

# 苗族、基督教與現代性

## ——石門坎的民族學研究

黃淑莉

中研院民族學研究所

### 提要

石門坎是解放以前阿卯（Ahmao，大花苗）的基督教信仰與知識生產中心，這個小山村可能是在中國近代民族學史中，積聚最多研究能量的單一地點和人群。石門坎自從「被發現」以來，就是以一種「另類現代性」的樣貌被傳頌讚揚，也因着它獨特的現代性譜系而背負着不被理解的污名。本篇文章從民族學知識史的角度，回顧改革開放以來的石門坎研究，具體呈現石門坎現代性如何從一個禁忌話題，在逐漸去基督教化的論述中，轉生成為阿卯現代性的歷史遺跡，走進當代的新興文化產業中。

**關鍵詞：**主體敘事、族群自我、肯認政治、世俗主義

---

黃淑莉，中研院民族學研究所，臺北市南港區115研究院路二段128號，郵政編碼：11529，電郵：hshuli@gate.sinica.edu.tw。

感謝何翠萍、高晨揚兩位老師在本文寫作過程中提供重要意見，以及黃馨慧同學協助整理龐雜的石門坎材料。本文初稿曾在臺灣中原大學華人宗教研究中心、以及深圳南方科技大學的「一帶一路與中國西南地區：歷史社會與文化」研討會中發表，感謝簡美玲、胡其瑞、吳昶興諸位老師的評論，幫助我更加完善本文內容。最後，感謝兩位匿名審查人對本文提出寶貴修改意見，他們精準深入的提問使本文內容更加清晰。

本篇文章回顧改革開放以來以石門坎為核心的民族學研究（以下簡稱石門坎研究）。石門坎是解放以前阿卯（Ahmao，大花苗）基督教信仰與知識生產中心。這個小山村及生活在此地的人可能是在中國近代民族學史中，積聚最多研究能量的單一地點和人群，幾乎可說在中國有民族學之時就已經有石門坎研究，甚至在中國民族學還在萌芽起步階段，石門坎相關的紀錄就已經在傳教圈裡廣為流傳。石門坎之所以成為民族學研究的一個獨特主題，在於石門坎現代性與苗族主體性之間的尷尬關係，這個尷尬關係使得阿卯的主體宣稱，像雜音一樣，總是和當代苗族的主體性格格不入。卻也因為這樣的格格不入，使得民族學的石門坎主題有一種不能被化約的獨立性。基於主題的獨特性與獨立性，石門坎研究一直以來都能不斷地在理論上突破創新，從研究的質與量和影響力來看，石門坎研究可說是改革開放後中國民族學研究的一個重要示範。

本文針對最能夠代表石門坎研究的五本重要著作，進行批判性回顧。從這一系列作品梳理石門坎研究的演進，具體呈現石門坎如何從一個禁忌話題，通過主體敘事的轉化，轉生成為阿卯現代性的遺跡，走進當代的新興文化產業中。除了肯定這幾本書的理論突破與對石門坎研究的貢獻，本文也針對石門坎的民族學研究提出批判，指出自改革開放以來，石門坎研究雖然論述推陳出新，不同的論述卻像是用不同的理論語言對石門坎變遷模式的重新命名；儘管企圖帶來新的理解，卻也陷入某種模式化的困境。對此，本文提出「主體偏見症候群」的診斷，認為研究者在探討社會變遷時，若是預設了一個先驗主體作為推動變遷的能動力來源，變遷模式的理論則不可避免地會受到主體偏見的制約。儘管肯定主體敘事作為一種肯認技術的重要性，以及中國多元文化主義對促進民族平等與尊重文化差異的具體貢獻，但本文也質疑民族學的主體敘事所預設的「阿卯自我」迴避基督教與阿卯互為主體的構成，簡化石門坎現代性的獨特之處。

## 一、阿卯（大花苗）

苗是中國史冊上經常出現的非漢人群，苗族卻是被近代中國民族理論創造出來的民族類別。根據中國官方資料，在中國境內的苗族有一千萬人以上，西南七省都有其蹤跡，甚至東南亞高地也有兩百萬左右自稱為赫蒙（Hmong）的苗族人，儘管各地苗族的語言和文化差異頗大，但至少到目前為止，苗族認同尚未出現裂解的跡象。在中國民族學的傳統下，苗族的角色是

政治性的，他們是舊社會時代受壓迫群眾的代表，是共和國倡議民族平等的指標，更是在共產黨德政下翻身的少數民族。因此，自解放以來，苗族一直都是中國民族工作的重點對象，甚至是典範。從苗語分類到苗文創制、從古歌傳說到苗族歷史、從傳統工藝到苗族物質文化、從宗教活動到苗族傳統節慶，學院裡的苗族研究者和地方上的苗族菁英通力合作，建構了一個龐大的苗族知識體系，在西南各省各縣的苗族地方廣泛成立苗學會，西南苗學更是中國民族學界重點研究項目與國際化的墊腳石。

在這個龐大的苗學體系下，阿卯只是中國苗族七十多個語言支系之一，世居在中國西南雲貴高原的東面山區，北起川黔交界處，19世紀開始沿烏蒙山系往南往西進入滇北，現在大約有四分之一的人口定居昆明、楚雄一帶。1950年代的語言調查推估阿卯語的使用者約有100,000人，從2010年的人口統計資料推算人口數可能高達350,000左右。<sup>①</sup> 儘管人數不少，皈依基督教以前的阿卯仍是烏蒙山區裡的邊緣人。他們的村子通常很小，二十幾戶就已經算是個大寨子。村子小是因為阿卯家戶經常搬遷，搬家多半是為了尋找土地資源，有時候是被迫，有時候是主動。因為經常搬家，加上土地資源的不確定性，阿卯沒有發展出任何穩定的村寨或者跨村寨組織。自17世紀以來，烏蒙山區就是彝族領主與帝國官員勢力競爭的場域，藉着嚴密的家支等級制度，彝族上層階級控制烏蒙山區大部份的土地，大量的漢族移民改變了當地的族群政治結構，土地資源稀缺，彝漢衝突也成為政治不穩定的最大因素。清帝國的官員有一個分辨苗彝的方法，即那些在家支等級制度裡的是彝，不在等級制度裡的是苗。不在家支的等級制度裡的阿卯，被規定不能成為土地的交易對象，為了取得土地的使用權，在租稅之外，他們還得用身體的勞役換取開拓荒地之後的使用權利，這一切由土地而來的不確定性，顯然決定了阿卯社會的歷史記憶。至少在19世紀咸同年間的社會動蕩以前，底層邊緣人的身份，使得阿卯在區域的歷史變遷中幾乎不曾扮演任何推動歷史的角色。

咸同年間發生在黔西北的豬拱箐事件，是阿卯被捲入歷史事件的最早記錄。赫章苗族陶新春兄弟集結烏蒙山系的所有苗民對當地彝漢司署發動武裝攻擊，佔領由川入滇的必經壩口。以豬拱箐為基地立國七年，1867年雲南巡撫岑毓英攻克根據地，血洗烏蒙山區。據稱此一事件造成烏蒙山區的苗民大

---

① 由於歷次的人口調查並未區分苗族的語言支系，僅能就阿卯集中區域的苗族普查人口估算。1950年代的阿卯人口估算，是根據中央少數民族工作第三大隊的資料；目前人口數的估算，則是根據2010年的普查資料。

逃亡，苗民們為躲避官兵追殺進入雲貴高原南邊的哀牢山區。我們不知道當時的逃亡規模有多大，但顯然在這一波逃亡潮中，大多數的阿卯還是留了下來。黔西北的威寧和滇東北的彝良兩縣烏蒙山區，迄今仍是阿卯的主要居住地，處境卻也更加邊緣，關於戰爭與豬拱箐王國的歷史記憶，被隱藏在民間傳唱的古歌之中。

1903年內地會傳教士黨居仁在安順首次與阿卯接觸，1904年循道公會傳教士柏格理首開傳教先例，進駐遠離城鎮集市的阿卯村子石門坎。此後數年間，福音傳遍滇黔川邊的非漢村落，1920年代有百處以上的村落教會，人數可能高達五六萬，彝族、苗族各支系都有人信教，但阿卯最為積極，據稱幾乎所有阿卯都已改信基督教，不過受限於當時傳教會的規定，被認可的實際受洗人數卻遠低於這個數字。<sup>②</sup> 不可否認，阿卯皈依運動是新教西南傳教史上最重要的轉捩點，20世紀初各差會爭相進入西南山區開闢傳教區，並且仿效柏格理在石門坎的福音事工，進駐少數民族社區，掀起一波又一波的皈依熱潮。<sup>③</sup>

阿卯信教大概是新教在中國傳教史上最成功的福音介入。信教之前，阿卯是這個片區裡最默默無聞的底層階級；信教之後，龐大的教會組織使阿卯成為地方上不可忽略的一股重要的政治勢力。20世紀初在雲貴兩省有三個以阿卯為主的教區：在貴州威寧的內地會葛布教區、在雲南昭通與貴州威寧交界的循道公會石門坎教區和在雲南武定的內地會灑普山教區。在教會的推動下，阿卯成為西南地區最早開展全民識字教育、接受現代化的少數民族，衍然成為西南少數民族中的「文化階級」，整齊清潔守秩序的文明化生活，不只是新一代中國知識份子獵奇的對象，更被視為是少數民族進化的典範。儘管當代阿卯知識社群與基督徒對阿卯知識傳統有不同的解讀，但以1950年代以前的石門坎作為阿卯的基督教與知識生產中心幾無異議。全盛時期的石門坎教會，統領堪稱20世紀初中國最完整的鄉村教會與學校網絡，組建七十多所村寨教會與初級小學。石門坎被視為是孕育阿卯知識份子的搖籃，也是阿卯知識傳統的發源之地。

② 阿卯的信教人數與基督教史料中的呈現，有一個重大的落差，原因在於當時有一施洗長老的設置，各教會有權力自行施洗，不必通過總會或傳教士的批准，但我們目前所知甚少，與「施洗」相關的討論更少，是亟待開發的研究。

③ 「轉捩點」是田汝康(T'ien Ju-K'ang)在 *Peaks of Faith: Protestant mission in revolutionary China* 一書中首次提出的說法。T'ien Ju-K'ang, *Peaks of Faith: Protestant mission in revolutionary China* (Leiden: E. J. Brill, 1994).

20世紀初的石門坎阿卯基督徒社群在中國近代苗族史中扮演一個重要角色。<sup>④</sup>一方面，自中國有民族學以來，阿卯就一直是苗族民族學的代表研究之一，學界普遍有一種將他們視為苗族先鋒的傾向。國民政府時代幾位著名的邊疆研究專家，江應樑、陳國鈞、吳澤霖、胡慶鈞、馬長壽、王輔世等，都曾經以石門坎苗族為題寫下調查研究報告。另一方面，30年代以後，在教會資助下完成高等教育的石門坎阿卯知識份子，更是最早活躍於國家政治舞臺的苗族人士，有投身邊疆工作的王建明、王建光，在知識界頗為活躍的楊漢先，以及曾經擔任國大代表的朱煥章和參與組織共產黨貴州地下黨部的張斐然等。他們對苗族的想像，甚至影響到早期中國知識份子企圖建構的苗族形象。<sup>⑤</sup>

可惜的是，石門坎的阿卯知識社群只是曇花一現，50年代後就已經分崩離析，革命年代有不少曾經活躍在中國族群政治舞臺上的阿卯知識份子遭受嚴重衝擊，教會解散、學校關閉，所有來自阿卯的苗族聲音全數被消音，即使是苗學研究中大老等級的楊漢先也受到影響。<sup>⑥</sup>這種被迫集體失語的情況，一直到80年代才出現轉機，只是阿卯知識社群已不再是苗族典範，阿卯知識傳統也無關於苗族主體性的建構。儘管阿卯知識社群不斷為石門坎發聲，他們的聲音卻反倒更像是主流苗族聲音裡揮之不去的「雜音」。

說是「雜音」，是因為阿卯的知識傳統與主流苗族知識體系有不少違和之處。阿卯的知識傳統，是以獨特的教會學校組織為架構所建立起來的知識體系，有聖經翻譯與苗文書寫、宗教與國民教育、口語傳說與唱詩藝術，等等。對主流苗學而言，從基督教信仰衍生茁壯的阿卯知識傳統，既不是必須保留下來的苗族文化，更不是能夠體現苗族傳統的知識成就，這樣的知識傳統無益於苗族主體性的建構，不僅所謂的中國「苗學」對於石門坎研究缺乏

④ 1936年，王建明在《康藏前鋒》，第4卷，第3期發表〈現在西南苗族最高文化區——石門坎的介紹〉，估計在1930年代「最高文化區」的說法就已經十分普遍。類似的說法還有「文化階級」、「知識份子」、「文化復興聖地」等，說法不同，所傳達的訊息卻頗為一致。

⑤ 阿卯知識份子參與苗族建構的熱情與對苗族建構的影響，遠大於楊漢先一人的學思經歷所能呈現。1950年代在各級單位參與民族工作的苗族人士，阿卯佔絕大多數。關於楊漢先的影響，參閱張兆和，〈黔西苗族身份的漢文書寫與近代中國的族群認同——楊漢先的個案研究〉，《西南民族大學學報》（人文社科版），2010年，第3期，頁1-11。

⑥ 楊漢先，〈回顧我的歷程〉，載中國人民政治協商會議貴州省委員會文史資料研究委員會編，《貴州文史資料選輯》（貴陽：貴州人民出版社，1986），第22輯，頁178-179。

興趣，阿卯知識份子在苗學研究多半也是極邊緣的角色。<sup>⑦</sup> 儘管如此，阿卯知識社群對自身知識傳統的肯認與族群身份的覺醒，依舊是當代苗族知識社群中頗為突出的一道光景。

如果說作為「雜音」的阿卯，給苗族的身份認同政治帶來一個「主體性」的衝擊，那麼作為「中心」的石門坎，給民族學的認識論帶來一個「現代性」的衝擊。在本文中，我將阿卯知識傳統視為「另類現代性」，以凸顯石門坎現代性與中國現代性譜系的根本不同。<sup>⑧</sup> 在西方人類學裡，另類現代性概念的提出，是在文化差異的基礎上訴求對主流現代性的批判，石門坎現代性的提出也是基於相同的理念，不過，在中國語境下的民族學研究對石門坎現代性有不同的關懷。<sup>⑨</sup> 在中國式多元文化主義的架構下，民族學研究訴求是對石門坎現代性的肯認，而非石門坎現代性對中國現代性的批判。我認為肯認應該被視為是一種在「多元一體」架構下的認知操作，也是中國民族學最重要的理論工程。作為一種認知操作，肯認實際上也就是以族群自我為行動者所展開的「主體敘事」，目的是將「另類」轉化為「差異」，將「對立」轉化為「多元」。<sup>⑩</sup> 在「國家壟斷的肯認政治」下，<sup>⑪</sup> 族群自我是國家意識形態的產物，是在中國民族政治的語境下被建構的族群主體，這個先驗自我體現「多元一體」的本體論，由此本體論發展出表述族群身份差異的主體敘事，是對群族自我的主體性建構。接下來，我就從石門坎研究裡最重要的五本民族學著作，勾勒出轉化石門坎另類現代性所動用的主體敘事，<sup>⑫</sup> 藉此說明何以民族學所呈現的石門坎現代性其實一點也不另類。

⑦ 石朝江，《中國苗學》（貴陽：貴州大學出版社，2009）。

⑧ 關於中國現代性的譜系，參見汪暉，〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《天涯》，1997年，第5期，頁133-150。

⑨ 關於另類現代性與多元文化主義的討論，參見 Arif Dirlik, "Thinking Modernity Historically: Is 'Alternative Modernity' the Answer?" *The Asian Review of World Histories* 1: 1 (2013): 5-44。

⑩ 費孝通等，《中華民族多元一體格局》（北京：中央民族大學出版社，1989）。

⑪ 關於「國家壟斷的肯認政治」，張兆和有深入的討論。張兆和，〈黔西苗族身份的漢文書寫與近代中國的族群認同——楊漢先的個案研究〉，頁1-11。

⑫ Fabian Joannes, "Remembering the Other: Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa," *Critical Inquiry* 26: 1 (1999): 49-69.

