

聖公會敘事

基督教婦女與華人社會

陳睿文 周舒燕

主編

商務印書館

聖公會敘事——基督教婦女與華人社會

主 編：陳睿文 周舒燕

責任編輯：蔡祝音

封面設計：涂 慧

出 版：商務印書館(香港)有限公司
香港筲箕灣耀興道3號東匯廣場8樓
<http://www.commercialpress.com.hk>

發 行：香港聯合書刊物流有限公司
香港新界大埔汀麗路36號中華商務印刷大廈3字樓

印 刷：美雅印刷製本有限公司
九龍觀塘榮業街6號海濱工業大廈4樓A室

版 次：2018年3月第1版第1次印刷

©2018 商務印書館(香港)有限公司

ISBN 978 962 07 5773 0

Printed in Hong Kong

版權所有 不得翻印

序 一

自新約時代起，基督教歷來便是一個強調全人類尊嚴的宗教。猶太人及外邦人、奴隸及自由人、男性與女性都在基督裏成為一體，為教會的生活作出自我的貢獻。於聖公會在華的歷史長河中，可見婦女自十九世紀教會發展伊始至今，一直都參與在教會的事工之中。與此同時，正如本書所展示的，婦女在教會中的角色，無論是從平信徒的角度而言，還是從聖職事工的方面觀之，都在過去的一個世紀中取得了可觀的發展。

在香港，或者更廣義地說是在華南，婦女都在社會中扮演着重要的角色——儘管就中國文化而言，其傳統是以男性為主導。婦女的參與有諸多原因，而基督教的影響無疑是其中一個因素。婦女從社會政治、文學創作、學術研究、經商、教會、家庭等各層面為香港鑄就了巨大影響。就本人看來，教育、家庭背景、社會階層，與性別一樣，在建構婦女的教會和社會角色上具有同等的重要性。

本書是「聖公會：在華聖公會歷史研究」系列叢書第四冊的中文版。本書的出版源於 2015 年所召開的「從聖公會歷史看基督教婦女與華人社會」國際學術研討會。當時有來自香港、中國內地、北美、英國、

澳洲等地的諸位學者參與該會。其中一半的篇章是由與聖公宗相關的人士所撰寫，另一半則由其他教會人士，或非基督徒所撰寫。諸位學者皆就其文章主題發表了各自的觀點。有時彼此的觀點雖不盡相同，但對於學術環境而言則是自然且有益的。我們特別歡迎有關香港聖公會歷史的探討及對話，以幫助我們更好地理解過去，理解歷史對於教會當今及未來的意義。

本書對於傳教士婦女及華人基督教婦女均有考量，她們在十九世紀中常有密切合作。通常在華的女性傳教士比男性傳教士多，這其中有單身女性，也有傳教士的妻子。二十世紀的前幾十年見證了華人婦女在教會中的湧現。在東亞的大多數教會中，因着教會日漸獨立，傳教士的角色在二十世紀中葉有所淡出（或消失）。

世界許多地方的基督徒都知曉李添媛，她是普世聖公宗第一位受按立的女性。本書中的幾篇文章均探討了這一人物，並以不同的角度來細述其歷史。李氏是一位虔誠的基督徒，曾在香港、澳門、廣東的教會事奉。她於戰時在肇慶由何明華主教按立為牧師，其後在華南教區忠心服侍。她的牧職於 1946 年被撤銷，原因是當時的英國及中國雙方均對其按立的特殊性提出質疑。但李添媛依然恪守自己的工作，持續在廣東服侍逾 30 年。1981 年，李氏移民加拿大。數年後，她的聖公會牧職被恢復。在香港聖公會，我們為李添媛奉獻自己、事奉教會數十載而感謝上帝。

本書中的九篇文章及引言分別討論了婦女在教會基督徒生活、教育、社會服務方面所作出的諸多貢獻。我們將這三方面稱為聖公會事工的三大支柱。這三者與教會對於醫療事工的使命一起，代表了我們所參與事工的獨特性及相互關連性。我們的教會以此來服侍上帝、服務他人。另一個在這些文章中所持續探討的主題則是合作：教會與社會間的合作、基督徒與非基督徒間的合作、女性與男性間的合作。合作也是我們教會事工的永恆主題，代表着我們願為共同的福祉而與所有人及機構攜手共進。

在此，我誠摯地向希望對婦女在香港及內地聖公會歷史上的角色有更多了解的所有人士推薦本書。本書所呈現的視角將起到拋磚引玉的作用。您可從卷首至卷尾細細閱讀，亦可擇取感興趣的篇章進行品味。對於心繫教會事工及歷史的教友、學者及所有人士而言，本書所作的貢獻將會使他們興趣盎然。我相信，這些呈現在您面前的文章將喚起更為廣泛的探討及對話，促進更多對華人教會歷史中婦女角色的探討。

鄭保羅

香港聖公會大主教

序 二

今天華人聖公會婦女在教會及社會中的參與及貢獻，仍有很多可以發展的空間。2015年6月本人有機會出席「從聖公會歷史看基督教婦女與華人社會」國際學術研討會，會中所學習到的，使我感到興奮與感恩。因為歷史告訴我們，婦女在華人基督教發展中，雖多年來都默默耕耘，但卻扮演着重要的角色，帶來重大的影響！研討會從幾方面探討了跨文化語境下的中國婦女與聖公會、女校與女子教育、教會按立女牧師與女性知識分子，以及女性與社會服務。每一場演講都幫助與會者走進歷史深處，看見華人聖公會的婦女如何在不同年代甚至困境中作美好的見證。今天喜見中文論文集出版，使更多人可以分享，深信此書中先賢先哲的見證會激勵我們去反思自己的角色及使命！

猶記得1981年在與李添嫺牧師面見的分享中，我問她對按立女牧師的看法。她沒有直接回答我的問題，她只是說：「我們要對上帝的呼召作出負責任的回應！」多年來這句話一直在我心中。另一方面，想起不少婦女神學家對罪的定義，男與女的罪有點不同。罪在女性來說很多時是「當為者不為」；而男性或許是「不當為者反為」。若是這樣，這

本書中的歷史見證人，在艱苦歲月中的奮鬥與貢獻，是對今天我們莫大的提醒及鼓勵！讓我們不要阻礙婦女的參與及貢獻；而婦女們也應鼓起勇氣，在今天向上帝的呼召作出負責任的回應！

梁秀珊

香港聖公會聖雅各堂主任牧師

序 三

綜觀中外歷史，女性一直附屬於男性的權力核心下，即使有學識、有能力，充其量只能擔當從屬角色。隨着歷史演變，二十一世紀的婦女地位，在已發展地區，不僅與男性平起平坐，且在個別領域甚至有超越之勢。但當我們翻閱歷史，不難察覺如斯成果實在得來不易。看到一羣先賢先哲，在時代跌宕幻變中，每一波三折，當中需要不斷地互相學習、互相接納、互相守候，才為兩性平等打開一扇窗。

每當討論婦女和社會的議題，婦女往往被視為弱勢一羣。誠然，時至今日，世界上有很多地方的婦女仍是被踐踏的一羣。因此，在談論婦女地位時，每每都是從為婦女爭取平權的角度作為出發點。本書的目的則並不是推崇女權運動的歷史，亦避免從道德高地，以英雄主義施予者的角度去審視婦女的弱勢地位，而忽略女性本身的內在價值與潛能。本書關注到近代歷史忽略婦女對社會貢獻的認同，而埋沒她們在歷史進程中的地位。因此，書內的文章帶我們重溫上世紀婦女在華人基督教發展史中所扮演的重要角色，強調婦女在各社會階層中參與的故事，並不是高調子的英偉事跡，而是對社會起着潛移默化的影響，

正如耶穌基督教導門徒要像酵母似的作社會的鹽和光一樣。

今天的「香港聖公會婦女總團」正是「中華聖公會婦女傳道服務團」承傳的見證，其工作秉承聖公宗所倡導之傳道與社會服務宗旨，致力培育婦女信徒追求靈命長進，鼓勵她們尋求在自己身處時代中的角色與使命。作為香港聖公會婦女總團團長，我對本書的出版感到欣喜和雀躍，相信本書能幫助把聖公宗婦女事工的足跡顯現在基督教在華歷史之中，更期盼本書能對當代婦女信徒有所啟迪和鼓勵。從本書揭示的歷史研究中，我們能體會到一切並非理所當然，在享受先賢努力的成果時，也有責任承傳這筆珍貴的歷史遺產，承先啟後；在宣教、培育、發展等事工方面，再向前推進，將婦女的潛能盡情發揮，為主作光。

王紫珊

香港聖公會婦女總團團長

作者簡介

郭佩蘭

美國麻省劍橋聖公會神學院教授，2011年美國宗教學會（AAR）會長。主要研究領域為亞洲女性主義神學、聖經闡釋和後殖民批判。主要作品包括 *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (2005)、*Introducing Asian Feminist Theology* (2000)、*Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (1995) 及 *Chinese Women and Christianity, 1860-1927* (1989)。編有多本論文集，包括 *Women and Christianity* (2010) 和 *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology* (2010) 等。

胡衛清

山東大學歷史文化學院教授。主要從事近代中西文化交流史、中國基督教史、潮汕地方史研究。著有《苦難與信仰：近代潮汕基督徒的宗教經驗》(2013)、《從教育到福音》(2006)、《普遍主義的挑戰：近代中國基督教教育研究》(2000) 等。近年發表〈華北中華基督教團研究〉、〈取捨之間：英國長老會在華慈善救濟事業研究（1856-1949）〉等重要論文。

劉夢白 (Judith Liu)

美國加州大學聖地亞哥分校社會學教授、加州大學聖地亞哥分校博士。主要研究方向為跨文化教育、中國教育、婦女與愛滋病問題、政治與公民責任，及社會參與等。

左芙蓉

北京聯合大學應用文理學院歷史文博系教授。主要研究方向為近現代史、中國基督教史、文化交流史等。近作包括《華北地區的聖公會》(2017)、《民國北京宗教社團：文獻、歷史與影響》(2011)、《基督教與近現代北京社會》(2009)等。

魏克利 (Philip L. Wickeri)

香港聖公會大主教神學及歷史研究顧問、香港聖公會檔案館館長、美國柏克利聯合神學院跨學科研究教授。主要作品有 *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church* (2007)、*Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front* (1988)。編有 *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China* (2015)、*Chinese Religious Life* (2011) 等論文集。

周舒燕

廣州中山大學傳播與設計學院科研博士後。香港中文大學性別研究與文化研究哲學博士。研究領域為性別與文化研究、亞文化研究、女性主義電影批評等。2014-2016年任香港中文大學文化及宗教研究系副研究員，參與完成婦女與宗教等研究項目。

黃慧貞

亞洲基督教高等教育聯合董事會項目副總裁。美國芝加哥大學神學院宗教研究哲學博士。長期任教於香港中文大學文化及宗教研究系，並主持性別研究中心工作。近期發表和編輯的中文著作包括：《性別政治與本

土起義》(2015)、《性別覺醒：兩岸三地社會性別研究》(2012)、《華人基督徒婦女與香港教會：口述歷史》(2010)等。

陳睿文

香港聖公會研究員，任教於香港明華神學院－澳洲查理斯特大學。香港中文大學宗教研究哲學博士。主要研究方向為中國基督教史。主要作品包括 *Biography of Bishop John Shaw Burdon* (2018)、*Fragrant Flowers Bloom: T. C. Chao, Bliss Wiant and the Contextualization of Hymns in Twentieth Century China* (2015)、《萬代要稱妳有福：香港聖公會聖馬利亞堂史(1912-2012)》(合著，2014)等。

段琦

中國社會科學院世界宗教研究所研究員。主要研究方向為中國基督教史，其作《奮進的歷程：中國基督教的本色化》(2004)被視為基督教本土化史的重要著作。其他作品包括《美國宗教嬗變論》(1994)、《今日中國宗教》(合著，1994)、《基督教史》(合著，1993)等。譯著包括《馬丁路德的神學》(合譯，1998)、《基督的二性》(1996)等。

李正儀

香港聖公會福利協會總幹事。曾於香港城市大學和香港大學專業進修學院從事公共政策方面的學術工作，並曾任香港政策研究所行政總裁。所編《步武基督》(2014)一書，涵蓋160年來香港聖公會社會服務發展的歷史。

目 錄

序一	鄭保羅.....	i
序二	梁秀珊.....	iv
序三	王紫珊.....	vi
作者簡介	viii
引言	陳睿文 周舒燕.....	xiii
第一部分	女性與聖公會差傳	
第一章	從跨文化角度研究中國婦女與聖公會 郭佩蘭.....	2
第二章	「聖省」的婦女事工： 對在華英國聖公會的考察 胡衛清.....	25
第二部分	聖公會與女子教育	
第三章	「婦女的進步是國家進步的前提」：中國武昌聖希理達 女中的社會福音（1929-1937） 劉夢白.....	50
第四章	從篤志女校看聖公會在近代北京的 教育活動 左芙蓉.....	79

第三部分 聖公會與女性按立

- 第五章 李添媛的按立與事奉：對這一特殊事件的
歷史解讀 魏克利 (Philip L. Wickeri).....100
- 第六章 一項華人地區的卓越成就：香港聖公會首五位女牧師的
按立及其貢獻 周舒燕 黃慧貞132

第四部分 女性與社會服務

- 第七章 多重視角下的聖公會女性知識分子：
以郭秀梅為個案 陳睿文162
- 第八章 二十世紀三、四十年代中華聖公會婦女傳道服務團
初探：以該團第四至第七屆大會報告書為基礎
段琦191
- 第九章 香港聖公會的婦女與社會服務 李正儀208

- 照片來源222
- 書目223
- 索引237

引言

陳睿文 周舒燕

在福音書中，耶穌與婦女的相遇總是非常積極：祂曾與撒瑪利亞婦人井邊談道，昭示活水的意義（約 4:1-24），也曾讚揚婦女放下手頭事務，在其腳前聽道（路 10:38-41）。在祂受難時，婦女與祂同在（路 23:27）；在祂復活後，祂首先向抹大拉的馬利亞顯現（約 20:11-18）。耶穌的母親馬利亞作為第一個接受耶穌基督的人（路 1:26-38），使基督在世的使命得以實現，在過去的幾十年中，被許多女權主義者視為婦女神學的先驅。耶穌基督與婦女的這些互動、對婦女的尊重，提升了女性在傳統文化中的地位；而婦女也因着對整部基督教史的參與，成為了世上的光。於在華基督教發展史上，亦是如此：單身女傳教士、傳教士配偶、女醫生、女護士、女教師等，不僅為教會作出巨大貢獻，也同時行進在諸如反纏足、反蓄婢、婦女教育、普世合一運動、禁酒等社會運動中，推動了建構現代中國的歷史進程。有鑒於過往幾十年來學界對華人教會與日俱增的研究興趣，也進一步為華人基督教婦女史——或者說——十九世紀及二十世紀中國歷史語境下的基督教婦女研究打開了新的發展空間。相關作品從關注西方女傳教士本身的在華活動，逐漸轉至對華人基督教婦女的多層面觀照，展現出中西婦女在中國基督教史中的豐富型態。¹ 然而，集中從一個具體宗派傳統切入來探討基督教

婦女與華人社會的互動研究，則依然較為零星及薄弱。

聖公會於十九世紀早期來華，以其宗派傳統、聖品品秩、全面的聖公會領導制度及議會管理模式、獨特的公禱書及以禮儀為中心的特點而立於新教及天主教之間，但通常被視作為在華新教運動的一部分。來華聖公會主要包括英國聖公會、美國聖公會、加拿大聖公會等，自入華伊始，便廣泛藉由教育、醫療、社會福利傳播基督福音及建立教會，亦在中西文化交流方面起着重要作用。²1912年，中華聖公會於上海成立，標誌着華人領袖開始引領該會在華之發展。在聖公會在華發展的圖景中，婦女的角色或獨特、或微妙、或隱於幕後、或顯於堂前。³這些婦女包括來華的西方聖公會婦女（女傳教士、傳教士夫人等），也包括華人聖公會婦女本身。美國聖公會自十九世紀五十年代起派遣單身女傳教士，英國海外傳道會則在1887年起招募單身女性。入華的西方聖公會婦女透由福傳、醫療、教育等方式接觸到中國社會，並建立了諸如「東方婦女教育促進會」（Society for Promoting Female Education in the East）、「聖公會女部」（The Church of England Zenana Missionary Society）等團體以促傳教，並在跨文化交流方面起到先驅作用；華人婦女則或受傳教士影響，或受禮拜吸引，或通過醫院、學校等教會服務機構接觸到聖公會。作為當時的口號，「婦女的工作為婦女」（Women's Work for Women）使這些中西聖公會婦女相遇於十九世紀及二十世紀的動盪中國，兩者彼此協作、也各自透過不同方式參與、推動了在華聖公會的發展，共同在基督教與近現代中國社會相遇的背景下、在變幻

跌宕的時代中留下了或深或淺的腳蹤。至十九世紀末，在華的聖公會婦女數量多於男性，且持續增長。到 1937 年，在中華聖公會中，有一半以上的工作人員是華人婦女；在該會的外國傳教士中，女性人數比男性多了一倍不止。同時，在皈依人數上，女性也超過男性。⁴ 至二十世紀，華人聖公會婦女在教會及社會中均取得了重要地位，影響與日俱增。聖公宗的女性按立議題便是其中一個例證。1944 年，在當時大多數聖公會人士持反對意見的情況下何明華 (R. O. Hall, 1895-1975) 主教按立了第一位聖公宗女牧師李添媛，使其成為了「上帝教會中的牧師」(Priest in the Church of God)，打破了先前男性任牧師的傳統，亦推動其後香港聖公會對四位華人女牧師的按立。儘管這曾在聖公宗內引起過爭辯、憤怒與不置可否，但卻標誌着女性在普世聖公宗內佔有重要一席。與此同時，聖公會對女性教育的重視，折射出該宗派旨在透過三重法碼之一的「理性」推動教育、為教會及社會輸出女性知識分子精英的特徵。而這些宗派語境下所呈現的特點，使聖公會婦女不僅在本宗派內，也在其他宗派更為廣闊的範疇下具有其特殊性及研究性。

2015 年，由香港中文大學文化及宗教研究系、香港聖公會明華神學院、香港中文大學崇基學院神學院聯合舉辦的「從聖公會歷史看基督教婦女與華人社會」國際學術研討會，第一次從一個具體宗派入手透視基督教婦女與華人社會之關聯。會議集結了來自北美、英國、澳大利亞、香港、中國內地的 20 多位學者，從跨學科、跨文化視角試圖鋪陳出聖公會婦女與華人社會、教會的種種互動，以還原這一圖景原本

的色彩及多樣性，彌補先前的研究空缺。

本書便是這一會議的部份成果。⁵ 內中主要涵蓋了英國聖公會（包括英國海外傳道會（Church Missionary Society，簡稱 CMS）及英國海外福音傳道會（The Society for the Propagation of the Gospel，簡稱 SPG））、美國聖公會與近現代婦女、華人社會之間的關聯。⁶ 集中探討了華南教區（維多利亞教區）、華北教區、浙江教區、江蘇教區、港澳教區等地的聖公會婦女。時間橫跨十九世紀前半葉聖公宗入華至 1912 年中華聖公會成立，再至當代情境。本書分為四部分，共收入九篇論文。第一部分「女性與聖公會差傳」考察了婦女與在華聖公會差傳的連接與互動，其中包括美國聖公會神學院郭佩蘭教授所寫的〈從跨文化角度研究中國婦女與聖公會〉。郭文運用跨文化視角，考察中國婦女透過與傳教士的接觸、教育機會等因素與聖公會所產生的互動及了解，並以英國海外傳道會女性事工為例，從更廣闊圖景考察了跨文化語境下的婦女事工，亦透過對按立李添嫺一事的詮釋，強調了華人婦女之貢獻及全球聖公會後殖民主義意識的發展。另有山東大學歷史文化學院胡衛清教授的〈「聖省」的婦女事工：對在華英國聖公會的考察〉一文，通過詳實的史料，考察了十九世紀七十年代英國聖公會海外福音傳道會進入儒學盛地山東進行傳教的歷史。文章展現了該會在婦女中傳教的情景，並在分析山東教會克服阻力發展的基礎上，呈現婦女在教育、醫療事工上所扮演的重要角色，繼而從地方政治、經濟和民俗文化角度分析傳教及婦女事工開展滯怠的原因。

第二部分為「聖公會與女子教育」，旨在呈現近代聖公會在華創辦女校、推行女子教育的相關圖景。所收文章包括美國聖地亞哥大學社會學系劉夢白教授的〈「婦女的進步是國家進步的前提」：中國武昌聖希理達女中的社會福音（1929-1937）〉。文章以美國聖公會在武昌所建的聖希理達女中為個案，運用採訪記錄、信件及廣泛的檔案，展現出二十世紀前期這所女校在歷史動盪中的創建及發展，以此反映該校社會福音的影響力。在嘗試闡釋其教育理念與策略的基礎上，刻畫出學校對當時中國女子教育之推動，以及對學生信仰、性格、生命軌跡之重要影響。與此同時，文章亦描繪出學校與社會在歷史沉浮中的張力所在。另有北京聯合大學應用文理學院歷史文博系左芙蓉教授的〈從篤志女校看聖公會在近代北京的教育活動〉一文，就英國聖公會在華北教區所創辦的北京篤志女校的歷史演變、教學管理、生源變化、歷史影響進行梳理，以反觀近代基督教對中國女子教育所起到的推動作用，並闡析這所教會女校在二十世紀上半葉與劇變中的中國社會之間的關聯。

第三部分為「聖公會與女性按立」。該部分集中探討了聖公會的女性按立議題。其中包括香港聖公會大主教神學及歷史研究顧問魏克利（Philip L. Wickeri）教授所寫的〈李添媛的按立與事奉：對這一特殊事件的歷史解讀〉。該文運用李氏的親筆書信及此前未曾發掘的相關牧函，從歷史角度重構了李添媛的牧職按立始末，詳實探究了聖公宗歷史上第一位女牧師被封聖職的原因、經過及影響。文章特別強調了李

氏的按立與其所在的歷史語境之間的複雜關係。與此同時，中山大學傳播與設計學院周舒燕博士及亞洲基督教高等教育聯合董事會項目副總裁黃慧貞教授合寫的〈一項華人地區的卓越成就：香港聖公會首五位女牧師的按立及其貢獻〉，則以生動的筆法，呈現出香港聖公會在按立首五位女牧師上的具體過程。通過跌宕起伏的歷史重述，反映出香港的社會文化語境在聖公會女性牧職按立上所產生的艱難性及獨特性，以及香港聖公會對普世聖公宗、各宗派女性按立所作出的開創性的貢獻。

第四部分為「女性與社會服務」，該部分旨在觀測在華聖公會的婦女社會服務及事工。收入的三篇文章包括香港聖公會研究員陳睿文博士的〈多重視角下的聖公會女性知識分子：以郭秀梅為個案〉，該文以丁光訓主教之妻郭秀梅的生活與事工為中心，希冀建構出郭氏在不同歷史時段，透過美國聖公會教育、個人婚姻的締結及對教會、社會的參與所呈現出的多重角色，以此詮釋華人聖公會女性知識分子的獨有風貌；中國社會科學院世界宗教研究所研究員段琦所寫的〈二十世紀三、四十年代中華聖公會婦女傳道服務團初探：以該團第四至第七屆大會報告書為基礎〉，以中華聖公會婦女傳道服務團第四至第七屆大會報告書為主要史料，從歷史視角探討了中華聖公會婦女傳道服務團的緣起及發展，以及該團在三、四十年代與教會、社會之間的互動及貢獻；香港聖公會福利協會總幹事李正儀博士的〈香港聖公會的婦女與社會服務〉，則以香港聖公會為立足點，解讀英國海外傳道會對近代香

港社會發展的推動，並考量了自 1849 年以來聖公會在支持香港婦女權利、提高女性社會地位、為女性提供社會服務方面所作出的不懈努力等。

本論文集的出版，要感謝許多給予我們大力支持的人士及機構。在此要特別感謝香港聖公會鄭保羅大主教、香港中文大學文化及宗教研究系系主任譚偉倫教授、香港聖公會明華神學院院長鍾嘉文 (Gareth Jones) 教授、香港中文大學崇基學院神學院院長邢福增教授對於先期會議的大力支持，亦要感謝香港中文大學文學院、崇基學院、亞洲基督教高等教育聯合董事會、世界傳道會那打素基金會、香港聖公會婦女總團對會議的舉辦所給予的慷慨贊助。

在成書的過程中，我們要特別感謝本論文集籌備委員會委員亞洲基督教高等教育聯合董事會副總裁黃慧貞教授、香港大學香港人文社會研究所名譽研究員招璞君博士、香港聖公會大主教神學及歷史研究顧問魏克利教授對本書在修改及出版上所提出的大量寶貴建議。亦要感謝上海大學歷史系陶飛亞教授的大力支持。香港聖公會歷史檔案研究委員會眾委員在研討會籌備、舉辦、論文出版過程中給予了多年的關注，在此深表謝忱。他們是：香港中文大學崇基學院神學院院長邢福增教授、香港大學香港人文社會研究所名譽研究員招璞君博士、香港聖公會宗教教育中心主任彭培剛法政牧師、香港聖公會聖約翰座堂

胡寬德 (Stuart Wolfendale) 先生、漢語基督教文化研究所總監楊熙楠先生、香港大學歷史系高馬可 (John Carroll) 教授、香港大學歷史系名譽副教授文基賢 (Christopher Munn) 博士、香港浸會大學白潔蓮 (Gillian Bickley) 博士、香港浸會大學歷史系黃文江教授、香港理工大學中國文化學系徐啟軒教授、香港聖公會聖保羅堂陳榮豐牧師、香港理工大學圖書館館長黃朝榮博士、沙田公共圖書館高級館長李景賢先生、聖雅各福羣會前總幹事賴錦璋先生、香港聖公會福利協會副總幹事文孔義先生、香港大學林準祥博士及香港聖公會檔案館行政助理練秀芬女士。

另要特別感謝香港聖公會婦女總團、香港聖公會聖雅各堂匿名牧者及教友黎秀明小姐為本書的出版提供了慷慨資助。

伯明翰英國海外傳道會檔案館、香港聖公會檔案館、香港聖公會宗教教育中心、香港聖公會福利協會應允我們使用相關圖片及資料，在此一併感謝。

亦要由衷感謝香港商務印書館同工的悉心編輯，使本書能順利付梓出版。希冀這本呈現在您面前的論文集能為有關宗派傳統與基督教婦女及華人社會的關係研究起到拋磚引玉的推進作用。

註釋

- 1 關注西方女傳教士本身的作品如 Leslie A. Flemming, ed., *Women's Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia* (Boulder: Westview Press, 1989); Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn of the Century China* (Yale: Yale University Press, 1984); Carol Marie DeSmither, "From Calling to Career: Work and Professional Identity among American Women Missionaries to China, 1900-1950" (Ph. D. Thesis, University of Oregon, 1987); Eulenhoefer-Mann, Beate, "Missionary Work of Single German Women in China from 1888-1914: A Comparison between Missiological Theory and Praxis on the Mission Field" (Ph.D. Thesis, Fuller Theological Seminary, School of Theology, 2003) 等。隨着研究範式的轉變，其後又有關注華人基督教婦女本身的作品，如 Lutz, Jessie G., ed., *Pioneer Chinese Women: Gender, Christianity, and Social Mobility* (Bethlehem, PA: Lehigh University Press, 2010); Kwok, Pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860-1927* (Atlanta: Scholars Press, 1992); Wang, Hsiu-Yun, "Stranger Bodies: Women, Gender, and Missionary Medicine in China, 1870s-1930s" (Ph.D. Thesis, The University of Wisconsin, Madison, 2003); 陶飛亞主編：《性別與歷史：近代中國婦女與基督教》（上海：上海人民出版社，2006年），黃慧貞、蔡寶瓊編著：《華人婦女與香港基督教：口述歷史》（香港：牛津大學出版社，2010年），李湘敏：《基督教教育與近代中國婦女》（福州：福建教育出版社，1999年），朱峰：《基督教與近代中國女子高等教育：金陵女大與華南女大比較研究》（福州：福建教育出版社，2002年）等。
- 2 來華聖公會及與聖公會關聯的差會包括：美國聖公會（The Protestant Episcopal Church of the U.S.A.）、英國海外傳道會（The Church Missionary Society）、英國海外福音傳道會（The Society for the Propagation of the Gospel）、加拿大聖公會（The Church of England in Canada）、澳大利亞聖公會（The Australian Board of Missions, Anglican Church of Australia）、澳大利亞海外傳道會（Australian C. M. S.）、新西蘭差傳董事會（The New Zealand Board of Missions）、英國聖公會（女部）（The Church of England Zenana Missionary Society）、都柏林大學差會（The Dublin University Mission）、基督徒知識促進會（The Society for the Promotion of Christian Knowledge）、聖經教友宣教會（The Bible Churchmen's Missionary Society）、內地會（The China Inland Mission）。另外一些在華事工的聖公會團體及教會包括：日本聖公會（Anglican-Episcopal Church in Japan）、顯榮光會（Community of the Transfiguration）、聖安妮會（Order of St. Anne）、東方婦女教育促進會（Society for Promoting Female Education in the East）、華北山東傳教協會（North China and Shantung Missionary Association）等。中華聖公會自身亦是一個傳教差會。參 "The Crisis of the Chinese Church: Memorandum of the Chinese and Missionary Bishops, May 1943," HKBU Archives of History of Christianity in China, CMS Archives, Reel 384 "CHSKH, 1937-1950." R. G. Tiedemann, *Reference Guide to Christian*

Missionary Societies in China: From the Sixteenth to the Twentieth Century (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2009)。

- 3 近年逐漸有少量聖公會婦女研究，如 Kwok, Pui-lan, Judith Berling, and Jenny Plane Te Paa, eds., *Anglican Women on Church and Mission* (New York: Morehouse Publishing, 2012)，林美玫：《婦女與差傳：十九世紀美國聖公會女傳教士在華差傳研究》(台北：里仁書局，2005年)等。
- 4 Philip L. Wickeri, “Introduction,” in *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*, ed., Philip L. Wickeri (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015), pp.8-9.
- 5 另一些參會文章則收入英文版，包括 Zhou Yun, “The Making of Bible Women in the Fujian Zenana Mission from the 1880s to the 1950s” (〈福建英國聖公會女部對女傳道的塑造 (1880-1950)〉)、Peter Cunich, “Deaconesses in the South China Missions of the Church Missionary Society (1922-1951)” (〈華南英國海外傳道會的女會吏們 (1922-1951)〉)、Frances Slater, “Born to Evangelise: the Wolfe Sisters of Foochow, China” (生而為傳教：中國福州的胡氏姐妹)及 Jennifer R. Lin, “Zhan Aimei(1874-1943): An Ordinary Woman in Extraordinary Times” (〈詹愛美：不平凡時代的一位平凡女性〉)。詳參 Wong Wai Ching Angela and Patricia P.K. Chiu, eds., *Christian Women in Chinese Society—the Anglican Story* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018).
- 6 是次會議論文主要集中於在華英、美聖公會婦女，對於在華加拿大聖公會、澳大利亞聖公會、新西蘭聖公會、日本聖公會等與婦女關係的研究，有待學界進一步探索及挖掘。

第一部分
女性與聖公會差傳

從跨文化角度研究 中國婦女與聖公會¹

郭佩蘭

李添嫻 (Li Tim Oi, 1907-1992) 是普世聖公宗第一位被按立為牧師的女性。在其回憶錄中她這樣寫道：「容我說，我們自當對男女一視同仁，一心一意做基督的見證。」² 在英美聖公會傳教士於中國建立教會的過程中，中國女性分擔了事工與對基督的見證。1842年《南京條約》的簽訂，使得各通商口岸對宣教工作進一步開放，此後，中國婦女漸漸加入教會，她們成為女傳道、訓導孩童並執教於主日學、參與詩班獻唱，且探訪醫院與家庭中的病患。她們支持並輔助教會的教育、醫療和社會事工。然而，有關聖公會女性積極參與並貢獻於教會乃至全社會的事跡，至今既未被充分言說，也未經系統地研究。

基督教、性別及中國社會的研究頗為複雜，這是由於在現代中國歷史研究和傳教學的領域中，研究範式均出現了轉換。過去，對基督教傳教和中國婦女的研究主要着眼於傳教士的工作，而非中國婦女的工作。這些研究強調了傳教士在各個方面的重要性，諸如反纏足運動、

為女性提供教育及譴責納妾、包辦婚姻、殺害女嬰和虐待家庭女傭等方面，從而將傳教士刻畫成積極改變中國社會習俗和風氣的領袖，而中國婦女則是被動的追隨者。歷史學家柯文（Paul A. Cohen）批判了在中國歷史研究中所運用的這一「西方衝擊—中國回應」的範式（Western impact - Chinese response，簡稱「衝擊—回應」範式），認為這一範式傾向於將歷史相遇中的中國人視為被動及回應式的。³若沿用該範式，則中國婦女的媒介作用將會被低估，而中國的社會環境則僅作為傳教士活動的背景。

若說上述範式固化了傳教士在解放中國婦女中的作為，那麼「文化帝國主義」範式（Cultural imperialism model）則視基督教傳教為藉重疊西方文化價值和風俗而實現西方統治，即前者是後者的組成部分。⁴從1949年直至近期，這一範式是在華基督教傳教歷史書寫的主導觀點。自七十年代末改革開放以來，其他詮釋開始浮現，並出現了更多細緻的分析。一些中國學者重新評估了基督教傳教的遺產、基督教大學的貢獻以及中國女性與基督教的相遇，力圖得出更為細節的詮釋。⁵在這一時期，傳教研究的焦點也有所轉移。傳教學學者達娜·羅伯特（Dana L. Robert）指出，六十年代和七十年代的學者趨向於突出傳教士在殖民主義中的角色。而在九十年代，學者開始更多地關注傳教士在特定歷史情境中的經歷及他們與本地人之間的實際互動，研究焦點因而出現了轉移。⁶

柯文同時批判了這兩種範式。相對於將民族歷史從屬於西方歷史

敘事的「西方中心論」(Western-centered approach)，他提出了一種「中國中心論」範式 (China-centered model)。柯文的「中國中心論」[「從中國處境的中國問題出發」]，設法去理解過去中國歷史的內在結構和方向，並認識到這一歷史是由過往發展而來的。⁷ 該範式並非如「西方衝擊」或「文化帝國主義」範式那樣從西方出發，而是始於中國人，並以之為主角來展開基督教與中國社會的互動場景。柯文的「中國中心論」並不意味着將中國從世界孤立出來，他也明確表示不想「復興古早的『華夏中心主義』(Sinocentrism) 觀念，此觀念暗示了世界以中國為中心」。⁸ 當柯文的書在 1984 年出版時，它旨在糾正美國對現代中國歷史書寫中的西方偏見。然而，此後出現了兩方面的發展，要求重新思考「中國中心論」的適用性。其一，在過去幾十年中，中國經濟有了顯著增長，由此催生了一種新的文化國族主義 (cultural nationalism)，包括對中國文化特定方面的具體化及對中國夢和中國必勝論 (the Chinese dream and triumphalism) 的推崇。⁹ 由此，提倡「中國中心論」可能無意中正中當權者下懷，以用來支持一種排他的國族主義；其二，在全球化的時代，學者越來越多地使用跨國方法 (transnational approach) 來研究文化和歷史，關注超越國界限制的關聯、比較及爭論。

在本章中，筆者提出在對中國婦女與在華聖公會 (the Anglican Church in China) 的研究中，採用一種跨文化方法 (cross-cultural approach) 來進行詮釋。談及「聖公會」(the Anglican Church)，筆者意指由英國聖公會 (Anglican) 及美國聖公會 (Episcopal) 傳教士在華所建

立的教會，1912 年均併入中華聖公會（Chung Hua Sheng Kung Hui，縮寫 CHSKH）。筆者提出的跨文化方法有以下幾個特點：（1）該方法將傳教運動視為現代性全球化的一部分，後者改變了西方以及中國社會。在中國社會發生的變化影響了傳教士的視野以及他們與女性共事的策略；（2）該方法採取一種超越中西方的更廣泛的比較方法，來比較女傳教士在中國、伊朗、印度及烏干達社會中的工作；（3）該方法突出了在全球普世聖公宗中，中國婦女在按立女牧師及後殖民意識發展方面所作出的貢獻。

中國婦女與聖公會故事

中國婦女與聖公會的故事，為多樣化語境中的性別、宗教及文化進行跨文化研究提供了有趣的個案。儘管，與聖公會及其傳教活動相關的中國婦女人數不多，但她們卻是一羣接觸到新式宗教理念、教會實踐、基督教學校及其他社會服務的女性。她們與聖公會相遇於十九至二十世紀中國的動盪巨變中。其間，中國人對女性性別的觀點也發生着轉變。從十九世紀四十年代至 1958 年，即自傳教工作伊始到中華聖公會不復存在，中國在西方及日本勢力下遭受了屈辱與挫折。中國知識分子和改良派曾提出社會與文化改革，意圖挽救國家免於外族侵略。對於性別角色和婦女社會地位的爭論，就發生在社會各界有關中國文化、國族主義、農民改革及革命前景的激烈探討中。

對中國婦女和聖公會的跨文化研究，需避免傳統與現代的二元建

構。¹⁰ 學者們常常讚賞傳教士引入西方對女性性別的看法，相較於傳統中國文化中的相應觀點，前者被視為是啟蒙的與現代的。這種簡化論忽視了一個事實：中國與西方對女性身分的建構均隨時間而變化。一些學者提出了多重現代性 (multiple modernities)，來取代以西方經驗為標竿、對現代性目的論式的理解。他們認為，「現代性從來都是以全球為範圍的，具有多樣的形式和方向，不僅在文化界限、亦在現代與傳統的關係上，是混雜的。」¹¹ 在現代化過程中存在着多重方法，注意到這一點，能使我們以多重視角來研究聖公會傳統中的女性，以及作為其中一分子的中國女性。中國人對女性性別的認知，影響了傳教士的視野及他們與女性共事的策略。在中國工作後，一些女傳教士改變了她們看待世界及自身的方式。中國女性亦對普世聖公宗中女性事工和領導身分的探討產生了重大影響。

受到傳教士和女傳道人的工作及家庭、親族、朋友和鄰里的影響，中國婦女加入了聖公會。中國人認為男女各須遵循不同的行為規範，這就需要派遣傳教士妻子和單身女傳教士。十九世紀四十年代，美國聖公會女性來到了中國。在 1835 年至 1900 年的準備期間，美國聖公會派遣了 75 位女傳教士。¹² 1871 年，婦女輔助會 (Woman's Auxiliary) 在美國聖公會中建立，協助為傳教活動進行推廣及募集資金，遴選女傳教士，並支持女性教育。1844 年，英國海外傳道會 (The Church Missionary Society，又名英國聖公會差會) 正式進入中國，而在 1880 年代，單身女傳教士的名字開始在其歷史中被提及。¹³ 1884 年，英國

聖公會差會女部 (the Church of England Zenana Mission) ——一個女性傳教協會，開始在福建和華南工作。魏克利 (Philip L. Wickeri) 曾提到，隨着教會的成長，中國皈依者中的女性人數超過了男性，並且「至 1937 年，為中華聖公會工作的女性比男性多出一半以上，而在外國傳教士中，女性人數比男性多了一倍不止。」¹⁴

中國婦女皈依基督教有許多原因。有些人擁抱基督信仰，是因為基督教提供了新的宗教象徵、教義和觀念。另一些人則可能受到教會中禮拜和聖詠的吸引。在一個父權社會，相當多的女性皈依者是隨她們的父親、丈夫或兒子加入教會的。而教會也提供了切實的好處，諸如女性教育、就業機會及保護等。當女性和 / 或她們的親屬受僱於傳教士作幫手或家傭，就被寄望於參加祈禱和禮拜。為了接觸到更多的中國婦女，女傳教士僱用中國聖經婦女和女傳道人，協助她們開展聖經學習班、孩童教育和家庭探訪。一位早期中國女傳道就曾受訓於美國聖公會傳教士湯真愛 (Jeanette Thomson)，協助聖經學習班的工作。¹⁵

中國婦女也通過教會醫院和藥房、孤幼院及其他社會服務而接觸到聖公會。¹⁶ 當中國婦女或她們的家人生病時，往往求諸於中醫藥。當中醫治不好他們，有些人就會求助於教會醫院和診所提供的免費服務。其中一些人在康復後加入了教會。在山東的一些鄉村，那些被治癒的女性吸引了其他鄉民和社羣中的民眾去教會，因為他們相信基督教的上帝強大且具有醫治能力。¹⁷

除福音工作和教牧探訪外，英美聖公會傳教士還通過建立女校來

接觸中國家庭。1851年，美國聖公會傳教士鍾愛瑪(Emma Jones)在上海開設了一所有八個學生的小型寄宿女校。¹⁸彼時，中國家庭認為女性教育並不重要，也不樂意送女孩去上學。為了吸引中國父母把女兒送過來，鍾愛瑪和早期的傳教士常常需要贈衣給錢。這些女校提供了教育和宗教教導，以及參與祈禱和禮拜的機會。課程設置包括了用方言讀福音書、書寫、繡花及學針線。¹⁹這些早期的女校旨在培養未來的中國神職人員夫人、女傳道人，和協助福音工作的平信徒領袖。

1881年，聖瑪利亞書院(St. Mary's Hall)落成於聖約翰書院(St. John's College)旁，這所學校是由美國聖公會在上海創辦的，後成為中國最著名的女校之一。在聖瑪利亞書院，學生需要學習中國的四書五經、地理、歷史、英語、數學、科學入門、針線和繡花，以及女教傳統經典。²⁰聖瑪利亞書院吸引了中國的神職人員、女傳道人以及聖約翰書院學生的未婚妻們。在二十世紀初，由於社會變革，中國家庭更樂意送他們的女兒去學校了。在不斷遭受西方勢力及日本的侵略後，一羣中國知識分子推動了社會改革，並開始宣傳這樣一個觀點——受過教育的母親是建立現代強國的基礎。聖瑪利亞書院和武昌聖希理達女校(St. Hilda's)不僅吸引了來自基督教家庭的女孩，也吸引了富裕但非基督教家庭的女孩，後者的家庭希望他們的女兒能接觸到西學。²¹

黃素娥是聖公會中著名的中國女性領袖之一，其父黃光彩(1824-1886)牧師是第一位由美國聖公會在上海按立的中國神職人員。黃素娥協助聖瑪利亞書院的總監督文海莉(Henrietta F. Boone)創建學校

並監管學生事務。黃組織了一個中國婦女團隊來管理學校，包括一位助理女舍監和幾位女助教。文與其他女傳教士均讚賞其領導能力。她與文建立了親密的友誼，當文忙於創辦梵王渡玉成堂 (St. Mary's Orphanage) 時，她請黃來管理聖瑪利亞書院，這令一些男傳教士們頗感驚愕。²² 黃後來與美國傳教士卜舫濟 (Francis L. H. Pott) 結婚並繼續在教育領域工作。另一位值得一提的與英國海外傳道會相關的中國女性是張鶴齡夫人，她是一位中國富商的夫人。據報載，1890年，她成為了第一位前往英國的中國女基督徒。在英格蘭和愛爾蘭，她用了三個月的時間在百多場會議中發言，呼籲向中國差派更多傳教士。英國海外傳道會女傳教士們與其相伴，並為其翻譯。²³

在聖公會和女校，中國女孩和婦女有機會師從英國、美國和加拿大的女傳教士，並與後者一起工作。這些女傳教士中的不少人來自中產階級並受過教育，然而由於社會中的父權結構，她們在求職和參與教會服侍中，受到自身性別的限制。出國及成為傳教士使她們得以用另一種方式來發揮自身才能與天分。在傳教禾場，她們被給予更多不易在返鄉後享有的自由和基本權利。這些傳教士受到維多利亞時期的女性理想特質與福音派有關婦女愛家品格的影響。在英國，工業革命創造出一個新的中產階級，而職場越發與家庭分離。福音派基督教強調「由謙卑、教養且賢惠的母親把家打理得井井有條之重要性」。²⁴ 在維多利亞時代，此類福音派觀點成了女性身分與中產階級家庭的核心要素。在美國，女傳教士受到「對真正女性特質的膜拜」之影響，所謂

「真正的女性特質」即虔誠、純潔、順從以及愛家。社會規範期望女性成為好妻子和好母親，而女性也被鼓勵在家庭之外發揮作用——對待世界如持家，以及把她們「天然的」私人空間擴展到公共場合。²⁵ 在北大西洋兩岸，英美女性都結成了志願協會，並支持傳教。

女傳教士視纏腳、納妾、包辦婚姻及殺害女嬰的舊中國陋習與她們理想的一夫一妻制婚姻及有教養的母親身分格格不入。她們常受讚譽，被視為能將更平等的性別觀念引入中國社會。然而，當回到母國，相比於更激進的女性主義者——即那些爭取女性選舉權和其他女性權利的女權主義者，她們又被視為是傳統的。馬喬里·金 (Marjorie King) 指出，十九世紀的美國女傳教輸出給中國女性的是西方有關女性氣質的觀點，而非女性主義。²⁶ 事實上，她們相信女性應當愛家，而中國人認為家才是女人所在的地方，二者並無矛盾。傳教士將針線和繡花列入課程中，而聖瑪利亞書院還教授女教傳統經典，其內容是教育女性順從其父、其夫及其子。關於有教養女性的觀念可以在中國改良派中獲得共鳴，如康有為和梁啟超就視有教養的母親能有助於教育孩子，是建立一個強壯國族的基礎。²⁷

在二十世紀早期，中國女性受到 1919 年五四運動的影響而變得激進，女學生參與民眾示威來反抗外國入侵。女性要求獲得兩性平等，並作為獨立個體——而不僅僅是作為妻子和母親——來受到尊重。這一較激進的女性性別觀與福音派有關女性愛家與順從的理想特質發生了衝突。許多女傳教士不再支持她們的學生參與政治活動。在聖希理

達女校就有一例。劉夢白提及，在 1920 年代，聖希理達女校的學生變得政治化並參與政治示威。1931 年日本吞併了滿洲里，她們在學校組織了一場抵制日貨運動。在女校長威脅要開除一個散播訊息的學生領袖後，學生們組織了一場三日靜坐罷課活動作為抗議，以保那位女孩未被逐出學校。²⁸

正如我們已看到的，認為西方女傳教士將開明且現代的女性身分觀念引介給了中國女性，這樣的觀點是簡單化的，因這沒有注意到這些觀念如何被接受、被改適又受限於中國處境。妻子應當有教養、保持家庭乾淨整潔，並扶助她們的丈夫，如此福音派的理想特質，反映出西方對工業革命和其他社會變化的回應。在一個中國處境中，這般對女性身分的理解可能是有限制性的，因為中國需要徹底的社會變革來實現國家發展。參與了五四運動以及此後共產主義革命的中國女性，對於女性性別，比許多傳教士持有更激進的觀點。現代性有諸多的文化形式，而在中國和西方，關於「現代女性」理想特質的觀點均隨時間而變化。僅有極少數的中國女性接觸到英美聖公會的傳教工作。1912 年中華聖公會組建時，約有 30,000 名受洗信徒。²⁹ 而聖公會的敘事表明，在由階級、種族及殖民地差別所形塑的跨文化接觸中，界定女性身分和性別角色的過程存在着複雜的交涉和爭論。

跨文化語境下的婦女事工

通過比較女傳教士在多元語境下的女性事工，中國女性和聖公會

的故事可以被置於更廣闊的圖景中。我們可藉英國海外傳道會的事工為例，因為關於女性二十世紀初在傳教協會的事工，已有對前英屬殖民地或受大英帝國影響的多國研究。1804年，英國海外傳道會招募了首位傳教士，至1880年，相比於902名男性，僅有87名女性受差派。而在1880年至1920年間情況發生了逆轉，英國海外傳道會開始起用更多的單身女性為傳教士。³⁰ 傳教士夫人隨她們的丈夫在傳教禾場工作，然而她們沒有薪水，而她們的工作通常也不被記錄在案。在中國，男女隔離的狀況，使得有必要差派女傳教士。通常，女傳教士被差派到那些對外國人抵制強烈的地方開始傳教工作。因為相較於男性，女性看起來不那麼具有威脅性。在印度，婦女處在閨房中；在穆斯林國家，女性則待在女眷內室，只有女性傳教士能夠接觸到她們。

英國海外傳道會的婦女工作可分為三個領域：福傳、教育及醫療。當我們比較英國海外傳道會傳教士在中國的工作與在伊朗的工作，可以發現兩者都強調教育作為傳教策略的一部分。在中國，傳教女校的建立早於政府對女性教育的關注。這與伊朗的情況相同。古利·法蘭西斯·達卡尼 (Guli Francis-Dehqani) 研究過英國海外傳道會派往伊朗的女傳教士，寫道：「在穆斯林女孩與婦女中工作是特別重要的，因為在伊朗，相當大比例的女性不識字……英國海外傳道會傳教士參與了一個嶄新且具開拓性的運動：協助波斯女性去改善她們自身的情況。」³¹ 在中國福州，創建了英國海外傳道會女校³²的女會吏朗彼息 (C. J. Lambert) 指出，教育為女性預備了走向教會及社會中的領導崗位：「受過教育的

中國女性令所有人驚嘆……（她們）以優雅和沉着就任那些如今對她們開放的高級崗位。」³³

在中國，許多女性信奉中國民間宗教。傳教士們通常將這些異教活動視為偶像崇拜和迷信。在伊朗，多數女性是穆斯林——除了那些屬於宗教少數派的亞美尼亞人和索羅亞斯德教徒。法蘭西斯·達卡尼指出，對於伊斯蘭教，英國海外傳道會的女傳教士在當時持普遍的負面態度及東方主義觀點。這些觀點支持大英帝國的信條，也限制了女傳教士的視野。然而，許多女傳教士久居伊朗，致力於服務他人及改善女性地位。其中許多人與她們所服務的伊朗女性建立了誠摯的個人友誼和關愛。³⁴ 在中國也可以看到女傳教士們如此矛盾的立場。簡·亨特（Jane Hunter）和劉夢白的研究表明，一些美國女傳教士受她們在中國的經歷而改變，並與她們結識的中國女性建立了良好的關係。³⁵ 對於英國海外傳道會的女傳教士們來說，也是如此。

在中國，英國海外傳道會的傳教士們採取了基層傳教路線。其他傳教機構，如美國聖公會，則傾向於專注精英培訓。最初，社會下層的女性加入教會，英國海外傳道會的學校吸引的是來自貧寒家庭的女孩。稍後當文化氛圍改變時，一些上層女性才表現出興趣。拿印度的情況作比，我們可以發現，英國海外傳道會也成功地吸引了社會地位低下的女性及其他邊緣化的女性，這些人能夠冒險來接受新信仰並加入新宗教社羣。位於種姓體系最底層的賤民女性可以接受教育，並可受訓成為女傳道。如此，她們能到訪高種姓家庭，並教導其他種姓女性，這

在以前是無法想像的。對於遭到社會迴避的高種姓寡婦，英國海外傳道會為她們提供另一種過得更好的方式。英國海外傳道會傳教士還使閨房中的女性接觸到外界。³⁶ 單身女傳教士們是女性可以獨立、並能在家庭之外謀生及追求事業的典範。

同其他傳教機構的女性一樣，英國海外傳道會的女傳教士們希望引入西方社會習俗，將之視為她們教化使命的一部分，而最明顯的就是在家庭生活領域。在福州的朗彼息非常樂於看到基督徒家庭中的變化，丈夫和妻子變得更平等並享受對方的陪伴。年輕的基督徒母親承擔了培養教會青年一代的大部分工作。³⁷ 她說，這與傳統的中國家庭生活形成鮮明對照——女性在傳統上居於更從屬的地位，不能與她們的丈夫外出享受社交生活。類似地，烏干達的英國海外傳道會的傳教士們希望改變家庭生活，並引入一夫一妻制婚姻。多妻制令傳教士們驚駭，認為「異教婚姻」根本不算婚姻。英國海外傳道會要求女性「在被承認為慕道友之前，將她們自己從異教的捆綁中解脫出來，成為一個基督徒家庭的成員」。³⁸ 這一要求常使烏干達的女基督徒置於困境，因為如果她們照做了，就會被社羣驅逐。在十九世紀的中國，對於傳教士而言，多妻制也是一個棘手問題。有些人主張，因多妻制與基督教教義相悖，故不能容忍；另一些人則更實際些，因為他們知道無法輕易地改變多妻制。若求變，則會激怒士紳階層，而他們已然對傳教工作有所懷疑。在中國和烏干達，一些女傳教士們很快採取了種族優越性的觀點——假定她們的生活方式是最好的。她們常對當地婦女表

