卷，光緒 21 年 4 月，頁 25-26；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

³³ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第 121 卷，光緒 21 年 4 月，頁 25-26；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

³⁴ 不著撰人，〈澎湖的消息〉，《臺南府城教會報》，第 122 卷，光緒 21 年 5 月，頁 39；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

³⁵ 不著撰人，〈澎湖的消息〉，《臺南府城教會報》，第 122 卷，光緒 21 年 5 月，頁 40；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

宣教師。³⁶ 巴克禮 (Thomas Barclay, 1849-1935) 的回憶錄也有關於澎湖的訊息

早前幾周，日本海軍已先占領澎湖。在占領的過程中發生了一起有趣的事件，日本海軍裡的幾位基督徒，在得知了我們馬公教會的存在後，加入了當地漢人信眾一起做禮拜。這件事被人拍了下來，照片與事件報導一起刊登在《禮拜日在家：主日家庭讀物》(The Sunday at home: a family magazine for Sabbath reading) 雜誌上，還附上了一位日本海軍軍官岡田中尉 (Lt. Okada) 寫給我的英文信。³⁷

澎湖的宣教工作引起日本基督徒的興趣，後續集資贊助澎湖一位信徒男孩去日本升學，期望對該地的福音傳播有所進展。

整體來看，北部長老教會感受到的壓力明顯大於南部長老教會，除了更接近戰場外，應當還是受到清法戰爭的記憶影響。

三、 本地傳道人的處境

在此有一個群體值得特別提出來討論，那就是本地傳道人的處境。經由前述的描寫，我們大體知道長老教會這個群體中，外籍宣教師會直接受到母國領事保護，清官員也擔心引起額外糾紛，會額外費心照料。本地信徒則較少受到關注，只能在遭受委屈時向宣教師求援，因此過得心驚膽戰。但夾在兩者之間的本地傳道人就顯得尷尬，在此我們以嚴清華為例。

嚴清華 (1852-1909) 一直以來都是北部長老教會與清官方交涉的重要人物，馬偕 (George L. Mackay, 1844—1901) 與吳威廉經常在宣教報告中陳述嚴清華的重要性。嚴清華某種程度上等同宣教師的代言人，但這都是建立在宣教師受到官方保護的前提下，若是這股保護力量被抽離了，恐怕真正的考驗才來臨。

嚴清華本人也相當清楚這個狀況。

如果他們轟擊了福爾摩沙，無疑地下一步就是佔領，佔領後有可能，旅順

³⁶ “Our Own Missions” (1895.4)，臺灣教會公報社編，《使信月刊》(臺南：教會公報出版社，2006年)，頁 82。

³⁷ 巴克禮 (Thomas Barclay) 著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》(臺南：國立臺灣歷史博物館；臺北：臺灣基督長老教會總會教會歷史委員會，2022)，頁 215。

港的事件會在這裡重演。這只是假設而已。可能當地人即使安居在家中也
會遭日軍攻擊。嚴清華牧師很焦慮，希望能得到英國的保護。³⁸

清法戰爭時的領事，同意馬偕讓嚴清華家中掛上英國國旗，但甲午戰爭時任領事
霍普金斯（L. C. Hopkins）的想法卻不同。吳威廉很快想到了新的方法，由教會
出面租下嚴清華的房子，暫時轉為英國的產業，此舉也得到領事首肯。

雖然領事認為，懸掛英國國旗不會有什麼幫助，甚至改變不了日本的做法。
但若從過往清法戰爭的經驗，恐怕此刻嚴清華擔心的不只是日本人入臺，還有其
他乘勢劫掠、進行迫害的暴民。無論如何，透過吳威廉的奔走與盤算，原本處於
尷尬地位的嚴清華，暫時能靠著英國勢力得到保護了。



³⁸ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1895 北臺灣宣教報告-10〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁 68。

第二節 乙未戰爭中的肆應與選擇

4月14日（新曆5月8日），清日兩國於煙台換約後，臺灣割日已成事實，臺灣紳民轉求自保，當時陳季同（1851-1907年）等人推動成立「臺灣民主國」，迅速通知在臺外國領事。³⁹ 甚至也出現寧願接受西方人統治，也好過割讓日本的言論。⁴⁰ 余饒理（George Ede, 1854-1904）進一步指出，民眾認為英國勢力更勝日本，加入英國未來就不會再受攻擊。⁴¹ 此時的西方人身份更顯尷尬，英國領事預判會更加不穩定，派了50名水手上岸保護外國人，並要求女性及小孩依序轉赴清國避難。

到了5月15日，消息指出4天前北臺基隆已被日本攻下，唐景崧已經搭船內渡，原本英國領事派上岸保護防搶的水兵，在日本進駐後全部撤回船上不需再駐守，顯見日本軍隊的控制力更能讓西方人放心。2天後，巴克禮自旗後搭船返回安平，途中與日本戰船相遇，還能以英語溝通，代表日本已備好充足通譯人才，使宣教師較為放心。⁴² 6月1日時，清國代表李經方於臺灣外海登上日船，與日本派遣的臺灣總督樺山資紀完成交割手續，臺灣正式屬日本統治。⁴³

以下，分別以教會資料內的不同立場，討論長老教會的處境與選擇。北部的部分，因為本地教徒嚴清華與李春生的特殊地位，可以做為本地菁英教徒代表；適逢馬偕休假回國，吳威廉獨立在臺負責教務，呈顯外籍宣教師的立場；最後，則是說明各地一般教徒遭受到的困境，僅能在夾縫中求生存之無奈。南部教會，則以《臺灣府城教會報》為主要史料，適度對照巴克禮等宣教師的回憶錄，重現

³⁹ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第122卷，光緒21年5月，頁45；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。黃秀政，《臺灣割讓與乙未抗日運動》，頁122-124。

⁴⁰ “Our Own Missions”（1895.7），臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006年），頁153-154。

⁴¹ George Ede, “Formosa: Cession To Japan”（1895.7），臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006年），頁158。

⁴² 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第122卷，光緒21年5月，頁45；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

⁴³ 遠藤誠著，《征臺軍凱旋紀念帖》，收錄於呂理政、謝國興主編，《乙未之役隨軍見聞錄》（臺北：中央研究院臺灣史研究所；臺南：國立臺灣歷史博物館，2015），頁82。James W. Davidson著，陳政三譯註，《福爾摩沙島的過去與現在》（臺南：國立臺灣歷史博物館，2014），頁357-358。

乙未之役南部的情景，分析南部長老教會的處境與選擇。

筆者希望藉此說明，長老教會碰到的問題並非均質化的挑戰，而是在不同場合與不同時間點，都有不同的待遇，不能以一成不變的標準去看待或批判，必須回到當下脈絡才能避免過度批評。

一、 北部教會

（一） 本地教徒的反應

北部教會沒有如南部教會發行《臺灣府城教會報》，故公開出版品較少，但兩會仍時常交流，時常可以在該報上看見北部教會的消息，值得我們參照。如嚴清華寫信分享臺灣民主國的成立經過：

5月25日（這5月初2）臺灣設立民主國。那日臺北的頭人和紳士有弄這個君的印，送給撫台。那個印的字是寫「臺灣民主國」，撫台做民主、龍旗換虎旗。眾人送他的印真熱鬧。那下午民主就跟文武官講，若是你們沒膽，不敢和日本相殺，可以回去，那些官有一半講要回去。那日獨獨換虎旗，日本有3艘的戰船到滬尾口；日本就用小艘的火煙船進來港內，我在大英的戰船。大英的人和他講，你們要快出去，若不然會危險。那日險些被兵勇開槍打。⁴⁴

承前段所述，嚴清華能進入英國的戰船內，已經顯見身份不同。英國瞭解日本即將依據合約接收臺灣，雖然保持中立角色，但仍友善提醒日軍暫且退出港內，以免雙方交火。

不僅如此，嚴清華也掌握唐景崧內遁清國的過程：

6月4日（這5月12日），夜時撫台穿兵勇的衣逃到滬尾，下駕時的火船。那晚撫台的衙門都放火燒。到5號（這13日）早上，滬尾的官兵都知撫台和海關在船內，官兵就阻擋不准駕時開，若是開，砲台要開大槍打駕時，

⁴⁴ 不著撰人，〈臺北的消息〉，《臺南府城教會報》，第123卷，光緒21年閏5月，頁53-54；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

讓它破。那日那晚兵勇都是開槍打駕時；後來撫台暗靜託仗外國人去和官兵買砲台的大槍。外國人就去和砲台的官兵講，我給你們 4,000，你們的大槍賣我。官兵講好，隨時給他們銀；外國人將那槍心和好幾項的器具都拿起來，讓那個大槍不能放。駕時就允當出口。到 6 日（這 14 日）駕時要開，突然間觀音城的砲台打到駕時，有死 6 人，得傷 10 多人。那時德國的戰船有開砲打觀音城的砲台，後來駕時隨它去。那日唐人海關和守備的衙門都被百姓拆去，官府所有都被入搶；砲台自己放火燒，臺北府所有的衙門，大多放火燒。⁴⁵

唐景崧深諳只有透過英國人的中立身份，才有機會離開臺灣，可是逃走的消息還是無法掩蓋，最後依靠收買才停止阻擋的炮火攻擊。西方人不樂見引起更大戰火，對於零星阻撓強硬回擊，讓唐景崧搭乘的輪船順利離港。自此之後，臺北地區治安失控，連官府衙門也遭到攻擊，淪為戰火之地，平民百姓的苦境可想而知。知名的美籍記者與外交官達飛聲（James W. Davidson, 1872-1933），曾形容當時的慘況：「淡水河漂著許多腫脹浮屍，緩緩流出大海」。⁴⁶ 6 月 6 日時，包含達飛聲在內的三名外籍人士，趕赴水返腳（今新北市汐止區）與日軍見面，希望日軍盡快進入臺北城維持秩序。⁴⁷

值得注意的是，嚴清華對唐景崧的稱呼並沒有隨著民主國的成立而更改，一直維持「撫台」的稱號，其對於臺灣民主國的態度已然清楚。長老教會教徒對於國際局勢與國力差距較一般民眾清楚，未對臺灣民主國表示肯定的態度，同樣的狀況也能在李春生身上看到，一直沒有表態支持臺灣民主國，直到日本登陸、臺北地區治安崩壞後，才聯合出面要求日本儘速平定動亂。接著，嚴清華果然直接批判唐景崧「不負責任」的行為：

⁴⁵ 不著撰人，〈臺北的消息〉，《臺南府城教會報》，第 123 卷，光緒 21 年閏 5 月，頁 53-54。

⁴⁶ James W. Davidson 著，陳政三譯註，《福爾摩沙島的過去與現在》，頁 367。

⁴⁷ 遠藤誠著，《征臺軍凱旋紀念帖》，收錄於呂理政、謝國興主編，《乙未之役隨軍見聞錄》，頁 86。James W. Davidson 著，陳政三譯註，《福爾摩沙島的過去與現在》，頁 368。

⁴⁸ 陳東昇，〈開啟心眼：改宗入教對臺灣商業鉅子李春生的影響〉，《臺北文獻》223（2023 年 3 月），頁 161-198。

論這個撫台，實在是真不好的人；他做也隨他跑，拋棄好幾萬的兵勇在臺灣，沒得吃，沒船能回去。又再他們是出外人，在臺灣無親無策，雖然中國的兵勇較多是壞人，還人有心能可憐他們。臺北的教會有人出頭和頭人跟眾百姓講，最好咱要可憐出外人，逐人出一些米，叫人煮給他們吃，救他們性命。各個歡喜，又再外國人也有議論，若是兵勇沒銀能搭船，叫他們將他們的槍來換船票，就讓他們回去，兵勇講好。⁴⁹

唐景崧匆匆離開臺灣後，留下大隊兵馬在臺灣，導致群龍無首、四處流盪。教會內的人士為了穩定情勢，號召募集物資提供這些兵勇使用，以免因為手足無措引起紛爭。西方人也希望能透過以槍換票的方式，卸除這些人的武裝，將他們遣返回國。

因為日本很快就進入臺北地區控制局勢，不需要透過軍隊鎮壓，沒有大型戰鬥。⁵⁰ 嚴清華也表示北部 60 處教會都沒有受到大傷害，期待馬偕早日從加拿大母國返臺，南北兩會互相祈禱平安。⁵¹ 北臺教會重要信徒李春生，也在日本入臺時扮演重要角色，為了避免語言誤解、維持社會秩序，領銜設立「保良局」，扮演上下溝通的角色，有效穩定北臺社會。⁵² 錫口地區（今臺北市松山區）與教會親近的慕道者也體察國際情勢，有效統合地方看法，為日軍提供部分資源，建立良好關係，當地居民便得到日軍友善對待、免於恐慌之中。⁵³

北部教會人士皆知大勢不可挽回，學習西方革新而成為近代國家的日本國力強盛，即使內心不一定甘於接受日人統治，但也無法抵制日本軍隊。除了隨波逐流之外，教會更積極協助穩定民心，讓治安早日回歸平靜，此舉雖然也等同默認日本統治臺灣，但條約已定，在這樣的軍力差距之下，為了保留傳播福音的能量，

⁴⁹ 不著撰人，〈臺北的消息〉，《臺南府城教會報》，第 123 卷，光緒 21 年閏 5 月，頁 53-54；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

⁵⁰ 臺灣憲兵隊著、宋建和譯，《臺灣憲兵隊史》（南投：國史館臺灣文獻館，2019），頁 37。

⁵¹ 不著撰人，〈臺北的消息〉，《臺南府城教會報》，第 123 卷，光緒 21 年閏 5 月，頁 53-54。

⁵² 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》（臺北：五南圖書，2008），頁 50-51。遠藤誠著，《征臺軍凱旋紀念帖》，收錄於呂理政、謝國興主編，《乙未之役隨軍見聞錄》，頁 160。

⁵³ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1895 北臺灣宣教報告-13〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁 77。

他們也沒有更好的選擇了。

（二） 外籍宣教師的反應

外籍宣教師對於政權轉換的看法就明顯置身事外，吳威廉向母會報告即表示「此刻，我們的福爾摩沙島變成日本的一部分了。也許這不是壞事，但此時，我的心因為種種變化而憂傷」。因為對他們來說，來異地傳教才是首要任務，只要能讓異教徒得到救贖，政權轉換並不影響，甚至日本對西方宗教的開放態度反而有助於教會活動。吳威廉知道臺灣本地人不想被日本統治，但向英國求援未果，只好自己著手成立臺灣民主國，直至唐景崧匆忙離臺，日本快速進入臺北，都與嚴清華的文字一致。⁵⁴

不過，吳威廉還是有一些看法與本地教徒不同。或許是因為處理得當，被唐景崧拋下的清兵並未造成地方太大困擾，反而趁著動亂打家劫舍的都是當地人，他們劫掠這些清兵，也打劫本地人。西方人因為有英國與德國的炮艦保護，所以沒有受到傷害，但本地基督徒即使並未涉入，還是有謠言攻擊他們是日本間諜。

55

相較於本地教徒沒有明確表態對日本的態度，吳威廉在報告書中清楚說出他的想法：

我一直抱著一個希望，等待著我能盡速向您報告，日本人迅速地全部掌控這個島嶼的進程。但，日本人尚未完全統治臺灣，恐怕再幾個月也辦不到。

因此，我不再等待，寫了這封信。⁵⁶

對於臺北區域失控的情形，吳威廉迫切希望日本盡快掌控局勢，但難以如願，只能眼看著「在此刻無政府、逼迫與殺人流血的處境下，我們部份的本地基督徒已受苦至死，而這也與宣教區有密切的利害關係」。吳威廉進一步指出，本地教徒受害並非僅是其基督徒身分，而是因為他們拒絕加入抗日的「暴民」行列，就以

⁵⁴ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1895 北臺灣宣教報告-12〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》，頁 71。

⁵⁵ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1895 北臺灣宣教報告-12〉，頁 71。

⁵⁶ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1895 北臺灣宣教報告-12〉，頁 71。

此被指為賣國賊而遭受攻擊，甚至光憑外套的顏色就能推斷可疑，不經審判直接殺害。⁵⁷

李春生的特殊地位，安全自然無虞，嚴清華也透過宣教師的幫助，得到完善保護，但其他非核心圈的本地教徒就沒這麼幸運了，必須獨自面對這些失控的狀況，甚至因此喪命。相較於承平時期的宣教師能介入處理，在動亂的時候吳威廉也僅能求自保。面對這種失控的局面，與其消極地聽天由命，倒不如期待日本早日掌控局面，讓國家公權力介入，不僅讓社會早日平靜，更能免於教徒擔心受怕，這樣的想法是人之常情。

但即使免除了「暴民」的騷擾，還得面對日軍殘酷的報復：

此刻，我要揭露日軍入臺後血腥的一頁。歷史會告訴後人，誰該為此負責。對我而言，我覺得日本人也難辭其咎。住在上述那些被日軍佔領的市鎮百姓，他們一開始原是準備要臣服於日本人統治的。現在卻是對日軍嫉惡如仇怒火中燒，不惜拋家棄產、灑熱血。這群未受訓練、手上僅有寸鐵的烏合之眾，迎戰訓練精良、勇敢的日本軍隊，為家園垂死掙扎。⁵⁸

因為雖然日軍有下令保護善良百姓，但是一方面是敵我難分，另外則是經過激烈戰鬥，日軍也累積不少怒火，透過屠殺的方式洩憤。進而成為惡性循環：

無恥的中國暴民——就是那些威脅同胞不抗日就喪命的人，他們當中許多人都是流氓——日軍失控屠殺讓他們更肆無忌憚地繼續以打游擊的方式殺害數以千計無辜與沉默的百姓。⁵⁹

苦的就是平民百姓，夾在抗日份子與日軍之間，即使在不同的時間點迎合抵達的人，也不一定能得到滿意的回應，只能在兩邊夾擊下努力求生存。唯一跟隨日軍採訪的美籍戰地記者達飛聲也被質疑遭到日本收買，寫出對日軍有利的報導，美

⁵⁷ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1895 北臺灣宣教報告-12〉，頁 71。

⁵⁸ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1895 北臺灣宣教報告-13〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》，頁 74-75。

⁵⁹ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1895 北臺灣宣教報告-13〉，頁 74-75。

化整個鎮壓過程。但實際上，達飛聲或許受到日軍安排而視角受限，但其實也曾指出日本士兵的不良行為。⁶⁰

至於日軍之所以迅速將情況搞砸，吳威廉指出可能有幾項原因：其一、臺灣本地原有仕紳離開臺灣，造成社會階層真空。其二、許多詆毀日軍的文宣不斷出現。其三、宣傳日軍即將侵占個人家產、妻子的謠言被傳播。其四，部分抗日份子脅迫一般百姓加入反抗行列。其五、客家人劇烈抗日的結合。其六、星火燎原的效應。其七、抗日份子認為日軍人數不多，應當能戰勝。⁶¹

經由上述的爬梳，吳威廉的看法應該可以從中窺知梗概，大體上仍希望日本早日掌握局勢、弭平動亂，以利宣教工作發展，教徒獲得保障。

（三）夾縫中的基督徒

夾在日軍與抗日份子中間的基督徒，順應國際情勢與國際條約，並未參與抗日活動，但又不敢對日本統治明確表態，可謂兩面不討好。不過他們心中當然清楚，若是日本早日平定抗日戰亂，社會應可漸趨平靜。抗日勢力最盛當屬中南部地區，抗日勢力中，又以客家人佔多數。林正慧分析其中原因：「保衛鄉土、從官殺賊與助官平亂的義民傳統、對新統治者的疑懼，以及維護舊制思想的可能。」

⁶² 這些條件綜合在一起，使得原本就受疑的教徒格外痛苦。

相較於日本控制的大臺北地區較為平靜，如淡水有充足兵力，雖有零星騷動，但吳威廉仍可以放心拜訪教堂，⁶³ 但離開統治核心就並非如此。具體的案例，有新竹月眉（今新竹縣峨眉鄉內）教堂被毀，雖然本地傳道順利逃脫，但兄長遇害；新竹大湖口（今新竹縣湖口鄉內）也有傳道生命受到威脅，信徒被綑綁。⁶⁴ 日軍在新莊與三角湧（今新北市三峽區）遭遇激烈抵抗，在他們繼續南進前，大嵙崁

⁶⁰ James W. Davidson 著，陳政三譯註，《福爾摩沙島的過去與現在》，頁 406。

⁶¹ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1895 北臺灣宣教報告-13〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁 75-76。

⁶² 林正慧，〈1895 年乙未之役中的臺灣客家〉，《全球客家》11(1)（2018 年 6 月），頁 59-134。

⁶³ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1895 北臺灣宣教報告-13〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁 78。

⁶⁴ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1895 北臺灣宣教報告-13〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁 76。

（今桃園市大溪區）的傳道已先逃離，隨後果然抗日份子祭出懸賞要捉拿本地傳道相關人等。不幸地，傳道與家人最終還是被捕，他的家人即刻遭到處決，而傳道本原本要凌遲致死，幸好在日軍進攻時趁隙逃出，免於一死。⁶⁵

因此，夾在日軍與抗日方中間，一舉一動都煞費苦心，動輒得咎。在宜蘭的三結仔（今宜蘭市）卻恰好有一則峰迴路轉的案例，令人不禁莞爾。清末蘭陽地區著名的西皮、福祿械鬥，肇因於兩派的音樂系統與信仰差異，直到日軍入臺才思索共同抗日，並將來自英國背景的長老教會視為外敵。只是沒想到：

當地的教堂此時因極簡單與未可預知的方式而倖免於所有的逼迫。日本人能寫漢字，與臺灣人溝通。有一名日本士兵（或是多名）在三結仔街肆意誇口說，日本已征服中國，現在將與英國及德國打仗。有一群民眾站著看士兵在寫什麼。他們因此大感驚訝，很快地消息傳遍全地。現在，他們傳說著英國不可能與日本同一陣線；因為日本士兵已直接了當地寫出，日本接下來將對英國宣戰，他的消息應該不假。⁶⁶

因為溝通誤會的關係，英國被轉當成日本的敵人，基於敵人的敵人就是朋友，所以來自英國的長老教會變成抗日的盟友，蘭陽地區的教徒意外免於受害。

但蘭陽地區的幸福個案終究是少數，大多數本地教徒都處在擔心受怕的環境中。

令人感到痛心的是，有一些多年的學生與熟面孔，因為被認為是反抗者的幫手而死。事實卻是，他們被視為漢奸而差一點命喪叛亂者之手。確實的，這裡基督徒已經歷大患難。對於日本人而言，因為他們不懂中文，所以他們難以分辨誰是忠於他們的，而誰又是反抗者。多多少少都要任那些卑鄙

⁶⁵ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1895 北臺灣宣教報告-13〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁 76-77。

⁶⁶ 吳威廉（Wm. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1895 北臺灣宣教報告-13〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁 77-78。

的口譯擺佈。⁶⁷

馬偕返臺後，盤點了本地教徒所遭遇的各種案例，指出教徒先是被反抗者誣指為奸細，隨著日軍入臺又因為語言差異，被有心人刻意指為反抗者，而死於日軍之手，可以說兩面不討好。

隨著日本平定的地區逐漸南推，吳威廉深信「在戰爭結束後，我相信這些不便之處都將過去。⁶⁸」。再加上北部教會的領導人馬偕回到臺灣，立即將關心的步伐持續跟上日本腳步，適時地向日方提出要求，能讓教徒獲得較好待遇，避免被誤認為叛軍。⁶⁹ 在此更可清楚見到長老教會背後英國勢力的影響，讓日軍在處理教會相關議題都格外小心，適時「靠勢」在此時反而是不得不的作法。

二、南部教會

（一）本地教徒的反應

比起北部教會嚴清華與李春生這兩位特別註明的本地教徒，南部比較呈現百花齊放的情形，且擁有的權力也不像嚴清華那麼大。因此，此處的本地教徒反應，主要是源自於《臺灣府城教會報》的傳道人書信。

此處所舉的例子，是南部著名資深本地傳道林學恭（赤馬叔），他在澎湖被日本拿下，且塵埃落定後受派去澎湖協助宣教活動。5月23日，林學恭想在東石搭船，但因為備戰關係無船可搭，且當地居民嚴加看守，深怕日軍上岸。直到23日時，才遇到一艘小船要開往澎湖，不過最後還是沒成行，因為閏5月10日時，傳來消息表示林學恭仍待在樸仔腳（今嘉義縣朴子市）。⁷⁰

閏5月29日抵達澎湖後，林學恭進一步報告在東石遭遇的險境。當地統領

⁶⁷ 偕叡理 (George L. MacKay) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1896 北臺灣宣教報告-4〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》(第五冊)，頁 90。

⁶⁸ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1895 北臺灣宣教報告-14〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》(第五冊)，頁 79。

⁶⁹ 偕叡理 (George L. MacKay) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1896 北臺灣宣教報告-4〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》(第五冊)，頁 89。

⁷⁰ 不著撰人，〈澎湖的消息〉，《臺南府城教會報》，第 123 卷，光緒 21 年閏 5 月，頁 52；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》(臺南：教會公報出版社，1895)。

與頭人等，出面阻擋林學恭的出海行程：

他們有將我的行李翻過，要看有沒有帶什麼書信，我的信沒有被他們找到。他們將書擔翻過，看完就講：「此刻是在擾亂的時，現在澎湖屬日本，你不能去，怕你們傳教的人用多多的方法去和日本相通。」不讓我過去，若過去就要搶要抓，也去四處擋船不准人讓我搭。我的艱苦真難講，不知會遇到這號的阻擋。後來我將行李請寄在那，不敢強過去。⁷¹

林學恭的傳道人身分引起當地抗日方的懷疑，質疑他此行是為了通風報信，堅持不讓他出發，翻找行李的行為更顯粗暴。只是，此間有一句話值得留意：「我的信沒有被他們找到」，這封信想必會引起抗日方的不滿，才會讓林學恭事後覺得額手稱慶。吳學明曾指出，戰事尚在進行中，南部教會就派遣林學恭利用赴澎湖傳教的機會，私帶信函向日本駐澎湖將領請安，顯見對日本領臺心存期待。⁷² 換言之，南部教會的立場也是期待日本早日控制臺灣，穩定治安。

到了 8 月 20 日時，日方知道林學恭來自臺灣的身分，並邀請他隨軍一起前往臺灣。林學恭當然知道身分敏感，與日軍同行容易招惹誤會，但形勢比人強，即使日籍宣教師幫忙說明也無效，只能勉強答應。⁷³ 自布袋嘴（今嘉義縣布袋港）上岸後，經過一番征戰，林學恭眼見殘酷的戰火上演：

初 4 日到水仔尾（今臺南市北區）聽見講，劉永福已經逃走，我真感謝上帝免得讓府城的百姓遇到大悽慘，也感謝上帝照顧我到府城，和牧師、姑娘，以及眾兄弟相見都平安。我沿路看這時的百姓，真大悽慘，厝都被火燒不能住、沒得吃、沒得穿，都睡蔗園四處躲，請咱大家要替這些艱苦的人祈禱，求上帝開路來拯救這些悽慘的人。⁷⁴

⁷¹ 不著撰人，〈澎湖的消息〉，《臺南府城教會報》，第 124 卷，光緒 21 年 6 月，頁 58；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

⁷² 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，頁 43。

⁷³ 細川瀨著，《細川瀨渡臺日記》，收錄於呂理政、謝國興主編，《乙未之役隨軍見聞錄》，頁 275。

⁷⁴ 林學恭，〈澎湖傳道的消息〉，《臺南府城教會報》，第 128 卷，光緒 21 年 10 月，頁 109-110；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。使信月刊內也有戰況激烈的報導：“Our Own Missions”（1895.9），臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006 年），頁 201。“Formosa and the Japanesse”（1895.9），臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006 年），頁 226。

府城因為劉永福遁走清國，又有巴克禮等人的幫助，使日軍兵不血刃地進入城內。但其他激烈抵抗的地區卻戰況慘烈，一路隨日軍自澎湖進入府城的林學恭，感觸想必很深。

（二） 外籍宣教師的反應

自日本進入臺北地區後，南部府城一帶的西方人都感到不安，深怕日軍隨時推進，英國海軍因此派了 40 名水兵登陸保護，但黑旗軍為了避免造成民眾誤會，堅持要英軍撤回船上。經過一番波折才終於撤兵，英國方面雖然沒有對宣教師說明原委，但有賴黑旗軍強力控制，當地西方人並未遭遇危險。⁷⁵

劉永福深知西方列強的重要性，在接續唐景崧內渡的臺灣民主國後，不但繼續核發護照給西方人，提供應有的保護，也發告示給宣教師，張貼於教堂上宣示保障的決心。⁷⁶ 告示也被《臺灣府城教會報》刊登摘錄如下：

因為出告示吩咐你們要知的事：照得臺灣安平的地方有插英國兵勇 40 名，本是為了保護洋行的客商起因的，本幫辦因為怕插雜生出禍端，所以商量讓大英國領事將洋兵搬下船；所有這些洋行、教堂一關的人，就讓本幫辦盡做保護，應該趕緊出告示。為了這告示，請紳士商文軍兵、百姓，這些人一體同告；要知不服順和咱在動干戈的獨獨日本一國而已；其餘西洋各國都是屬於和好的國，並無挾嫌怨恨。凡若通商來的領事、海關、教堂一貫的人和地方，要緊就照常保護，不能生起事端致到打擾，失去和好的眾議。這是本幫辦和他明約；你們紳士、百姓、兵勇這些人色，各人應該安分做生意，不能故意違革犯擾，謹慎遵趁，不能違革這告示。

光緒 21 年閏 5 月出 10 日。⁷⁷

在劉永福仍具體掌握狀況時，一方面是瞭解國際情勢，避免無法得到西方列強的

⁷⁵ 巴克禮 (Thomas Barclay) 著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 217-218。不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第 123 卷，光緒 21 年閏 5 月，頁 53；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。“Formosa”，1895 年 8 月，臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁 177。

⁷⁶ 巴克禮 (Thomas Barclay) 著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 220。

⁷⁷ 不著撰人，〈劉欽差的告示〉，《臺南府城教會報》，第 123 卷，光緒 21 年閏 5 月，頁 52；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

訊息來源，另一方面應該也是為自己留退路，所以對待西方在臺人士相當用心。

宣教師也分析，安平距離母國戰艦較近，局勢相對穩定，所以平常都待在安平，白天進行宣教事工時才進府城內。⁷⁸ 因為大家都猜測日本人接著會打進安平，所以宣教師每天早上都會觀察日本船是否駛入，從月初等到月中都沒消息，才決定返回府城內的新樓居住。⁷⁹ 《使信月刊》內也能見到這樣的緊張氛圍，眼見「強盜」與「日本間諜」被處決的情況屢見不鮮，宣教師迫切希望早日恢復平靜。

僵局持續到了 9 月，劉永福眼見與日本交涉未果，便乘船內渡，臺灣南部的統治瞬間真空，9 月 3 日民眾跑進教會的新樓，希望外籍宣教師協助傳達訊息給日軍，以避免征戰。宣教師表示，需要有漢人仕紳備好稟帖以避免誤會，同時也指派余饒理赴安平勘查狀況，此時劉永福留下的官兵秩序已亂。兩名海關人員持續將官兵拋棄的軍器收入倉庫，以避免引發騷亂，粗略統計槍枝數量達 5,000 餘枝，同時其中一名為劉永福聘任的稅務司，委託英國及法國領事向日軍說明安平的狀況，讓日軍做好上岸的準備。⁸¹

當天下午，府城重要名望仕紳持稟帖來拜託巴克禮與宋忠堅（Duncan Ferguson, 1860-1923），由當地漢人派出保護人力，陪同兩名宣教師南行，請日本人盡速入城掌控局勢，免除砲火攻擊。⁸² 一方面是受民眾所託，另一方面也是希望早日恢復和平，兩位宣教師答應了這個請求：

他們擔心一但這件事傳出去，暴民就會開始打家劫舍，他們只能冀望日本人趕緊前來掌控局勢。他們要請我們去迎接日本人進城。我們拒絕了，因為 6 天前他們才以通敵為藉口，殺害了將近 20 位基督徒。假使我們引日本人進城的消息在南部傳開，勢必會在各地引起更多類似的謀殺事件。但

⁷⁸ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第 123 卷，光緒 21 年閏 5 月，頁 53；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

⁷⁹ 不著撰人，〈交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第 124 卷，光緒 21 年 6 月，頁 59-60；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

⁸⁰ “Our Own Missions” (1895.11)，臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006 年），頁 250。

⁸¹ 不著撰人，〈臺南交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第 129 卷，光緒 21 年 11、12 月，頁 114-116；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

⁸² 不著撰人，〈臺南交戰的消息〉，《臺南府城教會報》，第 129 卷，光緒 21 年 11、12 月，頁 114-116。James W. Davidson 著，陳政三譯註，《福爾摩沙島的過去與現在》，頁 432。臺灣憲兵隊著、宋建和譯，《臺灣憲兵隊史》，頁 46-47。

我們接著說，如果他們願意起草請求日軍立刻進城的請願書，在上面蓋印，表明此事與教會無關、而是他們的責任的話，我們就願意為他們帶信。他們欣然應允。⁸³

隔日早上，日軍便在外籍宣教師等人陪同下平靜進入府城，沒有引起戰火。

巴克禮對此際過往還有一段饒有趣味的記載：

差不多這個時候，出現了一種有點微妙的狀況。我們住在院區裡，時時感到自己受到暴民的威脅。另一方面，對於漢人自己來說，我們的院區卻似乎是唯一不受日軍攻城所迫的避風港。假使我們願意出租幾間中學的教室作為避難所，我相信肯定可以好好賺上一筆。除此之外，有些漢人透過與外國人牽關係的方式，來確保自身安全。有位略通英文的人做了一些寫著「安平怡記洋行地產」(The property of Messrs. Bain and Co., Anping) 的告示。許多店舖老闆將告示貼在門口，希望能躲過日本人的劫掠。我記得曾對邊阿蘭先生(Mr. Allen. W. Bain)說，他只要跑來城裡，接收所有號稱屬於他的財產的話，資產肯定暴增。⁸⁴

如同北部教會蘭陽地區的狀況，外籍宣教師原本尷尬的地位反而出現變化。漢人百姓知道外籍宣教師身分獨特，有母國勢力保護，會被日軍另眼看待。這種情況也並非臺灣獨有，《使信月刊》內亦可見到甲午戰爭期間的韓國，許多原本與教會沒有交涉的人，突然開始密切尋求教會協助。⁸⁵ 同時，也有通曉國際情勢的人，希望透過「宣稱西方人資產」的方式，保護自己的財產不受侵犯，呈現極端的「自助餐」態度，讓這些在臺西方人的處境猶如洗三溫暖一般，頻繁冷熱交替。

日軍進城後，民眾也清楚宣教師的特殊身分，能夠擔任漢人百姓與日本之間協調與轉譯者，以往批評教會「靠勢」的言論，也上演在這些百姓身上：

宋忠堅牧師不久後也騎著一匹日本馬回來了。他在他的信上寫道，當他穿

⁸³ 巴克禮(Thomas Barclay)著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁232-233。

⁸⁴ 巴克禮(Thomas Barclay)著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁229-231。

⁸⁵ “Corea”(1895.1)，臺灣教會公報社編，《使信月刊》(臺南：教會公報出版社，2006年)，頁15。

過市街時，幾名一兩天前還會欣然簽下我們的死刑狀、身穿長袍的仕紳，如今卻走上前來，將名片塞進他的手中，希望他能向日本人保證他們是良民。⁸⁶

無論如何，外籍宣教師走在一條搖晃的鋼索上，戰戰兢兢地解除一場可能發生的血戰，讓日本政府頒發「旭日勳章」(Order of the Rising Sun) 感謝他們，也收到來自漢人們的畫軸謝禮，貢獻不可謂不大。

(三) 夾縫中的基督徒

日軍即將入臺的消息一出，如同清法戰爭一樣的情景再度上演，基督徒在各地都遭到恐嚇：

現今各所在有壞人在謠言放刁要順機會害入教的兄弟，盼望到時他們不敢。

現將傳道先生一人的信印在下面：

論現時在這還是真風聲，講都是這的紅毛在做鬼，這個入教的人在通往；若是日本來打，要這些入教的人先殺。總是在這的兄弟都不只安靜，心都沒搖動；雖然每日世俗的人在謠言風聲，講怎樣怎樣，咱都沒和人吵嘴，講怎樣，仍然照平時日子做工，休安息日。實在萬項事情依靠咱的天父，任由祂的旨意去行，獨獨全心交待祂，才心都沒驚。⁸⁷

不過與清法戰爭不同的是，當初是官不疼、民不愛的基督徒，在此次臺灣民主國成立的過程中，卻具有額外的意義。當時為了尋求西方列強的支持，唐景崧、劉永福等人頻繁與英、法等國對話，對於西方在臺人士皆是特別保護，以免造成額外紛爭。⁸⁸ 因此，此時的官方更願意宣示基督徒的權利，要求一般民眾不能騷擾教會相關人等及財物。但我們須清楚認知，清末官方控制能力終究有限，這差異會體現在城鄉差距之中，從南北兩會外籍宣教師所在的臺北城、臺南府城，對比

⁸⁶ 巴克禮 (Thomas Barclay) 著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 236-237。

⁸⁷ 不著撰人，〈消息〉，《臺南府城教會報》，第 123 卷，光緒 21 年閏 5 月，頁 50；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》(臺南：教會公報出版社，1895)。

⁸⁸ 有關此區間之過程，可以參考：吳密察，〈一八九五年「臺灣民主國」的成立經過〉，《臺大歷史學報》8(1981 年 12 月)，頁 83-108。Harry J. Lamley, "The 1895 Taiwan Republic—a Significant Episode in Modern Chinese History", The Journal of Asian Studies, Vol. XXVII, no. 4, 1968。

一般教徒所居的鄉村來看，更是明顯。

自日本南下推進的過程中，臺灣中部的長老教會教徒處境，較不似中南部那般慘烈，差別在於流言傳播的程度。如日軍前進到雲林斗六時，天主教徒出面表示歡迎，卻在日軍主力離開後受到攻擊，被指為勾結日軍，教堂被破壞。⁸⁹ 事實上，當地長老教會教徒與這場風波可以說是擦肩而過：

有人向我們轉述，有幾名彰化當地的羅馬天主信徒前來找我們的基督信徒，提議兩個教會應該合力召集一批人，在日軍登陸時引領他們入城，確保自己不會受到侵略者所害。⁹⁰

或許是基於國際情勢的敏感度，也可能是不敢輕忽抗日方的壓力，長老教會教徒並未接受當地天主信徒的邀請，加入歡迎日軍的行列中，也免除被誣為「間諜」或「爪牙」的指控。

日軍其實也知道基督徒較不具抗日的傾向，所以更喜歡找基督徒合作、擔任嚮導，導致基督徒勾結日軍的流言被傳播，如林學恭被迫隨日軍自澎湖登臺。巴克禮這樣回憶：

我記得有位日本軍官對我說過，基督徒懂得信守承諾，領完錢會記得回來，但非基督徒每次領了錢就不見蹤影，所以他們更喜歡雇用基督徒。我告訴他，雖然我很高興他能為基督徒的正直作證，但我希望他不要四處宣揚這個說法。⁹¹

這段對話似乎在訴說，基督徒的品德高於外教人士，所以得到日軍信賴。但若我們回歸當時的社會脈絡來看，確實日方能找到的合作對象，即使不是基督徒，至少也是不排斥外國勢力的人，因為若是抗日份子，一開始就不可能與日軍接觸，因此在群體上已經排除大多數的非基督徒了。再者，在兵荒馬亂的時代中，基督徒自外籍宣教師那裡得到的保障較多，即使不一定保證平安無事，但至少也有外

⁸⁹ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 217。

⁹⁰ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 223-224。

⁹¹ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 224-225。

籍宣教師勝任申訴的管道，自然就對於日軍較無所懼，不必擔心受怕、甚至逃跑。

因此，先是與日軍合作這件事，就先排除了抗日份子，再加上教徒確實受惠於教會保護，於日軍控制的範圍內危險性較低，自然也較不會抗拒日軍的要求了，倒不一定與品行優劣有直接關係。有關類似的書寫，還可見於《臺灣基督長老教會百年史》之中，「日本人對基督教尚懷好感，若知其為信徒即視作善人」⁹²，顯然於邏輯上不通。甚至對照後文，作者也深知禮拜日聚會人數暴增，是為了避難而來，可見日軍確實對教會組織恭敬有加，對信徒的態度也不敢太隨便。但這些尊重僅來自日方，抗日份子反而對於教徒覺得感冒。

如前述，林學恭被迫隨日軍入臺後，這些游離於原本的社會組織之外，與當地宗教、思想格格不入的教徒，被指控為間諜的狀況可以說是雪上加霜。最著名的慘案就是「麻豆事件」⁹³，林學恭被指認為引路人而引發悲劇。因已有相關研究，在此不再贅述詳細經過，僅就該事件中基督徒的處境進行分析。

巴克禮指出：

最嚴重的事件發生在麻豆。在當地同樣盛傳對基督徒不利的謠言，從北方敗逃而來的清軍，和麻豆村民說起嘉義附近發生的事件，慫恿他們起而效尤。當地人特別仇視那裡的傳道人，迫使他躲進山區，藏身在頭社（今臺南市大內區）內。村中到處張貼告示，懸賞徵求通報他下落的人，以便順利將他逮捕。⁹⁴

仇恨的散佈來得很快，南退的敗軍為了拉攏生力軍、強化抗日能量，不停鼓吹各種有利抗日的訊息，使麻豆的傳道人不得不逃命。事過境遷後，外籍宣教師仍持續關心這件事的後續：

⁹² 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 112。

⁹³ 「麻豆地方虐殺事件二關スル件」（1895-11-09），〈明治二十八年臺灣總督府公文類纂永久保存追加第一卷官規官職文書外交土地家屋社寺軍事警察監獄殖產租稅會計交通〉，《臺灣總督府檔案・總督府公文類纂》，國史館臺灣文獻館，典藏號：00000051007。細川瀧著，《細川瀧渡臺日記》，收錄於呂理政、謝國興主編，《乙未之役隨軍見聞錄》，頁 304。相關研究可以參考：李佳奮，〈1895 年麻豆基督長老教會事件〉（臺南：國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文，2011）。

⁹⁴ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 226-228。

日本人對於外國人竟然會關心這種只跟當局與人民有關的案件而感到驚訝。他們的這個反應，顯示出時代正在改變。我也認為他們想以這個事件發生在他們正式統治前為由，來推卸受理的責任。⁹⁵

這段敘述透露 2 個訊息，首先是外籍宣教師仍沿襲清代的習慣，協助教徒關心自身權益、爭取正義，而這對採行近代國家統治方法的日本較難理解。當然，宣教師也懷疑日方想藉此減輕自己的責任，讓大事化小。

不僅林學恭引日軍自澎湖登陸臺灣的例子。南部教會派駐於彰化的本地傳道人黃茂盛，亦在日軍攻臺之際充當嚮導，帶領日軍南下，此舉難保不會遭受抗日份子非議，甚至惹禍上身。⁹⁶ 不論林學恭或是黃茂盛，此類嚮導（引路人）職位在戰亂之中格外引人注目，背後所含的爭議性更是難以筆墨陳述。或許用民族主義來評斷太過嚴苛，若持平來看，這樣的角色對日軍來說自然是助手，卻對抗日方造成莫大的傷害，抗日方在事後的清算，也不算意料之外的事情。因此，一邊檢討麻豆事件的悲慘狀況之際，也應該反思為什麼會造成這樣的原因，或許在充當引路人的當下，就應該要預知可能的後果了。

類似的情況，也程度不一地發生在南部與東部各地，南部除了自嘉義南下的日軍，經過麻豆而發生的慘案外，還有自屏東登陸北上的日軍所造成的影響。如當時日軍尚未登岸前，竹仔腳（今屏東縣林邊鄉）的治安已經失序，有教徒遭到劫掠。⁹⁷ 南部地區強勢抗日的客家人，也對教會造成威脅：

現要將阮這的消息報給你們知。因為現時柑仔林（今高雄市内門區永興教會）和阮本同，風聲聽見有臨危的事，就兄弟姊妹不失膽。前是懼怕匪類，現是怕客人，因為客人都是相出殺人，不分善惡。

前卻有一點方法，若是這近日一發搖動，風聲聽見在這拜上帝的人一盡殺。

⁹⁵ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 226-228。

巴克禮也曾透過日籍牧師細川瀧，協助傳遞麻豆事件相關資訊給日籍官員。細川瀧著，《細川瀧渡臺日記》，收錄於呂理政、謝國興主編，《乙未之役隨軍見聞錄》，頁 306。

⁹⁶ 許佩賢譯，《攻臺見聞》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，1997）。

⁹⁷ 不著撰人，〈教會的消息（竹仔腳）〉，《臺南府城教會報》，第 125 卷，光緒 21 年 7 月，頁 72；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

他們講要試看大英的本事，所以他們講的確要毀這的拜堂，將這些毀壞，大英若不動心色，就要毀全臺。因為阮這的人有嫁給客人，他們有跑來報他們的親戚，教他們備辦提防，最好閃避。又再和他們講，客人的確要來毀柑仔林的聖會，續要在那插大營，後來才要過來木柵。現時柑仔林的兄弟都四散，傢伙一盡搬來阮這邊。⁹⁸

教會相關人等對於官方控制力不足的地區，幾乎沒有抵抗能力，若是不想喪命，就只能盡快逃離。

不僅如此，在日本尚未登陸前，臺灣社會已有多處失序的狀況，阿里港傳教人劉茂清的信件道盡一般平民的苦衷：

現時怕土匪的害有 7 分，怕日本的害有 3 分，若日本沒快到港內，教會和善良的百姓還未會算是安然自在。教會的人 Kì-chhin 兄的豬有被人搶去，Bo-sēng 嫂的物和加蚋埔（今屏東縣高樹鄉內）Chhiàn 兄的物也被賊搶去，這是在跑過別處在路上截去。Sam-kiat 兄有兩禮拜不敢來拜堂，也不敢待自己的厝，是跑去躲，怕土匪抓去翻錢。Thoàn 孀也真怕，不敢待自己的厝，想要跑過別處。

現時港內的大坎店生意不敢做，都有請人顧店，較有錢的人下庄社，稍微有錢的人也不敢出來街內四處行。

土匪日間在街內也敢抓人去槓錢，也敢聚集人圍人的店，用槍打人的店門，就講錢給他才有去。⁹⁹

在地土匪欺負本地人情況屢屢發生，這樣悲慘的遭遇，叫人如何繼續堅定抗日呢？這樣失序的狀況當然不只發生在教徒身上，而是手無寸鐵的百姓都碰到，但因為信仰來自外國宗教，使得基督徒在身分上更顯尷尬，每逢外事發生就猶如刀俎魚肉。這樣的反教風潮並非臺灣獨有，係清末以來的社會情境。中國士大夫長久以

⁹⁸ 不著撰人，〈教會的消息（木柵）〉，《臺南府城教會報》，第 125 卷，光緒 21 年 7 月，頁 72；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

⁹⁹ 劉茂清，〈傳道的信—阿里港〉，《臺南府城教會報》，第 131 卷，明治 29 年 2 月，頁 12-13；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1896）。

來奉「儒家思想」為主流，以「夷狄」看待外國人，特別是清末外患頻繁的背景
下，具西方背景的教會組織與教徒就容易遭受懷疑或攻擊。¹⁰⁰

日軍在臺灣西半部大致底定後，才將注意力轉向東岸，此時東部本地教徒的
情況才逐漸好轉：

隔年春天，東海岸的教會在日本人前來收平叛亂、建立秩序以前，受到很
嚴重的傷害。那裡同樣流傳著基督徒與日本人勾結的傳言，而那些帶著成
見、暗示我們「引日本人入島」的消息，恐怕也使得情況雪上加霜。據我
們所知，確實有些原住民和非基督徒試圖起身反抗漢人，而對此的報復行
為沉重地落在教會身上。¹⁰¹

在東部，被指為間諜的謠言同樣上演，甚至夾帶一些舊有恩怨，而身為少數群體、
沒有武力自保，再加上官方已無法控制局面，基督徒再度成為憤怒的代罪羔羊，
任人宰割。直到 1896 年 5 月，日本人抵達寶桑（今臺東市）後，才阻止這些迫
害。

從這些情況發生的頻率與規模來看，我們可以發現長老教會在鄉下地區較顯
著受到迫害，接近統治核心的府城則較為和緩，北部也有類似趨勢。¹⁰² 這除了
是因為接近統治者的權力與兵力核心，也代表城鄉差距存在，在城市中有更多仕
紳階級協助排除困境，他們也對於國際情勢較為清楚，懂得避免「無謂」的抵抗，
保全性命與身家財產。而鄉間民眾，或許是對於國際情勢較不瞭解，也可能是害
怕自己的土地財產受到侵占，所以更勇於起身抵抗，他們也受限於訊息傳達不易，
無法快速分辨謠言真假，容易受到欺騙或煽動。上述這些分析，都可從教會本地
教徒遭受迫害的案例上清楚見到。本地教徒就這樣在夾縫中不停被搖擺著，擔心
害怕過著生活。

¹⁰⁰ 針對中國儒家社會的反教思維，可以參照：呂實強，《中國官紳反教的原因（1860-1874）》（臺
北：中央研究院近代史研究所，1973）。

¹⁰¹ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 228-229。

¹⁰² 長老教會內部也有類似的看法，可以參考：連瑪玉（Marjorie Landsborough），《蘭醫生 Dr. Lan》
（彰化：財團法人彰化基督教醫院，2005），頁 63。

第三節 教會面對新政府的處境與發展

透過前文，我們可以理解長老教會群體在乙未戰爭的悲慘遭遇，除了害怕日軍誤傷無辜外，也得面對抗日份子，乃至於趁火打劫的土匪侵擾，實在痛苦不堪。因此，他們會期待日軍早日平定戰局，也是人之常情，更別說如此有助於快速恢復宣教事工，早日推廣福音。而終究戰事趨緩後，日本統治下的臺灣社會出現什麼變化，長老教會如何因應與選擇呢？

一、 面對新政府的處境

（一） 「靠勢」¹⁰³ 的風氣漸減

清末長老教會係依據戰爭後的國際條約入臺布教，在這樣的背景下造成官員壓力，加上因宗教、文化差異，每每產生誤解時，外籍宣教師會要求領事介入關切。清官員雖然無法直接排拒外籍宣教師活動，但每當發生衝突時，亦難同時擺平地方民眾的異音，便可能藉由其他方式來抵擋宣教師的要求，如「風水」就是一個方法。¹⁰⁴ 但對於英國領事與臺灣官員來說，如果是外籍宣教師本人涉入其中，那接受領事的關切自然合理，但當本地漢人教徒的案件也被外籍宣教師與領事介入時，就超出清官員可以接受的範圍。巴克禮曾指出一件涉及漢人家產的案件，教徒透過李庥（Hugh Ritchie, 1840-1879）¹⁰⁵ 幫忙，得到英國領事關心，只是最後結果並未如願：

不過道臺的調查結果有所不同。這位當事人似乎住在一棟宗族的房子裡，租金由祠堂經費支付。有好幾年的時間，沒有人要求他付房租；但由於現在要整修房屋，所以他的族人來向他收房租。對住民提出這種要求因而完

¹⁰³ 靠勢，亦稱為靠番仔勢：（當時稱西方人為番）指非真心改宗的人，意圖藉由加入基督教得到西方勢力保護，以求改善環境、免除壓迫，甚至是躲避司法審判。本研究奠基於：吳學明，〈臺灣基督長老教會入臺初期的一個文化面向：「靠番仔勢」〉，《鄉土文化研究所學報》1（1999.12），頁101-130。

¹⁰⁴ 可以參見：洪健榮，〈十九世紀後期來臺傳教士對風水民俗的態度〉，《輔仁歷史學報》29（2012年9月），頁176。

¹⁰⁵ 李庥在1867年受派來臺，是第一位來臺的長老教會牧師，其來臺之際正是馬雅各被迫轉進打狗之時。1868年樟腦事件過後，馬雅各重返府城宣教，李庥便停留旗後，經營南部地區的宣教工作。然而不幸於1879年9月罹病，最終逝世在臺灣府城。

全合法；道臺於是要求領事，叫宣教師管好自己的工作就好。在這起案件中，當局的做法完全正確。¹⁰⁶

巴克禮明確表示，他也不贊成外籍宣教師過度關心的作法，只會讓教會招來反效果，吸引信仰動機不純正的人。

事實上，當日軍登陸並逐漸推進時，已有不少一般民眾發現「成為教徒的好處」，所以開始主動上教堂、聽福音，想要沾一點教徒的好處，此時應為「靠勢」高峰期。外籍宣教師並非一無所知，隨著局勢穩定後，這些並非真心嚮往福音的人又逐漸離開教會，巴克禮深有感觸：

在人們逐漸意識到這個情況的那段時間，教會的成員人數持續下降了幾年。

但透過耐心的耕耘，我們開始取得預期的成果。我們認為，讓人們意識到上教堂並沒有任何世俗上的用處，在這件事上起了很大的作用。1895 年日本人的到來，自然也讓事情往相同的方向發展，雖然即使在日本的領導之下，身為基督徒有時還是有意義，但這都是後話了。

毫無疑問，在中國的教會正在為早年與外國勢力掛勾付出沉重的代價。那時的情況很不健康，地方官員在其公告中承認兩個階級——教會與百姓，為未來帶來了接下來的種種問題。¹⁰⁷

外籍宣教師努力讓這些人知道「上教堂並沒有任何世俗上的好處」，誠然是主要原因，但我們也不能忘記當時的社會漸趨穩定，「奢求宣教師的保護」並非是迫切需求了，所以不需要汲汲營營地「靠勢」了。

筆者這樣分析亦非憑空捏造，若自本文回溯至日軍進入府城前，當地民眾希望躲進傳教區域內的描述，已是有跡可考。巴克禮自己在宣教回憶錄中數度提到，因為教會來自西方列強的關係，使得教會階級明顯高於一般民眾，產生「有勢可靠」的情形。因此，當民眾感受到生命財產受危害時，至少能與日軍平起平坐，

¹⁰⁶ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 106-108。

¹⁰⁷ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 118-119。

也能向日軍申訴的外籍宣教師，便成為當下最好依靠。

隨著局勢穩定後，這樣的情況漸減，但也並非完全消失，巴克禮自己就曾和緩地幫教徒解除危機。《臺灣府城教會報》刊登各地傳道人書信時，曾經刊出埔社（今南投縣埔里鎮）地區日軍的不良行為，出刊後惹來日軍對傳道人的關心。巴克禮的作法是：

我給了他一份書面文件，表示會負起刊行文章的責任，這件事也就沒有下文了。對我們來說，官員會閱讀《教會報》是件很新鮮的事情。¹⁰⁸

顯然，即使不樂見外籍宣教師過度涉入教徒的事務，但必要時仍得面對現實，讓事情能圓融解決。

（二） 日本政府態度友善

宣教師入臺後，雖然初期伴隨著文化差異等因素，傳教工作屢屢受阻，但經過長期磨合，歷經樟腦事件、清法戰爭等國際事件，再加上醫療宣教效果漸彰，教會發展的處境越來越好。但因清官員對於西方文化沒有產生認同感，所以遲遲無法打進官員心中，與教會群體建立良好關係的官員終究是少數。

而 1895 年入臺的日本就不同了，深刻從西方列強的壓迫中覺悟，極力革新西化的日本，除了對西方文化感到認同，也樂於接受代表西方進步文明的西方宗教。而且，日本也從中認知國際政治關係的重要，當時長期英國交好，而有英國背景的臺灣長老教會自然就受惠了。

巴克禮敏銳地觀察到日本統治後的變化：

日本統治確立後，我們立刻就發覺，與執政當局的關係，正進入一個新的時代。在日本占領後的第一個月內，我們與官員的公務來往，就超過了我們在島上居住 30 年間，與清國時代地方知縣來往的次數。儘管日本政府本身並未偏袒任何宗教，但個別官員整體而言更傾向基督信仰，而不是偶像崇拜（idolatory）。在他們的認知當中，基督教是文明國家的宗教，綜觀

¹⁰⁸ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 246。

來說，對社會秩序也有良好影響。如同前面所述，他們也能看出自稱基督徒者，具備更好的品德操守。如果有福爾摩沙信徒涉案，他們傾向認為他是無辜的，需要謹慎對待。教會的聖詩集因此大受歡迎，我相信至少有一位我們的傳道人，拒絕在新來者待滿幾個禮拜前，賣給他聖詩集。¹⁰⁹

在「基督徒具備更好的品德操守」，前文已有分析，此處不再贅述。我們基本上也能認同日本對教會更有好感，但此間也要注意，日本所採行的是「科層官僚制」，官方統治的密度與力道皆比清國的「家產官僚制」細緻，官員也較難上下其手，必須完善處理。¹¹⁰ 再加上日本與英國為盟國關係，當然不可能對於英國國民的需求置之不理。因此，日本對於臺灣教會，乃至日本內地教會的態度，恐怕都會隨著英日同盟等國際關係而變化，也是後續值得衍伸研究的領域。

只是，雖然有「日本對西方文化有好感」、「日本的科層官僚制比清代家產官僚制更理性」，以及「英日同盟友好」這些因素，但對於外籍宣教師來說，自然不會忘記肯定基督教代表進步文化，教徒素質優於外教人士這些想法。

（三）樂觀看待宣教願景

從差不多 30 年前到現，日本國人有大進步，也台灣人然後若增益親像他們都是好，總是咱大家時時求上帝，讓日本人和唐人都學主的真理，就臺灣真正能大大興起。照聖經說，有仁義，就邦國會興旺，若無，國就見笑。

（箴言 13：34）¹¹¹

日本明治維新的效果顯著，接受西方文化革新後，國力大幅進展，基督教也被部分人視為進步的象徵。如日本方面於明治十年前後，基督教伴隨著西方文明的傳入，傳教事業有顯著發展。¹¹² 臺灣方面，也有李春生極力鼓吹接受「天道」，¹¹³

¹⁰⁹ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 244-246。

¹¹⁰ 此概念受惠於：林文凱，〈晚清臺灣的財政—劉銘傳財政改革的歷史制度分析〉，《臺大歷史學報》61（2018 年 6 月），頁 341-392。

¹¹¹ 不著撰人，〈消息〉，《臺南府城教會報》，第 128 卷，光緒 21 年 10 月，頁 106；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

¹¹² 日本基督教團史編纂委員會編，《日本基督教團史》（東京：日本基督教團出版部，1967），頁 35。

¹¹³ 陳東昇，〈開啟心眼：改宗入教對臺灣商業鉅子李春生的影響〉，頁 161-198。

對外籍宣教師來說，這樣的直覺性推斷更是理所當然，因此，他們也樂見日本統治臺灣後的改變，期待日本也能善待基督教事工，讓臺灣也循著日本接受西方文化一樣興起。

馬偕與日本官員交涉的經驗，也使他眼睛為之一亮：

三好（Miyoshi）先生作為翻譯者，河合、宋忠堅和我按照約定去總督府那裡與總督乃木會面。我們被親切的接待，總督整個過程都很愉快，但當我敘述基督徒是忠誠的，而叛軍卻因此威脅並殺掉他們。之後日本士兵和小官員們也沒有詳加分辨，而濫殺不少人。當這段翻譯給總督聽的時候，他的眼睛散發著激動，他的腳彈跳而起，抓住我的手，握著它說：「我會保護基督徒等等。」他好像非常認真，並向宋忠堅和我保證，正義必然會在島內貫徹執行。¹¹⁴

大多數清官員都消極應對的態度，馬偕感受已久。當日本的臺灣總督乃木希典以積極的肢體動作表達關心時，立刻烙入馬偕腦海中，也理解到兩國之間的統治手法差異。

同時，外籍宣教師來臺的工作為傳播福音，其立場當然與本地漢人不同，自始自終都是外國人，沒有認同的問題，唯一的認同就是基督教。故對外籍宣教師來說，臺灣這塊土地割讓給日本統治後，就能不帶情緒地分析更換統治者的差異：

中國所要賠日本國的銀，頭一份在 9 月 14 有交給他們。因為臺灣已經屬在日本，百姓不用幫出賠銀，反而能從那個銀受到利益。¹¹⁵

漢人想的是更換統治者後的生活，外籍宣教師卻「置身事外」指出更換統治者的好處。因為臺灣已經改由接受西方文化後富強的日本統治，不再是排拒「西方進步文明」的清國，未來大有可圖。

¹¹⁴ George Leslie Mackay 著，〈馬偕日記手稿〉，1896 年 11 月 23 日；譯文參照王榮昌等譯，《馬偕日記 III：1892-1901》（臺北：玉山社，2012），頁 280。偕叡理（George L. MacKay）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1896 北臺灣宣教報告-12〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第五冊），頁 102。

¹¹⁵ 不著撰人，〈消息〉，《臺南府城教會報》，第 128 卷，光緒 21 年 10 月，頁 107；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

從英國長老教會的人力安排，也可見到長老教會上下對於日本統治臺灣的樂觀看待。彰化地區的宣教工作原本在盧嘉敏醫生（Dr. Gavin Russell, 1866-1892）過世後即減緩進度，但在確定日本將統治臺灣後，英國長老教會便派出蘭大衛（David Landsborough, 1870-1957）、梅監務（Campbell Moody, 1865-1940）與廉德烈（A.B. Nielson, M.A, 1863-1937）三位前來臺灣推展教務，也在《使信月刊》內指出臺灣即將得到前所未有的開放，期望日本早日掌控整個島嶼。¹¹⁶ 同年 12 月的報導，更指出三位增援的同工，將有效幫助「佔領」這個和平且開放的國度，¹¹⁷ 足見英國長老教會確實對於日本治臺具有期盼，願意透過增加人手來幫助宣教進度。

《臺灣府城教會報》內有關希望臺灣信徒關心清國的呼籲文字，更能代表外籍宣教師將「傳福音」當成唯一任務的想法：

臺灣已經屬在日本，所以百姓趁他們的規矩是合宜，雖然要這樣，還又咱不能忘記肖念中國的君民。大家常常要求上帝引導他們都歸在祂，做祂的百姓，也快快增益和大興起。¹¹⁸

長老教會的態度是坦然接受臺灣統治者更迭，對於舊主清國的態度，就是希望清國也能向日本一樣接受西方文化，早日接受基督福音，才能讓國家興旺。這都在可以看出，長老教會確實對日本帶有好感，希望清國能將日本當作學習的對象。因此，長老教會對於未來宣教願景的樂觀態度，自然是再合理不過了。

二、 日治時期的教會發展與體制

（一） 日治時期的統治政策

日本統治臺灣後不久便成立總督府，透過各項司法體系、警察與保甲控制社會，同時也進行戶口、土地及舊慣調查，意圖將臺灣的各項資訊盡收眼底，全面

¹¹⁶ “OUR OWN MISSION”, 1895 年 9 月，臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁 201。

¹¹⁷ “OUR OWN MISSIONS”, 1895 年 12 月，臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁 272。

¹¹⁸ 不著撰人，〈消息〉，《臺南府城教會報》，第 129 卷，光緒 21 年 11、12 月，頁 113；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1895）。

掌控社會發展。蔡錦堂曾指出，日本治臺初期曾就統治方針進行爭辯，最後確定將臺灣視為殖民地，這也影響後續總督府各項施政都以資本主義為主軸，宗教政策反而是次要的。¹¹⁹ 康豹指出，一般認為日治前期的二十年間，日本對臺灣宗教採放任態度，直到「西來庵事件（又稱噍吧哖事件，發生於 1915 年）」¹²⁰ 的衝擊才開始改變。不過整體而言，還是要到「皇民化運動」期間，才開始對台灣宗教有破壞性的行動。¹²¹ 此言誠然不假，長老教會亦在此宗教統治政策的脈絡中發展，於日治前期有相當好的宣教機會。

1919 年，因應美國提出「民族自決」的浪潮，許多西方國家殖民地紛紛要求獨立，首任文官總督田健治郎提出「內地延長主義」，是屬於法制上的同化，非「文化」與「精神」上的同化。¹²² 同年，總督府發布第一次《臺灣教育令》，教會學校尚且影響有限，但 1922 年第二次《臺灣教育令》發布後，未獲認可導致教會學校大量流失高年級學生，最後只能配合政策修改校名、募集基金。¹²³ 後續，總督府又施壓要求教會學校參加神社參拜，以南部教會為例，外籍宣教師原本並不打算妥協。最後因本地人強烈希望學校獲得認可，加上日本教會界已經接受，最後教士會內大部分宣教師還是轉變態度，同意進行神社參拜。¹²⁴

在醫療機構的部分，清代並未限制外籍宣教師進行醫療行為，但日本統治後陸續訂定相關法規，加上日本也開始設立近代化醫療機構，與教會醫院產生競爭關係。外籍醫療宣教師在臺灣行醫前，必須先以相關學歷提出申請，獲准後才能實施醫療行為，如南部新樓醫院的馬雅各二世（Dr. James Laidlaw Maxwell, Jr.

