

华中师范大学

博士学位论文

近代中国东北基督教研究——以政教关系为研究视角（1867-
1945）

姓名：徐炳三

申请学位级别：博士

专业：中国近现代史

指导教师：章开沅

20080401



内容提要

本文以近代中国东北社会变迁和政局变动为背景,以东北基督教会在不同时期的处境、对政治问题的回应、以及这种互动对教会发展的影响为主线,着力揭示近代东北教会这样一个特殊的组织与各种政治势力之间的关联,及影响政教关系的种种因素;揭示在政治影响下信徒群体之间、教会宗派之间、人与人之间的复杂关系;揭示政治对基督教传播和发展的深刻影响。在种种揭示中进一步展现与东北基督教发生关联的国内和国际问题,在一个更为宏大的社会背景下探讨中国东北教会的境遇和特点。

本文分为五个部分。

第一章介绍东北基督教传播和发展的社会背景和政治环境,同时对东北基督教在东北亚基督教体系的位置以及天主教、东正教传播对其发展的影响作了一个简要的概括。

第二章分析 1867 年基督新教初传中国东北到 1900 年义和团运动期间,东北教会面临的政治处境及其应对措施。文章指出传教士在东北传教的过程中,遭到来自官府、民众以及东北天主教或明或暗的抵制和掣肘,多次教案对东北教会构成了一定的打击。但新教传教士十分注意传教策略,大都保持恭顺谦和与忍让的态度,极少与官府和民众对抗;他们有效地利用了优秀的本土传道人,努力辨别和排斥了吃教者;他们广泛开展灾荒和战乱的救济活动,缓解了人们的排外情绪;尤其是一枝独秀的医疗活动,大大赢得了官绅民各界的好感。因此教会信徒得以增加,教派联合得以实现,教会体系得以形成。

第三章论述从义和团运动到“九一八”事变之间基督新教面临的新环境和教会的新发展。这一时期俄日势力和土匪军阀交替争夺和控制东北,传教士依然注重与各种政权保持良好的关系,采取深入民众的“下层路线”与接触高官的“上层路线”并重的原则。在历次战乱和瘟疫灾荒中,教会都积极配合官方深入民众进行救助活动,并以医疗活动为突破口结交地方官员,从而赢得了来自各方面的好感和支持,教会得到一定的发展,如新教宗派的增加、传教范围的扩展、教会事业的繁盛、本色化运动的兴起等等。当然,由于欧战和东北政局动荡等原因,1915年后东北教会的发展受到一定影响。

第四章探讨 1931~1945 年东北沦陷时期特殊政局下东北教会的境遇。此期间日伪政权的基督教政策由宽松转而紧缩,进而开始了全面的打击和控制。教会活动遭到监控,教会人士遭到迫害,最终西方传教士均遭拘捕并被遣返,各项教会事业几遭灭顶之灾。同时在日本军政势力的支持下,日本教会势力乘机打入新教系统内部,通过教派联合和组织改造实现了对东北原有教派的控制,有力地配合了日本的侵略扩张政策。在严密的控制和打压面前,东北中西教会人士尽可能保持低调忍让的态度,只有在涉及到原则问题时才进行有限度的抗争,即便如此也未能遏止教会整体上的衰落。

结语部分对东北的政教关系和东北教会的特点进行总结。作者认为:国内和国际政治对基



基督教的传播和发展具有深刻的影响，具体可表现为直接和间接两种形式；基督教会的政治态度和应对策略对教会的发展起到至关重要的作用，影响传教士政治态度的因素有很多；基督教会与国家政权的博弈是不对等的，或者说根本不存在真正的博弈，一旦国家政权下决心对基督教进行打击，教会人都难逃毁灭性的命运。强烈的政治性也使东北基督教独具特色，其特色将在东北新教与其它不同范围内的基督教的比较中得到凸显。

关键词：中国东北；近代；基督教；政教关系；处境；应对



Abstract

Taking social vicissitude and the political change in Northeast of China modern times as a background, this paper has a main clue about churches in Northeast of China, which is the situation in different periods, the responses to the political issues and the influences from this kind of interaction. The paper reveals the facts about the interrelationship between church and all kinds of political forces, the factors which influence the relationship between church and politics, the political impacts to the dissemination and development of Christianity. And it finds out the complex relationship in different Christian groups, different Christian sects and different persons as well. Furthermore, it shows the domestic and international issues relation to Christianity in Northeast of China, and discusses the circumstances and characteristic of churches in Northeast of China under a wider social background.

This paper is divided into five parts.

The first chapter describes the social backgrounds and political environments of the dissemination and development of Christianity in Northeast of China. At the same time, it points out the position of Christianity in Northeast of China in Asian Christianity system and the influences from Catholic and Orthodox.

Chapter II analyzes the political situation that churches in Northeast of China must face and its response measures from the beginning of the Protestantism in Northeast of China to the break of Boxer Movement (1867~1900). Missionaries in Northeast of China experienced a lot of resistances and constraints from mandarin, populace and Catholic Church. Many missionary cases also impacted Protestant church somewhat. But missionaries took many effective missionary strategies. They kept humble and tolerant attitude to mandarins or populace, and hardly resisted them. They identified and rejected those who have impurity motive, and selected excellent local missionary agents. During famine or war time, they did a lot of relief jobs so that populace's anti-foreign feeling decreased gradually. Especially missionaries greatly gained goodwill of mandarins, scholar-bureaucrats and populace by their excellent medical work. Therefore Christians of churches in Northeast of China increased and sectarian alliance emerged. The church system was established primarily.

Chapter III discusses the new environments that churches in Northeast of China faced and further development of Christianity from Boxer Movement to "September 18" incident. During this period, Russian, bandits and warlords forces controlled Northeast of China alternately and Missionaries still got on well with all kinds of forces. They contacted with both populace and senior officials, which can be named "low class route" and "high class route". During the time of war, famine or plague, missionaries cooperated with the official relief actively, which brought fame and populace's support to church. Thus medical work became a method by which missionaries associated with the authorities. As a result, Christianity in Northeast of China made progress again, such as the increase of Protestant sects, the expansion of missionary area, the rising of indigenization movement etc. Certainly, due to the influence of First World War and political turbulence of the Northeast of China, churches was affected negatively somewhat after 1915.

Chapter IV discusses the plight of churches in Northeast of China from 1931 to 1945, when was a



special occupied period. During this period, Japanese and Puppet authorities' tolerant policy to Christianity grew stricter and churches were controlled and attacked entirely. Churches' activities were monitored tightly and persons of churches were persecuted. At last missionaries were all arrested so that churches in Northeast of China were almost destroyed. At the same time, supported by Japan military forces, Japan Christian groups entered into Protestant church system in Northeast of China, and controlled these churches by rebuilding or alliance of church system, which cooperated with aggressive and expandable policy of Japan effectively. Facing strict control and oppression, churches in Northeast of China tried their best to keep tolerant attitude, and limited resistance measures was only taken when Christian principles was wrecked. But this kind of attitude failed to save churches.

In the last part, the author summarizes church and state relations, and characteristics of Christianity in Northeast of China. Domestic and international politics affects the spread and development of Christianity deeply, which can be summarized two kinds of impacts, i.e. direct and indirect impacts. Christian church's political attitudes and strategies are very important to the spread and development of Christianity as well. Many factors affect missionaries' political attitudes. Comparing with the power of state, the strength of Christian church is feeble. Once the authorities make their mind to attack Christianity, Christian church would destine to be wracked. Because of Northeast of China's political features, many unique characteristics of churches in Northeast of China are especially prominent. These characteristics can be realized by comparison with Christianity or other religions in other areas.

Keywords: Northeast of China; modern times; Christianity; church and state relations; situation; response



图表目录

表 2-1	1896~1899 年中国东北爱尔兰、苏格兰联合差会统计	78
表 3-1	1910~1926 年基督教关东大会统计表(附对应的折线图)	84
表 3-2	1905~1913 年东北长老会受洗人数及捐献数额变化表	99
表 3-3	东北三省基督教教派势力强弱表	110
表 3-4	东北三省教会外国职员表	111
表 3-5	东北三省基督教势力范围中之基督教团体表	112
表 3-6	中华国内布道会黑龙江之部统计	123
表 3-7	1908 年东北教会奋兴运动前后教育统计	129
表 3-8	东北三省基督教实力范围中之教会学校表	130
表 3-9	近代东北教会代表性学校一览表	133
表 3-10	东北三省基督教势力范围中之教会医务表	138
表 3-11	东北基督教长老会历年所属于医院一览表	139
表 4-1	东北大会人事状况统计	186
表 4-2	东北教会 1938~1945 年几项指标比较表	191
表 4-3	中国东北的日本人基督教会一览表	192
表 4-4	伪满时期在日本居民中传教的日本新教宗派统计	193
表 4-5	1934~1936 年东北地区基督教会更名表	195
表 4-6	满洲基督教联合会构成	196
表 4-7	东北大会经济状况统计	200



华中师范大学学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师指导下，独立进行研究工作所取得的研究成果。除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

作者签名：徐炳三

日期：2008年5月18日

学位论文授权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权华中师范大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。同时授权中国科学技术信息研究所将本学位论文收录到《中国学位论文全文数据库》，并通过网络向社会公众提供信息服务。

作者签名：徐炳三

日期：2008年5月18日

导师签名：[Signature]

日期：2008年5月18日

本人已经认真阅读“CALIS 高校学位论文全文数据库发布章程”，同意将本人的学位论文提交“CALIS 高校学位论文全文数据库”中全文发布，并可按“章程”中的规定享受相关权益。同意论文提交后滞后：半年；一年；二年发布。

作者签名：徐炳三

日期：2008年5月18日

导师签名：[Signature]

日期：2008年5月18日



绪论

一、选题缘起

基督宗教自公元 635 年传入中国以来，至今已经有一千三百多年的历史了。在这一千三百年里，它的发展并不是一帆风顺的，而是随着中国社会的沧桑巨变跌跌撞撞地走到了今天。在纷繁复杂、光怪陆离的历史碎片中，我们可以连缀出这样一幅完整的画卷：

盛唐时期，基督教异端聂斯朵利派进入中土，以景教之名、奉朝廷之旨，布教凡一百四十余年。太宗对其礼遇，肃宗为其设堂，玄宗命其兄弟到教堂礼拜，且将唐朝五帝之画像供奉于内；景教教士获赠封号，受“赐天香，颁御饌”之殊荣，何等的风光！然而世道一变，公元 845 年唐武宗大举灭佛，景教受其牵连而遭禁止，遂至消殒。蒙元初兴，景教再起，命之曰“也里可温”，盛行于宫廷，遍布于大都，镇江杭州等地势力亦不为小。时天主教紧步其后尘，遣使节，派修士，开疆拓土，教势为之一振。然元朝未久即亡，基督教亦随之灰飞烟灭。明朝时期，耶稣会先驱抵华开教，利玛窦、庞迪我等教士接踵而至。他们着儒冠儒服，习圣人经典，结交名士官宦，礼遇士农工商，传教之路遂至畅通，教会实力持续壮大。1644 年清兵入关，朝代更迭，汤若望等耶稣会士力挽狂澜，天主教得以保全。至康熙当政，耶稣会士以精通科学而受重用，教势盛极一时，1670 年中国天主教徒逾二十七万，可见一斑。康熙末年礼仪之争起，耶稣会士进退维谷。及雍正即位，禁教令下，天主教遂废，唯剩寥寥志坚者藏匿于民间苟延残喘。1842 年，英人以炮舰打开中国大门，随之一系列保教条约签订，百年禁教令废止，西方天主教复兴，新教传教士亦随之大批来华，基督宗教再度全面复兴。又延及百余年，新中国成立，传教士退出，中国基督教走向新生。

笔者花费如此多的笔墨历数以上史实，并非单纯为了让读者明了中国基督教的发展历程，而是要提请大家注意一个问题：在波谲云诡、汹涌澎湃的历史长河中，究竟是哪些元素影响了中国基督教的兴衰成败？我想这样的元素应该很多，但最直接、最关键的决定性因素只有一个，那就是政治。回顾中国历代基督教的振兴、发展和颓败，哪一个关键的节点上没有政治因素的介入？基督教能够传入中国，需要皇帝的允许，这是政治开放的结果；基督教能够大规模发展，需要政府的支持，这是政治宽容的结果；基督教遭到致命打击，台前幕后肯定也有政治的身影，这是政治紧缩的结果，是可谓成亦由之，败亦由之。中国基督教史上的重大历史事件也绝少不与政治的联系，如基督教史学家王治心先生提出的中国基督教史上的四大教难，无一不是政治运作的结果。^①再如近代数不胜数的教案，若不是缘起于政治，那一定也要通过官府、用政治的力量来解决。且不说基督教传播过程中传教士与官府的直接关联，单单官方对基督教的态度、

^① 王治心指出的四大教难分别为：1616 年的南京教难、1659 年的钦天监教难、1900 年的义和团运动和 1922 年开始的非基督教运动。见王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社 2004 年，第 78 页。



基督教政策、制定的种种举措等就足以对基督教的发展构成影响。甚至那些并非针对基督教的政令措施，都可能对基督教产生重大影响。尤其是近代基督教问题又涉及到不同国家间的政治关系，政治的新元素开始介入基督教会，使原本就很复杂的历史更加复杂化。

既然政治如此之多地影响了基督教的发展，那么我想完全可以以政教关系为视角对中国基督教史进行研究。事实上这一研究理念并非笔者所独创，早在2005年12月香港中文大学崇基学院主持的青年学者研讨会上，王成勉教授就以《政教关系—研究基督教在华史的重要途径》为题，对中国基督教史研究中政教关系的研究视角作了全面的探讨。王教授指出，“处境化”（contextualization approach）和“政教关系”（church-and-state approach）是日前中国基督教史研究两种重要的切入方法，对于前者学术界已经有了充分的关注和使用，而后者却经常被忽略，很少被应用于具体研究。“由于缺乏这方面的诠释与了解，迄今学界还是很难公允和完全的评价传教方法、教案、政治对宗教的管理与法令等问题，形成基督教在华发展研究上的一大缺憾。”^①但是，政教关系的研究视角实在不应该被忽视，因为“政教关系是一面重要的窗户，让我们可以换个角度来透视基督教在华的发展，也会激发我们更深的思考与讨论教会与政治的互动。这对于研究十九、二十世纪的基督教在华史方面特别显得重要。”^②在这里我完全赞同王教授的看法，政教关系的视角对于中国基督教史研究的确有着巨大的价值，而目前真正将此理念应用于实际的研究成果还相当有限，更缺乏相关理论的探讨和升华。^③因此，笔者不揣浅陋，在本文中尝试用政教关系来统率东北基督教史，在论述近代中国东北政教关系的同时，全面地勾画出近代东北基督教史的全貌。

二、选题意义

本文以政教关系为视角对近代中国东北基督教进行研究，至少涉及到两个研究领域，一个是近代中国基督教史，另一个是近代中国政治史。从时段来看，两者皆属于中国近现代史的研究范畴。

就中国基督教史研究的角度而言，本文又涉及到中国基督教区域史的领域。中国基督教区域史研究的意义是十分明显的。著名史学家柯文（Paul A. Cohen）强调“区分”（differentiation）在历史研究中的重要性，强调要“把中国按‘横向’分解为区域、省、州、县与城市，以展开

① 王成勉：《政教关系—研究基督教在华史的重要途径》，吴梓明、吴小新主编：《基督与中国社会》，香港：崇基学院宗教与中国社会研究中心2006年，第1页。
② 同上，第16页。
③ 近年来以政教关系为视角研究基督教在华传播史代表性的著作有：邢福增：《当代中国政教关系》，香港：建道神学院基督教与中国文化研究中心1999年；陶飞亚：《冲突与解释：基督教与近代中国政治》，台北：宇宙光出版社2006年；Beatrice Leung (ed.), *Church & State Relations in 21st Century Asia*, HK: Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, 1996; Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin (eds.), *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2004. 另外很多中国基督教史著作虽然没有冠之以政教关系的字样，但其本身谈的就是政教关系，如探讨教案、义和团运动、非基运动、宗教政策等等。当然纯粹以政教关系为基本着眼点的成果仍相当有限。



区域性地方历史的研究。”^①只有通过区分才能对中国历史现实取得一幅纹路细密、轮廓分明的画面。我国地方史专家魏瀛涛教授也曾指出：“由于中国幅员广阔，各地区的经济、政治、文化发展不平衡，区域特征各异，史学界日益感到划分若干易于把握的区域空间，进行深入研究，是推动全国通史、断代史、专门史向深度和广度进展的一个有效途径。”^②中国基督教史的研究也是如此，近代来华差会宗派众多，传教范围遍及全国各地，而不同地域的政治、经济、文化又不尽相同，因此不同地区教会的发展情况必然存在一定的差异。只有对各地基督教的特点进行全面的了解，才能在整体上对全国基督教的情况有一个全面正确的把握，总结出普遍的历史规律。同时，近代来华差会在大都会选定一定的区域来从事传教活动，在特定的地域内史料比较集中，因此将中国基督教史分地区研究也更具可操作性，有利于研究的深入。

事实上学术界早就认识到了中国基督教史分区研究的重要性，并有大量的研究成果问世。据统计，截至2005年8月底，二十多年来中国大陆学者出版的基督教区域史论著、译著、资料汇编达43部，发表论文527篇。^③2005年10月，四川大学与华中师范大学合作，在四川大学成功举办了“中国基督教区域史研究国际学术研讨会”，与会学者对近年来中国基督教区域史研究的理论和现状进行了深入的分析和探讨，标志着中国基督教区域史的研究进入了一个新的阶段，这次会议成为这一研究领域的一个里程碑。^④2007年12月中山大学历史系又与利玛窦研究中心合作，在中山大学举办了以基督教区域文化为内容的“地方社会与近代中西文化交流学术研讨会”，将中国基督教区域史的研究又推进了一步。^⑤

然而，从整体上看中国基督教区域史研究显示出一种不平衡性。上述43部专著中涉及西南和华南地区的分别为16部和12部，占总数的65%；其次是华北9部，华东4部，华中2部，而西北和东北地区则付之阙如，最近一年多时间中亦未见关于这两个地区基督教的研究性专著。^⑥港台学者对中国基督教区域史也有一定的研究，但他们关注更多的是港台基督教的发展情况。

① [美]柯文著，林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，北京：中华书局1989年，第165页。

② 魏瀛涛主编：《四川近代史稿》，成都：四川人民出版社1990年，序言。

③ 参见齐建平：《二十年来大陆有关基督教区域史研究的论文论著目录》，2005年10月成都“中国基督教区域史研究国际学术研讨会”提交论文。近两年来又有新著作问世，而论文数量已超过六百篇。

④ 这次会议的与会者包括中国大陆、香港、台湾、美国、日本、英国等地的四十余位学者，宣读论文36篇，会议围绕以下四个主题展开：“中国基督教区域发展总论”、“地方基督教的历史与现状”、“中国基督教的本色化”、“基督教区域研究评论与信息”四个方面展开，大体涵盖了学者们共同关注的一些问题。会议论文集已于2008年1月出版，参见陈建明、刘家峰编：《中国基督教区域史研究》，成都：巴蜀书社2008年。

⑤ 这次会议与会者四十余人，提交论文20篇，具体探讨了六个方面的内容：“天主教与地方社会文化”、“基督新教与地方社会文化”、“基督教与地方社会生活”、“传教士与区域社会文化”、“中国基督徒与地方社会文化”、“基督教与地方社会政治”。

⑥ 需要说明的是，虽然没有中国东北基督教的研究性专著问世，但两年来曾有两部译著出版，一部系东北医生司督阁(Dugald Christie)的传记，所用的是1932年出版的英文蓝本。因为司督阁的传教士身份，该书勉强可以划归东北基督教史的范畴，事实上其内容大多与教会无关，故此书被上述区域史目录整理者所忽略。见[英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，沈阳：辽海出版社2005年。另一部为司督阁1914年出版的东北生活的回忆录，其中涉及了一些东北基督教的内容。见[英]杜格尔德·克里斯蒂著，伊泽·英格利斯编，张士尊、信丹娜译：《奉天三十年(1883-1913)》，武汉：湖北人民



^①这种情况在论文数量上也可以有所体现,就上述两个研究最薄弱的地区而言,关于西北基督教的论文有41篇,而东北地区基督教包括东正教在内的文章只有9篇,近一年多来新发表的文章只有3篇,且大都属于线条式的勾勒。可见学术界对中国东北地区基督教的研究是十分薄弱的。

此类研究力度不足的主要原因大概有二:一方面,近代中国东北地区基督教比起东南沿海和西南地区相对处于弱势,又饱经战乱之苦,尤其是经过伪满政权的压制和打击,所留下的文献资源相对较少,而且除了英文资料外还有许多日文资料需要查阅,具有一定的研究难度;另一方面,目前中国基督教史的研究尚处于起步阶段,专门从事基督教史研究的学者人数十分有限,他们自然首先把目光集中在基督教在华势力相对强大的地区,这也与这些地方基督教文献资源相对丰富有关。

但不能否认的是中国东北地区基督教的确具有一定的独特性,很值得我们去关注。近代中国东北地区有着特殊的政治和文化背景。作为满清的“龙兴之地”东北早期一直以满蒙民族为主,近代随着关内移民的涌入而逐渐形成移民社会。这里缺乏宗族依附力,具有与关内地区差异很大的文化特质。近代以来又屡遭外敌入侵和帝国主义的势力的争夺,更兼内部兵匪横行,使得这里政局长期动荡不安。在这样环境中西米基督教处于何种态势,如何应对各种挑战发展自身,如何与当地社会相融合,显然具有与内地不甚相同的特点。尤其是东北基督教还经历了十余年的日伪统治时期,这实际又涉及到国内研究十分薄弱的中日战争中中国沦陷区基督教的内容,^②它使我们可以从一个侧面了解中日宗教界思想和活动,了解双方的交往与互动,进一步从这样一类民间组织去看社会与国家、民众与政权、国家与国家之间的复杂关系,因而也具有十分重大的意义。

从中国近代政治史来看,本课题也具有相当大的价值。翻检近代东北史或有关东北政治史的著作,我们很难发现其中有基督教的身影,即便有所提及也只是寥寥几语,且多有舛误。而基督教作为一种文化现象介入东北社会,作为一种组织体系介入民众群体,作为一种外来势力介入旧有的权力体系,是不应该被完全忽视的。晚清中国东北教案频发,又是义和团运动的重

出版社2007年。

- ① 台湾学者出版的关于台湾基督教方面的专著有十余种,有代表性的如林治平主编:《基督教与台湾》,台北:财团法人基督教宇宙光传播中心出版社1996年;蔡蔚群:《教案:清季台湾的传教与外交》,台北县芦洲市:博扬文化事业有限公司2000年;史文森、卢树珠译:《台湾教会面面观》,台北:台湾教会增长促进会1981年等。香港基督教史研究专著也有数种,代表性的如刘粤声主编:《香港基督教史》,香港:香港浸信教会1996年;邢福增:《香港基督教史研究导论》,香港:建道神学院2004年等。
- ② 目前尚未找到抗战时期关于中国沦陷区基督教研究的专著,所搜集到的论文代表性的有邢福增:《王明道与华北中华基督教团——沦陷时期教会人士抵抗与合作的个案研究》,《建道学刊》2002年1月第17期;孟国祥:《日本利用宗教侵华之剖析》,《民国档案》1996年第1期;解成、吴丕清:《抗日战争中的河北宗教界》,(该文系网络学术论文,参见网址<http://www.xslx.com/htm/shgc/zgls/2005-10-23-19339.htm>),另有李英武、王若茜关于沦陷时期东北基督教的几篇文章,下文学术史部分将会提及。日据台湾时期基督教问题在台湾基督教通史中大都有所涉及,如台湾基督长老教会总会历史委员会编:《台湾基督长老教会百年史》,台南:基督教在台宣教百周年纪念丛书委员会1965年;林金水:《台湾基督教史》,北京:九州出版社2003年等。但日据台湾时期时间很长,对基督教的控制与抗战时期沦陷区的情形略有不同。



点地区之一,若想理清个中关系必须首先了解东北基督教。此外,东北沦陷时期日本宗教侵略问题已经为研究东北史的学者所关注,但重点大都在佛教和神道教方面,^①对日本基督教有意识或下意识地日本侵略势力服务,最终控制了整个东北基督教的史实极少关注。^②虽然从总体上看东北基督教的势力并不十分强大,但因它是一种外来的宗教,涉及不同的国家政治关系,且具有严密的组织性,在民间社会具有一定的影响,故常为近代东北不同政权的统治者所注意,发生一些政治关联。揭示出这种关联及其蕴含的本质将成为本文研究的重点。

三、学术前史

近代中国东北基督新教教派众多,其中实力最强者当属爱尔兰长老会(Foreign Mission of the Presbyterian Church in Ireland,简称PCI)和苏格兰长老会(United Free Church of Scotland's Foreign Mission Committee,简称UFS)。因两差会同属于长老宗,且都隶属于英国差会系统,故从1891年起两会开始走向全方位的合作与联合。二十世纪二十年代长老会信徒占东北新教信徒总数的95%,东北基督教教育、医疗、慈善等事业绝大多数也都是长老会开办的,故长老会无可争议地成为东北新教的绝对主力。近代东北新教的第三大派别为丹麦信义会(Danish Missionary Society,简称DMS)^③,该会实力相对长老会要弱很多,但在东北基督教教育、医疗等方面发挥了很大的作用,其影响力不容忽视。进入二十世纪,又有加拿大长老会、美国南浸信会、美国监理会、芬兰撒冷会、英国救世军、复临安息日会、韩国监理会、真耶稣会、基督徒聚会处等二十余个教派传入东北,在三十年代初出现传教高潮。由于长老会在近代东北新教中传入时间最早、势力最大,故有关长老会的研究成果相对较多,丹麦信义会居其次,其它小差会的相关成果则非常有限。

(一) 英文成果

- ① 研究日本利用佛教侵略中国东北的有代表性的成果有忻平:《近代以来日本佛教真言宗在华的宗教活动》,《史学月刊》1996年第5期;何劲松:《伪满时期日本佛教在中国东北扮演的角色》,《世界宗教研究》2001年第3期;忻平:《日本佛教的战争责任追究》,《华东师范大学学报》(哲社版)2001年第5期;王魁喜:《再论日本利用宗教侵华问题——以日本统治中国东北十四年为研究中心》,冯祖贻、范同寿、顾大全主编:《教案与近代中国:近代中国教案学术讨论会文集》,贵州人民出版社1990年。专著有何劲松:《近代东亚佛教:以日本军国主义侵略战争为线索》,北京:社会科学文献出版社2002年。神道教方面的有洪军、董辽:《伪满中国的惟神之道》,《沈阳大学学报》2004年第3期等。在东北沦陷史著作中对神道教侵华也都有所研究,如解学诗:《伪满洲国史新编》,北京:人民出版社1995年;王承礼主编:《中国东北沦陷十四年史纲要》,北京:中国大百科全书出版社1991年等。
- ② 东北史专家王魁喜先生在一篇文章中说“它(日本)主要利用的不是西方的天主教、基督教,而是东方的佛教,在中国没有传教权。”“正因为日本在中国无传教权,而它又需要利用日本佛教侵略中国;所以日本在中国的传教,主要是靠发动对华侵略战争开路。”(王魁喜:《抗日战争时期(1931-1945)日本利用宗教侵华问题初探》,《近代中国与亚洲》学术讨论会论文集,上集,香港:珠海书院亚洲研究中心1995年。)作者几乎完全忽略了基督教在伪满时期的侵略问题。且就传教问题而言,日本基督教在东北的传播并非完全靠日本侵华实现,正如韩国教会在东北的传播一样,日本教会在沦陷前的东北也已经具备了一定的实力。
- ③ 因信义会属于路德宗,故很多东北基督教史文献称丹麦信义会为路德会,这种称呼亦不为错;但同时也有一些文献称之为信义会,为了避免歧义本文进行了统一,一律称之为丹麦信义会。



最早留下关于东北基督教历史文字的并非学者，而是曾在东北传教和生活过的传教士。这些文字的出现大概可以分为两种情形：一类是传教士对自身经历的描述，带有日记或回忆录的性质；另一类是传教士结合自己的经历，又参考前人留下的文字以及教会档案写成的著作，是实践与史料相结合的产物。严格地讲这些著作大部分皆属于史料性质，但其中不乏对当时教会的历史整体勾勒者，是研究者不能不参考的，故在这里也放在研究前史中述及。

这些著作据笔者不完全统计大约有二十余种，出版时间集中在十九世纪末到二十世纪四十年代，大致可视为历史著作的有如下两类：

一类是教会历史梗概类。第一部此类著作是拉瑞恩 (Mrs. Duncan M' Laren) 夫人的《我们满洲差会的故事》^①，该书出版于 1896 年，将苏格兰长老会在东北 24 年的历史进行了梳理，虽然内容尚欠丰富，但作为一部开山之作仍具有很大的价值。传教士格雷厄姆 (J. Miller Graham) 在 1902 年出版《关东》^②一书，在自身经历的基础上将苏格兰长老会在东北的历史叙述又推进一步，史料比较详实丰满，此后传教士撰写关于东北的书籍时大都引用该书，可见其重要地位。另外一部讲述苏格兰差会历史的是劳但理 (Daniel T. Robertson) 出版于 1913 年的《我们的满洲差会：苏格兰自由一致教会》^③，因比前两部著作出版时间晚，故此又将 1900~1910 年十年的历史加入进来。有关爱尔兰长老会历史的著作有两部，分别是倪斐德 (F. W. S. O'Neil) 的《东方的呼唤：爱尔兰满洲差会历史梗概 (1869-1919)》^④和希金森 (Boyd Robert Higginson) 的《满洲开路者：爱尔兰长老会先驱在满洲的故事》^⑤。前者综合了此前一些传教士的著作，根据切身体验用文学化的笔法书写历史，细腻而生动，但具体细节多来自作者想象，阅者不能不加以甄别；后者对爱尔兰传教士早期的活动作了细致的描述，史实比较详尽，同样过多渲染了作者的个人情绪，这也是作为史料应用时应该注意的问题。

另一类是传教士当时的记录或回忆录。它们虽然只是一种记录，但“史”的特征十分明显，其中儿部对东北基督教史的研究尤为重要。其一是苏格兰传教士罗约翰 (John Ross) 发表于 1908 年的《满洲传教方法》^⑥，该书可以说完全是作者的经历和体验，以非常详尽的叙述将苏格兰长老会在东北几十年的历史鲜活地呈现在读者面前，也是研究者必读之书。其二是伊泽 (Mrs. Inglis Iza) 在 1914 年出版的著作《奉天三十年 (1883~1913)》^⑦，讲述了医疗传教士司督阁 (Dugald

① Mrs. Duncan M'Laren, *Story of Our Manchuria Mission*, Edinburgh: Offices of the United Presbyterian Church, 1896.

② J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, New York: Fleming H. Revell, 1902.

③ Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, Edinburgh: Foreign Mission Committee, at the offices of the United Free Church of Scotland, 1913.

④ F. W. S. O'Neil, *The Call of the East, Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, Bookseller: Michael S. Hollander Rare Books (San Rafael, CA, U.S.A), 1919.

⑤ Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, Belfast [Northern Ireland]: Foreign Mission Office, 1940.

⑥ John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, Edinburgh; London: Fleming H. Revell Co., 1908.

⑦ Inglis Iza, *Thirty Years in Moukden, 1883-1913, Being the Experiences and Recollections of Dugald Christie*, London: Constable and company Ltd, 1914.



Christie) 在中国东北三十年的经历, 其中除了传教方面的内容外, 还涉及到基督教会与不同政府的关系, 涉及到多次政治变动, 不仅对基督教史研究有益, 对近代东北地方史研究也有着不菲的价值, 故也为其它领域的学者所关注, 一度被翻译成日文流传。司督阁的另一部著作是《沈阳十年: 沈阳医疗差会工作的故事 (1883-1893)》^①, 叙述传教士早期在东北开展的医疗工作, 对中国基督教史和医疗史的研究均有助益。另外还有传教士早期生活记录的著作、^②关于东北教会奋兴运动的记载,^③以及芬兰撒冷会在伪满前后的活动等。^④此外还包括一些人物传记^⑤和对当时教会问题的一些探讨,^⑥在此不再细述。

总体而言, 早期传教士的著作大都偏重于史实方面的叙述, 完全以“荣耀上帝”的方式阐述历史, 其中往往带有强烈的个人感情色彩, 很少有严谨的逻辑分析和细致的研究, 总体上比较粗糙。因此这些所谓的历史对今天而言更大的意义在于其史料价值。虽然其中难免一定的偏颇不实之处, 但不同著作可以互相印证, 中西文档案也可以进行订正, 所以仍是重要的史料来源。这些著作还有一个特点就是大都集中于爱尔兰和苏格兰两差会, 这是因为这两大差会是东北基督教最主要的教派, 进入东北时间也最早。东北第三大教派丹麦信义会 1895 年才进入东北, 且势力不可与前两者同日而语。至于其它宗派都是二十世纪前三十年进入东北的, 且大都不成规模, 时有中断, 历史很短又缺乏明显特征, 故留下的文字也非常有限。

早期可以称得上研究性成果的具有代表性的英文著作, 是季理斐 (D. MacGillivray) 1907 年出版于上海的《差会在华百年史》^⑦, 该书按差会将 1807 年在华基督新教的历史进行了全面的梳理, 其中有三部分内容分别介绍东北的爱尔兰长老会、苏格兰长老会和丹麦信义会, 线条比较清晰, 内容比较可靠, 并附有传教士名录、统计数字、出版物等图表, 具有一定的价值。但该书涵盖了整个中国基督教的历史, 涉及东北的部分篇幅有限, 难免有过于简略之失。与之类似的是赖德烈 (Kenneth Scott Latourette) 的《中国基督教差会历史》^⑧, 这部 1929 年出版的

- ① Dugald Christie, *Ten Years in Manchuria: a Story of Medical Mission Work in Moukden*, Edinburgh: Religions Tract and Book Society of Scotland, 1894.
- ② Crawford, A. R., *Sketches of Missionary Life in Manchuria: Being Extracts from Letters Home*, Crawford Belfast: R. Carswell, 1899.
- ③ James Webster, "Times of Blessing" in *Manchuria: Letters From Moukden to the Church at Home, February 17 - June 10, 1908; With a Supplementary Letter: "After a Year"*, Shanghai: Methodist Publishing House; Edinburgh: Office of the United Free Church, 1909; Webster James, *The Marvellous Story of the Revival in Manchuria*, Edinburgh; London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1902.
- ④ Assemblies of God, Foreign Missions Dept, *Gospel Rays in Manchoukuo Springfield, Mo.*: Foreign Missions Department, General Council of the Assemblies of God, n.d. 出版年代不详。
- ⑤ 人物传记类, 包括一些著名传教士和中国信徒。传教士有第一位进入东北传教的宾惠廉 (Wm. C. Burns), 著名医生司督阁 (Dugald Christie) 和杰克逊 (Arthur Jackson)、传教士文安德 (Andrew Weir), 女传教士 Dr. Isabel Mitchell 和 Winn 等, 中国信徒方面有王静明、常森等, 具体著作详见参考文献。
- ⑥ 代表性的如探讨教会和差会关系的 Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, London: World Dominion Press, 1928. 探讨教会问题的 T. Ralph Morton, *To-day in Manchuria: the Young Church in Crisis*, London: Student Christian Movement Press, 1939. 等著作。
- ⑦ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907), Being the Centenary Conference Historical Volume*, Printed by Chinese Materials Center, Inc. San Francisco, 1979. (此为新版本。)
- ⑧ Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.



经典著作，从传教史的角度按时间顺序将近代中国整个基督教的历史情况进行了梳理和评论，至今仍不失为一部经典之作。其中对东北长老会早期历史、对司督阁等重要传教士、王静明等中国传道人等都有论述，但较前书更为简略，有些内容还引用了前者。另一值得一提的研究成果是 1940 年满铁发行的一份英文刊物上的文章《满洲基督教传教工作史》^①。该文有 27 页的篇幅，分为殉教者编年、满洲国的基督教、天主教、新教四个部分，对东北基督教发展进行了整体上探讨，加深了我们对东北基督教的认识。其中附有统计数字和图片若干，具有较高的史料价值。该文作者不详，但可以肯定也是一位教会人士，因为其观点完全是从教会立场出发的，带有明显的护教学的特征。

二十世纪四十年代以后西方对东北基督教史的研究和书写长期处于停滞状态，直到 1967 年富尔顿 (Austin Fulton) 《穿越地震、狂风和烈火：满洲的教会和差会 1867-1950》^② 一书的出版。富尔顿也曾亲往东北地区传教，所不同的是他比早期传有更深的学术功底和更好的学术训练。他遍访当时的东北传教士，搜集到大量会议记录、书信、手稿等第一手材料，结合丰富的口述史资源，加上自身的亲身体验，具备了良好的研究条件。该书以中国东北基督教最大的两派长老会为研究对象，大体上每隔数年为一个时间段，重点探讨每个时间段内社会环境变化对东北长老会发展的影响，以及教会的适应性发展，在条分缕析中将整个东北长老会的发展历史娓娓道来，描绘出一幅教会发展的全图。该书史料丰富，史实可靠，注释规范详实，具有一定的研究水准和功力，是笔者目力所及的东北基督教史研究著作中最好的一部，至今尚无人能够超越。甚至可以说是迄今为止西方学术界关于中国东北基督教史唯一一部真正的研究性专著。当然该书也并非完美无缺，作者的研究对象只是中国东北的长老会，其它新教派别并无涉及，尤其是伪满时期日本传教会在东北的情况探讨较少，而这恰恰是东北基督教史中十分重要、难以回避的史实；该书所用史料完全是教会材料，缺乏中文和日文资料的印证，有些内容必然失之于片面；作者仍是以传教学的视角书写历史，对传教士难免溢美之词过多；该书仍以史实叙述为主，作者根据自己的意向进行了详略取舍，诸多重要史实没有得到凸显，问题研究的力度仍显不足。

富尔顿的专著出版后，西方学术界对中国基督教的研究再度陷入沉寂，研究成果极为稀缺，就笔者目前所见，只有 Proctor J. H. 在 1999 年发表的《苏格兰传教士对满洲政治问题的回应 1872-1950》^③ 一文对东北苏格兰长老会政治回应问题作了重点的探讨，具有一定的学术价值。

(二) 中文成果

-
- ① "Records of the North Manchuria International Christian Workers Fellowship Union", *Contemporary Manchuria*, Vol.4, No.1 (Jan 1940), by North Manchuria International Christian Workers Fellowship Union.
- ② Austin Fulton, *Through Earthquake, Wind and Fire: Church and Mission in Manchuria 1867-1950: the Work of the United Presbyterian Church, the United Free Church of Scotland, the Church of Scotland and the Presbyterian Church in Ireland with the Chinese Church in Manchuria*, The Saint Andrew Press Edinburge, 1967.
- ③ Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol.16-2, 32, 1999, pp. 47-70.



1949年以前东北基督教史的中文研究成果非常有限,虽然在多种教会期刊上都有关于东北基督教的报道,但都难以称得上研究性成果。比较全面勾勒中国东北基督教历史当属1925年出版的《中华基督教历史》^①,此为金陵神学志推出的特刊号。该书编辑形式模仿季理斐的著作,也是按差会分章论述,将长老会两派与信义会分别叙述。所不同的是文章作者皆为东北传道人,其叙述均来自于他们自己的历史记忆和对教会史料的爬梳,基本上是线条式的介绍,但线索比较清晰。通史性著作以王治心先生的《中国基督教史纲》^②最具代表性,该书在医疗、传教、义和团运动等问题上或多或少涉及到东北基督教的内容,其中还谈到中国人黑龙江布道会,这是以往西方著作未曾关注的。但书中此类信息尚十分有限,难以了解其具体情形。

1949年以后的很长一段时间大陆对整个中国基督教史的研究都陷于停顿,直到八十年代这种局面才有所转变。但无论基督教通史还是区域史著作,涉及东北基督教的内容仍然极为稀少,只是探讨教案问题涉及东北地区时才有所关注,其重点是义和团,而非基督教。中国社科院编撰的《近代史资料专刊:义和团史料》^③就专门列出了东北义和团活动的情况,辽宁省档案馆和辽宁社科院还曾专门编撰了《东北义和团档案史料》^④,比前者更为完备详细。另外吉林社科院推出的《义和团运动在东北》一书也是比较有代表性的著作。^⑤这些著作虽然只是数量不多,且传教士大都以负面的形象出现,但或多或少也会反应出当时基督教在东北的发展一些真实情况。此外,东北地方史著作中因为义和团运动是无法回避的内容,作为其前提,所谓的帝国主义利用基督教侵略东北的内容也不得有所介绍,涉及文化教育的章节中基督教也是其中的一个内容。^⑥然而我们看到的这些介绍都是片言只语的叙述,有过于简略之嫌,而且人多以是日本人的零星著作和少量地方志为史料来源,无论史实还是观点都很值得商榷。

近年来开始有人对东北基督教史发生关注,出现了少量的论文。^⑦与东北新教直接相关的有一篇名为《东北沦陷时期的基督新教》^⑧,用较小的篇幅讨论了东北沦陷期间基督新教的情况,但所用资料十分单一,基本上来源于日人编撰的《满洲宗教志》,内容也缺乏深度,缺少必要的分析。另外还有两篇介绍东北著名医疗传教士司督阁的,也略为介绍了一点基督教的内容,不过十分稀缺,即便是针对研究司督阁本人的研究,其力度也是远远不够的。^⑨东北师范大学

① 《中华基督教历史(甲编)》,《金陵神学志》1924年第10卷第3号(特号)。

② 王治心:《中国基督教史纲》,上海:青年协会书局1940年。

③ 中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑组:《近代史资料专刊:义和团史料》(上、下),北京:中国社会科学出版社1982年。

④ 辽宁省档案馆、辽宁社会科学院历史研究所选编:《东北义和团档案史料》,沈阳:辽宁人民出版社1981年。

⑤ 黎光、张璇如:《义和团运动在东北》,长春:吉林人民出版社1891年。

⑥ 如王魁喜等:《近代东北史》,哈尔滨:黑龙江人民出版社1984年;刘信君、霍燎然:《中国东北通史》第6卷,长春:吉林文史出版社1998年等。这些著作都少量涉及中国东北基督教的内容。

⑦ 截至2006年12月在中国大陆期刊网上能够检索到关于东北天主教、东正教和新教的文章共12篇,与新教直接相关的只有4篇,且其中一篇讨论的是当代的基督教。有关东北天主教的3篇论文是祝界宽:《天主教在沈阳》,《东北地方史研究》1989年第3期;宗尧:《从松江天主教看宗教的群众性》,《当代宗教研究》1990年第2期;李英武:《东北沦陷时期天主教》,《东北亚论坛》2001年第4期。

⑧ 李英武:《东北沦陷时期的基督新教》,《东北亚论坛》2001年第2期。

⑨ 见于永敏:《东北地区西医传入先驱者——司督阁博士》,《中国科技史料》1992年第3期;邱广军:《司督阁



历史系的高乐才教授也曾指导过三篇相关的硕士论文。《清末民初基督教在东北施医布道探析》和《近代中国东北基督教教会学校研究》^①两文分别对近代东北新教医疗和教育事业的发展情况进行了讨论,大致梳理出东北教会两事业发展的概况。但两文征引的文献除了少量日人著述外,大部分均来自新方志和文史资料,史实的可靠性令人怀疑;同时文章也只是线条式的梳理,内容较简略,仅就两种事业而言仍存在着巨大的研究空间。另一篇文章名为《伪满时期日伪当局宗教统治研究》^②,对伪满时期的宗教政策进行了探讨,基督教问题只是其中一小部分,大致正确地反映了那个时期的情况,但在史料和内容方面仍存在与以上两篇文章类似的问题。2007年延边大学的金东春博士完成了其博士论文《二十世纪初基督教在中国延边朝鲜民族社会的演变及其影响》^③,该文探讨了二十世纪上半叶基督教在延边朝鲜族社会中的发展情况,文中征引了大量韩文资料,大致理清了中国东北教会与韩国教会之间的关系,具有一定的参考价值。

1949年以后港台学者在中国基督教史研究方面取得了很大的成就,但同样未见到东北基督教史的著作,文章也十分稀见。在中国基督教通史著作中,杨森富先生在《中国基督教史》^④第十六章谈到东北基督教的发展概况,将东北基督教列入中国边疆基督教的范畴。汤清先生《中国基督教百年史》^⑤一书将东北新教的三人差会爱尔兰长老会、苏格兰长老会和丹麦信义会分块叙述,无论在形式上还是内容上都大大借鉴了季理斐的著作。

(三) 日文成果

日本学者对中国东北基督教史也有一定的研究。^⑥早期除了南满铁路调查局推出的带有调查性质的小册子外^⑦,比较有代表性的一种是1940年出版的《满洲宗教志》^⑧,该书是对整个中国东北的宗教情况分类叙述的研究性著作,其中新教的部分内容比较详实,以日本人的视角对东北基督教历史进行了较为客观的叙述,很值得研究者参考。该书还介绍了日本教会在东北传教情况,这是西方传教士著作中未曾出现的。另一部代表性著作是《满洲基督教史话》^⑨,这是作者利用当时满铁图书馆馆藏的基督教书籍和档案编撰的一部史话性质的著作,该书将天

在中国东北的施医布道》,《辽宁师范大学学报》(社科版)2005年第5期。

① 邱广军:《清末民初基督教在东北施医布道探析》,东北师范大学硕士论文2005年未刊稿;邹丹丹:《近代中国东北基督教教会学校研究》,东北师范大学硕士论文2006年未刊稿。

② 程力:《伪满时期日伪当局宗教统治研究》,东北师范大学硕士论文2005年未刊稿。

③ 金东春:《二十世纪初基督教在中国延边朝鲜民族社会的演变及其影响》,延边大学博士论文2007年未刊稿。

④ 杨森富:《中国基督教史》,台北:台湾商务印书馆1968年。

⑤ 汤清:《中国基督教百年史》,香港:道声出版社1987年10月初版,1990年2月再版。

⑥ 这些研究包括东北新教和天主教,有关天主教的著作较少,代表性的有如下几种千田万三:《奉天を中心とする外人传教师の足迹》,奉天1940年;大井二郎:《南满洲に於ける天主教》,满铁旅客课1939年;《北支那に於ける天主教の概観》,兴亚院丛书第3辑,兴亚宗教协会1941年;田口芳五郎:《满洲帝国とカトリック教》,东京:トリック中央出版部1935年。另还有对东北宗教总括性的介绍,如《南满洲ニ於クル宗教概観》,教化事业奖励资金财团1931年;以及少量谈及东北基督教的综合性著作,如千田万三:《满洲文化史点描》,大阪屋号书店1943年;卫藤利夫:《满洲生活三十年》,东京:大亚细亚建设社1937年等。

⑦ 这些小册子大都属于满铁调查报告类的原始文献的范畴,比较特别的是《满洲基督教苦闘史》,南满洲铁道株式会社總裁室弘報課1939年油印本。这本小册子带有一定的研究总结性质,但过于简略。

⑧ 芝田研三:《满洲宗教志》,满铁社员会1940年。

⑨ 竹森满佐一:《满洲基督教史話》,东京:新生堂版1940年。



主教和新教会在一起叙述，不时透露出一些西方传教士的文字中难得一见新信息，加深了我们对于东北教会情况的了解。当然，由于其“史话”的性质，其可靠性还有待于考证。日人比屋根安定出版的《支那基督教史》^①也有一章提到了大致的东北基督教的情形，值得研究者去关注。

以上三种著作均出版于1940年，都是比较优秀的学术著作，但考虑到当时的历史背景，也不排除其通过全面研究中国来配合日本军国主义政策的目的，偏见在所难免。此后日本学者研究中国东北基督教整体情况的著作变得罕见，而是将重点放在中国东北的日本基督教方面。六十年代出版的《热河宣教的記録》和《荒野をゆく：热河·蒙古宣教史》是同一著作的两个不同版本，记录了日本人满洲传道会在热河教区的发展情况，对日本牧师的活动记载十分细致。同样由于历史的局限，作者站在日本国家和日本教会的立场，过于美化日本教会，掩盖了侵略史实和侵略态度，有着很大的偏颇。^②1999年韩国人韩哲曦出版的日文专著《日本の満州支配と満州伝道会》^③则对日本人满洲传道会的历史进行了全面细致的研究，作者很好地介绍传道会兴起和发展的情况，分析了影响传道会发展的诸多因素以及内部复杂的人际关系，相对而言具有一定的客观性，是一部比较优秀的著作。另外，金田隆一《昭和日本基督教会史：天皇制と十五年戦争のもとで》^④一书也谈到了伪满时期的东北教会，该书的价值在于将在华日本教会与日本本国教会放在同一个政治背景中去考察，使我们能够明晰伪满时期东北教会与日本教会及日本宗教政策的关系，弄清日本侵略势力对东北基督教态度转变的深层次原因。

日本学者的著作普遍具有考证详实、分析细致的特点，观点上也能够跳出西方传教士以教会为出发点的护教学视角，这是其优点所在。但日本人亦有其局限，他们缺乏传西方教士所掌握的第一手资料，且难以摆脱另一种束缚，即不自觉地会以日本民族主义和日本教会为出发点看问题，往往从一个极端跳到另一个极端，造成新的偏颇。

总其大略，不同时期和不同地域的学者对中国东北基督教的研究都有自己的优势和特点，也都有自身的局限和不足。这种局限和不足或者来自于史料掌握方面，或者来自于作者视野、学力、立场、观念等方面，也有社会大环境的影响。总之中国东北基督教史的研究力度还需要进一步加强。

四、研究方法、视角与概念

中国近代基督教史是中国近代史的一个组成部分，与其它历史领域中的研究方法一样，一般要通过对大量史料的整理和分析来发现历史真相，并从中得出规律性的认识。因此实证性的文本研究是我主要的研究方法，尽可能地还原历史是我最基本的目标。再现现实的过程也是发

① 比屋根安定：《支那基督教史》，東京：生活社出版1940年。

② 飯沼二郎编：《热河宣教的記録》，東京：未来社1965年；热河会编：《荒野をゆく：热河·蒙古宣教史》，東京：未来社1967年。两书中主要传教地热河在东北沦陷时期被划归伪满洲国的版图，伪满建立后将东北重新划为行政区，其整体和地方区域均与现在东北三省的范围和规划不同。

③ 韩哲曦：《日本の満州支配と満州伝道会》，東京：日本基督教團出版局1999年。

④ 金田隆一：《昭和日本基督教会史：天皇制と十五年戦争のもとで》，東京：新教出版社1966年。



现问题和解决问题的过程，从中可以发现东北基督教传播和发展的特色，理清东北教会与社会发生关联时不同人群、不同势力之间的关系。当然我们必须认识到文本的局限性，那些有意识或下意识地歪曲历史的成分、那些带有强烈个人情感色彩和主观臆断的成分都要认清并予以舍弃。不同史料之间也必须进行互证，严守“孤证不立”的原则。

在东北各地搜集资料的过程中，我也接触过一些当代教会人士，对近代东北的社会环境和当时教会的情况也有了更为直观的印象。但是，由于一些偏见的存在，基督教研究在一些人眼中仍为禁区，讨论近代东北基督教又必然要涉及到伪满时期较为敏感的内容，很多人或不了解、或不愿言说。因此全面的访谈和社会调查仍存在一些人因因素的困难，只能尽可能地掌握更多的书本以外的信息。

比较分析的方法也是非常重要的。欲展现东北基督教的特色必须与中国其它地区的基督教比较；欲理解伪满时期中国东北教会的处境必须与日本教会比较；欲了解同一处境下不同教派的态度和反应必须将东北天主教与新教相比较，有时还要涉及其它宗教派别。进一步扩展开来，战争时期中日基督教界的比较、沦陷区不同地域内基督教的比较、沦陷区与敌后地区基督教的比较，都可能或多或少地有所涉及。没有比较本文也就无法体现特色。

研究理论框架方面，中国近代基督教史也与中国近代史其它领域的研究相似，曾先后出现或同时并存若干种理论框架，如帝国主义侵略范式、中外文化交流范式、现代化范式、冲击-反应范式、后殖民理论等等，都曾在一定时期内占据主导地位。^①随着柯文中国中心观的兴起，西方学界对中国基督教史的研究也开始强调研究的中国化，如利用中文文献、研究中国信徒等等。^②这些理论或范式一般都是对原有研究缺点和偏颇的一种补充和修正，往往能够解决或解释一些以往框架内不能解决的问题，应该说有着相当大的价值。但这些理论本身也有自身的局限性，只能在一定范围内解决一定的问题，超出其范围则会出现问题，出现一些新的偏颇和漏洞。史学理论是对史学成果一种分析和总结，可以指导新的史学实践，但教条生硬地套用理论也并非可取的方法。因此，不同的理论应该以史料为基础，从实际需要出发结合使用，或在理论思想的指导下进行实证性研究，或从史料中发现问题去创新理论，在史实的基础上构建自己的理论框架。

但是相应历史研究视角还是必要的，视角往往会影响人的思维。除了贯穿于本文始终的政教关系视角外，本文还引入了国际化的视角。这是因为基督教作为一种外来的宗教必然会牵扯到不同的国家之间的关系，必然要面向一个更为广阔的背景，中国基督教史也是中外关系史的一个研究领域。正因为这样的特点，国际化的视角在近代东北基督教史的研究中才显得尤为重要。比如看东北基督教不能不了解进入东北的传教士和差会的背景，必须从西方人的角度看这

① 参见王立新：《近代基督教在华传教史研究主要范式述评》，梁元生、陶飞亚编：《东亚基督教再诠释》，香港：香港中文大学出版社2004年。

② [比利时]钟鸣旦：《基督教在华研究的新趋势》，任继愈主编：《国际汉学》第4辑，郑州：大象出版社1999年。



种关联。再如看日本教会在东北发展最终控制东北教会的过程，不能不了解日本基督教发展史和海外传播史，从日本的角度看日本教会与中国东北的关联。要了解东北教会处境，也不能不明了不同时期各个国家之间的关系，尤其是战争时期国际关系的变化，这种关系直接影响到伪满政府对基督教态度的转变。故此，有必要把东北基督教放在东北亚基督教学体系、甚至是世界基督教学体系和政治变迁中考察，这样才能获得一个相对正确和相对全面的认识。

以下就本文涉及的几个概念进行界定和说明。

近代：本文的“近代”是包括了民国时期，下限到1949年。具体时段确定为1867年到1945年。1867年是基督新教初传中国东北的年份，1945年是抗日战争胜利、东北光复的时间，大体跨越了晚清、军阀和日伪三个主要的政权统治时期。1945年以后东北政局复杂化，国共两党分别占据部分地区，战争频仍，十分混乱。此时中共占领区基督教发展缓慢，国民党占领区有少量传教士返回，但也大都无功而返，整体上看东北基督教在这一时期徘徊不前，故本文不再分专题讨论。新中国成立后，随着三自爱国运动的展开，东北基督教会开始进入一个新的时代，这一时期也不属于的本文探讨范围。

中国东北：东北是一个地理性的概念，也是政治性行政区划的结果。目前东北指的是辽宁、吉林、黑龙江三省，但历史上不同时代东北的范围也有所不同，行政区划一直处于变动之中。如伪满时期日伪政权将东北划分多个省区，面积随着侵略的加深有所扩展，热河也被划归在内。近代凡被当时政权划归东北地区的基督教都在本文的研究之列。东北与中国西北、西南、西北等地区不同，其它地区也包括若干特定的省区，但各个省区之间的联系性并不十分密切。东北的各个省区也是独立的，但从古至今大多数时候都被看成一个整体，基本上没有什么太大的歧义和争议。西方人称东北为满洲，我国近代学者在言及东北问题时也都把东北当作一个整体看待。东北地广人稀，近代（尤其是近代早期）总人口大体与内地一个中等省份的人口相当，整个地域文化又极为相近，这也是东北被看成与各省平行的地区的一个原因。因此，本文以整个东北基督教为研究对象范围并不过大，从地域特征上看也是可行的。另外还需要重点说明的是，近代东北地区某些主要的地名经常处于变动状态，为了避免歧义本文将其统一为今天通行的称呼，比如用“沈阳”代替“奉天”、用“长春”代替“宽城子”或“新京”、用“营口”代替“牛庄”等等。^①

基督教：“基督教”这一概念有广义和狭义之分，广义的基督教包括天主教、新教和东正教，而狭义的基督教仅仅指基督新教。本文的“基督教”用的是狭义的概念，如无特别说明仅指新教。新教亦称抗议宗、更正教或抗罗教，是十五到十六世纪西方宗教改革后分离出来的、不服从教皇管辖的教派。新教宗派众多、互不统属，在教义的理解上也有一定的分歧。近代来华新教派别很多，仅东北地区就有二十余个。这些教派中又以爱尔兰长老会、苏格兰长老会和丹麦信义会实力最强，在东北教会中占绝对优势，也是本文重点研究的对象。

^① 关于营口和牛庄的关系详见本文第二章第一节。



政教关系：以往学术界对政教关系这一概念使用得比较模糊和含混，一般只是提出“政教合一”、“政教分离”或“政控制教”、“政受制于教”等几种政教模式，并没有对其内涵和外延进行分层次的细致的分析。日前张践教授将政教体系中的“政”细化为政治权力、政治意识形态和政治文化三个层面，这样政教关系又可以析分为“神权政治”、“神学政治”、“神辅政治”、“法制政治”等几种模式。^①这一分析很有道理，尤其是对政治概念的细化非常必要，它大致厘清了以往我们将政教关系中的“政”等同于政权的笼统看法。与这种观点类似，邢福增教授在探讨基督教问题时，也将政教关系细化成“政府与宗教的关系”、“政府与教会的关系”、“宗教与政治的关系”、“教会与政治的关系”四种模式。^②这种区分实质上将政关系中的“政”细化为政府实体和政治体系，将“教”分析为教会实体和宗教体系，这种分析方式更方便了我们对具体研究对象的阐释，也是本文所认同的分析方法。本文大致采用邢教授提出的“教会与政治的关系”作为文章政教关系的具体阐释，亦即文中的“政”是涵盖面较广的广义上的政治，“教”则为具体的教会实体。

五、史料来源

本文的史料来自多个地区，主要包括东北各地的公共图书馆及档案馆、上海北京东北等地的高校图书馆、国家图书馆、香港日本美国等地的图书馆等。这些资料大概可分为如下几类：

1. 中国官方档案

中国官方档案中对东北基督教多有论述。这些档案大都藏于中国第一历史档案馆，幸运的是先辈学者已经将主要的部分辑录出来编辑成册，主要涉及于此的有：《教务教案档》、《清季外交史料》、《清末教案》、《东北义和团档案史料》等等。这些资料汇编详实可靠，是研究晚清时期东北基督教非常重要的基本资料。

2. 满铁调查档案

东北沦陷时期满铁（即“日本南满铁路株式会社”）成立专门的调查机构，刺探中国情报为其侵略服务，留下大批的调查统计资料，其调查日的决定了这批资料具有一定的可靠性。目前这些资料多藏于东北三省主要的档案馆、公共图书馆和高校图书馆，而以大连图书馆所藏尤多。调查资料涉及范围非常广泛，基督教方面的内容往往也包含在内。

日伪民生部厚生司曾推出“宗教调查资料”数辑，其中第二、四、五、七辑都包含有东北基督教方面的内容。第七辑《基督教调查报告书》则是迄今可见的有关东北基督教史最全面最完善的调查资料，涵盖了东北各地各宗各派的内容，具有非常高的史料价值。1940年满铁社员会又出版了日人芝田研三编著的《满洲宗教志》也包含丰富的信息。满铁调查局还分期出版了大批《满铁调查月报》，其中基督教的内容也有所涉及。此外，《满洲年鉴》、《满蒙年鉴》、《满

① 张践：《论政教关系的层次与类型》，《宗教学研究》2007年第2期。

② 邢福增：《当代中国政教关系》，香港：建道神学院基督教与中国文化研究中心1999年，第2-7页。



洲帝国年报》、《国铁沿线福祉设施设立风教调查表》、《在奉天宗教团体调查》等调查统计多少都谈到相关内容。满铁也出版过如《满洲基督教苦斗史》一类的小册子，虽然略为粗疏，但对整体了解东北基督教的概况仍有一定的价值。

3. 教会档案

教会档案方面比较基本的当属会议记录和年鉴一类的史料。藏于爱丁堡大学的苏格兰长老会“满洲传教档案”、藏于日本图书馆的《满洲传道会报告书》和《东亚传道会报告书》，都是非常重要的第一手的资料。爱丁堡还藏有近代中国东北传教士的信函、日记等原件，无疑是十分珍贵的史料。另如《满洲帝国天主教教务年鉴》、《满洲基督教年鉴》、《大连满洲基督教会开教纪念刊》等可靠性也比较高。中国基督教会出版的如《中华归主》、《中华基督教年鉴》等调查统计对早期东北基督教也有较为系统的论述。

4. 教会刊物

教会出版的期刊中最有代表性的是《满洲公教月刊》（天主教创办），出版时间贯穿伪满大部分时间，以其丰富的内容而著称。一些间接性的期刊如 *The Chinese Recorder*、*The China Mission Year Book*、*The Japan Christian Year Book*、*The Japan Evangelist*、*The Japan Christian Quarterly* 等涉及到了许多这方面的内容。《通问报》、《真理与生命》、《青年》等中文期刊或多或少对此也都有介绍或评论。中国基督教会也出版过如《东北教会的昨日与今日》一类的小册子，史料价值都很高。日本方面以《福音新报》为代表的若干种内容极为丰富日文期刊更是难得。

5. 教会人士著述

前文已述，近代在中国东北传教的传教士留下了许多有关传教活动的文字，包括书信、回忆录、纪实等等，因为他们是传教的当事人，其价值可想而知。

除西方传教士外，日本信徒也出版了一些与东北基督教有关的论著（部分作者并非信徒）。直接谈及东北基督教的如《南满洲ニ於クル宗教概観》、《恩宠二十年》等，间接谈及或谈及战争与基督教关系的如《东亚基督教史》、《事變下の基督教奉仕事業一斑》、《日華精神提携と日本基督教團の使命》、《傳道と民族政策：大東亞圏の基督教傳道》、《東亞新秩序の建設とキリスト教、傳道と民族政策：大東亞圏の基督教傳道》等等，这些都是研究战时东北基督教史非常重要的外围史料。

6. 地方志及文史资料

中文的东北地方志是本课题不可或缺的基本史料，可以与外文资料相互印证。近代至民国刊行的有《奉天通志》、《吉林通志》、《黑龙江志稿》以及各个地县十余种志书，其中多少都有关于基督教方面的记载。而且更重要的是，这些方志展现出古今东北地区生态环境、社会经济、文化习俗等区域性背景，对我们了解东北基督教所处的外部环境有着很大的帮助。改革开放以后，东北三省方志编撰部门又重修了各省的地方志，有专门的篇章对东北基督教进行了详尽的



描述，虽然不能以信史视之，但对于了解事件的来龙去脉也有一定的辅助价值。

东北各地的文史资料已出版数百册之多，我从中搜集出关于东北基督教的文章二十余篇。文史资料中的文献大都是当事人的回忆性的口述史资料，年代时隔久远，难免有所舛误，不过通过辩证分析仍能有效地印证西文文献，判断其真伪。

7. 其它史料

除以上几类外，还有一些其他外围史料值得关注。一则是地方报刊，如《盛京时报》、《满洲评论》、《满洲日日新闻》等著名刊物，虽然其中涉及基督教的内容不多，但仍可作为重要的外围辅助资料利用。再则是日本出版的一些资料汇编，如《戦時下の日本基督教団（1941～1945年）》、《戦時下のキリスト运动》等，大都是当时日本报刊文章的摘录或日本警方的调查，对了解战争时期日本基督教动态很有帮助。

六、论文架构及特色

本文以近代中国东北社会变迁和政局变动为参考背景，以东北教会在不同时期的处境、对政治问题的回应、以及这种互动对教会发展的影响为主线，主要想解决如下问题：近代东北教会与各种政治势力之间是一种什么样的关系？东北教会与国内外政治变动之间具有何种关联？影响政教关系的基本因素有哪些？在政治影响下信徒群体之间、教会宗派之间是什么样的关系？政治对基督教的传播和发展产生了怎样的影响？不同政治环境下基督教会采取了哪些应对措施？其效果如何？

由于近代中国东北政局变动频繁，不同时期的政治特点截然不同，这使得近代中国东北基督教史的研究很难毫无区分地作为一个整体讨论。故此本文仍以传统的方法将其划为三个时段，在形式上与一般通史著作相似，但具体每个时段论史的比重更大，而不单纯流于史实的叙述。具体划分方法如下：1867~1900年为第一个时段，为晚清基督教初传东北时期；1900~1931年为第二个时段，为东北各种政治势力起伏消长的混乱时期；1931~1945年为第三个时段，为东北沦陷时期。时段划分的依据是转折性政治事件和教会发展特点。第一个时段中的东北教会完全处于晚清政府的统治之下，1900年是一个重要的年份，无论对基督教会还是东北政局都是一个重大的转折点。义和团运动给东北教会带来极其沉重的打击，此后的教会与以往在多方面的发展特点都有不同。义和团运动也为俄国侵略中国东北提供了机会，俄国军队以镇压义和团为借口在事实上占领了东北。俄国这一行动激化了帝国主义国家之间的矛盾，终于爆发了日俄战争，此后东北成为俄日共同的势力范围。虽然义和团运动到辛亥革命之间东北名义上还是清朝的辖区，但政治上已经不能独立，社会局面也与以往大不相同。此后东北进入军阀时代，直到“九一八”事变爆发。因此第二个时段可以称得上是一个混乱的时代，一个各种政治势力纵横捭阖的时代，基督教的发展特点大致一致。第三个时段为东北沦陷时期，特征十分明显，在此不再多作论述。总之，无论什么时代，本文都以“处境——应对——发展（影响）”为主线贯



穿始终，围绕这个主线发现和解决种种问题。

本文的重点在于要努力发现近代中国东北政教关系表面现象下的本质，理清不同组织、机构、群体、政治势力以及个人之间的复杂关系，认清种种现象背后的深层次原因。另外，本文还要努力发现东北基督教不同于中国其它地区的特点，尤其是与西南、东南、西北等边地基督教发展的差异，发现并解决一些以往学术界没有注意到或没有解决好的问题，以丰富中国基督教整体史的研究。本文的难点恰恰是解决重点所遇到的问题。若想理清各种复杂关系必须有丰富的史料为基础，而本文在史料方面仍存在一定的困难。一是整体上有关东北基督教的史料就相对不足；二是已知的史料由于种种原因很多还难以搜集到手，如爱丁堡大学的档案、日本的诸多文献等非常重要的资料都还没能得到；三是现在已经搜集的史料存在很大的重复性，大多为线条式的勾勒，而且以教会方面的史料为主，材料本身难免有一定偏颇。因此本文只能尽可能利用现有的资料，并通过二手资料、外围史料和背景史料来解决问题。

本文创新之处有三：其一在于重构中国近代东北基督教历史史实，填补国内学术界在这个领域中的空白；总结东北基督教的发展特色，丰富中国基督教史的研究和认识。其二在于用政教关系系统摄东北基督教史，在写教会史的过程中分析不同政治环境下的各种政治关系，对中国近代东北地方史的研究有一定助益。其三在于在更广阔背景下看东北基督教会，探讨了国际问题与一个地域特定组织之间的密切关联，也开启了中外关系史研究中一点点新的思考，即宗教在国际关系问题中扮演的角色。



第一章 近代东北基督教所处的社会环境

第一节 近代中国东北：历史、文化与社会

中国东北地区是一块富饶的宝地，这里山川秀美、土壤肥沃、资源丰富、物产独特，像一个慷慨的大摇篮哺育了千千万万的中华儿女，造就了一代代勤劳朴实的各族栋梁。正如基督教经典《圣经》里说的迦南地一样，这是一块“流着奶与蜜”的土地。这样一块丰腴的土地曾吸引了多少关内的民众到这里开疆扩土，招徕了多少内地的家族来这里繁衍生息。也正是这样一块黑土地引来了一群碧眼金发的西方传教士，他们不远万里来到这里，开始了曲折的传教历程。

基督新教传入中国东北的时间是公元 1867 年，此时正值晚清同治年间。自 1807 年第一位传教士马礼逊来华，基督新教在中国传播的历史已经整整 60 年了，全国很多地区都出现了传教士的身影，国人对这种西来的宗教已经不像几十年以前那样陌生。但是此时的东北人民对所谓的“耶稣教”还只是一个抽象的概念，西方传教士对东北也是一片隔雾观景的朦胧的印象，双方之间存在着深厚的隔膜。自从踏上这片土地的那一天起，传教士就开始不断感受种种闻所未闻新奇的体验，经历前所未有的独特经历，这些体验和经历许多是他们在国内地的传教同行未曾经历的。因此想要了解基督教在中国东北发展的历史，不能不首先了解一下东北的历史与社会，尤其是近代东北的政治变动和社会变迁，这些环境因素为东北基督教的传播和发展带来了鲜明的特色，也牵扯进来种种纷繁复杂的社会关系。

一、地理历史

“东北”是一个地理概念，也是政治性行政区划的结果，从古至今东北的范围一直处于变动状态。近代由于沙俄的不断蚕食侵吞，东北面积减小了一倍多，大致范围在北纬 38° 到 44° 之间变动。因地处高纬，又受到蒙古高压的影响，冬季的东北十分寒冷。一月份自南向北温度从零下 10℃ 到零下 30℃ 逐渐下降，平均纬度每升高 1°，温度降低 1.5℃，大兴安岭最低温度可达零下 45℃。^①徐俊鸣先生在 1949 年出版的地理著作中称“此间（东北）房屋低矮，墙多三重，室必有炕，以御寒气，隆冬出外，呼吸成霜，鬓眉皆白，重裘、皮领、毡鞋、皮袜、皮帽、皮手套鹿皮耳包，均在所必备，然手足犹不免皴裂之苦，倾水成柱，咳唾成冰，固非过甚之辞，自外入内，不可僦行近火。”^②虽略有夸张，然亦非完全虚言。

东北地区自然地理的突出特点是山水相连，浑然一体。整个东北三面环山，一面临海，形成马蹄形地貌。西北地区是大兴安岭山地，呈北至南走向，西临蒙古草原，续接燕山山脉；北部是自西向东延伸的小兴安岭，接张广才岭、完达山、老爷岭与长白山山系衔接；东部的长白

① 任美锷、杨纫章、包浩生编著：《中国自然地理纲要》，北京：商务印书馆 1979 年，第 139 页。

② 徐俊鸣：《东北新六省地理》，广州：国立中山大学地理学会出版 1949 年，第 4 页。



山山系从东北向西南走向，至辽东半岛称千山山脉。三大山系包围自北向南一直到辽河入海口是辽阔的东北大平原，北部叫松嫩平原，南部叫松辽平原。东北最南端的辽东半岛一侧临渤海，一侧临东海。环绕三大山系又形成了三大水系，北部是黑龙江、乌苏里江水系，中部有图们江、鸭绿江水系，南部是辽河、太子河等构成的水系。环各个水系，江河交错，湖泊遍布，形成了密集的水道网。

就全区内部而言，从北到南，从东到西，几无山川阻隔，从黑龙江可直驱而下穿过东北平原，经山海关进入关内。东南端临海，可以经海路抵达海内外任何地方。夏季各河流可以行船，冬季河流结冰，整个东北平原成为一片坦途。因此东北是个十分开放的地带，各民族之间联系密切，交流频繁，很少有世居一成不变的。地形特点决定了东北居民大多从事农业、渔猎和牧业生产。地势决定了东北各民族能够互通有无、互补所需、互相影响，能够较快地从落后的经济形态向先进的形态过渡。

东北地区有着悠久的历史，早在石器时代就有古人类的活动，公元前四世纪关内政权已经开始在东北建制。当时燕国“破走东胡，……筑长城，自造阳至襄平，置上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东郡以拒胡。”^①辽西、辽东二郡成为东北建制之始，秦汉因之。汉晋之际高句丽兴起，占据东北松花江以南、辽河以东的广大区域。隋朝时候高句丽仍势力很大，隋政权只能占据辽河以西。唐朝经过征东，疆域一度扩展到朝鲜半岛北部。唐朝在东北建立都督府，任用当地部族进行管理。八到十二世纪东北经历了粟末靺鞨建立的渤海国、契丹国建立的辽和女真人建立的金等政权更迭。元朝在东北建立行省，明朝时候又在松花江和黑龙江下游设立努尔干都司。元明时代都是在辽河流域建立类似路、府、州等行政建制，而在松花江和黑龙江实行军事建制，逐渐形成了辽河流域、松花江与黑龙江下游流域、黑龙江上游流域与嫩江流域三大区域。东北在康熙时期分别设立盛京将军、吉林将军和黑龙江将军，基本参照了元明时期的三大区域。由于东北地区民族众多，又有关内移民不断涌入，故在各将军辖区实行旗、民分治的制度。光绪三十三年（1907年）东北裁撤将军设立行省，废除旗、民二重制，设立奉天、吉林和黑龙江三省，大的空间划分与原来三个将军辖区大致相合，只是局部有所变化。1912年中华民国建立后仍基本沿袭以前划分，局部略有变更。1928年东北改旗易帜，奉天省改为辽宁省。经日本侵略的大变局和解放战争，东北终于回归到人民的怀抱。^②

由此可见，东北地区自古以来就是中国领土的一部分。这里在中古时期就生活着肃慎、勿吉、靺鞨、渤海、女真、满洲等民族，繁衍至近代又发展成为满、汉、蒙古、回、达斡尔、鄂温克、赫哲等民族杂居的局面。各民族相互交往、彼此交流，形成了风格独特的关外黑土文化。尤其是近代关内人民大规模向东北移民，为东北社会增添了新的活力。

① 司马迁：《史记·匈奴列传》，北京：中华书局1959年。

② 李孝聪：《中国区域历史地理》，北京：北京大学出版社2004年，第406-408页。



二、移民社会

大规模的东北移民是近代中国东北最引人瞩目的事件之一，也是东北成为一个具有鲜明特色地区的原因之一。

清朝开国之初，清廷为了保证军费开支曾采取招民垦荒的政策，使东北荒地得到一定开发。但大量涌入的流民不断占领旗人土地，造成一定的民族矛盾，因此康熙年间就停止了这种政策。为了保住东北这块所谓的“龙兴之地”、独占人参珍珠等特产，同时也为了确保作为八旗生计的米源的东北土地不被占用，乾隆年间清廷下令严禁汉人出关，东北地区进入封禁状态。但是山东直隶等地的农民为了生存大量地偷偷涌入东北。东北旗人庄主和地方官也需要招揽民人开垦土地以增加收入，他们并不十分认真执行清政府的禁令。最后使得“查办流民一节，竟成空文”，^①“灾荒年头“民人多有携眷出关者”。^②从道光三十年（1850年）到宣统二年（1910年）东北人口从289.8万增长到2158.22万人，60年间净增1868.4万人，平均每年增长30万人。^③

清末封禁令废除后，中国北方人口大量涌入东北地区。尤其是民国建立后东北人口增长速度惊人，从辛亥革命到“九一八”事变为止，东北人口比清末增加了一倍多。这是因为东北地方政府为了增加收入、开辟税源和谋取私利，也是出于移民实边、抗拒沙俄的考虑，采取了种种鼓励移民的措施。东北地方政府先后颁布《国有荒地承垦条例》、《吉林全省垦荒规则》、《垦辟蒙荒奖励办法》等条例，并派出招垦人员，广泛招徕垦户。对移民东北者，往往给予减免火车票的待遇，在垦荒方面也在牲畜、种子、粮食等问题上予以协助，因此东北移民数量飞速增长。1912~1923年东北移民增长相对缓慢，多以季节性移民为主，秋去春来，居无定所。而1924~1930年之间由于内地连年灾祸，贫苦农民举家迁徙东北的潮流达到高峰。8年间移民东北的总数超过五百万，每年移民数在六十万上下，定居人数年平均也在三四十万人，移民性质也从以前的单身闯关东变为携带家眷同行。^④

东北沦陷以后，日本为了使本国移民移入东北开始对华北移民采取限制措施，如取消了民国以来铁路上对东北移民半价的优待，拒绝无护照的移民进入等，还于1934年成立“大东公司”，专门对华北移民进行审查，允许入境的人只有半数。因此在初期移民数量明显减少，甚至出现回流。1937年以后日伪实行所谓“产业开发五年计划”、“北边振兴计划”，为了保证计划的实施需要大量的劳动力，于是放宽了对移民的限制。伪满时期的移民主要有产业移民、军事劳务移民和自由移民三种类型。产业移民主要指的是煤炭、森林采伐、土木建筑、交通运输等行业中的外来人口，这种移民占移民总数比重较大。由于日本战时经济消耗，需要大量资源补充，故需要大量人力开发东北资源。军事劳务移民构成东北北部移民的主体。修筑了大量的军事设

① 《东华续录》（嘉庆朝）第30卷，上海：上海古籍出版社1995年。

② 王树楠、吴庭燮、金毓麟等纂，臧式毅等修：《奉天通志》第36卷，沈阳：古旧书店发行1983年。

③ 许道夫：《中国近代农业生产及贸易统计资料》，第4页，转引李治亭主编：《东北通史》，郑州：中州古籍出版社2002年，第563页。

④ 石方：《中国人口迁移史稿》，哈尔滨：黑龙江人民出版社1990年，第409-412页。



施和数条铁路和无数的公路网。军事劳务移民主要是大东公司和劳工协会在各地招募、拐骗和强迫征集的贫苦农民。自由移民也是为了谋求生存，躲避日军在内地引起的战乱。由于日伪“劳工统治管理”的结果，这些移民不能自由谋取职业，只能流落城市中谋生。据1942年《解放日报》透露1939-1941年满洲劳工协会在华北抓捕华工就达四百万人，加上自由移民等，数量要大得多。^①

除了以上关内华人移民外，另一个值得注意的现象是外国人的东北移民，尤其是韩国和日本。据满铁1931年调查资料，当时东北有各类外国移民1101869人，其中韩国人678280人，日本人240108人，分别占外国移民总数的61.6%和21.8%。^②东北沦陷以后，为了同化东北人民、为战争提供兵力和物资上的支持，日本加快了对东北的移民步伐。1932年关东军就开始策划移民试验，派遣移民团到东北。1936年关东军提出二十年间向东北移民百万户、五百万人的计划，成为广田弘毅内阁的“国策”，通过种种手段来实现。到1945年日本投降前，仅农业移民人数就达241374人。^③东北沦陷时期的韩国移民也在日本的支持下数量激增，1935年10月就已达到805769人。^④

大移民对东北的影响是巨大的。数量庞大的移民群带来了内地的先进技术，用自己的汗水开发了东北这块富饶的黑土地，使近代东北地区出现了前所未有的繁荣兴盛的局面。大移民也充实了东北边境，正因为有这样为数众多的中华儿女的存在，才使任何觊觎这块富庶土地的阴谋无法得逞。大移民更带来了各地的文化，这些文化与东北原有文化相结合，形成了特有的新型的东北文化，这种文化具有一定的杂糅性和容纳能力，是一种开放的粗犷的文化。外国人移民也为东北带来一丝新鲜气息。当然这类移民背后具有一定的政治意味，其中难免带有一定的侵略色彩，本文将提及的日本基督教最初就是随着日本移民进入东北、并逐步演变成侵略帮凶的。凡此种对近代在东北传播的基督教都产生了深刻的影响。

三、地缘政治

近代中国东北社会是一个充满了变局和动荡的社会，这种局面的出现是国内外各种政治势力纵横捭阖的结果。

前文已述，中国东北地区的地形地貌决定了这里便利的交通，无论对内还是对外都很容易往来和交流。而该地又处于东北亚的要冲地带，北扼苏联，东接韩国，隔海临日本，具有重要的战略价值。这样一块矿产、森林、物产等极为丰富的沃土必然会为列强所垂涎和觊觎。

第一个向东北伸出侵略魔爪的是俄国。早在康熙年间俄国就尝试通过武力实现侵占东北的

① 同上，第336-342页。

② 许逸超：《东北地理》，台北：正中书局出版社1947年，第16页。

③ 王胜今：《伪满时期中国东北地区移民研究——兼论日本帝国主义实施的移民侵略》，北京：中国社会科学出版社2005年，第45页。

④ 同上，第112页。



野心,但当时清政府力量尚强,俄国连吃败仗,最终签订《尼布楚条约》,公平地划分两国边界。近代清廷力量式微,俄国再度南犯,利用清军镇压太平天国无暇北顾的机会于1854年、1855年两度入侵,占领大片东北领土。清廷被迫签订中俄《璦琿条约》,痛失黑龙江以北、外兴安岭以南60万平方公里的土地。接下来的中俄《北京条约》又使东北失去40万平方公里的土地。再次是1861年、1886年的中俄勘界,又有大量领土被无端侵占。俄国对已有的侵略成果并不满足,还妄图侵占整个东北,变中国东北为“黄俄罗斯”。1896年俄国与清廷签订《中俄密约》,开始修筑贯通东北的中东铁路,东北进一步沦为俄国的势力范围;1898年沙俄强迫清廷签订《旅大租地条约》,完全控制了辽东半岛;1900年俄国以镇压义和团运动为借口出兵东北,在事实上占领了东北地区,迟迟不予以撤兵。俄国的扩张终于激化了帝国主义国家之间的矛盾,日俄战争爆发。俄国战败,与日本签订重新划分东北的《朴茨茅斯和约》,此后东北沦为日俄共同的势力范围。^①

另一个对东北虎视眈眈的是日本。近代日本经明治维新国力大增,也增强了其侵略韩国和中国的野心。1894年日本悍然发动甲午中日战争,东北地区成为主要战场,大批中国群众倒在日军的屠刀之下。事后日本妄图割占辽东半岛,虽因列强干涉未能得逞,但日本在东北的势力仍得到了加强,并勒索了大量的赎金。由于俄国在东北的势力扩张触动了日本的利益,1904年在英国的支持下日本在中国东北的领土上与俄国开战,东北人民再次惨遭兵燹,陷入沉重的灾难。俄国的战败使得日本在东北的势力大为扩张,1906年开始修建南满铁路,不断掠夺东北各种资源,整个东北南部地区成为日本的势力范围。1931年日本关东军制造借口发动“九一八”事变,整个东北迅速沦为敌手。此后日本扶持清废帝溥仪成立傀儡政权,直到1945年才结束在中国东北长达14年的残暴统治,在东北地区犯下了滔天罪行。

而东北从晚清到民国期间内部也发生着频频的政治动荡。1891年东北辽阳建平一带爆发“金丹道”大起义,矛头直指基督教,造成了一定的社会动荡,最终起义被镇压。1900年举世瞩目的义和团运动在东北地区规模很大,东北教会遭到沉重的打击,也造成了严重的社会动荡和俄人入侵。辛亥革命期间熊成基等革命党人在东北发动起义,但遭致失败。原奉天总督赵尔巽摇身一变成为东北新都督,接着土匪出身的张作霖在日本的支持下一步步爬上政治舞台。他挤走赵尔巽,利用权术和武力逐步将吉林和黑龙江的政治势力纳入奉系军阀的掌控之下。经过长时间的混乱局面后,张作霖终于于1919年完全控制了东北地区。奉系军阀对东北内部征收苛捐杂税、压榨勒索,与内地军阀不断混战,东北人民生活十分困苦。此期间亦发生张作霖被日本人炸死、张学良改旗易帜等重大事件。“九一八”事变后的东北更是横遭摧残,人民生活在水深火热之中。

种种社会动荡带来的一个严重的后果就是兵匪的横行。近代中国东北以土匪闻名于世,东北土匪大多是农民出身,受到种种压迫被逼做了土匪。一般而言兵荒马乱的时期也是土匪最为

^① 参见王魁喜等:《近代东北史》,哈尔滨:黑龙江人民出版社1984年。



盛行的时期，很多时候兵匪并无太大区别，穿上军服就是兵，脱下军服就是匪，兵有时候比匪还要残暴，匪有时候也会维持社会秩序。这些土匪不乏盗亦有道的伙匪，但大多数都十分残暴，大大加深了人民的苦难。^①

频繁的政治动荡是近代中国东北社会的一大特色，但是我们也应该看到，整个近代中国亦未尝不是处于这样的动荡飘摇之中。东北地区幅员辽阔，无论政治如何变动，仍有民众的生存空间。可以说多数政治变化对东北民众生活都会产生影响，且有些影响十分深刻；但有时候政治问题的实际影响是局部的或是暂时的，未必那么深刻，如辛亥革命对东北下层民众的影响就并非很大。政治不能直接触及的广大的社会空间的存在，或许正是近代大批内地民众不断移民东北的原因。近代在东北传播的基督教亦是如此，由于西方传教士在官方眼中的独特地位，以及与西方相联系的基督教可能造成的影响，使得基督教会必然要与各个政权发生关联。但是即便可能会受到政权力量的掣肘，教会在民间仍有自己的发展空间。

四、黑土文化

东北地区的上述种种特征也恰恰决定了近代东北社会的文化特质。近代东北文化用一个形象的词汇来形容，那就是“黑土文化”。这种别具特色的文化具有深远的历史传承，亦包含了种种外来因素对它的塑造，具有“博采众长、兼收并蓄的文化包容性”，^②是一种多元的文化。

前文已述，中国东北是众多少数民族杂居的地区，天然的便利交通使各个民族的文化能够充分地交流和融合。因此一个民族的习俗往往会演化成各个民族共同的习俗，一个民族的文化常常会成为东北地区会通的文化。以宗教为例，原始的生活环境使很多东北民族都具有自然崇拜的传统，以萨满教最为盛行。萨满教原是满族、赫哲族、鄂伦春等民族主要的宗教信仰，带有自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜的特点。信仰萨满的族群往往都有自己的萨满，一般由男子担任，其主要职责是祭祀和跳神。祭祀包括祭天、祭神、野祭和家祭，有一系列严格的祭祀程序；跳神主要的目的是消灾、赶鬼、治病和祈丰收。我们会发现，不同民族萨满教的特点有所不同，但主要内容却大体相似；萨满教虽然主要在几个民族中盛行，但事实上东北包括汉族在内的多数民族都有这种信仰，或改造过的萨满教，或具有一定的萨满教情结。与福建地区的好巫尚鬼不同，东北地区的自然崇拜是其宗教文化的主流。

近代东北大移民对东北文化的影响巨大。移民带来了中国内地的文化传统，为东北文化注入了新的活力。仍以宗教为例，移民大大加强了东北的佛、道、伊斯兰和喇嘛教信仰，也移植了诸如城隍、药王、娘娘等多神信仰，与当地宗教结合又创造出许多新的神灵，如狐仙、黄仙

① 参见曹保明：《东北土匪》，北京：西苑出版社 2004 年；邵雍：《民国绿林史》，福州：福建人民出版社 2001 年。

② 许宁、李成主编：《别样的白山黑水：东北地域文化的边缘解读》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 2005 年，第 172 页。



等等，带有很强的杂糅性。^①从社会风俗来看，近代东北也融入了许多内地的风俗习惯，大大丰富了人民的生活。在内地的先进文明冲击下，东北的渔猎文化逐渐衰退，开始向现代文明转化。除了内地文化外，俄国和日本的移民以及东北人民与俄日的交往活动，又将周边国家的文化引进东北。^②因此从某种意义上讲，近代东北人民在心理上具有更大的开放度和包容性。

近代人移民给东北文化带来的另一个特色，是促使这里的人民大大减少了内地传统的束缚，这也进一步加强了东北人的开放性。早期的东北移民一般都是下层民众，文化水平相对较低，儒家传统在他们身上并没有士绅强烈。而他们的移民活动又割裂了与以往大家族的密切联系，转变成东北社会中新的单元，这就使东北地区宗族文化和宗族势力相当薄弱。全新的社会环境，相对原始的山野平原，使移民不能不用一个全新的心态去面对。与当地文化结合，又使东北人民整体上形成纯朴粗犷、豪爽奔放、易于接近的性格特点，这些特点一直延续至今。

凡此种种，对于近代在东北地区传播和发展的基督教都产生了显著的影响，或利或弊，传教士所经历的种种曲折或多或少都可以在东北社会的特点中发现症结。

第二节 东北亚基督教体系下的东北基督教

一、东北新教与东北亚基督教体系

基督新教在中国东北地区的传播并非一个孤立的事件，而是近代西方基督教扩张网络中的一环，因此若想看清东北基督教的全貌，必须从更为广阔的视野中去考察，必须将它放在世界基督教传播体系中去审视。

近代以来在“福音奋兴运动”的推动下，大批欧美传教士纷纷向亚非各地进军，基督教势力开始向世界范围扩张。^③1807年英国伦敦会传教士马礼逊（Robert Morison）抵达广州，标志着基督新教在华传播的开始。随后又有裨治文、郭实猎、卫三畏、伯驾等多位传教士来华，但由于清廷的禁教政策，他们只能在广东澳门等地活动，难以进入内地。鸦片战争后中国的大门被打开，传教士首先在通商口岸展开传教活动。1858年《天津条约》的签订使传教士获得了深入中国内地传教的权利，此后基督教开始在中国大规模传播，公理宗、信义宗、圣公宗、浸礼宗、长老宗、监理宗、内地会等众多宗派进入内地，教会势力不断壮大。基督教在传播的过程中也不断遭遇来自各方面的阻力，教案频发，1900年义和团运动对教会的打击尤其沉重。二十

① 李治亭主编：《东北通史》，第551-555页。

② 杨扬、霍燎原：《中国东北通史》第5卷，长春：吉林文史出版社1998年，第668页。

③ 福音奋兴运动起源于十八世纪的英国，面对社会道德堕落、宗教情感淡淡的形势，约翰·卫斯理和查理·卫斯理号召人们研读圣经，严守基督教教义，过俭朴的生活。他们于1739年在英格兰建立一个传教组织，在英伦三岛掀起灵性奋兴运动。在他们的影响下，英国圣公会也掀起福音运动。他们广泛开展改革教会、巡回布道、开办主日学校、指导阅读圣经等活动，大大刺激了新教各派向海外派遣传教组织的决心。十八世纪后期广福会、伦敦会、英国传道会等诸多差会组织建立起来，开始了亚洲传教的历程。在英国的影响下，十八世纪末旨在复兴基督教福音的“第二次大觉醒运动”在美国兴起，美国各派也纷纷建立海外布道组织，亚洲也成为美国差会大规模传教的理想之地。



世纪后中国基督教进入了一个全新的发展阶段。

李天纲教授就基督教在华传播路线问题曾作过精辟的总结：“基督教沿着沿海、沿江这个T字形的城市路线，在中国的南北、东西两个向度上发展。”^①事实上也的确如此，十九世纪来华传教士从华南地区沿海北上，在广州、厦门、福州、宁波、上海、青岛、烟台、天津等地建立基地，然后沿长江渗入西部内地，向南京、武汉、重庆、成都等地发展。东北地区正处与传教链条的最北端，而传教士进入东北的1867年却并不迟晚，除了沿海几个省份外，仅迟于河北、湖北、湖南和江西。这与《天津条约》后营口的开埠有着直接的关系，辽东半岛本身就具有极其便利的交通，传教士从山东很容易就可以渡海到达营口，从传教路径来看东北苏格兰长老会显然是起家于烟台。东北传教士的各种活动也不是孤立的，他们与内地差会和传教团体有着密切联系。

东北地区的基督教显然是基督教在华传播的一个重要环节，但是从西方差会的角度看，它更是西方传教会东方传教体系的一部分，必然会与周边地区发生一定的关联，在这里有必要介绍一下周边地区基督教的发展情况。

先看日本。

最先传入日本的是天主教。1549年耶稣会士沙勿略（Francisco Xavier）渡海来到日本的鹿儿岛传教，并把布教范围扩展到平户、山口、京都等附近地区。由于织田信长的支持和保护，他的传教活动比较顺利，出现了一些基督教大名（领主）。继沙勿略之后又有若干耶稣会士来到日本，日本天主教教势一度兴盛。然而好景不长，1587年丰臣秀吉突然发出“伴天连追放令”对天主教徒进行迫害，大量信徒被处死，日本进入禁教时期，天主教转向地下发展。1858年随着《日法修好通商条约》的签订，天主教在日本重新恢复了生机。后又经明治政府的禁教，几经曲折直到十九世纪末才有了较大的发展。

新教在日本的传播始于1858年《日美修好通商条约》签订以后。根据条约第八条美国人可以在居留地内做礼拜的规定，1859年六名美国传教士相继来日，在神奈川、横滨、长崎等通商口岸教授英语、学习日语和从事医疗活动，并俟机传教。1873年明治政府废除禁教令，新教开始在日本公开传播。很快形成了横滨、熊本、札幌三处基督教团队，培养出一批基督教领袖。1877年长老会系统各派联合组建日本基督一致教会（后改称日本基督教会），1878年美部会系统各派组建日本组合教会（后称日本组合基督教会），日本两大主要的新教宗派至此形成。除了上述宗派之外，圣公会、浸信会、安息日会、公理会、公谊会、路德会、救世军等多个宗派也相继传入日本，日本新教出现繁荣局面。

进入二十世纪后日本新教出现联合的趋势，1911年成立日本基督教会同盟。最初加盟教会有日本基督教会、日本组合基督教会、日本公理会等8个宗派，1923年青年会、女青年会、日

^① 李天纲：《上海基督教中心地位的形成及其原因》，卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第4辑，北京：宗教文化出版社2001年，第254页。



本主日学协会等团体也加入进来，同盟改组为日本基督教联盟，成为教会及诸团体的联络机构。1930~1932年，日本基督教领袖贺川丰彦发动名为“神之国”的大规模的传道运动，影响很大。“九一八”事变后，日本政府加强了对国内宗教的控制，许多持和平主义观点的信徒遭到迫害。1939年日本颁布了宗教团体法，诸宗教被置于国家统制之下。为了保障教会的发展，日本基督教联盟在各宗派间的联络协调，于1941年成立日本基督教团，圣公会等不愿加入的差会被政府取缔。二战期间日本基督教团完全倒向了日本政府，为日本的侵略政策服务，直到日本战败后才开始反省。^①

再看韩国。

早在唐玄宗时期景教就已通过新罗的入唐使节和留学僧传入朝鲜半岛，但未能广传。到了十六世纪，天主教通过朝鲜赴明朝的使节传到朝鲜，这些使节大都受到在华耶稣会士的影响。此后朝鲜半岛出现天主教信徒，部分耶稣会士也去朝鲜传教，教势一度兴盛。但是朝鲜政府大都对天主教采取禁止和打压的政策，教会多次遭到沉重的打击，大量信徒被处死。这种情况直到1882年美国与朝鲜缔结通商条约后才有所改善。

基督新教传入朝鲜半岛的时间大大晚于天主教。1832年郭实猎(K. A. Gützlaff)以一艘访朝军舰的翻译的身份来到韩国，先后传教三十余天，但并无收获。1866年中国山东的伦敦会传教士汤玛士(Robert J. Thomas)乘坐美国商船进入朝鲜半岛试图传教，结果船上的美国人与当地民众发生冲突，传教士亦遭横祸。此后围绕该事件的调查活动，又有郭显德(Hunter Corbett)、韦廉臣(Alexander Williamson)等传教士来韩国短期布道。此时在中国东北传教的罗约翰(John Ross)对韩国基督教的发展也做出了很大贡献，他不但在营口培养了几名韩国基督徒青年，而且还在他们的协助下将《圣经》翻译成韩文，这对韩国基督教来说是一项极有价值的工作。

1882年随着韩美条约的签订，传教士取得了自由传教的权利。1884年美国传教士麦利和(R. S. Maclay)谒见朝鲜皇帝，正式得到了传教的许可，此后监理会、圣公会、长老会、浸理宗、安息日会、圣洁会、救世军等宗派相继来到朝鲜半岛开教，韩国基督教出现兴盛的局面。如在中国传播一样，基督教在韩国也遭到了来自民众、士绅、官府等方面的抵制和打击，一度出现教案，但最终还是得以确立和稳步发展。进入二十世纪，韩国教会出现联合的趋势，在历次爱国运动中表现都很积极。日本吞并韩国后，韩国基督教受到一定程度的压制，尤其是1938年以后遭受的迫害尤为严重，这种状态一直持续的二战结束。^②

比较中日韩三国基督教传播和发展的历史，我们可以发现三者之间在某些方面具有惊人的相似之处。三个国家天主教都在很早就已传入，又经过了漫长的禁教时期；新教传入时间都比较晚，也都遭到一定的抵制，最终都是通过签订条约来推进基督教的发展。而且到三地的传教士往往来自于同一个差会系统，甚至就是同一个人不同地方传教。可以说基督教体系将三者

① 参见日本基督教团出版局编：《亚洲基督教的历史》，东京：日本基督教团出版局1991年，第一章第二节。

② 参见[韩]金得槐著，柳雪峰译：《韩国宗教史》，北京：社会科学文献出版社1992年，第5、6编。



联系在了一起,使三者之间具备了一定的内在联系。而东北地区靠近日韩的地理位置,天然就决定了该地的基督教可以成为联系三者重要环节。我们可以看到,中国东北的传教士在韩国传教历史上扮演了重要的角色,很多韩国传道人也深入到东北边境传教,在今延边地区还形成了专门的传教区。^①日本教会与东北基督教会似乎没有源流关系,但在本文第四部分的叙述中我们将会看到日本基督教是如何在中国东北传播的,伪满时期日本教会又是怎样一步步控制东北基督教的,它与中国东北基督教会的联系远超过韩国教会。

二、东北天主教东正教的间接影响

谈及近代中国东北地区的基督新教,人们很自然地会联想到基督教系统的另外两大分支——天主教和东正教。这两种宗教在近代中国东北的发展情况是怎样的?它们与东北新教的发展有何异同?是否与新教存在一定的关联、或对新教有某种影响?这些都是很值得思考的问题。

事实上,近代东北地区天主教的势力大大超过新教,尤其是早期,东北新教是不可与天主教同日而语的。进入二十世纪后东北新教后来者居上,发展十分迅速,但在信徒数量上始终没有超过天主教。天主教传入东北地区的时间也远远早于新教。据说早在康熙三十二年(1693年)罗马教皇就将满蒙教区作为北京教区的一部分,划归法国遣使会管理。因河北山东等地许多天主教徒移居满蒙地区,1696年有法国传教士到营口和朝阳一带传教。1709年法国传教士还到东北各地考察,并绘制了东北地图。1830年又有荷兰传教士到南满辽东一带传教,当时一位中国人何神父主持辽东教务,教堂设在松树嘴子。^②

1838年,教皇额我十六世发表通谕将蒙古和东北从北京教区中分离出来,成立满蒙教区,任命法国人方若望(Verrolles)为首任主教。1840年满蒙教区一分为二,分为满洲教区和蒙古教区。其中满洲教区管辖整个东北教务,方若望仍为首任主教。该教区曾设有四任主教,主教府所在地也多有变动。1898年满洲教区再次一分为二,分为南满教区和北满教区,南满教区主理奉天省教务,北满教区管辖吉林和黑龙江的堂区,是为东北天主教教区早期的沿革。民国以后南北满教区进一步分化,进一步形成新的天主教教区。^③

以方若望为首的天主教教士初入东北时就得到了东北原有信徒的支持,传教活动比较顺利。方若望首先在今吉林长春附近的天主教村落小八家子村修建教堂和修院,建立最初的据点;接着在辽宁境内的松树嘴子村建立了类似的传教根据地,与前者遥相呼应。此后天主教开始向周

① 参见金东春:《二十世纪初基督教在中国延边朝鲜民族社会的演变及其影响》,延边大学博士论文未刊稿 2007年。

② 辽宁省地方志编纂委员会办公室主编、高静总纂:《辽宁省志·宗教志》,沈阳:辽宁民族出版社 2002年,第238页。有关1838年以前东北天主教的相关介绍在部分日文著述中也有所提及,如《南满洲ニ於クル宗教概観》,教化事业奖励资金财团,昭和六年(1931年),第39页。但笔者尚未在近代东北天主教的刊物上找到佐证,具体史实仍需要英文和法文文献的考证,待考。不过1838年之前东北地区存在大量天主教徒却是不争的事实。

③ 参见《满洲圣教百年展拓史》,《满洲公教月刊》1938年第4卷第3-12期连载。



边地区渗透和扩展,其主要传教方式大致是建立教堂、医院、修院、学校等等。在各地原有信徒的配合下,早期东北天主教的传播较为迅速。1841年东北地区的天主教信徒有2319人(方若望辖区的信徒总数为3619人),1862年则增至5700人,1878年达到9792人,到了1898年信徒总数已经有26000人,可见其增长速度是较快的。^①天主教设立的教堂修院等设施规模也十分庞大,对于早期新教来说实在是有些望尘莫及。进入二十世纪东北的天主教也经历了一个大发展时期,至1919年东北天主教信徒总数达五万人之多,足见其迅猛的发展势头。^②而伪满时期又因为与日伪政权的积极合作,东北天主教会得到了日本人的扶持,曾一度膨胀,在1938年前后达到鼎盛。此后历经挫折直到新中国的成立。

从传教过程可以看出近代东北天主教与新教有一个明显的不同,那就是天主教教士在近代进入东北之先,东北地区已经具备了良好的传教基础,而后来进入东北地区的新教经历的完全是一场拓荒之旅。但这时的东北民众却通过天主教对外国宗教和外国人有了一定的直观印象,可以想见他们在相当长的一段时间内是无法分清两者的区别的,也难以将两者区分开来对待,这样天主教在民众中的影响也会间接影响到新教。

晚清时期东北天主教与地方社会之间的矛盾冲突比较常见和频繁,近代东北地区的教案十之八九都是针对天主教的,这固然与天主教势力较大、往往会首当其冲有关,但更重要的是天主教教士态度的嚣张、不分良莠地接收信徒、对“吃教”信徒的过度纵容和袒护。民众对天主教的敌视态度常常会不加分析地加到新教头上,对新教的传播产生一定的消极影响。苏格兰长老会传教士罗约翰曾经愤激地说:“满洲的中国人如此无知,1873年他们相信耶稣是一个具有实际的统治权的外国国王。这个名字仅仅是通过罗马天主教徒知道的,很不幸他们的行为却促使人们对耶稣这个名字感到憎恨。”^③虽然言语中有些偏激的成分,却也道出了一定的事实。另一方面,虽然信奉的是同一个上帝,但两教之间的关系却并不融洽,互相之间是漠视、诋毁甚至斗争的关系,这种关系对新教的发展或多或少也有一定的消极影响。有关东北天主教的内容本文以下篇章还会详述,在此不再赘言。

东北地区东正教的历史在事实上晚于新教。虽然早在1665年俄国武装侵入黑龙江流域时就带来了东正教,但此后在中国境内的东正教仅仅局限在北京地区,东北的东正教信徒数量极少。^④东正教在中国东北地区的快速传播源于中东铁路的修建。1895年俄国从清政府手中攫取了在中国东北修筑铁路的权利,大批俄国筑路工人和武装部队开进东三省。为了满足这些人的宗教

① 《天主教在满洲百年大事表》,《满洲公教月刊》1938年第4卷第8-10期连载。

② 中华续行委员会调查特委会编,蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译:《中华归主—中国基督教事业统计》,北京:中国社会科学出版社1987年,第507页。

③ John Ross, "Note on Mission Work in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 26, No.1 (Jan.1895), p.17.

