

目 錄

緒論	1
第一章 長老教會在臺傳教之歷史沿革	
第一節 滿清政府統治時期	17
第二節 日本政府統治時期	30
第三節 中華民國政府統治時期	42
第二章 長老教會的神學思想與組織	
第一節 長老教會的神學思想與信仰精神	51
第二節 長老教會的本土神學思潮	63
第三節 長老教會的組織結構	77
第三章 三大宣言前的政教關係	
第一節 終戰前的政教關係	85
第二節 戰後的政教關係	96
第四章 長老教會的三大宣言	
第一節 三大宣言發表的背景	105
第二節 三大宣言的發表	111
第三節 三大宣言的影響	122
結論	137
參考書目	141
附錄	153

圖目錄

圖 2-1	臺灣基督長老教會總會機構圖	81
-------	---------------	----

表目錄

表 1-1	清末英國長老教會派遣來臺男宣教師一覽表 (1865-1895)	21
表 1-2	清末英國長老教會派遣來臺女宣教師一覽表 (1865-1895)	22
表 1-3	清末加拿大長老教會派遣來臺宣教師一覽表 (1872-1895)	27
表 1-4	日治時期英國長老教會派遣來臺男宣教師一覽表 (1895-1945)	33
表 1-5	日治時期英國長老教會派遣來臺女宣教師一覽表 (1895-1945)	34
表 1-6	日治時期加拿大長老教會派遣來臺男宣教師一覽表 (1895-1945)	35
表 1-7	日治時期加拿大長老教會派遣來臺女宣教師一覽表 (1895-1945)	36
表 1-8	臺灣基督長老教會倍加運動期間平地教會教勢統計表(1954-1964)	45

緒 論

一、研究動機與目的

基督教¹在臺灣發展的時間最早可溯及荷蘭統治時期，當時荷蘭宣教師以平埔族為主要的傳教對象，在南部地區推廣教務，如設立教堂、翻譯經典、教育原住民兒童等，使其傳教工作頗具成效。²然自鄭氏治臺後，因荷蘭宣教師的離去，鄭氏在政策上的刻意打壓，加上原住民信徒本身的自傳、自養、自立之機制條件不足下，基督教在臺灣日漸消失。³直到清咸豐八年（1858），清廷與英、法、美、俄簽訂天津條約，開放外人來華傳教、臺灣開港通商，基督教才在中斷幾近二百年之久後，再度傳入臺灣。⁴而這也是基督教真正在臺灣紮根、成長的開始。

從基督教各宗派在臺傳教的發展觀察，其中又以臺灣基督長老教會（以下簡稱長老教會）最為人熟知，也最具影響力。雖說開港通商後的臺灣，僅有同屬長老宗派的英國長老教會及加拿大長老教會派遣宣教師來臺傳教，開啓基督教中長老宗派獨占臺灣一地宣教市場的歷史。⁵但不可否認，由於長老教會在臺灣的積極傳教與長期耕耘，使得基督教在臺灣生根發展。此外，長老教會傳入臺灣後，以醫療傳教和文字傳教為拓展教會的主要途徑，對臺灣醫療和教育的貢獻，是值得肯定的。⁶因此，長老教會在臺灣歷史上，是有其重要性與影響力。

¹ 經過宗教改革而分離、產生出來的教會，其稱呼方式有多種，一般稱為「抗議宗」(Protestant)、復原派，有的則直接稱之為「新教」(一般通稱為基督教)，以與原來的「舊教」—大公教會 (Catholic Church) (為了方便分別，一般通稱為天主教) 區別。夏文學，〈長老教會是怎麼來的〉，《新使者》第 69 期 (2002 年 4 月)，頁 68。

² 邱麗娟，〈清末臺灣南北基督長老教會傳教事業的比較研究(1865-1895)〉，《臺南師院學報》第 29 期(1996 年 6 月)，頁 99。

³ 查時傑，〈臺灣教會史之研究現況—以基督新教近五十年的相關史料介紹為例〉，收入於林治平主編，《從險學到顯學：二〇〇一年海峽兩岸三地教會史研究現況研討會論文集》(台北：宇宙光，2002 年)，頁 94。

⁴ 蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》(台北：博揚文化事業有限公司，2000 年)，頁 8；邱麗娟著，〈清末臺灣南北基督長老教會傳教事業的比較研究(1865-1895)〉，《臺南師院學報》第 29 期，頁 99。

⁵ 查時傑，〈臺灣教會史之研究現況—以基督新教近五十年的相關史料介紹為例〉，頁 95。

⁶ 吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動—以南部教會為中心〉(國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2001 年)，頁 2。

長老教會於十九世紀中葉來臺傳教迄今，已逾一百四十餘年之久。在這段不算短的傳教史中，經歷臺灣三次的政權交替—滿清、日本、中華民國政府的統治。期間除了傳教外，更致力於醫療、教育、原住民等社會服務與關懷，對臺灣的現代化有一定貢獻。但長老教會始終給臺灣人民的第一印象是政治色彩較為濃厚，因其曾經在 1970 年代發表三次的政治性宣言，包括 1971 年〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉（以下簡稱〈國是聲明〉）、1975 年〈我們的呼籲〉、1977 年〈台灣基督長老教會人權宣言〉（以下簡稱〈人權宣言〉）。⁷而三大宣言的發表，也開始了教會主動的政治參與。⁸然此一作為，更使得長老教會與政府之間的政教關係⁹開始產生變化。

促使長老教會與政府關係產生變化，最直接的影響因素是國際外交局勢的變動。1970 年代的臺灣，正處於外交困境，對社會與政治造成很大的衝擊，長老教會乃於此時強烈地關切臺灣社會的生存與安全，且逐漸強調對政治的關懷。長老教會不僅關切國內的政治狀況，也關心臺灣國際地位的問題，進而發表政治性的三大宣言，並發展教會的政治主張。但也由於長老教會所提之論點與政府的立場不完全一致，故形成長老教會與政府關係的緊張。¹⁰長期以來，臺灣的宗教大多將重心放在傳教及社會救濟上，即使涉及政治事務，其立場也多與政府當局一致。因此，長老教會所發表的三大宣言，自然引起政府及社會各界的注意。

在國內政治氣氛保守，國際外交屢遭挫折的 1970 年代，長老教會何以甘冒觸犯政治禁忌的危險，提出具有改革呼籲的三大宣言。這是開啓筆者研究此一主題的主要動機。目前學界對於長老教會三大宣言的研究，多半附屬於戰後長老教會政治參與、反對運動相關研究中，且僅簡要論述，並未深入分析探討。因此對於三大宣言的研究，確實有其必要性。

然究竟是什麼樣的動力，驅使長老教會積極入世，走入人群，由社會服務擴展到政

⁷ 董芳苑，〈啓蒙臺灣社會現代化的外來宗教——臺灣基督長老教會〉，《臺灣文獻》第 52 卷第 4 期（2001 年 12 月），頁 8。

⁸ 陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉（國立台灣大學社會學研究所碩士論文，1995 年），頁 1。

⁹ 就中文字義的廣泛意義來說，政教關係中的「政」可以被解釋為「政府」（或國家）、「政權」，亦可被理解為「政治」；「教」則可解釋為「教會」、「教權」或「宗教」。而一般所謂的政教關係是指國家（或政府）與教會的關係。參閱李文政，〈政教關係之研究〉，《社會科教育學報》第 5 期（2002 年 6 月），頁 2。

¹⁰ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉（國立台灣大學社會學研究所碩士論文，1985 年），頁 76。

治關懷。是受本身教義、信仰、本土神學思潮的影響？還是與長老教會在臺傳教的歷史有關？或是當時政治、社會環境及國際外交局勢所造成的？因此本文主要之研究目的，即欲探討促使長老教會發表三大宣言的原因與動力。其次，探究三大宣言發表後，各界的反應與看法。最後，討論三大宣言所帶來的影響，政府與長老教會關係的變化。本文希冀藉由官方檔案、教會檔案刊物、報章雜誌、個人回憶錄等，並參考前人研究成果，以臺灣基督長老教會的三大宣言為中心，試圖透過此一探討，了解臺灣政教關係的轉變。

二、研究範圍與時間斷限

1970年代的臺灣，由於國際情勢的變化，在外交上面臨一連串的危機與挫折。首先是1971年10月中華民國被迫退出聯合國，緊接著傳出美國總統尼克森（Richard Nixon），即將訪問中國，¹¹1972年2月尼克森前往北京訪問，發表〈上海公報〉。¹²1975年8月當時的美國總統福特（Gerald R. Ford）宣布將訪問中國，¹³同年12月至北京訪問，並表示如果獲連任，即與中華民國斷交但仍維持非官方的接觸，並和臺灣保持實質的貿易。¹⁴至此，國際局勢對臺灣而言，越來越不利。雖然隔年福特落選，未獲連任，但新任美國總統卡特（Jimmy Carter），仍於1977年8月派國務卿范錫（Cyrus Vance）前往中國訪問，為美國與中華人民共和國建交進行前置準備工作。¹⁵1978年12月，卡特宣佈在1979年元月1日，承認中華人民共和國政權。¹⁶從退出聯合國到美國承認中華人民共和國，1970年代臺灣的外交處境，可謂處於風雨飄搖之際。

就國內情勢而言，1970年代的臺灣經濟，在歷經十年的高速出口擴展，及蔣經國為因應此一時期的外在大危機，包括石油危機、外交危機等，與強化人民對政府的信心，而推動進行的「十大建設」，¹⁷都使臺灣由農業為主的經濟型態過渡到工業為主的工業社會，社會財富大幅增加，產生大量的中產階級與由鄉村移居城市的勞動階層。¹⁸這些中

¹¹ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉（真理大學宗教學系碩士班碩士論文，2005年），頁68-69。

¹² 彭懷恩，《台灣政治發展》（台北：風雲論壇出版社，2003年），頁136-137。

¹³ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁70。

¹⁴ 邵宗海，《一九四九年以來中美關係之研究》（台北：時報文化出版企業有限公司，1986年），頁34-35。

¹⁵ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁71。

¹⁶ 彭懷恩，《台灣政治發展》，頁138。

¹⁷ 彭懷恩，《台灣政治變遷四十年》（台北：自立晚報，1988年），頁107；若林正文著，洪金珠等譯，《臺灣—分裂國家與民主化》（台北：新自然主義股份有限公司，2004年），頁152。

¹⁸ 彭懷恩，《台灣政治變遷四十年》，頁102。

產階級¹⁹大多擁有高學歷、專門知識或技術，在面對當時的外交困境，且有鑑於國際變局的挑戰，部份成員也進入政治領域，投入民主化的改革運動中。²⁰由上述可知，1970年代對臺灣而言，不論在政治、經濟、外交上，均有其重要性與關鍵性，不僅是危機，也是轉機。

然上述國內外情勢之變化也反映在政教關係上。長老教會因普世教會協會（World Council of Churches，簡稱普世教協，WCC）²¹於1961年接納蘇俄、羅馬尼亞、保加利亞及波蘭等共產國家東正教教會為會員，²²及1966年表示贊成中華人民共和國進入聯合國等容共之舉止，於1970年在政府的壓力下，脫離普世教協。²³而這次「退出普世教協」一案，對長老教會與政府間的互動產生很大的影響，雙方的和諧關係漸漸起了變化，但也促使長老教會重新反省的契機。²⁴再加上1970年代國內外情勢的轉變，導致長老教會發表與政治事務有關的三大宣言。

綜上所述，本文時間斷限以1970年代為主，研究範圍則以臺灣基督長老教會所發表的三大宣言—1971年〈國是聲明〉、1975年〈我們的呼籲〉、1977年〈人權宣言〉為主要探討之中心，並藉由長老教會在臺傳教的歷史發展與其教義、思想、組織等討論，及國內政治、經濟、社會環境與國際情勢變遷的論述，分析中華民國政府與長老教會之間政教關係的轉變與影響。

三、研究回顧

¹⁹ 中產階級的定義，簡單而言，是指其成員具有某些平民和領導者所不共有的特質。他們不與平民一樣地靠他人而生活；也不像領導者，有特別的能力和欲望去領導他人。參閱賀希費德著，蘇付伊等譯，《統治菁英、中產階級與平民—人類的成長與生存》（台北：桂冠，1987年），頁132。

²⁰ 葉永文，《宗教政治論》（台北：揚智，2000年），頁135-136。

²¹ 普世教協成立於1948年，主要目標為推展世界教會合一運動，主張「主」的門徒是一家人，教會亦應成為一家，合而為一。期使四分五裂的教會合而為一，促進基督教各教會信仰團結。台灣基督長老教會於1951年加入。參閱台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》（台南：台灣基督長老教會，2000年），頁332-333。

²² 李文政，〈普世教協的成長及其對國際政治的影響〉，《聯合月刊》第7期（1982年2月），頁81。

²³ 高明成，〈台灣基督長老教會「人權宣言」的背景及神學意義之探討〉（台南神學院畢業論文，1979年），頁19-21。

²⁴ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁67-68。

目前以臺灣基督長老教會為課題的研究已累積不少的學術成果，²⁵涉及的研究層面及領域亦相當廣泛且多元，²⁶雖然本文之重點是以臺灣基督長老教會的三大宣言為探討中心，以期了解戰後臺灣政教關係的轉變，但不能僅針對長老教會在臺傳教期間的政教關係之相關研究成果，進行整理。因為長老教會在臺灣的傳教，不論是傳教過程所引發的文化衝突與調適問題，或基督教傳入後所帶動的社會與文化之變遷，在在影響臺灣歷史的發展，²⁷因此長老教會在臺傳教之相關研究成果，不容忽略。另外，國內的政治、經濟與對外關係、國際局勢，均是影響政教關係的因素，故 1970 年代臺灣政經環境與國際情勢之相關研究成果，也必須加以注意。本文將整理過去學者相關之研究成果，分為下列三部份加以探討。(一)長老教會史之相關研究；(二)臺灣政教關係之相關研究；(三)1970 年代臺灣政經環境與國際情勢之相關研究。希望藉由對前人研究的回顧，從中獲得新的啟發。

(一) 長老教會史之相關研究

談到長老教會史的研究，首推臺灣基督長老教會總會歷史委員會編著《臺灣基督長老教會百年史》。²⁸這本由當時長老教會菁英所共同完成的著作，雖說此書並非出於學術界，但至今仍是研究長老教會史必讀的書。至於學術界對長老教會史之相關研究成果，主要有張雅玲在〈北部臺灣長老教會研究（1872-1945）〉中，橫跨清代及日治兩個時代對長老教會在北部的發展與影響，加以論述。²⁹作者乃較偏重於北部教會的醫療與教育事工及其影響的探討。連偉齡所著的〈南部臺灣基督長老教會之研究（1865-1987）〉，主要以南部長老教會為研究對象，著重於政治關懷的角度。³⁰蔡主恩的〈台灣基督長老教會的擴展研究〉，則以地理學的觀點，探討長老教會在臺傳教的擴展情況。³¹此一從地理的角度切入觀察長老教會在臺擴展歷程，也是在長老教會史之相關研究中較少見的。

吳學明所著《從依賴到自立－終戰前臺灣南部基督長老教會研究》及〈臺灣基督長

²⁵ 張妙娟，〈臺灣基督長老教會史研究之回顧與展望－以近二十年來學位論文為中心〉，《史耘》第 6 期（2000 年 9 月），頁 133。

²⁶ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 13。

²⁷ 吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動－以南部教會為中心〉，頁 2。

²⁸ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》。

²⁹ 張雅玲，〈北部臺灣長老教會研究（1872-1945）〉（國立中山大學中山學術研究所碩士論文，1990 年）。

³⁰ 連偉齡，〈南部臺灣基督長老教會之研究（1865-1987）〉（國立中山大學中山學術研究所碩士論文，1991 年）。

³¹ 蔡主恩，〈台灣基督長老教會的擴展研究〉（國立台灣師範大學地理研究所碩士論文，1986 年）。

老教會的三自運動（1865-1945）》，其時間斷限均為 1865 年至 1945 年終戰前，主要探討南部長老教會的傳教與三自運動－自養、自傳、自治之過程。³²對於長老教會的傳入、擴展、所遇到的阻力、因應措施、及三自運動有清楚的論述，從中也可了解南部長老教會從依賴英國宣教師，到完全走向自立之路的歷程。賴志忠著的〈台灣醫療傳道史之研究－英國長老會與加拿大長老會之比較〉，則以醫療傳教為主題，比較英國長老教會和加拿大長老教會在醫療傳教上的異同。³³

廖安惠所著〈北部台灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，主要以日治時期（1932-1939）北部教會內部改革及權力改組為討論的重點，由於「新人運動」的成員中，不乏精通日語、與日本政府關係良好者，因此其背後的日本因素不容忽視。³⁴此外，在眾多的研究者中，對長老教會史料蒐集用力最深，對教會史料如數家珍，從事研究最持續的學者當推賴永祥，³⁵其研究成果《教會史話》為進入長老教會史領域者入門必讀的書。³⁶

（二）臺灣政教關係之相關研究

就目前而言，討論長老教會與政府之間政教關係的文章，大多以 1945 年第二次世界大戰結束為一分界點：一是將清代及日治時期合併論述，另一是探討戰後臺灣的政教關係，僅少數是討論橫跨三個不同政權，從清代至戰後長老教會在臺傳教之政教關係。

關於清代時期的政教關係，可由教案及民教衝突相關研究中，加以尋找探討。蔡蔚群著的《教案：清季臺灣的傳教與外交》一書。書中對長老教會於晚清在臺傳教所遭到的挫折及困難性有相當的討論，從內容的論述可了解，臺灣開埠後，傳教士雖然可合法來臺傳教，且這些傳教士主要的重心是宣揚福音上，並不主動介入政治，但由於滿清政府非自願性開放，所以在傳教的初期，地方官員對教案及民教衝突的處理，是十分消極的，甚至放縱反教民眾滋事，以致傳教士必須透過外交的交涉，甚至母國軍事力量的依

³² 吳學明，《從依賴到自立－終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（台南：人光出版社，2003 年）；吳學明，〈臺灣基督長老教會的三自運動（1865-1945）〉，《臺北文獻》直字第 121 期（1997 年 9 月），頁 83-153。

³³ 賴志忠，〈台灣醫療傳道史之研究－英國長老會與加拿大長老會之比較〉（私立輔仁大學歷史研究所碩士論文，2000 年）。

³⁴ 廖安惠，〈北部台灣基督長老教會「新人運動」之研究〉（國立成功大學歷史學研究所碩士論文，1997 年）。

³⁵ 吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動－以南部教會為中心〉，頁 3。

³⁶ 賴永祥，《教會史話》第一至五輯（台南：人光出版社，1990-2000 年）。

靠，才能解決教案及民教衝突的問題。因此清代時期的政教關係，可以說是建立在外交交涉與軍事力量之下的關係。³⁷同樣的，林文慧所著《清季福建教案之研究》，只有一部份是針對臺灣教案的論述。³⁸鄭淑蓮著〈台灣教案之試析(1859~1868)〉，作者僅就 1859 年至 1868 年臺灣的民教衝突及教案，加以分析探討。³⁹但從上述文章中仍可看出，當時滿清政府與教會之間的互動，在列強的外交與軍事壓力下，迫使滿清政府必須給予教會表面的尊重，使其傳教能較為順利。

日治時期政教關係之研究。首先是 William Jerome Richardson 博士所著 *Christianity in Taiwan Under Japanese Rule, 1895-1945*。探討 1895 年至 1945 年間，長老教會與日本政府間政教關係的演變；⁴⁰孫慈雅著的〈日本統治下的臺灣教會學校〉一文，旨在探討日本統治時期的殖民式教育政策，尤其是中學教育政策下，臺灣基督教會學校所扮演的角色及其對臺灣社會的影響。⁴¹作者不僅分析日本殖民統治政策的演變，所導致的教育政策及制度的變革，並分期介紹教會學校的發展及因應措施，這都有助於對此一時期政府當局與教會學校之間政教關係的了解。

查時傑所著〈皇民化運動下的臺灣長老教會－以南北教會學校神社參拜為例〉一文。作者從政治與宗教間常存的衝突與矛盾之觀點出發，來分析討論皇民化運動時期，南北教會學校對神社參拜的態度及作法。⁴²另外，駒込武所著的〈台南長老教中學神社參拜問題－「踏繪」式的權力型態〉，以臺南長老教中學的神社參拜問題為探討之對象，將神社參拜問題，比擬成日本江戶時代，天主教徒所面對的「踏繪」問題。⁴³作者認為日本政府對於神社參拜的要求，是用以介入學校營運系統的藉口，其事件的核心應是爲了粉碎「臺灣民眾之教育機構」的理想，且離間集結在該理想下的人，以消滅屬於臺灣

³⁷ 蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》。

³⁸ 林文慧，《清季福建教案之研究》（台北：臺灣商務印書館，1989 年），頁 34-69。

³⁹ 鄭淑蓮，〈台灣教案之試析(1859~1868)〉，《弘光學報》第 31 期（1998 年 4 月），頁 245-265。

⁴⁰ William Jerome Richardson, *Christianity in Taiwan Under Japanese Rule, 1895-1945*. (New York: St. John's University 1972) .

⁴¹ 孫慈雅，〈日本統治下的臺灣教會學校〉（國立政治大學歷史研究所碩士論文，1974 年）。

⁴² 查時傑，〈皇民化運動下的臺灣長老教會－以南北教會學校神社參拜為例〉，收入於張炎憲主編，《中國海洋發展史論文集》第三輯（台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1990 年），頁 127-156。

⁴³ 所謂「踏繪」，是江戶時代爲打壓天主教徒而發明出的產物，江戶幕府爲了打壓天主教，讓民眾輪流用腳踩踏刻有聖母瑪麗亞像或耶穌像的木板，以證明己身並非教徒。參閱駒込武著，李明芳譯，〈台南長老教中學神社參拜問題－「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》第 31 卷第 10 期（2003 年 3 月），頁 47。

人的公共空間，壓制臺灣人意識。⁴⁴

查忻在〈皇民化運動與臺灣基督長老教會學校〉一文中，探討皇民化運動時期臺灣基督長老教會及教會學校與日本政府的政教關係，包括面臨基督教教義與國家神道衝突時、日本軍國主義高張以致敵視英美等國，而使臺灣教會陷入危機中時、英格蘭長老教會與加拿大長老教會宣教士在面對神社參拜問題時等的態度與因應之道。⁴⁵此外，吳學明的〈終戰前台灣政教關係研究－以台南長老教中學為中心〉、⁴⁶〈終戰前台南「長老教中學」的歷史觀察〉均對長老教中學在日治時期，與日本政府之間的政教關係做一詳細論述。在教會與政府的互動中，雖然政治力量大於宗教力量，但教士會的態度有其關鍵性。由於教士會辦學的宗旨在於宣教，因此只要此一目的可以維持，其他問題均可妥協，而這也造成在日本化的壓力下，不僅本地教會精英力量相當薄弱，甚至連學校基督化的目標亦逐步消失。⁴⁷

目前關於戰後臺灣政教關係之研究，已累積相當的學術成果，但大多數仍是以社會學的角度，來分析討論。首先，林本炫著《台灣的政教衝突》一書。作者以兩章的篇幅介紹臺灣基督長老教會的歷史發展與特質，並分析從戰後初期至美麗島事件發生後，政府與長老教會關係的轉變及其他教派的態度。⁴⁸其次，葉永文所著《台灣政教關係》一書。主要探討的焦點，是針對政府遷臺以來之五十年（1949-1999）的政教關係，並以「統治」觀點切入分析，適時舉出臺灣政教關係相關之實例，予以佐證。這是和其他以宗教為主體之文章不同的地方。另外，作者也以附錄的方式，論述日治時期臺灣的政教關係。⁴⁹

瞿海源在〈政教關係的思考（上）－台灣基督長老教會〉一文中，藉由對 1970 年代臺灣基督長老教會所發表的三大宣言之論述，分析探討長老教會和政府間的緊張關

⁴⁴ 駒込武著，李明芳譯，〈台南長老教中學神社參拜問題－「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》第 31 卷第 10 期，頁 43-80。

⁴⁵ 查忻，〈皇民化運動與臺灣基督長老教會學校〉（國立暨南國際大學歷史學研究所碩士論文，2001 年）。

⁴⁶ 吳學明，〈終戰前台灣政教關係研究－以台南長老教中學為中心〉，收入於萬能科技大學通識教育中心編輯，《通識教育與歷史專業：東亞研究的微觀與宏觀學術研討會論文集》（桃園：萬能科技大學通識教育中心，2005 年），頁 115-129。

⁴⁷ 吳學明，〈終戰前台南「長老教中學」的歷史觀察〉，《臺南師院學報》第 38 卷第 1 期（2004 年），頁 1-24。

⁴⁸ 林本炫，《台灣的政教衝突》（台北：稻鄉出版社，1994 年）。

⁴⁹ 葉永文，《台灣政教關係》（台北：風雲論壇出版社，2000 年）。

係，乃是因溝通不良所造成的，也是基督教不同派別間微妙的差異與衝突的反應。由於溝通的不良，長老教會的實際情形常被誤解，而長老教會對政府或外界也有所疑懼。且因不同教派之間在政治觀點和立場上的歧異，使得政教關係更顯得緊張而不尋常。⁵⁰作者此一論點，是在其他相關研究中，較少被提及的。陳南州所著《台灣基督長老教會的社會、政治倫理－從台灣基督長老教會三個聲明、宣言之研究來建構台灣教會的社會、政治倫理》一書。作者以長老教會三個聲明、宣言（即是三大宣言）為主要研究素材，歸納長老教會三個聲明、宣言中，社會、政治倫理的價值、原則和信仰依據，加以詮釋與評析。此外，亦將聖經與普世教會的社會倫理，融合臺灣的實況，具體建立長老教會社會、政治倫理的信仰依據及原則。⁵¹而作者主要是以神學的觀點來論述，並著重於三大宣言的信仰依據與神學詮釋。

康鈺瑩所著的〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，作者藉由十六篇具有代表性之長老教會政治性宣言與聲明作分析，歸納出長老教會在解嚴後主要的政治主張。並將長老教會視為政治性壓力團體，視其所發表的政治主張是向政府當局施壓的著力點，進而分析長老教會在政治性宣言與聲明中，對政府所提出的政治主張有哪些，藉以在那些議題上對政府進行遊說與建議，以及之所以成為壓力團體的政治、社會條件與時代意義。此外，根據作者的研究結果指出，長老教會的政治主張是源自於其信仰與神學觀點，其政治主張與神學觀點兩者間呈現高度關聯性，而信仰與神學觀是其之所以參與並關懷臺灣政治問題的動力所在。⁵²周怡君著的〈台灣基督長老教會與其社會運動參與（1985-1995）〉一文。作者透過對長老教會社運的參與階段、參與議題、參與方式之分析，探討其行動特質與實際影響因素。其次，利用資源動員論基本觀點，了解長老教會參與社運的能力，並進一步對其組織資源與動員情況進行了解。最後，研究發現長老教會與其社運參與的關係，是一個組織資源與動員能力、歷史發展、宗教信仰與政治社會環境變遷等因素互相影響的結果。⁵³

陳家倫著〈台灣社會之宗教與政治關係的演變－一個宗教團體之社會學分析〉一文。作者從宗教社會學的觀點探討 1895 年至 1984 年間，臺灣基督長老教會與政府關係

⁵⁰ 瞿海源，〈政教關係的思考（上）－台灣基督長老教會〉，《聯合月刊》第 6 期（1982 年 1 月），頁 45-49。

⁵¹ 陳南州，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理－從台灣基督長老教會三個聲明、宣言之研究來建構台灣教會的社會、政治倫理》（台北：永望文化事業有限公司，1999 年）。

⁵² 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉（東吳大學社會學系碩士論文，1997 年）。

⁵³ 周怡君，〈台灣基督長老教會與其社會運動參與（1985-1995）〉（東吳大學社會學系碩士論文，1997 年）。

的演變，將其政教關係分爲四階段：日治前期至九一八事變（1895-1931）、九一八事變至第二次大戰結束（1931-1945）、第二次大戰結束至退出聯合國（1945-1971）、退出聯合國至 1984 年（1971-1984），且分析出每階段所呈現的政教關係各有其特徵：和諧—緊張—和諧—緊張。造成此演變的原因，主要是受社會結構、政治結構、教會結構互動所產生的影響。⁵⁴雖然此一研究跨越兩個時代—日治、戰後，但其探討比例仍較偏重於戰後長老教會與政府關係的演變。

陳迪暉所著的〈台灣基督長老教會與反對運動—一個歷史比較分析〉。作者藉由探討長老教會與反對運動產生親近性的原因，據此解析臺灣的政教關係。另外，作者還透過歷史比較分析方法，比較其他宗教及基督教其他教派之政教關係，與長老教會之差異性。⁵⁵陳玉梅所著〈台灣基督長老教會的政治參與〉，從歷史與組織的角度，在國際政治局勢及國內政治體制的結構條件下，探討宗教組織的結構特性以及與外部組織環境的關係，如何促成宗教團體的政治行動。⁵⁶研究焦點主要集中於 1971 年以後，藉由長老教會歷史發展的論述，分析其政治參與及政教關係。

另外，有少數幾篇政教關係之文章為橫跨清代、日治、戰後之研究，以學位論文居多。首先是張兆林著〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉。將長老教會在臺傳教的歷史，分爲五階段（1865-2003）：（一）表面和諧關係—滿清帝國末年時期 1865-1895、（二）非自願服從關係—日本殖民時期 1895-1945、（三）衝突關係—國民黨政府威權統治時期 1945-1987、（四）抗衡關係—民主建構時期～從解除戒嚴到政黨輪替 1987-2000、（五）批判性支持關係—民主鞏固時期～民進黨執政時代 2000-2003，探討各階段政教關係之演變。⁵⁷

汪偉瑞著的〈台灣基督長老教會之政治參與—以台南地區長老教會為例〉。作者將長老教會在臺傳教的歷史發展，分劃爲五階段：（一）教勢發展階段 1865-1971、（二）促進改革階段 1971-1979、（三）政教衝突階段 1979-1990、（四）政教矛盾轉變階段

⁵⁴ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變—一個宗教團體之社會學分析〉（國立台灣大學社會學研究所碩士論文，1985 年）。

⁵⁵ 陳迪暉，〈台灣基督長老教會與反對運動—一個歷史比較分析〉（國立清華大學社會學研究所碩士論文，2000 年）。

⁵⁶ 陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉（國立台灣大學社會學研究所碩士論文，1995 年）。

⁵⁷ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉（真理大學宗教學系碩士班碩士論文，2005 年）。

1990-2000、(五)政黨輪替至今 2000-2003.3。⁵⁸但其論述的重心，主要在 1971 年以後。另外，此一論文以深入訪談法為主，大量採用訪談資料，是其他論文較少見的。林素珍著〈臺灣基督長老教會意識形態發展之研究（1865-1990）〉。透過長老教會各階段政教關係演變之論述，探討「臺灣意識」在其中發展的過程。雖然在 1970 年代長老教會因提出的三個聲明（即是三大宣言），而造成政教衝突。但在衝突過程中，長老教會逐漸以臺灣人為主體，思考臺灣政治、社會、文化、歷史等問題，這種省思促成「臺灣意識」的覺醒。長老教會也由此發展出「鄉土神學」、「自決的神學」作為其政治改革與關懷社會的理論依據，原本是西方宗教的長老教會，因而蛻變為極具本土化特色的基督教派。

59

（三）1970 年代臺灣政經環境與國際情勢之相關研究

關於 1970 年代臺灣政經環境與國際情勢之相關研究成果，多半與戰後臺灣政治、經濟及外交發展一同討論。首先，胡興梅著的〈中華民國在臺灣地區的政治發展（民國三十八年至八十二年）〉，討論民國三十八年政府遷臺至民國八十二年間，臺灣政治發展的歷程，及其對經濟與社會互動之發展。⁶⁰顏志榮所著〈中華民國的政治發展經驗（一九七二～一九八三）〉，關於 1970 年代的國際環境與國內環境方面，有相當的討論。⁶¹且經由作者的探討，也對此一時期臺灣的政治、經濟及國際情勢，有進一步的了解。彭懷恩所著《台灣政治變遷四十年》一書，對於臺灣戰後的政治、經濟發展有詳細的論述。作者認為 1970 年代的臺灣，不管在政治、經濟或外交上都面臨大幅度的轉變，而此時的臺灣是危機也是轉機。⁶²另外，作者也有不少相關著作，同樣論及 1970 年代臺灣政經環境與國際情勢之研究。⁶³

戴天昭著《台灣國際政治史》一書，作者乃是以臺灣為主體進行論述的臺灣國際政

⁵⁸ 汪偉瑞，〈台灣基督長老教會之政治參與－以台南地區長老教會為例〉（銘傳大學公共事務學研究所碩士論文，2003 年）。

⁵⁹ 林素珍，〈臺灣基督長老教會意識形態發展之研究（1865-1990）〉，《大仁學報》第 16 期（1998 年 3 月），頁 131-152。

⁶⁰ 胡興梅，〈中華民國在臺灣地區的政治發展（民國三十八年至八十二年）〉（國立台灣師範大學三民主義研究所博士論文，1995 年）。

⁶¹ 顏志榮，〈中華民國的政治發展經驗（一九七二～一九八三）〉（國立政治大學三民主義研究所碩士論文，1986 年）。

⁶² 彭懷恩，《台灣政治變遷四十年》（台北：自立晚報，1988 年）。

⁶³ 參閱彭懷恩，《台灣政治發展》（台北：風雲論壇出版社，2003 年）；彭懷恩，《中華民國政治體系的分析》（台北：時報文化，1983 年）。

治史，時間斷限相當長，從大航海時代至陳水扁當選總統。⁶⁴有關 1970 年代的國際情勢及臺灣、日本、美國、中國大陸之間的關係，均有深入的探討。邵宗海著的《一九四九年以來中美關係之研究》一書，主要針對 1949 年後中華民國與美國之間的關係加以探討。就 1970 年代的中美關係而言，作者著重於尼克森訪問大陸前後，及卡特時期之中美關係的論述。⁶⁵高朗所著《中華民國外交關係之演變（一九七二～一九九二）》一書，則主要著重於當時外交關係的變化，及參與國際組織的困境、努力。⁶⁶

綜上所述，長老教會史的研究，涉及的層面與領域頗為廣泛。而就長老教會與政府政教關係之相關研究來看，目前以日治皇民化運動時期及戰後較有研究成果，但戰後臺灣政教關係之研究，大多從社會學的角度切入探討，歷史學所發表的文章仍在少數。而且，雖然大部分的研究，多會提到臺灣基督長老教會的三大宣言，但僅是簡要介紹，尤其是當時國際情勢、國內政經環境是否對政府與教會之間的關係造成影響，並未深入探討，僅簡單敘述。因此，對於此一議題，仍有其研究空間，亦可予以分析與討論，此皆是筆者欲努力詮釋的部分。

四、研究方法與史料

本文所使用的研究方法以歷史研究法為主。⁶⁷首先，史料的蒐集、整理與比對一藉由相關史料的蒐集與整理並加以比對，希望能因此還原其歷史真相；其次，口述訪問一透過口述訪問所得之資訊，經比對無誤後，可彌補史料不足之處；再者，前人研究著作之參考一研究著作包括：專書、期刊及論文等。在分析、探討的過程中，除著重於史料的探索外，前人相關的研究著作也不容忽略；最後，歷史事實與歷史解釋並重一在進行各種史料的整理、比對後，不僅呈現其歷史事實，並且加以歸納、分析，試著給予適當的歷史解釋。

⁶⁴ 戴天昭著，李明峻譯，《台灣國際政治史》（完整版）（台北：前衛出版社，2002 年）。

⁶⁵ 邵宗海，《一九四九年以來中美關係之研究》（台北：時報文化，1986 年）。

⁶⁶ 高朗，《中華民國外交關係之演變（一九七二～一九九二）》（台北：五南，1994 年）。

⁶⁷ 歷史研究法是指：對歷史文獻的收集、整理，進行外部考證、內部考證、綜合研究。外部考證決定了文獻的真實性，主要是確認證據的可信度，特別重視原作者和產生的時間。內部考證決定文獻的意義、價值、可信度，包括文獻中是否有自相矛盾之處，在情理上完全違背事實的陳述，以及文獻寫作的思想和結構。綜合研究乃是把文獻融合成文，精確地描述歷史事件，或解決歷史問題。參閱 Robert Jones Shafer 原著，趙干城等譯，《史學方法論》（台北：五南，1990 年），頁 37-40。

在史料的運用上，主要區分為以下四類：

(一) 官方檔案

1. 國史館現藏史料：

目前所收藏與長老教會相關之資料，主要是各機關移轉至國史館的史料檔案，包括：外交部、臺灣省警務處等機關，因此內容較為豐富與多樣。例如，政府取締山地日文羅馬聖經、羅馬字聖經及書刊處理辦法、長老教會所舉行的會議等相關內容。

2. 臺灣省政府公報：

目前與長老教會相關之資料，主要以臺灣省政府發佈至各機關單位的政令為主，例如，禁止教會教授羅馬字、禁止使用日語傳教、取締日文及羅馬字聖經等相關內容。

(二) 教會檔案

1. 《臺灣基督長老教會總會議事錄》：

從 1951 年臺灣基督長老教會總會第一屆年會起，會議結束後會出版該屆總會議事錄，對於總會年會各項決議及其過程均有紀錄，有其參考之價值。

2. 《台灣基督長老教會教會法規》：

由臺灣基督長老教會法規委員會編，內容詳細記載長老教會的憲法、行政法、規則，及長老教會所屬之機構、教會、醫院、學校之條例、章程等。且每年長老教會總會年會結束後，法規委員會會針對當屆年會對法規有決議修法之處，進行修改、重新編印。透過教會法規，可以對於長老教會的組織結構有清楚的認識。

(三) 教會報章雜誌與歷史資料

1. 《臺灣教會公報》：

此為創刊於 1885 年 7 月的教會刊物，初名為《臺灣府城教會報》，後來屢次更改名稱。除第二次大戰末期停刊外，一直刊行至今。自發刊到 1970 年 1 月（1051 號）前均使用「白話字」。凡所有與長老教會相關之資訊消息、相關活動、教會發展、以及各類文章等，皆為《臺灣教會公報》刊載報導之內容，因此保存了教會許多珍貴的史料。且這也是臺灣地區的第一份報紙。⁶⁸

⁶⁸ 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 11；查忻，〈皇民化運動與臺灣基督長老教會學校〉，頁 9；張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 5。

2. 《出頭天：台灣人民自決運動史料》：

1972 年旅居海外的黃彰輝、黃武東、林宗義、宋泉盛等人，為回應長老教會於前一年（1971）所發表的〈國是聲明〉，於美國華府發起成立「臺灣人民自決運動」，希望藉此運動鼓勵臺灣人民確定他們對臺灣將來自決的人權，並且在國際社會中推動臺灣人民要求自決的主張。⁶⁹另外，還在海外創辦《出頭天》雜誌，以協助此一運動的推展。而《出頭天：台灣人民自決運動史料》則是《出頭天》雜誌的合訂本，收錄了 1970 年代臺灣自決運動的相關文獻。這些文獻均有助於了解國際及海外社團對三大宣言的看法與回應。

3. 《台灣基督長老教會總會社會關懷文獻 1971-1992》：

收錄臺灣基督長老教會從 1971 年至 1992 年所發表過的聲明、呼籲、建言、牧函、禱文等，由此可看出，長老教會長期以來對社會、政治的關懷與參與，對分析政教關係的演變有其相當的幫助。

4. 其他：

如《福音報》、《校園雜誌》等。以上刊物為基督教不同教派所發行的刊物，可透過這些教會刊物，了解基督教各教派對於三大宣言的看法。

（四）個人回憶錄

如《十字架之路－高俊明牧師回憶錄》、《黃武東回憶錄》、*Recollections and Reflections* 等。透過這些經歷過 1970 年代，甚至參與長老教會三大宣言發表的牧師之回憶錄，能更清楚了解三大宣言提出時的歷史背景，為此在教會內部是否引起爭議、三大宣言發表後產生的力量、及後來對長老教會所造成的影響。

（五）報章雜誌

1. 報紙：

包括《中央日報》、《中國時報》、《聯合報》、《臺灣日報》、《中華日報》等。透過當時的報紙，能夠了解社會輿論對三大宣言的看法，甚至也可知道政府當局的反應及態度。

2. 雜誌：

如《夏潮》、《綜合月刊》、《中華雜誌》、《大學雜誌》等。都是對當時臺灣基督長老教會與中華民國政府之間的關係，及社會對三大宣言的反應均有論述，可加以

⁶⁹ 宋泉盛編著，《出頭天：台灣人民自決運動史料》（台南：人光出版社，1998 年），頁 10-20。

參考與佐證。

五、章節安排

本文除緒論、結論外，共計分為四章。第一章探討長老教會在臺傳教之歷史沿革，先討論清代臺灣開港後，英國及加拿大的宣教師來臺傳教的情形，再論述日治時期及戰後長老教會在臺灣的發展。第二章分析討論長老教會的神學思想與組織，包括長老教會的神學思想與信仰精神、本土神學思潮、組織結構，藉以作為研究長老教會三大宣言之基礎。第三章則將三大宣言發表前，各時期政教關係之演變，分為終戰前及戰後兩階段，加以分析論述，希望藉此能更了解各時期長老教會與政府當局之間的互動。第四章主要探討長老教會的三大宣言，首先論述當時的背景，探討每一篇宣言發表的原因與經過，最後再分析三大宣言發表後，社會各界的反應、政府當局的態度及措施、長老教會的因應對策，並述及三大宣言所帶來的影響。

第一章 長老教會在臺傳教之歷史沿革

基督教是臺灣外來宗教之一，而在臺傳教的基督教各宗派中，以臺灣基督長老教會（以下簡稱長老教會），最為人熟知。其原因，不僅因它是全臺信徒最多的基督教團體，且長老教會也以積極參與、關懷政治出名。尤其是 1970 年代所提出具有改革呼籲的三大宣言。然而驅使長老教會由傳教、社會服務擴展到政治關懷，則必須先從長老教會在臺傳教之歷史沿革談起。長老教會於十九世紀中葉來臺傳教迄今，已超過一百四十年（1865-2009）之久。期間歷經臺灣三次的政權交替—滿清、日本、中華民國政府的統治，因此將依此三個政權統治時期作為劃分，並就長老教會在臺的歷史發展，加以探討。

第一節 滿清政府統治時期

十九世紀至二十世紀初的一百多年間，可說是基督教宣教史上空前發展的時期。於此一時期基督教被傳到全世界的各角落，臺灣亦不例外。¹1858 年（咸豐八年）清廷與英、法、美、俄簽訂天津條約，開放外人來華傳教，並陸續開放臺灣府城（安平）、淡水、雞籠（基隆）、打狗（高雄）通商。自此以後，西方傳教士可以自由進出臺灣，設立傳教據點，而長老教會也於此時來臺傳教。

臺灣的長老教會，由於前來傳教的母會之差異，初分成南北兩系統：一由英國長老教會傳入，主要是在臺灣南部進行傳教；另一由加拿大長老教會傳入，主要是在臺灣北部進行傳教。²

¹ 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 6。

² 英國長老教會主要以臺灣南部為傳教區，加拿大長老教會則以臺灣北部為傳教區，雖然各有其傳教範圍，但仍有界線不清之處，因此在 1909 年南北兩教士會及兩中會派遣代表聚集在彰化，協商劃定南北兩長老教會境界線。規定在東海岸劃定北部教會自花蓮港以南，南部教會自觀音山以北，各自傳到的地方相接為界；西海岸以自大甲溪口至校栗埔直入東溪為界線。黃武東等編著，《臺灣基督長老教會歷史年譜》（台南：人光出版社，1995 年），頁 156。本文為行文方便，將英國長老教會在臺灣的傳教區，以「南部教會」稱之；將加拿大長老教會在臺灣的傳教區，以「北部教會」稱之。

一、英國長老教會的傳入

1807年馬禮遜（Robert Morrison）受英國倫敦宣教會（London Missionary Society，1795年成立）的差遣，來到中國傳教。鴉片戰爭後，英國長老教會對中國的宣教事工日益關心，因此從1851年起以廈門為中心，進行傳教活動；1858年再設立汕頭為傳教中心。³1860年9月英國長老教會派駐廈門宣教師杜嘉德牧師（Rev. Carstairs Douglas）及駐汕頭宣教師金輔爾牧師（Rev. Hur L. Mackenzie）二人至淡水及艋舺等地傳福音及分發基督教文書。由於發現臺廈住民語言相近，乃極力建議母會的海外宣道會將臺灣列一新的宣教區，因此有了英國長老教會的來臺傳教。⁴

馬雅各醫生（Dr. James Laidlaw Maxwell，1836-1921，英國蘇格蘭人）是英國長老教會首任駐臺宣教師。他於1836年3月18日出生於蘇格蘭，1858年畢業於愛丁堡大學，除在愛丁堡求學時修習醫學課程外，也曾在柏林及巴黎大學醫學院深造。1863年成為英國長老教會海外醫療宣教師，並由杜嘉德牧師陪同，自英國出發前往中國。1864年1月2日抵達廈門，為了準備到臺灣傳教而積極學習閩南語，期間並參與醫療傳教之工作。同年10月5日馬雅各醫生在杜嘉德牧師的陪同下，帶領吳文水及兩位廈門信徒搭船到臺灣打狗，考察將來的宣教區。在臺灣期間，先後走訪打狗（今高雄市）、臺灣府城（今臺南市）、埤頭（今鳳山），於10月30日返回廈門。⁵

1865年5月下旬馬雅各醫生由杜嘉德牧師陪同，率領吳文水、陳子路、黃嘉智三位助手再度自廈門搭船來臺，在抵達打狗港兩三日後，前往臺灣府城。剛到府城時，先住進英商天利行（MacPhail & Co.）分行行東Neil MacPhail的家。初在城內無漢人願意租屋給馬雅各醫生等居住傳教，最後在打狗海關馬威廉（William Maxwell）協助下，將他在西門外看西街（今仁愛街）所租借的房屋，頂讓與馬雅各醫生為佈教所。⁶馬雅各醫生於6月16日展開在臺的醫療傳教工作，而這一天也成為臺灣基督長老教會的宣教紀

³ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁6。

⁴ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁2-3；認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》（台北：台灣基督長老教會總會，2000年），頁8。

⁵ 陳儀智，〈台灣宣教之父－馬雅各醫生〉，收入於鄭仰恩主編，《信仰的記憶與傳承－台灣教會人物檔案（一）》（台南：人光出版社，2001年），頁3-5；賴永祥，〈馬雅各醫生應召〉，收入氏著，《教會史話》第一輯，頁277-278。

⁶ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁4；賴永祥，〈指向台灣府城〉，收入氏著，《教會史話》第一輯，頁281-282。

念日。⁷

馬雅各醫生當時的傳教方式，採取的是「遠心宣教法」，即選一個或數個中心，以此為據點傳播福音，但不超過此中心的影響之範圍。⁸這當然必須配合當時的城市已成為經濟、政治、文化中心之社會情況，而這正是為何馬雅各醫生會選擇臺灣府城為傳教中心的原因。不過馬雅各醫生在府城的醫療傳教工作並不順利，雖然無需收取診療費，且療效甚佳，使得病患不斷增加，而因好奇前來聽杜嘉德牧師講道傳教的民眾也不少，但卻引起本地醫生的仇視和反對，各種不利的謠言紛起。造訛言：「洋教士取人心、挖眼睛，吊人疤。」因之遭反教民眾的排斥與攻擊，只好結束短短二十四天的醫療傳教，被迫離開府城，遷到打狗旗後，繼續醫療傳教。⁹杜嘉德牧師則於同年 7 月返回廈門。在旗後傳教期間，馬雅各醫生曾與安平海關人員必麒麟（W. A. Pickering）前往臺南東北山區拜訪平埔族—西拉雅族人，得到熱情款待。¹⁰這次的探訪，使得馬雅各醫生對平埔族有深刻印象，有被接納、受歡迎的感覺。¹¹這個意外的發現，也成為他日後向平埔族傳福音的動力。

經過一番努力，馬雅各醫生在旗後的醫療傳教，持續發展。1866 年 8 月 12 日由廈門來臺暫時協助馬雅各醫生的宣為霖牧師（Rev. William S. Swanson），在旗後新的禮拜堂為陳齊、陳清和、高長及陳圍四名最初的信徒施行洗禮，並舉行聖餐式。¹²之後，馬雅各醫生將醫療傳教工作擴展至埤頭，並於 1867 年在埤頭成立臺灣第二間教會。同年 12 月英國長老教會派遣來臺協助馬雅各的李麻牧師（Rev. Hugh Ritchie）抵臺，他也是英國長老教會派來駐臺的首任牧師。至此，臺灣具備完整的傳教組合—醫療傳教（醫生與牧師），有牧師可以主持「聖典」，對臺灣傳教工作的推展有相當大的影響。¹³李麻牧師以鳳山縣（今高雄縣、屏東縣）為主要傳教區域，例：阿里港（今里港）、東港、阿

⁷ 高長，〈台南教會的來歷〉，教會公報，第 151 卷，1897 年 10 月，頁 78-80；認識台灣基督長老教會編輯小組編著，〈認識台灣基督長老教會〉，頁 3。

⁸ James Johnston, *China and Formosa: The Story of the Mission of the Presbyterian Church of England*. (Taipei: Cheng Wen Pub. Co., 1972), p.198.

