

國立臺灣師範大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan Normal University

Master's Thesis

日本統治的另類殖民遺產：臺灣聖教會之發展

(1910s-1950s)

An Alternative Colonial Legacy of Japanese Rule:

The Development of the Taiwan Holiness Church,

1910s–1950s

劉悅音

Liu, Yue-yin

指導教授：林欣宜博士

Advisor: Lin, Hsin-yi, Ph.D.

中華民國 114 年 7 月

July 2025

致謝

在我還沒進歷史所之前，林欣宜老師早在歷史系第一堂史學導論中，給予我啟蒙歷史興趣的重擊，讓我迷上這門魔幻的技藝。誠摯感謝指導教授林欣宜老師，我的文字在每個禮拜的修改中打磨，不知道佔去老師多少時間，同時老師所提供的助理職位，也讓我的研究生涯中有些收入。老師的英式幽默和每次請客吃的臺菜，成為我想要飛黃騰達好在未來某天回報的動力。

感謝口試委員查忻老師與新田龍希老師慷慨指導，除了查忻老師教導的白話字開闢解讀史料的新戰場、新田龍希老師在我受挫時給予相當具體的建議和餅乾，兩位老師也在口試時解答我困擾許久的問題，我非常榮幸能擔任這場口試的報告人。

東京聖書學院の図書館を利用させていただき、平野信二牧師と江幡涼子さんのご厚意に心より感謝申し上げます。本研究がささやかな恩返しとなれば幸いです。

感謝中臺神學院圖書館的同工們熱心接待，讓我順利找到需要的資料。

感謝臺灣聖教會總幹事陳光宇牧師撥冗接受我的訪問。

感謝鄭秀美女士、劉黎理女士、劉黎賓女士、高敏智牧師、劉立頌先生貢獻口述歷史的內容，以及珍貴的照片。

感謝臺北聖教會、新竹聖教會、臺北東門基督長老教會、尤明彥先生、呂桔誠先生、王行仁先生、林妙禎女士、蔡宗憲牧師、蔡秉錡牧師、張雅智牧師、高頌和牧師、近藤正己老師、李佩蓁老師、陳子仁老師、申永順老師、葉先秦老師指點尋找史料的方向，並提供各種資料。

感謝 Rebirth 咖啡廳的老闆郭東武先生，作為我在臺北的再生父母，長期贊助窮困潦倒的文學院學生，讓我每個禮拜至少去兩次吃飯都免錢，連走投無路都是去那裡跟人講話找靈感。Rebirth 是我慶祝大綱考通過、初稿完稿、論文完稿、口試通過的地方，也是我研究所生涯中無法替代的存在。

感謝林老師讀書會的學長姊、學弟，從甫進研究所就幫我集思廣益，為教會史尋找有趣的切入角度；也扮演讀者、口試聽眾，甚至面試的老師，改良我的半成品並給我添加信心。我在半夜臨時遭遇的問題、需要用的書、爬不完的註腳，都有你們的幫助。

感謝劉惠文成為我在研究所的心靈支柱，不只聽我練習研討會論文、大綱考、口試，一起吃飯的時間是我前往學校的動力。謝謝你在我陷入混亂的時候，總是人間清醒地把我打醒。

感謝林珈妤在電話另一頭忍受一個研究生半夜突發的痛苦和哀號，和你聊天是我的心靈綠洲。

感謝林子琦提出各種畢業前所需要聽到的務實建議，並且在我忠實的戰友電腦榮退時幫我找到下一位夥伴。

感謝謝元元、王季羚、陳佳琳友善旁觀由拖拖拉拉和自作自受構成的趕稿地獄，並且分享完稿的喜悅。

感謝魏書華擔任我深夜趕稿的夥伴，以及用創作支持我維持寫作的能量。

感謝陳子曦身為非本科生還被拖下水，在我補眠的時候幫我填完 excel 表格。

感謝鄭玉恩輻射出學術的熱情和勇氣，光是一起喝咖啡就讓我動力倍增。

感謝高允用宵夜、散步和隨機的談話治療我的寫作障礙。

感謝室友們從情緒支持到技術支援，我很難找到更好的人同住。

感謝小高和剛先生的作品激勵我重新燃起創作欲。

感謝影視史學讀書會、歷史所研究室、臺史所研究室的同學們，討論歷史學、書本、問題意識、學界消息，都是身為歷史所研究生難以忘懷的回憶。

感謝教會的小家成員、輔導、學姊、學妹，在焦頭爛額的寫作期間給我無限包容。

感謝我的父母、妹妹，支持我投入這個賺不了錢的事業。每次回家的飯菜、去檔案館的路途、考試前的禱告，都是我堅強的後盾。希望我可以更常見到你們。

感謝家中長輩，你們曾經的努力賦予我研究的意義。

感謝上帝，我在完稿的那一天清楚地感受到是你帶領我走到這裡。

摘要

日治時期，隨著日本殖民政權進入臺灣，不少日本基督教組織亦隨之拓展其宣教工作，其中之一便是日本聖教會。戰後隨著日本戰敗與殖民統治的終結，大部分日本基督教教組織隨著日人遣返離開，卻獨獨留下日本聖教會，甚至改名「臺灣聖教會」，持續擴張其組織規模。此一現象頗為特殊，因為該教派理論上為一個日本人的組織，卻能在中華民國國民政府統治下延續運作，甚至於白色恐怖時期取得合法人民團體地位，成為活的日治遺產。

本論文認為，日本聖教會之所以得以延續並發展，關鍵在於其自始即有意識地推動對臺灣人與原住民的宣教行動，使得組織內部成員在組織跨海來臺初期即出現本地信徒。本地宣教師也積極被培養，並成為危機時推動組織行動的關鍵，即使在戰後臺灣出現政權轉換，本地宣教師也迅速地更新組織。

從日本聖教會的案例，也可以觀察其運用策略性的語言包裝信仰內容，降低政府對宣教的干預；奮興派的敬拜風格，也成為吸引信徒的特質，同時亟欲深化信仰的追求成為組織建立自我認同的重要核心。透過追溯日本聖教會從來臺初始的接觸，直到戰後成立正式宗教團體，我們可以檢視日本組織內日本人、臺灣人、原住民不同的互動與張力，以此認識一個族群混合的海外組織在臺灣，如何在政權變動下保持生存。

關鍵字：日本聖教會、臺灣聖教會、日本在臺基督新教組織、奮興派、日治殖民遺產

Abstract

During Japanese colonial rule, several Japanese Christian denominations established missions in Taiwan, including the Japan Holiness Church. While most withdrew following the repatriation of Japanese nationals after 1945, the Japan Holiness Church remained. It not only continued under the Nationalist regime but also reconstituted itself as the "Taiwan Holiness Church" and expanded its organization. Originally a Japanese institution, the church adapted to the postwar political order and even secured legal recognition during the White Terror. Its survival underscores a rare case of a living legacy of Japanese colonialism.

This thesis argues that the church's postwar endurance and expansion stemmed from its early efforts to evangelize both Taiwanese and Indigenous communities. From the beginning, local believers were integrated into its structure, and Taiwanese and Indigenous preachers were systematically trained. These local leaders became key figures during periods of crisis and played a central role in the church's reconstruction after the regime change.

The Japan Holiness Church also employed strategic theological framing to minimize state intervention. Its revivalist worship style attracted broad appeal, while its emphasis on personal faith fostered a shared organizational identity. By tracing the church's development from its initial mission to its postwar reestablishment, this study explores the dynamics among Japanese, Taiwanese, and Indigenous actors. It sheds light on how an ethnically diverse religious body navigated political transition and sustained itself in postcolonial Taiwan.

Keywords: Japan Holiness Church, Taiwan Holiness Church, Japanese Protestant Missions in Taiwan, Revivalist Christianity, Legacy of Japanese Colonial Rule

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究回顧與問題討論.....	2
第三節 研究方法與材料.....	7
第二章 日本跨境組織的投石問路（1901-1925）	12
第一節 流浪宣教師的嘗試.....	13
第二節 長老教會漢人信徒的另類出口.....	22
小結	31
第三章 族群融合的宣教願景（1926-1936）	32
第一節 日本宣教師的首間聖教會.....	32
第二節 返臺留學生建立的教會.....	39
小結	47
第四章 疑雲遍布的戰爭時期（1937-1945）	49
第一節 人數成長的問題	50
第二節 被解散組織的生存空間	56
小結	64
第五章 政權轉換後的留存關鍵（1945-1951）	66
第一節 臺灣聖教會的成立	66
第二節 臺灣聖教會的成員	73
小結	84
第六章 結論.....	86
徵引書目	89

表次

表 1-2-1 日本基督新教組織信徒數比較表	3
表 1-2-2 日本聖教會在臺信徒數變化表	3
表 3-2-1 長老教會在臺信徒數變化表	42
表 4-1-1 奉仕會內各教派成員比例與人均奉獻金額比較表.....	52
表 4-1-2 日本基督新教組織臺灣人信徒數比較表	54
表 4-1-3 長老教會臺灣人信徒數變化表	54
表 5-2-1 臺灣聖教會信徒性別分布圖	75
表 5-2-2 臺灣聖教會信徒年齡分布圖	76
表 5-2-3 臺灣聖教會信徒學歷分布圖	77
表 5-2-4 臺灣聖教會信徒省籍分布圖	78
表 5-2-5 臺灣聖教會信徒職業圓餅圖	79
表 5-2-6 新竹聖教會信徒職業圓餅圖	80
表 5-2-7 臺南聖教會信徒職業圓餅圖	81
表 5-2-8 高雄聖教會信徒職業圓餅圖	82

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

1895 年清日甲午戰後，不少日本基督新教組織飄洋過海前來新殖民地臺灣發展，日本聖教會便是其中之一。¹日本聖教會的成立背景與美國聖潔運動有關，教義上注重「重生」、「成聖」、「神醫」、「再臨」，合稱「四重福音」。在 1910 年代，便有以個人名義行動的關係者遠藤龜藏（又名遠藤千浪）和井上伊之助相繼來臺，1920 年代上半葉也有隸屬聖教會的「帳幕傳道隊」在臺灣巡迴宣教三個月。1926 年，日本聖教會首次來臺開辦教會——臺北聖教會。至 1951 年組織人民團體的申請通過，正式成立宗教組織名為「臺灣省聖教會」，1954 年再改為「臺灣聖教會」。²自日治時期起算迄今，臺灣聖教會已在臺灣發展百年左右，信徒人數有將近一萬名。³

這個不到一萬名信徒的教會組織看似微不足道，卻是目前在臺灣唯一碩果僅存、還能追溯自日治時期起運作的日本教派，可以視為少數迄今遺留自日本殖民統治的遺產。在日本戰敗後，大部分的日本基督新教組織都隨著日人遣返而瓦解。然而，日本聖教會作為日治時期的日本組織，理應隨著日本殖民政權的終結而逐步解體，卻在中華民國國民政府的政權下留存在臺灣，並且成立正式人民團體，變成了臺灣人的教會。此一轉變不僅出乎意料，更揭示了制度斷裂與組織接續之間的張力與縫隙。究竟是何種社會條件或政治脈絡，使得原為日本殖民體制下產物的教會組織，得以在戰後臺灣的全新政權體系下持續立足並轉化？這一現象值得深入探究。

有關日本聖教會的研究目前仍屬稀少，若參照長老教會的研究，由臺灣基督長老教會總會歷史委員會所編撰之《臺灣基督長老教會百年史》中，提及日本聖教會之所以能作為一個日本基督新教的組織形式留存於臺灣，主要係因擁有本地臺灣人信徒的支持。⁴根據《臺灣總督府統計書》的資料，自 1937 年起，聖教會信徒中臺灣人的比例確實顯

¹ 吳學明，〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉，《臺灣文獻季刊》，63：4（臺北，2012.12），頁 108。

² 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1956），頁 293-295；陳主培主編，《臺灣聖教會會史》（高雄：民眾日報社，1989），頁 117-119。

³ 黃銀成主編，《基督教臺灣聖教會 2006-2016 年鑑》（臺中：基督教臺灣聖教會，2017），頁 39。

⁴ 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 293-295

著上升。⁵然而，臺灣人信徒的增加是否足以解釋該教派的延續，仍有待釐清。我們需要追問：臺灣人信徒的增加，究竟源自何種社會、政治或信仰因素？此外，日本聖教會也被記載曾因遭受日本政府打壓而被迫解散，其戰後在臺灣的繼續存在被以「東山再起」解釋，但承受日本政府壓力以及戰後該日本組織的存續並沒有直接的因果關係。上述問題顯示，對於日本聖教會在戰前與戰後的脈絡，我們尚需更為細緻的觀察，梳理組織是否存在人員替換、如何出現替換，以及為何出現替換。

在臺灣教會史的研究中，長老教會歷來佔據主導性的敘事位置，然而若能超出此一主流視角，透過對不同教派間互動關係的深化理解，將有助於更細緻地重構日治時期基督教各教派於臺灣的發展樣貌。本文試圖從日本聖教會的角度切入，補充現有文獻中對日治時期基督新教分布情形的不足。特別是期望在教會史內增加社會史的厚度，畢竟那些在歷史敘事中顯得邊緣、甚至被視為勢力薄弱的宗教組織，在尋找各種策略與政府應對的過程，實則也是臺灣在帝國體制狹縫中尋求認同與位置的映象之一。這些群體的經驗，雖易被忽略，卻正是理解臺灣社會互動所不可或缺的重要環節。

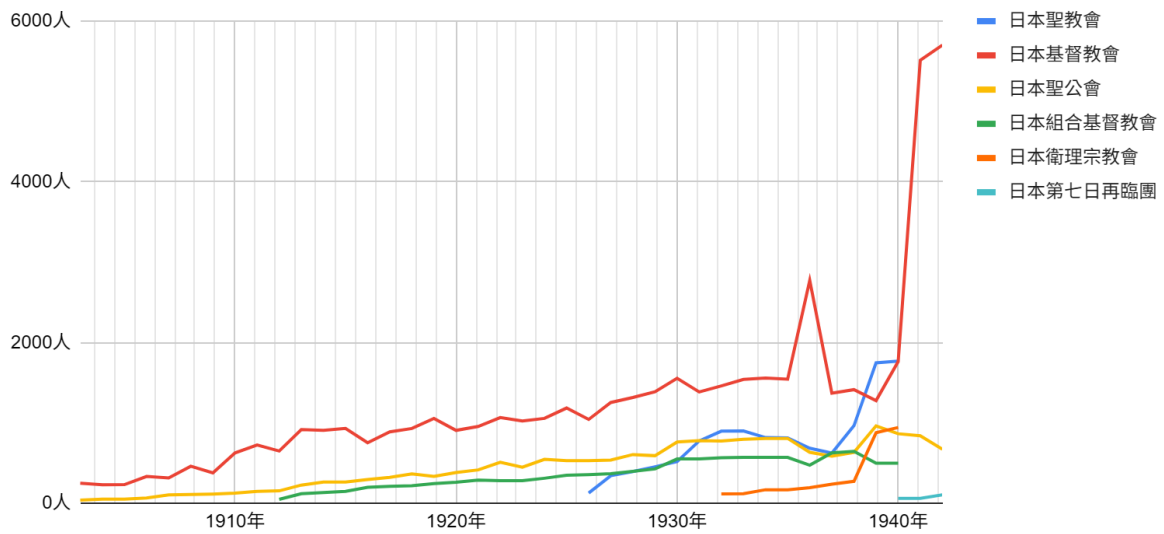
第二節 研究回顧與問題討論

《臺灣總督府統計書》自 1898 年至 1942 年，統計來臺日本基督新教組織的人數，並區分教會內人數的族群來源。若將人數畫為圖表，則可以見到如表 1-2-1 的人數分布。在表 1-2-1 中，來臺日本基督新教組織共有六個教派，日治中期以前來到的日本基督教會、日本聖公會及日本組合基督教會皆緩慢成長，中期以後來到的日本聖教會及日本衛理宗教會則有顯著的人數增加，特別是在 1930 年代後期。1940 年代日本基督教會有急速爬升的成長，其他教會則消失或者人數下降，可能是由於當時以日本基督教會為中心，成立日本基督教臺灣教團。⁶日本聖教會雖然在 1940 年加入教團，因此在圖表中消失，但在其他教會開始衰弱的 1930 年代，日本聖教會的人數成長有著明顯的增加，此現象不能忽略。其人數增加之勢又比日本衛理宗教會明顯，以下將以日本聖教會為討論核心。

⁵ 臺灣總督民政部文書課，《臺灣總督府統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1899-1944）。

⁶ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（臺北：自立晚報社文化出版社，1992），頁 140。

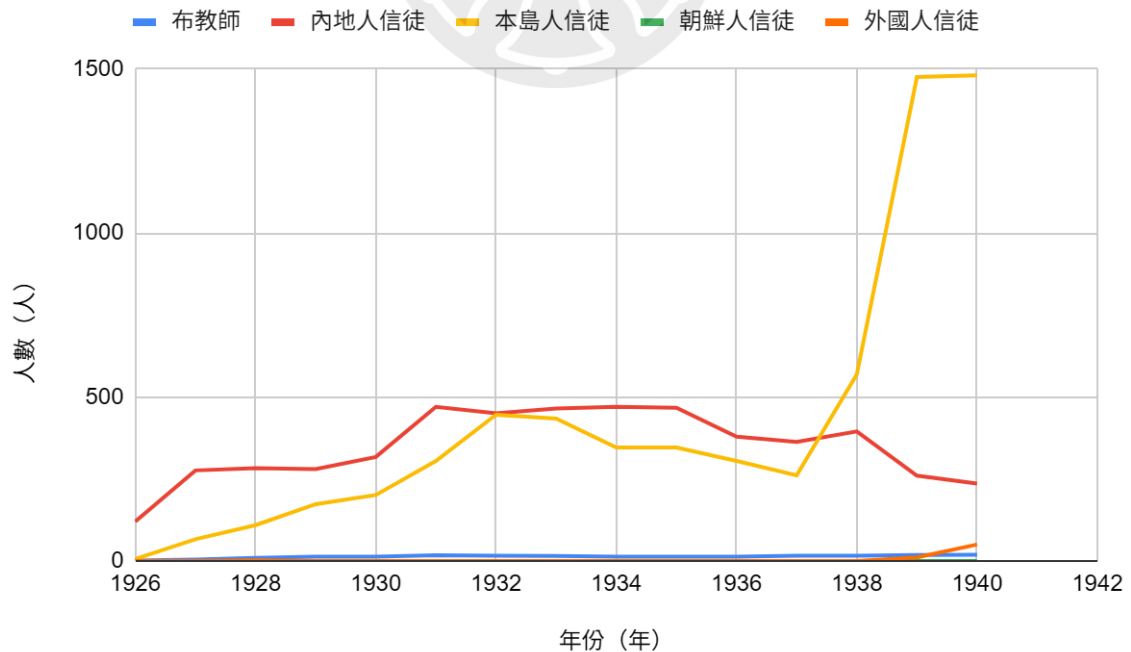
表 1-2-1 日本基督新教組織信徒數比較表



製表說明：依《臺灣總督府統計書》，共計 46 冊整理。

資料來源：臺灣總督民政部文書課，《臺灣總督府統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1899-1944）。

表 1-2-2 日本聖教會在臺信徒數變化表



製表說明：依《臺灣總督府統計書》，共計 18 冊整理。

資料來源：臺灣總督民政部文書課，《臺灣總督府統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1927-1944）。

表 1-2-2 同樣使用《臺灣總督府統計書》內的數據，可以對表 1-2-1 進行部分說明。從族群分布來看，日本聖教會在 1930 年代明顯的人數成長是來自臺灣人的增加，至少增加一千人，同時組織內的在臺日本人有下降的幅度。到 1940 年，日本聖教會內臺灣人的人數已經佔組織內成員的 83.81%，日本人則佔 13.36%，儼然成為臺灣人活動之舞台。

若要檢視日本聖教會何以轉變為臺灣人之組織，必須要對統計圖的背景進行討論。藉由觀察同時代的日本基督新教在臺組織，可以發現其與日本聖教會有些不同之處。最為特殊者，應為日本聖教會發展到 1920 年之前後便明顯有臺灣人加入，因而此等內部人員的「日臺混合」應如何解釋便是饒富興味的問題。同時，儘管在《臺灣總督府統計書》內「臺灣人」的項目中只包含漢人群體，事實上在日本聖教會的成員中，亦存在同為現今定義下「臺灣人」的原住民宣教師和信徒。藉由觀察同一組織內因為不同背景所導致的立場，以及富有張力的互動，將有機會理解日本統治下臺灣島上各族群的想法。藉由關注此一組織在日治時期發展之情勢及脈絡，或能跳脫以往獨尊教會組織成長之敘事，以下將從日本基督新教組織在臺影響力、教會內的臺灣人組織、目前對聖教會之研究三方面討論。

一、日本聖教會的特殊性

若要對從《臺灣總督府統計書》整理出的統計圖作出更具社會脈絡的解釋，有必要進一步了解同時代其他的日本基督教派。以下討論日本基督新教組織時，將聚焦在三個問題上：其他日本教派組織成員有誰？在戰爭時的人數漲幅如何？在戰後是否衰退？

在現有對日本基督新教組織的研究中，1992 年陳玲蓉的《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》說明日本宗教政策發展向來著重神道教和佛教，日本基督教派被視為微不足道，僅在二戰時期成立日本基督教臺灣教團時作為總督府的工具，因此信徒人數增加。然而，由於教派成員只有在臺日人，因此臺灣社會未受多少影響。⁷

在蔡錦堂的《日本帝國主義下台灣の宗教政策》中，他認為日本基督教派並未有太大影響的看法。一方面，日本基督教會作為日本基督新教組織中規模最大者，和已從十九世紀在臺灣發展的長老教會協商，長老教會負責向佔臺灣大多數的漢人宣教，日本基督新教組織則負責照顧在臺日人和原住民。然而由於總督府禁止向原住民宣揚基督教，因此日本基督教會的影響力多在在臺日人之間。另一方面，日本基督新教組織傾向使用日語向臺灣人宣教，但在日語尚未在臺灣普及的情況下，語言障礙使得日本基督教派難以傳播。⁸

A. Hamish Ion 的“The Cross under an Imperial Sun”則凸顯宣教資源短少的困境。與

⁷ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，頁 140。

⁸ 蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》（東京：同成社，1994），頁 31-35。

長老教會的協議使得日本基督教會很難於在臺日人之外拓展，而第二大規模的日本聖公會將宣教重點放在樺太和滿洲國，臺灣因為長期缺乏人手，因此成長緩慢，同樣無法在臺灣發揮影響力。⁹日本基督新教組織著重向在臺日人宣教的說法也被長老教會所支持，《臺灣基督長老教會百年史》中便將戰後日本基督新教組織衰退一事，歸因於它們並未深入臺灣人的社群中吸引信徒。¹⁰

Yuki Takai-Heller 的博士論文〈日本統治下台湾における日本人プロテスタント教会史研究（1895-1945）〉為所有在臺日本基督新教組織，皆提供了細緻的耙梳。作者指出其侷限性：日本基督新教組織懷抱「教化」殖民地的宣教組織主動來到臺灣，然而「統治—被統治者」的心理隔閡使得日本基督新教組織多半只能於在臺日人之間發展。而後，日本基督新教組織繼續服膺於「同化」、「皇民化」等日本政府措施，無法跳脫殖民的框架，即使在戰爭時期以「保護」的名義與臺灣人佔多數的長老教會合併成立日本基督教臺灣教團，卻使得臺灣人感到被併吞。¹¹Yuki Takai-Heller 在追溯日本基督新教組織無法在臺灣人群體中成長的原因時，批判日本基督新教組織的殖民者性格。

然而，上述討論卻無法解釋圖表所見，何以日本聖教會在皇民化時期反而大幅成長。與上述日本基督新教組織的普遍情形相比，日本聖教會的發展模式展現出高度特殊性。不僅作為一個由日臺成員共同組成的宗教組織，並且在戰後存續已久。儘管與其他日本基督新教組織一同在戰爭期間經歷了成長，此時增加的信徒卻是來自臺灣人，時間點更正值日本聖教會與日本政府發生衝突之際。¹²這些現象與既有對日本基督新教組織的理解有所矛盾，因此，聖教會的發展模式必須被更深入解釋。

二、基督教內的臺灣人組織

從對統計圖的討論中，日本聖教會也可以作為臺灣人成長的空間去進行討論。若要從臺灣人在日治時期活動於教會之脈絡來分析，需要先了解目前學界對該主題的研究。

在教會史相關研究內，駒込武在描繪臺灣人的行動時，傾向去討論臺灣人與日本政府對抗的表現，以臺南長老教中學校為個案，分析臺灣知識分子溫和的抵抗運動，觀察他們尋求能夠由臺灣人運作的教育空間。¹³研究中，臺灣人的自我主張多從民族抵抗運動的前提出發，觀察臺灣人覺醒及維權的主張。然而將對日本殖民的好惡視為一般臺灣人言行之前提，不但易陷入「抗日／媚日」之觀點，亦易失對基督教觀點之人的判準。

⁹ A. Hamish Ion, "The Cross under an Imperial Sun," in Mark R. Mullins, ed., *Handbook of Christianity in Japan* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003), pp. 77-79.

¹⁰ 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 295。

¹¹ Yuki Takai-Heller, 〈日本統治下台湾における日本人プロテスタント教会史研究（1895-1945）〉（東京：国際基督教大学大学院比較文化研究科博士論文，2006），頁 354-364。

¹² 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 114-115。

¹³ 駒込武，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 228-230、675-683、799-804。

亦即，臺灣人的主張可能不只是展現抵抗、合作，或兩者間的灰色地帶，更有可能和此無關。

相對於過往研究，日本聖教會呈現出不一樣的臺灣人主張。Yuki Takai-Heller 以聖教會為個案，探討一個懷抱基督教思想的群體，如何將「內臺融和」的口號化為實質的平等。她所提出的可能原因，便是聖教會中核心的基督徒深信「主內弟兄姊妹平等」的思維，大力起用原住民與漢人宣教師，鼓勵自傳，教會內部也是臺灣人與日本人一同工作。¹⁴在日本聖教會內，將強烈的基督教理念，視為一種臺灣人的意識，便是本文之出發點。

日本聖教會在戰爭時期的成長與戰後初期的設立，更凸顯其作為一個臺灣人所身處空間，具有特殊的歷史意義。日本聖教會在戰爭期間獲得一定程度的成長，然而至 1943 年因應當局政策而遭到強制解散。即便如此，該教會在戰後並未消失，反而在歷經曲折之後，得以延續日治時期由臺灣人組成的信徒組成，並於戰後正式登記設立，成為一個在中華民國體制下合法存在、且具有本地色彩的宗教團體，其名稱亦經更改以反映時代轉變。藉由日本聖教會的研究，有機會從制度轉換與政權更迭之間，理解延伸自日本政權下組織內的臺灣人想法。

三、教會史中的聖教會

關於聖教會在臺灣的發展，過去研究著重於發展聖教會本身的歷史流變，留下的敘述多為介紹性的通史。針對聖教會在臺灣發展情形的文獻整理，最為詳細、最常被引用的是陳主培主編的《臺灣聖教會會史》，內文涵蓋教義說明、創始經過、跨海來臺以及戰爭期間的壓力、早期重要成員等。《臺灣聖教會會史》使用的資料，除了日本聖教會機關報《きよめの友》中對臺灣的報導，也收錄臺灣聖教會所發行期刊《今日聖教會》對教會歷史的回顧。¹⁵該書引用的觀點與內容，承襲日本聖教會總會在 1970 年出版的《日本ホーリネス教団史》，以及針對戰爭時期史料彙編的《ホーリネス・バンドの軌跡：リバイバルとキリスト教弾圧》。¹⁶

2001 年謝喻華的〈臺灣聖教會之成立與發展〉則追溯聖教會自日治時期的組織建立過程，歸納宣教活動之特性、教會設立地區，與組織內重要家族。文中使用大量口述訪問，由於其訪問對象在二十餘年後的今日多已辭世，該研究具有相當的保存價值。¹⁷

¹⁴ Yuki Takai-Heller, 〈擺脫「殖民」與「被殖民」的障礙？：殖民統治下的聖潔運動（1921-1941）〉，《東海歷史研究集刊》，2（臺中，2015.9），頁 161-202。

¹⁵ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 825、830。

¹⁶ 山崎鷺夫、千代崎秀雄，《日本ホーリネス教団史・戦前篇》（東京：日本ホーリネス教団，1970）；ホーリネス・バンド昭和キリスト教弾圧史刊行会，《ホーリネス・バンドの軌跡——リバイバルとキリスト教弾圧》（東京：ホーリネス・バンド昭和キリスト教弾圧史刊行会，1983），頁 424-427。

¹⁷ 謝喻華，〈臺灣聖教會之成立與發展〉，臺北：國立成功大學歷史學研究所碩士論文，2001。

臺灣的聖教會之發展，另一不能忽略的因素便是臺灣基督新教組織內規模最大的長老教會。長老教會自十九世紀就在臺灣發展，目前為也已有許多史料整理與研究。借助長老教會的研究，王昭文的〈教派合作的虛與實〉提到聖教會早期成員多來自長老教會，這種遷移會籍的行為可能是中性的，但多數時候會引發誘使信徒離開原教會的批評。¹⁸黃德銘〈日治時期臺灣南部基督教長老教會「牽羊」問題研究〉同樣觀察聖教會與長老教會的關係，認為牧師與信徒能夠在兩教派之間流動。¹⁹吳學明的〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉延續黃德銘的研究，並增加案例的補充。²⁰以上的研究多以教派互動觀看日本聖教會的成長，描述其信徒來源與發展模式與長老教會有所不同，凸顯兩者之間的密切來往，並多以長老教會的觀點來看。

在日本聖教會過去的研究中，多將其放置於教會史的脈絡之中，重視群體規模成長，可以視作組織成功史。本論文希望能以臺灣社會史的框架觀看日本聖教會，解讀統計圖的走勢及日本聖教會對臺灣人的吸引力。

第三節 研究方法與材料

本論文探討日臺混合組織的問題，解釋組織發展的脈絡下，臺灣人信徒的出現與反應。在這過程中，最顯著的發展，來自宣教師隨著殖民政策不斷改變的語言，是雙關的，也有表層跟裡層的雙重意義。聖教會的宣教師運用總督府的語言，隨著殖民政策的改變，使用當時推行政策如「教化」、「內臺融和」等用語，在殖民體制下開拓方便向臺灣人與原住民傳福音的宣教空間。

殖民者的用語，在日治時期殖民政策中應是一項研究重點。在日本殖民者與臺灣被殖民者之間，所推行的方針並不會單向地由統治者流向被統治者，被統治者所接收到的資訊時常有落差。一方面，臺灣總督府所推行的方針，往往以當時實施的政策為核心。在栗原純〈日本統治下的臺灣尊重舊慣與同化政策：戶口調查簿中女性的姓與改姓名〉一文中，不論是「尊重舊慣」或是「同化政策」，僅是總督府所使用的名目，因應的是當時的政治局勢，而非考量到被殖民者是否被公平對待。²¹

¹⁸ 王昭文，〈教派合作的虛與實〉，《新使者雜誌》，90（臺北，2005.10），頁 11-14。

¹⁹ 黃德銘，〈日治時期臺灣南部基督教長老教會「牽羊」問題研究〉，《臺南科技大學通識教育學刊》，6（臺南，2007.5），頁 126-127/頁 113-139。

²⁰ 吳學明，〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉，頁 121-123。

²¹ 栗原純，〈日本統治下的臺灣尊重舊慣與同化政策：戶口調查簿中女性的姓與改姓名〉，收入薛化元主編，《近代化與殖民：日治臺灣社會史研究文集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 237-239。

另一方面，被殖民者如何接收殖民者的語言，也是有誤差的可能。陳培豐在《「同化」的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》中分析，李春生同意臺灣總督府所提出的「同化」方針，然而他所理解的同化，是大亞細亞主義所主張由日本做為盟主、亞洲諸國的團結；也因為他的基督教背景，讓他相信上帝之下所有人類一視同仁。這卻是臺灣總督府企圖避免的行為，甚至調整教育政策以防止殖民地因學習近代化而縮小與日本之間的差距。²²

同一時間，被殖民者也可能有意識地去扭曲殖民者的原意，反過來作為攻擊殖民者名實不符的武器。在陳翠蓮的《臺灣人的抵抗與認同（1920-1950）》中，便敘述林呈祿以立憲問題、蔡培火以同化問題提出批判，認為總督府的統治並未有政府所宣稱的合法性和正當性。²³林獻堂和坂垣退助的會面，也分別被小熊英二的《「日本人」的界限：沖繩・愛努・臺灣・朝鮮，從殖民地支配到復歸運動》和駒込武的《殖民地帝國日本的文化統合》用作範例。小熊英二舉出林獻堂所說「雖說是同化，但實際上的目標並非指向同化」，解釋林獻堂使用的「同化」，實質上是向日本政府訴求減輕對臺灣人壓力的說法。²⁴駒込武則指出林獻堂有意識地抽換「同化」一詞的意義，要求法律上的平等。²⁵換句話說，研究者皆已留意到殖民情境下的官民關係不光是單向強迫，也有協商之空間。本論文便期望可以由廣義的「語言」出發，藉刻意使用殖民者語言、實質上另有考量的觀點，分析日本聖教會在臺灣的發展策略。

為了理解日本聖教會在日治時期的成員與運作模式，也將與同一時期的其他教派比對，特別是與早在十九世紀便入臺、當時規模最大的長老教會進行比較。日本基督教會作為來自日本的長老教會教派，在來臺發展時，便與臺灣的長老教會達成默契，讓臺灣長老教會牧養臺灣人信徒，日本基督教會則負責在臺日人信徒。²⁶聖教會在發展時，應該同樣以長老教會為對照，觀察其如何發展出「品牌差異」。此外，當時聖教會與長老教會往來頻繁，要了解教派之間的互動與演變，不能不藉由分析聖教會與長老教會的關係網絡開始。同樣時空下的兩派基督教派並肩比較、借鏡長老教會累積的豐碩成果，應能提供更細微的背景細節，也可以更清楚描繪聖教會的性質。

在分析組織建成與參與人員，將使用聖教會當時所留下的史料。聖教會人員所書寫的作品或是聖教會發行的刊物，不論是在臺灣流通的《聖刊》，或日本總部出版的《きよめの友》刊載的文章，都為觀察內部參與人員的心態變化提供一道窗口。本論文所運用的文獻來源不少為聖教會內部，然而也重視來自聖教會外部的資料，了解日本聖教會在臺灣社會的角色。關於官方出版品，將使用政府調查所留下的統計資料，還原進入臺

²² 陳培豐，王興安、鳳氣至純平編譯，《「同化」的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》（臺北：麥田出版，2006），頁 188-215。

²³ 陳翠蓮，《臺灣人的抵抗與認同（1920-1950）》，頁 44-53。

²⁴ 小熊英二，黃耀進、鄭天恩譯，《「日本人」的界限：沖繩・愛努・臺灣・朝鮮，從殖民地支配到復歸運動》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2020），頁 269。

²⁵ 駒込武，吳密察等譯，《殖民地帝國日本的文化統合：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，2017），頁 143-144。

²⁶ A. Hamish Ion, "The Cross under an Imperial Sun," pp. 77-78.