¹¹⁹ 蔡錦堂，〈日本治臺時期所謂「同化政策」的實像與虛像初探〉，《淡江史學》13（2002 年 10 月），頁 183-184。蔡錦堂，〈日據時期臺灣之宗教政策〉，《臺灣風物》42：4（1992 年 12 月），頁 111。

¹²⁰ 余清芳與江定、羅俊於臺南西來庵聚眾舉事，但因消息走漏而被日本警方提前察覺，鎮壓過程牽連許多百姓。事後審判原有千餘人入獄，八百多人被判死刑，後來判決引起國內關注及批評，大幅減少判死人數。詳見：康豹，〈染血的山谷——日治時期的噍吧哖事件〉（臺北：三民書局，2006）。

¹²¹ 康豹，〈染血的山谷——日治時期的噍吧哖事件〉（臺北：三民書局，2006），頁 123-124。

¹²² 蔡錦堂，〈日本治臺時期所謂「同化政策」的實像與虛像初探〉，頁 186-188。

¹²³ 查忻，〈旭日旗下的十字架：1930 年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校〉（臺北：稻鄉出版社，2007），頁 64。

¹²⁴ 查忻，〈旭日旗下的十字架：1930 年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校〉，頁 71。

1873-1951)，向總督府提出英國醫學院的畢業證書。¹²⁵ 北部外籍宣教師更進一步指出，取得英國的行醫執照更有利於獲得日本政府認可，減少許多繁雜程序。¹²⁶ 換言之，隨著日本近代化統治的制度建立，長老教會也必須相應做出改變，勢必也會影響後續的宣教政策。

（二）日治時期的教會體制

南部教會設教始於 1865 年，北部教會則是 1872 年馬偕來臺後，由於兩邊母會的海外宣教區發展歷史，以及教會規模有明顯差距，導致兩會有不同的發展歷程。英國長老教會的海外宣教區經驗豐富，臺灣僅是眾多海外宣教區中的一環，且因人口差異甚大，中國宣教區眾多宣教點的順位都在臺灣之前，這從《使信月刊》（*The Messenger*）的報導篇幅便可窺知概況。但英國彼時國力強盛，仍可盡量滿足海外宣教區的需求。南部教會在 1877 年就能成立「臺南教士會」，且不僅到清末，甚至連日治末期外籍宣教師被迫離臺前，人數都勝於北部教會。¹²⁷

加拿大長老教會則是以北臺灣為首個海外宣教區，自馬偕受派後便長期維持一人在職，雖然還有涉及同儕相處問題，但不可否認的是，加拿大長老教會不論是海外宣教區的規模，或是海外宣教師人數，皆明顯不如英國長老教會充裕。北部教士會，更是直到 1906 年才成立。由此可見，在兩會各自創立之初，便已奠定各自發展的規模差異，使後續在討論「聯合」或是「合一」時，難以站在同一個基準點考量。

在本地教會部分，南部教會在 1896 年成立「大會」，1898 年封立本地牧師，距離設教時已三十餘年。吳學明指出，英國宣教會在設教之初，並未積極考慮南部教會自治的問題。¹²⁸ 但這還是南部教會遵循法規的狀況下，北部教會則受限於人力與資源不足，必須「彈性處理」。馬偕在 1885 年就自行封立嚴清華與陳火（陳榮輝）兩位本地牧師，但此後的中會制度並未真正落實，直到 1904 年才有

¹²⁵ 許妝莊，〈馬偕醫院的醫療傳教在日本時期面臨的挑戰與回應（1895~1934）〉，《臺北文獻》198（2016 年 12 月），頁 204。

¹²⁶ 吳瑪利師母（Gretta M. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1923 北臺灣宣教報告-59〉，頁 104-105。

¹²⁷ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，頁 85。

¹²⁸ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，頁 351。

真正的「中會」成立，轉向民主體制發展。¹²⁹ 換言之，明顯可見北部教會各項體制的進展皆晚於南部教會，主因在於加拿大與英國兩邊母會的海外宣教區發展歷史及教會規模差距，並且一直影響著兩邊教會面對各式議題的思考方式。



¹²⁹ 郭水龍，〈早年假中會〉，《北部教會史實隨筆》（臺北：臺灣神學院教會資料室收藏，1969），頁8。

第三章 殖民政權下長老教會的南北合一嘗試

在歐美母會的推動下，臺灣宣教區的南、北長老教會先從「聯合」宣教開始談起，但進度相當緩慢；直至日治末期才因為日本人的涉入而被迫達成「合一」，是出於非宗教性、非自發性的合一。縱觀整個日治時期，南、北兩會在外籍宣教師的領導下堅守主見，只願意從不涉及機構主體、不影響教會自主性的「聯合」宣教開始推動，遲遲未朝積極機構合併、共同治理的真正「合一」前行。以具體實例來看，日治時期臺灣基督長老教會南、北兩會歷經長久的討論及協商，曾在儘管 1912 年首次召開臺灣大會，作為合併的嚐試，但聯合神學院址歷經激烈討論，雖然勉強達成共識，終究無法落實。長老教會的合一運動，至今雖結束，仍未真正的完成。¹

臺灣基督長老教會南、北兩會討論聯合事宜，有其內外演的演變，諸如經過政局變化、本地教會人事變動，以及歐美母會的推動等原因。換言之，若要理解南、北兩會各自如何看待「聯合」宣教的推動，就必須理解他們分別出自於什麼樣的機緣？外籍宣教師與本地教會內部如何看待？以及母會各自傳達哪些訊息？最後，則是為何針對聯合神學院院址無法取得共識？透過這些實際參與聯合活動的成員看法，將有助於我們解析南、北兩會為何於日治時期遲遲無法取得「合一」共識，各自有什麼考量點。

第一節 重構宣教秩序與日本基督教團體的涉入

一、 基督教的優勢

日軍入臺之初，外籍宣教師即有直接與日軍幹部溝通的特許，臺灣仕紳及民

¹ 臺南神學院曾於二次世界大戰末期開始閉校，閉校時間為：1940-1948。當時，臺南神學院的學生送往臺北神學院就讀，是短暫的合校過程，但戰後不久又恢復兩校並立的狀況，持續至今。

眾也知道宣教師的特殊地位，試圖透過他們上達民意，反映日軍不當行為造成的困擾。馬偕（George L. Mackay, 1844-1901）曾與宋忠堅（Duncan Ferguson, 1860-1923）在日本傳道師河合龜輔（K. Kawai）與傳譯官三好重彥（Miyoshi）的陪同下，會見總督乃木希典，反映基督徒遭受的日軍粗暴行為。馬偕的報告提到，當下乃木希典立刻憤怒起身，向南、北教會代表保證會保護基督徒的安全，此舉讓馬偕聯想到清法戰爭期間的劉銘傳，感到印象深刻。² 後續，馬偕也提出施政意見書，臚列 10 項建議，希望總督府能改善缺失。³

從萬榮華（Edward Band, 1886-1971）的著作也能佐證乃木希典對南、北教會代表的諾言確實成真。萬榮華指出，隨著日本統治穩固，乃木希典領導愈加穩定，只要基督徒安分守法，就能得到友善或至少公平的對待，且官員對待基督徒的友善態度也勝過異教徒。⁴ 因為這樣的優勢地位，許多人乘勢入教，使得教徒人數大量增長。吳學明曾指出，雖然有些人因避難入教，亂事平靜後不再參與教會事務，但也有人因而成為虔誠信徒，促成教會的擴張。⁵ 從上述可以得知，基督教在日本統治後取得優勢地位，是連一般平民百姓皆知的狀況。

南部的巴克禮（Thomas Barclay, 1849-1935）便曾受託，向第一時間進入臺南城內的日軍司令轉達部分日軍之不良對待。⁶ 巴克禮更進一步指出，日本政府與清國官員的明確差異：

日本統治確立後，我們立刻就發覺，與執政當局的關係，正進入一個新的時代。在日本占領後的第一個月內，我們與官員的公務來往，就超過了我

² 偕叡理（George L. MacKay）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1896北臺灣宣教報告-12〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》（第五冊）（臺北：明耀文化事業有限公司，2015），頁102。

³ 「〔本島施政二關スル外國人ノ意見〕」（1897-01-01），〈明治三十年臺灣總督府公文類纂十五年保存第七卷文書外交〉，《臺灣總督府檔案·總督府公文類纂》。（南投：國史館臺灣文獻館），典藏號：00004521012。

⁴ 萬榮華（Edward Band）、楊雅婷、黃楷君譯，《傳揚祂旨意—英格蘭長老教會宣教史（1847-1947）》（臺南：國立臺灣歷史博物館；臺北：臺灣基督長老教會總會教會歷史委員會，2022），頁249-250。

⁵ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光出版社，2003），頁43。

⁶ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》（臺南：國立臺灣歷史博物館；臺北：臺灣基督長老教會總會教會歷史委員會，2022），頁239。

們在島上居住 30 年間，與清國時代地方知縣來往的次數。儘管日本政府本身並未偏袒任何宗教，但個別官員整體而言更傾向基督信仰，而不是偶像崇拜 (idolatory)。在他們的認知中，基督教是文明國家的宗教，綜觀來說，對社會秩序也有良好影響。如同前面所述，他們也能看出自稱基督徒者，具備更好的品德操守。如果有福爾摩沙信徒涉案，他們傾向認為他是無辜的，需要謹慎對待。教會的聖詩集因此大受歡迎，我相信至少有一位我們的傳道人，拒絕在新來者待滿幾個禮拜前，賣給他聖詩集。⁷

上述的文字，固然有巴克禮自恃基督教代表文明國家的優越性，其實也意味基督教母國之強勢國力，使日本政府不得不特別看待。相比清代需要花費心力與官員溝通，日本政府官員處理教會事務卻是小心翼翼，宣教師也能充分意會。不僅如此，巴克禮也指出日本統治下宣教活動日漸順暢，臺灣民眾漸漸認識基督教，消除原本的反對與偏見。⁸

北部教會的劉忠堅 (Duncan MacLeod, 1872-1957) 也在教會 50 禧年的著作中讚揚日本政府態度親善，認為當時臺灣宗教自由範圍極大，即使基層警察可能與基督徒發生糾紛，但只要上層官員介入，都能得到妥善解決。同樣地，內文也引用臺灣總督田健治郎對基督教的肯定，認為基督教是臺灣宗教中唯一對道德提升有幫助的，藉由日本官方言論強化基督教傳播的正當性。⁹ 此段原意為劉忠堅用來肯定北部教會 50 年來的發展，獲得日本官方肯定，並對於未來教務前景看好。但我們正好也可以佐證，日本政府對基督教確實相當尊重，讓長老教會在日治前期獲得良好發展空間。

但若從巴克禮所遭遇的一個案例來說，我們或許可以進一步指出，與其說是日本政府尊重基督教的宣教自由，不如承認日本官員所以禮遇來自西方國家的外

⁷ 巴克禮 (Thomas Barclay) 著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁244-246。

⁸ 巴克禮 (Thomas Barclay)，〈第2033片〉，《英國長老教會海外宣教檔》（倫敦：英國長老教會海外宣教委員會，1912），頁27。

⁹ 劉忠堅 (Duncan Macleod) 著、林昌華譯，《美麗之島：北部教會宣教禧年回顧與前瞻》（臺北：主流出版有限公司，2021），頁55。

籍宣教師，也有避免駐臺領事介入衍生外交問題的考量。《臺灣府城教會報》曾報導幾件日本人在埔社（今南投縣埔里鎮）的不良行為，當時日本官員想要傳喚撰寫報導的埔社本地傳道人來面談，當時傳道人先收到通知後，趕緊向巴克禮求援。巴克禮給了那位傳道人一份書面文件，表示自己會負起刊登的責任，這件事便不了了之，由此可見外籍宣教師才是影響日本官員態度的核心。¹⁰ 但無論如何，在當時仍舊由母會差派外籍宣教師直接管理的南、北長老教會，確實在日本統治後得到良好的發展環境。

二、肯定日本統治的政策

外籍宣教師對日本政府依循法制，不因循苟且、阻礙宣教事務的推展，也相當肯定。如南部教會曾於 1886 年替醫館（舊樓）另覓新地點，以應付逐日增加的病患數。外籍宣教師已與地主簽訂契約，卻在送交官方註冊時遭到拒絕，因為鄰里街坊以「風水」為由抵抗，延宕 7 年宣告失敗，契約作廢。日本統治時此案出現轉機，外籍宣教師沒有遭到抵抗即完成購地程序，並在安彼得醫師（Dr. Peter Anderson, 1847-1913）監工下，完成新樓醫院現址的建設。清代遭到反抗的原因，據悉是因為周遭鄰居沒有得到賣地分紅，日治時期便沒有這樣的不當威脅了。¹¹ 而且日本政府對於「風水」傳說的抑制相當有效，各項開發都不受到「風水」或其他宗教性理由的阻礙，¹² 讓長老教會能在合乎法規的程序下推行教務。

若我們回顧清治時代對於「風水」的幾個案例，更能理解外籍宣教師對日本統治的肯定是其來有自。1875 年南部教會知名的「白水溪事件」，即是店仔口（今臺南市白河區）的頭人吳志高（1827-1880），以「風水」為由火燒白水溪教堂，即使後續研究已指出「風水」只是吳志高用來反教的藉口，實際上係因基督教的傳入影響當地社會秩序。但我們從中可以見到，官方對於地方社會的控制力較弱，導致這類衝突事情發生。另一例則是北部教會的艋舺教案，1877 年艋舺仕紳以

¹⁰ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 246。

¹¹ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 198-200。

¹² 萬榮華（Edward Band）、楊雅婷、黃楷君譯，《傳揚祂旨意—英格蘭長老教會宣教史（1847-1947）》，頁 249-250。

妨礙風水為由，將馬偕修改加高的艋舺禮拜堂舊料拆毀，此案後來在原地同樣重新興建。¹³ 通過這些案例，我們更能理解為何長老教會對於日本統治抱持正面的態度，也認為日本政府能維持公正性，不受到非法的干擾。梅監務亦曾在母會的海外宣教大會中，公開讚揚日本政府一直對教會友善，使臺灣的社會環境有利於宣教事工。¹⁴

總督府對於地方治安的掌控能力，明顯優於清代時期的表現，也深得外籍宣教師認可。眾所皆知，一神信仰的基督教對於臺灣民間信仰之「混雜性」一直有許多批評，而在清代若有此類言論出現，時常會引起兩造紛爭。¹⁵ 1894 年時，彰化地區的本地傳道人曾因「攻訐媽祖信仰」謠言中傷，險些遭受不同信仰者攻擊，幸好官員收到消息趕緊阻止，否則後果不堪設想。¹⁶ 但到了日本統治後，鑒於環境穩定，宣教機會大好，外籍宣教師何希仁（Hope Moncrieff）於 1913 年申請至北港媽祖廟前搭棚子、傳福音。由於輪派不同傳道人在棚內宣講，有的傳道人言語較為激烈，直接攻訐媽祖信仰，導致在場信徒不滿，群情激憤地辯駁，但受惠於日本對於秩序管控較為嚴密，最終並未釀成大禍。¹⁷ 從這裡我們能清楚見到日本對於社會秩序的掌控力明顯優於清代，長老教會得到更多宣揚福音的機會。

除此之外，日本總督府推行的幾項政策也深獲長老教會肯定，如對於放足、禁鴉片與禁酒等觀念的推行。事實上，像是吸食鴉片這類有違規定的行為，一直困擾著長老教會內部，嚴重影響教會形象。不少吸食鴉片的會友遭到暫停會籍，染上毒癮的傳道師也會被要求辭去教會工作，因為有職務在身的人若是吸食鴉片，對教會傷害更是嚴重。¹⁸

¹³ 陳東昇，〈十九世紀後期西方傳教士對臺灣漢人的看法〉，《臺灣文獻》68：3（2017 年 9 月），頁 25-28。

¹⁴ “FOREIGN MISSIONS AT THE SYNOD.”，臺灣教會公報社編，《使信月刊》，1917 年 6 月，頁 155。

¹⁵ 詳見：陳東昇，〈清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例〉，《臺灣文獻》72：4（2021 年 12 月），頁 143-186。

¹⁶ 不著撰人，〈消息〉，《臺南府城教會報》，第 109 卷，光緒 20 年 4 月，頁 37-39；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1894）。

¹⁷ 何希仁，〈北港的 Ti-bi-tiu 搖洩〉，《臺南教會報》，第 339 卷，大正 2 年 6 月，頁 4-6；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1913）。

¹⁸ 劉忠堅（Duncan Macleod）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1913 北臺灣宣教報告-13〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事 1902-1914》（第二冊），頁 28。

長老教會對於總督府推行諸項改正政策的態度可以說是不謀而合，教會也持續在《教會公報》內宣導，戒除不符教義的惡習。教會內部先是對於日本將鴉片買賣收歸國有表達肯定，也期望臺灣吸食鴉片的人口會越來越少，且詳述具體禁煙政策：

今阮有聽見講日本有定著的意思擋這個鴉片；現今在吃的卻還又通吃；總是不准別人來學；若有人愛要領牌去食，就決斷不讓他領。若有人破病，醫生講著食，才要准他領，總是別人不通。今阮要問你們逐所在的兄弟，看在你們那果然有這樣抑無？這兩年的中間有影無讓人領牌去吃？所在吃煙的人都是兩、三年前已經領牌了抑不是？¹⁹

報導的最後，更肯定總督府終究會結束鴉片販賣，因為人民的利益大於鴉片專賣收益，藉此對教會前景表達看好，也滿意日本政府的態度。

此外，總督府的放足政策，除了民間仕紳黃玉階（1850-1918）為首，響應成立「臺北天然足會」，教會內部也甚為鼓舞。教會公報便提及：

咱的書有講：「好事要趁，壞事要改」。他們那些世俗人有設一間天足會，也有真多名望人歡喜去入會。這敢不是他們世俗人改壞趁好的憑據嗎？現論這層事咱信主的人比他們較明，所以應該著大變換才對。可惜咱沒什麼出力改除。這敢不是較輸他們嗎？

總是對此刻咱若會向前跑走，這不若通憑據咱是基督的學生，有離開世間的惡俗若定；其實是咱自己的利益。設使咱若愛入天足會也是真好，因為對這樣通贊成天足會乎天足會較闊，盼望對這樣較多人愛入；也盼望對這樣世俗人會若親近教會，對這樣通引帶人來歸主。不過無論有入會或無，是無要緊。總要緊的確要改除就是。

願咱屬主的姐妹對讀這篇論果然歡喜來改除，正正是愚戇的人所大盼望的。

¹⁹ 不著撰人，〈論鴉片〉，《臺南府城教會報》，第217卷，明治36年4月，頁31-32；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1903）。

從總督府所推行的諸項政策，皆與長老教會的價值取向一致，就不難理解長老教會對日本統治的肯定是其來有自了。

三、 公立醫療與教育機構帶來的改變

而日本統治後，開始引進現代化的醫療機構，及設立公立教育機構，前者當然是希冀改善環境，使疾病頻傳的臺灣更宜居；後者則是希望能將臺人同化為所用。²¹ 這些改變所帶來的影響，不見得對長老教會有益處或壞處，但勢必使長老教會必須調整宣教策略，重新討論宣教機構的路線。

（一） 公立醫療機構建立

南部教會承認，日本政府引入公共衛生的現代觀念，也帶動人民接受新式醫療的醫院，只是相較於統治者立場的公立醫院，臺灣民眾更傾向到長老教會開設醫館就醫。就醫人數不停上升，到了 1903 年就超越南部教會的臺南與彰化醫館能負荷的病患數，他們的結論是，因為教會醫院的基督徒親切和善。²² 熱情宣教之教會醫館，態度親切當然是不證自明之事。但更重要的應該還是教會立場比殖民者日本更為親近人民，對就醫的臺灣民眾來說，與其去殖民者醫院治療，還不如去在臺更久，大家都耳熟能詳的教會醫館就醫來得安全。

北部的宋雅各（J. Y. Ferguson, 1877-1965）也曾對日本設立醫院表達看法：

我絲毫不是要出言貶損政府開設的醫院裡遇見的日本醫療人員，他們的專業技術並未讓我覺得自己的職責沒那麼緊迫，反倒更增添我的責任感，結果更增添我的優勢，可以利用我擅長的辦法來達成更高水準的熟練醫術，而不是只能與漢人的庸醫一較長短。在目前的狀況下，可以為人們成就更

²⁰ 王培英，〈縛腳的論（4）〉，《臺南府城教會報》，第 189 卷，明治 33 年 12 月，頁 98；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1906）。

²¹ 吳文星曾指出，總督府於統治初期的教育政策並未普及，且也僅限於技術人才培育，以避免臺人接受較高教育，取得較優越之工作及社會地位。詳見：吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2008），頁 85-88。

²² 萬榮華（Edward Band）、楊雅婷、黃楷君譯，《傳揚祂旨意—英格蘭長老教會宣教史（1847-1947）》，頁 257。

多的益處。²³

從上述評論也可以得到與南部教會雷同看法，日本引入公衛觀念改變臺灣民眾想法，使一般漢醫更受壓迫，而同屬新式醫療的教會醫館則間接獲益。不僅如此，南、北兩會同樣受惠於日本與英國的交好，英國頒發的醫學證照更能直接得到日本認可，使教會不必再多花心思考取日本國內執照。

南部教會的醫師持有英國認可的執照，自是不在話下，北部的宋雅各也曾赴英國進修，以利在臺行醫。後續，吳威廉（William Gauld, 1861-1923）之女吳花蜜（Flora M. Gauld, 1902-1991）在受派來臺之前，也曾得到宋雅各及連度益（Kenneth A. Denholn）的建議，認為若能先取得英國行醫執照，來臺後便能避免日本當局繁複行政流程。²⁴ 因為外籍宣教師知道，若是沒有取得日本同意，那麼受派來臺的宣教醫師就僅能治療宣教師，而無法主持醫館或是照料臺灣民眾。²⁵ 只是在 1911 年的世界宣教會議（World Missionary Conference）²⁶中，南、北母會都有共識，因日本斥資興建醫院，且推行醫學教育，已大幅改善臺灣醫療條件，所以未來醫療宣教事工不再迫切，重心將會轉往傳福音與教育事工，培養更多教會人才。²⁷

（二） 公立教育機構建立

日本治臺後引進新式教育，除了中、上階層家庭子弟求學比例較高外，基督徒對於新式教育的因應及接受也非一般臺人所能及。吳文星指出，因為教會積極引進西方新知識，教徒對世界大勢教有認識，不會如一般民眾對殖民政府建立的

²³ 宋雅各（J. Y. Ferguson）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1907 北臺灣宣教報告-32〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事 1902-1914》（第一冊）（新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017），頁 273。

²⁴ 吳瑪利師母（Gretta M. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1923 北臺灣宣教報告-59〉，頁 104-105。

²⁵ 安義理（Lily Adair）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1922 北臺灣宣教報告-107〉，頁 185-186。

²⁶ 有關「世界宣教會議（World Missionary Conference）」，係以第一線宣教師為主軸，不討論教義問題，只著重宣教策略，強調各教派合作及推動合一的決心。與會的宣教團體涵蓋英、美、歐各國基督教差會，但不含羅馬天主教與東正教。詳參：陳惠文，〈愛丁堡世界宣教會議——宣教里程碑〉，《華福文庫》（<https://artslib.cccowc.org/archives/3676>，2025 年 1 月 2 日下載）。

²⁷ 威廉·戴爾（William Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈摘自《世界宣教會議第一委員會報告》〉，〈1911 北臺灣宣教報告-5〉，頁 15-16。

新式教育感到排斥。²⁸ 也因此，不少基督徒第二代接受高知識教育，取得社會地位向上流動的機會。1911 年的世界宣教會議，同樣也對日本人在台灣引進新式教育，由此提供了本地教牧的必要條件，表達肯定：

日本人的到來頗有幫助，不僅引入了先進的政府制度，並且設立公校，兩者均提升了教育水準。這是推動本地教牧的必要條件，也讓前來學習教牧的學生擁有更高的教育程度。²⁹

足見引進新式教育，整體來說對教會是有助益的。

但對於教會學校來說，首當其衝莫過於是否跟進日語教學。個性較為強硬的馬偕反對引進日語到學校中，因為他認為神學校的任務是，培養在臺灣民眾之間傳福音的傳道人，日語並非必要。吳威廉雖然表示贊同，但也擔憂無法阻擋總督府推廣日語普及的大趨勢。³⁰ 而後見之明告訴我們，教會學校終究迫於政府認可³¹ 與招生人數的雙重壓力下，接受了日語在學校中佔了一席之地。而且，因為師資不足之故，後續也延聘日本師資加入教學團隊，走入大勢之中。

除了日語之外，臺灣的教會學校也如同日本國內一般，因為推行新式教育而使年輕人對基督教的部分教義感到衝擊。因為公立學校內大多數教師都非基督徒，教學內容也不具基督教思想，外籍宣教師曾對這個現象感到擔憂，「這些學校裡有許多老師非但不是基督徒，還野心勃勃地散布無神論與懷疑論的觀念。」³² 因此，成立中學校是值得教會內關注的議題，除了可以當成神學校先修班，強化新收神學生素質之外，也能透過教育深植基督徒子弟的宗教精神。尤有甚者，透過充足的教育及培訓，能強化未來傳道人面對及回應反對基督教的言論。³³ 也因為如此，南、北教會成立的中學校在取得政府認可期間，也一度成為臺灣民眾熱門

²⁸ 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》，頁 115-131。

²⁹ 威廉·戴爾（William Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈摘自《世界宣教會議第一委員會報告》〉，〈1911 北臺灣宣教報告-5〉，頁 15-16。

³⁰ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1902 北臺灣宣教報告-12〉，頁 36。

³¹ 取得日本政府認可之學校才能成為正式機構，畢業生方可繼續向上升學。

³² 宋雅各（J. Y. Ferguson）、約美但（Milton Jack）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1907 北臺灣宣教報告-33〉，頁 280-281。

³³ 宋雅各（J. Y. Ferguson）、約美但（Milton Jack）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1907 北臺灣宣教報告-33〉，頁 280-281。

的求學路徑。³⁴

四、日本基督教團體進入臺灣

日本進入臺灣之際，其實也安排本國籍的宣教師隨部隊而行，除了撫慰軍隊外，也能與臺灣的教會進行溝通，如日本基督教會的細川瀏、浸禮宗的士川龜、美以美教會的武田芳三郎。³⁵ 1895 年時，細川瀏曾在大稻埕教會內發表英文短講，由李春生譯為臺語，締交教徒情誼。³⁶ 1896 年 3 月，臺南教士會率先決議，要求日本基督教會派遣日籍宣教師來南臺灣協助，翌年 3 月，日本基督教會任命平山武知牧師駐臺南，³⁷ 更受邀參加南部中會的會議，瞭解南部教會發展狀況。

38

1896 年 4 月，日本基督教會傳道局決定派遣河合龜輔來臺宣教，借用北部教會的教會聚會；10 月，傳道局長大儀見元一郎來臺視察，決定成立「臺北日本基督教會」（今臺北市濟南教會），首任牧師為河合龜輔，以日本人為傳教對象。³⁹ 1898 年，日本基督教會傳道局幹事貴山幸次郎牧師到臺南，臺南教士會表示願意每月補助 10 元薪資，換取能說英語的日人牧師，且能幫助教士會工作為交換條件。⁴⁰ 綜上所知，在不涉及臺灣本地民眾宣教機會的前提下，長老教會相當願意與日本方面的教會合作，將在臺日人的宣教機會由日本教會承擔。

整體來說，日本統治前期對於長老教會的發展確實利大於弊。以南部教會為例，吳學明曾指出，日本領臺前十年教會增設速度最快，最主要的因素是日本的宗教政策。當時日本對於教會發展不如清官員那般帶有防備心態，長老教會也認

³⁴ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930 年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》（臺北：稻鄉出版社，2007），頁 63。

³⁵ 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1984），頁 97。

³⁶ 細川瀏著，《細川瀏渡臺日記》，收錄於呂理政、謝國興主編，《乙未之役隨軍見聞錄》（臺北：中央研究院臺灣史研究所；臺南：國立臺灣歷史博物館，2015），頁 324。

³⁷ William Campbell 著、阮宗興譯校注，《臺南教士會議事錄》（臺南：教會公報社，2004），頁 646。黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》（臺南：人光出版社，1995），頁 98、102。

³⁸ 臺南長老大會，〈第四回：1897 年 10 月 11 日〉，《臺南大會議事錄（一）》（臺南：教會公報出版社，2003），頁 36。

³⁹ 偕叡理（George L. MacKay）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1896 北臺灣宣教報告-11〉，頁 101。鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 97-98。黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》，頁 98-100。

⁴⁰ 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》，頁 106。

為有極大的傳教機會。且日本入臺後，對於地方治安的維護也有助於傳教，不少人為了避難而入教，即使不少人於戰事平靜後就脫離教會，但也有人繼續留在教會內成為教徒。⁴¹ 質言之，日治初期日本政府對於教會發展並未多加干涉，尊重外籍宣教師的宣教自由。日本基督教會基於教友情感，於日治初期對臺灣教會諸多關心與幫忙，但日本教會也明確將自己的傳教對象限縮於日本人，所以並未與臺灣教會產生衝突。

日本基督教會牧師數度參與南部大會之中，南部大會也與日本基督教會聯繫情誼，顯見雙方互動情況良好。⁴² 1916 年，日本基督教會的領導人物植村正久來臺，參加臺北日本基督教會堂（今臺北市濟南教會）獻堂典禮，也赴各地演講。⁴³ 1922 年，臺北神學校聘用日人大川正為教師，補充神學師資。⁴⁴ 1929 年，日本救世軍山室軍平少將在南部長老教中學，於南部傳教士總會演講。⁴⁵ 諸如此類，在在都能見到日、臺兩邊教會的合作與互助，二次世界大戰前的臺灣長老教會與日本關係良善，只是拒絕長老教會進入原住民地區宣教。

日本基督教會雖然將在臺傳道對象限於在臺日人，但還是有井上伊之助這樣的特例存在，透過其日人身分突破總督府對原住民的界線劃定，將福音傳入山區內。1906 年，井上伊之助收到父親於臺灣受害的消息，這樣的噩耗並沒有打敗他，反而讓他決定付出一生來愛他的仇敵。⁴⁶ 在日治前期，總督府雖然對於長老教會的宣教未多作干涉，但後者多次申請入山宣教卻都受阻，如 1910 年北部教會欲赴今角板山宣教，被日本蕃務署否決。⁴⁷ 歷時三年的醫療學習，原為日本聖教會籍的井上伊之助於 1911 年前往臺灣，以日本基督教會傳道局的名義，以醫

⁴¹ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光出版社，2003），頁 42-43。

⁴² 臺南長老大會，〈第四回：1897 年 10 月 11 日〉，《臺南大會議事錄（一）》（臺南：教會公報出版社，2003），頁 36-37。臺南長老大會，〈第六回：1898 年 10 月 5 日〉，《臺南大會議事錄（一）》（臺南：教會公報出版社，2003），頁 71-72。臺南長老大會，〈第四十八回：1922 年 3 月 8 日〉，《臺南大會議事錄（二）》（臺南：教會公報出版社，2003），頁 253。

⁴³ 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》（臺南：人光出版社，1995），頁 189。

⁴⁴ 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》，頁 211。

⁴⁵ 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》，頁 246。

⁴⁶ 井上伊之助著、石井玲子譯，《臺灣山地傳道記：上帝在編織》（臺北：前衛出版社，2016），頁 42-45。

⁴⁷ 臺北長老中會，〈臺北長老中會紀略第十一回秋會〉，（臺北：臺北長老中會，1910），頁 1-2。

療服務為切入點，順利進入原住民地區內，展開長期的服務生涯，也填補長老教會無法到達的一部分空白區域，直到 1947 年才因為二二八事件等政治情勢，被遣送回日本。⁴⁸

因此，日本基督教會自入臺之後不斷與長老教會互動，除了解除誤會，提供人才支援，也為臺灣有意深造神學的人才開啟了留日的升學管道。正因為有留日的選擇，培養長老教會眾多的新知識階層，等待他們開始掌握權力以後，對日治後期及戰後初期的長老教會發展帶來巨大影響力。並且，隨著時間流轉，我們也能發現日本基督教會的影響力隨著政局變化慢慢放大，漸次取代掉臺灣長老教會的外籍宣教師，在外籍宣教師全面離臺後，日本基督教會完全取代英國與加拿大長老教會的指導地位。



⁴⁸ 廖本恩，《無境界的信徒們：台灣無教會百年史》（新北：真哪噠出版社，2024），頁 73-74。
劉悅音，〈日本統治的另類殖民遺產：臺灣聖教會之發展（1910s-1950s）〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學研究所碩士論文，2025），頁 15。

第二節 從分界默契到大會成立

一、聯合的契機

(一) 歐美的聯合宣教風潮

19 世紀美國教會復興運動使得各教派開始追求合一見證，20 世紀初歐美各國就開始推動「聯合宣教」，企盼減少差派人力與經費，因為臺灣同屬長老宗，所以英、加兩國母會也鼓勵制度與機構聯合。⁴⁹ 英國長老會海外宣教委員會的幹事威廉·戴爾（William Dale）牧師，更在 1910 年於英國愛丁堡舉行的「世界宣教會議（World Missionary Conference）」中，提出將臺灣南、北長老教會推動聯合的建議。⁵⁰ 臺灣教區也面臨此一聯合宣教的趨勢。

有關「世界宣教會議」，係由近代青年運動領袖、美國衛理公會信徒的穆德（John R. Mott）和蘇格蘭宣教運動者歐德罕（J. H. Oldham）的主導下，世界各宣教協會於愛丁堡（Edinburgh）舉行世界宣教會議，促成後面國際宣教協會（International Missionary Council）的成立。⁵¹ 「世界宣教會議」以第一線宣教師為主軸，不討論教義問題，只著重宣教策略，強調各教派合作及推動合一的決心。與會的宣教團體涵蓋英、美、歐各國基督教差會，但不含羅馬天主教與東正教。⁵²

南、北兩會對於制度性的議題很快就能取得共識，如成立臺灣大會、制定封牧規則，以及傳道薪資等等。但有關實質營運的機構「合一」部分，則遲遲無法達成聯合目標，甚至在雙方以信件來回溝通時，還見到南部外籍宣教師直接寫信給加拿大長老教會，批評北臺灣宣教區作為，藉以加強自身爭取機構合一的正當

⁴⁹ 林鴻信，《基督教思想史》（臺北：臺大出版中心，2013），頁655。

⁵⁰ 威廉·戴爾（Wm. Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1910北臺灣宣教報告-24〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事 1902-1914》（第二冊）（新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017），頁185。

⁵¹ 鄭仰恩，〈當代亞洲基督徒合一運動所面對的挑戰：後殖民批判、意識形態的對立、公民社會的崛起〉，《輔仁宗教研究》19：2（2019.3），頁20-21。

⁵² 陳惠文，〈愛丁堡世界宣教會議——宣教里程碑〉，《華福文庫》（<https://artslib.cccowe.org/archives/3676>，2025年1月2日下載）。

理由。這與我們過去理解中，長老教會受到日本殖民政府打壓，整體發展維艱的傳統印象有顯著差異。顯然，在日治後期皇民化運動推行前，臺灣基督長老教會因為發展較為順遂，也不必急著從聯合宣教進展至「機構合一」，所以有足夠空間堅持自身宣教區的權益，不願意為了達成母會要求而有所妥協。此際的「聯合宣教」，仍是南、北兩會各自保持主體性，能掌控自身教會及相關機構主導權，與實際「合一」使教會及機構成為一體，有明顯區別。

（二） 其他教派的挑戰

在清代時期，長老教會要面對的除了臺灣本地的宗教外，最大的競爭對手莫非是天主教道明會，兩者約莫於同時段進入臺灣，同樣具有西方宗教背景，也會互相「牽羊」。⁵³ 但道明會與長老會兩方分屬新舊教派，殊途甚遠，反而是日本統治臺灣後探詢宣教機會的其他基督新教，引起長老教會的疑慮與防備。

因為日本統治臺灣後，宣教機會看好，原本在日本國內發展的基督教會，紛紛探詢「合作」的可能。1903 年時，吳威廉向母會報告：

英國聖公會宣教協會（Church Missionary Society）或「海外福音傳道會（S. P. G.）正開始在福爾摩沙工作。我們寧願他們沒來。他們不會與我們同工，甚至也不會承認我們。但是他們已經來到這裡「照顧那些移居福爾摩沙的日本人靈命上的福祉」。⁵⁴

若我們從聖公會與長老教會神學觀念的差異來看，便可得知其焦慮其來有自。長老教會屬喀爾文派，強調以聖經為依據，採長老合議制，類似代議民主；而聖公會則是採取主教制。⁵⁵ 因此，吳威廉擔心，若是英國聖公會在臺辦學，恐怕會將積極求學的年輕人都搶走。⁵⁶ 北部教會時任另一位華德羅（Thurlow Fraser）醫師亦極力呼籲，北部教會面臨人力不足，對抗其他差會力量不如南部，應該更積

⁵³ 吳學明，〈引言〉，《臺灣文獻》61：4（2012 年 12 月），頁 2。吳學明，〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉，《臺灣文獻》61：4（2012 年 12 月），頁 111。基督教宣教師常稱為牧羊人，領著信徒羊群接受洗禮，因此以「牽羊」指涉宣教師之間的信徒爭奪。

⁵⁴ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903 北臺灣宣教報告-6〉，頁 56。

⁵⁵ 廖金陵，〈聖公會名稱的由來〉，《神學論集》176、177（2013 年 9 月），頁 610-613。

⁵⁶ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903 北臺灣宣教報告-6〉，頁 56。

極與南部長老教會達成聯合。⁵⁷ 華德羅更指出，英國聖公會的目標應該不僅止於日人間的宣教，恐怕會在臺灣社會造成其與長老教會的混淆和爭端。⁵⁸

這種擔憂並非只有北部教會，南部教會的疑慮也傳回英國長老教會，由英國長老教會的總幹事威廉·戴爾親自寫信與加拿大長老教會交涉。威廉·戴爾在信中對於其他教派的「入侵」感到不安，認為這將會嚴重損害臺灣島內的宣教利益，希望加拿大教會能催促北臺灣教會積極聯合：

難道不能請您們的人立即組織本地教會，然後馬上順利成立福爾摩沙大會（Formosan Synod）嗎？長老教會聯合起來在全島設好明顯的據點，將迫使海外福音傳道會在自己的母會的委員會展現出可親的作風。⁵⁹

我們可以知道，後續英國聖公會在臺灣的宣教對象仍以日人為主，對長老教會的傷害並未擴大。但這樣的危機感，卻也促成同為長老宗的南、北兩會母會的擔憂，更積極地推動南、北兩會的聯合宣教，使兩會對話頻率逐漸升高。

二、 初期對聯合的態度

（一） 馬偕的態度

英國長老教會先於 1865 年進入臺灣南部宣教，馬偕接續於 1871 年末抵達臺灣南部，並於 1872 年轉往淡水開始宣教事業。於馬偕決定北上伊始，雙方就曾對宣教範圍進行溝通，一開始南部教會還曾考慮將中部地區宣教區轉移給馬偕照顧，但實際訪查後發現距離淡水甚遠，便打消這個念頭。⁶⁰ 然而，馬偕終其一生都沒有與南部教會明定宣教區分界線，僅有在 1890 年與甘為霖（William Campbell, 1841-1921）通信中，「同意在西岸的大甲與東海岸的蘇澳之間劃立一個界線」。⁶¹ 等於終至 19 世紀結束，南北的宣教區界線都是私底下的默契，沒有正式文件。

⁵⁷ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903 北臺灣宣教報告-10〉，頁 66。

⁵⁸ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904 北臺灣宣教報告-1〉，頁 72-73。

⁵⁹ 威廉·戴爾（Wm. Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904 北臺灣宣教報告-2〉，頁 77。

⁶⁰ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1872 北臺灣宣教報告-1〉，頁 37-38。

⁶¹ 約美但（Milton Jack）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1908 北臺灣宣教報告-8〉，頁 15。

直到馬偕過世後，吳威廉主掌期間才開始談論南北聯合的可能性，吳威廉也向母會說明他所承受的壓力：

信徒們在已故的導師—馬偕博士還在世時，曾明確地反對這樣的合併，他們會認為現在進行合併的話，就是做了馬偕博士不同意的事。現在老一輩的傳道師多少會表示反對，我並不覺得意外，他們會問：「這麼做有什麼益處？」，「大家各管各的，把事情辦好不就行了。」，「我們不想干涉他們，反過來說，也不希望他們來干涉我們。」現在我還不想自找麻煩去處理他們目前對這個問題的感受，所以沒有明確地陳述相關論題。⁶²

可見吳威廉在馬偕所培養的第一代本地信徒當中，影響力有限，許多想法都受到嚴清華等資深教徒的掣肘。從而，我們也能理解為何馬偕主理北部教會這麼久，卻遲遲沒有與南部談到聯合宣教的部分，因為南部教會的宣教師很清楚馬偕性格，所以不想積極處理。

（二） 馬偕過世後

其實馬偕過世後不久，吳威廉就曾建議加拿大長老教會參考南部教會的謝禮標準，足見南北教會已有互動情況。⁶³ 南北兩會開始談聯合之事，是由南部首先發起，巴克禮於 1903 年第十五回的臺南長老大會中報告，已就聯合一事修書向吳威廉聯繫，會議更決議委由巴克禮、聯合本地信徒的劉茂堃與林宴臣（林燕臣），與北部教會商議。⁶⁴ 次回召開會議時，得知北部回覆因為尚未設立相應體制的大會，所以暫時無法與南部進行聯合。⁶⁵ 就這樣一直持續到 1904 年，北部長老教會才終於成立中會，以書信於隔年的南部大會中說明狀況。⁶⁶

不過雖然北部已經成立中會，但後續互動多專注於討論制度、傳教方法、聖詩版本等實務層面的探討，對於進一步成立臺灣大會則相對緩慢。如第二十回的

⁶² 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903 北臺灣宣教報告-4〉，頁 50-51。

⁶³ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901 北臺灣宣教報告-22〉，頁 225。

⁶⁴ 臺南長老大會，〈第十五回：1903 年 3 月 12 日〉，《臺南大會議事錄（一）》（臺南：教會公報出版社，2003），頁 144。

⁶⁵ 臺南長老大會，〈第十六回：1903 年 10 月 10 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 152。

⁶⁶ 臺南長老大會，〈第十九回：1905 年 3 月 15 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 181。

臺南大會中，派人與北部教會商議通用聖詩。⁶⁷ 北部教會也曾派陳清義及蕭安居參與南部大會，積極處理宣教界限及納妾能否受洗之事。⁶⁸ 只是兩會積極談論到嚐試合一之事，卻是遲滯到了 1911 年才有明顯進展。⁶⁹ 究竟這段時間，兩會之間有什麼變化呢？又是如何互動？

我們已知自馬偕逝世後，北部教會才慢慢傳出與南部聯合宣教的聲音，但兩會因各自發展穩定，也害怕被對方干涉原本的安排，而未在聯合一事上有所進展。這個穩定現象一直持續到宣教區危機出現為止，也就是日本統治狀況逐漸穩定後，開始有長老教會以外教派探詢進入臺灣宣教的可能性，導致了長老教會開始感到恐慌浮現。如前所述，1903 年英國聖公會開始探詢入臺發展的可能性，導致原本在臺灣除了天主教道明會外，沒有其他基督教派競爭的狀況可能開始生變，進而引發長老教會危機。而北部於 1904 年成立中會，便是回應這個挑戰的第一步，先讓體制較小的北部教會能盡快追上南部規模，以期兩邊以同等規模合一。

只是自北部成立中會後，卻又一直拖到 1912 年兩邊才正式成立臺灣大會，時間不能說不長。若我們從報告書中分析他們的看法與反應，以及母會給予的壓力，就更能理解為何拖到了 1911 年才有積極的互動。

三、 聯合宣教的積極討論

（一） 吳威廉的保守態度

雖然吳威廉知道成立中會是首要任務，但初始對於合併之事持保留態度，一方面是資深教徒並不支持，另一方面是不認為合併就能立刻制止英國聖公會進入臺灣。⁷⁰ 而北部另一位宣教師華德羅卻有不同看法，他基於家鄉教會與聖公會的交涉經驗，認為處在第一線的北部教會應當更積極與南部合作，特別是南部教會的人手充足。⁷¹ 因此，在談論聯合的態度上，北部時任兩位宣教師的態度並不一致。

⁶⁷ 臺南長老大會，〈第二十回：1905 年 10 月 12 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 196。

⁶⁸ 臺南長老大會，〈第二十七回：1909 年 3 月 3 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 250。

⁶⁹ 臺南長老大會，〈第三十一回：1911 年 3 月 15 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 286。

⁷⁰ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903 北臺灣宣教報告-4〉，頁 50-51。

⁷¹ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903 北臺灣宣教報告-10〉，頁 66。

相較之下，南部的態度就顯得積極許多，並將北部想推遲聯合的狀況反映給英國長老教會。為此，英國長老教會特地寫信與加拿大的母會溝通，明白指出吳威廉對於聯合的消極態度，恐怕無法有效應對其他教派進入臺灣搶奪羊群的危機。

⁷² 不僅如此，英國長老教會更力勸南部宣教師主動催促北部教會積極與南部聯盟，藉由全臺灣串聯的方式，讓英國聖公會認為臺灣已經沒有其他教派的發展空間。⁷³ 確實可以發現，北部教會對於聯合的積極程度略遜於南部教會。於此同時，加拿大長老教會也收到美北長老教會（Northern United States Presbyterian Church）的徵詢，想要瞭解入臺傳教的可能性，這使得原本有限的宣教區更顯競爭。英國長老教會對此狀況表示擔憂，直接建議加拿大長老教會，若是北部教會沒有建立同樣規模的中會，也不會排斥透過聯盟的方式進行合作，以保護既有的宣教範圍。

74

但從馬偕逝世後的北部教會領導階層組成來看，與其說是吳威廉對於聯合不感興趣，更像是吳威廉對於是否改變教會體系持保守態度。因為他要面對的不只是與南部教會的討論，還有馬偕學生與女婿的態度，若是沒有十足的把握，恐怕會使北部教會出現超乎意料的發展。從華德羅對於馬偕形象的敘述，更能映證這樣的推論：

但是除了與南部聯合的問題之外，這邊至今還盛行主教統轄管區的行事方法，我不喜歡這種情況，但是我認為這還會持續好一陣子。吳威廉牧師和我本人都沒辦法做到像已故的馬偕博士掌理宣教區時維持的關係，我們無論是哪一位或兩位都沒能期待本地人像順從馬偕博士一樣服從我們。將來只能靠時光流轉，本地人才會開始從自治的經驗中學到教訓，並且在教會事務上表達些心聲。⁷⁵

因此，雖然在吳威廉主理期間，確實北部教會對於聯合的反應較南部較慢，態度

⁷² 威廉·戴爾（Wm. Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904 北臺灣宣教報告-2〉，頁 77。

⁷³ 威廉·戴爾（Wm. Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904 北臺灣宣教報告-6〉，頁 88。

⁷⁴ 威廉·戴爾（Wm. Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904 北臺灣宣教報告-7〉，頁 89。

⁷⁵ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904 北臺灣宣教報告-1〉，頁 73-74。

也更和緩，但這並非是吳威廉抗拒聯合，反而是他尚未掌握北部教會的運作條理，對於馬偕留下的舊派人馬必須小心翼翼、如履薄冰。有關吳威廉如何處理馬偕的舊派人馬，後續的章節將詳細討論。

（二） 北部教會轉為積極

1904 年，吳威廉認為時間已然成熟，與華德羅聯名向加拿大長老教會提出申請，希望北臺灣教會能成立中會，朝著自治、自養、自傳的目標前進，未來預計和英國宣教區的南部中會，聯合成福爾摩沙大會。⁷⁶ 不過，雖然吳威廉贊成教會體制上的聯合，可是涉及機構合一卻有所保留，擔心教會規模較小的北部教會在機構合併中失勢。他指出加上臺北處於政治與經濟的中心地位，未來的發展性優於南部，不希望合併後因為南部的強勢領導，讓北部式微。⁷⁷ 可見，吳威廉對於聯合的看法是雙方基於宣教活動上的聯合，但教會治理與機構運營還是南北分治。

同年，等到 1904 年北部中會實際成立之時，另一位傳教師華德羅已經離開臺灣，導致北部中會成立的牧師人數不足，但吳威廉對於這樣的情況，也提出馬偕當初破例封立本地牧師，後續得到母會追認的例子，認為母會為了北臺灣教會的長遠發展，應當能彈性處理。⁷⁸ 隔年，加拿大長老教會差派宋雅各與約美但（Milton Jack, 1877-1964），以及女宣教師金仁理姑娘（Miss Janie Kinney）與高哈拿姑娘（Miss Hannah Connell）前來臺灣，宣教師陣容大為強化，進一步成立教士會以便商討教會事。⁷⁹

1907 年時，吳威廉曾到南部教會造訪，討論有關詩歌集、教育事工及宣教工作事宜，雙方有初步共識，但認為還需要向本地教會解釋合作的立場。⁸⁰ 1908 年，北部教會接獲南部甘為霖對於聯合的建議，便在宋雅各的提議及約美但的附議下，

⁷⁶ 吳威廉（W. Gauld）、華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904 北臺灣宣教報告-14〉，頁 115-116。

⁷⁷ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1905 北臺灣宣教報告-3〉，頁 151。

⁷⁸ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1905 北臺灣宣教報告-12〉，頁 168。

⁷⁹ 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》（臺南：人光出版社，1995），頁 139-140。

⁸⁰ 甘為霖（William Campbell），〈1907 年 3 月 26 日，747 回〉《臺南教士會議事錄》（臺南：教會公報社，2004），頁 901-902。

約定於神學院的學期結束後，雙方教士會代表進行商議。⁸¹ 但南北兩會的討論速度顯然不足以讓母會滿意，英國長老教會於 1909 年進一步催促加拿大長老教會：

我們這方準備好面對相關的計畫，您們那邊就等北部中會建立完成，可以開始工作，雙方即共同成立「大會」進行籌備，或許現在是時候考慮此事的主要部分了。⁸²

英國方面更希望藉此機會成立聯合神學院，進行實質性的機構合併，以精進雙方運作效益。只是，有關聯合神學院的討論，卻卡在院址挑選而遲遲無法定案，南部教會希望能挑選臺灣中部，而北部教會則希望能將神學院留在臺北。⁸³ 後面的部分將進一步深究神學院址的交涉過程，以理解兩會各自思考點。

不過，有關南北兩會對於聯合的態度，吳威廉卻看到了一個有趣的現象，他聲稱北部教會是由教士會主動推動聯合，但南部教士會卻是受到英國長老教會的壓力，目的是為了回應愛丁堡宣教大會的建議。⁸⁴ 換言之，吳威廉認為當下（1910 年）南部教會是受到母會的催促，才不得不積極與北部商談聯合宣教的議題，反而是北部抱持開放的態度。到了 1911 年，南北兩會在外籍宣教師的領導下，終於成立「臺灣大會」，讓雙方的互動邁進新階段。

四、臺灣大會對教會體制與宣教區分配的問題

（一）教會體制

臺灣大會成立後，很快就針對教會名稱定案為「臺灣基督長老教會」，並報稟日本總督以施行。⁸⁵ 南部也因應臺灣大會，將南部大會成立易名為南部中會。

⁸⁶ 為了南北兩會的制度一致，也陸續討論不少問題，但初期兩會差異較大，部分議題較難取得共識。像是牧師是否限制任期，南部教會代表認為限制任期的要求

⁸¹ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收 (1908 年 3 月教士會會議紀錄)，〈1908 北臺灣宣教報告-12〉，頁 14。

