

研究論文

# 消逝的「客家教會」： 香港崇真會救恩堂之變遷\*

謝名恆\*\*

國立中央大學客家社會文化碩士

## 摘要

「客家」對譯「Hakka」是來自於巴色會（Basel Mission）傳教士的書寫與著作，其中更是與香港地區的傳教過程有著密不可分之關聯，因此本研究認為香港崇真會（前身是巴色會）對於客家族群的互動關係具有十分重要的影響性。然而回顧香港教會研究，關於當代崇真會的討論則是近乎闕如；同時縱覽客家研究，對於香港的探討同為屈指可數。有鑑於此，本研究企圖增補香港客家研究的面向開展，並且提供香港教會研究的個案分析。研究提問分為三個面向：首先，崇真會作為「客家教會」過往至今的傳教策略有著什麼變化？再者，面對客家文化流失且佈道語言改變，「客家教會」的變遷具有何種意義？最後，人口結構轉型對於「客家教會」之影響該如何應對？對此本研究提出三項論點進行回應，分別是：「救恩堂提供地域化的多元敘事」、「個案研究作為

---

\* 本文改寫自筆者於國立中央大學客家社會文化碩士班碩士論文(謝名恆，2016)，感謝張翰璧教授、蔡芬芳教授的指導，以及張維安教授、曾慶豹教授之建議。

\*\* 謝名恆，國立中央大學客家社會文化碩士，電子信箱: mh\_hsieh@outlook.com

跨文化的並置參照」、「客家教會必須去穩定的重新思考」，作為本研究之討論。

**關鍵字：**客家教會、巴色會、崇真會、西營盤、救恩堂

## Research Article

# The disappearance Hakka Church: Change of Tsung Tsin Mission of Hong Kong Kau Yan Church

Ming-Heng Hsieh\*

Department of Hakka Social and Cultural Studies, National Central  
University

## Abstract

“Hakka” is translated from the Basel Mission missionary writing and publications, which is the missionary process in Hong Kong was inextricably linked, so this study that the Tsung Tsin Mission of Hong Kong, is great importance for the interaction of Hakka ethnic groups. However, in the study of the Church of Hong Kong, there is little discussion about contemporary Tsung Tsin Mission; while in the Hakka Studies, there is only a handful of discussions on Hong Kong. In view of this, this study attempts to supplement the Hong Kong Hakka research-oriented, and to provide a case study of the Church of Hong Kong. The research question is divided into three aspects: First, what is the change in the missionary strategy of the Tsung Tsin Mission as a “Hakka Church” in the past? What is the significance of

---

\* Ming-Heng Hsieh, M.A., Department of Hakka Social and Cultural Studies, National Central University, E-mail: mh\_hsieh@outlook.com

the changes in the Hakka church in the face of the loss of Hakka culture and the change of the evangelistic language? Finally, how does the demographic transition affect the Hakka Church? Therefore, the present study proposes three points of responses: “Multicultural Narrative of Regionalization by Kau Yan Church”, “Case Study as Cross-Cultural Reference”, “The Hakkas Church must Reconsider Stably”, The results of the discussion point of view.

**Keywords:** Hakka Church, Basel Mission, Tsung Tsin Mission, Sai Ying Pun, Kau Yan Church

## 一、前言

香港，因其殖民的歷史因素，以及作為傳教士向內陸傳教的基地，使得「客家」或是「Hakka」的概念多是起源於香港或是與香港有關的傳教士研究之中。透過施添福（2013：7）的研究指出：

作為現代族群名稱或方言群名稱的客家一詞，其直接的源頭是19世紀中葉以後，由來自西歐的傳教士依據方言主義所鑄造的「Hakka 客家」標記。這個標記，經由傳教士的傳教活動、文字報導和方言研究，以及西方學者的著作等，而逐漸向華南的民間社會、西方國家、客家知識界和中國學術界散播滲透。

香港殖民政府對於客家人的理解與認識，應該是與教會有著密不可分之關係，尤其是以香港為基地，深入客家地區傳教的巴色會（Basel Mission）傳教士對客家社會文化的描述。因此「客家」概念的形成應該與傳教士書寫具有高度相關。傳教士1847年進入香港，1852年便在港島的客家人社區建立了第一所教會「救恩堂」。陳麗華（2014：151）指出：

而巴色會之所以在香港和華南基督教傳播史上被視為「客族教會」，很重要的理由在於它用客家話傳教。我們知道，香港移民的來源複雜，包含了講廣府話（又稱白話）、福佬話（又稱鶴佬話、學佬話）及客家話的不同語言群體。傳教士為了傳教的便利，必須學習當地語言，在不同語言群體中傳教的教派因此亦染上了族群的色彩。

其中 Nicole Constable(郭思嘉)的研究(2013b [1994])*Christian Souls and Chinese Spirits : A Hakka Community in Hong Kong* 於1994年出版，另於2013完成中文翻譯《基督徒心靈與華人精神—

香港的一個客家社區》。該書是由其博士論文修改而成，書中以香港新界的一個巴色會基督徒社區為例，探討基督教與客家身分認同建構的關係（陳麗華，2015：255）。Constable 原本計畫研究客家的婦女，但是在進入客家區後，發現在服飾等文化特徵上被視為「客家人」的人，拒絕承認自己是客家人；新界北部的客家移民區崇謙堂，則保持強烈的客家意識。這是一個特別的例子，也引起了她對這一區如何能夠保持認同產生了興趣（陳麗華，2007：15；Constable, 2013b: 4）。

綜上所述，本研究試圖與 Constable 的研究進行交互參照，由於本研究之田野地是「西營盤救恩堂」，而 Constable 的田野地則為「粉嶺崇謙堂」的主要幾項差異在於以下幾點：「教會成立時間的早晚」、「傳道禮拜語言的轉變」、「教堂地域位置的分佈」。於是，本研究對崇謙堂的特殊性存有好奇，欲知當今香港崇真會是否有著不同的變化與發展。為此，本研究將聚焦於香港崇真會救恩堂的教會變遷，試圖比較兩者之間的差異性，進而基於上述討論提出以下的問題意識：

（一）早期 Constable 民族誌中的粉嶺「崇謙堂」能提供的保留客家認同之環境與形式，反觀現今西營盤「救恩堂」作為首座客家教會，卻逐漸失去客家文化特質，其中過往至今的發展歷程有著什麼變化？

（二）面對客家文化的消解並且轉向於不同族群的傳教，加上宣教語言的改變：「客家話→廣東話→普通話」，進一步比較其他族群教會（如潮州教會），「客家教會」之變遷具有何種意義？

（三）香港崇真會具有「客家想像」的塑造形式，是因早期與客家族群傳教之因素，然而遭逢現今「救恩堂」所面臨人口結構之轉型，該如何應對「客家教會」標識所帶來的影響？

本研究針對香港崇真會與西營盤救恩堂，透過其自行出資翻譯及編寫之刊物為主要分析資料。並且利用「香港中文大學圖書館」與「香港公共圖書館」之館藏，實地查閱及檢索西營盤地區及救恩堂教會的檔案與記錄，進行翻拍復印。以及透過學術網路資源，逐一搜索、篩選相關之學術期刊，碩博論文、計畫報告以及報導文章，並且將其掃描備份與建檔歸納。本研究除「前言」與「結語」之外，將分為四個部分，首先在「客家教會與客家想像」中，討論「客家教會」之概念，並且探究巴色會及崇真會的相關研究，以及形塑「客家想像」的過程。接著，於「首座客家教會：香港崇真會救恩堂」段落，利用史料文獻記述巴色會來華到崇真會自立之過程，另外透過實地訪查彙整西營盤由來與救恩堂建立之概況。最後，「反思『客家教會』：地域、語言及族群」則是藉以回應本研究強調之提問，進一步分析本研究開展的討論，重新審視何謂「客家教會」。

## 二、客家教會與客家想像

「基督教會」與「客家文化」的相遇，在客家研究的領域看似一個新的議題，推動客家文化復興、客家語言保存的客家運動者，學院的學者在這方面的著墨還不是很多，我們對客家教會與客家文化的關係需要有更多的認識（張維安，2013：4）。回顧在臺灣宣教的歷史脈絡中，對於客家族群的研究並不顯著，且將「客家宣教」視為艱難困境，研究多為解決對於客家族群的傳教問題，例如語言使用、人才培育、祭祖文化、聖經翻譯等等。然而，身處香港的傳教情況卻十分不同，從歷史上來看，客家族群從「自在的客家」到具有客家意識的「自為的客家」發展過程中，在客家地區的巴色教會似乎扮演了相當重要的角色，在粵東的客家非漢事件之後，主導客家源流探討的羅香林教授，本身即是巴色教會的長老（粉嶺崇謙堂），東江流域巴色教會與客家的研究已經有

許多研究在展開（張維安，2013：4）。綜上所述，香港與臺灣客家族群與基督教會的交互關係，有著極大的差異性與特殊性，值得深入探討與詳細分析。藉此，本段落將依序說明四個面向，首先從「臺灣『客家教會』的概念討論」作為切入，提出臺灣歷史脈絡之下的客家教會進行描述。接著藉由「香港巴色會的歷史研究」，爬梳巴色會在香港之紀錄。再次透過「香港崇真會的個案研究」，彙整崇真會在香港的經驗。最後提及「香港『客家想像』的形塑方式」，進一步思考「客家教會」與「客家想像」之間的相互關聯。

### （一）臺灣「客家教會」的概念討論

陳胤安（2010）〈族群、文化與認同的形成—從「客庄」教會到「客家」教會〉一文提供本研究的思考取徑，文中探討「客家教會」的形成及其文化，透過其過程理解族群、文化與認同建立的關聯性，並且透過當代客家論述的兩大典範說明，並且將其劃分為兩波客家運動。一是1930年代以羅香林《客家研究導論》為首的「中原客家」，強調客家人是正統漢人的一支；二為1990年代經「客家公共事務協會」提出的「臺灣客家」，強調客家在臺灣的歷史，認為客家認同必須整合入以臺灣為主體的論述（陳胤安，2010：450）。這兩波「客家運動」分別造就不同層面的影響：

從1930年代開始的第一波客家運動，引導臺灣的客家教會嘗試與海外的客家人連結，背後反應的是羅香林「中原客家」的觀點，認為各地的客家都是有共同的祖先與共同的文化，臺灣的客家教會也希冀學習海外客家的基督教經驗，以幫助臺灣客家人的教會增長。1990年代的第二波臺灣客家運動，引導臺灣客家教會重新關注自己的土地，重新強調客家人意識臺灣人的觀念，客家教會更加強與臺灣其他教會的互動，