④ 1665年以切尔尼柯夫斯基为首的俄国武装侵入黑龙江流域并在当地建立东正教教堂。中国军队收复雅克萨后,部分被关押在北京的俄国俘虏经清政府的同意在京建立东正教教堂。1700年6月,沙皇彼得一世发出派遣俄罗斯正教驻北京传教团的手谕,从1715~1956年,共有20届俄罗斯传教士团驻北京。1860年以后俄国利用以不平等条约,开始大规模向中国内地传教。



需求，分别于 1898 年和 1899 年在哈尔滨建立了两座尼古拉教堂。到了 1908 年，哈尔滨的东正教教堂达到 7 座，中东铁路沿线达到 14 座，信徒几乎全部是俄国人。

俄国十月革命后，白俄人员大量流亡中国，东北地区教徒人数骤增，1922 年人数已经超过 30 万。^①该年驻北京传教士团更名为中国东正教会北京总会，并断绝了同莫斯科正教会的关系，相继在哈尔滨、上海、天津、新疆等地设立 4 个主教区。哈尔滨主教区在这个时期发展迅速，1918-1922 年仅哈尔滨市就建立教堂 9 座，哈尔滨市以外的地区建立教堂 11 座。“九一八”事变后，由于日本的高压政策，大量流亡俄人纷纷南下，东北东正教人数骤减，据哈尔滨主教管理局统计 1938 年哈尔滨教区东正教信徒仅有 2.5 万人，其中 1 万在哈尔滨市，不过到 1941 年以前东北北部部分地区仍有东正教增长的倾向。1943 年日伪强迫东北的东正教神职人员和信徒参拜“天照大神”，哈尔滨梅列基人主教以基督教不拜偶像为由号召信徒誓死抵制，造成与日伪机关的高度紧张。1945 年苏联红军出兵东北，东北东正教宣布接受俄罗斯正教莫斯科牧首区的管辖。此后东正教积极向中国群众传教，1956 年中国东正教脱离俄罗斯正教取得自主地位，中华东正教会成立，俄籍人员纷纷离华。^②

东北地区东正教与天主教和新教都不同，它的信众群体以俄国人为主，信徒数量随着俄国和中国东北政局的变化而发生剧烈变化，因此东正教与东北地区的结合度不如天主教和新教紧密，且东正教的传布区域以黑龙江省少数地区为主，影响范围并不广泛。从日前的史料中很少能看到新教与东正教的关系或关联，似乎两者是毫不相关的群体。不过从近代各个时期的不同政权的角度看来则并非如此，他们的宗教政策往往会考虑到各个宗派，并对这些宗派发生作用。同样是外来宗教，对东北社会或多或少会产生某种影响，无论是积极的还是消极的，最终都会通过民众、官府或其它势力反馈到各个宗派身上，对新教本身也会产生一定的反作用，这也恰恰可以体现出历史的复杂性。

① 乐峰：《东正教史》，北京：中国社会科学出版社 1999 年，第 208 页。

② 参见张绥：《东正教和东正教在中国》，上海：学林出版社 1986 年，第 270-280 页



第二章 新教初传东北时期教会的处境与应对

第一节 新教初传东北及其社会反应

基督新教传入中国东北缘于1861年的营口开埠。

营口旧称“沟营”，位于渤海之滨、辽河下游入海处，是东北地区沟通南北的贸易中心。由于东北经济腹地广阔，物产资源丰富，营口又是晚清辽东半岛少有的吞吐海港，其地位显得十分重要。《穆宗实录》称营口“南通闽广江浙，近接直（隶）东，中外商民云集，（东北）沿海各口中，最为紧要之地。”^①

但是列强最初在东北谋求政治和商业利益时，关注的却不是营口，而是牛庄。这是因为同样是天然良港的牛庄在外国商人中享有更高的声誉。“牛庄原为辽南重镇，自清嘉道以来，每年有闽浙雕杉各船，渡海东来，皆由三岔口入港，至朵姬庙河口登岸，以牛庄为贸易市场，一时牛庄闻名中外。”^②早在鸦片战争前西方势力就曾在牛庄贩卖鸦片和收购黄豆，对牛庄颇为熟悉。因此英国在1858年6月强迫清政府签订不平等的《天津条约》时，要求增开牛庄为通商口岸，^③并于1861年4月3日正式开埠，外国商人开始云集牛庄。然而那年辽河水暴涨，河道南移九十里，使得牛庄远离入海口，轮船出入不便，外国商人不得不纷纷离去。为了尽快打开东北市场，英国政府命令牛庄领事米都斯到辽河沿岸勘查。米都斯终于发现了营口这个联系内外的理想商港，遂照会清政府，诡称英国错把牛庄当成了营口，并以“条约文字不便改易”为由擅自将营口称为牛庄，于同年6月11日在营口设立领事馆。^④此后西方无论官方文献还是私人著述均称营口为“牛庄”，^⑤营口就这样在极具讽刺意味的改名换姓中正式开埠了。

营口开埠为外国资本输入中国东北打开了大门。西方国家开始在营口开设洋行，收购原料，倾销商品，大大增加了鸦片的输入，东北地区开始向半殖民地转化。这时西方国家已通过不平等条约取得了在中国内地的传教权，以此为契机西方新教传教士开始了以营口为突破口的东北传教的历程。

一、东北先驱传教士的足迹

第一个进入中国东北的新教传教士不可考，据现有史料看德国传教士郭实猎（K. A. Gu

① 《清实录·穆宗实录》第46卷，北京：中华书局1987年。

② 《营口县志》，民国20年版（1931年），转引自杨扬、霍燎原：《中国东北通史》第6卷，长春：吉林文史出版社1998年，第4页。

③ 《天津条约》第11条规定：“牛庄、登州、台湾、潮州、琼州等府城口，嗣后皆准英商亦可任意与无论何人买卖，货船随时往来。”

④ 薛虹、李澍田主编：《中国东北通史》，长春：吉林文史出版社1993年，第456页。

⑤ 近代传教士留下各种文章、著作以及其它各类文字均常提及的“牛庄”，除了极个别的真正指的是东北的牛庄外，绝大多数说的都是营口。本文涉及此类史料的时候均用“营口”取代“牛庄”，特此说明。



tzlaff) 是较早的一个, 他曾于十九世纪三十年代乘船到东北地区游历散书, 但此行并无任何传教成果。^① 1866年又有苏格兰圣经公会传教士韦廉臣(Alexander Williamson)到东北地区旅行售书, 在大约两年的时间里他自南向北穿越了整个东北的土地, 最远到达松花江上的三姓, 当时整个东北还没有基督新教教会的踪迹。^② 对于这次远足很多关于东北基督教的文章都有提及, 然具体细节却不为人知。不过至少有一点可以肯定, 韦廉臣这次东北游历的主要任务与郭实猎一样都是售书, 并未建立任何教会, 亦未得到任何信徒。但是韦廉臣的活动也并非没有任何意义, 他将大量关于东北的信息传达给了差会, 对后来东北的传教士有一定的参考价值。韦廉臣是在营口开埠以后进行游历的, 此时的营口已经有一些外国人长期或短期居住, 他不但把诸多信息带到这些人中, 还从烟台带来了一个中国传道人从事售书活动, 这个人在一定程度上协助了第一位在东北开教的传教士宾惠廉(William C. Burns)的工作。^③

(一) 宾惠廉

宾惠廉是苏格兰长老宗的传教士。长老宗是基督教新教主要宗派之一, 因以加尔文的宗教思想为依据, 又称加尔文宗。它产生于十六世纪宗教改革时期, 与路德宗和安立甘宗并称新教三大主流派。十六世纪初期瑞士人文主义者和宗教领袖加入了宗教改革的队伍, 并在改革中与路德宗分道扬镳。1553年加尔文在日内瓦进行宗教改革, 其追随者形成归正宗各教会。十七至十八世纪欧美各国资产阶级革命后, 归正宗逐步获得法律上的承认。该宗在教义上强调“因信称义”, 强调《圣经》权威至上, 相信预定说。在崇拜礼仪中使用方言, 摒弃祭台、圣像和祭礼, 只承认圣餐中有耶稣体血的德能, 强调讲道, 注重牧师和信徒教育以及信仰与社会生活的关系。信徒主要分布在瑞士、苏格兰和北欧各国及美国。该宗于1842年由美国长老会传教士传入中国, 鸦片战争后得到发展, 先后来华的14个传教团体, 分布在广东、福建、浙江、山东、北京、上海等诸多地区。^④

东北地区也是长老宗在华非常重要的传教区之一, 主要派别为苏格兰长老会和爱尔兰长老会。而宾惠廉则是苏格兰长老会传教士, 也是东北新教真正的开创者, 正是他在1867~1868年的经历将长老会带到了东北, 使长老会在此后大半个世纪里成为东北新教各派的绝对主力。

宾惠廉于1815年诞生在苏格兰格拉斯哥附近的基赛德, 父亲是当地的牧师。受家庭环境的

① Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, New York and London: Harper and Brothers Publishers, 1944, Vol. 6, p.300.另据东北信徒辑录的《长老会历史》中称“初于一八五二年, 有德国传教士郭实猎君, 白暹罗乘鸦片船来华售书, 北至锦州, 继到营口。初来时当河口结冰, 其船胶滞难行, 冻死水夫一人, 遂由盖州下船, 地方官相待甚优, 此为关东有福音种子之始也。”(庄振声、王正翱:《长老会历史》,《中华基督教历史(甲编)》,《金陵神学志》1924年第10卷第3号,第81页)此事大致可以与赖德烈的著作相印证, 但郭实猎在1851年就已经去世, 文中提到的郭实猎游历东北的年份1852年显然有误。郭实猎曾于1832年到朝鲜游历, 因此他到达东北的时间也可能为1832年, 待考。

② D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, Printed by Chinese Materials Center, Inc. San Francisco, 1979, p.206.

③ Burns Islay, *Memoir of the Rev. Wm. C. Burns, M. A., Missionary to China from the English Presbyterian Church*, London: J. Nisbet, 1885, p.338.

④ 参见于可主编:《世界三大宗教及其流派》,长沙:湖南人民出版社1988年,第184-194页。



熏陶，他在幼年时就喜读《天路历程》一书的，对基督教有着浓厚的兴趣。十三岁那年，宾惠廉进入亚伯丁一所著名的中学就读，奠定了他在语言训练上的基础。以后他又以优秀的的成绩从亚伯丁大学毕业，并且前往爱丁堡见习律师业务。后转入格拉斯哥大学攻读神学，于1839年获得讲道的执照。接下来宾惠廉开始到各地布道，雄辩的口才使他获得了极大的成功，很快就成为欧美两洲著名的布道家。1847年他作为英国长老会首任海外传教士抵达香港，开始了在华传教的历程。他的传教范围包括汕头、厦门、上海、北京等很多地方，经历了许多挫折，也取得过很大的成功。^①他对创立中国内地会的传教士戴德生（Hudson Taylor）产生过较大的影响。^②

1867年夏天在北京传教的宾惠廉正式移居营口，同行的是一个在北京受洗的王姓中国信徒。他们到达营口后费了很大周折终于在郊外找到了一处住房，这所住房成为住宿和布道两用的场所，他们就在这里召集路人听道。^③王姓信徒与韦廉臣从烟台带过来的那个信徒一起在街头传书和布道，宾惠廉常常加入他们的行列来争取更多的中国信徒。宾惠廉在营口的传教对象除了中国人外还有外国人。那时常驻营口的外国人已经超过五十人。他的私人笔记称“如果包括导航员和海关的全部官员，这里的常驻外国居民并不算少。在开河的季节（这里冰封三到四个月），我知道外国船平均每年有250只左右。我已经用英语在英国领事馆举行安息日仪式，会议参加状况良好，就神圣祝福而言，我们希望至少可以以上帝之名有规律地部署召集。”^④从中可以看出，领事馆也是宾惠廉最经常的布道场所，主要的服务对象就是在营口的西方人。

宾惠廉的在营口的传教生涯十分短暂，他很快就被一场严重的伤寒击垮，于次年4月4日辞世。虽然在东北停留的时间很短，但他却被基督教界公认为新教开拓东北的先驱。不同于郭实猎和韦廉臣，他在东北着实地开展了传教活动，在营口开办过东西街两座福音堂，多有营业客民入教。^⑤宾惠廉死后，他从北京带来的那个王姓信徒得到了牛庄居民和爱尔兰长老会的资助，在一个商人的监督下工作很成功。他后来受雇于新来的爱尔兰传教士，传教士们对他很器重，有一次还送给他一块漂亮的爱尔兰银表和精美的致辞卡片作为奖赏。^⑥

宾惠廉对东北新教更大的精神遗产在于他不断向母国差会呼吁，号召传教士来东北传教。正是在他呼吁下才有更多的传教士来到东北，新教才得以在这块黑土地上扎根。宾惠廉曾在私人笔记中表达自己的愿望：“我希望在一到两年里，如果不用太久，这个地方及其乡村将不仅被另外的传教士占据，而且那些在南部的渴望变化的人们也会通过来这里过夏或过冬改变一下生

① 参见 Burns Islay, *Memoir of the Rev. Wm. C. Burns, M. A., Missionary to China from the English Presbyterian Church*, London: J. Nisbet, 1885. 另见魏外扬：《宣教事业与近代中国》，台北：宇宙光出版社 1978 年，第 77-84 页。

② 有关宾惠廉与戴德生的关系的史实参见戴存义夫妇著，胡宣明节译：《戴德生传》，香港：证道出版社 1970 年，第 109-126 页。

③ Burns Islay, *Memoir of the Rev. Wm. C. Burns, M. A., Missionary to China from the English Presbyterian Church*, p.333.

④ “NewChwang”, *The Missionary Recorder*, Vol. 1, No.11 (Nov.1867), p.867.

⑤ 《中华基督教历史（甲编）》，第 82 页。

⑥ “NewChwang”, *The Chinese Recorder*, Vol. 2, No.4 (Sep.1869), p.869.



活。据认为这里的夏天比北京凉爽，冬天却足够的冷，我想可以满足加拿大人的愿望。我当然希望，如果与别人分享这块土地，可以迎接来南方来访的传教士，或迎接美国或英国一些转移到这里工作的传教士团体代表。”^①

宾惠廉写给母国差会的信中说：“我注意到报纸上爱尔兰长老会想在中国开设一个差会，如果他们准备派出他们第一批代表，那么营口可能是一个很好的、能够取得成功的地点。”^②1867年11月21日他又写信给道格拉斯（Carstairs Douglas）先生称：“我劝告爱尔兰长老会来牛庄，对我来说似乎没有别的地方比牛庄更适合我推荐（或者也许是如此的适合）。满洲除了有广大开阔的未被占据的土地外，还有好的天气，以及用世故的观点看来相对容易对付的人口。在写给母国的信中我已经提出了这样的建议，我希望你能够附和我的提议。”^③宾惠廉在营口这些呼吁终于飘洋过海开始在爱尔兰长老会中回荡，并对这个差会的在华传教的决议产生了决定性的影响。

（二）很德和万特

在宗教奋兴运动的影响下，十九世纪中后期的爱尔兰长老会也开始考虑向中国派遣传教士的问题。该会多次召开集会商讨具体的实施办法，最初的决议是派往中国的传教士应该与厦门的英国长老会合作。而这时爱尔兰长老会的一个长老、远东公司职员马西森（Donald Matheson）强烈建议差会到营口开教，因为宾惠廉不断写信向他介绍营口的传教优势。据此建议1868年4月差会委员会决定派遣传教士同时协助英长老会在营口和厦门的工作。然而这时传来宾惠廉去世的消息，临终前他一直呼吁传教团体去营口传教，宾惠廉的这些呼吁信被陆续收到并公开发表。随之不断有人向差会进言希望差会能够在营口开教，宾惠廉的朋友道格拉斯的建议尤为强烈。1868年8月差会委员会终于同意将营口作为爱尔兰长老会的传教地。^④次年1月19日，爱尔兰贝尔法斯特长老会任命很德（Joseph Molyneaux Hunter）为长老、万特（Hugh Waddell）作为牧师前往营口开教，他们成为爱尔兰长老会在中国的第一批传教士。^⑤

1869年很德夫妇和万特怀着忐忑不安的兴奋心情抵达上海。在上海的街头，他们偶遇苏格兰圣经公会的传教士韦廉臣。此时韦廉臣刚刚结束东北地区的旅行，对东北有着丰富的感性认识，他给了两位传教士许多建议和忠告。到达营口的时候，他们受到外国社区居民的热烈欢迎，万特暂时与一对美国夫妇同住，很德夫妇住在一位医生家里。经过一段时间的寻觅，很德夫妇

① “NewChwang”, *The Missionary Recorder*, Vol. 1, No.11 (Nov.1867), p.867.

② Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, Belfast [Northern Ireland]: Foreign Mission Office, 1940, p.17.

③ Burns Islay, *Memoir of the Rev. Wm. C. Burns, M. A., Missionary to China from the English Presbyterian Church*, p.337.

④ Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.17.

⑤ 万特于1840年出生在一个传教士家庭，曾先后就读于贝尔法斯特的皇家学院、女皇大学和神学院，1867年5月取得试用传道人的执照。很德出生于1833年，从小亦受到基督教的影响。他早经商，后弃商学医，先后在贝尔法斯特女皇大学和爱丁堡内外科皇家学院学习。毕业后他在一家轮船公司的船上做了七年外科医生，具有丰富的行医经验。



终于租得一个中国海关官员的半间房子，很快万特也住了进来。

很德和万特参观了宾惠廉工作过的地方，也见到了仍然坚持在少数信徒中工作的宾惠廉的助手——那个王姓信徒。他们发现这里条件相当差。虽然营口的中国人对外国人很少抱有敌对情绪，但他们大部分都很无知。“传教士希望分发数以千计的小册子和书籍为访问这里铺路，但他们失望地发现很少人能够阅读。”^①若不具备中国语言知识很难取得任何进展，于是他们找到本地的老师学习汉语。几个月后他们取得了很大的进步，为公开地工作奠定了基础。1870年4月很德开了一个诊所，吸引了很多人前来就诊。万特也开始了工作，他的布道演讲已经能够被中国人听懂。他每周在传教站讲道三到四次，有五六十人听讲，房间里总是挤满了人。宾惠廉的教堂过于破败，万特不断地寻找新的地点，最终终于找到了。自从搬迁到新教堂后日常听道者比老教堂增加了一倍。这个小教堂人约在每天下午4点开放，一直到天黑都在布道，布道者包括传教士、传教士的老师和王传道。为了争取年轻人，他们还开办了一个学校，有五六个学生加入。

1870年对刚刚在营口站稳脚跟的爱尔兰传教士来说是一个充满考验的年头。是年6月天津教案爆发，消息传开后东北地区民众排外情绪严重，到很德的诊所就诊的人日渐减少，最后诊所被迫关闭。万特也发现那些原来愿意听道的人现在不再信任他，这些人视他为“野兽和瘟疫，避之不及”。孩子们见了传教士就像“绵羊见到了狼”，家长把外国人看成魔鬼，学校不得不停办。^②祸不单行，很德夫人这时患了严重的喉咙疾病，该年冬天她抛下一个幼儿离开了人世。万特的健康状况也急剧下降，喉咙疾病最后使他无法讲话，最后不得不放弃工作，携带很德的幼子返回爱尔兰。^③

现在只剩下很德一个人，他必须独自肩负起营口的工作，对这个在东北生活还不到两年的异乡人的确是一种很大的压力。好在天津教案引起的恐慌随着时间的流逝渐渐平息，又有病人到很德的诊所寻求治疗了。娴熟高超的医术成为成功的关键，很德很快就再次取得了人们的信任，前来求诊的人不断增加。小教堂中的听众数量也恢复到以往的水平，唯有差会学校的学生数量很少，不过城里其它学校学生数日也大致如此。

这时的营口差会面临着资金紧张和人手短缺的困难。很德计划开办一个书店、一个女子学校、在中心地段开一个小教堂，但因资金缺乏而无法实现。母国差会为此不断向各界呼吁，终于得到了安息日学校、“差会之友”等组织机构和个人的支持，1874年底很德向往已久的房子建成了，他从此不必再去租赁住房，其它用途的建筑都随之建立起来。1873年爱尔兰的差会会议又特别呼吁传教士到中国协助很德工作，响应此呼吁，传教士盖雅各（James Carson）和很德

① Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.25.

② Ibid., p.32.

③ 万特后来西班牙工作了一段时间，又到日本开办了一个教会，于1901年6月20日去世。



的妹妹很德小姐于1874年6月26日抵达营口，人手短缺的问题就这样暂时得到解决。^①

虽然很德多数时间都在从事医疗工作，但他从没忘记作为一个传教士的使命。他和助手经常到各地布道和售书，取得了卓著的成果，从1874年1月到6月，他的工作者在营口和附近市镇出售宗教书籍10534本。^②很德非常关注对女性的传教活动，常劝告一些父母把家中的女孩子送到学校学习。他也不断为女校物色合适的女教师，最后决定让他助手的妻子担任这个职责。很德还在1873年专门筹款为参加礼拜仪式的妇女建立了一座教堂。

1875年营口教会的情况发生了变化，这时所有的学校都被迫关闭，最主要的原因在于缺少合适的教师。在他们物色的教师中，“一个人具有雄辩的口才，但是他的能力主要在儒学方面而不是《圣经》知识；另一个人在自家田地里种鸦片；还有一个从不参加公开礼拜。”^③学生也如教师一样令人无法满意，很少有女孩子能够在学校里待上三个月的，许多只有几个星期。虽然很德和盖雅各都相信学校的价值，但他们觉得教会学校必须以能够指导信仰为前提。学校的关闭使他们相信上帝的手指已经指向了另外的方向。既然有那么多人渴望聆听布道和阅读经卷，他们中的一个就应该在天气允许的情况下带着中国助手外出旅行。这种想法也被法国传教士巡行传教的榜样所刺激，很德决定去感受法国人遇到的困难。

1874年11月很德开始了最初的旅行，目标是沈阳、法库和长春。他和两个书贩走了33天，在35个城镇卖出2048本书和小册子。第二次旅行共42天，他们到达了东北部的吉林，卖出1600本书。1875年夏天很德去了西北的广宁和银州，共11天，处理了1000本小册子和超过1500本书。接着他行程67天，穿过吉林到达接近俄国边境的三姓。1876年很德又访问了南部和西部55座城镇，售出了5500本书和小册子。^④这位爱尔兰传教士似乎乘上了勇往直前、永不停歇的马车，在此后的日子里他又向西北行走三千里穿越蒙古边境到达齐齐哈尔，向东行程千余里到达中俄朝边境城镇琿春，向南一直抵达北京。甚至1883年在因病极度虚弱的情况下，很德仍进行了一次长达三个多月的旅行，顺利地进入俄国境内。一路上他和助手遇到过恶劣的天气、凶悍的土匪、敌视的官府以及其它种种困难，但他们都克服了，售出了数不清的宗教书籍，进行了无数次布道活动。然而很德的病情愈来愈严重，不得不于1884年4月1日离开营口，最终于5月8日去世，这时他在中国东北已经整整工作了15年。

很德在东北工作的时代并不是东北教会大发展的时代，到1883年为止，爱尔兰长老会在东北传教14年，所得信徒不过一打而已。但他的工作播撒下了基督教的种子，为新教在东北的发展奠定了良好的基础。此后进入到东北基督教的第一个快速发展时期，东北爱尔兰长老会信徒

① 盖雅各与很德小姐于1876年在营口结为夫妇。

② Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.72.

③ *Ibid.*, p91.

④ 有关很德在东北旅行的具体内容详见 Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria* 一书第9-11章。



从十九世纪八十年代的十余人发展到九十年代的数千人，^①教区也从最初的营口一地展拓到长春、新民、沈阳、法库、广宁、吉林、孤榆树等诸多地区。爱尔兰传教士也开始接踵而至，义和团运动爆发以前共有二十多位传教士来此工作。可以说，很德是东北爱尔兰长老会发展过程中承前启后的重要人物。

(三) 罗约翰

宾惠廉临终前的呼吁不但唤来了爱尔兰差会，也吸引了他自己所属的差会——苏格兰长老会传教士来到东北继承他的遗志。

在东北传播的这支苏格兰差会全称“满洲苏格兰一致自由教会”(United Free Church of Scotland Mission in Manchuria)，该会1862年就开始了在宁波传教的尝试。1870年苏格兰圣经公会的韦廉臣成为该会传教士并驻扎烟台，山东成为苏格兰长老会的重要的传教地。此后许多东北传教士均来自于山东，其中最早的、也是非常重要的一个是罗约翰(John Ross)。罗约翰是苏格兰长老会著名的传教士，他于1872年夏天来到烟台。这时的山东已经有了一些传教士，而东北地区自宾惠廉去世后尚无苏格兰长老会的工作者。罗约翰了解到这些情况后便毅然渡海来到营口，开始了东北传教的历程。

罗约翰到抵达营口后，发现那里缺少树木，房屋简陋，到处是令人厌恶的泥巴，与碧海绿树的烟台形成鲜明的对比。营口的工作也比烟台麻烦一些，因为没有人愿意将房屋租给外国人。幸运的是恰好有一栋因发生过谋杀案无人敢住的店铺要出租，传教士立即将它租作教堂之用。这座店铺通身都是泥巴盖成的，大约22平方英尺，后面小屋里有厨房和火炕，其中一面对着大街。罗约翰和他的汉语教师——一个通州的基督徒就在这里布道，每天下午都会吸引来士农工商各式各样的人。这里没有祈祷、没有唱诗，也没有《圣经》文本，因为人们对这些都不理解。第一年布道的效果似乎很差。只有一个士兵很感兴趣，后来成为教会的代理人，并于十年后受洗。一年后当房东认为如此多的布道活动足以赶走房子里的鬼的时候，就收回了房子。^②

当然，最初的工作也并非毫无成就，罗约翰在到达营口的第一年就开办了一个男童学校。学校提供免费食宿，只教授儒家经典，故赢得了一些人的好感。^③罗约翰最大的收获是他得到了重要的传教助手。曾有三个望教者每天到罗约翰的住处阅读经书并聆听罗约翰的指导，其中两个人后来皈依教会，分别是王静明和林万镛，而王静明则成为苏格兰长老会在东北发展过程中非常重要的人物。

1873年罗约翰从一位商人那里得知附近有一个叫太平山的地方，那里连续三年歉收，人们不得不以草根树皮糊口，冻饿致死者无数。得知此消息后，罗约翰立即从营口商人和苏格兰差

① 1899年爱尔兰差会在东北各地的信徒数量如下：营口1899人，金州845人，广宁1149人，沈阳377人，新民2346人，法库956人，长春392人，吉林467人，孤榆树861人。数据来源 Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.186.

② John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, Edinburgh; London; Fleming H. Revell Co. 1908, pp.45-49.

③ *Ibid.*, p.147.



会那里筹集到一笔资金，用这笔资金购买一批谷物运送到太平山，赈济工作就落到了信徒王静明手中。经过一番周折，教会终于在太平山建立了第一个外部传教站。^①传教士在太平山的赈济活动很快传遍了辽东半岛南部，大大缓解了民众对外国人和基督教的敌意，此后传教士在附近地区租房子不再像以前一样困难。罗约翰很容易就在开州衙门附近租到一间房子，很快就吸引了很多听众且基本上没有人反对。后因爱尔兰长老会决定占据西线至北京的地区，他就放弃了开州，另在附近的海城和大石桥分别建立了教堂。^②

正如前文提到的传教士很德一样，罗约翰在初到东北的三年里也展开了几次巡游活动。第一次是1873年，他去了沈阳和辽阳，返回时途经海城；第二次旅行是1874年，他经由岫岩、凤凰城和法库来到朝鲜边境；第三次旅行是1874-1875年冬天，他经由锦州、山海关等地抵达北京，又经由锦州、广宁、沈阳等地返回。^③罗约翰每次都乘坐马车旅行，沿途散发了大量的基督教书籍，并在各地街头布道，往往听众云集，大多数是好奇者，反对者亦不占少数。^④罗约翰这种巡游活动在传教方面的效果不得而知，但却为传教士提供了地理知识和相关风土人情的信息，对传教活动有着间接的价值。

巡游活动加深了罗约翰对东北各地的认识，也刺激了他向北部展拓教会的决心，1876年他将目光转向了沈阳。罗约翰派出了学校的一个教师、唯一的回族基督徒到沈阳，费尽周折才租到了一栋属于一个北京王子的极其破败的房子。沈阳的传教工作最初由1875年到来的马钦泰(John Macintyre)主持，^⑤但不久后完全由罗约翰接任，罗约翰携眷移居沈阳。太平山的王静明也来到沈阳协助工作。此时的沈阳是东北地区的一个文化重镇，也是一个极其排外的城市，传教士感受到前所未有的阻力。传教士无论走到哪里都有一群不怀好意的人围观起哄，官府为了避免发生教案派了两个士兵时刻跟随着传教士，一则保护，二则监视。^⑥街头布道活动开展起来也极其困难，“人多瞩目，每一开讲，蜚声频来，侮辱备至，扰乱随之。”^⑦但是罗约翰并没有因此而退缩，经过长期不懈的坚持和努力，尤其是本土传道人王静明的勤奋工作，来自各方面的反对之声渐弱，最终还是在沈阳站稳了脚跟。

罗约翰的下一个目标是辽阳。正如在沈阳一样，第一步仍是派遣王静明进行街头布道。虽然反对力量非常顽强，但是一块定居点最终还是在1882年建立起来。1883年东北教会著名的信徒刘全岳开始主持辽阳教务，使得辽阳教务得到很大的发展，辽阳成为继沈阳之后的另外一个重要的传教中心。

① John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, pp.149-150.

② John Ross, "History of the Manchuria Mission", *The Chinese Recorder*, Vol. 18, No. 7 (July.1887), p.257.

③ "Presbyterian Church of England Mission", *The Chinese Recorder*, Vol. 8, No. 2(Feb.1877), p.216.

④ 参见 John Ross, *Mission Methods in Manchuria* 第二章。

⑤ 马钦泰也是苏格兰长老会传教士，进入东北之前一直在山东潍县传教，由于健康原因他于1875年移居营口。初时马钦泰与罗约翰每隔几个月轮流主持内地和港口的传教工作，后因马钦泰结婚，不便太多走动，罗约翰就专司内地事务，营口及其附近地区由马钦泰负责。

⑥ John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.55.

⑦ 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，奉天（沈阳）：满洲基督教联合会1938年，第89页。



此后，司督阁（Dugald Christie）、魏雅各（James Webster）等苏格兰传教士接踵而至，大大增强了差会的力量，东北苏格兰长老会进入一个大发展时期。而罗约翰继续不断地推进着自己的工作，他在1893年创立吉林兴京教会，次年建立铁岭懿路教会。1894~1897年苏格兰爱尔兰两教会在铁岭开办学道班，罗约翰为负责人。学道班进一步发展，于1898年创办奉天神学院，1898年到1913年期间罗约翰任神学院院长。罗约翰于1915年去世。

罗约翰不但是中国东北基督教的传播过程中极为重要的人物，而且对韩国基督教的发展也产生过较大的影响。1874年以后他与马钦泰在李应赞、白鸿俊、金镇基、李成夏、徐相仑等几位韩国基督徒的协助下开始翻译韩语《圣经》，1882年购置印刷机械出版了《路加福音》和《约翰福音》，1883年刊行了《马可福音》、《马太福音》和《使徒行传》，1887年印出了《圣经·新约》的其它部分，命名为《耶稣圣教全书》，这就是最初的韩语《圣经》，也就是韩国人常说的“罗约翰《新约》译本”，对韩国基督教的传播起到了重大的作用。^①

罗约翰也是一位颇具文字功力的传教士，曾出版《满人历史》、《官话读本》、《满洲传教方法》、《朝英语言入门》、《朝鲜历史和习俗》等多部著作，并撰写了大量文章，在中外文化交流方面也是一位有贡献的人物。当然，对于基督教会而言，罗约翰最重要的贡献仍在传教方面，他在近代东北长老会发展历史上承前启后的作用是不可替代的。

以上介绍的几位传教士都是东北基督教史上的先驱性人物，对教会在东北的立足和发展起到了拓荒的作用。此后更多的传教士进入东北，沿着先驱者的足迹走得更远。

二、社会的态度和反教问题

在近代基督教在华传播的历史上，全国各地都不同程度地存在着反教问题，那么近代东北地区的民众对基督教的态度如何？是否也存在着严重的反教现象？这是探讨近代东北基督教史不可回避的问题。

我们知道，民众反教往往会导致民教冲突，当民教冲突超出控制时，又常常会酿成教案。根据陈银崑对晚清教案的分析数据，在清末中国的27个省区中，奉天（辽宁省）、吉林、黑龙江三省的教案数量分别为24起、15起和3起，在各省教案排名中分别为第12位、15位和20位，三省的教案总和恰恰是排在第7位的福建省的教案数量。^②从这些数据中看，晚清东北地区的教案排在全国各地教案中等靠前的位置，但是能否可以因此认为当地民众的反教程度也处于这个位置呢？我想这种推论很难成立。因为教案发生的原因非常复杂，既有民众排外的因素，也有教会自身的原因，还有诸如文化冲突、利益纠葛、偶发事件等诸多因素的影响，民众排外只是其中一个原因而已，而这种排外行为同时也受到不断变化的政治经济状况的影响。^③另外，

① [韩]金得视著，柳昕峰译：《韩国宗教史》，第280页。

② 陈银崑：《清季民教冲突的量化分析（一八六〇~一八九九）》，台北：台湾商务印书馆1991年，第20页图示。

③ 陈银崑在对晚清民教冲突原因进行量化分析时，发现排在前三位的分别是社会秩序问题（占冲突原因的39%）、实际利益问题（22.32%）、其他事件或不明因素的影响（16.67%），其中社会秩序问题涉及到的足教会和民



如果对晚清东北地区的教案进行分析，我们会发现绝大多数教案都与天主教有关，涉及到新教的只有屈指可数的儿起而已，民众排外的针对性也是应当考虑的。关于晚清东北社会对基督教的态度问题，早期传教士的著作可以作为参考。

（一）下层民众

第一位在东北开教的宾惠廉在东北的时间太短，从他留下的片言只语中很难看到社会对基督教的反应，1869年到来的很德对此却有很多的描述。

很德到达营口后发现外国人并没有遭到中国邻居骚扰或袭击，人们极少有敌意，“除了小孩子和人狗表现出的恐惧外，没有迹象表明一个外国人在营口会非常的不适。”他曾写道：“我从来没看到一丝的不喜欢或鄙视，我经常对此感到震惊。只有一次一个人站在门前敲着小胡子，无疑这是一种令人迷惑的轻视的表现；只有一次我听到一句反对的话。”^①营口民众的这种态度或许与营口的地理位置有关，早在鸦片战争以前就有很多外国人到这里做生意，传教士到来时营口已经开埠多年，对外国人自然没有陌生感，偏见或许相对少些。

内地的民众则不然，他们十之八九没有见过外国人，一旦有外国人出现人都感到十分好奇。早期无论传教士何时出门都会有一群人的围观，无须花费任何力气就能吸引来无数的人来听道。罗约翰在沈阳布道时，交通常常被观看外国人的人群阻断，有一次官兵不得不要求他换个地方，因为一个交通繁忙的城门被围观人群塞得水泄不通。^②盖雅各访问吉林时也给客栈的主人带来了很大的困扰，因为“这个外国人无论什么时候进来，脚后都跟着一大群市民。”^③很德在多次巡游后总结说“只要掌握了语言，在大多数时候吸引一个中国人发生兴趣并不是困难的事。无论出于什么动机，他们聚拢在你的周围，从这方面来看中国没有其它地方比这里更有前途。他们是安静的、没有攻击性的民族和中国人，可以不必担心受到折磨向他们致意实在是令人愉快的恩典。”^④

很德基于自身实践的判断不能说不对，但民众的情绪是很复杂的，不同地区民众的态度也有所不同，他的苏格兰同事罗约翰的运气就远不如他。罗约翰遇到过各式各样的人，的确有很多人抱有很单纯的好奇心，有的人大老远跑来就是为了看看外国人是不是有膝盖，^⑤但是也有很多人却带有极端的偏见甚至仇视情绪。罗约翰和王静明在沈阳和辽阳街头传教时，常会有大

众双方的问题，完全是传教士和教徒引发的问题占17.47%，余者为双方之间的误解；实际利益问题更是涉及教会与民众双方之间的利益纠纷，绝非完全来自于民众。可见民众排外与否很大程度上取决于教会本身，即便一个地方发生了民教冲突也不能完全认定该地总体上是反教的，还要具体问题具体分析。当然，两者之间的存在一定的关联也不能完全否认。参见《清季民教冲突的量化分析（一八六〇~一八九九）》，第85页表格。

① Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.43.

② John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.56.

③ Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.147.

④ *Ibid.*, p.142.

⑤ John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.34.



批人起哄，甚至会遭到石块砖头的威胁，沈阳官府为安全计不得不派出两个士兵随时保护传教士。教堂里不断有人喧哗捣乱，以致布道无法进行下去。在出巡的路上罗约翰偶尔也会遇到不友好的对待，一次在锦州北部的一个村庄罗约翰对购书者发表演讲，一个铁匠生气地喊道：“还不住口！天津教案的警告还不够吗？这样的事儿再发生一次你才能住口！”^①另一次在辽阳西大门卖书的时候，一个农民高喊：“厚颜无耻！跑到这里假装教训我们！”^②传教士想租住中国人的房子非常困难，没有人愿意将房屋租给外国人。

教会早期的信徒面对的压力似乎更大，人们认为“皈依者”一词与“外国人”是同义的，不但他们的家人想方设法防止他们变成“外国人”，他们的同乡也努力阻止他们加入教会。信徒往往被禁止使用村里的公共土地，禁止在公共的山上打柴，他们的谷物刚刚成熟就会被人在夜里偷偷割走，这样的例子数不胜数。^③

东北下层民众持有的这种情绪与当时的政治环境和社会心理是分不开的。新教传入东北的时候中国的大门早就被列强的炮舰打开，两次鸦片战争给中国带来了太多的耻辱，不平等条约又为西方对中国的经济掠夺创造了条件，民众对外国人的仇视完全可以理解。但是东北下层民众大都知识匮乏，他们的这种情绪里面包含着很多盲目和非理性的成分。人们普遍认为基督是一个具有实际统治权的外国国王，他觊觎中国美丽富饶的土地，曾在1842年和1860年分别派来两支军队企图占有中国的土地和财富，但最终被迫退出了，两次军事行动证明是无效的，于是他想出狡猾的传教的办法。“通过行贿和谄媚、教导和魔法、诚实或欺诈的手段，传教士尽可能多地吸引人来出卖自己，变成自己国家的叛徒。当这些叛变的群体在数量和分布范围上占很大比例的时候，外国军队就会再次被派往中国。这些人将由各地的叛变者群体带路，通过乡村的道路，打开城市的大门。”^④

人们进一步将目光转向传教士，很多人认为传教士是与“红胡子”（土匪）一类的人，具有不可捉摸的魔力。“这种魔力的证据在于任何憎恨外国人的中国人一旦接近传教士，他们的仇恨就消失了，他们开始跟外国人说好话。任何健全的人怎么会那样做？显然日前其中任何一个人都被施与了魔法。”^⑤接下来谣言四起，如传教士用施了魔法茶水迷人、用纸人做军队攻击中国以及用纸人剪辫子等等，迷拐儿童的谣言也十分盛行，有时候甚至引起恐慌。这给传教士的工作、尤其是医疗工作带来了极大的障碍。苏格兰长老会医疗传教士司督阁初到沈阳的时候，很少有人敢服用他提供的药品。一次一个小女孩不见了，女孩子的母亲就狂怒地到医院来耍人，最终孩子重新出现才平息了她的愤怒。另一次一个天主教神父拜访了司督阁，第二天大街小巷到处有人传说外国医生把孩子的眼睛和心脏卖给了神父，神父装满三架马车离开了沈阳。^⑥这

① Ibid., p.35.

② Ibid., p.171.

③ Ibid., p.147.

④ Ibid., p.22.

⑤ Dugald Christie, Edited by his wife, *Thirty Years in Moukden, 1883-1913, Being the Experiences and Recollections of Dugald Christie*, London: Constable and company Ltd, 1914, p.6.



些谣言人多都是偶发因素引发的猜测，有些谣言则比较有系统性，是有人针对基督教专门精心设计出来的。东北苏格兰长老会传教士吴阿礼（A. Macdonald Westwater）在1891年6月17日的一封信中提到辽阳的反教谣言：

洋人正在收买虱子，两三文钱一只，蘸上毒药，然后在百姓中间撒播开来，谁被叮上一口，就会很快死去。这看上去是很荒唐的传闻，可是足以对百姓产生强有力的影响。的确，有人在收买虱子时被发现，问他为谁买时，他说是为医院。不幸未抓住他，而让他溜之大吉。上月，在这里的盛大的春季庙会之前，也曾传说洋人要把蘸上毒药的虱子向群众投放，结果来过节和看戏的人寥寥无几。鸡蛋据说也都蘸上了毒药，相当长的时间内，它们成了市场上的毒品。据说城内许多人的发辫被神秘地剪去，于是有人在街上售卖特种的绳子，保证能起有效预防这种灾难的护身符的作用。^①

这段谣言无疑是十分荒谬的，但民众的确发现了所谓为医院购买虱子的人，可能这里面有故意栽赃陷害的嫌疑。与此谣言流传的同时，反教揭帖也开始在东北各地张贴，这已经超出了文化贫乏的下层百姓的能力。美国公使田贝据此推断可能是在理教等秘密会党的反教行为。^②

晚清东北地区的反教谣言多数都是社会政治型的，男女之防之类的伦理型谣言较少，或许这与东北地区民风粗犷、不拘小节有一定的关联，下层民众对伦理问题关注得少而对政治利害关注得多。这些谣言的出现与人们的愚昧无知有着直接的关系，也不乏某些反教士绅和秘密会党的蓄意捏造，另外也有利益冲突的原因。^③前文已经提及，东北地区普遍受到萨满教的影响，民间对自然神的信仰十分强烈，各处都有神汉神婆一类类似萨满的人，教会宣称去除偶像和迷信自然触及了他们的利益，他们会有意识地鼓动人们反教。如1898年丹麦信义会的聂乐信（Miss Ellen Nielsen）小姐在大孤山建立女子学校后，又想在小镇的另一头建立自己的住宅，她的邻居们不断制造麻烦，不让她的马车接近学校，其中有一个反对者就是一个巫师。^④再如1877年王静明在海城传教时遭到了一个算命先生的抵制：“卜士角子扬扰害尤其，尝唆人投孩尸于堂，谓候耶稣令之复活。而堂门匾额，被毁者再。”^⑤另外，早期东北医疗传教士遭到当地中医反对的例子亦不鲜见。

应该强调指出的是，虽然上述民众反教的例子并不罕见，但从总体上看晚清东北地区的反

① 《吴阿礼（A. Macdonald Westwater）致班迪诺（J. J. Frederick, Bandinel）函》，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》（五），北京：中华书局2000年，第306页。

② 《田贝致布赖恩函 第1300号》，《清末教案》（五），第305页。

③ 孙江分析了反教谣言的社会心理原因：一是流言与社会动荡相关联；二是流言与人们的切身利益相关联；三是流言与人们的愚昧无知相关联。孙江：《十字架与龙》，杭州：浙江人民出版社1990年，第215-221页。另有关反教谣言方面的研究，参见苏萍：《谣言与近代教案》，上海：远东出版社2001年。

④ “Christian Education for Girls in Manchuria”，*The Chinese Recorder*, Vol. 59, No. 3 (Mar. 1929), pp. 192-193.

⑤ 《中华基督教历史（甲编）》，第83页。



教势力还是相对薄弱的。反教比较集中的区域只有辽阳、沈阳、吉林、呼兰等少数地区，其它大部分地区的民众都比较友好和有礼貌，这在传教士的各种传记中都有所体现。当地的满人对基督教并不很关心，数量更多的移民本身就要应对一个新的环境，也无暇顾及基督教的问题。正如东北传教士英雅各（James W. Inglis）所言：“这里的保守和排外情绪可能比中国特有的情绪要弱一些，这也许是因为许多人本身就是从外省过来的移民，在新家与旧的关系相脱离。文人阶层的力量也很薄弱；另一方面，纯正的满族人普遍对我们持一种漠不关心的态度。”^①而且东北地区、尤其是东北北部广大地区地广人稀，很难形成集中的有组织的反教团队。早期基督新教本身的力量也不足以构成人们强有力的反对目标，更多时候天主教抢占了风头。这些因素有利于早期东北新教的快速发展。

（二）士绅和官府

如果说下层民众对基督教的反应代表了平民阶层的看法的话，那么士绅和官府体现出的则是社会精英对基督教的态度。后者人数虽然较少，却可以强有力地影响前者的情绪和行为，他们在晚清社会中具有更大的影响力。吕实强先生曾经指出：“在许多教案中，从表面看起来，参加者常为成千上百的平民，但真正的鼓动者与策划者，则多半为当地的官绅与知识分子。”^②

就士绅阶层而言，他们出于对儒家传统和自身利益的维护，总体上是反教的。^③这也恰恰可以说明为什么晚清时期沈阳和辽阳能够成为反教的中心，主要原因在于两地是当时辽东半岛、乃至整个东北地区的政治中心和文化中心，罗约翰等苏格兰长老会传教士在这里遭到抵制是理所当然的事情。

在公开布道的最初的半年里，沈阳各个阶层的人都来听讲，许多穿着便衣的高官和成群的文人也来到教堂。人们都很礼貌，即使有语法和发音错误也不发笑。也许这些人是挑选的，也许是因为士兵在场，在教堂内没有粗鲁的行为，人们的感情实际上是隐藏的。每天一般由传道人王静明首先讲道，人群中一些有文化且聪明的年轻人会向他提问，或对基督教进行嘲弄性地评论，不断有人宣称王静明是个骗子。有些人还故意设计一些陷阱性的刁钻古怪的问题，学识有限的中国传道人这时便无法回答了，于是就由传教士出面代答。由于西方人在思辩和逻辑方面强于中国人，故此辩论的时候传教士总能够占上风，这无疑会激怒那些反对者，导致对抗的升级。^④

这些士绅的态度和目标非常明确，他们要用各种理由说明传教士不该来中国，说明传教士

① *The China Mission Handbook*, first issue, Shanghai: American Presbyterian mission press, 1896. 台北：成文出版有限公司1973年翻印版，第82页。

② 吕实强：《中国官绅反教的原因（一八六〇~一八七四）》，台北：中央研究院近代史研究所1966年，第4页。

③ 吕实强认为：“儒家思想与礼教，在当时的社会中，已经根深蒂固。一般士大夫，无不以为，惟有固守此一悠久博大的传统，中国才能保持其为礼仪之邦，文明之国。基督教的教义与礼仪节文，有许多地方与儒家思想传统相反，因而被一般自以为诵孔孟之言、效圣贤之行的士大夫们，视为异端邪说，洪水猛兽，自为势所难免。”见《中国官绅反教的原因（一八六〇~一八七四）》，第5页。

④ John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.58.



的动机是不纯的；他们不能让任何一个中国人加入基督教，一定要将传教士赶走。传教士对此这样记载：“小教堂每天下午被穿着鲜亮的人们挤得令人窒息——一些人有敌意，一些人很好奇。一些先前到那里的人每天都来干扰会议，阻止任何布道活动，并且尤其是——他们挑战性地宣布——不能让任何人变成‘外国人’。”^①

这些士绅的反教理由也是多种多样的。一些文人认识到基督教与中国道德的相似性，因此他们质问：“你们西方有一个贤明的耶稣，我们东方有一个贤明的孔子，两者同样都是好的，那么你们为什么要来这里？为什么不待在家里让我们自己教自己？”有些人只考虑世俗利益，一般的问题是：“你回国见你们君主的时候他会封你什么官？你的官职和收入与你在这里为你们国家赢得的追随者数量成比例是吗？”^②他们在狂怒时候就会严厉谴责：“我们属于满清王朝，没人能把我们变成外国人！”“你们用你们的信条来偷我们的灵魂，用你们的鸦片来毒害我们的肉体！”一些学堂学生每天也过来小教堂攻击传道人：“只要我们任何一个人在，就不允许一个沈阳的灵魂变成外国人。”^③

沈阳是当时奉天省的政治文化中心，也是东北地区科举考试的集中地，科考期间各地举子也加入到与传教士辩论的行列。他们才思敏捷、口才出众，谴责和揭露传教士的诡计是他们的目的。他们常常轮流上阵嘲讽传教士，很少给传教士反驳的机会。但他们想让传教士屈服的企图并没有实现，于是他们就在传教士讲道的时候制造噪音和人声吵闹，使布道活动无法继续下去，甚至声言要威胁传教士的生命，但最终并没有出现实际的打击。这样的冲突持续了几个月，最终终于平息了。^④

传教士在辽阳的经历大致与沈阳相似，反教的人群背后总有一些文人在调唆和煽动。一个疯子就在满族文人的煽动下不断来到教堂搅闹，一次还将一只死猫扔到王静明头上。一些地痞无赖也常常来纠缠。那时的情形正如后来的信徒所言：“时有疯人张某，及旗署弁兵，驳辨笑骂，污辱层出。”^⑤但最终一个满族文人反对者向教会屈服了，并开始倾向基督教。不久一个基督徒集会形成了，并开始向本土教会转变。

类似沈阳和辽阳的反教士绅在东北其它地方也是存在的，但近代东北地区士绅的比例非常有限，东北整体上文化相对落后，儒家传统不如内地强烈，即便部分士绅有着较强的反教情绪，反教的总体力量也远不及内地文化发达的地区，这就为基督教的发展提供了一个发展空间。

晚清时期东北地方官府对基督教的态度随着官员的不同也有所不同。有些官员对传教士的态度非常友好，如很德在巡游过程中先后四次经过齐齐哈尔，每次都受到那里将军的热情款待，有一次还送给很德一只活羊、两包茶叶、一袋大米和一篓威士忌作为礼物。^⑥曾在东北任盛京

① John Ross, "Note on Mission Work in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 26, No. 1 (Jan. 1895), p. 18.

② John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p. 59.

③ *Ibid.*, p. 60.

④ *Ibid.*, p. 64.

⑤ 《中华基督教历史（甲编）》，第 88 页。

⑥ Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to*



将军的左宝贵与东北传教士、尤其是医疗传教士的关系也非常好，对教会格外关照。这类官员一般心胸比较宽广，往往能够用一种比较真诚的态度待人。但这样的人并不是很多，大多数的官员常常持一种外表恭敬、内心反对的表里不一的态度。一方面，他们与众多士绅具有相同的维护儒家传统的情感，对基督教人都侧目而视；另一方面，由于条约的限制，他们有不得不对传教士进行保护，一旦发生教案他们就难辞其咎，动辄就会有被革职罢官的危险。因此他们对传教士的一举一动保持高度的警觉，丝毫不敢怠慢，亦不敢得罪。这也是传教士刚刚进入沈阳官府就立即派卫兵寸步不离地进行保护的原因。

如此官员的行为中就包含了更为复杂的東西，不能不进行分析。很德在巡游时多次经过吉林城，吉林官员的态度应该说也还不错。很德的行踪人都瞒不过当地的官员，1882年他去吉林时，刚到城外就有三个差人奉吉林地方官之命前来迎接，并为他安排好了住处。但是仅仅一周时间就有官兵来查问他离开的时间，显然官府很怕惹麻烦，这个时期传教士想要永久居住吉林城是不大可能的。^①看来“官府仅依条约关系，名为保护，暗实敌阻”^②确实是那时很多官员对基督教的一种实态。

另外一些官员反教的情绪较为强烈，虽然他们不敢直接针对传教士，却可以打击那些中国信徒、望教者和普通听众，这是对传教士的一种间接打击，这样的例子非常多。很德在巡游到某地时被大雨阻拦在客栈里，很多当地人到客栈探望他。当地衙门不敢驱赶传教士，而是派出一队官兵驱赶客栈外面的人群，并试图诱使客栈主人关门歇业来赶走很德，很德通过与当地官员进行交涉官方态度才得以缓和。^③不久很德来到呼兰传教，那里前来听道和买书的人也遭到了官府衙役的殴打。苏格兰差会的杨医生(Thomas Young)和传教士劳但理(Daniel T. Robertson)也遇到了类似的问题。1891年当他们试图在双城堡和阿什河建立教会中心的时候，他们遭遇到满族官员的坚决抵抗，皈依者被关进监狱，将财物租给教会的人受到严厉的惩罚，教会发展一度受挫。^④再如1893年吉林城信徒宋存礼因为帮助爱尔兰长老会传教士高积善(James A. Greig)购买土地而遭到官府的拘捕和鞭笞，直到营口的英国领事出面问题才勉强得以解决。^⑤

地方官在其辖区内有着不可忽视的影响力，他们往往能够左右当地民众，其态度有时甚至会对当地民众产生支配性的、决定性的影响。因此一个地区民众是否反教或反教程度的强弱很大程度上与官府的态度密切相关，如果官府放任、纵容甚至暗示或鼓励民众反教，那么该地反教行为就比较多；相反，如果官府对基督教持保护、肯定甚或赞赏的态度，那么即使该地民众有一定的反教情绪也很快会被压制下去。因此，反教问题的地区性差异也是相对的，正如吉林

Manchuria, p.108.

① *Ibid.*, p.149.

② 《中华基督教历史(甲编)》，第87页。

③ Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.119.

④ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.208.

⑤ F. W. S. O'Neill, *The Call of the East. Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, Bookseller: Michael S. Hollander Rare Books(San Rafael, CA, U.S.A.), pp.23-25.



城，早期的官员对基督教尚能够容忍，故此传教士在那里多受到优待。到了十九世纪末新任官员对基督教极端仇视，吉林就变成东北地区“排外空气最浓厚的地方”^①，传教士的境遇自然可想而知。

至此，我们可以得出如下结论：

第一，晚清东北下层民众对基督教人都十分好奇，其反教行为一般源于对基督教的误解、盲目排外、谣言、官绅诱导等因素，也有政治事件的偶发因素。比起中国内地总体上看反教行为并不激烈。

第二，士绅阶层是比较坚决的反教力量，且有儒家伦理作为反教的理论工具，但由于东北地区文化相对落后，士绅阶层人数有限，力量也有限，故很快就式微下去。

第三，官府大都持羁縻态度，因害怕发生教案而对教会的态度相对宽容，但保持高度警惕。部分官员对教会态度友好，部分官员对教会态度强硬，官方的态度对民众常会起到暗示或影响作用。

第四，民众对基督教的态度随地区的不同或时间的变化也有所差异，在营口、长春等地反教情绪相对较弱，而沈阳、辽阳等地反教情绪相对激烈；吉林早期反教情绪较弱，后期较强。文化因素和个别官员态度对此产生了很大的影响。

第二节 羁縻政策下官府力量的介入

一、晚清基督教政策的羁縻特征

晚清时期清政府的基督教政策随着一系列不平等条约的签订有所变化，总体上看是一种由反教到容教、由容教到保教的从紧到松的发展态势。这种演变的根源在于列强对华侵略程度的加深和在华利益的不断攫取，在于清政府与列强实力悬殊的博弈过程中被迫的退缩与让步，可以说绝大多数时候清政府都是被动地、无奈地放松对基督教的控制。这样的因果关系是极容易理解的，因为任何明眼人都看得出，近代列强与清政府签订的不平等条约绝大部分都是城下之盟，而满清官员在处理每一个教案时也不得不小心翼翼地观望着教会所属国的坚船利炮。

鸦片战争以前新教传教士已经在华南沿海周边地区活动多年，天主教在中国民间的地下势力也比较活跃，但由于清政府的排外禁教政策，教会很难进入中国内地，更谈不上大规模发展。近代中国第一个涉及基督教问题的条约是1844年7月清政府与美国签订的中美《望厦条约》，^②

① 芝田研三：《满洲宗教志》，满铁社员会1940年，第773-774页；转引自杨旸、崔燎原：《中国东北通史》第6卷，第263页。

② 杨森富先生认为中国正式允许外国人在华传教的第一个条约是雍正五年（1727年）九月中俄签订的《恰克图条约》，条约第五款有如下文字：“……俄使请造庙宇，中国办理俄事大臣等帮助俄馆盖庙。现在住京喇嘛一人。复议补遣散人于此庙居住。俄人照伊规则礼佛念经，不得阻止。”显然该条款的对象是俄国东正教，清廷只允许东正教教士在俄使馆内传教，且规定了教士人数，从字面上看清廷似乎将东正教视为佛教的一支来对待。该条约并不是适用于天主教和后来的欧美新教，也不属于晚清范畴。见杨森富：《中国基督教史》，



条约第 17 条规定：“合众国民人在五港口贸易，或久居，或暂住，均准其租赁民房，或租地自行建楼，并设立医馆、礼拜堂及殡葬之处。”^①这一规定为传教士进入通商口岸从事传教活动扫清了障碍。同年 10 月清政府又被迫与法国签订中法《黄埔条约》，条约第 22 条规定在通商口岸“法兰西人亦一体可以建造礼拜堂、医人院、周急院、学房、坟地各项。倘有中国人将法兰西礼拜堂、坟地触犯毁坏，地方官照例严拘重惩。”^②该条款将前者条约又推进了一步，保护教堂的义务被强加到清政府的头上，实际上就是变相地要求清廷保障基督教在通商口岸的传教利益。英国教会根据《南京条约》中的片面最惠国待遇也享有了上述条约的权利，至此从雍正时期制定的百年禁教政策开始松动。

在条约的保护下传教士进入通商口岸，教会得以立足。但此时的多数民众对基督教抱有强烈的敌意甚至仇视情绪，民教冲突不断，传教活动并不顺利。清朝上下官员对教会亦十分反感，虽然根据条约不得不进行保护，但很多时候都是在敷衍塞责，甚至暗中进行抵制，整个社会排外抑教之风仍是主流。1856 年第二次鸦片战争再起，战败的清政府被迫签订《天津条约》和《北京条约》。《天津条约》的第 7 条和第 13 条给予英法传教士到中国内地传教的权利，条约中还规定：“向来所有或写、或刻奉禁天主教各明文，无论何处，概行宽免。”^③《北京条约》第 6 条规定：“又将前谋害天主教之时所充公天主堂、学堂、学地、田土、房廊等件应赔还，交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。”^④这便是所谓的天主教的“还堂”问题，也是日后教案频发的主要原因之一。由此我们可以看到，1858 年和 1860 年签订的这两个条约不但明文要求去除以往的禁教文告，而且使传教士获得了在中国内地传教的权利，并满足了天主教索回教产的要求，百年禁教的时代彻底终结。

此后的五十年是基督教向中国各地不断蔓延和快速发展的五十年，清政府对基督教的政策并无太大的变化，但在实际操作方面随着时事的变迁也有一定的改变或调整。清政府每一次与教会打交道或每一次教案的善后处理，都会感觉到一股来自教会以外的力量的压力，原有的反教思维也不得不一次次退缩。尤其是地方官员，虽然他们大多数人基督教侧目而视，却不敢得罪这些有来历有背景的外国人。他们十分担心自己的辖区内会发生教案，因为一旦教案发生常常会招致外国政治力量的干涉而引发国际纠纷，如果处理不当不但会遭到皇帝的呵斥，甚至可能会因此丢官罢职。因此他们对基督教保持高度的警觉和严密的防范，总是密切关注本地传教士的行踪，尽可能地进行保护，虽然这种保护并非是发自内心的心甘情愿的行为。另一方面，很多官员出于维护儒家传统的本能，暗中也会对基督教进行掣肘，或利用条约本身限制基督教的进一步的发展。

台北：台湾商务印书馆 1968 年，第 252-253 页。

① 王铁崖：《中外旧约章程汇编》第 1 册，北京：三联书店 1957 年，第 54 页。

② 同上，第 62 页。

③ 同上，第 107 页。

④ 同上，第 147 页。



总结晚清时期的基督教政策,正如有学者所指出的,传统的“羁縻”思维是其思想主导。^①“羁縻”一词原指套在牛马头上的笼头,后来将历代封建王朝在多民族国家里对社会发展不平衡的少数民族地区所采取的一种民族政策成为羁縻制度,正所谓“天子之于夷狄,义羁縻勿绝而已”。^②这里的“羁”指的是用军事和政治的压力加以控制,“縻”指的是以经济和物质利益给以抚慰,是一种打压控制和笼络让步相结合的制度。清政府对基督教的反感态度总体不变,这就决定了各级官员必然会尽可能地限制基督教的发展;而清朝内部积弱,国力空虚,无法与列强相争,又不能不对基督教进行保护,维持表面上的和好态势。处理民教冲突问题的官员往往不得不违心地抑民祀教,以保证局势的稳定和头上的乌纱帽。当然,这样的结果常常是招致民众一方更大的愤怒和导致更多的教案的发生。因此基督教问题在晚清地方官员那里并非小事,他们往往要格外审慎地应对。近代中国东北的官员所要应对的正是同样的问题,下文将要展示的是东北地方官是如何介入新教事务的,从中我们可以看到早期官方对教会发展影响程度的强弱,看到早期东北教会独特的政治境遇。

二、东北新教教案问题及其解决

前文已述,晚清时期整个东三省的教案发生率大概处于各省排名的中等位置,而在这些教案中绝大多数都与天主教有关,真正涉及新教的教案非常之少。虽然数量很少,但教案的确是教会与官方直接发生接触的一个平台,也最能体现两者之间的关系,故笔者在这里择其要者进行详述,以期发现蕴含于其中的特质。

(一)租房购地风波

新教传教士进入东北后,如何取得居住和传教的场所成为他们必须面对的首要问题。在这个问题上新教传教士的处境要比天主教麻烦一些,因为近代天主教传教士进入东北之前东北地区已经有了众多天主教信徒,租购田宅相对容易一些。新教传教士则不然,他们在东北完全是一场拓荒之旅,看似十分简单的住宅问题到他们那里也变成了难题。

1874年罗约翰试图在盖城租赁房屋作为宣教场所,但苦于无人愿意将房产租给外国人,他不得不让一个天津信徒王景安以开书铺为由求租,费了一番周折才租到一栋房宅。但此事立即被巡查的官兵探知,并报知时任盛京将军的崇实。崇实不敢怠慢,又即刻上奏折报告知总理衙门,并对此展开调查。他们不敢直接盘查传教士,而是找来出租房子的屋主庄观海问话。庄氏的回答如下:

有先不认识人王景安要租小的这处房屋,声称开设书铺生理。那时小的因与王景安素不相识,没有应允,他就走了。到了四月间,王景安同小的邻人石匠王成智到小的家,仍

① 杨大春:《晚清政府基督教政策初探》,北京:金城出版社2004年,第233页。

② 司马迁:《史记·司马相如传》。



是要租小的这处房屋。王成智声称他在营口作过石工，与王景安相识。王景安租屋是要开书铺生理，并没有说出是外国人开讲书堂的话。王成智情愿承保，言明每年租价钱三百吊，写立租契为证。后来不料王景安与英国传教士罗约翰在小的这屋内开设讲书堂，讲的是耶稣书籍，虽无违碍商民情弊，因他们是外国人，小的就不愿租给他这房屋。当向王景安说情愿退回租价，教他搬出。随教人王景安不肯搬出，小的亦没法了。^①

这一租房过程并不复杂，无须更多的解释，但这样简单的一件小事竟能够惊动清朝省级最高长官，足见晚清地方官员对基督教的高度警觉。崇实在奏折中称：“查英国条约十二款内载，英国人民在各口并各地方意欲租地盖屋，设立栈房、礼拜堂、医院、坟墓，均按民价照给，公平乏议，不得互相勒捐等语。今英国传教士罗约翰在盖城租房，欲立讲书堂，虽条约内无此字样，核该国租地盖屋，设立礼拜堂，无甚区别。”^②可见他对此事的态度还算相对开明，他的第一反应是比照条约，而并非不问是非地予以取缔，这反映出晚清地方官处理基督教问题的理性的一面。当然，罗约翰在盖城传教无果，很快就放弃该住宅回国休假，这或许是崇实发出上述言论的真实原因，如果罗约翰坚持在该地传教官方或许有所掣肘亦未可知。

与此类似的是 1876 年马钦泰在沈阳租赁的房宅，他之所以能够租到该房完全是罗约翰手下的一个回族基督徒的功劳。房宅的主人长期居住北京，在沈阳只有一个代理人，这个代理人恰巧也是回族，于是交易很快就达成了。^③此处房宅早已荒废，不但狭小而且极其破败，并无特殊之处。但该房临近西肃亲王府，因此立即引起官方的注意，不但盛京将军要进行呈报，而且李鸿章还亲自作了批示。该事件最终不了了之，但这样的小事居然也会惊动李鸿章这样的满清大员，实在令人不可想象。^④

以上两例只是引起官方的重视，并未引发民教冲突，下面的案例中则有民众参与进来。1897 年苏格兰长老会牧师魏雅各到吕图境内的怀奉康村镇金家屯一带传教，结果遭遇到租房危机：“始以租赁市房，皆被无知匪徒日间诽谤，将传道之人击砖踢打，暗中串唆逐出境外，不令房主出租，有案可查。今特遣教会司事人赵湖宿山林义租到东街市房四间，欲设教堂，而群凶肆虐，扬言非赶出不可……”^⑤魏雅各只得派遣信徒赵湖到吕图府处报告，要求予以保护。

管辖吕图的博多勒噶台王旗官员则声称，该地人员庞杂，难免滋生事端，故该地早有旧章

① 《总署收盛京将军崇实文 英教士罗约翰租屋已交还房主》，光绪元年十月十八日（1875 年 11 月 15 日），吕实强等编：《教务教案档》第 3 辑，台北：中央研究院近代史研究所，民国 63-70 年版（1974-1981 年），第 1923 页。

② 同上，第 1922 页。

③ John Ross, "History of the Manchuria Mission", *The Chinese Recorder*, Vol.18, No.7 (July.1887), p.257.

④ 《总署收北洋通商大臣李鸿章文 英教士马钦泰租房与宫殿切近似有妨碍已咨奉省查核妥办》，光绪二年初十日（1876 年 3 月 5 日），吕实强等编：《教务教案档》第 3 辑，第 1924-1925 页。

⑤ 《总署收盛京将军依克唐阿文 英耶稣教士请在吕图设立教堂请查照核覆》，光绪二十三年二月初五日（1897 年 3 月 7 日），吕实强等编：《教务教案档》第 6 辑，第 1924 页。



成例，不准容留回民等各教人员，“恐有窒碍之处，不敢擅允”。^①显然担心发生教案和害怕引起麻烦是其主要的考虑，“旧章成例”往往是地方官拒斥外人、敷衍上司的极好的借口。然而总理衙门的官员却很难以“旧章成例”去敷衍列强，他们深知“若据此以例，泰西传教各国彼必不甘任受，甚或以违约诘我，转多枝节”，^②“设径行驳阻，必至贻彼口实”。^③最后的批示是要求地方官“于华氏则悉心开导，于教堂则随时保护，庶不致滋生事端”、“设法晓谕该处民人，不令与教士为难，按条约妥为持平办理，务使旗民两无窒碍，民教均各相安，是为至要。”^④最终官方还是倒向了照约保护传教士的一面。

最为复杂的一个例子是1893年传教士在吉林的购房事件，这一事件是反映官员反教及其后果的一个典型。从1891年起爱尔兰传教士高积善就开始在长春和吉林两地交替施医布道，曾有一个名为宋存礼的吉林人经传教士治疗重病得愈。这时高积善正为不能在吉林购得房产而烦恼，于是就交付宋存礼白银三千两，请求他以自己的名义购置房产，而后转赠给教会。宋出于感慨慨然应允。当高积善手执房契到官府纳税的时候，官方不敢得罪，当面予以承认，而背后却向宋存礼施加压力，声称若不收回该房则科以重罪。为了宋的安全，高积善遂带他远赴营口在英国领事的庇护下避祸，宋于此时受洗成为基督徒。1895年当宋存礼以教会传道人的身份返回吉林时立即以勾引洋人入境罪遭到逮捕。宋依条约申辩，却受到严刑鞭策。此时风传吉林将军长顺欲杀宋存礼，高积善立即致电总理衙门谴责长顺，要求派兵保护医院。嗣后英国领事与一英国军官来到吉林谈判，清政府不得不订立合约，承认高积善的购房行为合法，准予设立医院教堂，吉林地方官予以革职处分。^⑤

吉林购房事件牵扯到英国教会、英国领事、中国信徒、东北地方官和总理衙门等不同人员和机构，最后以保护教会、官员革职而告终，清政府被迫倒向了袒护教会的一方，这也可以看出积贫积弱的满清的官员的无奈。传教士在自身利益无法满足的时候，轻易就可以通过一纸电文、通过本国领事实现自己的目的，并能让清朝官员丢掉乌纱帽，实在是具有相当大的能量。信徒宋存礼据说也有“立而不跪”、“敢出言无状，咆哮公堂”的行为，触怒地方官亦属正常。^⑥不过传教士购置置地的确有条约可以援引，虽然是不平等条约，但白纸黑字也其难改变，官府进行阻挠实在难逃英国政治力量的干涉。虽然吉林地方官并不敢针对传教士，而只拿信徒开刀，在宋存礼受刑时官员还盛赞高积善的医疗工作，但这样软硬兼施的策略并不能软化传教士背后

① 同上，第1925页。

② 《总署行盛京将军依克唐阿文 英耶稣教教士请在吕图设立教堂事照约办理》，光绪二十三年二月初十日（1897年3月12日），吕实强等编：《教务教案档》第6辑，第1927页。

③ 同上，第1926页。

④ 同上，第1927页。

⑤ 该事件参见《长老会历史》，《中华基督教历史（甲编）》，第95-96页；另见F. W. S. O'Neill, *The Call of the East, Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, pp.24-25.此外 *The Chinese Recorder* 等杂志中一些文章也有零散的提及，因有中外文献相印证，可见确有其事。然笔者尚未找到中国官方档案对此事的记载，具体细节的真实性仍有待于考证。

⑥ 吉林省地方志编纂委员会办公室主编：《吉林省志·宗教志》，长春：吉林人民出版社2000年，第354页。



的政治力量，事件只能按照强势力量一方的意志发展。

（二）毆击事件

晚清时期东北地区直接针对传教士进行人身攻击的事件并不多见，以下两起教案是影响较大，非常具有代表性。

1. 吉林教案

吉林教案发生于1891年吉林城附近。当时爱尔兰长老会传教士高积善每月几次往返于吉林城和长春之间轮流行医。该年7月7日下午他带着两个助手从吉林出发去往长春，在路上恰好碰到一群步行的孩子，孩子们尾随着高积善的马车向长春方向行走。这些孩子是吉林城一个学堂的学童，因为厌学一同离家出走，打算到长春去做生意。傍晚时分高积善一行在距离吉林城45里的一个村店住下来，那群孩子也来到此地。该地有一个人认识这些孩子，当他得知孩子们的目的后就把他们留在自己家里，打算在第二天将孩子们送回吉林。

这时孩子家人已经察觉到他们的孩子失踪了，开始四处寻找。其中一个孩子的父亲是吉林将军长顺的卫队吉胜营的士兵，当他听有人说孩子们跟着外国人走了时，就立即纠集几个士兵连夜追赶到该地。在那里他们发现了外国人及其助手，但没有发现孩子，以为孩子被藏起来了，于是他们开始殴打传教士，要他交代孩子的下落。他们用钢条、大棒、皮鞭抽打高积善，用冷水泼他，拒绝给他水喝，这样的折磨持续了四个小时，直到第二天早上孩子被找到。他们不允许高积善回长春，而是将他带到吉林关在一个小店里继续凌辱。三天后在营口的英国领事的干预下高积善才被释放，由于伤势较重，他被遣送回国休养一年。^①

吉林教案在吉林将军长顺那里的称呼是“儿童诱拐案”，该案是在英国领事的多次干预下才得以解决的。长顺一贯被传教士视为排外反教的官员，案发之初显然是想对属下有所袒护，对高积善也多有拒斥。但外来压力是巨大的，他还是不得不公开张贴了关于此事的公告，并于一个月后将一份修改过的、语气较为和缓的公告送到高积善的同事盖雅各那里。^②相关肇事人员也受到了处分，官方向高积善赔款白银6000两。^③因为此案影响较大，英国领事和总理衙门都参与了事件的解决过程。遗憾的是关于此事的档案已经残缺不全，《教务教案档》收录的两篇公文也只有标题而正文缺失，但仅从标题让仍能看出总理衙门对长顺施加的压力。^④

很明显教案的起因是民众因儿童失踪而对传教士产生的怀疑和误解，实际上这只是个偶然

① 吉林教案的始末参见 F. W. S. O'Neill, *The Call of the East, Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, pp.21-22. 和 *The Anti-foreign Riots in China in 1891*, Shanghai: "North-China herald" Office, 1892, pp.56-58, 257-260.

② "Proclamation of Kirin Taotai and Note on Dr. Greig", *The Anti-foreign Riots in China in 1891*, pp.257-260.

③ 吉林教案的赔款问题直接的明文也有缺失，但在辽阳教案的奏章中提及到此事，见吕实强等编：《教务教案档》第5辑，第2474页。

④ 见《总署致吉林将军长顺电函 英教士克利克在吉林行医被兵丁殴禁希查明释放并惩办滋事兵丁》（文缺），光绪十七年七月七日（1891年8月11日）；《总署致吉林将军长顺电函 学童逃学捏称迷拐应将案情晓示并严飭士兵不得生事》（文缺），光绪十七年七月十日（1891年8月14日），吕实强等编：《教务教案档》第五辑。电函中提到的克利克即高积善。



的触发事件，其背后隐含的是官民对整个在华外国人的敌意和不信任。在众多反教谣言中，传教士诱拐儿童、利用儿童制药是比较常见的一种，在东北地区也是如此。罗约翰就提到过类似的一件事：一个孩子在糖果店吃了几块糖果没有钱偿付，遭到店主的训斥而大声哭叫，一个卖笔的小贩就替孩子付了糖果钱。此事立即被一个士兵侦知，笔贩被视为拐子而被逮捕，并遭到了拷打。当地官员的问题是“罗约翰给你了多少钱？他雇佣你多久了？”其中一个官员对教会抱有好感，但他事后表示“从总督往下每一个官员都相信诱拐儿童的故事，我又能怎么样呢？”^①这件事与吉林教案很相似，只是针对的对象不同，一个与教会毫无干系的人都被牵扯进来，可见官方猜忌心之重。这恰恰是巧整个社会的心态的反映，虽然平时民教冲突较少，官方介入教会的程度也有限，但一旦出现偶然的触发因素，那么那种潜伏的敌意就很快会演化成具体的反教行为，有时其当事人、甚至包括官员都会因狂热失去理性。

2. 辽阳教案

相比之下，辽阳教案的震动性和影响力要超过吉林教案，无论中文档案还是绝大部分有关东北基督教史的英文文字对此事均有记载，而以中文档案最为详尽。

发生辽阳教案的社会背景是甲午中日战争的爆发。战事的兴起引发中国民众强烈的仇日情绪，很多人认为洋人皆为一体，将对日本的仇恨清算到所有在华外国人头上。1894年8月10日吉林马队官兵奔赴战场途中路过辽阳城，恰好有一座英国教堂内正在讲道，几个士兵就进入堂内与基督徒李锡元辩论，并痛斥西方人的传教行为，双方发生口角并厮打起来，教堂的门窗器具被砸毁。见此情形传教士李雅各(J. A. Wylie)和信徒刘清兰立即出发去官府禀报以求得保护，途中却被那几个士兵赶上，遭到扁担马刀等器械的围殴，刘清兰受轻伤，李雅各因头部伤势过重于8月16日死亡。^②

事件发生后辽阳知州徐丞庆即刻赶赴军营要求营官依陞阿查出凶手。依陞阿试图集合军兵让刘清兰指认，但士兵不服营官管束，不肯听点更不肯承认，无奈依陞阿只好要求从缓查办，承诺军队到凤凰城后一定查出来凶犯。军队刚到凤凰城的第二天就传来李雅各身亡的消息，朝廷震怒，营官依陞阿被罢黜，德寿代理其职。德寿经调查得知士兵王江和恩顺曾有搅闹教堂的行为，于是立即将两人拘捕。经审问得知参与殴打李雅各的主犯是王江，从犯有士兵富昌、富祥、永亮、米喜等数人。恩顺在这一案件中并无责任，但在军队经过懿路地区时他骚扰过罗约翰的教堂，罗约翰曾要求地方官予以弹压惩治。9月23日李鸿章正式发文公布事件的处理结果：首犯王江“即行正法，以肃军律”，从犯富昌、富祥、永亮、米喜等人“均按律加等发边远充军”，恩顺“革去兵丁，以治军法，重加鞭责，插箭示众，以昭惩戒”；“砸毁讲堂器具等项，已飭辽阳州代为修整，并严行出示晓谕各处兵民，兵饬各该地方官随时严查。倘再不守纪律之兵滋扰

① *The Anti-foreign Riots in China in 1891*, pp.59-61.

② 事件的经过可参见《总署收军机处交出安定等抄折 折陈吉林兵在辽阳殴毙英教士一案情形所有官兵经按律议拟办结》，光绪二十年八月十一日（1894年9月10日），吕实强等编：《教务教案档》第5辑，第2454页。其它诸奏折对此亦有介绍。



教堂，即行严拿重惩。”^①

从事件的进程来看，我们可以看到教案解决得相当迅速，从案发到结案仅仅一个月左右时间，清政府的办事效率很少有如此之高的。这与当时的政局有着直接的关系，辽阳教案案发前后中日之间正在酣战，值此多事之秋，清政府怎会有心思因为教案问题与列强纠缠不休呢？况且清政府与日本交恶，还一心希望能够得到其它列强的支持，当然会尽可能地对英国让步。盛京将军裕禄在奏折中称“现与中国构衅仅只日本一国，此外各国在华商民教士游历之人，仍应照约为要保护。”^②这种主张显然是明智和理智之举，日本已经让清政府精疲力竭，再四处树敌实在难以承受。英国公使欧格讷在为此事向清政府施压的照会中称“方今中国时事正殷，窃以为正宜竭力图免有伤外国亲睦之端，若不相机设法，俾民间晓然于朝廷实力保全各国人民之意，殊于明知有亏，不知贵国诸人臣亦以此语为然否？”^③讹诈威胁之意溢于言表，却正触到了清政府的要害，清廷不能不深以为然。

欧格讷对上述判决结果并不满意，他又提出几个要求：第一，李雅各的家属必须得到赔偿；第二，罪犯应该处以斩刑，实际执行的绞刑太轻，有谣言说该罪犯并没有死，“此谕既出，则儆戒成效岂不大减乎？”^④第三，皇帝对该案的处罚批文应该在邸报上全文刊出，实际上却只节录了其中的部分内容。第一项要求似乎有一定的合理成份，但欧格讷要求的赔偿金额是白银7000两，数额实在巨大，不过清政府还是欣然接受了。第二和第三项要求清政府并没有同意，理由是对主犯判处绞刑已经是加重处罚了，此案并不适用斩刑；发往京外的各衙门奏折上谕，在邸报上只节录数语，并不全载，此为惯例。^⑤身为英国公使的欧格讷似乎也忘记了一个事实，西方人一直都将中国砍头一类的刑罚视为极不人道的行为，这也是制定所谓“治外法权”的理由之一，但现在却欲将他们认为不人道的刑罚施加在中国罪犯身上，这实在是一种莫大的讽刺。

以上数起案例大致可以折射出晚清东北新教政治处境。首先我们应该明确的一点是，虽然本文列出了一些教案，个别的还具有一定的社会影响，但从总体上看东北新教教案的数量还是较少的。无论与同时期东北天主教教案数相比，还是与同时期中国沿海或内地新教教案数相比，东北新教都相形见绌。这其中有东北新教实力较小、较注重传教策略等原因，也有东北地区地广人稀、移民众多、社会开放度较高等因素。不论何种原因，有一点可以肯定，那就是教案本身并没有阻碍教会自身的发展。官府在通过教案介入教会事务的时候，绝大多数官员还是能够

① 《总署行北洋大臣李鸿章文 辽阳教案已分别发落完结并照会英使》，光绪二十年八月二十四日（1894年9月23日），吕实强等编：《教务教案档》第5辑，第2649页。

② 《总署收盛京将军裕禄文 咨报辽阳教案情形查出滋事兵丁解省讯办并出示保护各国在华商民》，光绪二十年七月三十日（1894年8月30日），吕实强等编：《教务教案档》第5辑，第2450页。

③ 《总署收英国公使欧格讷照会 前吉林兵殴毙教士案应给予抚恤首犯绞决实嫌过轻此案前后情形请在奉天一带出示晓谕》，光绪二十年九月八日（1894年10月6日），吕实强等编：《教务教案档》第5辑，第2471页。

④ 同上。

⑤ 《总署给英国公使欧格讷照会 辽阳教案已从重办理出示及恤款各节当再催盛京将军迅速分别办理》，光绪二十年九月十二日（1894年10月10日），吕实强等编：《教务教案档》第5辑，第2437页。



保障教会的利益的，当然其动机比较复杂，担心引起纠纷招来麻烦仍是一般官员的主要考虑。少数官员对基督教的敌意十分明显和外露，不过一般也不敢直接针对传教士，而是通过打击中国信徒间接地打击教会。在吉林教案和辽阳教案中虽然传教士遭到攻击，但这些攻击是都士兵自发的行为，而非非官员的主使。由于晚清时期东北新教主要派别均来自于英国，而英国又是当时世界上最强大的资本主义国家，因此东北新教在一定程度上受到了英国政治势力潜在的庇护，这也是清朝上下官员不得不认真考虑的，这对东北新教的顺利发展起到了很大的作用。

三、天主教新教教派冲突的调解

(一) 新旧教派之争

我们知道，十六世纪以前除东正教以外的西方教会原为一体，皆受罗马教廷管辖。马丁·路德宗教改革之后分裂出一些不服从教皇管辖的自立派别，即所谓的“抗议宗”或“抗罗宗”，在中国又称“新教”；与之对应，仍归教皇管辖的派别就被称为“旧教”，也就是我们常说的天主教。新旧教信徒在基督教教义的理解上存在较大的分歧，在崇拜礼仪方面也有很大的差别，这就导致了双方长期的对立甚至对抗。这种对立或对抗在两大派别的海外传教国中也有所延续，近代中国及其东北地区亦然。

新旧教在近代中国的互相批评和攻讦是比较常见的。道德败坏是新教攻击天主教常用的理由，如有人撰文曰：“天主教者，中国常禁，以有中国籍教为恶之人，诱侮妇女也，而我耶稣教无之。”^①此类言论在新教传教士中颇为盛行。有人还引用某位中国官员的话攻击天主教的政治企图：“中国政府并不怎样反对抗议派宣教师在各地组织教会，因为明白他们的唯一目的，是劝人为善，而罗马教的宣教师，则欲在国内造成政治党派，引诱人民脱离本国的统治。”^②东北传教士罗约翰也多次指出天主教神职人员按等级与中国官员平起平坐的嚣张，并专门印刷小册子《中国人的外国政策》来揭露沈阳天主教徒的罪恶。^③天主教对新教的态度大致相同，著名天主教徒李问渔曾对新教严加批判：“罗德、加味诸人，创说异端，别立门户，引亿千万人，感从其谬，如川灌而不知返，山裂而不知合，耶稣之心，岂不痛哉！”^④天主教传教士对新教更是一种和睥睨和侧目的态度，他们严禁信徒阅读新教的书籍，对天主教徒不断宣讲新教的错误，且与新教极少往来。^⑤

新旧教之间的歧见和在言语方面的相互攻讦，往往会演化成两派信徒的正面对抗，从而导

① 持平度：《耶稣教与天主教异同辨》，《教会新报》第2卷，第109页。

② J. A. Muller 著，魏希本译：《施若望主教传》，中华圣公会书籍委员会印行1940年，转引吕实强：《中国官绅反教的原因（一八六〇～一八七四）》，第46页。

③ John Ross, "Roman Catholicism and Protestantism in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol.28, No.8 (Aug.1897), p. 368.