達憐憫或同情，認為這些婦女不能享受自己擁有的生活，常常忽略了她們自身的種族和殖民特權。然而，為那些想衝破社會規範的女性，英國海外傳道會和其他傳教機構則提供了社會支持與組織安排。在烏干達，如果女性想脫離一夫多妻制的婚姻，她們可以得到基督教機構的支持。在中國，當女性受了教育，英國海外傳道會使她們走出家庭的界限，去探訪病人、協助掃盲班。該會的傳教士還組建了女傳教士服務聯盟 (Women's Missionary Service League) 的分支，讓已婚婦女可以服務她們的社羣。³⁹

按立女性與後殖民意識

通過提出按立女性及在教會中的領導地位問題，一位中國女性和中華聖公會給予了普世聖公宗一次歷史性的衝擊。1944年，由於來自香港和華南地區的男牧師無法去澳門為當地的聖公會團契主持聖餐禮，作為戰時權宜之計，時任維多利亞教區及華南教區會督的何明華 (Bishop Ronald O. Hall) 按立李添媛為牧師。從一個跨文化角度來看，李添媛受按立之重要性，不僅僅限於中華聖公會的歷史，因為此事預告了後殖民時期有關普世聖公宗各教省的自主與獨立之討論。

二十世紀初，更多的中國女性接受了教育，並在教會中發揮出比以往更為重要的作用。此時，一些女性要求得到女性領導地位和事工的認可。反傳統的五四運動帶動並激勵了中國女性去思考她們在教會中的次等地位。在1922年的全國基督教大會上，一位傑出的女性基督

徒領袖誠冠怡提出了按立女牧師的問題。她說：

雖然我不打算主張教會應有女牧師，但我純粹想問一下女性不能有這些權利的理由。如果西方教會因為歷史發展和其他原因有此看法，中國教會是否也有同樣的理由這麼做呢？如果古代教會有充分的理由認為女性不能有此權利，是否那些理由也足夠充分地被應用於現今教會呢？⁴⁰

誠冠怡和其他基督徒女性領袖一樣，主張教會可以成為一個新的團契。在其中，男女關係是基於平等和互惠。她們竭力為女性爭取領導力的培養，以及男女進入基督教書院和神學院的平等機會。在中華聖公會，女傳教士受封立為會吏鼓舞了一些中國女性去思考按立聖品。例如，英國海外傳道會福州女校的一位中國女性，她在學校禮拜堂見證了其英語老師與其他女傳教士被按立為會吏，便開始想像有朝一日她也可以受按立。⁴¹

李添嫺在廣州協和神學院完成了神學訓練，於 1941 年受按立為會吏。在其回憶錄《生命的雨點》中，她述說了導致其被按立為牧師的情況。⁴² 李說，她自己並不追求受按立為牧師，而是遵從教會領袖的教導。當時馬禮遜堂沒有牧者，是他們差她去牧養那裏的會眾。即便如此，李相信在教會中女性與男性平等，並批判對女性的偏見，這些是很清楚的。在她迫於越來越多的爭議而辭去牧職後，李致信其友人女會吏榮藉光（Lucy Vincent）：「他們說，基督在世，對待婦女很友善。為何教會沒有貫徹基督的精神？教會代表甚麼……為何女性不可被按立為

牧師？」⁴³

1947年，華南教區將女性受按立的情況遞交中華聖公會總議會，提議在相同情況下按立的女會吏有兩年試用期。李的男同工幾乎所有人都支持這一解決方案。⁴⁴ 中華聖公會將此事件提交1948年的蘭柏會議，但提議遭到駁回。然而，此事成了一些英國女性的口號。一羣女性和幾位男士組成了一個「婦女按立特別委員會」(Ordination of Women Ad Hoc Committee)，並提交了一份備忘錄給蘭柏會議來支持按立女牧師。⁴⁵ 在十九世紀三十年代爭取婦女選舉權後，英國女權主義者們明白了，如果社會的文化和宗教氛圍沒有改變，她們的鬥爭就沒有結束。她們主張，不能平等並充分參與教會，婦女解放就不能實現。歷史學者傑西卡·瑟羅 (Jessica Thurlow) 寫道：

二十世紀中葉，女權主義者充分意識到，有權投票並不同於完整的公民身分，並且，無論她們自身是宗教團體的參與者，還是致力於一個平等的未來——彼時女性的身分或其潛在貢獻的任一方面都不會被忽視，她們在一切生活領域中追求平等，包括在她們的國家教會之中。⁴⁶

李添媛受按立為牧師，為其後1971年白約翰主教 (Bishop Gilbert Baker) 在香港按立黃羨雲和班佐時 (the Rev. Joyce Bennett) 為牧師，以及其他普世聖公宗成員的女性受按立，鋪平了道路。在按立黃和班之前，港澳教區向東南亞教區議會徵求意見，並由此促進了該地區關於按立女牧師的對話。在其對美國本土的美國聖公會女性受按立的論述中，

美國聖公會歷史學者弗瑞德利卡·哈里斯湯·普賽特 (Fredrica Harris Thompsett) 指出，為李按立聖品是相當重要的。⁴⁷ 加拿大學者溫迪·弗萊徹 (Wendy Fletcher) 指出，按立李以及圍繞按立黃和班為牧師的討論，是普世聖公宗中爭取女性受按立的關鍵時刻。⁴⁸ 英國聖公會 (the Church of England) 的瑪麗·譚納 (Mary Tanner) 也同樣稱讚香港教區在女性按立聖品中的先鋒作用。⁴⁹ 1984 年，在其受按立為牧師 40 週年之際，李添媛訪問了英國。她受到班佐時及其他教會領袖的熱烈歡迎，其中包括當時的坎特伯里大主教羅伯特·倫西 (Robert Runcie)。她到訪了蘭柏宮，並出席了西敏寺的一場感恩禮拜，還會見了朋友以及女性受按立為聖品的支持者們。⁵⁰ 直到 1992 年，英格蘭聖公會的女性才最終得以按立為牧師。

按立李添媛為牧師凸顯了普世聖公宗中自主與主權的問題。當 1943 年何主教定意按立李時，他致信其友人坎特伯里大主教威廉·湯樸 (William Temple)，告知其決定，而並非尋求其允許或批准。⁵¹ 1946 年，何主教在教區議會發言，解釋了其決定：

莫會督准許李添媛女牧施行聖餐，是在他最後一次經澳門入自由區之時。以後我派立她為會長乃是我證實莫公之舉可信。婦女被封為會長最早實現在中國本是不足怪。尤其是一位廣東會督為照顧廣東同道靈性之需要而實行其第一步。教會中從沒有宣傳基督到一個更古老的，且更文明的民族像中華民族。從某方面看基督教已經隨帶新自由、新機會給中國世界。

然而除基督文化外，中國文化給婦女的地位，無論在社會生活方面，或在學術生活方面，向來是很高的。廣東人在中國亦站在一個特殊地位。他們保持中國文化的遺傳，並有超等商業力量與幹力。中國的古老文化，與廣東的前進精神，為上帝所用以預備一位婦女受基督之召，為伊羣牧，此不足奇也。⁵²

與那時許多人的設想相反，何主教認為中華文化給予女性在社會中較高的地位，而粵廣民眾的革新精神則預備了一位女性被呼召來受按立。在 1948 年蘭柏會議之前流傳到其他教區的文件中，華南教區區議會贊成女性受按立，並說：「上帝藉用中國長久以來對女性的尊重，以及女性在管理與商議方面所具有的天分的傳統，來開啟教會中的一個新篇章。」⁵³

普世聖公宗過去是、並仍然是與那些跟坎特伯里大主教共融的教會之團契。中華聖公會在 1930 年的蘭柏會議上被公認為一個獨立教省，並享有相對的自治權來決定其事務。在中國的聖公會傳教士並不總是支持大英帝國的帝國利益。例如，在十九世紀，一些英國傳教士反對英國公司販賣鴉片牟取暴利。通過在中國人中工作，他們親眼見識到鴉片癮對中國家庭和社會造成的嚴重後果。何主教以其致力於社會改革和對中華文化的尊重而聞名。在後殖民時代，許多前英屬殖民地從英國獲得政治獨立，如何繼續留在共融之中，並同時尊重文化及地區差異，就成為普世聖公宗要面對的緊要問題。

1997 年，在香港即將回歸中國的前幾個月，作為對 1998 年蘭柏會

議的預備，筆者的同事雅安·道格拉斯（Ian D. Douglas）與筆者組織了一個聖公會處境神學家的會議，探討普世聖公宗的前景與未來。會議文集《超越殖民的聖公會信仰》（*Beyond Colonial Anglicanism*）成了對普世聖公宗文化、歷史、神學及聖禮最早進行後殖民反思的作品之一。⁵⁴ 筆者就普世聖公宗中的文化霸權撰寫了一章，主張普世聖公宗應當超越其狹隘的英語文化圈子，擁抱其成員教會的多樣性。⁵⁵ 隨着基督徒人口已然轉移到聖公宗環南聯盟（the Global South），且越來越多的聖公宗教友生活在非洲國家，此時，對於聖公宗教友而言，尊重差異並擁抱不同教會所帶來的恩賜，就極為重要。在過去的幾十年中，普世聖公宗捲入了關於人類之性議題的爭論，而李受按立為牧師預見了其中關於自主權和獨立性的激烈爭論。性別與性仍然是對諸界限、權力以及差異進行協商的關鍵議題。

筆者已經指出，對中國女性和聖公會採用一種跨國界和跨文化的方法進行研究，可以使我們用批判性的眼光來評估中國女性與女傳教士的關係，來比較在多元處境中女傳教士的女性工作，來檢視李添媛受按立為牧師對普世聖公宗的影響。筆者盼望在未來有更多比較研究。聖公會在中國的歷史有着女性的參與，而這些研究將會公允地對待其中的複雜性和多樣性。

註釋

- 1 原文為英文，本文由香港中文大學文化與宗教研究系博士生周歌珊翻譯，編者校。
- 2 Li Tim-Oi, *Raindrops of My Life: The Memoir of Florence Li Tim-Oi* (Toronto: Anglican Book Center, 1996), p.80.
- 3 Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984), pp.9-55.
- 4 For critiques of using “cultural imperialism” as a model, see Cohen, *Discovering History in China*, pp. 97-147; and Ryan Dunch, “Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity,” *History and Theory* 41 (2002): pp.301-325.
- 5 例如，王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津：天津人民出版社，1997年）。徐以驊主編：《上海聖約翰大學（1879-1952）》（上海：上海人民出版社，2009年）。段琦：〈清末民初美國女傳教士在華的傳教活動及影響〉，《世界宗教研究》，1994年第3期，頁33-40。陶飛亞主編：《性別與歷史：近代中國婦女與基督教》（上海：上海人民出版社，2006年）。
- 6 Dana L. Robert, “Introduction,” in *Converting Colonialism: Visions and Realities in Mission History, 1706-1914*, ed. Dana L. Robert (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), pp.2-4.
- 7 Cohen, *Discovering History in China*, p.154.
- 8 同上，頁196。
- 9 對出現中國必勝論的討論和有關它在學術研究中的自反性論述，可參見 Huan-Hsing Chen, *Asia as Method: Toward Deimperialization* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2010), p.13.
- 10 柯文批評了將「傳統一現代」作為一種研究中國歷史的範式，參 *Discovering History in China*, pp.57-96.
- 11 Arif Dirlik, “Global Modernity? Modernity in an Age of Global Capitalism,” *European Journal of Social Theory* 6 (2003), p.276.
- 12 林美玫：《婦女與差傳：十九世紀美國聖公會女傳教士在華差傳研究》（台北：里仁書局，2005年），頁387-388。
- 13 Eugene Stock, *The History of the Church Missionary Society: Its Environment, Its Men and Its Work* (London: Church Missionary Society, 1890), Vol. 3, p.559.
- 14 Philip L. Wickeri, “Introduction,” in *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*, ed. Philip L. Wickeri (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015), p.9. Wickeri cites “General Statistics of the Chung Hua Sheng Kung Hui for the Year of Our Lord 1937,” *Report of the Tenth General Synod, Chung Hua Sheng*

Kung Hui (Shanghai, August 23-31, 1947), pp.2-3.

- 15 林美玫：《婦女與差傳》，頁 157。
- 16 參 Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity, 1860-1927* (Atlanta: Scholars Press 1992), pp.67-70; and Jessie G. Lutz, "Introduction," in *Pioneer Chinese Women: Gender, Christianity, and Social Mobility*, ed. Jessie G. Lutz (Bethlehem, PA: Lehigh University Press, 2010), pp.17-19。儘管這些著作並非關於聖公會教派，但它們對於中國婦女為何加入教會的解釋也同樣適用於英美聖公會的情況。對於中國福建的婦女加入聖公會的例子，可參見徐炳三：〈女信徒在近代中國基督教會中的地位——以福州基督教女信徒為研究中心（1857-1949）〉，見陶飛亞主編：《性別與歷史：近代中國婦女與基督教》（上海：上海人民出版社，2006年），頁 387。
- 17 參見本書第二章，胡衛清：〈「聖省」的婦女事工：對在華英國聖公會的考察〉。
- 18 即文紀女校。——譯註
- 19 林美玫：《婦女與差傳》，頁 229-230。
- 20 同上，頁 260-261。
- 21 關於聖希理達女校的討論，參見 Judith Liu, *Foreign Exchange: Counterculture Behind the Walls of St. Hilda's School for Girls, 1929-1937* (Bethlehem, PA: Lehigh University Press, 2011).
- 22 林美玫：《婦女與差傳》，頁 211-212、270。
- 23 Stock, *The History of the Church Missionary Society*, Vol. 3, pp. 566-567.
- 24 Dana L. Robert, "The 'Christian Home' as a Cornerstone of Anglo-American Missionary Thought and Practice," in Robert, *Converting Colonialism*, p.137.
- 25 Patricia R. Hill, *The World Their Household: The American Women's Foreign Mission Movement and Cultural Transformation, 1870-1920* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985).
- 26 Marjorie King, "Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women's Efforts to Emancipate Chinese Women," in *Women's Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia*, ed. Leslie A. Flemming (Boulder, CO: Westview Press, 1989), pp.117-136.
- 27 Kwok, *Chinese Women and Christianity*, p.106; Judith Liu and Donald P. Kelly, "'An Oasis in a Heathen Land': St. Hilda's School for Girls, Wuchang, 1928-1936," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp.232-233.
- 28 Judith Liu and Donald P. Kelly, "'An Oasis in a Heathen Land': St. Hilda's School for Girls,

- Wuchang, 1928-1936,” in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. Daniel H. Bays, pp.232-233.
- 29 Stock, *The History of the Church Missionary Society*, Vol. 4: pp.294-295; Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan, 1929), p.664, cited in Wickeri, “Introduction.”
- 30 M. Louise Pirouet, “Women Missionaries of the Church Missionary Society in Uganda 1890-1926,” in *Missionary Ideologies in the Imperialist Era, 1880-1920*, ed. Torben Christensen and William R. Hutchison (Aarhus, Denmark: Aros Publishers, 1982), pp.231-232.
- 31 Guli Francis-Dehqani, “CMS Women Missionaries in Persia: Perceptions of Muslim Women and Islam, 1884-1934,” in *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, ed. Kevin Ward and Brian Stanley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), p.97.
- 32 即福州陶淑女校。——譯註
- 33 C. J. Lambert, “Women in the Work of the Church,” in *The Way of Partnership: With the C.M.S. in China*, by Gwendolen R. Barclay et al. (London: Church Missionary Society, 1937), p.70, <http://anglicanhistory.org/asia/skh/wayofpart.pdf>.
- 34 Francis-Dehqani, “CMS Women Missionaries,” p.119.
- 35 Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China* (New Haven: Yale University Press, 1984), and Liu, *Foreign Exchange*.
- 36 Ms. Bharathi, “Women’s Predicament as They Encountered Christianity: A Case Study of C.M.S. Telugu Mission in Andhra,” *Indian Church History Review* 35, no. 2 (2001): p.166.
- 37 Lambert, “Women in the Work of the Church,” pp.70-71.
- 38 Pirouet, “Women Missionaries,” pp.236-237.
- 39 Lambert, “Women in the Work of the Church,” p.75.
- 40 Kwok, *Chinese Women and Christianity*, p.175.
- 41 Lambert, “Women in the Work of the Church,” pp.71-72.
- 42 Li, *Raindrops of My Life*.
- 43 Philip L. Wickeri, “The Ordination of Li Tim Oi: An Historical Perspective and a Theological Challenge,” R.O. Hall Memorial Lecture at Cuddesdon College, United Kingdom, May 7, 2014, 已獲引用許可。參見本書第五章，魏克利：〈李添媛的按立與事奉：對這一特殊事件的歷史解讀〉。
- 44 同上。
- 45 “A Memorandum to the Lambeth Conference from the Ordination of Women Ad Hoc

- Committee, 1948.” <http://anglicanhistory.org/asia/skh/lta/memo1948a-lc.pdf>.
- 46 Jessica Thurlow, “‘The Great Offender’: Feminists and the Campaign for Women’s Ordination,” *Women’s History Review* 23, no. 3 (2014): p.494, DOI: 10.1080/09612025.2013.820606.
- 47 Fredrica Harris Thompsett, “Introduction: Getting a Running Start on the Future,” in *Looking Forward, Looking Backward: Forty Years of Women’s Ordination*, ed. Fredrica Harris Thompsett (New York: Morehouse Publishing, 2014), p.xii.
- 48 Wendy Fletcher, “There for the Burials; There for the Births: Women in Leadership in the Anglican Communion,” in *Anglican Women on Church and Mission*, ed. Kwok Pui-lan, Judith Berling, and Jenny Plane Te Paa (New York: Morehouse Publishing, 2012), pp.61-64.
- 49 Mary Tanner, “The Episcopal Ministry Act of Synod in Context,” in *Seeking the Truth of Change in the Church: Reception, Communion and the Ordination of Women*, ed. Paul Avis (London: T. & T. Clark, 2004), pp.59-60.
- 50 Li, *Raindrops of My Life*, pp.53-58.
- 51 R. O. Hall to Archbishop William Temple, June 4, 1943, Bishop’s House Archive, cited in Wickeri, “The Ordination of Li Tim Oi.”
- 52 Bishop Hall’s Address to the Diocesan Synod, May, 1946, Bishop’s House Archives, cited in Wickeri, “The Ordination of Li Tim Oi.”
- 53 “A Memorandum to the Lambeth Conference,” p.7.
- 54 Ian D. Douglas and Kwok Pui-lan, eds., *Beyond Colonial Anglicanism: The Anglican Communion in the Twenty-first Century* (New York: Church Publishing, 2001).
- 55 Kwok Pui-lan, “The Legacy of Cultural Hegemony in the Anglican Church,” in Douglas and Kwok, *Beyond Colonial Anglicanism*, pp.47-70.

「聖省」的婦女事工： 對在華英國聖公會的考察¹

胡衛清

山東曾被來華傳教士稱為「聖省」(The Sacred Province)，這裏既是儒學創始人孔、孟的家鄉，具有極為深厚的文化積澱，同時也是義和團的主要發源地，曾以激烈排外震驚世界。英國聖公會(The Society for the Propagation of the Gospel，簡稱 SPG，直譯為「海外福音傳道會」)自十九世紀七十年代進入山東後陸續開闢泰安、平陰等傳教站，尤其是進入兗州府這一儒學世界的象徵中心後傳教事業遭遇到很大阻力，而婦女事工尤為艱難。關於山東教會發展緩慢的問題，固然可以將其歸結為華北的保守和傳教機構力量投入的不足，²但本文試圖從本土視角來考察山東地方社會對基督教發展的影響和制約關係。

在孔子家鄉傳道

山東在中國的東部，儒學的創始人孔子及其重要傳承者分別誕生於該省曲阜和鄒縣，在省會濟南的南部泰安府境內有泰山，號稱五嶽

之首，歷代許多帝王到此封禪。泰山，也是一極具文化象徵意義的歷史名山。由於山東在中國傳統文化版圖所具的核心地位，山東被有的傳教士稱為「聖省」。³ 所以基督教的很多宗派都希望到山東開闢傳教區，早在 1650 年 10 月西班牙方濟各會教士利安當 (Antonio de Santa Maria Cabalero) 就進入山東濟南傳教，後來該會的傳教士陸續到泰安等地開闢傳教區。當然，傳教士無論是在濟南還是在泰安都曾遭遇到強烈的挑戰。⁴ 進入近代後，德國聖言會傳教士安治泰 (Jean Baptiste Anzer) 更是將進入孔子的家鄉視為傳教成功的一種標誌，並因此引發兗州教案。⁵

1862 年，英國海外傳道會 (The Church Missionary Society，簡稱 CMS) 的包爾騰 (J. S. Burdon) 從香港到北京開展傳教工作。次年，英國聖公會 (SPG) 的醫學傳教士斯圖爾特 (I. A. Stewart) 亦到北京，協助包爾騰工作。不久，密會長 (F. R. Mitchell) 也加入其中。1864 年兩人離開北京前往上海，英國聖公會自此停止在華北的工作長達十年之久。⁶ 1872 年該會獲得一筆匿名捐款，每年提供 500 英鎊，連續資助五年。1874 年該會派遣史嘉樂 (C. P. Scott) 會長和林披基 (Melis Greenwood) 會長來到山東煙台。兩人在煙台學習漢語，同時也到鄰近地區佈道。1878 年兩人漢語已較熟練，於是深入內地，到達山東泰安府的泰山，向登山禮佛的香客傳道。當時，泰山上廟宇林立，每年春季「朝山進香者不下數十百萬人」，史、林因此認識到「泰安府為傳教要區」，於是將此地闢為傳教站。⁷ 史、林二人還常到泰安府之西約 80 公里的平陰縣

城寓店佈道，只是當時「聚觀者雖多，信從者則少」。⁸ 平陰縣在 1879 年也被列為傳教站。

1878-1879 年，華北發生嚴重饑荒。在災荒形勢最嚴峻的幾個月時間裏，史嘉樂和其他傳教士一起積極參與救濟工作，分發救濟金。其間，英國前海軍駐華海軍司令賴德 (Alfred Philipps Ryder) 上將等人向英國國內友人呼籲，要求英國聖公會增強在華北的傳教力量，督促差會在山東建立有常駐主教的傳教機構。這一呼籲受到響應，獲得一筆 10,000 英鎊的匿名捐款，用於華北教區的建設。1880 年，史嘉樂被祝聖為華北主教，慕稼谷 (G. E. Moule) 被祝聖為華中主教。這年 1 月，大英教會從北京撤出，結束其在華北長達 17 年的傳教工作，英國聖公會接替了該會在華的工作。⁹ 史、林二人在春、秋兩季到平陰傳道，夏天則返回煙台避暑。1880-1881 年度，史嘉樂回英國休假期間，林披基為該會在煙台的第一名信徒施洗。¹⁰ 一直到 1887 年，平陰的傳教工作主要由林披基負責，其間除了史嘉樂主教偶爾訪問該傳教站外，傳教站由林披基和張會吏管理，1884 年平陰有了首批受洗的兩名信徒。1887 年，卞方智 (Rev. Francis H. Sprent) 和伯夏理 (Rev. Henry J. Brown) 開始常駐平陰，1888 年他們租到一個院子，其中一座是兩層樓房，用作住房，另一座是一間大房子用作教堂。¹¹ 最初信徒發展很慢，進入十九世紀九十年代受洗人數增長較快，其中 1891 年有 20 名，1892 年有 25 名，1893 年 24 名，1894 年 15 名，到 1895 年 8 月平陰縣共有 98 名信徒先後受洗，其中有 6 人已去世，實有信徒 92 名。¹² 此後，英國聖公

會先後在威海衛（1901）、兗州（1909）、東昌府（1915）和濟南（1916）設立傳教站。¹³

英國聖公會在山東的傳教區域基本位於魯中山區和魯西平原的交接區域，以泰安府為中心，以山東東路驛道和大運河為紐帶，縱貫南北形成該會傳教的核心地區。這一地區既為傳統儒學的核心地區，同時也是人口密集的區域，與直魯交接地區、魯蘇交接的東部地區和魯西南等三個反教勢力最強大的區域相連。¹⁴自1895年起，在新泰縣，當地人開始「迫害」基督徒，並逐步發展成有組織的反教行動，在溝頭也出現了反教行動。¹⁵在義和團運動時期，平陰縣城周邊有多股義和團拳和大刀會組織，他們攻擊基督教和天主教的鄉村傳教點，住屋受到攻擊和拆毀。英國聖公會信徒的房屋被焚毀，其中一個教會堂點被打劫，並被夷為平地。¹⁶在這場運動中，儘管多數信徒經受住了考驗，仍一如既往地支持教會，但也有人背離教會。在肥城，一名傳道人將大刀會帶到教會，並焚毀了教會的一些傢具。1899年12月30日，英國聖公會傳教士卜克斯（Sydney Malcolm Wellbye Brooks）由泰安府前往平陰縣，準備協助平陰的馬煥瑞（Henry Mathews）會長工作，途經肥城縣張家店時，被一班約30名的義和團民殺死。¹⁷新任山東巡撫袁世凱在案件處理中，除將三名「要犯」處死外，另賠償白銀9,000兩（約合1,500英鎊）、地基5畝，用於建造教堂。¹⁸不過，袁世凱的做法並不令英國聖公會感到滿意，史嘉樂就認為，袁世凱基本是追隨其前任對義和團採取的放縱政策，他拒絕逮捕義和團的首領或對他們採取任何

嚴厲的措施，山東各地到處飄揚着義和團「助清滅洋」的旗幟。卜克斯事件發生後，鑒於局勢的極不穩定，為了安全起見英國聖公會將平陰縣的婦女信徒送往泰安。馬煥瑞會長本人一度則不得不住進平陰縣衙門。¹⁹當義和團運動達到高潮時，馬煥瑞和威廉姆斯（C. P. Williams）在1900年6月離開平陰，在7、8月份幾乎每個佈道點都受到義和團的攻擊，每位基督徒均受到各種形式的「迫害」，平陰南關的傳教站先後受到清軍和義和團的洗劫。水里鋪教會和學校被焚毀。橋口教會被搶劫，王莊教會兩次被火攻，但因為用石材建築，所以只是部分被毀。大官莊教會先遭洗劫，後來被改為關公廟。²⁰在整個義和團時期，泰安傳教站的損失要比平陰輕微得多，雖然損失了一些傢具財物，但教會建築完好。²¹

1914年，聖公會在兗州府的工作取得一些成效，有了不少問道者。該年艾立法主教（G. D. Iliff）為該地區第一名信徒施行堅振禮，當然在鄉村也存在對基督教冷淡疏遠的情景，不過艾立法認為，這可以理解，因為這個地區畢竟是孔子和古代聖賢生活過的地方。他認為，只要人們認識到「基督是來成全而不毀壞」，傳教工作就會順利成功。²²

不過，英國聖公會最希望進入的自然是儒學的聖地曲阜城內，並將在曲阜城內建設常駐的傳教站視為最重要的事情。²³1912年英國聖公會的傳道人員曾到曲阜訪問，受到很好的接待，但有時也會受到阻擾。²⁴1914年，在兗州城的東面靠近孔子誕生的地方，即曲阜坊上村，有一戶人家希望成為基督徒，父親孔憲才受基督教的影響尤深，成為

慕道友，雖然他是窮人，但卻願意將家中的一塊地獻給教會，並希望教會在那裏建築房屋。不過，此事遭到第 31 代衍聖公孔令貽的反對。²⁵ 經過反覆交涉，聖公會終於取得這片地產。1917 年春，王明彰被派往該地主持修建教堂工作，並很快落成。5 月 11 日，艾立法主教自新泰經泗水，到曲阜坊上村，在該村教堂行堅振禮，領者男女共 6 人，並將該堂祝聖獻為主用。²⁶

但是在曲阜城內，教會的情況卻不容樂觀。儘管有不少人希望將地產房產賣給教會，但由於孔令貽的極力阻擾，賣主因為怕有可能遭受到迫害而大幅提高了價格，超出了教會的預期，所以在曲阜城內購地買房之事一直沒有着落。不過，馬煥瑞會長對於「孔子教會」(The Confucian Church) 則充滿了想像和期待：

我們仍然希望教會不久後能在這座儒學的堡壘裏建立一個傳教站，從中國的角度想像一下就會清楚這件事具有何等的重要性。每年 10 月在這裏舉行「孔子教會」大會，來自全國各地的代表匯聚在這座美麗的廟宇裏，他們在孔子的聖殿前，針對孔子的學說發表演講，各種風格和樣式的基督徒聚集在一起。對於中國來說，曲阜就是麥加和凱西克 (Keswick) 的結合體。²⁷

鄉村工場與婦女福音

英國聖公會將教區中心設在泰安城內，但是教友卻主要來自鄉村。伯夏理指出，「鄉村工作是泰安府傳教站的中堅」。對於那些特別關注

中國人皈依的傳教士來說，在這裏其工作熱情不可能不受到鼓舞。在伯夏理看來，中國的城鎮居民沒有更高的精神追求，他們非常關注如何撈取不義之財，如何使生活變得奢華閒適。至於鄉民，他們關注的是如何養家餬口，在小塊土地上獲得不穩定的收成成為他們年復一年關注的問題。鄉民的口頭禪是「靠天吃飯」，他們比城裏人更願意接受傳教士帶給他們的福音信息。他說，在他所居住的泰安城內，有 17 年或 18 年內信徒人數一直在 3 名以內，而在同期內，鄉村基督徒的發展卻迅速，人數分佈遍及近百平方公里的 39 個鄉村。²⁸ 他認為，英國聖公會在山東的傳教區對於熱忱的傳教士來說，是有特別傳教機遇的地區。這裏人民天性就有宗教特性，他們恬靜、愛家，並遵守法令。該會在山東的西南部有數以百計的男女信奉基督教，大多數信徒都分佈在鄉村，其中南王莊則是英國聖公會在泰安南面新泰的一個中心，信徒分佈於周邊 13 個鄉村，其中受洗者 78 名，慕道友約 30 名。泰安的東部溝頭則是最大的一個鄉村教會中心，包括溝頭在內周邊共有 15 個鄉村，1898 年初各村的信徒人數達到 156 名。²⁹

英國聖公會的不少傳教點都在鄉村，如平陰縣的大官莊教會於 1891 年設立，是英國聖公會在山東開辦最早的鄉村教會，該教會發展了一些基督徒。當地很早就建有簡易的小教堂，並建有小學校。這些人中有不少是在平陰縣城受洗的。³⁰ 英國聖公會曾對它抱有很大希望，認為它會成為一個完全的基督徒村，不過這目標並沒有實現，但該教會仍是鄉村教會的一個中心。³¹ 在新泰縣，有名的傳教點有崔家莊、

南王莊、靈查莊、莫莊；在兗州府則有沈官屯（滋陽縣治）、坊上村（曲阜縣治）、武家村（曲阜縣治）。這些鄉村傳教點距離城市教堂多在 20 里以內，少數在 30 里以內。

英國聖公會在山東的工作最初並「沒有女性在內的工作」，傳教士和中國婦女接觸也是「一件極困難的事」。但教會借助男信徒的力量，使得早期受洗禮的人中女性也佔到「很大的數目」。³² 其間傳教士夫人也承擔不少婦女事工，後來則多由單身女教士承擔，前者多是在負責家務之餘，兼做一些婦女傳道工作，後者則需要進行專門的訓練，以便將來能承擔諸如教育、醫療等專門事工。³³ 1905 年統計時，山東教區尚沒有專門的單身女教士，只有 3 名本地女傳道。³⁴ 1906 年，英國女醫生和護士各 1 名被派往平陰縣的廣仁醫院工作，不過該名護士很快因病離開。³⁵ 此後英國聖公會陸續派遣女教士來擔任傳道、教育和醫療工作。

針對鄉村信徒羣體明顯呈現出家族性的特徵，英國聖公會在開展婦女事工時特別關注家族領袖尤其是女性長者的訴求。如新泰縣崔家莊的馬先生家。馬先生以前是「金丹教」傳道人，其妹因接受其兄長的苦行教導，拒絕結婚，馬本人則是一位非常好客的人。³⁶ 馬家全家四代人，18 人中有 17 人已受洗，其中 10 人是領聖餐者，他們給鄉村帶來很好的影響，在周邊鄉民中口碑非常好。³⁷ 只有馬的一位兒媳因受父母阻礙，暫未受洗。³⁸ 在這個家族中享有最大聲望的是馬的母親馬太夫人，她是一名信徒。1899 年，當伯夏理會長路過去看望她時，她

已被痼疾折磨得奄奄一息，但仍要求伯夏理為她施行聖餐禮，她則按儀式背誦主禱文、十誡。五天後她在寧靜和幸福的氛圍中去世，去世前她要求子孫都離開她的房間，因為她和主在一起，主將充滿她的房間。伯夏理為她舉行了基督徒的葬禮，這是崔家莊第一次舉辦這樣的葬禮，至少有 500 人觀看了葬禮。³⁹ 這種葬禮儀式對於擴大基督教在鄉村的影響顯然是很有幫助的。

針對不少鄉民喜歡敬神的「迷信」特點，聖公會的傳道人在傳教時採取分階段、逐步由淺入深的傳教方式來傳教，希望他們由「迷信」轉向「信」。通常的做法是：

第一步，給人解釋，大凡人類俱有敬神之心，而神為必然有的，但神有真假之辨，何以見之？凡用物質及人造者統謂之假神，颶風，下雨，及掌管宇宙及人的生死禍福只有一位，就是真神活上帝（俗稱老天爺）。第二步，既分別神有真假，就當着手施行棄假歸真，認識上帝。第三步，解釋基督教所辦的及提倡的一切，與社會之潮流一律進行，並要改造社會成為高尚的。第四步，傳揚主為死而復活的精神。人若真信耶穌必獲永生。⁴⁰

從上述步驟看，傳道人是從自然現象和人生常識入手，以自然神學的觀念先引入真神的觀念，然後強調應信真神，進而講解基督教的社會責任，最後以信仰獲得永生的觀念取代鄉民的生死輪迴觀念。不過，從傳道人所列舉的傳教成功的案例看，真正吸引鄉民注意的是，真神的能力遠遠超過假神和偶像的能力。這種能力集中表現在驅魔趕鬼

和治病方面，並且有趣的是，這些魔鬼纏身的對象多是女性或與女性有關：

在岳家莊，有一人姓高，職業商，家道小康，其有一女不幸受魔鬼所伏，常使之如瘋人，手舞足蹈，口吐兇言，顛倒是非，上牆爬屋，跑來跑去，耍刀弄戲，如此度有年餘，其父母見光景不好，遂促其女出閣，及至其婆門後仍與前無異，如此，疊經數月之久，幸運主僕去傳道數次，該女聞則喜於色，樂意信從，並立定主意施行排除偶像，於是就請佈道員奉主名趕鬼，抬出偶像，該女全家始得真平安，此女又將所經過的一切述說給我們聽，不但真信靠主，反為主親口作證，承認蒙了上帝的恩典。

在婆婆峪，有尹某，家道豐富，職業農，尹母為著名巫婆；出馬診病，其家供有神八位，計何老師、張天使、保甲仙等，前聞主道甚反抗，忽被靈感一心信主，於是求我儕奉主名趕鬼，排除神位，全家始得平安。⁴¹

新泰縣各村村民的皈依故事，更能說明鄉村基督教的特點：

新泰縣西南鄉四十五里，有張家村，四圍多山，道路崎嶇，傳道者罕至其地。村人性情醇厚，風俗質樸，唯迷信甚切，各家敬神拜佛，供奉神龕牌位，焚燒紙馬香鏢。數年前屢遭匪患，蹂躪不堪，生命財產，損失甚巨，人民罹此浩劫，苦無所依。幸馬莊公自東教友，與該村有戚誼關係，又是往來，作傳福音之媒介，村人大悅，十分歡迎。於去年春，史主教親至該村，村人

望道者益眾，新泰聯合佈道團去年春赴該村佈道一星期，今春復佈道兩禮拜，先後棄假歸真，記名望道者，合記附近村莊，共八十餘名，多係全家。其中最著名者，有李君瑞昌，家道頗康，年近七旬，迷信最深，供奉牌位十二尊，時遭魔害，屢請女巫，燒紙焚香，每年費洋百餘元，然常受病患，心中不安，自聞主道，立請傳道士，將牌位盡皆除去，棄假歸真，身安事順。又王譚氏，係著名女巫，屢被惡魔所附，常出馬看病，施行巫術，一聞真道，立即皈主，並請傳道士，將其神龕拆毀，靠主神恩，敵當三仇。又高李氏，年二十二歲，從為童女，被魔束縛，力量甚大，吃飯奇多，攀牆上屋，身體不顧，自其父母信主，多方為女代禱，鬼即被主趕出，現已身體復原，熱心事主。⁴²

顯然，鄉村民眾是很實際的。對於他們來說，一個信仰「靈驗」的故事往往會產生意想不到的效果。聖公會的傳道人孫德潤就提到山東臨道聊城一名女子癱病得癒的奇事。⁴³ 此事被充分渲染後，顯示出她所信仰的真神的能力，這是村民走向基督教的根本原因。不過，上述故事均是傳道人講述的成功案例，是否存在相反的事例，因為沒有相關的記載，無從得知。

山東鄉村民間信仰和習俗甚多，從基督教的觀點看，這些信仰與活動自然都帶有偶像崇拜的性質。不過，這類活動參與人數眾多，也是佈道的好機會。在東阿縣東門外有一山，名為小泰山，上有一座大廟，每年春季該處香火大會二十餘日，陰曆四月初即開會，前來進香者

不計本地外，有數十萬，百里之外，莫不聞名前來。聖公會也乘機到山頂，擇地支佈道棚，向香客佈道，宣傳真神。⁴⁴ 不過，比起數十萬香客，基督教所發展的信徒實在太少。

聖公會對婦女的宣教取得了一定的成效，不少鄉村婦女皈依了基督教，但就整體而言，聖公會在山東的女信徒比例遠遠低於男性。根據 1918 年的統計，當年的信徒（教友暨奉教者）總數為 1,578 名，其中女性為 559 名，仍佔 35%。而同期有完整女信徒統計的聖公會教區江蘇的信徒總數為 5,704 名，女信徒 2,098 名，佔 37%；港粵信徒總數 3,002 名，女信徒 1,455 名，佔 48%；浙江信徒總數 5,010 名，女信徒 2,016 名，佔 40%；鄂湘信徒總數 6,943 名，女信徒 2,423 名，佔 35%；湘桂信徒總數 872 名，女信徒 299 名，佔 34%。⁴⁵

造成山東教區性別失衡有多重原因，既有聖公会的政策因素，也有地方文化因素。根據 1921 年中華聖公會的男女性別比例統計，在全部 8 個教區中，西會員 (Foreign Staff) 中男子比例最高者是山東，為 45%，最低為福建，為 19%。華會員 (Chinese Staff) 中男子比例最高為四川 91%，其次為山東 83%，最低為福建 52%。造成這種情況的原因，首先是西會員與妻室一併統計，所以婦女較多，華會員統計則不計妻室。不過，由此「可知聖公會之畸重於男子方面」，而這一點在領聖餐者暨教友及奉教者之男女比例上表現「尤為明顯」。領聖餐者中男子比例最高是山東 66%，其次是四川 65%，最低為港粵 47%，其餘均在 56% 以上，教友暨奉教者男子比例最高者為四川 66%，其次山東、鄂

湘，均為 64%，最低港粵 54%。⁴⁶ 這表明山東作為沿海省份，其信徒性別基本與西部的四川相近，也說明山東教區的風氣之保守。

女子教育與醫療事工

華北聖公會曾在晚清印發宣傳單張，專論中國婦女問題。文章認為中國婦女地位低下，受盡欺壓，很少接受教育，整個生活被限制在生兒育女、傳宗接代的範圍內。改變這種狀況，讓婦女獲得基督教認可的正當地位應當是在華傳教工作的主要目標之一。而要做到這一點，就必須使婦女暫時離開家庭，進入女子寄宿學校，教導她們守紀、潔淨和服從，訓練她們，使她們真正成為未來基督教團契的妻子和母親，進而影響社會。⁴⁷ 顯然，在當時情況下，只有在城市開設的女子學校，才能使那些女子暫時與原有的家庭和社會環境脫離，從而保證教育的完整性，為受教女子人格的成長提供相對獨立的空間，這一點在女子學校開辦之初尤為重要，因為在早期進入聖公會女子寄宿學校的人數非常少，且基本上都是鄉下的姑娘來就學，城裏有聲望的官紳是絕不肯把子女送到教會寄宿學校的，因那時女子教育在山東教區是「很不受歡迎的」。⁴⁸

聖公會最早在華北創辦的女子教育是北京的斐德書院 (St. Faith School)，教授女生聖經和祈禱書，也教授女紅和少量的地理知識。在山東平陰由一名教義宣講者的妻子開辦了一所類似的小規模女子學校。⁴⁹ 1895 年泰安府傳教站將 4 名小女孩送往平陰上學。⁵⁰ 不過，這

所學校應當很不正規，所以艾立法主教用友人慷慨捐贈的 20 英鎊，來擴建女子學校。⁵¹1899 年 12 月卜克斯說當時平陰縣只開辦了一所有 11 名男童的學校，尚未開辦女子學校，他希望下一年能夠開辦女校，教育那些貧窮的纏足女孩。⁵²

作為山東傳教中心的泰安府在晚清也進行女子教育，但開辦之初同樣也不正規。最初泰安的女子教育得到美以美會的協助。⁵³面對兩名泰安婦女要求學習的訴求，艾立法夫人不得不向美以美會的女福傳者求助，將這兩名婦女安置到她們的學校學習。至於英國聖公會在泰安的女子教育，實際上還很不成熟，該會在泰安的學校基本上是以男生為主。由於乾旱，導致泰安地區麥子減產，教會收入減少，同時物價又大幅上漲，教會也沒有得到其他方面的支持，所以教會方面不得不一度拒絕接受女生。不過，艾立法夫人認為，女子教育對於教會來說非常重要，它是對未來母親和岳母的教育，也是為基督徒生活樹立榜樣的教育。只要稍微考察一下內陸地區異教徒在這方面的糟糕情況，就會明白此事的重要性。就英國聖公會而言，男信徒遠遠多於女信徒，許多男信徒不得不與異教女性結婚。經常有異教母親，堅持兒子必須結婚，目的就是讓兒媳來服侍他們，這些婆婆是多麼可怕的暴君。教會女子學校可以在改變這種形勢方面發揮一定的作用。1897 年，英國聖公會在泰安就有 2 名曾在教會學校讀書的女性嫁給了男性基督徒。⁵⁴

1907 年 2 月，英國聖公會在泰安召開第二次教區會議，會議決定將教區教育事業分為三個層次，第一層次為初級教育，學制 2 年；第

二層次為中級教育，學制 4 年；第三層次為師範教育，學制 3 年。⁵⁵

直到單身女教士到來以後，山東教區才在平陰、泰安，稍後在兗州開設正規的女學堂，規模都很小。1908 年，平陰縣的女子學校由蓋伊姑娘 (Miss Gay) 負責。⁵⁶ 學校有 12 名學生，年齡大的 20 歲，小的 8 歲。學校開設有算術、聖經、儒學經典、唱歌等課程，課間有課間操和遊戲，學生還學習編織、縫補，年齡大的女生還希望學做花邊。

由於山東教區社會風氣保守，當時女孩子要進教會學堂，最大的困難就是必須遵守放足的規矩。當時「一百個山東的婦女中間有九十九個還是纏足的」，這種情形在其他地方比如廣東已很難看到。⁵⁷ 而聖公會傳教士將改變女子纏足習俗視為一場「戰鬥」，堅持要求該會開辦的女子學校女生必須不纏足。⁵⁸ 據艾立法夫人說，傳教士夫人最初在中國婦女眼中的形象是一些「奇怪的動物」，當她們第一次脫掉短襪露出未纏足的大腳時，所有在場的中國婦女都尖叫起來。但後來她們就不再喊叫了，當她們了解到只有中國婦女才有殘酷的纏足習俗時非常震驚。傳教士夫人為了增強說服力，還向山東婦女展示慈禧太后不纏足的照片。後來有的女信徒給傳教士夫人寫信，談論她們的生活。⁵⁹ 1909 年，英國聖公會在山東有 20 名女生，學校要求她們不纏足，在學校裏這不成為問題，一旦她們回到鄉村，她們就會面臨很大的壓力，因為她們可能是村裏唯一的未纏足者。⁶⁰

1912 年泰安府的女子學校由巴天恩姑娘 (Miss Dorothea C. Badgley) 負責，聘請兩名從濰縣來的受過西式教育的婦女擔任教師，

學校不再聘請從舊式學校出來的教師，因此學校的教學方式完全是現代的。從該校畢業的學生，有 2 名成為平陰縣廣仁醫院的護士，3 名嫁給了教會工作人員。當時學校有 29 名學生，年齡最小的 8 歲，最大的 22 歲，其中 4 人已和男信徒訂婚，有 2 人準備當教師，7 人已接受堅振禮，5 名未受洗的學生中已有 2 人要求受洗，還有 1 人是否受洗尚未決定，除非她能和基督徒訂婚，否則最好推遲受洗的時間。⁶¹1913 年 10 月，山東聖公會送出 5 名女子到華北聖公會的北京斐德書院接受培訓，這 5 名婦女 3 名來自平陰，2 名來自泰安，北京的徐姑娘 (Miss U. K. Shebbeare) 和斐姑娘 (Miss R. Phillimore) 將這些婦女安排到自己的培訓班中，⁶² 這些人學習結束後將回山東擔任女子學校的教習。⁶³

聖公會在山東創辦的女校集中在泰安、平陰和兗州三個城市之中，由於山東風氣閉塞，「向來重男輕女」，在鄉村開辦女校尤為困難。在城市教育體制逐步走向正軌的同時，配合鄉村堂點的建設，聖公會對教區內的鄉村教育工作也給予了關注。最早開辦的鄉村教會學校在泰安府溝頭和南王莊，均為免費的男童走讀學校。⁶⁴

在培養女性傳道人方面，聖公會也逐步建立了一套機制。由於一直沒有培養婦女傳道人才的專門機構，1918 年山東教區特地從華北教區借調德芳美女會吏 (Deaconess Frances Edwards) 赴泰安，在泰安設女學道院。女學道院開學後，前來學道者「甚多」，甚至有白髮老婦也前來學習。⁶⁵ 平陰牧區除開辦女子學校外，還開辦了女子學道班，先後由賀姑娘 (Miss M. Holloway) 和巴天恩等負責。巴天恩委託肥城高余

村的閻仁慈和平陰王家莊的王玉懷等兩人管理女子學校，而她本人則將主要精力放在學道班上。前來學道者多數是各支堂的女教友，也有一些不信教的女子願與信教男子結婚，訂婚後先到婦女學道班學習，受洗後再結婚，這是遵從當時的教規。此後，英人懷教習在平陰難關教堂東南院修建婦女學道院，並從兗州、聊城等請來 3 名婦女傳道員，協助其作婦女學道和傳道工作。⁶⁶ 上述學道班和學道院培養很多女教師和女傳道。⁶⁷

自 1914 年周斐德會長在平陰開設學道院，該院分設女部，稱平陰女學道院。司塔克負責平陰教會時要求各支堂執事都要到座堂，仿效耶穌在曠野與門徒休息，暫棄俗務、專門祈禱、學習聖經。學道的男女人數增加到六十餘名。為增強婦女學道的效果，平陰教會也專門請德芳美女會吏、王太太、司太太等輪流講道，司塔克在每天教授之外，另外給不識字的人教授主音字母，使他們學會讀經。⁶⁸ 兗州教堂落成後，教會舉辦學道院，該院在春季和秋季主要為預備受洗的婦女舉辦，該院同時為已受洗的男女信徒開設專班。⁶⁹ 平陰女學道院為聖公會山東教區培養了不少佈道人才，根據 1940 年的統計，出自該院的女佈道佔山東教區本地女佈道的一大半以上。⁷⁰

在女性醫療事工方面，聖公會也形成了一套體制。山東教區的女子醫療事工主要集中在平陰和兗州兩地。1909 年 5 月 1 日，平陰的新醫院正式由艾立法主教舉行祝聖落成典禮，醫院的中文名稱為「廣仁醫院」，英語名「聖亞加大醫院」(St. Agatha's Hospital)，這是英國聖公會

在山東內地開辦的第一所醫院，醫院住院部只接納婦女和孩子。⁷¹廣仁醫院定位為專門的婦孺醫院，這在當時山東是極為罕見的，不僅傳教總站的泰安府沒有，即使在省會濟南也只有長老會的華美醫院實行男女分診，但仍是以男性為主體的醫院。英國聖公會之所以設立婦孺專門醫院，可能與該會早期派遣的均為女醫生和女護士有關，而平陰在山東中西部屬於很封閉和保守的地區。⁷²

由於閉塞和保守，所以當女醫生負責醫院的時候，廣仁醫院裏的女病人就多，反之則男病人就會多於女性。1910年平陰廣仁醫院的醫生為寧斐德姑娘 (Miss F. M. Cunningham) 和菲利普斯姑娘，3名護士也為本地女性，只有醫院的總務和傳道人為本地男性。⁷³這年8月醫院有19名住院病人，其中12名女病人在女子醫院，男病人只有7名，住在門診部附設的男病房部。⁷⁴1914年2月，洛克醫生 (Dr. L. J. Lock) 臨時來替換寧姑娘，寧在平陰獨自工作6年之後急需休假。洛克來後，廣仁醫院接受的男病人比女病人更多，由於洛克是男醫生，所以前來求診和住院治療大多為男病人，他們是女醫生無法接診的。男病房已經住滿病人，女病房那邊卻是很空。不過，女病人之所以不能來，與此時醫院提供收費標準有關，因為男病人似乎能弄到錢，而女病人卻不能。⁷⁵這反映出此地兩性在家庭經濟事務的地位明顯有等差，男性更居於主導地位。不過根據洛克的說法，在治療兩性疾病時，男性醫生似乎比女性醫生更有優勢，也更受社會的歡迎。⁷⁶1921年的統計看，平陰廣仁醫院是一所中等規模的婦孺醫院，當年醫院有英國女醫生1

名、護士 2 人、中國看護生 4 名、門藥工 3 人。醫院年門診病人 4,280 名，住院治療者男 85 人、女 155 人。⁷⁷

但是由於差會難以持續派遣女醫生，廣仁醫院的服務對象很快有了根本的改變。1927 年，負責醫院的女醫生蓋姑娘 (Miss Mary Gell) 離開後，聘請本地男性趙醫生和孫醫生接任。原來的婦女病房被改為男病房，一個更小的婦女病房被安排在另一個院子裏，同時也用於發放藥品。由於沒有女醫生，婦女病人開始減少。此後，醫院的財務人事大權雖一直控制在女護士林美麗 (Miss Mary Moline) 手中，但醫院基本聘請本地男醫生負責治療，已不再是婦孺醫院，而成為一所以醫治男性病人為主的醫院。

結語

英國聖公會選擇開闢山東教區儘管帶有一定的文化象徵意義，該會個別傳教士對於進入儒學的精神園區曲阜也的確一度抱有很高的期許，一些傳教活動確實也遭遇到曲阜孔氏家族的反對，但不可過分誇大其影響。從聖公會在山東婦女事工的開展來看，地方性的政治、經濟和獨特的民俗文化可能是更為重要的影響因素。聖公會山東教區主要分佈在人口稠密、經濟落後、社會動盪的魯中山區和魯西平原，教區強烈的鄉村教會色彩固然在一定時期為聖公會的在華事業拓展奠定了初步的基礎，而民間信仰的發達也為基督教信仰的靈異「奇跡」提供了展示平台。然而，近代傳教事業需要更為宏闊開放的空間，也需要

更加強大的經濟支持和社會支持，這些都是聖公會山東教區所不具備的，鮮明的鄉村教會特點很大程度上影響了婦女事工的發展取向、速度和規模，這使得該地區的婦女事工的成績不僅無法與其他沿海省份相比，而且也不能與山東省境內的膠東地區並論，而閉塞環境下所形成的性別意識則嚴重限制了聖公會的女子教育和醫療事業的發展。

註釋

- 1 本課題的研究係教育部人文社科重點研究基地重大項目「山東基督教歷史研究」(項目號:10JJD73005)的前期成果。
- 2 G. F. S. Gray, *Anglicans in China: A History of Zhonghua Shenggong Hui (Chung Hua Sheng Kong Hsui)* (The Episcopal China Mission History Project, 1996), p.38.
- 3 Robert Conventry Forsyth, *Shantung, The Sacred Province of China* (Shanghai: Christian Literature Society, 1912).
- 4 孟德衛著、潘琳譯:《靈與肉:山東的天主教, 1650-1785》(鄭州:大象出版社, 2009年),頁 29-34、78。
- 5 廉立之、王守中編:《山東教案史料》(濟南:齊魯書社, 1980年),頁 221-290。
- 6 Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased, with Copious Indexes* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), pp.265-267.
- 7 1887年成為常駐傳教站。
- 8 馬煥瑞:〈山東安立甘會〉,《聖教會報》,第1冊第1號(1908年2月),頁7。
- 9 *The China Mission Hand-Book, First Issue* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896), p.40.