⁹ 黃典權等編纂，〈重修臺灣省通志〉卷九人物志人物傳篇人物表篇（南投：臺灣省文獻委員會，1998 年），頁 618-619；邱麗娟，〈清末臺灣南北基督長老教會傳教事業的比較研究（1865-1895）〉，《臺南師院學報》第 29 期，頁 102。

¹⁰ 必麒麟著（W. A. Pickering）、陳逸君譯，〈發現老台灣〉（台北：臺原出版社，1994 年），頁 124-127；黃武東等編著，〈台灣基督長老教會歷史年譜〉，頁 5。

¹¹ 賴永祥，〈馬雅各初訪平埔社〉，收入氏著，〈教會史話〉第二輯，頁 21-22。

¹² 賴永祥，〈最早的領洗者〉，收入氏著，〈教會史話〉第二輯，頁 23-24。

¹³ 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 20-21；陳儀智，〈台灣宣教之父—馬雅各醫生〉，頁 7；黃武東等編著，〈台灣基督長老教會歷史年譜〉，頁 5-7。

猴（今屏東）、竹子腳、杜君英、鹽埔、橋仔頭等教會均是他所設立的。另外，他不但學會閩南話，也學會客家話，並設立了客家南岸教會。1875年4月李麻牧師前往後山東部地區傳教，成立蟬廣澳（今成功石雨傘）、石碑（今富里）、里弄等教會，對教會在東部的發展，可謂邁出了一大步。¹⁴

1868年對長老教會而言，是值得特別注意的一年。因為樟腦與傳教問題引發清廷與英國之間的衝突，且也導致「安平砲擊事件」的發生。就長老教會而言，雖有高長遭下獄、埤頭禮拜堂被毀、信徒莊清風被殺等事件，但卻也是教會發展的轉機。「安平砲擊事件」所帶來的結果，是英國強硬作風，迫使清廷在傳教問題上讓步，教會得到傳教信仰的保障，因而得到前所未有的發展空間。¹⁵馬雅各醫生看出重返府城傳教的機會來臨，他將打狗地區的傳教工作交由李麻牧師負責，醫館則託打狗洋行的萬巴德醫生（Dr. Patrick Manson）暫時協助，自己乃於同年12月25日帶領吳文水及高長二名助手，由海路前往安平，開始新的階段之傳教工作。¹⁶

雖然馬雅各醫生在重返府城初期，因排外思想尚未趨緩，一時無人願意將房舍租給他，經過二週的搜尋，才在府城內租到二老口街府東巷尾的許厝，做為醫療傳教的根據地。為別於後來近東門所建的新樓，一般稱此處為舊樓。¹⁷但由於傳教大環境的改變，以及西醫醫術療效的神奇，使得馬雅各醫生因著醫療傳教的功效，漸漸展開新的局面。之後，母會英國長老教會也陸續派遣多名宣教師來臺從事傳教工作。茲將清末（1865-1895）英國長老教會所派遣來臺之男女宣教師列表，如表 1-1、表 1-2。¹⁸

¹⁴ 賴永祥，〈首任駐台牧師李麻〉，收入氏著，《教會史話》第二輯，頁 33-34。

¹⁵ 吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動—以南部教會為中心〉，頁 16-17。

¹⁶ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 11；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 12。

¹⁷ 賴永祥，〈二老口舊樓〉，收入氏著，《教會史話》第二輯，頁 85-86。

¹⁸ 清末英國長老教會派遣來臺之男、女宣教師一覽表，其時間斷限為 1865 年英國長老教會在臺設教至 1895.6.17 臺灣總督府舉行「始政」典禮前。遠流台灣館編著，《台灣史小事典》（台北：遠流出版公司，2000 年），頁 97。

表 1-1 清末英國長老教會派遣來臺男宣教師一覽表（1865-1895）

姓名	英文姓名	在臺時間	工作屬性	備考
馬雅各	James Laidlaw Maxwell	1865-1871, 1883-1885	醫生	夫婦
李 庠	Rev. Hugh Ritchie	1867-1879	牧師	死在臺灣，夫婦
德馬太	Matthew Dickson	1871-1878	醫生	夫婦
甘為霖	Rev. William Campbell	1871-1917	牧師	夫婦
巴克禮	Rev. Thomas Barclay	1875-1935	牧師	死在臺灣，夫婦
施大關	Rev. David Smith	1876-1882	牧師	夫婦
安彼得	Peter Anderson	1879-1910	醫生	夫婦
涂為霖	Rev. William Thow	1880-1894	牧師	死在臺灣
賈雅各	Rev. James Main	1882-1884	牧師	
佟牧師	Rev. W. R. Thompson	1883-1887	牧師	夫婦
余饒理	Mr. George Ede	1883-1896	教育	夫婦
萊約翰	John Lang	1885-1887	醫生	
盧嘉敏	Gavin Russell	1888-1892	醫生	死在臺灣
宋忠堅	Rev. Duncan Ferguson	1889-1923	牧師	夫婦
金醫生	W. Murray Cairns	1893-1895	醫生	夫婦

資料來源：台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 469-470。

黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 4-87。

不著撰人，〈宣教師派遣順序〉，教會公報，第 607 卷，1935 年 10 月，頁 19-20。

吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動－以南部教會為中心〉，頁 7-8。

說 明：表中「夫婦」是指夫婦同在臺灣。

表 1-2 清末英國長老教會派遣來臺女宣教師一覽表（1865-1895）

姓名	英文姓名	在臺時間	工作屬性	備考
李麻牧師娘	Mrs. Ritchie	1880-1884	教育（創長女）	
馬姑娘	Miss E. Murray	1880-1883		
朱約安姑娘	Miss Joan Stuart	1885-1913	教育（長女）、助產	
文安姑娘	Miss Annie E. Butler	1885-1924	教育（長女）、助產	
萬真珠姑娘	Miss Margaret Barnett	1888-1933	教育（長女、婦學）	死在臺灣

資料來源：台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 471-472。

黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 4-87。

不著撰人，〈宣教師派遣順序〉，教會公報，第 607 卷，1935 年 10 月，頁 19-20。

楊士養編著、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》，台南：人光出版社，1995 年。

吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動－以南部教會為中心〉，頁 9。

說明：1.表中「長女」是指長榮女子中學。

2.長老教會習慣將未婚、由外國教會差派來臺的女性宣教師稱為「姑娘」。¹⁹

另外，長老教會為推廣教務，於 1876 年在府城設立宣教中心，翌年成立「臺南教士會」(The Tainan Mission Council)，作為處理各項教務的機構，使教會各方面的計劃、行政工作更有效率。²⁰且由於此一時期的信徒，大多屬於經濟生活欠佳、未受良好教育之下階層人士，²¹為了因應當時環境的需要，及配合傳教活動，長老教會分別於醫療、教育、文字等方面，設立相關機構，以期落實傳教的效果。茲將其建設情形簡述如下：

（一）醫療方面

1.旗後醫館－馬雅各醫生於 1866 年 9 月在旗後新建禮拜堂的對面，所開設之可容八名患者的醫館，這可以說是臺灣西式醫院的誕生。1868 年馬雅各醫生重返府城時，則將醫館託萬巴德醫生暫時協助，繼續開業。²²

¹⁹ 廖安惠，〈北部台灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，頁 29。

²⁰ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 68；黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 44。

²¹ 陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，收入於林治平主編，《基督教與台灣》（台北：宇宙光，1996 年），頁 79-80。

²² 賴永祥，〈旗後醫務的進展〉，收入氏著，《教會史話》第二輯，頁 27；黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 6-11。

2.臺南舊樓醫館—又稱二老口醫館，為今臺南新樓醫院前身。此醫館乃馬雅各醫生重返府城後所創建，其地點於府城內二老口街府東巷尾的許厝。馬雅各醫生將這裡設立為醫療傳教的根據地，規劃有醫館及禮拜堂。繼馬雅各之後，陸續有德馬太醫生（Dr. Matthew Dickson）、安彼得醫生（Dr. Peter Anderson）繼任為院長。後因醫館擴建，於1900年由許厝（一般稱此處為舊樓）遷移至近東門的新樓。²³

3.大社醫館—由盧嘉敏醫生（Dr. Gavin Russell）於1890年在岸裡大社所開設。²⁴看診的人相當多，醫館工作也十分忙碌，但由於盧嘉敏醫生在1892年6月10日因病過世，之後大社醫館也在人力不足的情況下，不得不閉館。²⁵

（二）教育方面

1.神學校—為今臺南神學院前身。初期來臺之宣教師為培育臺灣本地傳教人才，乃於打狗與府城設置「傳道師養成班」，到了1876年長老教會決定將打狗及府城的「傳道師養成班」合併，在府城設立一個神學校，而這新設的神學校則取名為「大學」，由巴克禮牧師（Rev. Thomas Barclay）擔任第一任校長。²⁶剛開始學生集中在舊樓醫館就讀，1878年臺南教士會議定在新樓的東北角建築校舍，1880年2月23日在新落成之校舍開學，²⁷且隨著日後的努力、發展，該校也成為長老教會培育傳教人才之主要機構。

2.中學校—為今長榮中學前身。1883年臺南教士會議決應在臺設立一所男生寄宿高校或中學，之後英國母會接受此一建議，並選派余饒理（Mr. George Ede）為教育宣教師，來臺協辦建校事宜。²⁸1885年9月21日中學在府城舊樓創立開辦，校名為「長老

²³ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁170-171；潘稀祺（打必里·大宇）編著，《台灣醫療宣教之父～馬雅各醫生傳》（台南：財團法人台灣基督長老教會新樓醫院，2004年），頁148-149。

²⁴ 不著撰人，〈消息〉，教會公報，第60張，光緒16年4月，頁33。

²⁵ 顏振聲，〈南部教會醫療傳道史〉，教會公報，第672號，1941年3月，頁8-9；不著撰人，〈消息〉，教會公報，第87卷，光緒18年閏6月，頁49；蘇芳玉，〈清末洋人在臺醫療史—以長老教會、海關為中心〉（國立中央大學歷史研究所碩士論文，2002年），頁42-44。

²⁶ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁64；張妙娟，〈出凡入聖—清季臺灣南部長老教會的傳道師養成教育〉，《臺灣文獻》第55卷第2期（2004年6月），頁157；楊士養，〈南部臺灣基督教會史略〉，《南瀛文獻》第2卷第3、4期（1955年6月），頁12。

²⁷ 高金聲，〈神學校沿革〉，教會公報，第509卷，1927年8月，頁1-2；黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁47-53。

²⁸ 賴永祥，〈教士會議設男中學〉，收入氏著，《教會史話》第四輯，頁25-26。

教中學」，余饒理任第一任校長，這也是全臺最早的西式中學。在創校之初，余校長希望該校能提供完整的一般教育，好讓學生可接受專業訓練，俾益教會及個人。²⁹由此可知，中學的設立，仍著重於培養教會人才的考量，以期做為神學校學生來源之準備。

3.女學校—為今長榮女子中學前身。女學校的設立，原是李麻牧師所倡議創設，並提出相關計畫。1879年李麻牧師過世後，其創設女學校的遺志，由李麻牧師娘（Mrs. Ritchie）繼續推動，而她也於1880年成為首位駐臺女宣教師。³⁰後來李麻牧師娘雖因健康不佳，在1884年離臺返回英國，不過，女學校建設計畫並未因此停止。1885年朱約安（Miss Joan Stuart）及文安（Miss Annie E. Butler）兩姑娘來臺，主要任務之一即是籌辦女學建校事宜，1887年2月14日女學校終於開學，校名為「臺南長老教女學」。學校在開設之初，不許纏足乃是入學要件，而學力則不拘，且為鼓勵更多學生就讀，一年學費只收四元，僅中學校之一半。長老教會透過女學校的設立，藉由傳道及教育來提高婦女的地位，打破封建社會對婦女的束縛，使婦女更有前途與貢獻。³¹

4.盲人學校—甘為霖牧師（Rev. William Campbell）是臺灣盲人教育之開拓者，他除利用第二次例假回英國期間（1887-1889），為臺灣盲人籌刊盲人用浮凸版書、籌募盲人事工基金外，並在返臺後展開創設盲校之活動。1891年9月甘牧師租用府城洪公祠作為盲校—「訓瞽堂」之用，這也是臺灣首創盲人學校的開端。³²

（三）文字文面

1.創設書房—長老教會在臺傳教初期，信徒大多屬下階層人士，識字者不多，但宣教師認為若要使教會堅固進步，信徒應該常閱讀聖經、靈修及查經，而使信徒識字最好的辦法，即是教白話字（羅馬字），因為白話字容易學習，只要幾個月的時間就足夠，比學習漢字簡單。為了促進白話字的普遍使用，馬雅各醫生於1880年奉獻一台小型印

²⁹ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁67；賴永祥，〈長老教中學招生了〉，收入氏著，《教會史話》第四輯，頁27-28。

³⁰ 李麻牧師娘的全名是伊萊莎·庫克（Eliza C. Cooke）。鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教》（台南：人光出版社，2005年），頁372-374；賴永祥，〈李麻夫婦籌建女學〉，收入氏著，《教會史話》第四輯，頁69-70。

³¹ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁66、184-185；賴永祥，〈長老教女學的開學〉，收入氏著，《教會史話》第四輯，頁75-76。

³² 李政隆，《臺灣基督教史》（台北：天恩出版社，2001年），頁57-58；賴永祥，〈設訓瞽堂在洪公祠〉，收入氏著，《教會史話》第一輯，頁213-215。

刷機，為印刷白話字文書之用，巴克禮牧師則趁著例假返英機會（1881-1884），學習檢字、排版方法及印刷技術。巴克禮牧師在 1884 年回臺後，裝配好印刷機，創設書房，並將其書房命名為「聚珍堂」，俗稱「新樓書房」，於同年 5 月 24 日開始印刷工作，這可說是臺灣印刷業之濫觴。³³

2.發刊教會報—1885 年 7 月在巴克禮牧師的主持下，《臺灣府城教會報》第一號發刊（即今日之《臺灣教會公報》創刊號），由聚珍堂印刷，內容使用白話字，月刊。第一號有四頁，第二號起有八頁，以後數年均維持八頁，此教會報也是臺灣第一個大眾傳播工具。³⁴教會報的發行，對白話字的推行有很大的幫助，從內容來看，教會報至少有三大功用：消息、教育、傳達，信徒透過教會報，除了更能了解聖經所要傳達的意義，也可以知道教會的消息，分享彼此的感受，以增進信徒間的情誼。³⁵

由於長老教會在醫療、教育、文字等方面的積極建設，使其傳教活動的推展，有所進步，教勢也日漸增強。

二、加拿大長老教會的傳入

加拿大長老教會在制度上沿襲蘇格蘭，該會因受 1843 年蘇格蘭教會分裂的影響，而加入「自由長老教會」，後來該會於 1861 年改名為「加拿大長老教會」（Canada Presbyterian Church），並在 1871 年派遣偕叡理牧師（Rev. George Leslie Mackay，1844-1901，加拿大人），俗稱馬偕牧師，為首任海外宣教師。³⁶

馬偕牧師於 1884 年 3 月 21 日出生於加拿大安大略省，1870 年畢業於美國普林斯敦大學神學院，後來，又前往英國愛丁堡大學神學院深造。在愛丁堡期間，馬偕牧師得知之前向加拿大長老教會海外宣道會所申請希望成為海外宣教師一事，已獲批准，並將派

³³ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 72-73、188；黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 53。

³⁴ 賴永祥，〈台灣教會公報〉，收入氏著，《教會史話》第一輯，頁 17-18；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 188-189。

³⁵ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 72-73。

³⁶ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 38。

遣他至中國傳教，於是他束裝返國接受任命。³⁷1871年10月馬偕牧師離開加拿大，途經美國、日本、香港，於同年12月到達汕頭。³⁸因加拿大長老教會總會與英國長老教會海外宣道會的連絡，馬偕牧師至中國後，即與英國長老教會的宣教師合作。由於英國長老教會在廈門、汕頭及臺灣南部開拓傳教，基於雙方合作的原則，馬偕牧師計畫在這三地中，擇其一傳教。³⁹

1871年12月29日馬偕牧師搭船抵達臺灣打狗。⁴⁰之後，他到阿里港（今里港）找英國長老教會宣教師李庥牧師，在此地停留期間，馬偕牧師時常陪李庥牧師前往各地傳教視察，並學習臺灣話。當他得知臺灣北部有許多新興城市，人口也日漸增長，乃決定北上開拓傳教事工。⁴¹馬偕牧師於1872年3月9日在李庥牧師、德馬太醫生的陪同下搭船抵達淡水，這一天成爲北部教會的宣教紀念日。⁴²二日後，他們三人往南巡視中壠、竹塹（今新竹）、大甲、大社、內社（今鯉魚潭）、埔社（今埔里）等地區，最後馬偕牧師與李庥牧師、德馬太醫生兩人在大社道別，李庥牧師等人回南部，馬偕牧師則折返回淡水。從此以後，馬偕牧師選擇以淡水爲傳教中心，開始他在臺灣北部地區的傳教工作。

43

馬偕牧師本身雖非醫生，但具備基礎的醫學知識，因此仍採取醫療傳教方式傳教。他在傳教旅行時，會帶一些常用的西藥，爲各地的病人服務，且又善於拔牙技術，因此不僅解決了人們病痛的問題，也大大促進了傳教工作。由於以淡水爲中心的醫療傳教工作成效不錯，於是馬偕牧師向母會加拿大長老教會提出，需要一位專門的醫療宣教師來臺協助，以便使他能有更充分的時間，巡迴已開設的教會及往未開拓地方傳教，此項建議獲得母會的批准。1875年1月加拿大長老教會第二位海外宣教師華雅各醫生（Rev. J. B. Fraser）抵臺，他不但是醫生，同時也是牧師。因他的加入，對馬偕牧師的傳教工作起了很大的幫助。⁴⁴之後，母會加拿大長老教會陸續又派遣宣教師來臺從事傳教工作。

³⁷ 馬偕著、陳宏文譯，《馬偕博士日記》（台南：人光出版社，2001年），頁13-15。

³⁸ 賴永祥，〈遙遠的臺灣！〉，收入氏著，《教會史話》第三輯，頁39-40。

³⁹ 吳學明，〈臺灣基督長老教會的三自運動（一八六五—一九四五）〉，《臺北文獻》直字第121期，頁86。

⁴⁰ 馬偕著、陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁30-31。

⁴¹ 北部台灣基督長老教會史蹟委員會著、陳宏文譯，《北部台灣基督長老教會的歷史》（台南：人光出版社，1997年），頁18。

⁴² 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁12。

⁴³ 馬偕著、陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁37-43；馬偕著、林晚生譯，《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》（台北：前衛出版社，2007年），頁25-28。

⁴⁴ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁50-52。

茲將清末（1872-1895）加拿大長老教會所派遣來臺之宣教師列表，如表 1-3。⁴⁵

表 1-3 清末加拿大長老教會派遣來臺宣教師一覽表（1872-1895）

姓名	英文姓名	在臺時間	工作屬性	備考
偕叡理 (馬偕)	Rev. George Leslie Mackay	1872-1901	牧師	死在臺灣，夫婦
華雅各	Rev. J. B. Fraser	1875-1877	醫生、牧師	夫婦
閔虔益	Rev. K. F. Junor	1878-1882	牧師	夫婦
黎約翰	Rev. John Jamieson	1883-1891	牧師	死在臺灣，夫婦
吳威廉	Rev. William Gauld	1892-1923	牧師	死在臺灣，夫婦

資料來源：台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 473。

黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 20-87。

馬偕著、陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁 32-175。

說明：1.表中「夫婦」是指夫婦同在臺灣。

2.1878 年 5 月 27 日馬偕牧師與五股坑信徒張聰明在淡水英國領事館結婚。

3.清末加拿大長老教會派遣來臺之宣教師無女性宣教師。

4.吳威廉牧師娘（吳瑪利女士）於吳威廉牧師去世後，繼續留在北臺灣服務，1931 年轉任南部教會服務。

雖然陸續有宣教師前來協助馬偕牧師在臺之傳教事工，但除吳威廉牧師（Rev. William Gauld）外，其餘宣教師都因家眷之去世或本身健康關係，無法長期留在臺灣服務。⁴⁶因此，北部教會開創的最初二十年，可以說是靠馬偕牧師一人負責。這是不同於南部教會在早期的傳教工作上，乃由幾位宣教師共同合作開設、培養與發展的。而馬偕牧師在拓展教務方面，主要先沿淡水河、新店溪，交通方便之市街，如淡水、艋舺，進行傳教，後來再深入噶瑪蘭（今宜蘭）、奇萊（今花蓮）等地傳教。⁴⁷簡單來說，馬偕牧師在臺的傳教範圍，以淡水為中心，1870 年代在臺北盆地及西部沿岸地區。1883 年以後，進入宜蘭平原，1890 年代則遠赴奇萊平原。⁴⁸

⁴⁵ 清末加拿大長老教會派遣來臺之宣教師一覽表，其時間斷限為 1872 年加拿大長老教會在臺設教至 1895.6.17 臺灣總督府舉行「始政」典禮前。遠流台灣館編著，《台灣史小事典》，頁 97。

⁴⁶ 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》（台北：台灣基督長老教會北部大會，1972 年），頁 14。

⁴⁷ 吳學明，〈臺灣基督長老教會的三自運動（一八六五—一九四五）〉，《臺北文獻》直字第 121 期，頁 86。

⁴⁸ 陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，《臺灣風物》第 41 卷第 2 期（1991 年 6 月），頁 40。

爲了教務的推展與信徒的需求，馬偕牧師分別在醫療、教育等方面，設立相關機構，以達傳教之目的，提高傳教之效果。茲將其建設情形簡述如下：

（一）醫療方面－偕醫館

馬偕牧師來臺傳教不久，即開始施藥、爲人治病，並將自己的住處設爲診所，患者多半由遠處而來，有的甚至必須走五、六哩路。之後，由於患者越來越多，乃另租一房屋，專供醫療使用，並請當時在淡水當英國領事侍醫的林格醫生（Dr. Ringer）協助看病。⁴⁹面對病患的日益增加，及擴充醫療傳教，馬偕牧師亦有籌建醫館的計畫，在一位住在美國的偕夫人（Mrs. Mackay）捐款資助之下，醫館於 1879 年在淡水竣工，同年 9 月 14 日舉行開幕典禮。⁵⁰由於醫館的建築費用，是偕夫人爲紀念她的丈夫偕船長所捐款資助的，因此，此醫館命名爲「偕醫館」，以紀念這位偕船長。因醫館可以容納數十人住院，且診病皆免費，醫館的聲名也日漸遠播。⁵¹

（二）教育方面

1. 牛津學堂－爲今臺灣神學院前身。馬偕牧師來臺傳教後，即經常一面巡迴傳教，一面教導學生，以增加其神學知識，授課的地方是路邊、溪旁、海邊、地方禮拜堂等，並不固定，此種教學環境稱之爲「逍遙學院」，或「巡迴學院」。但這終究不是正式學堂，也非正式教育，因此 1880 年馬偕牧師利用例假回加拿大時，到各地演講募款，準備在臺設立一所神學校。隔年馬偕牧師帶著在故鄉所募得建設神學校之捐款，返抵淡水，不久即開始投入興建神學校的工作。1882 年建築在淡水砲臺埔的神學校完工落成，且爲紀念建造神學校捐款者，主要是加拿大牛津郡熱心人士，故將此校命名爲「牛津學堂」（Oxford College），其中文名定爲「理學堂大書院」。同年 9 月 14 日開學，首任校長馬偕牧師，共有 18 名學生入學。而這所學校日後也成爲培養臺灣北部教會傳教人才的重

⁴⁹ 北部台灣基督長老教會史蹟委員會著、陳宏文譯，《北部台灣基督長老教會的歷史》，頁 45；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 51。

⁵⁰ 「偕醫館」的建設日期，一般都根據 George Leslie Mackay, *From Far Formosa: The Island, Its People and Missions*. (Edinburgh: Oliphant Anderson and Ferrier, 1896, 3rd Edition. Reprinted by SMC Publishing Inc., Taipei, 1991), p.316, 作爲 1880 年，但據加拿大長老教會海外宣道會檔案 (FMC. 871, 1879 年 9 月 15 日函)，偕醫館於 1878 年起工，1879 年竣工。賴永祥，〈英文馬偕文獻〉，收入氏著，《教會史話》第一輯，頁 47-48；馬偕著、陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁 115-117。

⁵¹ 北部台灣基督長老教會史蹟委員會著、陳宏文譯，《北部台灣基督長老教會的歷史》，頁 45。

鎮。⁵²

2.淡水女學堂—馬偕牧師有鑑於當時臺灣女性地位低落，缺乏受教育之機會，為提升女性的知識水準，及培養女性傳教工作者，1883年在母會加拿大長老教會婦女國外傳道會的捐助下，於淡水砲臺埔牛津學堂附近，新建一所女學堂。1884年1月淡水女學堂落成，是為臺灣女子教育之先驅。⁵³

清末長老教會在北臺灣的傳教活動，由於馬偕牧師的努力，並且在醫療、教育等方面均有相當建設，使其教務的擴展，有長足的進步。

⁵² 馬偕著、陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁120-124；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁58-60；黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁52-58。

⁵³ Marian Keith 原著、蔡岱安譯、陳俊宏編註，《黑鬚番》（台北：前衛出版社，2003年），頁129；馬偕著、陳宏文譯，《馬偕博士日記》，頁126；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁90-91。

第二節 日本政府統治時期

1895 年臺灣和澎湖群島在中日雙方所簽訂〈馬關條約〉中，割讓給日本，從此臺灣開始進入另一個新的政治時代，這年正好是長老教會在臺宣教三十週年。日本治臺初期，除了短暫的戰亂時期外，對於基督教的態度還算友好，可能原因在於當時基督教仍屬外來宗教，來臺發展時間不長，較缺乏本土性，對日本當局而言，不足以構成威脅，加上日本明治維新時期與西方國家發展密切，對西方宣教師頗有好感。⁵⁴另尚有一原因，與日本臺灣總督府對臺統治的宗教政策有關，當時日本對臺灣的宗教，原則上採取宗教公認政策。而其公認政策，只要政府認為不危害公共秩序與良風美俗，即擁有基本的傳教與信教自由。⁵⁵此外，日本政府來臺後，並將其國內各種宗教傳入臺灣，僅是基督教團體，就有不少教派入臺傳教，例：日本基督教會、日本聖公會、日本組合基督教會、救世軍（即救世團）、日本聖教會、日本美以美教會、及第七日再臨團（即安息日會）等。⁵⁶再者，因日本是屬異族統治，臺灣社會在與異文化之接觸頻繁下，也使長老教會的外來宗教色彩減弱，且民眾對教會亦漸了解，均有助於傳教工作的推展。

日治前期，由於長老教會各項建設在清末已奠定良好基礎，加上臺灣社會漸趨穩定，教會得已穩定中成長，因此在此一階段，不論是南部教會或北部教會均積極擴展傳教事工。僅是 1895 年到 1905 年之間，南部教會有巴克禮、宋忠堅（Rev. Duncan Ferguson）、廉得烈（Rev. A. B. Nielson）等三位牧師在臺灣南部的努力，信徒增加一倍。臺灣中部則在梅監霧牧師（Rev. Campbell N. Moody）和蘭大衛醫生（Dr. David Landsborough）的協力下，開設彰化醫館，十年間開拓十八間教會；⁵⁷北部教會在 1901 年馬偕去世後，吳威廉牧師即獨立負起北部教會的責任，母會加拿大長老教會雖曾派遣宣教師來臺，但在臺時間短暫，直到 1905 年約美但牧師（Rev. Milton Jack）、宋雅各醫生（Rev. J. Y. Ferguson）、金仁理姑娘（Miss Jane Kinney）、及高哈拿姑娘（Miss Hannah Connell）抵臺，北部教會才由初期的宣教師個人領導，漸漸進入團隊合作階段，教務拓展亦更為順利。⁵⁸

⁵⁴ 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 23。

⁵⁵ 瞿海源編纂，《重修臺灣省通志》卷三住民志宗教篇（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年），頁 7-8。

⁵⁶ 瞿海源編纂，《重修臺灣省通志》卷三住民志宗教篇，頁 616-623。

⁵⁷ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 15。

⁵⁸ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 144-146。

長老教會內部組織在此一時期也逐漸確立，1896年首屆南部中會在臺南成立（當時稱爲臺南長老大會），1904年在淡水召開首屆北部中會（當時稱爲臺北長老中會）。⁵⁹當時依長老教會的組織規條，獨立聘牧是使教會成爲自治堂會的條件，而中會的成立則是爲因應獨立教會的聘牧，因此中會的成立使教會有組織、有法規，也爲臺灣教會希望達成自治、自養與自傳的目標，邁進了一步。⁶⁰1905年約美但牧師等五名宣教師來臺服務，與吳威廉牧師一同擔負起臺灣北部的傳教工作，不久「加拿大教士會」予以成立。北部教會也從接近主教制度的佈教開拓時代，漸步入接近長老教會制度的建設發展時代。⁶¹

臺灣南北兩長老教會之差會⁶²雖然不同，但其信仰及職制並無差異，因此乃有聯合之議。1912年首屆臺灣大會在彰化成立，開啓了南北教會聯合的先例，並在隔年第二屆臺灣大會，議決教會名稱爲「臺灣基督長老教會」。⁶³1930年南部中會分設爲高雄、臺南、嘉義、臺中四中會，並設置統一機關爲「南部大會」，1931年首屆南部大會在臺南成立。⁶⁴大體而言，在日治前期，由於日本政府給予傳教與信教的自由，因此長老教會在沒有外力的影響下，能得到適當的發展。

1931年9月九一八事變爆發，日本展開對中國的軍事行動，中日關係漸趨於緊張，至1937年盧溝橋事變（七七事變）發生，中日兩國從此進入全面戰爭的狀態。1941年珍珠港事變後，日本與美、英兩國關係更加惡化，此時處於日本統治下的臺灣，在這種國際及政治情勢中，受到很大的影響，傳教環境也有了轉變。此一時期日本政府開始對長老教會施以壓力，除了臺灣人與中國原有的血統關係，讓日本當局產生對臺灣人不信任疑慮外，日本與美、英兩國關係的破裂，也使臺灣教會被懷疑對日本政府不忠，因而引起全面的壓制。例：教會被迫一禮拜中至少一次要用日語講道，教會在舉行禮拜前，必須先行「國民禮儀」（唱日本國歌、皇宮遙拜、皇太神宮遙拜）。在神學校及婦學的教學及禮拜中，禁用臺語，不會講日語的牧師迫令離職，教會學校被迫參拜神社等。最後，臺北神學校（今臺灣神學院）被日人掌管，臺南神學校（今臺南神學院）因不願順服於

⁵⁹ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁97、134。

⁶⁰ 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁70；陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉，頁30。

⁶¹ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁144-146。

⁶² 差會是指基督教負責國外宣教之團體或組織。趙中輝編著，《最新實用神學名詞辭典》（台北：基督教改革宗翻譯社，1983年），頁236。

⁶³ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁213-216。

⁶⁴ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁248、254。

日本當局的政策被迫主動關閉，而所有的外籍宣教師也因國際局勢的不利，被迫撤離臺灣。⁶⁵

日治時期的長老教會，不管是南部教會或北部教會，母會派遣來臺的宣教師均較滿清政府統治時期多，這除了代表此時期的傳教環境較清末時有利外，也表示教勢的擴展，所需要的人力增加。茲將日治時期（1895-1945）英國長老教會與加拿大長老教會所派遣來臺之男女宣教師列表，如表 1-4、表 1-5、表 1-6、表 1-7。

⁶⁵ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 16-17；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 257。

表 1-4 日治時期英國長老教會派遣來臺男宣教師一覽表（1895-1945）

姓名	英文姓名	在臺時間	工作屬性	備考
梅監霧	Rev. Campbell N. Moody	1895-1931	牧師	夫婦（又譯梅甘霧）
蘭大衛	David Landsborough	1895-1936	醫生	夫婦
廉得烈	Rev. A. B. Nielson	1895-1928	牧師	
費仁純	Mr. E.R. Johnson	1901-1908	教育	夫婦
馬雅各二世	J. Laidlaw Maxwell	1901-1923	醫生	夫婦
戴美斯	Rev. A. E. Davies	1907-1909	牧師	
何希仁	Rev. Hope Moncrieff	1909-1915	牧師	夫婦
滿雄才	Rev. W. E. Montgomery	1909-1939	牧師	夫婦，戰後來臺
戴仁壽	G. Gushue Taylor	1911-1940	醫生	夫婦，1923 年至北部，戰後來臺
萬榮華	Rev. Edward Band	1912-1940	牧師	夫婦
曹恩賜	Rev. D. P. Jones	1916-1919	牧師	
周惠霖	Percival Cheal	1920-1932	醫生	夫婦
沈毅敦	Mr. Leslie Singleton	1921-1940	教育	夫婦，戰後來臺
鐘寶能	Dansey Smith	1923-1926	醫生	夫婦
文甫道	R. H. Mumford	1926-1933	醫生	夫婦
高瑞士	Rev. E. Bruce Copland	1929-1931	牧師	夫婦，戰後來臺
希禮智	Rev. F. G. Healey	1930-1940	牧師	夫婦
李約翰	J. L. Little	1931-1939	醫生	夫婦，1936 年至北部
甘堯理	G. Graham Cumming	1933-1937	醫生	夫婦
衛清榮	Mr. Robert Weighton	1933-1947	教育	戰後來臺

資料來源：台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 470-471。

黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 91-325。

不著撰人，〈宣教師派遣順序〉，教會公報，第 607 卷，1935 年 10 月，頁 20。

楊士養編著、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》。

吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動－以南部教會為中心〉，頁 7-8。

說明：表中「夫婦」是指夫婦同在臺灣。

表 1-5 日治時期英國長老教會派遣來臺女宣教師一覽表（1895-1945）

姓名	英文姓名	在臺時間	工作屬性	備考
盧仁愛姑娘	Miss J. A. Lloyd	1903-1933	教育(長女、婦學)	死在臺灣
孟姑娘	Miss A. Benning	1909-1911	護士	
連馬玉姑娘	Miss Marjorie Learner	1909-1912	教育(長女)	後嫁與蘭大衛醫生
富姑娘	Miss Alice Fullerton	1911-1916	護士	
李御娜姑娘	Miss A. D. Reive	1913-1919	教育(長女)	後嫁與萬榮華牧師
林安姑娘	Miss A. A. Livingston	1913-1940	教育	戰後來臺
杜雪雲姑娘	Miss Sabine E. Mackintosh	1916-1940	教育(長女)	
洪伯祺姑娘	Miss Peggy Arthur	1919-1921	護士	後嫁與梅監霧牧師
吳瓌志姑娘	Miss J. W. Galt	1922-1936	教育(長女)	
蘇姑娘	Miss M. D. Anderson Scott	1922-1925		
高姑娘	Miss Jessie Connan	1925-1926	護士	
連雅麗姑娘	Miss S. Gladys Cullen	1926-1940		戰後來臺
尼姑娘	Miss Agnes Nicol	1926-1928		
巫瑪玉姑娘	Miss Marjorie Brooking	1933-1934	護士	
米真珠姑娘	Miss M. W. Beattie	1933-1940	教育(長女)	戰後來臺
劉路得姑娘	Miss Ruth MacLeod	1934-	教育(長女)	

資料來源：台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 472-473。

黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 130-325。

不著撰人，〈宣教師派遣順序〉，教會公報，第 607 卷，1935 年 10 月，頁 20。

楊士養編著、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》。

吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動—以南部教會為中心〉，頁 9。

說明：表中「長女」是指長榮女子中學。

表 1-6 日治時期加拿大長老教會派遣來臺男宣教師一覽表（1895-1945）

姓名	英文姓名	在臺時間	工作屬性	備考
華德羅	Rev. Thurlow Fraser	1902-1904	牧師	夫婦
約美但	Rev. Milton Jack	1905-1917	牧師	夫婦
宋雅各	Rev. J. Y. Ferguson	1905-1919	醫生	夫婦
劉忠堅	Rev. Duncan MacLeod	1907-1939	牧師	夫婦，1927 年轉任南部，戰後來臺
偕叡廉	Rev. George W. Mackay	1911-1940	牧師	死在臺灣，夫婦，戰後來臺
倪阿倫	A. A. Gray	1912-1919	醫生	夫婦
羅虔益	Mr. K. W. Dowie	1913-1924	教育	
廉叡理	Rev. G. A. Williams	1919-1927	牧師	夫婦
連虔益	K. A. Denholm	1920-1922	醫生	夫婦
高華德	Rev. W. G. Coates	1921-1927	牧師	夫婦
馬大關	Rev. D. F. Marshall	1923-1937	牧師	夫婦，1927 年轉任南部
明有德	Rev. Hugh MacMillan	1924-1940	牧師	夫婦，戰後來臺
陸醫生	Donald Black	1925-1927	醫生	夫婦
傅理明	Rev. John F. Fleming	1927-1930	牧師	
羅明遠	Robert B. McClure	1927-1930	醫生	
孫雅各	Rev. James I. Dickson	1927-1940	牧師	死在臺灣，夫婦，戰後來臺
偉彼得	Rev. J. D. Wilkie	1929-1937	牧師	
源醫生	M. G. Graham	1929-1932	醫生	
嗣有仁	Eugene Stevens	1929-1939	醫生	
妙道拿	Donald C. Bews	1939-1940	醫生	

資料來源：台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 473-474。

黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 126-325。

楊士養編著、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》。

說明：1.表中「夫婦」是指夫婦同在臺灣。

2.劉忠堅牧師、馬大關牧師原屬加拿大長老教會派遣來臺之宣教師，1927 年因北部教會受到「加拿大教會聯合運動」的影響，以致劉忠堅、馬大關兩牧師轉往南部教會工作。⁶⁶

⁶⁶ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 198-202。從二十世紀初開始的「加拿大教會聯合運動」，於 1925 年由衛理會、公理會、長老教會合併組成「加拿大聯合教會」，但部份不贊成合併為「加拿大聯合教會」的長老教會人士，則宣佈「加拿大長老教會」繼續存在，這也導致加拿大長老教會的分裂。而在臺的北部宣教師中，除了偕叡廉夫婦外，大多都支持教會聯合運動，

表 1-7 日治時期加拿大長老教會派遣來臺女宣教師一覽表（1895-1945）

姓 名	英 文 姓 名	在臺時間	工作屬性	備 考
金仁理姑娘	Miss Jane Kinney	1905-1928	教育	
高哈拿姑娘	Miss Hannah Connell	1905-1931	教育	1928 年返國，1930 年轉任南部，死在臺灣
黎媽美姑娘	Miss Mabel G. Clazie	1910-1931	教育	
烈以利姑娘	Miss Isabel Elliot	1911-1940	護士	1927 年轉任南部
安義理姑娘	Miss Lily Adair	1911-1940	傳道	1927 年轉任南部
德姑娘	Miss Lillian Tait	1915-1918		
呂馬烈姑娘	Miss Margaret Luscomb	1917-1921	護士	
福順姑娘	Miss Jennie L. Hotson	1918-1926	教育	
舜姑娘	Miss Maude Ackison	1919-1925		
夏馬利姑娘	Miss Mary T. Haig	1920-1927		
吳阿玉姑娘	Miss Gretta Gauld	1924-1939	護士	吳威廉牧師之女，1931 年轉任南部，戰後來臺
吳花蜜醫生	Flora M.Gauld	1924-1927	醫生	吳威廉牧師之女，嫁李約翰醫生後，1931 年至南部服務
施姑娘	Miss Annie Senior	1924-1932		
閔瑪俐姑娘	Miss Alma Burdick	1927-1940		
唐蘭花姑娘	Miss Ada Adams	1927-1940		
杜道理姑娘	Miss Dorothy Douglas	1928-1940		戰後來臺
蘭馬烈姑娘	Miss Margaret Ramsay	1928-1940		
	Miss Jean Cummings	1928-1930		
朱姑娘	Miss Ethel Chisholm	1929-1940		
德明利姑娘	Miss Isabel Taylor	1931-		戰後來臺
和爲貴姑娘	Miss Hildur Hermanson	1931-1937	護士	戰後來臺
	Miss Mary E. McVey	1932-1935		
	Miss Phyliss Argall	1932-1935		

並加入「加拿大聯合教會」，因此當 1927 年北臺灣宣教區（指北部教會）正式歸屬於「加拿大長老教會」後，屬於「加拿大聯合教會」的宣教師，便紛紛離開北臺灣，轉往其他地區服務，其中劉忠堅牧師、馬大關牧師、烈以利姑娘、安義理姑娘、吳威廉牧師娘（吳瑪利女士）、吳阿玉姑娘、高哈拿姑娘則陸續轉任南部教會服務；有關「加拿大教會聯合運動」及其對臺灣教會的衝擊和影響之相關內容，請參閱鄭仰恩，〈論加拿大教會聯合運動及其對台灣教會的影響〉，收入氏著，《定根本土的台灣基督教》，頁 25-157。

	Miss Ruth Heighton	1935-1940		
衛姑娘	Miss Mildred Weir	1935-1940		

資料來源：台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 474-476。

黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 139-325。

北部台灣基督長老教會史蹟委員會著、陳宏文譯，《北部台灣基督長老教會的歷史》，頁 95-98。

鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教》，頁 106-157。

在宣教師及本地牧者的努力下，日治時期的長老教會已經逐漸茁壯且日益組織化，同樣的，在此一階段教會在醫療、教育等方面也做了不少建設，包括：

一、醫療方面

（一）臺南新樓醫院

位於府城內二老口街的臺南舊樓醫館，在 1879 年安彼得醫生接任院長後，有感醫館的規模將無法負荷患者人數的不斷增加，因此著手規劃擴建醫館，期使成爲大型醫院。1896 年獲得建築用地後，不久即開始進行營建，於 1900 年新醫院落成，命名「新樓」，並將在二老口街的醫館，遷移至此。而原醫館的房舍，母會英國長老教會則交託身爲醫生的宋忠堅牧師娘創辦女醫院，可惜宋牧師娘於 1901 年不幸逝世，故此新計畫便告終止。⁶⁷日治時期的新樓醫院，在安彼得醫生之後，陸續有馬雅各醫生之子馬雅各醫生二世 (Dr. J. Laidlaw Maxwell)、戴仁壽醫生 (Dr. G. Gushue Taylor)、周惠霖醫生 (Dr. Percival Cheal)、李約翰醫生 (Dr. J. L. Little) 等醫療宣教師到此服務，在他們的努力經營下，不僅醫院規模日大，也對南部教會的醫療傳教有極大的貢獻。

（二）彰化醫館

此醫館爲今彰化基督教醫院前身。1895 年梅監霧牧師和蘭大衛醫生抵臺，之後決定

⁶⁷ 潘稀祺 (打必里·大宇) 編著，《台灣醫療宣教之父～馬雅各醫生傳》，頁 352；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 170-172。

選擇中部地區為他們醫療傳教之所在。1896年兩人來到彰化，起初暫時在彰化教會設醫館發藥行醫、向病患傳福音，同時開始找尋合適的房舍，但並無病房可供病人住院治療，僅能以禮拜堂邊的房子，當作看病、發藥的地方。後來，因病患急速增加，需擴充醫館設備，購地建設醫館亦成為必要之事，經過一番努力，彰化醫館新院舍於1899年興建完成。由於蘭大衛醫生的名聲遠播，各地求診的病人很多，以眼疾最為普遍；同樣的，梅監霧牧師也積極展開傳教工作，在兩人的協力下，醫療傳教事工在中部地區亦獲得相當大的成效。⁶⁸

（三）馬偕紀念醫院

1901年馬偕牧師去世，偕醫館因此暫時關閉，直到宋雅各醫生抵臺後，停辦已久的偕醫館，才於1907年重新開始其醫療服務。⁶⁹之後，宋雅各醫生有鑑於：一、位在淡水的偕醫館，對病患就醫時來往的不便；二、偕醫館過於狹小，不敷使用；三、日人治臺後，注重環境衛生與傳染病預防，其醫療技術進步，並建立較完整醫療組織；四、當時日本政府要求，希望教會能建設一所設備較完善的基督教醫院。為了醫館長遠的發展，宋雅各醫生與吳威廉牧師等共同研議，決定將醫療中心由淡水遷移到臺北，母會加拿大長老教會並捐出二萬五千元美金籌建新醫院。1912年位於臺北雙連的新醫院落成，命名為「馬偕紀念醫院」(Mackay Memorial Hospital)，以紀念北部教會第一位宣教師馬偕牧師。其首任院長為宋雅各醫生，此後這所醫院亦成為臺灣北部知名的基督教醫療機構。

70

（四）樂山園

樂山園為今樂山療養院前身。1923年曾在南部教會服務的醫療宣教師戴仁壽醫生 (Dr. G. Gushue Taylor) 來到臺北，並於1925年擔任馬偕紀念醫院 (簡稱馬偕醫院) 院長。他在馬偕醫院服務期間，發現求診病人中，有痲瘋病 (亦稱癩病) 患者。當時一般民眾十分害怕痲瘋病，因為這是經由傳染而患病的惡疾，故通常一患此病，隨即而來的是，他人的排擠、厭惡，但這些痲瘋病患卻引起戴仁壽醫生的注意與關心。首先，戴仁

⁶⁸ 吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動－以南部教會為中心〉，頁143-145。

⁶⁹ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁149。

⁷⁰ 張雅玲，〈北部台灣長老教會研究 (1872-1945)〉，頁48-49；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁157-158。

壽醫生向倫敦、加拿大的教會團體募款，在馬偕醫院對面購買一間房子，做為專看痲瘋病患的診所。緊接著，創立「癩病救治會」，並計畫設立療養院，適當的隔離病患，加以治療。之後，戴仁壽醫生分別在臺灣及海外進行宣傳募捐，籌措興建療養院資金。1934年位於淡水八里坌（今八里）的痲瘋病療養院終於落成，稱之為「樂山園」。這在當時是臺灣唯一的私立痲瘋病療養院，且為教會經營，因此不僅希望患者在此，能得到身體的醫治，也希望藉由宗教的力量，讓他們的心靈獲得平安，對痲瘋病患的幫助實功不可沒。⁷¹

二、教育方面

（一）淡水女學校

1884年開辦的淡水女學堂，在馬偕牧師去世後暫時停辦，加上原本的淡水女學堂僅能算是「婦學」，或做為牛津學堂讀書之學生妻子的訓育所，並非新制的女子學校，⁷²因此為符合日本政府教育制度之要求，1905年加會大長老教會派遣兩位女宣教師金仁理姑娘與高哈拿姑娘來臺開辦女子中學。1907年10月1日合乎新制度之女學校，在淡水女學堂舊址創立開學，首任校長是金仁理姑娘。學生入學資格為十二歲以上的女孩，相當於小學畢業，在當時小學在臺尚未普及的年代，教會已注意到中學程度的女子教育。1916年增設高等女子部，並改名為「淡水高等女學校」，二次大戰後，改稱為「純德女中」，現與「淡江中學」合併。⁷³

（二）婦學

長老教會對於提升臺灣婦女知識水準的努力，不遺餘力。但由於正規新制的女學校，有其年齡的限制，因此不論是南部或北部教會，均為年齡不符入女學校及已婚婦女，設立學校供其學習。

⁷¹ 楊士養編著、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》，頁 241-243；明有德作、吳瑞松譯，〈戴仁壽博士與台灣痲瘋病〉，收入於秦賢次編，《樂山五十》（台北：財團法人私立樂山療養院，1984年），頁 63。