④ 李问渔：《辨惑扈言》，江南主教倪准，光绪七年初刻，光绪十年重刻，第22-23页。转引吕实强：《中国官绅反教的原因（一八六〇～一八七四）》，第52页。其中的罗德、加味即路德和加尔文。

⑤ 相关内容在 John Ross, *Mission Methods in Manchuria* 一书中多有记载，在 "Roman Catholicism and Protestantism in Manchuria" 一文中罗约翰也用大量事实谴责天主教对新教的压迫。



致教派之间的冲突，罗约翰在传教过程中就常遇到这种冲突。^①教派冲突的原因非常复杂，^②但晚清东北地区教派冲突的原因却相对简单。

从教会方面来看，争夺信徒是其主要原因，冲突的参与者主要是双方的中国籍信徒。在一个例子中某人想加入新教，教会牧师认为他没有达到教徒的标准拒绝为他施洗，于是他愤然加入天主教。此后这个人不断引诱新教信徒改宗天主教，部分意志薄弱的人被他拉拢过去。后来其中的一些又从天主教脱离出来回归新教教会，但他们人都遭到改宗天主教的那些人的骚扰和攻击。那些人每天到新教教堂外用污言秽语进行谩骂，或用天主教可能带来的实际利益进行引诱，双方的冲突持续升温。另一个例子中一个年轻信徒因为某些原因暗中脱离新教加入天主教，他向一些新教的初信徒保证加入天主教可以得到公开的庇护。那些不愿意改宗天主教的遭到他也其他天主教徒的骚扰，他们村子里的新教信徒和他的一个新教亲戚常常感到困扰不堪。^③这样的例子还有很多，其共同特点是引起麻烦者大都为脱离一个教派加入另一个教派的人，引起的争端往往持续而长久。

从信徒方面看，现实利益和寻求庇护是导致两教冲突的主要因素。罗约翰曾经说过这样的话：“最让我们奇怪的是，我们发现一些地方许多可敬的市民希望加入基督教是为了免遭天主教非法势力欺压，在这一点上他们自己的当地官员是无能为力的。”“在我们成功开办传教站的地方天主教几乎都会在那里开辟他们的地盘，在这些地方他们对基督教的皈依者和非皈依者都不能成功传教，但是设法利用诉讼来赢得他们。”^④罗约翰想要表达的是天主教拉拢信徒的手段，一是威逼，二是利诱，两种手段往往会起到作用。这样的话出自一个新教传教士之口当然有一定的过激和偏颇成分，但类似的问题或多或少也是确实存在的。大量“吃教者”的存在是近代来华教会，尤其是天主教会中一个公认的和无法回避的问题，而天主教势力在中国各地的确也比较嚣张，很多时候敢于公然与官府对抗。处于夹缝中的民众若不能得到官府的保护，那么只能寻求其它势力的作为靠山。在沈阳附近有一个75户人口的村庄，一天村庄的头人和一个村民来到苏格兰长老会教堂要求受洗，并说如果他们被准许入教全村人会一同皈依。传教士经过调查才了解真相，原来该村邻近地区的农民都加入了天主教，他们的土地不断被这些天主教徒侵占，当地的县衙因为对天主教心存顾虑而不敢干涉。当他们听说另外一个与天主教无关的外国人也正在劝人皈依时，就去学习了一些基督教知识，希望能够加入以求得庇护。^⑤

① 杨大春根据《教务教案档》统计，认为晚清新旧教之争主要集中于1896~1909年之间，这的确是事实，不过两教间的冲突在此之前在各地就已经露出端倪，在某些地区还比较激烈。只是1896年以后演化成更为激烈的冲突，且有清政府官方力量介入纠纷的解决，故此才能在官方档案中较多地出现。参见杨大春：《晚清政府基督教政策初探》，第183页。

② 杨大春对近代中国新旧教派冲突的原因进行了分析和总结，包括门户之见、争夺教徒、争夺教产、世俗利益矛盾、宗族纠纷等等。参见杨大春：《晚清政府基督教政策初探》，第184-187页。

③ John Ross, "Roman Catholicism and Protestantism in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 28, No.8 (Aug.1897), pp. 369-370.

④ Ibid., p.373.

⑤ John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, pp.165-168.



对于这些冲突东北新教传教士初期的解决之道是与天主教神父协商，以求和平解决，他们相信天主教徒的多数恶行是神父们不了解的。天主教神父的态度一般都比较好，开始的时候通过协商比较容易解决问题。但随着事件的增多，天主教神父约束天主教徒的承诺往往很难兑现，罗约翰等人不得不采取了与固有政策相反的行动，通过求助英国领事来解决问题。^①随着冲突的升级，法国领事也参与进来，最终官府不得不介入其中，通过行政力量来化解矛盾。

由于双方各执一词，东北新旧教之间的冲突很难说孰是孰非，作为历史的解读者绝不能因为新教留下的文字相对丰富、天主教的文字相对贫乏，就对新教传教士的话语偏听偏信。但从晚清东北地方官的观感中，大体可以看出多数时候天主教是理亏的一方，天主教信徒的嚣张常常引起官方普遍的反感，而新教的态度则相对恭顺。时任盛京将军的增祺的一句话非常具有代表性：“奉省天主耶稣两项教堂儿遍乡曲，入耶稣者尚知循理，入天主者抗官讹人，事难缕指，横行乡里，久已习为故常。”^②以下将要列举的事例也恰恰印证了这种说法。故此我们有理由相信，作为晚清东北基督宗教强势一方天主教，在教派冲突中的确应该负更多的责任。

（二）官方对纷争的调解

1905年，直隶总督的袁世凯发布的一篇文章称：“耶稣、天主两教，因异教之故，倚强凌弱，恃众暴寡，互相攻击，各树党徒。教本同源，转为仇敌。教民与教民之争，较平民尤为激烈。”^③这一判断确有一定的道理，恰恰可以反映1896年东北新教和天主教的情形。

1896年对东北新旧两教派来说可谓麻烦不断的年份，该年双方的冲突出现了一个高潮。首先是发生于1896年1月的彭氏兄弟争殴案。该案的当事人为承德县平民彭金城和彭金甲，两人是亲兄弟，金城为兄，信奉新教，金甲为弟，系天主教徒。兄弟二人曾合伙租赁庙宇开办了一个照相馆，一日彭金甲唆使他的外甥李长泰到彭金城家偷出价值白银六十两的照相镜子一面。彭金城回家查知此事，到弟弟家里追讨无果，就将彭金甲家中合伙做生意的一些设备搬回，并多拿彭金甲纸片六十余张。而彭金甲用彭金城的材料自行晒出相片数百张，卖钱一百八十余吊。双方都觉得自己是受害的一方，争执遂起。

本来这是一起平常的民事纠纷，但兄弟二人不同的宗教身份使简单的事件复杂起来，两人考虑的是通过教会维护自己的利益。首先是法国天主教传教士艾莫偃代彭金甲向县衙投诉彭金城，彭金城刚被传到，英长老会传教士罗约翰就派人将他保回。嗣后官方传唤两当事人时，“近两国教士各相袒护，均不交案，无凭质审。”^④接下来则是彭金城来控告彭金甲“欺兄霸业盗镜行凶”之罪。两国传教士的袒护使得审案无法取得进展，山海关道遂照会两国领事，要求领事出面让传教士交出当事人，领事应允。但在官员审理此案的过程中，东北地区的法国主教纪隆

① Ibid., p.169.

② 吕实强等编：《教务教案档》第6辑，第1970页。

③ 《东方杂志》1905年第3期，宗教，第15页。

④ 《总署收盛京将军依克唐阿文 承德天主教民彭金甲与其兄耶稣教民彭金城因事争殴》，光绪二十二年五月二十一日（1896年7月1日），吕实强等编：《教务教案档》第6辑，第1902页。



因为彭金甲也如彭金城被一同看管而人发雷霆，他“实觉被辱，将龙票护照送轺奏请查销。嗣复屡次哮喘不休。”^①盛京将军依克唐阿不得不命令承德县将护照送回，并请示总理衙门以求问题的解决。总理衙门的批文是“彭金城彭金甲虽入西教，究系华民，因事控县，应照中律办理，洋教士不应干预。”^②这才使地方官能够自主地处理此事，最后的解决办法是彭氏兄弟所有合伙收益平分，盗窃犯李长泰递减杖六十，折贡发落。处理结果照会英法两国公使得到其同意后正式生效。

在这一事件中，英法传教士均介入其中，他们的态度强硬使得地方官员束手无策，不得不求告两国领事并求得总理衙门的支持。教会的这种行为严重地干涉了中国司法，尤其是法国主教对信徒极力袒护，态度十分嚣张，难免会引起中国官民的愤慨。事件最终处理的结果应该说还是比较公正的，可以看出地方官还是能够利用好己的权威，较为客观地解决问题。但这种公正客观却是几次斗争争来的结果，这样的小事居然也要总理衙门出面支持，对地方官来说实在是一种苦涩的无奈。

与承德彭氏兄弟案人约同时处理的教派纷争还有开原地区的潘洪治、李学林两案。两案更是被干涉太甚，案件未审之前就遭到了法国公使施阿兰的抗议，理由是开原县的官方文告中有如下字样：“耶稣教民与天主教民殊不相安，除彭金城一案现在承德县讯问，尚有潘洪治李学林二案经英国领事官请缉拿潘洪治等惩处”。施阿兰说：“本大臣查天主教民与耶稣教民互相有事，皆系华民，自当归地方官秉公审理。且据纪主教来函，潘洪治李学林实为良民，被人诬告，何得于未查明案情之先悬拟罪咎，将其名与凶犯彭金城不分皂白一体指入示内？”^③清代地方官将犯罪嫌疑人列入文告陈述白为惯例，并无不妥之处，施阿兰的抗议实在有些过分。退一步说，即便地方官员的这些言辞的确有不妥之处，且正如施阿兰所言“教民皆系华民，自当归地方官秉公审理”，那他对刚刚发生的彭案中法国主教在事情未明之时干涉司法之行为作何感想呢？不知彼时他有没有考虑去告诫一下法国传教士？包庇之心，昭然若揭。当然施阿兰的言辞中也明显有与英国领事针锋相对的意思，名义上不干涉中国司法，实际上都介入了司法活动。

潘洪治案发生在开原地区的柴河堡，当地天主教会捉住一个名为金殿（甸）士的盗驴贼，该贼供认将窃得的一头毛驴卖给了新教信徒王池。这时恰有王池本村的新教信徒苏崇志和胡俊明在此地经过，天主教会中潘洪治等人怀疑他们是来为盗贼说情的，定与盗窃事件有关联，于是将两人捆绑逼供。据当地新教信徒称，潘洪治带领数十人，携带快枪、洋炮、燕令刀等器械，将苏胡二人捆绑殴打，并到柴河堡、康庄子等处教会讹诈钱财一千九百余吊，不纳钱财的信徒遭到殴打并出逃避祸。^④经过官方调查，苏崇志、胡俊明二人并无参与盗窃行为，予以保释；

① 同上，第1903页。

② 同上，第1903页。

③ 《总署收法国公使施阿兰函 开原县天主教民与耶稣教民不相安请飭持平查办》，光绪二十二年四月十五日（1896年5月27日），吕实强等编：《教务教案档》第6辑，第1891页。

④ 《总署收盛京将军依克唐阿函附清折 开原县天主教民与耶稣教民争案先抄录英领事馆事照会及抄单等件



查验苏崇志等人均无绑殴的痕迹，可见此为苏崇志负气之言，不足为信；捆绑苏胡二人的主要是天主教的彭司铎，与潘洪治关系不大，也没有原告可以对质。因为潘是当地教会会长，可能因此牵扯到他的头上，官方告诫以后教会不得率人传拿包括信徒在内的盗贼。关于敲诈钱财问题并无判断，不过失窃一方要求嫌疑犯赔偿损失的可能性也是存在的。

此案表面上看是偶发事件引起的两教之间的误会，但实际上是两教长期积怨的一个爆发点，条件适当的时候必然会出现双方对峙的结果。事件的最初投诉者是英国领事，抗议者是法国公使，幕后的参与人还有东北的法国主教。虽然法国公使在抗议书中冠冕堂皇地说该案“白当归地方官秉公审理”，但天主教的纪隆主教还是在事件进程中插手近来，照会清政府称“查英国领事官谢照会飭开原等县缉拿潘洪治等惩办案件，务希的地方官暂缓飭传”。^①虽案情得以大白，然过程之曲折，岂是地方官可以完全自主？

李学林案则是一桩无法辨清是非的混沌案，只有新教信徒单方面的控词。开原某地新教信徒与亲戚戏言时大概提到天主的问题，于是被仇人以辱骂天主之过投诉到天主堂。天主教信徒李文永等人遂米兴师问罪，逼索罚金三百吊，又命他宴请教徒谢罪。江继志惧其威势，暂时躲到城里避祸，为求保障他在那里加入了新教。而此时天主教徒不断到江家中搅闹，多方要挟。等到江继志回家，天主教会闻听他省城竟奉新教而勃然大怒，神父李学林派李文永等数人将江继志绑架，用锁镣拘拷，声称他信奉劣教就是与天主教对抗，要求罚金五百吊，后经人说情才减至三百吊。此案最终结果是因缺乏证据而不了了之。江继志等新教信徒的诉状可以肯定有添枝加叶的成分，可能与事实差别非常大，但也可以肯定双方的冲突也是真实存在的，决非空穴来风，若无任何摩擦是不可能出现诉讼的。据江继志自己说他曾到县衙控诉，“奈本地方官皆不敢传断，有本屯赵壁及外屯旱控皆未准，一提天主教是官皆不敢理。”^②此言有可能是真的，不论天主教和新教孰是孰非，官方惧其幕后势力怕惹麻烦的心态是显而易见的。

1896年前后东北新旧教之间的冲突除了以上几例外还有很多，如1896年12月承德县路有耶稣教民被杀，指控天主教民案；1897年5月6日开原的法库天主教与新教哄闹，砸毁耶稣堂案；5月29日康平县郑家屯因捉人引起争端，砸毁耶稣堂案等等。“此外各城寻常教案随时完结未经报明者，尚不知凡几。”^③大量的教派纷争给地方官带来了很大的困扰：“虽有地方官随事秉公审断，但一涉两教，即关两国教士颜面，教民恃有教士袒护，任意狡执，非强词夺理，即抗不录供。甚至抗传咆哮，无所不至。稍加申斥，则教士函刺交投从中阻挠，直可使中国法

呈览》，光绪二十二年五月初五日（1896年6月15日），吕实强等编：《教务教案档》第6辑，第1897-1898页。

- ① 《总署收盛京将军依克唐阿文 咨呈开原天主教民潘洪治等被控案无原告可质应暂缓传讯》，光绪二十二年五月二十二日（1896年7月2日），吕实强等编：《教务教案档》第6辑，第1904页。
- ② 《总署收盛京将军依克唐阿函请折 开原县天主教民与耶稣教民争案先抄录英领事馆事照会及抄单等件呈览》，光绪二十二年五月初五日（1896年6月15日），吕实强等编：《教务教案档》第6辑，第1900页。
- ③ 《总署收盛京将军依克唐阿文 附粘单 咨呈纪隆主教干预词讼来函情由请转知法驻京公使撤换该主教并请照会各国驻京公使勒令各国传教士照约办理》，光绪二十三年五月二十八日（1897年6月27日），吕实强等编：《教务教案档》第6辑，第1928页。



律不能行于中国之民。况词讼争端，有情理即有是非，即有胜负，势难两全。案涉两教争长，地方官投鼠忌器，寔有左右为难之势。”^①其实地方官真正忌讳的是两教派背后的政治势力，一口涉及国际关系，涉及与两个强国的交涉，清政府总会感到很棘手。

官员们也清楚地认识到天主教在两派冲突中的嚣张气焰，“以开原县现审供情而论，法库门砸毁耶稣教堂，由于天主教教民前往评理；郑家屯砸毁耶稣教堂，由于天主教教民前来捉人；奉化县之关堂咆哮，由于被控之人投入天主教，该教民等竟敢直入公堂，将看管之人带出。种种滋事皆有天主教教民开其端。”^②对此清政府感到十分头痛和反感，1897年6月27日盛京将军依克唐阿在给总理衙门的奏文中，严厉谴责法国主教纪隆的嚣张言行：

如判断不公，该教士尽可稟由法领事申呈宪台行查究办，何必于曲直未明之际，事事先代教民争论？或具军分析，或片请讯究，核其所言，诸多偏向。即入该教民前案所供情节岂尽谓之为应，而该教士不特不自责本教之人，反代申诉，意在求胜，岂是情理？谓非该教士之有意袒护，其谁信之？且该教士干预请托，除具信函之外，动辄遣一教民持名片口述，其意作何处置？如不照办，则啾啾不休。^③

最后依克唐阿要求法国公使撤换该主教，并照会各国公使，要求他们约束各国在华传教士。这样的要求和决定是完全正当合理的，也可以看出地方人员对教会的态度，在条约的范围之内还是试图严加约束。虽然有教会背后政治势力的掣肘，但清政府上下官员处理教会纷争时候多数仍能够秉公办理。种种纷争也或多或少加深、减弱或调整官方对两教派的想法，当然这一切最终还是取决于教会本身在纷争中的态度。总体而言，官府对东北新教的批评相对较少，这在一定程度上对新教的发展是有利的。

四、东北义和团运动的善后处理

（一）义和团运动对东北新教的打击

1900年义和团运动席卷全国，也迅速蔓延到东北地区，使东北成为继山东、河北等地之后运动的又一个重点地区。义和团运动之所以能够在东北地区快速发展，与东北地区的人口构成有着直接的关系，东北民众大部分都是来自于山东和河北的移民，他们与关内的亲友联系密切，这使得东北地区义和团之火迅速成燎原之势。^④当然，东北义和团运动的兴起还有深层次的原因，1896年以后根据《中俄密约》沙俄开始在东北修建中东铁路，变东北为“黄俄罗斯”的野心已初露端倪，自然引起中国官民的恐慌；而此时东北地区的基督教又迅速发展，部分传教士、

① 同上，第1928页。

② 同上，第1928页。

③ 同上，第1929页。

④ 此观点参见黎光、张璇如：《义和团运动在东北》，长春：吉林人民出版社1891年，第37页。



尤其是天主教传教士的气焰日益嚣张，民众的愤慨情绪与日俱增。这些都刺激了义和团运动在东北的大规模爆发。

义和团运动在山东地区爆发后，东北的新教传教士已经得到了消息，四处蔓延的恐慌促使他们逃离东北。部分人在俄国人的帮助下经哈尔滨到达俄罗斯的伯力市，从那里转道去了海参崴和日本，另一些人从营口乘船抵达上述地区。由于新教传教士与沈阳的官方保持了良好的关系，清政府下达反教文告被盛京将军增祺扣押了一天，并派人通知新教传教士迅速离开东北，直到他确认这些传教士全部撤离后才正式公布。^①正因为此东北新教传教士在大变局中才未受到任何人身伤害，而天主教传教士被杀者却不占少数，这也可以反映出地方官对两教态度的差异。

在义和团波及东北地区时，官府的态度对运动的兴衰起到了至关重要的作用。盛京将军增祺和吉林将军长顺对义和团态度漠然，而盛京副都统晋吕和黑龙江将军寿山对义和团则坚决支持。《奉天通志》载：“二十六年，拳匪作乱作，副都统晋吕率众附和，增祺不能阻，遂启战衅。”^②晋吕不但派兵协助义和团的反教行动，而且还曾亲自携炮带兵攻打教堂，天主教主教纪隆就在此次战斗中被打死。^③义和团在东北的行动触动了沙俄侵略利益，也给俄国出兵侵占中国东北带来了口实，俄军开始大规模向东北地区进发。义和团和东北部分官兵进行奋力抵抗，但由于实力相差悬殊最终归于失败，俄国人正式占领了东北，义和团运动在东北地区遭遇挫败。

义和团运动对东北新教的影响是巨大的，首先教会财产损失惨重：沈阳联合长老会的五处住宅、两个医院、一个女子学校和一个当地人教会被摧毁；爱尔兰长老会的住处、学校和小教堂以及英国和外国圣经公会的书库遭到严重的破坏；辽阳苏格兰长老会的住宅和医院，锦州和广宁的爱尔兰人住宅、医院和教堂也都遇到了同样的命运，重建工作任重而道远。^④

财产的损失还是次要，大量基督徒的遇害和弃教对东北新教的打击尤其严重。义和团运动爆发的消息也使东北的中国信徒四散奔逃，但他们无法像传教士一样逃到国外避祸，只能长期躲藏在高粱地和深山中。未能及时躲藏和被发现的，人都有被监禁和折磨的经历，许多人被杀，直接遇难者超过三百人，长期游荡在外的基督徒由于健康受到损害而于次年亡故的也不占少数。^⑤即便如此基督徒还是应该感到庆幸，幸亏义和团运动发生在夏天，若发生在庄稼完全收割后的冬天还不知要有多少人遇难。信徒的财产也损失严重，如在新民地区有百分之六十信徒住宅遭到焚毁，各地信徒财物的损失不计其数。^⑥信徒妻女被强占者也有很多，仅海龙城一地就有

① [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，沈阳：辽海出版社2005年，第105-106页。需要指出的是当时并非所有新教传教士都离开了东北，如爱尔兰传教士倪斐德(F. W. S. O'Neill)留在了法库，后来加入到俄国人中得以保全性命。

② 中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑组：《近代史资料专刊：义和团史料》（下册），北京：中国社会科学出版社1982年，第995页。

③ 黎光、张璇如：《义和团运动在东北》，第58页。

④ “News from the Provinces: Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 31, No. 8 (Aug. 1900), p. 428.

⑤ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p. 210.

⑥ “The Sifting Time in Manchuria: The Persecution of the Manchurian Church. Reports from Various Districts”, *The*



21 个女子被抢走。^①

义和团对信徒的处置往往带有一定的随意性，一些知名的基督徒被捕后大都难逃遇害的厄运。而普通信徒被捕只要放弃信仰和缴纳赎金一般可以保住性命，但有时也不尽然，据信徒回忆说“也有已经缴纳所罚的东西仍不能免了杀害的，因为匪徒太多，往往分不均匀。”^②“铁岭地方教友里，有的人跟了拳匪学习拳法，仍旧被拳匪杀掉的，也有已经拜佛的执照，或是义和拳执照的、或是官府给的，为了不肯花钱仍是被杀的。”^③可见义和团的参与者良莠不齐，也缺乏固定的章程和纪律，流氓无产者和蝇营求利者肯定为数不少。官府支持义和团后，对基督徒提出若干要求，比如吉林和榆树地区只要遵循如下规则中的一种或几种就可以免祸：放弃信仰，领取由衙门发放的弃教证书；在家中放置偶像，尤其是要张贴灶王爷像和门神；在义和团指定的地点烧香和崇拜偶像；通过赌博或吸食鸦片的方式证明自己不再信仰基督教等等。^④这些规则在整个东北地区乃至中国义和团兴盛的其它地区人都适用。为了保全性命，大多数被捕基督徒都放弃了信仰，坚持信仰者是很难存活的。具有讽刺意味的是，由于俄国人不骚扰基督徒，俄军侵入东北后，十字架代替了门神成为免遭俄军抢劫的标志，一些传教站开始使用十字架作为俄占区的保护性手段。^⑤意象的转变隐喻着政治力量的更迭，义和团运动在东北已经溃败，东北地区却已经无法回复到运动前的政局态势，野心勃勃的沙俄的黑手已然伸向了东北。

（二）运动后东北新教与官府的交涉

义和团运动的大风潮过后，收拾残局的重担落在晚清各级官员的肩头。1901 年到 1903 年是东北义和团善后问题的处理时间，中外双方进行了长久的谈判。谈判的一方代表是东北的地方官，另一方是传教士，东北新教方面的罗约翰、傅多玛（T. C. Fulton）和劳但理（Daniel T. Robertson）被任命为全权代表，代表英国政府与清政府进行全面交涉。

交涉的核心是赔款问题。奉天省新教主要的交涉人为傅多玛，官方代表是补用道彭英甲、候补知府李席珍和候补同知恩厚。傅多玛提交教会各种损失清单，需白银一百二十余万两，而被毁房屋七千五百余间又要抚恤银六十余万两，总计索赔银共一百八十余万两。而且所有赔款不可摊派于民，又无法向正处于财政危机的朝廷讨要，这对于混乱之后财政日蹙的东北地方政府来说实在是一笔难以承受的负担。几位官员“逐日磋商，理喻情道，无微不至”，经过艰苦的谈判，最终傅多玛终于同意将赔款数额减少至 57 万两，分三年付清。^⑥但傅多玛表示自己无法作主，需要请示营口的英国领事。英国领事最终批准了该赔款数额，但开列了约章一份，其内

Chinese Recorder, Vol. 32, No. 9 (Sep. 1901), p. 428.

① *Ibid.*, p. 427.

② [英]李理斐著，上海广学会译：《庚子教会受难记》，上海：上海广学会 1903 年，下册，第 86 页。

③ 同上，第 79 页。

④ “The Sifting Time in Manchuria: the Persecution of the Manchurian Church. Reports from Various Districts”, *The Chinese Recorder*, Vol. 32, No. 9 (Sep. 1901), p. 425.

⑤ *Ibid.*, p. 425.

⑥ 辽宁省档案馆、辽宁社会科学院历史研究所选编：《东北义和团档案史料》，沈阳：辽宁人民出版社 1981 年，第 164 页。



容略为苛刻，经再次谈判后，相对平允的约章才于1902年11月17日正式签订。

吉林省新教的代表是劳但理，官方代表为宁古塔副都统庆禄、吉林分巡道文温协和领富荫。劳但理在谈判时表现得十分精明，在法国主教与地方官商议赔款时，他绝口不提赔恤的事情，而是察言观色，伺机而动。等到天主教赔款议定后，劳但理才交出损失清单，包括全省医院、教堂以及信徒被烧毁的房间共408间，被害教民9名，以及种种其它的财物损失，共索取白银12万两。此后经过四个月的磋商，赔款减到市钱27万吊，折合银价不到9万两。合同画押之日先交钱一半，其余一半于次年冬天交清。^①1903年1月16日劳但理与文温签订《吉林庚子教案赔款合同》，吉林新教的义和团问题得以解决。

义和团运动后东北地区有关新教的赔款事宜主要为以上两宗，^②在两宗赔款的谈判过程中，传教士都作出了让步，尤其是奉天省的赔款减少了三分之二以上，这无疑大大减轻了当地官府负担。赔款问题是非常重要的，对教会来说，资金是其重建和持续发展的基础，如果没有必要的资金，受到沉重打击的教会很难恢复元气；对于东北地方官府来说，若要保证地方安定必须要有一定的物质基础，尤其是大乱之后经济发展尤为重要，如果从本不富裕又遭打击的东北省份拿出大笔资金，想要不搜刮于民实在难以做到，若搜括于民则可能引发社会动荡，而且这也是约章中不允许的。故此赔款问题是当务之急的、最为重要的一个关隘，只有解决好这个问题官员们才能够略松了一口气。

除了赔款问题外，两省的交涉合同中还包括其它一些有利于教会规定，如教徒妻女被霸占者经查明必须追回，违抗不交者按律治罪；教徒的田地房产被霸占、查抄和强买的必须返回原主；教徒在运动期间失落的房契可以补办等等。吉林的劳但理还提出较为苛刻的条款，要求吉林地方官为遇害信徒刻石立表，详述其被杀情形。石碑设在敦化和朝阳山两地，并规定了石碑样式：“高八尺二寸，宽二尺四寸，厚七寸，碑首七眼上镌奉旨字样，碑边用龙文，碑座用莲花式。座上眼八寸深，地脚用沙石打结实，外用砖瓦修改碑楼，俾使永固，而期永久。”^③

需要说明的是，在上述合同中并非所有的条款都是维护教会利益的，有些条款也明确规定了基督徒的义务，这在奉天省的约章中表现得十分明显。如约章第八条规定：“教民所欠新陈钱粮税务照章完纳，不得以遭乱借口抗不缴纳。如有故意恃教抗欠者，准地方官照例追完。至应摊官项钱，除迎神赛会，照章不摊外，其余善举及各项徭役仍须照常摊纳，以睦乡邻而遵国体。”第九条规定信徒“如有不平之事，务须呈请地方官，秉公讯断，不准私自寻仇争斗。具呈时亦不准写教民字样，违者不理；堂讯时宜遵国法，长跪听审，违者治罪。地方官宜持平办理。如

① 同上，第432页。

② 除了以上两赔款交涉以外，东北新教方面还有宁远州的美以美会赔偿案。美以美会属美国循道宗，义和团以前在东北地区仅有宁远州的两处教堂，基本上未形成传教规模，在近代东北新教传教史上也未能占有一席之地。义和团运动后得到东北地方政府的赔款额仅仅52500吊钱，合银约一万余两。参见《美以美会教案交涉赔款有关文件》，辽宁省档案馆、辽宁社会科学院历史研究所选编：《东北义和团档案史料》，第172-180页。

③ 辽宁省档案馆、辽宁社会科学院历史研究所选编：《东北义和团档案史料》，第430页。



有晓谕，亦不得单独分别教民、百姓字样。至教民如有恃教抗官干预公事者，准地方官查明实在劣迹，知会该管牧师讯知，立革出教，归案惩办。”^①这些条款看起来似乎对教会并无好处，明显占有政治优势的传教士为什么会同意签订这样的约章呢？这与以罗约翰为代表的东北传教士的传教理念有着直接的关系。罗约翰等人一贯主张用平等低调的态度深入民间，通过赢得人心的方式来吸引信徒，他们反对教会以政治力量为后盾强行传教，反对“吃教”信徒利用教会败坏基督教的名声，他们的这种言行在前文以及下文都有所提及。事实上，这种政治态度是很具理性且目光长远的理念，因为只有通过遵纪守法才能消除中国官民的仇视情绪，消除了仇视情绪才可能赢得人们的好感，赢得了民众的好感才能保证教会的发展。事实上，正是这样的态度确保了新教在近代中国东北的迅速发展，其信徒增长速度一度超过天主教。

总体上看，东北新教的议结合同要宽于天主教的合同。如对于义和团运动中的死难者，新教“教会以怨仇为主，情愿不索赔偿分文”，只要求对死难信徒家属酌情予以抚恤，^②而且“即应赔偿教民所失各项，亦愿从减折扣”；对义和团的参与者除了已经惩办的首犯外，“其余一律免究，以释前嫌”。^③而法国主教兰禄业在与吉林官员谈判时，不但要为死难信徒争赔款，而且“并牵及官绅多名，开单送请申办；被害教民亦须获犯抵偿，以相要挟。”^④两者之间形成了鲜明的对比，也大大增加了官方对天主教的恶感和对新教的好感。因此合同议结以后，地方官不但免除了罗约翰曾向官方所借三千两款项的归还义务，而且还上奏朝廷加赏罗约翰和傅多玛三等第一宝星各一座，以示嘉奖。在1902年6月24日增祺的奏折中称：“英牧师罗约翰、傅多玛在奉有年，于奉省情形知之甚悉，平日办事亦极和平，此次筹议赔偿各款，始虽索银一百八十余两，迨以奉省官民交困情形与之切实开陈，即允从减议结。且该牧师等自上年回奉后，即严束教民，不得以从前拳匪之事挾仇报复。现在天主教教案尚未议结，该牧师既知大义，又能仰体时艰，良堪嘉尚……”^⑤足见官方对新教传教士仁慈精神的赞赏和感激。

义和团运动对东北新教的打击可谓是空前的，但新教传教士能够正确地处理此后的政教关系，为新教的发展赢得一个良好的政治环境，为新教在新世纪重新崛起创造了条件。因此，对于近代东北新教传教士而言，义和团运动是一个时代的终结，也是新历程的起点，他们第一步迈得很好，这是对二十世纪的东北教会来说是值得庆幸的。

① 同上，第167页。

② 同上，第167页。

③ 同上，第166页。

④ 同上，第431页。

⑤ 同上，第170页。



第三节 东北教会初期政治环境的回应

一、以退为进：低调恭顺的政治反应

通过以上的论述和分析，我们大致可以得出这样的认识：晚清时期中国东北地区如中国其他地区一样，具有排外反教的一面；但又与诸多地区有所不同，这里的排外情绪相对较弱，官民对基督教的态度总体上较为平和。当然这只是一个宏观的总体上的认识，落实到具体问题时可能随环境的改变而千差万别。正如前述，晚清东北地区教案总数相对较少，但对于东北天主教来说，教案则较多；一个地区官民对基督教态度非常友好，另一个地方可能就很排外。这种差异固然与当地官员的态度、士绅力量的强弱、社会风气的状况等因素有着最为直接的关系，但教会自身的反应和策略也是不能被忽视的。教会若能够顺应潮流赢得民心，那么逆境也会变成顺境；相反，如果传教士一味将不平等条约作为护符、以所属国政治势力作为后盾横行乡里，那么坦途也会变得乱石横生、寸步难行。晚清东北新教传教士正是基于这样一个清晰正确的认识，谦恭低调地处理与地方社会的关系，保证了教会持续快速地发展。

（一）采取恭顺谦卑姿态迎合官府

晚清东北新教传教士处理与官府关系时的态度，在前文中已经有所提及，绝大多数时候传教士都能够保持低姿态，相对恭顺、忍让与平和。总结起来，大概可以表现在如下几个方面：

第一，注意官方礼仪，对地方官员态度谦恭。

罗约翰在与官府打交道的时候就十分注意这类问题，尤其是遇到信徒的诉讼案件的时候，他从来不去拜访官员，而只是用恭敬的语气写信说明情况。因为他清楚地知道，依照中国人的看法，在公堂上的拜访官员就等于政治高压，这无疑会让官员面子上过不去，从而引起他们的仇恨。^①爱尔兰长老会传教士司督阁（Dugald Christie）为了赢得官员的好感，虚心学习中国的礼仪。他出行和拜客的时候穿上中国式的长衫，他发现这样与中国人、尤其是官员打交道就容易得多。司督阁拜访官员时对细节考虑得细致周到，“他的信使穿着得体，骑着马执行任务。他的拜帖使用红纸，大小和风格都很合适。他从不步行出去拜访，而是骑马或乘车。接待官员来访或回访，都小心地使用正确的礼仪，为学会在各种场合使用的措辞作出了很大的努力。”^②他的努力成果非凡，司督阁逐渐为高级官员所认识和了解，官员们对外国人的蔑视也转变成为尊敬，他们开始邀请他参加各种典礼和仪式。在一次出行中，司督阁的一位朋友将他介绍给当地的最高长官，那位官员用外国人的习惯粗心地接待了他，当司督阁用中国传统的优雅礼貌的语言向他致意的时候，那官员立即改变了态度，对他的举止表示惊叹，态度也变得极其友好。^③

第二，提倡忍让宽恕，尽可能化解民教矛盾。

^① John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.170.

^② [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔·克里斯蒂》，第65页。

^③ 同上，第66页。



忍让和宽恕是教会化解民教冲突、赢得官府同情的重要手段。在民教矛盾的多数案件中，传教士一般采取的是能忍则忍的态度，如在教派冲突案中，新教教堂被砸、信徒被打的事件时有发生，而传教士一般会告诫信徒不要以牙还牙。罗约翰认为“忍耐应该被采用，以便信徒的父母朋友和雇主将逐渐认识到基督信仰的皈依者已经采取了一种并不复仇的信仰形式。”^①“为了获得有权威的中国官员的尊敬甚至中立，遭遇人量的麻烦和忍耐种种邪恶是值得的。这样我们基督教信仰的真正本质可以名扬各地。”^②

教会的宽恕之道在义和团运动发生后表现得尤其明显，奉天省教案约章第七条规定“拳匪杀害人命，教会以恕仇为主，情愿不索赔偿分文。”^③不但对遇害信徒不求赔偿，而且对教内信徒严加约束和劝导，要求他们不要为死难者复仇。1900年11月27日在营口召开的会议上教会曾通过如下决议：“基督徒不得以任何形式追捕伤害过他们的人，除非新建的市民政府号召对伤害过他们的人进行拘捕和惩罚，基督徒不得主动报复。”^④1902年5月的会议上传教士们再次表示他们不会协助信徒投诉那些凶手，同时告诫基督徒不要寻仇。^⑤东北一个名为常森的著名基督徒在义和团运动中遇害，后来他的基督徒侄子坚决要杀掉仇人替叔叔报仇，在传教士的开导下，他最终放弃了这个念头，表示宽恕了那个杀人犯。^⑥与之形成鲜明对比的是天主教的表现，义和团运动后不久，在开原、三台子等地的天主教徒“屡寻旧怨，欺压居民，并有率众绑缚官兵事情”，^⑦着实让地方官头疼了一段时间。这也可以反映出两教传教理念上的较大差异。

第三，约束信徒力避纠纷，在讼案中不偏袒信徒。

晚清东北长老会首要准则中重要的一条，就是“任何出于诉讼日的希望入教者不得入教。同时禁止那些以谋取物质利益为动机或自作主张不肯抛弃偶像的人入教。”^⑧其主要目的就是要排除“吃教”信徒，即那些并非真正信仰基督教，而是利用教会谋求利益和寻求保护的人，这些人往往会给教会带来恶劣的影响，加深民众对教会的仇视情绪。但是在早期想要完全认清和排除这些吃教者并非易事，正如传教士英雅各所言：“一个不同种类的缺陷是中国人在一些世故的事务方面有寻求外国人影响的倾向，如进行诉讼或避免官方压迫等。有时候整队的望教者只能代表他们自己，他们很快就被除名了，但是大多数时候即便认真审查仍会让这种人溜进教会，成为教会的一种缺陷和不稳定因素。”^⑨吃教者的存在往往成为教会中民事诉讼和纠纷的主要起

① John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.168.

② Ibid., p.171.

③ 辽宁省档案馆、辽宁社会科学院历史研究所选编：《东北义和团档案史料》，第167页。

④ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, The Saint Andrew Press Edinburge, 1967, p.44.

⑤ Ibid., p.44.

⑥ F. W. S. O'Neill, *The Call of the East, Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, p.66.

⑦ 同上，第183页。

⑧ J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, New York: Fleming H. Revell, 1902, p.69.

⑨ *The China Mission Handbook, first issue*, p.82.



因之一，他们加入教会的目的就是要利用教会势力谋求私利。当然导致诉讼的因素很复杂，还有相当一部分起因于社会对教徒的偏见和迫害，也有一些是单纯的民事纠纷，但无论是何种性质的一口与涉及信徒，教会就难逃干系。

诉讼对于教会来说无疑是一件棘手的事情，传教士若不介入诉讼，那么的确可能会有信徒遭到无辜迫害，使教会失去威信；若介入诉讼、通过呼吁领事的帮助打赢官司，又可能会助长某些吃教者的气焰。即便诉讼中信徒一方的确实是有理的一方，赢了官司也未必是好事情，因为这会引起民众普遍的敌意：“这样皈依者会遭到他们自己亲戚及与他有关联的人们的迫害。他们被父母打，朋友与他们断绝关系。在这种情况下的人会被解雇并遭到联合的抵制，失去大部分的工作机会。这些例子中对于诉讼者来说是没有好结果的。”^①对此传教士往往采取有限介入的方法，一方面能够不介入就可以解决的案件完全交由衙门处理，“不是由执事而是由法庭处理将这样的事务，这样可以明智地不必以教会的名义接触地方官”；^②另一方面，对于确信信徒有理却无法得到官府公正地判断的，传教士通过低调的方式参与，如私下给官员写谦恭的信件说明情况、在官员来访或传教士应邀做客的时候谈论事务等等，他们绝不直接到衙门去拜访官员指示官员如何去做，尽可能地对中国官员表示尊重。寻求领事支援的情况一般较少采用，除非矛盾激化到一定的程度，比如上文提到的教案问题、教派冲突问题，领事都介入其中，但这样的例子仍属少数。

晚清东北传教士对政治问题的低调回应，与他们对近代中国基督教的历史处境的认识有关。近代西方列强通过坚船利炮签订的不平等条约成为基督教在华传播的保护伞，但条约也存在着很大的缺陷，正是这些条约使得中国官民将教会视为西方的政治机构，这是早期教会遇到的最大的障碍。传教士中的有识之士很早就意识到这个问题，正如罗约翰所说的：“但是那条款（《北京条约》中的基督教宽容条款）被严重地滥用了，在每一个案例中外国人利用该条款进行干涉，使得皈依者陷入与邻居之间的纠纷之中，而且在案例中皈依者中的未受洗的朋友被单独卷入其中的事情并不罕见。该条款产生了更多的益处还是坏处是一个很直接的问题。这使得官方相信差会只是政治的一个部分，它坚定了一种信念，即皈依者是将自己卖给外国人，在其庇护下实际上是被置于这个条约之下。”^③因此他们努力试图消除保教条约带来的负面影响，这种低调恭顺的反应正是这种努力的一部分，应该说是具有一定成效的。

（二）利用优秀本土信徒赢得民众

晚清东北新教传教士通过恭顺的态度来去除官府的敌意，那么他们是如何处理与下层民众的关系呢？教会欲获得信徒必须赢得民心，欲赢得民心必须去除民众对基督教的偏见，欲去除这种偏见必须使民众认识并理解基督教，并通过种种方式增加他们对教会的好感。这样的过程

① John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.168.

② John Macintyre, "Mission Problems in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 31, No. 7(Jul.1900), p.348.

③ John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.172.



绝非仅靠传教士自身的力量能够完成，还需要大量优秀的中国籍信徒的协助，这一点早已为传教士所认识。^①一方面在东北的传教士数量有限，单凭他们自己单打独斗纵使日夜操劳也无法大面积地影响群众；另一方面，由于语言、文化和生活习惯习俗的差异，传教士很难深入民众，双方之间的隔膜也不是在短期内可以打破的。这样优秀的中国籍信徒就起到了重要的桥梁中介作用，凭借他们对本地情形的全面了解，凭借他们在社会中的威望和地位，以及他们的不懈努力和积极进取精神，使得新教成功地扎根在晚清东北下层社会中。当然，中国信徒的传教过程也自觉地遵循了教会的一贯准则，即低调、忍让、平和、友好和基督教的博爱精神，这些特征是东北教会能够排除障碍顺利发展的重要原因。

苏格兰长老会传教士进入东北后，中国信徒起到的作用尤为明显。罗约翰和马钦泰之所以能够在东北排除万难站稳脚跟，与信徒王静明的努力是分不开的。^②有关王静明的事迹在前文关于罗约翰的章节中已经有所提及，然语焉未详。王静明原来是一个虔诚的佛教徒，每天要花大量的时间去烧香、吃斋和祭奠；他又是一个鸦片吸食者，毒品已经深深损害了他的健康。一个偶然的时机他从北京某传教士那里得到了一本福音书，受该书的影响，当罗约翰在营口的教堂开设起来后，他就成为教堂的常客。在对基督教知识长期的学习之后，王静明毅然受洗成为一名基督徒。为了使自已符合作为一名基督徒基本要求，他克服了很大的困难终于禁绝了吸食鸦片的恶习。

王静明热心教会事业，性格温和而又坚定，具有一种坚持不懈和坚忍不拔的精神，故深得罗约翰的赏识，罗约翰任命他为营口教会的代理人。1873年太平山地区因洪水造成饥荒，民众冻饿致死者无数。罗约翰就筹措资金购买谷物进行赈济，赈济工作完全由王静明来主持。在赈灾过程中，王静明并没有将谷物立即散发给民众，而是在罗约翰的支持下开办了一个教会学校，规定只有肯送孩子入学的家庭才能得到粮食。在开始的两个月里没有一个孩子入学，因为人们认为这是外国人的一个阴谋。后来因生存的威胁还是将孩子送到学校，学校很快就爆满了，每个家庭都得到了维持生存的粮食和次年农耕的种子。除了入学儿童外，一般农民在闲时也经常听王静明布道，罗约翰也常去讲经，很快就有人批人开始倾向基督教，学校的规模也扩大了。太平山传教站最终得以建立，这也是苏格兰长老会东北地区除营口以外的第一个外部传教站，该传教站的建立王静明起到了决定性的作用。

1876年罗约翰和马钦泰到沈阳开教，大部分传教工作仍由王静明承担。沈阳的士绅和民众十分排外，用各种侮辱的语言抵制教会的传教活动，甚至伴随有人身攻击。王静明带着极大的

① 如传教士 J. Miller Graham 于 1902 年出版的 *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission* 一书中就指出利用本土传道人的诸多好处：用当地传道人最经济，可以促使外国人效率增加数倍；可以缓解当地人反对外国人的态度，成为其中的一个缓冲；有利于建立本土教会等等。参见该书第 82-84 页。

② 关于王静明的资料详见 John Ross, *Old Wang, the First Chinese Evangelist in Manchuria; A Sketch of His Life and Work*, London: The Religious tract society, 1889. 又见竹森满佐一：《满洲基督教史话》，东京：新生堂版，昭和十五年（1940 年），第 75-98 页。John Ross, *Mission Methods in Manchuria* 一书中也散见诸多相关史料。



坚韧精神与之对弈，反反复复地陈说他对基督教的理解，经过长期的努力，教会终于在沈阳站稳脚跟。1882年传教士又在王静明的协助下，在东北地区另一个反教中心辽阳建立了传教站。由于早期长期吸食鸦片中毒太深，王静明终于于1885年离开人世。王静明是晚清东北教会重要的助手和开拓者，他的辞世是苏格兰长老会的重大损失。

继王静明之后，另一位著名的基督徒开始崭露头角，那就是近代东北基督教会第一位本土牧师刘全岳。刘全岳出生于1852年，早年曾在官府衙门做掌管封印的工作。在年轻时候他就信仰了基督教，受罗约翰的赏识成为教会的一个代理人。比起王静明，刘全岳具有更高的学识，雄辩的口才和卓越的才能使得他的传教工作获得了很大的成功。刘全岳也具有符合教会要求的良好的品质：为人谦逊，长期在王静明手下工作毫无抱怨；性格坚韧，曾遭劫匪绑架却毫不在意。正因为此，他于1896年6月被沈阳教会任命为近代东北新教第一位中国籍牧师，那时他信仰基督教已经超过了二十年。1897年英国长老会举行大规模的庆典，刘全岳被推选为中国东北教区代表出席，期年始归。英国的先进制度给他留下了深刻的印象，大大开阔了他的视野。^①1919年年事已高的刘全岳退休离任，但仍热心于教会事业，直到1940年去世为止。在他的熏陶下，其子女仍亦是教会重要助手，在教会医疗方面做出了一定的贡献。

东北传教士还得到了一个带有传奇色彩的中国信徒，那就是盲人常森。^②常森原是一个生意人，但品行不端，赌博成性，而且信仰一种名为混元道的民间宗教。在三十多岁的时候，他得了严重的眼病而双目失明。此时苏格兰长老会传教士司督阁医生正在沈阳施医布道，人们盛传他有使盲人复明的高超医术，37岁的常森就前往医院求诊。在路上他遭到了一伙土匪的抢劫，只好一路乞讨冒着严寒走完120里的路程来到医院。司督阁并没有因为常森身无分文和衣衫褴褛而厌弃他，免费为他提供食宿和医疗救助。常森的眼睛已经没有复明的希望了，但却为传教士的爱心所感动，很快就接受了司督阁向他灌输的基督教知识和理念。一个月后出院时，他要求传教士魏雅各为他施洗，魏雅各觉得时间尚短，仍需要考察，就让他先回家乡，并承诺以后一定到他的家乡看他，到时候再决定是否为他施洗，常森只好失望地回到家乡太平沟。

三个月后，魏雅各巡游至太平沟，发现该地居然有几个人信仰了基督教。原来常森回家后每天不断地向全村的人宣扬基督教，虽然人批人反对和抵制他，但还是有一些人接受了他的宣传，从前与他一同修炼混元道的几个人最终都转向了基督教。魏雅各在太平沟住了几天，对要求洗礼人进行了考察，最后为包括常森在内的9个人施了洗礼。受洗之后常森将全部热情投在传教事业上，经他个人引导入教者达数百人，仅四平街一地五年中就有170人受其影响入教。常森还学会了盲文，通过阅读盲文《圣经》记住了新旧约全书的大部分；教会又将他送到北京

① J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, p.90.

② 有关常森的资料详见 Goforth Rosalind, *Blind Chang, Missionary Martyr of Manchuria*, Grand Rapids, Zondervan Pub. House, 1943. 另可参考[英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第57-62页；[英]李理斐著，上海广学会译：《庚子教会受难记》，第78页；Dugald Christie, *Ten Years in Manchuria: a Story of Medical Mission Work in Moukden*, Edinburgh: Religions Tract and Book Society of Scotland, 1894, pp.28-30.



的教会盲人学校学习，基督教知识得以加强。常森性格刚强，却知错能改，一旦有人指出他的缺点和不足他就会立即改过。以上种种使常森获得了“小保罗”的美誉。1900年义和团运动在东北兴起，常森为了挽救其他信徒而向义和团白首，卒被杀害。后信徒专门为常森修建纪念祠一座，以彰显其事迹。

王静明、刘全岳、常森只是晚清东北教会优秀信徒的代表，事实上大量的信徒在默默的行动中推动了教会的发展。正如罗约翰所言：“满洲的基督徒永远都是传道者，无论他在哪里，白天还是黑夜，都准备向乡亲解释基督教真理。不论他的乡亲是友好还是敌视，感兴趣还是冷漠，也无论他们谴责他变成了一个‘外国人’，还是尊敬地待他为‘先生’，他都会这样做。”^①信徒的这种推广基督教的动力来源是多重的，他们对基督教的宗教热忱应该是最基本的，但其它因素也不可忽视，如新教善于接触民众的开放性的特点、传教士的示范作用等等，也起到了很大的作用。相对而言，天主教则相对内敛，礼仪严格保守，且在近代中国带有更多的政治意味，故此其信徒缺乏新教信徒那样的活力。新教信徒在推广基督教的过程中，实际上也潜在地贯穿了东北新教本身的传播理念和政治意识，低调的政治态度和明智的教会决策最终将会将东北教会导向本土化，其主体力量正是我们提及的这些中国信徒。

二、润滑剂：教会早期医疗救济事业

（一）医疗活动为东北新教带来机遇

自1835年美国传教士伯驾（Peter Parker）在广州开设第一所博济医院以来，医疗事业一直是传教士推动基督教在华发展的一个重要手段。近代中国凡有新教教会存在的地方，几乎都伴随有医疗传教士的身影，近代中国东北地区亦不例外。

东北新教传教士非常重视医疗事业，以爱尔兰长老会为例，截至1905年共有36位男女传教士到东北传教（不含传教士的妻子），其中从事过医疗活动的多达15人，超过总数的三分之一。^② 苏格兰长老会中的医疗传教士也占有相当大的比例，可以说医疗事业在东北基督教早期发展历史上占有举足轻重的地位。这种地位的形成具有一定的偶然因素，一个医疗传教士抵达一个地区往往会有其他医疗传教士接踵而至。然而，近代东北地区医疗水平相对落后，人们对医疗救助需求巨大，这也是医疗传教士在能够东北不断开拓的潜在原因。传教士发现通过医疗可以很容易地赢得人们的好感，上至官府士绅、下至平民百姓，一旦受惠于教会的医疗行为，就很难再激烈地反对基督教，进而会有很多人倾向基督教，最后成为基督徒。医疗活动不失为缓解民教误解和矛盾的润滑剂，对教会发展具有十分重大的意义。

爱尔兰长老会最早派往中国东北的两位传教士之一的很德就是一位医生，在来华之前他曾接受过系统的医学训练，且具有丰富的行医经验。1870年4月很德在营口开设了一个诊所，第

① John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.78.

② 数据来源：D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.230.根据东北爱尔兰传教士名单统计。



一天就有5个人求诊，第一个月有667人得到了治疗，第二个月病人达798人，其中347人是新病例。^①同年发生的天津教案使很德的医疗活动一度受到影响，但很快就得到恢复。很德医治了各种各样的病人，大多数都取得了令人满意的效果，他很快就赢得了人们的尊敬和好感。人们通过各种方式表达自己的谢意。一些人赠送礼物给医生，比如一个人的礼物是七磅的小驴肉，另一个人的礼物更为丰富，包括肉饼、月饼、猪肉、海鲜、肉馅等各种食品。^②另一些人家境贫寒，他们就用劳动来报答医生对他的救治。曾有一人手臂严重受伤，很德为他施行了截肢手术才得以痊愈。由于他十分贫困，治疗期间的几个月里很德一直为他提供饭食。此人充满了感激，病好后就到很德的院子里做各种活儿来报偿。^③更多的人则是送牌匾。很德曾用两个月时间治愈了一个腿骨骨折、胳膊扭曲的孩子，孩子的家人十分感激，他们雇佣了乐队，吹吹打打送来一块精致的牌匾。^④牌匾的宣传效果极好，可以使医生迅速获得附近居民的信任，因此很德欣然接受了它。事实上赠送牌匾是中国人对医生表达谢意的最常见的方式，苏格兰长老会传教士司督阁医院收到的牌匾多得已经无处可挂了。^⑤

爱尔兰长老会另一位传教士高积善也是一位医生，1899年前往吉林和长春两地施医布道。当时的吉林城是东北地区反教力量最强的地区之一，西方人勉强可以到该地参观，但想要居住几乎是不可能的。高积善能够在吉林立足，医疗活动起到了关键性的作用，恰如传教士倪裴德(F. W. S. O'Neill)写道的他用“手术刀打开了吉林城的大门”。^⑥高积善最初在长春和吉林两地交替行医，很快赢得了良好的名声。吉林城有一个非常富有、且具有相当大影响力的商人患了严重的眼病，他不顾别人的劝说到长春高积善处寻求医治，疾病很快就被治好了。该商人感激地称高积善为再造父母，后在吉林召开了一个持续三天的庆祝宴会，客人包括所有阶层的武官和地方官员，这个奇迹迅速传遍了全省的官员圈子，此事为高积善立足吉林奠定了基础。^⑦当然，高积善最终能够在吉林建立医院还是在宋存礼事件后、英国领事的介入下实现的，但若排除官民的反感和排斥情绪，医疗活动还是起到了最为重要的作用。1902年女传教士孔元华(Ms. Emma Crooks)医生来到吉林协助高积善工作，吉林的基督教医疗事业日趋完善。

类似的医疗传教士及其医疗活动还有很多，很多人正是出于对这些教会医生的感激而倾向基督教，最后加入到教会中来，前文提到的盲人常森就是一个典型的例子。此外传教士凭借医疗活动与地方社会建立起来的友谊往往是化解矛盾、解决问题的一把钥匙。我们知道，早期传教士在东北各地租赁房屋是非常困难的，很德初到东北时候也是如此。但不久后情况发生了转变，他在营口可以轻易租到作为教堂的房产，因为“商会若阻止交易的话，河神庙的主持将会

① Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.27.

② Ibid., p.136.

③ Ibid., p.135.

④ Ibid., p.41.

⑤ Dugald Christie, *Ten Years in Manchuria: a Story of Medical Mission Work in Moukden, 1883-1893*, p.50.

⑥ F. W. S. O'Neill, *The Call of the East. Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, p.19.

⑦ Ibid., p.21.



对商会施加足够的影响来克服一切困难，因为他是我的病人和朋友。”^①很德所说的“河神庙的主持”显然是一位具有威望的民间信仰领袖，但他居然也对基督教产生了强烈的好感，足见基督教医疗活动的影响力。

另一个例子中恰恰可以说明教会医疗活动对反教官员产生的影响。东北某基督徒家中栽种的大麻被盗，窃贼很快被抓获，但其中一个贼担心受折磨举刀自杀了。该地恰好有一极端仇视基督教的乡绅，遂乘此机会将此事告发到同样仇视教会的省级官员，于是这个基督徒代替他父亲被立即逮捕。那个官员绝口不提盗窃案件，而是追问他为何追随外国人信仰基督教，并对他施以重刑。传教士格雷厄姆拜访了那个官员试图保释那个信徒，但该官员阳奉阴违，根本不想释放此信徒。这时出现了两个转机：一是一个被长期监禁的囚徒在监狱的厨房中用刀割喉自杀，在外国医生的救助下没有死去，从而保全了官员的面子；另一件事是因该官员的过失，一家钱庄的部分资金被提走，钱庄经理服毒要自杀，若他死去钱庄将倒闭，民众就会要求官员下台或降级，多亏了教会医生的努力钱庄经理才被救活，这个官员也因此逃脱了一场灾难。最后卷入纠纷的那个信徒经过一番周折终于出狱了，显而易见这是官员对教会的一种回报。^②当然，或许他内心深处仍是反教的，但这种反教力量或多或少出现了松动。

（二）“司督阁式”早期医疗传教路线

近代东北新教传教士的医疗传教活动自觉不自觉地采用了类似的策略，遵循了共同的原则，这种策略和原则可以归结为一种特定的路线，而这种路线又以苏格兰长老会传教士司督阁的医疗行动最为典型，我们姑且称之为“司督阁式”的医疗传教路线。

司督阁是一位富有传奇色彩的传教士，他于1855年出生于苏格兰高地格伦科伊的一个牧民家庭，从小就对基督教有着浓厚的兴趣。1870年司督阁来到格拉斯哥从商，从那时起他就兼职在当地的贫民窟从事教会工作。1877年司督阁弃商从医，赴爱丁堡大学学习医学，于1881年7月以优异的成绩完成学业。此后他作为爱丁堡大学常驻医生在当地工作一年，1882年8月他携新婚的妻子踏上了前往中国东北的旅程，开始了长达四十余年在华医疗传教的历程。

司督阁抵达东北后，在罗约翰的陪同下到各地进行了考察旅行。在此过程中他了解到语言交流的重要性，遂返回营口潜心学习汉语，直到1883年春天才开始在沈阳正式行医。与其他传教士一样，司督阁也感受到来自社会各界的反教压力。他到达东北的第五天，就在辽阳的一个教堂里遭遇一伙反教暴徒的骚扰，教堂设施均被砸毁；^③司督阁的家人和助手出门时经常遭到泥巴和石块的攻击；传教士无论何时出现在沈阳街头都会有一群不怀好意的人围观起哄，一次司督阁和罗约翰散步的时候遭到密集的石头瓦块的攻击，他们赶紧全身青肿地逃走。^④司督阁

① Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.43.

② J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, pp.125-133.

③ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第43页。

④ 同上，第49页。



能够购买到沈阳的房产也是因为该房是曾死过人的无法卖出的凶宅，不然他想在沈阳找个立足之地是十分困难的。^①

但是司督阁的医疗工作还是在艰难中起步了。一开始就有人批人涌到他的诊所，多数人并非为了治病，而是跑来观看外国人。司督阁给每个人开药，但这些人转过头就将药品倒掉。随着时间的流逝，好奇三人减少了，真正的病人在增加，几件事情的发生使得司督阁的工作出现了转机。1883年夏天沈阳霍乱流行，大量民众病倒死去，这场灾难却给司督阁以施展才华的机会，在全城的中医束手无策的时候他成功地治愈了几个病人。^②另外两个案例发生在当地两位知名的商人身上：其中一个患了白内障，司督阁在院子里、众目睽睽之下施行了手术，取得了良好的效果；^③另一个极其反教的商人病危，司督阁通过手术挽救了他的生命，此人敲锣打鼓送来一幅颂扬的牌匾。^④几个成功的案例使得司督阁的盛名迅速传扬，周边地区都知道沈阳有一位外国神医，病人纷纷来求诊，此后他的工作变得顺利得多，中国人最不能接受的截肢手术也可以做了。

司督阁在东北的医疗事业打开局面后，逐渐在东北建立起设备一流的医院。后来建立起具有国际一流水平的东北医学院，培养出大批的医疗人才，开东北地区乃至中国西医之先河。司督阁医治了数不清的东北民众，留下了极好的口碑；司督阁与历届东北政要关系密切，为东北新教的发展铺平了道路。司督阁的经历在东北传教士中非常具有代表性，他的成功与他早期坚持的一些策略和原则是分不开的。

第一，保持与官方的友好关系。司督阁十分注意与官员保持联系，赢得他们的支持。前文已经提到司督阁曾用心学习中国官方的礼仪，正是这些礼仪使地方官对他另眼看待。一些官员患病后很乐意请司督阁为他们医治。一次一位官员患了当地中医无法医治下颚疾病，司督阁为他摘除了患病的骨头并移植了义牙，治疗效果非常好。那位官员将司督阁介绍给其他官员，引来许多官员前来拜访，邀请司督阁参观他们的衙门，为他们的家属治病。^⑤在治病与交往的过程中，司督阁总是彬彬有礼，谦恭有加，这又进一步加深了司督阁与官方的友谊。另一次，一个与土匪交战的士兵被子弹打中，在官员的注视下，司督阁成功地取出了子弹，这是当地中医无法做到的。^⑥这一案例使司督阁与盛京将军左宝贵建立起深厚的友谊，双方多有往来。左宝贵的妻子曾患眼疾，为司督阁所治愈，左将军一家对司督阁充满了感激。^⑦对司督阁的医院左宝贵也多有照应，有一次他还慷慨地捐赠了一块金表。^⑧随着司督阁与官员交往的加深，官方

① 同上，第 45 页。

② 同上，第 48 页。

③ 同上，第 52 页。

④ 同上，第 53 页。

⑤ 同上，第 64 页。

⑥ 同上，第 67 页。

⑦ 同上，第 83-84 页。

⑧ Dugald Christie, *Ten Years in Manchuria: a Story of Medical Mission Work in Moukden, 1883-1893*, p.30.



一旦有典礼或仪式人都会邀请司督阁参加，司督阁医院的各种典礼和展览也必邀请官员参加，双方的关系十分融洽。

第二，坚持免费医疗。早期司督阁的医院坚持免费医疗，病人无须为看病付任何费用，这一原则同样适用于官员和富商。对于这一点司督阁显得独具慧眼，他清楚地认识到向一名官员收费，同时还想做他的朋友会非常困难。那么医院所需的巨额资金从哪里来呢？这些资金的主要部分来源于爱尔兰和东北各界的捐助。医院虽然不为治病收费，却设立了捐款箱，由病人自愿捐助，其结果是医院得到比医疗收费更多的钱，连最贫困的人出于感激都进行了捐献。^①显然，免费治疗为司督阁的医院赢得了名声和实惠。

第三，培养优秀的本土医生。司督阁在沈阳行医两年之后就着手培养中国助手，他的目标是培养达到西方医生水平的优秀医生，而不是水平低于外国人的二流助手。除了病房临床实践中培训之外，还开设了化学、生理学和药剂学等课程，这已经初具了后来盛京医学院的雏形。培养出来的学生很多学到一点皮毛知识就去离开医院自行医，但最终还是有几个优秀的学生留了下来，成为司督阁的重要助手，在医疗实践中分担了许多工作。^②司督阁对培养医疗人才的工作越来越重视，这也是日后他在东北的医疗事业能够壮大发展的一个基本原因。

第四，加强医疗基础设施建设。很多差会认为医疗传教士应该满足于现状，不应过于奢求医疗事业的大规模发展，因为医疗需要庞大的资金作为后盾。司督阁对此不以为然，他坚持以基督名义做事一定要做到最好。司督阁打算在沈阳建立一座合乎规格的医院，他的想法得到了苏格兰差会总部的支持，苏格兰“儿童后援会”对此进行了资助，在东北各地的中外友人也进行了捐款。在沈阳想要获得一块合适的建立医院的地皮比较困难，但这一问题在一个地方官员的帮助下顺利解决了。1887年11月医院开业了，沈阳的众多高官和知名商人参加了仪式。医院有一个可以容纳150人的候诊大厅，三面是可以同时收治50人的病房，还有手术室、戒烟室和厨房等等。该院另设一个可以容纳15名女病人的病房，这是东北第一所妇女病房。医院建立后立即显示出其重大价值，早在1886年时的门诊记录就达10000人，手术251例，住院病人108人，新医院建立后求诊人数更是大增，每天病人超过上百人。医院不但可以做较大的手术，还专设了戒除毒瘾的病房。司督阁夫人也开始了训练和监督女护士的工作。^③

第五，坚持医疗与传教并重的原则。司督阁倾注一腔热情于医疗事业，但并不说明他不关注传教事业，作为一名传教士司督阁一直以传教为己任，坚持医疗与传教并重的原则。1893年以前，司督阁和助手曾几度到各地巡回医疗和巡回传教，但毕竟时间有限，他主要的传教工作仍在医院中进行。每天都有一名中国传道人对候诊的人群宣教，司督阁自己也传教，不断为病人解释他们心中的困惑。^④医院医生大多数都是基督徒，往往也会影响到病人。前文提到的著

① [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第68页。

② 同上，第69页。

③ 同上，第72页。

④ 同上，第55页。



名基督徒常森就是在这样的环境下培育而成的。司督阁夫人也在日常活动中对女性病人施加影响，越来越多的病人开始倾向或加入基督教。

第六，积极参与社会公益活动。司督阁除了在医院中救助病人外，对社会问题也尽力参与，尤其是在天灾人祸发生时往往竭其所能进行救助，对整个社会产生最广泛的影响力。这种救济活动并非司督阁的专利，而是各地教会共同特征，但此类救济与医疗活动联系最为密切，医疗传教士将起到至关重要的作用。

（三）与医疗相联系的教会救济活动

近代东北新教很少开设有婴堂孤儿院一类的慈善机构，其慈善行为一般要在天灾人祸的救济过程中体现出来，其中医疗传教士扮演了重要的角色。

洪水和饥荒为传教士与民众及官员建立友好关系提供了机会。第一次洪水发生在1886年的辽河流域。在营口的外国团体提供了资金，传教士和其他朋友也施行了救济。在分发救济物资过程中，传教士武师德（Alexander Westwater）因热病感染而亡。此事对东北社会的触动相当大，官民对基督教的态度有了很大的改观。^①

第二次洪水发生在1888年，此次洪水规模远远大于1886年。巨大的洪水从东部山区突然爆发，近十米深的激流冲过沈阳，淹没了以沈阳为中心的大片平原。数不清的村庄遭到毁灭性的破坏，民众死亡无数，庄稼也完全毁掉了。水灾过后是流行的热病和饥馑，无情的天灾给东北人民带来无尽的苦难。水灾中传教士的生活也受到了影响，沈阳传教士的住宅受到了大水的冲刷，但他们并不以此为意，而是很快投入到救济灾民的行列。当时的盛京将军为著名的回族将领左宝贵，^②洪水暴发后左宝贵立即与司督阁共谋救济的办法，一些临时的粥场和木板棚也建立起来。为了筹集救济资金，司督阁向英国教会呼吁，并给《泰晤士报》写信，很快得到了积极的回应，营口的外国人团体也积极捐资，一个“重建基金会”成立了，大量的救济物资被送到沈阳。与洪水相随的流行病也使医疗传教士忙碌起来，沈阳的教会医院里住满了病人，很多人被夺去了生命，司督阁最后也病倒了，不得不回家休养一段时间。^③在洪水期间，整个东北差会的精力都集中在救命救火方面，传教士都加入到救济行列，在东北民众心目中树立起极佳的形象。同时他们也赢得了东北地方官员、尤其是左宝贵的尊重，这也是教会能够在反教力量十分强大的沈阳立足的一个原因。

1894年甲午中日战争爆发，中国东北地区成为两国交锋的一个主要战场。残酷的战争带来的是破坏、毁灭和死亡，而“中国军事当局没有向伤员提供任何可行的应急措施，既无医疗队，

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.209.

② 左宝贵（1837-1894年），山东费县人，幼年家贫，年长后屡立战功，深得清廷赏识。他关心民众疾苦，曾于1885年设立慈善堂，收养老弱疾病的贫民，初办时开设粥锅两口每年存冬以一百人为限。后来逐渐扩充，增添了育婴堂、养老院，后来发展成为包括医科专门学校及附属医院在内的、收容兼职业生计的慈善团体同善堂，存在时间长达七十余年。见李蔚田主编、周克让著：《三不畏斋随笔》，长春：吉林文史出版社1993年，第21-29页。

③ Dugald Christie, *Ten Years in Manchuria: a Story of Medical Mission Work in Moukden, 1883-1893*, p.43.



也无军医”，^①于是东北的传教士主动承担起医疗救助的重担。战争之初东北民众排外情绪激烈，很多人盲目地将西方传教士视为与日本人同类的敌人，对他们充满了仇恨，辽阳传教士李雅各就被一群士兵殴击身亡。纷飞的谣言在教会中造成恐慌，沈阳及各地的传教士不得不离开其驻地集中到营口。由于营口附近发生过战斗，很多士兵选择营口作为避难所，因此东北长老会与营口其他外国人于1894年12月开设了一所红十字会医院，负责人为司督阁和戴理（Daly）医生。这个医院共有医生8名，除了两个人是来自营口军舰上的外科医生外，余者皆为传教士。为了使病人能够抵御冬天的严寒的威胁，他们以红十字会的名义租赁了几个客栈作为医院，每个医院配备4名医生，司督阁在沈阳的学生也赶来帮忙。^②人批伤兵被抬到红十字医院里，炕上和地上都躺满了人。医生们全身心地投入工作，为病人包扎、施药、喂饭，尽可能地挽救更多的生命。由于与外界隔绝药品短缺，他们不得不自己制作绷带和其它包扎材料，救助行动辛劳而又艰苦。

随着战争的延续，红十字会医院的规模不断扩大，不断有外国医生加入到红十字会医院中来，其影响也日益明显。据戴理医生的报告，营口红十字会医院1894年12月创办时只有1所，到翌年4月已发展到4所，三个月内医治中国伤兵近千人。^③战争中医生们不畏艰难、不辞劳苦、无私奉献的精神在中国官民心目中留下强烈的印象，赢得了人们的由衷的感激之情。战后皇帝授予司督阁等在红十字会中起到领导作用的医生以双龙敕书，足见官方对传教士救济工作的肯定和赞赏。^④作为一种结果，战后人们一改从前对传教士的敌视态度，基督教成为人们竞相追逐的对象，听众挤满教堂，孩子们走进教会学校，人批望教者要求加入基督教，东北新教迎来了第一个发展高潮。两者之间的联系似乎不必赘言了。

三、同舟共济：教派联合与持续发展

（一）早期东北新教教派的协同发展

晚清东北新教教会能够取得良好的进展，与新教各派合作、联合及协同发展是分不开的。早期来到东北传教的传教士大多为苏格兰人和爱尔兰人，双方不但地域相近、文化同质、语言相通，而且同属于长老会一宗，在基督教教义和礼仪方面亦无任何分歧和隔阂，更兼双方传教士的心态开放、处事宽容，故两派在众多传教问题上常常能够互相提携，共同发展，极少出现矛盾和摩擦。

正如前述，最早在中国东北开教的传教士宾惠廉是苏格兰长老会传教士，他却首先多次呼吁爱尔兰差会——而不是苏格兰的本宗教会——来开发东北，在传教利益方面他并未表现出任

① “The Red Cross Hospital”, *The China Medical Missionary Journal*, 1895(3), Vol. 9, No.1.转引靳水震：《论甲午战争时期的红十字会医院》，《湖南第一师范学报》2006年第2期。

② “The Red Cross Hospital”, *The China Medical Missionary Journal*, 1895(3), Vol. 9, No.1.转引靳水震：《论甲午战争时期的红十字会医院》，《湖南第一师范学报》2006年第2期。

③ 《译营口红十字会致谢募费并述近状书》，《申报》1895年4月6日。

④ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔·德里斯·克里斯蒂》，第100页。



何私心。爱尔兰长老会在东北开教以后，苏格兰传教士接踵而至，为了避免重叠和误会，罗约翰与爱尔兰传教士进行协商，以辽河为分界线划分各自的传教区。此后各自的传教领地不断扩大，但双方这种通过彼此协商确定传教区的传统传承下来，大致上苏格兰差会在东北东部、爱尔兰差会在西部工作。两派不仅是领土方面的划分，其它所有重要的事物也都进行了区分，因此从一开始两派的传教活动就构成一个有机的整体。^①

1891年是一个重要的年份，该年4月两派传教士在沈阳小河沿召开会议，共同建立起一个以中国人为主体和主要管理者的本土教会——“满洲基督教长老会”，马钦泰为会正，并制定了长老会章程。该会的成立使两大教派实现了形式上的联合，为教会的顺利发展开辟了更为畅通的渠道，也为二十世纪初两派建立联合会奠定了基础。^②季理斐在其著作中曾指出东北教会早期成功的一个重要原因在于“流行于整个满洲教会的协调一致精神，这种精神始于1891年苏格兰差会与我们（爱尔兰差会）联合时。”^③传教士倪裴德也认为这一联合是教会成功的一个原因。^④此后两会实现了更为密切的合作，除了在重大问题上进行协商外，还联合兴办一些教会事业，如1894~1897年两会在沈阳联合开办学道班，每年召集东北各地的传道人定期轮流培训，传授《圣经》课程，每期一个月。1898年两会召开会议，又将学道班进一步发展成为奉天神学院，是为近代东北地区高级神学教育的最为重要的机构，亦是东北神学院的前身。^⑤后来丹麦信义会传教士在东北开教，他们也积极参与到长老会开办的教会事业中，尤其是在教育领域中贡献尤为卓著，为东北新教增添了活力。

丹麦信义会传入中国东北的时间为1896年，是近代东北新教的第二大教派。信义会属路德宗，是以马丁·路德的宗教思想为依据的各教会团体之统称，因其教义核心为“唯信称义”，故又称信义宗。该宗由马丁·路德于1529年创立于德国，它的建立标志着基督新教的诞生。该宗的特点是强调《圣经》的最高权威、坚持“唯信称义”、不重视教会形式和体制的统一、保持洗礼和圣餐两项圣礼。信义宗在十六世纪传入北欧诸国和西欧部分地区，十八世纪中叶开始传入北美，1847年由德国礼贤会传教士传入中国广东，此后美国、丹麦、瑞典、挪威、芬兰等国的传教士纷纷来华传教，在湖北、河南、湖南等地建立了传教区。^⑥

早在1890年，丹麦信义会传教士就曾到湖北希望能够找到立足之处，但终未寻到合宜之地，又因传教士或其眷属患病，终无所获。1893年以后，传教士柏卫（C. Bolwing）夫妇、外德劳

① Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.54.

② 1891年东北苏格兰、爱尔兰长老会建立中国本土联合会是中国东北基督教史上的一件大事，在诸多东北基督教的史料中都有所提及，但过于简略。由于早期东北长老会档案的缺失，具体联合过程以及运作方式均无法细致了解，待考。

③ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.224.

④ F. W. S. O'Neill, *The Call of the East, Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, p.37.

⑤ 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，第233页。

⑥ 参见于可主编：《世界三大宗教及其流派》，第174-183页。



(P. C. B. Waldtlow) 夫妇、于约翰 (J. A. vyff) 夫妇、吴乐信 (O. Olesen) 夫妇和李格非 (J. C. Lykkegaard) 夫妇陆续来到东北。1896年初春, 柏卫和外得劳开始在岫岩、大孤山、凤凰城、安东、貌口、金州、旅顺等地传教。次年4月在营口与苏格兰和爱尔兰长老会商议, 沿海一带被划给丹麦差会作为传教区, 具体为从旅顺口沿高丽海湾和鸭绿江向北延伸至距离河口约四百余里的范围, 信义会在东北的传教活动正式开始。^①

东北丹麦信义会在传教规模上远逊于东北长老会, 但该会传教士比较注重传教质量, 开办的教会事业水平一般都比比较高, 尤其是在教育方面更是独树一帜。该会传教士亦积极与长老会合作, 倪裴德曾写道: “就外国工作者群体而言, 丹麦人虽然占据的领地最小, 但是比苏格兰和爱尔兰发展得都要快。虽然没有正式与长老会联合, 但从一开始信义会就与之协商问题。”^②后来长老会开办的事业中也常常能见到信义会传教士的身影, 信义会亦参与到东北基督教大会中来, 成为东北新教的重要代表。

(二) 东北新教的进一步展拓及成果

经过早期艰苦的努力, 基督教会终于在中国东北站稳脚跟并取得了较大的发展。继宾惠廉、很德、万特、罗约翰等先驱传教士之后, 又有大量传教士来到东北开疆拓土, 传教范围不断扩大, 教会事业多有兴办, 信徒数量也大大增加。

苏格兰长老会方面, 沈阳仍是重点的工作地区, 除了罗约翰、马钦泰、司督阁、魏雅各等传教士和王静明、刘全岳等中国信徒的不懈努力外, 苏格兰长老会女差会受命到沈阳工作。1881年女传教士帕瑞蒂 (Ms. Barbara M. Pritty) 小姐抵达沈阳, 并于次年开办衣食书籍全部免费的女子寄宿学校, 东北地区的女学由此萌芽。女差会除了办学以外, 还从事访问家庭妇女、训练女传道人等工作。1896年女差会又派遣一些女医生来东北开设并主持妇女医院, 在沈阳的有何小姐 (Ms. Mary C. Homer)、昆小姐 (Ms. Ethel L. Starmer) 等人, 其他女医生分布在东北各地, 在妇女医疗、尤其是产科方面贡献颇大。^③辽阳是另外一个重点传教区, 罗约翰和王静明从1882年开始经过长期的努力才得以立足。1890年德教治 (George Douglas) 夫妇来到辽阳主持教务, 并兼管男女学校。同年吴阿礼夫妇从海城来到辽阳, 行医布道。辽阳的妇女医院和女传道训练所在这一年也建立起来。

海城也是开教较早的地区, 1876年马钦泰进入海城建立教会, 他从营口移居那里主持教务达30年之久, 直到1905年在海城去世。1886年传教士吴阿礼从烟台移居海城, 加入到马钦泰的行列。同来东北工作的还有传教士武师德。随着传教士的不断加入, 1886年前后东北新教力量得到加强, 基督教开始迅速向北方和东方传播, 主要传教站大部分沿铁路而建, 数年后已经达到伸展于辽河与朝鲜之间的当时盛京省所有边界。^④一些主要传教区的开教时间如下: 买卖

① 汤清:《中国基督教百年史》, 香港: 道声出版社1990年再版, 第314页。

② F. W. S. O'Neill, "The Outlook in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol.43, No.8 (Aug.1912), p.450.

③ 汤清:《中国基督教百年史》, 第354页。

④ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.207.



街 1886 年, 开原于 1887 年, 海龙城 1893 年, 兴京 1894 年, 铁岭 1895 年, 魏雅各、英雅各等传教士在开教过程中功不可没。从 1891 年开始苏格蘭长老会传教士经爱尔兰长老会同意开始向吉林省北部进发, 在那里杨医生 (Thomas Young) 和传教士劳但理做了先驱性的工作, 他们最初在双城堡建立了中心, 接下来是阿什河。由于遭到吉林满族官员的抵制, 教会在吉林省的增长要比盛京省慢得多, 但经过长期的努力到二十世纪初传教站沿着北新城到蚂蚁河河口已全线扩展, 在每一个大小城市都建立了传教点。他们对黑龙江的传教活动也在计划之中, 已经有许多有待鼓励和组织的皈依者散布在那里。^①

爱尔兰长老会早期的传教范围大体是当时的盛京省以及吉林省的西部。盛京地区的营口继很德、万特和盖雅各之后, 1884 年和 1885 年分别有萧牧师 (W. Show) 牧师夫妇和傅多玛夫妇到来协助工作, 1894 年又有伊约翰 (John Keers) 来营口主持教务。当时营口教区范围南及旅顺口, 北方纵深三百里, 海城、盖州、大石桥等教会是其下属教会。随着东北爱长老会传教士数量的增加, 1895 年萧牧师在锦州成立第二教区, 属地在山海关和广宁之间, 包含了义州、大凌河、锦西、沙后所等属会。1891 年 T. L. Brander 到锦州主持医务, 次年很维礼 (W. Hunter) 到锦主持教务、尼科尔森 (Ms. S. Nicholson) 小姐到来开办女学。后又有伊约翰夫妇、梅宝珍 (Ms. M. McNeill) 小姐在锦州工作。1887 年傅多玛从营口移驻沈阳成立传教站, 范围大致在沈阳城西以及西北部, 沿及数百里。后傅多玛与罗约翰主持神学院, 其妻子亦主持沈阳的女学。1888 年广宁也成立了传教总站, 该站著名传教士孟宗元 (John Omelvena) 擅长教学, 开办的男女学校为东北各界培养出大量的人才。另一传教士李术仁 (Livingstone Learmouth) 医生与妻子主持新民医院, 不但疗救了大量病患, 而且培养出许多医疗人才。1891 年广宁和法库分别开教, 主理者分别为很维礼和倪裴德, 他们在教会教育方面都下了不少的功夫。

爱尔兰长老会在吉林省开教的时间较晚, 最早为 1889 年, 该年盖雅各和高积善到长春设立总站, 次年纪礼备到来, 再次年是丁滋博 (R. J. Gordon) 医生夫妇, 长春周边地区都设立了教堂, 属会有伊通、农安、八面城等教会。1891 年高积善到吉林城施以布道, 曾遭遇激烈的抵制, 艰难地站稳脚跟。同年孤榆树亦成立总站, 该地传教士中以米德峻 (W. Miskelly) 最为著名, 同样他在教育方面表现出卓越的才能。此外, 内蒙古地区的朝阳也在 1902 年成为爱尔兰长老会的传教区。^②

从东北长老会两派的发展历程来看, 前三十年中截至 1895 年为止, 各自在东北地区主要的教区扩张大致完成, 此后几年进入一个全面的发展和完善阶段。而 1894~1895 年中日甲午战争爆发给东北人民带来了沉重的苦难, 人们有求得精神安慰的宗教需求; 同时传教士在战争中对东北社会提供的无私援助和积极救助感动了一大批人, 又兼战争失败增强了国人学习外国的渴望, 而在东北的外国人最主要的就是传教士, 因此战后大批民众涌向教会, 宗教热情空前高涨。

① Ibid., p.208.

② 汤清:《中国基督教百年史》, 第 360-362 页。



传教士发现“人们一改以往对福音的冷淡态度，似乎受到力量的推动而接受了天国。”^①教会每天会遇到大量要求皈依的民众，很多人走了很远的路专门来求见传教士，传教士常常检验望教者到深夜。英雅各对此曾有描述：“在一天的旅行后你看到人群聚集起来欢迎你，你逐个要点地讲话仍有愿意听讲的听众，你遇到一群人他们说基督在他们的心中，这些事情总会让人激动。”^②受洗信徒数量由此也急剧增长，以傅多玛在广宁、新民和法库等地传教为例，1897年他个人就施洗299人，连续三年中每年教会都报告有超过2000人受洗。^③各地教会自立精神也有了显著的增长。大部分信徒自愿提供礼拜场所，他们管理自己的初级学校，他们为医院的良好工作慷慨捐赠，且明显地愿意参加教会会议的商议，他们也随时准备支持和供养自己的牧师。^④这一时期东北教会增长情况见下表：

表2-1 1896~1899年中国东北爱尔兰、苏格兰联合差会统计

	1896	1897	1898	1899
牧师	1	1	1	2
长老	17	27	37	40
执事	171	294	414	414
小教堂	104	181	246	92
教会	—	—	—	42
礼拜处	—	—	—	117
成员	5788	10255	15490	19646
初步信徒	6300	9422	8875	7126
学校	59	64	93	93
学校男生	334	626	700	784
学校女生	157	306	354	396
捐款（英镑）	261	877.10	1345	2000

资料来源：J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, p. 149.

表中用横线表示的项目代表数据缺失或数值为零，以下各表与此相同。

该时期东北基督教大发展的另一个佐证是基督教文字工作的兴起。在1900年5月东北长老会年度会议上，来访的圣经公会代表说他们在华销售的《圣经》有三分之一流向了东北。^⑤季

① J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, p.150.

② Ibid., p.151.

③ F. W. S. O'Neill, *The Call of the East, Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, p.33.

④ J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, p.158.

⑤ Ibid., p.157.



理斐也曾说过“确实许多年以来（当然战争的年头除外）在满洲售出的《圣经》和《新约》要超过中国所有的省份，其它的基督教文字工作也不落后。”^①东北教会消费数量如此之巨的《圣经》，一方面反映了东北信徒数量的迅速增加，另一方面也可以看出普通民众对基督教的兴趣的增加。反过来，以《圣经》普及为代表的基督教文字工作的兴起也刺激了教会的发展，成为教会进一步前进的重要原因，这也是季理斐等教会学者的共识。^②

早期东北传教士在文字传教方面的努力是成功的，他们在所有大的中心地区都开办了圣经培训班，使用沈阳的教会印刷厂印行统一的课程计划。培训班每年要进行考试，考试的结果令人满意。各个中心地区正式的教会学校也大量兴办，很多当地教师开始在通州狄考文（Calvin Wilson Mateer）开办的书院中受训，教学质量和管理水平均有显著的提高，甚至引起了当地官员的兴趣。在沈阳当地也开始发行教会期刊，不仅受到教会信徒的欢迎，而且作为了解西方的一个窗口，它也引起了许多进步开明的官员的兴趣。^③诸多事实表明，许多在皈依之前不能阅读的信徒，皈依后对书面语已经具备了初步的知识。一个传教士的施洗记录中记载了十年来数不清的洗礼记录，这些记录表明在皈依之前不能阅读的新信徒占百分之九十，但在他们受洗时已经学会阅读全部或部分的问答集和一些新约部分。除了个别特例外，一些文字知识已经成为信徒受洗的一个先决条件。^④一旦具备了书面文字能力，信徒也就可以独立地阅读《圣经》等教会发行的文字材料，教会的文字布道工作也才真正能发挥实效，进一步促进教会整体上的发展。

本章小结

以上我们就 1867~1900 年中国东北教会的政治处境与应对措施进行了探讨。从前述内容中我们可以看到，新教传教士在早期进入东北时，遇到了与中国内地同样的情况，即他们也遭遇到来自民众、士绅、官府等社会各阶层的敌视和抵制。东北地方官府因担心发生教案引起纠纷，对教会大都比较宽容，但保持高度警惕。部分官员对教会态度友好，少数官员对教会态度强硬，在官方态度的暗示和影响下，东北民众对基督教的态度在不同区域和不同时段上也存在差异。总体上看，由于近代东北地区地广人稀、移民众多、儒家文化根基薄弱、吸纳包容能力较强等诸种因素，东北社会的反教力量比起内地相对较弱。

东北地方官府秉承清政府一贯的羁縻原则，在处理教案问题时大致能够持较为客观和相对

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.224.

② 季理斐在其著作中称东北教会取得成功“还有一个重要原因即基督教普通文字材料源源不断地流向满洲各省，甚至从最早的日子就开始了。”参见 D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.224.

③ J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, p.157.发行期刊的具体名称仍需考证。

④ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.224.



公正的态度。而东北新教传教士也十分注意传教策略，他们大都保持低调与忍让的态度，极少与官府和民众对抗。他们通过各种方式谦恭地与官府接触，逐渐消解了多数官员的反教情绪；他们利用优秀的本土传道人，努力辨别和排斥吃教者，扩大了基督教在民众中的影响；他们广泛开展火荒和战乱的救济活动，缓解了人们的排外情绪；教会开展的医疗活动效果尤其明显，极大地赢得了官绅民各界的好感。种种有利条件促使东北基督教在十九世纪末有了很大的发展，具体表现为教会信徒的增加、教派联合的实现和教会体系的形成。

王成勉教授曾经指出，从政教关系的角度看，十九世纪基督宗教在华宣教，基本上就是中国官方和教会一方政教观的冲突。在遭遇打击的时候，传教士往往会诉求于自己的国家，保护自身利益，于是两种政教观的冲突很快就上升为国家与国家、民众与教会之间的对立和冲突。^① 笔者大致赞同这个观点，无论近代中国其它区域还是东北地区，政教矛盾的主要原因确实是因为政教观的冲突。但是在具体实践上，不同地区或不同教会的应对策略还是存在差异的，并非拘泥于诉求政治力量庇护一种模式。诚如陈方中教授指出的，传教士与中国官方来往时，对华立场并不一致，有采取极端敌对态度的，也有善意和平相处的；中国官员的态度和应对，也是传教士采取何种策略的重要考虑。中国政府与传教士之间的交涉，双方都带有一些责任。^② 近代中国东北教会恰是如此，新教传教士及其信徒大都保持低调友善的态度，这也使官府对新教教会另眼看待，政策较宽；而天主教传教士和天主教徒的态度则相对骄横跋扈，引起官民强烈的反感。近代东北天主教教案的数量远远超过新教，这一事实就可以说明一些问题。东北新教与官府的这种关系，也可视为东北新教不同于东北天主教和诸多内地新教的重要特点。

① 王成勉：《政教关系——研究基督教在华史的重要途径》，吴梓明、吴小新主编：《基督与中国社会》，第6页。

② 参见陈方中：《法国天主教传教士在华传教活动与影响（1860-1870）》，台北：师范大学历史研究所博士学位论文1999年，转引王成勉：《政教关系——研究基督教在华史的重要途径》，吴梓明、吴小新主编：《基督与中国社会》，第9页。



第三章 二十世纪前三十年东北教会的机遇与发展

第一节 二十世纪前期东北政局与基督教

伴随着义和团运动的汹涌浪潮历史的车轮驶进了二十世纪，血与火的开端似乎预示了血与火的时代，此后半个世纪里中华民族经历了无数次兵连祸结、动荡多舛的考验，作为中华民族一部分的东北人民也难逃坎坷的命运。从新世纪初到“九一八”事变前的中国东北正处于一个转型时期，俄国、日本、清政府、奉系军阀等不同政治势力纵横捭阖，交替控制东北，整个社会动荡不安。这一时期的东北新教也随着社会变迁进入了一个新的发展阶段，在这个阶段里，既有机遇也有挑战，既有挫折也有发展，总体而言，东北新教变得更加成熟、更加完善，一个本色化的中华基督教会逐渐展露雏形。

一、新环境下教会的发展态势

（一）恢复与增长

二十世纪最初的几个年头是东北基督教的恢复时期。义和团运动一度使东北新教教会陷入消沉：教会设施大量毁坏，教会财产大量流失，大批信徒脱离教会，留在教会中的信徒精神状态十分消沉，很多人抱怨教会给他们带来了财产损失。义和团运动在教会和社会之间也犁下了一道鸿沟，正如传教士英雅各所言：“先前有大量的人或多或少受到我们的影响，对福音有着程度或大或小的理解。现在这些人害怕承认与我们的联系，长久以来就没有望教者愿意向前。”^①东北地区地广人稀，传教士必须经常到各地巡回布道才能收到成效，但是义和团运动后的两年里东北局势仍然动荡不安，抗俄群众与俄国军队的斗争在各地持续不断，蜂拥而起的土匪到处肆虐，巡回布道工作受到影响，教堂被毁或作为兵营被占据，房价上涨也使教会代理人租不起房子。^②另外战乱导致人口不断流动，大大减少了教会追随者的数量。^③

如果说义和团运动对东北教会还有些益处的话，唯一的表现就是信徒质量有所提高。在生与死的考验面前，对基督教不够坚定的信徒纷纷放弃信仰，大量以“吃教”为目的的望教者开始远离教会，这时的皈依者大都是对基督教真正信仰的人。他们具有相当的勇气，因为谁也难保刚刚发生的触目惊心的一幕不会再度发生。教会自身也对内部信徒进行了整肃，从1900年11月到1902年5月，东北新教多次召开集会讨论义和团运动的善后处理问题，其中重要的一项就是商讨对运动中叛教信徒的处理办法。最后，引诱教会成员脱离教会的信徒被逐出教会，

① James W. Inglis, "Notes on the Situation in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 36, No. 5 (May. 1905), p. 253.

② *Ibid.*, p. 253.

③ 1903年东北长老会信徒总数为12064人，三年之间增长仅两千左右。数字见王正翔：《关东三省教会史略》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1915年第2卷，台北：中国教会研究中心、橄榄文化基金会联合出版1983年，第95页。



那些暂时弃教的信徒也受到教会纪律的处分，义和团运动中他们大都通过祭拜过偶像或接受官方证书的方式逃过了劫难。^①教会中的剩余信徒大都对教会表现出相当的忠诚。

义和团运动后，野心膨胀的沙俄占据了东北，成为实际的殖民统治者。东北教会略微受到一些限制，但总体上阻碍并不严重，或者说这种阻碍还没来得及扩展日俄战争就爆发了。1904~1905年的日俄战争给东北教会带来了机遇，东北教会通过战灾救济活动重新赢得了民众的好感，这场战争成为东北教会发展的一个转折点。^②以此为契机，受韩国教会的影响，1908年东北新教掀起了大规模的奋兴运动，这场运动促使东北新教走出了义和团运动的阴影，迎来了第一个发展高潮。^③1910年冬东北爆发大规模的鼠疫，虽然持续近半年的鼠疫打乱了正常的社会秩序，传教活动多少也受到一些影响，但因教会积极主动地参与防疫救助活动，赢得了社会各阶层的尊重，威信得以建立，这对教会发展而言无疑具有重大意义。^④

1911年的辛亥革命推翻了满清王朝的统治，建立起共和制的民国政府，中国开始走向一个新纪元。但是由于种种历史条件的限制，辛亥革命并不彻底，革命果实很快被袁世凯所据有，混乱的军阀时代从此开始。就东北地方社会而言，革命后进步势力并没有产生很大的影响，而是赵尔巽等旧官僚以革命的面目出现，改头换面地把持了地方政权。这种换汤不换药的“革命”方式在全国各地很普遍，也无法促使民间社会发生巨大的变革，因此辛亥革命对东北社会的影响远远小于前述的若干政治事件，甚至可以说在很多乡村社会基本上未产生什么影响。不过民国伊始，在形式上多少会进行一些革新，社会舆论多少会有所变化，尤其那些对共和体制抱有幻想的知识精英更是积极地提倡社会变革，这样基督教所处的政治环境也会相对宽松些。宗教信仰自由的条款也被写入民国宪法中，这对于禁锢了几千年的中国社会而言实为破天荒之举，新教其它教派能够在1911年以后传入东北与此不无关系。另外，共和体制源于西方，而基督教又是西方社会的代表，因此也被视为新事物受到关注。东北信徒庄振声曾写道：“自民国肇造，人心思变，一般官民，咸以基督教为新社会之代表，多相亲善，地方慈善举动，或特别演说会场，常相过从，互为观摩。教会亦开诚相接，于社会改良事业，多所服务，若吗啡疗养所、妇女天足会、学校体育会、筹备青年会等。”^⑤

① Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.45.

