二十世紀初期香港基督教志願團體與反對蓄婢運動¹

楊國強

香港中文大學文化及宗教研究系助理教授

提要

本文探究四個基督教志願團體，如何於二十世紀初期，把西方的組織結構和實踐引進香港這個英國統治的中國社會，並促使後來的一個社會制度改革運動——反對蓄婢運動的興起。四個基督教志願團體——香港中華基督教青年會、香港基督教女青年會、基督教培道聯愛會及香港基督教奮興會，各具特色，成立原因不盡相同，卻有著相近的組織部門，且因為領導層互相重疊，而構築起一個基督徒中產階級的人際網絡。本文論證反對蓄婢運動的出現及其推展，皆受益於四個基督教志願團體的領袖在之前二十年間所累積的社會資本及建構起的人際網絡。與此同時，這些領袖又透過此社會運動，超越了過往的慈善救濟的工作，推動廢除不公義的社會制度。他們透過各種宣傳的渠道，倡議人權及人道觀念，呼籲公眾關注公共道德議題。整個運動不單挑戰當時壓迫性的社會制度，也同時擴大了香港人公共論述和社會行動的空間。

關鍵字：香港基督教、志願團體、社會資本、社會運動、反對蓄婢運動

¹ 筆者非常感謝兩位匿名審稿人給予本文原稿的深刻意見，既使原稿的一些不足之處得以剔除，也讓筆者獲得鼓勵。

前言

在中國基督宗教歷史的研究中，基督宗教如何成為中國現代化的重要力量，是個重要課題。過往的研究通常把基督宗教在中國傳播西方思想，或是建立西方教育或醫療等現代服務，理解為推進中國現代化的因素。²這些研究卻少有關注到，基督宗教如何引進了新的社會組織模式，以及這些社會組織如何推動了社會行動和社會運動，來進行社會改革。

本文嘗試從社會資本和社會組織的角度，去思考基督教志願團體（Protestant voluntary associations），如何於二十世紀初期，把西方的組織結構和實踐引進香港這個英國統治的中國社會，並促使後來的一個社會制度改革運動——反對蓄婢運動的興起。這種新型的社會組織來到香港後，在兩個範圍產生了重要的衝擊。第一，這些志願團體成了培育一群新冒起的基督教領袖的場所，讓他們表達對社會的關心，更培養了公民德性，以及建立起緊密的人際網絡。第二，與其他傳統的香港華人組織不同，這些機構的公共參與帶來了新的論述和實踐，並帶來了社會制度的改造。

在本文中，我們會首先根據近期志願團體及社會資本的理論，建立一個操作框架，方便往後的討論。然後，我們會討論在二十世紀初出現的四個主要基督教志願團體，分別是香港中華基督教青年會、香港基督教女青年會、基督教培道聯愛會及香港基督教奮興會。我們所關心的，既是它們引入這個殖民地的連串新型服務及架構，也包括它們為剛冒起的香港基督教領袖所搭建的社會關懷平台。最後，我們會研究一個由這群基督教領袖所領導的社會改革運動——反對蓄婢運動，看看他們參與志願團體的經驗，如何促使他們為消除一個不公義社會制度而奮鬥，及如何促進了香港社會的公共參與空間的發展。

² 鐘鳴旦（Nicolas Standaert）曾提出過，過往的研究在處理基督宗教如何成為中國現代化的因素時，往往忽略了一個事實，就是「外來的元素若要被某一文化接受，必須能與這個文化的內在運動結合才行。」參 Nicolas Standaert, “New Trends in the Historiography of Christianity in China,” *The Catholic Historical Review*, 83 (1997): 573-613, 引文自 p.607.

一、志願團體與社會政治參與

近年，社會科學家對志願團體的興趣，主要是在於其發揮的中介團體（intermediate organization）功能，既能把原子式的個體聯繫起來，又能為公民提供學習公民德性和建立網絡的途徑，增進了公民的社會和政治參與。早於 1830 年代，托克維爾（Alexis de Tocqueville）在其對美國民主的經典分析中，已察覺到志願團體在促成公民共同參與的社會的出現，起著重要作用。據他觀察：

不同年齡、不同環境和不同思想的美國人總能恒常地聯合起來。他們不僅有所有人都參與的工商協會，亦有成千的其他種類協會：宗教的、道德的、舉足輕重的、無關緊要的、非常廣泛與非常專門的、非常龐大與非常細小的……因此，我發現在這個世上最民主的國家裏，我們時代的人擁有一起追求他們共同欲求目標的完美藝術，並將這新的科學應用在絕大多數的目標上。³

這些新出現的社會組織都是自發社群，成為把個體聯繫起來的場所。普特南（Robert D. Putnam）基於托克維爾的精神，採用了社會資本的觀念，指出志願團體提高了成員的社會資本。所謂社會資本，是指「社會團體的一些如網絡、規範和互相信任的特質，能夠促進協調和合作，讓彼此獲益。」⁴一個社群擁有愈多這些特質，就愈能有效地互相協調和行動。⁵在理想的情況下，志願團體的會員可以透過參與其活動，習得如民主、信任、悲憫、平等、開放、容忍、守望相助、團結和公共精神等公民德性（civic virtues），以及合作、妥協和溝通能力等民主技藝；這些德性與技藝對策劃和發起社會行動相當重要。這樣說來，志願團體成為中介，讓個人可以漸漸適應互惠規範和參與社會的準則。反過來說，志願團體的力量因為成員的德性和技藝而增強，有能力提出私人和公共訴求、進行慈善活動和推動社會改革。⁶

³ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p.489.

⁴ Robert D. Putnam, "Bowling Alone: America's Declining Social Capital," *Journal of Democracy*, 6,1 (1995): 67.

⁵ Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993), pp.89-91, 167.

⁶ Kevin M. Brown, Susan Kenny, Bryan S. Turner, and John K. Prince, *Rhetorics of Welfare:*

奧爾森（M. E. Olsen）進一步指出，志願團體雖非政治團體，有時卻能推動成員參與社會和政治行動。他提出了幾個原因：（1）成員參與志願團體，能擴展個人的興趣和關懷，對公共事務和公共議題更為留意；（2）成員能接觸到很多背景各異的人，新建立的關係可能會把他們引進公共事務和政治活動之中；（3）成員得到的資訊增加，人際交往和領導技能都得到訓練，又能獲得其他作有效政治行動所需的資源。⁷再者，如凡達斯（Jan W. van Deth）所說，正因為這些團體的成員的參與都是出於自願，所以已包含了自我篩選的過程，減低了成員與團體宗旨背離的機會，團體更易動員成員參與社會和政治行動。⁸此外，有些人可以同時成為多個志願團體的成員，不同組織之間亦可以有各層次的合作；這二者皆能增強跨組織的人際網絡，讓志願團體更有效和以更豐富的資源參與社會行動。

參與志願團體與參與社會行動二者的細緻關係，還有待更多的實證研究來說明。舉例說，究竟志願團體成員的社經地位（教育程度、專業、收入）如何影響公民的社會參與和政治取向，而二者又如何影響他們的政治參與，現在還沒有足夠的研究來清楚說明。⁹此外，亦有學者質疑，究竟是公民因為透過參與志願團體，而增進了公民德性，還是志願團體吸引了有公民德性的成員？換句話說，究竟社會資本在志願團體中的形成，是自我篩選還是社會化的結果？¹⁰不過，二者未必矛盾。新近研究的發現是，雖然志願團體的成員是選擇加入一個志願團體，但他們隨後也會適

Uncertainty, Choice, and Voluntary Associations (New York: St. Martin's Press; Houndmills: Macmillan Press, 2000), pp.55-59.

⁷ Marvin E. Olsen, "Social Participation and Voting Turnout: A Multivariate Analysis," *American Sociological Review*, 37, 3 (1972), p.318, 引自 Jan W. van Deth, "Introduction: Social Involvement and Democratic Politics," *Private Groups and Public Life: Social Participation and Political Involvement in Representative Democracies*, ed. Jan W. van Deth (London: Routledge, 1997), p.11.

⁸ van Deth, "Introduction," p.10.

⁹ Ibid. pp.12-13.

¹⁰ Dietlind Stolle, "The Sources of Social Capital," *Generating Social Capital: Civil Society and Institutions in Comparative Perspective*, ed. Marc Hooghe and Dietlind Stolle (New York: Palgrave, 2003), pp.22-28.

