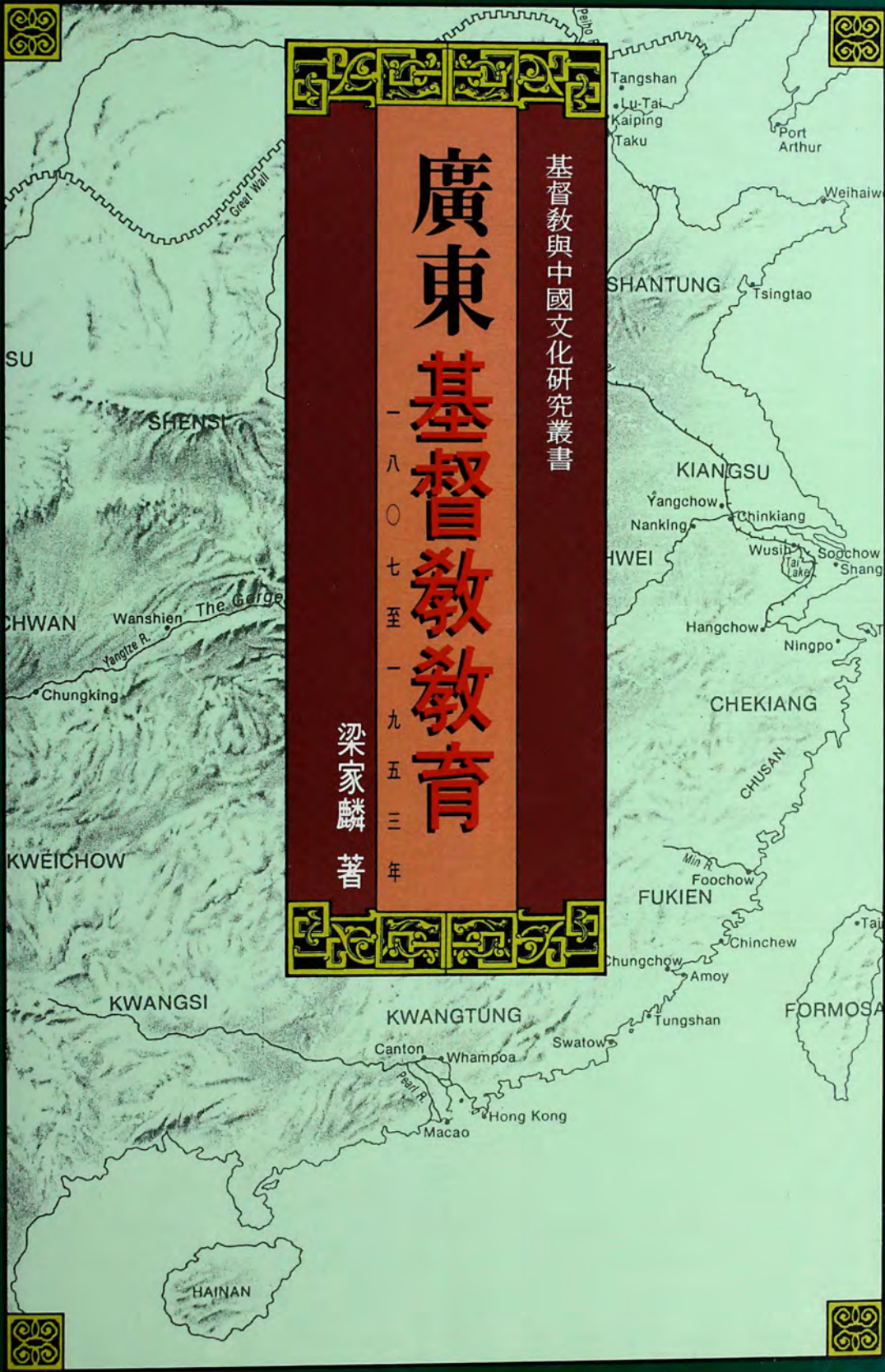


基督教與中國文化研究叢書

廣東基督教教育

一八〇七至一九五三年

梁家麟 著



SU

SHENSI

CHWAN

Wanshien

Yangtze R.

Chungking

KWEICHOW

KWANGSI

KWANGTUNG

Canton

Whampoa

Swatow

Pearl R.

Hong Kong

Macao

HAINAN

Tangshan
Lu-Tai
Kaiping
Taku

Port Arthur

Weihaiw

SHANTUNG

Tsingtao

KIANGSU

Yangchow

Chinkiang

Nanking

Wusib

Soochow

Shang

HWEI

Hangchow

Ningpo

CHEKIANG

CHUSAN

Min R.

Foochow

FUKIEN

Chincheu

Chungchow

Amoy

Tungshan

FORMOSA

Tai

■ 作者簡介



梁家麟

- 1957 生於香港，祖籍廣東新會
- 1975 葛培理佈道大會決志
- 1976 受浸於宣道會黃竹坑堂
- 1980 香港中文大學歷史系畢業
- 1982 香港中文大學研究院畢業，
得哲學碩士學位。
- 1982-4 《突破》雜誌執行編輯
- 1985 完成中文大學博士課程，得
哲學博士學位；同年加入建
道神學院，任職講師
- 1987-9 就讀加拿大維真神學院，獲
基督教研究文憑及道學碩士
- 1989-93 建道神學院講師，兼教務主
任
- 1992 接受宣道會牧職
- 1993 出任建道神學院「基督教與
中國文化研究中心」主任



本叢書由基恩資訊公司贊助



廣東基督教教育

基督教與中國文化研究叢書

梁家麟 著

一八〇七至一九五三年

KWANGSI

KWANGTUNG

CHEKIANG

KIANGSU

SHANTUNG

SHENSI

SHAN SU

KWEICHOW

FORMOSA

HAINAN

Tangshan
Lu-Tai
Kaiping
Taku

Port Arthur

Weihaiw

Tsingtao

Yangchow

Nanking

Chinkiang

Wusih

Soochow

Shang

HWEI

Hangchow

Ningpo

CHUSAN

Min R.

Foochow

FUKIEN

Chungchow

Chincheu

Amoy

Tungshan

Canton

Whampoa

Swatow

Hong Kong

Macao

Tai

廣東基督教教育 (一八〇七至一九五三年)

著 作 者：梁家麟

出 版 者：建道神學院

香港長洲山頂道廿二號

製作／總代理：宣道出版社

香港九龍中央郵政信箱七二二八九號

電話：7820055 圖文傳真：7820108

北美經銷處：宣道出版社(加拿大)

印 刷 者：陽光印刷製本廠

© 梁家麟 一九九三年

一九九三年六月初版

版權所有

Christian Education of Guangdong Province (1807-1953)

Author : Leung Ka Lun

Publisher : The Alliance Bible Seminary

22, Peak Road, Cheung Chau, N.T., Hong Kong

Sole Agent : China Alliance Press

P. O. Box 72289,

Kowloon Central Post Office, Hong Kong

Tel: 7820055 Fax: 7820108

North America : China Alliance Press (Canada) Inc.,

Distributor : 4180-93 Street, Edmonton, Alberta, Canada T6E 5P5

Tel: (403) 463-2002 Fax: (403) 434-7685

Toll free: 1-800-661-9996 (Canada Only)

Printer : Sun Light Printing & Bookbinding Factory

Copyright © 1993 by Leung Ka Lun

First edition, June 1993 2M

All Rights Reserved

ISBN: 962-244-383-X Cat. No. SA313P (平裝)

ISBN: 962-244-384-2 Cat. No. SA313H (精裝)

目 錄

「基督教與中國文化研究叢書」序.....	7
出版序.....	9
前 言.....	11
簡寫表.....	17
第一章 初叩通商之門	18
（一八〇七至一八三九年）	
第一節 基督教傳入中國的背景.....	20
第二節 一口通商下的廣州.....	22
第三節 傳教士東來及面對的困局.....	24
第四節 南洋傳教與辦學.....	26
第五節 廣州傳教工作的探索.....	30
第二章 突破通商口岸	42
（一八四二至一八六〇年）	
第一節 江寧條約簽訂後的傳教形勢.....	44
第二節 差會在粵實力的消長.....	45
第三章 傳教教育的奠立	58
第一節 傳教功能.....	60
第二節 教育功能.....	66

第四章 教禁解除與全省開放	74
(一八六〇至一八九九年)	
第一節 政治形勢的轉變	76
第二節 全面開放下的廣東傳教情況	78
第三節 各地區的傳教與辦學	82
第五章 高等化與系統化	110
第一節 高等教育的出現	112
第二節 教育系統的建立	117
第六章 飛躍的時代	126
(一九〇〇至一九二〇年)	
第一節 廣東在巨變中	128
第二節 傳教的黃金時期	135
第三節 傳教教育觀念的轉變	139
第四節 廣東傳教學校	143
第七章 傳教教育與中國社會變遷	166
第一節 社會邊緣的羣體	168
第二節 社會地位的改善	176
第三節 締造民國與基督徒參政	181
第八章 民族怒潮的撼擊	196
(一九二〇至一九二七年)	
第一節 非基運動的起因	198
第二節 非基運動在廣東	204
第三節 收回教育權運動	211
第四節 傳教學校的回應	222
第九章 從傳教教育到基督教教育	236
(一九二七至一九三六年)	
第一節 與教會脫節	238

第二節 貴族化.....	247
第三節 各級學校概況.....	254
第十章 在政治劇變中結束	268
(一九三七至一九五三年)	
第一節 抗日戰爭.....	270
第二節 從復員到內戰.....	282
第三節 改造與結束.....	291
第十一章 結論——建立一個基督教教育的全面解說	300
參考書目	309

「基督教與中國文化研究叢書」序

「基督教與中國文化研究叢書」的出版，是建道神學院「基督教與中國文化研究中心」的一項重要事工，也是中心同工和認同我們這工作的同道的研究成果，深盼叢書的出版能對基督教在中國和海外華人地區的本色化作出貢獻，使耶穌基督的福音，更能促進中國文化完美的發展。

自景教來華之後，基督教（包括天主教）便多方嘗試與中國文化建立不同形式的關係，有成功、也有失敗的例子，同時，中國社會和文化亦不斷隨著時代而轉變。共產黨執政之後，中國文化受著馬克思主義和西方文化的巨大衝擊，使整個社會結構起了重大的改變，近年來國家致力於經濟開放和各方面現代化的追求，更使中國的社會進入一個前所未有的急劇轉變期。

海外華人對中國的改革和開放都寄以厚望，同時，各界人士亦樂意用自己的專長作出貢獻，海外的華人教會亦不例外，盼望為這個在急變中未定型的中國社會和文化盡一點力量，使它走上一條光明的康莊大道。

這叢書的出版乃基於確信聖經真理的時代適切性和對中國文化的負擔。一方面從基督教過去在中國歷史上的成功和失敗的研究吸取教訓，以免重蹈覆轍，同時藉現今形勢的分析和展望，盼望歷久常新的基督教信仰，能夠為急變中的中國文化覓出一條新路，並帶來一點亮光。

張慕皚謹識
建道神學院院長
一九九三年二月

出版序

我的博士論文能夠修訂出版，實在是一樁至為欣慰的事。它除了意味著五年漫長的研究成果，終於能夠較易呈獻在讀者面前，接受批評指正外；也是長久以來心內不平感的重要安撫：八年以來，無論在資料以至觀點上，這篇論文都甚多被「借用」，全無註明地出現在大小不同的論著文章中。當然觀點雷同還可以說是東方聖人與西方聖人道心相同，一切純屬巧合；但某些是我在極偶然的情況下才求得的孤本資料，對方竟然恰巧地又從別處求得，且是尋著同一頁的同一段引文，就不能不教人詫異對方何其神通廣大了。在此我不欲掀起任何無謂的文章訴訟，總之，研讀中國教會史的人必發現我所說的事實。

這篇論文雖然出版於一九九三年，卻是早在一九八五年便已成書的。雖然事隔八年，期間也出版了不少重要的中國教會史資料的論著，但我深信並不減損這本書的原創性和價值；特別是有關基督教教育的區域性研究，可能是碩果僅存的資料。作為我的第十本出版著作，它是最具信心的一本。我敢信它有延之久遠的貢獻，也敢恭敬地將之推薦給讀者。

本書之所以能付梓，乃是由於得到基恩資訊公司的贊助，也是這公司慨然捐出的第一筆經費，使建道神學院「基督教與中國文化研究中心」得以在九三年二月成立。對筆者而言，這意味著我將迷途知返，重拾舊歡。自八七年離港赴加唸神學開始，幾乎全身投入歷史神學的學習，樂而忘返，將中國教會史這老本行也冷落了。闊別多年，一切新的變化與動向已須重新掌握，我深深感受到自己在中國教會史的研究裏是一個不

折不扣的初學者。我會兢兢業業的努力，除為自己的學術研究外，也希望使建道神學院及「基督教與中國文化研究中心」的工作，成為日後中國教會史不可或缺的部分。

惟願上帝得榮耀。

梁家麟謹識

前 言

一八〇七年（嘉慶十二年），基督新教傳入中國，對世界基督教傳播史的意義，並不僅是在眾傳教工場外多增一個而已，它卻是開啟了二十世紀初全球最大的傳教工場。四億多人口的東方古老大國，吸引了歐美國家最多的傳教資源，其重要性非其他地區可以比擬。同樣地，對近代中國來說，基督教四度來華，並非純粹要在過去三次中輟的經驗之外多增一次；事實上，此時期傳教所產生的影響，無論是正面地引進西洋知識、協助中國近代化，或負面地導致晚清數十年間，八百多宗教案的發生，皆超越中西交通史的意義，進而成為研究中國近代政治、社會、文化等部門都必須處理的重要課題。

對比重大課題，中外學者所作的研究頗具成績。有以某傳教士或傳教機構為對象，探討其對中國的貢獻和影響；有以國人的反教情緒和行為作題材，研究某時期或某些重大的民教衝突，成就都很可觀。然而由於問題的龐大複雜，牽涉層面又廣；加上資料蕪雜，差會檔案、傳教士筆記和回憶錄、地方資料等浩如煙海，要全面復原和解釋基督教在華傳教的歷史，實仍有漫長的道路，有待學者努力。

教育是在華傳教事業一個重要組成部分，傳教士在此投下了大量的傳教資源，開辦了不同種類和級別的學校，吸引了為數甚巨的學生就讀。對於傳教工作的發展，自然有深遠的影響；即對正當步向近代化、渴求西洋知識的中國而言，意義也甚為重大。

基督教教育若與其他部門的傳教事業相較，其獨具的特點有如下六點：

(1) 基督教教育廣泛地為傳教士所設立，幾乎所有來華的差會，均辦有一間或以上的教會學校，甚至多至百數十間，佔用的傳教資源最多。

(2) 教會學校遍設中國各地，每一處傳教士足跡所及的地方，無論是大城市裏的大學，以至農村簡陋的一人主理學校，均對其所在地的社會產生衝擊和影響。

(3) 同一或不同差會所辦的教會學校之間，直接或間接地均有著若干聯繫和溝通，並且又有全國及地區性的「基督教教育會」之類的聯絡統籌組織；如此更使基督教教育的發展和影響，不單局限於一地，而是常具有普遍及全國性的意義。

(4) 基督教教育對整體傳教事業而言，不僅是其中一個個別的部門而已，因為其他部門如醫療、翻譯、傳道等，皆需要受過基督教教育訓練的本地人才以為供應。故此，教育在傳教事業中，實具樞紐性的地位。

(5) 基督教教育對中國的影響，也較醫療和社會福利事業為複雜，因為後二者最多僅以其設立目的在誘人入教而為國人所詬病，而其正面價值較易為人肯定；但教育的正、負面影響兼具，故此評價甚為困難。

(6) 基督教教育的正面貢獻在其輸入西洋知識、培育西學人才，並為中國新教育的先驅，此為多數人的常識，毋庸多言；惟其負面影響則不易處理，特別是牽涉民族主義的問題。在二〇年代中期，中國曾爆發了一次「收回教育權運動」，藉此反對教會學校。如此更表明後世學者在檢討中國基督教教育史時，不能任意臆測和評價，或以後世的眼光來衡量之，而必須追溯「收回教育權運動」這樁歷史事件，探討當時國人反對基督教教育的原因，及其所反映的教育問題之所在。

由於教會學校數目龐大（一九二〇年時，全國各級學校超過七千間），很難全面加以處理，故此，有關此範圍的研究，幾乎全都集中在十數家的基督教大學、或一、二家較有規模、資料較全的中學。此等研究，貢獻固然不小，然而卻不免陷入一些猶豫困難中：其一，是難以全面檢討基督教教育的發展；其二，由於忽視了其他中、小學的情況，孤立的例子所建立的理論，很易流於過分推衍，犯了以偏概全的毛病；更

甚者，單單研究大學或個別中學，也很難將某差會在同一地區的辦學策略、及學校與學校間的關係反映出來。

因此，本文企圖從另一個角度入手，以廣東作為取樣地區，探討從晚清到中共立國此百多年間，各差會在省內辦學的情況，一方面希望將原貌較完整地描繪出來，以補前述研究之不足；另一方面也可以就廣東地區所發生的具體政治、社會問題及教會學校的回應，了解彼此之相互作用。這也可以說是中國基督教教育的區域研究。

基於種種條件所限，作者未能廣泛翻閱各差會總部留存下來的檔案。但亦曾九度前赴廣州，翻閱中山大學、華南師範大學（以上兩大學保存從前嶺南大學的藏書甚多）、省立中山文獻館（內有廣東書庫，藏有晚清以來編纂的縣志數十種及大量地方史料）、省政協和市政協的文史資料研究委員會（編有《廣東文史資料》及《廣州文史資料》共五十多輯，皆為歷史人物的回憶錄，立論偏頗，但內容珍貴，必須小心選擇運用）、廣東基督教協會等機構，上述各處藏書數百種。作者把廣東的地方報刊、政府報告及調查、時人著述、教會出版刊物、會議記錄，以及不少教會學校校刊、校報、同學錄等資料詳加整理；又以面談或書信方式，訪問了近十位過去曾在廣東工作的教會學校校長、教師及傳教士；再加上在港、台兩地刊行及收藏的資料，相信即使仍有欠缺不足，亦不會相距太遠。縱使日後得睹差會檔案及傳教士的書信，尋獲更多材料時，也不致將如今建立的解說全盤推翻。

然而，單就作者所能尋得的資料來說，詳略不一仍是一大掣肘，一些環節因此無法完全補足，並且討論也難以避免地較為集中在材料完備的廣州的教會大、中學校上。這樣達至的結論，仍可能產生以偏概全的毛病，不過在現階段，作者搜羅材料的工作，已是竭盡所能了。

本書題為《廣東基督教教育（一八〇七至一九五三年）》，涉及的時限是從第一個來華的基督新教傳教士馬禮遜抵粵開始，直至中共廢止一切教會學校為止，即是說包括了所有廣東的教會學校的創立和結束時期。至於「廣東」，除了在一八〇七至一八四二年，因傳教的預備工作主要在澳門及南洋，故不能不提及外，大致上並不包括香港和澳門兩地，因為自一八四二年後，香港已受英國統治，在傳教環境及條件上，與內

地均有顯著不同，不能合併討論；另一方面香港的資料太多，與廣東其他地區比較，不成比例，倒不如獨立為文，故不予列入。最後，有關「基督教教育」一詞，這裏必須略作解釋。基督教教育（Christian Education）實在上是相對於「傳教教育」（Mission School Education）而言的。前者是指由中國基督教徒主辦、控制、支持的教育事業；後者則是指由外國傳教士負責的學校。直至一九二七年（甚或更後期），教會學校才真正從傳教教育轉變為基督教教育；故此，本文從第一章至第八章，均使用「傳教教育」及「傳教學校」等名稱，至第九章方作「基督教教育」和「教會學校」。至於基督教教育的範圍，乃包括除主日學、簡單的識字班及聖經班以外的各級寄宿和走讀學校。本來作者在為文前，欲將神學院及傳道訓練學校摒除在討論範圍以外，但是由於許多差會都將神學院置在整個學校系統的最頂部，甚至有以大學名之；且不少中、小學的設立目的和課程內容，都是為了適切神學院的需要，故此至一九二七年以前，作者仍將之保留在傳教教育之內。

全文共分十一章，大致均按著時序，詳述廣東的基督教教育在一八〇七至一八三九年、一八四二至一八六〇年、一八六〇至一八九九年、一九〇〇至一九二〇年、一九二〇至一九二七年、一九二七至一九三六年、一九三七至一九五三年等七個時期的發展；這些時期的劃分，全是以一些對基督教教育有重大影響的歷史事件為分界的。由於基督教教育在早期的發展與傳教工作的擴展息息相關，故必須對各差會在各地建立的教會予以交代；第六章以後，教會學校已能獨立發展，教會部分乃從略。第三章和第七章較為特別，分別討論兩個專題：教育如何被傳教士採納為傳教工作一部分，及傳教教育與中國社會變遷的關係。至在結論方面，則希望突破廣東一地，利用前面各章討論的成果，綜合搭建一個有關中國基督教教育的解說。

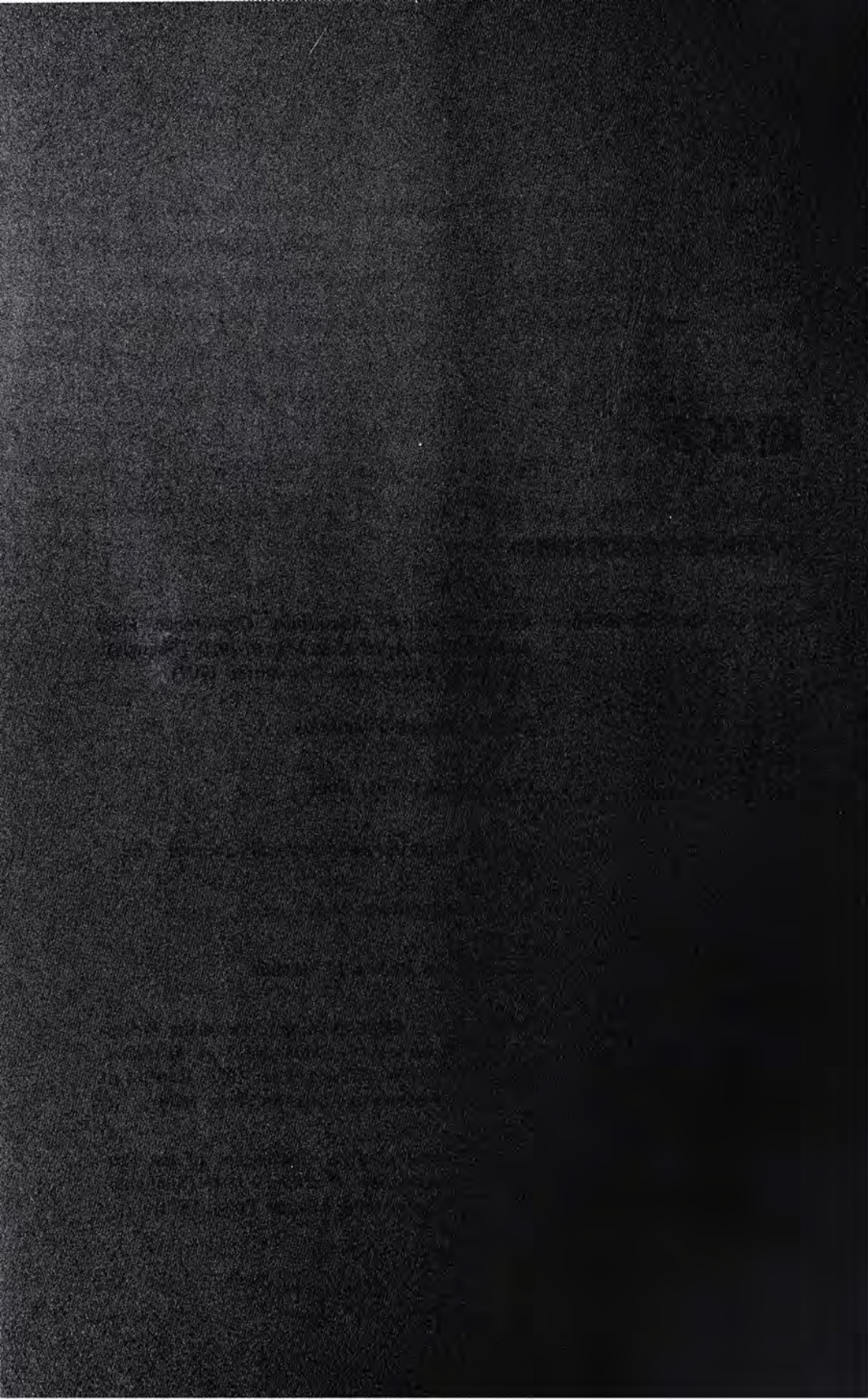
本書的研究計劃，包括碩士論文所完成晚清的部分，及博士論文之延伸至中華人民共和國立國後，共歷時五載。在此期間曾得到多位師長友人的襄助。首先，我要感謝已去世的亡師王德昭教授，他對我的史學方法多所提點；在我初度赴粵搜集資料時，亦蒙引薦協助，師恩永誌不忘。其次，中山大學、華南師範大學、暨南大學一些學者如端木正教

授、周德昌教授、徐德卿先生等，在資料的搜集和處理，及背景與觀點的討論上，均提供了寶貴的意見，獲益良多。至前面提到廣州各機構單位圖書館，及香港大學、嶺南學院、道風山叢林、中國教會研究中心，Rev. Carl Smith 也給予作者豐富的材料。高彥頤從美國惠寄部分影印資料，對本文有很大的幫助。接受作者訪問的汪長仁教士、李聖華牧師、李實先生、黃振鵬教授、傅世仕校長、邵明耀先生，以及一些不願透露名字、或本文沒有直接徵用其材料的前輩，作者都予以衷心感激。最後，我願意恭謹的將此文呈獻恩師王爾敏教授，其八載諄諄教誨，各方督責提携；即不說其他，惟就治學態度的勤懇與嚴謹兩方面，已夠作者一生學習不盡了。

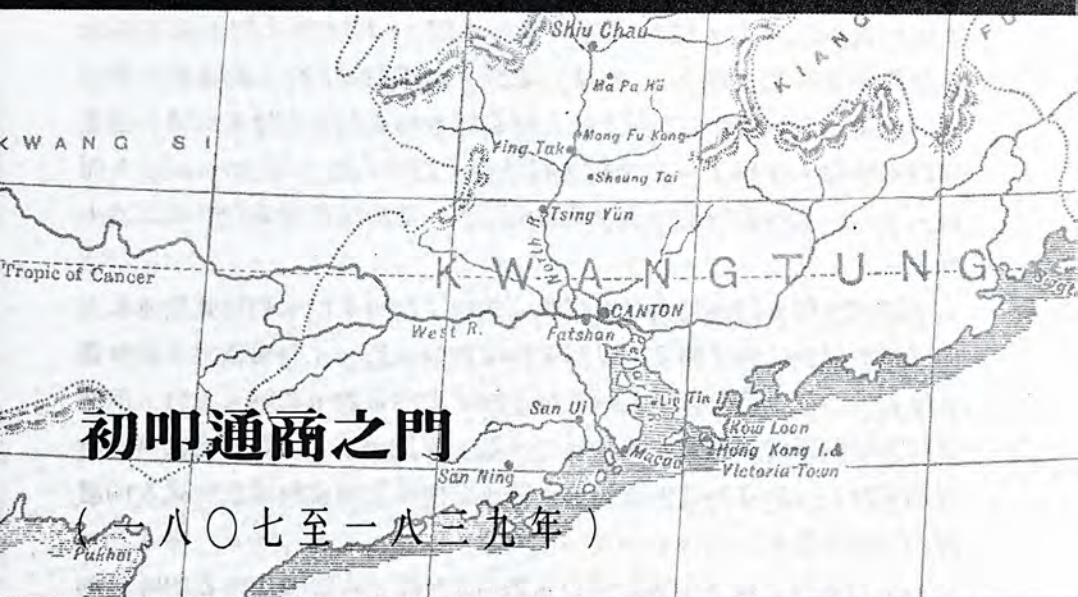
簡寫表

(下列縮寫主要用於註釋中)

<i>China Centenary Conference</i>	<i>China Centenary Missionary Conference Held at Shanghai, April 25 to May 8, 1970</i> (Shanghai: Centenary Conference Committee 1907).
<i>CCYB</i>	<i>China Christian Year Book</i>
<i>CMYB</i>	<i>China Mission Year Book</i>
<i>CR</i>	<i>Chinese Recorder and Missionary Journal, The</i>
<i>CP</i>	<i>Chinese Repository, The</i>
<i>IRM</i>	<i>International Review of Missions</i>
<i>Conference Record 1877</i>	<i>Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 1877</i> (Taipei: Cheng Wen, 1973; Reprint of Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878).
<i>Conference Record 1890</i>	<i>Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1890</i> (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890).



第一章



初叩通商之門

(一八〇七至一八三九年)

第一節 基督教傳入中國的背景

(一) 三度輸華的失敗

基督教（廣義言之，泛指一切信奉耶穌基督的宗教）早在六三五年（唐朝貞觀九年），便由景教徒傳入中國¹。其後歷元朝也里可溫教（包括景教和天主教）²、明清之際天主教耶穌會³的二度嘗試，至一八〇七年（清朝嘉慶十二年）後，基督新教和天主教接踵東來時，已是第四度的傳入中國了。但是對基督新教（指更正教，Protestants）而言，一八〇七年卻是她改教運動後，頭一遭踏足在這個古老國家的土地上。

清朝康熙年間的禮儀之爭問題，破壞了自明末以來利瑪竇等傳教士與朝廷所建立的良好關係；以西洋科技替朝廷服務，取悅帝室來換取傳教權利的途徑，乃受到極大的礙滯。雖然康熙帝並未禁絕天主教，但過去和諧的關係已遭損害。至一七二三年（雍正元年），禮部奏准將所有在華傳教士，除在朝廷供職外，一律逐至澳門。基督教第三度傳入的歷史，乃於焉告終。

基督教三度進入中國，均以失敗⁴而告終，其原因基於各個時代的背景不同，很難一概而論。但東西文化的衝突，及中國政府對外來宗教的態度⁵，總是兩個很重要的因素。這兩個因素即使是在清中葉以後，基督新教東來時，仍是最大的障礙。

耶穌會傳教士的失敗，象徵著一個劃時代的傳教實驗的終結。雖然唐、元兩朝基督教傳入時，對中西文化交流也起了或大或小的促進作用；但大規模地將西洋的天文、地理、數學和種種實用科學，以及音樂、繪畫、哲學和宗教等文化輸入中國的，卻仍以耶穌會士開先河。他們這種以西洋知識作為吸引中國人的媒介，藉此傳教的方法，在十八世紀前期的中國，大致上是成功的，對中國也產生重要的影響。因此有史家指出：康、雍兩朝的禁教，使中國失去一個近代化的機會⁶。

從一七二三年到一八〇七年，期間相距了二百多年，在這段時間內，歐洲經歷了巨大的變化，基督新教亦不例外。

(二) 西方教會宣教運動

自一五一七年，馬丁路德開始了改教運動後，基督教（嗣後所有此名稱均指新教）在民族主義及宗教復原主義的相互推動下，在歐洲奠定牢固的基礎。十七世紀，德國興起的莫拉維運動（Movavian Movement）、十八世紀英國的衛斯理復興（Wesleyan Revival）及北美十三殖民地的大醒覺運動（The Great Awakening），除了將基督教的信仰重心，從教義哲理轉移至個人敬虔生活的追求外，也加速了近代宗派，如：公理宗（Congregationalists）、長老宗（Presbyterians）、浸禮宗（Baptists）的發展。向海外傳教的熱誠，亦於此時期萌生⁷。

其實天主教早在十六、十七世紀，因著改教運動的刺激，各修會在改革後，已將傳教士遣送至非洲、南美洲及亞洲了，基督教的起步晚了將近二百年。不過此時西班牙、葡萄牙在歐洲稱霸的力量，已為繼起的英、法諸國所取代。當中除了法國的拿破崙仍大力支持天主教傳教工作外，英國、德國及繼起的美國，均是主要信奉基督教的，她們對教會的傳教事業，提供了很多的幫助。事實上，英、美等國的海外擴展所開闢的貿易航路和政治勢力範圍，均為傳教工作鋪置了坦途。因此，當十九世紀基督教開始龐大的海外傳教運動後，很快便已超越了天主教。

宣教運動的發端，是傳教組織（Missionary Societies、以下簡稱「差會」）的成立。這些差會除了少數之外，均隸屬於某個宗派。它們成立的時間，集中在十八世紀末至十九世紀初的三十多年間，英國最早的差會是浸禮宗（一七九二年）、倫敦會（一七九五年）、聖公會（一七九九年）、英國福音派教會（一七九九年）及衛理宗（一八一八年）。美國的公理宗、浸禮宗、聖公會、長老宗等，亦先後在一八二〇至三〇年代差出它們的傳教士⁸。

亞洲是傳教運動中最重要的工場（Mission Field），而中國這個既神祕又古老的國家，也很早便置在差會的議事日程之下⁹。

第二節 一口通商下的廣州

(一) 閉關政策與一口通商

傳教和通商，是中西交通兩種最主要的關係¹⁰。因為在航海技術尚未完備以前，除了極少數冒險家外，敢於跨越重重天然地理的障礙，來到一個語言和文化完全陌生的國家的人，必然具有極強烈的熱誠和動力；而拯救靈魂與賺取暴利，都足以造成此強大的動力¹¹。

然而當十八世紀末，歐洲急欲拓展其貿易市場及傳教工場之際，中國卻頒佈各樣的限制。

一六四四年，滿洲人取得中國的統治地位，建立滿清皇朝。這個新皇朝除了注入一些滿族的文化習俗外，其餘典章制度，率以前朝為藍本。她對邊疆外族的政策，亦與明代一樣，奉行閉關政策。

就傳教方面，如前所述，自一七二三年（雍正元年），中國政府下令驅逐各省洋人出境、天主堂改作公廨、國人嚴禁入教後，教禁日嚴一日。一七四六年（乾隆十一年），乾隆皇帝再度下令禁止福建、廣東開設教堂，福建主教、副主教、教士遇害。其後各地教士、教徒被捕懲治者，時有所聞。外國人再不能以傳教理由居留中國。

而在通商方面，滿清雖然實行閉關政策，但終未完全杜絕中外貿易。明中葉後葡萄牙人賄賂官吏而取得澳門的居留權，清率其舊。康熙年間，荷蘭與英國取代葡萄牙與西班牙成為歐洲海權強國，遣其商船東來，亦獲准在東南沿海港口進行貿易，其中最主要的貿易港口是在廣州，次為廈門和寧波。由於廣州官商苛徵濫收，為英商所不滿，他們曾大力開拓寧波市場，用以取代廣州的貿易地位。但此舉既造成廣州方面重大的損失，乾隆皇帝又不願中外貿易港口北移；特別是寧波瀕海，洋船可揚帆直至，無險可守，反不如廣州位處內河，虎門和黃埔駐防的官兵炮台，可握咽喉，監視洋船活動。故在一七五七年（乾隆二十二年）下令關閉廣州以外的所有商港，嗣後中外貿易，只准在廣州進行，一口通商政策於茲確立。

(二) 廣州的貿易情況

廣州位於珠江三角洲北面，廣東三條主要河道：西、北、東三江交匯之處，貫通全省的水路交通網。從廣州循三江合流的珠江順流而下，約七十公里便到海口（虎門外），因此兼得河港和海港之便¹²。

廣州在古代稱為番禺。秦朝在嶺南建置桂林、象、南海三郡，番禺是南海郡的治所。至漢武帝時，廣州成為嶺南地區的政治和經濟中心，對外貿易已有進行。東晉南渡後，加速了嶺南的經濟開發，廣州的地位更形重要。唐朝時，廣州已成為中國對西方貿易最主要的港口，且設置市舶司來管理。五代後經濟重心南移，廣州之繁盛日加一日。至宋代，廣州、杭州、泉州各置市舶司，但廣州一司的稅收，竟佔全部關稅的十分之九。可見其在國際貿易的位置¹³。

清代廣州的一口通商，與從前各朝的情況大不相同。首先，貿易不是自由地進行，而是買賣雙方各以獨佔公司包攬經營的。英國方面，直至一八三二年（道光十二年）為止，東印度公司都是該國對華貿易的專利權持有人；而中國方面，則由廣州洋行合組的公行獨佔。獨佔貿易的目的，在使中外貿易關係簡單明晰，權責清楚，管理方便；是以公行除買賣外，甚至連管理夷商、徵收課稅也負全責。但是這種貿易關係卻出現很多弊病，甚至間接促成日後鴉片戰爭的發生。

除了貿易關係簡單化外，中國政府欲進一步限制中外接觸，使除商貨的往還外，中西文化無別種形式的交流。因而訂下種種苛刻的禁例：夷人不准進入內地，只許居住在遠離廣州城的洋行附設的夷館，且在交易完畢後必須退回澳門。又禁止番婦進入中國，此舉在防範夷人一家定居境內，久留不去。這樣，夷商唯一接觸到的中國人，僅是獲得特准證的洋商及少數在夷館服役的僱員，而不可能進到中國人的生活中。此外，中國政府更禁止外國人學習華文華語，任何中國人教授夷人華語，一經發覺，即處死罪¹⁴。連學習語言也不容許，更遑論對文化思想的了解了。可以說，防夷章程固然造成許多對夷人的不便，但其原來目的卻不在窘迫夷人，而在於禁止中外文化交流。

這個政策大致上是成功的。自明代開始，中國人狹隘的民族觀念盛行，導致他們無意了解外族文化；而來華的夷商主要的動機乃謀取利

潤，中國國情如何，對他們並不重要。因此，在一口通商後半個世紀之內，中西除貿易外，幾無任何文化交流可言。

但是傳教士來華的目的既不在貿易，這方面的開放對他們並無好處。反而他們要求在華傳教，除了直接與一七二三年（雍正元年）頒下的禁教命令相衝突外，亦必然地催使他們設法學習中國語言，及找尋與中國人接觸的機會，此二者皆與防夷章程相抵觸。傳教面對的困難，實在很大。

第三節 傳教士東來及面對的困局

（一） 早期來華的傳教士

基督教派遣來華的第一個傳教士是馬禮遜（Robert Morrison）。他於一八〇七年受英國倫敦會（London Missionary Society）差派，先到澳門，續至廣州。六年後，該會另一位傳教士米憐（William Milne）亦到中國。

一八二七年，荷蘭傳教會（Netherland Missionary Society）派了德國籍的郭實臘（Karl Gutzlaff）東來，先在南洋工作數年，一八一一至三三年數度往中國沿海地區旅行，派發聖經，後居留粵港兩地¹⁵。一八三〇年，美國海員之友會（American Seaman's Friend Society）的雅裨理（David Abeel）及美部會（隸公理宗，American Board of Commissioner for Foreign Missions）的裨治文（Elijah C. Bridgeman）同抵廣州。一八三六年，美國浸信會差會（American Board of Baptist Foreign Missions）¹⁶先派遣了叔未士（J. Lewis Shuck），稍後又派了羅孝全（Issacher J. Robert）來華。

至一八四二年（道光二十二年），據統計在中國的傳教士共有十七人，其中包括三名在澳門的傳教士¹⁷。

（二） 陌生的文化

這些基督教傳教士，面對一個怎樣的情況呢？

雖然一八〇七年基督新教傳入中國，已是歷史上基督教（廣義的）第四度的嘗試。但前三次的輸華，都是斷斷續續，彼此相隔各數百年，因此根本談不上承接前度努力所獲至的成果，甚至連經驗的累積亦厥如。加上自馬丁路德改教後，數百年間因著政治、經濟等矛盾，歐洲的天主教和基督教國家互相攻伐，宗教戰爭綿延數十年；兩派教徒彼此仇視，不但不相往來，甚至視對方為傳教競爭對象。此種現象不獨在有長久宗教文化傳統的歐洲如此，連立國方不久的美國亦無例外¹⁸。在這種情況下，作為基督新教第一批來華的傳教士，馬禮遜等人實在並無任何前人的成果和經驗可以承繼。

雖然基督教已傳入中國，且每次都曾致力於傳教工作，並使其宗教與中國文化和社會特質相融合，以致基督教能植根於中國的泥土之中。然而或因時間的短暫，或因政治的阻撓，結果終未能使基督教中國化，或使中國基督教化。因此，基督教信仰相對於中國人來說，仍是徹頭徹尾的異教。

基於上述的原因，再加上東西兩地的隔閡，彼此思想習慣的互異，十九世紀來華傳教士所面對的，乃是一個與他們的文化體系截然不同的社會和人羣，如何與中國人接觸、溝通，以至將基督教此嶄新的概念和價值介紹出來，並使中國人能夠了解和接受，實在是非常艱巨的工作。在以後的篇幅裏，我們將會詳細探討傳教士當日曾嘗試的傳教途徑。

清廷禁止外國人學習中國語言，加添了多一重的障礙。馬禮遜抵華後不久，便高薪聘用了兩位中國先生教導他中文，在當時這是絕對非法的事，故應聘的都是無其他生計的窮人，據說當中一人常攜帶毒藥在身，以防一旦被官府發覺時可即服毒自殺，免受酷刑；這樣授課自然亦是偷偷摸摸地進行了¹⁹。

（三） 居留問題

文化隔閡、語言不通固然是大困難。但當時傳教士存在最逼切的問題，卻是如何取得合法居留中國的身分。

滿清政府嚴厲禁止外國人進入中國，唯一可以合法留居廣州的，只有壟斷中英貿易的東印度公司的商人和僱員。馬禮遜抵步後，曾寄寓其

間。然而這種非法居留並不受他們歡迎，因為當時中外關係已非常緊張，商人們恐怕傳教士的存在，會進一步傷害此關係；甚至激怒中國政府，一舉中斷貿易的進行。

爲了取得合法居留的權利，馬禮遜在一八〇九年加入東印度公司，充任翻譯員²⁰。其他早期來華的傳教士不少亦加入外國在華的機構或商行工作，甚至與鴉片貿易牽上關係²¹。他們這種做法，就成爲日後中國人攻擊基督教是帝國主義侵略中國的先鋒的其中一個證據。

至於沒有受職的傳教士，不但無法在廣州合法居留，連在澳門定居也出現困難。因爲葡籍的天主教勢力對這些新教的傳教士並無好感，除了多所刁難外，有時甚至會知會中國官方，驅逐這批外來客。

在無法於中國居留的情況下，不少傳教士乃轉至南洋一帶，在當地的華僑中開展福音工作²²。

第四節 南洋傳教與辦學

（一）辦學動機

米憐是基督教來華第二位傳教士，在一八一三年（嘉慶十八年）到達中國。然而他發現面對著的，是一個難以開展工作的情況。正如他所描述的：在禁教期間，傳教士在中國所能做的，僅是躲在一個緊鎖的房間內，帶著恐懼和戰兢的心情，向一兩個人傳福音²³。而且除了替傳教士服務的幾個中國人外，他們甚至無法找到別的傳教對象。在此情況下，米憐乃決定轉至馬六甲來工作。

當時南洋一帶都是英國或荷蘭的殖民地。華僑從廣東、福建遷去的相當多。在英國屬地向這些華僑傳教，自然不會受到任何攔阻或干涉。所以在一八四二年以前，無法在中國境內立足的傳教士，幾都遷到這裏來²⁴。

傳教士來到南洋，並不等於他們放棄了中國的傳教工場。他們雖然也在南洋展開傳教工作，但更重要的目的卻是建立到中國的傳教基地，並進行各樣預備性的工作。故此，除了向當地華僑傳教，建立華人教會外；他們也利用英國及荷蘭等歐洲殖民地政府提供的方便，從事學習中

文、刊印聖經及傳教文字；出版刊物向歐美信徒宣傳到中國傳教的需要，藉此吸引更多入投身傳教工作；及研究和推介有關中國的知識等等工作。米憐在馬六甲設立「恆河外方傳道會」(Ultra-Ganges Mission)的總部，正是基於以上的目標²⁵。

此外，傳教士又發現，華僑可以成為向中國傳教的橋樑，因為他們大多數仍有親人在大陸，亦會定期往返探親；透過他們，起碼一些傳教刊物便能在國內散發²⁶。

但傳教士還有一個更大的構想：他們希望先向南洋的華僑傳教，待其信主後再給予訓練，使他們成為本地傳道人(Native Evangelists)，然後讓這些人光明正大的返回國內，向同胞傳教。馬禮遜和米憐在開設馬六甲的傳教基地時，便已懷有這樣的念頭，他們寫信給倫敦會的監督時指出：

「有必要盡早設立一間免費學校給中國人就讀。此校可以作為設立神學院的準備，讓本地敬虔的基督徒接受神學訓練，好使將來能在中國及鄰近地方從事教會工作。」²⁷

(二) 英華書院

馬禮遜和米憐最初構想要辦的，不是一間普通的初級學校，而是能夠在畢業後進神學院修習的預備班。但是基於師資及經費各方面的限制，他們的理想並未能立即實現。一八一五年八月五日，米憐在馬六甲開辦了第一間給中國兒童就讀的學校²⁸。此校非常簡陋，僅利用原來是馬廐的地方作教室，並聘用一位傳統的中國塾師，教導學生讀、寫、算，用的亦是傳統中國的啟蒙課本；唯一不同的是，聖經列入課程之一²⁹。這種單僱用一位傳統塾師，採用傳統書塾的教學內容與教育形式，只是加上了由傳教士或本地傳道人講授聖經的學校模式，是早期傳教士在華辦學的主要方式，稱為「一人主理學校」(One-man School)。

這間學校最初並不受華僑歡迎，僅得五個學生³⁰；後來採用派錢政策，情況才有好轉³¹。由於用福建話授課，對操廣州話的學童不便，故米憐在翌年再辦一校，但以粵語授課。兩校在一八一六年共有學生八十人³²。

一八一八年九月一日，辦學踏進一個新里程，英華書院正式奠基。書院並非完全由倫敦會資助，在開辦之初，馬禮遜和他的朋友的捐獻佔了大部分³³。嗣後學校的常費，則向馬六甲的殖民地政府、在華的洋商及英政府分別籌募³⁴。因經費來源不穩定，學校常為財政困難所困擾，並成為妨礙發展的一個主要因素³⁵。

該校名為英華書院（Anglo-Chinese College），「英華」二字顧名思義是欲溝通中西的語言文化³⁶，而「書院」二字則表示該校並非是初級學校，至少是中級以上乃至大學的程度（College的原意）。最初的構想是：學校分三班，其上有神學院，學校是為神學院提供預備課程的³⁷。但究其實況，在學校開辦十六年後（一八三四年），初級班的課程仍僅是中文、英文、翻譯、數學、地理、英文文法及聖經等³⁸。而在一八三五年的高級課程也只是聖經知識、地理、作文、數學、實用幾何、翻譯、讀本等。師資方面，高年級學生只由一個傳教士和兩位中國籍的助手任教。因此，有批評「書院」此稱謂名不副實³⁹。

學生方面，一八三二年人數為二十四人⁴⁰，三三年為二十六人⁴¹，三四年三十五人⁴²。宗教活動非常頻密，每天早晚均有聚會，每星期二晚有查經班，星期天有崇拜，下午有教理班，英文程度較好的還會參加英語崇拜⁴³。在學校的薰陶下，很多學生成為基督徒⁴⁴。

畢業後，部分學生果如傳教士的願望從事傳教工作，其中一位是為人熟知的何福堂（進善），他是中國近代改革思想的重要人物何啟的父親⁴⁵。其餘畢業生中不少受聘於當地的洋商，從事文牘工作⁴⁶，即後來我們稱呼的買辦。例如一位名 Song Hoot Kiam 的學生，深為校長理雅各（James Legge）所喜愛，其英文非常良好，他曾在—八四五年，隨同患病的理氏回英國。他後充任大英輪船公司（The P. and O. Company）新加坡分行的出納主任⁴⁷。

傳教史家賴德烈（K. S. Latourette）曾評論說：「只有那些欲與外國人做生意或希望受僱於洋人的中國人，才會感到此校的需要。」⁴⁸無論如何，傳教士辦學以栽培本地傳道人，及傳教學校的英文科具有吸引力，都是傳教教育的重要特色。

一八四〇年，理雅各受倫敦會的差派，來華接任英華書院校長⁴⁹。

一八四三年十一月，理氏將學校及附設的印刷廠遷至時已割讓為英國殖民地的香港，並在港設立一間預備學校（ Preparatory School ）及神學院⁵⁰。

（三） 其他學校工作

除了英華書院外，傳教士在南洋一帶尚辦有許多其他學校⁵¹。

一八一八年，另一位傳教士麥都思（ Walter Henry Medhurst ）到達馬六甲不久，即開辦了三間華童學校。一八二二年，他轉至玻達維亞（ Batavia ），又負責當地政府出資辦理的學校⁵²，但為期都不長。

一八二五年，一位英國婦人格蘭（ Miss Grant ）在新加坡建立了首間為中國女童而設的學校。一八二七年，尼維爾女士（ Miss Nevelli，後為郭實臘妻）⁵³抵馬六甲，先後開辦了五間女校；尼維爾離去後，由窩麗斯（ Miss Wallace ）接替其位置。窩麗斯共負責十間女校，其中有八間是為中國人辦的⁵⁴。

一八三四年，在雅裨理的呼籲下，一羣英國婦女組成「東方女子教育促進會」（ The Society for Promoting Female Education in the East ）。三年後，該會一位女教育家艾德斯（ Miss Aldersey ）在爪哇開辦一所女校。鴉片戰爭結束後遷至寧波，在那裏建立中國境內第一間女校⁵⁵。這是中國境內有新式婦女教育之始。

一八三一年，據統計馬六甲有十五間為中國人而設的傳教學校，招收了近二百名學生⁵⁶。一八三六年，傳教學校的收容額增至二百二十個男童及一百二十個女童。越二年，這數目略下降至二百零五及一百一十五人⁵⁷。

傳教士在南洋開設的學校，可以分為兩種：一種是由當地政府資助，但委託傳教士負責的免費學校（ free schools ）；另一種則是純粹由差會開辦的傳教學校。此等學校一般規模都不大，所提供的教育質素也不高，且維持的時間很短，因此談不上有長遠的教育目標。

第五節 廣州傳教工作的探索

(一) 預備工作

我們回顧留在廣州的傳教士。

雖然不少傳教士因見在華工作的困難，轉而到南洋建立傳教基地，但仍有少數人勉強非法居留在廣州或澳門，在極惡劣的條件下探索將福音傳給中國的可能。

前面曾統計在廣州及澳門的傳教士共有十七人。這十七人中包括第一位來華的馬禮遜。有一段頗長的時間，馬氏都是獨自一人認而不捨地工作。由於受僱於東印度公司，他可以合法地居留於中國，但是他大半時間仍是逗留在澳門。

就傳教士來華傳福音的目的看，他們在廣州和澳門的工作成效極差，最主要的原因是缺乏接觸中國人的途徑和溝通的媒介。他們唯一的傳教對象就是替他們服務的幾個華人，如印刷工人、語言教師、傭人等，是以第一批信奉基督教的中國人都是這些人。然而，效果也不如理想，馬禮遜自一八〇七年到華，七年後才有第一位中國人（蔡高）受洗⁵⁸。至一八三二年馬氏來華已整整二十五年後，中國才有信徒共十人⁵⁹。另一位傳教士裨治文在一八三〇至三五年的五年間留在廣州，但竟不能使一個人信主⁶⁰，可見傳教的困難。

傳教士面對著溝通和接觸的困難，又常被國人誤會為鴉片煙販。故此他們只能首先採用緩進的方法：一方面積極從事預備性工作，包括學習語言、編寫字典、翻譯聖經、撰寫供傳教用的單張、出版《中國叢報》（*The Chinese Repository*）向外國人介紹有關中國的情況和知識。另一方面，他們也零星地作有限的活動——包括分派聖經和小單張，若干試探性的沿海地區旅行，以及在廣州開展簡陋的教育和醫療工作。

(二) 教育工作

在教育方面，中國境內第一所基督教學校，原來並不是由傳教士所開辦。一八二八年，中國第二位信徒、第一位傳道人梁發，從馬六甲返回他的家鄉高明縣三州司古勞村傳教。在那裏，他替一位叫古天青（譯

音)的少年舉行洗禮,後來二人合作,開設一間私塾,利用中國人歷來尊師重道的傳統思想來進行傳教工作。但未幾為鄉人發覺,指為宣傳迷信及賣國,學塾被迫解散,梁發也要逃至澳門避難⁶¹。這除了是中國第一所基督教學校外,更是直至一八五〇年為止,第一間設在城市以外的內陸傳教學校。很明顯,梁發辦學的目的純粹是為傳教;藉著教育作為傳教手段,這大概是他在馬六甲時,從米憐處學來的。

一八三一年,裨治文在廣州開辦一間規模很小的學校,基於地方所限,僅招了四至五個學生⁶²,其中包括梁發的兒子梁進德⁶³。此校僅維持至一八三四年,便因學生離去而解散⁶⁴。梁進德後來利用他所學到的英文,充任林則徐的翻譯員,協助著英簽訂望廈條約,任潮州海關分卡的秘書長及代理卡長等需要與外國人接觸的職務⁶⁵。

一八三四年,德國籍傳教士郭實臘夫婦至澳門。不久郭夫人開辦了一間學校,初期只收女生,後來兼收男生。學校在一八三五年九月三十日正式開課,有女生十二人和男生二人⁶⁶,其中一位即後來中國第一個獲得美國耶魯大學學位的容閱⁶⁷。及後不斷有新生入學,但學生流動率極大,中途輟學者甚眾,尤以女生為甚,能在校逗留超過二年者,僅五至六人,故學生人數維持在十五至二十五人之間。全部學生均須留宿,而膳宿是免費的。經費方面,由印度及東方女子教育促進會(The Ladies' Association for Promoting Female Education in India and the East)⁶⁸所支持。課程方面是三年制,主要讀中文和英文,第一年兼習地理、歷史及寫作,第二年習讀本和寫作,第三年只習讀本。教師方面,主要由郭實臘夫婦負責,以英文授課。後來因教務繁重,郭夫人乃邀請其姪女派克司(Miss Parkers)姊妹二人來華幫忙,教授寫作閱讀。中文科則聘請中國先生教授⁶⁹。

一八三四年八月一日,馬禮遜病逝。為紀念這來華基督教傳教士先驅,廣州及澳門的外籍人士(包括英商務監僱員、洋商及傳教士)倡議組織馬禮遜教育會(Morrison Education Society),並在粵澳等地籌募經費,以為辦學之用⁷⁰。一八三七年,該會一方面資助郭實臘夫婦在澳門所辦的學校,另方面亦在廣州設立一間學校。

這學校最初僅有五個學生就讀,均來自極窮苦的家庭,第一個註冊

的學生更是個乞丐⁷¹。翌年學生增至六人，他們主要學習中英文，程度好的還讀地理、數學等科。一八三八年取錄的第六位學生，除習英文外，更跟隨當時在廣州行醫的伯駕（Peter Parker）習醫（詳見下段）。聖經自然是必修科。學校「反覆地向他們灌輸關於認識及服從的真理——即單單服從真理的責任。」⁷²

一八三九年二月，馬禮遜教育會從美國聘請一位耶魯大學畢業生勃朗（Samuel R. Brown）偕同妻子來華，專門負責教育工作⁷³。一八三九年十一月四日，勃朗在澳門成立馬禮遜學校。最初入學者只有五人，即：黃勝、李剛、周文、唐傑及黃寬；一八四〇年容閔加入⁷⁴，這是開校的第一班學生。適時因鴉片及通商問題，中英關係緊張，一八三九年三月，馬禮遜教育會解散廣州的學校⁷⁵，故澳門的馬禮遜學校成為該會唯一的教育機構。一八四〇年四月，再招收第二班學生，共五人⁷⁶。一八四一年，該校共有學生二十人，一八四二年有十六人⁷⁷。

學校課程，「為初等之算術、地理及英文。英文教課列在上午，國文教課則在下午。」⁷⁸英文等課由勃朗教授，美魏茶（William C. Milne）及文惠廉（W. J. Boone）也有協助⁷⁹。中文課則仍聘請中國先生任教，教授內容是朱子註解的四書⁸⁰。

馬禮遜教育會在廣州的學校的數個學生，其中一人後來在澳門受僱於英國大使，從事翻譯工作（主要是翻譯書本和報章），此外，也有一些從事中國研究，且將部分資料送至英廷⁸¹。一八四四年，有兩位肄業學生出任英國駐上海領事館巴富爾（Captain Balfour）的辦公室僱員，充翻譯之職⁸²。至於澳門馬禮遜學校的第一屆學生：容閔、黃勝、黃寬等三人，在一八四七年一月隨同勃朗夫婦回國赴美⁸³。此三人連同另一位肄業生唐傑（廷樞），對日後中國近代化運動，均有一定程度的影響。

一八四二年，鴉片戰爭結束後，香港割讓予英國。是年二月二十一日，馬禮遜教育會的主席鄧特（Lancelot Dent）寫信給樸鼎查（Sir Henry Pottinger——香港首任總督），要求撥地建校，以便將學校從澳門遷至香港，翌日即蒙允准⁸⁴。一八四七年勃朗回國，由麥士（William Macy）接任校長。一八四九年，馬禮遜的學校結束⁸⁵。

(三) 醫療及醫藥教育

除提倡教育的馬禮遜教育會外，在一八三〇年代，中國還有兩個由傳教士成立的組織——即一八三八年成立的醫療傳道會（Medical Missionary Society）及一八三四年成立的中國益智會（Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China）。前者負責推廣醫療傳教、設辦醫院的工作，後者則為編譯出版刊物書報之組織。而與本書有關而必須注意的，是醫藥教育工作。

醫療傳道會的主要創辦人是伯駕醫生。他在一八三四年到達廣州，一八三六年開辦了中國第一所西醫院，從事醫療傳道，效果非常良好。伯駕透過診治病人，得以廣泛接觸從前對外國人疏遠及懷有敵意的中國人⁸⁶，從而開拓傳教事業的新途徑。

但是醫院的工作並非只有醫生一人便可應付得來，必須有其他人手予以協助。因此伯駕在開始醫療工作之時，已著手訓練中國助手。一八三八年伯駕向差會報告時，已提到三個很有潛質的年青學生，其中一個且能負責一些簡單的手術⁸⁷。

毫無疑問地，在物質、時間、人力等條件的限制下，這些學生，與其說是醫科生，不若說是「醫術學徒」來得更恰當。但中國近代的西醫教育，卻正是從這種「醫術學徒」制度開始的，旨在訓練中國助手。

一八三九年，由於政治形勢所迫，訓練工作被迫中斷一段時間，嗣後的發展將在下章交代。

自一八〇七至一八四二年，總括這個預備時期的情況，由於政治條件的限制、傳教工作的困難，早期的工作差不多都轉移到南洋一帶的華僑聚居處。至一八三〇年後，粵澳的傳教活動才漸漸增多，惟障礙仍非常多。至醫療工作展開後，傳教策略才有一些突破。至於教育工作，則在南洋傳教之初，已在當地華人之中興起，目的是使之作為接觸中國人的媒介，另方面也為訓練本地傳道人作準備。

在此階段，廣州的傳教學校，僅有裨治文及馬禮遜教育會所辦的兩所，但為期均不逾兩三年，且學生不足十人。梁發在家鄉所辦的書塾更不用提了。在澳門和南洋建立的學校，規模亦非很大，約有三數十人而已，學生多來自貧苦家庭，學校要以金錢為餌，吸引他們上學。學校方

面，並無嚴格的系統和制度，課程也不固定，主要集中在語文及聖經等科，其餘歷史、地理、數學等雖或兼具，亦僅聊備一格。教師方面，主要由傳教士充任，除勃朗外，極少有專職的教育工作者；中文科聘任傳統的中國塾師，教授四書五經等古典著作，基本上與其他科目全無關係、不相銜接。至於在傳教學校畢業的人，除從事傳教外，其選擇的職業，亦多與他們所修習過的英文有關。

註釋

¹ 關於基督教最早傳入中國的時間，曾有一些比唐朝更早的說法，然而均無可靠資料佐證。參：

陳垣：「基督教入華史略」，收《陳垣史學論著選》（上海：上海人民出版社，一九八一），頁一八四至一九二；

王治心：《中國基督教史綱》（香港：基督教文藝出版社，一九七九），頁二五至三十；

陳健夫：《基督教在華早期傳播史》（香港：浸信會出版部，一九七二），頁一至四；

楊森富：《中國基督教史》（台北：商務印書館，民國六一年），頁一至七；

江文漢：《中國古代基督教及開封猶太人》（上海：知識出版社，一九八二），頁十至十四。

² 「也里可溫」是「上帝教」或「信奉上帝的人」的意思，包括景教及天主教。參江文漢：同前註，頁九五至九六。

³ 有關明末清初天主教來華歷史，中外文的論著極多，較新的是：John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983).

⁴ 這裏失敗的意思是指基督教未能如傳教者之願在中國生根，甚至不能合法地在中國流傳下去；而不是指傳教工作完全中斷，或已建立的教會被徹底剷除。因為據筆者所知，唐朝的景教並未因武宗滅佛而全然消失，在邊塞地區的少數民族，至元朝仍有信奉景教者（參江文漢：同前書，頁九七至九八）。至於清朝雍正帝下令禁教以後，中國依然存在不少天主教徒。在乾隆、嘉慶年間，因傳教活動被揭發而將教士判刑的案件屢有發生；據稱，至一八〇〇年（嘉慶五年），在華的天主教徒仍達二十萬人。參 Thomas F. Ryans, *Jesuits in China* (Hong Kong: Catholic Truth Society, 1964), p. 73；德禮賢：《中國天主教傳教史》（台北：商務印書館，一九七三），頁八二。

⁵ Paul A. Cohen 在其著 *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-Foreignism, 1860-1870* (Cambridge: Harvard University Press, 1963) 的第一章，論述到中國歷代都存在著一個反洋教的傳統（頁三至六〇），此說為王爾敏老師所不贊同（Wang Erh-min, "Book Review of *China and Christianity*", *Bulletin of School of Oriental and African Studies* [London: University of Lon-

don, 1964], Vol. 28, pt. 1)。但假若我們將「反洋教」改為：中國長久存在著一個「政府控制宗教」的傳統，則應不致產生疑問。於此楊慶堃有很精確的敘述（參 C.K. Yang, *Religion in Chinese Society* [Berkeley: University of California Press, 1967], Chap. 8, esp. pp. 210-217)。政府控制宗教，除了基於經濟和社會的理由，如不欲出家僧尼的數目任意膨脹外，也因著宗教是一種意識型態，而中國皇帝及儒家常有一統思想的欲望。政府控制宗教不一定就是壓迫宗教，有時反可能是幫助其發展。武宗滅佛固然是這個傳統的表達，但唐太宗派宰相到城郊迎接一個異教的僧侶，出資替其建造廟宇、助其翻譯經典等，也是這個傳統另一面的表達形式。

⁶ Immanuel C.Y. Hsü, *The Rise of Modern China* (Hong Kong: Oxford University Press, 1975), p. 149.

⁷關於十六至十九世紀的基督教歷史，參 K.S. Latourette, *A History of Christianity* (London: Eyre and Spottiswoode, 1954), Ch. 30-44 及 *A History of the Expansion of Christianity* (New York: Harper, 1937-45), Vol. 3; *Three Centuries of Advance, A.D. 1500-A.D. 1800*, Ch. 1.

⁸ Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. 4, *The Great Century in Europe and the United States of America, A.D. 1800-A.D. 1914*, pp. 1-9.

⁹ *Ibid.*, Vol. 6, *The Great Century: North Africa and Asia*, p. 296.

¹⁰參 James C. Thomson Jr., *While China Faced West: American Reformers in Nationalist China, 1928-1937* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), p. 3.

¹¹更有學者發現，傳教與通商似乎是截然不同的使命，其實也有其內在的關係的。歷史上幾次大規模的國外宣教運動，都是在政治擴張、貿易發展的時候 (*Rethinking Missions by the Commission of Appraisal*, William E. Hocking, Chairman [New York: Harpar & Brothers, 1932], p. 10.)

這不是說傳教因而只是商人賴以剝奪後進國利益的手段，而是當國際活動頻繁之際，往往給熱心的信徒帶來國際的觀念，擴闊了他們關注的區域，從而萌生國外宣教的熱忱。其次，已開拓的海外航路，商船的往來，亦為傳教工作提供了便利。最後，經濟因貿易而發展，信徒對教會的奉獻增加，可以為宣教工作供應足夠的金錢，不少因貿易致富的商人，都是熱心支持國外宣教的人。

¹²有關廣州的地理概況，主要參考陳正祥：《廣東地誌》（香港：天地圖書，一九七八），頁一八〇至一八三；Edward J.M. Rhoads, *China's Republican Revolution, The Case of Kwangtung, 1895-1913* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.) 的第一章也對早期之外文資料做了一個頗為完整的敘述（頁八至十四）。

¹³陳正祥：同前註，頁一八三至一八九。有關廣州發展的原始歷史資料，可參阮元修、李默校點：《廣東通志·前事略》（台北：中華叢書編纂委員會，一九五九）。

¹⁴ William C. Hunter, *The Fan Kwae at Canton Before Treaty Days, 1825-1844* (Shanghai: The Oriental Affairs, 1938), p. 37.

¹⁵ K.S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (Taipei: Cheng Wan, 1966. Reprint of London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929), p. 217.

¹⁶此名稱是美國浸信宗聯會所沿用的，直至因奴隸問題，而在一八四五年分裂後就停止使用該名稱。一八四五年後，南部馬利蘭等州脫離美國浸聯會，自組美南浸信會（Southern Baptist Convention），故此有美北、美南兩個不同的浸信宗差會。在華的美國浸信會差會的傳教士亦按其州籍分開，美南浸信差會留在廣州工作，美北浸信差會則轉至潮汕一帶，故後者又稱為嶺東浸信會。參 Lida S. Ashmore, *The South China Mission of the American Baptist Foreign Mission Society: A Historical Sketch of Its First Cycle of Sixty Years* (Shanghai: Methodist Publishing House, 1920), pp. 7-8.

¹⁷見 CP, Vol. 12, April, 1843 所列的人名表，此數字已扣除在南洋向華僑傳教的人數。

¹⁸參 Martin Lipse and Earl Raab, *The Politics of Unreason* (London: Heinemann, 1971), Ch. 3. "The Protestant Crusades from the Civil War to the World War I".

¹⁹馬禮遜早期聘任兩位中文教師的其中一人，竟索取每月三十元的薪酬，超出了馬氏的能力範圍以外，故被迫辭去。可見這些甘冒性命危險的人索價之高。參 Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (London: Orme, Brown, Green and Longmans, 1839), pp. 183-184。至於教師中的一人常携毒藥在身，可參 Marshall Broomhall, *Robert Morrison, A Master-BUILDER* (London: Church Missionary Society, 1924), p. 55.

有關學習的情況，據多年後馬禮遜的憶述，他是利用晚上的時間，偷偷地躲在房間，利用遮蔽的燈光來學習，此舉是為了保護他的老師，見 Hunter, *The Fan Kwae at Canton*, p. 37.

²⁰所有傳教士都贊同馬禮遜的做法。如郭實臘說：「他之受僱為英國商行的翻譯員，可使他不致過分暴露在其仇人的敵意之下。」參 Charles Gutzlaff, *Journal of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833* (Taipei: Cheng Wen, 1938. Reprint of London: Frederick Westley & A.H. Davis, 1834).

衛三畏則說：「毫無疑問，他的決定受僱在當時的情況下是明智的。若無此有力的組織（按：指東印度公司）的贊助和支持，他的字典很難有機會出版，聖經的翻譯及其他文字工作更難如此成功地進行了。」參 Samuel W. Williams, *The Middle Kingdom*, (New York: Charles Scribner's Son, 1907) Vol. 2, p. 317。郭實臘和衛三畏均先後受僱為外國在華的私人或官方機構職員，擔任翻譯或秘書等職。

²¹這裏指的是郭實臘，他於一八三一至三三年間，曾三度到中國沿海各省遊行，並散發傳教刊物。第一次坐的是一艘中國船，第二次則受聘為英國船 Lord Amherest 號的 Lindsay 的翻譯。第三次更乘坐鴉片煙船 "the Sylph" 號至東三省。郭氏與鴉片煙商及鴉片貿易都有關係（參 Williams, *The Middle Kingdom*, pp. 328-329；至於整個航程，見 Gutzlaff, *Journal of Three Voyages*）。郭氏的做法，並不為其他傳教士所贊同，如麥都思就認為傳教士不應坐鴉片煙船，與鴉片貿易牽上關係。見 W.H. Medhurst, *China: Its State and Prospects* (London: John Snow, 1842), pp. 367-374.

²² Richard Lovett, *The History of the London Missionary Society, 1795-1895* (London: Henry Frowde, 1899), vol. 2, pp. 429-432.

²³ Gutzlaff, *Journal of Three Voyages*, p. IX.

²⁴早期的傳教士多先到南洋工作，如一八三三年，美國浸信會差會（The General Missionary Convention of the American Baptists）派傳教士 Rev. John Taylor Jones 至曼谷；同年十月，第一間華人教會在曼谷首先成立。三年後，該會才有第一位傳教士叔末士來華，並居於澳門。又如美北長老會海外傳教部，於一八三七年派遣 R.W. Orr 及 John A. Mitchell 兩傳教士東來，因無法在中國居留，結果只去了新加坡。接著來的幾個傳教士也都滯留在新加坡等候，至一八四三年方遷往中國。參 Arthur Brown, *One Hundred Years* (New York: Fleming H. Revell, 1936), pp. 272-275.

²⁵ Robert Philip, *The Life and Opinion of the Rev. William Milne, D.D.* (London: Jone Snow, 1840), pp. 137-140.

²⁶ *The Annual Report of the Western Foreign Missionary Society (Presbyterian), May, 1837.* 原件未見，轉引自 Brown, *One Hundred Years*, p. 273.

²⁷ Morrison, *Memoirs of Robert Morrison*, p. 385; Philip, *The Life of William Milne*, p. 176.

²⁸ Lovett, *The History of the London Missionary Society*, p. 432.

²⁹ Philip, *The Life of William Milne*, pp. 186-187; 190-191.

³⁰ *Ibid.*; also Gutzlaff, *Journal of Three Voyages*, p. Lxix.

³¹ 據麥沾恩（G.H. McNeur）記載：「在該書院（按：即英華書院）未開辦之前，米憐曾試辦一學塾，初時無人來學。於是他就想出方法來，每星期給那些學童一些補助費，使他們高興來學。後來他漸漸得到了學生們的家長信任，始開辦此校。」見氏著、胡晉雲譯：《梁發傳》（香港：基督教輔僑出版社，一九五九），頁二十。

³² Brian Harrison, *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843, and the Early Nineteenth Century Missions*, (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979) p. 24.

³³ Morrison, *Memoirs of Robert Morrison*, pp. 505, 515; Philip, *op. cit.*, pp. 193-194.

³⁴ *CP*, Vol. 6 (Sept., 1837), p. 248.

³⁵ *CP*, Vol. 6 (June, 1837), p. 98.

³⁶ 參該校的章程，載 *CP*, Vol. 1 (July, 1832), pp. 105-107；又 Philip, *The Life of William Milne*, pp. 512-515.

³⁷ Philip, *The Life of William Milne*, p. 287.

³⁸ *CP*, Vol. 4 (June, 1835), p. 100.

³⁹ *CP*, Vol. 6 (June, 1837), p. 96；關於英華書院的詳情，參 Harrison, *Waiting for China*.

⁴⁰ Morrison, *Memoirs of Robert Morrison*, pp. 505, 515; Philip, *op. cit.*, pp. 193-194.

⁴¹ *CP*, Vol. 3 (July, 1834), p. 138.

⁴² *CP*, Vol. 4 (June, 1835), p. 100.

⁴³ 關於學生人數，一八三四年，一位天主教人士參觀英華書院後，卻有此評價：「此校很少超過十二個學生，且都是在街上拾回來的。學校教授他們英文，甚至付錢給他們

以保證他們能出席。」見 CP, Vol. 13 (Nov., 1844), p. 596.

⁴⁴如一八三四年的三十五個學生當中，有十五人已受洗 (CP, Vol. 4, pp. 100-101)。

⁴⁵關於何進善的生平，參梁柱臣：「何牧師事略」，載《教會新報》第三冊，頁二一四 b 至二一五；又 G.H. Choa, *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai* (Hong Kong: Chinese University Press, 1981), pp. 7-13.

⁴⁶CP, Vol. 4 (June, 1835), p. 99.

⁴⁷Helen Edith Legge, *James Legge, Missionary and Scholar* (London: The Religious Tracts Society, 1905), p. 52.

⁴⁸Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 215.

⁴⁹Helen Edith Legge, *James Legge*, p. 13；按理雅各於一八四〇年一月至馬六甲，是年十一月至十二月，該地發生霍亂疫症，英華書院校長 John Evans（一八三二上任）逝世，由理氏接任。見 CP, Vol. 10 (Jan., 1841), p. 54.

⁵⁰E.J. Eitel, *Europe in China: The History of Hong Kong from the Beginning to the Year 1882* (Hong Kong: Kelly & Walsh, 1895), p. 190.

⁵¹Harrison, *Waiting for China*, Ch. 6, pp. 132-143. "Mission Schools".

⁵²Medhurst, *China: Its State and Prospect*, pp. 312, 331.

⁵³Gutzlaff, *Journal of Three Voyages*, p. Lxxxiv.

⁵⁴*Ibid.*, p. 319.

⁵⁵Chindon Yin Tang, "Woman's Education in China", in Chinese National Association for the Advancement of Education, ed., *Bulletin on Chinese Education*, (Shanghai: Commercial Press, 1925) no. 9, Vol. 2. (1923), p. 3., also Margaret E. Burton, *The History of Women Education in China* (New York: Fleming H. Revell, 1911), pp. 34-35.

⁵⁶Harrison, *Waiting for China*, p. 140.

⁵⁷*Ibid.*, p. 142.

⁵⁸楊森富：《中國基督教史》，頁二〇六。

⁵⁹Morrison, *Memoirs of Robert Morrison*, Vol. 2, p. 472.

⁶⁰*Parker to Anderson, Canton, Dec. 4, 1835. A.B.C. So. China, 1831-37, # 174; Bridgeman to Anderson, Canton, Mar. 26, 1835, Ibid., # 112, p. 1.*

原件未見，參 Edward V. Gulick, *Peter Parker and the Opening of China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), pp. 36-37.

⁶¹麥沾恩：《梁發傳》，頁三十七至三十八。

⁶²Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. 2, p. 328.

⁶³一八三一年馬禮遜在一封信內提到：「梁發的兒子如今受裨治文教導。」(Morrison, *Memoirs of Robert Morrison*, Vol. 2, p. 443) 麥沾恩則這樣記載：「此外還有一事使梁發非常快樂，就是裨治文牧師歡迎他的兒子進德到他家中去讀書。那年進德是十三歲。裨牧師教他英文和基督教的真理，希望他繼續他父親的事業，並且因為他所受的訓練比他父親所受的更好得多，所以希望他的服務能力更為增加。」(麥沾恩：《梁發傳》，頁六二。)

麥都思亦有如下敘述：「梁進德是梁發的兒子，十七歲。如今在廣州受業於裨治文門下。他在進修中文的同時，對英文也有一定的認識。他是一沈默、謹慎、服從的青年，且在孩提時受洗，因而受基督教影響很深，亦有傳教士的精神。故將來對傳教必有大貢獻，也許一天他能協助審訂中文版聖經。裨治文正在教他希伯來文，又打算教他古典文學（包括拉丁文及希臘文）。」（Medhurst, *China: Its State and Prospect*, pp. 298-299.）從上面所引的資料；可見無論從課程內容以至傳教士的動機等方面，訓練梁進德都是為栽培他日後做傳道工作。是以梁後來改投「世俗事業」，不免令傳教士感到失望了。

⁶⁴ Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. 2, p. 328.

⁶⁵ 麥沾思：《梁發傳》，頁八六、九一至九三、一一四。

⁶⁶ CP, Vol. 6, p. 232.

⁶⁷ 容闕：《西學東漸記》（湖南：新華書店，一九八一），頁三。此書記載該校情況頗詳，參頁一至四。

⁶⁸ 此會大概即前文提及的「東方女子教育促進會」（The Society for the Promotion of Female Education in the East）。

⁶⁹ 容闕：《西學東漸記》（湖南：新華書店，一九八一），頁一至四；並 CP, Vol. 7, pp. 306-307.

⁷⁰ 此會於一八三五年一月組織籌備委員會，一八三六年三月正式成立受託董事會（Trustees）。關於其組織成員及宗旨等，參 CP, Vol. 5, pp. 373-378; Vol. 6, p. 244.

⁷¹ CP, Vol. 6, p. 231.

⁷² 原文為“The duty of knowing and obeying the truth, and nothing but the truth has been assiduously inculcated.”詳參 CP, Vol. 7, pp. 304-305.

⁷³ CP, Vol. 7, pp. 550-551.

⁷⁴ 據容闕在《西學東漸記》中說，他是在一八四一年才入學的。但據馬禮遜教育會第三屆年報中指出，一八三九年十一月，馬禮遜開辦學校，招收了第一班學生，共六人，而在一八四〇年四月，續招第二班學生，共五人（參 CP, Vol. 10, p. 567）。而容闕在其書說，在他入學前，馬禮遜學校共有學生五人（名單見正文），他與彼等共六人為開校的創始班（頁六至七），此與 *Chinese Repository* 所載無衝突。但他不可能既是第一班的學生，而又晚至一八四一年才入學。由於馬禮遜教育會第三屆年報（會議於一八四一年九月二十九日召開）不可能有錯，則必然是容闕的記憶有誤。

⁷⁵ CP, Vol. 10, pp. 576-577.

⁷⁶ Ibid., pp. 569-570.

⁷⁷ CP, Vol. 11, p. 546; 該會第五屆年報中，附有歷年學生的名單，參 CP, Vol. 12, p. 623.

⁷⁸ 容闕：《西學東漸記》，頁六。

⁷⁹ CP, Vol. 10, p. 578.

⁸⁰ CP, Vol. 11, p. 548.

⁸¹ CP, Vol. 10, pp. 576-577.

⁸² CP, Vol. 13, p. 619.

⁸³ CP, Vol. 16, p. 54; 又容闕：《西學東漸記》，頁九至十。

⁸⁴ CP, Vol. 11, pp. 541-542.

⁸⁵參李志剛：「馬禮遜學校的創立經過及影響」，載《景風》，四九期，一九七六年十月，頁三七至四九。

⁸⁶伯駕在一八三七年寫的一封信中指出：「我在中國人當中有許多朋友，到處都有人認識我，並且我亦與他們有來往，在廣州，我並沒有感受應有的限制。」見 George B. Stevens, *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker* (Wilmington, Delaware: Scholarly Resource, 1972), p. 132.

⁸⁷轉引自 Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*，頁一四九至一五〇，並附註見頁二四三。



第二章



第一節 江寧條約簽訂後的傳教形勢

(一) 南洋傳教工作遷港

一八三九年，林則徐出任兩廣總督，嚴厲執行禁鴉片政策，中英遂起衝突，導致鴉片戰爭爆發。結果中國戰敗，被迫簽訂江寧條約（一八四二年），從此，中國面臨一個數千年未有的變局。

江寧條約的訂立，對傳教事業產生重要的影響。首先，中國開放五個通商口岸，外國人得以居留活動，傳教士因之而合法地在中國傳教，毋須借助洋商僱員身分作為掩飾。因此，有稱此時期為「通商口岸期」¹；惟此一分期對廣東的傳教歷史不太適用，因為在此階段，傳教事業早已超越廣州，進入其他地區了。

其次，香港割讓給英國，對華南地區的傳教工作，也有很大的意義。一方面，傳教士可以毫無阻礙地在香港開辦教堂及其他事業，而不會受到任何攻擊；另一方面，香港與中國大陸接壤，在這裏建立傳教後勤基地，訓練本地傳道人以派往內地傳教，比任何地方都要方便合適。因此，英國接管香港不久，滯留在澳門的傳教士：包括負責醫療傳道會的醫院工作的合信（Benjamin Hobson）、雒魏林（William Lockhart），及馬禮遜學校的負責人裨治文等，很快便都遷港。

接著，在南洋工作的傳教士也陸續遷來。英國人辦的倫敦會反應最快，董事會在中國福音之門洞開後，決定將南洋的傳教資源調入中國大陸，故知會原屬恆河外方傳道會的傳教士，於一八四二年十二月到香港召開會議，商討在香港及各通商口岸的傳教問題。其他差會亦相繼結束南洋的預備工作，派遣傳教士到華²。

在中英江寧條約簽訂後兩年，中美、中法亦分別簽訂五口貿易章程，准許外人在通商口岸建造教堂。一八四四年十一月，道光皇帝諭示：將信教為善的國人免治死罪³，多年來信奉洋教（包括天主教和基督教）的禁例乃告解除。

但是，條約規定五口以外的地區，仍不准外人游行居住，到內地傳教自亦是犯禁的行為⁴。

(二) 廣州的排外情緒

五口開放通商，長遠來看，對廣州會造成很大的影響，特別當上海開闢為商埠後，由於其地理位置及運輸通訊，皆較地處南隅的廣州為優，因此很快取代了廣州在中外通商的地位。就是基督教在華事業亦以上海為中心基地，不過，這些發展要在一八六〇年以後才成事實。此階段，中外交涉仍在香港——廣州進行，英方代表由香港總督負責，中方代表則由兩廣總督領欽差大臣領銜辦理。

早在一八四二年以前，洋人已可在廣州城外居留及貿易，這非江寧條約帶來的好處。本來條約規定外國人得以自由進入省城，但由於廣州民衆堅決反對，經多番交涉，仍然不果，故至一八五八年為止，商人和傳教士的活動範圍，仍只限於廣州城外，西南角的十三行附近，與前階段並無分別。

關於廣州民衆的排外行爲，有說與「三元里事件」有關，事緣一八四一年五月，英軍進攻廣州城，南海、番禺所屬各鄉士紳，糾集鄉團義勇，與英軍接戰，後敵退去，鄉土得保⁵。這次勝利令到廣州紳民民氣大振，排外情緒遞增，及後更誓死反對洋人入城，不惜以武力相抗。結果入城問題糾纏十多年，最後成為英國再度侵華的口實。但究其實況，所謂人民排外情緒強烈也者，只是由一小撮有強烈排外心態的紳士策動，他們煽動民情，為排外說出各種義正辭嚴的理由，又利用他們的社會地位，組織民衆，加上地方官吏的縱容和嘉許，才有排外暴潮發生⁶。及後很多反教事件，其產生的原因亦是如此⁷。

排外情緒對傳教工作構成很大障礙。傳教士除了不能進城活動外，有時前赴廣州也被窘逐，如倫敦會傳教士紀里士卑（William Gillespie）在一八四五年便未能獲准居留廣州⁸。廣東在英法聯軍前，傳教工作成效不大，信徒稀少，也與濃厚的排外情緒有關。

第二節 差會在粵實力的消長

(一) 倫敦會與美部會北遷

倫敦會與美部會，是新教傳入中國最早的兩個差會，但在此時期，

二者都將主要的傳教資源遷移北方。

基督教傳教士在江寧條約簽訂前二十多年，已寄寓在粵澳或南洋羣島，進行各樣預備工作，等待時機入華。廣州以外四個較北的口岸開放，對東來已久的傳教士產生很大的吸引力，一來，他們在廣州和澳門居住了一段時間，對中國已有相當認識（甚至是第一批「中國通」），故欲到其他省份增廣見聞；二來，廣州對外開放最早，人民因鴉片戰爭及其他中外衝突，對外國人較為抗拒和懷疑⁹，所以傳教的效果並不理想，傳教士因而希望轉換環境，開拓其他工場。是以早期來華、原在廣州及澳門工作的人，如：麥都思、雒魏林、美魏茶、雅裨理、裨治文等，都離粵他去。江寧條約簽訂後兩年間，除福州外，其餘口岸皆已有傳教士進駐¹⁰。

倫敦會將傳教基地從馬六甲遷至香港後，迅即將傳教資源分派至不同的通商口岸，留在香港的為數不多，且主要是負責在港開設的英華書院及印刷所，並醫療傳道會所支持的一間醫院。

居港的傳教士亦曾嘗試到廣州展開工作，包括一八四五年的紀里士卑、四七年的合信、四八年的紀里蘭（John Fullerton Cleland）、四九年的基夫蘭（Thomas Gilfilan）等，但多無功折回。唯一能在粵成功站穩的是合信，他在廣州八年，一共帶領了三、四十人信主，又訓練了兩個本地傳道人及一個醫療助手。但在一八五六年，由於協助他診所工作的梁發已去世，加上廣州排外情緒高漲，他轉而北上至上海¹¹。

前與容閱一起，隨同麥克赴美的馬禮遜學校畢業生黃寬，在英國愛丁堡大學獲得醫學學位，繼而返國，曾一度受聘於倫敦會，在廣州從事醫療服務，但不久即轉至美北長老會的醫院工作¹²。

一八六〇年時，倫敦會在廣州只有兩個傳教士：湛約翰（John Chambers）及杜納（F.S. Turner），他們抵步才一年。事實上，此時期倫敦會已將傳教主力遷至華中的上海和漢口，後來更北上至華北各地。華南方面則以香港為重點，廣東僅是香港傳教基地的外展站而已。

美部會的情況也差不多。除了伯駕醫生仍繼續其醫院工作外，一八四五年復派波乃耶夫婦（Dyer Ball）到來，他們在廣州開辦一診所及學校。

伯駕的醫院因鴉片戰爭而關閉了一段時間，戰後迅速重開，訓練醫術學徒的工作也繼續進行。伯駕有個得意門生：關亞杜（Kwan-Atto），據說能成功完成白內障手術，甚至切除一個三磅重的腫瘤。一八四四年當伯駕離院協助美使顧盛（Caleb Cushing）與中國談判時，關氏已獨力打理院務。伯駕的學生一般維持在四人左右，至一八五一年減至二人¹³。一八五五年後，伯駕轉任外交官，醫院轉交美北長老會（American Presbyterian North）的嘉約翰（John Glasgow Kerr）接辦。

一八五六年，因中英戰爭爆發，醫院被焚毀。三年後嘉約翰在廣州覓地重開，更名為博濟醫院，日後成為廣州非常著名的醫療機構，在訓練醫療助手的工作上有很大貢獻。但這已與美部會無關了。

一八六六年該會另一位傳教士波乃耶去世，波夫人返國，所辦學校亦告關閉。由於美部會已無傳教士在廣州，故於翌年結束所有工作，交由美北長老會接辦；轉而專注發展廈門以至天津、北京、通州的傳教工場。直至一八八三年喜嘉理（C.R. Hager）到港，才重開華南教區¹⁴。

據此可見，一八四二年後，倫敦會及美部會都不是廣東傳教事業的主力。

（二）其他差會的奠基

倫敦會和美部會將傳教重點移離廣東，並沒有使一八四二年對廣東傳教歷史失去意義。此時陸續有其他差會前來傳教，迅速填補了因五口通商而分散減損的傳教力量。這些差會包括美國浸信會、美北長老會、英國長老會（English Presbyterian Mission）、巴色會（Basel Mission）、禮賢會（Rhenish Missionary Society）、巴陵會（Belin Mission）、英國衛理會（English Wesleyan Mission）等（參附表一）。

附表一：一八四二至一八六〇年間，各差會派員
赴粵傳教表

差會名稱	到華年份 (註一)	首位來華 傳教士	傳教地區 (註二)	備註
美國浸信會 (American Baptist Board of Foreign Mission)	1844	羅孝全 (Issachar J. Roberts)	廣州	此會名稱在1846年後，改為美南浸信會 (Southern Baptist Convention)
美北長老會 (Presbyterian Church in USA North)	1847	哈巴安德 (Anderw P. Happer)	廣州	
禮賢會 (Rhenish Church)	1847	葉納清 (F. Gen-ühr)	東莞 新安 歸善	
巴色會 (Basel Mission)	1848	韓山明 (Theodore Hamberg) 等	沙頭角 布吉 李朗	黎力基 (Rudolph Lechler) 也曾到汕頭傳教，但失敗。
英國長老會 (English Presbyterian Church)	1850	賓為鄰 (William C. Burns)	廣州 後遷汕頭	1850年以前也曾到新界及深圳附近鄉村傳教，但未定居。
英國衛理會 (English Wesleyan)	1851	俾士 (George Piercy)	廣州	仍在游行佈道階段

巴陵會 (Berlin Church)	1855	韓士伯 (August Hanspach)	新安 東莞 花縣等	
------------------------	------	--------------------------	-----------------	--

註一：以進入中國轄地之日計算。

註二：廣東地區不包括香港及澳門，但包括當時仍未被割讓的新安縣（屬現今新界之地方）。

從附表一可以看出，這些差會的傳教地區，已不僅限於廣州一地，亦包括南端與香港接壤的新安、東莞、歸善等縣，以及汕頭地區。關於廣東的傳教路線，在第四章會有詳細的敘述。

在此階段，由於廣州的情況不如理想，香港乃扮演了重要的角色，它成為所有差會赴粵傳教的跳板。上述七間差會首批來華的傳教士，毫無例外地都先在香港居留一段時間，學習華語，跟隨已在港多時的傳教士，認識中國情況和對中國人的傳教方式。熟習環境以後，才被派到各地傳教。例如美國浸信會的羅孝全、叔未士（John Lewis Shuck）、及憐（William Dean）於一八四二年以前已居澳門，香港割讓與英國後遷來，先在上環開設福音堂及學校一所¹⁵。越二年，羅孝全才離港赴粵，叔未士不久亦隨往。英國長老會的賓為鄰（William C. Burns）於一八四七年抵港，先開辦一間小型的學校，招收幾個孩童作學生，一面教授他們英文和數學，一面也從他們那裏學習中文¹⁶。間中他亦到新界及深圳附近的鄉村傳教。至一八五〇年才遷廣州。

最典型以香港為跳板及傳教基地的例子是德國的差會。德國籍傳教士來華最早的是郭實臘，他是被荷蘭差會所差來的。一八四三年後，郭氏受僱為香港政府的中文秘書。在從政之餘，於一八四四年成立福漢會（Chinese Union），從事傳教工作。據郭實臘的構想，先在港招集並訓練一批本地傳道人，然後派遣他們到中國各地傳教。他寫信給德國的差會，要求派遣更多傳教士來港，協助訓練傳道人的工作。一八四七年，德國差會響應郭氏的要求，禮賢會（又稱巴冕會，Rhenish Missionary Society）派了葉納清及庫斯特（Heinrich Kuster），巴色會（Basel Missionary Society）派了韓山明及黎力基聯袂來香港。逗留

了一段日子後，郭實臘將他們分派到不同地區，在本地傳道人協助下傳教¹⁷。

（三）教育工作

廣東在此時期的教育工作，仍與前階段一樣，並無太大的發展。

美部會的波乃耶在一八四五年於廣州開辦了一間學校。這是一間小規模的寄宿學校，亦是除香港外，鴉片戰爭後華南第一間傳教學校，但於一八五四年結束¹⁸。

這裏要特別一提波乃耶夫人（原名 Isabella Robertson），她於一八四五年到香港，任教於浸信會叔未士夫人所開辦的女校¹⁹。不久叔夫人逝世，學校解散。她下嫁美部會傳教士波乃耶，於一八四六年隨夫到廣州，先協助丈夫打理前述的學校，至結束為止。一八五七年，波乃耶夫人設立一間寄宿女校，此學校不單提供學生免費教育，還負責住宿、膳食以至衣著各方面，藉以吸引父母讓女兒就學。學校的傳教效果非常好，有不少女孩子進校後成為基督徒。其中一個後來嫁了給男教徒，建立美滿家庭，生了許多兒女，兒女長大後有數人接受西醫訓練而成為醫生，其餘多在政府辦事。絕大多數女兒又都許配基督徒，這樣使第三代的兒孫亦受到曾就讀於傳教學校的祖母影響²⁰。這婦人可能便是關元昌的夫人²¹。有關關元昌家族的情況，在第七章會有較詳細的敘述。一八六六年，波乃耶去世後，波夫人返國，學校結束。

浸信會叔未士至粵後不久（一八四四年三月），在租賃的福音講堂內開辦一間男童寄宿學校，收容學生十五至二十個²²。但講堂不幸於兩年後遭火焚毀，後重建成「第一浸信會」，並繼續辦學。

美北長老會的哈巴安德於一八四四年抵澳門後，曾協助馬禮遜學校一段時間，然後在一八四五年在澳門自辦一學校。一八四七年五月該校隨同他遷至廣州，稱為花地學校（The Fati Boarding School），為一間小規模的寄宿男校²³。一八五一年，哈巴與該會傳教士史丕亞（William Speer）及花璉治（John Booth French），開辦一所女校，此校即為後來真光神道班的前身²⁴。

英國長老會繼賓為鄰後，續派原來在廈門工作的施饒理（George

Smith) 至汕頭，時爲一八五六年。三年後，施氏在達濠市開設第一間學校²⁵。

禮賢會葉納清在一八四八年開辦了全中國第一間神學院：西鄉傳道學校。關於此校創辦的原因，據王元深的憶述：

「當時郭君（實臘）門下，有傳道者八、九人，於聖經之大義微言，仍在朦朧之中，妄傳主道，故羅（存德）、葉（納清）二君商議，要考識經者遠之傳道，未識者留在當中學習。」²⁶

此校除由葉納清教授聖經外，還聘請中國傳統塾師教授中文：

「……教授生徒，爲儲存人才起見，從游者百餘人。思在中國傳道，理雖足而言之無文，不可以行遠，故豐贖幣，延名士課徒以文字，如黃孝廉甲臣、潘教授鑑荅、黃茂才執經、陳茂才曉樓、溫茂才廷芝等。」²⁷

經此傳道學校畢業的人，乃被派至各地作傳道工作。

此外，禮賢會於一八五二年在福永設立福音堂時，也開辦一所學校²⁸。

巴色會方面，韓山明於一八五三年在布吉豐和墟設義學親自任教。翌年韓氏去世，由韋永福（Philip Winners）繼任²⁹。一八五五年，李朗設立教堂，附設書塾，招收學生三十餘名，由黎力基負責開講³⁰。

最後要提到巴陵會韓士伯的教育實驗。他在一八五五年來華，周遊歸善、新安、東莞、花縣各地傳教。由於傳教困難，韓氏曾數度被搶掠及受毆打，他始發覺開辦學校是消弭仇恨和疑懼的好辦法。至於開設學校的方法，非常簡單快捷，他先到各鄉訪問，聯絡鄉村原有的學塾，徵求塾師的同意；每天撥出一些時間，讓學生習讀基督教書籍，韓氏則負責提供書籍給學生，又付錢給塾師以爲酬報。一些鄉村倘無學校，韓氏則聘用基督徒爲教師，自行開辦學校；課程包括聖經歷史、教理及三字經、千字文等。他定期巡視各校，監督學生的學習內容，他自己亦擔任教學工作。³¹

韓士伯在短短十數年間，一共開辦類似的學校超過一三八間，學生超過一千五百人。他希望從這些學生中挑選最聰明的出來，集中在一間中央學校內受教，旨在把他們訓練成傳道助手，這個理想並未能實現。但

韓士伯此驚人的做法，卻非完全沒有效果，起碼他廣泛地與村民接觸，他們視其為熱心教育的慈善家，依賴彼此友善的關係，韓氏設立了一些鄉村小教堂，進行傳教工作。

及後因著基督徒教師、監督人才、經費等的缺乏，這些學校最終不能維持下去。而繼任韓士伯的傳教士，亦不再從事同樣方式的教育工作。

綜觀此時期的傳教工作，由於廣州以外四個通商口岸的開放，除吸引了前期在粵工作的傳教士前往外，亦分散了整體的傳教資源，致居留在廣東的傳教士僅二十餘人而已。不過這二十多人卻代表著九個來粵最早的差會，它們各自選定傳教地區，如英國長老會在潮汕、巴色會與禮賢會在惠州、新安等，並且已奠下一定的基礎，為下階段的發展作好準備。

教育在此階段，仍扮演著吸引人聽福音的角色，唯一例外的只是葉納清在西鄉開辦的傳道訓練學校，該校創辦的目的是訓練本地傳道人。但由於並無其他初級學校提供基礎課程，故此除了講道式的教授基本的聖經知識及簡單的語文外，很難想像有更高深的課程設立。從此可知，此時期開辦的學校，比前一階段的英華書院和馬禮遜學校的程度都要差，資源及程度也有不如。因為這時在傳教工場開辦的差不多全是一人主理的學校，除個別的寄宿女校外，也沒有全職的傳教士負責。更甚者，教育和傳教在當時根本沒有明確的界線，傳教學校主要教授的科目是聖經，目的是要學生信奉基督教。正如一八五〇年，美北浸信會海外傳道會在紐約舉行年會時指出：

「必須設立教育工作，因為它與傳教有不同作用，學校可以在多方面幫助傳教：它是將福音滲透給異教徒的媒介，使年輕人脫離異教主義的影響；它是教友的育嬰所，真理的聽眾席，以及許多時是信奉的預備。」³²

值得一提的是此時期的傳教士，在各地從事開荒工作時，從前在南洋及港澳信教的本地信徒給與很大的助力，例如浸信會第一位中國牧師楊慶，是在澳門信教的³³；郭實臘在香港訓練的本地傳道人，如王元

深、羅琛、李清標等³⁴，對英國長老會³⁵、禮賢會和巴色會幫助很大。倫敦會較後期在博羅傳道的重要助手車錦江，是在此階段受業於香港的理雅各的³⁶；另一位更重要的本地傳道人梁柱臣，曾肄業於香港的馬禮遜學校及英華書院，後來被薦至「英屬新金山」，至一八六三年回國，在廣州傳道，及後成為倫敦會在佛山拓展工作的重要人物³⁷。這些中國傳道助手，或正式在傳教學校肄習，或者在未有傳教學校時，直接受外國傳教士訓練，他們對中國教會建立貢獻極大。

註釋

¹ Marshall Broomhall, *The Chinese Empire: A General and Missionary Survey* (London: Morgan & Scott, 1907), p. 16.