⁷² 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁 18。

⁷³ 董芳苑，《基督徒的社會責任》（台北：財團法人基督教台灣中國信徒佈道會，2002年），頁 38；台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 147-148。

1.婦女聖經學校：此校為南部教會於 1896 年在臺南所創設。凡是年齡太大不能入女學校者，皆可進此校就讀，設校目的為要訓練婦女在教會工作，宣揚福音，首任校長為萬真珠姑娘（Miss Margaret Barnett）。⁷⁴

2.婦學堂：此校為北部教會於 1910 年在淡水成立，專為成人及已婚婦女教育之用，第一任校長是高哈拿姑娘。規定修業為兩年，且不限信徒才能就讀，正式畢業者可成為傳道工作人員，但也有許多只受短期訓練的婦女前來學習。⁷⁵

雖然長老教會在婦學上的推展，確實增進了婦女的知識與眼界，但不可否認，其主要目的仍在培育本地女性傳教人員，希望藉此對教會的發展有所助益。

（三）淡水中學校

該校為今淡江中學前身。1911 年馬偕牧師之子偕叡廉先生（Rev. George W. Mackay）⁷⁶自加拿大抵臺，開始籌設一所新制男子中學。1914 年 3 月 9 日得到臺灣總督府發下的許可狀，乃以牛津學堂舊址為校舍（神學校已遷往臺北），創辦「淡水中學校」，並於同年 4 月 4 日開學，學生修業年限為五年，首任校長為偕叡廉先生。⁷⁷

日治時期的長老教會，除上述建設對臺灣的現代化有相當貢獻外，教會本身在此一階段，也分別經歷了「三自運動」與「新人運動」等稍具雛形的本土化運動。⁷⁸所謂「三自」是指「自治」、「自養」、「自傳」。長老教會的「三自運動」起源甚早，無論是西方宣教師或本地教會領袖，皆認為教會應該朝向自立自養的目標邁進，而其中以吳希榮牧師的推動，最具代表性。他於設教五十週年的 1915 年起開始大力提倡自治、自養、自傳，其主張亦獲得著林燕臣、高篤行、鄭溪泮、廖得等牧師的支持，進而促使大規模推

⁷⁴ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 187。

⁷⁵ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 148-149。

⁷⁶ 偕叡廉先生受封立為牧師是在 1938-1939 年例假返國期間，由加拿大長老教會所任命。黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 316。

⁷⁷ 北部台灣基督長老教會史蹟委員會著、陳宏文譯，《北部台灣基督長老教會的歷史》，頁 93-94。

⁷⁸ 鄭仰恩，〈台灣基督長老教會與台灣社會：一世紀來的歷史回顧〉，《台灣神學論刊》第 22 期（2000 年），頁 2。

展的「三自運動」。⁷⁹但儘管長老教會在自治、自養、自傳等方面均有相當的成就，可是離本地教會完全自立尚有一段相當的距離。直到 1937 年後，日本與英美兩國關係逐漸惡化，西方宗教與日本的關係日益緊張，終至西方宣教師於 1940 年將所有財產移交與本地教會，並全面撤離臺灣。西方宣教師的撤離，使得本地教會被迫完全自立，臺灣教會也進入完全自治、自養、自傳的階段。大戰結束後，雖然西方宣教師陸續返臺，但情境已截然不同，西方宣教會不但不能再完全支配本地教會，反而逐漸成爲本地教會的一個附屬機構。⁸⁰

「新人運動」的產生，乃是因爲北部教會於 1925 年遭逢加拿大母會因「教會聯合運動」造成不幸的分裂事件，由於宣教師大批離開，造成教士會和傳道局的專權獨裁作風，於是在 1930 年代有稱爲「新人運動」的教會革新運動。1932 年 7 月 7 日由鄭蒼國牧師、余約束、陳清忠、鄭進丁等長老，在大稻埕教會發起召開「臺灣北部基督長老教會會長執聯誼會」，爲教會之革新，提倡教會自立自治運動，並獲得陳溪圳、孫雅各、明有德、郭和烈、高端莊、蕭樂善、吳清鑑等年輕傳道人和宣教師的支持。這個自立與革新運動，也間接促成 1938 年北部教會分設爲臺北、新竹、東部三個中會。⁸¹1940 年 5 月 21 日，由此三中會在臺北神學校（今臺灣神學院）創立首屆「北部臺灣基督長老教會大會」（簡稱「北部大會」）。因著「新人運動」而使教會風氣得以明朗，此乃有助於教會度過第二次世界大戰後期所帶來之危難。⁸²

總而言之，長老教會在日治時期的發展，由於傳教環境較清末有利，因此教勢快速增長，即使到日治後期遭受政府當局的壓迫，教會仍有「三自運動」、「新人運動」等促進教會自立、革新之運動推行，且教會內部組織在此時也更趨健全。所以，這段時期可說是長老教會在本土化過程中，很重要的發展階段。

⁷⁹ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 24-25。

⁸⁰ 吳學明，〈臺灣基督長老教會的三自運動（一八六五—一九四五）〉，《臺北文獻》直字第 121 期，頁 137-138。有關臺灣基督長老教會「三自運動」之相關內容，請參閱吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》。

⁸¹ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 25。有關北部教會「新人運動」之相關內容，請參閱廖安惠，〈北部台灣基督長老教會「新人運動」之研究〉。

⁸² 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 255-256。

第三節 中華民國政府統治時期

1945年8月日本戰敗投降，第二次世界大戰結束，臺灣的政權再次移轉，中華民國政府接收臺灣。長老教會在戰後初期的工作，主要著重於教會本身的重建。首先，在戰時因政治目的所成立之「日本基督教臺灣教團」組織，因日本政府統治結束而解散，南北教會於戰後即相繼分別召開大會，重組教會行政，來辦理接收日本教會所留下的財產，與收回日治時期被迫移交的機構等事項。⁸³

在接收日本教會所留下之財產方面，一、北部教會：接收臺北市幸町日本基督教堂（今濟南長老教會）、大正町日本聖公會堂（今臺北中山長老教會）、明石町組合教會（今中華基督教青年會館）、日本聖潔教會（今臺北東門長老教會）、日本美以美會會堂（今臺北和平長老教會）。二、南部教會：接收嘉義玉川町日本基督教會（今嘉義西門長老教會）、臺中日本基督教會（今臺中民族路長老教會）、臺南日本基督教會（今臺南民族路長老教會）；⁸⁴在收回復辦日治時期被迫移交、停辦之機構方面，一、北部教會：神學校（今臺灣神學院）、淡水中學校（今淡江中學）、淡水高等女學校、宮前女學校、⁸⁵馬偕紀念醫院。二、南部教會：臺南神學校（今臺南神學院）、長榮中學、長榮女子中學、臺南新樓醫院、彰化基督教醫院、臺灣教會公報社。⁸⁶這些教會機構在戰後，亦重新展開運作。此外，長老教會於戰後也開始尋求恢復與加拿大、英國母會間的關係，請求重新派遣宣教師協助傳教事宜，並得到兩母會同意，決定再繼續協助臺灣教會。之後，孫雅各牧師（Rev. James I. Dickson）與滿雄才牧師（Rev. W. E. Montgomery）等宣教師受派返臺，對長老教會日後的傳教工作大有助益。⁸⁷

為實行南北教會合一，長老教會於1943年2月25日在彰化成立「臺灣基督長老教會總會」，但這並非出於教會本身之意願，而是迫於時局變動及政治因素，是日本強制措施之結果。翌年，在日本政府的計劃下，迫使臺灣基督長老教會總會與日本基督教團

⁸³ 邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》（台北：使徒出版社，2005年），頁79-80。

⁸⁴ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁276。

⁸⁵ 「宮前女學校」原是於1941年由臺北神學校所增設的高等女學部，1944年由神學校分出，成為女子中學。戰後歷經改名、合併等演變，現與淡江中學合併。台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁260、283。

⁸⁶ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁282-291。

⁸⁷ 邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，頁80。

臺灣教區、日本聖公會臺灣傳道區合併，成立「日本基督教臺灣教團」。⁸⁸日本戰敗後，此一組織立即解散，但之前的「臺灣基督長老教會總會」並未恢復，教會組織的運作仍分屬南北兩個大會各自行事。雖然南北兩大會各派出代表籌組「南北合一部會」繼續研辦合一事宜，但僅是有名無實，沒有實際上的作用。⁸⁹

不過，提倡南北教會合一的聲音在長老教會內部並未停止，其中以兩件事最具代表性，一、1948 年的全臺基督徒青年夏令營，參加活動約一千二百多名的教會青年們，首先提出呼籲，要求教會牧者正視長老教會南北教會合一的重要性，這是戰後第一次從大集會中，所發出的呼籲。且青年們更進一步力行合一的行動，翌年成立不分南北教會的「臺灣教會青年團契」總會，簡稱 TKC；二、1949 年 6 月「臺灣基督教奮進協議會」在彰化教會舉行，參加人員為教士會及南北兩大會所派代表，這也是戰後第一次南北教會之代表共聚一堂。翌年 10 月召開第二次會議，黃武東牧師於本次會議中，具體提出「南北合一基本方案」，得到與會人士支持，原案通過。之後，分別送交南部大會及北部大會審查，獲得同意，正式批准該案，「臺灣基督長老教會總會」得以成立。且於 1951 年 3 月 7 日在臺北雙連教會召開臺灣基督長老教會第一屆總會，並以總會之名稱開始參加世界基督徒各組織的活動。⁹⁰

總會成立後，即有「撤銷兩大會而強化總會」之聲，1955 年南部大會在第三屆總會召開時，提出所謂「總會強化案」，之後，並表示願意撤銷大會，將一切事業交給總會。⁹¹然而北部大會對於此案似乎疑慮頗多，其原因主要是在人事及財政兩點。一、人事方面，由於南、北教會教勢差距懸殊，北部大會認為以堂會為單位所組織的總會，開會時必造成南部教會代表為多數，而民主組織的長老教會之議決，是以多數決，所以表決結果亦取決於南部教會代表之態度，北部教會代表只有順從其指揮；二、財政方面，北部大會認為下轄各中會均貧弱不堪，需要以所屬財產來養活貧弱之教會，一旦廢除北部大會合併於南部，產權必歸於總會，若各教會平分利益，南部教會數量多，所分得必多，北部教會數量少，則所分得亦少，然而本身教會已弱，勢必無法再維持。這亦是北部大會不願解散之兩個原因。⁹²

⁸⁸ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 343。

⁸⁹ 黃武東，《黃武東回憶錄》（台北：前衛出版社，1989 年），頁 201-202。

⁹⁰ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 202-209。

⁹¹ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 307-309。

⁹² 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁 77、205。

1957年第四屆總會之「總會強化案」經修改通過，接納南部大會撤銷，該大會並在第四屆總會會期中，召開臨時大會結束其業務，於同年五月辦理移交，將所有產業轉給總會。而北部大會則被准予留存，以管理北部臺灣基督長老教會財團法人、臺灣神學院、淡江中學、馬偕紀念醫院等事業機構，該大會之其他業務，亦於同年八月辦理移交給總會。⁹³從南北教會合一到總會強化案，雖然南北教會之間尚存在著一些分歧，認知也不盡相同，但經過多次協商與討論，雙方仍達成初步共識，並獲得一次組織性的結合。自此，長老教會亦邁入一個新的里程。

總會成立後的長老教會，具有更大的資源與組織能力，總會的決策能力可以擴及全臺各地，這是教會組織上的重大突破。在總會成立以前，南北教會均只對所屬教會有其影響力，總會的成立，使得長老教會具備全省性規模的組織體系，成為全省性的教會組織。配合著當時臺灣社會的快速發展，長老教會以社會服務的傳統為基礎，進而擴大到對社會發展過程中，所產生之社會問題的反省，及對勞工、婦女等階層表示關懷，欲將其傳播福音的觸角深入社會各個階層。⁹⁴因此，這一階段的長老教會與臺灣社會的關係、互動更加密切，其所推行的事工與之息息相關，主要集中在政治關懷、宣教運動、社會服務三方面。關於政治關懷這一部份，在後面的章節會有深入的探討，本節僅針對長老教會的宣教運動與社會服務進行討論。

一、宣教運動

第二次世界大戰結束至長老教會來臺設教百週年間（1945-1965），長老教會最重大的教會事工，首推「設教百週年紀念教會倍加運動」（簡稱「倍加運動」，P.K.U.）。⁹⁵倍加運動推動的契機，可從黃武東牧師於1954年所撰寫的「臺灣宣教」研究報告談起。在這篇報告中，黃武東牧師對臺灣社會、經濟、教育、行政等進行調查統計，並對過去之傳教歷史加以研究，再根據上述之統計與研究結果，設計出一套可實踐的傳教方案，這也成為日後倍加運動之藍圖。之後，黃武東牧師將此研究報告整編成案，於同年所召

⁹³ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁249-257。

⁹⁴ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，頁61。

⁹⁵ 陳南州，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》，頁87。

開的第十三屆南部大會中提出，建議全教會應把握時機，傾盡全力傳道設教，以期教會、信徒數之倍加，作為十年後設教百週年紀念大典的奉獻禮物。本案獲得在場人士一致贊成通過，這即是影響戰後長老教會教勢發展的倍加運動。⁹⁶

此活動原僅為南部大會之宣教運動，但於 1959 年第六屆總會議決，設置「P.K.U. 委員會」隸屬總會傳道處，定名為「福音來臺百週年紀念教會倍加運動」。自此，倍加運動成為總會性之宣教運動。⁹⁷經長老教會上下一致的努力，至 1964 年底，推行十年的倍加運動，成果頗為豐碩，僅平地教會的統計，教會及信徒數皆已達到近倍數成長之原訂目標。（見表 1-8）

表 1-8 臺灣基督長老教會倍加運動期間平地教會教勢統計表（1954-1964）

中會別	增長情況		倍加運動開始 當時教勢（1954）		十年間之增加		1964 年底之教勢	
	教 會	信 徒	教 會	信 徒	教 會	信 徒	教 會	信 徒
東 部 中 會	15	4,331	16	1,021	31	5,352		
七 星 中 會	23	3,840	24	3,793	47	7,633		
臺 北 中 會	23	3,676	22	3,220	45	6,896		
新 竹 中 會	22	3,014	24	1,245	46	4,259		
臺 中 中 會	38	10,069	35	7,252	73	17,321		
嘉 義 中 會	33	7,548	28	5,856	61	13,404		
臺 南 中 會	29	10,377	30	6,783	59	17,160		
高 雄 中 會	42	15,519	43	13,370	85	28,889		
澎 湖 宣 道 會	8	1,097	11	932	19	2,029		
合 計	233	59,471	233	43,472	466	102,943		

資料來源：台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 353。

然而，倍加運動雖然促進長老教會教勢的大幅度成長，但因重量不重質，未重視接續的信仰教育工作，加上傳道人才及經費的不足，因此在時代變遷下，之後的教勢反而

⁹⁶ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 226-227。

⁹⁷ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 232。

呈現衰退現象。而當時在偏遠地區所設立的教會，有許多已成為現今的「弱小教會」。不過，整體言之，倍加運動是長老教會第一個「本土」宣教運動，有寶貴的上山下鄉之經驗。⁹⁸且由於倍加運動的推展，教會乃更深入臺灣社會，特別是農村、沿海地區，無形中也使長老教會對鄉土有較多的認識、認同與關懷。⁹⁹

1965年在長老教會慶祝設教百週年，完成倍加運動所訂目標後，緊接著又提出新的宣教事工－「新世紀宣教運動」（簡稱『新宣』）。當時的臺灣社會正處於一個重要轉變期，政府極力推動工業化，並在高雄、臺中設立加工出口區，吸引不少年輕人前往工作，雖然使臺灣的經濟快速成長，但也造成社會結構急速的變遷。都市因經濟繁榮而蓬勃發展，因就業機會提高而人口聚集，反之，農村因不易就業、人口外移而衰退沒落。許多農村田園荒蕪廢耕，勞力集中於都市，新興市鎮快速成長等現象，在此時期一一呈現出來。長老教會所推動之新世紀宣教運動，即是針對這種社會景象，及因應如此劇變的社會結構而計劃。此一宣教運動，是以都市宣道年、農村宣道年、工業宣道年、山地宣道年與海外宣道年等五個單元進行傳教事工，教會亦開始關懷特定族群及沒落中的社區，推行時間從1966年開始至1970年止。¹⁰⁰在新世紀宣教運動結束前，長老教會總會對此事工進行檢討，認為新世紀宣教運動因不夠具體，以致教勢退步，不過，在神學的啓蒙工作上甚佳，使信徒對教會工作有遠大的視野。由此可知，新世紀宣教運動雖然沒有在教勢上獲得滿意的成效，但在神學的革新工作，特別是教會與社會關係的新了解，對於後來長老教會的社會關懷有其一定的幫助。¹⁰¹

在新世紀宣教運動結束後，長老教會接續於1971年推動「忠僕運動」，1976年「自立與互助運動」、1978年「信徒什一增長運動」等，但均成效不彰。其原因可能是這些宣教運動的目標太過理想化、總會和地方教會未能相互配合、加上時間過於短暫，致使並無明顯成果。但與新世紀宣教運動相同的是，這些宣教運動都為教會開拓了新視野與神學觀。¹⁰²

⁹⁸ 鄭仰恩，〈台灣基督長老教會與台灣社會：一世紀來的歷史回顧〉，《台灣神學論刊》第22期，頁5。

⁹⁹ 陳南州，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》，頁87。

¹⁰⁰ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁30-32。

¹⁰¹ 陳南州，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》，頁89-90。

¹⁰² 邱瓊苑總編，〈「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊〉，頁81-82。有關「忠僕運動」、「自立與互助運動」、「信徒什一增長運動」之相關內容，請參閱認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁32-33。

信徒什一增長運動告一段落後，長老教會參與了臺灣跨教派的「公元二〇〇〇年福音運動」，目的是以二十世紀最後的十年（1990-2000）做為一階段，發起全國性的福音運動，希望在世紀末了，能以此一運動的傳教成果，作為對上帝的獻禮。在此一福音運動的階段性任務即將結束之際，長老教會為使傳教事工得以持續並強化，著手規畫新世紀的宣教方案，且於 1999 年提出「21 世紀新台灣宣教運動」，設定二十五年為期限，以二十一世紀的前四分之一世紀，做為推行此一宣教運動的時間。主題訂為「營造共同體，落實上帝國」，其重點放在教會處身的社區、部落與社群，以基督信仰的愛與認同，從微小開始，用謙卑的態度出發，在社群中發揮更新與營造的力量，期盼最終能夠把上帝國¹⁰³的福音見證，落實在臺灣社會中。¹⁰⁴

綜觀戰後長老教會所推動的各項宣教運動，除「21 世紀新台灣宣教運動」目前仍在進行，無法確切了解其成效外，其餘的宣教運動，均有困難與欠缺之處，以致成果有限，即使是教勢增長最為顯著的「倍加運動」，亦有其缺失、需要改進的地方。但不可否認，透過這些宣教運動，教會深入各階層傳福音，進而了解社會問題及民眾需求，也與臺灣這塊土地更加親近，這對日後長老教會與臺灣社會的關係及互動，具有重大的影響。

二、社會服務

社會服務一直是長老教會的傳統，也是傳教工作中很重要的部份，其中，又以醫療及教育兩項社會服務，最具代表性。這兩項事工發展至戰後，可說是完全地專業化，並且在既定的體制下運作，無論在組織規模或專業分工上，亦都有持續性的進展。¹⁰⁵因此，有關醫療與教育方面，在此便不多加贅述。戰後的臺灣，隨著政府推動工業化，漸漸由農業社會轉型為工業社會，在社會結構的變遷下，各種社會問題一一浮現，相對的，需要關懷與幫助之民眾也越來越多。長老教會在此一階段，扮演著重要的角色，積極投入基層民眾、弱勢族群的社會服務工作，並設立相關的社會服務機構，給予適當的協助。

¹⁰³ 「上帝國」在教會歷史中呈現不同涵意的解釋，簡單的說，上帝國就是以上帝的主權為中心，從人的心靈到社會、政治的結構，都降服在上帝的統治之下。黃伯和，《本土神學與本土宣教》（台南：人光出版社，1993 年），頁 22。

¹⁰⁴ 黃伯和，〈21 世紀新台灣宣教運動中「上帝國」的意涵〉，《神學與教會》第 28 卷第 1 期（2003 年 1 月），頁 142-147；認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 84-85。

¹⁰⁵ 徐敏雄，〈臺灣基督長老教會社會服務事工的發展〉（國立中正大學社會福利研究所碩士論文，1998 年），頁 71、76。

例如：

（一）生命線與家庭協談中心

1969 年全臺第一條「生命線」在臺北開線，之後全臺各地分別開線，幫助對生命厭倦和家庭失和者；1972 年在臺北成立「家庭協談中心」，然後在高雄、臺南等地亦陸續設立，協助解決因繁忙之工商社會，所帶來的家庭生活問題。¹⁰⁶

（二）東臺社區發展中心

1974 年長老教會總會成立「東臺社區發展中心」，以協助東部山地社區生活的改善。1981 年該中心改成「花東社區發展中心」，專門培養原住民的自治能力，包括農產品共同運銷、日用品供銷、社區互助工作、儲蓄互助社等。¹⁰⁷

（三）臺北婦女展業中心

1983 年由高李麗珍師母（高俊明牧師之妻）所發起的「臺北婦女展業中心」，積極推動關懷事工，尤其針對那些丈夫因案入獄，妻兒失去眷顧的家庭，給予謀生技能的訓練。該中心並希望藉由教育訓練等服務，增進婦女的人際關係和自我調適，幫助她們重新站起來，走出陰霾與痛苦。¹⁰⁸

（四）漁民服務中心

1980 年代臺灣漁民被扣事件頻繁，漁民及其家屬在內無待遇保障、外無安全庇護之狀況下，生活常陷入困境，長老教會基於人道關懷的立場，成立「漁民關懷小組」給予協助。爲了能夠提供更長遠的服務，於 1985 年正式成立常設性機構－「漁民服務中心」（今「海員／漁民服務中心」）。該中心除舉辦船員須知講習會，教導訂定契約的常識外，

¹⁰⁶ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 33。

¹⁰⁷ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 35。

¹⁰⁸ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 34；徐敏雄，〈臺灣基督長老教會社會服務事工的發展〉，頁 86。

也強調喚起船員對自身權益之覺醒，以防範類似事件的發生。¹⁰⁹

（五）彩虹婦女事工中心

該中心之前身乃是由幾位長老教會的婦女所共同組成的「彩虹專案」，1988年改名為「彩虹婦女事工中心」，並以「預防少女從娼，且直接援救不幸被賣、被騙、被迫從娼的少女，藉著信仰與心理的輔導，協助曾從娼的少女人格與生活之重建，獲得應有之人權與尊重」為主要宗旨。這個臺灣第一個關懷不幸少女的民間團體，早期以從事社會運動、援救與收容等為主要的工作重點，亦開啓臺灣社會對雛妓問題之重視。但隨著同質性機構的漸多，以及階段任務的達成（原住民少女被賣與從娼人數大幅降低），該中心乃轉進入原住民部落從事預防性的工作，因為要根本解決原住民少女從娼的問題，唯有從教育、預防等方面著手才是治本之道。¹¹⁰

（六）勞工關懷中心

臺灣經濟隨著工業化發展迅速，但勞工卻仍處於工作條件差、安全缺乏保障等不利的環境下，有鑑於此，長老教會於1989年成立「勞工關懷中心」。經過數年的努力，隨著勞工權益日漸獲得重視，勞工問題由初期的勞動傷害、勞保給付、資遣退休等問題，轉向外勞衝擊、工作安全保障及勞工有關之法令修訂等方面。因此，於1997年底起，該中心調整過去社會運動的服務型態，轉向以實際提供勞工所需要的服務為主，服務對象涵蓋一般平地勞工、原住民勞工、外籍勞工。¹¹¹

（七）殘障關懷中心

1989年在陳博文牧師的努力下，長老教會成立了「殘障關懷中心」（今「身心障礙關懷中心」），積極投入關懷殘障、爭取殘障者福利之工作，並推動各項社會教育與立法的工作，以喚起社會大眾對殘障者的尊重與支持。¹¹²

¹⁰⁹ 徐敏雄，〈臺灣基督長老教會社會服務事工的發展〉，頁85。

¹¹⁰ 徐敏雄，〈臺灣基督長老教會社會服務事工的發展〉，頁86-87、168。

¹¹¹ 徐敏雄，〈臺灣基督長老教會社會服務事工的發展〉，頁87。

¹¹² 徐敏雄，〈臺灣基督長老教會社會服務事工的發展〉，頁87-88。

除此之外，長老教會亦參與其他團體的社會服務工作，如戰後初期由於物資缺乏，臺灣人民生活艱苦急需外援。當時美國信義會救濟協會和美國基督教世界救濟會，聯合將美國剩餘物資，贈送國外作為救濟之用，並來臺成立「臺灣基督教救濟會」（今「臺灣基督教福利會」），辦理發放物資等援助工作，長老教會即是參與此一救濟工作的成員之一；¹¹³另外，長老教會亦由參與「基督教兒童福利基金會」（今「臺灣兒童暨家庭扶助基金會」），進而參與「家庭扶助中心」推展兒童暨家庭的福利服務工作。¹¹⁴

從上述論述可知，戰後長老教會在社會服務方面，除了繼續推展已具相當規模與專業分工的醫療、教育服務外，並隨著經濟發展、社會結構的變遷，逐漸將社會服務擴大到實質的弱勢服務，設立各類的社會服務機構，積極投入基層民眾及弱勢族群之關懷工作，協助改善其生活困境，爭取其應有權利，倡導對弱勢者權益的重視。然而這些社會服務，不僅是秉持宗教信仰的熱誠，展現「愛人如己」的基督教信仰傳統，對於弱勢者權益的倡導，更是公義與平等的實踐。

¹¹³ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 312-317。

¹¹⁴ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 34。

第二章 長老教會的神學思想與組織

研究臺灣基督長老教會的三大宣言，必須先對其神學思想及組織結構有所瞭解。因為長老教會是一宗教團體，在眾人視政治為恐懼的戒嚴時期，勇於提出具有改革呼籲的三大宣言，除了本身的歷史發展因素外，神學思想絕對是重要因素之一。然而在長老教會的神學思想裡，亦可發現，包括傳統的加爾文神學及在臺傳教過程中，對本土關懷與認同所產生的神學思潮等，都在在影響著長老教會的神學思想。另外，也不能忽略長老教會組織結構的重要性，因為一個宗教團體越具組織化，所推動的傳教工作越能有效施行，進而有助於團體的發展，增加其力量，甚至在社會上所扮演的角色，亦更趨重要，其涉入政治社會的可能性自然越高。因此，在探討長老教會所發表的三大宣言之前，本章將就長老教會的神學思想與信仰精神、本土神學思潮、與組織結構加以討論，藉以作為研究長老教會三大宣言之基礎。

第一節 長老教會的神學思想與信仰精神

長老教會的信仰與教制之源流，主要追溯到十六世紀的宗教改革（Reformation）。1517年10月31日馬丁路德（Martin Luther，1483-1546，薩克森人）在威丁堡大學教堂大門上，釘上「九十五條論綱」，這是對羅馬教會的錯誤教理與實踐之抗議文，及對教廷權威的挑戰，這也正式揭開宗教改革的序幕。¹之後，在歐洲其他地區陸續亦有宗教改革運動，有些則對馬丁路德的神學理論提出不同看法，進而衍生出許多新教教派。這些新教教派之間雖有不同的教義與禮拜方式，但仍有其共同點：第一、都拒絕承認羅馬教廷的權威，並自信其教會是基督和使徒的真正繼承者；第二、均不認為教士具有特別的、神聖的性質，反對教士有中世紀時的地位；三、均以方言取代拉丁語作為崇拜用語，並把聖禮減縮，通常僅留下洗禮與聖餐禮；第四、均宣佈聖經是基督信仰的唯一真源。²而長老教會即源於宗教改革中，所產生的諸多新教教派之一加爾文教派。

¹ 李約翰編著，《長老教會之歷史與信仰》（台北：長青文化，1984年），頁27。

² Brinton, Christopher, and Wolff, *Civilization in the West*. (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1964), p.271; R. Palmer and Joel Colton, *A History of the Modern World*. (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1978), p.82.

一、長老教會的起源

「長老教會」依字義來說，是「由長老治會管理的教會」，更詳細地說，即指「由教會的會員所選出的長老來治會管理，採取這種代議制度的政治型態之教會」。³而在十六世紀宗教改革所產生的新教教派中，加爾文在日內瓦從事的宗教改革運動，使日內瓦教會實質上變成以長老來治會，此為長老教會（Presbyterian Church）之濫觴。⁴因此，談到長老教會的起源，必先對加爾文的宗教改運動加以瞭解。

約翰·加爾文（John Calvin，1509-1564，法國人）成長於有名望的天主教家庭裡，其父曾任法國諾陽教區主教的祕書等教會工作。求學階段的加爾文，於 1523 年進入巴黎大學主修哲學和辯證學等人文學科，1528 年轉往奧爾良大學讀法律，之後又前往法蘭西學院研讀希臘文、希伯來文等。由此可知，此一時期的加爾文，已經具備了法學及人文科學的素養。至於他的信仰立場何時轉變，且有宗教改革思想，確切的日期難以確定，僅能推測應該是在 1532 年至 1534 年之間。1536 年加爾文出版了極具影響力的《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）一書。這本闡述新教教義的著作，不僅包含了加爾文的神學觀點及思想，也替新教建立完整且有系統的理論基礎，更使加爾文的聲譽日漸提升，奠立其日後在新教的地位。在該書出版後，加爾文又陸續多次修訂、擴充內容，直到 1559 年才確定完成，而這時的《基督教要義》已是第五版了。⁵

同樣於 1536 年，加爾文開始在日內瓦從事宗教改革運動，他認為是神呼召他做日內瓦民眾的宗教和道德之改革。為了改革，加爾文與其夥伴準備作「信仰告白」、「教理問答」、「訓練規程」，並於 1537 年獲得市議會的同意，成為日內瓦全體市民所必須遵守之生活規範，加爾文希望藉此將日內瓦改造成一個神權統治的模範社會。但拒絕服從的反對聲音一直未停，而且越來越激烈，最後，加爾文終抵不過反對勢力，於翌年被逐出日內瓦，這可說是加爾文宗教改革第一次的失敗。然而由於日內瓦在加爾文離開後，社會日趨腐敗、市民道德一落千丈，加上後來加爾文的友人重新掌握政權，希望他能回去繼續宗教改革的工作，因此，1541 年加爾文接受請求，再次返回日內瓦。⁶

³ 李約翰編著，《長老教會之歷史與信仰》，頁 11-12。

⁴ 蔡主恩，〈台灣基督長老教會的擴展研究〉，頁 5。

⁵ 林鴻信，《加爾文神學》（台北：校園書房，2004 年），頁 31-37。

⁶ 李約翰編著，《長老教會之歷史與信仰》，頁 34-36；布魯斯·雪萊著（Bruce Shelley）、劉平譯，《基督

加爾文回到日內瓦後，即著手進行改革工作，並草擬了〈教會典律〉(Ecclesiastical Ordinances)，作為日內瓦教會的憲章，而此憲章為改革宗教會⁷奠定了組織方面的基礎。加爾文認為教會的一切事務，包括教會政治、教理、禮拜、訓練(戒規)、基督徒生活等，均以聖經為基礎，並且相信聖經的教會乃是長老治會，單純的代議制度。雖然加爾文在日內瓦的改革，獲得當地政府的同意，但政府當局仍想要控制教會，除了干涉長老的選舉外，在教會是否擁有革除教會會籍和禁聖餐之權力的問題上，雙方更是發生無數次激烈的衝突。直到 1555 年政府當局終於讓步，教會才開始有革除教會會籍和禁聖餐之權，使加爾文欲建立的神權統治之政體，得以實現。至此，加爾文在日內瓦，不僅是教會的領袖，對政治也更具影響力。⁸

然而，雖然加爾文主張教會行政組織採用長老制，教會是以長老治會，且他也曾於日內瓦設立「長老議會」(Presbytery)之組織，但其教會名稱是為歸正教會(或稱改革宗教會，Reformed Church)，而不稱為「長老教會」。由於以加爾文之神學思想所發展出來的教會，並不侷限在日內瓦，且發展速度甚快、影響甚廣，但傳至其他地區後，名稱卻不盡相同，例：傳到法國成為「休京拉派」(或譯「胡格諾派」)(Huguenots)，在荷蘭稱為「歸正教會」，傳至蘇格蘭時則發展為「長老教會」。總之，不管名稱為何，均是屬於加爾文主義(Calvinism)教會，(一般通稱為加爾文教派)。⁹

至於「長老教會」一詞是何時出現的？即是始於諾克斯在蘇格蘭進行宗教改革時所使用。約翰·諾克斯(John Knox)蘇格蘭人，因戰爭的因素，輾轉來到瑞士進入日內瓦學院學習，成為加爾文的學生，也接受了加爾文的神學思想。之後，他回到蘇格蘭，根據加爾文的神學主張與規制從事宗教改革，創立了「長老教會」。此一名稱乃是採教會行政組織體制—長老制，作為命名的依據，而這也就是長老教會的起源。後來，蘇格蘭長老教會的信徒移民到美國和加拿大，成為美國與加拿大長老教會的來源，加拿大長

教會史》(北京：北京大學，2004年)，頁 290-291。

⁷ 新教(或復原派)中，採用加爾文等宗教改革者神學思想為主張之教會，且於教會行政上採用「長老制」的教派，稱之為「改革宗教會」。邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，頁 60。

⁸ 黃伯和，《加爾文神學十講—附『從台灣處境中的反省』》(台南：人光出版社，1995年)，頁 12-13；李約翰編著，《長老教會之歷史與信仰》，頁 36-38。

⁹ 董芳苑，〈台灣基督長老教會之認識〉，《宗教世界》第 9 卷第 1 期(1987 年 10 月)，頁 30；夏文學，〈長老教會是怎麼來的〉，《新使者》第 69 期，頁 68-69。

老教會再經由馬偕牧師，將長老教會帶到臺灣北部；而蘇格蘭的宣教師通過英格蘭宣教機構－英國長老教會，差派馬雅各醫生來到臺灣南部，建立了長老教會。¹⁰由此可知，臺灣基督長老教會的誕生，雖然是經由不同系統：英國長老教會與加拿大長老教會的傳入，但其源頭是相同，均來自於加爾文的宗教改革。

二、神學思想

現今基督教中有關社會關懷及參與的信仰態度和內涵，大多受到馬丁路德及加爾文之神學思想的影響，而加爾文神學的基礎，則源自於馬丁路德的宗教改革思想。加爾文將馬丁路德在宗教改革時期所宣告的信仰與神學主張，加入自己的神學觀點，予以有系統的整理，使之成爲一套神學理論，並於組織及日常生活中展現。但由於對部份的神學主張不同，¹¹因此，雙方所領導的教會發展出各有特色的不同教派。然長老教會被視爲加爾文教派的一支，自然深受加爾文神學的影響。¹²

加爾文的神學思想十分龐大且複雜，其重要的思想與主張，在所著之《基督教要義》一書中，均有詳盡的論述。不過，由於本節的重心在神學思想對長老教會從事政治與社會關懷的影響，因此，下列僅就加爾文神學中與政教關係、社會關懷相關的部份，加以探討。

（一）加爾文對政府的看法

加爾文認爲人是受到雙重的管制：一種是屬靈的，由於屬靈的管制，良心得到造就，知所以對上帝存虔敬之心；另一種是政治的，由於政治的管制，人們得到教導，在人類的往來關係中遵守社會本分。而這兩者一般被劃分爲屬靈的與屬世的兩種權限；前者是關於靈性上的生活，可稱之爲屬靈的國度，是指內在的世界；後者是關於現實世界的生

¹⁰ 林鴻信，《加爾文神學》，頁 31。

¹¹ 馬丁路德與加爾文神學觀點最大的差別，在於馬丁路德主張「因信稱義」，即罪人的稱義（得救）是根據上帝的恩典，透過信心來接受；加爾文則提出「預定論」，他認爲上帝自己決定將如何對待每個人，因爲祂創造人類，其狀況並不相同，所以人出生時，即已被上帝所諭令（揀選），某些人有永生，另一些人則受永刑。麥葛福著（Alister E. McGrath）、劉良淑等譯，《基督教神學手冊》（台北：校園書房，1998年），頁 444-448、頁 457-460。

¹² 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 21。

活，乃是實現的政府或國家，是指外現的世界，這兩個世界各有不同的律法與統治者。¹³彼此雖有不同，但非互相對立，因此必須將兩者放在一起思考，否則容易造成不是破壞世上政權，就是以世上政權為上帝之極端情形產生。¹⁴從這裡可看出，屬靈的信仰及屬世的政府，對加爾文而言，兩者應是有關係，且非對立的。

在政府設立之目的這一部份，加爾文於《基督教要義》卷四第二十章〈論政府〉中即言：

政府乃是為我們活在世上時所設立的，為要維持對神的外表崇拜，保存純正的教義，維護教會的組織，並約束人的行為，使之符合社會的要求，遵守國家的法律，彼此和睦，維持治安。¹⁵

他認為政府設立之目的，除了能維持社會秩序，還可以維護教會組織，保持純正教義之宣揚。而政府的權柄乃是由上帝所賦予的，政權對人類而言，有如麵包和水，陽光和空氣一樣重要，甚至更為優越。¹⁶由此可知，加爾文對於政府及其權力的存在，是抱持著肯定的態度。不過，他也強調：

人也不要希奇我過去似乎將宗教的事置之於人的治理之外，如今卻把它交託於人的政府。因為我至今仍如以往一樣，不許人對宗教和崇拜神的事制定法律；可是，我贊成政府不要容許神的律法中所有的真宗教受公然的褻瀆，而不加懲罰。¹⁷

從上述可發現，加爾文是將政府置於上帝之下，他主張政府不該用法律來約束宗教事務，但若發生破壞或影響宗教之情事時，政府應以法律來制止。然加爾文為何願意把教會的某些事務放在政府的管理之下，這是為了取得平衡，一方面政府不能干涉人與上帝之間的關係；但另一方面，又希望政府能配合教會制訂相關法律。¹⁸這亦是加爾文對政

¹³ 加爾文著（John Calvin）、謝秉德等譯，《基督教要義》（中冊）（香港：基督教文藝出版社，1985年），頁269-270。

¹⁴ 林鴻信，《加爾文神學》，頁202-203。

¹⁵ 加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊）（香港：基督教文藝出版社，1986年），頁242-243。

¹⁶ 加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊），頁243。

¹⁷ 加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊），頁243。

¹⁸ 林鴻信，《加爾文神學》，頁204。

府與教會的關係之看法。

此外，加爾文對於政府在政權之行使上，也加以論述。他將行政分為三部份：第一、維護法律的官吏；第二、官吏藉以施行治理的法律；第三、在官吏之下，為法律所治理的人民。¹⁹而官吏、法律、人民，即是其中的三大要素。首先，在官吏方面，加爾文認為官吏這個職位，乃是上帝所許可，是一個合法的身分，而政府的設立，則不能從宗教的範圍割離。而官吏為執行上帝所委任的天職，因此合法擁有審判、懲罰、為公眾除害等權力。²⁰不過，官吏本身應以自己是上帝的公義實行者為警惕，如此必能盡忠職守，斬除一切非法之行爲，以彰顯上帝的公義審判，凡是在此一職位上欺詐行事的，將受到上帝的懲罰。²¹

其次，在法律方面，加爾文認為在政權的行使上，法律的地位是十分重要的，因為法律是國家的神經系統，是國家的靈魂。沒有法律，官吏無從存在；相反的，沒有官吏，法律就沒有力量。因此，法律可說是不言的官吏，而官吏乃是發言的法律。²²加爾文並提出法律最重要的地方在於「公道」，唯有公道才應當作一切法律的範圍、規律和目的。而公道本於自然的，對全人類都是一樣。既使有些個別的法案或規律，會因實際的情況有所改變，但只要它們都是以公道為目的，這種形式上的不同並無不可。²³

最後，論及人民方面，有了合法的官吏、公道的法律後，人民對政府的態度應如何。加爾文強調政府既然是上帝所設立的，人民就必須對政府、官吏順服。他認為人民對官吏之職位應該存尊敬之心，認此一職位為上帝所委託給官吏的權柄，尊敬官吏為上帝的僕人與代理人。²⁴但加爾文並非主張人民應該盲目的順從政府、官吏，而是必須建立在順從上帝的基礎上去順從：

我們不當因此被誘惑而不順服神，因為神的旨意，乃是一切君王所當服從的；神的命令，乃是君王的一切命令所當屈服的；神的尊榮，乃是君王的一切王權所當

¹⁹ 加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊），頁 244。

²⁰ 黃伯和，《加爾文神學十講—附『從台灣處境中的反省』》，頁 98-99。

²¹ 加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊），頁 246。

²² 加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊），頁 255。

²³ 黃伯和，《加爾文神學十講—附『從台灣處境中的反省』》，頁 99。

²⁴ 加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊），頁 262。

順從的。我們若是為求討人的喜悅，而招致那叫我們順服人之神的憎惡，這真是何等荒謬的事呀！……當服從那些治理者，但祇在主裡服從他們。倘若他們的命令違反上帝，就當置若罔聞，也不要顧及他們的尊榮，因為我們使這尊榮服從至高無比的神的權威，對它並無損害。²⁵

簡單地說，加爾文所主張之順從政府權威是有條件的：第一，首先應當只聽從上帝；第二、只在順從上帝之前提下服從統治者；第三、如果統治者的命令違反上帝的命令時，可以置之不理。總而言之，人民順服政府權威的終極條件，即在於順服上帝的旨意。²⁶

然而，雖然在加爾文的神學思想中，並不刻意強調教會與國家（或政府）何者享有較高的權威，因為他更關切兩者該如何同心協力，以求其理想中的典範社會之實現。但由於加爾文的神學思想裡，對上帝絕對權威與無上意志的強調，因此可以看出潛藏在其中之教權高於政權的觀點。²⁷而此一觀點，對於日後加爾文教派影響甚深，當然也包括長老教會。

（二）加爾文對教會的主張

教會的體制與普世教會合一，是加爾文的神學思想裡，對日後長老教會影響深遠的另一部份。加爾文在宗教改革時期，對於當時羅馬教會種種不合聖經教訓的神學觀點與儀式，斥之為「假教會」。而面對當時林立的新教諸教派，則認為應該把握大原則加以聯合，無須在細微末節上互相攻擊，進而造成分裂。因為教會是以基督為元首，若教會四分五裂，基督卻不至於分裂，這是不可能的事。所以，加爾文除了教導信徒分辨何謂「真教會」外，並主張凡是真教會應該彼此聯合。²⁸加爾文所認定之「真教會」為：

我們主張任何會眾若純正地宣講聖道，並施行聖禮，我們就以之為真教會。我們的這種主張乃是認為，祇要教會仍持守聖道和聖禮，即使她在別方面有許多可指責的過失，我們仍不當棄絕她。再者可能有些過失滲入聖道的宣講或聖禮的施行

²⁵ 加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊），頁 269-270。

²⁶ 林鴻信，《加爾文神學》，頁 211；林本炫，《台灣的政教衝突》，頁 68。

²⁷ 張弘毅，〈從政教關係論喀爾文的宗教思想與宗教改革〉（輔仁大學歷史研究所碩士論文，1988 年），頁 46-48。

²⁸ 林本炫，《台灣的政教衝突》，頁 69。

中，但這並不應當使我們脫離教會。因為論真道的一切信條並不都有同樣地位。有些信條是必須人人知道的，理當普遍接受為確定無疑的原理，作為聖教的真正準則：例如上帝祇有一位；基督是神，且為神的兒子；我們得救，是靠神的憐憫，及諸如此類的教義。另有些信條，為各教會所爭辯，卻並不足以毀壞信仰的一致。

29

由上述可知，加爾文對於真教會的定義，並不拘泥於外表的儀式，他認為凡是按照聖經教訓宣講聖道及施行聖禮，即是真教會。至於不同的教會，或許有其個別的名稱、形式，但只要是建立在完全順從上帝話語，這統一的基礎上，則外表的形式儀禮等之差異，均無關緊要。而教會之間乃應該透過教會會議的舉行，來進行聯合統一或改革工作。

加爾文認為真實的信仰，應建立在以聖經為依據的教政之上。因此，提出了依據聖經所應行的教會體制。³⁰基本上，加爾文認為祇有上帝才應該在教會中享有管理、統治的權力，但是祂並非有形的住在我們中間，對我們親口宣布祂的旨意，所以上帝乃設立教牧的職分，來作祂的代表。不過，這並不是上帝將自己的職權和尊榮轉讓給他們，而僅是借用他們的口舌來做上帝的工。³¹也就是說，擔任教會職務者，僅是「服事者」，並不具有特別的權柄。

加爾文主張教會應該有四種職分：第一、牧師，負責講道和牧養，其選立是根據全體會眾的選舉決定；第二、教師，只教導聖經而不牧養教會；第三、長老，負責訓練和督導信徒的信仰生活，其設立是由全體會眾選舉出來的；第四、執事，負責賑濟和行政。³²由此，加爾文發展出一種代議制的教會體制，其主要活動乃建立在地方教會之上，教會的領導者是由基層會眾所選舉出來，權力則是屬於這些被選出來治理教會的領導者身上，並非神職人員。³³而這一具有民主精神之教會體制，正是長老教會的重要特色。

綜上所述，在加爾文的神學思想中，不管是對政府的看法或對教會的主張之論述，均可以看出加爾文將上帝置於至高處，擁有絕對的權威，俗世的一切都必須依據祂的話

²⁹ 加爾文著 (John Calvin)、謝秉德譯，《基督教要義》(下冊)，頁 16-17。

³⁰ 林本炫，《台灣的政教衝突》，頁 70。

³¹ 加爾文著 (John Calvin)、謝秉德譯，《基督教要義》(下冊)，頁 34。

³² 加爾文著 (John Calvin)、謝秉德譯，《基督教要義》(下冊)，頁 45-46；林鴻信，《加爾文神學》，頁 159。

³³ Brian G. Armstrong, "Calvin, John" *The Encyclopedia of Religion*. Vol.3 (1987), p.33.