應這個環境所提倡的價值。也就是說，志願團體可以提高參與者原有的公民德性。¹¹我們還會發現，一些志願團體會為社會的改良而努力，另外一些則可能只會忙於為自身的利益而奮鬥。一些組織可稱得上是真正的「志願」，因為可以獨立地選取要處理的問題和相應的行動，另外一些則必須考慮國家和市場的反應。¹²

總的來說，志願團體能聚集有相同旨趣的公民，成員都具備了公民德性、社會政治意識、及社會組織的技術，甚或擁有跨組織的人際網絡。這些志願團體的特性提供了條件，讓其成員組織起來，透過社會行動來改良社會。

二、二十世紀初的香港基督教志願團體

不論是基督教或天主教，在香港都可以享受到在中國其他任何地方無法獲得的友善和資源豐富的环境。自殖民地建立開始，傳教士一直掌握著香港教育的重要位置，¹³他們期望通過自己獨有的西方教育知識和經驗，來實現傳教和教化的理想。然而，事實與期望並不完全相符，他們的西式教育所培育出來的，主要並非原本預期的信徒或傳道人，而是施其樂（Carl T. Smith）稱為「中介人」（middlemen）的「一群華人傳譯人員、買辦、官員和政府的顧問，及各種專業人士。」¹⁴

進入十九世紀最後的二十多年，香港的華人基督徒已經在基督教教會和整體社會，發揮愈來愈大的影響力。在上面所述的那群中介人之中，就有數位華人信徒在殖民地權力架構中佔有重要位置，包括何啓、黃勝和伍廷芳等等。在教會內，華人

¹¹ Marc Hooghe, “Voluntary Associations and Democratic Attitudes: Value Congruence as a Causal Mechanism,” *Generating Social Capital: Civil Society and Institutions in Comparative Perspective*, ed. Marc Hooghe and Dietlind Stolle (New York: Palgrave, 2003), p.106.

¹² Brown et al., *Rhetorics of Welfare*, p.54.

¹³ 關於傳教士參與戰前香港教育工作的情况，可參方美賢，《香港早期教育發展史》（香港：中國學社，1975）及 Anthony Sweeting, *Education in Hong Kong, Pre-1841 to 1941: Fact and Opinion: Materials for a History of Education in Hong Kong* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1990)。

¹⁴ Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1985), p.11.

信徒亦漸漸顯示自己能治理教會，華人教會在財政上亦逐漸可自給自足。¹⁵儘管如此，除了對一些社會問題提出批評外，以改革社會為志業的獨立基督教機構卻還沒有出現。

至二十世紀初，基督教青年會的來臨，為香港基督教的社會活動打開新的局面。在男青年會在港建立數年後，另外兩個主要基督教志願團體——基督教培道聯愛會（下簡稱「培道聯愛會」）與香港基督教奮興會（下簡稱「奮興會」），又相繼成立，二者與青年會，在當時並稱香港基督教三大團體。¹⁶下文將會說明，儘管兩個後來團體的發起因由不一，卻有著類近的結構和重疊的領導圈，因此相互間漸漸形成了堅實的社會協作網絡，為後來提出的社會改革訴求貯存了能量。

這些新型的基督教機構為新冒起的基督徒中產階級，搭建起關心社會公益的平台，不單讓他們有表達慈善關懷的渠道，也使一個公民網絡可以編織起來。約二十年後，這些志願團體培育了新一批的信徒精英、社會網絡和各種資源，為以後就爭取各種人道價值而發起的更大膽社會行動鋪路。

（一）中華基督教青年會和女青年會

青年會與先前的教會、傳教學校和教會醫院截然不同，不再以單一方法向人傳教，而是在單一機構內提供各種各樣的服務，滿足很多人的不同需要。我們在下面的分析中將會更清楚的看到，這種多元社會服務模式，為其他後起基督教志願機構立下了重要典型，其影響深遠。

香港的基督教青年會的歷史最早可追溯到 1880 年。那時，香港成立了西人的青年會，但只維持了數年。到了 1890 年，一些如皇仁書院、聖保羅書院、拔萃書院和西醫學堂等學校都成立了學生青年會，但卻因為設施、財政和人力的缺乏，發展得

¹⁵ 李志剛認為，1884 年發生了三件事，象徵了香港華人教會的自治的開始。第一件是建立道濟會堂的計畫於此年開始，道濟會堂是首間華人管理的教會。第二，鄭日修被按立為首位華人的聖公會牧師，負責牧養華人信徒。第三，澳洲華僑 Liang Antong 返港，開始了華人的循道會。李志剛，〈天主教和基督教在香港的傳播與影響〉，王賡武主編《香港史新編》，第二冊，（香港：三聯，1997），頁 755-756。

¹⁶ 劉粵聲，《香港基督教會史》，第二版（香港：香港浸信教會，1996），頁 278。

不太理想。¹⁷直至 1901 年 11 月，香港的青年會代表從南京的第三屆全國中華基督學塾青年會會議回來後，才建議設立第一所城市青年會，並在一個月後，成功邀得著名基督徒商人李紀堂兄弟二人，承諾給予財政上的支援。於是租用中環一處作臨時辦事處，把學生青年會擴展成爲城市青年會，正式開始了青年會在香港的歷史。¹⁸

香港青年會的工作依循了青年會有名的四育全人理想，也就是培育青年人在德、智、體、群四個方面的發展。¹⁹青年會以其新穎的服務和活動，將四育全人理想實現，而這些新式活動大部分都是首次在香港出現。德育活動指的是宗教工作，包括查經班、佈道會、演講會和主日學，而且爲了適應當時的處境，一些查經班更以不同方言進行。²⁰智育工作以小型的訓練班開始，後來發展爲日校和夜校。在開辦的課程中，以一些與商業和語文有關的最受歡迎（這情況似乎在整個香港歷史裡也沒有太大改變）。青年會亦有爲貧苦的男童開設不定期的演講會、展覽和暑期班。較早開展的體育項目包括網球、曲棍球、游泳和遠足，之後又加入了健身、籃球、排球等，應有盡有。²¹會員在參與這些德智體育活動時，亦會建立人際關係，因此可以說是同時接受群育。然而，群育在青年會還有另外的一重含意，就是參與慈善工作，如賑濟籌款賣物會和鄉村服務計畫等。²²

基督教女青年會在香港的發展與青年會相似，開始時以學生會社形式在一些女校中出現。²³至於要在香港成立女青年會分會的想法，首先由馬霍慶棠提出。²⁴1910

¹⁷ 《香港中華基督教青年會九十週年會慶特刊》（香港：香港中華基督教青年會，1991），頁 34。

¹⁸ 同上著作，頁 34。李紀堂爲著名的香港商人，常爲孫中山的革命提供經濟支援。

¹⁹ 值得注意的是，四育中的「德」，在英文原本是「spiritual」，中國的青年會卻把這個含有清楚宗教指向的目標，翻譯爲宗教色彩微弱的「德」，恐怕是要適應中國文化之故。

²⁰ 《香港中華基督教青年會九十週年會慶特刊》，頁 37。

²¹ 同上著作，頁 38，56-57。

²² 同上著作，頁 57。

²³ 1915 年，第一個女青年會的學生青年會在英華女校成立。接著成立學生青年會的女校包括聖士提反女校、聖保羅女校及維多利亞女校。四間女校均爲香港傳統名校，聖保羅女校後來於 1945 年轉爲男女校。黃玉梅，《香港基督教女青年會歷史，1920-1988》（香港：香港基督教女青年會，1988），頁 10。

年代初期，一些女子申請庚子賠款出洋留學，必須路經香港，馬霍慶棠常常招待她們。馬霍慶棠與丈夫因經商緣故，時常穿梭香港、廣東和上海之間。她得知廣東和上海兩地都有由女青年會辦理的小型宿舍，遂倡議在香港開設相同的組織。於是，她與胡素貞、馬霍絮如和吳鑾絃等三位女士聯手，向女青年會全國委員會尋求協助。1918年，由加拿大女青年會全國協會委派的黎理悅女士（Miss Nell E. Elliot）來港就任總幹事，但香港分會便要等到1920年才正式成立。一年後，馬霍慶棠原先倡議的宿舍亦告開辦，為所有途經香港往外國的婦女服務。²⁵

女青年會活動的目標基本上亦依循了男青年會的四育全人理想。二戰前，宗教（德育）方面的經常活動包括了研經班、基督教學生夏令營、全港復活節、聖誕節大合唱崇拜、教會主日學教員進修會等，²⁶但世俗教育卻一直是其最主要的工作。1922年，女青年會幾位會員在工餘時間，教授一群十六歲以上自幼失學的女工讀書認字。四年後，又開設了一所平民夜校。因為社會對這些婦女教育的需求很大，數年內為婦女勞工設立的夜校增至數所，並於1938年，成立了勞工婦女部特別負責這些教育工作。一些小學夜校也是於此時開辦的。特別值得留意的是，當時的夜校工作分為教務和團會兩部份，前者著重基本知識的傳授，如國文、常識、算術、珠算、國音、尺牘、手工等；後者則著重團契生活，包括諸如演講、討論、歌唱、遊戲等活動。²⁷前者固然是難得的女性教育活動，後者為女性提供的活動形式，也可說是非常嶄新的。此期間，女青年會又開設了幾間小學夜校，並為婦女主辦了一些關於懷孕和嬰兒健康的講座。除此之外，學生女青年會在二十年代伸展到更多中學，並於1930年重新命名為「華光會」，以培育女學生正面的人生觀、健康的體魄和服務的社會精神。在體育和群育方面，除了學生單位外，女青年會又為女宣教師、家庭婦女、職業婦女、勞工婦女成立各種部門和小團。²⁸