## 二、現代性

第一本直接探討石門坎現代性的民族學研究，是1992年張坦的《「窄門」前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》（下文簡稱為《窄門》）。這本書有十分清晰的立場與企圖，要為自60年代以來揹負污名的阿卯基督教平反。對張坦而言，本書紀錄的是一個不得不寫的歷史，起因於他在烏蒙山區走村串寨的田野調查。當時還是民族宗教局官員的張坦，曾在苗寨蹲點一年，與阿卯同吃同住，進入他們的生活世界，從而改變了他對阿卯基督教的看法。<sup>⑬</sup> 因此，張坦有一種要用他的認識為阿卯基督教平反的使命感。只是這個看似理所當然的任務卻一點也不容易，因為它將挑戰當時民族學唯一的理論基礎——社會進化論，<sup>⑭</sup> 根本否定社會主義的宗教觀點。

《窄門》出版前不久的80年代，中國民族學／人類學剛剛才開始進入制度重建的階段，卻也是民族學和人類學分家的時代。說是分家，其實背後是不同學科傳統的競爭：一個是解放前的社會人類學傳統，已經在沿海一帶的知名大學悄然復甦，幾個改革開放後恢復建制的學系以社會學或人類學為名，和民族學有一個清楚的區隔；另一個是解放初期的民族識別與民族工作的傳統，各地民族工作系統下所屬的學會和研究所等各單位，也在中央單位的主導下，重新展開少數民族現狀與發展調查工作，部份調查報告集結出版「五種調查叢書」，至今仍是所有民族研究者了解改革開放初期少數民族情況的最佳參考資料。當前的中國民族學將費孝通在80年代初提出的「多元一體」的國族論述奉為主臬，殊不知在當時的學術氛圍下，馬克思與恩格斯的「歷史唯物主義」仍舊是中國民族學的唯一理論，費老的真知灼見是開創性的，影響卻是漸進式的。80年代儘管留下不少內容確實、記載詳細的調查報告，內容卻充滿社會進化論的偏見，相對於社會主義中國的「主體」／「一體」，少數民族的「文化差異」／「多元」則是被安置在進化階梯中的不同階段。<sup>⑮</sup>

⑬ 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290-292。

⑭ 等同於王銘銘所指涉的「社會形態論」。

⑮ 關於社會進化論對中國民族學的影響，王建民《中國民族學史》（昆明：雲南民族教育出版社，1995）有詳細的討論；關於中國民族學的獨特性，參見何翠萍，〈從中國少數民族的幾個個案談「己」與「異己」的關係〉，載徐正光、黃應貴主編，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》（臺北：中研院民族學研究所，1999），頁357-404。

在社會進化論的框架下，《窄門》的主角阿卯基督徒是難以被安置的，他們是少數民族中最落後的苗族，卻在其他苗族尚且停留在不識文字的原始階段時就已經進化，不僅有普及文字和現代機構，還有活躍於各領域的知識份子。改革開放初期，儘管阿卯已經不再揹負帝國主義走狗的污名指控，因基督教信仰而翻身的阿卯卻也只能屈居在「原始狀態」。在一片「宗教是人民的鴉片煙」的反基督教論述中，阿卯被塑造成宗教意識形態的受害者，因貧窮愚昧無知而無力拒絕基督宗教的影響。<sup>⑩</sup> 80年代開始，陸續有一些企圖切割石門坎學校教育與阿卯基督教信仰的文章出現，由此倡議重新檢視石門坎在民族教育中的歷史地位。<sup>⑪</sup> 《窄門》一書的主張更為大膽，直接挑戰主流社會對基督教的認識，以教會組織所推動的社會改革為核心，探討基督教為何只用了20年的時間，就讓阿卯從冥頑不靈的「野蠻苗子」，搖身一變成爲20世紀初西南少數民族中的「文化階級」。

對張坦而言，為阿卯基督教平反必須是挑戰唯物主義認識論的理論工程，一舉顛覆主流民族學對社會進化論的信仰，重新理解阿卯知識傳統的地位，才是真正的平反。因此，在《窄門》書中，張坦採用一種中國民族學裡史無前例的書寫方式，以我稱之為「心態史（或者思想史）」的寫法，特意突出阿卯在皈依基督教以前和以後的心態對比，比如：對儒家教化的麻木與對基督教皈依運動的熱血、皈依前的失序和愚昧對比於皈依後的秩序和理性等。此種刻意呈現心理素質與思維模式變化的分析策略，不僅與80年代主流的唯物主義大異其趣，着重在現代性而非現代化更可避免落入社會進化論的陳腔濫調之中。

雖說90年代的中國民族學對現代性這個西方來的概念仍舊十分陌生，《窄門》中也沒有提到現代性這個概念，不過，作為一個後見之明的讀者，不難看出《窄門》對中國少數民族現代性理論的重要性。現代這個與時間有關的概念，就如汪暉所言，乃是將自身的合法性建立在與古典／過去的斷裂之上的歷史意識，此一斷裂意識事實上「構成了一種思想的基調，並被轉化

⑩ 80年代初期的相關研究，都有這樣的意涵。可參見韋啟光，〈黔滇川邊區苗族信仰基督教試析〉，《貴州社會科學》，1981年，第4期，頁64-73；韋啟光，〈試論基督教對威寧苗族地區的文化影響〉，《貴州民族研究》，1985年，第2期，頁30-41；岑秀文，〈試論基督教對威寧苗族的影響〉，《貴州民族研究》，1983年，第1期，頁162-170。

⑪ 比如：張恩耀，〈基督教是怎樣傳入黔西北、滇東北苗族地區的〉，《民族研究》，1988年，第1期，頁94-101；石茂明，〈一個苗族人社區的教育狀況——來自貴州東部地區一個鄉村的調查〉，《黔人》，第17卷，第1期（2000年1月），頁176-185。



到各種修身治國的方案、歷史理解的方法和文化／政治的認同的建構之中」。<sup>⑮</sup>為了更清楚地定位張坦的貢獻，我們必須把《窄門》看做是對此「思想基調」的表述方案。全書分成「二十年與二千年」、「野橄欖枝與真葡萄樹」、「普世與本色」三個部份，分別代表從皈依、啟蒙到本色化的三個階段，一種與過去劃清界線的「斷裂意識」貫穿這三個階段，構成阿卯現代思想的基調。

《窄門》第一部份是關於基督教傳入烏蒙山區的大規模皈依運動。為了描述這一場看似風平浪靜其實波濤洶湧的內在革命，張坦特意製造了「殘山剩水之葛天苗裔」的阿卯形象。在「普天之下莫非王土」的窘境下，阿卯只能避居「生存的極限邊緣」，「殘酷壓迫的非人生活」使得阿卯心靈麻木，<sup>⑯</sup>忍受了「數千年牛馬待遇」，「絕望已成了這一種族的特性，他們把貧窮與悲痛、疾病與死亡視為自己所無法避免的世襲命運」，也因如此，在他們「無意識的底蘊中，強烈地渴望着出現一個可改變其命運的救星」。<sup>⑰</sup>這樣的阿卯形象並無對錯。關鍵在於，張坦假託特定的歷史敘事，將千年歷史濃縮在心靈與無意識之中，只是為了呈現阿卯當下的處境以及心理活動，藉此定義基督教社會功能的兩大特性——救心與靈性解放。從「心態軌跡」來看，與傳教士的接觸擾動已經對苦難麻木的心靈，煽動人民的覺醒意識，對祖先崇拜的價值體系感到失望，從而使得對救世主的渴望從無意識變成有意識，也因此改變阿卯對自身處境的認識與回應。

由此看來，對張坦而言，大規模皈依運動的出現並非難以理解之事，重點在於阿卯選擇基督教文明而非儒家文明傳遞了什麼樣的訊息。儘管並未言明，張坦似乎有意製造儒家教化使人麻木和基督教皈依激發熱情的對比。張坦認為，儒家教化複製了統治者的政治文化，強化統治者與被統治者的階級關係，因此阿卯對它無感只是麻木以對；而基督教文化「洋溢着強烈的獨立精神，它有一種超越政治的精神存在」，<sup>⑱</sup>由於這樣的精神激動人心，再加上宣教士的熱情有很強的感染力，阿卯就這樣「動」了起來，主動且積極地皈依了基督教。不過，從麻木到生動只是意味着某種斷裂意識已經開始覺醒而已，第二部份談到基督教對苗族地區的經營，才是在斷裂意識主導下基督

⑮ 汪暉，《現代中國思想的興起》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004），前言，頁1。

⑯ 張坦，《「窄門」前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，頁18。

⑰ 張坦，《「窄門」前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，頁30。

⑱ 張坦，《「窄門」前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，頁93。

教對阿卯精神文明的重新製造。

至於應該怎樣看待基督教對阿卯的影響，《窄門》強調唯有「啟蒙」，其他都只是啟蒙所帶來的有形或者無形的效應。皈依訴求全人的轉化，所以超越宗教變遷範疇的皈依運動，因此成為現代性的一種表述方案。對張坦而言，在基督教影響下的阿卯啟蒙運動，反而近似於17世紀席捲西方的理性運動，這樣的啟蒙運動也是解放運動，奠基在「敢於認識」的覺醒，所以人能夠從受監護或者奴役的狀態中走出來。<sup>②</sup> 值得注意的是，張坦十分刻意地凸顯皈依和教化並不相同。儘管皈依的轉化機制與教化無異，都是從內而外的改變，但張坦以宗教文化和政治文化說明兩者的差別，凸顯前者是自願的後者是被迫的差別，如此並置顯示對張坦而言，阿卯現代性不可避免地成為中國文明與基督教文明的競爭場域。

《窄門》的第二部份，張坦從阿卯自身處境的脈絡定義阿卯啟蒙運動的雙重性：一是，自身思想權力的解放與意志力的鍛鍊，推動代表新秩序的生活原則與代表新社會的權力機制，為阿卯帶來新的政治地位與身份，成就自立自律的阿卯新人；一是，理性與科學的知識運動帶來新的思維與技術，推動阿卯文化與科學知識的進展。於是，精神文明的改造進而帶來物質文明的進步，「結繩刻木」的未開化民族一躍成為西南苗區最高文化的民族，教會有效的組織和財務規劃，顯著改善經濟生活，本來是「病不延醫、惟禱於鬼」的阿卯，也開始注重現代醫學和衛生習慣。

誠如張坦所言，石門坎文化現象中最令人炫目的是「野橄欖枝」嫁接在「真葡萄樹」後「跨世紀跳躍發展」，跳躍發展的關鍵在於「嫁接後的文化質變」，有了來自真葡萄樹的湧泉生命力，枯萎的野橄欖枝獲得滋養，所以才能夠只用了幾十年時間，就走了本需要幾千年的路。<sup>③</sup> 這段話大抵摘要了《窄門》的文化變遷理論，既不是適應也不是挪用，<sup>④</sup> 而是嫁接。這個來自石門坎《溯源碑》的譬喻，有一個清楚的主體意涵，與適應或者挪用最大的不同在於，嫁接所呈現的是被動主體(patient)的能動性，值得進一步說明。

《溯源碑》是1914年由中華基督教牧師李國鈞所撰。李氏兄弟是昭通最早改信基督教的新式文人，弟弟李司提反而是最早追隨柏格理進駐石門坎的

② 康德著，何兆武譯，〈何謂啟蒙？〉，<https://read01.com/ONmkxR.html#WqubijNubm1>。

③ 張坦，《「窄門」前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，頁221。

④ Joel Robbins, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (Berkeley, and Los Angeles: University of California Press, 2004), 1-41.

中國宣教士。《溯源碑》記錄阿卯信教史，《窄門》的敘事大抵依據《溯源碑》的內容逐一展開。碑文以「野地花叢，難邀賞鑒」比喻苗民自生自滅「誰肯是攜」，又以「回徒本墨守宗風，孔教且素持外攘，禪宗既窮超生之路，道派更絕換骨之丹」比喻其他宗教各有各的追求，無意理會苗民。話鋒一轉，自問苗民：「惕茅塞其誰開？」自答：「幸耶和華示撒母耳還來舊雨，沾從秦漢衣冠，俾彼明星映到羲皇人物。花既溷而復起，苗則槁而勃興」，傳教士無私，真誠祝「願它野橄欖枝，接我真葡萄樹」，「十年灌溉」，「遂使良苗一新」。《溯源碑》精彩生動地說出在皈依前後的主體斷裂，尤其「願它野橄欖枝，接我真葡萄樹」中的「它」和「我」之別，「它」是阿卯、「我」是基督教，凸顯「嫁接」之後「它」和「我」融為一體，「它」因之成為「亞伯拉罕的子孫」，還要繼承「馬丁路德的薪傳」。

嫁接的轉化機制儘管結果是融合，「枝」和「樹」的區分卻很鮮明，體現出主體和超主體的區別，也使得「枝」與「樹」的現代性有完全不同的觀照。比如：汪暉以「樹」為超主體論證連續性，探討從孫文以來超穩定的國族身份認同如何將帝國遺產轉化成中國現代性的獨特語境；<sup>25</sup>張坦則以「枝」的意象論證主體的不連續性，啟蒙帶來主體身份認同的斷裂，新的身份認同也就意味着新的自我。如果說「樹」的使命是要維持穩定，好讓更多的枝可以生長，才可以展現枝繁葉茂的生命力；那麼「枝」的使命就是開花結果，但嫁接所生的果子雖然好看卻沒有繁衍能力，嫁接的枝也只能依附着樹維生，當樹被砍下或者枝被折斷，枝也就被迫進入另一個尋找生命的旅程。

對張坦而言，阿卯的現代顯然不是一個直線的旅程。解放以後，基督教文明與中國文明的衝突白熱化，二十多年的革命將基督教文明連根拔起。改革開放後，基督教重新嫁接到中國文明獲得新的生命，中國基督教也進入新的時代。在這個大的歷史背景下，阿卯基督教進入後石門坎時代，被折斷的枝芽從基督教文明的大樹上落下，令人訝異的是，散落地面的枝芽不僅沒有枯萎，反倒更加生氣勃勃。張坦提出的解釋與前述的「嫁接」理論頗為一致，他認為儘管少了嫁接的文明主幹，阿卯基督教再不能產出文明的果實，卻能夠在脫離文明的羈絆之後，落地飄散如野草般四處蔓生，顯示基督教已經長出阿卯形體，進入本色化的階段。後石門坎時代的靈恩基督教儘管站在中國文明的對立面，卻依然是阿卯的現代，一種高度自覺的斷裂意識提醒了

<sup>25</sup> 劉紀惠，〈汪暉與現代中國思想的興起〉，2008，[http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/PEA/asiaweb/P\\_A\\_E/Subject%20Topology/汪暉與現代中國思想的興起.pdf](http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/PEA/asiaweb/P_A_E/Subject%20Topology/汪暉與現代中國思想的興起.pdf)。

