

香港客家想像機制的建立： 1850-1950年代的香港基督教巴色會

陳麗華*

中央研究院人文社會科學研究中心博士後研究

香港基督教崇真會的前身，為瑞士基督教新教差會巴色會（The Basel Mission），1847年其傳教士首次來港，主要向講客家話的群體傳教。此後百年間，它在香港及廣東省客家地區建立了150餘所教堂及聚會點，分佈在25個教區之中，擁有7所教堂的香港為其中一個教區。學者們已經從不同的角度關注到這一組織和香港客家認同建構的關係，本文試圖從地域研究的角度出發，探討其作為「客家教會」想像得以建立的歷史過程。從香港島城市社區，以及九龍半島及新界鄉村教會的建立過程上，可以看出在殖民地秩序環境之下，它成為吸納不同來源的客語移民的機制，亦成為香港社會想像客家的重要機制之一。至20世紀20年代，這些教會已經逐漸形成整體性，並脫離瑞士巴色差會及中國大陸粵東地區的總會，從而取得對香港客家話語具影響力的立基點。

關鍵字：香港、客家、基督教、巴色會、崇真會

* E-mail: lhchen101@gmail.com

投稿日期：2013年11月24日

接受刊登日期：2014年2月20日

The Mechanism of the Hakka Imagination in Hong Kong: the Role Played by The Basel Mission in the 1850s-1950s

Li-hua Chen*

Research Center for Humanities and Social Science, Academia Sinica

Tsung Tsin Mission of Hong Kong evolved from The Basel Mission, a Protestant missionary society founded in Switzerland in 1815. The missionaries came to Hong Kong in 1847 and preached to Hakka-speaking people there. Over the course of a century, they founded more than 150 Christian churches and gathering spots, all of which were distributed throughout the Hakka regions of the Hong Kong and Guangdong provinces. Hong Kong, which has 7 churches, is one of the 25 parishes. For many scholars, this was one of the most important elements in the development of Hakka identity in Hong Kong. This paper explores the regional and historical context surrounding the creation of these “Hakka churches”. The author argues that the growth of Hakka Christian communities by the Basel Missionary Society in Hong Kong Island, Kowloon Peninsula and the New Territories reflects the expansion of the ambulatory immigrant society and small traditional Hakka villages during British colonial rule. After the 1920s, these churches decided to establish the Tsung Tsin Mission of Hong Kong and split from both the Basel Mission in Switzerland and the Chinese Headquarters in Guang-dong.

* Date of Submission: November 24, 2013

Accepted Date: February 20, 2014

From then on, the Tsung Tsin Mission built up its influence over the Hakka people in Hong Kong and also gradually gained dominance over Hong Kong's Hakka discourse.

Keywords: Hong Kong, Hakka, Christianity, The Basel Mission, Tsung Tsin Mission of Hong Kong

一、引言：香港教會與「客家」族群的淵源

2011年春節期間，我曾隨香港基督教崇真會黃埔堂的「內地新春交流團」，赴中國大陸廣東省梅州市基督教黃塘福音堂及東門堂福音堂訪問。第一站黃塘教會的大門上，貼着喜慶的紅色對聯，上面用金色書寫着「五洲四海敬拜真神上帝，天地南北頌讚救主耶穌」。步入門內，呈現眼前的是一座設計優美的二層半洋樓式教堂，寬敞的禮拜堂內可容納數百人。根據正廳處懸掛的碑文，這座建築剛剛落成一年多，不過教堂的歷史卻可以遠溯到130餘年前。在這座教堂內，兩地信徒也共同舉行了新春的主日崇拜，當日崇拜分為上、下午兩場，分別以客家話和普通話進行，香港信徒們參加的是下午的場次。他們中的大部分人並不懂客家話，不過領隊的崇真會總牧羅祖澄，還能以流利的客家話和當地人交談。

兩地教會之所以建立起交流的機制，是因為它們相信在近代中國基督教新教傳播史上，二者有著共同的歷史淵源，即被視為「客家教會」的基督教新教組織巴色會（The Basel Mission）。該會1815年由講德語的教徒在瑞士巴色（今譯巴塞爾）建立，1846年首次派遣了兩名傳教士抵達香港，學習華南地方語言客家話及福佬話，幾年之後決定專注於向講客家話的群體傳教，並在1851年於香港港島第一次開堂，1860年代建立起正式的教堂，亦即今日香港崇真會的前身（施拉德2008：44）。19世紀下半葉至20世紀上半葉，該會亦在緊鄰香港的粵東南及粵東北客家人聚居區迅速拓展，建立起了超過150所教堂和傳教場所，1876年建立的黃塘福音堂亦是其中之一（中華基督教崇真總會1948；不著撰人1953）。此次出訪的黃埔堂，在現今擁有20餘個堂所在香港崇真會中是歷史較晚的一所，1995年方才成立，無論從教會的傳教語

言還是信徒來源上，「客家教會」的色彩均已頗為淡薄，但這段歷史記憶，卻依舊深刻影響着該會信徒的行為。

那麼，香港巴色會的歷史，與香港客家人想像的建立到底有何特殊關係呢？前人的研究已經揭示了幾個引人注目的面向，其中之一便在於這一「客族教會」是香港最早的客家人社會組織之一，比 1921 年創立的、號稱是「佔香港人口三分之一強，二百多萬客家人的總團體」的香港崇正總會歷史還要早 70 年（黃石華 1995：2）。香港基督教史學家李志剛的研究顯示，巴色會及崇真會傳教士和信徒寫作了為數頗豐的歷史著作，成為後世學者研究該教會和客家人的關係的第一手資料。地方史研究者若要了解有關早期香港客家人的生活，客家人聚落的形態以及客家人和太平天國的關係等，均繞不開該教會的文獻記載（李志剛 2007：146-164）。