- 10 C. P. Scott, "Melis Greenwood," *North China Mission*, Vol. VIII, No.2 (April, 1900), p.10.
- 11 C. P. Scott, *Church Work in North China* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1891), p.84.
- 12 "Letter from Rev. G. D. Iliff," *North China Mission*, Vol. III, No.4 (January, 1896), pp.73-74.
- 13 中華續行委辦會調查特委會編、蔡詠春等譯：《中國基督教調查》（上卷）（北京：中國社會科學出版社，1987年），頁516。
- 14 狄德滿著、崔華傑譯：《華北的暴力和恐慌：義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》（南京：江蘇人民出版社，2011年），頁4。
- 15 "Letter from Rev. Henry J. Brown," *North China Mission*, Vol. VI, No.1 (April, 1898), p.9.
- 16 "Letter from Rev. Henry J. Brown," *North China Mission*, Vol. VIII, No.3 (July, 1900), pp.40-42.
- 17 袁世凱：〈署理山東巡撫袁世凱奏報審明殺死洋人首從各犯按律定擬摺〉（1900年3月15日），《清末教案》第二冊，中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編（北京：中華書局，1998年），頁894-895。
- 18 袁世凱：〈山東巡撫袁世凱奏報辦結英教士被戕一案始末情形摺〉，《清末教案》第二冊，中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，頁898-899。
- 19 "Letter from the Bishop," *North China Mission*, Vol. VIII, No.2 (April, 1900), pp.16-17.
- 20 "Letter from Rev. Henry Mathews," *North China and Shantung Mission*, Vol. XI, No.1 (April, 1903), pp.18-19.
- 21 "Tai An and Ping Yin," *North China Mission*, Vol. XI, No.1 (April, 1903), pp.22-23.
- 22 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff," *North China and Shantung Mission*, Vol. XXII, No.3 (July, 1914), p.73.
- 23 "Shantung Diocese," *North China and Shantung Mission*, Vol. XXV, No.1 (January, 1917), p.33.
- 24 "Letter from Mr. Henry Methews," *North China and Shantung Mission*, Vol. XXI, No.3 (July, 1913), p.78.
- 25 "Letter from Mr. Henry Methews," *North China and Shantung Mission*, Vol. XXIII, No.4 (October, 1915), p.56.
- 26 〈兗州聖公會近聞錄行堅振禮〉，《中華聖公會報》，第10冊第7號（1917年10月），頁50。
- 27 "The Rev. H. Mathews sends us the following survey of the year's work in Yenchoufu," *North China and Shantung Mission*, Vol. XXV, No.1 (January, 1917), p.11.

- 28 H. J. Brown, "Village Work in Shantung," *Church of England Mission of North China*, Leaflet, No.6, October, 1897.
- 29 "Letter from Rev. Henry J. Brown," *North China Mission*, Vol. VI, No.1 (April, 1898), pp.10-11.
- 30 "Letter from the Bishop -Visting Tai-An-Foo," *North China Mission*, Vol. I, No.1(April, 1893), p.9.
- 31 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff," *North China and Shantung Mission*, Vol. XV, No.2 (April,1907), pp.38-39.
- 32 "Letter from the Mrs. Iliff," *North China and Shantung Mission*, Vol. XV, No.2 (April,1907), pp.47-48.
- 33 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff," *North China and Shantung Mission*, Vol. XIX, No.1 (January,1911), p.15.
- 34 D. MacGillivray ed., *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)* (Shanghai: The American Presbyterian Mission, 1907), p.68.
- 35 "Letter from the Right Rev. Bishop Iliff," *North China and Shantung Mission*, Vol. XIV, No.4 (October,1906), p.151.
- 36 Rev. F. L. Norris, "Three Months in Shantung-1896," *North China Mission*, Vol. V, No.1(April, 1897), p.8.
- 37 "Letter from Rev. Henry J. Brown," *North China Mission*, Vol. V, No.4 (January, 1898), pp.58-59.
- 38 "Letter from the Rev. Francis H. Sprent, Account of some Recent Baptisms," *North China Mission*, Vol. II, No.3 (October,1894), pp.52-53.
- 39 "Letter from Rev. Henry J. Brown," *North China Mission*, Vol. VIII, No.2 (April, 1900), pp.34-35.
- 40 丁玉源：〈新泰佈道團工作〉，《聖公會報》，第 27 卷第 16、17 期合刊（1934 年 8 月），頁 11。
- 41 同上，頁 12。
- 42 石蘊升：〈新泰張家村人販主記〉，《聖公會報》，第 27 卷第 16、17 期合刊（1934 年 8 月），頁 12-13。
- 43 孫德潤：〈祈禱醫病得癒記〉，《中華聖公會報》，第 14 冊第 23 號（1922 年 7 月），頁 18-19。
- 44 劉汝梅：〈東阿縣小泰山春季大會佈道情形〉，《聖公會報》，第 28 卷第 14 期（1935 年

- 7月)，頁13-15。
- 45 〈中華聖公會統計表1918年〉，檔案號：U104-0-11，上海市檔案館藏。
- 46 〈附錄九：教會情形常備委辦之報告〉，《中華聖公會總議會第四次會議報告書》（1921），頁112-113，檔案號：U104-0-14，上海市檔案館藏。
- 47 “Chinese Girls and Women,” *Church of England Mission of North China*, Leaflet, No.2 (October, 1897).
- 48 “Letter from the Mrs. Iliff,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XV, No.2 (April, 1907), p.47.
- 49 “A Brief Sketch of the North China,” *Church of England Mission of North China*, Leaflet, No.7 (May, 1898).
- 50 Francis H. Sprent, “Items of News from Tai-An-Foo,” *North China Mission*, Vol. III, No.4 (January, 1896), p.72.
- 51 “Mission Notes,” *North China Mission*, Vol. IV, No.3 (October, 1896), p.55.
- 52 “Sydney Malcolm Wellbye Brooks,” *North China Mission*, Vol. VIII, No.2 (April, 1900), p.27.
- 53 “Tai An Work with Women and Girls,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XVI, No.3 (July, 1908), p.77.
- 54 “Letter from the Mrs. Iliff,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XVI, No.3 (July, 1908), pp.93-94.
- 55 “The Shantung Diocesan,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XV, No.4 (October, 1907), p.124.
- 56 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XVII, No.1 (January, 1909), p.20.
- 57 〈山東代表馬太太演說〉，《聖公會報》，第17卷第12冊（1924年5月），頁19-20。
- 58 “Foot-Binding in China,” *Church of England Mission of North China*, Leaflet, No.3 (October, 1897).
- 59 “Letter from the Mrs. Iliff,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XV, No.2 (April, 1907), pp.47-48.
- 60 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XVII, No.2 (April, 1909), p.77.
- 61 “Letter from Miss D.C. Badgley,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XX, No.3 (July, 1912), p.84.

- 62 “Letter from the Right Rev. Bishop Iliff,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XXII, No.1 (January, 1914), p.15.
- 63 〈山東轄境聖公會第六次會議記錄〉，《聖教會報》，第 8 冊第 5 號（1915 年 5 月），頁 8-9。
- 64 “Items of News from Tai-An-Foo,” *North China Mission*, Vol. IV, No.2 (July, 1896), p.32.
- 65 趙中峰：〈山東泰安教會記略〉，《中華聖公會報》，第 13 冊第 2 號（1920 年 1 月），頁 19。
- 66 按：應為惠清光姑娘（Miss C. E. H. Wyatt）。
- 67 杜永浩：〈平陰縣基督教歷史概況〉，《平陰文史資料》第 3 輯，平陰縣政協文史資料研究委員會，1986 年編印，頁 87-88。
- 68 杜子存：〈平陰中華聖公會學道院記略〉，《中華聖公會報》，第 13 冊第 5、6 號（1920 年 3 月），頁 35。
- 69 “From the Rev. Ives Stocker,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XL, No.4 (October, 1932), p.7.
- 70 〈山東教區職員名錄〉，《聖公會報》，第 33 卷第 23 期（1940 年 7 月），頁 12-14。
- 71 “Letter from the Dr. Margaret Phillips, 1st August, 1910,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XVIII, No.4 (October, 1910), p.120.
- 72 “Report of St. Agatha’s Hospital, Ping Yin 1928,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XXXVII, No.2 (April, 1929), p.19.
- 73 *S. P. G. St. Agatha’s Hospital, Ping Yin, First Annual Report*, p.1.（按：本資料係魏克利先生提供，謹此致謝。）
- 74 “Letter from the Dr. Margaret Phillips, 1st August, 1910,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XVIII, No.4 (October, 1910), pp.120-123.
- 75 “Dr. Lock’s Report for 1914 (1/2year), S. Agatha’s Hospital, Ping Yin,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XXIII, No.1 (January, 1915), p.8.
- 76 “Dr. Lock’s Report for 1914 (1/2year), S. Agatha’s Hospital, Ping Yin,” *North China and Shantung Mission*, Vol. XXIII, No.1 (January, 1915), p.10.
- 77 〈山東平陰聖公會廣仁醫院報告〉，《聖公會報》，第 15 冊第 12 號（1922 年 5 月），頁 7-8。

第二部分
聖公會與女子教育

第三章 「婦女的進步是國家進步的前提」：
中國武昌聖希理達女中的社會福音
(1929-1937)¹

劉夢白

談及西方教育在中國的影響，在華基督教學校的歷史是一個值得關注的跨文化研究角度，而當研究對象是女性的時候尤甚。在一個嚴格的父權社會中，中國女性的社會價值在傳統中是較低的。一切基礎教育之外的女性教育都被認為是對女性發展毫無必要，或在文化上被認為是不明智的。然而就西方傳教士而言，將福音傳遍中國這片廣袤的「異教徒」大地，使本地人無論男女都歸信基督，是他們最重要的任務。因此，美國聖公會於 1835 年在中國首次開始傳教工作。然而由於依照法律，西方人必須和普羅大眾隔離，傳教以失敗告終。²

這種法理上的隔離狀態很快就發生了變化。1839 年，中英爆發了第一次鴉片戰爭，1842 年，戰爭以《南京條約》的簽訂而結束。該條約要求開放從廣州至上海的五個沿海城市為通商口岸，就此使中國向西方打開了大門。由於《南京條約》的簽訂，美國聖公會 1845 年於上海建立傳教點。³ 中西之間的關係繼續惡化，1857 年，第二次鴉片戰

爭爆發而中國再次戰敗。戰敗後於 1858 年簽署了《天津條約》，並於 1860 年批准，另開放了 11 個通商口岸，其中包括武漢三鎮（漢口、武昌及漢陽）之中的漢口。坐落在長江沿岸的武漢距離上海以西 500 英里，是最接近內陸腹地的通商口岸，因而這是向華中傳教的最好起點，故此聖公會於 1868 年開始在漢口和武昌傳教。⁴

傳教士伴隨着西方帝國主義而來，因而兩者變得密不可分。儘管傳教士宣稱基督教是高於西方文明的，但炮艦外交才是讓西方得以在中國立足的主要途徑。西方傳教士和西方帝國主義的緊密聯繫使得基督化中國這一事業變得困難重重。基督教與西方帝國主義如影隨形，這使雙方都被披上了一層文化帝國主義制度的外衣。⁵而更進一步的是，這相互依存的兩者與儒家思想存在着顯著差異，無論是主要的社會道德準則、官僚機構的教育基礎，還是不可避免地封建統治的正當性，這些都在挑戰中國的民族中心主義。面對這種文化上的挑戰，許多中國人以民族主義的言辭和仇外的行動來作出回應。而這種種反西方情緒的衝擊最終都落在了傳教士的身上。事實上，直到 1920 年代晚期，隨着獨立的教會學校的廢止，傳教士和教會學校才漸漸不再是諸如 1900 年義和團運動還是 1922 年非基運動之類民族主義運動的主要針對對象。⁶

學校的成立

在這一歷史背景之下，武昌寶蓮女學（The Jane Bohlen Memorial School for Girls at Wuchang）於 1875 年成立。該校得以成立是由於寶蓮（Jane Bohlen）的子女為紀念其母親，向美國聖公會差會捐贈了一筆 4,513.28 美元的遺產。⁷ 儘管建校最初的動機是為了教育女性，但其實際目標乃是希望建立華人女性基督徒先鋒，按照那時帝國主義和軍國主義式的比喻來說，去為基督「征服」中國。由於這些新的女基督徒並不會被按立為聖品，她們將會成為身為牧者的長輩，其次是成為身為牧者的丈夫的助手。因此，這些受過教育的女性將是一個完美的基督徒女兒、妻子、母親和助手的形象。如是，她們將會為中國女性提供另一種積極的榜樣藉以效仿。⁸ 然而夢想雖是如此，現實卻並非這樣。中國的社會文化環境對建立一個興旺的女子學校來說並不有利，那時外國人仍受到指控，指會「綁架小孩並挖出他們的眼睛來給相片潤色」。所以雖然學校提供了可容納 40 個學生的空間，但一開始只有一位學生，其後數年也只有少數學生入學。⁹ 至 1877 年底，總共有 13 位女生入學。¹⁰ 但她們都太年輕，不足以在可預見的未來成為基督徒的先鋒。儘管創辦學校的熱情很高漲，但他們並沒有花太多心思考慮如何招募老師。由是，一名教師從上海被調派過來，她就是文惠廉（William Jones Boone, 1811-1864）主教的妻子，同來的還有未受過教育的華人助手。他們為女生提供了一些基礎教育，並教授她們諸如烹飪、清潔及縫紉這些女性「必備」的技能。此時學校還不足以能為建立啟蒙

基督徒的先鋒隊提供合適的環境。¹¹

到 1880 年和 1882 年時，情況變得更複雜，一個女學生為未婚美國教師懷孕死於難產的消息震動了學校和整個社區。¹² 本地華人大聲疾呼學校變成了妓院，並導致學校關閉。¹³ 1883 年，寶蓮女學的第三位美國教師在八年後結婚並辭職，直到 1894 年學校都找不到繼任者。在這 11 年間，女學生們唯一可上的課只有家政課。1894 年，一位新傳教士和其妻的到來，讓學校寄予了厚望。但 1897 年當傳教士的妻子去世的時候，寶蓮女學何以為繼的前景令人擔憂。¹⁴ 如果要啟蒙學生並讓她們成為基督徒，就需要一個更穩定的學校環境。儘管歸信的基督徒的比例並不高，但華中地區已經有不少基督徒，足以成立一所女子中學。¹⁵ 因此，美國聖公會決定採取行動，為此特別招聘了老師，並擴大了學校的規模。其成果是，在 1899 年的時候，寶蓮女學併入新成立的武昌聖希理達女中 (St. Hilda's School for Girls)，其校舍成為了新校園中的寶蓮樓。¹⁶

雖然辦校目的仍舊是為了培養基督徒女性先鋒，但重點卻發生了變化。和寶蓮女學一樣，聖希理達女中也是一間寄宿學校，但只有初中部。學生主要是傳教士的女兒，以及毗鄰的華中地區聖公會神職人員訓練學校文華書院 (Boone Memorial School for Boys) 學生的未婚妻。¹⁷

但無論是在前後哪個時期，學校都排斥主流的中國文化。學校不僅只培養女生，並且必須是基督徒。而且也沒有作為中國道德準則根基的儒家經典的課程。因此，就傳統天朝中國的看法來說，聖希理達女中是散播基督教異端邪說的據點。¹⁸

儘管所有的教會學校都可以說是在鼓吹異端邪說，但聖希理達女中更是顛覆了中國文化。中國傳統父權文化的延續很大程度上依賴於女性的徹底順從。女子無才才能保證這個體系延續下去，而聖希理達正正威脅到了這一點。¹⁹

由於在該時期，聖希理達女中的學生都是信徒的女兒，只要清王朝繼續當權，學校就很難有機會發展新的基督徒先鋒。天朝中國固化性別角色的理由與聖希理達女中的辦學宗旨完全對立。在教育女性、推廣基督教教義乃至個人救贖方面，聖希理達的成果可以說是非常有限。

民國時期

隨着民國建立，中國社會對女性角色的看法發生了一些儘管看似仍很微小的改變，聖希理達女中在報告中也預想着等待已久的基督徒先鋒即將出現。女子教育在此時更為普及，聖公會差會也對學校內部進行了擴張。1911年夏天，一位「新來的傳教士」在寫給《差傳精神》(*Spirit of Missions*)刊物的信中提及了她對聖希理達的印象，她認為這座學校是「異教城市中的一片綠洲」。²⁰在培養足以在未來領導中國的受教育基督徒女性先鋒方面，聖希理達女中起着一定作用，正彰顯其「婦女的進步是國家進步的前提」這一理念。²¹隨着入學人數的膨脹，聖希理達女中在1914年建立新校區，新校區佔地四畝，坐落於武昌城外「小東門」的附近，有初中部及高中部。²²

從傳教士的角度來看，培養中國基督徒先鋒這一目標，經過多年的

工作即將成功。聖希理達女中培養的是基督徒高中畢業生，而文華書院培養的則是基督徒大學畢業生。但這種熱望卻並無實據。民國成立之後的數年間民族主義情緒不斷高漲，反基督教情緒再次出現。這導致傳教士期望在聖希理達學生身上看到的成效遲遲未能出現。事實上，直到 1920 年代才有一些切實的改變發生。這應當歸功於以下幾個方面發生的變化：(1) 聖希理達女中學生主體的構成；(2) 武漢的政治環境；以及 (3) 西方、女性、聖希理達女中的教師們的宗教傾向。

中華民國的誕生，使得女性受教育這件事即便不一定受歡迎，至少成為了可能。定型清代教育方式的兩性對立觀開始衰落，相反地，認為教育可以輔助中國現代化的觀念不斷增長。因此，武漢地區的一些富裕的非基督徒家庭也開始把自己的女兒送來聖希理達女中。一個很重要的因素是聖希理達女中是間寄宿學校。在中國傳統裏，富家小姐必須待在住宅裏，免於和外界有任何接觸。而諷刺的是，此時只有教會寄宿學校還能繼續提供這樣的隔離。而事實上，這種隔離是全方位的。聖希理達女中作為寄宿學校，只允許學生在暑假和春假的時候回家。而全英語的教學和強制性的宗教學習讓學生們和中國社會完全隔絕。由是，在一個鼓勵接受西方思潮和世界觀的環境中，這些武漢經濟精英階層的女兒得以再次確立了她們的社會地位。²³

將聖希理達女中的學生和公立學校學生區分開的，不僅僅是西方教育制度。²⁴ 當民族主義熱潮不斷橫掃中國的時候，聖希理達禁止學生參加那些在公立學校中盛行的政治示威。學校禁止學生們進入學校

操場，這成功地讓學生們對政治報以冷漠態度。²⁵ 然而隨着一系列政治活動的出現，校方對學生的這種權威發生了變化，政治隔離才被打破。²⁶

這些活動引出另一項影響到聖希理達女中學生的條件：武漢獨特的政治地位，它一直處於華中國民革命的前線。從推翻清朝的起義，一直到 1927 年衝擊日本租界。武漢人民衝擊日租界的莽撞正顯示出他們激烈的民族主義情感。

而另一件影響到武漢政治氣氛的事件是 1926 年至 1928 年國民黨發起的國民革命北伐。²⁷ 雖然漢陽和漢口很快便從軍閥手中奪下，但武昌在其城牆後面堅持了 40 天。隨着 1926 年末武漢三鎮得到解放，國民黨定都漢口。在國民黨的旗幟下，整體政治氣氛似乎都利於全國統一，而武漢的外國租界也都被國民黨勢力接管。但事實上，國民黨派系鬥爭很快爆發，在 1927 年達到分裂的頂點，而租界也隨之回到外國勢力控制之下。但在 1926 年末到 1927 年初這段租界被收回的日子裏，大規模的民族主義熱潮蔓延，武漢和長江沿岸城市的外國人已無法立足。多數外國人撤退到上海及其他沿海城市。結果到了 1927 年，8,000 名傳教士中僅有 500 位仍留守在中國內陸。²⁸ 出於混亂之中，聖希理達女中從 1926 年秋季到 1928 年秋季只上過一個學期的課。

聖希理達女中的暫時關閉給學生們帶來了直接影響。脫離了之前與世隔絕的環境，她們開始變得政治化。1928 年秋季學校復課的時候，這 161 位學生在家的這段時間已經接觸到國家的發展，在政治上不再無

知。²⁹1930年，聖希理達女中共有181名學生入學。在學校關閉的這段時間裏，她們有機會了解並參與政治示威活動。因而當1931年日軍吞併滿洲的時候，這些女生不再政治冷感，卻有高度的政治意識並在學校中發起抵制日貨的行動。學生們所有的物品都受到了檢查，日貨都被標上了記號。此後每個新學期開始，任何沒有標記的日貨都不允許帶入學校。³⁰另外，學生們都剪下長髮用來給士兵的外套作夾層，剪開衣服製成繃帶，並且透過義賣沒收的日貨為紅十字會募捐。在學校範圍內，學生們也變得更活躍。有一位學生領袖由於散播從校長沒讀過就丟棄的政府宣傳物上看來的信息，而遭到威脅被開除，故而學生們發起了為期三天的沉默抗議以示團結，最終這位同學沒有被開除。³¹

學生羣體政治化的時候，也正是學校世俗化處於中國國民政策最前沿的時候。國民黨在名義上控制了中國之後，教會學校就成為目標，學校立案註冊的議題應運而生。立案註冊意味着中國原本兩套獨立分割的教育體系，中國普通公立學校體系以及外國支持的教會學校體系，將被拋棄。而在理論上來說，立案之後教會學校就會變成世俗機構。對1929年至1937年間就讀聖希理達女中的畢業生的訪談清楚顯示，立案註冊對聖希理達女中的運作和學生的態度帶來深遠的影響。

學校的立案註冊

立案之前，聖希理達女中的宗旨是要培養基督徒女性的傳福音先鋒。從這個角度來說，遠遠談不上成功。大多數在讀學生都是教徒的

女兒。更何況多數課程都是以英語授課，而部分以中文授課的科目如中文和歷史，也都是用國語而非湖北方言授課。如果聖希理達女中的學生都不熟悉當地方言，又如何指望她們畢業後可以在農村地區傳教呢？

學校的重心在立案之後必然發生了變化。授課的語言變成了國語，校長也必須是中國人，授予畢業生的證書也是由中方頒發，也不再強制學生參加禮拜和宗教教育。³² 課程大綱中加入了由國民黨員教授的孫中山的三民主義，以及用來替代宗教課的德育課。³³

傳教士團體就立案註冊引發了熱烈的爭論。³⁴ 許多傳教士認為教育是次於傳福音的。而接受立案註冊就意味着要將傳福音放在次要的位置。有許多學校寧願選擇關閉學校也不願意立案。然而聖希理達女中在 1930 年決定繼續辦校並立案註冊。

和其他學校相比，聖希理達女中的立案過程沒有那麼艱辛。其原因是在於聖希理達教師的宗教傾向發生了變化。美國聖公會差會為聖希理達女中中國教師們招募的美國女教師們都是單身的大學畢業生，她們來到中國的目的是為了做善事。由於女傳教士不允許講道，因此她們擔任的是教育者的角色。但她們與前人不同，以往擔任此職的都是牧師太太們，教書只是她們生活的附屬品。而這些女教師們多數是在十九世紀末二十世紀初的普遍流行的社會福音運動（Social Gospel）背景下接受教育，並特別為了做教師而來到中國。³⁵

社會福音的一個基本概念是認為社會服務是傳福音的合理途徑，

而傳福音也可以促進社會轉變以及靈魂得救。過往的傳福音方式主要着重處理個人得救的問題，而社會福音則轉而以轉變世界為目標。社會福音產生的基礎是在於相信人與神之間有相交的可能，並透過培養正確的態度和發展正確的方法而達到。³⁶ 只是「正確的態度」和「正確的方法」具體是甚麼有點模糊不清，但其結果，「在社會環境中前進的目的性行為」的出現則是很明確的。³⁷ 社會福音認為為整個社羣福祉服務會帶來利於整個社會的社會改造。儘管單純傳福音的靈性層面被忽略了，但社會福音將屬靈與屬世融合一體確實對這些女生帶來爆炸性的影響。

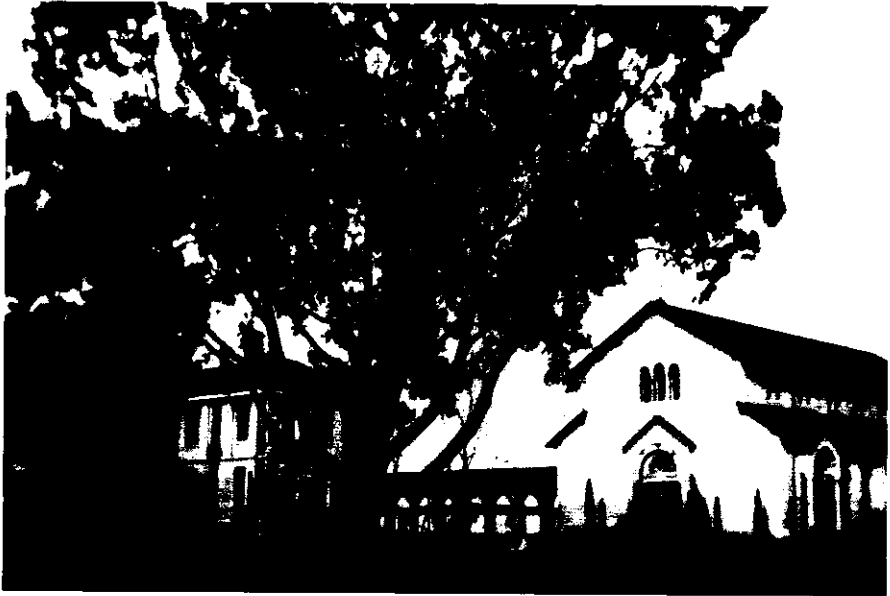
社會福音世俗化的層面一方面讓女學生們初生的民族主義思想變得正當，另一方面在某種程度上，也消除了曾阻礙傳教活動屬靈層面的文化上的顛覆性。³⁸ 世俗化的宗教信息讓社會福音超越了隱含在單純傳福音背後的宗派主義，從而讓基督教的道德基礎從宗派主義的枷鎖中分離出來。結果在 1929 年到 1937 年間，聖希理達女中出現了大量的基督徒。1930 年，有超過 78% 的學生名義上是基督徒。³⁹ 而出於同樣的原因，只有少數人成為聖公會會友。正是社會福音內含有的神學相對主義，使得學校能夠淡化其宗派性並向政府立案註冊。

個人靈魂得救的宗教教導讓位於「基督徒關愛全人類真正的福祉」這一原則。⁴⁰ 社會服務因而深受重視。因此聖希理達女中的辦學宗旨變為培養基督徒教育者、醫務人員、社工，為中國而工作。（不知是否是巧合，這些也是中國受教育女性所能從事的僅有的職業。）而要讓這

些學生能按照社會福音的要求做「善事」，還有另一方面的思想需要灌輸給她們。社會福音若要成功，學生們必須能夠自立。⁴¹ 然而，在中國社會，女性仍處於從屬和順從的位置。因而，要將自立和獨立的價值觀灌輸給她們並非易事。學校中的一切都是為鼓勵自立和獨立而設計，校友們也提供了這套如何灌輸運作的信息。⁴²

學生們仍記得校園的美化並保養，有草地、樹木和花朵。學生的居住區也和學校美麗的外觀相稱。教室上方的宿舍有可以容納最多 40 名學生的大房間，也有提供給 8 到 10 人居住的小房間。每個學生有一張牀和一個小的儲物櫃，用來放置個人物品和衣服。學生們的行李箱都放在一個大儲物室內，只有在特定時間才可以入內，其他時間儲物室都是鎖着的。房間都必須「一塵不染」，牀上鋪着白色牀單和白色牀罩，每天都會有人來檢查牀鋪是否整齊及房間是否乾淨。⁴³

每天的生活都有一定的機制。由於盥洗室不足以同時容納所有的學生，所以學生們會分兩批，一半在早上六點起牀，另一半六點半起牀。⁴⁴ 起牀後，學生們必須把牀單毯子攤開，給牀「透透氣」。洗漱完畢後，學生們要自己鋪牀並在七點或七點半安靜地去用早餐。每八個學生一桌，每天有一個學生負責平分食物，不僅要分派早餐熱滾滾的粥和蔬菜，其他兩餐飯也是一樣。八點到八點十五分是學生自願參加的早禱。上午的課程從八點半到正午，午餐的時間是從正午到下午一點。接着是下午的課程，一直上到三點半。然後教室都會鎖上，學生們要去操場上鍛煉放鬆，呼吸新鮮空氣。四點半是自願參加的晚禱，



1934 年的聖希理達女中。

而五點至六點是晚餐的時間。晚餐過後，學生們要開始做課堂作業。週間每個傍晚都會有輔導的時間，學生們可以就任何一個科目進行個別輔導。有一位教師負責在自習室監督。正常學生的熄燈時間是晚上十點，而生病或者行動不便的學生則在九點熄燈。⁴⁵

聖希理達女中的畢業生仍能生動地回憶起她們在學校規律的生活。她們認為這種社會和物理環境都有利於她們的學習經驗。而且這種井然有序的生活對她們一生都帶來巨大的影響。這種日常生活的模式一直影響着她們。有一位畢業生回憶道，儘管她一開始並不習慣這種嚴格的生活，但最後每個月回家的時候，相比家中的混亂，她更喜歡這樣的生活。⁴⁶

如果說社會福音確實對聖希理達女中的學生帶來一定影響，教師們便更嘗試將社會福音中的社會服務觀念融入到自立的價值觀中。學校推崇「禮儀與文化」的觀念，藉此將強調利他行為的價值這一道德觀念潛移默化到學生心中。⁴⁷若說這種無私有甚麼社會效應，那就是學生們不僅要學會個人地，更要集體地照顧自己。⁴⁸

由於學生中有自費也有免學費的學生，穿着簡單的校服能把階級差異都抹去。春夏季學生們穿着白色的棉質校服，秋冬季她們穿藍色的棉衣校服。學生們不可以梳誇張的髮型，佩戴珠寶或者化妝。⁴⁹

由於校內的學生分為免學費的教徒和收學費的非教徒，這些分別可能會導致拉幫結派的問題，影響到學校希望營造的平等氛圍。她們之間的分別不只在宗教上。許多非基督徒學生都來自武漢的富裕家庭，

他們不希望自己的女兒在共產主義政權控制下的公立學校受教育，而基督徒學生則多來自父母工作的貧窮農村地區。⁵⁰ 學校能夠克服這些分歧，令人相當驚奇。立案註冊之後，學生們每月可以回家一次，這實際上只是方便了那些家住在武漢地區的學生。然而她們會邀請自己的室友和朋友一起回去，這就給了非武漢地區的學生一樣外出的機會。學校透過各種方式將兩個羣體的學生混雜在一起，有意識地推動這種集體精神。這從而使得學校社會福音的主要焦點，是在於推行以互諒精神為原則的美德。⁵¹

學校也透過一種「姐妹班級」的形式來消解拉幫結派的可能，每一個高中班級都要負責照顧一個初中班級，畢業班學生負責九年級的班級，高三則負責八年級的學生，而高二負責七年級的學生。「大姐姐們」要幫助她們的「小妹妹們」適應寄宿學校的生活，並在各方面都給予協助。儘管學校並不能徹底根除所有的小團體，但每個學期就餐座位的輪換至少能把團結保持在一個最基本的水平。宿舍內每個房間都會有一位年紀較大的學生負責擔任「舍監」的職務。通常擔任此職的學生不僅要具備領袖特質，也必須是一個好學生。而不僅舍監有一些基本的責任，所有高年級的學生都要監督低年級的學生。這也促使學生之間滋生親密與合作的關係，也防止由於班級或地位不同而出現區隔。平等地分享食物、高年級學生照顧低年級學生以及每個學期調換就餐座位等措施的目的，都是為了盡可能地製造一種平等的氛圍。

考試時學生有優等生制度。因為班級規模很小，學生們彼此之間

非常了解，因而不會為了作弊而破壞其他學生的誠信。市統考中學生不僅得分非常高，而且從不作弊，這更大大提升了聖希理達女中在學術和嚴格方面的聲譽。學生們可以在學習小組中彼此互助。當然好朋友之間總是會讓對方抄作業，但學校裏絕少發生作弊或盜竊的行為。老師們強烈鼓勵學生和其他人分享自己的零食及其他私人物品，以此將校內的盜竊率降到最低。本地富裕家庭的學生每週允許收到家裏送來的特別食物。在兩個課間休息的時間裏，學生們可以吃一些「零食」。比較貧窮的學生雖然沒有機會享用，但她們仍記得那些較富裕的學生會和她們分享食物。這種分享的精神並非出於「位高權重」的責任感，而是出於真誠的好意與慷慨。校友們記得學校曾有一宗手錶失竊的事件。這不僅讓學生們感到震驚，校園內也對此進行徹查，小偷被找到之後便被開除出校。⁵²

學校教授學生們必須有良好的禮儀，比如把椅子放回原位、為身後的人扶着門、輕聲細語、步態優雅緩慢、遵守禮貌、不張着嘴吃飯、守時以及外表整潔等，而更重要的是，外國教師們自己也會嚴格遵守。日常紀律有助訓練學生們的整潔及守時。學生們仍記得老師們都非常善良、彬彬有禮、慷慨大方並且對彼此和學生都很有禮貌。因此老師們自己就是學生最佳的榜樣。⁵³

自立與獨立，這些學生們最常提及的美德是她們在聖希理達女中學到的最重要的特質，學校也透過各種方式加以貫徹。⁵⁴ 教師對學生的各種能力都加以認可和鼓勵。有領導才能的學生會被鼓勵去競選學

生會，擔任宿舍舍監或者班長等職務。有運動天賦的學生不僅可以參加校隊，更可以在每天健身操的時候做指導員。而有學習能力的學生則可以做班上的助教，或在小組中負責教學方面的任務。⁵⁵ 每週日都有一羣老師和學生義工探訪本地家庭。她們給家長提供環境衛生、食物營養和個人衛生方面的知識；為病人和長者洗澡；做一些簡單的醫療看護；培訓兒童甚至還為本地住戶打掃房間。⁵⁶ 學校成立了一個識字項目，由師生擔任助教教街坊的兒童識字。儘管很多學生最初志願參與的原因是想打發無聊的時間，但經過每週的活動，她們漸漸開始產生了將此作為職業志向的想法。有幾位女性都提到她們對教書和醫藥的熱情最初都是在這些社區服務活動中被點燃的。「大約就是在這段時間裏」，有一位女性寫道，「我意識到我很喜歡和孩子在一起工作。這也是我為何選擇做一名教師的主要原因。」⁵⁷ 而學生們更學到不要自視高過任何人：「我們學到了平等原則，絕不貶低窮人抬高富人。」⁵⁸

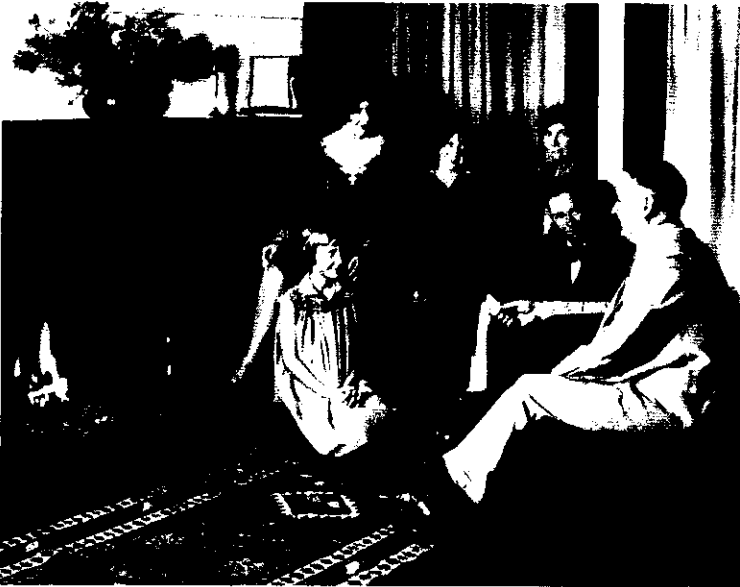
學校對「健康和衛生」的重視也大大促進了各樣社會服務。⁵⁹ 在中國，肺結核相當常見，聖希理達女中非常關注對肺結核病的預防。因而新鮮空氣對治療的好處深受重視。事實上，治療病房的周圍有門廊圍繞，每間病房供兩名學生使用。考慮到武漢的極端氣溫，這樣的病房對迅速康復很有助益。前文也曾提及，出於環境衛生的原因，牀鋪每天都要透氣。很有趣的是，很多學生一直保持着全年開窗以及每早起身第一件事就是翻開牀鋪的習慣。從這個角度來說，聖希理達女中影響了這些學生的一生，也足以理解為何有很多學生都投入了醫療事

業。⁶⁰

學校也非常鼓勵自立自助的精神。學生如果有剪髮、洗衣、修鞋或者補衣服的需要，都可以向學生會的自助組織尋求幫助。任何學生，特別是在有財政需要的情況下，都可以透過提供這些服務來賺取收入。令人驚訝的是，這並沒有造成富裕的自費學生和較貧窮的免學費學生之間的分裂。相反，這不僅讓學生們學會合作，也讓學生們可以以體面的方式依靠個人能力來賺取收入。有許多富有家庭的學生是很優秀的裁縫（她們在家裏準備自己的嫁妝的時候學會了縫紉）。學生們通常不會把錢存起來，大多數人會將自己的收入捐給諸如「傷兵基金」或「急救基金」等慈善事業。⁶¹ 在抗日戰爭期間，不同背景的學生都志願擔任義工。這些經驗不僅讓學生們對自己的能力充滿信心，更向她們生動地表明，不論社會地位如何，她們都能夠運用各種能力來照料好自己。⁶²

除了鼓勵學生自立自助，女教師們本身也是模仿的榜樣。二十世紀初來到中國的外國教師們都非常年輕（大約 20 歲左右），單身，並且自給自足經過長途跋涉從美國來到了華中。她們本身都非常獨立自立。假如這些外國教師可以做到，聖希理達女中的學生們也認為自己同樣能做到。

多提亞·韋克曼（Dorothea Wakeman）正是這一類受鼓舞來到中國的年輕女性。多提亞 1907 年 7 月 3 日出生於俄亥俄州歐柏林，她的父母正是在那裏接受了成為傳教士的訓練。正如那個年代許多青年基督



韋克曼一家，1931年。從左到右：幺女傑拉爾丁（Geraldine Wakeman）、長女多提亞（Dorothea Wakeman）、次女格溫多琳（Gwendolyn Wakeman）、母親哈莉特（Harriett Wakeman）、兒子諾曼（Norman Wakeman）、父親厄爾（Earl Wakeman）。

徒一樣，他們深受 1890 年代到 1920 年代盛行的學生志願運動 (Student Volunteer Movement) 精神的感染，以學生志願運動的表述方式來說，他們相信自己可以「在這一代將福音傳遍世界」，因而選擇來到學生志願運動的基石歐柏林大學就讀。然而韋克曼一家並沒有被派到海外宣教，而是被派往北達科他州，在那裏他們給當地移民教了兩年英語。考慮有年幼的孩子讓他們不太可能被派往非常嚮往的海外傳教，多提亞和她的父母回到帕洛阿爾托，她的父親厄爾 (Earl) 在那裏的史丹佛法學院就讀。

多提亞的父母成為聖公會會友之後，他們和史提反·克拉克 (Stephen Clark) 及格蕾絲·克拉克 (Grace Clark) 成為了朋友，他們的女兒茱莉亞 (Julia Clark) 不僅在中國傳教，並且是聖希理達女中的副校長。1932 年茱莉亞休假的時候，她如大多數休假中的傳教士一樣，周遊全國進行演講活動，為學校及傳教工作募款。茱莉亞的演講讓多提亞深受感動，她向紐約的聖公會差會總會遞交了申請信。當時美國正處於大蕭條中，儘管總會熱情考慮了多提亞的申請，並在 1933 年 6 月進行了初步安排，但鑒於財政狀況不佳，差會無法為她提供職位，她的申請也就此擱置。⁶³

1930 年代初，多提亞的生活發生了不少變化。美國的大蕭條相當嚴重，多提亞取消了和未婚夫的婚約，因為她的父親認為未婚夫的財政狀況不能夠供養多提亞的生活。因而在 1933 年夏，當多提亞得到一個教職的時候，儘管父親強烈反對，但她仍舊接受了。⁶⁴

傳教生活使多提亞有機會以一位單身女性身分獨立生活，並可以旅行。如果她留在美國，這一切都是不可能的。儘管她有學士及相當於碩士的英語學位，有足夠資格教書，但通常女性在婚後是不會外出工作的。多提亞的雙親，尤其是她的父親，擔心她如果留在中國很可能會和茱莉亞·克拉克及其他聖希理達女中的教師一樣，成為一個「老姑娘」。無論如何，多提亞不但學會了接納自己的獨立，也產生了對「中國人的愛」。⁶⁵

獨立精神之外，還有關愛精神作補充。不少學生都回憶到許多老師對她們真誠的關懷和喜愛。她們仍記得許多老師以尊重的態度和純真的基督徒精神對待彼此和學生們。這種風氣深深地滲透在校園生活裏，以至於有一些畢業生在讀完大學後最終仍回到聖希理達女中，不斷強化基督徒女性可以自立的觀念。⁶⁶

而除了這些優點，學生們還是有不甚喜愛聖希理達女中的地方。她們主要是對中國男教工的糟糕待遇感到不滿。學生們認為他們不但沒有得到應有的尊重，而且他們的住宿環境遠遠及不上外國教師的生活水平。而且她們也曾看到一些老師甚至校長拍自費學生家長的馬屁，並且認為自己「高於中國人」。

但無論是好還是壞的榜樣，都刺激學生們盡其所能。一些老師雖然有民族優越感，而學生中民族主義情緒也在滋長，同樣也出現了民族優越感。因此一些接受訪問的女性表示，她們會激烈地堅持並證明中國人和美國人一樣優秀。她們會勤奮學習並取得優異成績來「證明中

國人和他們一樣優秀」。⁶⁷ 而在此後的生活中，她們都盡量效仿她們欽佩的老師的特質，並盡量避免那些她們不怎麼認可的老師身上的問題。

多年之後，這些聖希理達的學生才感受到基督教教育對她們的影響。學校很成功地將基督教價值觀和儒家道德結合在一起。回顧人生，不少接受訪問和問卷調查的女性都表示，是信仰支撐着她們度過了困難時期。文革期間，不少女性和她們的丈夫曾無數次被捕和遭到審問，被下放，家中遭到洗劫，甚至被毆打。而面對折磨和考驗，她們說自己「總是知道應該做甚麼」。儘管有時候只要透露一個名字或把其他人牽連進來就可以結束折磨，她們仍拒絕這樣做。因此，她們從不曾說謊、從不做假見證或告發他人，她們以尊重和禮貌對待告發或者攻擊她們的人，並且一直心存希望。她們歸因於宗教信仰讓她們「有所信靠」。這種超然的理想主義給予了她們生命的意義。因此，儘管在文革中有無數人因身體虐待、自殺或徹底的絕望而死，這些女性和她們的家庭卻得以生存下來。她們在聖希理達女中讀書期間的習慣跟隨她們一生，並幫助她們度過各樣磨難。⁶⁸

自立與獨立對這些學生的影響是巨大的。而在這一點上，傳教教育事業中所蘊含的對中國文化的顛覆才值得一提。聖希理達女中的學生所接觸到的信息是認為她們自己才需要對自己的幸福負責。因此她們未來的成功和文化傳統對如何定義她們作為妻子或母親的女性角色毫無關係。事實上，有很高比例的學生都選擇不結婚，或者在晚年才結婚。⁶⁹ 不結婚的理由各異，有的是懼怕生孩子或需要供養家庭，但

不少學生是見到自己母親身上的悲劇，早年寡居而因為傳統的原因而不再婚，才決定不結婚。由於沒有接受過教育，也沒有兒子可以供養她們，只有依靠女兒來生活。對這些女孩來說，結婚會毀了自己的母親。而無論她們獨身有怎樣的理由，這些女生接受的教育讓她們認為可以靠自己成功。⁷⁰

社會福音各方面的潛移默化讓這些學生都有一定的社會意識，也有很強的動力要將這種意識付諸實踐。她們從事教師、醫療工作者及社工等各種適合她們的工作。如此，聖希理達女中的辦校宗旨得以實現。而控制拉幫結派的情況以及寄宿學校的制度，使得聖希理達女中的畢業生構成了一個關係網，並伴隨她們一生。

儘管這個關係網不大，卻並非毫不重要。在 1930 年代的中國，800 名適齡高中生中，僅有一名有機會上學。⁷¹ 尤其是大學畢業的女性人數更加稀少，故而讓這些學生成為中國教育和知識精英的一部分。⁷² 她們的教育相對來說沒有間斷過，因為她們入學的時間是民國時期僅有的相對平靜的時期。這讓她們所受的教育並不常見，更是中國現代化進程中一個非常有價值的資源。

由是可見，在 1929 年到 1937 年間就讀聖希理達初級及高級女子中學的學生代表着一個很獨特的人羣。她們接受過西式教育，學生羣體囊括了基督徒和非基督徒，她們在政治氣氛相當活躍的武漢讀書，而她們的老師都非常注重社會福音。

早期的聖希理達女中是「異教城市中的一片綠洲」，是為了培養為

基督「征服」中國的基督徒先鋒。而這種個人傳福音的進路並沒有獲得甚麼成功。這是由於他們無法將基督教的道德基礎與其宗派傳統分離。而傳教士們渴望為基督「征服」中國的慾望，也讓他們無法將基督教與西方帝國主義脫鉤。結果就是基督教無法脫離其西方背景。由於無法將道德水平與其宗派形象分開，福音派傳教士所傳播的基督教也無法成為聖希理達女中的非基督徒在儒釋道之外更好的選擇。僅僅從個人歸信的角度傳教效果並不大。1920年代社會福音進入聖希理達女中之前，宗派形象的基督教對學生來說並不比中國已有的道德體系更好。

然而經過更廣義的道義要求和社會福音的調和，基督教成為了一種全新並可信的選擇。鼓吹對全社會的社會服務取代了單純的個人救贖，社會福音得以將基督教道德倫理和宗派傳統分隔開，這樣就將個人救贖所包含的個人主義這一西方文化「污點」抹去了。這也就導致了淡化宗派傾向的神學上的相對主義。而其結果是讓聖希理達女中的許多非基督徒成為了基督徒，而她們只是成為基督徒而非聖公會教友。在其晚年生活中，這些女性多參加無宗派的崇拜，並自認是「基督徒」而非「聖公會教友」。⁷³

從對1929年至1937年間就讀聖希理達女中的學生研究中，更可以看到基督教如何影響其生命。儘管傳教運動的勢力在1926年後就開始衰落，但它卻在聖希理達女中達到了頂峰。很明顯，聖希理達女中的寄宿體系及多數學生已經是名義上的基督徒有助於學校塑造其學生的生活。在這一時期的中國，基督教一個可能獲得成功的方法，就是

將其與當時的民族主義熱潮融合在一起。而社會福音的原則則使得這種融合成為可能。因此，按照社會福音的方式生活，聖希理達女中的學生相信她們可以同時事奉上帝和中國。⁷⁴

而對於美國教師來說，在海外作為傳教士的工作使她們得以在單身的狀態下仍舊有工作和事業，而如果她們在美國做一個未婚女教師卻可能會被社會貶低。作為聖希理達女中的教師，她們不僅在教育未來的中國女性，更成為她們學生效仿的榜樣。作為身居要職的單身獨立女性，她們本身每天都在提示接受教育的女性可以有怎樣的成就。以多提亞·韋克曼為例，四年的教師生涯讓她得以掌握自己的人生。當她回家之後，她是一個更為獨立的女性。

聖希理達女中為與外國人的交流提供了空間，並透過社會福音的教義使文化得以融合，聖希理達女中的教育已遠遠超出其正式的教學大綱。在這個空間裏，各人都會與其他人的文化互相交流影響，這讓基督徒女性相信，她們可以成為塑造祖國的一股重要力量。聖希理達女中強調「婦女的進步是國家進步的前提」，這有助於培養基督教婦女先鋒來領導未來的中國。從學生和教師的經驗去了解聖希理達女中，足以說明以信仰為基礎的教育、基督教社會公共向度的影響以及個人敘事的力量包含着怎樣解放的特質。

註釋

- 1 原文為英文，本文由香港中文大學文化及宗教研究系博士生胡清心翻譯，編者校。
- 2 Arthur R. Gray and Arthur M. Sherman, *The Story of the Church in China* (New York: The Domestic and Foreign Missionary Society, 1933), p.352. 這段材料較早的版本可參 Judith Liu and Donald P. Kelly, “An Oasis in a Heathen Land”: St. Hilda’s School for Girls, Wuchang, 1928-1936,” in Daniel H. Bays, ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford: Stanford University Press, 1996)。
- 3 Gray and Sherman, *Story of the Church*, p.40,353. 詳參Judith Liu, *Foreign Exchange: Counterculture behind the Walls of St. Hilda’s School for Girls, 1929-1937* (Bethlehem, PA: Lehigh University Press, 2011), p.79。
- 4 Gray and Sherman, *Story of the Church*, pp.77-78, 355.
- 5 Arthur Schlesinger, Jr., “The Missionary Enterprise and Theories of Imperialism,” in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, edited and with an introduction by John K. Fairbank (Cambridge: Harvard University Press, 1974), pp.336-373.
- 6 非基督教運動的發起源於 1922 年 4 月在北京舉行的世界基督徒學生聯盟 (The World’s Student Christian Federation) 會議。同期記述基督教在中國發展的《中華歸主》(*The Christian Occupation of China*) 出版。英文書名「佔領中國」的意涵，點燃了政府學校學生的怒火，他們並不信任「非國有」的教會學校的學生。參 Wen-han Kiang (Chiang), *The Ideological Background of the Chinese Student Movement* (New York: King’s Crown Press, Columbia University, 1948), pp.60-68。
- 7 Henrietta F. Boone, “The Jane Bohlen Memorial School,” *The Spirit of Missions: An Illustrated Monthly Review of Christian Missions* 44 (1879): pp.174-175; “St. Hilda’s School, Wuchang, China: Looking Backward,” *The Spirit of Missions: An Illustrated Monthly Review of Christian Missions* 65 (1900): pp.374-376.
- 8 Liu, *Foreign Exchange*, pp.79-80.
- 9 Gray and Sherman, *Story of the Church*, pp.94-95.
- 10 H. F. Boone, “Jane Bohlen Memorial School,” p.174.
- 11 Liu, *Foreign Exchange*, p.80.
- 12 William J. Boone, Shanghai, to Reverend J. Kimber, New York, 24 August 1880, Report to the Home Office, RG-64-5, William J. Boone file, 1880, The Archives of the Episcopal Church, Austin, TX; William J. Boone, Shanghai, to The Reverend Secretary of the Foreign Committee, New York, 2 May 1882, 2 May 1882 “A”, Report to the Home Office, RG-64-6, William J. Boone file, 1882, The Archives of the Episcopal Church, Austin, TX; William J. Boone, Shanghai, to Rev. Secretary of the Foreign Committee, New York, 30 June 1882, Appendix

- to Foreign Committee's Report-II, RG-64-6, William J. Boone file, 1882, The Archives of the Episcopal Church, Austin, TX; William J. Boone, Shanghai, To Reverend J. Kimber, New York, 18 August 1882, Report to the Home Office, RG-64-6, William J. Boone file, 1882, The Archives of the Episcopal Church, Austin, TX.
- 13 William J. Boone, Shanghai, to Reverend J. Kimber, New York, 24 August 1880, Report to the Home Office, RG-64-5, William J. Boone file, 1880, The Archives of the Episcopal Church, Austin, TX. 這種對教會學校合法性的威脅並不新鮮。在 1860 年代和 1870 年代的反西方小冊子中已經有圖文「紀實」牧師在崇拜結束之後與會眾交媾，以及修女性虐待甚至吃孤兒。對這些反教宣傳品的研究，可參 Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism, 1860-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963)。
- 14 Liu, *Foreign Exchange*, p.81.
- 15 1883 年亞瑟牧師 (Arthur H. Locke) 和他的妻子抵達漢口 (Gray and Sherman, p.134)。據 *The Story of the Church in China* 一書載，1884 年至 1886 年聖公會計劃擴張教會，從上海到武昌共有「三十五個傳教站」(p.128)。1909 年至 1910 年間相關的討論指出：「有越來越多的女子教育，幾乎要追上男子教育的規模。但後者起步時間較早，要趕上並不容易。這種不平等的存在是很自然的事，因為在華傳教工作的前五十年，在上海以外我們幾乎沒有任何女子學校。首先是因為沒有這樣的需求，在大多數地區要成功創辦這樣的學校幾乎不可能；其次也沒有足夠的美國女教師來管理這些學校。但在義和團運動之後中國發生了巨變，中國女子教育的需求開始出現。尤其是那些已有男孩在教會學校就讀的家庭，為自己的未婚妻或親戚未受教育而感到羞愧。我們可以看到這種態度的改變影響到上海、武昌和安慶女子寄宿學校的發展」(p.312)。
- 16 "St. Hilda's School, Wuchang, China," *The Spirit of Missions: An Illustrated Monthly Review of Christian Missions* 65 (1900): pp.374-376. 有關聖希理達女中更為詳細的歷史，參 Judith Liu, *Foreign Exchange: Counterculture Behind the Walls of St. Hilda's School for Girls, 1929-1937* (Bethlehem: Lehigh University Press, 2011), p.79。
- 17 文華書院的研究可參 John L. Coe, *Huachung University* (New York: United Board for Christian Higher Education in Asia, 1962)。
- 18 Liu, *Foreign Exchange*, p.82.
- 19 Ibid.
- 20 "Impressions of St. Hilda's," *The Spirit of Missions: An Illustrated Monthly Review of Christian Missions* 76 (1911): p.318.
- 21 Ibid.
- 22 Dorothy Mills, "St. Hilda's, Wuchang," *The Spirit of Missions: An Illustrated Monthly Review of Christian Missions* 81 (1916): p.227; E. Mildred Buchanan, "Saint Hilda's School,"

