

基督教信仰與「國家」的遭逢： 以川黔滇交境「苗族」為例*

The Encounter between Christian Belief and Nation: Using the Cross-Border Chuanqiandian Miao People as an Example

王乃雯 (Wang Nai-wen) **

一、前言

在中國近代史中，西南邊陲的特殊性，隨著改土歸流到民族國家的建立過程中，始終扮演著某種象徵性的位置。明末清初的改土歸流，透過中央封建王朝對流官的派任及其對地方的直接統治，將以往鬆散而多孔隙的主權關係逐漸向中央集權收攏；而清末民初之際，在民族國家創建的熱潮下，整體社會氛圍則轉向號召一種新的共同體概念，試圖將各個民族納入一個新的國族想像。然而，在這段將地方王權逐步收納至中央集權的漫長歷史過程中，西南地區尤其是雲貴川等地，由於交雜了眾多族群及其之間不同的隸屬型態與關係，使其相較於中國其他邊陲地區多了一層特殊性。

因此，西南邊陲在經歷一連串的收編過程後，不論在面對滿人主政、漢人為主體的滿清政治格局、民國初年五族共和的倡議或國共內戰下的命運，皆因其特殊的族群關係而顯得有所不同。也正因此區交雜的政治權力關係，使得當局者、漢人以及當地其他族群，在面對由清末以來一連串對外交涉過程中，往往有著基本態度上的差異，而其中有一部分挑戰了日趨嚴謹的「國家」主權邊界。

而基督教在川黔滇交界上 *Ad Hmaob*（他稱為大花苗）聚居區的發展歷程，正體現民族國家構建過程中，不同身分的人群如何在交錯的權力政治運作取得新的認同。基督教在中國西南的傳教工作，一開始是將重心放在城鎮漢人地區，但在當時已開始有仇外的氣氛下，並

* 本文承蒙匿名審查人細心閱讀並指出可進一步修改之處，使文意更為完整，亦謝謝黃宜衛教授在「國家、基督宗教與社會文化變遷：西部苗族與臺灣阿美族的比較」計畫中的支持與鼓勵，惟一切文責由筆者自負。目前在中國大陸被識別為「苗族」的人群中，以語言為基準可分為湘西方言、黔東方言以及川黔滇方言三個亞群（王輔世，《苗語簡志》，北京：民族出版社，1985）。而其中，川黔滇方言又可再細分為滇東北方言和川黔滇次方言。前者自稱為（他稱為大花苗）也是本文討論的主要族群；後者則自稱為 *Hmongb*，研究者一般統稱兩者為西部苗族。兩者間的社會文化差異不大，基本詞彙也大致相同，但因音調和附加詞略有差異，故彼此間無法達到完全通話（古文鳳，〈雲南兩個苗族支系不同社會發展特徵初析〉，《民族學》2（1988）：66-71）。就分布區域來看，*Ad Hmaob* 主要集中於滇東北，部分居住楚雄、昆明周邊；相對於此，*Hmongb* 則遍居於雲南省的文山、紅河兩州、昭通地區的威信、鎮雄，曲靖地區的師宗，至於川南、黔西、桂西等地的「苗族」則分屬此二支系。在本文中會視行文脈絡之不同，穿插使用 *Ad Hmaob* 或是苗族的概念，文章題目中之「苗族」則是暗示此一地區原自稱 *Ad Hmaob* 的族群，如何在歷史過程中進一步將作為他稱的「苗族」內化為自我認同的一部分。

** 作者為臺灣大學人類學研究所博士生。

不是十分順利，相較於此，長期被漢彝兩族欺壓的對基督教的接納就可說是盛況空前。然而，不論是重新開放傳教作為一種列強入侵的意象，或是教會以教育作為其意識型態的傳遞形式，這些由基督教所帶來的象徵性意涵，使其成為近代國家積極介入此區並與之抗衡的主要理由。通過理解基督宗教如何在不同族群與國家政權間斡旋的過程，以及近代國家透過何種手段來進行其主／政權的宣示與爭奪，我們可以發現兩股勢力藉助細膩的意識型態角力重新模塑了本地區的政治生態。

二、基督教進入的歷史脈絡：「國家」與「地方社會」的兩種視角

若從歷史脈絡上談起，自康熙五十六年（1717）禁教¹後，基督宗教²可以重新踏上中國近代史舞臺，是與鴉片戰爭後一系列不平等條約息息相關的。當時英法兩國為了延續其在中南半島的殖民勢力，透過通商口岸對外開放的特權，使傳教士可沿長江而上進入四川等內陸地區傳教，並尋求開枝散葉的可能性。另一方面，英國在19世紀初佔領緬甸後，即計劃開闢由印度、緬甸到中國雲南的交通孔道，以便將其勢力進一步延伸至中國西南。1874年英國首先派遣了兩百人左右的隊伍探路，然而其翻譯兼前導馬嘉理卻被殺害，其後，雖有〈中英煙台條約〉開啟了英殖印度政府在必要時可以進入滇藏探查的契機，但整體來說英國傳教士北上的步伐在馬嘉理事件後還是顯得保守。然而，在英國當局發現傳統的西南絲綢之路有助於他們打通本區的交通孔道後，他們

便開始試圖積極經營位於交通隘口的川黔滇交境。1881年左右，由緬甸入滇的傳教士開啟了他們在華傳教的工作，內地會於滇西北的大理建立第一個教會後，由四川入滇的英國有美會（後歸入循道公會）隨即也在1883年於滇東北重要門戶——昭通開辦教會並展開其傳教活動。至此，基督教會從東西兩方進入雲南的途徑，基本上被打通並連貫起來。³

對當時清帝國政權而言，伴隨不平等條約進入的傳教士是喪權辱國表徵之一，但對深處川黔滇交境山區的西部苗族而言，「國家」作為共同體之概念仍十分模糊。相較於此，傳教士進入後，他們長期被漢彝兩族欺壓的處境獲得緩解，反而激起他們更多的認同。⁴在傳教士的規劃中，原先主要是希望面對城市貧民，但在以漢人為主的城鎮中，傳教過程並不順利，甚至教案頻傳；在此情況下，基督教內地會開始深入少數民族聚居的廣大農村後，反而取得豐碩成果，其中又以從川黔滇、滇東北到滇中的 *Ad Hmaob* 地區內，尤為特出，而滇黔交境的石門坎也從默默無名的小地方，一夕間成為各界矚目的傳教熱區。此區內苗族大規模的「基督教轉宗運動」，不僅引起教會系統的高度關注，各方研究者更是躍躍欲試。⁵