灣的其他日本教派的去留，以及日臺組成情形。《臺灣教會公報》、《臺灣日日新報》以及《臺灣青年報》等報刊，也能夠帶來當時外部社會的視角。

口述訪問也列在本篇論文的研究方法內，透過實際走訪教會以及參與人員的關係人，補充文獻的不足，從個別的講述解析不同人的視角。

以下為論文所使用的材料：

（一）教會相關史料

聖教會的資料相當零散，不少出版品不但難以取得或者保存不全，也因為日本政府在一戰期間沒收聖教會相關檔案，目前易於取得的資料有相片、詩歌等。²⁷整理的史料則有聖教會發行的年鑑，內容收錄教會介紹、重要成員介紹、組織結構、教會數、人數、募款等項目，例如《基督教臺灣聖教會 2006-2016 年鑑》。²⁸

此外，少數教會每逢五週年或十週年，便會發行紀念刊物，用意為提醒會友莫忘初衷，透過懷念以鼓勵會友。紀念刊物內通常收錄會友投稿的作品，多為會友得救見證、分享自己與該教會的經歷、回憶該教會創立時的事蹟。以上資料可更仔細去進行分析之處，在於其中所提供教會成員的背景、成員對該教會的認同如何產生、該教會所經歷的難題與處境。週年紀念特別刊物可參考如新竹聖教會的《新竹聖教會創設四十五週年紀念特刊 1939-1984》、臺南聖教會的《臺南聖教會宣教六十週年紀念特刊》等多間教會出版的紀念刊物。²⁹

聖教會早期發行的報章雜誌則有《聖刊》。王錦源牧師在 1954 年所辦的《聖刊》，每月刊登聖經講解以及教會消息，對於記錄早期聖教會的生態有珍貴價值，是具開發潛力的材料。日本聖教會刊物有《焰の舌》、《きよめの友》、《靈光》，三者為承襲關係。由於日本政府沒收當時聖教會檔案，它們為觀察聖教會於日治時代的重要資料。具 Yuki Takai-Heller 的統計，報紙中有 216 處提到臺灣的段落，其中這些段落由日本人與臺灣人共同書寫，預設讀者也是日本人與臺灣人並存。³⁰此一混合的性質並非當時其他教會刊物所有，因此深入討論應有望增加對聖教會特質的掌握。不過由於我在日本聖教會刊物保存地東京聖經學院，僅有兩天能蒐集資料，使得能掌握的資料目前只有《きよめの友》，因此本論文內將只使用該刊物。

²⁷ Yuki Takai-Heller, 〈The Japanese Narrative on Taiwan Church History during the Japanese Colonial Period as Revealed by Japanese Church Periodicals〉, 收入王成勉主編,《臺灣教會史料論集》(桃園:國立中央大學出版中心,2013),頁 156。

²⁸ 林茂盛主編,《基督教台灣聖教會 1968 年鑑》(臺中:基督教台灣聖教會,1969);宣教五十禧年慶典委員會主編,《基督教臺灣聖教會 1976 年鑑》(出版地未註明:宣教五十禧年慶典委員會,出版年未註明);吳天傑主編,《基督教臺灣聖教會 1996 年鑑》(臺中:基督教臺灣聖教會,1997);黃銀成主編,《基督教臺灣聖教會 2006-2016 年鑑》。

²⁹ 劉瑞賢主編,《新竹聖教會創設四十五週年紀念特刊 1939-1984》(新竹:新竹聖教會,1984);蔡文良、尤明彥等編,《臺南聖教會宣教六十週年紀念特刊》(臺南:慶典籌備委員會,1988),頁 10。

³⁰ Yuki Takai-Heller, 〈The Japanese Narrative on Taiwan Church History during the Japanese Colonial Period as Revealed by Japanese Church Periodicals〉, 頁 155-156、167、170。

由於長老教會的會友與聖教會多有接觸，也需要去翻閱長老教會的相關文獻。長老教會的檔案可以參考議事錄，例如《南部大會議事錄》。³¹其次是其發行之報紙，巴克禮於 1885 年發行的《臺灣教會公報》正是全臺灣第一份報紙。³²《臺灣教會公報》報導的年代涵蓋日治時期，關注教會動態的部分會提及聖教會，例如 1926 年報導日本聖教會重要牧師來臺灣演講及其拜訪路線。³³

（二）政府出版品、官方檔案與報紙

研究內使用的材料不單單包含教會相關史料，還需要注重同時期教會外部人士對聖教會的紀載。就政府的官方調查而言，臺灣總督府長期追蹤各地區宗教組織的發展。全臺灣的會友數、教會數、教會內日本人與臺灣人的數量，可見於直到 1944 年前歷年出版的《臺灣總督府統計書》³⁴

國史館臺灣文獻館與國家發展委員會檔案管理局收藏的官方檔案，則具有透視政府對聖教會之管理手法的重要價值。從日產處理事件中，可顯示戰後中華民國政府對日治時期日本組織的態度。在戰後聖教會申請成立人民團體的期間，從聖教會成員修改與遞交的文件，亦可看出該組織與政府往來過程中的應對策略。此外，聖教會附於文件中的信徒名冊，更是了解組織成員結構的理想素材。

報紙同樣為重要的參考資料。《臺灣日日新報》為總督府機關報，發行時間自 1898 年至 1944 年。³⁵該報不僅曾多次報導聖教會的發會式、相關組織的建立，甚至曾預告日本聖教會傳道暨東京聖書學院校長來臺巡迴演講的行程，並刊登教會牧師的投書。³⁶《臺灣青年》為日治臺灣留學生在 1920 年所辦月刊，為了啟發臺灣文化。³⁷該報除了記載教會聯絡資訊的〈教會案內〉，關於聖教會的資料最常出現在〈教界展望〉的欄位之下，

³¹ 臺南長老大會，《南部大會議事錄》（臺南：教會公報出版，2003-2004）。

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：國立臺灣師範大學歷史學系、秀威資訊科技股份有限公司，2017），頁 34。

³³ Tân A- pún，〈Tiong- tiân Sian-siⁿ〉，《臺灣教會公報》（臺南），1926 年 3 月 1 日，7-8 版。

³⁴ 臺灣總督民政部文書課，《臺灣總督府統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1927）。

³⁵ 張圍東，〈日據時代臺灣報紙小史〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》，5：3（臺北，1999.3），頁 50、54。

³⁶ 不著撰人，〈聖潔教會舉發會式〉，《臺灣日日新報》（臺北），1928 年 9 月 6 日，4 版；不著撰人，〈高雄聖潔教會發會式〉，《臺灣日日新報》（臺北），1930 年 2 月 21 日，2 版；不著撰人，〈苑裡聖潔教會創設幼稚園〉，《臺灣日日新報》（臺北），1932 年 7 月 13 日，4 版；不著撰人，〈米田氏巡講〉，《臺灣日日新報》（臺北），1935 年 6 月 7 日，9 版；車田秋次，〈宗教的教養の必要〉，《臺灣日日新報》（臺北），1924 年 12 月 2 日，6 版。

³⁷ 蔡錦堂，〈文協與「臺灣民報」系列刊物——兼談《臺灣人士鑑》「趣味」欄位〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》，123（臺北，2021.9），頁 11-12。

例如公告牧師的轉任，以及記錄捐款與獻堂式。³⁸《臺灣婦人界》則刊登過東京淀橋聖教會附近一位教徒的悔改見證。³⁹

此外尚有臺灣圖書館的臺灣學數位圖書館、國史館臺灣文獻館文獻檔案查詢系統等，將會使用內部收錄的報紙與官方文書。

（三）個人傳記、回憶錄與作品

聖教會內傳教人員的個人傳記、回憶錄、作品等對理解聖教會初期有巨大貢獻，以個人生命為主軸，為脈絡地敘述參與聖教會的時代背景。目前已整理出版的書目，除了聖教會草創時期成員的傳記，例如高滿夫人為其丈夫所寫的《宣教戰士——查理·高滿傳》；⁴⁰也有早期開拓臺灣的聖教會傳教人員，例如井上伊之助的日記《臺灣山地傳道記》以及關於井上伊之助的傳記《以愛報仇——井上伊之助》。⁴¹戰後聖教會復興時，有關重建教會的臺灣傳教人員傳記同樣富含參考價值，例如西港聖教會黃金田牧師的回憶錄《從西港到耶路撒冷：黃金田牧道及以色列紀行》、臺北聖教會王思恩牧師的傳記《他正對著我們微笑：王思恩牧師與臺北聖教會》。⁴²

（四）訪談紀錄

為了補足文字紀錄的不足，研究聖教會的過程將需要額外進行訪談，向聖教會早期成員的後人詢問長輩早年加入聖教會的契機、曾遭遇的難處、與其他教派相處的經歷。聖教會在戰爭時期及戰後成立人民團體的過程，記錄細節甚少或史料較為單一，因此仰賴上述訪問提供多方說法。我在寫作論文途中進行口頭訪問對象，共有鄭秀美女士（前新竹聖教會師母、新竹聖教會創辦人劉建珍之媳婦）、劉黎理女士（新竹聖教會創辦人劉建珍之女）、高敏智牧師（臺南聖教會主任牧師、臺南聖教會創辦人高進元之孫）、劉立頌先生（新竹聖教會創辦人劉建珍之孫）、陳光宇牧師（現任臺灣聖教會總幹事）五人，儘管論文中僅使用鄭秀美女士、劉黎理女士與劉立頌先生的訪問記錄，在採訪過程中所接收之各成員的說法，都增加我對聖教會的認識。

³⁸ 不著撰人，〈教會案內〉，《臺灣青年報》（臺北），1937年5月5日，6版；不著撰人，〈教會案內〉，《臺灣青年報》（臺北），1937年6月5日，4版；不著撰人，〈教會案內〉，《臺灣青年報》（臺北），1937年8月5日，2版；不著撰人，〈教會案內〉，《臺灣青年報》（臺北），1937年9月5日，6版；不著撰人，〈教界展望〉，《臺灣青年報》（臺北），1937年2月5日，6版；不著撰人，〈教界展望〉，《臺灣青年報》（臺北），1937年5月5日，6版；不著撰人，〈奉仕會會記報告〉，《臺灣青年報》（臺北），1937年10月5日，2版；小田部生，〈臺北聖教會牧師池田長十郎氏〉，《臺灣青年報》（臺北），1938年2月5日，4版；不著撰人，〈教界展望〉，《臺灣青年報》（臺北），1938年3月5日，6版。

³⁹ 池田荊冠，〈酒吞武さんの成功の話〉，《臺灣婦人界》，4:6（臺北：臺灣婦人社，1937.6），頁77-78。

⁴⁰ 高滿夫人（Lettie B. Cowman），孫劉益汎譯，《宣教戰士——查理·高滿傳》（臺中：中臺神學院，1969）。

⁴¹ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》（臺北：前衛出版社，2016）；鄧相揚，《以愛報仇——井上伊之助》（新北：原住民族委員會，2019）。

⁴² 王世勛，《從西港到耶路撒冷：黃金田牧道及以色列紀行》（臺北：前衛出版社，2017）；臺北聖教會主編，《他正對著我們微笑：王思恩牧師與臺北聖教會》（高雄：春暉出版社，2013）。

第二章 日本跨境組織的投石問路 (1910-1925)

1901 年，來自美國的宣教師來到東京，和當地的日本牧師一起成立了傳播基督新教的機構「中央福音傳道館」，1904 年改名為「遠東宣教會」。遠東宣教會最初的預期是成為一個跨教派的組織，幫助在日本的各教派推動宣教工作。為了培育宣教人員，同年也成立「東京聖經學院」，召集不同教派的學生入學，使學生在畢業後能走向日本各處，達到跨教派宣教的目的。

由於最初的成員都受到美國奮興運動的影響，遠東宣教會的活動較其他教派來得活躍及形式上活潑許多。至 1917 年，遠東宣教會始正式建立獨立教派「日本聖教會」，仍保有此特色。在教義上，聖教會注重相信上帝而能得到的「重生」、行為發生劇烈改變的「成聖」、依靠禱告祈求痊癒的「神醫」，和相信末日降臨的「再臨」，合稱「四重福音」。⁴³敬拜形式模仿美國奮興派的宣教方式，強調感性、熱情的敬拜。這與日本其他教派較為冷靜、注重理性討論的作風迥然不同，不但在較早發展的日本、朝鮮等地造成一時的旋風，在傳入臺灣後，亦引起風潮。

日本聖教會最早來臺的兩位宣教師皆是前往山地，由於臺灣總督府禁止將基督教傳給原住民，兩人皆低調行事，甚至避免和宣教組織有明顯的關聯，藉此躲避總督府的取締，在本論文中以「流浪宣教師」來形容此模式。後來來臺向一般島民和在臺日人宣教的天幕傳道隊，則首次將美國奮興派的宣教方式帶入臺灣，以簡單清楚的訊息、長時間反覆的禱告、大聲唱詩歌、呼籲參與者悔改來傳達信仰的內容，新鮮的宣教方式衝擊當時的聽眾。上述看似相反的兩種宣教方式，卻在跨教派合作、尋求宣教當地教會組織支持上有著類似的作法。

本章目的在回答日本聖教會最初如何和臺灣接觸，檢視先行研究中較容易忽略的前史。從描寫日本聖教會在來臺正式建立教會前如何投石問路的過程，更能理解日本聖教會擴展的脈絡。

⁴³ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 56。

第一節 流浪宣教師的嘗試

十九世紀，基督教信徒內部興起一波強調重生、悔改的風潮，名為「聖潔運動」。聖潔運動的影響達到日本，一位名為中田重治的年輕牧師因此踏上旅程，前往美國的慕迪神學院，希望重燃信仰的熱情與能力。在美國，中田重治參加芝加哥懷恩衛理宗教會的聚會，遇見同樣受到聖潔運動感動的查理考曼（Charles E. Cowman）與夫人（Lettie Cowman）。查理考曼是一位電信人員，先前已經與同事成立「電信傳道協會」，該組織在中田重治返日宣教時進行經濟援助。在 1901 年，考曼夫婦親自前往日本，與中田重治在東京建立「中央福音傳道館」，以此為宣教基地。⁴⁴

中央福音傳道館經過數次擴張，先是為了培育宣教人員而開辦「聖經研究班」，在 1904 年發展為神學院「東京聖經學院」。1905 年，「遠東宣教會」成立，目的為接受捐款和招募宣教師。遠東宣教會是一個以宣教為主要目標的機構，中央福音傳道館和東京聖經學院皆隸屬於該機構，並於 1910 年開始派遣宣教師至臺灣。在 1917 年，遠東宣教會進一步發展為一個教派，命名為日本聖教會。⁴⁵在聖教會以教派身分成立之後，遠東宣教會並未就此消失，而是繼續以宣教團體的身分開拓。這種雙重存在的教會結構有時令人摸不著頭緒，遠東宣教會與聖教會的傳教範圍互相重疊，有著難以辨明誰先誰後的關係，對於擴展到臺灣的決定也有類似的情形。⁴⁶

若進一步分析基督教組織的類型，中央福音傳道館是一間教會，在一棟專屬之建築物。東京聖經學院則是一所神學院，主要功能在於培養牧師與宣教師，並不具備教會功能。遠東宣教會本質上也非教會，而是一個負責派遣宣教師的組織。值得注意的是，宣教師本身不具備建立教會的權限；若派遣的目的是建立教會，那麼派遣機構應為教派。教派的定義是一群共享共同教義及禮拜方式的教會所構成的組織。在當時，臺灣最大的教派為長老教會，轄下有多間教會。日本聖教會則於 1926 年在臺灣正式設立第一間教會。然而，在正式建立教會之前，遠東宣教會已多次派遣成員進入臺灣，這可被視為其在正式組織成立之前所進行的準備工作。

日本聖教會進入臺灣的時間，相關討論大多都會從臺灣首間聖教會，也就是臺北聖教會於 1926 年開辦的時間起算。陳主培主編、1989 年由基督教臺灣聖教會發行的《臺灣聖教會會史》，目前被視為獲得官方認可的歷史。在內文，便以 1926 年臺北聖教會的開辦作為在臺灣宣教的開頭。⁴⁷謝喻華的碩士論文〈臺灣聖教會之成立與發展〉，延續

⁴⁴ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 41-47。

⁴⁵ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 48。

⁴⁶ 山崎鷲夫、千代崎秀雄，《日本ホーリネス教団史・戦前篇》，頁 62。

⁴⁷ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 57-58。

《臺灣聖教會會史》的敘述模式，同樣將臺北聖教會的開辦作為入臺開端。⁴⁸倘若將日本聖教會來臺的探路定在日治時期開始的 30 年後，易形成「聖教會是日治中期殖民統治已經穩定後，由日本來的舶來品」之印象。

然而，早在 1910 年代上半葉，宣教師遠藤千浪（又稱遠藤龜藏）和井上伊之助便已相繼來臺。此兩人為遠東宣教會的關係者，最重要在臺事蹟是在山地進行原住民宣教。兩位先行的宣教師皆選擇原住民宣教對象，或許會讓人聯想到「白人的負擔」；日本在對殖民地進行統治時，也有類似「由文明人教化未開人」的概念。⁴⁹不過若深入了解宣教師所處的情境，可能會發現一條成長中的宣教組織在新天地隨機應變的脈絡。遠藤千浪在來臺不久後便病逝，留下的資料並不多；相較之下，井上在臺灣活動時間則是從 1911 年延續至 1947 年，長達三十餘年。本節擬以井上伊之助在臺灣的行動為例，說明一名獨立宣教師如何在臺宣教，並追問遠東宣教會及其後繼臺灣聖教會之關聯，討論此一跨境宣教組織與跨教派宣教理念存在的脈絡與影響。

井上伊之助 1911 年來臺，以醫生身分在臺灣山地服務的事蹟，已有不少人針對其醫療與對原住民之書寫進行研究，由於總督府禁止山地宣教，在當時即為隱諱之事，即便在聖教會歷史中也未受到足夠重視。本論文則企圖聚焦於他隱密的宣教活動，藉由將井上伊之助置入他原本想要進行宣教的願景，觀察他如何接觸山地傳道禁令下的原住民群體，將可以有助於理解井上背後代表的意識形態如何被臺灣社會認識。

在相關研究中，2019 年鄧相揚編寫的人物傳記《以愛報仇——井上伊之助》，使用許多口述資料與照片，除了拜訪井上伊之助的家族，也採訪井上的舊識及病人。鄧相揚除追蹤井上在臺灣的足跡外，也描寫其周遭的人士，足見其用意在於強調井上與臺灣的聯繫。⁵⁰

學界人士採取的觀點則多有不同。2004 年黃國超的〈殖民、醫療與救贖——從日治時期井上伊之助的泰雅民族誌談起〉，以近代化與殖民主義的觀點切入，分析環繞井上伊之助身上的一系列元素，從醫生身分、宣教的意圖、父親所從事的樟腦事業，描繪出日本政府打著醫學管理與原住民教化的口號，是為了滿足跨國資本主義。井上在其中扮演的角色，很大程度是日本政府理蕃政策的工具。⁵¹潘佩儒則在碩士論文〈帝國傳道者的殖民地原住民書寫——山部歌津子《蕃人ライサ》研究〉中，探討參考井上伊之助著作《生蕃記》所寫成的小說《蕃人ライサ》，因此也對井上伊之助做出人道主義的評價，她認為井上在《生蕃記》對原住民的書寫，有別於當時日本人所帶有的異國情調想像，以基督教人文關懷的角度探討井上「教化」原住民的態度，實為有別於日本主流的殖民

⁴⁸ 謝喻華，〈臺灣聖教會之成立與發展〉，頁 24。

⁴⁹ 松田京子著，周俊宇譯，《帝國的思考：日本帝國對臺灣原住民的知識支配》（遠足文化事業股份有限公司，2019），頁 116-117。

⁵⁰ 鄧相揚，《以愛報仇——井上伊之助》。

⁵¹ 黃國超，〈殖民、醫療與救贖——從日治時期井上伊之助的泰雅民族誌談起〉，《通識教育年刊》，6（臺中，2004.12），頁 85-120。

者視線。⁵²柳書琴 2019 年的〈井上伊之助《生蕃記》研究：隘勇線社會的風俗誌〉，同樣聚焦井上對原住民的觀察，刻劃井上在行醫過程中對原住民文化的理解轉為同理的立場，對井上捍衛原住民的姿態給予肯定。⁵³

以上諸文探討井上伊之助在臺灣的活動，主要是醫療以及原住民書寫為主，以殖民主義對其背後的日本帝國進行譴責。井上身為日本人的身分，同時集醫生和觀察者於一身，很難離開殖民主義的視角；井上身為宣教師的身分，固然同樣難以離開殖民主義的陰影，但本文希望探討被井上視為目標的宣教活動，究竟應以何種脈絡理解？以歷史的角度來看，井上的行動或許可以說明一個日本外來組織在二十世紀上半葉中企圖在臺灣紮根的挑戰及過程，是本節想回答的課題。

井上伊之助於 1882 年在日本高知縣出生，父親井上彌之助是當地的小地主。由於父親不務正業導致家道中落，井上伊之助於是在十八歲時前往東京就業，在中央郵局匯兌儲蓄課工作，同時就讀大成學館的夜校。在 1902 年，井上伊之助參與東京本鄉衛理宗教會中央會堂，隨即在 1903 年加入跨教派的組織中央福音傳道館並在此受洗，正式成為基督徒。也許是非常有興趣，或是在禱告中受到呼召，後來他甚至終止就業，進入東京聖經學院就讀。⁵⁴以上基本資訊顯示，井上在二十三歲時和後來改組為日本聖教會的中央福音傳道館建立正式關係，後隨加入遠東宣教會的神學院就讀，是關係密切的會友。

1906 年，正值井上伊之助出席神學院的研習活動之際，收到弟弟寄來的噩耗，得知當時遠在臺灣開採樟腦的父親被原住民所殺害。這是井上第一次和臺灣產生關連，讓他開始思考臺灣的事情，並禱告希望原住民能受到感化。但井上從東京聖經學院畢業後，先被派任到千葉縣的佐倉宣教，直到在 1908 年，井上才決定前往臺灣向原住民傳福音。經過與主任宣教師協調，以及遠東宣教會創辦者中田重治的推薦，井上開始學習醫學，為日後的醫療宣教做準備。三年後，井上伊之助搭船抵達臺灣，在總督府的派令下，前往新竹廳報到，開始在樹杞林支廳的加拉排臺灣原住民醫療所服務。除了 1917 年到 1922 年，井上因為身體狀況不佳返回日本療養，他在臺灣服務超過三十年，直到 1947 年在國民政府的歸國命令下才遣返日本。⁵⁵

井上伊之助在臺灣時長期面對的問題，是總督府不許基督教在山地宣教的傳道禁令。此傳道禁令雖在許多人的記錄中出現，卻難以在總督府檔案中找到確實禁令源由，儘管如此總督府不願推動山地宣教應為事實。根據井上的日記，他時常收到警察對他的宣教行為的警告，並且不斷提交傳教許可的申請給總督府。1929 年矢內原忠雄在《帝國主義

⁵² 潘佩儒，〈帝國傳道者的殖民地原住民書寫——山部歌津子《蕃人ライサ》研究〉（新竹：國立清華大學臺灣文學研究所碩士論文，2011）。

⁵³ 柳書琴，〈井上伊之助《生蕃記》研究：隘勇線社會的風俗誌〉，《臺大文史哲學報》，92（臺北，2019.11），頁 117-161。

⁵⁴ 鄧相揚，《以愛報仇——井上伊之助》，頁 91-93。

⁵⁵ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 42-45、121-122、255。

下的臺灣》也批評總督府的宣教禁令。⁵⁶另一方面，在同時期的長老教會，也在想要向原住民宣教時遭遇一樣的問題。長老教會宣教師萬榮華在《傳揚祂旨意：英格蘭長老教會宣教史 1847-1947》回顧長老教會的山地宣教時，便描述 1912 年長老教會有制定前往「蕃地」的計畫，但總督府禁止他們干涉原住民的信仰。⁵⁷1935 年在長老教會的機關報《臺灣教會公報》也可以看到「如果阿美族的婦人來做講道的人，他們才能夠自由佈道」的發言，表示當時非原住民的外人仍然被排除在山地宣教之外。⁵⁸巴克禮的回憶錄中也寫道長老教會取消由多名外國宣教師組成的宣教團，認為總督府不會同意組織性的活動。

59

井上伊之助將自己在臺灣的生活，記錄在《生蕃記》和《蕃社之曙》中。《生蕃記》最早出版於 1926 年，內容選自井上自 1911 年 12 月至 1925 年 10 月在臺灣的日記，另外還有些研究與隨筆，是出自他在《臺灣日日新報》或是教會刊物如《臺灣教報》、《臺灣教會公報》等報紙的投稿文章。《蕃社之曙》則是出版於 1951 年，是井上離開臺灣後寫成的「回憶錄」，部分文章來自井上受大學聖經研究會以及廣播電臺的邀稿，記述 1925 年 11 月至 1947 年離臺前的事件。因兩書涵蓋時間不重複而有互補之價值，在 1960 年，《生蕃記》和《蕃社之曙》被合為一冊出版，同時選錄讀者寄來的讀後感及臺灣的來信，命名為《臺灣山地傳道記》。⁶⁰以下，便是以《臺灣山地傳道記》收錄的內容觀察井上在臺灣的活動。

井上伊之助的經歷除了可以從他的日記中看到，也登錄在《臺灣總督府職員錄》中。井上的日記從 1911 年 12 月 21 日開始，記錄他進入臺灣山地，直到 1916 年 12 月 25 日在臺灣一人過聖誕節。⁶¹在《臺灣總督府職員錄》中，井上則是從 1912 年才開始在臺灣有記錄，該年他在新竹廳樹杞林支廳擔任囑託，隔年開始以雇員的身分在同單位服務，直到 1917 年。⁶²在臺灣總督府的職員中，囑託和雇員都是在編制外的臨時人員，可能是因為井上當時尚未取得現地開業醫生的通過證書。⁶³按照後來井上的補述，他在 1917 年離開臺灣回到日本養病，在 1922 年回到臺灣，卻未回去擔任囑託。他自承是因為未能

⁵⁶ 矢內原忠雄著，林明德譯，《日本帝國主義下之臺灣》（臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，2014），頁 170。

⁵⁷ 萬榮華（Edward Band），劉維瑛主編，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 299。

⁵⁸ Lâm Chheng-liâm，〈A-mi-chók kap thoân-tō〉，《臺灣教會公報》（臺南），1935 年 10 月 1 日，37 版。

⁵⁹ 巴克禮（Thomas Barclay），劉維瑛主編，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 279。

⁶⁰ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 19、39-40、200-203。

⁶¹ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 45-47、113-115。

⁶² 臺灣總督府，《臺灣總督府文官職員錄（明治四十五年）》（臺北：臺灣日日新報社，1912），頁 318；臺灣總督府，《臺灣總督府文官職員錄（大正二年）》（臺北：臺灣日日新報社，1913），頁 200；臺灣總督府，《臺灣總督府文官職員錄（大正三年）》（臺北：臺灣日日新報社，1914），頁 208；臺灣總督府，《臺灣總督府文官職員錄（大正四年）》（臺北：臺灣日日新報社，1915），頁 210；臺灣總督府，《臺灣總督府文官職員錄（大正五年）》（臺北：臺灣日日新報社，1916），頁 217；臺灣總督府，《臺灣總督府文官職員錄（大正六年）》（臺北：臺灣日日新報社，1917），頁 226。

⁶³ 蔡侑樺，〈臺灣總督府營繕人員〉，《臺灣學通訊》，110（新北，2019.03），頁 8-9；井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 218。

取得在山地管制區居留的身分，所以此時期是靠經營店鋪、在學校任教，以及向日本人和臺灣人傳教來自給自足。⁶⁴在《臺灣總督府職員錄》中，則可以發現他在 1922 年到 1926 年間都沒有在總督府擔任職員。

如果觀察井上的經歷，可以發現他不斷嘗試回到山地。《臺灣總督府職員錄》記錄他在 1927 年至 1928 年擔任東勢郡役所警察課的囑託。⁶⁵1927 年 12 月，井上也在日記中敘述他收到等待許久的報道命令，進入臺中州東勢的山地管制區。⁶⁶1929 年，井上在日記中表示自己因為在廣播電臺上發表與原住民有關的發言而被強迫辭職。⁶⁷但在《臺灣總督府職員錄》中，井上在 1929 年受雇於文教局學務課，1930 年擔任臺北市役所衛生課的雇員。⁶⁸井上所謂的強迫辭職，可能是指他被迫調離山地。

井上的日記記錄他在 1930 年 10 月聽到霧社事件發生時，當時自己人在臺北。⁶⁹1931 年他前往能高郡埔里服務，再度回到山地。⁷⁰在井上後來的補述中，他在 1929 年被強迫辭職後，卻因此有空閒準備考試，終於通過現地開業醫生的檢試。⁷¹這與《臺灣總督府職員錄》的內容吻合，井上在 1931 年擔任能高郡役所警察課的囑託。⁷²在後續的 1932 年到 1935 年，他則是擔任臺中州的公醫。⁷³按照《臺灣總督府職員錄》的記錄，井上在 1936 年到 1938 年擔任臺中州警務部理蕃課的雇員，最後在 1940 年擔任臺北州的公醫。⁷⁴拿井上的日記內容相比，日記內則更詳細描述他是由於各地的流行病在不同的部落間奔走，經歷轉調自馬烈霸部落、內茅埔部落到楠仔腳萬部落的過程，直到因為身心俱疲而下山到臺北的診所工作。⁷⁵

井上伊之助的日記與《臺灣總督府職員錄》並不完全吻合，相互比對之下各自有優缺點。前者提供後者所沒有的細節，但可信度則是以政府的記錄為主要，井上的日記有時會出現大幅度的時間跨越，以及不清楚的時間。然而從交叉詰問的方式，可以觀察到相對《臺灣總督府職員錄》的平鋪直述，井上在日記中想要傳達的意志應該是他待在山

⁶⁴ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 40。

⁶⁵ 臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和二年）》（臺北：臺灣日日新報社，1927），頁 339；臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和三年）》（臺北：臺灣日日新報社，1928），頁 359。

⁶⁶ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 211。

⁶⁷ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 218。

⁶⁸ 臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和四年）》（臺北：臺灣日日新報社，1929），頁 45；臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和五年）》（臺北：臺灣日日新報社，1930），頁 306。

⁶⁹ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 219。

⁷⁰ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 222。

⁷¹ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 218。

⁷² 臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和六年）》（臺北：臺灣日日新報社，1931），頁 419。

⁷³ 臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和七年）》（臺北：臺灣日日新報社，1932），頁 452；臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和八年）》（臺北：臺灣日日新報社，1933），頁 467；臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和十年）》（臺北：臺灣日日新報社，1935），頁 506。

⁷⁴ 臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和十一年）》（臺北：臺灣日日新報社，1936），頁 478；臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和十二年）》（臺北：臺灣日日新報社，1937），頁 510；臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和十三年）》（臺北：臺灣日日新報社，1938），頁 543；臺灣總督府，《臺灣總督府及所屬官署職員錄（昭和十五年）》（臺北：臺灣日日新報社，1940），頁 425。

⁷⁵ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 228-235。

地的堅持。最後雖然在 1940 年下山，他仍然強調自己有朝一日可以返回山上的心意。

76

若排除讀者及朋友來信，聚焦在井上自己所寫的文字，《臺灣山地傳道記》的內容可分為四類：井上在山地出診的生活紀錄、對臺灣原住民政策的評論、對原住民習俗及文化的研究，以及為朋友寫下的人物傳記。為什麼會書寫這些主題，井上在《生蕃記》自序以「為了教化臺灣原住民」，希望讓人認識臺灣原住民，「成為他們的同情者」，「成為他們的朋友」。⁷⁷這樣的說法，似乎可以回想黃國超和柳書琴的評論，也就是將井上伊之助解釋為帝國指導者或有別於殖民視線的關懷者，但以上兩種解釋中，「教化者」或「同情者和朋友」的身分應會有些衝突，然而，井上的言論在基督教的語境就可以被理解：原住民若尚未成為基督徒，便是需要同情、需要得到信仰的非基督徒。倘若得到信仰，非基督徒就會成為同信仰的弟兄姊妹，因此，井上口中的「教化」，亦即實際上挪用了殖民的語言，指的是「宣教」。那麼，何以他不直接說有意鼓勵向原住民宣教呢？以井上的舊識伊藤邦幸以下的回憶，便可充分說明：

井上先生渡去臺灣的第一目的並不是為了對未開化地帶的奉獻，也不是為了海外醫療協助，並且在主觀上，其主要目的也不是要為殖民者日本人贖罪。井上先生渡臺的目的僅有一個，就是為了在臺灣山地揭揚基督福音的旗幟。⁷⁸

伊藤邦幸說出評語的時間，是井上過世後的 1966 年，然而井上在 1926 年寫作《生蕃記》的時候，可能沒辦法輕易地說出為「宣教」而「宣教」。1915 年，民政長官下村宏在檢討日本人僧侶無法有效教化原住民時，表揚井上想要以宣揚基督教「精神陶冶」（「精神的に陶冶せん」）原住民的決心。⁷⁹儘管長官的言論肯定傳播基督教，官方的重心始終還是「教化」，而且同一時間，井上卻記錄他私下被樹杞林支廳長和警務課長警告不得傳教。⁸⁰井上在他 1929 年遭到總督府強迫辭職的事件中，他甚至自認應該沒有觸犯總督府的禁忌，例如在廣播中提及原住民宣教。⁸¹姑且不論官方認定標準為何，上述討論顯示井上當時深知難以輕易鼓吹「宣教」一事。

在井上向官方遞交的資料，也順應官方的語言，始終是圍繞著「教化」。1916 年，當井上向臺灣總督府理蕃課長提交申請傳道許可的文件，他如此回答向原住民宣教的動機：

⁷⁶ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 239、241。

⁷⁷ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 39-40。

⁷⁸ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 342。

⁷⁹ 不著撰人，〈下村長官談 神戶又新所報〉，《臺灣日日新報》（臺北），1915 年 11 月 30 日，3 版。

⁸⁰ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 103。

⁸¹ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 218。

我數年來居住於臺灣山地管制區，經由間接教化的經驗得知，將他們的宗教觀念、道德貞操等長處加以培養，同時矯正迷信及其他惡習，若加以教化有導，將有十分成功的希望。⁸²

不過，井上在傳道申請書提到的「間接教化」又是什麼意思呢？若我們將井上所說的「教化」理解成「宣教」，那井上所指的「間接教化」應該是指他在面對臺灣原住民時，有間接地發揮信仰的影響力。這個「間接宣教」將落在一個灰色地帶，也就是井上認為有「宣教」，但並未被總督府視為「宣教」而禁止的行為，它的型態究竟是如何？

1915 年，由於新聞雜誌報導井上來臺的緣由和企圖，井上被樹杞林支廳長和警務課長警告不得傳教。對此，井上回答他的行為絕對不會對臺灣原住民有害，也不會對總督府不利。這樣讓總督府放心的話其實也十分曖昧，「不會對原住民有害」在宣教的語境中，可以解釋成：「不會讓原住民與基督教隔絕」，實際上仍是肯定宣教的表現。然而這樣的討論比較像是在討論井上潛意識的想法，說明他如何在不違心的情況下表明自己宣教的決心。若是根據井上自己的說法，他認為現在未被總督府禁止的宣教行為，是「自己的言行」：

雖然並沒有公開傳道，但是身為傳道者的我，自己的言行是基督教的，也是無法避免的事。若是連這樣子也不可以的話，那就跟殺了我是一樣的。⁸³

換句話說，這種模糊的身教，也就是基督教中所說的「見證」，以好的行事為人顯示信仰在基督徒身上的良性影響，以此吸引其他人效法。這又與聖教會所提行為因為信仰轉而向善的「成聖」有所關聯，縱使井上參與的是聖教會前身遠東宣教會的神學院，仍然受到相似影響。

不過，在對臺灣原住民政策的評論、對原住民習俗及文化的投稿之外，井上事實上在記錄生活的日記中多處提到想要傳道，但在將日記附在《生蕃記》發表時，井上並未將這些文字刪掉。可能的原因，首先是井上想要保留完整性。《生蕃記》的寫作體裁有日記體、散文、問答以及詩詞，井上自己在編輯的時候，曾經考慮過是否要統整為相同的文體，不過後來以「擔心會失去執筆時的靈感」為由保持原樣。⁸⁴這裡的「靈感」可以理解為「信仰中的感動」，井上若想要藉由《生蕃記》感動更多人加入推廣信仰的使命，是不會去抹消這樣的內容的，因此可以理解為何井上並未更動日記中的文字。所幸，總督府並未在《生蕃記》出版後撤銷井上的職務，則可能與《生蕃記》發行的地點在日本本土有關。實際上，井上在 1929 年因為廣播上的發言被勒令停業，但在此之前他已經在東京和大阪的廣播電臺發表一樣的演講，卻沒有受到禁止。⁸⁵這明顯表示在日本本土，並未有如同總督府對殖民地宣教那般強硬的禁令。井上在出版《生蕃記》時特地前

⁸² 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 128。

⁸³ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 102。

⁸⁴ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 40。

⁸⁵ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 218。

往東京，除了《生蕃記》的預設讀者是日本本土的基督徒，可能也是為了避免來自總督府的麻煩。

在井上較直接討論傳道的段落，其實也提到他曾想要向在臺的日本人宣教。雖然井上來臺的初衷是為了向原住民宣教，他仍把握機會向日本人傳道，卻似乎遭到排斥。失敗的經驗以及預設的目標聽眾，可能都使井上將之後的宣教重心放在臺灣原住民身上，然而井上仍會「以禱告和行為，在眾人面前做見證」，祈求日本人的改變。⁸⁶做見證的宣教方式，跟井上向原住民宣教的作法是相同的。倘若井上對原住民的宣教是為了教化未開化的民族，那他並不需要向理論上已經開化的同族人宣教。以上，可以推得井上行動的核心，純粹是為了推廣信仰。

然而也就是如此嚮往宣教，才使得來臺三十年始終未獲得傳道許可一事，對井上伊之助加倍造成打擊。井上在《生蕃記》的自序中遺憾地表示，這本書不是對臺灣原住民的專門研究，也無法得到趣味或為基督徒帶來激勵。⁸⁷「未能為基督徒帶來激勵」並非指這不是一本鼓勵人宣教的書，而是指井上的宣教效果相當低落，以至於他曾記下因為沒有成功帶領人接受信仰而在禱告會上痛哭：

回顧廿五年前，由於聖靈的引導，我獻身於臺灣原住民傳道。可是政府卻不允許自由傳道，以致於未得一人信主，僅以醫生身分來度日。主啊！請赦免我這軟弱沒成效的生涯！⁸⁸

長老教會的宣教師巴克禮，在其 1932 年的回憶錄中也對其傳教未果記了一筆：

我記得有位日本人的父親為番人所殺，於是選擇了這種基督徒的方式來報仇。儘管如此，我們並未聽聞這些嘗試獲致任何明確成效。⁸⁹

除了總督府不允許宣教，井上曾追溯成效低落的原因，其中之一便與本節想探討之問題息息相關，亦即自己背後沒有穩固宣教團體支持，從計畫到張羅經濟援助都只能自立自強。儘管受到遠東宣教會創辦人的同意來臺，井上卻似乎一直在該宣教團體之外，採取單打獨鬥的工作模式。如此獨立運作的宣教師，可以顯示背後宣教組織遭遇什麼樣的困境、還有採取的做法呢？

倘若觀察其他遠東宣教會與後來聖教會派出的原住民宣教師，或者可以視井上為未獲宣教團體支持的代表，也就是「流浪宣教師」。比井上更早、於 1910 年來臺的宣教師遠藤千浪，同樣也沒有宣教團體的支持，但他在臺灣時和日本組合教會往來密切。⁹⁰遠藤曾因被誤會為日本基督教會的牧師，而在《臺灣日日新報》上刊登聲明，解釋自己來

⁸⁶ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 96。

⁸⁷ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 39。

⁸⁸ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 227。

⁸⁹ 巴克禮（Thomas Barclay），劉維瑛主編，張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 279。

⁹⁰ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 48；室田有，《臺北組合基督教會二十年史》（出版地不詳：出版單位不詳，1932），頁 5-6。

自超教派的宣教組織。他同時強調自己的行動完全個人的計畫，因此「歡迎任何人的支持」（「何人の賛助をも歓迎する」）。⁹¹

在 1926 年聖教會來臺建立教會之後，臺灣聖教會傳教者任命表上可以看到進行山地宣教的有大井芳枝（夫姓北村）、藤村太郎（戰後又稱吳德成）和赤城三郎（又稱達利遜）。⁹²大井芳枝是日本人，為了進入「蕃地」與阿美族人北村安正結婚，雖然沒有自由宣教，不過可以在學校兒童閱讀聖經和唱讚美歌。⁹³大井芳枝這麼回憶當時背後的支持：

遠東宣教會總理高滿夫人，不斷在為我祈求，也時而寄些手帕、圍巾等物相贈；還有東京諸位師長及同學，在背後的代禱。⁹⁴

藤村太郎則是阿美族人，透過北村安正接觸信仰，後來和受中田重治邀請布農族人赤城三郎一起去東京聖經學院就讀。⁹⁵因為身分就是原住民的關係，兩人返臺後即可繞過總督府的傳道禁令，向族人宣教。在戰後，大井芳枝和藤村太郎持續在臺灣宣教，井上伊之助也受到漢人和原住民居民的挽留，待到 1947 年才返回日本。這可以是一種臺灣社會接納他的表現，只是新來的政權無法接受沒有親屬的日本人繼續待下。相比之下，必須留意 1922 年再次來臺的井上，並未被認命為日本聖教會的宣教師，也沒有取得原住民有家屬關聯的身分，繼續以醫生的身分在山地進行宣教的嘗試。

由上述可以看到遠東宣教會及聖教會面對原住民宣教的脈絡，都是為了繞過總督府的傳道禁令。避免直接委任宣教師，降低引起總督府的注意，可能是遠東宣教會面對宣教禁令的作風。宣教會提供的幫助以精神上的禱告為主，多讓宣教師自行尋找直接回饋至個人身上的資源，主要是來自當地其他教派的教會。在井上的經歷中，他在臺灣廣交日本基督教會、聖公會、組合教會的朋友，甚至為了使用日本基督教會傳道局的名義申請山地傳道，將會籍轉入日本基督教會。⁹⁶井上也保持和日本國內其他基督教組織或領袖的聯繫，他在 1922 年返回臺灣時，便是受到基督教社會主義者賀川豐彥的支援，同時與無教會主義創始人內村鑑三長期通信，接受無教會主義傳道會的援助。⁹⁷這是由於在成立聖教會之前，遠東宣教會的性質並非教派，使得旗下的宣教師可以和不同教會自由合作。

這樣的宣教模式和同一時間長老教會的模式大相逕庭。長老教會除了有嚴密的組織性，也對醫療宣教有嚴格定義，招募具有醫療專業背景的人成為宣教師。⁹⁸遠東宣教會

⁹¹ 不著撰人，〈遠藤氏の蕃界布教〉，《臺灣日日新報》（臺北），1912 年 4 月 19 日，1 版。

⁹² 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 74-82。

⁹³ Lîm Chheng-liâm，〈A-mi-chòk kap thoân-tō〉，37 版。

⁹⁴ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 63。

⁹⁵ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 67-68；不著撰人，〈Ka Tiong Thong-sin〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 6 月 1 日，19 版。