- The Spirit of Missions: An Illustrated Monthly Review of Christian Missions* 83 (1918): p.510.
- 23 Liu, *Foreign Exchange*, p.89.
- 24 1927年之前，除了一些重大節日如春節，以及夏天在外國教師都離開武漢避暑的時候，學生們都不允許離開學校。因此，學生們「只能每五個月回一次家……每學期一次。每年都有兩個學期，每學期有五個月。」Zhou Zezhen, Interview by author, 1982, Shanghai. 1929年政府要求所有私立學校立案註冊之後，學生們也只能每月回家一次。Yu Shuming, Interview by author, 1982, Beijing.
- 25 1925年孫中山去世，5月25日，在上海發生了中國警察應英國要求向中國示威學生與工人開槍的事件，導致排外與反基督教情緒的興起。騷亂橫掃全國，武漢要求主教在6月之前關閉聖希理達女中，學生們被匆忙送回家。E. Mildred Buchanan, "Report 1925, Saint Hilda's School," (Wuchang, China), file RG-64-191, Archives of the Episcopal Church, Elizabeth Mildred Buchanan file, 1916-27, Austin, TX.
- 26 對於聖希理達女中封閉和與世隔絕的生活描述，來自劉夢白1982年在中國及1984年、1987年及1989年在美國的訪談（下簡稱為劉的訪談）。
- 27 國民革命的具體時間有待討論。不同分析可參 Harold Isaacs, *The Tragedy of the Chinese Revolution*, 2nd rev. ed. (Stanford: Stanford University Press, 1961), and Donald A. Jordan, *The Northern Expedition: China's National Revolution of 1926-1928* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976)。
- 28 Jessie Gregory Lutz, *China and the Christian Colleges: 1850-1950* (Ithaca: Cornell University Press, 1971), p.260.
- 29 Julia A. Clark, "St. Hilda's Reopened," *Hankow Newsletter* 7, no. 8 (October 1928), p.8.
- 30 Liu, *Foreign Exchange*, pp.127-128.
- 31 劉的訪談，1982年、1984年、1987年、1989年。
- 32 在立案註冊之前，聖希理達女中畢業生的證書是由美國頒發的。
- 33 孫中山的三民主義分別是：(1) 民族主義（建立民族國家）；(2) 民權主義（對普選及女性權利的肯定）以及(3) 民生主義（平均地權、節制資本及國營事業）。H. Owen Chapman, *The Chinese Revolution: A Record of the Period Under Communist Control as Seen From the Nationalist Capitol Hankow* (London: Constable & Co Ltd, 1928; Hyperion Reprint Edition, 1977), p.64. 更多討論參 Liu, *Foreign Exchange*, pp.92-93。
- 34 就註冊立案的討論，參 John W. Wood, D.C.L., "The Pro and Con of Registration of Christian Schools in China," *The Spirit of Missions: An Illustrated Monthly Review of Christian Missions* 93 (1928): pp.653-655。
- 35 就美國女教師及傳教士前往中國的情況，參 Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China* (New Haven: Yale University Press, 1984)。

- 36 Deaconess Julia A. Clark, "Voluntary Religious Education in China," *The Spirit of Missions: An Illustrated Monthly Review of Christian Missions* 95 (1930): p.380.
- 37 Ibid.
- 38 Liu, *Foreign Exchange*, p.92.
- 39 Clark, "Voluntary Religious Education in China," p.380.
- 40 *Handbooks on The Missions of the Episcopal Church*, revised edition, no. 1, China (New York: The National Council of the Protestant Episcopal Church, 1932).
- 41 Hill, *The World Their Household*.
- 42 Liu, *Foreign Exchange*, p.99.
- 43 劉的訪談，1982, 1984, 1987, 1989。Liu, *Foreign Exchange*, pp.108-109.
- 44 1928 年共有 160 位學生，到 1930 年註冊學生達 200 名。Alfred A. Gilman, Hankow, to Dr. John W. Wood, New York, NY, July 3, 1929, file, Archives of the Episcopal Church, Bishop Alfred A. Gilman file, 1924-35, Austin, TX.
- 45 Liu, *Foreign Exchange*, p.111.
- 46 每月回家一次的措施是在政府強制性要求教會學校立案註冊之後採納的。
- 47 聖希理達女中的校友在描述學校的教育重點時，不斷用到「禮儀與文化」這兩個詞彙。劉的訪談，1982 年。
- 48 關於如何個人化及集體化地教導無私的精神，可參 Liu, *Foreign Exchange*, p.99。
- 49 Ibid., p.109.
- 50 認為公立學校由共產黨控制的想法是 1927 年國民黨內部軍事或「右」派對政治或「左」派鬥爭的延續。以武漢為基地的左派在鬥爭中失敗，但許多保守的武漢富裕人家認為公立學校仍在傳授社會主義思潮。
- 51 Liu, *Foreign Exchange*, p.99.
- 52 Fu Huaqing, Interview by author, 1982, Shanghai.
- 53 有關信息是透過 1987 年 9 月對中國及美國的聖希理達女中畢業生的問卷調查收集來的。
- 54 Liu, *Foreign Exchange*, p.99.
- 55 Ibid., p.127.
- 56 Ibid., p.100.
- 57 相關的大多數信息是透過 1987 年 9 月對中國及美國的聖希理達女中畢業生的問卷調查收集而來的。
- 58 劉的訪談，1989 年。

- 59 聖希理達女中畢業生在談及學校對環境衛生的強調時，經常用到「健康和衛生」這兩個詞彙。劉的訪談，1982年。
- 60 適合女性的職業包括教書、醫療工作及社會工作。大多在畢業後仍繼續接受教育的畢業生，都從事這方面的職業。這些數據是透過1982年、1984年、1987年、1989年的調查問卷及劉的訪談所收集的。
- 61 Liu, *Foreign Exchange*, p.127.
- 62 Ibid., pp.126-128.
- 63 A.B. Parson, New York, NY, to Dorothea K. Wakeman, San Gabriel, CA, January 17, 1933, private collection of Dorothea Wakeman Howe, San Diego, CA.
- 64 Dorothy Wakeman Howe, Interview by author, May 27, 1997, June 2, 1997, Solana Beach, CA.
- 65 Dorothea Kingsley Wakeman, Wuchang, letter to parents, San Gabriel, 20 May 1936, Volume 4, private collection of Dorothea Wakeman Howe.
- 66 劉的訪談，1982年、1984年、1987年、1989年。許多畢業生都談及聖希理達如何影響她們自立和獨立觀念。聖希理達女中畢業生問卷調查，1989年。她們同時也提到所參加的活動和訓練如何影響了她們其後的職業選擇。
- 67 劉的訪談，1987年、1989年。
- 68 透過1989年對畢業生的訪問和問卷調查所收集而得的數據，可以看出這些婦女認為聖希理達的教育和她們的信仰是支撐她們度過人生難關的力量來源。
- 69 有關教會學校畢業婦女抗拒婚姻的問題，參 Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China* (New Haven: Yale University Press, 1984), pp.248-250。
- 70 Zhou Zezhen, Interview by author, Shanghai, 1982; Zhong Limin, Interview by author, Shanghai, 1982. 這兩位婦女是終生的朋友，都在上海做教師。她們都選擇在晚年結婚，周解釋說是因為「我所受的教育讓我能夠照顧好自己。」
- 71 Kiang (Chiang), *Ideological Background*, p.2.
- 72 魯珍晞認為，教會學校開始於1905年，而「政府直到1919年5月4日五四運動之前，都無意開展女性教育。」Lutz, *Christian Colleges*, p.132.
- 73 Zhen interview, 1982; Zhong interview, 1982.
- 74 梁順華（音）是1935年聖希理達女中的畢業生，她在1961年加入中國共產黨，因為她相信「共產黨的價值觀和我在（聖希理達）學校接受的教育是一致的……你所做的一切都是為了國家；你必須為國家犧牲一切。」Liang Shunhua, Interview by author, Shanghai, 1982。

從篤志女校看聖公會在 近代北京的教育活動

左芙蓉

基督教會在近代中國開辦女子中學校是一個較為普遍的現象，「據民國十一年（1922年）全國基督教大會時的報告，國內共有基督教中學291所，學生15,113人。其中女子中學為82所」，佔總數約三分之一。¹從以下三方面來看，教會女子中學值得深入研究：（一）它是基督教在近代中國的重要活動之一，傳教、辦學、施醫被認為是教會三位一體的工作，女子中等教育即是辦學的一部分；（二）它是近代中國基督教女子教育的重要一環，介於教會女子小學和大學之間，有些教會女中還是由教會女小發展而來，後來又成為教會女子大學的基礎；（三）它改變了女學生的思想，為其命運和地位的改善提供了幫助。

內地學界對教會女子中學的相關研究至今仍很少，從正式出版的成果來看，專著幾乎為零，論文亦為數甚少，僅有尹文涓的〈歷史·性別·社會：北京市基督教女子中學初考——以貝滿女中為中心〉、張先清的〈福音與半邊天——毓德女中與近代閩南地區婦女教育的發展〉

等，有關篤志女校的專門研究更是鳳毛麟角，原因之一和相關史料的缺乏有關。保存至今的有關篤志女校的史料文獻十分有限而且分佈零散，就筆者了解的情況看，它們包括民國時期一些書籍和教育類期刊的相關報導、中華聖公會機關報《聖公會報》中的相關資訊、北京市檔案館館藏資料等。本文主要通過對上述文獻資料的梳理，回顧篤志女校的歷史，考察其管理與教學、生源及變化，並分析其歷史作用與影響。

華北教區及篤志女校的創建與變遷

篤志女校是聖公會在華北教區所創辦的一所學校，因此有必要先對聖公會和華北教區作一介紹。聖公會是近代傳入中國的基督教（新教）宗派之一，十九世紀四十年代開始影響中國。近代中國的聖公會源自英國、美國和加拿大三個國家，這三國的聖公會進入中國以後，其傳教區域相對固定，其中英國聖公會主要在浙江、福建、港粵、華北、山東、四川、桂湘地區開展活動；美國聖公會主要在江蘇、鄂湘、皖贛地區發展；加拿大聖公會則在河南境內發揮作用。到1912年中華聖公會成立時，全國共有11個教區。1924年中華聖公會在陝西正式設立傳道區，1936年四川教區分為西川及東川兩個教區，1947年雲貴教區成立，南寧傳道區也在同年設立。至此，聖公會在華的教區共有13個，傳道區2個。華北教區正式成立於1880年，早期下轄北京、天津、河北、山東、河南、山西、陝西、東北、甘肅等牧區。進入二十世紀以後，

其中一些牧區發展成為教區或傳道區。例如，1903年山東教區成立、1910年河南教區成立、1924年陝西傳道區成立。因此，華北教區所轄牧區大大減少。

設學校辦教育是聖公會在華的重要活動之一，其開辦學校的數量眾多，形式多樣。根據培養層次的不同，可分為初等教育、中等教育和高等教育；根據培養內容的不同，可分為一般學校、神學院校、醫學院校、語言學校、特教學校等；根據培養性別的不同，可分為男子學校和女子學校；根據辦學主體的不同，可分為獨立辦學和合作辦學。為推動教育活動的開展，中華聖公會設有宗教教育委員會，各教區設有學務總部，各牧區設有學務部，專門負責教育事工。華北教區的教育機構亦不少。北京既是華北教區下轄的一個牧區，也是主教座堂所在地，是華北教區的中心，聖公會在這裏的教育活動影響尤大，其獨立開辦的學校包括崇德（男子）中學、篤志（女子）中學、培華（女子）中學、北京聖公會道學院、北京聖路女神學校、啟明瞽目院等；其合作開辦的學校有北京協和醫學院和華北協和華語學校等。

篤志女校始建於清末，其歷史可大致分為六個階段：1901年至1911年為第一階段、1912年至1927年為第二階段、1928年至1936年為第三階段、1937年至1945年為第四階段、1945年至1948年為第五階段、1949年至1952年為第六階段。

有關其第一階段的歷史，筆者掌握的史料很少，從所能看到的一些相關資料來看，其中的介紹簡略而且內容大同小異，主要說明該校

的建校時間、地點、規模等。由此可知，該校始建於光緒二十七年，即 1901 年，校址在北京西單絨線胡同，由聖公會華北教區捐資創辦，早期僅有初小，到 1910 年始增設高小。

顯然，篤志女校興建於二十世紀初期的清末，此時正值戊戌變法和義和團運動結束之後，基督教比之前具有了更有利的發展機會，教會教育活動也迅速恢復和開始發展起來。與在北京的其他差會開辦的女校相比，篤志女校的建校時間相對較晚，但其所受的曲折較少而且趕上發展之機，如繆秋笙在介紹「基督教中等教育概況」時所言：義和團運動「中間不免暫受影響，然而經此打擊之後，基督教教育事業反更發達」。²

由於是聖公會開辦的學校，篤志女校在創建時的經費主要由聖公會華北教區捐助，校址離主教座堂不遠，校名也冠以「聖公會」字樣，全稱為「聖公會篤志女子學校」，其辦學目的亦很明確，是為了傳播基督教、擴大基督教的影響。因此，與其他教會中學一樣，其宗教色彩濃厚，禮拜和宗教課程是必修的。正如有人對民國前的教會女學所分析的那樣：「西教士辦學的主要注意點，概括言之，一是養成爲教會服務的特種人才，二是教育教徒的子女，三是藉着辦學來宣傳教理。故此初期教會學校的課本，聖經是主要科目，如真理問答、二約叢書、猶太地理志、耶穌比喻略解、聖經故事，及教會所編印的三、四字經等，多是必修課」。³

第二階段是中國社會動盪劇變的時期，清王朝被推翻、中華民國

建立、五四新文化運動爆發、非基督教運動出現等等，既給篤志女校帶來機遇，也對其提出挑戰。進入民國以後，該校發展較快，首先是在之前設立的小學基礎上發展出中學。1913年開始增設四年制中學，原有的小學成為其附小，名「篤志小學校」。其次是該校辦學開始與政府發生關係，這也是近代中國教會學校此時的特點之一。不斷高漲的中國民族主義運動促使中國政府推出收回教育主權的一些舉措。例如，「民國六年（1917年）教育部乃規定基督教學校註冊辦法。其重點即為學校名稱之上不得冠以教會或差會的名目。其次為宗教課目與宗教儀式，不得用強迫制；並准許非基督徒學生入學，而對於基督徒學生與非基督徒學生則應一律待遇。」基督教中等教育被納入中國教育體系之中。因此，民國十年（1921年）以後，基督教中學多力謀改革。當然，促進這一改革的因素還有國外基督教會的調查和建議。「民國十年時，英美各教會合派教育調查團來華調查基督教教育。該團共有中西教育專家16人。經過5個多月的詳細調查，作有精密的報告。該團認為『中學是教育系統裏的中堅。在全體教育組織之中，中學是最穩固最能自立的一部分，而入基督教專門學校的多數優良學生，也皆由中學裏產生的。』該團所建議的是：今後基督教中學應注重質的方面。」⁴另外還有一個推進基督教中等教育改革的因素，即進入民國以後中國新式學校不斷增多，對基督教辦學形成競爭關係，促使其更重視品質並走中國化之路，以吸引更多更優的生源。1922年，根據當時中國教育部頒佈的改革學校系統的規定，篤志女校的學制定為六年，採用四二制，

即初中四年、高中兩年，與中國普通中學一致。1925年，中國政府教育部又頒佈《外人在華開辦學校暫行辦法》。為此，該校於1926年改聘華人為副校長。1927年，因為高中人數不多而暫且停辦。

第三階段是篤志女校迅速發展的時期。1928年，該校董事會遵照教育部規定，推選中國人常澤如為校長並且呈報北平特別市教育局立案。⁵從申請立案提供的相關文件看，篤志女子中學具有較好的教學設施：一個寬敞的校園，其校址面積有十餘畝，校內除有理化儀器、標本、圖書、教具與體育運動器械等，還有一個面積兩餘畝的體育場。檔案對此有相關記錄：1928年該校有「房約百餘間，有教室4處，教職員、學生寄宿舍共20餘處。大禮堂、試驗室、圖書室、沐浴室、養病室、休息室等各一處，操場一方。」初中4個年級共有學生78人。⁶1929年，應學生的請求，高中班恢復。1933年3月被北平特別市教育局批准立案，學制改為三三制，初中和高中各三年。

抗戰全面爆發後至1940年，有關篤志女校的相關情況筆者不得而知，因為沒有看到有關這段歷史的任何資料。1941年太平洋戰爭爆發後，日本與英美交惡，在北平的日偽當局對美英系統的教會學校開刀，篤志女校被迫停辦。抗戰結束後，篤志女校恢復開課，現存1947-1948年的檔案資料表明，此時該校的學生人數不少。

1949年1月北平和平解放，10月中華人民共和國正式成立，北京各基督教派仍舊開展活動，教會學校繼續開辦，篤志女校依然在校長常澤如主持下辦學。1950年抗美援朝戰爭爆發後，美英等國教會在北

京開辦的學校先後被北京市教育局接收，改為公立學校，接收工作至1952年完成。北京的多所教會女校亦先後被人民政府接收，改成公辦女子中學，而篤志女校則改為北京市第八女子中學，後來又改名為北京市第158中學，1996年改名為北京魯迅中學，直至今日。

篤志女校的管理與教學

篤志女校有着嚴格的管理制度。董事會（亦稱「校董會」）是該校的最高管理機構並根據章程開展工作。從1928年該校向北平市教育局申請立案而提供的檔案資料看，董事會章程全面詳細，明確了宗旨與職能，規定了人員構成，確定了常會和特別會的召開次數及表決等，全文如下：

第一章 宗旨及名稱

第一條 本校董事會設立之宗旨為維持中華聖公會在北京市設立之篤志女子中學校並督促其實施完善之教育。

第二條 本校董事會定名為北京市私立篤志女子中學校校董會。

第二章 組織

第三條 校董定額為11人，其組成如下：

甲、中華聖公會華北教區主教1人為例任校董。

乙、中華聖公會會員3人，由中華聖公會華北教區主教選派。

丙、在社會有聲望者7人，於中華聖公會會員推選。該校

校董初任時由中華聖公會華北教區主教選派。

丁、篤志女子中學校長亦為當然校董但無表決權。

第四條 校董須以中國人佔多數。

第三章 職務

第五條 本校董會之職務如下：

甲、制定及修改本學校各項規章。

乙、任免本學校校長。

丙、監督學校財政，對於學校之會計員有任免之權。

丁、保管學校房屋及校具，對於華北聖公會負責。

戊、每年將經管事項報告中華聖公會華北教區議會。

第四章 任期及補選

第六條 本校董會之校董除中華聖公會主教及篤志女子中學校長外，對其任期及補選之方法如下：

甲、中華聖公會主教所選派之 3 人分為一年任、二年任、三年任者各 1 人，任滿仍由中華聖公會主教改派。

乙、本校董會所推薦之 7 人分為一年任、二年任者各 2 人，三年任者 3 人，任滿仍由本校董改推，須經華北教區執行委辦認可。

第五章 職員

第七條 本校董會設主席 1 人、書記 1 人，由校董互選之。

第八條 本校董會常會每年 4 次，於每學期開始及將終時行之。

第九條 特別會議有校董 3 人以上之請求，即由校董主席臨時召集。

第十條 無論常會與特別會，皆以過半數校董到會為法定人數，表決議案須有到會者多數投票始生效力。

從檔案資料還可以看到，篤志女校董事會常有更新，早期成員如表一⁷。不久，顏福慶和劉韓美英辭去董事之職，表一（頁 88）中的顏福慶、劉韓美英和桂淑英三個名字被劉凌筱常、史經華、郝播德取代。儘管如此，在校董會中，中國人佔多數且校董會主席亦是中國人，而在該校立案前，則是校董會中外國人佔多數且校董會主席是英國人，反映了教會學校為適應中國社會的新形勢和符合中國政府教育規定而作出的改變。立案後，中國人朱友漁曾擔任校董會主席，他赴美期間，鄂方智曾代理其職。

具體負責辦學的是校長，校長一職由校董會聘任。篤志女校早期的校長姓甚名誰，筆者未找到相關記載。但可以確定的是，在 1928 年以前費立莫曾任校長，依據是，在 1924 年 2 月 5 日她曾致函北京女子高等師範附屬小學（以下簡稱「女師附小」）主任，商請篤志女校學生前往參觀事宜，函中寫道：

表一 篤志女子中學校董事會成員相關資訊 (1928 年)

姓名	籍貫	職業	學位
顏福慶	江蘇	醫士，現任協和醫科大學副校長	美國耶魯大學文科士兼醫學博士
王錫之	浙江	醫士，現任協和醫學院院長	美國哈佛大學醫學博士
吳雷川	浙江	教授，燕京大學副校長	前清翰林
鄂方智	英國	教士，中華聖公會華北教區主教	英國劍橋大學神學博士
朱友漁	江蘇	教授，協和醫科大學	美國哥倫比亞大學哲學博士
陳宗賢	湖北	醫士	美國哈佛大學兼哥倫比亞大學醫學博士
劉韓美英	浙江	教授，京師大學女子第一部	美國孟何大學碩士
畢雅德	英國	藥劑師	英國藥劑師公會會員
陳宗登	江蘇	圖書館員	武昌文化大學學士
桂淑英	英國	教授	

敝會擬懇貴校允派學生數人前來參觀以資練習，參觀時間計星期一、五上午，並有女生二名擬在貴校長期參觀（約兩星期）。未悉便否？即祈斟酌再吾。教會所辦學校，實為貴國而設，不欲模仿外國成法，此即派學生參觀之本意也。專此奉聞即乞。惠允此致。女高師附小主任先生台鑒。聖公會篤志女學校校長費立莫啟。二月五日。⁸

從中可見，費立莫有意借鑒女師附小的經驗，讓自己的學生體驗非教會學校的學習。但費立莫本人的更多相關資訊則無從知曉。

自 1928 年至二十世紀五十年代，常澤如擔任篤志女校校長。在此期間，她曾赴英國深造一年，褚惠慈代理其職。顯然，常澤如主管該校時間較長，在該校發展過程中具有重要地位。

篤志女校對於學生的管理亦很嚴格，要求學生嚴格遵守校紀並重視培養學生的管理能力。例如，在教室管理方面，除由級任老師負責外，還選出品行良好的學生擔任級長，「管理室內秩序及衛生，並指導同學遵守校規。」由於入讀學生實行住校制，學校有專門的老師負責宿舍管理工作，「由齋務主任主管一切事宜」，同時，「每宿舍選品學端正學生為宿長，管理該舍秩序及衛生事宜。」⁹

就教學而言，與其他教會開辦的女校一樣，篤志女校早期的課程設置以宗教課為核心，《聖經》是最主要的中心科目且為必修課程。1928 年該校立案以後，《聖經》課改為選修。除宗教課程外，學校還教授自然科學和社會科學等知識，如小學部開設歷史、地理、算數、格物；中學部開設代數、解析幾何、生物、化學、幾何、立體幾何等。在語言課程方面，英文是需要掌握的，而國文也不可缺少，這是學生了解外國和熟悉中國的必備工具。此外，小學開設的圖畫、唱歌和中學開設的美術、音樂等也成為學生修養和綜合素質提升的要素。為了增強學生的體質，小學有體操課，中學有多類體育課，如步法、個人操、球類、田徑、土風舞等。中學部開設的看護學課程，不僅豐富了學生的生活常識，而且有助於其日後從事護理一類的工作。

上述課程由學校聘請的教員承擔，總的來看，該校師資力量較為雄厚，從下表可以窺見（參見表二，頁 90-91）。

表二 北平特別市私立篤志女子中學校教員履歷表 (1929 年)

姓名	性別	年歲	籍貫	學歷
常澤如	女	30	河北宛平	金陵女子大學學士、遊英 1 年
衛淑禕	女	44	英國	劍橋大學數學碩士
白滌洲	男	30	北平	北京大學預科畢業
褚惠慈	女	32	河北永清	燕京大學畢業
王淑靜	女	22	河北永清	篤志初中畢業特修音樂 4 年
傅秀慧	女	26	河北大興	北京女子職業專門學校畢業
劉瑞清	女	29	浙江紹興	前國立藝專師系畢業
高偉蘭	女	26	山東平陰	北平道濟醫院護士
柯哲思	女	29	英國	沙斐大學畢業
史光	女	58	英國	
蕭從方	男	26	山東清平	北京大學畢業
何兆熊	男	25	河北深澤	前武漢中央軍事政治學校第六期畢業
馬智敏	女	23	河北永清	山東齊魯大學畢業
齊錦春	女	26	湖南長沙	前國立女子大學體育系畢業
仲淑婧	女	23	山東	國立女師大畢業
孫芸心	女	42	英國	紐西蘭聖西理大大學畢業
賈慕靈	女	44	英國	利物浦大學理化畢業

經歷	所授學科	每週授課時數(小時)	專任或兼任	本校兼任職務	月薪(元)	到校年月
本校理科教員 6 年、副校長 2 年	理科	8	專任	校長	75	民國 14 年 9 月
歷任培華崇德及本校教員 12 年	數學	13	兼任	會計	聖公會 支付	民國 12 年 9 月
曾任第三中學等教員	國語	4	兼任		20	民國 16 年 9 月
曾任奉天坤光師範女校副校長 2 年	史地、 心理學	17	專任		50	民國 17 年 9 月
任本校音樂教員 2 年	音樂	2	專任		5	民國 16 年 9 月
任本校縫紉教員 2 年	縫紉	2	專任		5	民國 16 年 9 月
	藝術	6	專任		25	民國 17 年 9 月
	衛生	2	專任	護士	30	民國 17 年 9 月
	歷史、英文	10	專任		義務	民國 17 年 9 月
歷任英語教員 15 年	英文	5	專任	庶務	義務	民國 4 年 3 月
	國語、美國 文學史	19	專任		60	民國 18 年 9 月
	黨義	8	專任		20	民國 18 年 9 月
	化學、數學	12	專任		25	民國 18 年 9 月
北平貝滿女校體育教學	體育	10	兼任		35	民國 18 年 9 月
	國文	16	專任		35	民國 18 年 9 月
歷任英文地理教員 13 年	英文、地理	14	專任		聖公會 支付	民國 18 年 9 月
北平培華女校理化教員	化學	4	兼任		20	民國 18 年 9 月

上表共列出 17 位老師，包括校長在內。其中 11 名畢業於中外大學，佔總數約 65%；4 人畢業於專科學校，佔總數約 24%；1 人畢業於篤志女中，之後專修音樂 4 年，還有 1 人的學歷未標出。由此可見，絕大多數教師的學歷較高且所授課程與所學專業對口，不少教師都有 2 年及以上的教學經歷，具備提供良好教學的條件。在教學實踐中，他們仿效西方近代教學，特別是英國教學模式，採用啟發式教學方法，有助於學生掌握專業知識並學以致用。例如：

教師每次所講功課，指示學生應須研究之點及參考書，每授畢一課，即令學生練習，並示以閱讀方法，又口述課文以外材料，令學生筆記，且廣搜教材，詳加訓導；學生對於所學功課則專心聽受，多加實習，按教師指示者參閱，在研究時如有疑義，即詢教師，務求徹底明瞭，並於課外參考其他關係學科。師生共同方面，教師於課外常與學生接近，藉以洞悉學生之心性行為，並隨時互相研究討論各種實際問題。¹⁰

教師授課對象為學生，篤志女校早期的學生主要來自教會家庭，進入二十世紀以後開始改變，非信徒的子弟也可以入讀，生源也隨之增多。據統計，1917 年有小學生 120 人，在當時的教會女子小學中算是較多的。抗戰結束後學校恢復招生，其學生人數亦不少。以 1947 年為例，秋季共招收新生 122 人，其中初一新生 86 人，高一新生 36 人，還有 35 位插班生。¹¹

篤志女校的歷史作用與影響

篤志女校創建於清末，結束於 1952 年，其間一度停辦，有着半個世紀左右的歷史，它是聖公會在北京開辦的女子學校之一，其初衷是為在華傳播基督教培養人才以擴大基督教的影響，後經過中國民族主義運動的衝擊而開始本土化，成為近代北京女子教育的一部分。如今，該校已不復存在，但其部分建築尚存，其歷史作用和影響主要反映在以下幾個方面：

一是擴大了聖公會的影響。聖公會在華的主要活動包括建教堂傳福音、設學校辦教育、開診所醫院行醫治病等，教育活動成為其傳教的輔助形式，有聖公會人將基督教開辦教育和社會服務比喻為人體的左右二手，「徒有身體而無手不可也，徒有佈道而無教育與社會服務亦不可也」，形象地說明了開辦教育與宗教傳播的關係。¹² 該校通過開設宗教課程，組織學生做禮拜和在華北教區座堂表演聖劇，將校內大禮堂借給聖公會北平牧區婦女傳道服務團召開全體大會等等，擴大了聖公會的影響，使基督教在學生及其社會關係網中得以傳播。

二是促進了西學傳播和教育近代化。篤志女校具有較好的辦學硬件和軟件條件。首先，校內設施齊全，有寬廣的校園、固定的教室、圖書館和體育場等，為學生提供了較好的就學環境。其次，該校擁有一支較高水平的師資隊伍，其教師多是接受過專業訓練的中西大學畢業生，有豐富的或一定的教學經驗。校長常澤如畢業於中國著名的教會高等女校——金陵女子大學，並赴英國深造一年，接受過良好的女

子教育專業訓練，熟知西式教育。此外，該校校董成員亦是社會名流或專家學者，如吳雷川、朱友漁等。吳雷川是燕京大學第一任華人校長，也曾為該校學生授課。朱友漁是著名社會學家，美國哥倫比亞大學哲學博士，上海聖約翰大學社會學教授等。教師們仿效英國近代教學模式，採用生動活潑的啟發式教學方法，且注重外語教學，對西學的傳播和北京的教育近代化發揮了作用。

三是培養了一批職業女性。篤志女校學生畢業後有的從事教育工作，也有的從事醫療和護理工作，還有的繼續求學。其中，從事教育工作的較多，如 1916 年畢業的學生雷玉珍後來在篤志小學教書、雷文秀後來成為河北永清貞文小學校長、劉瑞清在篤志女校任圖畫課教員，校長常澤如也是該校這一年的畢業生；1920 年的畢業生褚惠慈日後也在篤志女校任教員，並一度代理校長一職；1923 年至 1927 年畢業的學生王鏡塘、鄭志誠、馬智敏、李秀嵐、德文彬、高文智、徐瑞華等後來也都做了教師。也有少數畢業生後來成為醫生護士，如 1916 年畢業的學生高淑良從事護士工作，而高淑義和李佳德則分別成為北平道濟醫院大夫和唐山中華醫院大夫。篤志女校為這些女性從家庭走向社會提供了幫助，包括知識的傳授和技能的培訓，尤其是觀念的改變。「女子無才便是德」的觀念長期影響着中國人的思想，在古代中國社會，女子沒有接受正規教育的機會，基督教傳入近代中國後，提倡教育面前男女平等，最早設立女學堂。雖然在早期的教會學校裏，「聖經類宗教課佔有極重要地位，但他們做了中國女子教育的先驅，給國人以相當

刺激，為中國女子教育開闢了一條路徑。」¹³不少女子通過知識改變了命運，成為服務社會和國家的人才。

四是重視體育鍛煉有助於學生康健。教會女校都反對女子纏足，體育課的開設有利於學生抵制纏足，因為行走不便的小腳女子是難於達到體育課要求的。篤志女校注重體育的目的「在於增進學生身體之健康，智力之活潑，及養成優良之習慣」。除開設體育外，該校還經常組織體育比賽，包括校班級之間的比賽以及該校與其他學校之間的比賽。例如，1925年該校曾與國立北京女子師範大學體育系比賽籃球，《國立北京女子師範大學週刊》對此有專門報導：

2月27日(星期五)本校體育系與篤志女校選手，因練習籃球，特作友誼比賽。下午四時半篤志體育教師率領學生到校，由體育系同學招待茶點畢；至五時開始比賽。由該校推請高仰喬先生為評判員。參觀者，較前次為眾。篤志同學，亦精神煥發，頗有秩序！結果為38與2之比——本校勝。¹⁴

此次比賽篤志女校雖然失利，但從報導中描述參賽學生「精神煥發」等字句可見其良好的身體素質。

五是要求學生埋頭讀書不問政治的校規也曾招致詬病，特別是在二十世紀二十年代中國民族主義運動高漲之時。1925年上海發生五卅慘案(又簡稱「滬案」)，在北京的一部分教會學校學生組織了一個聯合會以反對英國鎮壓中國人的暴行，篤志女校被邀加入該會。聯合會先是派出幾位代表到篤志女校洽談此事但遭到校長拒絕，後又派尤、魏

二位畢業於篤志女校的學生前往與校長交涉，她們到了學校被拒絕與學生相見：

只准同校長說話。她們走進校長室，校長第一句話是：「你們來做甚麼？」尤、魏二位說明要篤志學校參加教會學校聯合會之後，校長的第二句話未說已先走去把門打開，手指着外面說：「我不與你們說這些，出去。」並不准與學生接見，經過多少次的麻煩，後來才來了二名代表，可是會中議決，她們總不敢負責任執行，因為這須校長認可的。¹⁵

眼看滬案持續不止，篤志校方宣佈提前放假，以免學生參與其中。「學校掛出一塊牌示，限學生三日內移出學校，今年特別提前放假。在校長口頭的報告更申明不移者停止伙食。」該校的這些舉動引起民族主義者的憤慨和指責，「篤志女學的學生向來在英國人麻醉教育之下，已經同化得毫無抵抗能力，滬案的噩耗來到北京，她們還是採取不相關問的態度。」¹⁶

結語

近代北京的新式女子教育是由基督教會開始的，包括聖公會在內的基督教各差會在近代北京多開辦有女中，但通常是一所，例如，美國公理會創辦的貝滿女中、美國長老會設立的崇慈女中、美國美以美會開辦的慕貞女中等，而聖公會則開辦了篤志和培華兩所，其對女子教育的重視由此可見一斑。

篤志女子中學是近代北京基督教女子中等教育的一個縮影。近代北京教會女校是跟隨西方列強入侵中國，由傳教士為傳教和進行文化侵略與滲透而建立和發展起來的，但它們在客觀上對於北京教育近代化還是具有某些積極影響，尤其是在推動男女教育平等，幫助女子走出閨閣、邁入校門、走向社會、服務人羣等方面發揮了作用。篤志女校能夠從初期的生源極少、設施簡單、師資缺乏發展到二十世紀二三十年代的生源增多、設施齊備、師資力量較強並得以在中國政府教育部門立案，與它密切關注近代北京社會的女子教育需求、不斷提升辦學水平以吸引教師和學生有密切關係，其發展演變的歷史也是它與近代北京社會變遷的互動過程。

註釋

- 1 《中華基督教會年鑒》，第 11 期，頁 47。
- 2 參見《中華基督教會年鑒》，第 11 期，頁 45。
- 3 參見《永安月刊》，1949 年第 99 期，頁 14。
- 4 參見《中華基督教會年鑒》，第 11 期，頁 47-48。
- 5 常澤如畢業於南京金陵女子大學並獲學士學位，自 1928 年起一直擔任篤志女校校長。
- 6 北京市檔案館資料（檔案號：J4-2-427）。
- 7 同上。原表中桂淑英的「學位」一欄為空白。
- 8 參見《北京女子高等師範週刊》，1924 年第 58 期，頁 3。
- 9 參見《北京市志稿》（文教志）（中）（北京：燕山出版社，1998 年），頁 87。

- 10 同上，頁 87。
- 11 參見北京市檔案館檔案（檔案號：J4-1-1741）。
- 12 《聖公會報》，第 27 卷第 5 期，頁 3。
- 13 程謫凡編：《中國現代女子教育史》（上海：中華書局：1936 年），頁 50。
- 14 《國立北京女子師範大學週刊》，1925 年第 97 期，頁 2。
- 15 參見《科學與宗教》，1925 年第 5 期，頁 4。
- 16 同上。

第三部分

聖公會與女性按立

李添嫺的按立與事奉： 對這一特殊事件的歷史解讀¹

魏克利 (Philip L. Wickeri)

李添嫺於 1944 年被按立為牧師是一個特殊的事件，由此她成為了聖公宗第一位被按立的女牧師。但從一開始，李添嫺的按立就充滿了爭議。最初，事件的焦點並不在於李氏本身，而在於何明華主教 (Bishop Ronald O. Hall) 按立李添嫺這一舉動。在其後的兩年零四個月中，李在澳門任牧師。根據認識她的人記述，李添嫺在澳門和香港的工作和見證是十分卓越的。

關於這一特殊事件，李添嫺和其他人均有多種記載。我們已有對按立事件和背後原因的各種報道和一手資料、信件以及其後的批評與反思。最重要的是，至少就本文而言，我們有李添嫺的私人信件和她自己的記述，以及涉及該事件的其他各方的書信。² 筆者翻閱了所有信件和何明華主教檔案中的其他資料，以及他人所提供的材料。在參考相關書信、李添嫺記述的其他文獻和他人未使用過的材料基礎上，本文嘗試對李添嫺按立事件和直到 1960 年代的相關事件進行歷史性重建。

至少到上世紀七十年代初——如果不是這之前的話，李添媛一直是聖公會按立女性為牧師的一個標誌。這是對她聖職當之無愧的認可，也使之成為傳奇人物。在某些情況下，這種標誌也扭曲了事實。筆者認為，銘記歷史語境、把李添媛作為一個獨立的個體來看非常重要。本文特別想集中關注作為個體的李添媛，因在理解她的按立事件中，這一角度往往會被忽略。李添媛的按立確實是一個獨特事件，它開啟了聖公會按立女牧師的進程。莫壽增副主教允許李氏主禮聖餐，何明華主教按立她為牧師，在他們這些行動中都預示了女牧師的可能。然而即使在這兩種情況下，按立李氏為牧師的最終決定依舊很艱難。何明華主教為他的行動付出了高昂的代價。然而，李添媛作為最直接的參與者，在時代大潮中，她付出了更為高昂的個人代價。本文在結論中會談及這方面。

應該承認，李添媛並不是第一個在華被按立的女性，但她可能是主流教派中的第一位。她是保持着使徒統緒和具有歷史影響的主教制教會中的第一位女牧師。中華國內佈道會的陳玉玲也許是在中國最早被按立的女性，她曾到雲南任傳教士，於1938年被按立為牧師。中華基督教會首位被按立的女牧師是在四川議會中決議按立的彭素賢，她是在李添媛按立的兩年後，即1946年被按立。麥溫 (Wallace Merwin) 在《合一中的冒險：在華基督教會》(*Adventure in Unity: The Church of Christ in China*) 一書中指出：「閩南大會中提到好幾個1940年代女性按立的報告，在其他地區有可能也有這樣的情況。」³ 麥溫提到的是來

自西方的女傳教士，可惜他沒有提供更多細節。

華人女會吏

女會吏自新約時代起就在基督團契中扮演重要角色。⁴ 在天主教傳統中，協助事奉、關懷教會事工的會吏和具有聖品品秩的會吏之間有所區分。後者可受按立，而前者則不。

英國聖公會自十九世紀起開始有女會吏。⁵ 無聖職的女會吏在中世紀復甦，被理解為是初期教會中會吏職務概念之復興。在歐洲和北美，女會吏不僅在英國聖公會，也在其他新教教派中參與社會服務、護理和醫護工作。

1920 和 1930 年代，蘭柏會議 (Lambeth Conference) 開始着手處理女性神職人員的議題，並通過了關於按立女會吏和她們在教會中角色的決議。這時已有來自一些國家的壓力，聖公會向這些國家派遣女傳教士，要求婦女在事工中享有更為正式的角色。在一些地區，甚至對按立女性為牧師很有興趣。1930 年的第七次蘭柏會議中，中華聖公會被正式承認為我們今天所謂的聖公宗的一個獨立教省。維多利亞教區和華南教區是這個教省的一部分，西方和華人婦女在教區和中華聖公會的工作中起到重要作用。在此次會議上，通過了有關女會吏的七條決議，最重要的一條是：

會吏品秩是婦女所擁有的一項且唯一一項事奉品秩，我們可推薦天主教會我們的旁支來承認及運用 (第 67 號決議)。⁶

換句話說，就蘭柏會議而言，可以有女會吏但不能有女牧師。英國聖公會的女會吏不是以按手禮接受聖職，而是留做特殊服務。

至二十世紀二十年代，中華聖公會在封授女性聖職問題上稍領先於英國聖公會。1921年，中華聖公會第四次總議會改變了規則，由此可以選舉女性為眾議院成員。無論和英國還是美國相比，這是一項領先時代的決定。1924年的第五次總議會解決了神職人員應包括女會吏的問題（這一想法在1930年的蘭柏會議上是被明確否定的）。在中國，允許女性引領祈禱，女會吏可以佈道、在教會事奉中協助聖禮。在1934年的中華聖公會總議會上，平信徒被授權管理聖餐禮中的聖餐杯。可以從中得出結論：在這些問題上，中華聖公會比英國聖公會受到的傳統束縛更少一些。其中一個原因可能是華人教會中缺乏牧師和平信徒領袖，所以他們不得不把更多的權力和責任賦予給女性。

榮藉光 (Janet Lucy Vincent) 小姐，一位來自澳洲英國海外傳道會的傳教士，1924年以來在香港聖士提反女子學校在任教。在得知蘭柏決議後，她和杜培義會督在1930年談到被任命為女會吏的可能性，以便她可以做教會的福傳工作。她後來正式向教區常備委員會提出申請，獲得批准。1931年12月13日，她由杜培義主教按手，在聖約翰座堂被按立為中華聖公會第一位女會吏，這是一項重大的創新。換句話說，作為女會吏，她的按立與其他英國聖公會會吏的按立迥然不同。當時，會吏總莫壽增以粵語佈道（榮藉光的粵語也很流利），他的講稿引用《羅馬書》第16章第1至第2節中有關姊妹菲比的故事，她是堅革哩（科

林斯的兩個港口之一)的女會吏。⁷莫壽增號召華人婦女效法菲比。在講道中，他強調了婦女在教會中的領導作用。

榮藉光的聖職授任把與李添媛密切相關的兩個人及李後來的按立聯繫在一起。當榮藉光被授予聖職、莫壽增在佈道的時候，李添媛正坐在座堂的前排長凳上。榮藉光成為授予女性以女會吏聖職的擁護者。我們可以看到，李添媛被按立為牧師時，榮支持李添媛。⁸兩人成了好朋友，在會督府裏存有她們的通信。1934年，莫壽增當選為華南教區(和維多利亞教區)副主教(中華聖公會第七任華人主教)。據何明華主教後來證實，是莫壽增提出任命李添媛為牧師的想法。但現在我們已經超越了這個故事。

李添媛在聖公會家庭長大，從小就去聖保羅堂。1934年她中學畢業後在一所為漁民子弟開設的小學工作。一直以來，她對教會的牧養工作都有着深切的委身。李在廣州協和神學院開始了全面學習。香港的牧師都曾在這所普世性的神學院內接受訓練。1938年她獲得學位，並在日佔前夕離開了廣州。她開始在諸聖堂工作，任曾紀岳牧師的助理。

1940年，莫壽增主教決定讓李添媛負責澳門的會眾。聖公會在澳門的工作始於1938年。這年11月15日，首個崇拜在馬禮遜堂舉行。⁹莫壽增主教在這個地區的聖公會開啟工作中發揮了重要作用。何明華主教任命麥彼得為澳門首任牧師。由於疾病(後來發展為腦癌)，麥彼得於1940年3月返回新西蘭，幾年後在那裏去世。

何明華主教和莫壽增主教負責澳門，委派牧師每週去澳門服侍。而莫壽增決定讓李添媛接管澳門牧區的工作，這樣他們就可以有常規在澳門服侍的牧師了。何明華主教也同意了。這是一項重大的責任，因為她將是聖公會在該地區和廣東周邊地區的唯一牧師。聖士提反女子學校的校長歐鏡新 (Edna Atkins) 女士陪同李添媛去澳門，並幫助她在廣州基督教女青年會開辦的招待所內安頓下來。

一年後，莫主教提議授予李添媛為女會吏，何明華主教再次贊同了這個決定。1941年5月8日，華南教區常備委員會議會（也稱港粵教區議會）在收到澳門教會委員會的建議後，批准了按立李添媛為會吏的決議。何明華主教召李添媛返港，於耶穌升天節（5月22日）在聖約翰座堂按立其為會吏。和榮藉光一樣，這同英國聖公會在崇拜中將女會吏進行「擱置」不同，這是一種按立的不同形式。

1941年，澳門變成了一個擠滿了來自中國和世界各地難民的城市。作為代價，任何事都可能在澳門發生。地下有各種犯罪活動，包括毒品、賣淫和賭博。這座城市也成了敵對勢力進行間諜活動和政治陰謀的中心。來自廣州和其他地方的基督教學校和學生搬遷到澳門，以躲避日本的侵略。1941年12月香港淪陷後，由於葡萄牙最初是一個中立國，故澳門仍然是一個自由港。儘管如此，日本人繼續在殖民地施加政治影響，並經常抓捕嫌疑犯。澳門面臨着持續的貧困和糧食短缺，越來越多的難民源源不斷地湧入澳門。

澳門是李添媛從1940年至1946年底所事奉的傳道區。作為一位

女會吏，她為日益增長的包括華人、西方人、歐亞混血兒在內的會眾主持崇拜。他們大多數都是流離失所的人。她亦負責難民救濟工作，在年輕人中廣傳福音並開展教育工作、為有需要的傳道區教友向政府尋求幫助購買大米。用一位傳記作家的話說：「她除了稱呼以外，在各方面都是牧師。」¹⁰ 在李添媛的回憶錄中，記述她在澳門那段時間的幾頁寫得非常生動感人，特別是她總是讚揚別人做的事，卻從不在意自己所做的。¹¹ 在大家看來，李添媛得到了澳門傳道區教友的熱情接待和大力支持，他們顯然欣然地接受了她的。澳門的會眾增長十分迅速，新成員中有許多教徒是從香港來的。

李添媛當時已被任命為女會吏，在漢語中，女會吏同男會吏的稱呼是同一個詞。在中國其他的新教傳統中，用的則是另一個詞——執事。何明華主教以他的背景而言，不可能不知道這一點——即使他對中文的掌握是有限的。1930年蘭柏會議的決議原意在做一些和擱置婦女聖品品秩不同的事（參見第68-70號決議）。事實上，李添媛以會吏身分為人所知（她的名字就是這樣被印在教會信箋的抬頭上），似乎使她隨後被按立為牧師變得更容易些。需要指出的是，會吏及會長（即牧師）這兩個中文術語被聖公會用於指稱聖職，而不用於指稱其他新教宗派的聖職。

按立為牧師

澳門聖餐禮每月舉行一次，與香港及華南聖公會的其他華人聖公

會教會類似。澳門的聖餐由來自香港的牧師主禮，通常是諸聖堂的曾紀岳，或是由 50 英里之外的來自廣東石岐教堂的黃福平主禮。應該指出的是，當時沒有多少華人牧師，無論是在香港或廣東，所以很多教堂都人手不足。隨着 1941 年 12 月香港淪陷，從香港或石岐（當時也遭到日本佔領）派牧師去澳門幾乎不可能。當時可以工作的牧師也忙於自己的牧區。澳門馬禮遜堂無法定期舉行聖餐禮成為了何明華主教任命李添媛為牧師的直接因素。

根據李添媛的說法，是黃福平最初向莫壽增建議，李可以被允許主禮聖餐。何明華主教當時在海外，所以是莫壽增負責。在 1942 年復活節臨近時，馬禮遜堂的值理會（當時的名稱）讓李添媛再次呼籲黃福平來澳門主禮聖餐。她寫信給黃，但黃福平不能離開自己的堂會。後來據何明華的秘書施玉麟回憶：

來自澳門的訴請到莫主教這裏後便被退回去了，因為經鄰近牧區牧師的推薦，在香港的牧職人員還在探討這件事。莫主教書面授權李添媛會吏為她的羣羊主禮聖餐，還請李來香港彙報情況。在 1942 年主禮復活節聖餐之後，李添媛進行了冒險的香港之行，帶莫主教回到澳門。莫主教為澳門教會的屬靈需求服侍了三個月，然後到自由區去其他教區。這是年邁的莫主教最後一次到澳門，不到一年他便去世了。莫主教離開後，他指示李添媛在她的羣羊中定期主禮聖餐。¹²

考慮到這個回憶的來源，我們可以認為它是具有真實性的——儘管我們沒有莫主教的書信原件。施玉麟所講的「李添媛的聖職授任史」有兩頁的記述，時間是1947年1月13日。施玉麟一直不贊同李擔任聖職，他僅僅把李任聖職這事歸因於戰時局勢和缺乏溝通。他贊同英國和其他地方的傳統主義。李添媛在香港和廣州的男同工和牧師中沒有人任同樣的職位。需要指出的是，並非所有的歷史資料都可以就表面價值而被採用。

李添媛被授予聖職後，何明華主教在1946年5月教區會議上提到了李添媛按立牧師的直接背景：

莫會督准許李添媛女牧施行聖餐，是在他最後一次經澳門入自由區之時。以後我派立她為會長乃是我證實莫公之舉可信。婦女被封為會長最早實現在中國本不足怪。尤其是一位廣東會督為照顧廣東同道靈性之需要而實行其第一步。教會中從沒有宣傳基督到一個更古老的，且更文明的民族像中華民族。從某方面看基督教已經隨帶新自由、新機會給中國世界。然而除基督文化外，中國文化給婦女的地位，無論在社會生活方面，或在學術生活方面，向來是很高的。廣東人在中國亦站在一個特殊地位。他們保持中國文化的遺傳，並有超等商業力量與幹力。中國的古老文化，與廣東的前進精神，為上帝所用以預備一位婦女受基督之召，為伊羣牧，此不足奇也。¹³

何明華主教對華人社會中女性地位的提升的評價當然是有爭議

的，但在議會上的講話，他期待贏得那些與他意見不合的人的共鳴。

莫主教准許李添媛主禮聖餐的時候，榮藉光會吏陪同莫主教到澳門，接下來她繼續陪同莫主教去內地。莫主教當時身患癌症，榮藉光輔助他直到 1943 年 4 月莫主教在北海逝世。

1942 年，何明華主教回到中國，在昆明安頓下來。因為日軍佔領，他不能去香港。他讀到並聽說李添媛在澳門鼓舞人心的報告。第二年年中，他決定任命李添媛為牧師。他致牧函給他的朋友威廉·湯樸 (William Temple) 大主教，告知他自己的決定。但值得注意的是，何明華並沒有徵求大主教的准許或批准。¹⁴ 何氏沒有收到湯樸的回應。在按立李添媛為牧師兩天後，即 1944 年 1 月 25 日 (聖保羅皈依日)，他又致函給威廉·湯樸。這封牧函值得在此全文引用：

親愛的大主教，

我在離最近的日本郵局的 12 英里處給您寫信，告訴您，在聖保羅皈依日我按立了一位中國女會吏成為上帝教會的牧師。我所做的，不像一位中華聖公會的主教所做的，因我們的憲章裏沒有這樣的規定。但我已授權她成為我教區內的一位牧師。目前我並不指望任何人承認她的聖職。我反對給她冠以「可內莉亞」名號的設想，但那確實描述了所發生的事。四年前，她受命 (只有她能做) 獨自負責會眾 (她同我們所有牧職人員一樣，通過了按立課程)。莫主教曾每月去澳門主禮聖餐一次。她作為牧師，其工作取得了非凡的成功。她的魅力在於牧養——對於