川黔滇交境地區 *Ad Hmaob* 的大規模轉宗運動緣起於內地會傳教士黨居仁（J. R. Adaems）與之偶遇所擦出的火花。1903年黨居仁在其返回黔中安順的途中，巧遇來自滇東北威寧的張雅各等人，黨居仁見其又渴又累，疲憊不堪，便與之分享食物並告訴他們若有事可至安順找他。數天後，張雅各等人獵獲一頭野豬，卻被豪強霸

1 自1717年康熙因天主教與中國祭祖傳統的「禮儀之爭」全面禁教，到1858年咸豐在外國的船堅砲利侵逼下准許自由傳教為止，共141年，這一時期對全中國的基督宗教而言可以用百年禁教概括。

2 此處以「基督宗教」統稱天主教與基督（新）教的各教派。

3 韓軍學，《基督教與雲南少數民族》（昆明：雲南人民出版社，2000），頁123-125。

4 這一地區的「苗族」在改土歸流前，大部分為彝族土目的佃戶，甚至為其家奴，親權和婚權皆被剝奪而附屬於彝族的家法制度之下，關於當地各族群在歷史上的互動關係，可參考溫春來，《從「異域」到「舊疆」：宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同》（北京：三聯書店，2008）。而在基督教進入此區之後，由傳教士所帶來的一套現代化知識，透過學校的設立，使得當地苗族的地位開始有所改變，而苗族在當時受過高等教育的人數在總人口中的比例，也遠遠高出其他民族（漢族約佔20-30%，苗族為50%）（張坦，《「窄門」前的石門坎：基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，昆明：雲南教育出版社，1992，頁185）。

5 肖耀輝、劉鼎寅，《雲南基督教史》（昆明：雲南大學出版社，2007），頁14。

佔，張雅各投訴無門便找上黨居仁，黨居仁施壓於當地官吏，並飭令豪強立即歸還，此事才得圓滿結束。也因此，藉由此一事件 *Ad Hmaob* 開始意識到長期壓迫他們的各種勢力出現了微妙的變化，這種對平衡地方權勢的企盼，影響了此區基督教發展的勢頭。透過此事，黨居仁的形象在此一地區迅速提升，「安順出苗王」的說法不脛而走，眾多 *Ad Hmaob* 群眾視基督教為保護者，慕道者絡繹於途。爾後，隨著信徒的迅速擴展，黨居仁考慮到信徒禮拜路程及自身能力無法兼及等因素，便聯絡英國有美會之傳教士柏格理進一步承接基督教在滇東北至威寧（黔西北）一帶 *Ad Hmaob* 地區的發展事業。⁶

基督教在此區所造成的轟動局面，是這些傳教士所始料未及的，許多學者把此一現象歸因於此區 *Ad Hmaob* 的社會處境過於艱困。石門坎的知識份子楊漢先曾如此描述其弱勢地位：「當時苗族佃農除向彝族地主繳納地租外，還要交所謂的牛租、馬租、羊租、雞租、甚至有最殘酷的人租，苗族生育的子女，都屬於彝族『諾』的私產。苗族農民向彝族地主交租時，逢夜晚，只能與牲畜同圈而眠，吃飯則用餵狗的器皿盛飯菜」。而其中人租又分為「死人租」與「活人租」。所謂「活人租」就是除了幫土目耕種土地外，子女必須給土目當奴婢；「死人租」就是佃種土目田地者，若遇土目家有人過世，佃戶需出活人殉葬。土目嫁女，農奴則為陪嫁品。⁷ 因此，當基督教作為保護其生存的新勢力出現時，便迅速地被當地群眾接納。⁸

Ad Hmaob 大規模的轉宗運動，也引起了原有地方勢力的恐慌。*Ad Hmaob* 平時懼於與外人交往，也很少進城，大批苗民進城尋找外國傳教士的熱潮，引起了漢彝兩族

的猜疑，並開始以訛傳訛說「苗子要造反，到昭通教堂去投靠洋人，背藥來放在水井，人飲了就要去信教，不去信教的，藥一旦發了就要死了。」⁹ 謠言之所以可廣傳，一方面是因許多人覺得柏格理舉止常令人費解，其中必有巫術；另一方面是此區對於苗族放蠱的傳言始終不斷。¹⁰ 加上有心人從中作梗，使得苗族在信教的過程中橫生枝節，許多趕赴禮拜的 *Ad Hmaob* 信徒因此被漢彝兩族百般刁難，甚至遭受毒打、酷刑。在此情境下，柏格理帶著兩名信徒，沿著當時迫害 *Ad Hmaob* 最熾的地區進入威寧縣城並向當地政府施壓，迫使威寧縣衙出示佈告聲明「苗族信教，原屬正道，並非異謀，不得干涉，倘有違者，以法嚴懲。」此外，柏格理與官府差役一行人，除了四處張貼佈告外，還試圖遊說當地土目地主，停止迫害苗民，至於那些無懼於衙門的彝族土目地主，柏格理則以「懷柔」手段企圖說服之。¹¹ 換言之，教會做為地方勢力重整的新槓桿，意外的營造了 *Ad Hmaob* 入教的契機。在「國民」身分尚未成為 *Ad Hmaob* 自我認同之際，他們對於教會的觀感是來自於近身的接觸，而無關於其背後所涉及的教會與「國家」之間的對抗關係。

三、基督教、地方勢力及國家力量的交纏：以循道公會傳教區域為例

（一）作為意識型態競逐場域的文字系統

基督教在本區 *Ad Hmaob* 信徒間的傳開，一開始是透過扭轉本地的族群生態勢力為起點，此後，教會亦藉由教育事業的開展，來深化信徒的信仰基礎。作為教育

6 秦和平，《基督教在西南地區的傳播史》（成都：四川民族出版社，2003），頁152-153。

7 苗族簡史編寫組，《苗族簡史》（貴陽：貴州民族出版社，1985），頁128。

8 Cheung, Siu-woo, "Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China," in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. (Seattle: University of Washington Press, 1995), pp. 217-247.