²⁴ 馬霍慶棠的丈夫是香港著名商人馬應彪，創辦中國百貨公司先驅先施公司。馬霍慶棠的父親則為聖公會牧師霍靜山。參同上著作，頁10。

²⁵ 黃玉梅，《香港基督教女青年會歷史》，頁10-11。

²⁶ 《香港基督教女青年會七十週年紀念特刊》（香港：香港基督教女青年會，1990），頁47。

²⁷ 同上著作，頁40。

²⁸ 黃玉梅，《香港基督教女青年會歷史》，頁17-23。

如果說，基督教青年會把全人健康理想和多種類型活動引入香港，是一種創舉的話，那麼女青年會的貢獻就是容讓婦女也可以分享這些理想和活動。即使到了二十世紀初，一般婦女的社會地位仍然不高。她們生活困苦又沒有保障，常常受傳統禮教和風俗所轄制。尤有甚者，她們如果目不識丁，那就無疑等於與有助改變自己現況的思想和社會資源絕緣了。女青年會的前任總幹事黃玉梅回憶說：

那年代〔1920及1930年代〕的婦女仍深受三從四德封建禮教影響，妾侍、蓄婢的陋習仍然存在，婆媳之間，諸多顧忌，他們在無可投訴的苦況，常藉本會各種活動找尋出路。不但情緒上有所寄託，並且在活動中得著長進，在真理中得著自由。²⁹

因此，會員享受的不單是各類活動提供的消遣和知識，更是身心健康、社會流動和從傳統中解放的資源和機會。³⁰

除了回應本地的需求外，香港的男女青年會還引導會員關心國家的情況。事實上，青年會來華初期已表達一個清楚信息，就是基督教是中國改革問題的答案。中國的青年人對青年會各種新型活動表現出來的熱忱，使青年會幹事和部分政治領袖相信，這個新型團體能通過人格培育來「救國」。³¹ 漸漸地，中國青年會的領袖亦

²⁹ 同上著作，頁15。

³⁰ 冼玉儀，〈社會組織與社會轉變〉，王賡武主編《香港史新編》，第一冊，（香港：三聯，1997），頁194。

³¹ 例如，1914至1915年，青年會邀請了穆德（John Mott）和艾迪（Sherwood Eddy）兩位著名佈道者，在全國十二個城市，和知識界青年舉行佈道運動，參與的人數達117,705人，每場演講平均有超過二千人出席，參加查經班者接近共有7,960人。在福州的，參加人人數更達三萬人，七千人表示願意更深認識基督教，三千人參加了三個月後舉辦的查經班，又有超過一千元人在再往後的三個月受洗歸依。二人的佈道之旅，亦得到地方的國民政府支持。又以福州為例，政府組織爲了容讓學生參與演講，把政府學校的下午課堂取消及延遲考試。商會的會員也全體出席。參戴偉良，〈穆艾二君在中國大佈道後成績摘要〉，《中國基督教會年鑑》，1（1914）：頁57-61；Kenneth S. Latourette, *World Service: A History of the Foreign Work and World Service of the Young Men's Christian Associations of the United States and Canada* (New York: Association Press, 1957), p.259。

全面接納作為國家改革者的偉大身份。³²

然而，香港青年會的民族主義立場卻沒有那麼鮮明。1908年，香港的基督教青年會議決分成為兩個獨立的組織：華人的中華基督教青年會和歐人的香港基督教青年會，各自擁有自己的董事會。前者雖然是全國青年會的成員，對救國和國家改革卻沒有國內青年會那麼熱烈。我們若考慮到香港作為殖民地的身份，便不會太難明白這種差距。歷史學者蔡榮芳以香港為本位來研究香港史，得出結論：住在英國殖民地的香港人，常常同時認同中國和香港。一方面，香港的華人社群支援或起碼默許英國殖民統治，以求得到保護和獲利。另一方面，殖民政府帶有種族歧視的政策卻又助長了華人的愛國意識。換句話說，「香港意識往往制約（conditions）港人的中國民族主義意識。」³³

即使在這樣身分曖昧的處境中，青年會仍找尋機會表達民族主義情感以及和大陸同胞的認同，尤其是在參與在日本侵華時期的救濟工作上。在此以前，青年會的民族主義教育（如果可以這樣叫的話），不過是偶爾到內地的旅行，以增強成員對國家的認識。然而在1930年代，尤其是1937年蘆溝橋事變後，中華基督教青年會與女青年會的民族主義情感空前強烈，舉辦為救濟難民籌款的賣物會，為傷兵的徵集衣物，甚至在中國戰區提供服務。國慶日在青年會成立了全國委員會，負責組織紀念活動。為國難進行的崇拜自1938年一月以來的每個星期日都沒有間斷，兩青年會又參與了多次抵制日貨、購買戰爭國債的活動。³⁴

總的來說，青年會透過其新穎的組織和活動，實踐其德智體群的四育理想，與此同時，為參與者提供交往、協作及學習的空間。下文將會進一步討論到，新一代的基督徒透過參與男女青年會的活動，既建立了新的社會意識，又積累了相關的公

³² 例如，在中華基督教青年會五十週年的紀念刊物中，差不多所有的作者都以中國的民國建立和政治革新為青年會的工作背景。參中華基督教青年會全國協會主編，《中華基督教青年會五十週年紀念冊》（上海：中華基督教青年會，1935）。

³³ 蔡榮芳，《香港人之香港史，1841-1945》（香港：牛津大學出版社，2001），頁284。引文中的英語為原文所有。

³⁴ 《香港中華基督教青年會九十週年會慶特刊》，頁62-65；黃玉梅，《香港基督教女青年會歷史》，頁17-23。

民德性與技能，因而獲得了呼籲社會改革的力量。在討論他們如何踐履其社會關懷之前，我們先來看看另外兩個受基督教青年會影響的基督教志願團體——基督教培道聯愛會及香港基督教奮興會。

（二）培道聯愛會與奮興會

基督教培道聯愛會於 1904 年組成，其時香港的瘟疫肆虐，人心惶惶。³⁵這場維持了數年的瘟疫，不但奪命無數，還嚴重破損人與人的關係，皆因「患病者，除至親之外，無敢近前。」³⁶一些基督徒為救助困境中的市民，以及重建遭受破壞的人際關係，決定發起一個稱為培道聯愛會的組織，好在艱難時代增強人們的溝通與互助。最初只有不足二百個人，可到了 1925 年，培道聯愛會已擁有超過三千名成員。

³⁷

培道聯愛會與基督教青年會提供的服務有些類似。儘管培道聯愛會是以基督徒互助團體形式創立的，卻將其功能擴展到多重的宗教與慈善工作之上。事實上，據其周刊的一位編輯所言，該會的名稱已經表達了此雙重涵義：「蓋所云培道者意即以真理為根本，而厚事栽培；又所稱謂聯愛者，意即奉博愛為權輿，而互相維繫。」³⁸培道聯愛會像青年會一樣，也組織德育演講、查經班、佈道會等，但是相對著重宗

³⁵ 在 1894 年 5 月至 9 月期間，香港爆發了鼠疫，導致 2,550 人死亡，此數字超過了當時人口的百分之一。之後直至 1901 年，每年死於鼠疫的人數都超過 1,000 名，有時還會超過 1,500 名。雖然 1902 年的相關死亡人數跌至 572 名，但一年之後，數字又回升至 1,251 人。1904 年，才又回落至 495 人。數字可參相關年份的 *Hong Kong Annual Administration Reports* 中的“Public Health”部分。此外，劉粵聲與施慎之各自提出了培道聯愛會的不同成立年份，前者認為是 1903 年，後者則指是 1904 年。從上面的數字推測，1903 年的較大規模鼠疫，是培道聯愛會成立的主因，但卻在一年後才真正成立。參劉粵聲，《香港基督教會史》，頁 276-277；施慎之，〈演講聯愛會二十年來之成績紀略〉，《基督教培道聯愛會週刊》，17 (1925)，頁 2-3。

³⁶ 施慎之，〈演講聯愛會二十年來之成績紀略〉，頁 2-3。

³⁷ 劉粵聲提出了立會的另一理由，就是在 1903 年，一位基督徒喪妻，因家貧草草成葬，他的朋友有所感觸，遂會議成立一團體，「以患難相顧，疾病相扶持為宗旨。」《香港基督教會史》，頁 276。

³⁸ 天翔，〈宣言〉，《基督教培道聯愛會週刊》，1 (1925)，頁 1。

教傳播的工作。例如，培道聯愛會特別創辦了一所「真理學堂」，專門訓練傳道人材，又設有佈道練習班，每星期開課讓會員學習講道。³⁹培道聯愛會的慈善事業包括義學、賑濟工作和免費醫療服務。⁴⁰此外，培道聯愛會從立會開始，從未終止對災民、病人和窮人的救助。在全國範圍內，培道聯愛會經常為中國遭受戰亂、旱災和水災的地區提供食物與金錢援助。在香港，培道聯愛會則組織醫生為窮困的會員提供免費醫療服務，而且一旦有難以負擔喪葬費用的情形出現，培道聯愛會幾乎總會提供即時的援助。⁴¹