並且推動成立「客家教會」和在既有教會中成立客家小組或崇拜，「客家」這個族群觀念再次推動臺灣教會界內的族群分類，從過去隱形的族群開始「現身」。（陳胤安，2010：453-454）

然而，從 2000 年開始，客家的教會從過去因為在客家人較多的地區，所以稱之為「客庄教會」，逐漸轉向因為認同客家族群，且強調客家的主體性，而成為「客家教會」（陳胤安，2010：458）。陳胤安（2010：459）進一步提出：「『客家教會』這個概念的創生，面對的問題便是：相對應於其他的教會，什麼是『客家教會』？除了用語言做為定義之外，什麼是「客家教會」？另一方面，對應於『客家族群』，『客家教會』應該具有什麼樣的特質才足以稱作為『客家』？」（陳胤安，2010：459）。對此，本研究則是企圖對於「客家教會」之概念進行釐清且重新檢視。

是故，這必須思考關於「客家教會」的定義，可以藉由古儀瑩（2012）在《臺灣客家宣教：以臺灣基督長老教會「客家宣教中會」為中心》一文中的方式作為基點，該研究以 1954 年至 2011 為主要時間脈絡，研究臺灣基督教長老教會與「客家宣教中會」之組織架構、人員職掌，探討其成立過程、發展現況，討論客家地區的教會加入或不加入「客家宣教中會」的成因。其研究將著注意於兩項概念：第一為「客家教會」，是以臺灣基督教長老教會總會客家宣教委員會於 1985 年與 2002 年公佈之定義為主，前者定義：「1、貴教會之信徒是否客語信徒；2、在各種聚會中有使用客語（包含翻譯）；3、教會所在地，住民大都是客家人；4、符合以上三項條件任合之一項，經小會開會在議事中議決。」。後者定義：「1、在客家地區 2、參加客家（中）區會者；3、信徒陪餐會員 50% 以上是客家人」符合其一者即為客家教會。

第二是「客家宣教」，該研究將「客家宣教」分為三個層次。1、在客家地區用客語向客家人宣教，將宣教地區、對象、語言皆集中在客家；2、在客家地區向每個人宣教，換句話說即為在客家地區廣泛宣教，宣教對象不限定在客家人，語言也不一定要用客語；3、在臺灣各地向臺灣人民宣教，宣教對象即可含括原住民、福佬人、客家人、新住民等，客家人是廣泛的宣教對象之一，因客家人在臺灣的分佈甚廣，只是較集中在北部和南部地區，若要向客家人宣教，則不限於客家人口集中的地方，而客家人分散在各個教會，對他們宣教的方式是採用一般的語言和方式（古儀瑩，2012：13）。綜上可見，透過總會所公開的定義，所謂「客家教會」是以：「客庄地區、客家語言、客籍信徒」此三者為首要因素，並且進一步將「客家宣教」納入此範疇，即是「地域、語言、族群」作為界定標準。

## （二）香港巴色會的歷史研究

論及香港教會史的研究，得以透過李志剛牧師之研究（1985、1993、1994、1997、2005、2012）進行認識，其中〈香港客家教會（巴色會）之設立及其在廣東與北婆羅洲之傳播〉一文表明：「若論客家問題的研究，應以瑞士巴色傳道會（又稱 The Basel Missionary Society）的來華教士最具代表性。歐德禮牧師、畢安牧師均屬巴色傳教會的教士，而巴色會最早來華的韓山明牧師（Rev. Theodore Hamberg）和黎力基牧師（Rev. Rudolph Lechler），實為客家研究的先導。韓山明牧師在 1854 年 5 月 13 日離世前已撰有客家方言字典。黎力基牧師於 1860 年出版羅馬拼音「馬太傳福音書」的客家聖經（李志剛，1993：274-275）。」因此早期來華教士為要對客家進行傳教，必須在語言、文字、宗教、風俗、民族源流、居住環境做出深度瞭解，然後才容易接觸山區的客族宣揚教會。因此西人對客家的認識和探究是始於西教士的傳教運動，

是可斷言（李志剛，1993：275）。

基督教士之認識「客族」，並向西方傳道會介紹「客家」，是以郭士立（Rev. Karl Friedrich August Gutzaff）為最早（李志剛，1993：276）。郭士立牧師富語言天才，通曉本地，客家、閩南、潮州及官語各種方言，而他於1844年在香港組織福漢會（Chinese Union），則包括各種方言的教徒，及至1846年德國禮賢傳道會派出葉納清牧師（Rev. Ferdinand Genahr）和柯士德牧師（Rev. Heinrich Kuster）；巴色傳道會出派韓山明牧師和黎力基牧師東來，翌年3月19日到達香港（李志剛，1993：277）。郭士立牧師在福漢會的傳道員，派遣前往廣東五華等客家地區傳教。如江覺仁、張復興、戴文光、徐復光、張仲木、賴興廉等人（Lutz, 1998: 13-111）。按當時滿清政府在未簽訂中英北京條約和中法北京條約之前，所開放傳教的地區，亦只限於廣州、廈門、福建、寧波和上海五個通商口岸，廣東客族居住的地區仍屬禁教之列。因此傳教士到客家地區傳教，固然有賴華人傳道員陪同得與鄉村客人接觸，西教士在廣東境內的客家活動，可說是政府弛禁的一種不穩定的工作。可是正因為他們以廣東境內客家社群為最終宣教目標，香港不過是西教士暫時的踏足點，香港客家教會應勢產生（李志剛，2005：141）。

韓山明牧師實為專向中國客族傳教首位基督教牧師，中國客家教會的開山祖，於1854年5月13日在港病卒，35歲英年早逝。韓山明牧師先在新安縣布吉及東莞縣李朗傳道，而華人教士則更深入花縣及東江一帶傳道，其中有不少客族洗禮歸信基督。若說太平天國為中國近代客族領導的革命運動，韓山明牧師於1854年撰寫的 *The Visions of Hung Siu-tschuan and the Origin of the Kwang-si Insurrection*（太平天國起義記），可謂研究客家最早的歷史文獻。可以說是中外第一本太平天國史，為研究太平天國

史的備要。他同時堪稱太平天國史研究的鼻祖。韓山明牧師論及洪秀全的誕生和童年，對客家風俗亦有詳盡載述（李志剛，1993：278、2005：151）。

黎力基牧師宅心仁厚，甚得人望，在中國西教士中素有令譽；並獲港督器重，1881年委任為考試委員會委員（Board of Examination）對香港教育事業多有貢獻。瑞士巴色傳道會遣派韓山明牧師和黎力基牧師來港支持郭士立牧師的福漢會佈道工作，其後韓山明牧師向客家族群宣教，而黎力基牧師向潮州族群宣教，兩牧師可說是向這兩個客家族群的先驅。然而，黎力基牧師於1852年被潮州官方驅逐離境，不准傳教，於是返回香港，與韓山明牧師和於1852年5月15日來華的韋永福牧師（Rev. Philip Winner, 另譯韋腓力）共商日後的工作方針，決定巴色傳道會日後傳以客族為傳道對象，並在廣東客家地區進行傳教（李志剛，2005：141）。

歷史學家 Jessie Lutz（魯珍晞）（1998）一書 *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity 1850-1900*。即是透過多位中國基督教徒的傳記（傳教士對於中國基督徒所記錄的生平事蹟）與自傳（中國基督徒所撰寫的個人回憶錄），如江覺仁（Jiang Jiaoren）、張復興（Zhang Fuxing）、戴文光（Dai Wenguang）、徐復光（Xu Fuguang）、張仲木（Zhang Zhongmu）、賴興廉（Lai Xinglian）、張源發（Zhang Yunfa）、李正高（Li Zhenggao）等人。以及討論有關西方基督新教與中國傳統文化上的接觸與衝擊，分別以當時的社會環境，如貧窮、械鬥、動亂作為背景，加上風水習俗、死亡葬儀、客家婦女、宗親組織等議題為切入分析，最後論及基督教所受到的脅迫、困境，直到最後自主、擴張與本地化的歷史過程。

湯泳詩（2012）《一個華南客家教會的研究：從巴色會到香港

崇真總會》是依據其碩士論文所改寫而成，該書透過歷史發展與變遷，探討 19 世紀下半葉至 20 世紀之巴色會到香港崇真會的歷程，以分期形式進行論述。湯泳詩提出其研究有三大學術意義，首先，巴色會的傳教士多為德國籍及瑞士籍，有別於 19 世紀來華的差會，通常以英國、美國為多數。同時該會注重於中國華南的客家地區，作為其宣教對象，相較之下，其他差會多以沿海區域人士為對象而有所不同。再者，以往有關對於巴色會和崇真會的研究，大多針對該會在廣東東北的早期發展，少有研究關注該會於香港的發展過程，即便論述崇真會在香港的發展，也只是以個別堂會及學校的個案方式。如論及崇真會編年史的研究且是以華人教會自立的角度，則正是該書嘗試填補的研究空隙。最後，巴色會來華宣教及其發展，相關的出版籍資料充足，而且均能妥為保存及收藏（2012：3-4）。因此湯泳詩兩度前往瑞士巴色會檔案館及圖書館（Basel Mission Archives and Library），以及數次在香港各地的崇真會辦事處、教區、學校、研究部門，蒐集大量該會的史料文獻，且尚未有學者做分析研究，該書為開拓巴色會到崇真會的歷史研究之先河。

### （三）香港崇真會的個案研究

Constable（2013b: 6）於《基督教心靈與華人精神－香港的一個客家社區》一書中指出：「我更多的是要提高大家就客家身分問題的反省和討論水平，同時對一些客家身分的矛盾和含糊進行有意識的合理化引導。」。由於許多崇謙堂的人展示出的客家意識，完全不同於那些我在香港遇到的其他人的態度，他們宣稱自己的祖先是客家人但他們不再是客家人，或者說客家認同在香港不再重要或有意義，或者在被人逼問時承認自己具有客家祖先，但從來不將其作為責任來提倡客家認同的價值或重要性（Constable, 2013a: 160）。然而，在解釋崇謙堂居民客家意識極大程度方面，

最重要的單一因素是——多少有點自相矛盾——他們的基督信仰。基督教及其伴隨的教堂制度結構，可以說至少在兩個方面影響了客家認同：它創造了客家認同共享的社會環境，而且往往是歸咎於社會環境，這被假定為異常重要；他也為客家認同的保持提供了一個理由；並且影響了客家認同可能採取的形式（Constable, 2013a: 161）。由上可見，基督教會提供客家族群對於其自身身份與認同，有著密不可分之關係。

Eriberto Lozada（羅力波）在評介此書時表明，Constable 認為族群性最好被理解為奠基於歷史詮釋的一種社會過程：

According to Constable, Hakka ethnicity for the people in Shung Him Tong develops out of historical narratives that serve as a “genealogy”— what anthropologist Charles Keyes has theorized as a “cultural interpretation of descent”.（Lozada, 1999: 153）