語—聖經，加以遵行。因此，在政教關係方面，雖然加爾文不刻意強調，但仍然透露出教權高於政權的觀點。這也影響到日後長老教會在面對政教關係的問題時之態度與作為；其次，在普世教會合一方面，加爾文所提出的教會聯合統一，則對後來長老教會在積極加入普世性組織，與世界各地教會建立宣教合作關係，及推動教會合一運動上有極大的影響；最後，在教會體制方面，不論是加爾文所主張的教會職分或代議制度，都對日後長老教會的體制建構影響甚深。

另外，在加爾文神學思想中，「改革」與「勇於面對苦難」亦是其強調的基本態度。加爾文認為，理想的教會應以聖經為依據，進行不斷的改革，且當遭受到不公義的對待時，則不應逃避或拒絕苦難。然而，在這一部份，臺灣基督長老教會不僅延續傳統的加爾文神學基礎，更進一步發揚光大，1970年代所發表的三大宣言即是具體的證明。³⁴

三、信仰傳統與信仰精神

由前文得知，長老教會的信仰傳統主要承襲於加爾文傳統，而其信仰傳統在長老教會的歷史發展中，又衍生出獨特的信仰精神。因此，以下將先就長老教會的信仰傳統進行討論，然後再針對信仰精神加以探討。

（一）信仰傳統

1.上帝的主權—這是長老教會最重要的一項信仰傳統。所謂「上帝的主權」，乃是表現在認識上帝是全能全知的主，是歷史與宇宙的主宰，是創造主、救贖主的信仰上。加爾文從這信念發展出「預定論」，並且主張「藉恩典得救」—人得救完全是藉著上帝白白賞賜的恩典，而非其他的力量，且得救之過程都是出於上帝的主權。³⁵

2.聖經為信仰的最高權威—長老教會主張聖經是上帝的話語，強調聖經是信仰的唯一根據、最高權威，沒有任何的傳統與文獻可以取代，並且也是基督徒信仰與生活的準

³⁴ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 26。

³⁵ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 57-58。

則。³⁶

3.信徒皆祭司—祭司是上帝所設立的，作為祂在世上的代表，其職分在於為人祈求禱告上帝。在羅馬教廷專權之時，祭司職為神職人員所壟斷，因此宗教改革即主張耶穌基督是大祭司，並否定神職人員的特權。³⁷因此，每個信徒本身就是祭司，可以直接靠主耶穌的恩典來親近上帝。在上帝面前，沒有特別的聖職，社會上任何正當的職業都可以用來服事上帝；在教會裡更沒有聖俗尊卑之分，每個人都應該用自己所得的恩賜來服事上帝。³⁸

4.復活的主基督是教會唯一的元首—強調基督是教會唯一的元首，政治不可以影響、管制或干預教會的內政。而這個信仰傳統也鼓舞了長老教會信徒在各地為信仰自由所做的奮鬥。³⁹

（二）信仰精神

1.一切榮耀歸於上帝—榮耀歸於上帝不僅是長老教會的特色之一，亦是加爾文神學思想與信仰的核心。由於長老教會強調上帝的絕對主權，相信人的一切活動範圍都在祂主權的管轄之下，反對任何人、事、物，甚至是任何主義、意識型態、國家元首或國家本身超越上帝主權。因此對於人存在的本質與意義則皆以信仰作為出發，此乃是對上帝主權的肯定與信念的實踐。在加爾文的神學思想中，強調做人的本分在於榮耀上帝，所以每個信徒應該以負責盡職的生活態度與良好的工作表現來榮耀上帝。這正是長老教會信徒努力參與社會、認同生命的精神原動力。⁴⁰

2.重視聖經對現實生活的意義—雖然長老教會的信仰傳統，崇尊聖經是信仰的最高權威；然而，信仰精神則重視聖經對個人現實生活的意義、實踐。因此，長老教會非常重視聖經的詮釋及神學，視講道為崇拜中最重要的工作之一，其目的著重於如何將聖經

³⁶ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 58。

³⁷ 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 38。

³⁸ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 58。

³⁹ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 58-59。

⁴⁰ 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 38；認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 59-60。

的真理闡明出來，作為信徒於現實生活中的依據。此外，長老教會更重視聖經的信息在每個時代及每個情境中的實存意義，祈使上帝的話語能成為社會的良心及人類生活的指引。⁴¹

3.代議共和—長老教會本著「上帝的主權」、「基督是教會唯一的元首」、「信徒皆祭司」之信仰傳統，一方面排斥在教會組織上或政策制度上有獨裁的情形產生，一方面主張信徒對教會行政決策擁有參與的權力。因此，教會行政組織是以「代議共和」的原則進行，由信徒選出代表—長老來參與教會決策、治理教會，形成代議政治型態之組織。這種以民主代議制度為基礎的共和體制，不僅促進長老教會內部結構分工細膩，健全其組織，也使西方國家的民主政治發展深受其影響。⁴²

4.焚而不燬—長老教會強調基督是教會唯一的元首，肯定上帝在所有事務上的主權，而信徒的一切作為則都是為了榮耀上帝。因此，在任何苦難或被迫害的困境中，都能維持堅定不移的信仰，勇敢地為爭取宗教自由而奮鬥。回顧過去長老教會在臺傳教的歷史，充滿了因信仰帶來的挑戰與挫折，但信徒們仍持守信仰與外來壓迫相抗爭。長老教會所標榜的即是「焚而不燬」⁴³的精神，這一精神不僅顯示出上帝在苦難中終必與祂的子民同在的記號，同時也標明了長老教會乃是由迫害中洗鍊出來的教會，具有向壓迫力量反抗之精神。⁴⁴

5.改革與批判精神—此精神是宗教改革中所蘊涵的基本要素，且延續到所有改革宗教會的信仰理念，不僅省察內心誠實與否，是否悔改歸正，更秉持先知批判的精神，對外界不合理、不公義之情境提出更正。長老教會亦站在先知批判的角色，關懷臺灣在人權、政治、社會各方面的發展與實況，提出其見解與觀點，而這正是改革與批判精神的

⁴¹ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 60。

⁴² 汪偉瑞，〈台灣基督長老教會之政治參與—以台南地區長老教會為例〉（銘傳大學公共事務學研究所碩士論文，2003 年），頁 68；認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 60-61。

⁴³ 「焚而不燬」一詞，源於舊約聖經中所記載的一段經文：摩西在米甸為其岳父牧羊時，看到上帝顯現於不能燒毀的荊棘中，並且呼召摩西帶領以色列人離開埃及。（出埃及記三：1-12）由此段經文中，荊棘在火中焚而不燬，被引申為在苦難中上帝與之同在，並勝利的記號。後來「焚而不燬」之記號，乃成為各地許多長老教會的共同精神象徵，象徵為了信仰堅毅不屈、奮鬥到底的精神。康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 39。

⁴⁴ 林本炫，《台灣的政教衝突》，頁 73-74；認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 61-62。

具體落實。⁴⁵

綜上所述，長老教會的源起乃是歷經加爾文之宗教改革，及諾克斯在蘇格蘭的努力成果。而長老教會的來臺傳教，雖是經由英國長老教會與加拿大長老教會不同系統的傳入，但源頭是相同的，因此其神學思想、信仰傳統與精神，也主要源自於加爾文的神學與信仰主張。然而，經過長時間的傳遞及演變，再加上臺灣本身的特殊環境，臺灣基督長老教會在承繼加爾文傳統之餘，亦發展出屬於自己的特色。

⁴⁵ 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 40。

第二節 長老教會的本土神學思潮

長老教會在臺傳教已逾一百四十年的歷史，在這漫長的歲月裡，長老教會與臺灣的人民、土地，建立了深厚的情感，並與其社會及文化緊密地結合，對於臺灣的實況和處境亦有深刻的思考與反省。因此，在神學思想上，不僅承繼延續傳統的加爾文神學，更衍生建構出屬於臺灣基督長老教會特色的神學論述。戰後，長老教會對臺灣社會、政治的關懷，與日俱增，然而，除了傳統神學思想的影響外，神學觀點解釋的不同亦會造成差異。由於神學觀點會隨著時代變遷、神學研究者的詮釋、社會現實狀況，而有所改變，因此神學觀點的發展與演進，關係著教會團體是否關懷或參與社會、政治等行動的依據。⁴⁶尤其是對強調其社會與政治關懷皆有信仰與神學上依據的長老教會而言，更不可忽視教會本身對神學觀點與信仰教義的詮釋。因此，以下將透過對長老教會內部所建構出之本土神學思潮的探討，來了解其行動背後的信仰基礎。

一、黃彰輝與實況化神學

本土神學⁴⁷的建構，基本上是隨著教會傳教腳步之進展而逐步發展的。大致可分三階段：第一、十九世紀英國、加拿大宣教師來臺傳教，將西方傳統神學帶入臺灣，此一階段臺灣教會所接受的神學，是西方的神學思想；第二、隨著傳教範圍的擴展，教會與周遭環境的互動增加，逐漸發現不同文化所具有的意義結構與表達系統有所不同，也為了擴大傳教效果，教會乃開始借用本土文化來說明、詮釋自己的信仰，此時最顯著的成就是聖經翻譯；第三、由於時代不斷的變遷，教會對處身環境的責任與使命，日趨強烈，貢獻教會力量促使國家發展，投身人權關懷從事民主運動，成為這一階段教會見證信仰的重要指標。⁴⁸在經歷這三個階段的演進後，長老教會發展出根植於臺灣社會、政治、文化，關懷臺灣人民的本土神學觀點與論述。

⁴⁶ 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 41。

⁴⁷ 所謂本土神學，是以教會所處身之人民與土地的歷史文化，來作為信仰告白與神學反省的場合與素材，以達成重新塑造合乎本土處境的基督徒身分，所建構出來的神學。黃伯和，〈台灣神學〉，收入於輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》（台北：光啓出版社，1996 年），頁 197-199；康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 42。

⁴⁸ 黃伯和，《本土神學講話》（台南：教會公報出版社，1999 年），頁 20-21。

早期宣教師來臺傳教時，曾爲了化解來自民間宗教信仰與習俗的阻力，以擴大傳教成效，撰寫發行一些文字淺顯，內容簡單的傳教小冊子，例：《廟祝問答》、《闢邪歸正》。其內容通常是用簡單的文字與日常生活相關事例，來解釋聖經與介紹基督教基本教義，也討論民間宗教、習俗等議題，其目的在破解來自民間宗教與傳統習俗對傳教所產生的阻力。⁴⁹而這些與在地文化結合，借用本土文化來說明基督教信仰的傳教策略，就上述本土神學建構的發展三階段來看，僅進化到第二階段，還不算是真正的本土神學。至於臺灣的本土神學要建構完成，則必須要等到戰後。

回溯戰後長老教會內部開始探討神學本土化，將本土神學概念引進介紹的，首推黃彰輝牧師。⁵⁰因此，要探討長老教會本土神學思潮的發展，必須從黃彰輝牧師談起。1914年出生於臺灣彰化的黃彰輝牧師，由於父親黃俟命爲長老教會牧師，因此其幼年教育深受家庭的基督教背景影響甚深。1934年進入東京帝國大學就讀，主修哲學；1937年前往英國繼續深造，翌年入學於劍橋的衛斯敏斯特學院（Westminster College）研讀神學，1941年畢業，至英國長老教會海外宣道會服務。⁵¹戰後，從英國返回臺灣，並積極投入神學教育工作。1949年臺南神學院復校開課的第二年，黃彰輝牧師就任爲該校第三任院長（1949-1965），也成爲臺南神學院第一位本地臺灣人院長。

黃彰輝牧師擔任院長期間，影響臺南神學院發展極大。他不僅在培養優秀師資，強化教授陣容、建築校舍，充實學校硬體設施、提高學生素質等三方面的努力均有相當的成就，使臺南神學院成爲當時東南亞數一數二的神學院，並受國際教會人士的重視。⁵²在教育理念上，黃彰輝牧師則強調神學教育是一種人格形塑的工作，認爲神學教育的任務有三：培養基督徒、建構神學、規劃事工。他不把神學教育當作單純學術的研究，而是涵蓋人格塑成、神學的探究以及事工實踐的總和體。⁵³簡單而言，即是把人、神學、教會，三者結合在一起，是理論與實務兼俱的神學教育。

⁴⁹ 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 172-178。

⁵⁰ 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 42。

⁵¹ Shoki Coe, *Recollections and Reflections*. (New York : Formosan Christians for Self-Determination, 1993), pp.9-103.

⁵² 楊士養等合撰，〈臺南神學院九十年院史〉，《神學與教會》第 6 卷第 3、4 期合刊（1967 年 3 月），頁 56-57。

⁵³ 黃伯和，〈爲心靈找故鄉的旅人—黃彰輝牧師〉，收入於胡健國主編，《20 世紀臺灣歷史與人物—第六屆中華民國史專題論文集—》（台北：國史館，2002 年），頁 1430。

另外，黃彰輝牧師的神學教育亦具有本土神學之意涵。他於 1961 年在東南亞神學院院長會議時所發表的專題報告指出，後進教會無論是神學教育或教會事工，總是在重複和模仿西方先進教會的方式，此一事實必須慎重地檢討。且對於已脫離殖民地時代的亞洲、非洲之現狀，及經過革命性變化的非基督教環境內為數寥寥無幾的基督教會，是否適用西方先進教會的方式，抱持懷疑的態度。⁵⁴他認為神學教育應是在它所處的具體歷史環境裡從事的教育，而其所謂的特殊歷史環境就是那已脫離殖民地時代的世界。⁵⁵並提出神學教育的新策略，其中之一就是與文化及其他宗教對話與相遇。他認為基督徒團體若要忠實於自己所領受的召命，就應在其蒙召來服事之國家中，與當地宗教、文化有實存的交往，唯有如此，教會事工才不會只是模仿或重複西方教會的事工，而這種對遇也是達到神學本土化的唯一正確途徑。⁵⁶雖然當時黃彰輝牧師並未在該報告中提到神學本土化的具體方法，但他已經指出神學必須關聯於教會存活的社會與文化之觀點，也表明這是往後神學教育該走的方向。⁵⁷

在臺南神學院院長任內，黃彰輝牧師將所提之神學教育，實踐在日常生活中。他教導學生如何做學問，並結合學問、生活與工作，去從事牧會工作、教導信徒。在一般人較難出國的年代裡，他也會透過課堂，分享自己出席各項國際會議和活動的經驗與感受，使學生能更了解普世教會的情況，開拓他們的眼界。⁵⁸除此之外，由於黃彰輝牧師曾經歷不同時代、不同地方，包括日治時期的臺灣、日本、英國及戰後的臺灣，這些生活歷練及不愉快的經驗，⁵⁹讓他感到身為臺灣人的不甘願與沒有價值，是二等國民。雖然做為一個人，但不被看做「完全的人」。並深刻體會到，「外來」的東西（政權）是不

⁵⁴ 黃彰輝，〈今日後進教會聖工所需的神學教育之再檢討（上）〉，《神學與教會》第 3 卷第 2 期（1963 年 5 月），頁 60-62。

⁵⁵ 黃彰輝，〈今日後進教會聖工所需的神學教育之再檢討（下）〉，《神學與教會》第 3 卷第 3、4 期合刊（1964 年 2 月），頁 1。

⁵⁶ 黃彰輝，〈今日後進教會聖工所需的神學教育之再檢討（下）〉，《神學與教會》第 3 卷第 3、4 期合刊，頁 9-11。

⁵⁷ 陳南州，《認同的神學》（台北：永望文化事業有限公司，2003 年），頁 4。

⁵⁸ 張瑞雄，《台灣人的先覺－黃彰輝》（台北：望春風，2004 年），頁 17。

⁵⁹ 在黃彰輝牧師所遭遇之不愉快經驗中，以從日本留學返臺時的不甘願事件，最為人熟知。1937 年黃彰輝牧師自東京帝國大學畢業後，由日本搭船返臺途中，在船上遇到四年不見的弟弟黃明輝，兄弟兩人很自然的以母語（臺灣話）交談，而非使用當時的國語－日語，沒想到被弟弟的教官聽到了，弟弟因此遭教官嚴厲訓導懲罰，後來是由黃彰輝牧師向教官下跪行日本大禮道歉，教官才原諒弟弟。但這一事件的發生，讓黃彰輝牧師非常憤慨，且難忘，終生毋願（不甘願，心不平），他不能認同為什麼講自己的母語，卻要受嚴厲的刑罰，甚至為求寬恕，還必須向施罰者下跪謝罪，內心十分的不甘願。他認為母語是一個人的一部分，是一個人存在所需的裝備。禁止它，以武力除去它，就等於剝奪一個人所以被認同的人格。這一事件及這不甘願的情緒，也影響到後來黃彰輝牧師臺灣意識的形成。黃彰輝，〈衣錦還鄉時的不甘願事件〉，收入於張瑞雄，《台灣人的先覺－黃彰輝》，頁 174-177。

可靠的，假如不能自己做主，是沒辦法的；外來的人（政權）只尋找自己的利益，臺灣人民非自主不可。⁶⁰這樣的經歷與思考，使黃彰輝牧師具有強烈的臺灣意識⁶¹，對於臺灣這塊土地及人民有著濃厚的感情與使命感。因此，他常在上課時，將其臺灣意識的想法傳達出來，並大量介紹英國民主制度，讓學生自由去思考。⁶²透過課堂教學與師生互動，黃彰輝牧師的神學思想、認同臺灣本土的意識等，都深深影響著他的學生。而這些學生當中，有部份後來成為長老教會的領導人物，以參與三大宣言的成員來說，如高俊明牧師（曾任總會總幹事）、王南傑牧師（曾任總會議長）、翁修恭牧師（曾任總會議長）等，均是黃彰輝牧師的學生。

由於黃彰輝牧師任臺南神學院院長達十六年之久，也使得臺南神學院的神學發展，及其所奉行的神學教育之傳統與精神，深受其影響。⁶³然臺南神學院又是長老教會三所神學院⁶⁴中，創辦歷史最久、學生人數最多的一所，長老教會總會的領導人物也多由此培養出來。因此，臺南神學院的神學發展動向，可說是牽動著長老教會的神學思想。⁶⁵綜上所述，黃彰輝牧師的神學思想、認同臺灣本土的意識，對於臺南神學院和長老教會（主要是南部教會）的神學思想與發展，自然有著極密切的關係及影響力。

1965年黃彰輝牧師卸下臺南神學院院長一職。同年，受邀至普世教會協會（簡稱普世教協 World Council of Churches, W.C.C.）工作，直到1979年於此一機構退休。而黃彰輝的神學本土化之主張，即是在這段期間裡，提出具體原理與方法。1970年代初期，在他任職於普世教會協會神學教育會基金會主任時，發表並提倡「實況化」（contextualization）神學原理，強調基督徒團體在宣教上、結構上、神學上、教學方法上，都必須實況化。⁶⁶他認為基督教福音提供不變的真理，而真理擁有永恆不變的特質，是普世皆通，絕對經得起各種不同文化的考驗。因此，宣教的困擾，不是「福音」真理本身的問題，乃是錯在於落實不同「文化」的過程與表現。面對「福音」與「文化」的

⁶⁰ 胡忠信整理，〈流向島鄉的河－黃彰輝口述自傳〉，《自立晚報》，1991年7月17日，第十九版。

⁶¹ 所謂臺灣意識，是指一種以臺灣為「主體」的思考觀點，反映住在臺灣這塊土地上的所有住民對自我身分和所處實況的「認同」。鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教》，頁184。

⁶² 胡忠信整理，〈流向島鄉的河－黃彰輝口述自傳〉，《自立晚報》，1991年7月17日，第十九版。

⁶³ 黃伯和著、陳文珊譯，〈從加利利到台南——台南神學院神學教育本土化之個案研究〉，《神學與教會》第28卷第2期（2003年6月），頁349。

⁶⁴ 臺灣基督長老教會所設之三所神學院：臺南神學院、臺灣神學院、玉山神學院。

⁶⁵ 林本炫，《台灣的政教衝突》，頁87。

⁶⁶ 陳南州，《認同的神學》，頁5。

衝突及對決，則需要經文（text）與情境（context）的結合。⁶⁷

根據黃彰輝牧師的詮釋：經文代表的是核心、不可變動、釘牢的基點，是指基督教唯一的經典－聖經。離開了聖經的教導，就沒有基督教福音與真理的內容，因為基督教的信仰及生活準則，完全是依據聖經所記載之內容為依歸。所以教會中的講道，若沒有聖經經文的詮釋與講解，就只能算是一篇普通的專題演講而已；情境代表的是環繞、可以旋轉、機動性的運行，乃是指聖經經文所提到的如耶穌的救恩、聖靈的帶領、信仰形態等擴展到不同習俗及文化時，如何移植而釘根在各種情境裡，就不能不思考其帶入不同情境時，應有的應變智慧。黃彰輝牧師認為儀式、外在色彩可變，福音表達的模式也可以有情境化的應變，而生命的本質、信仰的內涵則蘊含永恆不變的真理，需保持變動中的不變性。⁶⁸

黃彰輝牧師所提倡之「實況化」(contextualization)，基本上是與過去常被使用的「本土化」(或稱「根植化」indigenization)，不盡相同。雖然他認為「本土化」是宣教學上的一種必然，就是當福音從一個文化的土壤，移植到另一個文化的土壤時，福音必須再解釋、再翻釋、再重新表達。不過，以自然的土壤作為隱喻的本土化，由於隱喻中的靜態本質，本土化的傾向常被運用於以固有傳統文化來回應福音。因此，它就有「過去取向」的危險，甚至只是適應文化而忽略應有的批判。這可從過去華人教會所從事的本土化(或稱本色化)神學看出，如把中國傳統經典或諸宗教經典中，與新、舊約之倫理道德相似者，或是以孔子的教訓與耶穌的格言相似者，加以歸納比較。然而，文化是動態的，採用實況化，除了傳遞本土化所要表達的意涵外，同時也是「未來取向」的，即強調其動態特質，對改變持開放態度，來面對社會及文化本身的變遷。⁶⁹也就是將神學與人在真實處境中的互動，放進一個由現在指向未來的方向中，成為一種不斷隨著歷史處境前進的動態神學思考模式。⁷⁰

簡而言之，黃彰輝牧師所提出的實況化神學，是強調信仰在動態實況（特別是變遷

⁶⁷ 洪振輝，〈從教育觀點論本土化：以黃彰輝牧師為例〉，《新使者》第 68 期（2002 年 2 月），頁 21。

⁶⁸ 洪振輝，〈從教育觀點論本土化：以黃彰輝牧師為例〉，《新使者》第 68 期，頁 21-22。

⁶⁹ Shoki Coe, "Contextualizing Theology" by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky eds., *Mission Trends No. 3: Third World Theologies*. (New York: Paulist Press, 1976), pp.20-21; 王崇堯，《時事·信仰·神學》(台南：南神出版社，2000 年)，頁 103-105。

⁷⁰ 王昌裕，〈處境化與台灣本土神學之探討－1970 年後處境化思想對台灣長老教會神學發展的影響〉(台南神學院道學碩士論文，2000 年)，頁 3。

中的社會與文化) 中的回應；或者是說，神學是信仰與實況互動下的產物。⁷¹而實況化神學努力的最主要原則，則是把基督教信仰放入當代人民的實況處境中，來加以了解，藉使那些在不同文化處境中，從事基督教信仰活動的人，能找到自己的身分認同。且同時能有效運用他們自己的獨特經驗來建構神學。⁷²然實況化神學在黃彰輝牧師的發表與提倡下，也使得臺灣的神學走向，從移植化 (transplant)、根植化 (indigenization) 階段，進展至參與和反省的脈絡化、實況化 (contextualization) 階段。⁷³影響所及還包括亞洲本土神學的建構與其他第三世界國家的神學發展。繼黃彰輝牧師之後，神學家宋泉盛牧師 (臺南神學院第二位本地臺灣人院長) 傳承此一神學研究方向，並加以發揚光大。後來從事臺灣本土神學之研究者，大致上亦是承襲或受教於這兩位臺灣神學家的啓發及教導。⁷⁴因此，黃彰輝牧師的實況化神學，可說是開啓了臺灣本土神學發展之開端。

在臺灣，實況化神學最具體的實踐，即是 1970 年代長老教會所發表的三大宣言。因為三大宣言的發表，代表的正是長老教會對社會、人民的關心，也是教會本質的反省與教會事工新形態之開創的落實。教會在神學革新中，認識到基督徒團體不能自外於其所置身之社會，同時藉著宣言表明教會是認同人民的苦難，參與人民為達成自決之盼望的奮鬥。且此一信仰表現，乃是建立於基督是世界和歷史的主，基督徒團體認同臺灣人民之苦難與盼望的神學了解之上。⁷⁵因此，三大宣言的發表，不僅是長老教會關心臺灣人民之安危、福祉，及臺灣前途的具體行動，也是長老教會以實際作為，將實況化神學加以落實的最佳表現。

二、出頭天神學與鄉土神學

臺灣本土神學的研究，大致延續黃彰輝牧師的實況化神學之脈絡，後來並發展成「出頭天神學」及「鄉土神學」兩條主線。而這兩大神學主題的提出，不僅使得臺灣本土神學的建構更為豐富，也成為自 1970 年代以來，長老教會最重要的神學系統。

⁷¹ 陳南州，《認同的神學》，頁 5。

⁷² 黃伯和，〈「再告白」模式的本土神學方法論〉，《南神神學》第 2 卷第 1 期 (1994 年 12 月)，頁 74。

⁷³ 黃伯和，《本土神學與本土宣教》，頁 10。

⁷⁴ 黃伯和著、陳文珊譯，〈從加利利到台南——台南神學院神學教育本土化之個案研究〉，《神學與教會》第 28 卷第 2 期，頁 349；黃伯和，《本土神學與本土宣教》，頁 10。

⁷⁵ 陳南州，《認同的神學》，頁 10-11。

（一）出頭天神學

「出頭天」一詞，原本是臺灣民間的俗語，運用範圍廣泛，凡是具有長期被脅迫壓制，而獲得翻身、改變現狀的經驗，都可用「出頭天」來形容。其中在政治方面，「出頭天」在臺灣的運用最為普遍、廣泛，也最為傳神，通常和臺灣人民的歷史經驗密切結合，用來表現掙脫殖民、獨裁統治、壓迫、苦難的企盼，或宣告臺灣人當家做主的決心。希望以「出頭天」為掙脫出現狀，達成不再繼續為現狀所苦、所束縛的境界。因此，「出頭天」在此一運用意涵上，乃顯出相對於現狀的新盼望而言。⁷⁶然而，「出頭天」最早被使用來做神學上思想表達，是出現在 1969 年由鄭兒玉牧師所編輯的聖詩—「咱要出頭天」，而後他陸續又創作以「出頭天」為主題的聖詩。⁷⁷不過，「出頭天」後來之所以成為臺灣本土神學的重要主題，則是與 1970 年代長老教會所發表之三大宣言息息相關。

1971 年長老教會發表了三大宣言的第一個宣言—〈國是聲明〉。此一宣言發表後，在海外的基督徒根據該宣言的精神，組織了「臺灣人民自決運動」（又稱「臺灣基督徒自決運動」），來呼應宣言中，主張臺灣人民自有權利決定自己命運的「自決」精神。當時在美國，由「臺灣人民自決運動」所出版的一份刊物，其英文名稱即是「自決」（Self-Determination），並以「出頭天」為中文刊名。「自決」被暗示為臺灣人出頭天的手段，而「出頭天」乃是自決的目標，這亦成為此一神學努力的一個架構。⁷⁸到了 1979 年，在亞洲基督教協會（簡稱亞洲教協 Christian Conference of Asia, C.C.A.）神學委員會於臺灣所舉行的神學對話會議中，臺灣教會的神學研究者提出了「出頭天」為臺灣本土神學可能發展的主題之一。⁷⁹從此，出頭天神學乃為臺灣神學研究者積極努力的方向。之後，由於黃伯和牧師對於出頭天神學的再定義與闡釋，使此一神學內涵的建構更為完備。也因他的研究與論文發表，得以有更具學術性之文獻，供其他臺灣本土神學研究者參考、瞭解及研究。⁸⁰因此，出頭天神學也可說是在黃伯和牧師的努力下，逐漸建構成內涵完整的神學理論。

⁷⁶ 黃伯和，《奔向出頭天的子民》（台北：稻鄉出版社，1991 年），頁 37-40。

⁷⁷ 黃伯和，《奔向出頭天的子民》，頁 43。

⁷⁸ 黃伯和，《本土神學講話》，頁 34。

⁷⁹ 黃伯和，《本土神學講話》，頁 33。

⁸⁰ 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 45；王昌裕，〈處境化與台灣本土神學之探討—1970 年後處境化思想對台灣長老教會神學發展的影響〉，頁 22。

出頭天神學乃是延續實況化神學的理论基礎，強調透過實況化的研究，嘗試以本土素材作為探討基督教神學的論題，使基督教神學能充分的與當地社會、文化脈絡相結合，以達成「道成肉身」⁸¹的宣教。⁸²由於「出頭天」一詞，源於臺灣民間的俗語，因此黃伯和牧師在其研究中指出，就使用之意圖而言，此一用詞本身所蘊含的意義結構，可分為三種不同層次：

1.以功利為中心—與「出人頭地」、「出頭」等詞通用。意指奮鬥成功的經驗或盼望。這一層次的意義，著眼於功利名位的獲取、與人競爭而得勝利，偏重以個人或團體私利為關心的目標。因此，此處「出頭天」一詞，著重於「功成利就」的意涵上。⁸³

2.以苦難為中心—與「見天日」、「重見天日」等詞相通。其用法可分兩階段：第一、仍處在苦難、壓迫的情境中，用「出頭天」來表達解放的盼望；第二、人在脫離苦難、壓迫的處境時，使用「出頭天」來表達其喜悅或成就。⁸⁴

3.以終極理想之實現為中心—這也是「出頭天」的精義。此一層次的意涵雖與前兩個層次相關，但卻是超越其界說。不著眼於個人的功成利就，而是以一個絕對的、終極的理想與成就為關注焦點；不偏重於階級性、個別事件或經驗的解困脫難，乃著重於終末的、全人的釋放。簡單來說，其意涵在運用上是超越個人私利、理想與成功的範疇，指向人之終末理想的實現與解放。且由於這一部份與人的信念、宇宙世界觀有密切的關聯，是出自於人的信仰體系之運用。因此，這一層次的意涵，較易表現在宗教層面上，最顯著的，即是基督教團體對此一俗語的引用與闡釋。⁸⁵如上述所提到的，鄭兒玉牧師在聖詩上之運用或「臺灣人民自決運動」之刊物上的使用等例子。

從神學思想與歷史文化的角度著眼，「出頭天」俗語在臺灣社會的運用，反映了臺

⁸¹ 所謂「道成肉身」從神學上講，除了在說明耶穌基督作為神人的身份與無原罪的特性外，更重要的神學意涵，應該是在表達上帝啓示的具現，透過肉體化與特定的、具體時空中的人類經驗結合，來呈現上帝的本質與作為。因此，道成肉身象徵著上帝走入人類歷史、與人類經驗對遇，進而在人的歷史、文化中，施展其神聖啓示與工作。也就是說，發自道成肉身之信仰的神學與宣教，不應該是外來的、移植的神學與宣教，而是在本土降生、成長的神學與宣教，是藉著認同而更新的，釘根本土之「認同的宣教」。黃伯和，《本土神學與本土宣教》，頁 27-28。

⁸² 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 45。

⁸³ 黃伯和，《奔向出頭天的子民》，頁 41。

⁸⁴ 黃伯和，《奔向出頭天的子民》，頁 41。

⁸⁵ 黃伯和，《奔向出頭天的子民》，頁 42-43；康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 46。

灣人民對於解放之盼望，而這與基督教信仰中所謂「拯救」的意涵，兩者相互關聯。⁸⁶其原因在於，雖然「出頭天」與「拯救」各自具有多層意涵，其孕生背景也不同，但兩者都具有「從實際苦難經驗為出發的批判與解放」之內涵，也因此產生共鳴與關聯。而「出頭天」與「拯救」的關聯，乃緣於臺灣人基督徒之身分所產生的實存處境。當一個人同時擁有臺灣人及基督徒兩種不同身分時，他也將從這兩種身分，接受不同的生命型態與心性特質。從盼望救贖的角度來看，蘊存於臺灣人身份的「出頭天」盼望，乃與蘊存在基督徒身分的「拯救」關心，自然地發生對遇與關聯。而其接觸點，即在每一個臺灣人基督徒身上。也就是說，當臺灣人與基督徒這兩種身分結合在同一人身上時，乃藉著這兩種身分的相互批判與融合，進而塑造出新的「心性特質」，來貢獻於臺灣社會。⁸⁷這也是出頭天神學中，相當重要的內涵。由此可知，出頭天神學的核心理念，即是從一個臺灣人基督徒的立場，主張從自身所處的情境中來體認與反省，並透過對實況處境的關懷和參與，將基督教神學與本土社會文化結合，孕育出屬於臺灣教會、人民的本土神學思想。⁸⁸

綜上所述，「出頭天」一詞，從 1970 年代藉著海外「臺灣人民自決運動」的推展，已從臺灣民間俗語，轉變成回應長老教會所發表之三大宣言－〈國是聲明〉，以及後來的〈我們的呼籲〉、〈人權宣言〉等作為的神學主旨，也為教會信仰反省的一部份。⁸⁹之後，三大宣言中所蘊含的「自決」精神，更成為臺灣的神學研究者建構出頭天神學，不可或缺之一環，並以「自決」為手段，「出頭天」為目標，來架構此一神學的基礎。⁹⁰在這些神學研究者的努力下，「出頭天神學」進而發展成為臺灣本土神學的兩大主題之一。

（二）鄉土神學

鄉土神學乃是延續實況化神學的理論基礎，在臺灣 1970 年代的處境中，以「鄉土」為核心觀念所發展出來的神學思想。⁹¹而它的形成與建構之背景，主要可分為兩部份來探討：第一、與鄉土文學論戰有關－1970 年代初期開始，出現了描寫臺灣農村樸素生活

⁸⁶ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 34-35。

⁸⁷ 黃伯和，〈奔向出頭天的子民〉，頁 75-77。

⁸⁸ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 35。

⁸⁹ 黃伯和，〈本土神學講話〉，頁 35。

⁹⁰ 黃伯和，〈本土神學講話〉，頁 36。

⁹¹ 莊雅棠，〈台灣鄉土神學的開拓者－王憲治牧師〉，《新使者》第 43 期（1997 年 12 月），頁 23。

與情懷、表達社會下層民眾的苦難與願望的文學，這些作品都被視為「鄉土文學」。鄉土文學的主要作家包括被重新評價的吳濁流、鍾理和、鍾肇政，及 1960 年代後半崛起的黃春明、王禎和、王拓、楊青矗等人。在這些作家漸受注目的同時，相對的 1950、1960 年代執文壇牛耳的中國大陸來臺文人則逐漸沒落。1977 年 8 月 17 日作家彭歌在《聯合報》副刊上批評鄉土文學，也掀起了鄉土文學論戰。

由於，連軍方的《青年戰士報》及被視為中國國民黨機關報的《中央日報》也加入論戰，且先後召開「第二次文藝座談」、「國軍文藝大會」，對鄉土文學派施加壓力，故此一論戰被認為並非單純的文藝理念之爭。而這場論戰持續到翌年 3 月才逐漸平息，此後「回歸鄉土」、「關懷本土」蔚為風潮。⁹²這場鄉土文學論戰，突顯了臺灣長期因外來統治所延伸之認同的錯謬與疏離，進而一針見血地揭露了臺灣社會的病症。⁹³在這群臺灣文化界人士，試圖以臺灣民族意識來作為鄉土文學論述的同時，一群臺灣宗教界人士，也開始以臺灣民族意識來作回應，試圖從基督教層面來探討臺灣人尋求種族、文化及政治認同的一種努力。⁹⁴這亦是鄉土神學形成與建構的背景之一。

第二、與三大宣言有關—臺灣本土神學是基督徒個人及團體在臺灣實況處境中，所作的信仰之反省。1970 年代，長老教會對臺灣人民的苦難與盼望之認同，雖藉著〈國是聲明〉、〈我們的呼籲〉、〈人權宣言〉之三大宣言來公開表達，然而其神學詮釋卻仍有待補強。因此，從三大宣言此一信仰見證所作的神學反省也應運而生。⁹⁵正因有這樣的背景，再加上鄉土文學論戰的影響，鄉土神學得以形成與建構，並成為當時最具代表性的臺灣本土神學主題之一。

鄉土神學之研究，以王憲治牧師為主要代表，他於 1978 年在臺南神學院校友進修班中，提出「鄉土神學」建構。翌年，在亞洲基督教協會（C.C.A.）神學委員會於臺灣所舉行的神學對話會議中，鄉土神學獲得積極的回應和評價。臺灣教會的神學研究者也於會中，提出了「鄉土」與「出頭天」為臺灣本土神學兩個可能發展的主題。⁹⁶之後，王憲治牧師積極的透過演講與發表文章，來介紹、推展鄉土神學，且由於王憲治牧師任

⁹² 遠流台灣館編著，《台灣史小事典》，頁 186。

⁹³ 黃伯和，《本土神學講話》，頁 33。

⁹⁴ 王崇堯，《宗教與文化：基督宗教與現代倫理》（台南：臺灣復文興業股份有限公司，2004 年），頁 182。

⁹⁵ 陳南州，《認同的神學》，頁 11-12。

⁹⁶ 黃伯和，《本土神學講話》，頁 33。

教於臺南神學院，因此在他的指導、鼓勵下，其學生相繼投入鄉土神學研究的行列，並有相關論文產生與發表。鄉土神學也在這些神學研究者的努力下，與出頭天神學並列為臺灣本土神學的兩大主題。

鄉土神學是嘗試要從聖經的信仰和神學的角度，來回應臺灣何去何從的問題，並進而提出臺灣民族意識的信仰基礎。⁹⁷換言之，鄉土神學即是從關懷臺灣這塊土地、人民，與關切臺灣本身的命運、前途為出發點，以聖經的信仰和神學的角度，來探討、批判臺灣各個層面所面臨的各項問題與困難。因此，在建構鄉土神學時，王憲治牧師提出以人民、土地、權力與上帝為主題，來探討臺灣人民在尋求種族、文化、政治認同的過程中，如何體驗上帝的選召—宗教認同。⁹⁸以下將分別就這四個主題，加以闡釋：

1. 人民—鄉土神學致力於喚醒臺灣人意識：臺灣人認同自己是臺灣人。⁹⁹但由於臺灣長期受到外來政權統治，扭曲的歷史與政策，導致臺灣人意識的根被剷除，人民也漸喪失上帝所賦予之神聖尊嚴。因此，要重新建造臺灣人自主的尊嚴和民族的認同，必須了解歷史真相，從真正臺灣人民的歷史中，徹底檢討與反省，進而覺醒。使人能在基督面前成為新創造的人，如此才能從受壓制、被奴役的狀態中解放出來，達到臺灣人民能有自主的尊嚴與民族的認同之狀態。¹⁰⁰

2. 土地—土地的認同是國家組成的基本要素之一。因此，鄉土神學必須面對一個問題，即是如何將臺灣這塊土地，成為四百多年來先後移民來此的各族群之人的鄉土。然而，由於臺灣的國際地位與自我定位之互相矛盾，導致臺灣土地身分的不明。¹⁰¹鄉土神學乃強調住民的自主性，也就是臺灣人民有權決定自己的土地前途。從以色列歷經亡國，後而建國的歷史經驗得知，武力、威權並不能解決民族及土地認同的問題。所以鄉土神學主張，應該把土地歸還居住在當地的住民，讓他們有權決定自己的土地之認同。而鄉土神學這種強調土地認同的神學主題，也是臺灣神學研究所具備的特色。¹⁰²

⁹⁷ 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》（台南：台南神學院，1988年），頁7。

⁹⁸ 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，頁20。

⁹⁹ 莊雅棠，〈台灣鄉土神學的開拓者—王憲治牧師〉，《新使者》第43期，頁24。

¹⁰⁰ 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，頁20。

¹⁰¹ 薛伯讚，《上帝國與宣教》（台南：人光出版社，1999年），頁145；王昌裕，〈處境化與台灣本土神學之探討—1970年後處境化思想對台灣長老教會神學發展的影響〉，頁20。

¹⁰² 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，頁20-21。

3.權力－權力是造成一個國家對外有無主權的能力，對內能否鞏固其治權之指標，且權力的性質、結構及運用之狀況如何，也攸關國家安定與否。¹⁰³但所謂「絕對的權力，絕對的腐化」，因此鄉土神學主張，要建立一個健全的政治認同，必須先健全權力的觀念。臺灣人民必須從歷史的教訓中，學習如何避免權力的腐化，並以「權力應服務人民」的神學理念為基礎，這樣才能建立一個權力觀念及政治認同健全的臺灣。¹⁰⁴

4.上帝－鄉土神學指出臺灣一般民間信仰重求個人福氣，缺乏對權力的批判和人權的訴求，容易淪為政治運作的工具，而有政治人物神聖化、權力偶像化的情形出現，這對臺灣社會的現代化、政治的民主化與族群的和諧，負面多過於正面。因此，鄉土神學強調偶像化是根本的罪，對於政治人物、權力的偶像化，上帝之信仰是極力反對的。為了徹底防止權力的腐化，必須建立正確的信仰，而這正是聖潔、公義、救贖之上帝的信仰，唯有如此，社會公義與人權自由才得以實現。¹⁰⁵

上述四個主題，構成了鄉土神學的基本要素，且這四個主題的核心，乃是臺灣人民在歷史中尋求、建立認同的奮鬥。¹⁰⁶由此可知，「認同」也是這四個主題的共通點，而「認同」這一觀念，在鄉土神學中必須加以重視，因為它代表的正是自我定位的確認。也就是說，人若無認同，將造成自我定位的危機。此外，「認同」亦包含了四個向度：種族認同、文化認同、政治認同和宗教認同。¹⁰⁷從臺灣的歷史來看，臺灣在歷經長時間不同族群間的通婚與文化融合後，鄉土認同問題的核心，已非在文化或種族層面，乃是在政治層面。早期政府當局為加強其統治力量，乃強力維護中央政權與法統，並實施戒嚴的威權制度，然這些政策與強調法統的政治理論，不僅加深了臺灣的省籍矛盾，更扭曲了以臺灣為主體的思維，造成臺灣政治認同上的錯亂與鴻溝。¹⁰⁸而這些傷害，既然在解嚴多年、政黨輪替後的今日，仍然無法完全消除。因此，要達到政治認同，還有待臺灣全體住民的努力，必須徹底的重新從根基建造成起，才得以實現。

¹⁰³ 薛伯讚，《上帝國與宣教》，頁 145。

¹⁰⁴ 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，頁 21。

¹⁰⁵ 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，頁 21-22；莊雅棠，〈台灣鄉土神學的開拓者－王憲治牧師〉，《新使者》第 43 期，頁 25。

¹⁰⁶ 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，頁 22。

¹⁰⁷ 王憲治，〈從台灣的歷史看鄉土的認同〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》（台南：台南神學院，1988 年），頁 243。

¹⁰⁸ 王憲治，〈從台灣的歷史看鄉土的認同〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，頁 251-253；張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 37。

除此之外，鄉土神學對於基督教信仰如何回應「認同」的問題，亦有其闡釋。鄉土神學強調宗教認同（上帝國的認同）是形成一切政治、種族、文化認同的基礎。有了上帝國的認同，世界各國各族才能在「愛」與「服務」的權力品質中，互相尊重。然而，上帝國的認同也是終極目標，其他的認同則均屬於次終極。若以政治認同為例，乃是以認同基督教信仰中實現上帝國的終極目標為基礎，深入了解次終極的政治認同問題後，再以提昇到終極的上帝國認同，做為努力的方向。簡單而言，即是教會的使命在傳教，而傳教以上帝國的認同為終極目標，並且只有在建立上帝國的宗教認同，才能有民族自決、民主憲政、自由法治的政治理想和認同。¹⁰⁹由此可知，在探討鄉土神學時，除了四個主題尤為重要外，「認同」這個觀念同樣是不可忽略的。

鄉土神學建構的背景，與 1970 年代的鄉土文學論戰、長老教會三大宣言之發表息息相關。可說是基督徒個人及團體，身處在臺灣當時的現實情境中，所作的信仰之反省。因此，鄉土神學不僅成為長老教會在社會政治關懷之行動上的信仰依據，也透過實際參與社會政治行動的體認及反省，見證了鄉土神學的具體實踐性，並使得其內涵更為充實完善。

綜合上述，臺灣本土神學思潮的發展，以黃彰輝牧師所提出之實況化神學為開端，而長老教會所發表的三大宣言，乃是實況化神學最具體的實踐。之後的臺灣本土神學研究者，大體而言，均延續此一神學原則，致力於本土神學的發展，其中以出頭天神學與鄉土神學最具代表性。這兩個神學主題各有特色，其相異點：第一、鄉土神學強調的是對臺灣的認同；出頭天神學則重視臺灣人民的盼望。¹¹⁰第二、鄉土神學企圖重建臺灣的歷史，藉著過去苦難的歷史經驗之整理，重新凝聚臺灣人民的臺灣意識；出頭天神學是採取一種主體性的歷史觀，重點放在以臺灣人民為主體的態度。著重「出頭天」這一俗語，因為「出頭天」的流傳，特別是在政治上的應用，說明了臺灣人民自身對歷史的感受，而出頭天的盼望也意味著人們被壓迫的情況。¹¹¹儘管出頭天神學與鄉土神學有所不同，但仍有其共通點：第一、大致皆傳承自實況化神學的理論基礎。第二、這兩個神學主題的形成、建構，均是對 1970 年代長老教會發表的三大宣言，所作的神學反省。第

¹⁰⁹ 王憲治，〈從台灣的歷史看鄉土的認同〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，頁 253-256。

¹¹⁰ 黃伯和，〈本土神學講話〉，頁 33。

¹¹¹ 龐君華，〈出頭天神學解析〉，《南神神學》第 2 卷第 1 期（1994 年 12 月），頁 82。

三、內涵都強調以臺灣實況處境作為神學建構的素材，再回頭以聖經歷史和基督教信仰，對臺灣社會所面對的各種問題與挑戰來加以詮釋回應。且其中，鄉土與人權的強調、社會公義的堅持、對上帝應許的盼望、臺灣前途自決的主張及臺灣認同問題的提出等，可說是長老教會的本土神學之特有理念。¹¹²

基本上，實況化神學、出頭天神學、鄉土神學及三大宣言之間有其密切關係。實況化神學的提出，加上 1970 年代臺灣不利的政治、外交形勢下之衝擊，促使長老教會從個人屬靈的救贖，走向對政治、社會的關心，進而發表三大宣言。此種以具體行動表達對臺灣前途、人民的關懷之作爲，引起教會內部本土神學研究者的思考與反省。這些本土神學研究者，延續著實況化神學原則，提出呼應歷史、具有特色、適合臺灣的本土神學主題—出頭天神學與鄉土神學，也爲長老教會在社會、政治關懷的行動上，建構了可憑藉的信仰與神學之依據。並使長老教會在日後，能以更積極的態度及行動，展開對臺灣社會政治的關懷。

¹¹² 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 38。

第三節 長老教會的組織結構

一個團體的組織結構健全與否，關係著它的發展，若對象是宗教團體，其影響則更大。因為，宗教團體有相同的信仰做為基礎，凝聚力通常比一般團體強，倘若其組織結構越健全、越完備，可運用資源相對增加，力量也隨之提高，而這都有助於團體的發展。不僅可使其在傳教工作的推動上，能更有效施行，甚至在社會上所扮演的角色，亦趨重要，自然更有能力去參與、關懷政治社會事務。因此，要探討長老教會所發表的三大宣言之前，有必要先就其組織結構加以了解，才能更清楚長老教會參與關懷政治、社會的原因及力量。

在臺傳教超過一百四十年歷史的長老教會，長期以來，透過醫療、教育、社會服務等方式輔助傳教，逐步奠定教會的根基，隨著教勢的擴展，進而成為臺灣最大的基督教教派。然長老教會的體制是承繼加爾文所主張一實行民主代議制度的「長老制」。按現有基督教各教派之教會體制，大致可分為三類：第一、主教制（又稱監督制）—例如聖公會。強調使徒制度的延續性，是作為教會統治權柄之依據，因此信徒必須服從具有使徒地位的主教。此制度雖有教會治理與事工調配效率高之優點，但易陷入專制、大權獨攬的危險；第二、會眾制（又稱公理制）—例如公理會、浸信會。實施此一制度的教會，是以「信徒皆祭司」為原則，認為教會的權柄屬於全體會眾，教會是不需要中央組織的，乃是由全體會眾負責治理。其優點在於可強化信徒的參與感、教會內部的凝聚力，但因主張各教會彼此獨立，不強調與其他教派之教會建立關係，故易失去普世教會一體性之精神，也有易淪為聚眾結黨之缺點；第三、長老制（又稱代議制）—採取折衷之辦法，以兼顧「連結於基督」與「結合信徒」為基本原則。除尊崇上帝至上的主權，主張教會應有普世與合一的關係外，在組織上則採民主代議制度的長老團（即今長老教會的「小會」）治理教會之模式。一方面可藉著民主體制，避免主教制可能產生的專制獨裁；另一方面則藉由代議制度及以牧師、長老共同治理教會的方式，來防止會眾制可能陷入的混亂與危機。¹¹³而長老教會即是以長老制為教會體制的教派，且這種具有民主精神之教會體制，正是長老教會的重要特色。

¹¹³ 邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，頁 91-92；黃伯和等著，《真理之鑰—認識基督教》（台南：人光出版社，1995 年），頁 72-75。

擁有數目眾多之教會與信徒的長老教會，其組織結構是以長老制之民主代議體制為原則，採行科層管理方式，將其組織區分為小會、中會、總會三階層，來推動一切教會事工。下列即就各個階層的組織與功能，加以論述。

一、小會

長老教會所屬之教會，可分為堂會及支會，這亦是長老教會的基本組成單位。堂會是指具有三十人以上的設籍陪餐會員（指已受洗接受聖餐且會籍設於該教會的信徒），長老、執事各二人以上，且在財務上能負擔中會規定之傳道師基本薪資及總會費、中會費的教會；而未達堂會標準的教會稱為支會，屬堂會或中會管轄。¹¹⁴但不論堂會或支會皆應設立小會、長執會來管理教會事務，但其中只有小會才具有對外行文代表之資格。