奮興會始於 1907 年，最初是一個強化成員宗教生活的團體，其三名創始人均來自香港聖公會，關注自我的靈命成長和對教會成員的福音事功。起初成員僅限於聖公會，主席也全部由聖公會聖士提反堂和聖保羅堂輪流委派。後由於不同宗派成員的增長，開始有會員不滿主席人選只限於聖公會信徒，最後人選的宗派限制被取消了。自 1920 年起，主席人選可出自任何宗派，且每年由奮興會全體成員共同選舉。⁴²

儘管奮興會的成立初衷是加強宗教生活，後來卻跟培道聯愛會一樣，逐漸發展成一個涉及道德、知識和社會關懷的團體，被研究早期香港基督教歷史的劉粵聲牧師稱為「健全團體」。⁴³在經歷了最初的十幾年發展之後，該會創辦人之一的楊少泉將該會的宗旨闡述為「奮發信徒的靈性，興起服務的熱心」。⁴⁴而觀其工作內容，仍可見青年會的影響，事實上，奮興會的活動範疇與青年會、女青年會和培道聯愛

³⁹ 施慎之，〈演講聯愛會二十年來之成績紀略〉，頁 3。另外，劉粵聲指出，「在每年之一千數百名新舊會員中，平均有十五人歸依基督焉。」《香港基督教會史》，頁 278。

⁴⁰ 1925 年，培道聯愛會辦有五間男義學，兩間女義學，共有學生三百多人。此外，還有一間工讀義學，學生半天學習織籐器，半天讀書，共有學生六七十人。施慎之，〈演講聯愛會二十年來之成績紀略〉，頁 3。

⁴¹ 同上著作，頁 3。

⁴² 吳炯南，〈奮興會成立及會報創辦概言〉，載《奮興會月報十週年紀念號》，（香港：基督教奮興會，1924），記載，頁 1-2；楊少泉，〈奮興報的十週年回顧〉，載《奮興會月報十週年紀念號》，（香港：基督教奮興會，1924），論叢，頁 52。

⁴³ 劉粵聲，《香港基督教會史》，頁 278。

⁴⁴ 楊少泉，〈奮興報的十週年回顧〉，論叢，頁 52。

會相近，有定期的查經班、獻身會、宗教講座與講道，以及傳道的實習。⁴⁵奮興會的慈善事功也與先前的三會如出一轍，除衛生與科學講座外，還有為貧苦兒童與日間工作者舉辦的夜校，又為水災旱災地區發起救濟活動。⁴⁶不過，奮興會也有其獨特之處，就是著重為貧困會員提供免費醫藥及喪葬援助。⁴⁷

儘管培道聯愛會和奮興會的成立宗旨不同，前者關注艱難時代的互助，後者則關注加強宗教生活，二者提供的活動卻漸漸變得相當類似。如上所述，這種相似不是巧合，而是說明了基督教青年會創新的觀念、架構和行動影響的後果。培道聯愛會和奮興會兩個志願團體的架構，基本上都是參照青年會的。培道聯愛會將其事工分為德育、智育、群育、文事、慈善、財政、探候和庶務等八個部門。與之相近，奮興會也有德育、智育、交際、會友、慈善、會報和總務等部門。⁴⁸僅從架構上，就可見青年會著重四育的全人理想的影響。事實上，奮興會的創始人楊少泉就曾明確指出，奮興會的組織安排是以青年會為楷模的。⁴⁹

當然，培道聯愛會和奮興會在不同類型活動的比重方面，確實與青年會有不同之處。其中一項明顯的分別是，前二者皆缺少體育項目，培道聯愛會的國術班似乎是唯一例外。⁵⁰這可能是因為兩個團體都缺乏置辦體育設施所需的龐大資金、人力資源及相關經驗。或許更根本的原因是，相對於德育、智育和群育方面的教育而言，體育活動無論從觀念上還是從實踐上，對中國人來說都是相對陌生和不重要的。結

⁴⁵ 朱冠英，〈德育智育兩部事業〉，載《奮興會月報十週年紀念號》（香港：基督教奮興會，1924），各部過去概況之報告，頁 1-2。

⁴⁶ 馬耀東，〈教育部芻言〉，載《奮興會月報十週年紀念號》（香港：基督教奮興會，1924），各部過去概況之報告，頁 2-3。吳天保指出，夜校的學生往往要在日間協助父母謀生，只能在晚上接受教育，亦有部分日校學生因為資質較弱，要到夜校上課作為補習。吳天保，〈本會開辦貧民免費夜校之經過情形〉，載《奮興會月報十週年紀念號》（香港：基督教奮興會，1924），各部過去概況之報告，頁 3-4。

⁴⁷ 馬霍慶棠，〈慈善部宣言〉，載《奮興會月報十週年紀念號》（香港：基督教奮興會，1924），各部過去概況之報告，頁 5。

⁴⁸ 劉粵聲，《香港基督教會史》，頁 279-280。

⁴⁹ 楊少泉，〈奮興報的十週年回顧〉，論叢，頁 52。

⁵⁰ 劉粵聲，《香港基督教會史》，頁 277。

果，培道聯愛會和奮興會比青年會更加側重於宗教工作。⁵¹

培道聯愛會和奮興會的另一個特徵是他們出版的會刊——《基督教培道聯愛會週刊》和《奮興會月報》，而兩份刊物是他們擴大接觸面的絕佳手段。奮興會的首任會長楊少泉將《奮興會月刊》的緣起闡述如下：

奮興會成立了八年，始提議辦這個報，因當時剛剛是兄弟[即楊少泉]任奮興會會長，覺着會友日日增加，香港的僑胞多是有事業的，對於聚會，常有因公務所阻，不能赴會，雖有名人到會演說，亦沒有機會接受，不但會友受益不著，連講者的預備，也白費了苦心。因此，兄弟就提倡辦這個月報，將名人的演詞，和會中每月的情形登載，每人派送一份，使不能赴會的，也能領略名人的偉論，和會中的狀況，彼此聯絡，互通消息，這就是設立本報的緣起了。⁵²

此段說話充分說明了出版會刊的好處。實際上，這些會刊不僅作為機構本身的喉舌，也是香港的基督教教會獲取重要資訊的渠道。兩會的每期刊物，除自身活動的報道與廣告外，還有一兩篇討論神學、教會、哲學、社會或政治問題的專題文章，又有講道文章。⁵³《基督教培道聯愛會週刊》的內容更加廣泛，包括各教會活動的通告，本地和國內教會的消息，國內災禍與需要的報道，以及介紹衛生與科學常識的文章。我們若借用安德森（Benedict Anderson）的觀念，可以說這些定期分發給每間教會的刊物⁵⁴，其實協助了香港基督教教會形成一個「想像出來的群體」（imagined community），使得當時的基督徒雖未必經常見面，甚至不一定互相認識，卻能建立

⁵¹ 楊少泉，〈奮興報的十週年回顧〉，論叢，頁 52。

⁵² 同上著作，頁 52-53。

⁵³ 奮興會曾以一位囚犯歸信基督教的事件，作為其月報影響力的證明。這位名為李漢鴻的基督徒因為於 1912 年企圖行刺當時的港督梅合理爵士（Sir Francis Henry May），被判處終身監禁。參蔡榮芳，《香港人之香港史》，頁 89-90。李漢鴻後來因閱讀奮興會的月報，又得到張祝齡牧師和楊少泉醫生的照料，最終成為基督徒。李漢鴻在其自述中指出，在他經歷磨難時，《奮興會月報》是他的唯一伙伴。參李漢鴻，〈予與奮興會報之關係〉，載《奮興會月報十週年紀念號》（香港：基督教奮興會，1924），證道談，頁 1-7。

⁵⁴ 施慎之，〈演講聯愛會二十年來之成績紀略〉，頁 3。

一種「香港基督徒群體」的身分。⁵⁵

三、基督教志願團體與新社會環境

到 1920 年代，基督教志願團體經過了約二十年的發展，已在香港形成自己獨特的志願服務形態。冼玉儀在其香港社會組織歷史的研究中指出，自殖民地時期開始以來，儘管基督教和天主教教會在教育、宗教和社會福利方面都做出了巨大貢獻，但基督教青年會的各樣活動影響了為數更多的青年人。青年會的德智體群精神對中國傳統觀念的改造，是其他早期傳教工作所不及的。⁵⁶

此外，如上文所說，德智體群四育的全人培育理想對日後基督教志願團體發展的影響，是同樣巨大的。根本而言，四育精神不僅著重每一類型的培育服務自身的價值，還維持不同培育服務之間的有機關係。如此一來，以宗教理由反對或貶損社會服務的可能性被有效地排除了。這種劃分基督教工作的結構，更提供了一個清楚的分工框架，容讓其他的基督教組織靈活地調整和採用。