阿卯主體性與中國文明的不同，同時也定義阿卯與眾不同的另類現代性。

張坦以《溯源碑》為藍圖，為阿卯梳理一個源起於基督教文明的現代性譜系，此可說是繼承民初基督徒知識份子李國鈞對文明與現代性的想像，認為現代性有一個文明的根。有趣的是，一個永遠的反對者必須從根改造，就像是個自我應驗的預言在張坦的生命中實現。寫作《窄門》時的張坦還是個共產黨員，卻在2012年受洗為基督徒，從一個中國現代性的批判者到成為一個基督徒，儘管這過程走了20年，反骨在張坦身上顯露無遺。也因為如此，張坦無可避免地必須面對民初基督徒知識份子與中國的尷尬關係，儘管《窄門》的開創性即便在今日也是絕無僅有，張坦的學術生涯卻一點也不順遂。

90年代的學術政治，對一個企圖衝破傳統、挑戰馬克思主義的民族研究者是不友善的。《窄門》的成功並沒有讓張坦因此成為學術帶頭人，反倒讓他與中國民族學更加格格不入。本書出版後，張坦再沒有說話的機會。原本在民族宗教局任職的他，被迫離開工作崗位，遠離觸手可及的材料。他先是任職於民間企業，之後又設立影視文化公司，近幾年花了很多心力編輯出版《王安江版苗族古歌》<sup>②⑥</sup>，把一個為尋歌追歌而妻離子散的黔东南苗族歌者大半生遊走黔东南苗寨所習得的聲音給記錄下來。<sup>②⑦</sup>《窄門》之後，張坦再沒有關於阿卯的隻字片語。如果不是作為中國民族學的雜音，《窄門》似乎不是那麼重要。90年代剛剛萌芽的苗學研究有着建構苗族主體性的使命，幾乎所有與苗族歷史和族群性相關的重要著作都無視《窄門》的存在，<sup>②⑧</sup>好像這樣一部關於基督教取代苗族文化改造苗性、翻轉區域族群政治結構的現代歷史，早就已經注定它與苗族主體性沒多大關係，反倒是在中國的基督教研究，視《窄門》為改革開放後最早的基督教民族志的個案。<sup>②⑨</sup>

儘管不被苗學界青睞，作為「雜音」的《窄門》卻相當重要。雜音之於民族學的必要性，在於這樣的研究對知識論的挑戰，將有助於「捍衛一個未被計劃的將來的權利，使其成為每一個人和每一個民族真正不可剝奪的權利

②⑥ 王安江，《王安江版苗族古歌》（貴陽：貴州大學出版社，2008）。

②⑦ 余杰、阿信，《人是被光照的微塵：基督與生命系列訪談錄》（臺北：主流出版社，2016），頁256-283。

②⑧ 比如：石朝江，《中國苗學》（貴陽：貴州人民出版社，1999）；吳榮臻、吳曙光編輯，《苗族通史（共五冊）》（北京：民族出版社，2007）等。

②⑨ 黃劍波，《鄉村社區的信仰、政治與生活——吳莊基督教的人類學研究》（香港：中文大學出版社，2012）。

之一」。<sup>⑩</sup> 村寨田野調查的實證研究，改變了張坦對阿卯基督徒的認識，他在基督教尚且是禁忌話題的保守年代，大膽提出基督教現代性的概念，討論基督教取代苗族傳統文化對行動者產生的正面影響。<sup>⑪</sup> 《窄門》代表的是一種拒絕把研究對象類別化或將文化本質化而回歸實踐本身的民族學研究，因着對中國民族學知識傳統的反思，這樣的研究能夠為石門坎現代性搭設一個新的舞臺。《窄門》之後石門坎現代性甚至超越民族學的語境，成為公共領域中的熱門話題，不同行動者對石門坎的過去與未來的種種想像，都將成為這個舞臺上的重要角色。

### 三、主體敘事

《窄門》之後關於石門坎的書寫走出了學術研究，進入各種公共書寫的場域，2000年以後所有的論述能量一舉爆發，接連出現許多與石門坎相關的作品。推動這一波「石門坎熱」的力量，並非苗族同胞或是民族學研究，而是基督徒和全球化。90年代以來基督教席捲中國農村，全世界的基督徒社群將眼光轉向中國的「基督教熱」(Christian Fever)，<sup>⑫</sup> 石門坎吸引了來自世界各地的朝聖者。改革開放後重建的石門教會、傳教士柏格理的墓和舊時居所、昔日光華學校的遺跡等，都是朝聖者必到的景點。《窄門》的出版滿足了海外華人基督徒和朝聖者對石門坎的好奇心，千辛萬苦來到石門坎又總要為它記上一筆，於是石門坎的故事在海內外的基督徒社群中傳揚開來。若說石門坎是改革開放後最有名的中國農村，大概也與事實相去不遠。貴州作家王大衛甚至還以「中國石門」為名寫作報導文學，2003年由香港文匯社出版，在海外華人圈子裡引起頗大的迴響。後改革開放時代，書寫石門坎、阿卯基督教和傳教士的文字，構成一個龐大的石門坎主題，有嚴謹的學術著作，也有文學和影視作品。<sup>⑬</sup>

⑩ 這個說法來自社會學家 Albert O. Hirschman, *A Bias for Hope: Essays on Development and Latin America* (New Haven: Yale University Press, 1971)，節錄自 João Biehl 著，陳秋山、李佳麟、曹寶文譯，《求生意志：愛滋治療與存活政治》（新竹：國立交通大學出版社，2015），序章，頁3。

⑪ 「實事求是」是阿卯知識份子對《窄門》最重要的評價。

⑫ 關於基督教熱的討論，參見 T. Lambert, *China's Christian Millions* (Oxford: Monarch Books, 2006)。

⑬ 石門坎主題的作品整理，見「走近石門坎」網站(<http://www.shimenkan.org>)。

嚴格說來，石門坎做為一個獨特的敘事主題，並不是改革開放以後才出現。最早是20世紀初的傳教士，之後是中國文人、官員和旅行者，然後是改革開放以後的「石門坎熱」，儘管時間遞嬗，世事變遷，石門坎敘事的主題卻頗為一致，建立在傳統與現代、文明與野蠻、進步與落後之間的違和感。石門坎敘事以各種不同的方式，呈現出過去與現在之間的巨大差異，斷裂可說是石門坎敘事最重要的主題。解放以前，欣欣向榮的文明景象與基督教信仰，和苗人野蠻落後形象強烈對比，是石門坎帶給書寫者的文化衝擊；<sup>⑭</sup> 改革開放後，對比於當代石門坎農村的落後景象，失落的現代性是石門坎帶給當代書寫者的啟示。<sup>⑮</sup>

事實上，「石門坎熱」早就脫離民族學的語境，也脫離苗族研究的範疇，夾雜着對信仰的熱情，對異文化的想像，對發展的憧憬，以及文明的鄉愁。石門坎昇華成一種批判立場，石門坎主題所呈現的失落的現代性，構成對中國現代性的批判。這樣的批判不只是對官僚貪污腐敗或者對經濟階級分化的批判，更是對中國文明所主導的現代計劃的全面批判。相較於解放前的石門坎，現在的石門坎像是一道不體面的傷疤，提醒少數民族政策再怎麼成功，終究還是一種國家暴力，國家強勢介入少數民族社區無可避免地改變民族地區的社會與文化景觀。解放前的石門坎已經成為現代性的神話，傳頌它的過去更像是後改革開放時代的集體創作，就如同李維史陀神話研究所表達的，立場已經決定了神話的重要性。

如果說，現代性敘事代表的是對石門坎基督教的肯認，那麼文化侵略敘事則是另一種極端的立場，貶抑基督教對石門坎和阿卯的影響。解放以前，相對於現代性敘事，文化侵略敘事也是石門坎主題常見的表現方式，基督教被視為帝國主義的文化侵略，石門坎現代性因此被視為帝國主義侵略的證據。<sup>⑯</sup> 解放之後，有一段時間文化侵略敘事主導對基督教的認識，石門坎的

⑭ 關於這種反差，可參見：陳國鈞，〈石門坎的苗民教育〉，載吳澤霖、陳國鈞等，《貴州苗夷社會研究》（北京：民族出版社，2003），頁294-297；管承澤，〈貴州石門坎苗民的見聞與感想〉（上），《邊事研究》，第7卷，第1期（1938年），頁30-34；管承澤，〈貴州石門坎苗民的見聞與感想〉（下），《邊事研究》，第7卷，第2期（1938年），頁23-33；白敦厚，〈促進邊胞大同文化之管見〉，《邊鐸月刊》（創刊號）（貴陽：邊胞文化研究會，1946），頁25-27。

⑮ 網站「走近石門坎」、「壹讀」（<https://read01.com/zh-tw/>）和「三苗網」（<http://www.3miao.net>）都有不少相關短文。

⑯ 關於國民政府對石門坎的疑慮，可參閱馬玉華，《區域文化與社會變遷：威寧、石門坎、苗族》（合肥：合肥工業大學出版社，2015），尤其是該書第四章，頁115-135。

地位與形象，也從知識份子的文化聖地變成叛亂份子的賊窟，改革開放初期對基督教的批判仍是主流，差別只是以前阿卯被視為帝國主義文化侵略的幫兇，現在變成無辜受害者和需要被拯救的對象。<sup>⑮</sup> 儘管在後改革開放時期，中國已躍升世界強權，社會主義意識形態已不再是民族學的負擔，文化侵略的敘事卻沒有消失，對基督教的意識形態批判也沒有減緩，只是換上了苗族主義的語言，批判的對象也從帝國主義轉變成基督教。苗族主義者對現代性敘事大肆批評，控訴那些操作石門坎敘事的有心人士，刻意污蔑苗族文化，合理化基督教對苗族傳統的破壞，扭曲歷史事實的意圖居心叵測。<sup>⑯</sup>

在石門坎的公共書寫中，現代性敘事與文化侵略敘事支持或者反對基督教的不同立場，恰恰足以凸顯石門坎主題的政治性。也正是因為石門坎主題的政治性，在「文化多元，政治一體」的指導原則下，民族學的石門坎研究於是有一個「去政治化」的意圖，<sup>⑰</sup> 要在支持與反對基督教的兩種極端立場之外，開闢另一種理解與討論石門坎現代性的方式。自2000至2010年期間，至少有三本與《窄門》高度相關、立論清晰且又頗具開創性的石門坎研究企圖作這樣的嘗試。這三本書的田野研究，主要集中在90年代，有些調查開始得更早，有些調查則持續到2000年以後才完成，扎實的田野調查與嚴謹的檔案研究，即便是以最嚴格的實證研究標準檢驗，都算得上頗為難得的研究。這三本書也都有很強的理論企圖，即要在石門坎的另類現代性與苗族主義的主體宣稱之外，提出另一種理解石門坎社會與文化變遷的理論。

這三本以石門坎作為研究對象的民族志，共同點是將《窄門》裡的主角——阿卯行動者——置放在一個可以突顯行動與決策力的位置，並且不約而同地使用「主體」這個概念來顯示阿卯做為行動者的實踐能力（能動性），分別從基督教傳播史、苗族身份認同與石門坎文化社區這三個面向，賦予石門坎模式不同的重要性，通過主體敘事呈現阿卯的社會變遷，在肯認石門坎現代性的同時，也滿足了對苗族主體性的想像。

⑮ 關於此一轉向，可參見韋啟光，〈試論基督教對威寧苗族地區的文化影響〉，頁30-34。

⑯ 苗人幫，〈理性地對一個：石門坎不是你卑劣靈魂的遮羞布〉，2018年1月12日，<http://mp.weixin.qq.com/s/ijksqzNxyfo8xCUVk7FWBg>。

⑰ 馬戎於2004年提出將民族問題去政治化的觀點，建議學術界「以『政治一體，文化多元』的框架來思考中國民族關係格局的結構與發展趨勢」，民族學的石門坎研究可說就是在這樣的框架下持續推進的具體成果，也的確為民族團結做出巨大的貢獻。詳細討論可參見馬戎，〈理解民族關係的新思路——少數族群問題的去政治化〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），2004年，第6期，頁122-133。

主體敘事結合現代性敘事和文化侵略敘事，最大的特點在於以先驗的族群自我作為主體的預設本體，主體性因此從「權力的產物」（福柯之語）變成「自我的能動性」（Charles Taylor 之語）。<sup>⑩</sup> 最常見的主體敘事就屬以回憶錄或者其他形式呈現的記憶計劃或者自我表述。<sup>⑪</sup> 除此之外，從想像共同體的集體自我發聲的主體敘事也頗為常見，甚至被認為是民族自決的理論基礎。如果說《窄門》之所以是民族學的雜音，乃是因為《窄門》的現代性敘事強調阿卯的現代自我是基督教信仰的產物，那麼《窄門》之後的三本民族志之所以重回民族學主流論述，則是因為這三本民族志將阿卯自我視為理所當然的先驗存在，通過主體敘事將基督教對阿卯社會的影響全面客體化。

對這三位研究者而言，主體敘事如同阿卯行動者的自我表述，因此也繼承了自我表述的優點與缺點。誠如張兆和所言，在國家壟斷的肯認政治下，自我表述往往是「土著族群重新定義自身族群身份認同」最有力的肯認技術，因為「儘管差異的肯認架構是穩定的，被肯認的差異內容『卻可以是爭議性的』」，不同的行動者因此能通過不同的自我表述，凸顯其不同的主體性。<sup>⑫</sup> 因此，在國家壟斷的肯認政治下，被主體敘事轉化的石門坎現代性，反倒成為一種能夠凸顯族群身份與文化差異的表述方案。然而，那個先驗的「族群自我」卻從未能夠進入研究者的反思當中。真實的阿卯行動者必須通過什麼方式才能成就「族群自我」，或者在行動中所面對的難題等。儘管三位作者所鋪陳的主體敘事關注的面向不同，所呈現的阿卯形象卻頗為一致，若以《窄門》裡所呈現的阿卯「現代自我」作為參照點，主體敘事所呈現的阿卯形象在某種程度上否定了《窄門》裡的阿卯形象。

接下來將針對這三個石門坎研究的主體敘事進行討論，在呈現研究者的田野深度與理論突破的同時，我會進一步揭露那個被不知不覺帶進來的阿卯自我。我希望讀者能夠強烈地感覺到，繼《窄門》的雜音之後，儘管民族學並沒有在石門坎主題中缺席，卻沒能夠製造一個可以反思「族群自我」的舞

⑩ 按照 Charles Taylor 的說法，「自我」是現代的產物，有兩個特點：一是內在性，相對於身體的存有形式；一是個體性，可以脫離權力機制的獨立自主的個體。在現代性的語境下，「自我」是能動性的終極來源。Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)。

⑪ Susan Slyomovics, *Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village* (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1998)。