⁸² 威廉·戴爾 (Wm. Dale) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1910 北臺灣宣教報告-24〉，頁 185。

⁸³ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1910 北臺灣宣教報告-39〉，頁 213。

⁸⁴ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1910 北臺灣宣教報告-39〉，頁 214。

⁸⁵ 臺灣長老大會，〈第二回大會會錄〉，(淡水：臺灣長老大會，1913)，頁 5。

⁸⁶ 臺南長老大會，〈第三十四回：1912 年 10 月 23 日〉，《臺南大會議事錄（一）》（臺南：教會公報出版社，2003），頁 313。

非常良善，但北部教會卻認為現在實行任期限制，對北部教會沒有益處，在雙方看法懸殊的情況下，此案沒有獲得決議。⁸⁷ 以及，有關雙方新增共用聖詩的部分，也因彼此採用的聖詩版本迥異，所以難以取得共識。⁸⁸ 由此看來，南北雙方在組成臺灣大會初期，還需要花一段時間磨合體制的差異。

另一方面，《臺南教會報》因應兩會聯合而改稱《臺灣教會報》，納入北部教會而進行改版，擴充版面、增加北部主筆等等。因屬於庶務上的改動，影響教會體制不大，在執行面上立刻就能進行，也於隔年完成改版。⁸⁹ 為了讓聯合成果更趨完善，初期無法取得共識的制度，雙方也持續盡力調整政策。在第三回的臺灣大會，立刻希望對於《養心神詩》設置通用版本，南北共同派人執行。⁹⁰ 臺灣大會設置教會典禮之範本供各教會參考，同樣是南北共同派員商量。⁹¹ 南部教會在遇到有關神社及開山神社符籙的疑慮時，也將問題呈報於臺灣大會討論，以取得一致性。⁹² 北部教會亦曾就主日學教科書的一致性，希望大會能設置通用版本。⁹³ 綜上可知，在有關共同制度的討論，兩會均取得對等公平之話語權，討論過程也算順利。

但在觸及聯合神學校時，卻遲遲無法取得共識，過程不但起起伏伏，更是曲折離奇，至今仍是難解的題目。一開始，南部代表高金聲牧師等人發言，表示已修書分別向南、北教士會說明聯合神學院一事，現況採取兩校之校址持續保留，但神學生分為一、二年級於南部修課，三、四年級則於北部修課之試驗提議，獲得大會首肯。⁹⁴ 只是吳威廉立刻表達疑慮，認為目前的師資員額無法馬上配合這樣的安排，得到大會接納。⁹⁵ 最後，會議還是取得幾點共識，列為未來發展重點，

⁸⁷ 臺灣長老大會，〈第二回大會會錄〉，（淡水：臺灣長老大會，1913），頁 6。

⁸⁸ 臺灣長老大會，〈第二回大會會錄〉，（淡水：臺灣長老大會，1913），頁 7。

事實上，南部早在 1906 年就曾向北部提議商討詩歌一事了。可以參見：臺南長老大會，〈第二十二回：1906 年 10 月 4 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 211。

⁸⁹ 臺灣長老大會，〈第二回大會會錄〉，（淡水：臺灣長老大會，1913），頁 7。臺灣長老大會，〈第三回大會會錄〉，（臺南：臺灣長老大會，1914），頁 7。

⁹⁰ 臺灣長老大會，〈第三回大會會錄〉，（臺南：臺灣長老大會，1914），頁 7。

⁹¹ 臺灣長老大會，〈第三回大會會錄〉，（臺南：臺灣長老大會，1914），頁 7-8。

⁹² 臺南長老大會，〈第四十二回：1917 年 3 月 16 日〉，《臺南大會議事錄（二）》，頁 123。

⁹³ 臺北長老中會，〈臺北長老中會紀略第二十回〉，（臺北：臺北長老中會，1916），頁 10。

⁹⁴ 臺灣長老大會，〈第三回大會會錄〉，（臺南：臺灣長老大會，1914），頁 8。

⁹⁵ 臺灣長老大會，〈第三回大會會錄〉，（臺南：臺灣長老大會，1914），頁 8。

分別是分兩地修業的安排、學生錄取規則與學則安排、以合一為目標的討論，以及最重要的校址選擇。⁹⁶ 從這些討論可以發現，本地教徒對於此議題明顯較為熱衷，也願意積極推動。

（二） 宣教區分配

如前述，雖然馬偕抵臺宣教後，對於南北宣教區的分界一直有不成文的默契，但長久下來其實不利於兩會發展，亟需明確劃分。1907 年底，北部教會為了在墩仔腳（今臺中市后里區）開設拜堂一事，尋求南部教會意見。⁹⁷ 翌年，甘為霖也回應北部教會提問，對北部增設宣教點表示沒有異議，但希望盡快訂出兩個教士會之間的界線。⁹⁸ 1908 年 11 月，兩邊教士會及兩邊本地中會（實際上此時南部名稱仍為大會）約在彰化進行磋商，西部方面約定以大甲溪河口為分割點，順流而上直到河流轉彎後，仍持續直行向東，但東部則無固定界線，因此時東部教會發展仍不若西部，便不再細分宣教區。⁹⁹ 雖然東部並未清楚劃分，但因教務影響較小，並未深入討論。

隨著 1911 年臺灣大會成立後，雙方連結更深，沒有清楚分界的東部宣教區就開始有摩擦出現。先是南部教會於 1923 年派員赴東部教區調查，提出幾項結論：

- （一） 會友道淺
- （二） 拜堂破壞要宜整理
- （三） 該地南北所設教會要宜統一而請牧師

李道生舉議以此交託教士會，願與北部當局打合贈其辦理宜否，顏貫世助舉，中會准。¹⁰⁰

⁹⁶ 臺灣長老大會，〈第三回大會會錄〉，（臺南：臺灣長老大會，1914），頁 9-10。

⁹⁷ 甘為霖（William Campbell），〈1907 年 12 月 13 日，758 回〉《臺南教士會議事錄》，頁 920-922。

⁹⁸ 甘為霖（William Campbell），〈1908 年 8 月 29 日，768 回〉《臺南教士會議事錄》，頁 943-945。

約美但（Milton Jack）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1908 北臺灣宣教報告-8〉，頁 15。

⁹⁹ 吳威廉（W. Gauld）寄、加拿大海外宣教委員會收，〈1909 北臺灣宣教報告-47〉，頁 145。臺南長老大會，〈第二十九回：1910 年 3 月 23 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 266。

¹⁰⁰ 臺南長老大會，〈第五十四回：1923 年 3 月 21 日〉，《臺南大會議事錄（二）》，頁 285。

亦即東部教區的發展，無論是硬體還是教徒，都明顯遜於西部教區，而最好的方法是將該教區的教會統一發展，故較好的做法是將東部教區贈與北部教會。

因此，南部中會派出本地教徒與北部教會交涉，同時委託南部教士會與北部教士會商議，希望將東部教區全盤贈與北部教會管理。¹⁰¹ 隔年的臺南中會，受派代表回覆此事已取得北部中會同意，南部中會也因應此舉，派出代表赴東部教區進行勸慰，希望能順利轉入北部教會之教區內。¹⁰²

然而北部教會在收入東部教區後，並非所有事情都蕭規曹隨，有一些不愉快的事情陸續傳回南部教會。先是南部教會廖得牧師在東部教會設立的長執(長老、執事)，受派為代議長老赴北部中會時，無法得到北部中會認可，此事傳回南部中會，希望南部中會能代向臺灣大會詢問。¹⁰³ 接著，東部地區還是有些教會心向南部教會，如公埔堂會(今臺東富里教會)希望為大庄設立堂會(今臺東東里教會)，此案依舊送至南部中會，也引起南部中會討論。¹⁰⁴ 東部移交的情況，到了 1926 年回報，經過不斷慰勉後，除了大庄堂會不同意外，其餘皆完成轉移。¹⁰⁵ 而後，大庄堂會因為不願受到北部中會的管理，便自立成為「東部臺灣基督長老教會」，可說是始料未及。

經過一番波折後，顯然對於東部地區部分教會發展已久的人際網絡與情感，並無法隨著教區分割般輕易地一刀兩斷，南北兩會都遲遲無法擺平一切。臺灣大會詳細記載兩會的態度：

南部中會林謹慎報告彼中會議決之件，欲將東部教會依舊托北部培養。

北部中會張金波報告彼中會議決之件列左：

- 一、 玉里以外五處返還南部，玉里溪為界，但其建築及修繕費宜還北部。
- 二、 若不得還建築及修繕費，則公埔、觀音山依舊歸北部中會。

¹⁰¹ 臺南長老大會，〈第五十五回：1925 年 9 月 10 日〉，《臺南大會議事錄(二)》，頁 418。臺灣長老大會，〈第十三回大會會錄〉，(臺北：臺灣長老大會，1926)，頁 10。

¹⁰² 臺南長老大會，〈第五十六回：1926 年 3 月 9 日〉，《臺南大會議事錄(二)》，頁 427。臺北長老中會，〈北部臺灣基督長老教會中會第三十四回之會錄〉，(臺北：臺北長老中會，1926)，頁 15-16。

¹⁰³ 臺南長老大會，〈第五十六回：1926 年 3 月 9 日〉，《臺南大會議事錄(二)》，頁 427。

¹⁰⁴ 臺南長老大會，〈第五十六回：1926 年 3 月 11 日〉，《臺南大會議事錄(二)》，頁 443。

¹⁰⁵ 臺南長老大會，〈第五十七回：1926 年 9 月 7 日〉，《臺南大會議事錄(二)》，頁 456。

三、以臺東、石雨傘、大庄返還南部，但無條件。

報告畢，大會托郭水龍、蕭安居、陳清義、偕叡廉與臺東、大庄教會代表相議以復大會。¹⁰⁶

換言之，南部中會還是希望東部教區歸北部管理，但北部教區卻想將部分無法接受的堂會歸還南部中會。最後，經過一番磋商，決議東部教區仍依照原決議歸北部中會管理，但未來南部中會不得干涉東部教區之教務發展。¹⁰⁷至此，有關宣教區分配的爭議，才暫時告一個段落。由此可見，在不涉及宣教區利益的體制方面，南北兩會皆能很快取得共識，並且落實；但在牽涉到宣教區分配與人際網絡時，便不可避免地出現本位主義，不得不落入耗時費日的協商。



¹⁰⁶ 臺灣長老大會，〈第十四回大會會錄〉，（臺南：臺灣長老大會，1928），頁9。

¹⁰⁷ 臺灣長老大會，〈第十四回大會會錄〉，（臺南：臺灣長老大會，1928），頁10。

第三節 聯合神學院選址爭議與南北合一困局

南、北兩會在有關臺灣大會的合一討論上，針對宣教區分配與教會體制的議題，都能很快取得共識，進而施行。但在涉及機構與人事的調整時，就有各自的考量點。此外，我們也發現本地教徒的積極度顯然大於外籍宣教師。此部分接著討論有關聯合神學院院址的競爭過程，堪稱是當時長老教會「聯合」的試金石，也是「合一」的前哨站。

神學院，當時歸屬外籍宣教師管轄，非本地教會組織可以干涉，本地教徒只能從旁給予意見。從相關的會議紀錄與宣教報告書可以清楚看到，本地信徒因為沒有南北之分，也有親近的人際網絡，所以一直企盼早日聯合成功。但外籍宣教師有地域之分，還有資源、地位、邊緣化與母會（宣教區）規模等問題，始終有本位主義的思考存在，持續發生爭論。爭論的結果，不但導致聯合神學院破裂，更因一次世界大戰，以及加拿大教會 1925 年的聯合運動影響，導致加拿大長老教會分裂，北部外籍宣教師大量離開，以致於臺灣聯合神學院之夢迄今都無法實現。

一、 第一波討論

（一） 北部宣教中心是否轉移

1903 年，南部大會已先就聯合宣教之事，修書與北部教會相議，但因當時北部仍未成立中會，兩會規模不相等，無法立即實行。¹⁰⁸ 1904 年，北部正式成立中會，才重啟聯合契機。¹⁰⁹ 北部外籍宣教師華德羅曾指出，環顧整個臺灣的宣教環境，南部甘為霖與北部吳威廉，都和他一樣支持成立聯合教育機構，避免資源浪費。¹¹⁰ 而教育機構一直由外籍宣教師掌管的原因也很清楚，主因學校運作

¹⁰⁸ 臺南長老大會，〈第十五回：1903 年 3 月 12 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 144。臺南長老大會，〈第十六回：1903 年 10 月 10 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 152。

¹⁰⁹ 臺南長老大會，〈第十九回：1905 年 3 月 15 日〉，《臺南大會議事錄（一）》，頁 181。

¹¹⁰ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904 北臺灣宣教報告-1〉，頁 71-72。

涉及來自母國奉獻的大筆經費。¹¹¹

而在南、北兩會正式商討之前，北部教會的教士會已先就宣教中心、醫院及神學院是否遷往臺北市內，有了一番爭論。在討論神學院的層面，約美但指出，將宣教中心及相關機構遷入臺北市的主因，是臺北市的人口較淡水更多，也更接近政治核心，希望母會能審慎考慮這個建議。¹¹² 為了更完整說明自己的立論，約美但詳細列出幾項理由：

1. 臺北對於傳福音有很大的益處，周圍 10 英哩之內約有 20 萬名漢人，但相同的領域，在淡水幾乎不超過 10,000 人。
2. 對於實際訓練神學生有很大的益處，鄰近臺北的幾個小鎮都有數千人口。
3. 宣教組織將更有效率，省下往返臺北的時間，而用於宣教事工。如此，增加一名宣教師的機會將大大提高。
4. 有助於宣教師的妻子進行婦女跟孩童的事工。
5. 能有更多機會輔助正在成長的教會。我們兩個最健全的教會都在臺北，但目前我們鮮少有時間去拜訪他們。如果宣教總部設在臺北，就能跟他們經常往來，也能有許多機會建議並指引本地牧師。何況距臺北約一小時路程就有將近 20 間教會。福爾摩沙教會的未來，將取決於往後幾十年的發展，而讓本地人接觸外國宣教師，勢必十分重要。
6. 總部搬到臺北，能使外國宣教師跟所有本地傳道人有更多關懷的接觸，他們有許多住在臺北附近，有些住得遠些，但經常為了工作到臺北。如此便能有更多機會去關懷、幫助這些人；外國宣教師的影響，也能更為廣泛，並觸及到更遠的地方。¹¹³

引文清楚指出，人口多寡、交通便利、政治核心都是臺北優於淡水的地方，從後見之明來看，約美但的看法顯然具有前瞻性。

¹¹¹ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904 北臺灣宣教報告-16〉，頁 120。

¹¹² 約美但 (Milton Jack) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1909 北臺灣宣教報告-6〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事 1902-1914》(第二冊) (新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017)，頁 73。

¹¹³ 約美但 (Milton Jack) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1909 北臺灣宣教報告-8〉，頁 76。

但北部教士會有一人獨排眾議，堅決反對將神學院遷往臺北市內，那人便是資深宣教師吳威廉。他雖然不反對將醫院遷往熱鬧市區，卻指出幾項反對神學院遷入市區的理由：神學生人數稀少，不需要太多空間；神學校老師不應該參與太多宣教工作，以免影響教學。¹¹⁴ 吳威廉的堅持，使加拿大長老教會無法依據教士會決議立刻做出決定，而希望教士會成員有更詳細說明。

為了有效回擊吳威廉的反對，約美但將「神學院遷往臺北市內是否更合宜」的徵詢信件，寄發給數位鄰近宣教區的外籍傳教師。包含了廈門聯合神學院校長詹姆士畢提（James Beattie）、南部教會負擔神學院工作的宋忠堅、香港倫敦傳道會（London Missionary Society, Hong Kong）的湯瑪斯·皮堯士（Thomas W. Pierce），以及衛理宗美以美會（Methodist Episcopal Mission）的麥恩（W. A. Main）。此時尚沒有利害關係的宋忠堅給予肯定答覆，支持將宣教機構遷往人口中心城市，認為除了能與其他學術機構產生良好互動，也有訓練神學生的領域，又有交通便利性。¹¹⁵

為此，教士會的其他成員一起聯名呈交會議備忘錄給母會，強烈表達將宣教中心與相關機構遷往臺北市內的態度，聯名成員包含約美但、劉忠堅、宋雅各、高哈拿、金仁理。¹¹⁶ 換言之，白熱化的對決從北臺灣教士會內部，延燒到母會檯面上了。不過約美但也向母會保證，這些爭論並不意味著教士會之間產生個人紛爭，而是他們共同為了宣教區未來的最佳發展而討論。¹¹⁷ 吳威廉也在給母會的信中承認，身為唯一反對者卻有直接阻擋此提案之「特權」，是來自其他教士會成員的同意。¹¹⁸

經過一連串的來回攻防後，加拿大長老教會終於做出決議：

委員會展讀了寄自福爾摩沙的信，並慎重考量所有舉出的事實之後，要表揚信中表現出基督肢體的精神，也由衷讚賞你們的少數意見報告和多數意

¹¹⁴ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-11〉，頁80-82。

¹¹⁵ 約美但（Milton Jack）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-13〉，頁85-92。

¹¹⁶ 關於北臺灣神學院從淡水搬遷至臺北的備忘錄，〈1909北臺灣宣教報告-14〉，頁93-97。

¹¹⁷ 約美但（Milton Jack）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-16〉，頁100。

¹¹⁸ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-17〉，頁101-102。

見報告，都寫得很好也很清楚。本會一致同意，建議福爾摩沙的教士會盡快也盡可能地將事工集中到臺北。¹¹⁹

先是肯定雙方對於立論的辯駁說明及溝通方式，讓本案能順利落幕，更明確同意將宣教事工盡快集中到臺北市內。至此，北部教會宣教中心轉移的爭論才告一段落，在此次討論南部教會也贊同北部教會將神學院遷往臺北市內，接近政治核心與人口集中處的優點。

有趣的是，當初極力反對將神學院自淡水遷往臺北市的吳威廉，卻成為臺北神學院新校址的設計者，且教士會內力戰群雄的記憶已被遺忘，連外籍宣教師後輩明有德（Hugh MacMillan，1892-1970），也未曾在著作中提起。¹²⁰ 後續隨著明有德的著作流傳，鄭仰恩亦稱吳威廉為「北部教會將宣教中心從淡水轉移到臺北雙連埤的首腦」。¹²¹ 鄭氏的稱譽固然有理，但神學院遷移一案卻幾經波折，若非宣教報告後來出版，恐怕此段過去亦將就此塵封。

（二）設立聯合神學院的理想

前文提及，英、加兩國母會於 1909 年時，開始催促臺灣宣教區的宣教師討論聯合宣教事宜，其中當然也包括聯合神學院。就在北部教會對於宣教中心遷往臺北市內的爭論結束後不久，南部教會也開始與北部溝通聯合議題，但吳威廉很清楚指出，他不認為南部教會肯派學生到北部就學，這將會減少南部教會的影響力，反之北部教會亦然。¹²² 確實，吳威廉這番看法，也為南北兩會長期的討論開啟了序幕，而且持續至今都沒有落幕。

而處於鼓勵角色的母會，特別同為長老宗教派，兩會態度相當明確，既然已經決定推動宣教區聯合，達成聯合神學院的目標就更理所當然：

我不知道海外宣教委員會對於神學院有什麼決議，但現今在海外地區重現

¹¹⁹ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、約美但（Milton Jack）收，〈1909北臺灣宣教報告-23〉，頁111。

¹²⁰ 明有德（Hugh MacMillan）著、林彥如譯，《海外建造家吳威廉：他的傳奇故事，我的旅行書寫》（臺北：臺灣基督長老教會雙連教會，2019），頁59。

¹²¹ 鄭仰恩，〈從海外建築家到教會體制建構者——吳威廉牧師家族的宣教旅程及其美好傳承〉，鄭仰恩等編著，《修剪、更新、成長——從吳威廉牧師的宣教，看今日臺灣基督長老教會組織體制的更新與再造》（臺北：臺灣基督長老教會雙連教會，2013），頁25-26。

¹²² 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1910北臺灣宣教報告-17〉，頁176。

合作與聯合的情況下。若有可能，由福爾摩沙的兩個長老會差會，聯合辦理一個神學院，是很合理的政策。特別是考慮到兩個差會有可能會聯合，委員會將於9月7日開會。¹²³

當年度的世界宣教會議中，也具體給出建議，認為南北兩會可以在臺灣中部成立聯合神學院，透過雙方共同訓練神學生的方式更勝於單獨訓練。面對此議題，英國長老教會向加拿大長老教會表態，適逢北部教會要將宣教中心遷往臺北市內，但若考慮到聯合神學院的未來發展，恐怕臺北市內新校區的建築工作需要再三考慮。¹²⁴

南北兩會的討論，訂於1910年的12月20日在彰化碰面，英國長老教會促成此事，態度自是昭然若揭，而加拿大長老教會的態度也是贊成雙方實質商議，但並不認為這樣的討論會取得任何明確共識，因為雙方宣教區的分配早已固定。但吳威廉認為聯合神學院確實對雙方都有助益，是值得關注的議題，特別臺灣存在兩個中會並不洽當，若能早日完成聯合，對整體宣教區是值得讚許的。¹²⁵ 只是經過會議討論後，雙方雖然都認同聯合神學院具有許多好處，但對於目前兩會的安排都無法提出具體計畫，僅能保持各自養成神學生與師資，但讓宣教工作和學生更密切。他們也指出，其他宣教區的案例與臺灣本地也不盡相同，特別是南北兩會的宣教核心地點相距較遠。¹²⁶

會議中，南部教士代表先表態願意將臺南的神學院配合搬遷至臺中，但北部教士代表則主張應該將聯合神學院設置於臺北，因為臺北是政府、教育、商業和司法中心，也是人口最多的城市，自然是不二選擇。吳威廉也知道雙方代表一定會為自己的宣教區喊話，所以南部教會希望聯合神學院設置在臺中，也是理所當然的結果。但有趣的是，吳威廉認為南部教士會的態度是比北部教士會更消極的，他們比較像是受到母會壓力而不得不為之，與北部教士會積極的態度呈現對比。

¹²³ 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1910北臺灣宣教報告-18〉，頁177。

¹²⁴ 威廉·戴爾 (Wm. Dale) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1910北臺灣宣教報告-24〉，頁185。

¹²⁵ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1910北臺灣宣教報告-35〉，頁206。

¹²⁶ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1910北臺灣宣教報告-39〉，頁212。

我們可以發現，雙方都意識到神學院的位置牽涉到宣教影響力，所以雙方都不想因為校址變遷導致自身宣教區被邊緣化，也就是雙方都尚未真正進入準備「合一」的狀況，仍然優先考慮自己宣教區的利益。而在討論中，南部教會應該已經意識到臺灣政治中心的轉移，所以願意先妥協提出臺灣中部作為選項，但北部教會此時已經察覺到臺北市的重要性與未來性，也將此優勢用來維持自己談判籌碼，堅決將聯合神學院設置於臺北。因此，首次正式討論沒有取得聯合神院校址共同解答，在涉及自身利益時，南部教會的看法與早前北部教會自淡水遷往臺北的態度截然不同。

對於聯合神學院的討論，加拿大長老教會也將想法告訴臺灣北部宣教師：

福爾摩沙島上在地理上區分成兩個部分，使我認為，儘管可能的合作在建築上能省錢，也或許有好處；加上，學生在中部做他們預設要從事的工作，也有其益處。然而，在島嶼中部蓋神學院，似乎得讓學生遠離人口中心的城市，也失去了實際訓練的機會。當然或許有其他的觀點，我們很有興趣聽聽你的判斷。¹²⁸

成立聯合神學院當然可以節省經費，但卻讓神學生遠離熱鬧的城市，但他們還是尊重宣教區的想法，希望吳威廉能進一步分析妥協的利弊。

（三）母會與外籍宣教師的看法差異

對於首次會議，甘為霖寄送一份備忘錄給北部的吳威廉（後來被轉寄加拿大長老教會），他指出雖然與會代表都認為目前成立聯合神學院是不切實際的，但他卻認為在臺中設校是最可行的方式。雙方都需要捨棄原有宣教範圍限制，犧牲外籍宣教師的小我，共同在雙方中間地帶合作，以榮耀將來本地人教會。而且，雖然臺北非常繁華，也是政府機關集中地，但此優勢並不影響神學生服事機會。

¹²⁷ 吳威廉（W. Gauld）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1910北臺灣宣教報告-39〉，頁213-214。

¹²⁸ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、吳威廉（W. Gauld）收，〈1910北臺灣宣教報告-42〉，頁219。

至於設置於臺中的優點，首先，具有交通便利的條件，對於在神學院任教的南部宣教師較為便利；其次，甘為霖意有所指地指出，不是所有宣教師都是全才，既能建築，又能傳道、教書與創作等等；最後，甘為霖指出臺中的人口數其實勝過臺北。¹²⁹ 甘為霖除了要強調聯合神學院與政治機關核心無須掛勾外，也認為臺北的人口數並未勝過臺中。然而，他對於宣道師並非全才的敘述，直接以「建築」作為切入點，似乎帶有對吳威廉之批評，特別吳威廉除了具有著名的建築才能外，也同時負擔神學院教學工作。

備忘錄最後，是對母會的抱怨：

我只想請教，在他們討論統合兩個宣教區，研究一個又一個大計劃之前，是否先想過方法和能力的問題？因為有一個明顯的事實一直纏著我，就是我們其實最需要更多的人力與金錢，少了這兩者，任何擴張計畫只會流於表面，無讓我們在臺灣的事工更深入……我們目前的工作已經這麼欠缺人力和物資了，家鄉的朋友們為何還一直派給我們巨大的新任務？他們若是能提供足夠的協助，這裡的難題將立刻解決一半。

尤其是聯合學堂的地點問題，家鄉的委員會甚至本地長老會，不是最好廣納各方的想法和理由，而不是由宣教師自行採取多數決嗎？¹³⁰

甘為霖直接抱怨臺灣宣教區人力與經費雙雙匱乏，若是雙方都要捨棄自己的舊校址，撥出人力遠離既有宣教區域，將會影響原本宣教工作安排。他甚至認為，交由外派宣教師自行討論也沒辦法立即解決眼前困境，其對於設立聯合神學院的態度相當清楚。

相反地，英國長老教會考量的點並非人力不足，而是要如何透過南北教會聯合，阻擋其他教派進入臺灣宣教。當時日本聖公會派人進入臺灣牧養日籍教徒，英國長老教會深怕聖公會未來修改宣教政策，將長老教會宣教對象的臺灣人也納

¹²⁹ 甘為霖 (Wm. Campbell) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收 (甘為霖牧師與兩宣教區之委任代表商討機構合併一事備忘錄)，〈1911北臺灣宣教報告-2〉，頁9-10。

¹³⁰ 甘為霖 (Wm. Campbell) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收 (甘為霖牧師與兩宣教區之委任代表商討機構合併一事備忘錄)，〈1911北臺灣宣教報告-2〉，頁12。

入範圍內，所以極力推動南北教會聯合，以統合宣教政策與宣教範圍。¹³¹ 從這裡我們就能發現，母會的思考角度與受差派外籍宣教師有巨大差異。母會位處決策者層級，所有思考方向都是全面性的宣教戰略，如何阻止其他教派入侵既有成果是首要目標；而站在第一線宣教區的宣教師，則是面臨執行面的艱辛，要如何在有限人力與經費中，維持現階段的狀況，所以當原本運行順暢的模式受到干涉時，自然會產生不滿情緒。而甘為霖在此次討論中，或許因為臺北日益發展的前景而產生危機感，才會以較激烈的文字回應。

若我們再看世界宣教大會的建議，就更能發現以英國長老教會為首對臺灣宣教前景帶有高度期待，認為日本統治提升臺灣教育水準，基督教在日本政權也有特別禮遇的地位，對於推廣福音是相當有利的條件，所以應當更積極行動。¹³² 而加拿大長老教會的態度則相對保守，在與英國長老教會溝通的信件中，雖然表達宣教合一是大勢所趨，他們也樂觀期待未來發展，但不忘提及臺灣南北狹長的地理限制，若是聯合神學院遷移到中部，反而會遠離人口稠密的城市。¹³³ 至此，不僅僅是母會與宣教師態度有別，就連英、加兩邊母會的積極程度也具明顯差異。

此外，英加兩國的母會也持續在公開報告書上鬥法。加拿大長老教會的幹事偕彼得（R. P. MacKay）向吳威廉坦承，世界宣教會議有關臺灣的報告，其實是他所主筆，因為當初原稿內容並不讓人滿意，所以友人便找上偕彼得幫忙修改，最後交出去的稿件係出自偕彼得手筆。只是最終出版內容卻多了一段修改，讓原本提及臺北具有人口優勢的優點被草草帶過，反而強調於中臺灣合一的優點，而這段修改是英國方面手筆。¹³⁴ 換言之，偕彼得認為英國方面有人刻意調整內容，想讓臺北的優勢被減弱，偕彼得也將這個矛盾論點向英國長老教會代表說明。¹³⁵ 若我們依照此時期人在英國長老教會，同時又有能力進行臺灣宣教狀況修改的人

¹³¹ 威廉·戴爾（Wm. Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1911北臺灣宣教報告-4〉，頁14。

¹³² 威廉·戴爾（William Dale）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈摘自《世界宣教會議第一委員會報告》〉，〈1911北臺灣宣教報告-5〉，頁15-16。

¹³³ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、威廉·戴爾（William Dale）收，〈1911北臺灣宣教報告-9〉，頁21。

¹³⁴ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、吳威廉（W. Gauld）收，〈1911北臺灣宣教報告-10〉，頁22。

¹³⁵ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、威廉·戴爾（William Dale）收，〈1911北臺灣宣教報告-11〉，頁23。

來尋覓的話，恰好早前嚴厲提出備忘錄的甘為霖此刻仍在英國休假（1909年3月26日至1911年年初），是符合這個條件的唯一人選。特別是，後續偕彼得與吳威廉的觀察中，已發現甘為霖是大力主張於臺中推動聯合神學院的頭號人物。¹³⁶但這也僅止於推測，目前無法有更多證據可以證實。

接著，加拿大長老教會告訴臺灣宣教師，雖然他們不認為聯合神學院對他們有益處，但不排斥宣教師與南部教會協商，只是他們也已經同意北部教會未來繼續興建神學院建築，足見母會也打定主意不會讓神學院離開臺北。¹³⁷後續，約美但也向母會報告，兩會經過商議後，都無法放棄目前對原有宣教區的影響力，而讓聯合神學院離開自己的宣教區核心內，特別臺灣兩會宣教區界線壁壘分明。¹³⁸不久後，宋雅各也向母會報告，因為遲遲無法取得共識，所以有關聯合神學院的提案也取消了。¹³⁹此際，南北兩會對於聯合神學院的第一波討論，可以說是告一個段落了，雙方都無法承受神學院離開自己的宣教區，使宣教區可能失去主導地位，導致邊緣化。而加拿大對於聯合神學院的看法並不是特別積極，反而比較像是英國方面大力推動聯合事宜。

除了上述的書信內容外，或許我們也能從加拿大長老教會（北臺灣宣教區）與英國長老教會（南臺灣宣教區）的歷史及規模差異來探究。眾所皆知，英國長老教會發展海外宣教區的歷史悠久，1850年已在中國閩南（廈門）、粵東（汕頭、潮州）等地建立宣教區，南臺灣於1865年設教已屬較晚。¹⁴⁰南臺灣宣教區的規模、地區人口、資源等各項條件，皆遠遠不及中國宣教區，在英國長老教會重點發展的順位自然弱於其他宣教區。然而，加拿大長老教會首個海外宣教區便是北臺灣，重要性不言可喻，即使加拿大長老教會（北臺灣宣教區）各項發展皆不如英國長老教會（南臺灣宣教區），但對北臺灣宣教區的重視程度勢必居於首位。

¹³⁶ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1911北臺灣宣教報告-25〉，頁40-41。
偕彼得（R. P. MacKay），〈1911北臺灣宣教報告-32〉，頁51。

¹³⁷ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、吳威廉（W. Gauld）收，〈1911北臺灣宣教報告-12〉，頁24。

¹³⁸ 約美但（Milton Jack）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1911北臺灣宣教報告-18〉，頁31-32。

¹³⁹ 宋雅各（J. Y. Ferguson）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1911北臺灣宣教報告-41〉，頁64。

¹⁴⁰ 賴永祥，〈英國長老會的宣道〉，《賴永祥文集第一冊（教會篇I）》（臺南：國立臺灣歷史博物館，2018），頁234-235。

若從這個角度來看，英國長老教會不排斥推動聯合神學院的態度，對比加拿大長老教會的觀望心態，深怕喪失北臺灣宣教區的主導權。以及，南部教會不願意以較強盛的宣教區去配合弱小的北部教會，北部教會則對於聯合神學院設置於臺北表示樂觀其成。綜合上述的比對看法，這些發展就更合乎常理了。

（四） 英國長老教會與臺灣本地教徒的積極推動

就在南北雙方來回討論聯合神學院時，北部教會同時也面臨自淡水遷往臺北的問題，由於加拿大長老教會認為遷移行動遲遲沒有明確計畫，讓母會感到遲疑。加諸還有淡水的房產需要處置，以及對於未來聯合神學院進展的不確定性，要求北部宣教師必須全盤納入考量，包含物業處理及南北合作的可能性，再向加拿大方面報告。¹⁴¹ 因北部教會將宣教中心與機構遷往臺北，牽涉到龐大經費及南北合作問題，所以母會希望教士會盡快擬定詳細計畫，好讓母會能斟酌經費分配。而母會之所以積極催促教士會擬定計畫，乃因臺灣方面傳來消息，說臺北取得聯合神學院院址的可能性大大提高，這對加拿大方面是極大鼓舞。¹⁴² 約莫同時，南部教士會深感人力缺乏，由巴克禮代表向母會申請加派兩位宣教師，以便安排其中一位至神學院負責教學。¹⁴³

一直到了 1912 年 10 月 24 日，首次臺灣大會成立後，雙方都有了正式交流管道，也似乎讓停滯許久的聯合神學院議題出現了轉機。北部教士會對於這個狀況改變的回應很迅速，同年 12 月就將決議回報加拿大長老教會，吳威廉表示教士會一致同意在臺北興建神學院，且臺北設立神學院是成立聯合神學院唯一的希望。吳威廉進一步解釋，起初北部教士會內部討論時，他個人是反對從淡水遷往臺北市內，但自從興建聯合神學院的提議被發起，且南部教會弟兄也認為臺北的優勢大於淡水後，他也認同臺北是最適合地點了。¹⁴⁴ 顯然，北部教士會得知整體情勢對北部教會有利，更不願意錯過這次機會了。

¹⁴¹ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1912 北臺灣宣教報告-34〉，頁 155-156。

¹⁴² 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1912 北臺灣宣教報告-34〉，頁 155-156。

¹⁴³ 巴克禮 (Thomas Barclay)，〈第 2033 片〉，《英國長老教會海外宣教檔》(倫敦：英國長老教會海外宣教委員會，1912)，頁 29。

¹⁴⁴ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1912 北臺灣宣教報告-111〉，頁 275。
吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1912 北臺灣宣教報告-115〉，頁 281。

雖然我們沒有詳細的紀錄可以說明首次臺灣大會前後，究竟是哪些人推動聯合神學院進一步設置於臺北的看法，但 1913 年第二次臺灣大會的紀錄就可以見到著墨之處：

二十八、高金聲提議，大會宜請南北教士會協商南北聖道書院，俾其合一。

吳威廉舉議，聖道書院合一之事，派高金聲、劉俊臣、陳清義、蕭安居、陳清和、彭仕藏等，與南北教士會參議，冀能苟完苟美而覆後會，劉忠堅助舉，大會准。¹⁴⁵

我們可以清楚發現，不分南北的本地教徒都企盼神學院早日完成聯合，而北部教會的外籍宣教師也是大力贊成。究其因，或許南北兩邊的外籍宣教師有難言之隱，諸如地域之分、資源分配、領導地位、宣教區邊緣化等問題；但對於本地信徒來說並沒有南北之分，都是自己所生長的臺灣島，同時也有本地親近之人際網絡，所以對於成立聯合神學院的疑慮自然更少。能在第二次臺灣大會就提出此議案，也代表檯面下早就運作許久了。

筆者的推論係依據劉忠堅向母會的報告中提及，臺灣不分南北的本地教徒，都是熱切渴望神學院達成聯合，但南部教士會似乎並不願意就這方面有所妥協，因為他們無法接受神學院離開原本南部宣教區。反之，南部本地教徒對於將神學院校址遷至北臺灣的淡水感到肯定，明確表示只要有適當的安排，將會支持於北臺灣淡水設校的選項。¹⁴⁶ 因此，以迫切且積極想要完成聯合神學院的立場來說，本地教徒的看法是與母會相同。母會是基於宣教策略與人力、經費考量，而本地教徒則是基於人際網絡相近，且希望未來教會機構更壯大，有利於本地教會發展。

只是弔詭的是，此波討論也造成北部教士會對於神學院是否由淡水遷往臺北的波瀾再起，因為南部本地信徒，及稍後表態的南部教士會都表示支持在淡水聯合設校，這樣的轉變讓劉忠堅再度表態，支持將神學院留在淡水，以取得南部的

¹⁴⁵ 臺灣長老大會，〈第二回大會會錄〉，（淡水：臺灣長老大會，1913），頁9。

¹⁴⁶ 劉忠堅（Duncan Macleod）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1913北臺灣宣教報告-57〉，頁103-104。

同意。¹⁴⁷ 但南部教士會突然轉變的態度，與早前支持北部教士會將神學院遷往臺北市內的立場迥然不同，不禁啟人疑竇。

一年後，1914 年的第三回臺灣大會中宣讀磋商結果，安排現有兩地神學院分開修業，一、二年於南部，三、四年於北部，先以此制度試行聯合。¹⁴⁸ 吳威廉當場也表達，依現有人力恐難以配合。但最後仍達成決議，分別各兩年於北部及南部修課，以聯合神學院為目標，再派人研擬學則制度，以及與南北教士會商量未來的校址安排。¹⁴⁹ 此際，算是取得初步共識，南、北神學院有了初步交流。事實上，在該決議的初步構想提出時，吳威廉便曾寫信向母會報告，即使未來達成南、北兩校輪流修課的決議，但北部教會仍有必要在北臺灣建立自己的神學院校舍，希望母會不要停止將神學院自淡水遷往臺北的決議與建築經費。¹⁵⁰ 所以北部教士會的整體態度，自始自終都堅持在臺北完成聯合。

眼見臺灣方面遲遲沒有進展，英國長老教會再度與加拿大長老教會聯繫，表示英國方面會要求臺灣南部教士會重新考慮聯合神學院事宜，也希望加拿大長老教會要求臺灣北部教士會加入協商，並力勸他們致力於推動聯合。信件中還提到，加拿大長老教會已放棄在臺北興建新的神學院的決議。¹⁵¹ 確實，加拿大方面因為考慮到未來聯合神學院的可能性，暫緩了在臺北興建新神學院建築之提案。¹⁵² 加拿大長老教會同時向臺灣方面說明，他們樂見未來與英國方面合作，基於禮貌也必須有所回應，且成立聯合神學院本來就是世界的趨勢。¹⁵³ 不過加拿大長老教會還是向英國長老教會表明，他們確實為了聯合而暫緩在臺北興建新校舍的進度，但基於臺北是島內首都，加拿大方面依然支持將聯合神學院設置於臺北。¹⁵⁴

¹⁴⁷ 劉忠堅 (Duncan Macleod) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1913北臺灣宣教報告-71〉，頁129。

¹⁴⁸ 臺灣長老大會，〈第三回大會會錄〉，(臺南：臺灣長老大會，1914)，頁8。

¹⁴⁹ 臺灣長老大會，〈第三回大會會錄〉，(臺南：臺灣長老大會，1914)，頁8-10。

¹⁵⁰ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1913北臺灣宣教報告-109〉，頁194。

¹⁵¹ 威廉·戴爾 (Wm. Dale) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1913北臺灣宣教報告-110〉，頁197。

¹⁵² 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1914北臺灣宣教報告-1〉，頁11。

¹⁵³ 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、約美但 (Milton Jack) 收，〈1914北臺灣宣教報告-2〉，頁12。

¹⁵⁴ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、威廉·戴爾 (Wm. Dale) 收，〈1914北臺灣宣教報告-4〉，頁14。

二、 遠在加拿大的跨國戰場

臺南教士會持續承受來自英國長老教會的催促，還有臺灣本地教徒的熱烈期待，壓力非同小可，終於在 1914 年時引發一場跨國論戰，由臺南教士會直接透過加拿大長老教會向北臺灣教士會開戰。雖然這場論戰是因聯合神學院議題而起，卻也透露北部教會發展的重要關鍵，即馬偕與馬偕家族長期以來對北部教會的寡頭領導，導致北部教會的發展規模不及南部，後續引發「新人運動」，大量抽換教會領導階層，重新調整教會發展方向。

（一） 南部外籍宣教師的指控

南部教士會的宋忠堅，於 1914 年 2 月 23 日，寫了一封信給加拿大長老教會幹事偕彼得牧師，表達對於聯合神學院商議的焦慮，希望能否定將聯合神學院設立於臺北。同時，註明該封信件所夾帶的報告副本，也會一併寄給北臺灣宣教師吳威廉，以及英國長老教會幹事戴爾牧師（Wm. Dale）。¹⁵⁵ 然而，這份報告的文字卻是異常尖銳，等同直接向加拿大長老教會報告北臺灣教士會的缺失，使得這場有關聯合神院校址的論戰不僅檯面化，更成為以加拿大長老教會為主戰場的跨海攻防。

宋忠堅先指出，他不認為本地教徒代表真的完全懂得聯合神院所造成的問題，並且也沒辦法解決問題。宋忠堅認為，雖然臺灣本地教徒都熱切渴望神學院聯合，但南部教會能提供公正意見的本地代表有高金聲、劉俊臣兩位牧師，以及汪培英傳道師；可是，提到北部教會本地代表時，吳威廉僅能提出陳清義牧師一人。他更進一步指出，陳清義似乎主導著北部教會發展，陳清義強烈支持聯合神學院設立在臺北的原因，是因為他希望能在神學院任教。¹⁵⁶

對此狀況，宋忠堅建議有關聯合神學院的校址議題，應該束之高閣至少 10 年，等到本地教會有公正、不偏頗的領袖來處理。倘若母會執意要現在就執行的

¹⁵⁵ 宋忠堅（Duncan Ferguson）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1914北臺灣宣教報告-9〉，頁 120。

¹⁵⁶ 宋忠堅（Duncan Ferguson）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1914北臺灣宣教報告-9A〉，頁 21。

話，也應當由兩邊教士會面談，兩邊本地中會則各指派一人負責協助。假使仍無法達成決議，則可以邀請三位仲裁者，兩邊教士會各提出一位，第三位由臺灣大會提名，鄰近的廈門或是汕頭大會指派，讓三位仲裁者做出最終決議，雙方都必須遵守。¹⁵⁷

緊接著，宋忠堅否定在臺北設立聯合神學院的好處，他提出在南部設校的優點，首先是氣候宜人，以及臺南人口遠勝淡水，雖然仍不及臺北，但福音工作機會與臺北不相上下。還有，臺南已經有現成的建築物，臺北仍未建成。再者，宋忠堅以南部宣教歷史較早，且資深宣教師的人數及宣教區規模遠超北部，所以不能因為臺北是首都而不考慮南部。最後，宋忠堅呼籲應該邀請全權仲裁者來協助決定聯合神學院的最後發展。¹⁵⁸ 就在宋忠堅寄出這封信件的隔日，恰好加拿大長老教會也寫信向英國長老教會溝通，說明北部教士會的宋雅各醫師認為，南部教士會支持於南部聯合係因情感問題，所以加拿大方面呼籲應該拋下歷史情感，以未來發展為重，選擇首都聯合設校。¹⁵⁹ 基於當時的信件傳遞效率，加拿大長老教會寄出此信時仍未收到宋忠堅的信件，理所當然還無法回應宋忠堅的看法。

表 1 1914 年南、北長老教會教勢比較

比較項目	南	北
外籍男性宣教師人數	11	7
信徒人數	21,002	4789

資料說明：因為討論主題為神學院，故比較負責神學院教學的外籍宣教師，以及教會人數規模，可以發現南部教會教勢明顯強於北部教會。

資料來源：鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1984），頁 490。

我們從宋忠堅的該份文件中還可以發現，1913 年時，北部教士會指出南部

¹⁵⁷ 宋忠堅（Duncan Ferguson）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1914北臺灣宣教報告-9A〉，頁 21。

¹⁵⁸ 宋忠堅（Duncan Ferguson）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1914北臺灣宣教報告-9A〉，頁 23-25。

¹⁵⁹ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、威廉·戴爾（Wm. Dale）收，〈1914北臺灣宣教報告-10〉，頁 27。

本地教徒也支持於北部聯合設校的觀察。後續，似乎受到南部教士會影響，才會在 1914 年的臺灣大會，轉變成支持南、北輪流修課的結果。¹⁶⁰ 換言之，當南部外籍宣教師發現連南部本地教徒也贊同在北部聯合設校時，立刻發揮影響力阻止這件事發生，先延緩確認聯合設校地點的時間點。

在長篇大論後，宋忠堅指出了最核心的問題，便是經費來源。他認為本地教會要指定一個地點設校，是再容易不過的事情，可是若是馬上讓他們財務獨立，接管神學院，他們就知道已有既成校舍的臺南才是最佳地點。¹⁶¹ 雖然宋忠堅此份報告確實詳述贊成於臺南設校的看法，但其內容也夾帶著對北部教會本地牧師陳清義的批判，導致戰火一發不可收拾。事後，宋忠堅補充這份火藥味十足的報告副本，是在全體南部教士會成員僅有一人反對的情況下被授權寄出的，足堪呈現南部教士會的態度。¹⁶²

（二） 陳清義的關鍵角色

吳威廉收到宋忠堅這封信後，不滿的情緒可想而知，馬上發信回擊宋忠堅，並將副本送給加拿大長老教會。吳威廉向母會澄清，宋忠堅有關北部教會內「獨裁」用語都是不恰當的，宋忠堅也不喜歡自己被套用這種用語，而他提出此類人身攻擊不但無助於討論，反而會削弱他的立場。¹⁶³

吳威廉首先回應有關陳清義的問題，他認為自己在私人信件內稱讚陳清義能力很強，並不代表北部只有他一個人獨強，而宋忠堅卻將私人信件引用在公開報告，這份報告還可能被英、加兩國母會公開。接著，是有關陳清義主導北部教會事務的指控，吳威廉認為並非陳清義提的所有議案都能通過，這就代表沒有人可以主導北部教會，宋忠堅的指控只是諷刺，這對討論議題不會有任何幫助。第三，有關陳清義希望聯合神學院在北部，是為了希望能任教的指控，吳威廉更

¹⁶⁰ 宋忠堅 (Duncan Ferguson) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1914北臺灣宣教報告-9A〉，頁 26。

¹⁶¹ 宋忠堅 (Duncan Ferguson) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1914北臺灣宣教報告-9A〉，頁 26。

¹⁶² 宋忠堅 (Duncan Ferguson) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1914北臺灣宣教報告-11〉，頁 28。

¹⁶³ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1914北臺灣宣教報告-12〉，頁 29。

認為沒有人會笨到去暗示這種願望。所以，吳威廉希望宋忠堅能把他澄清的信件寄給英國長老教會過目。¹⁶⁴

此時，英國長老教會也再度寫信與加拿大長老教會溝通，堅決主張臺灣應該只有一所神學院，加拿大長老教會的執行委員會也同意這樣的方向。當時返回加拿大休假的宋雅各參與母會會議時，強烈主張應將聯合神學院設置於臺北，但大家都知道要南部放棄經營多年的心血，確實很難。加拿大長老教會幹事偕彼得認為，所有參與宣教同工應該將目光放在百年後的發展，才能做出最正確的決定，所以希望北部教士會能為此加速商議。¹⁶⁵

北部教士會面對宋忠堅的火力全開，也試圖回應。約美但此時便取出當初北部教士會對於宣教中心是否自淡水轉移到臺北時，宋忠堅支持轉移臺北的信件作為憑據，指出兩份聲明前後矛盾。且兩年前兩個教士會的聚會時，南部宣教師並未對臺北做出任何批評，但現在的聲明卻一直強調臺北的負面條件，顯然是現在不樂見臺北憑藉首都優勢勝出。約美但更表示，繼續延宕臺北神學院新建築案，也會有礙淡水利用舊建築辦學的中學校，所以不能再拖下去了。¹⁶⁶

只是沒想到，宋忠堅的態度依然很堅定，他強調不但巴克禮讚揚他的報告，也認可臺灣大會決議兩地輪流修課的安排。蘭大衛醫師夫婦(David Landsborough, Marjorie Landsborough)也看過報告，寄出前讓馬雅各醫師二世(Dr. James Laidlaw Maxwell Jr.)只刪掉一個字。之後，又把信件讀給戴仁壽醫師(Dr. George Gushue-Taylor)聽。宋忠堅認為，若是這封信有任何冒犯之處，這四位外籍宣教師肯定會嚴謹地刪除，但這情況並未發生。甚至，教士會要求宋忠堅容許這封信做為整體教士會的看法(僅有一位不同意)，可見他們並不認為那封信會帶來任何紛爭，因此南部教士會對於北部教會的感受感到驚訝與遺憾。¹⁶⁷

宋忠堅接著對內容具體回應。他認為該份聲明只是指出，陳清義確實影響北

¹⁶⁴ 吳威廉(W. Gauld)寄、偕彼得(R. P. Mackay)收，〈1914北臺灣宣教報告-12〉，頁30-31。

¹⁶⁵ 偕彼得(R. P. MacKay)寄、吳威廉(W. Gauld)收，〈1914北臺灣宣教報告-13〉，頁32。

¹⁶⁶ 約美但(Milton Jack)寄、偕彼得(R. P. Mackay)收，〈1914北臺灣宣教報告-15〉，頁38-39。

¹⁶⁷ 宋忠堅(Duncan Ferguson)寄、偕彼得(R. P. Mackay)收，〈1914北臺灣宣教報告-16〉，頁40-41。

部中會對聯合神學院的決議，所以是「主導」北部教區發展無誤。而陳清義希望到神學院任教的消息來源，是確有其人，這份報告也只會有外籍宣教同工看到，臺灣本地人不會知道內容。他寫下這些內容，是希望加拿大長老教會不要全權交由本地臺灣大會做決定。宋忠堅認為，他在文內寫下這些文字，只是強調雙方本地人都無法提供公正的想法，若是他也這樣形容南部的本地同工，南部同工是不會有任何抱怨的，所以也不會認為他是在譴責北部的陳清義。只是，宋忠堅認為他的文字並不雖不理智，只希望北部教會不要把這部分看得太重，以至於影響原本有關聯合神學院的議題。¹⁶⁸ 至此，臺灣教會南、北雙方因討論聯合神學院所造成的裂痕，已經很難癒合了。

雖然臺灣南北兩會已在加拿大長老教會展開遠端戰火，但英、加兩國母會仍然保持高度，禮貌性溝通。英國方面以自身為例，指出神學院是從倫敦搬往劍橋或牛津，可見不一定要在首都。母會也為臺灣南部教會解釋，感情因素不是他們反對在臺北聯合設校的主要理由，反而對人力安排的影響才是重點，屆時被派往臺北教學的宣教師將會與同工分離。再者，無論校址設在臺北或是臺南，兩地的神學生都會面臨離鄉背井的困難，因此臺中位於兩造宣教區的交界線上，是值得考慮的選項。¹⁶⁹

加拿大長老教會回信給南部宣教師宋忠堅時，並未對於陳清義的議題多做回應，而是直接指出神學院越居於中心地位的社區，將會越有影響力，此舉無異是為北部教會堅持的臺北校址背書。幹事偕彼得更以加拿大境內的聯合運動為例，指出聯合對長遠的未來發展絕對最好，所以臺灣的問題一定得排除個人因素。¹⁷⁰ 同時，加拿大長老教會並未放棄聯合的最後希望，建議北部教士會考慮宋忠堅的提議，邀請其他公正人士加入商議，並持續推遲北部教會建築新神學院校舍的經費申請。¹⁷¹ 甚至，母會於一再收到北部教士會要求動工的申請時，更直言除非

¹⁶⁸ 宋忠堅 (Duncan Ferguson) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1914北臺灣宣教報告-16〉，頁41-42。

¹⁶⁹ 威廉·戴爾 (Wm. Dale) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1914北臺灣宣教報告-17〉，頁43。

¹⁷⁰ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、宋忠堅 (Duncan Ferguson)，〈1914北臺灣宣教報告-22〉，頁51。

¹⁷¹ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1914北臺灣宣教報告-29〉，頁30。

撤銷決議，否則維持一所神學院的立場不會改變；以及，母會也有委員對於臺灣宣教區的建築高額開銷感到懷疑。¹⁷² 由此可知，加拿大長老教會同時要面對英國方面的邀請，又要處理預算有限的開銷，不難想像壓力有多大。

討論至此，我們可以發現南、北兩個教士會當然都希望神學院設置在自己的宣教區內，如此一來不但能避免宣教區被邊緣化，同時也能掌控聯合後的資源與人力安排，甚至是未來神學教育方針。然而，在檯面上最大立論分歧點在於：北部教會認為神學院是為臺灣本地人而設置，若是讓他們知道這個機構屬於他們，將會更有興趣，校址設置於北部將更具有優勢。¹⁷³ 反之，南部教士會的考量是，現階段本地教會無力管理神學院，所以還是應當以教士會的安排為主，維持於南部已有基礎的神學院現址上課，將能有效減輕經費負擔。

我們可以說雙方的看法都有道理，但沒想到的是這樣的對話竟意外扯出北部教會內的人事與權力問題，這個問題的確也影響北部教會深遠。後續章節中，將會進一步探討這個問題如何影響南、北教會的聯合與互動。

三、臺灣大會的決議與破滅

（一）首次達成聯合神學院決議

南、北教士會的交鋒持續了一段時間，在此不再詳述。只是，沒想到隔年竟然峰迴路轉，於 1915 年第四回臺灣大會，南部教士會成員何希仁提議，聯合神學院的院址設置在臺北。此舉立刻引發大會熱烈討論，以臺南、臺中、臺北與淡水四地進行投票，臺北憑藉壓倒性票數勝出，以此做成決議。¹⁷⁴ 只是臺灣大會的紀錄並未刊載詳細內容，還好北臺灣宣教報告中可以還原一點當時情境。

吳威廉提到，當南部英國宣教師何希仁推薦將聯合神學院設置於臺北時，南部英國宣教區隨即附議，經建議後隨即發起投票，臺北獲得壓倒性勝利，淡水反而是零票。吳威廉顯然對這個轉變感到詫異，在信件中誇讚南部教會所有成員富

¹⁷² 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1915 北臺灣宣教報告-26〉，頁 53。

¹⁷³ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1914 北臺灣宣教報告-30〉，頁 62-63。

¹⁷⁴ 臺灣長老大會，〈第四回大會會錄〉，(艋舺：臺灣長老大會，1915)，頁 5。

有基督教精神，遠遠勝過北部宣教會的成員。大會決定將聯合神學院的建築事務完全交由南、北教士會負責，吳威廉特別建議母會，既然南部本地教會與教士會都做了極大讓步，那麼北部教會自然應該多負擔一點建築費用。¹⁷⁵ 如此巨大轉變確實不容易，但就如同吳威廉所說，聯合神學院的建築經費相當龐大，是否因經費疑慮而迫使南部教會讓步，或許不無可能。

上述的文字是北部教士會的看法，喜悅而圓滿的描述，與英國教會公開出版品《使信月刊》的報導大致吻合，臺灣大會做成決議後，兩邊教士會進行愉快的溝通，最後鼓勵大家盡力實現聯合目標。¹⁷⁶ 而巴克禮的宣教回憶錄，也能讓我們有另一個觀察面。巴克禮提到，當時他擔任臺灣大會主席，所以無權投票，同時因為各種原因導致南部本地人牧師代表出席人數較少，所以這場「突襲」的投票表決讓南部宣教區猝不及防。反而在回歸南部中會的討論中，外籍宣教師還擋下了本地教會提出反對案，以確保臺灣大會的聯合神學院院址案不會被推翻。巴克禮表示他於表決後並未加入全體合唱頌歌，但即使不情願，他還是願意忠於大會決議。¹⁷⁷ 巧合的是，稍後甘為霖也確定獲頒諾克斯神學院（Knox College）榮譽博士學位，只是最終甘為霖並未親自出席頒贈典禮。¹⁷⁸ 此外，提案的南部宣教師何希仁，恰好也在隔年離開臺灣的職務。¹⁷⁹

南部的外籍傳教師們，在臺灣大會通過決議後，表示他們知道自己需要負擔一部分的聯合神學院費用，只是礙於目前母國仍處於戰爭狀態，所以沒有把握能在戰爭結束前就得到補助。即使如此，他們還是建議北部教士會盡快發起行動，能取得多少經費就蓋多少，即使無法一次完成，也能有部分校舍可供使用，等到英國長老教會經費到位後，他們就會馬上補足應該分攤的金額。¹⁸⁰ 從南部教士

¹⁷⁵ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1915北臺灣宣教報告-30〉，頁58。

¹⁷⁶ “Formosa.”，臺灣教會公報社編，《使信月刊》，1915年8月，頁304。

¹⁷⁷ 巴克禮（Thomas Barclay）著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》（臺南：國立臺灣歷史博物館；臺北：臺灣基督長老教會總會教會歷史委員會，2022），頁275-276。

¹⁷⁸ “HONOUR TO MR. CAMPBELL.”，臺灣教會公報社編，《使信月刊》，1915年9月，頁339。偕彼得（R. P. MacKay）寄、甘為霖（Wm. Campbell）收，〈1915北臺灣宣教報告-31〉，頁59。

¹⁷⁹ 何希仁在臺灣宣教期間，主要派駐在中臺灣的彰化，宣教中心臺南的宣教策略數次與副中心彰化的外籍宣教師不同調，此因素是否影響何希仁對「聯合神學院」的態度，值得後續深入研究。

¹⁸⁰ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1915北臺灣宣教報告-36〉，頁64。

會這樣的說明，似乎更能證明南部教會對於聯合神學院址選擇退讓，確實與經費有一定關係。此時英國陷入一次世界大戰的泥沼之中，各項經費都是捉襟見肘，勢必對於宣教區的預算有所控管。