② 关于战争救济的内容详见本章第一节第三部分。除了救济活动本身赢得信徒外，战乱带来的痛苦使人们有寻求解脱的精神需求，也是民众积极入教的重要原因。

③ 1908年东北长老会系统的信徒数达19446人，¹与1899年的19646的信徒数已经相差无几，而1909年信徒数则达到21256人，远远超过了义和团运动以前教会最高信徒数。1908年当年受洗信徒数3946人，为东北长老会二十世纪前30年中当年受洗信徒数之冠。以上数字见：“Report from Three Denominational Group, Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1915, p.245.表格。（该表格数字只列举到1913年，但根据两年后东北教会人数下降的趋势可判断1908年为30年中受洗人数最多的一年。）关于东北奋兴运动的内容详见本章第一节第三部分。

④ 1910~1911年的鼠疫使交通受到影响，教会的传教活动自然不能正常进行，不过从东北长老会统计数字看，1910年除了领圣餐人数和新入教人数分别下降892人和755人外，其余都未有太大波动，人数减少的部分在次年也得到了恢复。以上数字见“Report from Three Denominational Group, Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1915, p.245.表格。关于东北鼠疫的内容详见本章第一节第三部分。

⑤ 庄振声：《关东教会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1917年第4卷，第47页。



从信徒数量变化上看,1911年以后的几年里皈依者人数早稳定上升的态势,1915年时达到顶峰,信徒总数超过了三万人。^①虽如此我们也很难将信徒数量的增加归功于辛亥革命,事实上义和团运动以后东北新教的信徒一直处于上升态势,转折点出现在1905年和1908年,而非1911年。东北教会在这一阶段的快速发展是种种合力作用的结果,如教会有效的传教策略的实施、赢得民心的救济活动的开展、与官府保持良好关系、社会动荡使民众精神需求增强等等。辛亥革命带来的积极影响也是存在的,但应该是诸因素中较弱的一方面,其影响力也难以持久。传教士倪裴德曾写过如下文字:

共和主义一度对教会生活、工作等方面产生了显著的反射性的影响。人们非常希望出现一个具有政治公义和进行彻底社会改革的新天地,但是这些希望很快就消退了。摆脱外国控制和支持而独立、使基督教更具有中国色彩的相关运动,也逐渐失去了许多先前的力量。阴险而又根深蒂固的社会罪恶在新政权下以更糟糕的形式展现出来,先前那种缺乏生气的状态和失望情绪重新回归教会。在这旧道德被打破、新道德还没有壮大到同样实力的时期,在教会和社会中可以感受到同样强烈的社会转型期的困难。长期以来教会通过促使个人反抗社会压迫等救济活动赢得的声望大部分已经消逝了,教会作为新时代的征兆和与共和国领袖相联系的声望现在也微乎其微。外来的吸引力大大削减,基督教现在主要靠纯粹的精神吸引。^②

从某种意义上讲,倪裴德的言论也不无道理。辛亥革命的成功和民国的成立并未解决中国社会的深层次问题,也没有改变中国的旧道德旧传统,社会转型期往往会有更多的问题浮出水面,不仅教会,当时整个中国社会对革命的失望情绪也是很普遍的,这才有后来新文化运动的发生。而教会本身在民众心中也逐渐失去了以往西方先进力量代言人的形象,新时期民众也对宗教也有了更深入的思考,精神需求渐渐成为皈依的主要原因,而非其它因素。这其实是基督教走上正常发展道路的一种表现,教会也变得更加成熟。

(二) 徘徊中的机遇

1915年是东北新教发展的又一个转折点,从这一年起东北主要三宗派的信徒人数开始持续下滑,这种态势一直持续到东北沦陷时期。为了更好地说明1915年以后东北教会情况,我们不妨通过图表的方式来考察。下表为1910~1926年基督教关东人教会人员的变动情况,与之对应的折线图清晰地显示出16年间东北新教主要教派的兴衰变化。

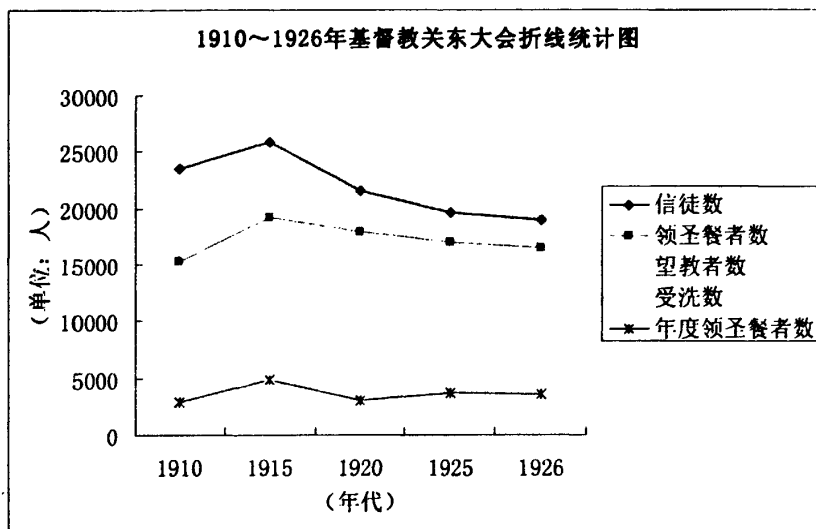
① 1915年东北人教会公布的信徒数字为25776人,因关东人会由爱、苏长老会和丹麦信义会组成,故这个数字代表的只是这三个教派的信徒总数。1915年前后东北其它教派有些尚未传入,传入的教派此时势力也非常小,无法与上述三教会相提并论,信徒数字也缺乏史料记载。以上数字见: Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, London: World Dominion Press, 1928, p.59. 表格。

② Margaret Bronson Weir, *Andrew Weir of Manchuria*, London: J. Clarke, 1936, p.149.



表 3-1 1910~1926 年基督教关东大会统计表（附对应的折线图）

年代	1910	1915	1920	1925	1926
信徒数	23507	25776	21557	19628	18960
领圣餐者数	15207	19171	17906	16973	16444
望教者数	6251	5060	3897	2784	2719
受洗数	2923	1209	626	932	740
年度领圣餐者数	2863	4873	2957	3620	3563



资料来源：本图表根据 Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p. 59, p. 60.

从以上图表中我们可以看到，1915 年关东大会信徒总数为 25776 人，到了 1926 年则减少到 18960 人，11 年间信徒减少了 6816 人。1920 年和 1925 年各项指标略有起色，但总体上未能挽回衰势。而从望教者数和受洗人数来看，从 1910 年开始教会就已经暗含危机，一直呈下滑趋势，直到 1915 年其它指标也开始随之一同下滑。跟据关东大会 1929 年的报告，在过去的十年里信徒总数下降了 20%，平均每年下降 2%，平均受洗的人数还不及前十年平均数的一半，尚不能弥补死亡、移民或其它原因带来的损失；^①虽然长老会中中国牧师数量增长了一倍，但男女传道人下降了 35%，传教士人数也有所下降。^②那么究竟什么原因造成了这种信徒人数的变化呢？考察一下当时东北教会所处的政治环境这个问题其实并不难理解。

① “Effects of Five Years Upon Chinese Church”, *The China Mission Year Book*, 1929, p.208.

② *Ibid.*, p.209.



1914年8月第一次世界大战爆发,英国是主要的参战国家,作为英国所属宗派的东北长老会不可能不受影响。^①一方面西方差会资金人为减少甚至中断,“自欧战发生,金价陡落,传道西款,大受影响”,^②这就给依赖西方资金的东北教会以沉重打击,各项教会事业运转艰难,包括教会牧师传道人的薪水开支都成为问题。另一方面,一些传教士因战争回国,留下的很多也将注意力集中于战事,教会的核心骨干人才缺乏,这也大大不利于教会发展。此外,一战深刻地影响了中国民众的社会心理,改变了一批人对西方国家和西方文化的态度,这种变化又反作用在西来的基督教上,产生了一定的负面的影响。教会人士对此亦有清醒的认识:“复以欧战延长,同种操戈,耗财杀生,莫此为甚。浅见士大夫,或以为不道德行为,不无阻碍于闻道。”^③这种现象也是可以理解的,二十世纪初以梁启超为代表的大量中国知识精英以西方社会为榜样,将西方文化抬到很高的地位,而一战的爆发破碎了他们对西方文化和制度崇拜的迷梦,西方社会文化受到严重的质疑,作为社会文化一部分的基督教受到牵连也是正常的。

第一次世界大战整整持续了四年,战后欧洲经济的低迷状态又持续了很长一段时间,使得东北教会信众人数在1915~1920年间持续下滑。除了欧战因素外,这一时期东北社会政治较为动荡,张作霖与其他地方军阀不断争夺东北的统治权,直到1919年奉系军阀的地位才得以确立。转型期的社会动荡往往造成秩序的失范和道德的沦落,这也会作用到教会身上。“唯因政局叠变,民德日衰,社会罪恶,日益深重,至民教之感情,反行淡薄。”^④“教友信德衰亡这有之,背道而驰者有之,烟酒会之消灭矣,结果会之无声矣,礼拜人减数矣,查经班冷淡矣。牧师退职而不继聘,学校停办者未复兴,支会裁减者十七,督会取消者有五,至于捐资微寡,岂因囊涩?传道无功,敢言心拙?”^⑤这些言论在一定程度上也反映了当时教会式微的内部原因,社会的影响和民众的态度是很重要的一个方面。

到了1920年,欧洲国家的正常秩序得以重建,西方差会的来款有了一定的增加,东北教会的自养运动也有了相当的进展;而此时张作霖完全掌握了东北政权,东北社会出现了暂时的相对的安定。这些因素使得1920年东北大会信众人数下降速度略微趋缓,年度领圣餐者甚至略有回升。1925年又出现与1920年类似的状态,不过其原因有所不同,我们尚看不到1925年有什么对教会发展有利的政治事件发生,最合理的解释就是该年关东大会加入中华基督教会全国总会,组织体系进行了改造和完善,力量有所增强,自养运动也显露佳绩。

1925年以后东北政治紧张加剧,此前虽然爆发过直皖和直奉两大战争,但作战地点都在关内。而第二次直奉战争中由于郭松龄的倒戈,战火蔓延到了东北地区,虽然郭松龄反奉没有成功,但奉系的实力也受到一定的影响。另外连年征战使得东北经济日蹙,奉军为了筹集战争经

① 苏格兰长老会本身就是英国差会,爱尔兰此时为英国殖民地,故爱尔兰长老会亦隶属英国。

② 庄振声:《东北教会现状》,中华续行委员会:《中华基督教会年鉴》1928年第10卷,第53页。

③ 庄振声:《关东教会》,中华续行委员会:《中华基督教会年鉴》1917年第4卷,第47页。

④ 同上,第47页。

⑤ 王正翱:《东三省教会现今大概情形》,中华续行委员会:《中华基督教会年鉴》1914年第1卷,第38页。



费不断加重税收盘剥百姓。此时通货膨胀也非常严重，1927年东北纸币“奉票”与墨西哥元的比例已经从1.2:1下降到6:1，1928年甚至下降到30:1，无论信徒多么慷慨捐助教会都难以维持。而且东北大会规定中国牧师薪水只能用奉票支付，致使牧师的基本生活难以为继，不得不另谋出路。^①“不幸三年来，银根吃紧，奉币恐慌，兼之年景歉收，致捐输顿形奇拙，非特自助传道不克如前，即牧师束脩亦非常难办，以致一九二七年内，竟有十五位牧师退任。”^②

政治上的动荡也导致土匪势力的蜂起，对基督教产生一定的影响。东北胡匪之凶悍残忍素闻于天下，土匪横行也是近代东北社会从未间断的一种现象，只是在社会相对安定的时期土匪数量相对少些，动荡时期相对多些。兵与匪有时并无明显的界限，兵败即匪，匪穿上军装即兵，民无以聊生则会去从军或从匪。义和团运动后及至日伪统治的大部分时期都是东北土匪盛行的时期，尤以战乱或灾荒以后为盛。土匪势力的猖獗往往会阻碍教会传教站之间的联系，影响传教士和传道人出巡布道，危及教会财产和传道人的生命安全。早期传教士在东北巡回时遭遇土匪并不罕见，1871年传教士李提摩太到东北旅行时就曾遭到土匪的围困。^③民国成立后相当长一段时间出行都非常危险，传教士出行要选择好季节，很少人愿意在夏季高粱生长茂盛的时期出门，因为那样很容易遭遇隐藏的土匪，1918~1926年间在长春和榆树两地传教的传教士文安德就曾在夏季遭到土匪的攻击，损失了很多财物。^④1915年司督阁出行时也被劫持到高梁地里，俄国沙皇赠给他的金表被抢走。^⑤有时土匪甚至敢于公然到城镇抢劫，1914年朝阳镇教会就遭遇过土匪来袭的经历。^⑥匪患虽然不是影响东北教会的决定性因素，但至少也是一种起到很大负面作用的破坏性因素。

从以上的分析可以看出，政治变动对基督教发展有着至关重要的作用，政治往往能够决定教会的发展走向。受政治形势的影响，1915年以后东北主要教派在信众人数方面的衰势是有目共睹的，但是我们能否因此得出东北教会整体上走向衰落了结论呢？我想不能，因为许多潜在的发展因素也必须考虑进来。

就关东大会本身而言，这一时期危机中蕴含着转机，具体表现为教会体系的成熟，教会事业的完善以及本色化运动兴起。信徒人数当然是衡量一个教会的兴衰重要指标，但并非唯一的指标，还要考虑其它种种因素。在二十世纪前三十年里，随着关东大会和中华基督教会东北大会的建立，东北主要教派之间的联系与合作更加紧密，教会管理和经营日渐成熟，教会逐渐体系化。教会事业方面，传教士开办了大量的教会医院和教会学校，且质量不断提高，培养出一批人才，在社会上的影响也不断扩大，这非常有利于教会质量的整体提高。第一次世界大战虽

① “Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 58, No. 1 (Jan. 1927), p. 70.

② 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第53页。

③ [美]李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，天津：天津人民出版社2005年，第23-25页。

④ Margaret Bronson Weir, *Andrew Weir of Manchuria*, p. 195.

⑤ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第220页。

⑥ 常福田：《胡匪中朝阳镇教会》，《通问报》1914年第26期，第5页。



然造成了东北教会暂时的困难，却也逼迫教会走上了自立自养的道路，并在二十年代取得了一些成果，在本色化道路上迈进了重要的一步。即便不考虑其它方面而只看信徒人数，也要考虑移民的因素，很多时候信徒的流失跟移民潮有着很大的关联。由于政治动荡奉天省很多信徒迁居吉林北部和黑龙江地区，虽然教会名册上不再有他们的名字，但并不代表这些人完全放弃了信仰，他们可能会在适当的时机加入到该地区的新教派中。^①

就整个东北新教来说，这一时期则早上升趋势，具体体现在教派的增加和信徒绝对数字的增长。据教会统计 1928 年已经有包括男女青年会在内的 11 个教派初具规模，^②男女传教士共 268 人，传教站 30 个，受餐信徒总数达 26768 人。这些教派大都传入东北地区不久，开办的教会事业较少，总体实力相对较弱，但其发展势头迅猛。以东北地区的韩国移民信徒为例，1912 年加拿大籍和韩国籍长老会牧师才开始在东北的韩国移民中传教，到了 1927 年前后韩国籍受餐信徒已经达到 4574 人。^③当然这是一个比较特殊的现象，不过教派数量的增加，教会工作者的增多，对教会增长无疑是有利的，即便不能在短时期内达到很高的水平，在整体上也可以将东北教会推进了一步。

虽然东北教会遭遇到种种阻碍，但这一时期整个中国都处于动荡状态，其它很多地方所受的苦难并不比东北教会少。东北教会或许还应该庆幸，由于东北军阀的阻隔，二十年代遍及全国的声势浩大的非基督教运动并没有波及到东北地区，这在无形中减轻了东北教会的压力。东北传教士也清楚地认识到了这一点：“如果没有保守主义者的屏障的保护我们免遭反教狂潮的直接影响，那么正在撼动着华中和华南的大事件（非基运动）也必将在这里回响。”^④总而言之，在动荡中全国教会都处于混乱的情况下，东北教会能如平常一样运行且在某些方面有所进步已经很难得了。

二、乱局中基督教政策的缓和

在影响一种宗教兴衰成败的诸种因素中，影响最大的或许就是来自于政权的力量，即统治者对该宗教的态度和政策。如果统治者对某宗教持敌视态度、行打击政策，那么该宗教则难以顺利发展；相反如统治者对某宗教持友善态度并大力支持，那么该宗教的发展前途想当然会比较光明。古今中外皆然。二十世纪前三十年，由于内外政治和社会环境的变迁，东北基督新教受到了支配东北的各政权的友好对待，基督教政策相对缓和，为教会发展营造了一个良好的外部环境。

① Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p.34.

② 传教士列举的这 11 个教派分别为：苏格兰一致教会 (U. F. S.)、爱尔兰长老会 (P. C. I.)、英国圣经公会 (B. F. B. S.)、加拿大长老会 (C. P. C.)、美国北长老会 (P. N.)、美国南浸信会 (S. B. C.)、复临安息日会 (S. D. A.)、加拿大联合教会 (U. C. C.)、青年会 (Y. M. C. A.)、女青年会 (Y. W. C. A.)。实际上这时东北宗派远超过 11 个，有很多未被列入，有些宗派可能因为初传东北，实力尚未壮大。参见本章第二节第一部分。

③ Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p.51.

④ “Effects of Five Years Upon Chinese Church”, *The China Mission Year Book*, 1929, p.204.



（一）俄、日夹缝中的生存空间

义和团运动爆发后，素来就对中国东北抱有领土野心的沙俄，以镇压义和团运动、保障俄国侨民为名出兵，在事实上占领了东北地区。义和团运动后，沙俄拒绝履行撤兵的承诺，吞并东北之野心昭然若揭。从1901年到1904年，虽然东北地区也设有清政府的地方建制，但真正的统治者为俄国人。

俄国对东北的军事占领使东北教会感到非常恐惧和担忧。对于中国信徒而言，与众多普通民众一样，他们恐惧主要是害怕沦为亡国奴、受到俄人的欺凌和压迫，因为1900年战乱给东北造成了一定的破坏，教会也颇受影响。“1901年俄兵屯驻各城，民心异常警惕，教堂被焚，拜主无多。乃多假赁民房，彼时集会之人为数亦鲜。”^①对于传教士来讲，他们的担心更多地来自于对俄国宗教政策的忧虑，普遍信仰东正教的俄国人，能否允许东北新教的存在实在是一个未知数。为了保证教会发展不至于中断，东北传教士作了如下两方面的努力：

其一，通过对提供帮助和服务来赢得俄国人的好感。在镇压义和团运动期间，有些传教士曾对俄国的军事行动予以协助，如俄军进军辽阳时，传教士吴阿礼就作为向导伴随俄军进攻，确保俄国人安全和平地进入了辽阳。这大大伤害了中国人民的感情，却深得俄人的赞赏，作为回报沙皇赠给吴阿礼一个金质的鼻烟壶，传教士费维德（Walter Phillips）等人也受到俄国军官的礼遇。^②司督阁等医疗传教士则为俄国人提供医疗救助，从而赢得了信任。当然司督阁的医疗活动本身并无政治倾向，他对待不同种族不同国家的人是一视同仁的，尤其是在日俄战争中表现得更为明显。但他的确在事实上为俄国人提供了很大的帮助，俄人对他充满了感激，日俄战争后沙皇派人送来一块装饰着象征帝国雄鹰的金表，以及一份沙皇亲自签署的荣誉证书。^③

其二，力避介入政治事务，严守中立原则。罗约翰认为，必须让俄国人清醒地认识到“我们是怎样彻底地反对所有的政治干预的，我们的愿望就是要使中国人变成基督教民族，而不与他们的政体形式等问题发生任何关系。”^④传教士格雷厄姆（J. Miller Graham）也宣称“避免俄国人在行动中不利的批判非常重要，我们已经尽可能向他们保证我们无意干涉中国政治，我们决心尽最大努力与他们善意的看法保持一致。”^⑤司督阁的行医活动遵循的也是这个原则，虽然他时常拜会中、日、俄各方的高级官员，与不同政权的统治者打交道，但在政治上却没有任何偏袒，故任何政权对他都很欢迎。

传教士的努力取得了一定的效果，很多俄国军官对传教士态度友好，有些传教士与俄人来往密切。在东北多数地区，传教工作仍能照常进行，传教士开办的教育事业甚至得到了俄人的

① 王正翔：《关东三省教会史略》，中华续行委办会：《中华基督教教会年鉴》1915年第2卷，第94页。

② Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 52.

③ [英]伊洋·英格利斯著，张士尊译《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第123页。

④ Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 52.

⑤ Ibid., p.53.



鼓励。魏雅各曾希望英国政府与俄国签订保教条约，但此时也觉得没有必要而放弃了。^①

然而俄国人的态度并不一致，也难以持久。虽然在多数地区的新教并未遭到打击，但在有些地区也出现了一些限制。如义和团运动后传教士劳但理返回阿什河时，就被俄国人明确地告知不得劝诱人们改宗基督教。^②若干年后他回忆说：“传教士不乏与侵略者的社交接触，这些俄国人一般都很友好和有礼貌，他们同意提供银行业务和旅行方面的便利，但是当我们的目的引起他们的怀疑时，也会招致严苛的对待。”^③渐渐各地传来传教士被俄人监禁的消息，常常是由于微不足道的原因、甚至不明的原因而遭迫害。丹麦信义会在辽东半岛上的行动自由受到了严格的限制，新教和天主教传教士都在讨论俄国人是否会对东北的传教进程进行干涉。^④幸运的是，在俄国人的基督教政策还没来得及彻底转变的时候，日俄战争就爆发了。战争结束了沙俄对中国东北的独占，日本在东北的势力逐渐加强。

战后东北为日本控制时期，日本人对东北教会的态度非常友好，教会所处的环境宽松了许多。传教士魏雅各曾说过：“我们有理由相信日本人在这里的影响力将完全有利于我们基督教差会。”莫尔（David D. Muir）医生也相信“日本在基督教差会发展之路上将不会制造任何障碍。”^⑤早在日俄战争期间，日军总司令小山就派人到教会医院慰问，并给予医院 1000 日元的捐助。^⑥日军占领沈阳之后，罗约翰、司督阁等传教士与日军高级官员关系很好，他们拜访日本司令官，受到热情的接待。战后日本将军和一些会讲英语的官员经常到司督阁家里访问，表现得十分谦恭友善。许多日本兵也常到司督阁的院子里赏花，向司督阁的孩子们学习英语，在司督阁一家面前日本人那种常见的霸道和凶残似乎一扫而光了。^⑦后来司督阁为了建造新医院，从美国订购了大批木料，但是高昂的运输费用成为一个难题，得知此事后，日本驻军司令下令免费运输这批木料，为教会节省下大笔资金。^⑧

日本人对东北教会的友善和优待，与日俄战争期间传教士的战火救助活动是分不开的。司督阁后来回忆说“整个日本人占领期间，我们与他们官方的关系是最和谐的，他们对我们收治他们伤员的感激是双方持续友谊的开端。”^⑨战争中，东北新教传教士以中国红十字会代表的面目出现，集中教会医疗力量，救助了无数的伤兵和难民，其中也包括人批的日本伤员。战后日军总司令为了表达谢意亲自来访，并向司督阁医院捐赠了 1000 英镑；日本政府授予司督阁荣誉

① Ibid., p.53.

② Ibid., p.53.

③ Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, Edinburgh: Foreign Mission Committee, at the offices of the United Free Church of Scotland, 1913, p.61.

④ Ibid., p.61.

⑤ Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 54.

⑥ "Mission Work in Manchuria in War Time", *The Chinese Recorder*, Vol. 35, No. 2 (Fre.1905), p.105.

⑦ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第 125 页。

⑧ 同上，第 132 页。

⑨ Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 54.



证书；日本天皇还签署命令欲将从俄国人手中夺来的设备运到沈阳送给他，被司督阁拒绝了。^①这些足以说明日本人对医疗传教士的感激，进而对教会产生好感。

另外，分析两者之间的这种友好关系时也不能只看表面现象，还要考察其背后隐藏着的政治背景。为了遏制俄国咄咄逼人的扩张势头、维护自身利益，1902年英国与日本结成英日同盟，英国成为日本的幕后支持者。没有当时世界最强大的国家英国的撑腰，很难想象日本会敢于倾全国之兵与俄国背水一战，即使敢于一战也难说有百分之百的胜算。因此，日俄战争前后正是英、日的“蜜月期”，而中国东北的新教传教士又以英国人为主，日本人当然要与东北教会保持良好的关系，这是顺理成章的事情。由此可见，基督教会虽然表面上看是一个无关政治的社会组织，但由于传教士的身份和差会的归属等原因，还是难以摆脱种种政治力量的牵缠和纠葛，成亦由之，败亦由之。

（二）东北地方政府的友善态度

1900年以后晚清政府的基督教政策发生了彻底的改变，友好和宽容成为主流，排斥和打击淡出历史舞台。这种政策的转变在东北地方社会也有所体现。义和团运动前虽然也有些官员对教会态度友好，但不同地区总是存在程度不等的限制和打击，民教冲突持续不断；而运动后东北地方政府整体上对教会都十分友善，社会各界对基督教也较少排斥，几乎不复有教案发生。有感于此，传教士英雅各在1906年称“统治阶层和文人现在更注重培养与我们的友谊，他们日前对我们非常真诚。”^②

东北地方政府这种态度的转变，是种种复杂因素合力作用的结果，而义和团运动及其善后处理则是各种因素的根源。义和团运动促发八国联军侵华、《辛丑条约》签订等一系列事件，对清政府的打击可谓沉重至极。此后清政府彻底屈服于列强，若想保有政权不倒，除与西方保持良好关系外别无选择。根据条约大批排外官员被惩处，大量反教民众遭到镇压，这也大大削弱了敌视基督教的派别的反教力量。同时，政治事件导致社会观念的变迁，越来越多的人认识到了学习西方的重要意义，而基督教文化恰恰是西方文化的核心内容之一，故基督教本身也逐渐为人们所重视。另一方面，义和团运动也给基督教会敲响了警钟，教会中的有识之士开始认识到自身存在的一些缺陷，尽可能地避免依赖本国政权的庇护，对教内信徒严加约束，积极推进教会的本色化，这些对缓和矛盾有着积极的意义。教会也更加意识到主动与社会各界交往、尤其是与政界交往的好处：“近年来交际敏活，感情融洽，福音亦藉以推广于政商军学等界矣。感情既洽，畛域自泯矣。”^③另外，政治人物的个人态度和倾向也很重要，义和团运动以后的历届东北政要，虽然有些人在政治操守难以得到后人的肯定，但在基督教的问题上却比较开明，这对教会发展而言意义重大。

① [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第123页。

② Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 54.

③ 文安德：《关东西北部长老会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1916年第3卷，续26页。



义和团运动期间及以后一段时间任盛京将军的增祺，对基督教的态度很好，若没有他的暗中帮助，教会可能会遭到更大的打击。^①继增祺之后任盛京将军的是赵尔巽，1911年他又任东三省总督之职。赵尔巽是一位极力维护清政府利益的、相对保守的官员，但对基督教却表现出难得的宽容。他认为民众不了解教会，无知偏见加上谣言就容易出现矛盾激化，他对一些盲目反教之人严加申斥：“皆因你等不读书，自家心内乱腾腾；皆因你等不看报，现在时势全不明；皆因你家无教训，从小放纵无营生；皆因交往无正人，满口胡差无正经；皆因懒惰受贫穷，妄想横财心不平；一听邪话便入耳，一学邪事便胡行。”^②在四川供职时，赵尔巽就要求地方官府出面，联合传教士和地方士绅订立民教相安章程，建立地方会议公所，及时处理纠纷，避免矛盾激化。^③来到东北后，赵尔巽对教会更是友善有加，与传教士来往密切。他与司督阁建立了深厚的友谊，常常微服到司督阁家中拜访。1906年东北苏格兰长老会筹建新的盛京施医院，赵尔巽带头捐赠了4000两白银。^④1907年3月的开业仪式上，赵尔巽率领全部的地方高官参加，他亲自用金钥匙打开医院的大门，并详细询问了医院的建设情况，表现出极大的热心。在他的带动下，很多官员士绅对医院进行捐赠，连最排斥基督教的商界也改变了态度。^⑤

1907年东北改设行省，徐世昌被任命为东三省总督，他对基督教的态度也非常好。司督阁曾希望购买与医院毗邻的一块地皮，但未成功，后该地皮被商会购买打算建立会馆，并且已经开始动工了。此事辗转为徐世昌得知，他立即发布命令说：“这些年里，司督阁医生为沈阳做出了巨大的贡献，如果医院需要那块地皮，那就必须满足他。”于是地皮归属到医院名下。^⑥不仅如此，购买地皮的资金也来自于他和一些官员捐赠。徐世昌还承诺以后由政府补贴给即将建立的沈阳医院每年白银二千两，这种资助持续了多年，是奉天医学院非常重要的一笔资金来源。^⑦与徐世昌同时期的奉天巡抚唐绍仪以排外著称，但对东北基督教格外友好，他与徐世昌一起对教会医院进行考察和资助，并多次与司督阁讨论医院的前景。他们与其他传教士也有往来，唐绍仪与罗约翰的关系尤其密切，罗约翰回国休假以前徐、唐等人亦前往送行。^⑧

1909年2月，锡良被任命为钦差大臣，总督东三省事务。相形之下，锡良是一位比较有实干精神的官员，一上任就上疏朝廷，提出许多整改方案。他在任职期间恰逢鼠疫肆虐东北，在联合防疫的过程中，锡良与医疗传教士建立了密切的联系和深厚的友谊，传教士的无私奉献精

① 见本文第二章第二节义和团运动部分。

② 第一历史档案馆藏：《赵尔巽督劝民醒迷歌》，转引秦和平：《基督宗教在四川传播史稿》，成都：四川人民出版社2006年，第284页。

③ 第一历史档案馆藏：《赵尔巽致外务部电文及通飭各属预防民教不和两教互争办法》，转引秦和平：《基督宗教在四川传播史稿》，成都：四川人民出版社2006年，第284页。

④ [英]伊泽·英格利斯著，张上尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第133页。

⑤ 同上，第137页。

⑥ 同上，第148页。

⑦ James W. Inglis, "Moukden Medical College Graduation", *The Chinese Recorder*, Vol. 48, No. 8 (Aug. 1917), p. 544.

⑧ Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 56.



神也深深感动了锡良，他曾为医学院捐赠了人笔资金。^①

辛亥革命后，宣布共和的赵尔巽很快退任，张锡銮于1912年任奉天都督。张锡銮与司督阁是旧时相识，张曾任东北地方小吏，一次他的一个孩子生了重病请司督阁去医治。司督阁无能为力，但准确地预言了孩子的生命不会延续到第二天早上，从而赢得了这家人的信任，张锡銮常常带着家人到司督阁那里喝茶。后来张到各地任职，每次回沈阳仍会到司督阁处叙旧。^②或许是因为这层关系，张锡銮政府对基督教的关系也特别好。1913年3月，美国著名布道家、青年会干事穆德（John R. Mott）到沈阳演讲布道，^③司督阁为此事拜访了都督张锡銮和教育长官莫月樵，得到了他们的人力支持，由政府出面用几千条芦席搭建了一个可容纳几千人的会场。演讲当日，包括学生、非学生、教师和政府官员在内的数千人参加了集会。教育长官在会上专门致词，要求青年们按照穆德的要求去做，提升自身的境界，服务自己的国家。会后张锡銮还专门会见了穆德，对穆德大加赞赏。^④一个月以后沈阳教会和都督府收到自北京来的电报，要求教会利用一天时间为中国祈祷。当日，包括省议会副主席在内的高级官员都参加了祈祷会，张锡銮也派了一个代表参加，教会与政府的关系显得空前密切。^⑤

随着时局的发展，奉系军阀逐渐取得对整个东北控制权，乱世枭雄张作霖对政敌的态度一向心辣手黑，对基督教却并没有任何的限制，甚至有许多的鼓励和保护。由于在医疗方面的贡献，司督阁同样也赢得了张作霖的好感。早在甲午战争期间司督阁就与张作霖相识，司督阁曾治疗过张作霖的士兵，张的家属也常常来看病，因此张作霖很感激。张作霖在东北站稳脚跟后，请司督阁协助军队医疗事宜，司督阁向张作霖推荐了一名名为王少源教会医生，张作霖立即任命该医生为部队的总军医，授予很高的军衔。此人也是张作霖的家庭医生，后一直担任青年会的主席，得到各方面的信任，扩大了基督教在东北的影响。张作霖曾亲自来到司督阁处对他推荐的人表示感谢。^⑥当司督阁谈到X光机很重要，医院却无力购买的时候，张作霖马上资助了2000美元为医院买了一台。^⑦1914年春天司督阁的医院竣工开业时，张作霖带领一批高官亲自来剪彩。^⑧张作霖在维护自身利益的同时，也强有力地保护了基督教会。1925年五卅运动波及到东北，东北教会学校学生反应激烈，教会疲于应付，陷入窘境，正是张作霖的铁腕将运

① 参见本章第一节第三部分东北鼠疫的相关情况。

② Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden, 1883-1913, Being the Experiences and Recollections of Dugald Christie*, p.279.

③ 穆德（1865-1955年），美国著名宗教家，世界青年联合会的创始人，曾多次前往中国演讲布道，因为在推动青年进步过程中的卓越贡献而获诺贝尔奖。参见马泰上著、张仕钊译：《世界的公民：穆德传》，上海：青年协会书局1935年。

④ 参见 Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden, 1883-1913, Being the Experiences and Recollections of Dugald Christie*, p.284. 和马泰上著、张仕钊译：《世界的公民：穆德传》，第165页。

⑤ Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden, 1883-1913, Being the Experiences and Recollections of Dugald Christie*, p.285.

⑥ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第204页。

⑦ Dugald Christie, *Thirty Years in Moukden, 1883-1913, Being the Experiences and Recollections of Dugald Christie*, p.281.

⑧ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第205页。



动平息下来,扼杀了革命运动,却让教会人士欢欣鼓舞。事后司督阁盛赞张作霖:“我很感激地得知他在危机中有益的态度给教会带来了好处,这使得任何反基督教的示威在东北变得不可能。”^①张学良对基督教更是友善,他对司督阁同样十分尊敬,曾亲自为奉天医学院前的司督阁塑像揭幕,在司督阁退休后张学良还赠送附有亲笔题名的照片留念。^②张学良对基督教青年会很感兴趣,常去沈阳大南门里青年会处打网球,曾资助三万元为青年会建造楼房。^③张学良在1928年后受洗成为信徒,虽然没有直接证据表明他受到东北教会的影响,但考虑到他与教会的关系,这种可能性也不能完全排除。

在二十世纪动荡不安的前三十年里,种种因素使基督教在政治间隙中获得了发展空间,当然其中挑战与机遇并存,具体发展到何种程度并不是教会本身能够完全掌控的。

三、天灾人祸下的历史性转机

义和团运动给东北教会带来的打击可谓巨大,重建和恢复工作时显得十分艰难,如何在动荡的环境中排出万难赢得人心,这是当时东北教会必须面对的一大课题。幸运的是,二十世纪前十年中困厄中不断有机遇闪现,东北教会及时抓住了这些机遇,赢得了受到重创后的第一个春天。

(一) 转机一: 日俄战争与教会声誉的重建

日俄战争的爆发是帝国主义之间的矛盾不断激化的结果。1903~1904年日俄为了争夺远东霸权、瓜分朝鲜和中国东北互不相让,双方加紧备战。英美为了遏制俄国的扩张势头在幕后支持日本,清政府心存以日抗俄之心而宣布“局外中立”,这些因素使得日本敢于主动向俄国发起进攻。1904年2月日军偷袭旅顺俄国舰队,日俄战争正式爆发,中国东北地区成为主要的陆地战场。战争给东北人民带来深重的灾难,日俄军队抢夺粮食、践踏秧苗、征用物资、强拉民夫、横向乡里、鱼肉百姓,战区百姓生活在水深火热之中。弥漫的战火亦导致大量中国平民伤亡,难民无数,“烽火所至,村舍为圯,小民转徙流离哭号于路者,以数十万计。”^④“死于炮林雷阵之上者数万人,血肉横飞,产破家倾。”^⑤一幕幕人间悲剧深深触动了东北教会人士,大部分东北传教士和许多中国信徒都参与了灾难救助活动。与此同时,以日俄战争为契机中国红十字会建立起来,教会的救助活动遂与红十字会相结合,传教士成为其中的重要力量。

中国红十字会的建立事出偶然。日俄战争爆发后旅居关外的各国侨民都在本国红十字会的资助下,乘坐印有红十字标记的船舶车辆逃离战区。清廷也派遣轮船到东北接运中国难民,但

① Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 56.

② 此照片在司督阁传记中有载,为张学良半身像,其上有张学良的亲笔题字:“司督阁老大夫惠存,张学良敬赠,十八年七月寄于中国辽宁。”见[英]伊泽·英格利斯著,张士尊译:《东北西医的传播者:杜格尔德·克里斯蒂》,第277页。

③ 柳兆卿:《基督教传入辽阳》,《辽阳文史资料》第5辑,辽阳政协文史资料委员会1990年,第131页。

④ 程德全:《程中丞奏稿》第2卷,第27页,转引王魁喜等:《近代东北史》,第286页。

⑤ 《日俄战纪》第13期,第85页,转引王魁喜等:《近代东北史》,第286页。



俄国政府却说中国进入战区的船舶和人员不属于红十字会，声称不予保护，并阻挠中国船只入港。上海候补道沈敦和激于义愤，乃于1904年3月3日联合四川川东道任锡汾、直隶候补道施则敬等人发起成立东三省红十字普济善会，“赈抚兼施，医药互治，用符西国红十字会之本旨”。^①但是普济善会带有浓重的传统善堂的色彩，无法取得日俄交战双方的认可，故此沈敦和联络传教士李提摩太（Timothy Richard）多方奔走，促使中、英、美、法、德五国董事会集于上海英租界工部局议事，于3月10日宣告万国红十字会上海支会成立。该会设董事45人，其中西董35人，以李提摩太为首，华董10人，以沈敦和为首，另从中推出9名办事董事，中国红十字会正式诞生。^②消息传开，中国红十字会很快得到社会各界的响应和赞助，各地商民纷纷捐资，各省官员积极拨款，清廷资助白银十万两以示支持，国际社会对中国红十字会的建立也表示承认和赞赏。

1904年4月6日，中国红十字会第一个分会在营口成立，推选中西董事10人，美国驻营口领事密勒为总董，苏格兰传教士魏雅各负责办理文案。随后辽阳、沈阳、开原、铁岭等地的红十字分会相继成立。上海红十字会发放资金，派员与魏雅各协同办理赈灾事务。初时日俄均认为有自己国家的红十字会已经足够，都对中国的红十字会表示反对。李提摩太写信将此事告知魏雅各，希望他能够想办法。魏雅各立即拜会了曾有些私交的俄国将军，费了些周折终于取得了在俄国控制区发放赈济物资的权利。接着他又写信给日本将军，声称俄国已经同意中国红十字会在东北工作，日本不应该比俄国人表现更差，激将法起到了作用，日本将军立即表示同意。这样清政府无法做到的事情，传教士在短短几天内就完成了。^③其后魏雅各等人急往各地施赈，以新民分会为转运所，专司拨解银两，购运中西药物、棉衣、米麦等，散发赈济于沈阳、辽阳、营口、新民、开原、海城等数十地区，全活225138人。救助战灾三载，救护出险、收治伤病、留养资遣、赈济安置总人数达46.7万人，因重伤不治者仅331人。^④如此重大成就的取得，与魏雅各等传教士和众多基督徒的努力是分不开的。

中国红十字会在东北活动的过程中，东北各地的教会医院也被纳入到医疗救火的轨道中来。红十字会曾打算在东北设立医院处理救护事宜，且资金已经筹措妥当，但“节经上海总会及等电商警派员面商两战国，日则婉辞，俄则直阻，是辽东各医院均未能办理得手”。这时传教士发

① 沈敦和（1866—？），男，汉族，又名沈仲礼，浙江省鄞县人。早年曾赴美国留学，研究国际公法。曾任张家口洋务局督办，1901年任山西省洋务局督办，专门办理教案，负责同英人李提摩太商谈。1902年5月任山西大学堂督办。1906年调任上海江南水师学堂提调，吴淞白强军任营机处总办、天足会董事，淞沪铁路总办，商务总会议董，巴拿马出品协会事务所名誉经理等职务。沈敦和长期从事洋务局工作和国际公法的研究，著作有《俄罗斯国际略》、《英吉利国际略》等书。沈敦和颇具爱国之心，是中国红十字会的主要发起人之一。

② 池子华、郝如一主编：《中国红十字会历史编年（1904—2004）》，合肥：安徽人民出版社2005年，第1页。

③ 同上，第2页。

④ [美]李提摩太著，李宪章、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，天津：天津人民出版社2005年，第308页。

⑤ 池子华、郝如一主编：《中国红十字会历史编年（1904—2004）》，第6页。



挥了优势，此前红十字会就“由董商妥营口、辽阳、沈阳、开原等处耶苏（稣）会教士医士代理一切”，此时则在辽阳“商允英传教士以设立英国医院为名，实办红十字会事，医治伤病，招集流亡，款由红十字会及本省赈款支給。”^①如此一来教会医院的地位得到凸显，东北医疗传教士在成为红十字会东北医疗救助活动中的主力。

在沈阳，司督阁和英雅各是红十字会的代表，他们将绝大部分时间都用在救济工作上。沈阳的4个教会医院都十分繁忙，雍维邻医生（William A. Young）和一些女医生是司督阁重要的助手，他们每天有数不清的中国伤员需要救治，还要到17个分散在沈阳各地的难民营进行医疗监督和视察。^②大量中国信徒也参加了救助工作，“女教士、华传道亦充看护侍疾职，竭力尽心，以济人为怀。清兵官吏及伤病多受感，始悉此恩处于基督之爱戴弥深。”^③当时沈阳的客棧剧场等地都充斥着难民，教会的教堂也安排给难民居住，难民总数超过八万人，这些人主要由妇女和儿童组成。为了使难民能够得到各种帮助，英雅各带着由25个当地助手组成的团队从早到晚地工作着。“红十字会章程规定“救护出险，无论华人西人何国人，均一体相待”，^④因此大批俄日伤兵也属于医院的救治范围，大大增加了医疗传教士的工作量。

辽阳的医疗救助工作也在艰难地进行着。这里有盛京将军增祺与传教士吴阿礼共同设立的同善会主管救火事宜，“自设会以来，招集流亡已千数百人，治病医伤亦数百人，不特火黎得庆更生，咸深感激，即日本见此，亦颂义举。”吴阿礼因工作勤恳，得到增祺“利济情殷，见义勇为”的盛赞。^⑤辽阳战役曾是日俄战争中最残酷的战役这一，故这里的伤病也特别多。吴阿礼夫人的一封信中写道：“整天都有伤员送来，我们从早忙到晚，这时避难所、医院和我们居住地的每一个角落都充满了男人、妇女和儿童，几乎全部是遭到了普通炸弹可怕的伤害，或被榴散弹打伤。”^⑥在这样的环境下工作是非常危险的，炮弹不断在难民营附近爆炸，子弹不断在传教士和信徒身边穿梭，人们随时都有生命危险。一次传教士谭文纶（W. MacNaughtan）在救助难民的途中被一名日本兵用刺刀刺伤了手和脖子，幸好没有伤及要害，他不顾伤痛继续工作着。^⑦

除了以上两地，东北其它战争地区的医疗救助活动都在进行着，如开原的莫尔医生承担起当地的救助工作，有18000名战争难民在几个月中涌进这座城市，其中最贫困的4000人得到了莫尔医生的照顾，女传教士针对难民中的妇女也做了大量工作。^⑧类似的工作一直持续到战争以后相当长一段时间，这是因为战后不但有很多未爆炸的炸弹不断引起伤亡事故，而且战争引

① 《增祺密陈联络上海红十字会及北洋大臣办理灾民事宜片》，光绪三十年九月十一日（1904年10月19日），辽宁省档案馆编：《日俄战争档案史料》，沈阳：辽宁古籍出版社1995年，第478页。

② [英]伊洋·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第116页。

③ 王正翱：《关东三省教会史略》，中华续行委办会：《中华基督教年会年鉴》1915年第2卷，第94页。

④ “Mission Work in Manchuria in War Time”，*The Chinese Recorder*, Vol. 35, No. 2 (Fre.1905), p.106.

⑤ 池子华、郝如一主编：《中国红十字会历史编年（1904~2004）》，第5页。

⑥ 《增祺为辽阳知州稟报会同英国吴大夫设立同善会招抚难民事给丰田善后总局札》，光绪三十年十月二十五日，辽宁省档案馆编：《日俄战争档案史料》，沈阳：辽宁古籍出版社1995年，第489页。

⑦ “Mission Work in Manchuria in War Time”，*The Chinese Recorder*, Vol. 35, No. 2 (Fre.1905), p.105.

⑧ *Ibid.*, p.105.

⑨ James Webster, “Sidelights from Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 37, No.10 (Oct.1906), p.584.



发瘟疫和热病接踵而至，医疗传教士不得不与流行疾病作艰苦的斗争，吴阿礼夫人就在这场斗争中被死神夺去了生命。^①东北教会付出的辛劳和代价是巨大的，但也得到了来自各方面的好评和尊重，中日俄三国政府给予东北传教士很高的荣誉，下层民众更是对教会充满了感激，这大大缓解了义和团运动以后教会面临的不利局面，为教会的顺利发展畅通了道路。^②在司督阁的传记中有一段话对此的看法是恰如其分的：

在 1895 年战争后的数年时间里，流行观念特别倾向于对外国人的赞赏，而从 1900 年开始，却弥漫着一种队外国人的不信任。基督教自然也包括在外国事物之中，前些年精心培养起来的基督精神都退色了。但是在最近日俄战争所引起的普遍灾难中，由于传教士和基督徒心甘情愿给予的帮助是相当普遍的事实，已经把所有的障碍摧毁了。人民把红十字当作兄弟友爱和实际帮助的象征，盛京医学院成为所有处于困境中寻找帮助的人们所熟悉的地方。再没有针对教会的群众运动发生，被基督徒们一直敏锐感受到的冷漠环境已经成为过去。^③

（二）转机二：1908 年东北基督教奋兴运动

东北传教士通过日俄战争时期中的战火救助，成功地打破了东北社会对基督教隔膜冷漠的坚冰，为教会发展创造了良好的外部环境。但是，这并不意味着民众会对基督教产生积极的渴望和热情，也不意味着教会本身的增长与繁荣，真正推动东北教会内在飞越的当属 1908 年的东北教会奋兴运动。

1908 年东北教会奋兴运动的直接推动者为加拿大传教士古约翰 (Johnathan Goforth)。^④古约翰是河南长老会的传教士，1907 年夏天他陪同赶来参加上海百年宣教会议的传教士马偕 (G. L. Mackay) 到朝鲜访问。此时朝鲜教会正在兴起大规模的奋兴运动，运动的热烈场面给两位传教士以深刻的印象。在返回途中他们访问了沈阳和辽阳，古约翰在当地教会讲述了朝鲜发生的

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.212.

② 日俄战争期间还有一段值得一提的小插曲：日俄双方在争夺辽阳的过程中，炮弹不断落入辽阳城西南隅，城内居民惶惶不安。此时吴阿礼骑着白马，手持白旗奔驰于两军之中，要求双方不要向城内开炮，双方应允并在城外开战，辽阳城免遭兵燹。事后辽阳绅商各界向吴阿礼赠送万民伞表达感激之情。（柳兆卿：《基督教传入辽阳》，《辽阳文史资料》第 5 辑，辽阳政协文史资料委员会 1990 年，第 127 页。）因该事件为教会牧师经事后回忆写成，又缺乏档案或其它西文资料佐证，其真实性难以确定。不过从该文的总体风格和其它可考内容的陈述来看，此事应该不完全是空穴来风。

③ [英]伊洋·英格利斯著，张士淳译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第 130 页。

④ 古约翰 (1859-1936 年)，著名的加拿大籍来华传教士，出生于加拿大安大略省的一个农民家庭，长大后学习神学，1887 年被加拿大长老会按立为牧师。受在台湾开教的传教士马偕的影响，他于 1888 年赴华从事传教活动，先后在上海、山东、河南等地传教，活动中心为河南安阳地区。1908 年古约翰引领了东北教会奋兴运动，1919 年应冯玉祥的邀请到其军队中布道，1927 年前往东北四平街传教，直到 1935 年因病返回加拿大，次年去世。古约翰所宣传的教义和思想在中国、尤其是在河南省产生了广泛而持久的影响。参见魏外扬：《顾约拿单与东北大复兴》，魏外扬：《他们写过历史》，台北：宇宙光出版社 1993 年。魏著中的顾约拿单即古约翰。



一切，此前曾有两名中国传道人被德教治派往朝鲜考察，两人对古约翰的报告也进行了见证和补充。两地教会对此发生了兴趣，都希望古约翰能够有机会在东北主持集会。经过协商河南长老会同意古约翰在东北服务两个星期，后来延长到六个星期。^①

古约翰的讲道方式与普通传教士颇有不同，他并没有称赞东北教会所取得的成就，而是径直指出教会存在的问题，要传教士认真反思民众对教会反应冷淡的原因。他将十年内东北教会历史和朝鲜教会历史进行了比较，指出朝鲜和中国东北一样经历了战乱、动荡和政治压迫，但朝鲜教会取得的成就比东北教会大得多。古约翰没有顾及东北教会丝毫的面面，让东北传教士们深感惭愧，却没有任何的反感。这是因为古约翰的言语中带更多真诚和恳切，他不谈生硬枯燥的教条，而是描绘出一幅生动的图景。他告诫说很多人虽然受洗入教，但仍然受到仇恨、嫉妒、不洁、谎言、欺诈、骄傲、虚伪、俗气、贪婪等罪恶思想的影响，如果任其在心中生长就不能取得真正的成果，基督徒只有认识并承认自己的罪过才能上帝得到宽恕和怜悯。他的口号是“不是依靠势力，不是依靠才能，乃是依靠我的灵，方能成事。”^②我们不得不承认古约翰是一位优秀的布道演说家，他的言论直指人心，切中肯綮，收到了极佳的效果。以后的数月中，整个东北教会掀起了奋兴运动的高潮，基督徒们纷纷将心底的秘密抖落出来，承认自己犯过诸如杀人、偷盗、奸淫、欺诈、嫉妒等种种罪恶。他们情绪高昂、过于激动，到处都是跪拜、哀号、恸哭、忏悔、祈祷的场面，宗教热情空前高涨，也引起了众多教外人士对基督教的兴趣和好奇心。^③

1908年的奋兴运动对东北教会精神提升的力度是巨大的，它在极短的时间内迅速扭转了原来沉寂冷淡的局面，就像有人在平静的湖面上丢进了一块石子，激起了阵阵涟漪。魏雅各在1909年2月17日的信中曾兴奋地总结了这次运动的四个特点：第一，此次运动并非局部现象，整个传教士群体——东北地区包括丹麦信义会在内的约70个传教士——对运动的态度都保持高度的一致，并无任何异议。第二，教会中的中国领袖们也具有同样高度一致的精神，中国牧师和工作人员几乎毫无例外地全身心地投入到运动中来，中外的界限暂时被清除了。第三，运动对教会生活产生了积极的影响。通过运动，许多不很了解基督教知识的人理解了基督教的本质，私人祈祷变得更加普遍，基督徒更加宽容，基督徒的奉献精神 and 宗教热情出现了显著的增长，教会更强大、更纯洁，更基督化。第四，运动对教外群众影响也很大。许多地方的教外群众显示出巨大的兴趣和好奇心，士兵、富人、士绅、甚至地方官都会充满兴趣地听讲，部分官员

① Webster James, *The Marvellous Story of the Revival in Manchuria*, transcribed by John Ross from the letters of Rev. James Webster, Edinburgh; London: Oliphant, Anderson & Ferrier. 1907, pp.15-16.

② Ibid., p.20.

③ 魏雅各1908年2月17日~6月10日的数封信件中对东北各地的奋兴运动进行了非常细致详尽的描述，这些信汇编成为“*Times of Blessing in Manchuria*”一书出版。在该书的第二版中，加入了魏雅各在1909年对东北奋兴运动的总结，并将傅多玛、倪裴德、谭文纶等传教士对奋兴运动的几种信件收录进来，使我们对整个奋兴运动有了更为直观的了解。参见 James Webster, “*Times of Blessing in Manchuria: Letters from Moukden to the Church at Home, February 17 - June 10, 1908; with a Supplementary Letter: “After a Year”*”, Shanghai: Methodist Publishing House; Edinburgh: Office of the United Free Church, 1909.



对教会的悔罪态度表示赞赏；不断有人跑来承认自己的罪过，不断有人要求成为望教者。^①很显然，魏雅各对此次奋兴运动给予了很高的评价，他分析的特点完全是从正面考虑问题的，他的看法的确有一定的道理，仅仅从1908年东北教会3496人受洗人数跟前一年的1474人相比，就足以看出奋兴运动的激发作用。^②东北的奋兴运动还超出了自身的范围，蔓延到中国的其它地区，1908年高潮之后仍然余波荡漾，有些地区甚至直到辛亥革命爆发后才告平静。^③

然而任何事情都有两面性，东北奋兴运动的缺陷和问题也是存在的。时间是检验事件成效的最好标尺，理性是明辨事物本质的必备条件。时至1913年，传教士文安德（Andrew Weir）建议东北大会对1908年奋兴运动的成果进行评估，大会任命文安德、英雅各、德教治、倪裴德等人起草一份评估成果的报告，该报告最终由文安德在人会上宣读，其观点得到全体大会的一致赞同，该报告后来发表在《教务杂志》1915年第2期上。^④

在报告中，文安德一针见血地指出奋兴运动存在的问题：“暗示、模仿、感染产生巨大的影响，尤其是对那些神经和心智不稳定的人。有时候学校儿童会忏悔他们根本不清楚意义的罪，或者成年人忏悔似乎纯粹是假象谋杀罪。”^⑤他认为奋兴运动中人们的情绪出现了失控，而教会的领导人根本没有认识到要进行任何指导和控制，从而导致了一些危险和精神上的骄傲。文安德反对将任何显著的不寻常的事物直接地、无条件地归因于圣灵，尤其是人们强烈的感情。作为一名基督徒，文安德并不否认圣灵在运动中起到的作用，但他相信情绪变化遵循着认知规律，“我们需要强调的事实是情感、思想和行动是圣灵之力的同等的渠道，应该放在平衡的应得的地位上来。维持这种平衡是复兴时期最艰巨的任务之一。”^⑥

文安德的上述言论反映出传教士理性的一面，他清楚地认识到如果什么事情都以圣灵作为期待，其结果常常会让人失望。事实证明，许多在奋兴运动中产生强烈感动情绪的人最后都回到原来的状态，甚至更为糟糕，而那些没有那么感动的人反而更好地保持了信仰的能量。利用高昂的情绪开展运动往往会带来一种危险，即在这种紧张情绪下立下的誓约，一旦思想和意志被淹没就很容易放弃信仰，使运动的成果付之东流。^⑦正因为此种缺陷，1908年的奋兴运动才出现了虎头蛇尾的现象：公开悔罪很快就停止了，大规模的祈祷不常见了，资金和工作方面捐献只能在小范围内进行，很多地方对奋兴会的感情发生了剧变，教会受洗人数和捐献的数额也出现了下降的趋势（详见下表），东北教会奋兴运动的影响力已经不复存在。

① James Webster, "Times of Blessing" in Manchuria: Letters from Moukden to the Church at Home, February 17 - June 10, 1908; with a Supplementary Letter: "After a Year", pp.86-91.

② A. Weir, "Effects of the 1908 Revival in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol.45, No.2 (Fre.1915), p.101.

③ 魏外扬：《顾约拿单与东北大复兴》，魏外扬：《他们写过历史》，台北：宇宙光出版社1993年。

④ 见 A. Weir, "Effects of the 1908 Revival in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol.45, No.2 (Fre.1915).

⑤ *Ibid.*, p.101.

⑥ *Ibid.*, p.104.

⑦ *Ibid.*, p.104.



表 3-2 1905~1913 年东北长老会受洗人数及捐献数额变化表

年份	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913
该年受洗总数	1327	1712	1474	3496	2713	2923	2159	1867	1748
受洗者在前年的百分比	10.4	12.5	9.7	21	14	13.6	9.3	7.6	6.8
受洗者人均捐献(美元)	2.88	2.14	1.87	1.88	1.68	1.51	1.45	1.26	1.63

资料来源: A. Weir, "Effects of the 1908 Revival in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 45, No. 2 (Fre. 1915), p. 102. 由于特殊的环境 1905 年和 1906 年的捐献反常地高, 而 1913 年可能是数据有误。

既然存在那么多的缺陷, 那么奋兴运动还有必要进行下去吗? 文安德认为在中国这样充满迷信的社会生活环境中, 运动还是必要的, 但必须基于深层次的事实, 用新的形式, 才能持续带来新的福音。最后, 大会通过了一系列对 1908 年东北奋兴运动的决议, 可以视为东北传教士对该运动的新的共识和总结, 具体归纳如下: (1) 奋兴运动具有一定价值, 如基督生活变成一个主题, “罪”“得救”“重生”等词汇被普遍接受, 基督徒的工作更值得信任等; (2) 由于自发性和不可预知性, 奋兴应该适当予以计划; (3) 奋兴运动应该得到指导; (4) 要认真观察和排除运动中的物质因素、无知和错误的动机, 禁止草率、冲动和错误的承诺; (5) 要事先提供指导, 不能完全依赖圣灵; (6) 要避免运动高潮过去后可能产生的有害的结果; (7) 应该预料到某些明确的结果, 运动开始后必须进行特殊的指导; (8) 要汲取教训修正未来的工作。^①

无论如何, 1908 年的东北教会奋兴运动的意义都是十分重大的, 对日俄战争后急需发展的东北教会是一种重要的助推力, 在当时人心冷漠的特殊时期是非常必要和非常及时的。奋兴运动经验教训也是一笔宝贵的财富, 有助于东北教会进一步走向成熟和完善。

(三) 转机三: 东北鼠疫与教会威信的提升

1910~1911 年冬季东北特大鼠疫的发生, 再一次为教会服务社会、赢得支持创造了机会。这次鼠疫于 1910 年 10 月起源于满洲里, 病毒源为一种啮齿动物旱獭, 当时某人食用致病旱獭后染病身亡。由于这是一种可以在人与人之间通过呼吸传染的特殊鼠疫, 故传染速度快得惊人, 很快哈尔滨、齐齐哈尔等地就成为重灾区, 接着长春、沈阳等地也成为疫区, 鼠疫开始向整个东北乃至关内蔓延。截至 1911 年 4 月鼠疫被控制为止, 死于此次鼠疫的人数达六万余人, 仅东北地区死亡人数即达 51155 人。^②这也是十九世纪下半叶从印度开始的人类第三次大鼠疫的代表性案例。

鼠疫发生后, 清廷派遣近代中国著名的防疫专家伍连德为东三省防疫总医官, 全权指挥防

① Ibid., pp.107-108.

② 此次东北鼠疫的死亡人数在学术界颇有争议, 不同论著给出的数字都不尽相同, 焦润明教授将不同资料的数字相比较, 得出以上结论, 相对比较可靠。参见焦润明:《1911 年的东北大鼠疫及朝鲜应对措施》,《近代史研究》2006 年第 3 期, 第 109 页。



疫事务。^①伍连德首先解剖尸体，找到病毒源，然后组织医生、警察、军队等各界组成的防疫工作队伍对患者和疑似病人进行隔离。他还采取惊人的举措，将东北各地数千具染疫尸体集中焚毁，取得了很好的防疫效果。民间和国际社会也积极支援，配合官方的防疫行动，大批医护人员为此牺牲了生命，用生命谱写出光辉感人的诗篇。

面对鼠疫的肆虐，东北新教医疗传教士们当仁不让地参与进来，在一定范围内发挥了巨大的作用。鼠疫期间伍连德大部分时间都在坐镇哈尔滨，其它各地的防疫工作由专门的医生负责，沈阳及其附近地区的工作则落在司督阁头上。总督锡良对司督阁非常信任，让他全权负责当地的防疫事务。在司督阁的建议下，一个鼠疫预防委员会建立起来，参加者包括官员、警察、医生以及其他各界人士。委员会征集了一座寺庙作为鼠疫医院，安排了6个疑似病人隔离区，对痰和血液检验的实验室也建立起来。同时还准备了一块坟地，一旦发现死亡者立即挖开冻土掩埋。司督阁及其助手连同医学院的学生，领导一个由警察组成的清洁队和其他一些民众组成的巡逻队四处巡逻，一旦发现疑似病人立即采取隔离措施。^②

沈阳是中国东北到内地铁路的交通要道，此时又正值农历的新年，有人批关内苦力和移民乘火车回赶往关内过春节，一些鼠疫患者也夹杂在其中，这样铁路交通线成为鼠疫的传播线，沈阳成为继哈尔滨、长春之后的东北第三大疫病中心，火车站则成为防疫工作的重中之重。刚到沈阳不久的年轻医生杰克逊（Arther Frame Jackson）自告奋勇地承担起火车站的检疫任务。^③这个工作是艰苦又危险的，杰克逊必须在冰天雪地里对每名乘客进行检查，汉语能力的欠缺大大增加了他工作的难度。1911年1月15日下午，杰克逊在新到列车的乘客中发现了鼠疫患者，司督阁等人立即冒着严寒清空了火车站附近的几个客栈，让乘客们住进来。这些乘客中有许多人发病身亡。^④1月24日，一个不幸的消息传来，杰克逊医生不慎身染鼠疫生命垂危，次日这位年仅28岁的英国医生离开了人世。

杰克逊的牺牲在社会各界引起了强烈的反响，这样一位来充满热情的异国青年，不远万里来到中国，冒着生命危险无私地工作，最终奉献出了自己年轻的生命，无疑会激起众多东北民众的感激之情。东北地方官府为杰克逊建立了一块墓地，后来砌上了围墙，树起了十字架。总

① 伍连德（1879-1960年），字星联，祖籍广东新宁县，出生于马来亚槟榔屿，中国检疫、防疫事业的先驱，医学微生物学奠基人。1896年入剑桥大学意曼纽学院，1901年获医学士学位，1903年以有关破伤风菌的研究论文获剑桥大学医学博士学位。1907年应中国政府聘请，出任中国天津帝国陆军医学堂副监督。1910年10月哈尔滨爆发鼠疫，被委任为东北三省鼠疫防治工作的总管，外务部医官。1912年10月创建中国最早的卫生防疫机构东三省防疫事务总处。作为发起人之一，1915年创办《中华医学杂志》。他的专著《鼠疫概论》和《霍乱概论》是至今仍被广泛引用的经典著作。参见王哲：《国土无双伍连德》，福州：福建教育出版社2007年。

② [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第158页。

③ 杰克逊（1883-1911年），英国传教士、医生，曾就读于剑桥大学和利物浦医学院，1910年6月来华，被司督阁预聘为未来医学院的教授。同年东北鼠疫爆发，杰克逊全身心投入防疫工作，不幸于1911年1月25日染病身亡。参见 Alfred J. Costain, *The life of Dr. Arthur Jackson of Manchuria*, London: Hodder and Stoughton, 1913.

④ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第160页。



督锡良和沈阳主要的地方官员都参见了杰克逊的葬礼，锡良发表了一份感人肺腑的吊唁词，高度赞扬了杰克逊的高尚行为。为了表达谢意，锡良赠送一万银元给杰克逊的母亲作为抚恤，但老人将这笔钱全部转赠给司督阁待建的医学院，并回复了一份感谢信。锡良人受感动，又追加了两千元给医学院，后来又捐赠了五千元。^①可以想见，东北官绅和人民对这位年轻医生的敬意是由衷的。

杰克逊去世后，与他接触过的司督阁、袁医生（A. R. Young）等处于领导地位的医疗传教士均被隔离，在接受隔离的一个星期里，整个沈阳的防疫工作因无人指导而陷入停滞。幸好医生们没有被感染，解除隔离后他们又全身心地投入到工作中来。这时的防疫范围已经突破城市扩展到各地乡村，每个村子都张贴了布告和传单，各村都有专人巡逻防护。人们也意识到了鼠疫的危险，积极配合医生们的工作。进入4月后，肆虐东北半年之久的鼠疫终于被扑灭了。

也就在这年4月，在清政府的支持下，伍连德在沈阳召集并主持了名为“万国鼠疫研究会”的国际学术研讨会，来自11个国家的数十位代表与会，包括许多国际知名的学者，司督阁也参加了会议。^②在这次会议上，伍连德被国际联盟卫生组织授予“鼠疫斗士”荣誉称号，得到国际社会的肯定和赞赏。伍连德在沈阳期间，与司督阁建立起深厚的友谊。因防疫有功，伍连德被清廷授予“医科进士”头衔，司督阁也得到了清廷授予的宝星奖励，以及英国国王授予的荣誉证书。^③

在1910~1911年东北鼠疫救助的过程中，医疗传教士群体只是由数千人构成的庞大救助队伍的一部分，我们不能过于拔高地认为他们是防疫力量的主角或主流，但是不夸人的同时也不应该埋没他们所做的贡献。东北传教士数量有限，1910年前后东北教会又主要集中在今辽宁省和吉林省南部的部分区域，因此发挥的力量也有限。然而，在晚清西方医学尚不发达的时期，司督阁等医疗传教士所开办的医院的确代表了东北医疗的最高水平，就当地的防疫力量而言，他们的指导地位当之无愧。而且在防疫过程中他们表现出的无私奉献、不畏牺牲的精神具有更大的感染力，足以在民众中确立起教会的威望，进一步推动教会的发展。

四、移民浪潮与东北教会发展

（一）移民潮对教会的影响

前文我们就二十世纪前三十年东北教会的发展态势及其成因作了一个大致的概括，然而在影响东北教会走势的种种因素中，还有一种潜在的、起着重要作用的因素尚未提及，那就是移民问题。我们知道，移民社会是近代中国东北的一个重要特征，这在本文的开篇部分已经有了较为详细的交代。在这个社会里，外来力量不断介入其中，人口的流动性很强，社会变迁较为

① Alfred J. Costain, *The life of Dr. Arthur Jackson of Manchuria*, p.154.

② Dugald Christie, "International Plague Conference in Mukden, April 1911", *The China Mission Year Book*, 1912, pp.74-76.

③ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第170页。



迅速，置身其中的基督教会不可能不受影响，这种影响的一个源头即在于移民潮；有时这种影响可能是至关重要的，但因为它是一股隐藏的暗流，并不容易为人所察觉。

近代以来，各地民众移民东北的浪潮从未间断过，而二十世纪前三十年则是移民的高峰时期，尤其是民国建立后东北人口增长速度惊人，从辛亥革命到“九一八”事变东北人口增加了一倍多。从东北各省来看，辽宁、吉林、黑龙江三省人口的高速增长长期分别出现于 1894~1911 年、1900~1911 年和 1918~1922 年，^①这种移民态势首先影响了东北教会的地理分布。近代东北基督教会主要分布在辽宁（奉天省）和吉林两省，而以辽宁为主；黑龙江地区在义和团以后才从无到有、逐步发展。这种布局固然与辽宁位于东北南端、较易到达有关，但与之关联最大的还是移民的发展与分布情况。在早期，黑龙江和吉林北部人烟稀少，常作为犯人的流放之地，^②晚清时期移民陆续进入这些地区，但在 1900 年以前这里的移民数量仍非常有限，资源和能力同样有限的教会想当然会首先选择人口稠密的地区作为传教基地。除了长老会和信义会系统较早地在黑龙江个别地区开教外，其它宗派进入黑龙江的时间大都在 1920 年以后，黑龙江移民高潮的出现为这些教派的立足和发展带来了机遇。根据 1922 年的统计，当时辽宁省有传教士驻地 19 个，差会总堂 26 所；吉林省有传教士驻地 7 个，总堂 9 所；黑龙江省的传教士驻地只有 2 个，总堂 2 所。^③这种分布显示出教会发展与人口数量的关系，而东北地区人口数量的决定性因素就是移民。^④

其次，移民与东北教会信徒数量的变化也不无关联。前文已经指出，1895 年到 1900 年是东北基督教发展的第一个高潮期，而辽宁省移民高峰恰恰从 1894 年开始，两者之间或多或少存在一定的关联。1900 年教会受义和团运动的影响出现暂时的停滞，但很快就开始复兴，直到 1915 年都处于上升阶段，这期间恰恰涵盖了辽宁和吉林移民高潮期的大部分时间。1915 年以后基督教关东大会信徒数量开始下滑，前文曾经指出移民信徒的流动性是其中一个不可忽视的原因。较强的流动性是尚未安定的移民群的基本特征，但似乎在这个时期对东北教会的影响特别明显，^⑤这是因为辽宁和吉林南部的移民高潮已经过去，人口相对饱和，新到移民难以在这里获得更多的土地，早期移民也不能像以往一样谋取更多的利益，于是大量民众开始从辽宁迁往黑龙江和吉林北部地区，促使黑龙江移民高潮的出现。这些移民中有很多基督徒，在向北移动的过程中脱

① 王胜今：《伪满时期中国东北地区移民研究——兼论日本帝国主义实施的移民侵略》，第 13 页。

② 参见李兴盛：《东北流入史》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1990 年。

③ 中华续行委办会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主——中国基督教事业统计》，第 508 页。

④ 以下数字可以作为参考：辽宁、吉林、黑龙江三省的人口数在宣统年间分别为 11018517 人、5538405 人、1858792 人，在 1918~1920 年间分别为 12594763 人、6305497 人、3240858 人。见葛剑雄主编，侯方著：《中国人口史（1910~1953）》，上海：复旦大学出版社 2001 年，第 147 页。

⑤ 在早期移民的流动性对教会就已产生影响，义和团运动前东北基督教信徒已经接近 2 万，传教士倪裴德认为那个时期信徒数不止一次超过这个数字，“显然流失已经被考虑在内，无疑在某种程度上是由于许多居民移动的特征造成的，他们并不扎根在这块土地上。”见 F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.139.



离了与教会的联系，这是导致关东大会信徒数量下降的一个因素。但是这并不意味着东北教会整体实力的下降，诸多新进入东北地区的新宗派开始在各地传教，又充分利用了移民的有利因素，促使东北新教信徒总体上的增加。当然这也不乏关东大会最初已经洒播下了种子的原因，很多移民在加入其它教派时已经具备了基督教的基本知识，甚至很多人原来就是基督徒。正如1916年传教士所言：“迺来广宁吉林等处教友望友，迁居江省旱荒者甚多，所到之处，如海伦卜魁等处有立教会者，亦有未立教会者，若辈现虽无教会可依，仍望上主广开传道之门，使该处教会早日成立也。”^①

移民之所以会带来东北教会的发展，主要是东北地区地广人稀的特点决定的，稀少分散的居民和广袤原始的山野不利于教会的发展。大量移民的到来使东北人口数量激增，信徒的绝对数值也会因此而增大，即便有移民流动性的消极影响，但在大多数时候积极的方面还是更具强势的。大量的移民开发了东北地区，带来了东北的繁荣，经济发展也可为教会提供一定的物质保障，三十年间东北教会自立运动的兴起与此有一定的关联，信徒本身经济能力的提高对教会大有益处。另外，新的环境和生存的压力往往使新移民具有寻求心理安慰的精神需求，而基督教与其它宗教一样恰恰能够提供这种安慰，也可以促使很多人加入到信仰群体中来。至于移民文化与早期社会反教力量较弱之间的关联，前文已经有所介绍，在此不再赘述。^②

再次，韩日等外国移民的到来使东北基督教出现新的增长点。二十世纪前半叶中国东北的外国移民数量庞大，“九一八”事变前各类外国移民总数已逾百万，他们的存在也开始为教会所关注，成为新教工作的一个重点。^③我们姑且以其中人数最多的韩国移民为例试说明之。晚清时期已经有少量韩国移民进入中国东北地区，他们在中朝边境附近形成聚居点，1884年传教士罗约翰和魏雅各曾到朝鲜人定居点为70名韩人施洗。^④1910年日本吞并了韩国，实行高压统治，很多人不堪忍受其压迫而移居中国东北，从而导致东北的韩国移民大增。这些人一部分聚居于今天的延边地区，另外一些人沿着铁路线到达沈阳、长春、哈尔滨等城市和地区，有的还继续向北进入俄国境内。

二十世纪前期共有长老会、监理会、东亚基督教会、安息日会、圣洁会等教派专职在这些移民中工作。这些教派的大概可以分为几种类型：第一种是西方传教士与朝鲜传道人共同传教，如韩国长老会和监理会，分别为加拿大和美国差会，在韩国站稳脚跟并有所发展后两国传教士开始进入中国东北，在东北的韩国移民中传教。最初的教会建立以后，主要的领导力量和工作人员则为韩国传道人。第二种是韩国籍传道人直接到东北传教，如韩国圣洁会、东亚基督教会，这类教会一般具有较强的本土教会的性质，开创者为西方传教士，但在韩国发展过程中韩国人

① 文安德：《关东西北部长老会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1916年第3卷，续25页。

② 参见本文第二章第二节第二部分。

③ 据满铁1931年调查资料，当时东北外国移民总数共计1101869人，分别为：韩国人678280人；日本人240108人；俄国人90779人；英国人515人；德国人489人；美国人213人；法国人149人；其他1333人。其中韩国移民数量最多，占总数的61.6%。见许逸超：《东北地理》，第15-16页。

④ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.209.



占据了主导。第三种是西方传教士在韩国移民中的传教活动，如安息日会，该会的东满区会主要针对的对象就是韩国移民，该会传教士分别来自美国、丹麦、瑞典等国家。^①这些教会一般都具有较强的自治性，比如长老会中全部的传教资金完全由韩国移民承担，1927年前后已经承担起9个牧师和28个传道人的费用。^②教会也大都由韩国人领导和管理，1917年前后长老会除了每年有一两个传教士在年度圣经学校教学外，其余工作完全独立于外国人的监管。^③这些教会的另外一个特点是传教质量相对较高，据差会的报道，这些教会虽然贫穷，但其水平并不比韩国母国教会差，平时参加礼拜仪式的人非常多。^④这些移民教会的发展势头也比较迅猛，在义和团运动后尚不见经传，到了1927年前后韩国籍受餐信徒已经达到4574人，占当时东北新教信徒总数的18%。^⑤基督教能够在韩国移民中快速发展，一个很重要的原因是这些移民在陌生的环境下存在寻求安慰的精神需求，而基督教会不但为他们提供了精神安慰，而且作为一种纽带，也将分散的移民群联结在一起，使他们有了一个相互交往相互联系的平台。教会中的传教者主要也是韩国人，这就更为增加了移民的民族认同感。另外，教会本身也兼具有社会救济等其它功能，如1916~1918年大量韩国南部的民中因严重的旱灾移居东北，沈阳的韩国教会及时地为他们提供了粮食和住所。^⑥基督教在韩国移民中的传播是当时外国移民的一个典型，在研究东北基督教史时是不应该被忽略。

（二）教会对移民潮的措施

大批移民的到来为基督教传播带来了机遇，对此东北教会非常欣喜，采取了很多措施试图通过移民来加速教会的发展。最基本的方法就是在移民中散发《圣经》和各种宣传小册子，一般是派人到移民临时驻地和火车站等地散发。由于移民的流动性，这些宣传品往往又通过他们传播到其它各地。教会也并不担心免费赠送《圣经》会影响其出售，因为很多人一旦对基督教感兴趣就会购买更多的教会出版物。^⑦这些宣传品的需求量非常大，到了1933年至少要供应二十万份《圣经》才能满足需求。东北教会经济能力有限，无法提供如此大的开支，他们得到了英国圣经公会等差会组织的大力支持和帮助。^⑧在移民中的传教工作也全面展开，很多传道人在移民群中布道，如1934年前后一个传教队沿着铁路向西北方向布道，每段路程超过六百英里，最远达到满洲里，最西边界达到满洲与西伯利亚边界，取得了很好的传教效果。^⑨

① 有关基督教在东北韩国移民中传播的情况，参见《宗教调查资料第7辑：基督教调查报告书》，（伪）民生部厚生司1940年，第367-429页；金泽主编：《吉林朝鲜族》，长春：吉林人民出版社1993年，第426-435页。

② Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p.63.

③ "Christian Work Among Other Orientals", *The China Mission Year Book*, 1917, p.352.

④ *Ibid.*, p.351.

⑤ Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p.51.

⑥ *Ibid.*, p.62.

⑦ Chas. A. Leonard, "The Chinese Trek to Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 59, No.2 (Feb.1929), p.116.

⑧ "Two Hundred Thousand Gospels among the Chinese of North Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 64, No.1 (Jan.1933), p.61.

⑨ "Evangelism among Immigrants to Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol.65, No. 6(Jun.1934), p.398.



有些教会还积极地推动内地民众移民东北，开办了一些基督教移民试验区，具有鲜明的特色。1928年河北保定的一些传道人召开集会讨论自立教会的问题，他们认为如果中国信徒的经济状况得不到改善，自立教会就很难实现。于是他们组建了一个委员会，提出计划来指导东北移民运动，以缓解人口带来的经济压力。^①他们的目标是避免自发移民带来的问题，通过指导和计划让内地家庭在东北立足并得到发展。曾有一些官员和外国公司开展过这种指导性的移民计划，但不是很成功。1916年金陵大学的裴义理（Joseph Bailie）牧师也开展过类似计划，他在华北基督教洪灾救济委员会的资助下，在吉林省购买了100平方里的土地招募劳动者工作，但是很多劳动者的劳动积极性不高，更糟糕的经历是裴义理遭到当地士兵殴打，好不容易才得以逃生。事后他写道：“我将再也不会法律和秩序不能维持的地方尝试移民计划。”^②其后又有中华基督教会的王牧师，在距离齐齐哈尔西北400里的嫩江建立起一块移民地，他以每亩0.3美元的价格购买了12000亩土地，在那里建立起一个由大约三十个家庭组成的村庄，还建立了一个学校。该村雇了一个秘书照应村里的一般事务，村中的水井和外国犁耙等农具全村人公用，全部土地最终将出售给村民。这个村子的人都是基督徒，显然这是一个比较成功的案例。^③

1929年春天保定美部会派遣王姓某信徒到东北调查移民的可能性，该信徒拜访了裴义理牧师派往东北的部分家庭。25个从文安派到东北的家庭已经有14个返回了文安，其余11个家庭分住在吉林和黑龙江的两个县，其中10户过得都很好，只有1户过得较差，原因是这户人家不够勤奋和缺乏进取性格。取得成功的这10户的经历非常普遍，很多迁移到东北的家庭几年后都过上了好日子。虽然东北地区存在着严重的兵匪苛税的压迫和盘剥，但比其内地很多地方仍是相对和平的地方。王姓信徒在完成东北考察后作了一个详细的报告，公布在《公理会月刊》上。他主张建立一个示范区，但是资金有限，示范区的计划难以实现，但差会可以为移民家庭提供交通费，帮助他们寻找好的工作地点和工作机会，还将为他们安排一个愿意提供帮助的农业垦殖公司。当时有350个家庭报名。在中国国际灾荒救济会等组织和个人的沟通下，河南救济会同意协助运送这批移民，这些移民家庭将得到免费的旅行和食物，教会还派出了两名传道人帮助他们找工作。由于东北的战事和春天罕见的雨雪，大约有300个家庭改变了去东北的想法，只有50户、约260人愿意前往。这些人经沈阳来到齐齐哈尔，暂时定居下来。但是这里的情形已经发生了改变，一年以来大量河南难民和脱离部队的士兵迁居于此，致使劳动力价格大大下降。这批保定来的移民对现状不满，且严重思念故乡，在一些不满者的挑动下，他们扣押了两名随行的传道人，声称若不给他们返回保定的路费就不释放这两人。最后两名传道人成功逃脱，那些移民出于无奈也安定下来，同时得到了政府方面的一些照顾。这一事件促使教会反思，在没有足够资金购买土地安排移民的情况下，教会推动民众大量移居东北的做法是否明智。不过

① H. W. Robinson, "The Church and Colonization", *The Chinese Recorder*, Vol. 60, No.10 (Oct.1930), p.633.

② *Ibid.*, p.635.

③ *Ibid.*, p.636.



即使资金不足,教会仍然在移民工作上不懈地努力。^①

东北基督教与移民的关系是比较复杂的,由于缺乏足够的史料,移民带来的潜在影响还很难全面地评估,也缺乏明确的个案对这个问题进行细致的剖析,相关的研究还需要不断深入和加强。另外,东北的外国移民中日本移民的基督教信仰问题也非常值得关注,具体内容将在本文第三章第三节中详述。

第二节 东北教会体系的成熟与本色化

一、新教教派的兴起与合作

(一) 教派概况

二十世纪前三十年东北新教发展有一个重要特征,那就是教派的繁兴。除了爱尔兰长老会、苏格兰长老会和丹麦信义会三个主要的宗派外,英国、美国、加拿大、丹麦、芬兰、朝鲜以及中国本土的二十余个教派曾在东北地区传播。如果对这些教派的历史进行考察,我们会发现大多数教派都是在这一时期传入东北的。为了清晰地说明问题,在此将各宗派的历史梗概概述如下。^②

1. 西方教派

(1) 英国圣经公会:1866年传教士韦廉臣到东北散发《圣经》,1881年英国圣经公会伦敦总会派德儒博从上海转到营口。1886年他在营口购买基地建造会所,成立圣经公会,为上海分会。后在吉林、沈阳设立公会。吉林圣经公会分成长春和哈尔滨两会,后长春公会与沈阳公会合并,成立沈阳基督教圣书公会东北总支会。东北地区设立营口和哈尔滨两支会,并在凤凰城设立《圣经》销售处。1921年德儒博回国,英国人韩德生继任,1929年罗培生继任。1946年加入中华圣经总会。

(2) 加拿大长老会:1927年加拿大传教士古约翰和瑞阿克从河南彰德教区来到四平街,开辟四平街教会,次年创立洮南教会。1930年分设以四平和洮南为中心的南部教区和北部教区,沿铁路线传播至双辽、白城、长岭、通榆、镇赉、梨树、怀德等地。1933年两教区合并为平齐教区。1941年加传教士被逮捕驱逐,中国信徒主持活动。1942年更名为四平街教区。1945年以后解散。在朝鲜元山的加拿大长老会传教士曾到中国珲春、龙井一带传教,1912年成立龙井传教部。1921年前后并入间岛教会,1925年以后称朝鲜人东满长老会。

① Ibid., pp.636-638.

② 以下宗派的主要史料来源有:满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》;《宗教调查资料第7辑:基督教调查报告书》;中华续行委员会:《中华基督教会年鉴》;辽宁省地方志编纂委员会编:《辽宁省志·宗教志》;吉林省地方志编纂委员会编:《吉林省志·宗教志》;黑龙江省地方志编纂委员会编:《黑龙江省志·宗教志》等。不同史料提供的具体信息有所差异,其中难免出现讹误,本文采取求同存异的原则,尽量选取不同史料中能够互相印证的部分。但是由于种种局限,错误还是难以避免,仍需要找到第一手资料进行详细考证,此项工作日后需要继续。



(3) 复临安息日会：1914年丹麦传教士白德逊受上海安息日会中华总会派遣到沈阳开教。1916年美国牧师顾瑟尔进入长春传教。安息日会在东北划设6个教区，分别为中满教区、南满教区、西满教区、北满教区、东满教区、松江教区。1931年东北安息日会为中华总会6个联合会之一，称为满洲联合会。1936年不肯加入满洲基督教联合会，特请日本安息日联合会会长小仓执郎牧师与伪满民生部交涉，最终去掉“复临”二字仍以满洲总会的名义存在。1941年传教士回国，华人信徒管理教会。1947年取消联合总会名称，改为东北联合会。安息日会的东满区会在延边地区，信徒多为朝鲜族，故该区会在1940年并入朝鲜耶稣教长老会联合会。

(4) 神召会：神召会是各国五旬节派组成的宗派，总办事处在北京。1929年12月美国传教士匡马丁等进入辽宁境内传教，最初开教于营口，后发展到沈阳、抚顺、辽阳、营口、大连、铁岭、锦州等地。1930年以后神召会开始在黑龙江省传播。1935年6月正式成立神召会教会。1936年成立全满神召会议事会，总会设在沈阳，下设南满、北满、关东州三个区会，共辖10个教会。

(5) 美国南浸信会：1910年由美国传教士传入大连，逐渐发展到辽宁省的营口、沈阳、安东等地。1920年华北浸信会派杨美斋牧师到哈尔滨创立教会，1924年美国南浸信会传道部直接派传教士栾马丁到哈尔滨传教，1935年在长春开教。以大连和长春为中心分别建立南满、北满浸会。

(6) 美国基督教监理会：1922年美国监理会派人到东三省考察，1924年美国传教士霍约翰和中国牧师竺规身从上海来到哈尔滨建立教堂，定名基督教卫斯理堂。1925年与哈尔滨信义会、浸信会、国内布道会东三省分部、哈尔滨基督教青年会共同组织哈尔滨基督教联合会。1927年教会正式由华人独办，教会更名为哈尔滨中华基督教会。

(7) 北美约老会：1930年约老会牧师魏司道、麦教士、申大夫来到齐齐哈尔等地传教。1937年该会在黑龙江共创立了齐齐哈尔、明水、依安、林甸等11处教会，但由于日伪的残酷打击，1939年只剩下齐齐哈尔、林甸两处教会。太平洋战争后传教士被逮捕，教会发展停止。

(8) 芬兰撒冷会：1932年5月芬兰牧师俞有米率一些传道人到东丰传教，1933年始建礼拜堂，1936年竣工后，成立满洲基督教撒冷会东丰总会，下设东丰教区。1939年部分传教士回国，中国信徒负责教会事。太平洋战争后，又有传教士回国。1947年5月东丰解放，教会停止活动或解散。

(9) 英国救世军：1933年11月救世军华北军区派英国传教士施崇善到沈阳租房工作，1934年成立救世军满洲国本部，脱离华北军区。1935年9月开办军官练习所，同年12月发行《救世月刊》。1936年以后在长春、营口、辽阳、铁岭、哈尔滨、珠河、苇沙河等地设立分队。1940年向伪满登记，将救世军改为“满洲基督教会”。太平洋战争前夕救世军被解散。抗战胜利后恢复，新中国成立后缺乏经费而停止。

2. 朝鲜教派



(1) 朝鲜基督教长老会: 1912年朝鲜7个长老会联合成立朝鲜耶稣教长老总会, 中国延吉周边地区被划归平北长老会管辖。同年加拿大长老会传教士进入延吉一带, 成立龙井传教部。1921年各教会代表集会宣布脱离平北教会, 成立间岛教会。1925年间岛教会改名为东满长老会。在此期间朝鲜传道人分别进入延吉、兴京、通化、临江、沈阳等地传教。1939年东北朝鲜耶稣教长老会联合会成立, 监理派、圣洁会、朝鲜安息日会归并在长老会旗帜之下。1942年成立满洲朝鲜族基督教总会, 与朝鲜脱离关系。1946年改称东北朝鲜基督教教区区会, 在东北设有东满、沈阳、南满、营口、北满5个老会, 在安东单独设立教会。

(2) 朝鲜基督教监理会: 1908年美国南监理会朝鲜年会派传道人到中国龙井一带设立教会。1910年美国北监理会朝鲜年会派牧师到图们一带传教。1920年成立美国监理会间岛地方宣教年会, 派人到各地传教。1929年监理会和长老会代表在沈阳召开联合会议确定传教区。1930年朝鲜境内的美国监理会合并为基督教朝鲜监理会, 中国东北的监理会也合并为监理会满洲宣教年会。1939年将东北地区划分为北满和东满两个传教区。

(3) 东亚基督教会: 前身为大韩基督教, 在朝鲜人中传播, 后分裂成两派, 其中一派就是东亚基督教。1906年韩永泰等人进入中国延吉大母鹿沟一带的朝鲜居民中传教。1912年后相继成立南满和北满教区, 前者辖吉林、延吉等9个教会, 后者辖凤凰城、鞍山等6个教会。1923年更名为满洲基督教东亚基督队, 后为日军怀疑而于1940年改为东亚基督教。

(4) 圣洁会: 美国监理会信徒在日本设立传道馆, 影响到韩国。1907年汉城也出现传道馆, 1921年改名为朝鲜耶稣教东洋宣教会圣洁教会。此后朝鲜移民中的圣洁教徒将该教传到东北, 1926年又有朝鲜传道人在龙井设立教会。1937年征得日本同意, 朝鲜圣洁教会在沈阳设立总部, 下辖东北各地圣洁教会。设立南满和东满两个教区, 前者在辽宁境内, 后者在吉林和黑龙江境内。另外, 东北沦陷后, 日本圣洁会也进入东北, 开始在黑龙江地区传播。

3. 华人教派

(1) 真耶稣会: 1924年魏以撒、王彼得等人在黑龙江建立真耶稣会双城分会, 同年建立哈尔滨真耶稣会。1930年法库基督徒脱离长老会, 成立真耶稣教会。1934年开原真耶稣会建立, 1942年经胡成国沟通, 该会与长老会合一。沈阳真耶稣会成立于1935年, 另外锦州、锦县、铁岭等地也有真耶稣会活动。

(2) 耶稣家庭: 1940年9月山东泰安耶稣家庭总部派人到吉林省和龙传教, 当地真耶稣会被改造为耶稣家庭。1945年9月安图县明月镇真耶稣会信徒95人, 脱离本宗派成立耶稣家庭。两耶稣家庭直接受山东老家领导, 1947年停止宗教活动。

(3) 基督徒聚会处: 为1922年创立于福州的中国人教派。1932年长春谦益东商号经理田品方等人, 退出长老会自行聚会。1933年上海总会派李常受到长春, 1934年在西四马路通顺胡同正式聚会。同年哈尔滨成立聚会处, 1937年齐齐哈尔、安达也出现聚会处。1935年沈阳东关教会富世光、华天民、赵非我等人退出长老会成立聚会处, 1940年向伪政府办理登记, 改名为



“满洲基督教奉天市大东教会”。除沈阳外，黑山、义县、盖县、营口、阜新、彰武、辽阳、吕图、西丰、法库等地也有聚会处活动。

(4) 中华基督教国内布道会：作为关东大会的传教机构，1907年中国国内布道会黑龙江传教布成立。该会在中国人捐献的支持下，派遣两个华人传教士在齐齐哈尔和海伦开展工作。1921年冬，中华国内布道会东三省总协进部在哈尔滨成立。1927年布道地点主要有八处：大黑河、北安镇、克山县、拜泉县、海伦县、齐齐哈尔、嫩江县、海拉尔。该会经费由中国信徒承担。

除了上述宗派外，大多数日本人教派也在这一时期传入中国东北，但这些教派的传教对象主要为日本侨民，与中国民众接触较少。^①还有其它一些教派曾在东北有过传教活动，如哈尔滨的德国和挪威路德会侨民教会等，^②这些教派规模非常小，而且时常中断，影响非常有限。青年会为暂未列入宗派，因为青年会的参与者涉及不同教派，视其为一种教会合作组织似乎更为合理。

在这些宗派中，只有芬兰撒冷会、英国救世军、耶稣家庭、基督徒聚会处是在东北沦陷后传入东北的，其它的除英国圣经公会较早外，余者传入时间都在1900-1931年之间，显然这一时期是东北教派发展的高峰时期。这些宗派之间有的也存在一定的渊源关系，如加拿大长老会和朝鲜基督教长老会就是同源的：加拿大长老会的一支从韩国传到东北，其后过渡为朝鲜基督教长老会；另一支由加拿大传教士直接在东北开教，其中一个教区并入朝鲜基督教长老会。美国监理会与朝鲜基督教监理会的关系与之大致相似。而中国人自立宗派，往往也起源于西方宗派，如真耶稣会的若干教会就是从长老会中脱离出来的，部分真耶稣会又被改造为耶稣家庭。

(二) 教派实力

东北基督教各派的实力对比难以进行绝对的量化分析，因为每个教派总是处于发展变化的状态，想要完全弄清一个动态进程的每一个点的确切数值并非易事。而且在二十世纪前三十年这样一个时段里，很多教派传入的时间接近二十年代末，这样处于萌芽状态的教派也难以与具有一定基础的教派相匹敌。为了便于分析，我们可以找某个固定的时间点，对东北已经具有一定实力的主要教派从几个方面进行探讨。

首先，东北大多数新教宗派都占据了相对固定的势力范围。1928年前后主要派别的分布为：苏格兰长老会在辽河以东、吉林北部及呼兰、伊兰两区；爱尔兰长老会在辽河以西并吉、辽南部，在沈阳双方都有机关和工区；丹友信义会除了在长春与爱长老会一同工作外，其南部在辽

① 具体宗派有日本基督教会（传入时间1904年8月）、组合基督教会（1907年5月）、圣教会（1917年11月）、循道会（1919年5月）、圣洁教会（1927年）、圣公会（1923年1月）、浸信会（1937年5月）。参见 N. Kobayashi, "Christian Missions in Manchukuo", *The Japan Christian Year Book*, Vol. 40 (1940), p.155. 1933年日本建立的满洲基督教会与这些宗派不同，其主要的传教对象为中国人。

② 参见黑龙江省档案 159-2-57，转引黑龙江省地方志编纂委员会办公室主编：《黑龙江省志：宗教志》，哈尔滨：黑龙江人民出版社1999年，第265页。



东半岛、鸭绿江右岸，北部在哈尔滨及黑龙江界内；南美浸信会在大连、营口、哈尔滨三处；美监理会在哈尔滨；加拿大长老会年内开始在沈阳、四平街设堂，逐渐向四洮、洮昂两路线发展；英圣经公会在营口、沈阳设立机关，只派人散发《圣经》，并不设堂；美基督教安息复临安息日会任意杂居，已有教会在数城中；中国耶稣教自立会在江北一二处；中国真耶稣会在吉林一二处。^①长老会系统在领土范围上仍占有绝对的优势。

就各省教会势力来看，1922年前后辽宁省传教士驻地有19个，差会总堂26所；吉林省传教士驻地有7个，总堂9所；黑龙江省传教士驻地有2个，总堂2所。三省共传教士驻地共28个，差会总堂共37个。其中传教士驻地中的14个属于英国，11个属于丹麦，3个（沈阳、吉林、长春）属于国际，是各宗派公共传教区。此时东北已经开辟的布道区294个，多数沿辽河平原及沿交通线一带，东部北部密林则极少。其中爱长老会最多，其次是苏长老会，再次是丹信义会。每个布道区平均受餐信徒70人，在全国各省比较很高。^②东北主要教派各项指标对比见下表。

表 3-3 东北三省基督教教派势力强弱表

宣教会	总数	丹信义会	监理会	爱长老会	苏长老会	安息日会	英圣经会
责任地之平方英里概算	365700	16000	5000	57600	51400	—	—
责任地之人口概算	19998989	3266000	98000	7457000	5256000	—	—
外国职员总数	172	55	—	44	61	6	2
受薪中国职员总数	893	156	14	341	359	9	—
受餐信徒总数	20586	1405	195	9024	9909	53	—
每百万人中之外国职员平均数	9	17	—	6	12	—	—
每百万人中之中国职员平均数	45	49	143	46	69	—	—
每千受餐信徒之外国职员平均数	8	40	—	5	6	—	—
每千受餐信徒之受薪中国职员平均数	44	111	72	58	56	170	—
每万人中之受餐信徒平均数	10	4	2	12	19	—	—

① 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第50页。

② 中华续行委办会调查特委会编，蔡詠存、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，第508-509页。目前尚未找到1928年以后的相关统计。



每千受餐信徒之主日学校学生平均数	321	873	821	188	291	—	—
每千受餐信徒之小学校学生平均数	345	1024	821	251	306	—	—
每百万人中外国医生平均数	1.5	1.3	—	1.1	3.7	—	—
每百万人中病床平均数	48	37	—	47	96	—	—

说明：本表根据中华续行委员会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，第 521 页表格改制。

其次，东部新教各宗派中外职员数量不断增加，中国职员比例增大。1922 年东北新教中的外国职员数达到 172 人，医护人员达到 34 人。总体上看，爱尔兰、苏格兰长老会在绝对数值上仍占优势，但十余年间相对数值已经下滑，大体上只是维持现状。而丹麦信义会职员人数迅速增加，1922 年已经超过了爱尔兰长老会。东北其它教派的职员数也处于上升态势。具体人数参见下表。

表 3-4 东北三省教会外国职员表

宣教会		按立职员	男医生	女医生	护士	女士	男职员总数	女职员总数	外国职员总数
总数		49	20	11	3	39	73	99	172
信宗	丹信义会	16	4	—	3	14	23	32	55
监宗	监理会	—	—	—	—	—	—	—	—
长宗	爱长老会	16	4	4	—	9	19	25	44
	苏长老会	15	12	7	—	15	26	36	61
余会	复临安息	1	—	—	—	—	3	3	6
	青年会	1	—	—	—	—	2	1	3
	女青年会	—	—	—	—	1	—	1	1
书会	英圣经会	—	—	—	—	—	1	1	2

资料来源：中华续行委员会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，第 510 页

东北三省共受薪中国职员共 893 人，与外国职员比例为 5：1。各会中爱尔兰长老会比例最



高，达到 7.8: 1，丹信义会最低 2.8: 1。职员在各布道区中的分布较平均，并无集中于某一总堂的情况。东北各差会布道职员均多于教育职员和医务职员，仅有三个差会报称有医药事业。中国职员总数中布道员占 53%，教育职员占 36%，医务职员 11%。全东北每一千受餐信徒中受薪中国职员平均数为 44 人，丹信义会 111 人，美以美会 72 人，爱长老会 38 人，苏长老会 36 人。全东北每百万人口中受薪中国职员平均数为 45 人，监理会 143 人，苏长老会 69 人，丹信义会 49 人，爱长老会 46 人。各差会中国职员与受餐信徒之百分比，丹信义会 11%，监理会 7%，爱长老会 3.8%，苏长老会 3.6%。^①其余较小宗派在这个时期或未传入，或缺乏统计数据。

再次，东北各教派都拥有自己的信徒群。就各省受餐信徒所占的比例来看，1922 年辽宁省主要宗派的情况为长老宗 91%，信义宗 7.6%，监理宗占 1.2%，基督复临派占 0.2%；吉林省长老宗占 95.5%，信义宗占 4.2%，基督复临派占 0.3%；黑龙江省教会此时势力太弱，尚未列入统计。东北三省每万人受餐信徒平均数高于全国总数，但低于鲁、浙、闽、粤等省。四个主要差会每万人受餐信徒平均数为苏长老会 19 人、爱长老会 12 人、丹信义会 4 人、监理会 2 人。^②从各省信徒分布看，辽宁省受餐信徒占东北受餐信徒的 3/4，每万人平均有信徒 13 人，吉林省平均 8.2 人，黑龙江省尚未形成规模。^③

如果将东北新教信徒作为一个总体来分析，那么其受餐信徒占全国各省前七名之内。辽宁省新教信徒 16000 人，吉林省 4500 人，其中男信徒占 68%。受餐信徒多集中于辽河平原人口最密集、传教事业最普及之地，聚居五万人口以上城市的信徒约 17%。据报道丹信义会高达 39%，爱长老会又低于 11%，整个东北受餐人数占中人数千分之一。信徒文化程度方面，52% 的男信徒、36% 的女信徒识字，能用当地语言读懂福音书。基督复临安息日会、丹信义会信徒文化程度较高，长老宗两差会之识字信徒与东北平均数相同。^④社会地位方面东北教会男信徒 30% 是农民，拥有田产多少不同；手艺人占 10%，其他劳动者 10%，小贩 10%，巨商大贾 6%，其余为小商人，可见东北信徒经济来源并不充裕，各派中丹麦教会自给能力相对较强。^⑤东北教派信徒列表如下，可资参考。

表 3-5 东北三省基督教势力范围中之基督教团体表

宣教会	总数	信宗	监宗	长宗		余会			书会
		丹信 义会	美监 理会	爱长 老会	苏长 老会	复临 安息	男青 年会	女青 年会	英圣 经会

① 中华续行委员会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，第 511 页。

② 同上，第 513 页。

③ 同上，第 515 页。

④ 同上，第 512 页。

⑤ 同上，第 513 页。



差会总堂	37	12	—	9	9	2	—	—	—
正式教堂	85	23	3	25	32	2	—	—	—
布道区	294	38	3	145	101	7	—	—	—
男受餐信徒	13898	850	132	6150	6729	37	—	—	—
女受餐信徒	6688	535	63	2874	3180	16	—	—	—
受餐信徒总数	20586	1405	195	9024	9909	53	—	—	—
教会全体总数	30575	2138	253	12023	15356	81	704	—	—
受餐信徒中男信徒比例	68%	61%	68%	68%	68%	70%	—	—	—
五万人以上城市信徒比例	17%	39%	0%	11%	18%	60%	—	—	—
男受餐信徒中识字者比例	52%	70%	—	50%	51%	100%	—	—	—
女受餐信徒中识字者比例	39%	50%	—	30%	39%	98%	—	—	—
主日学校学生	6586	1222	160	1696	2880	97	531	—	—
每布道区受餐信徒平均数	70	37	65	62	98	7	—	—	—

资料来源：中华续行委员会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主——中国基督教事业统计》，第 515 页

（三）教派关系

东北新教教派之间的关系总体上看还是比较和谐的。在哈尔滨的一个美国传教士说他没有感觉到自己的宗派，而觉得自己是一个基督教大家庭中的一员。^①当然该传教士的话说得有些绝对，教派间争夺领土和信徒的情况也是不同程度地存在的，但是并无太大的冲突，协同发展仍是主流。尤其是几个主要教派之间，有着密切的合作伙伴关系，具体表现在领土协商、组织合作、事业合作等几个方面。

传教区域方面，东北主要教派素有互相协商的传统，早期爱尔兰和苏格兰两长老会初传东北的时候就明确地划分了布道区，其后到米丹麦信义会也取得了自己的传教地。义和团运动后政局发生变化，占据东北的俄国人对辽东半岛上传教的丹麦教会严加限制，不许他们在旅顺及其周边地区从事传教活动，传教活动深受影响。于是信义会传教士与长老会商议，要求得到

① L. Lautenschlager, "The Call of Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol.59, No.11(Nov.1929), p.706.