而人類學家則另闢蹊徑，探討基督教與客家身份認同建構的關係。美國學者郭思嘉（Nicole Constable）認為，巴色會成為「客家教會」是歷史的偶然，但是對於香港客家教徒而言卻是有意義的。她以崇真會所屬的客家社區崇謙堂為例，顯示作為基督徒的身份，並未成為隱藏客家認同的方式，反而成為強化和展示其作為客家人、中國人身份認同的方式。在早期，這幾種身份認同的結合在殖民地環境下是具有政治、經濟上的實用性的，但當實用性消失之後，客家認同並未因此消亡，村民透過有關社區的歷史故事、教會透過建構譜系以及成員和更大客家社區建立關係，延續了其客家認同（Constable 1994）。

若是從地域社會研究的角度出發，筆者認為以上觀點至少有兩點尚有待釐清。其一，巴色會的歷史以及著述，並不囿於香港。當巴色會逐漸將傳教重點和教會權力中心移動到粵東地區，香港的客家基督教會為何重要，它與香港客家想像的建立到底有何特殊關係？其二，人類學家

的研究，令人信服地闡述了一個香港基督教社區客家認同的延續方式，然而若放到整個香港的歷史脈絡中，崇謙堂乃是二戰前香港巴色會七所教堂中成立最晚的一所，該地戰前後亦出現了不少影響力超出社區、甚至超出客家人範圍的香港地方精英，其社區內強烈的客家自覺認同與其說是一般現象，毋寧說是特例。那麼，早期的巴色會客家社區又是怎樣的樣貌？

要回答上述問題，筆者認為有必要重新勾勒 19 世紀中葉至 20 世紀上半葉，香港整個巴色會社區建立和發展的過程，探討它作為香港客家想像機制得以形成的歷史背景和脈絡，以及在凝聚香港具有自覺意識的「客家」認同中扮演的角色。

二、香港巴色會傳教網絡的建立

在今天的香港島西環一帶，往南步行到太平山區，一路上會經過不少高低起伏、逼仄蜿蜒的街道，步入西邊街與高街轉角處，在鱗次櫛比的樓群中間，聳立著一座外觀古樸壯麗的哥德式教堂，教堂上懸金色的十字架，正向圓拱窗之上則題著「救恩堂」三字，沿着寬敞的階梯和精緻的木門步入教堂內，是鑲嵌著彩色窗子的圓拱形禮拜堂。這裡，便是香港基督教崇真會歷史最悠久的一座教堂，亦是其前身巴色會（The Basel Mission）在香港建立的第一所教堂。

在這座教堂的外壁上，有一塊 1931 年鑄刻的碑文，立碑者為「香港西營盤崇真自立會全體會友」，是在教堂主體建築重修後留下的。再早期的歷史記載，則不難在 19 世紀末及 20 世紀上半葉，由華人基督徒留下的歷史記載中找到：

時有曾遊郭君之門者，江國仁、張復興二人，從韓黎二君，一在新安東和墟傳道，一在布吉墟傳道。（轉引自王元深 1906：31）

巴色傳道差會，原思佈道於內地，無心植基於香港者，因倫敦差會，已立教會於僑港廣府人中，浸信差會，又立教會於僑港潮屬人中也。其後，韓黎二牧，不容於內地，避難來港，客族教會，於是成立。（轉引自劉粵聲 1996：9）

文中的「韓黎二牧」，指的是 1846 年巴色會首次派遣來港的兩名傳教士韓山明（Theodore Hamberg）和黎立基（Rudolph Lechler）。他們的來華，背後的推手乃是文中的「郭君」，即普魯士人、在香港英國殖民政府任高官撫華道的郭士立（Karl Friedrich August Gulzclaff）。郭士立在近代中國歷史上乃頗具爭議的角色，有人視之為具有多重角色的傳奇人物，有人則視之為海盜和鴉片販子。他原本曾在東南亞一帶華人中傳教，1842 年香港島割讓給英國成為殖民地之後，作為當時少數精通中文的西方人，他受到了英國殖民者的重用。不過他並未忘記向中國人傳福音，很快便在香港組織「福漢會」，訓練中國傳道人並派遣他們到各地傳道。正是因他的請求，瑞士德語區的巴色教會派遣了傳教士來港，跟隨其學習客家話及福佬話並向當地人傳教（Lutz 2008: 215-332）。

上文中亦可以看出，巴色會早期的信徒，實際上便是郭士立所建福漢會的成員。他們當時都是以福漢會的名義傳教，而作為傳教地點的兩個墟市，均位於今天廣東省深圳市境內，學習福佬話的黎立基更至廣東省沿海講福佬話的地區傳教。不過，巴色會傳教士很快不滿郭氏的浮誇

作風，亦鑑於福漢會成員的良莠不齊，決定自行發展。不久後 1851 年郭士立病逝，巴色會則在同年於上環附近地區首度開堂，男女分隔的教堂中總共有 40 名男姓，以及 20 名女性和兒童，而參加教會的人持續增加（施拉德 2008：47）。由於福漢會逐漸消亡，其部分信徒亦在巴色會中重新受洗。