⁹⁶ 井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，頁 122、124、129。

⁹⁷ 陳志忠，〈日治時期臺灣教會經驗初探——以日本基督教會及無教會主義為例〉（臺北：東南亞神學研究院神學碩士論文，2005），頁 36-43。

⁹⁸ 萬榮華（Edward Band），劉維瑛主編，楊雅婷、黃楷君譯，《傳揚祂旨意：英格蘭長老教會宣教史 1847-

與聖教會的派任，則看得出與政府一來一往的過招。從最早遠藤千浪的碰壁開始，再到井上伊之助以醫療為名派駐臺灣，接著有大井芳枝以結婚繞過蕃界，還有藤村太郎和赤城三郎得以不受傳道禁令的限制。儘管井上宣教的成效有限，然而已經是對付傳道禁令的一次努力。事實上，上述巴克禮提到井上伊之助，便是以他為例，說明長老教會在原住民宣教一事上舉步維艱。⁹⁹遠東宣教會和聖教會單打獨鬥的宣教師，反而得以進入總督府禁止的空間，在臺灣山地留下他們的腳蹤。

第二節 長老教會漢人信徒的另類出口

本章討論日本宣教組織進入臺灣的前史，前一節聚焦於山地原住民傳道，本節則將研究對象轉向臺灣西部的漢人群體中，特別是已為基督徒中隸屬長老教會的信徒。在 1920 年代，長老教會信徒多已進入基督徒身份認同的第二至第三代，相當熟悉並適應長老教會的聚會形式與組織架構。然而，在接觸到由遠東宣教會所建立教派「日本聖教會」所引入的奮興派風格後，不少信徒展現高度的興趣，成為該組織進入臺灣的契機。

對今日的臺灣基督新教教會而言，奮興派的敬拜形式與奮興家應該不算陌生。¹⁰⁰奮興派的敬拜形式注重信仰中感性的一面，鼓勵情緒激動地懺悔與禱告，甚至達到入神、顫抖、即興頌讚和口出預言的狀態。這種作法對抗的是由知識堆砌而成的神學學說、傳統教會的儀式和教條，經常演變成上層階級堅持理性、下層階級追求感性的拉鋸。奮興家則是一群遵從奮興派精神的演說家，多半沒有固定的宣教場所，而是巡迴在各教會之間。他們以鼓動人心、唱作俱佳的演講，在講臺上叫喊群眾去重燃信仰的熱誠。¹⁰¹奮興派代表傳統教會之外的另一種選擇，用有別於理性辯論的方式驗證信仰。

在臺灣對奮興派的討論，多半著重於奮興派的衍伸如靈恩派、五旬節派。最早有董芳苑在 1987 年於發表的〈臺灣基督教靈恩運動之探討〉。上述研究歸納在基督新教的派別中，靈恩派最特殊的性質即在追求「聖靈」，也就是人與神同在的證據。信徒透過懺悔、激動禱告來得到「聖靈」；在經歷聖靈時，外顯表現有情緒上的刺激，有些人甚至

1947》，頁 168。

⁹⁹ 巴克禮 (Thomas Barclay)，劉維瑛主編，張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁 277-279。

¹⁰⁰ 「奮興派」同時有「振奮派」等稱呼。

¹⁰¹ 理查·霍夫士達特 (Richard Hofstadter)，《美國的反智傳統：宗教、民主、商業與教育如何形塑美國人對知識的態度？》(新北：八旗文化、遠足文化事業股份有限公司，2018)，頁 89-119。

以至於說出人聽不懂的語言。在臺灣最早符合這些特徵的，董芳苑認為是 1926 年來自中國的真耶穌教會和 1936 年來臺巡迴的宣教師宋尚節。¹⁰²相似的看法可以在 2008 年鄭仰恩的〈臺灣靈恩運動發展初探〉、2012 年葉先秦的〈臺灣五旬節／靈恩運動現況的神學反思〉和 2012 年林仁謙的碩士論文〈當代靈恩運動對臺灣基督長老教會影響之研究——以臺北榮星長老教會轉型為例〉。¹⁰³目前學界對臺灣靈恩派緣起的解釋，可以說相當一致認同是由中國的真耶穌教會和宣教師宋尚節發展而來。

若將目光放在更早發展的奮興派，會發現日本聖教會在 1920 年代初，便已在臺灣投下奮興派敬拜的震撼彈。不僅如此，聖教會二戰前在臺灣的發展，或許可以補充學界對臺灣奮興派的認識。奮興派信徒多給人貧窮和邊緣化人群的印象，但從日治時期聖教會顯示的人群組成似乎並非如此。¹⁰⁴另一方面，以上的研究由於出自神學相關的刊物或宗教研究所，多將切入角度置於辯證奮興派的有效性或教義正當性，對話對象限於身為傳統教會的長老教會。但本論文希望透過這次研究，能將對話對象擴展到基督新教教會之外。以歷史分析來說，這不僅是特定基督教群體內部的討論，而是延伸為一部分臺灣民眾所面臨外部文化移入的現象。

日本對於日本聖教會的奮興派特性已有些研究，在〈第一次世界大戰と日本のキリスト教会：内村鑑三の戦争観と大正期ホーリネス・リバイバル（戦時下の日本の教会：ホーリネス・メソジストの流れにあつて）〉（第一次世界大戰與日本的基督教會：内村鑑三的戰爭觀與大正時期的聖潔奮興（戰時下的日本教會：在聖潔會、衛理宗教會的流派中））和〈大正期ホーリネス・リバイバルの研究（1）〉（大正時期聖潔奮興研究（1））兩篇文章中，黑川知文整理日本聖教會奮興運動的前因後果，描述從 1919 年 11 月 16 日一場日本聖教會的禱告會中，會友藉由奮力禱告和懺悔獲得聖化的宗教體驗，引發一系列從東京擴散至日本國內各處、甚至海外的禱告會，吸引大量的民眾參與。這場運動被稱為「大正時期聖潔奮興」。¹⁰⁵

根據黑川知文的文章，再臨運動延續到 1921 年。¹⁰⁶同時，1921 年也是遠東宣教會及其教派日本聖教會，在上文所提遠藤千浪和井上伊之助的原住民宣教之後，第二次有旗下的宣教師前往臺灣，也就是由四位宣教師組成的團隊「天幕傳道隊」。這四位宣教師分別是在堀內文一、拓植不知人、多辻春吉，以及來自英國的 James Cuthbertson，這

¹⁰² 董芳苑，〈臺灣基督教靈恩運動之探討〉，《臺灣神學論刊》，9（1987），頁 71-94。

¹⁰³ 鄭仰恩，〈臺灣靈恩運動發展初探〉，《臺灣神學論刊》，30（臺北，2008），頁 77-95；葉先秦，〈臺灣五旬節／靈恩運動現況的神學反思〉，《臺灣神學論刊》，34（2012），頁 87-105；林仁謙，〈當代靈恩運動對臺灣基督長老教會影響之研究——以臺北榮星長老教會轉型為例〉（臺中：東海大學宗教研究所碩士論文，2010）。

¹⁰⁴ 理查·霍夫士達特（Richard Hofstadter），《美國的反智傳統：宗教、民主、商業與教育如何形塑美國人對知識的態度？》，頁 89-119。

¹⁰⁵ 黑川知文，〈第一次世界大戰と日本のキリスト教会：内村鑑三の戦争観と大正期ホーリネス・リバイバル（戦時下の日本の教会：ホーリネス・メソジストの流れにあつて）〉，《ウェスレー・メソジスト研究》，14（神奈川，2013），頁 15-61；黑川知文，〈大正期ホーリネス・リバイバルの研究（1）〉，《中央学院大学人間・自然論叢》，52（千葉，2022.02），頁 3-14。

¹⁰⁶ 黑川知文，〈大正期ホーリネス・リバイバルの研究（1）〉，頁 14。

四位都高度參與在再臨運動中，特別是拓植不知人便是發起「大正時期聖潔奮興」第一場禱告會的其中一人。¹⁰⁷在「大正時期聖潔奮興」期間，拓植不知人便帶領團隊在日本各地巡迴舉行禱告會，採取典型奮興派機動性強的「天幕傳道」形式，也就是在野外搭起帳篷，隨處開始集會。¹⁰⁸縱使天幕傳道隊的來臺記錄中並未強調他們與「大正時期聖潔奮興」相關，然而從人員的重疊、集會形式及名稱的類似，可以推測來臺灣的天幕傳道隊，應該是「大正時期聖潔奮興」的結果。

天幕傳道隊來到臺灣的契機有不同的說法。按照拓植不知人的回憶錄，他們是受到臺灣長老教會的邀請。¹⁰⁹不過在臺灣長老教會的開會紀錄中，不論是《北部中會議事摘要》或是《南部大會議事錄》都沒有邀請天幕傳道隊的事項。¹¹⁰在長老教會的機關報《臺灣教會公報》中，記者則表示這次的主辦方是日本基督教會及日本聖公會，是因為知道日本的天氣太冷，不適合搭帳棚佈道，趁機邀請他們來臺灣演講。¹¹¹不過倘若從天幕傳道隊的行程來看，可以看到他們與臺灣不同教派的多間教會合作。

在傳道隊來臺巡迴期間，《臺灣日日新報》會刊登他們將要舉行演講的消息，吸引聽眾前往參加。天幕傳道隊有時選擇在郵局或車站前的空地搭帳篷，但也會選擇禮拜堂作為地點。當他們在 1923 年再次來臺的時候，便分別在日本聖公會、組合基督教會、日本基督教會的禮拜堂內舉辦活動。¹¹²長老教會的《臺灣教會公報》中則是記錄他們也去臺灣人的教會，特別提到臺南東門長老教會和太平境長老教會。¹¹³這次天幕傳道隊的來臺巡迴，顯示它是臺灣各教派合作的例子，是遠東宣教會及日本聖教會跨教派特色的另一次顯示。此外，信徒以日本人佔多數的日本基督教會和日本聖公會，與主要由臺灣漢人組成的長老教會攜手，可以說是規模將近全島的聯合活動。

上一節所提到的宣教師遠藤千浪和井上伊之助，雖然是最早來到臺灣的聖教會相關人士，並未表現出強烈的奮興派特徵，可能是出於仍受制於總督府的傳道禁令，未能見到明顯的宣教行為。不過在 1921 年來到臺灣的天幕傳道隊，便將奮興派的做法轟轟烈烈搬演上台。前述，臺灣在此之前並未接觸過奮興派的宣教風格，這次的天幕傳道隊可以說讓臺灣人在心靈層面大受震撼，有些人感受到異樣的衝擊，也有些人推崇奮興派敬拜方式，甚至發出這是「真實的信仰」的評論。奮興派和臺灣人的第一次接觸如何發生？臺灣人的心態又如何與奮興派敬拜形式產生共鳴，或者引起恐慌？本論文企圖還原當時天幕傳道隊所引起的最直接反應及其影響，更重要的是這些臺灣基督徒的初次體驗如何影響與後來聖教會的關聯。

¹⁰⁷ 山崎鷺夫、千代崎秀雄，《日本ホーリネス教団史・戦前篇》，頁 69；黑川知文，〈大正期ホーリネス・リバイバルの研究（1）〉，頁 11-12。

¹⁰⁸ 山崎鷺夫、千代崎秀雄，《日本ホーリネス教団史・戦前篇》，頁 69-70。

¹⁰⁹ 拓植不知人，《ペンテコステの前後：神の僕の生涯》（東京：基督伝道隊出版部，1927），頁 99。

¹¹⁰ 黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀：北部設教百週年紀念刊》（臺北：北部設教百週年籌備會，1972），頁 80-114；臺南長老大會，《南部大會議事錄》。

¹¹¹ K. Y. C.，〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉，10 版。

¹¹² 不著撰人，〈基督教說教會 天幕傳道隊一行〉，《臺灣日日新報》（臺北），1923 年 4 月 2 日，5 版。

¹¹³ K. Y. C.，〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉，10 版。

接下來的文本分析，本論文會使用的資料是《臺灣教會公報》中、用教會羅馬字寫作的四篇文章。《臺灣教會公報》為臺灣基督長老教會機關報，創辦於 1885 年，是宣教師為了培養信徒能自主學習聖經的工具。¹¹⁴《臺灣教會公報》最早是由西方宣教師擔任主筆，蒐集各教會牧師、任職人員所提供的消息，也接收讀者投稿；在臺灣教會公報社由南部大會運作後，由臺灣人擔任主筆。¹¹⁵縱使天幕傳道隊的成員也有留下這次來臺的記錄，但使用《臺灣教會公報》中臺灣人所寫的文章，可能更能反映臺灣人聽眾的感受。

天幕傳道隊在 1921 年來臺三個月的巡迴，一路上都有《臺灣教會公報》的追蹤報導。《臺灣教會公報》從 2 月到 5 月連載記者陳瓊瑤牧師的文章，相當仔細地描述日本宣教師的行為，敘述他們不斷地祈禱、高聲唱歌和拍手踏足。

In ê kî-tó chin tn̄g, iáu-kú chin jiát, só kî-tó--ê sī kiông beh oá-loā Siōng-tè, ná-chún bô thiaⁿ bô èng-ún boē soah-tit ê khoán. Kan-ta kî-tó oá tiám poàⁿ cheng kú, lóng sī kûi-teh, kî-tó ê tiong-kan ū sī gîm si, iû-goân bák-chiu kheh-kheh, chē-siaⁿ gîm háp kî-tó ê si; kî-tó chhut-lát ê sī, phah phók-á; chheng-siā ê sī, pát lāng iā kóng, Ha-le-lú-iá; jîn-choē kiû-un ê sī, tãi-ke hô siaⁿ kóng, Sim só-goān.¹¹⁶

他們的禱告很長，還很火熱，所禱告的時候硬要（kiông beh）讚美上帝，好像沒聽沒應允不會停止的方式。只有禱告到將近半小時那麼久，都是跪地，禱告的中間有時吟詩，仍舊閉著眼睛，齊聲唱詩歌和禱告的時候；用力禱告的時候，鼓掌拍手；稱謝的時候，別人也說「哈利路亞」；認罪求恩的時候，大家扣聲說「心所願」。

對陳瓊瑤牧師來說，這種相當陌生的敬拜方式，實質上便是奮興派傳統的敬拜形式。臺灣民眾對此一新現象的回饋極度熱情，不只人數場場爆滿，還有聽眾哭泣懇求贖罪、發誓全心投入信仰。天幕傳道隊在日本基督教會演講時，每晚來聽的人有兩百多人，然而當由臺灣人教會主辦的時候，每晚有七百多人來聽，甚至延期加開。臺灣信徒白日禁食、晚上通宵禱告，流眼淚盼望上帝降臨。¹¹⁷在萬丹，四、五百人不畏大雨來參加演講，其中多人受感動願意為上帝傳福音。在淡水中學、女學講堂，聽眾哭泣認罪，預計許多學生會成為全職宣教師。¹¹⁸

這種強烈的反應，可能引發一些民眾或是長老教會本身的懷疑。這是由於陳瓊瑤牧師在報導結尾為天幕傳道隊辯護，說他們所傳的是「真道」，而非邪門歪道引發的反應：

¹¹⁴ 臺灣基督長老教會網站：<https://law.pct.org.tw/ByLaws.aspx?LID=4402>，瀏覽日期：2021 年 12 月 29 日；不著撰人，〈Te It Tiunⁿ〉，《臺灣教會公報》（臺南），1885 年 6 月 1 日，1 版。

¹¹⁵ 陳慕真，〈台語白話字書寫中 e 文明觀——以《台灣府城教會報》（1885-1942）為中心〉（臺南：國立成功大學臺灣文學研究所碩士論文，2006），頁 28-29。

¹¹⁶ K. Y. C.，〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉，10 版。

¹¹⁷ K. Y. C.，〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉，《臺灣教會公報》（臺南），1921 年 3 月 1 日，2-3 版。

¹¹⁸ K. Y. C./Tân Khêng-iâu，〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉，《臺灣教會公報》（臺南），1921 年 5 月 1 日，8 版。

In sít-chāi sī teh thoân Chú Síp-jī-kè ê chin-tō, só-í kap khah chē ê thoân-kàu-chiá toā cheng-chha. In tī pò-pîⁿ teh thoân ê tō-lí, goá khoàⁿ tī lán thoân-kàu-su tióng bô kúi-ê ũ hit hō íóng-khì káⁿ chiàu án-ni lâi kóng hōⁿ hoē-iú thiaⁿ. Koh nā kap lán hiân-sī ê ián-soat-hō sio-pí, lán sít-chāi tiòh toā kiàn-siàu.¹¹⁹

他們實在是在傳主十字架的真道，所以和很多的傳教者有很大的差別。他們在布棚所傳的道理，我看在我們傳教師中沒多少人有那號勇氣敢照那樣還講給會友聽。又如果和我們現在的演說相比，我們實在相當羞愧。

天幕傳道隊離開臺灣不久，立刻有人在五月份的《臺灣教會公報》投稿，反應天幕傳道隊奮興派的作風有危險性。臺灣長老教會並非對「感動」、「在禮拜中哭泣」沒有認識，但從未有這麼強烈的反應，使得他們需要對此一現象引發的「眼淚」提出質疑。《臺灣教會公報》中，長老教會陳清義牧師的投書便相當隱晦但不客氣地警告讀者，在禮拜中哭泣並不等於所聽到的信仰就是「真的」：

Khoàⁿ lāng teh poaⁿ-hì, hiah ê gâu poaⁿ ê kioh-siàu poaⁿ kàu hōⁿ thong hì-pîⁿ-kha ê lāng, lóng lâu bák-sái iah bat. Taⁿ beh cháiⁿ-iūⁿ kái-koat? Nā kóng lâu bák-sái chiū-sī tit-tiòh Sèng Sîn, chóng bô Sèng Sîn iah soà kám-tōng poaⁿ-hì kap khoàⁿ hì ê lāng.¹²⁰

看人在演戲，那裡的很會演戲的角色也曾演到讓全戲棚下的人，都流眼淚。現在要怎樣解決？如果說流眼淚就是得到聖靈，總不會有聖靈也跟著感動演戲和看戲的人。

陳清義牧師的背景甚至懷疑奮興派的作法，實際上是在日本受到神道教汙染後的基督教禮拜儀式：

Láu ũ chit hāng bô tek-khak tiòh òh, chiū-sī chèng lāng chhut-siaⁿ, phah phòk-á kî-tó, chit hoat khoàⁿ-liáu choē-choē lāng bô kah-ì. Kiám-chhái chit hoat khah hah tī Lāi-toē lāng ê khiàm-ēng, in-ūi Lāi-toē lāng kàu sîn-siā keng-biō siông-siông phah phòk-á, Pún-tó lāng m̄ bat án-ni.¹²¹

還有一項不一定當學，就是眾人出聲，拍手禱告，這法看完很多人不滿意。說不定這法很合內地人的需要，因為內地人到神社宮廟常常拍手，本島人不會這樣。

陳清義牧師口中的「真實」要受到細緻的檢視，它不一定和教義的正確與否有關。事實上，陳清義牧師也在文章中稱讚聖教會帶給人救贖，然而無法接受不以解釋聖經作為宣教核心。¹²²這更貼近索求一種宣教正統的權威，長老教會長久以來冷靜的敬拜方式

¹¹⁹ K. Y. C., 〈Jit-pún Thoân-tō-tūi〉, 11 版。

¹²⁰ Tân Chheng-gī, 〈Thian-bō Thoân-tō〉, 《臺灣教會公報》(臺南), 1921 年 5 月 1 日, 5 版。

¹²¹ Tân Chheng-gī, 〈Thian-bō Thoân-tō〉, 5 版。

¹²² Tân Chheng-gī, 〈Thian-bō Thoân-tō〉, 5 版。

被打破，相對之下奮興派即興、感性、喧鬧的敬拜彷彿旁門左道，卻受到臺灣大眾的歡迎，使得長老教會備感壓力。

此時須納入考慮的是長老教會正好面臨西方宣教師和本地神職人員之間產生拉鋸的背景。1915年，出於長老教會來臺五十週年，臺灣人牧師吳希榮提倡「三自運動」，分別是「自治、自養、自傳」，呼籲在管理、供給、宣教方面脫離英國母會援助。¹²³自養方面，西方宣教師為了撙節開支，來臺初期便已提倡信徒自行捐款支持教會營運。¹²⁴在吳希榮牧師的呼籲下，財政獨立教會和信徒的奉獻都有顯著的增加。¹²⁵自傳方面，由於宣教師人手、預算不足，也有不熟悉風土民情和語言的障礙，因此也是在來臺初期就希望能培養當地的宣教師。¹²⁶然而在自治方面，臺灣人神職人員認為宣教師對移交教會的主導地位相當消極。¹²⁷在三自運動中，臺灣人神職人員訴求的自治可能為他們和西方宣教師之間帶來張力。

長老教會內西方宣教師對三自運動的回應雖然不甚明顯，此時他們思考的議題確實和信徒自治的訴求有些衝突。《使信月刊》作為英國長老教會的機關報，收藏大量宣教師的書信，內容皆是在回報宣教當地的情況。¹²⁸這樣的資料除了記錄當時臺灣的社會文化，更是刻劃宣教師眼中的臺灣教會的發展，能夠有效反映宣教師第一手的想法。在1921年的《使信月刊》中，未具名的宣教師便表達其對臺灣基督徒的憂慮，認為溫順的性格使得他們易於追隨日本政權所帶來的風俗，例如參與神道教的活動和捐款。¹²⁹若宣教師在期刊上刊載臺灣信徒依循異教行為的憂慮，則可推測其已向信徒發出相應的呼籲。在文中，該宣教師確實提及他已直接和臺灣人信徒討論過。¹³⁰

這意味著臺灣人信徒群體在某種程度上接收到長老教會對臺灣信徒信仰正統性的懷疑，也應該會對此做出回應。在《臺灣教會公報》中，討論「真的基督徒」(chin ê Kit-tok-tô)，就在1917年以後頻繁出現。長老教會牧師葉金木曾在預告某場長老教會的演說會時，便盼望上帝幫助聽眾可以成為真的基督徒。¹³¹澎湖許統執事的小傳也強調他是一位真的基督徒，以一人之力照顧教會。¹³²《臺灣教會公報》的投稿人或許不是直接回應西方宣教師的憂慮，但也反映當時出現一種新的風氣，對原先已是基督徒的人有更多期待。

¹²³ 鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁123。

¹²⁴ 巴克禮(Thomas Barclay)，劉維瑛主編，張新、楊雅婷譯，《巴克禮宣教回憶錄》，頁157-162。

¹²⁵ 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193。

¹²⁶ 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272-273。

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351、382。

¹²⁸ 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向：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(臺北，2015.11)，頁41。

¹²⁹ Anony., "Church and State in Formosa," *The Presbyterian Messenger* (London), March 1921, p. 56.

¹³⁰ Anony., "Church and State in Formosa," p. 56.

¹³¹ 黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀：北部設教百週年紀念刊》，頁690-691；Iap Kim-bók，〈Chúi-tng-kha Ián-soat-hoē〉，《臺灣教會公報》(臺南)，1917年11月1日，7版。

¹³² Li Chün-chin，〈Sió-toān Phê-ô Khó Thóng Chip-sū〉，《臺灣教會公報》(臺南)，1921年11月1日，4版。

不過陳清義牧師的投書很有可能確實是對西方宣教師的回應。面對日本聖教會帶來的新的敬拜形式，陳清義牧師特別注意其中看似具有日本異教色彩的拍手動作，警告臺灣信徒不要碰觸類似神道教的行為。長老教會的臺灣神職人員除了要消除西方宣教師對其信仰純正性的疑慮，或許也面臨自己必須展示自立能力的壓力，這種雙重考量促使其在信仰實踐上更加謹慎。儘管奮興派敬拜形式在臺灣信徒中廣受歡迎，但長老教會神職人員後來並未採用相同的做法。

不過長老教會並未從此就把天幕傳道隊列為拒絕往來戶。實際上，由於臺灣人廣大的迴響，天幕傳道隊還有在 1923 年、1926 年、1933 年前來臺灣。¹³³天幕傳道隊宣教師拓植不知人的傳記也在臺灣販賣，在《臺灣教會公報》上以「拓植先生不是學者，是宗教家、是上帝的人」作為廣告。¹³⁴跟相對重視聖經解釋的長老教會相比，天幕傳道隊的特色體現在精神感受。在長老教會群體心中，日本聖教會似乎就是以「信仰經驗大於聖經真理」的形象存在。兩種不同的敬拜方式，使得臺灣人信徒多了一種新的敬拜方式。日本聖教會主打重視信仰經驗的特色，或許就是前文中捍衛正統性的長老教會臺灣人神職人員之外，天幕傳道隊仍然吸引不少長老教會聽眾的原因。

回到上文中陳瓊瑤牧師對天幕傳道隊相當正面的報導，他發出這是「真道」的感嘆，或許在判斷教義正確與否的同時，還指出天幕傳道隊讓人感受到一種信仰經驗。原本就已經受洗的信徒在參與奮興派的敬拜時，因為感受到熱情而重新祈求贖罪、重生，是容易在奮興派的宣教中看到的現象。在基督教的語言中，在宣教活動中有原本不信基督教的人決定成為基督徒時，便稱為決志者。在天幕傳道隊宣教師 James Cuthbertson 的傳記中，他們在臺灣宣教中最早的決志者，就是三位已在日本基督教會受洗的女士，她們認為自己以前對上帝的救贖不夠認真。¹³⁵這對臺灣人來說可能是前所未有的切入角度，使先前已加入長老教會的臺灣信徒需要重新思考自己的信仰。陳瓊瑤牧師記載，在決定接受信仰的人中間，甚至有已經受洗的人決定做「真的基督徒」：

Só-í kiōng ū 120 goā miâ ê koat-sim-chiá. Khiok lâi-tiong iā ū í-keng niá sé-lé ê lâng tī-teh, m̄-kú sī tùi chit-pang bêng-pék Chú ê thiàⁿ kàu loā toā, chiah koat-sim ài chò chin ê Ki-tok-tô.

所以共有一百二十多名的決志者。卻其中也有已經受洗的人在內，不過是對這次明白主的愛有多大，即決心要做真的基督徒。

這些人應該就是在奮興派的敬拜中，因為感受到新的信仰經驗，願意「再次成為基督徒」。這種因為信仰經驗而重新感受到信仰的真實性，不只會發生在一般的基督徒身

¹³³ K. Y. C., 〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉, 《臺灣教會公報》(臺南), 1923 年 2 月 1 日, 3-4 版; Tân Khêng-iâu, 〈Hó Siau-sit〉, 《臺灣教會公報》(臺南), 1926 年 1 月 1 日, 4 版; K. Y. C., 〈Káng-ián-hoē〉, 《臺灣教會公報》(臺南), 1926 年 5 月 1 日, 8 版; K. Y. C., 〈Chin hó Ki-hoē〉, 《臺灣教會公報》(臺南), 1933 年 4 月 1 日, 4 版。

¹³⁴ Ông Siú-ióng, 〈Siâu-kài〉, 《臺灣教會公報》(臺南), 1927 年 11 月 1 日, 8 版。

¹³⁵ Eric W. Gosden, *Take Fire!: James Cuthbertson of Japan* (Fort Washington: Christian Literature Crusade, 1960), p. 31.

上，也容易出現在第二代以後的基督徒群體之中。第二代基督徒並不一定是因為自身受到信仰的強烈影響而成為信徒，而經常是因為家庭關係、從小接觸聖經而進入教會。他們或許對聖經知識非常熟悉，但並未在自己的生活中感受到從異教到基督教的改變，因而逐漸失去信仰。陳清義牧師便提到一位牧師的兒子離開教會，卻在天幕傳道隊的禱告會中重新得到救贖，並發誓成為宣教師。¹³⁶這位牧師的兒子後來就讀日本聖教會的神學院，並在聖教會的刊物上投稿述說自己生命改變的過程。¹³⁷

此時的臺灣基督新教教會，已經距離馬雅各播下福音種子的 1865 年超過半世紀，長老教會的初代信徒已將信仰傳承給第二代、甚至第三代的子女。在這期間，第二代以後基督徒的信仰認識可能逐漸偏向聖經知識為主，天幕傳道隊帶來熱情的信仰經驗，或許就讓他們可以親身感受到基督教的動人之處，從這一份親近感感受到信仰是真實的。這也可以參考上文所分析四篇《臺灣教會公報》的作者觀點上，對天幕傳道隊持正面立場的陳瓊瑤牧師便是第二代信徒。¹³⁸第二代以後的信徒在天幕傳道隊體會到的激昂情感，使得他們能以已受洗基督徒的身分重新感受到信仰的真實性，從而對天幕傳道隊報以歡迎。

第二代以後基督徒的參與，可能也能解釋臺灣奮興派成員的組成。奮興派系統典型的成員來自貧窮和邊緣化的群體，然而在天幕傳道隊的相關報導中，相當突出地提到知識份子的聽眾。《臺灣教會公報》中寫道：「有識階級和官紳學界，也很多人來聽」（*lú-sek kai-kip kap koaⁿ-sin hák-kài, iā chin chē lâi thianⁿ*）。¹³⁹儘管有可能就是因為知識份子在聽眾中屬於稀少，因此才會被特別報導，不過也不能忽視他們的出現。為何已受過科學教育的知識份子會被重視感性的奮興派吸引？本論文猜測他們很有可能就是上述提到的第二代信徒。

根據王政文的研究，清代的基督徒來自社會底層，因為教會所提供的幫助而改教。¹⁴⁰在入教之後，初代信徒進入宣教師或宣教師所蓋醫館的助手，也受到宣教師推行識字的影響，同時為了傳承信仰，相當重視下一代的教育，培養宣教人員、醫生。這些子女成為新興知識分子，社會地位出現上升的流動。¹⁴¹這些變化在日治時期變得更為明顯，基督徒子女熟悉西式醫療、就讀教會學校，正好可以銜接上日本政府推行的現代醫療與新式教育。在吳文星的《日治時期臺灣的社會領導階層》便提到，基督徒子弟佔早期醫學校畢業生的四分之一，當時基督徒佔臺灣人口不到百分之一。前往海外的留學生也有許多信徒子弟，赴歐美、日本讀書。¹⁴²如果是這些成為知識份子的第二代信徒前往參加天幕傳道隊的活動，就可以解釋為什麼報導中會出現中產階級成員。

¹³⁶ Tân Chheng-gī, 〈Thian-bō Thoân-tō〉, 5 版。

¹³⁷ 柯憐憫, 〈臺灣の或兄弟の救〉, 《きよめの友》(東京), 1922 年 4 月 20 日, 4 版。

¹³⁸ 黃六點主編, 《臺灣基督長老教會北部教會大觀：北部設教百週年紀念刊》, 頁 676。

¹³⁹ K. Y. C., 〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉, 3 版。

¹⁴⁰ 王政文, 《天路歷程：清末臺灣基督徒的改宗與認同》(臺北：國立臺灣大學出版中心, 2019), 頁 48。

¹⁴¹ 王政文, 《天路歷程：清末臺灣基督徒的改宗與認同》, 頁 110-113。

¹⁴² 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 126-127。

挖掘天幕傳道隊的聽眾組成，也可能可以指出日本聖教會在 1926 年來臺正式建立教會的脈絡。目前針對天幕傳道隊與日本聖教會的關聯，學界傾向認為兩者有直接的相關性，例如黃德銘的〈日治時期臺灣南部基督教長老教會「牽羊」問題研究〉和 Yuki Takai-Heller 的〈擺脫「殖民」與「被殖民」的障礙？：殖民統治下的聖潔運動（1921-1941）〉。黃德銘以天幕傳道隊說明教派合作，描述它是日本聖教會在來臺發展初期被長老教會所接納的現象。¹⁴³ Yuki Takai-Heller 則以臺日聯合為觀點討論天幕傳道隊，認為出天幕傳道隊有臺灣人和在臺日人雙方的支持，是日後日本聖教會在臺灣人當中大受歡迎的原因。¹⁴⁴兩篇文章都將天幕傳道隊等同於日本聖教會的先聲，不過並未證明兩者的直接連結。本篇論文希望從天幕傳道隊和日本聖教會的參與成員，能找到一些可能的線索。

目前沒有直接的證據指出天幕傳道隊的聽眾後來直接成為日本聖教會的成員，然而兩方可能還是有些關聯。在 1921 年和 1923 年天幕傳道隊來臺灣時，都有一位臺北神學校的學生須田清基負責兒童的聚會。¹⁴⁵從他參與天幕傳道隊工作的情況來看，可以合理推測他和日本聖教會具有一定程度的交往。須田清基在 1924 年推薦長老教會牧師陳芳本前往東京聖經學院就讀，可能也是出於兩方有些交情。在謝喻華的〈臺灣聖教會之成立與發展〉中，便描述陳芳本牧師作為第一位來到東京聖經學院的臺灣人，引起日本聖教會注意，開始規劃在臺灣設立教會。在 1925 年來臺視察後，日本聖教會就在隔年正式在臺灣建堂¹⁴⁶。從須田清基和陳芳本搭起的橋樑，天幕傳道隊可被視為日本聖教會埋下的種子。

除了這條相對薄弱的線索之外，還是可以看到日本聖教會組織拓展的特性。如同前一章所提到遠藤千浪和井上伊之助等的諸位「流浪宣教師」，天幕傳道隊保持跨教派的合作，從宣教當地獲取資源。即便此時日本聖教會已經從原本的宣教組織成長為教派，它仍然維持和日本基督教會、日本聖公會等在臺日人教會的合作，也與長老教會保持良好的關係，縱使他們鮮明的敬拜方式會引起疑慮。從各種相關史料來看，天幕傳道隊在臺期間也並未和正在山地的井上伊之助有接觸，可能是為了保持原住民宣教的低調行事。流浪宣教師和天幕傳道隊因此形成日本聖教會進入臺灣兩條併行的路線。

天幕傳道隊儘管沒有如同井上伊之助長期逗留在臺灣，也沒有見到 1933 年後來臺的記錄，卻也在臺灣宣教歷史中留下鮮明的一筆，寫下臺灣人第一次接觸奮興派敬拜形式所引發的疑慮和推崇。藉由成員的牽線，以及跨教派的合作，日本聖教會也得以順勢將規模延伸至臺灣。以上兩者都突顯出天幕傳道隊的重要性。

¹⁴³ 黃德銘，〈日治時期臺灣南部基督教長老教會「牽羊」問題研究〉，頁 124。

¹⁴⁴ Yuki Takai-Heller，〈擺脫「殖民」與「被殖民」的障礙？：殖民統治下的聖潔運動（1921-1941）〉，頁 178-181。

¹⁴⁵ K. Y. C.，〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉，10 版；K. Y. C.，〈Jit-pún Thoân-tō-tuī〉，4 版。

¹⁴⁶ 找不到原始資料，此處轉引謝喻華，〈臺灣聖教會之成立與發展〉，頁 34。謝喻華引用林茂盛，〈臺灣聖教會史〉，《今日聖教會》，（臺中，1976.8）。

小結

本章企圖打破以往將聖教會歷史從 1926 年臺北聖教會開辦起算的脈絡，將日本聖教會投石問路的戰線往前延伸到 1910 年代上半葉。最早來到臺灣的「流浪宣教師」進入山地，以單打獨鬥的方式企圖在當地深根。1920 年代上半葉則有另一支路線的天幕傳道隊來到臺灣西部，舉辦禱告會與演講以留下影響。這兩條脈絡，都是日本聖教會的先聲，然而卻以獨立的兩條平行線發展，也並未在 1926 年日本聖教會建堂後交會。本論文認為這便是需要特地將此兩條路線特地在本章加以討論的原因，縱使並未成為發展主力，它們是仍在成長的日本聖教會最早拋出的兩條軌跡，是「發展途上的教會」的一部分面貌。

在本章內，透過解讀宣教師和信徒在各種情形下的語言，可以看見日本聖教會與臺灣首次的互動。流浪宣教師對臺灣總督府使用殖民的語言，為了避免取締，在對基督徒群體說話時也用隱諱的方式傳達想要宣教的決心。天幕傳道隊使用的敬拜風格則是使臺灣本地的基督徒群體感到陌生；同時長老教會也因為在臺灣已有長期的發展，出現臺灣信徒尋求自治的訴求，第二代以後的信徒也已和初代信徒擁不同的心境，兩種問題使得臺灣信徒對日本聖教會產生疑慮和推崇兩種不同的反應。在恢復當時的背景後，可以看到日本聖教會摸索階段面對的挑戰和過程。

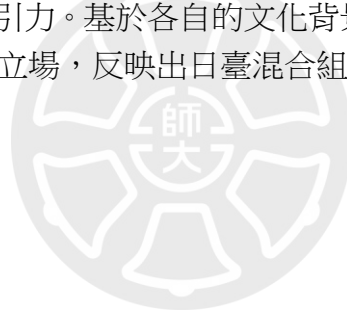
流浪宣教師和天幕傳道隊兩種不同的宣教形式，背後卻都有類似的策略，充分發揮跨教派的特色，取得當地教會的協助，並且善用人員之間的關係，藉機預備進入臺灣宣教的藍圖。在下一章，可以看到宣教組織轉型的教派，如何強化與在臺灣不論是原住民或漢人的本地人交流，藉由轄下神學院的吸引力開創宣教的新局面，同時也可以回答為何臺灣直到 1926 年才迎來日本聖教會的正式建堂。

第三章 族群融合的宣教願景

(1926-1936)

本章企圖回答的問題，是日本聖教會如何在臺灣建立組織並運作。為何日本聖教會直到 1926 年才來到臺灣正式設立教會？該教會的開設過程和後續，又對組織擴張增加何種程度的助力？從統計書的數據，可以發現日本聖教會在 1926 年後出現顯著的在地信徒人數成長。為何日本聖教會的行動綱領，顯示出有別於多數在臺日本基督新教組織只聚焦在臺日人的宣教，吸引臺灣人與原住民加入組織，甚至前往就讀日本本土的東京聖經學院，形成在臺灣的宣教主力？

透過分析日本人、臺灣人與原住民宣教師在日本聖教會機關報《聖潔之友》上的投稿，本章檢視期間臺灣總督府內臺融和政策的用語，受到日本聖教會的引用及策略性的調整，用來增加對新信徒的吸引力。基於各自的文化背景與所面對的難題，組織內不同族群亦形成微妙重合又歧異的立場，反映出日臺混合組織成員的關係張力。



第一節 日本宣教師的首間聖教會

臺灣聖教會的起點，目前公認為從 1926 年臺北聖教會的開辦起算。¹⁴⁷既然臺北聖教會在臺灣聖教會的歷史中具有標誌性意義，其創立過程值得進一步探討。臺北聖教會的創始成員的背景與角色至關重要，但在開始討論之前，更應留先篇幅關注主導該教會創辦決策的關鍵領袖——日本聖教會當時的領導人中田重治牧師。透過檢視他的決策過程與宣教理念，可進一步理解臺北聖教會的成立脈絡及之後的影響。

日本聖教會的創始成員多來自衛理宗教會，中田重治亦為其中之一。因此，衛理宗教會的許多特色亦被納入日本聖教會的體制與做法中，例如前述的奮興派敬拜風格。日

¹⁴⁷ 黃銀成主編，《基督教臺灣聖教會 2006-2016 年鑑》，頁 2；臺灣聖教會網站：<https://www.holiness-church.org.tw/blank-7>，瀏覽日期：2025 年 3 月 19 日。

本聖教會在組織架構的發展過程中，同樣採用類似衛理宗教會的中央集權式運作模式，這樣的組織形式在日本聖教會內被稱為「監督制」。¹⁴⁸1917年，當日本聖教會由原先的宣教組織轉變為教派，其前身遠東宣教會所設立的各地傳道館，也整併至日本聖教會體系之下，並由監督一人統轄。中田重治在過程中同時被推選為首任監督，成為該教派的最高領導者，負責統籌教會運作與宣教事務。¹⁴⁹