² 美北長老會 (Presbyterian Church in U.S.A., North) 是其中一例。它於一八四四年指示在星加坡的 J.C. Hepburn、在澳門的婁理華 (Walter M. Lowrie) 並當時加派前來的露密士 (A.W. Loomis)、盧壹 (John Lloyd)、哈巴安德 (Andrew P. Happer) 及柯理 (Richard Cole) 等傳教士，在澳門集合召開會議，並作了以下的設計：哈巴及柯理至廣州，Hepburn 及盧壹至廈門，露密士及婁理華至寧波。但柯理結果並未定居廣州。參 Henry V. Noyes, "Reminiscences", *CR*, Vol. 45 (Oct., 1914), pp. 631-632.

³ 文慶等纂修：《道光朝籌辦夷務始末》(台北：國風出版社，一九六三)，卷七十三，頁三十至三一。

⁴ 同前註，卷七五，頁六。

⁵ 三元里事件的大事日誌，參廣東省文史研究館編：《三元里人民抗英鬪爭史料》(北京：中華書局，一九五九)，頁一至三。

⁶ Frederic Wakeman, *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861* (Berkeley: University of California Press, 1960), Ch. 3, "The Gentry and San-Yuan-Li", pp. 29-41.

⁷ 士紳在反教事件中的角色，參呂實強：《中國官紳反教的原因 (一八六〇至一八七四)》(台北：中國學術著作獎助委員會，一九七三)，頁三至四。

⁸ Lovett, *The History of the London Missionary Society*, p. 454.

⁹ Earl Cranston, *The American Missionaries' Outlook in China, 1830-60*, pp. 144-146. 原文未見，轉引自 Peter Duvs, "Science and Salvation in China: The Life and Work of W.A.P. Martin (1827-1916)", in Liu, Kwang-ching, ed., *American Missionaries in China* (Cambridge, Mass.: Asian Research Center, Harvard University Press, 1966), pp. 15-16.

¹⁰ 一八四二年三月，文惠廉 (William Jones Boone) 及雅裨理到廈門鼓浪嶼 (參

CP, Vol. 11, p. 505)。不久 William Henry Cumming 續至 (CP, Vol. 15, p. 140)。一八四二年美魏茶 (William Charles Milne) 至舟山，後至寧波 (CP, Vol. 13, p. 14)。一八四三年，麥都思和誰魏林至上海 (CP, Vol. 18, pp. 515-525)。一八四四年，施敦力約翰 (John Stronach) 至廈門 (Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese* [Taipei: Cheng Wen, 1967; Reprint of Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867], p. 105.)。

¹¹ Lovett, *A History of London Missionary Society*, pp. 454-455; Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries*, pp. 125-126, 140-141, 155, 191. 並參 D. MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Missionaries in China, 1807-1907* (San Francisco: Chinese Material Center, 1979) , p. 4; *China Mission Hand Book* (Taipei: Cheng Wen, 1973; Reprint of Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896) , part 2, p. 5.

¹² *China Mission Hand Book*, part 2, p. 5; Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries*, pp. 244-245 ; 另參陳學霖：「黃勝——香港華人提倡洋務的先驅」，附註六，載《崇基學報》，三卷三期；一九六四年五月，頁二三〇；Chan, Hok-lam, "Four Chinese Students of the Hong Kong Morrison Memorial School", in F.S. Drake, ed., *Historical Archaeological and Linguistic Studies on Southern China, South-east Asia and the Hong Kong Region* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967) , p. 285.

¹³ 參 Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*, pp. 149-150.

¹⁴ Brown, *One Hundred Years*, p. 362; Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries*, p. 145.

¹⁵ Ashmore, *Historical Sketch of the South China Mission*, p. 4.

¹⁶ 據賓為鄰自述，他在香港學習中文，感到非常困難：「一位傳教士弟兄將我的需要轉告郭實臘，他仁慈地為我聘請了一位老師，他是來自廣州的年輕人，我覺得非常合適。他於（一八四八年）一月二十五日到來，一兩個星期後，我覺得可以一方面全時間聘用我的老師，另方面我也得到接觸中國社會的途徑，故此乃令他開辦一間小規模的學校。而且，若我能找到一個房子以作此用途就更好，因為這樣我便能與中國人住在一起，每時每刻都說普通話。」見 Islay Burns, *Memoir of the Rev. William C. Burns* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1975. Reprint of New York: Robert Carter, 1870) , p. 348.

在賓氏的努力下，最初亦只得他的兩個僕人願意讀聖經，後來他的中文老師招來一些其認識的兒童，再在輾轉介紹下，學校才能有十二至十五個學生。參上書，頁三四八至三五四。

¹⁷ 王元深：「歷艱明證記」，載《德華朔望報》，第二期，頁二十。

¹⁸ Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries*, p. 108 ; 劉粵聲的《香港基督教會史》（香港：基督教聯會，一九四一），記載為：「一八四八年，波牧師設福音堂與贈醫所及學校於廣州市。」（頁四）年份與 Wylie 所載不同，恐誤。

¹⁹ 此校於一八四四年三月一日開設，為一所寄宿學校，學生從十五人起漸增至五十

人；同年十一月二十七日，叔末士夫人去世，學校停辦。見劉粵聲：同前註，頁十及二五三。

²⁰ "In Memorium-Isabella Ball", CR, Vol. 41 (Feb., 1910), pp. 64-65.

²¹ 有關關元昌夫人的生平，「關恭人小傳」，《德華朔望報》，頁十七有如下記載：「關恭人系出黎族，元昌先生淑配也。妙齡信主，守道畢生。五十年前美國波氏夫婦，始創女校於羊城，教授中英文字，恭人即該校之高足也，故女界中兼通兩個文字者，以恭人為先河。及等於歸元昌先生，善持家政，教育子女，多賴其力，爭夫盡道，不以才掩德……」

²² Ashmore, *Historical Sketch of the South China Mission*, p. 60.

²³ 同註 2；又 Brown, *One Hundred Years*, pp. 277-278; Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries*, pp. 145-146; MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 380.

²⁴ MacGillivray, *ibid.*

²⁵ E. Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947* (Taipei: Cheng Wen, 1972; Reprint of England: Presbyterian Church of England Publishing Office, 1948), pp. 33-34；陳學霖：「黃勝——香港華人提倡洋務的先驅」，載《崇基學報》，頁五。

²⁶ 王元深：「歷艱明證記」，《德華朔望報》，第三期，頁二一。

²⁷ 王炳望：「葉牧師行述」，載《萬國公報》，冊三，卷八，三六二期，一八七五年十一月十三日，頁一六七。

²⁸ 羅彥彬：《禮賢會在華傳教史（一八四七至一九四七）》（香港：禮賢會香港區會，一九六六），頁十二。

²⁹ Wylie 譯作韋腓立，*Memorials of Protestant Missionaries*，頁二一六。

³⁰ 黎力基本來被派往汕頭傳教，計劃在普寧一帶工作，並建立鹽灶教會，開辦一所學校，然而由於屢受地方政府驅逐，不得已在一八五二年折返香港，加入韓山明的客家人工作。參鍾清源：「黎力基牧師行述」，載《萬國公報》，冊二，卷六九，一八九四年十月，頁十二 b——十四 b；並參鄒杜瓊光：「巴色差會在中國初期的工作」，收《基督教香港崇真會史略》（香港：崇真會出版部，一九七四），頁十七。

至於李朗教會情況，參鄒杜瓊光：同上，頁十八；江清源：「巴色教會溯源中國記」，載《德華朔望報》，期十五，頁十七至十九。

³¹ 胡斐菴：「韓牧師歸國述略」，載《教會新報》，冊二，頁一四五；MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 485；又詳參 R. Lechler, "On the Relation of Protestant Missions to Education", *Conference Records 1877*, p. 161.

³² Ashmore, *Historical Sketch of South China Mission*, p. 10.

³³ 劉粵聲：《兩廣浸信會史略》（廣州：兩廣浸信會聯會，一九三四），頁一；歐陽佐翔：《前賢景行錄》（香港：浸信會出版社，一九八四），頁三一至三四。

³⁴ 王元深：「歷艱明證記」，《德華朔望報》，第二期，頁二十。

³⁵ 賓為鄰前赴汕頭時，巴色會的黎力基早已携同兩個本地傳道助手在那裏工作。後黎折返香港，兩個本地助手轉協助賓氏開拓汕頭工場。見 Band, *Working His Purpose*

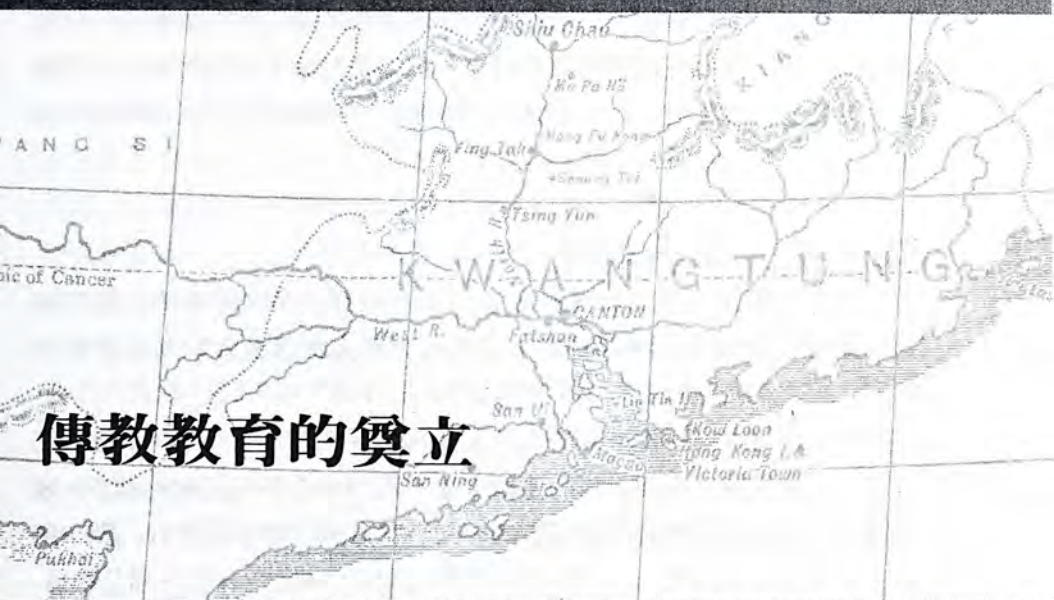
Out, pp. 29-33.

³⁶盧遂光：《汀汭錄》（香港：中華基督徒送書會，一九七九），頁五。有關車錦江的生平，參「中國第一位基督教殉道者——車錦江生平事蹟簡介」，載《中華基督教會香港區會會訊月刊》，八十期（一九六四），頁五；盧遂光：「捨身殉道的車錦江先生」，載《火炷》，五十期（一九七〇），頁一至四。

³⁷《教會新報》，冊一，頁一五五 b 至一五六。



第三章



傳教教育的奠立

前面兩章我們已詳細交代了一八〇七至一八六〇年間，傳教工作在廣東的發展情況。本章我們將集中討論以下問題：教育如何成為傳教事業的一部分？它發揮了怎樣的功能？

外國傳教士千里迢迢來到中國設立學校，自然不會單純是為著開啟民智、傳播新知的緣故，而必然地與他們來華的最主要的動機——傳教有關。教育成為傳教事業的重要環節，實因其發揮了兩個功能：一是傳教，即透過教育來使中國人信教；二是教育，即訓練中國人作傳道的助手。

第一節 傳教功能

假若我們孤立地討論傳教教育的傳教成效，不惟在評估上產生困難，而且也難以突出其獨特處；因此這裏首先檢討教育以外的傳教方法，了解它們的施行及限制，再與教育作一比較。

自馬禮遜等第一批來華的傳教士開始，直至一九五一年在華傳教工作完全結束為止，主要沿用的傳教方法不外四種：游行或賃屋佈道、醫療傳道、教育，及社會服務或救濟，其中又以頭三種最為通行，幾乎所有來華差會均有採用。

（一）賃屋及游行佈道

所謂賃屋佈道，是指傳教士在到達某地後，即租賃一屋作居所，白天以此作為講堂（Preaching Hall），宣講福音；而游行佈道則指傳教士走到街上，或四出到鄰近各鄉村城鎮，邊走邊傳，沿途派發傳教刊物（稱為「聖書」），這是最簡便直截的傳教方式。

在一八四二年以前，傳教士未能合法在廣州賃屋傳教，故多採用游行佈道的方法。游行佈道和派發聖書最大的優點，是可以在最短時間內將基督教的信息傳給最多的人。派發聖書此簡單工作，就連抵華不久，連語言也未通曉的傳教士亦優而為之。通常他們多偕同一個本地助手同行，由後者負責領路及協助翻譯。

為了達到將基督教理更快傳遞的目的，傳教士又會僱用一批中國人，委以派發聖書的任務，讓他們到各地派發。這些「派聖書人」

(Colporteurs) 在傳教事業佔有一定的位置，需求量很大。早期中國信徒稀少，傳教士也得被迫僱用非教徒從事派聖書工作；也有人為謀此職以為生計而權充信徒，「至於欺騙傳教士携書持金遁去的事亦屢有發生²。及後信徒增多，乃棄非教徒不用。

散發傳教書刊，是在禁教期間最安全的公開傳教方式，本地傳道助手亦常逕行採用。單在一八三二年一年內，梁發和其他中國教徒共派出小書和聖經日課即達七萬冊之多³。他們又常趁廣州舉行府試之際，向應考士子派發⁴；這樣，一則可以保證接受者能夠閱讀（中國人識字率不高），二則也希望藉此福音能接觸到社會上較高階層的知識分子。洪秀全便是在一八三六年間赴廣州考試時，取得《勸世良言》一書，間接促成日後太平天國運動⁵。

除了在廣州一地派送傳教書籍外，鴉片戰爭前已有傳教士嘗試到其他省份傳教。郭實臘在一八一一至三三年間，曾三度北上沿海各省，散發刊物⁶。麥都思亦在一八三五年到沿海省份的許多鄉村，派送聖經六千冊及其他傳教刊物達一萬二千冊之多⁷；此外尚有其他行程。據估計，在一八三八年以前，約共有五萬冊書刊分派至沿海各地，而在澳門及廣州附近地區派發的，更逾此數一倍有多⁸。

一八四二年，傳教士得以合法地居留中國。但游行佈道和派送聖書，仍是最常採用的傳教方式。唯一不同的是：此時他們可以名正言順地擇地賃屋，每天舉行宗教聚會，由傳教士或本地傳道人宣傳教理，藉以吸引人信教⁹，此又稱為「講街書」¹⁰。如浸信會的羅孝全和叔未士到廣州後，首先便在聯興街（廣州城外西南方、距離十三行不遠）租賃一間舊鴨欄舖，修作講堂，以為傳教之用¹¹。傳教士又會站在街頭市集，公開講論福音道理，並挨家逐戶派發傳教刊物¹²。

傳教士偕同本地助手到各鄉鎮傳教，亦比前期更為頻密。在一八六〇年以前，廣東南部的東莞、新安等縣一帶，不少村莊都已有傳教士的足跡。至外國人獲得內地游行權後，傳教士更深入廣東省的每一個角落。他們每到一地，即售賣或派發傳教刊物，並傳講教理；若傳教士懂醫術的，也會作短期的醫療服務¹³。

游行佈道的效果很難預料，往往因不同地區居民的反應而有異。有

時傳教士受到人民善待，向其主動詢問宗教問題¹⁴；有時則被窘逐，甚至武力相待¹⁵。但大致上，基於人們的好奇和貪念，他們對聖書的派送是表示歡迎的，有時更會爭相搶奪，引起混亂¹⁶。不過這並不表示傳教目的已達，許多時這些傳教刊物，於不久便成為包裹物品的紙張，或以廢紙而被沽去¹⁷；甚至有在商店裏大量發現用來包裹售賣的物品¹⁸。雖然其中也有極少數例子，證明有人因閱讀傳教刊物而信教¹⁹；但總括而言，派送聖書的傳教效果並不理想。

傳教刊物的效果不理想，除了由於人民抗拒和不感興趣外，還有一個更重要的因素，便是語文問題。早期傳教刊物多由馬禮遜、米憐及梁發、屈昂等人所寫²⁰，然後在廣州或馬六甲印刷。一般篇幅都不長，內容是簡單的基督教要理，以半文言半白話的語體寫成。由於傳教士懂得的中文不多；而梁發等中國信徒全都出身卑賤，並無甚麼受教育的機會，文化程度有限，且對於基督教的教義亦未完全通曉，故此在翻譯時不免夾雜他們已往抱持的道、佛二教的詞彙和概念。這樣要藉此等書刊，使閱讀者能信奉基督教，實在是非常艱難的事；反而可能像洪秀全般，妄自引伸構想出一個非驢非馬的宗教來²¹。及後當逐漸有知識分子加入教會，加上傳教士的中文能力改善，傳教刊物的語文問題才有所舒緩，起碼誤導的情況較少發生。

傳教刊物大量印製和派發，耗費了不少金錢，而效果並不顯著。故在很早之時，便已有人認為不若利用印刷和派送刊物的金錢，放在興辦學校上，可能價值更大²²。此外，游行佈道亦為部分傳教士所抗拒，他們對此方法的成效和常遭遇到的受窘場面感到難以接受，因而改用其他方法²³。

無論如何，賃屋或游行佈道，在整個傳教史上始終是最主要的傳教方式，因為這是直接使人聽聞福音，以至催使人們作出決定的途徑，故有稱之為「直接佈道法」(Direct Evangelism)。其他一切的方法，包括醫療、教育，以至各樣的社會服務，均要透過某些服務作媒介，以尋求接觸點，故相對於賃屋和游行佈道來說，都僅是間接佈道法而已。

(二) 醫療佈道

游行佈道由於不是所有傳教士都喜歡採用的形式，且效果亦不大好，故他們仍繼續探求其他更有效接觸中國人的方法。

一八三六年是一個新的突破，是年伯駕在廣州開辦了全中國第一間西醫院，從事醫療傳道。成效極其顯著，不少傳教士乃認為這是傳教工作的一個新路向²⁴。醫療工作的成就，不單在於它吸引了許多國人主動接觸傳教士，從而得到傳教的機會；更重要的，是它改變了中國人對傳教士的觀感，因著傳教士而獲得治癒，受益人及親友對傳教士從原來的仇恨、猜忌，一轉而變為感激和友善的態度，進而對基督教也減少了抗拒的心理。伯駕的眼科醫院由於效果良好，乃於一八三八年與裨治文及哥連治（Dr. T.R. Colledge）合組醫療傳道會，進一步推廣醫療佈道工作。

醫療固然是接觸中國人的良好媒介，本身也是很有意義的「善事」，但這「善事」必須與傳教士來華的最主要目的——傳教配合，否則就是本末倒置。因此，伯駕聘任了梁發為醫院的傳道人，每逢星期一向新求診者宣講教理，並且派發傳教刊物；星期天又舉行²⁵主日崇拜，從而展開傳教工作。

一八四二年後，醫療傳道得到進一步推廣，除伯駕的醫院外，其他差會亦嘗試從事醫療工作。美北長老會的哈巴安德在一八五一年於廣州開辦一間診所²⁶，其後該會的嘉約翰更積極發展醫療服務。英國長老會的賓為鄰於一八五六年，偕同另一位傳教士戴德生（Hudson Taylor）到汕頭傳教²⁷。由於當地居民的懷疑，他們找不到傳教機會；幾經嘗試下，賓、戴二人認為欲在汕頭立足，惟有先設醫院。戴氏曾習醫學，來華居上海時還帶來許多醫療器具，故逕自回滬往取之，惜因種種緣故沒有返回汕頭²⁸。賓為鄰不久遇到一個在媽嶼島替外國人醫病的英國醫生卜氏（Dr. de la Porte），便與其合作，透過醫療接觸中國人，反應頗佳²⁹。此事足可反映醫療佈道的效果。禮賢會的葉納清在一八四七年到東莞傳教，也以施醫為開路，「就醫者頗衆，地方官吏得知，亦不禁阻，頗有機緣傳道」³⁰。其後同會的羅存德（Wilhelm Lobsheid）³¹及巴色會的韓山明，都有從事醫療佈道³²。

醫療傳道是很有趣的傳教方法，但它本身也受到一定的限制。首先，醫療工作所費不菲，不能任意廣泛推行。早期個別傳教士開辦的診所，設備簡陋，供應少量藥品給病人，自然不成問題。惟其後陸續添置各樣器具，增加外科手術及住院服務，費用便昂貴了。一八六〇年後，在中國設立了數間較大規模的教會醫院，如上海虹口的同仁醫院、仁濟醫院，北京施醫院，和廣東的博濟醫院等，乃至較小規模的河源仁濟醫院，都不能單純依賴個別差會的供應，而必須獨立在華及海外籌募經費³³。可見醫療服務費用之龐大。

其次，醫療工作是一種專業技術，從事者必須曾受專業訓練，否則不能勝任。來華的傳教士中，並非有很多人讀過醫學的，他們便不能取用此方法了。是以賓為鄰在汕頭欲開展醫療傳道工作，但因不懂醫術，只好找一位原非傳教士的卜氏幫忙，才能如願。如此，醫療佈道本身已存著內在的限制，其擴展的程度取決於傳教醫生的多寡。雖然曾有人決定採用醫療佈道的方法後，才接受醫療訓練，如原來任職海關的丹麥人紀善（Carl C. Jeremiassen）欲到海南島傳教，先用兩年時間在博濟醫院隨嘉約翰習醫術³⁴；但這種情況非常罕見，其他未受醫學訓練的傳教士，只可在其他方面發展。

第三，更重要的是，就實際使人信主的成效而言，醫療傳道也並非很奏效。因為，來就診的人目的旨在治病，當接受治療後便離去，且很少無故重來，要長期接觸並不容易。加上每天前來求診的人非常多，傳教士要應付每一個新來的病人已極吃力，遑論繼續探訪及教導從前來院的人了。因此，在接觸面不斷轉變的情況下，傳教士的教理傳遞，僅限於介紹最淺顯簡單的真理，沒有機會完整及系統地闡明基督教的義理。當然也許有主動要求進一步理解的人，但為數不多。住院的病人較門診的情況要好些，因他們逗留在醫院的時間較長；但在當時，需要留院的除了部分是因病情嚴重外，大部分的病人卻因來自偏遠的鄉間，往返覆診不便，故醫院為他們提供宿處。這樣的病人在痊癒後離去，即使他們已信奉基督教，但路途阻隔，亦難以定期往返參加教會聚會，跟進工作實不易為。

故此，醫療佈道在消除國人對基督教的成見，及提供接觸機會上，

委實是有效的途徑。但就有系統地教導教理，以至建立教會的功能來說，仍有其限制。

(三) 教育相對的優點

從游行佈道及醫療傳道兩種方法的困難觀之，可以很清楚地突顯出教育在傳教功能上獨特的地方。

第一，興辦學校非常簡便靈活。組成一間學校的要素有四：校址、教師、課程、學生。就校址言，傳教士根本毋須另外找尋地方，只須利用居所或講堂，便可闢作教室。教師方面，傳教士自己是當然的聖經科及其他西洋知識科目的教員，不像醫療工作般需要特殊的訓練，人人皆可勝任。唯一需要聘請的是中文教員，但在十九世紀科舉不第，待聘為塾師的人很多，故尋覓不難。課程亦不必考究，早期的一人主理學校，大多只有聖經科和中文科；前者不須多講，中文科只須沿用傳統的三字經和千字文的啟蒙課本便可。收取學生方面比較上有些困難，失學兒童固然不少，然而必須使他們消除對外國人的疑懼，傳教士在此多提供免費的課本、食物、衣著，以至金錢來作引誘，吸引貧窮的家庭子弟就學。這四個要素都解決後，學校便可隨時開課。

傳教士有抵達工場後不到一月，便立即辦學的³⁵；有些甚至連語言亦未通曉，也同樣辦學³⁶。他們開設的學校，亦有從數間至十數間，乃至超過一百間³⁷。這些現象，均說明了辦學之輕易及靈活。

第二，辦學可以維繫一羣固定數量的聽眾。與在醫院、講堂或街頭傳教不同，學校擁有一批出席穩定的學生，傳教士可以有系統、由淺入深地向他們闡釋基督教的道理，直至他們相信為止³⁸。這些年輕學生，並無成年人的固執和成見，可塑性較高；向他們傳教，容易產生效果。正如雷德（L.B. Ridgely）指出：傳教學校的傳教方式，從消極面看，可以對抗異教主義破壞性的影響；從積極面看，則提供了向個別孩童直接傳教的機會³⁹。至於學生在學校信教的比例，在後面將會有所探討。

第三，傳教學校同樣可以改善民衆對基督教的態度。中國人一貫將興學看成一件善事，興學者被視為善長仁翁，受到人們的推崇。是以韓

士伯的教育實驗雖然失敗，但仍改善了當地人民對他的態度。此外，中國人傳統以來尊師重道的心態，也使傳教士在向學生傳教之餘，得以接觸這些學生的家庭，透過家庭探訪等活動，傳教士可以向學生的家人宣講福音⁴⁰。

教育用以改善民衆對宗教的態度，比醫療服務尤有優勝之處。因為醫療工作多在城市中開設，就診者大多來自他地，他們即使因享受了服務而對基督教產生好感，但由於地區分散，所產生的連鎖性效果亦很有限；但傳教學校（特別是一人主理的學校）卻可以廣泛地遍設至各地，甚至是每一條鄉村⁴¹。這樣，學校既深入一個社區，甚至屬於該個社區的一部分，所造成的效果自然更大。

從以上三點，可以看出辦學較為靈活，是費用廉宜的服務，開辦者並無資格能力的限制，又能向學生有系統地闡明基督教的義理，其傳教和改善人民態度的效果亦使人滿意，因此是一種極為有效的傳教方法。來華的衆多差會，幾沒有不採用是法者。

第二節 教育功能

（一）訓練傳教助手

就傳教功能看，教育工作固然有其長處，但這並非傳教士最初辦學的原因。傳教士早期開辦學校，目的在訓練傳道助手。

撇開教育本身不談，單就游行佈道及醫療傳道這兩個方法而論，也可發現：不論是翻譯聖經、編寫傳教刊物、游行派發聖書，以及醫療工作，傳教士都需要華人助手予以協助。早期他們只能以金錢為餌，吸引貧窮無業者加入工作，但這終非長久之計，特別是協助傳教士若不是教徒，或雖為教徒，但對教義一知半解的話，則對傳教的順利推行，仍是一大障礙。是以訓練中國傳教助手，實為傳教士最迫切的工作，也正是馬禮遜和米憐創辦第一所傳教學校的動機。

早在一八一二一年，馬禮遜寫信給倫敦會的監督時已指出：「福音的最後勝利要靠本地傳道人及聖經。」⁴²米憐在一八一四年亦說：「我們相信要使中國福音化（evangelized）是一件漫長的工作……而一所為本

地傳道人開設的神學院將對此工作有極大的貢獻。」⁴³本著這個動機，他們在馬六甲開辦一間華童學校，數年後在此基礎上建立英華書院。至於裨治文在一八三一年於廣州開辦一間學校，教導梁進德等學生英文和希伯來文，目的也是為使他們將來擔任中文聖經的翻譯⁴⁴。伯駕開辦眼科醫院不久，亦著手訓練中國助手，由此而產生第一批習西醫的中國人。

在訓練中國的傳道、翻譯、醫療等人才時，傳教士發現——他們必須從最基礎的知識教起。因為他們所能招納到的學生，差不多都是出自最低的社會階層。他們大多數未受過教育，甚至是文盲。要教導他們，必須從認字開始。即使他們當中有少數曾受過短期私塾的教育，所學的也僅是傳統的中國典籍，與西洋知識扯不上關係。因此，令他們學習專業訓練以前，還是先要使他們認識簡單的語文、數學、歷史、地理、格致等科。米憐本欲在馬六甲開設神學院，但由於師資、課程及學生程度的限制，他只能首先開辦一間小規模的私塾，教導那些差不多是文盲的中國孩童，認識最基本的讀、寫、算；一八一九年，改辦英華書院後，也僅是英文及基督教教義的課程比重增加而已⁴⁵。至一八四三年，該校遷往香港，才正式開辦神學院。從構想到實現，中間相距了三十年。伯駕在訓練醫術助手時，亦沒有忽略向他們提供普通知識教育；他的其中一個助手，在一八三七年就讀於馬禮遜教育會所辦的學校，學習語文、聖經、地理、數學及生物等科，半日上課，半日隨伯駕習醫⁴⁶。鴉片戰爭時期，醫院停辦，一八四二年重新復業及收錄學徒後，伯駕仍只令他們半天在醫院受訓，其餘時間則學習英文及地理⁴⁷。可見提供基礎教育是使學生能接受更高深和專業訓練的必要條件，這也是傳教士設立初等教育的主要原因。

從訓練傳道助手，到初等教育的建立，教育開始成為傳教事業的一部分。

（二）教育的自足價值

然而打從教育工作開始之時，教育即產生出自足的價值和意義。提供基礎教育，固然是為著專業訓練的需要，但基礎教育的科目卻

不全都與傳教工作直接有關。語文和聖經知識的傳授，對神學教育非常重要自無疑問；生物等基本科學知識，亦為醫學教育所必需。然而，其他如地理、歷史，甚至數學等科目，對學生個人的栽培當然有其重要性，但卻不見得可以直接應用在傳教工作之上。可見傳教士在從事課程設計之時，不純粹是基於傳教的需要。事實上，傳教士辦學的動機，雖然是為著傳教的目的，但在實際策劃及推動一間學校的事工時，他們不可避免地會受到他們原來的教育背景所影響；以致在學校的級制、課程的設計、教學的內容，乃至教育觀念上，都存在著英、美等國教育制度的影子。換句話說，傳教學校的模式在很大程度上是沿襲西方的。但是，十九世紀時，西方的教育並非是單純的宗教教育，西方教育的觀念和功能也不都是宗教性的，這是傳教學校存在的矛盾之一。

其次，在一所學校開辦後，傳教士所關注的，除了欲使學生信奉基督教外，必然地也希望他們能夠吸收知識，成為有學問的人，將來能發揮對社會、對羣體的影響。因此，提高教育質素、改善學生的水平，往往成為辦教育的傳教士所關心的重點。這樣，教育便不再單純地是傳教的手段或工具，其本身的目標漸漸地與傳教並駕齊驅，因而使到上述傳教學校的矛盾深化。

以英華書院為例。前面提到米憐等人的開校目的在為將來設立神學院作準備，然而當英華書院成為全馬六甲最高的學府之際，即產生了傳教學校的意義和功能的疑問。倫敦會的監督們，對英華書院的世俗教育（即非宗教科目）表示懷疑，且對傳教士花費大量的金錢和精力在辦學工作上不予贊同。雖然馬禮遜等多次解釋，學校終能繼續開辦，但懷疑和不快卻未嘗停息⁴⁸。事實上，英華書院的發展，也的確超越了原來單純的傳教目的，變成了一所由傳教士主辦、有宗教課程的普通文科學校（Liberal Art College）。至遷港改辦神學院後方有轉變。

與此同時，傳教士對興辦學校的目標的理解，也逐漸超越傳教以外。如麥都思認為：中國除了需要基督教信仰外，也須改革當時的教育和醫療制度；傳教士開辦學校，正可以給予中國人一種更有用、更聖潔的教育內容和形式。並且亦能訓練中國人，使他們能獨立推廣歐美的教育制度，從而能全面改革傳統的中國教育⁴⁹。

至於一八三六年成立的馬禮遜教育會，更以傳授新知識為其首要目標。在該會制定的憲章第二條即表明：「本會是以學校或其他方法，促進及改善中國教育為目的。」⁵⁰宗教動機反而沒有載在憲章之內。而整個教育會，除裨治文外，其他成員皆為英國在華商人，及東印度公司的譯員，董事會設在中國，組織完全獨立。基金由董事會在廣州、澳門兩地進行籌募，雖然也有致函教會人士要求捐助，但仍沒有與任何差會發生直接關係。故此馬禮遜教育會並非差會組織；它之具有傳教成分，是因為董事成員皆為基督教徒，特別是推動實際行政的是裨治文；它所先後支持或創辦的學校，都是由傳教士負責，故亦可以視為傳教學校。馬禮遜教育會成立後，首先以經濟援助郭實臘夫人在澳門開設的女校。該校是一所小學，課程採用英國小學的課本，並教授英語，此外，也聘請華人教師教授中文⁵¹。一八三九年郭夫人結束該校後，馬禮遜教育會即委任勃朗為馬禮遜學校校長。所授科目，包括地理、數學、語文、聖經各科；除中文科教授四書和詩經外，其餘各科採用英國課本⁵²。學術水準並不差，故數位畢業生容閱、黃勝、黃寬等，在美就讀時，均能銜接當地課程，可見其程度之高。

前面提到傳教教育的傳教和教育兩種功能，基本上是屬於兩組完全不同的學校。前者多數是一人主理學校，課程、師資、經費等，全都因陋就簡；但後者則為開辦神學院、訓練傳道助手而設，各種設備均較完善。但在下一階段，兩組學校將合併在同一教育系統之內。

傳教教育奠立後，隨之而來的是傳教學校的功能：教育與傳教孰輕孰重的問題。這問題一直是傳教士爭論的重點；而傳教教育政策的轉變，也與不同時期傳教士對此矛盾的看法的改變有直接的關係。

註釋

1 早期傳教士建立的教會，大都發生不少所謂「吃教」的問題，即對禮賢會奠基華南貢獻甚大的王元深，亦承認他在受僱為派聖書人時，並未信道；他之受洗正式入教，純粹是「以為洗禮為洋人之例，受之，冀得派書之役，實不知為教靈之梯階也。」可見一般派聖書人的心態。參王元深：「信道實錄」，載《萬國公報》，冊三，卷八，三六三期，頁

一七九 b 至一八〇，一八七五年十一月二十日。

² 例如郭寶麟在香港成立福漢會，召集一些華人予以訓練，然後遣回內地派書傳教；但其中大半都將金錢中飽私囊。至韓山明接管教會時，方謀改善。見劉粵聲：《香港基督教會史》，頁七至八。

³ 麥沾恩：《梁發傳》，頁六三。

⁴ 同前註；又 Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. 2, p. 328.

⁵ 關於此書的影響，參 E.P. Broadman, *Christian Influence Upon the Ideology of Taiping Rebellion, 1851-1864* (Madison: University of Wisconsin Press, 1952), pp. 52-87.

⁶ Gutzlaff, *Journal of Three Voyages*.

⁷ Medhurst, *China: Its State and Prospects*, p. 380；關於整個行程，參同書第十五章。

⁸ Williams, *The Middle Kingdom*, pp. 328-331.

⁹ George Smith, *A Narrative of an Exploratory Visit to Each of the Consular Cities of China, and to the Island of Hong Kong and Chusan, on Behalf of the Church Missionary Society in the Year 1844, 1845, 1846* (London: Seeley, Burnside & Seeley, 1847), p. 99；又如長老會的丕士頓 (Preston)，「甚欲福音道理流行粵省，故於聲明文物之區，不惜重價擇一要地，即省城雙門底為福音講堂，而又每午不問風雨寒暑，必至此堂宣講……此講堂在雙門底之衆也，每日講道，由是各府州縣士子入闈小試，與夫四方客商者，無不知有是人，亦無不知是人所講之道意者。」參余家齡：「廣東丕牧師辭世並詩」，載《萬國公報》，冊七，卷十，期四五一，頁七 b，一八七七年八月十一日。

¹⁰ 關於講街書之詳情，可參盧約翰 (John Rose) 著、楊林譯：《苦難重重的教會》(香港：循道衛理聯合教會，一九八四)，頁三二至三五。

¹¹ Ashmore, *Historical Sketch of the South China Mission*, p. 6.

¹² Smith, *A Narrative of an Exploratory Visit*, p. 100.

¹³ 如巴陵會的吳天福，便是因郭念三醫生與韓士伯至太平山觀音廟 (香港) 贈醫播道，而信奉基督教。參麥梅生：「吳天福先生傳」，載《德華朔望報》，十五期，頁十四。

¹⁴ Smith, *A Narrative of an Exploratory Visit*, pp. 73-77。

¹⁵ 如王元深於一八六〇年曾偕同浸信會創辦人紀好弼教士往增城傳道，但不為村人接納，無功而還。後與衛理會卑士 (G. Piercy) 至佛山，在正埠登岸，羣衆沿街喧嘩，謗言盈耳，二者不能啟口，惟散聖經而已；至石灣時，更被途人擲石驅逐。參王元深：「歷艱明證記」，載《德華朔望報》，期九，頁十七至十八。

¹⁶ B.C. Henry, *The Cross and the Dragon or Light in the Broad East* (New York: Auson D.F. Randolph, 1885), p. 249.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Williams, *The Middle Kingdom*, pp. 331-332.

¹⁹ 如長老會的蕭信真，便是輾轉從友人手中得閱福音書一部，而啟了對基督教的興趣。參蕭信真：「信道感恩記」，載《萬國公報》，冊九，卷十一，期五〇二，頁二十至二十 b，

一八七八年八月二十四日。

²⁰ 書目可參 Alexander Wylie 的 *Memoirs of Protestant Missionaries to the Chinese* 各小傳後的著作表。

²¹ 鄧嗣禹：「勸世良言與太平天國革命的關係」一文，對《勸世良言》一書的內容，如何誤導洪秀全有很好的分析，載《大陸雜誌》，三十卷，八至九期。

²² Williams, *The Middle Kingdom*, p. 331.

²³ 最具代表性的例子是美籍傳教士、後為美國駐華大使司徒雷登 (John Leighton Stuart) 的經驗，參氏著：*Fifty Years in China: the Memoirs of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassadors* (New York: Randon, 1954), p. 28.

²⁴ 如雅裨理 (David Abeel) 在一八三九年重回廣州時，對伯駕的醫院的情況感到很驚訝，因為這和他在一八三〇年初至廣州時，中國人對傳教士的態度截然不同了，他說：「我對來求醫的病人如此眾多感到訝異，社會上不同階級的人，甚至是地方上的高級官吏，均來向傳教士求醫。此影響必然令人贊服，且定很深遠。這樣也造成一個讓中國人信奉基督教的機會。若那些對異教的醫術（按指中國傳統醫術）懷疑的人，在此醫院逗留一天，他們就會感受到，神的恩典對祂所保護的國家，是多麼有功效。」（見 Williamson, *Memoir of the Rev. David Abeel* [Delamare: Scholarly Resources, 1972], p. 178.）

Edward V. Gulick 作出如下結論：「伯駕醫生開辦一間醫院後，不但在中國創造了一種新形式的傳教事業，而最終變成傳教機構的主要組成部分之一；更是開始了和中國人的新關係的形式。」（Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*, p. 55）

²⁵ Gulick, *ibid.*, p. 58.

²⁶ Brown, *One Hundred Years*, p. 362; Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries*, p. 145.

²⁷ Dr. and Mrs Howard Taylor, *Hudson Taylor in Early Years—The Growth of a Soul* (London: The China Inland Mission, 1925), p. 360; 並參 Band, *The History of the English Presbyterian Mission*, p. 29.

²⁸ 戴德生返上海後，方知其醫療器材因房屋失火而被焚。他本欲回汕，但在啟程前接獲賓為鄰的信，得悉賓氏被中國官府拘捕，解回廣州，因而放棄回汕之想。參 Taylor, *ibid.*, pp. 407-408.

²⁹ Band, *The History of the English Presbyterian Mission*, pp. 29-33; 陳澤霖：「基督教長老會在潮汕」，載《廣東文史資料》，八輯，頁五五至六〇；William Ashmore, "Early Days of the Swatow Mission", *CR* (Sept., 1897), p. 419.

³⁰ 王元深：「歷艱明證記」，載《德華朔望報》，第二期，頁二一；D. MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Missionaries in China*, p. 493.

³¹ 王元深：同前註，載《德華朔望報》，第三期，頁十九。

³² 「巴色傳道會差遣韓黎二牧來吾客族地區傳道簡史」，收《基督教香港崇真會史略》，頁二一。

³³ 各醫院的勸捐啟泛見於《萬國公報》、《德華朔望報》等。

³⁴ 關於紀善的生平，參 Frank R. Gilman 的敘述，載 *CR*, Aug., 1901, p. 412; 又

The American Presbyterian Mission, *The Isle of Palms, Sketch of Hainan* (New York: Garland Publishing Inc. 1980), 附錄 A, 頁一〇六至一〇八。

³⁵這樣的例子實在太多，前文已舉不少。例如叔未士在一八四二年於香港辦一學校，及一八四四年在廣州開辦另一間就是。參 Ashmore, *Historical Sketch of South China Mission*, p. 4.

³⁶賓爲鄰的例子，參本文第二章，註16。

³⁷韓士伯的例子不用重複。麥都思在一八一九年後數年間，在檳榔嶼 (Penang) 開辦了六間學校 (參 Medhurst, *China: Its State and Prospects*, p. 312)；另一位女傳教士窩麗斯 (Wallace) 在馬六甲開辦了十間學校 (參 Gutzlaff, *Journal of Three Voyages*, p. 319)。

³⁸Henry, *The Cross and the Dragon*, p. 181.

³⁹L.B. Ridgely, "Schools and Colleges as a Factor in Evangelistic Work", *CR*, Vol. 41 (Jan., 1910), p. 63.

⁴⁰J.W.L., "Relationship of Evangelistic to Educational Work", *CR*, Vol. 44 (Nov., 1913), p. 686.

⁴¹R. M. Mateer, "How to Meet the Evangelistic Needs of China's Rural Population", *CR*, Vol. 45 (Aug., 1914), p. 482.

⁴²Eliza Morrison, *Memoirs of Robert Morrison*, p. 355.

⁴³*Milne to Directors* (16 Jan., 1814), LMS, S. China, 原件未見，轉引自 Brian Harrison, *Waiting for China*, pp. 19-20.

⁴⁴Medhurst, *China: Its State and Prospects*, p. 299.

⁴⁵*Morrison to Burder* (7 Dec., 1817), and *Same to Directors* (18 Jan., 30 Jan., 1818), LMS, S. China, 轉引自 Harrison, *Waiting for China*, p. 35.

⁴⁶*CP*, Vol. 7, pp. 304-305.

⁴⁷*Bridgman to Anderson*, Canton, Jan., 1, 1846, ABC, Amoy, Siam, Borneo, 1826-1846, # 45, p. 3, 轉引自 Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*, p. 150.

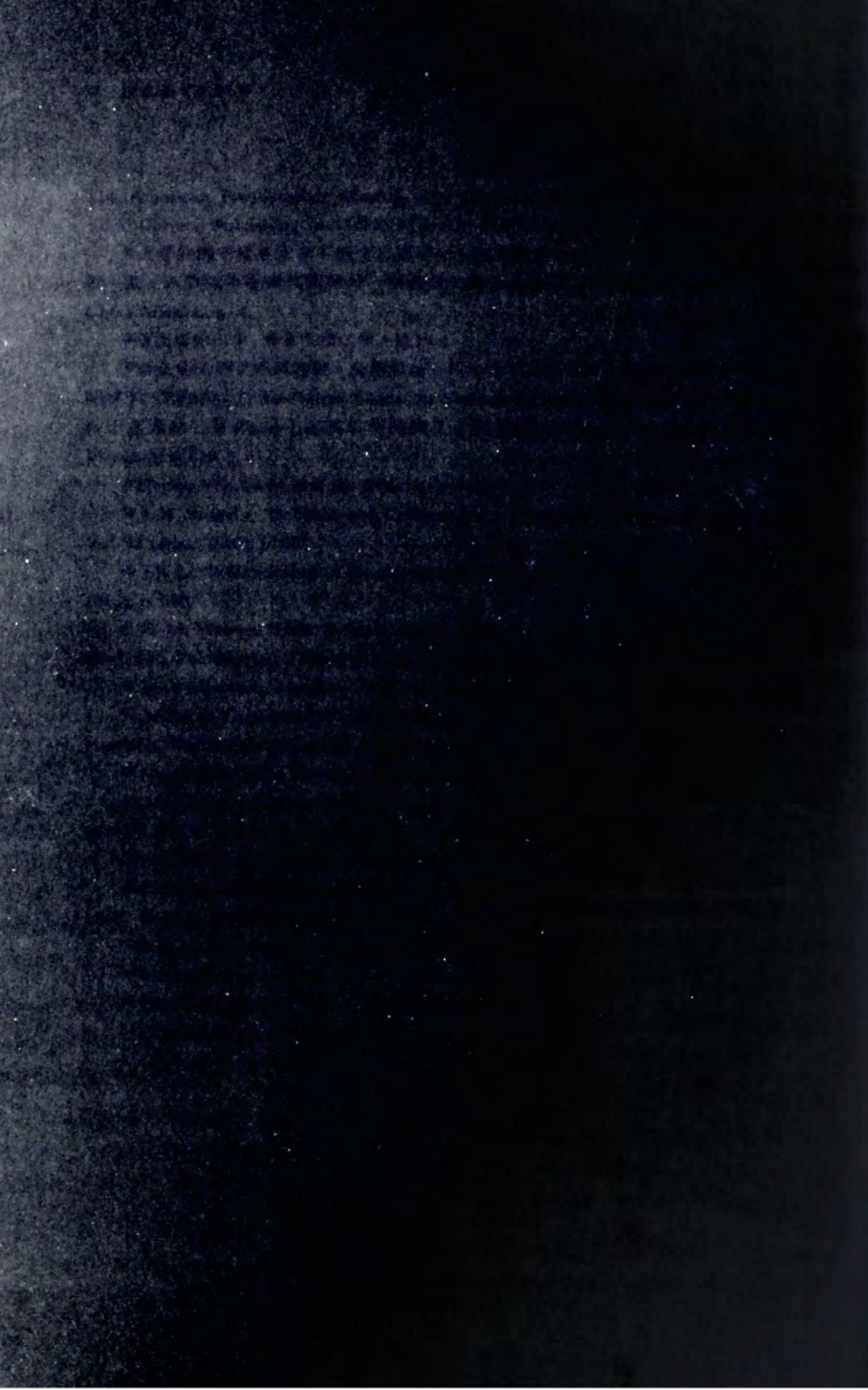
⁴⁸參 Brian Harrison, *Waiting for China*, Ch. 6, pp. 45-53.

⁴⁹Medhurst, *op. cit.*, pp. 541.

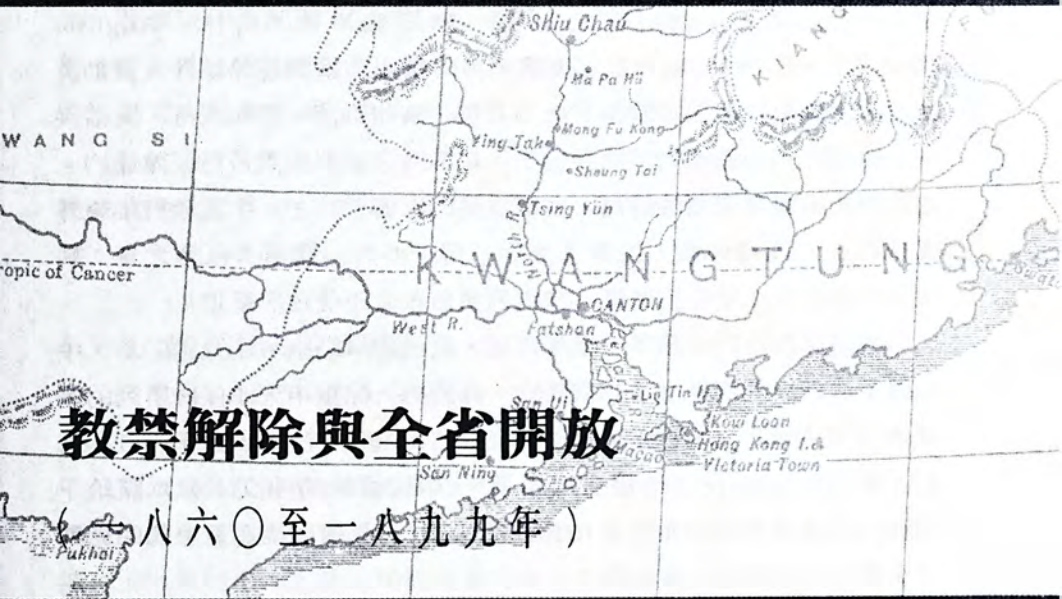
⁵⁰*CP*, Vol. 5, p. 375.

⁵¹*CP*, Vol. 6, pp. 299-310.

⁵²*CP*, Vol. 7, pp. 301-302.



第四章



教禁解除與全省開放

(一八六〇至一八九九年)

第一節 政治形勢的轉變

(一) 北京條約與傳教的關係

一八五七年，由於帝國主義國家未能在鴉片戰爭所攫取到的利益中逞其欲望，遂藉口修約問題、阿羅船事件、馬林（Auguste Chapdelaine）神父案，以及擾攘多年的廣州入城問題等事件，發動英法聯軍，即第二次鴉片戰爭。十二月底，廣州陷落。翌年五月，大沽失守。清廷在列強船堅炮利的脅迫下，在六月分別與四國簽訂天津條約。此條約對基督教在華的傳播，有極重要的影響。首先，中國政府准許外國傳教士到內地傳教，地方官吏除不得干涉外，還須負保護之責；其次，中國信徒亦受條約保障，文內列明信教者不受政府壓迫¹。

因著滿清政府的顛預，戰事再起，英法聯軍陷京。一八六〇年，中國與英法俄三國再度簽定北京條約。條約內，除重申天津條約所列的保護傳教條款外，更在擔任翻譯的法國天主教傳教士狄拉瑪（Louis Charles Delamarre）的擅自增添下²，中法條約的中文本第六條給予傳教士在各省租買田地，自由建造的權利³。此項權益在最惠國的原則下，英、美等國得一同均霑。

除了上述與傳教有直接關係的條款外，北京條約規定外國可享有北京及各地駐使、領事裁判權等，使傳教士在外國領事的保護下，得以毫無障礙地在各處傳教，並且自由地建立基督教各項事業。

自一八六〇年後，傳教工作飛躍發展，大量傳教士來華，並迅速進駐內地各處。至十九世紀末，中國成為全世界最大的傳教工場。

廣東方面，早在北京條約及天津條約以前，傳教工作已受到第二次鴉片戰爭影響。一八五七年十二月二十九日，英法聯軍攻陷廣州，將堅決排外的粵督葉名琛俘去，巡撫柏貴求和，英軍進駐城內，領事巴夏禮（Harry Parkes）成為廣州城的統治者。中國政府雖指令團練還擊，企圖奪回失地，但始終無效。英國一直控制廣州，並以此為抵押，迫令中國答允割讓九龍半島。至一八六一年十月，英軍撤退，廣州在外國統治近四年後，方才交還中國手中⁴。

數載中外衝突，又為炮火所披，廣州受到很大破壞；加上富有的人

家逃遁一空，令這個南方第一繁盛之地黯然失色。但這次不幸對傳教工作卻帶來很大的好處：第一，多年來無法解決的入城問題，至此迎刃而解，傳教士得以進入城內，賃屋租地，進行傳教工作。第二，廣州人習慣了洋人的存在，排外心理一掃而空⁵。自一八六〇年起至二十世紀初年，廣州城內未聞再有教案發生。第三，由於戰火摧毀不少城內建築物，許多居民因破產而被迫拋售城內或珠江北岸的土地物業，傳教士乃得以選擇在最繁盛的通衢大街購買最適合的地點來興建教堂和學校⁶。

正如衛三畏（Samuel W. Williams）所說：「英法聯軍攻陷廣州，使廣東傳教工作進一步擴大。」⁷一八六〇年的確象徵著一重大的轉捩點。

（二）通商口岸的增闢

天津條約除將中國全面開放、容許洋人活動外，又加開一批新口岸，在廣東省境內的有潮州（汕頭）與瓊州（海口）。

汕頭是韓江沖積而成的沙洲，原為一個小漁港。自開放通商後，逐漸發展成廣東東部重要港口，經濟發展不久即蓋過了政治中心的潮州府城。十九世紀末，大量人民從這裏移民至海外，潮汕是南洋華僑其中一個主要籍貫⁸。海口在海南島北部，遙對著中國大陸的雷州半島，由於海港較淺，洋船進出不便，中外貿易發展緩慢；事實上，直至一八七六年，在英國領事的要求下，海口才由海關派員勘察，開放貿易⁹。

汕頭與海口開放為通商口岸，外國在這兩地設立領事館，對監督保護傳教條約的實施，保障傳教工作，起了一定的作用。尤其這兩個地方是在珠江三角洲及東、西、北三江流域以外、兩個重要傳教區域（潮汕平原及海南島）的入口處，意義更為重大。

嗣後，廣東續有新通商口岸開放，包括：因一八七六年中英煙臺條約而開放的廣東最西部的北海、一八九八年英國在併吞九龍半島後，繼續租借的新界，及一八九九年法國租借廣州灣（湛江）等。但除了新界的租借對客屬地區的傳教區有一定程度的幫助、北海的開放亦吸引少部分傳教士到該處及鄰近地區傳教外，對整個廣東省的傳教工作影響並不大。

第二節 全面開放下的廣東傳教情況

(一) 廣東的地理與傳教關係

一般教會史家稱此階段為「內陸傳教期」。雖然對廣東來說，一八六〇年以前，已有差會突破了廣州的界限，到汕頭和新安、東莞等地傳教。但大規模向內陸發展，卻仍是在此時期開始。

在討論基督教在粵的傳教路線和分佈情況以前，必須先了解廣東的地理環境與交通概況，此兩者存在極其密切的關係。

廣東是中國最南的一個省份，面積二十一萬八千多平方里，地勢北高南低，丘陵滿佈；高山及丘陵合計，佔全省土地面積百分之七十。平原不多，主要集中在江河流域的下游及沿海地區，特別是珠江三角洲及其鄰近的河谷平原（包括：香山、順德、番禺、南海、新會、東莞、新安等縣），與韓江三角洲（又稱潮汕平原，包括：揭陽、潮安、潮陽、普寧、澄海、饒平等縣）。這兩個平原地區水道似網，土地肥沃，農業和交通都很發達，因此也是全省人口最密集的地區，村落棋佈。在佔總面積不到十分之一的土地上，住上了三分之一的人口。

由於地勢不平，丘陵起伏，故省內的陸上交通並不方便；往來人貨，多靠海運和河運。廣東地處瀕海，海岸線之長為全國之冠，且有不少良好的港口，自古即為中國與海外貿易的樞紐，海上交通非常發達。河運方面，最具運輸價值的是珠江系統，包括貫通全省中西部的東江、北江及西江。東江流經的範圍，包括龍川、河源、惠州、博羅等縣，在東莞石龍入海。北江則會合武水（經過樂昌）及湞水（經南雄及始興）於肇慶，流經曲江、英德、清遠，至三水與西江匯流。西江流經封開、郁南、德慶、肇慶、三水及高鶴，在斗門出海。這三條河流，構成全省交通的大動脈¹⁰。

廣東省的傳教路線，大體上是因應地理和交通的情況來發展的。因著廣州、香港（毗鄰新安）、汕頭的先後開放或割讓與外國，自然地成了外國傳教士來粵的入口。他們多先在此三地停駐，一面學習語言、熟習環境，一面開始傳教。待在此三地的工作取得一定的進展，而差會又加派人手前來後，乃在此三地建立起該差會的傳教基地（Mission，又

稱教區總部），然後以基地做起點，出發往其他地區傳教，建立傳教根據地（Station，又稱分會、支堂、教會）及外展站（Out-Station，又稱佈道所、聚會所）。

主要的傳教區域，是在人口密集的珠江三角洲及韓江三角洲的平原區，差會在這些地區投下了絕大部分的傳教資源。至於省的西北部，則多是沿著西江和北江上游，在河流附近的城鎮建立傳教根據地。

除了地理環境外，語言是另一個對傳教發展路線的決定性因素。

廣東絕大部分人口為漢族，但因漢人在不同時期、由不同源地、循不同路線，到達同省的不同地方，故此形成了三個明顯的語系區，操不同的方言，有不同的文化習慣。

（1）廣府語系區：以廣州為中心，分佈在北江、西江中下游、珠江三角洲，兼及譚江、漢陽江和鑑江流域。操廣州話的又稱「本地人」。

（2）潮州語系區：以韓江三角洲為中心，分佈在廣東西南部海岸、雷州半島以至海南島沿岸。操汕頭話的有稱為「福佬人」（Hoklos）。

（3）客家語系區：以梅縣（嘉應州）為中心，分佈在韓江、東江、北江的中上游地區，尤其是東北部的山區。操客語的稱為「客家人」¹¹。

從歐美來華的傳教士，很少能同時學習及掌握兩種不同的方言，適應兩種不同的習慣，因此多只選定一種語言，並在該系區向該語族的人傳教。如郭實臘成立福漢會，訓練後來的德國傳教士時，也要指令他們分別學習潮語及客語，好向不同地方的人傳教¹²。不僅個別傳教士如此，就是一個差會，亦多會擇定一個語系區為傳教範圍，即擴展也僅在此語系區內。美北長老會、美南浸信會、衛理會等便只向本地人傳教。

但有一些區域的語言比較混雜，如惠陽地區的本地人與客家人住得非常接近；潮汕地區的福佬人與客家人亦彼此接鄰。在這些地區工作的差會，便有兩種情況：一是僅向一語系的人傳教，如巴色會的傳教對象多為客家人，禮賢會則多為本地人。但由於惠陽地區兩語系重疊，有時會出現操別種方言信徒。故在一八八一年，兩差會決定互換朗口、塘頭厦兩地工作，以便保持語言統一¹³。

另一種情況是某差會同時向兩個語系的人傳教，但將該會的傳教士分成兩組，各專責負起不同語系的人的工作。他們所建立的教會，亦各

自成系統；甚至連小學、中學，以至神學院都分開。如英國長老會及美北浸信會在潮汕地區向潮人及客人傳教，便是採此形式。英國長老會在一九〇〇年更將潮客兩組教會，分立為兩個不同的長老大會（Presbytery），各自獨立發展；僅在其上成立一個聯絡性質的潮惠長老總會（Synod），以示出於同一個差會而已¹⁴。

（二） 差會實力的增強

前一階段在廣東傳教的差會共有九個。其中除了美部會（公理宗）¹⁵及巴陵會曾中斷其工作一個時期外，其他差會均繼續在粵發展。美國浸信宗在一八四六年分裂後，原來在廣州的工作由新成立的美南浸信會負責，美國浸信會海外傳道會（為易於識別起見，以下改稱美北浸信會）於此時期復來，傳教於潮汕，¹⁶故浸信宗差會一分為二。

這十個差會在一八六〇年後，均積極增加人手，擴大傳教範圍。它們在廣東各地開闢新的傳教根據地和外展站（參附表二）。

**附表二：一八六〇至一九〇〇年，前階段來粵的
差會傳教範圍表**

差會名稱	傳教區域(縣、市)	附註
倫敦會	佛山、博羅	1862年，香港倫敦會華人教徒成立自理會(後稱道濟會)，於1864年派傳道人赴佛山傳教。
公理會	廣州、開平、佛山、赤溪、香山	美部會於1866年停止工作，1883年重來。 華僑綱紀慎自理傳道會(美國三藩市華僑成立)，於1887年派人赴粵傳教。

美南浸信會	廣州 惠州、河源、連平、 新豐。 肇慶、四會、廣寧 懷集、新興、雲浮 羅定 新會、赤溪、開平 恩平、鶴山。	
美北浸信會	汕頭、揭陽、潮陽 澄海、饒平、河婆 (揭西)、興寧、嘉應	
巴色會	新安、五華、紫金 歸善、龍川、興寧 嘉應。	
禮賢會	新安、東莞、歸善 增城、廣州。	
巴陵會	歸善、龍門、番禺、 花縣、清遠、南雄。	巴陵會於1872年曾將工作轉至禮賢會名下。
衛理會	廣州、南海、順德 佛山、新寧、新會 韶關、英德。	
美北長老會	廣州、新會、連州、 陽江。 瓊州、海口、儋縣。	
英國長老會	汕頭、澄海、潮州、 河婆(揭西)、豐順、 大埔、普寧、海豐。	

備考：赤溪即今台山、香山即今中山、歸善即今惠陽、新寧即今潮安、嘉應即今梅縣。

與此同時，陸續又有五個新差會加入。其中包括本來已在香港工作的聖公會。它們的傳教範圍，亦以廣州為主，後擴展至其他地區。惟約老會（Reformed Presbyterian Mission）及德國長老會（Kieler Chona Mission）來粵最晚，故將傳教區域定在較偏遠的西部，包括在西江邊沿接鄰廣西的德慶，及繞過雷州半島的北海和合浦（參附表三）。

附表三：一八六〇至一九〇〇年新來差會

差會名稱	來粵日期	傳教範圍
聖公會	1877	江門、順德、香山、增城、北海、肇慶。
美瑞丹會(播道會)	1889	廣州
同寅會	1889	廣州、順德、香山。
約老會	1895	德慶
德國長老會	1895	北海、合浦。

除了上述十五個直接傳教、建立教會的差會外，還有一些服務性或專門從事某種事工的團體，包括在上一階段已存在的醫療傳道會和大英聖經公會（British and Foreign Bible Society），及此時期成立的惠愛醫院（John G. Kerr Hospital for the Insane）和格致書院（Canton Christian College）。大英聖經公會致力於翻譯聖經、聖書；惠愛醫院和格致書院為辦痲瘋病院及籌辦大學，需要大量金錢，非單一差會所能負荷，故籌辦的傳教士將這些事業脫離原來所屬的差會，另立董事會，專責管理和籌募經費。

第三節 各地區的傳教與辦學

附表二和附表三已列明十五個差會的傳教範圍，但為著更明晰起

見，以下將廣東分成三個地區，以觀察差會實力的分佈，及學校開辦的情況。

（一）潮汕地區

主要以汕頭為起點，逐漸推展至潮汕平原。由於蓮花山脈的壑阻，在這裏傳教的差會很少會進入其他地區，他地傳教的亦不會伸延至此地，儼然一隔絕的區域。傳教差會包括英國長老會及美北浸信會。

英國長老會

英國長老會於一八五六年，由賓為鄰在汕頭開基；一八五八年，施饒理在汕頭開設了首間佈道所及小學，一八六二年，他與另一位較晚來的金輔爾（又譯瑪堅繡，W.L. Mackenzie）在澄海縣鹽灶設立教會；翌年又開辦一所小學校，學生人數約二、三十人，主要來自教徒家庭¹⁷。

一八六五年，兩個本地傳道人，先到潮州府城建立教會，初期受地方政府阻撓，經英國領事交涉方可繼續。六六年七月，傳教士亦得以自由進入潮州府城¹⁸。以上皆屬潮屬地區的工作。

與此同時，差會亦打進客屬人的世界中，施饒理先在客屬邊境的葵潭傳教，開設教會，並在鄰近的庵埠、黃岡、大汕頭等地建立外展站。一八七一年，始在河婆建立客家地區第一個根據地。

一八七三年，在汕頭開辦了第一間女校，名為淑德女學校。此校由英國愛丁堡一婦人 Mrs. Buckaran 捐建，收錄信徒女兒入學，最初僅有十二名寄宿生，由傳教士的太太任教。教授的科目主要是聖經。為了使這些原來是文盲的女孩子更快的閱讀聖經，乃採用羅馬字母拼音（Romanized Character System），來取代複雜的方塊字。學校設立的目的，旨為本地傳道人培養基督徒妻子：「此學校迅即在教會生活中佔有一個不可或缺的地位。因傳道人及其他教會工作者，若聘娶異教的、或掛名是教徒，但未受過教育的女子為妻，則必然地妨礙傳道人的家庭發展。」¹⁹

為了培養傳教人才，早在一八七一年，施饒理與卓威廉（William Duffus，一八六九年至汕）合辦了一間神學院，收錄七個學生，但僅維持四年。一八七四年，金輔爾籌款興建校舍，重開神學院，此即貝理

神學院的前身。學校由金輔爾、卓威廉、汲約翰（John Campbell Gibson，是年才抵汕）及本地傳道人陳開麟（樹全）任教。學校最初有八人，至一八八一年增至二十一人²⁰。

一八七七年，金輔爾和汲約翰在辦神學院之餘，又辦了一間男校，名聿懷學校（即後之聿懷中學）。學校創辦的目的，一方面為提供教友子弟的教育機會，使彼等免受異教主義的影響；另一方面也為神學院提供預備課程，故學生全都來自教徒的家庭。課程包括聖經及科學等科目。聿懷的學生主要是寄宿生，在開辦首期所招的三十七名學生中，只有四名走讀生²¹。

一八七一及七九年，長老會先後在客屬的河婆及五經富建立根據地，自此客籍教會發展得非常迅速，十年間已成立超過十間教會。

一八八三年以前，紀多納（Donald MacIver，一八七九年來五經富）已在客籍地區開辦了幾間初級學校，又在五經富開辦一間給年長學生就讀的學校，後者共有六個學生，旨在訓練學生，使之將來能在教會工作。一些客籍學生，若懂得汕頭話，則被送至貝理神學院就讀。一八八三年，五經富開辦一間專為客家人而設的神學院，由紀多納、烈偉廉（William Riadel）及一位本地傳道人彭文山（啟峯）任教。這是後來觀峯神學院的前身。

一八八四年，五經富再開辦一中學，即道濟中學。由各地教會所辦的小學中，挑選一些較優秀的學生前來深造²²。

一八八七年，英長老會已在潮汕地區建立教堂四十一所（潮屬二十七、客屬十四），教徒共一千七百多人²³。一八九〇年，由於教區遼闊，教務日繁，加上潮、客語言不同、習俗互異，工作發生種種困難。乃將原來於一八八一年成立的潮惠長老大會一分為二：操潮語的教堂組成汕頭區長老大會；講客語的組成五經富長老大會。此組織的轉變，基本上是將潮汕區的長老會劃分為潮語區和客語區。

一八八九年及九六年，潮語區再加設潮州城及汕尾兩個傳教根據地。

英國長老會於一九〇〇年以前，在潮汕地區的傳教及教育工作大抵如上。這裏要補充的是，以上提到的僅是中學和神學院，許多初級或高

級小學，由於資料不足的關係，未能個別述及，但其數量實在不少。據一八九五年的統計，該會在汕頭共辦有兩級（初小和高小）小學十五所、五經富則有五所，學生總數一百八十一人。除五經富一間外，餘皆走讀學校（Day Schools）。這些學校多附設在各區的教堂內，主要收錄基督徒家庭中八至十六歲的兒童（女童則至十二歲），若人數不足的話，才兼收非教徒子女。課程方面，採六年制，分初小和高小兩級。學生需按能力繳費，每年約在一元左右²⁴。

據烈偉廉指出：教會非常鼓勵在傳教根據地及鄉村的外展站設立學校，每年新開辦的有六至十間之多²⁵。

小學畢業後，可按能力升讀中學（聿懷或道濟），中學皆為寄宿學校，課程為四年制。學生也要繳交學費，每年八元。畢業後，或從事小學之教學工作、或進神學院就讀，受訓成為傳道人。據一八九五年紀約翰的報告指出：汕頭地區目前培養出來的五位本地領袖中，有三人是畢業於聿懷中學的。而教會內的其他初級醫療助手、中學教師、傳道人及小學教員等，皆自該中學畢業²⁶，學校畢業生的出路因而可見一斑。

美北浸信會

該會於一八六〇年，派約翰（J.W. Johnson，一八五七年至香港）與四位本地傳道人到汕頭媽嶼開始傳教；約翰夫人前在香港開辦的女校，也搬到這裏續辦。不久，教會遷到汕頭市南的礮石。礮石後來成為該會在潮汕地區的傳教總部（Mission Base）。

傳教工作在達濠、潮州、潮陽庵埠、汕頭市各地陸續開展，先建立為外展站，繼而開辦教會，再向周圍發展。至一八九二年，美北浸信會在饒平黃岡建立傳教根據地，由林雅各（J.W. Carlin）負責。一八九四年，潮州府城成為第二個傳教根據地，由金士督（K.A. Kemp）主持。四年後，第三個根據地在揭陽成立。以上皆為潮語系區。

與英長老會一樣，美北浸信會在潮汕地區同時也發展客屬的工作。先在一八七七年，斐女士（A.M. Fielde）在揭陽玉塔建立傳教根據地，向客家人傳教，並將佈道範圍擴展至門口嶺。一八八七年，甘武（George Campbell）繞過蓮花山，來到嘉應州，在那裏建立另一個客屬的根據地。一九〇〇年以後，還有兩個客屬根據地在河婆（一九〇

七)及尋鄔(一九一二)建立²⁷。

教育工作方面，一八六七年汕頭教會建立不久，便開設了一個聖經班，在信徒中挑選一些優秀的出來，希望栽培他們成傳道人。這聖經班規模不大，隔月上課，後來耶琳(William Ashmore Jr.)將之擴大，成為天道學校²⁸。

前面提及約翰夫人在礮石開辦的女校，於一八七三年停辦。同年，斐女士開設一間聖經女校，稱為明道婦女學校，學生年齡由四十至六十九歲，她們在校學習兩個月後，便跟隨斐女士到附近城鄉游行佈道，翌年再受訓練²⁹。學校逐漸發展成一間四年制的婦女學校，除聖經課外，還教授一些實用性的科目如育嬰、衛生、救傷、主日學師訓班、家政等。自一八七三年開校起，至一九〇四年，共栽培了三百三十五人，學生平均年齡為四十歲³⁰。

男校方面，派約翰在媽嶼時，曾短時期開辦一男童學校，但遷至礮石後便停辦了。一八七四年，汕頭重開一間男校，收錄十多個學生，聘請一位年輕的本地基督徒任教；課程除聖經外，便是傳統的四書五經³¹。

一八七四年，巴智壘夫人(Mrs. Henrietta Partridge)開辦一間女童寄宿學校，名為正光學校(Abidgail Hart Scott Memorial School)。學生毋須繳費，但家長在送女兒入學時，必須與學校定約，規定女兒不能纏足，也不能嫁與非教徒，否則罰金三十元³²。

一八七六年，巴智壘在當地華人信徒的要求下，在礮石開辦了一所男校，即礮石學校，收錄十二歲以上的男童。起初他們毋須繳付任何費用，但在一八八五年後則須負擔一半費用。學校教授的科目包括地理及化學³³。

一八九〇年以前，美北浸信會在潮汕地區共辦學堂十二間，學生共一百二十五人。一九〇〇年增至二十九所，男女學生四百餘；男教師二十六名、女教師九名³⁴。

美北浸信會在潮汕區的傳教工作非常有系統和計劃。除以汕頭為傳教總部，設立男女寄宿學校各一所、婦女聖經學校一間，以及醫院一所外，在各傳教根據地也分別成立傳教組合(Mission Compound)，通常是一間教堂，附設一間男童寄宿學校，有些也有女童寄宿學校。在

揭陽且有一間醫院。傳教士駐在根據地，並向四鄰的鄉人傳教，建立外展站；一根據地大概有三十個或以上的外展站，每站由一位本地傳道人負責。外展站會設在傳道人家中，或另賃一房子，以作禮拜之用。傳教士則按時到各外展站巡視及傳道³⁵。

潮汕地區的傳教分佈情況大致如上。

(二) 惠州地區

傳教士由香港（新安）進入，擴展至東莞、惠州、歸善、博羅等縣；或沿東江上溯，到達河源、龍川等山區。在此地區傳教的有禮賢會、巴色會和巴陵會。

禮賢會

禮賢會在前一階段，已奠下在廣東東南部的工作基礎，西鄉成爲傳教的中心基地，並在福永、新橋、烏石巖建立外展站，由本地傳道人負責。英法聯軍使該會工作受阻兩年，至一八五九年，高懷義及呂威廉重回福永，葉納清則轉至歸善的荷坳，在那裏續辦傳道學校，有學生王煜初³⁶、陳觀海³⁷等人³⁸。

一八六四年，公孫惠（Adam Krolczyk，一八六一年至華）到東莞石龍建立傳教基地³⁹，並在虎門建立外展站。一八六八年，復在東莞縣城租館贈醫宣教，花之安（E. Faber，一八六六年至）及能約翰（John Nacken，一八六七年至）往協助。越二年，東莞、石龍相繼發生鬧教事件，兩地教堂均被焚毀，嗣後雖獲地方官府賠償，惟石龍基地不復再立⁴⁰。

一八七三年，傳教於客屬地區的巴陵會，由於沒有傳教士在華，乃將新安朗口及廣州的傳教根據地交禮賢會接管。至一八七八年，因人事問題，禮賢會將客屬工作大部分交還巴陵會，仍只在本地人區傳教⁴¹。

一八八一年，禮賢會與巴色會互換朗口、塘頭厦兩地工作。四年後，禮賢會在塘頭厦墟附近的耶山購地建新堂，並開設學校⁴²。

一八八三年，葉納清之子葉道勝（Immanuel Genähr）來華，重開其父生前所辦的傳道學校⁴³。一八八五年，在東莞開辦一間醫院，名曰普濟醫院⁴⁴，由巴陵會傳教士鐵威臨（W. Dietrich，一八七七年來

華)所建。一八九〇年轉由權約翰(J. Kühne)⁴⁵負責。權約翰在施醫之餘,復設醫學班,教授西醫技術⁴⁶。

禮賢會的傳教工作曾於一八七〇至八〇年間一度受挫,致教會發展未見有大進步,僅在東莞、新安、逕背(一八九二年立)建立傳教根據地。學校工作亦不多⁴⁷,重要的中學都要在下階段才開始⁴⁸。

巴色會

巴色會早期的傳教地區是新安和香港的客屬區域。新安縣的布吉和李朗是首到之地。一八五五年,巴色會在李朗成立根據地,並積極向鄰近珠江流域地區推展。稍後藉華人信徒的協助,長樂縣(今五華縣)屬的樟村成爲巴色會另一個重要的傳教基地,於一八五八年成立教會。自此,巴色會便將廣東的工作分成兩區:一是南區(low-country),以香港及李朗爲中心;一是北區(up-country),以樟村及元坑(一八六六年建立教堂)爲中心,各自向外擴展。南區集中在新安東莞等平原地區,北區則沿東江一直上溯至嘉應州。至一九〇〇年爲止,該會共建立了十三個傳教根據地(或稱區堂),它們是:香港(一八四七年建立)、李朗(一八五二年)、樟村(一八六四年)、元坑(一八六五年)、古竹(一八七九年)、樟坑逕(一八八〇年)、滘口(一八八二年)、荷樹灣(一八八四年)、鶴市(一八八六年)、嘉應州(一八八七年)、興寧(一八八七年)及梅林(一八八九年)⁴⁹。

學校工作方面,一八六四年,貝德明(Wilhelm Bellon)在李朗創立存真書院,專門造就傳道人才⁵⁰。最初學生只有十餘人,其中四位畢業後,由差會保送往瑞士巴色神學院深造,後經差會按立爲牧師,回國傳教。此外,凌啟達(香港中文大學崇基書院創辦人之一凌道揚之祖父)亦是第一屆學生。一八七五年,拓地擴充院舍,易名爲傳道書院,學生有三十至五十人,課程除聖經外,尚有希臘文和德文⁵¹。一八六八年,巴色會又辦了一間存真女書院。

北區的情況:一八六六年,邊得志(H. Bender)在元坑開辦一小學;一八七三年,續辦中學⁵²。除男校外,復辦女校。惟當時之女校旨在教授婦女讀聖經,而爲了使這羣原來目不識丁的女童,能夠更快閱讀起見,乃採用其時韓士伯、高力基所編寫,以客家方言羅馬音標化的

聖經版本⁵³。故這些婦女主要學的是羅馬音標的文字，她們畢業後最多只能閱讀簡單的文理體，書寫便很困難了。此外，她們也學習一些簡易的加減乘除算術⁵⁴。

當傳教地區不斷擴展，根據地相繼建立時，巴色會也在各地逐漸興辦小學。如一八八二年的蓮塘、一八八九年的鶴市、一八九二年的梅縣等⁵⁵。至一八九三年，巴色會在廣東所建立的十三個根據地、三十九個外展站中，設立了五十三所學校；其中包括一間神學院及師範學校（李朗神學院）、一所中學（在元坑）、五所寄宿男校、三所寄宿女校、八所差會學校（mission schools，指有外國牧師駐辦的學校）、三十四所中國人主辦的學校及一所幼稚園。學生總數達一千一百七十二人。此數字包括了香港的一所女校及一所幼稚園在內⁵⁶。

巴陵會

巴陵會（指小巴陵）自一八五八年派遣韓士伯來華後，一直要到一八六六年才有第二位傳教士克俾烈（F. Hubrig）至，三年後續有兩位加入，惜不久先後逝世或回國。在韓士伯退休離去後兩年（一八七二年），巴陵會決定結束在華事業，並將工作轉託給禮賢會。時巴陵會的主要工作地點在客屬地區，包括新安、東莞、歸善、花縣、南雄州五地。廣州並設有一間中央書院，學生四十人左右⁵⁷。

在一八七二至一八八二年十年間，小巴陵會的一切工作，包括仍然留在中國的傳教士，均在禮賢會的名下進行。巴陵會（大巴陵）重來時，原屬該會的傳教事業已有很大的進步，在歸善、龍門、番禺、花縣、南雄、清遠等地已有事工進行，擁有信徒四百五十人；克俾烈且負責一間神學院及中學。該會接管此等工作後，續派新傳教士來華，鞏固各工場之發展。

巴陵會的工作範圍不限於惠州地區，除了惠州的府城、湖尾、週塘坳外，亦在廣州及遠至北江上游潯水，近江西省的南雄建立根據地。廣州的下芳村且成爲整個差會的傳教總部。此階段，惠州地區的三個根據地中，共設了十一個外展站。

學校工作方面，只有小學在這些根據地開辦，神學院及寄宿學校（中學）均設在廣州⁵⁸。

(三) 珠江三角洲及西江北江區

以廣州為起點，擴展至附近平原區域，包括往東到增城、博羅，往西南到佛山、番禺、順德、新會、香山、台山、開平、恩平、陽江，或沿北江與西江到達其他偏遠縣份。在此等地區傳教的差會很多，包括：公理會、倫敦會、美南浸信會、衛理會、美北長老會、美瑞丹會（American Scandinavian Christian Free Mission）、聖公會、同寅會、巴陵會、約老會、德國長老會等，佔了來粵差會一半以上。

倫敦會

倫敦會在此時期投入的資源仍很有限，數十年間，除前階段已在粵傳教的湛約翰外，該會只派了五、六位傳教士前來。當時廣州的工作，包括兩所教堂⁵⁹及兩所學校，一間是在一八九七年於十三甫賃屋興建的育才書院，一間是在一九〇〇年才正式開辦的通志學堂⁶⁰。此外，又開關三個廣州以外的傳教根據地：博羅、佛山和從化。

博羅傳教工作始於一八六〇年，雖然其間曾發生教案，以致教堂被毀⁶¹，但傳教大致頗有成效，信徒增長非常快速。除在縣城建福音堂外，又在城外二里的竹園村建立根據地，設福音書室，以作崇拜講道、醫療及教館等用途。又以此地為中心，向鄰近鄉鎮傳道，日後分出嚮水墟、義和墟、九仔潭及龍門城等外展站。至一八九七年，博羅根據地的九個外展站，共有三百六十一個信徒⁶²。

佛山教會是由香港倫敦會的華人自立教會捐資差人往設立的。由於一八七〇年發生教案⁶³，事平後人民反教情緒仍烈，傳教困難。後華人自立教會，因人事問題，停止對佛山教堂的支持，乃轉由倫敦差會負責，變成廣州教會的外展站⁶⁴。

從化工作開始於一八七五年，先在太平場及街口（從化縣城）建立兩福音堂，其後以街口為根據地，向鄰近地區傳教⁶⁵。

連同在博羅縣所辦的福音書室，倫敦會此時期共辦學校三間，學生七十多人⁶⁶。

美北長老會

美北長老會在此時期大量投入傳教資源，在廣州及其他地方展開工作。

廣州方面，首先要提到的是嘉約翰在一八五九年重建的博濟醫院。此醫院的規模很大，在廣州非常著名⁶⁷。除施醫外，一八六六年，又附辦華南醫學校，由嘉約翰及黃寬負責教學，專收男生。後來孫中山亦曾在這裏肄業。一八九七年，該校收錄了第一位醫科女生，相信亦是全國第一位女性接受西醫教育的⁶⁸。

嘉約翰是一個偉大的醫療工作者，為西醫傳入中國作出極重要的貢獻。他翻譯了三十四本西方醫藥書籍、訓練了一百五十名西醫人才⁶⁹。此外，又從事普及西洋科學知識的工作⁷⁰。一八七二年，嘉約翰開始了博濟醫院以外另一項重要的事業——他目睹廣州有許多瘋人乏人照料，乃計劃開設一間瘋人院收容他們，但經向差會多次申請，均以費用過昂被拒。嘉氏乃成立一獨立的董事會籌劃此事，並以私款購地建院。瘋人院於一八九八年落成，為中國第一所同類服務機構。嘉氏死後，此醫院乃以他的名字命名（中文稱惠愛醫院）⁷¹。

一八六四年，美北長老會在廣州開辦一間神道訓練學校訓練傳道人，學生維持在十人以下，後增至二十人⁷²。

一八七二年，那夏理姑娘（Harriet N. Noyes，一八六八年來華）在美國女傳道會（The Woman's Board in Philadelphia）的捐助下，開辦一所寄宿學校和聖經學院，名為真光神道學校⁷³。學生主要來自基督徒家庭，然而時美北長老會在廣州僅得一間教會，擁有教徒不多，因而學生缺乏成為學校最大的問題。為著吸引學生前來就讀，學員、膳宿費，以至衣服、零用等，概由學校支付⁷⁴，至後來學生增加，才酌按家長的能力來收取部分費用⁷⁵。為了防止學生中途輟學離校，學校收錄學生時，學生家長須與學校立約，三年之內不得領回女兒。年期之長短則按情況而有改動⁷⁶。課程方面，包括中國古典文學、閱讀和寫作、初級地理、數學、音樂、家政等⁷⁷。當然最基本的，是教導女孩子們認字和聖經道理。