這樣，在二十世紀初，雖然香港四個最有影響的基督教志願團體——男青年會、女青年會、培道聯愛會和奮興會，各自有著不同成立的背景與目的，但都擁有相似的結構與多向度的關懷。基督教青年會的德智體群四育理想為後三者所採納，只做了必要的修改。作為宗教兼慈善機構，四會都保持了傳揚福音與社會服務的平衡。

除了這種精妙的內部結構外，外部社會的情況也有利於這些志願團體的多向度服務發展。進入二十世紀後，香港社會已轉變成了一個更加多元與複雜的社會。蔡榮芳列舉了一系列自十九世紀最後二十五年來，造成這種轉變的因素。⁵⁷首先，人口和轉口貿易的快速增長已經改變了社會結構和社會關係。自中國大陸不同地區來香港的新移民，各自建立起了他們的同鄉會館，為同鄉的利益服務，並致力於保持互助關係。其次，新的華人公司興起，帶來了新的或改良的華人商業組織與商會。另

⁵⁵ Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

⁵⁶ 冼玉儀，〈社會組織與社會轉變〉，頁 192。

⁵⁷ 蔡榮芳，《香港人之香港史》，頁 55-59。

一方面，由於階級意識的提升，勞資雙方的衝突更趨激烈，於是有工會組織產生以保護勞工的權利。⁵⁸第三，新一代商人、實業家、專業人士和知識階層開始出現，他們更爲西化，更願意接受新思想和做事方法。事實上，基督教社會組織的領袖多從此新生代而出。

因此，新的社會環境爲基督教志願團體的發展提供了有利條件。這些宗教組織跟其他新的組織一樣，能擁有一個可以實現理想或爭取私人 and 公共利益的社會競技場。另一方面，這些基督教志願團體與其他的同業公會、商會、秘密革命社團等不同，他們在個人成長和公共事務方面擁有更爲寬闊的視野。除了傳統的慈善和福利工作，基督教團體提供了更多「預防性」的活動與服務，包括舉辦科學和個人衛生的講座、建立現代學校等。他們所提供的多種類活動會、文娛和體育活動、學習班，能夠滿足來自不同背景會員的多元知識、感情和社交方面的需要。在女青年會中，不僅婦女可以參與類似的活動，而且組織本身也是由婦女負責領導和籌畫。

再者，這些志願團體爲新生的基督徒中產階級鋪砌了一條新路，讓他們表達基於宗教信仰的社會關懷。這個基督徒中產階級是剛冒起的商人⁵⁹，以及教師、律師、醫生和牧師等專業人士所構成。他們不單對西方觀念和社會活動非常熟悉，更因爲自身的社會地位和專業技能，能更好地掌握不同的觀念、社會和物質資源。這些中產階級透過參與基督教志願團體的運作，累積社會資本，並以具體活動來改良社會。

這時期的基督教志願團體的另一重要特徵是，四個團體的領袖常常在其中多於一個團體中擔任管理和主席職務。他們當中的一些人，如馬應彪夫人（馬霍慶棠）、李求恩牧師、王愛棠牧師、顏君裕和黃森勤等人，全都曾先後擔任培道聯愛會、奮興會和青年會或女青年會的董事成員。⁶⁰我們若計算只擔任其中兩個團體董事職位的

⁵⁸ 冼玉儀，〈社會組織與社會轉變〉，頁 83-93，180。

⁵⁹ 事實上，香港首幾家百貨公司都是由基督徒創辦的，如創辦先施公司的馬應彪，創辦永安公司的郭氏兄弟，及創辦大新公司的蔡氏家族都是基督徒。參 Smith, *Chinese Christians*, p.201 及蔡榮芳，《香港人之香港史》，頁 57。

⁶⁰ 中華基督教奮興會九十五週年紀念特刊編輯委員會主編，《中華基督教奮興會 95 週年特刊（1907-2002）》，（香港：中華基督教奮興會有限公司，年份不詳），頁 52；《基督教培道聯愛會週刊》，3 (1925): 5。

人數就更多了。那麼，那些同時在多於其中兩個或以上團體中參與組織活動的人，數目相信會更多，儘管他們的名字未必被記錄下來。如此跨組織的參與情況，顯然幫助了四個團體中資訊和經驗的分享。這相當於一個非正式的社會關懷聯盟，加強了培訓計畫及組織服務人才的能力。此外，定期出版的會報又幫助基督徒社群的資訊流通，進一步加強了這個跨團體的網絡。這些都說明了，為何基督徒社群能發揮遠超過他們自身規模的社會影響力。⁶¹

然而，儘管這些都是很大的成就，四個基督教團體進行的工作，卻仍然離不開社會學家所稱的「慈善框架」，還是「迴避了從結構和整體的方向來解決弱勢、貧窮、社會公義和不平等的問題，只透過資助個人方法來『救濟貧窮』」。⁶²這意味著基督教志願團體僅僅在現存的社會政治結構中工作，遠離了不平等的社會關係問題，也未觸及壓迫性的社會結構。但是，出現突破的時候到了。這些團體的領袖即將發起一個廢除不公義的社會制度運動——反對蓄婢運動。

（一）發起反對蓄婢運動、擴大公共空間

1. 蓄婢的習俗

蓄婢或妹仔制度是中國古老的傳統社會習俗，在香港、澳門、中國大陸和海外華人社會中都存在。⁶³妹仔常常是在年幼時被父母出賣，充當免費的家庭僕人。她們也可能被再次轉賣為僕人、妾侍甚至娼妓。小女孩被賣為妹仔，主因是家貧，但也有出於父母的貪婪。這樣的買賣行為常有一紙由父母簽署的買賣契約，作為所有權轉讓的同意書。契約能保證新主人免於被人懷疑綁架人口，也有助妹仔的轉賣。⁶⁴

⁶¹ 戰前時期，香港的基督徒數目沒有超過整體人口的百分之二。例如，1928 年的香港人口約為 800,000，而基督徒數目只有約 9,000 人，稍多於人口的百分之一。然而，1925 年，培道聯愛會的會員就超過 3,000 人。奮興會於 1924 年的會員人數約 1,000；女青年會於 1920 年的會員人數是 81 人。數字可參劉粵聲，《香港基督教會史》，頁 274；施慎之，〈演講聯愛會二十年來之成績紀略〉，頁 3；吳炯南，〈奮興會成立及會報創辦概言〉，記載，頁 2。

⁶² Brown et al., *Rhetorics of Welfare*, p.80.

⁶³ 可兒弘明，《豬花：被販賣海外的婦女》，孫國群、趙宗頗譯，（鄭州：河南人民出版社，1990），頁 276。

⁶⁴ Maria Jaschok, *Concubines and Bondservants: A Social History* (Hong Kong: Oxford

從 1870 年代開始，在香港，這項傳統制度成了引發爭議的話題。起初是歐洲人和華人之間的爭議，後來變成華人社會的內部矛盾。爭議是由一個問題所激發，即買賣人口究竟是否是道德和合法。而且，圍繞如何獲得女童作為妹仔的爭論，就使問題進一步複雜化，因為一些女童是被綁架，然後賣作妹仔的。事實上，一些妾侍、娼妓和男性勞工也是從綁架的途徑獲得的。⁶⁵

其實，十九世紀晚期，香港的華人領袖已開始嘗試處理婦女的自由和安全受到侵害的問題。兩個最大華人組織——東華醫院和保良局，自覺承擔起保護和拯救婦女的責任。兩個組織皆由作為香港華人社會最高階層的商人領袖籌辦，東華醫院於 1872 落成，目的是贈醫施藥，也兼顧拯救被拐人口的工作，及至保良局於 1878 年成立，拯救婦女的工作則由保良局負責。二者拯救了數以萬計的婦女，受到推崇乃理所當然，但正如歷史學者冼玉儀說，它們和後來的類似組織，「都以維護傳統禮教為依歸，他們保護婦孺是本著崇正黜邪的宗旨，懷著悲天憫人的心情，而非以批判社會的倫理架構，或以為婦女抱不平為出發點的。」⁶⁶事實上，保良局的倡辦人就會以傳統為由，極力為蓄婢制度辯護。⁶⁷這取態與下文所討論的反對蓄婢運動，有著根本的差異。

另一方面，自殖民地之初，一些港督和官員曾就妹仔習俗的存在感到悲嘆，並提出批評，甚至為廢除此制度而努力過。但是，他們不久便發現，同時也被人勸告，終止這個制度的任何試圖都難免會激怒華人社會領袖，而這些領袖卻正是英國統治和經濟利益的關鍵。⁶⁸

殖民政府和華人社會領袖自殖民地之初，就明白要為著共同利益合作，以上觀點

University Press, 1988), p.93; 可兒弘明,《豬花》,頁 279。

⁶⁵ 事實上，可兒弘明指出，香港自 1842 年以來，所以能快速積聚財富，實在是非常依賴鴉片和人口的貿易。參可兒弘明,《豬花》,頁 30-31。

⁶⁶ 冼玉儀,〈社會組織與社會轉變〉,頁 173。

⁶⁷ 同上著作,頁 173。

⁶⁸ Elizabeth Sinn, "Chinese Patriarchy and the Protection of Women in 19th-Century Hong Kong," *Women and Chinese Patriarchy: Submission, Servitude and Escape*, ed. Maria Jaschok and Suzanne Miers (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1994), pp.148-149.