⑫ 張兆和，〈黔西苗族身份的漢文書寫與近代中國的族群認同——楊漢先的個案研究〉，頁3。



臺，反倒是不斷地複製「多元一體」的主體觀，結果是民族學的石門坎研究似乎也落入主體偏見，《窄門》中企圖呈現的那個「未被計劃的將來」，好像也就變得一切都在意料之中。

#### 四、基督教

《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》（下文簡稱為《滇黔川邊》）雖然不是在《窄門》之後唯一提到阿卯基督教的研究，卻是與石門坎最直接相關的基督教傳播史專著，而且所呈現的主體敘事和《窄門》的現代性敘事形成一個強烈的對比。該書是作者東人達在中央民族大學的博士畢業論文，2004年由中國人民出版社出版。在此之前，東人達已經出版多本石門坎傳教士著作的翻譯作品，有《柏格理日記》、《石門坎與花苗》、《苗族紀實》和《柏格理傳》等，在阿卯當中已有相當聲譽，2002年雲南民族出版社更將其所有譯作集結出版《在未知的中國》。東人達的這部譯作可說是《窄門》之外，在阿卯知識社群當中最受歡迎的作品，被譽為是阿卯「失而復得的歷史」。<sup>④③</sup>張坦和東人達是同一代人，兩人都曾是知青下鄉，也都在差不多同一個年代進入黔西北的阿卯社區進行調查。東人達和石門坎的緣份，始於大學畢業後到黔西北支援邊疆發展教育的10年經歷，在教學之餘從事田野調查和翻譯工作；<sup>④④</sup>張坦是在大學畢業後進入貴州省民宗局，因業務需要與阿卯基督徒接觸。《滇黔川邊》的出版雖然比《窄門》晚了10年，但東人達的研究資歷和張坦同樣資深，長達18年的研究累積，展現在這多達41萬字的文字深度之中。

東人達的《滇黔川邊》大幅擴充《窄門》中與新教在中國的傳教史有關的內容，從基督教傳播的角度，將阿卯皈依運動定位為區域中的重要歷史事件，並以石門坎教會的建立，作為基督教在滇黔川邊少數民族地區傳播的重要轉折，不僅提升阿卯教會的歷史地位，更彌補傳播史中長期忽略西南少數民族基督教的遺憾，<sup>④⑤</sup>尤其東人達能夠多方運用官方與民間的史料，很大程

<sup>④③</sup> 楊忠信寫給東人達的信，手稿。

<sup>④④</sup> 東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》（北京：人民出版社，2004），頁440。

<sup>④⑤</sup> 西南基督教研究中的少數民族專著，2000年以前極少，英文出版的也不多。2000年以後才開始變得重要，中文著作越來越多。

度豐富了中國基督教史研究中的西南主題。<sup>④⑥</sup>

作為一本區域傳教史的著作，全書的重點在於基督教的傳播。「傳播」指的是教會組織與相關機構的設立，以及各種宣教事工的開展。<sup>④⑦</sup> 20世紀初，幾個比較早進入西南地區的新教傳教會，曾經針對傳教的領域劃分立定協議，滇黔川邊這個區域介於兩大傳教會的交界點，亦即以昭通為據點的循道公會和以安順為據點的內地會。阿卯的大規模皈依運動，迫使循道公會和內地會必須合作。合作過程風風雨雨，很難說是一切順利，20年代末又有安息日會和自立會在此活動，<sup>④⑧</sup> 可想而知，傳教會之間的合縱連橫也是充滿各式算計，不過這些算計都不在本書的表達中。<sup>④⑨</sup> 為了不提出可能會模糊客觀性的主觀價值判斷，東人達甚至在內容的表述結構上，依傳教會分類來迴避討論傳教勢力之間的競爭，僅以豐富的史料簡述每一個傳教會在西南的宣教事工，尤其強調各種現代化的基礎設施與文明化的社會改良方案。倒是在東人達的筆下，石門坎的阿卯教會的一舉一動，對其他少數民族教會有很強的示範作用，新教在滇黔川邊接觸了七個以上的不同語言部族，總觸及人口幾十萬，而循道公會在石門坎的阿卯教會直接牧養近三萬人口，堪稱制度最完整、影響也最廣泛。<sup>⑤⑩</sup>

嚴格來說，儘管《滇黔川邊》資料豐富，卻有引用材料品質參差不齊、論述結構較為鬆散、以及行文之中仍不時透露濃厚反帝情結等缺點。<sup>⑤⑪</sup> 儘管一一羅列各傳教會的教育與社會改良事業，卻未能觸及傳教政治與理念，也缺少可以用來評估宣教事工效應的理論與比較視角，因此讀者無從判斷傳教士工作被如何接受、被接受的程度、對接受者甚或區域社會所造成的影響。一間每個年級只招收30人的教會學校，可能像石門坎的光華學校一樣因為重視教育和升學，所以倍受關注；葛布的教會學校辦學四十多年，即便沒有培

④⑥ 西南基督教的幾位重要的作者，如秦和平、韓軍學等。

④⑦ The spread of Christianity 與 Christian occupation 的理論觀點非常不同，前者可以說是對後者的批判。

④⑧ 參見東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》，頁153-237。

④⑨ 關於這些合縱連橫，可參考 Ralph R. Covell, "The Despised Serfs of Southwest China: the Liberation in Christ of the Miao" in *The Liberating Gospel in China: The Christian Faith among China's Minority Peoples* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1995), 83-104。

⑤⑩ 馬玉華在《區域文化與社會變遷》書中，也以〈石門坎：基督教的示範性〉做為第三章的標題。

⑤⑪ 如東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》一書第二章〈殖民侵略背景與社會下層出身的傳教士〉（頁59-84），亦可見於頁283和頁313的部份段落。

養任何大學生，也不至於因此就被「當地群眾嗤之以鼻」。<sup>⑤②</sup>循道公會的傳教事業儘管十分成功，也不是每一項改革都能像教會學校一樣影響深遠，醫院藥房、種子試驗站、麻瘋病院、孤兒院等公益事業，和當地民族社區有什麼關係，又產生什麼具體的影響，顯然不是想當然爾就能明白。<sup>⑤③</sup>百科全書式的歷史，作為史料呈現有其必要性，但作為區域歷史的呈現就顯得零碎，不僅完全沒有少數民族接受者的聲音，更是一種讓「主體禁語」的排除策略。<sup>⑤④</sup>

儘管《滇黔川邊》終究是中國基督教的區域歷史，不是阿卯的基督教史，作為一個有深度田野基礎的研究者，東人達用一種迂迴的方式呈現阿卯主體的能動性。本書的倒數第二章，刻意強調「主體」——尤其是阿卯行動者——在川黔滇邊基督教運動中的「決定性作用」，<sup>⑤⑤</sup>包括參與建立教會、管理教會，以及各種自發的社會改革方案等，甚至還特意加上幾位重要人物的生平簡歷，用以凸顯阿卯群眾對文明的自主追求。有別於一般學術著作以「餘論」作結，最後一章刻意以石門人物的後人和幾位曾在石門坎就讀的阿卯知名人士訴說的石門坎歷史，作為本書的結論，<sup>⑤⑥</sup>這樣的安排足見東人達對阿卯的懇切關懷。1993年畢節地區苗學會成立，東人達獲邀擔任理事，也是黔西北各苗學會中唯一的非苗族理事，<sup>⑤⑦</sup>此一殊榮無疑是對研究者的高度肯定，尤其與阿卯的親密互動，更是讓《滇黔川邊》能夠有別於其他的基督教區域傳播史的主要原因，而更多呈現阿卯行動者的角色，顯然是東人達的歷史書寫與阿卯知識份子的書寫計劃之間良性互動的結果。《滇黔川邊》出版之後，東人達和其女兒東旻持續積極參與多項威寧石門坎的史料編撰計劃，協助阿卯知識社群催生一個又一個歷史書寫計劃。

主體這個概念可以有很多的理論想像，不過東人達挪用主體這個概念，並不是為了反思權力／知識，而是為了要呈現某一種特定的能動性。主體這個詞在哲學上的定義是：有實踐和行動能力的人；或者說，主體其實是哲學

⑤② 東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》，頁244。

⑤③ 東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》，頁286-291。

⑤④ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and Production of History* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1995).

⑤⑤ 東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》，頁272-273、313-358。

⑤⑥ 東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》，頁359-417。

⑤⑦ 東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》，頁439。

家用來思考「人」或者「存在」的概念工具，是一種「啟蒙主義的人觀」。<sup>⑤⑧</sup>簡單地說，當作為行動者的人開始思考「我是誰」，在思考的「我」（行動者）與被思考的「我」（世界）之間轉換時，被思考的「我」（屬於世界的我）與思考的「我」（行動的我）之間產生形式上的分離，那個屬於世界、只能被語言表達的「我」，就有了另一個名稱——主體。<sup>⑤⑨</sup>不過，當東人達使用主體這個詞的時候，就已經帶進了自我的概念，好像所有的行動者都有這麼一個內在的自我，這個自我被認為是行動者能動力的來源、身份認同的參照點，通過語言和表述融合成的虛構主體是獨立於身體的非個人，用象徵符號系統表達它的存在與集體性，<sup>⑥⑩</sup>最終成為東人達筆下能夠推動歷史前進的主體。

值得注意的是，這個經由主體的概念偷渡進去的自我，在《滇黔川邊》的主體敘事中，佔據能夠推進歷史的行動者的角色，由此製造出阿卯是全然自主獨立的歷史行動者的假象，讓讀者誤以為阿卯行動者是在完全不受權力制約的情況下，單純地只受到渴望文明的驅使，在有限的選擇項目下選擇信仰基督教，而社會主義的中國是行動者的最後歸宿。因此，基督教現代性停留在1949年，取而代之的社會主義現代性，才是石門坎阿卯所追求的終極解放。<sup>⑥⑪</sup>這樣的主體觀預設了一個從解放前到解放後穩定存在的阿卯自我，自我的文明追求推進石門坎的歷史，創造石門坎的基督教時代，也創造石門坎的社會主義時代。在文明追求的驅動下，教會系統的崩潰、阿卯基督徒社群的瓦解，都是歷史的必然，本書只寫到1949年，既是石門坎歷史的終結，也預見阿卯現代性的未來轉向。

後現代的理論家、文化研究者乃至於人類學家，對於這種既是個人主義又是集體主義色彩的主體觀總是抱持解構和懷疑的態度，<sup>⑥⑫</sup>主要是因為這樣

⑤⑧ 啟蒙主義下的人觀，這個說法是參考 D. W. Murray, "What is the Western Concept of the Self? On Forgetting David Hume," *Ethos* 21: 1 (1993): 3-23。

⑤⑨ 吳豐維，〈何謂主體性？一個實踐哲學的考察〉，《思想》，2007年，第4期，頁63-78。

⑥⑩ Nick Crossley, *The Politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty* (Aldershot, Brookfield, Vt: Avebury, 1994)。

⑥⑪ 東人達認為，「正因為主體作用的發揮，在中國新民主主義革命迅速開展的背景下，隨着自身文化水平的提高，國家與民族意識的增強，相當一部份少數民族知識份子毅然衝破宗教枷鎖，成為無神論者，參加了共產黨領導的新民主主義革命鬥爭」。東人達，《滇黔川邊基督教傳播研究（1840-1949）》，頁313。

⑥⑫ Sökefeld 就是從質疑「自我」的普遍性開始討論。參考 Martin Sökefeld, "Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology," *Current Anthropology* 40: 4 (1999): 417-448。

的主體觀容納不下互為主體性。以《滇黔川邊》為例，阿卯與基督教互為主體的相互構成，就被簡化成一種主客體的關係，阿卯是主體、基督教是客體，先驗的穩定主體認定他們只是用基督教來推進現代化；然而，對阿卯知識社群而言，阿卯知識傳統的特殊性就在於阿卯和基督教互為主體的相互構成，這樣的互為主體性是使得阿卯主體性無法化約成苗族主體性的主要原因，同樣地，也是因為這樣的互為主體性，使得基督教的客體化成為阿卯社群永無止盡的爭論點。<sup>⑥3</sup>就拿苗文來說，幾次的苗文改革都面臨「去基督教化」後使用人口流失、苗文識字力貶值的困境。苗文雖然只是一種文字工具，卻承載着阿卯的身份認同，各方陣營對於如何在民族政策的語境下，構建去基督教化的苗文意識形態興致沖沖，卻無法對開拓世俗化的苗文使用空間有任何樂觀的想像。世俗化的困境反映出阿卯主體性與基督教客體化的糾結，去基督教化更是一場意識形態運動，映照出語文實踐與語文理想之間的拉扯，碰撞出未來與現在之間的距離。<sup>⑥4</sup>

在《窄門》的現代性敘事裡，阿卯行動者被安放在一個被文明化的位置，在權力關係中的弱勢處境，使得阿卯必須通過基督教信仰的賦權，才得以改造阿卯社會。這樣的敘事塑造了一種歷史性的阿卯自我，來自於基督教的啟蒙，因此它承載着上帝的應許，而阿卯自我的歷史性恰恰是構成石門坎主題對中國現代性的批判。《滇黔川邊》裡的阿卯行動者是石門坎歷史中穩定存在的主體，他們的主觀認定決定了基督教對石門坎的意義，這樣的主體敘事將阿卯自我安放在一個好像不會受到基督教影響的位置，是非歷史性的阿卯自我，表面上凸顯阿卯的能動性，實際上卻隱藏了權力運作的軌跡。<sup>⑥5</sup>

在中國式的肯認政治下，作為差異架構的「多元一體」有個非常圖像式的呈現方式，而且在許多不同的脈絡都不斷出現，每一個不同的族群都是一個「個體」，共組一個「家庭」，因此有「兄弟民族」或者「漢族老大哥」這樣的說法。在既定的差異架構下的族群自我，實際上就是這個族群個體的一種抽象化或者模式化的形式，也被視為是族群行動者身份認同的參照點。

⑥3 詳細請參閱 Huang Shu-li, *From Millenarians to Christians: The History of Christian Bureaucracy in Ahmao (Miao/Hmong) Society, 1850s-2012*, unpublished Ph. D dissertation, University of Michigan, 2014。

⑥4 黃淑莉，〈苗文能統一嗎？阿卯知識份子的當代處境〉，未刊稿。

⑥5 這是福柯(Michel Foucault)最重要的論點，他的研究方案也因此以重新揭露權力軌跡為首要目的，參見包亞明編，嚴鋒譯，《權力的眼睛——福柯訪談錄》（上海：上海人民出版社，1997）。

作為一個行動主體，這個非歷史性的族群自我不只有文明的追求，也有族群身份認同的追求，更有十分具體的社會想像，不同的追求成為推動石門坎歷史的動力。因此，在《滇黔川邊》裡那個非歷史性的阿卯自我，可說是在中國「多元一體」架構下，肯認石門坎現代性的意識形態基礎，當非歷史性的阿卯自我取代歷史性的阿卯自我，不僅轉化了「另類現代性」的批判性，也強化苗族主義的主體宣稱。接下來要討論的關於石門坎主題的第二本民族志《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》（下文簡稱為《教育與族群認同》），則是以教會學校推動的主體化運動作為阿卯行動者族群意識的啟蒙，進一步揭露阿卯自我的族群身份追求。

## 五、苗族

《教育與族群認同》的研究，源自於作者張慧真對「苗人族群身份認同」的探問。踩在巨人的肩膀上，張慧真顯然全盤接受《窄門》的啟蒙觀點，認為基督教為阿卯製造了一個有別於過去的現代自我，不過她更在意的是，阿卯的這個現代自我，如何在當代中國國族論述中定位他們自己。《窄門》的敘事強調的是「斷裂」，即在基督教的石門坎與苗族傳統之間所呈現的斷裂，如何詮釋這個斷裂是石門坎主題中現代性敘事與文化侵略敘事的爭議點，也是基督徒與民族主義者在立場上格格不入的主要原因。<sup>⑥⑥</sup>《教育與族群認同》在基督教與苗族傳統之間找到邊緣主體這個可以超越斷裂的連續性，肯認石門坎現代性對苗族身份認同的價值。