115

小會是由牧師和長老共同組成。開會時，需有過半數者出席，且至少應有牧師一人、長老二人時，會議才得以召開。小會議長由牧師擔任，若牧師因故不能行使職權時，得請中會內現任牧師代行小會議長之職權；沒有牧師的教會，則由中會另派牧師為小會議長。而小會所職掌之事項，包括傳教活動、禮拜及聖禮典、會員籍辦理、維護教會紀律、財政管理、辦理牧師及長執的選舉、辦理牧師續聘事宜、辦理長老及執事任免等事工。¹¹⁶長執會乃是由小會成員（牧師、長老）、執事、傳道師所組成，為教會事工執行的一個單位。長執會若要開會，需有全體長執過半數出席，且至少有長老、執事各一人時，才能開會。長執會議長由小會議長擔任，未聘牧師的教會，則由小會議長指派長老或傳道師擔任。長執會的任務，主要是辦理庶務、慈善、社會服務及小會委辦事項。¹¹⁷

從上述可知，小會與長執會雖然都是教會必須設立的，也是管理、推動教會事工的兩大組織。但就長老教會之體制而言，小會是治理教會最基礎的代議單位，舉凡教會的

¹¹⁴ 〈台灣基督長老教會行政法〉第 1-3 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》（台南：教會公報出版社，2005 年），頁 7。

¹¹⁵ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 75。

¹¹⁶ 〈台灣基督長老教會行政法〉第 32-34 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，頁 10。

¹¹⁷ 〈台灣基督長老教會行政法〉第 25-29 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，頁 9。

重要事工皆屬其職權，有一定的決策權；長執會則著重於教會事工之協調與施行，屬於執行單位。因此，小會乃是教會最高的行政機關。

二、中會

中會對長老教會來說，是一個相當重要的組織。因為，長老教會之體制是強調以中會為中心的教會體制，舉凡教會之設立、管理、解散、監督、指導，牧師與傳道師的管理、監督、應聘、分派、任免等事工，皆由中會來掌理。因此，真正對教會及牧師、傳道師有影響力、約束力的是中會。而中會是由十五間以上之堂會，且其中應有超過三分之一是有駐堂牧師的堂會所組成。其區域之劃分主要是以地理區域為標準，但若因族群特殊因素無法成立中會的族群教會（以原住民教會為主），得經總會核准後成立族群區會，除另有規定外，其權責與中會相同。中會的會議是由中會牧師團（該中會所屬各教會的小會議長即是其中一員，通常為駐堂牧師）與所屬各教會之小會所選派的長老（稱代議長老）共同組成的。另外，中會每年應召開一次以上，且為執行決議事項或處理其他臨時事務，中會也可依實際需要設置各種部會與委員會。¹¹⁸

總而言之，雖然在長老教會的整體組織上，有「總會」這一階層的組織，但是總會存在的功能與精神是長老教會的最高行政機關，中會才是最重要的決策與監督機關。此外，處於小會與總會之間的中會，也具有防弊、平衡的優點：第一、可避免使總會因教勢的擴展、機構的增加，而降低組織效率；第二、由於地方教會設立與管理之主要權責在中會，例如新教會的設立，必須由中會舉行開設禮拜來加以認可與接納。因此，可防止地方教會因時地人事的變遷，被私慾操控而變質；第三、中會有相當的職權，在指導或監督各地方教會上，故可避免地方教會被私人不當的運作。¹¹⁹不過，中會雖然有長老教會法規所授予的職權，但在實際的運作上，仍有其困難處。以牧師的立場來說，從體制上看，牧師是受中會派駐至地方教會，其身分屬於中會牧師團一員，應以全中會的宣教事工為考量方向。但在現實環境中，牧師是由地方教會選舉、聘請，中會雖有辦理牧師應聘之權責，但多屬形式化的作業。以致牧師容易成為到中會替地方教會爭取利益之

¹¹⁸ 〈台灣基督長老教會行政法〉第 52、54-67 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，頁 11-14；認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 76-77。

¹¹⁹ 邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，頁 97-98。

代表；也易演變為牧師傾向認同小會，而被地方教會所牽制，以地方教會為中心。甚至以企業化來管理教會，使牧師逐漸形成經營教會的一種「職業」，而失去做為「先知」角色之初始精神。¹²⁰這是長老教會所必須正視並改進的現況之一。因此，如何做到實際運作能符合教會體制與精神理念，也是現今長老教會必須努力的方向。

三、總會

長老教會組織結構中的最高階層－總會，由各中會、總會屬下機構及族群區會所組成。¹²¹目前共有二十二個中會、五個區會、及總會所屬之二十五個事業及教育機構，同時亦成立二十個事工委員會，負責推動與執行整體性的事工合作。另外，在總會下尚有北部大會，負責監督其屬下之事業機構。¹²²（「臺灣基督長老教會總會機構圖」參見圖 2-1）

¹²⁰ 黃伯和，《本土神學與本土宣教》，頁 83。

¹²¹ 〈台灣基督長老教會行政法〉第 78 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，頁 15。

¹²² 目前北部大會所負責監督之事業機構：北部臺灣基督長老教會財團法人（管理東部、七星、臺北、新竹等四中會之部分教會財產）、臺灣神學院、淡江高級中學、真理大學、馬偕紀念醫院（名義上已歸屬總會，但由北部大會銓選十三席董事、總會二席）、由馬偕紀念醫院董事會管理的馬偕醫護管理專科學校。認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 77。



圖 2-1 臺灣基督長老教會總會機構圖

資料來源：臺灣基督長老教會網站 <http://www.pct.org.tw/> 2007年8月27日更新

總會是長老教會最高代議及行政機關，也是全體教會的代表、宣教的總策畫單位。依長老教會的規定，總會每年應召開一次會議，這種固定召開的會議，稱為「通常年會」。但若遇到下列情形之一：過半數之中會申請時、總會常置委員會（簡稱總委會）認為必要時、當屆總會議員三分之一以上請求時，總會得以召開臨時會。¹²³且總會為執行開會所決議之事項，及因應其休會中所產生的臨時事項，亦設立了「總會常置委員會」。但此一單位的權限，不得超過總會。¹²⁴因此，「通常年會」或「總會常置委員會」可說是總會事工的決策中樞。而總會對內的功能與職責：主要是協調各中會，監督屬下機構的運作，推動傳教師培育之工作，從事法規的制定與修改等；對外的功能與使命：聯誼其他教會團體，且擴及國際教會團體的互助與合作等。¹²⁵

由上述可知，長老教會是一個組織相當龐大、穩固的宗教團體，分層負責的科層管理方式，不僅能有效的管理教會，在各項事工推動及活動參與上，其力量亦不可忽視。將組織區分為小會、中會、總會三階層的長老教會，擁有遍佈全臺達一千二百間以上的地方教會，透過小會可直接反映教會需求與社會實況，經中會彙整向總會報告，由總會進行整體性規劃，再交由各地方教會落實執行。此種「組織整體化，事工區域化」的組織模式，對地方教會的需求與社會實況的應對，能更迅速的掌握和行動，亦能促使教會在著重於傳教事工外，更貼近臺灣社會脈動，進而關懷、參與社會政治事務。¹²⁶在從事社會政治的關懷和參與之過程時，由於長老教會的組織完備，可運用的資源，不論是財力、物力、人力等，較不匱乏。再者，長老教會擁有自己的大眾傳媒工具，例如臺灣教會公報，可以藉此論述本身對社會、政治問題的立場與主張。再加上，長老教會有不少的國外宣教合作教會及機構，對長老教會來說，是另一種資源，可藉由與這些國外組織的網絡關係，對國際發佈消息、請求支持。¹²⁷這對仍是戒嚴時期，且對外通訊不如現今發達、自由的 1970 年代而言，有這些國外合作組織團體之資源是相當重要的。而這些內部及外在的資源，亦使長老教會更有力量去參與、關懷政治社會事務。

¹²³ 〈台灣基督長老教會行政法〉第 84、87 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，頁 16-17。

¹²⁴ 〈總會常置委員會條例〉第 4 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，頁 45。

¹²⁵ 〈台灣基督長老教會行政法〉第 79 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，頁 15-16；邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，頁 96。

¹²⁶ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 55。

¹²⁷ 周怡君，〈台灣基督長老教會與其社會運動參與（1985-1995）〉，頁 65。

長老教會是以長老制為教會體制的教派，其基本精神在長老治會，即是由各教會所選出的代表來負責治理教會。這些代表被稱為「長老」，包括：傳道訓誨的長老—專職牧會的牧師、行政管理的長老—經由會員和會¹²⁸所選出的長老。也就是說，長老教會是以牧師與長老所組成的三種議會（小會、中會、總會），來推動教會之一切事務。¹²⁹由於議會代表為任期制，是地方教會會眾透過程序選舉產生，因此雖具有掌理所屬教會相關事工，及擁有治理教會之相關權責，但同時必須接受全體會眾的監督。此種經過會眾選出長老擔任代議士的教會體制，除了具備民意基礎、民主精神外，亦可防止專制獨裁的情形產生。且因教會各項政策、措施，乃依循民主代議方式制訂，即是在眾多主張與意見中，經過充分討論和決議所達成的共識，不僅具有代表性，並可凝聚教會內部的團結，使教會不致淪為各自為主、無向心力的組織。¹³⁰此外，由於長老教會的組織是先有小會，中會次之，最後才有總會。其組織結構是由下向上發展，乃是長老教會內部認為在傳教或管理教會有其需要，而透過開會表決的民主方式加以成立；並非使用威權專制的手段，由上向下強迫設立。由此可知，長老教會組織的演變，即是強調組織結構由下而上的傳統，與代議民主的歷史精神。而這種民主代議制度所展現之精神，正是影響長老教會從事社會政治之關懷與參與的重要因素之一。

總之，由於長老教會具備穩固及完善的組織結構、民主代議的制度，加上長期以來對於臺灣這塊土地與人民的情感，並與其社會及文化緊密地結合，這亦使長老教會對臺灣的實況和處境，有深刻的思考與反省。因此，當發覺現實政治、社會環境有缺失之處，或國家面臨困境時，即想以實際行動與作為來關心、參與社會政治，而 1970 年代長老教會所發表的三大宣言，即是最具體的表現。

¹²⁸ 「會員和會」是由該教會在籍現有陪餐會員所組成的，其職責包括聽取小會報告及辦理行政法所規定事項，選舉長老即是其職責之一。會員和會仍是長老教會之地方教會的各項會議中，限制條件最低、參與人數最多的會議。〈台灣基督長老教會行政法〉第 19-20 條。台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，頁 8。

¹²⁹ 邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，頁 92；康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 33。

¹³⁰ 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，頁 55。

第三章 三大宣言前的政教關係

自 1865 年英國長老教會宣教師馬雅各醫生來臺傳教起，長老教會即隨著臺灣人民開始經歷三個不同政權－滿清、日本、中華民國政府的統治與更替。面對不同時期的政權，政教關係亦會隨著社會與政治結構的改變，有所變化，進而為長老教會帶來不一樣的經驗與體悟。然這些經驗與體悟，往往形塑了長老教會對統治政權的態度，而這種態度成了該團體的內在特質，特別是監督、批判統治當權者的態度，亦成為長老教會的一種慣習。¹因此，1970 年代三大宣言的發表，並非單一的政治性活動，除了受到前兩章所探討的長老教會在臺傳教之歷史沿革、神學思想與組織之影響外，長老教會與各時期統治政權之政教互動的變化，也不容忽視。因為每個時期的統治政權對於教會之態度與規範，皆不盡相同，相對的也影響到教會與政府當局的互動。故而，本章將就三大宣言前各時期政教關係之演變，分為終戰前及戰後兩階段，予以分析論述。

第一節 終戰前的政教關係

在 1945 年第二次世界大戰結束前，長老教會在臺灣所面對的統治政權，分別是滿清政府（1865-1895）、日本政府（1895-1945）。由於前者是因條約迫使臺灣開港通商、開放傳教，因此不管臺灣人民或官吏如何的排斥、反感，基本上教會或宣教師仍能在條約所賦與的傳教權利及其本國為後盾下，受到一定的保護；後者則是因條約從滿清政府手中取得臺灣的統治權，故原本教會或宣教師受其本國政治保護的優勢，也因政權的交替產生了變化。進入日治時期後，長老教會與政府當局之間的互動，乃隨著日本政府對臺政策之改變，而有所不同。

一、滿清政府統治時期

長老教會能在臺傳教，法源來自於天津條約的簽訂。然而，儘管當時基於條約的保

¹ 陳迪暉，〈台灣基督長老教會與反對運動——一個歷史比較分析〉，頁 37。

障，外國宣教師已能來華傳教，又可憑藉其享有治外法權的身份，利用本國優勢外交為後盾，設立傳教據點，推廣教務。但這對於中國固有的社會和文化而言，實為一大衝擊，且在接觸過程中，因彼此的不了解，及各種錯綜複雜的因素，以致衍生出許多的問題，²甚至導致民教衝突與教案的發生。³臺灣亦如當時中國其他地方，面對西方宣教師的傳教，仍有猜疑、誤解、排外、衝突等情事發生。因此，於此一時期，長老教會在臺傳教的過程中，教案與民教衝突即為其所遭遇的主要挫折之一。

基本上，在當時無論是官員或民眾，對於基督教的傳入、外國宣教師來臺的動機多有懷疑，甚至存在著排斥與反感，日積月累的結果，終於演變成教案或民教衝突。而造成此種反教情緒、作為的原因，主要與當時臺灣之傳教環境及背景有很大的關係，可分為政治外交、社會文化、醫療環境三方面來加以探討。

（一）政治外交方面

臺灣開埠後，外國宣教師來臺傳教雖已屬合法範圍，但對臺灣官員或地方士紳而言，此一傳教的合法性，乃建立在西方列強的武力與不平等條約的基礎上，且加上對其來臺的動機存疑，故視這些外國宣教師是為其本國政治服務，或與以商業利益為目的洋商混為一談，以致於排斥，甚至懷有敵意。另外，就英國長老教會的母國—英國來說，在其海外勢力的擴張過程中，商業利益通常比傳教事業，更為政府所重視。且在 1860 年以後，英國對華採取合作政策，商業利益高於一切，對保護傳教事業採消極的態度，相對的宣教師之傳教權利，自然較易被忽略。也由於英國政府對長老教會在臺傳教事業的消極、不重視，而使基督教傳教權利之行使，容易遭到地方官員的忽視。⁴因此，即使英國早在開埠之初已有領事駐臺，⁵但實際上，宣教師在傳教過程仍困難重重，傳教權利難以行使。此一情形，於長老教會在臺傳教初期尤為嚴重。

² 鄭淑蓮，〈台灣教案之試析（1859-1868）〉，《弘光學報》第 31 期，頁 248。

³ 林文慧認為，所謂「教案」，是指基督教在中國傳播的過程中，教會人士與中國朝野之間的糾紛而言。詳見林文慧，《清季福建教案之研究》，頁 1；蔡蔚群認為，傳教士來臺設立傳教據點，吸收教徒，但卻激起臺灣官紳百姓的強烈反彈，雙方因而爆發多起衝突，即為一般所稱的「民教衝突」或是「教案」。詳見蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》，頁 8；筆者對「民教衝突」與「教案」的界定：「民教衝突」為基督教、天主教在中國（含臺灣）傳播的過程中，教會人士與百姓之間發生的糾紛及衝突。「教案」則是指衝突擴大為外交事件，已進入官方交涉的程序，成為一項正式的外交案件而言。

⁴ 蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》，頁 64-65。

⁵ 英國首任駐臺領事為郇和（Robert Swinhoe），1860 年派任為臺灣副領事，1865 年升任領事，1866 年改任駐廈門領事。詳見賴永祥等纂修，《臺灣省通志稿》卷三政事志外事篇（台北：臺灣省文獻委員會，1960 年），頁 108-111。

（二）社會文化方面

臺灣在經過清廷長期治理、土地的開發、經濟的繁榮，加上文教事業普遍受重視，已從移墾社會走向文治社會。透過官方的推動、儒學及書院的增多，參加科舉考試，取得功名的讀書人益發受到社會的肯定與重視，文風亦相對的興盛。⁶至臺灣開埠時，傳統的儒家思想、中國文化，已深植民心。故當基督教傳入時，其教義與禮儀，有許多地方與儒家思想或傳統社會習俗相反時，自是會受到排斥與阻擾，其中以祖先祭拜問題最為衝突。祖先祭拜是臺灣社會根深蒂固的傳統習俗與文化，內涵了傳統儒家所注重的孝道精神與傳承香火的觀念，⁷而基督教的教義，則禁止信徒祭拜祖先，⁸因此自然難以讓臺灣住民接受。此外，基督教的傳入對傳統臺灣住民而言，乃屬西方、陌生的宗教，不僅與自己長期接觸的民間信仰與活動不同，也因對其教義的不了解，而感到不安與疑慮。⁹從上述分析得知，開埠後的臺灣社會，由於長期深受儒家思想與中國文化的影響，對剛傳入的西方宗教，充滿不解與不安，加上教義與傳統習俗觀念的差異，因此對於長老教會在臺的傳教工作，勢必造成困擾與阻力。

（三）醫療環境方面

早期臺灣因地處亞熱帶，氣候炎熱潮濕，容易滋生細菌且蚊蟲肆虐，不適合人居住，而被稱為「瘴癘之地」。¹⁰當時惡劣的地理環境與氣候，對人體的健康亦造成很大影響，如鄭成功率軍初抵臺時，就有官兵「水土不服，疫癘大作，病者十之七八，死者甚多」¹¹的情形。十七世紀末（康熙年間）擔任臺廈兵備道的高拱乾（字九臨，陝西榆林衛人）認為「水土多瘴，人民易染疾病」¹²。同時期來臺採硫磺的郁永河（字滄浪，浙江仁和人）在《裨海紀遊》一書中，對臺灣也有「瘴癘所積，入人肺腸，故人至即病，千人一

⁶ 邱麗娟，〈清末臺灣南北基督長老教會傳教事業的比較研究（1865-1895）〉，《臺南師院學報》第 29 期，頁 101。

⁷ 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 95-96。

⁸ 舊約聖經出埃及記第 20 章第 2-3 節：「我是上主－你的上帝；我曾經領你從被奴役之地埃及出來。我以外，你不可敬拜別的神明。」（十誡之一），因此基於教義，基督教禁止信徒祭拜其他的神明，包括祖先祭拜。

⁹ 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 90。

¹⁰ 陳永興，《台灣醫療發展史》（台北：月旦出版社，1997 年），頁 44。

¹¹ 阮旻錫，《海上見聞錄》，臺灣文獻叢刊第 24 種，（台北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年），頁 39。

¹² 高拱乾，《臺灣府志》卷七風土志，臺灣文獻叢刊第 65 種，（台北：臺灣銀行經濟研究室，1960 年），頁 190。

症」¹³的描述。而前述所提到的「疫癘」、「瘴」、「瘴癘」，現代醫學史家或歷史學家多認為，這些用語在臺灣可能是指瘧疾。¹⁴雖然在臺漢人很早就注意到此問題的嚴重性，但由於醫療設施簡陋，衛生狀況惡劣，漢醫人數不多且素質良莠不齊，再加上住民相信是因冒犯鬼神而患病，故就醫方式多仰賴求神問卜、偏方、巫術等民俗療法。¹⁵這樣的現象，直到馬雅各醫生來臺傳教時，仍普遍存在。因此在基督教宣教師尚未將西方醫學帶入臺灣前，臺灣醫療尚處於渾沌期。¹⁶

對於以醫療傳教做為教會擴張之重要方式的基督教而言，¹⁷面對臺灣這樣的醫療環境，運用「醫療」做為傳教媒介，來達到拓展教務的目的，自然是優先考慮嘗試的方法之一。事實上，自從長老教會在臺的傳教活動開始進行，無論南北、山地或平地，醫療傳教確實是傳教活動中的一個主要部門。在大多數的情況下，福音的傳入往往是藉著醫療而開始進行的。因醫療是有助於排除住民對宣教師、基督教的偏見，及搏得好感、化解衝突的利器，這都直接或間接地有助於傳教的工作。¹⁸但也由於宣教師的醫術高明及免費看診，以致於遭到本地漢醫的仇視，其原因除了文化問題的考量外，不排除當時的漢醫為了生計問題與西醫產生競爭的可能性。¹⁹由此推斷，漢醫利益的遭受威脅，勢必成為反教的原因之一。

從上述分析可見，臺灣當時的傳教環境及背景，不管是在政治外交方面、社會文化方面、或是醫療環境方面，均是弊多於利，這亦使得長老教會在傳教的過程中，充滿著困難與阻力。而其中又以政治外交因素對長老教會的傳教工作最具影響力。

長老教會在臺傳教的初期，由於英國政府對保護傳教事業的不重視、領事的消極態度，造成原本就對外國宣教師來臺動機存疑、有所偏見的地方官員，更加忽視條約所賦

¹³ 郁永河，《裨海紀遊》，臺灣文獻叢刊第44種，（南投：臺灣省文獻委員會，1996年），頁26。

¹⁴ 劉翠溶，〈漢人拓墾與聚落之形成：臺灣環境變遷之起始〉，收入於劉翠溶等主編，《積漸所至：中國環境史論文集（上）》（台北：中央研究院經濟研究所，1995年），頁337-338；劉翠溶等著，〈臺灣歷史上的疾病與死亡〉，《臺灣史研究》第4卷第2期（1999年6月），頁90；陳勝崑，《中國疾病史》（台北：自然科學文化事業公司，1981年），頁144、151；杜聰明，《中西醫學史略》（台北：中華大典編印會，1966年），頁490-492。

¹⁵ 陳永興，《台灣醫療發展史》，頁45-46。

¹⁶ 陳永興，《台灣醫療發展史》，頁46。

¹⁷ 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120。

¹⁸ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁24。

¹⁹ 蔡友蘭，〈十九世紀末西方醫療體系傳入臺灣遭遇之抵抗與衝突—從馬雅各教案事件談起〉（臺北醫學大學醫學研究所碩士論文，2001年），頁12。

予的傳教權利，對於必須處理之傳教所引發的衝突問題亦不積極介入調停，且無意詳查衝突發生的來龍去脈，多抱持著敷衍之心態，故這些衝突事件並未獲得實質的解決，只是在姑息的氣氛下了事。正因如此，乃導致教案或民教衝突一再發生。²⁰這種情況，直到 1868 年才有所轉變。

1868 年是自馬雅各來臺傳教後，長老教會最多事的一年。由於之前的教案或民教衝突未受到英方的重視，地方官員更是姑息，以致於民眾的反教行爲，也愈來愈大膽、激進，終於造成 1868 年鳳山教案的爆發。鳳山教案是一連串民教衝突的總稱，先是高長入獄事件、埤頭禮拜堂被毀，接著發生莊清風被殺事件，之後又有其他較零星的衝突。且於同時期的臺灣，還發生樟腦糾紛，²¹使得教務與商務混成一氣，增加了問題的複雜性及嚴重性。雖然清廷與英國曾數次交涉，但終究無交集，最後還是發生了「安平砲擊事件」。²²

英國船砲政策的結果，致使福建興泉永道曾憲德與英國領事吉必勳達成協議，其中有關長老教會的條文包括：賠償長老教會財產 1,167 元、懲處各地擾事兇手、告示民眾嚴禁誹謗基督教、承認傳教師在臺灣各地有傳教居住之權、凡華洋糾紛應由中英二國共同裁判。²³1868 年的教案主要來自文化差異與誤解，以致謠言瀰漫，人心浮動不安。最後與樟腦糾紛事件合而爲一，引來英國武力干涉，迫使清廷屈服。²⁴然而，這一年對長老教會來說，雖是個多事的一年，但也是教會發展的轉機。因著母國—英國的船堅砲利，迫使清廷在傳教問題上讓步，宣教師不僅得到傳教的保障，也獲得前所未有的發展空間。1868 年之後，雖然隨著傳教活動的持續擴展，仍有民教衝突發生，但多屬零星衝突事件，較少再有大規模之教案或民教衝突事件的發生。

由此可知，1868 年的商教糾紛所引發之衝突事件，可說是清末臺灣政教關係發展的

²⁰ 有關 1868 年以前，長老教會在臺傳教所發生的教案或民教衝突，詳見蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》，頁 45-67。

²¹ 有關樟腦糾紛的發生及過程，詳見廖漢臣，〈樟腦糾紛事件的真相〉，《臺灣文獻》第 17 卷第 3 期（1966 年 9 月），頁 86-106；蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》，頁 78-82；必麒麟著（W. A. Pickering），陳逸君譯，《發現老台灣》，頁 202-216。

²² 關於安平砲擊事件的發生，詳見廖漢臣，〈樟腦糾紛事件的真相〉，《臺灣文獻》第 17 卷第 3 期，頁 86-106；蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》，頁 106-116；賴永祥，〈臺灣開埠前後之涉外事件〉，收入氏著，《臺灣史研究—初集》（台北：三民書局，1970 年），頁 212-217。

²³ 賴永祥等纂修，《臺灣省通志稿》卷三政事志外事篇，頁 129-130。

²⁴ 吳學明，〈台灣基督長老教會入台初期的一個文化面相——「靠番仔勢」〉，《鄉土文化研究所學報》第 1 期（1999 年 12 月），頁 116。

分水嶺。在 1868 年之前，地方官員對長老教會的傳教工作，內心有所存疑及排斥，雖不至於公然反教，但忽視條約所賦予宣教師之傳教權利，對民教衝突也多抱持敷衍、姑息的心態，乃是採取消極對抗的態度；1868 年之後，在英國船砲政策下，地方官員不得不面對傳教通商的事實，即使內心對宣教師或有不滿，對長老教會的傳教工作再反感，但在條約的保護下、礙於政府的態度，不得不有所退讓。自此之後，政教關係終維持表面的和諧關係。²⁵

二、日本政府統治時期

1895 年日本政府經由〈馬關條約〉的簽訂，正式從滿清政府手中取得臺灣的統治權，從此臺灣進入另一政權統治的時代。除了臺灣民眾必須面臨政權的交替外，長老教會同樣需要適應新的政府，且政教關係也會隨著統治政權的不同，產生變化。進入日治時期後，長老教會與政府當局的關係，大致可以九一八事變作為分水嶺，分為日治前期與日治後期兩階段，加以論述。

（一）日治前期

〈馬關條約〉簽訂後，日軍於 1895 年 5 月登陸臺灣，同年 6 月 2 日，日本政府與滿清政府完成交割，並在當月舉行「臺灣始政典禮」。但由於臺灣人民的反日，使得日本在接收臺灣的過程中，遭到頑強的抵抗，直到同年 11 月 18 日，日本政府才宣布全臺底定，完成接收。然而，在這段戰亂期間裡，不僅是抗日份子慘烈犧牲，長老教會亦飽受日軍與臺灣民眾的雙重誤解及敵對，無論是南部或北部教會，均遭遇到重大的迫害及損失。在日軍登陸臺灣前，因有些人懷疑基督徒串通日軍，故使基督徒及教會遭遇嚴重的迫害，且類似的懷疑與迫害，在日軍登陸後仍持續發生。而當日軍入臺後，日軍又誣陷基督徒唆使暴徒抗日，因此大肆逮捕基督徒，加以拘留、虐待，甚至殺害，並將禮拜堂佔為駐軍之用。僅北部教會的信徒被殺和失蹤者，就計有七百三十五名，禮拜堂被日

²⁵ 吳學明，〈終戰前台灣政教關係研究－以台南長老教中學為中心〉，收入於萬能科技大學通識教育中心編輯，《通識教育與歷史專業：東亞研究的微觀與宏觀學術研討會論文集》（桃園：萬能科技大學通識教育中心，2005 年），頁 118-119；吳學明，〈台灣基督長老教會入台初期的一個文化面相——「靠番仔勢」〉，《鄉土文化研究所學報》第 1 期，頁 121。

軍佔用者則為二十所。²⁶

雖然教會、基督徒在日軍接收臺灣的過程中遭受迫害，但在歷經巴克禮牧師與宋忠堅牧師接受臺南士紳所託，前往二層行溪會見日本乃木希典將軍，表明民眾在確保平安的考量下，願意開城迎降，故使日軍得以和平入城，臺南城免除戰火，²⁷及馬偕牧師在看見教會、基督徒於日軍接收過程中所遭受的迫害，而向乃木希典將軍反映，並獲得對方的道歉、保證等事件後，²⁸不管是日本政府或臺灣民眾，對長老教會的觀感均有所改變。至於在臺宣教師對臺灣統治政權由滿清政府移轉為日本政府之看法，亦大多是深感高興。此種喜悅主要是基於宣教師對滿清政府及其官員的偏見，而這種偏見又是肇因於過去所經驗到的嚴苛對待。他們認為官員的保守及讀書人的排外，是影響一般臺灣民眾難以接納基督福音的重要原因之一；²⁹日本政府則不會像滿清政府仇視教會，因為日本政府明白西方較進步的國家均重視「耶穌聖教」（即長老教會），故較不敢輕視教會。並且相信在日本政府的統治下，會有較好的機會可以傳教，教會得以擴張。³⁰所以處在政權轉移過程中的宣教師，大抵上是心存期待日本人的統治將優於滿清政府，也確信滿清政府官僚制度的瓦解是有助於傳教活動。³¹

大體而言，除了日本領臺之初短暫的戰亂時期外，日治前期的長老教會與日本政府間，尚維持和諧友好的關係與互動，且這種和諧友好的政教關係是有助於教會的發展。以南部教會為例，1895年計有46間教會，至1931年教會建立數已增加為111間，領受聖餐人數也從1895年的1,263人增加至1931年初的7,331人。³²可見長老教會在日治前期的教勢有其相當的進步。然而，看似良好的政教關係，隨著時局的變化開始有所改變。

²⁶ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁95-96；王崇堯，〈台灣處境化神學的發展—論一九七〇年後台灣長老教會與台灣政治社會的互動〉，《神學與教會》第28卷第2期（2003年6月），頁364。

²⁷ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁89；吳學明，〈終戰前台灣政教關係研究—以台南長老教中學為中心〉，頁122。

²⁸ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁96。

²⁹ 鄭仰恩，〈日治初期台灣教會政治立場之審視〉，教會公報，第2387期，1997年11月30日，第10版。

³⁰ 不著撰人，〈去年人數單〉，教會公報，第131卷，1896年2月，頁14；不著撰人，〈消息〉，教會公報，第122卷，1895年5月，頁37；吳學明，〈終戰前台灣政教關係研究—以台南長老教中學為中心〉，頁120-121。

³¹ 鄭仰恩，〈日治初期台灣教會政治立場之審視〉，教會公報，第2387期，1997年11月30日，第10版；王崇堯，〈台灣處境化神學的發展—論一九七〇年後台灣長老教會與台灣政治社會的互動〉，《神學與教會》第28卷第2期，頁364。

³² 吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動—以南部教會為中心〉，頁31-33；不著撰人，〈人數單—1895〉，教會公報，第131卷，1896年2月，頁15；K.Y.C記，〈南部教會年報—1931年度〉，教會公報，第567卷，1932年6月，頁18。

（二）日治後期

雖然長老教會在日治前期的傳教工作，並未受到政府的打壓與阻擾，巴克禮牧師、宋忠堅牧師、蘭大衛醫生等教會人士亦曾受日本政府的表揚或贈勳，但由於當時的宗教信仰之自由，乃是建立在日本政府於 1889 年（明治二十二年）2 月 11 日所公布的《大日本帝國憲法》（亦稱《明治憲法》）第二章〈臣民權利義務〉第二十八條中規定：「日本臣民在不妨礙安寧秩序及違背臣民義務之範圍內有信教的自由」³³的基礎上，因此宗教信仰之自由是有條件的，若是臣民的義務或妨礙安寧秩序的定義被改變，則個人將有可能失去宗教信仰的自由。換言之，看似自由的宗教信仰，實際上卻處於不穩定的環境中，而政府的宗教政策乃是重要關鍵。宗教政策若寬鬆，則在宗教信仰上會有較大的自由；反之，宗教信仰將面臨衝擊與挑戰。³⁴然宗教政策的改變往往是伴隨著政府統治政策的轉變而來。

1931 年 9 月九一八事變爆發後，中日兩國關係日趨緊張，其敵對的態勢逐漸明顯。面對如此的敵對情勢，臺灣人與中國原有的血統關係，成為日本當局的一大隱憂，為了化解對臺灣人不信任之疑慮，進而能使臺灣人為日本帝國的擴張盡力，加速改造臺灣人由外表至內心成為真正的日本人，自是當務之急。故在此一背景下，有了皇民化運動在臺灣的推行。隨著臺灣進入皇民化運動時期，宗教政策亦隨之改變，此一時期的宗教政策基本上是「信仰皇民化」，簡單而言，即是將臺灣人民的固有信仰改造成為日本的國家神道信仰，也就是從內在精神上來改造臺灣人民。³⁵因此，一方面提倡日本國家神道信仰，一方面壓抑臺灣固有宗教，乃為日本當局在皇民化運動時期之宗教方針。³⁶

雖然當時臺灣的宗教活動均受到打壓，但由於基督教教義具有排他性，故在日本當局要求教會設置神棚奉祀日本的「神宮大麻」³⁷、教會在舉行禮拜或開會前，必須先行

³³ 城 數馬，《大日本帝國憲法（明治 22 年）詳解》（東京：信山社，2003 年），頁 117。

³⁴ 查忻，〈皇民化運動與臺灣基督長老教會學校〉（國立暨南國際大學歷史學研究所碩士論文，2001 年），頁 16。

³⁵ 蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》（東京：同成社，1994 年），頁 106。

³⁶ 查忻，〈皇民化運動與臺灣基督長老教會學校〉，頁 17。

³⁷ 大麻是一種代表天照大神的神符，凡是無緣前往伊勢神宮祭拜者，可以敬神的心向神社領取大麻，其靈驗程度如同天照大神本身。1871 年之後，象徵國家神道的伊勢神宮將大麻頒布到全國各地，並擴及海外殖民地和占領地，所有日本國民則必須供奉神宮大麻，以感謝天照大神的神德。陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（台北：自立晚報社文化出版部，1992 年），頁 232。

「國民禮儀」(唱日本國歌、皇宮遙拜、皇太神宮遙拜)、教會被迫一禮拜中至少一次要用日語講道、強制神職人員參加「練成會」與「臺灣基督教奉公團」、³⁸在神學校與婦學的教學及禮拜中禁用臺語、不會講日語的牧師迫令離職、教會學校被迫參拜神社等國家神道之諸項措施時，³⁹自然引發長老教會的不滿與反彈。除此之外，日本軍國主義的高漲，導致日本與美、英兩國關係的惡化，甚至演變成敵對國狀態。排英、排美活動之公開化，也使長老教會對日本政府的忠誠度備受懷疑，以致於本地傳教人員及英、美、加拿大等外籍宣教師多遭日方監視。面對如此困境，長老教會曾試圖對日本當局的各項措施予以抗拒，但終究還是無法避免日方以政治力量所進行的全面壓制與逼迫。以長老教會所屬六校⁴⁰為例：對於神社參拜的問題，終究還是讓步、妥協。在學校經營上，臺北神學校、臺南長老教中學、臺南長老教女學，改由日本人擔任校長，掌管治校，經營權仍屬長老教會；淡水中學、淡水女學院被日本人所接收，經營權易手，從此兩校淪為一般私立學校；臺南神學校則因不願順服日本當局的政策—比照臺北神學校更換為日本人擔任校長之要求辦理，而關閉學校。至於駐臺的外籍宣教師，最後也因國際局勢的不利，被迫撤出臺灣，並在 1940 年 11 月全數離臺返國。⁴¹

在面對強大政治壓力的同時，長老教會內部對於如何應付當時的局勢，也出現了意見分歧的狀況—南、北教會對日本政府的態度有所差異。此一情形在外籍宣教師離臺，教會由南、北教會的臺灣人自行領導後，問題更加被突顯。南部教會在無法抗拒日本政府的各項措施後，對其態度大抵是消極應付，例：關閉臺南神學校；北部教會對日本政府的態度，則是表現出較為積極的認同與靠攏。這可由北部大會於 1941 年第一屆北部大會臨時會及 1942 年第二屆北部大會中，所發表的兩篇「宣言」中看出。1941 年的宣言中所提到：「恰逢此時正處世界的變局與國家體制的創新，我們基督教徒亦須協力戮力加入指導國民精神大業的行列，進而翼贊天皇大政，盡忠報國。」⁴²、及「順應國家

³⁸ 根據曾迫參加過練成會的黃武東牧師之看法，所謂「練成會」(全臺灣基督教傳教師練成會)，是一種對基督教傳教者的思想改造訓練，目的在灌注神道的宗旨及國民精神，被視為一種違背基督教信仰的洗腦機關，且強迫基督教傳教者受訓，連日本人不例外。黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 140-141。

³⁹ 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，頁 16-17；吳學明，〈終戰前台灣政教關係研究—以台南長老教中學為中心〉，頁 124。

⁴⁰ 長老教會所屬六所學校是指：臺南神學校(今臺南神學院)、臺北神學校(今臺灣神學院)、臺南長老教中學(今長榮中學)、臺南長老教女學(今長榮女子中學)、淡水中學(今淡江中學)、淡水女學院(今已合併於淡江中學)。

⁴¹ 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，頁 324-325。

⁴² 〈第一屆 北部臺灣基督長老教會大會臨時會議事錄〉，收入於黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁 132；陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變—一個宗教團體之社會學分析〉，頁 36。

新體制，邁進宗教報國之路」⁴³均明顯表現出，北部大會對日本政府之新體制的支持與效忠。此外，從該宣言所云：「念吾皇紀二千六百年光輝的歷史，此時正值新時代的肇始，鑑於內外局勢，孤注一擲切斷與教團的關係。」⁴⁴亦可見，北部大會藉此機會宣告與加拿大母會斷絕關係。

1942 年的宣言更是公開表達對日本政府發動戰爭及軍國主義的認同和支持，如：「開戰以來，在皇上辰威之下，忠勇義烈的皇軍奮戰不已，獲得曠世未有的結果，我國立國的理想昂揚於世界，全國國民禁不住內心充沛著感激之情。天下一家乃開國之精神，實現大東亞共榮圈，建設世界新秩序為此聖戰的目的。」⁴⁵、「擔當國民教化重責的我輩們，在宗教的領域上，務必培養正義必勝的不變信念，提高國民的士氣，端正生活，以期精神國防的完備。」⁴⁶、及「對內，強化傳教的陣營，充分發揮基督教的機能，加入日本基督教團，對外，大東亞建設上，完成基督教所擔當的使命，加入南方地區的精神教化事業，以盡我輩的本分，以期減一分聖慮。」⁴⁷從上述在戰時公開發表之宣言內容中，可看出北部教會的政治立場。而這種南、北教會對當政者態度的差異，延續至戰後仍可見其不同。

綜觀日治時期長老教會與政府當局的關係，由前期的和諧友好，到後期的緊張壓迫，其影響雙方互動的重要因素，乃是日本政府的統治政策。政府當局掌握了主動權，教會本身因力量有限，加上國際局勢的變化，只能被動地設法因應統治政策的改變。尤其是戰爭體制下的教會，完全處於被支配者的地位，不管是南部教會的消極應付政府，或北部教會的公開支持政府，均是迫於戰時局勢，爲了生存所做的因應措施。由此亦顯

⁴³ 〈第一屆 北部臺灣基督長老教會大會臨時會議事錄〉，收入於黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀－北部設教百週年紀念刊》，頁 132；陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變－一個宗教團體之社會學分析〉，頁 36-37。

⁴⁴ 〈第一屆 北部臺灣基督長老教會大會臨時會議事錄〉，收入於黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀－北部設教百週年紀念刊》，頁 132；陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變－一個宗教團體之社會學分析〉，頁 36。

⁴⁵ 〈第二屆 北部臺灣基督長老教會大會議事錄〉，收入於黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀－北部設教百週年紀念刊》，頁 137；陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變－一個宗教團體之社會學分析〉，頁 37。

⁴⁶ 〈第二屆 北部臺灣基督長老教會大會議事錄〉，收入於黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀－北部設教百週年紀念刊》，頁 137；陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變－一個宗教團體之社會學分析〉，頁 37。

⁴⁷ 〈第二屆 北部臺灣基督長老教會大會議事錄〉，收入於黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀－北部設教百週年紀念刊》，頁 137；陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變－一個宗教團體之社會學分析〉，頁 37。

示出政治力對長老教會的影響。總而言之，日治時期的政教關係，屬於政權高於教會、「以政領教」的形式，政府當局以統治的持續性為其最終目標之考量，故政治力介入宗教是必然的，⁴⁸而長老教會因力量薄弱，無法對抗政府，只能在政局與政策的變化中，尋求生存之道。

⁴⁸ 葉永文，《台灣政教關係》，頁 372。

第二節 戰後的政教關係

第二次世界大戰結束後，臺灣的統治政權由日本政府移轉至中華民國政府，自此，臺灣進入一個新的時代。然隨著政權的更替，政教關係勢必面臨重大的改變。戰後長老教會與政府之間的互動，在 1970 年代教會發表三大宣言前，大致可分為兩階段：中華民國治臺初期、普世教會協會事件。

一、中華民國政府治臺初期

中華民國政府在治臺之初，與長老教會的關係尚稱平穩和諧，其原因：第一、政府當局對宗教團體的態度－只要不觸及敏感的政治問題，沒有政治上的不利企圖或為政治對手所利用的疑慮，大致維持憲法保障的宗教信仰自由；第二、蔣中正、宋美齡所具有的基督徒身分，及其對基督教團體之友好，使得傳教環境比日治後期較為良好；⁴⁹第三、當時的長老教會，將重心放在教會本身的復原工作及教勢的擴展上，對政治並未積極涉入；第四、長老教會部份人士向政府當局示好，表達支持之意。⁵⁰由上述可知，政府與教會之間尚未出現重大衝突，故雙方的互動還算順利，彼此亦能維持穩定和諧的關係。

不過，雖然此一時期的政教關係尚好，但這種所謂良好的關係，仍有其限制，雖無重大衝突，但紛爭仍不斷出現。從下列事件的發生，大致可窺見一二：第一、1963 年長老教會試圖聯合臺灣基督教之其他教派，籌組「臺灣基督教會聯誼會」，但遭政府當局的阻撓。內政部民政司所倡導的「中華基督教協進會」在當時即先成立，並施加壓力，強迫各基督教會加入該組織，從而導致「臺灣基督教會聯誼會」無法順利組成。⁵¹由此可知，政府當局對於長老教會籌組基督教跨教派的組織，似乎有擔心勢力坐大之疑慮，故將其排擠與封鎖；第二、長老教會於 1965 年籌備慶祝「長老教會在臺宣教百週年紀念

⁴⁹ 陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉，頁 29、48。

⁵⁰ 主要是指北部教會對政府當局的態度，例：1946 年 3 月所召開的第三屆北部大會，其重要議決事項之一：「向蔣委員長致敬，向祖國教會團體請安、致謝，並向母會及南部大會請安。」此一示好的動作，顯現出北部教會對政府當局的支持與表態。另外，北部教會的宣教師孫雅各牧師 (Rev. James I. Dickson) 之反共態度，除與當時政府的政策一致外，也影響著北部教會。〈第三屆 北部臺灣基督長老教會大會議事錄〉，收入於黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀－北部設教百週年紀念刊》，頁 140-142；陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉，頁 45-46。

⁵¹ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 285-286。

大典」期間，由於政府當局接獲密告，而認為此慶祝活動有「親共大會」之嫌疑，以致態度從原本的支持轉為不信任，並加以監視，甚至企圖阻止活動的進行。雖然紀念大典最後還是如期舉行，且事後政府當局亦明白此乃純宗教行為，不含政治色彩，但對長老教會的誤會與傷害已造成，而這也影響到長老教會對政府的印象與看法。⁵²

第三、戰後，政府當局為了消弭臺灣長期以來受日本統治所遺留下來的「殖民文化」，使臺灣人民的精神文化儘快與中國同化，乃提出—「排除日本皇民化教育，培養民族文化，積極推行祖國語言、文字教育」的目標。為達此一目標，「推行國語」即成為當時政府積極推動的政策。尤其是中華民國政府遷臺後，將臺灣視為「反攻大陸」的基地，且有鑒於國共內戰的挫敗，乃對臺灣進行內部改革，其中強化「國語」推行更是重要政策之一。⁵³然而在推行國語政策的同時，往往伴隨著禁止使用方言⁵⁴及日語，這亦使得一向以當地語言來傳教的長老教會與政府政策產生抵觸。長老教會的宣教師來臺之初，為能融入本地生活、與民眾溝通，進而達到傳教目的，學習方言成為必修之功課。且由於當時識字者並不多，為使不識字的信徒看得懂聖經，長老教會採用能在短時間即可學會之羅馬拼音的白話字（或稱羅馬字）來教導信徒，並編著白話字聖經及相關刊物。這種白話字是用英文字母把臺語的聲音及調拼出來，可正確地把聖經或其他意思傳達給讀者，相較於難學的漢字而言，白話字易學易懂，很適合婦女、兒童、及未受教育的人們使用。⁵⁵自此，白話字不僅在長老教會傳教過程中，扮演相當重要的媒介，亦成為長老教會的特色與傳統。即使到了戰後，長老教會教導白話字、出版白話字聖經及相關刊物的傳統依然不變，但也因此與政府積極推行的國語政策相衝突。

政府當局認為教會教授羅馬拼音的白話字、使用白話字聖經，會影響國民教育、有礙國語政策的推行，故強力要求地方政府嚴加取締。例：臺灣省政府於 1954 年 7 月 9 日令：「各教會召集未成年兒童宣傳教義時，教授羅馬字拼音……如仍有發現，自應切實取締。」⁵⁶、1955 年 10 月 17 日令：「據報臺南善化鄉耶穌基督教會全以羅馬字拼

⁵² 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 294-296；周聯華，《周聯華回憶錄》（台北：聯合文學出版社，1994 年），頁 271-278。

⁵³ 森田健嗣，〈失學民眾補習教育當中的「國語」教育—與國民教育的比較〉，《臺灣教育史研究會通訊》第 45 期（2006 年 6 月），頁 3-5。

⁵⁴ 所謂的方言，包括臺灣本地的閩南語、客家話及各種原住民語言等。遠流台灣館編著，《台灣史小事典》，頁 161。

⁵⁵ 賴永祥，〈巴克禮推動白話字〉，收入氏著，《教會史話》第一輯，頁 59。

⁵⁶ 民國 43 年 7 月 9 日（肆參）府民一字第六二九二二號〈臺灣省政府令：為教會召集兒童傳教並教授羅馬字應否予以禁止一案〉，《臺灣省政府公報》四十三年秋字第十一期，頁 163。

音傳教，不用漢文，尤其不識漢字兒童反崇尚羅馬字，全臺教友之多，影響國民教育至大……應加限制，不能許可外國文字來破壞我國基本教育等情……仰即查明，嚴予取締具報。」⁵⁷、1959年2月20日令：「查禁教會使用羅馬字拼音法教讀臺灣話聖經書籍字體，並予全部改用本國文字，以符政府提倡統一國語宗旨，增加文盲教徒，對本國文字之認識……對國語教育之推行，仍應繼續加強……鼓勵並協助私人撰寫標準國語聖經，以代替羅馬字聖經之流傳……」⁵⁸，及臺灣省政府教育廳於1957年10月9日函：「本省傳教士希能用國語傳教……羅馬字聖經有碍推行國語政策……」⁵⁹等。由上述可知，政府當局對教會使用白話字是相當反對，除了以行政命令告誡與宣導外，更以實際行動加強查禁。1968年《臺灣教會公報》就曾發生過幾期的失落，當教會公報社人員向郵局查詢時，得知臺灣警備司令部通令：「使用羅馬字拼音符號出版書刊者，應一律查禁」，其刊物在郵局遭有關機關沒收。⁶⁰甚至後來，一直以白話字刊行的《臺灣教會公報》亦因政府當局禁用白話字，而自1969年12月（第1051號）起被迫改用漢字刊印，白話字版的教會公報從此走入歷史。

此外，由於日治時期日本政府採隔離方式統治臺灣原住民，除以日本文化同化外，乃禁止一切文化侵入原住民社會，不允許各種宗教與原住民接觸，因此長老教會僅能祕密地進入山區或在平地與山地交界處對原住民傳教，⁶¹其傳教成果相當有限。直到第二次世界大戰結束後，長老教會才得以公開、自由進出山地傳教。在向原住民傳教的過程中，可以發現漢人與原住民信徒之間是以日語溝通，日語幾乎成爲戰後初期對原住民各族傳教溝通的唯一語言。⁶²其原因可能是原住民對國語尙不熟悉，閩南語又聽不懂，宣教師對原住民語言也不太會說，故使用雙方都聽得懂的日語，乃成爲最適合的溝通橋樑。假如遇到不會日語的原住民，宣教師則會以日語講道，由原住民籍的通譯口譯成該族語言，以達傳教之目的。⁶³總而言之，日語是戰後初期長老教會將基督教信仰傳入原