只是一個例子。在 1841 年，英國宣佈對香港島的統治權時，行政官義律（Charles Elliot）就宣佈「凡有禮儀所關，鄉約舉例，率准如舊，亦無更改之議。」又清楚指出透過地方鄉里長老來管治百姓：「責成鄉里長老，轉轄小民，使其從順。」⁶⁹我們可以設想，這樣的申明是為了減少華人對殖民者的反抗。同時，保護華人社會習俗的承諾，常常成了華人保護他們權利的理由。只要華人社會平穩運作，而且最重要的是受到政府的控制，政府也願意維持這種相互理解。前文已指出，香港社會在二十世紀初，已變得更加多元和複雜。新生代華人已準備好要以一場社會運動，對受著上述那種相互理解所維護的傳統妹仔制度，作出根本的挑戰。

2. 太平戲院會議

華人基督徒群體所領導的反對蓄婢運動，始於 1921 年。當時，因為英國人希士勞活水師副司令（Lieutenant Commander H.L. Haslewood）的夫人（Mrs. C. B. L. Haslewood）⁷⁰在英國提倡廢除香港的蓄婢制度，英國的理藩院下令香港政府取締蓄婢制度，香港政府遂要求定例局（當時香港的立法機關）負責研究如何處理。於是，華人定例局議員劉鑄伯和何福便發出公告召開公眾會議，邀請華人共同討論蓄婢問題。⁷¹

7 月 31 日，會議在太平戲院召開，大約有三百人參加。與會的發言者明顯分成兩派。一派大多數是由華人領袖組成，他們當中的許多是或將成為定例局的華人代表。⁷²他們作為華人社會的代表，有理由為維護社會現況，特別是為既得利益者辯護。

⁶⁹ 引自丁新豹，〈歷史的轉折：殖民體系的建立和演進〉，王賡武主編《香港史新編》，第一冊，（香港：三聯，1997），頁 94-95。

⁷⁰ 希士勞活夫婦是引發英國社會和志願團體關注香港蓄婢問題的關鍵人物。希士勞活先生原為在香港服役的英國海軍副司令，後來因為熱心推動反對蓄婢工作，而被港督強迫返回英國。參 Jaschok, *Concubines and Bondservants*, pp.135-6; Norman Miners, "The Attempts to Abolish the Mui Tsai System in Hong Kong 1917-1941," *Between East and West: Aspects of Social and Political Development in Hong Kong*, ed. Elizabeth Sinn (Hong Kong: Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1990), pp.119-20.

⁷¹ 麥梅生，《反對蓄婢史略》（香港：香港反對蓄婢會，1933），頁 3-4。

⁷² 這群華人領袖中的定例局議員包括劉鑄伯、何福、周少岐、曹善允、周壽臣和羅旭和。他們的個人背景，可參 T. C. Cheng, "Chinese Unofficial Members of the Legislative and

另一派站在反對蓄婢制度的立場，他們當中有一些是前面提到的基督教志願團體的領袖。⁷³

劉鑄伯和何福作為華人社會領袖，希望能通過在太平戲院的會議，為蓄婢的習俗尋求一個「公眾」看法。在會前，定例局的歐人議員和香港英文報章的編輯就蓄婢習俗，提出了一些問題，試圖澄清妹仔的本質和蓄婢的目的。在召開會議的廣告中，就預先提出了以下的一組問題如下：

- (1) 蓄婢是否係養育以為妓女？
- (2) 為婢者是否為奴？
- (3) 為婢者是否供男主人取樂之用，俟男主人厭棄之時，則轉售他人？
- (4) 養婢之習慣，中國曾例禁否？
- (5) 為婢者其主人是否可任意將其難為？
- (6) 其餘關於養婢之內容管事。⁷⁴

另外，當時的英文報紙《孖刺西報》（Daily Press）亦就妹仔習俗，舉出了以下的問題：

- (1) 服役家務，是何意義？家奴是何意義？
- (2) 買蓄婢女多屬慈善性質乎？仰為營業謀利乎？
- (3) 如買婢係因慳工金起見，有何法以防其苛待之乎？
- (4) 蓄婢之家，享受其中利益者，豈可以之為公証，以取決禁止蓄婢乎？
- (5) 蓄婢之習不禁，豈非分種類乎？
- (6) 苛待婢女之人，肯到此敘會，將情由實說否？⁷⁵

反對蓄婢制度人士在回應這些問題時指出，蓄婢實無異於奴隸制，此制度產生了不受制約的虐待、性侵犯、經濟剝削和對人的尊嚴的踐踏。辯護者則聲稱，把妹仔和奴隸等同，是毫無理由的，因為前者在達到成年時就可獲得自由。而且，蓄婢

Executive Councils in Hong Kong up to 1941,” *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 9 (1969).

⁷³ 麥梅生，《反對蓄婢史略》，頁3-26；另參 Jaschok, *Concubines and Bondservants*, p.136.

⁷⁴ 麥梅生，《反對蓄婢史略》，頁8。

⁷⁵ 同上。

習俗更是一項慈善機制，能幫助女孩和她的貧窮家庭。如果沒有蓄婢制度，這些家庭爲了減輕負擔，往往能選擇把女兒活活淹死。雙方在簡單表述了立場之後，很快便進入了爭論。爲了支援各自的論點，一些發言者引述個人親身經驗的事例，另外一些則引用人道原則、傳統習俗、民族尊嚴、實際需要等等理由。最後，各人就會議開始時提出的問題進行表決，結果所有反對蓄婢制度的指控全被否決。⁷⁶然而，這樣公開投票並不能消彌雙方之間的分歧；相反，這次公開會議只是華人社會內部鬥爭的開始。會議完結之後，反對者隨即以投票程序錯誤爲由，宣布拒絕接受表決的結果。⁷⁷

儘管太平戲院會議沒有達致雙方都認可的結果，但會議本身和往後引發的爭論都得以在報章上登載，已代表了香港華人社會公共空間的擴張。事實上，會議本身是香港公民參與公共事務的一個象徵事件，在其中，社會精英就透過公開議論的方式，力圖能改造或捍衛現存的社會制度。正如會議發起者劉鑄伯給會議所作的總結所說：

自有定例局以來，華人議員，因政府立例，而在公眾之地開大敘會者，此實爲創舉也。蓋在三十年前，中國人對於公眾事業，尚少注意。今則與前不同，蓋今日程度已大增進，良堪賀喜矣。⁷⁸

可見，會議上發出的反對聲音，至少成功地迫使華人領袖爲捍衛社會現狀和自身利益進行說理辯護。

太平戲院會議之後，蓄婢制度的辯護者成立了「防範虐婢會」，而反對陣營於1921年8月8日由基督徒領袖領導組成了「反對蓄婢會」。從那時起，後者爲廢除妹仔制度奮鬥了將近20年。⁷⁹

⁷⁶ 同上著作，頁24-25。

⁷⁷ 王愛棠牧師在基督教報刊發表的文章，載於同上著作，頁27-29。

⁷⁸ 同上著作，頁25。

⁷⁹ 反對蓄婢會在希士勞活夫婦的幫助下，得到來自反奴隸制和保護原居民會（Anti-Slavery and Protection of Aborigines Society）、英國和愛爾蘭婦女國家議會的工業委員會（the Industrial Committee of the National Council of Women of Great Britain and Ireland）、費邊社婦女委員會（the Women's Committee of the Fabian Society）、國際婦女參政權聯盟（the

四、擴展公眾參與、拒斥霸權論述

我們不打算進一步討論反對蓄婢運動的細節，也不打算評估運動有多成功。⁸⁰我們有興趣在這裏探討的是，基督教志願團體如何在一個社會制度的改造運動中，擴大了香港人公共參與的空間。

如前所述，捍衛妹仔制度的華人領袖一直與政府站在同一陣線，也得到政府的支持。他們中的許多人為定例局及半官方組織團防局的成員，又是早期華人領袖雲集的東華醫院和保良局的董事。這些擁有很高社會地位的華人領袖一直認為，蓄婢是經得起時間考驗的善舉，既拯救女孩，也拯救她的家庭甚至社會。我們如果借用福柯（Michel Foucault）的說法，這些論述性和機構性權力（discursive and institutional powers）產生了「妹仔」這個主體（subject），任何對婢女的解放，都必須面對這兩股形塑力量。

1860 年代中期以來，華人買辦和商人逐漸確立了他們在華人社會中的社會和政治權力。⁸¹蔡榮芳依循葛蘭西（Antonio Gramsci）的分析方法，指出這些精英行使他

International Woman Suffrage Alliance）和一些英國國會議員的支持。這些組織迫使英國的殖民地事務大臣和理藩院向港督施壓，要求他改變現況，而反對蓄婢會則在本地進行請願、宣傳和教育工作。這些聯合力量成功地促使香港政府成立了幾個專責委員會，著手調查蓄婢的問題。最後殖民政府通過了一些條例，要求現存的妹仔必須登記，同時禁止再賣買新的妹仔。可惜，殖民政府卻沒有堅決執行這些條例。因此，反對蓄婢會繼續倡議修訂法例及徹底執行。他們的努力一直持續到日本入侵中國為止。Miners, “The Attempts to Abolish the Mui Tsai System,” p.120, and Smith, *A Sense of History*, p.254.