從後續發展來看，中田重治對日本聖教會的影響力極為深遠。許多後世研究將日本聖教會的擴張，歸因於中田重治的個人魅力與其領導能力；並認為其在組織內部的決策與施政風格，在很大程度上塑造了教會的發展方向。作為首任監督，中田重治曾連任三屆，並以強勢的領導風格著稱。¹⁵⁰然而，針對日本聖教會的批評，亦正多聚焦於其專制運作模式。曾就讀日本聖教會相關神學院的長老教會牧師賴仁聲，便曾公開批評日本聖教會的監督選舉過程。他指出，在1930年第三次監督選舉中，儘管當時的選舉共有七十張選票，其中約十多張未投給中田重治，然而日本聖教會對外仍宣稱中田以全票當選。¹⁵¹

對於賴仁聲而言，這一事件顯示出日本聖教會在選舉過程中的不透明性。儘管賴仁聲在離開東京聖經學院後未加入聖教會，他的批評仍可以代表內部人員對中田重治強勢風格的反應。此外，無論賴仁聲的批判立場如何，他的發言顯示中田重治仍獲得了選舉中的多數支持。更具決定性的，或許不只是實際人員的支持，而是聖教會作為一個組織，願意建構出教會全體對中田重治的支持，這更顯示出中田重治的影響力。換言之，即便監督選舉並未完全呈現全體一致的決定，日本聖教會透過組織動員，仍鞏固中田重治在教會內的領導地位，進一步彰顯其在日本聖教會發展中的核心角色。

有鑑於中田重治對日本聖教會的深遠影響，可以推測要推動臺灣宣教決策，中田重治的想法具相當程度的重要性。特別是在1917年就任日本聖教會監督後，他在決定該教派何時進入臺灣並建立教會的過程中，扮演了核心角色。因此，接下來將首先探討中田重治下令成立臺北聖教會的背景與決策過程，進一步分析其觀點如何影響臺北聖教會的運作與發展。

中田重治生於1870年，自幼在母親的影響下接觸基督教，並於求學期間就讀於衛理宗教會所設立的學校。儘管他因為未能通過畢業考試而面臨退學，校內院長仍推薦他嘗試就地宣教，用行動表明自己有能成為宣教師的能力。事後證明院長獨具慧眼，中田重治不僅熱心投入，更自願前往偏遠地區宣教，展現強烈的使命感。¹⁵²根據上述背景來看，中田重治並非對信仰不夠投入，而是更加重視奮興派所強調的信仰熱誠與實踐，而

¹⁴⁸ 理查·霍夫士達特（Richard Hofstadter），《美國的反智傳統：宗教、民主、商業與教育如何形塑美國人對知識的態度？》，頁139。

¹⁴⁹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁44-45、48、133。

¹⁵⁰ 山崎鷺夫、千代崎秀雄，《日本ホーリネス教団史・戦前篇》，頁85；陳主培主編，《臺灣聖教會會史》（高雄：民眾日報社，1989），頁46。

¹⁵¹ Loā Jîn-seng，〈Tiòh chù-sîn khoàⁿ Iâ-so〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934年2月1日，4-5版。

¹⁵² 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁44-45、50-51。

非純粹對神學知識的追求。

奮興派強調真實且深刻的信仰體驗，這一信念對中田重治的信仰歷程產生了重大影響。特別是在其長子早逝及妻子病危的重大人生變故之際，中田重治更深刻地意識到自身對於信仰的依賴與能力不足。為了加深對信仰的理解，他在 1896 年選擇前往美國，進入著名奮興派佈道家慕迪（Dwight L. Moody, 1837-1899）所創辦的神學院。在此期間，他受到強烈熱情的感召，進一步確立了自身的宣教志向。同時，他亦結識了考曼及其夫人，三人皆懷抱著強烈的宣教抱負，因此一拍即合，最終一手共同創立遠東宣教會，以日本為根據地。中田重治並擔任該組織的首任總理，自此展開其領導角色，帶領該會積極推動在亞洲各地的宣教事業。¹⁵³

1926 年，在日本聖教會每年舉辦的新年聚會「新年聖會」上，中田重治向早在 1904 年便已成立的附屬組織東京聖經學院的學生發出呼籲，期望能夠招募宣教師前往臺灣傳教。當時入學僅兩個月的神學生安部藤夫響應此召喚，並在尚未完成學業的情況下，即啟程前往臺灣，承擔建立臺北聖教會的使命。¹⁵⁴此一經歷亦使人聯想到中田重治的個人背景，並再次展現奮興派強調實踐高於知識的務實作風。在安部藤夫前往臺灣的旅途中，中田重治亦與其同行，並在此行期間安排了一系列在臺灣的巡迴演講。¹⁵⁵由此推測，中田重治的巡迴演講與安部藤夫的臺北聖教會創建計畫應屬同一行程，甚至可進一步認為，中田重治的演講為臺北聖教會進行了全島範圍的宣傳，並為未來信徒的招募奠定基礎。

臺北聖教會的建立過程，可以在《臺灣教會公報》看到當時的相關報導，日本聖教會在日本國內發行的機關報《聖潔之友》（きよめの友）也刊載中田重治來臺灣的遊記。根據《臺灣教會公報》的記載，中田重治與安部藤夫於 1 月 18 日抵達基隆，隨後搭乘火車南下屏東，展開由南至北的全島巡迴宣教行程。1 月 19 日，中田重治在屏東基督長老教會發表演講，1 月 21 日前往楠梓基督長老教會，並於當日晚間轉往岡山進行宣教。1 月 22 日至 23 日期間，中田重治先後於長老教中學校及太平境基督長老教會舉行演講活動。1 月 24 日至 28 日，他陸續在彰化基督長老教會、苑裡基督長老教會以及新竹地區進行宣教，並於 1 月 29 日赴淡水長老教女學校發表演講。¹⁵⁶

1926 年 1 月 30 日，臺北聖教會正式成立，其開幕典禮於《臺灣日日新報》新聞社二樓舉行。翌日，中田重治於臺北聖教會講道，隨後於當日下午前往萬華基督長老教會，晚間則赴雙連基督長老教會進行宣教活動。¹⁵⁷其後，安部藤夫接掌臺北聖教會的牧養工作，並將該教會定址於臺北市御成町一丁目十一番地。¹⁵⁸根據《臺灣教會公報》與《聖潔之友》的記載，中田重治並未隱瞞其在臺灣設立教會的計畫。《臺灣教會公報》撰稿人陳芳本明確指出，臺北聖教會設立於御成町，並稱許安部藤夫的信仰忠誠，頗有為臺

¹⁵³ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 42、45、51。

¹⁵⁴ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 57。

¹⁵⁵ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 57。

¹⁵⁶ Tân A- pún, 〈Tiong- tiân Sian-siⁿ〉, 7-8 版；陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 57-58。

¹⁵⁷ 中田重治，〈臺灣行（其三）〉，《きよめの友》（東京），1926 年 2 月 18 日，6-7 版。

¹⁵⁸ 安部藤夫，〈御禮〉，《きよめの友》（東京），1926 年 2 月 11 日，8 版。

北聖教會宣傳之意。¹⁵⁹然而，此種支持態度亦可能與陳芳本曾就讀東京聖經學院的背景有關，並且正如上節結尾所述，他或許是中田重治來臺宣教的重要關鍵人物。

中田重治則於《聖潔之友》中表達其被指控為「靈界的縱火犯、非法侵入者」，呼籲其他教會給予臺北聖教會時間來證明自身立場，釐清外界對其意圖奪取信徒的疑慮。¹⁶⁰中田重治曾指出，臺北聖教會的設立在臺灣引發諸多教會的疑慮。¹⁶¹此處所指的教會，可能主要包括在臺日本人所屬的基督教會，擔憂日本聖教會將導致其信徒流失。然而，考量到中田重治在巡迴講道期間，曾多次於長老教會所屬的臺灣人教會內進行宣教活動，亦可推測長老教會對於日本聖教會的發展亦存有一定程度的戒心與防範。

中田重治在《聖潔之友》連載的遊記中，坦率地闡述了其對於在臺灣宣教的野心，相當注意臺灣人的信徒。他寫道：

有位高等官曾對我說，比起為不足二十萬的內地人〔按：指在臺日本人〕建教會，不如為臺灣人傳道，這讓我深感共鳴。而且，與其爭搶信徒，進行小規模的競爭，不如應該將目光放在數百萬人的大舞台上。若談理想，無論是內地人、臺灣人還是生蕃人〔按：指原住民〕，都應該不分彼此，大家聚集在同一個地方，共同敬拜，這才是最美好的事情，並且是取悅主的行為。¹⁶²〔筆者翻譯，以下同〕

中田重治對於臺灣人的關注，在當時來臺的日本基督新教組織中顯得相當罕見。當時規模最大的日本基督教會已與臺灣長老教會達成協議，將其宣教對象限定於在臺日本人。同樣地，日本聖公會與日本組合教會亦僅針對在臺日人進行宣教工作。¹⁶³儘管根據陳芳本的報導，中田重治似乎最初同樣將宣教對象鎖定在在臺日本人，並對於臺灣人對聖教會的興趣感到意外。¹⁶⁴然而，這一立場或許更多是針對長老教會的應對說法，而非其實際宣教方針的展現。考慮到日本基督新教組織在領臺後的發展，日本聖教會在日治中期的「轉向」，將宣教對象瞄準臺灣人或許是可理解之事。而且，從日本聖教會之側亦可窺見，其在臺灣最大競爭對手，甚至不是日本基督新教組織，而是臺灣最大的長老教會了。

中田重治的宣教理念，亦可由對本地人才培育的重視中獲得印證。從遠東宣教會至日本聖教會的發展歷程來看，本地人的參與可能是教會拓展的重要關鍵。以遠東宣教會1907年前往朝鮮的案例為例，教會原先聚焦於日本境內的發展，然而，當三名朝鮮學生前往東京並入學東京聖經學院後，遠東宣教會便在他們畢業的1907年前往朝鮮設立傳道館。¹⁶⁵臺灣的情況或可視為朝鮮模式的再現。1924年，臺灣人陳芳本入學東京聖經學

¹⁵⁹ Tân A- pún, 〈Tiong- tiân Sian-siⁿ〉, 7-8 版。

¹⁶⁰ 中田重治, 〈臺灣印象記(三)〉, 《きよめの友》(東京), 1926年3月11日, 7版。

¹⁶¹ 中田重治, 〈臺灣行(其三)〉, 7版。

¹⁶² 中田重治, 〈臺灣印象記(三)〉, 7版。

¹⁶³ 中田重治, 〈臺灣印象記(三)〉, 7版; A. Hamish Ion, "The Cross under an Imperial Sun," pp. 77-79.

¹⁶⁴ Tân A- pún, 〈Tiong- tiân Sian-siⁿ〉, 8版。

¹⁶⁵ 山崎鷲夫、千代崎秀雄, 《日本ホーリネス教団史・戦後篇》, 頁97-98; 高滿夫人(Lettie B. Cowman), 孫劉益汎譯, 《宣教戰士——查理·高滿傳》, 頁137; Yuki Takai-Heller, 〈擺脫「殖民」與「被殖民」的障

院，翌年日本聖教會即有派員來臺進行調查。¹⁶⁶至 1926 年，根據中田重治在《聖潔之友》的記載，陳芳本似乎已畢業並返回臺灣，而日本聖教會亦於此時在臺正式設立首間教會。¹⁶⁷從上述案例來看，中田重治似乎傾向於先確立本地人的參與，然後再著手建立教會。

然而，中田重治對本地人的教育，是否帶有臺灣總督府積極推行的「內臺融和」政策？文官總督時期，臺灣總督府喊出「內臺融合」的口號，以同化主義為中心，作為殖民統治的方針。¹⁶⁸此時臺灣總督府心目中的「內臺融合」與「同化」，實為將臺灣人改造成日本人，著重於將臺灣人「日本化」。¹⁶⁹在中田重治拜訪臺灣後的心得中，他亦使用了「同化」一詞，並強調日本人應當成為臺灣人的典範：

同化是一件很好的事情，但雙方的不良方面通常容易互相模仿，因此我們必須格外小心。這不僅是針對臺灣，而是任何殖民地的問題，我們日本人應該在基督教化的過程中，成為良好的榜樣。¹⁷⁰

此外，他進一步闡述道：「作為同一主權下的人，為了融合，這確實是非常必要的。我相信這對雙方都有好處。在不久的將來，我相信臺灣的各教會會迎來可以自由地用內地語言（即日語）講道的時候。」¹⁷¹此番論述可被解讀為對總督府「內臺融和」政策的認同，並反映出其支持在日本政權統治下臺灣人須逐步接受日語的立場。

然而，若進一步分析中田重治的敘述，便可發現其立場與日本政府推行的「內臺融和」政策並不完全一致。首先，在他返回日本後發表的首篇宣教報告中，便對在臺日人對臺灣人的不當稱呼提出批評，認為這種用語將阻礙「同化」的進程。他明確禁止信徒使用「土人」或「清國奴」等帶有蔑視意味的稱呼，由此進一步指出，真正的融合關鍵並非僅限於語言層面的統一，而應奠基於「基督的寶血，才能帶來真正的融合和親密的交流」，強調共同信仰才是促進融合的根本要素。¹⁷²

在談及教會禮拜中所使用的詩歌時，他對於臺灣信徒演唱日語詩歌感到驚訝，並期待未來能夠聽見臺灣人以臺語演唱這些詩歌。¹⁷³此外，在語言問題上，中田重治亦強調，若要對原住民族進行宣教，便必須學習其語言。¹⁷⁴中田重治對於宣教的務實態度，似乎

礙？：殖民統治下的聖潔運動（1921-1941）》，頁 174。

¹⁶⁶ 找不到原始資料，此處轉引謝喻華，〈臺灣聖教會之成立與發展〉，頁 34。謝喻華引用林茂盛，〈臺灣聖教會史〉，《今日聖教會》，（臺中，1976.8）。

¹⁶⁷ 中田重治，〈臺灣行（其三）〉，6 版。

¹⁶⁸ 黃昭堂，黃英哲譯，《臺灣總督府》（臺北：前衛出版社，1994），頁 150-154；吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》，頁 2。

¹⁶⁹ 小熊英二著，黃耀進、鄭天恩譯，《「日本人」的界限：沖繩・愛努・臺灣・朝鮮，從殖民地支配到復歸運動》，頁 212。

¹⁷⁰ 中田重治，〈臺灣印象記（三）〉，7 版。

¹⁷¹ 中田重治，〈臺灣印象記（三）〉，7 版。

¹⁷² 中田重治，〈臺灣印象記〉，《きよめの友》（東京），1926 年 2 月 25 日，6 版。

¹⁷³ 中田重治，〈臺灣印象記（續き）〉，《きよめの友》（東京），1926 年 3 月 4 日，7 版。

¹⁷⁴ 中田重治，〈臺灣印象記（三）〉，6-7 版。

較「內臺融和」政策下所推動的臺灣內地化更為優先。他的關注範圍並不僅限於臺灣人，而是涵蓋原住民族，並認為理想的教會應當促進日本人、臺灣人與原住民族三者之間的融合：

若談理想，無論是內地人〔按：指在臺日本人〕、臺灣人還是生蕃人〔按：指原住民〕，都應該不分彼此，大家聚集在同一個地方，共同敬拜，這才是最美好的事情，並且是取悅主的行為。¹⁷⁵

以上言論顯示出中田重治對於臺灣宣教策略的基本立場，即超越族群界線，推動一個三族融合的教會。這不僅在中田重治在 1926 年的遊記中所談論，當中田重治在 1927 年第二次來臺巡迴演講時，再次出現他的宣教遊記中。¹⁷⁶

「不區分對象、致力於在臺灣全島範圍內推展福音」的理念，可從日本聖教會日後在臺灣的發展中得到印證。例如對於原住民族語言的學習，不僅停留於口頭上的重視，而是付諸實際行動，由宣教師大津立雄致力於阿美族語聖經的翻譯。¹⁷⁷此外，中田重治對於長老教會宣教師馬偕與臺灣本地人的婚姻表達高度讚賞，並認為若要深入本地人的生活，日本人與臺灣人或原住民族通婚亦可作為一種策略。¹⁷⁸此觀點後來具體落實於宣教師大井芳枝與原住民頭目之子北村安正的婚姻，此事在當時教會界引發廣泛關注，成為喧騰一時的新聞。¹⁷⁹

中田重治致力於開發臺灣人的宣教禾場，也可繼續在聖教會之後的發展中看到。中田重治在 1927 年的宣教報告中呼籲，若要推動臺灣的宣教發展，關鍵在於培育具影響力的臺灣人宣教師，使其擔任領導者，並帶領日本宣教師從事宣教工作。¹⁸⁰關於臺灣人宣教師的培養，將於下一節進一步探討。綜上所述，與其說中田重治致力於推動「內臺融和」，更為貼切的說法或許是，他是企圖實現日本人、臺灣人、原住民在臺灣一同敬拜的願景。

從臺北聖教會後續的發展來看，中田重治的指導對其所屬宣教師產生了深遠影響。於 1926 年 1 月與 6 月先後抵臺的安部藤夫、姐妹安部直子及大井芳枝，各自投入於漢人群體與原住民群體的宣教工作。其中，安部藤夫與安部直子最為人知的事蹟，或許是與長老教會的高再祝醫生合作，將宣教範圍拓展至岡山的漢人聚落。¹⁸¹高再祝醫生不僅是臺灣首位長老教會漢人宣教師高長之子，亦對宣教活動提供大力支持，包括資金贊助、聚會場所的提供、教會設備的設置，以及宣教師住所的安排。¹⁸²岡山地區的福音工作不

¹⁷⁵ 中田重治，〈臺灣印象記（三）〉，7 版。

¹⁷⁶ 中田重治，〈臺灣傳道につき〉，《きよめの友》（東京），1927 年 1 月 13 日，1 版。

¹⁷⁷ 中田重治，〈臺灣宣教行（其三）〉，《きよめの友》（東京），1927 年 2 月 10 日，6 版。

¹⁷⁸ 中田重治，〈臺灣印象記（續き）〉，7 版。

¹⁷⁹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 60。

¹⁸⁰ 中田重治，〈臺灣傳道感想錄〉，《きよめの友》（東京），1927 年 3 月 10 日，7 版。

¹⁸¹ 《聖潔之友》文章的署名為「安部直」，然而《聖潔之友》的署名常有省略的寫法，因此本文採用《臺灣教會公報》報導所使用的「安部直子」。

¹⁸² Tiu^a Bō-êng，〈Kong-san Kàu-hoē〉，《臺灣教會公報》（臺南），1926 年 11 月 1 日，18-19 版；安部直，〈臺灣岡山より〉，《きよめの友》（東京），1926 年 12 月 30 日，7 版；安部直，〈臺灣岡山教會献堂式〉，

僅記錄於《聖潔之友》，亦可見於《臺灣教會公報》，顯示出不論是日本本土或臺灣的報導，皆重視此合作關係。

安部藤夫與安部直子在岡山的宣教活動自始便以漢人為主要對象，並透過高再祝等人的翻譯與當地居民進行交流，他們的宣教工作最初與長老教會的宣教事業密切交錯。¹⁸³此現象不僅可再次聯繫前述跨教派合作的討論，亦反映出其宣教對象與長老教會具有高度重疊性。換言之，安部藤夫與安部直子的主要宣教對象並非在臺日本人，而是臺灣本地居民。至 1928 年，他們成功地建立了「岡山聖潔教會」。值得注意的是，在該教會落成紀念文中，安部直子特別感謝高再祝每週禮拜時提供翻譯服務，認為這是教會成功建立的關鍵工作。¹⁸⁴由教會迫切需要翻譯的情況推測，岡山聖潔教會內可能已有相當比例的臺灣人信徒參與其中，而且臺灣人能理解日語的程度有限，遑論日本人能理解臺語的能力。

對原住民群體的宣教，大井芳枝在東京聖經學院就讀期間，由中田重治牽線、經安部藤夫推薦，與臺北聖教會的阿美族信徒北村安正締結婚姻。北村安正原名為「チコモド」，戰後改名中文名「周峯永」，為阿美族頭目之子，結婚當時就讀於臺北師範學校，畢業後於公學校擔任教師。¹⁸⁵如前章所述，由於日本宣教師難以直接進入後山展開宣教工作，大井芳枝藉由與原住民通婚，得以深入當地群體，也顯然突破語言隔閡。1926 年 7 月 13 日，大井芳枝在安部藤夫等人的陪同下前往花蓮港，並於 7 月 18 日在北村安正任職的公學校舉行婚禮。¹⁸⁶這在教會界引發許多討論，直到 1935 年《臺灣教會公報》仍有人撰文討論大井芳枝的原住民宣教，批判為何長老教會無法採取如此積極的行動。

187

在向原住民宣教期間，大井芳枝面臨語言隔閡與總督府嚴格監控下的傳道禁令。她在宣教報告中提及，她與村民的溝通需要依賴丈夫北村安正的翻譯。¹⁸⁸此外，由於受到總督府取締，傳統的宣教方式受限，因此她主要透過提供基本醫療服務，如在部落內進行簡易包紮，甚至照護難產孕婦，以此接觸並傳播基督教信仰。¹⁸⁹此策略與前章所述井上伊之助的宣教作法相似，顯示出日本聖教會在原住民宣教策略上的一脈相承。然而，相較於井上伊之助，大井芳枝更著重以兒童作為宣教對象，也就是發展兒童主日學。選擇推動兒童主日學，不僅是因為孩童較能理解日語，亦因該活動較不易受到總督府的干

《きよめの友》（東京），1928 年 9 月 20 日，7 版；陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 60。

¹⁸³ Tiu^a Bō-êng, 〈Kong-san Kàu-hoē〉, 18-19 版。

¹⁸⁴ 安部直, 〈臺灣岡山教會獻堂式〉, 7 版。

¹⁸⁵ 不著撰人, 〈內地人娘と蕃人青年の間に咲いた匂しい戀の花 牧師の媒介でめでたく華燭の典〉, 《臺灣日日新報》（臺北），1926 年 7 月 17 日，5 版；陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 60-64。

¹⁸⁶ 安部藤夫, 〈蕃社傳道〉, 《きよめの友》（東京），1926 年 8 月 19 日，7 版。

¹⁸⁷ Lim Chheng-liâm, 〈A-mi-chòk kap thoân-tō〉, 37 版。

¹⁸⁸ 北村芳枝, 〈水璉尾蕃社より〉, 《きよめの友》（東京），1928 年 2 月 2 日，7 版。

¹⁸⁹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 63。

涉。經過兩年的努力，主日學的參與人數已超過五十人。¹⁹⁰這顯示大井芳枝在原住民宣教工作取得了一定程度的成果。

上述兩個案例反映了日本聖教會在臺灣的宣教模式。此外，在安部藤夫的宣教報告中，臺北聖教會中的成員聚集了日本人、臺灣人、原住民。¹⁹¹在另一篇文章，安部藤夫更是自豪地註記「臺北聖教會的禮拜由三個族群共同參與，出席者約有三十餘人」，顯示該教會在族群融合上的成效。¹⁹²相較於其他來臺的日本基督新教組織多將宣教對象侷限於在臺日本人，日本聖教會的日本籍宣教師則積極向臺灣人與原住民族群傳教，並試圖將這兩個群體納入由日本人主導的日本聖教會組織內。中田重治將此策略性地描述為「同化」，然而，這一做法實際上更可能是為了擴大宣教的彈性措施。這種理念不僅由日本聖教會的領導推動，也受到該組織內部日本宣教師的認同與實踐。

本節旨在探討日本聖教會在臺灣正式設立教會的意義，並分析臺北聖教會的設立決策、建立過程及其後續來臺日本宣教師的宣教方針。透過本節的討論，可以觀察到，日本聖教會與先前來臺的日本基督新教組織不同，未將宣教對象侷限於在臺日本人，而是在「內臺融和」政策的背景下，嘗試推動日人、臺灣人與原住民族群的三族融合。在臺灣正式設立教會的決策，可能反映出日本聖教會更具野心的宣教策略，試圖實現在基督信仰內不同族群皆為兄弟姊妹的理想。從組織擴展的角度來看，這一決策亦展現出日本聖教會有計畫地發展前一章所探討的兩條宣教路線，進一步鞏固其在臺灣的宣教活動與影響力。

第二節 返臺留學生建立的教會

在臺灣長老教會的發展歷程中，西方宣教師因文化與語言的隔閡，認為最為高效的傳教方式應是透過本地信徒向本地群體傳播福音。在日本聖教會的宣教策略中，亦可見類似的理念。在 1927 年的宣教報告中，中田重治便提出想法：「應該讓臺灣人成為部長，並且讓內地的教役者都在他的領下。」¹⁹³此段發言可以說明，日本聖教會關注並積極推動本地人宣教師的培育，期望藉此更廣泛地觸及當地群體，並認為這會比由日本人宣教

¹⁹⁰ 北村芳枝，〈水璉尾蕃社より〉，7 版。

¹⁹¹ 安部藤夫，〈臺灣戰報〉，《きよめの友》（東京），1926 年 6 月 17 日，7 版。

¹⁹² 藤村太郎，〈證詞〉，《きよめの友》（東京），1926 年 11 月 25 日，5 版。

¹⁹³ 中田重治，〈臺灣傳道感想錄〉，7 版。

師擔任領導的宣教工作有效。自 1926 年起，原住民及臺灣人的學生陸續入學東京聖經學院，並在兩年後返臺宣教及建立教會。

在針對原住民群體的宣教策略上，日本聖教會持續尋求繞過山地傳道禁令的方法。最初，井上伊之助透過醫療服務進入原住民群體，雖然「流浪宣教師」的策略未見明確成效，然而仍可視為一種嘗試。其後，大井芳枝則藉由婚姻進入原住民群體，並在兒童宣教方面取得一定成果。第三種策略則可概括為「本地信徒傳本地群體」，也就是培育原住民宣教師向原住民宣教，這一模式可以說是日本聖教會始終試圖推行的方針之一。例如，在中田重治其中一次來臺演講中，便特別邀請一位卑南族青年達利遜(ダニスン)前往東京聖經學院就讀。¹⁹⁴此舉應可視為培育本地宣教師以進行原住民宣教工作的具體作為。

達利遜返回臺灣後，便積極投入原住民群體的宣教工作。至 1934 年，長老教會的訪問記錄顯示，他的宣教已取得一定成效，不僅能夠在未婚青年的住處自由講道，甚至能夠在族內舉行洗禮與聖餐禮。根據訪問者的觀察，長老教會當時仍在探索跨越蕃界禁令的方法，因而反思為何自身未能採取與日本聖教會相同的策略，這也使人聯想到長老教會過去對井上伊之助與大井芳枝宣教工作的評價。針對此一疑問，長老教會的記者注意到原住民基督徒間普遍使用「弟兄姊妹」一詞，進而自省自己在宣教過程中，未能充分從「原住民與臺灣人同為信仰上的弟兄姊妹」的視角出發。¹⁹⁵由此一事例，或許可以說明日本聖教會在原住民宣教領域長年領先長老教會，其關鍵優勢即在於對原住民、臺灣人、日本人「三族融合」理念的積極實踐。

同時，安部藤夫於臺北聖教會所推動的「三族融合」政策，以及大井芳枝在山地的宣教工作，亦逐步展現其成效。在前往東京聖經學院深造的原住民宣教師當中，阿美族的藤村太即便是於臺北聖教會接觸基督教，並與達利遜於相近時期赴日就讀。¹⁹⁶藤村太郎於 1929 年返臺展開宣教工作，並於 1931 年向中田重治反映建立禮拜堂的需求。¹⁹⁷此或可說明當時原住民基督徒的數量已增長至足以支撐獨立禮拜堂的規模，更值得注意的是，原住民基督徒群體的逐漸壯大，使其能夠在一定程度上無視總督府對基督教長期以來的取締措施。另一方面，大井芳枝所帶領信教的林嘉奏，即使並未前往東京聖經學院就讀，也成為藤村太郎在族內宣教的助力。¹⁹⁸

進入東京聖經學院就讀的臺灣人，同樣是後來宣教的重要火力。回溯其當初之入學，則主要可分為兩種途徑。其一，原先即在日本留學或經商的臺灣人士，因在日本接觸日本聖教會，進而決定投身宣教並入學神學院。1927 年入學東京聖經學院的王錦源，原為

¹⁹⁴ 不著撰人，〈Ka Tiong Thong-sin〉，19 版。

¹⁹⁵ 不著撰人，〈Ka Tiong Thong-sin〉，19 版。

¹⁹⁶ 藤村太郎，〈證詞〉，5 版；陳主培主編，〈臺灣聖教會會史〉，頁 68。

¹⁹⁷ 陳主培主編，〈臺灣聖教會會史〉，頁 67；中田重治，〈リバイバルの年に於る新年聖會〉，《きよめの友》（東京），1931 年 1 月 15 日，7-8 版。

¹⁹⁸ 陳主培主編，〈臺灣聖教會會史〉，頁 67-68。

日本大學法學院學生，便是因參與日本聖教會的活動而改變志向，投入宣教工作。¹⁹⁹其二，則是經由中田重治的巡迴佈道所招攬的學生。在 1926 年全臺巡迴講演後，曾在家中接待中田重治的石安美，以及曾擔任通譯的賴仁聲，於 1927 年前往東京聖經學院就讀。²⁰⁰另一位通譯陳溪圳，也在 1927 年前往聽講。²⁰¹此外，亦有已在臺灣接觸日本聖教會的臺灣信徒，後於日本留學期間轉入神學院，例如 1930 年入學的劉建珍，其父曾於 1928 年接待過中田重治之子中田羽後，亦有記錄顯示其家族在其入學前即與日本聖教會有所往來。²⁰²

自 1928 年起，東京聖經學院的臺灣人畢業生陸續返臺展開宣教工作。與原住民宣教不同，由於總督府的統計依族群對信徒人數進行分類，使得日本聖教會內日本人與臺灣人信徒的增長趨勢得以清晰呈現。若將資料繪製成圖表，可以得到如第一章的表 1-2-2「日本聖教會在臺信徒數變化表」的結果。根據日本聖教會自 1926 年臺北聖教會成立以來的統計數據，宣教師及臺灣人信徒均呈現顯著增長，然而日本人信徒的數量在 1927 年至 1930 年間則未見明顯變動。儘管統計資料僅區分信徒的族群，未區分宣教師的背景，使得臺灣人信徒的增長是否與臺灣人宣教師的增加具有直接關聯難以判斷，但整體趨勢仍顯示，信徒人數的增長與宣教師數量的增加存在一定程度的關聯。特別是在 1928 年後臺灣人宣教師數量顯著增加的背景下，臺灣人信徒的成長或許正是臺灣人宣教師增多的結果。

然而，日本聖教會內臺灣人信徒的增加，與長老教會臺灣人信徒數的成長趨勢在，同一時期亦有相似現象。長老教會的數據變化，顯示在表 3-2-1「長老教會在臺人數變化表」。與日本聖教會不同的是，長老教會自 1926 年後並未經歷宣教師總數的顯著增長。然而，值得探討的是，在此期間長老教會內臺灣人宣教師的比例是否有所提升。若臺灣人宣教師的比例在 1920 年代後期確實有所增加，則可能進一步說明，兩教派內臺灣人信徒的增長皆與臺灣人宣教師的增加具有正向關聯。此外，兩教派的另一相似之處在於 1930 年代初期，均經歷了宣教師與臺灣人信徒人數的持平，此一現象或同樣可支持宣教師數量與信徒數增減之間的相關性。

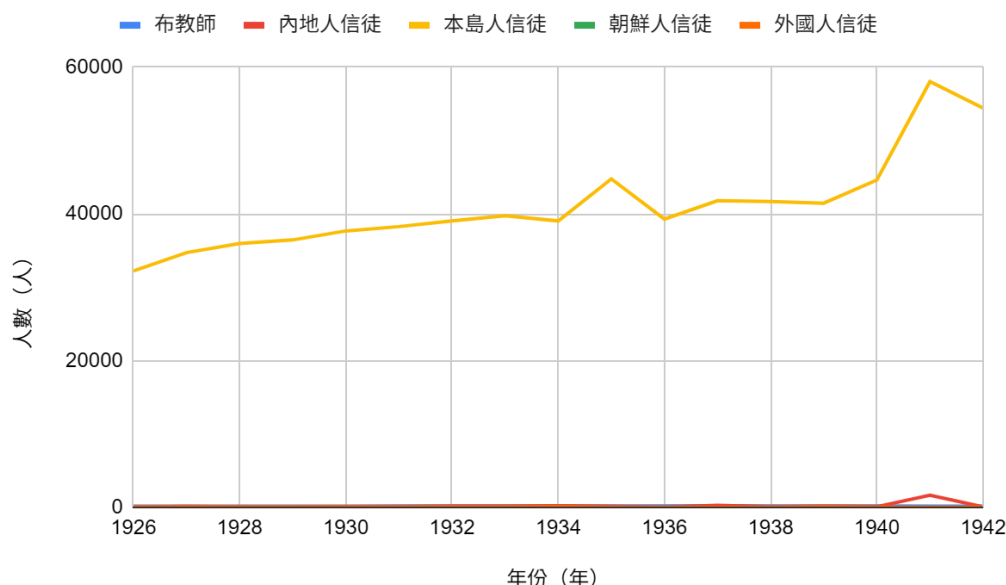
¹⁹⁹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 122。

²⁰⁰ 黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀：北部設教百週年紀念刊》，頁 101；臺南長老大會，《南部大會議事錄》，頁 493。

²⁰¹ 不著撰人，〈消息〉，《きよめの友》（東京），1927 年 6 月 16 日，8 版。

²⁰² 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 68-69。

表 3-2-1 長老教會在臺信徒數變化表



製表說明：依《臺灣總督府統計書》，共計 18 冊整理。

資料來源：臺灣總督民政部文書課，《臺灣總督府統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1927-1944）。

在第三章第一節的討論中，我們觀察到中田重治及其領導下的日本宣教師，以「三族融合」為核心理念推動宣教工作。然而，隨著原住民與臺灣人宣教師的加入，此一宣教方針的實際成效如何？其理念是否因而有所調整？這些變化可從日本聖教會的機關報《聖潔之友》中窺見一二。該刊物不僅收錄日本宣教師的投稿，亦刊登原住民與臺灣人宣教師的文章，例如請求教會成員代為祈禱的「求禱」專欄，或是報導教會發展現況的宣教報告。透過這些資料，我們得以進一步分析日本聖教會內部對於「三族融合」的實踐與變遷。

接下來將聚焦分析阿美族宣教師藤村太郎與臺灣人宣教師高進元之宣教實踐與影響，以便解答上述問題。藤村太郎原名「ポタル」，在戰後改名為吳德成，於 1926 年經由同為阿美族的北村安正引薦加入臺北聖教會，北村安正後來與宣教師大井芳枝成婚。在受安部藤夫的講道感動後，藤村太郎正式成為臺北聖教會的一員，並積極投身於教會活動，致力於向周圍群體傳教。²⁰³他的宣教實踐不僅限於原住民群體，亦可見於其對日語圈信徒的關注。他曾將自身的信仰歷程撰文投稿至在日本內地發行的《聖潔之友》，顯示其可能亦懷抱向日本人或能以日語溝通者傳教的熱忱。進入東京聖經學院後，藤村太郎的宣教方針可能受到中田重治「本地信徒傳本地群體」策略的影響，因而逐步聚焦

²⁰³ 藤村太郎，〈證詞〉，5 版；陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 67。

山地宣教。他在 1930 年《聖潔之友》的「求禱」專欄中，特別請求讀者為原住民宣教事工代禱。²⁰⁴此舉可以顯示其對原住民宣教工作的使命感。

藤村太郎持續在《聖潔之友》投稿，並於 1931 年透過中田重治在日本聖教會新年聖會上進行募款，可見其與日本聖教會之間保持著密切聯繫。²⁰⁵由於募款透過中田重治進行，可以判斷藤村太郎與日本聖教會的合作關係，較早期如井上伊之助等流浪宣教師更為緊密。藤村太郎的宣教策略亦涵蓋日語傳教，他曾表示他的宣教對象會閱讀另一份日本聖教會的機關報《天國新聞》（天国新聞），並藉由分享報內文章，成功吸引更多信徒。²⁰⁶藤村太郎的宣教對象，應該不是部落裡的日本人，例如警察或教員。更有可能的，是此時已經在總督府政策下受過日語教育的原住民。

相較於日本宣教師，臺灣人與原住民宣教師在日本聖教會官方刊物上以日語發表文章的頻率明顯較低。特別是在原住民宣教師群體中，儘管日本宣教師積極進入原住民聚落展開宣教工作，然而留下書面紀錄的原住民宣教師卻為數不多。我們不能斷言原住民宣教師相對能力不足，更明確的應該是，此一現象反映出原住民在日本聖教會內部所處的相對被動地位，亦顯示出日本人對原住民社群的深度介入，導致原住民在宣教過程中主要以信徒身份參與，而較少主動以書面方式表達其信仰經驗與見解。

日本宣教師與原住民之間的文化差異，亦可能成為影響原住民發聲的因素之一。日本聖教會的宣教模式，雖然表面上強調「三族融合」，然而在實際運作過程中，日本宣教師對原住民生活與信仰實踐的介入，可能引發一定程度的文化衝突。這一點可從北村安正與大井芳枝的婚禮中觀察到，該婚禮為遵循聖教會的規範而禁止飲酒，然而此舉與阿美族傳統婚禮習俗不符。根據安部藤夫的記錄，此次婚禮成為宣教師向原住民傳達基督教信仰的重要契機，藉此強調基督教生活的聖潔。²⁰⁷然而，大井芳枝的回憶則顯示，該決定引發部分族內成員不滿，認為此舉忽視並不尊重阿美族傳統。²⁰⁸相對安部藤夫僅在山地停留數天，後來在當地長期生活的大井芳枝認為傳統被冒犯的觀察，可能更接近原住民群體的真實反映。

然而，長老教會於 1934 年對達利遜的訪問，則或許揭示了原住民傳統與日本聖教會信仰的某種調和可能性。訪問期間，長老教會的記者曾參與布農族宣教師達利遜的婚禮，儘管身為日本聖教會的宣教師，達利遜的婚禮服飾從描述可以推測為原住民的傳統服飾，顯示婚禮儀式可能仍保留部分原住民的傳統元素。²⁰⁹此案例突顯出，在「三族融合」的理念下，原住民宣教師可能是最能體現與日本合作及與自身傳統進行調和的群體。

在探討臺灣人宣教師時，本文將聚焦於 1926 年入學東京聖經學院的高進元。根據《臺灣聖教會會史》的記載，高進元原為長老教會信徒。他就讀東京聖經學院的契機，

²⁰⁴ 藤村太郎，〈求禱〉，《きよめの友》（東京），1930 年 11 月 20 日，7 版。

²⁰⁵ 中田重治，〈リバイバルの年に於る新年聖會〉，7-8 版。

²⁰⁶ 藤村太郎，〈求禱〉，7 版。

²⁰⁷ 安部藤夫，〈蕃社傳道〉，7 版。

²⁰⁸ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 62-63。

²⁰⁹ 不著撰人，〈Ka Tjong Thong-sin〉，19 版。

起初被認為是因其在日本販售大甲草帽期間，接觸到日本聖教會於 1927 年舉辦的活動。²¹⁰然而，若參考《臺灣教會公報》在 1926 年 7 月的報導，則顯示高進元當時已在大甲長老及貓孟地區數名會友的援助下，計畫前往東京聖經學院就讀。²¹¹高進元本人於 1926 年 11 月在《臺灣教會公報》投稿時，亦明確表示其決定入學乃是受到中田重治講道的感動所驅使。²¹²從消息及入學的時機推測，他並非於赴日後才接觸日本聖教會，而是早在臺灣時即已受到影響，進而決定前往日本求學，並且他的信仰轉變與中田重治 1926 年巡迴演講的時間點相符，這顯示其中田重治的巡迴演講與臺灣宣教師的出現是緊密扣合的。