9 張坦，《「窄門」前的石門坎：基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，頁25-26。

10 Norma Diamond, "The Miao and Poison: Interactions on China's Southwest Frontier," *Ethnology* 27(1) (1988): pp.1-25.

11 同註10，頁49-51。根據宋恩常（1982）的調查，在楚雄、麗江等地苗族民間仍流行其祖先為蚩尤的傳說，苗族故鄉是黃河流域，因戰爭南遷。在楚雄州的苗族傳說其衣服上縱橫交錯的線條是田埂，其中九個點是穀叢，坎肩的大花是京城，紅綠線條是九條河，其中間為城市，裙子下擺兩條線是黃河、長江。東人達（2003）因此指出若將苗族古歌以及花衣花裙上的符號與老苗文的文字元號相對比，會發覺後者對前者有明顯的因襲，其中甚至有五個符號完全相同。

事業開展的第一步，便是文字的創制，而其中柏格理創建的老苗文（或稱坡拉文字）所扮演的關鍵角色絕對是無可迴避。在基督教初入此區之際，由於多數 *Ad Hmaob* 信徒無法聽懂漢語，也無法閱讀漢文。在此情況下，柏格理在入石門坎的第一年便請當地青年楊雅各（楊漢先的父親）和張武（後改名張約翰）作為老師學習苗語。1906 年柏格理提出創制苗文的方案，並會同漢族教師李提司反、鍾煥然及 *Ad Hmaob* 信徒楊雅各、張約翰共同研究，但歷經兩次失敗後，柏格理希望能將新苗文盡量簡單化，故根據苗語發音規律，每字不超過五劃，再聽從張約翰的建議，採用苗族服飾上的部分圖案和拼音文字共同組成苗文字母。¹²

教會為推廣此套文字，借用了 *Ad Hmaob* 與漢族戰亂中文字失傳的民間故事作為隱喻，而營造了一種失而復得的意象。沈紅（2007）認為這種隱喻或附會之說可在此區廣為流傳，多少也是因其勾起 *Ad Hmaob* 對失去文字後失去能力、失去權利的某種歷史記憶，而這種共同的記憶又可化為某種想像上群體的同一性。而事實上，這套文字在此區流傳教授的過程中，也在時間的積累中成為當地 *Ad Hmaob* 重要的族群認同來源。苗文識字運動的推廣到了 1930 年代中期左右，川黔滇交境三分之二的苗民都能通讀《平民夜讀課本》，在掃盲的實際效果中，也協助了苗民可以組織起來，而文字的可複製性和流通性，也迅速地加強了知識的傳遞與地區的連結，從而構成了一個以石門坎為中心、擴及黔西北、滇東北以及川南的老苗文圈。又由於其可適應於苗語不同方言，使得這套文字系統一度影響到滇中甚遠至滇東南的紅河、文山一帶。¹³

這套由柏格理主導所創制的文字系統，在初期主要用於馬太及馬可福音的翻譯上，隨後新約聖經的譯本也於 1917 年出版。隨著老苗文的推廣，包括了族群交流（當地黑彝與白彝也曾採用此一文字）、日常文書、教

科書和各種數據也開始以老苗文書寫。此外，諸如苗族傳統古歌、民謠和神話傳說也逐步記錄下來。甚至在抗日戰爭和國共內戰時期，不但有老苗文編寫的歌曲，當地知識份子更曾以老苗文發行了一個半月刊，以宣傳現代科技文化，提倡社會改革。中共建政初期的〈政協綱領〉亦曾被翻譯成老苗文。¹⁴ 換言之，從老苗文使用的廣泛程度加之以文字本身所承載的特質，可以說老苗文潛在地為 *Ad Hmaob* 作為一想像共同體的可能性提供了某種前提。

老苗文又被稱為「坡拉文字」，「坡拉」一詞是取自傳教士柏格理（Samuel Pollard）姓氏之諧音，然而究竟誰為此一文字的創制者，在後來的一些文獻中仍引起一些爭議。¹⁵ 但無可諱言的是，這套文字始終帶著強烈的外國教會色彩，而此一背景使其在民族國家的創建過程中，經常成為象徵性的檢討目標。

由當局所發動第一波檢討坡拉文字的時機，與抗日戰爭下鞏固邊疆的戰略有關。時任貴州省主席的楊森體認到面臨日本侵逼壓力下，須強化西南邊疆國族意識，以築固國民政府抗敵能力，遂推行了一連串的邊胞同化政策。規定各師旅團營連部，在安順駐地附近有苗族夷族十家以上、且駐紮時間在十個月以上者，均需實施短期同化教育。從此，苗民教育在貴州被列為正式的教育工作。而在其同化政策中有一項即是以漢語文取代邊疆民族的語言文字。在當時國民黨內部的言論中便有人主張文字語言，皆為民族同化之要素，故要滅絕或離間種族者，語文必為其切入要點，柏格理作為一名外國人卻創苗文，必有其可議之處。在一份有關民族教育的報告中，坡拉文字甚至被貶抑為「假文字」。¹⁶

相較於國民政府以民族國家與外國勢力對抗的二元框架作為評判坡拉苗文之標準，石門坎教會所培養出的知識份子張斐然，則從語言文字自身的社會意涵及族群政治的觀點來回應。首先，他以語言的社會功能、文字

12 同註 10，頁 198。

13 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》（北京：社會科學文獻出版社，2007），頁 136-137。

14 東人達，〈黔滇川老苗文的創制及其歷史作用〉，《貴州民族研究》2003.2: 173-179。

15 張慧真，《教育與認同：貴州石門坎苗族個案研究（1900-1949）》（北京：民族出版社，2009），頁 84。

16 同註 14，頁 142。

的創造和發展、歷史進步法則指出，作為拼音文字的坡拉文字，由於拼音文字的特性，使得本民族的人只要能掌握聲韻母，便能讀書寫字，相較於使用已上千年的漢文，即便在城市內都通達讀寫者亦屬少數，故就文字傳播能力而論，前者的優越性更加凸顯。此外，文字不僅為平時之溝通工具，亦承載和累積了一個民族的思維與歷史文化，坡拉文字伴隨著教會在本區域的發展，已成為當地 *Ad Hmaob* 所高度認同的族群特徵，若冒進取消，恐造成社會動盪。因此，在以強大輿論為後盾的情況之下，當局取消老苗文的政策也因此作罷。¹⁷