在上引中提出，根據Constable的說法，對崇謙堂的居民而言，客家族群是由有如宗譜般的歷史敘事，也就是由人類學學者Charles Keyes（查爾斯·季斯）所創的「家族血統的文化詮釋」理論發展而成（Lozada, 1999：156）。然而，韓彥（2014：30）對於該書不足之處也提出看法：「對於當地客家人身分認同，沒有做深入的研究與分析，缺乏橫向的比較，比如同一時期，在香港不同區域的客家人對身分認同的比較。對於香港客家人的信引問題也缺乏全面的總構與歸納，所以在此方面也略顯單薄。」

同時，陳麗華（2015：261）也認為，若將視野集中在客家認同形成與基督教巴色會的關係上，該書仍存在值得深入探討的空間。並且進一步提出了兩個面向的討論。第一，Constable描述了關於「客家」作為一個實體族群的歷史過程，不過與她也注意到非崇謙堂地區的香港客家女性報導人表示：「妳（指Constable）

比我還更客家！跟妳相比，我是本地人（Constable, 2013b: 4）。」有趣的是，這與崇謙堂中本質化的客家族群稱呼，意義上並不相同，某種程度上反映出，崇謙堂的當地區民與非崇謙堂的人們，所理解的「客家」意涵的想像落差。至於二者中間的轉化過程與巴色會的關係為何，基督教巴色會19世紀中葉以來作為香港、廣東及東南亞地區客家想像機制的關鍵角色，對於地方社會人士認同影響的歷史過程，仍有待進一步探討（陳麗華，2015：261）。

第二，在探討香港客家基督教社區時，亦不能不注意英國殖民地政治、經濟與宗教文化政策的影響。該書作者所關注的崇謙堂村位於香港新界地區，在香港二戰前，是七所巴色會教堂中建立最晚者，亦是在1898年英國殖民政府租界新界之後才設立的，因此不像新界其它社區一樣擁有原居民（不論講何種語言）的土地和建屋權利，這一身份和法律地位的不平等，對於該地居民作為「客」的身份亦有很深影響。由此可推斷，香港崇謙堂村社區內強烈的客家自覺認同，或許是一個特例。透過與香港其它基督教巴色會社區，以及非基督教客家村落的比較研究，或許可以更突顯出該村客家認同建構對於當地人的意義。Constable 實際上也注意到了這些面向，只是在其論述框架中並未特別予以強調（陳麗華，2015：261）。同樣的問題，Constable 的研究只針對單一地點的「崇謙堂」進行，缺乏參照之對象，於是本研究將提供以首座客家教會「救恩堂」的研究個案，與 Constable 的研究對象「崇謙堂」進行比較。

此外，在 Constable 這份經典的民族誌出版近 20 年後，由李尚莉（2013）於香港中文大學神道學碩士論文所撰寫《香港客家教會發展與身份認同之關係－以粉嶺崇謙堂為個案研究》。該論文提及 Constable 的人類學田野考察是在 80 年代進行，也未有對當前崇謙堂的現況作出評估和分析，尤其客家教會發展與客家人的

身份認同之關係，兩者在發展過程中所受影響與變化，同具研究價值（李肖莉，2013：3）。因此李肖莉試圖補充這方面的資料，從崇謙堂之獨特性處境作為研究對象，探討客家教會由創立到發展，信徒是如何體認客家教會的特色及身份認同的關係。尤在百年過後，當面對嚴峻的本土化衝擊，信徒對客家教會的特性保留所存心態和意見及如何看待自己的身份認同，教會又是如何面對社會改變與挑戰（李肖莉，2013：3-4）。其研究顯示：

崇謙堂對比其他客家堂會確有力為係客家人的身份認同。由於崇謙堂建在客家圍村—崇謙堂村內，發展相對穩定，而教友主要也來自崇謙堂村和鄰近村落的客家人。崇謙堂村面積不大，住在當中的人起初全是客家人，並是基督徒，又多是親屬、宗親或同鄉關係，家族性強，所以特別容易建立起自己的身份認同和聯繫。（李肖莉，2013：30）

然而，在研究結論提及社會變化和客族意識的淡漠，隨著社會急速改變，新市鎮的發展，都市化的進程，為新界村落帶來了流失與衰落，客家人的方言被本土化吞噬，以致客語族群再不以客家話做表徵自己的客籍身份，使身份的認同更催淡薄（李肖莉，2013：34）。並且說明崇謙堂發展面對的衝擊與掙扎，村民為求生活改善，事業發展，也由大家庭聚居分散成很多小家庭，並搬離圍村或移居海外，甚或不再回來。同時也要為教會的老化、增長和傳福音對象及自我定位等問題而困擾。尤其是崇拜語言的使用，昔日傳教對象是客家人所以用客家話，但現在時移勢易，受本土化影響，村民、教友也不多說客家話了，更不需要為分別我群與他群而重視自己的身份認同（李肖莉，2013：38-39）。

#### （四）香港「客家想像」的形塑方式

其後陳麗華（2014）於〈香港客家想像機制的建立：1850-1950



年代的香港基督教巴色會》一文中表示：「從香港島城市社區，以及九龍半島及新界鄉村教會的建立過程上，可以看出在殖民地秩序環境之下，它成為吸納不同來源的客語移民的機制，亦成為香港社會想像客家的重要機制之一（2014：139）。」。該文首先提及香港教會與「客家」族群的關係，無論是歷史學或人類學皆有相關的基礎研究。接著討論香港巴色會傳教網絡的建立，描述港島、九龍、新界三地數間教會之成立過程。並且提出「教會作為想像客家的方式」，陳麗華（2014：153）文中說明：「在教會的環境之下，不管移民的來為何，不管其語言中的差異為何，一個統一的『客家』群體想像和客家語言形態顯現。」，最後認為香港客家教會一體化的形成：「是因 20 世紀 20 年代以後，由於外部政治環境及教會體制的變化，香港巴色會不但脫離巴色差會和中國大陸教會的影響走向獨立，更逐漸形成了整體的客家意識（陳麗華，2014：159）。」

反觀香港的「客家教會」崇真會因社會情境與歷史脈絡與臺灣相異之關係，並未強調所謂「客家主體」，巴色會（崇真會前身）當時雖是針對客家語群的信眾進行傳道，實為傳教策略考量之下的原因。隨後因香港人口結構的變化與香港社會之變遷，使得客家語言的使用低落，客家族群逐漸稀釋，對照於「潮人教會」（許承恩，2001；李金強，2009），同樣有著族群語言轉變為普通話的講道情形，但是潮人教會的群體歸屬除了語言之外，另有著「地域認同」的連結關係。相較之下，客家群體的祖籍來源分散（閩粵贛週邊區域），並未能有效指認與辨識，使得位於香港的崇真會因而具有「針對客家族群傳教」的歷史因素，進而賦予「客家教會」的認同標識。

綜上所述，崇謙堂與客家人的經驗或許只是個特例，由於目前缺乏在其餘地區的個案討論，因此本研究選擇於首座客家禮拜

教堂「西營盤救恩堂」進行田野工作，加入有別於以往聚焦於崇謙堂的研究對象作為參照分析。進一步說明教會是如何因應當代社會環境，進而調整其傳教策略，並且釐清「客家教會」的文化特徵逐漸淡化所帶來之影響與意義。至於巴色會來到廣東、香港的傳教源由與客家族群的宣教過程，以及為何選以位於西營盤的「救恩堂」作為田野地點，這必須回到巴色差會與客家族群之間的歷史脈絡，並且審視當時西營盤發展過程中的環境因素加入討論，即是下一段落將處理之議題。

### 三、首座客家教會：香港崇真會救恩堂

巴色差會（Basel Mission）來自德國與瑞士交界的一座巴色城，而「巴色」是瑞士北部德瑞交界的一座名城「Basel」的譯音（周天和，2010：3）。其成立於 1815 年 9 月 25 日，開創之後則興建神學院，培養傳教士前往世界各地進行宣教事工。其宣教區域依照湯泳詩（2012：9）所整理的主要區域分別為：「1828 年在非洲的黃金海岸（Coast of West Africa，今之 Ghana 加納）、1834 年南印度（India）、1847 年前往南中國廣東客家地區，這是唯一不屬於德國或英國殖民地的國家、1886 年喀墨隆（Cameroon）、1912 年北多哥（North Togo）、1921 年加里曼丹（Kalimantan）、1952 年在北婆羅洲龍古斯族（North Broneo among the Rungus tribes，今之 Sabah 沙巴）及 1959 年在北喀墨隆山區民族（North Cameroon among the hill tribes，今 Nigeria 尼日利亞）。」正是如此，巴色會成為世界上首位以客家地區傳教，且針對客家族群宣道之差會。

因此本段落將分為兩部分進行論述，分別是「巴色會來華之過程」，以及「救恩堂建立之概況」。前者說明巴色會來華宣教的背景，並且描述崇真會在港自立的過程，將當時的歷史情境進行敘述。後者討論西營盤地區的命名緣由與區域概況，以及救恩堂

的成立過程與近況發展，作為現今地理環境的認識。其中透過文獻史料描繪當時宣教之樣貌，同時根據實地走訪與訪談資料討論此地的現況發展，且針對「救恩堂」進行教會歷史的彙整，拼湊出過往至今客家族群與基督教會的互動關係。

### （一）巴色會來華之過程

論及基督教在香港的發展，與香港社會變遷有直接的關係。因為基督教宗派甚多，而傳道會的背景亦相當複雜，早期有英國和美國的，或是澳洲和加拿大的，更有來自荷蘭、德國、瑞士、芬蘭、挪威、丹麥、瑞典等歐洲國家。及至第一次世界大戰以後，亦有不少教會從大陸遷至香港，所以香港不少基督教會的存在，多依賴西方傳道會的支援才能維繫。事實上在 1949 年前，西方傳道會對於香港傳教事業並不重視，因為西方傳道會遣派的教士是以中國內地本土的中國人民為宣教對象，香港只是各國宣教士進入中國的「踏腳石」，或藉香港作為他們學習中國語文的場所（李志剛，1997：754）。

關於巴色會來華宣教的起因與過程，是與一位信義宗的自由傳教士郭士立有極大的關聯性。郭士立對中國的宣教事工及其熱心，渴望在短期內能為基督贏得整個中國。他不贊同英美的差會把宣教事工局限於根據條約所准許的五個通商（廣州、廈門、上海、寧波和福州）口岸範圍之內，反而採取使徒時代的精神，組織了「福漢會」，差遣中國信徒前往中國內地，向中國人傳揚福音（Wilhelm Schlatter, 2008: 5）。1843 年 11 月郭士立給英國政府委任為香港政府撫華道（今華民政務司）以後，由澳門移居香港。他在香港組織了「福漢會」，目的是讓中國人傳福音給中國人（Wilhelm Schlatter, 2008: 21）。根據 1846 年 5 月 6 日董事部會議錄中說到：