最初學生人數只有六名，但在一八七八年增至三十餘人，原來校址不敷應用，乃遷至長堤仁濟大街，擴充校舍。並在原來為訓練女傳道人和教師的神道班，分出初級班及成人班。一八七九年，真光學校有兩學生欲習醫，嘉約翰乃容她們在華南醫學校就讀；畢業後，其中一人在博

濟醫院工作了數年，另一人則到廣州附近一條鄉村，一面教學，一面行醫⁷⁸。其後，不斷有真光學生習醫。一八八二年，來瑪利（Dr. Mary Niles）來粵，專責教導在博濟醫院習醫的女學生，至一九〇一年，獨立的女醫學校方成立⁷⁹。

一八八〇年，真光學校附設一所男童學校，但維持不久便停辦。一八八七年畢美意（E.M. Butler）復辦該校，名曰培基，教師皆真光畢業生。畢美意在校內採用美國新式兒童教學法來教授⁸⁰。除培基學校外，真光還開辦許多支校（或稱散館、義學），以宣傳福音，普及教育為己任。義學由西教員做校長，真光畢業生充教師；學生免收學費，書簿紙筆概由學校供應。課程除聖經及識字外，還包括信札、縫紉等科。這種義學，遍設於廣州的東關、南關、西關、河南及北部外的鄉村⁸¹。

一八七九年，那夏禮（Henry V. Noyes，那夏理之兄，一八六六年來華）開辦一所男校。起先他在廣州設帳授徒，傳教之外，並授算術；後以來學者眾，乃正式開蒙學於城西沙基，榜名其校曰「安和堂」，增設英文及數學課程。一八八三年，安和堂辦寄宿學校。兩年後，原來在一八六四年開辦的神道訓練學校合併於此，改稱神學部。一八八七年，尹士嘉（O.F. Wisner）到此校任職，同年並在花地聽松園購入五十餘畝土地，翌年學校由沙基遷此，改名培英書院（Fati-Canton Education Institutions）。一八九〇年，增設中學部，學生約七十多人⁸²。

一八七九年，哈巴安德寫信至美北長老會總部，要求准許在華興建一所高等學府；時其構想，該校應設在上海，但計劃為總會所拒。越五年，居廣州的美北長老會傳教士遣香便文（B.C. Henry）回國，重提在華興辦大學的要求；是年底哈巴回國，亦加入申請，終於計劃獲准。由於興辦大學費用龐大，哈巴氏認為最好在總會以外另成立一董事會（Board of Trustee）以董其事。一八八六年，美董事會成立，積極進行籌款。方是時，建校地點未決，有主在北京，有主在上海。時廣東有官紳士商李宏彰等四百餘人，聯名函請設在廣州，校址乃定⁸³。哈巴氏為專任其事，乃辭去美北長老會傳教士之職，受委為學校監督；一八八八年回廣州，在沙基金利埠開辦學校，校名為格致書院（英文為Canton Christian College）。第一屆學生三十人，頭一位入學的是陳

少白，他只唸了一年便退學，到香港習醫，後參加孫中山的革命運動，為「四大寇」之一⁸⁴。學生年齡均超十五歲，且曾在傳統學塾唸過六至十年書。課程方面，哈巴夫人教授英文，以為教授別科之準備；每星期天有四小時聖經課；翌年又聘了兩名秀才教授中國古典文學。學校頗受歡迎，一八八九年招收第二班學生時，竟有一百人報名，最後收了六十八人，包括兩名舉人及一名軍官子弟，也有從海外回國的華僑⁸⁵。

一八九〇年八月，因哈巴夫婦先後病倒，須回國調治，學校停辦。至一八九三年，續辦議起，時香便文為格致書院監督，乃與美北長老會商酌，以九千元購入位於花地的培英書院，兩校合併，並在粵成立在華董事會（Board of Directors），成員大部分為美北長老會的傳教士。一八九四年，格致書院復校招生，是年香便文辭職，由原培英學校監督那夏禮接任。學校包括小學部兩班、中學部三班、大學部四班；共有學生一百零五人。後由於美董事會與那夏禮意見不合，前者欲將學校發展成英文高等學府，那氏則堅持以中文為主的辦學方針，終於在合併才五年後（一八九八年），兩校分立。培英學校原址由美北長老會購回，美董事會則委尹士嘉為監督，將格致書院遷往四牌樓美北長老會教堂一間房間內，當時有三個教師和十七個學生，學生中包括一九〇〇年為參與反滿運動而被捕殺的史堅如⁸⁶。

真光、培英、格致（即後來的嶺南大學）均為廣東重要的傳教學校，以後將會更詳細敘述它們的發展。

除了三間高等學府外，美北長老會在一八九三年以前，還辦有九間走讀男校，學生共三百一十二人⁸⁷。此等學校規模不大，只聘請一位老師，教授十數學生而已⁸⁸。一八九七年，香便文在廣州共負責七間男童走讀學校，後因經費所限，在年中關閉了其中五間；女走讀學校有八間，由那夏理負責，即前面提及真光的支校⁸⁹。

美北長老會除在廣州建立教會（第一間開辦於一八六二年，一九〇〇年以前續辦兩間）學校及醫院工作外，又開拓省城以外的傳教工場。

在一八六六至一八七五年間，那夏禮未辦培英學校以前，赴各地游行佈道，曾到連州、新會、開平、大良、赤坎、石龍等處⁹⁰。一八七二年，先在新會開辦一學校，翌年再建造禮拜堂。一八七九年，新會教會

(傳教根據地)成立⁹¹，委富利惇(A.A. Fulton)主理。及後該會在新會的傳教工作不斷發展，各鄉鎮紛紛成立外展站⁹²。

一八七五年，那夏禮初到連州傳教，在連州城及三江墟游行佈道。一八七九年，香便文續來，在州城賃屋為佈道所。一八八九年，麻義士(E.C. Machle)⁹³在三江新城東門外建立福音堂，並開設贈醫處。一八九二年，三江教會成立，並在馬良龍口村及龍湫潭徑頭坪村成立外展站，開辦義塾。一八九四年，車以綸女醫生(Eleanor Chesnut)到三江，設立贈醫所；一八九六年，麻義士在州城西菜園坵村的鵝公山建築教堂及醫院⁹⁴。此時期在連州已發生一些反教衝突⁹⁵，幸未釀成巨案；但在一九〇五年，則爆發一場極其嚴重的連州教案。

一八八六年，美北長老會在廣州西南一百多里外的陽江，建立傳教根據地，由譚約瑟(J.C. Thomas)負責。譚氏在城內賃屋設立教堂，並設贈醫施藥⁹⁶，但為當地人民反對，數度發生教堂被毀事件⁹⁷。後經地方政府平息紛爭，傳教工作乃得繼續。美北長老會除在城內開設醫館及女學堂外，復在東城外購地建築化民博濟醫院。

以上提到美北長老會在新會、連州、陽江三處所設立的傳教根據地，連同在一八九二年於逕口建立的第四處，一共設了四十二個外展站，十六間教堂，共有教友一千一百三十二人⁹⁸。

最後要提到該會在廣東另一個重要的傳教基地：海南島。海南島的傳教工作始於一八八一年，一位原來任職海關的丹麥人紀善(Carl C. Jeremiassen)毅然放棄工作，改做傳教士，他花了兩年時間在博濟醫院向嘉約翰習醫術，然後在大英聖經公會的資助下，到海南島傳教。紀善先在海口開辦一間診所，替人醫病，並派發聖書。又以海口為根據地，向內陸傳教。一八八三年⁹⁹，那夏禮自廣州到海南，偕紀善到那大工作，開設診所。

其後續有傳教士到來。美北長老會在海南共發展了兩個傳教根據地，一是在海口三里外的瓊州縣城，一是儋縣的那大市。此外，在南豐、儋州等地也開設了外展站。一八九三年，海南島脫離了廣東大陸，自成一個獨立傳教區。美北長老會自此在廣東便有兩個傳教區¹⁰⁰。它也是唯一在海南島工作的差會。

美南浸信會

美南浸信會傳教士，在英法聯軍時期全部撤回香港，僅留中國牧師楊慶負責廣州教會工作。一八五八年後，紀好弼、基律重來，續在廣州傳教。

一八六一年，紀好弼至肇慶，先租城門外一屋為住所，日間出外往四鄉售書，後遷至城內道前街。一八六九年成立教會，並在大灣高第鄉蓮塘等地建立外展站，又設義學¹⁰¹。一八七四年，紀好弼偕華人牧師張觀照至北江清遠的下石角墟傳教；越二年，復至縣城，在城內署前街賃屋以為佈道之用，此乃清遠浸信會之始¹⁰²。一八七七年，肇慶人焦君傳教至從化，數年間得信徒二、三十人，乃籌建教堂¹⁰³。在此期間，新會也開始傳教工作，先是華僑趙纘裘回鄉，又商請浸信會差會往彼地開基，於是在古井設立學塾，「以為引人入道之門，彼方人士，咸利其不收學費，各願送子弟入學，薰陶樂育」，頗有成效。十餘年後始結束學塾，改設講堂¹⁰⁴。

一八八六年，受傭於清遠的潘福安在彼處信道，乃偕售書員李玉華至英德縣羊石傳教，後清遠羅國祥及魯子珍相繼傳道於此，一八八九年成立一義學書館，至一八九四年成立教會¹⁰⁵。

一八六六年，連州三江人余崇光，在廣州城得聞道理，回鄉傳道，四年後創設三江禮拜堂¹⁰⁶。一八八七年，鶴山縣大咀村人李勝在新會盧村信教受洗，回鄉傳道售書，後受傳道之職，並暫借大咀村教友之屋以為福音堂¹⁰⁷。一八八九年，翁源縣城南設談道所，兩年後設福音堂，不久復辦女學¹⁰⁸。

一八九四年，威林（N.B. Williams）偕中國傳道人傳教於新豐縣¹⁰⁹。同年，旅美華僑黃辰昌信道返鄉，設堂講道於開平縣百合墟¹¹⁰。一八九六年，基憐（G.W. Greene）與中國傳道人至恩平縣沙湖墟賃屋傳道¹¹¹。越二年，再開福音堂於君堂¹¹²。一八九七年，另一位美僑麥昌也自美回台山縣沖萑站永安墟傳道¹¹³。此外，高要縣也為基憐足迹所到¹¹⁴。

以上為美南浸信會在一九〇〇年以前，在廣東各地傳教的大概。美南浸信會的主要傳教地區是廣東的五邑、肇慶的東部，及沿北江而上，經清遠，而抵韶州府的英德等地。此時期結束時，該會已傳教至十多個縣份，為所有差會傳教地區幅員最廣者。

教育工作方面，由於美南浸信會傳教推展非常倚重本地傳道人，故很早便注意訓練信徒之工作。一八六〇至七〇年間，紀好弼召集一些信徒，課以聖經，但並無固定的授課地點和時間。七〇年後，更改上課辦法，建屋於省城五仙西，年擇每季之一月，召集各屬傳道人及一些信徒，來省城學道。這是兩廣浸信神道學校的雛型¹¹⁵。

一八七一年，紀好弼在石基里設立義學課館一所，由基督徒秀才陳夢南任教。此學塾也造就不少華籍傳道人才¹¹⁶。

一八八九年，廣州浸信會教友馮景謙、余德寬、廖德山等，以子弟求學乏適宜之所，動議自辦學校；乃在四鄉籌款，翌年在城內德政街賃屋一所，作為校舍，定名培正書院。入院學生三十三名，受薪教員二名、義務教員四名；課程有聖經、數學、格致、地理、四書五經及時文等。一八九二年，遷校雅荷塘，課程多加英文、天文、歷史三科；越年遷城南珠光里七約，易名培正書塾。課程再加入代數。培正書院的經費，主要來自中外教友的直接捐助，而非由差會撥款，但紀好弼的幫助則頗大¹¹⁷。而學校的華人值理（校董），如李濟良、馮景謙乃浸信會牧師，廖德山為醫生，與兩廣浸信會的關係也頗深¹¹⁸。

一八八八年，容懿美（Emma Young）自美籌款五千元，在廣州五仙門建洋房一座，設婦孺班，教育失學婦女，初時入學三十人，由容懿美及華人冼秀靈擔任教席。及後紀好弼夫人來華，加入掌教。翌年容懿美回國，學校乃由紀夫人接管，為廣招學生，增設婦女班及盲女班，教以抽紗刺繡編織工藝，學生陸續增加。至一九〇〇年，因義和團事件，學校一度停課¹¹⁹。此校為培道書院的前身。

浸信會在一八六〇至一八九〇年間，教育工作並無積極的發展，雖然在各根據地內也有以教育作為傳教的媒介，但並無銳意經營，且很快結束。正如士文（E.Z. Simmon，一八七一年來華）和牧冕女士（Mollie McMinn）所言：「多年來我們都會有一至四間走讀男校，但當它們利益減少、或已完成其功用——一般這是在開設了傳教根據地時，它們便會被放棄。」¹²⁰長期開辦的只有培正一校，但也並非由差會辦理。女校方面，培道學校仍在雛型階段，開辦的目的在「讓女信徒或信徒的女兒能接受基督教教育，並且教導她們讀聖經。」¹²¹

英國衛理會

英國衛理會在前階段已在廣州開始工作，並辦了兩間學校。英軍佔領廣州後，該會得以在城東近河地方的增沙購地興建教堂、學校及傳教士住宅。這樣學校便有足夠地方容許學生寄宿。一八六二年，俾士夫人負責的寄宿女校已有十八名學生，乃向差會總部的婦女委員會（Ladies' Committee）請求派教師前來協助，靳臣（Mary Gunson）女士便因此被派來華，她負責的女校稱為懿羣女塾，即懿羣小學的前身¹²²。此外，又興辦幾間走讀男校，一八七〇年時有學生共二百名¹²³。

除增沙外，衛理會在高第街、西關第十甫、河南等地先後設立教堂，亦開辦走讀學校，主要是讓信徒的子女有書可唸。一八六七年，增沙設立淑正女學校，此校發展頗佳，後擴建至三層校舍，學生畢業後，多在各鄉從事教育工作¹²⁴。

衛理會亦將傳教工作擴展至香山、佛山、新會、英德等地¹²⁵。在香山溪墾，該會辦了男童寄宿學校及女校各一¹²⁶。在佛山，雲仁醫生（Dr. Charles Wanyon）於一八八一年開設一間醫院，兩年後收錄七名醫學生，授以化學、物理、解剖學、生理學、藥物學及例常醫學的科目，為期三年。這間醫學堂向廣州英領事館正式註冊，直辦到一九一二年為止。三十年來，共訓練了一百多名醫生，在各地行醫¹²⁷。

一八九〇年，夏基夫（Grainger Hargreaves）將增沙男校合併到其他小學去，騰出校舍來開辦神道學校，學生人數由十二名到二十名不等。這間神道學校後來併入協和神學院。一八九四年，衛理會在廣州又開設一婦女神道學校，專門訓練女傳道人，由奇芙理（Miss Clift）負責，第一年有學生二十名。

一八九六年，該會在廣州開辦一間中學，三年後易名為華英學校。是時規模不大，但卻吸引了不少家境富裕的子弟來就讀，他們的家長都是居廣州或海外的衛理會信徒¹²⁸。

英國聖公會

英國聖公會（又稱大英教會、安立間）在廣東的工作，主要以英殖民地的香港為中心，隸屬於維多利亞教區（Victoria Diocese）¹²⁹。而

負責傳教的，則是該宗派的教會傳道會（Church Missionary Society）。兩個機構的負責人互相重疊，合作也很和諧¹³⁰。

一八七七年，維多利亞教區開始往內地傳教，派遣戴衛士（E. Davys）至江門、大良等地，建立教堂¹³¹。一八八〇年，包爾騰（J.S. Burdon，教區第四任主教）又往鶴山、羅定、恩平、香山及黃埔等地傳教¹³²。其中江門、大良、香山及增城均成功地發展為根據地¹³³。

聖公會另一個重要傳教地點是北海。一八七八年，包爾騰帶領華人傳道，及兩個香港聖保羅學校學生往北海開基。一八八六年，在北海建立教堂及醫院，由何戴醫生（Dr. E.G. Horder）負責，次年復辦痲瘋病院，及開設學校。一八九四年以前，該地共辦有三所學校¹³⁴。

肇慶亦是聖公會致力於傳教的地方，始於一八九九年，協威爾（W.E.H. Hipwell）及伊歷夫（A. Iliff）往傳教。

聖公會在各地所辦的數所學校，規模都很小，多是一人主理學校¹³⁵。

公理會

美部會自一八六六年停頓了在廣東的工作後，至一八八三年，喜嘉理（C.R. Hager）來港傳教，才重新開始¹³⁶。喜氏除在港設立教堂及學校外，復到內地傳教，於新會、開平、恩平、香山、赤溪等地建立教會¹³⁷。一八九〇年以後，續有泰勒（J.R. Taylor）、伍賴信（C.A. Nelson）東來，他們轉至廣州定居，在西關十二甫開辦教堂。

公理會除美部會外，另有一支由在美華僑組成的華僑綱紀慎自理傳道會，於一八八七年派員回國傳教，先在台山城西門墟建立教會，並聘西醫二人在新會、開平、台山各地游行作醫療傳道。一八九五年設教會於廣州十八甫¹³⁸。

學校方面，一八九五年美部會在廣州開設神道學堂，學生八人，由伍賴信負責。但五年後伍氏回國，學校停辦。一八九六年又開辦一女學堂於慶新街，旋遷河南，至一九〇〇年散學。此外，各鄉尚有一些零星的一人主理學校¹³⁹。至於華僑綱紀慎自理傳道會，則要在一九〇四年才開始辦學。

美瑞丹會

美瑞丹會（即後來的播道會）於一八八八年派傳教士寬夸侖（H.J. von Qualen）至廣州，在河南賃屋作講堂；一八九八年，又造舟，曰「啟明福音船」，向蛋戶及四鄉佈道。至一九〇四年，共辦有兩間學校，但規模都很小，每校只有一名教師¹⁴⁰。

同寅會

同寅會於一八八九年先派色加古（Sickafoose）、施姑娘（Lellie Shaffner）、白姑娘（Austia Patterson）及梅靈（Moy Ling）四人來華，在廣州河南洲頭咀建立教會。惟不久除白姑娘外，餘皆離去。一八九一年，白姑娘在龍導尾及洗涌等處創設女學三所，收錄了七十二個學生。後差會復派華姑娘（Dr. S. Lavine Halverson）及碧基能（Reginer Bigler）至，在寶龍大街設贈醫傳道所。適時該處疫症流行，居民指癘疫由西人導致，羣起反對，引致暴亂，在美領事勸諭下，西教士暫避。一八九四年五月，施慎之（Dr. O.S. Townsend）在河南歧興中約設傳道堂，贈醫傳道，並將前由白姑娘在泮塘所設的女學遷此（即後來的導正學校）；復又辦一男校，稱復初男校（即後來的河南培英學校）。一八九八年，汪怡備（Edwin B. Ward）續至，在洲頭咀建洋樓兩座，為西人駐所，並開設女子兩等寄宿學校，此即後來的美理女子兩等寄宿學校¹⁴¹。

約老會

約老會於一八九五年派遣陳安德（A.I. Robb）及梁多馬（Elmer McBurney）至華，先在廣州學習語言，然後沿西江到德慶傳教。一九〇〇年時曾一度因義和團事件被迫離去，翌年重返¹⁴²。

德國長老會

德國長老會自一八九七年始派傳教士來華，在北海、南康、廉州、常樂等地傳教。一九〇二年以前辦有一間學校¹⁴³。

總括在此時期的傳教工作，十六個差會派來的傳教士，足跡遍及全省大部分地區，僅西部的高州、信宜一帶，雷州半島的東端，以及肇慶府西北面等地尚未開發。至一八九九年，全省共有傳教根據地九十六

個，外展站二百二十九個，教堂一百五十六間，福音講堂一百六十所，信徒共一萬八千四百三十人¹⁴⁴。

隨著整體傳教事業的發展，教育工作亦有極大的增長。一八九九年全省各差會所建立的各級學校，超過一百六十六間，學生在三千六百一十六人以上¹⁴⁵。但是其中絕大部分僅為一人主理學校，目的在傳教及提供教育給信徒子女，銳意發展教育事業的差會不多。不過，重要的中等和高等學府，如：格致書院、華南醫學堂、培英、培正、培道、真光、華英等學校，皆在此時期建立，為日後廣東高等及中等傳教教育奠下了基礎。

註釋

¹ 在中俄條約第八條規定：「天主教原為行善，嗣後中國於安分傳教之人，當一體矜恤保護，不可欺侮凌虐，亦不可於安分之人禁其傳習，若俄國人由通商處所進內地傳教者，領事館與內地沿邊地方官按照定額，查驗執照，果係良民，即行畫押放行，以便稽查。」載《咸豐朝籌辦夷務始末》，卷二七，咸豐八年五月十八日。

中美天津條約二十九款亦規定：「耶穌基督聖教，又名天主教，原為勸人為善，凡欲人施諸己者亦如是施於人。嗣後所有安分傳教習教之人，當一體矜恤保護，不可欺凌侮虐。凡有違照教規安分傳習者，他人毋得騷擾。」（同前書、卷）

嗣後中英條約第八款、中法條約十三款均作類似的申明。（同前書，卷二八，咸豐八年五月二十三日）

² 羅光：《教廷與中國使節史》（台北：傳記文學出版社，一九六九），下冊，頁一七七至一七八；呂實強：《中國官紳反教的原因》，頁一〇〇至一〇二。

³ 該款中文為：「應如道光二十六年正月二十五日上諭，即曉示天下黎民，任各處軍民人等傳習天主教，會合講道，建堂禮拜，且將濫行查拿者，予以應得處分。又將前謀害奉天主教者之時所充之天主堂、學堂、塋墳、田土、房廊等件應賠還，交法國駐紮京師之欽差大臣，轉交該處習教之人；並任法國傳教士在各省租買田地，建造自便。」（載《咸豐朝籌辦夷務始末》，卷六十七，咸豐十年九月十五日）但法文本則為：“Conformément à l'Édit Impérial rendu le vingt mars, mil huit cent quarante-six, par l'Auguste Empereur Tao-Kouang, les établissements religieux et bienfaisance qui ont été confisqués aux Chrétiens pendant les persécution dont ils ont été les victimes, seront rendus à leurs propriétaires par l'entremise de Son Excellence le Ministre de France en Chine, auquel le gouvernement Impérial les fera délivrer, avec les cimetières et les autre édifices qui en dépendaient.”（參 Henri Cordier, *Historie des Relations de la Chine avec les Puissances Occidentales, 1860-1900* [Taipei: Cheng Wen, 1966; Reprint of Paris: Felix Alcan, 1901-1902], 1^{er} réservé, p. 53），並無中文本最後一句，而且也沒重申天津條約裏容許國人習教，並予保護等項。

⁴ 參 Frederic Wakeman, *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861*, pp. 159-176.

⁵ 一位傳教士這樣記述：「（一八五八年），那一小隊宣教士（從澳門）返回廣州，發現房子給戰火摧毀了。這時，戰勝的英軍已佔領了廣州，全城的門禁終於大開。出人意料地，宣教士發現城裏的人不但沒有敵意，反倒歡迎他們。因為英軍在佔領期間，表現得寬容、公平。」參盧約翰著、楊林譯：《苦難重重的教會》（香港：循道衛理聯合教會，一九八四），頁二七至二八。

⁶ Henry, *The Cross and the Dragon*, p. 188.

⁷ Williams, *The Middle Kingdom*, Vol. 2, p. 347.

⁸ 陳正祥：《廣東地誌》，頁一四六至一四七。

⁹ B.C. Henry, *Ling-Nam, or Interior View of South China* (London: Partridge, 1886), p. 339; The American Presbyterian Mission, *The Isle of Palms*, pp. 35-36.

¹⁰ 參陳正祥：《廣東地誌》，第一、二、五、九各章；又 George B. Cressey, *Land of the 500 Million: A Geography of China* (New York: McGraw-Hill BookCo., 1955), pp. 212-217.

¹¹ 陳正祥：同前註，頁六八至六九。

¹² 劉粵聲：《香港基督教會史》，頁三一；又鄔杜瓊光：「巴色差會在中國初期的工作」，收《基督教香港崇真會史略》，頁十七。

¹³ 羅彥彬：《禮賢會在華傳教史（一八四七至一九四七）》，頁五五。

¹⁴ Edward Band, *Working His Purpose Out*, p. 267; 又陳澤霖：「基督教長老會在潮汕」，載《廣東文史資料》，第八輯（一九六三年六月），頁六十至六一。

¹⁵ 參 MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Missions in China*, p. 292; 又翁挺生：「公理會在粵東百年來之略史」，載《公理年刊》（出版時地不詳），頁十二。

¹⁶ MacGillivray, *ibid.*, p. 484.

¹⁷ Band, *Working His Purpose Out*, pp. 38-41.

¹⁸ 事緣一八六五年，英領事欲進潮州城，為人民窘逐，英方輾轉交涉至北京。其實英國早因商欠及進城問題，與潮州地方官進行多次交涉達六年之久。今番事件，經兩廣總督瑞麟、廣東巡撫郭嵩燾、潮嘉道張銑等極力斡旋及調解，並調兩淮運使丁日昌來粵協助處理下，歷大半年時間，方得圓滿解決，外國人順利進城。詳參《同治年籌辦夷務始末》，卷二五至三二。

¹⁹ Band, *Working His Purpose Out*, p. 207.

²⁰ 貝理神學院（Barbour College）是以英國長老會蘇格蘭教區總監督（Scottish Auxiliary）貝理（G.F. Barbour）命名的，參同前註，頁二〇七至二〇八；陳澤霖：「基督教長老會在潮汕」，載《廣東文史資料》，八輯，頁五八至五九。

²¹ Band, *Working His Purpose Out*, pp. 208-209; 陳澤霖：同前註，頁五九。

²² Band, *ibid.*, pp. 217-218; 陳澤霖：同前註。

²³ 據陳澤霖的數字：教堂三十六所（潮屬二十二、客屬十四），教徒一千二百二十五人，同前註，頁六十；但此數與 Band 的不符，參同前註，頁二四二、二四四、二七〇。

²⁴ *China Mission Hand Book*, part 2, p. 78.

²⁵ Ibid., pp. 60-61.

²⁶ Ibid., pp. 57-58; 並參 William Paton, "Swatow English Presbyterian Schools", *CR* (Sept., 1901), pp. 457-459.

²⁷ 吳立樂：《浸會在華佈道百年史略（一八三六至一九三六）》，香港：浸信會出版部，一九七〇年，頁四二至四八；Ashmore, *The South China Missions of the American Baptist Foreign Mission Society*, pp. 23-45, 65-78.

²⁸ Ashmore, *ibid.*, pp.87-93.

²⁹ 吳立樂：《浸會在華佈道百年史略》，頁四四至四五。

³⁰ Ashmore, *The South China Missions of the American Baptist Foreign Mission Society*, pp. 95-96.

³¹ Ibid., p. 98.

³² 吳立樂：《浸會在華佈道百年史略》，頁四四至四五；Ashmore, *ibid.*, pp. 97-100.

³³ *China Mission Hand Book*, part 2, p. 167; MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 333; Ashmore, *ibid.*, pp. 64-82；吳立樂：同前書，頁四六至四七。

³⁴ 劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁二六四至二六五。

³⁵ *China Mission Hand Book*, part 2, pp. 167-170.

³⁶ 王煜初為禮賢會第一位華人傳道王元深之子，港粵名牧師。參劉粵聲：《香港基督教會史》，頁二五四至二五六。

³⁷ 陳觀海於一八六六年入柏林巴陵神道大學，一八七四年畢業。回國後先在教會任傳道職，一九〇〇年辭教會職務，歷任膠濟鐵路局、兩江及兩廣總督府署為譯員；一九〇六年任廣雅書院高等學堂德文教授，並方言學堂教員，兼中德學堂德文教習。參同前註，頁二六八至二七〇。

³⁸ 關於此學校有一條史料：「同治元年，葉納清牧師設教河凹，以公（李允明）品優學博，堪為弟子矜式，延為禮賢書院講席，公素以作育人才為己任，盡心誘掖，生徒得公熏陶，學亦有成，今在禮賢會任事諸人，多出自門下，有桃李公門之稱。」王炳堃：「李允明先生傳」，載《萬國公報》，冊三，卷八，期三七三，一八七五年二月五日，頁三二〇b。

³⁹ 王元深：「歷艱明證記」，載《德華朔望報》，九期，頁十七至二十；十一期，頁十五至十六。

⁴⁰ 同前註，《德華朔望報》，十二期，頁十三至十四；十三期，十五至十六；十四期，頁十三至十五。又 *China Mission Hand Book*, part 2, pp. 273-274.

⁴¹ 此巴陵會不同前之巴陵會。據陳觀海的「傳道在邑勝於鄉論」：「德京巴陵宣道會，來中土者先有小巴陵 *Mäner Verein*，初僅二位牧師，曰郭醫生（*Göeking*），余師也；曰韓士伯，周游歸善花園（按園應作縣）。……小巴陵因財政困難，後併入大巴陵，原來只宣道於非洲者。Berliner Mission，原今日廣州之信義堂書院是也。」載《德華朔望報》，期七五，頁八。

⁴² 羅彥彬：《禮賢會在華傳教史》，頁五六。

⁴³ 陳伯陶：《東莞縣志》（東莞：養和書局，一九二七）載：「福音堂……一在縣治資

福寺後，光緒十四年德國耶穌徒鐵威臨創建，為傳教之所，二十九年鐵威臨等復建普濟醫院於服瀝洲間。」卷十八，建置略三，增廟祠，教堂附。

44《東莞縣志》卷十八、建置略三、壇廟祠、教堂附：「福音堂：一在縣治資福寺後，光緒十四年德國耶穌徒鐵威臨創建，為傳教之所；二十九年鐵威臨等復建普濟醫院於服瀝洲間。」

45權約翰後來又在東莞開辦一間痲瘋病院，服務二十餘年（一八八九年來華），深受紳民愛戴。一九〇九年返國時，闔城官紳士商，登報致謝，饋送禮物，並燃爆竹二十餘萬響。參「東莞普濟醫院」，載《德華朔望報》，期三五，頁二九至三十；「醫士離莞返國記」，載《德華朔望報》，期三六，頁二三至二四。

46羅彥彬：《禮賢會在華傳教史》，頁三五。

47據一八九三年的統計，是年中國牧師僅三人，可以想像教育工作之發展情況。見 *China Mission Hand Book*, part 2, p. 275 附表。

48關於禮賢會在此階段的歷史，除上述所引之書外，尚可參 C.J. Voskamp, "The Work of German Mission in China", *CMYB* (1914), pp. 375-378.

49參 *China Mission Hand Book*, part 2, p. 277. 關於巴色會在廣東傳教的詳情，參「黎韓二牧年譜與本會百年大事表合編」，載《基督教香港崇真會史略》，頁二七至二八；MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, pp. 474-477.

50江清源：「巴色教會傳道中國溯源記」，載《德華朔望報》，十五期，頁二十。

51洪德仁：「崇真會樂育神學院簡史」，載《基督教香港崇真會史略》，頁四十；至於課程科目等情況，參 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 479.

52「黎韓二牧年譜與本會百年大事表合編」，載《基督教香港崇真會史略》，頁二七。

53關於客家方言羅馬音標化的聖經版本翻譯，參 Marshall Broomhall, *The Chinese Empire*, pp. 393-395.

54樟村女校於一九〇〇年決定改良其水平，時教習鍾清耀指出：「本會女學，創設垂半百載……其成效在能略讀白話道理書，頗通羅馬字尺牘，造就粗識道學，交通內界之資格，亦屬捷徑，但求其能閱文理，作筆記者，則曾不一見。」該校學生游兼光亦指出：「本堂女校，創設已數十年矣，然以向來課程不善，專重西字客話，與難解之書，讀十年而不能達文理，作書信。算學則僅有加減乘除之死法，雖報以千百萬之數，已能依算，而家中買賣出入之小數，反不能推求，實無所用，常受人欺。」載《德華朔望報》，十四期，頁二七至二八。

55「黎韓二牧年譜與本會百年大事表合編」，載《基督教香港崇真會史略》，頁二七至二八。

56 *China Mission Hand Book*, part 2, pp. 277-280.

57 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 484.

58劉粵聲：《廣州基督教會概況》，頁十六至十七；*China Mission Hand Book*, part 2, pp. 281-283.

59倫敦會在廣州開設的兩間教堂：一在沙基，於一八七五年建成（參「廣東省城倫敦會梁柱臣謹述新造福音堂節略並聯額」，載《教會新報》，冊六，頁二五四）；另一所在

省城八約賃屋而立，後因業主收地，改在河南紫來街（Richard Lovett, *The History of the London Missionary Society, 1795-1895*, Vol. 2, p. 497）。一八九七年，沙基教堂也遷至西關。

⁶⁰劉粵聲：《廣州基督教會概況》（廣州：東山書局，一九三七），頁六五至六六。

⁶¹此次拆毀教堂事件，《中外新聞七日錄》有如下報導：「（同治四年）八月末旬，有人統帶匪徒二十餘名，將博羅縣境內葛嶺之禮拜堂拆毀。英國領事官，將其情由照會兩廣總督瑞憲，刻即行文仰博羅縣知縣究辦，及二十四日果委差人數名，立拘毀拆二人到案，詳細訊究，毀拆人當堂悔罪，情願將禮拜堂修復。迨二十五晚已寫遵依具結，然後將毀拆人釋放，至二十九日顧（按應作「僱」）匠興工，通堂修整完好，已復舊觀。本月初一日，並送酒席，以敦兩家和好，自後斷不敢藉端滋事，以背遵依云。」（四十四號，同治四年十月十三日。）並參 Helen Emith Legge, *James Legge, Missionary and Scholar* (London: The Religious Tracts Society, 1905), p. 102-121.

⁶² *China Mission Hand Book*, part 2, p. 6; MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 6.

⁶³參羅儉行：「廣東佛山倫敦會福音堂創立史」，載《基督號》（香港：大光報特刊），四期（一九二四年），頁一至二；梁柱臣：「廣州佛山鎮重建教堂述略」，載《教會新報》，冊三，頁一九九b至二〇〇；「廣州教會近事」，載《教會新報》，冊三，頁三四b。

在重建教堂之時，地方紳民仍有滋擾，（參「廣東佛山教會近事」，載《教會新報》，冊三，頁六三）後經地方官再申禁令（「佛山重建教堂告示」，載《教會新報》，冊三，頁二〇〇至二〇〇b），並拘捕鬧事者三人，事始平息。詳參羅儉行，同前註，頁二至三。

⁶⁴ Lovett, *The History of the London Missionary Society*, pp. 480-481.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 481-482.

⁶⁶ MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 11.

⁶⁷此院的規模不斷擴大，後更分為四小院，廣州總院外，虎門、波羅、沙南各設分院，醫治病人極多。即如在一八七〇年的年報中指出，是年門診人數共達五萬零六百三十六人，住院人數一千零三十八人，動手術的一千八百二十五人。參「廣東醫院」，載《教會新報》，冊一，頁三二一。

⁶⁸顧長聲：《傳教士與近代中國》，頁二八二。

⁶⁹ W.W. Cadbury and M.H. Jones, *At the Point of a Lancet—100 years of the Canton Hospital, 1835-1935*, pp. 131-133. 原書未見，轉引自同前註。

⁷⁰《教會新報》曾刊登了如下則啟事：「廣州府博濟醫局嘉先生每禮拜二日、禮拜六日課授化學，有志格物者祈早蒞館，仁濟大街博濟醫局謹啟。」（冊四，頁一一三，總頁一六八九）

⁷¹ Arthur Brown, *One Hundred Years*, pp. 362-364; MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 594.

⁷² *China Mission Hand Book*, part 2, p. 189.

⁷³ "In Memoriam—Henry V. Noyes, D.D.", *CR*, Vol. 45 (May 1914), p. 310; Harriet N. Noyes, *A Light in the Land of Sinim* (London: Revell, 1919), p. 13.

⁷⁴該校畢業生、第一位華人校長劉心慈憶述說：「學校初辦，每一生徒，冬夏各贈衣一套，蚊帳枕蓆，均有供給。學費、膳費一概免收……學生各人都有藍蚊帳、紅白色被袋、皮枕、油紙扇、高麗巾、瓦面盤、皮拖鞋，用具齊備，父母送女入學不費一文。每日兩餐，每人佔菜錢八文，八人一桌，星期六派番梘一件，漿粉一壳，使清潔衣服，星期日禮拜堂聚集回來，每人食白粥二碗，似此待遇，人皆心滿意足。」見劉心慈：《眞光光榮簡史》（香港：眞光中學，一九七二），頁四五。

⁷⁵劉心慈說：「眞光書院經費初由差會資助，學生不收分文，且供膳宿……至一八七八年後，才逐漸收取學生膳宿等費，初時每月膳費一元五角，後增至二元五角。」同前註，頁十七。

⁷⁶ Chan, Kuan-Yu, *A Century of Chinese Christian Education: An Analysis of the True Light Seminary and Its Successors in Canton and Hong Kong* (Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1972), pp. 80-81. 另參譚超英：「眞光初期六十年」，載《眞光百周年紀念特刊》（香港：該校，一九七二），頁十二至十三；Noyes, *A Light in the Land of Sinim*, p. 27.

⁷⁷ Noyes, *ibid.*, p. 238；又劉心慈：《眞光光榮簡史》，頁二一至二二。

⁷⁸ Noyes, *ibid.*, p. 85.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 91；劉心慈：《眞光光榮簡史》，頁五六至五七。

⁸¹ 劉心慈：《眞光光榮簡史》，頁四九至五十。

⁸² 「百年大事紀要」，載《培英中學創校百周年紀念特刊（一八七九至一九七九）》（香港：該校，出版日期不詳），頁七二；劉粵聲：《廣州基督教會概況》，頁七八至七九；*China Mission Hand Book*, part 2, p. 189.

⁸³ 該「廣東閩省神香公啟」刊於高冠天編：《私立嶺南大學接回國人自辦之經過及發展之計劃》（廣州：該校，一九二八），頁三至五；並參 Charles H. Corbett, *Lingnam University* (New York: Trustees of Lingnam University, 1963), p. 13.

⁸⁴ 陳德芸：《陳少白先生年譜》（台北：文海出版社，一九七二），頁十一。

⁸⁵ Corbett, *Lingnam University*, pp. 15-17；高冠天：《私立嶺南大學》，頁六十。

⁸⁶ Corbett, *ibid.*, pp. 25-30；楊重光：「美蒂控制嶺南大學」，載《廣州文史資料》，第十三輯，頁五。

⁸⁷ *China Mission Hand Book*, part 2, p. 189.

⁸⁸ 一八六六年《中外新聞七日錄》曾刊登了下面一段消息：「長老會復設男義學書館二間，一在十三甫珠江口福音堂內，延請□先生教讀；一在恩甯堂，延請龐先生教讀。女義學書館一間，在三角市，延請鍾女先生教讀。」（第一號，同治四年正月初七日）從此段消息可知學校之規模。

⁸⁹ "Report of the American Presbyterian Mission in Canton, China for the Year 1897", *CR* (April, 1898), p. 198.

⁹⁰ 徐甘棠：「校祖那夏禮牧師事略」，載《培英中學創校百周年紀念特刊（一八七九至一九七九）》，頁二十；又 *CR*, Vol. 45, no. 5 (May, 1914), pp. 310-311; *China Mission Hand Book*, part 2, p. 188.

⁹¹ *China Mission Hand Book*, part 2, p. 188.

⁹² 參《新會鄉土志》（香港：岡州學會，一九七〇），卷八，宗教，頁九一。

⁹³ 據 *China Mission Hand Book*，麻義士是在一八八九年來華的，但黃韶聲：「清末連州教案始末」（載《廣東文史資料》，第八輯，頁九一）及楊芝泉：「連州教案」（載《廣州文史資料》，第五輯，頁一三〇）均記麻義士在一八八六年來連州之事蹟。*China Mission Hand Book* 該段附表由那夏禮在一八九三年所高，理應正確，想為黃、楊二人之誤。

⁹⁴ 參黃韶聲；同前註；楊芝泉；同前註。

⁹⁵ 一八八二年譚約瑟（Joseph C. Thomson）及威士（Wellington J. White）到達連州時，當地有人張貼告示，禁止任何人租賃房子給他們。又恐嚇他們將會被逐，參 Arthur Brown, *One Hundred Years*, p. 278.

⁹⁶ 張以誠《陽江縣志》（廣州：留香齋木刻，一九三三）有如下記載（有括號者為筆者所加註釋）：「光緒十三年（一八八七）美國長老會傳教士譚約瑟初來傳教，先在城內縣前街租舖設立教堂，兼贈醫藥。越二年，購東城外鄧家園創建醫室。時風氣未開，士人以種教不同之故，麇聚洶詢，憤將醫室焚毀，譚約瑟倉皇奔入廳署，廳主余培軒素得民，親出彈壓，始息。未幾譚約瑟返國，由該國人別安德（A. Beattie）接理教務，復購鎮前街牛角巷民宅改建醫館。二十年，因與士人齟齬，復被蹂躪，官紳就地交涉賠償了結。未幾，別安德返國，由該國人馬華盛（E.W. Thwing）接理，同年該國醫生都信德（原名待查）亦來江，在東城外購築化民博濟醫院。越數年，馬華盛返國，由該國人畢嘉羅（原名待查）接理；三十一年在城內租設男學堂，在牛角巷醫館設女學堂。」（卷十二，建置志五，善舉）

⁹⁷ 一八八九年發生的衝突，譚約瑟本人有如下記載：「從廣州參加考試回來的考生，那時在陽江聚集了一羣亂民，他們來到我們居住的村子裏，人羣欲擠進我們的房子，但我們的屋主引開了他們，我和太太及孩子們住在三樓，而那些激動的人羣只能進至二樓。羣衆想趕走我們，並張貼了一張告示在我們陽江教堂門外，約定一天來燒殺所有外國人和其信徒，企圖使我們感到不安。」參 Brown, *One Hundred Years*, pp. 278-279.

⁹⁸ *China Mission Hand Book*, part 2, p. 188.

⁹⁹ *The American Presbyterian Mission, The Isle of Palms*, p. 52，但 Brown 認為那年是一八八四年（*One Hundred Years*, p. 279）。

¹⁰⁰ *The American Presbyterian Mission*, *ibid.*, pp. 51-57; Brown, *One Hundred Years*, pp. 278-280；並參王芳園口述、鄭南惠筆記整理：「海南島基督教的片斷史料」，載《廣東文史資料》，第八輯，頁九六。

¹⁰¹ 參 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 313；吳立樂：《漫會在華佈道百年史略》，頁十三至十四；劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁一八一至一八四。

¹⁰² 劉粵聲；同前註，頁一四三；據吳鳳聲：《清遠縣志》（廣州：亞東印務局，一九三七）：「自光緒中始有耶穌教徒建福音堂於東門街，隨而太平市（光緒十一年）、龍塘墟、洲心墟（光緒間）、源潭墟（光緒三十年），皆有之。近日城內南門街（民國初年）、署前街有福音堂，上郭有神召會（民國十六年），下郭有巴陵會（光緒間），高

尚有浸信會（民國初），大觀街有天主堂（民國二十年）。然入教者不多，濱滘二屬且無教堂也。」（卷十三，民政、宗教）可作資料上的參考。

103 劉粵聲：同前註，頁一五二至一五三。

104 同前註，頁一六四至一六五；又《新會鄉土志》，載美國浸信會在古井墟，見卷八，宗教。

105 劉粵聲：同前註，頁一五二；又鄧士芬：《英德縣續志》（一九三一年鉛印本）：「福音堂……由浸信會設，在下街擔竿挺……仁濟醫院，在下街萬壽坊，浸信會設。」（卷五，建置略下，寺觀教堂教會醫院附）

106 劉粵聲：同前註，頁二二一至二二二。

107 同前註，頁一七九。

108 同前註，頁二一七。

109 同前註，頁二〇七。

110 同前註，頁一七五；又余榮謀：《開平縣志》（香港：民聲印務局，一九三三）：「基督教福音堂……一在百合市。」（卷九，建置略三，教堂）

111 劉粵聲：同前註，頁一七三；又余丕承：《恩平縣志》（聖堂光華書局，一九三四鉛印）：「耶穌教堂……一在君堂墟……一在沙湖新墟。」（卷七，建置二，教堂附）

112 劉粵聲：同前註，頁一七六。

113 同前註，頁一七二。

114 同前註，頁一八六；又馬呈圖：《高要縣志初編》（一九三八年重印本）：「浸信會則創自美籍教士紀好弼氏，於公元一八六一年自廣州來肇廣傳教義，徒衆日增。」並列一教堂附表，中有浸信會設於附城城中路者，建於一八六一年。（卷十六，下冊，頁七四九）

115 劉粵聲：同前註，頁二八至二九；又《廣州基督教概況》，頁六九；吳立樂：《浸會在華佈道百年史略》，頁二六至二七。

116 參「陳夢南先生傳略」，載徐松石編：《華人浸信會史錄》，五輯（香港：浸信會出版部，一九七二年），頁四六。

117 紀好弼對培正的創辦事業，多所提示，並認捐一千元，其後又任該校的聖經科教師，與培正的關係頗深。參賴奕輝、鄧鷹揚：「廣州培正中學怎樣為美帝文化侵略服務」，載《廣東文史資料》，十八輯，頁一二一；又羊城夢覺子：「送紀好弼回國序並詩」，載《萬國公報》，冊十二，期五八七（一八八〇年五月），頁三二九；「紀好弼牧師傳略」，載徐松石：同前註，頁二九。

118 劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁三三；《廣州基督教會概況》，頁七七；又賴奕輝、鄧鷹揚：同前註，頁一二二至一二七；*China Mission Hand Book*, part 2, pp. 244-245.

119 劉粵聲：《廣州基督教會概況》，頁三六至三七；鄭少蓮：「本校之創立與傳統之教育政策」、「培道校史」、「本校九十年來大事記」，均刊《培道中學九十周年紀念特刊（一八八八至一九七八）》（香港：該校，一九七八）。

120 *China Mission Hand Book*, part 2, p. 244.

121 *Ibid.*, p. 245.

¹²²此校曾因人數不足，改辦男校，又停辦了一段時間。參盧約翰：《苦難重重的教會》，頁二九至三十；劉粵聲：《廣州基督教會概況》，頁九十至九一。

¹²³盧約翰：同前註，頁四十。《中外新聞七日錄》有以下一段資料：「……在省城南關增沙街，惠師禮（衛理會）禮堂右邊，內有男館二間，周、陳二位先生教讀，女館一間，李氏女師教讀。」第一號，同治四年正月初一日。

¹²⁴劉粵聲：《廣州基督教會概況》，頁十三；*China Mission Hand Book*, part 2, p. 93.

¹²⁵厲式今：《香山縣志》（廣州：墨寶樓木刻，一九二四）：「惠師禮堂在東鎮細鰲溪，光緒二十八年設立」（卷四，建置、教堂附）；《新會鄉土志》：「惠思禮堂在城外涌口市，洋教士為譚福道，教徒約二百人。」（卷八、宗教）；鄧士芬：《英德縣續志》：「福音堂由惠師禮會設，一在城外新街，一在望埠。」（卷五，建置略下，寺觀，教堂教會醫院附）

¹²⁶ *China Mission Hand Book*, part 2, pp. 93-95.

¹²⁷ 盧約翰：《苦難重重的教會》，頁五七至五八。

¹²⁸ 同前註，頁六七至六八。

¹²⁹ 香港在一八四二年成為英國殖民地，一八四九年，英國委任第一位香港維多利亞教區主教，他的法定治權在香港，但也負起監督所有在華、日本及朝鮮所設教會的任務。至一八八三年，日本分開成獨立教區；一八八九年，朝鮮也分治。其他中國地方亦陸續分成獨立教區，由英國或美國的安立甘宗派的差會管理。即使如此，維多利亞教區的轄地仍很廣大，在一九一〇至四二年間，管治區域包括廣東全省、西江以南的廣西及北緯二十八度以南的貴州和雲南。參 Gordon Hewitt, *The Problem of Success: A History of the Church Missionary Society, 1910-1942* (London: SCM Press, 1977), Vol. 2, pp. 221-222.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 223.

¹³¹ 《新會鄉土志》記載：「英安立間教會在江門塘步街設立教堂。」（卷八、宗教）；周之貞：《順德縣續志》（一九二九年木刻本）：「大良南關華村聖公會英國牧師傳道，教友一百十餘人。」（卷三、建置略二、教堂附）

¹³² 鍾仁立：《中華聖公會華南教區百年史略》（香港：中華聖公會會督府，一九五一），頁十三。

¹³³ 參 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 40；並厲式今：《香山縣志》：「聖公會在西門外悅來大街，光緒二十九年設立。」（卷四、建置、教堂附）；王思章：《增城縣志》（一九二一年木刻本）：「一在下都老鵝山周姓村，全村人均奉教，屬英國安立間教會，光緒二十八年設立。」（卷十，慈善，教堂）

¹³⁴ *China Mission Hand Book*, part 2, p. 34；鍾仁立：《中華聖公會華南教區百年史略》，頁十五；又廖國器：《合浦縣志》（一九四二年石印本）：「英安立間教會教堂：一在北海金官才，建於清光緒間，另有醫院一所，西牧師一人，傳道主任一人，男女教徒百餘人。」（卷三，禮俗志，教會）

¹³⁵ 據一八九四年的統計，聖公會除在北海聘有四位學校教師外，在其他縣分一共聘了十二位教師，按照當時一般學校的規模，以及北海一地三所學校才聘教師四人推算，

聖公會在是年應有學校八所以上。參 *China Mission Hand Book*, part 2, p. 36 附表。

¹³⁶ "Obituaries — Rev. C. R. Hager", *CR*, Vol. 48 (Dec., 1917), p. 797.

¹³⁷ 厲式今：《香山縣志》：「公理會原名綱紀慎會，在東鎮攬邊墟，光緒二十八年設立，附設賴光學校……公理會在城北沙崗墟，光緒三十年設立。」（卷四、建置、教堂附）；王大魯：《赤溪縣志》（一九二六年木刻本）：「美國福音堂：一在城內四方街（光緒二十八年牧師喜嘉理建），一在田頭區西安堡（同上），一在銅鼓區大村（同上）。」（卷三、建置略第二，墟市，教堂附）；《新會鄉土志》，載美綱紀慎會在舊西門城隍廟，由洋教士喜嘉理、華教士黃民保負責。（卷八，宗教）

¹³⁸ 翁挺生：「公理會在粵東百年來之略史」，載《公理年刊》（出版時地不詳），頁三五至三六，又頁七十至七一；劉粵聲：《廣州基督教會概況》，頁三五至三六。

¹³⁹ 伍賴信：「公理會入粵記」，載《公理年刊》，頁四九至五十；又 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 292.

¹⁴⁰ 《中國基督教播道會六十週年紀念特刊》（廣州：該會，一九四八），頁三至六；劉粵聲：《廣州基督教會概況》，頁十九至二一；MacGillivray, *ibid.*, p. 527.

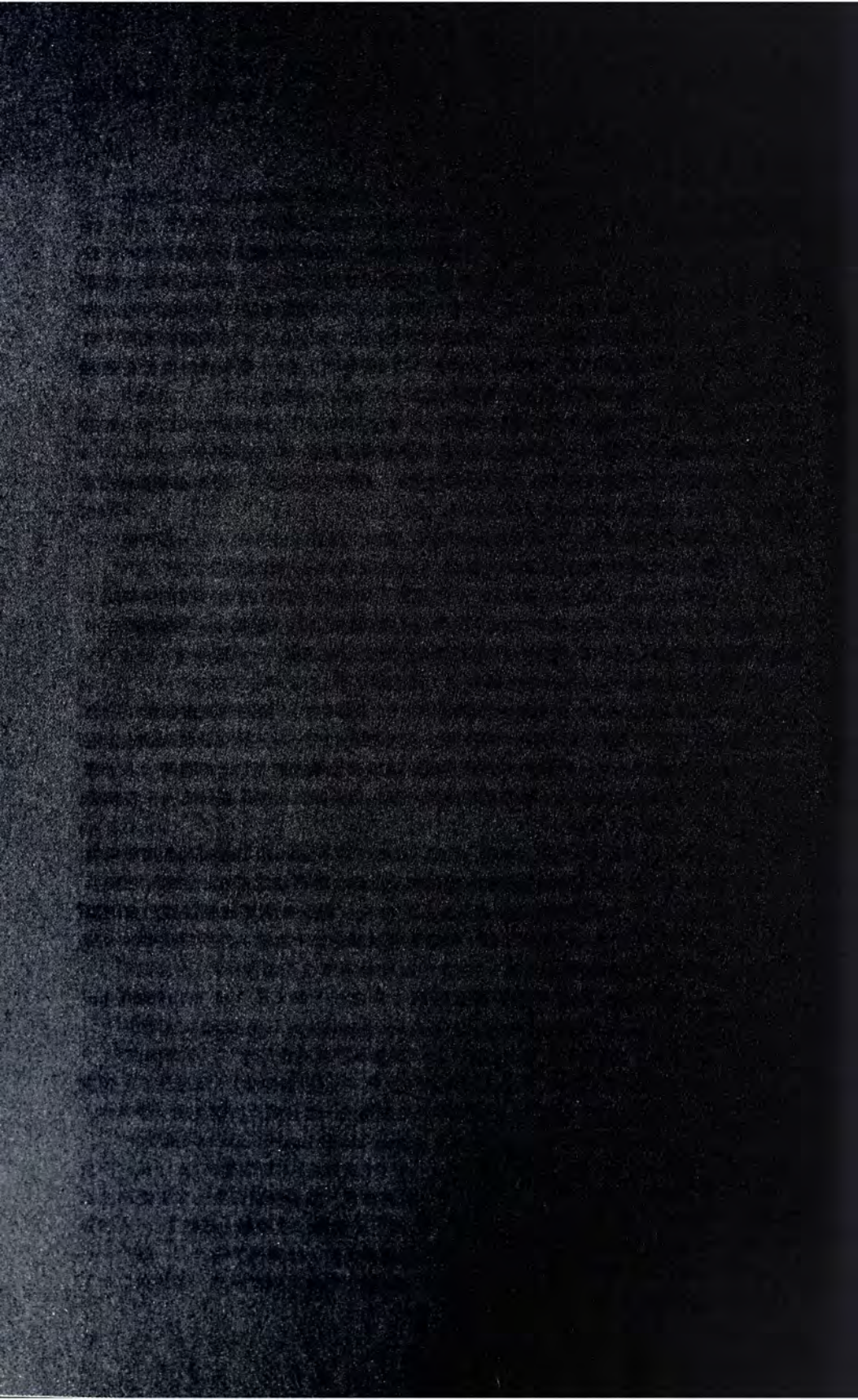
¹⁴¹ MacGillivray, *ibid.*, pp. 530-531；劉粵聲：同前註，頁六三至六四；神學誌：《中華基督教歷史》，乙編（一九二七），頁二〇五至二〇六；麥梅生：「基督教在廣東」，載《廣東文物》，冊下，卷一〇三（香港：中國文化協進會，一九四一）。

¹⁴² MacGillivray, *ibid.*, p. 408；神學誌：同前註，頁二二一至二二二。

¹⁴³ MacGillivray, *ibid.*, p. 545；又廖國器：《合浦縣志》：「德國長老會教堂：一在北海崩沙口，建於清光緒二十六年，西牧師一人，傳道主任一人，男女教徒百餘人，附設德華學堂，教員二人。一在廣州城內隨考街，建於清光緒二十七年，西牧師一人，傳道主任一人，男女教徒百餘人，附設德華學堂一間，教員四人，學生百餘人。一在南康墟。」（卷三，禮俗志，教會）

¹⁴⁴ *CR*, Vol. 31, no. 10 (Oct., 1900), p. 88。此數字與 Marshall Broomhall 所載略有不同，後者說一九〇一年全省共有傳教根據地五十七個，外展站三百九十四處，信徒共一萬七千九百十三人（*The Chinese Empire*, p. 53）；雖云後者不包括美瑞丹會的數字，但無論如何，不可能在短短兩年間，傳教根據地減少二十九處，外展站卻增加一百六十五處，信徒減少四百四十七人。

¹⁴⁵ Broomhall, *ibid.*，廣東的數字為全國的十分之一，參 *CR*, Vol. 30, (1899), pp. 144-145 附表。



第五章



高等化與系統化

從一八六〇年至一九〇〇年四十年間，廣東傳教教育的歷史，已可看出兩種發展趨勢的端倪：高等化與系統化。雖然這兩趨勢在下一階段將更明顯，然而其時它們已產生深遠的影響，並且展現另一個新的情況，故先在此章予以敘述。

第一節 高等教育的出現

如前所述，早期傳教學校設立的目的，是爲了傳教和訓練本地傳道人。就傳教而言，書塾式的一人主理學校已足夠吸引失學兒童來讀，因爲這是中國人一貫熟悉的學校形式；其次一人主理學校的靈活和費廉兩種特性，亦使傳教士可以廣泛開設，從而達到傳教的最大效果。就訓練本地傳道人而言，初期亦僅採用學徒制，由傳教士向他們的傳道助手提供在職訓練；第一批本地傳道人皆是這樣出來的，他們並沒有機會接受正規的神學教育。如此，早期的傳教學校絕大部分都是設備簡陋，程度低下的。

但是在一八八〇年以後，傳教士陸續興辦高小、初中、高中、神學院、醫學院以至大學等各級中等及高等學府，使教育蛻變成爲一龐大的事業。導致傳教教育邁向高等化的原因有三：一是本地傳道人的需求；二是信徒子女的教育責任；三是教育專業化。

（一）本地傳道人的需求

外國傳教士要在中國推展任何工作，都必須倚仗本地助手的協助，這在第三章已詳及。因此當傳教事業逐漸拓展、教徒人數不斷增加，對本地傳道人的需求亦越來越多。就以一八八〇年廣州一個差會爲例，該會除傳教士外，另約有二十個本地牧師（*Ordained Ministers*）、一百一十一個各種傳道人（*Evangelists*）和派聖書人、三十個女傳道（*Bible Women*）及一百十六個教師。換句話說，該會共聘任了二百七十七個本地人¹。這是個別差會的情況。

整體而言，傳教事業所僱用的本地傳道人，數量有大幅的增加，附表四正好反映此現象。從表中顯示，自一八七六至一九一一年的三十五年間，本地傳道人的增長率達十七倍之多，教師人數亦增加了近十四

倍。這兩方面的增長都較傳教士的增長速度為快。

附表四：一八七六至一九一一年間來華傳教士及本地傳道人人數之增長

年 份	外國傳教士 (註一)	本地傳道人 (註二)	本地教師	資料來源
1876	473	744	290	² 註
1889	1296	1657		³ 註
1894	1243 (另女教師81人)	2262	1587	⁴ 註
1905	3445 (另醫療人員300人)	7121	2583	⁵ 註
1910	4628 (另醫療人員388人)	10898	2781	⁶ 註
1911	5171 (另醫療人員328人)	12054	3809	⁷ 註

註一：包括傳教士夫婦及單身傳教士。

註二：包括教牧人員、傳道人、派書人及女傳道。

附表五：一八八四至一九一三年間廣東的傳教士及本地傳道人人數

年 份	外國傳教士	本地傳道人(註一)	資料來源
1884(註二)	52	276(包括166教師)	⁸ 註
1889(註三)	184	594(合計)	⁹ 註

1901		644(合計)	¹⁰ 註
1905		1180(合計)	¹¹ 註
1913	485	1998(包括729教師)	¹² 註

註一：包括教師。

註二：此數字僅是美南浸信會、巴色會、巴陵會、聖公會、倫敦會、衛理會及禮賢會八個差會的數字。由於缺了一些如美北浸信會、英長老會等頗重要的差會數字，故實際數應與此數有一定差距。

註三：不包括美北浸信會。

廣東亦有相同的情況（參附表五）。縱使這個表不甚詳盡，仍足夠反映出本地傳道人的增長。從一八八四年至一九一三年的三十年間，增幅超逾七倍，此數較諸全國數無疑是低了一些，但由於廣東是傳教事業開始最早的省份，故在一八八四年以後的增長，較其他地區放緩是很合理的。無論如何，三十年間增加七倍，也是相當高的數字。

本地傳道人的需求不斷增加，訓練工作的迫切性也越來越大；並且此需求量，已非早期傳教士採用的學徒制方法所能負荷，故必須設立正規的神學教育。來粵的各主要差會，在工作開展了一段日子後，都著手籌建神學院，以圖有系統地訓練本地工人。禮賢會於一八四八年在西鄉首先開辦了第一所內陸的傳道訓練學校；同年巴色會在李朗開辦存真書院，以造就傳道人才。一八六〇年至七〇年間，美南浸信會的紀好弼已開始一個短期訓練班，這是浸信神道學校的前身；一八六七年，美北浸信會亦在汕頭開設聖經班，日後發展成天道學校。一八七一年，英國長老會在汕頭開辦神學院；一八九〇年，衛理會先後開設男、女神學院各一。其他未辦神學院的差會，亦利用它們所辦的學校，選拔合適的青年加以訓練，以為傳道之備。

神學院開辦初期，基於師資、課程等條件不足夠，大都非常簡陋，僅是招集一些年輕而信道心切的人，由傳教士課以聖經等知識而已¹³。若學生連基本的語文程度也不足夠的話，中文亦列為課程的一部分¹⁴。甚至因為傳教士用人殷切，會先聘用了傳道助手，才給與一些短期的訓

練¹⁵。這樣的教育質素可以想見。

但是傳教事業的發展，對本地傳道人的知識和能力的要求亦相應增加，正如倪維思（John L. Nevius）所說：

「在早期的傳教工作中，高深的文化和神學資格並不重要，基本的要求是忠誠和熱心；但當基督徒的知識水平提高以後，教會傳道人便須接受更徹底的預備和訓練，程度越高越好。」¹⁶

而事實上，客觀的需求已使本地傳道人不再僅扮演傳教士助手的角色，而是要成為傳教事業中擔任要角的人物。香便文於此有很好的描述：

「此一本地傳道者的團體，不論是書寫完美文章、演講有條理的學者，或是普通的工匠，他們所表現揉合了的天才與熱忱，都使人驚訝。他們是傳教士每一步驟的好幫手；他們受過訓練，並在傳教士的督導下，同樣地充滿救靈魂的愛心。他們了解本國人的思想和行為，而這是作為外國人的傳教士所不能明瞭的。因此教會管理的事務，若要徹底推行，無可避免地必須由他們承擔。他們又可以免卻傳教士必然引致的好奇和懷疑的尷尬，因而能深入人民的家裏，或內地僻遠的鄉鎮，並以外國人所不能做到的各樣方法，傳播真理知識。」¹⁷

為了提高傳道人的質素，神學院乃逐漸建立起一定的規模，訓練轉趨嚴格，課程亦由淺入深。例如：兩廣浸信神道學校，經過數次變易後，於一九〇七年遷至廣州東山，改訂課程，採三年制，包括新舊約、神道學、哲學、倫理學、國文、教會歷史、音樂等十餘科¹⁸；巴色會的存真書院也發展成四年制課程，教授新舊約、教義學、倫理學、禮儀學、教會歷史、應用神學等，其後又加入希臘文和德文兩科¹⁹。

醫學教育的發展亦有類似情況，最初僅是訓練醫術學徒的形式，及後在一些傳教醫生銳意經營下，一面翻譯醫學書籍，一面訂定課程內容，逐漸建立起有規制的醫學院來。

神學院及醫學院程度的提高，必然地導致入學條件的提高，例如前述的兩廣浸信神道學校，便規定學生必須具備高小程度以上方可入學。但一般一人主理式的學校卻無法達至此要求，因此必須開設更高程度的神學預備學校，這是傳教士興辦較高等教育的主要原因。英長老會的金

輔爾和汲約翰在設立貝理神學院以後，復開辦一間中學（聿懷中學），為神學院提供預備性的課程²⁰，正是基於此緣故。

（二） 信徒子女的教育承擔

傳教士興辦高等教育的另一個原因，是為信徒的子女提供教育的機會。傳教士之所以承擔信徒子女的教育責任，主要的動機是避免他們受到世俗教育的影響。對傳教士來說，傳統中國的教育，包括對孔子的崇拜及整個教育哲學，都是異教思想，因而要盡量避免信徒的子女受到污染，正如雷德禮（L.B. Ridgely）所說：

「實際來說，基督教作為一個外來宗教傳入中國，中國文化中並無基督教成分，一切都是異教的。不論是教育、社會生活、法律、普遍的道德觀念，都被異教習俗所佔據。故此，當我們傳教時，必須察覺在我們四周都是異教主義（Heathenism）。我們若能使基督徒或異教徒的子女離開此異教的潮流，每天六小時在教會的指導下生活，學習屬天或屬地的知識，對傳福音必有幫助。特別是對信徒的子女而言，教會學校更有必要。」²¹

傳教士以中國文化為異教主義，而傳教學校是防範信徒子女受到異教污染的堡壘，這觀念對傳教教育有一定的影響，筆者在第七章將予以詳述。

另外一個原因是傳教士認識到：中國是一個尊重知識的國家，若教徒要提升他們的社會地位，受到其他人的尊敬，則教育是絕不可少的。傳教士興辦高等教育，希望造就教徒成為知識分子，從而提高基督教在中國的社會地位²²。而事實上，傳教教育對信徒社會地位的攀升，起了極重要的作用，筆者在第七章亦會一併敘述。

（三） 教育專業化

除了上述兩個客觀的需要，導致傳教教育趨向高等化外，教育專業化亦是一個重要的因素。

一八七〇年後，部分來華的傳教士，對教育工作有特別的負擔。他

們興辦的學校，基於各方面的限制，最初與一般的一人主理學校無異；然而，在他們銳意經營下，學校不斷發展，除了學生人數增多外，程度也不斷提高，從小學擴展至初中、高中、師範班、神學班等。這些傳教士並不以辦學為副業，他們將大部分的時間和精力都放在教育上。例如，那夏禮創辦培英學校，從最初（一八七九年）街頭搭帳授徒，至一八八三年開辦寄宿學校、神學班；四年後復在花地購地五十畝，建成培英書院，並增設中學部。那氏之妹那夏理在一八七二年開辦真光神道學校時，僅有六個學生，但在其刻苦努力下，後來竟發展為一間擁有中、小學及師範班的學校。格致書院的建立，哈巴安德與尹士嘉厥功甚偉。除了這些創辦較高等的教育機構的傳教士外，尚有如同寅會的白姑娘（Austra Patterson）、美南浸信會的容懿美、紀好弼夫人等，均對傳教教育事業有莫大貢獻。至於醫療教育方面，嘉約翰對博濟醫院的華南醫學校和富馬利（Mary H. Fulton）對稍後成立的夏葛醫學院都擔當了重要的角色。此等將主力放在教育工作的教育傳教士（Educational Missionaries），一般以女性居多，因為女傳教士或傳教士妻子的傳教工作壓力較少，可以更專心辦理教育事業。廣東的高等傳教教育，便是在他們的努力下建立起來的。

至二十世紀，由於學校規模的擴展及教育質素的提高，差不多所有中學及以上程度的傳教學校，都有專責的傳教士負責教務工作。教育傳教士在整個傳教士隊伍中，所佔的比例亦越來越大。

第二節 教育系統的建立

傳教教育第二個發展趨勢是系統化。教育系統與整個傳教事業的系統是息息相關的。因此，這裏我們先討論傳教事業的系統化。

（一）傳教事業系統化

一個差會初到廣東，通常先在他們入境的城市：廣州、汕頭、香港（新安）建立傳教總部，包括辦公室、傳教士住宅、教堂等。這是他們與母國差會聯繫的所在地，日後亦成為整個教區的指揮中心。

當傳教士站穩了陣腳，對語言有一定的掌握後，他們開始利用前面

提及的游行佈道和派發聖書的方法，到鄰近城鎮作試探性的傳教，了解不同地方人民對基督教的反應。一旦傳教士對某地的反應感到滿意，便會致力在該處發展。他們首先覓地租賃房屋，建立講堂，並且派遣傳教人員長期進駐，開展傳教工作。而該地便成為傳教總部的外展站（ Out-station ）。

外展站的數量很難確定，視乎需要而增減，但無論如何，其數目必然大過差會派來的傳教士人數。因此，一般而言在外展站工作的只是本地傳道人；他們定期向總部報告傳教的成果，而總部亦定期派遣巡迴傳教士（ Itinerant Pastor ）到各地短期性的協助工作。

假若一個外展站的傳教工作有成，信徒人數不斷增多，傳教士認為時機成熟，即將該外展站擴大成為傳教根據地（ Station，或稱支會、堂會），派遣傳教士長期留駐，從而加強該地的傳教事業規模，如開辦醫院、學校等。並且再由此根據地，派出本地傳道人往附近鄉鎮傳教，建立新的外展站。這些外展站直接受根據地的傳教士管轄，不再直隸於總部。巴色會在東莞、新安的工作形式正是這樣。

另外一種發展傳教根據地的模式是：當某一地區的傳教工作令人滿意，傳教士有意專注發展該地區，乃在此範圍內的數個外展站中，擇一較為適中的地點（地理位置、交通運輸等都在考慮之列），並使之擴大成為根據地，然後差派傳教士前往統籌整個地區的傳教工作，協調其他外展站。英國長老會在潮汕地區的情況較接近此模式。

除了傳教總部附近的城鄉外，傳教士亦嘗到其他縣份佈道。他們僱舟沿江而上，沿途派發書刊，尋覓合適的傳教地點。由於新拓展的工場與總部相距甚遙，往返不便，必須有傳教士長駐主持大局，故一開始便將該待發展地區建立為傳教根據地，然後再在鄰鄉佈道，設立外展站。甚至有因根據地與總部相距太遠，指揮決策和調配資源皆不方便，便索性將之獨立出來，成為一個新的傳教區，建立傳教總部。如美北長老會的海南傳教區（ Hainan Mission ）便是。

中國信徒在建立新的傳教根據地時，也扮演了主動和積極的角色。不少在廣州、香港、南洋乃至美國等地信教的人，自動或為差會所派，返回他們的原籍家鄉傳教。巴色會拓展五華的傳教工作，便是得力於原

籍該地的信徒張復興²³。美南浸信會開拓新會、開平、台山等地的傳教工場，亦端賴該會的海外華僑趙纘裘、黃辰昌、麥昌等人的努力；他們逕行回鄉傳教，待有少成後，才邀請傳教士前往開基²⁴。

至二十世紀後，甚至有些因經商致富的信徒，捐資要求差會到其家鄉傳教，以示不忘本；希伯崙差會（Hebron Mission，一九一三年由一位傳教士成立的信心差會）在南海三村的工作，便是由一位在上海的富翁李觀森的要求和贊助下開始的²⁵。

至此，我們可以約略了解傳教事業的系統化建立過程。大致上，一個差會將其傳教的地區，會作如下的劃分：最低層的是外展站，即一鄉鎮的福音堂或佈道所，其上是傳教根據地，多在交通要衝的城市（如縣城），以統籌數個外展站的工作。根據地以上是傳教總部，稱為傳教區（Mission），或教區（Diocese）或長老區會（Presbytery），按不同宗派而有不同名稱。

（二）各級傳教學校

各級的傳教學校，是因應著整個傳教事業的系統而建立的。

先從外展站說起。外展站設在毗鄰農村的鄉鎮，居民對外來事物多抱著懷疑的態度，所以傳教工作非常困難；倘無一些接觸媒介，難以有實際效果。而辦學正是其中可行的方法。因此，在選擇建外展站的地點時，該地之教育需求往往成爲一個重要的考慮因素，正如香便文所說：「當傳教士發現某地有設立學校的需要時，便決定在該處發展。」²⁶馬締爾（R.M. Mateer）亦指出：

「外展站設立男童或女童的走讀學校，聘請老師在那裏任教，這些學校將會帶引學生以及家人進入教會。爲達到此目的，學校必須強調直接傳教的功能。」²⁷

在外展站興辦學校非常普遍，例如自一八七〇至一九〇〇年，美南浸信會在五邑地區、肇慶府東部等十多個縣份建立的福音堂中，近半是兼有義學的²⁸。而在廣州附近十英哩的範圍內，便有七至八個外展站左右，同樣兼有傳教學校²⁹。

這些學校，大都是走讀學校（Day-schools），規模並不大，多僅

是聘請一位中國老師，教導十來個學生而已。此等中國老師，皆曾接受傳統的教育，然而，或因才智所限、際遇不佳，未能中舉；或因家境貧困，無以維生，才會在傳教學校教學，這是一般知識分子所不齒的工作³⁰。他們多半是毫無功名的童生³¹，僅極少數擁有低級功名³²。

基於老師受的訓練有限，他們所教授的，僅是傳統的啟蒙課，這和其他鄉間私塾並無分別；唯一不同的是加多了本地傳道人所課授的聖經科，後者其實才是傳教學校設立的最大目的。由於學校免收學費，故能吸引無力送子女入學的貧苦家庭，藉此信教的人頗多³³。

傳教根據地開設的學校與前者大不相同。從功能方面而言，外展站的一人主理學校，其開辦的目的僅為傳教，而根據地的學校卻旨在提供教育機會給信徒的子女，並在其中選拔有潛質的人，使之將來擔任傳道之職。因此不論在學校規模、學生人數乃至教育質素，後者都遠較前者為佳。此等學校收錄的學生，多為在外展站或根據地書塾畢業的，且已信教或是信徒的子女，有時也兼收非信徒³⁴。由於他們不少來自偏遠的鄉鎮，故學生是寄宿的。

課程方面，因學校由受過西方教育的傳教士親自管理，故能做照西方近代教育的模式，故有歷史、地理、數學、國文、聖經，以至音樂、體育各科，英文有時也被列在課程之中。學校程度大概是高小至初中不等。授課老師除傳教士外，還有神學院畢業生及一些傳統塾師（主要課授中文科）。辦學初期，讀書一般是免費的，但發展至較有規模，擁有較好聲譽後，也都收取一定數額的學費，以幫補開支。

學生初中畢業後，部分會進神學院或其他高等學校繼續進修，其餘的或加入傳教事業的行列，例如，在傳教小學任教、進入傳教醫院接受醫療技術訓練等³⁵，或自行尋覓其他工作。

高等中學和神學院所需要的人力和物力都非常大，絕非根據地所能負荷，故學校皆設立在傳教總部內。學校一般都有相當規模，有專職的傳教士負責管理，總部內的其他傳教士則輪流兼課；後期更擁有一批專任的中外教師隊伍。學生多來自該差會各根據地的初中畢業生；然而，由於路途遙遠，許多家長並不容讓子女遠赴廣州或汕頭等地上學，故學生來源頗成一大困擾，此尤以女校為甚。學校的應變方法是一方面自辦

小學、初中等部門，自行訓練初級學生，以保證中學的投考人數；另一方面則開放宗派門限，除了收錄本差會所轄教會和學校的子弟外，亦兼收其他未辦中學的差會的信徒。十九世紀末，更有不少非教徒慕傳教中學之名前來求學，學生來源始不成問題。

課程方面，幾完全依據西方的學制，並按學生的能力而略作調節，故學生畢業後水準並不差，部分且能到外國升讀大學，成為中國最早一批留學生（詳見第七章）。

至於大學（此時期尚未成形）及其他高等學校，則連個別差會亦難以支持，需要依靠特別的基金或奉獻。格致書院且要從原屬北美長老會獨立出來，另組董事會，可見高等教育已是一特別的事業，不再規限在個別差會的系統之內。

（三） 教育系統化

從外展站的一人主理學校、根據地的高小及初中，以至傳教總部的高中和神學院，已可見傳教教育逐漸形成一個系統，其中的佈局是差會刻意地安排的；英國長老會在潮汕、巴色會在惠州地區，都可發現完整的教育制度。

除了學校佈局外，升遷制度亦是教育系統化的重要環節。前面提到，早期差會辦的高等學校，由於招收合資格的學生有一定的困難，被迫自行開辦初等學校；例如，格致書院原來開辦的目的，就是使之成為一間專上程度的學校，但從一八八八至一九一〇年的十多年間，只能首先開辦一個預備班，但這預備班的學生，竟然也不能達至水準，以致歷屆入學率和畢業率的差距頗大。是以在一九〇六年，格致書院再辦小學。這樣，一所大學便有了自己的附屬中學及小學³⁶。事實上，二十世紀初大部分在華的教會大學都辦有附屬中學³⁷，正如大部分有名的傳教中學都辦有附屬小學一樣。

為了保證學生入學的程度，教會大學及中學建成了自足的升遷系統，設立了自己的小學和中學。也因著相同的理由，很多教會學校彼此亦建立起一定的聯繫，互相承認教育水平。例如學生從甲校升讀乙校，可以免除入學考試。此情況在民國以後仍然存在，如磐石中學在章程內

明文規定：「在中學之下，設有預科，供各高小學生就讀，至程度足夠，才升讀正科。但凡畢業於潮陽潮光小學、揭陽真理小學、黃岡真道小學、磐石小學、潮安真光小學、汕頭真光小學者均得直接入本校正科，其餘學校學生要參加考驗。」³⁸至磐石中學本身設有大學一年級，課程與滬江大學第一年或他校同等學級相若，學生可以留校先修習大學一年，再升讀其他傳教大學二年級³⁹。此外，培道中學畢業生，可以直入廣州嶺南大學、上海滬江大學，該兩大學每年且送減費學額一名給培道中學⁴⁰。嶺南大學方面，以招收自己附屬中學的畢業生最多，一九一八年始，與各傳教中學廣泛聯繫，所有傳教中學畢業生，均可直接升讀嶺大；而傳教小學畢業生，亦可免試升讀嶺大附屬中學⁴¹。其他傳教學校也有類似的規定。

傳教學校彼此承認程度，固然基於對雙方的教育水平有所了解 and 信任，但入學資格方面的優待，亦成為吸引學生進校的其中一個因素，並且也促使學生較傾向在傳教學校間升遷流動，這間接亦造成了學校的系統化。

傳教學校之逐漸建成系統，一方面固然是其趨向成熟化和完備化的必然後果；但另一方面也是基於客觀條件的需要。雖然傳教學校設立的動機不純粹是為教育，但無論如何，在十九世紀的中國，傳教學校仍是新式教育的前驅；如前所述，撇開傳教學校的宗教成分不談，它乃是一徹頭徹尾從西方輸入的教育制度，不論就學制、課程內容，乃至教育哲學方面，都與傳統中國的截然不同。因此，它雖存在中國，卻不能融和於中國的制度中。

這樣，傳教士興辦了初等學校，則中國並無相應的高等教育機構可與之銜接。若學生要繼續升學，或者傳教事業需要某方面的專業人才（如傳道人、醫生、教師），傳教士必須自己續辦中等及高等學校，來滿足此需求。故此，傳教教育可以說是生存於中國社會中，但卻獨立於中國制度外，一個完全自足發展的系統，從小學、中學、大學、神學院、師範學校及醫學院，以至在二十世紀才創辦的工業或特殊技能學校，傳教士都勉力親為。並且，為了使這龐大的教育事業得以更有效率、更經濟地運作，一個完善的分佈和升遷系統乃無可避免。

傳教教育系統化，實於十九世紀末已啟其端，而大備於二十世紀初，此時中國官辦的新教育事業僅在萌芽階段。但是一旦中國政府確立了她的教育制度後，傳教學校亦已自成系統。在民族主義高漲、強調國家主權完整的中國人看來，自然難被諒解和接受，甚至會視之為帝國主義侵略中國的其中一個罪行。這是二十世紀二〇年代，中國人反基督教的原因之一。關於這方面的問題，我們留待第八章才詳加闡述。

註釋

¹ Henry, *The Cross and the Dragon*, p. 196.

² *Conference Records 1877*, pp. 486-487 附表。

³ *Conference Records 1890*, pp. 732-735.

⁴ *China Mission Hand Book*, part 2, p. 325.

⁵ MacGillivray, D., *A Century of Protestant Missions in China*, pp. 670-671；又 *China Centenary Missionary Conference*, pp. 770-782 附表亦同。

⁶ "Statistics of the Work of Protestant Missions in China for 1910", *CMYB* (1912) 附表；並見《教育雜誌》，第三年第十一期，頁一三一至一三二，一九一二年二月初十日。

⁷ "Statistics of the Work of Protestant Missions in China for 1911", *CMYB* (1913) 附表。

⁸ Henry, *The Cross and the Dragon*, p. 209.

⁹ *CR*, Vol. 31, no. 10 (Oct., 1900), p. 88.

¹⁰ Broomhall, *The Chinese Empire*, p. 53.

¹¹ *Ibid.*

¹² 《中華基督教會年鑑》，一期（一九一四年），附錄四二 b 至四三。

¹³ Ashmore, *Historical Sketch of the China Mission of the American Baptist Foreign Mission Society*, pp. 87-93.

¹⁴ 王炳堃：「葉牧師行述」，載《萬國公報》，冊三，卷八期三六二（一八七五年十一月十三日），頁一六七。

¹⁵ 兩廣浸信神道學校便是一例；參劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁二八至二九；衛理會的情況亦復如此，參 Henry, *The Cross and the Dragon*, pp. 265-266.

¹⁶ John L. Nevius, *China and the Chinese* (New York: Harper and Brothers, 1868), p. 353.

¹⁷ Henry, *The Cross and the Dragon*, p. 196.

¹⁸ 劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁二八至二九；又劉粵聲：《廣州基督教會概況》，頁六九。

¹⁹洪德仁：「崇真會樂育神學院簡史」，載《基督教香港崇真會史略》，頁四十；又 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 479.

²⁰ Band, *The History of the English Presbyterian Mission*, pp. 208-209.

²¹ L.B. Ridgely, "Schools and Colleges as a Factor in Evangelistic Work", *CR*, Vol. 41 (Jan., 1910), p. 63.

²² G.S. Lutz, *China and the Christian Colleges, 1850-1950* (Ithaca: Cornell University Press, 1971), p. 15.

²³劉粵聲：《香港基督教會史》，頁八。

²⁴劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁一六四、一七二、一七五。

²⁵何義思 (Ruth Hitchcock) 著、李思敬等譯：《誰掌管明天》(香港：宣道會希伯崙堂，一九七九)，頁一一八至一一九。

²⁶ Henry, *The Cross and the Dragon*, p. 203.

²⁷ R.M. Mateer, "How to Meet the Evangelistic Needs of China's Rural Population", *CR*, Vol. 45 (Aug., 1914), p. 482.

²⁸參本文第四章。

²⁹ Henry, *The Cross and the Dragon*, p. 203.

³⁰例如《萬國公報》便記載了如下一件事：「我羊城浸會教友馬隸臣兄，知名士也，奉教後在城南教福音義學。其表妹張懷貞女史，作詩譏之曰：『□□餐薇亦可悲，亡身守義始稱奇，愧他七尺鬚眉漢，甘屈千金事外夷。』隸臣兄有辭莫辯，付之一笑而已。」見陳夢南：「與女史論道小序」，載《萬國公報》，冊十四，期六七二（一八八二年一月七日），頁一九四 b 至一九五。

³¹如任禮賢會在河凹學校教席的李允明，「幼聰穎，好讀書，有文聲，鄉課每列前茅；屢應童子試不售，納質援例貢成。均居鄉教授生徒，從遊者甚衆，門下大生，往往擢高科，而公竟以諸生終，其於榮名恬如也。」見王炳望：「李允明先生傳」，載《萬國公報》，冊三，卷八期三七三（一八七六年二月五日），頁三二〇。

³²如美南浸信會的陳夢南，得秀才銜（參「陳夢南先生傳略」，載徐松石：《華人浸信會史錄》，五輯，頁四五）；禮賢會在西鄉所辦的傳道學校，更聘得「黃孝廉甲臣、湯教授鑑蓉、黃茂才執經、陳茂才曉樓、溫茂才廷芝」等名士為教席。（參王炳望：同前引文）

³³劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁一六四至一六五。

³⁴ L.B. Ridgely 作了一個調查，來華的二十五個差會之中，只有四個差會並無開辦走讀學校；而沒有開設寄宿學校的，僅有一個差會而已。至於寄宿學校的學生，綜合該二十四個差會的報告：有四個差會的寄宿學校學生全是基督徒，或來自教徒家庭；十四個差會表示該類學生超過一半，五個差會表示少於一半，只有一個差會報告寄宿學校內並無基督徒學生。因此 Ridgely 作出結論，認為寄宿學校的主要功能是栽培教徒子女，傳教僅是次要目的而已。參 Ridgely, "Schools and Colleges as a Factor in Evangelistic Work", *CR*, Vol. 41 (Jan., 1910), pp. 64-65.

³⁵陳澤霖：「基督教長老會在潮汕」，載《廣東文史資料》，八輯，頁七二至七三。

³⁶ Corbett, *Lingnan University*, p. 47.

³⁷ E.H. Cressy, *Christian Higher Education in China, A Study for the Year 1925-1926* (Shanghai: China Christian Educational Association, 1928), pp. 10-11.