第二波對於坡拉苗文的反制，則是來自中共建政後，為落實其少數民族自治所展開的新苗文推廣，當局希望借重民族語言學家的調查，以「更加科學」的新苗文取代坡拉苗文。但由於 1958 年後整體政治情勢急轉直下，使得 1957 年下半年開始推廣的新苗文實驗班嘎然而止。坡拉苗文在一連串的政治運動中，由於被扣上「帝國主義文化侵略」的帽子，在反右運動中慘遭兩次焚書，其中一次是針對倡議改革苗文的苗族知識份子；另一次則是全面性的燒毀各式以坡拉苗文寫作的書籍。然而，在以國家政權為主導的新苗文推動，在歷經二十年的停頓之後，終於在 1981 年恢復。雖然政府透過動員村幹部的方式，使得第一年參加讀苗文的人數達到 6,400 人，但隨後即呈銳減趨勢，1988 年後農村業餘夜校幾乎全部瓦解。¹⁸

沈紅（2007）曾經在田野中詢問當地苗民為何新苗文始終推展不開來。當地十多位曾受過新苗文培訓的苗民表示，新苗文難學不如老苗文易上手，更有趣的是，新苗文培訓班的老師在被學生要求教授老苗文後，其允諾的態度反而增進了學生學習的意願，結果「新苗文培訓班」變成「老苗文推廣班」。老苗文在歷經種種考驗之後仍能續存，與此區的家庭教會（即在官方不認可的情況下沒有公開的集會）發展有關，它為老苗文的延續提供了一定的土壤和養分，使得即便在全村只有一本苗

文聖經和漢文聖經的情況下，他們仍能暗自保持自身的信仰。¹⁹ 從上述苗文的發展過程中，可以看到文字系統不僅被設定為意識型態傳播的重要媒介，也是建構集體意識的關鍵。因此，各個政權都亟欲建構一套自身的系統，所以而不論國民政府時期傾向於漢化的同化政策，或是中共因不同時期的政治運動而擺盪於民族國家一體化或民族自治的理念，都可以看到 *Ad Hmaob* 這個原本在川黔滇邊境最為弱勢的部落民，如何被一步步帶向一個大社會結構的成員身分，而這種新身分的內涵一方面是族群的集體意識浮現，另一方面則是作為「國民」身分的新認同。

（二）現代教育的發軔與「國民」身分的建構

有關「國民」身分概念最早出現於此區，可以上溯至在柏格理早期編寫的苗族識字課本中，便開始把「國家」的觀念帶入，其中有一段是這麼寫的：「苗族是什麼？苗族是中國古老的民族。」「中國是什麼？中國是世界上一個古老的國家。」

此外，辛亥革命後，中華民國國旗以紅、黃、藍、白、黑五色代表漢、滿、蒙、回、藏五族，柏格理則藉由挑戰此一象徵性格局，來激勵苗族的自覺意識和國家公民觀，因此他特意去電外交部長伍廷芳：「西南各族同居中華領土上，亦應有一色標記列為國旗之上，今僅以五色代表五族，而苗彝非國民乎？」伍廷芳回電則說：「五色國旗不過代表中華五大區多數民族之標誌，苗族居住於多數民族漢族之中，即隸屬於漢人部分。」柏格理又去電反駁之：「苗族既列於漢族之區，能否與漢族同盡義務，同享權利？」

在這一來一往之中，終獲伍廷芳肯定的回覆。柏格理也以此為例，廣為宣傳民族與國家的關係，對「苗族」信徒的觀念轉化起到關鍵的作用。²⁰

在這個例子中，一方面說明了教會所引介之意識型態，如何將原本自稱 *Ad Hmaob* 的人群藉由「苗族」的

17 同註 14，頁 143。

18 同註 14，頁 147-150。

19 同註 14，頁 154。

20 同註 10，頁 149。

他稱與更大的社會場域連結，甚至更進一步認同「苗族」的稱號。另一方面在柏格理與伍廷芳一來一往的對話中，也凸顯了不論是教會或中央政權，都試圖把原屬政權邊緣、主權不明的邊胞，如何納入一套新的想像共同體的意識型態之中。

「苗族」作為一個共同體的概念在教會潛移默化的帶入後，這種意識開始進一步展現在當地知識份子對外的態度上。20 世紀 30 年代中期，民國政權初步確立中央政權及對各區的統轄之後，開始亟欲建立一全國性的立法機構來鞏固自身權力的合法及正統性。在 1937 年公布的「國民大會」草議章程中，除全國各地的選舉名額外，還有 240 席提供給包括蒙藏的特殊族群，但其中西南地區土著族群始終沒有得到官方明文的確認。然而，此時兩位自稱被劃為夷苗民族的代表向中央提出請願，要求自身應有代表名額可以參與「國民大會」的草議，且要求建立中央和地方的專職機構來處理該區的土著事務，和增加土著人口的教育經費。這次請願雖然失敗，但卻引發了後續一連串土著菁英的抗爭，導致中央政府最終讓步。而 *Ad Hmaob* 知識份子楊漢先在此過程中，透過書寫來凝聚並構建一個「苗族」之下的 *Ad Hmaob* 社群概念，並希冀以此來釐清「苗夷代表」之下模糊的權力關係。²¹ 楊漢先此舉也遙相呼應了柏格理早期在政治上的策略。

楊漢先所展現出與大社會連結的這種積極性，並非是石門坎的個案，早期在教會學校受教的朱煥章或張斐然，都曾透過不同方式去定位自身族群及連結外部社會。相較於張斐然在面對邊胞同化政策上積極主張老苗