在中國宣教需要一種新的活動模式，有異於在東印度和非洲的模式；更多志願參與，在弟兄和我們之間更多分擔危險，減少支出，增加效能，不建房屋，寧可租住中國人的房子，不設差會中心，只從事移動性的傳福音事工。董事部表達在中國開啟簡單的宣教事工的願望，計劃差派兩位弟兄作宣教士，每一位可有兩位本地人作助手。(Wilhelm Schlatter, 2008: 23)

為了因應郭士立的回報與請求，使得巴色會做出了一項抉擇，這便導致 1846 年 5 月 13 日董事部一項決議：「奉主的名，我們嘗試在中國開啟宣教工作。韓山明(Hamberg)和黎力基(Lechler)兩位弟兄受委派到中國作宣教士。他們今秋將從倫敦啟程。」巴冕差會也因此決定有所行動(8月26日)；柯士德(Koester)和葉納青(Genähr)兩人會與巴色差會的兩位弟兄同行，前往郭士立那邊(Wilhelm Schlatter, 2008: 23)。而在中國南部，巴色差會(今崇真會)就與巴陵會(今中華基督教)和巴冕差會(今禮賢會)有了協議，分別在說客家話和本地人中間傳福音(周天和, 2010: 10)。郭士立打算讓這四位宣教士負責廣東省的宣教事工。巴色差會的宣教士負責廣東東部。韓山明將負責三至四百萬客家人的宣教工作，黎力基則負責廣東沿海直至福建境內的福佬人地區(Wilhelm Schlatter, 2008: 28)。根據李志剛(1994: 244)〈香港客家教會(巴色會)之設立及其在廣東與北婆羅洲之傳播〉一文中指出，在郭士立牧師遣派傳教士入內傳道，實依地區和語言區分，是早期宣教士進入內地最有計畫之方法。從其工作地域分析：

1. 禮賢會：葉納清牧師—東莞區，本地語

禮賢會：柯士德牧師—四邑區，本地語

2. 巴色會：韓山明牧師—新安區，客家語

## 巴色會：黎力基牧師－潮汕區，潮州語

1851年2月，韓山明在香港為江大賓（字覺仁）、張廣鵬、張復興施行洗禮，三人擔承售經佈道之職。江大賓、張廣鵬分別為新安李朗、麻田村人，深入深圳客家鄉村，為巴色會的事工拓展作出貢獻。祖籍長樂（今五華縣）的張復興深入長樂地區，為巴色會在東江客家地區傳播基督福音的開山祖（蔡惠堯，2006：136）。然而郭士立牧師1851年3月28日自德國返抵香港，不幸於8月9日在港病逝，福漢會會員由是星散，而部分客家會員及轉隨韓山明牧師傳教。是時在港信徒已有60餘人，黎力基牧師自被驅逐回港後（因在潮汕地區的傳教受官方阻斷），不久即在西營盤（現址香港高街97號）設立教會，招聚客家信徒敬拜上帝，舉凡居住於筲箕灣及港島對岸中國境的教徒，每於禮拜日多遠道前來崇拜。成為當時香港客族集結活動唯一的場所。而此客家教會的建立，不但為巴色會首創的客家教會，亦為世界第一間客家教會，更是廣東客家教會之發祥地（李志剛，1994：245）。

1852年5月，韓山明先後在沙頭角和布吉開設宣道所。同時，巴色會派遣韋永福（Philipp Winnes）牧師來華，三人決定專注於客家地區傳教事工（蔡惠堯，2006：136）。巴色傳道會自1852年在香港西營盤設立會址之後，瑞士巴色傳道會不斷遣派男女教士到華傳教，分別在廣東新安（今稱寶安）、東莞、惠陽、博羅、紫金、河源、新豐、連平、和平、龍川、五華、興寧、梅縣蕉嶺等14縣工作，亦曾遠至江西尋鄔等客家地區佈道（李志剛，1994：246）。巴色會在李朗穩固根基後，積極拓植，向東江客家地區擴展。1858年，經過張復興的不懈努力，長樂縣樟村成立教會，這是巴色會在東江流域的重要基地。自此，巴色會將廣東的傳教工作分為南區和北區：南區（或稱南會）以李朗和香港為中心，致力於東莞、新安、香港三地事工；北區（或稱北會）以樟村和元

坑為中心，在嘉應州傳教（蔡惠堯，2006：137）。

由於黎力基在潮汕地區的傳教過程十分困頓，於 1847 年至 1852 年間，多次前望潮汕地區宣教，但多次遇見盜匪竊取、驅逐襲擊、疾病疫情等等問題纏身，因而退居香港，與韓山明、韋永福共同決議改以對客家地區進行福音佈道，因此開起基督教在華史上對於客族的傳教事工。同樣的李志剛（2012：126）指出：「至於對『客家人』傳道，是以『巴色會』（崇真會）為專責。由於客家人和廣府人在語言上的不同、生活習慣的不同，先於 1847 年禮賢會和巴色會來華教士，已經訂下不同傳道的目標，禮賢會專向廣府人傳道，巴色會專向客家人傳道，兩會經有協議。不過在 1898 年前，香港島和南九龍都是廣府居民較多，因此除巴色會外，各工會的工作是以廣府人為主。」而我們透過差會董事部向宣教士的五點說明（Wilhelm Schlatter, 2008: 58-59），可以看出當時宣教的困境與問題：

- 1.我們的任務和目標是在中國內地的宣教工作。我們毫無疑問地決定，在內地而不是在五個通商口岸，建立我們的宣教據點。
- 2.只要仍有可能在他們中間與他們一齊工作，在布吉和鄰近地區的小教會，不能也不應該放棄。
- 3.當弟兄們停留在香港的時候，應該在任何有可能的界域中繼續工作（例如，語言的工作，撰寫佈道單張，為學校編纂教科書）。差會董事部不想有的一件事是巴色差會的宣教士放棄他們的獨立，與其他差會進行一種永久性的聯繫。暫時的協助，比方，無薪協助英國聖公會傳道會 CMS（Church Missionary Society）的工作，是准許的。董事部不想你們擔任英國學校校長；你們應該保留宣教士的身份。

4.在香港購買或建造一座房子是不合宜的。我們不打算派一位宣教士長期在香港停留。

5.董事部想弟兄們在香港找到一個合乎衛生的住宅單位，租賃下來。

儘管物質生活的情况有了改善，但終身在巴色差會工作的宣教士則愈來愈少，絕大多數的宣教士都有定期的合約，合約期滿可以續約，也可以自由離開。造成這局面的原因有好幾點。第一、差會本身自覺沒有足夠的經濟能力，對所有宣教士承擔一生供養的責任。第二、許多青年宣教士也不覺得自己能夠保證一生作宣教士，定期合約對雙方都比較妥善。第三、海外的夥伴教會在行政上已是獨立的教會；他們請求巴色差會派遣宣教士前來，在某些特定的計劃上予以協助，計劃完成以後，以便無需該宣教士繼續停留（周天和，2010：23-24）。而 1852 年 12 月 17 日和 18 日，巴色會的三位宣教士在香港開了一次會議，考慮尤生漢總理給他們提出的問題。

- 1.有無可能繼續以往和現在在中國宣教事工上的進展？而韓山明和黎力基的看法是：集中於一種方言區，就是客家地區，在一處或兩處宣教以便建立教會。
- 2.如果不可能達成到如今為止的傳教策略，那麼應該怎麼做？除非被趕出中國，在沒有回去的希望。因為在香港建立教會，要比在內地建立教會更困難。（韓山明認為，「在香港，家庭的聯繫多數已經解散了，可是基督教只能在家庭的根上成長。」）在香港建立一個據點，三個宣教士並不太多。一個作牧會的工作，一個向非基督徒宣教，一個作學校工作，他們大家都必須辛苦工作。

3. 即使巴色差會不可能增加宣教士的人數，並且可必須放棄設立任何機構，各位弟兄是否仍舊建議繼續中國的宣教事工？你們對重新委派韋永福弟兄到印度有何意見？因為情況與始出委派韋永福時所期望的有了改變。對此，韓山明回答說：「目前三位弟兄在此已經夠了。除了學校以外，目前並無設立其他機構的需要，把韋永福調走將是大災難。極可能，他要從事教學的工作。並且他必須遊行各地，因為他的眼睛和頭髮的顏色與中國人十分相似。韋永福相信主乎召他到中國傳福音，而董事部也奉主名差派他到中國去。」
4. 弟兄們是否同意受委派到東印度去？抑或他們寧可被轉介到別的差會去？他們是否假定有這樣的差會會接納他們？韓山明回答說：「假如我們深信在中國再沒有甚麼可以讓我們做的，我們自己會建議把我們差派到別的地方去。假如只由於所需費用很大，為了省錢的緣故，把我們調離一個有前途的工作，我們會深深受傷。我們祈望會來自我們在巴色城的父老們。假如他們覺得不能繼續支持我們，他們會介紹我們到別的差會去」。

對此得知，巴色會來華初期並非針對香港（當時稱新安縣）地區做傳教，而是利用英國殖民的通商口岸做為跳板，試圖北上深入中國內陸宣教。並且透過韓山明與黎力基兩位傳教士生平背景，得以進一步瞭解當時來華的宣教過程與面臨困境，以及對於客家族群的宣教貢獻，只是屢屢受戰亂、盜匪、疾病等等因素不斷侵擾且不堪負荷，因此退而留守香港，才在當時眾多華人居住的西營盤區域開設第一間客家教會。這一點從 1847 年來華，卻直到 1852 年才建立第一間在港教堂，透過這段五年的時間差距即可看出，巴色會在一開始的傳教策略並非著眼於香港的發展，而是



在情勢所致的變化之下做出的決策方針。

綜上所論，透過客家語言的親近性是巴色會建立教會的重要因素。傳教士及華人助理均具客語背景，差會在中國內陸又有客語事工基礎，到他們來港之時便能善用其優勢，招聚逃難來港的客籍人士建立教會。從巴色會與浸信會的分別得以瞭解一個有趣的形況：對巴色會來說，方言之便為宣教事工開出一個新的機遇；對浸信會而言，方言使他們的事工陷入困難。當中的差別，是巴色會的客語群體是聚居在一起的，劉粵聲（1996）的記述就指出，在 1862 年已有至少 63 名會友了，而且都聚居在筲箕灣及西營盤兩地。更加重要的，是他們都是落難之人。這使得傳教士有了一個進入客家人社群的入手點；浸信會的潮語事工則分散為四個據點，並且是當地居民，相比之下是較難入手的（劉紹麟，2003：211）。