³⁸《磐石中學校章程》(一九二〇), 頁十七。

³⁹同前註, 頁十二。

⁴⁰《培道中學校》(出版時地不詳), 頁九。

⁴¹《中華基督教會年鑑》(一九一八), 頁一〇八至一〇九。



第六章



飛躍的時代

(一九〇〇至一九二〇年)

第一節 廣東在巨變中

踏入二十世紀，傳教教育面臨一個嶄新的情況。在一九〇〇至一九二〇年此二十年間，無論是廣東一省，以至全中國，政治、經濟、社會各方面都起了巨大的變化，這些變化對傳教事業產生重要的意義。

（一）政治社會的變化

自戊戌維新以政變結束後，保守勢力重新掌握實權，直接地鼓勵了義和團運動的蔓延，結果闖下彌天大禍——八國聯軍陷京，中國被迫簽訂辛丑和約，禍貽數十載。時兩廣總督李鴻章，堅拒服從慈禧向各國宣戰之詔，與南方各省督撫相繼自保，因而幸免兵燹。義和團事件在廣東並未造成實質的影響。

和約締結後，滿清政權岌岌可危，爲了挽救瀕亡的命運，終於推行憲政。是次憲政改革在政治上無甚足觀，但一九〇一年之宣佈廢科舉、設學堂，卻也具劃時代的意義。而出洋學生陡增及新軍的建立，亦間接助長了革命運動的發展，加速了滿清帝國的滅亡。

早在康有爲、梁啟超等人積極推動維新運動、倡議君主立憲時，另一些以孫中山爲首的粵省人士，卻早已密謀推翻滿清皇朝了。一八九五年興中會成立，會員幾乎全是廣東人¹。他們皆來自旅居夏威夷、橫濱、香港及廣東珠江三角洲等直接受西洋文化衝擊的地方，其中大部分都受過西方教育，核心成員中，極多是基督徒²。革命運動先在廣東籌劃和策動。事實上，即使在同盟會成立（一九〇五年）後，廣東人在革命分子中佔的比例下降，但革命黨人選擇起事的地點還是以地處南陲、且又對外交通最便的廣東進行³。因此，廣東最早陷在革命的戰雲下。

一九一一年，武昌起義成功，維持了二百六十多年的滿清皇朝結束，民國肇始。但是由於革命黨本身的內在缺陷，及袁世凱擁有實際軍力，革命的成果很快爲北洋軍閥所竊奪。廣東方面，一九一一年十一月光復後，先由胡漢民任都督，設立都督府，置各司以掌其事。然而政令的推行卻面臨很大的困難，特別是財政方面。袁世凱就任總統後，爲了

控制這個民黨的根據地，乃採廣東人打廣東人的做法，利用梁啟超（時為進步黨領袖）及梁士詒（總統府秘書長）的影響力，分化本來已呈裂痕的粵政府。一九一三年陳炯明任粵省都督，不久宣佈獨立，興兵討袁，但旋為袁氏所派的龍濟光率兵所破，廣東遂為龍氏統治⁴。

一九一五年，龍氏調駐瓊崖，廣東由桂系軍閥陸榮廷（兩廣巡閱使）及陳炳焜（廣東都督）所佔。翌年，孫中山在海軍總長程璧光的支持下南下護法，在粵召開非常國會，組織軍政府。但時廣東仍在桂系的控制下。直至一九二〇年，援閩粵軍攻克廣州，並迅速平定全省，翌年開國會，孫中山就任臨時大總統，廣東才脫離軍閥之手。至於南北二政府的分裂，則要待國民軍北伐成功後才結束⁵。

可見在這二十年間，特別是民國成立後，廣東政權不停在更易中。社會的變化亦相當大。

廣東是最早對外開放的省份，受西洋文化的洗禮也最深。中外交接，首先影響的是一批協助洋商從事貿易活動的買辦，他們不少是從早期的傳教學校畢業的，唐廷樞正是其中一例⁶。這批買辦以廣東人居多，自成一個集團，在香港、上海、漢口等地工作⁷。由於任職買辦致富的很多，在累積了一定數量的資金後，他們亦開始在洋行投資，或自營工商業，中國近代第一批資本家，不少是這樣興起的。財富的增加使他們的社會地位上升，影響力也越來越大。並且，因著與外國商人及傳教士的接觸，亦擴闊了他們的視野，一部分人積極參與洋務建設，希圖令國家在經濟上趕上西方。另一部分商人則轉而支持革命運動，在推翻帝制的事業上出力甚大⁸。

出洋留學歸國的學生，是另一股社會上升的力量。晚清首批放洋的是傳教學校的學生，包括容闈、黃寬等。及洋務運動始，在容闈的大力推動下，成立「幼童出洋肄業局」，自一八七二年起陸續分四批派遣了一百二十名幼童赴美學習。由於北方仍較保守，故這一百二十人中，籍貫廣東的佔八十四人⁹。雖然後來因政局轉變，他們被迫於一八八二年返國，但其中仍有詹天佑、蔡廷幹、梁如浩等對清末民初的政治具影響力¹⁰。甲午戰敗後，中國學生出洋留學者大增，他們在推翻滿清的革命事業，及民初政治和社會各層面裏，都扮演著重要的角色。

新興的資產階級，留學歸國的新知識分子，連同參軍及在新式學堂畢業的人——後兩類自清末至民國都是社會向上流動的最主要門徑，構成了社會上新的秀異分子；他們雖仍未能在傳統的農村取代原來士紳的主導地位，但在政治、經濟中心的大城市，都逐漸加增了在領導層的影響力¹¹。

二十世紀後，「西方」已不僅為少數人所認知，透過報刊、書籍、鐵路、留聲機、外國人的居留，以及新教育的普及，逐漸深入農村，衝擊著整個社會，廣東自亦不例外¹²。此外，複雜的國家問題，在知識分子、民族感情化的渲染下，往往被簡單約化為救國圖強、打倒滿清，以及再後期的反對帝國主義等鮮明口號，因而激動了廣大的小市民。他們積極回應上列的號召，救國成為越來越多人關注的焦點，正如路康樂（Edward J.M. Rhoads）所言：中國民衆是被政治化（politicized）了¹³。這情況在二十年代將更明顯。

在民衆關懷國是的同時，中國本身也起了很大的變化。西方新思潮的輸入，動搖了賴以維繫社會穩定的兩個基礎：滿清皇朝及儒家思想¹⁴。特別當知識分子對打倒了前者（辛亥革命）所產生的救國效果感到失望後，不少遂從政治革命退卻出來，轉而從事社會和文化的革命，努力要將後者完全粉碎（新文化運動）。中國在失去這兩個效忠的對象後，無疑地開闢了更廣闊的空間，使革新工作更易進行，但亦因此帶來不少混亂與痛苦。

在實際的社會和文化層面上，民國成立後，政府下令人民剪去髮辮，此令在農村受到不少抗拒，結果潮汕地區政府要定出期限，強制人民去辮。更換陽曆是另一件大事，民初廣州政府欲廢除農曆，但結果在一九一三年的年初一，只有政府部門繼續辦公。這兩件事，均象徵著新文化植根民間所遇到的困難¹⁵，也可說是辛亥革命對老百姓最大的革命意義。此外，曾受西方教育的廣東政府官員所推行的各樣措施：如改善衛生、禁煙禁賭、引進法律制度、提倡男女平等、土地改革的嘗試等，均對民生產生直接的影響，西化再也不是抽象的概念了¹⁶。

至於清末革命黨人的起義和民初各系軍閥政客的爭奪，使社會紛擾非常；兵戎所到處，民生受到嚴重的打擊¹⁷。加上天災頻仍，一九一五

年西南高要、高明、三水、四會、德慶、西寧多縣發生水災，災情慘重¹⁸。一九一七年，潮、惠、梅三州發生大地震，其中尤以汕頭、南澳影響最大，死亡枕藉¹⁹。連同農村經濟的不景，人民生活困苦異常。

政權嬗遞、社會動盪、民生困苦，自然對傳教工作造成一定的破壞，其中尤以潮汕地區為甚。但是在混亂不安的日子裏，倘若傳教士或本地信徒積極地救災扶危，作各樣的慈善工作，未嘗不是改善人民對傳教士的態度的機會。更重要的是，政治和社會的改變，既有制度的瓦解，亦提供了空間讓社會變遷得以進行，這包括社會的流動、新思潮和新文化的引入等。中國近代的轉變，雖然錯綜複雜，但總的來說，是越來越趨向西化。基督徒作為早已接受西方文化洗禮的一羣人，要適應此轉變自較容易；不少且因此主動投身在促使社會變遷的進程中，藉著革命、工商業以至新學等途徑改變了他們的社會地位，同時亦改善了社會對他們的觀感。關於基督徒社會地位的改變，在下章將有詳盡敘述。

（二）教育改革

傳統中國，政府並無承擔教育之義務。禮部的職責，只有定期舉行科舉考試，選拔人才。清代科舉制定，大體承襲明代，於是亦抄襲了明朝自太祖以來興辦學校的傳統，中央設立國子學、各州縣也設立地方官學²⁰。學校與科舉制度結連。惟清一朝，此制僅為具文，府學與縣學並不負責實際教學之責，而監生亦毋須居監，可在籍及寓所肄業²¹。故此官學並非真正的教育機構。

地方確實具有學校性質的為義學和社學。此等學校由地方官或士紳興辦，由地方政府撥款或靠捐置學田的租金維持經費，延聘宿儒任教。其次，各鄉鎮也有紳耆倡設學館，以教育同族兒童，學塾按程度而分為蒙館和經館（中館、大館）兩種。這些學校的創辦目的，為使學生習經學，以備科舉考試²²。此外，一七三三年（雍正十一年）後，上諭在各地設立官辦書院，以作育才之用²³。廣東省辦書院有粵秀、端溪、越華、應元、蘭坡精舍、學海堂及廣雅等，府辦、縣辦的亦屬不少²⁴。

清中葉後，由於西力入侵，中國人覺悟到必須效法西洋器藝，方能

抵禦外侮。故自強運動期間，政府開辦了一些新式學堂，教授西洋知識，訓練各種人才，以應新政的需要。在廣東開設的有同治二年的廣州同文館²⁵、光緒十二年的魚雷學堂²⁶及光緒十三年之水陸師學堂²⁷。這些新式學堂課授的知識與傳統科學制度不相銜接，故不為時人所重。廣州同文館開辦不久，因漢人士庶以科學為重，輕視學校提供的科目，故粵督瑞麟於一八七一年（同治十年）奏准取消漢人學額，單取漢軍旗人²⁸，可為一例。加上主事者多顯預敷衍，無辦學的宏圖²⁹，因此自強運動的教育建置並未能發揮多大作用³⁰。

甲午戰爭，中國敗於鄰近小國，朝野震撼，變法之議遂起。在眾多變革主張中，教育改革是一重要主題³¹。光緒帝在康有為等維新派的協助下，曾於一八九八年（光緒二十四年）諭令各省進行全面的教育改革，設立各級學校³²。然而新政未及三月，即為慈禧等舊黨所撲滅。除京師大學堂獲准保留外，其他教育改革皆令廢止。

直至義和團事件後，清廷察覺改革是無可避免，在袁世凱的倡議下，一九〇一年（光緒二十七年）上諭，令各省所有書院，於省城內改設大學堂，各府、廳、直隸州均設中學堂，各州、縣均設小學堂，並多設蒙學堂³³。廣東方面，兩廣總督陶模於一九〇二年（光緒二十八年）四月間，擇定廣雅書院³⁴改辦為廣東省大學堂，由姚稷臣擔任學堂總理，招考學生名額一百六十人。由於當時新的學堂章程尚未制定，故大學堂的修習科目和學生管理，仍與從前廣雅書院無大差異。因學生流動性極大，中途轉學或退學者頗多，沒有人完成學業³⁵。

一九〇二年（光緒二十八年）七月，管學大臣張百熙頒佈「欽定學堂章程」，這是中國第一次有新式的教育系統藍圖，然而由於種種問題，此章程於一年後廢止。朝廷改命張之洞協助張百熙等重新商榷，於一九〇三年十一月奏請頒行，即「奏定學堂章程」。大致上章程分為七個階段：最低層為蒙養院，順次以上為初等小學（五年）、高等小學（四年）、中學（五年）、高等學堂（三年）、大學（三至四年），最上有通儒院³⁶。

在此章程下，廣東省進行大規模的教育建置和改革。廣東省大學堂改為廣東高等學堂，學制：預科五年、本科三年；本科分文科或法科、

工科或理科、醫科三類³⁷。其次，各地陸續興辦中學堂，計有府或州辦的十二所、縣辦的二十七所、地方團體辦的九所，及由私人團體辦的六所，合共五十三所³⁸。小學方面，一九〇四年（光緒三十年），兩廣學務處把廣東小學制度加以釐定，於是由省會開始，以至各州縣鄉鎮，都開辦小學。至一九〇九年（宣統元年），廣東省有高等小學堂一百五十家、初等小學堂八百六十二家、兩等小學堂六百一十六家、蒙養學堂一家、半日等學堂九家，共一千六百三十八家，學生共七萬九千五百一十人³⁹。女子教育則要晚至光緒三十三年（一九〇七年）女子小學堂章程頒佈後才開始。

此外，廣東還辦有一些專門學校，包括如兩廣優級師範學校等師範學堂超過二十二間⁴⁰、訓練工業人才的官立兩廣高等工業學堂（一九〇六年立）⁴¹、訓練法政人才的廣東法政學堂（一九〇五年立）⁴²、訓練外語人才的兩廣方言學堂、兩廣隨營將弁學堂……等⁴³。

一九一二年，民國締建。政府頒佈一連串教育改革法令，包括：准許初等小學男女同校，廢止聖經一科，增加圖畫、手工、唱歌、縫紉等科，廢止獎勵畢業生出身辦法，改學堂為學校等。同年七月，教育部在北京召開臨時教育會議，制定學制系統（稱為「壬子學制」）；翌年又加以修訂，而成「壬子癸丑學制」⁴⁴。與清政府的「癸卯學制」相比，這個學制的修業總年限縮短了三年；此外，又將高等學堂改為專科學校，及廢除男女兩性所受教育的差別，准許婦女升讀中學及以上的級別。其後，教育部又陸續頒佈了各級學校、檢訂教師資格等規程，教育制度漸趨完備。

學校方面，廣東高等學堂結束，其餘舊有學堂紛紛改作省立中學校，如高等學堂改建為省立一中、廣州中學堂改建為省立二中……等。此外，各縣亦陸續興辦中學。至一九二三年，廣東計有省立中學十三間、縣立中學三十六間、民間團體主辦的私立中學三間，合共五十二間⁴⁵。小學因各縣市學款由軍隊把持，發展非常困難，僅少數縣份在縣長或教育局認真辦理下，才較為可觀⁴⁶。除此之外，尚有師範學校十餘所，商業、工業、農業等職業學校約十所⁴⁷。

從數字上看，民初教育部做了三次全國教育調查，得出廣東省學校及學生總數（見附表六）。這些數字是連同私立學校在內的。

附表六：民國元年至四年三次全國教育調查廣東省學校及學生總數

次 序	日 期	學校總數	學生總數
1	1912年 8 月至1913年 7 月	3, 249	151, 509
2	1913年 8 月至1914年 7 月	3, 392	198, 203
3	1914年 8 月至1915年 7 月	5, 051	219, 209

綜觀廣東新教育的發展，一八八七年時官辦的新教育機構僅同文館一家，至一九〇〇年亦只增多一間水陸師學堂。及一九〇三年「奏定學堂章程」頒佈後，各地才漸次建立西式學堂，但終清之世，這些學校仍在草創階段：中、小學要到一九〇五年科舉停辦後，才得到較快的發展，常規的師範教育在一九〇六年才開始建立，廣東高等學堂更要在 一九〇八年才開辦本科，僅維持三年而結束。民國建立後，教育系統雖已確立，但又屢為政治及軍事的紛擾所困，發展較大的僅為初等教育，且對私立學校依賴很大。

新教育的建立，改變了人民對教育的觀念，西學也越來越為人所歡迎，這樣對傳教學校的發展自然有一定的助力。但與此同時，傳教教育亦面臨一強而有力的挑戰，它不再是新教育的壟斷者。雖然從時間上看，傳教教育的起步較中國官辦教育早三十多年，故至清末為止，不論在體制、規模，以至師資人才的培訓方面，都較後者為優。然而一個國家所擁有的教育資源，無論如何總較由私人捐助的差會為多，一旦官辦教育開步後，傳教學校的優勢很快便告失去。這樣，傳教教育必須有所轉變，以適應這個新局面。

第二節 傳教的黃金時期

(一) 傳教資源增加

一九〇〇至一九二〇年，是傳教工作的黃金時期。一方面，中國人對基督教和西方文化的態度經已轉變，傳教效果非常良好。正如一九〇三年八月七日，傳教士在牯嶺召開的超宗派會議上，與會者宣稱：中國的福音之門已完全洞開，傳教工作擁有前所未有的機會⁴⁸。許多傳教士的記述都指出同樣的情況。

另方面，美國自十九世紀中葉後的大奮興運動（The Great Revivalism）及學生志願運動（The Student Volunteer Movement），差遣了大批傳教士來華⁴⁹，並且增加了對傳教士的財政援助。而在華的傳教士自經歷了義和團事件的重大挫折後，對中國人的民族感情，以及基督教如何中國化等問題也有較深刻的反省。凡此種種，皆對基督教的擴展有很大幫助。

教會在此時期的發展，可以從信徒人數看出來。一九〇〇年全國基督徒的人數為九萬五千九百四十三人，一九二〇年增至三十六萬六千五百二十四人，增幅達四倍之多。其他各類型的傳教事業，包括醫院、學校、社會福利等，亦各有大幅的增長⁵⁰。

廣東的情況亦無例外。在此階段，陸續有新的差會到來，包括加拿大長老會（Presbyterian Church in Canada）、紐西蘭長老會（Presbyterian Church in New Zealand）、新約教會（China New Testament Mission）、上帝教會（General Council of the Assemblies of God）、聖道會（Evangel Mission）、希伯崙會（Hebron Mission）、輔道福音會（Christian Faith Mission）、華南聖潔會（South China Holiness Mission）、基督復臨安息日會（Seventh-Day Adventist Mission）等。此外，原來在他省工作，因有華僑歸國而將該宗派帶來者有美以美會（Methodist Episcopal Church）、根本論長老會（Chumberland Presbyterian Mission）、貴格會（American Friend Mission）等。還有一些不屬任何宗派的獨立傳教士在粵工作。

除建立教會的差會外，又有一些特別事工的團體，如前階段成立的格致書院（此時期已正式稱爲嶺南大學），負責醫療的博濟醫院、惠愛醫院，爲盲人工作的喜迪堪會（Hildesheimer Verein für die deutsche Blinden），專向黃包車夫傳道的人力車會（Ricksha Mission），另有六個刊印聖經及傳教册子的聖書公會（Bible and Tract Societies），男青年會（Young Men Christian Association）及女青年會（Young Women Christian Association）亦相繼來粵。

連同上階段已在粵傳教的差會，此時期在廣東傳教的差會及團體共有四十個，單算建立教會的差會則有二十九個⁵¹。傳教士的數目，亦由一八八九年的一百八十四人⁵²，增至一九一三年的四百八十五人⁵³，及一九二〇年的七百三十人。在中國各省而論，僅次於江蘇省⁵⁴。

（二）各地傳教情況

此時期新來的差會大都規模不大，且專注於城市工作，對上階段所描述的廣東傳教分佈情況並無太大改變。以下先將各地區的傳教工作，作一簡略的介紹。

汕頭地區

汕頭地區除前述的美北浸信會及英長老會外，此時期增加了基督復臨安息日會。三會共有傳教士四十人⁵⁵。

英長老會自將潮屬和客屬的工作分開後，兩者都有很大的發展。潮屬方面，早在上世紀末已開始在汕尾工作，取得很大的成效，一九〇六年該處根據地才成立十年，已建立了十一所教堂，教徒近二百人⁵⁶。至一九一一年，汕頭及汕尾的潮屬教會共有教堂七十八間，其中不少已能由華人信徒自養自立⁵⁷。客屬方面，英長老會的工作並不局限在廣東的東北部，而是將廣東、福建以至江西三省的客族地區連結一起，成爲一個傳教區（Hakka Mission）。最初成立兩個根據地：五經富（在揭西）及三河壩（在大埔），及後在福建的上坑成立第三個根據地⁵⁸。

美北浸信會除上階段在潮屬的黃岡、潮州府城及揭陽工作外，此時期擴展至潮陽縣，都是沿海地區。而客屬則除嘉應外，又增添了河婆及尋鄔兩個根據地⁵⁹。

潮汕地區教會在義和團事件中曾受波及，英長老會有一教徒被殺，教友家庭的財產被掠者約一百家，及後由地方政府予以賠償⁶⁰。嗣後發展非常順利。及一九一〇年代，天然及人爲的災禍接踵降臨。先是一九一七年廣東督軍莫榮新不服孫中山領督的軍政府，宣告獨立，兩軍先戰於海豐、五華、梅縣等地；十二月更轉戰至莫軍的根據地——潮州府，莫榮新敗走。兵燹所到處，社會受到極大破壞。幸時居潮州府城的英長老會牧師任杜力（T.W. Douglas James）力任調人，且在英駐汕領事的協助下調停兩軍，府城得免糜爛。地方紳民感戴其恩，立碑記功以誌不忘⁶¹。不及兩月（一九一八年二月）潮汕又發生嚴重地震，死亡枕藉。教會方面，長老會在汕頭、崎碌、潮安、黃岡、南澳等地的教堂均受嚴重破壞⁶²。

惠州地區

惠州地區傳教差會仍以巴色會、禮賢會和巴陵會爲主，新來的差會並沒有選擇在此地發展，僅美北長老會將其工作擴展至東莞的石龍而已⁶³。

巴色會在此時期除繼續鞏固惠州地區幾個主要根據地：寶安的李朗、東莞的樟坑逕及浪口，以至歸善、博羅等縣外，復將其發展重心挪移至北面的客屬地區，先是五華，後及龍川、梅縣、紫金、河源、連平、新豐、興寧、和平等縣⁶⁴。並因應河流系統而分作寶安、東江、梅江三個區域，每區各自成立議會⁶⁵。從一八八八年到一九一五年二十七年間，教堂數目由三十八所增加至一百三十四所，信徒亦由三千三百人增至一萬一千二百三十二人⁶⁶。增長超逾四倍。

禮賢會的傳教範圍，主要是寶安、歸善、東莞及增城四縣，並分作六個區域：香港、寶安、太平（在東莞）、東莞城、塘頭厦（在東莞）及廣州，每區各設傳教根據地（Central Stations），然後建立外展站⁶⁷。其後，又陸續在順德大良、香山小坑開始傳教工作⁶⁸。

巴陵會的傳教地點除惠州外，遍及廣州、韶州、南雄、南安各州府縣，已不限於客語區，而及至粵語區了。至一九一四年，共有教堂一百二十七所，信徒八千三百人⁶⁹。

此地區在一九〇〇年並未受義和團事件打擊，反而在事平之後，「教會藉條約保護，趨炎附勢者風起雲湧，極一時之盛」⁷⁰，信徒人數大

幅上升。但是一九一四年歐戰爆發，德國差會卻遭受很大的影響。先是中德絕交之後，交通斷絕，德國母會對傳教士的接濟非常困難，即能兌匯，亦因銀價飛漲而遭受很大的損失⁷¹。這樣，需款甚殷的福利事業先受打擊，醫院及學校或停辦，或增收費用，或另闢財源。如禮賢會在東莞所設的普濟醫院，便賴縣長諭各商會警區，會同各處傳道人努力募捐，方可維持；痲瘋病院亦靠省之警廳及西國商人捐助⁷²。人手方面，部分傳教士因未脫軍籍，悉調膠州德軍戰區⁷³，醫療傳教士離華赴戰場服務者尤多⁷⁴。仍留駐崗位服務的傳教士及本地傳道人，亦要面對減薪一半至四分之三的困難⁷⁵。德國差會的財政狀況，在戰後由於德國本土經濟不景，故仍待一段長時間才有改善。

廣州地區

廣州地區方面，單在廣州市，一九一八年已有差會或團體二十六個，傳教士二百十三人。新開的紐西蘭長老會、聖道會、上帝教會、基督復臨安息日會等，均在此處開基⁷⁶。其鄰近的佛山市，亦有循道會、基督教會、公理會、聖潔會、安息日會在傳教⁷⁷。

在珠江三角洲傳教的主要差會：如美北長老會，在此時期傳教區域有廣州、台山、開平、新會、陽江、恩平、英德、清遠、花縣、陽春、高要、三水、增城、東莞、連州等。即除珠江三角洲平原區外，還循西江和北江上溯至接壤省界處。海南傳教工作則發展至北部和東北部一帶，除前期建立的儋縣和那大市外，復增瓊東縣加積一傳教根據地⁷⁸。

美南浸信會仍在廣闊的地區工作，包括廣州、番禺、順德、新會、台山、香山、三水、清遠、從化、肇慶、高要、四會、廣寧、新興、鶴山、開平、恩平、英德、翁源、新豐、連平等二十縣，約可分為廣肇區域和北江區域，分別以廣州和英德為中心。至於西江區域的主要傳教地區在廣西，這裏從略。至一九二〇年，該會在廣東及廣西建成教會四、五十所，外展站百餘處。不少教會原來由歸國華僑開基，經濟較為富裕，故條件成熟後，紛紛自立⁷⁹。

循道會（前稱英國衛理會）除廣州和佛山外，亦在新寧及四邑一帶，甚至北江的英德韶關等地，建立教會⁸⁰，並且建成廣州、佛山、四邑、香山、香港、北江等六個監區（Circuit）⁸¹。

其他差會在傳教地區上的變化不大，故從略。

一九一八年，長老宗全國總議會召開時，公理、倫敦兩差會亦派代表出席，會議決定由三會合組成一聯會，名為中華基督教聯會。翌年一月，該會在南京召開執行委辦會議，磋商信條典章後，將議事記錄分寄各省。廣東三宗派領袖接到消息後，於四月八日在廣州青年會開會，會上通過南京大會的議事記錄，並定名為中華基督教會⁸²。其後，陸續有加拿大長老會、紐西蘭長老會、同寅會、美瑞丹會、綱紀慎自理會、長老自理會等宗派加入。一九二三年，該會統轄九個區會、一百四十間堂會（教堂），教友一萬五千人，為全國最大的宗派⁸³。

總括在此時期來粵的四十一個差會及團體，共建立了傳教根據地一百二十七個，為全國各省之冠。而七百三十個傳教士，亦分居於全省七十二個城鎮，進行傳教工作；據報告，單是此七十二城鎮所發展出來的外展站，已達一千個以上⁸⁴，分佈的縣份達四十四個⁸⁵。

此時廣東只有三個地區是尚待發展的，一是西南部，如連山、開建、封川、廣寧、四會、防城、遂溪、徐聞、石城、海康、化州、吳川、欽州等縣；二是北江中游東面的山區如佛岡；三是海南島的南部如崖州、感恩、昌化、陵水、萬州等。這些縣份或只有一間教堂，或完全未有傳教士到臨過⁸⁶。

第三節 傳教教育觀念的轉變

在未進入探討廣東的傳教教育實況前，我們先檢視差會及傳教士在此時期對教育看法的轉變，這直接左右了傳教學校的發展。

第三章曾指出：傳教士最初興辦學校，目的在吸引人來接觸宗教；但打從學校創立之始，教育即產生了自足的意義，如此傳教與教育孰輕孰重，一直是備受爭論的問題。

一八七〇年以前，直接傳教（Direct Evangelism）是傳教士來華最主要的負擔，辦學乃為傳教的看法，獲得了壓倒性的優勢；無論是在前線工場的傳教士，以至母國差會，均奉之不渝。因此，雖然在華所有差會都辦有學校，但多是設備簡陋、程度極低的一人主理學校，與傳統

書塾並無分別⁸⁷。課程方面，主要是聖經，甚至有傳教士懷疑是否應該教授毫無傳教價值的世俗知識（如數學、生物等科）⁸⁸。他們認為教授世俗知識和翻譯世俗課本，徒然浪費傳教資源⁸⁹。

一八七七年，在華傳教士於上海召開第一次傳教士大會，會上討論了傳教教育的存在價值問題。大致上並無人主張全面廢止教育工作；但在衆多意見中，只有兩位是建議擴展教育事業的，其餘的人多認為目前的程度已是極限。至於教育的目的，可以以黎力基（R. Lechler）的說法為代表。他將傳教學校分成三類，第一類是異教學校（Heathen Schools），創辦的目的是向學生及家長傳教；第二類是基督教學校（Christian Schools），目的是給信教的年輕人基督教教育，以建立及鞏固教會；第三類是訓練學校（Training Schools），亦即神學院，目的是訓練本地助手。⁹⁰

在這三類學校中，未起爭議的只是第一類。並沒有傳教士反對異教徒學校設立的目的在傳教；然而在傳教之餘，教育本身應否佔一席位置，意見便很分歧了。狄考文（C.W. Mateer）認為，教育不應視為手段，學校的傳教功能是間接而非直接的：

「傳教學校的目標在教導學生思想、道德及宗教三方面，不但使他們相信基督教，並且在信主後能夠成為上帝有用的工具，保衛並發揚真道。故學校必須同時教授西方科學及文化，並使學生在體格和社會性都有進步。」⁹¹

他積極主張傳教學校應該教授世俗知識。但在大會上持此意見的人只屬少數，有四人發言反對狄氏的看法。黎力基附和狄氏，不過卻把世俗教育解釋為聖經的延續：

「基督教是知識的最高層面，包容所有形式的真理。因此，一方面若對宇宙世界與道德價值無真正的認識，將無法了解基督教的創造及倫理真理；另一方面正因聖經是一切真理的朋友，教會是世上的光，她也有義務去將真知識講解明白。」⁹²

從此得知，十九世紀末，積極地將西學介紹來中國的傳教士，絕大部分都是抱著與黎氏相同的看法。這看法鼓動他們幫助中國西化；但是將西方文化看成是基督教的延續，甚至等同為基督教文化，卻又對教會造成

很大的影響。關於這一點，在下章會有討論。

雖然大部分與會者都不贊同大力擴展傳教教育，但基於節省資源，一八七七年的傳教士大會委出了一個委員會（益智書會，School and Textbook Series Committee），以出版統一的教科書給傳教學校。

踏進八十年代，越來越多居住在條約口岸的傳教士察覺到洋務運動所帶來的變化，他們認為正可利用此機會，憑藉他們擁有的西洋知識，來吸引中國人，特別是急欲尋求國家富強之路的秀異分子。一八八一年，居於廣州、後為格致書院監督的香便文首先指出：當時中國有一批公爾忘私的知識分子在冒起，要得著這批人，必須依靠西洋知識⁹³。及後陸續有其他傳教士認為：傳教學校必須加強英文及自然科學的教育，以訓練一批適切時代的畢業生，成為未來中國的領導人⁹⁴。

一八九〇年，另一次傳教士大會在上海召開。經過十三年時間，與會者對傳教教育的看法有了很大的轉變；在眾多發言者之中，專業的教育傳教士佔了大部分，他們均主張積極發展教育事業，並且就教學形式、課程內容，以至學校制度來提出討論。至於辦學的目的，傳教和教育都得到相當的重視，正如布林（N.J. Plumb）所言，傳教學校的目標有三：一是預備性工作（按：即如改變學生對基督教的印象，增加教理的認識，以便日後更容易信主）；二是直接傳教；三是傳播普通知識⁹⁵。

狄考文更主張提供一個徹底的教育（a thorough education），包括中國語言文學、數學、近代科學及基督教信仰各方面，這樣的傳教學校才能吸引最好的學生，他們畢業後，能在社會上扮演重要角色，協助掃除傳統迷信，並且將信仰價值帶入社會，增加基督教的影響力⁹⁶。

大會議決將 School and Textbook Series Committee 改為 Educational Association of China（中文仍稱益智書會），其功能除繼續出版教科書外，又負責處理與教育有關的各樣事宜，如統一譯名、審訂課程等⁹⁷。此外，又每三年召開一次會議，讓會員聚集一起，討論及交流各差會的辦學經驗。

就益智書會在一八九三至一八九九年間的三次會議記錄加以分析，則可發現：就傳教教育所應扮演的角色此問題上，不同傳教士的意見仍有分歧，有的堅持教育的目的是傳教⁹⁸，有的主張是幫助中國近代化的

發展⁹⁹；但大部分傳教士都已同意傳教與教育兩者同樣重要：傳教教育一方面要符合中國的需要，另一方面要配合傳教的目的¹⁰⁰。爲了達到使傳教學校滿足中國近代化的需求，一九〇二年，該會在第四屆會議上，更發出向外國差會要求派遣有訓練的教育家來華工作的呼籲書，以便增添人手，加快教育的發展¹⁰¹。

一九〇七年，在華傳教士爲慶祝馬禮遜來華一百週年而舉行百週年大會。會上，教育事工委員會主席卜舛濟（F.L. Hawks Pott）在演說時表示，中國政府在當時進行教育改革，令教育需求增加，是差會傳教的一個良機¹⁰²。他又指出：

「我們相信懷疑教育工作功效的年代已經過去了，我們今天都承認它是傳教整體不可分的一部分。當我們表達一個創造的福音、一個在地上建立神聖的政府的福音，以及同時是一個拯救的福音時，我們看到辦學是傳教士必要的責任。特別是當人們逐漸對教會在世界的功能的了解加深擴闊了後，我們明白我們不僅是從事個別的人的拯救工作，而是拯救整個社會。我們的重要目標是要在地上建立天國。我們要影響社會各階層，基督教要來拯救世界，使一切人際關係，無論是政治上、社會上、商業上及工業上的，都得以與神的法律和諧。而一個開明的基督教教育，是達至以上目標的其中一個主要途徑。」¹⁰³

卜舛濟在此反映的，是十九世紀末，歐美興起的社會福音的神學思想。這思想將拯救（Salvation）的觀念，從傳統的個人層面推廣至社會層面，教會因此不但要承擔改造個人的責任，也要致力於社會的改造。在此思想下，教育工作即不從事傳教，其本身亦已具備足夠的存在價值。爲了使中國的政治、社會、經濟等情況得以改善，教育實有更廣泛推展的必要。這就是當時教育事業比其他傳教部門的工作發展都要快的原因。

另一個促使傳教士要加快發展傳教教育的原因，是當時中國已開始興辦新教育，在傳教學校之外另闢渠道，引進西洋文化。傳教士憂慮到將來引進中國的，必然僅是西方物質層面的東西，基督教與西洋文化於此再沒有必然的關係；更有甚者，中國人可能會學習西方在此時已相當流行的懷疑主義和唯物主義，倘使此等思想在中國蔓延，將會對傳教有

極不利的影響¹⁰⁴。從事後的發展看，這些傳教士的憂慮非常正確。

當然官辦新教育所產生的競爭，也是傳教士所關注的。雖然傳教學校已存在了大半個世紀，但其中不少學校仍是非常簡陋的，正如李提摩太（Timothy Richard）所言：許多傳教小學的教育質素比中國官辦的還有不如¹⁰⁵。在物競天擇的原則下，傳教學校若不迅速加強其質素，且發展高等教育，必然地會受淘汰。是以在汕頭傳教多年的英長老會傳教士汲約翰（John C. Gibson）說：「如非最好的教育，不如乾脆取消之。」¹⁰⁶畢頓（Nelson Bitton）亦指出：從前傳教學校那種僅欲留住一定數目青少年在校接受基督教影響的想法已行不通了。「中國青年除非覺得他們在傳教學校能夠得到有價值的東西，否則不會進去。可以說廉價教育的日子已經過去了。從前那種具慈善性質的學校，今天已變成浪費和令人不滿，繼續這樣辦學只會浪費差會更多的金錢。」¹⁰⁷

在這樣的神學思想及對教育的看法下，傳教教育得以快速的發展，並且越趨高等化和系統化。

第四節 廣東傳教學校

雖然此時期廣東的官辦教育已告開始，但對傳教學校並未構成實質的影響。特別在一九一一年以前，滿清政府所辦的新學校仍規定學生必須祭孔，因而妨礙了部分基督徒家長送子女入學¹⁰⁸。反而傳統的官紳卻因應時勢，將他們的子弟送來傳教學校¹⁰⁹。

個別差會的教育情況如下：

英長老會

英長老會早期的辦學政策，是希望每個根據地都設有學校，以提供教育給信徒的子女，故學校是伴隨著教會而發展的¹¹⁰。此政策一直未有變過。因此，該會的教育系統是眾差會中最完整的。

踏入二十世紀，由於申請入讀該會在汕頭開辦的學校的人數激增，促使傳教士立志要開設中學。一九〇六年，汕頭開辦華英中學，由富有辦學經驗的華河力（H.F. Wallace）負責。創校時有學生六十人，及後不斷增加。課程方面，中英文參半，宗教科目的比重很大；每天且有早禱會、講道，星期天則有查經班、崇拜¹¹¹。

一九〇七年，汕尾開設作礮中學，這是一間寄宿學校，只有初中程度¹¹²。連同前階段在汕頭開設的聿懷和五經富的道濟，該會共有中學四間。

小學的發展亦頗迅速。單在一九〇五年，汕頭區初級小學的學生共有四百七十六人¹¹³，五經富區則超過五百人¹¹⁴。及至一九二〇年，英長老會共辦有初級小學一百三十六所、高等小學十一所，學生共二千五百多人¹¹⁵。初級小學分佈於不同村落的教堂裏，為各地的教徒子女提供就讀機會。學生畢業後，則往一些較大或較重要地區的高級小學就讀，包括屬汕頭區的汕頭、汕尾、潮安、揭陽、鹽灶；客屬區的五經富、三河壩、上坑等。小學階段完成後，學生可在汕頭區升讀聿懷中學或作礮中學；客屬區學生則升讀道濟中學。

中學畢業生一般有三條出路：其一是考進神學院（即汕頭區的貝理神學院或客屬區的觀峯神學院）修讀，以便將來做傳道人；其二是作教會小學的教師；其三是進入教會醫院做學徒助手。至於華英中學，則開放予教外青年的，不在以上的系統之內¹¹⁶。

行政方面，差會也有規劃：兩等小學由中會（相當於根據地的教會）料理，而中學及神學院則由傳教士負責。至於女校，從幼稚園至神學院，均由女傳教士主理¹¹⁷。

美北浸信會

美北浸信會在一九〇〇年以前，共有學校二十九間，男女學生四百餘人；一九一〇年，學校增至六十六所，學生一千四百人¹¹⁸；一九二〇年，更增至學校一百五十所，學生四千六百多人¹¹⁹。男校分佈在各根據地，甚至外展站，在揭陽、河婆、嘉應等地則開設女校¹²⁰。

天道學校在耶琳的領導下，不斷擴大，學生來自七個縣，人數達七十人。一九〇七年耶琳返國，該校乃易名耶琳神學院¹²¹。至斐女士主持的明道婦女學校，學生除有所增加外，平均年齡也告下降，不少婦人携子上課¹²²。

一九〇四年，磐石中學改由是時來華的賈斌（R.T. Capen）負責。他大力提高學校的水平，許多畢業生也重返學校進修。時學校共有五位教師，分別教授小學至神學班的課程¹²³。與此同時，正光學校也有類似的轉變，自一八九九年耶琳夫人將之擴建後，一九〇四年衛每拉女

士 (Miss Myra Weld) 來華，她把正光提升至中學水平¹²⁴。

一九〇四年，汲平如 (J.H. Giffin) 在嘉應州開辦一所男童學校，時尚無校舍；一九一二年亦只有學生二十人。但後來卻發展成梅縣廣益中學¹²⁵。

巴色會

巴色會自一八九三至一九二〇年的學校發展，可參附表七。從表中可知在二十七年間，該會學校數目增加未逾一倍，但學生則增加兩倍半（一九一三年更達三倍），此反映出傳教學校的規模日漸擴大，收納的學生增多；而部分學校（特別是一人主理學校）則因教育水平普遍提高而受淘汰，故學校和學生數目的比例相應提高。

附表七：巴色會自一八九三至一九二〇年的學校發展情況

年 份	學校數	學生數	學校類別	附註
1893	53	1,173	神學院及師範學校 1、中學 1、寄宿男校 5、寄宿女校 3、駐有外國牧師的小學 8、純由中國人辦的小學(私塾)34、幼稚園 1。	¹²⁶ 註
1904	82	1,951	神學院 1、中學 1、寄宿學校12、堂區學校 (parochial schools) 9、義學 56、西學 2、幼稚園 1。	¹²⁷ 註
1908	¹²⁸ 73	2,395	義學42、初等小學20、高等小學 1、中學 1、方言學 1、師範學 1、傳道院 1、女學 6。	¹²⁹ 註
1913	80	3,097	神學院 1、師範學校 1、中學 1、初中 2、寄宿學校13。	¹³⁰ 註
1920	74 以上	2,461 以上	初小55、高小17、中學 2、其他不詳。	¹³¹ 註

教育政策方面，巴色會在一九〇四年，於每一間大教會內均設立堂區學校，傳教根據地（除三個外）都辦有寄宿的男或（及）女校，堂區學制包括初小四年和高小兩年。學校的課程有聖經、數學、地理、歷史、唱歌等；女校的課程較少，但須習家政。此外，學校除授文理體外，仍教導學生應用羅馬拼音字。這些學校主要是為信徒子女而設，學生需要繳費。

至於義學則純粹是為教外學童而設，目的是傳教。就學的人相當多，他們不須付分文，但每天要上一小時聖經課。

巴色會在嘉應州及梅林開辦了一所西學專科學校，稱樂育中西學堂。在梅林黃塘的一間，創辦於一九〇三年，一九〇六年改稱樂育方言學校，一九一七年改稱為樂育德文中學校¹³²。在嘉應（即梅縣）那間，創辦於一九〇六年，四年後改為樂育德文中學¹³³。至於元坑中學則是該會第一所中學校，一九〇七年遷至古竹，兼辦師範學校。課程方面，中學除聖經、教會史外，尚有音樂、地理、物理、中史、世界史及中國古典經籍等¹³⁴。

一九〇八年後，樟村女校也有很大的變化。從前該校的課程主要教授羅馬拼音化的客家話，以便學生在短期內能讀聖經，故學生畢業後對文理體並不通曉。但在中國教育改革、特別是女子小學章程頒佈後，傳教女校的壟斷性已告消失，若不加以改善將受淘汰¹³⁵。在競爭的壓力下，學校改訂章程，除國文和聖經外，增添地理、算術、歷史、格致等科。課本採用上海商務印書館所出之教科書，並以較新的教學法授課¹³⁶。

然而，當時女子教育仍面臨很多障礙，最大的困難是社會仍未接受讓婦女出門入學唸書，因此招收學生甚為困難。岡背樂育學堂本為兼收男女生徒，但男生人數較女生多出四倍，為突破社會的觀念，該校乃請地方官吏出來曉諭，鼓勵人民送女兒就學¹³⁷。

踏入民國以後，風氣已完全改變。一九一五年巴色會在嘉應城內設優等女校一所，專備予富紳女子就讀，初辦即有學生七十二人，翌年已增至百餘人；後來學校要求學生繳納學費，人數仍不稍減，於此可見社會的變化¹³⁸。

歐戰爆發，該會備受打擊，除被迫削減學校和學生人數外，又減去了對學生的資助。一九一五年後，學生必須繳付修膳等費。

禮賢會

禮賢會在一九〇五年，有學校三十間，基督徒學生一百二十九人，非教徒學生三百七十八人¹³⁹。至一九一二年，學校總數不變，學生則增至八百二十七人¹⁴⁰。一九二〇年，該會共設中、小學二十五間，學生六百二十二¹⁴¹。

該會辦的學校分助款學校、義學、助膳學三種。助款學校乃普通的學塾，只是教員為信徒，差會乃資助其經費，使其在授課之餘，兼教新舊約、四字經等書，以期學生得聞道理。每年由牧師考試兩次，以評積分之高下。義學開設在所有設立教堂的鄉村，由傳道人兼任教授，年收學金一、二元，或三、四元。助膳學方面，只有塘頭厦之耶山、虎門之太平兩處的二所男子兩等小學，及設在太平的兩所女學。此等小學旨在訓練信徒子女，故學費、膳費全免；但歐戰發生後，差會經濟困難，乃撤去助膳金，惟女校仍予保留¹⁴²。

禮賢會的教育事業並不發達。學校規模一般很小，且維持年日不長，每因某傳教士創辦而立，其離去後便予關閉。尤其奇怪的現象是：傳教士轉換工作地點時，學生亦屢隨遷移，連神道學校（即從前葉納清所辦的西鄉神道學校）和聖經女校等訓練本地傳道人的教育機構也是如此。在此情況下學校的程度自然不高。至一九二〇年，該會才僅有高級小學四所（即前述的塘頭厦之耶山、虎門之太平、東莞禮賢中學附設的小學，及太平兩等女學）。中學則只有一所，建於一九〇〇年，最初僅為初等小學堂，及後增辦中學、大學（即神學院）¹⁴³，中學部的課程有德文、數學、物理及化學¹⁴⁴。但在一九二二年因缺乏教員，此唯一的中學也告停辦¹⁴⁵。

第一次世界大戰起，禮賢會將所有助款學校停辦，連神學院亦不例外；其餘小學、中學，則增收學費半倍至八倍，致學舍收入增加三倍，以便維持¹⁴⁶。

巴陵會

巴陵會在一九〇五年，於廣東共辦有學校六十間，學生共一千人；

其中包括兩間寄宿的男子中學、一所神學院及四所女校，這些學校皆為信徒子女而設；其餘學校大都設在農村，因其目的在於傳教¹⁴⁷，故招收學生不限於信徒家庭。至一九〇六年，有初等小學堂五十五間、高等小學堂二間，合共生徒一千零九十三名；女學堂四間，學生一百一十八名；中學堂二間，學生一百零九人；大學堂（神學院）一間，學生五十名¹⁴⁸。

一九一四年，設有高等神道專科學校一所、高等小學二所、中學一所、小學十九所¹⁴⁹。可見較諸八年前，高等教育未見進步，初等教育反有大進步。歐戰爆發，各小學相繼停辦，僅餘惠州高等小學、韶州女師範學校、廣州高等神道學校仍繼續舉辦，但均需設法自養，不能依賴差會¹⁵⁰。至一九二〇年，巴陵會共有初等小學十一所、高等小學四所、中學一所，學生合共三百八十四人¹⁵¹。

倫敦會

倫敦會在廣東（香港以外）所辦的學校很少，可資介紹的，只有一九〇〇年在廣州開辦的通志學堂。學堂附設在叢桂新街禮拜堂內，是走讀學校，規模很小，只有一位傳教士及一位中國教師任教；學生亦不多，但其中一位是日後廣州青年會幹事梁小初¹⁵²。

學校曾改為兩等小學，一九〇九年再改為神道專科學校，訓練傳道人才¹⁵³。至一九二〇年中華基督教會惠愛堂（即叢桂新街禮拜堂）與嶺南大學及倫敦會合作，重開西關通志學校；後因倫敦會退出，此校乃成為嶺南大學西關小學，及後再改為嶺分中學¹⁵⁴。

美北長老會

美北長老會在此時期的教育工作有很大的突破。

首先在醫療教育方面，博濟醫院附設的華南醫學校在一九〇四年擴建，並改稱華南醫學院。一九一七年學院脫離差會獨立，自組廣州博濟會接辦；至一九三〇年再改為嶺南大學醫學院¹⁵⁵。另外一九〇一年，富馬利醫生（Dr. Mary A. Fulton）將原來附設在博濟醫院的女學班獨立出來，設立廣東女醫學堂（Women's Medical College）；至一九〇七年，得美人夏葛氏（Hackett）捐助而得擴建，故易名夏葛醫學院（Hackett Medical College）¹⁵⁶。這是中國第一所女醫學校。收錄的

學生，多是肄業於真光學校的；因為除真光外，廣東並無別間具有相當於中學程度的傳教女校，以滿足醫學院的入學要求。一九〇五年，該院附設端拿護士學校，這亦是廣東第一所正式的護士學校¹⁵⁷。

真光學校亦穩步發展。除開辦普通課程外，一九〇八年又開辦師範班，為二年制課程，專門訓練傳教小學的女師資。課程包括：聖經、倫理、中文、歷史、地理、數學、科學、教育學、心理學等十餘科；共有七位老師，包括兩名傳教士。開辦時有學生二十四人，她們需要繳付學費；若經濟困難的，則可拖欠至畢業後掌教鞭時才歸還¹⁵⁸。此外，又辦一研經班，共習三年，專門訓練女傳道人¹⁵⁹。至於小學方面，自一八七二年創校至一九一七年，據記錄，在校肄業的學生共達三千七百六十四人¹⁶⁰。扣除自一九一一年至一九一七年六年內畢業的，約一千六百人；辛亥革命前，真光學校為中國提供的知識婦女已超過二千人；其中大部分是教徒或在校不久成為教徒。

一九一三年，那夏理校長與差會商議開辦中學，翌年差會即派女傳教士四人來粵習華文，以為儲備師資。一九一七年中學創設於白鶴洞，學生由原來的師範班轉入；中學學科分三組：社會、教育、家政，畢業後多出任教師。真光小學與中學成一系統，小學畢業後可直升中學。校長為祁約翰（John W. Creighton）¹⁶¹。

培英書院自一八九八年與格致書院分立以後，仍在原址（聽松園）繼續發展，時學校尚辦有中學部及神學部；一九一〇年，神學部脫離培英書院獨立，培英乃變成一所完全的中學校¹⁶²。一九一四年那夏禮逝世，由其長子那威林（William D. Noyes）繼任校長。一九二〇年，因中華基督教會廣東大會已經成立，同寅會、公理會加入襄助。旋經董事會決議由國人接辦，校長亦委華人，故選舉關恩佐為校長、陳其瑗為小學校長。除中、小學外，附設商科及師範班。學校主要以英文授課¹⁶³。

格致書院自一八九八年與培英分立後，遷至四牌樓上課，一九〇〇年再遷至花地。是年尹士嘉聘了鍾榮光任國文總教習，並兼任校務。鍾為清舉人，在廣東有文名¹⁶⁴，但思想進步，曾加入同盟會，民初一度出任廣東省教育司長，後對孫中山的革命積極支持¹⁶⁵。義和團起事，學校

遷至澳門，易名嶺南學堂。一九〇四年，在河南康樂購得三十畝土地，自建校舍。此時主要開辦預備課程，包括附設的小學和中學。課程除中、英文外，還有數學、科學等科，史學家簡又文當時是附屬中學的學生¹⁶⁶。大學本部則一九〇六年才開辦第一班課程，學生三人，且流動性極大，至一九一八年才有第一屆大學畢業生¹⁶⁷。一九一〇年，該校曾開辦醫學院，由美國賓夕凡尼亞大學基督徒協會（Christian Association of the University of Pennsylvania）襄辦，但四年後結束¹⁶⁸。

嶺南大學的主要經濟來源乃靠美國董事局的資助。一九〇九年，鍾榮光轉向國人籌款，在中國各大城市乃至東南亞、歐美各國，籌得款項先後共達一百二十萬圓以上，其中多用作建築校舍之用¹⁶⁹。因此，嶺大與華僑的關係非常密切，這在以後會詳加敘述。另外，雖然美北長老會對該校的支持仍大，但在華董事局已加入循道會、倫敦會、公理會的成員；教員方面則包括美以美會、貴格會所支援的傳教士¹⁷⁰。嶺大努力地要將學校辦成一所超宗派的機構。

除了上述高等學府外，美北長老會在陽江城辦了男女學校各一所，男校名證光、女校名光愛。兩校在一九一三年遷校城東門外，至一九二七年證光開辦初中，一九三一年，兩校合併為景光初級中學校¹⁷¹。

海南島方面，在海口設立男女走讀學校，在瓊州城則辦有一所傳道人訓練學校（Poxton Training for Christian Workers）及一所中學。此外，還有一間女子初級中學名匹瑾女子學校（Pitkia Memorial School for Girls），創辦於一九一〇年，附有小學，為全島唯一的女子中學，一九一八年共有學生九十人¹⁷²。又在那大市，設立了靈光男校，佶安寧女校（Kittanning Girls' School）¹⁷³；在加積市於一九〇四年開辦一男校，名為McCormik School，一九一三年再辦一女校¹⁷⁴。

美南浸信會

美南浸信會的教育工作主要集中在廣州，次為英德兩個傳教中心區¹⁷⁵，其他十多縣設立的學校，皆是小規模的學塾而已。

廣州方面，兩廣浸信神道學校於一九〇三年，正式名曰傳道學堂，並在城東東山購地建築校舍，於一九〇七年遷入。學校有固定校址後，隨即修訂課程，並限制資格，規定入學者必須高小畢業以上和具備普通

知識方准進校。課程為三年制，包括新舊約、神道學、哲學等十餘科，學生人數在一九二〇年增至百餘人¹⁷⁶。

一九〇八年，綦憐太太在東山設立婦孺學校，訓練女子傳道人才。翌年校舍落成，名為培賢婦孺學校。此校最初是四年制，一九一八年改為六年制，二〇年復改為七年制，以求達到高小程度；科目與普通小學相仿，有十餘科。來學人數很多，達百餘人¹⁷⁷。

由華人興辦的培正學塾，於一九〇四年政府興學令下後，易名培正學堂，課程悉照欽定學堂章程辦理；一九〇六年，因經濟困難，停辦小學，且決定將珠光里校址變賣，改賃民房兩間為校舍，專辦師範科，稱羊城培正師範傳習所。一九〇七年在海外籌得款項，乃在東山購地復校；翌年培正的華人校董會議決將該校交給兩廣浸信會，由總會設勸學部管理。學校由李錦綸任監督，教職員共十二人，學生九十五人。一九一二年，因政府有更易學堂名號之令，乃改名培正學校。一九一六年，續辦中學¹⁷⁸。

培道女校在一九〇六年於東山購地建校，由五仙門遷入。由於科舉廢除，學校代興，培道亦隨著改良其課程，增設地理、算術、衛生、英文等科。此時期仍未有畢業制度，學生在肄業七、八年後，即為畢業。學生人數不斷增加，校舍不敷容納，因培賢婦孺學校建成，乃將婦女班遷去。盲女班亦同時另立慕光瞽目院，培道乃發展成純粹的小學。一九一三年，復設蒙學班及蒙學師範班，訓練師資人才。一九一八年開辦四年制中學，次年將蒙學歸併培正附小，培道專辦女子教育，時有中學、小學、初級師範、幼稚園各級¹⁷⁹。

英德方面，一九〇五年開辦真道學校，至一九二二年遷至曲江，易名開明中學，有初中及小學兩部¹⁸⁰。

其餘廣州市及各縣地方，還辦有小學校多所¹⁸¹。

循道會

循道會在一八九五年以前辦有三所男校，六所女校。至一九〇五年仍維持九間校數，但學生則由二百零六人增至二百六十五人¹⁸²。

一九〇三年，梁美意（Miss Britton）在廣州創設一寄宿女校，名為淑正；一九一六年，晏惠霖（W.J. Webb Anderson）夫人開辦怡

和連學校（Evanlina）；一九二三年淑正與怡和連合併，而成佛山華英女子中學¹⁸³。

廣州原來開辦有一所寄宿男校，但發展不佳。一九〇五年遷至佛山；一九一一年改辦為華英學校，即後來的華英中學¹⁸⁴。

此外廣州、佛山、韶關等地，還有若干小學的開設，如廣州的懿羣小學¹⁸⁵等。統計在一九二〇年，該會共辦有小學三十五所，中學一所，學生共九百三十四人¹⁸⁶。

聖公會

聖公會自一八九九年開始，致力在肇慶發展，開辦了男、女的寄宿學校¹⁸⁷。

一九〇三年，聖公會派莫壽增開拓廣州工場。三年後，莫氏在福安街天主堂附設提多小學校，招收走讀生和寄宿生¹⁸⁸。一九一二年，復在石牌購地興建聖三一中學，兼設神學班及高等小學；不一年，學校遭劫掠，為安全計乃遷至廣州，在東較場購置新校。一九一八年協和神學院創辦後，神學班始停止¹⁸⁹。

除聖三一中學外，聖公會復設一所女校，名聖希理達女子中學，由邊梯歷女士（Miss Benderick）為校長，同樣招收走讀生和寄宿生¹⁹⁰。

據一九〇六年統計，聖公會在粵共有學校十間，其中包括廣州二間、肇慶三間、北海五間，學生共二百五十六人¹⁹¹。一九二〇年增至五十五間，學生共二千五百七十六人¹⁹²。

公理會

美部會在喜嘉理的領導下，教會有大發展。一九一〇年以前且已開辦學校二十九所，學生七百五十餘名。但自喜氏返國後，差會因人力物力所限，陸續讓出或停辦所設教堂，一九二二年再度結束在廣東的佈道事業。至於芝加哥婦女會倡辦的路得女校，在伍賴信的管理下仍然繼續，並教授英文，但要另外收費¹⁹³。

中華綱紀慎自理傳道會在台山縣各地的教堂均有小學開辦，如大江堂設崇真初級小學（一九一〇年）、縣城公理堂設慈慧女校（一九〇六年）及世光男校（一九〇七年）等¹⁹⁴。

同寅會

同寅會在一九〇〇年開辦美理兩等女子學校，一九一三年遷往小欖¹⁹⁵，此校為寄宿學校。此外，在香山、順德各地的福音堂中，亦開辦走讀學校。該會非常注意辦學，尤其是女子教育。一九〇九年，小欖所辦學校幾釀成教案¹⁹⁶。

約老會

一九〇四年，約老會於德慶辦一女校，規模不大，僅教師一人、學生十餘人；後來復添辦男學校、婦人學校，以至神道學校等¹⁹⁷。

紐西蘭長老會

紐西蘭長老會自一九〇一年派出第一位傳教士麥內（G.H. McNeur）¹⁹⁸來華，後又續派來數人。一九〇四年，該會接辦了美北長老會所設的三所教堂和兩所學校。後續在增城、番禺兩地發展，增辦兩校¹⁹⁹。至一九一五年，該會共辦學校九間，學生二百一十人²⁰⁰。

加拿大長老會等

一九〇七年，在江門傳教的加拿大長老會，開設啟智、啟德男女學校，二校後來合併為培英中學的分校²⁰¹。

此外，德國長老會亦開辦了兩所學校，其中德華學堂發展至學生百餘人²⁰²。聖道會在肇慶辦有一校²⁰³。其他差會亦零星辦有一些小學。

還有兩校須在這裏一提。其一是廣州青年會所設立的英文專科及商科日、夜校，由黎瑞任校長，學生不數年達三百餘人²⁰⁴，此校後來改辦成青年會中學。其二是一九一六年美國佈道家穆德（John Mott）來華佈道倡議下，廣東八個差會：美北長老會、加拿大長老會、紐西蘭長老會、循道會、公理會、同寅會、倫敦會、聖公會等，共同創辦一所神學院，培養教牧人才；後建校於白鶴洞，是為協和聖經學校及神學院²⁰⁵。

總括在此二十年間，傳教學校有飛躍性的發展。從數字上看，一八九九年廣東各差會所設立的各級學校合共超過一百六十六間，學生在三千六百一十六人以上²⁰⁶。此數為全國的十分一²⁰⁷。至一九一五年，據中華教育會廣東分會的統計，全省傳教學校六百九十五間，學生二萬三千

人²⁰⁸，增幅達四至六倍。一九二〇年，再增至中、小學八百三十四間，學生二萬五千四百多人²⁰⁹。換句話說，二十年間學校增加了五倍，學生增加了七倍。

除了量的增加外，教育的質素亦有很大的進步。無論就學校規模、課程設計，以至師資的訓練，均遠較前期為優。並且，教育也越趨高等化，即以一九一五至二〇年五年間為例，中學的數目已從七間增至三十七間，不過大部分只屬初中程度。

此外，個別差會如英長老會已建立起完整的教育系統。其他差會雖未有此建制，但亦皆確立了升遷制度，將各級的學校聯繫起來。差會間的合作亦趨積極，前面提到由八個差會合辦的協和神學院、中華基督教會成立等，皆是例證。另外自益智書會（一九〇五年改稱中國教育會、一九一六年再易名中國基督教教育會）成立後，各地陸續建立分會。一九〇九年廣東教育會成立²¹⁰，一九一五年改為南中國基督教教育會。宗旨在研究廣東一地傳教教育所面臨的各項問題，每年開會一次²¹¹。該會並出版英文《教育評論》雜誌。

註釋

¹ 參馮自由：「興中會會員人名事蹟考」，載《革命文獻》（台北：中央文物供應社，一九五三），三輯，總頁三三一至三七二；又史扶鄰（Harold Z. Schiffrin）著、丘權政等譯：《孫中山與中國革命的起源》（北京：中國社會科學出版社，一九八一），頁四七。

² Edward J.M. Rhoads, *China's Republican Revolution, The Case of Kwangtung, 1895-1913*, p. 39.

³ 一般常說孫中山策劃或領導的十次革命起義，只有鎮南關、上思、河口三役不在廣東省境內。

⁴ 朱子勉：「辛亥革命後廣東政局的演變」，載《廣東辛亥革命史料》，頁四一七至四二五；又 Rhoads, *China's Republican Revolution*, pp. 259-265。

⁵ 參羅翼羣：「記孫中山南下護法後十年間粵局之演變（一九一七至一九二六）」，載《廣東文史資料》，二十五輯（一九八二年三月），頁一〇五至一二五；又程天固：《程天固回憶錄》（香港：龍門書店，一九七八），頁一〇三至一一〇。

⁶ 參劉廣京：「唐廷樞之買辦時代」，載《清華大學學報》，新二卷，二期（一九六一年六月）。

⁷ 聶寶璋：《中國買辦資產階級的發生》（北京：中國社會科學出版社，一九七九），附表，頁一六一至一六五。

⁸當然支持革命的原因很多，不一定是爲了偉大的目標，部分人可能純粹爲鞏固本身集團的利益。正如史扶鄰所說：「興中會的領導者企圖推翻王朝，並不是因爲他們比康有爲和梁啟超這樣一些知識界的改良主義更憎恨清政府，而是因爲清王朝——任何傳統王朝——的投降都有利於他們得到政權。無論是孫中山的醫學學位，還是一八九二年維多利亞女王授與何啟騎士榮譽，都不能補償傳統中國加給他們的政治和社會的不利條件。他們要在政治上成爲一種力量，唯一的辦法是透過改變……沖上最高的官階。」——《孫中山與中國革命的起源》，頁六七。周錫瑞（Joseph W. Esherick）亦指出：城市上流階層之支持革命，純然出於反滿；但他們的反滿理由與人民羣衆全無相同之處。參周著、楊慎之譯：《改良與革命——辛亥革命在兩湖》（北京：中華書局，一九八二），頁二〇三。

資產階級之支持革命，亦可能基於許多不同的理由，但無論如何，這個集團的興起，確實對革命運動起了很大的作用。

⁹參徐潤：《徐愚齋自述年譜》（台北：食貨出版社，一九七七），頁十七至二三。

¹⁰見勒法格（Thomas E. La Fargue）著、高岩譯：《中國幼童留美史》（香港：文藝書屋，一九八〇），頁八一至八二，八七至八八。

¹¹參費維愷（Albert Feuerwerker）著、鄧明德譯：「論二十世紀初年中國社會危機」，載蔡尚思等著：《論清末民初中國社會》（上海：復旦大學出版社，一九八三年），頁一〇二至一〇三。

¹² John Foster, *The Chinese Church in Action* (London: Edinburgh House, 1933), pp. 68-81.

¹³ Rhoads, *China's Republican Revolution*, pp. 122f.

¹⁴費維愷：「論二十世紀初年中國社會危機」，載《論清末民初中國社會》，頁一〇二。

¹⁵ Rhoads, *China's Republican Revolution*, pp. 252-253.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 252-259.

¹⁷例如一九一七年十二月，桂系莫榮新與粵軍政府接戰於海豐、五華、梅縣、汕頭、潮州等處；一九一八年，兩廣巡閱使龍濟光亦與粵軍交戰於高州、雷州等地。參《中華基督教會年鑑》（一九一八），頁二四、三十。

¹⁸參《中華基督教會年鑑》（一九一六）；頁委九十至九二。

¹⁹劉澤榮：「汕頭地震情形」，載《中華基督教會年鑑》（一九一八），頁一三五至一三八；又同書，頁五二。

²⁰張廷玉等撰：《明史》，卷六九，志四五，選舉一（北京：中華書局，一九七四）；至於清制，參趙爾巽修：《清史稿》，卷一〇六，志八一，選舉一（香港：文學研究社，一九六〇）。

²¹清高宗敕撰：《皇清文獻通考》（杭州：浙江書館，光緒八年），卷六五，學校三。

²²參朱浩懷：《平遠縣志續編資料》（台中：青峯出版社，一九七五），頁一一五至一一六。

²³《皇清文獻通考》，卷七十，學校八；崑岡等總裁：《欽定大清會典事例》，卷三九五（上海：商務印書館，一九三六），頁一至二。

²⁴參阮元等：《廣東通志》，卷一三七至一四三；沈瓊樓：「清末省辦各書院及幾間公

私立學堂簡介」，載《廣州文史資料》，十五輯，一九六三年第四輯，頁五十。

²⁵此館的旨在教授西洋文字，以訓練將軍、督撫、監督各衙門的翻譯官。參毛鴻賓：「開設教習外國語言文字學館摺」，同治三年六月初十日，見中國史學會：《洋務運動》，二冊（上海：上海人民出版社，一九六一），頁一〇五至一〇九；又「同治三年七月十八日總理各國事務衙門恭親王等奏」，載《同治朝籌辦夷務始末》，卷二七，頁十八；Knight Biggerstaff, *The Earliest Modern Government Schools in China* (New York: Cornell University Press, 1961), pp. 37-50.

²⁶此館由張之洞所設，一九〇六年合併入廣州水陸師學堂。參 Williams Ayers, *Chang Chih-tung and Educational Reform in China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), p. 105.

²⁷此校的前身是在一八八六年設立的陸師學堂，旨在訓練軍事技術人才。參 Biggerstaff, *The Earliest Modern Government Schools in China*, pp. 54-57；張之洞：「辦理工水陸師學堂情形摺」，《張文襄公全集》（台北：文海出版社，一九六三），卷二八，頁二 b 至七。

兩年後，張之洞奏准在該校加設鑛學、化學、電學、植物學、公法學五科。參張之洞：「增設洋務五學片」，見《張文襄公全集》，卷二八，頁七至九 b；Ayers, *Chang Chih-tung*, pp. 108-113.

²⁸「同治十年十月二十一日文淵閣大學士兩廣總督瑞麟等摺」，載《洋務運動》，冊二，頁一一七至一一八。

²⁹參曾孟樸描寫同文館的特班的情況，載胡適：《胡適文存》三集，卷八（台北：遠東圖書公司，一九五三），頁七一〇。

³⁰如鄭觀應對同文館的批評：「雖羅致英才，聘請教習，要亦不過只學語言文字，若夫天文、輿地、算學、化學，直不過粗習皮毛而已。」詳見《盛世危言增訂新編》，冊一（台北：學生書局，一九六五），頁二五〇至二五一。

³¹如光緒二十二年刑部左侍郎李端棻之上疏，收入舒新城：《中國近代教育史資料》，上册（北京：人民教育出版社，一九六一），頁一四三至一四八。其他如御史王鵬運、翰林院侍講學士秦綬章等亦有同樣奏請。

³²《清史稿》，卷一〇七，志八二，選舉二。

³³何炳松：「三十五年來中國之大學教育」，載蔡元培等：《晚清三十五年來之中國教育（一八九七至一九三一）》（香港：龍門書店，一九六九），頁七六至七七。

³⁴廣雅書院為張之洞於一八八七年督粵時興建。參潘心一：「廣雅書院鱗爪」，載《廣州文史資料》，十輯（一九六三年第四輯），頁六五至七五；曹思彬等：《廣州近百年教育史料》（廣州：廣州人民出版社，一九八三），頁五〇至五六；又 Ayers, *Chang Chih-tung*, pp. 58-60.

³⁵詳參沈祥龍：「清末廣東大學堂概述」，載《廣東文史資料》，十七輯（一九六四年十二月），頁一三二至一三三；沈瓊樓：「清末省辦各書院及幾間公私立學堂簡介」，載《廣州文史資料》，十輯（一九六三年十二月），頁五四至五七。

³⁶「奏定學堂章程」全文，參多賀秋五郎編：《近代中國教育史資料（清末編）》（台北：文海出版社，一九七六），頁一九九至四〇八；又參 T.Y. Teng and T.T. Lew,

ed., *Education in China* (Peking: The Society for the Study of International Education, 1923), pp. 2-6.

³⁷沈祥龍：「清末廣東大學堂概述」，頁一三三至一三五；《清史稿》，卷一〇七、志八二，選舉二，學校二。

³⁸所有中學名稱參黃佐：「廣東省中小學制度的變遷」，載《廣東文史資料》，十二輯（一九六四年三月），頁一一四至一一五。不過，此處的中學數目可能有誤，就目前所知，起碼缺了羣益學堂，參沈祥龍、陳伯衡：「清末廣府中學堂和求是小學堂」，載《廣東文史資料》，十輯（一九六三年十二月），頁九五至九九。

³⁹陳啟天：《近代中國教育史》（台北：中華書局，一九六九），頁一三四至一三六。

⁴⁰黃佐：「廣東師範教育制度的變遷」，載《廣東文史資料》，十輯（一九六三年十月），頁一四三至一四四。

⁴¹李敦化：「我所知道的兩廣工業學堂」，載《廣東文史資料》，十輯，一九六三年十月，頁一五〇至一五四。

⁴²汪祖澤、莫擎天：「廣東公立法政專門學校雜憶」，載《廣州文史資料》，十輯（一九六三年十二月），頁一〇二至一〇七。

⁴³曹思彬：《廣州近百年教育史料》，頁七〇至七三。

⁴⁴中華民國教育部：《第二次中國教育年鑑》（上海：商務印書館，一九四八），頁二五六。

⁴⁵中華民國教育部：《第一次中國教育年鑑》，丙編，第二冊（上海：開明書店，一九三四），頁五六一至五六二。

⁴⁶同前註，頁七七八。

⁴⁷同前註，頁六六〇至六六一、七二七。

⁴⁸該段說話的全文是：「如今的事實是，中國有一千九百個以上的縣以及滿洲，都向我們開放。在傳教工作開展了一百年後的今天，我們可以說，倘使福音在此刻不能傳給每一個中國人，責任不在他們身上。我們工作的機會到處都有，四處都是。從未試過有像今天一樣在室內室外都擠擁著要聽福音的人羣，而我們的教堂及會客室，亦充滿著傳福音的機會；這些機會在中國以外的其他地方，實在很難尋得。我們的教育亦從未試過有這麼多人渴慕追求，無論是初級或高級，都已完全滿額，且有許多人額滿見遺。亦從未試過如今天般對基督教文字有如此大的需求，編寫讀物給教內教外人的機構即使盡其全力也供不應求，需求量仍在不斷增加中，因為中國是擁有全世界最多的人口，而又運用同一種語言閱讀的國家。傳教士也首次發現醫療工作對人心靈的影響較其他傳教工作為大，其影響範圍不斷擴大，效果無可限量。」參 Arthur Brown, *One Hundred Years*, pp. 296-297.

⁴⁹ Paul Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats, American Protestant Movement in China, 1890-1952* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1958), p. 62.

⁵⁰關於此二十年的轉變，參 Frank Rawlinson, "Change and Progress in the Christian Movement in China during the Past Two Decades (1900-1920)", in Milton T. Stauffer, ed., *Christian Occupation of China* (San Francisco: Chinese Material Center,

1979, Reprint of 1922, ed., Shanghai), pp. 32-39.

⁵¹ Ibid., pp. 159,162.

⁵² Broomhall, *The Chinese Empire*, p. 53.

⁵³《中華基督教會年鑑》(一九一四年),附錄四二b至四三。

⁵⁴ Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 164.

⁵⁵ Paul Hutchinson, ed., *A Guide to Important Mission Stations in Eastern China* (Taipei: Cheng Wen, 1971; Reprint of Shanghai: The Mission Book Co., 1920), pp. 161-162.

⁵⁶ 陳澤霖:「基督教長老會在潮汕」,參《廣東文史資料》,八輯(一九六三年六月),頁六二。

⁵⁷ *CMYB* (1914), p. 180.

⁵⁸ M.C. Mackenzie, "The English Presbyterian Hakkā Mission", *CMYB* (1912), pp. 224-250.

⁵⁹ 吳立樂:《浸會在華佈道百年史略》,頁四七至四八; Ashmore, *Historical Sketch of South China Mission of the American Baptist Foreign Mission Society*, pp. 72-82.

⁶⁰ 陳澤霖:「基督教長老會在潮汕」,參《廣東文史資料》,八輯(一九六三年六月),頁六九至七十。

⁶¹《中華基督教會年鑑》(一九一八年),頁十三、二四; Band, *The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947*, pp. 346-347.

⁶² Band, *Ibid.*, pp.347-348; 劉澤榮:「汕頭地震情形」,載《中華基督教會年鑑》(一九一八年),頁一三五至一三八。

⁶³ Hutchinson, *A Guide to Important Mission Stations in Eastern China*, p. 178.

⁶⁴ 參《崇真會百週年紀念特刊》,頁九七至九九;並見《基督教香港崇真會史略》,頁二八至三十。

⁶⁵《中華基督教會年鑑》(一九二九至三〇年),頁二五五至二五八。

⁶⁶ 參《中華基督教會年鑑》(一九一六年),頁華十四、續四六至四九;另 *CMYB* (1914) 附了一個詳盡的表,說明巴色會自一八七六至一九一三年的發展(頁三七五)。

⁶⁷ 羅彥彬:《禮賢會在華傳教史(一八四七至一九四七)》,頁三至四; C.J. Voskamp, "The Work of German Missions in China," *CMYB* (1914), pp. 376-379.

⁶⁸ 羅彥彬:同前註,頁七五至八三。

⁶⁹《中華基督教會年鑑》(一九一六年),頁續四九至五一。

⁷⁰ 同前註,一九三六年,頁五八至五九。

⁷¹ 同前註,一九一七年,頁十五。

⁷² 同前註,一九一八年,頁七五至七六。

⁷³《中華基督教會年鑑》(一九三六年),頁五八至五九。

⁷⁴《中華基督教會年鑑》(一九一六年),頁委七七。

⁷⁵ Kollecker, "Three German Missions in Kwangtung Province," *CMYB* (1915), pp. 249-252.

⁷⁶「廣州教會調查」,載《神學誌》,四卷,二號,一九一八年六月,頁六之(七)至(九)。

⁷⁷《佛山忠義鄉土志》（出版時地不詳），卷八之二。

⁷⁸溫國符：《西廣東長老會歷史》（啟明公司承印，一九二〇年鉛印本），頁十八至二十。

⁷⁹吳立樂：《浸會在華佈道百年史略》，頁二三至二五；劉粵馨：《兩廣浸信會史略》，頁三十；又《中華基督教會年鑑》（一九一六年），頁續六七至七一。

⁸⁰盧約翰：《苦難重重的教會》，頁八六至九六。

⁸¹沈文卿：「循道會」，載《中華基督教會年鑑》，頁續八四至八五。

⁸²張祝齡：「廣東教會合一的實現」，載《中華基督教會年鑑》（一九一二年），頁一八二至一八四。

⁸³鄭柳春：「廣東基督教會史略」，載《中華基督教會年鑑》（一九二四年），頁一〇三。

⁸⁴ Stauffer, *Christian Occupation in China*, p. 162.

⁸⁵參《中華基督教會年鑑》（一九一四年），頁一四八 b。這是一九一三年之統計；但據廣州博物館所展示出來的傳教圖，則指出佛岡、海康、徐聞、萬州（萬寧），在一九一九年以前已有傳教士到達。參「一八四〇至一九一九年傳教士到達的縣分圖」，見廣州市鎮海樓廣州博物館六樓展覽廳，一九八四年八月二十三日抄錄。

⁸⁶同前註，並 Stauffer, *Christian Occupation in China*, p. 162.

⁸⁷即在一八七七年的傳教士大會上，狄考文亦指出，絕大部分傳教士均認為教育是向異教兒童傳教的工具，故此大多數在華的傳教學校均屬低年級的程度，教授的也多限於宗教書籍。參 C.W. Mateer, "The Relation of Protestant Missions to Education", in *Conference Records 1877*, pp. 171-172.

⁸⁸ Devello Z. Sheffield 在一八七七大會上正持此論。他認為教授世俗知識並不能領人歸主；而且若中國人單單學習了西方的科學知識，會比沒有學過的異教徒更難接受福音。（*Conference Records 1877*, pp. 200,203.）

⁸⁹ Roberto Paterno, "Devello Z. Sheffield and the Founding of the North China College", in Liu, Kwang-ching, ed., *American Missionaries in China*, p. 46.

⁹⁰ R. Lechler, "On the Relation of Protestant Missions to Education", in *Conference Records 1877*, p. 164.

⁹¹ C.W. Mateer, "The Relation of Protestant Missions to Education", in *Conference Records 1877*, pp. 171-172.

⁹² R. Lechler, "On the Relation of Protestant Missions to Education", in *Conference Records 1877*, p. 164。黎氏說他的話引述紐約一位 Rev. Hodge 的。

⁹³ B.C. Henry, "Shall We Assist the Chinese in Acquiring a Knowledge of the English Language", *CR*, Vol. 12, no. 3 (May-June, 1881), pp. 225-226.

⁹⁴ Irwin T. Hyatt, "Protestant Missions in China, 1877-1890: The Institutionalization of Good Work", in Liu, Kwang-ching, *American Missionaries in China*, pp. 97-98.

⁹⁵ N.J. Plumb, "History and Present Condition of Mission Schools and What Further Plans are Desirable", in *Conference Records 1890*, p. 451.

⁹⁶ C. W., Mateer "How Many Educational Work be Made Most to Advance the

Cause of Christianity in China”, in *Conference Records 1890*, pp. 457-467.

⁹⁷參王樹槐：「基督教教育會及其出版事業」，載林治平編：《近代中國與基督教論文集》（台北：宇宙光出版社，一九八一），頁一九五至二二七。

⁹⁸ Eleamor W. Sheffield, “Christian College in China”, in *Records of the Triennial Meeting of the Educational Association of China* (Taipei: Cheng Wen, 1971; Reprint of the 1893, 1896, 1900 eds. by American Presbyterian Mission Press, Shanghai [以下簡稱 *Records of EAC*] 1896), p. 243.

⁹⁹參 Timothy Richard 的演說，見 *Records of EAC*, 1893, pp. 8-12; F.R. Graves, “Moral Influence of Christian Education”, *Records of EAC*, 1893, pp. 33-37; also D.Z. Sheffield, “Christian Education,” in *Records of EAC*, 1899, pp. 19-32.

¹⁰⁰ C.W. Mateer, “What is the Best Course of Study for a Mission School in China”, in *Records of EAC*, 1896, pp. 48-55.

¹⁰¹ *CR*, Vol. 33, no. 12 (Dec., 1902).

¹⁰² *Records of the China Centenary Missionary Conference, 1907*, pp. 62-64.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 67-68.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 61-62, 並參 W. N. Brewster 在會上發言，*ibid.*, pp. 490-491.

¹⁰⁵ *Education in Relation to the Christianisation of National Life, Report of Commission III, World Missionary Conference, 1910* (New York: Fleming H. Revell, 1910), p. 73.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰⁷ Nelson Britton, “Standards of Missionary Education in China”, *CR*, Vol. 40 (Oct., 1909), pp. 556-557.

¹⁰⁸ *Education in Relation to the Christianisation of National Life, Report of Commission III, World Missionary Conference, 1910* (New York: Fleming H. Revell, 1910), pp. 88-89.

¹⁰⁹史堅如就是十九世紀末書香門弟就讀於教會學校的例子。史的祖父是翰林院編修，整個家族在本地甚有名望。參史扶鄰：《孫中山與中國革命的起源》，頁一五一至一五二。

¹¹⁰ *Conference Records 1877*, pp. 202-203.

¹¹¹參黃達修：「汕頭華英學校歷次學潮與反英鬭爭」，載《廣東文史資料》，八輯，頁七八至八十；Band, *Working His Purpose Out*, pp. 264-265.

¹¹² Band, *ibid.*, p. 266；陳澤霖：「基督教長老會在潮汕」，參《廣東文史資料》，八輯（一九六三年六月），頁六二。

¹¹³ MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Mission in China*, p. 187.

¹¹⁴ Band, *Working His Purpose Out*, p. 282.

¹¹⁵ Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 171.

¹¹⁶陳澤霖：「基督教長老會在潮汕」，參《廣東文史資料》，八輯（一九六三年六月），頁七二至七三。

¹¹⁷劉澤榮：「汕頭長老會」，載《中華基督教會年鑑》（一九一六年），

頁續三二至三五。

118 劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁二六五至二六六。

119 Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 171.

120 Ashmore, *Historical Sketch of South China Mission*, p. 119；劉粵聲：同前書，頁二六六。

121 Ashmore, *ibid.*, pp. 91-93.

122 *Ibid.*, pp. 96-97.

123 *Ibid.*, pp. 100-103.

124 *Ibid.*, pp. 112-116；吳立樂：《浸會在華佈道百年史略》，頁四八。

125 Ashmore, *ibid.*, p. 107；廣東省教育廳：《廣東省廿一年度全省教育概況》，頁四一五。

126 *China Mission Hand Book* (Taipei: Cheng Wen, 1973; Reprint of Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896), part 2, pp. 277, 280.

127 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 483.

128 C.J. Voskamp 所載之校數於一九〇七年為九十四間，參註 67。

129 巴色花里仁譯：「論在中國巴色教會之光景」，載《德華朔望報》，一期，頁三十。

130 Voskamp, "The Work of German Missions in China", p. 375.

131 Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 171.

132 廣東省梅縣縣政府教育科：《梅縣教育》（梅縣：該科，一九四一），頁九四；廣東省教育廳：《廣東省廿一年度全省教育概況》，頁四一八。

133「黎韓二牧年譜與本會百年大事表合編」，載《基督教香港崇真會史略》，頁二七至二九。

134 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, pp. 478-479.

135 正如鍾清耀所說：「向來我國女學，絕無僅有，教會有此，且為特色矣。近來風氣大開，國中女學漸興，教科完備，將來女界文明，不難媲美歐西。我會女學，若不再加整頓，定必瞠乎其後，前此以為特色者，後此恐形減色焉。」見鍾著：「巴色會長樂縣屬樟村女學改良之進步」，載《德華朔望報》，十四期，頁二七。

136 同前註，頁二七至二八。

137「樂育女校之示諭」，載《德華朔望報》，八六期，頁二一至二二。

138《中華基督教會年鑑》，一九一六年，頁續四六至四九。

139 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 497.

140 A. Kollerker, "Three German Missions in Kwang in Kwangtung Province", *CMYB* (1915), pp. 247-249.

141 Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 171.

142《中華基督教會年鑑》，一九一六年，頁續五五至五六。

143 參「禮賢會在東莞情形」，載《德華朔望報》，九期，頁二一。

144 Voskamp, "The Work of German Missions in China", *CMYB* (1914), p.379.

145 羅彥彬：《禮賢會在華傳教史》，頁八五至八九。

146 麥梅生：「德國教會在華狀況」，載《中華基督教會年鑑》，一九一八年，頁七五至七六。

147 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, pp. 485-486.

148美霖：「略論一千九百零六年巴陵會在華傳道之光景」，載《德華朔望報》，五期，頁二五。

149《中華基督教會年鑑》，一九一六年，頁續四九至五一。

150同前註。

151 Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 171.

152梁小初：《未完成的自傳》（香港：基督教文藝出版社，一九六九），頁二二至二三。

153劉粵聲：《廣州基督教概況》，頁六五至六六。

154梁小初：《未完成的自傳》，頁二六至二七；劉粵聲：同前註，頁八三；廣東省教育廳：《廣東省廿一年全省教育概況》，頁三四二至三四三。

155 W.W. Cadbury and M.H. Jones, *At the Point of a Lancet — 100 Years of the Canton Hospital, 1835-1935*, pp. 131-133；原書未見，轉引自顧長聲：《傳教士與近代中國》，頁二八二。

156余美德：「紀夏葛醫學校創始事蹟」，載《夏葛醫科大學卅週年紀念錄》，缺頁碼；Missionary News, CR, Vol. 40 (Feb., 1909), pp.114-115；廣東省教育廳：《廣東省廿一年度全省教育概況》，頁四四八；Harriet Noyes, *A Light in the Land of Sinim*, p. 89.

157中華民國教育部：《第一次中國教育年鑑》，丙編，頁一三四至一三四 b；麥靈生：「博濟醫院與嶺南大學」，載《廣州文史資料》，十三輯，頁一一二。

158 Noyes, *A Light in the Land of Sinim*, pp. 221-222.

159 Ibid., pp. 214-215.

160 Ibid., p. 242.

161劉心慈：《眞光光榮簡史》，頁六九至七〇。

162「百年大事紀要」，載《培英中學創校百周年紀念特刊》，頁七二；「培英中學建校歷史」，載培英中學編：《培英中學六八校慶專刊》（廣州：該校，一九四七），頁六至七。

163《培英一九二六年級畢業錄》（廣州：該校，一九二六），缺頁碼。

164鍾榮光：「信道自述」，載《中華基督教會年鑑》（一九二一年），頁二四〇至二四二；又嶺南大學同學會編：《鍾榮光先生傳》（香港：該會，一九六一），頁十四至十六。

165廖奉靈：「回憶鍾榮光校長」，載《廣州文史資料》，二四輯，一九八一年十一月，頁一五〇至一五三。

166簡又文：「重生六十年」，載《景風》，二十六期（一九七一年三月），頁四九至六十。

167 Corbett, *Lingnan University*, p. 67.

168 William P. Fenn, *Christian Higher Education in Changing China, 1880-1950* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 61; Corbett, *ibid.*, pp. 29-47；楊重光：「美帝控制嶺南大學六十年」，陳序經：「有關嶺南大學與鍾榮光的幾點回憶」，皆載《廣州文史資料》，十三輯，頁六、三十至三一。

169 詳參嶺南大學同學會：《鍾榮光生先傳》，頁二九至三〇，三九至四八；又楊重光；同前註，頁六至七；陳序經：同前註，頁三一至三二；高冠天：《私立嶺南大學接回國人自辦之經過及發展之計劃》，頁七至八。

170 Corbett, *Lingnam University*, p. 26；陳序經：同前註，頁三二。

171 廣東省教育廳：《廣東省廿一年度全省教育概況》，頁四三〇至四三一。

172 參同前註，頁四三三；又 *The American Presbyterian Mission, The Isle of Palms*, pp. 58-60.；另朱爲潮：《瓊山縣志》（瓊山學校木刻，一九一七）：「瓊山縣共有教會學堂二，一在北門外官路東邊，一在官路西邊（匹璫女校在北門外）。」見卷十一，海防志、附洋務，冊九，頁九十。

173 *The American Presbyterian Mission*, *ibid.*, p. 67；又彭元藻：《儋縣志》（海口：海南書局，一九三六）：「那大鎮距縣一百二十里……美國設福音堂醫院，靈光學校，信安寧女學各一，在鎮之後，原前清光緒十五年創設，迄今四十六年。教民約數百。」卷二、市鎮、冊一，頁六至六 b。

174 *The American Presbyterian Mission*, *ibid.*, pp. 69-74.

175 《中華基督教會年鑑》（一九一六年），頁續六七至七一。

176 劉粵聲：《廣州基督教概況》，頁六九；《兩廣浸信會史略》，頁二九；吳立樂：《浸會在華佈道百年史略》，頁二六至二七。

177 劉粵聲：《廣州基督教概況》，頁七五；《兩廣浸信會史略》，頁四三至四四；吳立樂：同前註，頁二六。

178 劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁三三至三四；《廣州基督教概況》，頁七七至七八；賴奕輝、鄧鷹揚：「廣州培正中學怎樣爲美帝文化侵略服務」，載《廣東文史資料》，十八輯，頁一二二至一二八。

179 劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁三六至三九；《廣州基督教概況》，頁八五；「本校九十年來大事記」，載《培道中學九十周年紀念特刊（一八八八至一九七八）》（香港：該校，一九七八），頁四六。

180 廣東省教育廳：《廣東省廿一年度全省教育概況》，頁四二二；“Obituaries, Rev. G.W. Greene”, *CMYB* (1912), Appendix, pp. 37-38.

181 兩廣浸信會開辦學校的名單，參《兩廣浸信會史略》，頁十三至十五的詳細附表。

182 參 *China Mission Hand Book* (Taipei: Cheng Wen, 1973; Reprint of Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896), part 2, p. 103 附表；MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 103 附表。

183 盧約翰：《苦難重重的教會》，頁八五；廣東省教育廳：《廣東省廿一年度全省教育概況》，頁三七三。

184 盧約翰：同前註，頁八三至八四；廣東省教育廳：同前註，頁三七一。

185 劉粵聲：《廣州基督教概況》，頁九十至九一。

186 Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 171.

187 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 40；鍾仁立：《中華聖公會華南教區百年史略》，頁十八。

188 劉粵聲：《廣州基督教概況》，頁十四至十五；鍾仁立：《莫壽增會督傳》（香港：

聖公會出版社，一九七二），頁十一至十三。

189《中華基督教會年鑑》（一九一六年），頁八二至八三；鍾仁立：同前註，頁十四至十八。

190鍾仁立：同前註，頁十八。

191 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 41 附表。

192 Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 171.

193《公理年刊》，頁十二至十三；MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, pp. 292-293.

194《公理年刊》，頁六九、七二至七三。

195厲式今：《香山縣志》：「同寅會在欖嶺第九坊，光緒三十三年設立，附設美理女學校。」卷四、建置、教堂附；又參麥梅生：「基督教在廣東」，載《廣東文物》，下冊，卷八，頁一〇三。

196「小攬殘廢教案」，載《德華朔望報》，二七期，頁二五至二六。

197 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, p. 408；神學誌編：《中華基督教歷史》，乙編，頁二二一至二二二。

198參 Henry H. Barton, *George Hunter McNeur, A Pioneer Missionary in South China* (date and place of publishing unknown), p. 8.

199 MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, pp. 249-250.

200 *CMYB* (1915), p. 219.

201許只：「清末江門教案前後」，載《廣東文史資料》，十四輯（一九六四年六月），頁一六四。

202廖國器：《合浦縣志》，卷三，禮俗志，教會。

203神學誌：《中華基督教歷史》，乙編，頁一六〇至一六三。

204梁小初：《未完成的自傳》，頁五九至六十、一〇三。

205《中華基督教會年鑑》，一九一五年，頁十二；一九一六年，頁華五五；一九一八年，頁六九；劉瑞滔：《港粵澳名牧生平》，第一集（香港：中華基督徒送書會，一九七五），頁三七至三八；盧遂光：《汀汧錄》，頁十二至十三。

206 *CR*, Vol. 31 (Oct., 1900), p. 88.

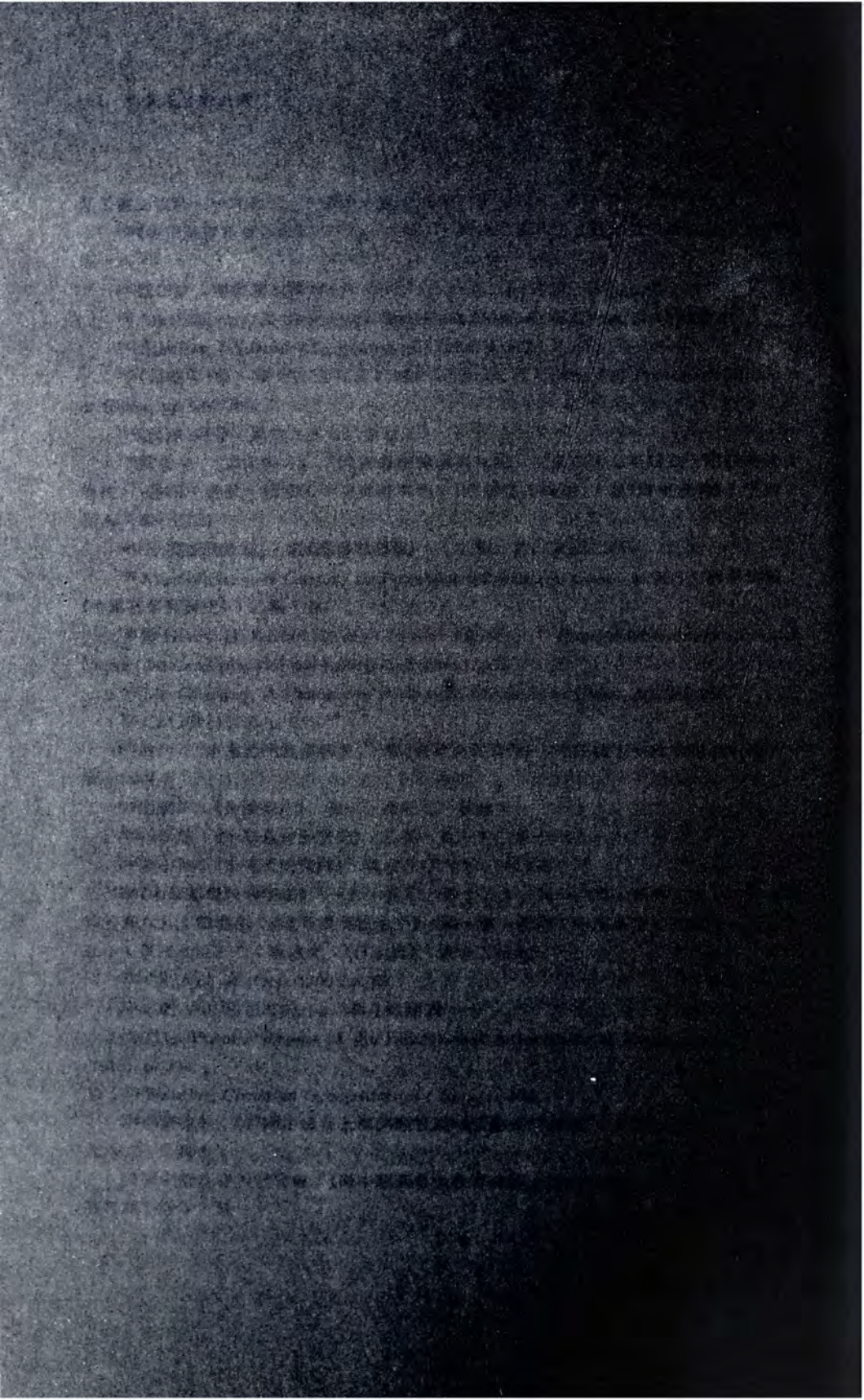
207 *CR*, Vol. 30 (1899), pp. 144-145 附表。

208 C.G. Fuson, "Report of the Educational Association of Kwangtung", *CMYB* (1915), p. 394.

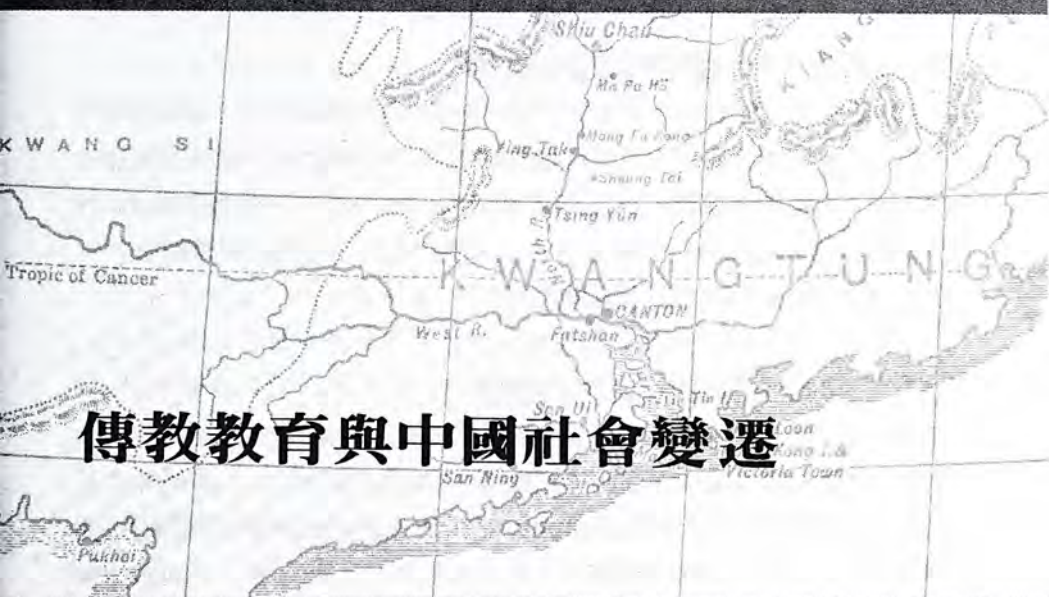
209 Stauffer, *Christian Occupation of China*, p. 171.