文的優越性，朱煥章則是試圖藉由漢語文的引介，開啟石門坎地區的另一種可能性。朱煥章早期在石門坎接受教會教育，後來更進一步至華西大學受教，有感於苗族因教育資源匱乏導致了社會文化的滯後，便積極將漢文教育帶入，希望能在教會學校之外擴展更多的教育對象。當時，還在華西大學教育系就讀的朱煥章，模仿民初教育家陶行知的《平民千字課》，並配合西南地區的特殊性，編寫了四冊以簡易漢文書寫的《西南邊區平民千字課》。相較於早期以坡拉文字為媒介的教學不論是從教員或教室的空間，都是與教會共生，且知識的內容主要以《聖經》和傳教士由西方引介的知識系統為主，²² 《西南邊區平民千字課》的出現意味著知識和訊息傳播的媒介開始有了一定程度的轉軌，漢文教育的推廣開啟了 *Ad Hmaob* 與漢人連結的新紀元。在此階段中，朱煥章試圖以漢文為工具，來提升其族群的地位，從而改善因不識字而被漢彝欺詐的處境。²³ 換言之，相較於坡拉文字為一區域性的文字系統，²⁴ 對漢文的掌握，開啟了當地 *Ad Hmaob* 菁英重新定位自身族群處境，並進而爭取權力的一扇窗口。²⁵

平民識字運動所開啟的不只是苗族與漢文的連結，亦是繼柏格理之後，另一種新的「國民」意識的洗禮。在朱煥章所編寫的課本中，除了有關日常典當契約等文書資料外，教育與思想的部分佔了極大的篇幅，其中包括認識國旗、國歌、中國國民黨黨歌、三民主義、五權憲法以及中華民國政府的組成等，也介紹了當時外國的一些重要人物，此外，書中也可見其對平等、自立、互助等觀念的倡導。簡言之，這套課本也是當地苗族公民

21 張兆和，〈楊漢先關於苗族身分認同的書寫：近代中國邊緣族群以漢語文表述我族身份認同的個案研究〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》2010.3: 1-2。

22 可與馬廷中，《民國時期雲南教育史研究》（北京：民族出版社，2007）一書做比較。

23 同註 22。

24 根據東人達（2003）的說法，老苗文在 20 世紀初曾流傳於滇黔川毗鄰的昭通、會澤、彝良、大關、鹽津、鎮雄、威信、永善、東川、威寧、赫章、織金、普定、六枝、紫雲、鎮寧、筠連、珙縣、高縣、古蔺及昆明郊區、滇北的武定、勸和滇南的文山、開遠等地。出處同註 20。

25 不過，此一平民識字教育運動在石門坎地區的實踐，是作為「石川地區五年運動計畫」（以下簡稱「五運」）的一部分而推動的，「五運」所反映的是新一代的苗族知識份子，在面臨內外交逼的社會狀態時，試圖去調整「國家」政權力量與「教會」勢力的一種嘗試，秦和平（2003）甚至稱為基督教「中土化」的典型案例，此一部分會於下一節詳述。

教育的啟蒙教材。雖然，平民識字運動的場所，還是基督教傳統「主日學」的變形，即 *Ad Hmaob* 信徒在主日進教堂禮拜時，借此一人員集中之便分班學習，²⁶ 但當地菁英始終沒有放棄自己建立更高一級的學校，故 1943 年朱煥章集結了威寧、彝良的龍、羅、楊、安幾家人之力，創辦了「西南邊疆威寧石門坎初級中學」，²⁷ 並以此為中心在本區周圍創設各級分校，並盡可能將優秀學生送往外地深造。

在以教育作為檢視國家政權和教會勢力的場域裡，可以發現教會教育為此區培養了第一批具備大學學歷的知識份子，而在與大社會有了新的連結關係的這群菁英，又希冀透過普及漢文教育，將石門坎帶出山坳，開拓更寬廣的生存空間。在馬克思主義的傳統中，教育始終是作為生產關係再生產的重要環節，其中傳遞的意識型態，則成為統治者確立其正當性的手段。不過在這個例子中可以看到，國家政權、教會系統和地方菁英三者在此著力的痕跡，其中教會最早把西方近代思潮下所發展起來的人觀、國族觀帶入，透過教育的手段去達成阿圖塞（1971）所說的對主體召喚（interpellate）的過程。²⁸ 而主體的確立，不僅暢達了信仰的互動關係，也給予其後民族國家發展時，一個具體的訴求對象——如何作為「國民」的形象日益清晰。比較特別的是，此一過程中，地方菁英介於國家政權與教會之間，使其扮演了協助引介各種意識型態的角色，使其不論在民國時期抑或中共建政之後，都始終希冀透過連結大社會來改善自身族群。這樣的現象多少也受到循道公會系統以社會福音的方式，來開展其傳教事業有關。

在下面的例子中，則可以看到英美內地會則是採用了另一套方式，也因此有了不盡相同的歷史際遇。但總結來說，從石門坎後期教會衰落對照英美內地會在一連串政治運動中仍能蓬勃發展的趨勢來看，循道公會在強調社會改革的基調下，在烏蒙山區積極參與政治，使得早期受教會洗禮的知識青年，在接受高等教育後，接收

了不一樣的價值觀，有些甚至在後來退出教會如楊漢先。而在屬靈福音與社會福音的差異中，也透露了其與國家政權的不同關係，而教派間的不同主張，甚至引發其下苗民信徒的互相攻訐。

四、「教會」與「國家」的兩種對應關係：循道公會與英美內地會的對照

楊漢先（1979）曾提到 1936 年起循道公會在石門坎的發展開始沒落，其背景又大致可以歸納為幾個部分。首先是教會內部的發展困境。由於 1920、30 年代在軍閥割據社會秩序混亂的情況下，外籍牧師被趁亂殺害，造成教牧人員士氣低落，促使苗族教牧人員必須接棒領導。此外，原先由教會小學所培育的人才，開始希望以教育為跳板進入主流公辦學校學習，以此取得進入主流社會的敲門磚，促使教會調整教育內容，並積極納入國民教育系統中。第三，因為教徒貧窮化的問題，沒有辦法被積極地解決，教徒對教會的信賴也日益降低。加上教會在發展過程中與彝族土目的交好，以及配合國民黨對日抗戰後的邊胞同化政策所引起的外部爭議，使得教會的發展開始陷入一定程度的困境。²⁹