男女都如此（此外，由於李添媛在一所女子高中進行管理及教學工作，去年有 72 名女孩簽署了洗禮決議卡。）香港淪陷時，莫主教或其他任何牧師都不可能去看她。莫主教因此授權她主禮聖餐，以使近 100 名的會眾能定期參加崇拜。當我一回到教區，我就確認了這些情況，並告知聖公會內所有的兄弟主教，如果有機會見到李添媛，我應該按立她為牧師。對我來說，這似乎比沒有牧職的人可以主禮聖餐更規範。我打算在戰後第一次常備議會上報告我所做的，敦促教省在類似情況中將女性按立規範化。我對此一直有一種平靜信念下的驚訝之感——好像那就是上帝希望它發生，而不是將「婦女宣告有權成為牧師」正式化，即使那裏沒有真正地需要她們成為牧師。這次按立意味着，在和平年代，可以多一堂會眾有常規的崇拜，牧師也不需要每月一次從倫敦到約克的距離往返主禮。幸運的是，我們現在必須對此保密，因為她不得不經過日軍防線回到（澳門）——所以我希望在公開之前有較長的時間，不過我已讓委員知道這個消息，以防萬一他們問起任何問題。請相信我的理由不是理論式的主張男女平等，而是考慮到教友對於聖禮的需要——以及一種顯然的牧養魅力的恩賜。「正如上帝所賜給她多少（要滿足信徒的需要），她就能做多少。我們豈能抵擋上帝呢？神既然給她恩賜（來回應祂子民的需要），像在我們信主耶穌基督的時候給了我們一樣；我們是誰，能攔阻神呢？」不到戰爭結束，我

不會提供名字或地址——儘管許多人會猜測。我不期待您會批准。我只希望您明白事實。願上帝永遠保佑您。何明華。¹⁵

李添媛敘述了她自己的按立故事。¹⁶ 從 1943 年 12 月收到何明華主教的信開始，何在信中說他下個月會按立李為牧師。她的敘述非常簡單明瞭，讓我們想到李沒有提名自己受按立，她是被告知將受按立。而榮藉光在原則上對促進婦女按立顯得更為積極。

在得知將受按立後，李添媛在澳門和肇慶之間進行了六天艱巨而危險的旅程，穿過日軍防線，途中有幾次徹夜停留。何明華從昆明過來參加按立，這也是一次艱難的行程。按立在何明華主教所在教區進行，當時被稱為「自由區」。筆者在本章附錄裏所附上的彭恩昌牧師所寫的有關按立李添媛為牧師的回憶，是多年後才寫的。在這份回憶或其他地方沒有多少有關典禮或禮儀的細節記錄，也不知會否有新的信息浮出水面。沒有照片，也沒有崇拜程序的記錄。何明華主教用英語主持儀式，使用《公禱書》，按立李添媛為「上帝教會中的牧師」。

李添媛的朋友榮藉光聽說李添媛已受按立，非常激動。她在一封致英國海外傳道會的信中寫到了這一點，英國海外傳道會在當時認為該信件應壓下來，因他們害怕有不利的宣傳：

我一直相信華南教會會肯定男女平等的信念，按立女性為會長。然而我沒有預料到這事那麼快便實現了。我希望主教院會贊同這事。我們深興得人，以她為前驅。她自覺軟弱，便依靠神的大能。早年前她在參與我的按立中，聽到莫壽增主教的

呼籲，希望華人女性能有一天擔任教會的領袖，她便以這為神對她的呼召。從她受訓開始到今，我看到她的長進，證明了她的蒙召不是枉然的。¹⁷

1944年3月20日，在被按立為牧師後，李添媛回到了澳門，繼續她之前繁重的工作。4月16日，牧區為她舉行了一次感恩崇拜，並同意儘可能地支持他們的新牧師，儘管在事實上經濟十分拮据。¹⁸ 牧區繼續發展，成為華南極少數的自立教會。李添媛和她的值理會關係良好。有鑒於她在教育和社會福利方面的工作，她在澳門很出名。她也是一個福傳者，正如何明華主教所指出的那樣，對男女信眾來說，李添媛的稟賦在於牧養方面。在澳門工作的六年間，她在馬禮遜堂為59個孩子和90位成年人施行了洗禮。¹⁹

聖公會在中國的三大支柱是教會、學校和社會福利，李添媛把這三者都結合在戰時澳門的事奉中。

撤銷李添媛的牧師資格

同時，反對何明華主教按立女性為牧師的聲音一直存在且不斷發酵，威廉·湯樸大主教終於在1944年4月3日致牧函給何明華，牧函中寫道：

我已經收到你1月27日的航空信。你沒有要求我批准，我想你意識到了我不會批准。我認為對你的報告保留所有意見是最好的，直到你中國教會的同事們達到某些決議或通過諮議處



李添媛（左一）受按立後，與莫壽增主教（中）、李求恩會吏長及父母合影。

向我提及此事。無論我對你的行動有甚麼樣的看法，你該知道
我對你的愛不變。²⁰

何明華主教按立一位女性為牧師的事件得到了充分報道，在英國聖公會報刊方面是受到普遍譴責的。許多報道描繪了 1944-1946 年間何明華的活動，另提及許多信件的來往。對此我們不必贅述，因我們的重點乃是李添媛本身。當時李本人雖然並未直接參與何明華主教在聖公會內的權力鬥爭，但她逐漸意識到她處於一個漩渦的中心。威廉·湯樸大主教在 1944 年 11 月安息主懷，他可能寫了最後一封牧函給何明華，何在其主懷安息後才收到。²¹ 有些人質疑他是否打算把這封信寄出去。在這封信中他說，何明華的行為已經越權，超越了他作為主教的權力。威廉·湯樸的繼任者傑弗里·費舍爾 (Geoffrey Fisher) 更加直接地批評了李添媛的按立事件，並敦促何明華主教暫停李添媛的牧職。有趣的是，即使是費舍爾大主教也沒有質疑李添媛已然是牧師的事實。湯樸和費舍爾都曾敦促何明華就這一問題向中華聖公會主教院報告，以採納他們的決定。戰爭一結束，何明華就迅速地做了。

1945 年 8 月日本投降，人們返回了自己在香港、中國內地和其他地方的家，澳門的人口急劇下降，戰爭時期臨時搬遷到澳門的基督教學校遷回了原來的地方。由於房地產銷售大幅下降，李添媛和值理會決定購買土地，最終購買的土地後成為聖馬可堂的所在地，靠近市中心。這裏後來成為聖公會在該地區的永久基地。在李添媛任職期間，牧區持續地在馬禮遜堂崇拜，這是一個有着悠久歷史的崇拜場所。



1945年李添媛牧師(中)和全體值理在澳門馬禮遜堂合影。

1922年，該堂完全地重建，並由香港主教杜培義祝聖。²²我們有一張李添媛和全體值理的唯一留影，攝於1945年秋馬禮遜堂七週年紀念上。

1946年2月，上海聖公會主教院會議上討論處理了李添媛的按立事件。經過大量的討論，主教們投票反對何明華的行動，這在當時是罕見的。但有四位主教（都是中國人）支持他。在主教院會見前，李添媛被施玉麟召到香港，施玉麟公開表示不贊成何明華主教的決策，並按照自己的計劃，敦促李添媛辭職。李添媛後同意這麼做，並向當時在上海的何明華發送了一份電報。後來，在2月21日致何明華的一封較長的信中，她這樣寫道：

根據聖公會的規定，沒有一位女性可以受按立成為牧師。我認為現在是我辭職的時候了，尤其是戰爭現時已然結束了。事實上，這是一個古老教會的偏見，我知道您是位真正的傑出的、勇敢的教會改革家。每個人都意識到您是一位非凡的教會領袖，因為您總是盡您所能地使事情全然符合基督教的標準。我們祈禱您不要辭職，因為我們的教區非常需要您……無論如何，這一新規則遲早會被通過，因為婦女運動比以前更為活躍……

她接着寫道：「請允許我辭職，這樣未來我們可以為這件事與主教院抗衡。」²³李明白，不是她辭去牧師職務，就是何明華辭去主教職務。何明華主教不願接受李添媛辭去牧師職務，不願遵循主教院的建議。這是1946年3月28日在香港教區常務委員會會議上宣佈的。

5月30日耶穌升天節，即李添嫺被任命為會吏五年後，被按立為牧師兩年零四個月後，她在馬禮遜堂最後一次主禮聖餐。何明華主教前往澳門，向教友解釋決議。那年夏末，李添嫺寫信給她親愛的朋友榮藉光講述她面臨的困境：

……我已決定面對面前的每一個難題。在耶穌升天節，主教到澳門向會眾解釋按立一位女性為牧師是不合教規的。這對他們來說是多麼大的一個震驚啊！從那時起，在我們的部分教友中對此產生了很大的反應。

他們明白對我們的主教來說忍受痛苦是多麼的艱難，因此他們為他感到難過。另一方面，他們很清楚地意識到主教在過去一直既尊重東方人，也尊重西方人。他沒有種族界限，因為他不在乎。在他自己的國家裏沒有女牧師，他便開始從東方來尋找一位服侍上帝。他們說他是一位真正有基督精神的主教。當那天何明華主教回到香港後，一些會眾來見我，主要是安慰我。一些女教友帶着傷痛的心情來看我，她們眼裏充滿了淚水，提出了許多問題。他們說基督在世時對婦女很好。為甚麼教會不踐行基督的精神呢？教會代表甚麼？在英國歷史上，公主可以成為他們的君主。不久的將來，將另有一位公主再次成為英國的君主。那為甚麼沒有女性可以被按立為牧師？

其中有一位13歲的女孩——我們唱詩班的成員，當她在崇拜結束後，她脫下白色的禮服後，徑直跑到母親身邊，向她提

出下面的問題：為甚麼上帝造出女人？如果女人是上帝造的，為甚麼他們不能像男人一樣享受平等呢？

有些女士說，如果男人認為女人是不聖潔的，她們不能任牧師。如果這句話是正確的，我們可以說所有的男性都是來自女性，所以男性是聖潔的，女性則更加聖潔。從那晚起，許多問題都要被提出來。現在我得解決這些問題了。好吧，我不該在這件事上談這麼多。上帝的磨盤磨得很慢，但他們磨得非常細小。讓我們看看以後會發生甚麼。²⁴

這是我們所能了解到的李添媛對於此事件的最發自內心的看法。此處講的比她在自己的回憶錄裏更個人化，因為感情更直接，也更強烈。

繼續在華南事奉

1946年12月，何明華主教致信給李添媛和澳門的値理會，宣佈他決定把李添媛從澳門調到廉州合浦的聖巴拿巴堂。該堂於1918年由英國海外傳道會的女傳教士們所建。合浦是當時廣西相對偏遠的地區（二十世紀五十年代重劃省界，合浦成為廣西的一部分），從北海乘巴士過去要一個小時，聖公會教區在北海有一個重要的麻瘋病醫院。李添媛在合浦不會吸引外界的關注，在那裏她開始對聖巴拿巴堂進行戰後的重建工作。她在聖巴拿巴堂事奉一直到1951年教堂關閉。

1948年，李添媛作為何明華主教派出的八人代表團代表之一，到

美國研習教會事務，也有了一些時間可以離開工作，去看看更為廣闊的世界。該代表團由侯利華主教帶隊，他給李添媛指示不要透露她曾有的牧師身分。然而，同行的中國牧師都支持李的按立。令大家驚訝的是，美國人都知道李添媛是一位牧師，她還被邀請在紐約和舊金山的教堂裏演講。²⁵ 在美國，她住在聖公會女修道院，於是她與她的美國姊妹一起，再次恢復了她的女會吏身分。

回到合浦後，李添媛致了幾封信給何明華，報告她在廣西的工作，揭示了她日常生活的各個方面和她在事奉中的持續掙扎。她在學校教育和社會福利方面非常活躍，教會也開始成長。在會督府藏有許多她的信件手稿，但沒有何明華給她回信的副本。

華南教區在 1947 年上海所舉行的中華聖公會第 11 次常備議會上提出了一個解決辦法：女會吏在同等條件下可以和男會吏一樣晉升為牧師，其中有一個 20 年的試用期。這可能是在何明華主教的指示下，由華人牧師和常務委員會的平信徒所制定的。幾乎李添媛所有的華南男同工都支持這項決定。而大多數傳教士同工和施玉麟則反對這項決議，但他們寡不敵眾。與其執行這項決議，不如中華聖公會將此事提交下一年將要召開的蘭柏會議。據鍾仁立牧師所言，中華聖公會總議會的轉介，表明教會「缺乏道德的勇氣」。²⁶ 當他這樣說的時候，意涵有許多。中華聖公會作為一個獨立的教省，有權批准決議。如果他們這樣做，他們將對聖公宗提出新的挑戰，為婦女按立邁出一步。

正如意料中的那樣，蘭柏會議拒絕了中華聖公會的一系列決議，

最重要的是第 113 條：

中華聖公會總議會在蘭柏會議之前已經提出一項來自華南教區的建議，即 20 年試用期（一定條件下）的女會吏可以被按立為牧師。總議會已經向蘭柏會議提交了「是否這種在聖公宗框架下的試用期的自由能與英國聖公會的傳統和秩序相結合」的問題。蘭柏會議認為有必要在此作如下回答，像這樣的試用期可能違背了傳統和秩序，也會嚴重影響聖公宗的內部和外部的關係。

這可以說是一段時間以來這件事的結束。然而值得注意的是，何明華主教堅持李添媛應該被承認為牧師。（相反，在對會眾的介紹中，侯利華主教堅持稱李為「女會吏」。）3 月 17 日，何明華主教要求《港澳教聲》發佈以下聲明：

我發現對於李添媛的職位而言，有相當大的不確定性：

- 1、她依然是並且將來也是牧師，沒有人可以奪去聖靈的恩賜，那就是 1944 年聖保羅皈依日她在肇慶被按立為牧師。
- 2、雖然她暫時屈服了，不履行牧師的權力，即宣告赦免，也不祝聖聖餐中的聖物。我只接受這種屈服。
- 3、她應當被稱為牧師，在教區的牧職中有她的聖品品秩，在崇拜中使用聖帶等物。
- 4、她像其他牧師一樣全面管理牧區，每月在牧區中主禮，以麵包和酒在先前由曾會吏總所主禮的崇拜中祝聖。

你們會很高興地聽到上帝繼續祝福她遠在廉州的事工，就像過去祂第一次召她到澳門去事奉一樣。²⁷

同李添媛本人一樣，何明華主教對李的聖品品秩保持忠實，承認李添媛的牧職有效性。

解放後的華南

為了勾勒出李添媛在華事奉的畫面，筆者在此簡單地敘述一下解放後她生活的相關方面，因為這些關係到她的牧職。1951年以後的記錄較少，我們可參考她的回憶錄得到更為詳細的畫面。應該指出的是，事實上，作為聖公宗第一位女牧師，這點在二十世紀五十年代的中國並不意味着甚麼。可以說，這是外國人的事務。1958年後，中國進入後宗派時代。基督徒羣體為生存掙扎，有關聖公會內按立女性的內部糾紛是不值得一提的。

1950年12月3日，合浦被人民解放軍佔領，幾個月前，中華人民共和國成立。李添媛對新秩序持樂觀態度。她致信給何明華主教：

工作像以前一樣自由進行。聖誕節期間我們過得很愉快。解放軍在聖誕節前夕加入了我們的活動營。他們唱了一些新創作的國家歌曲，深深激起了青年的愛國精神……我們的一些孩子到偏遠的村莊去勸說富農交稅。他們可能會學到一些好的經驗，因為他們以前從未離開過家。恐怕我們縣的普遍貧困是重新開放政府學校的一大障礙。我曾在廉州高中教簡單英語。²⁸

李添媛在中國基督教三自愛國運動中活躍起來，儘管她在幾十年後寫的回憶錄中表達了自己的疑慮。她在社會事務上非常活躍，特別是在學校，同時組織了當地的一些教堂聚會。聖巴拿巴堂於 1951 年 1 月 25 日在合浦土地改革開始後關閉，也即李添媛按立為牧師整整七年後。

李添媛搬進了合浦的其他家人處，但在 1952 年 1 月，她去往北京，到燕京神學院學習。在那裏她跟趙紫宸學習，何明華主教也向她推薦了趙紫宸。趙隨後受到了政治攻擊，李添媛也受到了批判。兩人都是何明華主教按立的，他們都被指控是何明華的間諜。

1953 年，李添媛回到廣東，開始在協和神學院教書。1957 年，她受邀根據聖公會的禮儀主禮聖餐，沒有引起很大的轟動。她繼續當牧師，參加當地教堂的活動，直到教堂關閉。1958 年，她與其他神學院學生和教員一起被送到鄉下勞動改造。神學院於 1960 年關閉了，那時她回到廣東，在三自愛國運動的工廠裏工作。其後她回到學校教英語，因那時教堂都被關閉了。

1960 年，廣東省人民政協組織文史資料組。全國各地都開始了類似的寫作小組，鼓勵各個領域的知識分子寫回憶錄。根據李添媛的回憶，她在文化大革命開始前寫了 22 篇文章。²⁹

其中最受關注的是她在 1964 年 8 月 28 日所寫的有關何明華主教的文章，直至近期才發表。³⁰這是一篇長達 4,000 字的文章，用那個時代的語言描繪了何明華主教的生活和他為帝國主義操縱基督教的「兇

惡嘴臉」。這篇文章似乎是匆匆寫成的，裏面詳細介紹了何明華主教與共產黨、國民黨、教會和社會活動牽連的事實。同其他關於傳教士的文章的形式差不多，回憶了具體的事實、強調了基督教事工中的消極方面，而積極方面則被描述成欺騙或別有用心。³¹ 就那個時代來講，李添媛的文章寫得相對溫和，甚至可以作為間接支持何明華的材料。

她用一頁歷數何明華主教與中國共產黨的關係，包括他與周恩來總理的友誼，並得出結論說，所有這些可能表明何明華開明的觀點和對中國共產黨的友好情感，但事實並非如此。文章沒有提供矛盾的證據，所以一個有經驗的讀者很可能會得出這樣的結論：何明華的確支持共產黨（其實大多數香港和海外的人士也這樣認為）。在詳細介紹何氏所參與的各項活動後，李添媛卻不提何明華在社會服務方面的使命，而說這是他反對共產黨的策略。她質疑何氏作為教會領袖的角色，聲稱他支持美國——即使是在按立她為第一位女牧師上也是如此。李說何氏希望支持婦女在教會中的地位，所以——根據李所述——何氏指不管以後發生甚麼，她做「牧師是終身的職守」。文章另提到何氏還鼓勵年輕人在幫助改造教會和社會上的角色。但實際上，李指何明華是要引導他們遠離共產主義。何鼓勵愛國主義和支持共產黨，但他對此並不是由衷的。³²

顯然，李添媛所講的有關何明華的事是相當積極的，她指何明華是一位帝國主義者的評論是言不由衷的，是在當時局勢下不得不說的話。在文化大革命中，像她這樣的言論，會被紅衛兵批判成「打着紅旗反紅

旗」。雖然沒有證據證明李添嫺在記述何明華主教時有何政治目的，但她在文章中恰恰是這樣做的。從某種意義上說，何明華主教甚至允許她這樣做。在現在所能找到的幾封何氏寫給李添嫺的信中，有一封是1950年8月寫的，內中有以下內容：

……我們希望新政府官員了解我們。他們要我們客觀：我們知道我們是客觀的。在我們的經驗中，我們知道上帝是一個客觀事實，否認上帝是不客觀的。一個人不應該通過反教化來接受教化，而是通過愛、祈禱和寬恕……儘量避免發表任何公開聲明，但如果有人問你是否認為英國和美國是帝國主義，你必須毫不猶豫地承認我們是。都怪舊的經濟體制，我們也期待它的改變。但是，基督宗教與經濟學和政治有着明顯的不同，而是與超自然有關、與上帝有關，新政府的所有偉大美德都是從上帝那裏衍生出來的。³³

在回憶錄中，李添嫺簡要描述了她在文化大革命期間的經歷。和其他許多知識分子及那些與香港和海外有聯繫的人一樣，李添嫺是一位倖存者。但她的故事遠遠不止這些。在附近的水庫勞動和再教育後，她成為1969年第一批被送回廣州的人之一。她繼續在工廠裏工作直到1974年退休。此後她繼續教英語，1979年恢復宗教自由後又回到教堂。1981年1月，白約翰主教（Bishop John Baker）訪問廣州時，會見了李添嫺及其他同工。1981年11月，李添嫺申請到加拿大探訪家人的請求被批准了，她離開中國，最終在多倫多定居。途中李添嫺在香港

停留，參加了紀念黃羨雲和班佐時 (Joyce Bennett) 按立十週年的活動，她們是香港聖公會的第二和第三位女牧師。李添媛的牧職後來恢復了。1984年，西敏寺教堂為李添媛舉辦了按立牧師40週年紀念。在其後的幾年中，她遊歷了許多地方，並因爭取婦女按立而備受尊敬。1992年，李添媛於多倫多安息主懷，享年85歲。

結語

莫壽增主教的許可和何明華主教對李添媛的按立都是勇敢的、先知性的和牧養性的行動。在過去的幾十年裏，何明華主教因按立李添媛為牧師而被人們崇敬——雖然當時他受到了同胞們的嚴厲批評。儘管何明華主教自己承認，他只不過是追隨莫主教所開啟的事情，但莫主教基本上被人們遺忘了。李添媛恢復了牧職，她被公認為是婦女運動的先驅。

在這一切中，最重要的是，我們要記住李添媛人性的一面，正如歷史記錄所揭示的那樣。我們可以看到她的人性之光，尤其是在她的信中，她似乎堅強又軟弱，這取決於她在寫甚麼東西，對誰寫。從戰時的澳門、到合浦再到聖巴拿巴堂關閉、在神學院和退休時期，她作為一位強而有力的牧師所具備的精神上、體力上的屬靈力量在她的事工中已得到證明。她具有一種牧養力量，幾乎所有認識她的人都這樣認為。

但李添媛在事工中也很謙虛。她從來沒要求被按立為會吏或牧師。她不是一個積極分子，而是一位希望服務教會、幫助他人的人。事情

就這樣發生在她身上，這是她作為一位女性經歷聖公會的方式。在她的回憶錄中，當她思考重新回到牧職崗位上的經歷時，她引用了《詩篇》第 22 篇第 6 節：「我是蟲」。³⁴ 完整的句子是：「但我是蟲，不是人，被眾人羞辱，被百姓蔑視。」這是一種哀悼，是一種解脫的懇求，以耶穌在十字架上所說的詩句開始：「我的上帝，我的上帝，為甚麼離棄我？」李添媛在這一節上表達了她的軟弱。從奧古斯丁時代起，基督徒就引用這節詩來表明上帝在人軟弱上的力量。

這本回憶錄是在李添媛被按立為牧師、撤回對她的任命、她的辭職及她重返牧職之後很久所寫成的。她說「我是蟲」，這節經文是在一次禱告後顯現給她的，這句話為她指名了前進的方向。在她面臨的局勢中，不僅在當時，而且在中國的困頓時期，這節詩都給予她安慰。「我是蟲」無疑揭示了李的無力感、她的謙卑和服務意識。但更重要的是，這些也揭示出她受到傷害，她有痛苦，她感到自己承受了巨大的壓力。

李添媛在教會及律法中的苦難反映了教會婦女古往今來的苦難。教會中女性的故事遠比痛苦更重要。但李添媛作為個人而非偶像，幫助我們牢記軟弱的力量，以及婦女在事奉中的牧養力量。李添媛提醒着我們，人和她的團體永遠比機構更為重要。

附 錄

彭恩昌牧師對李添媛按立牧師事件的描述

1943年12月12日，何明華主教和黎其壯牧師從新興縣步行到雲浮縣的腰鼓鄉看我、我的母親和我的兄弟姐妹。第二天，我不得不離開家人和何明華主教及黎牧師一起走。黎在腰鼓乘船去肇慶。

1944年1月25日，我們去了中華聖公會位於草場路的教堂，參加按立李添媛會吏為牧師的慶典。在慶典上，何明華主教告誡李添媛要全心事奉神，服務澳門的教會。

我很榮幸有機會參加這一歷史性事件，並為何明華主教的講道擔任翻譯。那時，我只是一個21歲的年輕人。我還記得在那次慶典上大約有60-70個人參加。

按立儀式結束後，何明華主教、李添媛牧師和我在肇慶只待了兩天。然而，在短暫的停留中，我目睹了一個非常暖心的場面，何明華主教獲悉一位李先生（我不想在這裏提及他的名字），他是肇慶聖公會退休的傳道人。由於戰爭，他得到的退休金少得可憐。在得知李先生的困境後，何明華主教從他的行李箱中拿出兩套西裝，拿到一家二手服裝店賣了（那時西裝可以賣得好價錢）。何明華主教把賣西裝所得的錢全部都給了李先生。

在肇慶待了兩天後，何明華主教、李添媛牧師和我出發去曲江。第一天我們從肇慶徒步到清遠，我們徒步一整天。我們早上七點出發，晚上才到了清遠。我們在內地會的一座教堂裏住了一夜。第二天，我

們七點就起牀，繼續徒步從清遠到英德。晚上在天主堂休息。第三天，我們三個人都累得再也走不動了，就決定從英德僱一個轎子到曲江。

到達曲江後，何明華主教飛到重慶辦公，李添媛牧師回到澳門繼續她的教會工作。我自己留在曲江，經何明華介紹，在英軍在華使團開始新的工作。

彭恩昌牧師（退休）

2010年7月21日多倫多

李添媛的妹妹李季瓊譯

註釋

- 1 原文為英文，本文由上海大學歷史系博士生喬洋敏翻譯，編者校。
- 2 有關李添媛的主要資料是她自己所寫的回憶錄。參李添媛：《生命的雨點：李添媛牧師回憶錄》（香港：聖公會宗教教育中心，1993年）。英譯本為 *The Raindrops of My Life: The Memoir of Florence Tim Oi Li* (Toronto: The Anglican Book Centre, 1996)。另有 Florence Tim Oi Li with Ted Harrison, *Much Beloved Daughter* (London: Darton, Longman and Todd, 1985)；David M. Paton, “R. O.”: *The Life and Times of Bishop Hall of Hong Kong* (Hong Kong: The Diocese of Hong Kong and Macao and the Hong Kong Diocesan Association, 1985), pp.125–155。然而，李添媛是根據其記憶來撰寫及講述，因而就細節和事件而言有時可能是模糊或甚至是不準確的。加拿大滑鐵盧瑞納森大學內設有李添媛檔案館。而大部分有關李氏按立的原始資料或文本副件現藏於香港聖公會會督府，其中包括一些李添媛的手寫信等。在此，筆者需向加拿大瑞納森大學圖書館及信息服務部主任托尼 (Tony Tin) 先生為我們提供有關資料表達誠摯謝意。中華聖公會的官方刊物《聖公會報》對於按立事件從 1946-1949 年載有重要史料和評註。蘭柏宮圖書館的湯樸文集中含有湯樸大主教與何明華主教有關按立事件的牧函。參 “It Takes One Woman”。李添媛基金的網站也有許多有關李氏生平的有趣資料，參 http://www.ittakesonewoman.org/public/litimoi_resources.php。另參潘乃昭，〈對李添媛牧師史料的反思〉，<http://anglicanhistory.org/asia/skh/>，2016年4月15日訪問。
- 3 《第五屆全國總會會議紀錄之四川大會報告》(1948)：「前年(1946)封立之彭素賢女牧師，即為女會之傑出人才，亦即本會選賢與能之創舉。」另參 Wallace Merwin, *Adventure in Unity: The Church of Christ in China* (Eerdmans, 1974)。
- 4 John N. Collins, *Deacons and the Church: Making Connections Between Old and New* (New York: Moorehouse, 2003).
- 5 Francis Young, *Inferior Office?: A History of Deacons in the Church of England* (James Clarke & Co., 2015).
- 6 Resolution 67: “The Ministry of the Church—The Ministry of Women” <http://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1930/resolution-67-the-ministry-of-the-church-the-ministry-of-women?author=Lambeth+Conference&year=1930> (accessed 15 April 2016).
- 7 *South China Morning Post*, December 14, 1931.
- 8 Kathleen E. Barker, *Change and Continuity: A History of St. Stephen’s Girls’ College, Hong Kong, 1906-1996* (Hong Kong: St. Stephen’s Girls’ College, 1996), p.103.
- 9 劉瑞滔：《港粵澳名牧生平》（香港：中華基督徒送書會，1975年），頁42。

- 10 Li and Harrison, *Much Beloved Daughter*, p.40.
- 11 Li, *Raindrops*, pp.12-24.
- 12 George She, "History of the Ordination of Deaconess Florence Li Tim Oi," 2 pages, January 13, 1947, Li Tim-oi file, HKSKH Bishop's House Archives.
- 13 Bishop Hall's Address to the Diocesan Synod, May 1946, HKSKH Bishop's House Archives.
- 14 Hall to Temple, June 4, 1943, HKSKH Bishop's House Archives.
- 15 Quoted in Paton, "R.O.," pp.29-130.
- 16 Li, *Raindrops*, pp.20-22.
- 17 From Kunming, dated June 23, 1944. CMS Archives, ASE AL sec. 1-20. As quoted by Michael Poon, <http://www.ttc.edu.sg/csca/skh/fl-c.html> (accessed 15 January 2014).
- 18 Woo Shun Sin (Honorary Secretary) to Hall, May 12, 1944. HKSKH Bishop's House Archives.
- 19 Morrison Chapel and St. Mark's Church, *Parish Baptismal Registers*, 1940-1999.
- 20 Quoted in Paton, "R. O.," p.130.
- 21 對於湯樸是否寫過這樣一份信現存有質疑。See: Paton, "R.O.," p.134.
- 22 *The Hong Kong Daily Press*, 9 January 1922.
- 23 Li to Hall, February 21, 1946, HKSKH Bishop's House Archives.
- 24 Li to Vincent (day unclear) August 1946, HKSKH Bishop's House Archives.
- 25 Harrison, *Much Beloved Daughter*, 61ff. There are few archival sources from this period, and so we rely on Harrison and her own memoirs.
- 26 《港粵教聲》、第一卷，1947年11月，頁3-4。
- 27 何明華主教的英文手稿現存於香港聖公會會督府檔案館內。
- 28 Li to Hall, February 27, 1950, HKSKH Bishop's House Archives.
- 29 *Raindrops of My Life*, p.37.
- 30 李添媛：「何明華」、《廣東文史資料存稿選片（十）》（中國文史出版社，2008年）。另參 http://www.gzxxws.gov.cn/gzws/cg/cgm/cg10/200808/t20080825_3702.htm，2015年6月18日訪問。
- 31 《文史資料》屬國家、省部級、市級級別刊物。七十年代末開始刊載內部消息。一些中國基督徒被要求撰寫有關傳教士及傳教機構的回憶錄。筆者所見的所有文章都包含有重要的歷史細節，但也誇大了傳教士對於文化侵略的直接推動。

- 32 李添媛：「何明華」。
- 33 Hall to Li, August 8, 1950, HKSKH Bishop's House Archives.
- 34 Li, *Raindrops*, p.22.

一項華人地區的卓越成就： 香港聖公會首五位女牧師的按立及其貢獻

周舒燕 黃慧貞

前言

2015年5月9日，香港聖公會聖十架堂的主任牧師區玉君接受了我們的訪問，重訪了一段關於香港按立女牧師的歷史。區牧師1945年11月1日出生於廣州聖公會救主堂牧區中的一個家庭，1959年14歲時隨父親來到香港。中學畢業後，父親希望她做護士，她卻一心一意要事奉，堅持要讀神學，還立志成為一名牧師。父親起初極不同意：女孩子怎麼可以當牧師？事實上，剛好在1944年，即區牧師出生的前一年，當時的中華聖公會港粵教區主教何明華會督，在戰亂中按立了普世聖公宗歷史上的第一位女牧師——李添嫺牧師。然而，由於「女性當牧師」在戰後引起廣泛爭議，迫於中華聖公會主教院及普世聖公宗的壓力，李添嫺於1946年停止了以牧師的聖職身分事奉。李添嫺的父親曾是區玉君父親的校長，在廣州救主堂時，年幼的區牧師就對李添嫺留下了深刻印象。區牧師回憶說：「每個禮拜，李『牧師』都會騎着自

行車來禮拜堂，一聽到叮叮叮，就知道是她到了。人人叫她李牧師，儘管知道她被撤銷了牧師職銜，但依然都叫她李牧師。」¹當時，區牧師心裏就想：「為甚麼女人不可以當牧師？我就是想當牧師。」於是，她拗過了父親，並得到白約翰會督的推薦，從1969年到1974年到崇基學院攻讀神學。

正當她攻讀神學期間，按立女牧師的呼聲再度在港澳教區響起。香港聖公會白約翰會督積極延續上任何明華會督的努力，並在1971年11月28日成功根據聖公會「憲章及規則」按立黃羨雲（1917-1997）和班佐時（Joyce Bennett，1923-2015）為牧師，使得這一舉措在聖公會體制上獲得正式確立。兩年之後的1973年，他又按立石詠雪（1930-）為牧師，這對志在全身事奉教會的區玉君無疑是一個極大的鼓舞。讀完神學後，區玉君被派到聖公會聖三一堂實習，以協助主任牧師黃羨雲的各種工作：

我覺得黃羨雲很厲害，又做校長，又做堂主任，還在教區做這麼多事。她總是工作到很晚，日以繼夜，真是全心的奉獻。對於爭取做牧師這件事，她和Joyce兩人是相互影響，尤其是Joyce，會說為甚麼不行呢？Joyce為人很耿直，她的表達是很強的，就是覺得不對的，我就是要去爭取。……而石牧師就很有個性，喜歡戲劇，寫很多劇本。²

區牧師亦提到當時一位激烈反對按立女牧師的老人家，他堅持自己不可能在女人跟前下跪去領聖餐。不過，在黃羨雲與班佐時按立成為牧師後，那位老人還是來領聖餐了。³前人成功的經驗，叫區牧師相

信女性當牧師已不再是不可想像的。1977年，為此奮鬥了數十年的區牧師終於實現了她的兒時夢想，成為香港聖公會歷史上第五位女牧師，先後做過慈光堂（1977-1984）和聖十架堂（1984-）的主任牧師。當區牧師被按立的時候，加拿大和美國聖公會才剛剛通過提案正式按立女牧師。⁴

這五位女牧師除了班佐時是英國人，其他四位皆是華人。並且，四名女牧師是普世聖公宗歷史上最先按立的牧師。區玉君牧師也是普世聖公宗最早按立的女牧師之一。她們的出現，無疑是女性在宗教建制地位的一次重要提升。眾所周知，女性在正統猶太教中不能擔任拉比，在伊斯蘭教中不能領導男性。而在基督宗教中，東正教與天主教都沒有女性神職人員，就連改革宗中亦並非所有宗派都接納女牧師。明明女性信徒眾多，能力傑出者輩出，為甚麼女性不能做牧師呢？這樣的提問在現在的香港看來合情合理，在四十多年前在聖公會卻引發過爭辯、憤怒、沉默與不置可否。區牧師的回憶引起我們對那一段歷史的好奇：在白約翰會督於港澳教區破除陳規按立女牧師時，究竟發生了甚麼事？這五位女牧師的按立是如何在聖公宗的歷史以及在港澳教區這一華人社會文化語境中得以推進的？五位女性在其中扮演了怎樣的角色？又產生了何種影響？五位之中，李添嫺、黃羨雲、班佐時皆已息勞歸主，石詠雪牧師自2003年退休以後就過起了深居簡出的隱士生活，偶爾書寫隨筆，⁵而熱情開朗的區玉君牧師則一直在教會活躍至今。為了將這段歷史故事寫得更完整，本文致力於回到1970年代前

後的香港，將白約翰會督按立女牧師的經過再度展現出來，分析香港特殊的社會文化情境，並試圖通過史料勾勒出五位女牧師的性格圖像。

1968 年蘭柏會議後的希望

1966 年，繼何明華會督後，白約翰接任聖公會港澳教區主教之職。上任不久，他就致力於推動聖公會按立女牧師的進程。1968 年，一位加拿大牧師大衛·霍金斯 (David G. Hawkins) 來信質疑何明華會督在 1940 年代錯誤授權李添媛「以會吏身分行使牧師之職」。⁶ 白約翰會督在 5 月 7 日回覆時，辯解李添媛並非以會吏身分行使牧師之職，而是被按立為牧師——縱使之後因中華聖公會主教院的反對而辭職。他在信中還明言雖然何明華會督的按立之舉「引發了討論和一些不愉快」，但相信教會終將會達成共識——讓女性擔任牧師。⁷ 幾個月後，在第十次蘭柏會議上，有關女性按立的討論即被提上了重要議程。

蘭柏會議始於 1867 年，是普世聖公宗最具影響力的會議，每十年舉行一次，由世界各地成員教會的主教出席組成。在歷屆蘭柏會議上，女性能在何種程度上參與及從事聖職工作，多次成為討論焦點。1930 年，第七次蘭柏會議規定女會吏 (Deaconess) 是女性唯一可以擔任的聖職，以分擔教會事工。1935 年，會議主教團又認為女會吏的聖職級別不能與男會吏 (Men's diaconate) 相等同。1948 年，第八次蘭柏會議判定何明華會督在 1944 年戰時按立李添媛為牧師屬於越權 (Ultra Vires) 操作，並拒絕再研究按立女性為牧師的討論。情況到 1968 年才出現變

化。1968年的蘭柏會議報告從神學、個人與社會及文化的考量上，對按立女性的議題採取了較為積極的態度。⁸一方面，它首次承認了女性與男性在聖職中的平等地位，為女性爭取聖職權利辯護；另一方面，它也指出應當考慮教區所在文化環境中的男女平等狀況，讓每個國家或區域性的教省對能否按立女牧師的神學議題可各自進行研究與討論，再提交報告，之後交由蘭柏會議主教團設立的普世聖公宗諮議會（Anglican Consultative Council，簡稱ACC）決定。普世聖公宗諮議會第一次會議的舉行日期為1971年2月。

在漫長的歷史進程中，女性按立牧師的契機終於被打開了，卻仍然可以因未可知的因素無限期拖延。1969年4月19日，當時為女會吏的班佐時給白約翰寫信提到：

最近黃羨雲和我交談，我們都認為，蘭柏會議上主教們認為按立女牧師的問題應該在地化並交給各個地方教會認真研究與商議，倘若（港粵教區）甚麼都沒有做的話，將令人遺憾。……我相信更多女性在看到她們尊敬的黃羨雲會吏所在的尷尬處境以後，她們都不會再期待被按立為會吏。她們看到她在牧養着我們其中一個最大最悠久的牧區，卻沒有權利正式為懺悔的牧區信眾念赦罪文。資歷最小的男性神職人員都有被按立為牧師的特權，反而一個更值得尊敬的、更有經驗與天賦的女性卻不能被按立，教會為何這麼愚昧。⁹

寫這封信的前一年，原為英國傳教士的班佐時會吏，剛剛成為聖

公會聖傑靈女子中學的校長。正如區牧師所言，她是一位勇於表達、抱打不平的女性。之後她又幾次寫信敦促教區作出討論，並表達對按立女性的支持與期待。

白約翰會督沒有浪費時間，隨即推動港澳教區各牧區展開討論。1969年12月4日，白約翰會督發表了「女牧師一職」的中英文牧函，闡述了有關按立女牧師的理據。首先，作者引用了《聖經》及基督教歷史中一些受到尊敬的女性例子，說明女性亦能擔當神職工作。其次，他根據各教堂的初步討論結果，分別列出反對及支持按立的理由。反對方面的依據是：（一）聖公會在過去1,900年對按立女牧師並不熱衷；（二）《聖經》裏沒有明確指出女性可以做牧師，因為如果牧師是中保，他就要像中保耶穌一樣是男性；及（三）在身心方面，男信徒向女牧師細訴心聲會感到困難，女牧師結婚後亦很難分身兼顧牧職與家庭。另一方面，支持者認為：（一）在二十世紀，女性在許多行業的就業機會都與男性平等，相信上帝也希望我們排除偏見，按立女牧師；（二）在原則上按立女牧師，使別人看得更清楚上帝對待世人並無性別之分別；及（三）女牧師之婚事與養育孩子的問題要被考慮在內。支持及反對兩方明確表現出傳統保守與現代開放的不同態度。之後，白約翰會督提醒會眾，按立原則將是嚴謹的，只有少數婦女會被按立，按立後可以在教育方面而不限於牧區工作。最後，白約翰會督還談到了香港之特殊環境，特別是重提1944年何明華會督因戰時需要按立李添媛牧師的舊例。白約翰會督寫到：「1968年蘭柏會議對按立女牧師問題比較開明。

我以為教區議會必須表示明確態度，我才可以在東南亞主教會議上推薦按立女牧師。」¹⁰

為了準備 1970 年 2 月在馬來西亞古晉召開的東南亞主教會議，在 1970 年 1 月 20 日之前，港澳教區的 21 所教堂分別將他們的投票表決結果寄到了會督府。除了澳門的馬可堂為了顧及與當地天主教會的關係而表達明確反對外，其他牧區大部分都是贊同或有條件地贊同按立女牧師的提案。值得注意的是，在有條件的贊同之中，相關牧區亦表達了許多疑慮。最顯著的就是關於女性結婚和生育的問題。例如在聖士提反堂的表決中，牧區議會認為「該有關女士應自願立誓終身放棄結婚權利，然後方有資格被封立為女牧師」，而聖馬太堂、聖馬提亞堂、荊冕堂、聖十架堂亦有類似的意見。再者，女性生理心理的差異也被列入考量，例如荊冕堂的反饋中認為「因女性年齡到若干時，生理心理會變化」，因此「可否請予提早退休」，聖彼得堂也提到這一點。此外，其他的擔憂還包括對教會合一運動的破壞，擔心處理這個敏感議題會造成教會內部的分裂。相對來說，支持方面的理由基本一致：男女平等已是大勢所趨。其中，聖約瑟堂認為按立女牧師是解放性的，需要推翻中國父權家庭體系這一「東方迷信」(the Oriental Superstition)。聖馬利亞堂則再次提及歷史，「本教區前任主教(何明華會督)創舉已開封立女牧師先例」。¹¹

這個結果無疑給了白約翰會督很大的信心。1970 年 1 月 21 日，他在寫給坎特伯里大主教藍賽 (Arthur Michael Ramsey) 的信中說：「香港

是聖公會按立女牧師最可能實現的地方之一」。¹²一年之後，普世聖公宗的歷史打開了全新的一頁。

作為先例的李添嫺牧師

無論是對於白約翰還是其他所有支持按立的聖品和教友，李添嫺在 1944 年的按立無疑為 1970 年代爭取按章程按立女牧師鋪設了道路。在接下來白約翰會督果斷地實行按立黃羨雲和班佐時之前，我們有必要先回顧一下李添嫺這個一直被反覆提及的先例。有關李添嫺的資料研究主要依靠她的自傳。作為聖公宗歷史上第一位女牧師，她的故事確實是一個傳奇。在 1930 年的蘭柏會議上，中華聖公會被宣佈為一個獨立的教省，而港粵教區是它的一部分。與李添嫺按立相關的有兩位關鍵人物，一位是港粵教區的華人副主教莫增壽（1943 年離世），另一位便是任港粵教區與維多利亞教區的主教何明華。

李添嫺 1907 年 5 月 5 日出生於香港，1938 年畢業於廣州協和神學院。1940 年到 1946 年底，李添嫺被調派往澳門，為當地因逃難及各種理由聚居的聖公會教友服務。她的按立就出現在這樣的一個時空。由於原定接管澳門教會的麥彼特於 1940 年告病返鄉，當時為副會督的莫壽增向何明華提議讓李添嫺來接管澳門的牧養工作，何明華同意了。這意味着李添嫺將一人負責整個澳門教會的工作。一年後，又經得何明華同意，莫壽增於 1941 年 5 月 22 日按立李添嫺為會史。¹³戰時澳門難民數量眾多，城市治安異常混亂。在各種黑暗陰影的籠罩下，李

添嫻與會眾一同傳教，致力青少年教育，為貧困的教友向政府尋求糧食補助，她的無私奉獻令當地不論男女教友都十分擁戴她。

澳門馬禮遜堂的聖餐禮每月舉行一次，由廣東或香港地區的牧師前往主持。但是由於處於戰爭時期，不單牧師人數嚴重短缺，自 1941 年 12 月香港淪陷後，通往澳門的道路更完全中斷，香港牧師無法赴澳。根據李添嫻自傳所說，原本來主持聖餐的黃福平牧師向莫壽增副會督建議，讓李添嫻負責主持聖餐。當時何明華在海外，而莫壽增同意了此舉。¹⁴1942 年的復活節，李添嫻便以會吏的身分主持了聖餐禮。1943 年 6 月 4 日，何明華會督致函威廉·湯樸 (William Temple) 大主教，表示若情況容許時，他會向中華聖公會主教院建議按立李添嫻為牧師。何明華的理由是，相比於按立女性當牧師，「讓會吏行使牧師之職」更不附合聖公會聖品的規程。¹⁵1943 年 12 月 16 日，威廉·湯樸回信，說此事將影響深遠，提出反對。然而，由於信件未及在戰爭中送達何明華的手上，何氏於是於 1944 年 1 月 25 日在肇慶按立李添嫻為牧師，然後再於 1 月 27 日寫信通知大主教。¹⁶普世聖公宗的第一位女牧師就這樣誕生了。事實上，從各方面的讚譽看來，李添嫻在服務與事奉上的突出表現早已匹配牧師的職銜。

直到 1944 年 4 月 13 日，威廉·湯樸才回信，態度溫和。而在英國，這次按立引起熱烈討論。6 月 23 日，李添嫻的好友、中華聖公會的女會吏榮藉光 (Lucy Vincent) 向自己母會英國海外傳道會發出一封喜悅的信，內容既為華人女性擔任教會領袖感到高興，也認為華南教

會認可了性別平等的觀念。然而，情況並非如此樂觀。差會收到這封信後，蓋上「不可出版」的批示。¹⁷ 同年 11 月 3 日，威廉·湯樸在去世之前才發佈公函，聲稱何明華會督在按立李添媛一事上越權。他的繼任人大主教傑弗里·費舍爾 (Geoffrey Fisher) 對此事更表現出堅決抵制的態度。他警告按立女牧師會使聖公會內部分裂，同時阻礙聖公會教會參與普世教會合一運動 (這個反對理由在 1970 年代又再次出現)。1946 年 3 月，中華聖公會主教院在戰後舉行會議，費舍爾在開會前特別申明，不希望中華聖公會贊同何明華之舉，也不贊成中華聖公會將有關議題放到蘭柏會議上去討論。同時，他建議主教院向何明華問責，並禁止李添媛行使牧師職權。結果，在主教院開會之前，李添媛為保護何明華會督，決定辭去聖職名銜。在她的自傳中，李添媛寫道：

1946 年，接到何明華主教的秘書施玉麒律師來信，約我返港有要事面商。原來何主教因打破聖公會規則按立我為女牧師聖職一事而遭英國聖公會大主教的批評和反對，並同時提出條件：一是何主教放棄主教聖職，一是李添媛辭去女牧師名銜，任擇其一。我接觸這難題之初，深感不安，思想鬥爭十分激烈，嚴肅考慮去留職位的問題；經片刻的深入默想，懇求上帝指示……我甘心樂意擁護何主教持守主教的聖職。¹⁸

1946 年 2 月 21 日她在寫給何明華的長信中說：

聖公會規定沒有女人可以被按立為牧師，我認為現在到我

該辭職的時候，特別是戰爭也已經結束了。實際上，這是一個古老的教會偏見，而我深知您確實是一位美好而勇敢的教會改革者。您總是盡自己最大努力讓所有事情更接近基督精神，所以大家都認為您是令人讚歎的教會領袖。我們祈禱您千萬不能辭職，我們的教區非常需要您……無論如何，新的規定在不久的將來一定可以通過，因為婦女解放運動比以往越來越熱烈……¹⁹

話雖如此，但撤職對她精神上仍造成很大的壓力。1946年5月30日，她在寫給好友榮藉光的信中談到：

我已經決定去面對所有難題。在耶穌升天日主教來到澳門向眾人解釋按立女人為牧師是不合規矩的，所有人都很震驚，我們教會的部分成員有很大反應。……大家來看望和安慰我。有些女教友看望我時眼裏充滿淚水，並問了很多問題。她們說基督在世上時是非常尊重女性的，為甚麼教會不實踐基督的精神？²⁰

同年5月，何明華在港澳教區討論會上解釋道：

女性被封為牧師最早實現在中國本是不足為怪。……從某些方面看基督教已經攜帶新自由、新機會給中國世界。然而除基督文化外，中國文化給婦女的地位，無論在社會生活方面，或在學術生活方面，向來是很高的。廣東人在中國亦佔有特殊地位。他們保持中國文化的遺傳，並有商業力量與幹力。中國

的古老文化與廣東的前進精神，為上帝所用以預備一位婦女受基督之召，為伊羣牧，此不足奇也。²¹

除了婦女地位提升，何明華會督也強調了中國廣東文化中的實用主義精神，即重實際經驗而不重抽象原則，重果效而不重教條。也就是說，既然李添媛做牧師可以做到很好，那麼她是女性又有甚麼關係呢？

從各種跡象上看，儘管李添媛失去牧師之職銜，但何明華會督和李添媛自始至終都認為按立女牧師是一件正確的、符合基督精神的事。李添媛自中國大陸解放以後，就留在大陸工作，1953年到1958年在廣州協和神學院任教。區牧師記憶裏李牧師每週六、日來救主堂時所伴隨的自行車鈴聲，就是在那個時期。「大家仍然叫她『李牧師』」。另一邊廂，何明華會督仍初衷不改，於之後十多年的在任期間仍然堅持倡導女性可以做牧師。在他1962年7月10日與1963年11月5日的牧函中，他推舉另一位出色的、絕對適合按立為牧師的黃羨雲會吏。²²於是，何明華會督所開闢的按立女牧師之路，便成為他的繼任人白約翰會督的工作，黃羨雲就在白約翰首次按立女牧師的名單上。

通往按立之路

李添媛的按立並沒有隨時間流逝而被淡忘。二十多年後，這一記憶被再度喚起，成為按立女牧師的一根標竿。1970年代初，當李添媛在中國大陸飽受文革迫害時，她沒有想到自己所期待的變革正在香港

發生。1970年3月25日古晉會議後，白約翰會督致信坎特伯里大主教，稱按立女牧師的事宜將於1971年在肯尼亞普世聖公宗諮議會的第一次會議中提上議程。與此同時，香港教會的輿論也越趨於支持女牧師的按立。如1970年1月30日《港澳教聲》(青年版)的報道中指出，各牧區的青年紛紛表達支持按立女牧師，提倡應順應時代，男女平等。2月28日的一篇〈教區議會見聞錄〉稱教區婦女服務團在會議中重申女性擔任聖職只會對教會有益處。²³

1971年2月，在蘭柏會議三年後，普世聖公宗諮議會召開。最後，以24票贊同22票反對的微弱優勢，通過了第28號決議。內容包括三點：28(a)關於按立女牧師一事，仍請世界各地聖公會予以考慮，於1973年提出意見；28(b)如果會督得到其所在地之教省准許，其所按立的女牧師可為普世聖公宗所接受；28(c)關於按立女牧師，應由普世聖公宗諮議會秘書長提請聖公會與其他教會商議後於1973年之議會具覆。

這三點內容之間似乎帶有一絲含混：到底能不能按立？甚麼時候可以按立？按照字面意思，要麼根據28(a)和(c)，再拖延到1973年，要麼就根據28(b)來行動。既然綠燈已經亮起，早前亦已獲得港澳教區各牧區的多數支持，白約翰會督便果斷選擇了後者。4月，他將按立的提案交東南亞教區議會(Council of the Church of South-East Asia，簡稱CCSEA)。但是，東南亞教區議會故意迴避了這條提案，用「保留意見」(Withheld Advice)的方式來表示既不支持也不反對。這裏需要注意的是，1951年以後，隨着中華人民共和國成立後的政治變化，港澳部分

脫離了中華聖公會，與當時香港的維多利亞教區合併成立了聖公會港澳教區，直屬坎特伯里大主教管轄。到 1962 年，東南亞各教區組成了上述提到的東南亞教區議會，而港澳教區則為其成員之一。1965 年，因坎特伯里大主教認為東南亞教區議會將發展為一個獨立的教省，故宣佈放棄對港澳教區的轄治權。然而，由於後來東南亞教區並沒有成為獨立教省，因此在 1970 年代，港澳教區實際上已成為了一個遊離的管治單位。要是港澳教區沒有特屬於某個教省，那麼原則上不論它如何決定，都不會與普世聖公宗諮議會的 28(b) 或東南亞教區議會的這個「保留意見」構成任何衝突。

如果何明華會督是採取廣東實用主義精神（也可能是浪漫地想像了廣東的實用主義）打破教會規則，那麼白約翰會督則是認真按照規則來推進女性牧職的，兩者都需要莫大的勇氣。在普世聖公宗諮議會之後，白約翰已有按立女牧師的人選，一位是何明華曾力推的黃羨雲，另一位是黃羨雲的好友班佐時。這兩位候選人的出生、成長、性格截然不同，卻都是出色的教育與牧靈人才，這裏有必要交代一筆。