额外的传教区。^①“长老会爽快地答应了，“将宽甸怀仁二县教会，允让归其统属。而中国长老会联合之先声，亦于是年肇矣。”^②1908年1月长老会的人大会会议上，一个丹麦传教士应邀参加，就双方传教领地问题人大会通过决议：丹麦信义会传教区为张广才岭以东，包括吉林省和黑龙江省的部分地区，北至黑龙江，东至俄国边界，南至宁古塔以南100里。信义会代表对这一安排表示满意，但后来该会并没有完全赞同这一决议，故在1910年9月会议上，长老会同意信义会在哈尔滨、齐齐哈尔、洮南等地开教，进而展拓到从松花江，西部和北部至蒙古边界的广大区域。^③但是为了扶持中国人教会的发展，长老会建议信义会不要占领中华国内布道会已经开辟的传教地。^④

东北长老会与信义会之间在传教区域问题上一直保持相互礼让，传教地常有变动，但总是要提前协商。但个别差会并不遵守这一约定俗成的规矩，如美国南浸信会传教士来到哈尔滨和人连开教的时候就没有顾及礼让原则；美国安息日复临会到沈阳和长春传教初期，也是通过使其它教派信徒改宗的方式获得信徒的，该派与其它教派很少往来。^⑤“长老会传教士对这种行为感到十分不满，1914年倪斐德说：“丹麦信义会通过与合作得到稳步增长，满洲现在公平地在我们之间被占据。因此一个未经邀请的差会没有通过礼让协商，就偷偷进入信义会的领地是多么轻率的行为！”^⑥“长老会传教士对争夺信徒的教派、尤其是基督徒聚会处，更是充满了警惕，担心教会会出现分裂的倾向。”^⑦传教士的上述言论和考虑的确有一定的道理，但就基督教教义传播本身而言，无论何种新教教派传教对整个基督教系统都是有利的，长老会要求所有进入东北的教派都要与之协商，无疑包含了保护自身传教利益的因素，也反映出东北最大教派的传教士自身的优越感。总体来看不同教派之间还能和睦相处，关系较好的教派间来往合作较多，一般教派交往相对较少，大多数时候也很少有干扰对方的现象。与日本侨民教会和朝鲜教派的关系，也“仅互相往来，联为友谊而已。”^⑧

教会组织方面，由于不同教派的教义和组织法存在着较大的差异，因此难以实现组织上的联合。例外的是爱尔兰和苏格兰长老会，两者国籍、在教义、语言、组织等方面并无差别，早在1891年就开始了组织联合，1907年又联合建立关东大会，双方基本上是不可分的。丹麦信义会因语言和教义的差别未能与长老会实现组织联合，但自1918年开始每年均派代表参加关东大会年会，在事实上也成为关东大会的一部分。^⑨此外英国圣经公会、青年会也常派代表参加

① “United Presbyterian Missions in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol.34, No.8 (Aug.1903), p.419.

② 王正翔：《关东三省教会史略》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1915年第2卷，第95页。

③ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.52.

④ *Ibid.*, p.53.

⑤ Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p.33.

⑥ F. W. S. O'Neill, “Manchuria in 1914”, *The Chinese Recorder*, Vol. 45, No.1 (Jan.1915), p.15.

⑦ F. W. S. O'Neill, “The Church of Christ in Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1936-37, pp.139-140.

⑧ 庄振声：《关东教会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1917年第4卷，第48页。

⑨ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.53.



大会。^①

东北新教各派在组织合作方面的典范是联合建立了青年会。^②1911年青年会活动波及到沈阳,1912年丹麦牧师华茂山(Johannes Rasmussen)和中国信徒干少源等人,在沈阳大南门里创立奉天中华基督教青年会,首任干事为华茂山。该会得到了上海青年会的大力支持,先后有阎宝航、卢广绵、王化一等知名信徒担任干事,发展十分迅速。参加青年会的以学生为主,也包括政府雇员、商人等知识群体,信徒非信徒都可以加入。该会设立以德智体群四部。以“英文夜校开门,以提倡体育起家”,以“非以役人,乃役于人”和“人格救国”为口号,积极开展体育、娱乐、教育、信仰、社会服务等活动,吸引了大批有志青年,并赢得了张学良的人力支持。^③很快青年会就发展到东北各地,大有燎原之势。女青年会在1922年前后也开办起来。虽然青年会的参与者和领导者主要为中国人,其本身也被视为“自发独立和避免外国控制的自身领导层的有力保证”,^④但实际上它也是几个差会共同努力的结果。青年会不但得到了国外青年会和上海总会的资助,而且也得到东北长老会和信义会的支持,沈阳的青年会大厦就是东北的英国、丹麦差会和美国差会合资兴建的。^⑤长老会和信义会视青年会作为一种组织,对其各项活动予以积极的指导和帮助,青年会代表也经常出席关东大会。

教会事业方面,爱、苏长老会和丹麦信义会的合作非常密切。奉天神学院、医学院、文会书院三所高等教育机构均为三差会合办,三派联合组成执行部,派遣干事,共筹经费,协同管理。各自开办的中小学在考试、立案等方面也进行了统一。^⑥丹麦信义会实力不如长老会强大,但在教育方面具有很强的实力,东北教会学校中的很多教师都为丹麦人。在医疗和传教方面双方也有一定的合作。信义会除了与中华基督教会合作外,更与南信义会宗派联合。^⑦

二、教会体系的自治性趋势

二十世纪前三十年东北教会发展的另外一个特征就是本色教会开始兴起。根据著名基督教史学家王治心先生的定义,所谓“本色教会”即“自理自养自传,在经济上、行政上、工作上,都是以中国信徒为主体,西国传教士可以退处于辅助地位。”^⑧这里“自理”的含义即我们常说的“自治”,基督教本色化的实质就是中国人自治、自养和自传。有些学者曾认为本色化运动的兴起,完全是传教士应对中国民族主义运动的一种被动措施。目前这种看法已经得到了修正,

- ① 中华续行委办会调查特委会编,蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译:《中华归主—中国基督教事业统计》,第505页。
- ② 有些著作将青年会视为基督教教派之一,其实这样归属并不很合理。青年会的确在某些方面具备了一般教派的特征,但它并没有自己独特的教义,参与者也可能是其它教派的信徒,其活动也主要在社会改良方面,更类似于一个社会组织,故本文将青年会从教派中抽离出来,以各派的一种联合事业的角度进行探讨。
- ③ 刘信君、霍燎然:《中国东北通史》第6卷,长春:吉林文史出版社1998年,第341页。
- ④ T. M. Barker, "Leadership In Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 48, No. 9 (Sep. 1917), p. 614.
- ⑤ 辽宁省地方志编纂委员会编:《辽宁省志·宗教志》,第209页。
- ⑥ 庄振声:《关东东北部长老会》,中华续行委办会:《中华基督教会年鉴》1916年第3卷,续24-25页。
- ⑦ 庄振声:《东北教会现状》,中华续行委办会:《中华基督教会年鉴》1928年第10卷,第53页。
- ⑧ 王治心:《中国基督教史纲》,上海:上海古籍出版社2004年,第236页。



学术界已经认识到西方差会的推动也是本色化运动兴起的一个重要原因,传教士很早就已经开始了基督教本色化的尝试。^①关于这一点东北教会亦可以提供证据,季理斐曾对早期东北爱尔兰长老会推动教会自治的情形作如下描述:

即使是在一个有着二十位基督徒的群体中,差会从一开始就鼓励他们选举一些成员来管理自己的事务。这些被推选出来的人会经常犯错误,有时也会滥用职权。中国人对待教会的习惯性倾向就在诉讼方面寻求外国传教士的帮助,甚至是在外国教会的名义下做事,在很多事例中这种倾向都会引起混乱。一旦有人可以胜任领导者的职位,差会就会鼓励会众选举他们去担任公职。幸运的是,在这种情况下至少合格的标准一直都定得很高。无论在大会上还是长老会上,当地的长老都要学会申明全部的权利和义务。这样从他们教会生活的一开始,即使是在最小的团体里,教会也从来不允许基督徒失去对传教情况、经济状况和管理状况的清醒认识,要求他们运用最大的能力去尽可能多地处理他们自己的事务。^②

这些叙述清楚地表明,把持教会管理权和控制权并不是差会的目标,传教士更希望中国信徒能够承担起自己的责任。这种努力到了二十世纪大大加强了,尤其是进入二十年代,中国信徒获得了更多的教会管理权,东北教会在自治的道路上前进了一大步。

(一) 关东大会的自治努力

随着基督教的广泛传播,东北新教教会体系也在十九世纪后期建立起来。前文已述,早在1891年,东北爱尔兰和苏格兰长老会就组建了一个名为满洲基督教长老会的联合机构,这一机构不但将两会紧密地联系在一起,而且将大量本土传道人纳入教会管理层,成为中西共管的一个开端。1907年因教务繁荣,两派传教士遂于营口集会议事,决定将东北传教地划为三个区,分立辽东、辽西、吉林三个中会,满洲基督教长老会易名为关东大会加以统摄。1925年关东大会加入中华基督教会,^③再次更名为中华基督教会关东大会,此后大大加快了信徒自治的进程。^④

① 胡卫清教授评论说:“一般认为,基督教倡导教会自立、自养、自治是教会内部民族意识增强的表现,严格说来这种看法尚不够圆满和准确。实际上,早期的教会自立运动是由中外人上一起推动的,各差会本部最初也是持积极的支持态度。”见胡卫清:《近代潮汕地区基督教传播初探》,卓新平、许志伟主编:《基督宗教研究》第4辑,北京:宗教文化出版社2001年,第357页。另外吴义雄教授在其文章中,对早期传教士和传教机构在积极推进基督教本色化方面的努力作了全面的梳理。参见吴义雄:《自立与本色化——19世纪末20世纪初基督教对华传教战略之转变》,《中山大学学报》(哲社版)2004年第6期。

② D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.228.

③ 中华基督教会(Church of Christ in China,简称C. C. C.),是二十世纪前期中国基督教本色化运动的重要成果之一,它是由15个教派的华人教会共同组成的全国性的合一教会组织。该会以长老会、公理会、伦敦会为主,于1922年成立中华基督教会临时总会,1927年11月11日正式成立。该会有比较完整的组织体系,建立了从上到下的行政机构,由全国总会—大会(或协会)—一区会—一堂会四个层级构成,信徒数一度达到全国基督徒总数的四分之一。见吴义雄:《自立与本色化——19世纪末20世纪初基督教对华传教战略之转变》一文对中华基督教会的介绍,另见《中华基督教历史(甲编)》,第28-63页。

④ 满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》,奉天(沈阳):满洲基督教联合会1938年,第70页。



虽然中国信徒在早期就已经介入教会管理，但在相当长的一段时间里教会的主导力量仍是西方传教士。在基督教最高权力机构关东大会（Synod）中，中国信徒已经占了很大比例，他们也会在年会和普通会议中提出自己的建议和议案，1913年大会会议上甚至四分之三的发言者都是中国长老和牧师。^①然而教会大部分事务的最终决定权仍掌握在大会中的少数传教士手中。除了大会外，东北教会还设有由西方传教士及其妻子构成的传教协会（Mission Conference），其职责是考虑涉及两差会共同利益的问题并作出裁决。^②各差会又设有传教士组成的理事会（Council），负责日常事务及与母国教会联系，传达母国教会的命令，并将教会的决议及发展情况及时反馈回去。这两个机构都具有实权，大会在制定和表决决议的时候往往要征求其意见。

其实多数传教士并非想独揽教会人权，相反他们很愿意见到中国人自治的局面出现，早在1910年世界宣教会议上，英国长老会母国差会就曾指出“中华基督教会将有一个自治的大会，地方教会有必要从母国教会分离。”^③但中国教会具有新知识和能力领袖人才缺乏，这是自治的一个很大的制约。^④传教士也在实际行动上与中国信徒一起努力推动教会自治。如在财政权方面，1923年传教士起草了一个资金委托计划，将差会为传教、教育、医疗等事业的拨款全部移交关东大会（奉天医学院资金除外），由财政委员会掌控，实际的控制权掌握在中国教会领袖手中。中国领袖对此颇感踌躇，也非常小心谨慎，传教士却非常热情慷慨，此事并没有影响到中国信徒与传教士之间的良好关系。^⑤

1925年东北长老会加入中华基督教会后，教会组织法有所变化，中西合作的特征更为明显。大会用中西合款聘任干事，并设立参事部（Policy Committee）。参事部承大会委托，策划各种委办的工作。对于大会已有的事业机关和将来应有的事业机关，参事部有支配其人力与资金的权力，以促使其协同工作。参事部有在大会范围内调查的职责，以确定教会事业的优良，人力物力的盈亏等，讨论如何改进，并应该设法发现人才，聚集钱财，促进教会发展。在经济部未设之前，参事部有考核大会所属教会决算预算的权力，有权分配所有归中央的款项。^⑥参事部的组织法：部员2人，为大会执行委员长及执行干事；大会另选出7人，由教育会、社会服务、普通布道、女界事工、医务事业、神学董事会、国内布道7组委办中各选1人；苏格兰传教会推选4人，爱尔兰传教会推选4人，特约部2人，共19人，华人须过半。丹麦信义会也以督会

① F. W. S. O'Neill, "Manchuria in 1914", *The Chinese Recorder*, Vol. 45, No.1 (Jan.1915), p.15.

② 协会全称“苏格兰一致教会及爱尔兰长老会满洲传教协会”，除了两差会外，还包括英国圣经公会的传教士和代理人，1916年部分丹麦信义会传教士也被纳入其中。参见 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, The Saint Andrew Press Edinburge, 1967, p.42.

③ *World Missionary Conference 1910 Report*, Vol. 8, p.92.转引 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.345.

④ 庄振声：《关东教会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1917年第4卷，第48页。

⑤ "Recent Developments in Chinese Church Life", *The China Mission Year Book*, 1924, p.124.

⑥ 经济部也是大会最初构想的3个参事会并列的重要机构，但由于种种现实原因没有成立，其经济职能由参事部全权负责。参就见 Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p.32.



的名义参与其事。^①在基层教会中，大会在每教区设董事会，筹办全区传教事宜，对差会米款和地方捐款有支配利用权，对参事部有呈报决算和预算的义务，对支会有提倡自助自养的责任，对传道人有调派任免的权力。信义会传教士参与督会，与长老会商议同订预算表。^②

参事会的设立使教会权力明显向中国人方向转移，意义十分重大。在这个具有实权的机构中，中国信徒的数量超过了传教士，在表决的时候具有明显的优势，与以往传教士最终定夺的规矩大不相同。1927年传教士的任命和安排权也转归参事会，主要由中国教会领袖定夺，成为东北教会自治过程中具有划时代意义的事件。

这一权力转移源于1926年1月在上海召开的一次会议，会上著名的布道家穆德发言，他提出要积极推动中国领袖在教会中的地位和作用。响应此号召，东北长老会传教协会于同月通过如下决议：“我们渴望的目标的最终理想，是外国传教士被视为母国差会借出的工作者，他们将在中国教会中或通过中国教会工作并接受其管理，为建设中国上帝之国贡献自己那部分力量。”^③1927年7月关东大会对此决议作出回应，要求传教协会促使母国教会尽早改变分派传教士的方法，将权力转归中国教会。传教协会表示同意并向母国差会提交了一份报告，名为《关东大会建议传教士分派地点及工作由中国教会支配的会议决议之解释性声明》。报告中要求母国差会同意关东大会提出的建议，并制定计划促使其早日实施。^④母国教会同意了此项决议，具体计划由东北教会制定实施。

1928年1月的会议上，传教协会认为传教士应该加入当地集会，地位与其他成员平等；中国教会应该要求母国差会传教委员会派遣传教士，在中国教会内从事各种工作；应该询问传教士个人是否愿意在中国教会的指导下工作，愿意者要在专门的同意书上签名。^⑤1929年1月传教协会最终同意任命和分派传教士规则，概括如下：（1）在任命或分派传教士时，参事会要分派的原因告知理事会或执行者，后两者若有建议可提交参事会协商。（2）参事会和理事会作出的一般决定，其理由应该是母国差会容易理解的，参事会自身或与理事会一起可以向母国委员会作清晰的解释。（3）如果参事会和理事会或个人之间不能决断的事情则应提交母国委员会裁决。（4）参事会中的外国秘书负责告知母国委员会、理事会和个人关于任命和分派的决定。（5）最终任命决议推出以前参事会的决议过程可以是秘密的。（6）参事会干事应该指出日前的任命、工作、服务年限、外国工作人员休假日期。（7）传教士在休假前应向理事会和参事会提交声明，表明对自己未来希望被安排地的看法，以及对两个机构工作的意见。（8）参事会不可轻易招唤，应该任命一个特殊的委员会考虑传教士的工作和任命问题。^⑥

通过以上的会议和决议，东北长老会系统的权力转移的机制初步建立起来，中国人开始合

① 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第52页。

② 同上，第53页。

③ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.347.

④ *Ibid.*, p.63.

⑤ *Ibid.*, p.64.

⑥ *Ibid.*, p.65.



法地享受原来传教士才有的权利，成为教会的主力。那么传教士为什么心甘情愿地一步步放弃自己的权力，甘愿接受中国人领导呢？我想根本原因还是在于传教士所谓的“中华归主”的理想，他们并不是想在政治上占领中国，而是要使中国变成一个基督教的国度。要想实现这样的理想，只靠少数传教士的努力是不够的，还要依赖数量众多的广大中国信徒。如果中国信徒能够承担更多的责任，差会的负担就会大大减轻，有利于教会的整体发展。传教士所关注的也并非仅仅自治这一点，还包括了自传自养在内的中国教会全面的本色化，他们甚至更希望能够实现自养前提下的自治：“在满洲中国人非常有能力筹措资金建立他们自己的医院、学校和教堂。因此基督教工作者可以真正成为助手和兄弟，而不是领导者、财产的控制者和政策的主人。”^①但是传教士也认识到完全的自养在短时期内其实是难以实现的，因此自治运动便先行了一步，进而反过来促进自养。

时局变化也是不可忽视的重要因素。二十年代中国教会面临巨大的考验，此时民族主义兴起，非基督教运动的浪潮风起云涌，1925年五卅惨案的发生更是加剧了国人的排外情绪，在东北教会中亦引起震动。^②这些又促使教会中中国信徒的觉醒，本色教会的呼声愈加高涨。正是在这样的情形下，1925年以后东北教会才加速了教会自治的步伐。^③事实上虽然传教士很久前就开始考虑权力转移问题，但其进展的速度仍超出了传教士的预料，它以一种被认为是不可能的速度实施了。^④

但是，长老会关东大会自治运动的局限也是十分明显的，其问题似乎更多地出在中国信徒方面。中国信徒和领袖对迅速到来的权力转移心理准备不够，也缺乏足够的掌控教会的信心。传教士曾提出放弃关东大会中投票的权力，只作为建议者存在，但中国领袖坚决不同意，而是要求中外保持平等的地位即可。在母国差会同意权力转移的决议以后，关东大会仍迟迟不予实施，甚至要传教士对其进行推动。^⑤1934年人们发现不是中国人、而是传教士抱怨参事会成员过分重视传教协会和理事会，指出参事会中的分派委员会（Location Committee）没有发挥作用。这些都反映出中国信徒在权力接收过程中信心严重缺失，其中一个重要原因或许就是因为教会的经济状况。当时教会绝人部分的资金均来自于西方差会，中国人自觉不自觉地会认为拥有金钱的一方就应当拥有权力，从而对接收权力感到心虚。^⑥这一考虑也的确符合常人的心理。无论如何，关东大会在自治方面的进步还是有目共睹的。

① L. Lautenschlager, "The Call of Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 59, No.11 (Nov.1929), p.707.

② 关于五卅运动对东北教会的影响参见 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, pp.72-79.[英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第248-251页；柳兆卿：《五卅惨案时期的辽阳文德中学》，《辽阳文史资料》第1辑，辽阳政协文史资料委员会1985年，第84-87页。

③ 以上时局影响的因素在传教协会给母国报告的开篇就作了说明，参见 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.346.

④ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.63.

⑤ *Ibid.*, p.63.

⑥ *Ibid.*, p.63.



（二）其它自治尝试的个案

丹麦信义会虽然也积极参与关东大会的工作，但是在本色教会问题上却显得保守和滞后。长老会认为随着形势的发展，本土教会的出现可能对教会发展更为有利，但丹麦传教士并不赞同这一点，长老会不得不劝告丹麦人，不要在本土教会具有发展潜力的两块地方传教。^①然而1925年以后中国教会的本土化趋势并不以人的意志为转移，1927年哈尔滨信义会的自治教会的改组，使该会传教士开始感受到本色化浪潮的力量。

丹麦信义会在哈尔滨开教始于1912年，该年丹麦传教士马德良（C. M. Madsen）正式在哈尔滨设立教会，刘秉嵘等人为最初的受洗信徒。1914年，同记商号总经理武百祥、赵禅唐二人受洗入教，两人为当地具有一定影响的人物，受其影响入教者甚多。^②两人向教会捐赠了大笔资金和田产用于教育、传教等方面，其他信徒也多有捐赠，教会中中国牧师和传道人的薪水、日常开支等大都由中国信徒支持，自养的程度比较高。教会组织法为中西共管，传教士2人、女传教士1人、董事9人共同负责，1918年选出的中国董事达7人。^③可见该处教会在建立不久就具有了一定的本色教会的基础。

1927年该处教会教政教务已经完全分离，主要由华人自理，丹麦牧师另有工作。同年8月，哈尔滨浸信会、卫斯理堂、信义会三会信徒150人，经余日章提倡，组织哈尔滨中国基督教会促成会，希望三年内从局部合作达到三教会完全合一，当时即由执行委员会积极推行，1928年春又拟请干事专门办理促成会。然而信义会新聘牧师丁立美对促成会有怀疑，认为指聘的干事也不合格，他在会议上对促成会的精神予以否定和打击。促成会副委员长武百祥见此情形力劝丁牧师改变态度，言语之间双方发生冲突，导致促成会停顿。武百祥感到牧师办事武断，遂愤然辞去董事长的职务，信义会教会因会务无人负责而陷于停顿。为了化解矛盾，信义会董事部书记的任作田与布道干事李振庭商议，打算将信义会改组为中华基督教会，同时也可以保留丁牧师的工作。经商议丁牧师表示同意，但遭到武百祥的拒绝。任作田等人在得到东三省国内布道会东三省总协进部干事尚俊臣牧师同意后，请丁牧师出面召集教会领袖，推举委员5名，草拟改组理由和方法的草案。^④

在草案的开篇就开宗明义地表明，哈尔滨信义会要改组成中华基督教会，“与丹国差会脱离名义及主权上之关系。”并指出其两项理由：“本会内部现状，业已达到实行自立之程度”；“一般教会对外之关系确有改良之必要”。在实施方法上，要求信徒在同意改组方针的前提下就具体问题协商。^⑤此草案得到全体信徒一致同意，并推举5名委员详细讨论了相关的7个问题。

① Ibid., p.53.

② 刘秉嵘：《哈尔滨基督教路德会成立经过及现在之进行》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1924年第7卷，第138页。

③ 同上，第139页。

④ 任作田：《哈尔滨信义会改组中华基督教会之因果》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第30页。

⑤ 同上，第31页。



经开会 11 次讨论，除了其中个别款项外均得到一致通过。此后丁牧师偕眷属迁居普渡医院，声明此后几日离开哈尔滨。中国信徒又选出筹备委员 11 人，继续拟定章程。

然而，在这些委员继续工作的时候，丁牧师和马牧师凑集少数信徒五十余人，由 28 人投票选出董事 9 人，另外成立中华基督教信义会，以卫品三位会长，声称原丹麦教会已经改组为自立信义会。他们仍聘请丁牧师为该会牧师，其薪水由丹麦差会供给。随后丁牧师搬回原来住宅，并将公用礼拜堂钥匙拿走。中华基督教会的筹备委员向信义会临时执政委员会提出质问，执政委员全体到马牧师处询问，马牧师说教会改组必须保持信义会的“信义”二字，否则不合法。接着丁牧师又对中华基督教会的改组活动进行阻挠，同时要求临时委员会发给他路费和两个月的薪水。这引起了教会中多数中国信徒的愤怒。双方同在 7 月 3 日举行开成立典礼，因共用一座礼拜堂，故争执再起。其后哈尔滨基督教联合会和个别信徒进行调解，并无效果。最终丹麦信义会中会不得不派出中外牧师数人前往哈尔滨调停，结果中华基督教会除保持教产外，其余方面均作出让步。具体措施为：礼拜堂、福音堂、幼稚园等两派分时间轮流公用；电灯等费用分摊；信义会原来债务保留等待解决；牧师仍住原住宅；器具马牧师保管；两月来一切细事平均分配。^①原来信义会由此而分裂。

丹麦信义会哈尔滨教会改组过程，反映出一些在华传教士不甘放弃教会权力的心态。他们有的或许认为教会资金主要来源于西方差会，那么教会管理权也应该由传教士执掌。也有的或许是对中国信徒不信任，担心教会会由此而衰落。哈尔滨的丹麦信义会传教士反对改组的理由只是不愿放弃信义会的“信义”二字，足见其狭隘和保守的一面，与东北长老会传教士主动推进东北教会自治的行为比起来，显得逊色许多。这大致也代表了教会自治过程中的一种模式，即中国信徒主动要求自治、并与反对自治的母国传教士斗争取得部分成果的模式。

除了以上长老会和信义会推动教会自治的模式外，还有其它的一些特殊案例。如 1927 年在时局的影响下，滨江浸信会全体信徒觉悟，改组教会为滨江中华基督教会，一切教务自主自理，西方传教士退居客位，辅助传道。^②此例中虽然也是中国信徒提出自治，但传教士并没有反对，最终在一定程度上实现了自治。再如在哈尔滨的美国监理会，1926 年传教士因经济上的原因主动退出东北，将教会交给华人自办。次年 4 月教会更名为道襄中华基督教会，先是接受浙江浸信会信徒的资助，后来实现完全的经济自理。^③这一案例亦构成了华人教会自治的新模式。

三、自传与自养的初步尝试

（一）自传

自传也是本色教会的重要特征之一。传教士自进入中国东北就一直积极鼓励中国信徒从事

① 同上，第 33 页。

② 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928 年第 10 卷，第 54 页。

③ 毛吟樵：《东三省监理公会布道事工概况》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1929-1930 年第 11 卷，第 23 页。



更多的传教工作，中国信徒也的确为教会做出了很大的贡献，如前文提到的王静明、刘全岳等人，若没有他们的努力，基督教很难在东北地区立足和发展。传教士也很早就开始了对中国牧师和其他代理人的训练，如爱尔兰长老会，曾为本土的传道人开设包括《圣经》经文、教会历史、神学、自然科学等科目的课程，在为期八年里每年将传道人集中起来培训一个月，之后还有一次笔试，考试结果与传道人工资直接挂钩，大大刺激了传道人的学习积极性。在培养本土牧师方面，爱、苏长老会合作，从完成了基础课程的传道人中挑选出学生，在传教士的直接指导下，完成四个学期、每学期六个月的神学课程，合格者便可被按立为牧师。参与此项学习的学生最多达 23 人，学习热情十分高涨。^①受教会影响，一些信徒自发性传教组织也建立起来，如在某地 12 个由一个铁匠领导在一座空房子里集体礼拜，虽然他们对基督教教义知之不多，但仍热心地投入其中。^②

传教士数量毕竟有限，可以说东北教会中相当一部分传教工作都是由中国信徒完成的。但这并不等于自传，因为教会的领导者仍是传教士。真正的自传教会当属真耶稣会、基督徒聚会处、耶稣家庭等中国人自立教派，然而这些教派多是在内地建立起来的本土教会，后波及到东北地区，将其视为东北教会本土化的成果并不恰当。可以称得上东北自传教会典范的，当属在黑龙江传教的中华国内布道会。

中华国内布道会成立于 1918 年。成立之初，发起人之一的胡素贞在香港联合新教各派信徒组织了协进部，同时医生刘汝刚和几个长老会信徒在河北地区也成立了协进部。在他们的带动下，全国各地成立协进部八十处，主要负责筹集捐款、代为祷告等事宜。该会选举诚静怡、蔡苏娟、陈维屏等 21 人为执行委员，李琼皆为执行干事，对各项工作统一领导。布道会得到了新教各派广泛的支持，很快筹集到大笔资金。^③中华国内布道会最初的布教地为云南，1922 年推广到黑龙江省，在哈尔滨成立协进部，中华布道会黑龙江之部建立，开始组织人力向黑龙江各地传教。这样便让人产生了一个误解，以为黑龙江的华人传教会是这个时候出现的。其实并非如此，此前很早这里就有中国传教信徒的组织存在，两者还存在一定的渊源。

1907 年长老会关东大会刚刚成立时，就组建了信徒传教会，并派遣该会到黑龙江传教。同年长老会牧师李继先到齐齐哈尔开教，1911 年佟庆善赴该地代理其职。佟牧师颇有能力，在任期间使该地的教会工作大有起色，并开创了林甸、胡家屯、吉星河等下属教会。^④1908 年又有传道人李锡元到海伦县传教，1913 年张承仁继任其职，两人的工作成果也十分显著，不但当地教会得以崛起，还通过其信徒于 1915 年在拜泉县、1917 年在克山县开教，嗣后北安镇也出现了其下属教会。^⑤到了 1921 年底该会信徒已经达到 489 人。^⑥1921 年时中华国内布道会的影

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.227.

② Ibid., p.228.

③ 王治心：《中国基督教史纲》，第 248 页。

④ 王正翱：《黑省布道会最近的情形》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1921 年第 6 卷，第 77 页。

⑤ 同上，第 78 页。

⑥ A. Weir, "Heilungkiang Missionary Society", *The Chinese Recorder*, Vol.55, No. 10 (Oct.1925), p.485.



响已经波及至黑龙江，并得到黑龙江传教会信徒的认同：“今国内布道提倡统一办法，深为吾人赞成。极愿加入，无地域限制，又无会界的分别。财政既能统一，办法亦无二致，遴选人才，安排工作，均能声应气求，协力同工，庶几主道人洪，救恩广沛，无窒碍休止矣。”^①故该会于次年加入到国内布道会中，接受其统一领导。由此可见，黑龙江华人传道会已经存在了很久，它一直都是东北长老会下属华人传教组织的一部分，中华布道会黑龙江之部的前身实际就是这个组织。此后信义会和黑龙江其它几个宗派也加入进来，黑龙江布道会的实力不断壮大。

1927年前后中华国内布道会黑龙江之部主要教区情况如下：（1）大黑河，史世良牧师任主任，至1927年已有信徒79人，经济已能自养。（2）北安镇，由朱辑五任主任，已有信徒76名。（3）克山县，由张成仁牧师任主任，又在城东设立分堂，信徒有69名，有自建的新教会所，并筹备自立。（4）拜泉县，由金秉权君任主任，有信徒109名，望教者294名。（5）海伦县，由王仁甫牧师任主任，有信徒104名。（6）省城齐齐哈尔，由于作霖牧师夫妇与李秀华在此工作，信徒93人，募款3500元，购买平房19间作为新会所。（7）嫩江县，由信徒自行组织布道团体，并组织基督徒新村，定此地为职业布道区。（8）海拉尔，虽为交通要道，然教会尚不成熟，仅有信徒14人。^②各教区中以拜泉、海伦和齐齐哈尔力量最强，海拉尔稍弱，另有讷河县的教会刚刚发展。以下为1912~1927年布道会的一些统计数字：

表 3-6 中华国内布道会黑龙江之部统计

年份	1912	1917	1922	1927
外部传教站	2	2	3	9
任命牧师	2	2	8	1
传道人	2	2	2	6
女传道人	—	2	2	—
信徒	124	297	489	594

资料来源：Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p. 60.

黑龙江之部的最主要工作就是向当地人传教，但由于黑龙江特殊的自然环境，教会也要求工作人员在社会生活方面对民众也能够有所帮助。针对当地生产落后的状况，要指导人们农业生产知识，促进增产增收，使民众能够风衣足食。针对当地教育落后的状况，“基督徒对此新旧居民，皆当设法教育，使其知识开展，文明进化，逐渐改良其农村组织，增高其农民生活，当此训改时期，养成其自治能力，也是基督徒应尽的天职。”^③

① 王正翱：《黑省布道会最近的情形》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1921年第6卷，第79页。

② 王治心：《中国基督教史纲》，第249页。

③ 《中华国内布道会黑龙江之部公报》1928年12月号，第2页。



黑龙江之部的活动经费主要通过协进部在东三省各个教会中的信徒中募集。^①从1928年的年度捐款来看,近三十个教区、若干教差会信徒和传教士的捐款共5562.52哈元(折银元约4182.35元),这个数字并不算高,每年只能收支相抵而已。^②因此该传教部很早以来就开始考虑自养的问题,如1919年海伦县信徒捐款1200元购买洋房五间作为布道之用,1921年拜泉县募集奉票2000元预备设立学校和医药事业等。^③但是由于黑龙江地广人稀,经济能力有限,信徒数量也较少,在白养方面难度很大。尤其是1929年中苏之间因中东路事件发生冲突,黑龙江人民受战争影响较大,教会也受到不小的影响,如嫩江县有数家信徒迁移,教会苟延残喘;^④大黑河信徒四散奔逃,“教会可谓无形迹矣”。^⑤又兼奉系军阀对外战争,对内征收苛捐杂税,布道会的资金来源成为问题,白养一时间也难以实现,从而陷入窘境。此时传教部内部也发生了一些矛盾,因布道会的工作者皆来自不同宗派,不时也会出现一些门户之争,1929年齐齐哈尔布道会的浸信会信徒就群起反对华人自立教会,教会牧师被逼出走。^⑥黑龙江之部总干事尚魁英就当时的情形说:“布道区工作,虽逐渐发展,而各协进部捐款,反逐渐减少;努力者固不乏人,而漠不关心者,亦属不少,虽将信义会少数捐款加入,亦入不敷出;故国内布道会前途,又起恐慌。”“近年以来,经济状况,更不堪言矣;努力者继续努力,旁观者仍然旁观;且有少数协进部成员,一毛不拔,甚可惜也。”^⑦从其言论看,此时的黑龙江布道会之部已经出现严重的经济危机和内部不团结的现象,尚魁英对此感到非常不满和失望,最终于1931年7月辞去总干事的职务。“九一八”事变爆发后,中华国内布道会黑龙江之部艰难维持,至1936年出现与东北大会脱节的现象,东北大会遂于1937年讨论该部去留的问题。后决定在1938年另选东北边境的林口县作为新的试办区,大略取得了一些成果。1941年太平洋战争爆发后,布道会黑龙江之部彻底停办。^⑧

以上的这个案例反映出中国信徒基督教自传道路上的种种问题。自传不能孤立地进行,必须要有一定的物质基础和组织保证,换言之,自传必须以教会自养和自治为基础。自养可以为自传提供充足的资金,通过自治建立起的教会体系能够保证自传有序高效地进行,这些都是不可或缺的。中华国内布道会黑龙江之部虽然形式上实现了自传,但缺乏雄厚的根基,早期在组织上部分地依赖长老会,后期在资金上依赖各个宗派,更兼东北政治形势的变化,最终使布

① 传教士文安德在通信中称欧洲差会总是给传道会5%到15%的资助,但在1928年以后的《中华国内布道会黑龙江之部公报》的预算表中并未见到此项,或许西方资助是1922年以前的事情,待考。参见A. Weir, “Heilungkiang Missionary Society”, *The Chinese Recorder*, Vol.55, No. 10 (Oct.1925), p.485.

② 《中华国内布道会黑龙江之部公报》1928年12月号,第20页。

③ 王正翱:《黑省布道会最近的情形》,中华续行委办会:《中华基督教会年鉴》1921年第6卷,第78页。

④ 《中华国内布道会黑龙江之部公报》1930年(出版日期不详),第18页。

⑤ 同上,第15页。

⑥ 同上,第17页。

⑦ 《中华国内布道会黑龙江之部公报》1931年7月号,第1页。

⑧ 李廷魁:《东北大会报告书》,《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》,中华基督教会刊行1946年,第60页。



道会走向衰落。但作为中国信徒白传教会的一个尝试，这一组织在东北基督教史上仍具有开创性的意义。

（二）自养

教会自养是自治和白传的基础，也是西方传教士最希望看到的一个结果，这可以大大减轻西方差会的负担。然而比起自治和白传，自养的难度似乎更人一些。因为无论自治还是白传，人的主观能动性可以发挥更多的作用，而自养的实现除了主观因素外，中国信徒的经济基础等客观因素更为重要，如果中国信徒的生活尚达不到温饱，又如何谈得上拿出资金捐给教会呢？而社会环境又对影响信徒生活水平有着重大的影响，战乱、苛税、灾荒等天灾人祸的出现必然会使信徒生活水平下降，进而影响到教会的经济增长。

东北教会的自养在十九世纪后期也已经出现了萌芽。当信徒增长到一定数量、一个集会场所不敷需要时，这些基督徒就会自费租借、抵押或购买一间房子用以聚会。在必要时差会也对其进行资助，不过随着地方集会力量的壮大这种资助逐渐减少。杂费和租金大都由当地信徒承担，有些集会开始担负起男女传道人的费用。^①进入二十世纪后，中国传道人 and 牧师的薪水由东北信徒捐款承担的例子已经非常普遍。如 1912 年朝阳镇的一个教会团体从 1750 名信徒那里募集到 5000 墨西哥元，以担负他们 5 位牧师的薪水。当然拖欠牧师薪水的情况也并不罕见，很多地方经济水平的确很差。^②一些地方的信徒也开始为其它教会事业提供经济支持，如沈阳金家屯教会，在义和团运动后选定几个集会地，经费都由信徒自捐。1907 年该会自请中国牧师，次年又设立男女小学各一所，所有费用均由本地信徒筹划。1913 年在当地信徒的支持下还尝试建立了一所医院。^③与之类似的是哈尔滨信义会，该会在哈尔滨在开教不久，牧师薪水、会堂所需杂费、工人薪水等开支就已经由华人信徒承担。^④教会中中外领袖都对教会自养持支持态度，要求各地教会尽早自养，“督促预备进行之手续，各督会必设法办理”。^⑤

1914 年 8 月第一次世界大战爆发，东北教会的西方差会资金大为减少甚至中断，形势逼迫促使东北教会加速了自养的步伐。“自欧战发生，金价陡落，传道西款，人受影响，于是力促信徒竭力自助，或请牧师，或请传道，或与西款合用，数年颇见起色。”^⑥教会后来作出的这一评论颇为中肯，1914 年和 1915 年在教会会议中就要求增加中国信徒对中央款捐献的比例，战争期间中国信徒的捐款数额的确因此而提高。^⑦各地的自养运动也十分兴旺，如 1916 年辽阳东堂

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.228.

② F. W. S O'Neill, "The Outlook in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 43, No.8 (Aug.1912). p451

③ 陈得来：《奉天金家屯教会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1924 年第 7 卷，第 137 页。创办的医院后来因种种原因停办。

④ 任作田：《哈尔滨信义会改组中华基督教会之因果》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928 年第 10 卷，第 29 页。

⑤ 《关东基督教长老会第七次纪录摘略》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1914 年第 1 卷，第 152 页。

⑥ 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928 年第 10 卷，第 53 页。

⑦ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.51.



会与西丰县堂会、山城子堂会，均自请传道，且已经积累巨款，磐石县堂会也积累了巨款，以备自养之用。^①

与此同时，教会亦加强了自养的宣传鼓吹力度，1916年关东大会会议对白养问题提出六项条件：“（1）凡是传教士驻地，都设立临时董事部；如该会人员不足，可以合二三处组建。（2）由临时董事部派合适之人，在合适的时间到各堂会宣传演说，筹商自养事宜。（3）传教士应该将母国差会为传教士提供的款项开具清单，按时报告，使信徒周知从而有所观感。（4）筹备传教士传教基金，由各堂会支会捐献，用途为充作预备金、用作传教士经费、合成中央积累款贵各董事部处置。（5）由各董事部定夺使用传教款与母国来款的比例。（6）等下次大会时候听各堂会汇报。”^②关东大会的这种态度很快影响到地方各处教会，一年里沈阳、辽阳、开原、北镇、营口、锦州、兴京等地都开会讨论，积极探索自养的办法和出路。^③

及至一战结束，教会自养的成果已经初步显现。此后在此基础上又前进了一步，通过不动产生息补贴教会成为东北信徒普遍采用的手段。沈阳金家屯教会为求自养，曾购地25亩、土房59间，除了礼拜堂、福音堂、男女学校、妇女学道所、牧师馆舍外，其余全部出租。另外文继盛长老捐地15亩，除部分做坟地外，其余全部出租。以上所得租金全部用于各种教会事业。^④沈阳东关教会也是如此，该会每年所需经费“半由信徒募捐而来，半由公产生息取得，岁有余积，以备扩充宣教事业别项之用途”。^⑤1930年哈尔滨监理会有信徒李某捐赠荒地900亩，成为教会自养的永久性基金。^⑥这种不动产生息的方法的确是一种自养的好方法，在一定程度上为教会经济稳定提供了保障。但即便如此也不能摆脱政局变化带来的影响。当时无论是信徒的捐输，还是教会房产地产的租金所用的货币都是东北纸币奉票，而1925年的以后几年东北地区战事频仍，导致物价飞涨、货币严重贬值。这样教会的资金在事实上就大大缩减，以至于难以维持。^⑦从1928年开始教会不得不改变原来的捐输制度，规定提捐要以银元为本位。^⑧这样教会的资金看似得到了保证，却给信徒的经济生活造成更大的压力，捐输总量可能反而会下降。

综观二十世纪前三十年东北教会在经济自养方面的努力，我们会发现一个重要的特点，那就是自养的不平衡性。一则自养教会的分布的不平衡。自养实现得比较好的仍是沈阳哈尔滨等经济较好的城市，广大乡村教会中自养的成效未见报道，显然不是很显著。自养又受诸多因素的影响，如哈尔滨监理会比较早且比较好地实现自养，与两个重要的信徒——商人武百祥和赵禅君分不开。两人曾将住宅数十间借给教会，创立三育男校及初中小学，并提供大量捐赠，

① 庄振声：《关东东北部长老会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1916年第3卷，续21页。

② 同上，续21-22页。

③ 庄振声：《关东教会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1917年第4卷，第48页。

④ 陈得来：《奉天金家屯教会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1924年第7卷，第138页。

⑤ 王正翱：《奉天东关长老会之近状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1924年第7卷，第136页。

⑥ 毛吟棣：《东三省监理公会布道事工概况》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1929-1930年第11卷，第24页。

⑦ “Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 58, No.1 (Jan.1927), p.70.

⑧ 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第52页。



仅武百祥一人的捐款就达四五万元，这还不包括房地产基等方面的捐赠。^①可以说没有这样大笔的资金捐助，哈尔滨信义会想要实现自养是非常困难的，这样的特殊因素不可忽略。

再则信徒捐输的利用也不平衡。信徒捐款的最主要的用途是供给中国牧师和传道人的薪水，二十年代中后期长老会几乎所有中国牧师都靠信徒的供养，总数超过一百人。^②这的确减轻了西方差会的负担，但这也会使中国牧师与捐输关系过于密切，出现新的问题。如1925年以后的几年中物价飞涨粮食歉收等因素导致信徒捐输人减，“以致1927年内，竟有15位牧师退任。”^③信徒捐输也用在教会日常开支和教会事业上，不过医疗和教育方面很少涉及。尤其是医疗，医院基本上是差会自理的机构，医学院也如此，“经费由差会来者多，向华人募者寡。”^④这是因为两个机构需要巨额的资金支持，不是一般中国信徒能够维持的，这也给这些机构的华人自治的实现带来了困难。

总体来看，东北新教教会的自养运动成效还是十分明显的。虽然在总量上中国信徒的捐输除中国牧师的薪水外，用于传教方面的开支只占10.2%，全部捐输只占教会资金总额的1/3，但这已经是一个不小的进步，决不比中国其它地方逊色。^⑤传教士也深信，“由于定居者的不断开发，东北是中华民国相对富裕和繁荣的地区，这也许会让东北教会在自养的道路上比中国其它地区的教会走得更远。”^⑥当然，不久后“九一八”事变爆发，东北沦陷，政治形势的变化是任何人都始料不及的，教会的命运亦被动地出现了新的变故。

第三节 东北基督教事业的完善和发展

一、东北新教教育体系的发展

（一）教会教育的发展历程

比起中国其它地区的教会来，东北基督教教育事业起步较晚，这与新教传入东北地区较晚有关，而且早期东北教会实力有限，教会教育难以形成体系和规模。

1869年爱尔兰传教士万特在到达营口后不久就开办了一个学校，学生只有五六个人，规模极小。^⑦这样的学校后来也开办了一些，但教师和学生都无法令人满意，1875年前后多数学校都关闭了。^⑧1873年苏格兰传教士罗约翰也在营口开办了一个小学校，学校雇佣了一个当地教师，只教授儒家经典，且提供免费食宿。学校的目的就是消除社会的敌意、赢得人们的好感，这

① 任作田：《哈尔滨信义会改组中华基督教会之因果》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第29页。

② Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.51.

③ 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第53页。

④ 王正翱：《奉天东关长老会之近状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1924年第7卷，第137页。

⑤ Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria; a Survey of a Strategic Field*, p.38.

⑥ *Ibid.*, p.37.

⑦ Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.17.

⑧ *Ibid.*, p.71.



个目的的确达到了,渐渐开始有基督徒学生入学。^①1875年为了回应沈阳文人所谓的“基督教侵害孔子”的攻击,罗约翰又在沈阳开设了一所免费学校,该校仍以儒学为唯一教学内容,传教士和传道人一般也不去拜访,这在一定程度上为教会树立起好的名声。但罗约翰只将学校视为实现传教目标的一种手段,并未关注教育本身,三年后当学校见证了基督教信仰与儒学的兼容性后就被关闭了。罗约翰认为它的使命已经完成,没有必要为了同样的目的继续开设或另外开设。^②此后来东北的传教士也人都有开办学校的经历,在这些学校中,除了儒家经典外,《圣经》知识也要求学生学习。不过这些学校杂乱无章且不稳定,离开传教士的直接监管就会出现混乱,事实上当地教会并没有把教育看成是关键和必要的工作。^③早期教会的传教工作本身不断需要大量的教会人力财力资源,几乎没有盈余可以投入教育工作。^④

十九世纪末至二十世纪初,东北的政治形势发生重大变化,甲午中日战争、义和团运动和日俄战争带来屈辱,一次次地激发着国人的自强之心,学习西方、发展教育成为众多有识之士关注的重点。这时公立学校开始兴起,1911年以后出现办学高潮。然而很多基督徒对公立学校侧目而视,唯恐进入其中的学生要被迫向孔子的牌位鞠躬,他们非常希望教会能够开设更多的基督教学校,以避免这种麻烦。^⑤教会也逐渐认识到教育的重要性,积极主动地推进教育进步。种种因素促成了东北基督教教育开始跨越式发展局面的出现。各地的初级学校雨后春笋般地涌现出来,沈阳、辽阳等地的中学也开始兴办,1903年东北长老会教会学校达54处,男女学生691人。^⑥此时教会学校师资力量缺乏是一个严重的问题,1897年东北爱尔兰长老会曾从通州的教会大学引进一名理科毕业生从事教育工作,但那里提供的毕业生毕竟有限,而且他们的工资很高,很明显这种做法解决不了教育问题。于是爱、苏两差会于1902年在沈阳合办了一所高等学校——文会书院(Manchuria Christian College),该校设有文理两科高级课程,由传教士纪礼备(W. H. Gillespie)主持,1907年以前已经有58名学生在其中学习。^⑦1898年两会又将早期开设的初级神学进一步发展成为奉天神学院,由此东北基督教高等神学教育开始兴起。^⑧

1908年东北教会出现大奋兴运动,基督教教育也受到积极的影响。1906年到1913年7年间,教会学校数量从20所增加到220所,增幅10倍以上;学生数量从2022人增加到5239人,翻了一倍还多;学校的开支也开始剧增,足见其惊人的发展速度。具体情形见下表,人体可以看出奋兴运动与教育发展之间的关联。

① John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, p.147.

② *Ibid.*, pp.153-155.

③ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.217.

④ *Ibid.*, p.226.

⑤ *Ibid.*, p.217.

⑥ 王正翱:《关东三省教会史略》,中华续行委办会:《中华基督教会年鉴》1915年第2卷,第97页。

⑦ D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.226.

⑧ 满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》,第233页



表 3-7 1908 年东北教会奋兴运动前后教育统计

年份	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913
男子学校	9	2	2	171	163	149	132	139
女子学校	11	16	20	93	86	86	81	81
学校男生	1415	1919	2573	3117	3160	3052	2606	3122
学校女生	607	926	1326	1710	1742	1748	1705	2117
学校支出	4415	3960	4662	3406	3004	5937	6978	8089

资料来源：“Report from Three Denominational Group, Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1915, p. 245. 其中 1907 年和 1908 年教会男子学校数与前后年份相差悬殊，疑有误，待考。

1914 年一战爆发，教会学校在资金上略受影响，但发展速度并未减慢。除了 1912 年司督阁建立的奉天医学院（Moukden Medical College）外，师范学校、实业学校、特殊学校等不同类型的教会学校开始兴起，教会中小学数量和数量也一直处于增长状态。根据中华续行委办会调查特委会的统计，二十年代初东三省教会初级小学有 223 所，学生达 6185 人。学校分布不均匀，辽阳（苏长老会）、新民（爱长老会）两处教会小学最多，至少有 75 个布道区尚未设立教会初级小学。沈阳的教会初级小学人数只有该省基督教团体总人数的 1/6，吉林省的比例更小。辽宁省的初级小学约占东三省总数的 4/5。东三省教会高级小学有 39 所，分设立于 22 处，包括女子小学 16 所。教会小学学生中男生 59%。苏长老会中男女小学生人数大致相当。爱长老会和丹信义会中男女小学生比例 3:2。东三省每 100 名受餐信徒平均有小学学生 34.5 人。^①此时东北有教会中学 16 所，其中辽宁省 13 所，吉林省 3 所。^②这些中学中有 3 所是女子中学，分别建立于大孤山、新民和沈阳。中学中男生占 97%，初级小学升学率为 14%。^③同时期东北教会教育情况列表如下，可资参考。

- ① 中华续行委办会调查特委会编，蔡詠存、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主——中国基督教事业统计》，第 515 页。
- ② 关于东北教会中学的几个统计数字有待考证。根据关东大会第七次会议统计，1914 年以前东北教会中学总数为 22 所，其中男校 14 所，女校 8 所；而据东北长老会差会统计，1922 年东北教会中学总数为 19 所，其中男校 11 所，女校 8 所。这两份统计数字与《中华归主》上的统计有较大差距，尤其是 1922 年差会的统计，时间与其相去不远，数字却相差很大。参考 1940 年满洲基督教联合会编修的《满洲基督教年鉴》附录内容，大体可以判断《中华归主》的这组数字有问题，因为资料显示那时的女子中学多于 3 所。但是目前还难以下定论，因为近代东北新教教会中学除了新创办的外，还有一些是从旧制中学和传道讲习班演化而来的，在过渡时期不同的统计使用的标准可能不同，《中华归主》或许未将某类学校归属到中学中，当然是否为统计遗漏也未可知。东北教会的中学数也是个变动的数值，小学升级为中学、师范演变成中学或中学蜕化成小学的情况并不乏见，可能隔一两年变化就很大，目前仍需要翔实的史料对此进行详细的考证。参见《关东基督教长老大会第七次纪录摘略》，中华续行委办会：《中华基督教年鉴》1914 年第 1 卷，第 153 页；Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.350.
- ③ 中华续行委办会调查特委会编，蔡詠存、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主——中国基督教事业统计》，第 516 页。



表 3-8 东北三省基督教实力范围中之教会学校表

宣教会	总数	信宗	监宗	长宗		余会		
		丹信义 会	监理会	爱长老 会	苏长老 会	复临安 息	男青年 会	女青年 会
初级小学校	223	29	6	87	99	1	1	—
高级小学校	39	11	—	15	12	—	1	—
中学校	16	3	—	6	6	—	1	—
初级小学校男生	3584	793	115	1224	1391	4	57	—
初级小学校女生	2601	447	45	726	1373	8	—	—
初小学生总数	6185	1242	160	1950	2764	12	57	—
高级小学男生	585	142	—	180	159	—	124	—
高级小学女生	308	49	—	132	127	—	—	—
高小学生总数	893	191	—	132	127	—	—	—
中学男生	507	39	—	86	262	—	120	—
中学女生	14	—	—	14	—	—	—	—
中学学生总数	521	39	—	100	262	—	170	—
中学以下学生数	7599	1472	160	2362	3797	12	301	—
小学男生比例	59%	65%	72%	62%	50%	33%	100%	—
中学男生比例	97%	100%	—	86%	100%	—	100%	—
初小学生升学率	14%	15%	—	16%	10%	—	—	—

资料来源：中华续行委员会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，第 517 页。

东北教会学校中的学生在早期大多来自基督徒家庭，到了二十年代非信徒家庭的学生则成为主流。据东三省教育会的报告，1928 年前后东北教会小学有学生 6262 人，来自基督徒家庭的只有 1213 人，占总数的 19.53%。教会学校中的教师则以基督徒为主，同时期教会学校有教师 382 人，其中信徒达 305 人，占总数的 79.84%。^①这些数字反映出教会的一种价值取向。信徒子弟数量有限，教会不得不吸引人批非信徒家庭子女入学，以保证教育的发展。但是教会却可以选择教师，希望通过基督徒教师来引导学生信仰基督教。教师水平也有了很大提高，具有师范、高中和大学以上学历者达 194 人，超过了总数的一半。^②

① 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委员会：《中华基督教年鉴》1928 年第 10 卷，第 52 页。

② 同上，第 52 页。



（二）教育管理与教育策略

早期东北教会教育并无统一的规制，绝大多数学校都为各差会自办。随着爱、苏长老会联合的日益紧密，东北长老会渐渐成为一个统一的系统，在办学制度和风格上多有相似之处，遇到考试等问题大多互相借鉴，1916年丹麦信义会也派人协商统一考试及立案等问题。^①三大教派还联合开办了文会书院、神学院和医学院，较早地实现了师资、资金、设备等资源的共享。同时在日常事务上互相协商，积累了很多合作管理的经验。

及至1922年，在上海的教会机构的建议下，基督教关东大会决定成立一个东三省基督教教育会，专职处理各种教育事务。^②具体组织法为：苏格兰长老会、爱尔兰长老会、丹麦差会、关东大会代表、信义大会各派出代表2人，教职员联合会派出代表4人，特约会员数人，中西干事2人。其职权在于管理和指导东三省基督教教育进行事宜，每年办理中小学校教员讲习会，并主持统一考试等。与教育会相衔接，各教区设立教育董事会，管理该教区的教会学校。各校校长须以华人充任，学校董事会人员应以华人居大半。^③教育会的参与者都是资深的专家，如教育会的外国干事为传教士方德立（J. W. Findly），曾任神学院院长之职。这些专家集体制定合理的教育措施，共同掌握教育财政，努力将教会学校提高到一个新的水平。^④教育会关于校董会的举措得到了有力的实施，1828年以前有校董会的学校已经达到85所。^⑤

就教会学校与政府教育政策的关系问题，各差会都予以认真对待。清末清政府实行教育改革，1904年1月正式颁布《奏定学堂章程》，即癸卯学制，数年间东北地区的教育体系人体是按照这一学制建立起来的。辛亥革命以后，北洋政府多次进行学制改革，其方针政策对东北教育有很大的影响。东三省原来的劝学所均改为教育司、教育厅或教育局，并派遣专门的视学员到各地视察学务的进展情况。^⑥奉系军阀把持东北政权以后，张作霖父子很重视教育，当并没有形成自己的完整的一套教育方针政策，基本上是沿用北洋政府教育部和国民政府教育部颁布的政策和法令。^⑦因此北京政府的教育举措一直以来对东北教育有着较深的影响。对于政府的教育措施，东北教会一般持合作和配合的态度。在癸卯学制颁布后不久，东北教会就讨论了教会与政府教育计划的关系问题，最后都认为教会教育与政府教育有共同点，应该采取和睦相处的态度，决议要求各地教会学校完全采用政府计划，然后加上《圣经》课程。^⑧民初东北教育的资金来源仍沿用晚清时期的办法，政府除拨款外，还拨出学田以对学校进行长期资助。这一办法也被教会学校所效仿，1914年关东大会就提出了筹备学田和特别款资助教育的决策。^⑨

① 庄振声：《关东东北部长老会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1916年第3卷，续24页。

② Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.59.

③ 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第53页。

④ “Recent Developments in Chinese Church Life”, *The China Mission Year Book*, 1924, p.125.

⑤ 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第52页。

⑥ 王鸿宾、向南、孙孝恩主编：《东北教育通史》，沈阳：辽宁教育出版社1992年，第367页。

⑦ 同上，第372页。

⑧ James Webster, “Sidelights from Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 37, No.10 (Oct.1906), p.586.

⑨ 《关东基督教长老大会第七次纪录摘略》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1914年第1卷，第152页。



1916年前后,关东大会亦开始考虑教会学校立案的问题。虽然东北的教会学校较早就在标准课程和统一考试方面与公立学校大致保持一致,一些地方的学校也得到当地政府的认可和资助。但是如果没有到政府部门立案和注册,教会学校的发展就得不到保障。不但因此会与政府视学员及公立学校发生摩擦,而且其毕业文凭无法得到政府和社会的承认。^①故在1916年关东大会提出立案问题的办法:(1)请中华教育会与教育部商定立案准则。(2)与本省教育主任订立小学暂行办法。(3)教会小学可以立案。(4)请传教士协会商议大学、中学、师范立案事宜。另定教育委员会纲要五则,分别为“总干事之职任”、“学区与总董之设置”、“视学员之规定”、“教员之养成”、“学校之承认”。^②根据大会最终的决定,各教会学校纷纷到政府部门立案,不仅仅是小学,人、中学和师范院校也成功地通过立案,作为私立学校纳入到东北教育体系中。^③

1925年11月16日北京政府教育部发布第16号公告,统一执行“外人捐款设立学校请求认可办法”,其中重要的一条就是“学校不得以传布宗教为宗旨”。^④这一法令在中国基督教界引起强烈反响,教会中中方人士对此赞同者居多,而多数传教士并不愿在这种条件下申请注册。^⑤在这个问题上东北传教士表现得异常开明,大部分人认为注册立案是很合理且可以接受的。传教协会在提交母国差会的报告中指出,中国政府对教会学校所谓“传教、外国文化侵略和使人们失去独立民族资格的指控在很大程度上具有正当性”,“中国政府有权利坚持教育根本上不是用于传教、信仰或其它方面的工具。”母国差会要求协会确定中国政府是否可以适当考虑教学学校的特殊性,在事实上允许信仰教育的自由。其实这才是问题的关键,东北传教士早就发现当地的措施实际上并没有规定的那么严格,他们曾尝试在一些学校中作了信仰教育方面的安排,已经取得了很大的成功,他们相信新的要求不会干涉到自愿信仰方面的课程。传教士支持立案的前提也正是“被他们认为是基本的信仰教育和信仰实践可以完全自由地实施”。当然这种局面能够持续多久尚难预料,传教士只能期望蒋介石建立起国民党政权后形势能够有所好转。^⑥当然国民党政权建立后政策并无太大变化,而是继续推进立案改革,1927年以后中国多数教会大学均已立案。东北地区在张学良该旗易帜后也开始贯彻国民政府的相关法令,要求私立学校必须注册,校长要由中国人担任,毕业和升学必须经过政府的统一考试。这种局面没有持续几

① A. Weir, “Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1917, p.277.

② 庄振声:《关东东北部长老会》,中华续行委办会:《中华基督教会年鉴》1916年第3卷,续23页。

③ 奉天医学院和沈阳文会书院分别在1917年和1919年就立案,其它中小学立案时间各不相同。参见《各公会及团体教育事业之发展》,满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》,第223-249页。

④ 公告主要内容如下:“(1)凡外人捐资设立各等学校,遵照教育部所颁布之各等学校法令规程办理者,得依照教育部所颁关于请求认可之各项规则,向教育行政官厅请求认可。(2)学校名称上应冠以私立字样。(3)学校之校长,须为中国人,如校长原系外国人者,必须以中国人充任副校长,即为请求认可时之代表人。(4)学校设有董事会者,中国人应占董事名额之过半数。(5)学校不得以传布宗教为宗旨。(6)学校课程,须遵照部定标准,不得以宗教科目列入必修课。”参见《政府公报》第3459号(1925年11月20日),朱有瓛、高时良主编:《中国近代学制史料》第4辑,上海:华东师范大学出版社1993年,第748页。

⑤ 胡卫清:《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究(1877-1927)》,上海:上海人民出版社2000年,第381页。

⑥ Proctor J. H., “The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950”, *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 57.



年“九一八”事变就爆发了。

(三) 办学水准及教育特色

1. 多样化的办学内容

近代东北的教会学校有多种类型。神学方面有三公会合办的奉天神学院，此为东北神学教育的最高机构，后发展成东北神学院。医学教育有司督阁创立的奉天医学院成立，这是近代东北地区最早的高等医疗教育机构，办学水平很高，在中国医疗史上有着较为重要的地位。教会的师范教育也开始兴起。近代东北地区并无教会开办的高等师范学院，但很多中学都开办了师范班，也曾出现过专门的师范学校。如1912年长春的教会学校萃文女子中学就开设过师范班，1915年并入沈阳坤光女校，合并建成沈阳坤光女子师范学校。^①为了提高信徒的生活水平，增强教会的自养能力，实业学校受到关注。1914年爱、苏长老会和中国教会联合在沈阳开办了一个实业学校，得到母国差会和中国信徒的人力支持，该年中国教会为实业学校捐款达10000墨西哥元。^②该校以木工为主，学制三年。丹麦信义会也为开办了一个男孩子果树园艺技术培训班，以及一个教授妇女针线活计的学校。^③此时的教会特殊教育也有所发展，早在1902年英国圣经公会即在沈阳建立盲人女校重明女塾，1914年收到民国总统的关注，并从总统那里得到300元的捐助。^④东北地区数量最多的中小学则无须赘述，除此幼儿园作为教会小学的附设品也多有开办。近代东北新教最具代表性的学校列表如下，可资参考。

表 3-9 近代东北教会代表性学校一览表

类别	学校名称	所属教会	开始地点	草创年代	定名年代
中学校	文会高级中学	长老会、信义会合办	沈阳	1902	1924
	坤光女子两级中学	苏格兰长老会	沈阳	1911	1936
	文华初级中学	苏格兰长老会	沈阳	1915	1915
	文德初级中学	苏格兰长老会	辽阳	1898	1913
	育才女子初级中学	苏格兰长老会	辽阳	1895	1910
	文光女子初级中学	苏格兰长老会	开原	1901	1921
	文光中学	爱、苏长老会	吉林	1921	1923
	萃文女子中学	爱尔兰长老会	长春	1907	1915
	崇实女子初级中学	爱尔兰长老会	新民	1905	1924
	文会初级中学	爱尔兰长老会	新民	1904	1906
	育贤初级中学	爱尔兰长老会	锦州	1895	1907

① 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，第238页

② “Report from Three Denominational Group, Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1915, p.222.

③ A. Weir, “Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1917, p.272.

④ F.W.S.O'Neill, “Manchuria in 1914”, *The Chinese Recorder*, Vol. 45, No. 1 (Jan.1915), p.15.



	崇一初级中学	爱尔兰长老会	北镇	1912	1912
	崇德初级中学	爱尔兰长老会	法库	1894	1912
	崇正女子学校	丹麦信义会	大孤山	1902	1912
	培真初级中学	不详	营口	1932	1935
神学校	奉天神学院	长老会、信义会合办	沈阳	1895	1898
	安东基督教信义神学院	丹麦信义会	丹东	1919	1938
	凤城女子圣经学校	丹麦信义会	凤凰城	1924	1924
	营口圣经学院	爱尔兰长老会	营口	1929	1930
	吉林妇女学道馆	爱尔兰长老会	吉林	1920	1920
	吉林神学院	朝鲜基督教会	吉林	1936	1937
	长春学道馆	长老会(爱、苏不详)	长春	1915	1915
	四平经学院	朝鲜监理会	四平	不详	不详
	龙井圣经学院	加拿大长老会	龙井	1913	1917
	北满圣经学院	哈尔滨西门脸中华基督教会	哈尔滨	1927	1933
医学校	奉天医科大学	长老会、信义会合办	沈阳	1912	1912
特殊学校	替日重名女学	长老会、信义会合办	沈阳	1902	1902

说明：本表根据《满洲基督教年鉴》第 223-249 页的《各公会及团体教育事业之发展》整理而成，同时参考了《吉林省志·宗教志》、《辽宁省志·宗教志》和《黑龙江省志·宗教志》的相关内容。由于史料有限，且都局限于中文资料，其中讹误之处在所难免，仍需要用更为翔实可靠的史料进一步考证。此外还有几点说明：第一，部分学校名称在不同时期有所变化，表中取最为通用的提法。第二，学校的级别和性质也有变化。如坤光女子两级中学 1911 年初创时为女子师范，后来增设中学班，1936 年停办师范；文会高级中学前身为文会书院，后增设中学班，1924 年大学部停办。第三，表中分列出草创年代和定名年代两栏。前者为该学校初创的年代，这时可能只是这所学校的前身，如教会中学的前身可能是小学或学道班；而后者则是学校确定名称或完全成形的年代。若不同资料上时间出现不统一，则以 1938 年出版的《满洲基督教年鉴》为准，但以后还须考订。第四，学校可能还附设其它教育内容，如崇正女子学校除中学外，还包含师范和小学班，不只是单纯的中学教育；其它学校很多也附设小学或幼儿园。第五，本表为不完全统计，因小学数量太多，暂未列入；中学是否有遗漏也仍需考证，因为有些中学可能开办后又停办，有些则仅仅有中学班，具体细节仍需更多史料进行佐证。



2. 高质量的教学水平

近代东北新教的教育事业虽然起步较晚,但是发展速度很快,在较短的时间内就达到了较高的水平。奉天神学院有罗约翰、英雅各、傅多玛、魏雅各、文安德、柏基根(T. M. Baker)等知名传教士任教,入学者为参加传教工作至少5年、年龄在45岁以下、通过20门考试中的18门的传道人,他们经过4年的严格训练才能毕业,毕业生大都成为东北教会的骨干力量。^①奉天医学院拥有一流的设备和师资力量,学生要通过5~7年的理论和实践学习才能毕业,其质量不但为东北地方社会所称道,而且得到爱丁堡大学的认可。^②至于教会中小学,由于数量众多,层次也存在一定的差别,有些偏远小校由于种种条件限制实力也有限,不过在经济较好地区的学校仍具有较高的教育水平,在此仅以沈阳文会中学为例加以说明。

文会中学的前身为文会书院,是东北长老会和信义会联合创建于1902年的院校,其目标是培养教会青年研究西方文化,使教会适应时代潮流。开始的时候设立初级部和中级部,后逐渐转向高级教育,1908年以后的讲授科目包括《圣经》研究、数学、物理、生物、化学、教育学、哲学、历史、地理、英语等,教师包括3个欧洲教授和4个中国助手,有时也会到神学院借调教授来任教。^③学校生源以基督徒为首选,也不排斥公立学校毕业的申请者,但筛选比较严格,1913年各地中学投考人数84人,入选者不到一半。^④早期学校非常重视基督教教育,学生在二年级结束的时候要暂时中断学业到基督教中学工作一年,毕业生也大都到教会中工作。^⑤文会书院得到了东北官方的支持,该校新校园地基8英亩,地方政府以半价卖给教会三分之二,其余部分以20年的租期租给教会。1910年包括学生宿舍和两座教学楼在内的学校主体建筑建成,总督锡良、教育官员和其他的高官都参加开放仪式。^⑥

1919年文会书院曾设中学并在省教育厅立案,1924年由于学制改革,文会书院停办大学部,改为高级中学。经过二十余年的发展,此时的文会中学已经相当完善,具备了很强的办学实力。设施设备方面,学校备有图书馆和阅览室,学生可以随时看到《大公报》、《盛京时报》等通行的报刊杂志。^⑦学校化学实验室设备齐全,试验时每位学生都可以分到一份仪器和药品,生物实验室中放大千倍的显微镜也人手一台。^⑧其它设施如宿舍、盥洗室、球场、配电房、暖水管等一应俱全。师资力量方面,1928年教师有晚清举人、齐鲁大学和燕京大学的毕业生,还有三位外籍教师。他们或者精通数理科学,或者熟谙文史经典,教学水平很高。^⑨另外外籍教师的

① Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, p.115.

② F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.142.

③ Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, p.113.

④ 王正翱:《东三省教会现今大概情形》,中华续行委办会:《中华基督教会年鉴》1914年第1卷,第38页。

⑤ Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, p.114.

⑥ "Manchuria Christian College, Moukden", *The Chinese Recorder*, Vol. 42, No. 5 (May 1911), p.309.

⑦ 徐春芬:《回忆母校——沈阳文会中学》,辽宁文史资料委员会编:《“九一八”前学校忆》,沈阳:辽宁人民出版社1991年,第194页。该文为文会中学毕业生徐春芬回忆录,未必完全精确,但时间、人物、事件等相对客观的内容误差应该不会太大。

⑧ 同上,第195页。

⑨ 同上,第195页。



妻子也从事教学，一般是教授英文和地理。教学课程通常采用通行的课本，而国文课则随教师的兴趣而变化，如老举人刘麟阁采用古人本，要求学生作文言文，而孙伯爵则采用白话文本，要求学生写白话文。教学语言中西合璧，中英文兼而有之，考试时候用中文、英文或中英文参照都可以。这些都反映出文会中学兼容并包的特色。^①班级没有班主任，也没有固定教师，课程安排随时通告。学生每学期期考一次，学年考试一次，五科不及格留级，三科不及格准予补考，再不及格则勒令退学或留级。由于执行很严格，每班学生逐渐减少，从中又可看到高等教育的影子。^②此外，学校统一安排晚自习、体育活动、文艺活动等，学校秩序井然有序，校风也非常好。文会中学的毕业生或者到各地教会中学教书、或到教会机构服务、或到洋行里面做事，也有很多升入国内大学和出国留学的，在社会上有着极佳的口碑。

当然，并非所有的教会学校都能达到文会中学这样的水平，很多学校可能层次相对较低，但是在较短的时间内、在有限的经济支持下，能达到这样的程度已经不易了。

3. 特色鲜明的女子教育

近代东北新教教育有一个比较有特色的关注点，那就是女子教育。从表 3-9 列出的学校看，东北教会具有代表性的 15 所中学中，有 6 所是女子学校；几所神学学校中女校有 2 所，特殊的盲人学校也是为女性开办的；教会小学中的女校也非常普遍。另外奉天神学院、医学院等院校后来都开始招收女生，并不是单纯的男子学校。这些都反映出东北教会对女子教育还是比较关注的。

东北新教的女子教育由来已久。1869 年在爱尔兰传教士很德进入东北后不久，他就已开始尝试开办一所女子学校，他费了一番周折才找到一个识字的妇女担任教师，并劝告家长把家中的女孩子送到学校。^③但是好景不长，开办的学校很快关闭了，因为教师大多不称职，学生也与教师一样无法令人满意，很少有女孩子能够在学校里待上三个月的，许多只有几个星期。^④女传教士的到来对教会女子教育的发展意义重大。1882 年苏格兰长老会的女传教士帕瑞蒂小姐开始着手创办女校，取得了一定的成功，使几个家长认识到女子教育的价值。开始是免费教育，后来要求父母为孩子提供衣服，再后来差会几乎不必为教师和学校提供什么太多资助了。女子学校有女传教士管理，其质量得到教会和教外人士的认可，很多女孩子加入。^⑤在海城，马钦泰夫人很早就已编织起一张教育网路，其中的女性受益匪浅。在辽阳、沈阳、开源等地，女子学校、阅读班、女传道训练机构也都很好地开展起来，进一步影响到妇女的家庭。^⑥从 1899 年开始爱尔兰长老会的女差会（Zenana Mission）的女传教士也来到东北，她们主要从事训练女传

① 同上，第 196 页。

② 同上，第 197 页。

③ Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, p.73.

④ *Ibid.*, p.91.

⑤ Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, p.132.

⑥ J. Miller Graham, *East of the Barrier or Side Lights on the Manchuria Mission*, p.142.



道人、指导女性信徒、开展女性医疗等工作，女子学校也是其工作的重点，很多传教站都建立了女校。^①

进入新世纪以后，东北的女子教育有了更好的发展。1902年在英国圣经公会德儒博夫人（Mrs. R. T. Turley）的倡导下，沈阳暨日重名女学建立，这是一所由长老会、信义会和中国教会合办特殊女子学校。重明女学教授学生盲文，开设国语、政治、自然、历史、音乐、体育等课程和编制、缝纫、烹饪、查经等课程，学制6年。学生毕业后若愿意留校者，可以在学校终身工作。学校经费大部分来自差会和中国信徒捐赠，另有约三分之一来自学生日常编织品出售所得。学生无须缴纳学杂费，贫困学生的衣食也由学校承担，可见该校带有慈善和福利性质。^②

与此同时，丹麦信义会女传教士聂乐信也在同一年开办了大孤山女子学校。这所学校与重明女学有一定的相似之处，该校很早就开展了实业教育，如刺绣、制花边等工作，这些制品被售往国外，其资金补贴学校开支。1929年前后大约有160个女孩子接受实业教育，她们中许多人通过半工半读养活自己。学校还组织三十多个妇女做刺绣、缝纫、洗衣服、编织、养蚕等工作，并为她们及其孩子提供住处。这些人或者是寡妇，或者她们的丈夫吸食鸦片或遭到丈夫的遗弃，在这里得到了学校的供养。学校另设有保尔森（Astrid Paulsen）小姐主持的寄宿学校，大约有100个女孩子在师范、中学和低级班学习。同时聂乐信小姐又将幼儿园教育引进学校，并为培养幼儿园教师开设两年的课程。该校得到了政府学校学监的有力支持，资金也相对充足，故发展十分迅速。1929年前后已经有八个场地房产两百余间，其中一栋建筑是两层的小楼，包括一个可以容纳四百人的会议大厅。学生总数超过四百余人，另有许多工作者在此工作。^③除了大孤山学校外，聂乐信小姐又开始了一些乡村学校，得到了社会各界的尊重和好评。1923年在她来华25周年的庆典上，政府当局授予她“慈爱可风”的匾额，对其做出的贡献予以高度的评价。^④

东北教会女子教育发展较快，可能与当时社会环境有关，在东北这个移民社会中男尊女卑的观念或许没有内地那么强烈。^⑤当然可能其中有更为复杂的未知的因素。另外，女子教育也并非完全尽如人意，虽然女子学校数量很多，但女生总数比其男生来仍相对较少，1922年前后小学女生比例占学生总数的41%，到中学的时候则只占3%，可见能够接受较高程度教育的女生仍为少数。^⑥这也是整个社会综合因素作用的结果，不是教会本身力量可以改变的。

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.229.

② 参见满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，第149-150页；吉林省地方志编纂委员会办公室主编：《吉林省志·宗教志》，第229页。

③ “Christian Education for Girls in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 59, No. 3 (Mar.1929), p.192.

④ *Ibid.*, p.193.

⑤ 目前这种看法还不能得到完全肯定，但在有关东北基督教各类史料中，的确很难见到沿海和内地教会常见的宗族、信仰或习俗等问题导致的文化冲突。在女信徒方面，也几乎未涉及到缠足、童养媳等内地教会常见的问题，可能这些现象在东北地区比较少，根本不构成问题。进一步推测这或许与移民文化和东北本地文化有关。当然这些还有待于发掘更为翔实的史料来说明问题。

⑥ 参见表3-8。



二、东北教会医疗体系的完善

(一) 东北教会的医疗体系

有关近代中国东北教会医疗事业的早期历史在前文已经有过详细的论述。我们知道，近代东北新教的医疗事业相对发达，以爱尔兰长老会为例，早期的传教士平均两人中就有一个是医生，日俄战争之后大约三分之一的传教士是医学专业出身的。爱长老会曾在东北各地设立很多医院和诊所，早期至少有二十万人到教会医疗机构中就医。^①在医疗问题上，苏格兰长老会所做的工作决不比爱尔兰长老会逊色，以司督阁、吴阿礼等为代表的医疗传教士不但建立起一流的教会医院，而且在培养中国医生方面先行一步，著名的奉天医学院就是司督阁牵头建立的。除了普通的医疗活动外，东北医疗传教士还多次参与了天灾人祸的救助工作，为东北人民做出了杰出的贡献。

辛亥革命以后东北新教医院数量进一步增加，规模也扩大了很多。二十年代初东北共有教会医院 25 所，包括男医院 4 所，女医院 9 所，综合医院 12 所。其中苏长老会 13 所，爱长老会 9 所，丹信义会 2 所，朝鲜基督教徒在六道沟 1 所。三大差会在沈阳有联合资助的奉天医学院。东北全境共有外国医生 31 人，其中女医生占 1/3；另有外国护士 3 人、中国医生 13 人、中国护士 14 人协助共同管理各教会医院。东北三省只有 8 个传教士驻地没有教会医药设施，除了吉林少数地区外，医院分布比较均匀。除了大孤山和榆树两处外，其他设有教会中学的地方均有教会医院。全东北每百万人中外国医生的平均数为 1.5 人，其中苏长老会 3.7 人，丹信义会 1.3 人，爱长老会 1.1 人。全东北每百万人口中医院病床的平均数为 48 张，其中苏长老会 96 人，爱长老会 47 人，丹信义会 37 人。^②以下为东三省医务统计表，可资参考。

表 3-10 东北三省基督教势力范围中之教会医务表

宣教会	医院	药房 (不含 医院内 药房)	男病 床	女病 床	每年 住院 病人 数	护 士 学 校	肄 业 护 士	每 外 国 医 生 负 责 病 床 平 均 数	每 外 国 护 士 负 责 病 床 平 均 数	
总数	25	3	537	423	5217	2	11	31	320	
信宗	丹路德会	2	3	73	46	1186	—	—	34	40
监宗	美监理会	—	—	—	—	—	—	—	—	—
长宗	爱长老会	9	—	164	177	1577	2	11	43	—

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.326.

② 中华续行委办会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，第 520 页。



	苏长老会	13	—	300	200	2454	—	—	26	—
余会	复临安息	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	朝鲜教会	1	—	—	—	—	—	—	—	—

资料来源：中华续行委办会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，第521页。此为二十年代初的统计，但苏长老会的数据为1917年以前的，其中还包含了与其它差会联合工作的数据。

从表中可以看出，长老会的医疗事业在东北教会医疗体系中占有绝对优势，医院中的84%都是长老会开办的，这与长老会教派规模和实力基本成正比。东北的教会医院大都开办于十九世纪末到二十世纪二十年代之间，此后医院人体在这个基础上兴衰变化。以下为近代东北长老会系统开办的医院，亦可提供佐证。

表 3-11 东北基督教长老会历年所属于医院一览表

医院名称	地址	建立年代	床位
盛京施医院	沈阳	1884	360
仁母医院	辽阳	1886	110
普济医院	营口	1896	60
仁爱医院	开原	1896	80
普爱医院	新民	1901	35
北镇施医院	北镇	1905	30
如婴医院	锦县	1905	30
基督教女医院	法库	1906	35
高大夫医院	吉林	1908	120
呼兰医院	呼兰	1910	60
铁岭施医院	铁法	1915	60
海龙施医院	海龙	1918	65
阿城医院	阿城	1920	40
爱仁医院	沈阳	1933	1

资料来源：辽宁省地方志编纂委员会编：《辽宁省志·宗教志》，第225-226页。

与东北教会教育一样，教会医疗系统也比较关注女性。表3-10的数据反映出男女病床数量差别并不悬殊。而从医院数量来看，男医院有4所，女医院有9所，后者超过了前者；12所综合医院医院又是男女兼治的。实际上教会很早就开始了针对女性病人的医疗工作，此工作大都



由女性传教士承担。1896年司督阁的医院已经开展了女性医疗活动，司督阁和吴阿礼的妻子都曾专门负责过这一工作。^①此前女病人都在男子医院治疗，此后女医生开始设立女子医院专职为女性病人服务，这样的医院在辽阳、沈阳、开原、阿什河、呼兰、铁岭等地都有开办。女医生主持的产科尤其得到当地妇女的欢迎，沈阳的女医生还开办了一年一度的产科培训班，训练来自外部传教站的合适的妇女，她们获得资格返回家乡后就可以在本地从事这样的工作。^②这些医疗活动对东北女性具有很大的价值。

就东北教会医院的性质而言，它们仍属于一种福利性质，并不以牟利为日的。大多数医院自开办以来很长一段时间开展的都是免费医疗，故此需要大量的资金，其主要的资金仍来源于西方差会，这使得医疗系统成为东北教会各种事业中对西方差会依赖性最强的机构，在本土化道路上进展得也较为缓慢。同时医院受西方差会经济实力变化的影响较大，如第一次世界大战期间东北教会医院就遭遇到经济困难，人力上也显得不足。1928年前后教会为了维持医院的收支平衡，开始向病人收费，这才保证了医院的正常运行，但病人中的望教者数量有所下降。^③

东北教会医疗事业长期以来都隶属于差会本部，直到二十年代才由关东人会直辖，并订立如下医务董事章程：（1）由大会设立医务委员会督理三省各教区医院事业，其职员由大会委托，委办数量中西各半，其职责是提倡和调度医药事业，为大会支配医院职员、创设新事业充当顾问。（2）每一医院当隶属一医务董事会，该董事会能代表本地教会和本地中国社会。（3）组织医务董事会，由医务委员会委派两人，当地教会或教会团体指派代表两人，院长一人，医院公职人员一人，特约会员二人。（4）职务为维持及发展医院事业，使其实践差会行医的本旨，即宣传福音、治疗疾病、减除痛苦，尤当注重贫苦民众，并襄助在基督化中；训练中国医生护士传播卫生知识，筹划医院经费，预算每年开支，向大会提交报告。^④这一章程使东北教会医疗事业有了统一的领导，从而更为有序化，也为其增添了更多的本土化的因素。但是由于在资金方面对西方差会的严重依赖，这一时期东北教会医院的西方化色彩仍相当浓重。

东北的教会医疗事业同时也兼具了慈善救济的功能，在多次火荒救济中教会医院工作者发挥了很大的作用。东北教会的育婴堂数量较少，一般也都挂在医院下面，如沈阳苏长老会妇女医院就附设有专门收养弃婴的婴儿院。^⑤陋俗改良运动也与医疗有关，如1916年前后传教士纪礼备就曾与人联合在长春丁滋博医生的医院中开办戒毒所，数日内戒毒一百二十余人。^⑥可见在东北医疗与慈善往往有着更为紧密的结合，这使得东北的慈善事业晦而不彰。

（二）教会医学教育的完善

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807-1907)*, p.218.

② Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, p.108.

③ “Local Report on Christian Medical Work in 1928”, *The China Mission Year Book*, 1929, p.516.

④ 庄振声：《东北教会现状》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1928年第10卷，第51页。

⑤ 中华续行委办会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，第520页。

⑥ 文安德：《关东西北部长老会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1916年第3卷，续26页。



东北医疗传教士在开展医疗活动的同时,也非常重视对中国人的医学教育。司督阁来到东北后不久就开始培训中国助手,其最初的目标就是要培养出一流的中国医疗人才。此后沈阳的医学开始了系统训练课程,几个修完课程的学生取得了内科和外科的从业资格。^①女医生训练方面,上文已经提到女医院曾开办过短期的产科培训班,到了二十年代初,这种培训班变得更为系统,已经有了固定的学制和章程,一般要完成三年的学习才能取得相应的从业资格。^②这些医疗培训在培养中国医疗人才方面起到了一定的作用,但总体上看规模和层次都有限,很难发挥较大的影响。东北教会医学教育成功的经典案例当属奉天医学院的创办。^③

早在 1899 年会议就讨论过要建立医学院的事情,终因当时方面条件不成熟而未能如愿。但是以司督阁为代表的医疗传教士从未放弃医学院的理想。1909 年 5 月 28 日关东讨论了建院问题,决议认为东北有建立医学院的必要,沈阳是合适的地点。司督阁很快又取得了总督徐世昌的支持,后者同意政府每年资助医学院 3000 两白银。^④母国差会对医学院计划也比表示支持,但差会不能给予任何财政支持,一切都要司督阁等人自己想法筹措。于是司督阁借 1909~1910 年回国的机会,在英国募集到 4889 英镑的资金。^⑤1910~1911 年的鼠疫加速了医学院建立的进程,东北地方政府也愈加认识到培养中国医疗人才的重要性,对其也进行了扶持和资助。经过认真的筹备,奉天医学院终于于 1912 年 3 月 28 日开办了。

奉天医学院位于小河沿北岸,院内设有礼堂、活动室、图书馆、宿舍等多座欧式楼房及宽大的操场,环境幽雅,整洁美观。学院设施齐全,又物理实验室、生物研究室、化验室、标本室、解剖室、陈列室等,各种仪器应有尽有。各室存有各类生物的标本,以供教学使用。人体解剖也较早地开展了,在张作霖的支持下,获得用于解剖的尸体已经不是什么难题。^⑥医学院的师资力量也很强大,早期的教师大都是医疗传教士,除司督阁外还有杰克逊、莫尔和丹麦医生安乐克(Soren A. Ellerbek)等人,1914 年外国教师已经达到 8 人。^⑦后来医学院毕业生中的优秀人才则成为骨干教师,如眼科专家高文翰、肺科专家刘同伦、生物学专家秦跃庭、病理专家刘沛林等,他们学有所长,医术精湛,每个人都能独挡一面。^⑧当然外国教师在学院中仍占有很大的比例,甚至到了 1940 年日伪高压统治的时候,30 名教师中西方教授仍有 17 人之多。^⑨教师

① D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807~1907)*, p.218.