《教育與族群認同》的前身是張慧真於1999年提交香港中文大學的博士論文。張慧真是虔誠的基督徒，1992年在貴州宣教的旅程中參訪石門坎教會，後受到《窄門》的啟發，進行相關的田野調查。<sup>⑥⑦</sup>可惜在完成博士論文後，張慧真並未持續苗族基督教的研究，轉而研究香港教育改革，一直到2009年才將原本用英文寫成的博士論文改寫成中文，發表在民族出版社的《教育人類學研究叢書》。

研究者的身份認同與學術理路，同為研究的兩面刃。一方面，沒有中國民族學包袱的張慧真不迴避挑戰苗族的主體性，以阿卯族群身份認同的建構

⑥⑥ 較詳細的討論見本文的第三部份〈主體敘事〉。

⑥⑦ 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》（北京：民族出版社，2009），頁1-3。

為題，大膽挑戰根基論觀點的族群分類理論，提出一個啟蒙觀點的苗族身份認同論述。然而儘管博士論文中對於石門坎學校和教學的討論，符合主流學界對民族教育的一貫關注，張的族群身份認同理論卻一直未能受到青睞，<sup>⑥⑧</sup>倒是從《窄門》淬煉出來的啟蒙觀點，有一些追隨者，比如：沈紅在《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》（下文簡稱為《結構與主題》）中強調「平等意識啟蒙」，馬玉華在《區域文化與社會變遷：威寧、石門坎、苗族》（下文簡稱為《區域文化與社會變遷》）中強調「政治意識的覺醒」等。<sup>⑥⑨</sup>另一方面，港人與基督徒的身份也限制了張慧真的田野調查與檔案研究。事實上，張慧真與石門坎的接觸極為有限，博士論文的田野調查，僅是着重在幾位關鍵人物的訪談，未能進入石門坎的阿卯社區長期蹲點，難以和阿卯社區建立親密的研究夥伴關係；<sup>⑦⑩</sup>在90年代的中國，張慧真的港人身份，顯然讓她無法進入檔案館取得官方材料，<sup>⑦⑪</sup>只好高度仰賴張坦所提供的檔案材料，<sup>⑦⑫</sup>不過張慧真顯然也沒能夠善加利用她的港人身份，取得更多國內外的差會檔案。<sup>⑦⑬</sup>整體而言，本書儘管在理論上頗具前瞻視野，但就材料的廣度與深度而言，就略顯不足。

儘管有諸多不利之處，作為一個族群身份認同的個案研究，石門坎阿卯不僅精彩且有其獨特性。張慧真以中心和邊緣歷史分流的概念，確立石門坎阿卯的族群歷史相對於國族歷史的主體性，這樣的歷史分流，也就意味着阿卯的「族群自我」和中國的「國族自我」互為主體的關係性存有。<sup>⑦⑭</sup>根據張慧真的說法，阿卯族群自我的啟蒙得歸功於傳教士對滇黔川邊的介入，族群知識的建構則是訴諸於教會學校系統的運作，經過20年的擴展與完善，原本只是一個小村落的石門坎，躍升成為滇黔川邊區域的教育與文化中心。<sup>⑦⑮</sup>新

⑥⑧ 啟蒙觀點的族群身份認同，一直到2000年代後期，才獲得比較多的重視。

⑥⑨ 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112；馬玉華，《區域文化與社會變遷：威寧、石門坎、苗族》，頁105-108。

⑦⑩ 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》，頁1-3。

⑦⑪ 這種情況至今仍是如此。

⑦⑫ 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》，頁2。

⑦⑬ 不管是博士論文，還是後來出版的專書，都沒有任何跡象顯示張慧真動用了循道公會的原始檔案。

⑦⑭ 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》，第四章，頁40-61。

⑦⑮ 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》，第五章，頁62-95。

的知識體系，改變了阿卯的社會結構和權力關係，石門坎出現一批投入生產「族群知識」的知識份子，他們以石門坎作為「苗族文化復興聖地」，積極參與中國的建國計劃。儘管與國族主義者建立短暫的同盟關係，彼此對「苗族」的想像卻不相同，<sup>⑦⑥</sup>使得兩者的同盟關係既危險且脆弱，石門坎的阿卯知識份子甚至為了拒絕國族主義者的「中國」想像，不惜與國民政府的邊胞同化政策正面對決。<sup>⑦⑦</sup>

族群知識是一個有趣的觀念，對於邊疆非漢族群主體性的建構有着無可取代的重要性。自清中葉以來，族群化知識體系（簡稱：族群知識）的建構一直是中國文明計劃的一部份，近代中國民族學的學科主體性更是在族群知識體系中被固定下來，從文人官僚到知識份子都是族群知識的生產者，<sup>⑦⑧</sup>尤其在40年代以後，非漢族群知識社群的興起，與「族群知識」的主權歸屬有很大的關係；<sup>⑦⑨</sup>50年代以後，在民族工作的旗幟下，少數民族知識份子成了國家官員，民族學的建制更使得「族群知識」走上官僚化與專業化的道路。<sup>⑧⑩</sup>90年代末，西方的中國少數民族研究吹起了一股反思「族群知識」與「族群身份認同」的學風，從 Dru C. Gladney 的 *Muslim Chinese* 到 Steven Harrell 的 *Ways of Being Ethnic in Southwest China*、Louisa Schien 的 *Minority Rules*、Ralph A. Litzinger 的 *Other Chinas* 等，<sup>⑧⑪</sup>前後有將近20年的時間，族群知識與族群

⑦⑥ 馬玉華點出國族主義者對石門坎阿卯社群的偏見，以及兩者之間脆弱的合作關係；王乃雯則是強調教會裡不同的國家意識之間的彼此競爭。參閱：馬玉華，《區域文化與社會變遷：威寧、石門坎、苗族》；王乃雯，〈基督教信仰與「國家」的遭逢：以川黔滇交界「苗族」為例〉，《漢學研究通訊》，第33卷，第2期（2014年5月），頁8-18。

⑦⑦ 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》，第六章，頁96-129。沈紅把這個不同的「中國」想像說得最清楚。

⑦⑧ Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

⑦⑨ 藍美華主編，《邊民在內地》（臺北：政大出版社，即將出版），對此現象有一些討論。

⑧⑩ Ralph A. Litzinger, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging* (Durham: Duke University Press, 2000)一書中有精彩的討論。

⑧⑪ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Cambridge, Mass.: Harvard East Asian Monographs, Harvard University Press, 1991); Steven Harrell, *Ways of Being Ethnic in Southwest China* (Seattle: University of Washington Press, 2001); Louisa Schien, *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics* (Durham & London: Duke University Press, 2000); Ralph A. Litzinger, *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging* (Durham & London: Duke University Press, 2000).



身份認同在西方人類學的中國少數民族研究中可說是強勢主流。<sup>⑫</sup>

在這一波反思族群性與族群身份認同的潮流中，《教育與族群認同》提出啟蒙觀點的族群身份認同可說是獨樹一幟。張慧真將成為基督徒的主體化過程視為族群身份認同的啟蒙，這個論點具體回應了東南亞研究中的一個難題：相對於低地國家的人群，基督教對高地人群有着極大的吸引力，自19世紀中葉以來，高地人群的大規模皈依運動屢見不鮮。有鑑於此，東南亞的研究者普遍同意基督教是區分族群界線的一項重要的宗教標籤。<sup>⑬</sup>張慧真在90年代末出版的博士論文中提出的啟蒙觀點，可說是最早將基督教與族群身份認同結合在一起的民族志。2009年出版的《教育與族群認同》雖然只是一本20萬字的小書，全書有三分之一的篇幅用在解釋為什麼族群是邊緣論述所建構的主體位置。張慧真認為這一個穩定的主體位置，構成石門坎阿卯行動者的族群自我（能動性），在基督教的啟蒙前和啟蒙後，行動者對自我的認識儘管有着過去與現在的差別，族群自我卻一直都是行動者相對穩定的存在。<sup>⑭</sup>這個穩定的族群自我，也是高地人群對自身能動性的主觀認識，即James C. Scott在極端建構論的族群發生學中強調的立場性（positionality）。<sup>⑮</sup>早在Scott系統性地提出族群發生學之前，張慧真就已經注意到，基督教為高地人群提供了一個可以不被低地同化並且能夠提升族群自我的現代化方案，基於這個原因，成為基督徒的主體化過程，不只是族群身份的啟蒙，更是邊緣主體所追求的一種賦權方式。也因此，基督教的現代計劃與國族主義的文明計劃有一個根本的衝突，這個根本的衝突不應該被簡化成帝國主義與國族主義的衝突，<sup>⑯</sup>而是高地社會與低地國家之間族群政治的一種呈現方式。就如同張慧真所觀察到的，儘管帝國主義的威脅是導致楊森政府不得不

⑫ 部份內容可以參考彭文斌、湯蕓、張原，〈20世紀80年代以來美國人類學界的中國西南研究〉，《西南民族大學學報》（人文社科版），2007年，第11期，頁9-16。

⑬ Julius Bautista, Francis Khek Gee Lim, eds., *Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict* (London: Routledge, 2009).

⑭ 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》，第四章，頁40-61。

⑮ James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press, 2009), 270-272.

⑯ 馬玉華在《區域文化與社會變遷》的第四章，專文討論國民政府石門坎地區的治理。根據馬的說法，楊森政府所推動的同化運動完全就是針對石門坎，當時的國族主義者對石門坎的情況頗為擔心，他們認為石門坎已經被帝國主義佔領，而且影響力逐漸擴大，這個問題若是不及時處理，國家可能會失去西南邊疆的統治權。

向石門坎發動同化運動的主要原因，對石門坎阿卯知識份子而言，同化運動是國族主義者假促進邊疆發展之名行消滅族群之實，因而引起劇烈的反抗。

然而，這本書卻有個致命的缺陷，使得《教育與族群認同》呈現的阿卯主體性被囿陷在族群自我的連續性思維之中。嚴格來說，阿卯行動者的自我宣稱——「苗族文化復興者」，相對於苗族主義者的自我宣稱而言，並不是一個容易被駕馭的主體位置，因為「復興」必須建立在某種程度的解構之上，原來的自我被改頭換面變成新的自我，這也意味着所謂的族群自我並沒有一個核心的或者本質的特徵。<sup>87</sup> 儘管張慧真認識到這個主體位置的獨特性，卻只將它視為苗族身份認同的一種表述方式，忽略了石門坎阿卯行動者所意圖創造的不連續性。值得注意的是，苗族文化復興者所呈現的族群自我是苗族的也是現代的，是華夏邊緣的也是基督教的，基於這樣的自我，石門坎阿卯知識份子的反同化運動不是訴求傳統來捍衛身為苗人的主體性，而是通過凸顯石門坎現代性的獨特之處，創造苗人的主體性，藉以反抗被文明化論述所美化的國家暴力。換句話說，苗族文化復興者的主體性是在拒絕苗族形象的行動中展現。

事實上，自認為苗族文化復興者的石門坎知識份子所意圖呈現的阿卯自我，與苗族主義者挪用他者意象的苗族自我，兩者之間有着顯著的差異，只是張慧真顯然沒有意識到兩者的差異。張兆和在一系列探討苗族身份認同政治的文章中，對於在中國國族的框架下，知識份子以類別化的方式建構苗族自我有深入的討論。他認為，誠如 Robert Jenks 的觀察，「『苗』這一族群範疇難以支撐起華夏帝國統治時期內一個共同的苗族身份，當地的土著族群實際上是富有多樣性的。這一族群範疇充其量只是表現出漢人世界的秩序強加在這一地區之上的一種簡單化、概括化的他者身份」，<sup>88</sup> 為了使西南中國的「苗」在民族政策中爭取到民族身份地位，苗的本土菁英積極挪用他者意象來標識自我身份認同，讓這個漢人世界裡的「他者的身份類別」轉化成非漢人群「自我的身份認定」。儘管挪用他者意象可能複製歧視和延續壓迫，為行動者的自我形象帶來負面的效應；卻也可以是一種批判立場的宣示，成就推動主體解放的力量。正是因為挪用策略具有這樣的兩面性，苗族的本土

<sup>87</sup> 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》，頁68。

<sup>88</sup> 張兆和，〈在逃遁與攀附之間：中國西南苗族身份認同與他者政治〉，載納日碧力戈、楊正文、彭文斌主編，《西南地區多民族和諧共生關係研究論文集》（貴陽：貴州大學出版社，2012），頁24。

菁英能夠通過轉化他者意象作為苗人自我身份的特徵，確立苗人在中國國族架構中的民族身份。<sup>89</sup>然而，張兆和也承認，挪用策略對於壓迫結構的挑戰是軟弱無力的，事實上，這也是石門坎的阿卯知識份子拒絕苗族形象的理由。

構成苗族自我的他者意象，說來其實是些可能讓人臉上無光的特徵，比如說：叛亂、野蠻、戰敗者等，苗族主義者挪用他者意象建構苗族自我的一體性，石門坎的阿卯行動者卻是拒絕挪用他者意象。苗族文化復興者的身份參照點是教會學校建制所塑造的現代自我，在參與國族建構的過程中，他們推動的是一種能夠讓「族群自我」和「國族自我」並駕齊驅的平等意識。<sup>90</sup>1941年，楊森政府專員以雙語教學佔去學生學習中文的時間為由，提案廢除光華學校雙語教學，石門坎教師以苗文教育並非中文教育的附庸拒絕提案，主張苗文是比中文更加進步的書寫系統，苗文教育是未來中文拼音化後的語文教學典範，這等豪氣豈只是挪用他者意象的苗族自我所能呈現的主體氣質，如果張斐然不是已經對石門坎的文化成就有足夠的信心，又豈能提出「民族分治」的政治計劃。<sup>91</sup>1932年，當阿卯知識份子王建明、王建光受邀為《邊聲月刊》、《康藏前鋒》寫稿時，他們撰寫的〈西南苗民的社會形態〉、〈現在西南苗族最高文化區——石門坎的介紹〉、〈苗民的文字〉等文章，內容是介紹石門坎光華學校的師生生活、分校組織和師資組成、苗文和基督教信仰等，所欲呈現的「苗民」跟史冊中的苗民形象大相逕庭，由此可看出他們的確是有意翻轉甚至顛覆漢人以為苗民落後野蠻的文化偏見。<sup>92</sup>

可惜的是，《教育與族群認同》並沒有很好地凸顯石門坎個案的獨特之處。石門坎的教會學校作為一種有別於族群化的主體建制，並不是為了傳承苗族文化、也沒有定義誰是苗人，根據《窄門》的說法，這個為了信仰傳承與教會運作而生的現代機構，為阿卯製造了一個現代自我，這個現代自我使得石門坎的阿卯行動者有一個不同於苗族的主體性，也使得石門坎阿卯所建構的族群知識，與苗族主義者所建構的知識體系有着完全不同的關懷。<sup>93</sup>《教

<sup>89</sup> 張兆和，〈在逃遁與攀附之間：中國西南苗族身份認同與他者政治〉，頁18-19。

<sup>90</sup> 事實上，這是沈紅的論點。見沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，頁217-219。

<sup>91</sup> 張慧真，《教育與族群認同：貴州石門坎苗族的個案研究（1900-1949）》，頁123-127。

<sup>92</sup> 王建明，〈現在西南苗族最高文化區——石門坎的介紹〉，《康藏前鋒》，第4卷，第3期（1936年3月），頁23-25；王建明，〈西南苗民的社會形態〉，《邊聲月刊》，第1卷，第3期（1938年11月），頁37-48；王建光，〈苗民的文字〉，《邊聲月刊》，第1卷，第3期（1938年11月），頁49-51。