210李清棟等：《帝國主義在上海的教育侵略活動資料簡編》（上海：教育出版社，一九八二），頁十。

211南中國基督教教育會：《南中國基督教教育會第十屆年會報告》（廣州：該會，出版日期不詳），頁一。



第七章



傳教士爲了傳教和訓練本地助手的緣故，在中國興辦了一個異於傳統的教育系統，對於系統內的成員：學生、教師，以至整個社會，都產生或大或小的影響。而其影響的程度和正負面，卻又隨著中國社會的變遷而變化。本章乃就此問題作一縱線的解說。

第一節 社會邊緣的羣體

如前所述，傳教士在興辦教育時，他們所能參照的只是本國的制度和觀念，因此傳教教育不可避免地帶著濃厚的外國色彩，這是客觀條件的限制，毋庸多作解釋。但是除了客觀條件的限制外，傳教教育的「外來性質」(foreignness)卻還有一主觀的因素，它與教育興辦者——傳教士對中國文化的看法有直接的關係。

(一) 傳教士對中國文化的態度

對於十九世紀的中國人來說，基督教是純粹西方文化的產物，與中國傳統文化截然不同；在儒家模型華夷之辨的意識形態下，他們輕視及排斥一切外來的學說，基督教自亦不會幸免。這是晚清國人反教的主要原因¹。關於這方面學者論說已不少。但較多人忽略的是，早期的傳教士，同樣排斥中國文化。

十九世紀的傳教士，不少懷抱一種成見，認爲所有基督教信仰以外的思想行爲，尤其是別種宗教信仰，皆屬異教主義(Heathenism)，必須絕對加以拒絕。加上此時期西方人普遍存著文化優越感，視非西方文化爲落後的野蠻習俗。因此，除了極少數如理雅各(James Legge)等能欣賞到中國人的優點外，其餘大部分人均只注目在黑暗和落後的地方，對中國有很負面的看法。例如馬禮遜認爲：中國人的性格普遍是自私、冷血及不人道的；米憐更指出中國政制的欺詐與不忠實、法庭的貪污與不公平、貿易的瞞騙手法等；他認爲中國人是黑暗、混亂與荒謬的²。此等言論在早期傳教士中屢見不鮮。當然他們所指陳有關中國的政治、社會腐敗的情況未始不是事實，但明顯地此等看法是夾雜著強烈的白種人優越感的。這裏且引述一段在汕頭傳教的耶士摩(William Ashmore)的說話爲代表：

「西方人——他是一種較高文化的代表，對國際關係有正確的看法，並盡踐其本分。他呼吸著知性解放的空氣，並且擁有中國人所無的靈魂自由的觀念。他不將政府人員看為官吏，極權主義並無容身之處。他視發問、討論為其天賦的權利。因此中國人與西方人各方面都截然不同，衝突自亦不可避免。中國官吏認為皇帝是天子，但外國人卻找不到任何證據證明他是神的兒子。中國官吏要人叩頭，但外國人既不願做，對其他人這樣做也不以為然。中國官吏相信停滯，外國人則相信進步，就是模倣別人亦能令自己進步。中國官吏相信舊思想——二千年前發霉的東西——此外別無新事物值得信任；外國人則既相信舊的東西，又相信新的。總之，西方人是思想家、理性的人，是任何學說的戰士，亦能接受批評。在華的外國商人固然目的在攢錢，但又有誰不欲攢錢？西方人生於自由，也繁衍思想家；他們暢所欲言，他們是革命的核心，最初也許力量微小而影響不大，但至終必定將中國從寶座上拉下來，摔到茅舍去。」³

這裏的翻譯尚表達不出原文的輕蔑心態，但總可反映其對中國文化的看法。

雖然不是所有傳教士皆抱如是的態度，其中也有欲了解研究中國文化，並在其中找尋協調餘地的人。但是大部分、特別是早期來華的，確實都將中國人的思想和行為視為與基督教相矛盾的異教主義；他們即使研究中國文化，目的亦僅在了解其傳教對象，並摸索溝通及表達宗教的途徑而已。

本文並無打算探討傳教士的心態和思想，只欲指出：傳教士對中國文化的態度，直接影響了傳教教育的模式。

（二） 招收學生的困難

以下我們將會逐層的檢視傳教教育的情況。

首先在招生方面。傳教學校創辦伊始，最感困難的是招生問題。富有人家固然不會讓他們的子女進這些由洋人主辦、教授希里古怪科目、且對科學功名全無用處的學校去；而貧苦家庭很早便要子女承擔農作家

事的任務，課本知識對他們的生活亦無可見的實用價值。因此學校很難吸引兒童入學。

傳教士應付的手法，或是從街上撿拾流浪或被棄養的孩童回來；或是向食指浩繁、舉炊乏力的人家洽商，應許代為照顧其子女，然後收納為學校的學生。所以，自英華學校開始，傳教學校一般都免收學生的學費，並且免費提供膳食、住宿乃至衣著，以吸引學生來學。

女校的情況尤其困難。由於風氣仍然保守，中國人對婦女接受教育不以為然，更不放心將女兒交在外國人手中。波乃耶所辦的全省第一所女校，便是利用全面負責學生一切生活開支的辦法，方能勉強湊合十數名學生上課⁴。那夏理所創辦的眞光神道學校（即眞光書院前身）在早期亦完全承擔學生的學費、膳宿費，以至零用津貼，至後期才按家長的能力而酌收部分費用⁵。美理學校開辦初期，不但免學費、供應生活之資，甚至要付款給學生家長，以換取他們送女兒求學。過了數年學校制度漸漸建立，達至一定水準，人們有了信心以後，才不用付錢⁶。

傳教士要用利誘來吸引孩童進學，每每便出現一個現象：許多貧窮家庭在天災人禍、無力供養女兒的情況下，便送她們到傳教學校寄養。他們對其女兒是否獲得知識並不重視，僅視傳教學校為一救濟所。一旦他們的經濟情況好轉後，也不管課程是否完成，即領女兒回家。加上農村流行早婚，女孩子在十四、五歲便要擇偶適人而必須退學；致造成傳教女校的學生流動性非常嚴重，對學校的發展影響頗大⁷。為了防範此種情況，有學校在收錄一個學生時，先與其家人訂約，在若干年內不能領回女兒，必須待課程完成後，學生才能返家⁸。甚至有學校進一步要求，不能強迫女兒纏足，或許配與非教徒⁹，以防其受異教思想的影響。

這樣，傳教學校一開始便帶著慈善的性質。家長送子女進學，並非基於對教育的需求，而僅為學校提供的物質好處；傳教士收錄學生，亦是以條件交換方式使令他們留校，教育在此並無位置。家長對學校沒有教育的要求，則傳教士便有完全的自由，去設計他們的教學內容了。

(三) 嶄新的課程內容

課程內容方面，傳教士由於抱有排斥中國文化的態度，自然地亦要求中國信徒脫離其原來的異教思想形態和社會習俗，不再受其沾染。傳教學校設立的其中一個目的，就是要教徒的子女以至其他中國孩童，避免受到異教主義的影響。

但是基於人力和經費所限，早期傳教士所辦的一人主理學校只能在傳統學塾的形式上加上聖經科的講授，而未能全然將他們目為「異教主義」的成分摒除。故此，在傳教士看來，此等學校僅屬「異教學校」（Heathen Schools，或譯「為異教徒而設的學校」），為資源不足時的權宜之計，設立的目的主要在傳教而非教育。在開辦這些「異教學校」的同時，傳教士也要為教徒子女開設另一種所謂「基督教學校」（Christian Schools），以提供真正的教育給他們¹⁰。這些學校才是名副其實的教育機構。

「基督教學校」的課程設計，主要是仿做傳教士祖國的課程，所教授的科目如地理、格致等，皆非中國正統教育的內容。課本也是譯自西方（高等教育乾脆用外文課本），或由傳教士逕自編寫。這樣的課程與中國並無任何關係，甚至連歷史、地理也是學習歐洲的。唯一沾得上邊的是中文一科。因此以下我們主要討論中文科。

對於傳教學校應否保留中文一科，傳教士間並無太大的爭論，所議者僅是保留的意義何在而已。關於此問題在一八七七及一八九〇年兩次傳教士大會上都有人提出，值得注意的是他們肯定中文科的理由。這裏先選出巴色會在粵傳教及辦學多年的黎力基（R. Lechler）為代表。他指出：中國傳統教育除了教導學生經典及寫作外，其他一切知識皆缺。傳教學校固然要革除此弊，但卻不能不教授中國典籍：

「必須常常謹記我們所欲訓練出來做傳教工作的年輕人，一定會接觸到那些知識範圍局限於傳統典籍的本地知識分子（故此教導他們典籍實屬必須）。唯一要提防的是：別讓他們有其他中國人的對孔孟偶像崇拜的異教思想；並且，要讓他們在神聖真理的光照下看待傳統的典籍著作，學會從謬誤中分別真理。」¹¹

帕克（A.P. Parker）在一八九〇年提出教授傳統典籍的兩大理由：一、學習中國語言文字，必要從典籍入手；二、若要獲取功名及晉身仕途，成為社會上有影響力的階層，必須學習典籍。故他認為四書五經，應與基督教書籍及西方科學，並列為傳教學校的課程¹²。

花之安（E. Faber）在一八九六年益智書會（即後來的基督教教育會）的會議上，一方面批評傳教士當時在華所辦最多的走讀學校，仍是建立在異教基礎上，即是僅在中國傳統典籍的教育上，附加一些基督教教義及西方知識而已。但與此同時，花之安又肯定中國典籍的價值。他說其時教會中，知識階層的信徒非常罕有，要吸引這階層的人，必須先使中國信徒成為教育家，有足夠的影響力；故此，讓信徒學習典籍正是提供此資格的訓練。他更希望一天當基督徒能藉習中國典籍而考試得售，進入政府工作後，中國政府的排外排教政策便可改變¹³。

從上述三人的言論中可以發現一事實，便是很少有傳教士肯定中國傳統典籍本身的價值。他們之主張將其保留在傳教學校之內，乃認為中文科可幫助基督徒學習本國文字，以接觸及影響中國的知識分子；再者，若有信徒能考取功名的話，更會消除傳教的一些障礙。因此，傳教學校與這唯一同中國有關的科目的關係，還是建築在傳教功能之上。

一八七六年，巴色會在長樂元坑所辦的學校，曾發生學生對課程不滿的事件。他們認為學習傳統典籍的時間並不足夠，而學習自然科學，特別如幾何三角公式等科目，則只是浪費時間，有兩個學生且因而退學。部分學生也曾參加縣試，但全部落第，他們發覺不可能與那些將全部時間放在典籍文章的學子相競爭¹⁴。

事實上，不僅傳教學校碰到這個問題，連官辦的新學也都如此。上一章我們提過廣州同文館便因漢人子弟專注於科學，鄙視新學而被迫取銷漢人學額，撥歸漢軍旗人。新教育面臨的困難，可以想見。

「基督教學校」的課程，與中國傳統教育截然不同。

（四）西方的生活方式

除了課程內容外，傳教學校也帶給學生一種全新的價值觀念和生活模式。

關於此情況，可以舉一位傳教士理海倫（Helen Richardson）對傳教女校的描述為例：

「傳教士的拯救和教育的信息，不能進入富有和有教養的家庭中……而那些貧苦人家的父母……亦未必願意讓他們的女兒留在傳教學校八至十年之久，同時答允不讓她們纏足、以及容讓學校有權否決她們的婚配。除非是那些善慈性質的寄宿學校，才有這種情況出現。在學校裏，學生獲得食物、衣著、書本及一切所需，而且都是免費的。

外國傳教士讓她們全時間留在學校，她們只懂很少中文，也只認識很少中國人。她們艱苦學習，在這段日子裏漸漸改變了思想和性格。她們會背誦一些傳統典籍，擁有透徹的聖經知識，也懂得初級算術、地理及生理學——這些都是學校課授的科目。此外她們還要學唱歌、彈奏樂器、編織、刺綉、家務，及一切女性要負責的東西。

她們在校組織教會詩班、彈奏樂器、教主日學，她們多數會在一個受嚴密保護的建築物內設立的小規模走讀學校中授課……每月得三至五元的薪酬，這筆錢已等於其父兄所能賺到的數目。而此亦是這些窮苦人家受教育所得的好處。畢業後，多數學生會嫁給信奉基督教的年輕男人，建立基督徒家庭。由於這些年輕男人都是教會工作人員（按：如傳道人之類），通常都會四處遷移，故此他們所組織的新家庭，不會受到妻子的娘家幫助或控制，完全由這些年輕人來自行管理。

此等年輕婦女的情況，在中國是嶄新而奇特的。她們常借其外國老師走在一起，在街上、商店裏、教會中，或有時在船上，都可以見得到。

……在某些情況下，她們可以抉擇一生的計劃。有的終生以教書為業，有的做護士，較少數會繼續醫藥的研究，更少數的幸運兒會出洋留學。」¹⁵

這是一九〇九年的記述。雖然由於婦女教育向為中國所無，是以傳教女校所訓練出來的女性與傳統婦女的歧異處特別明顯；但其實男校的情況

亦不見得太過不同。

傳教學校提供的課程內容，不管是聖經或西洋科學知識，對學生造成的文化衝擊還僅是次要的，最重要的是傳教士向學生傳遞了一套新的社會習慣和價值取向。任何高級的宗教都不僅是純粹的教理和信仰，必然地同時發展出一套哲學（世界觀、人生觀）及價值體系。許多時一種外來宗教與本地文化發生衝突，往往不是宗教信仰本身的問題（如一神論或多神論），而是該宗教的哲學和價值體系與本地文化或宗教的哲學和價值體系的衝突。基督教傳入中國所碰到的正是這樣的困難。特別由於傳教士排斥中國文化，否定它的價值，則新價值的引入就自然更多；這些價值且已大大超出了宗教的範圍，進而將西方的社會習慣亦一併帶來了。

這裏且不談複雜的思想價值問題，單就生活層面看，只要簡單地翻開一間傳教女校的課程，已可看出除聖經和西方科學知識外，傳教士還教導學生注重衛生、不纏足、提高女性的社會地位，以至細微如怎樣做好女兒、好母親、育嬰及家政等常識¹⁶。這些日常的生活行爲，學生都接受了新的、西方的一套。

不僅如此，學校（特別是寄宿的「基督教學校」）更提供了一個實踐這些價值行爲的場地。試想在十九世紀，當絕大部分中國女性仍被鎖在深閨之內、纏著小足，或辛勞地幹著家庭粗活時，傳教學校的女學生卻在學習教育學、醫學，或是彈鋼琴、唱歌，此等分野是何等強烈¹⁷！

（五）與傳統社會脫節的社羣

不同的課程內容，不同的社會習慣和價值取向，令傳教學校的學生產生與社會脫節的情況。

早在一八三九年，馬禮遜教育會在澳門開辦學校時，便已發現學生與社會脫節的現象：由於學生已建立了對學校及教師的信任，故此不願回家、聽從其父母的命令工作，他們說擔心在離校之後便會「迷失」。學生又喜歡西洋音樂，以英語交談，並且道德價值也完全改變。負責該校的勃朗（Samuel Brown）一方面爲此而欣悅，但另一方面又希望他們在「改進」之後仍是中國人，可見他也察覺到危機的所在¹⁸。

在一九一〇年愛丁堡舉行的世界傳教大會上，來自中國的傳教士代表亦承認了女子寄宿學校存在一些問題。學生在校內接受基督教信仰，性格也受基督教影響。她們強烈反對纏足、早婚、納妾；這樣造成一個危機：她們對本國人民缺乏同情，且高估了自己的社會地位；受過教育的她們亦很易對文盲的婆婆失去尊敬，甚至在家裏造反。她們有些對家務失去興趣，因而不願返家¹⁹。

由於傳教學校所提供的教育與中國不同，因此，除了要使整體教育事業發展成不假外求的自足系統——自己編訂課程、翻譯課本、制定學制；並且若學生要繼續升學，則傳教士為他們開設更高程度的學校（這是傳教教育系統化的原因，第五章已提及）——外，因學生在傳教學校所學到的知識在社會上鮮有市場需求，故傳教士還須為他們提供出路。而事實上，傳教教育的目的，正是為傳教事業預備新的人手，教學的內容都是適切傳教的需要而訂定。學生畢業後，多數會投身到傳教士為他們安排的工作崗位去，如充任傳教學校教師、傳教醫院的醫療助手、傳道人以及其他與傳教有關的工作。

更進一步，這些傳教學校畢業生的婚姻也由傳教士所安排，或至少是被鼓勵在信徒當中擇偶。正如前面提及，家長在送女童進校時，有些傳教士會要求他們簽下合約，將女兒的婚配權交由校方決定。事實上，女校創辦的其中一個原因就是為中國傳道人預備配偶。因為傳教士覺得：「若傳道人及其他教會工作者聘娶了異教徒、或掛名是基督徒但卻未受過教育的女子為妻，則必然地妨礙到基督徒家庭生活的建立。」²⁰故此，傳教士非常鼓勵信徒間的婚配，傳道人尤其需要如此²¹。傳教女校的設立，不論就其向未信的婦女傳教，或向已信主的女性提供聖經等科目的教育，皆直接地對應此需要。

當基督徒建立了家庭後，基於工作的需要，他們被遣調到各處傳教和居住，與原來的家族關係分開了，但這些異鄉客又難以調合到別個同樣是傳統的社會裏。他們的子女，又將送往傳教學校受教育，而開始另一個循環。

從唸書到擇業、從婚姻到家庭，中國基督徒都生活在傳教事業的系統內。他們一方面被要求不受外界異教主義的沾染；另一方面因著信仰及

生活習慣等因素，他們也受到原來社會的排擠。所以，他們是與傳統社會脫節的一個獨特的社羣；而傳教教育在形成此脫節的情況中，擔任了重要的角色。

第二節 社會地位的改善

傳教教育訓練出一批對傳統陌生的青年人，並且導致本地信徒與社會脫節，已如前所述。但此情況在二十世紀開始有所轉變。

（一）傳教士修正對中國文化的看法

十九世紀末期，一方面西方神學思想對文化及拯救的看法有所轉移；另一方面長期在華居留的傳教士，對中國已有較深刻的認識，因此他們相應地修正了對中國文化的看法。越來越多人認識到，西方的東西不一定符合中國的需要，傳教教育的職分是以西方的長處來建立東方，而非將後者破壞²²。要做到這點，傳教士必須先了解和欣賞中國人的民族特質（genius）和精神，並使傳教學校的發展有利於建立中國自己的制度，而非強加西方的理想和方法於中國人之上。故有傳教士指出：「傳教學校未來在很大程度上端賴它能否符合中國人的理想和特質而發展」；「讓傳教學校認真地思考如何供應那些能產生民族特質的文化研究，若需要的話，帶領中國人回到他們豐富及多樣的傳統學問去。」²³

傳教士能夠跳出西方文化等於基督教文化、非西方文化即異教文化的思想框框，進而看到中國文化的價值，對於消弭基督教與中國文化的對抗性非常有意義。這樣也減低了傳教學校學生與社會脫節的危機。

然而，真正導致傳教教育與中國社會之間的鴻溝得以縫合的原因，卻並不在傳教士這一方的轉變，而在中國人那一方，他們對西方文化以至傳教教育的態度，逐漸有不同的看法。

要觀察中國人對傳教教育的態度，最有效的方法不在於聆聽中國人的有關言論，而在於研究傳教學校畢業生的出路情況。除了傳教工作外，他們能否在政府或其他社會機構任職，地位及受歡迎程度如何。

(二) 仕晉之途

前文曾提過傳教士贊成在學校教授中國典籍的一個原因，是希望有學生能高中科舉，從而改善傳教工作的處境。但是基於中文科無論如何不是傳教學校的主科，程度不高，很難與其他埋首儒家經典十數寒窗的士子相競爭，因此晚清數十年間，廣東傳教學校學生能循正途獲取功名及官職者，似未有所聞。但這並不表示他們便因此絕緣於官場。有趣的是，傳教學校所提供與傳統不同的西學教育，反而是令他們得到晉身仕途的憑藉。

早在鴉片戰爭後期，已有傳教學校畢業生任職政府公務。如梁發的兒子梁進德，便利用裨治文教他的英文知識，協助林則徐及耆英作外交談判，任翻譯工作；其後又服務於潮州海關²⁴。但這樣的人為數甚少。

北京條約簽訂後，中國門戶洞開，外國商人、軍艦、領事紛至沓來。西方東漸，改變了整個皇朝的面貌。爲了回應這個前所未有的變局，中國被迫師法西夷，開始自強運動。方是時，中國缺乏了解西方的途徑，但創設洋務、興辦實業，又非要有具備西洋語言和知識訓練的人不可。兼通中西語言文化的傳教士因之扮演了重要的角色，而傳教學校所提供的人才，亦因應著社會的需求而提高了其活躍程度。

廣東方面，傳教學校畢業而對時局最有貢獻的，當推馬禮遜學校的兩名畢業生：容閔及唐廷樞。容閔自馬禮遜學校結業後，隨即留學美國，取得學士學位。返國後供職於上海海關、協助曾國藩赴洋購買江南製造局的機器，又任上海道譯員、主持幼童出洋肄業局及駐美副使等工作²⁵。唐廷樞則先在上海海關任職，後受李鴻章委派爲輪船招商局總辦，對推動航運、鐵路、煤礦等實業多所建樹²⁶。此外，尚有不少畢業生擔任翻譯工作，協助不會外文的政府官員與洋人交涉往還²⁷。

至戊戌維新、立憲運動時，中國新設的洋務機構大量增加，所需要的西學人才越趨殷切，引致傳教學校畢業生的參與也大增。另一方面，滿清政府在此時期亦紛紛設立新式學堂，如礦務學堂、水師學堂等。如前所述，中國士人起初對此等西學並不感興趣，仍熱衷於科舉考試；反而基督徒子弟由於自小接受傳教學校的西學訓練，加上父母較爲開通之故，考進官辦學堂的人非常多；他們畢業後，對新政建設也扮演了積極

的角色。例如王謙如牧師之子王泰民，充任廣州黃埔陸軍學堂化學教習²⁸；王寵佑留美歸來後，受聘於湖南礦務局²⁹；王寵臣為漢口船塢總辦³⁰；關元昌（香港倫敦會長老）之衆子，均在商務、海關、海軍、礦務等政府機構任職³¹。

（三）其他社會職務

除了傳教和為中國政府服務外，傳教學校畢業生在社會上擔任各樣職務的，也有越來越廣泛的趨勢。

早期，傳教學校畢業生的一條主要出路是替在華的外國政府或私人機構供職。黃勝、唐廷樞、何啟等在香港替殖民地政府工作無庸多言。此外，馬禮遜教育會在廣州辦的學校有一名畢業生，出任英大使的翻譯工作³²；其後又有兩人受聘為英駐上海領事巴富爾（Captain Balfour）的辦公室僱員，充翻譯之職³³。禮賢會教友、受業於花之安門下的馮匯川，更「歷任福建、廈門、廣州、汕頭等處德國領事衙門翻譯員，供職三十三年如一日」³⁴。至在外國洋行任職買辦的，更不可勝數。他們之能充任上述的職位，懂外語是最基本的條件。

至十九世紀末，開始有傳教學校畢業生以西學在社會上立足。這先以從事醫療工作者居多。他們或直接畢業於傳教士辦的醫學堂；或在傳教小、中學接受基礎知識訓練後，投考晚清政府開辦的醫學堂或香港西醫書院。如：

「巴色公會張聲和牧師之季公子廷翰，幼年在教會高等學堂習道學，後往香港約瑟書院習英文。光緒二十九年考選天津北洋西學堂肄業。去歲十二月畢業，考列最優等。頃在該學堂掌教，以培後進，兼充北洋施醫院正醫官，以盡義務。」³⁵

他如汕頭長老會傳道人黃源之長子黃捷昌³⁶，禮賢會陳效新牧師之子陳鳴皋³⁷，倫敦會尹維清牧師之子尹文楷³⁸，禮賢會值理溫清溪之孫溫植慶³⁹；王元深之孫王寵慶、王寵益、王澤民、王吉民⁴⁰、外曾孫溫可樂；何福堂牧師之子何啟、孫何永亨，倫敦會區鳳墀長老之子區斯湛⁴¹；關元昌之子關景賢、關景良、關景鏗⁴²等，均為基督教徒子女而習醫學。他們當中幾全都曾在傳教學校唸書。

此外，尚有攻讀法律的，如何福堂牧師之子何啟⁴³、謝洪賚之妹夫丁榕⁴⁴等，皆負笈英國，考取律師資格，然後回國（或香港）開業。王煜初牧師之子王寵惠，畢業於天津北洋學堂，後習法律於日、英、美、德數國；民國成立後，任外交總長⁴⁵，更是人所共知了。

（四）基督徒社會地位上升

從上述列舉的衆多例子中，足可證實傳教學校畢業生，因著中國近代化的趨向和社會需求的轉變，在社會上獲得較多和較高的職位。這與中國人對傳教學校的態度是互為因果的。在此情況下，傳教學校不再僅是訓練出一批適切傳教工作需要、但卻與社會脫節的社羣了。

除此之外，我們同時看到另一個現象：很多教徒子女，在晚清末年均學有專長，如習醫學、礦務、水師、法律等。雖然他們的專業知識不一定來自傳教學校，而是受訓於中國的官辦學堂或外國（包括香港）的學校，但基礎教育仍多是在傳教學校獲致的。並且必須留意的是，在十九世紀末葉，一般中國人仍認為學習傳統經學、參加科舉考試才是飛黃騰達的正途，他們視西學為末技而不屑習之。但教徒卻大都願意將子女送到新式學堂、甚至遠赴外國，來求取西洋知識，他們的識見不能不說是較同時代的人為高遠；而此等識見，卻正是源於傳教士所灌輸的新教育觀念，以及傳教教育對他們的影響所致。他們的子女，也就成為中國早期擁有西洋知識的人。

中國教徒的子女習西學，對他們的社會地位的提升，有非常重要的影響。

對早期的教徒而言，原來大多出身自貧窮的家庭，甚至是街頭流浪的孤兒，不但缺乏讀書的機會，連溫飽也無保障。但一旦他們信仰基督教、或被傳教士收養在傳教學校中後，他們本人乃至整個家庭的命運，便開始有極大的轉變。這裏我們且撇下那些為經濟理由而入教的「喫教者」（Rice-Christians）不談；對於真心奉教的人來說，基於傳教工作的需要，他們多受僱為傳道助手。而那些在傳教學校生活的孤兒，其前途（包括教育與就業）亦在傳教士的安排中。

這批作為第一代的本地傳道人，並未有機會接受正規的神學訓練，

也享受不到新式教育的好處。因為此時期傳教教育仍在草創階段，一切都非常簡陋。訓練的不足，造成他們在工作能力上的限制，他們很少可以獨當一面，僅是作傳教士的助理而已。他們的生活一般都很清苦，因為傳道人的薪酬並不高⁴⁶。唯一的好處是差可溫飽，並且各方面都有保障。例如倫敦會尹維清牧師，娶巴色會女校學生曾氏為妻，不久去世，遺下一子年僅八歲。曾氏「上事孀姑、下撫幼兒，家無擔石」；若以中國社會一般情況言，此家庭不免會有悲慘的命運。但因曾氏曾肄業於傳教學校，能讀書識字，故被教會延為蒙學女教習，藉此哺育其子尹文楷成人，這是中國早期罕見的職業婦女。其後曾氏又送尹文楷到天津醫學堂習醫，且後更遠赴英國深造。尹文楷回港後，成為華人的執業名醫⁴⁷。

除了生活保障外，傳道人還享有一個權利，便是可送子女到傳教學校就讀。年代越晚，傳教學校的規模越完善、程度越加提高，他們的子女就有更多發展的機會。因此，許多第一代做傳道人的，第二代或第三代即有機會接受高等教育，甚至出洋肄業，而成為那個年代中國稀有的專業人才。

禮賢會王元深家族是其中一例。王氏本與其胞兄做小生意，不幸虧本至結束，其兄又卒，遺下一孤託其撫養，家貧無著，無可奈何之下到郭實臘門下受派聖書一職，後充傳道。他有兩個兒子：王煜初及王謙如，皆在禮賢會的傳道訓練學校讀書，受傳道職。但王煜初等作為第二代的傳道人，由於受過正式的教育，明顯地較父親的工作能力和成就為強。一方面他們都按了牧師職分（Ordained Pastor），可以獨當一面工作；另一方面無論從識見、以至在社會上的活躍程度，都較乃父為大。煜初曾發起勸戒鴉片煙社、上書李鴻章倡議改革；謙如亦大力推廣漢字拼音運動、著述甚豐⁴⁸。及第三代，更出現全族冒升的情況：王寵勳（閣臣）為漢冶萍鐵礦總辦，王寵光為漢口揚子公司總辦，王寵佑為礦學博士、民初創辦廣東實業公司，王寵惠為法學博士、民初任司法部長、外交部長、行政院長，王寵慶在英國學醫，王寵益亦習醫、為香港大學教授（以上為王煜初之子）；王澤民為西醫生，王泰民任教廣州陸軍中學堂、粵民政部內務司會計科長，王福民初習畫則、後留美習實

業，王吉民亦習醫、歷任上海公醫院、杭州鐵路醫官（以上為王謙如之子）⁴⁹。

同樣的情況也出現在關元昌的家系中。關元昌的兒子景雲，畢業於南洋水師學校、歷任各海關辦事、後兼任漢口招商局，景道任海關緝私員、瓊州地總兼八營總稽查，景賢畢業於北洋西醫學校、充水師醫院院長、後隨考察政治大臣出洋、充農工商部參議、出洋考察海軍等職，景良畢業於香港西醫書院，景忠充沿江沿海海關辦事員、兼辦京師稅務學堂提調差使，景星充河北天津營口衛生總辦，景榮畢業於北洋大學礦科、遊學英美，景鏗於香港西醫書院畢業後、充香港醫院分局局長及北洋開灤礦務局醫務所所長⁵⁰。

此外，前文提到各牧師傳道的子侄的任職情況，也可以一併作參考，只是不如王元深及關元昌家族的人數眾多而已。

第二代、第三代的基督徒，所任的官職一般並不算高，多是中、下級的技術人員；但若與他們的前代相比較，則社會地位明顯地是大幅上升了。必須留意的是：他們絕大部分都是因習西學而獲得專業知識，投身在清末陸續興辦的洋務事業中，而非藉營商致富等其他途徑來提升其社會地位。

這些擁有西洋知識的人，在晚清越來越受重視；迨至民國，更晉身政治、社會、經濟各方面，成為顯要人物，下節將有詳細交代。

第三節 締造民國與基督徒參政

（一）參與革命運動

傳教學校畢業生，除了參與晚清洋務事業外，亦有鼓吹變法、推動革命者。

事實上，當西力入侵中國時，首當其衝的除了中央和地方負責交涉的大吏外，沿海各通商口岸如廣州、上海等地先受正面影響。在西潮衝擊下，這些地方開始冒出一羣新的知識分子，包括如容闈、何啟、唐廷樞、伍廷芳、王韜、鄭觀應、馬建忠、馬相伯等，即柯保安（Paul A.Cohen）稱為沿海改革家（Littoral Reformers）的一羣人。他們的

共通特徵是或藉著與在華的傳教士和洋商的交往、或出洋留學，而對西方有直接而真確的認識⁵¹。在此傳教士及傳教學校扮演了相當程度重要性的角色。

沿海改革家對西學有透徹的了解，提出的改革言論亦比同時代的人進步。但是他們的社會地位既不高，影響力自亦有限，許多必須依附在主持洋務的大吏下，成為幕客，才能一展所長，並獲得被社會承認的官銜和聲譽。

除了這批從事公務的人外，一些曾受西學訓練的華籍牧師如王煜初、陳觀海等人，對變法亦多所倡議，只是並無任何影響而已。

及至革命運動醞釀時，基督徒和傳教學校畢業生所佔的位置便很重要。其牽牽大者如孫中山⁵²、陸皓東⁵³、區鳳墀⁵⁴、尹文楷⁵⁵、王寵惠⁵⁶、鄭士良⁵⁷、楊襄甫⁵⁸、何啟⁵⁹、陳少白⁶⁰、關景良⁶¹、左斗山、王質甫⁶²、史堅如⁶³、毛文敏、劉錦洲⁶⁴等人。這些人都是在興中會時期，於廣州及香港曾為革命事業付出過大力而又較著名者。其中只有陸皓東一人與傳教學校無關。至於實際參與革命的廣東基督徒人數，比上列的還要多出許多⁶⁵。

基督徒積極參與革命，很大程度上是受到在華傳教士的影響。晚清部分傳教士，將他們母國的政治和社會理想寄寓在中國之上，鼓吹並支持變革的進行⁶⁶。他們的思想，透過個別接觸及傳教學校的課授，傳遞了給中國信徒。其次，中國信徒及傳道人透過西學教育，對政治社會問題有較深刻認識，因而萌生革命思潮，亦在所多有。

傳教學校是改革和革命思潮的一個醞釀地點，連傳教女校亦不例外。以下是夏葛醫學堂一九〇五年畢業生梁煥真的自述：

「柔濟、博濟醫院者，余生長之地也，以先嚴曾任職其間……比十五歲，即入本院附屬之學校習醫。……三四年時，化學教授徐君甘棠來。徐君熱心革命，課餘往往高談歷史，並陳革命之理，余深受感動，亟欲投身革命，同時施醫生梅卿，亦具此志，二人深宵論事，扼腕太息，可謂德不孤矣。」⁶⁷

梁煥真畢業後加入同盟會，與徐宗漢、高劍父、胡毅生、朱述堂、朱執信等人組織廣東革命辦事處。後來又籌辦產科學校、組織光華醫社，以

推動排滿運動。

傳教女校當時尚且成爲宣傳革命之地，男校的情況更可想見。事實上，由於有不少基督徒或牧師具有革命思想，必然地亦影響傳教學校。孫中山和鄭士良就讀的博濟醫院華南醫學校已是衆所週知，無庸多言。嶺南學堂方面，鍾榮光是先交王煜初、區鳳墀等教會中人，認識基督教與國家的關係，才受洗奉教；其後進該學堂就讀，受影響而剪髮易服，改革之心益熱⁶⁸。培英書院由於地處市郊白鶴洞，滿洲人及軍隊很少巡至，學生鼓吹革命活動較爲方便及安全，史堅如和毛文敏便是該校的學生。校長那夏禮對學生的動向略有所聞，但不予理會⁶⁹。改革思想甚至蔓延至小學，據梁小初憶述，當他就讀通志學堂時，伍漢墀（民初任衆議員，後爲人暗殺）曾來校演講，鼓吹剪辮⁷⁰。此言論雖與革命未必有直接關係，但在當時卻是大逆不道的主張。

當然基督徒及傳教學校畢業生之參與革命，亦有可能僅爲提高自身的社會地位者。正如史扶鄰（Harold Z. Schiffrin）所言，興中會的領導者原來的政治和社會地位不高，只有透過革命、推翻現存的既得利益階層，才能獲得晉升⁷¹。這說法至少反映了部分的事實。

但不管參與革命的實際動機爲何，基督徒在革命運動中的作用是極其重要的。因爲在中外簽訂的保護傳教章程中，教徒被列在受保護範圍內，倘若他們受到中國官吏任何不公平的對待，都會引來外國領事的干預，進而演變爲中外衝突，這是地方官員所懼怕的。早在一八九五年，時廣州起義尚未爆發，兩廣總督譚鍾麟已得到有關孫中山行動的密告；但由於孫是基督徒，故譚在未有確實證據前，不敢妄行將其拘捕，可爲一例⁷²。

基於同樣的理由，在保護傳教章程之內教堂亦受保護，中國官吏不能隨意進入搜查，因此常被革命黨人用來做爲儲存彈藥危險品的地方。左斗山開設的聖教書樓，及毛文敏主持的長老教堂，便曾作此用途⁷³。

一旦革命事敗後，基督徒的身分又常使參與者得以逃脫官府的緝捕。尤其在傳教士及外國領事的介入下，那些從犯多數得以免罪⁷⁴。因此之故，甚至有革命黨人冒充基督徒，以求取得同樣的特權⁷⁵。

這裏不是說凡基督徒皆可免去中國法律的約束，但是傳統中國的司

法制度，往往給與執法者在法律條文以外更大的權力和空間，他們可以刑求、株連，或以自由心證入人以罪。基督徒的特權正是免卻了此等法外的權力。在傳教士及外國領事的監督下，中國官吏被迫只能按著明文法、甚或採納西方對刑法的觀念：於搜集了足夠證據後，才能控告一個基督徒，這樣便受到很大的掣肘。當然亦有部分官吏（特別在義和團事件之後）因懼怕外國人，故此對基督徒曲庇優容的，但這似乎不是一八九五年後歷任兩廣總督的情況。

基督徒廣泛地參與革命運動，令清廷感到非常憂慮，恐怕是太平軍事件的重演。而在南方的外國人，亦有不少是焦慮不安的，他們擔心這會為通商和傳教帶來不利的影響⁷⁶。

一九〇〇年以後，由於孫中山的革命活動對象轉至海外華僑及留學生，並且在留學生的推廣下，革命組織蔓延至全國各地，廣東的地位因之逐漸減低，廣東基督徒的重要性亦不復前期般顯著。但這並不表示傳教學校的畢業生和基督徒參加革命的人數減少了，在各省以至海外華僑中，還是有相當多的教徒及牧師對革命大力襄助的⁷⁷。

關於基督徒在辛亥革命的地位和角色，可以用明恩普（Arthur H. Smith）的評論來做總結，他指出：不應太高估基督徒在辛亥革命的地位。因為一方面，基督徒參與革命的人數可能估計太高；另一方面，即使參與者是基督徒，也不保證其參與革命的動機必然是源於基督教思想的。但他接著說：

「然而即使摒除上述種種考慮，基督教的元素在革命中的重要性仍是無可估計的。如今基督教在中國已獲得被承認的地位，中國人對她有新的看法，視為建造新中國的潛力。」⁷⁸

（二） 民初信徒參政與政教關係

一九一一年，辛亥革命成功，各地成立軍政府。傳教士、基督徒、以及傳教學校學生，對此極表歡迎。

傳教士認為舊制度、舊觀念是傳教工作的障礙；共和政府的成立，象徵著傳教的新機會。因此他們是在華眾多外國人團體中，首先支持新政府的人，並積極要求其祖國承認新政權的合法性⁷⁹。中國基督徒亦認

為革命是基督教信仰在國民生活中合法的表達，故亦衷心予以支持⁸⁰。至於傳教學校如嶺南學堂的學生，反應更為熱烈，他們停課到各處為軍政府籌餉⁸¹；汕頭華英學校學生為參加響應革命的集會，甚至爆發罷課風潮⁸²。

由於基督徒參與革命的人很多，因此廣東都督府成立後，基督徒任官的相當多，包括錢樹芬任民政司長、鍾榮光任教育司長、關景榮任實業司長、李樹芬任衛生司長、容星橋任交通司長、伍藉磐任高等審判廳長⁸³，以至省議會議長及各縣的縣長等⁸⁴。據統計，一九一二年廣東政府官員中，有百分之六十五是基督徒，或從傳教學校畢業⁸⁵。即使非基督徒的官員，如陸軍司長鄧鏗、外交司長羅泮輝、警察廳長陳景華等，亦對基督教表示好感⁸⁶。陳景華且邀請教會派人向監犯傳福音，作為道德改良的一部分⁸⁷。

在全國方面也有類似的情況，基督徒之充任要職者，有農林總長陳振光、海軍部次長李和、參議院次長王正廷、政事堂參議林長民、交通部會計司長王景春、外交司長曹復廣等，國會議員中亦有數十人⁸⁸。雖然在數字上比不上廣東，但若以當時教徒佔全國人口總數不及百分之一而論，則基督徒參政的比例便相當可觀了。

然而由於軍閥弄政，中央政府的權力，很快為袁世凱所奪去。廣東方面，二次革命失敗後，實權亦在龍濟光的控制之下，開明分子被掃蕩一空，基督徒參政並未為政局帶來任何積極的影響。但是政府與教會之間，仍維持著良好的關係。

新政府對教會表示友善，在全國層面，可以從以下兩件事例之中看出：其一，是在一九一二年四月十三日，南京各教會聯合為國公禱禮拜，總統及外交總長合派顧維鈞為代表到會，並宣佈大總統對為國祈禱此舉之歡迎。後由陸子欣總長提議，大總統認可，國務院通電全國基督教各公會，同於一九一三年四月二十七日，特別為國祈禱。當時京中西教士，亦通電歐美各教會，於同日舉行特別聚會，為中華民國祈禱⁸⁹。

其二，是民國成立後，有人企圖鼓吹將孔教定為國教，經基督徒發起簽名運動請願，以及後來由信奉基督教的司法次長徐謙領導的「信教自由會」的奔走下，終於在一九一七年，國會維持「人民有信仰宗教自

由」的憲法⁹⁰。

廣東方面，地方官紳對基督教不獨不復歧視，甚至大力贊助教會所興辦的各項慈善事業。一九一二年，廣東省政府通過法例，禁止蓄養女童為婢，鑑於許多婦女無生計能力，政府乃徵用一間寺廟，改成女童的學校和宿舍，收容七百至八百個被釋女童，並分班教授。教師中大都邀請基督徒出任，且有外國女傳教士。後來學校因經費過於龐大，政權易手而要結束⁹¹。

一九一六年，政府將廣州城北痲瘋病院予以結束，病人百餘盡數撥入東莞教會所設的痲瘋病院內，由政府負責口糧經費。警察廳亦常將收留的狂人及替女，送入教會所設的癲狂院及替女院，經費亦由政府承擔。

此外，省政府官員，包括都督龍濟光、省長朱慶瀾、兩廣巡閱使陸榮廷、督軍譚浩明、陳炳焜等，均曾捐款支持博濟醫院、嶺南學堂、青年會、女青年會，甚至教堂的經費⁹²。

可以說，教會在民國初年，是備受中央及地方政府尊重的。

（三） 社會觀感的轉變

除了政界之外，廣東基督徒在商界亦非常活躍。各大百貨商店如先施、大新、永安、真光等，皆由教徒開辦。此外，他們又執掌了不少與西方有關的商務的牛耳，如保險公司、銀行、攝影、西藥坊⁹³。基督徒不再活在社會的邊緣外，反而隨著西化的趨向，透過新教育及工商業，進佔人民生活每一環節的顯要位置。

前說十九世紀，傳教士向學生灌輸一套截然不同的價值取向與生活模式，引致他們與原來社會脫節，踏入二十世紀此情況已不復存在。因為是時風氣所及，國人對西方的東西趨之若鶩，不但沒有排斥的傾向，反而視為先進的象徵。一個生動的例子是：一九一一年暑假，嶺南學校一些外籍教師的妻子，為向該校學生的女眷（妻子或姊妹）傳福音，乃開辦一個為期兩週的暑期班，除了教授聖經外，又教導她們有關衛生、育嬰、看顧病人、烹飪及家事常識，藉以吸引女士參加，反應非常好。此外，每晚又邀請她們到外籍教師的家庭參觀，讓她們切實了解一個基督徒家庭的實況：有秩序、整潔及有品味。許多參觀者深受感動，

希望知道維持這樣的家庭的秘訣⁹⁴。西方的生活模式竟然成了吸引人信教的媒介！

基督教青年會之廣受歡迎，亦反映出社會對基督教的改觀。廣州青年會成立於一九〇九年，發展非常快速，至一九一六年已有會員一千一百餘人，並在汕頭、台山、新會、香山等地建立分會⁹⁵。該會除開設商科學校（此前章已提及）外，又舉辦各種青年活動。其中最具影響力的是公開演講會，每邀請國內外的知名人士擔任講者，講述有關西學及各種社會問題，極受民衆歡迎。對開啟民智，傳播新知有很大貢獻。

青年會在一九一〇年代受到社會各階層的歡迎，是有複雜的因素在內的。第一，此時期基督教學校已被目為進步的象徵，教會的社會服務尤為人所讚譽，青年會既以服務社會為宗旨，舉辦各種事業，自然深受推崇。第二，民初政局不穩定，加深了民族的危機，中國急欲尋求自救之途；加上此時傳統儒家思想遭受懷疑，失去了強固的道德系統以支持民心；適時青年會提出人格救國的口號，以基督精神來取代中國原來的道德系統，切中當時的需要⁹⁶。第三，中國此時急欲西化，對西學求之若渴，青年會以普及西學為職志，故受國民所歡迎。

在青年會主辦芸芸眾多的活動中，以一九一三年愛丁堡續行委辦會（Edinburgh Continuation Committee）主席穆德博士（John R. Mott）訪華⁹⁷，及自一九一一年至一九一八年四度來華的北美洲基督教青年會東亞巡迴幹事艾迪博士（Sherwood Eddy）最為轟動，在全國各地掀起極大的熱潮。且以一九一五及一九一八年艾迪兩次訪華的情況為例。一九一五年二次革命失敗不久，廣東仍在桂系陸榮廷之手，但政府及民間對艾迪來粵的熱情未嘗或減。陸氏特邀各官立學校校長及教師，訂期聚集，聆聽艾迪之演說；學界往聽演說者非常熱烈，達數千人之眾⁹⁸。事實上，由於廣州正實施戒嚴，故參加人數已較他地為低；據估計，艾迪此行在全國十二個城市內，共有十二萬多人到會聽講⁹⁹。至一九一八年那次的情形更為轟動，此時廣東已重回孫中山之手，政界中人如孫氏、伍廷芳、程璧光、徐謙、伍朝樞都親自赴會，聆聽艾迪演說；孫中山且邀請艾迪到大元帥府向全體職員演講。民間反應激烈亦不在話下¹⁰⁰。

艾迪多次訪華所造成的熱潮，或許可以從他最常說的主題：「中國之缺點」、「解決中國所有困難之秘訣」得到解釋。二十世紀的中國，無論在政治、社會各方面都在危機中，加上傳統價值已告動搖，中國人亟亟渴望尋求新的出路和指引，而基督教曾是他們探窺是否可能成爲出路的其中一個考慮。

基督教在中國人心目中，已完全改觀。

(四) 傳教教育備受歡迎

傳教教育促使了信徒社會地位上升，間接幫助基督徒畢業生晉身政治社會的顯要位置，也加速了社會層面的西化。這些轉變回過頭來，亦改善了社會對傳教教育的態度。

傳教教育在二十世紀備受人民歡迎，這可以用廣州格致書院尹士嘉（O.F. Wisner）的話得到反映：

「在半個世紀以前，傳教士開始教育工作，當時教師盡一切努力也只能招到很少學生，並且學校還免收學費，甚至免費提供書本、膳食和衣著。但今天我們學校的門口卻擠滿了欲投考的學生，並且他們願意按能力繳付學費。從前中國人對其傳統文化充滿驕傲，並排斥一切傳統經典所沒有的知識，因此只有極貧窮的人才會送其子女進我們的學校就讀。今天中國卻願意接受西方的教導；而且由於政府承認我們畢業生的程度，我們可以毫無困難地收到最好的學生。」¹⁰¹

傳教學校受到歡迎，除了社會對西學的觀念有所轉變外，還有兩個內在的因素。其一，是傳教學校的教育質素較高，學生畢業後不論是尋找職業，或投考政府的選拔學生出洋深造考試，都有良好的表現¹⁰²。一九〇四年，粵督在廣州舉辦一次公開考試，選派學生赴洋留學，格致書院一個學生在五百名競爭者中考獲第九，獲得公費出洋¹⁰³是其一例。另外民國成立不久，廣州教育當局亦主持另一次簡拔考試，真光學校兩名畢業生：廖奉恩和羅有節，成爲第一批中國公費留美女學生¹⁰⁴。可見傳教學校的程度。

其二，是傳教學校的管理完善，深得學生家長的信任。正如中華教

育會（即基督教教育會的前身）在一九一二年召開大會，檢討傳教教育時即有斯言：

「中國各地，公立或私立高等學校或大學，其課程之豐滿，亦間有與基督教高等學校或大學抗衡，甚或有過之無不及者；所收學費，有較教會學校所收尤廉者。雖然，多數上中等社會子弟，仍入教會學校肄業，其故安在？亦曰管理嚴明，能約束學生，不為學生所束縛。其他相等之公立和私立學校，往往為自由平等諸新名詞所迷誤，以致管理上大生阻礙，時起風潮。一由管理者無求學之至誠。貽誤青年乎？抑青年自誤乎？是皆於國家教育前途，大有影響。教會所辦之學校則反是，管理有方，人皆樂就，蒸蒸日上，有必然者。」¹⁰⁵

當然在二十年代學生運動蠱生之時，傳教學校對學生嚴格控制的管理方式，不免貽人以帝國主義打擊中國青年愛國感情的口實。但是在民國初年，這種管理方式卻深受家長的擁護。

接隨著社會對傳教教育態度改善而來的，是另外一連串的問題，這在下章將會詳述。

總括上述所言，傳教學校在開辦初期，由於課程與傳統不相膾合，故為一般國人所輕視及排拒，傳教士只能從社會的最低階層裏收納學生。並且，基於傳教學校的訓練與中國社會的需要不相符，畢業生只能在傳教事業中找尋出路，如此便造成傳教教育與傳教事業其他部門相結連，成為一個自足系統。再加上傳教士視中國一切觀念行為皆屬異教主義，嚴禁學生與之發生關係，因而造成他們與傳統社會脫節，成為一個特殊的社羣。

但是在十九世紀末年，因著帝國主義入侵，中國被迫走上西化革新的道路，以回應西方的挑戰；因而傳教教育正好提供了接受過西方知識訓練的人才，適切社會的需要。因此，一方面傳教學校學生從前與社會脫節的問題獲得減少或消除；另一方面畢業生亦憑藉參政、從商或專業知識，晉身社會較高階層。傳教教育在這個變化之中，奠定它在中國社會的地位。

註釋

¹ 參呂實強：《中國官紳反教的原因》，第一章，頁十二至五二；Paul A. Cohen, *China and Christianity*, pp. 3-60.

² Charles Gutzlaff, *Journal of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, pp. 27-28.

³ See William Ashmore, "An Itinerary of the Missionary Movement in China, 1807 to 1897", *CR*, Vol. 28 (Dec., 1897), pp. 574-575.

⁴ "In Memoriam-Isabella Ball", *CR*, Vol. 41 (Feb., 1910), pp. 164-165.

⁵ Chen, Kuan-yu, *A Century of Chinese Christian Education: An Analysis of the True Light Seminary and its Successors in Canton and Hong Kong*, pp. 80-81；《廣州私立真光女子中學特刊》（一九四一年六月十六日），頁二；劉心慈：《真光光榮簡史》，頁十七。

⁶ 汪長仁（Gladys Ward）女教士訪問記錄，一九八一年二月二十四日，九龍尖沙咀青年會。（按：汪長仁的父親汪怡備 [Edwin Ward] 為同寅會首批來華的傳教士，於一八九八年來小杭傳教。汪長仁在中國出生，在上海唸中學，然後赴美升大學。其後又回中國，傳教至一九五一年。）

⁷ 例如一八三五年郭實臘夫人在香港所辦的女校，學校留校超過二年者僅五至六人，約一半左右。參 *CP*, Vol. 7, pp. 306-307；並參註 5。

⁸ Chen, Kuan-yu, *A Century of Chinese Christian Education*, pp. 80-81.

⁹ 例如美北浸信會在汕頭開辦的正光學校便是如此。學生在入學時毋須繳費，但家長必須與學校訂約，規定女兒不能纏足，也不能嫁與非教徒，否則罰金三十元。參 Ashmore, "An Itinerary of the Missionary Movement in China, 1807 to 1897", *CR*, Vol. 28 (Dec., 1897), pp. 97-100; Helen Richardson, "The Opening for the Chinese Young Women", *CR*, Vol. 40 (Feb., 1909), pp. 80-81.

¹⁰ R. Lechler, "On the Relation of Protestant Missions to Education", see *Conference Records 1877*, pp. 164-166.

¹¹ *Ibid.*, p. 167.

¹² A.P. Parker, "The Place of the Chinese Classics in Christian Schools and Colleges", see *Conference Records 1890*, p. 492.

¹³ E. Faber, "What Shall We Do with the Chinese Classics and Wen-Chang in Our Educational Work", see *Records of the Second Triennial Meeting of the Educational Association of China Held at Shanghai, May 1896*, pp. 66-68.

¹⁴ Lechler, "On the Relation of Protestant Missions to Education", *Conference Records 1877*, pp. 168-169.

¹⁵ Helen Richardson, "The Opening for the Chinese Young Women", *CR*, Vol. 40 (Feb., 1909), pp. 80-81.

¹⁶ 參明道女學校的課程。Lida S. Ashmore, *Historical Sketch of the South China Mission of the American Baptist Foreign Mission Society*, pp. 95-96.

17 眞光女學校是其中一例，參 Harriet N. Noyes, *A Light in the Land of Sinim*, pp. 85, 238.

18 *CP*, Vol. 7, pp. 304-305, 550-551.

19 *Education in Relation to Christianization of National Life, Report of Commission III, World Missionary Conference, 1910*, p. 101.

20 Edward Band, *The History of the English Presbyterian Missions, 1847-1947*, p. 207.

21 Richardson, "The Opening for the Chinese Young Women", *CR*, Vol. 40 (Feb., 1909), pp. 80-81.

22 Nelson Bitton, "Standards of Missionary Education in China", *CR*, Vol. 40 (Oct., 1909), p. 563.

23 A.J. Bowen, "The Future of Mission Schools in China", *CR*, Vol. 41 (Jan., 1910), pp. 51-53.

24 參麥沾恩：《梁發傳》，頁八六、九一至九三、一一四。

25 容閔：《西學東漸記》（湖南：新華書店，一九八一），第七至二二章；勒法格著：《中國幼童留美史》，第二章，頁十四至四二；羅香林：《香港與中西文化之交流》（香港：中國學社，一九六一），第四章，頁七七至一三四。

26 參汪敬虞：《唐廷樞研究》（北京：中國社會科學出版社，一九八三），頁一至十二；Chan, Hok-lam, "Four Chinese Students of the Hong Kong Morrison Memorial School", in F.S. Drake, ed., *Historical Archaeological and Linguistic Studies on Southern China, South-east Asia and the Hong Kong Region*, pp. 285-286.

27 Knight Biggerstaff, *The Earliest Modern Government Schools in China*, p. 13.

28 潘樂山：「王謙如牧師傳」，載《德華期望報》，一期，頁二六。

29 麥梅生：「教會留學生的特色」，載《德華期望報》，十九期，頁二四。

30 麥梅生：「歷艱明證序」，載《德華期望報》，十二期，頁十七。

31 《元昌公家譜》，頁八 b 至十五。

32 *CP*, Vol. 10, pp. 576-577.

33 *Ibid.*, Vol.13, p. 619.

34 黃裳：「馮匯川先生傳」，載《德華期望報》，五五期，頁十七。

35 「醫學卒業」，載《德華期望報》，十七期，頁二五。

36 謝立受：「黃源翁長老傳略」，載《德華期望報》，七八期，頁二二。

37 「湯筱亭教師傳略」，載《德華期望報》，十八期，頁十三。

38 「尹曾氏小傳」，載《德華期望報》，六五期，頁十九至二十；又「名醫返港」，載《德華期望報》，四四期，頁二四。

39 《德華期望報》，七九期，頁二二。

40 麥梅生：「歷艱明證序」，載《德華期望報》，十二期，頁十七。

41 羅香林：《國父之大學時代》（台北：台灣商務印書館，一九七一），頁三七至四一。

42 《元昌公家譜》，頁八 b 至十五。

⁴³ G.H. Choa, *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai*, pp. 33-43.

⁴⁴《德華朔望報》，八一期載云：「監理會教友丁榕大律師，即謝君洪寶之妹夫，游學英國，在維多利亞大學堂法律專科畢業，又在倫敦大律師會考取律師資格，曾奉最高等審判院給憑准予辦案，現在上海懸牌，接理訟務云。」頁五。

⁴⁵參 *The China Weekly Review, Who's Who in China* (New York: AMS Press, 1980; Reprint of 6th ed., Shanghai, 1950), pp. 246-247.

⁴⁶傳道人薪酬微薄的例子：王元深初受僱為傳道，月薪五圓。後兩子亦任職傳道。長子煜初，因染肺病，無資調治，要求差會每月加薪一圓，不允；乃解職到香港謀生，以收入較豐，可藉以醫病體。四年後重返傳道工作。參王元深：「歷艱明證記」，載《德華朔望報》，十四期，頁十五至十六。此外，在傳教學校教書的中國人薪酬也不高，真光書院初期每位教師每月薪酬才三元。參劉心慈：《真光光榮簡史》，頁三六；又參 J.G. Lutz, *China and the Christian Colleges*, p. 54.

⁴⁷「尹曾氏小傳」，載《德華朔望報》，六五期，頁十九至二十。

⁴⁸王煜初、王謙如的傳記，參羅彥彬：《禮賢會在華傳教史（一八四七至一九四七）》，頁一二九至一三二。

⁴⁹同前註；麥梅生：「歷艱明證序」，載《德華朔望報》，十二期，頁十七。

⁵⁰《元昌公家譜》，頁八 b 至十五。

⁵¹ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China* (Cambridge: Harvard University Press, 1974), pp. 241-245, 260-262.

⁵²孫中山是基督徒，曾在廣州博濟醫院附設的華南醫學校習醫一載，受傳教士一定影響。參馮自由：「孫總理信奉耶穌教之經過」，載《革命逸史》第二集（台北：商務印書館，一九六九），頁十一；又喜嘉理（Hager）在網紀慎會月刊所發表「關於孫逸仙信教之追述」，譯文載劉粵聲：《香港基督教會史》，頁二四三至二四六；並參羅香林：《國父與歐美之友好》（台北：中央文物供應社，一九五一），頁三至七。

⁵³陸浩東與孫中山一同接受洗禮，為興中會創辦人之一，一八九五年在廣州起事犧牲。參中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會：《革命人物誌》第四集（台北：中央文物供應社，一九六六），頁四八三至四九〇。

⁵⁴區鳳墀曾教孫中山中文，為倫敦會早期教徒，道濟會堂長老，香港興中會的贊助會員。參劉粵聲：《香港基督教會史》，頁二六一至二六二。

⁵⁵尹文楷為尹維清牧師之子，區鳳墀之女婿，留學英國習醫，曾與孫中山一同在廣州洗基開辦東西藥局，亦為興中會會員。參羅家倫等：《國父年譜》，增訂本上冊（台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，一九六九），頁五四；馮自由：「區鳳墀事略」，載《革命逸史》，一冊，頁十九。

⁵⁶王寵惠為王煜初子，曾留學美、日諸國，一九〇二年於日本讀書時，與馮斯樂、鄭貫一、馮自由等組織廣東獨立協會。孫中山對此亦贊助頗力，因而開始了興中會與留日學生的合作（參馮自由：「廣東獨立協會」，載《革命逸史》，一冊，頁一四六）。王氏赴美後，襄助孫中山出版《中國問題之真解決》一書（馮自由：「興中會時期之革命同志」，載《革命逸史》，三冊，頁三三）。民國成立後，王氏出任外交總長。

⁵⁷鄭士長是孫中山在博濟醫院華南醫學校唸書時的同窗，曾在禮賢會主辦的學校肄

業，信奉基督教。鄭氏與三合會等會黨頗有淵源，輟學後返惠州，開設同生藥局於淡水墟，從事聯絡會黨，為舉事之準備。廣州、惠州兩次起義，鄭氏號召之力頗大。一九〇一年去世。參馮自由：「鄭士長事略」，載《革命逸史》，一冊，頁三七至三九；羅家倫：《國父年譜》，增訂本上册，頁三七。

⁵⁸楊襄甫為教會中人，曾任博濟醫院助教，博通中外史籍，為孫中山所景仰。民國成立後，曾任農林部參事，後仍傳教如故。參馮自由：「興中會初期孫總理之友好及同志」，載《革命逸史》，三冊，頁二；羅家倫：同前註，頁三九。

⁵⁹何啟是倫敦會最早期的中國傳道人何福堂之子，創辦香港西醫書院。他對中國之維新及革命事業，嘗大力襄助。參羅香林：《香港與中西文化之交流》第五章；又羅著：《國父之大學時代》，頁七九、八九至九二。

⁶⁰陳少白為美南浸信會教師陳夢南之姪，一八八九年受洗，時就讀於廣州格致書院，在孫中山的邀請下轉至西醫書院讀書。陳氏對中國革命事業貢獻甚大，曾於一九〇五年任香港同盟會會長。一九一一年辛亥革命成功後，短期任廣東外交司長。參陳德芸：《陳少白先生年譜》，頁十一、十五至十六；陳少白：《興中會革命史要》（台北：中央文物供應社，一九五六），頁四至五；羅香林：《國父之大學時代》，頁九二至九三。

⁶¹關景長為倫敦會關元昌之子，亦為興中會會員，畢業於香港西醫書院。參馮自由：「興中會四大寇訂交始末」，載《革命逸史》，一冊，頁十五。

⁶²左斗山在廣州雙門底開設聖教書樓，由王質甫任司事，發售廣學會的新學書籍，兼作禮拜堂之用。兩人皆為興中會會員，曾利用聖教書樓作貯存彈藥之用。參馮自由：「興中會初期孫總理之友好及同志」，載《革命逸史》，三冊，頁十九；又馮著：「聖教書樓」，載《革命逸史》，一冊，頁二十。

⁶³史堅如曾肄業於廣東格致書院。後謀炸廣東巡撫兼兩廣總督德壽，事敗被捕，就義。參中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會：《革命人物誌》，第一集，頁二八〇至二八八。

⁶⁴毛文敏為傳道人，任職西城寶華大街長老會，多借用其寓所作放置危險品用。後赴檀香山傳教，歸國後任培英、協和等教會學校教員。辛亥革命後，任廣東財政司長，旋任連縣縣長。劉錦洲亦為傳道人，因史堅如案株連下獄，經博濟醫院嘉約翰醫生保釋，後在廣州三望岡痲瘋病院傳教。參馮自由：「興中會時期之革命同志」，載《革命逸史》，三冊，頁五八至五九。

⁶⁵例如史扶鄰統計，在惠州之役中，基督徒的參加者佔百分之三十。參史扶鄰：《孫中山與中國革命的起源》，頁一九二至二〇〇。

⁶⁶有關傳教士對中國西化改革的貢獻的專論甚多，如王樹槐：《外人與戊戌變法》（台北：中國學術著作獎助委員會，一九六五）；姚崧齡：《影響我國維新的幾個外國人》（台北：傳記文學出版社，一九七一）。

⁶⁷梁煥真：「自述」，載夏葛醫科大學：《夏葛醫科大學卅週年紀念錄》（廣州：該校，一九二九），缺頁數。

⁶⁸鍾榮光：「信道自述」，載《中華基督教會年鑑》（一九二一年），頁二四〇至二四二。

⁶⁹李聖華牧師訪問記錄，一九八四年十一月五日，屯門何福堂會所。（按：李聖華

畢業自培英中學及協和神學院，歷任培英、協和、嶺南等校教職，華英中學校長。）

⁷⁰梁小初：《未完成的自傳》，頁二五至二六。

⁷¹史扶鄰：《孫中山與中國革命的起源》，頁六七。

⁷²鄒魯：《中國國民黨史稿》（台北：商務印書館，一九七二），頁六五九。

⁷³參註62及63。

⁷⁴這樣的例子相當多。例如廣州之役，陸皓東等被捕，在美國領事的抗議下，雖然陸氏因證據確鑿而無法逃脫，但廣東政府亦被迫釋放了另一名基督徒左斗山。參史扶鄰：《孫中山與中國革命的起源》，頁七三。

⁷⁵黃興正是一例。一九〇三年當他從日本學成回到上海時，曾數度參加聖彼得堂的宗教儀式，聖彼得堂的中國籍會長把他介紹給長沙聖公會會長黃吉亭。黃興的朋友曹亞伯認為，他並非真的信教，只是打算利用教會來掩護革命運動。參薛君度著、楊慎之譯：《黃興與中國革命》（香港：三聯書店，一九八〇），頁十三。

⁷⁶史扶鄰：《孫中山與中國革命的起源》，頁七七至七八。

⁷⁷正如馮自由所言：「（孫中山）在求學及行醫期內，先後結識基督徒同志，有區鳳墀、鄭士長、楊襄甫、陳少白、何啟、左斗山、壬質甫諸人。乙未（一八九五年）九月廣州之役，大得其力。及是役失敗之後，奔走海外各地，恆得教友之助。在日本橫濱，有張果、趙明樂、趙澤琴、管源傳（日人）等；美國有司徒南達、黃旭昇、毛文明（即毛文敏）、伍盤照、伍千衍、鄧幹隆、鄭華汰、黃俄泉等；星加坡有林文慶、黃康衢、鄭聘延等；皆以基督徒之誼，先後對於總理有所盡力者也。」參馮著：「孫總理信奉耶穌教之經過」，載《革命逸史》，二冊，頁十一至十二。

⁷⁸ Arthur H. Smith, "General Survey", *CMYB* (1913), pp. 41-42.

⁷⁹參米泰洛（Michael V. Matello）著、沈雲鷗譯：「美國傳教士、孫逸仙和中國革命」，收《辛亥革命史叢刊》三輯（中南地區辛亥革命史研究會編，北京：中華書局，一九八一），頁九九。

⁸⁰ G.A. Bunbury, "The Outlook and Opportunity in South China", *CMYB* (1912), p. 97.

⁸¹黃達修：「汕頭華英學校歷次學潮與反英鬭爭」，載《廣東文史資料》，八輯，頁七九至八十。

⁸²段雲章：「辛亥革命時期嶺南學堂學生協助軍政府籌餉隊」，收《辛亥革命史叢刊》，一輯，頁二二八至二三二。

⁸³梁小初：《未完成的自傳》（香港：基督教文藝出版社，一九六九），頁八十至八一。

⁸⁴謝恩祿：「廣東教會」，載《中華基督教會年鑑》（一九一七年），頁八七。

⁸⁵ G.A. Bunbury, "The Outlook and Opportunity in South China", *CMYB*, (1912), p.97.

⁸⁶梁小初：《未完成的自傳》（香港：基督教文藝出版社，一九六九），頁八十至八一。

⁸⁷ A.Baxter, "Ups and Downs of Moral Reform in Canton", *CMYB* (1914), p.309.

⁸⁸陳春生：「基督教對於時局最近之概論」，載《中華基督教會年鑑》（一九一四年），頁十。

⁸⁹同前註，頁十一；又 Arthur Smith, "General Survey", *CMYB* (1913), pp. 41-42.

⁹⁰陳春生：同前註；又參徐謙：「基督教救國主義」，收吳耀宗編：《基督教與新中國》（上海：青年協會書局，一九四〇），頁六二至六三。

⁹¹A. Baxter, "Ups and Downs of Moral Reform in Canton", *CMYB* (1914), pp. 308-309.

⁹²G.A. Bunbury, "The Outlook and Opportunity in South China", *CMYB* (1912), p. 97.

⁹³*Ibid.*, pp. 87-88.

⁹⁴*CMYB* (1912), pp. 151-153.

⁹⁵《中華基督教會年鑑》（一九一七年），頁八六至八七。

⁹⁶J.W. Bashford, "Religious Aspects of Affairs and the Church in China", *CMYB* (1914), p. 38.

⁹⁷E.C. Lobenstine, "The Missionary Conference of 1913", *CMYB* (1913), pp. 68-69.

⁹⁸《中華基督教會年鑑》（一九一五年），頁一二五至一二六。

⁹⁹同前註；又參 Paul Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, pp. 88-89.

¹⁰⁰《中華基督教會年鑑》（一九一八年），頁五三；又梁小初：《未完成的自傳》，頁一二二至一二三。

¹⁰¹O.F. Wisner 在會上發言，見 *China Centenary Missionary Conference*, p. 481.

¹⁰²F.L. Hawks 在會上發言，見同前註，頁六四。

¹⁰³Corbett, *Lingnan University*, pp. 42-43.

¹⁰⁴劉心慈：《真光光榮簡史》，頁八八至八九。

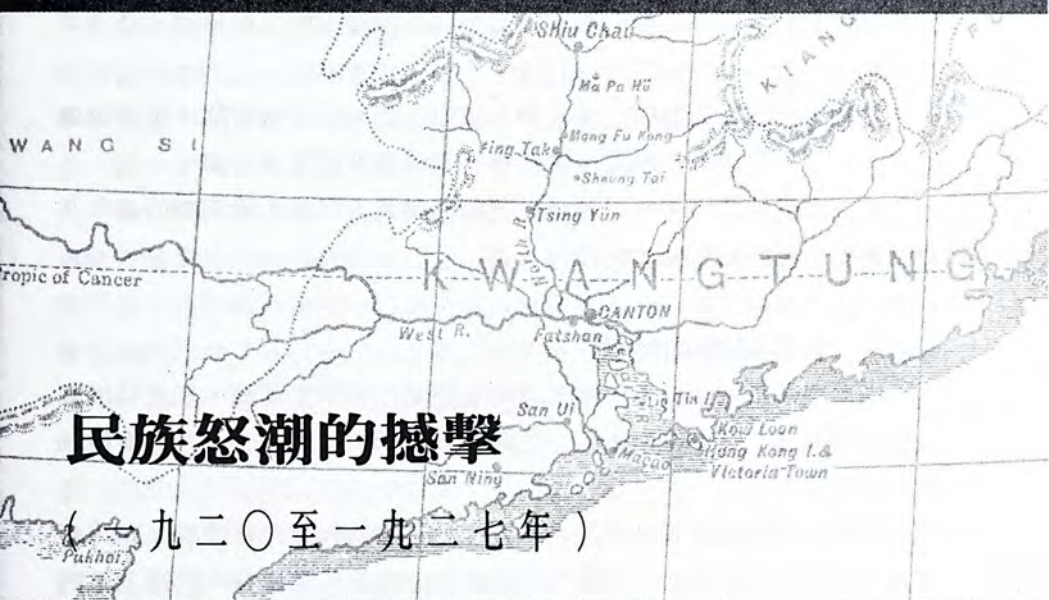
¹⁰⁵《中華基督教會年鑑》（一九一四年），頁七五 b 至七六。



第八章

民族怒潮的撼擊

(一九二〇至一九二七年)



第一節 非基運動的起因

一九二二年三月九日，上海一羣學生以非基督教學生同盟的名義發表宣言，反對世界基督教學生同盟借用北京清華大學召開第十一屆年會；並指基督教為資本主義殖民政政策的先導。他們通電全國，引起激烈的反響，因而爆發了自義和團事件後，另一次龐大的反教風潮，是謂非基運動。

非基運動波及的範圍，遍及各大城市；而其綿延的時間，斷斷續續達五年之久。對傳教事業及中國教會，造成極其嚴重的打擊。

非基運動的成因，可以就學生運動的勃興、民族主義思潮的高昂及無神思想的流播三方面加以探討。

（一）學生運動政治化

從參與運動的成員看，非基運動主要是一個學生運動，然而其策劃及領導的核心，卻不在學生而在政黨手中。關於這個性質，我們要從五四運動說起。

儘管我們不同意周策縱將自一九一七年開始的新文化運動、五四事變至一九二一年為止，中國所發生的每一件政治社會事件都歸入五四運動的名下¹；亦不致視五四為現代史的分水嶺²。但卻不能否認五四運動具有劃時代的意義，其對日後中國的發展，起了決定性的作用。其中一個影響是促進學生對政治的關心和參與。

中國學生關懷政事，早有長久的傳統，較近代的如康有為等領導的公車上書，便是一例。但是自新學制實施、新式學堂開設以後，中國才有鮮明的學生階級出現。這些學生或原居於城市，或來自偏遠的鄉鎮和農村，但因著求學的緣故，都匯聚在教育及同時是政治中心的大城市裏。他們過去多與政治全無關係，但現今卻逐漸進入政治世界，對國家大事越來越關心。

官辦學堂和傳教學校在排滿革命運動時期，也曾成為革命思想培養的溫牀，不少學生投筆從戎，參與革命事業，這在前章亦略有述及。但當時學生僅是以個人身分來投身學校之外的組織，而並非彼此認同為一個學生階級，亦沒有以學生團體的名義來參政。學生組織的成立，是在

五四運動爆發以後。

單以廣州為例。五四消息傳來不久，各界紛紛作出反應，除通電表示對北京學生的支持外，又在五月十一日舉行國民大會和盛大示威遊行。雖然參與者大半是學生，但主持集會的卻是廣東外交後援會。事實上，其時廣東尚未有學生聯合組織存在。至五月二十日，廣東高等師範學校通知各校派代表開學生大會，才籌設聯合組織。但因著對提出運動的手段有不同見解，故分裂成兩個，較激進的是廣東中等以上學校聯合會，較平和的是廣東省會學生聯合會³。

學生組織成立後，致力於宣傳反日運動。但至一九二〇年後，五四事件所帶來的反日熱潮基本上已結束，學生團體原來賴以結合的因素已告失去，它要繼續存在，必須另外找尋新的角色。在北京和上海，都有學生轉而投身工人運動，但這總不能成為學生運動的鮮明綱領。故在一九二〇至二一年，全國學生運動都陷入低潮中。廣東兩個學生組織（此時已分別易名為廣東學生聯合會及廣州學生聯合會）雖未完全停止活動，但因找不到共同行動的方針，故都在沈寂狀態⁴。

已被捲入政治漩渦的學生既不能在學生運動尋得出路，又沒有參與政事的途徑，很容易地便成為日後冒升的政治菁英所操縱的工具⁵，這是大部分學生運動所不能擺脫的發展軌跡。特別是五四運動雖然仍以自由民主相標榜，但其實參與的知識分子和學生卻已不能滿足於新文化運動時期的自由主義思想，他們要尋求更有效的救國途徑。而這任務絕不是學識有限、思想都未成熟的學生所能勝任的。故此，他們只有投向國民黨和共產黨所提倡的思想和方略去了⁶。

適時成立的中國共產黨，對學生工作非常重視。事實上，中共最初的成員正是受了五四運動洗禮而趨向政治化的知識分子和學生，廣東黨支部的成員陳公博、譚植棠、譚平山⁷，以及時在廣東工作的陳獨秀⁸，皆經歷了上述的蛻變過程。基於他們的出身背景及其時在粵的職業，要接觸學生是非常容易及有把握的。一九二二年，廣東黨支部成立社會主義青年團，專責青年工作；其後又組成一個黨的外圍學生組織：新學生社，滲透入廣州各高等學校內，設立分部，以圖控制學生運動⁹。

國民黨方面，同盟會最初的成員也是知識分子和學生¹⁰。但在民初

十年間，它仍未能成功地由革命團體過渡至現代政黨。經過多次改組，特別是參考了蘇俄的經驗，孫中山才積極發展基層組織，建立黨的社會基礎。五四運動後全國學生聯合會成立，國民黨曾予以經濟上的補助¹¹；一九二三年陳炯明叛變失敗後，孫中山重回廣東掌政，全國學生聯合會特在廣州開會，公然承認國民政府的代表地位¹²。一九二四年聯俄容共政策實施後，國民黨召開第一屆黨代表大會，分設工人、農民、婦女、學生等部，銳意發展基層工作¹³。當時負責青年部的是右派的鄒魯，他積極建立由黨所控制的學生組織，以爭奪學生運動的領導權。國民黨的外圍學生組織有廣州學生聯合會、民權社、民社、孫文主義學會青年團等¹⁴。因而在學生運動的戰線上，國共兩黨爭持非常激烈。

孫中山死後，兩黨的角力更形白熱化。先是孫文主義學會與青年軍人聯合會在黃埔軍校的競爭，繼而是國民黨的甘乃光組織的國民黨左派青年社與中共控制的新學生社之劇鬥。兩團體均在廣州市內各高、中等學校遍設分部，彼此勢成水火。結果在一九二六年，廣州學界正式決裂，省、市的學生聯合會都一分為二，國、共兩派互相對峙，造成僵局¹⁵。

可以說，自一九二二年開始，廣東已沒有純粹的學生運動，學界的領導層已為國、共兩黨所把持，學生運動成了政治鬭爭的一個戰場。

要了解非基運動作為學生運動的性質，這個背景的澄清至為重要。

（二） 民族主義思潮

五四運動的另一個影響，是加速了民族主義思想的發展和流傳，並為此時期的民族主義制定了內容：維護國權，反對帝國主義。

據業師王爾敏教授指出：近代民族主義的特徵，是出現了將中國認作一個有明確領土主權界限的國家的思想。這思想即非從西方輸入，也是受帝國主義侵略的刺激而萌生的。維護國家主權的要求，連同傳統以來既有的繼承文化和保衛種族綿延，合為晚清民族主義的三大元素（即所謂保國、保教、保種）¹⁶。下面將就此三元素的消長來討論近代民族主義思潮發展。

促成辛亥革命的原因雖然非常複雜，但就革命黨所提出的口號和所揭示的綱領觀之，保種（排滿）是最重要的主題。事實上，有清一世，

幾乎所有叛亂（包括三藩之亂以至太平天國）均以反對滿族政權為號召，可見這個主題之深入民間。同盟會成立後所採用的會員誓詞，最打動人心的不在「創立民國」及「平均地權」，而在於「驅逐韃虜，恢復中華」，甚至有主張將同盟會稱作對滿同盟會的¹⁷。可以確信，直至革命成功為止，大部分革命的支持者對孫中山排滿以外的其他主張是不甚了解的，更遑論信仰了。李劍農說：「這便是清朝皇位所以容易顛覆的原因，也便是同盟會組織不健全的原因。」¹⁸

雖然清末的革命黨人刻意地造成一種輿論：滿清政權是中國一切問題的禍源，從而更合理化他們的革命行動。如陳天華認為清政府早已淪為帝國主義的奴才，革清廷的命，即等於革帝國主義的命¹⁹；蔡元培指滿人這個名詞代表特權的記號，反滿就是反特權²⁰。但是，這總不能掩飾排滿是整個辛亥革命的焦點。

晚清的保種問題，除了漢滿之爭外，應還有列強侵略。但是在與中會與同盟會的約章宣言裏，我們卻找不到任何明確反帝國主義的言論。或許這是因為孫中山及不少同盟會的領導人都是留洋歸國的知識分子，對西方較為好感，希望爭取到列強的支持，協助中國近代化；又或許如孫中山所言：「吾國今日所以墮落於半獨立國之地位者，追原禍首，其咎在滿人。」²¹他們不認為帝國主義是禍害中國的罪魁禍首，只要推翻滿清，中國不再封閉、無知、妄自尊大，便能與列強和平相處。

若保種的意義僅限於排滿的話，那辛亥革命不啻是完全竟功了。

至於保教方面，民初的知識分子面對著革命成功後國內叢生的種種問題，產生了對傳統文化懷疑、甚至全盤否定的態度。他們認為所有傳統都只會妨礙中國的進步，為救中國免於危亡，必須毅然將之砍掉²²。林毓生稱這思想為反傳統的民族主義，並指出「整體性反傳統主義與民族主義在思想上的混合，產生了極大的緊張，造成了日後中國思想史與政治史上許多難以解決的問題。」²³但無論如何，民初的反傳統思想，已使保教不復為多數知識分子所自覺的職志了。

保種的業已竟功、保教的不受重視，保國思想成為此階段民族主義最大的表達。

保國思想其實自晚清創發開始，一直未嘗或息；而在五四運動後，

更陡地高漲。一方面帝國主義的侵略已具體化的在山東問題上表現出來；堂堂的歐戰戰勝國竟不能主宰其國土的命運，主權被剝奪的事實已昭然在目。因此，民族主義乃聚焦在維護主權的要求上。從一九一八年以後，中國各界及海外華僑，力促政府切實處理青島問題，以至五四當日學生所提「外爭主權、內除國賊」的宣言，都可以看出挽救國權是他們最主要的宗旨。

另一方面協約國在巴黎和會上出賣中國，使原來對美總統威爾遜的國際平等自由號召深抱期望的國人極度悲憤，他們對西方的幻想完全幻滅。在知道不可能與列強和平共處、互助互惠的情況下，一直埋藏著受傷害的仇恨乃遽然暴發，反帝國主義思想遂高漲起來。這轉變在孫中山的言論中亦可發現。至於一九二〇年蘇俄向中國招手，社會主義風行於知識分子中間，則列寧的反帝國主義理論亦給與國人不少啟示，甚至提供一個將感情理論化的出路。²⁴

總而言之，維護國權、反帝國主義是五四運動以後中國民族主義的總路向。不獨國共兩黨以此號召人民；即普羅大眾，在目睹日本侵略步伐日緊一日的情况下，亦確認反帝國主義為中國唯一自救之途。此思想之普及，雖三尺童子亦能知曉²⁵，稱其為國人的共識，實不為過。

這種民族主義的泛濫，對在華的傳教事業構成重大的挑戰，亦是引致非基運動產生的重要原因。

（三）無神思想的流播

前面我們曾指出：一九〇〇至二〇年代是基督教發展的黃金時代，反教的風潮減少，而信徒人數卻有大幅度的增加。人民對基督教的態度亦大為改善，視為進步的象徵。

但是，基督教之受到歡迎，與其說是它的教理令國人信服，不若說是因為它仍被視為西方文化的一部分，並因國人對西方文化的觀感已有轉變所致。就好像在晚清，國人排斥基督教，主要亦不是反對它的教理，而是抗拒所有西方的事物，基督教亦一併包括在內。事實上，中國人的宗教觀是帶著很強烈的實用主義色彩的，一個宗教是否值得信奉，往往不在乎其教理是否可信，而在乎它能否帶來任何的好處。踏入二十

世紀，當中國人逐漸放棄對傳統文化的效忠，另尋救國的途徑時，基督教曾是他們考慮的一個可能的出路，青年會所提供的道德教育和社會改革事業之廣受歡迎，及艾迪多次來華講論中國前途所引起的震撼，可為其證，只是後來國人放棄了這可能吧。

為何國人會始而考慮、繼而放棄呢？這其實與自由主義精神的沒落同出一轍。基督教提出的道德、人格與自由主義所強調的理性、自主、科學、進步等觀念，都是極易打動人心的，且能改變人的價值觀。但是它們的困難卻在提出價值之餘，未能指陳一條具體可行的出路，以解決當時中國所面臨的政治和社會困局。在知識分子自覺形勢緊急的情況下，價值只能成為策略的犧牲品；即如陳獨秀在一九二〇年仍為文建議國人效法耶穌崇高偉大的人格²⁶，但後來卻在政黨政策的需要下，徹底反對基督教²⁷。

除了基督教的救國功能受到懷疑外，在此時期，無神思想亦廣泛流播，也使國人對基督教的好感減損。第六章已經提到，二十世紀傳教士在歡慶中國開辦新教育的同時，已警覺到世俗主義和懷疑主義的出現。至民國成立後，由於留學歸國的人日多，情況更為嚴重。正如白士福（J. W. Bashford）在一九一四年所言：

「我們必須記得今天有為數不少的青年從日本及歐美留學歸來，他們均受過史賓塞（Hebert Spencer）的不可知論、馬克思的唯物主義及 Haeckel 的唯物主義所影響。」²⁸

只要我們參考自一九一七年蔡元培寫「以美育代宗教」一文開始，知識分子討論宗教的文字，特別是一九二一年以後的宗教問題論戰，就可印證白士福之言無誤。確實地，民初知識分子對宗教的看法，皆受著十九世紀開始西方逐漸普及的無神論思想之影響，如胡適的自由主義、李石曾的無政府主義、蔡元培等的進化觀念皆是。正如周策縱所言，在非基運動中，中國人大量引用西方學者的言論（特別是英、法、俄三國）來反對基督教；而宗教信仰者亦用西方學者的話來反駁，這幾乎是重複近三、四百年來西方社會的宗教論戰²⁹。

雖然反教者提出的學說各有不同，但總的來說，都有著明顯的科學主義（Scientism）的特徵。中國人學習西洋科學已有長久的歷史，但

科學之廣被接納和推崇，卻還是在新文化運動時期。此時，中國人不但對科學的研究和成果全然接受，甚至採用自然科學的方法和價值觀，來重組他們對社會人生的態度，因而排斥一切違反自然和理性的神話傳說，對宗教自然亦不會例外。是以李文森（Joseph R. Levenson）曾作出這樣一個解說模式：十九世紀中國人反對基督教，是因為它與中國傳統相違背（un-traditional），但二十世紀國人的反教，卻是由於它與現代科學相衝突（un-modern）。中國人反教思想的轉變，反映了傳統文化的析離³⁰。

無論如何，西方無神思想的輸入，即使不會立刻導致與基督教的磨擦，但已沖淡了上一階段中國與基督教的和諧關係，為反教運動預備了社會心理的基礎。

無神論思想的普遍，可以用一個例子來作結：廣東一位政府官員，曾這樣對某傳教士說：「從前做基督徒的，總愛對別人說他不拜偶像。但今天這個註腳已不再能做為基督徒與非基督徒間的分判了，因為有更多非基督徒是不拜偶像的。」³¹

第二節 非基運動在廣東

非基運動可以分為兩個階段：第一階段是在一九二二年，第二階段是自一九二四年起，至一九二七年為止。

（一）第一階段

自一九二二年三月九日，上海學生以非基督教學生同盟名義發出通電後，各地紛紛響應。三月十五日，廣東社會主義青年團在其附屬刊物《先驅》內出版一張「非基督教學生同盟號」，除轉載非基督教學生同盟的宣言和通電外，又刊登了「基督教與世界改造」、「基督教與資本主義」、「基督教與共產主義」等數篇文章，進一步闡釋非基督教學生同盟宣言內對基督教的指控：教會在歷史上作惡多端、資本主義國家欲以宗教來欺騙國人，例如赤光的「基督教與世界改造」一文便指出：

「敬告我親愛的青年同學：騙賊們底國際的聯合已經在華盛頓開會宰割全世界了。現在他們底支流餘裔又在別立名目在北京

開會，想要欺瞞我們，愚弄我們，使我們作他們『本店自造』的上帝底奴隸了。我們快醒罷！一致反對罷！」³²

雖云是宣傳文字，但其意圖在挑起國人對國際聯盟壓迫中國的仇恨感，並將此感情傾注在基督教之上，則昭然若揭。

三月二十一日，北京一羣為數七十七人的學者，包括李石曾、李大釗等，以非宗教大同盟的名義聯署發表宣言和霞電，指出宗教對人類的禍害，中國原為無教之國，但近數十年基督教卻來毒害國民，故他們組織同盟以對抗之。陳公博等編的《廣東羣報》將此文予以轉載³³，於是知識分子正式介入這個原由學生發起的運動中。

從三月底開始，反基督教的文字陸續在廣州的報刊出現。其中最惹人矚目的是汪精衛，他於三月二十九日先在廣州各報發表「力斥耶教之三大謬」一文；四月三日更在報上公開他向非宗教大同盟發起人之一的李石曾的覆電，指出：「耶教與科學不並立，與進化尤不並立；歐洲自陸謨克、達爾文以後，耶教家已無立足之地，乃轉其毒焰於亞洲。」³⁴其後汪氏還寫了數篇反基督教的文章。當時他的身分是廣東省教育委員會的會長；作為國民黨的領導人物之一及廣東省教育當局最高負責人，公開反對基督教，自然使整個運動更受公眾注目了。

陳公博等所辦的《廣東羣報》，是支持非基運動最力的報刊。除不斷轉載非宗教大同盟的言論外，又另闢專欄，發表反教文章。故有人以為該報是廣東非基運動的大本營³⁵。陳公博、譚植棠等該報創辦人皆共產黨員，陳獨秀更為共產黨黨魁，他們之不斷發表文章攻擊基督教，難免使人懷疑非基運動是由中共所策動的³⁶。不過就目前的資料而論，實無法證實此假設；因為在二〇年代，抱持「共產的社會主義」思想³⁷的人在知識分子中間相當普遍，絕不限於共產黨員；加上當時資本主義國家侵略中國是一件眾人皆曉的事實，而非共產黨員製造出來的假象，故此，即使中共在一九二二年聽從共產國際之命確立了反帝國主義和反軍閥的兩重任務，也不能說所有採取此兩立場的人皆共產黨員。事實上，當時國民黨人支持非基運動的亦相當多。

四月是非基運動的高峯期，至五月反教言論已逐漸沈寂下來。七月後，據美國駐華大使 Jacob G. Schurman 所言，民眾對非基運動已失

去興趣³⁸，第一階段的非基運動於焉告終，甚至不久連《廣東羣報》亦停止出版了。

緊隨著第一階段非基運動結束而來的，是一場知識界對科學與玄學、宗教與人生的大辯論，牽涉的學者相當多，討論氣氛非常激烈。中國社會主義青年團的機關刊物《中國青年》，卻仍不斷有攻擊基督教的文章出現；例如在一九二三年，基督教青年會在廣州召開全國青年大會，該刊便連續數期為文攻訐³⁹。