香港開埠初期，居港華人為數不多，並數低下貧苦階層，實非西方傳道會宣教要點。由於巴色會教士在 1860 年未能深入客家地區建立堂址，黎力基牧師以其遠見，於 1852 年在香港島一個非客家的社區開設地所客家教會，在香港宗教自由的政策中，西營盤客家教會不但成為凝聚客族活動中心，亦同時成為國內客家信徒移居海外集散中心（李志剛，1994：249）。同時可見，透過三自運動（自立、自傳、自養）之後而成立的崇真會，雖然脫離潮汕一帶的總會（參閱 p.29），獨自運作與發展，但依然持續保持合作與聯繫。此外，香港崇真會因有著與客家宣教的歷史淵源，則開始與臺灣崇真會有著更為緊密的互動關係，雖然彼此之間無上下對應的從屬連帶，反而是經由「客家福音」的串連，使得彼此得相互來往。

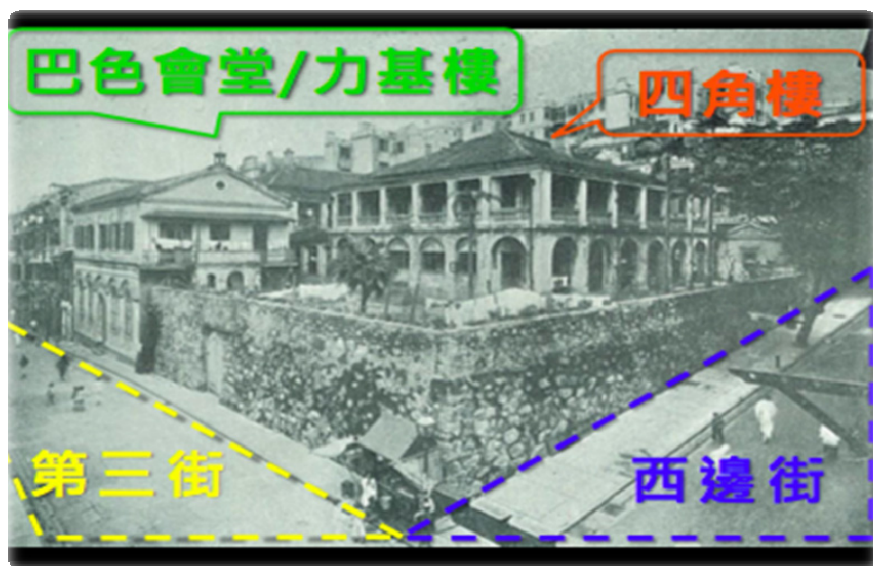
## （二）救恩堂建立之概況

由於早年太平天國（1850-1864年）作亂，引致大批中國內陸客家人湧入香港西區，使西區聚集了大批客家難民。因韓山明、黎力基以西區作為傳教基地，並以客家語作傳教、聚會的溝通語言。另外當年的信眾多帶同鄉及親人一起參加崇拜，因此當年在崇真會救恩堂的信徒全都是客家人。當年的客家信眾除了來自西區外，亦來自香港島各區，例如鋼線灣村及筲箕灣的客家人，其中以婦女為主。救恩小學現址以前是救恩堂的物業，這些物業是讓有需要的客家教友居住的，這樣可方便教友找教會幫忙，亦方便教會人士上門探訪，加強與教友之間的聯繫。以前教會對信眾的要求不高，只要他們願意接受洗禮變即可成為教友（梁炳華，2005：151）。

1851年2月9日，韓山明在上環街市附近的「掘斷龍」<sup>1</sup>向浸信會租賃了兩間破屋作禮拜堂，名為「客家聖會」，舉行主日崇拜及一般聚會。會友全為客籍，有40名男性，20名女性（基督教香港崇真會救恩堂，2012：17）。同年4月13日舉行第一次洗禮。1852年黎力基牧師被趕出潮州鹽灶，返港後與韓山明牧師一起在西營盤購地興建教堂，專項客家人傳教，所以救恩堂不但是客家最早的教堂，亦是現有香港華人教會最早的教堂（李志剛，2012：133）。韓山明在西營盤成立教會，並請准政府撥地興建教堂。兩年後（1854年）他因心臟病去世。黎力基於1856年接掌其工作，1861年於西營盤建立四角樓作為居所及辦事處。

---

<sup>1</sup> 為香港已經沒有使用的地名，根據文獻記載可指香港兩處舊地名。研究者推測一處應為現今上環的摩里臣道（Morrison Street），由於「摩里臣」是紀念西方來華的第一位傳教士「馬禮遜（Robert Morrison）」命名設立的街道，代表早期有關於基督教會的活動；另一處現為灣仔峽道，又名「峽道」或「唸道」（Gap Road），是一條由半山直落至皇后大道東，而延伸至跑馬地的道路。由太原街至摩里臣山道（Morrison Hill Road）的一段，被稱為「掘斷龍」（饒玖才，2015：96）。



圖二、巴色會堂（力基樓）、四角樓與街道圖示  
資料來源：香港崇真會提供



圖三、巴色會堂（力基樓）、四角樓與正面圖  
資料來源：香港崇真會提供

1862年，黎力基夫人於西營盤開辦女校，名為巴色義學，以客語授課，成為客家教會女學之發祥地。隨後教會日漸發展，因此空間不敷應用，遂向西籍人士募捐，將籌得之1800元購置第三街86號興建教堂，命名為力基樓（圖二、三），並於1867年11月9日舉行開幕崇拜（基督教香港崇真會救恩堂，2012：17）。1871年黎力基牧師返國休養，並且婁士（Rev. J. W. Lowe）牧師來華主持巴色會相關事務，三年後1874年黎力基回港擔任總牧，1886年為黎力基來華40週年屆時62歲，同年返國第三次休養，到了1888年再度第四次來華，隨後的10年之間居住於坪塘，直至1908年黎力基牧師過世，得年84歲。透過上圖二與圖三，可以清楚看見，早期開設巴色會堂則稱「力基樓」，為現今的「救恩學校」所在地，至於「四角樓」則是目前「救恩堂」的原址，兩者在未拆除重建之前，皆是兩層樓高的建築。

1927年崇真會開始自立，並且出現中國人牧師。戰後，老隆（在潮汕一帶）是崇真會的總會，並派曾國英牧師來港。曾國英牧師來港後嘗試招攬非客籍人士加入救恩堂，故設兩堂崇拜，分別是早堂（9點）崇拜用客家話，午堂（11點）崇拜以廣東話做溝通的媒介。1931年6月，將四角樓拆卸以原地重建的方式築成新堂。經過一年半施工，新堂終於1932年12月24日落成，舉行開幕獻堂禮，並由堂議會決議更名為「救恩堂」（基督教香港崇真會救恩堂，2012：18，下圖四）。



圖四、1932年12月24日 新堂開幕典禮盛況

資料來源：香港崇真會提供

1941年末，香港淪陷，救恩堂在高茂仁牧師、沈天福牧師及李金蓮姑娘領導下艱苦維持。1946年，救恩堂創辦「救恩學校」。課堂設於聖堂大樓底層，招收幼稚園及小學1、2、3年級學生。幾年間人數已達500人，為學生升學，開設英文下午中學，即後來的救恩書院。曾國英牧師招集會友，會務日漸恢復。1946年曾牧師構思全以廣東話舉行崇拜，但遭總堂大力反對，因總堂認為崇真會救恩堂是一個客家教會，廢除客家話崇拜便是不倫不類。最終演變成以客家話講道，並以廣東話翻譯。當時該堂的教友以客家人居多，主要的三類背景：1、世代以來居於港九新界各處，以務農維生的本地居民；2、1949年前來港謀生及定居者；3、1949年後因大陸政權變改而逃難來港的人。由於經歷戰亂，西營盤一

帶客家人數目大減，曾國英遍設兩堂講道，早堂用客語，午堂用粵語。以廣東人為傳教的主要對象，大見成效。會友由 300 人倍增至 600 人（梁炳華，2011：127）。

1954 年區董會議決各堂講道應以客語為主，如有需要，可以粵語傳道。若有教友不會客語，可於講道時請人翻譯。直至近 20 年，總堂的影響力越來越少，並且在香港中西區以客家話講道不符合現實需要，所以現今西區的救恩堂已廢除客家話講道的傳統（梁炳華，2005：150-151）。後應粵籍教友的要求，與操客家語的教友一起聽道，取消客語講道。遭堂區議會反對，認為與巴色總會的傳道宗旨違背。救恩堂恢復以客語講道，輔以粵語傳譯。會務日漸發展，至 1977 年會友已增至 1500 多人。該堂開始由一間客家移民的方言教會，過渡為一間地方教會（梁炳華，2011：127）。

救恩堂自羅祖澄牧師於 1983 年 8 月 1 日履新，並於 1984 年 5 月 1 日出任堂主任，直到 1997 年 7 月 6 日轉往崇真會黃埔堂擔任堂主任，是由姚健偉牧師於 1997 年 9 月出任救恩堂主任，至今之 29 年間進入革新時期。無論在更新牧養與行政架構、教會小組化與分區牧養，及差傳與植堂熱潮等三方面，都有新創之發展。其中教會小組化與分區牧養，是於 1999 年 7 月 25 日，救恩堂舉行分區成立日，確立分區牧養的方向，現有區別包括堂共分兒童、少年、青年、成年 A、B、C 及長青等七個牧區（基督教香港崇真會救恩堂，2012：19）。至於差傳與植堂熱潮方面，早於 1888 年，救恩堂首位華人牧師李正高之子李祥光傳到就率領客家會有數百人，到英國開發之北婆羅洲（即今之沙巴）古達開設椰樹園，並建立北婆羅洲巴色會，是為救恩堂差傳事工之始（基督教香港崇真會救恩堂，2012：20）。直至 1990 年，救恩堂被考慮存有建築價值，因而被列立為香港三級歷史建築。隨後 2011 年 9 月 2 日，

救恩堂更被確認為有顯著重要的建築價值，被列立為香港一級歷史建築<sup>2</sup>。

從西營盤的命名緣由可以得知，此區為英軍佔領香港初期時期的紮營地點，以及因太平天國之亂而大批移入難民的住所，進而逐漸發展成為華人居住的集中地區。並且因 1889 年填海工程的擴地增建，使得 1891 年人口數量的增長僅次於中環，數年後在 1897 年居民數量首次超越中環，達到當時港島最多人口之區域。其後，有著大量外國人士的進駐與開發，伴隨著基督教事工在此進行建立和駐點，使得西營盤是個中西文化交流的薈萃之地。至於救恩堂的成立過程讓我們瞭解到，當時的巴色會著雖然重對於客家族群的傳教，其實為傳教策略的考量，由於其他地區的人群，如本地人、潮汕人已有其他教會教士負責佈道，因此多方面的決策之下，才專注於客家人的傳福音。