黃羨雲 1917 年 2 月出生於傳統而富有的封建大家庭，五歲進私塾念四書五經與詩詞歌賦，九歲入聖公會飛利小學受教。小學畢業後，嚴守古例的祖母認為女子無才便是德，要求她像別的女孩一樣去學女紅然後出嫁。然而，她偏不想受家庭束縛，自己投考了聖保羅女子中學，並在初一時受洗成為基督徒。之後，又不顧家人反對，考進了廣州白鶴洞真光中學唸高中，並學會了獨立生活。²⁴「家裏人甚麼都不贊成，

但我受了基督教影響，對不合理事情會反抗，我一生人都在反抗，對中國及家庭的古老事物反抗」。²⁵ 畢業後，她進入協和神學院進修。1939年，日軍入侵廣州，學校遷至雲南，與華中大學聯合，於是在神學之外，她也修教育學、中國歷史與心理輔導。在求學期間，她因墮馬而跌傷脊骨，留下隱患，導致上年紀後常常得忍着疼痛工作。²⁶ 二戰結束後，她赴美國哥倫比亞大學深造，獲碩士學位。回國後先後在武昌聖希理達女中與香港九龍真光中學任職。之後被何明華會督召回聖公會服務。1957年被委任為聖多馬堂主任牧師與聖多馬小學校長。1958年何明華按立她為會吏。1967年，白約翰會督委任其為聖三一堂主任牧師兼約榮小學校長，並籌建聖三一堂中學。根據她的自述，1937年她決心讀神學時，目的是想做一名聖經老師。但是後來當她知道她協和神學院的校友、前輩李添媛被按立而後被撤職的事，「至此以後，我就深深感到自己應當努力下功夫，準備委身做教會牧師」。²⁷ 她指出當時女性無機會做牧師，但「我時常反對性別分離，不用依從舊規矩，有能力便可改變，無能力當然無法改變」。²⁸

與黃羨雲同時按立的班佐時，於1923年4月22日出生在英國倫敦一個基督教氣氛濃厚的中產家庭，畢業於倫敦大學教育學系。自中學三年級起便成為班上的領袖生（Head Girl），她學會了在眾人面前大聲發言而不膽怯。大學時代，她積極參與基督徒學生運動和其他基督教學生組織。受兩次世界大戰後西方女性主義思潮的影響，她也十分關注女性知識分子的社會地位。²⁹ 1947年，她申請加入英國海外傳道

會，兩年後，即在她 26 歲的時候來到香港。她被差派的第一份工作是在聖士提反女子中學任英語老師，做了九年。³⁰1954 年，她的能力受到何明華會督的重視，差派她幫忙教會中小學的組織與建設。1958 年 10 月，她在一次關於神學教育的會議上，認識了當時已是聖多馬小學校長的黃羨雲。班佐時在自傳中強調，自該次相遇，黃羨雲就成為了她的學習榜樣，尤其是被黃一邊做教育一邊參與各種公共事務的活力所感染。³¹1960-1961 年，她被何明華會督差派回倫敦大學攻讀神學碩士。她認為這次深造的安排是為她日後的按立鋪路。1962 年，她被何明華按立為會吏，與黃羨雲一同在聖多馬堂共事，協助為人施洗、給病人臨終禱告、主持葬禮，及幫忙照顧從大陸湧入香港新界的難民。她一直希望為香港的女生提供與男生均等的教育機會，並積極與政府交涉。1965 年開始，她主持籌建觀塘地區的一所新女校，直到 1968 年，她擔任聖傑靈女子中學建成後的第一任校長。這所學校，在短短六年後，就成為了觀塘地區的名校。³²

黃羨雲是接受過西方教育的中國新女性，班佐時是融入廣東文化（會說流利粵語）的英國女傳教士，在對按立女牧師的看法上二人殊途同歸。黃羨雲強調要反抗舊規矩，不僅是反抗封建禮教的重男輕女，亦是反抗教會中對女性地位的打壓，而班佐時則將反抗直接表現為了仗義執言、積極爭取。1971 年 3 月，在得知普世聖公宗諮議會開了按立女牧師的可能性時，班佐時立即與英國的父母分享了這個消息。儘管當時她的母親正躺在病牀上，他們仍激動地歡呼起來。³³

1971年5月底，白約翰已經決定根據28(b)按立黃羨雲與班佐時為牧師。然而當他將信念推向實踐時，疑慮與反對聲音又出現了。

「就在此時」

1971年6月18日，新加坡主教、東南亞教區議會的負責人周萬一寫了一封長信給白約翰，表示個人支持並十分理解白約翰按立女牧師，但是建議其按照聖公宗諮議會28號決議中的a、c，等到1973年以後再考慮按立一事，並提出當下按立會有造成教會分裂的危險。³⁴之後的一段時間，相關的報紙與雜誌出現了各種言論，標題都很長。有的稱白約翰會督受到壓力聲明暫不按立女牧師，如1971年6月《基督教週報》上發佈的〈基督教會聲明不設女牧師——恐影響與公教親善關係，結婚生子亦成難解問題〉一文；還有的則催促會督應當盡快按立，如真光中學女教師戴郁瑾寫文〈聖公會港澳教區應從速定期按立女牧師——應做的事當首為之倡〉。³⁵

7月，還鬧出一場小風波。《港澳教聲》上一位名叫「一得齋主」的作者發表了〈論「捉鹿脫角」與「有鹿懶捉」〉，對輿論混亂、停滯不前的狀況表示不滿，認為「鹿已捉到，今不脫角，尚待何時？」而那些對按立有疑慮的人，是「實捉到鹿不會脫角或不願脫鹿角之人耳」。文章還諷刺聖公會婦女總團在按立女牧師一事上沒有實際行動，希望她們可以表態。³⁶此文惹惱了婦女總團，隨即以「婦女總團全人」的名義在《港澳教聲》上回覆了〈致一得齋主的公開信〉，為自己辯駁：

本團對未封立女牧師，當然失望，不過並非妥協，更並非放棄。只因最後之決定權仍在會督手中。會督並無公佈要翻案不封立。彼要再考慮，吾人當尊重之，豈能輕舉妄動要挾之？會督若公佈決定不封立時，本團又豈會緘默？³⁷

這封信雖然是還擊「一得齋主」的指責，卻也明確表達了支持按立女牧師的立場。在10月6日白約翰會督的一封勸架信裏，我們得知原來「一得齋主」是石詠雪所使用的筆名之一。白約翰在信中稱，他會替石詠雪女士解開這個誤會，並堅信婦女總團會毫無猶豫地支持按立女牧師。

說到石詠雪，貌似是五位女牧師中最隱世的。即便如此，她還是因按立一事而走進了歷史舞台。收集到的檔案材料中關於她個人的資訊不多，卻留有她寫的四個小劇本和兩冊隨筆。她對自己的評價是「我天性生成我行我素，自得其樂，淡泊名利，與世無爭」³⁸。她隨筆風格簡潔、冷靜、真誠。與其他幾位不斷與外在世界、時代潮流發生聯結的生命歷程相比，她更多地沉浸在個人的思與行的世界之中。她自稱是一個「過分感性的人」，喜歡文藝。³⁹ 戲劇文學是她與自己、與學生、與教友、與上帝聯結的獨特方式。她出生在1930年的香港，8歲在聖公會協恩中學附小寄宿，1939年到1945年，她也在戰爭中經歷了逃難、貧窮與饑荒。她特別記得第一次演戲，是戰後重返協恩中學唸書時給全校上演的話劇《明末遺恨》。1958年在羅富國教育學院畢業後，她在聖多馬小學任教英文與聖經，之後又在約榮小學任教，校長恰好

都是黃羨雲。1967年，為了更好地在課堂上講解《聖經》，她一邊教書一邊去當時設在香港聖約翰書院的協和神學院讀神學。1971年時，讀完神學的石詠雪在班佐時任校長的聖傑靈女子中學擔任校牧。正在那個時候，她萌生了從事聖職的念頭。⁴⁰ 面對按立女牧師的眾說紛紜，〈論「捉鹿脫角」與「有鹿懶捉」〉一文確為「一個過分感性之人」的一則敢怒敢言之作。

到1971年10月，聖三一堂以「大多數教友」為名發起〈為反對聖公會封立女牧師而發的快郵代電〉。在這封郵件的最後，作者高呼五項口號，讓聖三一堂教友們「1、團結起來一起反對封立女牧師」、「2、認識擁護女牧師者的醜惡陰謀」、「3、奉行聖經教訓：『不許女人管轄男人』」、「4、維護聖職尊嚴，不許女會吏管轄男牧師，為全體牧師雪洗聖職恥辱」、「5、擁護聖公會憲章反對封立女牧師」。⁴¹ 與此同時，白約翰會督在10月18日也收到一封署名「全體教友」的英文信件，提醒他要關注聖三一堂的反對聲音，並且聲稱教友們反對會督去按立「邪惡的女教牧」(Wicked Woman Clergyman)、「撒旦女人」(Satan Women)。⁴² 10月20日，又一封署名為「反對聖三一堂任命一位女性牧師的大多數基督徒」的英文信件寄到會督府，內容更加直白。其中一方面指責主持聖三一堂的會吏「黃女士」為了自己當牧師，「拉攏同黨並控制會議」，以致「一些耿直的教友常常不願意參加她的會議」；另一方面，來信者恐嚇會督說，他堅持按立女牧師的行為是「背叛上帝的嚴重罪行」，會受到「來自天主教的鄙視」。⁴³

這些寫信人都沒有光明正大地留下具體姓名，因此也很難給他們回信。奇怪的是，前一年在 1970 年 1 月會督讓各個教堂對按立一事投票表決時，聖三一堂的回覆是贊成的。為何一年多以後才出現截然相反的聲音，還把矛頭指向黃羨雲？這中間發生了甚麼事不得而知。此外，在同一年，白約翰會督也收到了來自天主教婦女團體「聖瓊國際聯合會」(St. Joan's International Alliance) 加拿大部門主任西西莉亞·華萊士 (Cecelia Wallace) 的信，信中表示支持白約翰會督按立女牧師的決定，而她們也為女性在羅馬天主教會中的地位奮鬥多年。⁴⁴

事實是，這期間的眾說紛紜與匿名投訴，不論是來自東南亞教區議會、港澳教區的保守勢力，抑或是英國，都顯示出白約翰會督行動正受到多方的壓力。不過，白約翰沒有動搖。1971 年 11 月 5 日，他寫信給負責聖公會新聞出版的約翰·海因斯牧師 (John Hines)，表示：「我已經得出結論，根據普世聖公宗諮議會的 28(b) 決議，我將按立兩位在職女會吏為牧師，她們是黃羨雲和班佐時。這裏附上按立時我的講話稿副本，請在 11 月 15 日以後發佈。」⁴⁵11 月 9 日，他又將即將在同一天按立的牧師與會吏的名單寄給了大主教。11 月 12 日，收到白約翰按立典禮上發表的講話稿的坎特伯里大主教藍賽給白約翰回信，仍然提醒他反對派的三點理由：1、東南亞教區議會沒有認可；2、普世聖公宗諮議會需要所有聖公會教省對此的意見報告；3、他個人擔心對教會合一造成影響。但是，主教也留了餘地，他說，「儘管如此，我知道普世聖公宗諮議會的其中一項決議令你受到鼓勵，而你自己也衡量過本

土牧師工作的情況。」⁴⁶之後，11月15日到17日，白約翰完成了按立女牧師的宣言〈就在此時〉（“The Time is Now”）。19日，倫敦的教會報紙上大篇幅報道了香港即將按立女牧師的新聞，引用了這篇文章的內容。⁴⁷在文中，白約翰會督說：

……教會代表們太多次被告知解散吧，去研究一下某些情況再說，而這通常會回到舊套路上，表明沒有任何一個具體的例子可以作指導。我的希望就是香港為教會呈現一些女性做牧師的活生生的經驗，以我們和其他人能夠將這一議題建基於實際而非空想上。我並不是說適用於香港的就可以適用於任何地方。而是說，我相信總要有人來起個頭，這也許是因港澳教區作為中華聖公會唯一還在活躍的教區這一特殊地位所決定的。當這事在別的地方還困難重重時，上帝幫了我們一把。

……如果在上帝面前人性將全然地被再現於牧領之中，那麼我們有理由認為牧師的工作不應局限在某一個組羣、一個種族，或者一個性別內。正如聖保羅所說，在基督面前，「既沒有猶太人也沒有希臘人，既沒有奴隸也沒有自由人，既沒有男人也沒有女人，因為在基督之中你們都是一體的」。⁴⁸

1971年11月28日，與其他三位男會吏一起，黃羨雲和班佐時接受白約翰會督按立，成為牧師。外國報紙上刊登了兩位女牧師穿着牧師袍的亮麗合照。⁴⁹正是在這同一天，石詠雪受按立為會吏。

尾聲：新的開始

1970年代亦是香港婦女運動風起雲湧的時期，女牧師的按立亦成為整個時代潮流的重要一環。石詠雪牧師在她2015年6月寫的小傳裏提到，她本無心接受按立，最開始讀神學也只是為了給學生講解《聖經》。1960年代末到1970年代初，按立女牧師的希望瀰漫着整個神學院。她像劇本一樣記下了她畢業時與協和神學院院長保羅·吉布森（Paul Gibson）牧師的三句對白：

你的同班同學都寫信給白約翰會督，請求按立聖職，但我沒有你要我簽名的信。

我從來沒有想過要被按立，我只是想知道怎麼教《聖經》，和每一個我遇到的人做朋友。

這樣的話，你一定要被按立，在人面前承諾你是上主的僕人，否則人們怎麼會認識你，在有事的時候請你幫忙呢？⁵⁰

回去以後她認真思考，最後決定從事聖職。1973年，繼黃羨雲和班佐時之後，石詠雪成為第三位由白約翰會督按立的女牧師，也是香港聖公會歷史上的第四位女牧師。聖公會港澳教區的第五位女牧師正是1977年接受按立的區玉君牧師。到1970年代末，按立女牧師的門已經開啟，香港聖公會更成為普世聖公宗在女性牧職發展上的先驅：

1976年，班佐時被委任為香港立法局非官守議員；1978年，她獲英女皇頒發的大英帝國最優秀勳章（Order of the British

Empire，簡稱 OBE 勳銜)。

1980 年，中國大陸開放後，班佐時到廣州會面李添媛。

1981 年，白約翰主教卸任；同年，石詠雲為照顧中風的母親，暫辭牧職工作 12 年。

1983 年，班佐時退休，離開香港回到倫敦。

1984 年，李添媛恢復牧師身分後，在多倫多與倫敦舉行了按立牧師 40 週年慶祝會。

1986 年，黃羨雲被按立為法政牧師。

1988 年，李添媛以首位女牧師身分參加第十二次蘭柏會議。

回到本文的最開始，在區玉君牧師的回憶裏，還有一件特別值得記錄的事件。那是 1990 年，南非大主教圖圖 (Desmond Mpilo Tutu) 邀請區牧師到南非參加當地婦女總團 (Anglican Women Fellowship，簡稱 AWF) 的團慶。在此之前，圖圖大主教試圖在格拉罕按立女牧師的提案失敗了，於是就邀請港澳教區的女牧師前來提供「明確而堅實的支持」。⁵¹ 婦女總團團長帶着區牧師遊覽了十個教區，去會見那些男牧師和信徒領袖，並邀請區牧師講話，介紹她在香港的工作。區牧師記得其中一次，在她演說完後，有些男牧師過來道歉，說「對不起，我曾經反對過妳們」，有些則流下眼淚。性格直率的她當時沒有多想。回香港後，區牧師在醫院做治療，一位不相識的女牧師聲稱代表許多人來看望她，並要向她表示感謝。⁵² 此時區牧師才知道，她在南非的演講之後，格拉罕很快便通過了按立女牧師的提案。⁵³ 說到此事，她特別



香港聖公會五位女牧師在黃羨雲牧師與班佐時牧師按立十週年的慶典上，
聖傑靈女子中學，1981年。從左到右：區玉君牧師、班佐時牧師、李添嫺牧師、
黃羨雲牧師、石詠雪牧師。

高興，因為她不僅自己成為女牧師，也幫助別人實現了這個理想。事實上，聖公會港澳教區首五位女牧師的按立，是普世聖公宗女性聖職的示範和女性按立聖職的先驅，成為了華人社會對整個基督教會的一項卓越貢獻。

註釋

- 1 區玉君牧師採訪，2015年5月9日。
- 2 同上。
- 3 同上。
- 4 1974年，美國聖公會在費城有11名女性由3位退休主教按立為牧師，卻被其他主教認為違反憲章，引起軒然大波。美國聖公會總會在1976年終於通過提案，並於翌年正式承認之前按立的女性為牧師。加拿大聖公會則到1975年的教區議會才通過按立女牧師，並在隨後一年即1976年，按立該國首六位女牧師。
- 5 為支持我們的研究，石詠雪牧師將2015年6月24-29日所寫的小傳郵寄給了我們，在此致以謝忱。
- 6 “The Rev. David G. Hawkins to Bishop Baker,” 1 May, 1968; “Ordination of Women (1945-1970),” RGI-9.A.11.1 File 1, HKSKH Bishop’s House Archives.
- 7 “Bishop Baker to the Rev. David G. Hawkins,” 7 May, 1968; “Ordination of Women (1945-1970),” RGI-9.A.11.1 File 1, HKSKH Bishop’s House Archives.
- 8 Lambeth Reports (pp.106-108), “Women and the Priesthood,” 1968; “Ordination of Women (1945-1970),” RGI-9.A.11.1 File 1, HKSKH Bishop’s House Archives.
- 9 “The Deaconess J. M. Bennett to Bishop Gilbert Baker,” 19 April, 1969; “Ordination of Women (1945-1970).”
- 10 白約翰會督：〈女牧師一職〉（中文版），4 December, 1969; “Ordination of Women (1945-

- 1970).”
- 11 “Opinion expressed by Churches on Women Ordination (22 December, 1969 - 20 January, 1970),” “Ordination of Women (1945-1970),” RGI-9.A.11.1 File 1, HKSKH Bishop’s House Archives.
 - 12 “Bishop Baker to the Most Revd and Rt. Hon. Am. Ramsey, D.D.,” 21 January, 1970; “Ordination of Women (1945-1970).”
 - 13 參見本書第五章，魏克利：〈李添嫺的按立與事奉：對這一特殊事件的歷史解讀〉。
 - 14 同上。
 - 15 潘乃昭：〈對李添嫺牧師史料的反思〉，http://wk.baidu.com/view/c3e305fd770bf78a652954c8?ssid=&from=&bd_page_type=1&uid=4CE89F453AA845ED3BC646751BEA615E&pu=sl@1,pw@1000,sz@176_220,pd@1,fz@2,lp@0,tpl@color,&st=1&wk=sh&dt=pdf&md=sax_2，2016年2月15日訪問。
 - 16 同上。
 - 17 同上。
 - 18 李添嫺：《生命的雨點：李添嫺牧師回憶錄》（香港：宗教教育中心，1993年），頁42-43。
 - 19 “Florence Li Tim Oi to Bishop R.O. Hall regarding Her Resignation as Woman Priest,” 21 February, 1946; “Deaconess Florence Li Tim Oi (1944-1955),” RGI-9.A.11.2 File 1, HKSKH Bishop’s House Archives.
 - 20 “Florence Li Tim Oi to Deaconess Lucy Vincent,” 8 June, 1946; “Deaconess Florence Li Tim Oi (1944-1955).”
 - 21 潘乃昭：〈對李添嫺牧師史料的反思〉，採用原文作者翻譯的何明華的書信內容。
 - 22 “Bishop Hall to the Revd. P. Tuckwell,” 10 July, 1962; Bishop Hall, “The Story of Deaconess Jane Hwang,” 5 November, 1963; “Ordination of Women (1945-1970).”
 - 23 〈青年座談會：一致贊成封立女牧師〉，《港澳教聲》（青年版），1970年1月30日；蒙貴良：〈教區議會見聞錄〉，《港澳教聲》，1970年2月28日；“Ordination of Women (1945-1970).”
 - 24 黃羨雲：〈世界聖公宗第一位女牧師的心理歷程〉，《信息》（*Message*）（香港：香港基督教協進會），1983年3月。
 - 25 麥肖玲、蔡寶瓊、李紫霞：〈基督教與婦女——三位女牧師專訪〉，《性別研究資訊》，第三期，1992年，頁2。
 - 26 〈黃羨雲法政牧師生平簡歷〉（香港：香港婦女基督徒協會）。
 - 27 黃羨雲：〈世界聖公宗第一位女牧師的心理歷程〉，頁4。

- 28 麥肖玲、蔡寶瓊、李紫霞：〈基督教與婦女——三位女牧師專訪〉，《性別研究資訊》，頁 2。
- 29 Joyce M. Bennett, *This God Business* (Hong Kong: Religious Education Resource Centre, 2003), pp. 45-62.
- 30 *Ibid.*, pp.125-169.
- 31 *Ibid.*, p.205.
- 32 *Ibid.*, p.326.
- 33 *Ibid.*, p.328.
- 34 “Chiu Ban It, Bishop of Singapore, The Chairman, Council of the Church of South-East Asia, to Bishop Baker,” 18 June, 1971; “Ordination of Women.”
- 35 “Newspaper Articles,” June 1971; “Ordination of Women.”
- 36 一得齋主：〈論「捉鹿脫角」與「有鹿懶捉」〉，《港澳教聲》，第 213 期，1971 年 7 月 14 日。“Ordination of Women.”
- 37 港澳教區婦女總團同人：〈致一得齋主的公開信〉，《港澳教聲》，第 214 期，1971 年 7 月 21 日。“Ordination of Women.”
- 38 石詠雪（石磊）：《樹枝之間》（香港：香港婦女基督徒協會），頁 3。
- 39 同上，頁 4。
- 40 〈石詠雪牧師自傳〉，2015 年 6 月 24-29 日。
- 41 「大多數教友同啟」：〈為反對聖公會封立女牧師而發的快郵代電〉，1971 年 10 月。“Ordination of Women.”
- 42 “All Church Members to Bishop Baker,” 18 October, 1971; “Ordination of Women.”
- 43 “The Majority of the Christians Opposing the Appointment of a Lady Minister in Holy Trinity Church to Bishop Baker,” 20 October, 1971; “Ordination of Women.”
- 44 “Cecelia Wallace, Canadian Section Head, St. Joan’s International Alliance, to Bishop Baker,” 1971; “Ordination of Women.”
- 45 “Bishop Baker to the Rev. John Hines,” 5 November, 1971; “Ordination of Women.”
- 46 “Michael Ramsey of Canterbury to Bishop Baker,” 12 November, 1971; “Ordination of Women.”
- 47 “Hong Kong Decision to Ordain Two Women as Priests,” *Church Times* (London), 19 November, 1971; “Ordination of Women.”
- 48 Bishop Baker, “Bishop’s Charge: The Time is Now,” 15-17 November, 1971; “Ordination of

Women.”

- 49 “Bishop of Hong Kong Tell Reasons Behind Ordination of Women,” *The Virginia Churchman*, January, 1972; “Ordination of Women.”
- 50 〈石詠雪牧師自傳〉，2015年6月24-29日。
- 51 “Hong Kong Priest Makes History in Natal,” *CPSA Dispatch*, No. 40, 12 October, 1990.
- 52 〈區玉君牧師採訪〉，2015年5月9日。
- 53 “Derek (South Africa) to the Revd Mary Au,” 22 September, 1992. 由區玉君牧師提供。

第四部分
女性與社會服務

第七章 多重視角下的聖公會女性知識分子： 以郭秀梅為個案

陳睿文

郭秀梅 (1916-1995) 是丁光訓主教的妻子。在過往的解讀中，往往將其隱在丁光訓事工的背後。本文旨在將郭氏作為一個獨立個體進行探索，觀測其作為聖公會女性知識分子的角色扮演。郭氏受聖公會背景之教育，整個生命與事工含括在中華聖公會及華人基督教史發展脈絡中，但又跳出這一框架，有其自身的角色擔當。本文第一部分將梳理郭氏求學及海外歲月，以此觀測其聖公會教育背景及在海外基督教學生運動中的擔當；第二部分則將考察郭氏自 1951 年回國至文革時期在上海及南京兩地的種種；第三部分將觀測郭氏晚年傳道授業之境況。文章希冀透過郭秀梅的個案，反映牧職之外的聖公會女性在生活及事工上的特點，為該方面的研究提供一種具體視角。

早年生活及海外歲月

郭秀梅 1916 年 5 月 5 日生於武漢，其時中華聖公會已成立四年有

餘，並於 1915 年在上海召開了第二次總議會。郭父原籍廣東，當時受聘於武漢鋼鐵廠任總工程師。他曾負笈英國謝菲爾德，據郭秀梅所言「是非常英國派的」。郭秀梅不足一歲時其母過世，後父親續絃。在武漢度過 7-8 年後，舉家遷至上海，這是她畢生度過最長歲月的地方。¹對於秀梅最初的身世，其同父異母的妹妹郭重梅這樣寫道：

姐郭秀梅 (1916-1995) 有一段讓人心酸的襁褓史：她生母 (蔡汝金，1883-1917) 在她才十個月時因病去世；我爸 (郭承恩，1884-1946，聖約翰大學 1903 屆) 忙以護送靈柩返滬 (郭氏祖墳在萬國公墓)。幸好父親同事吳任之先生的夫人熱心照料，所以 1951 年姐姐回國後，我母親 (周石南，1895-1974) 陪她去拜年事已高的吳老太太以謝當年照料之恩。²

關於幼年秀梅，郭重梅曾這樣敘述：

姐姐從小很有主見，母親生我三哥前，姐姐才 3 歲，把兩隻新產核桃藏好，說要給我母親肚裏寶寶吃！三哥 (郭慕孫，1920-2012) 出生、長牙，大人就將這兩隻核桃剝了弄碎給他吃。³

1932 年郭重梅出世時，秀梅正住讀上海聖瑪利亞女校，這原是美國聖公會施約瑟主教 (Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831-1906) 於 1881 年創立的聖瑪利亞書院。⁴ 1923 年由原址梵皇渡聖約翰書院遷入白利南路新校舍，改名為聖瑪利亞女校，被視為「中國女子教育的先導。如同聖約翰書院對中國男子教育的先驅者地位一般」，是美國聖公會在華婦女傳教事業及教育的一個縮影。⁵

1935年秀梅畢業那一年，成為了校刊《鳳藻》(Phoenix)的英文部編輯。該刊創於1919年，每年印發一次，由歷屆畢業班學生負責編輯，內容中英文兼有。後來成為名作家的張愛玲，在就讀該校時曾於該刊發表〈不幸的她〉(1932)、〈遲暮〉(1933)、〈秋雨〉(1936)等多篇文章，受其國文老師汪宏聲的推崇。⁶對於刊名的解釋，在一篇名為〈鳳〉的小文中，該文作者指鳳「象徵着——自由、奮發、活潑、前進和剛強的精神」。⁷這不僅是對《鳳藻》含義的註解，抑或也代表着秀梅及這所女校所畢業的學生在聖公會女校教育浸潤下所持有的獨立自由的性格。這所女校的校長之一孫羅以(Ms. Steva L. Dodson, 1860-?)曾提出「正義與智慧」(Justice and Wisdom)作為該校的座右銘。孫「承接女傳教士先驅者為聖公會教會女學所奠下的基礎，擔任聖瑪利亞書院教師、總監督、校長數職32年」，主導書院發展，並希冀將「婦女意識、性別空間與自主性和中國的女教傳統做一調和」。她指「教會女學應以恢復中國婦女這個長久被中國社會忽視的弱勢性別之全力為目標，並主張婦女應該擁有和男性相同的受教育權」。⁸比起聖約翰書院1905年所提出的「光與真理」(Light and Truth)，「正義與智慧」更着重於對女性人格的塑造。1920年孫羅以回國，由傅德(Miss C. A. Fullerton)女士繼任至1936年，她亦是秀梅在讀時的校長。⁹

《鳳藻》編輯部分中文、英文、美術、幹事四組，在高中各班學生中競選產生。作為1935級校刊英文部的編輯，可推測秀梅當時的英文已在同級中較為出色，這也是她在其後漫長歲月中所從事的職業。

1935 級的「級訓為『端潔』，級色為『蔚然』，級花為『白玫瑰』，取義於端正高潔，如蔚藍之天，清白之玫瑰也。」¹⁰ 這些種種寄託着學校對這羣由聖公會女校所培養出的女性品行的期許。在秀梅的畢業照上，展現出一種聰慧而又持謹的笑容。以教會女學為樞紐的基督新教，希冀每一位參與者都「感受到一種自信、自主、獨立的人格」，這也是縱貫秀梅一生的特質。¹¹ 同時，雖然郭秀梅是在大學才真正熟識基督教並受洗成為基督徒，但聖瑪利亞女校所具有的宗教背景及氛圍，為她日後的信仰起到了鋪墊作用。1952 年當她從美國歸來後，還一度成為了聖瑪利亞女校的校長，把來自學校的信仰與知識施給下一代。¹²

1935 年，同樣從聖瑪利亞女校畢業的龔普生（1932 級，其妹為龔澎，1933 級）從北平燕京大學致信母校 1935 級學生，指「總覺得我們中國有些不如洋人，以為甚麼科學或社會科學凡是歐美發達的，中國人總不如洋人，可是到燕大來，卻使我發覺到智力體力上我們大中華民國國民，雖不敢說超過歐美人士，但最少我們是不落人後，我們有不少歐美也震名的學者。」¹³ 1936 年，秀梅也入讀燕京大學。這一年，中華聖公會東川教區及西川教區成立。秀梅在燕大結識了龔普生。龔其後同郭秀梅、及後來成為秀梅丈夫的丁光訓一起在基督教青年會學生部門工作。據丁光訓回憶，是龔普生促成了他與秀梅的婚姻。¹⁴

入讀燕大後不久，郭秀梅因身體欠佳，不得不退學回上海休養。其時美國聖公會所辦的聖約翰大學（St. John's University）已從 1936 年起開始招收女生，打破了只招收男生的傳統。¹⁵ 故當秀梅身體康復後便

入讀聖約翰大學教育系繼續學業。約大具有「由單一差會（美國聖公會）主辦，以西學為中心，以英語為媒介，全面引入美國自由教育理念和制度的辦學模式」。¹⁶ 其宗旨是「在使學生有廣博之自由教育，先使學生對於英文文學，有徹底之研究。然後授以科學，使之明瞭真理，以增進人類之幸福。」¹⁷ 入讀期間，秀梅於 1940 年受洗。其時太平洋戰爭爆發，約大校長卜舛濟（Francis Lister Hawks Pott, 1864-1947）返美（直至 1946 年再次歸來擔任校長）。¹⁸ 兩年後，即 1942 年，秀梅畢業。丁光訓也於該年在約大拿到神學學士學位。¹⁹ 那年出於中國教會本色化進程的日趨推進，約大成立由中國人組成的緊急校董會，所有行政職務均由華人擔任。²⁰ 當時丁光訓和郭秀梅一同在上海基督教青年會和「上海聯」工作。秀梅曾是「上海聯」的組織部長，她的這份工作是不帶薪水的，而且還頂住了父親反對的巨大壓力。一位尚在大學讀書的年輕女性就參加經常拋頭露面的社會公益工作在當時並不多見。另一方面，約大不僅女生很少，整個學校氣氛也相對保守。然而這些不利條件展現出秀梅的勇氣和才智。²¹ 同時，在同丁光訓「短暫的交往之後，兩人於 1942 年 6 月 12 日於上海天主堂結為連理，這正值兩人獲取學位及丁光訓被按立為牧師之後。」²² 據丁光訓的表妹李葵所述：

1942 年，我表哥光訓與秀梅舉行婚禮。之後，我表哥提升牧師（原文為主教，有誤），由我外公朱葆元主教授予。以上兩大喜事均在上海五原路天主堂舉辦……。²³

自此，秀梅開始了人生的另一旅程。她的個人生命及婚姻，共同



1935年郭秀梅的聖瑪利亞女校畢業照。

參與在教會的事工裏。當時丁光訓通過顧子仁的推薦，於 1942 年擔任上海美國禮拜堂（今上海國際禮拜堂）代理牧師，這是他首次及唯一的一次牧師任命。秀梅遂同丁光訓一起搬離父母的家，住在教堂附近。丁家則常有來自學生教會的朋友、訪客，作客暢談甚至留宿。²⁴

1945 年 8 月 15 日，日本投降。是秋，丁光訓離開美國禮拜堂，隨後於 1946 年被任命為加拿大基督教學生運動（The Student Christian Movement of Canada，簡稱 SCM）傳教秘書，於 5 月離開中國。秀梅則受邀陪同丁光訓，在基督徒學生運動中負責另一些任務。²⁵

早在四十年代，丁光訓便十分強調婦女對教會和社會的貢獻，他見到女性在中國所發揮的才能，其中最顯著的例子正是他的妻子秀梅。一到加拿大，秀梅就同丁共同參與在基督徒學生運動的工作中，「她似乎也一直都很確定自己將改變世界，並對交付給她的任務全力以赴」。在抵加不久後，她曾這樣寫道：「希求將我們的世界轉化為一個基督徒的世界，這需要每一位基督徒的努力——包括你和我——無論我們有多麼微不足道。」²⁶

郭秀梅與丁光訓的行程安排雖不相同，但都受邀參與教會和基督教學生運動的聚會。秀梅也常常勇敢地表達自己的意見。據史料載：

有一次，她對一個教會羣組講述中國「解放區」的事，對此有一篇短小的報導刊於加拿大的當地報紙。其後，仍屬國民黨掌管的中國大使館便致電丁光訓表達不滿之情，並告誡他應管好自己的妻子，「尤其是她的口舌」。²⁷

這一小事反映出郭秀梅活潑直率的性格，這一性格與丁光訓的審慎少言形成對比，使他們在生活中相互配合。另需一提的是，秀梅來加時已有身孕，然而嬰兒僅出生三天便夭折了。為此秀梅曾寫過一封感人的分享信，寫給在這段悲傷時期給予支持的朋友們。她將孩子的夭折與更廣泛意義上的社會變革聯繫起來：

我想，他 / 她稚嫩的臉龐拼命渴求生命的那一幕，只是從上帝而來的一個訊號，召喚着我為了一個更好的中國，一個更好的社會越加熱忱地工作，越加全情投入。在那裏，母親們不再平白無故地遭受痛苦，而嬰孩也不會再輕易夭折。²⁸

丁光訓在向基督徒學生運動所遞交的總結報告中，特別指出「中國的女性將自己看作是更廣闊社會鬥爭中的一分子」。這裏的女性，指的是參與革命變革運動的女性，而非傳統的婦女。她們並不希望自己被限在家庭這一觀念中，而是堅信應當為和平而奮鬥。在此，他指的應該就是秀梅及如同秀梅一般的女性。²⁹ 秀梅「為教會、為信徒、為社會服務所表現出的熱情和才幹」，以及她優異的英語水平，使她不僅在這段海外歲月中起到輔佐作用，更具有自己獨有的貢獻。³⁰

加拿大基督徒學生運動主席在 1947 年全國宣教大會的結束報告中，這樣肯定丁氏夫婦在加拿大的工作：

傳教委員會近年來所做的最具意義之事，莫過於將丁光訓夫婦從中國帶到加拿大。正是他們在我們當中的存在，為世界教會之涵義翻開了新的一頁。這是兩位富有恩賜、分別為聖的

基督徒，他們來自一所年輕的教會，卻在停留加拿大期間，完成了加拿大人力所不及的工作。首先，他們為我們帶來了前所未有的嶄新而宏大的中國圖景；自此之後，每當我們想到那片偉大土地上的姊妹教會，我們的紀念總是通過光訓和秀梅，以及他們所告訴我們的事。其次，或許是更加重要的是，他們幫助我們更為客觀地看待自己。通過清晰的洞察力和強有力的表達，他們檢驗了我們這項運動的優勢與不足。³¹

是秀梅與光訓一同，為這份工作帶來了來自中國的生機。其後，他們一同前往紐約。1947年9月，丁光訓開始修讀紐約協和神學院與哥倫比亞大學教育學院的聯合神學碩士學位，秀梅亦就讀哥倫比亞大學教育學院，並於1948年共同取得學位。³²

在紐約協和神學院，他們參加了北美基督教中國學生會（The Chinese Students' Christian Association in North America，簡稱 CSCA）。該聯合會創立於1909年，「不僅是青年會運動在留美教育運動中的一段歷史插曲，更是考察留美中國基督徒羣體如何尋索和實踐基督教信仰價值的一條歷史主線。」³³ 該會的成員是來自在美國讀書的三千餘名中國研究生。鑒於他們大部分是非基督徒，因而這是一羣「尋求信仰」的中國學生，而非篤信的基督徒所組成的團契。將學生們帶到一起的，是對基督教的興趣、對與其他中國學生相聚的渴望，以及對中國社會變革的委身。³⁴ 秀梅聲稱，中國基督徒學生聯合會是「美國教會與中國未來領導人之間最有效的結連」。³⁵

1949年，秀梅接續當時的基督教中國學生會總幹事林達光，成為該會的第一任女總幹事。³⁶ 鑒於她當時正在哥大教育學院進修，且需照顧剛出生的兒子，這一任命並沒有明確任期。³⁷ 但他們的家因此成為了「到訪紐約的中國學生的宿舍——這些學生僅靠很少的津貼過活。他們會來到這裏吃頓飯，沖個涼，或會面探討中國的最新新聞。」秀梅憶起在紐約的日子時，稱之為「非常幸福的生活」。³⁸ 這也幫助她緩解了工作壓力，直到兩年後，秀梅和光訓帶着三歲的兒子丁言仁回到中國，開啟了她人生的新篇章。

擁抱新中國：從上海到南京

1951年夏天，丁光訓不顧一些外國朋友的善意勸告，帶着秀梅和年幼的兒子回到中國。這表明他一直把自己定位為中國的神學工作者，並且始終堅持從中國的現實出發進行神學探索。³⁹ 時值朝鮮戰爭爆發，在華的外國傳教士先後離開中國大陸，中國教會與海外教會的聯繫也因此中斷了。此前，中華聖公會主教院和常備委員會已於1950年7月在上海會集，表達對中共及脫離外國教會掌控、實行中國教會獨立的支持。⁴⁰ 雖然難以判斷中國教會的境況將會如何，但丁家毅然決定回到中國教會服侍。郭重梅在回憶他們回國的情景時這樣寫道：

我們吃了早夜飯去西站迎接。之所以西站下車，因丁家老家在白利南路即長寧路，在西站旁邊。次日白天，姐姐三口回娘家，相約我去路上候，先陪他們去萬國殯儀館爸爸骨灰存放

處。姐姐見了照片就傷心地哭，他們出國後半年爸爸逝世。⁴¹

秀梅此後於 1952 年 2 月被任命為母校聖瑪利亞女校校長，同時教授英語。據李葵記述：

郭校長除了當我們的校長，自 1951 年秋直至 1952 年我們高中畢業，她也擔任我們班的英語主課老師。郭校長流暢的外語，豪爽的風格，精確的分析與講解課文，博得我們班同學的欣賞、愛戴和敬重。用一句上海話來比喻郭校長的為人和開朗的氣質可謂「刮拉鬆脆」，再恰當也沒有了。⁴²

鑒於 1952 年的大學院系調整，教會大學被取消，各學科被調整到相應的公立大學，教會中學也由地方政府接管、合併成立新的學校。在此情況下，聖瑪利亞女校與原美國監理會建於 1892 年的中西女中在 1952 年 7 月 5 日合併，成為上海市第三女子中學。

對於那日的情景，有如下的記載：

那日早上，秀梅親手摘下了「聖瑪利亞女校」校牌，將它放進門房間。全校學生排成整齊的隊伍，由教師帶領步行到江蘇路 155 號原中西女中的校址參加市三女中成立大會。中西女中原長方形的校牌已經摘下，師生們正在將「上海市第三女子中學」的長條形校牌往門柱上掛。⁴³

其後秀梅被調任至市二女中任校長，為期兩年。⁴⁴ 對於她在聖瑪利亞女校的短暫歲月，李葵指「郭校長是母校最後一任校長，雖然任期僅一年，卻帶給我們深遠的影響。在她的教導下，我們獲得了不少啟

發、動力與自信。我們班全體以優異成績考上理想的大學。這與郭校長在教育事業上的功績分不開。」⁴⁵

1952年11月1日，11間神學機構合併組成金陵協和神學院。時年37歲的丁光訓由吳耀宗推薦成為神學院院長。當時丁光訓時常往返南京上海兩地。秀梅則在上海工作，並照顧兩個年幼的孩子（1952年他們又有了第二個孩子丁和平）。1954年，秀梅和孩子一同搬去了南京，「他們搬入莫愁路的房子，除了文化大革命的幾年，這裏此後一直是他們的家。」⁴⁶ 郭秀梅「憑藉自己優厚的學術和教學背景受聘於南京大學外文系」，她同時也參與江蘇省的婦聯工作，展現出其社會角色的多元性。⁴⁷ 據李葵回憶：

後我表哥長期駐南京工作，全家自上海遷往南京。表哥任南京金陵神學院院長、對外友好協會會長等要職，1954年9月表嫂秀梅隨調至南京大學任外文系教授，深受歡迎。她具有豐富的教學經驗，受到一致好評，獲得南大先進工作者等稱號。她也參與多項社會活動，長期任江蘇省婦聯副主席、江蘇省兒童少年福利基金會副會長、南大工會副主席等，並曾於1955年作為中國婦女代表之一出席聯合國在瑞士召開的世界母親大會。⁴⁸

1955年6月19日，丁光訓在上海救主堂被祝聖為聖公會浙江教區主教，逾700名人士參加了是次崇拜。其間沈子高就大使命進行講道，內容涉及三自和當時的政治主題，但其間最重要的信息是指出應該對

教會牧養、福音、教育工作予以更大關注及加強教會組織。⁴⁹ 是年，中華聖公會主教院與常備委員會在上海召開了最後一次議會。⁵⁰ 1956年5月，三自愛國運動設立國際事務委員會，旨在「維護世界和平，促進基督教團契及與國際基督徒人士的友好合作」。鑒於丁光訓與郭秀梅所擁有的經驗及廣泛的國際關係，他們雙雙受任加入這一新的委員會。⁵¹ 是年9月初，丁光訓和郭秀梅從莫斯科返京，當時正值中國共產黨召開第八次全國代表大會前夕。這次大會是中共11年來首次舉行的黨代會，是一個極為重要的政治里程碑。政府為民眾日益高漲的支持及對基本制度改造的勝利而歡欣鼓舞。國際形勢正在改善，國家和平而穩定，經濟也得以發展。這些變化受到了如丁光訓和郭秀梅這般的知識分子的歡迎。⁵² 當時秀梅依然在南大教書，直到文革的來臨。

1966年6月12日，革命學生及教職工聚集在南京大學，聲討校長兼黨委書記匡亞明。匡亦是丁光訓和郭秀梅的好朋友和支持者。他成為了文革中首位被免職的大學校長，其離去標誌着這場運動在南京的開始。丁光訓其後在武裝保護下到了蘇北連雲港，他剛剛離開南京，紅衛兵便造訪了他的家：

他們又一次地洗劫了房屋，尋找「四舊」的證據。他們告訴郭秀梅，令其家人四個小時內離開房屋，然後他們開始從二樓窗戶外扔東西。秀梅收拾了她能帶走的東西，在傭人的幫助下，帶着兩個孩子，先搬到了教會後面的一座小房子。一段時間之後，又搬到了神學院附近的大鋼銀巷5號的一個小屋裏。

從這次匆匆離開之後，直到 1972 年，這個家庭沒有再回過他們的家。

郭秀梅同另一個於 1949 年之前受業於南京大學的資深教授一起，受到了紅衛兵的批判。她從未提及自己曾受過的身體上的虐待。但她曾一度同其他大學的老師一起，被指派用一個小刷子清潔大學的游泳池。為了完成這個任務，她必須在沒膝的水中連續站立好幾個小時。一開始她穿着膠鞋，但後來紅衛兵要她把鞋脫下來。就是在這個時候，她的關節炎變得更嚴重了，到了 1960 年代末，她在走動的時候也需要輔助。到文革結束的時候，她已經完全只能依靠輪椅了。⁵³

據李葵記述：

下一步即令郭校長勞動改造，她日復一日的工作變成了清掃衛生間、打掃游泳池，每天同冰凍的冷水打交道。南京冬季氣候是寒冷的，郭校長年過半百的身體經此寒氣入骨，導致她患上了嚴重的關節炎，手指足指均開始疼痛變形。六十年代後期病情急速發展惡化，已診斷出風濕性關節炎，且影響心臟，四肢已完全僵硬畸形，手足都失去了正常功能。她無法握筆、拿筷子、上下樓梯等。在病魔纏身、段段關節陣陣劇痛的日子裏，郭校長仍保持樂觀情緒，她說自己還有清醒的頭腦。⁵⁴

相比曾經的清風快馬，這真是些截然相反的年月。有意思的是，秀梅曾在她 1935 年於聖瑪利亞女校畢業時，寫過這樣一首詩：

霧中的生活是美麗的，可也是迷糊的；
風下的生活是痛苦的，可也是警醒的；
沒受過水深火熱的人，不會明瞭水深火熱的痛苦；
也只有受過水深火熱的人，才知道怎樣去避免水深火熱。⁵⁵

這首詩表達出直面困頓生活的勇氣與必要性。文革的衝擊即是一種水深火熱。這一表述作於郭秀梅的青年時代，卻有一語成讖的意味。或是自身所帶有的性格，加之在聖公會女校、大學中所孕育的堅韌獨立的特質，幫助她捱過了患難的歲月。這是信仰、教育背景及個人修為所共同鑄就的。

1976年，在「四人幫」落馬兩週後，丁光訓和郭秀梅在他們的家中，和一個由美國宗教領袖組成的小組進行了會晤，他們談了在南京所發生的，也作出了自己的解釋。⁵⁶

會晤結束後，丁光訓被要求帶領小組禱告，他用漢語背誦了〈主禱文〉。這一經歷令美國客人甚為動容。「這是一個美麗的時刻」，「我們走進南京的雨夜，為着與一個男人和一個女人的緊密聯結而情緒高漲，他們光輝的信仰堅固了我們。」⁵⁷ 無論是丁光訓還是郭秀梅，都很少同中外友人談及自己的基督信仰，但即使在文革最艱難的歲月裏，他們依舊信仰上帝。作為粉碎「四人幫」後的第一次會晤，它標誌着中國基督教普世關係的一種新開始，也是丁氏夫婦個人的重生。

晚年：作為教育工作者的郭秀梅

文革結束後，郭秀梅投身於教學工作及書籍編撰。她的教學，實則在文革結束前即有開展。當時郭家全家遷回原宅，秀梅從此可在家裏教課：

當時的原宅裏是空的，無家具，學生都就地而坐。他們如飢如渴抓緊分秒向郭校長多討教，用功地進修外文充實自己。沒有一個大學生抱怨坐在地上太累、不舒服。正因為郭校長熱忱的精神、頑強的毅力、雖手腳殘疾仍堅持工作，深深打動了他們每一位學者的心。⁵⁸

1975年，秀梅得以重上講台。她的大哥哥郭星蓀醫生為方便姐姐去南大授課，還特別為其製作了一輛特製的腳踏車，為不喜求人的秀梅帶來了便利：

但那時她已殘疾，行動極不方便。於是郭校長的大哥哥郭星蓀醫師建議並親手設計、購買材料、加工製作了一輛裝有四隻大輪盤的腳踏車，並親自送到南京。將中間的座位降低。郭校長使用後挺滿意，這樣她每天可騎上這輛自行車去南大授課。郭校長最喜歡不求人，她極感激大哥哥對她的關心和愛護。……路上眾多入羣都會指指點點，甚至發笑，因為這個式樣的「自行車」確是史無前例。然而郭校長一點也不在乎，她只靠自己可抵達目的地即可。⁵⁹

坐着輪椅來南大的情景，也成為郭秀梅在人們心中的一個印記：

1975年郭秀梅得以重上講台，開始給高年級學生開設修辭學課程。她的課旁徵博引，內涵豐富，很受學生歡迎。但可惜的是，她那時已無法站在講台上，而不得不坐在輪椅上授課。當時外文系的課大多在教學樓東南的白樓，進樓裏都要經過一層層的台階，常常是學生輪流把郭秀梅的輪椅抬上去。⁶⁰

這樣的好景不長，「沒二三個學期，她的雙手關節變形更惡化，更劇痛，由於雙手無法握柄，把手靠手腕控制太不安全，有一次還差點出車禍，她不得不放棄這輛四個大輪的自行車。」⁶¹

對於秀梅獨到細緻的教學，另有篇幅記述：

……班裏的同學來自五湖四海，甚麼山東的、廣東的、江蘇的等等，口音雜亂。所以，郭秀梅就乾脆多用英文講解和提問，學生也盡可能用英文回答。既避免了中文提問回答的不便，又給所有學生創造了更好的英文學習的小環境，展示出郭秀梅善於駕馭教學環境、因勢利導的功力。不僅如此，她在教學的細微處也同樣精益求精，兢兢業業。例如，她批改作業非常仔細、認真，關節炎也影響到了她手的運動，使之不像常人那麼靈便，她就一點點慢慢改。學生拿回的作業和試卷的批改處，總是一目了然，清爽乾淨。另外，鑒於當時的特殊情況，學生們常常是層次不齊，水平不一，但對任何學生的任何疑難問題，她都會耐心講解，沒有絲毫的不悅。⁶²

據郭秀梅的學生安希孟所述：



郭秀梅（中）與學生及同事在南京大學，1986年。

丁先生的夫人郭秀梅女士是南京大學外文系教授，每次講課都要由學生用輪椅推到教室。但南大外文系的學生極愛聽她的課。這使我至今很納悶：南大人才濟濟，何以學生愛聽《聖經》文學課。南大畢竟是南大。一般院校不會開設宗教或《聖經》課。中國至今有的地方，大學外文系不開基督教文學課，甚至視基督教為異物另類！南京大學外文系學生參與基督教堂唱詩班，參與聖誕和禮拜唱詩活動，這似乎與他們的專業息息相關。我們視之為平常和專業需要。⁶³

到了1981年以後，隨着郭秀梅病情的發展，已經不可能坐輪椅去學校了。「所以，學生就改為到家裏來上課，這種特殊的方式一直持續到1987年。這以後，郭秀梅就主要在家裏閱讀和寫作。」⁶⁴

當時秀梅另參與書籍編撰工作，主要作品有《聖經淺析》等。《聖經淺析》包含欽定版《聖經》的大量篇幅，內中有文本分析及從中國人視角作出的闡釋等。⁶⁵1990年修訂為《聖經探索》，增加《新約》內容，去除了原來版本中太過冗長的《聖經》篇幅。⁶⁶

對於編撰的初衷，郭秀梅自己這樣寫道：

促使我為中國學生撰寫這樣一部《聖經》文學書的，是我日益意識到在中國人學習英語的過程中，有這樣的一本書是極其需要的。在我任教南大的30年中，經常遇到有關《聖經》的問題——比如一處引文的來源，一處典故的出處，或者是成語的含義。確實，當我們用英語寫一些文章或小說時，我們總是會

遇到與聖經相關的文獻。有一些，比如“the apple of one's eyes”以及“a thorn in the flesh”，經常出現在我們有限的閱讀視野中，成為我們詞彙的一部分。有一些，比如“wolf in sheep's clothing”和“new wine in old bottles”，在中國語言中也有獨特的表達。

然而，我逐漸意識到問題不在於我們知道自己缺甚麼，而在於我們不知道自己缺的是甚麼。……像“the elder brother”、“the second mile”、“a still small voice”、“the voice of one crying in the wilderness”、“writing on the wall”這樣看上去非常簡單的詞，如果沒有《聖經》的背景，對於學生來說，可能會有意想不到的困難。⁶⁷

她又自述編撰的必要性：

從更廣的層面來說，我們中國人可能比較難以意識到整部《聖經》在西方文化和社會中所具有的影響。西方文化的每個方面，西方生活的每一側面，都帶有《聖經》的痕跡。不信仰基督教是一回事，但了解這部被譯成上千種語言、在多種語言（包括英語）中有最大銷量的《聖經》，則是另一回事。我認為，英文《聖經》是學習英語的學生的必需品，這一點是無庸置疑的。我為我的英語學生而撰寫這一本書，故而這本書是獻給他們的。⁶⁸

另有《漢英成語手冊》，收錄了近 3,000 條漢語常用詞條，對英文的慣用法予以註解或舉例說明。對翻譯工作者來說，這是一本經典的小工具書。⁶⁹「要完成這部漢英成語詞典極不簡單，必須咬文嚼字，熟悉

與精通兩國日常用語，得將中國成語默契地譯出其真正含義。如果光是按字面翻譯，非但不達意，還會鬧笑話。例如，『胸有成竹』絕對不能譯成“*There's bamboo in the chest*”。還會大吃一驚，更莫名其妙。」故而這一成語詞典傾注了郭秀梅許多的心血，給外事人員留下極大的應用和參考價值。對外國人來說，則可幫助其理解中國的成語。⁷⁰