（二） 第二階段

一九二四年八月初，非基運動捲土重來。上海有些青年重組「非基督教同盟」，借《覺悟》（《上海民國日報》附刊）出一週刊，以指導和聯絡整個運動。各地先後成立同樣組織。此階段非基運動得到了國民黨一些領袖支持，中央監察委員吳稚暉，八月在上海舉行的非基督教同盟集會上，便公開譴責基督教是帝國主義的先鋒⁴⁰。

非基督教同盟成立不久，廣州迅速組織同盟支部。由於廣東是國民黨和共產黨直接控制的地區，兩黨都制定了反帝國主義的策略，因此廣州的非基運動發展至為蓬勃，行動也遠較他地為激進。除了國民黨的黨報《上海民國日報》和副刊《覺悟》，及共產黨的機關刊物《嚮導》和社會主義青年團的《中國青年》等喉舌，對基督教展開猛烈的抨擊外，兩黨的外圍組織如新學生社、知用學社、國民黨廣州青年俱樂部、廣州反抗文化侵略青年團等，亦紛紛以文字、請願、通電、集會等行動來參與非基運動⁴¹，聲勢極其浩大。

在此階段，國、共兩黨都積極推動非基運動，其中尤以社會主義青年團為最力。該團早在一九二二年召開的第一次全國代表大會上，將支持第一階段的非基運動列為他們的工作目標之一；並指出「對於此種非基督教非宗教的團體應盡力幫助進行，並宜在此種團體內組織青年團同志的小團體，此種小團體應盡量活動以達至指導的地位。」⁴²換言之即欲爭奪運動的領導權。一九二五年該團舉行第三次全國代表大會，通過「反對基督教決議案」，重申要幫助非基督教同盟發展至全國各地，並且預備宣佈一切基督教徒、教會、教會學校、基督教青年會的罪惡⁴³。

由於有政黨的策劃和推動，第二階段的非基運動進行得極有步驟，亦更具規模。廣州同盟支部將一九二四年十二月二十二至二十七日，即聖誕節的時期，定為「非基督教週」，動員羣衆示威遊行、散發傳單、分隊演講，並到教堂擾亂秩序。據報起碼光孝路、廣大路、四牌樓、大塘街、青年會等禮拜堂在舉行聖誕慶祝會時，均被該同盟的成員強行闖入會場，強迫聽者離座，甚或以武力相唬，以圖搗亂⁴⁴。

一九二五年五月三十日，震驚全國的五卅慘案發生，掀起了人民強烈的反帝國主義怒潮，各界相繼罷工、罷市、罷課，並要求收回英日租界，取消領事裁判權。六月十九日及二十一日，香港及廣州沙面英租界華工為援助五卅慘案，舉行大罷工，有二十餘萬人參加。二十三日，廣州市各界對外協會舉行示威大遊行，途經沙面對岸沙基，竟遭英軍開火，法軍艦亦開砲轟擊，死工人民衆六十人、陸軍學生二十三人，傷五百餘人，是為沙基慘案。

沙基慘案發生後，廣州人民的仇外感情更熾。國民政府發表告各國人民書，說明中國所受帝國主義的痛苦，非廢除不平等條約不能剷除帝國主義的禍根。中共亦號召全國民衆，反抗帝國主義的野蠻屠殺。在香港十餘萬的工人返回廣州，不准英國商船進口；又設立省港罷工委員會，使大罷工堅持了十六個月之久⁴⁵。在如此強烈的反英情緒下，所有在廣東的英籍傳教士都要離開工場，逃至香港⁴⁶。至於其他國籍的傳教士，即使能留在工場，也受到很大的影響；他們不能僱用僕人，食物供應有時出現困難，公開聚會也受到干擾⁴⁷。

基於對外國人的仇恨感情，非基運動轉趨暴力化。有報導某些城鄉的基督徒被人逮著，掛上「漢奸——洋人走狗」的牌子在頸項並遊行示衆。甚至有信徒被殺⁴⁸。而在一九二五年聖誕節非基督教週時，亦有教堂被佔、傳道人被毆的事件發生⁴⁹。

一九二五年十二月，各界團體又組成「廣東反基督教總同盟」，發表宣言，指出反基督教的目的是使民衆覺悟，尤其使中國基督徒不與帝國主義發生關係。並在二十五、二十六、二十七日三晚於廣東大學禮堂舉行反基督教演講大會⁵⁰。從此，廣東的非基運動乃獨立於全國之外而發展。

由於國民政府對非基運動的支持，甚至縱容人民騷擾教會⁵¹，故對基督教造成很大的打擊。一九二六至二七年，傳教工作不獨未能擴展，反而有收縮的現象；特別是在偏遠鄉間的教堂，不少被迫關門，信徒亦流失不少⁵²。

在華傳教士人數亦大幅下降。一九二五年本是來華傳教士最多的一年，達八千三百人⁵³；但至一九二八年急降至三千一百五十人⁵⁴。廣東的情況更惡劣，一九二三年（未至高峯期）已有八百十六人⁵⁵，但在一九二八年僅餘二百六十二人⁵⁶，下跌了六成以上。傳教士人數下跌，除了前述在五卅慘案後英籍傳教士離華外，當國民革命軍在一九二六年開始北伐時，各地傳教士在領事或差會的命令下，亦相繼離開中國，以防有不幸事故發生⁵⁷。而事實上，北伐軍所到處，的確屢有佔住教堂、醫院、學校的情形⁵⁸。

及至一九二七年，蔣介石展開清黨行動，掃除共產黨分子及過激派；共產黨策動武裝衝突，轉戰於粵東一帶，旋失敗而逃。第二階段的非基運動遂在全國政府氣氛急劇轉變下逐步遏止。但是，雖然廣東政府已停止對反教運動的支持，各地的宣傳和活動卻未遽然中止，某些地方的反教情緒仍然強烈，要待若干時日後才逐漸淡化。

（三）學潮的發生

非基運動的矛頭主要是指向傳教教育。

知識分子對傳教教育的指控很多，包括：它是奴隸教育、傳教學校壓制愛國運動、麻醉中國人的民族性⁵⁹。這個指控不盡然是無的放矢，前章已指出：十九世紀傳教教育所灌輸的，是一套與傳統中國文化截然不同的價值體系和生活方式，導致學生與原來的社會脫節。故一九一〇年的世界傳教士大會，亦有在華傳教士批評傳教教育造成學生的民族意識減低（denationalize the pupils）⁶⁰。

不過，這弊點在二十世紀後已逐漸有所改善。從辛亥革命時期，傳教學校學生的表現，足證他們的民族感情未嘗減少。五四運動爆發後，傳教學校亦有積極響應。各校學生分別加入了兩個學生聯合組織，如省會學聯有嶺南大學、培英中學、青年會中學、真光女校、培道女校、柔

濟女醫等，中上學聯也有培正中學、中德德文學校等參加⁶¹。不過大部分傳教學校均不主張採過分激烈的行動，故在學生運動轉趨政治化後，逐漸在領導層中隱退。

國、共兩黨企圖操縱學生運動後，對傳教學校亦做了很多工作。國民黨方面，中央委員、青年部部長的甘乃光組織了國民黨左派青年社（與中共的新學生敵對）。由於他原畢業於嶺南大學，故甚得傳教學校學生支持，初期參加該組織的多是傳教學校的學生。⁶²

共產黨方面，工作更為積極。早在一九二二年社會主義青年團召開第一次全國代表大會時，便通過「關於教育的決議案」，其中包括在教會學校內促成平等待遇運動：

「現在中國教育界到處佈滿了基督教的勢力，以錮蔽青年的思想；而非基督教的青年，在教會學校內受種種不平等的待遇和壓迫。我們為這種非基督教青年的利益計，應努力幫助他們在教會學校內作平等待遇的運動。」⁶³

其後，《中國青年》發表數篇文章，公開鼓動學生發起學潮，來改造學校⁶⁴。學潮發生後，又為學生們辯解，指學潮之促成，過不在學生，而是「應當由統治階級與學校教職員負責任」⁶⁵。

文章鼓動之餘，社會主義青年團的外圍組織新學生社更努力滲入學校裏面，煽動學生起來反抗校方。一九二四年非基督教週，社會主義青年團號召人民到傳教學校、教會及青年會進行反教活動時，培正中學的教師梁均默（寒操，後從政）曾與宣傳隊展開過舌戰⁶⁶。

政黨活動固然是促成學潮的主要原因，但事實上當時反帝國主義思潮的泛濫、非基運動對傳教教育的責難，對傳教學校學生已造成很大的影響。他們不少懷疑校方的辦學企圖和誠意；加上經過多次學生運動的洗鍊後，學生已趨激烈，遇有任何不平的事，動輒以罷課、罷考、退學為要脅，與校方對峙。是以學生和學校的關係不復昔日的和諧。而學生的激烈行為和不敬態度，實令素以校風嚴謹、管理完善見稱的傳教學校難以容忍，衝突乃不可避免。

五卅慘案前廣州所發生的傳教學校風潮，要以聖三一學校一宗最為嚴重。事緣一九二四年四月，該校部分學生向校方要求組織學生會，但

校長以學生會過分政治化為理由，不予批准。學生於是進行罷課，復又聯絡新學生社及國民黨中央黨部，尋求援助；在後者的支持和策劃下，事情轉趨惡化。四月九日，校方宣佈將為首鬧事的三名學生開除，並宣佈放春假。學生則發表宣言，向各界呼籲，要求「在校內爭回集會結社自由！反對奴隸式的教育，收回教育權！反對帝國主義的侵略！」⁶⁷宣言發表後，廣州學生聯合會及其他學生團體通電聲援。國、共兩黨亦刻意將事件擴大，使其成為反帝國主義侵略的一個樣板，如《中國青年》便這樣說：

「大家合力來作聖三一同學們的聲援！不惟是援助聖三一同學，並且要謀根本解決抵抗一切帝國主義者的奴隸教育，根本解除一切在帝國主義者奴隸教育中所受的痛苦，一切不平不自由的待遇。起！速起！莫輕輕放過聖三一同學們的呼聲。」⁶⁸

學生續與校方談判，再度發表宣言，提出三個要求：一、學校收回被開除同學；二、校長污辱中國，須向學生謝罪；三、不得干涉學生集會結社⁶⁹。綜觀整個宣言，其實已完全沒有談判的誠意，僅餘製造更多輿論而已。並且，筆者絕對有理由相信兩次宣言甚至不是由學生起草，而是有人在幕後代筆的⁷⁰。在校方堅持革退為首學生的情形下，五月十五日，八十三名學生聯名函請退學，並要求校方退回部分學費，事件始告結束。經國民政府安排下，被革退學生分別被安排往廣東大學、廣大附中、執信學校就讀⁷¹。

一九二六年四月，廣州黃埔軍校學生竟佔領了聖三一中學這間「英帝國主義機構」，驅散了學校的教職員及學生，學校於是關閉。經差會多方交涉下，始於一九二八年九月以小學的形式重開，一九三〇年續辦中學⁷²。

從聖三一事件可以看出，傳教學校之受到民族主義的攻擊，已不再是由於課程內容與中國文化不相融合，而是壓根兒因為它是由外國人所開辦的學校；傳教學校之被指責奴化學生，亦不在於學校沒有教導學生關懷中國，而是在於校方限制學生參與反帝國主義的運動。當然作為一間由外國人開辦及主持的學校，校方不會歡迎學生進行反對他們母國及反對他們（傳教士、傳教教育工作者）的運動，是不說自明的。但是在

二〇年代，民族主義既被約化而等同於反帝國主義之時，傳教學校之不讓學生反帝，就是徹底不愛國了。

其他傳教學校雖未發生學潮，但亦深引為戒，對學生動向極其敏感。一九二五年五卅慘案發生後，反帝國主義怒潮高漲，為防學生參與六月二十三日的反英大游行，外國領事事先知會各傳教學校，提前考試和放假，以便遣散學生。佛山華英中學便是其中一間，於六月十九日放暑假⁷³。但是，仍有部分學生參與了游行的隊伍。

由於沙基慘案的肇事者是英人，英國差會所受的衝擊最大，汕頭英長老會所設的華英中學由於學生發動的反英運動極其激烈，校方完全無法控制，乃被迫於八月二十二日宣佈學校停辦。學生及校外政治團體動員將學校交回華人自辦，並成立南強中學。九月五日，南強中學以學生會名義登報發出宣言，要求收回華英學校產權。他們指出華英學校產業原係一九〇三年中國一富有教友陳雨亭捐資建成，委託英長老會辦理而已，今英長老會既放棄辦校，乃當由中國人收回。英國差會持契約力爭，但因地方政府包庇，終告無效。南強中學維持了不及兩年，因經費支絀，一九二七年九月改為汕頭市立第一中學，由市政府接辦⁷⁴。

一九二五年九月暑假結束，學校復課後，安息日會辦的三育學校因學生反對以聖經為正課及強迫參加查經祈禱會而爆發學潮，但結果不了了之。一九二六年，中德中學堂和嶺南大學也先後發生學潮或工潮。中德中學堂事件經省府派員調解，終獲解決⁷⁵。嶺南大學的問題則較嚴重，部分有政治背景的工人竟佔據校舍，致令學校被迫停課⁷⁶。其他傳教中、小學亦有因受到正面衝擊，或傳教士離去而受到影響，被迫停課⁷⁷。

除了個別學校的困難外，此時期傳教教育尚正臨一個整體的、更嚴重的挑戰：收回教育權運動。

第三節 收回教育權運動

在二〇年代提出收回傳教學校教育權的團體非常多，他們各有不同的政治和教育觀點，對傳教教育攻擊的重點亦有異。這裏且就它們出現的時序先後，分別加以縷述。

（一）非宗教教育的倡議

傳教學校最初設立的目的，在傳教及訓練本地傳道人，及後雖然教育作為本身的目的逐漸受人重視，以致傳教士致力於提高學校的水平、改善教育的質素，甚至產生過分強調教育而忽略了傳教的危機⁷⁶；但是，傳教這個神聖的目的，始終不能被教育所取代。因為這正是傳教教育賴以存在的基礎。傳教教育作為傳教事業的一部分，無論在人力、物力各方面，皆須仰賴外國差會的支持；而傳教功能，是唯一可以說服差會此等教育機構在中國建立的理由⁷⁷。故此即使至一九一〇年，自由主義和社會福音的神學思想盛行之時，世界傳教士大會的中國代表仍通過以教育和傳教為傳教教育的雙重目標⁸⁰。

傳教學校對宗教課程十分重視，早期有一半時間是用來教授聖經⁸¹，即使在一九二〇年後，那些注重世俗知識的中學校，亦每週起碼有兩小時屬於宗教科目⁸²，學生必須修讀。課本方面，傳教小學多用《聖道問答》、《教會三字經》和《耶穌事略五字經》等易於背誦的書本⁸³，中學則以學習聖經教理為主。

除了宗教科以外，學校還有頻繁的宗教活動。每天早上有聚會，所有員生均須出席，下午有祈禱會、學生青年會的活動不等。此外，寄宿學校還規定學生在星期天必須上主日學，及參與禮拜⁸⁴。學校希望透過宗教科目和宗教活動，使學生能夠在校信奉基督教。

傳教學校的宗教教育，在民國成立後逐漸為教育工作者所詬病。最早提出非宗教教育思想的是蔡元培。他在一九一二年發表「對於教育方針之意見」一文中，首先論到宗教與教育不能並立；一九一七年又發表「以美育代宗教說」，倡言以美育來取代宗教的功能。至一九二二年非基運動初興時，蔡元培更指出：

「教育是幫助被教育的人，給他發展自己的能力，完成他的人格，於人類文化上能盡一份子的責任；不是把被教育的人，造成一種特別器具，給抱有他種目的的人去應用的。所以教育事業當完全交與教育家，保有獨立資格，毫不受各派政黨或各派教會的影響。」⁸⁵

接著他在是年四月九日北京召開的非宗教大會上，公開反對傳教學校以

種種方法來誘惑未成年的學生信教，他認為教育必須保持獨立的地位⁸⁶。這個見解得到不少學者響應。

同年七月，胡適、丁文江、陶孟和等人於濟南中華教育改進社召開第一屆年會時，亦提出「凡初等學校（包括幼稚園）概不得有宗教的教育（包括理論與儀式）」的議案，認為「學校不是傳教的地方，初等學校，尤不是傳教的地方。利用兒童幼稚無知為傳教機會，是一種罪惡。」⁸⁷他們並決定以文字鼓吹的方式來促使此議案的生效。自此，非宗教教育的言論遂遍載於國內各期刊報章，蔚然成為壓倒性的輿論。

蔡元培等人認為教育必須以其自身為目的，不能成為別種企圖的工具，這是新文化運動時期教育界普遍流行的自由主義教育思想。自由主義的教育思想認為教育必須按思想自由的原則來進行，目的是崇尚自然，發展個性，故不能執著，亦不能厭棄現象世界任何一部分，更不能為政治和宗教服務。這思想在杜威（John Dewey）的實用主義、民主主義教育哲學輸入後，更得到相輔相成的發展。

民主主義（Democracy，或譯作民本主義、平民主義）的教育思想認為，教育不應設定目的，它的過程就是目的。教育應以兒童為中心，順應自然的進化，讓兒童隨自己的興趣去決定學習的內容，使他們將來能適應環境。如此，即使培養民族精神等國家的要求，也不能放在教育的鵠的的上。民主主義教育思想極受教育家的推崇，在一九一九年十月太原召開的第五屆全國教育聯合會上，便曾建議廢除教育宗旨的規定、以教育本義代替；與會者認為：「施教者，不應特定一種宗旨或主義，以束縛被教育者。」⁸⁸

自由主義和民主主義，是攻擊傳教教育的第一種論據，他們的焦點在非宗教教育。

（二）破壞民族感情的指控

攻擊傳教教育的第二個論據，是指控它破壞了國民的愛國精神。

早在一九二二年四月二十一、二十二日，廣東省教育委員會委員長汪精衛在廣州各報發表「國民教育之危機」一文，已提出了這樣的指控：

「如今國內天主教會及基督教會，隨處設立中小學，收容非教

會的子弟。其所施行的，是宗教教育，不是國民教育。(1)他辦學的目的，在於製造信徒，故於國民教育當然不顧。(2)主辦的人，多是外國人，試問外國人能替我們施行國民教育嗎？此上兩點，只是說他不管國民教育；卻是除此之外，他還有反對國民教育的地方。例如他教中國歷史及國文的時候，因為裏頭沒有甚麼信奉上帝的事實，他覺得沒有興味，故此任意忽略和輕蔑，甚者加以糟蹋。學生在這種學堂裏受這種教育，他心目中只知有上帝，何嘗知有中國；他心目中，中國是一個極不堪的國度，何從發生愛中國의思想和感情，故此國民教育完全失敗。」⁸⁹

一九二三年十月，少年中國學會在蘇州召開會議時，議決的綱領第四款亦提出了類似的觀點：「提倡民族性的教育以培養愛國家保種族的精神，反對喪失民族性的教會教育及近於侵略的文化政策。」⁹⁰

惟是抱持此論據以指控傳教教育最力的，是中國共產黨和社會主義青年團。他們秉承著列寧的反帝國主義理論，大力的攻擊帝國主義國家的侵略行爲。而基督教在他們眼裏，正是帝國主義侵略中國的先鋒；是用來麻醉國人的意志，使其不能起來抵抗侵略的手段。例如他們指責青年會是「英美帝國主義用以麻木軟化中國青年的最有效力的文化宣傳機構，……中國的青年們由是風俗習好變而與外人一致，對於外人只有奴性的摹仿與崇拜，絕無反抗外人的意識。」⁹¹

至於傳教教育，就更是徹頭徹尾的奴化工具了：

「教會學校是做甚麼的呢？他們是要使中國人忘了國家，只記得上帝；忘了政治，只記得禮拜祈禱；忘了自己與全中國人的利益與榮譽，只記得他們的『會長』、『牧師』的意見。每一間教會學校，不知要强姦幾多清白的青年精神，那便是，不知要成功地造就許多便利於他們的機械傀儡。他們的洋房子造得美麗麼？一所洋房子便是銷毀我們國民性的一個大礮彈……」⁹²

必須留意的是這裏所說的「國民性」，與前面引述汪精衛的話所提到的「國民教育」一樣，皆是指愛國感情；或更正確的說，是反帝國主義的革命精神。共產主義者認為：傳教學校一方面灌輸崇洋媚外的思想，在校

又限制學生的政治活動，使他們成爲頭腦簡單，又富奴隸性的民族，任由外人宰制⁹³；另方面則又向學生施利誘，如爲他們在教會學校或教堂裏安插位置，介紹他們到稽核所、郵政局，或者洋船、洋行裏吃洋飯；到頭來使國人甘願受洋人役使⁹⁴。爲了解救這些飽受毒害的青少年，共產黨人乃滲透其中，積極策動學潮，讓他們在革命的洗禮中醒覺過來。如同惲代英所說的：

「我們要封閉一切教會學校，要驅逐一切教會教育家，但是我們決不可以拋棄了教會學校的青年。他們是受欺騙的，他們是受壓迫的。我們應當去接近他們，在他們羣衆中間去活動，把他們聯合起來，與我們裏應外合的，撲滅教會教育的毒焰。」⁹⁵

因此，中國共產黨和社會主義青年團在一九二四至二六年間各地傳教學校學潮的迭起中，扮演了重要的導演角色。陳獨秀在一九二四年，因見政府並無全面取締傳教教育的決心，乃號召說：「與其主張收回教育權，不如主張破壞外人在華的教育權。」意思是：只要促成「在教會學校的二十萬男女青年有這樣的覺悟和決心」，毅然與學校相抗，則傳教教育不攻自破⁹⁶。

五卅慘案後，全國學生總會於七月召開第七屆代表大會時，中共及社青團分子參加者極衆，操縱了整個會議的進行，並通過了全國學生反帝國主義的任務和方略，宣稱：「現在全國反基督教的運動，已經形成公然反帝國主義的奮鬪。本會爲使有力的幫助這反對基督教、反對教會教育的運動，特規定下列幾個運動的具體方法：包括規定以聖誕日前後一星期爲反基督教週，散發宣傳基督教罪惡的文字和演說，派人加入青年會及基督教所辦的一切事業等。有關收回教育權的行動有三項：(1)呈請教育部制定具體辦法，撤廢各教會學校或收回自辦；(2)各省各地學聯會應組織收回教育權運動委員會，以促進教育權的收回；(3)對於退出教會學校之學生，參酌情形，給予經濟上的援助，使得轉學他校。但最重要的，是鼓動教會學校學生做革新校務的運動。」⁹⁷

這樣的慫恿學生起來改革傳教學校的校政，在社會上造成很大的激盪，尤其給與傳教學校和政府很大的壓力，加速了整個收回教育權運動的進行。

(三) 施教育主權的堅持

中國共產黨雖然在羣衆中有很大的勢力，但畢竟並非教育界中人。那二〇年代教育界對傳教教育的看法又如何呢？

若說一〇年代教育界的主導思想是自由主義，則二〇年代便可說是國家主義的天下。

國家主義的教育思想淵源甚早，民國初年時的軍國民教育思潮，亦含有國家主義的成分。一九一二年劉以鍾、吳曾祺在臨時教育會議已提出「請決定相對的國家主義為教育方針案」，認為教育必須符合國家的道德要旨，故宗教不應混入學校教育，使國民道德失去中心⁹⁸。惟其時自由主義思想居壓倒性的地位，故審議結果：「於形式一方面，贊成劉吳案以國家為中心，而不背世界之原則，並不妨個性之發展。」⁹⁹

在新文化運動期間，國家主義並未受到重視。至五四運動後，在思想界，民族主義逐漸取代了自由主義的位置時，此種教育思想才重新抬頭。倡議最早的是曾琦和李璜等留法學生，他們在一九二三年成立中國青年黨，標榜國家主義；及回國後與教育界的余家菊、左舜生、陳啟天等匯合，並於一九二四年十月創辦《醒獅》週報，宣傳他們的思想。不久，由於五卅慘案等事件刺激了國人的反帝救國感情，國家主義的教育思想遂普遍傳播，且於一九二六年正式登上領導的寶座。是年中華教育改進社在年會上通過了「請教育部依據國家主義明定教育宗旨」的提案；而全國教育聯合會廣東會議則提出「今後教育宜注意民族主義案」；其他各省教育會議亦有類似的主張¹⁰⁰。

國家主義的教育思想，是以愛國衛國為教育宗旨¹⁰¹，教育必須為國家服務。正如余家菊所指陳的四點：(1)培養自尊精神以確立國格；(2)發展國華以闡揚國光；(3)陶鑄國魂以確定國基；(4)擁護國權以維國脈點¹⁰²。總而言之，一切均以國家為主，國家至上。

國家主義者反對傳教教育頗力。其所持的理由除類似自由主義者認為「為擁護信仰自由與減少宗教衝突，應將教育嚴守中立，不許在任何學校宣傳任何宗教」¹⁰³，及共產主義者的「教會學校破壞我國性、蔑視我文化，確然為文化侵略之前驅乎？況教會學校入主出奴，黨同伐異，顯然為宗教紛爭之發動力乎？吾人為國家之生存計，為文化之延續計，為

社會之安寧計，而主張收回之。」¹⁰⁴等外，又特別標示出保衛國家施教育主權一項。

何為施教育權，國家主義者認為：教育是國家主權的一部分，不屬於私人或黨派所擁有。如舒新城說：

「國家為謀國基的鞏固、文化的發展，對於國民的教育有一定的目標與政策，凡為國家所統制的人民，均不可不受其支配而遵照其方針進行。這種施教育的權利為國家所特有，故謂之為國權。」¹⁰⁵

舒新城接著解釋：施教育權即教育行政權，包括釐定教育宗旨及方針、創制學制系統及其他教育機關、監察各教育事業、處決不合法的私立學校等權力。

為何知識分子要強調國家擁有施教育的主權呢？其實他們欲申明的是：「只有」國家才擁有施教育權，國家以外的私人或團體都沒有。這「以外」的，主要是指傳教士。他們為甚麼認為傳教士侵犯了中國的施教育權呢？以下且作一些背景的交代。

如前所述，中國人要到甲午戰後，才對主權觀念普遍認識，並且成為民族主義的重要內容。但是在教育方面，直至一九〇三年奏定學堂章程頒佈為止，中國政府都未建立自己的教育系統，遑論教育權了。即在學部成立、中國陸續興辦新學之後，滿清政府還是欲效出讓治外法權予外國的事，盡量使自己不涉入洋人的事務中。故光緒三十二年（一九〇六年），學部發給各省的咨文云：

「至外國人在內地設立學堂，奏定章程並無允許之文，除已設學堂暫聽設立；毋庸立案外，嗣後如有外國人呈請在內地開設學堂者，亦均毋庸立案，所有學生概不給予獎勵。」¹⁰⁶

及至民國初年，中國政府內憂外患甫至，亦無暇理會外人在華所設的教育事業。雖然早在一九一二年十一月，教育部已頒佈「公私立專門學校規程」，規定私立學校的設立必須呈報教育部批准¹⁰⁷；其後又陸續公佈私立大學規程，訂立立案辦法。但傳教學校多不遵循。

在華的傳教學校，特別是傳教大學，反而往往向設立該學校所屬的差會的母國註冊。例如，嶺南學校於一八九三年開辦前，便先在紐約州

（該校美董事會所在地）註冊，獲准將來辦至大學時，得有發給學位之權¹⁰⁸。及至一九一七年該校正式升格大學，校方乃向紐約州大學評議會（Regents）提出申請批准頒發學位。在申請手續未完成前，紐約州大學評議會先授權美國駐廣州領事，審核該校畢業生的資格，然後由美國簽發學位寄至廣州，這是一九一八年嶺南大學第一屆畢業生的學位頒授程序。此外，嶺南大學又得到美國哈佛、耶魯等十五間最頂尖的學府承認學位資格，准許畢業生往升讀研究院¹⁰⁹。

平情而論，傳教學校在開辦之時，中國不但未有類似的學校，沒有學制的規劃，甚至連教育部都沒有。在此情況下它們獨立發展既是無可厚非，亦無可奈何。而且傳教大學為要確保學位被外國承認，以至畢業生能出洋升學，尋求在歐美各國立案，也是不得已的事。問題是：傳教大學的校董會在外國，校長是外國人，學制是外國的，連學校也在外國註冊，那它不僅是外國人在華開設的大學，從法理上簡直是在華的外國大學了。

立案問題尚不是刺激國人的首先原因。反而是傳教中、小學的龐大數量，以及自成獨立系統，才使他們側目。第五章已敘述了傳教學校系統化的過程。踏入民國以後，系統化的步伐越來越快，組織也越趨嚴密；最巔峯的是在一九二一年，北美國外傳教會議顧問研究委員會（Committee of Reference and Counsel of the Foreign Missions Conference）經中國的基督教教育會邀請，派遣了一個極具專業地位的教育調查團來華，全面檢討在華的傳教教育事業。他們花了四個多月的時間，訪查各地學校情況，最後寫成《中國基督教教育事業》（*Christian Education in China*）一書。

此報告書建議將全國各級的傳教學校統一起來，建立一個完整的教育系統，而且有一個全國性學校分佈計劃。它將中國分成六大區域：華北、華東、華南、華西、華中及福建，每縣至少設一模範小學，每省省會均設男、女完全中學，每大區域設有大學及師範學校，各自成一升遷系統。此外，又設置一獨立的教育行政機構，指揮管理所有傳教學校¹¹⁰。這個規劃極其宏偉，理想也甚遠大。但是在一個主權國家之內，建立一個完全獨立的全國性教育系統，就未免侵害了該國教育的完整性，

干犯了它的教育主權。對於主權民族思想高漲的二十年代的中國人，不啻是一大挑釁，特別是該報告的完成日期是一九二二年年中！

國家主義者對於傳教教育在中國自成獨立系統，感到非常憤慨，認為此乃侵犯了中國的施教育主權。他們一方面製造輿論，以國家主義精神來統一教育界的思想，如在一九二五年二月出版的《中華教育界》，便以「收回教育權運動」為題，從多個角度說明收回教育權的必要。另一方面又催促政府取締傳教教育，並訂定各級學校收回後的經費、自辦原則，以及教會學生的資格、待遇、轉學辦法等。

在眾多主張收回教育權的言論中，以國家主義者的鼓吹最為積極，亦最具說服力。

（四）爭取收回教育權的行動

前面我們看到不同團體各持不同的理由來反對傳教教育，並且亦各自有不同的策略措置，來推動整個收回教育權運動，以下將會摘要敘述一些較為重要的行動，及政府方面的反應。

一九二四年七月，中華教育改進社於南京召開第二屆年會，會上有關收回教育權的提案即有三起，包括國家主義者余家菊、左舜生、陳啟天等人提議的「請求力謀收回教育權」案。此議案引起相當激烈的討論。其中朱經農等反對遽然取締所有外人在華所辦的學校，主張應促使他們註冊，遵循政府的法令；但余家菊等則力持必須全面取締。結果會議達成一個折衷方案，規定傳教學校必須註冊，按照政府所定課程辦理，並且「請求政府制定嚴密之學校註冊條例，使全國學校有所遵循，而國家亦可負監督之責。凡外人藉學校實行侵略，經調查確實者，應由政府勒令查辦。」¹¹¹

此案通過後，深為共產主義者和國家主義者所不滿。陳獨秀認為外人藉教育實行侵略，已是昭然若揭的事實，何須再度調查。他又說教育改進社已由研究系和基督徒把持，故不能依仗其能採取急進的措置，為今之計，只有鼓動傳教學校學生起來，消滅外人在華的教育權¹¹²。余家菊和陳啟天亦在《醒獅》發表長文，駁斥朱經農的說法，堅持教育權必須完全由國家擁有¹¹³。

同年十月，全國教育聯合會於開封召開第十屆年會時，對於非宗教教育及收回教育權乃有較切實的提議。會上通過了以下兩案：(1)教育與宗教實行分離案：各級學校概不得傳佈宗教，或使學生誦經祈禱、禮拜等事，一經有違，即行撤銷立案或解散；(2)取締外人在國內辦理教育事業案：外人在華所設學校及其他教育事業，必須註冊，並按教育規程和法令辦理，又須接受政府的監督和指揮¹¹⁴。

此二議案甚得各方的重視，日後國民政府的政策，大抵皆依其草擬的來辦理執行。

一九二五年，由於五卅慘案的刺激，收回教育權運動如火如荼；政府因鑑趨勢，亦採取了相應的行動。十一月十六日，北京政府教育部公佈了「外人捐資設立學校請求認可辦法六條」，除重申外人捐資設立的學校，其待遇應與本國各私立學校同等外；又規定外人所設的學校，必須遵照教育部頒佈的各等學校法令的規程辦理；學校名稱應冠以私立字樣；校長須為中國人，如校長原為外國人者，須以中國人充任副校長；校董會中國人須佔過半數；學校不得以傳佈宗教為宗旨；不得列宗教科目為必修科¹¹⁵。

廣東方面，在聖三一中學退學學生組成的「廣州反抗文化侵略青年團」等組織的運動¹¹⁶下，廣東學生聯合會與廣東大學會組成「收回教育權委員會」，向政府條陳辦法五條；經教育廳核可，遂擬定以下細則：宗教科與一般學校科目分離、人民有信教的自由，不能由學校強制為本，及不許學校宣傳宗教。一九二五年九月，汪精衛在粵召開收管教育權會議，實行收回教育權；教育部在十一月，又規定傳教學校必須立案的辦法¹¹⁷。

翌年，國民政府的教育行政委員會舉行第三十九次會議，亦通過「私立學校規程」，內容與北京政府所頒佈的相若，規定外人所設傳教學校屬私立學校，校長須由中國人充任，校董會成員須過半數為中國人；學校不得以宗教為必修科目，不得在課內作宗教宣傳，及不得強迫學生參加宗教儀式等¹¹⁸。

一九二七年，廣東省國民政府在國民黨左派及中國共產黨的把持下，對傳教學校採取更嚴厲的措施，規定學校訓育主任必須由政府委

派，教授社會科學的教員，必須為具有一年以上資格的黨員，訓育處的經費須佔全校經費十分之一¹¹⁹。此項措施，其實是黨化教育的行動。黨化教育思想萌生於一九二四年，國民黨曾企圖規定市教育局職員必須入黨，市立學校校長須為黨員，教職員也以黨員為優先的聘用條件¹²⁰。此建議為中華教育改進社及陶行知等人反對¹²¹，後作罷。今番重新規定，亦受到教育界的反對，廣州各傳教中學認為這種辦法礙難遵行，請求省政府收回成命，結果終獲取消。

七月，國民政府北伐成功。奠都南京後，公佈「中華民國大學院組織法」，將原來的教育行政委員會併入新組織的大學院，任命反對宗教及宗教教育最力的蔡元培為大學院院長。蔡氏上任後，即大力整頓私立學校，責成各地切實執行已通過的私立各級學校立案條例、私立學校條例和私立學校校董會條例。其內容要點，亦與從前教育行政委員會所通過的條例相若¹²²。

嗣後，又陸續加添各項細則。如在一九二九年四月，第二屆全國教育會議在南京舉行，會上通過取締非中國人設置小學的決議案，規定「非中華民國人民，或非完全中華民國人民組織的團體，不得設置小學；幼稚園的教職員，均以完全藉隸中華民國的人民為限。」¹²³是項決議，對傳教小學及幼稚園造成極其嚴重的打擊。

同年七月，教育部又通令各省教育廳及各市教育局云：「查教會學校在圖書館中陳列宗教書報及畫片，希圖麻醉青年思想，自應嚴行查禁。此後各校所有宣傳宗教之圖畫，應予一律禁止陳列或懸掛，其關於宗教之書籍、報章及雜誌等，除在大學及高級中學限於與選修科目有關，及堪備哲理上參考者得酌量陳列外，其餘應一律禁止。」¹²⁴廣東政府在接到通令後，乃將之明示出佈¹²⁵。

八月二十九日，教育部頒佈「修訂私立學校章程」，內容比前更為嚴厲：規定在私立學校之課堂內，不得宣傳宗教，宗教不是必修科，須由學生自願參加；小學不得有任何宗教活動；校董會成員中，外國人不得超過三分之一。及後福建省教育廳長，首先禁止在初中開設宗教選修課程，理由是根據政府的課程編製，初中並無選修科目。後來南京的教育部正式禁止在初中課程內設立宗教科目¹²⁶。換言之，從小學到初中的

九年內，不得設有宗教教育。爲此，一些差會曾聯函表示抗議，但終告無效¹²⁷。廣東省教育當局三令五申，取締教會學校宣傳教義¹²⁸。

第四節 傳教學校的回應

非基運動及收回教育權運動，對傳教教育影響很大。運動期間，由於各黨派的煽動，「罷課風潮，此起彼伏，即未發生罷課者，因鑑於風潮險惡，自動停課，或提前放假」，授課受到很大的干擾¹²⁹。國共兩黨駐守的廣東省，情況尤爲惡劣，學生人數方面，亦有相當的下跌¹³⁰。

非基運動導致傳教士的撤退，亦使傳教學校的教師人手出現問題，此情況尤以嶺南大學最爲嚴重，部分美籍教員提前取消合約離去，使到一九二七年的課程編排出現困難，特別是英文系，教師幾乎一空。此外，美國董事會在籌募經費上也產生問題¹³¹。

但是，這些只是短暫性的現實衝擊，傳教學校真正要面對的，是政府所頒佈的收回教育權和非宗教教育的法令及其所引起的新教育情況。

（一）傳教學校註冊問題

對於政府規定傳教學校必須由中國人充任校長、校董會過半數成員須爲中國人，及學校以私立學校名義註冊等項，傳教士及差會基本上並無太大的異議。早在一九二五年，基督教教育會在上海召開年會時，已有傳教士提出在傳教學校內廢除不平等條約的建議¹³²，並且該會也進行改組，由華人充任總幹事¹³³。可見他們已有將學校交回華人管理的心理準備。一九二六年二月十二日，基督教全國大學聯合會在滬江大學開會，議決所有傳教大學均向政府註冊¹³⁴。

廣州嶺南大學曾在一九二六年爆發工潮，工人在政黨支持下，封閉學校，截斷水糧，學校被迫停課。至翌年三月，因蔣介石進行清黨，大舉拘捕工會分子，事遂解決¹³⁵。而在此之前（一九二七年一月），紐約董事會委派一個特別調查團來華，了解學校的情況；他們起草報告，建議將學校交回華人管理¹³⁶。經董事會批准，同年七月學校正式改組，校長香雅各（J. M. Henry）辭職，改任監督（Provest），由原副校長鍾榮光接任校長。學校英文名稱由 Canton Christian College 改爲

Lingnan University。此外，又在中國重新組成董事會，原來在紐約的董事會則改稱美國基金會（Trustees of Lingnan University, incorporated in the State of New York）。物業仍歸美國基金會所有，但每年以一元的代價租給中國的董事會¹³⁷。嶺南大學的改組頗為順利，與清黨後的廣東政府關係亦非常良好。鍾榮光本人因在辛亥革命及民初軍政府出力甚多，聲名極著；北伐成功後，國民政府委任其為中央僑務局長、教育行政委員會常務委員。至新成立的董事會成員中，除有著名商人如馬應彪、郭琳爽，政府官員金曾澄、錢樹芬外，又邀請孫科出任董事長。這些人都是使嶺南大學得以穩定發展的重要保障。

至於中學方面，中華基督教會廣東大會於一九二五年十二月特別委員會召開會議，提出將差會事工移交中華基督教會接辦的獻議，並函寄加入中華基督教會的各差會。各差會分別在一九二六年一月至四月覆函，表示贊同¹³⁸。美長老會表示願意將培英中學及小學移交中國教會，撤回原來的董事會成員及對現有教職員的委任，留待中華基督教會重新辦理；校產方面，除西人住所外，概借予中華基督教會為辦學之用¹³⁹。其時培英中學已由華人擔任校長，故只須向政府辦理註冊便可。

培正中學的問題也不大，一直以來該校均由華人充校長職，甚至連學校章程也按教育廳的規定，故亦在一九二七年，由校董會向政府申請立案¹⁴⁰。培道中學於一九二九年由美南浸信會交回華人自辦，組織十二人的董事會，由差會及兩廣浸信會和會各派六人出席，共商校政，並聘陳元素為校長¹⁴¹。真光中學亦於一九三〇年由美北長老會移交新組成的校董會，聘麥廷錦為校長¹⁴²。其他中學陸續註冊，至一九三〇年，經註冊的中學已有下列各間（參附表八）¹⁴³。但亦有一些中學以宗教理由不肯註冊。

小學的情況則較惡劣，由於政府規定外人團體不得開辦小學，故除教會中學附設的小學一併註冊外；差會辦的小學或轉交華人教會負責，如倫敦會將轄下各小學移交中華基督教會¹⁴⁴，或乾脆停辦。經濟方面亦出現很大的困難。

附表八：一九三〇年廣東已註冊的教會中學

廣州市	1.	私立嶺南大學、附屬中學、附屬中學西關分校、附屬華僑學校、附屬小學
	2.	私立培英中學、西關培英分校
	3.	私立培正中學、私立興華培正分校
	4.	私立中德中學校
	5.	私立培道女子中學校
	6.	私立青年會中學校
	7.	私立美華中學校
	8.	私立協和女子師範學校
	9.	私立眞光女子中學校
	10.	私立夏葛女醫學校
寶安(李朗)	11.	私立樂育初級中學校
紫金(古竹)	12.	私立樂育初級中學校
台山	13.	私立廣州培英中學台山分校
	14.	私立綱紀愼女子師範講習所
汕頭	15.	私立碧光中學校(由正光女中與角石中學合併而成)
	16.	私立聿懷初級中學校
	17.	私立淑德女子初級中學校(但一九三〇年五月改爲汕頭淑德女塾，仍由英人董瑪利爲校長)

梅縣(黃塘)	18.	私立樂育中學
揭陽	19.	私立道濟中學校
五華	20.	私立樂育初級中學校
曲江	21.	私立德華女子中學
陽江	22.	私立奮興初級中學校
	23.	私立證光初級中學校

(二) 宗教課程問題

非宗教教育的法令，是傳教學校最難接受的一環，亦是造成許多學校不願註冊的原因，因為傳教士恐怕一旦註冊後，便失去了向學生傳教的機會。一些差會甚至寧願將所開辦的中小學全部關閉，將辦學的金錢改作平民教育用途¹⁴⁵。其中亦有人樂觀地認為，即使遵守了政府的禁令，教會小學及初級中學也不是全無可為的，最重要的責任仍在基督徒教師身上；他們透過每天的接觸，會對學生產生影響，甚至可以個別地邀請學生及其家人參加教會的聚會¹⁴⁶。但抱此樂觀態度的人不多。

起初大部分差會仍希望有轉圜的餘地，故多暫緩註冊，以作觀望。一九三〇年，中華基督教全國總會通令各地教會小學和初中，除非屬高中附辦，否則暫緩申請註冊，以便向政府爭取宗教在教育內必須佔一席位。但政府的態度極為強硬；而且北京政府於一九二六年曾頒佈取締中等學校轉學條例，規定已經註冊學校不能接受未註冊學校的轉學生；即使若教會小學不註冊，中學將無法收錄它們的畢業生，或收錄後中學本身也不能註冊，這樣對傳教學校的學生極為不利¹⁴⁷。最後，大部分學校被迫屈服，只有一、二間，如聖希利達女子中學始終不肯註冊，縱然畢業生得不到認可的證書，也不能升讀大學，學校亦願承擔此後果。不過，這些學校亦能生存下去，並未受政府干涉¹⁴⁸。

基於在制度上已無能為力，辦學者乃轉而在其他方面尋求傳教的出

路；例如加強教師和學生的個人傳教工作，強化學校原來與宗教有關的傳統儀式（如真光中學的傳燈禮），及積極發展由學校青年會主辦的課外活動等¹⁴⁹，藉此向學生傳福音。

也有學校改變其宗教課程的形式，如培英中學設立了宗教委員會，專責向學生傳教的工作；除宗教聚會讓學生自由參加外，並由教員組織及領導圓桌談話會，讓學生自由參加，討論宗教思想及人生等問題。學校又設有宗教室，設置宗教書報、各種雜誌及玩具，吸引學生到宗教室閱讀及玩耍¹⁵⁰。協和女子中學則在學生課餘，指導她們閱讀關於宗教一類的書籍；每星期舉行宗教聚會一次，由校內教員輪流講述人生問題，以人格修養為中心；又有主日崇拜、團契、青年會社會服務工作、佈道會等，皆自由參加¹⁵¹。

許多教會學校皆設有宗教室，設置宗教書籍及圖片，讓學生有自由接觸宗教的機會。但在一九二九年，政府進一步限制學校陳列宗教書籍及圖片後，教會學校必須再作措置。真光中學的做法是：將學校的宗教部分全然抽起，以符合政府的規定；但同時又成立一個獨立機構——真光宗教中心，這中心在組織上與學校完全分開，以致政府不能加以干涉。宗教中心的地點座落於校園一角的建築物內；當差會讓學校向政府註冊時，該建築物不包括在校舍之內。為了促進學校與宗教中心的合作，中心的三名董事以個人名義加入校董會，但兩機構並無官式聯繫。宗教中心僱用了兩名職員，舉辦如崇拜、學習、社會活動、交誼聚會等，目的在讓學生能有一個認識基督的地方¹⁵²。

無論如何，傳教學校已接納了政府規定的種種規制，並使她從傳教教育（Mission School Education）蛻變成基督教教育（Christian Education），從而度過了最困難窘迫的日子。並且又在各樣限制中，找尋新的出路，以貫徹原來傳教與教育並重的目標。

註釋

¹ Chow, Tse-tzung, *The May 4th Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), pp. 1-6.

² 持此歷史分期觀點的主要是大陸的史家，如較新出版的魏宏運等：《中國現代史稿（一九一九至一九四九）》即以五四作為現代史的開端。但最近亦有人提出應以中共立國來作現代史的分界線，參張憲文等：「中國現代史開端於何時」，載《中學歷史》，一九八二年，第三期，原文未見，轉引自中國現代史學會編：《中國現代史論文摘編》（河南：河南人民出版社，一九八四），頁三至四。

³ 黃韶聲：「五四運動在廣州」，載《廣東文史資料》，二四輯，頁十七至三二；王國棟：「我在廣州參加五四運動的回憶」，載《廣州文史資料》，十七輯，頁一二四。

⁴ 王國棟：同前註，頁一二八。

⁵ 金耀基：《中國民主之困局與發展》（台北：時報文化出版事業有限公司，一九八四），頁二九至三十。

⁶ Yip, Ka-che, *Religion, Nationalism and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922-1927* (Bellingham: Center for East Asian Studies, Western Washington University, 1980), pp. 6-7.

⁷ 陳公博等原都是北京大學的學生，曾參與五四運動。畢業後返回原籍的廣東，任教於廣東高等師範學校和高等法政學校，工餘創辦《廣東羣報》，宣揚五四思想。後在陳獨秀的邀請下，成為廣東黨支部（當時稱為共產主義小組）的第一批黨員。參譚天度：「南粵風雲三十年」，載《廣東黨史資料》，一輯，頁四九至五一；並譚：「回憶廣東的五四運動與共產主義小組的建立」，載《廣東文史資料》，四輯，頁六六至七五。

⁸ 陳獨秀是新文化運動的主要人物。五四運動的衝擊，使他從社會和文化革命中抽身出來，重投政治革命。詳參梁家麟：「從法蘭西革命到俄羅斯革命——陳獨秀組織中國共產黨原因之探討」，載《史潮》新刊號，二期，一九八一年九月，頁十一至二二。

⁹ 林增華：「五四運動後至大革命時期廣州學生運動中的左右派鬭爭」，載《廣東文史資料》，二四輯，頁八二至一〇二。

¹⁰ Yu, George T., *Party Politics in Republican China: The Kuomintang, 1912-1924* (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 184-185.

¹¹ 鄒魯：《中國國民黨史稿》，頁四五八。

¹² 楊翠華：「非宗教教育與收回教育權之背景」，載《思與言》，十七卷，二期（一九七九年二月），頁十六。

¹³ 張玉法：《中國現代史》（台北：東華書局，一九七七），頁三八四。

¹⁴ 楊翠華：「非宗教教育與收回教育權之背景」，載《思與言》，十七卷，二期（一九七九年二月），頁十六。

¹⁵ 林增華：「五四運動後至大革命時期廣州學生運動中的左右派鬭爭」，載《廣東文史資料》，二四輯，頁八三至一〇二。

¹⁶ 王爾敏：「清季學會與近代民族主義的形成」，收王著：《中國近代思想史論》（台北：華世出版社，一九七七），頁二〇九至二三二；有關晚清主權觀念的發展，可參 John E. Schrecker, *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 253-256.

¹⁷ 李劍農：《戊戌以後三十年中國政治史》（北京：中華書局，一九八〇），頁五六至五七。

¹⁸同前註，頁五七。

¹⁹陳天華：「猛回頭」，收張玉法編：《晚清革命文學》（台北：經世，一九八一），頁一四一至一七二，特別是頁一五一至一五二。

²⁰蔡元培：「釋仇滿」，刊《蘇報》，光緒二十九年三月十四、十五日，總頁二五〇、二五六。

²¹孫中山：「軍人精神教育」，載胡漢民編：《總理全集》，第二集，冊三（上海：民智書局，一九二〇），頁二六〇。

²²最經典的例子自然是陳獨秀所寫的「新青年罪案之答辯書」，收《獨秀文存》上册（上海：亞東圖書館，一九三四），頁三六一至三六三。

²³林毓生：「五四式反傳統思想與中國意識的危機」，收林著：《思想與人物》（台北：聯經出版事業公司，一九八三），頁一二九。

²⁴參呂實強：「五四愛國運動的發生」，收汪榮祖編：《五四研究論文集》（台北：聯經出版事業公司，一九八三），頁二六至三七。

²⁵筆者在港、粵兩地，翻閱一些二、三十年代的中、小學校刊，發現學生的文章中，常有反帝國主義思想出現。這當然是受他們的老師有意識地灌輸愛國教育，但亦可反映此思想之普及。茲舉新會縣一間私立平山小學六年級的學生陳應鏗所作的「我的救國方針」一文為例：「在帝國主義的鐵蹄下之中國，帝國主義者用著經濟、政治、武力等來壓迫，已使中國走到死路！若我們還不設法救國，我恐怕這個本來強盛的中華民國，很容易變為列強屬地了。……」他接著提出積極和消極兩種救國方針，積極方面是擴充軍備，用武力把所有侵略中國的帝國主義者打倒。消極方面有兩途：一是抵制外貨，反抗帝國主義的經濟侵略；二是向民衆宣傳國難，羣起救國。載《平山月刊》，二卷，二期，七號（一九三四年九月），頁三二。

²⁶陳獨秀：「基督教與中國人」，載《獨秀文存》，上册，頁四一七至四三〇。

²⁷陳獨秀：「基督教與基督教會」，載《先驅》，四期（一九二二年三月十五日）。

²⁸ J.W. Bashford, "Religious Aspect of Affairs and Church in China", *CMYB* (1914), p. 42.

²⁹ T.T. Chow, *The May 4th Movement*, p. 324.

³⁰ Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley University of California Press, 1965), p. 123.

³¹ John Foster, *The Chinese Church in Action*, p. 57.

³²《先驅》，四期（一九二二年三月十五日）。

³³ 嚴電及宣言，皆收入張欽士編：《國內近十年的宗教思潮》（北京：燕京華文學校，一九二七），頁一九三至一九九。

³⁴ 轉引自張亦鏡：《批評非基督教言論彙刊》（上海：真光雜誌社，一九二七），頁十二。

³⁵ 同前註，頁三三五至三三六；另參《中華基督教會年鑑》（一九二五年），頁十八。

³⁶ C.S. Chang, "The Anti-Religion Movement", *CR*, Vol. 54 (Aug., 1923), pp. 459-467.

37張亦鏡：《批評非基督教言論彙刊全編》，頁十九。

38 Yip, Ka-Chi, *Religion, Nationalism and Chinese Student*, p. 29.

39如代英：「基督教與人格救國」，載《中國青年》，三期（一九二三年十月三日），頁三至四；敬雲：「青年會全國大會」，《中國青年》，五期（一九二三年十一月十七日），頁十四至十五。

40吳稚輝：「強弩之末的基督教」，載《覺悟》（一九二四年八月十九日），頁二至四；背景參「反基督教運動的怒潮」，載《中國青年》，六十期（一九二五年一月三日），頁一五六。

41《中華基督教會年鑑》（一九二五年），頁十八至二一。

42「中國社會主義青年團與中國各團體的關係之議決案」，載《新青年》，九卷，六號（一九二二年七月一日）；又收入王章陵：《中國共產主義青年團史論（一九二〇至一九二七）》（台北：國立政治大學東亞研究所，一九七三），頁七二至七三。

43 F.M.：「中國共產主義青年團」，載《中國青年》，六三、六四期合刊（一九二五年一月三十一日）；又王章陵，同前註，頁一〇〇。

44參《中華基督教會廣東大會報告》，十五期，一九二五年一月，頁四四至四五；又「反對基督教運動」，載《中國青年》，五六期，第三集，總頁九一。

45郭廷以：《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，一九七九），頁五四九至五五〇。

46 John Foster, *The Chinese Church in Action*, p.101.

47 Ibid., p.11.

48 Ibid., pp.12-14.

49《中華基督教會廣東大會報告》，十九期（一九二六年三月），頁四二。

50陳志文：「大革命時期廣州學生運動」，載《廣州文史資料》，十八輯，一九八〇年三月，頁三三。

51張亦鏡：「今日教會思潮之趨勢」，載《中華基督教會年鑑》（一九二七年），頁二三。

52 Foster, *The Chinese Church in Action*, pp. 15-17.

53 Margaret Frame, "Missionary Situation in China", *CCYB* (1934-1935), p. 223.

54鮑引登：「在華西宣教師分區統計」，載《中華基督教會年鑑》（一九二八年），頁伍：一二九至一三〇。

55鄭柳春：「廣東基督教會史略」，載《中華基督教會年鑑》（一九二四年），頁一〇四。

56鮑引登：「在華西宣教師分區統計」，載《中華基督教會年鑑》（一九二八年），頁伍：一二九至一三〇。

57鮑引登：「西宣教師退出與復工的情形」，載《中華基督教會年鑑》（一九二八年），頁伍：一二七至一二八。

58 Paul A. Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, pp. 191-192；又參誠靜怡：「全國教會概況」，載《中華基督教會年鑑》（一九二八年），頁壹：二至四。

59鍾可託：「中國教會概況」，載《中華基督教會年鑑》（一九二四年），頁十一。

⁶⁰ *Education in Relation to the Christianization of National Life, Report of Commission III, World Missionary Conference, 1910*, pp. 79-80.

⁶¹ 黃韶聲：「五四運動在廣州」，載《廣東文史資料》，二四輯，頁十七至三二；王國棟：「我在廣州參加五四運動的回憶」，載《廣州文史資料》，十七輯，頁一二四。

⁶² 林增華：「五四運動後至大革命時期廣州學生運動中的左右派鬭爭」，載《廣東文史資料》，二四輯，頁八二至一〇二。

⁶³ 王章陵：《中國共產主義青年團史論》，頁七一；文件原見《新青年》，九卷六號（一九二二年七月一日），頁一二七。

⁶⁴ 代英：「學潮問題」，載《中國青年》，六六期，第三集（一九二五年二月十四日），總頁六四一至六四四。

⁶⁵ 但一：「學潮與革命運動」，載《中國青年》，一〇三期，第五集（一九二五年十一月二十八日），總頁六三至六五。

⁶⁶ 林增華：「五四運動後至大革命時期廣州學生運動中的左右派鬭爭」，載《廣東文史資料》，二四輯，頁八二至一〇二。

⁶⁷ 宣言刊於《嚮導》，六二期（一九二四年四月二十三日），總頁五〇〇；又《中國青年》，二九期，第二集（一九二四年五月三日），總頁七。

⁶⁸ 「廣州聖三一同學的正義要求」，載《中國青年》，三三期（一九二四年五月三十一日）；並見《嚮導》，六七期，一九二四年五月二十八日。

⁶⁹ 同前註。

⁷⁰ 這從兩次宣言所用的措辭和非宗教教育的論據可以得知。其實整件事件根本就不是針對著聖三一中學學生要求結社或復課，而是全面地反對傳教教育，主張收回教育權。及後學生在退學時發表第三次宣言，更指出：「我們運動的進行方案，是分開縱橫兩方面的。縱的方面，是請願政府收回教育權，凡在中國領土以內之外人所設學校，概須受中國主權之支配；橫的方面，是向全國國民宣傳，務使全國國民盡量的覺悟外人文化侵略之危險，同心合力的予以反抗。」（參《中國青年》，三六期，第二集，[一九二四年六月二十一日]，頁十四）這樣的行動部署，絕非一間中學的學生可以設計出來的。此外，為首鬧事的其中一個學生梁福文，在其回憶錄「記大革命時期廣州聖三一學校的反帝風潮」（載《廣州文史資料》，十六輯[一九六五年第三輯]，頁一六九至一七九）中，也記述了國、共兩黨如何給與他們行動上的支持和引導，亦足為證明。

⁷¹ 參梁福文；同前註；又溫仲良編：《廣東全省教育大事記》（出版地不詳，一九二六），頁一七四。

⁷² Gordon Hewitt, *The Problems of Success: A History of the Church Missionary Society, 1910-1920*, Vol. 2, pp. 230-235.

⁷³ 熊真沛：「五四運動後廣州教會學校的反動措施及帝國主義的宗教侵略活動」，載《廣東文史資料》，二四輯（一九七九年九月），頁一八六。

⁷⁴ 黃達修：「汕頭華英學校歷次學潮與反英鬭爭」，載《廣東文史資料》，八輯，頁八一至八五。

⁷⁵ 《教育雜誌》，十七卷，第四號（一九二五年四月二十日），頁十三。

⁷⁶ 參嶺南大學同學會：《鍾榮光先生傳》，頁八八至九十；又馮欽：「嶺南大學工人共

濟會的罷工鬭爭及被解散」，載《廣州文史資料》，十三輯，頁七一至八一。

⁷⁷如磐基、德基兩小學，參《中華基督教會廣東大會報告》，十九期（一九二六年三月），頁四二。

⁷⁸如一位署名 Physicus 的讀者投函 *Chinese Recorder*，批評 Bitton 在十月號刊登的文章。他指出必須確定傳教學校內宗教與世俗教育的比重，否則便會導致為提高學校水平而忽略了傳教的責任。CR, Vol. 40(Dec., 1909), pp. 713-717.

⁷⁹司徒雷登（John Leighton Stuart）在創立燕京大學時說：「燕京之誕生，純粹是傳教事業中一個不可分離的部分，宗旨在給與教會教友的子受教育的便利，或者更是為了培養在教會工作的人。這種補助的功用，給與學校那種唯一的權利——設立在中國土地之上，而且有權求人們予以經濟的支持。」(Stuart, *Fifty Years in China*, p. 66.)

⁸⁰ *Education in Relation to the Christianization of National Life*, pp. 65-71.

⁸¹如真光初期的課程，「以聖經為本，每晨於授課前先誦聖經，上午讀聖經故事，及與聖經關係之書，覆書以問答式，下午背誦孔孟諸篇不講解……」參劉心慈：《真光光榮簡史》，頁二一。

⁸² James B. Webster, "Progress Plans and Work in Religious Education in China", *CMYB*, 1919, p. 131.

⁸³陳景磐、呂達：「舊中國的教會學校述略」，載《教育科研通訊》三期（遼寧省教育科學研究所編，一九八三），頁二一。

⁸⁴如華英中學，「學生生活學習各方面，充滿著宗教氣氛，全體學生每日早晨上課前，及晚間下溫習課後，必須齊集在禮拜廳舉行朝暮祈禱式。每日三餐開膳時，學生必待……祈禱，然後方敢就坐學著。……此外，每日早禱後，全體學生分成兩班，輪流間日一次聽華氏（校長）講說耶穌聖經，約半句鐘。每逢星期日上午，華氏派教徒教員，率領全體學生分班在課室學習耶穌聖經，約二句鐘。下午華氏教誨汕頭或磐石長老會牧師來校，由四時起，在禮拜堂舉行宗教儀式，一如校外教會各禮拜堂無異，全體學生必須齊集參加，至晚餐前散會。校中又設立青年查經班和唱聖歌班，由教徒學生招集有宗教傾向的個別學生入查經班，或唱聖歌班，共同學習。有時由教徒教員率領兩班學生到汕頭錫安堂參加宗教儀式，其他各種宗教活動尚多，不能盡述。」參黃達修：「汕頭華英學校歷次學潮與反英鬭爭」，載《廣東文史資料》，八輯，頁七九至八十。

⁸⁵孫德中編：《蔡元培先生遺文類鈔》（台北：復興書局，一九六一），頁一〇〇。

⁸⁶張欽士：《國內近十年來的宗教思潮》，頁二〇〇。

⁸⁷同前註，頁二七二。

⁸⁸陳元暉：《中國現代教育史》，頁二十。

⁸⁹張亦鏡：《批評非基督教言論彙刊全編》，頁一〇六至一〇七。

⁹⁰楊效春：「基督教之宣傳與收回教育權運動」，載《中華教育界》，十四卷，八期。

⁹¹敬震：「青年會全國大會」，載《中國青年》，五期，一九二三年十一月，第一集，總頁十四至十五。

⁹²但一：「廣州聖三一學生的民族革命」，載《中國青年》，二九期，第二集（一九二四年五月三日），頁四至八。

⁹³「廣州聖三一學生宣言」；參註 67。

94代英：「我們爲甚麼反對基督教」，載《中國青年》，八期，第一集（一九二三年十二月八日），頁六。

95代英：「打倒教會教育」，載《中國青年》，六十期，第三集（一九二五年一月三日），頁一六〇至一六一。

96獨秀：「收回教育權」，載《嚮導》，七四期（一九二四年七月十六日）。

97張欽士：《國內近十年來的宗教思潮》，頁三九五至四〇〇。

98陳啟天：《最近三十年中國教育史》（台北：文星書店，一九六二），頁一九四至一九五。

99同前註；劉以鍾全文，參經世文社：《民國經世文篇》，四冊（台北：文海出版社，一九七一），總頁一〇一四至一〇一六。

100詳參舒新城：《民國十六年中國教育指南》（上海：商務，一九二八），頁三一三至三一六。

101陳啟天：「醒獅運動發端」，載《醒獅》，四號（一九二四年十一月一日）。

102余家菊：《國家主義教育學》，轉引自註88，頁九二。

103陳啟天：「與朱經農君論國家主義的教育問題」，載《醒獅》，二三號，一九二五年三月十四日。

104余家菊：「論教會學校之收回與註冊」，載《醒獅》，二六號（一九二五年四月四日）。

105舒新城：《收回教育權運動》（上海：中華書局，一九二七），頁一至三。

106同前註，頁十五；又丁致聘編：《中國近七十年來教育記事》（台北：台灣商務印書館，一九六一年），頁二十。

107《教育雜誌》，四卷，第十號（一九一三年二月十日），頁三八。

108《中華基督教會年鑑》（一九一八年），頁一〇八至一〇九。

109 C.H. Corbett, *Lingnan University*, p. 67.

110參 *Christian Education in China*，特別是頁一至二，三七七至三八三；並參李清棟：《帝國主義在上海的教育侵略活動資料簡編》，頁十一至十五。

111《中華教育界》，十四卷，八期；並見陳啟天：同前書，頁三四四。

112獨秀：「收回教育權」，載《嚮導》，七四期（一九二四年七月十六日）。

113陳啟天：「與朱經農君論國家主義的教育問題」，載《醒獅》，二三號，一九二五年三月十四日；余家菊：「論教會學校之收回與註冊」，載《醒獅》，二六號（一九二五年四月四日）。

114《教育雜誌》，十六卷，十二期（一九二四年十二月）；又《醒獅》，五號（一九二四年十一月八日）。

115舒新城：《收回教育權運動》，頁七九至八十；陳啟天：同前書，頁三四五至三四六。

116「廣州反抗文化侵略青年團通電」，載《嚮導》，七四期（一九二四年七月十六日）。

117舒新城：《民國十六年中國教育指南》，頁九；又《教育雜誌》，十七卷，第七號（一九二五年七月二日），頁八。

- 118 全文可參《中華基督教會年鑑》（一九二七年），頁五一至五二。
- 119 繆秋筌：「基督教中等教育概況」，載《中華基督教會年鑑》（一九二九至三〇年），頁肆：五六。
- 120 《教育雜誌》，十七卷，二期（一九二五年二月二十日），頁十六。
- 121 舒新城：《民國十六年中國教育指南》，頁三二二至三二四。
- 122 詳參「大專院公報」，一期，頁二七至三一；三期，頁八至九，收多賀秋五郎著，民國編：《近代中國教育史資料》，中冊，頁四二五至四二六，四六七至四六八。
- 123 應元道：「一年來中國政治社會狀況及其與教會之關係」，載《中華基督教會年鑑》（一九二九至三〇年），頁壹：八。
- 124 同前註。
- 125 「查禁教會學校圖書館陳列之宗教書報畫片」，收《廣東現行教育法令彙編》，頁三〇一至三〇二。
- 126 *Religious Education in the Chinese Church, the Report of a Deputation, 1931*, pp. 168-169; also see *CR*, Vol. 61, no. 9, pp. 594-598.
- 127 John Foster, *The Chinese Church in Action*, pp. 51-52.
- 128 「取締教會學校宣傳教義」，收廣東省教育廳：《廣東現行教育法令彙編》（廣州：該廳，一九三一），頁三〇一。
- 129 鍾可託：「年來中國教會概況之觀察」，載《中華基督教會年鑑》（一九二七年），頁二。
- 130 趙運文：「民國十六年之基督教教育」，載《中華基督教會年鑑》（一九二八年），頁肆：二至三。
- 131 Corbett, *Lingnan University*, pp. 116-117.
- 132 參《醒獅》，二七號（一九二五年四月十一日）。
- 133 E.W. Wallace, "Christian Education in 1925", *CCYB* (1926), p. 230.
- 134 舒新城：《民國十六年中國教育指南》，頁九。
- 135 參嶺南大學同學會：《鍾榮光先生傳》，頁八八至九十；又馮欽：「嶺南大學工人共濟會的罷工鬭爭及被解散」，載《廣州文史資料》，十三輯，頁七一至八一。
- 136 《中華基督教會年鑑》（一九二八年），頁伍：十二。
- 137 Corbett, *Lingnan University*, p. xvii；嶺南大學同學會：《鍾榮光先生傳》，頁九一至九二。
- 138 王治心：《中國基督教史綱》，頁二七〇。
- 139 《中華基督教會廣東大會報告》，二十期（一九二六年五月），頁十五至二十。
- 140 劉粵聲：《兩廣浸信會史略》，頁三五。
- 141 《培道中學校》，頁五；「培道校史」，載《培道中學九十週年紀念特刊（一八八八至一九七八）》，頁四一。
- 142 《廣州私立真光女子中學特刊》（一九四六），頁二。
- 143 此表由廣東省教育會秘書處：《廣東全省中上學校通訊錄（一九三〇）》（廣州：該會，一九三〇）輯成，所錄者皆為已註冊學校。
- 144 《中華基督教會廣東大會報告》，二十期（一九二六年五月），頁十五至二十。

¹⁴⁵這是山東英浸禮會的情況，參 *Religious Education in the Chinese Church, the Report of a Duputation, 1931*, p. 169; also see CR, Vol. 61, no. 9, pp. 594-598.

¹⁴⁶同前註，頁一七二至一七三。

¹⁴⁷楊名聲：「中國基督教教育最近之趨勢」，載《中華基督教會年鑑》，一九二七年，頁五三。

¹⁴⁸ Hewitt, *The Problem of Success*, pp. 230-235.

¹⁴⁹ Foster, *The Chinese Church in Action*, pp. 86-93.

¹⁵⁰培英中學：《民國廿三年度私立培英中學校校務報告》，頁十至十二。

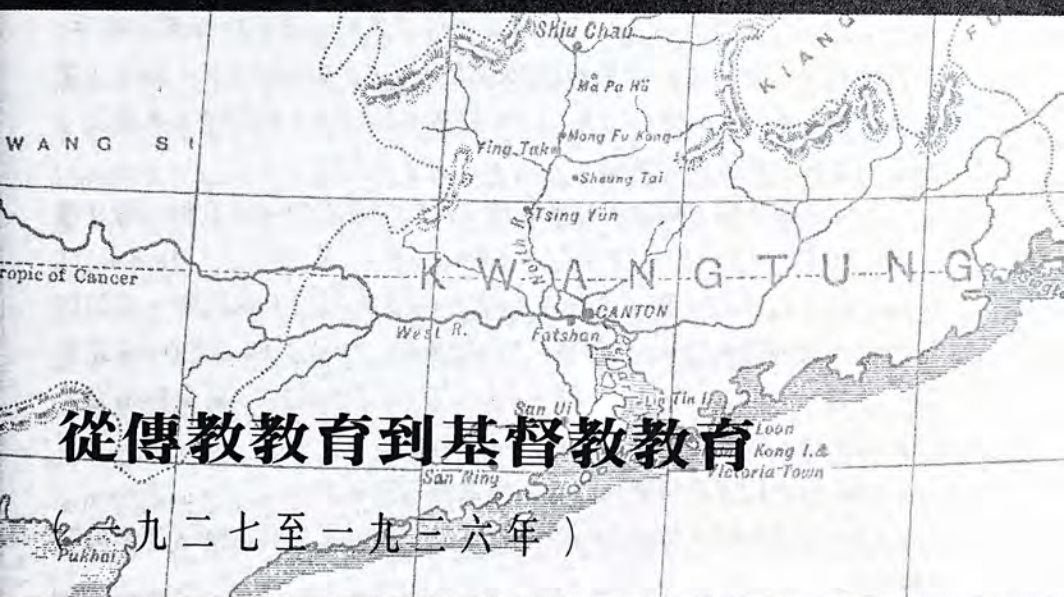
¹⁵¹謝碧玉：「宗教概況」，載協和中學：《協和中學創校三十五週年紀念特刊》（廣州：該校，一九四六），頁二二。

¹⁵² *Religious Education in the Chinese Church, the Report of a Duputation, 1931*, p. 169; also see CR, Vol. 61, no. 9, pp. 594-598.





第九章



從傳教教育到基督教教育

(一九二七至一九三六年)

經過了非基運動的衝擊，教會學校的發展受到很大的挫折。雖然在一九二七年國民政府清黨後，強制所有工人及學生運動，取締了共產黨及國家主義派這兩個攻擊傳教教育最有力的黨派；又重申尊重人民信仰的自由，對教會學校予以相當的保護，似乎最惡劣的日子已經過去¹。其後在一、兩年間，人們已忘記了他們曾對教會學校極端的排斥，又再踴躍將子女送來，結果學校又回復負笈者盈庭的局面²。但是，這不是說教會學校可以保持一九二二年非基運動前的一般模樣。事實上，它正經歷著一些重要的轉變。

一九三〇年春，美國浸信會聯會（即我們稱為美北浸信會）海外傳道會的海外幹事（Foreign Secretary）弗克林（James H. Franklin）到遠東巡視。他花了九個月的時間深入中國內陸，訪問該差會在各地開設的教會。回國後將訪問所得，寫成一個名為《中國基督教的危機》（*The Christian Crisis in China*）的報告，呈交董事會。在報告內指出教會學校當前面臨的危機有三：

(1) 教會學校獨自發展，已產生與教會脫節的情況；

(2) 教會學校越來越受富裕的非信徒家庭歡迎，以致脫離了原來的辦學目的；

(3) 教會學校過分注重發展高等教育，以致不夠資源供應低級課程。³

弗克林的觀察非常正確，充分反映出教會學校在此階段的發展趨向。以下我們試就他所提出的三個危機，來檢討廣東基督教教育在二〇至三〇年代的發展情況。

第一節 與教會脫節

（一）傳教和訓練傳道人功能的減低

傳教教育原來設立的目的，是為著傳教和訓練本地傳道人，此二者亦是令到教育可以在傳教事業中佔一合法地位的原因。關於這一點我們已多次論到。但是，在二十年代以後，此二功能都出現了重大的問題。

首先就傳教而言，當教育本身亦成為教會學校的一個目的後，傳教

和教育此二目的便產生很大的張力。因為平衡兼顧只是理想的口號，實際上，學校為提高教育的程度，必須增加世俗學科（Secular Subjects）的授課時間，相應地宗教科目的節數便被削減，有的從原來每日半天減至每週兩小時⁴。

其次，負責學校的傳教士由於花了大部分時間在教學上，自然較難兼顧傳教工作。雖然後來學校多聘用專職的教育傳教士，但是這些教育家的傳教熱忱往往不及他們對教育工作的委身；特別是二十世紀以後，投身教育及社會服務的人很多是受著自由主義和社會福音的神學思想影響，摒棄狹隘的個人得救觀念，強調對社會和文化改革的責任，故對傳教的熱誠不大⁵。

再者，在教師的聘任方面，從前教會學校僱用的只是傳教士和本地傳道人（多是所屬教會學校的畢業生），但是因著教會學校對擁有新學的教師的需求量增加，而社會上卻又有越來越多符合資格的非教徒，故此教會學校的非教徒人數自亦有上升的趨勢；並且即使是基督徒教師，由於聘任他們的主因乃其學識而非其傳教的熱誠，故傳教亦非他們最大的目的，甚至存在著不少的掛名教徒⁶。凡此種種，皆導致教會學校的傳教功能減退。

有關異教徒學生在傳教學校唸書而受洗的，據一九〇九年的調查指出：二十四個辦有走讀學校的差會中，兩個報稱有很多學生受洗，另外三個表示有25%至50%，十二個報告為1%至25%，其他則說很少或難以估計；寄宿學校的情況較佳，五個差會表示超過50%，三個報告25%至50%，七個報告1%至25%，六個表示很少或沒有學生在離校前受洗⁷。但一九二三年，另一個調查則顯示：在二十七間高級中學（絕大部分應為寄宿學校）中，簽名慕道（並未受洗）的學生約佔總數的10%，五十一間初級中學的慕道學生則有15%⁸。雖然兩個調查的方法和代表性不詳，但大致上亦可反映出教會學校的傳教功能在二十年間有下降的現象。而此兩數字若與十九世紀的傳教學校相比，肯定還要更差。

至一九二七年後，由於政府限制註冊的教會中學向學生傳教，宗教科目必須列為選修科，也不得強迫學生參加宗教活動；甚至小學和初中

亦不許設立宗教科，教會學校的傳教功能乃受到進一步的抑壓。雖然從實際的效果而言，學生自由選修宗教科未必較強迫聽課為差，甚至有報告學生因消除了抗拒的心理，對接受信仰反有幫助⁹；但是大部分教會仍相信這會限制了學校的傳教機會，故此，他們拒絕或拖延註冊的時間，甚至乾脆關閉學校。因此，傳教士或教會，不免要對教會學校的傳教功能作出新的評估。

就訓練本地傳道人而言。其實筆者在第六章已指出：踏入二十世紀已有不少傳教學校畢業生投身在政界、商界或其他行業，他們已毋須依仗傳教士安排出路。民國以後，傳教學校的畢業生從事傳教事業以外工作的越來越多，甚至升讀神學院、將來參與教會工作的反成為少數¹⁰。據一九一四年陳金鏞的調查：十四間教會學校的畢業生，願意任職傳教工作的，只有十分之二或三；而九間神學院從成立至今合共未及五百人的畢業生中，曾受高等或大學教育的僅八、九十人¹¹。這反映出神學生的教育水平不高，另方面也顯示：大部分受過教會高等教育的人都不肯投身教會工作。事實上，弗克林之謂教會學校與教會脫節的危機，正是基於他觀察到畢業生不願從事教會工作才有感而發的¹²。

教會學校畢業生之不願意參與教會工作，固然是由於傳教工作的收入菲薄，地位不高；而他們在學校所受的英語及西學的訓練，卻足以使他們在社會上攀升至更高的階層，在實際的利益考慮下，他們自然拒絕投身傳教工作。但從另一個角度看，教會學校之越趨高等化，訓練出來的知識分子和專業人才就越多。據統計，從一九二一至二九年，赴歐美的中國留學生共一千一百八十九人，其中有 89.4% 的學生是出自教會學校¹³；若連同並未出國的教會大學畢業生，人數相當可觀。但中國教會直至一九三〇年代，主要成員仍是目不識丁的農民¹⁴，要服侍這些教徒，根本用不著這麼多受過高等教育的人。是以大部分教會學校畢業生不從事教會工作，也是很正常的事。

還有一個因素是必須注意的。在十九世紀，除了鄉村的一人主理學校，因設立的目的是傳教，致學生主要來自非信徒家庭外，設在傳教根據地或總部內的中學，收錄的絕大部分是教徒的子女。但是在二十世紀以後，一方面由於傳教學校過分高等化，教會內根本沒有足夠的初級畢

業生升學就讀；另一方面也因著社會人士已認識到傳教學校的訓練有價，紛紛送子女入學，這樣，學校的非信徒家庭的子女比例便越來越高。在一九二一年，全國教會中學的學生來自教徒家庭的平均為38%，至一九二六年，已降至20%，一九二九年更降至18.3%¹⁵。

信徒子女人數下降，連帶影響的是學校的基督徒學生比例。一九二六年，華東的四十二間學校裏，據報有45%學生是基督徒，一九二八年降為23.5%，一九二九年為29.2%¹⁶。一九三五年，廣州培英中學的正、分校學生共一千六百多人中，基督徒佔30%¹⁷。

教會學校的學生來自信徒家庭的不多，所以基督徒人數亦不多，學生畢業後從事教會工作的更少，這樣，要肯定教會學校的主要功能在訓練本地傳道人，似乎是困難的事。

(二) 經濟獨立

從功能上，已可見教會學校與教會的關係疏遠了。而從學校的財政來源看，雙方的脫節情況便更明顯。

基督教自一八〇七年馬禮遜到達中國始，至一九二〇年基督教來華已百多年，在這漫長的日子裏，傳教士建立了一個佔全國人口比例不多的信徒羣體；但與此同時，卻又建立起一個龐大的傳教事業系統。單以一九二〇年為例，此時中國信徒人數為三十六萬六千五百二十七人¹⁸，但是教會擁有的學校卻包括幼稚園一百三十四間、初級小學六千零十二間、高級小學八百八十九間、中學三百三十一間、大學十六間及其他學校近二百間，學生總人數二十三萬多人¹⁹。

廣東的情況亦相若，一九二〇年全省共有信徒六萬一千多人，同時卻有初小六百七十五間、高小一百二十二間、中學三十七間、大學及專上學院共兩間，光是中、小學生便有二萬五千多人²⁰。換句話說，信徒人數和學生人數的比例在全國而言是三比二，在廣東則為五比二。倘若教會學校所有支出均由本地信徒承擔的話，則廣東省每五名信徒便要捐款供應兩名學生了。這裏我們還未計算醫療和其他種類繁多的社會服務呢！

龐大的傳教事業需要大量的人手和經費，過去一直是由外國差會所

供應的；但是經過收回教育權運動後，政府明令外國人需要在教育工作上退居次要的角色，傳教士也答允將學校交回國人自辦。但是如斯沈重的教育擔子，根本不是人數才四十萬，且大部分都是貧窮的農民的中國教會所能承擔得起的。因此，在一九二七年，政府頒佈收回教育權法令後，已有人指出中國教會接收學校主權的困難：

「人才問題為移交之主要困難。教會學校之選才較為嚴格，需宗教知識，及教育經驗兼有之人才，始得合選。基督教學校之經費多半為差會接濟，即便得有相當之人才，又須能得差會之完全信任始可。多數基督教學校除差會常年經費之外，尚靠辦理學校者之西人募捐，一旦移交，能否保存此經濟現狀者，尚為一聯帶問題。」²¹

其實，這不僅是傳教教育轉變為基督教教育時所面對的困難，也是中國基督教教會要謀求自立的最大障礙所在。自一九二二年，基督教在上海召開全國大會，討論如何建立中國教會²²開始，本色化（Contextualization）一直是中國基督徒最大的目標；而在非基運動的刺激下，讓教會中國化：自治、自傳、自養的要求更甚囂塵上，但問題是中國信徒根本承擔不起這個由傳教士多年奠立起來的傳教事業。是以直至一九四九年，除少數完全不開辦任何學校或社會服務的本地教派可以成功地自養外，所有由差會直接建立的宗派，無一能夠達成自養的目標。

一九二七年，已有傳教士基於此緣故而反對中國教會的自治，他們認為「問題不在於傳教士或差會是否願意移交管理權，而是必須保證有最好的中國人來接任，以便工作能繼續有效率地運作下去」；同時他們也反對為勉強自養而降低了服務的質素²³。

但是儘管他們不願意，客觀的形勢亦迫使他們將傳教學校的管理權交付中國人，加上經歷了一九二六至二八年傳教士的大撤退、一九三一年開始的美國經濟大恐慌，以至二〇年代以後，歐美信徒逐漸減少對傳教工作的支持²⁴，都令傳教士必須在教育工作上引退。問題是：傳教士撤退後所留下來的空間，卻並不是中國教會所能填補的。例如，單在一九三六年，廣州各教會中學所要籌集的建築費和其他經費數額合在百萬

元以上²⁵，這對於廣州信徒來說，確是天文數字。

直至一九二九年為止，所有教會中學及大學都受著若干程度的外國援助²⁶，經費多數是直接由差會撥給學校，很少會透過中國教會來分配。一旦差會削減援助後，學校的經費立即出現困難。應付之法，惟有是另闢財源。

開源的第一個方法，是增收學費，以期達至常費上的收支平衡。如培英中學正校，在一九三四年共收學費、雜費約二十五萬元，剛可支付全校教職員薪金及各項支出²⁷。但是若要建造新校舍，或有任何發展，則學費收入勢難應付，教會學校惟有採用開源的第二個方法：四出籌募。

大部分教會中學都在一九〇〇年以前開辦，至少有二、三十年歷史，培養了大量人才，散佈在國內外，他們不少已在社會上事業有成，生活豐裕，故亦成為籌募的最佳對象。其次，海外華僑關懷祖國教育工作，對學校的呼籲多肯慷慨援手；何況他們許多還遣送其子弟回國在教會學校就讀呢。是以培正中學在一九一九年，已運用華僑捐款購得田地五百畝，租與佃農耕種，收取租金以幫補經費²⁸；該校校長黃啟明又常遠赴海外各地，向華僑籌款建造校舍，故學校建築物有古巴堂、美洲華僑紀念堂、澳洲華僑紀念宿舍等名稱²⁹。

嶺南大學由於所需經費龐大，除向海外華僑努力籌募，足跡遍及東南亞、日本、歐、美、非、澳各大洲外，又得到一些外國的慈善基金，如洛克菲勒基金會的資助³⁰。此外，她又得到第三個開源之法：政府撥款。廣東省政府每年均撥出一筆款項支持學校的經常費，而一些特別的研究計劃如農學院的蠶桑研究、農村計劃等，更會得到額外的撥款³¹。以一九三〇年為例，該校歲入共八十七萬二千九百四十元，其中省撥佔十九萬五千元、學生繳費八萬三千三百四十九元、租息七萬五千三百五十九元、捐助款四十八萬九千五百八十三元、雜項收入二萬九千六百四十九元³²。可見省政府的撥款和各界的捐助是收入的兩大支柱。

在各界捐助款項中，華人捐助佔的比例最大，早在一九二五年，嶺南大學的華人捐助已佔常費的三分之二³³，至一九三〇年起每年所收近三十萬元³⁴。這大筆的捐款主要來自海外華僑及國內的紳商政界，他們

絕大多數都不是基督徒，捐款給嶺南大學亦並非因為它是一間基督教大學，乃因它是一間管理優良、培育國人子弟的學府吧！差會和教會的捐助相比之下便不多，事實上嶺南大學在成立之初已脫離了美北長老會，其後更銳意發展成超宗派的獨立學府，故個別差會的定期撥款很少，最主要的支持形式是由差會支付某外國教師的薪酬，然後派來教學³⁵。

增加學費、四處籌募及政府撥款三個財政來源，皆與差會及教會無關。很自然地學校的發展便需要向公眾負責過於向教會負責，如改善師資及設備、提高教育水平等，以博取外界的信心；這也造成了教會中學及大學程度極高，較諸其他官、私立學校都有過之而無不及的原因。並且，為爭取政界及商界的支持，校方特邀請許多非信徒的政、經界要人加入校董會，使到教會學校更成為社會大眾所參與的機構。因此之故，傳教及培育本地傳道人以向教會交代，就不是她最大的承擔了。是以教會學校不但未因傳教士的撤離而加強與教會的關係，反而是更形疏遠了。

（三） 行政關係

在收回教育權運動以前，除了少數由華人自辦的學校外，大部分傳教學校均直接在差會的管理之下，由差會委任專人統理各級中、小學。例如崇真會（即巴色會，一九二二年易名）在總會董事部之下，分設教務、學務兩部，各由傳教士總其成，學務的負責人稱監督，管理全教會學校事務³⁶。汕頭英長老會的小學由中會（即教區議會）料理，但中學則直接由西教士會料理；而女學方面，從幼稚園、小學、中學至道學，均由西女士會負責³⁷。

此時，由於差會統轄各級學校，對學校的直接管治權是非常大的，不但學校的擴充、經費的籌措都由他們商議，連學額的多寡、課程的編訂、校務的決策亦受差會的過問。學校亦必須配合整個教會的需要而發展，在地區的分佈、課程的銜接，以至學生的升遷均在計劃的安排之下。教師的薪金是由差會負責的³⁸；甚至如禮賢會，有一個不成文的規定：所有神學院畢業生必須在學校任教一段日子，才受傳道職³⁹，至傳教士乃由差會派來學校授課就不在話下了。學生方面，差會亦給與他們

津貼，俾使安心就學，按差會規定的課程升遞，汕頭英長老會更由學區委辦來負責查察考試、考核各校學生的成績⁴⁰。

但是當差會將學校交由華人教會負責後，情況便顯然有所轉變。正如前段所言，華人教會並無能力供應學校的經濟需要。例如中華基督教會廣東大會成立後，原來各差會辦理的學校，也歸併在中華基督教會名下，一起協辦。但在一九二四年，該會主任幹事在第六屆年會上指出：

「協和、培英、真光，統統是我們廣東中華基督教會掛名有分合辦的，但細查起來，那三個學校的協辦，我們皆是有名無實，培英、真光，我們都派有代表參與董事會議，但每年所出的錢甚少，近兩年間，曾向海外及國內教友為協和募捐基金一次，所得之款，不過千餘元，與貳萬元的基金捐，相差甚遠。處著這個無功受祿的地位，在人家倘肯特別原諒優容，在自己豈不慚愧萬分嗎？所以後十年內，我們對於協和、培英、真光那三間學校，要有實力的協助。」⁴¹

然而日後的發展，卻證明真光和培英兩校的經濟情況更加獨立。這樣，當一九二七年，所有差會都將學校完全轉交中華基督教會時，教會基本上已失去學校的經濟控制權了。

此時期，教會對學校的管理，多取間接的形式，即在各校成立董事會，由教會、差會各派代表參加，也有教育界的名人被邀請加入。校董會負責監察學校的行政，並且委任校長。總會方面，則成立一個部門，管理該宗派所轄學校，多採議會或委員會的形式，例如浸信會在大議會之下組織教育委員會來管理各級教育事業⁴²。如此教會與學校的關係，便是「總會——教育委員會——校董會——校長——學校行政部門」，與昔日「差會——學校」明顯地有大分別。並且，就常識而論，若甲對乙的控制從個人變為委員會的形式的话，則控制權力便相應減低；尤其委員會的成員分別來自不同單位的话，則連意見的統一有時也出現問題⁴³，更遑論有效地控制了。

教會對學校採取間接管理的形式，也可以從學校與分校的關係得見。前面提過，許多教會中學如培正、培英皆設有分校；以培英的情況為例，正校和分校皆設有校董會，人數都是十五人，但分校的十五名校

董中，有八名係由正校校董兼任。他們亦不一定出席分校校董會議，可以授權校長代表；換言之，正校校長一人可以代表正校全部校董投贊成或反對票，具有絕對的否決權力。而各分校校長亦由正校校董會主席及正校校長聘任，以保證正校與分校的從屬關係，及維持教學質素和教育目的的統一⁴⁴。這樣，教會對分校的控制權又隔了一層，分校先與正校連成系統，再併入教會的教育系統之內。

再者，教會（甚至校董會）對學校的控制權，在收回教育權法令頒佈後，其實已有很大的限制了。例如課程的編定、班級的規制，均由政府規定，學校必須按照教育部的法令和章則辦理。

除此之外，教會教育的獨立系統亦受到動搖。首先受影響的是神學院方面。一九二九年十月，廣東省教育廳頒佈指令，禁止汕頭磐石神道學院沿用學制系統內各級學校的名稱⁴⁵；教會學校若要註冊，必須與神學院分開⁴⁶。一九三四年，又規定私立學校不得設立師範科；是以協和女子師範學校改為協和女子中學⁴⁷。雖然這些限制並未構成很大的影響，但政府之欲打破教會學校的系統，卻是毋須懷疑的。

其次，雖然教會中學錄取學生時，往往給予教會小學一些優待，如特准免試入學，甚至規定除教會小學外，其餘小學畢業生必要參加考試，若程度不足，則先要在學校所設的預科班就讀，至追及後才准升讀正科⁴⁸。但即或如此，由於公、私立學校林立，教會小學畢業的學生，仍毋須必然升讀中學，教會中學亦不限於錄取教會小學的畢業生。這兩者的升遷關係不斷下降，一九二一年教會中學的學生有48%是來自教會小學的，但一九二九年已降至25.4%⁴⁹。來自教會小學的僅有四分之一，當中還不都是來自同宗派的學校呢。如此可見，教會教育的獨立升遷系統，經已不復昔日的嚴緊，不少學校已分立出來，成為社會上眾多學校中一間有宗教背景的學校。

在一九三一年的傳教會議，與會代表對教會教育作了這樣的描述：

「（教會的）傳教工作主要以低下層窮乏而無知的人民為對象，但教育工作卻針對知識階層及富有的人。教會學校越來越受歡迎，除了傳教士教師的薪酬外，已逐漸自給自足。受過訓練的教育工作者致力提高學校的學術程度，畢業生被派往外國