雖然巴色會一度在香港島建立教堂，但傳教士的眼光依然是向著中國大陸地區的，香港據點維持時間有限。直到 1860 年代，黎立基才呼籲重視香港教務的發展，因為他認為：「香港的教會是重要的，其中有從中國內陸不同地方到來的人。這對散播福音可能變為十分重要的」（施拉德 2008：65）。在他的努力下，巴色會才在港島西營盤地區分別建立了第一棟大樓和禮拜堂，後者即今日救恩堂的前身（施拉德 2008：67-68）。

港島教會的建立，堅定了信徒的信心，亦吸引了鄰近社區的成員，位於香港東北角的筲箕灣便是其中之一。如今的禮拜堂已為新式的建築取代，與緊鄰其側的筲箕灣崇真學校相較規模小的多。從教堂前面名為「巴色道」的路名，尚不難看出該會早期的歷史淵源。早在 1861 年開始，黎立基便常到這一社區探訪，1862 年西營盤的大樓建成之後，受洗的信徒當中便有不少是該地居民（施拉德 2008：67；筲箕灣崇真堂 1963：10）。在這前後，筲箕灣亦建成了巴色會在香港的第二所會堂，過程透露出與當地商人石匠存在密切關係，「蒙差會撥助二百圓，又得會友黃長伯、黃三伯、黃四伯、黃七伯、黃運伯、黃木伯等報效石料工人，其餘教友，報效擔運泥沙桁瓦等工作，遂建成會堂及傳道人之住所」（劉粵聲 1996：43-44）。早在英國殖民政府到來之前，該地便是港島規模最大的本地人社區之一，住民均超過千人，主要為來自惠州的打石匠、潮汕地區的漁民等（丁新豹 1988：10-325; Eitel 1895: 132）。香港

開埠之後，對於建材的需求大增，導致該地日益發展（郭少棠 2003:4）。可以想見，其中不少人便參與了中西環新興社區的建設。

在殖民地庇護下的香港，巴色會立穩了根基，然而其傳教重心仍然在中國大陸地區。19 世紀下半葉幾十年間，巴色會透過像江國仁、張復興這樣廣東省深圳、五華等地信徒的幫助，將傳教網絡滲透到該地，並逐漸向周邊社區擴散，香港的傳教工作反而相對遲滯。直到 19 世紀末至 20 世紀初，在 1860 年已割讓給英國的九龍半島及 1898 年成為租界地的新界地區，才陸續又出現了另外五所巴色會的教堂，大致而言可分為三個區域，即九龍、西貢和粉嶺地區，背後代表了巴色會向九龍及新界鄉村社會的拓展，但過程和方式上則略有差異。

就九龍半島地區而言，1890 年成立的土瓜灣堂（後遷九龍城）及 1897 年成立的深水埗堂，在建立之前已經或多或少和港島的教會有所聯繫。如一份記載稱深水埗地區在教會建立前，已經有教徒住在當地，「數家不下二三十口，皆從海外歸來，而隸屬於教會者」（劉粵聲 1996:81）。西營盤堂因此便已派傳道人員常來探視。這裡拓展成為傳教網絡，是西方傳教士以近代教育為媒介，致力開拓的結果。如深水埗堂「創辦者為婁士牧師，當年他有見於深水埗一帶很多客家人，散居於石硤尾村、九龍仔、水塘坑等，多以務農為業，生活艱苦，子女沒有機會上學，於是向他們傳福音」（梁炳華 2011:119）。不過，雖然這一帶的教會在鄉村基礎上建立，當地快速的城市化過程，亦導致教堂逐漸演變或遷向市中心。

新界東側西貢海濱是第二個巴色會教堂集中區域，成立於 1896 年的黃宜洲堂，與 1905 年的窩美堂均位於這一地區。按照學者的研究，新界東部在清代即形成了「客家人」的網絡，其向南可延伸至西貢、坑口、荃灣、長洲，北部則與沙頭角、大鵬灣、惠州等地連接起來。與新

界其它地區相比，該地客家人口比例相對更高，但每村人口相對較少，大部分村落都是雜姓村落。坐落於香港新界東北方、西貢南部的黃宜洲村在租借新界之前便建立教會，據記載，「香港西營盤巴色會的西人牧師，每年三、四次前往華界之寶安葵涌福音堂視察教會事宜，而黃宜洲村，適是沿途中的一站，西人牧師，必須在這村的村民家中借宿一宵，翌日才起行，因此西人牧師便有機會和村民談道」（余偉雄 1974：89）。該地人口稀少，「在首次世界大戰時，全村戶口，只不過二十餘家，大多數是以農為業，間有三數家，以燒煉白灰用木船載運香港出售者」（余偉雄 1974：89）。

可以看出，這一據點的建立與海路的交通路線有關，但它是規模極小的社區，並未再向周邊地區擴展傳教網絡，尚稱不上是宗教地理學者所言跳板式傳教所依托的海島（薛熙明等 2010：309）。更像是跳板的，乃是鄰近作為墟市所在地的西貢坑口地區。它 19 世紀中葉由客家人與土著、漁民一起創建，西貢的漁農產品大部分都是由這個墟市用船運到筲箕灣販售的（朱石年、張新霖 2007：216）。因此，當地人和港島早已存在密切的往來關係，而巴色會在香港的第六座教堂窩美堂，據說便是從坑口遷徙而來，其早期教徒也正處在這一交往關係當中，「第一位信主者何道安先生在慕道期間藉工作之便，曾到救恩堂和筲箕灣堂聽道，認識區牧何大康牧師，何牧師並且到窩美村探訪及施聖餐，後來終於在 1905 年租賃何道安先生之住屋為佈道所，兼開辦學校」（余偉雄 1987：245）。