⁸⁰ 一些論文已對反對蓄婢運動作了詳細的研究，例如 Jaschok, *Concubines and Bondservants*, Miners, “The Attempts to Abolish the Mui Tsai System”, and Smith, *A Sense of History*, pp.213-24.

⁸¹ 這些權力是透過東華醫院、保良局、團防局等華人組織行使的。莱斯布里奇（Henry Lethbridge）指出這些組織構成了地位和影響力的等級體系（hierarchical system of prestige and influence）。有意參與公職者，先從底層的地方組織開始，然後進入保良局和東華醫院，最後進入團防局。有意再進一步者，就會期望能進入官方的潔淨局，最後成為定例局成員。參 Henry J. Lethbridge, *Hong Kong, Stability and Change: A Collection of Essays* (Hong Kong: Oxford University Press, 1978)，特別是頁 113-114。

們權力時所靠的，不是赤裸的控制權，而是「文化霸權」。他們爲了保護自己的利益和提高自己的社會地位，便進行慈善捐贈，甚至向廣東政府購買官位。再者，他們爲公共服務慷慨解囊，又支持傳統的儒家教化，使他們贏得了民眾的認可。因爲這些保守的社會霸權能夠維持社會秩序，又願意夠給予殖民統治合法性，自然大部分時間受到了政府的歡迎。⁸²

可以說，反對蓄婢運動是向這源遠流長、根深蒂固的權力結構提出了挑戰。反對蓄婢會在解放妹仔的運動中，要努力完成兩件事。首先，他們要修訂和擴大了讓公民可以參與的公共空間。反對蓄婢會在爭取公眾支持的過程中，採取了不同的方式宣傳他們的觀點。他們投稿中英文報紙，揭露妹仔的悲慘境況。在希士路活夫人的幫助下，部分材料也被翻譯成英語在英國傳播。此外，反對蓄婢會爲了集思廣益，組織了一場公開的徵文比賽，把獲獎文章印刷出來分發給會員和公眾。⁸³

除了用書面形式，反對蓄婢會也試圖通過公開演說去獲取公眾支持。他們專門成立了演說部，派代表到不同組織作演說，包括中小學校、教堂、基督教團體（青年會、女青年會、培道聯愛會和奮興會）、行業公會、工會和商業團體。此外，更派出一個演說者定期在船上宣傳。這些演說會不只是在傳播觀念，更是在鼓勵公眾參與整個運動。在一些演說會中，許多聽眾成了會員。一些工商會的領袖亦在演說會中直言自己因爲目睹家人惡待妹仔，而心感不安和罪疚。一些人甚至表示他們願意協助跟蹤和報道對虐待妹仔的事件。這樣的想法和建議非常多，只是「此皆主張保留婢制者所未聞也」。⁸⁴這些努力更成功爭取到眾多工會的支持，1923年的一次反對蓄婢會議，就有154個工會的300名代表參加。⁸⁵

其次，反對蓄婢會努力提倡從另一種角度去理解蓄婢制度。他們從根本上抵抗把蓄養妹仔描述成慈善之舉的霸權式論述，斥之爲毫無根據。在太平戲院會議上，基督徒領袖提出事實例子，說明蓄婢制度如何把稚小女孩置於奴隸的境地，以之反

⁸² 蔡榮芳，《香港人之香港史》，頁39-44。

⁸³ 麥梅生，《反對蓄婢史略》，頁6-76。

⁸⁴ 同上著作，頁67，89-91。

⁸⁵ Smith, *A Sense of History*, pp.262-264.

駁主流論述。

然後，在1921年的「反對蓄婢會宣言書」中，他們以更為理論性的言詞來清晰說明蓄婢制度的問題所在。第一，要使小女孩承受煩雜勞役，本身是「有傷人道」的。第二，制度維持了嚴格的社會階級之別，又破壞了人與人之間的親愛之情，只把人視之為賺錢和性的工具，實在是「敗壞喪行」。第三，制度縱容了綁架和人口販賣的行為，違反了國際公法，最終「大損國體」。⁸⁶

後來，在1930年宣言，反對蓄婢會更以人權觀念，來闡明自己的立場。這些基督徒領袖堅決主張：

根據天賦人權之說，凡含生秉性者，皆站在同一水平線上，雖人有智愚，業有分工，但無高低貴賤之別，有同等生存之權，無任受剝奪自由之理，根據國家立法之原則說，舉凡同一法治國下之人民，當然享受天經地義之法益，無論誰何，不能侵犯法律之神聖，即不能侵害他人之身體自由也。根據革命人權說，凡革命唯一之目的，在援救被壓迫者而解除其痛苦，是故除卻逆天毀法與反動，便誰不能蹂躪人權。蹂躪人權，不是逆天，即是毀法，即是反動。然而蓄婢問題，為蹂躪人權一個最大問題。⁸⁷

因此，他們認為蓄婢制度不過是「封建時代之殘骸」，與時代精神脫節，既窒礙了社會進步，又破損了人類文明。⁸⁸

反對蓄婢會透過自身的活動和論說，擴大了香港人公共參與的可能範圍。必須又一次強調，我們在此無意評價反對蓄婢會在廢除蓄婢制度工作上的成效。事實上，沒有其他組織和英國官方的工作，要成功地迫使殖民政府採取改革措施，也是不可能的。然而可肯定的是，反對蓄婢會的貢獻在於把一個重要的公共道德議題帶回到公眾中討論。他們成功地聚集了為公共利益工作的眾多人士，使殖民地的權利結構更為民主化。

這一切之所以可能，全是因為有基督教中產階級自二十世紀初，已積極參與志

⁸⁶ 麥梅生，《反對蓄婢史略》，頁49-52。

⁸⁷ 同上著作，頁221。

⁸⁸ 同上著作，頁222。

願團體的工作，積累了大量社會資本，也就是公民德性和團體網絡。在參加反對蓄婢運動前，反對蓄婢會的許多領袖都一直活躍於在上面提到的四個志願團體。筆者根據現存的有限資料，整理了反對蓄婢會於 1921 年時的主要成員，表列如下：⁸⁹

反對蓄婢會 中的職位	姓名	基督教志願團體中職位
主席	黃茂林	<ul style="list-style-type: none"> ● 屈臣士公司 (Messrs. A. S. Watson & Co.) 買辦 ● 青年會會長 (1910, 1913-15) ; 董事 (1909)
副主席	楊少泉	<ul style="list-style-type: none"> ● 牙醫 ● 青年會副會長 (1914-15) ; 董事 (1911) ● 奮興會創辦人之一 ; 董事 (?-1950)
書記	麥梅生	<ul style="list-style-type: none"> ● 培道聯愛會董事 (1925)
司庫	徐茂枝	<ul style="list-style-type: none"> ● 奮興會董事 (1931)
中文文牘員	王愛棠	<ul style="list-style-type: none"> ● 禮賢會牧師 ● 青年會董事 (1923) ● 培道聯愛會董事 (1925) ● 奮興會董事 (1933-1934)
	張祝齡	<ul style="list-style-type: none"> ● 中華基督教會牧師

⁸⁹ 《香港中華基督教青年會九十週年會慶特刊》，頁 85-86；黃玉梅，《香港基督教女青年會歷史，1920-1988》，（香港：香港基督教女青年會，1988），頁 74-81；《基督教培道聯愛會週刊》，3 (1925)，頁 5；《中華基督教奮興會 95 週年特刊 (1907-2002)》，頁 4；麥梅生，《反對蓄婢史略》，頁 43-45。

		<ul style="list-style-type: none"> ● 青年會董事（1911） ● 培道聯愛會董事（1925）
	麥梅生	<ul style="list-style-type: none"> ● 培道聯愛會董事（1925）
調查部部长	周懷璋	<ul style="list-style-type: none"> ● 醫生 ● 青年會會長（1925, 1927）；董事（1923） ● 奮興會首任會長
演說員	譚衛之	<ul style="list-style-type: none"> ● 培道聯愛會董事（1925）
	單德馨	<ul style="list-style-type: none"> ● 女青會總幹事（1927-41）
	馬霍慶棠	<ul style="list-style-type: none"> ● 女青會會長（1920-23） ● 培道聯愛會董事（1925） ● 奮興會董事（?-1953）
	吳天保	<ul style="list-style-type: none"> ● 醫生 ● 青年會會長（1919-21, 24）
	柯子靖	<ul style="list-style-type: none"> ● 培道聯愛會董事（1925）