<sup>93</sup> 這個差別可以通過張兆和和張慧真的比較看出來。

育與族群認同》的主體敘事儘管肯認石門坎現代性對阿卯族群身份認同的重要性，卻也先驗地以國族語境下所預設的苗族自我作為為阿卯行動者身份認同的參照點，因此錯失石門坎基督教現代性對中國現代性的批判，也模糊了石門坎阿卯知識份子身份認同的獨特性，以及他們作為民族菁英和基督徒的雙重身份在當代中國的尷尬處境。<sup>⑨</sup>

值得進一步說明的是，主體化對族群身份認同產生影響的前提是在肯認政治下的社會參與；對行動者而言，主體化是一個探問「我是誰」也是尋找「誰是我」的過程，肯認政治的價值導向會決定主體化的可能結果。在國家壟斷的肯認架構下，族群自我更多是一種身份地位 (status) 的參照點，是社會生活中同等參與的基礎，這樣的肯認政治實際上是身份地位政治（比如：民族身份的政策福利導致少數民族人數暴增）。民族主體化與其說是一種壓迫，更是一種賦權，族群行動者可通過挪用或者置換的操作來取得社會生活參與的權利。然而，當成為族群自我被視為是少數民族行動者，成為國家公民必要追求的目標，這也意味着主體化是不斷縮小行動者的自我與先驗的族群自我的距離、不斷「去蕪存菁」的過程，對族群行動者的自我所造成的衝擊，甚至可能為行動者帶來道德危機。因此，研究者對主體化問題的探討，也就不能無視民族成員重拾倫理生活的盼望，這樣的盼望存在於行動者對族群自我的追求，也存在於行動者的自我與類別化族群自我之間所企圖維持的距離。<sup>⑩</sup>至少對我熟悉的阿卯行動者而言，族群自我更像是阿卯行動者的內在他者，在被主體化的過程中阿卯行動者通過對族群自我的觀照，建構自身的族群身份認同，進而能夠實現倫理生活，也是基於如此的原因，「繞道」阿卯行動者可以是對族群主體的一個批判式重構的路徑。<sup>⑪</sup>

接下來要討論的第三本民族志《結構與主體》，是從阿卯行動者的集體性，重構「多元一體」架構下的差異主體。《窄門》裡製造現代自我的權力機構——教會學校，在《滇黔川邊》是基督教傳播機制，在《教育與族群認

⑨ 部份討論可參考 Huang Shu-li, *From Millenarians to Christians: The History of Christian Bureaucracy in Ahmao (Miao/Hmong) Society, 1850s-2012*, 80-123。

⑩ 「間距」的概念來自於法國哲學家朱利安 (François Jullien) 著，卓立、林志明譯，《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013）。

⑪ 近年來已經有不少研究是主要探討多元的阿卯自我形象的現實形態，和這些自我形象所產生的歷史性，以及相關社會政治脈絡。比如說，張兆和在討論楊漢先和梁聚五的文章，就是非常重要的開始，其他像是朱煥章和張斐然等幾位石門坎的知識份子，也都是非常值得深究的對象。

同》是族群意識啟蒙的主體化機制，在《結構與主體》是石門坎社區的發生機制。儘管在不同的主體敘事中，教會與學校被賦予不同的重要性，所有的重要性卻都是為了呈現阿卯自我的價值。更明確地說，《窄門》中的阿卯自我被基督教轉化成現代自我，這個阿卯自我在《滇黔川邊》中展現行動者的能動性，在《教育與族群認同》中獲得明確的族群身份，而《結構與主體》最重要的突破是，這個阿卯自我組建了一個社區。《結構與主體》以社區作為發動敘事的主體，再現不同歷史階段中的石門坎社區，這樣的主體敘事將石門坎現代性的影響力，帶進後改革開放時代的文化產業。然而，差異主體的重構若是無視「多元一體」架構下先驗自我的侷限性，就無法擺脫先驗自我所造成的主體偏見，嚴格來說，如此「繞道」阿卯行動者就無法真正達成對主體的批判重構的目標。

## 六、石門坎社區

《結構與主體》的前身，是作者沈紅呈交中國社會科學院社會學研究所的博士論文，改寫後於2007年由社會科學文獻出版社出版。沈紅與苗族有深厚的淵源，祖輩世居湘西苗疆，祖父沈從文是中國近代著名的小說家，遷居北京後將他對苗疆故里的鄉愁轉化成創造的泉源，父親一輩全面回復苗族身份，沈紅本人更被譽為是湘西苗族的第一位女博士。這份淵源着實讓沈紅在石門坎的田野調查工作異常順利，相較於單打獨鬥的張慧真甚至無法在石門坎蹲點調查，<sup>①</sup> 沈紅不僅能夠獲得國家社科重點項目的經費補助，還有不少貴州民族學界的專家直接或間接地協助組建調查團隊。自1998到2006年期間，她在石門坎周邊進行多次集體田野工作，調查範圍設定在石門坎光華小學本校和分校的學區，並針對威寧縣石門鄉中二十多個阿卯村寨進行家戶調查與訪談，堪稱目前為止最為全面也最為深入的調查工作。<sup>②</sup> 《結構與主體》出版後，沈紅與石門坎的聯繫更加密切，不僅是一位研究者，更是一位「接地氣」的社會運動者，二十多年來一直持續不斷地為石門坎的發展貢獻心力。<sup>③</sup>

《結構與主體》探討石門坎的社會變遷，不過沈紅關注的社會變遷並不

<sup>①</sup> 見與張慧真石門坎田野的主要報導人朱玉芳的私下交流。

<sup>②</sup> 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，頁62-66。

<sup>③</sup> 訪談筆記：管毓紅〔前樂施會（香港）在石門坎的項目官員〕，2018年4月12日，貴陽市管毓紅家中。

是《窄門》所呈現的阿卯社會從信教前到信教後的變遷，而是受傳教士啟發、由阿卯基督徒建立的「石門坎社區」的歷時變遷。石門坎社區可說是書中最重要的概念，是促成石門坎主題從歷史走進當代最重要的理論轉折，對石門坎主題的演進有深遠的影響。在此之前，石門坎主題主要關注為過去的石門坎平反導正視聽；在此之後，更多的關注在於探討過去的石門坎對當代社會的啟發。沈紅在書中表示，她是在田野調查的過程中，逐漸了解到「石門坎文化結構」的「社會基礎」，<sup>⑩</sup>「社區」也就是她用來描述這個「社會基礎」的本體論。《結構與主體》以社區作為描述對象，從主體與結構的關係解釋石門坎社區的百年興衰。根據沈紅的說法，結構與主體是社區的一體兩面，結構指的是社區的組織架構，主體指的是社區的能動性，由於結構塑造了主體、主體又推進結構，因此社區總是不斷變動，尤其國家的介入往往導致結構重組，迫使結構與主體分離，劇烈地改變社區的樣貌。

對沈紅而言，石門坎社區完全就是阿卯基督徒的全新創造，這個社區與一般常見的少數民族的文化社區或者漢人的民間信仰社區非常不同，差別在於：這是一個以教育為核心價值的「文化社區」，<sup>⑪</sup>教會與學校是這個社區最重要的社會組織，「讀書」是推動社區發展的文化實踐。<sup>⑫</sup>換句話說，石門坎是一個實踐社區(*community of practices*)，<sup>⑬</sup>這個社區的出現，必須迴溯到循道公會傳教士柏格理在石門坎建立的第一所學校。儘管在此之前，內地會駐安順的傳教士黨居仁已經前往阿卯寨子宣教兩年左右，也有不少阿卯寨子已經皈依基督教，在此之後，內地會與循道公會各有各的教區，各有各的信徒；光是皈依基督教還不足以促成教育社區的出現。石門坎社區因柏格理選在此地建立第一所學校得名，追溯社區起源不僅是為了尋根，更重要的是要凸顯石門坎社區的特殊性，不能與其他基督徒的信仰社區混為一談。在民族教育與基督教的推動下，石門坎基督徒的文化實踐（指「讀書」一事），搭上識字運動與皈依運動的熱潮，進入到幾乎所有的阿卯地區，形成一個有完整學校網絡、人才網絡和教會網絡的跨村寨／教會的教育社區。<sup>⑭</sup>通過柏格理文字所產生的輻射效應，石門坎社區的文化影響進一步擴展到滇黔川邊

⑩ 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，頁22。

⑪ 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，頁87。

⑫ 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，第五章，頁124-160。

⑬ Etienne Wenger, *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity* (New York: Cambridge University Press, 1998).

⑭ 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，第四章，頁78-123。

所有的基督徒社區，由此形成所謂的「石門坎文化圈」。<sup>⑩</sup>

從一所教會學校到一個教育社區再到一個文化圈，在《滇黔川邊》中東人達用基督教的傳播來標記這個過程，而且還特別強調主體在這個過程中的「決定作用」；在《結構與主體》中，標記這個過程的是「讀書」（文化實踐）的傳播，識字力價值(literacy as value)則是社區成員的共同追求。<sup>⑪</sup> 苗族沒有文字，信教以前沒有任何識字阿卯的記載，根據沈紅的說法，外來的識字力價值之所以能夠內化到阿卯行動者的價值體系，得歸功於外來權力機構——教會與學校——的本土化，用沈紅的話說，也就是教會和學校從「他組織」成為「自組織」的過程。20年代以後阿卯基督徒全面接管教會和學校，石門坎社區能夠自主規劃識字力價值的生產與分配，比如：石門坎社區可以自主分派教師傳道、分配教學任務、決定教學內容、教師所得與學費等；識字力的剩餘價值也能被有效地運用到鄉村建設、鄉村治理和改造阿卯生活條件的發展計劃等。對沈紅而言，石門坎社區的識字力追求是驅動社區發展的文化實踐，尤其是教會與學校的自組織，能夠結合教會參與和人才培育，創造石門坎社區的輝煌年代。

根據沈紅的說法，可惜這個教會與學校的共生機制在解放後被迫分家，社區不再能夠掌握識字力價值的生產與分配，石門坎社區也因此失去發展的內在驅動力。解放初期，儘管教會系統仍舊運作，在1952年教育改革以後，所有的教會學校併入公立學校系統，阿卯知識份子被迫作出身份選擇，或者從教會學校裡的「教師傳道」變成只是「教師」不再擔任「傳道」的角色，或者退出教學場域回鄉務農。隨着教育改革的推進，越來越多的阿卯教師下崗，取而代之的是越來越多從外地來的教師，學校與社區相行漸遠，最後學校完全就只是為了推行國民教育的他組織，不僅無法進入社區，反而將阿卯教師帶離社區。<sup>⑫</sup> 根據沈紅的社區理論，早在大革命以前，維繫石門坎社區的組織基礎——教會與學校的聯體共生——就已經動搖，所謂的石門坎文化

⑩ 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，頁117、124-160。

⑪ 「識字力價值」是我對沈紅所使用的「教育」一詞的理解。在《結構與主體》中，沈紅以「教育」來定義石門坎社區，卻沒有定義什麼「教育」，有些時候指的是宗教教育，有些時候是學校教育，有些時候是成人識字教育，有些時候又是苗文教育等；對於所指涉的教育內容也沒有多做討論，反倒是認為「讀書」這個來自「土著觀點」的概念就是教育的全部意義。對沈紅而言，土著觀點的「讀書」顯然是個價值導向的文化實踐，但又不是由讀的內容來定義價值，因此我用「識字力」做為一種價值來限定「讀書」做為一種文化實踐的意義。

⑫ 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，第六章，頁161-206。

圈也早已經分崩離析。

儘管《結構與主體》確實提供一個理解石門坎社區「百年興衰」的理論模式，<sup>⑩</sup>卻只在世俗主義(secularism)的大原則下討論識字力價值。作為一種基督教組織／機構，教會和學校對於形塑社區主體當然具有決定作用，但是，對沈紅而言，這些組織都是社會的，儘管它們可能傳遞宗教訊息，卻也無損這些宗教組織作為教育機構的社會性。<sup>⑪</sup>因此，雖然阿卯教會有多種樣貌，不同的教會對於基督教信仰有不同的理解，但在石門坎文化圈的架構下，以石門坎為中心，不同教會參與識字力價值生產的程度有高有低，其中包括學生的學習表現、教師的教學能力、家長的積極性等，有些教會根本不重視教育，有些教會非常重視教育，重視教育的程度決定教會在文化圈的影響力。

對沈紅而言，阿卯基督教不是像她這樣的民族學研究者應該關心的問題，教會的興盛與否也不在《結構與主體》的解釋範圍，沈紅的研究問題是：「石門坎社區」這樣一個曾經興盛後來頹落的文化社區有什麼特點，又為何這些特點能夠有效地推動發展計劃，翻轉落後地區的處境？她的研究發現其實也與基督教無關，所謂的石門坎文化的「核心競爭力」，表現在「雙向開放的文化創造力、苗族主體性和民族自覺、以苗教苗薪火相傳、西部鄉村建設的向心力」四個方面。<sup>⑫</sup>沈紅甚至認為，只要有一個同樣能夠自主掌握識字力價值的生產與分配的社區，就能複製石門坎文化的核心競爭力。即使教會和學校仍舊運作，當代教會與學校的聯體共生已不再有任何可能發展成文化圈，社區儘管還在，卻已經失去對識字力價值的定義權。<sup>⑬</sup>在基督教文化與民族教育不再交會的情況下，沈紅為當代阿卯鄉村治理與鄉村建設所提出的處方，與過去支撐石門坎社區的教會和學校組織完全無關，反倒是以族群為結構、文化為主體所構成的族群文化社區，重新掌握識字力價值與生產的定義權。《結構與主體》之後，沈紅積極推動石門坎的扶貧發展項目，幫助阿卯找回核心競爭力，擺脫阿卯社區的貧困循環。

⑩ 沈紅的另一本書，《石門坎文化百年興衰：中國西南一個山村的現代性經歷》（瀋陽：萬卷出版公司，2006）是《結構與主體》的精簡版。

⑪ Peter van der Veer, "Religion and Education in a Secular Age: A Comparative Perspective," *Extrême-Orient Extrême-Occident* 33 (2011): 235-245.