留學回來任教。教會亦發現學校可以得到公眾或私人的捐獻，毋須他們太大的承擔。這樣，教會學校與教會間的關係乃逐漸減少。從此，中國人做校長、教師的薪酬收入、學生的來源及出路等，均與教會無關。」⁵⁰

第二節 貴族化

傳教學校最初設立時，本帶有慈善性質，收錄的絕大部分是貧苦家庭的兒女，他們不但毋須繳交學費，連膳宿、衣著也由學校供應。及至二十世紀，由於教會學校提供的英語及格致課程有價，社會較高階層亦願意將子女送來就學，學校亦開始逐步收取學費。但在二〇年代以後，教會學校竟逐漸演變成貴族學校，只有社會上層人士，才有能力送子女來學。這不啻是個一百八十度的大轉變。

(一) 高昂收費

教會學校貴族化的主要原因是學費昂貴。當差會減少或中止了對教會學校的援助後，學校必須解決經濟上的困難，自給自足是首要的目標。以一間歷史悠久、且原來是慈善免費的真光小學為例，一九二八年美北長老會將該校移交華人接辦，除將物業轉至華人教會（中華基督教會仁濟堂）外，從前由差會每年所例送的補助，一概停頓；這樣，該校「如欲繼續發展，必須自力奮鬥」⁵¹。但是作為一間小學，前述向海外籌募、政府撥款、基金支持等方法皆不切實際，唯一可行的只有增加學費。至於教會中學及大學，雖可從其他途徑獲得援助，但為收入穩定起見，亦欲使學費的收入能與常費的支出平衡。

早在一九二五年，南中國基督教教育會召開第十屆年會時，青年會幹事李應林發表了一個廣州中等以上學校學費的調查報告（參附表九）⁵²，已發現教會學校學費一般較其他公、私立學校為高。且以中學為例，表列的嶺南、青年會、聖三一、培正、美華、真光、培英、華英、培道、華英女校、聖希理達等十一校，平均每年每學生應交費用最少為171.6元，而非教會中學如南武、廣中、一中、坤維、公益等，平均每年每學生應交費用最少僅為122.1元，相差達40.5%。

附表九：一九二五年廣州中等以上學校收費表

校 名	每年每學生應交 與學校最少之數	每年每學生 應交與學校 最多之數	每年每學生約需之數 (膳宿費及其他費用在內)
高 師	膳宿費等免		約150-200
師 大	15		如在校內膳宿者約 170-200
廣 中	26		如在校內膳宿者約 180-230
法 大	42		如在校內膳宿者約250
東山神道	54		約200-220
農 專	64 (宿費學費免)	66	約150
女子體育	85		未詳
協和女師	88	120	約192
一 中	92	109	約210-250
甲 商	96		如在校內膳宿者約300
聖希理達	96	204	約300
華英女中	105		未詳
協和神道	110		約180
培道中學	112	124	約200

南海中學	112	128	約160-280
公 益	113		約200
坤 維	139		約200
華 英	140		約190
培英中學	150.5	192.5	約230
眞光中學	154.8	177.6	約300
美華學校	155		約200
培正中學	196	230	約310
聖三一校	198	240	約280-300
青年會英文專	318	228	350-540
光 華	230	253	未詳
南 武	240.36		約300
嶺南大學	321.6	367.2	約600-700
嶺南大學	362.4	422.4	約550-600

當傳教士將教會學校交回華人自辦以後，學費更進一步的提高。一九三〇年時，廣州教會中學一般收費約爲二、三百元，此外尚有體育費、堂舍費、試驗費等，如嶺南大學附屬中學，一九三一年全年學雜費用爲三百三十五元（以大洋計算，若以小洋付款，則另加二十五元）⁵³。反觀當時的省立學校，一九三四年的收費亦不過是二百餘元（小洋）⁵⁴；非教會的私立學校因無具體數字，難以比較。

無論如何，教會學校學費之昂貴，是他們自己也承認的。如一九二

七年嶺南大學交回國人自辦，校長鍾榮光在新舊校董交代典禮上發言時指出：「本校大、中、小及僑校學費，少者三百元，多不過四百元。所有修金膳費、堂舍費、學生會體育費及試驗室費，均計在內。比較港滬各校，未為特多。」但他亦承認此收費已是貧苦家庭子弟難以負擔，故要提供工讀計劃，以解決他們的困難⁵⁵。培英中學校長傅世仕亦說：「廣州培英中學的學費不足夠開支，雖然所收學費比一般私立中學為高，但師資較好，又絕無欠薪尅扣……」⁵⁶

(二) 英語程度

教會學校學費昂貴，必然地需在某些地方有過人之處，才能吸引學生進校。這些特點除了傳統深厚、校譽良好、管理完善、師資優秀、成績斐然外，最突出的是英文科目的程度。

教會學校最早課授英語，是為著使學生能夠掌握閱讀外文的能力，以便升讀神學院時，可以應付學院要求，且為提供翻譯聖經的人才；其次，當傳教教育轉趨高等化後，雖然基督教教育會在課本的編譯上下了不少工夫，但總的而言，中文的高等程度教科書並不足夠，學校只能直接採用英、美的課本，授課語言自然亦是英語了⁵⁷。

傳教學校是否應用英語授課，在一九一〇年的世界傳教大會已為人所爭論。雖然有部分傳教士認為英語授課與民族主義感情相衝突，但與會多數代表亦堅持採用，贊成使用英語的意見中有些是帶著西方文化至上的眼光，認為傳教教育必須教導學生純正的英格魯撒色遜（Anglo-Saxon）文化，此非直接應用英文原典不行⁵⁸；但是另外卻有人反映出一個客觀的現實情況：中國人對學習英語的需求很大，連官辦學校亦已經教授英語；並且，英語水平良好對學生畢業後的出路有大幫助⁵⁹。

英語受到重視是極其真確的事實，這也是教會學校受歡迎的其中一個原因。是以絕大部分的教會中學，均以英語授課。如培道中學在招收初中學生時已要考英文，高中的歷史、地理、理科，概以英文教學⁶⁰。培英中學「添加英文時間，自中國文外，各科均以英文教授」⁶¹。汕頭磐石中學亦「除國文外，餘皆以英文教授」⁶²；佛山華英中學「除公民課和一部分英文課本是向嶺南大學購買外，其餘是直接從英國購來，

據說是英國中等學校用的。因此歷史、地理，很自然就是英國和其他外國的歷史、地理了。」⁶³嶺南大學在格致書院時期已採用英語授課⁶⁴，課本也是外國的；及至三〇年代，由於外國文教本價值甚昂，非學生能力所能負擔，加上商務印書館亦印行不少大學課本，才逐漸轉用中文書籍⁶⁵。可見英語教學之普及，亦為教會學校的特色。

學校的英文程度高，除了有助學生畢業後尋覓較佳職位，在商界和政界有所發展外，也方便了他們升讀外國大學，求取更高學位。如培英中學「歷年畢業生，升讀國內外各大學者頗多，故在國外如紐約、芝加哥、三藩市、東南洋各島……均有培英校友會之成立。」⁶⁶前面筆者已引述一項統計，指出自一九二一至二九年，中國留學歐美的學生中，有89.4%畢業自教會學校，更為一有力的明證。

（三） 學生家庭背景

教會學校雖然收費高昂，但由於學生畢業後出路較佳，自然吸引了不少富裕家庭的子女。據一九二五年青年會幹事李應林的報告，已指出「學生中多屬富豪子弟」⁶⁷。培英中學校長傅世仕亦承認，該校學生「一般來自省港澳商賈家庭及美國華僑子弟，一小部分來自地主家庭，多是富有家庭出身的。」⁶⁸這裏指出了教會學校學生的兩個主要來源：一是城市中的富有人家；一是海外的華僑或僑屬子弟，如四邑地區出洋謀生的人甚衆，故學生籍貫隸屬此地者亦最多。

培英、培正等校學生，不少來自海外華僑家庭，對學校的海外募捐計劃提供很大的方便。華僑對學校也非常信任，因見她們在廣州開辦得頗為出色，乃出資邀請他們到華僑原籍的家鄉開辦分校，以造福鄉里，是以培正、培英的分校特多，遍佈香港、澳門、台山、江門等僑鄉之地⁶⁹。嶺南大學甚至被新加坡的僑商邀請往該地開設中學和小學，由嶺大派員前往主持⁷⁰；而在廣州校園內亦附設華僑學校，由海外各地集資美金十二萬，於一九一八年建成。學生來自美、澳、歐、非、亞諸洲，為補習學校性質，待學生的國文、英文程度追及後，再編入各級正科⁷¹。

各學校亦設有一些工讀計劃，協助貧苦學生就讀。如培英准許部分學生到廚房洗碗，或在圖書館工作，以賺取零用⁷²。嶺南大學也容讓大

學及附校各學生，每星期工作二小時，每學期得一學分⁷³；此外各種工作得由學生擔任，學校優給工資⁷⁴。但是，由於教會學校經費有限，對學費收入非常倚重，因而不可能提供太多這樣的學額。並且倘若學生家境真的清貧，則工讀計劃賺取的金錢亦不足以應付各項開支。所以，對於低下階層的人，教會學校是他們望而卻步的。

一個頗富嘲弄性的現象，是連傳道人或基督徒的子女，竟然也沒法負擔進教會學校所需之資。中國教會至三〇年代，主要的成員還是鄉村的農民，他們的收入極其有限。筆者並無廣東情況的資料，但是根據一九二五年江蘇省的調查，得知農村家庭平均人口為4.8人，家庭總收入每年平均為316.64元。江蘇省是中國富庶之地，而事實上此數字亦比另一個類似的調查所得的結果為高⁷⁵，相信廣東亦不致相距太遠。一個五口之家，每年不吃不用，差可足夠遣送一名子女到城市的教會學校就讀，其不可能之因實毋庸多言。當然城鄉收入懸殊、農民子弟缺乏教育機會是中國自古以來的大問題，我們不能苛求教會學校可以憑藉己力以改變此事實；但因此之故，大部分教徒都不可能就讀於教會學校之內。

傳道人收入菲薄，即在廣州大城市工作的，每年的平均薪酬亦不過為五、六百元，倘要養活一家五口，亦不可能送子女進教會學校⁷⁶。一些教會的補救方法是提供傳道人子女的教育津貼，同宗派的教會學校亦減免他們學費⁷⁷。但是若他們隸屬不同宗派，則有時便得不到此項優待。如聖公會的李求恩，便曾因無力送子女入學而受到困擾，當時差會並無教育津貼，他的月俸又不過三、五十元（一九一五年時），最後三子皆幸靠特別學額和半工半讀才能進校⁷⁸。從前本地傳道人及基督徒憑藉傳教教育而使下一代的社會地位提高，但在此階段，這個升遷的途徑反而減少了。

傳道人和教徒難以進教會學校就讀，也是造成前一節所說的、教會和教會學校脫節的一個因素。

（四） 貴族化的社會印象

一個最好說明教會學校貴族化的證據是當時人士對她們的印象。茲列舉一些事例。

第一個例子是嶺南學生被擄案，事發於一九二四年十二月六日。嶺南大學位於廣州河南康樂，康樂與廣州兩地須以電船來往。事發當日為星期六晚，該校教職員及學生一行三十七人，從廣州觀罷電影乘船返校，為匪徒持槍擄劫至宜珠砲台附近，勒索贖款每人三百元，即共贖金萬元。經政府派軍隊數千人往圍剿，五日後終拘捕匪幫十餘人，救出被擄師生。《教育雜誌》記述此事時的解釋是「該校學生多富家子弟，夙為盜匪所注目」⁷⁹。

第二個例子是花地的培英中學，於一九二五年十月二十一日，又為匪幫持槍闖入學校宿舍，擄去中學學生五十一人、教員四人，並備輪船三艘運參離去。後來每名人質各繳付了港幣二百元至數千元不等才獲釋，其中有一個學生陳哲如不幸遇害⁸⁰。

兩次事件相距不過一年。雖然教會學校位處市郊，人迹稀少，匪徒較易有機可乘是一事實；但兩案規模之大、動員人數之多，顯然是有周詳計劃的行動，他們也當是志在必得的。倘他們不是估計教會學校大部分學生均非富則貴，則可能不會發生這樣大規模的擄人勒索案了。

第三個例子發生在一九三二年，嶺南大學附屬中學組織抗日宣傳隊到鄉間宣傳抗日，其中第二隊宣傳隊在一個飯店晚膳，點了五元四角的飯菜。恰巧碰到另一間女子中學的宣傳隊，對方的人悄悄地議論：「原來是嶺南貴族，真是名不虛傳。」此事乃由當事人嶺南大學附中初三學生親記，並刊登在校刊上，應為真確無訛⁸¹。可見一般人對該校學生的一貫印象。

關於教會學校的貴族化，嶺南大學校長鍾榮光曾這樣辯解：

「嶺大學生過去貴族化，誠屬不良。但中國人民生活困苦，比牛馬還不如。在此困苦社會環境中，樹立一優異生活的標準，使人景仰追求而奮發有為，帶動社會進步，於社會不無好處。」⁸²

這裏要補充的是，教會學校貴族化的情況僅限於廣州數間有名的大、中學校，其餘在各地設立的（尤其是鄉間的小學），皆談不上貴族化。

第三節 各級學校概況

以下是筆者對各級教會學校在一九二七至三七年此十年的發展，作一概括的鳥瞰，從而評估教會在此時期對教育投資的比重。

(一) 小學教育

直至一九三七年為止，小學仍是基督教教育事業最主要的一環，據非正式的統計，一九三四年全國約有教會小學數千所，學生達十萬人以上⁸³。倘以上階段廣東與全國的傳教教育比例推之，則此時期廣東的教會小學學生尚有萬多人。並且，在廣東傳教的三十個差會中，開辦中學的不足十個，其餘大部分較小規模的差會僅設立小學。事實上如禮賢會、崇真會等以農村為主要傳教地區的教會，小學的需求往往比高等教育來得殷切。但是，小學卻又是整個教育事業中最受忽略、也最薄弱的一環。

在此十年間，小學教育接連受到多重的打擊。先是在一〇年代，德國差會因歐戰影響，幾中斷了對華的財政援助，致令教會被迫停辦小學，或取消學生的津貼，至二〇年代尚未能恢復。非基運動爆發，各地教會都受到衝擊，汕頭地區的影響尤大，學務幾完全停頓；其他地區也因傳教士撤離中國，而導致一些學校乏人料理而被迫關門。如中華基督教會的磐基、德基兩校：

「磐基、德基兩校，開辦數載，校舍設備、學生等，均與時遞增，頗得社會人士信託。自沙基慘案影響，發生種種問題，倫、奧兩校長，不得已暫避於港，校中無人主持，乃宣佈停課。」⁸⁴

一九二七年國民黨清共後，共產黨人乃發動武裝鬪爭，與國民黨軍接戰於潮汕一帶，戰火波及海豐、陸豐、普寧、梅縣、五華、大埔、豐順、蕉嶺等縣，對教育的影響極大，學校不少受到破壞，甚至需要關閉⁸⁵；教會亦受到損失，英長老會報告有兩所小學及一所大學院（神學院）被迫停辦⁸⁶。

及戰亂平息後，由於外國差會對華的傳教投資逐漸削減，教會必須相應減少各項事工，方能維持。故此連傳教工作亦有萎縮的趨勢，許多

偏遠縣份，如廣寧、博羅、南澳、澄邁、崖縣、翁源等，原來本已有試探性的傳教工作開始的，亦在三〇年初被迫中止⁸⁷。教育工作自然在裁撤之列。再加上政府完全禁止教會小學向學生傳教，也增加了差會關閉小學的決心。英長老會決定停辦教會小學，轉而專注在主日學的工作上⁸⁸。其他差會雖不致完全停辦，但亦不再有大發展，例如中華基督教會廣東協會至一九三七年，各區小學合計約七十間⁸⁹，此數尚不如一九二〇年美北長老會一個差會所擁有的數字，總數下跌了超逾七成。美北浸信會所辦的高級小學只有六所⁹⁰，亦減少了十三所。

教會小學大部分仍在鄉間開辦，多是附設在教堂之內，利用星期天以外的時間授課；基於地方所限，規模一般都很小，學生僅數十人而已。學生多來自貧窮的農村家庭，無法負擔高昂學費。這樣，一方面造成至一九三〇年，仍有90%的小學未能自給自足，須由差會支持⁹¹；另一方面在經費的限制下，學校亦難以聘請到優秀的教職員。特別是自政府禁止教會興辦師範教育後，教會連供應小學師資的訓練場所亦告失去，故在小學任教的多僅是不符合資格的舊式教師而已⁹²。

課程方面，已註冊的自然遵從教育部的規定辦理，但亦有不少學校因抗拒政府不准小學教授宗教科目的禁令，或未能符合政府訂定的教育標準和學費數額，而始終未曾註冊⁹³。學校沒有註冊，便意味著學生畢業後不能升讀中學，但是農村子弟多無升學的打算，加上教育極不普及，失學兒童極多⁹⁴，故不愁招不到學生。

設在城市的教會學校一般規模較大，特別是中學附設的小學，各方面的設備都較完善。例如梅縣樂育中學附設的小學，在一九三八年時共有教職員九人，學生二百九十一人，分六班⁹⁵，在當地算是大型的小學了⁹⁶。至於廣州市教會大學和中學附設的小學，水準和設備優良，更不在話下了。

在此階段，教會小學正處於一停滯不前的景況，政府諸般限制、社會的混亂、差會支援的減少，都對學校造成很大的困擾。加上小學既然難以自關財源，就只能附著於教會之內。但是，此時期教會工作卻沒有甚麼大的發展，因此教會小學便要在有限的資源下維持下去。唯一能夠突破的是在大城市、附屬於中學的小學校，而她們之能發展，正是因著

她們擺脫了教會的困局和束縛。

(二) 中等教育

教會中等教育在非基運動中所受的衝擊最大，特別是英國差會所辦的學校，如華英中學被政府沒收後，雖經差會和英領事多番交涉，但政府仍堅決不肯交還，並聲稱不承認英長老會所擁有的業權和契約。直至一九三五年，汕頭市政府才與教會達成一折衷方案，中學地產與建築物由政府收回，單為發展教育用途；政府給與差會三萬元作為另外發展教育之用⁹⁷。該會設在汕尾的作磯中學和五經富的道濟中學，又因著地方不靖、共產黨的活動而無法復校，結果僅在一九二九年，復辦汕頭聿懷中學，起初先設初中部，兩年後加設高中⁹⁸。可以說，英長老會在非基運動中所受的打擊最大，教育事業也縮減最多。

又如聖公會的聖三一中學，自被廣州黃埔軍校學生佔領而被迫停辦後，一九二八年先以小學的形式復校，三〇年交由中國人王乃春接任校長，向政府註冊，重新開設初中部。其他學校在衝擊下，仍繼續開課不輟。

不過，仍有部分中學鑑於政府的非宗教教育法令而堅決不肯註冊的，此尤以女校居多，如聖公會的聖希理達中學及英長老會的淑德女校⁹⁹。由於女學生升讀大學的人不多，故這些學生即不註冊，亦未造成重大影響。據所知男校僅有汕頭覺民初級中學未立案¹⁰⁰而已。

統計至一九三三年，廣東全省已註冊或在立案中的教會中學共有二十八所（參附表十），其中位於廣州的有十二所，梅縣三所，汕頭、佛山和瓊山各兩所，其餘台山、紫金、揭陽、五華、曲江、中山、陽江各一所。從地點的分佈看，除崇真會將其中學設在該會的傳教根據地梅縣黃塘、五華黃坑嶺及紫金古竹外，其餘皆設在城市或縣城中。學生總數六千七百人¹⁰¹。

附表十：一九三三年廣東全省立案教會中學

校名	校址	立案日期	宗派
1. 私立嶺南大學附設中學	廣州河南	1931年10月	
2. 私立培正中學	廣州東山	1928年10月	浸信會
3. 私立中德中學	廣州市多寶路	1927年9月	信義會
4. 私立培英中學	廣州市花地	1928年3月	中華基督教會
5. 私立青年會中學	廣州長堤青年會	1928年8月	青年會
6. 私立興華中學	廣州市素波巷	1931年6月	浸信自立會
7. 私立眞光女子中學	廣州白鶴洞	1931年12月	中華基督教會
8. 私立培道女子中學	廣州市東山	1921年3月	浸信會
9. 私立美華初級中學	廣州市增埗	1935年7月	公理會(中)
10. 私立聖三一中學	廣州市東沙馬路	1935年8月	聖公會
11. 私立嶺南大學附中西關分校	廣州市荔枝灣	1933年5月	
12. 私立協和女子中學	廣州市西村	1933年11月	

13. 私立華英女子 初級中學	南海佛山文昌沙	1932年10月	循道會
14. 私立華英中學	南海佛山文昌沙	1930年10月	循道會
15. 私立培英 初級中學	台山台西馬路	1935年 9 月	中華基督教會
16. 私立樂育 初級中學	紫金第四區古竹約	1934年11月	崇眞會
17. 私立眞理 初級中學	揭陽北門外	1933年 7 月	美北浸信會
18. 私立畧光中學	汕頭市畧石	1930年 8 月	美北浸信會
19. 私立聿懷中學	汕頭市崎碌	1931年 7 月	英長老會
20. 私立樂育中學	梅縣黃塘	1931年 7 月	崇眞會
21. 私立樂育 初級中學	五華黃坑嶺	1926年 8 月	崇眞會
22. 私立德華女子 初級中學	曲江縣城	1930年10月	信義會
23. 私立匹瑾 初級中學	瓊山府北門	1935年 5 月	美長老(中)
24. 私立美理女子 初級中學	中山小欖	尙在辦理中	同寅(中)
25. 私立廣益女子 初級中學	梅縣東廟堡	尙在辦理中	美北浸信會
26. 私立廣益中學	梅縣東門外	1930年 8 月	美北浸信會

27. 私立景光 初級中學	陽江東門外	不詳	美長老(中)
28. 私立嶺南大學 附中海南分校	瓊山縣城	1929年(?)	

本表參考以下書籍合編而成：《中華基督教會年鑑》，1929-1930年、頁5：218-222，1931年、頁359-360，1934-1936年、頁467-469。

《廣東省廿一年度教育概況》，頁312-437。

《廣東省廿三年度教育概況》，頁103-136。

以宗派分之，聯合數大宗派的中華基督教會共佔七間，但直接隸屬該協會的只有培英和眞光兩校，其他仍歸各區負責的差會自行管理。美北浸信會轄下有四間，美南浸信會和崇眞會有三間，信義會、循道會各有兩間，聖公會和英長老會本亦各有兩間的，惟是皆有一間並未註冊。

以性別分之，男校共十七間，女校八間，另有碧光、梅縣樂育、廣益三校是男女合校。男女合校在此時期有增加的趨勢，事緣差會經濟來源減少，爲求節約，乃將男校和女校合併。碧光中學便是由原來的碧石中學和正光中學合併而成的¹⁰²。此外，也有女校僅辦至初中，高中則要往男校升讀，如廣益中學和廣益女子初級中學的關係便是。據估計，全國約有25%的初中學生是就讀於混合中學的¹⁰³，但此情況在廣東卻並不多，也許是女校發展得較爲良好之故吧。

另一個轉變是走讀學生有增加的趨勢。基於經費所限，學校必須增加學額，以求增收學費，俾能自給自足。而將學校改辦爲走讀，騰出宿舍以闢作課室是最爲簡易可行的辦法，特別是在大城市，交通方便，學生集中，走讀制亦最流行。廣州的中德、青年會、嶺大附中西關分校等都有部分學生是走讀的。但設在偏遠市郊的眞光、培英等仍維持寄宿學校制度；培英且規定即使學生住所離校不遠，除非經校方詳細了解該生家庭背景而特准走讀外，否則皆須住校¹⁰⁴；這除了是校方欲維持寄宿學校的傳統外，也可能因爲寄宿制度可使學生與學校的關係加強，亦有利於傳教工作的進行¹⁰⁵。

學校雖說由教會主辦，但一般都已獨立發展，教會很少予以干涉。

招生方面，各教會學校皆有自己的承認學校（accredit schools），如教會中學可特准某些教會小學畢業生經校方保送而免試入學，教會中學畢業生亦可免試升讀某些教會大學。不過這種制度多是按個別學校的水平而給予承認，而非所有該宗派在各地所設學校的畢業生皆獲優待。尤其是廣州市教會中學的英文程度極高，從農村來的教會小學畢業生難以應付，故招生多限在城市裏進行，不復有宗派的門戶之見¹⁰⁶。

教會中學的師資大多非常良好。以校長為例，廣東全省二十八間學校中，有博士三人、碩士四人，其餘皆大學畢業；當中且有十人曾出洋深造¹⁰⁷。教師亦多大學畢業，獲更高學位者大不乏人¹⁰⁸。較諸其他中學，實有過之而無不及。

（三） 高等教育

廣東省基督教高等學校包括有嶺南大學、夏葛醫學院，及一些神學院和護士學校。由於此階段神學院及護士學校不復在教會教育的系統之內，故從略，這裏單討論前兩校。

嶺南大學自一九一七年第一屆大學畢業後，大學部的學生人數不斷上升，從一九二〇年的一百一十五人增至一九三五年的五百一十六人¹⁰⁹。學院方面，除文理學院早在一九一六年便成立外，一九一八年廣東省萬國絲業改良會特邀嶺南大學研究改良蠶種，除捐建蠶絲學院一座外，又增闢農地以種植桑樹及其他農作物作實驗¹¹⁰。一九二〇年，成立嶺南農科大學；由於美董事會以經濟理由反對開辦，故組成獨立的農科大學校董會，由華人負責，並得廣東省政府撥款支持¹¹¹。至一九二七年大學移交國人自辦後，農科大學與嶺南大學合併，成為農科學院。

一九三〇年，由於醫療傳道會所辦的博濟醫院附屬華南醫學院，在非基運動期間發生工潮，及後又因經濟困難及人手缺乏，乃商議移交嶺南大學接辦，由嶺大董事會直接管理。至一九三六年又與夏葛醫學院合併，成立嶺南大學醫學院。為紀念曾在博濟醫院唸書的孫中山，乃稱為嶺南大學孫逸仙博士紀念醫學院¹¹²。

一九三〇年，嶺大又開辦工學院，最初只辦了一個土木系¹¹³。另外，商學院亦由文理學院分立出來。至一九三七年，該校已設有文理、

商、工、農、醫五個學院。

如前所述，嶺南大學主要的經費來源是各方捐助及政府撥款，但學費收入仍是不可或缺的部分，是以該校收費非常高昂。一九二〇年預科為292.5元、正科為257.5元；在當時全國十四間教會大學中，收費名列榜首，比上海聖約翰正科的228元及南京金陵正科的207元，還要高得多¹¹⁴。但其師資和設備都非常優秀，學生畢業後赴洋留學，學問有成者大不乏人，如一九二四年的畢業生陳榮捷，在美國獲哈佛大學哲學博士學位，後回母校充任教務長一職。

夏葛女醫學校本來只為四年制的專科學校，至一九二一年改為六年制；四年後復改為七年制，設預科兩年、本科四年、實習一年。一九三二年廢止預科，改本科六年、實習一年¹¹⁵。同年該校申請立案獲准，易名夏葛醫學院，增收男生。至一九三六年，併入嶺南大學醫學院。夏葛醫學院在一九二六年有學生四十六人¹¹⁶，一九三五年則有四十四人¹¹⁷，並無太大變化。

總括而言，此階段的教會教育，以中等教育所佔的地位最為重要。就數量而言，基督教中等教育佔全國中等教育的比例，較諸其他教育環節為大。一九三〇年至三一年的統計，中國中等學校共有一千三百三十九所，基督教中學佔一百九十六所，即為14.65%¹¹⁸。就水準而言，教會大學因差會及基督徒團體的財力及人力有限，難與政府相較量，故除少數的一兩間外，一般規模都不大；教會小學則由於分佈較散，且多依賴農村或小城鎮的教會來承擔，故除教會中學附屬小學外，其餘水準也不高。只有教會中學，既為差會或中國教會能力所能承擔，亦足以比美任何政府學校。

關於教會在一九二七年後以發展中等教育為主的趨勢，李聖華有他的看法。他說在此階段以前，教會是以辦小學為主的，但一九二七年以後，則轉向以建立中等學校為重點，「這種轉向的原因，根據帝國主義分子的表面解說，是教會小學收費昂貴，以致學生來源減少，不得不縮緊。其實原因則是一九二七年後，我國反帝反封建的革命運動進入新的階段，帝國主義分子看到作為國民教育的小學中國人士勢必舉辦，與

其分薄力量，不若集中力量來加強中等教育。同時中等學校有承上啟下的作用，中學畢業生一般可以在工商界、洋行或教會內找到『鐵飯碗』，也可以進一步培養成爲『高等華人』，這既符合差會辦教育的宗旨，也與當時我國社會的實際情況相適應。」¹¹⁹李聖華的解釋，可作參考之用。

註釋

¹ 趙運文：「民國十六年之基督教教育」，載《中華基督教會年鑑》（一九二八年），頁肆：一。

² 應元道：「一年來中國政治社會狀況及其與教會之關係」，載《中華基督教會年鑑》（一九二九至三〇年），頁壹：九。

³ James H. Franklin, *The Christian Crisis in China* (New York: American Baptist Foreign Mission Society, 1931), pp. 92-94.

⁴ James B. Webster, "Progressive Plans and Work in Religious Education in China," *CMYB* (1919), p. 131.

⁵ 參 T.H.P. Sailer, "What is Missionary Education", *IRM*, Vol. 20(1931), pp. 189-191; also W. Ernest Hocking, "General Principle", in Laymen's Foreign Missions Inquiry, Commission of Appraisal, *Re-thinking Missions, A Laymen's Inquiry after One Hundred Years* (New York: Harper, 1932), Ch. 1.

⁶ 繆秋笙：「基督教中等教育概況」，載《中華基督教會年鑑》（一九二九至一九三〇年），頁肆：六四；*Religious Education in the Chinese Church — The Report of a Deputation, 1931*, p. 175.

⁷ L.B. Ridgely, "Schools and Colleges as a Factor in Evangelistic Work", *CR*, Vol. 41 (Jan., 1910), pp. 65-66.

⁸ 葛德基：「中等學校」，載《中華基督教會年鑑》（一九三三年），頁一一七至一一八。

⁹ Franklin, *The Christian Crisis in China*, pp. 90-91.

¹⁰ 關於傳教學校畢業生的出路，代英：「我們爲甚麼反對基督教」一文亦有反映，參《中國青年》，八期（一九二三年十二月八日）。

¹¹ 《中華基督教會年鑑》（一九一四年），頁四十 b。

¹² James H. Franklin, *The Christian Crisis in China* (New York: American Baptist Foreign Mission Society, 1931), p. 92-94

¹³ 陳景蓉、呂達：「舊中國的教會學校述略」，載《教育科研通訊》，三期（一九八三年），頁二一。

¹⁴ Arthur J. Brown, *One Hundred Years*, p.323.

- 15 繆秋笙：《基督教中等教育概況》，頁肆：六五。
- 16 同前註，頁六五至六六；另參 *Religious Education in the Chinese Church — The Report of a Deputation, 1931*, pp. 174-175.
- 17 洪高煌：「私立廣州培英中學廿四年度校務報告」，載中華基督教會廣東協會：《中華基督教會廣東協會第十一屆年會暨新會所開幕禮》（廣州：該會，一九三六），頁三三。
- 18 K.S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 780.
- 19 M.T. Stauffer, *Christian Occupation of China*, pp. xciv-xcvii.
- 20 *Ibid.*, pp. 167, 171.
- 21 楊名聲：「中國基督教教育最近之趨勢」，載《中華基督教會年鑑》（一九二七年），頁五五。
- 22 天路客：「基督教有甚麼話說」，載《神學誌》，七卷，四號，頁二七至三二；治心：「聚過基督教全國大會以後」，載《神學誌》，八卷，二號，頁一至八。
- 23 Gordon Hewitt, *The Problems of Success: A History of the Church Missionary Society, 1910-1942*, p. 213.
- 24 朱立德：「世界不景氣對於中國教會之影響」，載《中華基督教會年鑑》（一九三三年），頁六至七；James C. Thomson, *While China Faced West*, pp. 36-37.
- 25 葛德基：「中國教會學校之現狀」，載《中華基督教會年鑑》（一九三六年），頁七三。
- 26 Brown, *One Hundred Years*, p. 329.
- 27 《民國廿三年度私立廣州培英中學校務報告》，頁二至九。
- 28 賴榮輝、鄧鷹揚：「廣州培正中學怎樣為美帝文化侵略服務」，載《廣東文史資料》，十八輯（一九六五年二月），頁一二八。
- 29 歐陽佐翔：「黃啟明——培正中學一元勳」，收歐著：《前賢景行錄》，頁一三三。
- 30 Thomson, *While China Faced West*, pp. 38-39.
- 31 Lin, Ching-jun, "Christian Education in China", *CCYB* (1936-1937), pp. 216-217.
- 32 《第一次中國教育年鑑》，丙編，頁一一六至一一九。
- 33 A.J. Brown, "Economic Status of Christian Schools and Economic Strength of Chinese", *CCYB* (1926), pp. 255-256.
- 34 楊永清：「基督教大學概況」，《中華基督教會年鑑》（一九三三年），頁一〇七至一〇九。
- 35 *The Economic Basis of the Church — Preparatory Studies and Findings, Meeting of the International Missionary Council, at Tambaran, Madras, India, Dec. 12th-29th, 1938* (New York: International Missionary Council, 1939), Vol. 5, pp. 295-296.
- 36 《中華基督教會年鑑》（一九二九至三〇年），頁貳：五五至五六。
- 37 劉澤榮：「汕頭長老會」，載《中華基督教會年鑑》（一九一六年），頁續三二至三五。
- 38 W. Oehler, "German Country Work in Canton Province", *CMYB* (1915), pp. 265-272.

³⁹ C.J. Voskamp, "The Work of German Missions in China", *CMYB* (1914), pp. 376-379.

⁴⁰ 劉澤榮：「汕頭長老會」，載《中華基督教會年鑑》（一九一六年），頁續三二至三五。

⁴¹ 《中華基督教會廣東大會報告》，十三期（一九二四年十月），頁二至三。

⁴² 《中華基督教會年鑑》（一九二七年），頁五五至五六。

⁴³ 最明顯的例子是中華基督教會廣東協會（從前稱廣東大會），該會由不同宗派的教會組織而成，但不同宗派的差會仍然存在，各差會又須向其祖國的母會負責。形成組織上的架林疊屋，一個計劃提案要得到通過，往往需時甚久。一九三〇年，美國平信徒調查團曾引用此教會的組織情況作為說明合一事業不真實的例子。參 *Re-thinking Missions*, pp. 316-321.

⁴⁴ 傅世仕先生答筆者詢問的覆函，一九八四年十一月十二日。

⁴⁵ 「宗教團體因傳播宗教而設立講習機關均不得沿用學校學院名稱」，收廣東省教育廳：《廣東現行教育法令彙編》，頁三四。

⁴⁶ 基於這個緣故，北京的燕京大學須與宗教學院分開，參 *IRM*, Vol. 20, no. 30 (April, 1931), p. iv.

⁴⁷ 劉粵聲：《廣州基督教概況》，頁八四。

⁴⁸ 磐石中學：《磐石中學校章程》（一九二〇），頁十七。

⁴⁹ 繆秋笙：「基督教中等教育概況」，載《中華基督教會年鑑》（一九二九至一九三〇年），頁肆：六五。

⁵⁰ *Religious Education in the Chinese Church*, pp. 234-235.

⁵¹ 眞光小學編：《眞中中學眞光小學創校七十五週年紀念特刊》（廣州：該校，一九四七），頁十五。

⁵² 南中國基督教教育會：《南中國基督教教育會第十屆年會報告》，頁三至七。

⁵³ 嶺南大學：《私立嶺南大學一覽（民國二十至二十一年度）》（廣州：該校，一九三二），頁二四五。

⁵⁴ 如省立惠州中學每學生平均每年繳交學費、宿費共一百八十元、梅州中學約二百五十元；其他中學或數不詳，或僅得學費數（約在十餘元至數十元不等），但應不致相差太遠。參廣東省教育廳：《廣東省廿三年度教育概況》（廣州：該廳，一九三四），頁三八至六四。

⁵⁵ 高冠天：《私立嶺南大學接回國人自辦之經過及發展之計劃》，頁二五至二六。

⁵⁶ 傅世仕先生答筆者詢問的覆函，一九八四年十一月十二日。

⁵⁷ E.H. Cressy, *Christian Higher Education in China, A Study for the Year 1925-26*, p. 12.

⁵⁸ 此以聖約翰大學的卜飭濟（Dr. Hawks Pott）為代表，參 *Education in Relation to the Christianization of National Life*, p. 92.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 94-95.

⁶⁰ 培道中學：《培道中學校》，頁七至八，三三至三四。

⁶¹ 培英中學：《培英一九二六年級畢業錄》，缺頁數。

⁶² 礮石中學：《礮石中學校章程》，頁十二。

⁶³ 熊眞沛：「五四運動後廣州教會學校的反動措施及帝國主義的宗教侵略活動」，載《廣州文史資料》，二四輯，頁一八三。

⁶⁴ 此以聖約翰大學的卜飭濟（Dr. Hawks Pott）為代表，參 *Education in Relation to the Christianization of National Life*, p. 92.

⁶⁵ 黎國昌：《視察廣東公私立專科學校大學學院及中等學校報告書》（出版時地不詳），頁三。

⁶⁶ 培英中學：《培英一九二六年級畢業錄》，缺頁數。

⁶⁷ 南中國基督教教育會：《南中國基督教教育會第十屆年會報告》，頁三至七。

⁶⁸ 傅世仕先生答筆者詢問的覆函，一九八四年十一月十二日。

⁶⁹ 李聖華牧師訪問紀錄，一九八四年十一月五日。

⁷⁰ 嶺南大學同學會：《鍾榮光先生傳》，頁六九。

⁷¹ 同前註，頁四六至四七。

⁷² 李聖華在唸書時便會操此等工作，參李聖華牧師訪問紀錄，一九八四年十一月五日；又黎就光：「童年的回憶」，載《火柱》，二六期（一九六二年七月），頁十九至二一。

⁷³ 嶺南大學採用學分制，各學院學費，亦按學分多寡計算，一九三二年每學分收學費四元五角。參嶺南大學：《私立嶺南大學一覽》，頁九二至九七。

⁷⁴ 高冠天：《私立嶺南大學接回國人自辦之經過及發展之計劃》。

⁷⁵ Brown, *One Hundred Years*, pp. 253-255.

⁷⁶ 南中國基督教教育會：《南中國基督教教育會第十屆年會報告》，頁三至七。

⁷⁷ 李聖華牧師訪問紀錄，一九八四年十一月五日。

⁷⁸ 黃國仁：「李求恩會吏長一生及其家庭（一八八二至一九六二）」，載劉瑞滔：《港澳名牧生平》第一集，頁六二至六三。

⁷⁹ 詳參《教育雜誌》十七卷二期，一九二五年二月二十日，頁十至十一；《中華基督教會廣東大會報告》，第十五期，一九二五年一月，頁四七至五一。

⁸⁰ 《中華基督教會廣東大會報告》，第十八期，一九二五年十一月，頁三七；又陳耀林口述、李紀麟執筆：「憶述廣州培英中學一宗入校擄人勒索案」，載《廣州文史資料》，二十六輯（一九八二年六月），頁二四六至二四八。

⁸¹ 伍卓智：「下鄉宣傳的日記」，載嶺南大學附一九三九級出版委員會編：《嶺南大學一九三九特刊》（廣州：該會，一九三二），頁三一。

⁸² 李聖華：「英美差會與文化侵略」，載《廣州文史資料》，三輯，頁九五。

⁸³ CCYB (1934-35), p. 269；又胡維夫人：「初等教育」，載《中華基督教會年鑑》（一九三三年），頁一二〇至一二三。

⁸⁴ 《中華基督教會廣東大會報告》，十九期（一九二六年三月），頁四二。

⁸⁵ 詳參廣東省民政廳：《廣東全省地方紀要》（廣州：該廳，一九三四），二冊，頁五、十二、四五、五五、六九、七三、三〇二、三一〇等。

⁸⁶ 蘇維新：「廣東教會狀況」，載《中華基督教會年鑑》（一九二八年），頁貳：十至十四。

⁸⁷ 詳參廣東省民政廳：《廣東全省地方紀要》（廣州：該廳，一九三四），一冊，頁

三一七、三六三；二冊，頁三一三；三冊，頁三九、一一九、一五一。

⁸⁸ Edward Band, *The History of the English Presbyterian Missions, 1847-1947*, p. 441.

⁸⁹中華基督教會廣東協會：《中華基督教會廣東協會四年來之事工概況報告》（廣州：該會，一九三七）。

⁹⁰ 礮石中學《礮石中學章程》，頁十七。

⁹¹ *Laymen's Mission Inquiry*, Vol. 5, part 2, pp.125-126.

⁹² Lin, Ching-jun, "Christian Education in China", *CCYB* (1936-1937), p. 212.

⁹³ *Ibid.*, pp. 212-213.

⁹⁴ 以一九二五年爲例，廣東全省人口共三千一百餘萬，學齡兒童以十分之一計算，應有三百一十萬，但當時就學兒童不過三十一萬，即失學兒童佔學齡兒童總數十分之九以上，參《廣東地方自治》（上海：泰東圖書局，一九二五），頁七二至七三。

一九三四年的情況已有大改善，但失學兒童仍達二百萬，佔學齡兒童總數的百分之五十九點四。參廣東省教育廳：《廣東省廿三年度教育概況》，頁二。

⁹⁵ 梅縣縣政府第三科編：《梅縣學校一覽（中華民國二十八年度）》（一九四〇），頁十九。

⁹⁶ 據梅縣縣政府教育科所編的《梅縣教育》（梅縣：該科，一九四一）指出，梅縣全縣小學共六百五十九所，「但一般規模，皆甚簡單，若以合乎下列條件之一者爲大規模小學校，甲、學生人數在三百人以上者；乙、歲入經費在三千元以上者；丙、學級在六班以上者；則全梅縣大規模小學校僅有八校。」（頁三三）此書成於一九四〇年，但在兩年前（一九三八年）樂育中學附屬小學已有學生二百九十一人、班數六，及歲入二千零四十五元（同前註），可見除歲入數不一定及上外，其餘兩條件必符合作爲大規模小學校的標準。換言之，此校是全縣六百五十九所小學中最大的八間之一。

⁹⁷ Band, *Working His Purpose Out*, p. 371.

⁹⁸ 饒宗頤：《潮州志匯編》（香港：龍門書店，一九六五），第四部，教育志，中等教育，頁二四。

⁹⁹ Band, *Working His Purpose Out*, p. 442.

¹⁰⁰ 饒宗頤：《潮州志匯編》（香港：龍門書店，一九六五），第四部，教育志，中學教育，頁二七。

¹⁰¹ 但據 Lin, Ching-jun 所言，至一九三六年廣東僅得中學二十六間，未知是否有誤。參 Lin, "Christian Education in China", *CCYB* (1936-1937), pp. 213-214.

¹⁰² 廣東省教育廳：《廣東省廿一年度教育概況》，頁四〇六。

¹⁰³ E.H. Cressy, "Christian Education, Jan. 1934 to July 1935", *CCYB* (1934-1935), p. 267.

¹⁰⁴ 李聖華牧師訪問紀錄，一九八四年十一月五日。

¹⁰⁵ 葛德基：「中等教育」，載《中華基督教會年鑑》（一九三三年），頁一一三至一一四。

¹⁰⁶ 李聖華牧師訪問紀錄，一九八四年十一月五日。

¹⁰⁷ 廣東省教育廳：《廣東省廿三年度教育概況》，頁一〇三至一三六。

¹⁰⁸如嶺南大學附屬中學四十五位教師中，除教授黨義、國畫、軍訓等科四人外，餘皆大學畢業，其中十四人爲留學外國者（包括洋人六名），參《嶺南大學一覽》，頁二三七至二五〇。

¹⁰⁹ E.H. Cressy, *Christian Higher Education in China*, pp. 26-27；又廣東省教育廳：《廣東省廿四年度教育統計》（廣州：該廳，一九三八），頁一。

¹¹⁰嶺南大學同學會：《鍾榮光先生傳》，頁四七至四八；CMYB (1919), pp. 167-169；李威士：「嶺南大學改良廣東絲業的憶述」，載《廣州文史資料》，十三輯（一九六四年十一月），頁一八三至一九一。

¹¹¹嶺南大學同學會：《鍾榮光先生傳》，頁五一至五二。

¹¹²中華民國教育部：《第二次中國教育年鑑》（上海：商務印書館，一九四八），頁六五六至六五九；楊重光：「美帝控制嶺南大學六十年」，載《廣州文史資料》，十三輯，頁八至九。

¹¹³馮秉銓：「回憶嶺南大學工學院」，收鍾叔河、朱純編：《過去的學校》（湖南教育出版社，一九八二），頁三六七至三七〇。

¹¹⁴司徒雷登：「基督教各大學之實績」，載《中華基督教會年鑑》（一九二一年），頁九四。

¹¹⁵中華民國教育部：《第一次中國教育年鑑》，丙編，頁一三四至一三六。

¹¹⁶ E.H. Cressy, *Christian Higher Education in China*, p. 6.

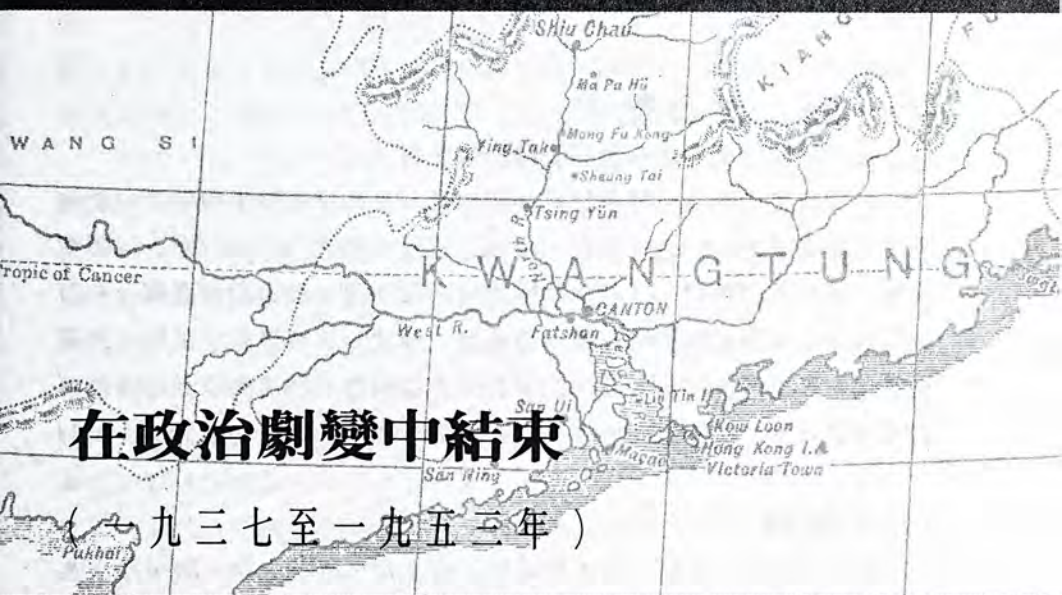
¹¹⁷廣東省教育廳：《廣東省廿四年度教育統計》，頁一至二。

¹¹⁸《中華基督教會年鑑》（一九一八年），頁六九。

¹¹⁹李聖華：「英美差會與文化侵略」，頁七八。



第十章



在政治劇變中結束

(一九三七至一九五三年)

一九三七至五三年的十六年間，對中國人來說不啻是深刻難忘的歲月，接踵而來的戰亂，導致千萬以上人民的死亡，房舍良田盡毀於砲火之下；政權多番的易替，社會接連地發生翻天覆地的變化，幾乎波及所有組織和個人，基督教教育事業所受的衝擊尤多，最後且被排除於中國土地之外。

第一節 抗日戰爭

揭開劫難序幕的是八年漫長的抗日戰爭。

日本自甲午戰後已開啟侵略中國的野心，在日俄戰爭獲勝後，更在東北取得了優勢。嗣後迭啟事端，逐步蠶食中國的領土和主權，以圖實現其一統亞洲的夢想。此時，中國由於內亂紛擾，被迫節節退讓，在百般屈辱的條件下將決戰的日程一再拖延。至使日本在併吞了朝鮮、滿蒙特殊化、建立滿洲國後，竟又企圖在華北扶植另一個傀儡政府，在無可轉圜的情況下，中國終於與日本展開全面的戰爭，時維一九三七年七月。

（一） 撤退

戰爭先在華北爆發，逐漸蔓延至江南。在一九三七年，廣東亦未直接受到戰火的侵擾；但是戰報頻傳，亦使人民陷在極大的恐懼中。八月初，廣州市民已疏散至鄉村避難。九月一日原係各教會學校招考新生的日期，但是廣州市將被日機轟炸的謠傳紛起，各校被迫改期開課。至九月二十八日，大部分學校勉強開學，只是不少家長為安全計，已不讓子女上學。教會學校就讀的多為富有人家的子弟，自然更為謹慎，故學生人數下跌得相當厲害，如真光小學學生報到者，僅得二十八人¹。

由於學生人數稀少，上課情況不穩定；加上警報頻嘯，晚間復又燈火管制，在諸多困難下，一些著名的教會中學，為了避免在危城講學，已著手安排遷校事宜。在選擇地點方面，香港作為英國殖民地，時英日之間並未交戰，實為最安全的地方；特別如培英等中學早在香港設有分校，已設置人手和物業，各方面的安排均較容易。是以在九月間，培英中學廣州正校²、真光中學³、嶺南大學附屬小學⁴、培賢女子神道學校⁵先後遷至香港，培英西關分校亦遷至澳門續辦。

另有一些學校仍欲在內地開辦。如培道中學於九月遷校肇慶⁶，協和女子中學遷至台山⁷，培正中學遷至鶴山城⁸，興華中學於是年年底遷至赤坎⁹等。新校址多利用其所屬教會在當地設立的教堂或學校，如培道便假浸信會所設舊培正分校的校址為課室、光道聖經學校校舍為宿舍。一九三八年，由於戰情轉趨緊張，日機轟炸的範圍擴大，波及肇慶、台山等地，及後廣州等地更相繼淪陷，故所有內遷的學校均再遷至香港或澳門。遷港的有培道和興華，遷澳的則有培正和協和女中。

至於一九三七年仍然留在廣州的教會學校，因受戰爭影響，常間歇地停課，對授課進度產生很大的干擾。不少教會小學相繼停辦。及至一九三八年，日機來犯更頻，廣州到處均受破壞，此時教會多已終止了各項社會和教育計劃，僅餘少數學校繼續堅持下去。但是人心惶惶，師生精神渙散，學習效果自然不佳。例如聖三一中學勉強支持了三七至三八年整個學年，但留校學生已很少；而協和神學院更有多位員生主動要求離校，或建議將學院遷至香港，校方乃決定任憑學生去留，結果有半數學生和數位教師離去¹⁰。

一九三八年暑假後，遷移的學校更多，佛山華英中學¹¹、華英女子中學¹²、公理會美華中學¹³等相繼遷至香港。

十月十二日，日軍在連番轟炸後，先在惠陽沿海的下沖、澳頭、稔山等地登陸，十四日惠州失守。是日廣州市政府下令各校立即停課，一些尚未遷移的教會大、中學校乃倉卒籌措出路。嶺南大學決定遷港，先行指定中西教員十餘人留守原校。是時鍾榮光以年老退休，改任名譽校長，委李應林校政，李氏率領教職員及學生來港，商得香港大學借出校舍復課，呈奉教育部及廣東省政府核準備案¹⁴。協和神學院亦遷往雲南省大理府，與華中大學聯合上課¹⁵。

十七日博羅失陷，廣州已危在旦夕。十八日，省政府宣佈疏散婦孺，政府機關預備他遷，商店亦同時結束，許多人將較有價值的東西搬入沙面的英租界及法租界。二十日，政府機關完全撤退，市民爭相離市。政府亦炸毀所有重工業及防禦工事。二十一日下午，日軍入城¹⁶。

此時所有教會及學校均已停辦，如聖公會將所有工作結束，傳教人員撤至香港，聖三一中學自亦關門¹⁷。事實上，除了前述少數的學校

外，其他的皆已結束。因為只有這些歷史悠久，有優良傳統的教會大、中學校的負責人，才會下定決心，冒各樣危險來使學校堅持續辦下去；也只有這些聲名昭著、信譽良好的學校，才會得到家長的信任，將子女委託給她們，跟隨學校到處遷移。教會小學未關門而遷校者，僅有歷史最久遠的真光小學；由於校董會決意保留學校，不讓其發展中斷，乃在一九三八年二月，租賃香港九龍一房宇為初期發展校址。九月小學遷港，增辦中學，名為真中中學¹⁸。這在當時是獨一無二的情況；除了教會的大、中學校的附屬小學外，其餘小學悉數關閉。

當日軍尚未進入廣州城以前，美國軍艦民丹奴號派出水兵往嶺南大學及夏葛醫學院，保護美人物業¹⁹。白鶴洞的真光、培英、協和等校校址由於係英美差會開辦，亦懸上英、美國旗，日軍乃不進入。

日軍入城後，到處搶掠糧食，城內又發生大火，因無人負責灌救，大火直燒至四日才漸平息，主要商業中心區幾盡焚燬。未能逃離廣州的市民，到處驚惶躲避。而廣州的教會團體，在淪陷前一星期已料到有許多市民因經濟或其他原因不能逃走，致成為留市難民，亟待救濟；於是乃組成「廣州難民救濟會」，設難民區於芳村明心學校，白鶴洞真光、培英、協和等校，及康樂嶺南大學三地。故日軍尚未入市，婦孺老弱而不能逃亡者，俱往此三難民區躲避。他們的糧食、居住等事，概由難民救濟會負責。計嶺南大學有難民四千五百餘人，真光等三校有難民約四千人，芳村亦有三千左右。難民救濟會的經費由美國差會聯合籌劃，由美國教會總部撥款資助²⁰。

廣州失守後，日軍再向其他地區挺進。十月廿六日，佛山淪陷，東莞、寶安等縣亦相繼失守。至翌年二月以後，日軍由於兵源不繼，無法控制遼闊幅地，乃據守城市；偏遠縣份，遂重回國人手中。

汕頭地區方面，日機於一九三八年開始轟炸汕頭、汕尾等港口，沿海居民大量湧入內陸鄉村。英長老會的聿懷中學遷至五經富附近一鄉村續辦，隨來的有五百多個學生²¹。美北浸信會的磐光中學亦遷揭陽縣廣美鄉上課，後再遷縣城²²。至一九三九年六月，日軍正式進駐汕頭市。

總括一九三七至三八年，廣東省教會學校搬遷者，有下列各間（參附表十一）²³。

附表十一：一九三七至三八年廣東教會學校搬遷情況

校名	原址	遷址日期	遷地
私立嶺南大學附中	廣州	1937年9月	香港
私立培正中學	廣州	1937年9月	曲江、繼遷澳門
私立培英中學	廣州	1937年9月	香港
私立協和女子中學	廣州	1937年9月	台山、繼遷澳門
私立真光中學	廣州	1937年9月	香港
培賢女子神道學校	廣州	1937年9月	香港
私立培道中學	廣州	1937年9月	肇慶、繼遷香港
私立興華中學	廣州	1937年底	赤坎、繼遷香港
私立磐光中學	汕頭	1937年底	揭陽
私立聿懷中學	汕頭	1938年1月	五經富
私立華英中學	佛山	1938年8月	香港
私立華英女子初中	佛山	1938年8月	香港
私立英華中學	廣州	1938年8月	香港
私立嶺南大學	廣州	1938年10月	香港
私立真光小學	廣州	1938年10月	香港
協和神學院	廣州	1938年10月	雲南

(二) 客居

遷往香港、澳門及內地的教會學校，因長途跋涉，且輾轉更換校址多次，學生大量流失。如協和女子中學在戰前師範科、高中及小學三部合計，共有學生七百人，遷台山者僅二十人²⁴，繼遷港者恐更少。不過這些學校的名氣頗盛，故在新地方招生並不困難。如真光小學因「校名遠播，故報名入學者，一旦已達一百五十餘名，此後有增無已……校舍在四年內由一層增至九層」²⁵。事實上，大批難民的逃至，教育需求量大增，亦使學生的供應不虞缺乏。

前說聖三一中學於一九三八年廣州淪陷時停辦，但數月後，因該校宗教主任侯利華（Rev. V. Halward）帶領一班學生約二十人逃來香港，乃借用聖士提反堂為校舍，一九三九年九月，學校租用界限街一幢樓宇復辦²⁶。

附表十二：一九四一年香港部分教會學校的人數

校名	學生人數	備註	資料來源
嶺南大學	605	此為1940之數	²⁷ 註
嶺南大學附中	400多		²⁸ 註
真光女子中學	345		²⁹ 註
培道女子中學	中學生384 小學生170		³⁰ 註
華英女子中學	380		³¹ 註
華英中學	310		³² 註
興華中學	170		³³ 註
美華中學	500		³⁴ 註

至一九四一年時，香港部分教會學校的人數大致如下（參附表十二）。此等數字雖然尚不及昔日在原居地的鼎盛情況，但規模亦屬不小。學生來源充裕，經濟問題亦迎刃而解。此時，教會學校面臨最大的困難，是校舍不足。因為她們僅能借用教堂或某些小型學校的房舍，或租賃私人樓宇為校址，地方遠較原日的狹小。特別在抗戰軍興、人口陡增的港澳，要尋覓適當校址並不容易。培英中學的做法是將校舍分為五處，高中部課室在羅便臣道、鐵崗、干德道，宿舍在衛城道，初中部及宿舍則在高街³⁵。美華中學亦將男校和女校分開置辦。

至於儀器及設備方面，一些有準備的教會學校早已從廣州運來大批圖書、儀器³⁶，足供教學之需；其他的則在遷移後重新添置。

這裏可以以嶺南大學為例，該校借用香港大學上課；香港大學允准其使用圖書館、禮堂、各科的實驗室、學生會會所及課室等，惟上課時間多編在下午五時至九時半，以不與香港大學本身的課程衝突為原則。農學院二、三、四年級為便於實習起見，另在新界租地辦學；醫學院四年級隨同香港大學醫科四年級學生在瑪麗醫院上課，五、六年級學生一部分由醫學院院長率領在曲江上課實習，一部分則在國立上海醫學院借讀實習。此外，該校陸續租賃地方，以建立辦公室及各科實驗室，設備乃臻完善³⁷。

教會學校並未因身在香港或澳門，而與國家的關係有所疏遠，她們仍奉廣東省政府為領導。如一九三八年六月，香港成立嶺英中學，向省府申請立案，至一九三九年八月奉准註冊，開辦小學至高中³⁸。

學生對於國難亦極其關心。一九三八年真光中學全校員生集體節食兩月，集資慰勞綏遠戰士，購買購機紀念章，推銷救國公債，並集款救濟留居白鶴洞難民區的同胞³⁹。嶺南大學學生會於一九三九年組成「私立嶺南大學學生慰勞團」，於八月往惠陽、龍川、翁源、韶關、南雄、桂林等地，向前線的軍士慰勞⁴⁰。

談到教會學校對國運的承擔，我們必須述及與學校有密切關係的廣州青年會。該會打從「九一八事變」開始，已積極從事抗日的民衆教育工作，包括文字宣傳、演講及討論會、民衆歌詠團、話劇、倡用國貨，及組織戰時救護隊、隨軍服務團，徵集軍用物資，乃至救國公債廣東勸募

隊、廣州紅十字會等組織協助工作⁴¹。他們在學生及普羅大眾中間有相當的影響力，教會學校學生亦一直是各項活動的積極推動和參與者。廣州淪陷以後，該會派員協助辦理廣東難民收容所的管理及教養事宜，但會址則被迫關閉，暫時寄寓在香港。

廣東省政府自廣州撤退後，先遷連縣，繼往西江的韶關，由李漢魂出任省府主席⁴²。一九三八年十一月間，李氏剛上任不久，即修函邀請廣州青年會前往韶關設會，開展活動，共勦抗日大計。經過數月的籌備，韶關的廣州青年會曲江辦事處，終於在一九三九年六月成立。而原任青年會幹事、曾因戰爭爆發返國的美籍人駱愛華（Edward H. Lockwood）亦於一九四〇年再度來華加入工作。在他的積極爭取下，駐重慶的美國援華會（United China Relief）⁴³決定撥款援助華南的救濟工作⁴⁴。

廣州青年會董事會執行部的書記為嶺南大學校長李應林，李氏在抗戰期間與重慶國府及韶關省府均保持密切的聯繫。時省政府除了邀請廣州青年會至韶關工作外，又欲邀已遷港的教會學校往韶關續辦，故廣東省教育廳長黃麟書委託李應林代為探詢各校意見。李氏乃將此問題交付廣東基督教教育會，由各教會中學校長作決定。大致上，各校校長都覺得學校應在本國地方、本國政府管理下辦學的，但是他們卻又憂慮一旦將校內遷後，學校即會發生經濟問題。因為內地學生多較貧窮，學費收入恐不足應付開支⁴⁵，是以始終未成事。直至一九四一年香港淪陷後，教會學校才遷返內地。

省政府積極爭取青年會及教會學校的支持，除了希望在戰時得到更多力量支持，以壯聲勢外；更重要的是因為教會機構和學校與英、美等國仍保持一定的聯繫，這種對外聯繫對戰時的中國極為重要。

回頭我們討論內地的情況。

日軍並無足夠力量佔據整個省份，只能控制一些大城市和主要交通幹線、鐵路和河流附近的地方。農村廣大地區，仍在中國政府的控制下⁴⁶。以廣東來說，廣州、汕頭及沿海地區是日人牢牢掌握的，廣州陷落後，日本扶植了一個傀儡政權，由陳廉伯擔任粵僞主席，彭東園、呂春榮等組織廣東省治安維持會，設有六個處，其中復興處由商衍鑾任處

長，下轄教育科，管理廣州市的教育行政，當時復辦有中學一間和小學十三間。一九四〇年，由於汪精衛已在南京成立偽政府，廣東遂跟隨組織廣東省政府和廣州市政府，一切均照原來國民政府的編制。廣東省政府下設教育廳，推動教育工作，除於一九四一年成立廣東大學（由陳嘉謨主持）外，又設省立私立中學和職業學校共十七間、市立小學一百〇二間，學生總數達三萬多人。各校內均成立大東亞聯盟支部，藉此奴化中國人民⁴⁷。在這些公、私立學校中，並無任何基督教會辦的學校⁴⁸。

由英美教會組成的廣州難民救濟會仍負責維持三個難民救濟區，照顧近萬名難民。就白鶴洞難民區言，真光等三校址共收容了四千人，分住學生宿舍內，每日供應兩餐。培英學校難民所的主持人係英籍牧師譚理活夫婦，另有一美籍牧師麥理倫，及華籍牧師李啟榮，並原培英中學教職員數人等。他們見到難民所學齡兒童甚多，乃在一九三九年開辦臨時學校，定名慈幼學校。將所中兒童按程度分別編班，由小學一年級至六年級；原已小學畢業或有以上程度者，則一律編為特別班，即共七班。每班學生由二、三十人至六、七十人不等。後來附近鄉村一些學齡兒童及少數廣州教會的教友子弟，亦有來學，故在最盛時期，學生約達五、六百人。教師則由負責難民所的傳教士及原培英教員兼任，低年級亦有選難民中曾當小學教師者擔任。學校課程大致按廣州淪陷前的小學課程，但因缺乏課本，故由教師回憶編寫講義。有所不同者為從前國民政府禁止小學傳授宗教，如今則設有宗教課程，高年級讀聖經，低年級由教師講解；每星期須上主日學。高年級學生中多有接受洗禮的⁴⁹。

康樂嶺南大學校址的難民區，亦辦有難童學校，由嘉惠霖夫人主持。鼎盛時期共有十七班，學生八百餘人；部分教員由有相當學識及教學經驗的難民充任外，其餘亦由留校人員負責。一九四〇年三月，且開辦僅具小學程度的成人夜校，旋又加設英文班一班，學生共二百餘。其後，又開設鄰鄉小學一所，使下渡、康樂等鄉村子弟，求學有所；其較遠之鄉人，甚至多願送子女入住難民區，以冀得受教育⁵⁰。

一九四〇年，由於汪精衛成立偽政府，人民有信以為國府還都，故

難民區不少人遷回廣州市，學生人數稍減。一九四一年底，太平洋戰爭爆發後，難民所學校停辦。

白鶴洞和康樂的難民小學，是淪陷區內僅有的教會學校。

至於自由區內，大致上教會工作仍能繼續，學校亦能開辦。如禮賢會在太平及耶山的教堂曾於一九三七至三八年間關閉，但在三九年重開，小學也告復辦⁵¹。中華基督教會在三江的德基小學、連縣的光惠小學、陽江的景光小學等，均開辦不輟；至於各堂直接辦理的初級小學及民衆學校，亦在艱難環境中堅持教學⁵²。

同寅會在中山小欖設立的美理中學，照常上課，有學生三百人；汪長仁傳教士更開設難民教養所，收容男女一百餘人⁵³。

（三） 流徙

一九四一年十二月，日軍偷襲珍珠港，太平洋戰爭爆發，形勢急轉直下。十二月八日，日軍進犯香港，所有教會學校停課，緊急籌備他遷。

嶺南大學校長李應林先電告國府教育部及省府教育廳，然後冒險潛入內地，到重慶向中央請示，最後決定將學校遷至曲江大村（離韶關三十公里），接收軍隊移交的棚屋四十八座，權充校舍。此時，一切運港的書籍儀器盡失，幸得政府和美基金會的捐助，得以簡陋添置。一九四二年初，嶺大復課，農學院借用粵北坪石農學院，文、理工、醫各學院學生奉教育部電命分別在國立中山大學、廣西大學及國立貴陽醫學院借讀。至一九四二年七月中旬，離香港赴韶關辦事處登記的嶺大學生共一百七十九人、附中學生六十一人。一九四二年新學年開始時，曲江大村校舍已建成，乃在本校復課。但因設備關係，理工學院及理科研究所暫不招生。學生人數方面，一九四一年居港時，大學部有學生八百三十人，一九四二年在曲江開學時則有五百零一人⁵⁴。

中學方面，聖三一中學遷往北海續辦⁵⁵。培英中學先遷澳門，與原來在澳辦理的培英西關分校合併上課。但校董會認為在澳辦學，環境不宜，乃決定遷回中國內地，先派校長傅世仕至粵北安排一切，至一九四三年學校借用廣州青年會在韶關開辦的夜校校址復課⁵⁶。真光中學亦先

派校長何蔭棠往曲江，但未幾韶關又告急，乃將學校再遷至連縣三江⁵⁷。培正和培道二校先後遷至坪石水牛灣，成立培聯中學，由趙恩賜任校長。嶺南大學附中亦於一九四二年九月在曲江大村嶺大校址復課，但因地方關係，初中一、二年級停辦一年，一九四三年才復辦。中德中學在廣州淪陷時停辦兩年，後校長在韶關復校。華英中學及華英女中亦相繼遷韶。

這次遷韶與前次從廣州遷港不同，前次教會學校早有預備，儀器、圖書均可運走。但今次因日軍偷襲珍珠港，事出突然，至香港淪陷後，學校員生倉卒逃生，故學校所有財產皆蕩然無存。在這情況下要再次復校並不容易，不少學校都感到難以維持；加上在韶關屢因告警而要流徙躲避，使辦學更為吃力。在無法獨自支撐的情況下，教會學校乃有合併之舉。如前述培正和培道兩校合辦培聯中學，華英中學和華英女子中學在遷韶後因校舍關係，亦男女兩校聯合辦理⁵⁸。

此外，一再遷移使到教會學校難以堅持其原來的一些傳統，特別在招生方面。真光中學輾轉遷至連縣三江後，因校舍座落一小墟鎮，人口不多，乃兼收男生，但仍僅得一百五十人⁵⁹。嶺南大學附中也兼收女生。

經費支絀也是遷韶後教會學校碰到的困難。因為不少學生是隻身隨校從香港逃往內地，他們或因戰亂與家人失去聯絡，或因郵匯或其他困難，而失去家庭的接濟。學費的繳納頓成問題。雖有救濟金代付學費，但為數有限；且學校亦不能按物價的飛漲指數來調整學費金額，以免增加學生的經濟負擔。故此，學校除了靠賴校董會多方籌措，及救濟基金的援助外，復要向銀行申請貸款，以濟燃眉之急。嶺南大學且要向基督教協進會申請撥款。

學校經濟困難，連帶教師生活亦受影響。一九四一年，中國基督教教育會曾為教會中學進行籌款。事緣生活指數上升，令教師收入無法維持生計，該會乃欲籌集美金二萬元，以援助約二千名教師。但成效如何不詳⁶⁰。

學生的情況更為惡劣。政府鑑於各專科以上學校的粵籍學生，因家在戰區，致款項不能接濟，乃特訂定專科以上學校戰區粵籍學生的貨金

章程，自一九四〇年九月份開始，指撥資金總額三萬元，每名學生每月可得八元（一九四一年增至十二元，一九四二年為二十元），名額按學校分配，嶺南大學分配到五十名⁶¹。這個援助辦法立意雖善，但一來受惠學生限於專科以上，中學生未能受惠；且名額也極有限，嶺大五百多個學生中，獲貸金者僅十分之一。二來執法者上下其手，常藉故拖延放款；本來物價暴漲，公費已不敷生活所需，加上這樣延遲發放，故學生得款時往往連購買食物也不足夠。

幸而世界學生聯盟與世界基督教學生同盟，因鑑於中國學生受到戰爭的影響，乃在英、美等地籌款，設立救濟基金。他們將款項直接委託時在重慶的青年會全國協會分發，廣州青年會是其中一個分發點（其餘還有長沙、重慶、南昌、桂林……）；青年會在其下面設立「曲江學生救濟委員會」，由青年會幹事邵明耀擔任執行幹事。救濟範圍包括樂昌、坪石、韶關各公私立大、中學校學生。學生在申請而經審查獲准後，每月可得寒衣、被服、伙食、書籍、醫藥等補助，學費亦代為繳交。受助學生中不少是從香港逃難前來的。起初，補助是免費性質，後期則改為服務性助學金，規定受助學生參與一定數量的社會服務，此等服務多在暑假舉行，如醫學院學生組織醫療宣傳隊到農村進行防疫、宣傳衛生等工作，又開辦識字班、戰時兒童義務學校，及難民服務（青年會亦辦歸僑救濟，因有許多難民逃至，故為他們設立難民宿舍、膳堂，由受助學生負責管理）等；基督徒學生也有被派往教會協助夏令會、詩班等工作。

「曲江學生救濟委員會」委任了教會及教育界一些知名人士，如李聖華（華英中學）、王以敦（廣州青年會總幹事）、李雪英（省立女師）、廖奉靈（協和女中）、伍學宗（曲江循道醫院院長）等十三人為委員，共同商議學生救濟工作。總部設在韶關，坪石、桂頭和連縣則設立學生服務處，聖公會、循道會及女青年會皆派員予以協助。

雖然基本的衣食問題獲得解決，但學生的學習生活仍非常艱苦，他們居住在臨時搭建的草棚內，水電供應皆付闕如。晚上亦無燈火可供照讀；後來青年會購置數十盞氣燈，分配各校，組織夜讀團，勉強應付需要。此外，書籍嚴重缺乏，學生沒有課本，只靠油印講義；教師也沒有

參考書，惟有憑記憶口授，幸而學習情緒尚佳⁶²。

以上所說皆香港淪陷後內遷的學校情況。至於在澳門的教會學校，如協和女子中學，則並未受到戰火波及，仍續辦如故。協和女中的學生且增至八百七十人。本來國民政府教育部曾規定私立學校不得開辦師範科（這正是協和從師範學校改為中學的原因），但因抗戰期間，內地之師範學校大多解散，師資人才嚴重缺乏。教育部暨僑務委員會乃特准該校續辦高中普通師範科，於一九四二年招生⁶³。

一九四四年，戰情轉告危急。五月三十日，教育廳諭令曲江疏散，各校務須提前於六月三日以前考試完畢，然後疏散至山村。嶺南大學將學校遷至坪石，及後見韶關無恙乃返。一九四五年正月局勢又轉緊張，嶺大宣佈停課，帶領學生進入山村逃避。不久，日軍攻佔韶關，嶺大校址且被日軍蹂躪，三載心血一旦盡毀，復課無望。部分學生曾報名從軍者，乃遣至平遠軍營；其餘學生或提前畢業，或介紹往中山大學借讀⁶⁴。嶺大附中亦宣告停辦。

中學方面，一九四四年一月，韶關告急之時，真光中學已遷至連縣三江，借美北長老會在雙喜山建設的一座已廢置校舍復課，並與培英、華英、嶺英、美華、真中等校合組基聯中學，聯合辦理⁶⁵。至一九四五年連縣復告急，學校再遷入三江，伺局勢稍定後重返，如是者遷徙多次，師生均疲於奔命⁶⁶。加上山區痢症及瘧疾流行，盜匪猖獗，物資供應亦非常緊張；華英師生須拍賣衣物，並向外界以私人名義借款，始能維持生計⁶⁷。

另一方面，一九四五年韶關淪陷前，省政府決定遷至東江的平遠。從韶關至東江，要從楓灣起，徒步走三百多里，經過曲江、始興、翁源、連平四縣，至連平後方可乘車到東江。當時急待疏散的達數萬人之多，廣州青年會乃組成救濟委員會，沿線設立救濟站，有飯堂、宿舍、醫療站等，以救濟逃難人民。教會學校學生參加救濟隊工作的人很多，醫療站亦由嶺大醫學院的教授駐診，出力甚大⁶⁸。

至於原屬自由區的教會學校亦因日軍攻勢轉劇而受波及。如中華基督教會廣東協會第五區（陽春陽江兩縣）的景光小學校，本有二、三百人之規模，但在一九四四年，該區為日軍所佔，學校遭嚴重破壞，被迫

停頓。第七區（番禺、南海上部、花縣、從化）的光正學校曾受日軍襲擊而毀，雖欲復校，奈何因種種困難，始終未能成事。湛江（廣州灣）在一九四四年為日人佔領，強迫解散教會，慈光小學亦不能幸免⁶⁹。

總括在抗戰時期，教會學校遭受空前的打擊。由於日軍對廣東的侵略是集中在惠陽至廣州、潮汕、欽州廉州，以及瓊崖海南島等四個戰區⁷⁰，而這些地區卻正是教會及基督教教育事業的重心所在，故損失實非數字可以反映。雖然部分教會大、中學校尚能遷徙續辦，但多番逃難，學校財產設備幾全損毀亡佚，人力經濟均陷困境之中。特別是在一九四四至四五年，數度倉卒撤退後，幾無學校能夠獨力支撐下去。幸而日本的帝國主義侵略行動已日暮窮途，不久便完全潰敗。

第二節 從復員到內戰

（一）復員

一九四五年八月十日，日本宣佈無條件投降，綿延八年之久的戰爭，始告結束。

抗戰勝利後，各已遷徙的教會學校相繼返回原居地復員。以嶺南大學為例，該校先遣接收人員返廣州，時國軍尚未進駐市區，為防敵偽人員掠奪物資逃去，乃商得代管美國權益的瑞士領事館同意，先行於九月五日接收偽廣東大學佔用的康樂校舍，九日接收敵博愛醫院佔用的孫逸仙博士紀念醫學院及博濟醫院。

其他教會中、小學亦陸續從日人手中接回校舍。至一九四六年，教會中學復員者有下列各間（參附表十三）⁷¹。其餘青年會中學、美華中學、中德中學、興華中學等亦於不久復校。單以廣州市而言，據一九四六年十一月的統計，共有基督教教會中學九所、小學十四所、幼稚園四所，其他三所，共有學生一萬一千四百六十一人⁷²。

附表十三：一九四六年已復員之教會中學

私立嶺南大學附屬中學	廣 州
私立培正中學	廣 州
私立協和女子中學	廣 州
私立培道中學	廣 州
私立真中女子初級中學	廣 州
私立培英中學	廣 州
私立華英中學	南海佛山
私立培英初級中學	南海佛山
私立磐光中學	汕 頭
私立聿懷中學	汕 頭
私立真理中學	揭 陽
私立樂育中學	梅縣黃塘
私立聖三一初級中學	合浦北海

學校在復員後面臨最大的困難，乃在財政方面，因為不少校舍受戰火破壞，如培英中學在花地的校舍幾完全被炸燬，已不能用，只好合併在白鶴洞上課⁷³。其次，圖書、儀器的遺失也是一個嚴重問題，真中中學原來貯藏在香港的圖書三萬冊，被竊一空，校舍、校具，多遭損壞⁷⁴。嶺南大學圖書受損壞達百分之三十，儀器達百分之五十，房舍達百分之四十，可謂百廢待舉。然而在學校亟需大量金錢修殘補缺之際，財政來源卻又成大問題，如同李應林所說嶺南大學的情況：

「在內地四年間，本校經濟至為支絀，國內捐款，因戰爭影響幾等於零。政府補助為數亦少。學費收入，在當時學校政策，以為各僑生及淪陷區學生接濟困難，學校尚須為其所請求貸金、救濟費及捐款設立工讀學額，以資維持，豈可收費太昂以阻向學之路。用是決收低額費用，並設法購受平價米以輕學生負擔。四年來始終為全粵北收費最少之學校。美基金會補助，向只派遣教授不助經費。此數年間雖有撥款，然為數甚少，依然不敷應用。戰時美國停止各團體自由捐款，無法可以增加。其所支持下去者，主力蓋在英美兩援華會，美援華會年助至多。英援華會則多由於友誼關係所幫忙……但戰事結束，兩會工作持續至若干期時，尚未可知。」⁷⁵

由於國內民生凋敝，經濟蕭條，教會學校除仍大力向較富裕的學生家長籌募外，乃將勸捐重點移至海外。如培正中學校長馮棠在一九四七年赴美籌款，成績至為美滿⁷⁶。此外外國差會亦同時增加了撥款。那些可以獨立籌募經費的著名教會大、中學校遂度過了難關。

然而財政上仰賴本地教會支持的教會學校（特別是小學）情況便未見理想，不少甚至不能復校。這是因為教會在戰時所受的打擊極其嚴重，信徒失散、教堂被毀。以信義會（巴陵會）為例，戰前該會發展有十一個根據地，四十個外展站；戰後半數外展站已無宗教活動舉行，許多建築物且被軍人佔領。教會人數在一九三六至四六年間下跌了22%，從四千六百四十四人降至三千五百六十五人。不少信徒在戰爭中失去了家園財產，致他們以至整個教會均陷入嚴重的經濟困難中；戰前該會共聘有一百零三個本地傳道人，但在一九四七年只能聘用四十五個⁷⁷。

崇真會方面，雖然教友人數未因戰爭而減少，且從一九三七年的一萬七千五百九十一人增至一九四七年的一萬九千六百七十八人。但在戰火中，有二十多間教堂被日機炸燬，損失頗為嚴重；加上戰後物價飛漲，經濟極為困難⁷⁸。

另外有些教會除受經濟困擾外，尚要面對政治上的問題，這裏指的是德國差會開辦的教會。戰後，德國人在中國所辦的各項事業均被視為敵產，信義會和 Schleswig-Holstein Missions 在廣東所設的許多教

堂，均被中國軍隊佔領。戰後中國政府又無意歸還，經世界信義宗聯會（Lutheran World Federation）派地區監督到中國多番爭取，直至一九四八年年底，中國政府才允歸還⁷⁹。

教會財政萎縮，對教育事業的影響自是直接而深遠的，較輕微的是：教會決定不再增建學校。例如中華基督教會廣東協會在戰後草擬了一個復員計劃，由汪彼得總幹事執筆，裏面指出：學校由於受損頗大，加上人民生活困難、教員難安其位、圖書儀器無法添置，均屬必須首先設法補救的事情；故計劃書強調：該會只應力謀改善和充實現有各校，使之成爲示範學校，原則上不必再求學校數目之增加⁸⁰。

較嚴重的則乾脆將學校關閉，甚至變賣校產。舉一個較爲矚目的例子，由數大宗派聯合支持的協和神學院，在戰後因人事變動、經費難籌，不得已將白鶴洞校舍轉售給培英中學，將產價在嶺南大學康樂校址建回中央大樓一座，嗣後神學院乃與嶺南大學合併上課⁸¹。至於教會小學之停辦者，則無庸舉例了。

但是，即令教會不再增建學校，或停辦部分小學，教會的教育擔子還是非常沈重的。例如中華基督教會，據說在一九四七年共辦有十七間中學（此數極可疑）、二十七間小學，此外尚有與他會合辦的協和神學院和崇基女子聖經師範學校⁸²。

播道會在戰後的教育事業，包括廣州聖經學院及三所小學，其中大光和福華兩小學在廣州，導正小學在增城，共有學生七百餘人。一九四八年，大光小學因人事問題停辦，改辦平民學校，免費收容失學兒童百多名⁸³。

崇真會在一九四六年共有初級小學四間、完全小學十間、中學三間、神學院一間，學生約四千人。三間中學分別爲梅縣樂育中學、古竹樂道中學及五華樂賢中學（古竹和五華兩校原亦稱樂育中學，一九三四年教育廳以三校同稱一名，易相混淆，遂改名如上）⁸⁴。

美北浸信會在潮汕地區設有神道學院、磐光中學、真理中學、磐石明道女子專修學院、揭陽護士學校和汕頭普益小學等。學生人數方面，磐光中學在一九四八年共有學生六百九十七人，真理中學超逾八百人⁸⁵。

在這教會貧窮，但教育擔子沈重的情形下，教會不得不增加對海外差會的依賴。以崇真會為例，該會在一九四六年，華人信徒捐獻尚及教會收入比例的76%；但四七年由於貨幣貶值，該會總支出由一年前的一億五千六百萬暴增至二十五億九千多萬元。信徒捐獻佔教會支出的比例乃跌至46%⁸⁶。其餘款項乃要由德國差會及美國信義宗（American Lutheran Missions）協助。

因此可以說，教會教育及其他社會服務的過分龐大，實在是中國基督教會不能在經濟上自立於差會外的最大關鍵。

除了經濟困難外，教會學校面對的另一個問題是學生的程度參差。由於連年流徙，缺乏安定的學習環境；加上戰時學校的設備課本不足，學生水準普遍下降是不可避免的。問題是昔日位於城市的教會中學的主要招生對象，是城市裏的居民子弟，程度較為統一，但復員後來就學的學生，卻分成淪陷區生和自由區生，兩批學生在過去八年來一直接受著截然不同的教育內容，則差別不僅是量方面，也有質的分別了。

真中中學的做法是：

「本校為促進學生學業進步，特設算學及英文補習班。又為淪陷區生受甄別考試起見，特設黨義科目，以資精神訓練；其餘要受甄別之科目，如國語、化學、算學、史地、博物及英文等科，均特別指派教員為學生補習，參加甄別考試。學生九十八名，除其中有十二名因學歷較差，在短期內未能趕及課程標準、至降低學級半年肄業外，其餘八十六名均獲合格。」⁸⁷

若與全省的教育事業相比，教會教育的比例在戰後是逐步萎縮中。雖然在戰爭期間，但中國政府仍大力發展高等及中等教育。以中學為例，一九二九年，廣東全省公私立中學共一百八十八所，一九三六年增至二百六十所，一九四五年達三百八十八所⁸⁸。但教會中學在此階段新增的，只有協和女中、真中中學及嶺英中學，但同時卻又有學校關閉。故此，教會中學在整個中等教育結構的比例上不斷減低。一九三二年時，廣州市公立中學有五間、私立中學五十四間，其中教會中學佔十二間，即約20%⁸⁹；但至一九四八年，廣州有公立中學十間、私立中學七

十一間，其中教會中學只佔十一間，即佔13.6%⁹⁰。小學的比例更少，一九四八年時，廣州有國民學校約五十所，私立小學一百四十八所，教會小學只約有十五所，即7.5%⁹¹。廣州已是全省教會學校最為密集的地區，其他地區的比例更少。

(二) 應變

八年抗日苦戰結束，並未為中國人民帶來長久安定的日子，短短三年間，中國竟又爆發大規模的內戰，最後政權易手。

抗戰雖然勝利，但多年來戰火蹂躪，令經濟凋敝、社會殘破；加上官吏徹底貪污腐敗，利用金融波動以營其私，套兌黃金外幣，因而導致貨幣急劇貶值。單一九四五年九月起至十二月止，法幣已貶值了九分之八。一九四六年，經濟繼續惡化，米價從二月每擔九千餘元增至年終的六萬餘元；四七年續增至三十餘萬元，兩年間物價上漲近四十倍⁹²。四八年的物價飛漲更如脫韁野馬，一日之間數易牌價⁹³。是年年初每百港幣伸國幣二百九十萬，至八月竟變成每百港幣伸國幣三億元，即八個月之間貶值99%。八月十九日政府下令改幣制，發行金圓券，匯率為每百港幣兌七十五元金圓券，至四九年一月每百港幣已兌三千六百元金圓券，四月之內又貶值80%⁹⁴。一九四九年六月，廣東省政府又發行大洋票，但不到一月內已貶值了一半。

幣值狂瀉，貨幣已盡失去信用，金融市場全面崩潰。廣州的工商業乃完全癱瘓。特別是上海限制棉紗南運、香港又限制棉紗進口後，原料來源幾全中斷，廣州的織布廠紛紛歇業。物資缺乏下，百業停頓。政府收入來源枯竭，為開拓財源，廣東省政府竟要在一九四九年二月開放賭禁，允許開賭抽稅，到此情況下，政府已全無可為了⁹⁵。

經濟崩潰，人民生活極其困苦。特別是官商勾結下，糧價不斷急漲。因此，在一九四六年曾發生糧食恐慌。一九四七年一年內，廣東白米每擔由六萬餘元增至一百二十餘萬元，生油由二千餘元一斤增至五萬餘元，松柴由每擔五千元增至十五萬餘元⁹⁶。政府曾企圖遏止漲風，限制物價，但這種頒公文式的政策卻導致囤戶不出賣、工廠不配貨、商店普遍自行藏匿，黑市非常嚴重，黑市價比官價上漲了不知多少倍⁹⁷。

與此同時，政府在戰後仍大力徵兵。一九四七年規定，凡十八至二十五歲的壯丁，均有被徵的機會，方法是攤派名額至每縣、每鎮、每鄉，如開平縣五堡鄉應徵送兵額十五名，由該鄉抽籤徵送。後又陸續增加名額。但由於廣東地區不少壯丁出洋謀生，於是特准募兵，以抵銷兵額，由每戶應服兵役的壯丁每名按年齡派款，然後募人充額。但應募者寥寥，甚至有不法之徒騙取安家費後逃遁，拒服兵役，故始終無法補足名額。整個開平縣的名額均不足，台山團管區司令部乃派督徵官率兵到縣協助落鄉催徵，限於一九四八年一月二十日如數清送，否則强行徵集⁹⁸。徵兵制實為一大苛政，人民深受其苦。

在生計無著的情形下，人民被迫鋌而走險。一九四八年，鶴山、新興、恩平、台山等地區，先後被土匪劫掠農村。政府雖定下清剿政策，調整戶籍，注重保甲，五家聯坐，頒發國民身分證；又加強武力，訓練保警隊，一保徵一兵，嚴令各鄉組織自衛隊，各縣組織聯防隊，且抽調國防軍協助清剿⁹⁹，始終無效。

民生困苦，對教育亦構成重大影響。以開平縣的縣立中學為例，由於貨幣貶值無用，學費改收實物，以米為本位。初擬收取學穀，每名三擔至四擔餘，但學童家長以學費太貴，無力負擔，引起風潮。最後政府被迫抑減學費¹⁰⁰。但如此教師生活又告無著，許多教師被迫轉業。

學生方面亦因教育經費短絀而陷困境。早在一九三八年，教育部因戰區學生失去經濟來源，急待救濟，乃訂定「戰區學生貸金制」，但此制度實施後，卻又令到許多原來家境貧窮、無力升學者得以依賴貸金而進入高等學府；加上在戰時，中國的高等教育非理性地擴充¹⁰¹，急待受助的人數更猛升。至一九四四年為止，全國領貸款生凡十一萬人，全年費用計一百零六億。這些貸款其實是貸而不還的。多年實行以來，學生已慣於由政府照顧生活開支，故戰後此制度亦不能廢除，僅在一九四五年教育部將此制改為公費辦法，規定入學新生約有百分之四十可享全公費或半公費。這樣一來構成教育經費一沈重包袱，使原來已缺絀的款項更形不足；二來學生亦以物價急升，政府無法供給足夠生活之資，而迭起風潮。一九四五年以後，各地學潮紛起，與貸金制有很大關係¹⁰²。

戰後學生運動非常蓬勃。學生對於政府的腐敗無能，人民的生活困

苦深表不滿，紛紛起來以游行示威來表達他們的情緒。如在一九四六年十二月，北京大學先修班一名十九歲女生被美國軍人強姦一案（沈崇事件），引發了全國性的學生示威，超過二十個城市的學生參加，廣州也包括在內。此時，學生除將矛頭指向政府外，也指向美國，認為是在美國的扶植和縱容下，政府才致如此腐敗。隨後在一九四七年，又有反飢餓、反內戰運動；至四八年由於中共在內戰中已獲得實際利益，「反內戰」的口號遂被取消，而改為反迫害、反飢餓運動。據一位學者指出：中共並非學生運動的策動者，只是有一些中共分子匿藏在大批學運活躍分子之後；不過很多學生受到中共的言論影響卻是明顯的事實¹⁰³。

中共在當時的社會和學生運動中，扮演了積極的角色。一九四七年三月二十九日，中共在廣州成立「愛國民主運動協會」，拉攏各界來推動反內戰、反飢餓和反迫害的運動。五月二十日，南京爆發五二〇血案，愛國民主運動協會乃號召罷課示威，嶺南大學學生亦加入響應。五月三十一日，約有三千名學生游行示威，被便衣警察毆傷數十人，嶺南大學醫學院學生積極展開救援工作¹⁰⁴。

中共黨員亦深入各大、中學校，發展地下黨員及地下學聯，以組織策劃學生運動。教會學校亦不例外。據說培英中學校方對於校內有政治分子活動亦已知悉，惟不予深究，且容讓學生參加游行，不予記過處分¹⁰⁵。

嶺南大學在一九四六年，由宗教主任司徒衛與鍾榮光夫人發起「家」的組織¹⁰⁶，成立了十多個家，每家有一、二十人，由教師領導學生進行各項宗教活動。當時一些中共地下工作人員利用「家」的組織作掩護，又進行政治活動。據該校教師和宗教主任李聖華憶述，解放後學校設廣播電台，讀出一些名單，方知原來許多「家」的成員是地下工作者。他估計在四九年前嶺南大學地下工作人員約有一百人¹⁰⁷。

學生及社會運動，加深了政府與人民的仇恨，亦令社會問題更形深化。

一九四七年七月，國共和談徹底失敗，內戰全面爆發。共產黨軍隊節節勝利，未及一年已佔領山東及遼西；四九年一月，更勢如破竹地攻陷徐州，自此江南門戶洞開，國民政府政權岌岌可危。蔣介石辭總統

職，改由李宗仁繼任。二月五日，國府宣佈南遷廣州辦公，國土大半已落入中共手中。

早於一九四九年初，形勢已對國府不利，基督教會因見政權可能易手，乃紛紛召開會議，制定各種應變措施。如一月，中華基督教循道公會華南教區在香港舉行教區年會時，已提出商議應變計劃¹⁰⁸；同年七、八月間，中華全國基督教協進會廣東分會亦在香港舉行教會領袖的夏令會，名為「華南基督教事工檢討會」¹⁰⁹，討論教會對時局的反應。大致上，基督教會對於即將到來的無神論的新政權均感到恐懼，認為必然會對教會及各項事業造成不利的影響，因此紛紛作出最壞打算。部分教會團體撤離中國，轉移至香港續辦；但亦有人主張留守崗位，以盡本分；更有少數人認為基督教必須採取新的策略，以適應新的時代。

就實際決策行動方面，除了組織和人事安排的部署外，教會積極鞏固現有的工作，並堅固信徒、穩定人心。其次，加強傳教工作，特別是針對學生和青年方面，如李啟榮、計志文等組織了「青年歸主運動委員會」，專責引導青年信主；中華基督教會廣東協會在白鶴洞和西村設立的兩個學生工作中心，也努力向學生傳教¹¹⁰。第三，華南聖經會（South China Agency of China Bible House）決定在一九四九年一年內出版聖經及福音書七百五十萬冊，以配合傳教的需要¹¹¹。第四，各宗派間亦加強彼此的聯繫和合作，例如四九年六、七月，東西北三江發生大水災，災情嚴重，在國民政府的要求下，廣州各教會學校校長，以至幾個大宗派如中華基督教會、浸信會、循道會、聖公會、信義會等，都派員參加救災¹¹²。

至於教會學校的反應則較平靜，除了個別校長及教師離去，以致人事上變動較大外，教育工作並沒有停頓下來，也沒有學校像抗日戰爭時期般要部署撤離，連神學院亦多數決定繼續留下辦理，僅崇基聖經師範學校遷港¹¹³。

以嶺南大學為例，一九四八年李應林辭去校長一職，由陳序經繼任。此時由於中共軍勢已捲北方，許多原在北方大學任教的學者紛紛南下，不少乃被邀請進嶺南教學，如陳寅恪、姜立夫、陳永齡、陶葆楷、謝志光、周壽愷、陳國楨、秦光煜、許天祿、梁方仲、王力等，教授陣

容極一時之盛。不久廣東亦告勢危，部分學者再南下赴香港，另外一些則繼續留校¹¹⁴。

第三節 改造與結束

一九四九年十月十五日，廣州解放¹¹⁵。時中華人民共和國已正式成立。

由於中共在解放前已大事部署，各機關由潛伏在其中的共產黨員迅速接收，並維持秩序；加上廣州位處南端，解放時間較北方晚了一年多，故市民已有心理準備，並無太多衝突抵抗，一切都井井有條。

是年年底，廣州市長及軍管會主任葉劍英召開市各界人民代表會議，基督教方面的代表有廣州青年會總幹事王以敦、循道會的熊眞沛和中華基督教會的招觀海；而教育界亦有陳序經以嶺南大學校長身分參加¹¹⁶。會議席上，教會工作被允准繼續進行。

教育方面，廣東省人民政府文教廳在一九五〇年制定了文教工作計劃草案，包括(甲)改造思想、學習政策：發動現職教育工作者參加學習班，改造他們的思想；(乙)建設新教育：如創辦工農中學，優待工農子弟入學；(丙)改造舊教育：如精簡課程，先改造師範教育，加強對政治課的教學領導，亦包括「加強對私立學校的領導和管理，議訂各級私立學校的暫行管理辦法和備案手續」；(丁)領導方式：加強對學校領導層的控制¹¹⁷。廣東省的教育政策遂根據這個計劃草案來推展。

有關(甲)項改造思想措施。一九五〇年八月十四日，廣東省文教廳召開「廣州市公私立大專院校教師暑期研究會」，全市十一間公私立大專院校（包括嶺南大學）校長、教授、講師和助教共三百多人出席，地點在嶺南大學。會議除有專題報告有關日期的政治形勢和任務、自然辯證法和歷史唯物論、土改問題等外，又將與會者按其專門研究分為四部：理工、農醫、文史、法商，分組討論在新時代的教育問題、各科的內容和重點等。會議促成了一些學會如新哲學學會、新史學學會、新法律學會、新政治學會、新教育學會的成立¹¹⁸。

廣州市中、小學教師，在一九五〇年暑假也參加進修班，由廣東省文教廳和廣州市文教局合辦，共有三千七百多人。學期由七月二十四日

至八月二十一日，共四週，包括學習時事，土改、業務（由老解放區及其他省份的先進工作者介紹教學和管理經驗）¹¹⁹。

有關(乙)項優待工農子弟入學的措施。各教會學校原來收費較一般中學昂貴，故只有中上階層子女進校就讀。一九五〇年政府硬性規定學校必須減費。這樣使到許多教會學校的經濟發生困難，如培正中學被迫減費後，由於差會已無款項資助，也不可能進行籌款，教師薪酬乃大幅削減，從原來一百多元（已折合人民幣）降至六十元，生活頓形困難。為了應付難關，也不欲與政府直接衝突，校方乃與學生會組織學校委員會，共同協商學生收費，研究如何既維持教師的生活需要，又令工農子弟得以入學¹²⁰。

至於(丙)項改造私立學校課程措施。嶺南大學學生自治會於一九四九年十二月三十日，在學校當局同意下，邀請校方、教授會、講師助教會、工友會和職員會派代表召開「校協問題座談會」。會上決定籌備成立「嶺南大學員生工友協商會議」，並選舉教授王力為召集人¹²¹。一九五〇年五月二十日，該會正式成立，並於五月二十七日至六月七日舉行代表大會。會議修訂了課程，包括加強政治課、各院系一年級共同必修「辯證法唯物論與歷史唯物論」、「新民主主義論」；並組織政治課教學委員會，專門研究並解決一切政治教學的問題。此外，又檢討了學費的金額、教師員工的薪酬等¹²²。

其他中學亦紛紛改組。如培正中學在解放後一星期內取消了宗教課程和活動。由於原校長已離去，故由教導主任林瑞銘充代校長。學校按照政府新訂課程，增加政治科¹²³。

一九五〇年年底，朝鮮戰爭爆發，中國不久介入戰爭，與美國直接發生衝突，教會和教會機構（包括學校）的情況極其敏感。仍居留中山小杭的同寅會傳教士被地方政府傳召問話，但美理學校仍能繼續辦理。至翌年局勢越來越混亂，傳教士決定離去，學校由政府接管¹²⁴。

一九五〇年十二月二十九日，中央人民政府發佈決定，在一年之內將帝國主義在中國所辦的教育事業接收，將教會學校改造成人民的教育事業¹²⁵。

一九五一年，政府委派黨員進駐教會學校，充任校長及教導主任。

教師並沒有大量調走，但要參加教育工作者工會。此時因政府欲普及中等教育，使從前未能進學的窮家子女得以升學，乃使令學校增收學生。為了增闢課室，教會學校紛紛改爲走讀學校¹²⁶。

在經濟及政治的壓力下，一些教會學校已無法續辦下去。真光中學校方乃決定將學校獻給政府，改辦爲工農速成中學及粵秀師範學校。一九五四年再改爲廣州市第二十二中學¹²⁷。美華中學時由周振光做校長，亦發起將學校捐獻給政府，改爲廣州師範學院¹²⁸。

此時，各教會中學的香港分校紛紛與廣州母校脫離關係。培英中學香港分校於一九五〇年七月更名爲香港私立培英中學¹²⁹。香港培道中學則早於一九四六年向南京僑務委員會立案時，便已將廣州培道中學香港分校易名爲香港私立培道女子中學；至一九五一年七月正式接獲廣州母校通知脫離行政上的聯繫¹³⁰。此外，培正、真光、華英等中學的香港分校亦相繼獨立。培正且增辦中學部。

一九五二年，省人民政府將中山大學、嶺南大學、華南聯合大學、廣東法商學院各校的文、理、法、財經等院系合併成爲中山大學，以河南康樂原嶺南大學爲校址¹³¹。嶺南大學農學院及工學院改併爲中山農學院和中山工學院，醫學院亦改名爲中山醫學院。

至於協和神學院，由於政府不同意大學附設神學院，乃遷出，暫借東山浸信神學院校舍上課。兩年後，由於就學人數減少，各公會亦無力支付學院經費，學院乃宣佈停課¹³²。

一九五三年，政府正式下令全面取締教會學校。培正中學改爲廣州市第七中學，培道女子中學改爲廣州市第二女子中學，後再改爲廣州市第三十中學¹³³，興華中學則改爲第十中學。其他學校跟著改組。

唯一較爲特別的是青年會中學，改辦爲職業學校，開設會計、英語、文書、審計等科，由民主青年聯合會撥款資助，屬業餘學校性質。一直至文革前兩、三年政府才收回，改成二十中學。這是教會學校維持最久者，但亦已非正規教育，且沒有任何基督教意味了¹³⁴。

註釋

1 眞光小學：《眞中中學眞光小學創校七十五週年紀念特刊》，頁十五。

2 培英中學：《培英中學創校百週年紀念特刊》，頁六八。

3 眞光中學：《眞光百週年紀念特刊（一八七二至一九七二）》，頁十一；又「眞光中學簡史」，載眞光中學：《眞光復名特刊》（廣州：該校，一九八四），頁十六。

4 陳汝銳：「附中抗戰期間奮鬥經過」，載嶺南大學：《抗戰時期的嶺南》（廣州：該校，一九四六），頁五六。

5 劉粵聲：《香港基督教會史》，頁一八五至一八六。

6 培道中學：《培道中學九十週年紀念特刊（一八八八至一九七八）》，頁四二。

7 協和女子中學：《協和三十五週年紀念特刊》（廣州：該校，一九四六），頁三至四。

8 「培正中學大事記」，載培正中學同學會：《廣州培正同學會會刊》（廣州：該會，一九八四年），頁四。

9 劉粵聲：《香港基督教會史》，頁一七九。

10 參 F. Allen Jeffrey 的記述，Ronald Rees, ed., *Christian in Action: A Record of Work in War-time China* (London: Longmans, Green & Co., 1939), pp. 50-51.