② 中华续行委员会调查特委会编,蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译:《中华归主——中国基督教事业统计》,第 520 页。

③ Austin Fulton 在其著作中将奉天医学院的发展脉络进行了详细的梳理,在此参考该文征引其它史料进行补充说明。参见“The Story of Moukden Medical College”, Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867~1950*, pp.247-296.

④ Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, p.116.

⑤ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867~1950*, p.248.

⑥ [英]伊洋·英格利斯著,张士尊译:《东北西医的传播者:杜格尔德·克里斯蒂》,第 200 页。

⑦ 王正翱:《东三省教会现今大概情形》,中华续行委员会:《中华基督教年鉴》1914 年第 1 卷,第 38 页。

⑧ 乔国祥:《沈阳最早的医科学校——盛京医科大学》,辽宁文史资料委员会编:《“九一八”前学校忆》,第 191 页。

⑨ 满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》,第 237 页。早期教师中的杰克逊尚未执教就在鼠疫中牺牲。



教学时注重理论联系实际，一般讲完理论课后就要做实验，教授常常带着学生到病房，让学生做出诊断结论，也会安排学生参加解剖手术等临床操作，从而使学生所学的理论能够用于实际，练就了熟练的技能。^①

医学院学生是来自东北各地具有中学以上水平的学生，基督徒和非基督徒都有，虽无明文规定，但在录取时基督徒被优先考虑。如1912年第一批申请者中有一半是非信徒，但50名录取者中非信徒只有12人。^②医学院最初的入学考试恰逢辛亥革命的动荡时期，受政局影响东北各地270名申请考试者只有142人参加考试，最终录取50人。^③学校学生总数一般维持在数十人到上百人左右，如1914年有学生93人，其中甲级生43人，乙级生50人；^④1916年有学生104人，其中甲级生28人，乙级生36人，丙级生40人。^⑤1924年医学院开始招收女生，第一批4名女生开始接受医学训练。^⑥学院学制常有变化，有五年制、六年制和七年制三种，其中1~5期学生为五年制，6~11期、21~26期为六年制，12~20期为七年制，27~31期并入中国医科大学儿科系。七年制的设立主要是为了与国际接轨，因为只有改为七年爱丁堡大学医科大学才能发给文凭，才能报考英国皇家医学院。^⑦1917年春天，在教育委员会代表的监督下，第一批学生参加了毕业考试，最终有20名学生得到省政府颁发的毕业证书。同年6月30日，有教育长官、部分军官、商会会长、各国领事、外国居民等三百余人参加毕业典礼，奉天医学院优秀的毕业生得到了社会各界的认可。^⑧这批毕业生毕业得十分及时，因为“自欧战方兴，西士相率从公国事，致各医院主诊乏人”，幸而医学院首批毕业生参与进来，保证了沈阳施医院每天不下三百人的就诊量。^⑨另外，部分优秀的毕业生被派往英国留学，回国后大都成为中国医疗界的高级人才。

医学院的管理机构是学院董事会，其成员由教学人员代表、沈阳三差会的代表和几个中国人构成，随着时间的推移中国人的比例不断增加。董事会主席多年来都是由驻沈阳的中国领事担任。^⑩医学院第一任院长为司督阁，其后是安乐克，1926年以后则为高文翰，一直任职至1943年。当然，奉天医学院得到西方差会肯定的过程也经历了一些周折，从司督阁时代起母国差会就对耗资巨建医学院的做法不以为然，认为这对传教价值不大，更有人怀疑司督阁是否有

① 同上，第192页。

② F. W. S O'Neill, "The Outlook in Manchuria", *The Chinese Recorder*, Vol. 43, No. 8 (Aug. 1912), p. 452

③ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第177-178页。倪裴德在“The Outlook in Manchuria”一文中指出申请考试者160人，实际考试者140人，参考Austin Fulton的著作可知这两个数字并不准确。

④ 王正翱：《东三省教会现今大概情形》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1914年第1卷，第38页。

⑤ 庄振声：《关东东北部长老会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1916年第3卷，续25页。

⑥ 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，第237页

⑦ 乔国祥：《沈阳最早的医科学校——盛京医科大学》，辽宁文史资料委员会编：《“九一八”前学校忆谈》，第192页。

⑧ James W. Inglis, "Moukden Medical College Graduation", *The Chinese Recorder*, Vol. 48, No. 8 (Aug. 1917), p. 543.

⑨ 庄振声：《关东教会》，中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》1917年第4卷，第48页。

⑩ [英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，第197页。



能力支撑起这样一所学院。然而时间最终证明了其质量和实力，也给其开创者司督阁带来了名声，司督阁的铜制塑像于1926年在奉天医学院门前竖立起来，张学良亲自为其揭幕，并盛赞其功绩。^①奉天医学院经历了政治变动的风风雨雨，经历了种种的波折与坎坷，一直保持着旺盛的生命力，成为近代中国东北教会以及中国近代医疗事业中的一朵奇葩。

本章小结

在二十世纪前三十年东北基督教的发展史中，我们首先应该注意的是政局对教会的影响。这一时期东北地区交替出现或并存着清政府、俄国、日本、军阀、土匪等多种势力，最终张作霖建立军阀政权，总体上看这是一个乱世。然而在乱世中东北基督教却获得了发展机遇。一则各种势力相互争夺，缺乏一个控制宗教的强有力的政府，教会在政治夹缝中获得了发展空间；二则由于新世纪国际形势和社会观念的变化，各种政治派对基督教的政策逐渐缓和，民众的反教态度也全面改观；三则这一时期是内地居民移民东北的高潮期，庞大的移民群及其对精神安慰的渴望有利于教会吸收更多的信徒。此外在发生于这一时期的历次战乱、灾荒和瘟疫中，东北教会都积极配合官方深入民众进行救助活动，并以医疗活动为突破口结交地方官员，从而赢得了来自各方面的好感和支持。教会本身也在开展传教运动、教会革新等方面做了很多实质性的工作。凡此种种使东北教会进入了一个发展和完善阶段。

此阶段东北教会的发展具体表现在信徒数量的增长、新教宗派的增加、传教范围的扩展、教会事业的繁盛、本色化运动的兴起等方面。虽然由于欧战和东北政局动荡等原因，1915年以后长老会等主力教派的信徒数量略有下降，但由于新教其它宗派不断进入东北，东北新教信徒总人数呈上升态势。同时东北基督教体系更加完善，自治、自传、自养运动都取得了长足的进步，基督教教育、医疗等事业的层次和水平也日益提高，东北基督新教整体上实现了一次飞跃。这一时期东北基督教教会的发展情形也表明，治世或乱世本身并非基督教兴衰的唯一的决定性因素，无论治世还是乱世，都存在基督教发展的不利因素和有利条件，只要教会人士能够适时地制定合理的政策、趋利避害，都可以在一定程度上推动教会的发展。当然，其前提是政治环境尚未严苛到极致，若在政治的逼仄下基督教会处于无法生存之境地，则亦非人为努力可以挽教会于危亡，在下一章关于沦陷时期东北基督教的探讨中，我们将清晰地看到这一点。

^① 同上，第252页。



第四章 东北沦陷时期基督教会的遭遇与兴衰

1931年9月18日爆发了震惊世界的“九一八”事变，此后仅仅几个月时间整个中国东北就沦丧在日军的铁蹄之下。这一事件改变了中国社会的历史进程，更直接地改变了东北人民的命运，从此中国东北开始了一个长达14年的严冬。本章所要讲述和探讨的正是这一时期东北基督教会的处境和遭遇，从中我们可以感受到国际形势和政治变动对东北教会的深刻影响，这种影响表现得比以往任何时期更为显著；这一时期的东北教会也牵扯进种种更为复杂的社会关系，持有不同的政治立场的基督教派别以教会为依托展开博弈，整个教会系统又要与当权统治者委蛇应付，东北教会成为整个社会的缩影。

第一节 舆论与局势：中日政教问题与东北基督教

一、中日基督教界对日军侵华的态度

为了更好地理解东北教会在沦陷时期的境遇，我们有必要将视野放宽放大，将中国、日本和西方基督教界在“九一八”事变之后的言行作一番全面的审视，只有这样我们才能弄清东北教会在国际基督教界和国际政治变动中的位置，弄清国际政教关系与东北教会的关联。日本侵华时期中国东北教会与政权间的纠葛并非孤立的事件，而与国际社会有着千丝万缕的联系，不理清事件的源流，也就无法透彻地看清其本质。

（一）中国基督教界战争与和平之争

“九一八”事变爆发后，中国基督教界在是否武力抵抗问题上出现了分歧，从而引发了一场关于战争与和平的论争。对于这一论争基督徒和教外学者都曾有过研究，他们习惯上根据不同论者的观点将其分成不同派别，如武力派、非武力派、中间派等等。^①分派研究的方法有助于理清头绪，使问题变得更清晰，但其科学性有待于商榷。因为三种派别具体包括哪些人很难确定，除了反战派大体可以圈定为唯爱社^②成员外，另两派人的涵盖对象均难判断。人的思想

① 如陈晋贤：《基督徒对于国难态度的分析》，《金陵神学志》1932年第14卷第5期，第88页；吴耀宗：《大时代的宗教信仰》，上海：青年协会书局1938年，第21-22页；姚西伊：《“九一八”之后中国基督徒队战争与和平问题的思考与讨论》，刘家峰编：《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》，上海：上海人民出版社2005年。

② 唯爱社（Fellowship of Reconciliation，简称F.O.R）是产生于第一次世界大战时期的国际性基督教组织。一战爆发后，各国原有的和平主义团体都抛弃了和平主张，为本国参战辩护，英国公谊会传教士崔德进（Henry Theodore Hodgkin）联合几位教会人士组成和解团体，倡导休战和平，后来发展成为跨国团体，即唯爱社。唯爱社强调人类的一体性，主张爱是克服邪恶的有效力量，反对战争，赞成非暴力。其分社遍及二十余个国家。中国的唯爱社成立于二十世纪二十年代，1922年崔德进到中国参加世界基督教学生同盟会议，借机与吴耀宗商议在中国建立分社。当时中国唯爱社的社员分散各地，大多是外籍传教士，中国教会人士的参加者有吴耀宗、徐宝谦、吴雷川、王春涛、应元道等人，吴耀宗是该社的负责人。中国唯爱社曾出版发行《唯爱双月刊》，在中国基督教思想界产生过一定的影响。参见姚西伊：《旷野中的呼声——20世纪前半期



非常复杂,事实上很多基督徒对这一问题态度并不十分明朗,其言论往往包含了两种不同的看法,也包含有很多情绪化的东西,仅凭其某些许言语判断其派别归属似乎不妥。而且人的思想也在不断变化,随着日本侵华的深入基督徒的心态迅速改变,使派别界限更为模糊。因此,笔者认为仍以支持战争与否为标准、以观点而不是按派别进行分类,或许可以避免上述问题。这样的话所谓中间派就成为一个虚假的概念,因为中间派的思想中已经杂糅了主战和反战两种成分。在此将这两种成分分别析出并划归到主战和反战两种观点之中,就两种观点的分歧试论述之。

1. 神学之辨

一种观念或观点若想为人们普遍接受,往往其背后要有使人信服的理论基础,对于基督徒来说,其理论源头即为《圣经》,因此无论持主战还是持反战观点的基督徒,都不约而同地到《圣经》中寻找神学依据。

基督教教义是绝对的非武力主义吗?反战和主战言论在这个问题上针锋相对的。反战言论认为“登山宝训”中有耶稣“爱仇如己”的教训,耶稣还说过“凡动刀的必死在刀下”、“有人打你的左脸,连右脸也转过去让他打”,“耶稣一生并没有留下一个杀人的榜样,耶稣曾用绳子做鞭子来赶牛羊,却没有打过人,况且一根鞭子,既不是刀,又不是剑,更不是机关枪,怎样能杀人呢!”^①主战言论则强调《旧约》中摩西、约书亚、大卫等人毕生都处于战斗状态,“如果断定基督教教义就是非战主义,那么除非将旧约完全焚毁,试问谁敢这样武断?”^②即便耶稣本人也不愿见“父的圣殿变成贼窝”,“用武力来洁净圣殿”。^③而且“耶稣并没有说‘凡砍你右臂的当转过来,再让他砍你的左臂’,因为臂膀被砍,是超出我们容忍能的范围了。”^④

从以上言论看,主战论和反战论神学分歧的本质在于,上帝的爱是相对的还是绝对的?是有条件的还是无条件的?反战言论认为上帝的爱是无条件的,“所以要彼此相爱,是爱仇敌的广义方面;爱仇敌,是彼此相爱的狭义方面。两方面的总和就是爱,爱是一切行善之本,就是耶稣道理全部的精神。”^⑤而主战言论却对耶稣爱仇敌的含义作了新的解释:“耶稣爱仇敌的意思,也只是爱那些值得人爱的,爱那些有出息的,爱那些可以悔改的。否则他干脆不和他往来,甚至还鞭打,而是加以诅咒。”^⑥换言之,耶稣所爱的仇敌是暂时被魔鬼迷失了本性、可以悔改的仇敌,而仇敌一旦变成了魔鬼,就不值得爱了,而应该予以打击。

两者争论的另一个焦点是基督教教义与国家关系问题,这涉及到基督徒对国家本质的特殊理解。反战言论认为国家是上帝的工具,中日人民皆为上帝的子民,上帝通过允许日本侵华来促使中国人改悔,同时来检验国联。“如果我们中国人能以寻求上帝意志代替复仇、寻求爱代替

中国基督教和平主义运动与思潮,许志伟主编:《基督教思想评论》,上海:上海人民出版社2008年。

① 《给野声主笔张先生二封信》,《金陵神学志》第14卷第2期,转引陈晋贤文,第11页。

② 《基督教义与非战主义》,《兴华》第28卷第40期,转引陈晋贤文,第10页。

③ 《在国难中基督徒应有的觉悟和态度》,《野声》第2卷第2期,转引陈晋贤文,第10页。

④ 《日本占领东三省后宣教师应有的态度》,《紫晶》第3卷第1期,转引陈晋贤文,第10页。

⑤ 《对反对爱仇敌论者的一个答复》,《中华归主》第121期,转引陈晋贤文,第11页。

⑥ 熊镇岐:《基督徒爱国》(二),《中华归主》1938年3月11日第184期,第19页。



憎恨、寻求和平代替战争，那最终胜利将属于我们，而且将有助于在全世界建立正义可能性的观点。”^①主战言论从国家关系中得出的看法却大相径庭：既然国家是上帝的意志，那么基督徒就应该效忠于国家，自然要参加卫国战争。^②“神的恩典赐给我们一个国籍，而我们不用心用力，牢牢保守，以至于有灭亡的危险。这是如何违逆神旨！人伤天父的心！”^③

对处理国家关系的不同态度又引发了另一个问题，即自卫战争的合法性问题。反战言论坚称“基督教首重精神感化，一切教义，可以唯爱两字包括之。武力者暴力也，以武力抑制强暴，何啻以暴易暴，既背基督教唯爱之旨，又何能臻人类于大同？故离自卫之战，亦必耶稣所不许。”^④主战言论则指出“爱仇敌是原理，不是对付仇敌的规则”，敌不害我，我自不害敌，敌若犯我，我必自卫，“我不能爱仇敌而让仇敌杀我，难道爱仇敌，就不能自爱了吗？”^⑤而且“自谋生存于自卫生存是生物界的公例，是上帝所定的例。失了自卫能力即违反了上帝旨意，即是罪，罪的上价就是死！”^⑥显然，主战言论认为只要为了自卫而不是侵略目的，战争手段就可以采用；而反战言论则认为即便是自卫，战争也是基督教教义所不允许的。既然不能使用武力，又如何制止侵略呢？那么只能依靠精神感化的作用，对非战言论而言精神是万能的。

从上可见，无论持何种观点的基督徒，都努力对神意进行猜测和解读，而这种解读往往又是从自身的经验出发，根据社会现实的一种判断。所谓的“神意”实质上是“人意”，是基督徒世俗身份的主体意识的体现。主战论和反战论在神学上都能找到理论支持，也似乎都有一定的道理，令人难以说清其对错，事实上仅从理论上看似无所谓对错。但现实是判断理论的最佳标尺，反战论因无法解决实际问题，最终还是会被多数基督徒判断为一种谬误。

2. 道义之辨

道义之辨也是主战论和反战论之间重要的争论点，这就又涉及到双方之间另一个重大分歧：战争有正义和非正义的区别吗？反战言论认为凡是战争都不符合道义，都应该遭到批判，因为任何战争都会毁灭物质、摧残人性，给人类带来灾难。“今日大半有学识的人，都认以战争解决国际纠纷之办法，何等愚拙，要知战争之发动，足以摧残一般人类之个性，和扫尽一切物质上之享用，在攻守胜负双方都受有莫大的苦难，他的影响，可波及全世界传达至后代，有名的英国政治家曾说：我们如不灭战争，则将为战争所灭，战争责任是一可憎的事实。”^⑦反战言论认

① “Chinese Christian Opinion on the Japanese Question”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 8 (Aug. 1932), p. 517.
② 杨荣道：《基督徒与战争问题答客问》，《信义宗神学志》1936年4月第6卷第4期，第186页，转引姚西伊：《“九一八”之后中国基督徒对战争与和平问题的思考与讨论》，刘家峰编：《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》，第79页，以下从略。
③ 张之江：《乡村牧师当提倡国术》，《金陵神学志》1932年10月第14卷第7-8期，第11-12页，转引姚西伊文，第79页。
④ 徐宝谦：《国难与基督徒》，《真理与生命》1933年1月第7卷第4期，第2页。
⑤ 赵紫宸：《耶稣的人生哲学》，中华基督教文社1926年，第194-195页，转引姚西伊文，第68页。
⑥ 谢受灵：《基督徒与战争》，《信义宗神学志》1936年4月第6卷第4期，第205页，转引姚西伊文，第71页。
⑦ 《世界基督徒与中日问题的危机》，《金陵神学志》第14卷第1期，转引陈晋贤文，第12页。



为，只要战争存在世界就永远没有安宁之日。“将来世界不欲追求长治久安亦已矣，如欲追求长治久安，断非循由武力争执互相杀戮倾覆之途径，可以获得。恶因不可再种，杀机更不可屡开。”^①个别基督徒甚至极端地认为日本侵略中国东北的原因，“并不在野心的日本，又不在软弱的中国，乃是世界各国所信仰的所依靠的武力主义；就是以武力为实行一个国家政策的工具。”^②

主战言论则坚持认为战争有正义和非正义之分。它强调日本的暴行是全人类的罪恶，基督徒参加抗战并非只是为国尽忠，更重要的是要铲除罪恶、维护正义：“此次日本的暴行，并不是因为我们中国国民，出为反对，就是世界任何国民凡属基督徒，均应反对，因为他们的暴行，是世界人类的极大罪恶。”^③退一步说，即便基督徒仅从民族国家的角度看日本侵略，与基督教教义也不冲突，“因为此次日本出兵东三省，不但破坏国际公法，并视人道正义为无物！所以我们无论从国民的立场或信仰的立场，皆当奋斗。”^④主战言论承认战争的残酷性，但认为不进行正当防卫会招致杀身之祸，“所以有时为了救人的缘故，不惜出于自卫日的战争，日本以强暴的手段占领东省，欺骗、诱惑、恐吓、种种卑鄙无赖的行为，没有道理可以同他讲。为中国目前计，只有赶紧巩固国防，积极自卫，不能无抵抗地退让。”^⑤而且基督徒参战也是不得已而为之，因为和平的手段无法驱逐日寇，“如果非武力不足保障世界和平，为什么基督徒不可以用武力呢？如果非战争不能够实现人类的正义，为什么基督徒不应该参加战争呢？”^⑥

主战言论虽然认为应该参加正义战争，但也承认战争是仇恨的根源，承认战争的破坏作用，这就要求基督徒参战时要坚守一些原则。基督徒朱立德提出的几项条件为：“（1）为维护公理而非盲从。（2）为自护而非侵略。（3）为憎恶对方之罪恶，而非憎恶对方的人民。（4）适可而止，不多事毁灭与屠杀。”^⑦这几项条件中，除了第4项外，其它3项只能见诸于基督徒的内心世界，其外在表现很难说出与非信徒有什么不同，可见基督徒的这些原则大都体现在内心，而非外在形式。这反映出主战言论更强调参战的动机：“基督徒反抗的动机不应该是黩武的劫夺的。在我们反抗的时候，我们心里还要抱着爱人的目标。所以我们要从爱心出发，采取力的方式，然后又回到爱的目的去。要这样，到了胜利以后，才不至于像列强一样重新跌倒。”^⑧这就是说，只要动机纯正，不带有仇恨之心，心怀基督教的爱心，那么对敌斗争的方式就变得不重要，参战也不是不可以的。“所以我们做基督徒的，无论对于国内国外的奋斗，不只在方式，也在我们的动机。我们应问，是不是有耶稣那样恳挚的爱？若有，我们奋斗的方式，也许是武力，也许是

① 诚静怡：《欧战停止十周年纪念感言》，《中华归主》1928年1月第88期，第2页。

② 《我对于现今时局的感想》，《华北公理会月刊》第12期第6卷，转引陈晋贤文，第12页。

③ 《基督教义与非战主义》，《兴华》第8卷第40期，转引陈晋贤文，第8页。

④ 王梓仲：《基督徒与国难》，《真理与生命》1933年10月第7卷第1期，第34页。

⑤ 王治心：《对日意见》，《金陵神学志》1932年第14卷第1期，第20页。

⑥ 《告全国基督徒》，《野声》第2卷第2期，转引陈晋贤文，第9页。

⑦ 朱立德：《基督徒可否参加战争》，《圣公会报》1937年8月第13卷第15期，第4页，转引姚西伊文，第73页。

⑧ 熊镇岐：《基督徒爱国》（二），《中华归主》1938年3月11日第184期，第20页。



经济，也许是自己的生命！”^①

从以上分析可见，无论是反战论还是主战论都围绕战争谈道义，又根据道义去品评战争，但是双方的出发点却大不相同。主战论只谈战争本身，不加区分地否定所有的战争，认为只要是战争就是不义的；而反战论提到的不义战争特指日本的侵略战争，日本破坏了道义，所以中国才要抵抗，基督徒也应该参加抗战，这种参与行为是正义的。这种分歧主要取决于不同基督徒对战争本质宗教性的理解，如果仅仅作为一个理论问题来探讨亦无妨大碍，但在日军步步紧逼、民族危机日益严重的情况下，反战论难免有不切实际之嫌，最终因曲高和寡而附和者寥寥。

3. 效果之辨

主战论与反战论另外一个争议在于，唯爱主义和武力抵抗究竟哪一个能够解决争端，维护和平？武力抵抗能起到良好的效果吗？

反战言论坚持唯爱原则，认为武力无法解决战争问题。“耶稣曾说：‘撒旦不能逐出撒旦’，战争不能消除战争，暴力不能废止暴力。从我们的观点看，世上只有爱，能胜一切恶。”^②那么为什么战争手段不能实现和平呢？因为“战争的出发点是仇恨，他的目的是对方的惩罚或消灭；他的方法是暴力；他的结果是仇恨的增加，使问题的含糊解决，是未来争斗的酝酿。不管斗争的两造，谁是谁非，结果的总和，总是双方同受损失。换句话说，战争不能有‘胜利者’，因为对方实没有被征服，只是因力不足而暂时认输罢了。”^③“战争包含仇恨的心理，无论谁胜谁负，仇恨只有增加不会消减；仇恨一日存在，则战争的可能，也一日存在。”^④这就是说，战争具有循环往复的性质，战争的结果就是种下仇恨的种子，从而引发未来的战争，永远无法止息。而且，“吾人日前主张武力，尚在只求自卫；然又何以知强盛后，不蹈帝国主义之覆辙？试问国家主义者，在以武力提倡国家主义的时候，将用何种善法，防患未然，使中国不走入帝国主义的道途？”^⑤既然认为战争不能解决问题，那么反战言论具体的救国手段是什么呢？在徐宝谦看来，其手段不外两项，其一是宣布事实真相：“真相既明，争端自熄，日阀虽强，岂能永久蒙蔽其国人耶？”^⑥其二是提倡国际间的合作：“为今之计，惟有急起直追，从速在国际间联络教内外开明分子，平时用国际通讯，友谊代表，圆桌会议，种种方法，使两国任命，得以信使往来，成立真正谅解。万一不幸，两国间发生战事，亦可共同派员，驰赴当地，调查事实真相，随时宣布，并可主持公道，从根本上解决国际间之纠纷。”^⑦此外，经济绝交、不合作等手段也可以采用，但要以唯爱原则为基础。

主战言论则坚持认为武力是消弭战争的最佳方法：“按力学原则，两力平均，则两力相消，

① 王梓仲：《基督徒与国难》，《真理与生命》1933年10月第7卷第1期，第34页。

② 吴雷川：《记南京唯爱社会议》，《真理与生命》1929年3月第4卷第1期，第10页。

③ 吴耀宗：《社会福音》，青年协会出版局1934年，第92页。

④ 《吴耀宗复鲍哲芝》，《唯爱》1931年10月，转引陈晋贤文，第12页。

⑤ 吴雷川：《再质国家主义者——论“武力”兼答竞之君》，《生命》1925年第5卷第10期，第2页。

⑥ 徐宝谦：《国难与基督徒》，《真理与生命》1933年1月第7卷第4期，第4页。

⑦ 同上，第5页。



惟有一方无力，才能显出对方的暴力。若是对方明知我有相当的抵抗力，他绝不施行他的暴力。”^①“况且出处示退让，非特不能阻止事态之扩大，且足以启敌人轻视之心，以为吾国易欺，必将长驱直入……”^②主战言论认为战争以外的很多救国方式大都是徒劳无功的：“空口说爱国就是假冒伪善的，终日做祷告不能吓退日兵的。乞怜于国际联盟会，真如病人去请鬼郎中。哭诉于日本的基督徒，又好像石子抛在大海里。”^③当然主战言论也不是完全否认战争以外所有的抗日手段，他们只是认为这些行动进展缓慢，难以遏止日本的侵略势头。诚如一位基督徒所言：“经济能够彻底的绝交，不合作办法能够切实的做到，自然是很有力量的，但是我总觉得缓不济急。”^④主战言论也不否认基督教和平主义的根本原则，但更强调要实现和平，前提条件就是公义，能够依靠的力量只有武力。“倘使我们以抗敌自卫为止境，补计人类永久和平的计划，不谋所以实现消弭战争的理想，不努力完成耶稣唯爱主义的先决条件，顾属非是。而徒抱唯爱主义，不问数千里土地之丧失，不问数千万生命之牺牲，袖手任敌人之宰割屠杀，也许唯爱的动机，变成不爱的结果。”^⑤

比较两种言论在武力抗日效果的认识上的差异，我们可以得出这样的认识：反战论的着眼点在于“恶”，是一种超国家的理想化的宗教立场，其清除恶的方式也仅限于精神感化，并不主张使用武力；而主战论则偏重于站在中华民族的立场上看问题，认为武装抗日、粉碎日本侵华野心的同时，也就打击了恶、维护了善。反战论代表了基督徒对人类未来的憧憬，其中也不乏一些真知灼见，即使今天看来仍闪烁着智慧之光。然而在日本侵华的特殊时期，在日军攻城掠地、杀人放火的紧急时刻，这样超国家的主张显然是没有市场的，急切之间也难以收到实际效果。只有顺应社会洪流、与时代脉搏一起跳跃，才真正能够赢得人心。

“九一八”事变后中国基督教界关于战争与和平问题的争论，从本质上讲是基督教教义如何应用于救国实践的问题。就反战论而言，我们不能不承认其中很多主张不仅是基督教的理想，而且是全人类的共同追求，经过努力其中一部分有实现的可能。但是在日军侵华的危难关头，这种理想却难以实现，也很难让广大基督徒接受。实际上绝大多数中国信徒对唯爱理论并不欢迎。“九一八”事变后不久，国际基督教界对中国1500名教会学校的学生进行了调查，这些学校隶属于37个教会团体，其中只有两个团体的学生坚持反战立场，大多数学校都热心地推进军事训练，与政府的计划一致。^⑥1932年青年会布道家龚斯德(E. Stanley Jones)、艾迪(Sherwood Eddy)等人到中国宣扬和平主张，均遭到强烈的抵制。^⑦此后，随着日军侵略的不断加深，诉

① 《民众要武装起来》，《兴华》第28卷第40期，转引陈晋贤文，第9页。

② 《基督徒对于日本暴行应有之表示》，《野声》第2卷第2期，转引陈晋贤文，第13页。

③ 《新文社同人》，第2页，转引姚西伊文，第80页。

④ 《对反日的意见》，《野声》第2卷第2期，转引陈晋贤文，第10页。

⑤ 刘子静：《基督徒与国难》，《真理与生命》1933年3月第7卷第5期，第36页。

⑥ “An International Crisis”, *The Chinese Recorder*, Vol. 62, No. 12 (Dec. 1931), p. 739.

⑦ [美]邢军著，赵晓阳译：《革命之火的洗礼：美国社会福音和中国基督教青年会，1919~1937年》，上海：上海古籍出版社2006年，第142-143页。



诸国联等和平手段毫无效果，大量持和平主张的中国基督徒逐渐开始支持武力抗日，余日章、顾子仁、吴耀宗等知名基督徒也改变了态度。至卢沟桥事变爆发后，除徐宝谦等极少数基督徒仍坚持唯爱主张外，其他绝大部分中国信徒都发生了转变，并在实际行动上为抗日战争贡献自己的力量。三十年代中国基督教界的这场争论，最终以主战论取得胜利而告终，这也是时代给出的一个答案。

（二）日本基督教界和战势力的消长

“九一八”事变后，日本军国主义势力加强了对日本社会的控制，对日本基督教会的监管力度也不断加大，教会受到警察的严密监视，持反战观点的基督徒遭到审查或监禁。卢沟桥事变以后，这种控制更为严格，1939年日本政府颁布《宗教团体法》，日本新教教派被迫进行联合，自由度大大减小。在这种社会控制下，日本基督教界的政治态度表现出多样性，既有和平的呼声，亦有战争的迎合，总体上看和平的声音渐弱，战争的声音渐强，最后支持战争成为主流。与中国教会一样，很多日本信徒的思想也随着时势的变化而变化，其思想变化的决定因素又来自于主动和被动等多个方面，是合力作用的结果。

1. 处于弱勢的和平呼声

事实上日本基督教会的和平主义思潮由来已久。早在1894年甲午中日战争期间，日本教会中就出现过—个和平社团，社团中的一位成员甚至因为在军训时宣扬和平主义而被勒令缩短了训期。^①日本基督教领袖内村鉴三也极力反对此次战争，发表了很多和平言论。^②就在“九一八”事变爆发前不久的5月份，日本宗教界还在东京召开了一次和平会议，表达利用国际合约和平解决国际争端的良好愿望，基督教会是这次会议的重要参与力量。^③近代日本军国主义者穷兵黩武已经非止—日，故战争与和平的议题早就存在于日本社会，宗教界人士介入其中是很正常的事。而“九一八”事变是日本继日俄战争以后—次大规模的战事，不能不在日本思想界中产生新的震动和争议，在基督教界亦是如此。

实事求是地讲，日本基督教界在呼吁和平方面还是有很多积极表现的，尤其在事变初期的几年里这种特征更为明显，我们可以从日本基督教联盟^④的言行中看到这一点。“九一八”事变爆发不久的9月28日，中华基督教协进会领袖诚静怡致电日本基督教联盟总干事海老泽亮，要求联盟“竭力主张公道，并用和平方法，解决中日问题”。^⑤作为回应，日本基督教联盟在11

① Esther B. Rhoads, "The Peace Movement in Japan", *The Japan Christian Year Book*, Vol. 30 (1932), p.39.

② 相次建司：《宗教者の戦争責任》，東京：1995年，第34-37页。

③ Esther B. Rhoads, "The Peace Movement in Japan", *The Japan Christian Year Book*, Vol. 30 (1932), p.38.

④ 日本基督教联盟是近代日本基督新教各派联合建立的合作机构，其前身是1885年第四届全国基督信徒亲睦大会上组建的日本福音同盟会，该会于1911年改组为日本基督教会同盟，加盟教会有日本基督教会、日本组合基督教会、日本公理会等8个宗派，本多庸一被选为会长，小崎弘道和井深妮之助被选为副会长。1923年青年会、女青年会、日本主日学协会、日本基督教妇人矫风会等教外团体加入进来，进而改组为日本基督教联盟。作为教会和诸团体的联络机构，日本基督教联盟发挥了很大的作用。参见只利明、郑兕玉、閔庚培、土肥昭夫：《アジア・キリスト教史：中国・台湾・韓国・日本》，東京：教文館1981年，第176页。

⑤ 中华全国基督教协进会：《为日军侵占东省事敬告全国教会书》，《真光》1931年11月第30卷第11号，第



月 11 日第 9 次年会上作出决议,表明对事变的立场:“就满洲事变而言我们感受最深的是一种自我谴责,我们经常倡导的基于兄弟般之爱的世界和平精神,迄今不再遍及于世界。这次我们呼吁我们要为东方和世界和平的利益而重新努力。”^①接下来,联盟在 1932 年 2 月 14 致电国际传教协会:“在远东世界的和平受到威胁的时候,日本基督教联盟要求国际传教机构恳请各国政府关注克制的、和平解决争端的方法,断绝使用武力。进一步讲,各国基督徒群体应该敦促各自政府接受类似的请求。”^②即使在战争全面爆发后,我们仍能看到日本基督教联盟渴望和平的影子,在 1939 年联盟致中华基督教协进会的信中称:“我们祈祷同文同种的两国人民能够用友谊紧密联系在一起,实现东亚共同事业的持久和平。虽然距冲突爆发已有一年时间,但仍无解决之道,对此我们深表痛心。”^③

除了发表声明外,日本基督教联盟还两度派代表到中国,与中国教会领导人交换意见。第一次访问的时间为 1932 年 3 月 12 日~19 日,日本派出由 4 个教会领导人和 5 个西方传教士组成的代表团来到上海。此时正值“一·二八”事变期间,中日关系高度紧张,但代表团还是受到了中国教会的热情接待。^④这个代表团的确也是抱着和平和解的使命来访的,他们认为导致灾难的基本原因是两国“在彼此不信任方面鼓动仇恨和敌意以及缺乏尊敬和理解”,“我们应该以基督为中心同心协力建立伙伴关系,因为我们是被联系在一起的,没有什么能够打破。”^⑤这些日本基督教领袖呼吁废止战争、重建和平。在其影响下,1933 年日本基督教联盟发表这样一项声明:“我们渴望我国能够不断增加对国联、九国公约和巴黎协定精神的尊敬,我们保证我们要为这一目标重新努力。”^⑥在日本政府企图摧毁巴黎协定的和平精神的紧要关头,日本教会声明的积极意义是十分明显的。但是这个代表团具有两面性,他们在上海时曾多次表达对日本出兵的看法:他们认为日本对中国没有领土野心,日本并不打算吞并中国东北,日军在东北的行动是正当防卫;上海事件是日本侨民引起的,抵制日货只能引起仇恨等等,这些言论基本与日本政府的论调一致。^⑦在这里我们当然不能断言日本教会本质上就主张侵略,但认为其受到日本政府的蛊惑还是符合事实的,教会毕竟不能脱离日本社会严苛的环境。

日本基督教联盟第二次对华派出代表团是在 1937 年 5 月,成员包括千叶勇五郎、海老泽亮、河进道子、小崎道雄等 5 位日本教会领导人,他们除了参加了中华基督教协进会第 11 届年会外,还到南京、北平和伪满等地活动。中日基督教领导人就一些棘手的政治问题坦率地交换了意见,

99 页。

① “Action of the National Christian Council of Japan”, *The Chinese Recorder*, Vol.63, No. 3 (Mar.1932), pp.193-194.

② “Christians: Unite for World Peace”, *The Chinese Recorder*, Vol.63, No.5 (May.1932), p.315.

③ Akira Ebisawa, “The National Christian Council and Its Work”, *The Japan Christian Year Book*, Vol.39 (1939), p.258.

④ Darley Downs, “National Christian Council”, *The Japan Christian Year Book*, Vol.31 (1933), p.252.

⑤ “Christians and the Sino-Japanese Struggle”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 6 (Jun.1932), p. 334.

⑥ Darley Downs, “National Christian Council”, *The Japan Christian Year Book*, Vol.31 (1933), p.252.

⑦ 《同工》,第 111 期(1932 年 4 月 5 日),转引罗冠宗主编:《前事不忘后事之师:帝国主义利用基督教侵略中国史实述》,北京:宗教文化出版社 2003 年第 304-305 页。



并通过 7 点决议，强调要加强双方联络，努力实现和平。但是与 1932 年的会晤一样，日本教会领袖仍有所保留。如涉及到日本所谓“生命线”的含义和范围等问题，他们则避而不谈，或言语间含混不清。^①这些访问者也坦然承认对中国很多情形的细节并不了解。^②这些既说明了日本国内的严密控制，又说明了日本教会人士在重大问题上对日本政策的倾向。

回顾整个三十年代，日本基督徒与中国基督教界的友好交流是比较频繁的，这种交流并不仅限于日本基督教联盟的活动，还包括了日本基督徒许多非正式的访问，这些来访者大都受到中国教会的友好对待。在日本国内社会控制日益严苛的情况下，这种交流成为日本教会了解中国的重要途径。与之相对应，中国教会人士也多次访问日本教会，如 1933 年和 1937 年中国基督教领袖曾两次赴日交流，同样也增进了中国教会对日本基督教界的了解。^③

日本其它基督教团体在促进和平方面也有积极的表现，其中最具代表性的就是日本基督教和平组织唯爱社。日本的唯爱社持有一贯的和平主义主张，该社在“九一八”事变爆发后立即发表强烈反对武力的声明，号召日本外务部大臣、主要报纸的编辑和中国大臣共同推动危机的和平解决。^④在 1932 年唯爱社会议决议中有如下字句：“我们日本唯爱社的成员重申巴黎协定，包括‘谴责’‘求助战争’，并‘拒绝将它作为国家政策’，进一步讲，‘所有争端…无论什么特征…永远不能寻求战争以外的解决手段’；此外，我们的决议还号召中日基督徒去影响各自的政府，促使政府遵守九国公约和巴黎协定庄严的惯例，禁止使用暴力，寻求用‘和平手段’解决满洲问题。”^⑤种种事实表明，日本的唯爱社是日本教会最坚定的和平主义的推动力量之一。

就日本基督教信徒而言，总体上看在制止战争方面作为不大，不过其中也不乏具有勇气、正义感和真知灼见的信徒，敢于冲破禁锢站出来指责战争，这在当时的社会环境下是非常难得的。如日本基督教思想家吉野造作，在“九一八”事变后曾发表大量言论，严厉抨击日本军国主义的侵略行径，呼吁和平解决危机。其言论气势凌厉，具有很强的战斗性。^⑥再如日本基督教和平主义领袖贺川丰彦，多次因反战遭到逮捕和审查。^⑦一些普通信徒也表达了反对日本侵略的良好愿望，一位不知名的日本基督徒致中国教会的一封信极具代表性：“我无话可说，但我对我们对你们所犯的巨人错误表示歉意。有许多日本人强烈反对这种错误，并且努力改变公众的观点和促使我们政府撤军，用和平的方式解决问题。”^⑧这样的言论代表了日本教会中很多有识之士的看法，是正义呼声的代表。更有一些人甚至敢于直接指斥日本的军国主义行为，其勇

① “Sino-Japanese Christian Retreat”, *The Chinese Recorder*, Vol. 68, No.8 (Aug.1937), p.473.

② “Sino-Japanese Christian Fellowship”, *The Chinese Recorder*, Vol. 68, No. 7 (Jul.1937), p.456.

③ *Ibid.*, p.456.

④ “Rising Interest in Peaceful Solution of Manchuria’s ‘Undeclared War’”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No.2 (Feb.1932), p.124.

⑤ Esther B. Rhoads, “The Peace Movement in Japan”, *The Japan Christian Year Book*, Vol. 30 (1932), p.41.

⑥ 杨熙楠、铃木正三主编，土肥昭夫等著，查常平译：《现代社会转型中的天皇制和基督教》，北京：华夏出版社 2007 年，第 133-170 页。

⑦ Robert Schildgen, *Toyohiko Kagawa, Apostle of Love and Social Justice*, California: Centennial Books, 1988.

⑧ “A Japanese Christian on Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 3 (May.1932), p.190.



气实在可嘉。如 1932 年一位日本基督徒在一首小诗中写道：“日本确实是军国主义啊/ 如果我们不进行反省和悔悟/ 我们将受到上帝的惩罚。”^①种种事实见证了和平与爱在基督徒心目中的价值和地位，邪恶和高压并不能完全压抑人们内心深处的理性与正义的光辉。

2. 渐成主流的战争迎合

虽然以上列举了日本基督教界的诸多和平言行，但事实上日本教会和平的声音一直处于弱势，在大多数时候世俗利益的诉求总是会超越宗教理念的制约，或用修正过的宗教理念去适应和指导世俗利益，使其成为世俗利益的附庸。很多呼吁和平的基督徒，其主张也非绝对的和平主义，而是包含了以维护日本利益为前提的、更为复杂的因素；同样的和平口号，其含义可能有所不同，这是我们应该注意的问题。再者，随着中日关系的持续恶化、日本社会控制的不断加强，大部分和平力量开始倒向侵略势力，为日本侵略制造舆论或提供协助，这样日本基督教界的战争迎合最终成为主流。

“九一八”事变爆发后，虽然我们能够听到一些日本基督徒对日军批判的声音，但这种声音毕竟有限，更多的则是将战争责任推向中国一方。如日本牧师林三喜雄，就曾在《福音新报》上刊登了一篇为关东军辩解长文，其中明确地指出“我直率地断言，这次事变是中国军阀多年来有计划地实施排日行动的结果。”^②同时古屋孙次郎、清水安三等日本牧师也在《基督教世界》上大放肯定战争的言论。^③当然我们有理由相信当时多数日本基督徒还是主张和平解决危机的，前文提到的日本基督教联盟对事变的声明就是一个明证，然而即便是联盟的这个声明也只论和平，不谈战争责任，显然这时日本基督教主流并没有认清日军的侵略本质。

卢沟桥事变的爆发是日本全面侵华战争的开端，也成为日本基督教界战争态度变化的一个转折点。1937 年 7 月 22 日，日本基督教联盟发表《非常时局有关声明》，该声明包含 4 个要点：“一、值此图谋国民精神的作兴之际，念及吾等基督徒之责任不轻，须更加努力。二、为了对吾皇军将兵的劳苦表示谢意，而开始慰问事业。三、希冀以最低限的牺牲早日解决时艰，四、盼望以是作为一期永久的亲善关系能够得以建立，在此切望全国基督徒热诚的祈祷。”^④继此声明之后，联盟又分别于 9 月 15 日和 11 月 24 日发表补充声明，三者构成日本基督教联盟对卢沟桥事变意见的宣言。这三份声明完全肯定了日本侵华的“正当性”，并出现了“日支提携共荣”、“亲善协作”、“排斥无神无灵魂的唯物思想”等字样，这说明日本基督教联盟已经接受了日本军国主义者所谓“大东亚新秩序”、“中日提携”、反对共产主义等理论；而声明中又多次出现号召日本教会慰问日本军队、参加“国民精神总动员”、“精神作兴运动”等，表明日本教会在行动上开始对日本侵华人力协助。除日本基督教联盟外，日本其它教派也纷纷发表支持战争的言

① Motoichiro Takahashi, "To the Republic of China", The Chinese Recorder, Vol. 63, No. 5 (May, 1932), p.308.

② 韩哲曦：《日本の満州支配と満州伝道会》，東京：日本基督教團出版局 1999 年，第 24 頁。

③ 同上，第 24 頁。

④ 日本基督教団宣教研究所教団史料編纂室編：《日本基督教団の成立過程：（1930～1941 年）》（日本基督教団史資料集：第 1 巻；第 1 篇），日本基督教団宣教研究所 1998 年，第 181 頁。



论,如日本组合教会曾发出《支那事变有关声明》和《处于时局的协议》,其论调大体与日本基督教联盟一致;^①而圣公会在其文章中甚至断然说于“此次事变是圣战”,为日本侵华提供宗教依据。^②至此,日本基督教界开始倒向日本侵略势力,逐步滑向军国主义的深渊。

1937年7月,日本政府发起“国民精神总动员运动”,以鼓动日本国民起来支持侵略战争,日本教会不仅在舆论上对该运动大加赞赏,而且用实际行动对运动进行支持。首先日本基督教联盟编辑出版了“国民精神总动员”宗教运动资料若干辑,从理论上阐明基督教与日本对外战争的关系。接着联盟又制定了参加总动员运动的详细方针,对日本基督徒的具体行动进行指导。其实施纲领大致包括:(1)透彻地认清大局,使基督教理想与日本的根本目标保持一致;(2)支持日本提出的人东亚新秩序理论,用国际正义、共同防共、创造新文化、经济结合等理论指导基督教;(3)恪守兴亚奉公日,开展宗教仪式,祈祷皇室和国家的昌隆,用信仰觉醒推进国民精神;(4)协助实现经济国策,从事活用物资、节约消费、力行储蓄、更加勤劳、加强体力改良风俗等活动;(5)从事慰问将士的家属、慰问伤兵、执行慰灵典礼等后援工作;(6)到前线慰问日军伤兵;(7)通过日本基督教女信徒在北京等地开展的医疗机构强化与中国民众的提携关系;(8)在占领区与各国基督教事业的联系,增进对新事态的认识;(9)努力缓和国际舆论,通过沟通加深国际社会对日本的理解。^③

以上方针并不仅仅是一种空谈,而是在日本教会中切切实实得到贯彻的有效方案。自事变爆发以来,日本教会在中国的活动十分频繁。事变后日本基督教联盟的海老泽亮、小崎道雄、阿卜义宗、田川大吉郎、真郭赖一等人到中国沦陷区慰问,^④1938年春又有几个日本牧师到沦陷区访问,其行动无疑会引起中国人的疑虑和西方传教士的批评。^⑤事变后联盟向日军发出“感谢状”,派信徒展开慰问活动,在中国沦陷区为日军服务。如日本教会在天津开设的“休息房”,包括一个阅览室、一个书房、一个日本人浴池、一个理发店和其它设施。其1938年8月报告的数字如下:为147427人提供茶水,为83993人提供洗浴,为46871人理发,为士兵提供明信片80000张,提供《神国周刊》36000份,分发《圣经》50000份。日本基督教联盟的妇女队还建立了一个服务中国人的社交中心和诊所,一个医生和一个护士被派遣到那里工作,希望通过它来赢得中国人的好感。^⑥安抚士兵家属的工作在日本也有条不紊地进行着,1938年底日本教会与东京总动员部合作,邀请受伤士兵和失去亲人的家庭在市政大厅举行了一场圣诞仪式,产生

① 《宗教调查资料第7辑:基督教调查报告书》,第327-328页。

② [韩]潭正彦著,金纁译:《日本キリスト教史:韓国神学大学講義ノート》,東京:草風館2004年,第120页。

③ 日本基督教团宣教研究所教团史料编纂室编:《日本基督教团の成立過程:(1930~1941年)》(日本基督教团史資料集;第1卷;第1篇),第172页。

④ 相沢建司:《宗教者の戦争責任》,第79页。

⑤ Akira Ebisawa, “The National Christian Council and Its Work”, *The Japan Christian Year Book*, Vol. 39 (1939), p.257.

⑥ *Ibid.*, p.256.



了很大的影响，此后各地基督教组织都努力与当地官员密切接触，积极推动宗教仪式的开展。^①

1941年太平洋战争爆发，日本基督教界彻底地与日本政府站在了一起，成为日本对外政策的忠实拥护者。在太平洋战争爆发的前几个月时间里，日本基督教联盟还与美国新教各派保持友好往来，两国教会领导人几次召开会议宣布和解、宽容和爱的精神，但是战争一爆发，日本基督教团立即宣布要歼灭英美各国，其态度转变之快令人惊诧。^②一些日本基督教思想家开始公开地用基督教的理论去阐释日本的侵略政策，如小崎道雄、八代斌助、海老泽亮等人都曾著书为所谓的“大东亚建设”和“日华提携”等反动论调鼓吹。日本基督教团也开始号召亚洲的基督徒要信赖日本做亚洲的盟主。1944年复活节，教团发出《日本基督教团寄送大东亚共荣圈内基督教徒之书函》，在书函中教团将西欧基督教视为亚洲的共同仇敌加以攻击，同时极力盛赞日本天皇制国体，大力支持将日本视为亚洲盟主的大东亚共荣圈理论。书函中还宣传要坚持贯彻日本国体的本义，坚决排除向个人主义、自然主义、社会主义、共产主义等西欧思想。这篇书函显然是一篇附加了基督教的外衣日本政策的宣传品，对于被侵略国家而言其影响是极其恶劣的，也极大地影响了日本基督教的名声。^③

充满仁爱与和平精神的基督教会，缘何会沦为军国主义的附庸，成为侵略势力的帮凶？我想战争时期日本政府对社会的严密控制是一个重要的因素，当时社会舆论被政府掌控，人们的思想遭到钳制，很多具有反战思想的人士都遭到了弹压，基督徒被捕者亦不乏其人，在这种情况下普通基督徒很难了解中日问题的真相，真正的和平主义者也很难与政府对抗。当时“曾有数团体联名向政府当局恳切奉劝，勿施武力行动，无奈新闻报纸均为军人所把持，教会之宣言社论无从发表。”^④另一位日本基督徒曾指出：“我们切切的愿意知道中日事件的真相，尤其是这次满洲及上海的事变，因为我们国里是无法知道的。”^⑤

但是，被动的政府控制并不能解释大批日本基督徒积极投身侵略战争的事实，事实上日本基督教界自愿自主地接受日本政府的对外政策，主动地迎合战争更符合历史真实。一位著者对中原因如此论道：“一定不能忘记日本牧师、教师和俗人不仅是基督徒，而且还是日本人，他们的童年教育和家庭生活都是日本式的，成年以后也受着同样势力和力量的影响，这样就形成日本国家的思想、性格和习惯模式。”^⑥这种看法非常有道理，日本基督徒首先是日本人，不可能超越日本人的固有思维，当世俗利益与宗教信仰发生冲突时，宗教信仰往往要服从世俗利益。日本基督徒热爱自己的国家，希望日本繁荣富强，他们自然会支持日本的国策，修正自己的信

① Ibid., p.257.

② 具利明、郑兕玉、関庚培、土肥昭夫：《アジア・キリスト教史：中国・台湾・韓国・日本》，第191页。

③ 日本基督教团宣教研究所教团史料编纂室编：《戦時下の日本基督教団：（1941～1945年）》（日本基督教团史資料集：第2巻：第2篇），日本基督教团宣教研究所1972年，第316-326页。

④ 寒心（译）：《一封日本基督徒致诚致怡博士的信》，《真理与生命》1932年3月第6卷第5期，第58页。

⑤ 《国际通信的一页》，《真理与生命》1932年4月第6卷第6期，第53页。

⑥ Charles H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan: A History of Dominant Theological Currents from 1920-1960*, Tokyo IISR Press, 1965, p.158.



仰,使其与国家目标一致。又因为他们是基督徒,所以他们会寻求与其信仰有关教义的去理解他们的国家、体制和目标。当然,日本基督徒是自觉自愿地遵照政府要求行事,很大程度上是受军国主义者蒙蔽的结果。正如日本著名的基督教史学家土肥昭夫所言:“在东亚的民众看来,日本基督徒是战争的袒护者和同案犯,但当时的日本基督徒并没有想到要对亚洲人民犯罪,与之相反,他们相信日本是正义的,以为这场战争的胜利会给亚洲带来独立与和平。”^①美好的愿望并不一定会带来美好的结果,战争时期日本基督徒的行为值得后人深刻反思。

二、两国政教问题与东北教会的关联

以上对中日两国基督教界在日本侵华时期的政治态度作了一个大致的梳理,从中我们可以发现两者的共性和差异。两国教会在战争之初都发出了和平解决危机的声音,但是随着两国冲突的加剧这种声音逐渐衰微,最后两国教会都转向了支持本国政府的立场。所不同的是中国教会支持的一场正义之战,而日本教会则在为侵略服务。两国教会自觉不自觉地都介入了政治问题,两国的政教问题对中国东北的政教关系也产生了深远的影响。

(一) 日本宗教方针的延伸

中国东北沦陷时期政教关系受日本的影响最大,如果对其进行全局考察,我们会发现日本在东北的宗教政策和行为并非简单的孤立的事件,而是与战时日本总的宗教方针密切联系的,它与日本国内的政教问题,乃至韩国、中国台湾等日本殖民地的政教问题都有着很大的相似性,因此我们有理由认为中国东北的政教关系是日本政教关系的延伸,是日本对沦陷区社会控制的具有代表性的重要环节。具体可体现在如下几个方面。

1. 严密的监控与打击

作为一种外来宗教,基督宗教自传入日本以来就备受打击和迫害,日本政府曾多次对天主教实行禁教政策。明治维新以后,天主教重新崛起,新教也随着欧风东渐传到日本。虽然这一时期日本宪法明确规定信仰自由,基督教也有了很大的发展,但由于它与外国不可分割的联系,教会一直就是统治者监控的对象,不时遭到打击。如1891年日本基督教领袖内村鉴三因偶像崇拜的顾虑,对天皇签署的敕语没有尽到礼节,因此遭到来自各方面的攻击,最后他失掉职务,妻子困病而死。^②

日本全面发动侵华战争后,日本国内的民族主义精神日渐强烈,日本政府对基督教的打压监控也更为严厉,基督教被视为外国信仰受到特殊的审查。1937年警察开始到牧师家里造访,在基督教会议上警察的身影也很引人注目。印刷品必须经过严格的审查,基督教书籍中很多页码都被删掉。^③大阪的宪兵队发放了针对基督教的调查表,警察和宪兵队视察了基督教联盟和

① 奥利明、郑兕玉、閔庚培、土肥昭夫:《アジア・キリスト教史:中国・台湾・韓国・日本》,第192页。

② 同上,第169页。

③ Charles H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan: a History of Dominant Theological Currents from 1920-1960*, p.157.



各教派的年度会议。“于是谣言四起，虽然大部分都被证明是毫无道理的，但是一种担忧之情和扩大的恐惧仍然弥漫了教会。结果是许多教会活动沉寂了，如街头会议和特殊福音工作。在一些例子中，传教士善意地劝告人们暂时不要访问教会。”^①

此后不久，针对教会的直接打击开始了。^②1939年日本政府以信仰不符合国体为由，逮捕了日本、韩国和台湾灯台社的信徒150余人，领袖明石顺三被判10年徒刑。该派于1940年被强令解散，聚会亦遭禁止。^③1942年6月，日本政府以教义不符合天皇制为借口，逮捕了圣洁会大批教牧人员，有一百余人因违犯治安维持法而受了审讯，最后有41人被提起公诉，被判处4年以下徒刑。1943年4月日本圣洁会下属的二百多个教会迫解散。^④除了以上两教派外其它教派也受到不同程度的打击，据统计，在打击中直接和间接殉教者有二十余人，分别来自圣洁会、灯台社、自由教会、基督教兄弟团、复临安息日会等不同教派。受打击的对象未必都是日本信徒，英美传教士因间谍嫌疑也受到关注，循道会和长老会的传教士基本都在1941年前回国，未回国者在战争期间大都被关进了集中营。^⑤

日本对国内基督教的高压政策也延及到台湾、韩国等殖民地。在台湾，日本展开皇民化运动，强迫台湾基督徒说日语、用日姓、拜日神、慰问日本军队，同时视教会成员为英美间谍进行监视。尤其是太平洋战争之后，“教会除了主持礼拜仪式及应付日人对教会指令的战时宣传外，实无法从事任何传教工作。”^⑥卢沟桥事变后台湾高山族教会的传教活动已经转入地下，1940年5月时已经有部分信徒遭到日人的拘捕和迫害。^⑦台湾的教会学校被迫服从日本的政策，为日本政府所掌控。^⑧韩国在日据时期遭到的冲击也很严重，主要的打击有三次：其一是日韩合并初期，日本以阴谋刺杀总督为借口对基督教领袖人规模迫害；其二是三一运动期间，日本人对基督教会全面报复；其三是因强制推行神社参拜而对教会进行的打击。^⑨仅在三一运动中就有两千多名教徒被屠杀，两千多名教会指导者被起诉，四十多所教堂被毁坏。^⑩太平洋战争爆发后韩国新教传教士全部遭到逮捕。^⑪同样，日本对基督教会的监控和打击也延及到了中国东北，

① “The Protestant Churches in 1938”, *The Japan Christian Year Book*, Vol. 39 (1939), p.194.

② 1941年日本政府修正了治安维持法，这一修正法的关注点在于坚持国体，反对国体的行为即是犯罪，要受到惩罚。它将明治宪法规定的“天皇是神圣的”词句故意曲解为“天皇是神”，维护国体实际就是维护天皇制，将天皇当作神来崇拜。修正治安维持法成为日本迫害基督教会的主要借口。参见相沢建司：《宗教者の戦争責任》，第84页。治安维持法具体条款详见日本基督教团宣教研究所教团史料编纂室编：《日本基督教団の成立過程（1930～1941年）》（日本基督教団史資料集：第1卷：第1篇），第405-414页。

③ [韩] 澤正彦著，金纁译：《日本キリスト教史：韓国神学大学講義ノート》，第130页。

④ 同上，第127页。关于圣洁会问题亦可参见山崎豊夫：《神社问题与圣洁教会》，杨熙楠、铃木正三主编，土肥昭人等著，查常平译：《现代社会转型中的天皇制和基督教》，第298-321页。

⑤ 同上，第131页。

⑥ 台湾基督长老教会总会历史委员会编：《台湾基督长老教会百年史》，台南：基督教在台宣教百周年纪念丛书委员会1965年，第244页。

⑦ 同上，第245页。

⑧ 同上，第249-251页。

⑨ 王春来：《基督教与近代韩国》，北京：中国社会科学出版社2000年，第100页。

⑩ [韩] 金得槐著，柳雪峰译：《韩国宗教史》，第321页。

⑪ 李本京：《美国基督教会东亚之影响》，台北：中正书局1991年，第44页。



东北基督教会遭到了同样的命运。

2. 强制推行神社参拜

日本政府镇压教会的一个重要借口，就是部分基督徒拒绝参拜神社。日本神社的前身是招魂社，为了纪念鸟羽、伏见战争的死难者，1868年日本在京都创建了招魂社，次年又在东京设立招魂社。1879年招魂社改称靖国神社，日军历次战争的阵亡者都在这里祭祀。^①明治新政府需要一种统一的思想来加强民众的凝聚力，同时也希望以此加强天皇制，于是神社参拜活动应运而生。但是明治中期宪法明确规定了信仰自由，这就使政府很难将神道教定为国教强制推行，于是日本采取变相措施将神道教升格，使其成为一种超宗教的祭祀性礼仪。在早期日本政府推行神社参拜还不算严格，但随着时间的推移其力度不断加大。1911年日本内务省训令全部在校小学生都要参拜神社，否则予以退学处分。^②到了二三十年代的时候神社参拜的要求更加普遍，而日本侵华时期它已经成为日本国民应尽的义务之一。

由于参拜神社涉及偶像崇拜问题，很多日本基督徒对此持强烈反对态度，如贺川丰彦终其一生为此抗争，他多次入狱的一个重要原因就是反对日本将政治神道融入作战政策，认为这有违良心的自由。^③1917年8月日本基督教会召开第31届大会，会议对当局强迫小学生参拜神社提出了批评，认为这有违宪法。1930年5月日本基督教联盟向政府提出关于神社问题的建议，再次对小学生神社参拜问题表示反对，但这也是联盟对该问题最后的抗争，此后便沉默下去。^④1930年5月和1932年9月分别发生满洲安东女校和日本上智大学学生反对参拜事件，两事件产生了一定的影响，但很快被镇压下去。^⑤此后的反对参拜事件都是一些零星的行为，日本教会主流已经屈服于政府，默认了神社参拜的合法性。日本教会中的很多中产阶级满足于现状，缺乏斗争精神，他们接受了政府的声明，即神社中的仪式并非膜拜，而是对祖先的崇敬。^⑥

神社参拜问题同样也波及到台湾、韩国等日本殖民地。在台湾，日本人强迫一切公立学校学生必须参拜神社，不去参拜的教会学校就得不到政府的认可，其毕业生也就无法升学，这使得教会学校很难维持下去。1931年台南长老会中学因神社问题而越趋不前，在其提交的报告中说：“关于参拜神社问题，台南教士会不许中学参加，参拜神社虽是中学被政府‘认定’之前提，但即使因此中学之‘认定’被拒绝，也在所不惜。”^⑦参拜神社问题在1935年影响了台南长老会中学和女学的改组，而北部的淡水中学及女学则于1936年被日本人接管。^⑧

日本强迫韩国教会学校参拜神社是在“九一八”事变以后，尤其是1935年后强制力度加大，

① [日]铃木范久著，牛建科译：《宗教与日本社会》，北京：中华书局2005年，第72页。

② 相次建司：《宗教者の戦争責任》，第52页。

③ 李本京：《美国基督教会东亚之影响》，第34页。

④ [韩]泽正彦著，金纁译：《日本キリスト教史：韓国神学大学講義ノート》，第125页。

⑤ 两事件具体情形参见相次建司：《宗教者の戦争責任》，第58-62页。

⑥ 李本京：《美国基督教会东亚之影响》，第34页。

⑦ 台湾基督长老教会总会历史委员会编：《台湾基督长老教会百年史》，第250页。

⑧ 同上，第249页。



但是韩人反抗参拜事件时有发生，一直保持不屈不挠的状态。1935年12月，两名平壤的教会负责人被撤职，因为他们拒绝在教员会议上对神社敬礼。同年12月，在平壤全市学童庆祝新皇子明仁命名时，教会学校学童公然反抗，拒绝向东京的小皇子和神社行礼。^①韩国教会的大中小学在面临着服从还是反抗神社参拜的抉择时，平壤长老会的一些信徒却作了第三种选择：他们不愿意将神社参拜纳入教学内容，便投票表决将学校关闭；同时他们坚持把学校出售给韩国的非基督徒，因为基督徒在开办教会教育时仍可能会屈服于神社参拜政策，他们宁可基督徒子弟不受教育，也不要他们参拜神社。^②这种反抗行为大大激怒了日本人，日本人开始采取更为高压的政策。1938年9月韩国教会召开人代会时，日本警察拘禁了教会中反对神社参拜的信徒，并对会议进行监督，会上被迫通过了承认神社参拜合法性的决议。^③但是还是有很多基督徒在此问题上坚持自己的立场，仅仅战争期间就有两千余人因此而被捕，50名信徒殉教，二百多座教堂被迫关闭，或转交给服从日本人命令的人。^④神社参拜问题后来也影响到了中国东北教会，导致东北教会中学的终结。

3. 宗教团体法的扩展

立法是各国统治阶级控制宗教的惯用方式，在日本也不例外。早在1899年日本政府就曾提出宗教法案，此法案有利于实现基督教与佛教的平等地位，故得到了基督教会方面的赞同，但佛教界却表示反对而未能通过。第二次宗教法案是在1927年提出的，虽然政府宣传该法案是保护宗教的，实质上却有很强的政府监督的倾向，因此遭到基督教和佛教两界的共同反对，没能审议通过。1929年的宗教法案以“宗教团体法”的名称重新被提出，内容并无太大变化，同样因各界的反对未能通过。1939年政府再次提出宗教团体法，由于特殊的时局和政府的高压，这一法案很快就顺利通过了。虽然1939年的法案与前两者很相似，但其目的已经发生了变化，正如其提案理由所说的，它是为了预防“非常时局”的混乱，是基于“教化”的“振奋国民精神”，以及对“文化工作”的期待，其实际目的就是服务于日本的战争政策。^⑤

根据宗教团体法的要求，只有具备教会数50个、信徒数5000人的教会才享有法人的资格，否则不予以保护，而当时符合这个条件的只有日本基督教会、组合教会、循道会以及另外一个教派，其它小宗派都面临不被承认的危险，这样就加速了日本教会的联合。^⑥1940年7月日本救世军领袖因间谍嫌疑遭逮捕审讯，大大增加了人们的危机意识。1940年10月在青山学院召开的“皇纪二千六百年奉祝全国基督教信徒大会”上，新教各派在日本基督教联盟的联络协调

① 李本京：《美国基督教会东亚之影响》，第35页。

② 同上，第36页。

③ [韩]金得根著，柳雪峰译：《韩国宗教史》，第331页。

④ 同上，第332页。

⑤ [日]铃木范久著，牛建科译：《宗教与日本社会》，第75页。1939年宗教团体法具体条款详见：日本基督教团宣教研究所教团史料编纂室编：《日本基督教团の成立過程（1930～1941年）》（日本基督教团史料集：第1卷：第1篇），第398-405页。

⑥ [韩]潭正彦著，金纁译：《日本キリスト教史：韓国神学大学講義ノート》，第119页。



下,同意教派合并。1941年三十多个宗派组建日本基督教团,实现了形式上的联合,圣公会等不加入的教派未能得到政府的承认。^①日本基督教团于1941年成立日本基督教报国团,1942年发布协助推行国策的“战时布教指针”,1944年发布《日本基督教团寄送大东亚共荣圈内基督教徒之书函》,同年8月发表《决战态势宣言》,日本基督教界被渲染了浓重的战争色彩。^②

宗教团体法也影响了台湾和韩国的教会。秉承团体法精神,日本政府首先策划台湾基督教教会合一。1942年3月,台湾基督教长老会在台北神学院召开第20届大会,议决加入日本基督教团,1943年先成立了合一的总会。1944年4月29日,在日本政府和教团的唆使下,日本圣公会台湾传道区和台湾基督教长老会总会合并,定名为“日本基督教台湾教团”,并派日人上与二郎为教团统理。全省分为5个教区,各教区设置教区长,同时就任。^③这样台湾基督教主要教派亦为日本教团所控制。宗教团体法对韩国的影响比台湾更为严重,韩国长老会、循道会等教派被迫组建日本基督教团朝鲜部,一些宗派遭到解散,反对者被赶出教会,甚至被逮捕。^④宗教团体法的教派合一思想同样影响到中国其它沦陷区,如华北地区曾与1942年10月被迫成立华北基督教团,^⑤而东北则出现满洲基督教联合会,以及后来联合会本部。1938年伪满政府还颁布了《暂行寺庙及布教者取缔规则》,其内容借鉴了日本的宗教团体法,却比团体法更为严厉。虽然日本宗教团体法颁布时间晚于取缔规则,但其内容在很早就已提出。综合来看,中国东北的宗教法案的源头来自于日本。

(二) 中西教会言行的影响

就基督教系统而言,对中国东北政教关系构成影响的除了日本教会外,还有中国和西方教会,中西基督徒和西方传教士的态度,间接地影响着日本侵略者对基督教的看法。

其一,中国基督教界参加抗战引起日本对中国东北教会的疑虑。

前文已述,“九一八”事变后中国基督教界发生战争与和平问题的争论,最终主战的观点占据了绝对的优势,大批基督徒参加到抗日战争的人潮之中。首先,基督教会建立各种救助组织,对受灾平民进行救助。如“一·二八”事变期间上海男女青年会腾出会所和部分教堂作为难民收容所,对难民施行救济。^⑥“八一三”抗战爆发后,上海青年会联合其它教会建立基督教非常时期服务委员会,共同推进难民救助工作。各地的青年会也纷纷行动起来,长沙青年会不但建立了大量的收容所,而且还开展难民职业介绍和职业训练工作,使他们能够自主地重建家园。^⑦其次,基督教会成立各种支持抗战的组织,为前方将士服务。上海、广州、南京等大城市各

① [日]铃木范久著,牛建科译:《宗教与日本社会》,第77页。

② 具体内容详见前述《日本基督教团史资料集》各卷。

③ 台湾基督长老教会总会历史委员会编:《台湾基督长老教会百年史》,第274-275页。

④ 具利明、郑妮玉、閔庚培、土肥昭夫:《アジア・キリスト教史:中国・台湾・韓国・日本》,第190页。

⑤ 参见霍培灵:《沦陷时期的华北基督教团》,《天津文史资料》第21辑,天津政协文史委员会1982年,第164-181页。

⑥ 罗冠宗主编:《前事不忘后事之师:帝国主义利用基督教侵略中国史实述》,第315页。

⑦ 李陵:《长沙基督教青年会抗战时期的难民救助工作》,《船山学刊》2005年第3期。



基督教教派联合成立了非常时期服务委员会、国难救济会、战事服务会等机构，推动当地的抗日活动。青年会全国协会还建立了军人服务处，吸收了一批有志青年到前线为伤兵提供服务。再次，基督徒积极以财力和人力支援前线。抗战伊始，全国各地基督徒就积极响应捐款活动。如国民政府发行救国公债，上海青年会半个月就劝买十万元，超额完成任务。广州某主教捐出金十字架一枚。各地妇女也行动起来，竞相缝制棉衣并且捐出旧衣、毛巾等物，通过中华基督教协进会送往前线。^①复次，教会不断向国际社会揭露日本暴行，通过舆论呼吁外国力量支持中国抗战。如“一·二八”事变后，上海基督徒学生成立国难救济会进行抗日宣传，向国际友人揭露日本的侵略行径。^②中华基督教协进会、男女青年会等都联名致电国联，要求对日本实施制裁。^③

考虑到中国基督教界的上述表现，可以想见日本军国主义者对中国教会的不满，也有可能将其迁怒到中国东北教会头上，对东北教会产生严重的猜疑。虽然在这里缺乏直接的证据证明这一点，但伪满洲国成立后日本人立即切断了东北教会与内地教会的联系，严格控制双方信息上的往来，这一点多少也可以说明些问题。

其二，西方传教士的政治态度加深了日本对基督教的恶感。

在“九一八”事变后相当长一段时间里，西方传教士对日军侵华问题上的态度并不算激进，相反在很大程度上保守的成分更多一些。在《教务杂志》中我们可以看到大量传教士关于战争与和平问题的讨论，很多作者都主张和平解决中日冲突。他们对中国日益高涨的抗战浪潮持批评态度，尤其对中国基督教界介入战争表示非常不满。一位传教士感慨道：“在基督教界的每一个部分都兴起了抵制战争的运动，但是在道德圣人的土地上，中国的教会居然没有反对战争的声音！”^④另一位传教士则在日本侵占东三省后说出希望中国裁军的话，并且指出中国教会应该积极推进裁军行动：“中国教会应该表达他们有关裁军的信念吗？如果教会没有这种信念应该引导它产生出这种信念。教会对国际裁军和国内军国主义广泛存在的沉默必须结束了！中国的基督徒应该作出各种努力，支持政府用和平的方式解决政治问题。这是基督徒的责任！所有的基督徒应该支持凯洛格协定。中国教会对这种巨大的争议的沉默必须结束！”^⑤在中国面临如此国难的关头，传教士这样的言论无疑大大不利于中国抗日斗争，遭到众多中国基督徒的反对是很正常的。

但是，西方传教士的和平呼吁不仅针对中国，它同样也作用于日本。国际基督教组织致电中国教会的同时往往也致电日本教会。以下是1932年美国基督教会联合委员会致日本基督教联盟的信：“在这危机时刻，我们美国基督教会联合机构对中国的基督教兄弟表示最深切的同情。

① 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第525页。

② 罗冠宗主编：《前事不忘后事之师：帝国主义利用基督教侵略中国史实述》，第315页。

③ 中华基督教协进会全国总会致电国联电文，见《为日军侵占东三省事敬告全国教会书》，《真光》1931年11月第30卷第11号。

④ S. Lautenschlager, “Chinese Church and Militarism”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No.1 (Jan.1932), p.35.

⑤ “Chinese Church and Militarism”, *The Chinese Recorder*, Vol. 62, No.11 (Nov.1931), p.672.



我们之间用无法被摧毁的教主的关系维系在一起。我们在谦卑地承认西方民族国家政策上的罪过的同时，感到所有民族的基督徒联合起来支持新的世界和平的时候到来了。我们加入你们的祈祷，希望未来的战争能够避免，持续的和平快速地得以保证。”^①电文中明确表达了对中国教会的同情。“九一八”事变后，一个名为“战争抵抗者国际组织”的国际机构写信给日内瓦国联，要求和平解决危机。这个组织也与英国基督教唯爱社一起行动，他们努力取得世界各地的名人的签名，并将它送到在东京的日本人臣和在日内瓦及伦敦的日本代表手中，同时也转交中国代表一份。^②在中国无力收复失地的时候，在舆论上要求日本停战实际上对中国是有利的，这显然会让日本人恼火，尤其是在李顿调查团得出日本占领东北非法的结论之后，日本人显然不会对教会有好感。

另外，并非所有传教士都不加区分地主张绝对和平主义，甚至可以说多数人对中国实际上持同情态度。如一位传教士就曾指出，西方国家并没有口径一致地反对日本侵是酿成日本野心膨胀的重要原因，他说：“世界必须支持获得公义的和平手段，而不仅仅是反对战争。战争只是一个军事弱国在所有其它解决手段很渺茫以后，才采取的最后的绝望的措施。”^③言语间明显表达了对中国的同情和对正义的渴望，显然是一种明达的态度。当然其落脚点还是不要在中国挑起和平问题的争论，但其思想倾向已经有所体现。再如1932年2月12日，驻沪英美传教士105人联名发表宣言，对“一·二八”事变中日本在上海的暴行进行严厉的谴责。^④卢沟桥事变后，更多的传教士对中国的遭遇表示同情。南京大屠杀期间传教士约翰·马吉(John Magee)、贝德士(Miner Searle Bates)等人保护了很多难民，并将日军的暴行公布于众，引起很大的反响。^⑤时至太平洋战争爆发后，日本和日本占领区已经容不下英美传教士，残酷的事实也促使传教士不得不转向抵制邪恶、寻求正义的道路。传教士这种行为当然会触怒日本人，招致日本对东北基督教会的敌视和打击。当然，传教士英美国籍公民的身份是日本人防范教会的基本原因，不过传教士群体的思想倾向也是一种重要的影响因素，不应该完全被忽略。

第二节 政权与教会：伪满警宪体系下的基督教会

在对“九一八”事变后中日基督教界的情形进行梳理以后，我们将切入文章的主题，着重对沦陷时期中国东北的政教关系进行探讨。本节所要展示的是沦陷时期的东北教会的历史处境，以及教会人士对纷纭变幻的政治局面的应对，其中将演绎出种种错综复杂的关系，值得我们认真关注和反思。

① “The Crisis in China”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No.4 (Apr. 1932), p.249.

② “Rising Interest in Peaceful Solution of Manchuria’s ‘Undeclared War’”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No.2 (Feb.1932), p.25.

③ “Missionaries and Militarism”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 1 (Jan.1932), p.55.

④ 《布道杂志》1932年5月第5卷第3期，第70-71页。

⑤ 参见章开沅：《从耶鲁到东京——为南京大屠杀取证》，广州：广东人民出版社2003年。



一、掌控教会的政治机构及宗教政策

(一) 掌控基督教的政治机构

中国东北沦陷以后,日本人搬出晚清废帝溥仪,于1932年3月1日建立了所谓的“满洲国”,长达14年的伪满统治就这样开始了。伪满是一个傀儡政权,日本人通过“二位一体”的殖民体制实行幕后操纵。所谓“二位一体”,指的是关东军司令兼任驻满全权大使,行使“内部指导权”,具体包括政策、法令、人事、预算、施政等任何重要措施,没有关东军司令的批准,伪满政府不能采取任何行动。^①因此伪满政府的各种政令实际上体现的是日本军部的意志,伪满并不具有自主权。在关东军的幕后操纵下,伪满建立了一整套统治体系,其中对基督教会直接控制的有如下几个部门。

1. 警察和宪兵队

日本人为了控制和镇压东北人民,在伪满设立了严密的警察系统,实行警察特务统治。1932年,伪满警察逾10万人,平均每300人就有1名警察。^②这些警察中有相当一部分是日本人,在伪满前半期全部警察中日本人至少有五千人之多,这样可以保证日本对下层人民的绝对掌控。^③在伪满警察系统中,有一支专门监控民众思想、进行谍报活动的队伍,那就是思想特务警察。这支警察的中央领导机关是警务司及其特务科,集中了关东局外务省警察中拥有多年特高警察经验的人,又从日本调派经验丰富的警察前来助阵。同时,还对专职人员进行特殊的训练和讲习,以保证其工作效率。^④其主要工作是通过秘密或公开的方式对民众进行全面审查,如派遣特务对组织和个人进行监视,对书刊报纸信件等进行审查,对具有反日思想的人进行逮捕刑讯等等。宗教组织也是思想特务警察监控的重点,东北曾有二百余种宗教被视为邪教予以取缔,基督教、佛教等教派亦遭到严密监视和打击。^⑤

日本关东宪兵队是日俄战争以后成立的、关东军的下属组织,最初其职能以军事警察的业务为主,兼而承担镇压中国人民、搜集俄国情报的工作。后来随着多次改编其职能也发生变化,军事警察的性质渐渐削弱,逮捕、刑讯、思想控制、谍报跟踪等等成为其主要的的工作,也成为伪满警察系统的领导调派组织。引用日本宪兵队教习堀口正雄的话:“宪兵与一般警察官不同,是身着警察服装的军人,生活与军队毫无两样。”^⑥这就一语道破将宪兵队的军事性质。因为思想控制也是宪兵队的主要职责,故对宗教的控制也在其负责之列。在宪兵队1940年的《思想对

① “九一八”事变之前,日本在中国东北的官方殖民机构有四:关东厅、关东军司令部、领事馆和满铁,后经过两次改革在1934年9月才形成“二位一体”的殖民统治体制。参见谢学诗:《伪满洲国史新编》,北京:人民出版社1995年,第200-204页。

② 谢学诗:《伪满洲国史新编》,第243页。

③ 同上,第244页。

④ 同上,第552-553页。

⑤ 同上,第562页。

⑥ 同上,第51页。



策服务要纲》中明确将宗教列为防卫项目之中。^①后来对东北教会监视和打击的时候宪兵队的确也发挥了重要的作用。

2. 伪满协和会

协和会是伪满统治机器的重要组成部分，伪满的施政活动很少没有协和会的参与的。但是从伪满官制来看，协和会却不属于伪满政府的序列，其机构体系伪满政权在组织和人事上有渗透和交叉，并在殖民统治的掠夺过程中密切配合，共同行动。协和会的前身是1932年4月1日关东军策划组建的协和党，组建的目的在于在政治暴力的同时，辅之以思想统治。1935年7月25日关东军又将协和党改组为协和会，溥仪担任协和会名誉总裁，本庄繁任名誉顾问、郑孝婧任会长。其成员以日本人为骨干，另推出几个汉奸作为点缀。^②协和会最大限度地从思想上政治上控制和统治人民群众，从各地区、各民族、各阶层广泛网罗会员，截至1937年末，伪满各地共有2680个协和会分会，会员达814897人，足见其强大的控制力。^③

协和会的活动十分广泛，首要的是宣扬所谓的“建国精神”和“国家观念”，驱使人民服从日本的统治；其次是“宣德达情”，即“使民众周知政府的施策、搜集民间的不满，并协助政府消除之”。^④可见，政治文化宣传和思想控制是协和会工作的重点，基督教会作为一种具有独立思想性的组织体系显然也在其控制范围之内。早在协和会前身协和党的时候，其颁布的《基层组织结成纲要》中就明确强调要对宗教团体给予特别的关注，尤其要对宗教领袖进行严格的调查。^⑤后来，协和会对佛教、喇嘛教、回教、基督教等教派进行统制，切断了其与中国内地教派的联系，通过打击和怀柔两种手段将各种宗教置于其严密监控之下。^⑥

3. 礼教司和社会司

1934年伪满确立政府组织体系，伪国务院设立8个部，其中文教部包括总务司、学务司和礼教司，而礼教司的职责为掌管宗教和礼俗，基督教自然在其掌管之列。1937年7月，日伪当局进行机构改革，将原来的8个部改为6个，文教部被撤销，另在民生部中设立教育司、社会司和保健司，其中社会司的职能包括关于宗教团体、布教者、寺庙等事项，大致涵盖了原来的礼教司。1943年3月日伪当局再次进行改革，恢复了文教部及其下设的礼教司，这时的宗教事务由礼教司和宗务官共同管理。礼教司负责召开宗教教化会议，宗务官负责调查宗教情况，两者的配合是默契和有机的，基督教不可避免地成为其工作的对象。^⑦

（二）沦陷时期的基督教政策

① 同上，第217页。

② 谢学诗：《历史的毒瘤：伪满政权兴亡》，桂林：广西师大出版社1993年，第70-72页。

③ 谢学诗：《伪满洲国史新编》，第243页。

④ 同上，第355页。

⑤ 伪满洲帝国协和会编：《满洲帝国协和会组织沿革史》，东京：不二出版社1940年，第37页，转引程力：《伪满时期日伪当局宗教统治研究》，东北师范大学硕士论文未刊稿2005年，第10页。

⑥ 谢学诗：《伪满洲国史新编》，第370页。

⑦ 程力：《伪满时期日伪当局宗教统治研究》，第9页。



日伪政权在不同时期宗教政策的特点也有所不同,常处于变动状态;就基督教本身而言,日伪的政策也与其它宗教有所不同,需要我们细致分析。总体上看,日伪的基督教政策经历了一个由宽松到紧缩的过程。

日本侵入中国东北之初,虽然已经初步开始了对基督教会的监控,但总体上看还比较和缓,有时我们甚至会发现一些支持的迹象。传教士们发现在“新政府成立的三年半时间里,当地或中央政权都没有对基督徒在教堂、街头、学校或医院宣教活动进行干涉。相反,日本人和满洲国官员还把我们视为一种友好的精神。”^①日本人在大连出版的《英文满报》免费邮给英国传教士,英国传教士乘坐火车可以享受半价优待,南满铁路对托运宗教书籍给以免费待遇,^②还将毗邻新路的一块土地提供给教会作为建立教堂之用。^③当时关内的普通书刊,一律禁止流入伪满,唯独基督教出版物例外。上海出版的教会刊物《时兆月报》成批地流入东北各地,甚至日伪官员也订了月报,还在订报册上签名留念以示支持。^④日本人对传教士的意见也表示出充分的尊重。1932年法库县城遭日军空袭导致大量难民伤亡,当地传教士向关东军司令发出停止空袭的呼吁。后来一架飞机撒下一份非常谦恭的回复,解释这次军事行动的原因,并要求传教士向商会澄清军队无意滥杀无辜,军事行动有所收敛。^⑤日伪政权还企图利用基督教来收买人心。“九一八”事变后,奉天伪市长土肥原贤二在沈阳成立“治安维持会”,指令日本基督教会长老山下永幸为负责人,并拉上奉天神学院院长英雅各(James W. Inglis),利用东北军粮袜厂大量的库存饼干救济遭兵变之灾的难民,借以邀买人心。^⑥

从以上事例可见,日本在侵占中国东北初期对基督教的政策总体上看比较宽松。这是因为刚刚进入东北的日本侵略者立足尚未安稳,他们希望得到西方列强的支持,而不想与之对抗。东北沦陷初期人心浮动,社会秩序混乱,日本也希望借基督教教义稳定人心,从心理上弱化人民的斗志,扑灭风起云涌的抗日烽火。满铁调查员日人大谷湖峰认为“对现存的一切宗教,只要它们没有直接危急治安,就要尽可能地避免采取镇压、排斥的态度,要很自然地使民心觉悟到所应依据的道路,必须这样进行指导。”^⑦这或许也代表了初期部分日伪统治者的看法。但是,日伪政权很快就对基督教改变了态度,渐渐向严密控制、全面打击方向发展。

从1934年起,在关东军军政势力的授意和支持下,南满铁路调查局对全东北的宗教情况进行了全面细致的调查,以此作为制定宗教政策的依据。满铁调查的报告汇总为《宗教调查报告书》数辑,有4辑的内容涉及基督教,其中第7辑《基督教调查报告书》达五百余页,将整个

① F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.135.

② 柳兆卿:《基督教传入辽阳》,《辽阳文史资料》第5辑,辽阳政协文史资料委员会1990年,第138页。

③ F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.135.

④ 孙邦、于鹰、李少伯编:《伪满社会》,长春:吉林人民出版社1993年,第589页。

⑤ F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.136.

⑥ 孙鹏鑫:《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》,《辽宁文史资料》第7辑,辽宁政协文史资料委员会1983年,第107页。

⑦ 大谷湖峰著,滕铭子译:《宗教调查资料第2辑:吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》,《伪》民生部社会司1937年,《长春文史资料》1988年第4辑:满洲宗教,长春市政协文史委员会编1988年,第174页。



东北地区的教会组织派系作了极为细致的统计和描述。除了这些报告书外，满铁还出版了多种宗教类调查资料，它们并不仅仅是对宗教现象的简单描述，还包含了调查者和相关机构对基督教的态度以及对伪满宗教政策的建议，对伪满宗教政策的出台起到了很大的参考作用。

1936年12月8日，日伪文教部发布《关于新设宗教暨类似宗教诸团体取缔之件》，严令伪满各地不得新设立宗教及其类似团体。^①1938年伪满民生部又颁布了更为严厉的《暂行寺庙及布教者取缔规则》，是为管理和控制东北基督教的一个极具代表性的法令。^②《规则》共分14大项，34小项，其中第一项明确指出法令的适用范围包括“寺庙、教会、布教所等宣布宗教之教义或执行宗教上之仪式之设施”和“主持、僧侣、道士、牧师、教师等从事宣布宗教之教义或执行宗教之仪式者”，在附则中又称“本令对于喇嘛寺庙及喇嘛暂不适用”。故该《规则》成为控制除喇嘛教以外所有东北宗教的基本法令，其中基督教受到的负面影响尤为严重。

《规则》规定，设立寺庙、教会等布教场所时，要将设立原因、地点、宗派、传教方法、资金来源、建筑情况、传教者情况、与国内外关系等详情向民生部大臣呈报，得到其许可方可设立；现有布教场所的废止、合并、迁移等变更要向生部大臣申请，须得到其许可并备案；布教场所的建筑、土地、用具等一切财产须详细登记呈报，如有变动必须告知当地长官；传教者的履历、资格、职位、所属宗派等详细情况须上报当地长官，由其予以认可。另外，如果布教者有“怠为本令所定之呈报”、“反公益或其他不应准许存立之事由”或“妨害公安或风俗之行为”时，民生部有权取消设立的资格或禁止布教及其它教务的执行。

本来一个政权对所辖范围内的宗教进行管理亦无可厚非，但如此严格苛刻的规定却并不多见，而且考虑到当时的社会环境和国际政治背景，这一法令绝非仅仅具有一般宗教管理的职能。在卢沟桥事变后日伪统制日益加强的时候，这一法令的出台使得伪政府可以合法地对基督教会进行事无巨细的控制，包括组织、信仰、人事、经济、布道等各方面。只有符合日本侵略者利益的教派才能够设立和维持，一旦教会的设立不符合日本的侵略精神或当局对教会有所怀疑，伪警宪就可以合法地进行调查，并随时以种种借口予以取缔。“至是东北教会已由外面之压迫变而受内部之统制阶段，所谓言论信仰集会之自由被夺无余。”^③法令的名称虽贯之以“暂行”二字，但是直到1945年日本败亡也未作任何的改动，故该法令可视为日伪宗教政策精神的集中体现。

为了确保取缔规则的有效实施，1939年前后伪满下辖各省和特别市的管制措施纷纷出台，主要是针对布道人和宗教财产的监控，各地代表性的法令有《布教者身份证明书发给规则》、《寺庙财产保管规则》等，这些都是取缔规则的配套措施。依照这些规则，日伪将各宗教团体的布

① 《文教月报》第17号，转引杨家余：《内外控制的交合：日伪统制下的东北教育研究（1931~1945）》，合肥：安徽大学出版社2005年，第167页。

② 《暂行寺庙及布教者取缔规则》，（伪）国务院法制处编纂：《满洲国法令辑览》，满洲行政学会发行1940年，第69页；又见《满洲国政府公报》第1341号，沈阳：沈阳书社1990年影印版，第505-507页。

③ 李廷魁：《东北大会报告书》，《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》，第60页。



教人的传教权、各宗教团体财产的所有权、使用权、处置权和收益权等权力牢牢控制在自己手中，为宗教团体的传教活动制造了难以逾越的障碍。^①

日伪基督教政策由宽容到紧缩的转变原因是多重的。一方面是因为日本在中国东北政治地位的不断稳固，以及日本与西方世界政治关系的变化。日本侵占中国东北以后，伪政权以关东军为后盾，对抗日的进步势力进行残酷镇压，对东北人民进行严密的思想控制，使得整个东北社会渐渐陷入沉寂。尤其是东北抗联不断遭遇挫折以后，日伪反动势力暂时在东北站稳脚跟，得以腾出手来对付可疑的、包括基督教在内的社会组织。同时1932年调查日本侵略东北问题的李顿调查团宣布日本的占领非法，日本随之退出国联，西方国家对所谓的“满洲国”一直持不承认立场。这些问题加上资本主义国家间日益加深的矛盾，使日本与英美等西方国家的关系不断恶化，因此在东北具有这些国籍的传教士不再是日本维护和讨好的对象，转而成为敌对势力。

另一方面是因为日伪当局对东北基督教教义和组织本身的警惕和怀疑。日本人对允许存在的宗教提出两个基本条件：“（1）要符合满洲国的建国精神；（2）从日满不可分的原则看，和日本思想融合、有联系的宗教。”^②而在日本人眼中西方人传播的基督教恰恰与两原则相抵触。基督教教义里有一条“凯撒的归凯撒，上帝的归上帝”，即基督教掌握人的精神，政府掌握人的肉体，所以不主张基督徒与政府对抗。但日伪当局却认为“只把肉体奉献给政府，而把精神奉献给基督的思想，是轻视国家的观念，有导致否定国家的危险。万一把基督和满洲国元首对立起来时，那么怎么办呢？”^③日伪当局的这种顾虑显然是觉得基督教不能把全部精神贡献给统治者，难以很好地驾驭。这一点还是其次，日本人最担心的是教会与所属国的联系。日人人谷湖峰的言论最具代表性：

对基督教教义的考察，我在这里略去不论，但我认为，那传教士既然都各有其出生国的国籍，作为一个事实，这是个不能轻视的问题。因为他们肯定要对自己所属的国家抱有强烈的感情，必须要探讨传教士的祖国对满洲国的态度如何。如果其祖国采取否认满洲国的态度，那么那个传教士也必然要抱有与其祖国同样的观点。假使退一步说，宗教是超越国籍的，对整个人类是平等的，那么，或是自己祖国的政策改变之后再来到满洲，不然就脱离自己的国籍后加入满洲国籍。否则，这只不过是一个抽象的观念，仅是理论而已。既然这个矛盾不能解决，那么对它的动向就需要密切的注意。^④

① 见《伪满洲国政府公报》第1456号、第2024号，转引杨家余：《内外控制的交合：日伪统治下的东北教育研究（1931-1945）》，第170页、171页。

② 《宗教调查资料第2辑：吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，《长春文史资料1988年第4辑：满洲宗教》，第171页。

③ 同上，第20页。

④ 同上，第171页。



他进一步指出“历史上基督教一边呼吁者和平一边进行战争的事实绝非罕见。特别是在国家主义如此浓厚的近代更是如此”。^①“现在的基督教传教体现了欧美人扩张的政策”，^②“基督教系的传教士大多都有间谍嫌疑”。^③他对白己的言论也用白己的调查进行证明，如1936年哈尔滨浸信会某美国牧师的间谍活动、热河传教士掌握经济命脉控制信徒等等。这些证据或者是莫须有的、或者是片面的阐释，但对于急于掌控整个东北社会的日本统治者来说却是控制基督教会的极好的借口。^④此外部分教会人士不合作的态度往往也会激怒伪满统治者，东北基督教政策日益紧缩势在必行。

这里需要指出的是，虽然1938年颁布的《暂行寺庙及布教者取缔规则》是日伪宗教政策精神的集中体现，但并不意味着日伪当局会完全按照规则办事。无论法令颁布以前还是以后，伪满警宪一直对教会进行着严密的监视，无须任何理由就可以随时取缔教会事业、迫害教会成员，这根本不关法律的问题。即便是在初期较为宽容的时期也只是相对的宽容，对教会的监视和控制一直在或明或暗地进行着，完全超乎法律之外。其它针对所有东北人民的法令同样也作用在基督教会上，如奴化教育、思想控制、神社崇拜等，对基督教产生了很大的消极影响。太平洋战争爆发后，东北基督教几遭灭顶之灾，日本教会开始政治性介入，日伪基督教政策从控制而变为全面打击和全面利用阶段，具体内容下文将会详述。

附：《暂行寺庙及布教者取缔规则》

民生部令第九十三号

兹将实行暂行寺庙及布教者取缔规则如左

康德五年（1938年）九月二十四日

民生部大臣 孙其昌

第一条 本令所称寺庙者系指寺庙、教会、布教所等宣布宗教之教义或执行宗教上之仪式之设施而言；所称布教者系指主持、僧侣、道士、牧师、教师等从事宣布宗教之教义或执行宗教之仪式者而言。

第二条 拟设立寺庙时其设立人应缮具左列事项经民生部大臣之许可：一、事由；二、名称；三、设立地；四、宗派系统；五、与国内或国外的其它寺庙之间有本末相关时，其关系；六、主祀及并祀之神佛；七、祭礼之名称及其期间；八、堂宇及其他境内附属建筑物之位置、种类、构造、用途、面积及图面并境内地之面积、图面及其周围之状况；九、设立费及其支用方法；十、建筑之起工及竣工预定期日；十一、布教方法；十二、维持方

① 同上，第19页。

② 同上，第148页。

③ 同上，第36页。

④ 同上，第36页。



法；十三、为寺庙之代表者之姓名、原籍、现住所、生年月日、履历并资格及其证明书；十四、所属布教者之职名及定员。

废止寺庙之复兴视为新设者。

寺庙之设立完成时应速将其旨呈报民生部大臣。

第三条 如拟变更前条第一项第二款、第六款、第八款及第十二款所揭之事项时，应缮具其理由经民生部大臣之许可。

于前两项情形前条第一项第八款所揭事项之变更完了时，应速将其旨呈报民生部大臣。

如拟变更寺庙之代表者时，应经管辖省长或新京特别市长之许可，但对于特别指定寺庙之代表者之变更应经民生部大臣之许可。

关于前条第一项第四款、第五款及第十四款所揭之事项有变更时，应速呈报民生部大臣。

第四条 如拟废止或合并寺庙时应缮具左列事项经民生部大臣许可：一、事由；二、将被废止或合并之寺庙之名称及所在地；三、将行合并之寺庙之名称及所在地；四、将被废止或合并之寺庙所属之土地、建筑物其他财产之处分方法。

寺庙之废止或合并完了应速将其旨呈报民生部大臣。

第五条 如拟迁移寺庙时应缮具左列事项经民生部大臣许可：一、事由；二、迁移地；三、堂宇其他境内附属建筑物之位置、种别、构造、用途、面积及图面并境内地之面积、图面及周围之状况；四、迁移费及其支用方法；五、建筑之起工及竣成预定日期。

寺庙迁移完了时应速将其旨呈报民生部大臣。

第六条 寺庙之设立、合并或迁移经许可后于三年以内未完了时，该许可失其效力，但又特别事由时得经民生部大臣之许可延长其期间。

第七条 寺庙之代表者于寺庙设立后，应速将关于寺庙所属之财产缮具左列事项呈报管辖省长或新京特别市长，对于该事项有重大之变更时亦同：一、在卖物则其名称、数目、形状、品质、尺寸、作者及传来；二、在上地则其所在地、地种、面积、价格及境内地境外地之区别；三、在建筑物则其位置、名称、种别、构造、用途、面积、价格及在境内地与在境外地之区别；四、在前列各款以外之财产则其种类及价格；五、财产之管理及处分方法。

第八条 寺庙之代表者应具备有财产总帐，关于寺庙所属之财产记载前条各款之事项。

第九条 拟充为布教者应缮具左列事项至报管辖其住所或居所之省长或新京特别市长：一、姓名、原籍、现住所及生年月日；二、履历并资格及其证明书；三、将行就职之年月日；四、职名；五、宗派系统及其所属寺庙；六、布教方法及布教费之支出方法。

前项之布教者退职或死亡时，本人或寺庙之代表者应速呈报管辖省长或新京特别市长。

第十条 民生部大臣对于寺庙认为有反公益或其他不应准许存立之事由时，取消设立之



许可。

第十一条 寺庙之代表者怠为本令所定之呈报时，民生部大臣或管辖省长或新京特别市长得取消代表者之许可。

第十二条 管辖省长或新京特别市长认为布教者有妨害公安或风俗之行为时，得停止或禁止布教及其他教务之执行。

第十三条 未经许可而设立、废止、合并或迁移寺庙者，处二百元以下之罚金，或拘留或科料。

第十四条 依本令向民生部大臣提出之许可呈请书或呈报书，在新京特别市应经由新京特别市长，在市县应经由管辖市县旗长及省长提出之许可，呈请书或呈报书应经由管辖市县旗长。

附则

本令自公布日施行

本令施行前所设立之寺庙代表者应自本令施行日起，于三月以内呈报第二条第一项第二款至第八款、第十一款至第十四款及第七条所揭之事项。

有前项之呈报时该寺庙则视为已依本令经设立之许可者。

本令施行之际现为布教者应自本令施行日起，于三月以内呈报第九条第一项所揭之事项。

本令对于喇嘛寺庙及喇嘛暂不适用。

二、伪政权对东北教会的打击和控制

伪满政权中的礼教司和社会司负责制定宗教政策和具体措施，并对下属机关发出指令和进行指导，而宪兵队、警察及协理会则是监控基督教教会的最直接的力量。在它们的联合打击下，东北教会经历了严酷的寒冬。

（一）监视与审查

伪警宪对东北新教的摧残首先表现在对教会人士的全面监视与控制上。事实上在日军占据东北之初对基督教相对“宽容”的时期，这种监控就已经开始了：“基督教机构遭到最严密的审查，外国传教士也遭到不断的监视。传教士要用人量的时间去填写表格和回答问题，这些都是在探究差会财产和组织的最微小的细节。一个担任政府领导人的日本基督徒声称这种审查在这个时期是不可避免的，这将及时增进彼此的信任 and 了解。”引用他的话即：“政府带着好感审查所有的差会活动，对教会、学校和医院的特殊对待也将是一致的。”^①

从1932年起，日本宪兵对东北新教某些教会的检查已经成为日常惯例，他们用敏锐的日光

^① “Christian Work in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 65, No. 6 (Jun. 1934), p.392.