而新界北區 1905 年成立的龍躍頭崇謙堂教會，與中國大陸地區最為接近。今天若乘坐從深圳地區進入香港的鐵路，在香港境內第二站粉嶺站下車，步行十餘分鐘即可抵達該村。在香港鄉村巴色教會的歷史中，它是最為特殊的一個。簡單而言，它並不是西方傳教士到該地拓展

的結果，而是其北部深圳地區已經有幾十年信教歷史的巴色會教徒，有意識地向英國殖民地下的新界拓殖移居的過程。從大的背景來看，深圳地區客家人移居該地、租賃大族土地無疑是一個長期的趨勢，不過在 1898 年中英簽訂條約租界新界之前，由於大族的排擠而無法在當地立足。1899 年接收新界之後，隸屬於巴色會的客家基督教家庭便陸續少量移入該地，本節開頭引文中提到的凌啟蓮家族，便是該村最早期的居民，其子之一便是 1910 年代建成的九廣鐵路的工程師，人類學家郭思嘉已經進行了細緻的研究（Constable 1994; 李志剛 2007：146-164）。

若從巴色會整個在中國拓展的歷史來看，其傳教重點並不是在香港，19 世紀中葉以降的百年間，該會亦在緊鄰香港的粵東南及粵東北客家人聚居區建立了 150 餘所教堂和傳教場所，總計分成 25 個傳教區，香港只是其中的一個而已（中華基督教崇真總會 1948；不著撰人 1953）。若僅就香港而言，從 1940 年代初的統計來看，在整個香港 45 所教堂中，巴色會（崇真會）的教堂便有 7 所，在教派林立的香港數量並不算少（劉粵聲 1996：349-352）。然而，除了崇謙堂這樣特殊的教徒移民村外，它在港島東部、九龍及西貢等地建立的教會，其教徒往往是當地社區中的少數成員，如筆者在筲箕灣堂的調查中，便曾聽聞早期教徒稱周邊的鄰居為不信主的「惡人」。港島西部流動性極高，更難於定義出社區範圍。

另外，若放在整個香港地域社會的脈絡中，香港巴色會成功建立教會的社區數量可謂屈指可數。根據英國人在租界新界之初 1898 年所做的調查，當時該地客家人居住的村莊有 255 個，比講廣東話的本地人村莊還多，人口數為 36,000 餘人，則比 64,000 餘人的本地人為少（駱克 2010：192）。¹ 而巴色會顯然並未深入新界腹地這些講客家話的聚落，

1 不過要注意的是，村子的概念是頗為模糊的，英國人村莊的概念與新界當地人「圍」、「村」的概念並不一致（Faure 1986: 15-16）。

而只是透過其它社區與港島教會人員往來的聯絡，緩慢將影響滲透出去。那麼，它如何能夠成為香港想像「客家」的機制呢？

三、教會作為想像客家的方式

西方人種觀念在香港城市生活和教育的影響下開始傳播，對於客語人士自覺意識的上升是相當重要的。從後來巴色會的發展來看，它在19世紀後期形成了兩大傳教區域的概念，即平原區和高地區，前者指香港、廣東深圳、東莞等地的傳播，後者則是在粵東五華、河源、惠州等地的傳播（Lutz and Lutz 1998: 6-11）。透過巴色會在香港的傳教活動，實際上勾勒出了一張以香港移民的來源地為中心的「客家」地圖。

與羅香林所勾勒的客家分佈地域相比較，會發現二者既有重疊，亦有不盡相同之處，尤其是羅強調的贛南、閩西、湖南、四川、臺灣等地，巴色會並未涉足，卻構成了香港社會想像客家的方式（羅香林 1933：93-98）。再與梁肇庭的研究相比較，便會發現這一傳教區域的建立，剛好可謂是其梅州、汀州一帶祖先南移嶺南地區的逆向過程。他指出，明代中葉以來客家人便逐漸從閩粵贛邊區的住地向嶺南地區滲透，16世紀中葉便從梅州盆地進入東江下游的惠陽、博羅等地；清初開海禁之後更深入到東江下游地區，包括增城、東莞、深圳及香港等地。只有在這一地區，他們才被講廣東話的「本地人」標籤為「客家」，在粵北、贛南等同樣講客家話的區域，並不存在這一觀念（Leong 1997: 43-63）。香港正處於嶺南區域的南端，元明以來便是講廣東話的「本地人」居住之地，因此也是講客家話的群體被指為「客家」之地，甚至亦為其所接受。

在巴色會傳教士來到香港地區之後，一開始便採用了「客家」這個

他稱作為整個群體的稱呼，並非沒有理由。正如梁肇庭和 Lutz 等人指出的，客家意識先是在平原地區的客家人中出現，然後才在內陸地區的農民生活中發生影響。正是在東江下游的永安（今紫金）、長寧（博羅縣境內）、東莞等地，「客家」一詞在 17 世紀晚期開始出現（Leong 1997: 64-65; Lutz and Lutz 1997: 11）。巴色會人員的流動網絡，如其所建立的神學院和傳教人員調動機制，以及基督徒之間的婚姻網絡等，正是在這一移民和原籍的互動中進行的，思想意識的轉換亦在其間發生。