高進元於 1928 年自東京聖經學院畢業後返臺，並開始在臺南地區擔任宣教師。²¹³同年，他於臺南市永樂町創立臺南聖教會，而與其同期畢業的石安美與王錦源則分別在臺北市大平町與臺南州西港庄設立教會。²¹⁴與藤村太郎相似，高進元亦將其宣教進展撰寫投稿至《聖潔之友》，並特別強調教會內部的「內臺人融合」：

本教會的特色在於內臺人〔按：日本人與臺灣人〕的融合，而成功的關鍵便是信仰基督。凡是蒙主耶穌基督寶血潔淨的人，不僅臺灣人與日本人能夠和睦相處，就連不同種族、不同膚色的人都能彼此相融。臺灣人尊敬日本人，日本人愛護臺灣人，這正是我們教會的特點。因此，特此詳加說明。²¹⁵

上述言論可被視為高進元認同中田重治之族群融合理念的表達。

在 1933 年，高進元於《聖潔之友》發表文章，感謝日本宣教師在臺南聖教會舉辦演講，使教會氛圍與信徒奉獻均有所提升。他在文中指出：「這是臺灣人若非在恩典的徹底引導下，根本無法做到的事」，藉此強調與日本宣教師合作的重要性。²¹⁶同一時期，負責設立西港聖教會的王錦源亦於宣教報告中感謝臺北聖教會的日本宣教師安部藤夫的支援，並形容該次聚會「是臺灣人教會難以想像的光景」。²¹⁷透過上述兩例，可觀察到臺灣人宣教師對日本宣教師在臺灣宣教工作中的貢獻表示高度重視，亦可進一步解讀為他們對族群融合理念的支持。

不過，有鑑於《聖潔之友》的主要讀者群為日本人，這樣的敘述是否亦可視為臺灣人宣教師爭取日本援助的一種策略，值得進一步探討。若分析高進元面向臺灣人所撰寫的文章，便能看到不同的視角。在就讀東京聖經學院期間，他仍持續向《臺灣教會公報》投稿。例如，1926 年 8 月，他撰文介紹日本聖教會的日本宣教師大井芳枝及其原住民

²¹⁰ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 119。

²¹¹ Iáp Kim-bók, 〈Siau-sit〉,《臺灣教會公報》(臺南), 1926 年 7 月 1 日, 9 版。

²¹² Ko Chìn-goân, 〈Kiám ū-iá án-ni〉,《臺灣教會公報》(臺南), 1926 年 11 月 1 日, 18 版。

²¹³ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 119。

²¹⁴ 石安美、高進元、王錦源,〈求禱〉,《きよめの友》(東京), 1928 年 11 月 1 日, 8 版。

²¹⁵ 高進元,〈臺南救靈軍〉,《きよめの友》(東京), 1929 年 10 月 3 日, 7 版。

²¹⁶ 高進元,〈臺南聖會報〉,《きよめの友》(東京), 1933 年 3 月 2 日, 7 版。

²¹⁷ 王錦源,〈西港リバイバル聖會報〉,《きよめの友》(東京), 1930 年 9 月 25 日, 8 版。

宣教。²¹⁸在文章中，他向讀者強調：「聖潔派的先生佈道真熱心都不會疲倦……他們較無爭權奪利的心。如果能拯救兄弟姊妹的靈魂，他們當作滿足。」²¹⁹值得注意的是，高進元在此處使用「他們」一詞，顯示出他在當時或仍以長老教會成員自居，將日本聖教會的宣教師視為外部群體。另一種解釋是，「他們」亦可能特指日本聖教會下如大井芳枝的日本宣教師，而不包括如他自己的臺灣人或原住民宣教師。若採取第二種解讀，則高進元此番言論可被視為其向長老教會引薦日本聖教會的一種策略，試圖凸顯日本宣教師的特質，將其塑造成不追求功利、全心奉獻於宣教事業的「秘密武器」。

從上述討論可見，高進元無論面對臺灣人或日本人，都主打日本聖教會內日本宣教師的幫助。從上述兩處文章可觀察到，他的言論是針對特定對象所設計的，也就是以長老教會為對照組，以便說明日本聖教會最大的不同處。這種與長老教會的對話並非僅見於高進元的文章，在其他臺灣人宣教師的書寫中亦屢見不鮮。例如，王錦源所提及的「是臺灣人教會難以想像的光景」，其中的「臺灣人教會」很可能指一般臺灣人參加的長老教會，意在表達日本聖教會的宣教模式與長老教會之間的差異。²²⁰

同樣地，1929年創立苑裡聖教會的賴仁聲則更為驕傲地表示：「其他教會的信徒也陸續來參加我們的聚會。」²²¹此處的「其他教會」可能指的是其他日本基督教會的日本人信徒，然而，由於賴仁聲在苑裡聖教會的工作之一即是將日本聖教會的聖歌翻譯為臺語，顯示該教會的主要成員應以臺灣人為主。因此，可以合理推測賴仁聲所試圖吸引的臺灣人信徒，就是在臺信徒人數最多的長老教會。這些案例皆反映出臺灣人宣教師在推動日本聖教會的過程中，強調日本宣教師的支援，也利用與長老教會對比來展現其不同之處，以吸引臺灣信徒的轉向。

日本聖教會的臺灣人宣教師對於與長老教會之間的競爭關係具有清晰的認識，這一點亦可從他們爭取經費時的言論中觀察到。例如，賴仁聲在投稿至《聖潔之友》的文章中，便以長老教會作為比較對象。他首先描述苑裡地區長老教會的規模遠遠超過日本聖教會，顯示出後者在信徒人數上的劣勢，隨後則進一步指出，長老教會的財政模式並不完全依賴信徒於禮拜日的獻金，其傳道人的薪資與房租亦由長老教會總部統籌支應。²²²透過這樣的比較，日本聖教會的臺灣人宣教師不僅凸顯了自身所面臨的資源困境，更藉此向日本總部爭取更多財政支持，以維持並擴展其在臺灣的宣教事業。他們也有自身所屬組織是較弱小教派的意識，將長老教會的運作模式當作參照標準，正是展現他們對組織生存策略的思索。

在分析日本聖教會的臺灣人宣教師後，可以發現他們的考量與中田重治及日本宣教師存在明顯差異。關於是否應吸引長老教會的信徒，中田重治不僅希望澄清日本聖教會被指責盜取信徒的負面形象，更曾明確要求教會內的宣教師特別關注新加入的信徒是否

²¹⁸ Ko Chìn-goân, 〈Chin ê Hi-seng〉, 《臺灣教會公報》(臺南), 1926年8月1日, 6版。

²¹⁹ Ko Chìn-goân, 〈Chin ê Hi-seng〉, 6版。

²²⁰ 王錦源, 〈西港リバイバル聖會報〉, 8版。

²²¹ 賴仁聲, 〈苑裡ホーリネス教會より〉, 《きよめの友》(東京), 1929年10月3日, 7版。

²²² 賴仁聲, 〈苑裡ホーリネス教會より〉, 7版。

曾屬於其他教派。²²³若該信徒是因對原屬教會感到不滿而轉投日本聖教會，中田重治甚至建議不要輕易接納此類成員。安部藤夫亦表達了類似的立場，他坦言自己難以承受「狩獵空巢」（即挖角其他教會信徒）的惡名，並且審慎對待那些可疑的、自稱「同情者」或「共鳴者」的潛在信徒。²²⁴然而，臺灣人宣教師在其文章中並未表現出這樣的顧慮，反而將日本聖教會的宣教視為對長老教會衰敗現象的一種振興，同時歡迎其他教派信徒加入支持自身組織的行列。²²⁵這種觀點顯示出臺灣人宣教師在策略上的立場以及對弱小組織的意識，與日本人宣教師的態度形成鮮明對比。

長老教會對於此一現象並非無動於衷。1927 年，長老教會解除了東京聖經學院畢業生陳芳本及當時仍在神學院的石安美的傳道師職務。²²⁶黃德銘的研究指出，此舉可能意在要求二人在日本聖教會與長老教會之間做出選擇。²²⁷本論文同意此觀點，並認為此舉可視為長老教會試圖劃清界線。1928 年長老教會的北部中會決議制定聖教會信徒轉會的相關手續，明確規範轉入聖教會的程序。根據該決議，若有信徒欲轉入聖教會，須提出「移居照」，若欲接受聖教會的洗禮，則需從長老教會名冊中刪除。不過，若該信徒未經中田重治接手施洗，則聖教會的洗禮將被視為無效，該信徒仍被視為屬於長老教會。²²⁸1929 年，高進元因接受日本聖教會的洗禮而遭到長老教會除名。²²⁹這些措施顯示出長老教會對日本聖教會的擴張採取了明確的防堵策略，試圖維持自身的組織穩定，也可以說兩教派之間自 1910 年代長達 15 年有餘的蜜月期告終。

即便是在離開日本聖教會後，重新回歸長老教會似乎仍須一定的程序。賴仁聲於 1933 年脫離日本聖教會並重新加入長老教會，隨後撰寫了一系列評論日本聖教會的文章，並於 1934 年 2 月至 11 月間連載發表。²³⁰在這些文章中，賴仁聲不僅對日本聖教會提出批評，同時也積極向長老教會釋出善意，感謝長老教會如同慈母般包容回歸的浪子。他進一步寫道：「受迷的羊，你們也著找他們回來。離開母會想再回來的會友請你們不要客氣，進前來對你們相近母會的牧師講」，呼籲長老教會對曾加入日本聖教會的信徒保持包容態度，並試圖說服尚未回歸的長老教會成員重新加入母會。²³¹這一系列言論可

²²³ 中田重治，〈臺灣印象記（三）〉，7 版；中田重治，〈臺灣傳道感想錄〉，7 版。

²²⁴ 安部藤夫，〈臺灣戰報〉，《きよめの友》（東京），1926 年 3 月 25 日，7 版；安部藤夫，〈臺灣戰報〉，7 版。

²²⁵ 賴仁聲，〈苑裡ホーリネス教會より〉，7 版。

²²⁶ 不著撰人，〈Thong-ti-su〉，《臺灣教會公報》（臺南），1927 年 7 月 1 日，7 版。

²²⁷ 黃德銘，〈日治時期臺灣南部基督教長老教會「牽羊」問題研究〉，頁 126-127。

²²⁸ 黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀：北部設教百週年紀念刊》，頁 102。

²²⁹ 不著撰人，〈Kàu-hoē Siau-sit〉，《臺灣教會公報》（臺南），1929 年 11 月 1 日，20 版。

²³⁰ Loā Jîn-seng，〈Tiōh Chú-sîn khoàⁿ Iâ-soⁿ〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 2 月 1 日，4-5 版；Loā Jîn-seng，〈Tiōh Chú-sîn khoàⁿ Iâ-soⁿ〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 3 月 1 日，6-7 版；Loā Jîn-seng，〈M̄-thang saⁿ pài-thek〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 6 月 1 日，6-7 版；Loā Jîn-seng，〈M̄-thang saⁿ pài-thek〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 7 月 1 日，4-5 版；Loā Jîn-seng，〈M̄-thang saⁿ pài-thek〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 8 月 1 日，2-3 版；Loā Jîn-seng，〈M̄-thang saⁿ pài-thek〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 9 月 1 日，3-4 版；Loā Jîn-seng，〈M̄-thang saⁿ pài-thek〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 10 月 1 日，3-4 版；Loā Jîn-seng，〈M̄-thang saⁿ pài-thek〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 11 月 1 日，5-6 版。

²³¹ Loā Jîn-seng，〈Tiōh Chú-sîn khoàⁿ Iâ-soⁿ〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 3 月 1 日，6-7 版。

視為賴仁聲在重返長老教會後的「表忠」行為，旨在重新確立自身的立場，同時也映射出長老教會與日本聖教會之間的緊張關係。

然而，儘管日本聖教會與長老教會之間存在競爭關係，兩者的互動並非完全對立，亦未達到互不相容的程度。《臺灣教會公報》作為長老教會的官方刊物，仍持續刊登與日本聖教會相關的文章。例如，前述對日本聖教會原住民宣教師達利遜的訪問，即刊登於該報。²³²此外，該刊物甚至會刊載日本聖教會會友的信仰見證，記錄其加入教會的歷程，顯示出一定程度的包容性與交流可能性。²³³在人員互動方面，以高進元為例，儘管曾因受洗於日本聖教會而被長老教會除名，但至 1937 年 10 月，他能與長老教會成員共同參與臺南市內基督教教士會。²³⁴這顯示出，即便在組織層面存在競爭，教派之間的交流與合作仍然可能持續進行。

不過，若繼續深入探討高進元因為受日本聖教會的洗禮而被除名之事，可以見到日本聖教會內更細微的互動。根據長老教會的規範，若未經中田重治按手施洗，則日本聖教會的洗禮將被視為無效；反之，若其洗禮被視為有效，則該信徒必須被除名。因此，高進元之所以遭到長老教會除名，顯示他應當曾接受過中田重治的按手。關於中田重治是否知悉高進元原為長老教會信徒，或許仍有討論空間。但是，若中田重治確實知情，即便他曾公開表態希望消除日本聖教會盜取信徒的惡名，這一嫌疑恐怕仍難以完全洗清。換言之，雖然中田重治未必希望與長老教會發生對立，但日本聖教會與長老教會之間的衝突，或許是在他的默許下發展而成。

相較於原住民宣教師，臺灣人宣教師更依賴日本宣教師的名聲，並進一步深入教派之間的灰色空間。不同於原住民宣教師須在傳統文化與基督教信仰之間尋求平衡，臺灣人宣教師則必須面對自身原有的信仰背景，並在長老教會與日本聖教會之間進行選擇。無論是原住民或臺灣人宣教師，他們在應對這些挑戰時，皆使用族群融合的理念作為框架。然而，他們的立場與策略並不必然與日本聖教會內部的日本宣教師完全一致。從上述情境可以觀察到，日本聖教會內部存在一定的張力，不同族群的宣教師在詮釋與實踐「三族融合」時，展現出不同的關懷與立場。這種張力反映出信仰共同體內部的動態，以及因族群背景差異所產生不同的關懷與立場。

小結

²³² 不著撰人，〈Ka Tjong Thong-sin〉，19 版。

²³³ Ông Siū-lók，〈Goá chái-iūⁿ tit-tiòh kiù〉，《臺灣教會公報》（臺南），1930 年 3 月 1 日，5-7 版。

²³⁴ 不著撰人，〈Lâm Tjong Thong-sin〉，《臺灣教會公報》（臺南），1937 年 10 月 1 日，15 版。

日本聖教會在臺灣正式建立教會的中心人物，是教派的監督中田重治。與長老教會採取共同決策模式不同，日本聖教會的組織架構集中於單一領袖之下，決策權集中於中田重治個人。本章檢視中田重治在臺灣建立教會的行程和發言，觀察中田重治對宣教當地的關注如何左右宣教策略。中田相當重視宣教地區當地人的參與，這可能導致他是在神學院出現第一個臺灣人的學生之後，才決定在臺設立教會。同時，此點也與日本基督新教組織來臺只針對日本人宣教的印象不同，可以看見日本聖教會廣泛地開發禾場。

由中田亦使用「同化」一詞，可觀察到其倡導的「同化」觀念與總督府不同，而是強調建立一個由日本人、臺灣人、原住民共同參與的信仰共同體。在中田的指導下，日本宣教師安部藤夫、大井芳枝分別前往漢人聚落和原住民聚落，在兩個族群中吸引信徒，企圖將聖教會建造為一個融合三個族群的教會。藉由以上案例，可具體探究一個日本宣教組織內的日本人，如何實踐有別於日本政府的「同化」態度。

在日本宣教師的引介下，臺灣人信徒和原住民信徒被招募前往東京，就讀日本聖教會相關的神學院，並於返臺後成為該教會宣教工作的主力。原住民宣教師面對日本文化強勢入侵以及在組織內較為被動的位置，企圖調和保存自身文化與宣揚信仰之間的衝突。臺灣人宣教師則面對長老教會日益升高的排斥情緒，傾向利用「同化」一字作為聖教會宣教工作主要賣點，以此在殖民統治與本土基督徒群體之間尋求立足之地。本章藉由臺灣人及原住民宣教師的案例，討論組織內不同族群的目標與動態，凸顯信仰共同體內日本人與臺灣人、及日本人與原住民之間的張力。

第四章 疑雲遍布的戰爭時期

(1937-1945)

在 1937 年，日本聖教會內部的臺灣人信徒人數出現顯著成長，並於 1938 年後首次超越日本人信徒的數量，成為該教派主要的信徒構成。此一變化常被視為日本聖教會得以在戰後繼續於臺灣存在的關鍵因素，此種觀點將教派延續的原因簡化為「信徒人數的延續性即足以維繫組織存在」。然值得注意的是，若將日本聖教會的成長現象置於更宏觀的教會發展脈絡中觀察，便可發現，長老教會、日本基督教會與日本衛理宗教會等教派，亦在 1937 年後經歷相似幅度的臺灣人信徒增加。此一現象顯示，1937 年之後臺灣基督新教組織的成員構成出現變化，並非日本聖教會單一教派所特有。

因此，將「日本聖教會能在戰後於臺灣留存」歸因於「教會內有臺灣人信徒」的解釋，恐有過於簡化的疑慮，需重新審視。本章即試圖透過臺灣總督府所遺留之統計資料，繪製圖表，進行教派之間的比較分析。藉由探究當年度臺灣人信徒人數整體上升的背景因素，不僅可以顯示臺灣人在二戰期間，對於不屬於日本國家政策之外的組織仍能抱持高度參與度，也可以透過判別不同基督新教組織的特質，挖掘日本聖教會殘存臺灣的真正原因。

進入 1940 年代，隨著中日戰爭轉為全面戰爭，宗教組織在戰時體制下受嚴格管控，此時日本聖教會在日本、臺灣、朝鮮等地的教會，亦遭遇壓力並最終被迫關閉。若仔細推敲，日本聖教會的罪名眾說紛紜，在臺灣教會流傳的說法中，日本聖教會之所以遭當局取締，乃因信徒拒絕參與神社參拜。然而，若細查在臺灣當時之實際情況，與神社參拜相關之衝突主要集中於教會附屬學校中發生，日本聖教會受到神社參拜問題而遭受壓力的說法，恐需要更細部的釐清。

在教會關閉後，臺灣本地的信徒與宣教師展現出具有策略性的應對。他們一方面順應形式上的政策要求，一方面嘗試於統治縫隙中維繫信仰生活。另一方面，亦有宣教師運用日本聖教會長期以來所採用之「雙重語言」策略，對外採取順應官方語言的表述。日本聖教會成員於關閉後的活動將可作為戰爭期間臺灣人的案例，探討一個表面上已遭官方強制關閉、看似無抵抗能力的組織，如何在戰時體制之下運用多重策略，重構其信仰實踐空間，進而維護某種程度上的自主性與能動性。同時，這些行動也將成為戰後日本聖教會能夠在臺灣持續存在的關鍵。

第一節 人數成長的問題

1937 年中日戰爭爆發後，日本本國與殖民地社會全面進入戰時體制，宗教團體亦被動員納入總力戰的結構之中。在此脈絡下，日本基督教聯盟於戰事初期即積極督促臺灣各基督教派展開慰問與協力事業。1937 年 8 月 6 日，一場重要會議於臺北日本基督教會牧師館召開，邀集當時在臺主要日系教派與相關基督教組織，包括日本基督教會、日本組合教會、日本聖公會、日本衛理宗教會、日本聖教會、日本救世軍、臺灣基督教青年會，以及南北部長老教會等，共同商討教會界對應戰局的行動方針。²³⁵

本次會議最為關鍵的決議，是成立「北支事變全臺灣基督教奉仕會」，作為統合各教派支援戰爭的聯合組織。該奉仕會隨即發表「時局相關宣言」，公開表明臺灣基督徒將本於國民精神，與國家同心協力、共赴艱難，並透過祈禱、實際慰問等方式，表達對皇軍將兵的感念與支持。作為具體行動之一，會中亦通過決議，將發起慰問金募捐活動，以實際資源回應戰時需求。²³⁶1937 年 9 月 13 日，「北支事變全臺灣基督教奉仕會」的代表委員前往臺灣總督府轄下之陸軍司令部與海軍武官室，正式遞交全臺各教派所募集之慰問捐款。此次捐款分別向陸軍與海軍各致贈 780 日圓，合計 1560 日圓，而實際募集金額為 1620.87 日圓，餘額則用於後續事業經費及行政支出，如印刷、通信與文具等雜費。²³⁷

若進一步分析各教派實際所繳交之捐款金額，可得如下分布：長老教會（包括南部與北部中會）總額達 1100.30 日圓，為主要貢獻來源；其次為日本基督教會 246.48 日圓、日本聖公會 123.10 日圓、日本組合教會 85.01 日圓、日本聖教會 43.48 日圓與日本衛理宗教會 22.50 日圓。²³⁸從捐款數額可見，長老教會佔有壓倒性比例，遠高於其他日系教派。然而，若將此結果與各教派當時在臺信徒人數進行對照，可發現捐款數量與信徒規模之間並不呈現線性關係。換言之，各教派所捐金額，並非依信徒人數比例統籌分配，而是由各教派自行發動內部募款行動所形成的結果。此一現象也因此或可做為一個切入點，觀察各教派在參與戰時公共事業的過程中，動員能力、組織性質或對時局的態度。

為探究導致各教派在 1937 年慰問金募款活動中出現顯著差異的根本原因，有必要引入能夠排除規模影響的比較指標。僅以各教派的總捐款金額進行比較，容易受到信徒人數多寡的干擾，無法準確反映其動員能力與信徒實際參與度。故本研究擬採取「人均奉獻金額」作為分析工具，藉以標準化各教派的捐款數據。此一方法論類似於衡量國家

²³⁵ 不著撰人，〈皇軍慰問〉，《臺灣青年報》（臺北），1937 年 10 月 5 日，2 版。

²³⁶ 不著撰人，〈皇軍慰問〉，2 版。

²³⁷ 不著撰人，〈全島よりの慰問金 陸、海軍へ贈呈〉，《臺灣青年報》（臺北），1937 年 10 月 5 日，2 版。

²³⁸ 不著撰人，〈奉仕會々計報告〉，《臺灣青年報》（臺北），1937 年 10 月 5 日，2 版。

富裕程度時所採用的人均國內生產毛額，旨在排除人口基數對總體產出的誤導性影響，進而進行具意義的跨教派比較。

透過計算各教派人均奉獻金額，將可揭示出即使在信徒人數相對較少的情況下，部分教派仍展現出高度的捐獻參與度與內部動員力。本研究首先參考《臺灣總督府第四十一統計書》所記載的 1937 年各教派在臺信徒人數，並將先前所列的總奉獻金額除以對應人數，進行人均計算。²³⁹所得數值經四捨五入至小數點第六位，以確保數據的精確性與可比性。

根據計算結果，長老教會在 1937 年信徒總數為 42075 人，其人均奉獻金額為 0.026151 日圓，數值雖低，但由於基數龐大，總額達 1100.30 日圓。日本基督教會信徒共 1369 人，人均奉獻金額為 0.180044 日圓，顯示出其信徒平均捐款額遠高於長老教會。日本聖公會信徒 586 人，人均奉獻達 0.210068 日圓，為所有教派中最高。日本組合教會信徒 627 人，人均奉獻為 0.135582 日圓；日本衛理宗教會信徒 236 人，人均奉獻為 0.095339 日圓；日本聖教會信徒 624 人，人均奉獻則為 0.069519 日圓。

上述數據顯示，儘管長老教會在總捐款額上居於領先，但若考量人均捐獻水準，則由日本聖公會與日本基督教會明顯居於前列。從人均奉獻金額的分布結果觀察可知，在本次慰問金募款活動中，平均每位信徒捐款超過 0.1 日圓者，包括日本聖公會、日本基督教會與日本組合教會三個教派；相對而言，日本衛理宗教會、日本聖教會與長老教會的人均奉獻金額則明顯偏低。進一步探究此一差異的背後成因，不同教派成員組成上臺灣人與日本人比例的差異，可能為解釋奉獻意願與參與程度的重要因素之一。

根據《臺灣總督府第四十一統計書》所載，長老教會信徒以臺灣人為絕對多數，總數為 41802 人，日本人僅 273 人，佔總信徒數的 0.6488%。反觀日本聖公會，臺灣人僅 13 人，日本人則達 573 人，比例高達 97.7816%，為各教派中日本人比例最高者。同樣，日本基督教會亦以日本人為主體，其 1369 名信徒中，日本人為 1191 人，比例為 86.9978%。日本組合教會具有臺灣人共 134 人、日本人共 493 人，日本衛理宗教會臺灣人共 38 人、日本人共 493 人，日本聖教會臺灣人共 261 人、日本人共 493 人，此三教會的日本人比例則分別為 78.6284%、83.8983%、58.1731%。

將上述比例與人均奉獻金額對照，便可看出一定程度的趨勢。日本人比例最高的日本聖公會，其人均奉獻金額亦為所有教派中之首，為 0.210068 日圓；而日本人比例相對最低、僅 0.6488% 的長老教會，則為人均奉獻金額最低者，為 0.026151 日圓。至於日本聖教會，雖然在名義上屬於日本基督新教組織，然其日本人比例在日系教派中偏低，為 58.1731%，相對接近日臺混合型的教會組成，其人均奉獻金額亦僅為 0.069519 日圓，為所有日系教派中最低。相對地，日本基督教會與日本組合教會之人均奉獻金額分別為 0.180044 與 0.135582 日圓，亦與其較高的日本人比例呈現一致性。

²³⁹ 臺灣總督官房調查課，《臺灣總督府第四十一統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1939），頁 118。

綜合以上數據與比較結果，可以初步推論：在 1937 年的慰問金募款行動中，各教派的人均奉獻金額與其組織內部日本人所佔比例具有明顯的相關性。具體而言，信徒中日本人比例愈高之教派，其人均奉獻金額亦愈高。整理成表格將如下：

表 4-1-1 奉仕會內各教派成員比例與人均奉獻金額比較表

教派	臺灣人數	日本人數	總人數	日本人比例	總奉獻金額	人均奉獻金額
長老教會	41802	273	42075	0.006488	1100.30	0.026151
日本基督教會	178	1191	1369	0.869978	246.48	0.180044
日本聖公會	13	573	586	0.977816	123.10	0.210068
日本組合教會	134	493	627	0.786284	85.01	0.135582
日本衛理宗教會	38	198	236	0.838983	22.50	0.095339
日本聖教會	261	363	624	0.581731	43.38	0.069519

製表說明：依《臺灣總督府第四十一統計書》整理。

資料來源：臺灣總督官房調查課，《臺灣總督府第四十一統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1939），頁 118。

關於臺灣人比例較高之教派人均奉獻金額普遍偏低的現象，最直接的解釋為臺灣信徒對於捐款動員的配合程度相對較低。然而，此現象亦可能與經濟條件密切相關。就 1930 年代臺灣社會的情況而言，日本人在殖民地社會中普遍享有較優渥的經濟地位與社會資源，相對而言，臺灣人整體的平均收入明顯偏低。以臺灣人為主體的長老教會為例，根據當時教會紀錄，其財務狀況處於拮据狀態，在戰時額外募款的壓力下，信徒捐款可能更多地來自不得不的擠壓，而非餘裕之下的自發奉獻。²⁴⁰

另一方面，在以日本人為主體的日本基督新教教派中，亦可觀察到族群構成並非唯一決定人均奉獻金額差異的因素。例如，日本衛理宗教會的日本人信徒比例為 83.9%，高於日本組合教會的 78.6%，但其人均奉獻金額卻與日本聖教會相當，均未突破每人 0.1 日圓的區間。此一結果指出，即便在日本人比例接近的情況下，不同教派之間的捐款參與程度仍存有差距，顯示應有其他因素介入其中。

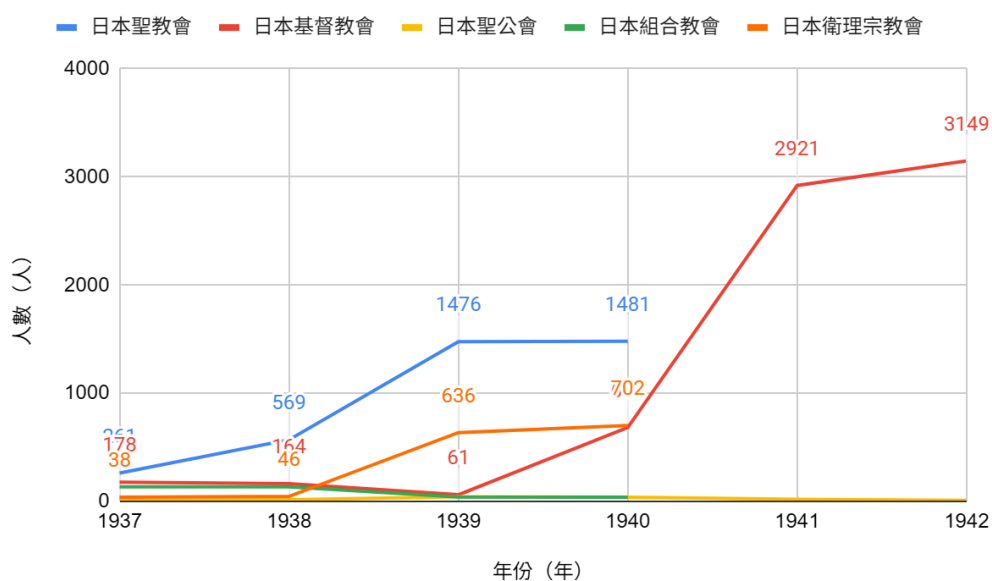
²⁴⁰ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁 148。

為進一步釐清此一現象，須回到各教派組織與信仰風格的內在特性。如前文第三章第一節所述，日本聖教會與日本衛理宗教會在組織體制與敬拜風格上具有高度相似性，兩者皆深受奮興派影響，強調信仰生活的簡單、直接與明確的個人體驗。此種風格在日本本國，傾向吸引經濟地位相對較低的中下階層信徒。由此推論，其日本人成員的經濟能力亦可能偏弱，進而影響實際的奉獻金額。此外，奮興派傳統對信仰純粹性與內在靈性經驗的重視，亦可能與殖民政權所期待的忠誠表達方式產生衝突。在強調宗教應服務於國家體制、推進皇民化與總動員政策的時代背景下，此類較為自主且重視內在信仰實踐的宗派，可能對政治動員表現出更低的熱度與參與度。這一推論有待後續探討，將於下節中進行更詳盡的分析與討論。

自 1937 年起，日本聖教會與日本衛理宗教會的發展路徑呈現出高度的相似性。根據表 1-2-1 的數據顯示，兩者自 1937 年之後皆呈穩定成長趨勢。觀察《臺灣總督府統計書》所載各教派內臺灣人信徒的人數變化，可知此一成長主要係來自臺灣人信徒數的顯著增加。將統計數據繪製為下方的表 4-1-2 後，可以看到日本聖教會的總信徒人數自 1937 年的 624 人上升至 1940 年的 1767 人，其中臺灣人信徒由 261 人增加至 1481 人，占總增幅的絕大部分。日本衛理宗教會的總信徒數亦由 1937 年的 236 人成長至 1940 年的 942 人，而其中臺灣人信徒則從僅有 38 人，躍升至 702 人，增幅更為明顯。此一變化趨勢引發進一步的研究問題：前述關於各教派信徒對官方政策下捐款制度之配合程度，是否與隨後臺灣人信徒人數的增加具有某種程度上的相關性？

然而，若進一步擴大分析視角，觀察整體日本基督新教組織的發展情況，亦可發現臺灣人信徒人數呈現顯著增長的趨勢。以日本基督教會為例，從表 4-1-2 中可以看到其總信徒數自 1937 年的 1,369 人增長至 1942 年的 5702 人。其中，臺灣人信徒雖在 1937 年至 1939 年間略有減少，但至 1942 年已大幅增加至 3149 人，超越同期內部共 2502 人的日本信徒人數，更成為該教派中的主要組成成員。同樣地，在表 4-1-3 中，長老教會亦展現出類似的發展軌跡。根據圖表 4-1-3 所示，該教派之臺灣人信徒人數在 1937 年為 41802 人，儘管在 1937 年至 1939 年間亦出現下降現象，但至 1942 年已回升並擴增至 54449 人。由此可見，臺灣人信徒數在戰爭時期的成長並不只限於日本聖教會及日本衛理宗教會，同時臺灣最大教派以及在臺日本基督新教組織中最大教派也具有臺灣人信徒增加的相同現象。

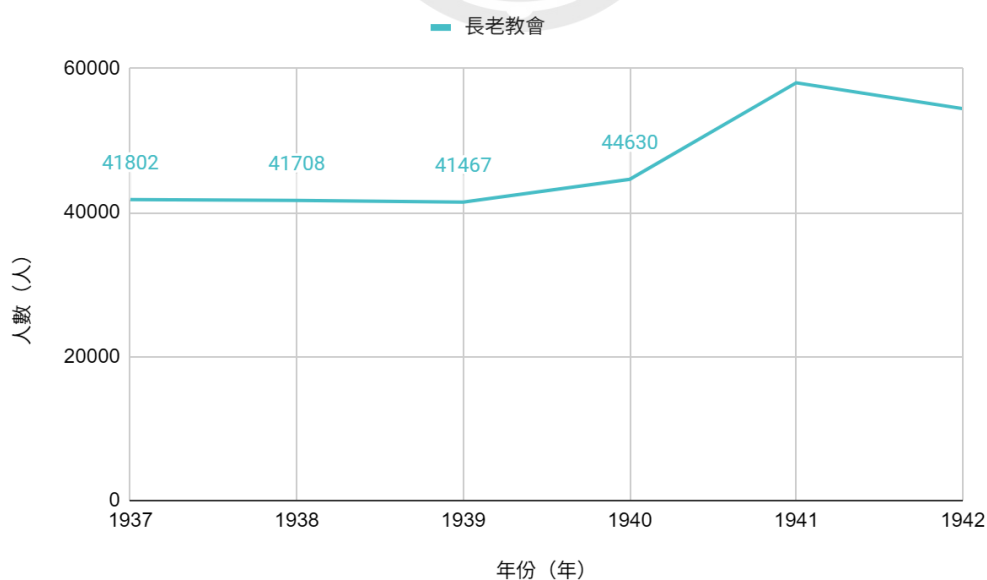
表 4-1-2 日本基督新教組織臺灣人信徒數比較表



製表說明：依《臺灣總督府統計書》，共計 6 冊整理。

資料來源：臺灣總督民政部文書課，《臺灣總督府統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1939-1944）。

表 4-1-3 長老教會臺灣人信徒數變化表



製表說明：依《臺灣總督府統計書》，共計 6 冊整理。

資料來源：臺灣總督民政部文書課，《臺灣總督府統計書》（臺北：臺灣總督官房調查課，1939-1944）。

原本的假設認為，日本聖教會與日本衛理宗教會在 1937 年以後臺灣人信徒人數的顯著增長，可能與其所採取的奮興派敬拜風格有所關聯。然而，若將觀察時限延長至 1942 年，則可發現不僅上述兩教派，日本基督教會與長老教會同樣經歷了臺灣人信徒人數的增加，顯示該增長現象並非特定於某一教派或敬拜風格，反而具有更普遍的特徵。此一觀察促使我們必須重新檢討臺灣人信徒人數成長的可能條件與前提。

根據既有研究中曾提出的解釋，有說法認為由於日本基督新教各宗派在 1937 年後配合總督府的政策，積極參與戰爭動員與思想宣傳，因此獲得整體性的人數成長。²⁴¹然而，若觀察信徒人數的實際變化，可以發現此論點未必成立。以日本聖公會與日本組合教會為例，其在 1937 年後並未呈現相似幅度的臺灣人信徒增加；反之，並不屬於日本基督新教組織體系的長老教會，卻在同一時期內出現明顯的臺灣人信徒成長。因此，配合政策與戰時動員雖可能為信徒變動的因素之一，但尚不足以解釋特定不同教派間的臺灣人信徒人數升降的差異。

另一項有機會成立的推論為，臺灣信徒面對具有大量歐美宣教師的基督新教教派時，出於對於戰時政府監控的顧慮，可能決定轉向隸屬日本體制的教會組織，以減少政治上的風險，從而持續維繫其宗教信仰。此一推測假設在總動員體制逐步強化的背景下，歐美背景的宗教工作者容易引發殖民當局的政治不信任。²⁴²而信徒為求繼續維持信仰活動，進而集體轉向能持續存在的日本基督新教組織。然而，這一解釋無法說明長老教會亦在此期間呈現信徒增加的趨勢，因為該教派與歐美宣教師有著密切關係，並且不屬於日本教派體系的一部分。因此，若以選擇加入日本人主導組織作為單一因由，顯然無法全面涵蓋當時現象。

若從當時臺灣總督府的方針進行推理，信徒的增加可能反映出臺灣社會遭受寺廟整理政策之結果。1930 年代後期，臺灣總督府積極推行神道政策、強化國家神道的同時，亦對地方宗教、特別是傳統民間信仰進行打壓，包括對寺廟的重組與裁減。此政策對部分促使部分信徒尋求替代性的宗教歸屬，基督教遂成為某些人的選項。²⁴³然即使如此，此一推測仍難以解釋為何在此一時期，日本聖教會與日本組合教會並未見到與其他教派相同幅度的信徒成長。

最後，亦可考慮教派內部結構的改變是否為信徒增長的關鍵因素。若特定教派於 1930 年代後期逐漸培養並任用臺灣人作為宣教師，則可能因語言與文化的親近性，增強其宣教效力，進而吸引更多臺灣人信徒加入。如第三章所論，臺灣人宣教師的增加，與本地信徒數的成長確有一定關聯性。根據目前資料，日本聖教會與長老教會中可見較為明確的臺灣人宣教師記錄，惟日本基督教會與日本衛理宗教會目前尚缺乏相關文獻證據支持此一現象。

²⁴¹ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，頁 140。

²⁴² 黃武東，《黃武東回憶錄》（臺北：前衛出版社，1988），頁 138-139。

²⁴³ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁 112-114。

綜合上述諸項推測，我必須遺憾地指出，現階段尚難提出一個合理解釋，足以說明 1937 年後日臺基督新教多個教派中臺灣人信徒共同增加現象。更具挑戰性的問題在於，此一成長時期正值日本殖民政府積極推動神道教義、壓制其他宗教的高壓階段，臺灣人卻反其道而行，轉而進入基督新教教會體系，其背後的動力與社會機制，仍有待後續研究釐清。

回到緒論所提出的核心問題：戰後所有日本基督新教組織皆因日本人遣返而瓦解，惟獨日本聖教會得以延續，其是否因臺灣人信徒為主要構成而得以存續？若從前述關於 1937 年後臺灣人信徒人數變化的討論觀之，事實上至 1942 年，日本基督教會與日本衛理宗教會內部，臺灣人信徒比例亦已超過半數，顯示以臺灣人為主體並非日本聖教會獨有的現象。然而，這兩個教派最終皆未能在戰後留存，進一步顯示僅以信徒構成比例不足以解釋其存續與否。

不過，若綜合前段對臺灣人信徒人數增長原因的分析，則可注意到一項顯著的共通因素：日本聖教會與長老教會為最終在戰後臺灣得以存續之教派，兩者皆具有臺灣人宣教師的存在。此一人員結構上的特質，可能強化了教派與信徒間的連結與認同，形成一定程度的黏著性。這種緊密關係並非僅見於戰後，在戰時政府強制解散日本聖教會之際，臺灣人宣教師仍透過組織家庭聚會、維繫信仰群體等方式，發揮持續號召與凝聚信徒的功能，確保組織之延續。此一現象的運作方式，將於下一節說明戰時解散與臺灣人宣教師活動時進行分析。

第二節 被解散組織的生存空間

在 1942 年 6 月，聖教會內部多位神職人員及宣教師以違反《治安維持法》之名義遭到逮捕與拘留。至 1943 年，教會被官方強制關閉，其公開活動全面停止，直至第二次世界大戰結束後方得以恢復。²⁴⁴ 1942 年 6 月在日本本土所發動的大規模宗教人士逮捕行動，其影響亦於約一個月後波及臺灣。當時遭到逮捕者為臺北聖教會牧師古清水萬太郎，該教會之其他相關人員則被警方傳喚，並被要求簽署切結書，承諾不再參與臺北聖教會的聚會活動。²⁴⁵ 在 1942 年前後的宗教壓迫情勢下，日本聖教會中之臺灣人宣教師與神職人員亦同樣面臨政府當局的調查與短期拘留。根據高進元的回憶，他曾遭遇警

²⁴⁴ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 96-98。

²⁴⁵ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 111。

察拘留與訊問。²⁴⁶我亦於訪談新竹聖教會相關人士時獲悉，受訪者表示其姊鄭綉鳳曾於該教會擔任神職人員，並在當時遭警方拘禁約一日一夜。²⁴⁷

追溯事件的開頭，北海道函館地區之副牧師小山宗佑，在 1942 年 1 月因拒絕參與地方所舉辦之神社參拜儀式，遭民眾舉發並接受警察機關之調查，最終於拘留期間在留置所內身亡，死因被官方判定為自殺。儘管無從確定是否為他殺偽裝之結果，然而小山之自殺極可能係於警方施以極大精神與身體壓力下所導致。²⁴⁸對日本聖教會而言，小山宗佑事件常被視為政府對教會實施系統性宗教迫害之開端。²⁴⁹因此，神社參拜問題也時常在聖教會受政府壓力的討論中出現。

神社參拜問題更早就是日本聖教會所關注的問題。在日本本土，日本聖教會對於自 1920 年代開始提出的一系列宗教立法抱持強烈的反對態度。按照法案，日本政府設立神社制度調查會，試圖將神社參拜制度化與國民義務化，並傳達參拜神社為超越宗教的「愛國行為」，主張所有國民均應參與此類儀式。該宗教立法自提出伊始，即在宗教界引發激烈反彈，歷經多次修正與討論，最終或因輿論壓力撤回，或於國會審議時遭到否決。²⁵⁰在此一波宗教界集體抗爭的過程中，日本聖教會被視為最為積極參與反對運動的宗派之一，其立場鮮明且堅決，尤為引人注目。²⁵¹面對此一國家政策，日本聖教會監督中田重治採取強硬立場，明確表示反對，並嚴格禁止教會信徒參與神社參拜等相關儀式。²⁵²若進一步從宗教立法所引發之神社參拜問題進行考察，將有助於理解日本聖教會在戰前戰時期間其對國家干預宗教自主性之警覺與反抗。

在日本聖教會與殖民當局及主流社會互動的歷程中，過往所展現的「妥協」多屬策略性語言的運用，主要體現在宣教語彙的調整，而非對核心教義的讓步。諸如「教化」或「三族融合」等用語，雖在政治語境中具有強烈認同的國家色彩，然於神學層面，仍可經由詮釋與基督教義相容，或至少不構成直接的信仰衝突。然而，當面對神社參拜的政策壓力時，情勢出現根本轉變。日本聖教會深受奮興派傳統影響，強調信仰的單純、直接與明確，對信仰界線的劃分亦較為鮮明，表現出非黑即白的認同態度。在此背景下，凡涉及教義妥協與信仰讓步的情境，往往被視為嚴重威脅信仰純潔性的行為。而神社參拜對於強調信仰純粹性的基督教派而言，構成重大挑戰。由於神社參拜觸及基督教一神信仰的核心原則，為教義上明確禁止的偶像崇拜行為，因此已無法再以策略性語言包裝以回應國家要求。此舉對信仰群體造成深刻動搖，也使得日本聖教會內部難以採取調和式的應對策略。

²⁴⁶ 蔡文良、尤明彥等編，《臺南聖教會宣教六十週年紀念特刊》，頁 10。

²⁴⁷ 筆者訪問，〈鄭秀美女士訪問記錄〉（2025 年 4 月 7 日）。

²⁴⁸ 同志社大学人文科学研究所編，《戦時下抵抗の研究：キリスト者・自由主義者の場合》（東京：みすず書房，1968-1969），頁 18-25。

²⁴⁹ 米田豊、高山慶喜，《昭和の宗教弾圧：戦時ホーリネス受難記》（東京：いのちのことば社，1964），頁 78-79。

²⁵⁰ A. Hamish Ion, "The Cross under an Imperial Sun," pp. 83-85.