关注着一切不符合新政权的事物。例如在一个基督教机构教室上的墙上有一张国民党时代用的蓝色航海图，对于西方传教士而言这只是一种墙饰，但宪兵队要求立即将其撤掉。任何日本军事当局热心支持的“精神工作”以外的事物都将受到严格审查，如果认为有颠覆性的企图或影响将立刻被禁止，如公民训练、满洲问题及中外关系研究等都在禁止之列，教科书中被认为不符合日伪精神的内容都要删掉。日伪特务有时会参加宗教会议，一次某牧师演讲时提到“神之国”就遭到了他们的反对，因为这“带有太多的政治意味”。^①警察为了弄清教会人士的想法，秘密和公开的审查手段被普遍采用。布道稿子、来往信函、重要文件都被递交上去审查，警察不断地询问外国人他们的思想、行动、朋友和爱好等等，任何可能对伪政权不利的思想火花都将被立即消灭。日本警察普遍相信传教士是其所属国政府派来从事特殊使命的，想让日本当局确信传教士不为他们本国政府服务是不可能的。^②

东北沦陷初期日本人对基督教青年会的监控尤为严格，青年会领袖为了保全实力不得不在1932年4月的报告中提醒干事们，要像“蛇一样智慧、鸽子一样温顺”，但即便如此吉林青年会的一个中国人干事仍在1932年7月遭到逮捕和监禁，经过教会的一番努力他才在次年被释放，但被逐出了东北地区。^③东北基督教青年会首当其冲，其原因是多重的。一方面，正如传教士倪裴德所言，“困难的原因部分源于一些青年会领袖在前政权下的政治行为”。^④这里的“政治行为”指的是东北青年会在“九一八”事变前组织的抗日活动。1929~1930年，东北青年会干事阎宝航、车向前、张奚尧等爱国志士筹备组织了三个反日爱国团体，即辽宁国民尝试促进会、外交促进会和辽宁拒毒会，同时发行《国民外交旬刊》，通过这些组织和刊物揭露日本帝国主义的侵略罪行和欺骗言论，这必然会引起日本人的警惕和愤恨。^⑤日伪警务厅特高科对吉林青年会的意见是：“在旧军阀时代这里作为排日根据地，可以认为其会员大多数还是延续了当时的思想情绪，考虑到这一点，不采取坚决的手段，就不会有什么结果。”^⑥可见爱国运动与青年会遭打击之间存在着必然的联系。另一方面，这也是基于日本对国际青年会本身政治态度的不满。著名的国际基督教青年会领袖艾迪在“九一八”事变爆发时恰好在沈阳布道，事后他给中国驻国联代表施肇基发了一封电报，在电报中他以日击证人的身份有力地揭露了日本的侵略行径。这封电报在国联上被宣读，让日本人十分恼火，故青年会中很多人都认为正是这封电报造成了东北青年会的困难。^⑦此外，东北青年会的成员多是知识分子，与国际社会和中国关内联系密切，且其组织社会性强、宗教性弱，这些特征是日本人很难放心的，想当然其控制力度也会加

① “Christians and the Present Manchurian Regime”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 6 (Jun. 1932), p. 391.

② Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p. 95.

③ [美]邢军著，赵晓阳译：《革命之火的洗礼：美国社会福音和中国基督教育年会，1919-1937年》，上海：上海古籍出版社2006年，第138页。

④ F. W. S. O'Neill, “The Church of Christ in Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1936-37, p. 143.

⑤ 辽宁省地方志编纂委员会编：《辽宁省志·宗教志》，第210页。

⑥ 《宗教调查资料第2辑：吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，《长春文史资料1988年第4辑：满洲宗教》，第38页。

⑦ [美]邢军著，赵晓阳译：《革命之火的洗礼：美国社会福音和中国基督教育年会，1919-1937年》，第137页。



大。

如果说伪满初期日伪对东北教会的监控尚有所保留的话，那么在卢沟桥事变后则完全露出了凶相。此时便衣特务出入教会日益频繁，对教会活动无论大小都要过问，对“满洲”国籍的传道人员都要登记上册，对每一个人的日常活动也要进行仔细观察。尤其是1939年日美关系开始紧张后，日本特务对教会的监视更是大大加强。凡与西方传教士有联系的中国传道人员都被列入黑名单，叫做“视察人”。有可能刑事犯罪的人叫做“刑事视察人”，具有反日思想的人叫做“特务视察人”。他们还把比较重要的人物称为“要视察人”，监视得更为严密。当时中国传道人员有不少都被定为“要视察人”，时常遭盯梢或盘查，受到各种各样的刁难。^①在很多时候警宪对中国传道人的欺压是不必讲任何道理的，下面是哈尔滨安息日会牧师徐堂清的一段回忆，我们可以清晰地看到这一点：

一次，信徒正在唱诗《进天门》……一个穿着和服的日本人进来，查看幻灯片，把幻灯片翻个乱七八糟，还问刘安祥：“满洲国是不是王道乐土？”刘安祥说：“是王道乐土。”又问弹琴的齐新兰：“满洲国是不是王道乐土？”“是。”齐新兰回答。突然，这个日本人勃然大怒：“什么王道乐土，我的王道乐土，你的王道乐土？”教徒都吃惊地看着他，布道中断了。

又有一次，我正在台上讲耶稣复活，台下一个日本人站起来就想说话，我假装没听见，继续讲道。这个日本人听着听着，又站起来，找到李学法说：“明天，你们把幻灯片这套东西拿到警务科来。”第二天，我拿手帕包着幻灯片来到警务科。一个警官问：“你来这里布道有什么凭证？”我回答：“我有市公署给的寺庙许可证。”他又问：“人死了怎么能够复活呢？这是迷信。”我说：“人死了，可以复活，这是信仰。”“你把这些东西拿到警察署去。”警察署的警察是中国人，他们对我说：“你们要小心，不要再讲复活了。”我说：“日本人信佛，我们信仰耶稣基督，怎么不让讲呢。”^②

到了1940年日美关系紧张加剧，日伪警宪对教会的监视更加公开化，传道人每次外出传道都要得到警察局的批准，回来时汇报，事无大小一举一动都受到粗暴的盘查。传道人李廷魁回忆说：“实际说来传道人每天的行动，都清晰的载在那些特务们的手册中，他们更常常因了传道人拜访某一信徒，而生疑心，结果那位信徒便会多日被缠绕于调查、询问、盘诘等苦况中。甚而又因警宪方面不放心，而向那位信徒所属的机关函致照会，说明他们的疑点，以致使人们闹得一团糟，也许他们便会因此而被辞，也为可知。”^③警宪的气势也愈加嚣张，“这时日伪宪特

① 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第590页。

② 侯铁、金名编著：《长春文史资料1990年第3辑：宗教人士谈往录》，长春：中国人民政治协商会议吉林省长春市委员文史资料研究委员会1990年，第91页。

③ 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第9页。



不仅便衣人员，连身着军警制服，腰佩战刀的公开身份者，也人摇人摆频繁进入教会办公室，有意制造恐怖气氛。”^①太平洋战争爆发后，未撤走的传教士被关进集中营。日本人提出“击灭英美”的口号，扬言基督教与英美一气，要狠狠整治。传教人员每天都受到日伪警特的种种刁难，盯梢的步步不离地公开跟踪，还对他们去过的人家进行盘问。弄得人心惶惶，传教工作无法继续。如果特务们发现通过跟踪已经找不到什么材料，就通过编造题目对传道人进行盘问来进行敲诈，如不对他们进行贿赂就可能被定为思想犯。^②这时的基督教会已经被完全掌握于日伪的股掌之间，不具备丝毫的反抗能力。

（二）逮捕与迫害

对教会人士进行监视和控制是日伪警宪打击基督教的基本手段，与之并行的另一重要手段则是对思想上与“满洲国”精神不合、或有进步倾向的教会人士进行逮捕和监禁。这种迫害是对前者的有力配合，既可以击垮可疑分子，又可以起到杀一儆百的作用。除了贯穿于整个伪满时期零星的逮捕外，大规模的拘捕行动有两次。

第一次大逮捕发生于 1935 年秋天，日本警务局宪兵队以“反满抗日”为名，先后逮捕了 46 名基督徒。这些人大部分都是教会的上层人士，包括东北大会宗教教育干事高光达、长春长老会牧师胡成国、东北大会总干事庄振声、沈阳关西教会牧师刘国华、基督教青年会会员刘促宜、基督教盛京施医院医生毕天民、刘促明，以及神学院学生张尚民、牛光朴等人。此外还拘捕了英美烟草公司和沈阳的上海银行的一些雇员。^③结果被判徒刑者 5 人，死于非命者 1 人，患不治之症者 1 人。^④其中张尚民和牛光朴各判 20 年徒刑，抗战胜利后才得以释放。牧师刘国华、女学生刘爱光等人被长期拘禁和严刑拷打，遭到非人的折磨。

这次大逮捕的直接动因源于 1932 年国联派往中国东北的李顿调查团。调查团的到来给国人带来了很大的幻想，东北社会各界冒着生命危险向调查团提供证据，具有爱国之心的基督徒自然也不甘人后。代表团入住沈阳大和饭店时，曾收到以反对建立伪满州国为内容的信函五百余封，据传道人柳兆脚回忆说，这些信是沈阳医学院、神学院、施医院、青年会、文会高中、坤光女校等各个教会组织机构的基督徒用英文写的。辽阳牧师李锡元还捡到一些炸弹片，作为日本 8 架飞机轰炸小北河暴行的凭证，设法送到调查团处。^⑤此事也得到了西方传教士的证实，一位外国教会医生在 1935 年 11 月写给母国差会的信中称，当时每个被捕者被讯问的第一句话就是“你向李顿调查团提供过证据吗？”^⑥日本人对此事恨之入骨，一直耿耿于怀，只是当时

① 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第 591 页。

② 同上，第 593 页。

③ “Christians Arrested in Moukden”, *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No.11 (Nov.1935), p.765. 有关 1935 年东北基督教人逮捕的详细过程参见 T. M. Bake, *Pamphlet Printed for Private Circulation Describing the Arrest of a Prominent Chinese*, 1937. 转引 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, pp.96-111.

④ 李廷魁：《东北大会报告书》，《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》，第 59 页。

⑤ 柳兆脚：《基督教传入辽阳》，《辽阳文史资料》第 5 辑，辽阳政协文史资料委员会 1990 年，第 142 页。

⑥ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.351.



迫于舆论尚未动手，故 1935 年的人逮捕可谓蓄谋已久。除了上述原因外人逮捕还有其它一些触发因素。如神学院学生张尚民和牛光仆开展的“一文钱运动”，号召每人每天节约一文钱，积攒起来资助两名名辍学的学生读书，该运动被视为共产党行为，两人均遭逮捕。^①再如爱国牧师刘国华被迫与日本人合影留念，当拍照时他突然低头，照了一张看不到脸的照片，因此为日人嫉恨而被捕。^②

这次大逮捕还有更深层次的原因。1935 年前后是东北抗联最为活跃的时期，给日本帝国主义带来沉重的打击，据消息灵通的当时驻奉天的英国总领事透露，东京对伪满政府施加了强大的压力，一两个重要的官员已经被撤换。“因此满洲国政府急于找到这样一个群体或一些群体，他们受过一些教育并与国外势力有联系，他们可能被看成是满洲国盗匪的鼓动和促成力量，他们自然把矛头指向基督教领袖们，因为他们在满洲的中国人中创建了唯一的教育阶层。他们 also 把矛头指向英美烟草公司和香港银行，因为那里也有受过教育的与英国有关系的雇员。上述基督教私人团体遭到怀疑，显然是因为他们可能为共产主义提供了场所。”^③由此可见这次逮捕主要还是针对共产主义运动的，但由于基督教会牵涉其中，必然也会加深日本人反基督教的倾向。英国领事“不认为此运动的起因是反对英国或反对基督教的，然而他也承认关东军掌握着满洲的实权，这支军队既反对基督教也反对外国人，因此这一开始本质上未必是反对基督教和英国的运动，现在已经具备了许多这样的特征。”^④

发生于 1941 年底的第二次大逮捕与第一次有很大的不同，第二次逮捕的被捕者主要是西方传教士。早在 1941 年初日本与西方国家关系严重恶化的时候，东北的许多传教士是就奉命离华回国，但直到太平洋战争爆发仍有一些传教士不愿或没来得及回国，这些人在战争打响后立刻被日本人拘捕起来，关押在沈阳汇丰银行大楼的顶层，其中也包括一些与日本交战国家的天主教神父，这批人后来大都被辗转遣送回国。这次大逮捕规模不小，仅仅沈阳的集中营中包括天主教神父在内就超过六十人。^⑤另外还有四平街和日本的集中营不计在内。有些被捕者的处境尚勉强过得去，有些人的境遇则相当恶劣。如在某天主教神父的一份档案中留下了这样断续的描述：“当被捕的时候（1941 年 11 月 11 日）我正受着风湿病的折磨（非常严重），他们许诺会送我去医院…他们没有医治…我像其他人一样被拘留睡在地板上…很糟糕地治疗…缺乏食物…营养不良…没有医疗关照…拒绝牙医帮助…掌权者部分的渎职（从官员到最下层的士兵）。”^⑥

① 龚玉珊《一位老教师的自述》，马维权：《黑龙江宗教界忆往》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1992 年 12 月。此事也得到了西方传教士的证实，参见“Christians Arrested in Mukden”, *The Chinese Recorder*, Vol. 67, No. 1 (Jan. 1936), p. 57.

② 柳兆卿：《基督教传入辽阳》，《辽阳文史资料》第 5 辑，第 143 页。

③ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p. 351.

④ *Ibid.*, p. 352.

⑤ 有关东北传教士被捕的具体情形参见 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, pp. 158-161.

⑥ Alwyn J. Austin, *Saving China: Canadian Missionaries in the Middle Kingdom 1888-1959*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1986, p. 285.



这次逮捕的原因很简单，完全是国家间政治斗争白热化的结果。这种情况也并非仅仅出现在中国东北，而是日本本土以及韩国、台湾等殖民地地区普遍的现象。

与此同时，部分中国基督徒也因为与传教士的关系而遭到逮捕和折磨，如1942年上半年哈尔滨浸信会牧师蔡约翰和圣洁会牧师杨在天被捕受刑，日本人要求蔡约翰供出与美国商人莱马丁(Chas. A. Leonard)的关系。^①当然，这时期对中国基督徒的逮捕可能另有目的，据1943年加入东北教会的信徒杨松山回忆：“事后得知日本人用的是两面手法，一方面制造恐怖气氛，使教会工作人员中的大部分被迫转业，使信徒中又社会职业的人大多数不敢来教会，把剩下的主要负责人孤立起来，以便监视；另一方面又由协和会出面在各大宗派中酝酿建立满洲基督教会。通过这个办法，把日本牧师打进教会中来，以帮助建立满洲基督教为名，实现他们监视中国教会的目的。”^②考虑到当时的社会背景，结合下文所要提及的日本基督教会的情形，我们大致可以判断这种分析是有一定道理的，东北基督教会最终在日伪的打压下为日本教会所控制。

(三) 改造与怀柔

东北传道人李廷魁在一本小册子中有这样一段话：“精神方面的建设，却使教会有不可言喻的苦楚，敌伪中颇有些人看清了精神力量的伟大，也确信宗教信仰的潜在的功能。他们似乎觉得基督教终究要成他们的控告者，他们却又没有自信能消灭这教——虽然人数并不多——所以他们便定了双重的政策，一是怀柔，使基督教能投到他们的怀抱；一是改造，希图用思想的侵袭，渐渐转变基督的本质。同时更竭力提倡低级性的迷信，以遂他们的愚民政策。”^③这段话精辟地道出了日伪政权对待基督教会的另一面，即怀柔、笼络、利用的一面。这是因为日伪政权认识到宗教作为一种精神力量，具有强人的韧性和号召力，并非仅靠暴力手段能够消灭，因此他们制定了很多具有弹性的策略，试图通过精神、文化、道德等方面的教化和渗透来改变基督教的特质，通过小恩小惠等手段拉拢基督教会为日伪政权服务。

对宗教团体的精神教化是日伪政权一贯的方针。日人大谷湖峰指出：“对现存的一切宗教，只要它们没有直接危机治安，就要尽可能地避免采取镇压、排斥的态度，要很自然地使民心觉悟到所应依据的道路，必须这样进行指导。我以为这是真正的彻底的工作，要使传教者与被传教者同时都得到教育。”^④这里所谓的“教育”实际上就是教化，其手段是多种多样的，协和会在其中扮演了重要的角色。前文已述，协和会是日伪重要的思想控制和文化专制机构，其控制教会的手段之一是要求教会牧师入会，一个不加入协和会的牧师将被认为不忠于国家。教会人士既想与协和会官方保持个人的友好关系，同时还想抵制他们对教会机构和教会政策的入侵是十分困难的。^⑤当然，协和会更惯常的控制方式，还是忠实执行和积极配合日伪的“国策”，因

① 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第594页。

② 同上，第595页。

③ 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第10页。

④ 《宗教调查资料第2辑：吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，《长春文史资料1988年第4辑：满洲宗教》，第174页。

⑤ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.140.



为这些“国策”的核心内容就是思想控制，显然会对教会产生了很大的消极影响。其中影响较大的两种为强制要求尊孔祭孔和参拜神社。

尊孔祭孔之风盛行于伪满前期，它之所以为日伪统治者所推崇，完全是出于束缚人心、培养顺民的需要。东北沦陷后，孔孟之道首先在学校中推行，学校被迫在一段时期内以四书五经为过渡性教材，其目的是用儒家经典来排除三民主义党义教材的影响。伪政府命令祭孔始于1932年秋天，该年9月23日溥仪到孔庙参拜。从1933年起各地统一礼节，都实行跪拜礼，主祭官着蓝袍青马褂，陪祭官穿缎靴困秋帽。同时招收小学生，授之以各种礼仪。^①尊孔祭孔同样也被强制推行到教会学校中。由于祭孔有偶像崇拜的嫌疑，故是否允许祭孔成为教会与政府争执的一个焦点，也成为教会学校终结的一个重要原因。^②

神社参拜是伪满中后期日本控制东北人民思想的重要手段，比起尊孔祭孔有过之而无不及。1938年，日本关东军开始策划将日本开国元神天照大神搬到东北，作为伪满的建国元神，以期在精神上奴化东北人民。1940年是日本纪元2600年，该年6月22日溥仪访问日本参加了相关的庆典活动。在关东军的安排下，溥仪将代表天照大神的三件神器——剑、铜镜和勾玉带回伪满，供奉在新建的“建国神庙”内，并颁布《建国神庙、建国忠灵庙祭祀令》，同时设立直属伪满皇帝的伪祭祀府。此后伪满各地开始大建神庙，到1942年全东北的神庙已达240所。伪满通令各地区、各部门、各单位都要迎接天照大神牌位进行供奉，1942年7月还颁布了《对于建国神庙及其摄庙之不敬罪之处罚法》，对神庙不敬者将受到严惩。从此各机构部门都要设立神龛供奉天照大神，这既是伪满所谓的“惟神之道”。^③

“惟神之道”也被推行到宗教团体和所谓的教化团体中。1942年日本在《基本国策大纲》中要求对宗教教化团体“即应国家目的而辅导之”，也就是使“国民信仰归一于建国元神之天照大神”，亦即把天照大神作为高居众神之上的神，任何违背这个根本的宗教教义“即不准其存在”。具体办法是按业已确定的“一宗派一团体”的原则，迫使各宗教教派各设一管理机构，将其置于伪满政府的监管之下。^④伪满的这些规定对东北基督教会产生了很大的影响。由于基督教是一神信仰的宗教，反对任何形式的偶像崇拜，这就与神社参拜发生了矛盾和冲突，而且这种冲突往往是不可调和的。伪满将“惟神之道”推行于学校，最初只要求学生参拜天照大神，后来要求各学校都必须建立小型神庙或神龛，师生无论何时从此经过都要行礼；要求学生每天早上必须遥拜宫城、建国神庙和伪皇宫，用餐时必须唱感恩歌感谢天照大神。^⑤这些必然会引

① 谢学诗：《伪满洲国史新编》，第369页。

② 如1935年前后日本人曾命令吉林的一个教会学校派学生到孔庙祭拜，学校负责人提出非基督徒可以去，基督徒则不可以参加。结果政府表面上并没有反对，但与此同时学校的日本教师辞职，学校在日伪的胁迫下被迫关闭。参见“Christians Arrested in Mukden”, *The Chinese Recorder*, Vol. 67, No.1 (Jan.1936), p.57.

③ 伪满期间溥仪先后发布6次诏书，其中关键的一句是“国本奠于惟神之道”，故“惟神之道”成为伪满推行神社参拜制度的基本口号。参见谢学诗：《历史的毒瘤：伪满政权兴亡》，第293页。

④ 谢学诗：《历史的毒瘤：伪满政权兴亡》，第297页。

⑤ 宋恩荣、余子侠主编，曲铁华、梁清著：《日本侵华教育全史》，北京：人民教育出版社2005年，第121页。



起教会学校的反对，导致矛盾的不断升级。教会是在神社参拜问题上进行了不屈不挠的抗争，最终导致东北教会学校的终结。

除了以上两种精神控制手段外，日伪政府还向宗教团体灌输整套的侵略理论，妄图达到给信徒“洗脑”的目的。1942年3月，伪满政府、协和会和宗教教化团体共同组织了“教化联合会”，宗教团体成为日伪政府利用的工具。^①1942年10月，协和会组织了由宗教团体、教化团体组成的“教化报国演讲班”，宣讲“奉戴时局训民大招”，灌输爱天皇和伪皇帝、“日满一体”、建国精神、王道主义等反动思想。基督教教牧人员被迫担任教化委员之职，向教徒宣讲类似的内容。1943年春，协和会在长春举办“宗教教化团体中坚分子练成会”，宣讲“王道乐土”、“共存共荣”、“皇军必胜”等反动理论。同样，各地教会负责人也要以教化委员的身份，定期到监狱布道。^②

日本人还采取输送留学生的方法，以培养更多领悟“日本化”的基督教的奥义。1938年8月，沈阳关西教会传道员李廷魁被选送到东京长老会神学校留学，同时选派英传教士马思德去东京学日语，以沟通英日关系，培养日本通。1940年长春布道干事王锡坤又被派到东京圣教会圣经书院见习。^③教牧人员被派往日本观光学习也是常见的事情，如1937年4月，日本牧师山下永幸率领“满洲基督教代表团”胡成国、刘国华等14人去日本视察；1938年10月派英传教士柏基根、牧师金玉清赴东京，代表英、“满”两国教会向“日本基督教长老会全国会议”道贺；1940年山下与胡成国代表东北基督教会参加日本皇纪二千六百周年纪念日；1941年派马福江、王子真等八人参加日本东京青山学院主办的“东亚基督教讲座”等等。这些到日本参观访问的教会人士不得不去听“大东亚新秩序”、“唯神之道”、“神社参拜礼仪”等反动宣传，在各种讲座上也被迫学习“东亚都应顺服日本的领导”、“日满华同文同种，必须一德一心”等反动理论。^④尽管日本人未必真正能够实现对教会人士的“洗脑”目标，但至少在形式上牢牢地控制了东北教会。

三、教会人士对政治迫害的低调反应

以上我们分析了沦陷时期东北新教艰难的政治处境，那么这种处境中的东北教会的政治态度是怎样的呢？又制定了何种应对策略？这是很值得我们关注的问题。

就西方传教士而言，他们并不想刻意与日伪政权对抗，而是尽最大可能保持与政权的良好关系，以保证教会的生存和发展。在多数时候有原则地忍让是其基本的处世准则，讲究策略地与日本人打交道是其重要的生存手段，这在诸多事例中均有所体现。

日伪政府曾强迫教会学校将日语作为必修课代替英语的地位，教会对此并未提出任何异议，

① 同上，第298页。

② 孙鹏翥：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，《辽宁文史资料》第7辑，第118页。

③ 同上，第114页。

④ 同上，第113页。



传教士倪裴德甚至认为，“就基督教教育的整个主题而言，这对我们与政府关系地位的调整是一种重要的调剂，这并不牺牲我们的行动上的自由。应该加上一点是，至少在一些事例中，通过教会人士与当局之间热忱的合作道路得以畅通，人们的友谊长久地保持着。”^①如果说这个事件中传教士是为了保持与政府的友好关系、被动地接受其政令的话，那么下一个事例中传教士则有主动讨好日伪政权的意味。日本人为了断绝中国东北与内地的联系，要求基督教各派名称中凡有“中华”字样的，均须改为“满洲”。东北长老会传教士从一开始就主张更名，他们认为“‘中华基督教会’的名字是一块绊脚石”，会影响到教会与政府的关系，但由于大量爱国基督徒的强烈抵制，更名的决议在多次会议上均难以通过。为了解决这个问题，长老会于1934年7月派遣一个委员会到长春试探伪政府的态度，事后教会立即宣布放弃原来的名字，采用官方指定的名字“满洲基督教长老会”。对此传教士评论说：“表面上看这种行为并非来自任何政府的命令，因为并没有下达这样的命令。然而大多数人会成员的不情愿已经屈服了，即使只是表面上的屈服，对我们来说对很大程度上增长的教会团结仍具有宝贵的价值。”^②这一言论不能不让人怀疑传教士是否有讨好政府、利用政治力量压服信徒的居心，当然这或许更能反映出他们不惜一切代价要保证教会生存的心态，透射出他们内心深处对教会前途命运的深深的焦虑。

在下一节中我们将对日本教会逐步掌控东北新教的过程进行介绍，这也是沦陷时期东北教会不同于中国其它地区的一个特点。实际上单凭日本教会自身的力量，即便有日伪政府的幕后操纵，想要在很短的时间完全控制东北新教也非易事，这里面也有西方教派自身的原因。事实上西方传教士与日本教会的关系远非我们想象的那样紧张，他们总是尽可能与日本教会保持良好的关系。双方之间的合作和交流是多方面的，东北传教士曾多次应邀到日本免费旅行，沈阳和长春的教会人士经常参加日本人召开的集会，在沈阳由中日牧师和其他领袖参加的联合祈祷会不时召开。^③如1935年秋，东北传教士谭文纶参加赴日参加日本基督教联盟大会，次年联盟干事回访；1936年、1937年又有几批东北基督教牧师和教育家访问日本。^④东北基督教联合体“满洲基督教联合会”建立的过程中也有西方传教士积极谋划的身影。

东北教会之所以与日本教会保持良好的关系，主要是因为伪满这样的殖民地社会，日本人具有天然的优势地位，他们往往能够让教会的事情办起来更容易。有些教会为了寻求安全保障，甚至拉拢日本牧师到自己的教会中来。卢沟桥事变后，东北教会在日伪高压政权下岌岌可危，为求生存教会人士在日本教会中寻求靠山的现象非常普遍。如基督复临安息日会从日本安息日会请来小仓牧师，由他出面与日伪政府交涉才免遭“满洲基督教会本部”的直接控制。哈尔滨西门脸教会分别拉来山下永幸和石川四郎做顾问，^⑤东北长老会“为应付现实”也努力把

① F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.143.

② Ibid., p.137.

③ Ibid., p.137.

④ "Manchurian Christian Organization", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.178.

⑤ 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第596页。



石川拉拢进来。当时西方传教士被拘捕，教会财产被冻结，教会活动失去了自由，石川四郎这样一个具有政治背景和能量、又在东北教会中工作多年的人，实在具有重大的利用价值。其结果正如所料，“经彼多方奔走，教会产业始得保守，未被没收”。^①东北教会与日本教会的此种情形，反映出一种控制与反控制的关系，东北教会在被控制的同时，也利用控制方保证自己的生存以致发展。这是一种非常聪明的不露痕迹的回应方式，在其它方面也有所体现。如协和会在控制东北教会的时候，发现很难收到控制效果，他们通过研究发现“失败的原因是，作为满人基督教教徒虽然也有人参加协和会，但这些人只是利用协和会，对其宗旨并无共鸣，实际是利用它拼命为自己教会传教，由于这种情况下而下令其解散。”^②

随着日伪基督教政策不断紧缩，西方教会的自由空间日益缩小，西方传教士发现忍让和谨慎原则在很多时候并不能发挥效力，这迫使他们不得不在有限的空间内尽可能地进行抗争，尤其是在基督教根本原则遭到践踏的时候。

1935年发生的人逮捕事件对教会的打击相当沉重，传教士自然不能袖手旁观，他们为营救被捕人员做了大量的工作。首先是联系山下永幸等日本牧师，利用他们的身份影响日伪当局。接着方德立等传教士开始不断访问日本官员和英日两国领事，并写信数封呈交沈阳和长春的日本最高官员，要求他们保护教会。方德立还试图通过法律渠道为被捕者辩护，费尽周折才找到一位具有正义感的日本律师。^③英国领事也应传教士要求草拟了一封代表与英国公司有关人员利益的抗议书，但是伪满官方的回答是满洲国不是日本，因此当英国不承认满洲国时必须与东京谈判，这一谈判归于失败。^④当然传教士的不断努力并不能说是徒劳无功的，大多数被捕人员最后最终被释放与此有着很大的关系。

1938年《暂行寺庙及布教者取缔规则》的颁布也是对教会影响很大的事件，关东大会并没有讨论这个法令，因为警察一直在关注着它的动向。但是在哈尔滨的美国传教士却发出了自己的声音，他们集体给伪民生部大臣写了一封信，指出“这份法令对我们基督徒造成了影响，我们发现部分法令条文严重地阻碍着我们的工作，在这个法令下我们不可能建立真正的基督教机构。”其具体反对理由有四：“（1）当一个信仰机构已经改变了性质的时候，这一法令却强迫它使用不能代表其含义的名字，只有得到允许时才能去除原来虚假或错误的名字，这破坏了人们的信仰自由。（2）这一法令将强迫人们崇拜一个或多个有名无实的神灵，却不能公开信仰真神，或禁止他们去信仰真神，这破坏了人们崇拜和道德心的自由。（3）根据这个法令，一个愿意为某机构提供资助的人，不得不持续不断地资助下去，甚至他不想这样做的时候也必须这样做……（4）这一法令对信仰行为进行民事惩罚，很可能使本属于基督徒职责范围的事情被认定

① 王彼得：《东北大会报告书》，《中华基督教会全国总会第五界总议会议录》，第111页。

② 大谷湖峰著，滕铭予译：《宗教调查资料第2辑：吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，长春市政协文史委员会编：《长春文史资料1988年第4辑：满洲宗教》，第150页。

③ 参见 T. M. Bake, *Pamphlet Printed for Private Circulation Describing the Arrest of a Prominent Chinese*, 1937. 转引 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, pp.96-111.

④ “Christians Arrested in Mukden”, *The Chinese Recorder*, Vol. 67, No. 1 (Jan.1936), p.57.



为犯罪，显然会促使教会与基督教信仰相分离，使教会不得不关闭。”因此这些传教士希望民生部大臣“设法将法令中引起反对的部分废除。”^①这封信如泥牛入海，再无音讯，反对的效果可想而知，但我们至少可以看到在日伪全面监控下，并非所有传教士都是沉默的。

1936年以后日伪颁布并不断强化的尊孔祭孔的命令，这触动了基督教不拜偶像的根本原则，双方的对峙开始升级。首先当局要求教会学校师生在每年固定的两天中必须祭拜孔庙。苏格兰长老会传教士在给政府的正式的回应性的声明如下：“（1）考虑到自己作为满洲人民之公仆、满洲政府之客人的身份，他们愿意做任何与基督教良知和基督教见证相一致的事情，并谆谆教导对现政府的忠诚之情。（2）真诚地仰慕孔子……他们将非常愿意在他们的学校按政府规定的日期举行仪式，并将它与忠诚国家的表达相结合。（3）他们不能……亲自或领导学生……参加孔庙崇拜仪式。（4）对国家忠诚的这种姿态，包含了他们只能给予唯一的上帝的信仰崇拜行为。”日本人认为苏格兰人的反对不是出于信仰、而是出于政治方面的考虑，因而拒绝了他们的要求。1937年春苏格兰长老会秘书、传教士凯德（A. S. Kydd）访问沈阳并与日本高级官员协商，试图通过斡旋找到解决问题的办法，但这次讨论并不具有决定性的意义。教会方面也愈加强硬，传教士坚称“无论母国的委员会还是此地的传教士，都将对福音的真理作明确的、不妥协的见证，对教会中的上帝保持不动摇的忠诚。”^②双方开始了针锋相对的博弈。当然，在官方的压力过大的时候，传教士也会随学生一同到孔庙或神社前，但他们或者自己不行礼，或者事先告诫学生没有他们的命令不得行礼。这种变相的抵制手段常常会激怒日本人，辽阳文德中学就发生过此类事情。^③由于儒家文化并不是日伪关注的重点，其根本目标还是要用日本精神统治东北人民，因此日伪并没有因为祭孔问题而摧毁教会，很快伪满的精神统治重点就转向神社参拜方面。

东北长老会在1938年1月的会议上，就是否允许参拜神社以保留学校的问题进行了讨论，结果是大会成员100：4坚决反对神社崇拜。^④接着政府的态度愈加强硬，要求教会学校必须建立不以宗教为目标的法人，否则必须关闭；而东北教会方面得到母国的命令，要坚决建立维护宗教信仰的、服从教会的学校法人，双方的矛盾变得不可调和。1939年1月，东北教会正式向伪满政府提出几点要求，这些要求包括：在教育长官同意的情况下，教会有权任命和解除校长及教师的职务；校长和系主任应该是基督徒，其他教工如果不是基督徒，至少要同情基督教；保留与基督教相关的某些课程；师生不去神庙参拜，只在学校开展相关的仪式；在通知教育长官的情况下，教会有权关闭学校等等。^⑤伪政府拒绝了这些要求，东北长老会也毫不妥协，宣

① *Report of Conference of Missionaries Held in Harbin, 3rd and 4th December 1938*. 转引 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.365.

② Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p. 59.

③ 柳兆卿：《辽阳基督教文德中学校史》，《辽阳文史资料》第1辑，辽阳政协文史资料委员会1985年，第82页。

④ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.135.

⑤ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.361.



布放弃了除医学院和神学院外的所有的教会学校，^①学校教产最终于1940年被政府收购。其它新教教派有些虽然屈服于伪政权的政令，但学校财产在1940年以后也都被强行征购。太平洋战争后西方传教士遭到彻底的打击，势力不复存在。

西方教派中的中国信徒，在很多政治问题上态度与西方传教士大致相似。他们在开始时持静观态度，后来开始逐渐退让，终于在大战后不得不屈服，除了安息日会外其它教派被迫合一，为日人所控制。在神社参拜问题上，大战初期尚有一些信徒积极反抗，后来约老会不堪重压首先退让，信义会紧随其后。“信义会未向国旗行礼的事情曾经过了许多困难的抵抗，在崇拜中始终保守其严格的特色，最后在万不得已的情形下于礼拜开始之前在礼拜堂外面行‘国民仪礼’，然后在堂内举行礼拜。”^②最后其它教派也不得不屈服于日本的淫威。

在强人的政治高压下，在没有任何政治羽翼庇护的情况下，若想生存沉默和退让是不可避免的，这也是沦陷区绝大多数人民的一种无奈。尤其是太平洋战争爆发后，西方传教士均遭逮捕，政治压迫变本加厉，教会在资金、人力、物力等方面陷于困境，这时中国信徒排除万难挑起重担，为求教会生存坚忍妥协亦属正常。但中国信徒毕竟是炎黄赤子，民族主义情节和爱国主义情怀常常会有所展现。他们首先在战乱中为东北人民做了很多战灾救助工作，据东北信徒李廷魁回忆：

当时的光景是这样的：领袖们被迫渐渐逃到内地，交通梗塞，各教会间的联系中断，迫切的需要时时拥到目前，如难民失业人的惨苦情形，被敌人杀害或毁坏的百姓军和村庄——。教会怎样应付这些问题呢？在沈阳便组织了救护赈济等工作，开始大规模的安抚工作。一面联合了日本教会的牧长们举行和平祈祷，同时有心人士便时采集材料，发给远处的人们，使他们了解东北实情。布道工作尤其繁忙，许多知识阶级的分子，也都转向教会里来。教育工作非但未停歇，而且因了官立学校之被摧残——有的停办的改变了作风，不适于学生纯洁爱国之心灵愿望——，大量的学生跑到教会学校里来，一时呈现出拥挤现象。医院的工作也特殊的紧张，受伤者的救护工作，继续了相当期间。巡回施医布道的组织，也风起云涌。独有青年会的工作大受打击，敌人自始便认定那是抗日大本营，民众运动的策源地。所以非但新工作不易发展，即是旧日原有工作也受了许多限制。青年会的领袖们，便重新决定改变它的方式，加深与教会的关系，这样便造成沦陷期间东北地方青年会工作特色之一。^③

① 由于医学院的价值，日本人没有要求师生参加仪式。传教士举行了一个替代的仪式，即允许一个日本人干事参加仪式，并作为参与代表签字，同时同意将此事写在医院的日志里面。参见 Proctor J. H., "The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950", *Mission Studies*, Vol. 16-2, 32, 1999, p.59. 神学院与普通教会学校有所不同，最终为日本教会控制，前文有所提及。

② 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第8页。

③ 同上，第4页。



除此之外,很多基督徒对日本也持有一种不合作的态度,表现出拳拳的爱国之心。前文提到的日本利用中国兵工厂饼干救济灾民的行为,并没有得到中国教会的响应;日本人在一个中国人牧师群体中建立联合委员会的号召也因遭抵制而流产;日本教会提出给中国牧师400元捐助,他们坚辞不受;日本基督徒提出向一个基督教组织提供帮助,连提十次均遭拒绝;^①对于伪满政府,中国信徒中偶尔也会出现一些对抗行为,如教化在庆祝满洲国庆日之际发出特别通知书,但基督教没有参加;^②吉林青年会在溥仪米教会视察时拒绝临时检查;^③基督教小册子上常有“国耻纪念日”、“不承认日满”、“我等中国人”等词句;^④教会学校师生常有反日不敬的言行;^⑤日伪协利会强迫基督教各派入会的努力也宣告破产。^⑥这些人都是自发的零星行为,但多少也可以反映出中国信徒与西方传教士在对待一些具体问题上的差异。

第三节 调适与转变:伪满基督教组织体系的重构

一、东北教会由兴到衰的转变

(一) 伪满社会环境与东北教会

在了解了沦陷时期东北教会的政治处境后,我们有必要对其所处的社会环境进行简要地介绍,因为这一时期社会动荡和社会变迁的影响也作用在教会身上,为其发展带来机遇和挑战。这是政治通过社会对基督教的一种间接影响,同样不可忽视。

日本占据下的中国东北究竟是一种什么样的状态呢?我们还是来听听当时当地的第三方见证人——西方传教士的说法:

日本人的到来对那座城市和当地社会来说当然算不得什么福音。作为军政府所在地的这个城市原来有大约四万中国人,现在大部分都离开了。在日本人到来之前这里很繁荣,治理得非常好,从来看不到有土匪进入。自从日本人来了以后,它被抢劫了四或五次,所有有价值的东西都被带走,显眼的人被掠去,许多最好的建筑都焚毁。一个被捆起来的执事在土匪(先前是士兵)破门进入一家商店的时候逃脱了。在过去两年的访问中,传教士很难逃脱一些中国土匪和士兵的袭击,他们对外国人像对中国人一样无情地虐待。数以千计离开家园定居在那里的韩国人,受到日本军队和日本控制下的中国士兵的保护,但是中国居民声称他们没有得到任何保护。或者日本人根本没有在意,或者他们希望形势变得如

① “Christians and the Present Manchurian Regime”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No. 6 (Jun. 1932), p. 392.

② 大谷湖峰著,滕铭予译:《宗教调查资料第2辑:吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》,长春市政协文史委员会编:《长春文史资料1988年第4辑:满洲宗教》,第50页。

③ 同上,第38页。

④ 同上,第40页。

⑤ 同上,第39页。

⑥ 同上,第150页。



此难以忍受，这样中国人就不得不离开，许多有名望的中国人已经离开了。^①

这是传教士对 1934 年 4 月黑龙江省珠河县的描述，虽然这只是一个县城，却大致可以代表当时整个东北地区的情形。显然，日军入侵给中国东北带来了创伤、动荡、不安和毁灭，恰如富尔顿对当时情形的总结：“无疑那里充满了战争、无政府主义、残忍、恐惧、饥饿、抢劫、谋杀、放火、强奸和折磨，实在是一幅漆黑的黑暗图景……”^②“九一八”事变后很长一段时间战火一直在东北地区燃烧，参加战斗的有日伪军队、抗日武装以及土匪队伍，而受害最深的仍是东北民众，处于其中的教会也遇到了很多困难。如 1932 年哈尔滨战火不断，“自从那时起部分城市已经遭到抢劫，铁路中断几次。这个区域里到处是激烈的战斗，盗匪遍及大部分地区。由于日军的优势兵力和轰炸机的轰炸，到处一片狼藉。”此时因铁路中断无法逃走，哈尔滨充斥着中俄两国的难民，教会也坚持驻守在这里。^③时至 1935 年，“在边远地区的乡村仍旧动荡不安，一些村庄的教会学校和教堂已经关闭了。而且这些动荡地区的民众为了得到安全和保护已经放弃了土地转移到城镇，这是对教会财政的一种反动，提高牧师薪水成为巨大的难题。”^④

沦陷时期东北土匪势力比起军阀时代也有过之而无不及。1931 年底一个书贩报告说，在哈尔滨东部土匪很多，除了穷人很少有人敢在没有保护的情况下远离城镇，甚至连穷人也可能被掠走，遭敲诈、射杀或抢劫。这里的基督徒同样也很害怕与陌生人交往，出售《圣经》并不是件容易的事情。^⑤1935 年在珠河的浸信会传教士 Baker 先生，发现“这个城市处于很糟糕的状态。民众几乎不敢上街，在光天化日之下他们每天都可能被土匪捉走。没有那个孩子是安全的。传道者在任何时候都不敢让孩子到街上。Baker 先生报告说教会成员和普通民众谈到的最恐怖的事情莫过于盗匪了。”^⑥同时期在海龙的一位牧师不但被敲诈了一笔金钱，而且还被土匪夺去了生命。^⑦多数土匪杀伐成性、唯利是图，并不会因为传教士是外国人而有所顾忌，很多传教士也遭到了攻击。如在岫岩传教的丹麦信义会传教士聂乐信就曾被绑架了很长时间，最后被敲诈了 30 万银元。至 1933 年 4 月底土匪已经驱散了信义会在安东、沈阳等地外围农村所有的信徒。^⑧再如海龙苏格兰长老会的 Wedderburn 夫人在家中被绑住手脚差点窒息而死，营口爱尔兰传教士 Phillips 医生的女儿被绑架，西山某地传教士 John Stewart 所在的教堂遭攻击等等，这样的事情不胜枚举。^⑨

与土匪势力蜂起相伴的另一种丑恶是毒品的盛行。伪满时期日本人在东北大批贩运鸦片已

① “Trials and Triumphs in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No. 1 (Jan.1935), p.70.

② Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.89.

③ “War and Church Work in Harbin”, *The Chinese Recorder*, Vol.63, No. 8 (Aug.1932), p.522.

④ “State of Church in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No. 3 (Mar.1935), p.184.

⑤ “With Colporteurs in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 62, No. 1 (Jan.1931), p.398.

⑥ “Trials and Triumphs in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No. 1 (Jan.1935), p.70.

⑦ “State of Church in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No3. (Mar.1935), p.185

⑧ “Missionarie and Bandits”, *The Chinese Recorder*, Vol. 64, No. 6 (Jun.1933), p.395.

⑨ F. W. S. O'Neill, “The Church of Christ in Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.136.



经成为一个公开的秘密，实际上关东军对此暗地里是纵容的。1934年爱尔兰长老会的报告称，“城乡似乎都对毒品的公开销售者开放了，据说在一个城市里有一个公开接收鸦片的办公室，在另一个城市公开销售。”^①大量毒品击垮了很多东北民众的身体，也使本已受到严重摧残的经济雪上加霜，这也间接地影响到了东北教会。1935年海龙教区新建立的三个教堂没有一个不借贷的，而哈尔滨附近某教区的日学因经济枯竭接二连三地倒闭了。“教会完全不能逃脱吸毒习惯增长的恶果”，东北人为了缓解经济压力开始自制便宜的毒品，这将使吸毒更加盛行，“这样吸毒的进程用不了多久就会降临到一些基督徒家庭的成员身上，这将是可怕的。”^②频繁的战事、横行的兵匪、衰微的经济，加上日伪的监控打击，诚如富尔顿在其著作中的评价：“这片乐土只有服用毒品的小贩和妓院的老板才容易生存。”^③

（二）伪满前期教会的持续增长

东北沦陷后如此严峻的社会环境，会使人想当然地认为东北教会将出现停滞乃至倒退，然而事实却令人出乎意料：二十世纪东北教会的第二次奋兴运动，恰恰出现在“九一八”事变的第二年，而东北沦陷初期的几年是东北教会持续增长的年头，这是很值得研究的现象。

东北教会1932年的奋兴运动与1908年的运动有很多相似之处。1932年的运动在规模上并不逊色于1908年，运动的范围同样遍布东北各地，教会更加强大，信徒数量更多。^④运动开展的方式也大致与1908年相似，人们更热心于《圣经》研究、热心于丰富深入的祈祷生活和礼拜仪式，他们承认自己的罪并祈祷悔罪，大批民众受洗入教。男女信徒常常被强烈地感动，精神经常处于亢奋状态。当然这次运动更加稳健成熟，也更容易控制。^⑤

两次运动又存在着一些差异。首先，两次奋兴运动的兴起原因与不同。1908年的奋兴运动是受到韩国相关运动的影响、在从韩国来东北的传教士的推动下开展的；而1932年的运动则基本上是自发的，事先并无任何的周密计划，也很少有外来因素的影响。虽然在运动开展的过程中有北京的王明道、上海伯利特布道团等各地优秀的布道家和传教团体的参与，但他们并非运动的领导力量，只能算是参与者。其次，这次奋兴运动的影响力要超过1908年。1908年的运动主要集中在大城镇，乡村受到的影响相对小些；而1932年的运动乡村和城镇开展得同样火爆：“在乡村和集市大小股的人群迅速聚集起来，急切地渴望听到福音。有规律的服务得以开展，在圣经培训班里接受指导的人迅速增多了。圣经公会也报告说《圣经》和部分经文的销售量增

① “Christian Work in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 65, No. 6 (Jun.1934), p.392.

② “State of Church in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No3(Mar.1935), p.185

③ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.93.

④ 参见：“Revival Movements in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 64, No. 12 (Sep.1933), pp.773-784. 该文是传教士对东北各地奋兴运动开展情况的汇报，涉及吉林、新民、四平、长春、海龙、法库、阿城、辽阳、营口、哈尔滨、沈阳、广宁、锦县等地区，从中我们可以大致了解1932年奋兴运动的基本情形。

⑤ 大部分教会人士将此归功于信徒信仰的成熟和理解力的增强，当然也有人悲叹这是信徒精神力持续减弱的表现，总体来看这次奋兴运动克服了1908年运动的若干缺点。见 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.87.



加了，数以百计的人受洗，一年中记录在案的人数超过两千人。”^①再次，1932年的运动更为注重规律和成效，注重对信徒长期的培训和培养。如教会在此期间开办了很多专门的圣经学校，为信徒提供两周到两个月连续的培训。差会为他们提供住宿，参与者自备旅费和饭钱，这些学员包括孩子、学生、农民、商人等各类人。这种学校发展很快，想要借此机会学习《圣经》的年轻人也在增加，大会不得不任命一个全职的干事来组织和指导这项工作。^②

当然，传教士也指出了1932年奋兴运动的一些不足：“这种兴奋性存在着一种倾向：怀疑别人、挑剔、报复、诽谤、分裂、独断、教条、目光短浅、凭想像阐释《圣经》和老套的基督教经验，因此这一奋兴运动存在着缺陷，将危及教会。根据一种固有的模式，‘皈依’被认为是基督徒经验中最重要的终极目标。学校和青年会被打上世俗机构和社会重建机构的标签，作为毒害教义的机构被开除教籍。”“一种好战精神也十分普遍，它使一些集会分裂为一些敌对的派别。批量地对人们施洗而没有足够的了解和准备——以后无论如何认真教导他们——都易于受到整个信仰群体的责备和谩骂。”^③这些问题和缺陷确实存在，但这次奋兴运动的积极影响也不容否定，它大大推进了东北基督教的发展进程，此后几年里东北教会虽然身处逆境，但仍获得了较快的增长速度。

在1932年以后的几年里，东北各地的差会报告见证了教会的稳定增长。1934年东北大会报告展示了上一年教会的兴旺景象：施洗工作进展顺利，年轻的受洗信徒有了很大的增长。1933年夏天一个青年圣经学校在沈阳建立起来，有来自辽阳、沈阳北部和西部的200个年轻人入学。特别令人兴奋的是一支来自营口圣经学校的妇女传道队，这支队伍在距离法库7里的一个村庄展开大规模的传教工作，使参加基督教集会的女性人数持续增加。各地在教堂等基础设施建设方面取得了很大的成绩，如某地一个小教会仅仅有17个信徒，但他们仍集资1300元建立了一个新教堂和一个学校。教会学校学生数量也在增加，其宗教热情很高。文会高中自发订阅基督教刊物《玛纳》，自主地学习宗教知识。该校162名学生中有112人信仰基督教，其中52人受洗。在新民有一个信仰教育课程班和一个自发的圣经学习班，25%的学生是基督徒，而几年前基督徒比例只有10%。教会医院发展态势良好，尽管政府机构设施日渐增长，但病人还是大量涌入教会医院，医护人员大都兼职从事传教工作。种种实事使传教士认定1933年是东北教会历史上最好的一年。^④

然而1933年肯定不是东北教会史上最好的一年，因为教会还在不断前进。1935年1月16日在沈阳长老会大会上，有传教士的发言有如下词句：“从收到的报告来看很显然教会在各个教区都取得了很好的进步。死亡的教会再次复活了，有数不尽的受洗信徒，用当地资金筹建的教会建筑在各地建立起来，而且在崇拜问题上也有很好的出席记录。圣经班和圣经学校也有大量

① Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.88.

② *Ibid.*, p.89.

③ “Revival Movements in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 64, No. 12 (Sep.1933), p.774.

④ “Christian Work in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 65, No.6 (Jun.1934), pp.392-393.



的学员，特别的教区传教士有了拥挤的听众。各地民众渴望听到福音信息，且去经历独有上帝才能给予他们的祝福。”^①可见教会并未停留在 1933 年的水平，这一年男女学校非常繁荣；文会高中有人批的申请者；神学院注册了素质更高的学生；医学院建立了很高的声望；女子高中及师范为教会和学校输送了优秀的妇女工作者……^②凡此种种都是教会兴盛的有力证据。

以上的发展不仅出现在东北基督教最大的教派长老会中，事实上东北几乎所有的教派都在增长。以哈尔滨地区浸信会为例，1935 年该会已经出现了复兴的气象：1935 年该会有 300 人受洗，比前一年增加 67 人；教会在 7 个中心拥有自己的崇拜地点，另有两个传教站购买了房子作为教堂；教会日学的数量在增长，妇女工作也取得了长足的进步；教会几年中散发了超过一两百万的传单和小册子。^③1936 年北满的基督教作也没有被政治妨碍，理解的加深使工作在各地更容易进行，土匪的危险也减少了。该年整个地区受洗人数共 509 人，比前一年增长 152 人，登记的慕道友达 410 人。其它各种教会事业也呈现出欣欣向荣的景象。^④

以上我们介绍 1932 年后东北教会的增长态势，那么这种态势是否贯穿了整个伪满时期呢？答案是否定的。实际上这种增长只持续到 1941 年，以后则急剧衰落，迅速走向萧条。以下是 1932 年至 1941 年东北教会发展的各项指标，可资参考。

表 4-1 东北大会人事状况统计

年份	堂会数	支会数	福音堂数	中西牧师	中西教师	男女传道 道人	长老	信徒
1932	67	161	56	46	12	214	103	14523
1933	67	170	79	52	12	223	121	15688
1934	69	159	87	54	25	276	126	18033
1935	66	159	69	54	25	346	122	19445
1936	67	262	—	—	—	—	—	19749
1937	64	265	—	56	—	408	87	20865
1938	63	275	—	57	—	450	87	22513
1939	71	220	—	59	—	380	90	23399
1940	80	288	36	51 不含 西牧	—	353	117	22355
1941	—	291	61	66 不含 西牧	—	329	108	24161

资料来源：李廷魁：《东北大会报告书》，《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》，中华基督教会刊行 1946 年，第 64 页。

① “State of Church in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No. 3 (Mar.1935), p.184.

② *Ibid.*, p.184.

③ “Southern Baptist Mission Work in North Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 67, No.2 (Feb.1936), p.122.

④ “Report of the North ‘Manchukuo’ Field”, *The Chinese Recorder*, Vol. 68, No.6 (Jun.1937), p.397.



从该表给出的数据看,从1932年到1941年东北教会的各项指标总体上早上升趋势,而信徒数、男女传道人数、中西牧师数、福音堂数4项在1939年略有下滑,显然这是受到日伪颁布的《暂行寺庙及宗教团体取缔规则》的影响。1941年以后的衰落情形在本表中未有显示,但下文将会有具体说明论证,该年以后教会的衰落无疑是太平洋战争后日伪打击的结果。

行文至此,有一个亟待解决的重要问题必须进行分析了,那就是在日伪的乱局中教会何以能够继续发展?我想其原因是多重的。

第一,动荡不安的政治环境使东北人民生活十分困苦,他们渴望通过宗教得到精神上的慰藉,也希望通过加入基督教获得一个心灵的庇护之所。一位传教士在谈到1932年东北教会奋兴运动的时候,就已经认识到“对于那些被怀疑和恐惧困扰的人,对于那些厌世和几乎绝望的人,对于那些寻求一种能够承受各种变化中的信仰的人,基督教福音是非常有吸引力的。”^①“可以在政治剧变及其并发的缺乏安全感、毁灭感、耻辱感和绝望感之中发现这种精神的复苏。”^②另一位传教士的看法与之类似:“这种使我们惊奇的精神复苏无疑与政治事件有着某种关联。普遍的萧条、不确定的生活、对未来的恐惧、过去的中断、这样那样由‘事变’导致的状况,已经被上帝利用作为转变人心的手段。正是在放逐以后政治失败的阴云下犹太人的信仰才得到纯化。在巴基斯坦同样的更黑暗的阴云下,基督教诞生了。”^③他们实际上都说明了一个基本的道理:精神需求是基督教发展的根本动力,基督教并不一定只有在顺境中才能发展,有时逆境反而更能激发人们对信仰的追求。当然,很多如可能仍抱有十九世纪末那种功利性的追求,希望通过入教来寻求保护,东北传道李廷魁曾说过:“本来自九一八之后,人心恐慌,莫知所届,求道之心一时大盛,三二年之内,信徒数日激增。彼时一般人均以为基督教有西宣教师之保护,投身期间,或可得若干保障,不经意此反动波折,大受创伤,教会工作因之亦日形削弱。”^④可见这种功利性的心理仍是存在的。但这应该不是主流,因为在日伪对东北教会监控力度不断加大的情况下,信徒数量并未减少,由此可见一斑。

第二,“九一八”事变前东北教会打下了良好的基础,积聚了足够的实力,沦陷后又有很多新教派加入,使东北基督教具备了持续发展的条件。本文的第三章已经对二十世纪前三十年东北教会的发展情况作了详细的介绍,从中我们已经知道,在这个时期东北新教教育、医疗、慈善等各项事业已建立并不断发展,教会体系在本色化的道路上渐趋成熟。虽然由于种种原因东北长老会的信徒人数出现了下滑,但东北教会的总体实力一直在上升。东北基督教第二次奋兴运动固然出现在1932年,但此前几年东北教会已经出现了良好的发展势头,如在南满地区1930年基督徒的受洗数就已经是过去十年中的最高峰,这已经很好地说明了问题。^⑤伪满时期

① “Revival Movements in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 64, No. 12 (Sep.1933), p.774.

② *Ibid.*, p.773.

③ F. W. S. O'Neill, “The Church of Christ in Manchuria”, *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.135.

④ 李廷魁:《东北大会报告书》,《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》,第60页。

⑤ “Revivals in War-Stricken Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 63, No.4 (Apr.1932), p.256.



新教各派在原来的基础上实力继续增强,同时又有芬兰撒冷会、英国救世军、耶稣家庭、基督徒聚会处等若干教派的加盟,这些传入东北较晚的教派发展势头十分迅猛。另外,由于小教派不易引起日伪的重视,这恰恰为其发展提供了良好的生存空间,使其能够在夹缝中不断发展。

第二,内地移民数量在伪满时期达到高峰,移民为东北教会带来新的传教机遇。我们知道,二十世纪前二十年是内地人民移民东北的高潮期,再加上东北沦陷以后的东北移民,这使得东北移民数量在伪满时期达到一个高峰。移民数量的增加也就为教会提供了更多的传教对象,如1933年东北苏格兰长老会向圣经公会呼吁,至少需要20万份《圣经》才能满足发放的基本需求,此前已有人批的经书发放到移民手中。发放的地点往往是火车站,因为移民的流动性,他们会将经书带到别处,产生更大的影响。^①三十年代东北移民继续向东北西部和北部边境迁移,这就使东北新教的传教势力在边疆地区有所壮大。1933~1934年曾有一个传教队沿着北满的铁路展开工作,每段路程超过六百英里,最远达到满洲里,最西边界达到西伯利亚边界。这个传教队散发了大量的经文,开展了多次布道活动,赢得了很多信徒,扩大了基督教在这些地区的影响。^②时至1938年东北边境的海拉尔传来消息:“从来没有像现在一样需要经文——数以百计的《圣经》、《新约》、《圣经》章节和基督教文字作品。日前混乱的局势和不幸促使很多人愿意留意基督徒的宣讲。1937年的报告表明部分人们对信仰有着真实的渴望,所有的中心都有皈依者聚集,这清楚地表明工作已经扩展到更广大的未接触的地区。”^③本文第三章提到的中华布道会黑龙江之部在1938年也另选地点,继续在边疆发展。^④日伪对这些边疆地区的控制一般较弱,基督教会可以找到新的展拓空间。

最后,虽然东北教会面临种种不利的政治和社会环境,但在伪满前期并未伤及元气。日伪政府虽然对基督教会进行严密监控和打击,但其针对的对象往往是具有间谍嫌疑的教会人士,而并非基督教本身。日本人也认识到基督教在稳定社会、安抚人心方面的作用,故只想对其控制和利用,而无意将其毁灭。至于伪满社会环境的动荡,只要同心协力也是勉强可以克服的。

(三) 伪满后期教会的衰微历程

东北教会全面衰落的转折点是1941年的太平洋战争,但其衰相在太平洋战争前两三年就已经显现。这时虽然基督徒数量没有明显的下降,但一些基督教事业在日伪的逼仄下已经走到了尽头,或摇摇欲坠、处于濒死的状态。

东北基督教各项事业中受影响最大、也是首当其冲的是教育事业。日本占领中国东北后,加紧了对民众思想的控制,而奴化教育恰恰是控制人民思想、进行反动宣传的最佳手段,用日伪统治者的话说就是:“具现我国建国的理想,就是东亚新秩序建设,进一步说,就是努力于世

① “Two Hundred Thousand Gospels among the Chinese of North Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 64, No. 1 (Jan. 1933), pp. 61-63.

② “Evangelism among Immigrants to Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 65, No. 6 (Jun. 1934), pp. 397-399.

③ “Encouraging News from Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 69, No. 6 (Jun. 1938), p. 329.

④ 李廷魁:《东北大会报告书》,《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》,第60页。



界新秩序的确立，以求人类的幸福与繁荣。这种光辉的伟业的完成，实在是极有待于教育的。”^①因此日本人极力摧毁并改造了东北原来的教育系统，以其奴化教育为宗旨的教育体系取而代之，基督教教育亦处于被监控和改造之列。

由于基督教教育系统的资金主要来源于国外，部分职员是外国人，因此受日本人怀疑最重，控制力度也最大。从伪满建国到1939年之间，教会学校尚能正常运行，但受到各种限制和掣肘。教会中学里日语成为第一外国语，高中学日语的时间是汉语的三倍；培养技术工人的实践课程成为重点；禁止使用中国出版的课本，取而代之的是某出版公司极差且供应不足的课本；课堂上不能讲授时事，不得谈论宗教；鼓励学生向警察告密；不得开办短期圣经学校或假期学校；地方官替代教育家行使学校的监督权；教会学校的毕业生受到政府歧视，毕业生就业和教会学校的师资来源都成为问题。^②尤其让教会无法接受的是伪政府强迫教会中学祭孔和参拜神社，这违背了基督教不拜偶像的原则，从而引发教会的抗议，最终导致教学中学的终结。1939年秋营口市协和会通知英传教士康慕恩（J. McCammon）经营的培真中学到神社“奉仕”，学校认为与信仰抵触拒绝参加。伪教育机关下令“不奉神社旧不能承认是合法的学校”，并在报上发表“英人以传教为名，办理教育，不服从满洲国建国精神，勒令停办。”随之停办的还有圣经学校、学道馆、懿德小学、沈阳文华中学、开原文光小学等八处，这些中小学校的财产被政府征购。沈阳坤光中学、新民文会中学、安东三育中学也都相继停办。^③从1939年到1940年之间，日伪以收回教育权为借口，通过强买校产的方式没收教会中学8所，小学也大部分停办或被没收。其余部分在太平洋战争以后大量关闭，至1943年底东北新教中等教育系统完全被摧毁。

东北新教的高等教育在这一时期也受到干涉。奉天神学院在1938年以前受到的干涉较少，虽然日伪在其中安插了日本组合教会的渡部守城和平野一诚作为神学讲师，但他们对教会的态度都很友好。开始的时候神学院也迟迟没有注册，因为日伪不知道神学院应该注册在哪个项目里，他们一度将其归属在寺庙或教会中，等待取缔法的颁布后再进行处置。^④随着压力的增大，政府派遣了一个官员到教师队伍中，这是对神学院有效的入侵，在事实上控制了神学院。这个被任命的官员发表了一系列基督教与满洲国关系的演讲，试图使师生接受日本太阳神崇拜为基础的帝国主义观念。他坚持满洲国与日本密不可分，满洲国皇帝已经在崇拜日本祖先方面作出了表率，这是信仰的第一要义，不能有例外。^⑤太平洋战争爆发后，神学院院长被逮捕关押三个月，日本在沈阳的长老会牧师被任命为院长。新院长遵循政府要求的规则和命令，引进早期神道国家注意的仪式，努力使得学生忘记与西方的联系。接着成立了一个由日本人任主席的学

① 《建国教育》1942年第8卷第5号，第3页，转引宋恩荣、余子侠主编，曲铁华、梁清著：《日本侵华教育全史》，第55页。

② Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.131.

③ 孙鹏翥：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，《辽宁文史资料》第7辑，第115页。有关神社参拜问题详见本文第四章第二节。

④ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.148.

⑤ Ibid., p.149.



院委员会，这个委员会完全听命于日本军国主义的支配，^①至此日本人完全控制了奉天神学院。奉天医学院的情形与神学院大体相似，初期也有日本教师被安插进来，但相处一直较为融洽。1939年以后围绕注册问题多次与伪政府交涉，最终还是在太平洋战争后被日伪控制，一个日本佛教徒被任命为新院长。^②

伪满中后期教会其它事业亦受到严重的影响。医疗事业方面，奉天医学院在西方传教士被捕后转归日本人管理，阿城、铁岭两医院被地方敌伪政权强行收买，辽阳医学院一度被敌伪政府强行接收改为国立，盛京施医院改为附属医院。其它尚未被没收的医院也都艰难维持，直至抗战胜利。^③文字事业方面，“公开的研究发表，或是刊物的编辑，都在被禁止之例。”^④拥有中国关内的出版物成为一种危险，基督徒不得不销毁了他们带有上海印记的所有的书。文字社团工作也被迫中断了，圣经公会传教士罗培生（J. C. F. Robertson）只能进口上海印刷的《圣经》单张，然后运到沈阳装订。因为东北出版的都要印上作者的名字，这样警察就可以找到作者，罗培生不得不在中国内地印刷的《圣经》上附上自己的名字以承担责任。^⑤1941年太平洋战争爆发后，关内书报被限制出关，东北联合会撤销了书报部，全体书报员被迫转业。^⑥

太平洋战争后，公开对外布道在严密的监视下是很困难的：“一面掺着讲述日本精神协和之道等材料，一面还须小心不要说错了话，违反了时局情势。同时福音所要求于人的是弃假归真，悔罪改过，这都是与他们——敌伪所要求的不合。所以渐渐被禁止了，被关闭了。”^⑦“在沦陷期间的人们是不许可动脑筋的，因为不许可有脑筋！教会的传道人因为好读书，好讲道，他们便认为是危险一流的人物。更因为宣讲福音，不讲他们的宣传材料，而被认为是思想不良分子，是必须矫正或除掉的。”^⑧在这种情形下，传教工作最后转向了家庭，信徒人数也大大减少，文字布道也因为缺乏人才和文字材料而陷于停滞。伪政府的压迫同样影响到宗教教育，如东北教会曾开展加强信徒性灵的牛津团契运动，但因相关组织领导人员相继离去，“加之一提到‘团’或‘契’的字样，是敌伪的宪警最忌讳最头疼的。所以近几年已是成了尾声。”同样原因，教会组织的青年夏令营也在卢沟桥事变后被迫停止活动。^⑨再如教会主日学在1941年以后就发生了困难，因为当时伪政府关闭了所有的圣经学校，教育机关明令禁止学生参加宗教活动。主日学的所用教材在沦陷后也逐渐断绝，“不但新的材料不能得到，即旧有的也都被禁止使用。一面因为是思想不宜于伪组织，一面因为是上海出版的——当时凡是由上海方面印刷的东西，都

① Ibid., p.150.

② Ibid., pp.275-285.

③ 王彼得：《东北大会报告书》，《中华基督教会全国总会第五界总会议录》，第111页。

④ 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第10页。

⑤ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.130.

⑥ 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，第596页。

⑦ 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第22页。

⑧ 同上，第10页。

⑨ 同上，第13页。



须经过严密检查，稍有不满意处便被禁止。”^①

1941年以后资金紧张和人才缺乏对教会的打击十分严重，这也是伪满时期东北教会的两大难题。太平洋战争爆发后，随着西方传教士的被捕，作为教会主要经济来源的差会补助也随之终止，东北教会不得不自力更生，而生活水平日益下降的信徒很难支撑起庞大的教会开支。此时中华基督教会有一半以上不能自养，有力量扶助弱小教会者不足十分之一，信义会各半数。平齐教区长老会能不受补助独立负担经费聘请传道人员的不及十分之二，其他各派也在挣扎中苦熬度日，经济情况极差。这种状况无疑会使教会陷入只退不进的窘境。^②人才方面，由于“九一八”事变后，部分在东北的西方传教士因受到压制而回国，一些优秀的中国教会领袖也纷纷南下，再加上伪满时期东北与内地隔绝，使得东北教会的人才极度缺乏。在1935年长老会大会上一位传教士就曾说过：“对我而言，今天我们遇到最大的压力就是缺乏一流的基督徒领导阶层，教会似乎很难产生能够领导基督教事业的杰出的男女领导人。”^③1941年传教士悉数被捕以后这个问题显然更为严峻：“传道人员中正式神学卒业者，不及全数之半，受过高中以上教育者十分之二强，未受任何正式教育者十分之一左右，半兼他职者十分之二以上，年龄在三十以下者不及十分之四，现已届退修年龄而仍在任职者十分之一左右。再由信徒方面论之，依人数论，都市与农村各半。依普通教育程度论，以仅受过低级教育者为多，知识分子最少，青年尤少。”^④此种情形必然会大大削弱教会的实力，使其难以有效地组织人力从事宗教活动，造成元气的损伤。伪满后期东北教会的衰落可以用一组数据来说明：

表 4-2 东北教会 1938-1945 年几项指标比较表

年代	教会数	传道员数	信徒数 ^⑤
1938	525	759	41080
1942	557	605	38097
1944	486	566	36608
1945	—	404（一月份）	30833

资料来源：李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第 24-25 页。该表不包括安息日会和真耶稣教会二宗。

上表记载了 1938-1945 年间东北教会的信徒变化，虽然 1939-1941 年数据缺失，但我们仍

① 同上，第 12 页。

② 同上，第 25-26 页。

③ “State of Church in Manchuria”, *The Chinese Recorder*, Vol. 66, No.3 (Mar.1935), p.185.

④ 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第 25 页。

⑤ 据日本人的统计资料，1936 年时东北基督新教的信徒数已达 63861 人，显然与教会的统计有出入。笔者认为造成差异的因素可能有几种：一是统计范围不同，日本人的统计应该包含了日本、朝鲜在东北的基督徒，而教会的统计只是西方教派；二是统计的对象不同，望教者、受餐者、受洗者在广义上都可以叫做信徒，而具体教会可能只选择受洗者或受餐者作为信徒计算，这样必然会出现差异。另外统计失真的情况也可能存在。不同机构在对基督徒进行统计时数字出现差异并不罕见。参见：《满洲帝国年报》，南满统计协和会发行，康德三年（1936 年），第 1416 页。



然能够看到几项指标的下降趋势。其中信徒一项在 1942 年到 1945 年 3 年间就减少七千余人，可见政局变动对东北教会的影响。该表中有一些未显示的项目，中华基督教会东北大会的数据恰恰可以作为补充。以长老会的相关项目作为参照，也可以看出东北教会在战时的衰落显然是一个总体上的趋势。^①东北基督教会沦陷时期的成败兴衰，深刻地见证了国际政治对基督教的影响力，两者之间的关系值得我们反思。

二、基督教体系的政治性重组

（一）政治支持下日本教会的发展

沦陷时期东北基督教会的体系改造与日本教会有着直接的关系。日本教会的海外传教活动开展得较早，早在 1903 年就曾有日本教会在天津活动。其后公理会进入青岛、北京和上海，圣洁会也传到上海，这些教会一开始就基本实现了自养。^②日本基督教传入中国东北是在日俄战争时期，当时日本教会的部分职员随军到东北慰问士兵，战后很多人居留大连等地向日本侨民传教。此后有多个日本基督教宗派进入东北，信徒数量不断增加。东北地区日本基督教系统的大致情形参见下表：

表 4-3 中国东北的日本人基督教会一览表

会名	所在地	创立年	信徒数	教师数	会堂
日本基督教会	长春	1915	80	1	1
日本キリスト教会讲义所	铁岭	1916	30	奉天兼任	1
日本キリスト教会	奉天	1907	200	2	1
组合教会	同	1917	50	1	1
朝鲜人教会	同	1920	30	鲜人牧师 1	—
日本キリスト教会	抚顺	1910	100	1	1
东洋宣教会	同	1915	40	1	1
日本キリスト教会	安东	1907	90	1	1
组合教会	辽阳	1912	30	7	1
组合教会讲义所	鞍山	1916	40	辽阳兼任	—
同	熊岳城	1919	5	大连兼任	2

① 以下是东北大会战前（1936 年前后）和战后的数据比较（1946 年 10 月），可资参考：掌会总数战前 412 个，战后 368 个；教友总数战前 24211 人，战后待查；牧师总数战前 66 人，战后 63 人；布道员总数战前 329 人，战后 123 人；学校总数（大中小学）55 所，战后 1 所；教员总数战前 304，战后待查；学生总数战前 2760 人，战后 4828 人；医院总数，战前 14 所，战后 10 所；教堂被毁数待查。参见王彼得：《东北大会战报告书》，《中华基督教会全国总会第五界总议会议录》，中华基督教会刊行 1948 年，第 86 页。

② “Japanese Overseas Mission Work”, *The Japan Christian Year Book*, Vol. 31 (1933), p.231



同	瓦房店	1919	30	同	1
美以教会讲义所	营口	1918	25	1	1
日本キリスト教会	旅顺	1907	120	2	1
日本キリスト教会	大连	1896	350	1	1
日本キリスト教会讲义所	沙河口	1914	30	1	1
组合教会	大连	1913	135	2	2
圣公会	同	1912	130	1	
美以教会	同	1919	70	2	
救世军小队	同	1909	150	2	
救世军分队	沙河口	1915	30	大连兼任	
救世军事业部	大连	1906	教疗人员 1300		
慈惠病院	同上	1906			
基督教青年会	大连	1912	会员 800	事务员 7	1

资料来源：《满洲帝国年报》，南满统计协会发行，康德二年（1935年），第783页。

该表列出了日本基督教教会及其所属机构进入东北的时间和地点，应该说是比较准确的。但表中内容较为庞杂，同一教派在不同地点的开教情况都有涉及，1920年时朝鲜教会亦被归属其中。归结起来，伪满时期在东北的日本侨民中传教的日本差会，主要有日本基督教会、组合基督教会、圣公会、循道会、浸信会、圣教会、圣洁教会、救世军等8个宗派，教会四十多个，信徒超过5500人。接近1939年时，在东北的日本居民中每115人中就有一个人是基督徒，每个基督徒每年平均捐款20元，教会的经济状况比母国教会要好。^①当时主要的几个日本宗派详见下表：

表 4-4 伪满时期在日本居民中传教的日本新教宗派统计

名称	开始工作 时间	教会数	牧师数	信教者	主日学学 生数	女性社团 成员数	年度捐款
日本基督 教会	1904, 8	18	17	2408	1120	1129	54676
组合基督 教会	1907, 5	6	6	678	492	200	14575
圣公会	1923, 1	3	3	476	100	120	—

① N. Kobayashi, "Christian Missions in Manchukuo", *The Japan Christian Year Book*, Vol. 40 (1940), p.155.



循道会	1919, 5	8	8	1007	602	193	18537
浸信会	1937, 5	1	1	40	50	10	2280
圣教会	1917, 11	3	6	200	80	90	3500
圣洁教会	1927	6	7	530	—	—	—
总计	—	45	48	5339	2444	1742	93568

资料来源: N. Kobayashi, “Christian Missions in Manchukuo”, *The Japan Christian Year Book*, Vol. 40 (1940), p. 155. 该表缺教世军的统计数字。

以上教会的传教对象都是在东北的日本人, 日本教会也很少与西方差会或中国本土教会发生联系, 直到“满洲基督教会”的成立这种状况才有所改变。满洲基督教会在 1933 年 9 月成立于东京, 是日本基督教各派联合组建的对华传教流派, 主要发起人为日本长老会长老日匹信亮和山下永幸。该会委任山下永幸为驻中国东北的代表, 封立中国信徒葛延芳为牧师, 聘请沈阳西关教会传教士柏基根、牧师刘国华为顾问, 在创设的当年就在沈阳和长春设立了教会, 开始着手向东北的中国人和韩国移民传教。此后不久满洲基督教会就发展为三个教区: 第一教区是南满教区, 范围在长春以南, 负责人为山下永幸; 第二教区是北满教区, 范围在洮南以北, 教区长为吉持久雄; 第三教区是蒙古教区, 范围在热河地区, 教区长为福井二郎。至 1938 年时三个教区下辖教会已达 15 个。^①卢沟桥事变后, 山下等人又将满洲基督教会改组为“东亚传道会”, 除管辖原有的东北各教区外, 又开辟了蒙疆、北支、中支、南支四个新的教区, 从而将传教触角从东北地区一直延伸到海南岛, 辐射范围涵盖了中国沦陷区的大部分。^②

如果仅仅从一个基督教宗派的角度看, 无论满洲基督教会还是东亚传道会, 向中国人传教本身亦无可厚非, 但是日本人的这个传教组织却远非想像的那么简单, 它与日本军国主义势力有着千丝万缕的联系。教会的委员长日匹信亮本身就是军人出身, 参加过甲午中日战争、镇压义和团运动、日俄战争等多次国际战争, 日俄战争期间他曾任日军将军, 地位显赫。^③而山下永幸则是日匹信亮手下的情报班曹长, 战后定居沈阳。山下的政治背景使东北教会很多人对他颇有戒心, 虽然在帮助中国信徒方面表现得很热心, 但他加入关东大会的企图还是被挫败。^④山下永幸和日匹信亮两人曾于 1932 年在沈阳磋商建立传道会的事宜。事后山下到伪新京谒见溥仪, 并向日本军方请示, 具体细节不详, 但可以肯定他得到了日伪官方的支持。而卢沟桥事变后该教会的改组更是深得日本陆军大臣荒木真夫的赞许, 并指定日匹为“东亚传道会”会长, 同时又推出早稻田大学工学博士山本忠兴任副会长, 参议院议员松山常次郎任理事长, 财阀大江与四郎、直野视一及青年会总干事管仪一等为赞助者, 另有日匹的部下丸山传太郎参与其事。

① 满洲基督教联合会编:《满洲基督教年鉴》, 第 178-181 页。

② 《宗教调查资料第 7 辑: 基督教调查报告书》, 第 359 页。

③ 韩哲曦:《日本の満州支配と満州伝道会》, 第 35 页。

④ Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.96.



①这些人都是日本政界有一定影响的人物，使得该教会染上了强烈的政治色彩。“东亚传道会”提倡“爱主不分国与疆”，②大肆宣扬日本帝国主义的侵略政策，为所谓的“大东亚共荣圈”建设歌功颂德。而日伪政权对整个东北教会进一步的控制，也恰恰是利用这一教派和该派的主要人物实现的。

关于日本教会在中国东北的情况，有一种情形值得一提，那就是“满洲基督教开拓团”在东北的活动。所谓的“满洲基督教开拓团”，就是以日本基督徒团体为单位的日本移民，到中国东北圈占土地，进行农业开发。这样的开拓团曾有过两批：第一批进驻东北的时间为1941年2月，包括堀井顺次为团长的日本基督徒二百余人，在哈尔滨郊外的长岭子进行开拓，战败后回国者102名，死亡者46名，其他下落不明；第二批是在1945年3月，团长为室野玄一，成员只有11人，开发地为桦川县大平镇，其中5人死亡，6人回国。开拓团的成员虽然是以基督教的名义来的东北，却并未从事过传教活动，他们只是日本侵略扩张政策的牺牲品而已。③

（二）日本教会控制下的组织重构

伪满中后期东北基督教体系发生了重新组合和建构，其主要的推动力量即为在东北传教的日本教会，而日本教会的幕后往往又有日本关东军的主使和支持，这使东北教会的重组沾染上强烈的政治色彩。

伪满时期东北新教教派林立，章法不一，颇不利于集中控制。因此日伪政权非常希望能够将各派联合起来，再施以统一的管理。首先日伪强迫各宗派改变名称，凡有“中华”字样的，一律改为“满洲”，如“中华基督教会”要改为“满洲基督教会”，从1934年到1936年东北各教会被迫改名。

表 4-5 1934-1936 年东北地区基督教会更名表

教会原名称	更改后名称	更改时间
救世军	满洲救世军	1934年8月
中华基督教会关东大会	满洲基督教长老大会	1934年8月
基督教复临安息日会东北联合会	基督复临安息日会满洲联合会	1935年3月
中华基督教信义会	满洲基督教信义会	1935年9月
中华基督教国内布道会	北满白立会	1935年
浸信会	满洲浸信会	1936年1月
神召会	满洲神召会	1936年

资料来源：程力：《伪满时期日伪当局宗教统治研究》，第22页。

- ① 孙鹏鑫：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，《辽宁文史资料》第7辑，第110页。
② 《大连满洲基督教会开教纪念刊》，满洲基督教会刊行1935年，第42页。
③ 韩哲曦：《日本の満州支配と満州伝道会》，第108页。有关开拓团的详情亦可参见日本基督教团宣教研究所教团史料编纂室编：《戦時下の日本基督教団（1941～1945年）》（日本基督教団史資料集：第2巻：第2篇），第326-331页。又见堀井顺次：《敗戦前後：満州キリスト教開拓団長の手記》，静山社1990年；榎本和子：《エルムの鐘：満州キリスト教開拓村をかえりみて》，暮しの手帖社編集2004年。



接着于1936年7月6、7两日，伪文教部召集满洲基督教各派代表约20人召开座谈会，讨论了有关新教各派的统一管理的问题。^①此时恰逢东北大会第26届会议召开，山下永幸邀请日本基督教联盟总干事海老泽亮到会演讲，二人均参加了文教部的会议，对官方的意见鼎力支持。事后山下宣称自己得到了日本军方及伪政府的准许，决定成立“满洲基督教联合会”。1936年12月1日联合会在沈阳正式成立，英传教士胡成国任会长，方德立、李毓麟任副会长，山下永幸、高光达、华茂山任干事，山下永幸掌握着联合会的实权。满洲基督教联合会构成情况见下表：

表 4-6 满洲基督教联合会构成（事务所奉天）

加盟团体	事务所在地	教会数
满洲基督教长老会	奉天	262
满洲基督教信义会	安东	79
加拿大长老会	洮南	47
北满基督教信义会	哈尔滨	7
基督教神召会	奉天	11
基督教卫斯理堂	哈尔滨	7
基督教灵恩会	大连	5
基督教约老会	齐齐哈尔	4
基督教青年会	奉天	5
满洲圣书公会	奉天	2
满洲救世军	奉天	14
北满基督教会 (哈尔滨)	哈尔滨中会各自立派教会	12
	龙江中会各自立派教会	24
满洲基督教会 (哈尔滨)	第一教区(南满)	5
	第二教区(北满)	6
	第三教区(热河)	4

资料来源：《大满洲帝国年鉴》，（伪）满洲国通讯社1944年，第551页。

从表中我们可以看到满洲基督教联合会的加盟教派13个，教会数达494个。其中长老会系统有309个教会，占62.55%强；而满洲基督教会的教会数只有15个，仅仅占3.04%。但因幕后有日伪政府的主使，是这个仅仅占3.04%的宗派成为整个联合会的真正领导者。实际上联合

^① 满洲情报所编，滕铭予译：《满洲的宗教》，《长春文史资料1988年第4辑：满洲宗教》，长春市政协文史委员会编1988年，第212页。



会除了编印一些如日学教材外并没有很大的举措，但它的成立便利了日本对东北教会的控制，也为东北教会的进一步合一打下了基础。^①

太平洋战争爆发后，山下永幸回国，石川四郎接替了他的职位。石川毕业于日本陆军大学，与日本关东军司令梅津美治郎是同学，石川的出身就决定了他与政界的密切联系。1941年12月17日，石川邀请满洲基督教联合会会长、东北人总会干事胡成国召开东北大会，改原来的“教务会”为“临时措置委员会”。会上推举石川为会长，全权代表东北大会向伪满政府联络办理一切事宜。12月31日，石川与关押在汇丰大楼中的英传教士邱树基和方德立订立合同，将教会所有房地产和部分资金移交给“临时措置委员会”。^②

1942年3月27日石川四郎在长春西五马路教会组建“满洲基督教会本部”，将东北基督教19个教派（基督复临安息日会除外）合并在一起，划分8个教区，本部设在长春。该部实行组织、信仰、指挥、思想、行动五个统一，^③对教会所属事业如医院、学校、圣经会、男女青年会、神学院等严加控制。“满洲基督教会本部”的建立是日伪政府实现对东北教会全面控制的一个标志。日本统治者通过日本教会势力，成功地将东北基督教在组织、思想和行动方面进行了改组和改造，此后整个东北基督教被完全纳入到日伪所预想的轨道中来。石川四郎是日本国策忠实的宣传者和执行者。1942年2月，石川发布通告，指令东北教会为圣战、为“大东亚共荣圈”服务。为把持教育权，石川兼任神学院院长。1944年2月，经伪文教部发令命名，组建满洲基督教财团法人，石川四郎拥有绝对权力。1945年4月，石川召开教区长会议，抛出国民教化挺身运动、增产报国运动、储蓄报国运动、必胜防空体制确立运动、国民道义确立运动等所谓的“教化五人运动”，^④至此东北基督教会被迫成为日伪利用的工具。

东北教会中社会性最强的一个派别基督教青年会，在伪满时期同样面临着被迫改组的命运。“九一八”事变前东北的青年会分为两个互不统属的系统，一支是力量较大的华人组织，另一支是日本侨民基督徒中的青年会。东北沦陷后中国人这支青年会处境艰难，其中一项困难就是“四处监视和忠于自己国家的日本青年会造成了各种麻烦。”^⑤日本青年会信徒极力策划东北青年会与中国内地的青年总会脱离，他们收买了“一个极爱钱、现在在满洲国政府里与那些日本

① 前文已经对联合会组织信徒到日本访问学习的史实有所叙述，在此不再详述。见第四章第二节。

② 孙鹏鑫：《日本帝国主义在伪满怎样利用基督教为其侵略政策服务》，《辽宁文史资料》第7辑，第116页。

③ 同上，第117页。五个统一具体内容为：（1）组织统一，将原西方诸多教派合成单一的、日本化的“满洲基督教会”。（2）指挥统一，将各宗派的发号施令权集中于该部。（3）信仰统一，将前各宗派的教义、仪式、规约都改为“日本长老宗式”的“日本化基督教”模式。（4）思想统一，将基督教各宗派的思想统一纳入到“天照大神”思想之内。（5）行动统一，对于日本的政策如“献纳”、“报国演讲”等应在行动上统一。

④ 同上，第120页。“教化五大运动”的具体内容为：（1）国民教化挺身运动。宣扬“注意‘国民思想爱之善导强化’、‘对建国精神之明确‘国体观念之昂扬’、‘日满协和一德一心之本意’、‘得休民族协和精神之彻底’、‘大东亚共同宣扬之彻底了解与实践’”。（2）增产报国运动。开拓农业，实现粮食蔬菜增产，种植蓖麻等，以供“圣战”需要。（3）储蓄报国运动。以储蓄为名，搜刮民脂民膏，弥补日本战时经济危机。（4）必胜防空体制确立运动。1942年12月理监会上石川四郎倡议基督徒捐献飞机献金14000元，催促必须尽早如数完成。（5）国民道义确立运动。强制推行“国民礼仪”，以示对天皇和康德的爱戴，加强对日亲善。

⑤ [美]邢军著，赵晓阳译：《革命之火的洗礼：美国社会福音和中国基督教青年会，1919~1937年》，第138页。



基督徒合作的前中国青年会干事”，此人公开宣称东北青年会应该与上海总会脱离，在“满洲国”建立全国协会。认识到事态的严重性后，青年会全国协会的吴耀宗和鲍乃德于1931年10月访问了东北，被迫采取妥协措施，成立“中国基督教青年会全国协会东北顾问委员会”，用顾问委员会来代替全国总会的领导，但也希望借此避免东北青年会的独立。这样的妥协只能奏效一时，很快新的麻烦又出现了。一个月后，日本青年会全国协会前总干事丹羽清次成为伪满官员，他和其他东北的日本基督徒公开要求日本基督徒帮助中国基督徒：“这些中国基督徒虽然处于极大的悲痛中，但将来会幸福，只要他们认识到这样一个事实，他们现在是一个新国家的公民。”^①1933年11月11日，就在中国青年会全国总干事梁小初和鲍乃德赴日本交涉东北青年会问题的时候，东北青年会宣布决定断绝与青年会全国协会的关系，成立“满洲青年会联合会”。沈阳基督教青年会总干事丹麦人华茂山未表示任何异议。虽然1936年时梁小初等人又与日本青年会进行了交涉，但无果而终。^②

东北基督教青年会的改组实际上是政治性的，正如日本青年会在回应中国青年会的批评的时候说：“如果当局知道青年会是反对日本在满洲的政策，日本青年会全国协会的困难位置就暴露在危险中。”^③这虽然可以看成是日本方面的托词，但也不乏中肯之处。日本基督徒固然在内心中有维护自己国家利益的一面，但其受到军国主义的控制和强迫也是不争的事实。青年会的这种遭遇在伪满时期并不是特例，而是具有一定的普遍性，在日伪政府强迫东北各教会更名的时候已经割断了它们与中国内地教会的联系。有时东北教会为了自身的生存，也不敢冒险与内地教会联系，如1937年7月中华基督教会全国总会在青岛召开代表会议，东北大会“未敢派员参加。”^④

日本教会控制东北教会还有另外一种比较特殊的形式，那就是拉拢部分东北信徒新创中日联合教派。这种教派与满洲基督教会不同，因为它并不能算是日本教派；它与满洲基督教联合会不同，因为并不是一个松散的联盟。最有代表性的就是1935年成立的“奉天日满耶稣基督教会”。该会为中日信徒合办，两年间已有信徒280人，望教者一百余人。这个教派的性质在其要义的第2~5条中赤裸裸地彰显出来：“（1）……（2）本会每晚祈祷会，必须为日满两国君王臣民祈祷，求神使两国昌盛，更彼此协和亲善，造成人民之幸福。（3）本会每聚会讲道时间，由日本牧师、满洲布道员等时常讲解日满两国人民系同种同文，本着《圣经·旧约》创世纪九章和十一章所载，系一祖而生，乃是闪的后裔，务使信徒深明日满不可分之真义。（4）本会系自立自养性质，自创立以来，皆由日本信徒满洲信徒捐助，造成信徒整个属灵的家乡，概不依赖别国来款帮助。（5）本会既系日满耶稣基督教会，发起于满洲国，自然直接遵守政府之监督

① 同上，第140页。

② 同上，第141页。

③ 同上，第142页。

④ 李廷魁：《东北大会报告书》，《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》，第110页。



指导，以资福音传开使人民内心改善，宗于日满一致的精神进展。(6)……”^①从这些要义中，我们看到的完全是所谓的“日满亲善”、“同文同种”，其宗教性质几乎完全被其浓重的政治色彩所淹没。

日本教会人士配合日伪政府控制东北基督教，其动机是很复杂的。前文已述，上述日本教会与日本政界大都有密切的联系，部分参与其事的日本信徒甚至还有政治背景。从其言行来看，他们具有配合日本侵略和所谓“大东亚共荣圈”建设的基本思维是确定无疑的。日本基督徒首先也是日本的国民，在多数日本国民为军国主义思想所欺骗而掀起民族主义狂潮的时候，他们有这样的思想亦不足为奇。战争期间日本基督教界的主流对日本侵略扩张政策是支持的，在“九一八”事变和卢沟桥事变前后，日本基督教界都曾发表支持日本政府的宣言，并在实际行动上对侵略活动大力协助。

另一方面，作为基督徒，日本教会中很多人是抱着良好的、帮助中国人民的愿望去行事的，他们在军国主义的迷惑下，认为自己从事的是正义的事业，却不自觉地为日本政府利用，成为侵略者的帮凶。如伪满协和会的理论家、日本长老会长老武藤富男，坚持认为并不断宣传“满洲国”就是协和思想的集中体现，是一种信仰、一种精神、一种道德符号，但军队却嘲弄性地把这当成一种麻醉人民的手段。^②因此很多日本基督徒是可悲的，直到战后相当长一段时间他们才真正认识到战时所犯的错误。日本基督徒中也有一些人并不赞同日本政府的所作所为，如辽阳文德中学的吉田悦男牧师就因不拜神社、反对战争而遭到逮捕。^③在日本也颇有一些知名的基督徒因为反对日本的侵略政策而遭到迫害。^④因此即便是日本教会内部的政治态度，也应该具体问题具体分析，不能为表面现象所迷惑。

(三) 新体系下看东北教会的得失

伪满时期东北基督教新体系的建立，大大降低了教会的自由度，在日伪政权的操控下，各个教会走向衰落乃至崩溃的边缘。据说日伪政府已经下决心在1945年8月15日将全部的东北基督教领袖逮捕，对东北教会实施毁灭性的打击。^⑤但他们万万没有想到的是，他们害人不成，这一天反成为日本帝国主义覆灭的日子，实在是历史的一种嘲讽。显然新体系对东北教会的危害是巨大的，也是主要的；但是万事有弊也有利，它在客观上对基督教会也产程了刺激和激发作用，使此前传教士难以实现的目标被动地实现了。具体可表现在教会自养和教会合一两个方面。

① 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，第195页。

② Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867-1950*, p.141.