《實用英語修辭學》是郭秀梅的另一部作品，旨在幫助大學英語專業三、四年級的學生及相應水平的自學者掌握英語寫作的一般規律和慣例。該書從學生寫作中舉出許多常見的錯誤和問題作為例子，藉此幫助讀者學會地道英語的用法，另指導學生寫各種文體。⁷¹

這些著作承載着秀梅晚年的精神與心血。她著書立文，將教育放在首位，這是她晚年的一個寫照，也是她作為聖公會女性知識分子的一個重要體現。八十年代後期，她榮獲加拿大多倫多維多利亞大學所授予的榮譽博士學位，將信仰、知識結合於一體，在時代的變遷中，產生不息的作用。

餘論

我們在上文中對郭秀梅三個時段的生活及事工進行了大致的俯瞰，可見她從多重角度反映出一位聖公會女性多姿的風采。郭氏受教於聖瑪利亞女校及聖約翰大學，在這些聖公會所辦的學校中，培養出她獨立的思想與意識。後因着與丁光訓婚姻的連結，參與在丁光訓的事工中。她外向的性格與丁光訓的內斂互補，但她同時又是一個獨立



郭秀梅和丁光訓主教在南京聖保羅堂。

的個體，有其特別的擔當。例如她在北美的學生運動中就有着獨特的貢獻。

與此同時，她的生活行進在中國基督教史、中國社會變遷的框架中。作為一名聖公會女性知識分子，在其回到祖國後，她擔任過聖瑪利亞女中的校長，後又執教南大，以教育工作者的面貌作為她主要的社會角色。與此同時，她也參與江蘇省的婦女工作，展現出另一重面貌。

除此之外，我們也需強調她個人的魅力，這是歷史、時代、際遇因素之外的重要方面，幫助塑造了她作為聖公會女性知識分子的多彩形象。例如，據郭重梅所述，秀梅也常常通過自己明晰的眼界來幫助家人：

1953年我在同濟學習上有困難，要爬屋頂、下工地，團委及吳教務長找我談話，轉校讀文科，家中惟姐姐支持我，不為過去兩年半可惜，要為今後幾十年工作着想。

1962年夏，我們去北京遊香山，光訓哥和三哥帶着四個孩子爬山，三嫂（桂慧君，1919-）陪我母親慢步，姐姐和我變成第三組，她邊走邊抓住機會教我英文，這種路叫 zigzag（之字形路）。⁷²

她也是一位充滿幽默的女性：

1963年秋姐姐來滬治療心絞痛，住中山醫院。我陪媽去探望她，當時媽快近七十，又纏過小腳；姐姐謙意地說：「你先走長廊再登萬壽山！」姐姐說話就是這麼風趣！剛生產電子手錶

時，要看時間只有鐘點及分鐘，即無指針的。姐姐講：「我不喜歡這種沒面孔的錶！」⁷³

和秀梅活潑的精神相輔的，是她樸素低調的行事作風：

郭秀梅和奢華尊貴無緣，……她一貫崇尚簡樸、淡雅的格調，更不屑用丈夫的權位來抬高自己的尊貴，而是一貫低調自然，雍容大方。五六十年代，當週末丁光訓有客人來訪，而不需要她出席時，她會悄悄帶着兩個兒子去教堂。和丈夫丁光訓一樣，她非常關心普通人的困難。她是紅十字會員，常常捐錢捐出去，她最喜歡別人的稱呼是諸如郭老師、郭師母、郭秀梅、秀梅，而不是丁太太、郭小姐。⁷⁴

郭秀梅的這些性格，與她的經歷糅合在一起，構成了一位聖公會女性知識分子的獨特面貌。1995年，秀梅離開了世界。她的葬禮在南京莫愁路堂舉行。在其送別儀式上，韓文藻以「愛永不止息」總結她的一生。

在此我們需要強調的是，郭秀梅的聖公會女性形象，不在於聖職的服侍，而在於社會的參與。但反過來，她的生活事工又浮沉在一個中華聖公會及中國基督教發展的脈絡之中。她婚後生活無論是在上海、在加拿大、還是在南京，都有意識無意識地參與在丈夫的教會服侍中。她自己任聖瑪利亞女校校長時，因1952年院系大調整，經歷了聖瑪利亞女校與中西女中合併的歷史過程，因而直接見證了中國基督教在政治語境下所帶來的教育變遷。她的社會擔當比如執教南大等，可能並

不屬於教會範疇，但也含有她曾受過聖公會教育的影子。秀梅在聖瑪利亞女校及聖約翰大學不僅掌握了出色的外語及能力，更重要的是，她獨立及自由的女性意識受到鼓勵與培養，這是聖公會教育賦予她的禮物，配合她其後的歲月，使她的人生煥發出獨有的光芒。

值得一提的是，有許多如同郭秀梅一樣的聖公會女性，分別在教育、醫療、商業、政治上作出了她們獨有的貢獻，如前文所提及的龔普生、龔澎等。她們的社會角色需被視為更廣泛中華聖公會事工語境下的一部分，有待進一步研究。郭秀梅作為其中的一員，她的個案在此可起到拋磚引玉的作用。

註釋

- 1 魏克利訪問郭秀梅，1991年6月9日，南京。
- 2 郭重梅：〈憶姐姐郭秀梅〉，徐永初、陳瑾瑜主編：《追憶聖瑪利亞女校》（上海：同濟大學出版社，2014年），頁40。
- 3 郭重梅：〈憶姐姐郭秀梅〉，頁40。
- 4 聖瑪利亞書院是由首位美國聖公會在華主教文惠廉（William Jones Boone, 1811-1864）所創立的文紀女校與俾文女校合併而成。
- 5 徐永初、陳瑾瑜主編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》（上海：同濟大學出版社，2014年），頁149-150；Jessie G. Lutz, *China and the Christian Colleges, 1850-1950* (New York: Cornell University Press, 1971), pp.32-33.
- 6 張愛玲：〈不幸的她〉、〈遲暮〉、〈秋雨〉，徐永初、陳瑾瑜主編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》，頁226-229、235。
- 7 汪榮：〈鳳〉，徐永初、陳瑾瑜主編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》，頁225。
- 8 林美玫：《婦女與差傳：十九世紀美國聖公會女傳教士在華差傳研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011年），頁179。
- 9 徐永初、陳瑾瑜主編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》，頁38。
- 10 孔寶定、陳善明：〈1935級級史（節錄）〉，徐永初、陳瑾瑜主編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》，頁258。
- 11 林美玫：《婦女與差傳：十九世紀美國聖公會女傳教士在華差傳研究》，頁193。
- 12 徐永初、陳瑾瑜主編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》，頁65。
- 13 〈1932級龔普生1935年給母校的信〉，徐永初、陳瑾瑜主編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》，頁269。
- 14 Philip L. Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007), p.53.
- 15 熊月之、周武主編：《聖約翰大學史》（上海：上海人民出版社，2007年），頁409。
- 16 徐以驊：〈主編序〉，徐以驊主編：《上海聖約翰大學（1879-1952）》（上海：上海人民出版社，2009年），頁2。
- 17 〈聖約翰大學自編校史稿〉，《檔案與史學》，1997年第1期，頁8。
- 18 熊月之、周武主編：《聖約翰大學史》，頁330、409。
- 19 丁光訓：〈追憶母校生活〉，徐以驊主編：《上海聖約翰大學（1879-1952）》，頁216。

- 20 熊月之、周武主編：《聖約翰大學史》，頁 409。
- 21 馬佳：《愛釋真理——丁光訓傳》（香港：基督教文藝出版社，2006 年），頁 279。
- 22 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, p.53. 丁光訓當時被按立為聖公會副主祭和牧師職位。
- 23 李葵：〈憶郭秀梅校長〉，徐永初、陳瑾瑜主編：《追憶聖瑪利亞女校》，頁 262。
- 24 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, p.55.
- 25 Ibid., pp.60-61.
- 26 Ibid., p.67.
- 27 魏克利訪問郭秀梅，1991 年 6 月 9 日，南京。
- 28 “Kuo Siunay’s Letter to Friends,” January 7, 1947.
- 29 Ibid.
- 30 馬佳：《愛釋真理——丁光訓傳》，頁 54。
- 31 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, p.70.
- 32 Ibid.
- 33 梁冠霆：《留美青年的信仰追尋：北美中國基督教學生運動研究（1909-1951）》（上海：人民出版社，2010 年），頁 18。
- 34 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, pp.72-73.
- 35 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, p.73.
- 36 Paul T. K. Lin and Eileen Chen Lin, *In the Eye of the China Storm: A Life between East and West* (Montreal; Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 2011), p.56.
- 37 梁冠霆：《留美青年的信仰追尋：北美中國基督教學生運動研究（1909-1951）》，頁 166；魏克利訪問郭秀梅，1991 年 6 月 9 日，南京。
- 38 魏克利訪問郭秀梅，1991 年 6 月 9 日，南京。
- 39 魏克利、魏愷貞：〈一位對普世神學有貢獻的中國神學家：《丁光訓文選前言》〉，王芄主編：《在愛中尋求真理》（北京：宗教文化出版社，2006 年），頁 58、62。
- 40 Philip L. Wickeri, ed., *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2014), p.212.
- 41 郭重梅：〈憶姐姐郭秀梅〉，頁 41。
- 42 李葵：〈憶郭秀梅校長〉，頁 261。

- 43 徐永初、陳瑾瑜主編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》，頁 64、176。
- 44 李葵：〈憶郭秀梅校長〉，頁 262。
- 45 同上，頁 261。
- 46 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, p.116.
- 47 馬佳：《愛釋真理——丁光訓傳》，頁 281。
- 48 李葵：〈憶郭秀梅校長〉，頁 262。
- 49 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, p.128.
- 50 Wickeri, ed., *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*, p.212.
- 51 Ibid., p.130.
- 52 Ibid., p.136.
- 53 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, pp.173-174.
- 54 李葵：〈憶郭秀梅校長〉，頁 262。
- 55 同上。
- 56 Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and The Chinese Church*, pp.191-192.
- 57 Ibid., p.192.
- 58 李葵：〈憶郭秀梅校長〉，頁 263。
- 59 同上，頁 262-263。
- 60 同上，頁 282-283。
- 61 李葵：〈憶郭秀梅校長〉，頁 262-263。
- 62 馬佳：《愛釋真理——丁光訓傳》，頁 283。
- 63 安希孟：《為鹽做光，示範垂訓》，<http://blog.ifeng.com/article/24695290.html>，2015 年 6 月 20 日訪問。
- 64 馬佳：《愛釋真理——丁光訓傳》，頁 283-284。
- 65 同上。
- 66 郭秀梅：“Foreword”，《聖經探索》（南京：南京大學出版社，1990 年），頁 1。
- 67 郭秀梅：“Foreword”，《聖經淺析》（南京：南京大學出版社，1989 年），頁 1。
- 68 同上。

- 69 郭秀梅主編：《漢英成語手冊》（南京：江蘇人民出版社，1980年）。
- 70 李葵：〈憶郭秀梅校長〉，頁263-264。
- 71 郭秀梅：〈前言〉，郭秀梅編著：《實用英語修辭學（英文）》（南京：江蘇人民出版社，1985年），頁1。
- 72 同上，頁41。
- 73 同上，頁42。
- 74 馬佳：《愛釋真理——丁光訓傳》，頁290。

二十世紀三、四十年代中華聖公會 婦女傳道服務團初探：以該團第四至 第七屆大會報告書為基礎

段琦

中華聖公會婦女傳道服務團緣起

中華聖公會婦女傳道服務團（簡稱「婦女服務團」）是全國聖公會婦女機構，正式成立於 1921 年 4 月。它是藉中華聖公會第四屆總議會於武昌舉行會議之際，由九個教區的婦女代表在此次會議結束後隨即討論三天（4 月 21-23 日），最終議決成立的。該團得到總議會傳道部正式承認。這次議決可視為女服務團首屆會議。在這次會議上決定了此後該婦女服務團大會均緊隨中華聖公會總議會會議後召開，因此該團大會與中華聖公會總議會大會關係密切。

該婦女傳道服務團隸屬於中華聖公會傳道部。中華聖公會於 1912 年正式成立，由英國聖公會在華的七個教區、美國聖公會三個教區、加拿大一個教區聯合而成，於 1915 年在西安設立傳道部，開闢傳道所。1921 年，正是傳道部把九個教區的婦女召集到武漢第四屆總議會開會，商議成立婦女傳道服務團的。

中華聖公會婦女傳道服務團的建立不是偶然的，它與美國婦女輔傳道會有着密切的關係。美國婦女輔傳道會成立於 1870 年 10 月 16 日，當時一批美國聖公會婦女認為她們如果能「同心竭力就易成大事」。剛成立時參加者只有數人，主要工作一是為傳道人禱告，求主感動人，願意為主作工；二是捐款或協助教會作傳教事業。1893 年 5 月 4 日，該會在上海設立了在華聖公會第一個婦女輔傳道會分會，由美國總幹事田夫人來此籌建，得到了孫小姐的熱忱贊助。1899 年，美國聖公會郭斐蔚 (Frederick Rogers Graves, 1858-1940) 主教夫人又在武昌聖誕堂建立了婦女輔傳道會分會。1901 年美國聖公會差會將其在華的教區從一個分為兩個，即江蘇和鄂湘兩教區。1904 年鄂湘教區在武昌召開第一次輔傳道年會。1912 年美國聖公會差會又將鄂湘教區分為鄂湘與皖贛教區，由此婦女輔傳道會也發展到了皖贛教區。隨着中華聖公會的建立，聖公會婦女組織在全國九個教區得到了發展，為中華聖公會婦女傳道服務團的建立打下了基礎。

該服務團初時定名為「中華聖公會婦女傳道團」，後經各教區通訊商議，認為有將該團工作範圍擴充的必要，婦女工作不僅僅是傳道，更應該擔負起服務教會的工作，由此在 1924 年第五屆總議會在廣州召開時，該團舉行了第二屆全國聖公會婦女傳道大會，有 8 個教區的婦女都主張修正憲章，將團體名稱正式定名為「中華聖公會婦女傳道服務團」。¹

婦女傳道服務團憲章、禱文、詩歌、團旗

該團的憲章，在其第二屆會議時有所修訂，得到第五屆中華聖公會總議會承認，此後不再變更。憲章中提出該團的宗旨是「聯合中華聖公會婦女，從事於祈禱、捐輸、服務，擴充天國」。² 從這個宗旨中我們可以看出該團活動有服務、有傳教，但似乎還是以服務教會為主。通過服務，「擴充教會」。這一點在「婦女傳道服務團禱文」中體現得更為明顯：「求主祝福婦女們為擴充教會所作的工夫」，「所以我們情願懇切的祈禱，殷勤的工作，慷慨的捐款。務使萬國萬民都承認主的愛子為上帝、為救主」。³

該憲章中規定了總團架構，以及它與分團的關係。總團為「一種聯合機關。各轄境得自由將其報告及關於全體利益之建議，提出於大會」。⁴ 職員共四人，即會正、會副、書記和司庫各一人，由大會選出。另外再由大會和職員選出三人，組成執行部，在大會未召開前執行大會所有的事務。大會每三年開一次，每個轄境派三名有投票權的代表參加。而轄境分團的組成是：「凡正式組織婦女團體，其工作與本團宗旨相合，並願遵守本團憲章規例者，皆得由本團承認為分團」。⁵ 要想成為分團（支團），只須向執行部書記報名，執行部就會將其名用中英文登記，並將本團的祈禱文寄給他們，作為加入總團的依據。「每轄境支團每年至少捐洋一元，以供總團執行部用費」。⁶ 平時日常工作是由各轄境內分團（支團）自由地開展。

從憲章的內容看，該婦女組織是非常民主的，總團並無真正實權。

該團禱文內容圍繞着憲章的宗旨展開。全文如下：

全能全力的上帝。我們的天父。求主祝福婦女們為擴充教會所作的工夫。又求主叫我們常存感謝的心。因為天父給我們寶貴的賞賜。就是主愛的子。所以我們情願懇切的祈禱。殷勤的工作。慷慨的捐款。務使萬國萬民。都承認主的愛子為上帝為救主。我們現在所祈求所感謝的。都是靠着主耶穌基督。阿門！⁷

該團的詩歌，初時稱為「服務詩歌」，由上海救主堂婦女傳道服務團選取中華聖公會編訂的《頌主聖詩》第 260 調，內容如下：

- 一、 宗主女徒，姐妹稱呼，同心合作，在主國度，祈禱談經，工夫快做，勤勞忍耐，傳道服務；
- 二、 忠主女徒，同行天路，將我所有，濟人貧苦，末日將臨，光陰不多，隨時隨地，傳道服務；
- 三、 信主女徒，須當覺悟，主來審判，先審判我，我日三省，誰無罪過，擇善而從，傳道服務；
- 四、 從主女徒，無分爾我，與主聯合，不分貧富，愛人如己，法主耶穌，三願贊求，傳道服務；
- 五、 尊主女徒，讚美天父，日用之糧，今日賜我，身體靈魂，有主保護，宗教自由，傳道服務；
- 六、 拜主女徒，互相扶助，少者是友，長者是母，坤範咸欽，昭垂萬古，當仁不讓，傳道服務。

1936年六大公會（中華基督教會、中華聖公會、美以美會、華北公理會、華東浸禮會、監理會）共同編成的《普天頌讚》正式出版。原來的聖公會婦女服務團的《服務詩歌》正式定名為「婦女傳道服務團詩歌」，收入《普天頌讚》第423首，其歌詞和段落也稍作了改動。

比較兩個不同的版本，《普天頌讚》中的詩歌用詞淺顯，更容易為信眾所接受，如原詩歌中「坤範咸欽，昭垂萬古，當仁不讓」改為「同偕古代，忠信女徒，一德一心」。再如，將原詩歌中的「三願贊求」改為「實行團契」。此外，《普天頌讚》中對該詩歌的編排亦更為合理，例如將原來版本中四、五兩節進行了調換，用詞也改得更為合適，如將「宗教自由」，改成了「歸榮於主」；將「身體靈魂」改為「身體心靈」；另者，《普天頌讚》中詩歌的神學思想更為開放，例如將原詩中反映末日審判這類的思想「末日將臨，光陰不多」、「主來審判，先審判我」等詞，分別改成「一切聖工，皆主託付」、「警醒祈求，等候我主」，將原版本中的前千禧年主義的末世論去除了。

在1934年大會上，該團亦通過採用統一的團旗，由會正胡太太製就，並捐贈各支團。其式樣為「朱紅緞底，黑絨字，上繡各支團名，中有綠色十字，且空白外嵌有團訓『願主國降臨』」。該團旗由會正親自分贈，「各支團領受之莫不感謝，覺團結精神，油然而生」。⁸

婦女傳道服務團中的中外婦女

中華聖公會婦女傳道服務團中有不少外國女傳教士加入，主教太

太一般都是各教區婦女傳道服務團的當然領袖，而聖公會教區中一些主教副主教的太太不乏英美人，因此婦女服務團領袖實際上是由中外婦女共同組成。這點與有些教派不同，例如衛理公會，其婦女服務團（最早稱為中華女佈道團）的職員都由華人女信徒擔任，宣教士只擔任顧問。⁹而中華聖公會則由中外婦女相互密切配合，工作開展得非常出色。

在第四屆至第七屆婦女傳道服務團大會報告中提到兩位去世的婦女領袖。一位是美國人鄂湘教區孟良佐 (Alfred Alonzo Gilman, 1878-1966) 主教太太嘉太夫人，她於 1937 年不幸去世，是鄂湘教區婦女傳道服務團的發起組織者。在她的努力下，該團於 1904 年正式成立，此後她為該團編輯課程，1918-1921 年任該團會正。1921 年在武昌總議會集會時，她是中華聖公會婦女傳道服務團宣導者之一，負責修訂總團憲章規例。她也是在華聖公會婦女與美國婦女輔傳道母會的溝通者。1927-1937 年她擔任總團執行委員，1928-1935 年任鄂湘教區婦女傳道服務團的司庫。她慷慨捐輸，盡心盡職，臨去世前還在為服務團做相關的編譯工作。¹⁰

另一位是中國婦女領袖鄭楊秀太太曾恩錫。她曾在上海救主堂擔任 20 多年旅滬廣東人查經班領袖，於 1921-1924 年為婦女服務團總團的會正，之後又當了江蘇婦女傳道服務團的會正，再後又當了司庫。她具有博愛精神，「生前熱心服務，樂善輸，將其犧牲精神為吾人所共佩，而以身作則，尤堪為女界模範」。¹¹

實際上在婦女服務團工作的很多婦女都非常出色，例如丁光訓母親李勵自就是一位長期在上海聖彼得堂負責婦女服務團工作的人，每年不僅向教會積極捐輸，還為教會做大量的義工。丁光訓受母親影響，自小熱心教會工作，人稱他為「小牧師」。

中華聖公會婦女傳道服務團與海外聖公會婦女組織保持密切聯繫，例如，江蘇支團 1929 年在該教區所收的聯合捐款共 1,330.91 元，其中捐美國輔傳道會 25 元，美國女會吏養老費 20 元。¹² 此外該團與英國聖公會女傳教士和母範會的關係也很密切，如 1928-1929 年籌得各教區捐送世界母範會之款，總共 66.4 元，送交倫敦母範會總會。¹³ 英國女傳教士往往充當中英聖公會婦女的連絡人，例如侯會督夫人使桂湘分團的母範會與英國倫敦母範會總會一直保持聯繫，該團母範會「有的分團也與英國的分團常有聯繫」。¹⁴ 桂湘教區一些英國女傳教士為該分團的工作作出很大的貢獻，如英傳教士唐懿德女士在抗戰期間為中國教會籌款想了很多辦法。她設法學會各種手工去教授本團手工會的女信徒去做，然後想盡各種方法將這些手工作品銷售出去，用得來的錢資助該團活動。1931 年第四屆大會報告書中提到福建兩位英國聖公會的女傳道漢和念去西北傳教，返回途中遭到土匪綁架，遭殺害，由此中華聖公會婦女傳道服務總團對兩人殉難致哀。

母範會的產生及其事工

母範會是屬婦女傳道服務團中的一個組織。在衛理公會中稱為「母

親會」。世界聖公宗中的相關組織嚴格意義上也應該譯為「母親會」。但在華聖公會婦女傳道服務團於 1928 年第三屆大會正式設立該組織時，認為「母親會」尚不能體現母親在家庭中應起的模範作用。為強調這點，於是一些代表便傾向於起名「母範會」。雖然正式定名工作交由 1931 年第四屆大會決定，但第三屆大會執行委員會已致函各支團，讓各支團暫用「母範會」這一名稱，並極力提倡各支團組織母範會，將母範會組織大綱、會規及入會禮文分送給各支團，敦促各教區重視兒童宗教教育。為迎接 1930 年 7 月將在倫敦召開的世界母範會，大會執行委員會議決選派侯約翰夫人胡素貞女士為代表出席，並請孟良佐夫人將世界母範會禱文譯成中文，分送各支團。執委會還請鄭楊秀夫人備捐袋一個交由侯夫人赴英時將中華聖公會婦女傳道服務團為此次會議所籌集到的捐款代交世界母範會大會，這也表明中華聖公會婦女傳道服務團中的母範會與世界性組織建立了正式聯繫。

1931 年第四屆大會召開時，侯夫人便將 1930 年參加為時三週的世界母範會情況作了彙報，談到這次會議召開前的靈修會情況及會議中強調母親的責任和基督化家庭等內容。經第四屆大會代表討論，中華聖公會婦女傳道服務團正式將「母親會」定名為「母範會」。

母範會之所以引起中華聖公會婦女傳道服務部的關注，主要是因為它直接與基督化家庭的提倡有關，也與宗教教育有關。也就是作為母親，在家庭中有教育好自己子女的責任，使他們成為一名及格的基督徒。這包括在家庭中引導孩子讀經禱告、做家庭禮拜、培養他們守

主日習慣、引導他們進主日學。母親在家中要成為孩子們的模範，更要以良好品質，帶動整個家庭的基督化。

婦女服務團在推動母範會的建立時，各教區對此反應不一，這與當時對加入母範會的婦女要求過嚴有關。凡加入該會者必須是一位模範母親，對此引起很多人的不滿，例如皖贛支團就提出不滿，要求總團擴充現定的狹小範圍。¹⁵

對母範會到底做哪些工作，1934年第五屆大會報告書中有如下提議：

除了家庭演講之外，本會宜多提倡實踐工作，例如：一、母親幫助教導子女儲錢捐助教會或其他有益之事工；二、表演名人之母，或基督徒家庭；三、以教會畫圖或對聯裝璜會友之家庭；四、互相探望；五、募得捐款以聖經圖畫贈送會友新生的嬰孩。¹⁶

1937年第六屆婦女服務團大會報告書中，提到母範會委員會已與全國協進會的「基督化家庭運動會」接洽。母範會委員會建議各支團可以利用或購買協進會出版的相關書刊來推動母範會的建立和工作。為了促進母範會的工作，總會的母範會委員會提議各教區婦女服務團會正直接委派一人任本教區母範會書記。此人可以前往本教區母範會舉行演講、指導工作。母範會委員會還提議各分團母範會直接指導基督徒母親應負的責任，把一些演講體裁文字印成書冊，為各支會工作人員使用，並提倡基督徒母親應偕子女同觀「良善影片」，預防不良影片

對兒童的影響等。

各教區婦女服務團內母範會成立的情況不一，有些分團或支團把母範會視為普通當母親的信徒所組成的組織，並把它與婦女服務團視為不同的兩個組織，例如桂湘教區就如此：該教區認為建立母範會比較容易，而要成立婦女服務團則較難，「因為最愚笨的婦女都知道應該為自己的兒女祈禱，使全家都得主的恩，但是對於如何可以擴充天國祈禱工作貢獻等事，她們就不容易了解了。所以在大城市中婦女的兩部分同時並進，然而在小地方就只有母範會。」¹⁷

但在更多的地區中，母範會是婦女服務團支團工作的一部分，另有些支團「皆因不明基督化家庭之真義」，或因對參加母範會的成員要求較嚴，故參加者寥寥，例如鄂湘教區，到 1937 年只有五個支團成立了母範會。¹⁸ 成立母範會的堂會，往往每月開一次會，有些地方每年的母範會與婦女服務團支團舉行聯席會議一次，在聖誕節舉行兒童同樂會，或每年舉行一次兒童健康比賽活動。¹⁹ 有些為患病兒童祈禱，請名人或會員演講基督化家庭等事宜。皖贛支團開展母範會事工有：開演講會、育嬰指導及加入嬰兒比賽、婦女認字班、家庭認字、家庭宗教、家庭衛生（清潔比賽）等。²⁰

三四十年代服務團的主要事工

三四十年代婦女傳道服務團的工作與那個時代的社會和教會的狀況有着密切關係。

就教會而言，自 1930 年起發起五年奮興佈道運動，簡稱「五運」，其工作大綱共六項：改進宗教教育、提倡基督化家庭、推行識字運動、擴展佈道事工、注重受託主義如捐款，捐工等、注重青年事業。

就社會而言，九一八事變之後，許多人投入抗日救亡運動。「五運」和抗日，為該時期婦女傳道服務團提供了大量服務機會。

聖公會婦女傳教服務團做的最出色工作就是籌款捐款，這與參加聖公會的婦女經濟狀況有一定的關係，特別是在大城市，參加者不少屬於中上層婦女。在這方面也構成了該婦女服務團的一大特色。例如 1934-1937 年，總團三年的總收入只有 5,095.99 元，其中 4,500 元都交給陝西傳道部，而總團本身三年支出僅 149.47 元，從中可以看出婦女服務團對陝西傳道部捐助之慷慨。²¹ 為此傳道部多次表示感謝。

但這種慷慨行為也受到一些西方傳教士的非議，批評她們「僅重遠方佈道工作及捐款救濟遠方難民、水旱災等事」，「對陝西捐如數繳訖，而於本堂捐款則置之不理，或過冷淡。」對此婦女服務總團進行了駁斥，認為婦女們並沒有忽略近地工作，例如鄂湘教區婦女傳道服務團，只捐三分之一給陝西，其餘三分之二都是作為本教區佈道事業之款。而且婦女們對本堂都很負責，經常年捐或月捐。再者婦女們很樂意擔起本堂女傳道的薪資，做到自養，後因經濟委辦不贊成，原因是須等牧師自養後，方能談及女傳道自養之事。²² 這場爭論從一個側面反映出婦女服務團對各個方面的捐輸工作都非常負責。

除了總團所做的捐輸事工外，各分團所做的工作則更多了。其中

部分事工與「五運」提出的內容相同，部分則是為了抗戰的需要。現根據每屆大會為階段選取幾例說明之：

(一)1928-1931 年間

1931 年鄂湘支團報告，前三年事工可分為六大類：一、靈修工作，包括唱詩禱告讀經，請名人演講；二、捐輸工作，發動月捐、年捐，或作針線布帽等手工捐；三、社會工作，開辦平民學校，婦女識字班或平民夜校，聘任老師及輸送優秀者進正規教會學校免費就學；四、母範會，每月開會一次討論家庭各類問題；五、主日學校，由男女教員或教士擔任教員；六、陝西佈道工作，除為陝西佈道工作捐款外，還資助當地一名孤兒的教育費。²³

從這些事工看，它們與「五運」所提出的工作大綱十分相似。

(二)1931-1934 年間

九一八事變之後，婦女傳道服務團的部分工作與抗日有關，例如 1934 年鄂湘支團報告中提到，1931 年災情、匪情嚴重，數十萬難民麋集武漢，由此該團設法募捐，為災民開粥場，直到 1932 年之後。是年又逢一二八滬上抗日，該團又盡力接濟，並邀請教外女界來堂，共同捐款，製辦衣服，卷布等物，前往慰勞。²⁴

再從 1934 年江蘇支團的報告看，這些年來的事工主要服從於「五運」，包括：一、傳道工作：三五人為一組前往各醫院鄉間或監獄宣講福音，另設祈禱會聖經班或主日學研究聖經或教導兒童，參加五年運動，服務聖台，主日招待禮拜者；二、家庭工作：設立縫紉科，多迦會，

教授婦女針織手工。另有看護科和識字班，普及知識，提倡衛生；三、捐輸工作：除聯合捐外，救災及各類慈善機構、慰勞衛國軍隊、自養基金、酬濟貧苦同道，聘請女傳道等等；四、母範會。²⁵

除了這些事工外，各教會設法提高女信徒的素質，如江蘇史太太在第五屆大會上報告其教區短期學校工作情況，說該類學校為鄉村婦女而設，入學年齡不限，每年有六處開辦此類學校，每次兩星期。學生報名費、膳宿費收取低廉，不足部分，由美國差會和本區婦女傳道服務團補助。這方法對鄉間婦女培養大有益處。²⁶

福州辦的短期學校分類更細，主要分為三類：1、兩星期學校，專為鄰近鄉村婦女而設；2、三月學校，專為非基督徒而設，有住宿；3、牛津團五日組學校，專為本堂老友而設。該區每年還有兩次女教士會，學習聖經，到下次會期考試。

(三)1934-1937 年七七事變之前

從 1934 年至 1937 年七七盧溝橋事變發生之前的婦理事工主要圍繞着為教會服務。

1937 年陝西傳道區婦女工作報告中提及其事工分三部分：1、西安婦女傳道服務團，工作有：服務聖台、手工做書包、小孩衣出售，做棉衣分送貧寒同道、捐款、佈道、舉辦教友兒童同樂會、幫助辦短期聖道學校；2、傳光社：由本區西安小學生 30 餘人組成，有演講、手工、唱詩，另組織其做棉被贈送廣仁醫院；3、短期聖道學校：每年二三月搜集四鄉、咸陽、省內婦女舉辦。²⁷

(四)1937 年七七事變之後至 1947 年間

自七七事變後，婦女傳道團的事工則主要變為以抗戰服務為主，包括為軍人和難民服務。例如四川教區這十來年工作情況為：

1、抗戰初期，為協助政府救濟傷兵，特發起一萬卷帶運動及敷料運動，由婦女傳道服務團負責推行，短期內募足，送交政府。一度製作棉背心一批贈傷兵；2、成都支團自製拖鞋 20 餘雙給受傷將士；3、成都各公會婦女發起軍襪運動，募足 500 雙，送傷兵；4、一些支團設立嬰兒保育會；5、家庭禮拜及拜訪；6、成都支團製作聖樂團白聖衣多件；7、為陝西傳道區捐款。²⁸

從上述事工看，婦女傳道服務團的事工是與當時教內外形勢密切結合。一方面她們圍繞着「五運」的目標，為奮興教會而努力，不忘記為擴大佈道事業作貢獻，積極資助傳道人和陝西傳道區。另一方面，隨着抗戰的深入，從八一三事變開始，特別是七七盧溝橋事變後，婦女服務團的事工大量圍繞着難民、孩童、傷病員等戰爭中需要幫助的人羣服務。這點構成了三四十年代聖公會婦女服務團事工的特點。

婦女傳道服務團事工的經濟來源，均是來自信徒。以西川教區為例，其經濟來源分為三部分：一是入會基金，或由每年每月樂捐；二是預備捐錢盒子，給每一團員，每一季度開捐盒一次，全年四次。這是團員從日常生活中節省出來的小錢，節少成多而來的；三是舉行每年一次的買賣會，所賣物品是信徒家中捐出的、或是信徒所做的手工作品。教區支團成立手工會，有些支團每星期一次，齊聚做手工。有些

團員帶回家中做，所做的東西有衣服、襪子、手絹、小孩穿的用的物件。把這些物件每年義賣一次。²⁹ 實際上，一些貧困教區婦女所捐的錢主要是靠銷售自己製作的手工作品，例如河南就如此。³⁰

對於經濟狀況好一些的教區，賣物會的收入有時會更高。例如港粵教區婦女服務團，每年冬季舉辦教區賣物會，春季舉行賣花日，其年收入可達 5,000 元。³¹

除了正常捐款外，一些經濟條件較好的地區還發起特捐等方法，也頗有收穫。如江蘇教區婦女服務團除了要求各支團獻聯合捐外，還要捐助麻瘋病院、拒毒會、育嬰堂、醫院或難民看護所，或慰勞衛國軍隊，並輸金作為週年紀念或自養基金。特聘女傳道，以及教區聚年會時，各支團赴會代表路費，均由各支團自行負擔。³² 實際上，在抗戰的艱難境遇中，各地的婦女服務團在慈善工作中所作的貢獻普遍超過男子服務團。

從以上幾點我們可以看出，三四十年代中華聖公會婦女傳道服務團有如下特點：一是中西婦女配合密切；二是對母範會的重視，特別強調母親在家庭中的模範作用；三是服務團的事工密切圍繞着「五運」的目標和抗日戰爭的需要服務。

中華聖公會婦女傳道服務團真正實施了該團宗旨上所提出的目標：「聯合中華聖公會婦女，從事祈禱、捐輸、服務，擴充天國」。³³ 在華聖公會婦女傳道服務團在三四十年代所進行的事工，於國家、於社會、於教會、於家庭都十分有利。

註釋

- 1 上述歷史參見陳見真太太：〈婦女傳道服務團未來一年之程序與課程〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第七屆大會報告書》，1947年，頁37。
- 2 〈中華聖公會婦女傳道服務團憲章與規例〉，參見第四、五、六、七屆《中華聖公會婦女服務團大會報告書》。
- 3 〈婦女傳道服務團禱文〉，參見第五、六、七屆《中華聖公會婦女傳道服務團大會報告書》。
- 4 〈中華聖公會婦女傳道服務團憲章與規例〉，參見第四、五、六、七屆《中華聖公會婦女服務團大會報告書》。
- 5 同上。
- 6 同上。
- 7 〈婦女傳道服務團禱文〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第四屆大會報告書》，1931年，頁1。
- 8 〈中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會紀錄〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁5。
- 9 周舜華：〈「她」三十年的工作〉，《三十週紀念特刊》，頁2，上海檔案館卷宗U107-0-7。
- 10 鄧李若蘭：〈悼孟良佐副主教德配嘉太夫人〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第六屆大會報告書》，1937年，頁14-15。
- 11 〈鄭太太事略〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁5-6。
- 12 〈江蘇支團〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第四屆大會報告書》，1931年，頁11。
- 13 同上，頁12。
- 14 〈桂湘支團報告書〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第七屆大會報告書》，1947年，頁33-34。
- 15 〈皖贛支團〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁15。
- 16 〈全國母範會報告〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁14。
- 17 〈中華聖公會桂湘教區婦女傳道服務團報告書〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第六屆大會報告書》，1937年，頁27。
- 18 〈鄂湘支團〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁14。
- 19 〈中華聖公會桂湘教區婦女傳道服務團報告書〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第六屆

- 大會報告書》，1937年，頁25。
- 20 〈皖贛支團〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁15。
 - 21 詳見〈婦女傳道服務總團（1934年4月21日至1937年4月19日）總進支表〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第六屆大會報告書》，1937年，頁36。
 - 22 《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁10。
 - 23 〈鄂湘支團〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第四屆大會報告書》，1931年，頁13-14。
 - 24 〈鄂湘支團報告〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁17-18。
 - 25 〈江蘇支團報告〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁15。
 - 26 〈中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會紀錄〉，頁8。
 - 27 〈陝西傳道教區婦女工作報告〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第六屆大會報告書》，1937年，頁33-34。
 - 28 〈四川教區十年來工作概況〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第七屆大會報告書》，1947年，頁36。
 - 29 〈中華聖公會四川教區婦女傳道服務團1934年到1936年報告〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第六屆大會報告書》，1937年，頁32-33。
 - 30 〈河南支團報告〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第五屆大會報告書》，1934年，頁29。
 - 31 〈港粵教區婦女服務團致1937年全國總會報告書〉，《中華聖公會婦女傳道服務團第六屆大會報告書》，1937年，頁19。
 - 32 〈江蘇支團報告〉，頁15。
 - 33 〈中華聖公會婦女傳道服務團憲章與規例〉，參見第四、五、六、七屆《中華聖公會婦女服務團大會報告書》。

香港聖公會的婦女與社會服務

李正儀

1843年香港開埠初期，聖公會開始在港發展事工，史丹頓（Vincent Stanton）牧師受委派來港任第一任殖民地牧師。1849年維多利亞教區成立，首任主教為施美夫主教（Bishop George Smith）。十九世紀末，香港社會民生困苦，貧富差距懸殊。在中國重男輕女傳統文化下，婦女缺乏教育機會，社會地位低微。然而基督教強調生而人人平等，故英國聖公會來華後，除救濟貧苦大眾、關懷孤寡老弱外，亦十分關心女性，為其提供庇護、教育和發展機會，鼓勵其獨立自主，助人自助。

百多年來，香港聖公會透過教育、社會運動保護婦女、鼓勵婦女參與社會、關注婦孺福祉，希冀透過事工改變其命運。本文意在簡述過往聖公會如何提升婦女地位、爭取女權之重要歷史，並介紹六十年代聖公會婦女如何開創社會服務，實踐基督之愛。除此之外，另希冀對香港聖公會福利協會關懷婦女之使命傳承作一粗略的思考。

婦女與教育

1860年，聖公會女傳教士白思德女士（Miss Harriet Baxter）隨施美夫主教來港傳教，她原於倫敦「婦女教育協會」服務，致力婦女教育工作。白來港後，協助施主教發展教區本地女子訓練學校，於其間教授聖經及讀書識字。1876年，白思德紀念學校（Baxter Memorial School）重建於荷李活道聖士提反堂內，創校時只辦女子識字班，可算是聖公會的第一間小學（即現時的聖馬太學校）。¹

施美夫主教夫人亦十分關注當時婦女處境，同英國遠東女子教育促進協會（Society for the Promotion of Female Education in the Far East）合作，於1860年建立一所隸屬聖公會之女子學校「日字樓女館」（Diocesan Native Female Training School），校舍位於般咸道，旨在為本地女性提供基督教育。學生寄宿、上課及一切活動均在校舍內進行。由於其時社會風氣保守，學校受人非議，被指女生受英語教育後與外國人通婚，故學校曾一度關閉。未幾重開，學校英文名稱易名為“Diocesan Female School”。及後，在女校原址另創「日字樓孤子院」（Diocesan Home and Orphanage），收容英裔、華裔、歐亞混血及其他國籍貧困兒童，提供教育、衣食和住宿，即今日之拔萃男書院（Diocesan Boys' School）前身。²

聖公會重視婦女教育的另一個例子，是協恩女校的創立。1886年，英國海外傳道會在般咸道創辦菲莉女校（Fairlea Girls' School），以中文授課，旨在培養華人教徒的女性子弟，校址曾一度遷往巴丙頓道。

1936年，學校奉教區之命與1886年興辦的維多利亞女校暨孤兒院合併，改名協恩，取「兩校協作以證神恩」之意。

此外，1911年聖保羅堂於港島建堂後不久，便在堅道開設一女子學校，以漢語教學。二戰結束後，聖保羅男校未能迅速復課，女校於是接收這批男生，以英語授課，形成今日之聖保羅男女校。

在此另須特別一提一些聖公會單身女傳教士或傳教士夫人為香港華人婦女所作之事工。其中一例為晏氏姑娘(Miss Lucy A. Eyre)，於1888年抵港，在學校工作訓練華人女傳教士。1897年晏氏用自己的經費及力量結集一批婦女於銅鑼灣大坑一帶設立「晏氏居留院」(The Eyre Diocesan Refuge for Destitute Women)。其時大坑荒蕪，居民以種菜、打石及捕魚維生。居留院旨在救助貧困及包括風塵女子、妹仔、姨太太在內的沉淪婦女，使其獲得教育、改造及基督化。受助者由華民政務司、保良局及教會推薦，如獲編配入住，便可接受教育，逐漸實現獨立。這批婦女共同學習、參與洗燙工作、去教會，遂形成一個團體。1909年，居留院遷至庇理羅士教導所(Belilios Reformatory，今聖馬利亞堂旁邊)。1912年，毗鄰的聖馬利亞小聖堂成立，方便了這羣婦女祈禱聚會。1914年，居留院遷往九龍城，原來的小聖堂後發展成今日的聖馬利亞堂。³

從上述例子可觀，當時聖公會十分重視女子教育，自1860年至1920年間興辦了不少女子學校，使婦女獲得教育，亦獲得福利及援助。這些學校收容包括孤兒或父母無力供養的女孩等就學，提供免費教育

及住宿。當時不少畢業生後成為教師或協助傳教工作，如莫壽增會督夫人王忠信女士及霍靜山牧師女兒霍慶棠小姐等。⁴及後，她們成為了保護婦女運動的重要人物，亦推動了女權運動的發展。

社會運動與女性權利

為提升婦女地位，聖公會亦透過參與社會運動來保護婦女權益。其中一例為 1917 年至 1938 年間推動的「反對蓄婢運動」。當時香港富裕人家均蓄養俗稱「妹仔」的婢女，其被主人視為財產，每日服侍幫忙家務，卻不得工錢。由於當時仍為一夫多妻制，故一些妹仔長大後便被收為妾侍。一些人口販子也買入「妹仔」，養大後將其轉賣妓院。英國管治香港後，為與華人社會合作，故不敢貿然取締影響華人生活的傳統習俗。在此情形下，聖公會教友效法耶穌行公義、好憐憫，倡議立法保護婦女。

1917 年，本港律師晏禮伯 (C. G. Alabaster) 受理一宗拐帶案。一位女士指控其委託人拐帶她兩名婢女。晏禮伯辯稱婢女是奴隸，而奴隸制在英屬香港屬非法，故此婢女主人之擁有權也不合法。⁵官司引發社會廣泛討論。約翰·瓦德 (John Ward) 上校和海軍少校希士路活夫婦 (Hugh Haslewood and Mrs. Clara Haslewood) 均反對蓄婢。約翰·瓦德上校在返英當選國會議員後，便將蓄婢問題帶入下議院。1920 年及 1921 年間，國會就相關問題反覆討論。香港方面，聖約翰座堂牧師在一次聚會中向教友提出蓄婢問題，請大家關心留意。希士路活太太聽

後大為感動，投函四份英文報章，鼓吹廢除蓄婢制度。當時港府及本地高級華人均受英港兩地相關討論困擾。

1921年，港府在英國壓力下，授意立法局華人議員召開民眾大會討論「妹仔」問題。改革派成立「反對蓄婢會」，其成員來自不同教會、工會、非政府機構如中華基督教青年會、基督教女青年會等。1922年3月，「反對蓄婢會」舉行就職典禮，臨時主席為聖公會教友黃茂林。聖士提反堂教友、霍靜山牧師之女霍慶棠小姐、先施公司創辦人馬應彪之夫人也被遴選為執委會成員。在黃茂林的帶領下，「反對蓄婢會」於同年舉行第一次籌備會議，其後先後舉行共26次籌備會議，結集1,635名會友。⁶1923年2月15日，立法局三讀通過《1923年家庭女役則例》。1931年，李求恩牧師獲選為該會主席。⁷1938年，政府終於就「妹仔」事宜設立牌照制度，自此「妹仔」問題才算得到較為圓滿的解決。

由此可見，聖公會教友及教會栽培的婦女領袖在反蓄婢運動中從成立組織、籌募資金、推動立法廢除制度等方面有諸多參與。值得一提的是，反蓄婢運動中的霍慶棠是香港婦女運動先驅，亦是香港基督教女青年會發起人之一，敢於打破傳統規矩，後成為香港首位女售貨員。她將工作由上海遷至香港，成為推動婦女總團成立的重要人物之一，深受婦女界敬重。⁸

中西兩例：教會中的女性領袖

戰後聖公會的社服發展特別需要指出兩位重要女性領袖：何茱迪

醫生 (Judith Hall) 及劉惠靈牧師。何茱迪醫生是何明華會督之女，早年隨父至港於拔萃女書院就讀，五十年代中期於英國完成醫學訓練後返港服務教區。與其父一樣，何氏付出大量時間及精力幫助窮困之人，是六十年代至 2000 年代初動員聖公會女性領袖參與幼兒園管理及日常運作的重要角色。

當時聖公會的一羣婦女為貧窮家庭創辦了一項創新的社會服務——聖多馬育嬰院 (St. Thomas Day Nursery，現名為聖多馬幼兒中心)。1951 年聖公會在深水埗南昌街與巴域街交界處的一座鐵皮屋裏開辦了聖多馬學校，部分地方用作醫療所。何醫生即是診所的監督之一，幫助貧困坊眾照顧營養不良的患病幼兒，又為有需要的家庭提供食物援助，故雖與坊眾間語言不通，但仍深受他們愛戴。

當時公眾對家庭計劃的知識有限，生育率高企，何醫生發現許多求診的兩歲以下嬰兒因營養不良而引發各種疾病。當時石硤尾區居民大多住在山邊自建的木屋或租住唐樓，租金高昂，生活壓力沉重。何氏眼見不少嬰兒體弱多病，不能進食一般食物，且亦易感染腹瀉、皮膚病及胸肺等疾病。1960 年 3 月，何氏在得到何明華會督支持及聖多馬堂委員同意下，利用診所內一間小房間，開始為 25 位兩歲半以下有需要的幼兒進行照顧，同時指導家長育嬰衛生常識，並將診所命名為聖多馬育嬰院。當時人手只有一位主任及三位工友，故何醫生召集了一批教會姊妹義務協助照顧幼兒，此乃本港當時唯一一間提供類似服務的中心。

聖多馬育嬰院的成立正正回應了當時區內貧苦家庭幼兒所面對的營養及健康問題。當時入院的嬰兒多來自單親及低收入家庭，育嬰院不單令自身家庭環境不理想的嬰兒免患疾病，亦可使母親安心外出工作，改善家庭生活水平，使子女不用再受捱餓之苦。在聖多馬幼兒院人員、義務醫生及義工悉心照料下，嬰兒健康開始恢復。由於社會需要殷切，3年後幼兒院名額增至60位，佔用診所三樓全層提供服務，但仍有不少有需要的家庭輪候服務。

育嬰院的教會姊妹主要來自基督堂及聖安德烈堂，不單成為義工協助照顧，亦成立管理委員會參與人事、財務及服務管理。各委員及義務醫生的育兒方式大大影響其後香港本地護理嬰兒的方法。例如每天為入院嬰兒洗澡、檢查身體及量重，觀察生長情況。進食方面，嬰兒與幼兒餐單不同，但都包含牛奶、米糊、水果及維他命補充劑等，這些都有別於當時本地人不太着重食物本身營養的照顧方式。

在資源匱乏的1960年代，育嬰院全靠熱心的聖公會婦女及教會支持開展服務。往後的經費亦有賴社區、海外團體、教會包括來自基督堂及聖安德烈堂捐款支持，加上海外的慷慨捐獻如衣物、奶粉、白米、維他命液、餅乾、魚肝油和罐頭等等。直至1965年才開始得到社會福利署的補貼，惟不足之數仍須倚賴捐款維持。在這批教會婦女的努力下，服務得以持續至今逾半世紀。⁹今日聖多馬幼兒院仍於石硤尾區服務父母須於平日外出工作的0至3歲幼兒。

除何茱迪醫生外，劉惠靈牧師是另一個特別例子。劉牧師自1977



何茱迪醫生，1955年。

年起至 2011 年任香港聖公會福利協會總幹事共 34 年，見證了聖公會社會服務現代發展的里程碑，其視野及決心為聖公會社服（特別是福利協會）成長奠下基礎。香港聖公會福利協會於 1966 年由教區常備委員會通過成立，負責協調不同牧區帶領社服。早期福利協會難以聘請全職同工，運作難以有效維持。當福利協會被政府通知如總幹事職位繼續懸空，資助就會取消時，具專業社工資格的劉牧師獲委任成為總幹事。劉其後於 2001 年被按立為聖公會牧師。

當劉牧師加入福利協會時，她是一位半職同工，而支援她的只有兩位全職同工。在其領導下，福利協會逐步發展成香港其中一間最大的非政府機構。劉牧師 2011 年離職時，福利協會有超過 200 個服務單位及 2,000 位同工，為香港、澳門及內地不同年齡的人士提供各式各樣的服務。

劉牧師自身是一位虔誠的基督徒，跟隨耶穌基督的教導，透過社會服務實踐基督之愛。她着重服務的質素及關注如何回應社會的訴求。在其領導下，福利協會於 1996 年開展「優質之旅」，旨在提升服務及管理質素，並配合社署於 2000 年開展的「整筆撥款」制度，象徵着機構開展的系統性及全面性。劉牧師堅持福利協會「個別關懷，全面照顧」的服務格言，下例反映出這一特徵：

一位長者來到我們的服務單位，說她沒有東西吃。但我們的社工同工發現她與兒子的家人同住，沒東西吃的原因是她和媳婦的關係不和。給她食物並非解決問題的最好方法，我們需

要處理每個人不同的需要以達到「全面照顧」，故綜合服務是必要的。如我們能處理人的精神需要，那就更容易全面地解決服務使用者的需要了。

此外，為長者提供有關「認知障礙症」服務、一站式東涌綜合服務、中風復康服務、「食物銀行」計劃、防止長者自殺正向計劃等，都是福利協會實踐「個別關懷，全面照顧」的典型例子。福利協會也因此獲得政府及社會各界的榮譽，「全面照顧」的格言亦衍生許多創新服務，令聖公會成為社會服務的領頭羊。

使命與承傳

從上文觀之，香港聖公會歷來透過為婦女提供教育及參與社會運動、社會服務來幫助女性，這一使命及特徵從未改變。從當代語境觀之，香港聖公會婦女總團及香港聖公會福利協會的成立，可反映出聖公會在教會建制上支持婦女的傳承。從婦女總團觀之，早在 1870 年，美國聖公會已於中國傳教並創立「婦女輔助傳道會」，及後在上海創立分會。1912 年，中華聖公會總議會成立「中華婦女團」，1924 年易名為「中華聖公會婦女傳道服務團」。1946 年，聖公會設立「港澳教區婦女傳道服務團」。1998 年，婦女總團在香港聖公會新教省成立後正式創立。團牧由大主教委任，顧問團成員包括主教、牧者。總團旨在輔助教會廣傳福音，服務教會與社會，拓展對國家及對外之關懷。¹⁰亦着重挖掘婦女恩賜，鼓勵其跳出傳統框架。趙麗雯（2002 年）撰文指出，

五十年代至七十年代婦女總團的事工打破了諸如「女子無才便是德」、「三步不出閨門」等中國固有傳統，旨在提升婦女知識水平、協助脫離文盲、建立以基督為中心的家庭、為婦女爭取選舉及發言權等。婦女總團透過互相事奉，突破「男主外、女主內」的分工、突破「女從母、媳從婆」的限制，為當時困在家中相夫教子的婦女提供空間及機會參與社羣活動，建立「有能者居之」的公平領導體制，容許會員在年會中發言、互選，並推選能者為領導。與此同時，總團對內積極培育青年婦女，對外自 2005 年起獲普世聖公宗聯合國世界婦女大會邀請，選派婦女參與、擴闊其視野、提升其地位。許多人後來成為社會出色的領袖。教會在婦女總團的投入，使女性在社會上的人權及貢獻漸見明顯。