反對蓄婢會的組織、宣傳、出版、公眾演講、籌集資金和招募會員的能力，都明顯得益於先前在志願團體的工作經驗。反對蓄婢會的領袖必然早已透過參與基督教志願團體，培養了自身像信任、平等、容忍、團結、公共精神等等的公民德性。此外，基督教志願團體的領導層重疊，讓他們建立了有強大動員能力的的互助及宣傳網路，成為了這個改革運動最需要的資源。可見，香港基督徒能在此運動中扮演領導角色，絕非巧合。

結論

本文嘗試從社會資本及組織的角度，去理解基督教志願團體對香港社會制度改革的影响。香港中華基督教青年會、香港基督教女青年會、基督教培道聯愛會及香港基督教奮興會等四個志願團體各具特色，成立原因不盡相同，卻有著相近的組織部門，也提供有別於其時華人慈善團體的社會服務和活動。同時，四個志願團體的領導層又互相重疊，共同構築起一個基督徒中產階級的人際網絡。新興的基督徒中產階級成員透過參與這些志願團體，習得了信任、守望相助、悲憫、公共精神等等公民德性，也以所舉辦的各種社會服務和活動，來增進公益。本文更以 1920 年代興起的反對蓄婢運動為案例，論證此運動的出現及其推展，皆受益於基督教志願團體的領袖在此前之二十年間，所累積的社會資本及人際網絡。與此同時，基督教志願團體的領袖又透過此社會運動，超越了過往的慈善救濟的工作，推動廢除不公義的社會制度。他們透過各種宣傳的渠道，倡議人權及人道觀念，呼籲公眾關注公共道德議題。整個運動不單挑戰當時壓迫性的社會結構，也同時擴大了香港的公共空間。

參考文獻

- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Brown, Kevin M., Susan Kenny, Bryan S. Turner, and John K. Prince. *Rhetorics of Welfare: Uncertainty, Choice, and Voluntary Associations*. New York: St. Martin's Press; Houndmills: Macmillan Press, 2000.
- Cheng, T. C. "Chinese Unofficial Members of the Legislative and Executive Councils in Hong Kong up to 1941." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 9, 1969.
- de Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*. Translated by Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Hong Kong *Annual Administration Reports*, 1894-1904.
- Hooghe, Marc "Voluntary Associations and Democratic Attitudes: Value Congruence as a Causal Mechanism." In *Generating Social Capital: Civil Society and Institutions in Comparative Perspective*, edited by Marc Hooghe and Dietlind Stolle. New York: Palgrave, 2003.
- Jaschok, Maria. *Concubines and Bondservants: A Social History*. Hong Kong: Oxford University Press, 1988.
- Latourette, Kenneth S. *World Service: A History of the Foreign Work and World Service of the Young Men's Christian Associations of the United States and Canada*. New York: Association Press, 1957.
- Lethbridge, Henry J. *Hong Kong, Stability and Change: A Collection of Essays*. Hong Kong: Oxford University Press, 1978.
- Miners, Norman. "The Attempts to Abolish the Mui Tsai System in Hong Kong 1917-1941." In *Between East and West: Aspects of Social and Political Development in Hong Kong*, edited by Elizabeth Sinn, 117-31. Hong Kong: Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1990.

- Olsen, Marvin E. "Social Participation and Voting Turnout: A Multivariate Analysis." *American Sociological Review*, 37, 3, 1972.
- Putnam, Robert D. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital," *Journal of Democracy*, 6,1, 1995.
- Putnam, Robert D. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Sinn, Elizabeth. "Chinese Patriarchy and the Protection of Women in 19th-Century Hong Kong." In *Women and Chinese Patriarchy: Submission, Servitude and Escape*, edited by Maria Jaschok and Suzanne Miers, 141-70. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1994.
- Smith, Carl T. *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press, 1985.
- Smith, Carl T. *A Sense of History: Studies in the Social and Urban History of Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong Educational Pub. Co., 1995.
- Standaert, Nicolas. "New Trends in the Historiography of Christianity in China." *The Catholic Historical Review*, 83, 1997.
- Stolle, Dietlind. "The Sources of Social Capital." In *Generating Social Capital: Civil Society and Institutions in Comparative Perspective*, edited by Marc Hooghe and Dietlind Stolle, 19-42. New York: Palgrave, 2003.
- Sweeting, Anthony. *Education in Hong Kong, Pre-1841 to 1941: Fact and Opinion: Materials for a History of Education in Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1990.
- van Deth, Jan W. "Introduction: Social Involvement and Democratic Politics." In *Private Groups and Public Life: Social Participation and Political Involvement in Representative Democracies*, edited by Jan W. van Deth, 1-23. London: Routledge, 1997.
- 《香港中華基督教青年會九十週年會慶特刊》，香港：香港中華基督教青年會，1991。
- 《香港基督教女青年會七十週年紀念特刊》，香港：香港基督教女青年會，1990。

- 中華基督教青年會全國協會，《中華基督教青年會五十周年紀念冊》，上海：中華基督教青年會，1935。
- 方美賢，《香港早期教育發展史》，香港：中國學社，1975。
- 天翔，〈宣言〉，《基督教培道聯愛會週刊》，1 (1925)。
- 可兒弘明著，孫國群，趙宗頗譯，《豬花：被販賣海外的婦女》，鄭州市：河南人民出版社，1990。
- 朱冠英，〈德育智育兩部事業〉，載《奮興會月報十周年紀念號》。各部過去概況之報告，1-2。香港：基督教奮興會，1924。
- 吳天保，〈本會開辦貧民免費夜校之經過情形〉，載《奮興會月報十周年紀念號》。各部過去概況之報告，3-4，香港：基督教奮興會，1924。
- 吳炯南，〈奮興會成立及會報創辦概言〉，載《奮興會月報十周年紀念號》。記載 1-2，香港：基督教奮興會，1924。
- 李志剛，〈天主教和基督教在香港的傳播與影響〉，王賡武主編，《香港史新編》，第二冊。739-82。香港：三聯，1997。
- 李漢鴻，〈予與奮興會報之關係〉，載《奮興會月報十周年紀念號》，證道談，1-7。香港：基督教奮興會，1924。
- 洗玉儀，〈社會組織與社會轉變〉，王賡武主編，《香港史新編》，第一冊，157-210。香港：三聯，1997。
- 施慎之，〈演講聯愛會二十年來之成績紀略〉，《基督教培道聯愛會週刊》，17 (1925)。
- 馬霍慶棠，〈慈善部宣言〉，載《奮興會月報十周年紀念號》，各部過去概況之報告，5。香港：基督教奮興會，1924。
- 馬耀東，〈教育部芻言〉，載《奮興會月報十周年紀念號》，各部過去概況之報告，2-3。香港：基督教奮興會，1924。
- 麥梅生，《反對蓄婢史略》，香港：香港反對蓄婢會，1933。
- 黃玉梅，《香港基督教女青年會歷史，1920-1988》，香港：香港基督教女青年會，1988。
- 楊少泉，〈奮興報的十周年回顧〉，載《奮興會月報十周年紀念號》，論叢 52-56。香港：基督教奮興會，1924。

劉粵聲，《香港基督教會史》，第二版，香港：香港浸信教會，1996。

蔡榮芳，《香港人之香港史，1841-1945》，香港：牛津大學出版社，2001。

戴偉良，〈穆艾二君在中國大佈道後成績摘要〉，《中國基督教會年鑑》，1914。

初稿收件：2010年05月12日

初審通過：2010年06月30日

二稿收件：2010年07月19日

二審通過：2010年07月30日

作者簡介

作者：楊國強（Gustav K. K. Yeung）

職稱：香港中文大學文化及宗教研究系助理教授

最高學歷：香港中文大學哲學博士

E-mail：kkyeunghk@gmail.com

Protestant Voluntary Associations and the Rise of the Anti-Mui Tsai Movement in Hong Kong in the early 20th century

Gustav K. K. Yeung

Assistant Professor, Department of Cultural and Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong

Abstract

This paper examines how four Protestant voluntary associations brought western organizational structures and practices to Hong Kong, a Chinese society under British rule, in the early Twentieth Century, and how they made possible the rise of the Anti-Mui Tsai Movement, a movement that attempted to reform an oppressive social institution. The four Protestant voluntary associations, namely, the Chinese YMCA, YWCA, Peidao Lian'ai Hui and Fenxing Hui, were established for different purposes and exhibited different features. Yet they operated on similar organizational structures and had built up a human network of Protestant middle class out of an overlapping leadership. This paper argues that the rise and the development of the Anti-Mui Tsai Movement benefited greatly by the social capital and the human network that the Protestant voluntary associations had acquired during the first twenty years of the century. Conversely, through this movement, the leaders of these associations could go beyond the charity framework and stage a reform of an unjust social institution. Utilizing various channels to conduct propaganda and promote ideas of human rights and humanitarianism, they appealed to the public for the concern of public moral issues. The movement not only challenged an oppressive social institution, but also enlarged the space for public discourse and social action in Hong Kong.

Keywords: Hong Kong Protestantism, voluntary association, social capital, social movement, The Anti-Mui Tsai Movement