而當時戰場遠在歐洲的一次世界大戰，雖然自始至終都沒有讓戰火擴及到臺灣，但沒想到它所帶來的影響，特別是經濟效應，卻成為了臺灣聯合神學院的成敗關鍵。在臺灣大會做出決議不久，北部教士會即熱切地建議母會盡快撥款支援建築費用，但母會方面卻對於未來感到擔憂，明確指出這筆經費十分可觀，雖然加拿大還未如同英國受到戰事影響，但也漸漸感受到壓力了。對此情形，母會的執行委員會建議，聯合神學院的第一年可以先使用南部既成校舍，雖然暫時不便，但比起南部的永久退讓已經好上不少。¹⁸¹ 英國長老教會也回復加拿大長老教會，他們支持臺灣本地教徒的決定，只是同樣對未來局勢覺得不安。¹⁸²

最後，加拿大長老教會做出決議，建設聯合神學院的經費由加拿大負擔三分之二，英國則是剩餘三分之一，加拿大長老教會幹事偕彼得認為，這樣應該是皆大歡喜的結果了。¹⁸³ 因為實在無法在隔年就立刻撥出經費，加拿大長老教會將此情況通知英國長老教會，告知可能需要先將學生送往臺南就讀，並且希望英國方面若是真的撥出款項，也要通知加拿大一聲。¹⁸⁴ 加國的決定很快就取得英國同意，避免高額建築費造成彼此負擔。¹⁸⁵ 但兩造都沒想到的是，一次世界大戰竟然就這樣持續到 1918 年才結束，導致英、加兩國經濟景氣都不理想，經費運用無法自如。

（二）聯合神學院決議的破滅

在這段期間，北部教會同時面臨聯合神學院的高額經費需求，還有早前便已計畫將宣教中心及醫院遷往臺北，加上設立中學校、女學校的安排等等，諸項經

¹⁸¹ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1915 北臺灣宣教報告-44〉，頁 73。

¹⁸² 麥克萊根 (P. J. MacLagan) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1915 北臺灣宣教報告-57〉，頁 89。

¹⁸³ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1915 北臺灣宣教報告-72〉，頁 107。

¹⁸⁴ 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、麥克萊根 (P. J. MacLagan) 收，〈1915 北臺灣宣教報告-75〉，頁 111。

¹⁸⁵ 麥克萊根 (P. J. MacLagan) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1915 北臺灣宣教報告-84〉，頁 123。

費大多仰賴加拿大長老教會資助，龐大的壓力已讓母會一部分執行委員感到不滿。

¹⁸⁶ 此時一次世界大戰帶來的影響，可說是屋漏偏逢連夜雨，讓母會財務負擔持續增加。對此，北部教士會雖能理解，但也強調聯合神學院的建築費用必須放在首位，因為若是不盡快動工，將會影響南部教會聯合意願，特別甘為霖還曾當面向吳威廉說明這個想法。¹⁸⁷ 此時，北部教會則由劉忠堅帶領學生到臺南神學院就讀。

如前所述，臺灣教士會考量的是第一線宣教場域的執行成效，而母會考量的卻是全盤宣教策略安排。所以加拿大長老教會不厭其煩地提醒教士會應該開源節流，所有宣教區都必須盡可能減少支出，特別是大筆建築預算。¹⁸⁸ 而且，母會除了面對世界經濟受戰爭衝擊，還要處理加拿大境內聯合運動發展，當時境內正在推行聯合宣教，加拿大長老教會內仍然有人堅持維持長老教會，不願加入聯合宣教體系，導致不少人擔心造成教會內部分裂。¹⁸⁹ 在實務層面上，也確實因為聯合運動的發展，導致加拿大長老教會奉獻金額明顯降低，連銀行也大幅降低對加拿大長老教會放款意願。¹⁹⁰ 甚至，戰爭的徵召令也深深影響英、加兩國教會，導致宣教人力不斷流失。¹⁹¹ 這些事情接二連三地襲來，我們不難想像當時英國與加拿大長老教會的壓力有多巨大，況且他們不只是面對臺灣宣教區，還有中國、印度等地，思考層面必然更廣。

1917 年，就在加拿大長老教會好不容易撥出一些款項，讓臺北的聯合神學院開始動工不久，就傳來南部宣教師決定退出聯合神學院商討的消息，南部宣教師還進一步提出，改在臺中建立聯合神學院的計畫。¹⁹² 加拿大長老教會對此感

¹⁸⁶ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、劉忠堅 (Duncan Macleod) 收，〈1915北臺灣宣教報告-93〉，頁134。

¹⁸⁷ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1916北臺灣宣教報告-8〉，頁171。

¹⁸⁸ 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1916北臺灣宣教報告-28〉，頁197。

¹⁸⁹ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、黎瑪美 (Mabel Clazie) 收，〈1916北臺灣宣教報告-51〉，頁236。

¹⁹⁰ 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1916北臺灣宣教報告-55〉，頁250。

¹⁹¹ 巴克禮 (Thomas Barclay)，〈第2035片〉，《英國長老教會海外宣教檔》(倫敦：英國長老教會海外宣教委員會，1917)，頁5-7。偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、倪阿倫 (A. A. Gray) 收，〈1917北臺灣宣教報告-27〉，頁39。

¹⁹² 劉忠堅 (Duncan Macleod) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1917北臺灣宣教報告-89〉，頁144。

到不解，特別南部教士會此時的做法，還是得到英國長老教會首肯。¹⁹³ 加拿大長老教會更不滿的是，此時加拿大方面為了能讓聯合神學院校舍順利動工，是冒著年度預算虧損的風險。¹⁹⁴

只是我們若從南部教會的立場，也能體會他們的困難之處。巴克禮告訴吳威廉，就現況來看，於臺北設立聯合神學院是不太可能實現的，因為若只是將學生送往臺北就讀，卻沒有宣教師隨行，對於神學教育的幫助並不大。而且，他們仍缺乏資金來執行臺北聯合神學院的擴建，以及建造宣教師的駐所。巴克禮強調，這無關南北之爭，他們更在乎的是神學教育要如何提高標準，讓兩邊的資源整合會更勝於各自為政。他進一步建議，先試行兩地輪流修業的安排，如此一來可以先停止建築經費增加，也能透過輪流上課的過程觀察合適設校地點，即使放棄聯合也不會影響原本安排。¹⁹⁵ 因為長期人力缺乏，使得南部教會對於人力調派感到困窘，無力再分派宣教師北上；再者，母國長期陷於一戰的泥沼內，經費也緊縮；更重要的是，巴克禮認為若是形式性的聯合，但神學院標準卻沒有提高，將無助於未來發展。因此，由巴克禮代表向北部教會提出中止聯合的要求。

若從巴克禮的回憶錄中，便能發現有趣之處，他提到若是在臺中設立聯合神學院，不但有交通困難，也會讓南、北兩地現有建築都無人使用，所以這個計畫從來沒有得到實行。¹⁹⁶ 因此，筆者認為南部教會對於臺中設校的提案，恐怕一直都是策略性提案，因為雙邊都不願意遠離自己的宣教區，分散現有宣教人力，而臺中這個選項確實對雙方都沒有好處，自然就很難得到任何一方的認同。換言之，若是堅持於臺中設校，取得共識的可能性勢必更小，這樣雙方更能維持各自獨立的情況。

劉忠堅對於當時教會局勢的看法是，「有優美的建築卻沒有適當的同工」。¹⁹⁷

¹⁹³ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、劉忠堅 (Duncan Macleod) 收，〈1917北臺灣宣教報告-98〉，頁164。

¹⁹⁴ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1917北臺灣宣教報告-99〉，頁165。

¹⁹⁵ 巴克禮 (Thomas Barclay)，〈第2035片〉，《英國長老教會海外宣教檔》(倫敦：英國長老教會海外宣教委員會，1917)，頁18-22。

¹⁹⁶ 巴克禮 (Thomas Barclay) 著、張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁275-276。

¹⁹⁷ 劉忠堅 (Duncan Macleod) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1918北臺灣宣教報告-74〉，頁272。

這句話可說是道盡了南、北兩會的無奈，他們除了面對經費緊縮限制，還有戰爭造成人力流失，特別是後者導致兩會連宣教事工都感到吃緊，更甬提還要分出人力投入聯合神學院了。可以說萬萬沒想到，一直都不是處在一次世界大戰主戰場的臺灣宣教區，也因為母國參戰而受到影響，這遙遠的跨國關係卻紮紮實實導致臺灣聯合神學院以失敗告終。因此，懷抱著諸多本地教徒的期望，聯合神學院身為「合一」的前哨站，最後還是落空了。

一次世界大戰結束後，英、加兩國母會都仍有龐大的財務壓力。1925 年時，巴克禮於南部中會內報告，南北兩會因宣教師人力不足及財務困窘，故兩地神學生暫且集中於臺南神學院修課。¹⁹⁸ 1926 年時，北部教會向南部提出 10 年前的臺灣大會決議，希望推動於臺北設立聯合神學院，但此時南部教會仍予以拒絕，表明希望更動地點在臺中。¹⁹⁹ 同年 9 月，加拿大長老教會因為聯合運動而分裂，臺灣被歸為少數反對聯合運動的原加拿大長老教會所屬，造成人力大量流失。²⁰⁰ 此後不少北部宣教師離臺，或轉進南部宣教，包含負責神學生教育的劉忠堅於 1927 年移往南部服務。²⁰¹ 於是該年度，北部神學院便恢復獨立營運，南北聯合神學院宣告無望，一直延續到目前仍是兩校分治。

¹⁹⁸ 臺南長老大會，〈第五十四回：1925年3月13日〉，《臺南大會議事錄（二）》，頁397。

¹⁹⁹ 臺南長老大會，〈第五十六回：1926年3月10日〉，《臺南大會議事錄（二）》，頁436-437。

²⁰⁰ 加拿大長老教會於1925年，與國內其他教派組成聯合教會，但仍有約1/3的長老教會堅決反對合併，臺灣當時被歸屬在原長老教會的管轄，導致北部外籍宣教師大量流失，影響各項宣教業務推動。詳參：鄭仰恩，〈論加拿大教會聯合運動及其對臺灣教會的影響（下）〉，《臺灣神學論刊》27（2005），頁134-135。

²⁰¹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十六回之會錄》，（臺北：臺北長老中會，1932），頁35。



第四章 北部教會領導體制與南北分途的歷史成因

北部教會的規模與三自（自治、自養、自傳）進展，自創立之初就始終落後於南部，維持著南大北小的狀況，一直持續到日本統治結束後。甚至在 1951 年南北兩會合併成立「臺灣基督長老教會總會」時，北部教會還因為規模較小，為了避免原有宣教機構權益被稀釋，而保留著「北部大會」延續至今，這是相當特殊的現象。

筆者發現，固然馬偕憑藉其堅毅的個性，成功奠定北臺灣宣教區的基礎，但也因為馬偕的領導風格強烈，影響其學生嚴清華（1852-1909）、兒子偕叡廉（George W. Mackay, 1882-1963）與女婿陳清義（1877-1942）的領導方式。馬偕一連串與宣教同工的相處摩擦，以及積極爭取母會經費為本地教徒興建教堂等作法，影響北臺灣宣教區在加拿大的風評，更導致北臺灣教會發展一直持續依賴母會援助，無法順利突破馬偕所建立之框架。

本處便以馬偕、吳威廉、陳清義與偕叡廉三段時期的教會掌權時段，剖析北臺灣教會發展流變，透過長時段的歷史脈絡理解馬偕及其家族影響，藉以分析北部教會弱小於南部教會，且與南部教會發展分途的原因。

第一節 馬偕領導風格與同工流失

馬偕於 1871 年末抵達南臺灣，復於 1872 年轉往北臺灣宣教，在當時排外的風氣中遭遇不少阻礙，也歷經諸多不友善對待，宣教歷程相當艱辛。幸好馬偕堅毅的性格讓他能堅持福音工作，為北臺灣宣教事工打下基礎，確實居功厥偉，加拿大長老教會一直以來都相當支持馬偕的宣教工作。但礙於先天條件不足，加拿大長老教會究其全力，也無法如英國長老教會提供南部宣教區相對充足的人力支援，北臺灣宣教區長期人力不足，馬偕時常處於勢單力薄的處境。

英國長老教會很早就開始發展海外宣教事業，1850 年代已在清國福建的廈

門，與廣東的汕頭等地經營海外宣教區，臺灣的宣教區也是經由這樣的脈絡，從廈門轉進南臺灣。¹ 基於英國長老教會相對充沛的資源，以及英國強盛的國力，即使南臺灣宣教區的人口不如其他海外宣教區，優先順位亦非首選，但母會仍然長期差派穩定的人力支援。反之，加拿大長老教會的資源明顯不如英國長老教會，國力對比亦然，直到 1871 年才差派首位海外宣教師馬偕。換言之，馬偕是扛下整個加拿大長老教會的期盼與責任，孤身一人來到臺灣。

因此，我們必須理解馬偕獨立受派時，所承受的壓力與辛勞，為了宣揚福音，也為了向母會交代成果，馬偕時常刻苦耐勞巡視宣教區，還必須對抗反教人士，其精神令人感佩。然而，正是長期承受必須呈現宣教成果的高張力，所以馬偕相當重視宣教成績，會透過「新建拜堂」、「受洗人數」，甚至是「拔牙數」等數字，向母會呈現他的宣教果效。在他長期獨撐大局的狀況下，身負北臺灣宣教區成敗的壓力，當有其他外籍同工進入宣教區內時，馬偕便對宣教區運作效率感到焦慮，深怕運行穩定的宣教區受到干擾。因此，我們必須先懷抱理解與同情的前提，透過宣教報告重現北部長老教會自設教以後的艱辛發展路程，這樣將有助於我們理解同為長老宗的北部教會，為何與南部教會走出不同的路徑？

一、華雅各（1875-1877 在臺）

1875 年初，華雅各醫師（J. B. Fraser, 1875-1877）受派來臺加入宣教行列，只是馬偕在日記中卻說當下其實不知道華雅各到達的訊息，² 但仍相當明快地招呼華雅各，為他安排住處等事宜。³ 華雅各安頓好後，也寫信向母會報告，提到馬偕在異鄉宣教的辛苦，以及未來對宣教工作的看法。⁴ 兩人在宣教工作上第一

¹ 賴永祥，〈英國長老會的宣道〉，《賴永祥文集第一冊（教會篇I）》（臺南：國立臺灣歷史博物館，2018），頁234-235。

² George Leslie Mackay 著，〈馬偕日記手稿〉，1875年1月29日；譯文參照王榮昌等譯，《馬偕日記I：1871-1883》（臺北：玉山社，2012年），頁199。

³ 〈馬偕日記手稿〉，1875年1月30日；譯文參照《馬偕日記I：1871-1883》，頁199。

⁴ 華雅各（J. B. Fraser）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1875北臺灣宣教報告-1〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》（第一冊）（臺北：明耀文化事業有限公司，2015），頁79。

個歧異點很快來到，華雅各提到他們已經買下土地，準備興建住宅。⁵ 然而這封信讓母會發現不對勁之處，也就是馬偕沒有詳細回報宣教區情況，這也是馬偕任內長期讓母會感到困擾的點。馬偕在回應母會的信件中，指出他確實是按照自己的意思在興建住宅，同時因為寫信向母會申請及等待回信都很耗時，所以他自己先行在淡水購買了兩塊土地。而此時負責建築的華雅各是希望蓋一棟建物就好，可是馬偕堅持想要獨居，所以主張要分別在兩塊土地上蓋同樣的建築。⁶ 對於馬偕的堅持，華雅各也向母會說明：「我們都是經過長時間審慎思考整件事，才決定興建兩間同樣大小適中的住宅是最佳方案」，並提醒建物需要考量颱風的威力。⁷ 建築落成後，馬偕向母會稱讚華雅各的能力，認為新住所不但舒適且造價低廉。⁸ 對於母會方面有人質疑當下應當先蓋一處建物，隔年再蓋第二處的看法，馬偕強力支持同時建築兩處住所的作為，並重申自己有獨居需求，沒有人可以干預，否則他寧願搬出去。⁹ 我們從這個案子可以發現，馬偕因為宣教人力捉襟見肘，時常自身遊歷於各個宣教據點，可能較難撥出時間撰寫詳細的宣教報告。但他並非事事都詳細向母會回報的做法，卻讓母會無法掌握海外宣教區的動態；且他對於獨居住所的回應，也在在顯露出他強硬捍衛自己想法的性格。

沒想到 1876 年，馬偕又從母會收到對馬偕培訓人才方式有異議的信件，讓他相當不悅，馬偕指出他是自掏腰包購買教材，即使是同工華雅各也沒有對他的教育方式表示意見。馬偕認為，除非是已經進入宣教區好幾年的人，否則是沒有足夠立場給予意見。¹⁰ 而且他已經確立帶著學生一起旅行的教學方法，北臺灣宣教區的其他弟兄都不能干預，因為每個人的理念不同，馬偕認為他的方法既然能成功就不接受別人涉入，希望大家都能確實理解這一點。¹¹ 從上述購地與人才培

⁵ 華雅各 (J. B. Fraser) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1875 北臺灣宣教報告-1〉，頁 80。

⁶ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1875 北臺灣宣教報告-4〉，頁 85。

⁷ 華雅各 (J. B. Fraser) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1875 北臺灣宣教報告-5〉，頁 87。

⁸ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、瑞德 (Wm. Reid) 收，〈1876 北臺灣宣教報告-3〉，頁 101。

⁹ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1876 北臺灣宣教報告-4〉，頁 104。

¹⁰ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1876 北臺灣宣教報告-8〉，頁 111。

¹¹ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1876 北臺灣宣教報告-8〉，頁 112。

育的方式，我們可以發現母會在華雅各到達臺灣之前，並不清楚馬偕在臺灣的詳細工作內容及進度。可是在華雅各來後，多了一位將宣教區狀況回報的人，母會便開始掌握馬偕的一舉一動，使得馬偕一些安排都受到掣肘，摩擦便越來越大。持平來說，母會的擔憂是有道理的，馬偕的訓練方式確實不如正規學校紮實；但我們也必須考量馬偕孤軍奮戰的無奈，分身乏術的情況下，也許讓學生跟在身邊是當下最好的做法。值得注意的是，或許母會在差派華雅各來臺之前，已經針對他的角色及任務進行溝通，才會讓華雅各積極將他的觀察回報母會知悉。

第二個造成馬偕與華雅各摩擦的原因，則是加拿大母國的新聞報導。加國內的《長老會會誌》（Presbyterian Record）等教會刊物竟然報稱華雅各與馬偕一同創設北臺灣宣教區，以及設立醫院等等，可是此時華雅各才抵達臺灣一年而已。華雅各很快就寫信向母會聲明報導錯誤，特別是在培訓本地人才的部分，並希望母會能糾正這樣的錯誤訊息。他進一步指出，或許是海外宣教委員會的成員將錯誤的消息流出，所以若由母會負責更正消息會比較合適，避免不公正的報導對他與馬偕造成傷害。¹²

其實，從母會收到的報告書中，我們可以看到華雅各並非刻意要針對馬偕，因為他也曾寫信頌頌馬偕的宣教工作及教育方針。他指出，由於自己必須在淡水行醫，所以馬偕便四處巡迴各地教會、監督禮拜堂興建，才會一直把學生帶在身邊。¹³ 在馬偕生病時，華雅各也強調馬偕的辛勞，為他的健康感到擔憂，並呼籲應該補充宣教人力。¹⁴

馬偕本人倒是不期望母會加派人手，他強調宣教區未來成功的責任是落在本地傳道師身上，外籍宣教師的工作純粹是督導宣教事工，言下之意是再次強調不希望其他宣教同工干預馬偕建立的體制。¹⁵ 馬偕也對一些加拿大境內耳語的人

¹² 華雅各（J. B. Fraser）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1876北臺灣宣教報告-11〉，頁117-118。

¹³ 華雅各（J. B. Fraser）寄、瑞德（Wm. Reid）收，〈1877北臺灣宣教報告-1〉，頁125-126。

¹⁴ 華雅各（J. B. Fraser）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1877北臺灣宣教報告-4〉，頁137。

¹⁵ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1877北臺灣宣教報告-6〉，頁141。

不滿，闡明在北臺灣宣教的艱辛，不是單純講道就能讓大家改宗，而是一場長期抗戰。¹⁶ 換言之，原本馬偕獨力宣教之時都沒有任何干預，但華雅各來後卻多了一個人與母會聯繫，一些質疑與耳語開始湧現，等同數年辛勞卻遭受故鄉潑冷水對待。這樣的對比，讓馬偕回覆信件的語氣越來越強硬，意圖捍衛自己原本建立的宣教體制。

不幸地，1877 年華雅各夫人因病過世，¹⁷ 從此長眠於臺灣，¹⁸ 華雅各醫師在一周內便離臺返加。¹⁹ 馬偕在華雅各離開臺灣後，迅速向母會報告這個情況，指出他贊同華雅各在備受考驗的情況下，帶著孩子返回家鄉，華雅各離開後他仍會繼續推動宣教事工。²⁰ 另外一方面，華雅各也向母會報告，就在他猶疑下一步該怎麼做的時候，馬偕非常堅定地再三勸他返鄉，強調除此之外別無他法，讓華雅各想到同時要處理宣教事工，還得分心照顧家務，實在分身乏術，毅然決然帶著孩子們馬上離開北臺灣。²¹ 發生這樣的重大變故，北臺灣宣教區沒有先等候母會指示便直接採取行動，在海外宣教區是較少見的選擇，而馬偕這位資深同工積極規勸華雅各返鄉的態度，也屬奇特，似乎迫不及待見到華雅各離開。

翌年，華雅各再度向母會申請差派來臺，不料遭到馬偕激烈反對。馬偕在收到華雅各可能再度來臺的訊息後，非常快地寫信回母會，威脅若是堅持將華雅各差來臺灣，就要準備收到他的辭呈，本地傳道師也會因為馬偕的離開而集體離職，他不能接受一個不受當地歡迎的人搞砸原本的宣教成果。²² 如此激烈的反應，甚至以辭職相逼，在海外宣教區是非常罕見的情況，然而從過去華雅各的一些行為卻沒有看到明顯失序的狀況，反而是他來臺後增添一人回報宣教區情況給母會，意外導致馬偕與母會的誤會增加，是否因此讓馬偕不歡迎華雅各再度來臺，是值

¹⁶ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1877 北臺灣宣教報告-17〉，頁 158。

¹⁷ 〈馬偕日記手稿〉，1877 年 10 月 3 日；譯文參照《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 313。

¹⁸ 〈馬偕日記手稿〉，1877 年 10 月 4 日；譯文參照《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 313。

¹⁹ 〈馬偕日記手稿〉，1877 年 10 月 10 日；譯文參照《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 313。

²⁰ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、長老會會誌 (Record) 收，〈1877 北臺灣宣教報告-18〉，頁 159。

²¹ 華雅各 (J. B. Fraser) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1877 北臺灣宣教報告-24〉，頁 167。

²² 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1878 北臺灣宣教報告-3〉，頁 177。

得深思的議題。無論如何，最終馬偕成功了，母會並未將華雅各再次差派到臺灣，如此一來不僅北臺灣宣教區少了一位海外宣教同工，可能也讓母會對馬偕的態度感到懷疑，究竟為什麼馬偕這麼不希望母會知道（或干涉）北臺灣宣教區的情況。

加拿大長老教會雖然對馬偕的做法難以理解，但也信任華雅各沒有犯錯，便試著徵詢英國長老教會的意見，想要將華雅各改派至南臺灣宣教區，以保留珍貴的海外宣教人力。不過，英國方面考量臺灣南、北宣教區鄰近的情誼，認為若是接受華雅各的派任，轉赴汕頭宣教區比較合宜，可是也代表需要學習新的語言。²³ 因為加拿大長老教會始終無法理解馬偕對華雅各的指控，²⁴ 馬偕也一再暗示可能因華雅各而離職，讓母會相當為難。²⁵ 最後，華雅各就沒有再被派至海外宣教區了。

華雅各也曾試圖反擊，他向母會說明在返回加拿大途中，曾在香港的英國海外聖經公會（British and Foreign Bible Society）獲得 12 本大印刷體的中文聖經，當下簽約並付款，希望郵寄給北臺灣教堂使用，可是始終沒有收到馬偕的信件說明。華雅各除了希望母會查明真相，也希望母會能在下次的會議公開這封信件。²⁶ 只是，此事後續並未見於宣教報告中，可能是加拿大長老教會為了宣教區的和平，最後無疾而終。

二、閩虔益（1878-1882 在臺）

閩虔益在確定受差派且尚未來臺之時，馬偕仍在與母會溝通華雅各再度差派來臺之事，基於前述經驗，馬偕認為在閩虔益來到臺灣後，只要北臺灣維持原有宣教方法就沒有什麼可以抱怨的。²⁷ 顯然，除了表達反對華雅各返臺之外，也希望母會提示新人閩虔益，來臺之後最好不要試圖干預北臺灣宣教區的舊有宣教模

²³ 馬德生（Hugh M. Matheson）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1878北臺灣宣教報告-17〉，頁198。

²⁴ 麥威廉（Wm. McLaren）寄、勞瑞（Thos. Lowry）收，〈1879北臺灣宣教報告-3〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》（第二冊）（臺北：明耀文化事業有限公司，2015），頁11。

²⁵ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1879北臺灣宣教報告-4〉，頁15。

²⁶ 華雅各（J. B. Fraser）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1879北臺灣宣教報告-16〉，頁38。

²⁷ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1878北臺灣宣教報告-4〉，頁178。

式。

而閩虔益在受差派後至出發前的這段時間，對於馬偕寄回母國的訊息，竟然隻字未提即將差派的新同工而感到不安，同時閩虔益也認為馬偕學習漢人的方式是錯誤的，在還沒來到臺灣就對馬偕選擇的方式有意見，足見閩虔益的個性較為直率。²⁸ 此時馬偕也沒有停下腳步，持續向母會說明宣教的辛勞，指出他培育本地傳道人後再差派出去的方式，已成就了 13 個宣教據點。馬偕認為從他在北臺灣宣教以來，沒有人抱怨過他的宣教模式，這都是靠著辛勞所得來的成就，希望母會能知道北臺灣的真相，避免某些人以為這些都是能輕鬆達成。最後強調，只要持續督導本地傳道人的學習就能提供充足宣教人力，若是貿然改變既有運作方法，將會導致宣教區的軟弱與掙扎。²⁹

閩虔益於 1878 年 6 月 12 日抵達淡水，成為馬偕第二位宣教同工。³⁰ 相處初期，馬偕盛讚閩虔益是位好相處、熱心助人的朋友，全心全意成為耶穌基督的僕人。³¹ 馬偕不但誇讚閩虔益夫婦的精神，也肯定他們受到本地信徒喜愛。³² 於此同時，馬偕不斷向母會說明他的人才培育方式是正確無誤，他所指導的優秀人才會繼續教導那些有志成為傳道師的年輕人，沒有其他方法可以如同他的模式一樣有相同果效。³³ 此時，馬偕認為自己所指導的幾位學生相當優秀，能夠完成自己交付的事情。但雖然如此，他卻沒有思考過有關神學教育的部分，若是沒有系統化及密集課程安排，是否能與設立正式神學校的其他宣教區一樣具有完整教學成果呢？恐怕是值得懷疑的，加拿大長老教會應該也是抱持這樣的態度在看待馬偕的文字。在馬偕逝世後，接棒的吳威廉便曾提出類似的懷疑看法。³⁴

²⁸ 閩虔益 (Kenneth F. Junor) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1878 北臺灣宣教報告-5〉，頁 179。

²⁹ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1878 北臺灣宣教報告-8〉，頁 183。

³⁰ 〈馬偕日記手稿〉，1878 年 6 月 12 日；譯文參照《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 340。

³¹ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1878 北臺灣宣教報告-22〉，頁 207。

³² 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1878 北臺灣宣教報告-24〉，頁 216。

³³ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1879 北臺灣宣教報告-5〉，頁 16。

³⁴ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901 北臺灣宣教報告-34〉收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》(第五冊)(臺北：明耀文化事業有限公司，2015)，頁 239。

因為閔虔益加入宣教行列，此時馬偕終於能安排返鄉休假（1880-1882），閔虔益說明他即將面臨龐大壓力，對母會沒有及早加派一位宣教師感到不解，而母會就是造成這個困擾的主因。³⁵ 但閔虔益沒有理解的是，其實母會本來就想讓華雅各回任宣教區，只是阻止這樁人事安排的人正是馬偕。或許，馬偕本意只是為了捍衛原本穩定的宣教區運作模式，避免北臺灣宣教區出現多頭馬車，但卻意外造成震盪母會的人事風波。北臺灣宣教區被形塑出不安的職場氛圍與印象後，也影響後續數十年的新人派任意願，加拿大長老教會可以說是苦難言。

馬偕返回加拿大後，由閔虔益負責在臺宣教事務，此時他指出北臺灣教會有個問題急需解決，就是宣教區經費控管務必討價還價，盡可能降低補助當地教會的開銷。閔虔益認為，必須讓當地人認知到這些經費是來自於加拿大的窮人們，為了推廣福音所做出的奉獻，現況是有些人已經懂得珍惜，並且開始學習自主奉獻。³⁶ 換言之，閔虔益似乎對於北臺灣宣教區的經費控管更加嚴格，對於將加拿大奉獻的經費投入北臺灣宣教區的建築有較多考量。此類領導作風改變，或許因此引起部分本地信徒不滿。

同時，母會方面發現北臺灣 1879 年的帳目有錯誤，對該年度接手帳務的閔虔益提出疑問，讓他感受極大壓力。閔虔益解釋他對當地知識認知有限，加上許多款項是不同匯率之間的換算，他會極力修訂，不會撇清應該與馬偕一同負擔的責任。³⁷ 筆者不清楚為何閔虔益在澄清之時，還特別提到與馬偕應負同等責任，或許也有新接收舊帳目的無奈。後來，馬偕於 1882 年與閔虔益一同檢視帳目，發現錯誤之處，閔虔益在信件中再度提到「帳目的錯誤是在我接手之前發生的。我只能說，請多點耐心。」此舉無異再度柔性控訴馬偕所犯之錯誤，極可能讓馬偕與閔虔益的裂痕加深。

馬偕休假滿一年後，閔虔益向母會說出這一年來的諸多窒礙難行之處。首先，

³⁵ 閔虔益（Kenneth F. Junor）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1879北臺灣宣教報告-19〉，頁43-44。

³⁶ 閔虔益（K. F. Junor）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1880北臺灣宣教報告-11〉，頁64。

³⁷ 閔虔益（K. F. Junor）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1880北臺灣宣教報告-13〉，頁67-68。

本地眾多信徒是以兒女仰望父親的態度看待馬偕的工作，這會造成閩虔益在領導教會運作上之阻礙，無法取得與馬偕號令時相同果效。其次，因為他一直沒有找到合適時間替為數不少的慕道友施洗，所以信徒人數沒有增長。再者，閩虔益也在嘗試教導當地的傳道師及信徒，外國人來到此地只是協助角色，本地信徒對教會建立負有責任，也必須學著承擔。閩虔益安排在年底接連三天召開檢討會議，認為這樣的安排能實際獲得果效。³⁸ 從閩虔益這些敘述，成效如何姑且不論，我們可以得知他確實對於教會發展具有獨到看法，也理解馬偕與自己的角色差異，雖然大致上尊重馬偕的方針，但也認為應該提出不同的檢討策略，鼓勵本地信徒努力奉獻，期望本地信徒有所增長。

約莫半年後的報告中，閩虔益指出所有傳道師都照著他所擬定的方案與計畫服事，本地信徒因為結出滿意的果子，心中既感激又喜樂，也感到他去年嚴正檢討年度事工所帶來的益處。閩虔益認為，他們已經認知到自己的責任，今年將會有很大成長，為本地教會帶來巨大收穫。³⁹ 但我們若換個角度想，閩虔益對未來感到樂觀的看法，以及他指稱本地傳道師在他嚴正檢討後有明顯改變與成長，不正指涉馬偕過去領導的不足或缺失嗎？試想，這樣的自我評估報告呈現在母會的委員前，將會得到什麼看法？換成是馬偕及馬偕的學生們得知閩虔益這樣的評論，又將如何看待閩虔益？

1881 年的下半年，閩虔益又爆發一連串與英國領事的衝突，被指稱無視英國海關，且欲介入有關本地基督徒的司法審判，保護受控的基督徒，影響領事已做成之決定。⁴⁰ 閩虔益還強硬表示，若是在臺灣的英國領事無法妥善保障宣教區的權益，將會把控訴上呈至上海與北京。⁴¹ 閩虔益稍晚確實將控訴上呈至北京，但沒有得到下文，此事方告落幕。⁴² 但閩虔益如此火爆地與領事發生衝突，在臺

³⁸ 閩虔益 (K. F. Junor) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1881北臺灣宣教報告-2〉，頁79-80。

³⁹ 閩虔益 (K. F. Junor) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1881北臺灣宣教報告-7〉，頁86。閩虔益 (K. F. Junor) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1881北臺灣宣教報告-9〉，頁89。

⁴⁰ 華特斯 (T. Watters) 寄、閩虔益 (K. F. Junor) 收，〈1881北臺灣宣教報告-11A〉，頁92。

⁴¹ 閩虔益 (K. F. Junor) 寄、華特斯 (T. Watters) 收，〈1881北臺灣宣教報告-12〉，頁95。

⁴² 閩虔益 (K. F. Junor) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1881北臺灣宣教報告-20〉，頁105。

灣宣教區是前所未見，我們應該可以想見母會立場有多尷尬。

1882 年的 10 月 9 日，閔虔益因為身體狀況惡化，不得不辭職返回加拿大。

⁴³ 閔虔益在離開臺灣前，表達想將用來休養身體的和平島房屋產權賣出，馬偕向母會表達同意。⁴⁴ 只是沒想到後來和平島房產，也成為閔虔益被指控的理由之一。稍晚，協助偕醫館運作的約翰森（C. H. Johansen）寫信向母會控訴，閔虔益負責的帳目有錯，但應非有意貪汙，只是能力不足以將帳務釐清。⁴⁵

1884 年，閔虔益向美國歸正教會（Reformed Church in America，RCA）申請差派至廈門宣教區，後者對於閔虔益竟然沒有選擇回到臺灣而感到不解，便向加拿大長老教會詢問是否在臺灣期間與馬偕相處不睦？否則怎麼寧願選擇改派他處？⁴⁶ 最後，美國歸正教會在同時有眾多人選的考量下，並未接受閔虔益的派任請求。

1886 年風波再起，《長老教會評論雜誌》（Presbyterian Review）有一篇匿名報導，批評北臺灣教會、強調閔虔益的貢獻，指出他曾參與北臺灣的建築事務，像是牛津學堂，並諷刺馬偕壟斷北臺灣教會事務。黎約翰於同年 6 月指出他受北臺灣全體教會之託，要求公布作者名字，並且否認閔虔益的貢獻，強調馬偕的辛勞。⁴⁷ 7 月初，閔虔益也向加拿大長老教會要求撤回求職申請，似乎想要切斷回到海外宣教區的念頭。⁴⁸

這一切似乎與稍早的 5 月，母會寫給馬偕的信件脫不了干係。當時母會告知考慮再派閔虔益來臺，消息很快傳開並引起眾多本地傳道師不滿，這些本地傳道師聯合指出閔虔益的缺失，像是經常拋下宣教區，到和平島與廈門。也強調馬偕

⁴³ 〈馬偕日記手稿〉，1882 年 11 月 9 日；譯文參照《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 523。

⁴⁴ 閔虔益（K. F. Junor）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1882 北臺灣宣教報告-9〉，頁 119-120。偕叡理（G. L. MacKay）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1884 北臺灣宣教報告-2〉，頁 182。

⁴⁵ 約翰森（C. H. Johansen）寄、麥威廉（Wm. McLaren）收，〈1883 北臺灣宣教報告-1〉，頁 143。

⁴⁶ 亨利·卡布（Henry N. Cobb）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1884 北臺灣宣教報告-15〉，頁 197。黑棣（H. C. Haydee）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1884 北臺灣宣教報告-15〉，頁 198。

⁴⁷ 黎約翰（John Jamieson）寄、長老教會評論雜誌（Presbyterian Review）收，〈1886 北臺灣宣教報告-5〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》（第三冊）（臺北：明耀文化事業有限公司，2015），頁 28-29。

⁴⁸ 閔虔益（K. F. Junor）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1886 北臺灣宣教報告-6〉，頁 30。

其實一直阻止他們寫信給母會，聲明更指出，馬偕建立的宣教模式不但成功，也節省外籍宣教師的差派費用。⁴⁹ 但聲明內有一段文字相當弔詭，值得我們省思：

因為您對此地宣教不遺餘力地支持，我們從未遭受缺乏基金之苦。如果我們手邊有錢，我們早已建立了更多的教堂，然而請千萬不要認為我們在責怪誰。

50

這毫無疑問證實加拿大長老教會對北臺灣宣教區一直大力支持的事實，特別是經費部分。以及，馬偕的宣教模式是將外籍宣教師差派省下的經費，投入更多於建立教堂建物，這點與南部教會大相逕庭，也容易讓本地教會對加拿大教會的龐大建築補助養成依賴，變相減緩北臺灣教會三自（自治、自養、自傳）腳步。

後來，閔虔益一直持續關心北臺灣宣教區的消息，像是 1888 年爆出馬偕與母會、加拿大婦女海外宣教委員會的衝突，馬偕極力反對增加派遣至北臺灣宣教區的人手，也認為女宣教師無助於當地宣教。閔虔益對此提出他否定的看法，主張女性宣教師的影響力及其他價值都與男宣教師同等。⁵¹ 此番回應固然是為了表達對馬偕的不認同，但從 20 世紀初期多位女宣教師受派來臺的經驗來看，的確女宣教師奉獻的果效不容小覷，馬偕一直反對加派人力的看法確實可議。

1901 年馬偕過世後，閔虔益不忘提出反擊，後者指出淡水的外國人墓園是他所購置，第一位安葬的也是閔虔益的兒子，並非馬偕。其次，牛津學堂也是在他設計及監造下完成，馬偕只完成內部裝潢，可是海外宣教委員會的正式報告內卻只有馬偕。他認為馬偕對他的傷害實在太深了，所以他希望母會知道事實後，能更正公開訊息。⁵² 只是一方面是事實已不可考，另一方面是為了顧全北臺灣宣教區的氣氛，母會並未將閔虔益的要求進一步執行。

⁴⁹ 黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1886 北臺灣宣教報告-7〉，頁 31-32。

黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1886 北臺灣宣教報告-8〉，頁 33-35。

⁵⁰ 黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1886 北臺灣宣教報告-7〉，頁 32。

⁵¹ 閔虔益 (K. F. Junor) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1888 北臺灣宣教報告-37〉，頁 134。

⁵² 閔虔益 (K. F. Junor) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901 北臺灣宣教報告-23〉，頁 227。

三、黎約翰（1883-1891 在臺）

黎約翰於 1882 年確定將差派來臺，對於自己年紀偏高，學習語言恐怕較慢而擔憂，馬偕寫信鼓勵他，強調只要帶著對耶穌的堅定信心，語言障礙將會被粉碎。⁵³ 其實當時也有另外一位差派人選，但最後沒有得到任命，當事人也表示聽說馬偕比較喜歡黎約翰被派任，可見馬偕的性格與影響力是加拿大長老教會皆知，也必須給予尊重。⁵⁴ 不僅如此，還有一位人選被徵詢後，因為擔心自己無法與馬偕同工，最後婉拒母會邀請。⁵⁵ 從上述變化來看，足見馬偕強硬的領導風格，以及他想捍衛的北臺灣宣教模式，已經是加拿大長老教會內部都知道的情況。

馬偕對於黎約翰遲遲沒有出發感到疑惑，甚至發電報回母會催促。⁵⁶ 此舉讓黎約翰覺得茫然，認為這樣私人又緊急的請求是難以拒絕的，黎約翰說明自己是因為健康因素才延遲出發，希望痼疾治療完成才無後顧之憂。⁵⁷ 1883 年底，黎約翰終於抵達臺灣。⁵⁸ 黎約翰抵達後，也開始對北臺灣宣教區觀察和學習，他發現馬偕若是出遠門巡視宣教區，牛津學堂與女學堂的工作就交由嚴清華和其他本地助手進行監督。⁵⁹ 換言之，證實當時的傳道人培訓工作可能經常不是由馬偕親自著手，在宣教區建立不久的北臺灣來說，確實和臺灣南部宣教區有明顯差異，也代表嚴清華為首的馬偕學生掌握很大主導權。

馬偕的信件也佐證這樣的情況，「我自己及我的妻子、嚴清華、連和、蔡生、陳火（榮輝）都任教於牛津學堂與女學堂。黎約翰牧師夫婦認真、專注於語言學

⁵³ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、黎約翰 (John Jamieson) 收，〈1882 北臺灣宣教報告-11〉，頁 122。

黎約翰 (John Jamieson) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1882 北臺灣宣教報告-13〉，頁 124。

⁵⁴ 斯圖爾特 (J. B. Stewart) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1882 北臺灣宣教報告-23〉，頁 138。

為什麼黎約翰會被認為是馬偕屬意的人選？筆者認為可以回推到前一位同工閔虔益脾氣火爆的經驗。從黎約翰評估自己年紀偏高來看，馬偕很可能認為黎約翰的年紀較長，應當能避免像是閔虔益血氣方剛的性情，較不易衍生衝突。

⁵⁵ 馬約翰 (Jon. Mutch) 寄、麥威廉 (Wm. McLaren) 收，〈1883 北臺灣宣教報告-16〉，頁 160。

⁵⁶ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1883 北臺灣宣教報告-19〉，頁 163。

⁵⁷ 黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1883 北臺灣宣教報告-21〉，頁 165。

⁵⁸ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1884 北臺灣宣教報告-2〉，頁 182。

⁵⁹ 黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1884 北臺灣宣教報告-5〉，頁 185。

習。」⁶⁰ 北臺灣宣教區確實很早就讓本地傳道師接手牛津學堂（神學校）教育，甚至馬偕不在的時候就等於沒有外籍宣教師在校監督，嚴清華幾乎是馬偕的副手或代理人了。1885 年清法戰爭期間，馬偕與嚴清華的感情更是表露無遺：

淡水附近一切平靜—阿華也送信到廈門。要不是他，我不會在這裡。可憐的孩子，他曾跪求我務必再回去。我也持續地寫信給他。⁶¹

可見幾位同工形容本地教徒看待馬偕如父親般的形容，並非空穴來風。而且，嚴清華的影響力也大於其他同工，「我永遠不會忘記阿華帶領我的學生聚在身旁，準備為我做任何事。黎約翰夫婦目前即使在此也幫不上忙」。⁶²

清法戰爭結束後，馬偕已經回到臺灣，此時的日記文字開始頻繁出現責怪黎約翰夫婦的紀錄，⁶³ 甚至指責他們偽善與無知等激烈用詞。⁶⁴ 1886 年，母會有意派遣一位醫師來臺灣協助醫館運作，也被馬偕回絕了，認為洋行聘請的公醫，還有馬偕與學生們，都能指導行醫。⁶⁵ 也就是馬偕不想要母會繼續加派人手到臺灣來，希望維持目前的兩人外籍宣教師規模即可。

可是前一封信回完的隔日，馬偕又寫了一封信說明沒有老師導致牛津學堂無法開學，他與嚴清華四處奔波，黎約翰剛開始宣教工作，無法指導學生，所以他選擇將學生帶在身邊學習。⁶⁶ 這封信的原意可能是說明宣教工作繁重，黎約翰還幫不上忙，但卻也與他回絕加派醫療宣教師來臺的想法矛盾，因為醫療宣教師也有機會在學堂兼課，甚至也能協助管理教會。正因為馬偕一再婉拒母會加派其他宣教師，導致牛津學堂的師資及課程安排，不像南部神學校那般固定且有制度，教學成果自然較難與正規神學院相比較。

⁶⁰ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1884北臺灣宣教報告-10〉，頁191。

⁶¹ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1885北臺灣宣教報告-7〉，頁16。

⁶² 偕叡理（G. L. MacKay）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1885北臺灣宣教報告-9〉，頁18。

⁶³ 〈馬偕日記手稿〉，1885年7月15日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁78。

⁶⁴ 〈馬偕日記手稿〉，1885年8月19日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁83。〈馬偕日記手稿〉，1885年10月9日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁92。

⁶⁵ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1886北臺灣宣教報告-9〉，頁36-37。

⁶⁶ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1886北臺灣宣教報告-10〉，頁38。

1887 年 2 月底，馬偕的信件又說明了自己指導學生的情況，同時也指出黎約翰自認語言能力不足而無法投入教學。⁶⁷ 3 月時，馬偕可能得到一些自己不認同的訊息，便寫信回母會澄清，當初選擇北臺灣作為宣教場域是自己的決定，南部教會並未幫上任何忙，只有已故的李庥牧師曾出借兩名苦力。⁶⁸ 我們可以見到，馬偕在獨自差派到北臺灣宣教區的同時，身負宣教成敗的壓力，希望母會能理解他的付出沒有得到南部教會的幫助，這樣的出發點應能讓人理解。

同日，嚴清華也寫信給母會：

噢，如果您看得見我們此行所做的工作！看見那些人——那些教堂、那些聚會、那些歡迎儀式，以及親愛的馬偕博士講道和他付出的努力，您必將稱頌上帝，同時也更尊敬他。⁶⁹

我們可以看到嚴清華如何推崇馬偕，馬偕早前的一連串反應也似乎在強調自己的艱辛與貢獻，2 日後，陳火同樣也寫信給母會：

我舉行聖餐，並整理與收拾 3 座新的石造教堂——這是我第一次寫信；但倘若我能一個月不停地寫信，我也無法告訴您我們親愛的馬偕博士所有的跋涉、勞苦和成功。我們永遠、永遠也不可能再見到像他這樣的人。我一年之內看過一千多個病人。⁷⁰

如此巧妙的時間點，加上本地傳道師對馬偕的敬重態度，這些信件若說馬偕並不知情，恐怕難以說服大家相信。綜言之，馬偕在說明黎約翰幫不上忙的時候，馬偕的弟子又接連陳述馬偕的勞苦功高，這些巧合確實比較罕見。

馬偕的矛盾之處不僅於此，他一再說明事情繁雜，連寫信都被打斷十數次，而他努力訓練年輕人，期望他們將來能像嚴清華一樣能幹。⁷¹ 信中詳實地陳明了

⁶⁷ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1887 北臺灣宣教報告-1〉，頁 45。

⁶⁸ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1887 北臺灣宣教報告-2〉，頁 48。

⁶⁹ 嚴清華寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1887 北臺灣宣教報告-3〉，頁 49。

⁷⁰ 陳火寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1887 北臺灣宣教報告-5〉，頁 51。

⁷¹ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1887 北臺灣宣教報告-9〉，頁 56-57。

北臺灣宣教區工作繁重，可是馬偕卻在早前回絕了母會加派醫療宣教師的安排，而希望「緩不濟急」地完成本地人培育。這些文字都表明了，在如此缺乏同工的情況下，馬偕卻認為母會不應該派遣太多外籍宣教師前來，也不想要被其他同工干涉的矛盾心態。此刻的馬偕，呈顯出極力想讓母會知道海外宣教區的辛勞與成效，但也害怕太多同工加入，影響既有宣教模式的掙扎之中。

黎約翰此時也跟著馬偕寫信給母會，希望母會在經費受限的情況下，不應該再繼續開闢新的海外宣教區，而要把目前宣教區鞏固好。北臺灣宣教區不需要加派外籍宣教師，因為當地是以本地人自己維持宣教區為目標，而且差派 6 位外籍宣教師的經費，就足以支持整個教會一整年開銷。⁷² 黎約翰這些說法，表明他贊成馬偕所想的，不需要太多外籍宣教師過來安排輪休，因為本地宣教師可以完成維持教會的任務，只是這段文字卻與批評閩虔益沒有巡視教會有所矛盾，因為他當時所擔任的不正是監督者嗎？再者，母會一直想要加派人手來北臺灣宣教區，原因除了想要增加宣教的人手外，或許也可能想要多一點人制衡馬偕的安排。可是馬偕始終拒絕加派外籍宣教師，以免影響他的宣教模式，這樣的作風也影響了後續女婿陳清義對外籍宣教師的敵意，極力想要讓外籍宣教師早日脫離，本地宣教師得以掌權。

1887 年的 12 月，馬偕在日記寫下：

黎約翰夫婦來談有關他們的想法等，當與我們談時，整個內容幾乎就是在全面承認他們的錯誤。將他們自己的看法放在心裡，繼續向前看，去做一些美善的事等。一點點的找出他們的無知，然後在為他們做了一切事之後，再告訴他們。黎約翰師母談到或許要回故鄉。⁷³

從這段文字尚且無法了解發生什麼事，只知道馬偕與他的同工再度有了磨擦。若對照後續宣教報告的內容，可以知道黎約翰無法適應馬偕建立的宣教模式，這個

⁷² 黎約翰（John Jamieson）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1887北臺灣宣教報告-12〉，頁62。

⁷³ 〈馬偕日記手稿〉，1887年12月12日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁216。

風波也再度引起母會不滿。

1888 年 1 月，母會發了一封內含四項決議的信給北臺灣宣教區，雖然目前沒有看到該信件被發出的原因，但從馬偕回覆母會的信件中，我們大致能知道四項決議分別指：鼓勵北臺灣宣教區盡早自立、提醒應該持續回報宣教區狀況、盡力節約經費並謹慎行事，以及為海外宣教區禱告。⁷⁴ 顯然，母會所提出的幾項疑慮，確實與筆者前面推論相符，母會對於馬偕於宣教區的狀況掌握不深，而且持續把大筆經費投入在建築也有所疑慮，希望海外宣教區真的能盡早獨立，減輕母會補助負擔。但該信內也有馬偕表達不滿的方式，「為了節約，我們把學校關起來—為了節約，牛津學堂和女學堂的周遭用竹竿圍起來就好等等」。意指若是經費受限，海外宣教區的機構發展也會受阻。⁷⁵ 為自己的宣教模式強力護航的口吻，正是馬偕給母會的答案。

另一位宣教同工黎約翰也寫信向母會表達看法，並提出許多例子證明馬偕一直致力於節省經費，甚至指出嚴清華所做的工作比外籍宣教師還多，10 位本地宣教師的薪水都少於 1 位外籍宣教師，以此強化馬偕不贊成加派外籍宣教師的看法。甚至，黎約翰還說母會對於經費節省的決議將使宣教事工受阻，因為馬偕拿出來自竹塹（今新竹）地區的信件佐證，他們受限於經費不足而婉拒前往該地開闢新的佈道所，母會必須承擔這個責任。⁷⁶ 詳細的請求信件已不可考，但這樣的說法無非是將宣教區成功與否的壓力轉嫁給要求經費節約的母會，讓接到回傳球的母會承擔這個責任，不敢繼續加強要求北臺灣宣教區的力量。

甚至，黎約翰更強硬的對母會提出要求：

我們的工作遲緩下來，海外宣教委員會必須負起這個責任。第三，若要這裡的教會興盛，最重要的是：別再企圖對北臺灣的宣教師綁手綁腳。若要教會像以往那般興盛，馬偕博士與他的本地傳道師必須得到他們應得的某些支持，

⁷⁴ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1888北臺灣宣教報告-5〉，頁79。

⁷⁵ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1888北臺灣宣教報告-5〉，頁79。

⁷⁶ 黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1888北臺灣宣教報告-7〉，頁82-83。

黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1888北臺灣宣教報告-8〉，頁84-85。

並放手讓他們採取他們認為的最好的行動。⁷⁷

這樣的強硬回應實屬少見，彷彿母會所有關心與要求都是阻礙，唯有馬偕團隊的安排才能成功，我們可以想見母會此時有多難為。除了黎約翰之外，他的夫人黎安妮（Annie C. S. Jamieson）也開始為此事發聲，指出如果馬偕是出於非自願的情況下改變目前做法，北臺灣宣教區將會有災難發生。⁷⁸ 但新一波的摩擦，也從黎安妮這封信開始衍生，因為信內一句「我已在這個島嶼住了四年三個月，我敢說加拿大婦女如果派一名女宣教師前來北臺灣工作，將是極大的錯誤」。⁷⁹

母會事後解釋，這句突兀的話起因是，加拿大婦女海外宣教委員會於日前寫信給黎安妮，徵詢派遣女宣教師到北臺灣宣教區的可能性，婦女海宣會收到黎安妮回信給她們，表達找不到服務空間的遺憾而在意。⁸⁰ 她們萬萬沒想到，黎安妮在沒有注意之下，後來也將婦女海外宣教委員會的信件回覆意見，一併納入回覆給加拿大長老教會之信件，且馬偕與黎約翰皆不知情。這樣的回覆也在加拿大長老教會及婦女海宣會內發酵，不停有聲音質疑是馬偕在阻礙黎安妮投入宣教事工，並且被刊登報導，對馬偕造成傷害。⁸¹

發生這樣的大烏龍，黎約翰此時決定火力全開，為馬偕這陣子不滿的幾項事情提出辯護，像是澄清南部教會並未提供幫助、堅持以本地傳教師為主、反對增添外籍宣教師，以及凡事都先徵求母會同意將喪失宣教區彈性等等。⁸² 仿佛是要彌補過錯一般，黎約翰加強為馬偕澄清的力道。而馬偕此時心裡是怎麼想的呢？在日記中可以看到馬偕生氣的批評：「寫作與訂正黎約翰有關在加拿大的婦女們與黎約翰師母的通信中對我不公義的文件。」⁸³ 被刊登的信件如木已成舟，對馬

⁷⁷ 黎約翰（John Jamieson）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-8〉，頁84-85。

⁷⁸ 黎安妮（Annie C. S. Jamieson）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-9〉，頁87-88。

⁷⁹ 黎安妮（Annie C. S. Jamieson）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-9〉，頁88。

⁸⁰ 沃卓帕（Thomas Wardrope）寄、卡索（Cassels）收，〈1888北臺灣宣教報告-17〉，頁98。

⁸¹ 黎約翰（John Jamieson）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-12〉，頁91。

⁸² 黎約翰（John Jamieson）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-13〉，頁92-93。

⁸³ 〈馬偕日記手稿〉，1888年8月4日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁258-259。

偕造成的傷害越來越大，原本母會就已有微詞，現在更猶如騎虎難下。

因為馬偕阻礙同工的指控不停被提出，黎約翰極力澄清馬偕是耐心教導他如何投入宣教事工，從來沒有抱怨或是妨礙他，但黎約翰卻在信件裡不停強調自己貢獻淺薄，僅有將宣教區情況回報給母會的效用。而宣教區一直很少回報母會的原因，是因為他認為自己沒做什麼值得一提的事情。⁸⁴ 黎約翰此刻態度異常卑微，但實際上在這些摩擦爆發之前，他已經是歷任以來最合適馬偕的助手，因為幾乎不介入馬偕的安排。可是，黎約翰除了將自己在宣教區沒有貢獻的信件寄給母會外，也寄給了報刊，意圖澄清馬偕沒有阻礙他們夫妻工作。只是黎約翰可能也沒考慮到，他這樣的說法等同打臉母會的派任，加拿大長老教會開始有人質疑為什麼要一直讓黎約翰在海外宣教區無所作為。⁸⁵ 此舉猶如提油救火，反而讓自己成為兩邊不討好的狀態。

更讓母會驚訝的是，此時黎約翰彷彿失控般，開始數落自己的缺失，他認為即使馬偕不斷關心自己的工作狀況，可是自己的冷漠、自負和頑固卻一直沒有改進。而且自己來臺後一直沒有掌握好當地語言，也沒有理解當地經典，無法和當地人士對談，所以自己是北臺灣教會苦痛和傷害的根源。⁸⁶ 馬偕也按耐不住怒火，回信表示黎安妮的信件敘述有誤，因為她本人從未投入宣教，所以當然沒有被阻擋。同時，馬偕認為自己被誤解、錯誤的報導指控太久了，他決定不再保持沉默，因為黎約翰夫婦是自己在宣教事工退縮，而不是遭受阻礙。⁸⁷ 至此我們大致可以理解兩造的看法，黎約翰夫婦在來到北臺灣宣教區後，因為語言掌握不佳，加諸馬偕建立的宣教模式已穩定，嚴清華等學生都持續推動，黎約翰夫婦遲遲找不到切入點。只是沒想到剛好順著母會寄給北臺灣宣教區的決議信而爆發，這大概是加拿大長老教會、馬偕與黎約翰三方都始料未及的。

⁸⁴ 黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1888北臺灣宣教報告-18〉，頁99-100。

⁸⁵ 黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1888北臺灣宣教報告-19〉，頁101。

⁸⁶ 黎約翰 (John Jamieson) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1888北臺灣宣教報告-20〉，頁102-103。

⁸⁷ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、麥克默西 (MacMurchy) 收，〈1888北臺灣宣教報告-22〉，頁106-107。

黎約翰除了羅列自己的缺失，也開始對馬偕「神化」。他先是誇讚馬偕對學生的訓練，以及牛津學堂課程的多元，接著是馬偕知識淵博、心智堅強，只要是到過淡水的人都會記得馬偕，讀起來似乎是無懈可擊的海外宣教師榜樣。⁸⁸ 可是，這顯然和前面與馬偕不歡而散的宣教同工看法相異，對母會來說只會更覺得不可思議。這個情況不只母會發現了，黎安妮保持通信習慣的昔日中學師長也察覺有異，羅伯特·悠殷（Robt. Ewing）表示：

這些信件簡短介紹教會後並提出一些統計數字，做為他們以生動和洋溢讚美之詞，描繪馬偕博士超人般的辛勞與成就的佐證，讓人覺得他們幾乎把他神化了。⁸⁹

羅伯特·悠殷提到黎安妮希望他能回信，但他希望先經過母會同意再回覆，他認為這些信件不應該公開，並且考量黎約翰夫婦的處境，應該立刻召回加拿大，或者改派其他宣教區。⁹⁰ 這封信的分析與評價堪稱公允，冷靜分析情勢與性情變化，黎約翰夫婦確實不合理地失去宣教信心與熱誠，已經不適任。