而巴色會之所以在香港和華南基督教傳播史上被視為「客族教會」，很重要的理由在於它用客家話傳教。我們知道，香港移民的來源複雜，包含了講廣府話（又稱白話）、福佬話（又稱鶴佬話、學佬話）及客家話的不同語言群體。傳教士為了傳教的便利，必須學習當地語言，在不同語言群體中傳教的教派因此亦染上了族群的色彩。1852 年以後，巴色會傳教士及總部便決定將傳教集中在一種語言群體身上，而其在福佬話地區傳教屢次被逐，似乎更易於接受其宗教的客家人成為首選（施拉德 2008：20-42）。

然而，巴色會早期傳教對象的「客家人」，到底包含怎樣的人群，其實來源相當複雜。從港島西營盤堂早期的教徒來看，其中便不止有鄰近的新安縣居民（包括新界和今天的深圳），還有諸多來自五華等粵東山區的居民，亦有粵省其它縣市的移民。如港島西營盤堂最早一位華人牧師李正高，「清遠人，少與花縣洪秀全交至密，……清人聞其曾赴天京，購之急，遂密領家人，逃遁來港，聞道感悟，進巴色教會」（劉粵聲 1996：40）。另外一位 19 世紀後期的老教徒李廷琛 1867 年「生於廣東歸善——惠陽橫崗太和村。其尊翁號三伯，在港任貨倉管理，後以歸信基督，轉西營盤教會工作」（曾國英、張道寧 1968：85）。

1860 年代廣東省境內的土客械鬥，更使得更多粵中、粵西等地來

源複雜的移民群體湧入香港，進入巴色會的視野。「內地客族，不堪兵匪之擾，逃難來港，赤溪縣客族，受迫害來港亦眾，在西營盤牧師樓附近，蓋寮以住，黎牧師為此無告窮民，求港府給地建屋（即今之第三四街），客人感其德，遂勤來親就」（劉粵聲 1996：39-40）。筲箕灣堂一位 1810 年代出生、1907 年過世的女性信徒陳氏，亦為土客大械鬥的受害者：「余高要人也，年四十時，本地客家相鬥。……余又向鶴山城而奔，因無過路錢，故不得過，乃被敵追及，為其所擄。……適張成壽先生前妻去世，巧相遇合，於是以十一員買我，攜至筲箕灣同居」（巴色會韶牧師娘，1909：17-19）。

19 世紀中葉的太平天國運動和土客械鬥，不但使這些被稱為「客家」的群體部分成為基督徒，亦使得它從一個廣府話群體對於他者的稱呼，轉變為族群稱呼。傳教士們也是西方人種觀念的載體，他們往往相信講不同語言的人實際上代表了不同的種族群體。如 1862 至 1865 年曾在深圳李朗擔任巴色會傳教士的歐德禮（Ernest John Eitel）後來所言：「從明代開始，兩個完全不同的中國人部落便構成了香港與九龍的本地人口，他們在語言、風俗及舉止上存在差異。通常本地人（Puntis）更聰明，活躍與狡猾，變成主導性的種族，而客家人（Hakkas）性格溫和，刻苦及誠實。」（Eitel 1895: 132）對比中國地方官員的觀念，便會發現其中的差異，「溯查客家之初，本系惠潮嘉三屬無業之民，寄居廣肇各郡，為土人傭工力作。數百年來孽息日眾，遂別謂之客家」（毛鴻賓、毛慶澄 1969：1485）。可以看出，「客」乃相對於「土人」而言，定居時間、祖籍地和生計方式與本地人不同，至於講什麼語言地方官並不關心。

香港不同來源的「客家」基督徒到底講什麼話，其實並不盡然清楚。文中提到的赤溪縣乃是土客械鬥後所設，位於今廣東省南部江門臺山市

境內，海路距港不遠。高要則位於廣東省中部肇慶市境內，鶴山則亦隸屬於其南部的江門市。根據近代客家研究者羅香林的分類，赤溪縣屬於「純客住縣」的範圍，鶴山等則為「非純客住縣」（羅香林 1950：53-54）。上述廣東省惠州府、潮州府地區也是有潮州人居住，黎立基牧師亦會講潮州話。即使假定他們均是講客家話，由於來源的差異，其口音很可能也是存在差別的。

然而，在教會的環境之下，不管移民的來源為何，不管其語言中的差異為何，一個統一的「客家」群體形象和客家語言形態顯現。只要參加這一教會，就會被視為是客家人，而他們閱讀的文獻，亦是西方傳教士編纂的客家話聖經，從而使得其語言得以逐漸穩定和固化。如 1855 年，黎立基便編寫了客話羅馬字典，1860 年代更編寫了客話馬太福音等（中華基督教崇真總會 1948：93-94）。同樣在教會的口語中，亦逐漸形成了一種可以讓粵東北及東南客家人可以溝通的客家語言，郭思嘉在崇謙堂採訪時，當地居民便稱巴色會根據深圳寶安和梅縣方言創造了一個統一的、規範的客家教會語言（Constable 1994: 37）。

四、香港客家教會一體化的形成

在 19 世紀中葉至 20 世紀初形成的巴色會七所教堂中，不但有着城鄉的差別，亦有着禮儀和生活方式的差別。這從崇謙堂與其它教會在過世基督徒的安排上，亦可窺見一斑。今天若穿過村中的道路走到後山，便會在半山地區發現一座墓碑整齊沿山排列的墓園，這座墓地 1930 年代建成，裡面安息着來自廣東省深圳、東莞、鶴山、五華、龍川、惠陽、花縣等地移居該地的幾百位基督徒。