²⁵¹ 不著撰人，〈Kàu-kài Sî-sū〉，《臺灣教會公報》（臺南），1934 年 1 月 1 日，20 版。

²⁵² A. Hamish Ion, *The Cross in the Dark Valley* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1999), p.87.

事實上，此時的日本聖教會仍然企圖藉由策略性作法補救與政府的關係。若將 1930 年代中葉後由中田重治發行之冊子《天國案內》作為史料進行考察，或可更深入理解當時教會內部之想法與對國家權力的回應。《天國案內》於 1938 年由日本聖教會出版部印行，與其他教派出版物一樣，主要於教會與神學院等教內機構中流通。該書中，中田重治以〈真的忠君愛國〉為題，援引《羅馬書》13 章 1 至 2 節：「在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於神的。凡掌權的都是神所命的。所以，抗拒掌權的就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罰。」藉由此段經文，中田強調服從統治者乃基督徒的信仰義務，並以此為教會立場辯護，回應他派對其「不愛國」之批評。²⁵³從此可見，中田重治試圖將基督教教義與忠君愛國的國民精神連結，企圖藉此消弭對教會不忠於國家的指控。這種以宗教語言調和政教關係的策略，與先前章節所指出表面上配合國家政策、實則維護教內信仰自主性之「雙重語言」策略一致。

然而，在中田重治嘗試重新詮釋聖經、符合國民精神的框架中，亦包含發出耶穌所屬之猶太民族將要建國的預言。此一觀點在日本聖教會內部並未獲得一致認同，部分成員認為中田重治的做法偏離聖經主旨。東京聖經學院的車田秋次、米田豐、一宮政吉、土屋顯一、小原十三司五位教授，對相關經文提出不同解釋，認為信仰並不包含猶太民族政治上的建國，並與中田重治產生重大歧異。隨後，教義上的分歧激化為組織上的對立，中田重治建議五位教授辭職，而五位教授則在召開之臨時總會中決議解除中田重治的領導職位。此舉引發中田重治支持者的反擊，遂向東京地方法院提出訴訟，主張該次臨時總會並不具備合法性與效力。事件最終發展為雙方人員互相攻擊，甚至引發鬥毆事件，並出現互不承認、互不往來的對立局面。直到 1936 年，藉由多位日本基督教界領袖出面調解，雙方協議和諧分離，最終導致日本聖教會正式分裂為中田重治所領導之「潔教會」（きよめ教會）與由五位教授所主導之「聖教會」兩個派系。²⁵⁴

日本聖教會的分裂不僅在日本本土引發廣泛關注，亦於臺灣教界產生立即性的回響。分裂後，臺灣本地宣教師的所屬派別遂成為雙方關注的焦點之一。《聖潔之友》特別報導臺灣人宣教師石安美與林天生曾被誤列於中田派名單中，因此需要在報刊上予以澄清，指出二人實際上已歸屬於聖教會。前文所提及之原住民宣教師藤村太郎亦曾受到中田派之遊說，但最終似未受其說服而加入。²⁵⁵分裂發生之後，臺灣地區原屬日本聖教會的教會幾乎全面轉向支持五教授派所組成的「聖教會」，時至今日，臺灣所延續下來的日本聖教會系統亦以此派為主流。²⁵⁶故在本研究中，除非特別註明，皆以「聖教會」作為統稱。

在與中田派分裂之後，「五教授派」在實際運作上逐漸降低了對神社參拜問題的關注，試圖藉此減緩國家機器對教派所施加的壓力。然而，1942 年發生的宗教團體整肅事件中，無論是五教授派所屬的聖教會，或是中田派所屬的潔教會，其成員皆遭到政府逮

²⁵³ 中田重治，《天國案內》（東京：ホーリネス教会出版部，1937），頁 4-6。

²⁵⁴ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》（高雄：民眾日報社，1989），頁 84-92。

²⁵⁵ 不著撰人〈消息〉，《きよめの友》（東京），1934 年 4 月 5 日，8 版。

²⁵⁶ 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 293。

捕。當時擔任東京聖經學院校長的米田豐在回顧此次事件時指出，導致逮捕的根本原因，其實並非神社參拜問題本身，而是聖教會與潔教會對於基督教末世論中「耶穌再臨」預言的高度重視。根據基督教教義，耶穌將於末日再次降臨人間，進行最後的審判。此一預言早在日本聖教會分裂之前，便已被納入其核心信仰架構「四重福音」（重生、成聖、神醫、再臨）之中，足見其在組織內地位之重要。然而，基督教內部對再臨論之強調，儘管為宗教信仰的一部分，卻可能在特定政治脈絡中，被解讀為具有顛覆性。米田豐指出，訊問與審判過程中，政府所援引者為《治安維持法》第七條，該條規定：凡散布否定國體、輕蔑神宮與天皇之思想者，其所屬團體可被認定為危害治安，成員將面臨四年以上至終身的刑期。²⁵⁷此顯示，再臨信仰實為政府對聖教會和潔教會進行逮捕與關閉的關鍵原因。兩教派卻未意識到此類末世論述可能被國家視為對現行國體的挑戰，特別是威脅以天皇為中心之國民精神，最終受到政府一次性的處理。

綜合前述討論，可見導致 1942 年逮捕事件及其後聖教會與潔教會被迫關閉的主要原因，實則更應歸因於其對「再臨信仰」的強調，而非傳統上所認為的神社參拜爭議。雖然日本聖教會與國家在神社問題上之衝突形象早已深入人心，但此種認知並未充分反映當時政治與宗教權力運作的實際樣貌。即便在臺灣的教會敘事中，此印象亦深具影響力。舉例而言，1989 年出版的《臺灣聖教會會史》便曾誤植日本聖教會曾向臺灣總督府抗議神社參拜問題。²⁵⁸在地方記憶方面，新竹聖教會創辦人劉建珍的家譜亦記述其因「拒絕向日本神社下拜」而遭監禁八日。²⁵⁹事實上，神社參拜政策在臺灣之推行，主要透過總督府對教會學校的設立與認可進行施壓。總督府多以學校設立與否作為交換條件，要求教會學校參與神社參拜。因此，主要受到影響的多為設有學校之宗派，如長老教會。相較之下，日本聖教會並未在臺灣設立正式的教會學校，其與神社政策的直接衝突亦缺乏理由。

然而，日本聖教會拒絕神社參拜的形象何以廣泛流傳？受訪資料提供了一種觀察路徑。一位訪談對象回憶其尚未加入聖教會、仍在長老教會聚會期間，「禮拜時還要去拜」一些不屬於基督教的對象。²⁶⁰此處所指之「拜」，推測即為 1938 年以後，臺灣總督府要求在教會禮拜儀式前進行之「皇宮遙拜」與「皇太神宮遙拜」。該儀式屬於國家統籌下之「國民儀禮」，亦可見於 1939 年以降長老教會所舉行之會議記錄中。至 1940 年代，該儀式之執行更具強制性，成為所有公共集會開始前不可或缺之程序。²⁶¹相對而言，1942 年以後的日本聖教會，由於遭政府查禁，已無公開集會場域，其聚會多轉為家庭禮拜，並無舉行上述國民儀禮之紀錄。正因缺乏「遙拜」等儀式，其被視為堅拒神社參拜、持

²⁵⁷ ホーリネス・バンド昭和キリスト教弾圧史料刊行会，《ホーリネス・バンドの軌跡——リバイバルとキリスト教弾圧》，頁 424-427。

²⁵⁸ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 97。

²⁵⁹ 劉黎理主編，《我們這一家：慶祝母親九十晉四華誕專輯》（出版地不明：自印，2001），頁 E2。

²⁶⁰ 筆者訪問，〈鄭秀美女士訪問記錄〉。

²⁶¹ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁 181-187；臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 257；陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 114-115。

守信仰純潔性的形象遂愈加鞏固。此一印象雖與實際現象不盡相符，然卻反映了戰時教派面對國家政策的態度與行動，在地方記憶中所產生的轉變與再構。

以下將以 1938 年起自家庭聚會萌芽、並於 1939 年正式設立的新竹聖教會為個案，作為觀察 1930 年代後期日本聖教會於臺灣活動之代表，分析該教派信徒之心態。新竹聖教會由臺灣人宣教師劉建珍創設，其原為新竹長老教會之會友。1926 年，劉建珍前往東京，就讀名教中學校。雖無明確史料顯示其加入聖教會的確切時點，然不論其係於日本留學期間始接觸日本聖教會，抑或早於中田重治訪臺時已受其影響，均可確知其於 1930 年進入東京聖經學院，並於翌年畢業。返臺後，劉建珍並未立即另組教會，而是持續於新竹長老教會聚會，直至 1938 年始於自宅舉行家庭禮拜，為新竹聖教會的前身。此一延遲建會之情形，可能與其家族背景有關：其父劉壽山時任新竹長老教會執事，且 1932 年劉建珍迎娶該教會牧師陳榮宗之女陳夏烈。²⁶²1938 年 9 月，劉建珍之父劉壽山某晚偕同家人前往市區途中，目睹新竹長老教會會堂內正舉行由政府推動之日語教學。根據後人回憶，劉壽山於當晚造訪自 1936 年起擔任主任牧師之莊聲茂時，遭對方以嚴厲態度回應，爾後不久，劉建珍一家遂與部分會友離開新竹長老教會，轉而於自宅舉行家庭禮拜。²⁶³

若僅從上述文字紀錄觀之，劉建珍離開長老教會之因果關係尚不明確，但結合 1930 年代後半葉日本殖民政府日益收緊之宗教政策與皇民化運動之歷史背景，或可提出合理推測。首先，關於新竹長老教會內部開設日語教學之情形，可能即為回應日本政府對臺語禮拜活動之關注，並試圖表現出對皇民化政策之配合。1930 年代中葉以降，臺灣基督教界逐漸籠罩於高度政治監控與語言政策轉變的壓力之中，整體氛圍顯著轉趨緊張。1938 年，《臺灣日日新報》刊載一則評論文章，直指「本島人之基督教會」長期使用臺語，將對皇民化運動造成阻礙，呼籲政府正視此一問題。²⁶⁴該報導中所謂之「本島人教會」，應主要指涉當時臺灣信徒人數最多的長老教會。同年，《臺灣日日新報》亦用「基督信者自覺」為標題，報導長老教會在禮拜堂內開設國語講習所。²⁶⁵此反映出教會組織已察覺語言使用問題可能引致官方干預，並進而嘗試透過增加日語在教會內部的使用頻率，以作為因應皇民化運動的方式。

然而，長老教會內部應對國家政策的態度，或許並不為所有會友所接受。從劉壽山與莊聲茂間之互動，顯示出其關係之緊張程度可能超出單純的寒暄層次，而是意識形態的衝突。若僅為例行問候，實難理解莊聲茂之激烈反應；然若劉壽山實際上係因不滿教會配合國家政策而質疑牧者，則可合理解釋雙方衝突之激化。此外，此次事件僅屬劉壽山個人與牧師間之私怨，則不至於導致其一家及部分信徒集體退出教會。但若將此理解

²⁶² 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 68-69。

²⁶³ 劉黎理主編，《我們這一家：慶祝母親九十晉四華誕專輯》，頁 E3-E4。

²⁶⁴ 不著撰人，〈臺灣語を使用する 本島人の基督教會 花蓮港廳下で問題〉，《臺灣日日新報》（臺北），1938 年 3 月 5 日，2 版。

²⁶⁵ 不著撰人，〈基督信者自覺 教會堂で國語講習〉，《臺灣日日新報》（臺北），1938 年 3 月 2 日，5 版。

為信徒對長老教會因應國家政策之取徑存有重大分歧，則可視為教會內對配合程度出現立場分歧，進而促使一群具異議立場之信徒集體離開。

不過，關於當時轉入新竹聖教會之信徒是否確實因對長老教會之立場與做法有所異議，尚須進一步探討其轉會動機，以釐清其宗教選擇背後之思維脈絡。以陳夏烈為例，她原本為長老教會之會友，亦為該教會牧師之女，其轉入聖教會的原因，據稱係受到其「重生、成聖、神醫、再臨」的教義之吸引。另一位原屬長老教會之信徒楊查某，則強調其轉會之動機為對悔改重生之追求。²⁶⁶兩者共同之處，在於皆已為既有信徒，卻期望能更深刻地體驗信仰中的「重生」，以達成更為純粹與個人化的信仰實踐。

此一現象使人聯想到前文第二章第二節中所提，部分初次接觸日本聖教會之長老教會信徒，曾以「真正的基督徒」來形容聖教會所展現的信仰實踐。回顧 1920 年代，部分長老教會信徒於接觸日本聖教會充滿熱情的敬拜形式後，認為其相較於長老教會一貫的冷靜、理性風格，更能真實地傳達個人對信仰的體驗與感受。然而，至 1930 年代，日本聖教會已在臺灣深耕多年，若僅是對熱情敬拜風格的偏好，信徒早已有機會選擇轉會。這裡所展現出想要深化信仰的訴求，可能是希望更明確地強調信仰純粹性，脫離國家政策的限制，專注於教會生活與敬拜。

在此情勢下，新竹聖教會的成立及其信徒來源，顯示部分原長老教會信徒可能對該教派所採取的妥協姿態感到失望，進而尋求一條更貼近其信仰核心的途徑。他們以「體驗更真實的信仰」作為轉會理由，既反映對日本聖教會教義與敬拜風格的認同，亦可被視為對長老教會在宗教與政治壓力下調整作法之不認同。換言之，此一轉會行動並非單純出於教義層面的吸引，更深層地揭示了信徒對政治與教會立場的重新評估，並選擇與國家政策背道而馳。

另一方面，我認為日本聖教會在皇民化政策下相對採取不同意的態度，此一立場除了源自於對長老教會配合國語政策的反感外，也可能對長老教會學校後來在神社參拜問題上妥協一事抱持批判態度。由於這樣的立場，使得戰後產生將日本內地所發生之神社參拜衝突誤置於臺灣脈絡中的現象。也就是說，日本聖教會在臺灣「拒絕參拜神社」的說法，實際上可能是混淆了日本所發生之事件與臺灣教會實際操作之情況。至於 1942 年臺灣宣教師遭逮捕、1943 年臺灣地區聖教會遭到強制解散之事件，則與日本本土內再臨信仰所引發之政府整肅行動有關。這些事件的起源應追溯至日本本土，而非因臺灣教會拒絕神社參拜而招致總督府施壓所致。換言之，神社參拜問題，與臺灣地區聖教會在戰時遭受取締之因果關係，應作更精確之釐清。

日本政府正式下令解散日本聖教會後，設立於臺灣之各聖教會據點亦同步遭到關閉。1943 年 4 月 9 日，臺灣地區的聖教會接獲一份由日本基督教團統理者富田滿所發出的官方通知。該通知指出，日本聖教會與潔教會因違反《宗教團體法》第十六條及《治安警察法》第八條第二項，遭受撤銷教會設立認可及禁止宗教結社等處分。通知中另建議

²⁶⁶ 劉黎理主編，《我們這一家：慶祝母親九十晉四華誕專輯》，頁 E5、E7。

教會內之神職人員與宣教師可主動辭職，否則將依據《教團規則》第二百四十六條第七項予以除名。儘管通知末尾附註稱，若選擇主動辭職，將可在接受「鍊成」訓練後於適當時機恢復其身份，但該訓練之具體內容與恢復時點均未明示。²⁶⁷若援引同期長老教會之案例觀察，「鍊成」訓練通常包括強化「國民精神」的課程，其中亦涵蓋神社參拜等儀式性活動。²⁶⁸由此推測，關於日本聖教會神職人員拒絕參拜神社的說法，或許亦部分源自於此類背景。不過，從後續發展觀察，日本聖教會的神職人員似未接受上述國家所要求的再教育訓練，亦即未完成復職所需的「鍊成」程序，反映出該教派對政府宗教政策之抵觸與不合作立場。

關於由日本人宣教師所管理之教會，其解散後的處境可由宣教師與會友的行動看出。臺北聖教會在關閉後，其原有會友即分散至其他教派教會參與聚會。²⁶⁹而曾任嘉義聖教會宣教師之松村司，在辭去職務後亦轉而至日本基督教會聚會，其原先所服務之教會亦可能於此時隨之停止運作。²⁷⁰派駐花蓮之日本人宣教師山里忠男，亦因顧慮可能遭受政治迫害，選擇辭去宣教職務，轉而進入臺北市政府任職。²⁷¹此一現象顯示，在日本政府的正式命令下，神職人員及宣教師因應高壓政策所作出的自主退場，已使臺灣各地之聖教會陷入實質性的停滯狀態。原住民宣教師所面臨的挑戰，也體現與日本人宣教師類似的人力資源短缺問題，卻是顯示在不同層面。如前章所述，活躍於 1930 年代的原住民宣教師達利遜於 1939 年 6 月逝世。²⁷²而藤村太郎則於 1942 年被徵召入伍，雖然藤村原本所服務之地區在其離開後仍有若干信徒協助維繫教會事務，然最終該地教會多數仍被長老教會所吸收整併。²⁷³

相比之下，臺灣人宣教師所創立之教會則有較多紀錄可資考察。例如王錦源創辦之西港聖教會於解散後，原會友轉往佳里長老教會參與聚會。²⁷⁴而臺南聖教會停止聚會後，其主任牧師高進元則改以探訪信徒家庭之方式維繫會友間的信仰連結。高進元本人則選擇加入教會會友所開設之公司，並從事大甲帽生產之業務，以避免因失業而遭徵召入伍。²⁷⁵新竹聖教會則採取家庭禮拜的方式持續運作，會友輪流於各自住家內聚會以規避警察查緝。此外，該教會創辦人劉建珍與其弟劉建源共同經營商舖，並利用店面前區作為經營空間，後側用作舉行禮拜之場地，以商業活動掩護聚會。²⁷⁶綜上所述，無論是轉入其他教會、探訪信徒、實施家庭禮拜，或是藉由店舖掩護宗教活動，皆可視為聖教會信徒

²⁶⁷ 劉瑞賢主編，《新竹聖教會創設四十五週年紀念特刊 1939-1984》，頁 30。

²⁶⁸ 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。

²⁶⁹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 110-111。

²⁷⁰ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 111。

²⁷¹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 110-111。

²⁷² 不著撰人〈消息〉，《靈光》（東京），1939 年 7 月 27 日。此處轉引 Yuki Takai-Heller，〈日本統治下台灣における日本人プロテスタント教会史研究（1895-1945）〉，附錄。

²⁷³ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 67-68。

²⁷⁴ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 123。

²⁷⁵ 蔡文良、尤明彥等編，《臺南聖教會宣教六十週年紀念特刊》，頁 10。

²⁷⁶ 筆者訪問，〈劉黎理女士訪問記錄〉。

與宣教師在高壓統治下所展現之應變策略。這些顯示出其在受限情境中積極尋求維持信仰生活的創造性實踐，並由此開拓出一種有限而實質的信仰自由空間。

即便在戰爭情勢日益嚴峻之際，日本聖教會所屬之宣教師仍持續關注傳教事業之延續與發展。以臺灣人宣教師高進元為例，他於 1943 年教會遭關閉僅三日後，即撰函直接向當時日本基督教團統理者富田滿申請任職，並跳過臺灣教團負責人，展現其強烈之宣教企圖。在該信函中，高進元首先對自身在臺灣所享有之相對寬鬆宗教限制與官方理解表達感謝之意，隨後進一步描述他與其他日本聖教會臺灣人宣教師「燃燒著傳道報國之信念，推動皇民化運動，並在涵養日本精神方面亦有所成果」。²⁷⁷「傳道報國」一詞，係在皇民化時期於基督徒群體間所形成之特殊語彙，曖昧地混淆報效天「國」或「國家」。²⁷⁸此語雖表面上意在調和信仰與忠誠國家的雙重認同，實則亦可視為一種策略性修辭，藉以爭取國家政權對基督教信仰之理解與容忍。

信中，高進元強調臺南聖教會一向「完全遵循教團之指導方針」，並高度肯定聖教會在教團內部之貢獻，強調信徒能夠在對信仰越發熱誠的同時，愛國心也大為增長。²⁷⁹此一表述，應可理解為高進元意圖展現聖教會信徒在堅守信仰之餘，亦不致違逆政府政策，以獲取當局進一步之理解與支持。整體而言，此封信件中高進元所使用之語彙，與前述章節所分析之「策略性用語」形成呼應，再次展現戰時聖教會宣教師在政治高壓與信仰堅持之間所採取的應對策略。

實際上，僅僅是高進元致信富田滿之舉，也可視為一種高度策略性、乃至權宜性的選擇。當時富田滿擔任日本基督教團統理者，其宗教政治立場明顯傾向與日本政府密切合作，堪稱體制內積極配合國家政策的重要宗教領袖。相較之下，高進元作為臺灣人宣教師，根據前述臺灣本地宣教師普遍反對神社參拜的態度推論，其對於皇民化宗教政策之接受度應屬有限，亦即並無意與日本政權全面合作。就高進元後續持續探訪會友的行為、或者單就寫信求情這件事來說，亦可推斷其未完全服膺停止教會活動的命令。即便如此，他仍選擇向與政權立場高度一致的教團統理者主動遞交請願書，並於信中表達臺南聖教會信徒順從政令之意圖，試圖藉此向當局爭取寬待的可能性。

可推測高進元亦明瞭，基於富田滿本身作為教團統理者、且立場高度配合日本政府的背景，對方實際上能提供援助的可能性相當有限。即便如此，高進元仍懷抱「姑且一試」的心態撰寫此信，表現出在體制壓力下尋求有限空間的策略性姿態。此一策略性考量亦體現在信件後段內容。高進元在表達對教會重啟的盼望之外，進一步表示，若無法恢復臺南聖教會之聚會，他亦願接受教團的派遣，前往同樣使用福建話之馬來地區展開宣教工作。²⁸⁰其之所以選擇馬來地區，可能係因該地於 1942 年方才納入日本勢力範圍，

²⁷⁷ 日本基督教團宣教研究所教團史料編纂室編，《日本基督教團史資料集 第 2 卷：第 2 篇 戰時下の日本基督教團（1941-1945 年）》（東京：日本基督教團出版局，1998），頁 134-136。

²⁷⁸ 盧啟明，《傳道報國：日治末期臺灣基督徒的身分認同（1937-1945）》，頁 22。

²⁷⁹ 日本基督教團宣教研究所教團史料編纂室編，《日本基督教團史資料集 第 2 卷：第 2 篇 戰時下の日本基督教團（1941-1945 年）》，頁 134-136。

²⁸⁰ 日本基督教團宣教研究所教團史料編纂室編，《日本基督教團史資料集 第 2 卷：第 2 篇 戰時下の日

故宗教相關管制尚未如日本內地或臺灣一般嚴密，提供相對寬鬆的宣教條件。高進元的請求表示他知道重新開數臺南聖教會可能無望，然而透過此封信，他試圖在體制允許的範疇內，持續尋求延續宣教工作的可能性，並藉由爭取教團統理者的正式認可，為其宣教行動取得正當性與庇護。此舉再度凸顯其在政治高壓與信仰堅持之間所展現的調適。

總體而言，我認為日本聖教會自 1930 年代後期至 1940 年代所展現之核心特質，始終圍繞著對信仰的忠誠與宣教使命的堅持。自第二章起所見，日本聖教會之宣教師為推動宣教事業，可謂不遺餘力，採取各種可能之手段以實踐其使命。即便進入戰爭時期，面對與政府日益緊張之關係以及國家政策上多項壓力，宣教師與信徒仍未因此喪失其信仰之熱忱。日本聖教會內的成員仍延續組織自初入臺灣以來所累積之宣教經驗，保持堅定的信心，靈活應用策略性語言，持續在體制狹縫中尋求可能的存在空間。

小結

本章旨在探討 1937 年中日戰爭爆發以後，在日本戰時體制逐步擴張的背景下，日本聖教會在臺灣的發展與變化。特別值得注意的是，此一時期日本聖教會所呈現的臺灣人信徒人數增長現象，可能有助於回答緒論中所提出的核心問題：為何日本聖教會得以成為唯一持續留存於戰後臺灣的日本基督新教組織。經過分析統計資料，可知臺灣人信徒人數的成長並非日本聖教會所獨有。然而這些同時期亦經歷臺灣人信徒人數增加的日本基督新教組織，最終皆未能延續於戰後臺灣。此現象顯示信徒人數的增長，並不足以作為組織存續與否的決定性因素。

因此，本章提出另一可能性，即日本聖教會內部臺灣人領袖的存在，或為其得以延續的關鍵因素。1940 年代，日本聖教會成員遭受政府逮捕，並於一年後被勒令解散。儘管如此，信徒與宣教師仍透過轉入其他教派、舉行家庭禮拜，乃至以商業空間作為掩護進行宗教活動等方式，試圖開拓一處能實踐信仰的場所。臺灣人宣教師所展現出的應變能力與策略，使得教會在中止活動期間，仍能維持組織之運作。

這不僅體現了在政教衝突之下，處於國家政策對立面之宗教組織的應對策略，也是一個弱小組織在面對國家權力壓制時，看似無法反抗，實則努力實現能動性的一次展現。日本聖教會作為一個從日本跨境過來的組織，在吸引原住民與臺灣人成員後，逐漸變成

本基督教團（1941-1945 年）》，頁 134-136。

一個融合本地人與在臺日人的組織。即使經過戰爭體制的擠壓，本地成員仍然找尋方法保持活動，表現出靈活的適應力，顯得這可能為組織在 1950 年代也能繼續存在的關鍵。



第五章 政權轉換後的留存關鍵

(1945-1951)

1945 年日本在第二次世界大戰中戰敗，結束對臺灣長達半世紀的統治。在戰時被迫解散的聖教會，於戰後逐漸恢復其組織活力。其中最具體而明顯的例證，即為登記為人民團體的「臺灣聖教會」成立。此一敗部復活的敘述模式，不僅可見於《臺灣聖教會會史》之中，亦反覆出現於多數聖教會相關敘事。然而，若從歷史背景出發，這樣的重建過程實則頗為耐人尋味：一個源自日本的外來宗教組織，為何在戰後仍吸引一群臺灣人重新組織？更進一步追問，彼時的臺灣社會如何容許並接納此類組織的再度建立？

本章將就此現象展開深入分析。首先，我們將探討戰後聖教會如何逐步恢復其組織能量，特別關注佈道所和宣教人員培育機構的開設。其次，將分析組織殘留成員如何設法取回原有組織的財產。最後，將檢視臺灣聖教會作為人民團體之正式申請與成立過程，視其為象徵組織重建完成的關鍵里程碑，並回過頭來檢視這段「敗部復活」的敘事模式對臺灣聖教會的意義。

在本章的第二節，則將以 1951 年臺灣聖教會申請立案時所提交之〈臺灣聖教會信徒名冊〉為分析對象，檢視其中對教會及信徒的數量統計。名冊內信徒之個人資訊，包括姓名、性別、年齡、籍貫、學歷與職業等項目，則繪製為圖表，以呈現該組織成員結構的特性。藉由綜整上述數據與分析結果，本章探討臺灣聖教會與日本聖教會之間的延續性，藉此說明殖民時期所遺留下來的組織與運作模式，如何在戰後臺灣社會得以存活與重生。

第一節 臺灣聖教會的成立

隨著日本政府在臺統治結束，最先發生的轉變為政權的更替，由日本政府轉為中華民國國民政府。舊政權的瓦解導致日本人在臺合法性喪失，並迅速引發日人遣返潮。如

日本聖公會、日本組合教會，對以日本信徒為主體的日本基督新教各教派而言，隨著信徒大量流失，原先在臺建立的組織多數因此解散。²⁸¹日本聖教會同樣為日本基督新教組織，由於早於在戰爭時期就已經解散，看似更不可能存在延續性，卻在此時慢慢恢復生機。

戰爭結束後，聖教會體系下的各地教會迅速恢復活動。其中，前節所述開拓臺南聖教會的宣教師高進元，於戰時疏散至佳里地區，並於戰後僅一個月內即遷回臺南，準備重建教會原有的宗教空間。該教堂曾於戰時被充公，改作配給所之用。高進元在等待日人遷出後，即著手修復因盟軍轟炸而受損的建築結構，並重新配置講台與桌椅等設施。1945年10月7日，臺南聖教會自戰時解散以來首次舉行禮拜，當日出席信徒即逾百人，顯示其組織凝聚力並未因為解散而喪失。²⁸²此時甚至還在臺灣尚未舉行受降典禮的「政治真空期」，益發顯示聖教會成員的積極程度。²⁸³

能像臺南聖教會如此順利重新開始聚會的教會，還有新竹聖教會。該教會在遭到關閉期間，據云以商家名義偽裝得以持續聚會，禮拜堂未遭官方徵用，信徒亦持續在固定地點聚會，得以維繫信仰群體。戰後，僅需前往警察機關取回遭扣押之聖經與聖歌本，即得以迅速恢復定期聚會。²⁸⁴

相較於得以迅速恢復聚會的教會，其他地區的聖教會在戰時關閉期間則遭受較為嚴重的損害，儘管信徒仍維持一定的信仰動能，但組織重建與聚會復原的進程顯著延宕。例如，大稻埕聖教會於戰後一直到1946年11月，在由中國遷臺的靈糧堂協助之下，才重新開展宗教活動；苑裡聖教會則更遲至1950年才恢復聚會，並於1952年完成禮拜堂的修復工程。²⁸⁵雖然復原歷程較為漫長，然而從原有成員持續進行的種種努力可見，他們對於重建組織展現出高度的主動性。

這些重建的努力也反映在戰後初期聖教會與長老教會之間的摩擦。在戰時聚會受限的背景下，部分聖教會信徒曾暫時轉入長老教會以維持信仰生活。戰後，這些信徒是否應返回聖教會，遂成為一項具有爭議性的議題。1948年，佳里長老教會部分會友即向南部大會提出申請，請求回歸西港聖教會，並於翌年獲得批准。²⁸⁶此一事件顯示，即便歷經教會關閉、甚至加入其他教派，當聖教會具備重建條件時，仍有信徒選擇主動返回，參與組織重構，顯示其對該教派的高度認同與忠誠。

即使經歷政權的更替，聖教會對其信徒具有持久的吸引力，原因值得探討。這些人在日本統治時期選擇加入，並非單純因為聖教會是「日本人的組織」；若僅僅是出於這

²⁸¹ 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁293-295

²⁸² 蔡文良、尤明彥等編，《臺南聖教會宣教六十週年紀念特刊》，頁11-12。

²⁸³ 蘇瑤崇，〈「終戰」到「光復」期間臺灣政治與社會變化〉，《國史館學術集刊》，13（臺北，2007.9），頁63/頁45-87。

²⁸⁴ 筆者訪問，〈劉黎理女士訪問記錄〉；陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁95。

²⁸⁵ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁95-96。

²⁸⁶ 不著撰人，〈Kàu-hoē Siau-sit〉，《臺灣教會公報》（臺南），1948年2月1日，6版；臺灣基督長老教會年鑑編輯小組編，《臺灣基督長老教會年鑑》（臺南：臺灣基督長老教會總會，1985），頁508。

樣的政治或民族考量，那麼在戰後日本政權撤離之際，他們理應會順勢讓這個組織自然消失。然而事實並非如此，他們對聖教會懷有足夠的認同感，甚至在戰後積極投入其重建工作，不僅重整教會組織，還進一步推動其恢復運作的各項行動。這顯示，對這群信徒而言，聖教會所代表的意義，遠超越其作為一個「日本教派」的外在框架，更深植於其信仰生活與群體認同之中。

然而，在當時的情況下，重啟教會組織的運作並非一件容易的事。雖然日本聖教會的臺灣人成員在戰後可能並不單純將此教會視為一個「原日本基督新教組織」之延續，但外部社會對其的看法卻不盡相同。對許多人而言，這個教會仍被視作屬於日本的宗教組織。尤其當政府本身也是從這樣的角度出發看待日本聖教會時，便對這些致力於重建的臺灣人成員產生了實質性的影響，最顯著的便是以「日產」視之。

戰後，中華民國政府在處理日治時期留存於臺灣的日本基督新教組織時，普遍傾向將這些宗教機構視為以日人為主體的組織。也因此向日產接收的過程中，政府多半認定這些教會的財產與其中的臺灣信徒無關，因而全數視作「日產」而歸為國有財產。²⁸⁷這種官方認定的態度，直接影響了日本聖教會的臺灣人成員在戰後爭取教會財產與恢復組織運作的可能性與正當性。

我們可以透過花蓮聖教會爭取禮拜堂所有權的個案，來具體觀察戰後政府對日本聖教會之認定及影響。花蓮聖教會的禮拜堂最初由日本人宣教師山里忠男發起，並發動募款進行興建。後來，在戰爭期間，山里忠男離開宣教師崗位，轉任臺北市政府職員。此一變動導致禮拜堂完工後，產權登記轉至另一位日本宣教師小池章三名下。儘管如此，禮拜堂的實際興建乃仰賴全體會友的參與與支持。當時花蓮聖教會的信徒構成以阿美族人為主，總計信徒約百餘名阿美族人與約三十名日本人，可見其為一以在地族群為主體的教會。戰後，由於禮拜堂名義登記於日本人名下，該建築遂被政府視為日產，列為「日產 302 號」並收歸國有。²⁸⁸

1947 年 6 月，第三章所述在阿美族聚落從事宣教工作的阿美族宣教師藤村太郎（戰後改名為吳德成），便代表花蓮聖教會信徒向政府提出歸還禮拜堂的申請。吳德成所提交的申請資料中，除了正式申請書，尚包括信徒名冊及教會舉行洗禮的照片，作為證明該教會以阿美族人為主要成員的具體依據。基於上述資料，政府於同年 7 月批准申請，將禮拜堂正式發還花蓮聖教會。²⁸⁹從時間點觀察，吳德成發起申請取回禮拜堂的行動，距離二二八事件爆發僅約三個月，正值政治局勢極度敏感與不穩定之際。即便如此，吳德成仍選擇在此時機向政府提出申請，要求歸還原屬聖教會之禮拜堂。此舉顯示對教會