對馬偕的抨擊如排山倒海般來襲，《長老教會評論雜誌》再度有文章攻擊馬偕並非遵循長老教會體制及教義，馬偕回擊他只是在教會尚未成熟前就組織中會，目前還是每個月聚集四位牧師開會，所有牧師的地位都是平等的。馬偕呼籲，若是有人發現北臺灣教會有任何體制不符合長老教會，都可以直接和他聯絡，他也明確否認自己「有聖公會觀點」的暗示。⁹¹ 有關「聖公會觀點」的指控，指的應該是三級教制「主教」的體制，諷刺馬偕寡頭領導北臺灣宣教區。

馬偕在回應中提到，他此刻已經成立北臺灣宣教區中會，這是明顯違反體制的狀況，因為馬偕並未依照規定對嚴清華等人進行封牧儀式。馬偕學生之一的郭

⁸⁸ 黎約翰（John Jamieson）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-28〉，頁118-120。

⁸⁹ 羅伯特·悠殷（Robt. Ewing）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-31〉，頁123。

⁹⁰ 羅伯特·悠殷（Robt. Ewing）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-31〉，頁123。

⁹¹ 偕叡理（G. L. MacKay）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-26〉，頁113。

水龍也認為，當時馬偕只是設立一個「假中會」，實際上仍是獨裁主義。因為雖然每個月在淡水聚會一次，但整個會議過程都是馬偕與嚴清華發言，不但沒有人反對，就連會議內容都沒有紀錄可查。真正的中會要一直到 1904 年才由吳威廉創立。⁹² 換言之，當時母會對馬偕的指控並非毫無憑據，反而是相當程度掌握北臺灣宣教區的狀況。

此時加拿大長老教會海外宣教委員會內已掀起一波排山倒海的浪潮，有些委員認為既然黎約翰沒有作用，就該離職返回加拿大。在這波幾乎一面倒的聲浪中，獨有一人力排眾議，此人就是喬治·葛蘭特（Geo.M. Grant）⁹³，他認為考量到在中國宣教很困難，但馬偕天賦異稟、黎約翰誠實說出來，若是黎約翰因為說實話就被召回，對其他宣教區造成的損害更大。具體做法則是請黎約翰自己評估未來，也問馬偕對黎約翰的看法，盡可能讓北臺灣宣教區自行解決，因為當地宣教師更能理解當地需求，母會應當避免影響海外宣教區運作。⁹⁴ 換言之，與其去討論這件個案，喬治·葛蘭特更在乎這件事後會對北臺灣宣教區的影響，以及母會做出裁決後，該案對其他宣教區未來有相同情況的衝擊，這是相當具宏觀且遠見的視角。

後續，由於馬偕與黎約翰不停說明後者已經改善作為，若是留下將能對宣教事工立即提供幫助，這樣恍如一夕之間、急轉直下之改變，讓母會的委員感到一頭霧水。⁹⁵ 也有委員對於馬偕神奇地快速「改造」黎約翰為有用之人，感到神奇，還諷刺馬偕記錄下拔牙數量能代表什麼意義，更對於北臺灣宣教區高額的旅費表示質疑，故主張將黎約翰召回。⁹⁶ 這樣的轉變大概是黎約翰當初始料未及的，沒

⁹² 郭水龍，〈早年假中會〉，《北部教會史實隨筆》（臺北：臺灣神學院教會資料室收藏，1969），頁8。

⁹³ 喬治·葛蘭特（Geo.M. Grant）自1877年起任職加拿大皇后大學（Queen's University）校長，成功穩固學校財務、提高教育水準等作為，在加拿大國內具有重要貢獻與知名度。詳見：<https://www.queensu.ca/encyclopedia/g/grant-rev-george-monro>。2024年12月17日下載。

⁹⁴ 喬治·葛蘭特（Geo.M. Grant）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1888北臺灣宣教報告-39〉，頁137。

⁹⁵ 史考特（A. A. Scott）寄、卡索（Cassels）收，〈1889北臺灣宣教報告-8〉，頁150。

⁹⁶ 桑默維爾（J. Somerville）寄、沃卓帕（Warddrope）收，〈1889北臺灣宣教報告-14〉，頁156。

想到原本想要寫信回母會為馬偕辯解，卻因為一連串的錯誤導致這樣的發展，甚至也可能導致原本就對馬偕有疑義的人，找到了新的批判破口。

喬治·葛蘭特持續為了留下黎約翰而努力，他指出這件事若是要找到罪人，最有可能是馬偕，但大家都肯定若是母會都瘋了，才會把馬偕給召回。⁹⁷ 葛蘭特隨後補充，他完成贊成北臺灣宣教區本土化，但仍必須留下黎約翰作為當地與加拿大長老教會的連結，以防馬偕發生什麼事。而且比起黎約翰的信件，馬偕寫給婦女宣教委員會的信，攻擊力其實更大，母會都沒有因此召回馬偕了，那就應該原諒黎約翰。黎約翰的性情如此轉變，可能與約莫 1 年前的信仰低潮與衝突期有關（應指 1887 年 8 月 27 日，黎約翰的嬰孩過世），這使得他的脆弱情有可原。

⁹⁸ 由於後續馬偕與黎約翰奇蹟似地轉變與修復關係，使得母會原本迫切將黎約翰召回的想法，已經明顯趨緩，喬治·葛蘭特指出「將他召回將是一個致命的匆促之舉」。⁹⁹

這個風波自此告一段落，黎約翰繼續留在北臺灣宣教區，直至 1891 年病逝，馬偕再次寫信回母會請求差派新人，「請差派一位真正謙卑、心甘情願並敬虔的人到這裡來與我們同工，他會發現經常被反覆提及的「難相處」是不實也不公的陳述」。¹⁰⁰ 只是從前面三位外籍宣教師同工的經驗來看，馬偕曾經因變故先力勸同工離開後，再以辭職相逼不得再差派，或者以辭職要求母會不得干預安排，都是很奇怪的作法，加拿大長老教會流傳他難相處的評價，並非空穴來風。

但在黎約翰事件中獨排眾議的喬治·葛蘭特，為我們指出另一個思考方向。馬偕自 1872 年起就長期孤軍奮戰，與北臺灣宣教區建立緊密連結，或許加拿大母會接下來的思考方向應該是，如何找到一位海外宣教師，能稱職地做為加拿大

⁹⁷ 喬治·葛蘭特 (Geo.M. Grant) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1889 北臺灣宣教報告-18〉，頁 160。

⁹⁸ 喬治·葛蘭特 (Geo.M. Grant) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1889 北臺灣宣教報告-19〉，頁 161-162。

⁹⁹ 喬治·葛蘭特 (Geo.M. Grant) 寄、卡索 (Cassels) 收，〈1889 北臺灣宣教報告-20〉，頁 163。

¹⁰⁰ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1891 北臺灣宣教報告-16〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》(第四冊) (臺北：明耀文化事業有限公司，2015)，頁 82-85。

母會與北臺灣宣教區的連結，而不要直接介入馬偕的宣教模式。

四、吳威廉（1892-1923 在臺）

黎約翰逝世後，馬偕向母會提出派遣新人的請求，隨後再度補充對於新人的需求，他認為新人與他之間不應該「分工」，這樣的劃分法固然會讓他的工作變輕鬆，但將無法整合力量。接著馬偕以黎約翰為例，認為新人來到已有許多佈道所的北臺灣教會，就應該幫忙建造事工，並在適當時機開拓佈道所。再者，北臺灣教會已有兩位本地牧師，負責教書、建造、巡視等工作，快樂相處，沒有霸道。所以希望未來差來的第四位牧師，能觀察、傾聽、學習等等，以謙卑態度做事，只要不維持僵化的分工界線。¹⁰¹ 馬偕更主張不要派太多海外宣教師來，把經費用來蓋教堂與培養本地人，但這樣的做法使得神學教育相對薄弱，而且寡頭領導的狀況遲遲無法改變¹⁰² 持平來看，馬偕對於差派新人一事提出的要求確實有點多，而且看起來與先前其他宣教同工產生的紛爭差異不大，在北臺灣宣教區已經如此不利於招募新人的情況下，這些條件想必讓母會感到困擾，因為新人受派就注定是要聽話的副手。

幸好，吳威廉很快就在 1892 年被差派來臺，成為馬偕在臺灣的第四位同工。吳威廉在寫信回母會時，回答了母會幹事對於他到臺灣後的「第一印象」，可見對於吳威廉被差派已經做好心理建設，吳威廉回覆他會不時提供一些有趣的事實，有助於遠在加拿大的人們釐清狀況。¹⁰³ 吳威廉對於宣教區的描述文字較為委婉，不太會明確指出他所認為的缺失，顯然對於還不穩定的環境有所保留。但他陸續指出外國人社群致贈禮物給馬偕的計畫，自己完全是安排好才知道；嚴清華具有極強大的能力，本地人既尊敬又信任，雖然不是主教，也不是官員，卻是本地教會真正領袖。¹⁰⁴ 在在都能看到馬偕在北臺灣宣教區具崇高地位，以及嚴清華身

¹⁰¹ 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、沃卓帕 (Warddrope) 收，〈1891北臺灣宣教報告-16〉，頁82-85。

¹⁰² 偕叡理 (G. L. MacKay) 寄、卡索 (Cassels) 收，〈1892北臺灣宣教報告-9〉，頁136-137。

¹⁰³ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、卡索 (Cassels) 收，〈1892北臺灣宣教報告-28〉，頁168。

¹⁰⁴ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1893北臺灣宣教報告-14〉，頁194-196。

為馬偕頭號弟子之影響力，讓新加入的宣教同工難以超越。

初期的相處中，吳威廉認為嚴清華誠實又能力強，他們之間完全沒有摩擦。

¹⁰⁵ 而且經過一段時間後，吳威廉有了如下的看法：

在離開加拿大之前，我們聽到太多對於馬偕博士的個性和工作的評論，有很多正面的評價，但也有很多是負面的，我們並不是要來福爾摩沙尋找一個完美的馬偕博士，我們也沒找到任何一個完美的人，但是，一次又一次，我們很驚訝地，喜悅的驚訝地發現，實際的他與所聽到的那種令人無法忍受的專橫風格是相反的。¹⁰⁶

如此看來，馬偕及其學生們確實對於與同工相處的方式有所改變，1888 年那次的風波確實影響很大，導致馬偕承受不小壓力，為了不落人口實而調整態度。

馬偕休假返回加拿大後，本地教會事務的實際執行便落在嚴清華身上，他接連處理了基隆及宜蘭的案子，展現強大能力。¹⁰⁷ 嚴清華與官員熟識，交際手腕好，等同馬偕代理人，在北臺灣具有一定地位，十分得到吳威廉的肯定。¹⁰⁸ 吳威廉此番來臺，想必得到許多行前教育的資訊，特別關注於馬偕及嚴清華的領導及協調能力，同時也關注他們怎麼與新來的加拿大籍宣教牧師相處，這樣的狀況馬偕和嚴清華必然心裡有底。因此，這段時光可以說是北臺灣宣教區難得的平靜期，吳威廉也默默觀察宣教區內狀況，以供未來參考。

吳威廉性格也是比較保守的，來到海外宣教區後一直低調行事，沒有主動向外界報刊透露太多訊息，一方面是認同母會看法，年輕宣教師不要如此行事，另一方面則是自己的性格不喜歡透露太多訊息給外界，任何決定都要為了最多數人

¹⁰⁵ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1894北臺灣宣教報告-4〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》(第五冊) (臺北：明耀文化事業有限公司，2015)，頁16-18。

¹⁰⁶ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1894北臺灣宣教報告-5〉，頁19-20。

¹⁰⁷ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1894北臺灣宣教報告-18〉，頁45-46。
吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1894北臺灣宣教報告-22〉，頁50。

¹⁰⁸ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1894北臺灣宣教報告-22〉，頁50-51。

的最大利益。¹⁰⁹ 對比前幾位宣教同工的踴躍發言，最後與馬偕都鬧得不愉快，吳威廉這樣內斂的性格，勢必讓母會放心許多，也更願意相信他的觀察與分析。

1895 年日本入臺之際，馬偕此時仍在加拿大休假，吳威廉為了在動盪變局中保護北臺灣宣教區的本地宣教師嚴清華，於徵詢領事看法後，採取由教會出面租下嚴清華的房子，讓英國的國旗可以掛在房子上，因為教會無法承受失去嚴清華的風險。¹¹⁰ 馬偕回臺後，與日本官員見面時還是帶著嚴清華一起出席，足見其重要地位。¹¹¹ 這也代表吳威廉來臺後的觀察角度相當準確，明確將北臺灣宣教區的環境與制度傳達給母會瞭解。馬偕能如此密切地掌握宣教區的狀況，吳威廉認為這是因為「當地所有的信徒因為視他為屬靈的父親，也很自然地會跟他報告事務：不管是來自各方的消息，或是他們個人的悲歡離合。」¹¹² 這使得其他外籍宣教師難以進入馬偕所安排的體系中，即使馬偕本人未表示意見，但他的學生們自然而然會將新加入的海外宣教師與馬偕對比，出現不同意見時自然也會做出取捨，只是馬偕一直都不會是被捨棄的那位。

具體的案例，如吳威廉進入牛津學堂教書後碰壁：

馬偕博士是主要教師。這些年輕的臺灣人似乎不需要太多老師。我曾授課一段時間，但並不成功。我要求他們勤奮地做我指派的工作時，他們愉快地告訴我，他們的課業太重；以前他們沒有這麼多的老師等等。當然，我是新老師，同時中文又錯誤百出。長話短說，我的付出沒有得到滿意的結果。因此，我告訴馬偕博士，不要再叫我去教書了。¹¹³

吳威廉清楚指出幾個重點：馬偕是核心人物、牛津學堂課程一直要求不多、本地語言不流利。換言之，形成了一個以馬偕為核心的宣教體系，由馬偕一人安排宣

¹⁰⁹ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1894北臺灣宣教報告-22〉，頁51-52。

¹¹⁰ 吳威廉 (Wm. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1895北臺灣宣教報告-10〉，頁68。

¹¹¹ 偕叡理 (George L. MacKay) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1896北臺灣宣教報告-7〉，頁94。

¹¹² 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1897北臺灣宣教報告-1〉，頁105。

¹¹³ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1897北臺灣宣教報告-8〉，頁120。

教區發展，強大語言能力讓其他人望塵莫及，新的宣教同工也難以撼動，更遑論要取代馬偕，這就是母會雖有微詞卻一直不敢有所動作的原因。吳威廉的觀察佐證了筆者推論，「每個人都視他為父親、老師、顧問、管理者。我跟您保證，在本地教會沒有人在這個部分會在這位受過試煉的牧師之外，特別希望有一個助手」。¹¹⁴ 吳威廉的謹慎行事，使他成為唯一一位馬偕休假期間，沒有與本地同工發生爭執的海外宣教師，實屬不易。¹¹⁵

平靜的歲月持續了數年，轉眼來到馬偕發現自己生病後的 1901 年，馬偕知道自己逝世後，吳威廉將是北臺灣宣教區與加拿大長老教會的唯一連結，所以能影響母會對北臺灣宣教區的安排。馬偕向吳威廉提出一些請求。

馬偕博士希望能派任他的獨子偕叡廉成為牛津學堂的老師，並且能儘快做成此安排。他希望偕叡廉可以住在外籍人士的房舍（也就是他已經居住多年的這一間），並且以外籍老師的身份敘薪；而不是外籍宣教師或外籍醫師。我告訴他，這個派任必須透過海外宣教委員會。他回覆，確實，但主要取決於我；並希望我能向他保證會支持偕叡廉的派任案。這件事他當時只提到一次，但最近他老淚縱橫地又提起這件事。他說，「如果不這麼安排的話，我可憐的妻子要住在哪裡呢？」親愛的朋友，與一位垂危的病人討論這個問題是令人心碎的。……我試著向他保證，委員會與我肯定會儘我們所能地協助他們。

116

馬偕此時知道來日不多，已經著手安排兒子偕叡廉的未來，在還未取得學歷前就先保證於牛津學堂擔任教職，也能續住原本的房子，確實能見到馬偕未雨綢繆的個性。吳威廉先是理性地表達需要得到母會許可，同時也先將這個請求緩下來，避免產生衝突，既能保護自己，也能將責任歸屬給母會。

此時吳威廉也將自己觀察到的偕叡廉回報給母會參考，他認為目前還無法掌

¹¹⁴ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1897北臺灣宣教報告-8〉，頁120。

¹¹⁵ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1897北臺灣宣教報告-8〉，頁120。

¹¹⁶ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-4〉，頁188-189。

握偕叡廉的個性與能力，但是偕叡廉有極佳本地語言能力，馬偕希望能讓兒子留在北臺灣任教，再按照嚴清華與陳火的模式按牧。吳威廉不置可否，希望遵從母會的安排。¹¹⁷ 馬偕很清楚，若是偕叡廉能依靠本地語言能力留在臺灣，原有人際網絡有助於他的發展，也能照顧他的母親，只是過去嚴清華與陳火的按牧方式係不合體制，馬偕若是逝世，母會更不可能同意這樣的安排。吳威廉詳述宣教區氛圍，「宣教區裡充滿憂傷與焦慮的氣氛，更多的是臺灣基督徒對他們的「老」師與「基督裡的父親」不捨的愛。」¹¹⁸ 如此一來，母會更清楚馬偕是北臺灣宣教區的核心人物，本地教徒任何行動都會與馬偕的想法息息相關，這樣一來更需要重視馬偕對偕叡廉的安排，才不會讓北臺灣宣教區產生變化，使得母會因小失大。

只是吳威廉也不忘提醒母會：

我們的想法是，儘管他的父親如此提議，偕叡廉再被派出任如此工作時，應該要有更多的經驗，並接受更完整的教育。我們很樂意在被徵詢時提供我們的判斷。¹¹⁹

意即，可想而知母會必然會對於馬偕的要求妥協，但在派任之前，最好讓偕叡廉接受完整教育，有足夠能力和經驗去承擔相應的工作，避免造成宣教區傷害。如此建言，實屬中肯。

有關馬偕在北臺灣宣教區的獨特魅力，或許我們可以從這些史料建構出比較具體的樣貌，讓我們理解北臺灣宣教區為什麼不同於南部宣教區。在團體動力學的探討中，領導魅力理論（Charismatic Leadership Thoery）認為，追隨者傾向於將領導者的行為做英雄式或異乎常人的歸因。其中，研究者指出，魅力領導者有四種共通能力：

¹¹⁷ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-4〉，頁189。

¹¹⁸ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-4〉，頁189。

¹¹⁹ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-9〉，頁196。

1. 他們對目標有堅決不可改變的理想。
2. 他們能夠將此理想清楚地告知其追隨者，並獲得認同。
3. 他們對追求理想的實現顯示出一致且專注的決心。
4. 他們知道自己的優勢所在，並懂得如何運用他們。¹²⁰

然而這些特點，皆明顯在馬偕身上出現，卻未見於南部宣教區之中，因為南部宣教區一直都有眾人參與的「教士會」在制衡眾人。

馬偕對其宣教區的政策安排有強烈主張，堅定希望依據他的方式，建立以臺灣本地人為主要成員，外籍宣教師僅輔佐的角色，也屢屢反對母會加派人手干預。而馬偕的學生與教徒們，皆能認同他的看法，並傳承馬偕的意志，持續抗拒母會的監督與回報要求。馬偕並運用自身是加拿大長老教會與北臺灣宣教區的唯一連結，數次以「可能失去整個北臺灣宣教區」作為威脅，成為他與母會談判的優勢。綜上可知，馬偕對其學生而言，確實符合其「英雄式」的領導人身分；但對於加拿大長老教會與外籍宣教同工來說，卻是不折不扣的「獨裁領導」，也莫怪母會中有人批評馬偕就像是聖公會中的主教。

若我們再對照馬偕弟子郭水龍的看法，更能佐證這樣的見解：

偕叡理牧師他是頭一個來傳福音，當他辦教會內的事，獨裁主義都是自己裁示事情，對母會內祕密無發表，雖然有別的宣教師，亦無權利能和他辦理。

121

綜觀馬偕宣教生涯，抱持著在北臺灣宣揚福音之堅決理想，也將這個想法告訴他的學生與本地教徒，專注一致地推動宣教工作，將生命奉獻給臺灣這塊新故鄉。最後，馬偕除了善用國際外交優勢外，在面對母會質疑時，也運用「威脅離職」來抑制母會之作為，諸項做法確實符合魅力型領導者的樣態。因此，雖然馬偕的「獨裁作風」能夠使其追隨者（學生或本地教徒）認同他的想法，但對於母會差

¹²⁰ 潘正德編著，《團體動力學》（臺北：心理出版社股份有限公司，2012），頁146-148。

¹²¹ 郭水龍，〈教會的頭年老失敗〉，《北部教會史實隨筆》，頁19。

派的同工（非追隨者）卻無法起到同樣果效，就容易產生紛爭。當然，此處並非批判馬偕的領導風格，而是透過原始文獻的爬梳，重構馬偕在臺辛苦宣教的歷程，理解為何他會如此在意其他宣教同工干涉既有宣教模式。在反省這段歷史的過程中，也需體諒馬偕孤軍奮戰的辛勞與無奈。



第二節 吳威廉與北部宣教權力的重構

一、與馬偕家族的矛盾

馬偕過世前，加拿大長老教會就已經做好決定，為了維持北臺灣宣教區正常運作，他們在道義上必須妥善照顧馬偕的家人，並順著馬偕的請求與推薦，為偕叡廉在牛津學堂安排教職，期望他對宣教事工有益。¹²² 因為馬偕等同北臺灣教會的代名詞，如果失去馬偕家族將會影響整個北臺灣教會體系，這是加拿大長老教會不可承受之重。

不過，馬偕的遺願是偕叡廉能立刻被派任為教師，吳威廉先問了偕叡廉自己的想法，後者表示雖然有意願接下北臺灣宣教事工，一切仍尊重母會的安排，自己希望能到美國先進修後再回臺。吳威廉將母會預計安排偕叡廉到母會認可的大學念書之事告訴偕叡廉，獲得偕叡廉本人贊同，吳威廉認為他有很好的判斷力與態度。¹²³ 可是在馬偕遺孀張聰明的部分，則向吳威廉提出希望能續住現居的要求，吳威廉回覆目前可以先續住，直到母會差派新人，並給予明確指示為止。¹²⁴ 最後，母會決議向張聰明收取微薄租金，讓她能繼續住下來。¹²⁵ 吳威廉還建議張聰明在女學堂工作，但沒有獲得本人同意。對此，吳威廉向母會報告，以張聰明的資歷若改聘宣道婦是不恰當的，不過馬偕有預留金錢，安息牧者基金也會定期發放撫卹金，所以生活無虞。¹²⁶ 吳威廉除了希望北臺灣宣教區能進入常規分工合作外，也企盼是以合乎體制的方式照顧馬偕遺孀，而非出自私心考量。

大體來說，吳威廉小心翼翼地處理馬偕逝世後的諸項安排，各項措施相當合宜。只是吳威廉仍主張母會不必完全順從馬偕的安排，亦即馬上聘僱偕叡廉於牛津學堂內任教，並且進一步指出：

¹²² 威廉·穆爾 (Wm. Moore) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-13〉，頁201。

¹²³ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-14〉，頁202-203。

¹²⁴ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-14〉，頁202-203。

¹²⁵ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-30〉，頁234-235。

¹²⁶ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-22〉，頁224。

已逝的馬偕博士後來就沒有再提到偕叡廉的派任案。我在懷著對馬偕博士極大的敬意之下這麼說，我不覺得委員會對他在極軟弱時所表達的渴望，要感到如此重擔。¹²⁷

顯然，吳威廉並不樂見過世後的馬偕能直接影響母會在北臺灣未來安排，特別是偕叡廉並沒有相符於牛津學堂教育重任的學經歷。

接著，吳威廉也開始慢慢向母會表態，自己所觀察到的馬偕與外界描述之差異。吳威廉先舉出馬偕回憶錄主編者麥唐納牧師（Rev. James A. Macdonald）的異議，認為直到馬偕過世後，麥唐納仍然不敢把自己的話全說出來。¹²⁸ 吳威廉也對於其他讚譽馬偕成就的言論表示保留，並認為馬偕儘管偉大，但仍有其侷限。¹²⁹ 吳威廉已經開始試圖要讓加拿大長老教會更瞭解北臺灣宣教區的狀況，好將未來的宣教區主導權，自馬偕家族手上重新拉回到母會掌控中。所幸，馬偕逝世後的北臺灣教會是溫和地接受吳威廉指示。¹³⁰ 相較於馬偕依靠嚴清華處理庶務，吳威廉依賴的則是馬偕大女婿陳清義，吳威廉認為陳清義帶來很大助益。¹³¹ 此時，可以見到陳清義逐漸進入北臺灣教會的核心圈。

吳威廉向母會請求宜盡速加派人力，至少維持兩人在職，除了可以互相排定休假外，更能避免事工與責任全落在一人身上，承受太大重擔。¹³² 針對未來新差派的同工，吳威廉希望母會不要先劃分工作職掌，避免任何一人脫離教育事工之外，讓海外宣教區的宣教師能自行分工，避免產生誤解。¹³³ 但沒想到吳威廉這項要求卻讓還沒出發的華德羅（Thurlow Fraser，1902-1904 年在臺任職）感到

¹²⁷ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-18〉，頁211。

¹²⁸ 馬偕與麥唐納對於《From Far Formosa》的真正作者一直所有爭論，林昌華指出此書並非馬偕的著作，而是麥唐納將馬偕提供的資料編輯而成。可以參見：林昌華，〈馬偕日記中的噶瑪蘭族〉，發表於中央研究院民族學研究所、臺灣史研究所籌備處主辦，「平埔族群與臺灣社會國際學術研討會」，2000年10月23-25日。

¹²⁹ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-19〉，頁214。

¹³⁰ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-22〉，頁225。

¹³¹ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1902北臺灣宣教報告-7〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》（第一冊）（新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017），頁26。

¹³² 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-22〉，頁223。

¹³³ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1902北臺灣宣教報告-12〉，頁35。

不滿，他認為過去北臺灣宣教區有關分工所產生的誤會是人盡皆知，所以他才希望兩位宣教師能各自行動，避免相互干涉。他明確表示不希望受差派後只是擔任別人的副手，將會難以獲得樂趣與成就，但他已無法回頭，只能盡力而為。¹³⁴

吳威廉小心翼翼，深怕權力流失的做法，使得華德羅非常不滿，他引述英國長老教會駐廈門宣教師麥克雷戈牧師（Rev. Wm. MacGregor）的評語：「吳威廉牧師是唯一溫馴屈服於馬偕博士獨裁作風的同工，現在他企圖扮起獨裁者的角色了。」¹³⁵ 這段引述既證明馬偕寡頭領導的風氣，是連鄰近宣教區都知道的事情；也能看出因為吳威廉在馬偕體系中非元老，害怕孤立無援所以戰戰兢兢，避免自己被馬偕家族干涉。但此舉卻也意外讓自己成為「獨攬大權」的那個人，不希望自己重建的新制度遭到破壞，而因此讓新報到的同工不滿。後來，因為一連串摩擦，華德羅也在 1904 年離臺。

只是吳威廉又一連串指出他覺得馬偕家族不妥的安排，像是撥出一筆款項蓋新房子。因為未來偕叡廉若是獲得母會派任，也就不需要住自己的房子，而且這筆經費也包含偕叡廉的教育基金，所以蓋新房子是非必要行為。吳威廉認為馬偕的二女婿柯維思（柯玖），不停地影響妻舅偕叡廉的判斷，故必須盡快將偕叡廉送往加拿大進修，因為他在臺灣的特殊身分會被另眼看待，使他進步有限。吳威廉認為這就是他的坦率意見。¹³⁶ 特別是，吳威廉發現偕叡廉有「不少蘇格蘭高地的牛脾氣呢！」¹³⁷ 這句話無非暗喻偕叡廉得到馬偕性格真傳，有著比較強烈的脾氣。後續，偕叡廉接受加拿大長老教會安排，前往加拿大境內進修，以滿足未來差派回臺灣的學歷要求。

吳威廉也將牛津學堂不足回報母會，他指出目前對於牛津學堂的一些讚譽都言過其實，並無法真正與西方其他學院比擬。牛津學堂的課程安排零碎、重實用，教導的出發點是為了宣教，使用語言也只有當地語言，目標是為了能傳講耶穌的

¹³⁴ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1902北臺灣宣教報告-13〉，頁37。

¹³⁵ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903北臺灣宣教報告-10〉，頁62。

¹³⁶ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1902北臺灣宣教報告-13〉，頁37。

¹³⁷ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1902北臺灣宣教報告-2〉，頁17。

福音，所以四年的學習後知識也無法廣泛。¹³⁸ 但吳威廉肯定馬偕確實激發了學生們的敬重、信心、忠誠與愛，雖然他個性極強烈卻也不會失去學生們的尊重，「無損於他獨裁管理他們的程度」。¹³⁹ 吳威廉此舉與其說是為了推翻馬偕形象，毋寧是為了讓母會知道北臺灣宣教區的教學人力不足，才能促使母會正視人力缺口的困擾，盡速選派海外宣教師赴臺就任。

吳威廉推翻馬偕看法的，還有女宣教師對北臺灣宣教區的貢獻。吳威廉說，嚴清華與其他本地工作者都感謝吳瑪利師母在女校及男校的協助，吳瑪利雖然不是宣教師身分，卻已有所貢獻。且在印度、日本及南臺灣等海外宣教區的經驗，就足以佐證當地人希望自己的女兒能接受歐洲新式教育。¹⁴⁰ 後來，加拿大長老教會於 1905 年一口氣差派宋雅各與約美但，以及女宣教師金仁理姑娘和高哈拿姑娘來臺灣，就充分證明馬偕認為不必派出太多外籍宣教師，還有女宣教師的作用有限的這些論點，通通被母會及吳威廉否定了。

吳威廉還有另外一個難題需要解決，帶領北部教會組織中會，最後與南部教會合併的目標。當時的背景是因為英國聖公會想要入臺宣教，引起英國長老教會擔憂，極力想促成臺灣南、北長老教會的合併，此請求也由加拿大長老教會轉告吳威廉。他告訴母會，馬偕在世時就反對與南部教會合併，且一直沒有組織中會，要是現在去推行這樣的政策，會遭到資深本地宣教師的反對，因為這與馬偕的想法不同。吳威廉說當下他不想自找麻煩，所以針對合併議題就不明確陳述，但先以推動組織中會為目標，希望隨著時代演變減弱阻礙力量。¹⁴¹ 南、北教會對於合作積極程度的差異，主要是英國聖公會本來就對英國長老教會較具競爭壓力，其次是南部教會仍是以外籍宣教師為主導，與北部教會吳威廉尚未完全掌權，事事須尊重馬偕家族有關。

吳威廉的擔憂也不是沒道理的，因為馬偕派人馬會將不滿情緒訴諸另一位外

¹³⁸ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-34〉，頁239。

¹³⁹ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-34〉，頁240。

¹⁴⁰ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1903北臺灣宣教報告-2〉，頁44。

¹⁴¹ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1903北臺灣宣教報告-4〉，頁50-51。

籍宣教師華德羅，像是批評吳威廉不是學者，無法滿足牛津學堂的教學需求。華德羅藉以批判吳威廉不讓他能專職於教學工作。¹⁴² 可是持平來看，牛津學堂教學人力與資源的匱乏，是自創設之初便有的問題，若因此時是吳威廉主理而要負全責，顯然過於嚴苛了。但這則史料也透露著，馬偕派人馬試圖透過另外一位宣教師影響母會對吳威廉的觀感。吳威廉還有一些特點會被拿來批評，比較的基準經常是馬偕的特色。像是批評他身材肥胖，或是沒辦法離開太太，不喜歡於鄉間跋涉講道；¹⁴³ 每個人的宣教方式都不同，是否能因為吳威廉與馬偕不同而列為缺失，筆者持保留態度。

具體來說，當時北臺灣各地教會的樣態，及神學教育狀況，華德羅在巡視後也有其觀察。在比較弱小的教會，會有許多傳道師工作不力的情形，所以兩位外籍宣教師策劃讓本地傳道師多做一點工，對教會與傳道師本人都有益。而且，本地傳道師幾乎沒有書本可以幫助他們瞭解，並詳細解說聖經，他們只能依靠在牛津學堂內學到的簡短知識。¹⁴⁴ 牛津學堂招收的學生，在入學前都沒有具備早該擁有的基本知識，導致他們的程度遠遠不及加拿大公立學校高級班的程度，所以沒有足夠能力好好研讀神學，補救之道就是學習南部教會建立一所預備學校。¹⁴⁵ 在無關吳威廉本人的闡述，華德羅還是能客觀說明，顯見當時北臺灣教會的諸項狀況並不如紀錄上這麼理想，神學教育培訓是長期不成熟。但我們也必須持平而論，這些不成熟的發展，也是奠基於宣教人力長期不如南部教會的前提之下，是屬於宣教規模與體系的問題。

但兩位海外宣教師在構思未來的安排時，都必須考慮到馬偕派人馬的觀感：

吳威廉牧師和我本人都沒辦法做到像已故的馬偕博士掌理宣教區時維持的關係，我們無論是哪一位或兩位都沒能期待本地人像順從馬偕博士一樣服從

¹⁴² 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1903北臺灣宣教報告-10〉，頁65。

¹⁴³ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1903北臺灣宣教報告-10〉，頁65。

華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904北臺灣宣教報告-8〉，頁94。

¹⁴⁴ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904北臺灣宣教報告-1〉，頁71。

¹⁴⁵ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904北臺灣宣教報告-1〉，頁71。

我們。將來只能靠時光流轉，本地人才會開始從自治的經驗中學到教訓，並且在教會事務上表達些心聲。¹⁴⁶

足見即使華德羅與吳威廉關係不和睦，但同樣身為外籍宣教師，他們都感受到馬偕派人馬傳來的壓力，各項措施都必須再三衡量。

隨著時間變化，華德羅更能詳細描繪出吳威廉與馬偕派人馬的齟齬。華德羅告訴母會，吳威廉曾數度親口告訴他，只要嚴清華還在世，他就不會想設立中會，因為他害怕嚴清華在本地人的影響力，但他與嚴清華的關係卻相當惡劣，連馬偕試圖調解都失敗。而且，本地教徒目前要求封立的人選是陳清義，華德羅認為以陳清義身為馬偕大女婿的身分，恐怕沒有優勢。¹⁴⁷ 只是從吳威廉之前的信件來看，他對於陳清義並沒有特別的厭惡，筆者認為此時吳威廉最忌憚的還是輩分較高的嚴清華，而陳清義這樣的新人反而有助於他掌握教會狀況，所以不見得需要抵制陳清義封牧，後面的發展也確實如此。

因為與吳威廉的矛盾始終沒有解決，華德羅最後還是動念想離職，他向母會表示：

我離開前若還沒有另一個奉派的人抵達，有許多人也將因此陷於難以忍受的處境，馬偕博士的家人尤其如此。他們有好些人公然表示萬一我非得離開，他們勢必得辭掉在宣教區事奉的工作。¹⁴⁸

如同馬偕當時要求母會不得再度差派閩虔益來臺的狀況一樣，同樣有本地傳道師告訴華德羅，若是他離開後，他們就要辭掉宣教區的工作，同樣的威脅劇碼再度上演。因為若是華德羅離開後，他們會少了一個可以直接對抗吳威廉的人。只是事後證明這些人也沒離開職位，這充其量不過是他們鼓吹華德羅向母會抗議吳威廉的一種方法罷了，他們與華德羅的情感並非如馬偕那樣深刻且緊密。

¹⁴⁶ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904北臺灣宣教報告-1〉，頁73-74。

¹⁴⁷ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904北臺灣宣教報告-8〉，頁95。

¹⁴⁸ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904北臺灣宣教報告-17〉，頁122。

華德羅離開後，馬偕派人馬還是會寫信聯繫華德羅，如馬偕的二女婿柯玖寫信知會華德羅，吳威廉接管華德羅遺留臺灣的物品，也閱讀華德羅私人信件等等。¹⁴⁹ 這些文字雖然是指控吳威廉的「霸道」，但從另外一個角度卻也證明了柯玖是相對親近華德羅，願意主動將所知的情況告訴華德羅，甚至希望華德羅能有所回應。不只是柯玖，陳清義此時也透過華德羅向母會抱怨：

艋舺教會的信徒再次向中會請求封立一位牧師。吳威廉牧師不想讓他們太早聘牧。吳威廉牧師的想法是等到 1906 年才要讓艋舺教會有一位牧師就任。我相信吳威廉不想看到該教會興盛得太快，他想要事事都慢慢來，這和馬偕博士正好相反。¹⁵⁰

吳威廉採取小心翼翼的態度，對本地教徒（特別是馬偕派人馬）來說卻是阻礙，不像馬偕時期那般自由自在。即使 1904 年中會成立後，吳威廉仍然深怕大權旁落，在第一回的中會上便與知名的李春生長老有爭執，導致李春生之後不再參加中會。¹⁵¹

到了 1908 年，陳清義向華德羅表達想到加拿大神學院進修的意願，後者寫信向母會說明自己的教會主日學願意奉獻所需經費，足見他們交情深厚。¹⁵² 從後見之明來看，確實在吳威廉逝世之後，壓制陳清義勢力的重要人物已經不在，陳清義與偕叡廉形成的領導核心逐漸強大，完全壟斷北部教會運作，直至新人運動後才被拉下馬，造成北部教會領導階層瞬間弱化。

吳威廉最後一次，也是目前史料所見唯一一次，在母會前提起嚴清華的事情，是嚴清華過世前。嚴清華透過偕叡廉向吳威廉提出請求：

¹⁴⁹ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904 北臺灣宣教報告-25〉，頁 139。

¹⁵⁰ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904 北臺灣宣教報告-27〉，頁 142-143。

¹⁵¹ 郭水龍，〈早年假中會〉，《北部教會史實隨筆》，頁 8。

¹⁵² 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1908 北臺灣宣教報告-1〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事 1902-1914》(第二冊) (新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017)，頁 5。

1. 懇求提供一間房子給他的「妻子、女兒與母親」——但我想應包含他家族的所有人。
2. 提供補助給他的「母親、妻子與女兒。」
3. 補助喪葬費。¹⁵³

吳威廉呼籲母會不要全部答應。母會的回應是，若是照顧遺孀是合情合理的，但不宜擴張到其他家人，避免立下特例造成往後困擾，同時也想聽聽教士會的意見。

¹⁵⁴ 母會此舉無疑是想要教士會先評估後續效應，避免引起馬偕派人馬不滿。基於上述這些案例，讓我們從側面理解吳威廉如何與馬偕人馬過招；母會也從過去幾次經驗，清楚知道需要透過宣教現場的教士會提供意見，才能更妥善地處理一些棘手個案。

二、獨自反對宣教中心轉移臺北

馬偕逝世後，吳威廉以資深宣教師之姿領導北臺灣宣教區。雖然他於 1904 年協助設立中會，1906 年成立北部教士會，也奠定教會合議制的基礎，但在許多地方仍可以看到他擁有較大的發言權，如「宣教中心轉移至臺北」一事。最後此事的爭執，伴隨著南、北教會討論聯合神學院一案才落幕，因為吳威廉發現臺北設立神學院具有爭取聯合的優勢，便不再反對將宣教中心自淡水遷往臺北市內。

1907 年時，宋雅各(J. Y. Ferguson)提到他與母會幹事的偕彼得(R. P. MacKay)都贊成在臺北設立宣教據點，因為在首都不僅能有更多向漢人宣教的機會，也能與更密切接觸日本官方。¹⁵⁵ 此案很快就在北部教士會獲得通過，指派兩位已封牧的宣教師和兩位單身女宣教師住在臺北，負責宣教中心工作。¹⁵⁶ 為了因應這樣的發展，隔年教士會也通過決議，下一棟宣教樓應該蓋在臺北，而不是淡水。

¹⁵³ 吳威廉(W. Gauld)寄、偕彼得(R. P. Mackay)收，〈1909北臺灣宣教報告-24〉，頁113。

¹⁵⁴ 偕彼得(R. P. MacKay)寄、吳威廉(W. Gauld)收，〈1909北臺灣宣教報告-28〉，頁118。

¹⁵⁵ 宋雅各(J. Y. Ferguson)寄、阿姆斯壯(A. E. Armstrong)收，〈1907北臺灣宣教報告-16〉，頁246。

¹⁵⁶ 教士會1907年11月會議記錄、阿姆斯壯(A. E. Armstrong)收，〈1907北臺灣宣教報告-28〉，頁267。

¹⁵⁷ 此時，教士會內大多數成員開始主張將宣教中心也一併自淡水遷往臺北市內。約美但率先表態，他主張臺北市內可以接觸到的人口更多，也能節省宣教師不少交通往返時間，未來宣教總部與各個宣教據點都更鄰近，有助長遠發展。¹⁵⁸ 母會方面大體是贊成將宣教中心遷往臺北，但仍為經費感到猶豫，因為迄今已在淡水投入不少建築。¹⁵⁹

當時外籍宣教師中唯一持反對意見的就只有吳威廉，「我身為持反對意見的少數者，要求特許表達我的觀點，准予向海外宣教委員會轉呈相關的重要質疑」。

¹⁶⁰ 在北部教士會通過的議案，吳威廉身為唯一反對者，竟然還是要求轉呈他對於該議案的質疑，向母會提出異議，實屬特例。他表示臺北的首都地位有助於醫院機構的連結，但神學院學生數量少，教師也應該避免繁忙，所以在宣教中心遷往臺北一案的討論中，他反對核心的神學院也遷往臺北。¹⁶¹

對於吳威廉單獨提出反對看法，約美但是有備而來，針對吳威廉的論點提出辯護。他認為神學院遷往臺北後，建築足堪未來中學校使用，不會荒廢建築，各機構也可以分年執行搬遷，減輕財務負擔。約美但呼籲，若是大多數海外宣教師都深信遷往臺北是有益處的，而該案卻沒有明確政策，只會顯示教會的軟弱與無能。本地教徒認為遷往臺北能節省交通往返，外籍宣教師則主張教會應該進入政經中樞內，所以應該盡快採取行動。¹⁶² 此時雙方的意見衝突已經檯面化。

隨後，除了吳威廉以外的所有北部外籍宣教師決定聯名表態，約美但、劉忠堅、宋雅各、高哈拿（Hannah Connell）、金仁理（Janie Kinney）一同撰寫備忘錄，他們強調淡水港已經被基隆港取代，日本政府也選擇臺北作為本島首都，淡水被孤立的情勢愈發明顯。在清末臺北位置已經上竄，日本統治後更是延續發展臺北

¹⁵⁷ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收（1908年男教士會會議紀錄），〈1908北臺灣宣教報告-20〉，頁43-44。

¹⁵⁸ 約美但（Milton Jack）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-8〉，頁76。

¹⁵⁹ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、約美但（Milton Jack）收，〈1909北臺灣宣教報告-12〉，頁83。

¹⁶⁰ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-11〉，頁80。

¹⁶¹ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-11〉，頁80-82。

¹⁶² 約美但（Milton Jack）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-13〉，頁85-88。

為核心，此刻的臺北不只是政治中心，也是商業、教育和工業中心，所以他們聯名呈教會議備忘錄，希望母會能做出正確決策。¹⁶³ 明明是合議制決定的議案，其他贊成的大多數宣教師卻需要再撰寫備忘錄說明狀況，是相當奇特之狀況，相較於吳威廉對本地教徒小心翼翼，他身為資深宣教師的身分，在北部教士會內明顯頗富權威。吳威廉本人也坦承這樣的特權：

我以最大的善意，將以上意見傳遞給我可敬的同工，然而我將施行少數者的特權，將我的意見傳達給海外宣教委員會，而這項特權我的同工已正式授與我。¹⁶⁴

只是無疑地，這對任何宣教區來說都是不健康的狀況。

母會立場一定是不希望討論雙方決裂，所以他們先安撫吳威廉：

我認為在討論這項難題時，你的精神是令人稱許的。你處理這件事的方式，顯明了你是位紳士。我如此讚賞，是因為過去數年，我們曾多次面臨歧異的意見。當人們能正確地了解彼此，為對方設想，並心平氣和地已基督徒的靈命表達意見，這真是一件美事，委員會十分讚賞這一點。¹⁶⁵

明明吳威廉在合議制中是唯一反對者，卻仍然試圖翻轉教士會的共識決，其實已然理虧。有了之前處理紛爭的經驗，母會決定採取「事緩則圓」的立場，先讓雙方能平心靜氣好好討論，避免再度發生決裂狀況，導致人力流失。偕彼得給吳威廉的私人信件更是佐證筆者推論：「我們過去的討論氣氛並非如此，因此讓我們更加感謝」。¹⁶⁶ 故此，母會為了北臺灣宣教區的和睦，可以說是煞費苦心、動則得咎。

最後，母會決議採納宣教中心移往臺北市內的決定，並建議教士會也盡快將

¹⁶³ 關於北臺灣神學院從淡水搬遷至臺北的備忘錄，教士會寄、偕彼得（R. P. Mackay）收〈1909北臺灣宣教報告-14〉，頁93-97。

¹⁶⁴ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1909北臺灣宣教報告-17〉，頁101-102。

¹⁶⁵ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、宋雅各（J. Y. Ferguson）收，〈1909北臺灣宣教報告-21〉，頁107。

¹⁶⁶ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、吳威廉（W. Gauld）收，〈1909北臺灣宣教報告-22〉，頁109。

宣教事工都移進臺北市；並因應宣教中心轉移，淡水房舍維修經費必須維持在最低額度，一旦臺北市內有合適的土地出售時，就要立刻通報母會處理。¹⁶⁷ 因為母會處理得當，這次風波才順利落幕，教士會的共識終於獲得同意，只是距離完成目標仍需要一段時間。

到了 1910 年，英國長老教會催促推動聯合神學院的壓力加強，雙方開始溝通，此時甘為霖強力主張將聯合神學院址設於臺中，他承認臺北確實是政經中樞，可是神學院不需要在大城市內。再者，他認為南臺灣外籍宣教師的人數眾多，可以隨時支援教學。¹⁶⁸ 因為英國方面的壓力，加拿大希望北部教士會能積極表態，是不是有明確將宣教中心遷往臺北的安排，為了避免將來與南部教會聯合的目標發生衝突，所以希望北部教士會全盤考量後再呈報母會裁量。¹⁶⁹ 加拿大長老教會幹事偕彼得已知道臺北被納入聯合神學院的考量地點，他當然清楚若能將神學院留在自己的宣教區將有許多益處，所以將這件事情告訴吳威廉。¹⁷⁰

當時的吳威廉其實還是很排斥將宣教中心遷往臺北市內，他認為臺北市的排水與衛生都很糟，教士會卻想離開美麗的淡水，最後還偷偷抱怨他只能透過教士會發言，無權發表自己的意見。¹⁷¹ 讓吳威廉最後急轉直下，也贊同將神學院遷往臺北的關鍵因素，是在討論聯合神學院的過程中，明確發現臺北具有優勢：

希望我之前沒讓您感覺我建議不要將神學院建在臺北，我起初是很反對，
但自從興建聯合神學院的提議出現，並得到一致同意，連我們在南方的長老會弟兄也支持之後，臺北就是最合適的地點了。¹⁷²

換言之，在顧及整個宣教區的大局之下，吳威廉此時選擇與宣教同工們站在一起，共同為了爭取將聯合神學院設置於臺北而努力，北臺灣宣教區的決議總算能真正

¹⁶⁷ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、約美但 (Milton Jack) 收，〈1909 北臺灣宣教報告-23〉，頁 111。

¹⁶⁸ 甘為霖牧師與兩宣教區之委任代表商討機構合併一事備忘錄：甘為霖 (Wm. Campbell) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1911 北臺灣宣教報告-2〉，頁 9-10。

¹⁶⁹ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1912 北臺灣宣教報告-34〉，頁 155-156。

¹⁷⁰ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1912 北臺灣宣教報告-34〉，頁 156。

¹⁷¹ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1912 北臺灣宣教報告-36〉，頁 160。

¹⁷² 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1912 北臺灣宣教報告-111〉，頁 275。

實行。從這個案例我們可以看到，吳威廉自己聲稱確實存在「特權」，不但阻礙教士會共識決的議案，也容易破壞宣教同工之間的情誼。

三、與聯合教士會的風波

1919 年時，加拿大長老教會的代表阿姆斯壯（A. E. Armstrong，加拿大長老教會幹事）來臺巡視，當時外籍宣教師向他表達成立聯合教士會（男女外籍宣教師共同聯合）的想法，獲得其認同。很快地，由劉忠堅代表教士會撰稿，向母會說明北臺灣宣教區已決議將撤銷男教士會，以男、女共同參與的聯合教士會取而代之。他想徵詢此案在母會的進度，必須確認立案後才能讓女性同工參加，聯合教士會可以有效避免過去業務重疊的狀況，是很好的改良方式。¹⁷³ 後續，劉忠堅再度補充看法，他認為這個改變不會引發問題，因為將組織變小就能較常開會，並完成更多事情。¹⁷⁴

但母會對這件事感到訝異，強調設立聯合教士會是攸關修改章程的等級，北臺灣聯合教士會竟然是在母會執行委員會未裁示的狀況下成立，呼籲他們務必急事緩辦。母會同時也澄清，早前母會代表阿姆斯壯來臺灣時，雖然也對成立聯合教士會表達認同，但那也只是對這個想法瞭解而已，可是對於後續的章程修改、採納與執行都毫不知情。還有母會最顧慮的，是婦女海外宣教委員會是母會的附屬單位，若是女宣教師因為人數優勢反倒影響海外宣教委員會的事工，將會有政策分裂的狀況。母會的結論就是勸他們重新考量。¹⁷⁵

對於母會的回答，劉忠堅也做出說明。他說自己在議案通過時擔任主席，雖然他自己不贊成此案，但沒有提出反對的理由，他自己比較傾向等吳威廉結束休假返臺再討論，但其他人都支持保留單一教士會。實際運作後，劉忠堅也覺得聯合教士會的運作狀況較讓人滿意，可是他們此時已知道吳威廉對於成立聯合教士

¹⁷³ 劉忠堅（Duncan Macleod）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1919北臺灣宣教報告-18〉，頁310。

¹⁷⁴ 劉忠堅（Duncan Macleod）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1919北臺灣宣教報告-20〉，頁316。

¹⁷⁵ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、劉忠堅（Duncan Macleod）收，〈1919北臺灣宣教報告-31〉，頁333-334。

儘管我覺得吳威廉牧師極度認為我們的舉動，是不把他在宣教區的德高望重放在眼裡，但我相信在吳威廉牧師了解整個狀況時，他應該會勉強同意。不過，現在我完全看不到有這樣的跡象。過去我們從來沒有這樣的例子，就是宣教區要決定的事項，還要跟休假的宣教師協商。我必須說，男教士會的狀況令人很不滿意，我們經當開會只有三個人，而且如果大家的意見相左，事情就會維持現況。再來就是，基本上一個人可以封殺任何一件事。

177

可以發現北臺灣其他宣教師對於吳威廉感到很大的壓力，所以可能是趁著吳威廉休假不在時提出此案，希望能盡快通過。因為他們經常碰到開會時人數不多，意見相左時就會互相封殺提案，將無助於討論議案，所以他們想透過成立聯合教士會讓更多人加入討論。其他宣教師也對於吳威廉明明是處於休假狀態，他們卻需要跟吳威廉協商感到不解，可見吳威廉的威壓感已形成許久，其他宣教師都迫切想要緩解這個狀況。

吳威廉回到臺灣後，先與其他宣教師溝通再向母會說明，他認為因為剛好當時休假人數較多，所以才會認為沒有詢問過休假的宣教師是不妥的；而教士會宣稱的兩個月動議期其實不夠，會議記錄也是最近才送到他手上而已。吳威廉更指出程序上的錯誤，也就是原本的男教士會沒有投票去解散男教士會，而是新成立的聯合教士會投票解散男教士會，可是聯合教士會對男教士會是沒有管轄權的。吳威廉此時不悅地表示：「因此，本合併案並非由男教士會的絕大多數成員表決贊成而成立的。此刻，這位「剛愎」的成員要推翻「絕大多數」的意志。」¹⁷⁸ 顯見他很清楚其他外籍宣教師對他的不滿，持平來看，吳威廉提出的程序問題確實

¹⁷⁶ 劉忠堅（Duncan Macleod）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1919北臺灣宣教報告-46〉，頁352。

¹⁷⁷ 劉忠堅（Duncan Macleod）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1919北臺灣宣教報告-46〉，頁352。

¹⁷⁸ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1919北臺灣宣教報告-47〉，頁354。

有理。

吳威廉強調，既然母會並未發布相關命令，那男教士會就還存在，新的聯合教士會則不成立。劉忠堅與其他宣教同工勸吳威廉只向母會談起議案的程序錯誤，不要詳述內部的人數對立問題，但吳威廉沒有這麼做，仍然在信件中提到議案討論過程。吳威廉也表示，他能在休假結束前就得知聯合教士會成立之事，是劉忠堅寫信知會他新政策上路，吳威廉認為若不是如此將被蒙在鼓裡，並不滿地質疑：「我跟其他的宣教師到底有什麼不同之處，讓他們認定我一定有偏見，才會倉促行事」。¹⁷⁹ 此言更證實其他外籍宣教師對吳威廉的微詞。

劉忠堅向母會說明狀況，雖然北臺灣宣教區的其他宣教同工都不想再恢復舊制，但為了和諧大家都同意回復舊制，可是吳威廉卻也一直沒有來參加男教士會，並威脅若是母會同意成立新教士會的安排，他就不會留在臺灣繼續工作了。劉忠堅不滿表示，任何一個宣教區都不應該如此放棄多數決。劉忠堅表示他們理解程序上的不正當，所以他們會將原案交由男教士會重新處理，之後若是吳威廉依然威脅要離職，「那麼教士會也只能說，就這麼辦吧。任何一個人，不管他對事工有多大的助益，每次遇到不順他的意的事就要辭職的話，事工就沒辦法持續下去。」¹⁸⁰ 聯合教士會一案確實在程序上有瑕疵，不過吳威廉以辭職相逼的方法，似乎與馬偕當初採取的手段如出一轍。劉忠堅也表示，就將這一切交給母會裁示，他都會欣然接受。¹⁸¹

加拿大長老教會最後也做出決定，有關男教士會並未合法廢除的程序問題，希望由宣教區內自行解決，母會都予以尊重。其他海外宣教區都有成立聯合教士會的案例，北臺灣應該也可以，但若最後結果是維持三個教士會，母會也樂意收到三份會議紀錄。只是由於聯合教士會尚未合法成立，所以母會將先擱置此案，

¹⁷⁹ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1919北臺灣宣教報告-47〉，頁354。

¹⁸⁰ 劉忠堅 (Duncan Macleod) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1919北臺灣宣教報告-50〉，頁361-362。

¹⁸¹ 劉忠堅 (Duncan Macleod) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1919北臺灣宣教報告-51〉，頁363。

為了宣教區的和平與和諧，等待北臺灣宣教區先依循法理廢除男教士會後，再詳細討論聯合教士會一事。而此封信件的撰寫人阿姆斯壯表示，他個人是極度贊同聯合教士會，因為宣教區內的女性與男性有相同的智慧與權力。¹⁸²

解鈴還需繫鈴人，阿姆斯壯也同時寫信給吳威廉說明，他認同吳威廉確實是北臺灣宣教區的資深老將，但他也是廣納各個海外宣教區意見的人，負責瞭解各方需求及意見，再加上他曾實地考察過四個海外宣教區，才讓他支持宣教區內只需要一個教士會就足夠的看法，不過仍交由宣教區自行決定。有關教士會是否有必要通知休假中的宣教師，阿姆斯壯則認為沒有必要，教士會即使寄送會議紀錄給休假宣教師，也是基於禮貌。教士會本來就有權不諮詢休假宣教師，按照宣教事工最大利益化行事，除非該決議占了休假宣教師的便宜。阿姆斯壯也協助緩頰，認為其他宣教同工顧慮休假缺席成員的意見，是因為對資深宣教師的敬意與禮貌，是他樂見的尊重。所以此案結論是，聯合教士會確實沒有權力廢除男教士會，需要北臺灣宣教區重新執行正確程序才能立案。¹⁸³

然而，母會這波的安撫沒有成功，吳威廉聲稱母會不會再給意見了，所以希望恢復到舊體制，而其他贊成聯合教士會的宣教師則是堅持要等母會正式回覆。沒想到吳威廉私下問了劉忠堅有關其他人的態度後，就直接說他隔天會提出辭職。翌日，劉忠堅立即召集當初成立聯合教士會的所有成員來開會協商：

要討論的第一個問題是，我們有什麼樣的正常性可以因為這點小事，就讓我們當中資深宣教師向海外宣教委員會遞出辭呈呢？第二個問題是，因為這件事而遞出辭呈，他有什麼正當性？有人聲稱，事關極重要的原則問題，不能讓步。¹⁸⁴

¹⁸² 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、劉忠堅 (Duncan Macleod) 收，〈1920北臺灣宣教報告-11〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1915-1923》(第三冊)(新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017)，頁24-25。

¹⁸³ 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1920北臺灣宣教報告-12〉，頁27-28。

¹⁸⁴ 劉忠堅 (Duncan Macleod) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1920北臺灣宣教報告-22〉，頁39-40。劉忠堅 (Duncan Macleod)，〈1920北臺灣宣教報告-26〉，頁45。

雖然每個人態度不一，但基本上都是不滿受到吳威廉的辭職威脅。但眾人考量宣教區共同利益，為了不讓人力吃緊的情況加劇，很快達成共識回到原本運作模式，不讓吳威廉提出辭呈。

後續，劉忠堅表示北臺灣宣教區回復到原本的運作模式，大家彷彿之前的衝突沒有發生一樣，感恩一切一往如昔。¹⁸⁵ 母會收到消息後，對於事情能圓滿落幕感到欣慰，因為大家都將宣教的事工利益擺在首位。¹⁸⁶ 但實際上其他宣教師卻對母會深感不滿，由金仁理負責主筆抗議，他們認為都是母會不正視他們的問題，逼得他們为了不造成宣教區分裂，只能放棄多數決的議案。他們從吳威廉早前信中發現，他曾表態若是母會提出要求，他願意加入新的聯合教士會，可是母會卻始終沒有提出要求，讓其他眾人失望。¹⁸⁷ 不過，母會的回信依舊表達贊同他們先恢復舊制，但不代表他們提出裁決，也不代表他們認同舊制，他們的立場是堅持宣教區自治的原則，相信宣教區會智慧地處理。¹⁸⁸