這座公墓亦是郭思嘉用來說明客家認同工具性的例子，因為這座公

墓的建設得到了當時英國殖民政府的支持，該堂更號稱是整個新界地區唯一擁有自己公墓的教會（Constable 1994: 53）。這一教會的建立在新界地方政治格局中亦是非常獨特的，今天該墓地的正門口，依舊矗立着一塊 1934 年的石碑，上面鐫刻着當時新界的殖民政府機構——大埔理民府發布的告示，要求周邊住民將骨骸一律遷出此區域，似乎在宣示着這一新社區當日的強勢。

那麼，其它的巴色會教堂情況如何呢？早期教友又安葬在何處呢？在 1968 年港島崇真會救恩堂編輯的紀念冊中，曾記載了幾位早期信徒的事蹟，其中與太平天國亦關係密切的第一代基督徒、東莞牛眠埔人張彩廷，以及其子張聲和（19 世紀末 20 世紀初在香港擔任牧師多年），均是返回從未斷絕深厚關係的原籍安葬；西營盤堂的早期教徒之一、惠陽人李三伯便是在香港過世，不過不知葬在何處，1927 年過世的其子李廷琛則葬在廣州黃花崗北基督教墳場；另外一位早期教徒、深圳沙灣人沈建義，是太古公司的機械技師，後來去了美國夏威夷並在當地過世，其子沈天福 1944 年去世，葬在九龍基督教墳場（曾國英、張道寧 1968：83-87；劉志偉 1999）。

從這一有限的資料可以看出，巴色會港島早期基督徒的流動不居性。他們所選擇的安身立命之所，或者是原籍，或者是海外，或者是香港及廣州的基督教墓地。而這些基督教墓地並不是巴色會所獨有，而是所有華人基督徒共同安葬的場所，並未區分是哪一個語言群體的成員。相較之下，中國大陸境內不少基督教社區，則擁有所謂的「聖山」，即基督徒的安葬之所，筆者在深圳、龍川、紫金等地的田野調查中均曾見過。聖山的存在，往往和鄉村教會的勢力拓展是聯繫在一起的，港島地區的教會則無法與之等量齊觀，或者構築整個教會的統一墓地以凝聚共同意識。

不過 1920 年代，透過具有政治意味的舉動，這一教會的整體性卻建立起來了。「1923 年 2 月 18 日，香港巴色會各會友，計西營盤堂、筲箕灣堂、粉嶺堂、土瓜灣堂、窩美堂、黃宜洲堂（原文缺深水埗堂，筆者注），七間教會代表舉行會議，成立基督教巴色會香港總會，訂立總會章程，推張聲和為首任會長，周耀庭為首任副會長」（余偉雄 1974：44）。

關於香港崇真會的發展歷程，已有學者進行了專門研究，並指出在中國大陸地區 1924 年正式成立中華基督

教崇真會之前，香港的七所堂會已經率先成立了香港基督教巴色會（湯泳詩 2002：95）。這一事件的背景，可以追溯到 20 世紀初期以來基督教本土化運動的發展，巴色會亦在朝向脫離西方總會、由華人獨立經營的方向發展（鍾清源 1925：19；中華基督教崇真總會 1948：25；不著撰人 1953：3）。不過第一次世界大戰時期香港政治格局的變化，其影響更為深遠。據記載當時：

英國政府要求他們與巴色會斷絕一切關係，並將他們原本經過時間考驗的教會體制放棄，代以聖公會的體制，納入英國教會管理，然而他們為他們的獨立奮鬥，因為他們不打算放棄採用客語崇拜，不同意與說本地話的教會融合。有人反對他們想要建立獨立的客家教會的願望。不過最後他們克服了反對的意見，甚至能夠保存他們自己出錢購得的產業。終於倫敦差會由於跟客家教會關係密切，得以暫時監管客家教會。（轉引自威一致、施拉德 2010：46）

在巴色會進入中國以來，英國殖民政府治理下的香港一直是傳教士們的

庇護所，每當中國大陸粵東地區政局有任何變動，傳教士便可退回香港，等待時機。但是一戰卻截然不同，英國和德國成為敵對的國家，香港亦成為戰場，1914年，港英政府發布了驅逐所有德、奧國公民的命令，巴色會的德籍牧師被迫到大陸的據點躲避。巴色會在香港的所有產業，包括禮拜堂、倉庫、學校等等，均被殖民政府接收，直至戰後才爭取返還（威一致、施拉德 2010：44-45）。

文中提到的聖公會，在殖民地下的香港具有國教的地位，但是客家人卻反對納入其體制，這既有語言上的考慮，亦有經濟上的利益關係。至於後來接管了巴色會各堂的倫敦差會，在教務層面的確早已和巴色會存在密切的聯繫。該會是英國的新教差會，以辦學校、出版等文化事業著稱。它 1842 年底便進入香港，很早便建立華人教堂，它亦曾嘗試在香港鄉村傳教，但早在 1850 年代便決定放棄，1960 年代初在港島西營盤和灣仔建立了 2 所華人教會（劉紹麟 2003：99-120）。它和巴色會的牧師和信徒之間，便存在千絲萬縷的關係，如港島東部筲箕灣尚未建教堂時，「此間教友，每逢主日節期，須步行至西營盤，或大石柱附近倫敦會禮拜堂，朝去暮回，如此者數年」（劉粵聲 1996：43-44）。