鑑於上述內外交迫的處境下，加上正逢柏格理來華傳教五十年，中國籍牧師便於 1936 年特別制訂「石川教區五年運動計畫」（以下簡稱「五運」），擬從教育、宗教、生活、慈善、風俗五個方面著手改革。在某種意義上，這是當地 *Ad Hmaob* 首度嘗試自養、謀求自立的積極行動，意在走出封閉孤立的生活圈，融入主流社會。總的來說，五年運動計畫達到了一定的成效，故 1941 年才才有了第二個「五運」計畫。這一方面是確立了柏格理傳教方式在此區的延續與傳承，但另一方面無論是第一（與楊森之間既合作又抵抗的關係）或第二個（配合貴州省農業合作社的政策）「五運」計畫都與當時的政權有著不小的牽連，這使得在國共內戰的矛盾中，石門

26 同註 16，頁 115-122。

27 同註 16，頁 135。

28 L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatus," in *Lenin and Philosophy and Other Essays*. (New York: Monthly Review Press, 1971).

29 同註 13，頁 19-26。

坎地區成為兩個政權都亟欲改造的標靶。在幾次的動盪之中，石門坎基督教的发展反而逐漸沒落。³⁰

相較於此，黔西北赫章縣的葛布和結構或滇中武定一帶的英美內地教會，由於其傳教策略上的差異，故其在經歷文革後仍能有一定發展。英美內地會的特色之一即是其十分重視宗教信仰上的教化，雖其也利用少數民族文字為媒介推行宗教教育，但其辦學的目的多半是看中其「傳教效應」，而不是綜合知識水平的提高，故教會學校的設置也多半局限於教會內的識字班和初級小學，在滇北苗族和彝族地區活動的傳教士，還曾明文規定禁止信徒小學畢業後繼續上中學讀書，因為他們認為讀懂《聖經》和培養靈性之重要性，遠勝於獲取更多知識。³¹韓軍學甚至明言在其田野中，英美內地會的年輕信徒對於學習本族文字、進入唱詩班、參加教會活動十分熱衷。較之於通過國民教育進入主流社會，他們更傾向成為教牧人員。

在信仰的教義上，英美內地會具有強烈的出世精神，反對信徒介入社會和參加公職，也反對政治干預宗教。內地會創始人戴德生認為，唯有宗教和政治分離，才有助於教義的傳播，以武力和不平等條約來傳教，是違反了《聖經》的教誨，因從《聖經》來看，傳教依靠的乃是耶和華的靈，方能成事。因此，他反對因教案糾紛向中國施壓賠償，義和團運動期間，即便內地會被殺害的傳教士最多，也沒有因此要求索賠。此一基本立場也使其在世俗政權眼中，較不具威脅性，傾向將其歸類為信仰或迷信問題，而未被納入政治議題。也因此相較於循道公會一直被貼上「文化帝國主義」標籤的處境，內地會與世俗政權始終保持一定距離。³²

相比於循道公會作為較有組織性的宗派，英美內地會的發展在因循著「本土化」和「內地化」的原則下，故其教會所展現出的樣貌較為多元。然而，內地會以「教徒傳教」的策略，在面對中共建政後、外籍教牧大量離境之際，比起循道公會以「教牧傳教」的方式，更有彈性也使其取得較大空間。或許正因為內地會的教會組織和神學系統相對彈性，使其即便在文革時期的壓抑氣氛下，仍可在葛布、結構等地迅速擴張信徒。內地會相對彈性的神學系統是來自於戴德生主張為使福音儘早傳遍中國，故其對本土文化的寬容度甚高，並積極爭取與本土文化達到有機的結合。³³也由於內地會自詡作為基督教傳播的開創者，因此，對當時傳教士素質並沒有特別高的要求。在此影響下，內地會系統出身的傳教士教育程度普遍較低，半盲者比比皆是。受此制約，一些傳道人員詮釋聖經時，往往以自己的宗教體驗，並憑著主觀的意向來闡述發揮經文，故興奮式佈道和靈恩運動遂成為內地會傳播過程的主要特色。

由於英美內地會屬靈福音的調性，使得國民黨政權一直對其較為寬容；但從中共建政、開始推行三自愛國教會運動後，³⁴內地會與國家政權之間的關係開始漸趨緊張。由於三自愛國教會的官方色彩頗重，使得內地會不願加入甚至指責其為「偽教會」，首波的三自運動雖隨幾次政治運動而告暫停，但這段反抗的歷史卻也使其被執政當局所關注。1979年中共第十一屆三中全會後，在恢復信仰自由的前提下，三自愛國會逐步恢復運轉，但內地會傳統中守貧、屬靈的神學思想，使其拒絕三自教會中禮儀改革和經濟發展之主張，加上文革期間被官方壓抑的情緒積累，導致了滇北武定縣發展出諸如「小

30 秦和平，《基督宗教在西南民族地區的傳播史》。

31 在戴德生的觀念裡認為中國需要的不是科學文化，而是福音，故傳教所需不是依靠才能（知識傳教）。此外，他認為《聖經》是出於對神靈的感動，它的文字只具有神性不具有知識性，聖靈並不通過《聖經》的文字而降臨，過度注重《聖經》的文字，反而會忽略《聖經》的內容，因此葛布的外籍傳教士一直強調一個觀點是識字只要能看懂《聖經》、會唱《讚美詩》即可，知識太多就會反教（張坦，《「窄門」前的石門坎：基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，頁265）。

32 同註10，頁260-261。

33 同註10，頁279。

34 總體來說，三自愛國教會運動中的「自治、自傳、自養」等基本精神，是為了回應基督教作為帝國主義侵略色彩下的本土化運動，至於其發展的相關細節請參見下一節的說明。

眾教」等現象。

「小眾教」的由來，是1970年代「文革」時期，雲南武定縣的一批基督教徒，由於堅持基督教信仰，形成抵制基層政權領導和國家法律政策的現象，1980-90年代初是其極盛時期，一度擴張到昆明和勐祿一帶。而其起因主要是在「文革」時期，因受極左路線影響，在積極消滅和打擊宗教的氛圍下，致使當地一些信徒因為堅持基督教信仰，而因此受到迫害。「小眾教」主要觀點源於聖經的兩段話：