從聯合教士會的風波來看，我們能發現吳威廉的確在北臺灣宣教區具有資深宣教師的權威，以及較大發言權和影響力，甚至還能以抵制出席會議，或者請辭相逼的方式讓其他人退讓。母會的做法是希望減少衝突，以「事緩則圓」的態度讓人力流失情況不再加劇，特別當時約美但已於 1917 年先離職，馬上又碰到宋雅各也想請辭，母會不願意再看到有人力流失的情況。

¹⁸⁵ 劉忠堅 (Duncan Macleod) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1920北臺灣宣教報告-35〉，頁 57。

¹⁸⁶ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、劉忠堅 (Duncan Macleod) 收，〈1920北臺灣宣教報告-39〉，頁 63-64。

¹⁸⁷ 金仁理 (Janie. M. Kinney) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1920北臺灣宣教報告-40〉，頁 65。

¹⁸⁸ 阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 寄、劉忠堅 (Duncan Macleod) 收，〈1920北臺灣宣教報告-43〉，頁 69。偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、金仁理 (Janie. M. Kinney) 收，〈1920北臺灣宣教報告-49〉，頁 78-79。偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、劉忠堅 (Duncan Macleod) 收，〈1920北臺灣宣教報告-59〉，頁 93。

第三節 新人運動：北部教會的權力更迭

一、 陳清義掌握本地教會領導權之前

馬偕育有二女一子，長女偕媽連適陳清義，次女偕以利適柯維思（柯玖），長子偕叡廉娶盧仁利（Jean Ross，1887-1969）為妻，所以陳清義與偕叡廉有姊夫與妻舅關係。¹⁸⁹ 這也造就後來他們在北臺灣宣教區互相合作、控制教會發展，與造成經費一度紊亂的結果，最後爆發新人運動，¹⁹⁰ 導致教會領導階層嬗遞。再加諸加拿大聯合運動形成多數的聯合教會與少數的長老教會兩派，北臺灣宣教區被歸入長老教會內，使大量贊成聯合教會的外籍宣教師離開，讓原本教會三自運動進度就比較慢的北臺灣宣教區，發展規模又更落後於南部。因此，延續著馬偕領導風格的陳清義與偕叡廉合作時代，確實值得探究。

馬偕在任時期，嚴清華是馬偕相當依賴的助手，協助處理各項庶務，但到了吳威廉時期，陳清義開始在教會事務上提供不少幫助。¹⁹¹ 這樣的轉變也是可想而知的，吳威廉必須透過扶植新的人馬才能避免嚴清華干涉太多，特別陳清義又是首批封牧牧師陳火的兒子，還是教會第二代中比較傑出的代表，自然容易在教會中崛起。

陳清義的思想比上一輩更加開放，很早就支持學習日語和英語教育，也有意前往日本留學。不僅如此，吳威廉提到陳清義也支持吳威廉改變牛津學堂的教學方法，贊同有關女子學校與中學校的提議。¹⁹² 足見陳清義並非全然排斥日本統

¹⁸⁹ 盧仁利的父親為加拿大安大略省知名長老教會牧師羅斯·約翰（John Ross），在加拿大長老教會極高知名度，父親逝世後母親羅斯太太（Mrs. Ross）投入教育工作，成為多倫多伊瓦宣教師訓練所（即現今之伊瓦大學（Ewart College））的首任校長，後來成為渥太華女子大學校長，足見偕叡廉的妻家在加拿大長老教會頗具影響力。可以參見：偕馬烈（Margaret Mackay）原著，〈二氏馬偕：建校校長偕叡廉博士〉，《淡江中學通訊》53（2004.3），頁7。

¹⁹⁰ 北部教會在1930年代曾經發生「新人運動」，以陳溪圳、鄭蒼國、吳清鑑等留日歸國之青壯派，針對陳清義、偕叡廉為首的舊派發起改革行動，廖安惠指出主要的議題是權力改組與思想差異。詳見：廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉（臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文，1996）。

¹⁹¹ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1902北臺灣宣教報告-7〉，頁26。

¹⁹² 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903北臺灣宣教報告-6〉，頁55。

治，也知道順應時勢調整教育方針，更支持對北臺灣宣教區有利的教育機構調整。其實陳清義有意前往日本留學的原因很清楚，吳威廉指出牛津學堂培育的學生雖然比一般漢人更富水準，但確實在程度上不及日本人的教育水準，且若宣教對象能擴及開明的人，宣教成果將取得更多成就。¹⁹³ 所以，吳威廉與華德羅雖然都認為他們並無法像馬偕一般，讓本地人順從他們領導，可是陳清義相較之下已經是較願意與時俱進的領導人物了。¹⁹⁴

之後因為華德羅與吳威廉決裂，前者開始將他從本地教徒得到有關批評吳威廉的資訊回報給母會。像是批評吳威廉對於成立中會的速度很慢，因為無法解決與嚴清華的衝突，還因為陳清義是陳火的兒子，所以即使陳清義是「所有傳道師中教育程度最佳、最能幹、最有進取心的人」，卻反而因為與馬偕的關係而沒有率先得到封牧的優勢。¹⁹⁵ 甚至，華德羅更認為吳威廉是針對馬偕家族：

吳威廉牧師夫婦為何以如此專橫的態度對待張聰明師母和她的女兒們，我實在不知道，除非這也是有意計畫地想敗壞馬偕博士一切成就的部分努力，要讓所有和他相關連的人丟臉。¹⁹⁶

足見馬偕派人馬對吳威廉有很深的成見，陳清義身為大女婿的身分，自然也持有相近看法。但吳威廉此刻身為北臺灣宣教區的資深宣教師，希望能翻轉馬偕體系，讓母會與其他外籍宣教師重新掌握主導權的想法，應該是再合理不過了。

許多人試圖透過華德羅向母會表達不滿的情緒，甚至說將會跟隨華德羅離開而辭掉宣教工作。¹⁹⁷ 在華德羅返回加拿大後，二女婿柯玖寫信向他說明離開後的狀況，指控吳威廉的缺失。¹⁹⁸ 甚至，此時陳清義已經按耐不住，也向華德羅抗議，他批評吳威廉不願意讓艋舺教會太早聘牧，想要拖延到 1096 年才施行，

¹⁹³ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1903北臺灣宣教報告-6〉，頁56。

¹⁹⁴ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904北臺灣宣教報告-1〉，頁73-74。

¹⁹⁵ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904北臺灣宣教報告-8〉，頁95。

¹⁹⁶ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904北臺灣宣教報告-8〉，頁100。

¹⁹⁷ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904北臺灣宣教報告-17〉，頁122。

¹⁹⁸ 華德羅 (Thurlow Fraser) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1904北臺灣宣教報告-25〉，頁139。

這樣的行為與馬偕正好相反，是不想看到該教會太快興盛。¹⁹⁹ 顯見華德羅成為馬偕派的本地教徒與母會的唯一連結管道，因為吳威廉不願意讓馬偕派人馬繼續影響教會內部運作，而陳清義此時不滿吳威廉的思維與馬偕不同，所以透過華德羅表達憤怒。

但我們從整體宣教區來看，才剛成立的北臺灣中會確實能安排封牧，但當時北臺灣宣教區僅存吳威廉與嚴清華兩位牧師，若是陳清義再封牧，將會形成一位外籍牧師對上兩位本地牧師的情況，恐怕吳威廉就無法有效掌握北臺灣宣教區的發展。直到 1905 年母會加派人手後，外籍宣教師不再只有吳威廉一人，才解除這個擔憂，所以確實情有可原。不過吳威廉後來並非無所作為，北部中會稍晚於 1906 年安排陳清義、蕭安居（娶陳清義姊姊）及郭希信一同封立為牧師，又以陳清義資歷最深，負責協助吳威廉。²⁰⁰

攻擊吳威廉的還不只是華德羅，1906 年時，更有本地教徒透過偕叡廉的翻譯，將指控信件寄給母會，感嘆「我們宣教事工的前景黯淡，教會現況停滯不前」。²⁰¹ 在母會求證指控是否可靠時，偕叡廉雖然沒有直接為內文背書，但也沒有否定該位教徒的品格，大體上是給予肯定。²⁰² 這在處理有爭議之信件時，確實是較大膽的做法，也讓人好奇偕叡廉的想法。

這類指控信沒有中斷，到了 1908 年又有本地教徒批評吳威廉：

自從馬偕博士過世，臺灣的教會並沒有增長，即使有些教會改變為堂會，並有些人被按立為牧師，然而這些都不是吳牧師的工作，而是出於過去馬偕博士扎下的深厚根基。²⁰³

母會收到信件後，將回覆信件交給宋雅各處理，宋雅各詳細問過後認為事證並不

¹⁹⁹ 陳清義寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904北臺灣宣教報告-27〉，頁142-143。

²⁰⁰ 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁86。

²⁰¹ 張生寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1906北臺灣宣教報告-11〉，頁197。

²⁰² 偕叡廉（G. W. Mackay）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1906北臺灣宣教報告-14〉，頁203。

²⁰³ 林達久寄、加拿大海外宣教委員會（The Foreign Mission committee）收，〈1908北臺灣宣教報告-4〉，頁8-9。

明確，反而像是本地教徒試圖透過華德羅的角色去攻訐吳威廉，所以希望母會能好好調解吳威廉與華德羅之歧見。宋雅各也提到，本地教徒有些人對加拿大宣教師的事情知道得太多，但卻無法真正理解。²⁰⁴ 但筆者認為，這些本地教徒並非無法理解，而是他們很清楚華德羅是能用來攻擊吳威廉的管道，也是他們能直接與母會通信的中介者，所以他們自然不會放棄這個方法。

1910 年，再度有信件寄到母會控訴吳威廉，認為他挑選了一位不合適的人擔任新竹教會執事，而這位人選卻一直遭到約美但的強烈反對。信末寫著吳威廉是位不公正、自私自利又貪婪的人。²⁰⁵ 不過母會似乎已經習以為常，並沒有介入北臺灣宣教區內的人事安排，反而是關心吳威廉與約美但的同儕關係，希望他們即使看法不同也不要讓本地教徒看出端倪，以免在當地被分成不同派系。²⁰⁶ 為此，吳威廉承受多年來的信件攻擊後，除了澄清事實，也表達對於偕叡廉的不滿：

難道不該趁此時清楚地告訴偕叡廉，他其實不需要翻譯這類的信件？如果一位宣教師的人格低劣，甚至在這個職分上一無是處，那應是他的同工的責任，該由他們向海外宣教委員會報告詳情。這位家鄉年輕人，他並不負責聯繫，因此無須自認應該收下這樣的信件，再轉交給他人。如果他有充分的常識和健全的判斷力，就不會這樣做。²⁰⁷

母會方面趕緊替偕叡廉解釋，這封信是母會希望偕叡廉幫忙翻譯，偕叡廉本人還表示他其實收過很多這類的信，但他每次都把信件銷毀。²⁰⁸ 透過一連串的案例，陳清義等本地教徒對於吳威廉的不滿，是相當明顯的事實。

二、 陳清義與偕叡廉主導教會事務

（一） 陳清義對外籍宣教師的敵意

²⁰⁴ 宋雅各 (J. Y. Ferguson) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1908北臺灣宣教報告-16〉，頁31。

²⁰⁵ 黃青年寄、加拿大長老總會 (Canadian Presbyterian Mission) 收，〈1910北臺灣宣教報告-15〉，頁174。

²⁰⁶ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1910北臺灣宣教報告-20〉，頁180。

²⁰⁷ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1910北臺灣宣教報告-27〉，頁188。

²⁰⁸ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1910北臺灣宣教報告-41〉，頁217。

隨著年資增長，封牧後的陳清義對於外籍宣教師的敵意已經越來越明顯，除了排斥外籍宣教師之外，也試圖影響各項教會事務。1916年，劉忠堅對約美但的神學思想提出質疑時，指出本地牧師團對於約美但的教學有異議。對此，約美但向母會解釋，對他有異議的本地牧師是陳清義，陳清義在很多公開場合都表現出反西方人的態度。約美但表示，當下除了偕叡廉與尚未投入工作的羅度益之外，其他外籍宣教師都受過陳清義的攻擊，連劉忠堅自己都曾經在辯論中受到陳清義強烈抨擊，託人傳話給陳清義表達不滿。²⁰⁹

約美但更進一步指出，陳清義對外籍宣教師的不滿，是來自於他在神學院的職務受到影響，因為他要求與有更高學歷的日籍教師有同等待遇。當時教士會的做法是：

(1)陳牧師在神學院授課的資格並未遠高於許多我們福爾摩沙的傳道人，而他所要求的薪資卻比他們的高出很多，一旦答應了他，其他傳道人必然感到不滿；(2)長谷川牧師所受的神學訓練遠高於陳牧師的，他的薪資自然也就相對地高；(3)日本人的薪資和生活水準都比在福爾摩沙的臺灣人高出很多。故此，教士會接受了陳牧師的請辭。從那時起，我就聽到陳牧師不只一次表示不贊同長谷川牧師的教學。²¹⁰

換言之，外籍宣教師並沒有讓陳清義的要求如願，受挫後陳清義直接提出神學院職務的辭呈，足見其個性之剛烈。後來，約美但於1917年離開臺灣。

到了1920年，換成劉忠堅向母會陳述對陳清義的不滿：

我或許跟您說，在我們北部有一位本土牧師，他是我們的大麻煩。任何一個活動，只要他不是領袖，他就反對到底。他也反對我在廟宇、市場與路旁等等地方特別的宣教方式，整整12年了。他也很反對老外，只想要海

²⁰⁹ 約美但 (Milton Jack) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1916北臺灣宣教報告-54〉，頁244-245。

²¹⁰ 約美但 (Milton Jack) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1916北臺灣宣教報告-54〉，頁245。

外奉獻，但反對再加派外籍宣教師。他常情緒失控，每次我們召開會議、中會、大會，他幾乎都會搞得大家不愉快。他就是這樣的人，很久以前大家就受不了他了，但本土的弟兄沒人敢反對他，因為他們不想惹得一身腥。

211

從內文提到的「整整 12 年了」已先排除不少人，再加上在教會內富有主導權，符合條件的人就是陳清義了，這 12 年正好是嚴清華 1909 年逝世後起算的時間，代表陳清義已接下嚴清華當初的本地傳道師領導位置。

劉忠堅清楚指出，陳清義試圖掌握教會主導權，也敢站出來與外籍宣教師對抗，就是只想要海外奉獻經費，但不想要增加外籍宣教師來監督本地教會發展，因為將會讓他全面掌權的日子往後延。²¹² 筆者認為，之所以沒有本地教徒敢反對陳清義，一方面是陳清義的少數本地牧師身分，還與另一位本地牧師蕭安居有姻親關係，更重要的是他具有馬偕大女婿的特殊地位。而且巧合的是，樂於接受加拿大長老教會的奉獻，卻反對增派更多人來監督本地教會，與馬偕當初的想法可以說是如出一轍，或多或少受到馬偕影響。

加拿大長老教會對於經常撥款幫助北臺灣興建禮拜堂，似乎也開始覺得不妥，認為教士會應該與母會一樣支持當地教會自立的原則，不要讓北臺灣教徒認為只要想建造新教堂，母會就一定會撥款支持，所以有些補助案會被否決。特別是在有關淡水中學校（今私立淡江高級中學）興建新校舍的經費申請，母會從未接獲這麼大的興建計畫，便要求當地教會需要先在當地認獻，母會再跟著補助。²¹³ 1922 年時，擔任校長一職的偕叡廉還向母會詢問，由臺灣或日本教師接手的時刻是否已經來到？可是已經投入大量經費的母會，加上臺灣宣教區尚且沒有能力

²¹¹ 劉忠堅（Duncan Macleod）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1920北臺灣宣教報告-76〉，頁124。

²¹² 劉忠堅（Duncan Macleod）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1920北臺灣宣教報告-76〉，頁124。

²¹³ 阿姆斯壯（A. E. Armstrong）寄、吳威廉（W. Gauld）收，〈1920北臺灣宣教報告-80〉，頁134-135。

自己負擔，讓他們短期內並沒有這個打算。²¹⁴ 亦即，母會對於北臺灣長期依賴母會補助建築費用也感到吃力，鼓勵當地應該盡早達到自立的程度，不再大量依賴母會經費，可是在沒有足以負擔中學校所需經費的情況下，偕叡廉卻希望早日將學校營運交給北臺灣宣教區。換言之，對母會來說，北臺灣宣教區的本地教徒不能只想要享受自己掌握教會事務的權利，也有義務要自己籌募經費。

可是，來自北臺灣當地教徒的請求不僅是經費，還有宣教醫院的營運，這對經費不寬裕、人力配置受限的加拿大長老教會來說，實在是沉重負擔。當時受限於醫療同工人力不足，而無法順利在馬偕醫院開業服務的醫療宣教師連虔益 (K. A. Denholm)，也將臺灣本地教徒請求傳達給母會，希望盡速補足人力，陳清義也是其中代表之一。²¹⁵ 北臺灣宣教區因為發展規模尚且無法達到自治、自養、自傳程度，所以在各方面都對加拿大長老教會依賴很深，可是加拿大長老教會要考量的海外宣教區不僅僅只有北臺灣而已，壓力之大是可想而知。1923 年，母會更直接表達，對於北臺灣宣教區經常提出協助建築及修繕請求的不滿，他們認為北臺灣宣教區應該自己扛起責任，母會也該盡早收手。²¹⁶

其實教士會成員也很清楚這些狀況，比起經費他們更在乎有沒有充足人力，所以他們曾聯名提出訴求，希望母會能盡速補足學校與醫院的人力缺口。教士會承認加拿大長老教會給予本地的經費確實已經比南部英國長老教會更多，但此刻他們要求的並非是經費，而是增加傳道事工人力，讓學校有充分資格的領導者。因為醫院、神學校、中學之人力不足，導致原本負責宣教事工的人不得不投入於機構運作中，是北臺灣宣教區的窘況。²¹⁷ 由此可見，教士會與陳清義的看法是

²¹⁴ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、羅虔益 (Kenneth Dowie) 收，〈1922 北臺灣宣教報告-32〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事 1915-1923》(第四冊)(臺北：南海興業股份有限公司，2023)，頁 73-74。

²¹⁵ 連虔益 (Kenneth A. Denholm) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1922 北臺灣宣教報告-16〉，頁 40。

²¹⁶ 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、廉叡理 (G. A. Williams) 收，〈1923 北臺灣宣教報告-7〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事 1915-1923》(第五冊)(臺北：南海興業股份有限公司，2023)，頁 13-14。

²¹⁷ 羅虔益 (Kenneth. W. Dowie)、安義理 (Lily Adair) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1922 北臺灣宣教報告-58〉，頁 109-110。

不同的，前者在乎的是人力匱乏影響宣教，後者則更希望有充足的經費，可以讓本地教會自行運用。可是有關補充人力不順的問題，除了當時母會表達大環境招募不易外，也要注意北臺灣宣教區一直不斷有人事紛爭的氛圍，對於招募困難的母會更是雪上加霜。

在此要一起納入討論的，還有與陳清義關係密切的妻舅偕叡廉，因為他們長期合作主導北部教會運作。張慶義透露偕叡廉認為外籍宣教師因為他的混血身分看不起他，導致他與其他外籍宣教師關係不睦。後來在加拿大聯合運動導致教會分裂時，又因為多數的聯合教會比不過少數諾克斯教會對臺灣影響的勢力，其他宣教師才選擇離開。²¹⁸ 只是筆者認為這樣的說法恐怕太過武斷，甚至只是個人片面見解，需要從偕叡廉長期以來的性格來看。

在此值得注意的是偕叡廉的多重身分，偕叡廉同時是北臺灣宣教區奠基者馬偕之子，又具有臺灣本地血統，性格有明顯反日思想。因此，隨著局勢演變，教士會普遍認為偕叡廉不適合繼續擔任中學校的校長，以免日本方面有疑慮。可是，對於母會來說，他們除了需要擔心偕叡廉以馬偕之子在臺灣的受歡迎程度，還有其岳母羅斯太太在加拿大影響力。²¹⁹ 吳威廉補充，偕叡廉確實時常與日本老師有衝突，但這是難以避免的，因為日本老師本來就難相處，正因為偕叡廉不會屈服於日本老師，所以本地學生對他非常愛戴。²²⁰ 偕叡廉本人則表示，起因都是日本人對他有敵意。²²¹ 無論如何，容易與日本人有衝突讓母會感到忌憚，不得不希望偕叡廉能調整職務，就這點來看，他剛硬的個性與父親馬偕十分相似，也讓其他外籍宣教師感到棘手。

從吳威廉、約美但到劉忠堅，我們陸續看到陳清義對於他們的敵意。另外一方面，與陳清義關係密切的偕叡廉，母會基於偕叡廉的臺灣本地血統是北臺灣宣

²¹⁸ 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁140。

²¹⁹ 偕彼得（R. P. MacKay）寄、劉忠堅（Duncan Macleod）收，〈1922北臺灣宣教報告-33〉，頁75。

²²⁰ 吳威廉（W. Gauld）寄、蘭迪斯（Charles W. Landies）收，〈1922北臺灣宣教報告-45〉，頁91。

²²¹ 偕叡廉（G. W. Mackay）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1922北臺灣宣教報告-61〉，頁114。

教區是極大的資產，所以即使卸下校長職務，也要想辦法安排其他宣教事工。²²²這也代表了偕叡廉在北臺灣宣教區的重要地位，讓他一輩子都與北臺灣宣教區難以分割。加諸偕叡廉岳家在加拿大教會圈的影響力，也左右新人運動後陳清義黯然退出教會事務，但偕叡廉仍可以活躍於北臺灣宣教區的重要因素。但沒想到的是，戰後偕叡廉又在淡江中學引爆一連串的爭議，導致同時存在兩個學校董事會，再度成為北部教會的一大挑戰。

（二） 陳清義與偕叡廉主導教會運作

在《北臺灣宣教報告》中，陳清義於 1912 年擔任北臺灣教會代表，負責出席中國福建的重要會議，同時南部教會代表是外籍宣教師巴克禮，由此可見陳清義的重要地位。²²³ 同年，南、北兩會成立臺灣大會，並於隔年繼續討論聯合神學院後續安排，陳清義同樣是擔任北部教會的代表之一，並能與南部本地教徒有良好溝通。²²⁴

也因為陳清義強勢的領導能力，不斷想將聯合神學院的校址設置於臺北，引起南部外籍宣教師不滿。南部外籍宣教師宋忠堅在寫給加拿大長老教會的信件中，指控陳清義是為了自己盤算：

陳清義似乎主導著北部教會的事務，最近一位相當熟識他的人告訴我，他希望聯合神學院設在北部，因為他希望在神學院教書。如果本地教會必須決定設校地點，我們應將它束諸高閣至少十年。²²⁵

此際也說明了，陳清義此時確實在北臺灣宣教區具有重要地位，而且影響力大到南部外籍宣教師都無法忽視。

對此，吳威廉反擊宋忠堅的指控會模糊聯合神學院之焦點，他也認為陳清義

²²² 偕彼得 (R. P. MacKay) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1922北臺灣宣教報告-38〉，頁81-82。

²²³ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、吳威廉 (W. Gauld) 收，〈1912北臺灣宣教報告-74〉，頁227。

²²⁴ 劉忠堅 (Duncan Macleod) 寄、阿姆斯壯 (A. E. Armstrong) 收，〈1913北臺灣宣教報告-57〉，頁103-104。

²²⁵ 宋忠堅 (Duncan Ferguson) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收 (臺灣聯合神學院的地點評估報告)，〈1914北臺灣宣教報告-9A〉，頁21。

在北部中會也非所有議案都暢行無阻，所以根本沒有主導北部教會的所有事務。

²²⁶ 吳威廉此時當然會為了將聯合神學院留在北部而努力，加上此時北部教會被南部教會攻擊，一定要保護自己教會的權益，避免母會對北部教會有所不滿。只是，陳清義並非所有議案都暢行無阻的原因，是因為還有吳威廉等外籍宣教師的制衡，等到吳威廉逝世後，甚至是外籍宣教師的人數較少後，情況就不一樣了。郭水龍也對於當時的教會氛圍有所感慨：「現時人在批評偕牧師無設中會，總是他有中會每月一次，雖然是獨裁，現在結黨，結黨亦相款的獨裁」。²²⁷ 也證實當時北部教會也是近乎「獨裁」的體制，與馬偕時期相去不遠；但馬偕當時要面對人手不足的壓力，與陳清義所處穩定發展的基準點不同。

鄭仰恩指出，1926 年加拿大聯合運動造成教會分裂，佔多數的聯合教會考量馬偕於北臺灣開拓的歷史意義，雖然當地大多數宣教師都支持聯合運動，最後還是同意將北臺灣宣教區讓給加國內佔少數的加拿大長老教會。²²⁸ 但筆者認為，聯合教會的退讓除了考量歷史意義外，應該還是顧慮到加拿大長老教會諾克斯教會的影響力，因為偕叡廉岳家與諾克斯教會有深遠關係，加上其岳母在加拿大長老教會佔有重要地位，保留北臺灣宣教區給長老教會的象徵意義更為重要。

1926 年，北部多位外籍宣教師仍在北臺灣時，還能掌握教會事務發展狀況，此時陳清義提出議案，希望修改傳道師晉升為牧師的管道，從原本可以自由申請，改為須由傳道局推薦才能進行考試，或者兩管道並存，最後本案以「需傳道局推薦」獲得通過。²²⁹ 因此，若是傳道師想要晉升為牧師，需透過傳道局推薦，再由教師試驗部的測驗後才能過關。此時傳道局內有劉忠堅在內維持運作，尚且沒有疑慮；而陳清義、蕭安居與郭希信三位本地牧師，同時兼為傳道局與教師試驗

²²⁶ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1914北臺灣宣教報告-12〉，頁30-31。

²²⁷ 郭水龍，〈早年假中會〉，《北部教會史實隨筆》，頁8。

²²⁸ 鄭仰恩，〈論加拿大教會聯合運動及其對臺灣教會的影響(下)〉，《臺灣神學論刊》27(2005)，頁134-135。

²²⁹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十四之會錄》，(臺北：臺北長老中會，1926)，頁13-14。

部兩者之理事。²³⁰ 吾人須知，長老教會為代議制，須由各堂會推派長老與牧師組成小會管理教會，小會再選出代議長老，與牧師一同參與中會，因此升任牧師無疑是重要的人才流動機制，也會影響各地區教會發展。

可是在 1926 年爆發聯合運動後，劉忠堅等人相繼離開北臺灣，劉忠堅辭去北部中會議長及傳道局理事長職務。²³¹ 當年度，傳道局理事長改為偕叡廉。²³² 因此，演變成陳清義與偕叡廉一起掌握了傳道師晉升牧師的管道，自此開啟長期的陳清義與偕叡廉主導北部教會運作時期。廖安惠指出，在大量外籍宣教師離開的權力真空期，北部教會頓失外籍傳教師領導力，在臺最久的偕叡廉長老對其姊夫更大力支持。²³³ 而兩者的結合除了帶有親戚背景外，也是外籍教士會與本地教會的雙重權力，難以打破。²³⁴ 新人運動成員之一的鄭進丁這麼回憶：

四十六年前，我初次赴北部中會時，眼見當時某些宣教師與本地牧師勾結霸權，極為不滿。我當時曾表明宣教師來臺灣乃為協助本地教會達成自給、自養、自傳的地步，切勿把權。尤有進者，更應為本地教會培植後進人才……。此語頗獲孫雅各牧師之同感與贊成，由此可見孫牧師為人公正的地方。²³⁵

這樣的狀況也讓後續受差派的外籍宣教師開始同情新人運動的發起。

有關這段時間，學者徐謙信這麼說：

當北部設教六十週年前後，對於過去南北聯合之失敗，加拿大長老教會聯合之影響，陳清義牧師辦理傳道局之嚴格作風，教士會之秘密主義和無能，以及投考教師之困難等所引起的不滿，一批層往日本留學過的年輕傳道師

²³⁰ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十回之會錄》，頁11-12。

²³¹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十一回之會錄》，（臺北：臺北長老中會，1927），頁3。

²³² 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十一回之會錄》，頁10。

²³³ 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁51。

²³⁴ 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁98。

²³⁵ 鄭進丁，〈故 孫雅各牧師紀念專集座談會〉，收錄於蘇光洋編，《孫雅各牧師紀念專集》（臺北：中興文化事業有限公司，1978），頁18。

陳溪圳、鄭蒼國、蕭樂善、高端莊、吳清鎰、郭和烈等，得了宣教師明有德、孫雅各、戴仁壽等，以及長老陳清忠、鄭進丁、陳芳本、彭石榮、余約束等的合力支持，激起一種果毅而充滿福音信仰意識的教會革新運動，成為此一時期的中樞力量，關注不少的活力給二次大戰期間之北部教會。

236

因此，此段時間的專制確實引起接受日本神學教育的年輕傳道師不滿，才引發後續的新人運動，廖安惠已有詳盡研究，筆者不再贅述。

三、 新人運動中的帳務問題

1931 年，鑒於中會內各部會之理事都是推選，有識者認為應該改以普選為佳，此次提案為新人運動的「舊派」首度面臨挑戰。²³⁷ 原本至 1930 年傳道局理事長都還是偕叡廉，²³⁸ 1931 年傳道局理事長已經改選為開明派的孫雅各 (James Ira Dickson, 1900-1967) 了。²³⁹ 同年，中會中也有人舉議傳道師考試免推薦，可自由入稟接受試驗，但最後決定留待隔年再議。²⁴⁰ 1932 年，新人派再起議案，要求各部會之會員採普選投票，但偕叡廉改議依舊以推舉而選之，最後還是以偕叡廉的提案通過，可見此時偕叡廉的影響力仍大。²⁴¹ 會中，新人派的鄭進丁再度提議案，「凡經過神學畢業為傳道師者，可自由向傳道局稟受試驗為教師，免推薦，但傳道局觀有不合之處亦可却下其稟」，此次終於獲得通過。²⁴² 至此，由陳清義與偕叡廉設下許久的晉升門檻才終告解除。

但若只是這樣的制度改變，並無法讓陳清義這麼快就被迫卸下大權，讓他這

²³⁶ 徐謙信，〈第七章：第二次大戰期間之臺灣基督長老教會〉，鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1984），頁254。

²³⁷ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十五回》，（臺北：臺北長老中會，1931），頁17。

²³⁸ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十四回》，（臺北：臺北長老中會，1930），頁14-15。

²³⁹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十五回》，頁23-24。

²⁴⁰ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十五回》，頁29。

²⁴¹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十六回之會錄》，（臺北：臺北長老中會，1932），頁21。

²⁴² 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十六回之會錄》，頁30。

麼很快就面臨挑戰，最後是帳務問題讓他不得不黯然退出教會。廖安惠曾指出，陳清義所經手的教會金錢龐大，除了傳道局幹事與會計之外，還有財團法人理事長、孤寡養老會會計，並曾任中會會計、宣道會會計等要職；偕叡廉也擔任孤寡養老會及中會部局會計等職，但後來都發生財務交代不清的爭議。²⁴³

1932 年的中會，檢視帳冊的鄭進丁報告：

檢查大中會、傳道局、宣道會、孤寡養老會、財團法人各帳項無差，但前借他人債項未有登記，或雖有登記而期限經過及買業未登記清楚者，具缺妥當性，故請中會設整理部會於三個年內設法周至，並要求此後勵行凡有現金，宜儲存銀行生息。²⁴⁴

因為有許多帳務缺失，所以呈請中會成立「整理部會」進行清查，並建議往後將各部會現金存於銀行內孳生利息，獲得中會通過。稍晚，孫雅各再提議案，要求勵行將現金存於銀行或郵局中，不可借出，同樣獲得通過。²⁴⁵ 此時，除了察覺教會內帳務的缺失外，也為新人派增添可以進攻的重點。

1933 年，整理部會的鄭進丁回覆，諸項整理業務進行中。²⁴⁶ 擔起人疑竇的是，孫雅各竟在中會中特別說明，「財團法人與傳道局均屬中會」，²⁴⁷ 前者與陳清義密切相關，後者則是與偕叡廉緊密連結，孫雅各明顯劍指此二人。不僅如此，孫雅各還提議，財團法人之外的各部會財產需經由中會同意才能買賣，戴仁壽則改議委由各部會及中會常設部（中委會，負責處理平時未開會期間事務）設法，獲得通過。²⁴⁸ 這也表示當時各部會可能存在著私下買賣財產的行為，而中會是完全不知情的，導致中間有許多操作空間。

1934 年，新人派的陳阿本（陳芳本）向中會呈上「關係陳清義之事件」，獲

²⁴³ 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁98。

²⁴⁴ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十六回之會錄》，頁26。

²⁴⁵ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十六回之會錄》，頁37。

²⁴⁶ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十七回》，（臺北：臺北長老中會，1933），頁18。

²⁴⁷ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十七回》，頁20。

²⁴⁸ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十七回》，頁33。

得中會受理，但會議記錄中並未詳述內容。²⁴⁹ 稍晚，整理部會報告結果，宣道會與孤寡養老會確實不當出借資金，連本帶利尚欠 1,157 元。²⁵⁰ 之後，中會開始處理陳阿本上呈有關陳清義之件，也請陳清義到場說明，此案亦可見於臺南新報中，足見南部教會也知情。²⁵¹ 孫雅各再舉議，將「整理諸債務部」更改為「檢賬部兼整理部」，獲得通過。²⁵² 此時，中會書記又再讀「詹富屋之申立書」。²⁵³ 雖然我們同樣不知道申立書的內容是寫什麼，但從前後文可以推知與陳清義有關，也與中會債務有極大關聯。因為中會後來通過，將「陳阿本之稟及詹富屋之申立書」取下，中會債務則交由整理部會設法釐清，此議案才暫時告一段落。²⁵⁴ 此決議並無法讓陳阿本滿意，要求上稟臺灣大會處理，但未獲通過。²⁵⁵

由於牽涉的帳務範圍太廣，未免討論失焦，此處以「孤寡養老部會」為核心進行分析。該會在 1935 年報告諸項借出款，總金額超過一千元，分成數人借出，陸續收回中。²⁵⁶ 整理部除了報告債務追討狀況外，也說明檢查賬簿如有更改之處，宜以紅墨蓋掉並蓋印。²⁵⁷ 會中陳阿本再度質問，有人捐贈房產給艋舺教會，是否應該登記於財團法人名下？代表艋舺教會內有財產登記不清之事。當事人陳清義與詹富屋說明狀況後，在偕叡廉的舉議下，將此案交給艋舺教會與財團法人研議，來年中會再報告。²⁵⁸ 稍晚，整理部再度報告孤寡養老會的債務情況，陳清義與偕叡廉擔任會計期間皆有帳務疏漏，兩人都願意補回差額，只是還有土地買賣案待釐清。報告人更舉議，待一切釐清後不再提起，此舉遭到新人派的鄭進

²⁴⁹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十八回》，（臺北：臺北長老中會，1934），頁4。

²⁵⁰ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十八回》，頁11。

²⁵¹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十八回》，（臺北：臺北長老中會，1934），頁20-23。〈北部基督教會 內訌表面化 某々教師 理事の不正を挙げ 廓清の聲起る〉，《臺南新報》（臺南：臺南新報社，1935年2月13日夕刊第二版）。

²⁵² 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十八回》，頁28。

²⁵³ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十八回》，頁32。

²⁵⁴ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十八回》，頁32。

²⁵⁵ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會會錄第三十八回》，頁38。

²⁵⁶ 臺北長老中會，《第三十九回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，（臺北：臺北長老中會，1935），頁14-16。

²⁵⁷ 臺北長老中會，《第三十九回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，頁28。

²⁵⁸ 臺北長老中會，《第三十九回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，頁30。

丁反對，但最後原提議獲得中會通過。²⁵⁹ 這裡我們可以很清楚發現，北部中會的態度是為了避免教會聲望受損，若能將債務補回就能一筆勾銷。

經過一輪猛攻後，1935 年中會尾聲改選各部會的理事時，陳清義已經沒有擔任任何職務了，唯一被提名的教師試驗部也沒有獲得通過。²⁶⁰ 相反地，偕叡廉也在 1935 年遭到批評，指控他放任淡水教會長達半年無人駐任，還企圖引進「界線外」的南部潘道榮為牧師候補，等同打壓北部教會的年輕傳道師。²⁶¹ 即使如此，偕叡廉後續仍活躍於中會，不但參與選舉，也擔任各部會理事，持續保有影響力。

隔年中會，書記宣讀陳清義辭職堂會牧師的信件，以及艋舺小會許可辭任的申請書。²⁶² 有關孤寡養老會債務的最後解決方法，要求偕叡廉補足金額，陳清義的部分則「現在身體狀態以及辭牧之關係，故需寬大待之而拋棄之」，並未全額向陳清義追回，也同意往後不再提起此筆帳務，算是留了一點餘地。²⁶³ 中會也在稍晚通過陳清義的辭任案。²⁶⁴ 至此，陳清義完全淡出北臺灣宣教區運作，直至 1942 年逝世。

表 2 北部教會孤寡養老會之積欠金額

積欠人	1936 年	1938 年	處置方式
偕叡廉	200 圓		1936 年繳 200 圓
陳清義	196.91 圓	160 圓	1939 年償還部分金額 144 圓

資料說明：孤寡養老會之帳務缺失牽涉多人，此處僅援引與本研究相關之偕叡廉與陳清義部分。

資料來源：臺北長老中會，《第四十四回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，（臺北：臺北長老中會，1936 年），頁 7-8。臺北長老中會，《第四二回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，

²⁵⁹ 臺北長老中會，《第三十九回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，頁 30-31。

²⁶⁰ 臺北長老中會，《第三十九回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，頁 41。

²⁶¹ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》（臺北：秀威資訊科技，2017），頁 90-91。

²⁶² 臺北長老中會，《第四十四回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，（臺北：臺北長老中會，1936），頁 3-4。

²⁶³ 臺北長老中會，《第四十四回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，頁 7-8。

²⁶⁴ 臺北長老中會，《第四十四回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，頁 40。

(臺北：臺北長老中會，1938 年)，頁 22-26。臺北長老中會，《第四三回北部臺灣基

督長老教會中會議事錄》，(臺北：臺北長老中會，1939 年)，頁 25-31。

這樣的權力轉變，讓教會大權由少數人轉為民主，較符合長老制度，有利於教會發展。²⁶⁵ 筆者認為，新人運動中諸項作為固然都有其影響，但最重要的破口還是帳務問題，才是陳清義最後淡出的重要原因。一樣是在職期間帳務出現缺失，陳清義不得不退出教會領導階層，偕叡廉卻仍活躍於北臺灣教會，差別就是前述所提的偕叡廉多重身分，他除了是馬偕的長子，也是外籍教士會代表及加拿大長老教會重要的連結。

只是對北臺灣教會最重要的影響是，深受陳清義與偕叡廉為首的「舊派」已經無法再影響教會運作了，由接受日本神學教育的「新人派」接掌教會發展，他們自幼接受日本教育，後來也承接日本神學思想，比較能配合日本之政策變化。也因為北臺灣教會深受馬偕風格影響深遠的關係，突然其來的領導階層更換，讓他們後續面對日治末期的壓迫時，採取的態度與長期穩定發展的南部教會不同，更願意配合執政當局的改變。

由馬偕與初代信徒嚴清華，到女婿陳清義及兒子偕叡廉，我們可以發現很清晰的傳承關係。此處筆者的分析恰好與吳學明的看法一致，吳學明曾指出：

影響異文化接觸結果的因素，除了兩者之間的差異度外，值得注意的是新傳入的文化體是否有組織、有計畫，且具策略性。本文發現初代信徒對新宗教的態度，除了受民間信仰支配外，多少也受到傳教策略的影響。²⁶⁶

換言之，自馬偕開始所訂下的宣教策略，一直影響著北臺灣宣教區，特別是馬偕堅持本地人掌控教會，持續排拒其他外籍宣教師涉入既有宣教體系中。也因此，嚴清華與陳清義都有明顯強勢作為（特別是後者），也對後來加派的外籍宣教師展現出敵意，意圖淡化外籍宣教師干涉本地教會。

²⁶⁵ 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁107。

²⁶⁶ 吳學明，〈臺灣基督長老教會的初代信徒（1865-1945）〉收錄於《吳學明臺灣史研究名家論集》，(臺北：蘭臺出版社，2018)，頁241。

但諷刺的是，北臺灣宣教區由於遲遲無法完成三自運動，本地教會無法依靠自身能力推展教務，必須持續仰賴加拿大長老教會補助，所以根本無法抗拒外籍宣教師加入和監督。直到加拿大聯合運動後，大量外籍宣教師離開，才開始由陳清義與偕叡廉掌握教會，後者身分兼具馬偕之子，所以不曾在被排拒的外籍宣教師之列。這種情況要一直到第二代信徒大量接受日本教育，自日本引進不同觀念，才透過新人運動將北部教會改頭換面，進入體制化、民主化、財政健全的教會體系，逐步走向成熟的臺灣本地教會。





第五章 曇花乍現的合一：

日治末期至戰後初期的教會分合

1937 年中日戰爭爆發，日本加緊在臺灣推動皇民化政策的腳步。到了 1940 年，日本與德國、義大利簽訂條約成為「軸心國」，與同盟國關係緊張，外籍宣教師開始離臺。1941 年，日本發動珍珠港事件，二次世界大戰全面開打，日本加強控制殖民地臺灣，過往依靠外籍宣教師領導的教會，也將學習目標全面轉向日本國內教會。

此時，原本就是母會歷史有不同發展路徑的南、北長老教會，開始顯現不同的認同思維。北部教會的領導階層已經全部抽換成發起「新人運動」之新知識階層。這些新知識階層多為第二代信徒，自幼接受日本教育，也赴日接受神學教育，與馬偕培養的舊派人馬有明顯差異，也一直無法忘記新人運動的創傷。南部教會則是由本地教徒穩健接班，顯現與北部不同的國族認同、教會經營與神學觀念，導致日治末期及戰後初期遲遲無法真正合一。

第一節 北部教會新知識階層的形成與轉向

一、日本國內的基督教經驗

1853 年，美國東印度艦隊司令官培里（Matthew C. Perry）率領四艘軍艦，開進江戶灣的浦賀，以武力逼迫鎖國長達兩世紀的日本幕府開國，讓日本再度與世界各國接觸。¹ 面對外患頻仍，西南外藩的知識份子發起明治維新，積極引進西方思想，革新各項制度，希望促進文化與國民生活的近代化，使日本走向近代化國家之列。² 1868 年，日本確認天皇地位，基於王政復古、祭政一致的立場，訂立以神道為國教的方針，1870 年進一步發布「大教宣布」，制訂神社、慶典和

¹ 林明德，《日本史》（臺北：三民書局股份有限公司，2016），頁156-159。

² 林明德，《日本史》，頁166-178。

祭祀假日等制度，企圖建立以神道為中心的國民教化。³

明治初期尚未完全去除禁教政策，故基督教仍未脫離迫害處境，但各教派已更積極從事傳教活動。後續受到歐美各國壓力，1872 年日本政府已放鬆對基督教的禁令，隔年更撤除禁止基督教牌示，於是歐美各國宣教師赴日者更多。宣教師除了傳教，也建立神學校推廣教育，如青山學院、明治學院等校，更引進諸多知識與思想。可是，在「帝國憲法」（1889 年，明治 22 年）和「教育敕語」（1890 年，明治 23 年）公布後，基督教再度受到壓抑，不得不與日本國內情勢妥協。⁴ 有關日本國內基督教的發展經驗，於日本統治臺灣後也被引介入臺，許多來自日本方面的經驗深刻影響臺灣教會界。

研究者指出，明治憲法的政治實質頂點是神道神格的君主，而信教自由是在不違背此一基礎的前提才可以承認；亦即當時對人民信仰的處理，是處於曖昧狀態。教育敕語的頒布，則是將效忠皇室成為全國臣民的共同目標，而崇敬的對象則是天照大神及其後裔，具有神道及儒教色彩的道德教育方針。⁵ 1891 年（明治 24 年）又頒布「小學校祝日大祭日儀式規程」，規定如禮拜御真影等與皇室或神道儀式相關活動，日俄戰後連中學也必須遵守。⁶ 同年，爆發「內村鑑三不敬事件」⁷，基督徒教師的內村鑑三依照基督徒的信念，拒絕上台敬禮而遭受輿論批判，不久被免職。⁸

後續，內村鑑三因為不滿日本國內教會體系，而提倡「無教會主義」，反對教會制度，追求純福音的信仰。⁹ 無教會主義也影響當時諸多臺灣留學生，如蔡

³ 林明德，《日本史》，頁179。

⁴ 林明德，《日本史》，頁209-210。

⁵ 簡曉花，《當天皇vs.上帝時：近代日本基督徒如何避免信仰衝突？》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2021），頁3-8。

⁶ 簡曉花，《當天皇vs.上帝時：近代日本基督徒如何避免信仰衝突？》，頁9。

⁷ 1891年，內村鑑三於任職的第一高等中學禮堂內，基於基督教信仰拒絕向《教育敕語》行禮，遭到大肆批評，不久被解除職務。

⁸ 矢內原忠雄著、郭維祖譯，《內村鑑三先生與我（上）》（臺北：永望文化事業有限公司，2009），頁87-88。

⁹ 矢內原忠雄著、郭維祖譯，《內村鑑三先生與我（下）》（臺北：永望文化事業有限公司，2009），頁76。

培火、葉榮鐘、陳茂源與郭維租等人；臺灣方面的無教會主義發展，則始自井上伊之助於 1911 年赴臺傳道。¹⁰ 廖本恩針對無教會主義提出詳細的研究成果，以在臺灣的無教會活動為範疇，自 1911 爬梳到 2011 年，依序梳理日、臺兩地的無教會發展、演變與差異，透過日治時期史料與研究、戰後臺灣跨教派資料，以及口述歷史重現「臺灣無教會」的歷史發展。¹¹

日本國內影響臺灣較深的基督教團體是「日本基督教會」，因為該會同為長老教會，與臺灣南、北長老教會交流甚密。日本入臺之初，日本基督教會牧師細川瀏即與浸禮宗牧師士川龜、美以美教會牧師武田芳三郎來臺，以諸多方式協助臺灣教會與日方的溝通。¹² 1896 年，日本基督教會再度派遣牧師河合龜輔來臺，向在臺日人傳道，北部教會提供艋舺教會作為臨時集會所，促進兩會互動，該年底更設立臺北日本基督教會。¹³ 1897 年，日本基督教會也派遣牧師平山武知駐臺南向日人傳道。¹⁴ 1898 年，臺南教士會也以日本牧師能說日語、幫忙教士會工作為條件，同意一年間每月補助 10 元薪資給日本基督教會未來派任臺南的牧師。¹⁵

所以，日本基督教會於日治初期就和臺灣基督長老教會南、北兩會建立不錯的關係，雙方也清楚劃分各自宣教範圍，日人教會以日人為宣教對象，彼此沒有競爭關係。日本基督教會方面，也願意協助臺灣本地教會發展，在互動的同時自然而然地將日本經驗傳遞到臺灣，並且隨著政局變化增強影響程度。而要理解日本傳遞何種經驗給臺灣的長老教會，我們就應該先釐清日本基督教會是如何應對明治時期政局的壓迫。

日本基督教會最知名的領導人植村正久（1858-1925，橫濱派）¹⁶，很早就

¹⁰ 鄧慧恩，〈日治時期台灣知識份子對於「世界主義」的實踐：以基督教容受為中心〉（臺南：國立成功大學台灣文學系博士論文，2011），頁93-98。

¹¹ 廖本恩，《無境界的信徒們：台灣無教會百年史》（新北：真哪噠出版社，2024）。

¹² 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1984），頁97。細川瀏，〈明治二十八年渡臺日記〉，收錄於《小鱗回顧錄》（臺南：加土印刷所，1927），頁71-72。

¹³ 牧尾哲，《臺灣基督教傳道史》（臺北：釘本印刷所，1932），頁107-108。

¹⁴ William Campbell著、阮宗興譯校注，《臺南教士會議事錄》（臺南：教會公報社，2004），頁646。

¹⁵ 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》（臺南：人光出版社，1995），頁98、106。

¹⁶ 日本明治時期國內思想家對於「天皇」及「神道」思想的處理方式，可以區分四種類型：「標準型」、「馴化型」、「撕裂型」、與「翻轉型」。其中，當時日本國內基督教的主要勢力分為「札

質疑神道的德育作用，也批判禮拜御真影及「教育敕語」，至 1891 年（明治 24 年）不敬事件發生後，更發聲贊同內村鑑三（札幌派）拒絕禮拜的想法。但到了 1900 年左右（明治 30 年代），植村正久已改口可以接受御真影禮拜，迴避基督教與「現人神」天皇間的矛盾。研究者指出，橫濱派可謂馴化於明治國家意識形態而有的思想，從一開始的敏銳面對，最終走向有條件的妥協及迂迴面對。¹⁷ 換言之，日本國內基督教面對政局壓迫，即使是規模較大的日本基督教會，也不得不妥協接受御真影禮拜的安排，這些狀況都被日後赴日留學的臺灣學生觀察著。

植村正久本人曾 9 度來臺佈道，日治末期臺灣外籍宣教師被迫相繼離臺之後，由同為長老教會的日本基督教會，取代英、加兩國母會的領導與監督位置。1935 年，「私立臺南長老教中學」（私立長榮中學校）在日本基督教會推薦下，由退役軍人加藤長太郎擔任校長。1936 年，植村正久之女植村環，以及下一任的番匠鐵雄，於「私立臺南長老教女學校」（私立長榮高等女學校）需要日人出任校長之際前來赴任，兩位也都與日本基督教會有深厚關係。北部的部分，「淡江中學」（私立淡水中學校）與「淡水女學院」由日本政府接管後，都派出教會學校青山學院出身的有坂一世擔任校長。

從這樣的安排看來，日本基督教會確實試圖幫助臺灣長老教會減緩與政府間的衝突。南部教會學校即因日本基督教會幫忙協商人事，才能維持學校自主運作；北部教會即使被政府接收，也是派出日人基督徒擔任校長。只是連日本基督教會本身都無法堅定抗拒日本政府的介入，更遑論支持臺灣教會的抗拒想法，這樣的盼望無疑是緣木求魚罷了。到了日本開始進攻中國時，日本國內瀰漫軍國主義的氛圍，時任東京大學教授矢內原忠雄很快提出批判，不過此舉帶來鋪天蓋地的攻擊，最後矢內原忠雄被迫提出辭呈，足見壓力有多大。¹⁸ 日本政府此舉無非是殺雞儆猴，透過逼退矢內原忠雄來宣示國家政策不容質疑，直至二戰後矢內原才回

幌派」、「橫濱派」、「熊本派」和「旁系」，四者路線都是屬於「馴化型」。詳細可以參閱：簡曉花，《當天皇 vs. 上帝時：近代日本基督徒如何避免信仰衝突？》，頁 42-55。

¹⁷ 簡曉花，《當天皇 vs. 上帝時：近代日本基督徒如何避免信仰衝突？》，頁 119-121。

¹⁸ 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》（新竹：李弘祺，2009），頁 77-78。

東大任職，並擔任校長一職多年。¹⁹

當時配合日本政策，臺灣也於 1944 年成立「日本基督教臺灣教團」，以日籍在臺牧師上與二郎為統理人，意圖掌握臺灣的基督教動向；上與二郎的積極措施甚為嚴苛，為人所詬病。但在南部知名牧者李嘉嵩（1914-1978）的資料中，可以發現上與二郎並非全然與臺灣人交惡。上與二郎與同受植村正久影響的蔡培火素有交情，一直主張蔡培火應該投入更多精神在傳道事工，而非社會運動。²⁰ 蔡培火雖然同受植村正久影響，但具臺灣人身分，生命經驗與日人上與二郎全然不同，當然有不同思維。出身於日本基督教會的上與二郎，仍然屬於「馴化型」產物，對於教會受政治壓迫的窘況已經紊亂，一心只為持續推動傳道事工，不惜犧牲其他有礙福音傳播的觀念和情感，對臺灣本地教會人士的不滿較不重視。

因此，在日治末期軍國主義盛行的氛圍中，即使日本教會界內真的有人對臺灣教會受壓迫有所不滿，但在自身難保的情況下，並不可能挺身而出捍衛臺灣教會的信仰自由。而且，可能還有部分日本基督徒是將國家認同置於宗教信仰之前，那麼配合政府來壓制臺灣基督教會就可想而知了。

二、 赴日進修的風潮

吳文星曾指出，日治時期臺灣總督府的教育政策是以漸進原則，採逐步強化的同化主義方針，差別待遇及隔離政策為主要特徵。教育制度建立之初，以臺灣社會中、上階層子弟為主要對象，論者稱為菁英教育。²¹ 由於日本統治下的臺灣教育長期欠缺完備制度及公平的教育機會，所以留學教育呈現日漸蓬勃趨勢，受過高等教育的留學生更成為臺灣社會領導階層的主要成員。²² 在臺灣社會領導階層的嬗遞中，1920 年代後，新教育出身的知識份子開始在社會各部門扮演重要角色。臺灣本地受限於高等教育機構不足，留學接受高等教育的知識分子逐漸

¹⁹ 何義麟，《矢內原忠雄及其帝國主義下之台灣》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2014），頁124-125。

²⁰ 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》，頁140-142。

²¹ 吳文星，〈殖民教育與新社會領導階層之塑造〉，收錄於許佩賢編，《帝國的學校·地域的學校》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020），頁360-361。

²² 吳文星，〈殖民教育與新社會領導階層之塑造〉，頁376。

成為社會領導階層之重心。²³

臺灣長老教會的教育機構，中學校程度之學校有北部的淡水中學校、淡水女學校，以及南部的臺南長老教中學校和臺南長老教女學校；往上還有招收中學校同等學歷畢業的臺北神學校及臺南神學校。後者主要培養有意投入宣教事工的中學校畢業生；前者的中學體制則是同時對外開放招生，在日本將升學制度調整嚴格之前，一度蔚為風潮。黃武東指出，當時南北教會兩所中學，匯集了不少優秀臺籍學生，形成日本設立之中學校以外的熱門升學管道。²⁴ 而後，日本方面卻一再將長老教中學校的認定標準提高，要求設置財團法人及基本財產 10 萬元的額度，其中後者更是沒有法源依據。²⁵

以臺南長老教中學校為例，財政困難影響教師雇用，以及第二次臺灣教育令制定後，長老教中學校的升學管道一度受阻，開始出現休學浪潮。很多學生即使原本進入長老教中學就讀，但為了有機會進入日本帝國大學體制，就讀數年後紛紛休學轉往日本內地就讀，學生不斷流失的狀況，無疑對長老教中學校這些教會學校有巨大傷害。²⁶ 直到 1939 年獲得日本政府認定，更名為「私立長榮中學」，才紓解招生困難的緊張氣氛，但代價卻是課程內不能有基督教信仰，失去了基督宗教特色。²⁷ 不過，即使該校逐漸失去宗教教育的特色，李嘉嵩認為，他在校就讀期間受到栽培仍是相當根深蒂固。²⁸ 在犧牲宗教特色後，換來學校能繼續營運，這樣的代價是否值得仍難以評斷，但確實使學校能維持運作。

赴日留學的情況中，基督長老教會教徒的比例遠非一般臺人所能及，這除了是因教徒對世界大勢較有認識，不像一般臺人對新式教育充滿懷疑；再者，還受惠於外籍宣教師的鼓勵。²⁹ 如 1895 年時，南部長老教會本地傳道師周步霞的長

²³ 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2008），頁135。

²⁴ 黃武東，《黃武東回憶錄》（臺北：前衛出版社，1988），頁47。

²⁵ 駒込武著、蘇碩斌等譯，《「臺灣人的學校」之夢：從世界史的視角看日本的臺灣殖民統治》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019），頁343。

²⁶ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁54。駒込武著、蘇碩斌等譯，《「臺灣人的學校」之夢：從世界史的視角看日本的臺灣殖民統治》，頁352-355。

²⁷ 張厚基編，《長榮中學百年史》，（臺南：臺南市私立長榮高級中學，1991），頁217。

²⁸ 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》（新竹：李弘祺，2009），頁40。

²⁹ 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》，頁126-127。

子周福全（添佑），由日本基督教會牧師細川瀏帶至日本求學，後來因病返臺，改入臺灣總督府醫學校。³⁰ 隔年，李春生接受日本邀請前往殖民母國參訪，隨行帶了孫兒李延齡、李延禧等人一同前往，直接留在日本就學。³¹

在這波赴日留學的浪潮中，長老教會南、北兩會留學攻讀神學者為數不少，據盧啟明整理，北部共有 24 人，南部亦有 18 人，數量確實可觀。³² 這樣的情況是可以預期，因為日本國內的新式教育推展較早，相應設立的高等教育機構數量也多，各式課程安排、歐美學說翻譯等等，都比同時期臺灣的教育機構周全。如馬偕逝世後，吳威廉向母會坦承：

我覺得，其中對牛津學堂的成就有點言過其實—其中的一個「山頭」，有點堆砌過高。西方的讀者在閱讀此書時，會戴著「西方學院所有課程的重要學科」的眼鏡來閱讀。在他閱讀後，會覺得北臺灣宣教區的學院也有此規模。因此，在西方讀者心裡被建構的印象其實是誇大的。數學是一門重要的學科嗎？不太算，幾乎不是。馬偕博士在這裡教數學。在自然科學中的特定知識又被分割成不同的學科，若從西方觀點來看，肯定太過零碎，但在這裡卻很實用。³³

即使南部教會因為外籍宣教師人力相對充足，教學狀況可能比北部更理想，但持平來看，仍無法與日本國內發展已久的教會學校相比較。

外籍宣教師一旦得知本地神學生有意赴日進修，也都願意支持，如南部教會的許有才（1903-1984）³⁴ 自臺南神學院畢業後，就由教士會資助到東京的日本神學院進修。³⁵ 北部教會的張慶義曾說，留日牧師較有權威，指的就是留學日本

³⁰ 賴永祥，〈傳道周步霞的子女〉，《臺灣教會公報》2301期（臺南：教會公報出版社，1996.4.7）。
細川瀏，〈明治二十八年渡臺日記〉，頁171-172。

³¹ 李春生，〈東遊六十四日隨筆〉，重刊於李明輝等合編，《李春生著作集4》（臺北：南天書局有限公司，2004），頁169。

³² 盧啟明，〈傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）〉（臺北：秀威資訊科技，2017），頁87。