由附錄的彙整可以得知從 1847 年韓山明、黎力基兩位牧師來華，於 1851 年創立客家聖會，隔年 1852 年才購地建堂，2 年後韓山明因病逝世，由黎力基接手堂務，並且攜同黎師母於 1860 年創辦巴色義學，隨後四次的進出香港，直至 1908 年逝世。1927 年自立更名之後，並於 1931 年拆除舊堂，隔年 1932 建立新堂及更名為「救恩堂」。之後於 1946 年派遣曾國英牧師來港主持，且試圖拉攏非客籍人士入堂而改為全廣東話崇拜卻被總會駁回，不久之後於 1954 年，只好將崇拜區分為早堂的客語及午堂的粵語，開啟了客語傳道粵語轉譯的崇拜模式。

---

<sup>2</sup> 香港康樂與文化事務署古物古蹟辦事處，根據一級歷史建築的評級定義：「具特別重要價值而可能的話須盡一切努力予以保存的建築物。」。資料來源：<http://ppt.cc/3tX7l>，2016 年 5 月 25 日檢索。

#### 四、反思「客家教會」：地域、語言及族群

回顧本研究的核心問題意識為：「早期 Constable 民族誌中的粉嶺『崇謙堂』能提供的保留客家認同之環境與形式，反觀現今西營盤『救恩堂』作為首座客家教會，卻逐漸失去客家文化特質，其中與兩地過往至今的傳教策略有著什麼變化？」；「面對客家文化的消解並且轉向於不同族群的傳教，加上宣教語言的改變：『客家話→廣東話→普通話』，如果進一步比較其他族群教會（如潮州教會），『客家教會』之變遷具有何種意義？」；「香港崇真會具有『客家想像』的塑造形式，是因早期與客家族群傳教之因素，然而遭逢現今『救恩堂』所面臨對人口結構之轉型，該如何應對『客家教會』標識所帶來的影響？」因此本節將基於研究之提問，開展三個面向進行回應。

##### （一）回應研究提問

首先指出「救恩堂提供地域化的多元敘事」，藉此回應第一個研究提問：「早期 Constable 民族誌中的粉嶺『崇謙堂』能提供的保留客家認同之環境與形式，反觀現今西營盤『救恩堂』作為首座客家教會，卻逐漸失去客家文化特質，其中與兩地過往至今的傳教策略有著什麼變化？」。位於香港島西營盤的救恩堂，有別於新界粉嶺的崇謙堂，彼此之間有社會情境與歷史脈絡的差異性。從 Constable 的民族誌可以得知，救恩堂與崇謙堂的差別在於以下幾點：一、教會成立時間的早晚，前者是 1852 年開設的第一間教會；後者則是 1905 年成立的第七間教會。二、傳道禮拜語言的轉變，後者是由客家話改用至廣東話；前者更是由廣東話過渡普通話。三、教堂地域位置的分佈，前者位於香港島的西營盤，教會人口組成較為複雜，且發展狀況屬於迅速的城市型結構；後者座落新界的粉嶺，教會人口組成較為單純，而發展狀況較為緩慢的



鄉村型結構。其中教會人口的組成結構，實際影響著教會內部的直接關係，由於崇謙堂多為以村落為核心的宗族親屬，並且會一同前往教會進行主日崇拜。反觀救恩堂卻是在都市為首要的發展據點，以至於前往禮拜時又是依據分齡牧養的崇拜模式進行，不但區隔家庭之間的連帶關係，更可能逐漸淡化宗族色彩，因而造就兩地教會之間的差異性與多元化。

本研究比較上述兩地教堂之異同，得以透過香港崇真會救恩堂的情形得知，目前教會已經「無法也無須」作為想像客家的形式，除了成立時間的先後時段以外，期間佈道語言的變化主要仍是歸咎於兩間教堂所處之地域環境。其中「城鄉差距」即是主要因素，由於香港島西營盤救恩堂相較新界區粉嶺崇謙堂來說，兩區域內部的人口結構以及社區型態皆有明顯差異，在城市中所面對的現代性質較高，有別於鄉村間的傳統性質，無論是教會人員、場地空間、傳教策略、崇拜模式皆是依照其所處之地區型態作為應對。因此本研究主張客家與教會之間的交互關係，仍需放置於地域化的發展脈絡進行檢視，如同臺灣客家宣教之個案經驗得知，位處於客庄地區所設立之教會，所面對的教友群眾即是客籍信徒，因而使用客家語言傳道。然而隨著現代化的發展、都市化之轉變，香港教會處境必須扣連著社會文化脈動進行調整，於是造就救恩堂與崇謙堂在傳教策略與崇拜模式上的不同面貌。

再者藉由「個案研究作為跨文化的並置參照」，企圖理解第二個研究提問：「面對客家文化的消解並且轉向於不同族群的傳教，加上語言使用的改變：『客家話→廣東話→普通話』，如果進一步比較其他族群教會（如潮州教會），『客家教會』之變遷具有何種意義？」。透過對照潮州人的教會作為參考對照，如李金強（2009）於〈從邊緣到中心－基督教潮人生命堂的由來與其本地化〉一文中指出：「潮人生命堂該會之初由於具有鄉族特色，因而成為本港

少有的方言教會。眾所週知，香港居民乃以廣府人士為主，均操粵語，故操持潮語的潮人生命堂，無疑屬於居處邊緣的方言教會（李金強，2009：197）。」然而粵語得以成為本港優勢及主流語言的原因，李金強文中將其分為以下三點。首先是人口數量比例，透過 1911 年的香港政府語言調查報告中顯示，說本地話者有 311,992 人，客家話為 22,822 人，福佬話是 6,949 人，以及使用其他漢語方言則是 2,864 人，所以 20 世紀初期香港的華人社會，則可以得知是由說粵語的廣府人為大宗。再者，與社會地位有關，香港開港之後，在華人社會中的華商、行商、買辦、四邑及香山商人，皆是以粵語溝通為主，並且握有經濟上較大的能力。最後，是因政府政策的關係，殖民政府除了運用英語為主之外，則以粵語作為「管制」語言，加強粵語作為第一漢語而學習之（李金強，2009：200-201）。

因此粵語即在上述三點因素下，隨著香港歷史的演進，逐漸成為香港華人社會群的主流語言而具「中心」的地位。而其他客、潮、閩南、滬語、國語則相對成為「邊緣」方言（李金強，2009：201）。而在潮人生命堂之本地化的論述中顯示，1909 因應在港潮人信徒崇拜所需而設立潮人生命堂，同時以潮語作為牧養語言，直至 1970 年代，由於以粵語為主的香港社會，無論在教育學習、經商貿易乃至生活應對之中，皆轉用粵語出現了變化，以 1971 年的香港政府統計可以看出，潮籍人口中 14 歲以上的孩童只有 18% 能使用潮語，而 15 至 24 歲為 21%，到了 55 歲以上也只剩 52%（李金強，2009：213）。同樣的情況直接反映於潮人生命堂之中，堂會已注意到潮語流失的情形，因此藉由潮語講授主日學，以及開設潮文班，也提醒教會家庭應多使用潮語，雖說潮人生命堂試圖以潮語作為族群獨特性的強化，但成效不彰，逐漸失效。由於潮籍會友皆以不按潮語，並且粵籍教友逐漸增長，逐漸出現「去潮

化」的現象，同時轉向「本地化」的情形，此一研究案例則凸顯潮人信眾與教會日漸從邊緣移至中心的位置移轉。同樣的，救恩堂亦屬於位處邊緣的客家教會，也因客家話的式微，逐漸轉為本地教會，產生「去客化」的情形。

最後提出「客家教會必須去穩定的重新思考」，得以處理第三個研究提問：「香港崇真會具有『客家想像』的塑造形式，是因早期與客家族群傳教之因素，然而遭逢現今『救恩堂』所面臨對人口結構之轉型，該如何應對『客家教會』標識所帶來的影響？」。對此，本研究試圖將「客家教會」之概念解構，讓「客家想像」不單只是靜態的標誌，進而是動態的過程。誠如 Constable (2006: 102-105) 說明：「對客家人來說，基督教信仰可以用來重新商議他們的正統漢族身份。雖然不同地區的客家話不會有太大差別而令他們無法溝通（崇謙堂村的人表示，他們在家說不同的方言，但在教會溝通上亦無問題），但是一套標準化的方言卻令客家人作為一個群體，以統一的語言來團結遍布世界各個角落的不同國籍的人：共享的身份認同是依靠共通的語言。」我們可以說，崇謙堂人是因為基督教信仰而堅持其客家中國人的身份：正面的客家人形象是與歐洲傳教士的觀點相符，並且由後者加以強化。教會提供了組織框架，給客家人超越傳統的同宗或同鄉這些類別；而在當代香港的情境下，教會提供了其中一個少有的環境，令客家身份繼續有著其意義（Constable, 2006：121）。

透過教會作為香港客家的想像機制，使得客家族群的在基督教會史中有著清晰明確的身影，然而在本研究的結果指出，這樣的身份意義在當今香港社會情境之下似乎逐漸式微，無論是客家話語的流失，抑或是客家身份的消解，對於「客家教會」的概念與定義，也因為香港與臺灣兩地的客家形塑脈絡有所差異，導致香港的「客家教會」逐漸轉化為「本地教會」。綜上討論：「救恩

堂提供地域化的多元敘事」；「個案研究作為跨文化的並置參照」；「客家教會必須去穩定的重新思考」，其中分別對應於：「地域、語言、以及族群」三者之間交互的連帶關係。由於港島西營盤救恩堂之地域有別於崇真會其餘教堂（新界粉嶺崇謙堂），且傳道語言有著明顯之轉變（客家話－廣東話），同時伴隨族群結構的流動（客家人－本地人），造就崇真會在客家想像的形塑過程中分別扮演著不同角色。首先是因地域關係而生成「客庄教會」，接著，加上語言使用是為「客語教會」，其後，因族群流動變遷逐漸轉型「本地教會」，如此一來則有別於臺灣「客庄教會」轉化「客家教會」過程中的「客家族群性」影響，現今香港則是「過往歷史性」考量，企圖重新思考「客家教會」的當代處境。