③ 柳兆卿：《辽阳基督教文德中学校史》，《辽阳文史资料》第1辑，第82页。

④ 日本同志社大学已将战争期间日本特别高等警察机构对日本基督教界的监控档案汇编成三册出版，其中我们可以看到大量日本基督徒因反战而遭到弹压的记录。参见同志社大学人文科学研究所、キリスト教社会問題研究会：《戦時下のキリスト教運動：特高資料による：昭和十一年~昭和十九年》(1)(2)(3)，東京：新教出版社1972年。

⑤ 李廷魁：《东北大会报告书》，《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》，第62页。



白养问题是基督教本色化运动的一个重要方面，甚至可以说是本色化的基础。我们知道，在沦陷前东北教会的白养运动就已经得到了很好的开展，但距离完全白养的目标还有很大的差距。如法库教会 1935 年信徒急剧增长，达到了 45 年来的最高纪录，但资金却增长缓慢。传教士将这归结为“外国的钱来得太容易”的结果。1934 年传教士麦考兰曼（Kenneth Macleanman）在东北考察期间就曾指出：“过去国外资金来得太容易和对中国人白养训练的失败对中国教会构成了严重的危害”。倪斐德对此补充道：“面对这样一个能力出众的观察者的指控，我们传教士很少是无辜的。也许这位苏格兰朋友并不是指的他同胞的长老会，但是如果他指出的正确的话，我们对一个事实不能不感到惭愧。1933 年我们领域中的 18033 名成年基督徒平均捐款每人只有 3.45 元，或者 4 先令 7 便士。同样，‘外国钱来得太容易’是一个钓竿上的鱼钩。”^①不过，总体上看中国信徒的捐款数还是呈上升趋势，这一方面是因为中国信徒总数增加了，另一方面也是因为日伪的监控下西方来款有所减少。东北大会的经济状况见下表：

表 4-7 东北大会经济状况统计

年限	信徒捐款（元）	平均每人捐（元）
1932	49997.08	3.45
1933	50192.70	3.25
1934	62200.30	3.45
1935	70321.46	2.06
1936	78688.67	4.00
1937	—	—
1938	76963.73	3.46
1939	93694.43	4.00
1940	120000.46	—
1941	171608.53	—

资料来源：李廷魁：《东北大会报告书》，《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》，第 63 页。

从表中我们可以看到 1938 年以后中国信徒捐款数量激增，这与西方来款的减缩有着直接的关系。太平洋战争以后东北教会与西方差会联系中断，全部资金均须自理，时势迫使东北教会不得不走上完全白养的道路。就整个东北教会的经济情况来看，1938 年西方差会补助款共计 361085.40 元，教会信徒捐款共计 142775.69 元；1942 年西差会补助款中止，教会信徒捐款激增到 518914.25 元，是 1938 年信徒捐款的 3.6 倍，其数额超过了 1938 年中西款的总和。而此时耗资较多的学校大都被迫关闭，因此教会尚能够保证正常运转。^②当然，随着政局的变化东北教

① F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.139.

② 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第 28 页。



会经济也日益危殆，这就是另外一回事了。战争期间东北教会的这种自养精神也延续到东北光复以后，对其日后的发展起到一定的积极作用。

教会合一问题也是二十世纪一二十年代中国教会极力提倡的问题，部分教派在合一运动中走在了前列，如中华基督教会就是合一教会的一个典范，信徒数一度达到全国信徒总数的四分之一。^①当然，由于新教宗派众多，不同派别在组织和礼仪方面存在一定的差异，想要达到完全合一是不可能的。但是相互间的合作还是可能的，不同教派之间可以联合开办教会事业，共同开展教会活动等，东北爱、苏长老会与丹麦信义会的合作就很具代表性。但是随着东北教派的增多，原来和睦相处的气氛也有所改变，不同派别在争夺传教区和信徒方面常常发生矛盾。比如基督徒聚会处，亦即人们常说的“小群”在三十年代十分活跃，吸引了长老会中很多热心的信徒，引起长老会传教士的强烈不满。^②恰如传道人李廷魁指出的：“过去虽曾因一时各宗派重复林立，而发生相当严重的摩擦，不免带有侵略色彩，但都因走极端，不肯相容所致，无法论断是非，而且新兴的宗派都是朝气蓬勃，不免带有侵略色彩，然而日子久了也就自能和平了。”^③不过东北教会间的矛盾却并非靠时间自然解决的，而是借助了被迫合一的力量：“在教会被迫合一之期间，统一了教会的行政组织，指定了信仰仪式之规模，实行了人事之交流政策，采取了超越宗派的一视同仁精神。彼此常常接触，于不知不觉中，解开了许多误会，增加了若干互谅心理。因之产生了一种基本的融合态度。”^④这时包括“小群”在内都融合在合一教会中，对东北教会的总体发展是有利的。这种合一精神被东北教会所接受和认可，在东北光复以后他们仍为保持合一教会而不断努力。当然随之而来的是东北政局翻天覆地的变化，解放战争接踵而至，东北教会开始走向一个新的时代。

本章小结

东北沦陷时期对东北基督教而言是一个特殊的时期。从中日两国的大背景来看，两国基督教界对于是否武力参战都有支持和反对两种意见，随着形势的发展两国教会的主流都倒向了支持战争的一边。当然两者间存在正义和非正义的差别：中国教会是在民族危亡时刻，在全国舆论影响下的自动的整体的转向，其行为具有正义性；而日本教会态度的转变除了教会人士自身因素外，日本日益紧缩的宗教政策也起到了关键性的作用，其行为配合了侵略，是非正义的。两国基督教界的政治态度影响了中国东北的政教关系：中国教会转向抗日，增加了日本政府对基督教的恶感，成为东北基督教政策逐渐紧缩的原因之一；日本教会支持侵略，在关东军的支

① 参见本文第三章第二节。

② F. W. S. O'Neill, "The Church of Christ in Manchuria", *The China Mission Year Book*, 1936-37, p.140.

③ 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，第30页。

④ 同上，第30页。



持下逐渐控制了整个东北教会，对日本的侵略活动进行了有力的配合。日本国内的基督教政策也延伸到中国东北，促使伪满基督教政策从相对宽松转向全面紧缩，进而开始了全方位的打击和控制。

日伪政权对东北教会的迫害首先表现在监控和逮捕上。伪警宪机构对教会的监视与控制贯穿于整个伪满时期，其力度不断加大。伪警宪对教会人士的逮捕行为也从未间断，而以 1935 年和 1941 年的两次逮捕规模最大，尤其是后者，新教传教士尽遭逮捕并被遣返，基督教事业儿遭灭顶之灾，信徒数量急剧下降。日伪还强制要求教会学校学生参拜神社，最终导致东北基督教教育的终结。与此同时，在日本军政势力的支持下，日本教会势力乘机打入新教系统内部，通过教派联合和组织改造实现了对东北教会的控制，有力地配合了日本的侵略扩张政策。在严密的控制和打压面前，西方传教士尽可能保持低调忍让的态度，注重与日本人保持友好关系，讲究策略地与伪政府周旋，只有在涉及到原则问题时才进行有限度的抗争，即便如此也未能遏止教会的衰落。在伪满初期昙花一现的繁荣后，东北教会逐渐走向萧条。东北新教的遭遇显示出国际政治力量博弈对基督教产生的深刻影响，在高压集权统治面前，基督教会显得脆弱无力。



结语

基督新教自 1867 年传入中国东北至 1945 年，整整走过了 78 个年头。在这 78 年里，东北教会历经晚清、俄日、军阀、伪满等多个政权的统治，历经甲午中日战争、义和团运动、日俄战争、日本侵夺东北战争等多次战争的纷扰，深切体验到兵匪势力、混乱政局和高压政治带来的种种苦楚和煎熬，亦在政治夹缝中获得了发展机遇并努力营求新的发展空间。综观基督新教在近代中国东北传教运动的兴衰，我们有充分的理由认为政治在其中起到了至关重要的作用。

一、近代中国东北政治与基督教会

（一）政治影响教会的两种形式

笔者认为，政治对基督教会的影响，具体可表现为直接影响和间接影响两个方面。所谓直接影响，指的是国家的宗教政策和宗教法令，通过国家机器直接作用在教会身上；或者是国家针对其他组织机构及个人的行政举措，同时也指向了基督教会。所谓间接影响，即国家并非针对教会的政治行为、政治变动、政权更迭等因素，却在事实上对教会产生影响；同时这些因素也极大地影响了当地社会，给当地社会带来一种影响的“果”，而这种“果”又影响了基督教的发展，成为教会兴衰的一种“因”。这两种政治影响在近代中国东北基督教会中均有淋漓尽致的表现，在此试概括论述之。

政治对教会的直接影响并不难理解，统治阶级对的基督教的好恶，往往会对其政权下教会的兴衰成败起着决定性的作用，这是一个十分浅显的道理。在鸦片战争以前，清政府对基督教一直持憎恶和排斥态度，这样使得传教士很难进入中华大地。鸦片战争打开中国大门之后，清政府被迫允许传教士进入中国，但暗中的阻挠和掣肘是极其平常的事情，全国各地官僚和士绅幕后支持的反教事件时有发生。随着列强对华侵略的加深，基督教在中国各地日益蔓延，清政府的基督教政策也不得不愈加宽容。不管其内心如何，至少要在表面上对传教加以保护，这对基督教的发展显然是有利的，因此在十九世纪后期基督教在中国有了很大的发展，东北地区的基督教势力也是在这个时期兴起的。东北教会在早期遭遇到各方面的抵制，显然是晚清统治阶级一贯持有的厌教思维造成的，但教会总是能够得到官方主流方面的保护，这是其得以生存发展的重要条件。此后清末东北官员、俄日势力、军阀政权等多数都对教会态度友好，这就进一步推动了基督教的发展。东北沦陷以后，日伪的基督教政策由宽松逐步转向紧缩，基督教会则在昙花一现的繁荣后滑向低谷。

当然以上分析的只是直接影响中最直接的一种情形，事实上国家的很多举措并非是仅仅针对基督教的，而是包括基督教在内的多个组织或群体。比如晚清时期清政府对基督教的拒斥，实际并非仅仅是拒斥基督教本身，而是要拒斥所有外来的新事物；清政府要拒斥的也并非仅仅



是传教士，实质是要拒斥所有的外国人。基督教被视为一种洋教，其重点在于“洋”，而并非“教”，即它首先关注的是它的政治性，然后看的才是其宗教性。一旦认定其政治性有问题，那么其宗教性一定会被视为不够纯粹，认为其别有用心，谣言也随之而起。这一点在伪满时期也是适用的，当时日伪政权对教会的监控和打击，首先考虑的并非基督教的宗教本质，而是传教士与其所属国的关系，无论沦陷初期对教会的宽松还是其后的紧缩，都是从政治性的角度考虑问题的。而日伪政权所要控制的也并非基督教会本身，而是要控制整个东北社会，教会也是整个社会控制的一环，恰恰又因为其与外国的关系而成为特殊的一环，受到日伪政权格外的关注。从史实中我们可以看到，1938年日伪颁布的宗教法令《取缔规则》并非仅仅针对基督教，而是适用于除特定宗派外的东北所有的宗教，只是由于基督教的特质使其受到的负面影响更大一些；日伪尊孔祭孔、参拜神社的命令也不只是要求教会本身的，而是对整个伪满社会都有这样的要求，只是因为基督教反对偶像崇拜，这个问题才凸现出来，导致教会教育的终结；日伪对东北社会的监控迫害也具有普遍性，并非东北教会所独有，只是因上述原因，基督教比其它宗教受到的对待更为严苛。

就政治对教会的间接影响而言，我们大致可以认为这是一种不虞的结果，而非来自于统治者的主观动机。这种影响对教会发展既有积极的一面，也有消极的一面，可谓喜忧参半。它同样有两种情形，其一是国家并非针对教会的政治行为、政治变动、政权更迭等因素对教会的影响。比如辽阳教案的发生并非当地社会要打击基督教，而是甲午中日战争引起的士兵的排外情绪酿就的，他们将英国人与日本人视为一体，盲目地加以打击。再如近代中国东北发生多次政权更迭，每次更迭都会带来新统治者新的宗教政策，教会也不得不调整自身进行应对。而每次政治变动带来的社会动荡，同样会摧毁教会建筑、拆散信徒组织、打乱传教进程、干扰教会事业等等，一次次使教会前进的脚步放缓。当然政治变动也并非没有好处，有时也会给教会带来利益，如义和团运动后占领东北的俄国人对教会的政策日益紧缩，很快日本人取而代之，对教会表现友好。而张作霖军阀政权执政后在东北实行割据，在客观上也阻止了二十世纪二十年代遍及全国的非基督教运动向东北的蔓延，为东北教会的发展提供了良机。还有一点应该注意的是，有时候这种间接影响并非仅仅来自当地政权，而且也来自国际社会。第一次世界大战的爆发直接影响了英国本土基督教差会，自然也就间接地影响到中国东北教会，东北教会因人力和资金的消减而发展延缓。东北沦陷以后欧美列强与日本关系的好坏也作用到东北教会身上，这在前文多有讨论，兹不详述。

政治对教会间接影响的另一种情形是政治先影响社会，社会再影响教会。这样的例子也是举不胜举的。近代东北的多次政治变动和统治者内战的参与，往往导致经济发展受阻，民众生活水平下降，这样必然会使教会的自养运动出现问题。政治不稳也带来大量的兵匪势力，使东北土匪成为近代中国土匪中势力较大的群体，这无疑也给教会带来沉重的打击。这种打击不仅在于对教会人士生命财产的威胁，更在于土匪带来的民生凋敝、秩序失范给教会带来的不利条



件。不过动荡的社会同样给教会带来了发展机遇，如战乱后人量灾民出现，教会通过灾荒救济赢得了民心；生活的疾苦也会强化民众对心理安慰的需求，使得大批人倾向基督教，1932年东北基督教第二次复兴运动的一个重要的原因即源于此。近代东北大批的关内移民，从某种意义上讲也可看成是中国政治因素的结果，这些移民对东北基督教的传播有这不可估量的价值。而日本和韩国的东北移民则带有更强烈的政治性，正是通过他们日韩基督教才人举进入东北，日本教会势力最终还占据了主导地位，在其直接参与下东北基督教体系被政治性重组。

（二）影响各方态度的多种因素

诸多鲜活的史实见证了政治对近代东北基督教会的影响，那么究竟是什么决定了统治阶级的宗教态度和宗教政策呢？我想其统治利益和安全应该是最基本的因素。看似东北局部的政教问题，实际上却是国际政治关系的缩影。作为一种西方宗教的基督教与列强联系紧密，其中的传教士不能不让统治者刮目相看。当国际关系缓和友好时，他们被视为国家间的特使，教会也受到优待；当国际关系紧张和恶化时，他们显然就有了间谍和侵略先锋的怀疑，教会自然也就成了弃儿，而且是带有犯罪嫌疑的弃儿，要严加管束。因此，无论晚清政府、军阀政府还是俄日势力，对东北教会的礼让和友好很大程度上是源于对传教士所属国的顾忌，对其进行控制和打击大抵也源于此，是可谓成亦由之，败亦由之。当然，教会人士自身的态度和策略也非常重要，如果传教士善于联络统治阶级，与部分高官保持良好的私交，同时用慈善医疗等恩惠手段赢得社会各界的好感，那么统治者的政治态度也会有所缓和。这一点也很重要，虽然它并非决定性的因素。

传教士的政治态度的决定因素则相对复杂一些。吴义雄教授在其著作中，曾将早期在华南沿海传教士的政治言行归结为“在宗教与世俗之间”，即传教士是宗教神职身份和世俗国民身份的综合体，这就决定了其做事的时候会综合考虑两种身份，受两种观念的共同影响。^①这种看法非常有道理，在近代东北基督教会中也是适用的，但其概括似乎过于简略，很多具体问题还应该具体分析。

首先，传教利益是传教士作出政治言行的基本考虑。早期东北传教士在对待民教矛盾及与官府打交道的时候，尽可能保持低调谦恭的态度。哪怕可以利用其本国政治力量得到庇护时，他们也尽可能不去利用，而是努力用和解的方式解决问题。这完全是出于传教利益的考虑，当时东北新教传教士的共识是，如果用政治手段推动传教，那么传教效果会适得其反。东北苏格兰长老会传教士罗约翰，曾为英国侵华时签订的不平等条约而遗憾，因为其中的保教条款增加了东北民众对基督教的恶感，罗甚至要努力清除之。但他却没有去思考，他本人之所以能够站在中国东北的土地上宣扬上帝的福音，其铺路石恰恰是英国的侵略战争。他在考虑传教利益的时候顾及了一个层面，却舍弃了另一个层面，这种悖论实在是一种有趣的事实。进入二十世纪

^① 吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广州：广东教育出版社2000年，第516-524页。



后我们在东北教会中也会看到同样的现象，如传教士并不去谴责日俄在中国东北进行的战争，而是与日俄双方军事当局都保持密切关系；军阀张作霖搜刮民脂、参加内战、多行不义，传教士却与张多有往来，对张本人及其军队提供很多医疗协助，同时对张作霖给予很高的评价；伪满时期，传教士虽然与日伪政府没有过密的往来，但也很少有谴责和对抗，基本是服从其法令的。这些事实表明，传教士总是尽可能保持中立的态度，尽可能地不去涉及政治问题，其主要考虑就是保证教会的生存和发展。

其次，所属国利益对传教士产生了很大影响。在重大政治问题上，传教士经常是站在其所属国国家主义的立场上。如在镇压义和团运动时，东北传教士完全站在列强的立场上，他们非但不谴责侵略军的暴行，反而人力支持列强对中国的行动，个别传教士甚至做了俄国军队的侵略向导。固然其中有维护教会权益不受侵害的考虑，但在侵略这一问题上，在本质上与列强并无不同。再如五卅运动的浪潮波及东北时，在东北教会内部也掀起了波澜，尤其是在教会学校中反英呼声很高。东北教会以英国教会系统为主，传教士自然对学生的态度感到不满，他们竭力为英国辩解的同时也对掀起运动的学生予以处罚。在两次世界大战爆发前后，东北传教士也遵循了国家立场。一战时东北传教士纷纷回国参战，导致东北教会人力严重不足；二战期间太平洋战争爆发以前，很多东北传教士就已经陆续回国，这使他们免去了集中营关押之苦。在伪满的日本传教士更是积极地维护日本利益，为日本的侵略国策尽心尽力，他们中的绝大多数已经将日本利益和传教利益融合在了一起。

再次，传教士的善良本性和正义感也是不可忽视的力量。虽然我们一再强调各种现实利益，但是多数传教士本性中善良的一面也对其政治态度有着一定的影响。一个真正的基督徒，在基督教教义中善的因素的长期教化中，往往对正义和善良充满渴望，希望人与人之间有更多的爱和友善。这在“九一八”事变后，中、日、西基督教界的言行中有着极好的体现，无论哪一方的言论，“和平”一词都是出现频率最高的词汇。1932年李顿调查团到东北调查时，很多西方传教士都积极地提供日本侵略东北的证据，在道义上支持了中国人民，这也成为1935年日方对东北教会进行打击的重要原因。而日本传教士很多也是抱着善良的日的来到东北的，他们只是日本军国主义宣传的牺牲品，客观上起到了配合侵略的作用。不过他们反对毒品、救济灾荒等行为也不能一概以虚伪和配合侵略而视之，其主观目的也有善的一面。除战争问题外，西方传教士在医疗、慈善、教育等方面对东北社会也做了很多贡献，这并不能以传教利益说明一切，以司督阁为代表的一批传教士确实以东北人民的利益为出发点，贡献出自己全部的光和热，有些传教士甚至在救火中失去了生命，他们是永远值得中国人民怀念和景仰的。教会内部也不乏一些有识之士，并不是一味维护西方利益，如在中国政府要求收回教育主权问题上，东北传教士就表现出前所未有的开明，对中国的民族主义运动寄予了很大的同情。

（三）政教双方相互博弈的结果

为了便于分析，我们姑且将东北教会与统治阶级之间的关系视为一种博弈，虽然这种博弈



关系未必十分典型。如果它可以被称为博弈的话,那么我们会发现政权力量总是在逐步加强,教会力量却时时在减弱,博弈双方的力量向着不对等的方向发展。

晚清时期东北传教士在享有普通中国百姓不具备的政治特权,他们可以很容易地与官府打交道,而且人都会受到官员彬彬有礼的接待。一旦有民教冲突发生,往往会惊动东北地方的最高长官,传教士有权与最高长官坐在同一个谈判桌上。地方官人都会尽力将问题处理好,而且很多时候偏袒教会的成分更多一些。地方官之所以如此小心谨慎,完全是因为顾及到传教士幕后列强的政治力量,这种力量使传教士具备了与中国官员讨价还价的资本。一旦问题难以通过协商解决,传教士所属国的领事乃至公使就会出面交涉,给地方官员造成很大的压力。如果事情闹到清政府那里,地方官的前程就可能受到影响,于是多数官员都选择了明哲保身、委曲求全的处理办法。这样教会与地方官尚可以一搏,也有取得胜算的机会。不过东北新教传教士目光并不狭隘,他们多数时候还是保持低调,出现纠纷时多能够自我反省,约束会众。他们对待官方的确比较少有骄横跋扈的行为,一般都比较恭敬有礼,且愿意用医疗技术服务于官府士绅,因此官方对东北教会的态度也比较好,义和团运动中东北新教传教士无一伤亡,与官方的通风报信和暗中保护是分不开的。

时至民国乃至军阀时代,东北政权皆视基督教为西方进步力量,几乎没有什么打击和控制措施,多数时候给予的支持更多一些。如果一定要说政府制定了什么有关教会方面的政策的话,那就当属要求教会学校立案之事了。但对此事东北教会方面也未提出任何异议,正如前述东北传教士实际上对中国收回教育主权是支持的。由此双方在这个时期极少有矛盾冲突,民教冲突也甚为罕见,这样和谐的关系自然很难出现博弈状态。

到了伪满时期形势骤然改变,东北基督教会进入一种受监控受迫害的状态。在这种特殊的政治气候下,无论东北新教的哪个教派都不可避免地会受到高压政治的影响,感受到与日伪政权之间的张力,即便是处于强势地位的日本教会亦难以摆脱幕后政权的操纵和控制。在严密的控制和打压面前,西方传教士总是尽可能保持低调忍让的态度,注重与日本人保持友好关系,讲究策略地与伪政府周旋,只有在涉及到原则问题时才进行有限度的抗争,即便如此仍无法摆脱国际间政治对抗给基督教会带来的毁灭性的命运。西方传教士曾经历了近代东北多次政治动荡和社会变迁,积累了足够多的政治智慧和应对经验,然而在沦陷时期即便是不问政治、小心翼翼地甘心顺从也难以保障教会自身的生存和发展。这恰恰说明了在强大的政治高压下,基督教会与国家政权的博弈是不对等的,或者说根本不存在真正的博弈,一旦国家政权下决心对教会实行打击,基督教人都难逃毁灭性的命运。

二、政治视野下的多重关联与比照

(一) 东北教会与国际基督教

近代以来,基督教作为一种开放的普世性宗教在全球建立起庞大的传教网络,可以说世界



上绝大多数地区都有其触角的延伸。这就决定了世界上任何一个地区基督教的传播都不可能是孤立的事件，它必然与外界有着这样那样的联系，近代在中国东北地区传播发展的基督新教亦是如此。

东北新教各派中传入最早、势力最大的教派长老宗，该宗在中国许多地区都有分会，是近代中国最主要的宗派之一。在东北的这一支为英国教会系统的长老会，它与英国母会及中国内地差会有着密切的联系。由于它隶属于当时世界最强的国家英国，故在东北传教的时候获得了很多政治上的便利，苏格兰长老会传教士罗约翰和马钦泰最初在沈阳传教的时候，官方甚至专门派兵进行保护。在多次民教冲突中，英国驻营口领事以及驻北京公使都曾出面干预，保证了它的顺利传播。东北长老会的资金主要也来自于英国，这也是教会得以顺利发展的基本保证。可以说如果没有这样一些支持，东北教会的发展不可想像的。当然，有一利也有一弊，遇到五卅运动这样的反英浪潮时英国教会总是首当其冲。伪满初期日伪对教会态度友好固然与传教士的国籍背景有关，但后来传教士受到迫害打击也是英美与日本交恶的结果。在中国东北传播的其它西方宗派也是如此，它们都与自己的母国差会有着密切的联系，从母国获得支持，受到母国政治力量的保护，但也都因为国际政治关系在战争时期出现种种危机。

这里值得一提的是日本和韩国的基督教。前文我们已经讲过，在早期中国东北基督教与日韩基督教就有过一些关联。如罗约翰曾为几名早期韩国信徒施洗，并翻译了最早的韩文《圣经》，对韩国基督教贡献很大；而1908年的东北基督教奋兴运动的先导则出现在韩国，是韩国经验的照搬。东北教会与日本教会在早期也有往来，东北早期的传教士万特后来就辗转到了日本传教。不过早期双方基督教都是并列平行发展的，更密切的交往并不多。二十世纪初，随着中国东北的日韩侨民的增多，日韩基督教也渐渐传入东北，在发展的过程中渐渐将传教范围扩大到中国人，这时东北的西方教派和日韩教派才开始有了面对面的接触。然而，日本在东北的势力不断增强，最终吞占了东北，在信徒数量上处于弱勢的日本教会也开始谋求主导地位。1910年日本吞并韩国以后，韩国基督教基本上为日本教会所控制，而中国台湾的基督教在更早以前就在日本的监管之下。日本政界也希望中国东北能够照搬韩国和台湾的模式，于是控制镇压、宗教法案、神社参拜等从日本移植到韩国台湾，又照搬到中国东北。东北新教也在日本教会的主持下进行改组和重构，最后形成以日本人为主导的合一教会。

从上述的过程中我们可以看到，近代中国东北教会势力的消长，与其背后国际政治势力在该地的消长有着相当的关系。各国传教士无论持有多么单纯的、仅只传播基督教真理的美好意愿，也不可能解除绑定在基督教身上的无形的政治元素。

（二）东北教会与关内基督教

从整个中国的范围来看，近代东北基督教又是全国基督教体系的一个组成部分。由于文化和地理相近的东三省历来被视为一个名曰“满洲”的地理单位，故东北基督教也被基督教界视为一个整体，与其它以省为单位的基督教系统相并列。东北基督教因为东北地区特殊的政治和



人文环境而独具特色。

我们知道广东、福建、浙江等东南沿海地区是基督教传入较早的地区，教会势力也相对中国其它地区强大。但这些地区的传教士必须要应对与中国宗族乡绅势力对基督教的挑战，因为基督教文化与祭祖、拜神、缠足等传统习俗发生了严重的冲突，同时教会势力的增长有意无意地侵害了宗族的利益，引起当地社会的强烈反对。如何应对这些挑战以保证基督教的顺畅发展是传教士必须要面对的课题。^①与之类似，在儒家文化相对强势的中原华北地区，基督教受到士绅文人的强烈抵制，也曾有过举步维艰的艰难岁月。西南和西北地区展现的则是另一番景象，在那里传教士遇到的是各不相同的少数民族文化，在这些少数民族地区传教士既感受到遭到抗拒的沮丧，也感受过取得成功的喜悦。^②

中国东北地区则与这些地区完全不同，这里是一个以移民为主体的社会，大批移民在来到东北以后其原有的宗族体系被彻底打破，形成一种相对松散的社会联合体。这些移民受到东北原有居民粗犷豪放的民风的影响，结合自身原有的文化特点，形成一种独特的移民文化。这种文化包容性和开放性都很强，这就为基督教在东北的传播发展创造了条件。近代东北地区民教冲突的起因大多是因为利益或者政治方面，很少是因为文化冲突的，这与东南沿海形成了鲜明的对比。大批移民的到来也给教会带来更多的传教机会，这些背井离乡到东北谋生的移民往往也有宗教信仰的精神需求，这样就更有利于基督教的传播。而且东北地区民众的信仰十分庞杂，并不像东南沿海有整套的民间神灵系统和仪式，东北民众的功利性和随意性更强，他们信仰基督教并不是一件很难的事情。当然，由于东北地区如地广人稀、气候恶劣，基督教传入的时间较晚，宗派力量也有限，相对内地很多省份基督教会的势力还处于弱势。

虽然文化因素对东北教会的发展的影响较小，但政治因素却扮演了较重要的角色。中国内地的其它地区也同样也经历了多次政治动荡，同样也受到政治的强烈干扰，却与东北略有不同。东北地区自古以来就是一个相对独立的政治单元，尤其是进入二十世纪以后，从军阀政府到伪满政权，基本是一个封闭的政治实体，东北教会要面对的是一种与内地不同的政治环境。在这里有不同政治势力的长期争夺，也有伪满这样的政权的高压统治，基督教会既不能逃脱也无处逃避。尤其是伪满时期关内外基督教会的处境和应对出现很大差异。在东北沦陷前关内外教会联系紧密，内地教会系统的人才物力不断输入东北；东北教会在组织上也与内地相一致，关东大会就是中华基督教会下属的一个分支。但是东北沦陷后，东北教会被迫中断了与内地教会的

① 参见陈文平、李少明著：《基督教与福建民间社会》，厦门：厦门大学出版社1990年。

② 基督教在西南少数民族中的传播是日前学术界关注的热点，代表性的著作有秦和平：《基督宗教在西南民族地区的传播史》，成都：四川民族出版社2003年；韩军学：《基督教与云南少数民族》，昆明：云南人民出版社2000年；张坦：《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川滇苗族社会》，昆明：云南教育出版社1992年；钱宁主编：《基督教与少数民族社会文化变迁》，昆明：云南大学出版社1998年；伍昆明：《早期传教士进藏活动史》，北京：中国藏学出版社1992年；邢福增、杨学政：《云南基督教传播及现状调查》，香港：建道神学院2004年等等。有关西北地区基督教的中文专著尚未见到，但截至2005年8月相关论文已经超过150篇，其中大部分涉及少数民族问题。



联系,只能独立应对艰难的时局。随着日军侵略的加剧,中国国土不断沦陷,中国基督教界也不得不应对此种大变局,多数基督徒最终都转向了抵抗暴日的立场。全面抗战爆发后,局面更为复杂,沦陷区的基督教亦处于受压迫状态。日本的东亚传道会遍布沦陷各地,配合日本政府对当地教会的控制,在一些地方也成立了以日本教会为首的教会合一组织,沦陷区的基督教进入了一个非常态的时期。这与东北的情形有些相似,但东北地区的控制体系更为完善,其它沦陷区仓促拼凑的感觉似乎更浓一些。在敌后地区的基督教则基本都转向了支持抗战一面,通过服务军队、战火救助、直接参战等方式抗日救国。直到抗战胜利,包括东北在内全国各地的教会才走上新的发展道路,但始料不及的是中国内战又爆发了。

总体上看,近代东北基督教会既有自身的特色,又与内地教会有着基本的共同之处,更与内地基督教系统的有着密切的关联。政治无论对于东北教会还是内地教会,都是重要的影响因素,它所起到的作用不可忽视。

(三) 东北基督新教与天主教

在对东北基督新教进行探讨的时候,人们自然会联想到基督宗教的另外一支——天主教的情况,天主教与近代东北政治究竟是一种什么样的关系呢?

有关东北天主教情况在本文的第一章已经略有交待,我们知道天主教在新教传入东北的数十年的1838年就已经设立了东北教区。东北天主教的实力也远远超过了新教,在新教尚未传入东北的1862年天主教的信徒数就已经达到5700人;^①到了1937年12月,东北新教信徒数量为48492人,而天主教信徒已经有129584人,是新教的2.67倍,足见其力量之强。^②我们也知道,东北天主教处理政治问题的方式与新教有着很大差异。早期与东北天主教有关的教案发生率远远超过了新教,这固然与天主教进入东北较早、势力相对较大有关,但更重要的是天主教接收信徒时鱼龙混杂、良莠不分,吃教者甚多。天主教传教士也常将自己凌驾于地方官之上,干涉地方司法,庇护教案中的天主教徒,引起官民的反感和愤怒。这与东北新教恭顺低调的态度形成了鲜明的对比,这也是新教在近代东北比较受欢迎的主要原因。

既然如此,那么近代东北新教的实力为何较天主教弱呢?我想在主要是因为天主教进入东北教早,基础比较雄厚,事实上在1838年东北天主教教区设立以前东北天主教信徒就已经有两千余人,这种基础是新教无法比拟的。而到了东北沦陷时期,天主教又受到了日伪政权的优待和扶持,为其进一步发展提供了条件。东北沦陷时期东北天主教与日伪政权的关系与新教截然不同,总体上日伪政权对天主教的政策相对宽松,两者之间相互利用的关系表现得十分明显。罗马教廷希望利用日本人的关系扩张东北教会的实力,而日本人则希望得到教廷的支持,以改变“九一八”事变后日本在国际社会的孤立局面,在舆论上为伪满洲国的合法性造势。

① 参见《满洲圣教百年展拓史》,《满洲公教月刊》1938年第4卷第3-12期连载。

② “History of Christian Mission Work in Manchuria”, *Contemporary Manchuria*, Dairen, Manchuria, South Manchuria Railway Co., 1940, p.38. 以上为满铁给出的数据,与第四章第三节教会统计的数值有出入,待考。



1934年2月罗马教廷派遣法国巴黎外方传教士高德惠(A. Gaspais Bishop)访问伪满,事后在长春天主堂公布《天主教会发表书》,正式承认伪满洲国并与之建交,成为继日本以后第二个承认伪满的国家。^①同年3月教皇发表敕令,委任高德惠为“驻满罗马教皇代表”,在长春设立罗马教廷“驻满代表部”。此后罗马教廷与伪满之间不时有信使和国书往来,以高德惠为首的东北天主教的上层人士与伪满政府之间的交往亦十分密切。1934年3月1日溥仪称帝时,高德惠发布《吉林教区主教通令》,要求信徒“为皇帝及长官们祈祷并感谢其恩惠”,在3月1日到3日三天弥撒中必须念“皇帝诵”和“官府诵”。^②以后每年“建国纪念日”时各地天主教会都奉主教之命进行庆祝,为伪满歌功颂德。1935年11月高德惠从罗马归来,按罗马教皇叮嘱将一枚勋章赠给溥仪。^③作为答谢1937年12月溥仪回赠勋章给巴斯加理枢机主教、传信部人臣翁弟枢机主教等教廷要人。该月27日,高德惠又在长春宴请伪满洲国的国务总理、国务院和外交部等头面人物表示感谢。^④1938年以伪满经济大臣韩云阶为团长的‘满洲亲善使团’访问了罗马教廷,使团递交了国书并赠送玉香炉一座。教皇致词感谢,表示要发展与伪满的友好关系,同时回赠金质纪念牌一枚。^⑤1939年2月17日,在长春举行追悼教皇必约十一世逝世大祭,伪满洲国各部长和驻伪满的外交使团均有参加。^⑥1939年3月4日,教皇正式委任高德惠主教对伪满全境行使宗座代表交涉全权。种种事实表明,罗马教皇在日伪统治者眼中已经等同于一位世俗的国家元首,而东北天主教会上层机构已然成为教廷驻伪满的政治代表机构,高德惠则成为教廷驻伪满的全权大使。

罗马教廷对伪满的“亲善”态度亦得到了相应的回报,伪满对天主教总体上是宽松的。东北天主教的各项事业在沦陷时期并没有遭到毁灭性的打击,教徒数量增长较快,教会事业有所发展。仅以文字事业为例,日伪政府不允许东北新教传教士和信徒随便发表论述,只有日本教会在东北创办的几种日文刊物尚能存活。^⑦而同时期天主教各种文字的刊物达13种之多,其中8种是东北沦陷后创刊的。^⑧日伪还经常对教会事业进行奖励以示优渥。1935年11月,满铁总裁松冈偕同满铁要员,参观访问了长春天主教的慈善机构仁慈堂。^⑨次年3月伪政府授予仁慈堂奖状一张,银盾一座。^⑩日本人还将长春西北的天主教村小八家村树为“模范村”,并对其颁发奖状和奖金,“自此日满要人,往此村游览者日益增多。”^⑪为了笼络天主教徒,日伪政权还

① 顾卫民:《中国与罗马教廷关系史略》,北京:东方出版社2000年,第165页。

② 吉林省地方志编纂委员会办公室主编:《吉林省志:宗教志》,第247页。

③ 《罗马圣父恭献皇帝陛下纪念品》,《满洲公教月刊》1936年第2卷第1期。

④ 侯铁、金名编著:《长春文史资料1990年第3辑:宗教人士谈往录》,第11页。

⑤ 《满洲帝国特使团访问教皇廷之一瞥》,《满洲公教月刊》1939年第5卷第2期。

⑥ 《长春文史资料1990年第3辑:宗教人士谈往录》,第12页。

⑦ 《宗教调查资料第7辑:基督教调查报告书》,第783页。

⑧ Rudolf Lowenthal(罗文达), *The Religious Periodical Press in China, The Synodal Commission in China, Peking, 1940*.附表。

⑨ 《松冈满铁总裁参观仁慈堂》,《满洲公教月刊》1936年第2卷第1期。

⑩ 《新京市政府表彰勋绩授予仁慈堂奖状及银盾》,《满洲公教月刊》1936年第2卷第4期。

⑪ 《吉林教区长春县小八家村小史并开教记略》,《满洲公教月刊》1937年第3卷第6期。



常常组织信徒到日本留学，灌输“日满一体”、“大东亚新秩序”等理论，以期天主教会能够成为日本军国主义势力的忠实追随者。

虽然日伪政权对东北天主教表现出一种貌似友好的态度，但事实上伪警宪体系并未对其放松警惕和控制，种种监视和迫害仍是存在的，尤其是在天主教下层神甫和信徒中表现得尤为明显。太平洋战争爆发后，加拿人和比利时等对日交战国的东北天主教神父皆遭逮捕，他们开始被关在四平街神学院集中营，后被转到不同的集中营，最后遣返回国，其中两人被迫害致死。^①此后德国和法国籍神甫占据被捕神甫的位置，东北天主教会内部发生的政治性重组。

从伪满时期天主教的表现来看，罗马教廷对伪满的承认严重伤害了中国人民的感情，而东北的天主教传教士在客观上也成为日本侵略的帮凶。在这个问题上新教的西方传教士表现要好得多，他们虽然没有对日本侵华进行针锋相对的斗争，至少也没有进行战争协力，而且在某些时候还给东北人民以道义上的支持。至此基督教国际传教运动的一个新的问题值得反思：道德因素在基督教发展过程中究竟起到了什么样的作用？

（四）东北基督教与其它宗教

近代东北基督新教与东北其它宗教联系极少，长期以来不同宗教都按照自己固有的轨迹平行地向前发展，很少有交织的情况。新教与天主教之间虽然也交往不多，但在早期至少有教派冲突将两者联系在一起，而东北新教与其它教派之间甚至连矛盾纠纷的事件都很罕见，至少从目前的史料上未见有任何这样的记载。若一定要寻求各宗派的相似之处，那么在伪满时期比较典型。伪满时期东北所有的宗教组织都为日伪政府严密控制，日本的宗教政策对各个宗派都产生了影响，尤其是日伪的一个重要的举措——教派联合及合一运动，在东北的主流宗教中都得到了贯彻，如佛教成立佛教总会、道教成立道教总会、伊斯兰教成立回教总会、基督教成立基督教联合会等等。通过联合和合一，日伪政权牢牢地控制了东北的各种宗教组织，并将其作为思想工具加以利用。为了便于与基督新教作比较，在此暂以诸宗教中最具代表性的佛教的情况加以说明。

佛教长久以来就在东北地区传播，这与道教、伊斯兰教等派别并没有什么不同。我们之所以说它最具代表性、最适合与基督教作比较，是因为日本佛教组织与日本基督教会一样进入东北，并成功地实现了对东北当地佛教的控制。日本佛教在“九一八”事变前就在东北有所活动，但在东北的大规模传播是在伪满时期，其中以日莲宗传入的时间最早，真宗的势力最大。据伪满文教部宗教科的不完全统计，1934年东北的日本佛教宗派超过十种，寺院148所，布教者达233人。^②1940年以后日本佛教对东北又展开了新一轮的传教高潮，其势力不断扩大，1943年东北的日本僧侣已经达到503人，中国其它沦陷区的日本僧人也有429人之多。^③

① Alwyn J. Austin, *Saving China: Canadian Missionaries in the Middle Kingdom 1888-1959*, p.284.

② 参见何劲松：《近代东亚佛教——以日本军国主义侵略战争为线索》，北京：社会科学文献出版社2002年，第288页表格。

③ 同上，第300页。



日本佛教各派与日本基督教会一样，都对日本侵华战争予以支持和配合，都积极地宣传日本所谓的“大东亚共荣圈”、“日支提携”等侵略理论。在“九一八”事变爆发后不久，日莲宗就制定方针，要求东北的布道师“慰问死守与匪贼战斗的、帝国的生命线的、忠勇义烈的皇军将士”，并在东京为出征将士祷告。真言宗也表示要“尽济报国之诚”，并于1932年10月向溥仪递交建议书和礼品，竭力美化伪满政权。^①“一·二八”事变以后曹洞宗在其教谕中指出要“扶助满洲建国之雄图，行治化之要道，诚乃我帝国之责务、东洋和平之关键”，对日本侵略东北表示积极支持。真宗大谷派也希望其信徒能够“竭诚报效国家和宗门”，为日伪政权服务。^②太平洋战争后，日本佛教更是加大了对日本侵略政策的宣传力度。在1943年日本大东亚佛教青年大会上，日本佛教界发表了《大东亚建设佛教宣言》，极力美化日本的扩张行动，要求东亚诸国“在佛祖照鉴之下……为恢宏天业做出贡献。”^③

为了更好地控制东北佛教，日伪当局积极筹建佛教的联合控制机构，日本佛教势力在其中扮演了重要的角色。1934年9月，在日伪当局的授意下，“满洲国佛教护法会”在长春成立，日本佛教徒植田贡太郎任会长，中国僧人如光任副会长。该会成立不久植田贡太郎就调任伪满治安部警务司司长，使得该会成为日伪监视佛教界的一个御用机构。^④为了进一步控制东北佛教，1939年5月日伪正式建立“满洲国佛教总会”，伪满诸多政要都参加了成立仪式。佛教总会以僧人如光为会长，但主事、财务部长、副会长等重要职务均由日本佛教人士担任。其宗旨为：“结合建国精神发扬佛法，以民族结合、国运昌盛为目的，进行传教人的指导培养，教理、教义以及制度的调查研究，教化民众及进行排共运动。”^⑤很明显，这一宗旨表明佛教总会的本质还是要维护日本在中国东北的统治。

比较伪满时期的日本佛教和基督教，两者在行动上的雷同不言而喻。其实不仅在中国东北，在韩国、台湾等沦陷地区也是如此。这恰恰反映出日本对外方针的一贯性，宗教成为其对外侵略的重要辅助力量，神道教、佛教、基督教等宗教尽为其所利用，成为军国主义的帮凶。这样就有另外一个问题有待于我们去思考：宗教在国际关系中、尤其是战争时期扮演了何种角色？

三、东北基督教史研究问题与展望

至此我已经对近代中国东北基督新教与政治的关系作了一个基本的论述，同时也从政教关系的角度对近代东北新教的发展脉络进行了大致的梳理。但是，本文仍只是东北基督教史的初步研究，还有许多问题有待于深入探讨和进一步解决，以下是我的一些想法和思路。

第一，要不断挖掘和甄别史料，对具体问题进行深入考证，尽可能详尽、真实、完整地重

① 同上，第284页。

② 同上，第285页。

③ 同上，第300页。

④ 程力：《伪满时期日伪当局宗教统治研究》，第14页。

⑤ 同上，第15页。



构东北基督教史实。目前为数不多的东北基督教史研究成果在描述史实的时候矛盾舛误之处甚多,本文也存在着很多类似的问题,如东北新教中小宗派传入的时间、地点、传教方式难以确证,一些中国信徒的生平事迹无法详细了解,部分时段东北基督徒人数无法精确评估等等。之所以会出现此类问题主要是因为史料的缺乏。由于种种原因笔者未能亲阅东北主要差会的档案,即使可以看到这些史料也并不完全,因为1900年以前英国长老会并无档案保存,此后又因战乱部分档案遗失。那些中小差会的档案则相对分散,笔者暂时尚未见到。近代东北地区的文化氛围相对关内较为薄弱,基督教的影响力也有限,这使得东北缺乏东南沿海一带随处可见的基督教中文文献。若说比较有价值的当属满铁和伪满政府的一些宗教调查资料,然而这些资料很多又与传教士的文字遗存相矛盾,难以考证真伪。传教士的文字遗存应该是很好的史料,但其中不乏主观和回忆的成分,仍需要认真推敲和考证。

另外,由于史料等原因,目前东北基督教史的研究成果多集中于新教,关于新教的成果又多局限于东北最大的差会长老会,而对天主教和新教其它中小宗派的研究力度不够。在近代中国基督宗教系统中,天主教的势力远远大于新教,这在东北地区也不例外。但关于东北天主教的研究成果非常稀少,除了有法文和日文的些许成果外,英文和中文成果儿近于空白,以至于我们对东北天主教的基本史实都无法确切了解。这实在是需要加强的,因为只有全面地了解东北天主教,才可以将其与新教进行更为细致、更为全面的比较,发现它们在融入东北社会和应对各种事件时的异同,这样才能真正理解东北的基督宗教。就近代东北新教而言,除了长老会外还有二十余个宗派,虽然长老会在近代东北基督教系统中占据绝对优势,理应成为研究重点,但是其它中小宗派也有自身的特色,它们在进入东北社会时是否经历了一些独特的体验亦未可知。至少我们应该对各个宗派的基本活动有一个比较准确的描述,对其主要事迹有一个大体的认知。当然,史料不足仍是窒碍进一步深入下去的瓶颈,这将有赖于如矿工一样艰苦地挖掘。

我想史料问题可以通过多种渠道解决,首要的还是要搜集和整理档案史料,因为档案相对真实可靠。集中存放的东北教会档案虽然数量有限,但不排除某些档案散落于各地的可能,东北地区的档案馆、宗教局、教会或个人手中都可能持有一些具有独特价值的中英文档案,笔者偶尔也会了解到一些资料的去处,我想这些资料若集中起来规模不可小觑。另外,由于东北教会与韩、日教会的密切关系,是否有部分资料流落到两国也未可知,而且要了解韩、日教会在东北的情况也要直接查阅两国教会的传教档案。同时中小差会档案也要予以重视,虽然它们在东北规模不大,但在其它地方未必就是小差会,其成套的档案应该也是存在的。天主教方面,梵蒂冈方面的相关档案并未得到挖掘,这是最直接的一手资源,利用好这些档案是保证研究成果质量的关键。档案以外的其它史料也应该予以重视,如散见于报刊、杂志、文牍、公报等材料中的相关内容,各类实物史料和口碑史料等等,它们对一些重要史实可以提供有力的佐证。尤其是要学会利用人类学田野调查的方式,来获取更多的民间史料,调查的同时可能会发现新的史料,从而拓宽研究思路。



第二,要加强对东北基督教自身特点和发展规律的探讨。在东北基督教史的已有成果及本文中,曾对东北基督教的特点及其发展过程中遇到的问题有过一些探讨,但仍存在很大的研究空间,有待于继续探索。从基督教在中国东北的发展历程来看,东北教会遇到过很多内地教会不曾遇到的情况,有着很多独特的体验,这使东北教会特色独具,其发展路径也与内地教会有着很大的不同。除了种种社会因素的影响外,东北基督教本身也具有一定的特殊性。以东北基督教体系的构成为例,东北教会中包含有相当一部分韩国教派和日本教派,这些教派与中国西南地区的少数民族教会不同,它们是基督教传入韩、日后,又经韩、日转手到中国的基督教派别,传教的同时往往渗透进千丝万缕的政治因素,这一点在中国其它地区是比较少见的。本文已经对日本教派的活动有了较多的介绍,对韩国教派略有提及,但实际上个中关系非常复杂,如果缺乏对更多史料的挖掘和分析,我们就很难清晰透彻地认清其本质,这也是需要日后不断加强的。

再以本色化问题为例,我们知道东北基督教会是近代中国本色化运动起步较早、效果较好的教会,在成立中华国内布道会的十几年前,东北地区就已率先出现完全由中国信徒组成的自传团体,并在后来与国内布道会接轨。东北教会在自治、自养方面也取得了很大的成绩,虽不敢说在中国教会中名列榜首,但也绝不会屈居人后,至少应该在中上等的水平。但是笔者尚未见到专门以此为论题的文章或著作,本文虽然分节讨论东北教会的自治、自养和自传,但也只是一个宏观的概述,并不能照顾到每一个细节,目前还并不能很详细地了解东北各地诸多教会、宗派、组织在本土化过程中是如何操作的。东北基督教本色化得以顺利地展开,除了文中提到的各种原因外,可能还存在着更为复杂的因素,当然也可能是一些偶然性因素的触发。这些都值得我们去探讨,这就需要我们从小观入手解决问题。

本色化教会的问题必然会牵扯到中国基督徒和本土教会组织问题。中国基督徒是本土教会的核心力量,是不可忽视的。我们进行中国基督教史研究的时候,不能只看基督教是如何传播的,也要去看信众是如何接受基督教的,那么中国平信徒理应受到重视,这一点早已成为学术界的共识。本文中曾提及到中国东北几个知名的基督徒,他们的传奇经历仍是研究过程中要格外注意的。同时我们不仅要关注比较有名的基督徒领袖,也要关注普通信众;不仅要关注中国基督徒,也要关注在东北少数民族或外国移民基督徒。要努力挖掘东北基督教史中的故事,尽可能从个案中发现以往尚未发现的问题。东北本土教会组织的代表就是中华国内布道会黑龙江之部,这是一个特色鲜明的本色化案例,需要进一步挖掘。

第三,要对东北基督教与当地政治、经济、文化的关联作进一步的研究。近代中国东北基督教是当时全部社会现象的一种,与当时当地的社会环境有着密切的关联。日前的研究成果在不同层面上或多或少都谈到了这种关联,但人都不够系统和深入。本文以政治为着眼点对东北基督教史进行了研究,同时涉及到一些经济和文化的内容,然而由于文章篇幅和资料等方面的限制,基督教与东北社会的复杂关系尚未完全展现出来。即便是政教关系本身,本文的做法也



只是宏观地概述，细节或个案研究做得不够，而且遗漏舛误之处也在所难免，如东北韩国教派的政教关系就很少涉及，东北日本教派的政教关系可能比日前的叙述更为复杂，随着更多史料的挖掘得出颠覆性的结论亦未可知。

近代中国东北特殊的社会环境对基督教传播发展的深刻影响，仍有待于全方位地、细致地评估，尤其是需要找到若干有代表性的个案来说明问题。在种种影响教会的社会因素中，我想移民与基督教传播的关系应该成为一个研究重点。因为移民是近代中国东北最具特色的现象之一，它给东北社会的方方面面带来显著的影响，这种影响同样也对基督教的传播发生了作用。在本文的一些篇幅中已经对两者的关系进行了探讨，但是探讨的深度明显不够，移民对基督教传播许多潜在的、复杂的影响还有待于深入分析。只有透彻地弄清这个问题，我们才能发现基督教融入东北地方社会的独特性，体会到基督教在东北地区本土化过程中不同于内地基督教的新鲜元素。本文对该问题没有进行更深入的探讨，一是受到文章政治主题的限制，二是因为直接相关的史料的不足。但我想史料不足可以通过田野调查的方式解决，因为移民直接与东北社会相关联，东北地区至今仍有许多健在的移民，几代人口耳相传的故事流传至今。即便在这些故事中涉及基督教的并不很多，我们仍然可以通过它们进入移民时期的历史情境，站在当时的历史基点上去审视外来的基督教，或许能够引发某些不同的感悟。

最后，在对东北基督教史研究的过程中，要广泛地采用各种研究方法和研究视角，全方位、多角度、多层次地对东北基督教进行考察，尽可能相对客观地解读历史。我们一定不能将基督教作为一个孤立的事件进行线条式地描述和研究，我们必须将它放在历史人背景和国际大环境中去考察，通过联系和比较，使其成为整体史的一个有机组成部分，只有这样才能尽可能地逼近历史真实。

以上提出的几点粗浅思考，也是我希望日后继续探讨的问题。当然历史的建构要建立在坚实的史料的基础之上，而挖掘和甄别史料的工作又有如披沙拣金一样要付出艰苦卓绝的努力，但是真理之金闪烁的熠熠光华总是能够吸引众多淘金者跋山涉水、勇往直前，我愿意做这样的淘金者。



附录一：中西人名译名对照表

说明：

1、本表按中文姓名拼音字序排列，分为上下两部分，皆为文中出现过的较重要的人名，凡英文名不全、对应英文名不详且无法考证等情形，暂不收录。

2、本表中大部分人名为该人曾用过的中文名字，凡当时无中文名字或中文名不可考者，笔者对其进行了音译，用*号标出。

3、本表上半部分所列者均为文中出现过的、较重要的东北新教传教士。括号中为该传教士所属差会名称，具体指代对象如下：PCI为爱尔兰长老会，UFS为苏格兰长老会，DMS为丹麦信义会，CSFM为苏格兰福音会，BFBS为大英圣经公会；PCC为加拿大长老会；SBC为美国南浸信会。

4、本表下半部分所列者为文中出现的其他外国人名，个别为东北天主教传教士。

东北传教士译名

- 安乐克 Soren A. Ellerbek (DMS)
保尔森 * Ms. Astrid Paulsen (DMS)
柏基根 T. M. Baker (PCI)
柏卫 C. Bolwing (DMS)
宾惠廉 William C. Burns (UFS)
德儒博 R. T. Turley (CSFM)
德教治 George Douglas (UFS)
丁滋博 R. J. Gordon (PCI)
方德立 J. W. Findly (UFS)
费维德 Walter Phillips (PCI)
傅多玛 T. C. Fulton (PCI)
盖雅各 James Carson (PCI)
高积善 James A. Greig (PCI)
古约翰 Johnathan Goforth (PCC)
何小姐 Ms. Mary C. Homer (UFS)
很维礼 W. Hunter (PCI)
很德 Joseph M. Hunter (PCI)
华茂山 Johannes Rasmussen (DMS)
纪礼备 W. H. Gillespie (PCI)



- 杰克逊 * Arther Frame Jackson (UFS)
康慕恩 J. McCammon (PCI)
孔元华 Ms. Emma Crooks (PCI)
劳但理 Daniel T. Robertson (UFS)
李雅各 J. A. Wylie (UFS)
李术仁 B. L. Learmouth (PCI)
李格非 J. C. Lykkegaard (DMS)
萊马丁 Chas. A. Leonard (SBC)
罗约翰 John Ross (UFS)
罗培生 J. C. F. Robertson (BFBS)
马钦泰 John Macintyre (UFS)
马德良 C. M. Madsen (DMS)
孟宗元 John Omelvena (PCI)
梅宝珍 Ms. Margaret McNeill (PCI)
米德峻 W. Miskelly (PCI)
莫尔 * David D. Muir (UFS)
倪裴德 F. W. S. O' Neill (PCI)
尼科尔森 * Ms. S. Nicholson (PCI)
聂乐信 Ms. Ellen Nielsen (DMS)
帕瑞蒂 * Ms. Barbara M. Pritty (UFS)
司督阁 Dugald Christie (UFS)
谭文纶 W. MacNaughtan (UFS)
外德劳 P. C. B. Waldtlow (DMS)
万特 Hugh Waddell (PCI)
韦廉臣 Alexander Williamson (BFBS)
魏雅各 James Webster (UFS)
文安德 Andrew Weir (PCI)
吴阿礼 A. Macdonald Westwater (UFS)
吴乐信 O. Olesen (DMS)
武师德 Alexander Westwater (CSFM)
萧牧师 W. Show (PCI)
星小姐 Ms. Ethel L. Starmer (UFS)
杨医生 * Dr. Thomas Young (UFS)



伊约翰 John Keers (PCI)
伊泽 * Mrs. Inglis Iza (UFS)
英雅各 James W. Inglis (UFS)
雍维邻 William A. Young (UFS)
于约翰 J. A. vyff (DMS)
袁医生 Dr. A. R. Young (UFS)

其他重要人名

艾迪 Sherwood Eddy
贝德士 Miner Searle Bates
伯驾 Peter Parker
道格拉斯 * Carstairs Douglas
戴德生 Hudson Taylor
狄考文 Calvin Wilson Mateer
富尔顿 * Austin Fulton
高德惠 A. Gaspais Bishop
郭实猎 K. A. Gützlaff
郭显德 Hunter Corbett
格雷厄姆 * J. Miller Graham
龚斯德 E. Stanley Jones
霍德进 Henry Theodore Hodgkin
季理斐 D. MacGillivray
凯德 * A. S. Kydd
柯文 Paul A. Cohen
拉瑞恩 * Mrs. Duncan M' Laren
赖德烈 Kenneth Scott Latourette
李提摩太 Timothy Richard
马偕 G. L. Mackay
马吉 John Magee
马礼逊 Robert Morison
马西森 * Donald Matheson
麦利和 R. S. Maclay
麦考兰曼 * Kenneth Macleanman



穆德 John R. Mott

沙勿略 Francisco Xavier

汤玛士 Robert J. Thomas

裴义理 Joseph Bailie

韦廉臣 Alexander Williamson

希金森 * Boyd Robert Higginson



附录二：近代中国东北基督新教大事纪

说明：

本大事记参考了 Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867~1950*, The Saint Andrew Press Edinburge, 1967, pp. 402-403; F. W. S. O'Neill, *The Call of the East, Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, Bookseller: Michael S. Hollander Rare Books (San Rafael, CA, U. S. A), pp. 119-121. 和 Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, Edinburgh: Foreign Mission Committee, at the offices of the United Free Church of Scotland, 1913, pp. 138-142. 同时参照了其它东北基督教史资料, 部分时间不符之处有待考证。

1866年 英国圣经公会传教士韦廉臣到东北游历售书, 最远到达松花江上的三姓。

1867年 苏格兰长老会传教士宾惠廉抵达营口开教。

1868年 宾惠廉病故于营口。

1869年 爱尔兰长老会传教士很德和万特来到营口开教。

1870年 天津教案, 东北教会受影响。

1872年 苏格兰长老会传教士罗约翰来到营口开教; 王静明、林万镗入教。

1877年 华北和东北南部出现饥荒。

1883年 英国圣经公会向东北派驻代理人。

1886年 东北发生洪水和灾荒, 教会灾荒救济。

1888年 东北发生更大程度的洪水, 教会灾荒救济。

1890年 东北爱、苏长老会合一成联合会。

1891年 中国人长老会建立, 即为日后关东大会的前身; 吉林教案。

1894年 培养中国传道人神学训练计划启动; 甲午中日战争爆发; 辽阳教案。

1896年 东北首位华人牧师刘全岳被任命; 丹麦信义会东北开教。

1899年 奉天神学院建立。

1900年 义和团运动; 俄国占领东北。

1902年 沈阳文会书院创建。

1904年 日俄战争爆发, 教会战灾救助。

1907年 东北长老会组建关东大会, 下辖三个中会。

1908年 东北基督教奋兴运动。

1911年 东北鼠疫; 教会鼠疫救助; 传教士杰克逊殉职。



- 1912年 奉天医学院创建；中华民国建立。
- 1914年 第一次世界大战爆发，东北教会受影响；复临安息日会进入东北。
- 1919年 张作霖完全掌握了东北的统治权。
- 1924年 华北监理会进入东北。
- 1925年 关东大会加入中华基督教会。
- 1926年 加拿大长老会到东北四平街开教。
- 1930年 美国浸信会进入东北。
- 1931年 “九一八”事变。
- 1932年 伪满洲国建立；挪威路德会进入东北；东北新教第二次奋兴运动。
- 1933年 日本满洲基督教会建立；美国约老会进入东北。
- 1934年 神召会进入东北；基督教聚会处进入东北。
- 1935年 大批东北基督教领袖遭日伪逮捕。
- 1936年 满洲基督教联合会建立；加拿大浸信会进入东北。
- 1937年 卢沟桥事变，全面抗战开始。
- 1938年 日伪民生部颁布《宗教及布教者取缔规则》。
- 1940年 东北大部分教会学校停办，校产被伪政府征购。
- 1941年 太平洋战争爆发；东北新教传教士均遭逮捕。
- 1942年 满洲基督教会本部在长春建立，东北教会合一。
- 1945年 苏联出兵东北，日本投降；东北教会体系重构。



参考文献

一、档案、资料汇编

- 《北支那に於ける天主教の概観》，兴亚院丛书第3辑，兴亚宗教协会，昭和十六年（1941年版）。
- 《大连满洲基督教会开教纪念刊》，满洲基督教会刊行1935年版。
- 大连基督教青年会编：《恩宠二十年》，昭和5年版（1930年版）。
- 奉天公署教育厅统计系编：《奉天全省宗教调查统计表》，奉天（沈阳）：1932年版。
- 《国铁沿线福祉设施设立风教调查表第四篇：教会寺庙篇（宗教团体）》，铁道总局福祉课，昭和十二年四月（1937年版）。
- （伪）国务院法制处编纂：《满洲国法令辑览》，满洲行政学会发行1940年版。
- 吉林教区高主教：《小八家子小史》，奉天（沈阳）：小南关公教印书馆1937年版。
- 李廷魁：《东北教会的昨日和明日》，中华基督教协进会第十二届年会文献，中华基督教协进会刊行1946年版。
- 《满洲国政府公报》，沈阳：沈阳书社1990年影印版。
- 《满洲基督教苦闘史》，南满洲鐵道株式會社總裁室弘報課1939年版，油印本。
- 《满洲关系资料集成》，满洲事情案内所报告第五十一号，康德六年五月（1939年版）。
- 《南满洲ニ於クル宗教概観》，教化事业奖励资金财团，昭和六年七月（1931年版）。
- 《在满朝鲜人学事及宗教统计》，文教部总务司调查科，康德三年六月（1936年版）。
- 《在奉天宗教团体调查》（昭和11年11月现在），铁道总局资料课，昭和十一年十一月油印本（1936年版）。
- 《宗教调查资料第2辑：吉林、间岛、滨江省宗教调查报告书》，（伪）民生部社会司，康德四年十一月（1937年版）。
- 《宗教调查资料第3辑：民间信仰报告书》，（伪）民生部厚生司，康德四年十二月（1938年版）。
- 《宗教调查资料第4辑：热河、锦州两省调查报告书》，（伪）民生部厚生司，康德四年十二月（1937年版）。
- 《宗教调查资料第5辑：满洲宗教概要》，（伪）民生部厚生司，康德四年十二月（1937年版）。
- 《宗教调查资料第7辑：基督教调查报告书》，（伪）民生部厚生司，康德七年十二月（1940年版）。
- 《中华基督教会全国总会第十届监事扩大会议记录》，中华基督教会刊行1946年版。
- 《中华基督教会全国总会第五界总议会议录》，中华基督教会刊行1948年版。
- 《中华基督教历史（甲编）》，上海：《金陵神学誌》杂志社1924年第10卷第3号特号。



- 辽宁省档案馆编：《日俄战争档案史料》，沈阳：辽宁古籍出版社 1995 年版。
- 辽宁省档案馆、辽宁社会科学院历史研究所选编：《东北义和团档案史料》，沈阳：辽宁人民出版社 1981 年版。
- 吕实强等编：《教务教案档》，台北：中央研究院近代史研究所，民国 63-70 年版（1974~1981 年版）。
- 王铁崖：《中外旧约章程汇编》，北京：三联书店 1957 年版。
- 中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑组：《近代史资料专刊：义和团史料》（上、下），北京：中国社会科学出版社 1982 年版。
- 中央档案馆：《日本帝国主义侵华档案资料选编：伪满宪警统治》，北京：中华书局 1993 年版。
- 中华续行委办会调查特委会编，蔡詠春、文庸、杨周怀、段琦译：《中华归主—中国基督教事业统计》，北京：中国社会科学出版社 1987 年版。
- 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》（一）、（二）、（三）、（四）、（五），北京：中华书局 1996、1998、1998、2000、2000 年版。
- 同志社大学人文科学研究所、キリスト教社会問題研究会：《戦時下のキリスト教運動：特高資料による：昭和十一年~昭和十九年》（1）（2）（3），東京：新教出版社 1972 年版。
- 日本基督教团宣教研究所教团史料編纂室編：《日本基督教団の成立過程（1930~1941 年）》（日本基督教団史料集：第 1 卷：第 1 篇），日本基督教団宣教研究所 1998 年版。
- 日本基督教团宣教研究所教团史料編纂室編：《戦時下の日本基督教団（1941~1945 年）》（日本基督教団史料集：第 2 卷：第 2 篇），日本基督教団宣教研究所 1972 年版。

二、年鉴、期刊

- 《大满洲帝国年鉴》，满洲国通讯社 1944 年。
- 《东北年鉴》，东北文化社刊行 1931 年。
- 满洲基督教联合会编：《满洲基督教年鉴》，奉天（沈阳）：满洲基督教联合会 1938 年。
- 《满洲帝国天主教教务年鉴》，5 卷本，奉天（沈阳）：1935~1939 年。
- 《满洲年鉴》，南满铁道株式会社 1941、1942 年。
- 《满洲帝国年报》，南满统计协会发行 1935、1936 年。
- 《满蒙年鉴》，中日文化协会印发 1923、1927、1928、1931 年。
- 《满日年鉴》，南满日报社发行 1935 年。
- 《蒙疆年鉴》，蒙疆新闻社 1943 年。
- 中华续行委办会：《中华基督教会年鉴》，13 卷本，台北：中国教会研究中心、橄榄文化基金会联合出版 1983 年版。
- 《福音新报》



《金陵神学志》

《满洲公教月刊》

《满洲评论》

《南钟》

《盛京时报》

《通问报》

《真光》

《中华国内布道会黑龙江之部公报》

《中华归主》

The Chinese Recorder

The China Mission Year Book

The Japan Christian Year Book

The Japan Evangelist

The Japan Christian Quarterly

三、地方志、文史资料

阿城地方志编纂委员会编：《阿城县志》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1998 年版。

北镇满族自治县地方志编纂委员会编：《北镇县志》，沈阳：辽宁人民出版社 1990 年版。

长春市志编纂委员会编：《长春市志：少数民族宗教志》，长春：吉林人民出版社 1998 年版。

大连市志办公室编：《大连市志：民族宗教志》，沈阳：辽宁民族出版社 2002 年版。

海城地方志编纂委员会编：《海城县志》，海城地方志编纂委员会内部发行 1987 年版。

黑龙江省地方志编纂委员会编：《黑龙江省志：宗教志》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1999 年版。

桓仁地方志编纂委员会编：《桓仁县志》，北京：方志出版社 1996 年版。

浑江地方志编纂委员会编：《浑江市志》，北京：中华书局 1994 年版。

吉林省地方志编纂委员会办公室主编：《吉林省志：宗教志》，长春：吉林人民出版社 2000 年版。

宽甸地方志编纂委员会编：《宽甸县志》，沈阳：辽宁科学技术出版社 1993 年版。

辽宁省地方志编纂委员会办公室主编，高静总纂：《辽宁省志·宗教志》，沈阳：辽宁民族出版社 2002 年版

梨树地方志编纂委员会编：《梨树县志》，沈阳：辽宁教育出版社 1992 年版。

柳河地方志编纂委员会编：《柳河县志》，长春：吉林文史出版社 1991 年版。

沈阳市人民政府地方志编纂委员会办公室编：《沈阳市志：社区、人民生活、民政、少数民族、宗教、风俗、方言志》，沈阳：沈阳出版社 1994 年版。

沈国冕修、苏民纂：《兴京县志》，民国十四年铅印本（1925 年版）。



- 石秀峰、王郁云纂：《盖平县志》，民国十九年铅印本（1930年版）。
- 王宝善、张博惠辑：《新民县志》，民国十五年石印本（1926年版）。
- 王树楠、吴庭燮、金毓麒等纂，臧式毅等修：《奉天通志》，沈阳：东北文史丛书编辑委员会点校，古旧书店发行1983年版。
- 王文璞、吕中清纂：《北镇县志》，民国十七年石印本（1928年版）。
- 延边地方志编纂委员会编：《延边朝鲜族自治州志》，北京：中华书局1996年版。
- 榆树地方志编纂委员会编：《榆树县志》，长春：吉林文史出版社1993年版。
- 《长春文史资料1988年第4辑：满洲宗教》，长春市政协文史委员会1988年版。
- 侯铁、金名编著：《长春文史资料1990年第3辑：宗教人士谈往录》，长春：中国人民政治协商会议吉林省长春市委员文史资料研究委员会1990年版。
- 《吉林文史资料》第19辑，政协吉林省委员会文史资料研究委员会1987年版。
- 《辽阳文史资料》第1辑，辽阳政协文史资料委员会1985年版。
- 《辽阳文史资料》第5辑，辽阳政协文史资料委员会1990年版。
- 《辽宁文史资料》第7辑，辽宁政协文史资料委员会1983年版。
- 辽宁文史资料委员会编：《辽宁文史资料总第33辑：“九一八”前学校忆顾》，沈阳：辽宁人民出版社1991年版。
- 《天津文史资料》第21辑，天津市政协文史委员会1982年版。

四、著作

（一）中文著作

- 曹保明：《东北土匪》，北京：西苑出版社2004年版。
- 陈建明、刘家峰编：《中国基督教区域史研究》，成都：巴蜀书社2008年版。
- 陈银崑：《清季民教冲突的量化分析（一八六〇~一八九九）》，台北：台湾商务印书馆1991年版。
- 池子华、郝如一主编：《中国红十字会历史编年（1904~2004）》，合肥：安徽人民出版社2005年版。
- 葛剑雄主编，侯杨方著：《中国人口史（1910~1953）》，上海：复旦大学出版社2001年版。
- 顾长声：《传教士与近代中国》（增补本），上海：上海人民出版社1991年第2版。
- 顾明义等主编：《日本侵占旅大四十年史》，沈阳：辽宁人民出版社1991年版。
- 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社1996年版。
- 顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社2000年版。
- 何幼松：《近代东亚佛教——以日本军国主义侵略战争为线索》，北京：社会科学文献出版社2002年版。



- 胡卫清：《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究（1877~1927）》，上海：上海人民出版社 2000 年版。
- 金泽主编：《吉林朝鲜族》，长春：吉林人民出版社 1993 年版。
- 黎光、张璇如：《义和团运动在东北》，长春：吉林人民出版社 1891 年版。
- 李本京：《美国基督教会东亚之影响》，台北：中正书局 1991 年版。
- 李孝聪：《中国区域历史地理》，北京：北京大学出版社 2004 年版。
- 李兴盛：《东北流人史》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1990 年版。
- 李澍田主编，周克让著：《三不畏斋随笔》，长春：吉林文史出版社 1993 年版。
- 李治亭主编：《东北通史》，郑州：中州古籍出版社 2002 年版。
- 梁元生、陶飞亚编：《东亚基督教再诠释》，香港：香港中文大学出版社 2004 年版。
- 罗冠宗主编：《前事不忘后事之师：帝国主义利用基督教侵略中国史实述》，北京：宗教文化出版社 2003 年版。
- 吕实强：《中国官绅反教的原因（一八六〇~一八七四）》，台北：中央研究院近代史研究所 1966 年版。
- 马维权：《黑龙江宗教界忆往》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1992 年版。
- 苏萍：《谣言与近代教案》，上海：远东出版社 2001 年版。
- 孙江：《十字架与龙》，杭州：浙江人民出版社 1990 年版。
- 孙邦、于海鹰、李少伯编：《伪满社会》，长春：吉林人民出版社 1993 年版。
- 孙尚扬、[比利时]钟鸣旦著：《1840 年前的中国基督教》，北京：学苑出版社 2004 年版。
- 石方：《中国人口迁移史稿》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1990 年版。
- 宋恩荣、余子侠主编，曲铁华、梁清著：《日本侵华教育全史》，北京：人民教育出版社 2005 年版。
- 汤清：《中国基督教百年史》，香港：道声出版社 1990 年再版。
- 台湾基督长老教会总会历史委员会编：《台湾基督长老教会百年史》，台南：基督教在台宣教百周年纪念丛书委员会 1965 年版。
- 王承理主编：《中国东北沦陷十四年史纲要》，北京：中国大百科全书出版社 1991 年版。
- 王春来：《基督教与近代韩国》，北京：中国社会科学出版社 2000 年版。
- 王明伦：《反洋教书文揭贴选》，济南：齐鲁书社 1984 年版。
- 王鸿宾、向南、孙孝恩主编：《东北教育通史》，沈阳：辽宁教育出版社 1992 年版。
- 王治心：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社 2004 年版。
- 王哲：《国士无双伍连德》，福州：福建教育出版社 2007 年版。
- 王魁喜等：《近代东北史》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1984 年版。
- 王胜今：《伪满时期中国东北地区移民研究——兼论日本帝国主义实施的移民侵略》，北京：中



- 国社会科学出版社 2005 年版。
- 魏外扬：《宣教事业与近代中国》，台北：宇宙光出版社 1978 年版。
- 魏外扬：《他们写过历史》，台北：宇宙光出版社 1993 年版。
- 吴耀宗：《人时代的宗教信仰》，上海：青年协会书局 1938 年版。
- 吴义雄：《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广州：广东教育出版社 2000 年版。
- 许宁、李成主编：《别样的白山黑水：东北地域文化的边缘解读》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 2005 年版。
- 许逸超：《东北地理》，台北：正中书局出版社 1947 年版。
- 薛虹、李澍田主编：《中国东北通史》，长春：吉林文史出版社 1993 年版。
- 谢学诗：《伪满洲国史新编》，北京：人民出版社 1995 年版。
- 谢学诗：《历史的毒瘤：伪满政权兴亡》，桂林：广西师大出版社 1993 年版。
- 邢福增：《当代中国政教关系》，香港：建道神学院基督教与中国文化研究中心 1999 年版。
- 杨人春：《晚清政府基督教政策初探》，北京：金城出版社 2004 年版。
- 杨昉、霍燎原：《中国东北通史》第五、六卷，长春：吉林文史出版社 1998 年版。
- 杨家余：《内外控制的交合：日伪统制下的东北教育研究（1931~1945）》，合肥：安徽大学出版社 2005 年版。
- 杨森富：《中国基督教史》，台北：台湾商务印书馆 1968 年版。
- 于可主编：《世界三大宗教及其流派》，长沙：湖南人民出版社 1988 年版。
- 乐峰：《东正教史》，北京：中国社会科学出版社 1999 年版。
- 查时杰：《民国基督教史论文集》，台北：宇宙光出版社 1993 年版。
- 赵树好：《教案与晚清社会》，北京：中国文联出版社 2001 年版。
- 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，成都：四川社会科学出版社 1987 年版。
- 张绥：《东正教和东正教在中国》，上海：学林出版社 1986 年版。
- 章开沅：《从耶鲁到东京——为南京大屠杀取证》，广州：广东人民出版社 2003 年版。
- [美]柯文著，林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，北京：中华书局 1989 年版。
- [美]李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，天津：天津人民出版社 2005 年版。
- [美]马泰士著，张仕钊译：《世界的公民：穆德传》，上海：青年协会书局 1935 年版。
- [美]邢军著，赵晓阳译：《革命之火的洗礼：美国社会福音和中国基督教青年会，1919~1937 年》，上海：上海古籍出版社 2006 年版。
- [英]杜格尔德·克里斯蒂著，伊泽·英格利斯编，张士尊、信丹娜译：《奉天三十年（1883~1913）》，



武汉：湖北人民出版社 2007 年版。

[英]季理斐著，上海广学会译：《庚子教会受难记》，上海：上海广学会 1903 年版。

[英]伊泽·英格利斯著，张士尊译：《东北西医的传播者：杜格尔德·克里斯蒂》，沈阳：辽海出版社 2005 年版。

[日]铃木范久著，牛建科译：《宗教与日本社会》，北京：中华书局 2005 年版。

[日]杨熙楠、铃木正三主编，土肥昭大等著，查常平译：《现代社会转型中的天皇制和基督教》，北京：华夏出版社 2007 年版。

[韩]金得椈著，柳雪峰译：《韩国宗教史》，北京：社会科学文献出版社 1992 年版。

(二) 外文著作

比屋根安定：《支那基督教史》，东京：生活社出版，昭和十五年七月（1940 年版）。

大井二郎：《南满洲に於ける天主教》，满铁旅客课，昭和十四年版（1939 年版）。

飯沼二郎编：《热河宣教の記録》，东京：未来社 1965 年版。

飯沼二郎、韓哲曦：《日本帝国主義下の朝鮮伝道：乘松雅休・渡瀬常吉・織田楷次・西田呂一》，东京：日本基督教團出版局 1985 年版。

韓哲曦：《日本の朝鮮支配と宗教政策》，东京：未来社 1988 年版。

韓哲曦：《日本の満州支配と満州伝道会》，东京：日本基督教團出版局 1999 年版。

海老澤亮：《大東亞建設と日本基督教》，东京：教文館 1942 年版。

海老澤亮：《事變下の基督教奉仕事業一斑》，日本基督教連盟 1940 年版。

海老澤亮：《興亞の使命と基督教》，日本基督教連盟 1939 年版。

海老澤亮：《大東亞宗教教化の責務》（大東亞傳道叢書：第一輯），东京：日本基督教團出版局 1944 年版。

金田隆一：《昭和日本基督教教会史：天皇制と十五年戦争のもとで》，东京：新教出版社 1966 年版。

堀井順次：《敗戦前後：満州キリスト教開拓団長の手記》，东京：静山社 1990 年版。

千田万三：《奉天を中心とせる外人传教師の足迹》，奉天：昭和十五年版（1940 年版）。

熱河会编：《荒野をゆく：熱河・口》，东京：未来社 1967 年版。

呉利明、鄭兪玉、閔庚培、土肥昭大：《アジア・キリスト教史：中国・台湾・韓国・日本》，东京：教文館 1981 年版。

相沢建司：《宗教者の戦争責任》，东京：1995 年版。

澤正彦著，金纓译：《日本キリスト教史：韓国神学大学講義ノート》，东京：草風館 2004 年版。

芝田研二：《満洲宗教志》，满铁社员会 1940 年版。

竹森満佐一：《満洲基督教史話》，东京：新生堂版，昭和十五年版（1940 年版）



- A. Hamish Ion, *The Cross and the Rising Sun*, Volume 2. Wilfrid Laurier University Press, 1993.
- Alexander R. Mackenzie, *Church and Missions in Manchuria: a Survey of a Strategic Field*, London : World Dominion Press, 1928.
- Alfred J. Costain, *The life of Dr. Arthur Jackson of Manchuria*, London: Hodder and Stoughton, 1913.
- Assemblies of God, *Foreign Missions Dept, Gospel Rays in Manchoukuo* Springfield, Mo.: Foreign Missions Department, General Council of the Assemblies of God, n.d. 出版年代不详。
- Austin Fulton, *Through Earthquake Wind and Fire Church and Mission in Manchuria 1867~1950*, The Saint Andrew Press Edinburge, 1967.
- The Anti-foreign Riots in China in 1891*, Shanghai : "North-China herald" Office, 1892.
- Boyd Robert Higginson, *Waymakers in Manchuria: the Story of the Irish Presbyterian Pioneer Missionaries to Manchuria*, Belfast [Northern Ireland] : Foreign Mission Office, 1940.
- Burns Islay, *Memoir of the Rev. Wm. C. Burns, M. A., Missionary to China from the English Presbyterian Church*, London: J. Nisbet, 1885.
- Charles H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan: a History of Dominant Theological Currents from 1920~1960*, Tokyo IISR Press, 1965.
- The China Mission Handbook, first issue*, Shanghai: American Presbyterian mission press, 1896. 台北: 成文出版有限公司 1973 年翻印版。
- Daniel T. Robertson, *Our Mission in Manchuria: Missions of the United Free Church of Scotland*, Edinburgh: Foreign Mission Committee, at the offices of the United Free Church of Scotland, 1913.
- Dugald Christie, Edited by his wife, *Thirty Years in Moukden, 1883-1913, Being the Experiences and Recollections of Dugald Christie*, London: Constable and company Ltd, 1914.
- Dugald Christie, *Ten Years in Manchuria: a Story of Medical Mission Work in Moukden, 1883-1893*, Edinburgh: Religions Tract and Book Society of Scotland, 1894.
- D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China (1807~1907)*, Society For China, Printed by Chinese Materials Center, Inc. San Francisco, 1979.
- Elizabeth Smith Christie, *Jackson of Manchuria*, London: odder and Stoughton, 19--?
- F. W. S. O'Neill, *The Call of the East, Sketches from the History of the Irish Mission to Manchuria 1869-1919*, Bookseller: Michael S. Hollander Rare Books (San Rafael, CA, U.S.A), 1919.
- Goforth Rosalind, *Blind Chang, Missionary Martyr of Manchuria*, Grand Rapids, Zondervan Pub. House, 1943.
- Isabel Deane Mitchell, edited by the Rev. F. W. S. O'Neill, *Dr. Isabel Mitchell of Manchuria*, London : James Clarke & Cd., 1917.



- James Webster, *"Times of Blessing" in Manchuria: Letters from Moukden to the Church at Home, February 17 - June 10, 1908; with a Supplementary Letter: "After a Year"*, Shanghai: Methodist Publishing House; Edinburgh: Office of the United Free Church, 1909.
- John Ross, *Old Wang, the First Chinese Evangelist in Manchuria; a Sketch of His Life and Work*, London: The Religious tract society, 1889.
- John Ross, *Mission Methods in Manchuria*, Edinburgh; London; Fleming H. Revell Co. 1908.
- Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, New York and London: Harper and Brothers Publishers, 1944.
- Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.
- Margaret Bronson Weir, *Andrew Weir of Manchuria*, London: J. Clarke, 1936.
- Richard Terrill Baker, *Darkness of the Sun: the Story of Christianity in the Japanese Empire*, New York: Abingdon-Cokesbury press, 1947.
- Webster James, *The Marvellous Story of the Revival in Manchuria, transcribed by John Ross from the letters of Rev. James Webster*, Edinburgh; London: Oliphant, Anderson & Ferrier.1907.

五、论文

- 程力:《伪满时期日伪当局宗教统治研究》,东北师范大学硕士论文未刊稿 2005 年。
- 高乐才、邹丹丹:《近代中国东北基督教教会学校评析》,《长春师范学院学报》,2006 年第 9 期。
- 顾明义:《辽宁地区的反帝国主义宗教斗争初探》,《辽宁大学学报》1986 年第 3 期。
- 焦润明:《1911 年的东北大鼠疫及朝野应对措施》,《近代史研究》2006 年第 3 期。
- 金东春:《二十世纪初基督教在中国延边朝鲜民族社会的演变及其影响》,延边大学博士论文未刊稿 2007 年。
- 靳永震:《论甲午战争时期的红十字会医院》,《湖南第一师范学报》2006 年第 2 期。
- 李英武:《东北沦陷时期的基督新教》,《东北亚论坛》2001 年第 2 期。
- 李英武:《东北沦陷时期天主教》,《东北亚论坛》2001 年第 4 期。
- 李陵:《长沙基督教青年会抗战时期的难民救助工作》,《船山学刊》2005 年第 3 期。
- 刘洁贞著,邓启明译:《抗日时期的基督教》,《天风》1976 年第 1 期。
- 孟国祥:《日本利用宗教侵华之剖析》,《民国档案》1996 年第 1 期。
- 孟曙初:《抗日战争时期传教士活动述评》,《求索》1990 年第 2 期。
- 邱广军:《司督阁在中国东北的施医布道》,《辽宁师范大学学报(社科版)》2005 年第 5 期。
- 邱广军:《清末民初基督教在东北施医布道探析》,东北师范大学硕士论文未刊稿 2005 年。
- 王成勉:《政教关系—研究基督教在华史的重要途径》,吴梓明、吴小新主编:《基督与中国社会



香港：崇基学院宗教与中国社会研究中心 2006 年。

吴义雄：《自立与本色化——19 世纪末 20 世纪初基督教对华传教战略之转变》，《中山大学学报》（哲社版）2004 年第 6 期。

解成、吴不清：《抗日战争中的河北宗教界》，该文系网络论文，参见网址如下：
<http://www.xslx.com/htm/shgc/zgls/2005-10-23-19339.htm>。

邢福增：《王明道与华北中华基督教团——沦陷时期教会人士抵抗与合作的个案研究》，《建道学刊》2002 年 1 月第 17 期。

姚西伊：《“九一八”之后中国基督徒队战争与和平问题的思考与讨论》，刘家峰编：《离异与融合：中国基督徒与本色教会的兴起》，上海：上海人民出版社 2005 年。

姚西伊：《旷野中的呼声——20 世纪前半期中国基督教和平主义运动与思潮》，许志伟主编：《基督教思想评论》，上海：上海人民出版社 2008 年。

杨乃良：《基督教徒与武汉的抗日救亡运动》，《湖北成人教育学院学报》2000 年第 1 期。

丁永敏：《东北地区西医传入先驱者——司督阁博士》，《中国科技史料》1992 年第 3 期。

张践：《论政教关系的层次与类型》，《宗教学研究》2007 年第 2 期。

邹丹丹：《近代中国东北基督教教会学校研究》，东北师范大学硕士论文未刊稿 2006 年。

祝界宽：《天主教在沈阳》，《东北地方史研究》1989 年第 3 期。

“History of Christian Mission Work in Manchuria”, *Contemporary Manchuria*, Dairen, Manchuria, South Manchuria Railway Co., 1940.

Proctor J. H., “The Response of Scottish Missionaries to Political Conditions in Manchuria, 1872-1950”, *Mission Studies*, Vol.16-2, 32, 1999.



后 记

这篇论文选题于2005年11月,初稿完成于2007年12月,又几经修改打磨方见今日模样。文章的选题是基于业师“东北亚基督教运动比较研究”课题的考虑,最初设计的重点是战争时期中日基督教的比较,由于种种原因,做到后来中国东北地区的基督教反成了研究重点。两三年以来,我曾到各地搜集整理资料,多次参加学术会议,经常向学界前辈讨教学习,并从零开始学习日语,强化英语翻译训练,这些对我的史学素养和基本功训练无疑具有极大的价值,我在此过程中受益匪浅。

然而我又不能不时常就自身的学习作自我检讨。记得在2006年10月召开的第四届全国史学工作者会议上,金冲及先生曾经指出当今诸多博士存在一种“博士不博”的诟病。这一点我深有感触,我觉得这几年自己读书仍然太少,只是对自己的研究方向有所了解,而对于传统史学经典研读较少,对于国内外史学的脉动把握不够,对于人文学科的其他领域了解不足。愈临近毕业愈感到自己学识学力的有限,实在应该远离浮躁和诱惑,扎扎实实地多读些好书、多多学习他人的研究方法,以广博自己的知识储备,加强自身的思想深度,开拓广阔的思维空间。

就这篇文章本身而言,存在种种问题和不足也是显而易见的,这需要我日后在加强自身学力的同时,不断地进行修改和完善。另外,文章虽署我个人之名,却非我个人之功,没有诸多师友的帮助想要顺利完成这样的研究是不可能的。首先要感谢是我的指导教师章开沅先生。章先生具有前瞻性的学术思想、广阔的学术视野、丰富的精神积淀以及巨大的人格魅力对我们有着潜移默化的影响,我受其惠泽尤深。先生秉承牛津传统,提倡自主创新,对我们论文选题极少干预,从不用条条框框束缚人;先生对晚辈关怀有加、提携有力,为我们铺设了良好的学术道路,创造了极佳的学术环境;先生思想活跃、绝无保守,对于后进的鼓励多于批评,些许言语即可给人以启迪,促人以奋进。能成为章先生的弟子实是我最大的幸运,对我个人人生之旅、学术之途必将产生深远的影响。

其次要感谢的是我就学的华中师大近代史所东西方文化交流中心,三年来中心为我们提供了极大的便利和帮助。中心购置了大批包括缩微胶卷在内的第一手文献资源,经常资助我们到各地查阅资料,这是我们学术成果质量的基本保证;中心与海内外学术界有着密切的学术往来,经常推荐我们参加各类学术会议和研讨班,使我们有机会与本领域第一流的学者接触,一开始就可以站在学术最前沿;中心还在日常生活方面也对我们多有关照,为我们争取各种奖学金和资助项目,并将大家联系成为一个亲密和谐的小团队。若没有经济、资源等具体方面的帮助,想要完成本课题是很难想象的。在这里我尤其要对中心副主任刘家峰老师表示特别的谢意,三年来无论在学术上还是生活上,刘老师都对我的关怀都是无微不至的,除了章先生外,我向刘老师请教最多、得到的具体指导最多、在其他方面得到的帮助也最大,感激之情,溢于言表。



中心的刘莉老师也是我们接触最多的老师之一，她在日常生活中经常与我们交流，对我们关照颇多，在此也专门表示谢意。

除了中心的老师外，所里的其他老师对我也有很多指导和帮助，他们治学严谨、为人谦和、待人平等，总是毫无保留地将平生的治学经验传授给我们后辈学人，使我们在潜移默化中得到了提高。平时马敏教授、朱英教授、严吕洪教授等诸位先生给予我们很多关怀和鼓励，罗福惠教授、刘伟教授、彭南生教授、何卓恩教授、田彤教授、许小青老师、王薇佳老师、章博老师等多位老师还在论文的具体问题上对我多有指点，对于所里各位老师的帮助深表感谢。另外，我读硕士时期的导师、福建师范大学的林金水教授是我初涉学术的引路人，我当牢记；赵广军、张永广、刘朴兵、齐建平、陈才俊等诸位师兄弟间的切磋和帮助亦不能忘怀，在此一并表示感谢。

在做论文的过程中还有许多人帮助也让我感激尤深。来自日本的访问学者加藤实先生，不但为我提供了很多学术信息和资料，而且不顾年龄高迈和疾恙，为我翻译了两三万字的日文资料；日本的松谷晔介先生、首都师大的尹文涓博士、香港中文大学的邢福增教授都曾惠赐资料，对本课题的研究意义重大；在东北地区查找资料的过程中，我得到了很多人的指点和帮助，他们是东北师大的吕永华教授、高乐才教授、曲晓藩教授、程力女士、邱广军博士，吉林大学的赵永春教授、陈景彦教授，吉林社科院的刘信君教授，以及东北三省图书馆、档案馆、方志办的诸位老师，本课题大量的一手资料都是通过他们得知并得到的；梁元生教授、王成勉教授、邢福增教授、胡卫清教授、吴义雄教授、张先清教授等诸位师长对本文的构思也多有指点。对于以上提供帮助者本人表示诚挚的谢意！除此，2007年香港中文大学历史系为我提供了为期五个月的访问学习的机会，为我提升论文层次创造了一个极佳的时机，在此对香港中文大学历史系及其资助单位香港利希慎集团表示感谢。

一篇博士论文并不能代表什么，只能算是学术道路上的一个台阶，对于我们很多人来说只是所有台阶的第一步，后面还有更多的路要走，还有更多的阶梯要爬，我须加倍努力。作为一个初涉研究的年轻人的习作，本文定然存在种种问题和不足，亦请学界前辈不吝批评指正，谢谢！