³³ 吳威廉（W. Gauld）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1901北臺灣宣教報告-34〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》（第五冊）（臺北：明耀文化事業有限公司，2015），頁239。

³⁴ 曾任臺灣基督長老教會總會議長、山地宣教會會長、南部大會議長、臺南神學院董事、玉山神學院董事、東海大學籌備委員等職。

³⁵ 許有才著、許聖姿譯，〈奇妙恩寵—許有才牧師回憶錄〉（臺南：人光出版社，1998），頁31-

能直接獲得學術新知，回臺後更能取得優勢。³⁶ 1930 年以降，日本教會深受神學家巴特（Karl Barth，1886-1968）的「危機神學」（Theology of Crisis）影響，北部留學傳道師亦相當推崇，努力將以巴特為首的德國神學引進臺灣。³⁷ 正因為此時的新知識階層是透過日本方面學習新知，所以對他們來說，也許日本教會的影響比加拿大長老教會還要強。³⁸ 然而，南、北部同樣都有人赴日留學，為何北部留學生對教會的影響較大，帶起北部神學的新觀念，甚至發起新人運動呢？這還需要回歸到教會內部的體制來探討。

1926 年，加拿大聯合運動造成教會內部分裂，佔多數的聯合教會考量到馬偕於臺灣開拓宣教區的歷史意義，在駐臺外籍宣教師多數贊成聯合的情況下，仍然將北臺灣宣教區分給反對聯合的加拿大長老教會。³⁹ 當然，除了歷史意義外，聯合教會一方應該還有顧慮加拿大長老教會諾克斯（Knox）教會的影響力，因為偕叡廉（George W. Mackay，1882-1963）岳家與諾克斯教會有深遠關係，加上其岳母在加拿大長老教會佔有重要地位，保留北臺灣宣教區給加拿大長老教會，具有重大象徵意義。

但將北臺灣宣教區分給反對聯合的加拿大長老教會，於 1927 年導致北臺灣教士會內大量支持聯合運動的外籍宣教師離開，如劉忠堅（Duncan MacLeod，1872-1957）改赴南部教會任職，對原本人力就不算充沛的北部教會，無疑元氣大傷。⁴⁰ 同年，由偕叡廉接掌傳道局。⁴¹ 因此，北臺灣教會成為馬偕學生陳清義（姊夫）與馬偕之子偕叡廉（妻舅），一起控制了傳道師晉升牧師管道，並主導北臺灣教會運作的時光。廖安惠認為，在北臺灣教會大量外籍宣教師離開的權力真空期，北部教會頓失原有外籍傳教師的領導力，最資深的偕叡廉長老對其姊夫

32。

³⁶ 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉（臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文，1996），頁137。

³⁷ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁88-89。

³⁸ 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁89。

³⁹ 鄭仰恩，〈論加拿大教會聯合運動及其對臺灣教會的影響（下）〉，《臺灣神學論刊》27（2005），頁134-135。

⁴⁰ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十一回之會錄》，（臺北：臺北長老中會，1927），頁3。

⁴¹ 臺北長老中會，《北部臺灣基督長老教會中會第三十一回之會錄》，頁10。

更是不遺餘力地支持。⁴² 相對來說，南部教會的發展較穩定，外籍宣教師仍能穩定領導南部教會發展，加上收入北部轉任的生力軍，不易產生巨大變動。

北部教會在大量人力流失後，雖然加拿大長老教會陸續添派不少人力，但新到任的外籍宣教師畢竟對環境生疏，無法與陳清義、偕叡廉這樣資深的宣教師抗衡。後續，北部教士會也分成兩派，舊派以偕叡廉為首，結合本地牧師陳清義；新派則是明有德(Hugh MacMillan, 1892-1970)為首，還有戴仁壽(George Gushue-Taylor, 1883-1954)等人。⁴³ 這樣的派系分別，被臺灣本地牧師清楚記錄著，新人運動成員兼臺灣神學院教授的吳清鎰提到，孫雅各(James Ira Dickson, 1900-1967)與明有德對於鼓舞教會自決獨立，降低母會的補助著力甚深，而不受舊派人士之歡迎。⁴⁴ 甚至，知名的布農族宣教先鋒胡文池牧師(1910-2010)，還以委婉的文字將舊派偕叡廉和新派孫雅各對比，指出孫雅各有「美國人的民主風度」。

⁴⁵ 此言無疑是暗諷偕叡廉這批舊派人士壟斷權力一事。

因為考取牧師的管道受限，眾多自日本學成歸國的年輕傳道師感到不滿，在新派外籍宣教師同情下，發起了「新人運動」挑戰偕叡廉與陳清義的舊派勢力。

「新人運動」持續了數年，最終於 1935 年成功達成權力轉換，使北臺灣教會更接近長老教會體制的民主制度，有利於教會長期發展。⁴⁶ 新人運動的內涵包含了神學觀念差異、民主體制推動，還有相當重要的帳務問題，後者可以說是壓倒駱駝的最後一根稻草。

無論如何，新人運動造成北臺灣教會的領導階層瞬間抽換成新一代知識階層，他們是接受日本方面的(神學)教育，能透過日文吸取歐美各國的新知；不像舊派是透過北臺灣原有的教育機構所訓練而成，學術新知弱於留日的新知識階層，而且可能還保有舊派人馬傳承影響。因此，這些留日新知識階層在思考事情或是做出決策時，自然會使用他們收到新式(日式)教育的思維，思考點也與舊派人

⁴² 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁51。

⁴³ 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁51。

⁴⁴ 吳清鎰，〈我所認識的孫雅各牧師〉，收錄於蘇光洋編，《孫雅各牧師紀念專集》(臺北：中興文化事業有限公司，1978)，頁75。

⁴⁵ 胡文池，〈孫雅各牧師與我〉，收錄於蘇光洋編，《孫雅各牧師紀念專集》，頁78。

⁴⁶ 廖安惠，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁107。

士不同。反過來看，南部教會因為長期穩定發展，領導階層沒有激烈變動，就一直維持南部外籍宣教師領導的路線，沒有明顯劇烈變化。

三、南、北教會的不同思維

日治末期南、北教會對於政局變化展現不同態度，是相當鮮明的對比，一直以來不時有人批評北部教會的抵抗，不如南部教會「強硬」，但背後的原因卻未見剖析。對於這樣的差異，筆者認為應該歸因於兩大原因：「母會規模與國力差距」及「國族認同差異」。

（一）母會規模與國力差距

在海外宣教區要抵抗日本帝國的壓迫，母會所能給予的支援就顯得格外重要，特別北部教會處在政治經濟核心的臺北。英國長老教會早在 1850 年代，就在清國的福建、廣東等地建立海外宣教區，南臺灣則是於 1865 年設教，可見英國長老教會除了有強盛的母國國力外，還有豐富的海外宣教區經驗。加拿大長老教會則是到了 1871 年才首度差派馬偕（George L. Mackay, 1844—1901），選擇北臺灣為首個海外宣教區，加拿大國力自然不如英國強盛，加拿大長老教會海外宣教區的經驗更是薄弱，處於一邊執行一邊摸索的狀態。

從兩邊教會設教開始，一直到日治末期，北部教會的人力與資源皆明顯不如南部教會，這樣的國力差距除了影響母會發展規模外，也對海外宣教區抵抗殖民政府的壓迫有深刻關係。陳梅卿曾分析，北部教會因為長期一人領導，組織教不健全，從馬偕、吳威廉（W. Gauld, 1861-1923）、偕叡廉及陳清義皆是如此，導致統治者一擊即破。⁴⁷ 陳氏分析確實有其道理，但卻無法解釋北部教會的兩個問題，馬偕於清代時期政教關係並未居於弱勢；以及新人運動後已經恢復正常體制，北部教會還是順從統治者的態度。可見「母會國力差距」與「國族認同差異」，應該是關鍵因素。

清代時期，加拿大長老教會係依約入臺宣教，國際地位處於優勢，雖然初期

⁴⁷ 陳梅卿，〈馬偕牧師及其家族在臺的生涯〉，《歷史月刊》160（2001.5），頁99。

遭遇許多阻礙，但都能透過英國領事協助。加諸，清法戰爭等國際情勢變化，以及馬偕透過醫療宣教改善官民態度，政教關係日漸改善。⁴⁸ 盧啟明曾指出，進入日本統治後，南部長老教會發展日漸成熟，1918 年更成立財團法人，教會體制得到法律保障，日治前期的政教關係尚稱愉快。⁴⁹ 雖然南、北教會發展略有不同，但盧氏對於日治前期政教關係較清代改善不少的結論，其實也適用於北部教會。不過兩會最大差異為，北部教會除了母國規模與國力不如南部教會外，宣教核心又處在統治者所在的臺北，無可迴避的情況下，承受壓力自然更大。

此處我們以教會學校發展為切入點，分析南、北兩會抵抗力道差距，與母會（母國）之關係。臺南長老教中學在 1933 年遇到神社參拜衝突，遭受日本右翼分子的輿論攻擊，後來在政府介入與萬榮華校長的處理下，自朝鮮請來日本預備役海軍大佐加藤長太郎為校長。⁵⁰ 然而，其實在 1932 年時，臺南教士會的外籍宣教師們就曾對於神社參拜一事進行討論，當時他們並不想為了學校認可而妥協。⁵¹ 1933 年，臺南長老教中學雖然經歷人事改組，但還是保有學校經營權，且日本基督教會協助推薦預備役海軍大佐接任校長，免除日本右翼人士的攻擊，更是奇招。⁵² 由此可見，南部教士會對於政局變化的反應具有餘裕，且能有效處理教會學校的危機。

北部淡水中學的部分，1935 年就由深諳日語的明有德接替日語能力較差的偕叡廉，1936 年更由臺北州接管學校。當時，原臺南州知事、時任臺北州知事今川淵，兩度會見淡水中學與淡水高等女學校的宣教師代表與校長，要求考慮將學校轉移，特別是兩校並不如臺南長老教中學一般，有能力進行自力改革。最後，兩校於 1936 年由政府介入接管。⁵³ 他們無法像臺南長老教中學成功保留經營權

⁴⁸ 陳東昇，〈從人際關係看清代臺灣基督長老教會的政教關係〉，《臺灣風物》71：2（2021.6），頁147-194。

⁴⁹ 盧啟明，〈日治前期南部長老教會的政教關係（1895-1918）〉，收錄於黃宏森主編，《第13屆臺灣總督府檔案學術研討會論文集》（南投：國史館臺灣文獻館，2025.6），頁79-100。

⁵⁰ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》（臺北：稻鄉出版社，2007），頁63。

⁵¹ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》，頁67。

⁵² 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》，頁81-82。

⁵³ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》，

的原因，在於加拿大母會的規模及母國國力，明顯不如英國長老教會，所以海外宣教區教士會的抵抗力道，以及教會學校發展成熟度也有明顯落差。有關神社參拜的態度，北部教士會雖然分成兩派，但在 1935 年向總督府文教局進行溝通後，接受「在『遙拜』之後加上一句子產明這並非宗教行為」的說法，同年六月由偕叡廉率領淡水中學師生前往臺灣神社參拜。⁵⁴

經由上述論證，我們可以發現清代時期英、加兩國的國力皆優於清國，所以海外宣教區的政教關係並未趨於弱勢。但到了日治時期，隨著日本統治政策改變，英國相對強盛的國力，以及英國長老教會長久的歷史發展及規模，在此刻有了明顯優勢。加拿大長老教會因為海外宣教區發展歷史較短，教會規模也相對較小，長期影響北臺灣宣教區的人力及規模都不如南部教會，面對政教關係變化時，反應的速度及抵抗力道都弱於南部教會。至於日治末期，外籍宣教師離開後的狀況，是本地教會與日本基督教會的互動，應該與「國族認同差異」有較大關係。

（二） 國族認同差異

到了日治末期，外籍宣教師被迫離開臺灣後，英、加兩國母會的領導與監督角色轉換成日本基督教會。北部教會的領導階層此時已是新人運動的領導者，陳溪圳、吳清鑑等人，其所慣用的思維是日式（神學）教育，與日本教會界有較深之人際網絡，也可能較貼近日本的國族認同。如北部教會的領導者陳溪圳，與日人牧師上與二郎、臺北神學院校長大川正等人交好，有綿密的日人教會圈人際網絡。⁵⁵ 在其《百年懷念集》中，後人對其評價為「父親與當時日本政府、並日本基督教團極力合作傳福音，建設臺灣的教會」，確實受到日本教會影響很深。⁵⁶ 反觀南部教會，因為留日新知識階層並未在短時間內取代原有領導階層，所以南部教會的思維不像北部教會容易認同日本。

具體案例來看，如外籍宣教師被迫離開臺灣之際，南部與北部教會各自對神

頁105-108。

⁵⁴ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》，頁98-99。

⁵⁵ 鄭連道長老，〈生涯導師〉，收錄於賴俊明主編，《常綠在人間—陳溪圳牧師百年懷念集》（臺北：財團法人中華民國聖經公會，1994年），頁203。

⁵⁶ 〈第六章 信仰與思想〉，收錄於賴俊明主編，《常綠在人間—陳溪圳牧師百年懷念集》，頁70。

學校採取不同做法。北部教會的孫雅各牧師在辭職時，推薦由日人教師大川正接任，該提案獲得北部大會通過。臺南教士會於離臺之際，內部討論後決定關閉臺南神學校，並委由希禮智牧師（Rev. F. C. Healey）向楊士養等本地教會領袖探詢意見，得到「寧為玉碎不為瓦全」的非正式回應。後續的討論中，基於南部大會不願接手，臺南神學校正式於 1940 年停校，全部學生由教師黃主義帶往北部就讀臺北神學校。⁵⁷ 查忻指出，南部外籍宣教師選擇關閉臺南神學校的主因，並不是宣教師不願意讓日本人當校長，因為在中學校與女學校部分，並沒有反對的跡象；他們是出於財政與前景考量，且關閉臺南神學院恰好可以達到「聯合神學校」的目的。⁵⁸ 亦即，南、北外籍宣教師都不反對日人接掌學校；但本地教會的部分，北部本地教會也不反對，只有南部本地教會反對由日人接掌神學校。最後一位離開臺灣的南部外籍宣教師萬榮華（Edward Band, 1886-1971），曾將這段歷程投稿《使信月刊》，也證實「聯合神學院的實現」是南部宣教師撤退時的首要目標之一。⁵⁹ 透過關閉臺南神學院，原地保留改經營基督教男生宿舍，能提供額外的經費給聯合神學院運作之用，減輕未來本地教會的負擔。⁶⁰ 因此，臺、日民族因素一直都不是外籍宣教師衡量學校是否繼續營運的重點，對他們來說宣教事工才是首要任務。從南、北兩邊大會對各自神學院，是由日人接任校長還是閉校的選擇來看，確實符合筆者對於南、北教會領導階層的不同思維判斷。

北部教會的領導階層接受了日本的新式教育，也從日本方面得到日本基督教會模式的思維，並將這些新知帶回臺灣改革教會，但他們的文化與國族認同也同時變得紊雜。⁶¹ 換言之，他們同時是為了臺灣好，卻也認同臺灣是日本國的一份子的雙重認同。此外，從南部留日宣教師李嘉嵩回憶來看，也可發現留日可能所

⁵⁷ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》，頁160-165。吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光出版社，2003），頁415。

⁵⁸ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》，頁163-165。

⁵⁹ E. Band, "Last Days in Formosa," *The Presbyterian Messenger* (1941.4-6)，臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁28。

⁶⁰ E. Band, "Last Days in Formosa," *The Presbyterian Messenger* (1941.4-6)，臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁28-29。

⁶¹ 鄧慧恩，〈芥菜子的香氣：再探北部基督長老教會的「新人運動」〉，《臺灣文獻》63：4（2012.12），頁94-95。

受的影響：

我記得入學當初，有一次校長（東京神學院）特別邀請我們七、八位從臺灣去的學生和他茶敘。由於我在臺灣的時候，就常聽到日本基督徒對臺灣人所受政治上的差別待遇表示同情，而且臺灣人民對民權平等的需求，也常獲得日本基督徒的協助，所以我就把平常在臺灣所感到的不平等待遇說出來，以為能夠親身從校長口裡聽到他的同情、安慰與勉勵，不料校長的回答卻與我所期待的大不相同，大意是說：「這種已經聽慣了，什麼權利囉、什麼責任囉，要計較這些之前，不是先造就自己，成為真實的國民更加要緊嗎？」我聽了這段話，就再也找不出話來與他爭辯，反覺得從前所聽的似乎有地方需要修改。⁶²

而南部教會固然也有不少留日學生，可是在日治時期並未像北部教會那樣，集結成為南部教會的領導階層，所以即使可能有零星意見，卻始終沒有對南部教會的重要決策產生實際影響。

南部教會的穩健發展，與北部教會歷經新人運動的激烈變化，就奠基於各自外籍宣教師的領導風格差異，而且是自宣教區創立之初便有跡可循。馬偕強勢且寡頭的領導，逝世後也延續至其女婿、兒子；對比南部教士會「相對平衡」的發展，影響兩邊長老教會在日治時期的發展路線差異，進而產生不同思維。因此可以說，從清末南、北兩邊的教會傳入臺灣，其負責宣教事務的外籍宣教師已經奠定將來各自宣教區的風格與規模了，北部雖然「幾乎憑藉馬偕一人之力」，但卻也注定了未來發展規模不如南部教會的命運。

戰後，南、北兩邊在討論成立總會時，原本要求兩邊都取消各自的「大會」組織，一起成立「總會」。但北部教會當權者以擔心北部教會規模較小而被稀釋權利，所以堅持保留北部大會的體制，掌管北部大會原有事業機構；僅有南部大會將所有事業機構都交由總會管理。這也是為什麼現今臺灣基督長老教會的總會

⁶² 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》（新竹：李弘祺，2009），頁75。

機構圖表內，還能看到北部大會的原因，若是我們不從日治時期兩會「北小南大」的歷史淵源開始追溯，將無法得到合理的解釋。換言之，馬偕固然勞苦功高，但我們仍必須平實面對馬偕本身個性所帶來的局限；南部教會雖然也有人事紛爭，但靠著教士會相互制衡，至少不像北部那般頻繁人事異動，導致人力單薄。北部教會因為長期由馬偕家族領導，引發「新人運動」，讓領導階層抽換成接受日本教育的新知識階層，國族認同也貼近日本。

回到日治末期，南、北兩會面對日本政府的壓迫時，就基於各自的認同選擇不同路線，就後人的角度看來，北部的路線是相對「親日」，南部則更接近「抗日」的印象。這樣的狀況更延續到戰後，雖然南、北兩會於戰後初期都願意與統治當局合作，但隨著時間變化，北部陳溪圳等人與國民黨較為親近，南部教會則不然，這樣的延續在在顯示北部教會較容易親近當權者。有論者合併北部教會領導階層於戰後相對親近蔣介石的態度，而批判他們既媚日、又支持國民黨的行為，但若是我們沒有從歷史發展源流來探究，就無法釐清他們各自思考的緣由為何。

若我們再觀察當時臺灣社會中其他士紳，也能發現他們各自依據自身生命經驗而有不同調適方法。陳翠蓮以日治末期三位臺灣仕紳為例，林獻堂受到戰爭宣傳的影響，從痛苦、排斥，逐步轉移向帝國政府傾斜，與皇國臣民協力同心。吳新榮也是從苦悶的內心狀態，逐步服膺於大亞洲主義論述，企圖在亞洲新局勢中為臺灣取得正當地位。至於葉盛吉，亦受戰爭宣傳影響，深信日本發動戰爭係為了解放大東亞諸民族。⁶³ 在日本帝國的壓迫與宣傳下，殖民地臺灣人各自依循成長背景、人生經驗與社會現實，而有不同見解與選擇，若我們僅從民族主義觀點於予苛責，恐怕過於嚴苛。同理，在不違背基督宗教精神的前提之下，同樣受到壓迫的臺灣長老教會教徒亦同。

筆者認為歷史研究還是應該回歸歷史脈絡，北部教會的領導階層在戰後時期的表現固然可議，但不應該基於後面的作為，推翻日治時期「新人運動」的貢獻。

⁶³ 陳翠蓮，《臺灣人的抵抗與認同（1920-1950）》，（臺北：春山出版有限公司，2025），頁254、272、283。

因為「新人運動」不僅讓北部本地教會走向民主體制，也健全內部財務狀況。再者，從日治時期的發展來看，北部教會新知識階層相對不排拒日本，是情有可原的。他們在甲午戰爭後被強迫轉移國籍，接受日本新式教育薰陶，在神學觀念、價值觀與國族認同已趨近日本。他們在日治末期對日本政策的配合，是受到日本基督教會「馴化」的影響，基於保全教會發展，於夾縫中求生存所做的判斷，宜以同情與理解的角度探究根源，避免過度苛責。至於戰後他們相對親近蔣介石的態度，或許與此間所述之國族認同紊亂有關，且戰後初期南、北兩會並未對當權者有明顯的態度差異。因此，戰後的作為已經與日治時期的歷史淵源不在同一個基準點上，需要另外討論，不宜一概論之。



第二節 1943 年南北教會的短暫合一

一、 外籍宣教師的壓力

(一) 日本政府的敵意

進入日治後期後，日本國內陸海軍少壯軍官及民間右翼，認為日本的停滯不前是元老重臣、政黨與官僚等的無能，所以企圖打倒，而有了一連串的恐怖活動。1931 年九一八事變後，日本國內鎮壓日漸增強，開始取締不同的思想與言論。⁶⁴到了 1940 年，日本和德國、義大利締結同盟，與英、美各國關係轉趨緊張，美國明確表態要阻止日本的南進與「東亞新秩序」建設，英國與荷蘭也採取相同步驟，使日本強勢的軍部感到危機四伏。⁶⁵

外籍宣教師此刻對臺灣的宣教前景感到擔憂，他們認為日本意圖開始建立自己的神學基礎，亦即神化天皇，一神信仰的基督教自然難容於日本的國教政策。宣教師也慎重考慮是否自臺灣撤出，其一是因為此刻日本國內的氛圍，不容許任何與外國有接觸的組織；其二是任何組織都必須臣服於國家之下，因此宣教環境愈加險惡。⁶⁶

1941 年 12 月 7 日，日本偷襲夏威夷珍珠港後，向美、英宣戰，是謂太平洋戰爭爆發，此時臺灣的外籍宣教師格外危險，不得不離開臺灣。實際上，在日本對英、美宣戰前，日本早已對外籍宣教師感到懷疑，不停監控與威嚇宣教，讓宣教工作分外辛苦。曾先後任職南部教會與北部教會的戴仁壽（George Gushue-Taylor, 1883-1954），也想出一個有利的自保方式。他因為設立樂山園收治癲病患者有功，曾獲得貞明皇后（大正天皇之皇后）的捐款與獎勵狀。當遇到日本警察刁難時，戴仁壽便會將獎勵狀內容當場唸出，盤查的警察立刻腳跟靠緊、立正站好，等待戴仁壽唸完後隨即離開。⁶⁷ 上述這些文字，只不過是冰山一角罷了，

⁶⁴ 林明德，《日本史》，頁239-240。

⁶⁵ 林明德，《日本史》，頁248-249。

⁶⁶ Douglas James, "Developments in Formosa," *The Presbyterian Messenger* (1941.1-3), 臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁14-15。

⁶⁷ 蘭大弼（David Landsborough IV）著、林志成譯，〈附錄一——研究與演講〉，收錄於郭文隆著，

外籍宣教師的壓力比我們想見更多，遭受到的生命威脅也更嚴重，要如何靈巧地在日本人壓迫、臺灣人盼望，與福音推展之中，取得最佳平衡點，可以預想必定讓他們傷透腦筋。

在日本政府壓迫下，北部外籍宣教師孫雅各（James Ira Dickson, 1900-1967）費盡心思讓宣教事務能持續推動，減少日本官員找麻煩的機會：

另外以特殊方法使各教會週知，如日本官員詢問「天皇與基督是誰較大」時，要反問，日本憲法第一條規定「天皇神性不可侵犯」，問者是不是他本身已犯了不敬罪。如詢問其他難解答之問題，最好不要回答。因為已經有神學生、牧師、長老被詢問不知怎樣應付被關廿九天。⁶⁸

為了減少教會與日本政府的摩擦，聘請日人到神學校授課，以化解日本政府的懷疑和壓迫，成為解決之道。當不得不讓出臺北神學校校長一職時，則力邀深得臺灣本地教徒信任的日人大川正⁶⁹ 接任，將神學校轉給北部大會經營，好讓教會與神學校都能持續營運。⁷⁰

臺南神學校之所以閉校，主因是南部大會不願接手。得到南部本地教會的回應後，南部教士會考量到財務與未來發展，為了順勢達成「聯合神學校」的目標，便決定於 1940 年停辦臺南神學校，將學生送往臺北神學校寄讀。⁷¹ 如上述，南部外籍宣教師一開始並非將閉校列為首選，但有鑒於南部大會沒有承接意願，南部教士會全盤考量後才選擇關閉學校。

（二） 外籍宣教師對教育機構的決策

從日治末期南、北兩邊教士會對教會學校的安排來看，我們可以發現外籍宣教師並非抱持著關閉學校避免日人掌握的前提，反而是盡力減輕日本政府與教會學校摩擦，好讓學校可以繼續營運下去。因為對外籍宣教師來說，教育機構就是

《英籍臺灣人：蘭大弼醫生和彰基》（臺南：臺灣教會公報社，2009），頁150。

⁶⁸ 吳清鎰，〈孫雅各牧師與臺灣神學教育〉，收錄於蘇光洋編，《孫雅各牧師紀念專集》，頁38-39。

⁶⁹ 大川正畢業於日本明治學院，於1922年起受聘於臺北神學校。

⁷⁰ 吳清鎰，〈孫雅各牧師與臺灣神學教育〉，收錄於蘇光洋編，《孫雅各牧師紀念專集》，頁39。

⁷¹ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》，頁163-165。

宣教事工的輔助單位之一，如同醫療宣教一般，自然是希望教育機構可以持續運作下去，透過教育周邊的活動安排，持續讓學生有機會接觸福音。我們可以從北部宣教師的一些看法來證明這個觀點。

1. 設立教育機構的出發點

外籍宣教師來到異地宣教，除了以醫療機構來輔佐宣教，往往也會創建教育機構，以不同於當地的新式教育結合基督宗教文化，使當地教徒與其後代在基督氣息中薰陶成長。亦即，教育機構是為了幫助宣教事工進行，任何其他目的都應該列於福音傳播的序位之後。

面對日本統治臺灣後開始推動新式教育，使得不少臺籍人士開始談論新式教育，馬偕將此現象的感想回報加拿大長老教會：

……所有的授課內容都是為了要預備傳福音者去傳講基督與祂釘十字架——牛津學堂是為此目的而設立，別無他旨。

本地與加拿大的教會都應永遠記住這件事，就是我使昔日充耳不聞的年輕日本人開始談論英語、簿記與西式教育。我們的事工永遠都不會是提供世俗教育，協助異教徒經商，而是使用每一分、每一塊由基督徒奉獻的金錢，在即將滅亡的百萬人中傳揚耶穌的福音——即使是距離我們最遠的佈道所都能與牛津學堂有相同脈動。⁷²

馬偕顯然不認同應該配合世俗要求，讓教育機構（此處指牛津學堂）的課程有所改變，因為建立教育機構的出發點是培養傳福音的人才，不是協助異教徒學習非基督信仰的場域。

上述的看法並非孤證，吳威廉也指出馬偕：「他的教導基本上是為了傳福音。他堅決反對將他個人的時間，以及教會的金錢投入於北臺灣異教徒的『通才教育』上。」可是隨著日本時代新式教育的發展，吳威廉也發現馬偕設定的教育方式帶

⁷² 偕叡理（George L. MacKay）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1898北臺灣宣教報告-1〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》（第五冊）（臺北：明耀文化事業有限公司，2015年），頁129。

來弊病：「這些人在開始傳福音的一到四年之間，可以看出他們最後學習到的知識，其實並不廣泛。」⁷³ 也就是說，若是不調整教育機構的授課內容，未來在執行傳福音任務時，將會受到接受新式教育的新一代知識階層挑戰。

但日本統治的力量強於清國時期，各項政策落實程度更為嚴格，吳威廉接掌了北部事務後，也提出對未來的想法。他指出有明確消息證實日本要在臺灣推展日語教育，馬偕不願意在學校內教導其他語言的想法可能會受到衝擊。此時臺灣已經是日本的領土，未來無法拒絕日本的政策要求，即使馬偕如此偉大也無法抵擋時代變遷。⁷⁴ 不僅如此，傳道人的教育水準必須加強，才不會被日本人輕視。⁷⁵ 更重要的是，若是傳道人具有與日本人直接使用日語溝通的能力，其影響力將大大增強。⁷⁶ 換言之，吳威廉雖然仍將教育機構培養傳道人才視為首要目標，但也對教學內容部分妥協，妥協內容並非放棄基督福音的內涵，而是希望這樣的改變能幫助未來傳道事工更加順利。

2. 改善學校的招生狀況

再回到教育機構運作的核心，也就是招生問題，這是所有學校都無法迴避的問題。第一個招生難題是，馬偕逝世後神學校新生素質不一的問題被指出：

從我們學堂畢業的學生，若顯得比那些從日本師範學校或醫藥學校畢業的學生無知，可就不妙了！重要的是我們的傳道師應該比本地的青年接受過更完整的教育，因為那些年輕人可能在福爾摩沙的公立學校受過教育了。

77

南部教會更早發現這個問題，所以他們設立中學以儲備就讀神學校的人才，這個

⁷³ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1901北臺灣宣教報告-34〉，收錄於《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》，頁239。

⁷⁴ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1902北臺灣宣教報告-12〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》(第一冊) (新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017年)，頁36。

⁷⁵ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1903北臺灣宣教報告-6〉，收錄於《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》，頁55。

⁷⁶ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1903北臺灣宣教報告-6〉，收錄於《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》，頁55。

⁷⁷ 吳威廉 (W. Gauld) 寄、偕彼得 (R. P. Mackay) 收，〈1903北臺灣宣教報告-6〉，收錄於《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》，頁56。

解方也成為北部教會最好的參考。⁷⁸

值得注意的是，北部神學校（牛津學堂）的教學狀況可能比臺南神學校不理想，華德羅將他的看法傳達給加拿大長老教會。⁷⁹ 華德羅的看法並不算不合理，確實北部教會長期缺乏其他外籍宣教師助力，幾乎保持著馬偕獨撐大樑的狀況，同時要巡迴各地宣教區，又要傳福音與安排教會庶務，還需要負擔教學，這是談何容易之事。在馬偕的宣教報告中，也一再提到繁忙時就交由嚴清華等人負責監督牛津學堂，顯然與人力相對充足、具有多位按牧外籍宣教師的南部臺南神學校有明顯落差。這在在顯示，加拿大長老教會與英國長老教會的發展規模差距，連帶影響海外宣教區的發展。綜合這些看法，吳威廉與華德羅對牛津學堂的擔心其來有自。

到了 1907 年，此時北部教會已經增加數位外籍宣教師，他們對於創設中學的看法愈加強烈，聯名向母會強調設立中學的必要性：

在基督教氛圍下的中學可以透過以下兩個方式對抗這樣的教導：1.讓基督教家庭出身的男孩，有機會在一個基督教機構接受完整的教導。2.提供更徹底的培訓機會來裝備我們的傳道人，使他們更具充分的能力去面對並駁倒反對基督教的言論，以聰穎的形象來展現我們宗教信仰的真理。由於本島的教育水準越來越進步，就更明顯需要有受過較高程度訓練的本地神職人員，以及負責傳道的工作者。20 年前足以符合需要的培訓，卻不足以應付現今的需求。⁸⁰

輔佐宣教事工順暢，始終是教育機構設立的首要目標，有完整的基督教教導，以及充足知識能面對異教徒挑戰。但受限於龐大經費，母會遲遲沒有對於設立中學

⁷⁸ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1904北臺灣宣教報告-1〉，收錄於《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》，頁71。

⁷⁹ 華德羅（Thurlow Fraser）寄、偕彼得（R. P. Mackay）收，〈1903北臺灣宣教報告-10〉，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》，頁64。

⁸⁰ 宋雅各（J. Y. Ferguson）、約美但（Milton Jack）寄、阿姆斯壯（A. E. Armstrong）收，〈1907北臺灣宣教報告-33〉，收錄於陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1902-1914》（第一冊）（新北：中茂圖書出版股份有限公司，2017年），頁280-281。

有肯定答案，直到 1911 年底，加拿大長老教會安排馬偕之子偕叡廉（George W. Mackay, 1882-1963）返臺籌備，以神學校自淡水遷往臺北市內所留下的牛津學堂為校址，於 1914 年 3 月 9 日獲得總督府設校許可，定名為淡水中學校，同年 4 月 4 日舉行開學典禮，諸多日本官員出席。⁸¹ 透過淡水中學校培養，暫時穩定臺北神學校的學生來源與素質。

第二次的招生難題，就是學校認定問題。這個難題同時困擾南、北部教會的中學校，因為若是無法取得認定，將會影響畢業生的後續升學，不少在學生紛紛轉學到日本內地學校，以便進入日本帝國大學體制，使中學校就學人數逐年流失。⁸² 若是沒有學生，建構學校的主體將不復存在，最後外籍宣教師也只能配合日本政策做出調整，以取得學校認定。如南部長老教中學於 1939 年取得日本政府認定後，以失去基督宗教特色換取解決招生危機。⁸³

對於取得日本政府認定後，課程內容喪失基督教特色，甫卸任校長的英國長老教會宣教師萬榮華，也有一套應對措施：

日人據臺末期軍閥蠻行，且當時臺南州知事今川淵的野心，差點長老教中學就被日本政府吞沒，幸得萬校長的機警果斷，請日本基督教會推薦，聘請日本海軍退伍大佐上校加藤長太郎為校長，自己謙讓退居為教員，仍留在學校教授英語及聖經課，並兼學生之宗教活動。日人禁止校內宗教活動，他便在學校附近購地建舍，使學生能不牴觸禁令，又能保持宗教生活。⁸⁴

只要保留中學營運，外籍宣教師就能保有讓學生接觸福音的機會，加上他們已經刻意與日本基督教會合作，邀請同為基督徒的日人擔任校長，對外籍宣教師較不易產生敵意。萬榮華安排於學校附近購地，於課後時間讓學生學習英語及聖經，盡可能保留基督教特色在中學內，使學生能持續接受基督教文化的薰陶。

⁸¹ 臺北縣私立淡江高級中學編，《淡江中學校史》（臺北縣：臺北縣私立淡江高級中學，2000），頁56-57。

⁸² 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁54。駒込武著、蘇碩斌等譯，《「臺灣人的學校」之夢：從世界史的視角看日本的臺灣殖民統治》，頁352-355。

⁸³ 張厚基編，《長榮中學百年史》，頁217。

⁸⁴ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁56-57。

對外籍宣教師來說，只要機構能持續保留，就有讓學生接觸福音的機會；加諸中學背負著臺人就學的盼望，是重要的升學管道，所以外籍宣教師並不曾抱持輕易關閉中學的想法。在南部外籍宣教師離開臺灣時，他們認為已盡力確保基督教教育能持續，讓學校的管理權都能保留在基督徒手上，並由基督徒擔任校長。然而無法預期的是，學校未來能不能繼續保持基督教精神與真理，就端看負責人是否能堅守這份託付了，外籍宣教師已經窮盡所有該做的安排了。⁸⁵

有關其他的教會事業機構，南部教士會先於 1935 年將新樓醫院賣與南部教會，1937 年再將彰化醫院也贈與南部教會，並歸還新樓醫院之賣金。⁸⁶ 北部教士會的部分，他們處理土地房產的結果，也刊登於《教會公報》上，說明馬偕醫院等相關機構已於 1941 年完成轉移至本地教會手中。⁸⁷ 毫無疑問地，外籍宣教師首要目標是讓長老教會宣教機構能持續運作，他們也的確達成任務了。

3. 再探北部教會「神學生連名退學事件」

1941 年時，張慶義等臺北神學院神學生見到日本留學歸國優勢，試圖說服臺北神學院閉校，將土地出租費用資助神學生赴日進修，便號召其他神學生發動罷課。由於此案恰好涉及北部長老教會新人運動派系紛爭，且後來引發日本政府介入逮捕，參與神學生紛紛被退學，增添許多複雜性。有關此事件，最主要的史料來自〈張慶義訪問記錄〉，不過此份文稿諸多文字充滿情緒用語，難免居於受害者身分而帶有強烈主觀批判，似乎刻意強調新舊派之爭，但筆者認為此事件中新人運動後續影響的色彩較淡。因此，我們若能對照其他史料多做比較，較能平實看待當時的歷史狀況。

以下先引述張慶義對此事件的核心看法：

連名退學是因（1）大川處理不合法，解聘吳永華、駱先春及陳泗治，推薦吳清鎰進來，排斥與學生親近的老師。（2）對這情形，加上日本就讀的

⁸⁵ E. Band, "Last Days in Formosa," *The Presbyterian Messenger* (1941.4-6), 臺灣教會公報社編, 《使信月刊》(臺南:教會公報出版社, 2006), 頁29。

⁸⁶ 吳學明,《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》, 頁419-420。

⁸⁷ 吳天命,〈消息〉,《臺灣教會公報》,第670號,昭和16年1月,頁20-21;重刊於臺灣教會公報社編,《臺灣教會公報全覽》(臺南:教會公報出版社, 1941)。

可能，主張廢校。若學生都不來，學校若無學生，自然就廢掉了。為此我先前以運動多時，老派牧師他們都贊成，免得神學校成為新派的基督，做壞事。若學校關門，外面又缺許多牧師，因此其他人可轉去教會牧會，只有這些沒路走（不受教會歡迎）的人才要捧飯碗。我向學生說明我已與中央校長接洽好，可到日本就讀，學生才贊成我的看法。⁸⁸

此段文字透露一個重要背景，即背後暗示著北部宣教師對日治末期的臺北神學校也分成兩個派系，分別持有不同看法。只是美其名分成兩個派系，實際上舊派的領導人就是偕叡廉，尤其他同時具有馬偕之子，與加拿大長老教會完全撤退後的連結代表身分。

但我們必須認知到，1940 年母會外籍宣教師離開後，臺南神學院也相應閉校，教師黃主義帶著學生北上就讀，此刻的臺北神學院已是聯合神學院，同時負擔兩邊教會的神學人才培育，不能僅仰賴北部中會裁示。故張慶義等人的閉校想法是否具代表性？會不會影響其他神學生的修業權利？以及是否符合當時整體臺灣長老教會的利益？都是值得懷疑的。

瞭解此背景後，我們再繼續盡可能客觀地分析張慶義的看法是否合理。首先，張慶義清楚指出「新派」的本地牧師大多數是東京的日本神學校出身，要求教會獨立，不要被外籍宣教師控制；而「舊派」的宣教師則是出身神戶中央神學校系統，係外籍宣教師任校長，神學理念較保守。⁸⁹ 此言誠然不假，但張慶義卻也忽略了一個重要背景，那就是舊派較擁護馬偕之子偕叡廉；而新派卻對於這種家族傳承與寡頭領導的狀況不滿，所以才會爆發新人運動。也就是說，是否應該以學校教育出身而一刀切開兩派對立的原因呢？顯然還需要注意到當時北部教會內部的氛圍。

接著，張慶義觀察到赴日留學的優勢，所以也開始思考赴日發展的可能性，

⁸⁸ 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉（臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文，1996），頁142。

⁸⁹ 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁139。

加上他們「看到新派私自運作的情形」。所以他先接洽了神戶中央神學校的校長，接著想要透過神學校土地出租給日本政府，再以此經費資助學生前往日本留學。他為此寫了說帖說服舊派牧師，也讓臺北中會贊成意見，再轉送大會常置委員會討論。⁹⁰ 持平論之，張慶義對於留日具有優勢的看法無誤，但是先與神戶中央神學校接洽，接著又想讓臺北神學校停辦，土地出租的經費轉資助學生赴日留學，這樣的想法未免太一廂情願。

筆者無意為新派人士辯護，但若我們理解臺北神學校的目的是為了培養傳道人才，即使各項教學皆明顯不如日本的神學機構，但廢校轉為支持學生赴日留學是何等重大的改變。而這些想法卻完全沒有經過主掌神學校營運的牧師與教師群體，以及時任校長大川正，甚至是南部教會的認同，就想直接推動，體制上亦不合理。更遑論為何能由少數人直接決定與中央神學校接洽呢？張慶義還進一步指出，日人校長大川正也加入排斥中央神學校出身的人，違法聘進新派的吳清鎰，解聘「平時與學生很好，受學生愛戴的老師」。⁹¹ 張慶義於稿件中對吳清鎰的批評先略過不談，但被解聘的舊派老師與學生很好，是否就代表著不該解聘？又或者，指控大川正違法解聘的依據為何呢？我們可以理解張慶義受壓迫的不滿，這是相當值得同情的遭遇，但是在引述其說法時仍盡可能客觀保守，以免有所誤判。

張慶義批判最重的莫過於：

這些人與戰後捧國民黨的人都是同一批，他們是賣教會、害別人，自己得利益的人。

新派與日本政府接近，我們氣的就是如此，他們與日本政府接近，因為他們去報告，學生在學校所講的話，形式都知道，當時就已知道他們有密告的行為。戰後都是這批人，日本統治時喊日本萬歲，中國統治時喊中國萬歲。⁹²

⁹⁰ 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁137-138。

⁹¹ 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁142。

⁹² 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁142。

筆者完全可以認同戰後配合執政當局、犧牲教會權益的人，是需要嚴厲批判，但歷史研究必須依照歷史脈絡來追索，讓歷史事實呈現立體面貌，不能以後面的錯誤來推翻早前的作為。

張慶義指出，新派、舊派之爭議，最大的不同就是理念上的問題。⁹³ 但筆者認為不僅如此，新人運動除了觀念外，還涉及教會內部舊派領導階層專擅，神學觀念落差，以及最重要的教會帳務問題。因此，新人運動對北部教會的發展來說，應該是「利大於弊」的歷史事件，其改善教會內部寡頭領導，引進新穎神學觀念，還有財務狀況改善，故不該以後續發生的狀況而去否定新派人馬在新人運動內的貢獻。

一言以蔽之，新派人馬因為受到日本教育，使得國族觀念紊亂，對日本的認同感與舊派人馬不同；而戰後大多數也與國民黨政權相呼應，使得後續行為被詬病。但歷史評論應該以歷史脈絡來看待，不該一竿子打翻一條船才是。所以在北部教會「神學生連名退學事件」，是否能以「舊派」宣教師贊成張慶義的做法，就以此為憑藉呢？以及，大多數宣教師支持，並身負南北聯合神學校之責的臺北神學校，也要因此停辦，以資助學生赴中央神學校留學呢？恐怕都是需要再三斟酌的。從中，我們也能看到長老教會受到日本極權壓迫的無奈，即使對日本產生認同但卻得不到公平的對待，諸多考量都無法從教會最大利益化出發，必須戒慎恐懼地做出「安全的選擇」。

二、 本地宣教師的努力

（一） 戒慎恐懼的氛圍

日治末期日本國內軍部與右翼分子氣勢高漲，透過高壓手段，意圖控制社會言論與思想，不僅僅是臺灣長老教會，也不限於臺灣，而是自日本本島延伸擴散的壓迫。知名的教會史學者賴永祥提出過他的觀察：

很多人認為日本的軍事極權勢力是特別對臺灣進行統制，其實不只是對臺

⁹³ 廖安惠，「附錄三：張慶義訪問稿」，〈北部臺灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁141。

灣，應該說對日本教會的統治也是一樣。例如 1941 年臺灣總督府成立「皇民奉公會」時，要求大家都要改日姓、說日語，不單是要求臺灣教會要遵守，對當時的日本基督教會也加以控制，沒有自由。甚至 1941 年日本比臺灣還早成立大正翼贊會，不讓大家隨便發展，都在統制之下，宗教界也被控制，1941 年 6 月 24 日，不管是衛理公會、救世軍等，各派基督教會都要參加新成立的「日本基督教團」，以便日本政府控制。⁹⁴

因此，這個情況並非只有臺灣長老教會碰到，而是日本國內基督教團體都同樣遇難，要如何在這樣的環境下繼續維持教會運作，是所有教會團體的大難題。

日本國內的基督教團體，為了擺脫受外國控制與依賴母國的標籤，努力做出一些改變。救世軍⁹⁵ 因為組織成員遭到逮捕，所以不得不放棄軍事化的組織，以日本基督教團體的模式繼續活動；聖公會的日籍主教也在與官方協調後，要求三名英國籍與三名美國籍主教辭職，申明不會邀請外籍人士擔任任何管理職務，也不會接受外國資金。這種懷疑與衝擊可以說是全面性的，沒有任何基督教團體可以避免。⁹⁶

日本與臺灣之間，又存在著明顯差別待遇，臺灣人許多權利遠不及日本人，1937 年日本發動對中國的全面戰爭後，夾在前母國與現今母國兩個國家之間的臺灣人，可謂是百感交集。而且，有些日本基督徒不但沒有反對這樣的侵略行為，反而參與其中，讓臺灣的教徒更感憤怒。⁹⁷ 此外，由於臺灣人並沒有真正被當成日本人，自然容易受到懷疑，但外籍宣教師考量到臺灣教會的長遠發展，還是逐步將教會相關機構轉移給臺灣本地教會管理，邀請日本人擔任學校校長等等措施，盡可能讓臺灣本地教會獨立發展。⁹⁸ 中日戰爭爆發後，臺灣總督府於稍晚的 9 月

⁹⁴ 賴永祥口述，許雪姬、張隆志、陳翠蓮訪談，《坐擁書城：賴永祥先生訪問紀錄》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2007），頁59。

⁹⁵ 救世軍係源自英國之教派，以軍事編制作為組織架構，從事慈善與社會事業的宣教團體。

⁹⁶ Douglas James, "Developments in Formosa," *The Presbyterian Messenger* (1941.1-3), 臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁14-15。

⁹⁷ 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》，頁75。

⁹⁸ Douglas James, "Developments in Formosa," *The Presbyterian Messenger* (1941.1-3), 臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁15。

10 日決定臺灣總督府國民精神總動員，希望透過教化活動影響臺灣人的認同。⁹⁹

1940 年，適逢日本紀元 2,600 年，日本國內帶有強烈民族主義的基督徒，宣布日本基督教的獨立，拒絕所有外國資金，教會與學校都自給自足，未來還要達成日本基督教會的統一。這股浪潮也被帶到臺灣，南部教會的各中會紛紛宣告經濟獨立，完全切斷與宣教母國（英國）的連結。¹⁰⁰ 被迫提早與母會中斷連結的結果，無疑迫使南部教會提早獨立發展，加速三自運動的前進路程。

基督教因為帶有西方國家色彩，加上長老教會傳自英、加兩國，所以日治末期不斷受到猜疑，擔心教徒會通敵或反叛，日本政府對教徒不停約束與監視。臺灣教徒並非沒有期望過日本教會的幫助，但在日本軍國主義盛行的氛圍下，連日本國內基督徒都自身難保，維護真理與信仰的行為有限，更不可能有能力保護臺灣教會與教徒了。¹⁰¹ 在過去的牡丹社事件、清法戰爭，基督徒都被懷疑通敵，二戰期間也因為教會的歐美背景再度被當敵人，教徒夾在中間著實左右為難。¹⁰² 為了緩解臺灣教會與總督府間的緊張，日本教會曾經派出牧師到臺灣巡迴演講，主題必定是「必打倒英、美」及「英、美必滅亡」。透過這樣的展演，一方面代表日本基督教會妥善教導臺灣教會，另一方面則是臺灣教會跟隨國家政策前行，是相當無奈卻也不不得已的做法。¹⁰³

因此，擔任長老教會行政職務的責任更重，1942 年任高雄教區長的許有才便時常要幫忙排解誤會。他指出，經常有穿便服的警察跟蹤與監聽，旗後教會的許水露牧師遭受懷疑後，被捕居留於屏東拘留所，只有他試圖去探望，還關心許水露的家屬。雖然許有才謙稱是因為他擔任職務而不得不為之，但確實讓我們看到在如此恐怖的社會環境，要自保就是一件難事，更何況還要關心身邊其他人，許有才確實具有獨到的勇氣。¹⁰⁴ 從許水露被拘留的例子也能看到，除了被拘留

⁹⁹ 近藤正己著，林詩庭譯，《總力戰與臺灣：日本殖民地的崩潰》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014），頁162-163。

¹⁰⁰ E. Band, "Last Days in Formosa," *The Presbyterian Messenger* (1941.4-6)，臺灣教會公報社編，《使信月刊》（臺南：教會公報出版社，2006），頁27。

¹⁰¹ 許有才著、許聖姿譯，《奇妙恩寵—許有才牧師回憶錄》，頁52-53。

¹⁰² 許有才著、許聖姿譯，《奇妙恩寵—許有才牧師回憶錄》，頁59-60。

¹⁰³ 許有才著、許聖姿譯，《奇妙恩寵—許有才牧師回憶錄》，頁53。

¹⁰⁴ 許有才著、許聖姿譯，《奇妙恩寵—許有才牧師回憶錄》，頁58。

的受害者本身外，其家屬所承受的壓力也是外界難以想像，從教徒本身擴散到身邊親屬們，要持續堅持正義與宗教信仰，著實不易。即使是相對親近日本教會的北部教會領袖陳溪圳，也不斷被監視，必須「用靈巧像蛇、馴良像鴿子的態度，來帶領北部教會度過這個危機。」¹⁰⁵

（二）曇花一現的短暫合一

進入戰爭時期，日本政府為了統合統治力量，實施集權主義，臺灣總督府成立「皇民奉公會」，推展「國體主義」與「敬神崇祖」觀念，除了設立各式組織，也透過演講、印刷品等宣傳工作，灌輸「為天皇陛下而戰」的聖戰觀念。¹⁰⁶「皇民化」的具體政策，包含改善正廳、更新牌位與寺廟整理等，也極力推動「國語」普及。¹⁰⁷諸項政策表明，日本政府意圖將臺灣人納為所用，但臺灣人卻並非真正得到尊重與認同。1940年9月，日本與德國、義大利締盟後，與英、美處於敵對關係，外籍宣教師紛紛離臺，是臺灣教會自治時代的來臨，外籍宣教師對本地教會的支配地位已經不再，須由本地人肩負教會三自責任。¹⁰⁸換言之，此時原本由英、加母會外籍宣教師所指導的位置，改由日本國內的日本基督教會所取代，日本基督教會的一舉一動，都深刻影響臺灣教會的運作。

1940年，臺灣教會為了避免被孤立，申請加入「日本基督教聯盟」獲得同意，期間付出甚多的上與二郎牧師被臺人視為摯友。盧啟明指出，雖然申請初期南、北看法仍有差距，但礙於戰爭捐納及日人掌權壓力，南、北看法漸趨一致。¹⁰⁹1941年6月，日本基督教各教派於東京成立具統合性質的「日本基督教團」，同年9月，臺灣北部教會率先學習日本基督教團之「基督教報國團」組織，就此可見北部教會較快順應日本的政情發展。¹¹⁰1942年，為了保護教會組織健全發

然而，許水露曾在1942年3月的《臺灣教會公報》上，發表〈新體制と基督教〉一文，說明「職務奉公、宗教報國」等順應時勢的取向，卻仍難逃日本拘捕的命運。詳參：許水露，〈新體制と基督教〉，《臺灣教會公報》，第684號，昭和17年3月，頁1-2；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1942）。

¹⁰⁵ 黃六點牧師，〈北大領袖陳牧師〉，收錄於賴俊明主編，《常綠在人間—陳溪圳牧師百年懷念集》，頁132。

¹⁰⁶ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁178-179。

¹⁰⁷ 近藤正己著，林詩庭譯，《總力戰與臺灣：日本殖民地的崩潰》，頁186-191。

¹⁰⁸ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，頁426。

¹⁰⁹ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁153。

¹¹⁰ 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》（臺南：人光出版社，1995），頁329-330。

展，臺灣大會議定加入「日本基督教團」，希望能避免直接面對日本政府壓迫，不過此案後來交涉無果。¹¹¹ 接著，長老教會再將中日戰爭後組成的「北支事變全臺灣基督教奉仕會」，擴張成「臺灣基督教奉公會」（後再更名為臺灣基督教奉公團），以表明愛國意向。¹¹² 諸項作為無非為了保護教會發展，避免遭受懷疑與打壓。

在諸項壓迫與體制變革中，宗教自由也逐漸被侵蝕。在 1940 年的第十九回臺灣大會中，已經被迫加入「國歌奉唱」與「皇居遙拜」等要求。¹¹³ 日本國內的「神道教派聯合會」、「大日本佛教會」與「日本基督教聯合會」，於 1941 年 12 月 26 日舉辦「宗教翼贊大會」，強調宗教家應當於國民教化中身先士卒，共同「宗教報國」。¹¹⁴ 1942 年的《臺灣教會公報》內，也能看到彰化基督教醫院接受「御下賜金」時，不但也要「皇居遙拜」及「國歌奉唱」，時任阮德茂院長致詞時，一再強調「徹底擊滅美英」與「一億一心皇道精神」等與教會醫院無涉之言詞。¹¹⁵ 就連長老教會的刊物《臺灣教會公報》也在 1942 年，難逃停辦命運，帝國主義對宗教自由的迫害，由日本國內逐步向殖民地蔓延，教會成員為求自保只能逐步退讓。

1943 年時，臺灣基督教奉公團更命令各教會在禮拜前要舉行「國民儀禮」，統一實施「皇大神宮遙拜」與「神宮遙拜」，是當時信徒信仰自由被剝奪的慘痛記憶。盧啟明曾指出，禮拜儀式的順序、內容是經過慎重討論而制定，隨意增減、更動，是對教義的挑戰。¹¹⁶ 提起這段回憶，許有才感嘆：「心裡明白他們是披著羊皮的豺狼，但沒有人敢說反對的話，沒有人敢反抗，這是我們最黯淡無光、痛苦的情景。」¹¹⁷

¹¹¹ 臺灣長老大會，〈第二十回大會會錄〉，（臺北：臺灣長老大會，1942年），頁17。其實根據臺灣大會的記錄，本案已討論多年，但卻一直沒有得到日本基督教團的同意。

¹¹² 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》，頁334-335。

¹¹³ 臺灣長老大會，〈第十九回大會會錄〉，（臺中：臺灣長老大會，1940年），頁1-2

¹¹⁴ 不著撰人，〈内外の消息〉，《臺灣教會公報》，第684號，昭和17年3月，頁21；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1942）。

¹¹⁵ 不著撰人，〈彰化基督教醫院消息〉，《臺灣教會公報》，第684號，昭和17年3月，頁11；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1942）。

¹¹⁶ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁184-185。

¹¹⁷ 許有才著、許聖姿譯，《奇妙恩寵—許有才牧師回憶錄》，頁55。

1943年2月，為整合南、北教會力量便實行「南北合一」，於彰化基督長老教會舉行「臺灣基督長老教會創立總會」。除了日本基督教團臺灣教區長上與二郎，還有總督府宗教調查官宮本延人等日本官員觀禮，會中將臺灣全島教會分割成臺北、臺中、臺南與高雄四個教區，事務所設置於臺南。¹¹⁸在日本政府的壓力下，南、北教會為了整合能量而第一次「合一」，但從教區分割也能見到確實北部教會的發展規模不如南部，因此北部教會不但只佔了一個教區，事務所也設置在臺南。

惟長老教會總會創設不久，上與二郎立刻表示應該創設全臺「不分民族」基督教各派的統合教團，立刻引起臺人教會領袖不滿，認為若是如此安排，當初就不必大費周章成立長老教會總會，直接進行日、臺教會合併即可。因上與二郎此舉，其實只是日、臺教會合併行動，以便控制臺人教會的財團法人與相關機構，同時又保留日本基督教會關係。¹¹⁹日本基督教臺灣教團成立後，實際推動事務效果不大，也僅持續半年，但對臺灣長老教會最大的影響卻是財產歸屬問題，許多教會資產於戰後被視為「日產」而收回困難。¹²⁰由上可知，長老教會「南北合一」確實如曇花一現，並未對南、北教會真正合一帶來深刻影響。

信仰自由的迫害不僅於此，還有「傳教師鍊成會」的洗腦與壓迫。皇民奉公會廣設皇民鍊成所，鎖定青年階層，意圖訓練成忠君愛國的新戰力，鍊成所包含各大領域，完成一定期限的訓練後，送往華南及南洋各地成為戰力。¹²¹1939年又正式運作「國民精神研修所」，培育社會教會指導者。¹²²如當時就讀臺北高等學校（戰後現址為國立臺灣師範大學）的賴永祥，也被要求到「國民精神研修所」受訓四天：

¹¹⁸ 黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》，頁338。

關於此節，黃武東在回憶錄中有饒富趣味的記載：「會中，北部大會代表陳溪圳致詞說：『今天的總會，不過是創設臺灣基督教團的第一步而已。』」似乎刻意呈現北部教會積極配合日本政策的樣態。黃武東，《黃武東回憶錄》，頁138-139。

¹¹⁹ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁173-174。

¹²⁰ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁176。

¹²¹ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（臺北：自立晚報，1992），頁276。

¹²² 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁188。

研修的目的是要人體會並且表白做「皇民」的信念及決意。這研究不只是針對學生，廣及教育界、官界、民間。我看教會的紀錄，後來許多長老教會的牧師（北部有四十六人、南部有九十四人），也被叫去參加。¹²³

教會內原本就有傳教師的「修養會」，具有鼓舞信仰與互動交誼之用，但到了 1943 年 3 月 26 日至 4 月 1 日，總督府文教局以「基督教奉公團」名義，於大直國民精神研修所召開「中堅教師鍊成會」，舉行三期的鍊成會，分別有 47、57 與 57 人參加。¹²⁴

黃武東也對被迫參與鍊成會的回憶感到遺憾：

所謂「鍊成會」是一種對基督教傳教者的「思想改造」訓練，目的在灌注神道的宗旨及國民精神，是一種道地的洗腦機關，強迫基督教傳教者受訓，日人也不例外。

「鍊成會」為期兩天，主要由研修所指導官說明以「行」即「苦練修行」，每日清晨需浸冷水，是為「禊」（Misogi），然後靜坐，念祝詞（Norito，神道教經文），結束當夜並舉行「篝火」（Kagaribi，即營火晚會）。