在學者看來，倫敦會也是一個頗具有語言群性質的教會，「從倫敦會會友的籍貫來看，他們都來自廣東省的廣府話地區，其教會是以廣府話為主的」（劉粵聲 1996：229）。不過，巴色會具有客語優勢的傳教士也和其有密切接觸，黎立基便曾常在其禮拜堂為客家人和福佬人講道，歐德禮在 1865 年離開巴色會之後，亦曾轉到該會繼續工作（施拉德 2008：65、71）。

經歷了這樣一個歷史階段，地方人士的心態顯然發生了很大變化。1923 年香港獨立成立總會之時，張聲和、凌善元、沈天福等香港巴色會各堂會領袖，在其中扮演了舉足輕重的角色。其後，該會亦催促下轄

各堂會自立，西營盤崇真會 1927 年底便簽署了一張自立書，表示願意「在崇真總會範圍內，體察本支會特別情形，盡其自治自養自傳之義務」（曾福全 2009：74）。直至 1928 年中，香港總會才決定改名與中華基督教崇真會合併，全部產業移交該會，從而成為後者下轄的一個區會（余偉雄 1974：74）。雖然如此，香港範圍內的 1930 年代下轄教堂的建設和自立活動蔚為潮流，聯絡密切。如 1931 年港島高街建新堂，即救恩堂；同年 12 月深水埗堂開幕，1933 年筲箕灣新堂落成，1940 崇謙堂自立，凡舉盛大儀式，亦會彼此互訪甚至經濟援助（曾國英、張道寧 1968：50-54）。

隨後爆發的中日戰爭，對於香港和中國大陸兩地的教會均有很大影響，但是讓香港徹底走上獨立道路的，則是中華人民共和國建立起來之後的政治巨變：

猶憶差會由大陸撤退時，有將港產脫手撤離之計劃。當時容或有「遠東已無可為矣」之感。區會聞訊，召開緊急大會於深水埗堂，曾公（指香港救恩堂牧師曾恩蔚）隨張維豐主席、卓恩高副主席之後發言，痛陳直系親屬未獲通知為非計，一席雄辯，言人所不敢言。曾公詞畢，深明大義之屈格天總牧，立起宣告，終止變產之進行，允即請示差會辦理云云。後差會卒以新九龍一號地段以低價讓予區會。（轉引自曾國英、張道寧 1968：89）

瑞士巴色差會決定撤出這一地區，對於香港而言反而是一個新的契機，自此以後，香港崇真會成為戰後香港客家話群體，亦逐漸包含各地政治難民、廣府話群體的教會組織，而今，他們不但在全球客家福音運動中

表現活躍，亦不斷透過參訪活動，重新找回和中國大陸地區客家教會的密切聯繫。

五、結語

香港作為近代中國東南沿海地區的殖民地，對於西方傳教士往往具有特殊意義，對於香港崇真會的前身——瑞士巴色會而言亦不例外。² 在 20 世紀上半葉，在港擁有 7 所教堂的它已經成為人們心目中香港的「客族教會」，這一想像得以建立的根源和歷史過程，以及它和殖民地環境下社會演變的關係，是本文試圖探討的問題。

香港最先成立的教會位於港島西部隨開埠興起的城市華人社區，日漸湧入的客家商人、工匠以及難民等，是其主要的傳教對象。其後，它亦逐漸向周邊社區擴展，港島東部明清時代已經形成的港島客家人社區首當其衝，19 世紀末 20 世紀初則亦擴展到九龍半島及新界西貢地區的客家村落，這些村落在開港前後往往和香港島存在密切的經濟和人員聯繫。而在 19 世紀後半葉傳教士主要致力拓展的中國大陸地區，亦有基督徒移居香港，從而形成了後來廣為人知的崇謙堂村，在人類學家眼中，這個村落的基督教信仰與強烈的客家身份認同維繫有很密切的關係。

若將這些社區放入香港更大的社會背景中，其能夠滲透的區域其實規模很小，大部分所謂的客家社區在基督教的影響之外。這很大程度上與巴色會在傳教策略上乃以中國大陸的粵東地區為重心有關，該地的傳教網絡要遠比香港繁盛。同時僅就香港而言，這些巴色會社區並不是具有清晰邊界的整體，港島地區的教會和九龍、新界在殖民地環境下不斷

² 正如 20 世紀上半葉該會的說法，香港「就空間來說，在中國工場這一部分與整體比較，面積很小；但就意義來說，沒有其他地區的宣教工作比這裡更為重要」（威一致、施拉德 2010：44）。

變動的鄉村教會亦存在很大差別。

不過，香港巴色會在整個客家與基督教關係的歷史上，卻扮演着更為重要的角色。正是根據香港移民的來源，西方傳教士們可以構築起關於客家族群範圍的想像，並將清代以來基於法律、身份不平等的客家觀念，轉化為基於語言不同的種族觀念。這一觀念在城市環境下發酵，透過教會所建立起來的、人員聯絡緊密的網絡，將影響逐漸推及到粵東的山區。其所建立的客家想像和後來的客家知識分子並不完全一致，卻對香港社會有更深的影響。

更為重要的是，20世紀20年代以後，由於外部政治環境及教會體制的變化，香港巴色會不但脫離巴色差會和中國大陸教會的影響走向獨立，更逐漸形成了整體的客家意識。1923年，香港七所巴色會堂會聯合再改為香港崇真會，比中國大陸客家教會改革的時間還要早，其背景與一戰期間總會力量削弱、地方教會自主性大增有關。其後雖然與中國大陸成立的中華基督教崇真會合併，但自立格局已成，這也就是其後經歷了中日戰爭、日本殖民統治香港、以及中國大陸政局1949年的巨變，該會不但未受到強烈衝擊，反而日益鞏固，並成為吸納一波又一波新移民信徒的基礎所在。雖然時至今日，其客家人的色彩隨時代變遷而逐漸淡化，但「客族教會」的歷史記憶依然存在，亦成為在香港想像「客家」的重要機制之一。