你們要進窄門。因為引到滅亡，那門是寬的，路是大的，進去的人也多；引到永生，那門是窄的，路是小的，找著的人也少。（《馬太福音》第7章第13、14節）

有一個人問他說：主啊，得救的人少嗎？耶穌對眾人說：你們要努力進窄門，我告訴你們，將來有許多人想要進窄門卻是不能。（《路加福音》第13章第23、24節）

當地人在艱困的外在環境下，自認為找到「小路」進入「窄門」的少數得救者。小眾教的特點包括：（1）不接受政府及中共的指揮和領導，認為只能信一個主而不能信兩個主。（2）不參加「三自」愛國教會，並視其為與世俗權力結合的官辦教會。（3）引申《聖經》上的內容拒絕接受計畫生育、反對另報戶口、拒送子女上學（只送教會學校）、不交售公餘糧等、也不接受政府的救濟物資。³⁵

內地會雖向來不喜過問世俗政務，但當其教會空間被壓縮過小時，反而激起了更強烈的反彈，斷絕了一切與國家政權的關連，也斷然否定了國家之於他們的主權形式。換言之，屬靈福音的教會中，自傳統以來，就有

其自成一格的系統，以小眾教的例子來說，不過是走到與國家政權決然對立的極端面。而其他不願納入三自教會系統者，目前也有一定規模的教徒轉入各式的家庭教會。據「華人福音普世差傳會」網頁資料，「改革開放後，『三自』教會雖恢復運作，但是『基督徒在其中得不到真理的餵養』。於是12、13年前有大批信眾離開官方教會而成立家庭聚會點」。³⁶ 換句話說，國家政權與教會之間在爭奪「國民」與「信徒」的衝突上，並沒有隨著十一屆三中全會的宗教自由宣言而落幕。在本區的例子中，不論是在民國時期或是中共建政後，我們常見到主政者以「維護國家」之名，爭奪信仰之下的世俗權力關係。「國家」在當代主政者的語境中，常被過度指涉為一具有自主性的物化實體。而這一反省也可以從審度「三自愛國教會」這個名稱開始。

五、何謂「三自」「愛國」？——國家意識與地方主體性的拉扯

現已為大家所熟悉的「三自愛國運動」，最早可是為了呼應五四運動以來中國人民群起反對西方諸國強佔自家領土的要求。與西方勢力牽連甚深的基督宗教，在1920年代的「非基督教運動」中也受到了相當大的衝擊。面對此一時代處境，基督教內的不同教派分別以為自立運動、本色化（indigenization）、關連化（contextualization）等方向作為因應之道。³⁷ 雲南基督教各教會的自立運動最早是由內地會開始，鑑於內地會本身所具有的多派別性，以及其致力於開發內地和少數民族地區的特點，使其最早接受了教會的地方化和本色化的要求，然而這樣的自立化並不徹底，各地以「自立」為名的教會，仍程

35 王愛國，〈雲南基督教特殊問題研究：「小眾教」產生、演變歷史及其治理〉，《雲南宗教情勢報告2003-2004》（昆明：雲南大學出版社，2004），頁26-33。

36 <http://blog.roodo.com/mici/archives/6193171.html>（2010/10/9 擷取）。因目前大陸境內對基督宗教的信徒總數仍缺乏具體客觀的統計數字，故只能暫時先從個別教會（或教派）的統計數據來拼湊其整體輪廓。另關於三自教會與家庭教會之間的一般情況可參照邱永輝（2009）〈「中國基督教研究的再研究」報告〉。

37 邢福增，〈20世紀初年的「基督教救國論」（1900-1922）——中國教會回應時代處境一例〉，《衝突與融合：近代中國基督教史研究論文集》（臺北：宇宙光，2007），頁72。

37 同註6，頁80-82。

度不等的接受了外國勢力在經濟、人事和政治上的控制。不過此一新觀念，卻也為 1950 年代的「三自愛國運動」提供了一定的基礎和前提。³⁸

不過，相較於早期基督教三自愛國運動中的推動者主要是由民間發聲，中共建政後的三自愛國運動中則帶有更多官方的色彩。這也一定程度的反映了國民黨政權一直不甚穩固，故其與教會之間的關係，不論是從上述的同化運動或是播遷來臺後，始終保持著一種曖昧關係，³⁹ 這也為本國教會與外國勢力間的互動，保留了相當的彈性。

反觀 1949 年中共建政後，在共產黨與基督教兩者互斥的意識型態中，基督教在中國如何續存成為一大考驗。1950 年 7 月 28 日，以吳耀宗為首的 40 位中國基督教知名人士聯名發表了題為「中國基督教在新中國建設中努力的途徑」宣言，簡稱「三自」革新宣言，其內容主要是號召廣大信徒主動切斷教會與帝國主義的聯繫，要求教會盡快實行自治、自養、自傳的方針，以回應新的時代需求。這股擺脫國外差會、驅逐外國傳教士的聲浪在韓戰爆發後，掀起了另一波的高潮。因應此一趨勢，雲南也於 1958 年後在相互尊重各宗派信仰和禮儀的原則下，取消各宗派的分別，進入了「後宗派」時代，並以三自教會⁴⁰之名義舉行聯合禮拜。⁴¹

但隨著 1957 年的反右運動和 1966 年文化大革命的開始，三自教會幾乎完全陷入停擺，直到 1979 年後，三自教會才又開始陸續恢復。除此之外，1980 年 10 月，官方另外成立了「中國基督教協會」，其主要任務除了負責教育基督徒愛護祖國和忠於中共領導外，還需配合

政策和政令建立神學上的理論認證。不論是「中國基督教協會」或「中國基督教三自愛國運動委員會」的設立，基本上皆是由中央主導並透過各個層級從上而下落實，也因此注定了其濃厚的官方色彩。而「三自教會」中「自」的主體，是以「國家」為基礎，指涉一種關於「國民」與「非國民／外國人」的二元對立與切割關係。將「自」指涉為以「國家」視野為出發點的主體時，也凸顯了當基督教內的中國知識份子，在面對百年不平等條約下而亟思走出半封建半殖民時，如何建立主體自主性的定位焦慮。這種焦慮又透過各種論述蔓延發酵，使得「國家」此一概念被賦予了一種實體的主動性，並成為可以輕易掠奪個人或群體權利的宣稱手段，而這正也是 Aretxaga 所指出以共同抵抗外敵的形式來掩飾內政問題的形式之一。⁴²