11 劉粵聲：《香港基督教會史》，頁一七七；盧約翰：《苦難重重的教會》，頁一二五至一二六。

12 劉粵聲：同前註，頁一七六至一七七。

13 同前註，頁一七九。

14 李應林：「本校遷港復課經過」，載嶺南大學：《抗戰期間的嶺南》，頁四。

15 劉瑞滔：《港粵澳名牧生平》，第一集，頁三七至三八。

16 香港中國晚報編：《血淚交流話廣州》（香港：中國出版股分有限公司，一九三八），頁三三至三四，八二至八三。

17 Gordon Hewitt, *The Problem of Success*, pp. 237-238.

18 早在一九三八年六月，眞光小學校董會已議決增辦中學，經教育廳批准，因廣州市已有眞光中學，教育部規定同一市區內不能有同名同級的學校，遂改名為眞中中學。此時廣州形勢已極惡劣，故未能立時開辦。至九月學校遷港後，中學部才真正成立招生。所以該校實是以小學而搬遷者。參眞光小學：《眞中中學眞光小學創校七十五週年紀念特刊》，頁十五至十八。

19 香港中國晚報編：《血淚交流話廣州》（香港：中國出版股分有限公司，一九三八），頁三十。

20 同前註，頁五三至五四。

21 Edward Band, *The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947*, p. 452.

22 饒宗頤編：《潮州志匯編》，第四部，教育志，中等教育，頁十九；徐松石：《華人浸信會史錄》，一輯，頁四六。

23 此表主要參廣東省政府秘書處編譯室編：《廣東教育》（廣東省教育第二科，一九四三），頁二五至二九所列校名及已遷地址。

²⁴中華基督教會廣東協會：「協會五年」，載《中華基督教會廣東協會第十七屆年會（一九四一至四六）》（廣州：該會，一九四六），頁十二。

²⁵同註18。

²⁶鍾仁立：《莫壽增會督傳》，頁六三至六四。

²⁷嶺南大學：《抗戰期間的嶺南》，頁十九。

²⁸同前註，頁五六。

²⁹劉粵聲：《香港基督教會史》，頁一七三。

³⁰同前註，頁一七六。

³¹同前註，頁一七六至一七七。

³²同前註，頁一七七。

³³同前註，頁一七八至一七九。

³⁴同前註，頁一七九。

³⁵培英中學：《培英中學創校百週年紀念特刊》，頁六八至六九。

³⁶華英中學：《華英中學校刊》，頁六。

³⁷李應林：「廿七、廿八兩年度校務概況」，載嶺南大學：《抗戰期間的嶺南》，頁十二。

³⁸劉粵聲：《香港基督教會史》，頁一八〇至一八一。

³⁹眞光中學：《眞光創校九十五、中學五十週年紀念特刊》（香港：九龍眞光中學，一九六七），頁二六。

⁴⁰「本校同學返粵慰勞的經過」，載嶺南大學：《抗戰期間的嶺南》，頁九至十一。

⁴¹廣州基督教青年會：《戰時的廣州青年會》（廣州：該會，一九三八），頁四至六。

⁴²朱振聲編：《李漢魂將軍日記》（香港：聯藝印刷有限公司承印，一九七五），上集，一冊，頁三三五至三三八。

⁴³美國援華會的負責人艾德敦（Dwight Edwards）原為上海青年會全國協會副總幹事，與青年會的關係極深。

⁴⁴王以敦：「李漢魂與基督教青年會」，載《廣州文史資料》，十七輯（一九七九年十二月），頁二三八至二四二。

⁴⁵熊眞沛：「抗日戰爭期間美帝在廣東基督教會中的陰謀活動」，載《廣東文史資料》，四輯（一九六一年九月），頁一四六至一四八。

⁴⁶Rees, *Christians in Action*, p. 3.

⁴⁷陳嘉謨：「廣州淪陷時期的教育概況」，載《廣東文史資料》，十輯（一九六三年十二月），頁一四九至一五六。

⁴⁸參考昭和十八年七月廣東市（廣州）所發行的《華南商工人名錄》載錄的私立學校名單，只有七間，其中一間是天主教學校：私立明德中學校，在一德路石室教堂，校長是法國人魏暢茂，但並無基督教學校。見山本喜代人編：《華南商工人名錄》（廣東市：新亞印書館，昭和十八年），頁五一九至五二三。

⁴⁹劉成基：「廣州淪陷時的白鶴洞難民收容所」，載《廣州文史資料》，十九輯，頁二四七至二五二。

50 英偉才、楊逸梅：「本校廣州難民區概況」，載嶺南大學：《抗戰期間的嶺南》，頁七。

51 羅彥彬：《禮賢會在華傳教史（一八四七至一九四七）》，頁二九、六四。

52 胡翼雲：「協會五年」，載《中華基督教會廣東協會第十七屆年會（一九四一至四六）》（廣州：該會，一九四六），頁四。

53 同前註，頁十七。

54 李應林：「香港淪陷後之本校應變、遷校及籌劃復課經過報告」；司徒衛：「從港戰到復校」，黃延毓：「民國卅年度至卅三年度教務概況」，皆載嶺南大學：《抗戰期間的嶺南》，頁二二至三二。

55 鍾仁立：《莫壽增會督傳》，頁六四。

56 中華基督教會廣東協會：「協會五年」，載《中華基督教會廣東協會第十七屆年會（一九四一至四六）》（廣州：該會，一九四六），頁七至八。

57 真光中學：《真光卅校九十五、中學五十周年紀念特刊》，頁二二。

58 華英中學：《華英校友》（一九七二年），頁二十。

59 真光中學：《真光百週年紀念特刊》，頁十一。

60 *I.R.M.*, Vol. 30, no. 72 (Oct. 1941), p. iii.

61 同註 23，頁八八至八九。

62 有關廣州青年會學生救濟工作的情況，參謝瓊孫：「五個多月在曲江」，載《廣州青年》（曲江版），第二十六卷十一號，一九三九年十一月二十日，頁一、三至四。此外，又訪問當日負責該項工作的邵明耀先生，一九八五年四月四日下午三時廣州邵先生的寓所。

63 廖奉靈：「協和中學五年來校務概況」，載註 24，頁十二至十三。

64 李應林：「復員之回顧與前瞻」，載嶺南大學：《抗戰期間的嶺南》，頁六十。

65 楊芝泉：「連州教案」，載《廣州文史資料》，五輯，頁一三一；又李國材：「對『連州教案』一文的訂正」，載《廣州文史資料》，十五輯（一九六五年十月）。

66 培英中學：《培英中學創校百周年紀念特刊》，頁六九。

67 華英中學：《華英校友》，一九七二年，頁二一。

68 邵明耀、謝瓊孫：「廣州基督教青年會楓連線疏散救濟紀事」，載《廣州文史資料》，二五輯（一九八二年三月），頁一一三至一二三；並參邵明耀訪問紀錄，同註 62。

69 中華基督教會廣東協會：「協會五年」，載《中華基督教會廣東協會第十七屆年會（一九四一至四六）》（廣州：該會，一九四六），頁二十至二五。

70 金曾澄：「廣東之教育」，載《廣東文物》（香港：中國文化協進會，一九四一），冊下，卷八，總頁七四五至七四六。

71 中華民國教育部：《第二次中國教育年鑑》，頁四四八至四五六。

72 廣州市政府統計處編印：《廣州市宗教統計》（出版時地不詳），頁二。

73 培英中學：《培英中學六八校慶專刊》，頁六至七。

74 真光小學：《真光中學真光小學創校七十五週年紀念特刊》，頁十五至十八。

75 李應林：「復員之回顧與前瞻」，載嶺南大學：《抗戰期間的嶺南》，頁六一。

76 徐松石：《華人浸信會史錄》，一輯，頁三九。

77 Jonas Jonson, *Lutheran Missions in A Time of Revolution: The China Experience, 1944-1951* (Sweden: Wretmans Boktryckeri AB, 1972), pp. 50-52.

78《崇真會百週年紀念特刊》(出版地不詳,一九四七),頁六九、七一。

79 Jonas Jonson, *Lutheran Missions in A Time of Revolution: The China Experience, 1944-1951* (Sweden: Wretmans Boktryckeri AB, 1972), pp. 112-113.

80詳參中華基督教會廣東協會:《中華基督教會廣東協會復員計劃報告書》(廣州:該會,一九四六)。

81劉瑞滔:《港粵澳名牧生平》,第一集,頁三七至三八。

82王世民:「我愛我主教會——中華基督教會」,載《中華基督教會香港區會會訊月刊》,一三八期(一九六八年十一月一日),頁二。

83中國基督教播道會:《中國基督教播道會六十週年紀念特刊》(廣州:該會,一九四八),頁九。

84《崇真會百週年紀念特刊》,頁七二、八一至八四。

85徐松石:《華人浸信會史錄》,第一輯,頁五一。

86《崇真會百週年紀念特刊》,頁六八。

87真光小學:《真光中學真光小學創校七十五週年紀念特刊》,頁十九。

88金曾澄:「廣東之教育」,載《廣東文物》,冊下,卷八,總頁七四五至七四六。

89廣東省教育廳:《廣東省廿一年度全省教育概況》,頁八二至八九。

90廖淑倫:《廣州大觀》(廣州:天南出版社,一九四八),第五編,頁一六五至一六八。

91同前註,頁一六八至一七六。

92為求客觀持平起見,所有此時期的社會經濟狀況皆不援引任何二手資料,而採用一份全無政治立場的地方刊物:《五堡月刊》。譚勃雄:「卅六年度物價的回顧」,載《五堡月刊》(開平縣鼠山墟五堡月刊社編),第二年,二期(一九四八年二月一日),頁五。

93《五堡月刊》,第二年,八期(一九四八年八月一日),頁七。

94譚勃雄:「春祭與管款」,載《五堡月刊》,第三年,二期(一九四九年二月一日),頁一。

95詳參謝哲邦:「抗戰勝利後至解放前廣東金融的混亂情況」,載《廣東文史資料》,六輯(一九六二年九月),頁八九至一一〇。

96詳參譚勃雄:「卅六年度物價的回顧」,《五堡月刊》,第二年,二期(一九四八年二月一日),頁五;並參同書第二年,四期(一九四八年四月一日),頁二一;同書,第二年,八期(一九四八年八月一日),頁七。

97譚強華:「怎樣遏止漲風」,《五堡月刊》,第三年,三期(一九四九年三月一日),頁五。

98參《五堡月刊》,第一年,一期(一九四七年七月一日),頁八;五至六期(一九四七年十二月一日),頁十三;第二年,一期(一九四八年一月一日),頁八至九;二期(一九四八年二月一日),頁十九。

99攻:「加強實力治安方無可虞」,載《五堡月刊》,第二年,九期(一九四八年九月一日),頁二。

100「學費太重升學難」，載《五堡月刊》，第二年，十期（一九四八年十月一日），頁九至十。

101莊澤宣：「抗戰十年來中國教育總檢討」，收《抗戰十年來中國教育總檢討》（香港：龍門書店，一九六六），頁四。

102歐元懷：「抗戰十年來中國的大學教育」，載同前書，頁十四。

103 Suzanne Pepper, *Civil War in China: The Political Struggle, 1945-1949* (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 43-44, 56, 84-87.

104李惠芳：「中山大學五、卅一反飢餓反迫害反內戰運動記述」，載《廣州文史資料》，二四輯（一九八一年十二月），頁八三至九六。

105傅世仕校長訪問紀錄。

106「家」是由美籍傳教士畢範宇（Frank Price）所提倡的。他寫了一本叫《家》的書，提出將基督教家庭化。他也主張在教會學校推行家的組織。

107李聖華牧師訪問紀錄。

108熊真沛：「解放前後美帝國主義傳教士在廣東的陰謀活動」，載《廣東文史資料》，六輯（一九六二年九月），頁一一四。

109胡翼雲：「廣州解放前後基督教應變活動史料的補充」，載《廣東文史資料》，八輯，頁一〇一。

110胡翼雲：同前註，頁一〇三；熊真沛：「解放前後美帝國主義傳教士在廣東的陰謀活動」，載《廣東文史資料》，六輯（一九六二年九月），頁一一八。

111陳平：「關於華南聖經會信件中的應變部署」，載《廣州文史資料》，三十輯（一九八三年九月），頁一九一。

112王以教：「廣州解放前夕粵港澳教會聯合舉辦的水災救濟」，載《廣東文史資料》，二十五輯（一九八二年三月），頁一三七。

113熊真沛：「解放前後美帝國主義傳教士在廣東的陰謀活動」，載《廣東文史資料》，六輯（一九六二年九月），頁一二二至一二三。

114馮秉銓：「回憶嶺南大學工學院」，收鍾叔河等：《過去的學校》，頁三六七至三七〇。

115凌璆：「迎接廣州解放的回憶」，載《廣州文史資料》二十輯，一九八〇年九月，頁一一三至一一七。

116王以教：「解放初期在廣舉行的基督教青年會決策會議」，載《廣州文史資料》，二九輯，一九八三年六月，頁二七七。

117「廣東省人民政府文教廳一九五〇年文教工作計劃草案」，載《廣東教育與文化》，一卷，二期（一九五〇年六月一日），頁五。

118蕭雋英：「廣州市公私私立大專院校教師暑期研究會經過紀略」，載《廣東教育與文化》，二卷，一期（一九五〇年十一月一日），頁十三至十五。

119范流森：「介紹廣州市中小學教師暑期進修班」，載《廣東教育與文化》，二卷，一期，頁十六至十七。

120黃振鵬教授訪問紀錄，一九八四年十一月十八日，廣州暨南大學物理樓黃教授辦公室。黃氏為培正中學畢業生（一九二七至三〇年），於四六年任培正教師，一九五一

年任學校委員會主任委員，五二年當校長。現任暨南大學物理系主任。

121嶺南大學員生工友協商會議編輯委員會：《嶺南大學員生工友協商會議專刊》（廣州：該校，一九五〇），頁七至八。

122嶺南大學：《嶺南大學第一屆師生員工代表會議紀要》（廣州：該校，一九五〇），頁一至十九。

123同註 120。

124汪長仁教士訪問紀錄。

125《教育科研通訊》（一九八三年，二期），頁二二至二三。

126同註 120。

127真光中學：《真光復名特刊》，頁二十。

128李實先生訪問紀錄，一九八四年十二月三十日，廣州市第七中學內。李氏為協和神學院畢業生，曾任教中德中學、美華中學，解放時任美華中學教務主任。

129培英中學：《培英中學創校百週年紀念特刊》，頁七三。

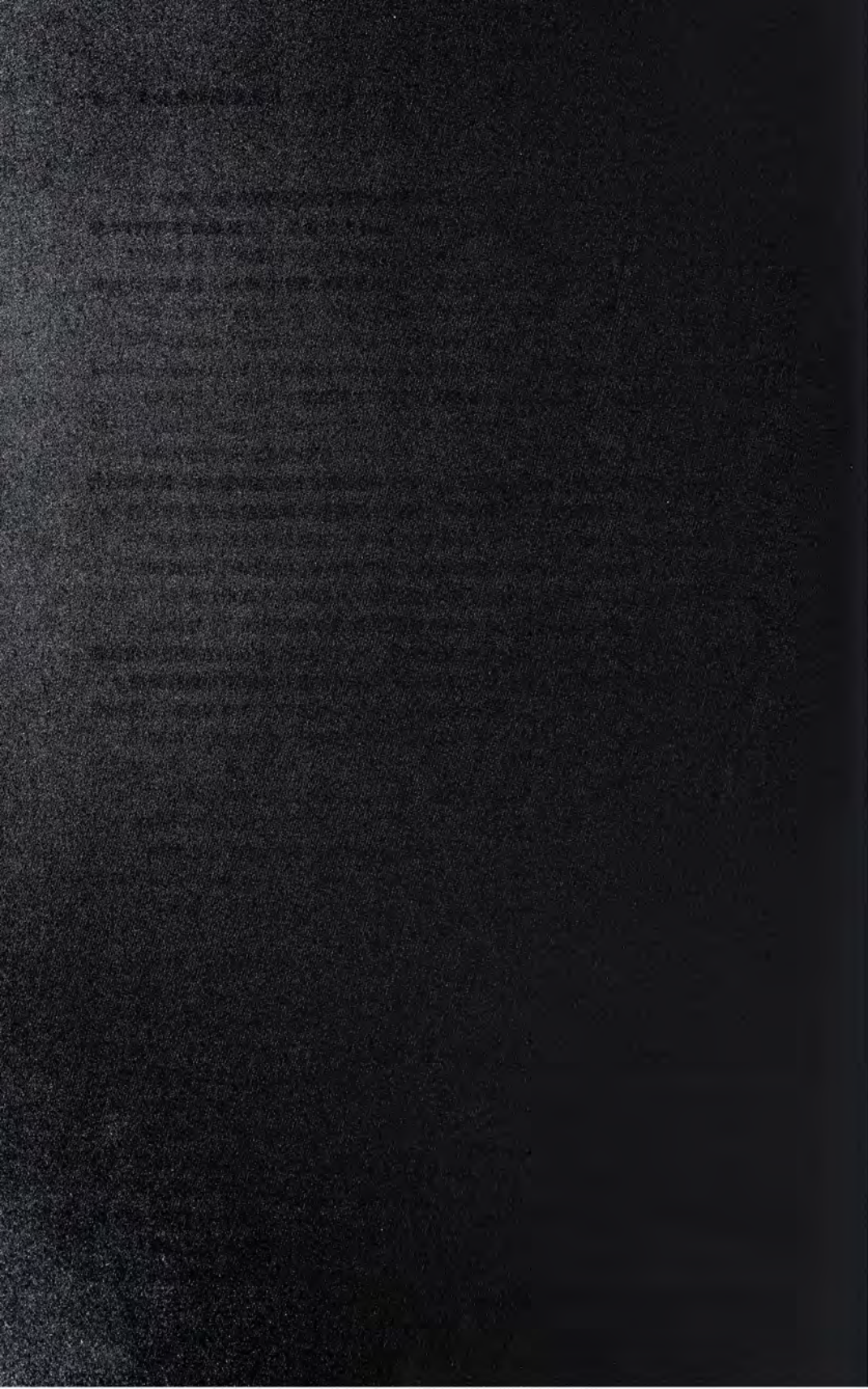
130培道中學：《培道中學九十週年紀念特刊（一八八八至一九七八）》，頁四三。

131方梓：《粵東南旅行紀實》（香港：學生書店，一九五四），頁十六。

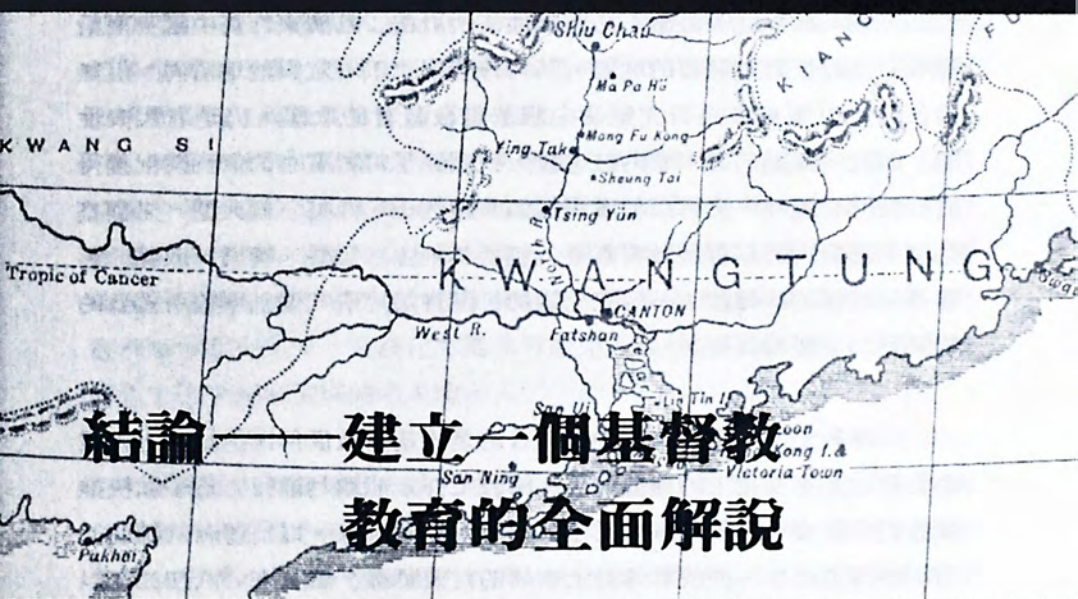
132劉瑞滔：《港粵澳名牧生平》，第一集，頁三七至三八。

133一九五八年因市委在培正校址創辦廣州師院，七中和三十中合併在培道校址辦廣州師院附中，一九六三年附中又改回第七中學。參見廣州市第七中學校務處校史簡介。

134同註 62。



第十一章



基督教教育不惟是傳教事業的重要組成部分，在中國近代新教育的建立中，也佔著不能被忽視的位置。

正如前言所說，廣東是來華傳教士首先到達的地方，教會學校的興辦也最早。故此，不論是辦學模式、發展方向，廣東都具有實驗性的意義。雖然此等經驗不必然為他省所取法；且廣東作為中國東南沿海省份及最早對外開放的地區，其特殊情況也不一定與他地雷同。但無論如何，以廣東作為研究整個中國基督教教育的取樣，仍是有代表性的。因此，經過前面十章的敘述後，我們除了可對廣東的個別情況獲得概括性的了解外，更可以藉廣東這個具體例子，作為一個典型，來觀察整個中國龐大的基督教教育事業，包括其創生、發展、轉變、成就、影響等。這樣的演繹雖不一定完全適切，但肯定比研究個別學校所獲致的成果更加全面和真確。

(1)傳教士遠涉重洋來到中國，目的是將基督教信仰傳送給國人，但由於政治上、文化上的種種障礙，傳教工作未能順利推行。為了加快推展他們的使命，乃聘用本地助手，給予適當的訓練，以為傳教的輔助。而訓練傳道助手，便成為傳教士辦學的首要動機。廣東在一八四二年以前興辦的首批學校，目的多基於此。

鴉片戰爭結束後，傳教的政治障礙在條約的保護下漸次解除，傳教士可以合法地在中國居留傳教，但社會和文化的障礙卻並未隨之消失，反而因戰爭受挫，排外心理更形濃厚。因著國人對基督教的普遍懷疑和敵視，致令直接的傳教工作（Direct Evangelization）遭遇很大的困難，成效不大。於是傳教士乃引進教育、醫療等間接的傳教方法，以改善人民的態度，製造接觸的媒介。傳教士在各地紛紛興辦學校，藉此向學童及其家人傳福音。傳教成為傳教教育建立的另一個原因。

當中國信徒羣體逐漸形成後，由於傳教士視傳統中國的教育內容為異教主義，為了防範信徒的子女受到異教思想的沾染，培育信徒子女的責任，自然亦擔在傳教士身上，這是傳教教育建立的第三個原因。而此原因又與第一個原因相銜接，因為訓練信徒子女的其中一大目標，就是希望他們成為傳教工作的接班人。

(2)傳教士最初接觸的，都是低下階層的人，所以也只能在這些人當中，簡拔傳道助手。由於他們絕大部分都是文盲，故傳教士若要給與他們任何專業（翻譯、醫學、神學）的訓練，都必須從啟蒙教育開始。另一方面，傳教教育是傳教士引進中國的一套西方模式的教育，中國本土並無相應的教育機構與之配合，故傳教士在給與信徒子女基礎教育後，若學生需要升學，則傳教士必須負責為他們提供更高級的教育。這兩個因素都促成了傳教教育學制系統的建立。

嗣後，傳教工作越加發展，所需要的本地傳道人亦相應增多，他們扮演的角色也越來越重要。為著改善傳道人的質素，就必須提高教育的程度，傳教教育遂趨向高等化。此外，由於中國開放給傳教工作的範圍趨廣，傳教士在各地設立的學校便越多，為著使傳教資源能更有效、更經濟地分配和使用，系統化亦屬無可避免。高等化和系統化，是傳教教育在十九世紀末發展的兩大趨向。

(3)傳教教育是傳教士基於傳教的需要而設立的教育事業，其教授的內容並未適切中國社會的需要，故無實用價值；加上國人對洋人抱著懷疑和恐懼的心理，致使招生成為一大困難。為了吸引兒童進學，傳教士乃以提供免費教育、住宿、膳食、衣著等津貼為餌。這個做法有效的使貧窮家庭將子女送到傳教學校，但同時也使傳教教育帶著強烈的救濟性質，國人所求於學校的，是「衣食」而非「教育」。

國人對傳教教育並無所求，對其發展有很大好處。起碼這樣便為學校提供了廣闊的空間，傳教士可以任憑自己的理想和目的，來建立傳教教育的模式。事實上，當時中國亦無類似的教育制度可供參照，故此，傳教士乃從他們的祖國，將整套的教育制度、課程和哲學移植到中國來。

因著傳教教育與傳統中國教育的內容和觀念截然不同，所以這從西方移植過來的教育模式，其提供的知識在中國社會亦沒有市場價值；加上傳教士對中國文化的偏見，視中國人的一切思想和行為為異教主義，要求信徒與之分離。是以傳教學校製造出來的，是一羣與中國社會脫節的人。學生在進入傳教學校之後，便被安排在一獨特的環境下生活，他

們的升學和就業，也都在傳教事業這個獨立於中國社會之外的自足系統中，甚至他們的婚配和家庭生活也在傳教士的安排下。而最重要的，是他們接受了一套西方式的文化思想和社會價值，這些思想價值與傳統是相衝突的。

(4)但至十九世紀末期，中國在西方的壓迫下，急欲求變，西化的努力使中國的需求隨之變化，傳教教育提供的西洋知識，原來是與中國社會的需求脫節的，如今卻成爲難得的人才，畢業生在政界及各行業中均躍居高位。這樣，前期傳教學校造成學生與社會脫節的問題已不復存在，反而畢業生和基督徒，憑藉他們擁有的西學知識，攀登社會較高的階層，甚至帶動整個家族地位的晉升。傳教教育對中國基督徒的社會流動，實有決定性的促進作用。

另一方面，傳教士是最早將西學傳播到中國的人，傳教教育也是西式教育引進中國的先驅，對中國的教育改革，起了重要的示範作用。而在栽培人才方面，尤功不可沒，其提供的西學人才，正好適切了中國近代化的需要，在中國求變求富強的過程中，扮演了重要的角色。並且，傳教學校提供的西洋知識，除了直接應用於器物變革的層次外，此等西洋知識背後所包含的政治、社會的價值觀念，也構成政治革命和社會革命的重要推動力，基督徒和傳教學校畢業生積極參與辛亥革命，可爲一明證。

(5)中華民國肇造之後，中國近代化的步伐更爲急驟。此時，中國已建立起她自己的新式學校制度，又開始翻譯西學書籍，並且也有很多到外國體驗生活的留學生回國服務。西洋知識輸入的渠道，已非只能從傳教士或傳教學校而得，國人已可循各種不同的途徑接觸西學。中國人遂漸漸發現，基督教與西學原來不是一而二、二而一的東西，彼此是可以有衝突的；尤其是唯物主義和無神論的思想在中國知識界廣泛流播後，對基督教信仰的質疑乃增加起來。

在中國人否定傳統的信念系統，尋索富強的出路之初，基督教會成爲他們考慮的一個可能，特別是傳教教育的新知識的傳播、新道德觀念

的灌輸，成為不少國人的希望。但是隨著國內外政治問題轉趨緊張及複雜化，中國人亟欲找尋一個有完整行動方案的改革思想，自由主義及民主主義因陳義過高而被共產主義和國粹主義所取代，基督教提出的人格救國，自然亦因難以實踐而被人摒棄。

造成基督教與中國人對立的，還有一個更重要的因素，是與傳教教育有關的。傳教教育在設立之初，由於中國還未發展新教育，故此她乃建立起一個獨立自足的系統，包括有自己的課程設計、教材編寫，以至完整的學校規劃，這在十九世紀並無任何問題出現。但是當中國官辦的新教育建立後，傳教教育不但未有努力整合於中國教育系統之內，反而更致力鞏固其既有的系統，使之更為完備。這樣，傳教教育乃變成在中國國土上不受中國政府支配的另一個教育系統；再加上校務行政多由外國人負責控制，在二十世紀二〇年代主權式的民族主義高漲的時候，傳教教育就被指責為帝國主義對中國教育主權的侵犯，收回教育權運動於焉發生。

(6)收回教育權運動，對教會學校造成很大的衝擊，除了迫使她從「傳教教育」轉變成為「基督教教育」，學校交回國人負責，並向中國政府立案，按照教育法令辦理外，更重要的是加深了教會學校原來已存在的危機：學校與教會的脫節。

傳教士辦學的目的，最初旨在傳教，但即在第一所傳教學校建立之始，教育本身即已成為辦學的目的。特別在傳教教育越趨龐大、也越趨高等化以後，更多傳教士全職地投身於教育工作之中，成為教育傳教士（Educational Missionaries）；他們對學校的辦理，逐漸擺脫了傳教需要的考慮，而著眼於課授知識、培育學生，以及提高學校水平等目標上，傳教僅成為眾多目標之一而已。並且在傳教學校受到國人歡迎後，招收的學生已不限於教徒，課授的也非為傳教事業而設的知識，學生畢業後的出路亦不再困囿於教會中，加上學校高等化後所需的經費龐大，已非個別教會或差會所能承擔，而要獨立籌募，行政也由獨立的董事會主理。傳教教育遂變成獨立於傳教系統（Missionary Complex）以外，僅為傳教士所辦的教育。

一旦教會學校需要由傳教士轉移到國人之手後，原來賴由傳教士作為教會與學校間的聯繫亦告消失，教會學校的行政和經費更形獨立；而且政府的教育法令亦限制了教會學校的控制權力，學制和課程都不由他們規定。這樣教會學校只能算是由基督徒主辦，有基督教氣氛（也進行傳教工作），廣受社會人士歡迎的普通學校罷了。

(7)由於傳教教育在十九世紀末的發展，已擺脫了傳教的目的，而獨立於傳教和建立中國教會之外；如此，傳教教育的增長，也脫離了中國基督徒的需要，和經濟上的承擔能力。迨至二十世紀，在中國土地上，遂出現一個僅數十萬信徒的教會，但同時卻有相若數量學生的龐大教育事業的現象。傳教教育的過分龐大，使得她無法由中國基督教會接管，這樣便產生兩種情況：第一，是不少教會學校在經費和人才上，仍然仰賴西方差會的供應，因此也就仍然為國人攻擊（如指責教會學校是帝國主義國家奴化中國人）了。第二，是使教會學校趨向世俗化。

教會學校既不能在中國教會尋得經濟援助，必須另闢財源，不少學校乃向國內海外籌款，或申請中國或外國的基金補助，這樣，學校自然須向社會公眾負責，而不（僅）向教會負責了。此外，為了達致收支平衡，學校大幅增加學費，形成教會學校的收費在眾學校中是極高的一類，故此，也只有社會上的富有人家才能送子女進學，「貴族化」實不可避免。教會學校在設立之初，吸收的只是社會上最低下貧窮的人，但至二十世紀後，卻演變成貴族學校，這發展實在非常諷刺。

(8)中國在二十世紀，內憂外患，困難重重，使國人焦慮不安，民衆被圈入政治的漩渦是社會的普遍特徵，羣衆運動此起彼伏，學生的反應更為敏感和激烈。加上政黨對學生運動的利用和操縱，此時期形成了學界的動盪不安，波濤洶湧。教會學校由於為外國人管理，對中國人的問題同情較少，加上管理嚴格，對學生的行為控制較緊，故所引起的反抗最大，產生的衝擊更多。非基運動僅是其中較大的一次而已。

如同傳教在十九世紀開始之時，已不能擺脫與政治的關係，基督教教育的發展，亦一直受到國內國外的政治問題所左右，政權的更替、內

戰和外戰，既然影響及於整個國家的每一個層面，教會學校自亦無從逃避。最後在一個反西方的政權成立後，隨著傳教事業在中國的中止，基督教教育也結束了在华百多年的歷史。

中國基督教教育規模龐大，影響深遠，其自身的發展，以至外在的環境——近代中國，在百數十年間均有著強烈的變化，其間的關係錯綜複雜，非三言兩語可以概括，因而要全面地給與評價，例如判定文化交流與文化侵略間的分別，實已超越歷史學的方法所有的解釋能力。不過倘若我們相信歷史事實已是她最好的解釋，則我們當可看見，基督教教育的成就，乃在於她適應了轉變中的中國的需要，基督教教育之受打擊，是政治情勢變化的結果。如同前文所言，基督教四度來華，皆不能擺脫與中國政治的關係，其成敗興衰往往亦繫於此；則基督教教育百多年來在廣東的發展，顯然亦在重複同一的軌轍罷。

參考書目

(所列書目皆以曾直接徵引者為限。以作者或編者姓氏筆劃序；若作者不詳，則列最後，以書名筆劃序。)

甲 中文書籍

丁致聘編。《中國近七十年來教育記事》。台北：台灣商務印書館，一九六一年。

山本喜代人編。《華南商工人名錄》。廣東市：新亞印書館，昭和十八年七月。

方梓。《粵東南旅行紀實》。香港：學生書店，一九五四年。

文慶等纂修。《籌辦夷務始末》(道光朝至同治朝)。台北：國風出版社，一九六三年，七冊。

王大魯。《赤溪縣志》。民國十五年木刻本，五冊。

王治心。《中國基督教史綱》。香港：基督教文藝出版社，一九七九年十一月，港三版。

王思章。《增城縣志》。民國十年木刻本。

王章陵。《中國共產主義青年團史論(一九二〇——一九二七)》。台北：國立政治大學東亞研究所，民國六二年六月。

王爾敏。《中國近代思想史論》。台北：華世出版社，民國六六年四月。

王樹槐。《外人與戊戌變法》。台北：中國學術著作獎助委員會，民國五四年一月。

孔昭度。《花縣志》。民國十三年鉛印本，六冊。

中國史學會。《洋務運動》。上海：上海人民出版社，一九六一年，八冊。

中國現代史學會編。《中國現代史論文摘編》。河南：河南人民出版社，一九八四年八月。

中國基督教播道會。《中國基督教播道會六十週年紀念特刊》。廣州：該會，一九四八年十月。

- 中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會。《革命人物誌》。台北：中央文物供應社，一九六六至六七年，共十六集。
- 中華民國教育部。《第一次中國教育年鑑》。上海：開明書店，一九三四年。四編，合訂本。
- 中華民國教育部。《第二次中國教育年鑑》。上海：商務印書館，一九四八年。
- 中華民國教育部普通教育司編。《中華民國十九年度全國中等教育統計》。南京：京華印書館，民國二二年十月。
- 中華民國教育部統計室。《中華民國二十二年度全國中等教育統計》。上海：商務印書館，民國二五年六月。
- 中華教育改進社。《全國中等以上學校統計（民國十四年至十五年度）》。北京：該社，民國十六年九月。
- 中華基督教會廣東協會。《中華基督教會廣東協會四年來之事工概況報告》。廣州：該會，一九三七年六月。
- 中華基督教會廣東協會。《中華基督教會廣東協會第十一屆年會暨新會所開幕禮》。廣州：該會，一九三六年。
- 中華基督教會廣東協會編。《中華基督教會廣東協會復員計劃實施細則》。廣州：該會，一九四六年。
- 中華基督教會廣東協會。《協會五年——中華基督教會廣東協會第十七屆年會（一九四一——四六）》。廣州：該會，一九四六年。
- 史扶鄰（Harold Z. Schiffrin）。《孫中山與中國革命的起源》，丘權政等譯。北京：中國社會科學出版社，一九八一年。
- 江文漢。《中國古代基督教及開封猶太人》。上海：知識出版社，一九八二年十二月。
- 多賀秋五郎。《近代中國教育史資料（清末編，民國編上下）》。台北：文海出版社，一九七六年。
- 朱爲潮。《瓊山縣志》。瓊山學校木刻，民國六年，二六册。
- 朱浩懷。《平遠縣志續編資料》。台中：青峯出版社，民國六四年元月。
- 朱振聲編。《李漢魂將軍日記》。香港：聯藝印刷有限公司承印，一九七五至七七年，二册，四本。
- 李可瑤。《陽春縣志續編》。台北：李可瑤發行，民國六七年，共九篇。
- 汪敬虞。《唐廷樞研究》。北京：中國社會科學出版社，一九八三年七月。
- 李清悚等。《帝國主義在上海的教育侵略活動資料簡編》。上海：教育出版社，一九八二年。
- 李劍農。《戊戌以後三十年中國政治史》。北京：中華書局，一九八〇年八月一版，第二次印刷。

- 阮元等修。《廣東通志》。台北：中華叢書編纂委員會，一九五九年，四冊。
- 呂實強。《中國官紳反教的原因（一八六〇至一八七四）》。台北：中國學術著作獎助委員會，民國六二年八月再版。
- 何一鵬。《連山縣志》。廣州：天成印務局，民國十七年鉛印本，六冊。
- 何天瑞。《舊西寧縣志》。德慶：文明印務局，民國二六年鉛印本，九冊。
- 何義思（Ruth Hitchcock）。《誰掌管明天》，李思敬等譯。香港：宣道會希伯崙堂，一九七九年八月四版。
- 余丕承。《恩平縣志》。聖堂光華書局，民國二三年鉛印本，八冊。
- 余榮謀。《開平縣志》。香港：民聲印務局，民國二二年鉛印本，九冊。
- 協和女子中學。《協和中學創校三十五週年紀念特刊》。廣州：該校，一九四六年。
- 招念慈。《龍門縣誌》。廣州：漢九樓，民國二五年鉛印本，四冊。
- 林毓生。《思想與人物》。台北：聯經出版事業公司，民國七二年。
- 吳立樂。《浸會在華佈道百年史略（一八三六至一九三六）》。香港：浸信會出版部，一九七〇年五月港再版。
- 吳鳳聲。《清遠縣誌》。廣州：亞東印務局，民國二六年鉛印本，十五冊。
- 吳耀宗編。《基督教與新中國》。上海：青年協會書局，一九四〇年。
- 金耀基。《中國民主之困局與發展》。台北：時報文化出版事業有限公司，民國七三年五月。
- 周之貞。《順德縣續志》。民國十八年木刻本，十冊。
- 周錫瑞（Joseph W. Esherick）。《改良與革命——辛亥革命在兩湖》，楊慎之譯。北京：中華書局，一九八二年。
- 周學仕。《羅定縣誌》。台北：成文出版社，民國六三年影印，三冊。
- 神學誌編。《中華基督教歷史（甲編）》。民國十三年，秋季。
- 神學誌編。《中華基督教歷史（乙編）》。民國十六年，春季。
- 南中國基督教教育會。《南中國基督教教育會第十屆年會報告》。廣州：該會，缺年份。
- 胡適。《胡適文存》。台北：遠東圖書公司，民國四二年，四集。
- 郁德芬。《基督教教育對中國重建的貢獻》。香港中文大學未刊碩士論文，一九七九年。
- 姚崧齡。《影響我國維新的幾個外國人》。台北：傳記文學出版社，民國六十年五月。
- 香港中國晚報編。《血淚交流話廣州》。香港：中國出版股份有限公司，民國二七年十一月。
- 高冠天。《嶺南大學接回國人自辦之經過及發展之計劃》。廣州：該校，一九二八年五月三版。
- 容閻。《西學東漸記》。湖南：新華書店，一九八一年一月。

馬呈圖。《高要縣誌初編》。民國二七年重刊本。

眞光小學編。《眞中中學眞光小學創校七十五週年紀念特刊》。廣州：該校，一九四七年。

眞光小學。《私立眞光小學校事略》。廣州：志成印務局，一九三〇年。

眞光中學。《私立眞光學校六〇週年紀念特刊》。廣州：志成印務局，一九三二年。

眞光中學。《眞光中學特刊》。廣州：該校，一九四八年六月。

眞光中學。《眞光百週年紀念特刊》。香港：該校，一九七二年。

眞光中學。《眞光卅校九十五、中學五十週年紀念特刊》。香港：九龍眞光中學，一九六七年五月。

眞光中學。《眞光復名特刊》。廣州：該校，一九八四年十二月。

眞光中學。《廣州私立眞光女子中學特刊》。廣州：該校，一九四六年六月。

夏葛醫學院。《私立夏葛醫學院章程（一九二三年至一九二四年）》。廣州：該院，一九二三年。

夏葛醫學院。《夏葛女子醫科大學章程（民國十七年至十九年）》。廣州：該校。

夏葛醫學院。《夏葛醫科大學卅週年紀念錄》。廣州：該校，一九二九年十二月。

孫中山。《總理全集》，胡漢民編。上海：民智書局，民國十九年。

孫德中編。《蔡元培先生遺文類鈔》。台北：復興書局，一九六一年。

徐松石。《華人浸信會史錄》。香港：浸信會出版部，一九七二年一月至四月，共五輯。

徐潤。《徐愚齋自敘年譜》。台北：食貨出版社，一九七七年。

清高宗敕撰。《皇清文獻通考》。杭州，浙江書館，光緒八年。

梁小初。《未完成的自傳》。香港：基督教文藝出版社，一九六九年四月。

梁成久。《海康縣續誌》。雷陽印書館，鉛印民國二七年，三二冊。

郭廷以。《近代中國史綱》，香港中文大學出版社，一九七九年二月。

培正中學。《廣州東山私立培正學校四十週年紀念冊》。廣州：該校，一九二九年十月。

培正中學同學會。《廣州培正同學會會刊》。廣州：該會，一九四八年。

培英中學編。《民國廿三年度私立培英中學校校務報告》。廣州：該校，一九三四年。

培英中學。《培英一九二六級畢業錄》。廣州：該校，一九二六年。

培英中學編。《培英中學六八校慶專刊》。廣州：該校，一九四七年。

培英中學。《培英中學創校百周年紀念特刊（一八七九至一九七九）》。香港：該校，一九七九年。

培英中學。《培英一九二六年級畢業錄》。廣州：該校。

培道中學。《培道中學九十週年紀念特刊（一八八八——一九七八）》。香港：該校，一九七八年六月。

- 培道中學。《培道中學校》。出版時地不詳，三十頁。
- 張之洞。《張文襄公全集》。台北：文海出版社，民國五二年，六冊。
- 張以誠。《陽江縣誌》。廣州：留香齋木刻，民國二二年，十冊。
- 張玉法。《中國現代史》。台北：東華書局，一九七七年。
- 張玉法編。《晚清革命文學》。台北：經世，一九八一年。
- 張亦鏡。《批評非基督教言論彙刊全編》。上海：真光雜誌社，一九二七年九月。
- 張廷玉等撰。《明史》。北京：中華書局，一九七四年，二八冊。
- 張欽士編。《國內近十年來的宗教思潮》。北京：燕京華文學校，一九二七年。
- 曹思彬等。《廣州近百年教育史料》。廣州人民出版社，一九八三年。
- 勒法格 (Thomas E. La Fargue)。《中國幼童留美史》，高岩譯。香港：文藝書屋，一九八〇年八月。
- 梅縣縣政府教育科。《梅縣教育》。梅縣：該科，民國三十年二月。
- 梅縣縣政府第三科。《梅縣學校一覽 (中華民國二十八年度) 》。民國二九年二月。
- 麥沽思 (G.H. McNeur)。《梁發傳》，胡晉雲譯。香港：基督教輔僑出版社，一九五九年。
- 陳少白。《興中會革命史要》。台北：中央文物供應社，民國四五年六月台版。
- 陳公佩。《欽縣志》。欽縣：儒輪文生印務局，民國三六年石印本，四冊。
- 陳元暉。《中國現代教育史》。北京：人民教育出版社，一九七九年五月。
- 陳正祥。《廣東地誌》。香港：天地圖書有限公司，一九七八年五月。
- 陳伯陶。《東莞縣志》。東莞：養和書局，民國十六年鉛印本，二一冊。
- 陳垣。《陳垣史學論著選》。上海人民出版社，一九八一年五月。
- 陳啟天。《近代中國教育史》。台北：中華書局，民國五八年十月。
- 陳啟天。《最近三十年中國教育史》。台北：文星書店，一九六二年。
- 陳健夫。《基督教在華早期傳播史》。香港：浸信會出版部，一九七二年四月。
- 陳肇琪。《廣東省教育會周年概況》。一期 (一九一七年五月至一九一八年七月)，該會，一九一八年。
- 陳廣虞。《始興縣志》。南雄：華園印務局，民國十五年石印本，十冊。
- 陳德芸。《陳少白先生年譜》。台北：文海出版社，一九七二年。
- 陳獨秀。《獨秀文存》。上海：亞東圖書館，民國二三年三月十版，兩冊。
- 崑岡等總裁。《欽定大清會典事例》。上海：商務印書館，一九三六年。
- 溫仲良編。《廣東全省教育大事記》。出版地不詳，一九二六年。
- 溫國符。《西廣東長老會歷史》。啟明公司承印，鉛印本，一九二〇年。
- 馮自由。《革命逸史》。台北：商務印書館，民國五八年三月，一至五冊。

- 曾樞。《和平縣志》。贛縣：大東書局，民國二三年鉛印本，六冊。
- 彭元藻。《儋縣志》。海口：海南書局，民國二五年鉛印本，八冊。
- 華英中學。《華英中學校刊》。香港：該校，一九七五年（？）。
- 華英中學。《華英校友》。香港：該校，一九七二年。
- 舒新城。《中國近代教育史資料》。北京：人民教育出版社，一九六一年十月，三冊。
- 舒新城。《民國十六年中國教育指南》。上海：商務印書館，一九二八年。
- 舒新城。《收回教育權運動》。上海：中華書局，一九二七年。
- 程天固。《程天固回憶錄》。香港：龍門書店，一九七八年。
- 楊森富。《中國基督教史》。台北：商務印書館，民國六一年七月二版。
- 鄒魯。《中國國民黨史稿》。台北：商務印書館，一九七〇年台二版。
- 經世文社。《民國經世文編》。台北：文海出版社，一九七一年，四冊。
- 廖淑倫編。《廣州大觀》。廣州：天南出版社，一九四八年十月。
- 廖國器。《台浦縣志》。民國三一年石印本，六冊。
- 廣州市政府統計處編。《廣州市宗教統計》。出版時地不詳，藏廣州市中山文獻館，書碼
K 1.34 4911。
- 廣州基督教青年會。《戰時的廣州青年會》。廣州：該會，民國二七年四月。
- 廣東省文史研究館。《三元里人民抗英鬥爭史料》。北京：中華書局，一九五九年。
- 廣東省民政廳。《廣東全省地方紀要》（附圖）。廣州：該廳，一九三四年，三冊。
- 廣東省政府秘書處編譯室編。《廣東教育》。廣東省教育第二科，一九四三年。
- 廣東省教育會秘書處編。《廣東各縣市教育概況》。一九二九年十月，上冊。
- 廣東省教育會秘書處。《廣東全省中上學校通訊錄（一九三〇）》。廣州：該會，一九三〇年。
- 廣東省教育廳。《廣東省廿一年度全省教育概況》。廣州：天成印字館，民國二二年十二月。
- 廣東省教育廳。《廣東省廿三年度教育概況》。廣州：該廳，一九三四年八月。
- 廣東省教育廳。《廣東省廿四年度教育統計》。廣州：該廳，一九三八年。
- 廣東省教育廳。《廣東現行教育法令彙編》。廣州：該廳，一九三一年。
- 趙爾巽修。《清史稿》。香港：文學研究社，一九六〇年（？），二冊。
- 鄭觀應。《盛世危言增訂新編》。台北：學生書局，民國五四年，二冊。
- 賴奕輝等。《從廣州培正中學校史看美帝過去在中國是怎樣辦學校的》。廣州：廣東師範學院打印本，缺年份。
- 厲式今。《香山縣志》。廣州：墨寶樓木刻，民國十三年，六冊。
- 歐陽佐翔。《前賢景行錄》。香港：浸信會出版社，一九八四年五月。

- 蔡元培等。《晚清三十五年來之中國教育（一八九七至一九三一）》。香港：龍門書店，一九六九年。
- 鄧士芬。《英德縣續志》。民國二十年鉛印本，八冊。
- 劉心慈。《眞光光榮簡史》。香港：眞光中學，一九七二年。
- 劉禹輪。《豐順縣志》。汕頭鑄字局梅縣分局，民國三二年鉛印本，四冊。
- 劉粵聲。《兩廣浸信會史略》。廣州：兩廣浸信會聯會，一九三四年十月。
- 劉粵聲。《香港基督教會史》。香港：基督教聯會，一九四一年八月。
- 劉粵聲。《廣州基督教概況》。廣州：東山書局，一九三七年。
- 劉運峯。《樂昌縣志》。廣州：廣益，民國二十年鉛印本，四冊。
- 劉瑞滔。《港粵澳名牧生平》。第一集，香港：中華基督徒送書會，一九七五年。
- 樂育中學。《梅縣私立樂育中學校簡章》。梅縣：該校，一九三六年一月。
- 德禮賢。《中國天主教傳教史》。台北：商務印書館，民國六一年四月，台二版。
- 薛君度。《黃興與中國革命》，楊慎之譯。香港：三聯書店，一九八〇年。
- 盧約翰（John Rose）。《苦難重重的教會》，楊林譯。香港：循道衛理聯合教會，一九八四年十一月。
- 盧遠光。《汀汙錄》。香港：中華基督徒送書會，一九七九年。
- 黎國昌。《視察廣東公私立專科學校大學學院及中等學校報告書》。缺出處日期，廣州市中山文獻館，書碼 KO. 38715。
- 嶺南大學。《抗戰時期的嶺南》。廣州：該校，一九四六年。嶺南大學編。《嶺南大學第一屆師生員工代表會議紀要》。廣州：該校，一九五〇年。
- 嶺南大學。《私立嶺南大學一覽（民國二十年至二十一年度）》。廣州：該校，一九三二年。
- 嶺南大學。《私立嶺南大學建校康樂二十五週年紀念冊》。一九二九年十二月。
- 嶺南大學同學會編。《鍾榮光先生傳》。香港：該會，一九六一年十一月。
- 嶺南大學附一九三九級出版委員會編。《嶺南大學一九三九特刊》。廣州：該會，一九三二年。
- 嶺南大學員生工友協商會議編輯委員會。《嶺南大學員生工友協商會議專刊》。廣州：該校，一九五〇年。
- 鍾仁立。《中華聖公會華南教區百年史略》。香港：中華聖公會會督府，一九五一年八月。
- 鍾仁立。《莫壽增會督傳》。香港：聖公會出版社，一九七二年七月。
- 聶寶璋。《中國買辦資產階級的發生》。北京：中國社會科學出版社，一九七九年。
- 魏宏運等編。《中國現代史稿（一九一九——一九四九）》。黑龍江人民出版社，一九八〇年十月，二冊。

碧石中學。《碧石中學章程》。一九二〇年。

羅光。《教廷與中國使節史》。台北：傳記文學出版社，民國五八年十二月，二冊。

羅彥彬。《禮賢會在華傳教史（一八四七——一九四七）》。香港：禮賢會香港區會，一九六六年五月。

羅香林。《香港與中西文化之交流》。香港：中國學社，民國五十年。

羅香林。《國父之大學時代》。台北：台灣商務印書館，民國六十年。

羅香林。《國父與歐美友好》。台北：中央文物供應社，民國四十年。

羅家倫等。《國父年譜》。台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民國五八年增訂本，上册。

饒宗頤。《潮州志匯編》，香港：龍門書店，一九六五年。

顧長聲。《傳教士與近代中國》。上海：人民出版社，一九八一年初版。

《元昌公家譜》。香港：商業印刷所，民國二六年（？），二卷。

《抗戰十年來中國教育總檢討》。香港：龍門書店，一九六六年。

《佛山忠義鄉土志》。出版時地不詳，見廣州市鎮海樓廣東省博物館六樓展覽廳。

《基督教香港崇真會史略》。香港：崇真會出版部，一九七四年。

《崇真會百週年紀念特刊》。出版地不詳，一九四七年（？）。

《新會鄉土志》。香港：岡州學會，民國五九年。

《廣東地方自治》。上海：泰東圖書局，一九二五年。

乙 主要中文期刊（為節省書目篇幅，凡收在以下主要期刊之論文，皆不再另列出）

《五堡月刊》。開平縣鳳山墟五堡月刊社編。復刊號至第三年，十期，（一九四七年七月一日至一九四九年十月一日），共二十五期。

《中外新聞七日錄》。第一號至一五五號，（同治四年正月初七日至同治六年十二月二十九日），台北：華文書局，民國五八年十二月景印。

《中國青年》。上海中國青年社編。（一九二三年至一九二七年），香港中文大學館藏微片膠卷。

《中華教育界》。十卷至二一卷，上海：中華教育界雜誌社（一九二二年至一九三三年）。

《中華基督教會年鑑》。上海中華全國基督教協進會編。（一九一四年至一九三六年），一至十三期。

- 《中華基督教會廣東大會報告》。廣州：該會編，十三至十九期，（一九二四年十月至一九二六年三月）。
- 《神學誌》。南京金陵神學院編。上海美華書局印，民國四年至十一年，二卷三期至八卷十一期。
- 《教育雜誌》。第一卷至三三卷（宣統三年至民國三七年），台北：台灣商務印書館重印，一九七五年（？），八十卷。
- 《教會新報》。（一八六八年至一八七三年），台北：華文書局重印，共六冊。
- 《萬國公報》。（一八七四年至一九〇七年）。台北：華文書局重印，一九六八年，共四十冊。
- 《新青年》。一卷一期至九卷六期（一九一五年九月至一九二二年七月），東京：汲古書院重印，一九七〇年九月。
- 《廣州青年》。廣州基督教青年會。十九卷一至五十號，二三卷四一號（一九三六年），又曲江版二六卷十一號（一九三九年），二七卷三、五、六號（一九四〇年）。
- 《廣東教育與文化》。一卷二期至二卷一期（一九五〇年六月一日至十一月一日）。
- 《德華期望報》。香港禮賢會編。第一至九六期（一九〇八年至一九一一年）。
- 《醒獅》。上海醒獅週報社編。（一九二五年十月至一九二六年十月），台北：中國青年黨黨史委員會影印，二冊。
- 《嚮導》。廣州嚮導報社編。（一至二〇一期）東京：大安株式會社影印，一九六三年，共五冊。

丙 中文論文（僅以「中文主要期刊」外的雜誌或期刊論文為限）

- 王以敦。「李漢魂與基督教青年會」，載《廣州文史資料》，十七輯，中國人民政治協商會議廣州市委員會文史資料研究委員會編，廣州：廣東人民出版社出版（下同），一九七九年十二月。
- 王以敦。「廣州解放前夕粵港澳教會聯合舉辦的水災救濟」，載《廣東文史資料》，二五輯，廣州中國人民政治協商會議廣東省委員會文史資料研究委員會編，廣州：廣東人民出版社出版（下同），一九八二年三月。
- 王以敦。「解放初期在港舉行的基督教青年會決策會議」，載《廣州文史資料》，二九輯，一九八三年六月。
- 王世民。「我愛我主教會——中華基督教會」，載《中華基督教會香港區會會訊月刊》，一三八期，香港：該會編，一九六八年十一月一日。
- 王芳園口述，鄭南惠筆記。「海南島基督教的片斷史料」，載《廣東文史資料》，八輯，一

九六三年六月。

王國棟。「我在廣州參加五四運動的回憶」，載《廣州文史資料》，十七輯，一九七九年十二月。

王樹槐。「基督教教育會及其出版事業」，載《近代中國與基督教論文集》，林治平編，台北：宇宙光出版社，一九八一年十二月，再版。

米泰洛 (Michael V. Matello)。「美國傳教士、孫逸仙和中國革命」，載《辛亥革命史叢刊》，三輯，沈雲鷗譯，中南地區辛亥革命史研究會編，北京：中華書局，一九八一年。

朱子勉。「辛亥革命後廣東政局的演變」，收《廣東辛亥革命史料》，中國人民政治協商會議廣東委員會文史資料研究委員會編，廣州：廣東人民出版社，一九八一年。

汪祖澤等。「廣東公立法政專門學校雜憶」，載《廣州文史資料》，十輯，一九六三年十二月。

沈祥龍。「清末廣東大學堂概述」，載《廣東文史資料》，十七輯，一九六四年十二月。

沈瓊樓。「清末省辦各書院及幾間公私立學堂簡介」，載《廣州文史資料》，十輯，一九六三年十二月。

李志剛。「馬禮遜學校的創立經過及影響」，載《景風》，四九期，香港：基督教中國宗教文化研究社，一九七六年十月。

李威士。「嶺南大學改良廣東絲業的記述」，《廣州文史資料》，十三輯，一九六四年十一月。

李國材。「對『連州教案』一文的訂正」，載《廣州文史資料》，十五輯，一九六五年十月。

李敦化。「我所知道的兩廣工業學堂」，載《廣東文史資料》，十輯，一九六三年十月。

李惠芳。「中山大學五、卅一反飢餓反迫害反內戰運動記述」，載《廣州文史資料》，二四輯，一九八一年十二月。

李聖華。「美、英差會與文化侵略」，載《廣州文史資料》，三輯，一九六二年三月。

呂實強。「五四愛國運動的發生」，收《五四研究論文集》，汪榮祖編，台北：聯經出版事業公司，一九八三年。

林增華。「五四運動後至大革命時期廣州學生運動中的左右派鬥爭」，載《廣東文史資料》，二四輯，一九八一年十二月。

邵明耀等。「廣州基督教青年會楓連線疏散救濟紀事」，載《廣州文史資料》，二五輯，一九八二年三月。

金曾澄。「廣東之教育」，收《廣東文物》，香港：中國文化協進會，民國三十年，下冊，卷八。

胡翼雲。「廣州解放前基督教應變活動史料的補充」，載《廣東文史資料》，八輯，一九六三年六月。

- 段雲章。「辛亥革命時期嶺南學堂學生協助軍政府籌餉隊」，載《辛亥革命史叢刊》，一輯，一九八〇年。
- 凌璦。「迎接廣州解放的回憶」，載《廣州文史資料》，二十輯，一九八〇年九月。
- 孫中山。「軍人精神教育」，載《總理全集》，胡漢民編，上海：民智書局，一九三〇年，第二集，冊三。
- 梁家麟。「從法蘭西革命到俄羅斯革命——陳獨秀組織中國共產黨原因之探討」，載《史潮》，香港中文大學聯合書院歷史學會編，新刊號，二期，一九八一年九月。
- 梁福文。「關於『美英差會與文化侵略』及『廣州學生五四運動紀實』」，載《廣州文史資料》，八輯，一九六三年十月。
- 許只。「清末江門教案前後」，載《廣東文史資料》，十四輯，一九六四年六月。
- 麥梅生。「基督教在廣東」，載《廣東文物》，香港：中國文化協進會，民國三十年，下冊，卷八。
- 麥靈生。「博濟醫院與嶺南大學」，載《廣州文史資料》，十三輯，一九六四年十一月。
- 費維愷（Albert Feuerwerker）。「論二十世紀初年中國社會危機」，載蔡尚思等，《論清末民初中國社會》，鄧明德譯，上海：復旦大學出版社，一九八三年三月。
- 陳平。「關於華南聖經會信件中的應變部署」，載《廣州文史資料》，三十輯，一九八三年九月。
- 陳志文。「大革命時期廣州學生運動」，載《廣州文史資料》，十八輯，一九八〇年三月。
- 陳序經。「有關嶺南大學與鍾榮光的幾點回憶」，載《廣州文史資料》，十三輯，一九六四年十一月。
- 陳伯衡。「清末廣府中學堂和求是小學堂」，載《廣州文史資料》，十輯，一九六三年十二月。
- 陳景磐等。「舊中國的教會學校述略」，載《教育科研通訊》，遼寧省教育科學研究所編，三期，一九八三年。
- 陳嘉謨。「廣州淪陷時期的教育概況」，載《廣東文史資料》，十輯，一九六三年十二月。
- 陳澤霖。「基督教長老會在潮汕」，載《廣東文史資料》，八輯，一九六三年六月。
- 陳學霖。「黃勝——香港華人提倡洋務的先驅」，載《崇基學報》，香港中文大學崇基書院編，三卷，三期，一九六四年五月。
- 陳應銜。「我的救國方針」，刊《平山月刊》，新會縣第十一區私立平山小學校編，二卷，二期，第七號。
- 陳耀林口述，李紀麟執筆。「憶述廣州培英中學一宗入校擄人勒贖案」，載《廣州文史資料》，二六輯，一九八二年六月。
- 馮自由。「興中會會員人名事蹟考」，載《革命文獻》，台北：中央文物供應社，三輯，一九五三年。

- 馮秉銓。「回憶嶺南大學工學院」，收《過去的學校》，鍾叔河等編，湖南教育出版社，一九八二年十一月。
- 馮欽。「嶺南大學工人共濟會的罷工鬥爭及被解散」，載《廣州文史資料》，十三輯，一九六四年十一月。
- 黃佐。「廣東省中小學制度的變遷」，載《廣東文史資料》，十二輯，一九六四年三月。
- 黃佐。「廣東師範教育制度的變遷」，載《廣東文史資料》，十輯，一九六三年十月。
- 黃達。「汕頭華英學校歷史學潮與反英鬥爭」，載《廣東文史資料》，八輯，一九六三年六月。
- 黃韶聲。「五四運動在廣州」，載《廣東文史資料》，二四輯，一九八一年十二月。
- 黃韶聲。「清末連州教案始末」，載《廣東文史資料》，八輯，一九六三年六月。
- 楊芝泉。「連州教案」，載《廣州文史資料》，五輯，一九六二年十二月。
- 楊重光。「美帝控制嶺南大學六十年」，載《廣州文史資料》，十三輯，一九六四年十一月。
- 楊翠華。「非宗教教育與收回教育權運動（一九二二至一九三〇）」，載《思與言》，十七卷，二至三期，一九七九年七月、九月。
- 廖奉靈。「回憶鍾榮光校長」，載《廣州文史資料》，二四輯，一九八一年十二月。
- 賴文輝等。「廣州培正中學怎樣為美帝文化侵略服務」，載《廣東文史資料》，十八輯，一九六五年六月。
- 蔡元培。「釋仇滿」，刊《蘇報》，光緒二九年三月十四至十五日，總頁二五〇、二五六。
- 熊眞沛。「五四運動後教會學校的反動措施及帝國主義的宗教侵略活動」，載《廣州文史資料》，二四輯，一九八一年十二月。
- 熊眞沛。「抗日戰爭期間美帝在廣東基督教會中的陰謀活動」，載《廣東文史資料》，四輯，一九六一年九月。
- 熊眞沛。「解放前後美帝國主義傳教士在廣東的陰謀活動」，載《廣東文史資料》，六輯，一九六二年九月。
- 劉成基。「廣州淪陷時的白鶴洞收容所」，載《廣州文史資料》，十九輯，一九八〇年六月。
- 劉廣京。「唐廷樞之買辦時代」，載《清華大學學報》，新二卷，二期，一九六一年六月。
- 潘心一。「廣雅書院鱗爪」，載《廣州文史資料》，十輯，一九六三年十二月。
- 鄧嗣禹。「勸世良言與太平天國革命的關係」，載《大陸雜誌》，三十卷，八至九期，民國五四年四月三十日至五月十五日。
- 盧遠光。「捨身殉道的車錦江先生」，載《火柱》，香港：中華基督徒送書會編，五十期，一九七〇年十一月。

- 黎就光。「童年的回憶」，載《火柱》，二六期，一九六二年七月。
- 謝哲邦。「抗戰勝利後至解放前廣東金融的混亂情況」，載《廣東文史資料》，六輯，一九六二年九月。
- 簡又文。「重生六十年」，載《景風》，二六期，一九七一年三月。
- 譚天度。「回憶廣東的五四運動與共產主義小組的建立」，載《廣東文史資料》，二四輯，一九八一年十二月。
- 譚天度。「南粵風雲三十年」，載《廣東黨史資料》，中共廣東省委黨史資料徵集委員會、中共廣東省委黨史研究委員會辦公室編，廣東人民出版社，一九八三年七月。
- 羅儉行。「廣東佛山倫敦會福音堂創立史」，載《基督號》，香港：大光報特刊，四期，一九二四年。
- 羅翼羣。「記孫中山南下護法後十年間粵局之演變（一九一七—一九二六）」，載《廣東文史資料》，二五輯，一九八二年三月。
- 「中國第一位基督教殉道者——車錦江生平事蹟簡介」，載《中華基督教會香港區會會訊月刊》，八十期，一九六四年一月十日。

丁 外文書籍

- American Presbyterian Mission, *The Isle of Palms: Sketches of Hainan*, New York: Garland Publishing, Inc., 1980 (Reprint of 1919 ed., Shanghai).
- Ashmore, Lida S., *Historical Sketch of South China Mission of the American Baptist Foreign Mission Society*, Shanghai: Methodist Publishing House, 1920(?).
- Ayers, William, *Chang Chih-tung and Educational Reform in China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Band, Edward, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947*, Taipei: Cheng Wen, 1972 (Reprint of 1948 ed. by Presbyterian Church of England Publishing Office).
- Barton, Henry H., *George Hunter McNeur: A Pioneer Missionary in South China*, date and place of publishing unknown.
- Biggerstaff, Knight, *The Earliest Modern Government Schools in China*, New York: Cornell University Press, 1961.
- Broadman, E.P., *Christian Influence Upon the Ideology of Taiping Rebellion, 1851-1864*, Madison: University of Wisconsin Press, 1952.
- Broomhall, Marshall, *The Chinese Empire: A General and Missionary Survey*, Lon-

- don: Morgan & Scott, 1907.
- , *Present Condition in China*, New York: Fleming H. Revell, 1908.
- , *Robert Morrison: A Master-BUILDER*, London: Church Missionary Society, 1924.
- Brown, Arthur J., *One Hundred Years: A History of the Foreign Missionary Work of the Presbyterian Church in the USA with Some Account of Countries, People and the Policies and Problems of Modern Mission*, New York: Fleming H. Revell, 1936.
- Burns, Islay, *Memoir of the Rev. William C. Burns, Missionary to China from the English Presbyterian Church*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1975 (Reprint of 1870 ed. published by Robert Carter, New York).
- Burton, Margaret E., *The Education of Women Education in China*, New York: Fleming H. Revell, 1911.
- Chen, Kuan-yu, *A Century of Chinese Christian Education: An Analysis of the True Light Seminary and Its Successors in Canton and Hong Kong*, Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1972.
- China Centenary Missionary Conference Held at Shanghai, April 25 to May 8, 1907*, Shanghai: Centenary Conference Committee, 1907.
- China Education Commission, *Christian Education in China*, New York: Foreign Mission Conference of North America, 1922.
- China Mission Hand Book*, Taipei: Cheng Wen, 1973 (Reprint of 1896 ed. by American Presbyterian Mission Press, Shanghai).
- China Weekly Review, *The Who's Who in China*, New York: AMS Press, 1980 (Reprint of 6th ed. Shanghai, 1950).
- Chinese National Association for the Advancement of Education, ed., *Bulletin on Chinese Education*, 2nd ed., Shanghai: Commercial Press, 1925.
- Choa, G.H., *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai: A Prominent Figure in Nineteenth Century Hong Kong*, Hong Kong: Chinese University Press, 1981.
- Chow, Tse-tung, *The May 4th Movement, Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Cohen, Paul A., *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China*, Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- , *China and Christianity, the Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism*, Cambridge: Harvard University Press, 1963.

- Corbett, Charles H., *Lingnan University*, New York: Trustees of Lingnan University, 1963.
- Cordier, Henri, *Histoire des Relations de la Chine avec les Puissances Occidentales, 1860-1900*, Taipei: Cheng Wen, 1966 (Reprint of Paris: Felix Alcan, 1901-1902), 3 Vols.
- Cressy, E.H., *Christian Higher Education in China: A Study for the Year 1925-26*, Shanghai: China Christian Educational Association, 1928.
- Cressy, George B., *Land of the 500 Million: A Geography of China*, New York: McGraw-Hill Book Co., 1955.
- Economic Basis of the Church, The, -Preparatory Studies and Findings, Meeting of the International Missionary Council, at Tambarah, Madras, India, Dec. 12th-29th, 1938*, Vol. 5, New York: International Missionary Council, 1939.
- Education in Relation to the Christianization of National Life, Report of Commission III, World Missionary Conference, 1910*, New York: Fleming H. Revell Co., 1910.
- Eitel, E.J., *Europe In China: The History of Hong Kong from the Beginning to the Year 1882*, London, Luzac, Hong Kong: Kelly & Walsh, 1895.
- Fenn, William P., *Christian Higher Education in Changing China, 1880-1950*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Foster, John, *The Chinese Church in Action*, London: Edinburgh House, 1933.
- Franklin, James H., *The Christian Crisis in China*, New York: American Baptist Foreign Mission Society, 1931.
- Gregg, Alica Henrietta, *China and Educational Autonomy: the Changing Role of the Protestant Educational Missionary in China, 1807-1837*, New York: Syracuse University Press, 1946.
- Gulick, Edward V., *Peter Parker and the Opening of China*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Gutzlaff, Charles, *Journal of Three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, Taipei: Cheng Wen, 1968 (Reprint of 1834 ed. by London: Frederick Westley & A.H. Davis).
- Harrison, Brian, *Waiting For China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843, and the Early Nineteenth Century Missions*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979.
- Henry, B.C., *The Cross and the Dragon, or Light in the Broad East*, New York: Au-

- son D.F. Randolph, 1885.
- , *Ling-nam, or Interior View of South China*, London: Partridge, 1886.
- Hewitt, Gordon, *The Problems of Success: A History of the Church Missionary Society, 1910-1942*, Vol. 2: Asia Overseas Partners, London: SCM Press, 1977.
- Hsü, Immanuel C.Y., *The Rise of Modern China*, 2nd ed., Hong Kong: Oxford University Press, 1975.
- Hunter, William C., *The Fan Kwae at Canton Before Treaty Days, 1825-1844*, Shanghai: The Oriental Affairs, 1938.
- Hutchinson, Paul, ed., *A Guide to Important Mission Stations in Eastern China*, Taipei: Cheng Wen, 1971 (Reprint of 1920 ed. by The Mission Book Co., Shanghai).
- Jonson, Jonas, *Lutheran Missions in A Time of Revolution: The China Experience 1944-1951*, Sweden: Wretmans Boktryckeri. AB, 1972.
- Latourette, K.S., *A History of Christian Missions in China*, Taipei: Cheng Wen, 1966 (Reprint of London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929).
- , *A History of Christianity*, London: Eyre and Spottiswoode, 1954.
- , *A History of the Expansion of Christianity*, New York & London: Harper, 1937-45, 7 Vols.
- Laymen's Foreign Missions Inquiry, Commission of Appraisal, *Rethinking Missions, A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*, New York & London: Harper, 1932.
- Laymen's Foreign Missions Inquiry, Supplementary Series*, Vol. 5, part 2, New York: Harper, 1933.
- Legge, Helen Edith, *James Legge, Missionary and Scholar*, London: The Religious Tracts Society, 1905.
- Levenson, Joseph R., *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley, & Los Angeles: University of California Press, 1965, 3 Vols.
- Lipse, Martin and Earl Raab, *The Politics of Unreason, Rightwing Extremism in America, 1790-1970*, London: Heinemann, 1971.
- Lovett, Richard, *The History of the London Missionary Society, 1795-1895*, London: Henry Frowde, 1899.
- Lutz, G. S., *China and the Christian College, 1850-1950*, Ithaca: Cornell University Press, 1971.

- MacGillivray, D., ed., *A Century of Protestant Missions in China, 1807-1907*, San Francisco: Chinese Material Center, 1979 (Reprint of 1907 ed., by Shanghai: American Presbyterian Mission Press).
- Medhurst, W.H., *China: Its State and Prospects, with Especial Reference to the Spread of the Gospel*, London: John Snow, 1842.
- Morrison, Eliza, *Memoirs of the Life and Labour of Robert Morrison*, London: Orme, Brown, Green and Longmans, 2 Vols.
- Nevius, John L., *China and the Chinese*, New York: Harper and Brothers, 1868.
- Noyes, Harriet, *A Light in the Land of Sinim: Forty-five Years in the True Light Seminary, 1872-1917*, London: Revell, 1919.
- Pepper, Suzanne, *Civil War in China: the Political Struggle, 1945-1949*, Berkeley: University of California Press, 1978.
- Philip, Robert, *The Life and Opinion of the Rev. William Milne, D.D.* London: John Snow, 1840.
- Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 1877*, Taipei: Cheng Wen, 1973 (Reprint of Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878).
- Record of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, 1890*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890.
- Record of the Triennial Meeting of the Educational Association of China, 1893, 1896 and 1900*, Taipei: Cheng Wen, 1971, 3 Vols. in One (Reprint of the 1893, 1896 and 1900 ed.; published by American Presbyterian Mission Press, Shanghai).
- Rees, Ronald, ed., *Christian in Action: A Record of Work in War-time China*, London: Longmans, Green & Co., 1939.
- Religious Education in the Chinese Church - The Report of a Deputation, 1931*, Shanghai: National Committee for Christian Religious Education in China, 1931.
- Rhoads, Edward J.M., *China's Republican Revolution: The Case of Kwangtung, 1895-1913*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- Ryan, Thomas F., *Jesuit in China*, Hong Kong: Catholic Truth Society, 1964.
- Schrecker, John E., *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shangtung*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Seto, Yau S., *The Problem of Missionary Education in China, Historical and Critical*

- (Microfilm), Ann Arbor, Mich: University Microfilm, 1972.
- Smith, George, *A Narrative of an Exploratory Visit to Each of the Consular Cities of China, and to the Island of Hong Kong and Chusan, On Behalf of the Church Missionary Society in the Year 1844, 1845, 1846*, 2nd ed., London: Seeley, Burnside & Seeley, 1847, 532pp.
- Stauffer, Milton T., ed., *Christian Occupation of China*, Xerox-copy, San Francisco: Chinese Material Center, 1979 (Reprint of 1922 ed., Shanghai).
- Stevens, George B., *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker*, Wilmington, Delaware: Scholarly Resource, 1972 (Reprint of the 1896 ed. by the Congregational Sunday School and Publishing Society, Boston and Chicago).
- Stuart, John Leighton, *Fifty Years in China: the Memoir of John Leighton Stuart, Missionary and Ambassador*, New York: Randon, 1954.
- Dr. and Mrs. Taylor, Howard, *Hudson Taylor in Early Years - The Growth of a Soul.*, London: The China Inland Mission, 1925.
- Thomson Jr., James C., *While China Faced West: American Reformers in Nationalist China, 1928-37*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
- Turner, J.A., *Kuang Tung; or Five Years in South China*, Hong Kong: Oxford University Press, 1982 (Reprint of 1894 ed.).
- Teng, T.Y., and Lew, T.T., ed., *Education in China*, Peking: The Society for the Study of International Education, 1923.
- Varg, Paul, *Missionaries, Chinese and Diplomats, American Protestant Movement in China, 1890-1952*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1958.
- Wakeman, Frederic., *Stangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861*, Berkeley: University of California Press, 1960.
- Williams, Samuel W., *The Middle Kingdom*, New York: Charles Scribner's Son, 1907, 2 Vols.
- Williamson, *Memoir of the Rev. David Abeel, D.D.*, Delamare: Scholarly Resources, 1972 (Reprint of the 1848 ed. by New York: Robert Carter).
- Wylie, Alexander, *Memorial of Protestant Missionaries to the Chinese*, Taipei: Cheng Wen, 1967 (Reprint of Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867).
- Yang, C.K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and some of Their Historical Factors*, Berkeley: University of California Press, 1967.

- Yip, Ka-che, *Religion, Nationalism and Chinese Students, the Anti-Christian Movement of 1922-1927*, Bellingham: Center for East Asian Studies, Western Washington University, 1980.
- Young, John D., *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.
- Yu, George, T., *Party Politics in Republican China: the Kuomintang, 1912-1924*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1966.

戊 外文期刊 (凡收於下列期刊之論文, 皆不另行列出)

- China Mission (Christian) Year Book*, 1910-1937, Shanghai: Christian Literature Society.
- Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. 1-72, no. 11, 1867-1941, Shanghai: American Presbyterian Mission Press (previously published by Foochow, Rozario, Marcal & Co.).
- Chinese Repository*, Vol. 1-20, May 1832-Dec. 1851, Reprinted by Tokyo: Maruzen, 1965, 2nd edition, 20 Vols.
- International Review of Missions*, Vol. 1-43, 1912-1953, Humphrey Milford: Oxford University Press.

己 外文論文

- Chan, Hok-lam, "Four Chinese Students of the Hong Kong Morrison Memorial School", in F.S. Drake, ed., *Historical Archaeological and Linguistic Studies on Southern China, South-east Asia and the Hong Kong Region*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967.
- Duus, Peter, "Science and Salvation in China: The Life and Work of W.A.P. Martin (1827-1916)", in Liu, Kwang-ching, ed., *American Missionaries in China*, Cambridge: East Asian Research Center, Harvard University Press, 1966.
- Hyatt, Irwin T., "Protestant Missions in China, 1877-1890: The Institutionalization of Good Work", in Liu, Kwang-ching, *American Missionaries in China*.
- Paterno, Roberto, "Devello Z. Sheffield and the Founding of the North China College", in Liu, Kwang-ching, *American Missionaries in China*.

Wang, Erh-min, "Book Review on China and Christianity", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London, 1964, Vol. 28, pt. 1.

■ 作者著述及翻譯作品

著有：

- 1.《泥土黎民》（香港突破，1984）
- 2.《剪影中國人》（香港突破，1985）
- 3.《福臨中華——中國近代教會史十講》
（香港天道，1988）
- 4.《反叛爸爸手記》（香港突破，1990）
- 5.《激流中的委身——國殤後看彼得前書》
（香港卓越，1990）
- 6.《另一種信仰？》（香港基道，1992）
- 7.《憑誰意行？》（香港基道，1992）
- 8.《今日哥林多教會——哥林多前書注釋》
（香港天道，1992）
- 9.《憤怒的一代》（香港基道，1993）

譯有：

- 1.《溫約翰——是友是敵？》（香港福音出版社，1992）



教會學校是自十九世紀開始，基督教傳教士在中國建立的傳教事業的重要組成部分。它不僅是近代西學教育的先驅，為中國近代化培訓了許多人才，也為傳教工作帶來極大的貢獻與衝擊。

本書以廣東全省為取樣地區，研究十九至二十世紀傳教士在中國建立教育事業的始末盛衰：教育如何作為傳教手段、教育系統化與高等化對信徒社會階層晉升的影響、在中國近代化的過程中自我調節、反帝國主義思潮下的震盪、國難中的掙扎圖存，以至中共立國後的結束。首尾相貫，籠罩全局，資料翔實，議論精闢，為至今僅見同類题目的區域研究。

對中國基督教史有興趣的人，本書是不能錯過的佳作。要是關心基督教會辦學前景與路向的話，它也是不可或缺的借鏡與參考。