⁵⁷ 民國44年10月17日（肆肆）府民一字第九九四〇九號〈臺灣省政府令：爲基督教會教授羅馬字拼音，令仰取締具報〉，《臺灣省政府公報》四十四年冬字第十六期，頁182。

⁵⁸ 民國48年2月20日（48）220府警行字第一〇四七一號〈臺灣省政府令：據報建議請限期將羅馬字聖經改爲本國文字或方音符號期符推行國語一案〉，《臺灣省政府公報》四十八年春字第四十六期，頁637。

⁵⁹ 民國46年10月9日（46）109教五字第四九四六四號〈臺灣省政府教育廳函：爲釋示教會使用羅馬字拼音一案〉，《臺灣省政府公報》四十六年冬字第十二期，頁192。

⁶⁰ 《臺灣基督長老教會總會第十六屆通常會議議事錄》，1969年，頁45-46、197-198。

⁶¹ 林素珍，〈臺灣基督長老教會對臺灣原住民宣教之研究〉（東海大學歷史學研究所碩士論文，1992年），頁52-53。

⁶² 林素珍，〈臺灣基督長老教會對臺灣原住民宣教之研究〉，頁65。

⁶³ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁408。

住民部落相當重要的媒介，若當時無日語作為雙方溝通的橋樑，長老教會在原住民之間的發展，必然將減緩許多。⁶⁴然而，此一使用日語傳教的方式，自然不為政府當局所允許，臺灣省政府於 1958 年 11 月 22 日令：「據報本省各地教會多有使用日語日文傳教者，查推行國語文為我國一貫政策……教會使用日本語文傳教，影響我民族精神及國語文之推行甚大，希隨時注意勸導制止。」⁶⁵，高俊明牧師也曾在回憶錄提及，1953 年自臺南神學院畢業後，乃前往山地傳教。當時四、五十歲的原住民，比較聽得懂日語，年輕人才聽得懂華語（即是國語），而且山地庄社駐有軍人，禁止說日語。因此，高牧師在管制嚴格的地方，就使用華語，若當地人覺得軍民相熟，講日語不要緊，高牧師就用日語講道。⁶⁶由此可見，雖然長老教會認為在戰後初期使用日語傳教是有其必要性，但對政府當局而言，此一作法是違背國家政策—「推行國語」，故必須加以禁止。

從上述可知，在此一階段的政教關係中，大抵而言，長老教會與政府當局之間還算和諧。不過，此時的和諧穩定關係，僅是表面、有其限制性，雖然彼此並無重大衝突，但紛爭仍不斷發生，只是由於當時長老教會與政府當局間的關係尚未轉變及惡化，以致雙方權力間的衝擊並不明顯。⁶⁷但不可否認，此一隱藏在底層的危機是存在的，在普世教會協會事件發生後，雙方的關係開始產生了變化。

二、普世教會協會事件

長老教會於 1951 年成立總會後，便開始積極參與普世性的教會組織活動及建立關係。在此一過程中，以普世教會協會對長老教會最具影響力，該組織所標舉的「普世教會合一」理念及社會與政治關懷，對長老教會在臺灣的發展方向具有啟發性影響。⁶⁸且因為該組織之政治立場所引發的長老教會退出普世教會協會事件，更導致長老教會與政府當局的關係產生了轉變，政教關係開始出現裂痕。

⁶⁴ 林素珍，〈臺灣基督長老教會對臺灣原住民宣教之研究〉，頁 66。

⁶⁵ 民國 47 年 11 月 22 日（47）1122 府民一字第一〇九五五號〈臺灣省政府令：為教會使用日語文傳教影響我民族精神及國語文之推行，希勸導制止〉，《臺灣省政府公報》四十七年冬字第四十五期，頁 682。

⁶⁶ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》（台北：望春風，2001 年），頁 150。

⁶⁷ 葉永文，《宗教政治論》，頁 215。

⁶⁸ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變—一個宗教團體之社會學分析〉，頁 65。

（一）普世教會協會的成立與主張

普世教會協會（World Council of Churches, WCC, 簡稱「普世教協」）的成立，與十九世紀以來在基督教世界中所興起的宣教運動及「教會合一運動」⁶⁹的潮流有密切關係。⁷⁰該組織的源起，可追溯至 1910 年基督教各宣教國家選派代表，在英國愛丁堡召開世界宣教會議（World Missionary Conference），討論世界宣教之問題，並於會中決定成立一個委員會，為負責世界宣教使命的國際機構，此機構於 1921 年發展成為國際宣教協會（International Missionary Council）。⁷¹

在世界宣教會議結束後，除如上述成立國際宣教協會外，為檢討教會分歧之原因，乃分「生活與工作」（Life and Work）及「信仰與教制」（Faith and Order）兩部門，切實進行研究。此兩部門在各召開兩次會議後，雙方同意聯合組成一個國際組織，乃於 1938 年召開籌備一世界性之合一機構—「普世教協臨時委員會」，籌劃成立普世教協等事宜。後因第二次世界大戰爆發的影響，未能正式成立，直到戰爭結束後，各教會再次派代表釐訂該組織成立之相關計劃，並於 1948 年 8 月在荷蘭阿姆斯特丹召開大會，計有四十四個國家，一百四十七位教會代表出席，正式宣告普世教協成立。此外，普世教協於 1961 年召開第三屆大會時，國際宣教協會正式加入該組織，成為其中之一部門。⁷²

普世教協成立的宗旨雖是為了促進基督教各教會在信仰上的一致與宗教團結，但它也是一個對於基督教世界所處的社會與政治問題，相當關切及重視的世界性基督教組織，因此普世教協所關懷的範圍不只限於宗教上，更擴展到社會、政治方面，且有其獨特的主張與態度。⁷³普世教協成立時，即將宗教自由的觀念擴大為其他人權觀念，認為教會應該堅決主張言論表達的自由、集會與結社的自由，教會也應強調家庭權利，個人免於被任意逮捕，以及人類真正自由所應該具有的其他權利。此外，並強調不論在何種

⁶⁹ 「教會合一運動」（又稱「普世基督教會合一運動」）是指自十九世紀中葉以來，特別是在二十世紀所呈現的教會合一之趨勢，以及根據教會合一信念所展開的事工和運動。本質上它是教會的更新，因它希望教會能夠跨越教派或傳統的藩籬，走向合一和合作。陳南州，〈普世教會合一運動之社會倫理的簡介與神學反省〉，《神學與教會》第 22 卷第 1 期（1996 年 12 月），頁 97。

⁷⁰ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，頁 66。

⁷¹ 連偉齡，〈南部臺灣基督長老教會之研究（1865-1987）〉，頁 83-84。

⁷² 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 332-333；連偉齡，〈南部臺灣基督長老教會之研究（1865-1987）〉，頁 84；李文政，〈普世教協的成長及其對國際政治的影響〉，《聯合月刊》第 7 期（1982 年 2 月），頁 80-81。

⁷³ 李文政，〈普世教協的成長及其對國際政治的影響〉，《聯合月刊》第 7 期，頁 80；陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，頁 67。

困難的情況下，基督徒與教會均不應順從任何型式的暴政，亦不應將最高的忠誠歸予國家。甚至主張，凡未經人民同意的政府，基督徒不應給予支持。總之，普世教協認為教會與國家間的基本關係，乃是教會與國家為兩個不同的社會團體，彼此具有不同的功能，教會對國家應該有條件的服從，但也應毫無畏懼地加以批判，宗教自由則為教會首要追求的目標，亦為國家對教會的責任。普世教協拒絕認同於任何特殊型態的政府，主張人民應該有權控制與批評政府，必要時亦得以和平手段更換之。普世教協的主張即是將國家政治權威完全置於上帝的旨意之下，並冀求以教會居於領導地位，實現其理想的「負責任之世界」。⁷⁴然此一教會超越國家的政治主張，對長老教會的政治態度及日後的發展，亦產生相當的影響。

（二）臺灣基督長老教會的加入與退出

1951年3月7日，長老教會在臺北雙連教會召開第一屆總會。會中並討論是否要加入普世教協成為會員。經討論後，議決關於是否加入普世教協，將交託總會常置委員會（簡稱總委會）研究。之後，經總委會調查研究，認為可行，乃於第一次總委會議決通過，決定加入，並委託明有德牧師（Rev. Hugh MacMillan）辦理申請入會手續。同年接到普世教協9月14日公函，正式通知該協會執行委員會接納長老教會為會員。長老教會並通過普世教協的「經六個月後需獲會員教會三分之二以上支持，方能生效」之入會規定，在未遭到任何會員教會反對下，臺灣基督長老教會正式被接納成為普世教協之會員。⁷⁵

普世教協是全世界最大的基督徒組織，在當時已擁有五億基督徒成員。長老教會因認同普世教協的神學觀點，而加入成為會員，且由於普世教協規定，信徒五萬人以上的教會，才有資格入會。當時除了長老教會，臺灣沒有其他教派的人數超過五萬人，因此長老教會也是臺灣基督教各教派中唯一的會員。⁷⁶然而，長老教會與政府當局的關係，也在長老教會加入普世教協後，漸漸起了變化。

當時中華民國基本的外交政策，乃強調在「一個中國」架構下，做為中國唯一的合

⁷⁴ 李文政，〈普世教協的成長及其對國際政治的影響〉，《聯合月刊》第7期，頁82-83。

⁷⁵ 台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，頁333。

⁷⁶ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》，頁223。

法代表，並堅持「漢賊不兩立」的原則。然而在國際政治現實的環境下，中華民國的「一個中國」政策屢受打擊。不過，政府當局的政策並未因此動搖，甚至仍要求民間團體在非政府部分的國際組織，必須依據政府「一個中國」政策行動。在此一背景下，因長老教會參與普世教協，與政府當局的政策不合，而出現持續的摩擦。⁷⁷然雙方摩擦衝突的產生，必須從 1961 年普世教協在印度新德里召開第三屆大會時談起。

在那次的會議中，普世教協接納蘇俄、羅馬尼亞、保加利亞及波蘭等共產國家之東正教會為會員，⁷⁸這亦開始引發政府當局及基督教反共團體的注意。長老教會與共產國家同為一個宗教組織的會員，已經讓政府當局很難接受了，再加上當時以反共護教為口號的萬國基督教教會聯合會（ICCC，簡稱「萬國教聯」）及其領導者麥堅泰（Carl McIntire），認為普世教協有共產國家加入，一定是親共組織，長老教會參與了普世教協，也一定是親共，並開始混淆臺灣社會和教會的視聽，製造長老教會「靠不住」的謠言。政府當局受其影響，對長老教會的活動，例：「長老教會在臺宣教百週年紀念大典」、長老教會人士出國，尤其是去參加普世教協的會議，加以限制、為難。⁷⁹

在這敏感的時刻，1966 年普世教協中央評議會在接納〈有關越南問題的聲明〉中，公開表示贊成中華人民共和國加入聯合國，⁸⁰因為確信只有當中華人民共和國這個帶有強烈不可確定性的霸權國家加入國際組織時，國際社會才有可能加以規範。也因如此，自 1967 年起長老教會就開始遭受到來自政府當局的壓力，要求長老教會退出普世教協這個接受共產國家教會為會員，且贊成中華人民共和國加入聯合國的國際教會組織。⁸¹在教會內部，也出現不同的看法與主張，七星中會於 1967 年 2 月長老教會第十四屆總會中提出「加入普世教協的考慮案」，該案指出普世教協的言論對我國反共之國策不利，恐因此危及長老教會反共的一貫立場，應慎重研究加入該組織之得失。之後，總會議決研究辦理。⁸²面對教會內外的壓力，長老教會曾多次去函向普世教協抗議，且於 1968 年發表〈臺灣基督長老教會聲明〉，文中除肯定普世教協的憲章、成立旨趣、宣揚福音、

⁷⁷ 薛化元，〈長老教會與國家認同〉，收入於胡健國主編，《二十世紀臺灣民主發展－第七屆中華民國史專題論文集》（台北：國史館，2004 年），頁 855-857。

⁷⁸ 李文政，〈普世教協的成長及其對國際政治的影響〉，《聯合月刊》第 7 期，頁 81。

⁷⁹ 周聯華，《周聯華回憶錄》，頁 269-270、279-281。

⁸⁰ 《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會手冊（二）》，1970 年，頁 59。

⁸¹ 鄭仰恩，〈臺灣基督長老教會與臺灣的民主發展－歷史傳承與本土經驗的結合〉，收入於胡健國主編，《二十世紀臺灣民主發展－第七屆中華民國史專題論文集》（台北：國史館，2004 年），頁 965。

⁸² 《臺灣基督長老教會總會第十四屆通常議會議事錄》，1967 年，頁 17。

教會合一等觀點，與長老教會之信仰及認識相同外，也重申長老教會的立場，並對普世教協之不當言論，再次抗議，同時強調如再發生危害我國前途之建議，將採取更積極強烈的行動。⁸³

長老教會也針對要退出或保留普世教協會籍之優缺點，予以分析，並在第十五屆總會中，由總幹事鍾茂成牧師報告。經慎思分析的結果：長老教會認為「退出教協易，保留會籍難；然而積極的想為國效勞，應該保留會籍，不避艱難的，奮鬥到底，在普世教協中力爭，長老教會光明磊落，不懼外界不相干人士之擾攪，祇希望黨、政當局能夠了解苦衷，支持協助，則本教會將奮力而為也。」⁸⁴從上述內容能充分了解，長老教會是強烈希望保留普世教協之會籍。

此外，長老教會為謀求減少來自政府的壓力和教會內部的困擾，第十六屆總會常置委員會於1969年10月14日議決成立「反共推行委員會」。總委會特將總會成立反共推行委員會一事呈報政府有關機關，並議決建議總會、中會開會時，聘請講員宣講反共精神，通知各教會為光復大陸禱告，抄錄所謂重要反共資料一份給各中會。在成立的前兩年，教會更是積極參與反共推行事工，推動反共護教。這些作為皆是為了表明長老教會的反共立場，以避開教會內外對其不愛國的攻擊。⁸⁵且由於長老教會內部對是否退出普世教協，有兩派不同的看法，因此長老教會總會於1969年10月21日正式向內政部呈函，試探政府當局對此問題的態度。⁸⁶內政部於1970年3月10日覆函云：

宗教活動向以純正信仰傳播教義，增進教友間之靈修，進而服務社會，匡導人心為主旨，其在國際間之活動，自亦以此為範圍。茲查普世教會協會(WCC)於……據悉曾主張承認共匪并准許其進入聯合國，此種政治性之議論實已超出一般宗教活動範圍，殊以為憾。希本宗教不干預政治之立場，審慎處理為要。⁸⁷

政府的立場雖未明言，但卻清楚表達，也強烈暗示長老教會應退出普世教協。至此，可

⁸³ 《臺灣基督長老教會總會第十五屆通常會議議事錄》，1968年，頁16-19。

⁸⁴ 《臺灣基督長老教會總會第十五屆通常會議議事錄》，1968年，頁24。

⁸⁵ 《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會手冊(一)》，1970年，頁14、154-156；陳南州，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》，頁90-91；陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉，頁56。

⁸⁶ 《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會手冊(一)》，1970年，頁157-162。

⁸⁷ 《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會手冊(一)》，1970年，頁167。

看出長老教會希望保留普世教協的會籍，與政府當局期待長老教會退出普世教協，雙方的想法有很大的差異。

然而長老教會隨著國際政治環境的惡化、不容動搖的反共國策及教會內部的意見分歧，所承受來自教會內外的壓力與日俱增。1970年3月長老教會第十七屆總會由七星、臺北、新竹、屏東四個中會，聯合提出「建議總會脫離普世教協案」，⁸⁸但由於該屆總會經連續二天點名，皆因不足法定人數而告流會，⁸⁹這也是長老教會在歷史上，總會流會的第一次。⁹⁰該屆總會延至7月再度召開，會中討論由反共推行委員會所提出的「建議脫離普世教會協會（WCC），以示最嚴正之抗議乙案」，當時由於反對退出普世教協的高俊明議長因故暫時離席，加上部分可能深感政府當局壓力的議員，以變更議程，提前討論的方式，而通過此案。經總會公決接納的「建議脫離普世教會協會（WCC），以示最嚴正之抗議乙案」，之後修改為〈聲明書〉，正本送普世教協，副本抄送有關差會及政府相關單位。⁹¹長老教會於1970年7月正式脫離普世教協。

縱觀整個事件的演變，可以發現長老教會與政府在外交政策上的看法不同。教會主張積極參與，據理力爭臺灣的權力和地位，而政府則堅持「漢賊不兩立」的原則，不與中華人民共和國並立於一地。教會所關切的是國際政治情勢變化對臺灣社會實際利益的影響，政府則爲了堅持一貫的主張與立場，必要時寧可犧牲實際利益。⁹²雖然長老教會最後被迫退出普世教協，但不表示認同政府當局作法及接受其政策，經歷普世教協事件的長老教會，得以藉此重新思考信仰本質與教會使命，並促使教會自我反省其在社會的角色與責任，進而將關懷的層面，從宣教運動、社會服務擴展至政治關懷，但也因此引發政教衝突。簡而言之，普世教協事件對於長老教會與政府當局之間的互動產生很大的影響，同時也爲政治與宗教間的平和，投入新的變數。

⁸⁸ 《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會手冊（二）》，1970年，頁59-62。

⁸⁹ 《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會議事錄》，1970年，頁66、68。

⁹⁰ 高俊明牧師（2007.01.02）與王南傑牧師（2007.01.05）於口訪中，皆提及第十七屆總會流會之原因：乃是因參加人員在開會前，已聽到政府當局將於此次會議中強迫長老教會退出普世教協的風聲，但不願總會退出該組織，在不能公開反對之氣氛下，只好以不參加做爲消極的抵制。另可參考高明成，〈臺灣基督長老教會「人權宣言」的背景及神學意義之探討〉（台南神學院畢業論文，1979年），頁81。

⁹¹ 《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會議事錄》，1970年，頁11-12；高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，〈十字架之路—高俊明牧師回憶錄〉，頁225。

⁹² 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變—一個宗教團體之社會學分析〉，頁72。

第四章 長老教會的三大宣言

綜觀長老教會長達一百四十多年的在臺傳教史，醫療、教育、原住民等社會服務與關懷，一直是長老教會除傳教外，所著重的方向。而政治方面的參與及關心，則到 1970 年代教會發表了三大宣言—1971 年〈國是聲明〉、1975 年〈我們的呼籲〉、1977 年〈人權宣言〉，才較爲人所注意。然三大宣言的發表，不僅開始了教會在政治方面的主動參與，亦使長老教會與政府當局之間的互動，進入緊張衝突的局勢。本章將就三大宣言發表的背景、經過、內容，及所帶來的影響，加以分析討論，以期對長老教會的政治主張和政教關係的變化，有更深入的了解。

第一節 三大宣言發表的背景

長老教會在經歷過普世教協事件後，對於政府當局的統治方式及外交政策逐漸產生疑慮與不滿，再加上之前長老教會欲組織「臺灣基督教聯誼會」受阻撓、「在臺宣教百週年紀念大典」遭爲難、取締白話字聖經、禁用日語及方言傳教等事件的發生，以致長老教會與政府當局間的關係出現了裂痕，且這一道裂痕並未隨著時間的流逝而淡化消失，反更趨加深，形成鴻溝。終於在三大宣言發表後，雙方關係惡化，引發政教衝突。然而長老教會何以會於 1970 年代甘冒著觸犯政治禁忌的危險，提出具有改革呼籲的三大宣言，其原因與當時的國內外情勢有很大的關係。

一、國際情勢

政府遷臺之初，由於國際社會的不支持，政府在必須獨自面對中華人民共和國隔海準備對臺發動攻擊的情況下，臺灣危亡於旦夕之間。然 1950 年韓戰的爆發，乃成爲臺灣轉危爲安的契機。由於當時國際體系是由蘇聯所控制的共產集團與美國所領導的非共產集團，呈兩極化對峙的世界權力結構。爲防止共產勢力的擴張，美國開始對臺灣的中華民國政府給與援助，並於 1954 年雙方簽訂〈中美共同防禦條約〉，將臺灣納入東亞反共圍堵防線的集體安全體系中，和日本、南韓、菲律賓等國，形成阻止共產主義進一步

擴展的防禦線。自此，中華民國政府的「合法性」被西方集團國家所肯定。在美國的支持下，中華民國被視為「自由中國」，成為「自由世界」反共全球戰略中不可或缺的角色，¹並在正式國際外交舞臺上擁有代表中國唯一合法政權之地位。

雖然在此一階段，政府當局尚能在「一個中國」架構下，維持中華民國的正統性及國際上的合法地位。不過，隨著中華人民共和國積極的外交攻勢及美國外交政策的改變，進入 1960 年代末期，整個國際情勢已對中華民國越趨不利。不可否認，中華民國在國際合法地位的維持與否，始終主控在美國手中。因此，美國的態度的即成為關鍵。而美國和中華民國的關係發生重大轉折，即是從 1968 年尼克森（Richard Nixon）贏得美國大選入主白宮起。

尼克森當選總統後，展開外交政策的全面調整，其中影響中華民國命運最大的是對中華人民共和國的「關係正常化」政策。²美國的外交政策有如此轉變，主要是基於冷戰時期與蘇聯東西對抗的全球戰略為出發點，欲聯合中華人民共和國以制蘇聯，迫使蘇聯向美國讓步。因此必須打開與中國大陸的關係，結束美國與中華人民共和國對立，以遂行美、蘇、中—「三角外交」。³然此時的中華人民共和國，於 1969 年 3 月 2 日在中國東北邊界烏蘇里江發生的珍寶島事件中，與蘇聯因邊界守軍衝突發生外交齟齬，這亦給予美國利用中蘇矛盾，開啓北京交往大門的機會。⁴1971 年 7 月美國國家安全顧問季辛吉（Henry Kissinger）密訪北京，與周恩來會晤。隨後，美國政府正式對外宣布，尼克森將以美國總統的身分，於次年訪問中國，與北京商談「關係正常化」之問題。⁵此一消息不僅震驚全球，轉變了外交局勢，也使臺美關係急轉直下，更直接衝擊、重創中華民國越趨不利的外交地位。

然而，政府當局面對國際外交情勢丕變，所帶來的外交危機與困境，卻始終堅持「漢賊不兩立」的基本國策，堅決反對任何彈性措施或讓步。此種僵化的政策，終導致 1970 年代臺灣對外斷交風潮及重大外交挫折接踵而至。首先是 1970 年前後發生的釣魚臺事

¹ 彭懷恩，《台灣政治發展》，頁 131-132。

² 彭懷恩，《台灣政治發展》，頁 135。

³ 胡興梅，〈中華民國在台灣地區的政治發展（民國三十八年至八十二年）〉（國立台灣師範大學三民主義研究所博士論文，1996 年），頁 67。

⁴ 戴寶村，《臺灣政治史》（台北：國立編譯館，2006 年），頁 366。

⁵ 彭懷恩，《台灣政治發展》，頁 135。

件。釣魚臺位於臺灣東北方約一百海浬處，原為無人居住島嶼，偶爾漁民將其視為暫時的避風港或休息站，後經調查發現包括臺灣北部釣魚臺列嶼附近的地方為石油大田所在，遂引起我國與日本對釣魚臺列嶼及周圍大陸礁層主權的爭執。⁶由於日本政府態度強勢，加上美國方面傾向支持日本，且又因當時為了聯合國席位等外交事務的考量，政府當局雖多次宣稱擁有釣魚臺之主權，但又拿不出實際的手段與作為，態度消極，以致情勢居於劣勢。

在如此不利於我國的國際情勢下，許多海內外青年紛紛表示擁護政府維護領土主權的完整。1970年11月旅美留學生開始發起激烈的「保釣運動」，繼之在臺灣的大學生亦響應此一保衛領土主權的運動。但最後，釣魚臺的主權仍歸日本所有，保釣運動終告失敗。釣魚臺主權的喪失，可謂是我國政府外交失利的開端。⁷雖然保釣運動並未達成目標，但卻喚起臺灣知識青年的民族意識，他們開始思索臺灣的前途，關心時事，並嘗試以各種方式表現其愛國熱情，亦漸漸形成要求政治改革與政治參與的風氣。

釣魚臺事件後，緊接而來的外交挫折是中華民國退出聯合國。在美國與中華人民共和國關係正常化的同時，聯合國代表權的攻防戰也逐年激烈。1971年10月25日（臺北時間10月26日），聯合國大會表決中國代表權之「重要問題案」，結果贊成五十五票，反對五十九票，棄權十五票，中華民國代表見大勢已去，乃由外交部長周書楷發表聲明宣布中華民國退出聯合國，並率領代表團離開會場。其後，大會接著表決阿爾巴尼亞等提出的「接納中華人民共和國案」，結果以七十六票對三十五票通過此案。自此之後，中華人民共和國進入聯合國，取代中華民國原先之「中國代表權」。退出聯合國對在臺灣的中華民國政府而言，等於喪失了國際地位，最顯而易見即是斷交效應的出現。1971年1月與我國建交的國家仍有六十六國，1972年遽降為三十九國，1979年僅剩下二十一國。⁸

雖然中華民國退出聯合國一事，曾在美國掀起短暫的反對聲浪，但就尼克森政府對中華人民共和國的外交政策而言，並未造成太大的阻力。1972年2月美國總統尼克森如約前往北京訪問，且與周恩來簽訂《上海公報》，此一公報也暗示著美國與中華人民共

⁶ 戴寶村，〈動員學生與學生運動－1950年至90年代的學生運動〉，收入於胡健國主編，《二十世紀臺灣民主發展－第七屆中華民國史專題論文集》（台北：國史館，2004年），頁1246。

⁷ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變－一個宗教團體之社會學分析〉，頁78。

⁸ 彭懷恩，《中華民國政治體系的分析》，頁29。

和國建交是遲早的事。1974年尼克森因「水門案」下臺，副總統福特（Gerald R. Ford）繼任為美國總統，其外交政策與與尼克森相同，尤其是對中華人民共和國及中華民國的政策更是如此。當福特仍是眾議院少數黨領袖時，曾於1972年6月隨團前往中國，從有關中國之行報導中顯示，福特曾強調臺灣問題乃是與中華人民共和國關係正常化的絆腳石。⁹成為美國總統後的福特，於1975年12月再度走訪北京，美國的中國政策似乎更有利於中華人民共和國了。

1976年卡特（Jimmy Carter）贏得美國總統大選。上臺後的卡特，任命范錫（Cyrus Vance）為國務卿，加速與中華人民共和國的接觸。1977年1月范錫強調華府與北京的關係，將根據《上海公報》來進行，同年8月范錫前往中國訪問，與中華人民共和國進行關係正常化的談判。1978年12月15日，卡特總統宣布自1979年1月1日起，與中華人民共和國建交。美國此一作為，無疑的是將中華民國的對外關係推向更壞境界。

回顧整個1970年代，可看出當時中華民國在國際情勢上的日漸窘境，不僅要正視中華人民共和國逐漸壯大的壓迫，更要面對友邦國家的無情離去，國際社會的現實，使得中華民國政府處於外交孤立的困境，而這種情景也促使國內部份有識之士的反思，反省造成此種局面的原因，思考臺灣未來的走向。

二、國內情勢

1949年中華民國政府因國共內戰失利，被迫撤退到臺灣，有鑑於中國大陸淪陷的教訓，且為了收攬人心，政府當局開始進行政治改革。在政府人事方面，臺灣省主席改由受美國教育的吳國楨出任，以爭取美國的支持；擴大甄拔臺籍人士，以爭取當地精英的支持。在黨務系統方面，由於遷臺初期的黨務結構仍是「以黨治國」的觀念，黨的地位高於政府，因此為了徹底改造被視為腐化貪污的國民黨政權，蔣中正於1950年成立中央改造委員會進行改革。然當時的國民黨領導階層認為中國大陸淪陷與黨派對立紛爭有密切關係，故黨務系統的改革並非朝向民主化，而是以重建政治領袖的權威為目標。為使政治權威能有效的建立，情治系統的鎮制是不可或缺的手段，因此各種情報機關紛紛

⁹ 邵宗海，《一九四九年以來中美關係之研究》，頁34。

成立。直到 1955 年，政府當局為整合各行其是的情治系統，乃成立國家安全局統轄各情報機關，例：警備總部、調查局、情報局等，直接向總統負責。¹⁰

政府當局在情治系統配合戒嚴令的實施下，加上恐共的陰影，使得有不少民眾因匪諜案、叛亂罪被捕入獄，其中不乏冤獄錯案，以致人心惶惶、人人自危，深怕遭羅織入罪，社會亦形成白色恐怖的氛圍。情治單位的逮捕行動通常以消滅匪諜為藉口，在沒有明確的法律授權和不公開的司法審訊下，被屈打成招者比比皆是，以 1950 年代最為嚴重。這樣的現象也導致後來臺灣政治氣氛保守，一般民眾視政治為畏途，絕口不談國事，以免動輒得咎。

在經濟方面，政府當局有鑑於中國大陸金融政策失敗，及地主制度造成農民的不滿，導致國軍在大陸農村地區兵敗如山倒的教訓，加上在美國強大的軍事、經濟、政治援助下，鞏固其執政地位。¹¹且由於美國的支持，使政府當局能專心投注於國內的經濟改革，如土地改革的成功、通貨膨脹的克服、經濟的復甦、公共政策的推行等。這對於往後臺灣經濟能迅速成長，得以創造經濟奇蹟，有很大的關係。

歷經 1950 年代政府高壓統治的白色恐怖時代，到 1960 年代的經濟成長，中華民國政府在臺灣的政權已經穩固。然而，隨著 1970 年代的來臨，臺灣無論在政治或經濟方面，都呈現大幅度的變動，其變動的主要因素，則來自外在環境的變化。在政治方面，國民黨內部開始進行權力轉移，蔣經國接班態勢逐漸形成。然此時的臺灣正處於國際局勢不利、外交孤立的困境中，剛接班的蔣經國在面對外交屢屢受挫的情況下，了解必須尋找臺灣社會內部的支持，才能安撫民心及穩固其領導地位。因此，提出一連串的革新政策，其中本土化政策，如：提拔年輕專業的臺籍人士出任政府官員、起用地方人士參與政治等，均有助於爭取本土認同、緩和省籍矛盾。不過，蔣經國的本土化政策，始終是「以大陸來臺人士為主軸，臺籍人士為輔」為原則，¹²且此時期的民主，乃僅是有限度的民主，是政府為了應付國內外變局及鞏固統治地位而開放提供的，對於反共、一個

¹⁰ 彭懷恩，《台灣政治變遷四十年》，頁 70-72。

¹¹ 韓戰後，美國給予中華民國政府的援助包括：一、軍事上，第七艦隊防衛臺灣海峽、提供 25 億美元以上的軍事援助、〈中美共同防禦條約〉；二、經濟上，總額 15 億美元以上的經濟援助、提供巨大的出口市場；三、政治上，支持中華民國政府在聯合國的中國代表權，即承認「法統」體制。若林正丈著、洪金珠等譯，《臺灣—分裂國家與民主化》，頁 39-40。

¹² 古淑芳，〈台灣黨外運動（1977-1986）—以黨外言論為中心之研究〉（國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1999 年），頁 17-18。

中國等基本國策，仍不容許任何人挑戰。因此，1970年代臺灣的政治氣氛仍然保守。

經濟方面，1970年代由於石油危機的打擊，造成全球性的經濟不景氣，亦使臺灣這個以外貿為主的經濟體系，面臨衝擊與挑戰。然而，政府當局於此時開始推動十大建設，一方面為解決重大基本設施不足的瓶頸，提高經濟活動的效率；另一方面為調整產業結構，將原本以勞力密集為主的工業朝向技術、資本密集工業發展。且因十大建設的推動，不僅使臺灣安然度過石油危機，也刺激原有經濟加速發展，在經濟發展的過程中，臺灣社會逐漸由農業社會轉型為工業社會。此一轉變使社會財富大幅增加，臺灣人民變富有，教育程度提高，具有更廣闊的視野，大量的中產階級興起。這些人期待有更多的政治參與，期待政治能更民主更自由，並開始關心國家政策，投入改革運動，因此政府當局統治合法性，亦開始受到質疑與檢驗。

上述國內外情勢的變化同樣反映在政教關係上，而促使長老教會與政府關係產生變化，最直接的影響因素是國際外交局勢的變動。在長老教會退出普世教協後，中華民國並未改善其國際地位，反而因外交漸形失利而陷入困境。因此，1970年代的長老教會，對於統治政權不當的壓制，開始從過去消極默默抵抗的態度，轉變為積極公開反抗的行動。面對臺灣國際地位的問題及國內政治經濟的議題，不再避免碰觸，乃是主動自發的參與，提出教會的看法和主張，進而發表政治性的三大宣言，但也就此揭開政教衝突的序幕。

第二節 三大宣言的發表

1970年代的臺灣，由於內政、外交情勢的急遽變化，使得國內的政治、社會呈現極度的不安與危機感。此時的長老教會，因受本土化傳教經驗、民主代議精神的信仰與體制、及以關懷人權與社會公義等為主軸的普世教會思潮之影響，再加上退出普世教協的不愉快經驗，和此一時期臺灣所面對的內外困境與危機意識，¹³乃開始著重於對臺灣社會的生存與安全之關切，並逐漸強調對政治的關懷，進而發表政治性的三大宣言－〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉、〈我們的呼籲〉、〈台灣基督長老教會人權宣言〉。

一、台灣基督長老教會對國是的聲明與建議

1971年10月中華民國退出聯合國，不久，美國總統尼克森將於次年訪問中華人民共和國的消息緊接著傳來。這些消息令全臺民眾產生被友邦出賣、國際孤立的恐懼感，以致人心惶惶，陷入不安的情境。在此之際，長老教會有鑑於國內外情勢可能嚴重威脅臺灣人民之自主生存權，基於信仰的原則，認為教會應該要為護衛臺灣人民的人權發聲。因此，乃於1971年11月19日在東海大學所召開的「中華民國教會合作委員會」會議中，由臺南神學院副院長彌迪理牧師（H. Daniel Beeby）提議：「臺灣現時處在動盪的時局下，我們教會應基於基督教的信仰說話，不要緘默。」此一建議得到周聯華牧師和衛理公會華納會督（Bishop Warner）的發言支持，經熱烈討論後，包括長老教會、聖公會、信義會、衛理公會、浸信會、門諾會、天主教會、東海大學、和基督教有關機構等代表，一致通過以教會合作委員會名義發表聲明。會中並決議以周聯華牧師、彌迪理牧師、羅愛徒牧師為中心成立小組，共同討論和擬稿。然而，當宣言草稿擬好後，由於內容涉及政治敏感，各教會代表紛紛表示不方便在這篇宣言上簽署。經過會議表決，只有長老教會一票贊成，因此發表宣言一案最後是遭到否決。¹⁴

當時身為教會合作委員會主席的高俊明牧師，遂將宣言草稿帶回長老教會，經過長老教會內部多次討論、增刪、修改，在同年12月16至17日長老教會總會召開第二次

¹³ 鄭仰恩，《歷史與信仰——從基督教觀點看台灣和世界》（台南：人光出版社，2004年），頁181-183。

¹⁴ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路——高俊明牧師回憶錄》，頁229-230；周聯華，《周聯華回憶錄》，頁281-282。

常置委員會時，議決：依據基督徒的信仰與良心，爲了愛國愛同胞而針對目前的局勢向國內外發表國是聲明。並於 1971 年 12 月 29 日，以臺灣基督長老教會的名義發表，即是三大宣言的第一個宣言——〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉（簡稱〈國是聲明〉）。在宣言發表的同時，長老教會總會不僅通知全臺所屬的長老教會，於翌年 1 月 2 日主日禮拜時向會眾宣讀〈國是聲明〉，並致函海外教會期盼能給予支持，並協助將此宣言的信息傳播出去，以引起各界注意及關心。¹⁵此外，長老教會亦透過管道，越過政府當局的監視線，把〈國是聲明〉的英文稿送至日本、美國，再以這兩地爲中心，發布至世界各地。包括美國國務院、羅馬教廷、日內瓦普世教協、世界長老教會聯盟、美國聯合長老教會、歸正教會、聯合基督教會、衛理公會、英格蘭長老教會、蘇格蘭長老教會、及英、美、德、日、加拿大、菲律賓等基督教協會，均收到這篇宣言。之後，均紛紛來函表示全力支持。¹⁶

在〈國是聲明〉中，一開始長老教會先說明此宣言提出的背景：「鑑於可能嚴重地威脅台灣地區全民生存的當前國際局勢表示深切的關懷。秉著耶穌基督是全地的主宰，公義的審判者，也是全人類的救主之信仰，我們……作如下的聲明與建議」¹⁷，乃是有鑑於時局對臺灣人民安全的威脅，並強調此宣言是以基督信仰爲基礎所提出的。而宣言內容主要可分爲兩個層面：第一，向國際的聲明——首先強調臺灣的主體性及表達反共的決心：

現居台灣的人民，其祖先有的遠自幾千年前已定居於此，大部份於兩三百年前移入，有些是第二次世界大戰後遷來的。雖然我們的背景與見解有所差異，可是我們卻擁有堅決的共同信念與熱望——我們愛這島嶼，以此爲家鄉；我們希望在和平、自由及公義之中生活；我們絕不願在共產極權下度日。¹⁸

以上內容陳述臺灣人民的組成雖有所差異，但對臺灣的熱愛與根植臺灣之信念是相同

¹⁵ 臺灣基督長老教會，〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉，教會公報，第 1076 號，1972 年 1 月 1 日，第 10 頁；高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路——高俊明牧師回憶錄》，頁 230-231；黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 341-342。

¹⁶ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 344-345；高俊明，〈宗教入世美麗島 1〉，收入於新台灣研究文教基金會美麗島事件口述歷史編輯小組總企劃，《走向美麗島——戰後反對意識的萌芽》（台北：時報文化，1999 年），頁 129。

¹⁷ 臺灣基督長老教會，〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉，教會公報，第 1076 號，1972 年 1 月 1 日，第 10 頁；〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉全文，詳見附錄一。

¹⁸ 〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉，見附錄一。

的，且呈現出牢固的鄉土認同之情感。另外，也表現出對和平、自由、公義體制的嚮往，拒絕生活在共產政權的統治之下。

其次，在國際強權對「臺灣問題」的處理態度與主張上，長老教會並不贊同：

我們對尼克森總統即將訪問中國大陸的事甚為警惕。有些國家主張將台灣歸併中共政權，也有國家主張讓台北與北平直接談判。我們認為這些主張的本意無異於出賣台灣地區的人民。¹⁹

長老教會不僅反對與中華人民共和國政權合併，也反對將「臺灣問題」交由中華民國政府與中華人民共和國政府來談判解決。長老教會認為這些主張並不符合臺灣人民的意願，是對臺灣人民的出賣。

宣言中更明白表示，反對任何國家罔顧臺灣人民的人權與意志，作出任何違反人權的決定，並強調臺灣的前途應由臺灣人民依照自己的意願來決定：

我們反對任何國家罔顧台灣地區一千五百萬人民的人權與意志，只顧私利而作出任何違反人權的決定。人權既是上帝所賜予，人民自有權利決定他們自己的命運。²⁰

長老教會認為人權是上帝所賜予的恩典，所以人民有權利決定自己的命運。所謂「命運」是指住在臺灣這塊土地上的所有人民，都是臺灣的主人，皆有權利決定自己國家的命運與將來。而長老教會則反對外來勢力的介入，危害到臺灣人民生存與居住的權利。²¹

第二，向國內的建議－呼籲政府當局應進行中央民代表的全面改選，以求徹底革新內政，維護我國在國際間的聲譽與地位。否則依當時政治、外交之情勢發展下去，將無法避免像東歐國家一樣，遭受到共產極權之壓迫：

¹⁹ 〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉，見附錄一。

²⁰ 〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉，見附錄一。

²¹ 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 82。

最近我中華民國在聯合國成為國際間政治交易的犧牲品是有目共睹的，依此情勢繼續發展，我們恐難免於像東歐諸國被共產極權壓迫的悲慘遭遇。為此我們呼籲政府……徹底革新內政以維護我國在國際間的聲譽與地位。……我們切望政府於全國統一之前，能在自由地區（台、澎、金、馬）作中央民意代表的全面改選，以接替二十餘年前在大陸所產生的現任代表。²²

另外，此宣言內容最特別的是，長老教會當時所主張的中央民意代表全面改選，乃是採取類似西德、東德分立時期，西德以制憲（制定基本法）的方式，使西德人民得以選出代表組成國會：「德國目前雖未完成全國統一，但因西德臨時制憲使自由地區人民得以選出代表組成國會，此例可供我政府之參考。」²³這也可說是所謂「兩德模式」出現在思考臺灣前途問題上的重要開端。²⁴

〈國是聲明〉的發表，不只是打破了政府當局長期威權統治下的臺灣政治禁忌，也是第一次有臺灣本土社團表達政治主張與理想，更是長老教會在臺傳教一百多年以來的首次政治公開聲明，這對往後長老教會能不斷地勇敢說出其政治、社會理想及形塑以臺灣為主體的神學思潮，是一個重要里程碑。²⁵然由於〈國是聲明〉內容觸及敏感的政治問題，因而引發政府當局的強烈關注，自此之後，長老教會與政府當局之間的互動，進入白熱化的衝突階段。

二、我們的呼籲

〈國是聲明〉發表後，在外交上，國際情勢持續對臺灣不利，1972年2月尼克森訪問北京，並簽訂、發表《上海公報》。同年，日本與中華人民共和國建交，之後，友邦國家與我國斷交的情形陸續發生，使得臺灣陷入外交孤立的困境中。因此，當1975年8月福特計劃訪問中國大陸的消息傳來時，臺灣人民更加擔心自己的前途及安危。然而，

²² 〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉，見附錄一。

²³ 〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉，見附錄一。

²⁴ 薛化元，〈長老教會與國家認同〉，收入於胡健國主編，《二十世紀臺灣民主發展－第七屆中華民國史專題論文集》，頁861。

²⁵ 王崇堯，〈從「人權宣言」到「鄉土神學」〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家－台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》（台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會，2007年），頁145。

就在政府當局面對外交不斷挫敗，卻束手無策的同時，對內則因長老教會之前發表的〈國是聲明〉，引來政府對教會的關切與壓迫。

首先，政府當局以「抵觸國語推行政策」為理由，於 1975 年 1 月泰雅族原住民在做禮拜時，由當地派出所主管率員闖入教會阻止禮拜之進行，並沒收正在使用的泰雅語聖經與聖詩。接著，警備總部官員率臺北市警察局警員至聖經公會，沒收由長老教會人士與天主教瑪利諾會人士共同翻譯之羅馬字臺語新約聖經及巴克禮所譯的臺語羅馬字聖經。²⁶雖說事後政府對此一查禁行動的解釋，乃是針對語言政策，與宗教信仰不相關，²⁷但已使長老教會認為其信仰自由深受侵犯，有違民主政治的精神。再加上，長老教會謀求再加入普世教協，卻遭政府當局反對，²⁸政教關係更趨緊張。然而，就在國內政府壓迫與國際外交挫敗的雙重壓力下，長老教會發表了三大宣言的第二個宣言－〈我們的呼籲〉。

1975 年 9 月 15 日至 18 日，長老教會總會「世界教會關係小組」於彰化靜山修院召開第三次「教會與社會研究會」，就教會處於急變時代及當前國家處境，所應負之使命進行探討。由於與會人士深感此際將是基督公民無法逃避責任之時刻，因此於會後，發表〈我們的呼籲〉一文，呼籲全體教會及信徒關心國家大事，並為國家所面臨的危機迫切禱告。²⁹長老教會總會常置委員會於 1975 年 11 月 18 日會議中，議決通過，接納〈我們的呼籲〉為長老教會之立場。³⁰英文版也得到認可，將寄往海外各教會，以期能得到會友們的禱告和支持。

在〈我們的呼籲〉一文中，長老教會先於前言，以相當的篇幅，再次表達對〈國是聲明〉立場及內容的肯定：

自從一九七一年台灣基督長老教會發表國是聲明後，曾引起國內外人士之重視與熱烈的反應。國是聲明之發表乃基於我教會對國家命運之關心。儘管有部份人士

²⁶ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路－高俊明牧師回憶錄》，頁 242；連偉齡，〈南部臺灣基督長老教會之研究（1865-1987）〉，頁 70-71。

²⁷ 〈論推行國語與維護地方文化〉，教會公報，第 1212 號，1975 年 5 月 25 日，第二版。

²⁸ 《臺灣基督長老教會第二十二屆總會報告書》，1975 年，頁 14。

²⁹ 〈第三次教會與社會研究會記要〉，教會公報，第 1230 號，1975 年 9 月 28 日，第六版。

³⁰ 《臺灣基督長老教會第二十三屆總會通常年會報告書》，1976 年，頁 7-8。

對國是聲明加以誤解與抨擊，然而我教會仍憑信仰良心以告白教會之堅定信仰。

31

亦承繼了〈國是聲明〉的主張，重申堅持〈國是聲明〉的原則與信念—「唯有我們自己的人民才有權利決定自己之命運」³²，並維持初衷「深信唯有徹底實施憲法，革新政治才能建立符合民主精神的政府」³³。文中還提及發表〈我們的呼籲〉的動機，乃是有鑑於國家面臨外交孤立、世界經濟危機的多事之秋，基於愛國心，教會應擔負起國家存亡的責任，且表明「惟有以愛心說誠實話，積極關心我國政治前途，才能協助建立開放、民主、公正、廉能之政府」³⁴。

而此一宣言的主要內容，則大多是和政府與教會的關係及教會內部事務有關。可分為兩個部分：

（一）對政府的建議

長老教會在此宣言中，對政府提出五點建議：第一，維護憲法所賦予人民宗教信仰之自由—強調憲法賦予人民宗教信仰的自由，「尤其每一個人應享有自由使用自己的言語去敬拜上帝，以表達個人的宗教信仰」³⁵，必須加以尊重。另外，還明文指出，政府當局查扣聖經公會所印行的方言聖經之行為，乃是「抵觸憲法之基本精神」³⁶，應發還遭沒收的新譯白話字聖經、並准許出版任何語言之聖經；³⁷第二，突破外交孤立困境—長老教會認為「不能因世界教會組織中少數不同之意見，而放棄參與國際性教會組織的機會」³⁸，因為加入世界教會組織，一方面可以爭取友好教會的支持，另一方面也可以表明長老教會反共的立場與態度，所以希望政府當局能准許教會自由參加普世教協等國際性教會組織，以協助政府突破外交困境。

³¹ 《臺灣基督長老教會第二十三屆總會通常年會報告書》，1976年，頁7-8；〈我們的呼籲〉全文，詳見附錄二。

³² 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

³³ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

³⁴ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

³⁵ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

³⁶ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

³⁷ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

³⁸ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

第三，建立政府與教會間之互信互賴－認為政府與教會互信與互賴之關係乃是建立在彼此尊重之基礎上，且「建議政府應與教會當局取得直接關係，彼此坦誠就國家前途與社會的改革交換意見」³⁹，因為唯有如此，才能促進教會與政府間之互信與互賴；第四，促進居住在臺灣人民的和諧與團結－長老教會除了延續先前〈國是聲明〉對外交、政治環境的關心外，在此也開始出現對內政問題較為具體的想法，例如省籍、黨籍差異所造成的不平等與分裂。⁴⁰然而要消除省籍、黨籍之差異，政府當局則必須保障「國民應享有權利與義務平等之機會」⁴¹，這也正是「人權」概念的重要精神，確保在法律之前人人平等，享受同等的權利與義務；⁴²第五，保障人民的安全與福利－對於臺灣社會經濟的高度成長所引發的社會問題，長老教會同樣十分關心：

臺灣經濟快速成長發展，固然帶來了社會繁榮，也帶來了人性墮落，道德頹廢，公害猖獗，貧富懸殊，治安問題益形嚴重。教會基於保護人權與維護人性尊嚴之使命，呼籲政府加強社會發展，針對社會風氣之敗壞、貧窮、貪污、治安及公害諸問題，採取有效措施以保障人民之安全與福利。⁴³

而這也是長老教會第一次正式向政府當局呼籲要注意社會的發展，針對社會風氣敗壞、貧窮、貪污、治安及公害等問題，採取有效的措施。有關工業化所帶來的社會議題，在此時已成爲長老教會希望政府當局改革的議題。⁴⁴