「三自愛國教會」的概念是主政者希冀藉由民族主義的想像從而將宗教收編，並透過制度上的節制，肯定國家政權的至高性。不過，當基督教深入地方社會多年，並涵化成為地方文化的肌理時，這種由國家機器發動，試圖從上到下、無所不包的地方改造工程，與 Scott 所描述現代主義或極權主義下的政策思維十分相似，他認為由於地方能動性之分殊狀況並非主事者能事先掌握，也注定了這種政策最終導致左右見絀的局面。⁴³ 從上述與國家政權產生極端決裂的「小眾教」到川黔滇交境 *Ad Hmaob* 為迴避「三自教會」而至今仍廣泛存在的「家庭教會」，也顯示了原內地會系統出身的教會，展現了另一種與國家政權遭逢的姿態。相比於石門坎等地原循道公會系統的社會福音理想，屬靈傾向的內地會傳統因對

38 同註 6，頁 80-82。

39 這種曖昧性還展現在國府撤退來臺後，接收了大量由中國大陸離境的傳教士，而其在臺灣也因忌憚外國勢力取消對其之支持，故對教會也保持著一種模稜兩可的態度，相關資料可參看李偉誠，〈A Tale of Two World: 臺灣基督長老教會與戰後臺灣民族主義〉（新竹：清華大學社會學研究所碩士論文，2009）。

40 從三自革新宣言後，其具體的組織化一直是要到 1954 年 7 月中共成立了「中國基督教三自愛國運動委員會」才落實下來，這個組織的主要目的是和政府聯繫，幫助政府執行其宗教政策。

41 同註 6，頁 204-218。

42 B. Aretxaga, "Maddening States," *Annual Review of Anthropology* 32(2003): 393-410.

43 James C. Scott, *Seeing Like a State How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

世俗介入原就較淺，因此產生了一定的運作空間，但當國家官僚組織開始積極介入其信仰時，其所展現的抵抗力道反而更深更大。

六、結 論

從本文的鋪陳中可以看到原先位處川黔滇交境的 *Ad Hmaob* 地區，如何在基督教化的過程中在教會和國家政權之間擺盪。早期基督教得以進入此區，是挾帶著不平等條約下的特權，而對於此區的 *Ad Hmaob* 而言，在幾乎沒有「國家」或說「帝國」的觀念下，他們只是意識到傳教士的進入牽動了地方勢力的結構，使其獲得了相對有保障的生存空間，柏格理不但引領了石門坎地區的大規模轉宗運動，也帶來了新的教育體系和知識系統。1936-57 年這段期間，石門坎被譽為是「西南苗族最高文化區」，⁴⁴ 但當地政府眼中，卻認為他們所受「奴化教育最深」，並視石門坎為「外國文化殖民侵略地」而稱其為「小香港」。國民黨時期，特別是抗日戰爭開始後，對西南邊疆經營之必要，開始了一連串邊境同化政策。主政者透過教會內菁英渴盼與大社會連結的心情，藉由教會學校系統來實行「同化教育」，其中教會內雖有不同聲音，但不論如何也讓國民黨主政下的意識型態通過教育而在當地留下一定影響。中共建政後，由於早期階段部分的石門坎知識份子及地方菁英與國民黨有著深厚淵源，石門坎地區又被扣上「小臺灣」的稱號。⁴⁵ 石門坎在接受基督教的過程裡，也同時連結起其對大社會的政治關係，從而形成政權更迭中必須拿下的象徵性標的。石門坎地區受循道公會系統的社會福音思潮影響，使其培養了第一批苗族的知識份子，開啟了此一地區與大社會連結的管道，然而政治上的紛擾也成為其後教會沒落的原因之一。

相較於此，英美內地會在與國家政權的遭逢過程中，由於其屬靈福音的性質，早期並未被視為政治問題，而在國民政府時期獲得相對大的空間。但不論是內地會或循道公會，在中共建政之後，雖有三自教會的選擇，但整體教會的自主空間已被壓縮許多，且隨著一連串政治運動的爆發，教會幾乎度過了將近二十年的黑暗期。然而改革開放後，基督教兩會的確立，依然無法阻止家庭教會的蓬勃發展，而小眾教的出現更是直接挑戰了國家主權。在此情況下，如何重新反思基督教在中國本色化過程中的主體位置，以及「國家機器」可以被賦予多大的權力，變得十分迫切。

本文透過文獻資料的耙梳，以敘事史的方式呈現了「國家」與「教會」兩股勢力在此交纏發展的過程。但筆者想說明的是這裡的「國家」概念，涵括了 Abrams 所說的國家體系（state-system）和國家觀念（state-idea）兩者，前者指的是在既有社會中具備一定強度和支配性的顯著實踐連結，以及一套以政府為中心的制度結構；而後者則是在不同社會不同時期不斷被擬制、提供以及以各種方式被確認和相信／信仰的意識型態。⁴⁶ 正因為國家的結構化是在政治實作過程中逐漸成形，故本文透過歷史敘事來呈現這段「國家」與基督教遭逢的經過，希望能去解構這個被實體化的過程，並試圖更細緻地去理解在此一歷史背景下，民族國家內的邊陲民族在接受基督教的過程中，是如何與「國家」（不論是官僚組織或是其所施壓的一套「國家意識型態」）連結在一起，甚至更確切的說川黔滇交境的「苗族」，是因為基督教的信仰而開始較為深入地捲入國家機器的運作或是參與進關於國家意識型態的建構，雖然內地會和循道公會傳統分別展現出了不同的姿態，但不論接受與反抗之間都無可否認的是他們在基督教信仰與「國家」的遭逢之中，都被迫參與進一種新的「國家」想像。

44 此一稱號最早出現在 1925 年《康藏前鋒》4 卷 3 期，後來亦被許多文獻廣泛引用。

45 同註 19，頁 13。

46 Philip Abrahams, "Notes on the Difficulty of Studying the State," *Journal of Historical Sociology* 1 (1988): 58-89.