⑫ 沈紅，〈石門坎文化對苗族社會發展的啟迪〉，《教育文化論壇》，2012年，第3期，頁109-115。

⑬ 沈紅，《結構與主體：激盪的文化社區石門坎》，頁194-197。



然而，同樣都是探討石門坎的現代性，基督教信仰在《結構與主體》和《窄門》的石門坎現代性中卻扮演著極為不同的角色。在世俗主義的框架下，基督教信仰與社區發展因價值對立的緣故而出現排擠效應，因此在《結構與主體》中，沈紅強調石門坎社區是一個教育社區、不是一個信仰社區，主張信仰歸信仰、發展歸發展，信仰救贖只是個人的生命追求，社區發展才是集體的共同追求。世俗主義的《結構與主體》將識字力視為是相對於信仰崇拜的理性能力，<sup>⑩</sup>雖然不否定基督教教義的理性部份，卻以宗教作為獲取識字力價值的手段，迴避基督教信仰於形塑阿卯現代經驗的角色。對沈紅而言，識字力價值的普世性與識字力實踐的文明性，就足以驅動阿卯的文明追求，推動社區發展的現代化進程。相反地，《窄門》的現代性敘事圍繞著基督教如何改變阿卯社會，為了凸顯基督教信仰的重要性，石門坎社區在本質上仍舊是一個信仰團體，讀書只是附屬於基督教的信仰實踐。張坦認為石門坎的現代化是基督教的救贖計劃，強調一種宗教理性的興起，推動石門坎的現代性歷史。

張坦對阿卯基督教有著過度浪漫的想像，沈紅對世俗主義又有着過度確信的樂觀，他們所呈現的石門坎現代性，更多反映的是研究者對阿卯現代經驗的想像，卻都忽略了世俗主義作為一項政治運動，對阿卯現代經驗所造成的巨大影響。從《窄門》到《結構與主體》，對於石門坎現代性的理解從文明化走到了社區發展，石門坎從「苗族文化復興基地」到「鄉村社區發展的典範」，然而民族學的石門坎研究卻一直沒能夠面對世俗主義對信仰社區所帶來的衝擊。誠如范彼德(Peter van der Veer)所言，世俗主義作為運動是知識菁英的政治改良或革命行為，目的是重組宗教文化空間，在不同的現代性歷史中，世俗主義表述往往成為打造新國家秩序的理論基礎。在中國，世俗主義的興起與清末民初知識份子對科學與現代化的憧憬有關，宗教因此被視為怪力亂神的迷信，他們甚至以「焚書毀廟」的激烈手段，直接反對並攻擊宗教在現代社會中的國民文化與政治合理性，為的是騰出思想和公共空間，迎接一個以科學為主體的進步社會和一個嶄新的國家認同。<sup>⑪</sup>

在石門坎的現代性歷史中，世俗主義的興起可說是與國家「遭逢」

⑩ 關於識字力與世俗主義的討論，參見 Ronald Niezen, "Hot Literacy in Cold Societies: A Comparative Study of the Sacred Value of Writing," *Comparative Studies in Society and History* 33:2 (1991): 225-254。

⑪ Peter van der Veer, "Samsh Temples, Burn Books: Comparing Secularist Projects in India and China," 《世界宗教文化》，2012年，第1期，頁17-26。

(encounter)的結果。王乃雯在一篇短文中，明確地指出國家對於形塑阿卯基督教信仰空間所產生的決定作用。根據王的說法，基督教的傳教事工之所以異常順利，正是因為基督教在地方社會複雜的族群政治中找到了一個介入的支點，在西南地區國家化的過程中，基督教意外地成為族群與國家關係的新槓桿，循道公會與內地會的不同教義詮釋與傳教策略，與教會對國家意識形態建構的回應息息相關。「入世」的循道公會以石門坎為基地，組建阿卯社會，使其成為一股新興的政治勢力，在積極參與國家建構工程的同時，也不可避免地成為國共政治鬥爭下的犧牲者；具有強烈「出世」精神的內地會迴避政治參與，卻在被迫參與時化成一股反對勢力，拒絕世俗政權介入信仰空間。<sup>⑭</sup>「出世」／「入世」這個常民智慧的教義區分或許不夠嚴謹，個案分析也過於極端，不過倒也能夠凸顯被捲入國家運作中的阿卯教會，面對世俗主義的不同態度。胡其瑞的博士論文《中國西南苗族的基督新教與現代性（1900-1960）》，以20世紀初黔西北苗族身份認同的歷時轉變為主軸，探討在民族化與國民化的背景下，苗族基督徒信仰空間的歷時變化與重組，尤其在面對國家與基督教之間無法妥協的衝突時，阿卯基督徒通過本色化與靈恩運動爭取信仰空間，這樣的基督教運動甚至可能轉變成「天啟末世」的群眾運動，成為一股與政府對抗的反動勢力。<sup>⑮</sup>王乃雯與胡其瑞兩位臺灣人類學者的研究，將國家與基督教的辯證關係帶進石門坎的現代性歷史。在石門坎知識份子的世俗主義表述中，現代化只是取得國民身份的手段，但取得國民身份卻會導致基督徒身份的喪失，如此的衝突與矛盾，凸顯石門坎知識份子的處境，也成為石門坎社區的不穩定因素。

事實上，神聖與世俗、信仰與國家的意識形態衝突，一直以來都是石門坎社區最大的隱憂，看似穩定的石門坎文化結構，其實是非常不穩定的。從識字力價值生產的角度來看，基督教就不只是一種建立在教會組織上的信仰，更是一種權力制度(institution)，這樣的權力制度帶來救贖的方案，也必然帶來社會分工與階層分化的結果。石門坎作為一個實踐社區，不管是通過基督教的信仰實踐，還是學校教育的教學實踐，阿卯行動者都在參與識字力價值的生產，也因此不得不面對社會分工與階層分化的政治張力。根據一份紀錄五百多位教師傳道的名單，其中任職超過五年的竟然不到30位，這麼高的教

⑭ 王乃雯，〈基督教信仰與「國家」的遭逢：以川黔滇交境「苗族」為例〉，頁8-18。

⑮ 胡其瑞，《中國西南苗族的基督新教與現代性（1900-1960）》（臺北：臺灣政治大學宗教研究所未刊博士論文，2017）。

師離職率反映出教師傳道這個角色的尷尬，也顯示這個權力制度的運作早在50年代全面瓦解之前，就已經出現難以克服的結構缺陷。曾在解放前擔任石門坎光華小學校長的王興中老先生，晚年寫作了光華小學校史，12萬字左右的手稿並未出版。<sup>⑩</sup>王老在手稿中用了很多篇幅，描述40年代石門坎因為內部的一些爭議導致人才流失等問題，尤其提到教會和教師之間的經常性衝突，為當時教師必須迎合教會打抱不平，也批評部份教師為世俗名利背棄教會的行徑。從王老的描述可以看出，當時從石門坎分派出去的教師傳道與村寨教會的關係十分緊張，每一年教會都會在共和年會中對教師傳道進行評比，年會主席和石門坎方面得花很多的時間回應各教會的批評、協調各教會的需求。在這樣一個中心化的共和教會體系中，高度不穩定的人才流動網絡往往顯示出系統內部存在某些難以化解的對立。從王興中的手稿來看，世俗主義導致的道德缺陷，大概是石門坎教會／學校受到其他教會批評的最大原因。<sup>⑪</sup>

面對批評，石門坎人對於世俗主義的回應說明石門坎社區的文化實踐——「讀書」，看似理性其實有着濃濃的信仰色彩。我在石門坎知識份子楊忠信老人未出版的回憶錄中看到一些難以被世俗主義化約的文字描述，儘管楊老先生寫作回憶錄時已經是位共產黨員，寫作回憶錄也是為了紀錄他們一家在改宗信教後重視教育、人才輩出，尤其楊老先生總是不斷強調他們一家謹守基督徒的倫理，對民族忠誠與為民族拼搏。<sup>⑫</sup>我曾有兩次機會親自訪談楊老先生，在老先生的回憶裡，石門坎小學的學習生活是靈性與理性都能獲得滋養和滿足的成長經歷，他也說到父親對信仰的虔誠，每個星期都會帶領村民聚會禱告，直到文革期間如火如荼的掃蕩才中斷家庭聚會。<sup>⑬</sup>這些蛛絲馬跡，在在顯示石門坎社區的阿卯行動者有一個不能被理性化約的靈性自我和一個來自信仰的救贖觀，推動着阿卯行動者的識字力追求。這種世俗與神聖交錯的語言、個人與集體交錯的倫理觀，在石門坎老人的回憶錄手稿中

⑩ 據說書稿未能出版是因為手稿中對一些石門坎人物的評述不甚公允，對當時石門坎情況的描述也過於負面，王老在過世前也曾表示，由於受到寫作當時政治氛圍的影響，一些說法不太嚴謹。

⑪ 相關討論見 Huang Shu-li, *From Millenarians to Christians: The History of Christian Bureaucracy in Ahmao (Miao/Hmong) Society, 1850s-2012*, 108-116。

⑫ 楊忠信，手稿，頁3。

⑬ 訪談筆記：楊忠信，2016年8月12日，貴州威寧縣城楊忠信家中。

十分常見，在訪談中也經常出現。<sup>⑪</sup> 在過去數年間，與多位石門坎老人的頻繁接觸，讓我強烈地感受到老人們堅信有一種獨特的基督徒倫理觀支持着石門坎教會學校組織的運作，許多在後石門坎時代已經不進教會的阿卯知識份子，仍舊堅信石門坎的基督教才是真正的基督教，有些甚至冀求從歷史的灰燼中尋求自我的信仰宣示。<sup>⑫</sup>

在世俗主義衍然已經成為現代性最沉重的意識形態負擔之際，人類學家 Talal Asad 認為，世俗主義是宗教退出公共領域的政治運動，這樣的政治運動總有一個在俗世 (the secular) 的本體，能被感知、被理解、被想像、而且先於運動的存在，承載着對身體和人性的基本態度。<sup>⑬</sup> 因此，對於石門坎現代性的討論，也不應該只停留在以現代化作為一種文明化或者國民化的手段，重要的是：石門坎的現代計劃不只是文明計劃 (civilization project)，更是一項世俗計劃 (secular project)，世俗與宗教是相互構成的雙方，世俗領域的形成受到宗教的影響，而所謂的宗教，也被世俗主義所形塑。世俗主義作為一項政治運動，它的表述和結構反映出阿卯知識份子如何在基督教、國家的緊張關係中，打造阿卯信仰社群的倫理與公共空間。而作為一種意識形態，世俗主義又無可避免地與基督教信仰產生衝突，意識形態的距離也就成為阿卯信仰社區與國家的距離。儘管現代性一直是民族學石門坎研究的主題，以世俗主義的興起作為探討石門坎現代性歷史的一個切入點，卻是尚未被展開的討論。

## 七、迴聲

從張坦到東人達、張慧真和沈紅，民族學的石門坎研究走過了一個高潮，

⑪ 石門坎出身的醫學博士張超倫老先生，在生前最後一次的訪談中，回憶解放前石門坎基督教信仰的一些實況，他認為人們對於石門坎基督教存在一些誤解。詳細訪談記錄可參見〈人物專訪之一——採訪苗族第二個博士：張超倫先生〉，2016年2月7日，<http://www.zgmzqn.com/WebArticle/ShowContent?ID=1757>。

⑫ 過去循道公會系統出身的阿卯知識份子，對於當前石門坎教會的信仰有很多批評，認為現在的教會不讀聖經、不重視教育、禮拜沒有規範、講道沒有水平，和循道公會的基督教相去甚遠，有些甚至認為現在的石門坎教會信的是異端。這幾年石門坎問題已經不再那麼敏感，許多阿卯知識份子都願意公開講述家族的信仰經歷，表示認同循道公會的基督教，相關訊息可以在「走近石門坎」網站、《天的另一邊》紀錄片等回憶錄和訪談記錄中找到。最近幾年筆者在田野調查中也發現，許多已經不做禮拜、不禱告的石門坎阿卯知識份子，也會在過世前請牧師禱告。

⑬ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

成功地從雜音回歸主流，並且讓石門坎社區從阿卯的過去走進中國的未來，說是當代民族學研究的典範也不為過。然而，過去十多年儘管與石門坎相關的論文年年都有，卻少有新意，也缺乏系統性的論述，一直到2015年馬玉華出版《區域文化與社會變遷》，石門坎研究才有了新的話題。誠如以上的分析，《窄門》之後另類現代性的主題在石門坎研究裡越來越不重要，取而代之的「族群身份認同」和「文化社區」理論取徑，對阿卯和石門坎的當代性(contemporariness)產生很大的影響。<sup>⑫</sup> 如果說這個在石門坎研究中開展的當代是世俗主義的當代，那麼《區域文化與社會變遷》則是具體呈現自解放以來石門坎去基督教化的過程，反映基督教失去石門坎現代性話語權的大趨勢。從這個角度來看，《區域文化與社會變遷》應該可以算是這一波石門坎研究的總結。

《區域文化與社會變遷》作者馬玉華是位歷史學家，專長西南民族的近代史，尤其專精國民政府對西南地區的治理。嚴格來說，馬玉華和石門坎並沒有特別的淵源，以石門坎作為研究對象，純粹就是學術考量，是為了選擇一個能做出有價值的論文的田野地點。馬玉華自陳選題的標準：最好是「典型的地方或者民族進行人類學的研究，尤其是研究某一地區、某一民族的生活狀態和社會組織（社會網絡）等」，還要是長時段的研究，從清末、民國到當代，要有檔案和田野的材料，石門坎因為符合這些條件，也就成為馬玉華的博士後論文主題。<sup>⑬</sup> 張坦因為石門坎不得不面對生涯的重大轉折，東人達終其一生皆與阿卯知識份子維繫着密切的夥伴關係，張慧貞帶着信仰的熱情親近石門坎，沈紅對石門坎有「家」一般的羈絆，他們的作品總是以某種方式反映作者與石門坎的關係，雖然有些隱晦卻真實不虛。相比之下，《區域文化與社會變遷》反映的只是馬玉華的學術考量，沒有私人情誼的干擾，在某種程度上，更加如實地呈現一種民族學界普遍認可的對石門坎應有的認識。

全書414頁，耗時九年完成，內容從威寧石門坎的地理、經濟和民族、解放前的差會和國民黨時期的教會治理，寫到改革開放後威寧地區的苗族社會。在時間向度上最為完整，連以往最難處理的革命時期幾個轉折也都有着

⑫ 我引用張旭東對「當代性」的定義，即「『當代』的第一層意思是仍然在展開的、尚未被充份歷史化的經驗，是所有歷史矛盾的聚焦點。尼采說，『所有的歷史最終都來到了現代性』，這裡的『現代性』就是我們所談的『當代性』。而最高意義上的當代，是現代性的最激烈、最充份、最政治化的形態」。引自張旭東等，〈當代性·先鋒性·世界性——關於當代文學六十年的對話〉，《學術月刊》，2009年，第10期，頁6。

⑬ 馬玉華，《區域文化與社會變遷：威寧·石門坎·苗族》，頁1。

墨；內容也涵括最多，幾乎是所有「石門坎」、「威寧」和「苗族」三個關鍵詞組成的中文檔案材料，我想除非循道公會的西文檔案或者官方文革期間的檔案還有未整理釋出的部份，就檔案材料的深度與廣度而言，大概很難超越馬玉華的研究成果。該書最難能可貴的是，馬玉華能夠大量運用地方政府檔案館的檔案資料，貴州省、畢節地區、威寧縣到石門鄉等地方自治各個行政層級的檔案材料，都在本書的參考書目中出現。從馬玉華的研究，我們才知道原來50至70年代的「石門坎問題」，是中央層級的民族工作部門直接指導的重大議題，各個層級的行政官員和學者專家，以調查報告、會議紀錄、公文和建議書等形式，留下龐大的文字紀錄。

誠如馬玉華在為本書定位的緒論中所言，「如何避免與已有成果的重復，尋找新的視角是課題難點所在」，她認為自己的研究創新，在於能夠很大程度地補充1949年以後的石門坎研究的不足之處。<sup>⑫</sup>不過，我認為這本書的創新得放在《結構與主體》的對立面來解讀，理由是這兩本書關注的都是社會變遷：《結構與主體》為阿卯社會提供一個去基督教化社區的變遷理論，反映的是石門坎社區建構、殞落與重建的三部曲；《區域文化與社會變遷》則是具體呈現在國家宗教與民族政策的介入下，尤其是解放後，阿卯社會去基督教化的過程。另一個必須並置兩者的理由是：沈紅為了凸顯「石門坎文化社區」主體性，刻意壓抑石門坎現代性的基督教色彩；馬玉華則是為了讓阿卯的社會變遷有一個具體的方向性，刻意地將基督教視為客體，着重在民族與宗教政策對基督教的治理。《結構與主體》和《區域文化與社會變遷》就像是一個硬幣的兩面，反映出石門坎研究的兩面性：一面是阿卯行動者，另一面是基督教。沈紅和馬玉華當然都意識到阿卯的基督教思想濃厚，只是民族學的石門坎研究以阿卯行動者為主體、基督教為客體，因此必須得用兩本書來表達才能完整地呈現阿卯社會變遷。