（二）對教會本身的期許

長老教會在此宣言中，對教會本身有五點期許：第一，發揚誠實與公義之精神－教會不應害怕得罪別人或惹麻煩，而昧著良心說謊話，必須將「基督的精神無時無刻成爲我教會反省之原則」⁴⁵，站在維護真理的立場上，發揚誠實與公義之精神；第二，促進教會內部的團結與堅守教會立場－嚴詞譴責教會內部之分裂主義思想：

³⁹ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁴⁰ 陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉，頁 71。

⁴¹ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁴² 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁 83。

⁴³ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁴⁴ 陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉，頁 71-72。

⁴⁵ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

近幾年來教會的不斷分裂威脅到教會整體的生存，分裂主義的思想深深地滲透教會，嚴重危害教會團結。教會針對內部紊亂的實際問題，必須重視秩序的遵守及法規的維護。我們主張任何破壞教會秩序與團結之行為必須受到嚴厲制裁。⁴⁶

且由此宣言中可以看出，造成教會混亂的現象，乃是由於教會失去了正確的信仰立場。這其中除了北部教會部份人士與總會之間的矛盾，反對總會的決策所造成的影響外，還有包括其他教派因對宣言立場的疑慮及對政府態度之差異，⁴⁷對長老教會所做的攻擊：

造成教會混亂的現象乃由於教會失去了正確的信仰立場。我教會的傳道人與信徒由於信仰立場不堅，對自己教會失去認識，常常受到其他團體擺佈，這種任人擺佈的結果往往是由貪小便宜之心理所造成的。⁴⁸

因此，長老教會呼籲信徒必須了解教會本身的原則、制度與法規，而這也是教會內部運作的基礎。信徒應站在此一基礎上，堅定其信仰立場，以避免及防止外界對教會內部團結的破壞。

第三，謀求教會的自立與自主－宣言中指出雖然地方教會以達自立，但就整個長老教會總會而言，仍然是「接受的教會」，應努力轉變為「給予之教會」。並希望長老教會在經濟與宣教上都能達到自立互助，這樣才能分擔世界教會的責任。此外，教會也必須把握其應有之自主性，發揚上帝的公義，維護自由與平等；⁴⁹第四，建立與全世界教會密切的關係－文中指出，教會之所以會分裂的原因，「乃是由於缺乏普世教會之信念」⁵⁰，認為全世界教會應尊重異己，彼此接納，以達成合一的理想。並譴責部份教會人士企圖造成分裂，破壞教會合一之行為：

近年來有某些教會人士從事破壞我教會與世界教會之關係。我們呼籲教會嚴密注意這種破壞教會合一的行為。同時對於這種破壞行動應加以阻止與譴責。⁵¹

⁴⁶ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁴⁷ 陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉，頁 71。

⁴⁸ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁴⁹ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁵⁰ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁵¹ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

且為能使長老教會達成與世界教會之關係，應計劃促進與世界教會在各方面交流之工作，增進教會彼此間的了解與互助，⁵²以共同推動全世界教會合作與合一為目標；第五，關心社會的公義問題與世界問題—因為教會存在的目的是為了「達成傳達上帝愛的信息」⁵³，所以教會必須秉持著愛心，推動社會服務，來關心世界上飢餓、人口及人權等問題。並自覺處於此一時代中，教會「除了參與傳揚福音使人悔改信主之外，必須表達對整個國家社會及全世界人類的關懷」⁵⁴，這樣才能使上帝的愛真正普及於世，也才不辜負上帝所交託之使命。

整體而言，〈我們的呼籲〉相較於〈國是聲明〉，在主文部分著重在宗教信仰問題，反對政府當局假借推行國語政策之名，行壓制長老教會傳教工作之實。但在國家認同方面，〈我們的呼籲〉則沿襲了〈國是聲明〉的基調。⁵⁵

三、台灣基督長老教會人權宣言

1976年卡特當選美國總統，上臺後的卡特，對中華人民共和國的外交政策，與尼克森、福特之路線相同，希望雙方關係正常化。為加速與中華人民共和國的接觸，美國政府乃派國務卿范錫於1977年8月前往中國大陸訪問，進行關係正常化的談判。對臺灣而言，這個消息無疑是一大打擊，因為從各種跡象顯示，美國可能對中華人民共和國採取妥協、讓步的態度，如此一來，美國與臺灣斷交乃是遲早的事，而這勢必將會威脅到臺灣人民的前途、安全與自由。面對如此惡劣的國際情勢，社會各界發起一人一信運動，寫信寄給美國總統卡特，呼籲美國應信守對臺灣人民的承諾，同時表達臺灣全民的抗議。而長老教會也有鑑於當前臺灣所面臨的危機，為表達基督徒對國家存亡之責任與關懷，進而發表了三大宣言的第三個宣言—〈台灣基督長老教會人權宣言〉（簡稱〈人權宣言〉）。

1977年7月12日，長老教會總會常置委員會決定致函美國總統卡特，表明長老教

⁵² 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁵³ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁵⁴ 〈我們的呼籲〉，見附錄二。

⁵⁵ 薛化元，〈長老教會與國家認同〉，收入於胡健國主編，《二十世紀臺灣民主發展—第七屆中華民國史專題論文集》，頁863。

會立場。為求慎重起見，總會常置委員會全權委任特別小組擬稿。⁵⁶然而，有關〈人權宣言〉一文完成的過程，應是當時長老教會核心人物先起稿，⁵⁷再由長老教會總會「世界教會關係小組」於1977年8月在臺中利巴嫩山莊以召開靈修會之名，⁵⁸集合包括總會幹部、教會牧長、神學教授、社會中基督徒菁英等約三十位，針對〈人權宣言〉草稿內容加以討論修改，乃至全文定稿。最後，再經長老教會總會常置委員會通過接納這次會議所提交之宣言，⁵⁹並於1977年8月16日由長老教會總會發表，即為〈人權宣言〉。

在此宣言中，首先長老教會「告白耶穌基督為全人類的主，且確信人權與鄉土是上帝所賜」⁶⁰。這即是天賦人權的觀念，亦表示人權應是每個國家都必須尊重的。⁶¹此外，這也是長老教會再次宣告「人權」的基本核心概念，並且更直接引出「鄉土」為上帝所賜，首次將「人權」與「鄉土」兩個概念做連結。⁶²接著，呼籲卡特總統堅持其人權外交原則，在與中華人民共和國關係正常化的同時，應信守他「保全台灣人民的安全、獨立與自由」⁶³的承諾。並透過此一宣言，長老教會向美國政府、有關國家、全世界教會呼籲及尋求支持：

面臨中共企圖併吞台灣之際，基於我們的信仰及聯合國人權宣言，我們堅決主張：「台灣的將來應由台灣一千七百萬住民決定。」⁶⁴

這也是長老教會延續〈國是聲明〉、〈我們的呼籲〉一貫的主張及信念——只有居住在臺灣的人民才有權利決定自己的命運，因此臺灣的將來，自然應由臺灣的住民來決定。

⁵⁶ 〈憑著基督徒信仰良心 關切國家與同胞前途 總會常置委會發表人權宣言 主張台灣前途應由自己決定〉，教會公報，第1329號，1977年8月21日，第一版。

⁵⁷ 據王南傑牧師表示，當初〈人權宣言〉起稿時，大部分時間都在謝穎男牧師家，但為以免被當局錄音，也常需要臨時更換時間、地點。王南傑，〈「為出頭天奮鬥」——台灣基督長老教會人權宣言的故事〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家——台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，頁30。

⁵⁸ 當時為了避免情治單位的監目，一切教會特別聚會通常都稱做「靈修會」。鄭兒玉，〈「台灣基督長老教會人權宣言1977」：——起稿背景、過程、神學立場、接納經過、及發表後內外之衝擊〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家——台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，頁19。

⁵⁹ 鄭兒玉，〈「台灣基督長老教會人權宣言1977」：——起稿背景、過程、神學立場、接納經過、及發表後內外之衝擊〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家——台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，頁18-22；王南傑，〈「為出頭天奮鬥」——台灣基督長老教會人權宣言的故事〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家——台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，頁29-30。

⁶⁰ 《臺灣基督長老教會第二十五屆總會通常年會報告書》，1978年，頁2-3；〈台灣基督長老教會人權宣言〉全文，詳見附錄三。

⁶¹ 瞿海源，〈政教關係的思考（上）台灣基督長老教會〉，《聯合月刊》第6期（1982年1月），頁47。

⁶² 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，頁83-84。

⁶³ 〈台灣基督長老教會人權宣言〉，見附錄三。

⁶⁴ 〈台灣基督長老教會人權宣言〉，見附錄三。

同時，長老教會更促請政府當局於此國際情勢危急之際，能面對現實，採取有效措施，「使台灣成為一個新而獨立的國家」⁶⁵。而這是長老教會第一次對於臺灣主權做出教會立場的宣示，且也成爲日後長老教會在臺灣前途的主要政治路線。⁶⁶

從長老教會所發表的三大宣言之時間點來看，國際外交情勢的變化與三大宣言的發表是有密切的關連。1971年10月中華民國退出聯合國，同年12月長老教會發表〈國是聲明〉；1972年2月尼克森訪問北京，發表《上海公報》；1975年8月美國宣布，福特計劃訪問北京，同年9月長老教會發表〈我們的呼籲〉，同年12月福特前往中國訪問；1977年8月范錫計劃前往中國訪問，當月長老教會發表〈人權宣言〉，同年12月中華民國與美國斷交。由此可看出，國際外交情勢的變化與三大宣言的發表，兩者在時間上有先後關係。這也代表著長老教會在選擇發表三大宣言的時機，國際外交情勢的變化是其主要考量的因素。

總之，長老教會發表三大宣言之立場與目的應是一致的，即是當臺灣面臨國內外政治危機時，長老教會基於信仰立場，主張人民應有參與政治及決定自我政治命運的基本權利，並表達長老教會認同鄉土、人民與強調人權的決心。其中，〈人權宣言〉比前兩個宣言更進一步明確主張，基於「自決」與「認同」的原則，政府應依照臺灣人民的願望，促使臺灣成爲一個「新而獨立的國家」。⁶⁷但也因爲「新而獨立的國家」這幾個字，讓政府當局對長老教會的忠誠度產生高度懷疑，使原本就因發表前兩個宣言，而遭政府當局注意、壓制的長老教會，在第三個宣言—〈人權宣言〉發表後，政教衝突更顯激烈。

⁶⁵ 〈台灣基督長老教會人權宣言〉，見附錄三。

⁶⁶ 汪偉瑞，〈台灣基督長老教會之政治參與—以台南地區長老教會爲例〉，頁45。

⁶⁷ 鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教》，頁175。

第三節 三大宣言的影響

長老教會在發表三大宣言後，立即出現不同的聲音，固然其中不乏支持的力量，但更多的是對這三個宣言的異議，與對長老教會的攻擊、打壓。事實上，1970年代的臺灣社會，在面對不利於臺灣之國際外交情勢變化時，並非獨有長老教會表現出對政治問題的關切。例：中華民國被迫退出聯合國後，《大學雜誌》編輯委員會即發表〈信心、決心、革新 我們的呼籲〉一文，⁶⁸來呼籲臺灣人民不必因退出聯合國而驚慌，要堅強自立、支持政府，且主張政府當局應政治革新與經濟建設，建立適應時代和面對現實的政治體制；此外，在美國總統尼克森前往中國大陸訪問的同時，約有三千五百餘位的大專院校教授連署，並由各校代表針對此事發表聲明，除了表達對尼克森訪問「匪區」的不滿外，也強調中華民國是中國唯一的合法政權，並呼籲國人要做政府後盾，共同扭轉時勢，為復國建國的成功而努力。⁶⁹類似上述的聲明、建議，在國家多事之秋的1970年代十分常見，這也顯示國際政治情勢的發展與政府外交的挫敗，對臺灣社會有相當的影響，尤其在學界中，不乏熱烈討論國是，向政府當局建議、呼籲的人士。因此，長老教會的三大宣言並非唯一，只是在當時均是由傾向於政治改革的人士所提出，像長老教會以宗教信仰之立場去討論現實政治的問題，以宗教團體之名義來發表有關政治問題的主張，對臺灣社會而言，以前曾未見過，自然引起震撼與爭議。

其實若能瞭解長老教會的重要特色之一是關懷社會的話，對於三大宣言的發表，就較能以平常心來看待此事。因為一個關懷社會的團體，當國家在外交上遭到嚴重打擊時，卻沒有任何表示或作為，顯然就稱不上關懷社會。但表示關懷的方式有很多，通常以喊口號誓為政府的後盾最為常見，也較為人喜歡；提請政府加速革新，厚植國力，則有忠言逆耳之意，自然不討喜，若其建議又涉及政治敏感問題，即會引發爭議與批評。⁷⁰三大宣言乃屬於後者，所以在長老教會看來，這三個宣言是愛鄉愛國的言論，是基督徒關懷社會、國家的表現，但對保守敏感人士，甚至政府當局而言，其論調過於激烈，有教會藉著上帝的名義來干涉政治之意圖。進而產生對長老教會的批評與攻擊，也使長老教會與政府之間的關係更加惡化。

⁶⁸ 大學雜誌編輯委員會，〈信心、決心、革新 我們的呼籲〉，《大學雜誌》第47期（1971年11月），頁3-5。

⁶⁹ 〈針對尼克森訪問匪區 我大專教授發表聲明〉，《自立晚報》，1972年2月22日，第二版。

⁷⁰ 瞿海源，〈政教關係的思考（上）台灣基督長老教會〉，《聯合月刊》第6期，頁47。

以下將就三大宣言發表後，社會各界的反應、政府當局的態度及措施、長老教會的因應對策、對政治社會的持續關懷，來加以分析探討三大宣言所帶來的影響。

一、各界對三大宣言的反應

三大宣言發表後，即在各界引起不同的反應，產生不同的看法。下列將從社會輿論的看法、教會內部及其他教派的態度、國際及海外社團的反應等三個方面，來分析討論各界對三大宣言的反應。

（一）社會輿論的看法

在還是戒嚴時期的 1970 年代，一方面由於傳播媒體絕大多數掌握在政府手中或傾向政府，一方面則來長期以來臺灣政治氣氛保守，以致社會輿論較偏向政府當局。因此，從長老教會的第一個宣言〈國是聲明〉發表後，由於內容觸及到敏感的政治問題，即立刻感受到輿論的壓力，認為長老教會此一行動是宗教干預政治的表現。繼之，長老教會所發表的〈我們的呼籲〉、〈人權宣言〉在內容與立場上均延襲〈國是聲明〉之概念與主張。但因〈人權宣言〉的內容有：「為達成台灣人民獨立及自由的願望，我們促請政府於此國際情勢危急之際，面對現實，採取有效措施，使台灣成為一個新而獨立的國家。」⁷¹此敏感而含糊的主張，致使〈人權宣言〉在發表後，引起激烈的反應，報章雜誌亦開始對長老教會展開連續攻擊，指責此宣言鼓吹臺獨思想及主張，嚴重違反國策。⁷²而其中以《夏潮》、《綜合月刊》、《中華雜誌》等刊物的批判最為猛烈。

1. 《夏潮》—從 1977 年 10 月起，相繼刊文批評〈人權宣言〉及長老教會。在〈從致美國總統卡特的一封怪信說起〉一文中，認為長老教會是被一群帝國主義牽著鼻子走的人領導著，這些人為了私人利益，乃違背國家民族更大的公利，而倡言臺灣獨立。並提及長老教會於〈國是聲明〉發表時，已公然主張臺獨，只是「獨立」兩個字有所避諱

⁷¹ 〈台灣基督長老教會人權宣言〉，見附錄三。

⁷² 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，頁 86。

而未用；⁷³〈臺灣教會需要改革〉一文，則檢討長老教會不當言論所反映出的問題，即是臺灣教會過份受到西方之影響，相對地失去了中國的屬性。且教會應有貢獻於中國之民族獨立運動，不與帝國主義及民族分離主義相結托，以致教會成爲全中華民族之共敵，爲教會招來逼迫；⁷⁴在〈我們的宗旨與主張〉中，提到以「民族自決」來講，「獨立」是對帝國主義獨立，不是要獨立於祖國外，乃是要和祖國同胞團結一起；⁷⁵在〈臺灣長老教會的歧路〉中，指責長老教會在言辭之外，並沒有實踐其關懷社會之信仰告白。⁷⁶

2.《綜合月刊》—在1977年12月刊出「宗教與政治」專文四篇，⁷⁷以大篇幅討論〈人權宣言〉相關問題。翌年2月再刊出「宗教與政治」專文之二兩篇，⁷⁸之後又陸續刊出〈台灣基督長老教會事始末〉等文章。⁷⁹上述文章中，所要表達的看法，主要是對長老教會的政治主張提出質疑。認爲此宣言僅是少數人的意見，不能代表大多數教徒，甚至全臺人民。並批評長老教會主張臺獨的言論，及假宗教之名從事政治活動。

3.《中華雜誌》—從〈上帝主張分裂中國嗎？〉、⁸⁰〈旅美臺灣長老教會與「臺獨」〉、⁸¹到〈再論長老會事件及其他〉，⁸²這幾篇文章的內容，不外指責長老教會在〈人權宣言〉所主張的「使臺灣成爲一個新而獨立的國家」，是分裂中國、主張臺獨的思想。且認爲長老教會是假借上帝旨意，來干涉國家內政。

4.報紙—包括《聯合報》、⁸³《中國時報》、⁸⁴《中央日報》、⁸⁵《臺灣日報》、⁸⁶《中

⁷³ 北屋，〈從致美國總統卡特的一封怪信說起〉，《夏潮》第3卷第4期（1977年10月），頁18。

⁷⁴ 施根本，〈臺灣教會需要改革〉，《夏潮》第3卷第5期（1977年11月），頁37-38。

⁷⁵ 夏潮雜誌社，〈我們的宗旨與主張〉，《夏潮》第4卷第3期（1978年3月），頁5。

⁷⁶ 張春新，〈臺灣長老教會的歧路〉，《夏潮》第4卷第6期（1978年6月），頁37。

⁷⁷ 黃年等著，〈你有沒有權說這種話？你說的話對不對？—向台灣基督長老教會總會常置委員會的政治主張質疑〉，《綜合月刊》第109期（1977年12月），頁14-23；李利國，〈請教你對這個「宣言」的看法〉，《綜合月刊》第109期，頁24-33；葛重生，〈爲台灣基督長老教會祈禱—並向眾教會呼籲〉，《綜合月刊》第109期，頁34-37；余明賢，〈凱撒的歸於凱撒〉，《綜合月刊》第109期，頁38-43。

⁷⁸ 周玉山，〈再向高俊明牧師質疑〉，《綜合月刊》第111期（1978年2月），頁119-121；孫景政，〈不要誤用了政治權利〉，《綜合月刊》第111期，頁121-122。

⁷⁹ 黃年等著，〈台灣基督長老教會事件始末〉，《綜合月刊》第113期（1978年4月），頁18-29。

⁸⁰ 王曉波，〈上帝主張分裂中國嗎？〉，《中華雜誌》第16卷第175期（1978年2月），頁15-17、25。

⁸¹ 張紹達，〈旅美臺灣長老教會與「臺獨」〉，《中華雜誌》第16卷第176期（1978年3月），頁9-11。

⁸² 王曉波，〈再論長老會事件及其他〉，《中華雜誌》第16卷第178期（1978年5月），頁23-26。

⁸³ 〈澄清長老教會發表政治主張的問題〉，《聯合報》，1978年3月16日，第二版。

⁸⁴ 〈傳教人干預政治的歷史教訓—論長老會妄言事件〉，《中國時報》，1978年3月18日，第二版。

⁸⁵ 〈應即制裁背教叛國的教棍〉，《中央日報》，1978年3月30日，第二版。

⁸⁶ 〈禁絕教會人士的反教叛國〉，《臺灣日報》，1978年3月27日，第二版。

華日報》、⁸⁷《大華晚報》⁸⁸等報紙，皆可看到對長老教會及所發表的〈人權宣言〉予以批評、攻擊。而主要論點大同小異，均認為長老教會鼓吹臺獨的言論，已違背國策，應受法律制裁。而且長老教會如此的行為，乃是宗教干預政治。

基本上，在三大宣言發表後，社會輿論帶給長老教會的壓力及批評，並非僅只於上述刊物，本文所列舉只是當時較具代表性的刊物。而這些批評的聲浪有其共同點：一大部份集中在〈人權宣言〉發表後。主要的原因，應是「新而獨立的國家」，觸及到臺灣政治的禁忌—臺獨，所以立刻群起圍攻；二批評的內容則不離開宗教干預政治、宣言僅為少數人的主張、臺獨思想、有叛亂之意圖等論點。

（二）教會內部及其他教派的態度

三大宣言的發表，不僅引起社會輿論的批評，在臺灣教會界（含天主教）同時引發爭議。

1.長老教會內部—長老教會的信徒全臺超過十萬人，每一位的政治立場不盡然是相同一致的，對於總會所發表的三大宣言，看法不一。因此，教會內部還是有部份信徒並不贊成三大宣言。而這些反對教會所發表三大宣言的部分人士，例：陳溪圳、吳清鑑、黃六點等，均隸屬於北部教會，此三人是長老教會的資深牧師，並且都是參與日治末期北部大會所發表親日宣言的重要人物。⁸⁹當時北部教會積極親日之政治立場，與南部教會消極應付的表現，可說是截然不同。而這種南、北教會對當政者態度的差異，仍延續至戰後。

戰後初期，北部大會由原本的積極親日，快速轉變為向中華民國政府表示友好與支持，例：1946年3月所召開的第三屆北部大會，其重要議決事項之一：「向蔣委員長致敬，向祖國教會團體請安、致謝，並向母會及南部大會請安。」⁹⁰然而，為何北部大會在終戰前後，不論哪一政權，均能表現出對當政者的支持態度。其原因，也許對北部大

⁸⁷ 〈任何教會均受法律保障亦受法律約束〉，《中華日報》，1978年3月17日，第二版。

⁸⁸ 〈長老會應有自律自清與自救行動〉，《大華晚報》，1978年3月30日，第二版。

⁸⁹ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，頁86-87。

⁹⁰ 〈第三屆 北部臺灣基督長老教會大會議事錄〉，收入於黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，頁140-142。

會部分神職人員而言，哪一政府執政對教會本身而言，並不太重要。重要的是，能夠獲得政府對教會傳教事業的支持與便利等，有利於教會發展的政治條件。因此，教會對當政者的支持，不見得是不可改變的。⁹¹這或許可以用來解釋何以北部大會的政治態度在終戰前後快速變化的原因。

南北教會對政府態度的差異，到戰後仍舊持續著。但起初因為沒有特殊事件發生，所以差異不明顯。直到 1970 年前後的普世教協事件，南北教會的政治觀點及立場之差異才再度突顯出來。⁹²不過，此時的南部大會已撤銷，南北教會的界線不是那麼明顯，而此種差異則逐漸轉變為總會與部分北部教會的對立。1971 年以後，由於總會陸續發表有關政治問題的三大宣言，以致教會內部因政治立場與看法不同，對立的狀況愈演愈烈。⁹³

1971 年〈國是聲明〉發表後，七星中會於翌年 2 月 22 日所召開的第廿一屆春季議會中，議決「向總委會建議此後不再以教會團體名義作政治性聲明，並聲明本中會對該國是聲明無干」⁹⁴。而這股反對聲音至長老教會發表〈人權宣言〉後，達到最高點。長老內部的反對人士，不僅透過報章雜誌批判總會發表三大宣言的行為，乃屬極少數人之政治意見，不能代表全體教友，⁹⁵並於 1978 年 3 月 14 日至 15 日召開第三十一屆北部大會時，由十三名議員連署提出「反對人權宣言」之臨時動議案：「請北大發表聲明去年八月十六日以總會名義發表『人權宣言』，危害教會及國家安全與本大會無涉。」⁹⁶經激烈辯論之後，即進行該案是否列入議案討論的表決，結果以 13 比 65 的票數被否決，大會無法接納此案為議案。⁹⁷

由於長老教會每一次所發表的宣言，在總會常置委員會決議通過後，必須再經總會通常年會決議接納通過，才能正式代表長老教會的立場與主張。因此，1978 年 3 月 28 日至 31 日所召開的第廿五屆總會通常年會，「人權宣言接納案」即成為眾所矚目的焦點。

⁹¹ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，頁 55。

⁹² 七星中會曾於 1967 年提出「加入普世教協的考慮案」；1970 年七星、臺北、新竹、屏東四個中會，曾聯合提出「建議總會脫離普世教協案」。而此四個中會，即有三個是原北部大會所屬之中會。

⁹³ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，頁 87。

⁹⁴ 《第廿一屆七星中會春季議會記錄》，1972 年，頁 10。

⁹⁵ 〈台灣基督長老教會討論制止教會少數人士冒名發表政治主張〉，《聯合報》，1978 年 3 月 15 日，第二版。

⁹⁶ 《第三十一屆臺灣基督長老教會北部大會議事錄》，1978 年，頁 9。

⁹⁷ 《第三十一屆臺灣基督長老教會北部大會議事錄》，1978 年，頁 9-10。

教會內部的反對人士，也希望利用此一機會透過教會民主議事的方式，公決總會政治立場的代表性。會議一開始，由李東輝首先舉議：刪除總會常置委員會報告中的第十五條及總幹事報告中的第三項第七條，有關〈人權宣言〉的議決與報告。後由林清泉改議為：全部接納總會常置委員會與總幹事的報告。雙方在激烈討論後，由議長宣佈採民主方式以祕密投票進行表決。其結果贊成接納 235 票，主張刪除 49 票，廢票 10 票，長老教會同意接納人權宣言案。在表決結果公布後，黃麗川等四名議員立即依照議事規則表示與此案無關。⁹⁸這是長老教會少數服從多數，多數尊重少數的民主議事精神之表現，不贊成議案者，可以聲明與該案無關。⁹⁹此案通過後，〈人權宣言〉即正式成為長老教會的立場與主張。

此外，在地方教會也出現因反對長老教會發表三大宣言，而脫離總會的情形。西松國語禮拜堂在 1978 年 3 月 27 日致函表示：因不滿總幹事高俊明離經叛道，屢次以教會名義發表謬論，又未見總會公開嚴正駁斥，及解除其職，經 3 月 26 日教友大會議決，自即日起脫離與總會之關係，且每日升掛國旗，以表明愛神，愛人，也愛國家之立場。

100

然而，長老教會內部反對的聲音，其理由不外乎下列五點：一教會不可發表政治性宣言；二教會所發表的三大宣言，是少數人的意見；三教會僅需傳教，若涉及政治，將不利於傳教；四教會發表宣言會危害國家安全；五教會不可違背國策。¹⁰¹

2. 其他教派（含天主教）的態度－在臺灣教會界中對政府的立場大致可分三大類別：第一類教會，多不過問政治，只追尋個人的屬靈和教會的成長，例如教會聚會所及真耶穌教會；第二類教會，對執政當局採取完全順服的態度，例如天主教、浸信會及其他一些小的教派；第三類教會，比較傾向於以聖經所說的來批評政府，要求社會政治的革新，以長老教會為代表。¹⁰²

⁹⁸ 《臺灣基督長老教會第二十五屆總會通常年會議事錄》，1978 年，頁 17-18；〈人權宣言接納案 大會以 235 票對 49 票通過〉，教會公報，第 1361 號，1978 年 4 月 2 日，第一版。

⁹⁹ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變－一個宗教團體之社會學分析〉，頁 89。

¹⁰⁰ 〈基督長老教會中華民國西松國語禮拜堂 函〉，1978 年 3 月 27 日。

¹⁰¹ 陳南州，〈台灣基督長老教會的社會、政治倫理〉，頁 115。

¹⁰² 瞿海源，〈政教關係的思考（上）台灣基督長老教會〉，《聯合月刊》第 6 期，頁 49。

而其中以第二類教會常常公開表示全力擁護政府的決心，並對長老教會作猛烈的抨擊。如果對這些攻擊長老教會的教派加以觀察，可以發現他們通常是戰後由中國大陸來臺設教的福音派教會，且大部分是隨著中華民國政府遷臺時過來的，其信徒及領導者也以大陸來臺人士為主。¹⁰³由於與政府當局有著相同的歷史經驗，加上統治高層有極大比例是信仰基督教，因此這些來臺的教會與政府當局都能保持著良好的政教關係。以致於當政教關係在某一宗教團體上緊張惡化時，這些教會就會加入對該宗教團體的嚴厲聲討。¹⁰⁴在三大宣言發表後，其他教派態度大致可從《福音報》、《校園雜誌》來看。

《福音報》對長老教會的批評與攻擊，主要是從 1978 年 3 月開始，該報連續刊文批評三大宣言的發表、指責長老教會及領導者。¹⁰⁵歸納分析其批評的理由不外是以下五點：一教會使用臺語，違背推行國語政策；二教會要專心傳教，不應干涉政治；三基督徒要守法、愛國、順服政府；四教會發表三大宣言有臺獨思想，被共產黨利用；五教會發表三大宣言，是少數人的意見。相較之下，《校園雜誌》對長老教會的態度則較為理性，在〈教會該不該扮演政治先知的角色？—談關心國事的正確態度〉一文中，認為任何一個教會或教派總會沒有資格自命為時代的先知，也沒有聖經的根據扮演干預政治的「壓力團體」角色。並建議教會應從傳福音、領人歸向真神，此一根本解決社會問題之道著手。¹⁰⁶

此外，就地方教會來說，中華基督教長老會信友堂於〈人權宣言〉後，曾致函長老教會總會，認為此一宣言中的「使台灣成爲一個新而獨立的國家」是語意曖昧，淆亂視聽，極具煽動性的荒謬言論，希望長老教會能公開聲明撤回。強調中華民國是中國唯一的合法政府，並表示支持政府當局「漢賊不兩立」、「脫離聯合國」政策。¹⁰⁷

天主教在當時也對長老教會發表的〈人權宣言〉提出評論：認為此宣言僅代表一小撮人，「使台灣成爲一個新而獨立的國家」好似走兩個中國的路線，又似搞臺獨，批評

¹⁰³ 林本炫，《台灣的政教衝突》，頁 111-112。

¹⁰⁴ 葉永文，《台灣政教關係》，頁 213-214。

¹⁰⁵ 《福音報》刊登的指責文稿甚多，從 1978 年 3 月 12 日第 900 期至同年 10 月 1 日第 929 期，皆可看到對三大宣言、長老教會及其領導者指責與批評之內容。

¹⁰⁶ 校園雜誌社論組，〈教會該不該扮演政治先知的角色？—談關心國事的正確態度〉，《校園雜誌》第 21 卷第 4 期（1979 年 4 月），頁 4-5。

¹⁰⁷ 〈答覆中華基督教長老會信友堂公開信—澄清對「人權宣言」之曲解〉，教會公報，第 1342 號，1977 年 11 月 20 日，第二版。

此宣言既違反基本國策，也不符合一千七百萬自由中國人的願望，勢必造成長老教會內部分裂。¹⁰⁸

由上述可知，其他教派（含天主教）在面對敏感的政治議題時，並未因同為上帝的子民，而給予長老教會支持，相反的，由於彼此政治立場的差異，乃加以批判、攻擊。

（三）國際及海外社團的反應

由於長老教會在發表每一篇宣言時，亦會翻譯成英文，再透過管道，越過政府的監視線，把英文稿送到國外。因此，許多國際教會組織、海外教會、他國政府等皆收到宣言。¹⁰⁹正因如此，長老教會在發表三大宣言後，雖然在國內遭到社會輿論、其他教派，甚至教會內部的反對人士指責、攻擊，但在國外卻呈現不同的反應。在〈國是聲明〉發表後，長老教會於翌年 2 月陸續接到包括美國國務院、羅馬教廷、加拿大基督長老教會、基督教世界展望會、日本基督教協議會的來函。其中美國國務院表示，此一宣言的觀點，已引起美國有關官員的注意，美國在與中華人民共和國建立正常關係的同時，仍會堅守對臺灣的承諾；羅馬教廷則保證一如往昔的為確保臺灣地區人民的和平、自由、和人權而戮力；其他基督教組織對長老教會此一作為均給予支持與贊同。¹¹⁰除此之外，如日內瓦普世教協、世界長老教會聯盟、美國聯合長老教會、歸正教會、聯合基督教會、衛理公會、英格蘭長老教會、蘇格蘭長老教會、及英、美、德、紐西蘭、印度、菲律賓等基督教協會，也都紛紛來函表示全力支持。¹¹¹之後，長老教會所發表的〈我們的呼籲〉、〈人權宣言〉，同樣得到來自國際基督教團體及海外教會組織等的聲援與鼓勵。¹¹²

三大宣言的發表也得到海外臺灣基督徒的響應，包括紐約臺灣基督教會、費城臺灣基督徒、美國中西部臺灣基督徒、北美臺灣人教會協會等支持。¹¹³然而，三大宣言帶給海外臺灣基督徒最大的影響，應該是屬「臺灣人民自決運動」。

¹⁰⁸ 天主教中國主教團祕書處，〈關於台灣基督長老教會人權宣言報告〉，1977 年 12 月。

¹⁰⁹ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 344-345。

¹¹⁰ 〈對本教會「國是聲明與建議」海內外的響應〉，教會公報，第 1078 號，1972 年 3 月 1 日。

¹¹¹ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 344-345。

¹¹² 宋泉盛編著，《台灣人民自決運動史料—出頭天》（台南：人光出版社，1998 年），頁 134-138、159-162、202-204；〈日本基督教協議會再次聲明支持我教會人權宣言〉，教會公報，第 1372 號，1978 年 6 月 18 日，第一版；〈美國聯合基督長老教會總幹事湯普遜訪台灣 報告該教會支持「人權宣言」〉，教會公報，第 1386 號，1978 年 9 月 24 日，第一版。

¹¹³ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 347；宋泉盛編著，《台灣人民自決運動史料—出頭天》，頁 25-26、204-205。

〈國是聲明〉發表後，海外基督徒為回應長老教會發表此一宣言，以黃彰輝、黃武東、宋泉盛、林宗義為首，發起「臺灣人民自決運動」。1972年底在紐約、芝加哥兩地首先發起簽名運動，藉以向國際有關機構及人士表示，「自決」的要求乃是全體臺人民的意願，此項簽名運動迅速地發展，成為全球性的運動。1973年3月19日，黃彰輝等四位以發起人的名義，邀請美國、加拿大各地代表二十一人，齊集華盛頓，檢討世界局勢和運動方針。並於次日舉行記者招待會，發表〈臺灣人民自決運動宣言〉，並公開宣稱將動員海外臺灣同胞來支持「臺灣人民自決運動」，以爭取臺灣人民決定自己命運的神聖權利和自由。¹¹⁴

〈臺灣人民自決運動宣言〉鄭重聲明：「台灣一千五百萬人民決不容許再被當作交易的商品，一如已往。我們有權決定自己的命運，這種基本人權是上帝所賦予的，也是聯合國憲章所承認的。」¹¹⁵並且堅決反對：一任何強國為了自身的利益，對臺灣問題作片面的決定；二臺灣政府繼續一貫的作風，加深了臺灣的危機；三中共對「臺灣為中國領土之一部分」片面武斷的聲明。¹¹⁶從上述內容可看出，〈臺灣人民自決運動宣言〉是對〈國是聲明〉的呼應。

這次在華盛頓的會議也制訂通過〈臺灣人民自決運動綱要〉，將此一運動目標界定為：一表明基督徒對臺灣人權問題之堅決立場；二促進臺灣人民在政治上自主自決；三為建設自由民主的臺灣社會努力。並明示當前的任務為：一激發臺灣本島及海外基督徒負起對臺灣的責任；二培養海內外臺灣人民的政治意識；三爭取普遍的同情及援助—包括個人的、團體的及國際的；四與其他為同一目標奮鬥的臺灣團體合作；五促使各有關政府注意臺灣人民在政治上的要求。¹¹⁷此外，由任職於美國歸正教會總會的宋泉盛擔任「臺灣人民自決運動」之聯絡人，總部則設於其所服務的教會大廈內，並由他負責編輯、發行該運動的刊物《出頭天》，同時協助各地代表成立地區支部，計有紐約、芝加哥、洛杉磯等十四處。¹¹⁸此後，該運動團體有系統地展開全球性的臺灣人政治啓蒙運動，並對長老教會陸續發表的宣言給予支持與肯定，且在海外臺灣人當中廣為宣傳。

¹¹⁴ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 348-349。

¹¹⁵ 宋泉盛編著，《台灣人民自決運動史料—出頭天》，頁 19。

¹¹⁶ 宋泉盛編著，《台灣人民自決運動史料—出頭天》，頁 19。

¹¹⁷ 宋泉盛編著，《台灣人民自決運動史料—出頭天》，頁 21-22。

¹¹⁸ 黃武東，《黃武東回憶錄》，頁 350-351。

二、政府當局的態度及措施

長老教會與政府當局之間的關係，在 1970 年前後，因普世教協事件而開始出現裂痕。雙方的關係還來不及修補，後又因三大宣言的發表，政教關係更加惡化，以致進入政教衝突階段。

在視政治為禁忌的 1970 年代，長老教會的三大宣言對政府當局而言，自然構成公開的挑戰。雖然長老教會堅稱發表宣言是基督徒愛鄉愛國的表現，但就政府當局來看，這乃是宗教干涉的行為，必須加以注意，甚至予以禁止。因此，為了安全考量，每一次的宣言都是長老教會內部的集體行動，祕密名單，祕密撰稿，最後由總會議長和總幹事具名發表。¹¹⁹由於議長任期一年，每年改選不得連任，負責主持議會；總幹事是專職，當時的規定，任期是第一任三年，第二任五年，第三任七年，改選可連任，但最多只能當三任，¹²⁰負責執行和推動會務。以致總幹事被認為是長老教會總會平常（未召開會議時）的主要負責人。因此，從〈國是聲明〉發表起，當時的總幹事—高俊明即遭到政府當局派人跟監、竊聽。¹²¹之後，在高俊明的任內，長老教會又發表了〈我們的呼籲〉及〈人權宣言〉，使得他經常成為教會內外保守人士、社會輿論攻擊的對象，更是政府當局鎖定注意的重要人物。

除了高俊明外，長老教會內部人員、所屬教會在三大宣言發表後，均可感受到來自政府當局的壓力。當局透過情治人員到教會拜訪、聽道、跟蹤傳道人、檢查信件、竊聽電話，教會活動被騷擾，出國遭為難等，來表示異議，並施加壓力。在當時有多數教會的主日禮拜遭受監視監聽，尤其牧者的講道被錄音，或被記錄以打小報告。¹²²政府當局也會派人監偵長老教會總會通常年會的開會情形，並要求能設法取得參加人員名冊、議

¹¹⁹ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》，頁 233。

¹²⁰ 當時總幹事任期規定：第一任三年，第二任五年，第三任七年，共十五年後不得再延，但年齡限至六十歲退休。〈臺灣基督長老教會規則〉第 4 條第 4 項。臺灣基督長老教會總會法規委員會整編，《臺灣基督長老教會教會法規—憲法、行政法、規則、條例—》（台北：臺灣基督長老教會總會法規委員會，1971 年），頁 50。

¹²¹ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》，頁 233-234。

¹²² 張宗隆，〈追述「人權宣言」前後 再思領受上帝的應許〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家—台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，頁 62。

事手冊等資料。¹²³此外，即便是外籍宣教師，只要參與三大宣言，仍難逃政府當局的打壓，英籍宣教師彌迪理牧師（H. Daniel Beeby）即是一例。

因為參與〈國是聲明〉的草擬和發表，使得彌迪理立刻遭到政府當局的注意，並在他駐臺簽證期滿，提出延期申請時，以「不友好人士」為由，拒絕其申請，且要求他簽證期滿後，立刻出境。1972年3月彌迪理偕同妻子，被迫離開臺灣。¹²⁴政府當局並於同時，行文函請外交部轉知各駐外使領館，不再發給彌迪理夫妻任何來臺簽證。¹²⁵直到1996年才獲准重回臺灣這塊土地。

〈國是聲明〉發表後，政府當局以「抵觸國語推行政策」為理由，於1975年初派人沒收泰雅語聖經與聖詩，及至聖經公會，沒收由長老教會人士與天主教瑪利諾會人士共同翻譯之羅馬字臺語新約聖經及巴克禮所譯的臺語羅馬字聖經，¹²⁶這亦是促使〈我們的呼籲〉發表的原因之一。然而，在三大宣言發表後，除了上述1975年沒收「非」國語聖經事件外，於前一年（1974年）屏東縣新園、東港兩間長老教會所屬的地方教會也曾遭受警察搜查，並沒收白話字（羅馬字）書籍。¹²⁷其實政府查禁、沒收白話字相關書籍，從推行國語政策起，類似事件就不斷的發生。只是一次查扣大量白話字聖經，而且時間點又在〈國是聲明〉發表後，不免讓人聯想到可能與教會所提出的政治主張有關。

此外，教會公報社發現，自1977年8月〈人權宣言〉發表後，有《臺灣教會公報》在郵遞後大批遺失，訂戶收不到的情形出現。¹²⁸由於該報向來是表達教會立場與言論的重要媒體，尤其是三大宣言發表後，長老教會常透過《臺灣教會公報》傳達發表三大宣言的原因、理念，並在當時大眾媒體幾乎一面倒的指責長老教會時，藉由該報澄清一些外界的疑慮。且該報也是長老教會傳達其影響力的重要工具，是相當重要的傳播媒體。因此，《臺灣教會公報》亦有長老教會的機關報之稱。

¹²³ 《臺灣省警務處檔案》，〈台灣基督教長老會定期在台南神學院會議〉，目錄號：486，案卷號：479，1974年；《臺灣省警務處檔案》，〈基督教長老會在淡水舉行會議〉，目錄號：486，案卷號：349，1975年。

¹²⁴ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》，頁238-240。

¹²⁵ 《外交部檔案》，〈教會活動〉，目錄號：172-3，案卷號：4145-1，1971-1973年。

¹²⁶ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》，頁242；連偉齡，〈南部臺灣基督長老教會之研究（1865-1987）〉，頁70-71。

¹²⁷ 《臺灣省警務處檔案》，〈屏東新園東港兩教會遭警察取締〉，目錄號：479，案卷號：409，1974年。

¹²⁸ 〈本社二位法律顧問金輔政張俊雄要求 郵政當局說明澄清本報遺失情形原由〉，教會公報，第1379號，1978年8月6日，第一版。

教會公報社對於公報遺失一事相當重視，曾請法律顧問函請郵政管理局說明此事，¹²⁹而郵政管理局函覆云：「已按址投遞」，又云：「因平件在處理過程中無記錄可資稽考，歉難進一步根查。」¹³⁰但這樣的答覆，顯然不為教會公報社所接受，且相當不滿，其原因有兩點：第一點，該覆函文前後矛盾。既然是「平件在處理過程中無記錄可資稽考」，為何還說「按址投遞」，如何得知已按址投遞呢？顯然前後文互相矛盾；第二點，一萬餘份的大宗郵件，若如同郵政管理局所云：「已按址投遞，並無存局內」，那為何無一人收到《臺灣教會公報》，此乃顯示郵局的郵政作業程序有問題。¹³¹不過，儘管教會公報社再怎麼不滿，《臺灣教會公報》遺失的情形並未有改善。1979年仍陸續發生國內外訂戶收不到該刊的情形。¹³²由於類似遺失事件發生太多次，這也使得教會公報社開始質疑，郵件遺失之事非郵局所能處理，乃是幕後有政府相關單位在實施言論的管制。¹³³

然而，各種打壓動作似乎無法阻止長老教會關懷政治的決心，自此之後，政府當局對教會的威脅愈來愈直接而公開。也就是說，政府當局在使用一些非正式的權力，但行使無效後，轉向採取正式的國家權力，加以行使。於是政府當局在對長老教會發表三大宣言的意圖，抱持極大的疑慮下，乃直接去函總會提出糾正。1978年3月23日內政部函長老教會云：

頃據輿論反映，貴會少數人士，歷次冒用總會名義發表「聲明」、「呼籲」、「宣言」等政治性主張，危害教會和國家利益，顯已超越貴會從事傳播教義之目的與純正宗教活動之範圍，應予告誡糾正。¹³⁴

儘管政府當局直接對長老教會提出告誡糾正，並於1978年3月28日至31日所召開的長老教會第廿五屆總會通常年會前，動員各種關係、方法，企圖阻止「人權宣言接納案」的通過。包括邀約各地的總會議員，提供免費交費和膳宿，贈送禮物，參觀當時一般人

¹²⁹ 〈本社二位法律顧問金輔政張俊雄要求 郵政當局說明澄清本報遺失情形原由〉，教會公報，第1379號，1978年8月6日，第一版。

¹³⁰ 〈有關本報遺失原由 郵政當局答覆本社法律顧問〉，教會公報，第1390號，1978年10月22日，第一版。

¹³¹ 〈本社答覆郵政管理局 表示對其覆文不滿意 盼望此後不再發生此事 以護郵局在國際之信譽〉，教會公報，第1391號，1978年10月29日，第一版。

¹³² 〈海外訂戶懷疑我國郵局信譽〉，教會公報，第1413號，1979年4月1日，第一版。

¹³³ 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，頁93。

¹³⁴ 內政部，1978年3月23日，台內民字第780819號函。徐信得等編，《台灣基督長老教會1971~1992總會社會關懷文獻》（台南：人光出版社，1992年），頁19。

無法參觀的十大建設；威脅如果通過人權宣言，政府勢必捉人，教會勢必遭逢困難等，政府當局甚至還派官員親臨開會現場遊說，¹³⁵但仍然無法阻止「人權宣言接納案」的通過。

於是在長老教會第廿五屆總會通常年會後，內政部再次去函長老教會總會云：「貴會第廿五屆年會接納總會常置委員會報告第十五項及總幹事報告第七項之決議，超越宗教範圍，違背教會規章，應予撤銷。」¹³⁶政府當局也因為這一緣故，緩議長老教會申請派人赴國外考察之事。¹³⁷長老教會與政府的關係至此可以說彼此之間的不信任感，已達無法溝通之地步。

總而言之，在仍是戒嚴時期的 1970 年代，宗教團體只能被動地與政府當局維持順從的關係，倘若像長老教會採取主動積極的參與、關懷政治，則政府當局必然會以迫害及壓制的方式來回應。因此，三大宣言後長老教會與政府間的關係加速惡化，政教衝突也更為激烈。

三、長老教會的因應對策

面對來自社會各界、教會內外基督徒、政府當局對三大宣言及長老教會的批評與打壓，長老教會並非完全擱置不理，而是適時的予以澄清、回應。在〈國是聲明〉發表後的隔年 3 月，總幹事高俊明在《臺灣教會公報》上，發表了〈「國是聲明與建議」在信仰上及神學上之動機〉，表示此宣言只是教會與基督徒盡公民之職責，以基督教信仰的立場，在國家危急之時，所發表的宣言而已，並不是政治行爲，也非干涉政治。希望藉由神學思想的觀點、信仰的告白，來澄清教會立場。¹³⁸

〈人權宣言〉發表後，社會輿論判批、攻擊的聲音更加猛烈，內政部也於 1978 年 3

¹³⁵ 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》，頁 257-258。

¹³⁶ 內政部，1978 年 5 月 9 日，台內民字第 783738 號函。徐信得等編，《台灣基督長老教會 1971~1992 總會社會關懷文獻》，頁 19。

¹³⁷ 內政部，1978 年 6 月 15 日，台內民字第 794821 號函。徐信得等編，《台灣基督長老教會 1971~1992 總會社會關懷文獻》，頁 20。

¹³⁸ 〈「國是聲明與建議」在信仰上及神學上之動機〉，教會公報，第 1078 號，1972 年 3 月 1 日。

月 23 日來函直接施壓，長老教會所採取的方式，是由總會公推 12 人為小組，修文函覆內政部，¹³⁹並同時將此文在《臺灣教會公報》發表為社論〈台灣基督長老教會澄清外界對人權宣言之誤解〉。文中除了說明〈人權宣言〉的信仰依據、發表精神，並強調發表過程合乎教會制度的程序合法性外，其動機是出於國家面臨危急之際，為響應政府呼籲人民團體貢獻國是意見，以表達人民心聲。其愛國、愛同胞和擁護憲法的純正動機，絕不容絲毫誤解，更不容任何人歪曲事實和肆意攻擊。¹⁴⁰不過，由於長老教會並未正式修正原本主張及決議，內政部乃於 1978 年 5 月 9 日及同年 6 月 15 日來函施壓。對此，長老教會總會由翁修恭議長正式行文內政部，表明〈人權宣言〉的內容、程序皆合乎教會信仰及相關規定，並未超出宗教範圍。¹⁴¹