謝辭：本文在田野調查期間，得到了香港崇真會諸多牧師教友的大力協助，謹致深深謝意。張維安教授對於本文寫作提供了諸多幫助，三位匿名評審人對本文提出了深入的批評建議，本文的研究亦得到香港特別行政區大學教育資助委員會第五輪卓越學科領域計劃「中國社會的歷史人類學」（項目編號：AoE/H-01/08）的資助，在此一併致謝。

參考文獻

- 丁新豹，1988，〈香港早期之華人社會（1841-1870）〉。香港大學中文系博士論文。
- 不著撰人，1953，《中華基督教崇真會概況》。未詳出版地、出版者，手寫油印本。
- 王元深，1906，《聖道東來考》。香港：出版者不詳。
- 中華基督教崇真總會編印，1948，《巴色傳道會派遣黎韓二牧來華傳道百周年紀念特刊》。老隆：中華基督教崇真總會。
- 毛慶澄編，1969，《毛尚書奏稿》。臺北市：成文出版社。
- 朱石年、張新霖，2007，〈客家人對香港經濟的貢獻〉。頁 205-229，收錄於劉義章編，《香港客家》。桂林市：廣西師範大學出版社。
- 李志剛，2007，〈香港客家教會的發展和貢獻〉。頁 146-164，收錄於劉義章編，《香港客家》。桂林市：廣西師範大學出版社。
- 余偉雄編，1974，《基督教香港崇真會史略》。香港：香港崇真會出版部。
- _____，1987，《香港崇真會立會 140 周年紀念特刊，1847-1987》。香港：基督教香港崇真會。
- 施拉德（Wilhelm Schlatter）著、戴智民（Richard Deutsch）、周天和譯，2008，《真光照客家：巴色差會早期來華宣教簡史，1839-1915》。香港：基督教香港崇真會。
- 威一致（Hermann Witschi）、施拉德（Wilhelm Schlatter）著、戴智民（Richard Deutsch）、周天和譯，2010，《波瀾起伏靠主恩：巴色差會來華宣教簡史續集》。香港：基督教香港崇真會。
- 郭少棠，2003，《東區風物志：集體記憶社區情》。香港：東區區議會。
- 梁炳華編，2011，《深水埗風物志》。香港：深水埗區區議會。

- 黃石華，1995，〈崇正同人系譜重印序言〉。前置頁 1-6。收錄於賴際熙編，《崇正同人系譜》。香港：香港崇正總會。
- 湯泳詩，2002，《一個華南客家教會的研究：從巴色會到香港崇真會》。香港：基督教中國宗教文化研究社。
- 曾國英、張道寧編，1968，《基督教香港崇真會救恩堂立會一百周年紀念特刊，1867-1967》。香港：基督教香港崇真會救恩堂。
- 曾福全編，2009，《基督教香港崇真會 160 周年特刊》。香港：基督教香港崇真會。
- 筲箕灣崇真堂編，1963，《香港崇真會筲箕灣崇真堂開基一百零一年、新堂卅週年紀念特刊》。香港：筲箕灣崇真堂。
- 劉志偉編，1999，《張聲和家族文書》。香港：華南研究出版社。
- 劉紹麟，2003，《香港華人教會之開基》。香港：中國神學研究院。
- 劉粵聲，1996[1941]，《香港基督教會史》。香港：香港浸信教會。
- 駱克（J. H. Stewart Lockhart），2010[1898]，〈駱克先生香港殖民地展拓界址報告書〉。頁 180-238，收錄於劉智鵬編，《展拓界址：英治新界早期歷史探索》。香港：中華書局（香港）有限公司。
- 鍾清源，1925，〈崇真會（舊稱巴色會）歷史〉。《神學志中華基督教歷史特號乙編》11(1)：1-56。
- 薛熙明、朱竑、陳曉亮，2010，〈19 世紀以來基督教新教在廣東的空間擴散模式地理研究〉。《地理研究》29(2)：303-312。
- 羅香林，1933，《客家研究導論》。廣州：興寧希山書藏。
- _____，1950，〈客家源流考〉。頁 1-106，收錄於香港崇正總會編，《香港崇正總會三十週年紀念特刊》。香港：香港崇正總會，頁 1-106。
- 巴色會韶牧師娘述，1909，〈張陳氏事畧〉。《德華朔望報》，第 42 冊，9 月 15 日，頁 17-20。

- Constable, Nicole, 1994, *Christian Souls and Chinese Spirits: a Hakka Community in Hong Kong*. Berkeley: University of California Press.
- Eitel, Ernest John, 1895, *Europe in China The History of Hongkong from the Beginning to the Year 1882*. London: Luzac.
- Faure, David, 1986, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Leong, Sow-Theng, 1997, *Migration and Ethnicity in Chinese History Hakkas, Pengmin, and Their Neighbors*. Stanford: Stanford University Press.
- Lutz, Jessie Gregory and Lutz, Rolland Ray, 1998, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity 1850-1900*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- Lutz, Jessie Gregory, 2008, *Opening China: Karl F.A. Gutzlaff and Sino-Western Relations, 1827-1852*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co.