## （二）分析研究討論

根據香港政府 1911 年的人口普查，香港當時共有 444,664 人，家庭語言使用及地區分布如下：

表一：香港家庭語言使用地區

	香港島及九龍	新界北區	新界南區	總數	百分比
本地	311,992	31,595	16,395	359,982	81.0%
客家	22,822	37,053	7,321	67,196	15.1%
福佬	6,949	75	1,369	8,393	1.9%
其他	2,864	124		2,988	0.7%
沒提供	5,791	274	39	6,105	1.3%

資料來源：劉鎮發，1999，〈香港的客家人和客家話〉。《客家文化研究》2：141。

表一得知在 1911 年，香港總共有 15.1% 的人講客家話，這也是歷史上最高百分比。新界的客家人口有 44,376 人，港島和九龍共有 22,822 人（劉鎮發，1999：141）。1996 年的統計數字顯示，

只有 70,326 人繼續使用客語為日常語言，在六百多萬的人口中微不足道（劉鎮發，1999：143）。香港政府在 1967 年的左派暴動之後，變改變了語言政策。逐步取消了電台方言節目、中學國語會考（當時還沒有普通話這個詞），取締中小學國語課，中文上課的口語媒介限制為粵語，所有不同方言族群必須向粵語靠攏，來製造香港意識（劉鎮發，1999：143）。港英政府更於戰後以廣州話為教學語言，取消本籍村學校以圍頭話教學，客家村學校用客家話教學之傳統（劉育，2007：258）。過去英國殖民者有一套既定的語言政策，用來製造香港認同。香港人不認同中國，香港便不用還給中國。但英國人也害怕香港人的英文學的太好，認同英國文化，要大舉「回歸」英國，就更麻煩。所以，將粵語提昇為香港通用語，消滅其它方言，如此才符合英國人的利益。客語和其他方言在毫無反抗能力下，變成為了政治的犧牲品（劉鎮發，1999：147）。

2001 年的普查資料指出，香港 5 歲以上的居民中將客家話「作為慣用語言」的人口比例只有 1.3%，若再加上「作為其他語言／方言」的 3.8%，香港會使用客家話的居民比例也只有 5.1%，若以當時香港總人口 6,708,389 來計算，客家話「作為慣用語言」的人口數約為 87,209 人，有「作為其他語言／方言」的人約 254,919，即使兩項加起來也不超過 34 萬人，也就是說香港會使用客家語言的總人數不超過這個數目（郭良文，2015：193）。至今根據香港政府統計處《2016 中期人口統計簡要報告》<sup>3</sup>得知，關於「2006 年、2011 年及 2016 年 5 歲以上人口能說選定語言／方言的比例」數據顯示，「客家話 Hakka」作為慣用語言於 2006 年、2011 年、2016 年的人口百分比分別是：「1.1%、0.9%、0.6%」。至於做為其他語言／方言之人口百分比依序為：「3.6%、3.8%、3.5%」。

---

<sup>3</sup> 資料來源：<https://goo.gl/vLLWH1>。

因此總計百分比得出：「4.7%、4.7%、4.2%」，進一步以香港各年度之總人口進行換算（6,864,346、7,071,576、7,374,900），可以看出2006、2011、2016年使用客家話的人數約為「322,624、332,364、309,746」。並且在香港的客語使用人數勢必會逐年下降。

楊聰榮（2002）研究關於客語使用沒落的現象，有三個方向可以作為討論。首先是客家話在香港故事之中，並未將自己與本地認同相聯結，這可以說是一切失敗的根本。客家人在新界幾百年的時間，當然是本地語言，不幸的是另一大新界語群叫自己的語言為「本地」，因此客家話在本地認同中並沒有取得應有的地位，雖然新界客家人一樣取得新界原居民的名號與特權，但是新界原居民並不區分客家人與否。因此在香港主流社會並未認知客家話為本地語言的事實，因而在後來香港主流社會發展本地認同時，不但沒有得到任何發展機會，反而被排擠掉（楊聰榮，2002：641）。這是其中一個因素。其次，香港新界客家人的客家認同意識不強烈，同時客家話在香港不具有相當的社會經濟地位是造成客家語言流失的最大原因。最後，香港的客家語族是有廣東人認同，他們的籍貫是廣東，他們也有廣東人認同。也許從廣東人認同的角度，由客語轉成廣東話只是轉換優勢語言而已，沒有損失，也不會傷逝。即然沒有客家認同，自然無需堅持保留客語（楊聰榮，2002：642）。

關於其中的複雜因素，郭良文明確指出，客家是一個「選擇遺忘」與「被人遺忘」的集體記憶（郭良文，2015）。其中有兩項原因，一是由於在法律身份上的分別，要做「原居民」，不要當「客家人」，前者有科舉制度的官位考試機會，後者則無法享有，以及土地使用權與居住權的保障差別，甚至至今都有在選舉上的保障差別，加上客家人被本地人（原居民）排擠與歧視，因而客家人在族群信心上明顯矮一階，根據郭良文在香港的沙田「排頭村」

做街頭訪問時發現，有些客家人願意回答自己是客家人的身份，而有些人不願意（郭良文，2015：196）。相似的情況在筆者前往香港時進行訪談也時常遇見，值得注意的是，另有報導人表示：「香港已經沒有客家人了，是不是客家也不重要」，某種程度上可以理解香港客家意識的流失及沒落。

二是關於都市發展與社會變遷的現代化進程導致，使得香港多數人不選擇做「原居民」，反而要當「外國人」，在郭良文前往多數的客家村落造訪，大部分皆已無人居住已成廢墟，即使部分保存下來的建築也無人看管或使用，我們發現多數住在這裡的客家人，早已紛紛移民到海外去了（如鹽田仔村、上窯村、塔門、荔枝莊等等），移至海外的人口有時甚至佔了全村人口的七、八成（郭良文，2015：198）。最後郭良文的研究發現：「整體而言，香港的客家人口所佔的比例雖不低，部分客家社團與組織也曾經對強化客家文化進行過努力，但組織力量與維繫族群功能在整個香港社會中已逐漸式微，客家語言也不斷流失、客家意識相當薄弱。客家的集體認同以快速地消失在粵語霸權文化的建立、以及城鎮建設現代化的急速發展之中（郭良文，2015：229）。」

## 五、結語

本研究從巴色會來華宣教的過程與背景談起，透過文獻史料與傳教檔案試圖說明，起初來華的傳教策略並非以香港作為主要重點地區，而是透過開港通商的貿易因素，轉向中國內陸發展宣教事工，並且分配各自傳教的群眾與地區，如韓山明負責新安區的客家人，而黎力基則處理潮汕區的潮州人。然而，傳教過程中卻遭遇重重困難與挫敗，導致韓山明與黎力基退居香港，而後改變傳教方針則以香港地區的客家族群為對象，才開設香港的第一間客家禮拜堂。至於第一間成立的客家教會救恩堂，則是因為早

期在西營盤有著為數眾多的華人聚集，無論是躲避災亂、移民遷徙或著貿易經商，造就了西營盤開發甚早。並且有著大量與西方殖民時期的互動關係，使得此地有著許多教會、總部與學校聚集發展，香港崇真會則正是順著多方因素考量之下，奠定了在港的傳教策略與崇拜模式。

早期教會針對客家人傳道是為奠定教會發展的基礎人群，同時客家人利用教會做為社群的功用，進一步凝聚且保存客家身份，這是一種策略性的共謀，彼此相互牽制。近年來因為香港語言政策的導向，忽視客家話改說廣東話，加上香港人口的結構變化與遷徙移動，客家概念的特殊性失去發展環境。對比於臺灣也未有體制化的部會與政策化的推動，因此逐漸失去客家文化的特徵符碼。同時教會社區的周邊環境變化，鄉村的教會從大家庭轉變為都市教會的小家庭，並且伴隨著分齡牧養的制度導入，拆散家族團體的凝聚性與向心力，也脫離同鄉連結的親屬關係。倘若將客家教會作為凝聚族群想像之形式，相較於「崇謙堂」來說，「救恩堂」對於客家意識的淡漠，來自都市化的衝擊，客家認同歸屬的消散，以及相關親屬連帶的消失。「救恩堂」實為一個鉅大時代下的微小身影，記錄且彰顯著客家教會作為香港教會史上的輝煌燦爛之一頁。



## 附錄 救恩堂大事記

1847-1860	
1847.03.09	韓山明、黎力基與德國巴冕會（禮賢會）葉納青牧師及柯士德牧師乘船抵港，由郭士立牧師分派韓、黎二牧負責潮語及客語區，葉、柯二牧負責粵語區。惜柯牧師水土不服，患痢疾而逝世，韋德及教士在華為道犧牲第一人。
1851.02.09	韓山明在上環街市之掘斷龍地方以 85 元購買兩間房屋作巴色會客語禮拜堂開幕。
1851.04.13	舉行首次洗禮。
1852	韓山明在西營盤成立教會，並請准政府撥出第三街、第四街（今之高街）地段建堂，救恩堂開基。
1852.05	是年夏天差會差遣他的未婚妻來華，抵港後三日，在港舉行婚禮。韋永福牧師來華。西營盤成立會並請准政府撥地建堂。
1852.12	差會因經濟困難，欲放棄在華的佈道工作，韓、黎、韋三牧共商此事，一致向差會堅決表示不可放棄在華的傳道事業，並取得差會同意，三人合作，專向客籍人傳福音。
1854.05.12	韓山明因心臟病離世，享年 35 歲，葬於跑馬地西人墳場。
1856.11	因中國與英法戰爭，黎力基暫時返回香港，重新維持香港客家教會。
1860	在柏林第一次用羅馬拼音印刷馬太福音客家本。
1860.09	黎力基攜同夫人（Louise Stotz）第二次來華，在西營盤建築住室（四角樓），設立學校及建禮拜堂。
1861-1870	
1862	黎師母創辦女校「巴色義學」，以客語授課，救恩堂亦為客族教會女校之發揚地。
1862.05	舉行洗禮，共有教友 40 人，選數人為長老。邊德牧師來華。
1865.10.16	黎力基以 900 元買西營盤樓，並向僑港西人募捐 1,800 元。
1867.11.09	第三街 96 號禮拜堂開幕，名巴色堂會，又名力基樓。
1871-1920	
1871	李朗排教，顧牧返港。黎力基第二次回國休養，期間改編中國巴色會的禮拜儀式。婁士牧師來華，主理巴色會堂會務。