與此同時，香港聖公會福利協會使宣揚婦女權益的使命不斷得以延續，如上文所詳述的劉惠靈牧師即是一個突出例子。

現時福利協會提供全面服務，支援婦女及家庭的不同需要。婦女的角色在現代的社會中不停轉變，有不少婦女成立團體，鼓勵女性發展潛能、貢獻社會。婦女們加入了不同小組，旨在加強溝通、育兒及家務能力，且發展良好友誼及互相支持。福利協會在幫助婦女對抗社會逆境方面起到促進作用，至於容易受朋輩唆擺的少女，福利協會則提供生涯規劃服務，以加強其自信抵抗負面因素。對於染上毒癮的女性，福利協會常以戲劇及藝術的治療方式幫助她們反思人生，戒掉毒癮，建立正面人生觀。

近年來，福利協會成立「恩之手」社企計劃，向婦女提供手工藝訓



香港聖公會福利協會榮獲 2004 年度「香港傑出僱主」獎。圖為福利協會前總幹事劉惠靈牧師(右)出席領獎。

練，製作有機肥皂、皮革產品、針織品等，製成品獲出售後婦女可獲收入，旨在發展婦女自信、獨立能力，幫助其增加收入幫補家計。按着聖公會昔日的工作，福利協會仍繼續以教育、自強、夥伴及網絡提升婦女自信及獨立性。同工更刻意將牧養及靈性關懷植入不同服務及計劃中，確立教友以義工或傳教方法宣揚基督的愛，回應歷久彌新的使命。

植根香港近 180 年，聖公會一直持守耶穌基督行公義，好憐憫的精神，透過支持婦女教育、促進婦女運動、鼓勵婦女參與社會事務，為培養婦女、改善婦女生活而努力。與此同時，婦女的熱誠亦使聖公會得以不斷發展。在這充滿挑戰的年代，聖公會將藉教育、社服等方面繼續為女性提供適切的服務，聖公會的核心價值仍是和而不同，彼此尊重。正如鄭保羅大主教曾說：

我們與其他願意與窮人同行、改善環境、宣揚福音的教會
一同合作，體驗和而不同、彼此尊重的精神；我們一同發現新
事物，互相學習，亦會欣賞自己獨特的天賦及傳統。

提升婦女、為其爭取平等權益是聖公會的傳統，為婦女所設的事工是香港聖公會歷來的重要使命。香港聖公會將緊隨聖公宗歷來女性領袖的腳蹤，通過女性這一獨特視角向世界傳揚基督的愛。

註釋

- 1 《聖公會聖馬太堂 45 週年紀念特刊 (1949-1994)》(香港：聖公會聖馬太堂，1995 年)，頁 5。
- 2 W. T. Featherstone, *The Diocesan Boys' School and Orphanage, Hong Kong, The History and Records, 1869 to 1929* (Hong Kong: The Diocesan Boy's School, 1930), p.3.
- 3 魏克利、陳睿文：《萬代要稱妳有福——香港聖公會聖馬利亞堂史 (1912-2012)》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2014 年)，頁 30。
- 4 Patricia Chiu, "Female Education and Early Development of St. Stephen's Church, Hong Kong (1865-1900s)", in *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*, ed. Philip L. Wickeri (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015), pp.47-64.
- 5 Carl T. Smith, "The Chinese Church, Labour, Elite and the Mei Tsai Question in the 1920's," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 21(1981), p.94.
- 6 Ibid., p.102.
- 7 〈香港婦女運動先驅——馬霍慶棠〉，《基督教週報》，第 1859 期，2000 年 4 月 9 日。
- 8 Ibid.
- 9 《香港聖公會聖多馬幼兒中心五十週年紀念特刊 (1960-2010)》(香港：聖公會聖多馬幼兒中心，2011 年)，頁 20。
- 10 《香港聖公會婦女總團十週年特刊》(香港：聖公會婦女總團，2008 年)，頁 3。

照片來源

第三章

頁 61 劉夢白授權，私人收藏。

頁 67 凱瑟琳 (Catherine Howe Collato) 授權，多提亞·韋克曼 (Dorothea Wakeman) 私人收藏。

第五章

頁 113 香港聖公會檔案館授權。

頁 115 香港聖公會檔案館授權。

第六章

頁 155 香港聖公會宗教教育中心授權。

第七章

頁 167 香港聖公會檔案館授權。

頁 179 魏克利授權，私人收藏。

頁 183 魏克利授權，私人收藏。

第九章

頁 215 香港聖公會福利協會授權。

頁 219 香港聖公會檔案館授權。

書目

檔案

- 英國伯明翰大學英國海外傳道會檔案館 (Church Missionary Society Archives, University of Birmingham Library Special Collections)
 - Records of Church Missionary Society's (CMS) South China Mission (CMS/G1/CH1)
 - Fukien Mission (CMS/G1/CH4) Kwangsi-Hunan Mission (CMS/G1/CH5)
 - Records of the Church of England Zenana Missionary Society (Fukien, CEZ/C/AC1/CH1 1921-29; Kwangsi-Hunan, CEZ/C/AC1/CH2 1928-33)
- 香港聖公會檔案館中有關婦女按立的檔案：
 - 1945-1970, 1971, 1977 (RGI-9.A.11.1)
 - Li Tim Oi file:
 - Hall to Temple, June 4, 1943; Woo Shun Sin (Honorary Secretary) to Hall, May 12, 1944; Li to Hall, February 21, 1946; Bishop Hall's Address to the Diocesan Synod, May 1946; Li to Vincent (day unclear), August 1946; Hall to Li, August 8, 1950.
 - 丁光訓：〈女性、母性、神性〉, 1986。
- 美國德克薩斯州奧斯汀美國聖公會檔案總館 (Archives of the Episcopal Church, Austin, Texas)
 - William J. Boone file, 1880-1882
 - Elizabeth Mildred Buchanan file, 1916-1927
 - Bishop Alfred A. Gilman file, 1924-1935

中英文期刊及報紙

- *China Mission Year Book*
- *CHSKH Fukien Diocese Monthly*
- *Church Missionary Gleaner* (1849-)
- *Church Missionary Intelligencer* (1849-1906)
- *Church Missionary Review* (1907-1927)
- *Fukien Diocesan Magazine*

- *Hankow Newsletter*
 - *India's Women*
 - *Kwangsi-Hunan Newsletter*
 - *Looking East at India's Women and China's Daughters*
 - *Medical Mission Quarterly*
 - *Mercy & Truth*
 - *Message: HKCC Newsletter*
 - *South China Morning Post*
 - SPG Annual Reports
 - *The Alumnae Bulletin* (New York Training School for Deaconesses)
 - *The Chinese Recorder*(1867-1941)
 - *The Hong Kong Daily Press* (1864-1941)
 - *The Lewiston [Maine] Daily Sun*
 - *The Outpost* (1920-1982)
 - *The Spirit of Missions* (1836-1939)
 - *The Virginia Churchman*
 - *The World Wide Magazine*
 - 《永安月刊》(1939-1949)
 - 《聖公會報》(1908-1951)
 - 《聖工》(1949-1957)
 - 《靈鐸週刊》(1927-1940)
 - 《港粵教聲》(1946-1948)
 - 《港澳教聲》(1953-1982)
 - 《教聲》(1982-)
-
- CHSKH. *Report of the 1st General Synod*. Shanghai. April 10-26, 1912. 35pp.
 - CHSKH. *Report of the 2nd General Synod*. Shanghai. April 14-22, 1915. 96pp.
 - CHSKH. *Report of the 3rd General Synod*. Shanghai. April 7-13, 1918. 90pp.
 - CHSKH. *Report of the 4th General Synod*. Wuchang. April 17-25, 1921. 116pp.
 - CHSKH. *Report of the 5th General Synod*. Canton. March 16-22, 1924. 128pp.
 - CHSKH. *Report of the 6th General Synod*. Shanghai. April 21-28, 1928. 182pp.
 - CHSKH. *Report of the 7th General Synod*. Hangchow. April 25- May 2, 1931. 100pp.
 - CHSKH. *Report of the 8th General Synod*. Shanghai. Wuhu, April 21-29, 1934. 118pp.

- CHSKH. *Report of the 9th General Synod*. Foochow. April 17-25, 1937. 88pp.
- CHSKH. *Report of the 10th General Synod*. Shanghai. August 23-31, 1947. 60pp.
- 《中華聖公會婦女傳道服務團大會第四屆報告書》，1931。
- 《中華聖公會婦女傳道服務團大會第五屆報告書》，1934。
- 《中華聖公會婦女傳道服務團大會第六屆報告書》，1937。
- 《中華聖公會婦女傳道服務團大會第七屆報告書》，1947。

專書及單篇文章

英文

- *A History of the Dublin University Fuh-kien Mission*. Dublin: Hodges, Figgis & Co. Ltd., 1911.
- Armstrong, Aileen Jane. *The Chinese Bible Woman*. London: Church Missionary Society, 1929.
- Avis, Paul, ed. *Seeking the Truth of Change in the Church: Reception, Communion and the Ordination of Women*. London: T. & T. Clark, 2004.
- Baker, J. C. *Baptist History of the North Pacific Coast with Special Reference to Western Washington, British Columbia, and Alaska*. Philadelphia, Pennsylvania: American Baptist Publication Society, 1912.
- Banks, Robert and Linda Banks. *View from the Faraway Pagoda: A Pioneer Australian Missionary in China from the Boxer Rebellion to the Communist Insurgency*. Melbourne: Acorn Books, 2013.
- Barclay, Gwendolen R., ed. *The Way of Partnership: With the C.M.S. in China*. London: Church Missionary Society, 1937.
- Barker, Kathleen E. *Change and Continuity: A History of St. Stephen's Girls' College, Hong Kong, 1906-1996*. Hong Kong: St. Stephen's Girl's College, 1996.
- Barnes, Irene H. *Behind the Great Wall, The Story of the CEZMS Work and Workers in China*, 2nd ed. London: Marshall Brothers and the CEZMS, 1896.
- Bays, Daniel H., ed. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Beate, Eulenhoefer-Mann. "Missionary Work of Single German Women in China from 1888-1914: A Comparison between Missiological Theory and Praxis on the Mission Field." PhD diss., Fuller Theological Seminary, School of Theology, 2003.
- Bennett, Joyce M. *Hasten Slowly: The First Legal Ordination of Women Priests*. Sussex: Little

London Associates Publishing, 1991.

- ----- . *This God Business*. Hong Kong: Religious Education Resource Centre, 2003.
- Bharathi, Ms. "Women's Predicament as They Encountered Christianity: A Case Study of C.M.S. Telugu Mission in Andhra." *Indian Church History Review* 35, no. 2 (2001), pp.147-216.
- Burton, Margaret E. *Notable Women of Modern China*. Grand Rapids: Revell, 1912.
- Carey, Hilary M. *God's Empire: Religion and Colonialism in the British World, c. 1801-1908*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Carlson, Ellsworth C. *The Foochow Missionaries: 1847-1880*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- Chapman, Owen H. *The Chinese Revolution: A Record of the Period under Communist Control as Seen from the Nationalist Capitol Hankow*. London: Constable & Co Ltd, 1928.
- Chen, Kuan-Hsing. *Asia as Method: Toward Deimperialization*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2010.
- Chiu, Patricia. "'A Position of Usefulness': Gendering History of Girls' Education in Colonial Hong Kong (1850s-1890s)." *History of Education* 37, 6 (2008), pp.789-805.
- ----- . "Female Education and the Early Development of St Stephen's Church, Hong Kong (1865-1900s)." In Philip L. Wickeri ed., *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015, pp.47-64.
- Christensen, Torben and William R. Hutchison, eds. *Missionary Ideologies in the Imperialist Era, 1880-1920*. Arhus, Denmark: Aros Publishers, 1982.
- Chung, Mary KengMun. *Chinese Women in Christian Ministry: An Intercultural Study*. New York: Peter Lang Publishing, 2005.
- Coe, John L. *Huachung University*. New York: United Board for Christian Higher Education in Asia, 1962.
- Cohen, Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-foreignism, 1860- 1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- ----- . *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Collins, John N. *Deacons and the Church: Making Connections Between Old and New*. New York: Moorehouse, 2003.
- Cott, Nancy F. *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

- Cook, Gertrude Payne. *Three Group Discussions on the Three Objects of the Mothers' Union*. H.B. Skinner & Co., n. d.
- Cunich, Peter. "Deaconesses in the South China Missions of the Church Missionary Society (1922-1951)." In Wong Wai Ching Angela and Patricia P.K.Chiu eds., *Christian Women in Chinese Society—the Anglican Story*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018, pp.85-106.
- Darley, Mary E. *The Light of The Morning: The Story of C.E.Z.M.S. Work in the Kien-ning Prefecture of the Fuh-kien Province, China*. London: Church of England Zenana Missionary Society: Marshall Brothers, 1903.
- DeSmither, Carol Marie. "From Calling to Career: Work and Professional Identity among American Women Missionaries to China, 1900-1950." PhD diss., University of Oregon, 1987.
- Dirlik, Arif. "Global Modernity? Modernity in an Age of Global Capitalism." *European Journal of Social Theory* 6 (2003), pp.275-292.
- Douglas, Ian D. and Kwok Pui-lan, eds. *Beyond Colonial Anglicanism: The Anglican Communion in the Twenty-first Century*. New York: Church Publishing, 2001.
- Dunch, Ryan. "Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity." *History and Theory* 41 (2002), pp.301-325.
- ----- . *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China 1857–1927*. New Haven & London: Yale University Press, 2001.
- *Encyclical Letter from the Bishops, with Resolutions and Reports of the Conference of Bishops of the Anglican Communion*. London: SPCK, 1920.
- Fairbank, John K., ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- Faure, David. *History of Hong Kong, 1842–1984*. Hong Kong: Tamarind, 1995.
- Featherstone, W.T. *The Diocesan Boys' School and Orphanage, Hong Kong, The History and Records, 1869 to 1929*. Hong Kong: The Diocesan Boy's School, 1930.
- Flemming, Leslie A., ed. *Women's Work for Women: Missionaries and Social Change in Asia*. Boulder, CO: Westview Press, 1989.
- Forsyth, Robert Coventry. *Shantung, The Sacred Province of China*. Shanghai: Christian Literature Society, 1912.
- Gray, Arthur R. and Arthur M. Sherman. *The Story of the Church in China*. New York: The Domestic and Foreign Missionary Society, 1933.
- Gray, G. F. S. *Anglicans in China: A History of the Zhonghua Sheng Gong Hui (Chung Hua*

- Sheng Kong Hsui*). The Episcopal China Mission History Project, 1996.
- *Handbooks on the Missions of the Episcopal Church, no. 1, China*. New York: The National Council of the Protestant Episcopal Church, 1932.
 - Hardman, Oscar. *The Anglican Deaconess in the Light of the Resolutions of the Lambeth Conference of 1920*. London: SPCK, 1921.
 - Harrison, Ted. *Much Beloved Daughter: The Story of Florence Li*. Wilton: Morehouse-Barlow, 1985.
 - Hein, David and Gardiner H. Shattuck Jr. *The Episcopalians*. New York: Church Publishing, 2004.
 - Hewitt, Gordon. *The Problems of Success: A History of the Church Missionary Society, 1910–1942, vol. 1*. London: SCM Press, 1971.
 - -----, *The Problems of Success: A History of the Church Missionary Society, 1910–1942, vol. 2*. London: SCM Press, 1977.
 - Hill, Patricia R. *The World Their Household: The American Women's Foreign Mission Movement and Cultural Transformation, 1870–1920*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985.
 - *Hong Kong Sheng Kung Hui St. Thomas' Child Care Centre 50th Anniversary Commemoration Book, 1960–2010*. Hong Kong: Hong Kong Sheng Kung Hui Welfare Council, 2011.
 - Hook, Marion. *Save Some: CEZMS Work in Fuh-kien*. London: Church of England Zenana Missionary Society, 1900.
 - Hunter, Jane. *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*. New Haven: Yale University Press, 1984.
 - *Hymns of Universal Praise*. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, Ltd., 1981.
 - Isaacs, Harold, ed. *The Tragedy of the Chinese Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1961.
 - Jordan, Donald A. *The Northern Expedition: China's National Revolution of 1926–1928*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1976.
 - Kater, John. "Stirrings: Emerging Women's Ministries in the Church of England and the Episcopal Church, and their Impact on the Chung Hua Sheng Kung Hui." Paper presented at the conference "Christian Women in Chinese Society—the Anglican Story." June 26–27, 2015, Hong Kong.
 - Katoppo, Marianne. *Compassionate and Free: An Asian Woman's Theology*. Geneva: World Council of Churches, 1979.

- Keen, Rosemary. *CMS Catalogue to the Papers of the Candidates Department 1846–1949*. London: Church Missionary Society, 1989.
- Kiang, Wen-han. *The Ideological Background of the Chinese Student Movement*. New York: King's Crown Press, Columbia University, 1948.
- Ko, Dorothy. *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Ko, Dorothy, JaHyun Kim Haboush and Joan R. Piggott, eds. *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*. California: University of California Press, 2003.
- Kwok, Pui-lan. *Chinese Women and Christianity, 1860–1927*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Kwok, Pui-lan, Judith Berling and Jenny Plane TePaa, eds. *Anglican Women on Church and Mission*. New York: Morehouse Publishing, 2012.
- Kwong, Paul. *Identity in Community: Towards a Theological Agenda for the Hong Kong SAR*. Berlin: Lit. Verlag, 2011.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China*. New York: Macmillan, 1929.
- Lee, Davis. *Natural Disasters*. New York: Facts on File Inc., 2008.
- Lee, Eliza, ed. *Gender and Change in Hong Kong: Globalization, Postcolonialism and Chinese Patriarchy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.
- Li, Tim-Oi. *Raindrops of My Life: The Memoir of Florence Li Tim-Oi*. Toronto: Anglican Book Center, 1996.
- Lin, Paul T. K. and Eileen Chen Lin. *In the Eye of the China Storm: A Life between East and West*. Montreal; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2011.
- Lin, Jennifer R. "Zhan Aimei (1874-1943): An Ordinary Woman in Extraordinary Times." In Wong, Wai Ching Angela and Patricia P.K. Chiu, eds., *Christian Women in Chinese Society—the Anglican Story*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018, pp.183-200.
- Lutz, Jessie G. *China and the Christian Colleges: 1850–1950*. Ithaca: Cornell University Press, 1971.
- -----, *Mission Dilemmas: Bride Price, Minor Marriage, Concubinage, Infanticide, and Education of Women*. New Haven: Yale Divinity School Library, 2002.
- -----, ed. *Pioneer Chinese Women: Gender, Christianity, and Social Mobility*. Bethlehem, PA: Lehigh University Press, 2010.
- Liu, Judith. *Foreign Exchange: Counterculture Behind the Walls of St. Hilda's School for Girls, 1929–1937*. Bethlehem, PA: Lehigh University Press, 2011.

- Liu, Qianguang. "A Brief Biography of Mrs. Lin Dao'an." *CHSKH Fukien Diocese Monthly*, vol. 10, issue 4 (1943), pp.12–14.
- MacGillivray, D. *A Century of Protestant Missions in China 1807–1907*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1907.
- Main, Idabelle Lewis. *The Education of Girls in China*. Lexington, KY: Ulan Press, 2012.
- Marshall, Elsie. *For His Sake: A record of a life consecrated to God and devoted to China*. Oxford: The Religious Tract Society, 1896.
- Merwin, Wallace. *Adventure in Unity: The Church of Christ in China*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Midgley, Clare. *Feminism and Empire: Women Activists in Imperial Britain, 1790–1865*. London: Routledge, 2007.
- *Ministrations of Women in the Church: Extract from the Report of the Committee, Encyclical Letter and Resolutions of the Lambeth Conference, 1920*. London: League of the Church Militant/SPCK, 1920.
- Montgomery, Helen Barrett. *Western Women in Eastern Lands: An Outline of Fifty Years of Women's Work in Foreign Missions*. New York: Macmillan, 1910.
- Montifiore, Hugh, ed. *Yes to Women Priests*. Great Wakering, Essex: Mayhew-McCrimmon, 1978.
- Pakenham-Walsh, W.S. *The Reform Movement in China*. London: Operative Jewish Converts' Institution, 1912.
- -----, *Twenty Years in China*. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1935.
- Paton, David M. "R. O.": *The Life and Times of Bishop Hall of Hong Kong*. Hong Kong: The Diocese of Hong Kong and Macao and the Hong Kong Diocesan Association, 1985.
- Pierce, Beaver R. *American Protestant Women in World Mission: History of the First Feminist Movement in North America*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1980.
- Plaskow, Judith and Carol P. Christ, eds. *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- Robert, Dana L, ed. *Converting Colonialism: Visions and Realities in Mission History, 1706–1914*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- Rose, Mavis. *Freedom from Sanctified Sexism—Women Transforming the Church*. MacGregor, Queensland: Allira Publications, 1996.
- Seton, Rosemary. *Western Daughters in Eastern Lands: British Missionary Women in Asia*. Santa Barbara, California: Praeger, 2013.

- Slater, Frances. "Born to Evangelise: the Wolfe Sisters of Foochow, China." In Wong Wai Ching Angela and Patricia P.K.Chiu, eds., *Christian Women in Chinese Society—the Anglican Story*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018, pp.157-181.
- Smith, Carl T. *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985.
- -----, ed. *A Sense of History: Studies in the Social and Urban History of Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing, 1995.
- Smith-Rosenberg, Carroll. *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. *Work among Women and Children in the Far East*. London: 1909.
- Stevens, Emilie. *After Darkness Light*. London: CEZMS and Marshall Bros, 1915.
- Stock, Eugene. *The History of the Church Missionary Society: Its Environment, Its Men and Its Work*. London: Church Missionary Society, 1899.
- -----, *The Story of the Fuh-Kien Mission of the Church Missionary Society*, 4th ed. London: Church Missionary Society, 1904.
- *The China Mission Hand-Book, First Issue*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896).
- Thompsett, Fredrica Harris, ed. *Looking Forward, Looking Backward: Forty Years of Women's Ordination*. New York: Morehouse Publishing, 2014.
- Thurlow, Jessica. "'The Great Offender': Feminists and the Campaign for Women's Ordination." *Women's History Review* 23, no. 3 (2014), pp.480-499.
- Tucker, Ruth A. "The Role of Bible Women in World Evangelism." *Missiology: An International Review*, vol. XIII, no. 2 (1985), pp.133-146.
- Turner, H.F. *Ring Out the Old, Ring In the New: New Ideas in Old China*. London: Church of England Zenana Missionary Society, 1908.
- Wang, Hsiu-Yun. "Stranger Bodies: Women, Gender, and Missionary Medicine in China, 1870s-1930s." PhDdiss., The University of Wisconsin-Madison, 2003.
- Ward, Kevin. *A History of Global Anglicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ward, Kevin and Brian Stanley, eds. *The Church Mission Society and World Christianity, 1799–1999*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Welter, Barbara. "The Cult of True Womanhood: 1820–1860," *American Quarterly* 18 (1966), pp.151-174.

- Wickeri, Philip L. *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007.
- -----,ed. *Christian Encounters with Chinese Culture: Essays on Anglican and Episcopal History in China*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2015.
- -----, “The Ordination of Li Tim Oi: An Historical Perspective and a Theological Challenge,” R.O. Hall Memorial Lecture at Cuddesdon College, United Kingdom, May 7, 2014.
- Wilson, Harold, ed. *Women Priests? Yes—Now!* Denham House Press, 1975.
- Wong, Wai Ching Angela and Patricia P. K. Chiu, eds. *Christian Women in Chinese Society—the Anglican Story*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018.
- Wylie, Alexander. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased, with Copious Indexes*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867.
- Young, Francis. *Inferior Office?: A History of Deacons in the Church of England*. Cambridge, UK: James Clarke & Co., 2015.
- Zhou, Yun. “The Making of Bible Women in the Fujian Zenana Mission from the 1880s to the 1950s.” In Wong Wai Ching Angela and Patricia P.K. Chiu, eds., *Christian Women in Chinese Society—the Anglican Story*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2018, pp.59-82.

中文

- 丁光訓：《丁光訓文集》（南京：譯林出版社，1998年）。
- 王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津：天津人民出版社，1997年）。
- 王芃編：《在愛中尋求真理》（北京：宗教文化出版社，2006年）。
- 王治心：《中國基督教史綱》（上海：古籍出版社，2004年）。
- 尹文涓：《基督教與中國近代中等教育》（上海：人民出版社，2007年）。
- 中華續行委辦會調查特委會編：《中國基督教調查（上卷）》（北京：中國社會科學出版社，2007年）。
- 中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編：《清末教案（第二冊）》（北京：中華書局，1998年）。
- 石詠雪：《樹枝之間》（香港：香港婦女基督徒協會）。
- 左芙蓉：《基督教與近現代北京社會》（成都：巴蜀書社，2009年）。
- 朱峰：《基督教與近代中國女子高等教育：金陵女大與華南女大比較研究》（福州：福建教育出版社，2002年）。

- 李添媛：《生命的兩點：李添媛牧師回憶錄》（香港：宗教教育中心，1993年）。
- 李湘敏：《基督教育與近代中國婦女》（福州：福建教育出版社，1999年）。
- 邢福增、劉紹麟：《天國龍城：香港聖公會聖三一教堂史（1890-2009）》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2010年）。
- 邢慕寰、金耀基編：《香港之發展經驗》（香港：香港中文大學出版社，1985年）。
- 狄德滿著、崔華傑譯：《華北的暴力和恐慌：義和團運動前夕基督教傳播和社會衝突》（南京：江蘇人民出版社，2011年）。
- 孟德衛著、潘琳譯：《靈與肉：山東的天主教（1650-1785）》（鄭州：大象出版社，2009年）。
- 林美玫：《婦女與差傳：十九世紀美國聖公會女傳教士在華差傳研究》（台北：里仁書局，2005年）。
- 周佳榮、黃文江：《香港聖公會聖保羅堂百年史》（香港：中華書局，2013年）。
- 段琦：〈清末民初美國女傳教士在華的傳教活動及影響〉，《世界宗教研究》1994年第3期，頁33-40。
- 《香港聖公會婦女總團十周年特刊》（香港：香港聖公會婦女總團，2008年）。
- 香港婦女基督徒協會研究小組編：《香港華人女牧師按立歷史研究》（香港：香港婦女基督徒協會，1993年）。
- 香港聖公會福利協會編：《步武基督：香港聖公會的社會服務 1849-2013》（香港：文林出版有限公司，2014年）。
- 馬佳：《愛釋真理——丁光訓傳》（香港：基督教文藝出版社，2006年）。
- 陳月清、劉明翰：《北京基督教發展述略》（北京：首都師範大學出版社，1998年）。
- 徐以驊編：《上海聖約翰大學（1879-1952）》（上海：上海人民出版社，2009年）。
- 徐永初、陳瑾瑜編：《追憶聖瑪利亞女校》（上海：同濟大學出版社，2014年）。
- 徐永初、陳瑾瑜編：《聖瑪利亞女校（1881-1952）》（上海：同濟大學出版社，2014年）。
- 郭秀梅：《聖經探索》（南京：南京大學出版社，1990年）。
- 郭秀梅：《聖經淺析》（南京：南京大學出版社，1989年）。
- 郭秀梅：《實用英語修辭學（英文）》（南京：江蘇人民出版社，1985年）。
- 郭秀梅：《漢英成語手冊》（南京：江蘇人民出版社，1980年）。
- 陶飛亞編：《性別與歷史：近代中國婦女與基督教》（上海：上海人民出版社，2006年）。
- 梁冠霆：《留美青年的信仰追尋：北美中國基督教學生運動研究（1909-1951）》（上海：上海人民出版社，2010年）。
- 麥梅生編：《反對蓄婢史略》（香港：福興中西印務局，1933年）。

- 麥肖玲、蔡寶瓊、李紫霞：〈基督教與婦女——三位女牧師專訪〉，《性別研究資訊》，1992年第三期：2-4。
- 黃慧貞、蔡寶瓊編著：《華人婦女與香港基督教：口述歷史》（香港：牛津大學出版社，2010年）。
- 黃慧貞：〈女牧師在按立過程中的「抗衡表現」：以香港四個基督宗派為例〉（香港中文大學，碩士論文，2001年）。
- 程謫凡：《中國現代女子教育史》（上海：中華書局，1936年）。
- 〈聖約翰大學自編校史稿〉，《檔案與史學》，1997年第1期，頁5-14。
- 廉立之、王守中編：《山東教案史料》（濟南：齊魯書社，1980年）。
- 趙麗雯：《香港聖公會婦女總團的貢獻與展望》，2002年。
- 熊月之、周武編：《聖約翰大學史》（上海：上海人民出版社，2007年）。
- 劉瑞滔：《港澳名牧生平》（香港：中華基督徒送書會，1975年）。
- 魏克利、陳睿文：《萬代要稱妳有福——香港聖公會聖馬利亞堂史（1912-2012）》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2014年）。

網上資料

- Archives of the Episcopal Church
<http://www.episcopalarchives.org>
- Biographical Dictionary of Chinese Christianity (in Chinese and English)
<http://www.bdeconline.net/en/>
- Church Missionary Society Archives
<http://www.cms-uk.org/Resources/LibraryArchives/Archives/TabId/194/ArtMID/3826/ArticleID/607/In-Birmingham.aspx>
- CSCA Chung Hua Sheng Kung Hui Source Documents
<http://anglicanhistory.org/asia/skh/>
- Hong Kong Baptist University, Archives of the History of Christianity in China
<http://library.hkbu.edu.hk/sca/ahc.html>
- Hong Kong Government Records Office (Chinese and English)
<http://www.grs.gov.hk/ws/english/home.htm>
- The Hong Kong Sheng Kung Hui (Anglican Church) (Chinese and English)
<http://www.hkskh.org/index.aspx?lang=1>

- Lambeth Palace Library and Archives
<http://www.lambethpalacelibrary.org/content/searchcollections>
- United Society for the Propagation of the Gospel Papers and Archives
<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/online/blcas/usp.html>
- Yale Divinity School Library, Special Collections
<http://web.library.yale.edu/divinity/special-collections>
- “A Memorandum to the Lambeth Conference from the Ordination of Women Ad Hoc Committee, 1948.” <http://anglicanhistory.org/asia/skh/Ita/memo1948a-lc.pdf>.
- “It Takes One Woman.” 2018 年 1 月 31 日進入。
http://www.ittakesonewoman.org/public/litimoi_resources.php.
- “Resolutions 67- The Ministry of the Church—The Ministry of Women.” 2018 年 1 月 31 日進入。
<http://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1930/resolution-67-the-ministry-of-the-church-the-ministry-of-women?author=Lambeth+Conference&year=1930>.
- “Resolutions 68- The Ministry of the Church - The Ministry of Women”. 2018 年 1 月 31 日進入。
<http://www.anglicancommunion.org/resources/document-library/lambeth-conference/1930/resolution-68-the-ministry-of-the-church-the-ministry-of-women?author=Lambeth+Conference&year=1930>.
- Anglican Consultative Council. “Resolutions 66–71.” *The Lambeth Conference: Resolutions Archive from 1930*, published by the Anglican Communion Office, 2005. 2018 年 1 月 31 日進入。
<http://www.anglicancommunion.org/media/127734/1930.pdf>.
- Baker, Gilbert. “An Episcopal Account of Women Priests.” 2018 年 1 月 31 日進入。
<http://www.womenpriests.org/classic/montef05.asp>.
- Hong Kong Sheng Kung Hui. “History of the Province”. 2018 年 1 月 31 日進入。
<http://www.hkskh.org/content.aspx?id=12&lang=1>.
- O’Neill, Mark. “Breaking the Mould with Faith.” *Macao*, 14 (January 2013). 2018 年 1 月 31 日進入。
<http://macaomagazine.net/history/breaking-mould-faith>.
- Welch, Ian, ed. *Amy Oxley: Letters from China—An Australian Missionary Nurse of the Church Missionary Association of New South Wales, Fujian Province, China, 1895–c1920.*, 2006. 2018 年 1 月 31 日進入。
http://anglicanhistory.org/asia/china/welch_oxley.pdf.

- 上海檔案館

<http://www.archives.sh.cn>

- 安希孟，「為鹽做光，示範垂訓」，2018年1月31日進入。

<http://blog.ifeng.com/article/24695290.html>.

- 李添媛，「何明華主教」，2018年1月31日進入。

http://www.gzxxws.gov.cn/gzws/cg/cgml/cg10/200808/t20080825_3702.htm.

- 香港聖公會聖三一座堂網站，「第九任—黃羨雲法政牧師」，2018年1月31日進入。

<http://210.3.38.177/index.php/article/377-dean9>.

- 潘乃昭，「對李添媛牧師史料的反思」，2018年1月31日進入。

<https://wenku.baidu.com/view/c3e305fd770bf78a652954c8.html>

索引

(按中文筆畫排列)

一畫

一夫一妻制 10

二畫

丁光訓 xviii, 162, 165-166, 168-171, 173-174, 176, 182-183, 185, 197

丁言仁 171

九一八事變 201-202

九龍城 210

卜克斯 (Sydney Malcolm Wellby Brooks) 28-29, 38

卜昉濟 (Francis L. H. Pott) 9, 166

七七事變 203-204

三畫

三民主義 58

山西 80

山東 xvi, 7, 25-29, 31-32, 35-39, 40, 42-44, 80, 90, 178

山東教區 32, 36-37, 39-41, 43-44, 81

上海 8, 26, 50-52, 56, 95, 116, 119, 162-163, 165, 171, 173-174, 185, 192, 212, 217

上海市第三女子中學 172

大坑 (香港) 210

大官莊教會 29, 31

大衛·霍金斯 (David G. Hawkins) 135

女子教育 iv, xvii, 37-38, 44, 54, 79, 93-97, 163, 210

女牧師 iv, xv, xvii-xviii, 5, 16-17, 100-101, 103, 117, 121, 123, 125, 132-139, 141, 143-145, 147-156

女性主義 10, 146

女信徒 vii, 29, 36, 38-39, 41, 196-197, 203

女傳教士 xiii, xiv, 6-7, 9-16, 20, 58, 102, 118, 147, 164, 195, 197, 209-210

女傳教士服務聯盟 (Women's Missionary Service League) 15

女傳道 2, 6-8, 13, 40, 197, 201, 203, 205

女醫生 xiii, 42-43

四畫

巴天恩 (Dorothea C. Badgley) 39-40

王明彰 30

王忠信 211

王錫之 88

日字樓女館 209

日字樓孤子院 209

下方智 (Francis H. Sprent) 27

文化帝國主義 4, 51

文化國族主義 4

文海莉 (Henrietta F. Boone) 8

文華書院 (Boone Memorial School for Boys) 53

文惠廉 (William Jones Boone) 52

天主教 xiv, 28, 102, 134, 138, 151

天津條約 51

內地會 127

公禱書 xiv, 111

中西女中 172, 185

中國婦女 iv, xvi, 2-7, 9, 32, 37, 39, 173, 196

中國中心論 4

中華基督教會 195

中華國內佈道會 101

中華聖公會 vii, xiv, xv, xvi, xviii, 5, 7, 11, 15, 17, 19, 36, 80-81, 85-86, 88, 102-104, 109, 114, 119-120, 127, 132, 135, 139-141, 145, 152, 162, 171, 174, 185-186, 191-192, 194-198, 205, 217

中華聖公會總議會 17, 103, 120, 163, 191-193, 217
 中華聖公會婦女傳道服務團 vii, xviii, 191-192, 195-198, 205
 五四運動 10-11, 15, 83
 五年奮興佈道運動(五運) 201-202, 204-205
 孔子 25-26, 29-30
 孔子教會(The Confucian Church) 30
 孔令貽 30
 孔憲才 29

五畫

艾立法(G. D. Iliff) 29-30, 38-39, 41
 左芙蓉 xvii, 79-98
 石詠雪 133-134, 149-150, 152-155
 印度 5, 12-13
 占利·法蘭西斯·達卡尼(Guli Francis-Dehqani) 12-13
 平信徒 i, 8, 103, 119
 平陰 25-29, 31-32, 37-42, 90
 平陰女學道院 41
 立案註冊 57-59, 63
 主教院 111, 114, 116, 132, 135, 140-141, 171, 174
 母範會 197-200, 203, 205
 史丹頓(Vincent Stanton) 208
 史提反·克拉克(Stephen Clark) 68
 史經華 87
 史嘉樂(C. P. Scott) 26-28
 四川 36-37, 80, 101
 四川教區 80, 204
 加拿大基督教學生運動(The Student Christian Movement of Canada) 168
 甘肅 80
 弗瑞德利卡·哈里斯湯·普賽特(Fredrica Harris Thompsett) 18
 北京(北平) xvii, 26-27, 37, 40, 79-82, 84-85, 87, 90-91, 93-97, 184, 165
 北京魯迅中學 85
 北京聖公會道學院 81
 北京聖路女神學校 81

北京協和醫學院 81
 北美基督教中國學生會 170-171
 包爾騰(J. S. Burdon) 26
 白思德(Harriet Baxter) 209
 白思德紀念學校(Baxter Memorial School) 209
 白約翰(Gilbert Baker) 17, 124, 133, 134, 135-139, 143-146, 148-149

六畫

曲江 127-128
 曲阜 25, 29-30, 32, 43
 西川教區 80, 165, 204
 西方中心論 4
 西西莉亞·華萊士(Cecelia Wallace) 151
 西敏寺 18, 125
 朱友漁 87-88, 94
 朱葆元 166
 伊朗 5, 12
 匡亞明 174
 江蘇 36, 80, 88, 173, 184, 192, 196-197, 202-203
 江蘇教區 xvi, 205
 全國基督教大會 15, 79
 多妻制 14
 多提亞·韋克曼(Dorothea Wakeman) 66-69, 73
 安希孟 178
 安治泰(Jean Baptiste Anzer) 26

七畫

汪宏聲 164
 吳任之 163
 吳雷川 88, 94
 社會福利 xiv, 112, 119
 社會福音 50, 58-60, 62-63, 71-73
 李正儀 xviii, 208-221
 李求恩 212
 李季瓊 128
 李葵 166, 172-173, 175

李添媛 ii, iv, xv-xviii, 12, 15-18, 20, 100-101, 104-128, 132, 134-135, 137, 139-141, 143, 146, 154-155
 李勵白 197
 利安當 (Antonio de Santa Maria Cabalero) 26
 坎特伯里大主教 18-19, 138, 144-145, 151
 抗美援朝 84
 何明華 (R. O. Hall) ii, xv, 15, 100-101, 104-109, 111-112, 114, 116-125, 127-128, 132-133, 135, 137, 138-143, 145-147, 213
 何萊迪 (Judith Hall) 212-215
 杜培義 (Charles Ridley Duppy) 103, 116
 佈道 26-27, 29, 34-36, 41, 93, 101, 103-104, 196, 201-204
 伯夏理 (Henry J. Brown) 27, 30-33
 庇理羅士教導所 (Belilios Reformatory) 210
 貝滿女中 79, 90, 96

八畫

耶穌 vii, xiii, 33, 41, 82, 105, 110, 117, 126, 137, 142, 194, 211, 216, 220
 耶穌升天節 (日) 105, 117, 142
 林披基 (Melis Greenwood) 26-27
 林美麗 (Mary Moline) 43
 林達光 171
 金丹教 32
 金陵女子大學 90, 93
 宗派 xiii-xv, xviii, xx, 26, 59, 72, 80, 106, 121, 134
 妹仔 210-212
 牧區 40, 80-81, 93, 105, 112, 114, 120, 132, 136-138, 144, 216
 孟良佐 (Alfred Alonzo Gilman) 196, 198
 英國海外傳道會 (The Church Missionary Society) xiv, xvi, xviii, xx, 6, 9, 12-16, 26, 103, 111, 118, 140, 209
 英國聖公會 xiv, xvi-xvii, 4, 6, 18, 25-32, 38-39, 41-43, 80, 102-103, 105, 120, 141, 191, 197
 英國聖公會差會女部 (The Church of England Zenana Mission) 6-7

英國聖公會海外福音傳道會 (The Society for the Propagation of the Gospel) xvi, 25
 英國遠東女子教育促進協會 (Society for the Promotion of Female Education in the Far East) 209
 武昌 xvii, 8, 50-54, 56, 88, 146, 191-192, 196
 武漢 51, 55-56, 62-63, 65, 71, 90, 162-163, 191, 202
 協和神學院 (廣州) 16, 104, 122, 143, 146
 協和神學院 (金陵) 173
 協和神學院 (香港) 150, 153
 協和神學院 (紐約) 170
 協恩女校 209
 性別 i, 2, 5, 6, 9-11, 20, 36-37, 44, 81, 137, 141, 146, 152, 164
 使徒統緒 101
 周舒燕 xiii-xxii, 132-159
 周萬一 148
 周斐德 41
 昆明 109, 111
 河北 90, 94
 河南 80-81, 205
 肥城 28, 40
 波斯 12
 非基督教運動 51, 183
 東北 80
 東正教 134
 東川教區 80, 165
 東南亞教區議會 17, 144-145, 148, 151
 東南亞主教會議 138
 拔萃女書院 (Diocesan Girls' School) 213
 拔萃男書院 (Diocesan Boys' School) 209

九畫

柯文 (Paul A. Cohen) 3-4
 美以美會 38, 96, 195
 美國聖公會 xiv, xvi, xvii, xviii, 4, 6, 8, 13, 17-18, 50, 52-53, 58, 80, 134, 165-166, 191-192, 217
 南京大學 173-175, 179-180
 南京條約 2, 50

品秩 xiv, 102, 106, 120-121
 洛克 (L. J. Lock) 42
 段琦 xviii, 191-207
 香港 i-iii, v, vii, xv, xvii-xx, 15, 17-19, 26, 100, 103-110, 114, 116-117, 123-125, 132, 134-135, 137-147, 149-150, 152-155, 208, 210-212, 214, 216-220
 香港聖公會 ii-iii, v, vii, xv, xvii, xviii, xx, 125, 132, 134, 153, 155, 208, 216-220
 約翰·瓦德 (John Ward) 211
 約翰·海因斯 (John Hines) 151
 兗州 25-26, 28-29, 32, 39-41
 施玉麟 107-108, 116, 119
 施美夫 (George Smith) 208
 施約瑟 (Samuel Isaac Joseph Schereschewsky) 163
 迷信 13, 33-35, 138
 威海衛 28
 威廉·湯樸 (William Temple) 18, 109, 112, 114, 140-141
 胡素貞 198
 胡衛清 xvi, 25-48
 荊冕堂 (香港) 138
 保良局 210
 保羅·吉布森 (Paul Gibson) 153
 按立 ii, iv, xv-xviii, 2, 5, 8, 15-20, 52, 100-106, 108-114, 116-117, 119-123, 125-127, 132-156, 166, 216
 陝西 80, 201-202
 陝西傳道部 (區) 81, 201, 203-204

十畫

烏干達 5, 14
 泰山 25-26, 35
 泰安 25-26, 28-31, 37-40, 42
 陳玉玲 101
 陳睿文 xiii-xxii, 162-190
 袁世凱 28
 真光中學 (廣州) 145
 真光中學 (香港) 146, 148
 浙江 36, 80, 88, 90

浙江教區 xvi, 173
 班佐時 (Joyce Bennett) 17-18, 125, 133-134, 136, 139, 145-148, 150-155
 朗彼息 (C. J. Lambert) 12, 14
 徐姑娘 (Miss U. K. Shebbeare) 40
 孫羅以 (Steva L. Dodson) 164
 晏禮伯 (C. G. Alabaster) 211
 晏氏姑娘 (Miss Lucy A. Eyre) 210
 莫壽增 101, 103-105, 107, 111, 113, 125, 139-140, 211
 馬喬里·金 (Marjorie King) 10
 馬煥瑞 (Henry Mathews) 28-30
 馬禮遜堂 (澳門) 16, 104, 107, 112, 114-117, 140
 馬應彪 212
 倫敦 110, 146-147, 152, 154, 197-198, 209
 華中 27, 51, 53, 56, 66
 華中大學 146
 華北公理會 195
 華北教區 xvi, 27, 80-82, 85-86, 88, 93
 華北協和華語學校 81
 華民政務司 210
 華東浸禮會 195
 華南教區 xvi, 15, 17, 19, 102, 104-105, 119
 華夏中心主義 4
 郭秀梅 xviii, 162-186
 郭佩蘭 xvi, 2-24
 郭承恩 163
 郭重梅 163, 171, 184
 郭星蓀 177
 郭斐蔚 (Frederick Rogers Graves) 192
 桂淑英 87-88
 高種姓 13-14
 格蕾絲·克拉克 (Grace Clark) 68

十一畫

啟明瞽目院 81
 密會長 (F. R. Mitchell) 26
 張愛玲 164
 張鶴齡 9
 救主堂 (上海) 166, 173, 194, 196

救主堂(廣州) 132, 143
 區玉君 132-134, 153-155
 梁啟超 10
 康有為 10
 培華(女子)中學 81
 清遠 127
 偶像崇拜 13, 35
 麥彼得 104, 139
 麥溫(Wallace Merwin) 101
 教省 15, 102, 110, 119, 136, 139, 144-145,
 151, 217
 教案 26
 基督教青年會 165-166, 212
 基督教女青年會 105, 212
 國際禮拜堂(上海) 168
 婦女按立特別委員會(Ordination of Women
 Ad Hoc Committee) 17
 婦女輔助會(Woman's Auxiliary) 6
 婦女總團(香港聖公會) vii, xx, 148-149,
 212, 217-218
 婦女權益 211, 218
 菲莉女校(Fairlea Girls' School) 209
 梵王渡玉成堂(St. Mary's Orphanage) 9
 鄂方智(Francis Lushington Norris) 87-88
 鄂湘 36-37, 80, 202
 鄂湘教區 192, 196, 200-201
 崇慈女中 96
 崇德(男子)中學 81, 91
 常澤如 84, 89-90, 93-94

十二畫

黃光彩 8
 黃茂林 212
 黃素娥 8
 黃羨雲 17, 125, 133-134, 136, 139, 143, 145-
 148, 150-155
 黃福平 107, 140
 黃慧貞 xviii-xix, 132-159
 雲南 101, 146
 雲貴教區 80
 《普天頌贊》195

普世教會合一運動 xiii, 138, 141
 普世聖公宗 ii, xv, xviii, 2, 5, 6, 15, 17-20,
 132, 134-136, 139-140, 144-145, 147, 151,
 153, 156
 彭恩昌 111, 127-128
 斯圖爾特(I. A. Stewart) 26
 皖贛教區 192
 斐姑娘(Miss R. Phillimore) 40
 曾紀岳 104, 107
 曾恩錫 196
 湯真愛(Jeanette Thomson) 7
 鄒縣 25
 傑西卡·瑟羅(Jessica Thurlow) 17
 傑弗里·費舍爾(Geoffrey Fisher) 114, 141
 賀姑娘(Miss M. Holloway) 40
 港粵 36-37, 80
 港粵教區 105, 132, 136, 139
 港澳教區 17, 133-135, 137-138, 142, 144-
 145, 148, 151, 153-154, 156
 港澳教區婦女傳道服務團 217
 《港澳教聲》148
 傅德(C. A. Fullerton) 164
 斐姑娘(Miss R. Phillimore) 40
 斐德書院(St. Faith School) 37, 40
 達娜·羅伯特(Dana L. Robert) 3

十三畫

聖十架堂(香港) 132, 134, 138
 聖三一堂(香港) 133, 146, 150-151
 聖士提反女子學校(香港) 103, 105, 147
 聖士提反堂(香港) 209, 212
 聖公會報 80
 聖巴拿巴堂(廉州合浦) 118, 122, 125
 聖多馬堂(香港) 146-147
 聖多馬小學(香港) 146-147, 149
 聖多馬育嬰院(聖多馬學校, 香港) 213-214
 聖希理達女校(St. Hilda's School for Girls)
 xvii, 8, 10-11, 50, 53-59, 61-62, 64-66, 68-
 73, 146
 聖彼得堂(上海) 197
 聖彼得堂(香港) 138

聖亞加大醫院 (St. Agatha's Hospital) 41
 聖約翰大學 (聖約翰書院, 上海) 8, 94, 163-166, 182, 186
 聖約翰座堂 (香港) xix, 103, 211
 聖約瑟堂 (香港)
 聖保羅堂 (香港) xx, 104, 210
 聖保羅飯依口 109, 120
 聖品 xiv, 102, 120-121
 聖馬太堂 (香港) 138
 聖馬可堂 (澳門) 114, 138
 聖馬利亞堂 (香港) 138, 210
 聖馬提亞堂 (香港) 138
 聖雅各堂 (香港) v, xx
 聖傑靈女子中學 (香港) 137, 147, 150, 155
 聖誕堂 (武昌) 192
 聖瑪利亞女校 (聖瑪利亞書院, 上海) 8-10, 163-165, 167, 172, 175, 182, 185
 聖餐 15, 18, 32-33, 36, 101, 103, 106-110, 117, 120, 122, 133, 140
 聖瓊國際聯合會 (St. Joan's International Alliance) 151
 聖職 i, xvii, 101-104, 106, 108-109, 132, 135-136, 141, 144, 150, 153, 156, 185
 《頌主聖詩》194
 新約 i, 102, 180
 溫迪·弗萊徹 (Wendy Fletcher) 18
 蓄婢 xiii, 211-212
 煙台 26-27
 義和團運動 28-29, 51, 82
 會吏 12, 16-17, 27, 40-41, 102-107, 109, 113, 117, 119-120, 125, 127, 135-136, 139-140, 143, 146-147, 150-152, 197
 會督 15, 18, 103, 108, 132-135, 137-141, 144-153, 197, 211, 213
 會督府 104, 119, 138, 150
 蓋伊姑娘 (Miss Gay) 39
 蓋姑娘 (Miss Mary Gell) 43
 福州 12, 14, 16, 203
 福利協會 (香港聖公會) xviii, xx, 208, 216-220
 福建 7, 36, 80, 197
 傳道區 80-81, 105-106, 203-204
 慈光堂 (香港) 134

十四畫

榮藉光 (Lucy Vincent) 16, 103-105, 109, 111, 117, 140, 142
 維多利亞女校 210
 維多利亞教區 xvi, 15, 102, 104, 139, 145, 208
 閩南 79, 101
 寧斐德姑娘 (Miss F. M. Cunningham) 42
 趙紫宸 122
 團契 15-16, 19, 37, 102, 170, 174, 195
 圖圖 (Desmond M. Tutu) 154
 肇慶 ii, 110, 120, 127, 140
 種族 11, 14-15, 117
 慕貞女中 96
 慕稼谷 (G. E. Moule) 27
 瑪麗·譚納 (Mary Tanner) 18
 漢口 51, 56
 漢和念 197
 漢陽 51, 56
 廣仁醫院 32, 40, 42-43, 203
 廣州 16, 50, 104-105, 108, 124, 132, 139, 145-146, 154, 192
 廣東 ii, 18-19, 39, 105, 107-108, 122, 140, 142-143, 145, 147, 163, 178, 196
 《鳳藻》164

十五畫

諸聖堂 (香港) 104, 107
 歐鏡新 (Edna Atkins) 105
 鴉片戰爭 50-51
 劉夢白 xvii, 11, 13, 50-78
 劉韓美英 87-88
 劉惠靈 213-214, 218-219
 黎其壯 127
 德芳美 (Frances Edwards) 40-41
 德國聖言會 26
 澳門 ii, 15, 18, 100, 104-112, 114-115, 117-118, 121, 125, 127-128, 138-140, 142, 216
 澳門傳道區 106

十六畫

- 燕京大學 88, 90, 94, 165
 燕京神學院 122
 學生志願運動 (Student Volunteer Movement)
 68
 賴德 (Alfred Philipps Ryder) 27
 鄭保羅 i-iii, xix, 220
 霍靜山 211-212
 霍慶棠 211-212
 篤志女校 xvii, 79-90, 92-97

十七畫

- 鍾仁立 119
 鍾愛瑪 (Emma Jones) 8
 魏克利 xvii, xix, 7, 100-131
 藍賽 (Arthur Michael Ramsey) 138, 151
 濟南 25-26, 42
 環南聯盟 (the Global South) 20
 韓文藻 185

十八畫

- 顏福慶 87-88
 簡·亨特 (Jane Hunter) 13

十九畫

- 羅伯特·倫西 (Robert Runcie) 18
 《羅馬書》103

二十畫

- 蘭柏宮 18
 蘭柏會議 17, 19, 102-103, 106, 119-120,
 135-137, 139, 141, 144, 154
 寶蓮 (Jane Bohlen) 52
 寶蓮女學 (The Jane Bohlen Memorial School
 for Girls at Wuchang) 52-53

二十一畫

- 顧子仁 168
 纏足 xiii, 2, 38-39, 95

二十二畫

- 龔普生 165, 186
 龔澎 165, 186