由上述可知，長老教會在面對社會各界、教會內外基督徒、政府當局的攻擊與壓力，主要是透過《臺灣教會公報》來澄清與回應。正因為長老教會本身擁有報紙，使他們可以對信徒、大眾進行宣傳、教育其關懷政治的信仰基礎與理念，也可以藉此澄清、反駁外界的指責和質問。再加上，長老教會擁有教會組織及國際合作團體的力量，能夠對外進行溝通與對話，所以外界攻擊言論所帶來之威脅是有限的，即使對長老教會的信徒有影響，但也不易造成全面的影響。

四、對政治社會的持續關懷

三大宣言的發表是長老教會關懷政治的具體表現。雖說在三大宣言發表後，長老教會受到各界的指責與攻擊，與政府當局的關係也更加惡化，但並未因此停止對政治的關懷。長老教會乃繼續本著基督教信仰，為追求社會的仁愛、公義、和平而努力，持續以積極的態度關懷臺灣的政治社會等議題。例：1979 年的高雄事件（美麗島事件），長老教會有九人涉及此案，其中包括總幹事高俊明。面對此一衝擊，長老教會前後發表牧函，除了表達對高雄事件的關心、立場及祈願外，¹⁴²也表明「有關總會高俊明牧師對本次事件之表現，本會認為並無違背聖經之教訓、長老教會神學、信仰，及其牧師的職份」，

¹³⁹ 《臺灣基督長老教會第二十五屆總會通常年會議事錄》，1978 年，頁 27。

¹⁴⁰ 徐信得等編，《台灣基督長老教會 1971~1992 總會社會關懷文獻》，頁 15-18；〈台灣基督長老教會澄清外界對人權宣言之誤解〉，教會公報，第 1362 號，1978 年 4 月 9 日，第二版。

¹⁴¹ 徐信得等編，《台灣基督長老教會 1971~1992 總會社會關懷文獻》，頁 19-23。

¹⁴² 徐信得等編，《台灣基督長老教會 1971~1992 總會社會關懷文獻》，頁 31-32。

接納高俊明的行徑為教會的立場。¹⁴³且教會也投入對高雄事件政治受難者及其家屬的關懷。

之後，還有臺灣漁民被扣事件、勞工權益問題、少女賣春問題、語言政策、原住人權問題、民主化問題（軍人干政、學運）、農民問題（520 事件）、核電政策問題、臺灣主權問題、二二八公義與和平運動、海外臺灣人返鄉運動、臺灣加入聯合國運動等，長老教會亦都予以表達關懷的立場。¹⁴⁴而這些積極的態度與作為，可以說是延續並擴大了 1970 年代起長老教會所發表的三大宣言，及積極關懷臺灣前途問題的精神。

由本章敘述可知，長老教會三大宣言的發表，乃是由於 1970 年代的臺灣，在內政、外交情勢均急遽變化下，國內的政治、社會呈現極度的不安與危機感。長老教會在面對此一時期臺灣的內外困境與本身的危機意識，加上長期致力於本土關懷，及傳統的信仰精神與體制的影響，進而發表三大宣言。但此舉被外界認為有「臺獨」、「宗教干預政治」之嫌，乃引起社會各界的批判、攻擊，更遭到政府當局的打壓，以致原本已不佳的政教關係，更加惡化。然而，長老教會面對如此的挫折，其因應措施主要是透過《臺灣教會公報》來澄清與回應，雖仍不斷遭到反對人士攻擊，政府當局也沒停止過壓制，但長老教會不因如此而屈服，仍堅持原本的主張及決議。之後，長老教會依舊秉持著基督教的信仰，延續擴大三大宣言的精神，持續對臺灣的政治社會予以關懷。

¹⁴³ 邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，頁 85。

¹⁴⁴ 鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》，頁 247。

結 論

長老教會自 1865 年馬雅各醫生來臺傳教迄今，歷經臺灣三次的政權交替－滿清政府、日本政府、中華民國政府的統治。來臺初期，宣教師爲了吸引民眾信教，擴大傳教範圍，乃採取醫療傳教。之後，爲因應當時環境的需要及配合傳教活動，長老教會分別於醫療、教育、文字等方面，設立包括醫館、學校、發行報紙等相關機構。也由於長老教會在這些方面的積極建設，使其傳教活動的推展，有所進步，教勢也日漸增強。而此一時期長老教會與滿清政府之間的關係，以 1868 年的商教糾紛所引發之衝突事件爲分水嶺。在 1868 年之前，地方官員對長老教會的傳教工作，忽視條約所賦予宣教師之傳教權利，對民教衝突也多抱持敷衍、姑息的心態，採取消極對抗的態度；1868 年之後，在英國船砲政策下，地方官員不得不面對傳教通商的事實，即使對長老教會的傳教工作再反感，但在條約的保護下、礙於政府的態度，不得不有所退讓。自此之後，政教關係終維持表面的和諧關係。

1895 年臺灣在〈馬關條約〉簽訂後，進入另一個新的政治時代－日本政府統治時期。除了日本領臺之初短暫的戰亂時期外，日治前期（1895-1931）的長老教會與日本政府間，尚維持和諧友好的關係與互動，其原因可能是：一、基督教來臺發展時間不長，對日本當局而言，不足以構成威脅；二、日本明治維新時期與西方國家發展密切，對西方宣教師頗有好感；三、只要日本政府認爲不危害公共秩序與良風美俗，即擁有基本的傳教與信教自由；四、日本政府來臺後，其國內基督教團體有不少教派入臺傳教；五、日本是屬異族統治，臺灣社會在與異文化之接觸頻繁下，也使長老教會的外來宗教色彩減弱。而這種和諧友好的政教關係是有助於教會的發展。且由於長老教會各項建設在清末已奠定良好基礎，加上臺灣社會漸趨穩定，教會得已穩定中成長，並積極擴展傳教事工。

日治後期（1931-1945），由於日本政府爲了實現軍事侵略、擴展殖民地的野心，積極的對外征戰，並爲確保臺灣人的效忠，而有皇民化運動在臺灣的推行。隨著臺灣進入皇民化運動時期，宗教政策亦隨之改變，簡單而言，即是壓抑臺灣人民的固有信仰，將其改造成爲日本的國家神道。長老教會因此被迫必須遵守包括：教會被迫一禮拜中至少一次要用日語講道、舉行禮拜前，必須先行「國民禮儀」（唱日本國歌、皇宮遙拜、皇

太神宮遙拜)、教會學校被迫參拜神社等規定。此外，日本當局也積極介入長老教會內部事務，並以強勢作為來進行壓迫，長老教會在無力反抗下，只能在政局與政策的變化中，尋求生存的方式。

第二次世界大戰結束後，臺灣的統治政權由日本政府移轉至中華民國政府。戰後的長老教會於 1951 年成立總會，便開始積極參與普世性的教會組織活動及建立關係。總會的成立，也使長老教會具備全省性規模的組織體系，成為全省性的教會組織。這一階段的長老教會所推行的事工，主要集中在宣教運動、社會服務、政治關懷三方面。宣教運動主要有「設教百週年紀念教會倍加運動」、「新世紀宣教運動」、「21 世紀新台灣宣教運動」等，透過這些宣教運動，教會深入各階層傳福音，進而了解社會問題及民眾需求，也與臺灣這塊土地更加親近，這對日後長老教會與臺灣社會的關係及互動，具有重大的影響；社會服務方面，除了醫療及教育兩項長老教會長久持續進行的社會服務外，由農業社會轉型為工業社會，所伴隨而來的各種社會問題，也是長老教會在戰後關心的重點。長老教會積極投入基層民眾、弱勢族群的社會服務工作，並設立相關的社會服務機構，給予適當的協助。至於政治關懷方面，長老教會開始將重心擴及到政治關懷層面，可以說是從發表三大宣言開始。

然而，究竟是何種動力驅使長老教會積極入世，走入人群，由社會服務擴展到政治關懷。三大宣言的發表並非單一的政治性活動，除了受到長老教會長期以來關心土地、關懷社會的傳教經驗，及各時期統治政權之政教互動變化的影響外，長老教會的神學思想與信仰精神、本土神學思潮、與組織結構的影響，也不容忽視。長老教會源於加爾文教派，在加爾文的神學思想中，將上帝置於至高處，擁有絕對的權威，俗世的一切都必須依據祂的話語—聖經，加以遵行。因此，在政教關係方面，雖然加爾文不刻意強調，但仍然透露出教權高於政權的觀點。加爾文並認為，理想的教會應以聖經為依據，進行不斷的改革，且當遭受到不公義的對待時，則不應逃避或拒絕苦難。這皆影響到日後長老教會在面對政教關係的問題時之態度與作為；在教會體制方面，不論是加爾文所主張的教會職分或具有民主精神之代議制度，都對日後長老教會的體制建構影響甚深。

除了傳統的神學思想影響著長老教會外，由於長老教會長期以來與臺灣的人民、土地，建立了深厚的情感，並與其社會及文化緊密地結合，對於臺灣的實況和處境亦有深刻的思考與反省。因此，在神學思想上，不僅承繼延續傳統的加爾文神學，更衍生建構

出屬於臺灣基督長老教會特色的神學論述。而這一長老教會內部所建構出之本土神學思潮，以黃彰輝牧師所提出之實況化神學為開端，長老教會所發表的三大宣言，乃是實況化神學最具體的實踐。

此外，組織結構的穩固對長老教會也是相當重要的，長老教會以長老制之民主代議體制為原則，採分層負責的科層管理方式，將其組織區分為小會、中會、總會三階層，來推動一切教會事工。透過小會可直接反映教會需求與社會實況，經中會彙整向總會報告，由總會進行整體性規劃，再交由各地方教會落實執行。此種「組織整體化，事工區域化」的組織模式，對地方教會的需求與社會實況的應對，能更迅速的掌握和行動，亦能促使教會在著重於傳教事工外，更貼近臺灣社會脈動，進而關懷、參與社會政治事務。

由於長老教會具備穩固及完善的組織結構、民主代議的制度，加上長期以來對於臺灣這塊土地與人民的情感，並與其社會及文化緊密地結合，這亦使長老教會對臺灣的實況和處境，有深刻的思考與反省。因此，當發覺現實政治、社會環境有缺失之處，或國家面臨困境時，即想以實際行動與作為來關心、參與社會政治。

雖然長老教會受到上述因素影響，以致漸漸將關心的層面延伸到政治關懷。然而，促使三大宣言發表最直接的因素則是國際外交局勢的變動。1970年代國內外情勢急遽變化，尤其是國際情勢對臺灣相當不利，外交挫折不斷，都在在打擊著臺灣人民的信心。長老教會乃開始著重於對臺灣前途與安全之關切，進而發表三大宣言—〈國是聲明〉、〈我們的呼籲〉、〈人權宣言〉。但由於之前，長老教會已為了是否退出普世教協一事，與政府當局有不愉快的互動，這使得戰後以來還算和諧的政教關係，開始出現裂痕。且雙方的關係還來不及修補，又因三大宣言的發表，政教關係更加惡化，以致進入政教衝突階段。

三大宣言發表後，立刻引起社會各界及政府當局注意。這是臺灣首次有宗教團體以宗教信仰之立場去討論現實政治的問題，並以其團體之名義來發表有關政治問題的主張，宣言中又主張人民有自決權、希望政府能革新內政、使臺灣成為新而獨立的國家等，這對政府當局而言，乃是直接挑戰既有的政體與權威。因此，不僅引起社會輿論的攻擊與批判，認為長老教會有「臺獨」、「宗教干涉政治」、「判亂」之嫌，政府也開始對長老教會施壓。當局透過情治人員到教會拜訪、聽道、跟蹤傳道人、檢查信件、竊聽電話，

教會活動被騷擾，出國遭為難等方式，來表示異議，並施加壓力。且以「抵觸國語推行政策」為理由，沒收「非」國語的聖經，並動員親政府長老教會人士、其他基督教派，來指責、攻擊長老教會。但依然無法動搖長老教會意志，來改變發表三大宣言的初衷。這也導致政府當局對教會的威脅愈來愈直接而公開。

政府當局在使用一些非正式的權力無效後，即改採正式的國家權力。政府當局陸續去函長老教會總會，對三大宣言的發表提出糾正、要求撤銷，甚至以長老教會未做到政府當局所要求的為理由，緩議長老教會人員申請出國考察之事。而長老教會的因應措施，除了回覆內政部的函文外，主要是透過《臺灣教會公報》來澄清、回應各界對長老教會及三大宣言的誤解。不過，來自反對人士的攻擊依舊不斷。長老教會與政府間的關係則加速惡化，政教衝突更為激烈。

但長老教會並未因來自政府當局的壓力，而停止關懷政治。在三大宣言後，仍然本著基督教的信仰、社會公義的關懷，延續擴大三大宣言的精神，持續不斷對政治社會等議題，提出建言與行動。從戒嚴時期的強調基本人權的保障、國家民主化的呼籲，到解嚴後的國家發展、國家定位問題，均可以看到長老教會關懷政治的具體表現。

參考書目

一、史料

(一) 官方檔案

《外交部檔案》

〈教會活動〉，目錄號：172-3，案卷號：4145-1，1971-1973年。

《臺灣省警務處檔案》

〈屏東新園東港兩教會遭警察取締〉，目錄號：479，案卷號：409，1974年。

〈台灣基督教長老會定期在台南神學院會議〉，目錄號：486，案卷號：479，1974年。

〈基督教長老會在淡水舉行會議〉，目錄號：486，案卷號：349，1975年。

《臺灣省政府公報》

四十三年秋字第十一期。

四十四年冬字第十六期。

四十六年冬字第十二期。

四十七年冬字第四十五期。

四十八年春字第四十六期。

(二) 教會檔案

〈基督長老教會中華民國西松國語禮拜堂 函〉，1978年3月27日。

《第三十一屆臺灣基督長老教會北部大會議事錄》，1978年。

《第廿一屆七星中會春季議會記錄》，1972年。

《臺灣基督長老教會總會第十四屆通常議會議事錄》，1967年。

《臺灣基督長老教會總會第十六屆通常會議議事錄》，1969年。

《臺灣基督長老教會總會第十五屆通常會議議事錄》，1968年。

《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會議事錄》，1970年。

《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會手冊(二)》，1970年。

《臺灣基督長老教會總會第十七屆通常議會手冊(一)》，1970年。

《臺灣基督長老教會第二十二屆總會報告書》，1975年。

《臺灣基督長老教會第二十三屆總會通常年會報告書》，1976年。

《臺灣基督長老教會第二十五屆總會通常年會報告書》，1978年。

《臺灣基督長老教會第二十五屆總會通常年會議事錄》，1978年。

天主教中國主教團祕書處，〈關於台灣基督長老教會人權宣言報告〉，1977年12月。

台灣基督長老教會法規委員會編，《台灣基督長老教會教會法規》，台南：教會公報出版社，2005年，修訂版。

臺灣基督長老教會總會法規委員會整編，《臺灣基督長老教會教會法規－憲法、行政法、規則、條例－》，台北：臺灣基督長老教會總會法規委員會，1971年。

（三）報紙

《大華晚報》 1978年3月30日。

《中央日報》 1978年3月30日。

《中國時報》 1978年3月18日。

《中華日報》 1978年3月17日。

《自立晚報》 1972年2月22日。

1991年7月17日。

《福音報》 1978年3月12日-10月1日。

《臺灣日報》 1978年3月27日。

《聯合報》 1978年3月15日-3月16日。

《臺灣教會公報》 1890-1997。

（四）雜誌

《大學雜誌》 第47期，1971年11月。

《中華雜誌》 第16卷第175期，1978年2月。

《中華雜誌》 第16卷第176期，1978年3月。

《中華雜誌》 第16卷第178期，1978年5月。

《夏潮》 第3卷第4期，1977年10月。

《夏潮》 第3卷第5期，1977年11月。

《夏潮》 第4卷第3期，1978年3月。

《夏潮》 第4卷第6期，1978年6月。

《校園雜誌》 第21卷第4期，1979年4月。

《綜合月刊》 第 109 期，1977 年 12 月。

《綜合月刊》 第 111 期，1978 年 2 月。

《綜合月刊》 第 113 期，1978 年 4 月。

宋泉盛編著，《台灣人民自決運動史料一出頭天》，台南：人光出版社，1998 年，再版。

（五）其他

阮旻錫，《海上見聞錄》，臺灣文獻叢刊第 24 種，台北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年。

郁永河，《裨海紀遊》，臺灣文獻叢刊第 44 種，南投：臺灣省文獻委員會，1996 年。

高拱乾，《臺灣府志》卷七風土志，臺灣文獻叢刊第 65 種，台北：臺灣銀行經濟研究室，1960 年。

黃典權等編纂，《重修臺灣省通志》卷九人物志人物傳篇人物表篇，南投：臺灣省文獻委員會，1998 年。

賴永祥等纂修，《臺灣省通志稿》卷三政事志外事篇，台北：臺灣省文獻委員會，1960 年。

瞿海源編纂，《重修臺灣省通志》卷三住民志宗教篇，南投：臺灣省文獻委員會，1992 年。

二、中文專書

Marian Keith 原著、蔡岱安譯、陳俊宏編註，《黑鬚番》，台北：前衛出版社，2003 年。

Robert Jones Shafer 原著，趙干城等譯，《史學方法論》，台北：五南，1990 年。

王崇堯，《宗教與文化：基督宗教與現代倫理》，台南：臺灣復文興業股份有限公司，2004 年。

王崇堯，《時事·信仰·神學》，台南：南神出版社，2000 年。

加爾文著（John Calvin）、謝秉德等譯，《基督教要義》（中冊），香港：基督教文藝出版社，1985 年，四版。

加爾文著（John Calvin）、謝秉德譯，《基督教要義》（下冊），香港：基督教文藝出版社，1986 年，四版。

北部台灣基督長老教會史蹟委員會著、陳宏文譯，《北部台灣基督長老教會的歷史》，台南：人光出版社，1997 年。

台灣基督長老教會總會歷史委員會編著，《臺灣基督長老教會百年史》，台南：台灣基督

- 長老教會，2000年，三版二刷。
- 布魯斯·雪萊著 (Bruce Shelley)、劉平譯，《基督教會史》，北京：北京大學，2004年。
- 必麒麟著 (W. A. Pickering)、陳逸君譯，《發現老台灣》，台北：臺原出版社，1994年。
- 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，台南：人光出版社，2003年。
- 李政隆，《臺灣基督教史》，台北：天恩出版社，2001年。
- 李約翰編著，《長老教會之歷史與信仰》，台北：長青文化，1984年。
- 杜聰明，《中西醫學史略》，台北：中華大典編印會，1966年。
- 周聯華，《周聯華回憶錄》，台北：聯合文學出版社，1994年。
- 林文慧，《清季福建教案之研究》，台北：臺灣商務印書館，1989年。
- 林本炫，《台灣的政教衝突》，台北：稻鄉出版社，1994年，再版。
- 林鴻信，《加爾文神學》，台北：校園書房，2004年，二版。
- 邵宗海，《一九四九年以來中美關係之研究》，台北：時報文化，1986年。
- 邱瓊苑總編，《「新編焚而不燬」台灣基督長老教會信徒訓練手冊》，台北：使徒出版社，2005年，三版。
- 若林正丈著、洪金珠等譯，《臺灣—分裂國家與民主化》，台北：新自然主義，2004年，二版一刷。
- 徐信得等編，《台灣基督長老教會 1971~1992 總會社會關懷文獻》，台南：人光出版社，1992年。
- 馬偕著、林晚生譯，《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》，台北：前衛出版社，2007年。
- 馬偕著、陳宏文譯，《馬偕博士日記》，台南：人光出版社，2001年。
- 高俊明·高李麗珍口述、胡慧玲撰文，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》，台北：望春風，2001年，再版一刷。
- 高朗，《中華民國外交關係之演變（一九七二～一九九二）》，台北：五南，1994年。
- 張瑞雄，《台灣人的先覺—黃彰輝》，台北：望春風，2004年，再版一刷。
- 陳永興，《台灣醫療發展史》，台北：月旦出版社，1997年。
- 陳南州，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》，台北：永望文化事業有限公司，1999年，再版。
- 陳南州，《認同的神學》，台北：永望文化事業有限公司，2003年。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，台北：自立晚報社文化出版部，1992年。

- 陳勝崑，《中國疾病史》，台北：自然科學文化事業公司，1981年。
- 麥葛福著（Alister E. McGrath）、劉良淑等譯，《基督教神學手冊》，台北：校園書房，1998年。
- 彭懷恩，《中華民國政治體系的分析》，台北：時報文化，1983年。
- 彭懷恩，《台灣政治發展》，台北：風雲論壇出版社，2003年，修訂一版。
- 彭懷恩，《台灣政治變遷四十年》，台北：自立晚報，1987年。
- 賀希費德著，蘇付伊等譯，《統治菁英、中產階級與平民—人類的成長與生存》，台北：桂冠，1987年。
- 黃六點主編，《台灣基督長老教會北部教會大觀—北部設教百週年紀念刊》，台北：台灣基督長老教會北部大會，1972年。
- 黃伯和，《加爾文神學十講—附『從台灣處境中的反省』》，台南：人光出版社，1995年。
- 黃伯和，《本土神學與本土宣教》，台南：人光出版社，1993年。
- 黃伯和，《本土神學講話》，台南：教會公報出版社，1999年。
- 黃伯和，《奔向出頭天的子民》，台北：稻鄉出版社，1991年。
- 黃伯和等著，《真理之鑰—認識基督教》，台南：人光出版社，1995年。
- 黃武東，《黃武東回憶錄》，台北：前衛出版社，1989年，台灣版第二刷。
- 黃武東等編著，《台灣基督長老教會歷史年譜》，台南：人光出版社，1995年，增訂版。
- 楊士養編著、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》，台南：人光出版社，1995年，增定版。
- 葉永文，《台灣政教關係》，台北：風雲論壇出版社，2000年。
- 葉永文，《宗教政治論》，台北：揚智，2000年。
- 董芳苑，《基督徒的社會責任》，台北：財團法人基督教台灣中國信徒佈道會，2002年，再版。
- 認識台灣基督長老教會編輯小組編著，《認識台灣基督長老教會》，台北：台灣基督長老教會總會，2000年，修訂版。
- 趙中輝編著，《最新實用神學名詞辭典》，台北：基督教改革宗翻譯社，1983年。
- 遠流台灣館編著，《台灣史小事典》，台北：遠流出版公司，2000年。
- 潘稀祺（打必里·大宇）編著，《台灣醫療宣教之父～馬雅各醫生傳》，台南：財團法人台灣基督長老教會新樓醫院，2004年。
- 蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》，台北：博揚文化事業有限公司，2000年。
- 鄭仰恩，《定根本土的台灣基督教》，台南：人光出版社，2005年。
- 鄭仰恩，《歷史與信仰—從基督教觀點看台灣和世界》，台南：人光出版社，2004年。

- 賴永祥，《教會史話》第一輯，台南：人光出版社，1990年。
- 賴永祥，《教會史話》第二輯，台南：人光出版社，1995年，增定版。
- 賴永祥，《教會史話》第三輯，台南：人光出版社，1995年。
- 賴永祥，《教會史話》第五輯，台南：人光出版社，2000年。
- 賴永祥，《教會史話》第四輯，台南：人光出版社，1998年。
- 賴永祥，《臺灣史研究—初集》，台北：三民書局，1970年。
- 戴天昭著，李明峻譯，《台灣國際政治史》（完整版），台北：前衛出版社，2002年。
- 戴寶村，《臺灣政治史》，台北：國立編譯館，2006年。
- 薛伯讚，《上帝國與宣教》，台南：人光出版社，1999年。

三、學位論文

- 王昌裕，〈處境化與台灣本土神學之探討—1970年後處境化思想對台灣長老教會神學發展的影響〉，台南神學院道學碩士論文，2000年。
- 古淑芳，〈台灣黨外運動（1977-1986）—以黨外言論為中心之研究〉，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1999年。
- 吳學明，〈台灣基督長老教會的傳教與三自運動—以南部教會為中心〉，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2001年。
- 汪偉瑞，〈台灣基督長老教會之政治參與—以台南地區長老教會為例〉，銘傳大學公共事務學研究所碩士論文，2003年。
- 周怡君，〈台灣基督長老教會與其社會運動參與（1985-1995）〉，東吳大學社會學系碩士論文，1997年。
- 林素珍，〈臺灣基督長老教會對臺灣原住民宣教之研究〉，東海大學歷史學研究所碩士論文，1992年。
- 查忻，〈皇民化運動與臺灣基督長老教會學校〉，國立暨南國際大學歷史學研究所碩士論文，2001年。
- 胡興梅，〈中華民國在台灣地區的政治發展（民國三十八年至八十二年）〉，國立台灣師範大學三民主義研究所博士論文，1996年。
- 孫慈雅，〈日本統治下的臺灣教會學校〉，國立政治大學歷史研究所碩士論文，1974年。
- 徐敏雄，〈臺灣基督長老教會社會服務事工的發展〉，國立中正大學社會福利研究所碩士論文，1998年。

- 高明成，〈台灣基督長老教會「人權宣言」的背景及神學意義之探討〉，台南神學院畢業論文，1979年。
- 康鈺瑩，〈解嚴後台灣基督長老教會之政治主張及其信仰與神學觀點的分析〉，東吳大學社會學系碩士論文，1997年。
- 張弘毅，〈從政教關係論喀爾文的宗教思想與宗教改革〉，輔仁大學歷史研究所碩士論文，1988年。
- 張兆林，〈台灣基督長老教會政教關係之演變〉，真理大學宗教學系碩士班碩士論文，2005年。
- 張雅玲，〈北部台灣長老教會研究（1872-1945）〉，國立中山大學中山學術研究所碩士論文，1990年。
- 連偉齡，〈南部臺灣基督長老教會之研究（1865-1987）〉，國立中山大學中山學術研究所碩士論文，1991年。
- 陳玉梅，〈台灣基督長老教會的政治參與〉，國立台灣大學社會學研究所碩士論文，1995年。
- 陳迪暉，〈台灣基督長老教會與反對運動——一個歷史比較分析〉，國立清華大學社會學研究所碩士論文，2000年。
- 陳家倫，〈台灣社會之宗教與政治關係的演變——一個宗教團體之社會學分析〉，國立台灣大學社會學研究所碩士論文，1985年。
- 廖安惠，〈北部台灣基督長老教會「新人運動」之研究〉，國立成功大學歷史學研究所碩士論文，1997年。
- 蔡友蘭，〈十九世紀末西方醫療體系傳入臺灣遭遇之抵抗與衝突——從馬雅各教案事件談起〉，臺北醫學大學醫學研究所碩士論文，2001年。
- 蔡主恩，〈台灣基督長老教會的擴展研究〉，國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文，1986年。
- 賴志忠，〈台灣醫療傳道史之研究——英國長老會與加拿大長老會之比較〉，私立輔仁大學歷史研究所碩士論文，2000年。
- 顏志榮，〈中華民國的政治發展經驗（一九七二～一九八三）〉，國立政治大學三民主義研究所碩士論文，1986年。
- 蘇芳玉，〈清末洋人在臺醫療史——以長老教會、海關為中心〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2002年。

四、期刊論文

- 王南傑，〈「爲出頭天奮鬥」——台灣基督長老教會人權宣言的故事〉，收入於林芳仲主編，
《台灣新而獨立的國家－台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，台北：
台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會，2007年，頁26-42。
- 王崇堯，〈台灣處境化神學的發展—論一九七〇年後台灣長老教會與台灣政治社會的互
動〉，《神學與教會》第28卷第2期，2003年6月，頁361-370。
- 王崇堯，〈從「人權宣言」到「鄉土神學」〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家
－台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，台北：台灣基督長老教會總會
信仰與教制委員會，2007年，頁138-167。
- 王憲治，〈台灣鄉土神學導論〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集（一）》，台
南：台南神學院，1988年，頁6-31。
- 王憲治，〈從台灣的歷史看鄉土的認同〉，收入於王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集
（一）》，台南：台南神學院，1988年，頁242-258。
- 吳學明，〈台灣基督長老教會入台初期的一個文化面相——「靠番仔勢」〉，《鄉土文化研
究所學報》第1期，1999年12月，頁101-128。
- 吳學明，〈終戰前台南「長老教中學」的歷史觀察〉，《臺南師院學報》第38卷第1期，
2004年，頁1-24。
- 吳學明，〈終戰前台灣政教關係研究—以台南長老教中學爲中心〉，收入於萬能科技大學
通識教育中心編輯，《通識教育與歷史專業：東亞研究的微觀與宏觀學術研討會
論文集》，桃園：萬能科技大學通識教育中心，2005年，頁115-129。
- 吳學明，〈臺灣基督長老教會的三自運動（一八六五—一九四五）〉，《臺北文獻》直字第
121期，1997年9月，頁83-153。
- 李文政，〈政教關係之研究〉，《社會科教育學報》第5期，2002年6月，頁1-21。
- 李文政，〈普世教協的成長及其對國際政治的影響〉，《聯合月刊》第7期，1982年2月，
頁80-85。
- 明有德作、吳瑞松譯，〈戴仁壽博士與台灣痲瘋病〉，收入於秦賢次編《樂山五十》，台
北：財團法人私立樂山療養院，1984年，頁63。
- 林素珍，〈臺灣基督長老教會意識形態發展之研究（1865-1990）〉，《大仁學報》第16期
（1998年3月），頁131-152。
- 邱麗娟，〈清末臺灣南北基督長老教會傳教事業的比較研究（1865-1895）〉，《臺南師院

- 學報》第 29 期，1996 年 6 月，頁 99-120。
- 查時傑，〈皇民化運動下的臺灣長老教會－以南北教會學校神社參拜為例〉，收入於張炎憲主編，《中國海洋發展史論文集》第三輯，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1990 年，頁 127-156。
- 查時傑，〈臺灣教會史之研究現況－以基督新教近五十年的相關史料介紹為例〉，收入於林治平主編，《從險學到顯學：二〇〇一年海峽兩岸三地教會史研究現況研討會論文集》，台北：宇宙光，2002 年，頁 93-156。
- 洪振輝，〈從教育觀點論本土化：以黃彰輝牧師為例〉，《新使者》第 68 期，2002 年 2 月，頁 19-22。
- 夏文學，〈長老教會是怎麼來的〉，《新使者》第 69 期，2002 年 4 月，頁 66-69。
- 高俊明，〈宗教入世美麗島 1〉，收入於新台灣研究文教基金會美麗島事件口述歷史編輯小組總企劃，《走向美麗島－戰後反對意識的萌芽》，台北：時報文化，1999 年，頁 125-132。
- 張妙娟，〈出凡入聖－清季臺灣南部長老教會的傳道師養成教育〉，《臺灣文獻》第 55 卷第 2 期，2004 年 6 月，頁 152-174。
- 張妙娟，〈臺灣基督長老教會史研究之回顧與展望－以近二十年來學位論文為中心〉，《史耘》第 6 期，2000 年 9 月，頁 133-150。
- 張宗隆，〈追述「人權宣言」前後 再思領受上帝的應許〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家－台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，頁 58-75。
- 莊雅棠，〈台灣鄉土神學的開拓者－王憲治牧師〉，《新使者》第 43 期，1997 年 12 月，頁 21-25。
- 陳南州，〈普世教會合一運動之社會倫理的簡介與神學反省〉，《神學與教會》第 22 卷第 1 期，1996 年 12 月，頁 97-107。
- 陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，《臺灣風物》第 41 卷第 2 期，1991 年 6 月，頁 33-55。
- 陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，收入於林治平主編《基督教與台灣》，台北：宇宙光，1996 年，頁 57-87。
- 陳儀智，〈台灣宣教之父－馬雅各醫生〉，收入於鄭仰恩主編《信仰的記憶與傳承－台灣教會人物檔案（一）》，台南：人光出版社，2001 年，頁 3-10。
- 森田健嗣，〈失學民眾補習教育當中的「國語」教育－與國民教育的比較〉，《臺灣教育史研究會通訊》第 45 期，2006 年 6 月，頁 2-15。

- 黃伯和，〈「再告白」模式的本土神學方法論〉，《南神神學》第 2 卷第 1 期，1994 年 12 月，頁 71-76。
- 黃伯和，〈21 世紀新台灣宣教運動中「上帝國」的意涵〉，《神學與教會》第 28 卷第 1 期，2003 年 1 月，頁 141-152。
- 黃伯和，〈台灣神學〉，收入於輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》，台北：光啓出版社，1996 年，頁 197-199。
- 黃伯和，〈爲心靈找故鄉的旅人—黃彰輝牧師〉，收入於胡健國主編《20 世紀臺灣歷史與人物—第六屆中華民國史專題論文集—》，台北：國史館，2002 年，頁 1425-1447。
- 黃伯和著、陳文珊譯，〈從加利利到台南—台南神學院神學教育本土化之個案研究〉，《神學與教會》第 28 卷第 2 期，2003 年 6 月，頁 331-360。
- 黃彰輝，〈今日後進教會聖工所需的神學教育之再檢討（下）〉，《神學與教會》第 3 卷第 3、4 期合刊，1964 年 2 月，頁 1-14。
- 黃彰輝，〈今日後進教會聖工所需的神學教育之再檢討（上）〉，《神學與教會》第 3 卷第 2 期，1963 年 5 月，頁 60-71。
- 楊士養，〈南部臺灣基督教會史略〉，《南瀛文獻》第 2 卷第 3、4 期，1955 年 6 月，頁 9-22。
- 楊士養等合撰，〈臺南神學院九十年院史〉，《神學與教會》第 6 卷第 3、4 期合刊，1967 年 3 月，頁 3-64。
- 董芳苑，〈台灣基督長老教會之認識〉，《宗教世界》第 9 卷第 1 期，1987 年 10 月，頁 29-40。
- 董芳苑，〈啓蒙臺灣社會現代化的外來宗教—臺灣基督長老教會〉，《臺灣文獻》第 52 卷第 4 期，2001 年 12 月，頁 7-39。
- 廖漢臣，〈樟腦糾紛事件的真相〉，《臺灣文獻》第 17 卷第 3 期，1966 年 9 月，頁 86-106。
- 劉翠溶，〈漢人拓墾與聚落之形成：臺灣環境變遷之起始〉，收入於劉翠溶等主編，《積漸所至：中國環境史論文集（上）》，台北：中央研究院經濟研究所，1995 年，頁 295-347。
- 劉翠溶等著，〈臺灣歷史上的疾病與死亡〉，《臺灣史研究》第 4 卷第 2 期，1999 年 6 月，頁 89-132。
- 鄭仰恩，〈台灣基督長老教會與台灣社會：一世紀來的歷史回顧〉，《台灣神學論刊》第 22 期，2000 年，頁 1-22。
- 鄭仰恩，〈臺灣基督長老教會與臺灣的民主發展—歷史傳承與本土經驗的結合〉，收入於

- 胡健國主編，《二十世紀臺灣民主發展－第七屆中華民國史專題論文集》，台北：國史館，2004年，頁945-979。
- 鄭兒玉，〈「台灣基督長老教會人權宣言1977」：一起稿背景、過程、神學立場、接納經過、及發表後內外之衝擊〉，收入於林芳仲主編，《台灣新而獨立的國家－台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》，台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會，2007年，頁15-25。
- 鄭淑蓮，〈台灣教案之試析(1859-1868)〉，《弘光學報》第31期，1998年4月，頁245-265。
- 駒込武著，李明芳譯，〈台南長老教中學神社參拜問題－「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》第31卷第10期，2003年3月，頁43-80。
- 戴寶村，〈動員學生與學生運動－1950年至90年代的學生運動〉，收入於胡健國主編，《二十世紀臺灣民主發展－第七屆中華民國史專題論文集》，台北：國史館，2004年，頁1231-1272。
- 薛化元，〈長老教會與國家認同〉，收入於胡健國主編，《二十世紀臺灣民主發展－第七屆中華民國史專題論文集》，台北：國史館，2004年，頁847-870。
- 瞿海源，〈政教關係的思考（上）台灣基督長老教會〉，《聯合月刊》第6期，1982年1月，頁45-49。
- 龐君華，〈出頭天神學解析〉，《南神神學》第2卷第1期，1994年12月，頁77-85。

六、外文資料

- Armstrong, Brian G. "Calvin, John" *The Encyclopedia of Religion*. Vol.3 (1987), pp.31-34.
- Brinton, Christopher, and Wolff. *Civilization in the West*. New Jersey : Prentice-Hall, Inc., 1964.
- Coe, Shoki. "Contextualizing Theology" by Anderson, Gerald H. and Stransky, Thomas F. eds., *Mission Trends No. 3 : Third World Theologies*. New York : Paulist Press, 1976, pp.19-24.
- Coe, Shoki. *Recollections and Reflections*. New York : Formosan Christians for Self-Determination, 1993, 2nd Edition.
- Johnston, James. *China and Formosa : The Story of the Mission of the Presbyterian Church of England*. Taipei : Ch'eng Wen Pub. Co., 1972.
- Mackay, George Leslie. *From Far Formosa : The Island, Its People and Missions*. Edinburgh :

Oliphant Anderson and Ferrier, 1896, 3rd Edition. Reprinted by SMC Publishing Inc., Taipei, 1991.

Palmer, R. R. and Colton, Joel. *A History of the Modern World*. New York : Alfred A. Knopf, Inc., 1978, 5th Edition.

Richardson, William Jerome. *Christianity in Taiwan Under Japanese Rule, 1895-1945*. New York: St. John's University, 1972.

城 數馬，《大日本帝國憲法（明治 22 年）詳解》，東京：信山社，2003 年，復刻版第一刷。

蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，東京：同成社，1994 年。

七、網站

臺灣基督長老教會網站 <http://www.pct.org.tw/> 2007 年 8 月 27 日更新

臺灣省政府公報網際網路查詢系統 <http://www.tpg.gov.tw/> 2009 年 5 月 20 日更新

附 錄

附錄一

台灣基督長老教會對國是的聲明與建議

1971 年

台灣基督長老教會總會常置委員會，鑑於可能嚴重地威脅台灣地區全民生存的當前國際局勢表示深切的關懷。秉著耶穌基督是全地的主宰，公義的審判者，也是全人類的救主之信仰，我們代表廿萬基督徒也願意代表我們同胞的心聲作如下的聲明與建議：

一．向國際的聲明：

現居台灣的人民，其祖先有的遠自幾千年前已定居於此，大部份於兩三百年前移入，有些是第二次世界大戰後遷來的。雖然我們的背景與見解有所差異，可是我們卻擁有堅決的共同信念與熱望——我們愛這島嶼，以此為家鄉；我們希望在和平、自由及公義之中生活；我們絕不願在共產極權下度日。

我們對尼克森總統即將訪問中國大陸的事甚為警惕。有些國家主張將台灣歸併中共政權，也有國家主張讓台北與北平直接談判。我們認為這些主張的本意無異於出賣台灣地區的人民。

我們反對任何國家罔顧台灣地區一千五百萬人民的人權與意志，只顧私利而作出任何違反人權的決定。人權既是上帝所賜予，人民自有權利決定他們自己的命運。

二．向國內的建議：

最近我中華民國在聯合國成為國際間政治交易的犧牲品是有目共睹的，依此情勢繼續發展，我們恐難免於像東歐諸國被共產極權壓迫的悲慘遭遇。為此我們呼籲政府與人民更加把握機會伸張正義與自由並徹底革新內政以維護我國在國際間的聲譽與地位。

最近政府一再強調起用新人，所以我們切望政府於全國統一之前，能在自由地區（台、澎、金、馬）作中央民意代表的全面改選，以接替二十餘年前在大陸所產生的現任代表。例如德國目前雖未完成全國統一，但因西德臨時制憲使自由地區人民得以選出代表組成國會，此例可供我政府之參考。該國雖未成為聯合國會員卻因這種革新政體而贏得國際上的敬重。

我們相信這種革新與改進必能使國際人士及本國人民感到確有公義的保證和內在的和諧。

台灣基督長老教會

總會議長 劉華義

總幹事 高俊明

一九七一年十二月廿九日

我們的呼籲

1975 年

本文由總會常置委員會於一九七五年十一月十八日議決通過，接納為我教會的立場。

自從一九七一年台灣基督長老教會發表國是聲明後，曾引起國內外人士之重視與熱烈的反應。國是聲明之發表乃基於我教會對國家命運之關心。儘管有部份人士對國是聲明加以誤解與抨擊，然而我教會仍憑信仰良心以告白教會之堅定信仰。幾年來，我教會一直堅持國是聲明的原則與信念，一再主張任何世界強權不得宰制我國家之命運。唯有我們自己的人民才有權利決定自己之命運。我教會也迄未曾改變初衷，深信唯有徹底實施憲法，革新政治才能建立符合民主精神的政府。我教會從不鬆懈為達此目標而努力。

時局變化莫測，我國家正陷於外交孤立，面臨世界經濟危機之際，教會不該苟且偷安，放棄先知的職責。我們知道若只有歌功頌德，實不足以表達教會的愛國心，也無法協助政府解除當前之困難。惟有以愛心說誠實話，積極關心我國政治前途，才能協助建立開放、民主、公正、廉能之政府。

鑒於國家正處危急存亡之秋，教會更應擔負起國家存亡之責任，坦誠地向政府表明我教會的立場，提出對國是之意見，同時呼籲教會摒棄本位主義的心理及祇重視個人得救的觀念。為了挽救國家的危機應精誠團結，成全教會為維護公義、自由、和平的任務，使教會堪稱時代的基督忠僕。

因此，我們呼籲政府重視下列幾項與國家命運息息相關的問題，並促請政府接納我們之建議：

一．維護憲法所賦予人民宗教信仰之自由。

在自由世界各國的人民都享有充份的信仰自由。尤其每一個人應享有自由使用自己的言語去敬拜上帝，以表達個人的宗教信仰。

不幸，聖經公會所印行之地方語言之聖經竟遭查扣取締，此事件發生後震驚海內外。有關當局以方言聖經構成違反推行國語政策為由加以取締。然而，一國之政策絕不能抵觸憲法之基本精神。如今，雖經數度交涉已發還舊版白話字聖經，然而我們陳情政府為維護憲法上的信仰自由，發還新譯白話字聖經，並准予繼續出版任何語言之聖經。

二．突破外交孤立困境

自從我政府退出聯合國之後，我國外交突陷孤立困境。現在政府正鼓勵民間各界積極推展國民外交，以促進文化、經濟的交流。故我政府應該准許教會自由參加普世教協等國際性教會組織，我們不能因世界教會組織中少數不同之意見，而放棄參與國際性教會組織的機會。

三· 建立政府與教會間之互信互賴

不可否認的教會是協助國家進步安定的一股強大力量。政府與教會之間應保有互信、互賴之精神。互信與互賴之關係乃建立在彼此尊重之基礎上。

我們建議政府應與教會當局取得直接關係，彼此坦誠就國家前途與社會的改革交換意見，才能促進教會與政府間之互信與互賴。

四· 促進居住在臺灣人民的和諧與團結

此時此地，不應有省籍黨籍之分別，分黨結派，破壞團結，導致不幸與分裂。面臨當前困難局勢，只有同舟共濟，才能挽回危機。爲了消除省籍黨籍之差異不應存有彼此之優越感。國民應享有權利與義務平等之機會。我們畢竟是同住在這一塊土地上生活之同胞，所以應以互諒互助及互相接納的態度對待。

五· 保障人民的安全與福利

臺灣經濟快速成長發展，固然帶來了社會繁榮，也帶來了人性墮落，道德頹廢，公害猖獗，貧富懸殊，治安問題益形嚴重。教會基於保護人權與維護人性尊嚴之使命，呼籲政府加強社會發展，針對社會風氣之敗壞、貧窮、貪污、治安及公害諸問題，採取有效措施以保障人民之安全與福利。

爲了負起教會的時代使命，我們也呼籲教會注視當前所面臨之問題，我們祈求聖靈幫助我們，引領我們，使教會真實發揮先知與祭司的角色。

一· 發揚誠實與公義之精神

教會身處困境，常常失去了誠實的良心，極力避免得罪別人，怕惹麻煩，因此對社會公義的問題缺乏敏感，只是企圖顧全自己利益。教會最感痛苦的一件事是昧著良心說謊話，教會如果缺乏誠實與公義將導致癱瘓。基督的精神無時無刻成爲我教會反省之原則。

二· 促進教會內部的團結與堅守教會立場

近幾年來教會的不斷分裂威脅到教會整體的生存，分裂主義的思想深深地滲透教會，嚴重危害教會團結。教會針對內部紊亂的實際問題，必須重視秩序的遵守及法規的維護。我們主張任何破壞教會秩序與團結之行為必須受到嚴厲制裁。

造成教會混亂的現象乃由於教會失去了正確的信仰立場。我教會的傳道人與信徒由於信仰立場不堅，對自己教會失去認識，常常受到其他團體擺佈，這種任人擺

佈的結果往往是由貪小便宜之心理所造成的。教派間之互助合作是理所當然的。但是我們必須先認清自己的原則，顧及教會的秩序與法規。而且教會之合作必須基於互相的尊重才能達成。

三·謀求教會的自立與自主

教會經過一百十年的歷史，雖然在地方教會已達到自立的成果，但整個總會來說，我們仍然是「接受的教會」。今後我們應努力從接受的教會轉變為「給予之教會」。教會的自立不僅限於經濟，尤其在宣教上我教會應從依賴差會的時期進入到自立互助的時期，藉著互助的關係我教會始能體驗分擔世界教會的責任。教會必須把握其應有之自主性，站在超然的立場，宏揚上帝的公義並維護自由與平等。

四·建立與全世界教會密切的關係

教會之所以分裂，乃是由於缺乏普世教會之信念，按我教會信仰告白我們相信教會是聖而公的教會，全世界教會應該尊重異己，彼此接納，達成合一的理想。

近年來有某些教會人士從事破壞我教會與世界教會之關係。我們呼籲教會嚴密注意這種破壞教會合一的行為。同時對於這種破壞行動應加以阻止與譴責。

今後我教會為達成與世界教會之關係更應計劃促進與世界教會在各方面交流之工作，增進教會彼此間之了解與互助。

五·關心社會的公義問題與世界問題

教會必須成為公義、真理的僕人，教會存在的目的也是為達成傳達上帝愛的信息，因此，教會必須憑著赤誠的愛心進入到社會現實生活，藉服務改變社會的現況。

今天的世界充滿著不義及戰爭的恐怖。由於人類的自私造成世界人類莫大的痛苦。世界飢餓問題、人口問題及人權問題仍急待關心與解決。我教會與全體教會站在同一線上伸手相助，使上帝的愛真正普及於世。

在此時代，教會無法保持緘默，坐視世界之沈淪，教會除了參與傳揚福音使人悔改信主之外，必須表達對整個國家社會及全世界人類的關懷，才不辜負上帝所交託之使命。

台灣基督長老教會

總會議長 王南傑

總幹事 高俊明

一九七五年十一月十八日

台灣基督長老教會人權宣言

1977 年

——致美國卡特總統、有關國家及全世界教會

本教會根據告白耶穌基督為全人類的主，且確信人權與鄉土是上帝所賜，鑑於現今台灣一千七百萬住民面臨的危機，發表本宣言。

卡特先生就任美國總統以來，一貫採取「人權」為外交原則，實具外交史上劃時代之意義。我們要求卡特總統繼續本著人權道義之精神，在與中共關係正常化時，堅持「保全台灣人民的安全、獨立與自由」。

面臨中共企圖併吞台灣之際，基於我們的信仰及聯合國人權宣言，我們堅決主張：「台灣的將來應由台灣一千七百萬住民決定。」我們向有關國家，特別向美國國民及政府，並全世界教會緊急呼籲，採取最有效的步驟，支持我們的呼聲。

為達成台灣人民獨立及自由的願望，我們促請政府於此國際情勢危急之際，面對現實，採取有效措施，使台灣成為一個新而獨立的國家。

我們懇求上帝，使台灣和全世界成為「慈愛和誠實彼此相遇，公義和平安彼此相親，誠實從地而生，公義從天而現的地方。」（聖經詩篇八五篇十至十一節）

台灣基督長老教會

總會議長 趙信愷（出國中）

總會副議長 翁修恭（代行）

總會總幹事 高俊明

一九七七年八月十六日