這是一種完全違背基督教信仰的「洗腦會」，當時未能拒絕，至今每次回憶至此，深感愧對上主，成為終身憾事。¹²⁵

日本政府為了極權統治與軍國主義，罔顧各宗教之信仰自由，意圖透過鍊成會將人洗腦為忠君愛國之思想，實在可惡。而在遭受壓迫，生命受威脅的情況下，教徒只能選擇委曲求全，努力迴避信仰衝突的罪惡感，卻也造成一輩子的創傷，讓人感嘆。

進入二次大戰後期，伴隨著美軍幾次轟炸臺灣，開始盛傳美軍即將登陸臺灣的消息，日軍唯恐教會成員與美軍裡應外合，全力搜集教會牧師長執名單。黃武

¹²³ 賴永祥口述，許雪姬、張隆志、陳翠蓮訪談，《坐擁書城：賴永祥先生訪問紀錄》，頁64-65。
（賴永祥關於受訓牧師的人數應有誤，實際上三波分別為47、57與57人。）

¹²⁴ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁187-190。

¹²⁵ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁138-139。

東於嘉義市牧會期間，就不停遭受施壓，但其巧妙回答受轟炸影響，教會成員早已疏散失離，他連自己的薪水都已經兩個月沒有領，讓日軍無法迫害其他無辜教會人士。¹²⁶ 李嘉嵩與胡文池也有相同記憶，「所有全部傳道人都已登錄在黑名單上，此間如發現稍有與眾不同之言行，都被檢舉或拘禁，戰爭末期的教會的確遇到難以言宣的困境。」¹²⁷ 「感謝主！美軍沒來臺灣，只以兩顆原子彈，就使日皇投降，而使主的僕人免去一場大浩劫。」¹²⁸ 由此可見，黃武東等本地牧師智慧與勇氣過人，巧妙避免更多教會人士受害。

上述兩位本地宣教師的回憶，應當是指 1945 年 2 月 13 日，臺灣教團組成「戰時挺身隊」，以「抵抗敵人之思想謀略」及「促進今後之思想防衛」為目標。是日上午，選拔李嘉嵩在內的教會成員 14 名加入挺身隊行列，參與為期四天的「挺身隊員練成會」，希望隊員在地方提供情報給挺身隊中央本部，只是後來並沒有收到隊員們提供值得注意的情報。¹²⁹ 日本政府對宗教信仰進行迫害，甚至意圖使教會成員為其所用，自然無法得到教徒的認同與配合。

稍晚，日本宣布戰敗後，臺灣人莫不欣喜若狂，李嘉嵩認為除了日本的政策失當外，日臺人士的不平等也是重要因素，加諸臺灣人的血緣關係，基本上是對於「光復」感到期待。¹³⁰ 不過隨著日本統治結束，「日本基督教臺灣教團」解散，南、北兩會卻沒有繼續同行，而是分道揚鑣。

¹²⁶ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁149-150。

¹²⁷ 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》，頁99。

¹²⁸ 胡文池，《憶往事看神能：布農族宣教先鋒胡文池牧師回憶錄》（臺南：人光出版社，1997），頁224。

¹²⁹ 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁270-271。

¹³⁰ 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》，頁99。

第三節 戰後南北教會的再度分途

二次世界大戰結束後，日本基督教臺灣教團隨之解散，臺灣教會總算脫離日本殖民統治的壓迫，有機會自決走向合一的道路。就在看似曙光乍現之際，北部教會卻率先宣布恢復北部大會，保留北部教會的宣教機構與資產，沒有與南部教會合一的意願。而這一分途，竟到了 1951 年才終於成立總會，只是北部大會也沒有因此取消，還管理著轄下事業機構，持續至今。

一、北部教會率先恢復

伴隨日治末期國際情勢緊張，外籍宣教師接受母會建議紛紛離臺，離開前已先將醫院與學校等教會資產，陸續轉交本地教會經營。1943 年，日本政府及日本基督教團先指示南、北教會合併，成立「臺灣基督長老教會總會」，設事務所於臺南。然而，這並非兩會自身發起的「合一」，仍各自存有自己的想法。時任日本基督教臺灣教區長的上與二郎，於總會成立會議中發言：「今日的會議只是後來臺灣教團的準備而已。」翌年，在日方引導下再成立「日本基督教臺灣教團」，整合日本基督教臺灣教區、日本聖公會臺灣傳道區及臺灣基督長老教會總會，派上與二郎為教團總理。¹³¹ 長老教會首次「合一」，竟然是在日治末期殖民政府壓迫下的結果，此舉也導致教會資產成為日產，戰後本地教會接收某些資產時，若未及時處理，就可能被政府徵收做為戰爭賠償。¹³²

二次大戰結束，日本基督教臺灣教團統理上與二郎應臺灣教會要求，於 1945 年 10 月 2 日宣布教團解散，歸還臺灣教會的機關及資產。沒想到只過兩天，北部大會在議長陳溪圳的領導下，於雙連召開數次常置委員會，稍後更議決北部大會繼續運作。¹³³ 部分關心「教會合一」的人不停呼籲應盡快落實，如北部教會知名布農族宣教先鋒的胡文池，以「不准分離」為題，於教會公報上撰文表達反

¹³¹ 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁275。

¹³² 鄭仰恩等著，《和平物語：日產傳承 族群融合》（臺北：臺灣基督長老和平教會，2018），頁6。

¹³³ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁156-157。鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁277。徐謙信，《臺灣教會史論文集（第一集）》（臺北：徐純惠，1982），頁29-30。

對，無奈最後沒有獲得同意。¹³⁴

最後，北部大會依照預定安排，於 1946 年 3 月 11 日在臺北神學院召開，議決幾項重要事務：

①大會機構改變：在大會之下設總務局、財務局、傳道局、教育局、社會事業局等五局，及教師考試和檢賬兩委員會。

②為要挽救經濟的困難，李天賜、李順天、陳開明、李達宗、陳淵泉、陳文讚等幾位有志者出資二十萬元經營事業，而將經營事業所得的營利，作為大會所需經費。

③重要議決事項

1 向委員長致敬，向母會及祖國教會、團體致謝，並向南部大會請安。

.....¹³⁵

戰後初期北部教會的領導階層仍為新人運動的領導者，他們受日本教育影響，導致國族觀念紊亂，對於日本的政策配合度較高。戰後，他們可能食髓知味，所以很快就向戰勝的「祖國」及「委員長」表示敬意，希望能快速取得新統治者的好感，強化教會發展資本。同時，北部教會如此明快的反應，不無為了盡速將原有教會機構與資產重新收回，以利未來教會營運之用（參照圖 3）。

在 1946 年的北部大會中，已出現具官方色彩的「臺灣重建協會」常任理事柯台山¹³⁶，並帶著中華基督徒全國聯合會會長馮玉祥與總幹事毛吟槎，長沙中華基督教自立福音會會長熊裕成、中華基督教全國總會總幹事崔憲祥，代表政府來問安。有趣的是，因教會資產問題，頗令南部教會領袖不滿的日人牧師上與二郎竟也同場參加，「希望援助傳道並互相建設上帝國，貢獻實現平和之世界」。¹³⁷ 此

¹³⁴ 胡文池，〈不准分離〉，《臺灣教會公報》，第685號，民國34年12月，頁6-7；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1945）。

¹³⁵ 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁278。徐謙信，《臺灣教會史論文集（第一集）》，頁30-31。

¹³⁶ 柯台山係嘉義人，少年時不願受日本統治而赴中國求學，後投入中日戰爭時提供不少臺灣資料，1945年7月成立「臺灣重建協會」，協助陳儀接收臺灣。可以參見：柯台山口述、許雪姬訪問，《柯台山先生訪問紀錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1997）。

¹³⁷ 北部臺灣基督長老教會大會，《北部臺灣基督長老教會大會第三回議事錄》，（臺北：北部臺灣基督長老教會大會，1946年），頁11。

時北部大會不但與新政府有互動，也仍和日人教會保持良好關係，並未因為戰爭結束而表現出憎恨。

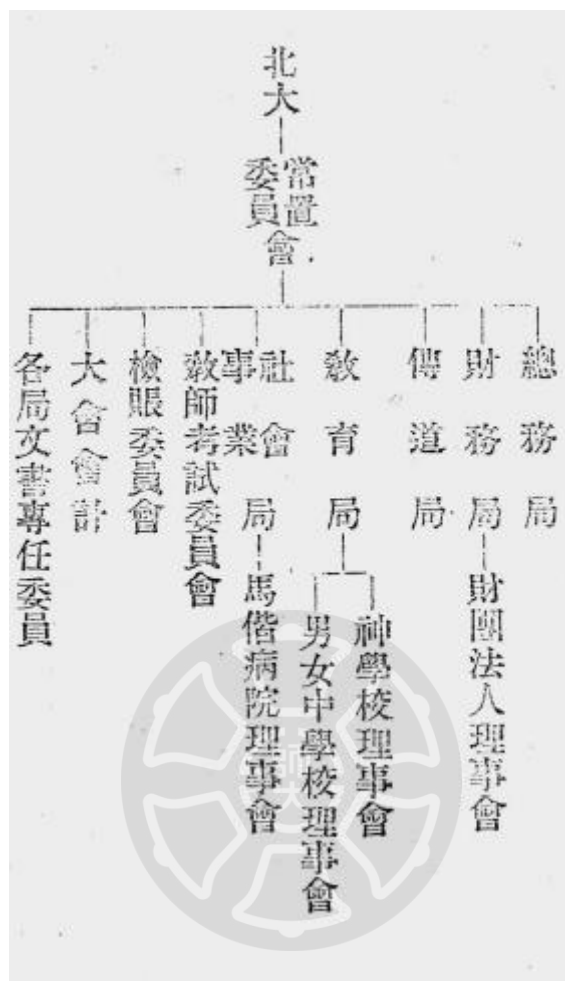


圖 3、北部大會於 1946 年設立的教會組織圖

資料來源：北部大會，《北部臺灣基督長老教會大會第三回議事錄》，
(臺北：北部臺灣基督長老教會大會，1946 年)，頁 10。

值得一提的是，北部教會也打破日治時期無法向原住民宣教的限制，推展「向高山弟兄傳道」之政策。¹³⁸ 1948 年時已有初步宣教成果，希望能開設「手工藝職業學校」服務原住民，這是終日治時期不曾見之創舉。¹³⁹ 又如孫雅各前後在臺工作 31 年，總共在羅東山地建立 18 所教會。¹⁴⁰ 這樣的情況也同樣出現於南部，李嘉嵩指出：

¹³⁸ 北部臺灣基督長老教會大會，《北部臺灣基督長老教會大會第三回議事錄》，頁 22。

¹³⁹ 北部臺灣基督長老教會大會，《北部臺灣基督長老教會大會第四回議事錄》，(臺北：北部臺灣基督長老教會大會，1948 年)，頁 9。

¹⁴⁰ 陳耀宗，〈故 孫雅各牧師紀念專集座談會〉，收錄於蘇光洋編，《孫雅各牧師紀念專集》，頁 12。

自從臺灣重返祖國的懷抱，山地平地政治地位一律平等，山地方面傳教機會也隨之得到了自由。所以在不到十年之內，山地傳教的發展異常迅速，消息傳到國內外，竟被稱為宣教史上的奇蹟。¹⁴¹

足見戰後初期長老教會與政府的相處堪稱愉快，沒有受到太多管控。

1945 年北部教會首次召開常置委員會後隔天，南部教會也召開兩次南部常置委員會，決議幾項重要事項：

.....

⑤教團既然解散，本會基於合一的精神，期望全島長老教會的合一，因此促進員臺灣總會常會議員，應及早召開，以設法推展總會事工。

⑥若總會常議員因原北部大會不贊成而不能召開，亦應及早召開南部大會，其日期、地點，交由議長全權處理決定。

.....¹⁴²

就中可以見到，南部教會此時仍將「合一」視為首要目標，呼籲北部教會應該盡快合作。但 1946 年的臺灣基督長老教會總會常議員會未能如期召開，眼見此時恢復總會無望，南部大會只好再召開會議恢復南部大會，並希望早日合一。¹⁴³

南部大會議決幾項重要事項：

①請英國長老教會再派宣教師來臺。

②促進各中會獨立，並促進全臺灣合一的總會早日成立。

.....¹⁴⁴

顯然，戰後日本基督教臺灣教團宣告解散後，北部教會第一時間想的是恢復北部大會運作，然而南部教會卻是希望能盡快落實全臺教會「合一」，呈現「南有情、北無意」的局面。導致自 1943 年因日本政策影響而達成的「教會合一」，於日本

¹⁴¹ 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》，頁108-109。

¹⁴² 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁278-279。

¹⁴³ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁158-159。鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁279。

¹⁴⁴ 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁279-280。

統治後馬上結束，這次的合一經歷猶如曇花一現，更讓人沒想到的是，北部大會還持續至今。

不過我們可以發現，雖然戰後南、北兩會都再度邀請母會差派外籍宣教師來臺輔助，但此刻外籍宣教師已並非如日治時期居於領導地位。因為本地教會已經完成三自運動，即使仍接受母會部分補助金額，但已不再受到母會直接支配。南、北兩會總算掌握自己的主導權，可以遂行意志了，這也是延續自日治時期兩邊的思維差異，所以戰後多年遲遲無法取得「合一」共識。

南、北兩會於 1646 年確定再度分立，直到 1951 年成立總會後，經過數次討論亦未果：

可惜事與願違，雖然南大始終一貫主張並表示願意撤消大會而將一切事業貢獻給總會，但北部大會則堅持其事業機關即臺灣神學院、馬偕紀念醫院、淡江中學及財團法人要留存於北部大會，其餘非事業機關則願意歸屬總會。

145

可見此時北部教會的領導階層還存有「南北之分」，而並非如南部教會以「全臺一體」視之，才不願放手北部的事業機關。

筆者認為，早在 1935 年的新人運動後期，就奠定北部新知識階層決意與南部教會分途的原因，即該年的「淡水小會延請潘道榮」之事。淡水教會原任牧師鍾天枝（1878-1957）決定離職，改赴李春生後代創設的李春生紀念教會任職。¹⁴⁶在舊派偕叡廉的主導下，淡水小會沒有遴選北部留學歸國的新知識階層，反而自南部延請潘道榮（1889-1952）¹⁴⁷ 候任，引發新人團體強力抨擊。¹⁴⁸ 雖然潘道榮最後並未赴任，但此事確實造成不小風波，極可能對後來的北部新人造成陰影，擔心再度發生南部教會「入侵」的情事。

¹⁴⁵ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁248-249。

¹⁴⁶ 臺北長老中會，《第三十九回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》，頁26。

¹⁴⁷ 潘道榮為南部首位本地牧師潘明珠之子，係首位公費留日學生，1928年出任全臺主日學主事，充實教學內容與教材，引進日本相關制度。潘道榮也於1933-1939年間，在《臺灣教會公報》擔任主筆，發表神學思想。詳見：盧啟明，〈日治時期主日學和教會公報的耕耘者——潘道榮牧師〉，《新使者雜誌》130（2012年6月），頁53-57。

¹⁴⁸ 鄧慧恩，〈芥菜子的香氣：再探北部基督長老教會的「新人運動」〉，頁91-93。

由於此事涉及後來南、北教會的「組織（團體）」衝突，若透過「團體動力學」內的「衝突（conflict）」¹⁴⁹分析理論，有助於歸納此事件對北部新知識階層掌權後，所造成的影響。當時北部教會新、舊兩派衝突正激烈，舊派偕叡廉延請南部教會知名的潘道榮候任，使新派認為南部教會立場趨近舊派，進而「衝突」、產生對抗感。而新派此時的目標就是擊倒舊派，讓北部教會資源不被「寡占」；南部的潘道榮跨界受聘，意味北部教會有限的資源將會被南部教會跨越界線「瓜分」，危機感更難消除。甚至，這樣的陰影除了導致北部教會不願意放棄北部大會外，也會對「超越」南部教會帶有寄望。戰後，陳溪圳與政府配合，不與南部教會合流的作法，或許正是如此。

北部教會極力爭取保留北部大會，主因係希望持續掌握臺北神學院營運權，未來不會受到總會推動聯合神學院之影響，而喪失在臺北的校址。早在日治時期北部教會就體認到臺北市作為首善之都的優勢，同時具有社會、經濟與政治核心位置，不難想像戰後北部教會領導階層也想把握有利地位，藉由時間流轉漸次取得長老教會總會未來主導權。具體作為，則為北部大會於 1948 年將臺北神學院更名為臺灣神學院，預備取得聯合神學院的校名優勢。¹⁵⁰ 保留北部大會，也能避免南部教會涉入教務發展，陳溪圳後來也確實透過教會資產獲利，將利潤用於教會公益活動，成功引領雙連教會發展，使其廣受北部教會成員的敬愛，尊稱為「七星上將」（因在七星中會）。¹⁵¹

換言之，北部教會在新人運動後形成新的領導階層，他們自居為改革者，對於北部教會運作有新模式，不一定願意配合南部教會「舊有」思維。再加上好不容易改革成功，想到可能因為「合一」而失去得來不易的資源，他們對此產生焦慮，並極力抗拒與南部教會真正「合一」，意圖在制度外持續保留特例的「北部

¹⁴⁹ 衝突發生在下述情況：具有衝突的雙方；互相間的利益或目標有不一致或不均現象；交互作用的行為已對抗方式強制或擊敗對方；雙方的權利產生不均衡狀態；實質可獲得的資源有限，共五點。詳參：潘正德編著，《團體動力學》（臺北：心理出版社股份有限公司，2012），頁146-148。

¹⁵⁰ 北部臺灣基督長老教會大會，《北部臺灣基督長老教會大會第四回議事錄》，頁9。

¹⁵¹ 鄭連道長老，〈生涯導師〉，收錄於賴俊明主編，《常綠在人間—陳溪圳牧師百年懷念集》，頁205-206、213。

大會」。北部教會人士也證實陳溪圳的想法，他希望「不是大一統、併吞式的聯合，而是團結互助建設教會的聯合精神」。¹⁵² 亦即，北部教會希望能保留其獨立性，不會因為「合一」而喪失內部領導權。

也因此，才讓「北部大會」的架構仍存在於，本研究初始所提「臺灣基督長老教會總會機構圖表」之中的奇特現象。而這樣的情況究竟會持續多久呢？就有待臺灣基督長老教會內部的想法與智慧了。

二、重啟南部神學院

有別於孫雅各邀請大川正擔任臺北神學院校長一職，並轉由北部大會經營；南部大會不願接手，所以南部教士會便順勢達成「聯合神學校」的安排，於 1940 年關閉臺南神學院，學生送往臺北神學院寄讀。¹⁵³ 二次大戰結束後，北部教會率先倡議恢復北部大會運作，南部大會一邊呼籲應該盡速合一，另一面也只能繼續恢復南部大會以管理教會事務。此時，聯合神學院問題再度浮上檯面。

據黃彰輝回憶，南、北兩邊大會自 1947 年開始就有許多討論與協商，南部大會始終堅持：聯合神學院必須建立在兩邊教會聯合的基礎上，所以校址應當設於臺中。但這樣的想法無法得到北部大會的認同，遲遲沒有結果，重新回到臺灣的孫雅各也感到遺憾。¹⁵⁴ 翌年，北部大會的對策是支持現行臺北神學院為聯合校址，並將臺北神學院改稱為「臺灣神學院」，南部大會隨後即召回任教於臺北神學院的滿雄才及南部學生。¹⁵⁵ 北部大會此舉，無非為了取得聯合神學院的校名先機。

1948 年，在雲林斗六召開的南部大會，針對重啟臺南神學院議案進行投票，黃彰輝發現現場氛圍是此案必定通過，讓他當下感到不解。會議中，英國外籍宣教師滿雄才（William E. Montgomery, 1875-1968）表示，雖然他對於過去的協商

¹⁵² 黃加盛牧師，〈補完改革者〉，收錄於賴俊明主編，《常綠在人間——陳溪圳牧師百年懷念集》，頁 140。

¹⁵³ 查忻，《旭日旗下的十字架：1930 年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》，頁 163-165。

¹⁵⁴ 北部臺灣基督長老教會大會，《北部臺灣基督長老教會大會第四回議事錄》，頁 9。

¹⁵⁵ 徐謙信，《臺灣教會史論文集（第一集）》，頁 46。

挫敗感到失望，但母會立場是設立一所共同經營的神學院，加上重新開啟臺南神學院將是沉重的經費負擔，母會提供援助有限，希望大家審慎考慮。繼之，與會的黃彰輝也申請發言，希望臺灣教會不要重啟分裂局面，並以「團結則存、分裂則亡」，試圖阻止此案。但他們的發言並沒有對大勢造成影響，南部大會仍然通過這個議案。¹⁵⁶ 確實，當時現代教會風氣是教會聯合，但南部大會懷著沉重且堅定的心情，為了就是能擁有屬於自己的神學院，任誰都無法阻擋。¹⁵⁷ 滿雄才的發言，更證實母會外籍宣教師已無法主導本地教會運行，所有宣教機構與教會資產的決策，都由本地教會自主決定。

對於南部大會的堅持，黃彰輝在長期的相處與觀察後，也有深刻體悟。在日治末期雖然南、北部大會曾經有過短暫合一，但那只是受到日本帝國壓迫，希望能統合教會為其所用，而非是出自教會內部，有關基督信仰的真正合一。因此，到了戰後，兩邊教會要處理的不只是單純的「體制合一」，而是更深層的「什麼樣的合一」及「如何成就真正合一」？¹⁵⁸

還有情感面的考量，對南神畢業校友來說，1940年9月6日的閉校禮拜，猶如他們親手為自己母校舉行葬禮，當帝國主義時代結束，他們想要南神恢復運作。以及，當時閉校後被送往臺北神學院就讀的學生們，在那段時間過得並不快樂。¹⁵⁹ 他們的不快樂，除了是「離鄉背井」、「神學觀念差異」之外，還有「被剝奪感」及「國族觀念差異」，加深了戰後更希望臺南神學院能復校的意志，讓南部教會不遜於北部教會。

黃彰輝的感受，應該有很大一部分是來自黃武東所說「親飲這一苦杯」之故，因為在臺南神學院復校（1848）後一年，滿雄才便退休離開，由黃彰輝接下校長

¹⁵⁶ Shoki Coe, *Recollections and Reflections* (《回憶與反思》). (New York: The Rev. Dr. Shoki Coe's Memorial Fund, 1993), pp. 117-118.

¹⁵⁷ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁167。

值得注意的是，臺南神學院於2025年改版前的舊官網〈南神簡介〉的內文提及閉校一事，係以「忍痛閉校，男女生各十名轉學他校，含淚道別，此次停辦達八年之久」陳述，完全不提學生轉學至「臺北神學院」，而是以「他校」替代，足見南神人之創傷深刻。詳見：<https://www.tcs.org.tw/index.php/2019-02-28-14-41-40/2019-04-11-08-50-01>

¹⁵⁸ Shoki Coe, *Recollections and Reflections* (《回憶與反思》), pp. 118-119.

¹⁵⁹ Shoki Coe, *Recollections and Reflections* (《回憶與反思》), p. 119.

一職，深入瞭解教會發展與神學校的運作。¹⁶⁰ 雖然臺南神學院重新復校，但實際上運作是相當辛苦，黃彰輝對於財政困境是煞費苦心。¹⁶¹

到了 1951 年，南、北兩邊終於成立臺灣基督長老教會總會，選出南部教會代表黃武東擔任議長，北部教會代表陳溪圳擔任副議長，兩會也針對「合一」的實質內容進行商討，但神學院一直沒有在核心議題之內。此時南、北部之間其實仍存在歧見，非長老教會的周聯華曾這樣回憶：

臺灣的教會在日據時代分成兩派：一些是在日本「皇民化運動」時低頭的；另一些是抗拒的。這種二分法也許過於概括或籠統（而且還有許多是中間派的），但是為了便於討論，這樣已經足夠了。¹⁶²

日治末期南、北兩邊的國族認同與政教關係已然南轅北轍，這道傷痕延續到戰後還是久久無法癒合。再加諸：

相反地，參與「皇民化運動」的某些傳道，後來反而成為親國民黨的分子，而且不斷由他們供給某一些分化教會的策略，和一些長老會「不軌」的情報，長老會與政府自此隔閡日深，心結日深。¹⁶³

但周聯華這番評論，卻顯得過度去脈絡化，忽視北部教會在新人運動時期所留下的創傷。

在 1930 年代北部教會的新人運動時期，陳清義與偕叡廉聯合掌握北部教會事務，特別是傳道師升任管道，造成大量留日回臺的新人無法得到機會。1935 年，淡水小會鍾天枝（1878-1957）牧師離職，轉赴李春生紀念教會任職。¹⁶⁴ 淡水教會長老偕叡廉此時並非徵詢「界限內」的新人，反而跨區邀請南部教會的潘道榮任職，此即「淡水小會延請潘道榮」事件。在北部教會大批新人升任受阻的情況下，舊派成員卻寧願讓「界限外」的南部教會成員來「瓜分」資源，此舉遭到

¹⁶⁰ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁167。

¹⁶¹ 張瑞雄，《臺灣人的先覺：黃彰輝》，（臺南：南神出版社，2014），頁186-190。

¹⁶² 周聯華，《周聯華回憶錄》（臺北：聯合文學，2016），頁267-269。

¹⁶³ 周聯華，《周聯華回憶錄》，頁267-269。

¹⁶⁴ 臺北長老中會，《第三十九回北部臺灣基督長老教會中會議事錄》（臺北：臺北長老中會，1935），頁26。

新人運動成員大肆批判。¹⁶⁵ 換言之，資源已經相當拮据的情況下，卻還要被當權者聯合「外人」搶佔難得的機會，新人運動成員的危機感油然而生。後續，即使陳清義淡出教會圈，偕叡廉影響力下降，但這個創傷卻一直刻印在新人派領導階層的心中，南部教會害怕再次失去自己的神學院，北部教會也擔心南部教會涉入。

1955 年，第三屆總會提出總會強化案，主張撤銷「大會」，把「中會、大會、總會」三階段治會制度，改為「中會、總會」兩階段，以強化總會權力。但以北部教會立場來看，因為教會規模關係，北部的四個中會將會成為「少數分子」，最後的妥協案是僅廢止南部大會，保留北部大會。¹⁶⁶ 此處不難理解，北部教會自設教之始，規模就小於南部教會，這與兩邊母會歷史及規模有緊密連結。北部大會討論此案時，對於撤銷北部大會後的看法相當悲觀：

堂會單位之組織是否配合北大實際情形，北議員只有三分之一或四分之一，赴會是無用的事，無機會可貢獻什麼意見，因民主組織之長老會之決議是以多數決。結局是南大主決，北大議員只有順從南大之指揮，北大犧牲過大，思想、信仰、使命、人物全部要犧牲，變成愚人是以此不赴會的若增加。

167

可見北部大會的想法，確實契合筆者所推論之新人運動創傷，害怕因此失去自己的神學院。

因此，若是北部大會取消後，總會議員將會是南部教會成員佔多數，對於聯合神院校址的提案，就很可能落在原本南部教會主張的臺灣中部地區，屆時北部教會原本擁有的「臺灣神學院」可能不保。¹⁶⁸ 但仍需注意北部教會內並非所有成員都是均質化，北部大會內仍持續有人提案廢除北部大會，以強化臺灣總會，

¹⁶⁵ 鄧慧恩，〈芥菜子的香氣：再探北部基督長老教會的「新人運動」〉，頁91-93。

¹⁶⁶ 徐謙信，《臺灣教會史論文集（第一集）》，頁50。

其實總會代表初步徵詢北部四個中會意見時，臺北中會、七星中會與新竹中會都是反對廢止北部大會，只有東部中會贊成。但後續經過北部大會的溝通，東部中會也改變立場。詳見：徐謙信，《臺灣教會史論文集（第一集）》，頁78-79。

¹⁶⁷ 北部臺灣基督長老教會大會，《臺灣基督長老教會第十屆北部大會議事錄別冊》（臺北：濟南街長老教會，1957），頁1。

¹⁶⁸ 徐謙信，《臺灣教會史論文集（第一集）》，頁50-51。

從議案討論來看，臺北中會傾向撤銷北部大會，七星中會則是希望保留北部大會。最後的討論結果，北部大會還是通過保留北大組織的決議。¹⁶⁹ 如同日治末期南部教會失去臺南神學院一般，北部教會也不想見到這樣的狀況。

雖然兩邊教會在「合一」的議題上無法達成共識，但對於新任政權的態度倒是沒有明顯出入。鄭睦群指出，戰後初期的臺灣基督長老教會並沒有明顯抗拒意圖，反而是順從新政權統治。¹⁷⁰ 因此，筆者認為此刻南、北教會並未有明顯的政治路線之分，反而是隨著政局演變，北部教會陳溪圳等人配合其他競爭教派，透過統治者打壓，意圖取得臺灣長老教會合一後的優勢地位。以南部教會為主的長老教會總會，係在普世教協案後，才逐步被逼上反抗威權政府之路，使得南、北之間持續存在隔閡。

我們也能發現北部教會與日治時期影響臺灣教會最深的「日本基督教會」，有學習（效法）關係。首先是植村正久，其為「日本基督教會」領導人，早期曾聲援內村鑑三的「不敬事件」，但後來為了讓宣教活動能在日本持續運作，也有條件地「馴化」於日本政府壓制下。¹⁷¹ 而受到植村正久影響頗深的上與二郎，也主張傳教活動優先於任何事情。¹⁷² 顯示他們當時可能同時受到宗教信仰良心，與國家認同的雙重挑戰，最後為了能讓教會繼續傳道，選擇配合日本政府壓迫臺灣長老教會內的反抗派。最後，則是戰後孫雅各回到臺灣來，同樣採取「護教反共的堅決精神」，可說與北部教會陳溪圳等人的路線不謀而合。¹⁷³ 總之，上述諸位的思維邏輯都是具有脈絡可循，並且需要考慮當事人處在不同的時空，以及當事人的背景差異，不宜一概論之，或以戰後行為而否定戰前北部教會新人運動的貢獻。

¹⁶⁹ 北部臺灣基督長老教會大會，《臺灣基督長老教會第八屆北部大會議事錄》（臺北：臺灣神學院，1955），頁19-20。北部臺灣基督長老教會大會，《臺灣基督長老教會第十屆北部大會議事錄》（臺北：濟南街長老教會，1957），頁6。北部臺灣基督長老教會大會，《臺灣基督長老教會第十屆北部大會議事錄別冊》，頁1。

有關臺北中會與七星中會的立場差異，是後續值得深入研究的議題。

¹⁷⁰ 詳參：鄭睦群，《從大中華到臺灣國：臺灣基督長老教會的國家認同及其論述轉換》（臺北：政大出版社，2017）。

¹⁷¹ 簡曉花，《當天皇vs.上帝時：近代日本基督徒如何避免信仰衝突？》，頁119-121。

¹⁷² 李嘉嵩，《一百年來—事奉與服務的人生》（新竹：李弘祺，2009），頁140-141。

¹⁷³ 蘇光洋編，《孫雅各牧師事略》，《孫雅各牧師紀念專集》，頁5。

此外，不僅是北部教會配合當權者打壓南部教會，還有其他教派也圖謀不軌。1968 年，有意打擊長老教會的人，結合美國牧師麥堅泰（Carl McIntire）所主導聲稱反共產之「萬國基督教聯合會」（International Council of Christian Churches，簡稱 I. C. C. C.）入臺，攻擊「普世教會協會」（World Council of Churches，簡稱 W. C. C.）成員的臺灣長老教會。在北部教會內，臺北中會和七星中會的幾位牧師，陳溪圳、吳清鎰、黃六點等人，公開主張應該退出普世教會協會。¹⁷⁴ 經過執政當局一連串的打壓，以及教會內外的社會壓力，便將臺灣基督長老教會（特別是南部教會）逼向反抗當權政府的不歸路。¹⁷⁵

從二次大戰結束後的脈絡來看，戰後初期南、北兩會都對新執政者表示歡迎，兩會的差異仍在各自對教會「合一」的看法不同，政治立場沒有明顯殊異。只是，即使臺灣基督教社群與歐美有高度連結，執政者並沒有對此感到放心，仍懷疑基督教是否成為美國冷戰下的線民或工作者，而以暗中監控方式對待長老教會等教派。¹⁷⁶ 隨著兩會開始有競爭心態出現，北部教會部分領袖結合其他教派的作為，對南部教會為主體的總會提出批判，特別是 1968 年普世教協案對南部教會的重擊，促使總會開始慢慢往抗爭執政當局的路線靠攏。而後，執政者對人權與宗教信仰壓迫，所衍伸的 1971 年「國是聲明」，及 1977 年「臺灣基督長老教會人權宣言」等重要事件，才有今日臺灣基督長老教會熱衷參與社會事務、主張臺灣主權獨立的外部形象。

1970 年，長老教會以南部為首的議員集體缺席，導致該屆總會流會，無法順利通過退出普世教協的聲明。不過該屆議長謝緯卻在稍晚發生車禍身亡，而原本對長老教會監控綿密的國安局，卻恰好獨漏「普世教協案」前後之監控檔案，不免啟人疑竇。¹⁷⁷ 長老教會終究被迫於同年之總會臨時年會中，通過退出普世教

¹⁷⁴ 王南傑口述、薛化元等訪問，《王南傑牧師與台灣基督長老教會口述歷史》（臺北：稻鄉出版社，2011），頁40。

¹⁷⁵ 周聯華，《周聯華回憶錄》，頁269-271。

¹⁷⁶ 黃克先，〈跨國宗教與受限制的黨國：從監控檔案再探長老教會的政教關係〉，《臺灣社會學刊》70（2021.12），頁17-18。

¹⁷⁷ 黃克先，〈跨國宗教與受限制的黨國：從監控檔案再探長老教會的政教關係〉，頁21。

協的聲明書。¹⁷⁸ 巧妙的是，戰後北部教會領袖陳溪圳，卻長期出任官方色彩鮮明之「護教反共及世界福音宣導會等之工作」，¹⁷⁹ 立場似乎與打擊長老教會的其他教派一致。

這意味著，即使北部教會陳溪圳沒有真正參與打擊南部教會的行列，但至少已經表態貼近執政當局的态度。而長老教會不分南北，顯然戰後初期並未抱持反對執政者的態度，即使後來北部教會持續順從政府，但南部教會也是經歷被壓迫的經驗後，才慢慢產生「對抗」與「臺獨」的意識。這中間的演變過程，雖已有相關研究討論，但戰後初期南、北教會如何與執政者互動，似乎仍有深入探討的空間。

這樣的歷史背景，便是 1951 年成立臺灣基督長老教會總會後，南部大會宣布取消，北部大會仍存續，臺南神學院與臺北神學院還各自經營的原因。時過境遷，「南大北小」的狀況早已不在，馬偕醫院已交總會管理，僅留學校機構仍歸北部大會，北部大會是否仍有存在必要？南、北神學院是否有合作的可能性？這一切答案都有待長老教會自己解答。

¹⁷⁸ 鄭睦群，〈從大中華到臺灣國：臺灣基督長老教會的國家認同及其論述轉換〉，頁65。

¹⁷⁹ 吳清鑑牧師，〈陳牧師的二三事〉，收錄於賴俊明主編，〈常綠在人間——陳溪圳牧師百年懷念集〉，頁175。

第六章 結論

本研究一開始便指出，臺灣基督長老教會迄今(2025年)已入臺宣教160年，在1951年成立總會後，現今官網的「臺灣基督長老教會總會機構圖表」中，卻仍存有「北部大會」的存在，是相當特殊的狀況。雖然我們已知，日治末期與戰後，南、北兩會的發展存有不少差距，特別是在政教關係的部分。但單從戰後的歷史發展並不足以解釋兩會的差異，必須往前追溯至南北教會的發展歷史，才能完善地分析其中的脈絡。

首先，加拿大與英國兩大母會的規模與海外宣教區發展歷史，深刻影響臺灣的北部與南部教會。加拿大長老教會在海外宣教經驗與資源，皆遠不及英國長老教會，使得北部教會長期處於人力短缺與領導權集中的困境。馬偕強烈的領導風格，雖為北部奠定宣教基礎，卻也阻礙團隊合作與教會制度的建立。相對地，南部教會在英國母會穩定的人力與資源下，形成集體教士會制度，宣教區治理也更具制度性與協調性。

其次，馬偕家族在北部教會的深層影響，埋下日治後期「新人運動」這顆未爆彈，顯示北部教會的人事發展並不像南部穩定傳承。偕叡廉與陳清義掌控下的教會運作，進一步激化內部矛盾，而「新人運動」所引發的權力更替與依賴日本神學教育的傾向，對北部教會的神學與國族認同造成深遠影響。相對之下，南部教會領導權平穩更替，未出現類似北部教會的激烈斷裂與再造。「新人運動」遺留的資源競爭創傷，更讓北部新領導階層刻骨銘心，深深影響戰後南北合一的決策，這也讓南部在面對戰後合一提案時，能較無包袱地回應總會成立。

再者，南北教會在戰後對政權的態度差異，也與日治時期的制度背景密切相關。北部教會在日治時期與總督府關係較為親近，戰後延續此種政教關係模式，對新政府採取合作的態度。而南部教會戰後初期雖表達支持，然在普世教協事件後轉向批判立場，展現出更強烈的信仰自主性與神學立場的堅持。

日治末期，在日方引導下的南北合一並沒有持續太久，戰後隨即各自為政，但這段歷史卻對南部教會留下傷痛，因為他們關閉了自己的神學院，與臺北神學院合併。戰後南、北兩會競爭聯合神學院時，北部教會透過改名意圖取得先機，迫使南部決定重啟臺南神學院。於是，聯合神學院的夢想再度粉碎。但合一的行動仍未中斷，1951 年臺灣基督長老教會總會終於成立，象徵南北合一的初步實踐，卻無法真正撫平歷史發展與教會體制落差所形成的裂痕。北部教會選擇保留北部大會，其實是一種防衛式延續與制度自主的維繫。若我們僅從戰後歷史評斷，未將此決策放回馬偕時代以來的發展軌跡，與制度背景加以理解，便容易陷入過於簡化思考與嚴苛批判。

透過本研究以北部教會為中心，對英加兩國母會的規模、馬偕家族的穿梭、日本教育影響，以及新人運動的創傷等因素進行梳理，可以得知北部大會與戰後仍然存續，是長遠的歷史發展結果。總結而言，臺灣基督長老教會的南北互動與合一歷程並非一條直線，而是一段充滿張力與策略選擇的歷史過程。理解此一選擇的多重意涵，不僅有助於回顧歷史，更有助於今日教會在多元傳統與組織記憶中，思考真正意義上的合一之路。

有關未來可以持續拓展的議題，筆者認為有三大方向，其一為新人運動的後續影響，第二則是對於普世教會協會（W. C. C.）案之研究，最後則是臺灣與韓國教會的比較研究。有關新人運動的後續影響，筆者發現戰後北部大會的諸多問題與決策考量，都不脫新人運動的派系對抗，決策者也經常受到資源競爭的創傷影響。若是能透過議事錄其相關檔案，應能有所突破。再者，1960 年代長老教會因為普世教協與萬國教聯的關係，造受打壓，而引介萬國教聯、聯合政府力量攻擊長老教會的人際網路，也需要深入研究，才能讓長老教會戰後的政教關係發展更加清楚。最後，我們可以發現長老教會在臺灣與韓國皆有宣教事業，在北臺灣宣教報告也能見到宣教師對韓國的政局觀察，是否韓國經驗也對臺灣外籍宣教師造成影響，是值得觀察的。

參考書目

(一) 檔案與教會文獻

不著撰人

1913-1942 《臺灣基督長老教會大會議事錄》

1897-1926 《臺南大會議事錄》

1930-1934 《北部臺灣基督長老教會中會會錄》

1935 《臺南新報》。臺南：臺南新報社。

1946-1948、1955-1957 《北部臺灣基督長老教會大會議事錄》

《臺灣總督府檔案・總督府公文類纂》

Campbell, William 著、阮宗興譯校注

2004 《臺南教士會議事錄》。臺南：教會公報社。

中央研究院近代史研究所編

1974 《教務教案檔》第二輯。臺北：中央研究院近代史研究所。

日本基督教團史編纂委員會編

1967 《日本基督教團史》。東京：日本基督教團出版部。

英國長老教會海外宣教委員會

1912-1917 《英國長老教會海外宣教檔》。倫敦：英國長老教會海外宣教委員會。

郭水龍

1969 《北部教會史實隨筆》。臺北：臺灣神學院教會資料室收藏。

陳冠州、甘露絲總編輯

2015 《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事（1868-1901）》。臺北：明燿文化事業有限公司。

2017 《北臺灣宣教報告：北部宣教、醫療及教育之紀事（1902-1914）》。臺北：中茂圖書。

2023 《北臺灣宣教報告—北部宣教、醫療及教育之紀事1915-1923》。臺北：南海興業股份有限公司。

臺灣教會公報社編

2004 《臺灣教會公報全覽》，臺南：教會公報出版社。

2006 《使信月刊》（*The Presbyterian Messenger*）。臺南：教會公報出版社。

臺灣基督長老教會

2019 《第64屆總會通常議會議事錄》。臺北：臺灣基督長老教會。

2021 《第66屆總會通常議會手冊》。臺北：臺灣基督長老教會。

(二) 時人論著及回憶錄

Band, Edward 著、楊雅婷譯

2015 《福爾摩沙的巴克禮》。臺南：國立台灣歷史博物館。

萬榮華（Edward Band）著、楊雅婷、黃楷君譯

- 2022 《傳揚祂旨意：英格蘭長老教會宣教史（1847-1947）》。臺南：國立臺灣歷史博物館；臺北：臺灣基督長老教會總會教會歷史委員會。
- Barclay, Thomas 著、張新、楊雅婷譯
- 2022 《巴克禮宣教回憶錄》。臺南：國立臺灣歷史博物館；臺北：臺灣基督長老教會總會教會歷史委員會。
- Coe, Shoki
- 1993 *Recollections and Reflections* (《回憶與反思》). New York: The Rev. Dr. Shoki Coe's Memorial Fund.
- Davidson, James W. 著，陳政三譯註
- 2014 《福爾摩沙島的過去與現在》。臺南：國立臺灣歷史博物館。
- Landsborough, Marjorie
- 2005 《蘭醫生 Dr. Lan》。彰化：財團法人彰化基督教醫院。
- Mackay, George Leslie
- 1872-1901 〈馬偕日記手稿〉。臺北：真理大學史料館藏。
- Mackay, George Leslie 著、林昌華等譯
- 2012 《馬偕日記》。臺北：玉山出版社。
- Macleod, Duncan 著、林昌華譯
- 2021 《美麗之島：北部教會宣教禧年回顧與前瞻》。臺北：主流出版有限公司。
- MacMillan, Hugh 著、林彥如譯
- 2019 《海外建造家吳威廉：他的傳奇故事，我的旅行書寫》。臺北：臺灣基督長老教會雙連教會。
- Ritchie, Hugh and Elizabeth 著、林淑琴譯
- 2019 《李庥與伊麗莎白書信集》。臺南：國立臺灣歷史博物館。
- 井上伊之助著、石井玲子譯
- 2016 《臺灣山地傳道記：上帝在編織》。臺北：前衛出版社。
- 王南傑口述、薛化元等訪問
- 2011 《王南傑牧師與台灣基督長老教會口述歷史》。臺北：稻鄉出版社。
- 矢內原忠雄著、郭維租譯
- 2009 《內村鑑三先生與我（上下集）》。臺北：永望文化事業有限公司。
- 呂理政、謝國興主編
- 2015 《乙未之役隨軍見聞錄》。臺北：中央研究院臺灣史研究所；臺南：國立臺灣歷史博物館。
- 李春生
- 2004 《李春生著作集4》。臺北：南天書局有限公司。
- 李嘉嵩
- 2009 《一百年來：事奉與服務的人生》。新竹：李弘祺。
- 牧尾哲
- 1932 《臺灣基督教傳道史》。臺北：釘本印刷所。

周聯華

2016 《周聯華回憶錄》。臺北：聯合文學。

胡文池

1997 《憶往事看神能：布農族宣教先鋒胡文池牧師回憶錄》。臺南：人光出版社。

柯台山口述、許雪姬訪問

1997 《柯台山先生訪問紀錄》。臺北：中央研究院近代史研究所。

細川瀏

1927 《小鱗回顧錄》。臺南：加土印刷所。

郭文隆

2009 《英籍臺灣人：蘭大弼醫生和彰基》。臺南：臺灣教會公報社。

許有才著、許聖姿譯

1998 《奇妙恩寵：許有才牧師回憶錄》。臺南：人光出版社。

許雪姬等訪談

2007 《坐擁書城：賴永祥先生訪問紀錄》。臺北：前衛出版社。

連瑪玉著、劉秀芬譯

2005 《蘭醫生》。彰化：財團法人彰化基督教醫院。

黃武東

1988 《黃武東回憶錄：臺灣長老教會發展史》。臺北：前衛出版社。

臺灣憲兵隊著、宋建和譯

2019 《臺灣憲兵隊史》。南投：國史館臺灣文獻館。

劉翠溶等訪談

2007 《蘭大弼醫生口述歷史》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

蔡蔚群

2000 《教案：清季臺灣的傳教與外交》。臺北：博揚文化事業公司。

賴俊明主編

1994 《常綠在人間—陳溪圳牧師百年懷念集》。臺北：財團法人中華民國聖經公會。

蘇光洋編

1978 《孫雅各牧師紀念專集》。臺北：中興文化事業有限公司。

（四）研究專書

何義麟

2014 《矢內原忠雄及其帝國主義下之台灣》。臺北：五南圖書出版股份有限公司。

呂實強

1973 《中國官紳反教的原因（1860-1874）》。臺北：中央研究院近代史研究所。

吳文星

2008 《日治時期臺灣的社會領導階層》。臺北：五南圖書出版股份有限公司。

吳學明

2003 《從依賴到自立：終戰前臺灣南部基督長老教會研究》。臺南：人光出版社。

2006 《臺灣基督長老教會研究》。臺北：宇宙光出版社。

- 2018 《吳學明臺灣史研究名家論集》。臺北：蘭臺出版社。
林金水主編
- 2026 《臺灣基督教史》。臺灣：萬卷樓。
林明德
- 2016 《日本史》。臺北：三民書局股份有限公司。
林鴻信
- 2013 《基督宗教思想史》。臺北：臺大出版中心。
近藤正己著、林詩庭譯
- 2014 《總力戰與臺灣：日本殖民地的崩壞》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
查 忻
- 2007 《旭日旗下的十字架：1930年代以降日本軍國主義興起下的臺灣基督長老教會學校》。臺北：稻鄉出版社。
張炎憲主編
- 1988 《中國海洋發展史論文集（三）》。臺北：中央研究院三民主義研究所。
張厚基主編
- 1991 《臺灣基督長老教會長榮中學百年史》。臺南：私立長榮中學。
張瑞雄
- 2014 《臺灣人的先覺：黃彰輝》。臺南：南神出版社。
陳玲蓉
- 1992 《日據時期神道統治下的臺灣宗教政策》。臺北：自立晚報文化出版。
陳翠蓮
- 2025 《臺灣人的抵抗與認同（1920-1950）》。臺北：春山出版有限公司。
許功明主編
- 2001 《馬偕博士收藏臺灣原住民文物：沉寂百年的海外遺珍》。臺北：順益臺灣原住民博物館。
許佩賢編
- 1997 《攻臺見聞》。臺北：遠流出版事業股份有限公司。
2020 《帝國的學校・地域的學校》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
康豹
- 2006 《染血的山谷一日治時期的噍吧哖事件》。臺北：三民書局。
臺北縣私立淡江高級中學編
- 2000 《淡江中學校史》。臺北縣：臺北縣私立淡江高級中學。
臺灣基督長老教會總會
- 2014 《認識臺灣基督長老教會》。臺北：使徒出版社有限公司。
黃宏森主編
- 2025 《第13屆臺灣總督府檔案學術研討會論文集》。南投：國史館臺灣文獻館。
黃武東、徐謙信合編
- 1995 《臺灣基督長老教會歷史年譜》。臺南：人光出版社。

黃秀政

- 1992 《臺灣割讓與乙未抗日運動》。臺北：臺灣商務印書館。

曾慶豹

- 2017 《約瑟和他的兄弟們：護教反共、黨國基督徒與臺灣基要派的形成》。臺南：臺灣教會公報社。

楊士養

- 1994 《信仰偉人列傳》。臺南：人光出版。

潘正德編著

- 2012 《團體動力學》。臺北：心理出版社股份有限公司。

廖本恩

- 2024 《無境界的信徒們：台灣無教會百年史》。新北：真哪噠出版社。

駒込武著、蘇碩斌等譯

- 2019 《「臺灣人的學校之夢」：從世界史的視角看日本的臺灣殖民統治》。臺北，國立臺灣大學出版中心。

鄭仰恩主編

- 2024 《臺灣基督長老教會史（1865-2015）卷一：分期史》。臺北：使徒出版社有限公司。

鄭仰恩等著

- 2018 《和平物語：日產傳承 族群融合》。臺北：臺灣基督長老和平教會。

鄭仰恩等編著

- 2013 《修剪、更新、成長——從吳威廉牧師的宣教，看今日臺灣基督長老教會組織體制的更新與再造》。臺北：臺灣基督長老教會雙連教會。

鄭睦群

- 2017 《從大中華到臺灣國：臺灣基督長老教會的國家認同及其論述轉換》。臺北：政大出版社。

鄭連明主編

- 1984 《臺灣基督長老教會百年史》。臺南：臺灣教會公報社。

盧啟明

- 2017 《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》。臺北：秀威資訊科技。

簡曉花

- 2021 《當天皇vs.上帝時：近代日本基督徒如何避免信仰衝突？》。臺北：臺灣學生書局有限公司。

（五）期刊

Lamley, Harry J.

- 1968 “The 1895 Taiwan Republic — a Significant Episode in Modern Chinese History” , The Journal of Asian Studies, Vol. XXVII(4): 739-762。

林文凱

- 2018 〈晚清臺灣的財政—劉銘傳財政改革的歷史制度分析〉，《臺大歷史學報》61：341-392。
- 吳學明
- 1999 〈臺灣基督長老教會入臺初期的一個文化面向—「靠番仔勢」〉，《鄉土文化研究所學報》1：101-130。
- 2012 〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉，《臺灣文獻》63(4)：101-135。
- 洪健榮
- 2012 〈十九世紀後期來臺傳教士對風水民俗的態度〉，《輔仁歷史學報》29：169-210。
- 黃克先
- 2021 〈跨國宗教與受限制的黨國：從監控檔案再探長老教會的政教關係〉，《臺灣社會學刊》70：1-76。
- 許妝莊
- 2016 〈馬偕醫院的醫療傳教在日本時期面臨的挑戰與回應（1895~1934）〉，《臺北文獻》198：189-219。
- 陳東昇
- 2017 〈十九世紀後期西方傳教士對臺灣漢人的看法〉，《臺灣文獻》68(3)：1-38。
- 2021 〈從人際關係看清代臺灣基督長老教會的政教關係〉，《臺灣風物》71(3)：147-194。
- 2023 〈開啟心眼：改宗入教對臺灣商業鉅子李春生的影響〉，《臺北文獻》223(1)：161-198。
- 陳梅卿
- 2001 〈馬偕牧師及其家族在臺的生涯〉，《歷史月刊》160：89-99。
- 張勤瑩
- 2015 〈二十世紀前期《使信月刊》呈現的臺灣報導及其宣傳面—以英國長老教會傳教士在臺實踐的福音事工及其醫療關懷為主〉，《華神期刊》7：37-71。
- 葉慧雯
- 2007 〈英國長老教會在東部的宣教—蟬廣澳、觀音山、石牌教會的建立與焚燬(1877-1896)〉，《臺灣風物》57(4)：77-102。
- 廖金陵
- 2013 〈聖公會名稱的由來〉，《神學論集》176、177：610-613。
- 蔡錦堂
- 1992 〈日據時期臺灣之宗教政策〉，《臺灣風物》42(4)：105-136。
- 2002 〈日本治臺時期所謂「同化政策」的實像與虛像初探〉，《淡江史學》13：181-192。
- 鄭仰恩
- 2005 〈論加拿大教會聯合運動及其對臺灣教會的影響（下）〉，《臺灣神學論刊》27：129-172。
- 鄧慧恩
- 2012 〈芥菜子的香氣：再探北部基督長老教會的「新人運動」〉，《臺灣文獻》63(4)：

67-99。

盧啟明

2012 〈日治時期主日學和教會公報的耕耘者——潘道榮牧師〉，《新使者雜誌》130：53-57。

2022 〈馬偕研究的回顧與展望（2012-2022）〉，《臺北文獻》222：73-135。

（六）學位論文

Richardson, William J.

1972 〈*Christianity in Taiwan under Japanese Rule*〉 New York: St. John's University.

李佳奮

2011 〈1895年麻豆基督長老教會事件〉。臺南：國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文。

孫慈雅

1984 〈日本統治下的臺灣教會學校〉。臺北：國立政治大學歷史研究所碩士論文。

陳德智

2006 〈羈縻與條約：以臺灣樟腦糾紛為例（1867-1870）〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

廖安惠

1997 〈北部台灣基督長老教會新人運動之研究〉。臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文。

劉悅音

2025 〈日本統治的另類殖民遺產：臺灣聖教會之發展（1910s-1950s）〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史學研究所碩士論文。

鄧慧恩

2011 〈日治時期台灣知識份子對於「世界主義」的實踐：以基督教容受為中心〉。臺南：國立成功大學台灣文學系博士論文。

（七）網路資料

Queen's University

〈*Queen's Encyclopedia*〉(<https://www.queensu.ca/encyclopedia/g/grant-rev-george-monro>。
2024年12月17日下載)。

陳惠文

〈愛丁堡世界宣教會議—宣教里程碑〉，《華福文庫》
(<https://artslib.cccowe.org/archives/3676>，2025年1月2日下載)。

臺南神學院

〈南神簡史〉，《臺南神學院官網》(舊版)(<https://www.ttcs.org.tw/index.php/2019-02-28-14-41-40/2019-04-11-08-50-01>，2025年4月15日下載)。



附錄

表 3 清至日治時期南部長老教會外籍男性宣教師駐臺名單

中文譯名	姓名	在臺時間
馬雅各醫生	James L. Maxwell	1864-1871
李庥牧師	Rev. Hugh Ritchie	1867-1879
德馬太醫生	Dr. Matthew Dickson	1871-1876
甘為霖牧師	Rev. William Campbell	1871-1917
巴克禮牧師	Rev. Thomas Barclay	1875-1935
施大闢牧師	Rev. David Smith	1876-1882
安彼得醫生	Peter Anderson	1879-1910
涂為霖牧師	Rev. William Thow	1880-1894
賈雅各牧師	Rev. James Main	1882-1884
佟牧師	Rev. W.R. Thompson	1883-1887
余饒理牧師	Rev. George Ede	1886-1896
萊約翰醫生	John Lang	1885-1887
盧嘉敏醫生	Gavin Russell	1888-1892
宋忠堅牧師	Rev. Duncan Ferguson	1889-1923
金醫生	W. Murray Cairns	1892-1895
梅監務牧師	Rev. Campbell N. Moody	1895-1931
蘭大衛醫生	David Landsborough	1895-1939
廉得烈牧師	Rev. A. B. Neilson	1895-1928
費仁純先生	E. R. Johnson	1900-1908
馬雅各醫生二世	J. Laidlaw Maxwell	1900-1923
戴美斯牧師	Rev. A. E. Davies	1907-1909
何希仁牧師	Rev. Hope Moncrieff	1909-1915

滿雄才牧師	Rev. W .E. Montgomery	1909-1950
戴仁壽醫生	G. Gushue-Taylor	1911-1940 (1923 轉北部)
萬榮華牧師	Rev. Edward Band	1912-1940
曹恩賜牧師	Rev. D. P. Jones	1917-1919
周惠霖醫生	Percival Cheal	1919-1932
沈毅敦先生	L. Singleton	1921-1956
鐘寶能醫生	Dansey Smith	1923-1926
文甫道醫生	R. H. Mumford	1925-1933
高瑞士牧師	Rev. E. Bruce Copland	1929-1931
希禮智牧師	Rev.F.G.Healey	1930-1941
李約翰醫生	J. L. Little	1931-1939
甘堯理醫生	G. Graham Cumming	1933-1937
衛清榮牧師	Rev. G. P. Weighton	1933-1947

資料來源：鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1984），頁 469-471。

表 4 清至日治時期北部長老教會外籍男性宣教師駐臺名單

譯名	姓名	在臺時間
偕叡理牧師	Rev. George Leslie Mackay	1872-1901
華雅各醫生	Rev. J. B. Fraser	1875-1877
閏虔益牧師	Rev. K. F. Juner	1878-1882
黎約翰牧師	Rev. John Jamieson	1883-1891
吳威廉牧師	Rev. William Gauld	1892-1923
華德羅牧師	Rev. Thurlow Fraser	1902-1904
約美但牧師	Rev. Milton Jack	1905-1917
宋雅各醫生	Rev. J. Y. Ferguson	1905-1921
劉忠堅牧師	Rev. Duncan MacLeod	1907-1949 (1927 轉南部)
偕叡廉牧師	Rev. George William Mackey	1911-1952
倪阿倫醫生	A. A. Gray	1913-1919
羅虔益先生	K. W. Dowie	1913-1924
廉叡理牧師	Rev. G. A. Williams	1919-1927
連虔益醫生	K. A. Denholm	1920-1922
高華德牧師	Rev. W. G. Coates	1921-1927
馬大關牧師	Rev. D. F. Marshall	1923-1937 (1927 轉南部)
明有德牧師	Rev. Hugh MacMillan	1924-1960
陸醫生	Donald. Black	1925-1927
傅理明牧師	Rev. John T. Fleming	1927-1930
羅明遠醫生	Robert B. McClure	1927-1930
孫雅各牧師	Rev. James I. Dickson	1927-1967
偉彼得牧師	Rev. J. D. Wilkie	1929-1937
源醫生	M. G. Graham	1929-1932

嗣有仁醫生	Eugene Stevens	1929-1939
妙道拿醫生	Donald C. Bews	1939-1940

資料來源：鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1984），頁 473-474。