1874.09	黎力基第三次來華，駐港任總牧。
1886	黎力基來華 40 年，年 62 歲，第三次回國休養，香港基督教各公會為他舉行來華工作 40 周年紀念大會。
1888	黎力基第四次來華，辭總牧職，並陪同巴色差會總理謁牧師探訪內地，此後住居坪塘十年，擔任遊行佈道工作。
1908.03.29	黎力基安息主懷，享年 84 歲。
1921-1940	
1924.08	崇真會成立，在平堂舉行第一屆總議會，確定由巴色會改為中國基督教崇真會名稱，崇真總會成立後，老隆總會來文稱崇真會為中國基督教香港區西營盤支會。
1927.01.01	改名為「香港西營盤中華基督教崇真自立會」。
1928.06.10	香港總會改名為香港區會，請求差會撥出產業。區議會協議會聯席會議，議決於 1929 年 1 月 1 日實現全區自立。挽留曾恩蔚牧師之辭職。 區會借救恩堂建築庫款 12,000 元，建第四街房屋。
1931.05	新堂建築費 69,500 元。建生公司承建新堂，票價 55,000 元，以票價的十分之一現款或契業作擔保。後改為百分之五。
1932.02	紀振綱牧師在德國為救恩堂捐得洋琴款 400 法郎。於鋼線灣築一小亭，供主日學之用。以 5,500 元築石屋，新牆高 5 尺。董事會提議新建堂名為「救恩堂」，交同人大會取決。
1932.05.01	同人大會決定新建堂名為「救恩堂」。舉行奠基典禮。
1941-1950	
1941.12	籌備慶祝聖誕。核准培英忠學界大堂舉行聖誕歌頌崇拜會。7 日，救恩堂董事舉行會議。8 日，太平洋戰事起，日軍攻進香港，戰火最激烈時，新堂一二層均擠滿前來避難之教友。香港於聖誕節當日淪陷。日軍曾有意徵用救恩堂作軍營，曾恩蔚牧師急召教會領袖商議，經交涉後，日軍改以英皇書院為駐地。其後日軍又曾前來救恩堂，欲擄走年輕女孩，幸亦蒙神保守，蒙蔽日軍耳目，令其一無所獲而離去。
1946.03.29	曾國英牧師抵港。任救恩堂主任牧師。
1951-1980	
1954.03	區董會議決各堂講道應以客語為主，如有需要，可以粵語傳道。若有教友不會客語，可於講道時請人翻譯。
1980.05.11	為臺北崇真堂建堂籌款。

1981-2000	
1984.04.29	舉行曾國英牧師榮休感恩崇拜。
1991.11.10	執事會原則上接納「教會組織改革方案」，改組教會各部，並成立敬拜部、宣教部、肢體部、教導部、行政部及校務部。
1994.04	小組由區域性分配轉為「家」，以屬靈果子命名，小組則以組長名字命名，重組後，有仁愛及喜樂兩家共 11 組。董事會改選王福義為主席，蕭壽澄為副主席。救恩書院及救恩小學改由兩個獨立校董會主理，王福義為前者校董會校監，蕭壽澄為後者校董會校監。
1996.03	重組宣教部架構為海外差傳組、本地佈道組、栽培組及行政組。
1997.01.12	重新編排主日崇拜之時間以配合港人之生活節奏：早堂為形式較新穎之崇拜，於 9：15-10：30 舉行；午堂為綜合性崇拜，於 11：00-12：30 舉行。週三之清晨祈禱會因人數銳減，改於主日早上 8：30-9：15 舉行。通過捐助開辦「崇真會百五周年紀念福禧老人中心」。
1999.02.27	曾國英牧師過世，享年 93 歲。
1999.07	實施分區（齡）牧養模式。
2001-2012	
2005.02.20	家庭區正式分拆為 A 區與 B 區：A 區為 40 歲或以上，兒女已上中學為主，B 區已 40 歲或以下，兒女正在小學或幼稚園為主。
2005.03	少青區於 3 月正式分為少年區及青年區，區牧分別為黃巧心姑娘及陳偉迦傳道，對象分別為小六至初中同學及高中至大專同學。
2009.04.01	A、B 區改名為成年 A、B 區，涵蓋已婚家庭及未婚成年人士。另，將原有的職青區與一批新婚或有新生兒的家庭，合併為成年 C 區。自此，救恩堂共分兒童、少年、青年、成年 A、B、C 及長青七個牧區。
2011.09.02	接納古物古蹟辦事處將救恩堂由「三級歷史建築物」升至「一及歷史建築物」。

資料來源：研究者彙整製作（基督教香港崇真會救恩堂，2012，《基督教香港崇真會救恩堂 160 周年紀念特刊 1852-2012》。香港：基督教香港崇真會救恩堂。）

## 參考書目

古儀瑩，2012，《臺灣客家宣教：以臺灣基督長老教會「客家宣教中會」為中心》。國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

李志剛，1985，《基督教早期在華傳教史》。臺北：臺灣商務印書館股份有限公司。

\_\_\_\_\_，1993，《基督教與近代中國文化論文集（二）》。臺北：宇宙光出版社。

\_\_\_\_\_，1994，〈香港客家教會（巴色會）之設立及其在廣東與北婆羅洲之傳播〉。頁 241-252，收錄於謝劍、鄭赤琰編，《國際客家學研討會論文集》。香港：香港中文大學亞太研究所海外華人研究社。

\_\_\_\_\_，1997，〈天主教和基督教在香港的傳播與影響〉。頁 739-782，收錄於王賡武編，《香港史新編（下冊）》。香港：三聯書店（香港）有限公司。

\_\_\_\_\_，2007，〈香港客家教會的發展和貢獻〉。頁 136-153，收錄於劉義章編，《香港客家》。桂林：廣西師範大學出版社。

\_\_\_\_\_，2012，《基督教與香港早期社會》。香港：三聯書店（香港）有限公司。

李尚莉，2013，《香港客家教會發展與身份認同之關係—以粉嶺崇謙堂為個案研究》。香港中文大學研究院神學部神道學碩士論文。

李金強，2009，〈從邊緣到中心—基督教潮人生命堂的由來與其本

- 地化》。《輔仁歷史學報》24：193-227。
- 周天和編，2010[1993]，《巴色差會》。香港：基督教香港崇真會。
- 施添福，2013，〈從「客家」到客家（一）：中國歷史上本貫主義戶籍制度下的「客家」〉。《全球客家研究》1：1-56。
- 基督教香港崇真會救恩堂，2012，《基督教香港崇真會救恩堂 160 周年紀念特刊 1852-2012》。香港：基督教香港崇真會救恩堂。
- 張維安，2013，〈序：客家教會保存客家文化〉。頁 4-5，收錄於張維安、張翰璧編，《基督教與客家文化》。新竹：國立交通大學客家文化學院。
- 梁炳華，2005，《香港中西區地方掌故（增訂本）》。香港：中西區區議會。
- \_\_\_\_\_，2011，《香港中西區風物志（2011 年修訂版）》。香港：中西區區議會。
- 許承恩，2001，《戰後香港潮人教會研究》。香港中文大學歷史課程哲學碩士論文。
- 陳胤安，2010，〈族群、文化與認同的形成—從「客庄」教會到「客家」教會〉。頁 447-466，收錄於莊英章、羅烈師編，《客家書寫：方志、展演與認同》。苗栗：桂冠圖書股份有限公司。
- 陳麗華，2007，〈香港客家研究綜述〉。頁 1-18，收錄劉義章編《香港客家》。桂林：廣西師範大學出版社。
- \_\_\_\_\_，2014，〈香港客家想像機制的建立：1850-1950 年代的香港基督教巴色會〉。《全球客家研究》3：139-162。

- \_\_\_\_\_，2015，〈評論 Constable (Nicole Constable) 著、謝勝利譯，  
《基督徒心靈與華人精神：香港的一個客家社區》〉。《全球客家研究》4：255-264。
- 郭良文，2015，〈消失與再現：消失中的香港客家村與認同〉。頁  
187-233，收錄於張維安編，《客家文化、認同與信仰：東南亞與臺港澳》。桃園：國立中央大學出版中心。
- 湯泳詩，2012[2002]，《一個華南客家教會的研究：從巴色會到香  
港崇真總會》。香港：基督教中國文化研究社。
- 楊聰榮，2002，〈香港的語言問題與語言政策—兼談香港語言政策  
對客語族群的影響〉。頁 609-648，收錄於施正鋒編，《各國語  
言政策—多元文化與族群平等》。臺北：前衛出版社。
- 劉育，2007，〈以 21 世紀精神探討香港客家文化資源的可持續發  
展〉。頁 255-276，收錄於劉義章編，《香港客家》。桂林：廣  
西師範大學出版社。
- 劉鎮發，1999，〈香港的客家人和客家話〉，《客家文化研究》2：  
138-151。
- 劉紹麟，2003，《香港華人教會之開基：1842 至 1866 年的香港基  
督教會史》。香港：中國神學研究院。
- 劉粵聲，1996[1941]，《香港基督教會史》。香港：香港浸信教會。
- 劉蜀永編，2009，《簡明香港史》。香港：三聯書店（香港）有限  
公司。
- 蔡惠堯，2006，〈晚清深圳地區基督教傳播史論〉。《臺灣師大歷史  
學報》36：131-152。

韓彥，2014，〈一本關於香港客家人的佳作－評《基督教心靈與華人精神－香港的一個客家社區》〉。《客家研究輯刊》1：27-30。

謝名恒，2016，《香港崇真會救恩堂之傳教策略與教會變遷－以「分齡牧養」為論述中心》。國立中央大學客家社會文化碩士班碩士論文。

饒玖才，2011，《香港的地名與地方歷史（上冊）－港島與九龍》。香港：天地圖書有限公司。

Constable, Nicole, 1994, *Christian Souls and Chinese Spirits: a Hakka Community in Hong Kong*. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_，2006，〈基督教與客家人身份〉。頁 102-121，收錄於陳國成編，《香港地區史研究之三粉嶺》。香港：三聯書店（香港）有限公司。

\_\_\_\_\_，2013a，〈貧困、孝順和往事－客家基督徒的族群認同符號〉。《客家研究輯刊》2：160-173。

\_\_\_\_\_、謝勝利譯，2013b，《基督徒心靈與華人精神：香港的一個客家社區》。北京：社會科學文獻出版社。

Eriberto Lozada（劉力波），1999，Book Review，《客家文化研究通訊》2：152-157。

Hermann Witschi（威一致）、Wilhelm Schlatter（施拉德）著、Richard Deutsch（戴智民）、周天和譯，2010，《波瀾起伏靠主恩：巴色差會來華宣教簡史續集》。香港：基督教香港崇真會。

Lutz, Jessie Gregory (魯珍晞) 、Lutz, Rolland Ray, 1998, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity 1850-1900*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Wilhelm Schlatter (施拉德) 著、Richard Deutsch (戴智民)、周天和譯，2008，《真光照客家：巴色差會早期來華宣教簡史 1839-1915》。香港：基督教香港崇真會。