²⁸⁷ 王政文、林昌華等，《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），頁 212。

²⁸⁸ 「據請發還聖教會房屋等情復希遵照」（1912 年 01 月 01 日），〈花蓮縣政府〉，國家發展委員會檔案管理局，檔號 A376550000A/0036/266-2/1/3/003。

²⁸⁹ 「據請發還聖教會房屋等情復希遵照」，檔號 A376550000A/0036/266-2/1/3/003。

財產復得的強烈意願，亦反映出禮拜堂在戰後被視為日產可能會對教會造成的急迫性危難。

花蓮聖教會取回禮拜堂的事件，無疑是一個戰後收回被列為日產之宗教財產的成功案例。然而，日本聖教會在臺所遺留的財產中，仍有相當部分未能成功取回。²⁹⁰以臺北聖教會為例，其禮拜堂在戰後並未由日本聖教會的臺灣人信徒接收管理，而是由當時擔任主任牧師的日本人古清水萬太郎，轉交予長老教會的臺灣人牧師負責，成為現在的臺北東門長老教會。²⁹¹此一處理具有幾種解讀方式，其一為古清水萬太郎可能考量到若將財產捐贈給確實存在，且非屬日本系統的長老教會，可能可以使禮拜堂不會被日產接收。其二，則是這可能意味著戰後臺北聖教會缺乏臺灣人信徒，使得沒有臺灣人可以接手財產。然而，從前文可以確定的是，聖教會內當時已有其他正在活動的臺灣人，但古清水萬太郎牧師並未把禮拜堂交給他們。這推測是由於戰爭期間解散的關係，戰後初期聖教會內部各教會之間的聯繫並不緊密。日產接收事件顯示的是，此時尚未出現可以統整聖教會的組織存在，使得在維繫財產上出現困難。

倘若回顧日本聖教會在臺灣的發展過程，當時在臺宣教活動實際上仍受日本總會的整體規劃所引導。宣教師的派遣始終需仰賴日本本土的安排，儘管各地派駐之宣教師多以獨立拓荒的方式開展工作，背後仍可辨識出日本本土所提供之組織性指導。然而，在日本聖教會遭遇解散命令期間，原屬該會的日本人宣教師有些轉投其他日本基督新教組織，臺灣人宣教師則改以家庭聚會形式自行進行禮拜，並未再依循總會行動。²⁹²此一自主運作的做法延續至戰後時期，臺灣人信徒與宣教師不僅獨力重啟教會，更積極拓展教會與佈道所，擴張規模之快速甚至引發長老教會體系的危機感。²⁹³並於 1948 年自發成立「臺灣聖經學院」，以培育本地宣教師。²⁹⁴此一發展模式令人聯想起遠東宣教會於日本創立初期的歷程，即快速拓設佈道所，並於創會三年內成立東京聖經學院，積極培育宣教師。遠東宣教會開設的佈道所，後來整合為一教派，以「日本聖教會」為名集中管理。²⁹⁵聖教會的臺灣人成員或許在戰後能自主活動時，有意識地模仿遠東宣教會初期的宣教模式，隨後也決定需要統整性的組織。

在此脈絡下，1950 年代臺灣人信徒申請成立正式人民團體「臺灣聖教會」的行動，可以看到臺灣人成員替換從前核心的日本人成員，自發取代從前日本總會的統整性功能。1950 年，創辦臺南聖教會的宣教師高進元、創辦西港聖教會的宣教師王錦源、創辦新竹聖教會的宣教師劉建珍共三十四人，向政府申請成立人民團體「臺灣聖教會」。²⁹⁶根據

²⁹⁰ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 117。

²⁹¹ 鄭仰恩、陳美玲等，《和平物語：日產傳承族群融合》（臺北：臺灣基督長老教會七星中會和平教會，2018），頁 50-51。

²⁹² 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 117。

²⁹³ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 277-278；不著撰人，〈Tek Tiong〉，《臺灣教會公報》（臺北），1951 年 11 月 1 日，8 版。

²⁹⁴ 劉黎理主編，《我們這一家：慶祝母親九十晉四華誕專輯》，頁 A7。

²⁹⁵ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 47。

²⁹⁶ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 118。

現存檔案可知，臺灣聖教會之人民團體申請書於 1950 年 10 月 28 日遞交臺灣省政府社會處，發起代表人為高進元。該申請明載設立組織之宗旨為「宣傳基督福音真理，拯救人類靈魂，並辦理慈善事業以協助國家政令之實施」。申請文件中亦附有一份發起人名冊，據以觀察，成員多為生於 1910 至 1920 年代、當時三至四十歲之臺灣人男性。²⁹⁷發起人並非組織的全員，不過或許可以看出聖教會內部主導活動的成員組成。

同年 11 月 22 日，此案送交臺灣省政府主席吳國楨審閱，呈請核准組織成立。²⁹⁸在隨案意見中，當局表達對基督教人民團體審慎以對的立場，指出教派林立，且曾有臺灣真耶穌教會為「邪教」的前例。然而，針對是否准予成立「臺灣聖教會」，文件中則註明「不參疑義」，顯示在行政層級並無明顯阻力。²⁹⁹此段程序反映出，儘管政府對宗教團體存有高度警覺，但臺灣聖教會自我定位為配合國家政策、執行慈善與宣教事務的基督教組織，在其宣言要配合國家政策的聲明下，仍得以順利推進申請程序。

1950 年代初期，正是國民黨整肅與反共的高峰，相關政府機關對於人民團體之籌組審核，態度亦趨嚴謹。1950 年 12 月 26 日，有關臺灣聖教會設立之文件送達內政部部长余井塘。³⁰⁰余井塘評論：「基督教派系甚多，可由主管機關視其需要酌情辦理」。³⁰¹此一發言顯示主管機關對基督宗教團體之繁雜與潛在影響抱持警戒。在第二十次黨政軍督導人民團體會議中，此案被交由民政廳進行調查，並回覆「無案可稽」，即未發現不利情資。隨後於第二十一督導會議中，案件獲得通過，正式准予籌組。³⁰²此一過程顯示，即便在高度緊張的時期，臺灣聖教會仍能經由行政程序取得合法人民團體資格，其文件措辭與組織目標應與政府主旋律保持一致，從而降低政治風險並獲致核准，不難讓人想起日治時期所採類似策略。

1951 年 2 月 16 日，臺灣省政府社會處處長李翼中接獲文件，內容表示核准組織「臺灣聖教會」，並指派社會處視導古貴訓擔任該會之組織指導員。³⁰³政府在同意人民團體設立的同時，亦透過派駐人員進行持續性監督與輔導，作為維持政權安全與防範異議的措施之一。值得注意的是，這類由官方指派人員進行監視與指導的作法，對於來自日本聖教會體系的臺灣人成員而言，並非全然陌生。在日治時期後期，該群體已習於政府派員參與、觀察其聚會與組織運作，因此在戰後延續類似模式的情境下，具有一定的制度延續性與歷史脈絡的可理解性。

臺灣聖教會獲准設立的通知於 1951 年 2 月 20 日正式發布後，發起人高進元等人隨即於 3 月 1 日假臺南聖教會召開發起人會議，成立籌備委員會，並推舉王錦源擔任主

²⁹⁷ 〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

²⁹⁸ 李宗仁、閻錫山，〈總統令〉，《總統府公報》（臺北），1949 年 12 月 31 日，1 版。

²⁹⁹ 〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，檔號 004-12047。

³⁰⁰ 蔣中正、陳誠，〈總統令〉，《總統府公報》（臺北），1950 年 3 月 31 日，3 版。

³⁰¹ 〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，檔號 004-12047。

³⁰² 〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，檔號 004-12047。

³⁰³ 蔣中正、陳誠，〈總統令〉，《總統府公報》（臺北），1951 年 7 月 3 日，1 版；蔣中正、陳誠，〈總統令〉，《總統府公報》（臺北），1952 年 9 月 2 日，1 版；「准予組織臺灣聖教會派視導古貴訓為組織指導員希知照由」(1951 年 2 月 16 日)·〈崇聖會組織 (0039/012.3/33/1)〉，國史館臺灣文獻館，檔號 0040123008799006。

任委員。隨後於同年 4 月 25 日再次在臺南召開籌備委員會，會中決議於 5 月 10 日舉行成立大會。成立大會如期於 1951 年 5 月 10 日上午十時假新竹聖教會舉行，與會者多為各地方教會之信徒代表，名單與先前所遞交之發起人名冊高度重疊。會議由高進元主持開會禮拜，王錦源擔任大會主席。主席依序指派記錄員與文件簽署人，會議進行以下各項議程：首先，報告臺灣聖教會自獲准籌組以來之整體進程；其次，審議並通過會章章程；第三，進行職員選舉，由主席指派監票員、倡票員與記錄員，並由省府派任之視導古貴訓負責監選作業，最終選出理事與監事人選。其後由新任理事長發表致詞，並由視導人員進行訓詞。會議末段包括牧師之祝詞、全體齊唱聖歌、並以祝禱作結，正式散會時間為當日下午二時三十分。³⁰⁴

臺灣聖教會所擬定之章程，原初版本共分為七章二十條，章節依序為：總則、要道、任務、組織及職權、會議、經費與附則。章程之「總則」明定本會名稱為「臺灣聖教會」，會址設於新竹聖教會，並以宣揚基督信仰為組織之宗旨。「要道」部分則闡述本會所遵奉之教義核心；「任務」一章則說明本會之主要功能為推展福音宣教、培養宣教師、造就信徒，並處理其他一般教會之職責事項。「組織及職權」明訂理事與監事之任期、選舉方式與具體職權範疇，並規範幹事之業務職掌，同時設置信徒代表大會為本會之最高決策機構。「會議」章節則規定信徒代表之產生方式、會議召開頻次，以及理監事會之運作程序與表決效力。「經費」部分簡要說明本會經費來源以信徒之自由奉獻為主；「附則」則訂明，辦事細則另行制定，且章程之任何修改均需經信徒代表大會審議通過方能生效。³⁰⁵

以上章程也收錄在申請正式團體之發起人參與編纂的《臺灣聖教會會史》中。³⁰⁶然而，檔案收錄的章程與《臺灣聖教會會史》有部分出入，也有塗改的痕跡。由此判斷，《臺灣聖教會會史》所收錄的，應該是發起人擬定的原版；而檔案中收錄的章程，則可觀察到經由政府機關指示所進行之修正痕跡。其中，在「總則」之後增列兩條有關成員人事之規定。其一，明定凡申請加入者，除須認同本會宗旨與要道外，尚須經兩位以上介紹人推薦，並向理事會提出申請，始得成為會員；其二，則規範當成員出現違法行為或違背章程規定時，得由會員大會決議予以除名。³⁰⁷此類條文之增列，顯然反映出當時政治環境之高度敏感性，可能旨在防範組織內部混入具可疑背景之人員。

此外，章程中原本以「教會」稱呼各地方單位之用詞，亦被統一改以「教堂」代稱；「信徒代表大會」則更名為「會員代表大會」。又依政府要求，臺灣聖教會除以新竹聖教會為所在地外，亦須於省政府所在地設置聯絡處或辦事處。至於「附則」中有關章程修訂程序之規定，也由原先僅需經會員代表大會通過，改為須經主管官署核准後方可施行。³⁰⁸關於用詞上的調整，原章程所採用之稱謂較貼近基督教普遍語彙。修訂後的用語，

³⁰⁴ 〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，檔號 004-12047。

³⁰⁵ 〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，檔號 004-12047。

³⁰⁶ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 278-282。

³⁰⁷ 〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，檔號 004-12047。

³⁰⁸ 〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，檔號 004-12047。

卻以「教堂」取代「教會」、以「會員」取代「信徒」，強調該組織在法律定位上作為「人民團體」的性質，而非作為教會體系的一部分。此種修改，不僅回應政府對人民團體的管理與詞語規範，也顯示出政府意圖將宗教組織納入國家制度化治理之下的傾向。設置聯絡處及章程修改權限之調整，更清楚顯示出當時政府機關對人民團體設立與運作的高度介入。

在臺灣聖教會成立大會結束後，高進元隨即將包括信徒名冊、信徒代表名冊、成立大會紀錄、理監事名冊以及章程等相關文件，呈送予臺灣省政府社會處處長李翼中，申請審核並請求頒發立案證書。經審核後，於 1951 年 6 月 8 日，社會處處長正式回覆核准臺灣聖教會立案，並發給「社字第 59 號人民團體立案證書」，確認其作為人民團體的合法地位。³⁰⁹此舉標誌著臺灣聖教會經過戰後重建，成為具法律認可與正當性的正式組織。經歷上述所有的程序後，臺灣聖教會正式宣告成立。

若從聖教會自身的視角來檢視此段歷史，或可參考由臺灣聖教會歷史委員會編撰的《臺灣聖教會會史》。該書原計畫於 1986 年，配合教派創立六十週年之紀念而出版，惟因編纂工程龐大，最終延至 1989 年始由 1986 年所設立之「臺灣聖教會歷史編輯委員會」完成出版。值得注意的是，兩次委員會成員皆為聖教會內部之牧職人員，其中 1986 年編輯委員會中更包括參與 1950 年成立人民團體時的發起人之一黃金田，而另一位發起人王建源亦在編纂過程中提供協助。³¹⁰雖然《臺灣聖教會會史》完成於 1980 年代，屬事後編撰之歷史回顧文本，然而其內容應包含創會時期核心成員的記述，或許具備第一手史料之價值，值得作為研究臺灣聖教會歷史的重要參照。

根據《臺灣聖教會會史》之敘述，臺灣聖教會的歷史乃自 1926 年臺北聖教會創立時起計，然而其早期行政中樞仍由日本人宣教師掌握，信徒多為在臺日人。該書進一步指出，當時以臺灣人為主會友之教會僅有數間，臺灣信徒在 1943 年全臺共計 1747 名信徒中為數較少。³¹¹然而若對照《臺灣總督府第四十四統計書》之資料，1940 年全臺信徒數共計 1767 名，其中臺灣人共有 1481 名，主要組成實為臺灣人，與上文所述有出入。³¹²《臺灣聖教會會史》所描述，應為寫作者過去經歷的印象，即日本聖教會的核心為日本人。

至於戰後教會之重建，《臺灣聖教會會史》認為係因「過去的統治者紛紛被遣散返日」之際，透過臺灣人重啟教會而復興。與此同時，由中國撤退來臺的中國教會也因為加入臺灣的信仰戰場，使得教會因為「彼此激發搶救靈魂的熱忱」而蓬勃發展。³¹³從此段敘述可見，《臺灣聖教會會史》在描繪教會發展脈絡時，傾向建構一種敘事模式，即：在日本人離開之後，臺灣信徒取得主導地位，而來自中國的教會則並非排擠對象，反被

³⁰⁹ 〈臺灣聖教會組織（0039/123.2/13/1）〉，檔號 004-12047。

³¹⁰ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 825-830。

³¹¹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 117。

³¹² 臺灣總督府企劃部，《臺灣總督府第四十四統計書》（臺北：臺灣總督府企劃部，1942），頁 107。

³¹³ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 117-118。

視為促進教會復興的夥伴。

若此種敘述確為臺灣聖教會於人民團體成立初期即採行之論調，則其得以順利完成組織登記，實不足為奇。該敘述高度契合戰後主流的臺灣百姓遭日本壓迫的歷史敘事，並且完美與播遷來臺的中華民國政府唱和的說法。然而，若回顧聖教會一貫之行事風格，則亦有必要進一步追問：此一敘事是否也是為因應特定時局與審查所作出的策略性說法？當臺灣聖教會在白色恐怖的高峰完成人民團體的申請，是否也是如同在日本殖民統治那時，在政治夾縫下爭取自己的一片天？

倘若上述推論成立，則我們或可更為明確地勾勒出臺灣聖教會的歷史特質。此一教會雖為戰後正式成立的新組織，同樣也是日本聖教會在臺發展之延續。無論是在組織發展模式、宣教理念，抑或策略性說法的運用，受以上吸引的臺灣人成員，早在日治時期逐漸熟稔並內化。戰後成立的臺灣聖教會，不僅承襲了日本聖教會的擴張方式，甚至在新政權的高度壓力下，持續揮舞策略性說法作為武器，爭取自己的信仰自由。因此，臺灣聖教會作為日治時代組織的殘留，裡面卻折射出一群臺灣人持續到戰後為信仰燃燒生命的身影，實為另類的殖民遺產。



第二節 臺灣聖教會的成員

臺灣聖教會作為一個新組織，也是殖民歷史中遺留下來的一項遺產，得以窺見臺灣人在日本統治下的行動。儘管臺灣聖教會並非以倡議臺灣人權利或主體意識為其核心訴求，其行動亦非全然順從國家政權的指導與規訓，而是展現出在宣教及基督教議題上的強烈自我主張。前節所論，即使是臺灣聖教會，仍是不遺餘力運用各種作法，就是為了宣教。在確認此一組織理念和行動的延續性之後，下一個值得進一步驗證的課題是：此組織在成員組成的延續性究竟有多高？換言之，臺灣聖教會是否延續了日治時期的信徒群體，抑或出現了新世代的參與者？為此，本文擬以高進元於申請立案證書時所提交的〈臺灣聖教會信徒名冊〉為基礎，分析其中所反映之成員結構與特徵，藉以探討臺灣聖教會在 1950 年代初期的樣貌。

日本聖教會在日治時期的具體樣貌，可從當時官方統計資料中略窺一二。根據《臺灣總督府統計書》所載，日本聖教會最後一次出現在官方統計資料中為 1942 年出版的《臺灣總督府第四十四統計書》，該年所統計的是 1940 年度的教會數量、宣教師人數與

信徒總數。³¹⁴自 1941 年起，幾乎所有日本基督新教組織皆併入的「日本基督教團」，其後的統計書中則僅保留日本基督教會、日本聖公會以及日本第七日再臨團等項目的記載。

315

1940 年日本聖教會的在臺發展情況如下：全臺共有教會 16 間，分布為臺北州 6 間、新竹州 2 間、臺中州 1 間、臺南州 4 間、高雄州 1 間，花蓮港廳則設有 2 間教會。在這 16 間教會內，若參照《臺灣聖教會會史》的資料，可知當時以臺灣人為主信徒群體的教會至少有六間，包括西港聖教會、臺南聖教會、新竹聖教會、大稻埕聖教會與潭子聖教會等。

此外，1940 年全臺日本聖教會的宣教師總數為 19 人，信徒總數則為 1767 人，其中日本人信徒 236 人、臺灣人信徒 1481 人，另有外國人信徒 50 人。儘管臺灣人為主信徒群體的教會數量在總體上仍屬少數，然而從信徒人數分布來看，臺灣人信徒已在數量上明顯超越日本人。這顯示日本聖教會在臺發展的後期，已出現臺灣人信徒群體的逐步壯大的趨勢。

在 1951 年臺灣聖教會正式成立之際，教會發展的情況又是如何呢？透過〈臺灣聖教會信徒名冊〉所保存之資料，我們得以分析具體情形。該名冊所提供的資訊除統計教會數與各教會內信徒人數外，更具價值之處在於收錄各教會內信徒的個人資料，按姓名、性別、年齡、籍貫、住址、學歷與職業七個項目登記，可為研究當時信徒結構提供重要依據。³¹⁶以下，將先行檢視臺灣聖教會在 1951 年的教會數與信徒人數分布，進而就信徒登記內容進行統計與討論，以呈現組織內部成員的社會背景與特質，藉此更深入理解臺灣聖教會在戰後初期的組成。

根據〈臺灣聖教會信徒名冊〉，1951 年臺灣聖教會下的教會共計七所，分別為：臺北聖教會、桃園聖教會、新竹聖教會、西港聖教會、臺南聖教會、高雄聖教會以及花蓮聖教會。就信徒人數而言，以臺南聖教會與新竹聖教會為最，分別達 293 人與 258 人；其次為高雄聖教會 83 人、西港聖教會 68 人、臺北聖教會 52 人、桃園聖教會 31 人；人數最少者為花蓮聖教會，僅有 7 人。據此統計，當時全臺聖教會信徒總數共計 792 人。相較於日治時期，日本聖教會在臺發展的規模，1951 年臺灣聖教會所登錄的信徒人數可謂大幅縮減。若以 1940 年統計資料中剔除日本人信徒後的人數為基準，戰後臺灣聖教會的 792 位信徒大約僅為當年臺灣人信徒的一半。然而，這 792 位信徒是否皆可視為日本聖教會之直接延續，仍有進一步釐清的必要。

從當時實際運作中的各地教會觀察可見，新竹聖教會、西港聖教會、臺南聖教會與花蓮聖教會皆為戰前即已成立、並以臺灣人為主信徒組成的教會。此外，臺北聖教會的成員來源亦可追溯至戰前成立、同樣以臺灣人信徒為主的大稻埕聖教會。至於高雄聖教會與桃園聖教會則屬戰後新設；前者於 1947 年由遷徙至高雄的臺南聖教會信徒創立，

³¹⁴ 臺灣總督府企劃部，《臺灣總督府第四十四統計書》，頁 105、107。

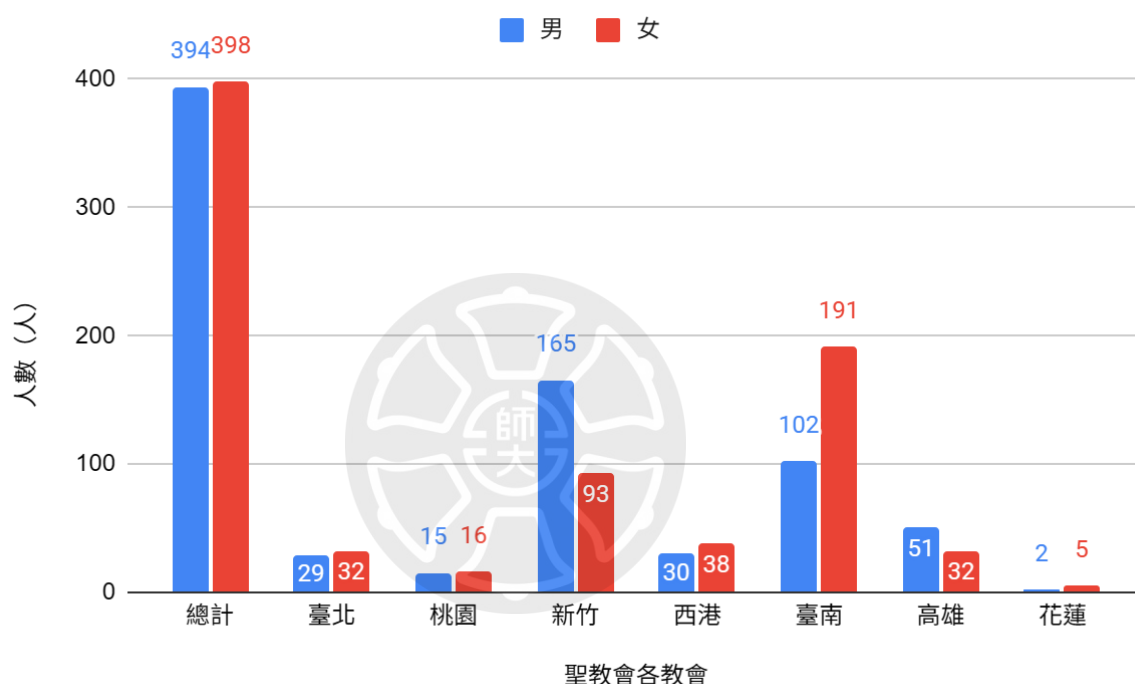
³¹⁵ 臺灣總督府總務局，《臺灣總督府第四十五統計書》（臺北：臺灣總督府總務局，1943），頁 77。

³¹⁶ 〈臺灣聖教會組織（0039/123.2/13/1）〉，檔號 004-12047。

後者則由 1948 年移居桃園的新竹聖教會信徒所創辦。此類新建教會的出現，顯示儘管臺灣聖教會在信徒來源保有高度的延續性，然而並非全然繼承日本聖教會時期。該 792 位信徒當中，實有戰後增加的新成員。

個人資訊方面，以下將會以性別、年齡、學歷、籍貫、職業的順序，將資料畫為圖表進行分析。

表 5-2-1 臺灣聖教會信徒性別分布圖

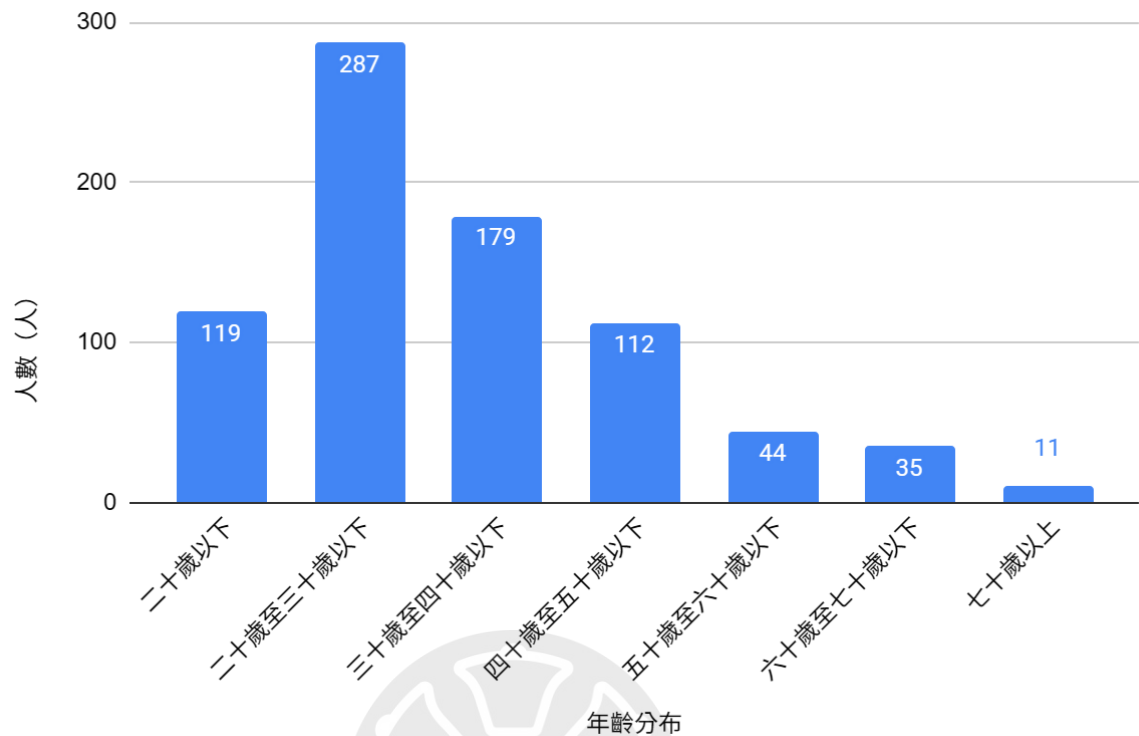


製表說明：依〈臺灣聖教會信徒名冊〉整理。

資料來源：〈臺灣聖教會組織（0039/123.2/13/1）〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

將臺灣聖教會信徒之性別資料轉換為圖表，可得表 5-2-1。觀察表中的性別分布，該組織的性別比例相當均衡。在總人數 792 人中，男性信徒計有 394 人，女性信徒則為 398 人，兩者差距極小，顯示男女信徒參與程度相當。然而，若進一步分析各地方教會之性別組成，則可觀察到部分地區性差異。其中，新竹聖教會男性信徒明顯多於女性，男性計 165 人，女性為 93 人。臺南聖教會則呈現女性信徒顯著多於男性之情形，女性計 191 人，男性則為 102 人。

表 5-2-2 臺灣聖教會信徒年齡分布圖

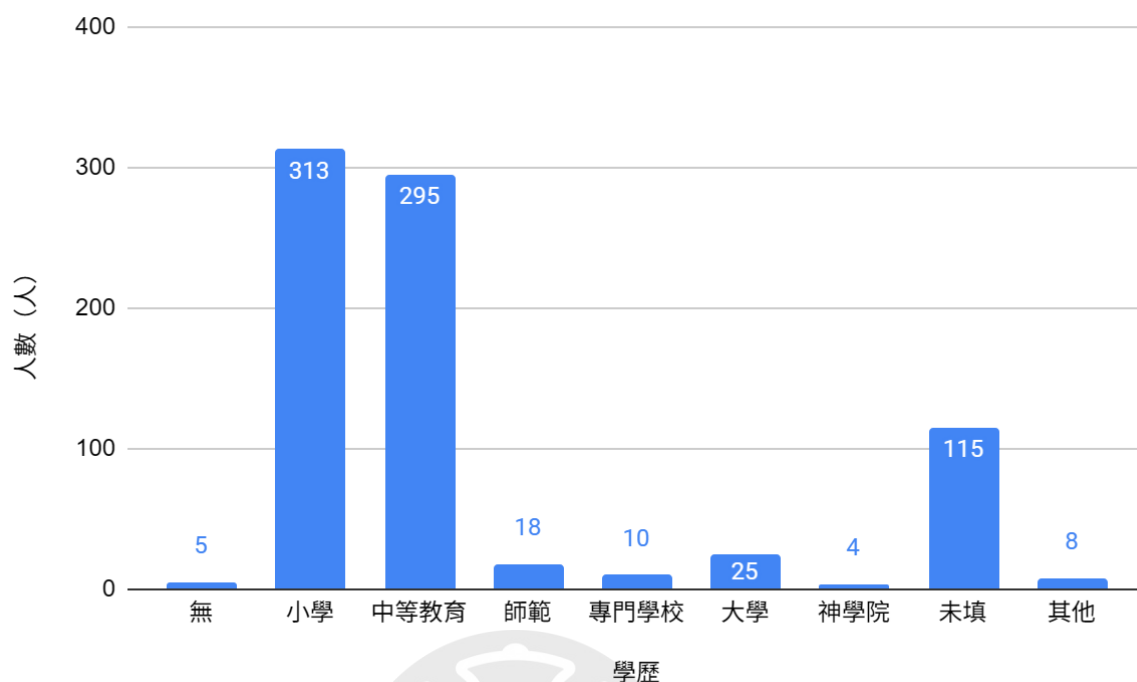


製表說明：依〈臺灣聖教會信徒名冊〉整理。

資料來源：〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

將臺灣聖教會信徒之年齡資料轉換為圖表，可得表 5-2-2。從年齡分布的統計資料觀察可見，臺灣聖教會於成立初期的信徒結構以年輕族群為主體。其中，年齡介於二十歲至三十歲者人數最多，共計 287 人，占總信徒數逾三分之一。其次為三十歲至四十歲者，有 179 人。年齡低於二十歲及介於四十至五十歲者則分別為 119 人與 112 人。至於年齡層在五十歲至六十歲、六十歲至七十歲以及七十歲以上者，三者合計僅 90 人，約占總信徒數的 11%。

表 5-2-3 臺灣聖教會信徒學歷分布圖



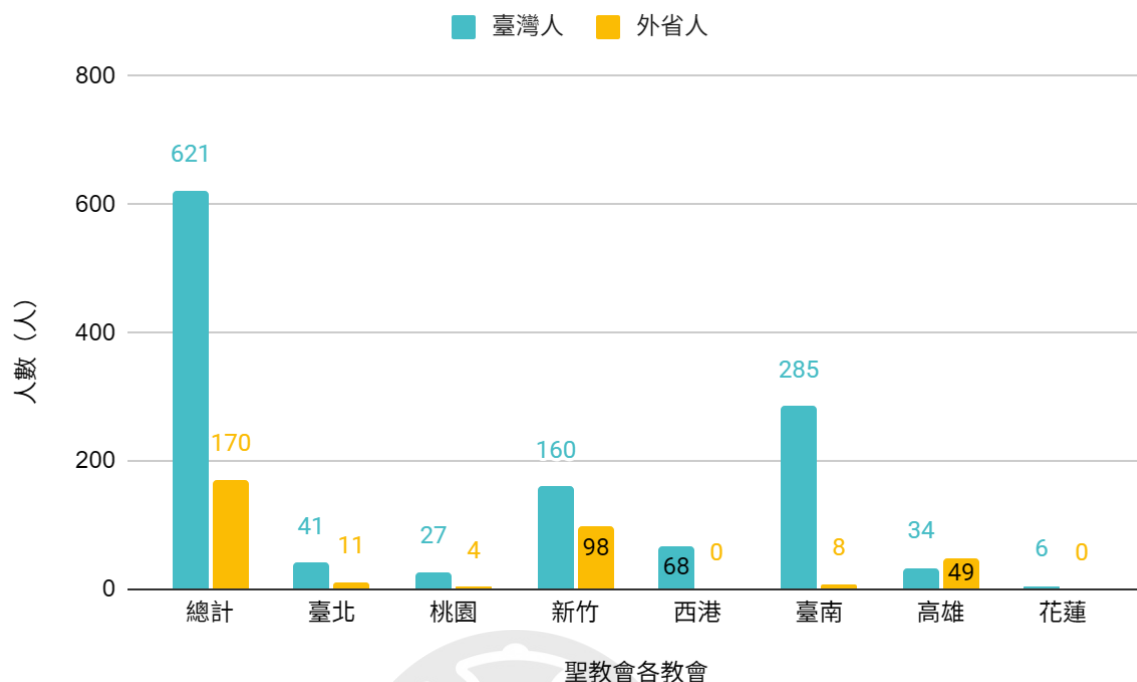
製表說明：依〈臺灣聖教會信徒名冊〉整理。

資料來源：〈臺灣聖教會組織（0039/123.2/13/1）〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

將臺灣聖教會信徒之學歷資料轉換為圖表，可得表 5-2-3。在進行資料圖表化處理時，我將日治時期之「初等小學」與「高等小學」合併為「小學」類別。至於「中等教育」項目，則整併日治體制下之「中學校」、「高等學校」、「高等女學校」，以及戰後體制之「初級中學」、「高級中學」，並納入同屬該教育階段的「高等工業學校」與「高等商業學校」。至於「師範學校」、「專門學校」、「大學」及「神學院」則分列為獨立項目；其餘如「私塾」、「軍校」等，歸為「其他」類別。此外，在統計過程中，需注意學歷資料之填寫並不完整。除桃園與高雄聖教會之名冊資料相對完整外，多數教會之名冊存在未填情形，共計有至少 115 名信徒未提供學歷資訊。

根據現有資料顯示，共有 313 人具小學學歷，另有 295 人完成中等教育，整體而言，呈現出一定程度的教育普及。至於完成師範學校、大學與包括醫學專門學校與護理學校等專門學校者，合計為 53 人，顯示知識階層在組織內較為稀少。「神學院」類別則須進一步說明，此項目之人數可能偏低，原因在於部分於日治時期曾赴東京聖書學院就讀之信徒，未在學歷欄位註明其神學訓練背景。因此，現有統計可能低估該教會內接受神學教育者之實際人數。

表 5-2-4 臺灣聖教會信徒省籍分布圖



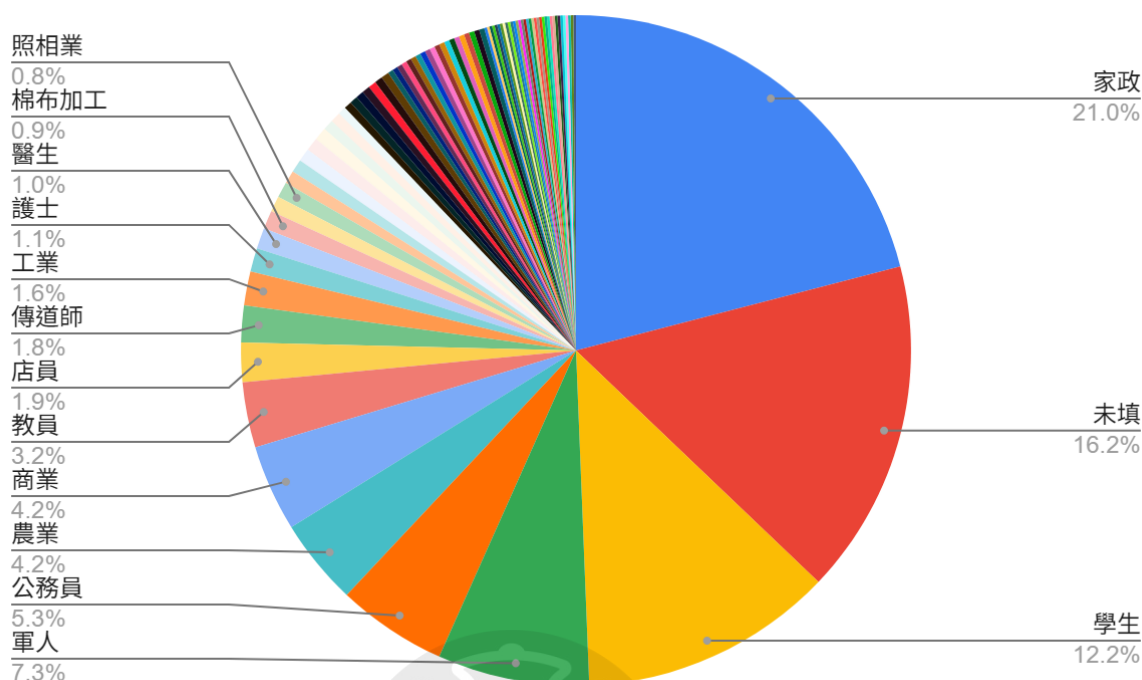
製表說明：依〈臺灣聖教會信徒名冊〉整理。

資料來源：〈臺灣聖教會組織（0039/123.2/13/1）〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

將臺灣聖教會信徒之省籍資料轉換為圖表，可得表 5-2-4。從〈臺灣聖教會信徒名冊〉所呈現的省籍分布資料觀察可知，該宗教組織於 1951 年正式成立時，已呈現一定比例的外省人組成。於總計 792 名信徒中，臺灣籍信徒為 621 人，外省籍信徒則達 170 人，占總體人數約 21.5%，即至少五分之一。此一比例亦意涵，若從繼承的角度切入，戰後臺灣聖教會信徒總數中，來自戰前日本聖教會體系的信徒數，實則應少於 792 人，意即有相當部分信徒為戰後新加入者。

若進一步分析各地方教會之省籍組成，可見新竹與高雄兩地教會的外省人信徒比例特別突出。新竹聖教會登錄外省人信徒共計 98 人，佔該教會信徒之顯著比例。高雄聖教會方面，臺灣籍信徒計 34 人，外省籍信徒則達 49 人，後者人數甚至超過前者。此一現象或與高雄聖教會為戰後新設立教會有關，其成員招募與組成本即可能不同於日治時期即已建立的教會。然而，新竹聖教會的例證亦顯示，即便為殖民時期既有之教會，於戰後亦歷經成員組成的加入和轉變。

表 5-2-5 臺灣聖教會信徒職業圓餅圖



製表說明：依〈臺灣聖教會信徒名冊〉整理。

資料來源：〈臺灣聖教會組織（0039/123.2/13/1）〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

將臺灣聖教會信徒之省籍資料轉換為圖表，可得表 5-2-5。需特別說明的是，〈臺灣聖教會信徒名冊〉中並非每位信徒皆填寫職業欄位。就填寫完整度而言，以西港聖教會最為完備，桃園、臺南、高雄及花蓮聖教會亦多數信徒有登記職業。然而，臺北與新竹聖教會之職業資料則較為缺乏，前者有 25 筆空缺，後者則有 97 筆空缺，兩者相加佔總人數的 16% 左右。

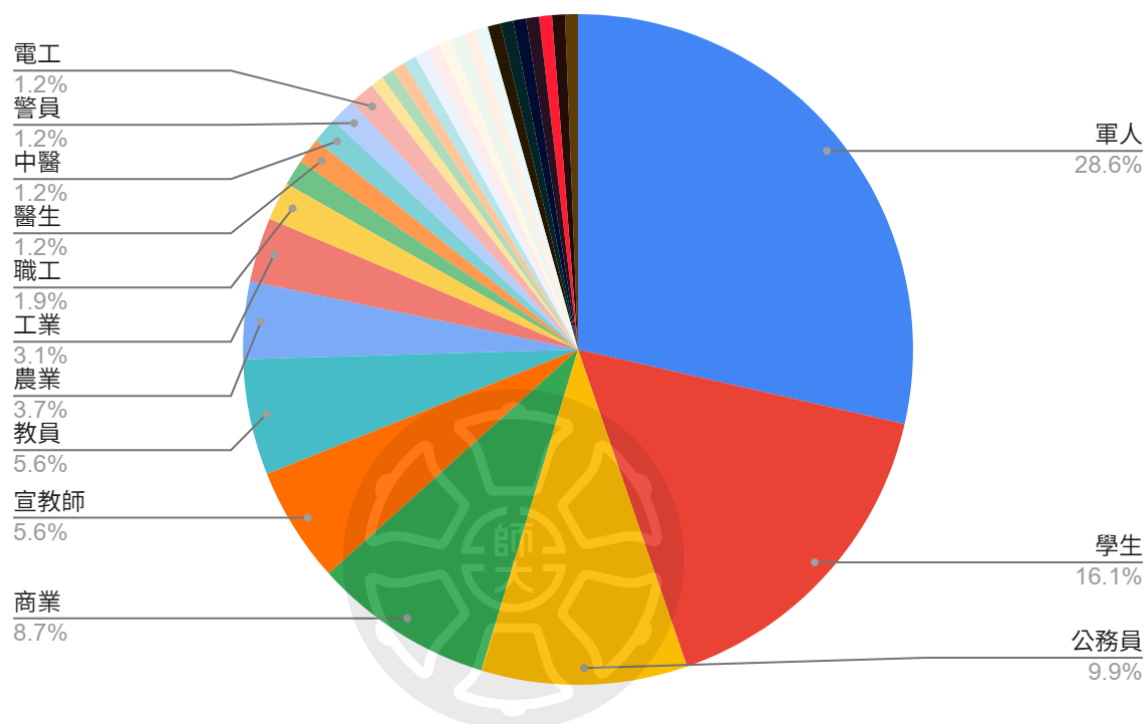
根據表 5-2-5 之統計，排除職業欄未填者後，信徒中占比最高的職業類別為「家政」，達總數之 21%；其次為「學生」，佔比至少 12%。此一職業結構反映出家庭主婦可能為臺灣聖教會當時之主要信徒群體，亦即該組織的運作與發展，乃建立於以家庭為單位之信仰實踐模式之上。參照《臺灣省五十一年來統計提要》所提供之人口與戶數資料，當時臺灣平均每戶約五人。若依此推估，臺灣聖教會在 1951 年之信徒 792 人，可能來自約 160 戶家庭。³¹⁷由於家庭主婦常常攜帶家人、特別是子女參與教會活動，學生類別信徒之比重亦可能反映此種的參與模式。由圖表推測，家庭主婦群體可能是臺灣聖教會內新成員增長的重要動力之一。

³¹⁷ 臺灣省行政長官公署統計室編，《臺灣省五十一年來統計提要》（臺北：臺灣省行政長官公署統計室，1946）。

此外，表中亦顯示約 7% 的信徒具有軍職背景，顯示軍人群體亦為教會成員之一部分，此現象可能與表 5-2-4 所呈現之外省人比例有關，顯示戰後軍事人員之移入亦對教會成員結構產生影響。

綜合以上的統計，以下再將對其中數間教會內的成員進行詳細討論。

表 5-2-6 新竹聖教會信徒職業圓餅圖



製表說明：依〈臺灣聖教會信徒名冊〉整理。

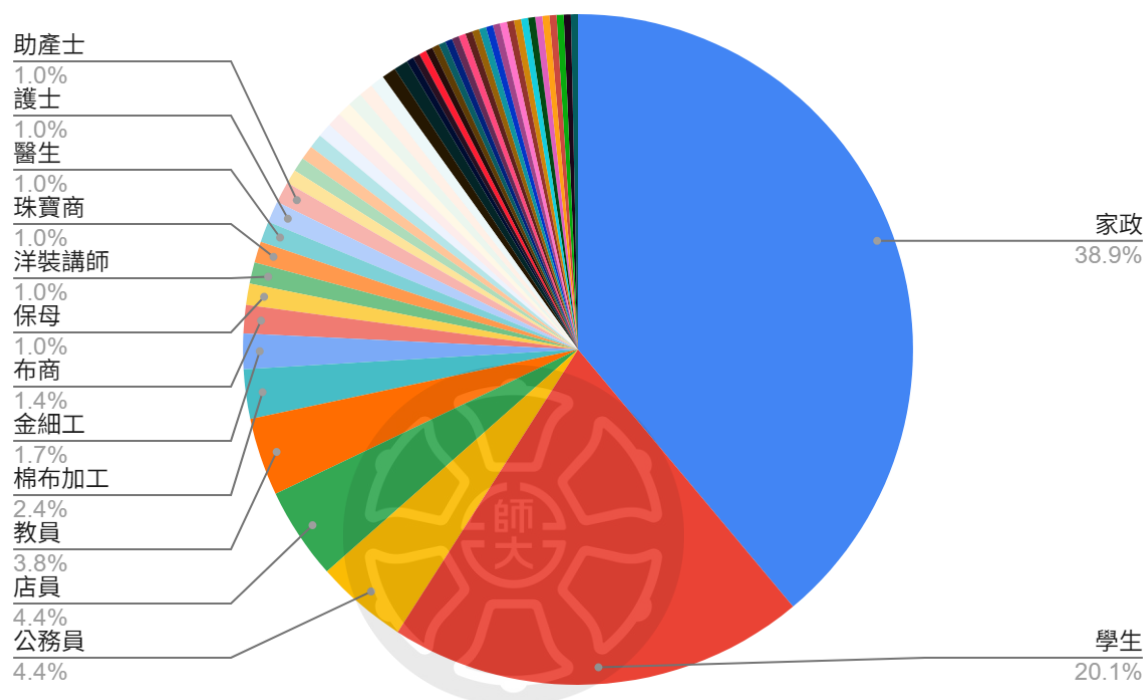
資料來源：〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

首先檢視新竹聖教會的成員組成。儘管在表格中共有 97 人未填職業，接近總人數的五分之二，但目前尚難釐清造成欄位空缺之原因，為求分析謹慎，在製作圖表時已將未填寫職業者排除。將該教會信徒的職業資料轉換為圖表後，可得表 5-2-6。根據名冊紀錄，在 258 位會友中，登錄職業者以軍人為最多，共計 46 人，占有職業登錄者比例逾四分之一，為教會中比例最高之職業群體。其次為學生 26 人，占約六分之一；再次為公務員與商業從業者，分別為 16 人與 14 人，位居第三與第四位。

觀察軍人群體之背景可知，其成員多為年齡介於二十至三十多歲之男性，且全部為外省人。外省軍人作為教會內的重要群體，或可用以解釋表 5-2-1 中所呈現新竹聖教會男性信徒比例偏高的現象。相較之下，學生群體則以臺灣人為主，由十五歲以上、二十歲以下之青少年組成，性別分布相對平均。至於公務員，則多為二十多歲之臺灣人男性，另有四位為三十多歲的外省人，顯示新竹聖教會中的公務員群體具有一定程度的省籍與年齡差異。商業從業者則在二十至四十歲之間均有分布，臺灣人與外省人各占約半數。

值得注意的是，新竹聖教會中共有多達九位宣教師，其中有兩位為外省人。此一情形不僅顯示該教會在宣教人才之培育上具有高度重視，亦可能反映其在組織運作上積極與外省宣教師建立合作關係。在外省宣教師之外，外省信徒應該也是臺灣聖教會的展現合作的對象，或者說尋找外省宣教師的幫助，就是為了開拓更多外省信徒。在新竹聖教會內，外省人成員便有多達 98 名，達教會近五分之二的人數。

表 5-2-7 臺南聖教會信徒職業圓餅圖



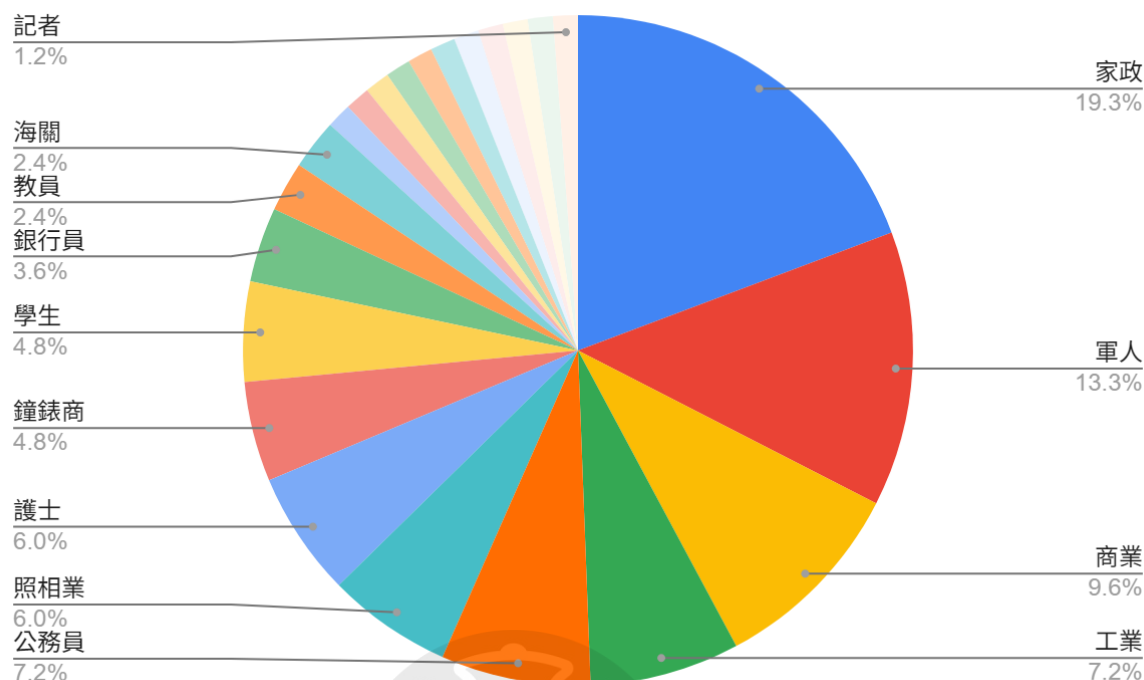
製表說明：依〈臺灣聖教會信徒名冊〉整理。

資料來源：〈臺灣聖教會組織（0039/123.2/13/1）〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

再來檢視臺南聖教會的成員組成。臺南聖教會信徒之職業資料經轉換為圖表後，分別可得表 5-2-7。在該教會共 293 位會友中，從事家政者人數居多，達 114 位，約占已登錄職業者之近四成，呈現壓倒性優勢。其次為學生，共 59 位，約佔五分之一，其餘則包括多位從事工業及商業之信徒。

在家政從業者群體中，成員多為年齡介於十六歲至六十五歲之女性，整體年齡分布平均，以三十歲者人數最多。家庭主婦作為教會內的重要組成，可以說明表 5-2-1 中臺南聖教會女性信徒比例相當高。學生群體則由十餘歲至二十餘歲之青年構成，性別比例相對平衡。值得注意的是，該教會內亦有若干從事珠寶與銀樓相關產業之信徒，顯示該教會除具有年輕化特徵外，亦可能具備相對穩定甚至優渥之經濟條件。

表 5-2-8 高雄聖教會信徒職業圓餅圖



製表說明：依〈臺灣聖教會信徒名冊〉整理。

資料來源：〈臺灣聖教會組織（0039/123.2/13/1）〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

再來檢視高雄聖教會的成員組成。該教會內信徒之職業資料經轉換為圖表後，分別可得表 5-2-8。在該教會 83 位信徒中，從事家政者人數最多，共計 16 位，約占已登錄職業者近兩成。其次為軍人，共 11 位，約占 13%。其餘信徒則從事多樣工業及商業相關職業。

在家政從業者之中，成員年齡分布介於二十至六十歲，皆為女性，籍貫上則臺灣人與外省人比例相當。軍人群體則均為二十餘歲之外省男性，顯示其成分具明顯族群與性別集中性。高雄聖教會整體而言，外省人信徒達 49 人，占全體信徒人數過半，並且該教會唯一之傳道師亦為外省人。此種構成情形與新竹聖教會類似，不但反映在地眷村或軍港特色，也顯示其具有積極從事外省人群體宣教之傾向。

綜合上述資料之統計與分析結果，可見儘管可見聖教會的信徒群體在戰後人數已較日治時期銳減至不足半數，然其於拓展新信徒方面仍展現出高度積極性與努力。從信徒的分布來看，可觀察到高雄與新竹聖教會中外省人信徒比例相對偏高，此一現象或許顯示出戰後臺灣聖教會已積極拓展其在新政權結構下的傳教對象，特別是針對 1949 年後來臺的外省群體。

參照相關史料，一位外省信徒曾回憶其於 1951 年初抵臺南時，曾接觸多所基督教會，惟真正觸動其信仰選擇的，乃為臺南聖教會之臺灣人宣教師高進元。該信徒表示，

儘管當時其他教會已有明顯的宣教活動，但他感受到的多為口號式的傳播，缺乏實踐「愛人如己」的具體行動；相對而言，高進元牧師的關懷與為其中國家人代禱，使其深刻體會到聖教會所強調的「無論何時、無論何地，凡是我們弟兄姊妹，都要彼此相愛」的精神。³¹⁸此一經驗不僅突顯聖教會在處理族群關係上的包容性與主動性，也進一步顯示該教會延續其宣教使命的實踐方向，積極回應戰後社會結構變動所帶來的新挑戰與機遇。

新成立的臺灣聖教會一方面積極鞏固組織結構，另一方面亦展現出與來自中國、隨新政權來臺之宗教人士的合作。從大稻埕聖教會在戰後重建過程中獲得靈糧堂的協助，就可以看見新興教會的參與。³¹⁹諸多中國奮興佈道者也成為聖教會的駐堂講師，例如新竹聖教會便招待多位外省講師，以至於時常需要翻譯。³²⁰外省宣教師的加入或許可以進一步擴展其教勢與網絡，也顯示出戰後面向不同教派的合作，承襲日本聖教會在臺灣發展初期採用的跨教派策略。

至 1950 年代，臺灣聖教會已實現自主運作，脫離對日本基督新教組織的依賴，並朝向臺灣基督新教組織的方向發展。隨著其組織的演變，原有自日本引進的制度框架逐漸瓦解，取而代之的是與臺灣教會群體需求相契合的新型組織形式。例如，根據其章程所設置的「信徒代表大會」制度，採取的是理事制。³²¹此與日本聖教會原採用的監督制度迥然不同，顯示出組織治理架構的根本性轉變。此外，臺灣聖教會亦展現出積極建立支撐臺灣本地的宣教運作的企圖心。早在 1948 年，「臺灣聖經學院」便在新竹聖教會創立，由王錦源擔任首任院長。³²²至 1951 年，「中臺聖經學院」的設立，更進一步確立了教會自主培育宣教人員的制度基礎，標誌著其無需再仰賴東京聖經學院等日本機構之訓練。³²³此一發展不僅強化了臺灣聖教會的組織運作，也彰顯其自主性方向的日益明確。

然而，臺灣聖教會與日本聖教會總會並未因組織轉型而完全斷絕聯繫。根據歷年年會紀錄顯示，日本聖教會監督車田秋次仍曾多次受邀來臺擔任講員。³²⁴日本聖教會的並行組織遠東宣教會，自 1950 年代起亦開始與臺灣聖教會建立聯繫，並最終於臺灣設立「財團法人臺灣省臺中市遠東宣教會臺灣分會」。³²⁵雙方在組織自主與跨國合作之間，仍維持一定程度的交流與合作。此外，戰前於日治時期來臺並與原住民結婚的日本宣教師大井芳枝，亦於戰後改名為「周好美」，持續留於東部地區從事宣教工作。³²⁶日本聖教會的部分日本人成員，戰後亦轉而成為臺灣聖教會組織的一部分，反映出戰前與戰後兩時期教會人員的延續。

³¹⁸ 莊建澤手稿，〈送別會感言〉（1954 年 10 月 13 日），頁 2。由高敏智收藏。

³¹⁹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 95-96。

³²⁰ 筆者訪問，〈劉立頌先生訪問記錄〉（2025 年 4 月 10 日）。

³²¹ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 133。

³²² 劉黎理主編，《我們這一家：慶祝母親九十晉四華誕專輯》，頁 A7。

³²³ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 198-200。

³²⁴ 不著撰人，〈臺灣省聖教會第二屆年會〉，《聖刊》，1：6（臺北，1954.6），頁 8；不著撰人，〈代禱消息〉，《聖刊》，2：6（臺北，1955.6），頁 5。

³²⁵ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 160。

³²⁶ 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，頁 60-61。

若回顧聖教會發展歷程，其自日本時代以來歷經多重挑戰，包括海外傳播的困境、總督府實施的傳教禁令、神社參拜政策所帶來的宗教壓力、組織解散、政權轉移，以及威權體制下的政治壓力。如此之多足以讓該組織就地消滅的事件，卻因為組織內成員堅韌的努力而持續存活。臺灣聖教會在正式成立後，不只延續日本聖教會內部的成員，更迅速展現出高度的宣教動能，吸引更多新信徒的加入。因此，在 1950 年代，我們得以見證猶如「復興」般組織重生的局面。儘管自日治時期結束後，聖教會在體制上已轉變為一項應屬過往的殖民遺產，其內部卻有一群具高度自覺的成員，持續堅持宣教的自我主張與更新組織，最終促成了「臺灣聖教會」之新生。此一歷程不僅顯示出一種外來組織的落地生根，也象徵臺灣人對殖民遺產的重構。臺灣聖教會所開啟的旅程，也將持續拓展其歷史軌跡。

小結

原屬日本聖教會的臺灣人信徒，在戰後逐步推動組織的重生，包括重啟教會活動、提出接收被歸為「日產」的教會財產之申請，並且自主成立統整性的組織。在國民政府接收臺灣的初期、日本聖教會被視為日本基督新教組織的背景下，殘留的臺灣人信徒主動展開成立「臺灣聖教會」的申請行動，向政府遞交組織人民團體的相關文件。在此過程中，面對戰後政治氛圍的高度緊張，該組織採取順應政策的策略，不僅在表述上調整措辭，也在章程上配合政府指導進行修訂，順利取得合法地位，「臺灣聖教會」遂得以正式設立。

臺灣聖教會在完成正式立案後，迅速展開宣教工作。除了經營自日治時期延續的教會，其模仿日本聖教會最初的發展模式來開設佈道所及神學院。透過統計資料，組織內亦展現出面向家庭主婦、以家庭為教會基礎的特性，也從外省宣教師和外省軍人群體的加入，可以看出其積極接觸並吸引新成員。臺灣聖教會不僅試圖擺脫過往對日本本土總會及日本宣教人員培育機構的依賴，提升其宣教的自主性與擴張力，更具有策略性地進行跨教派合作，並開展跨族群的宣教工作。

作為一個全新組織，臺灣聖教會繼承日本聖教會對宣教的理想與堅持，並且延續前身面對政府的策略。在只存部分原教會和少量成員的情況下，該教派積極開發新信徒，並擴張組織運作。在面對戰後政權轉換的過程中，臺灣聖教會所展現出的行動意志與適

應策略，使其不僅未被邊緣化為一個舊日政權下的遺緒，反而成為臺灣在地的組織。作為一個日治時期來臺組織的案例，臺灣聖教會成為存活的另類殖民遺產。



第六章 結論

本文以日本聖教會為研究案例，試圖探討兩項攸關臺灣社會發展的議題：首先，日治時期日本人所遺留之宗教組織，作為殖民遺產，在戰後臺灣社會中應呈現何種面貌？其次，在殖民統治之下，若一群臺灣人和原住民嘗試實踐自身主張，其所形成之組織將採取何種行動？日本聖教會的發展經歷，正好位處上述問題的交會點，相當微妙地融合兩種面向，呈現出一種特殊的組織形態。

日本聖教會作為唯一在戰後得以存續的日本基督新教組織，即使面臨日本政權的終結與隨之而來的日人遣返，該教會並未隨之瓦解，反而在中華民國國民政府的統治下持續留存於臺灣，並成為名為「臺灣聖教會」的正式人民團體。欲追尋此日治遺產的意義，若參照既有關於長老教會的研究，日本聖教會能在戰後存續的關鍵，被認為是仰賴本地信徒的參與。「日本組織因為內部成員替換為臺灣人而留存下來」，固然提供一個直觀的解釋，但替換如何發生、為何發生，都未進行詳盡的說明。根據《臺灣總督府統計書》的相關數據，自 1937 年起，聖教會內臺灣信徒的比例確實有顯著提升。然而，該比例變化的原因，以及是否與戰後教會的留存構成直接因果關係，都需要更仔細地爬梳。

長老教會在教會史研究中，目前為史料最豐富、最主要討論對象。然而，若能從日本聖教會的視角切入，不僅有助於補上日治時期來臺日本基督新教組織的觀點，也可觀察與長老教會內部歐美宣教師與臺灣人信徒之間不一樣的組織構成。在此方面，本論文嘗試以族群觀點，關注日本聖教會組織成員間的張力。日本聖教會作為日本基督新教組織，卻與臺灣人與原住民群體有著緊密的互動。透過分析教會內來自不同族群的宣教師個案，不僅可探討其於教派組織內部所處之位置，更有助於理解其留在組織內的動力與宣教行動，而這些因素亦是釐清日本聖教會得以在戰後臺灣持續存在之關鍵。

本論文主張應回溯日本聖教會與臺灣社會初期接觸之起始點，盼望完整追溯組織演變的脈絡。自第二章起，本文首先檢視日本聖教會隨殖民政權來臺初期的組織特徵與行動策略。作為一個源自日本本土的基督新教教派，日本聖教會自成立之初卻已與多數同類團體有所區別。其一方面不顧殖民當局對原住民族地區宣教活動之限制，積極進入禁教區域，與原住民族群建立接觸；另一方面，亦未迴避與已於臺灣深耕多年的長老教會，產生教派競合關係。該組織透過兩種嘗試性的宣教策略，即單打獨鬥的「流浪宣教師」與「奮興派」熱烈的敬拜風格，企圖突破固有的宣教疆界。由此，日本聖教會逐步吸引在地原住民與臺灣人信徒，這是該組織初到臺灣的發展階段。

在引起臺灣在地群體的關注與回應後，日本聖教會進一步將在臺發展正當化，即正式成立教會，並在此階段更加積極地擴張。為了更快速地拓展自身規模，該組織的日本領導人訂下族群融合的方針，使日本人、臺灣人與原住民一同工作，並積極培養在地宣

教人員，期望他們拉入更多成員。臺灣人在這個日本組織的外殼下，找到發揮自我主張的空間。原住民較處弱勢地位，卻也堅決參與在組織中。這使得三個族群的成員形成一個可能會因為背景與考量不同產生摩擦、但仍為同一目標而合作的信仰共同體。此一歷程是日本聖教會在 1920 年代中後半至 1930 年代初期的發展樣態。

進入 1930 年代後期，日本政府在備戰以及二戰期間的政策，逐漸縮減宗教組織活動的空間。在此之前，日本聖教會面對來自政府的壓力時，都會藉由曖昧性的措辭繞過阻礙，一方面似乎是順應政府，實質上是宣傳自己宣教主張。在此期間，日本聖教會的臺灣信徒大幅增加，雖與其他教派同樣經歷人數成長，但不同之處在於該會擁有臺灣人宣教師，成為行動主力，這也是其在戰時能延續、戰後得以重啟的關鍵。即便在 1940 年代初期遭遇官方勒令解散的命令，臺灣人成員持續維持日本聖教會的理念，並想方設法讓組織的型態繼續生存下去。

戰後，臺灣人成員在尚未與日本總會恢復聯繫的情況下，便自行重啟教會。在政權轉換後，縱使日本聖教會內的日本人近乎全體受到遣返，臺灣人與原住民成員興致勃勃地接手組織運作，並在環境不利於日治時期被視為日本人的組織存活之時，推動組織更名為「臺灣聖教會」，將之改造為適合在戰後生存的存在。在戰後政治情勢高度緊張的時期，臺灣人與原住民成員延續日本聖教會的擴張模式以及策略性的語言，不僅成功通過政府的審核、取得合法宗教團體的地位，亦吸引戰後社會中新的外省人群體加入為新成員，提供組織源源不絕的生命力。

綜觀本論文之分析，貼合日本聖教會在臺宣教過程中展現出兩項顯著特質：其一為語言上的策略性運用，其二為教派所承襲的奮興派敬拜風格。在策略性語言的部分，可以見到聖教會的宣教師運用總督府的語言，隨著殖民政策的改變，將宣教的訊息包裹在具有雙重意義的語言裡面，以避免來自政府的干預。語言的使用，本論文中使用許多宣教師所書寫的書信、日記、刊載在聖教會內通行報紙的文章、交付政府的申請公文，由文本分析重新解讀宣教師語言的真實意思。

日本聖教會使用策略性的避開來自政府的壓力，有時卻展現出無法理解的不妥協。這方面，本論文從奮興派的敬拜風格切入，探討日本聖教會所具有的強烈個性。此一風格不僅在日本聖教會甫入臺灣時吸引長老教會的信徒，讓不少信徒有機會以「真正的基督徒」思考生活中的信仰。深化信仰的希望也出現在 1937 年後戰時體制下的教會，成為決定信徒面對國家政策的重要因素。藉由探討這兩個日本聖教會所具有的特質，可以更了解日本聖教會堅定擴張組織的方法和動力。

至此，本論文透過統計資料繪製圖表，作為探究組織留存問題的工具。第四章回應緒論中所提出的信徒人數問題，嘗試以圖表解釋 1937 年後日本聖教會內臺灣人信徒數增長的意義。由結果可知，當時臺灣人信徒數增加的多寡、以及組織內的臺灣人信徒數是否超過日本人信徒數的比例，事實上與後續日本基督新教組織的留存沒有直接的關係，此一發現推翻了緒論中對信徒人數與組織延續間關係的解釋。另外，也重新整理日本聖教會內的歷史記憶，此處特別檢視神社參拜問題與日本聖教會遭遇留存危機之間的關聯。

透過口述歷史、家族與後世的整理，儘管部分資料內容與史料存在差異，但藉由拼湊與互補，這些來自記憶的敘述，不只是對過去的推測，更揭示出在日本聖教會內部被視為重要、經由記憶所傳承的認同，為探究日本聖教會歷史點亮一束光。

本論文雖提出對現象的觀察，並試圖探索其背後意義，但在少數問題上，仍無法提供具說服力的解釋。經過追溯組織自日治時期跨入中華民國國民政府的發展過程，本文指出組織成員確實歷經轉換、描述如何轉換，以及說明內部成員有意識地促成組織轉換。然而，在第四章所觀察到，1937 年以降長老教會、日本基督教會、日本聖教會與日本衛理宗教會中臺灣人信徒人數呈現普遍的增長，此一變化雖可提出部分理由，卻難以完整解釋。此外，由於研究進度所限，第三章尚未能進一步驗證長老教會是否與日本聖教會呈現相同趨勢，即臺灣人宣教師與臺灣人信徒數的成長是否具有正相關。

縱使如此，本論文探究的結果，在於說明組織內成員具有積極推動更新的意識，使得即便日本聖教會起初作為一個由日治時期日本人所創立的組織，仍得以於戰後劇烈變動的環境中尋得一席之地。曾於組織內的日本人、臺灣人、原住民成員，正如耶穌在《馬太福音》10 章 16 節所述：「我差你們去，如同羊進入狼群，所以你們要靈巧像蛇，馴良像鴿子。」他們體現出強烈的宣教意志及靈活的應變策略，最終讓日本聖教會成為一項存續於當代臺灣社會中的另類殖民遺產。



徵引書目

(一) 史料

1. 報紙刊物

《きよめの友》

《聖刊》

《臺灣日日新報》

《臺灣青年報》

《臺灣教會公報》

《總統府公報》

The Presbyterian Messenger

2. 出版品

臺灣省行政長官公署統計室編，《臺灣省五十一年來統計提要》，高雄：進學書局，1969。

臺灣總督民政部文書課，《臺灣總督府統計書》，臺北：臺灣總督官房調查課，1899-1944。

臺灣總督府，《臺灣總督府文官職員錄》，臺北：臺灣日日新報社，1912-1940。

3. 檔案

「据請發還聖教會房屋等情復希遵照」(1912 年 01 月 01 日)，〈花蓮縣政府〉，國家發展委員會檔案管理局，檔號 A376550000A/0036/266-2/1/3/003。

〈臺灣聖教會組織 (0039/123.2/13/1)〉，國史館臺灣文獻館，檔號 004-12047。

4. 手稿

莊建澤手稿，〈送別會感言〉，1954 年 10 月 13 日。由高敏智收藏。

（二）近人研究

1. 專書

ホーリネス・バンド昭和キリスト教弾圧史刊行会，《ホーリネス・バンドの軌跡——リバイバルとキリスト教弾圧》，東京：ホーリネス・バンド昭和キリスト教弾圧史刊行会，1983。

小熊英二，黃耀進、鄭天恩譯，《「日本人」的界限：沖繩・愛努・臺灣・朝鮮，從殖民地支配到復歸運動》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2020。

中田重治，《天国案内》，東京：ホーリネス教会出版部，1937。

井上伊之助，石井玲子譯，《臺灣山地傳道記》，臺北：前衛出版社，2016。

巴克禮 (Thomas Barclay)，劉維瑛主編，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。

日本基督教団宣教研究所教団史料編纂室編，《日本基督教団史資料集 第2卷：第2篇 戦時下の日本基督教団（1941-1945年）》，東京：日本基督教団出版局，1998。

王世勛，《從西港到耶路撒冷：黃金田牧道及以色列紀行》，臺北：前衛出版社，2017。

王政文，《天路歷程：清末臺灣基督徒的改宗與認同》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2019。

王政文、林昌華等，《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。

矢內原忠雄著，林明德譯，《日本帝國主義下之臺灣》，臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，2014。

同志社大学人文科学研究所編《戦時下抵抗の研究：キリスト者・自由主義者の場合》，東京：みすず書房，1968-1969。

米田豊、高山慶喜，《昭和の宗教弾圧：戦時ホーリネス受難記》，東京：いのちのことば社，1964。

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。

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。

松田京子著，周俊宇譯，《帝國的思考：日本帝國對臺灣原住民的知識支配》，新北：遠足文化事業股份有限公司，2019。

室田有，《臺北組合基督教會二十年史》，出版地不詳：出版單位不詳，1932。

- 柘植不知人，《ペンテコステの前後：神の僕の生涯》，東京：基督伝道隊出版部，1927。
- 若林正丈，何義麟等譯，《臺灣抗日運動史研究（全新增補版）》，新北：大家/遠足文化事業股份有限公司，2020。
- 高滿夫人（Lettie B. Cowman），孫劉益汎譯，《宣教戰士——查理·高滿傳》，臺中：中臺神學院，1969。
- 理查·霍夫士達特（Richard Hofstadter），《美國的反智傳統：宗教、民主、商業與教育如何形塑美國人對知識的態度？》，新北：八旗文化、遠足文化事業股份有限公司，2018。
- 許世楷，李明峻、賴郁君譯，《日本統治下的臺灣》，臺北：玉山社出版事業股份有限公司，2006。
- 陳主培主編，《臺灣聖教會會史》，高雄：民眾日報社，1989。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，臺北：自立晚報社文化出版社，1992。
- 陳培豐，王興安、鳳氣至純平編譯，《「同化」的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》，臺北：麥田出版，2006。
- 陳翠蓮，《臺灣人的抵抗與認同（1920-1950）》，臺北：曹永和文教基金會；臺北：遠流出版事業股份有限公司，2008。
- 黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀：北部設教百週年紀念刊》，臺北：北部設教百週年籌備會，1972。
- 黃武東，《黃武東回憶錄》，臺北：前衛出版社，1988。
- 黃昭堂，黃英哲譯，《臺灣總督府》，臺北：前衛出版社，1994。
- 黃銀成主編，《基督教臺灣聖教會 2006-2016 年鑑》，臺中：基督教臺灣聖教會，2017。
- 臺北聖教會主編，《他正對著我們微笑：王思恩牧師與臺北聖教會》，高雄：春暉出版社，2013。
- 臺南長老大會，《南部大會議事錄》，臺南：教會公報出版，2003-2004。
- 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，臺南：臺灣教會公報社，1956。
- 劉瑞賢主編，《新竹聖教會創設四十五週年紀念特刊 1939-1984》，新竹：新竹聖教會，1984。
- 劉黎理主編，《我們這一家：慶祝母親九十晉四華誕專輯》，出版地不明：自印，2001。

蔡文良、尤明彥等編，《臺南聖教會宣教六十週年紀念特刊》，臺南：慶典籌備委員會，1988。

蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，東京：同成社，1994。

鄧相揚，《以愛報仇——井上伊之助》，新北：原住民族委員會，2019。

鄭仰恩、陳美玲等，《和平物語：日產傳承族群融合》，臺北：臺灣基督長老教會七星中會和平教會，2018。

駒込武，吳密察等譯，《殖民地帝國日本的文化統合：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，2017。

駒込武，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。

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：國立臺灣師範大學歷史學系、秀威資訊科技股份有限公司，2017。

闕正宗，《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：「皇國佛教」的歷史進程（1895-1945）》，臺北：博揚文化事業有限公司，2011。

A. Hamish Ion, *The Cross in the Dark Valley*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1999.

Eric W. Gosden, *Take Fire!: James Cuthbertson of Japan*. Fort Washington: Christian Literature Crusade, 1960.

2. 研究論文

王昭文，〈教派合作的虛與實〉，《新使者雜誌》，90（臺北，2005.10），頁 11-14。

吳學明，〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉，《臺灣文獻季刊》，63：4（臺北，2012.12），頁 102-136。

役重善洋，〈中田重治のユダヤ人問題理解とホーリネス教会の満州伝道〉，《社会システム研究》，18（京都，2015.03），頁 171-186。

林仁謙，〈當代靈恩運動對臺灣基督長老教會影響之研究——以臺北榮星長老教會轉型為例〉，臺中：東海大學宗教研究所碩士論文，2010。

柳書琴，〈井上伊之助《生蕃記》研究：隘勇線社會的風俗誌〉，《臺大文史哲學報》，92（臺北，2019.11），頁 117-161。

- 栗原純，〈日本統治下の臺灣尊重舊慣與同化政策：戸口調査簿中女性の姓與改姓名〉，收入薛化元主編，《近代化與殖民：日治臺灣社會史研究文集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012，頁 197-239。
- 張圍東，〈日據時代臺灣報紙小史〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》，5：3（臺北，1999.3），頁 49-58。
- 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向：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（臺北，2015.11），頁 37-71。
- 陳志忠，〈日治時期臺灣教會經驗初探——以日本基督教會及無教會主義為例〉，臺北：東南亞神學研究院神學碩士論文，2005。
- 陳慕真，〈台語白話字書寫中 e 文明觀——以《臺灣府城教會報》（1885-1942）為中心〉，臺南：國立成功大學臺灣文學研究所碩士論文，2006。
- 黃國超，〈殖民、醫療與救贖——從日治時期井上伊之助的泰雅民族誌談起〉，《通識教育年刊》，6（臺中，2004.12），頁 85-120。
- 黃德銘，〈日治時期臺灣南部基督教長老教會「牽羊」問題研究〉，《臺南科技大學通識教育學刊》，6（臺南，2007.5），頁 113-139。
- 黑川知文，〈大正期ホーリネス・リバイバルの研究（1）〉，《中央学院大学人間・自然論叢》，52（千葉，2022.02），頁 3-14。
- 黑川知文，〈第一次世界大戦と日本のキリスト教会：内村鑑三の戦争観と大正期ホーリネス・リバイバル（戦時下の日本の教会：ホーリネス・メソジストの流れにあって）〉，《ウェスレー・メソジスト研究》，14（神奈川，2013），頁 15-61。
- 葉先秦，〈臺灣五旬節／靈恩運動現況的神學反思〉，《臺灣神學論刊》，34（2012），頁 87-105。
- 董芳苑，〈臺灣基督教靈恩運動之探討〉，《臺灣神學論刊》，9（1987），頁 71-94。
- 潘珮儒，〈帝國傳道者的殖民地原住民書寫——山部歌津子《蕃人ライサ》研究〉，新竹：國立清華大學臺灣文學研究所碩士論文，2011。
- 蔡侑樺，〈臺灣總督府營繕人員〉，《臺灣學通訊》，110（新北，2019.03），頁 8-9。
- 蔡錦堂，〈文協與「臺灣民報」系列刊物——兼談《臺灣人士鑑》「趣味」欄位〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》，123（臺北，2021.9），頁 11-13。
- 蔡錦堂，〈日據末期臺灣人宗教信仰之變遷——以「家庭正廳改善運動」為中心〉，《思與言》，29：4（臺北，1991.12），頁 65-83。

藏田雅彦，〈日本統治下朝鮮における神社参拝問題と聖潔教会弾圧事件〉，《桃山学院大学キリスト教論集》，26（大阪，1990.03），頁 79-95。

鄭仰恩，〈臺灣靈恩運動發展初探〉，《臺灣神學論刊》，30（臺北，2008），頁 77-95。

謝喻華，〈臺灣聖教會之成立與發展〉，臺北：國立成功大學歷史學研究所碩士論文，2001。

蘇瑤崇，〈「終戰」到「光復」期間臺灣政治與社會變化〉，《國史館學術集刊》，13（臺北，2007.9），頁 45-87。

A. Hamish Ion, "The Cross under an Imperial Sun," in Mark R. Mullins, ed., *Handbook of Christianity in Japan* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003), pp. 69-100.

Yuki Takai-Heller, 〈The Japanese Narrative on Taiwan Church History during the Japanese Colonial Period as Revealed by Japanese Church Periodicals〉，收入王成勉主編，《臺灣教會史料論集》，桃園：國立中央大學出版中心，2013，頁 149-170。

Yuki Takai-Heller, 〈日本統治下台湾における日本人プロテスタント教会史研究（1895-1945）〉，東京：国際基督教大学大学院比較文化研究科博士論文，2003。

Yuki Takai-Heller, 〈擺脫「殖民」與「被殖民」的障礙？：殖民統治下的聖潔運動（1921-1941）〉，《東海歷史研究集刊》，2（臺中，2015.9），頁 161-202。

（三）網路資料

臺灣基督長老教會網站：<https://law.pct.org.tw/ByLaws.aspx?LID=4402>，瀏覽日期：2021 年 12 月 29 日

臺灣聖教會網站：<https://www.holiness-church.org.tw/blank-7>，瀏覽日期：2025 年 3 月 19 日。

（四）口述訪問

筆者訪問，〈劉立頌先生訪問記錄〉，2025 年 4 月 10 日。

筆者訪問，〈劉黎理女士訪問記錄〉，2025 年 4 月 11 日。

筆者訪問，〈鄭秀美女士訪問記錄〉，2025 年 4 月 7 日。