由於基督教是相對於阿卯主體的客體，如果說當代國家的治理性賦予阿卯族群自我現代性的話語權，那麼基督教失去現代性話語權則被認為是治理的必然結果，在馬玉華的書裡可以清楚地看到這種必然性。相較於《滇黔川邊》所強調的主體作用，《區域文化與社會變遷》所呈現的必然性不是行動者選擇的結果，而是一種「上行下效」的安排，這樣的安排充份反映在本書的敘事結構中。全書主要內容除第一章的區域簡介以外，根據威寧地區權力轉折的不同歷史階段分成九章：第二章是差會權力主導的階段，第三章是本

⑫ 馬玉華，《區域文化與社會變遷：威寧·石門坎·苗族》，頁11。

土勢力主導的階段，第四章是國民政府對威寧地區的治理，第五章是解放初期的權力試驗期，第六章是土地改革與國家權力的初始化階段，第七章是國家權力全面介入的社會改造時期，第八章是清除舊勢力的革命運動，第九章是改革開放治理關係的重建，第十章是見證改革開放後阿卯社會的進步發展。每一章的內容安排，也都遵照政策先行、檢討在後、影響評估的書寫原則，嚴謹且詳細地羅列各項重要史實，即便最有耐心的讀者，恐怕也無法掌握所有的細節。百科全書式的書寫方式猶如回到《滇黔川邊》，不同的是那個推動歷史前進的能動者(agent)不再是阿卯主體(自我)，而是全知全能的國家，能動者的置換也意味着《區域文化與社會變遷》終究只能是中國史的石門坎篇章，這樣的歷史敘事使得國家取代基督教呈現一種邏輯上的必然，不過為國家取代基督教提供合法性的則是現代性願景。

在《區域文化與社會變遷》中，石門坎從文化聖地變成貧困地區與其說反映現實情況，不如說是反映某個重要的意識形態轉折。隨着國家權力在石門坎社區越來越強大，石門坎社區從文化聖地變成貧困地區也就像是個不可逆的歷史過程，只留下基督教在阿卯社區的榮景不在、教會越來越不重要的概嘆。在這場關乎現代性話語權的權力鬥爭中，國家的現代性願景成功地取代《窄門》中基督教的現代性救贖，成為後石門坎時代阿卯自我的文明追求。儘管後石門坎時代的阿卯，仍舊以無比的熱情擁抱基督教，甘願落後似乎已經取代文化階級成為阿卯基督徒的自我形象，而伴隨此一意識形態轉折出現的變遷範式，是國家對民族與基督教的雙重治理，這個主題是全新的，在上述幾本石門坎研究的著作中都沒有出現。《區域文化與社會變遷》是第一本從國家治理性的觀點探討阿卯社會變遷的專書著作。馬玉華當然清楚，國家介入石門坎社區必然引發不少來自社區的反抗，然而輕率的指控無助於理解國家暴力的真正意涵，誠如馬玉華在書中所呈現的，沒有一個權力轉折是使用武力逼人就範，相反地，每一個權力轉折都是社區與國家的共謀。國家政策總是高調翻身和發展的願景，而且還有一套完善的科層體制，可以在政策執行中不斷自我修正，以回應來自石門坎社區的騷亂，因此在有效的治理策略下，過程中的騷亂總能夠一一平息。

《區域文化與社會變遷》留給讀者的，不只是豐富的史料所開拓的更多理解的可能性，還有來自於現代性轉折的文化衝擊。如果說過去的文化聖地是石門坎起身對抗同化的理由，那麼當代的貧困則是文明可以夾着發展優勢直入石門坎的理由。在馬玉華的筆下，改革開放以後的石門坎集所有各種落後於一地，交通落後、生產方式落後、觀念落後、文化生活落後、教學質量

落後等。1998年石門坎被列入國家扶貧開發的重點鄉鎮，各種落後解釋了石門坎的貧困，也說明了扶貧的必要。然而，當扶貧開發的效果不張時，貧窮落後就成為人性的污點，如馬玉華所言，「救濟式的扶貧造成了當地群眾的依賴思想，『等、靠、要』的觀念使得群眾寧願在家過貧窮的日子，遇到困難等着政府和外來力量的幫助和救濟，伸手向政府要」。<sup>⑫</sup>

馬玉華筆下貧窮落後的石門坎迫切地需要全面大改造，後改革開放時代的石門坎終於等到國家關愛的眼神。2005年貴州省委書記到石門鄉調研，帶來三千萬人民幣的建設經費，「體現中央領導對石門坎少數民族地區的關懷」，石門坎到昭通僅短短60公里的路程才有了柏油路，也才着手保護當年石門坎歷史遺址、改建校舍危樓，等等。<sup>⑬</sup> 2010年以後，石門坎全力發展觀光經濟，文化旅遊區的規劃從「石門坎歷史文化園區」，擴展到周邊的自然生態和苗文化景觀。<sup>⑭</sup> 自2015年起，石門坎更成了貴州省委書記陳敏爾口中「脫貧攻堅」戰的「決戰點」，上百億人民幣的資金投入石門鄉的改造工程，來自全國各地的工程隊大舉進駐石門鄉，用最先進的建築技術，打造全新的石門鄉。2016年6月，貴州省委書記到石門鄉調研，明確指出石門坎未來的發展方向，他說「做旅遊一定要有故事」，要把石門的概念做出來，石房子、石門街、石門公園、石門民族村、石門遺址等，「要圍繞着『石』做足文章」，「把石文化打造好」。<sup>⑮</sup>

這麼一個被「石文化」所圍繞的石門坎，將自《窄門》以來民族學研究裡的那個石門坎打造成遺址，再現「柏格理的第二故鄉」和苗族「遺失的天堂」吸引海內外遊客。<sup>⑯</sup> 這一波觀光帶動經濟的發展計劃，以創新的石文化為門面來包裹石門坎的歷史文化遺址，努力將遺址變現成為發展的動力。然而，石門坎的大改造來得又急又兇，國家強勢主導的發展計劃，不僅改變了當代石門坎的老舊樣貌，也對阿卯社區進行侵略性的改造，無視改革開放後阿卯的基督教榮景與社區更新的活力，強力推動「三級自治」的社會實驗，要求所有村寨根據政策要求進行組織重構。在這個發展的當口上，百年難得

⑫ 馬玉華，《區域文化與社會變遷：威寧·石門坎·苗族》，頁332。

⑬ 馬玉華，《區域文化與社會變遷：威寧·石門坎·苗族》，頁336-337。

⑭ 李文漢，〈關於威寧石門坎文化旅遊區的研究〉，《烏蒙論壇》，2017年，第1期，頁25-36。

⑮ 李際龍，〈深情的關懷，殷切的期望——貴州省委書記陳敏爾赴威寧石門鄉蹲點調研紀實〉，《石門坎》，2017年，第1期，頁5、10、13。

⑯ 馬玉華，《區域文化與社會變遷：威寧·石門坎·苗族》，頁340。



一遇的契機帶來了「破壞式的建設」，破壞程度不亞於信教對傳統的顛覆，發展的應許也有如基督救贖般令人眩目。

2016年夏天，我在石門坎短暫停留，猶如置身於超大型的工地之中，2018年初再次造訪已是煥然一新。石門街區是新的，農村的房子也是新的，就連整復舊光華小學校區與堂區的遺址工程也是新的。如果說《窄門》中的石門坎是「山巔之城」，這個全新的石門坎就像是在市場中被兜售的精緻贗品，將過去的石門坎以一種奇特的方式帶進當代阿卯的現代經驗中，阿卯現代性正以另一種方式和石門坎產生聯繫，卻已經不再是石門坎現代性的繼承者。

## 八、民族學

石門坎自從「被發現」以來，<sup>⑬</sup>就是以一種另類現代性的樣貌成為關注的焦點，也因着它獨特的現代性譜系而背負着不被理解的污名。誠如人類學家 Johannes Fabian 所言，他者性(alterity)定義了民族志知識的獨特性，這樣的獨特性使得肯認成為民族志知識生產的一項重要技術。<sup>⑭</sup>民族學的石門坎研究起因於基督教之於中國的他者性，這個他者性已經決定了石門坎研究的民族學脈絡，不是西方的而是中國的。相較於中文書寫中石門坎主題的豐富與多樣性，非中文書寫的石門坎主題數量很少，自傳教士書寫以後，我們甚至找不到一本以石門坎或者阿卯為主題的英文專著，英文論文或者散文也只是零星出現，這個對比除了肯定石門坎主題的中國性，也說明這樣一個肯認計劃所要面對的獨特挑戰。

本文主要關懷石門坎研究的知識生產。針對自90年代以來將近30年的石門坎民族學研究進行分析，探討在「多元一體」的架構下，民族學知識生產如何動用主體敘事來重新定義石門坎現代性。由於「多元一體」預設一個非歷史性的族群自我作為體現差異的參照點，因之這個先驗的自我往往使得主體敘事的結構異常穩定。文章中我以五本最重要的民族志，呈現先驗的阿卯自我不僅決定了石門坎現代性被呈現的方式，也決定了基督教在石門坎的歷史。事實上，族群自我已經成為民族學知識的一個「未思」，研究者在動用主體這個概念時，往往不自覺地帶進族群自我的預設，以這個族群主體（族

⑬ 參見馬玉華，〈發現石門坎〉，《南京曉莊學院學報》，2008年，第5期，頁119-124。

⑭ Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa* (Berkeley: University of California Press, 2000).

群自我)作為意識形態思考的起點,由此「未思」開始展佈研究者各自所關注的問題,就像樹枝越來越茂密,能被操作的問題意識也越來越多,從基督教在川黔滇邊地區的傳播(東人達)、苗族的族群知識與身份認同(張慧真)、石門坎文化社區的變遷(沈紅)、威寧苗族社會的變遷(馬玉華),乃至石門坎的精神文明對當代中國的啟發、石門坎鄉村教育的模式對農村發展的啟示、石門坎文化社區的遺產化,等等。從某個角度來說,這種建立在某種特定主體觀所展開的民族學研究,或許也是民族學始終能在中國近代知識史中佔據一個獨特的空間並持續不斷前進的主要原因。

然而,看似欣欣向榮的石門坎民族學與公共書寫,卻有着另一層隱憂。問題在於這個石門坎民族學的阿卯自我,與真實的阿卯行動者似乎總有一個距離,或者說,對石門坎的阿卯行動者而言,「多元一體」架構下的先驗自我,不只是民族學知識生產的預設主體,同樣也承載着阿卯行動者對族群主體的想像,不同的是,對行動者而言,那個阿卯自我並不是「未思」而是「已思」。在行動者的自我與「多元一體」的阿卯自我之間有一個距離,正因為有這個距離,所以才有各種策略性操作。我在文中特別指出,除了張坦以外,其他幾位作者對於挑戰這個先驗的「阿卯自我」並沒有作出努力,因此石門坎研究對於「多元一體」的認識論基礎,幾乎無法進行批判性的反思。若是行動者的自我與「多元一體」的阿卯自我之間的距離被視而不見,動用主體敘事的肯認計劃,儘管高舉阿卯自我的主體性,真實的阿卯行動者反倒被排除在歷史的行動主體外,對行動者的漠然(*indifference*)無異於一種知識暴力。

因此,本文必須採取一個「內在史」的立場,揭露族群自我作為一種意識形態對行動者的主體性所造成的遮蔽效應。<sup>⑬</sup>在國家壟斷的肯認政治下,族群差異被視為是一種身份地位。世俗主義的規範把基督教排除在族群自我之外,石門坎民族學以這樣的族群自我作為歷史的行動主體,然而從這樣的

⑬ 儘管科學史界對於內在史的評論褒貶不一,我認為「內在史」的取徑對民族學知識生產的研究是重要的,尤其是對中國民族學獨特知識傳統的書寫,只有立基知識本身的發展和變動,才能以更具體的方式,呈現民族學理論與民族學知識革命的辯證關係,這也是本文必須保留內在史立場的主要原因。我對「內在史」的理解來自於知識史的討論,尤其是受到陳瑞麟〈科學革命與典範轉移〉一文的啟發。陳認為「內在史」和「外在史」應該要有一個區分,前者涉及知識內容的書寫,後者只談科學體制或贊助等社會因素,不同於謝平等知識社會學家的觀點,陳瑞麟主張關注知識本身的發展和變動的「內在史」應該有其不同於社會史的獨立性。陳瑞麟,〈科學革命與典範轉移〉,2018年10月14日, [http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry\\_name=科學革命與典範轉移](http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=科學革命與典範轉移)。

主體出發的歷史是一種排除式的歷史，是排除他者以維持自我純粹性的歷史。布魯諾·拉圖(Bruno Latour)在《我們從未現代過》中指出這種純粹、秩序的現代，像鬼魅般引導着歷史的進程。<sup>134</sup>我在這篇文章揭露的石門坎研究的知識史，正是作為知識主體的石門坎被去基督教化的淨化過程，民族學在塑造石門坎成為知識主體的同時，也在淨化石門坎，使之成為更純粹的阿卯主體。因此，我認為石門坎的民族學研究若不能反思「多元一體」的主體觀，就沒有辦法面對阿卯與基督教互為主體的歷史過程。

在國家壟斷的肯認政治下，族群自我與基督教自我有着尤其明顯的價值衝突。對阿卯行動者而言，這樣的衝突不只是身份地位的衝突，也是政治慾望的衝突。這種存有的衝突，不可避免地將阿卯群體推向分裂，也使得阿卯與基督教「互為主體」的歷史性變成頗為棘手的理論問題。Webb Keane 在 *Christian Moderns* 一書中以互為主體的歷史性，<sup>135</sup>挑戰現代性的必然結局。對 Keane 來說，儘管行動者因選擇改宗而走上「淨化」的現代旅程，這個歷程卻不必然走向一個結局。因為通往救贖的通道是兩種符號意識型態交互作用所碰撞出來的。Keane 在書中具體呈現在新教對傳統符號意識形態的取代過程中可能出現的衝突與協商。由此，我認為互為主體的歷史性是在阿卯與基督教「之間」所展佈的進程，這個進程可能有一個方向性，比如：改宗、抵抗、現代化或者文明化等，但推動進程的動能不是來自於阿卯自我或者基督徒自我，而是來自於行動者成為阿卯自我或者基督徒自我的慾望。行動者與這兩種自我都有一個距離，形成一個三角關係，這個歷程的通道是兩種不同的自我所碰撞出來的空間（間距），也就是說行動者的自我將會一直處在一個「虛待」的位置，既不會是 A，也不會是 B，或者說當行動者成為 A 或者 B 時也就來到了歷史的終結。<sup>136</sup>

更明確地說，我認為如何在國家壟斷的肯認政治下維繫一個以行動者的自我為主體的倫理空間是關鍵問題。在這個空間裡，身份認同將重新在倫理生活中扮演重要角色，這樣的自我才能夠回應行動者實現倫理生活的盼望。基於同樣的原因，民族學應該「繞道」行動者、反思「多元一體」的主體

<sup>134</sup> 布魯諾·拉圖(Bruno Latour)著，余曉嵐、林文源、許全義譯，《我們從未現代過》（臺北：群學出版社，2012）。

<sup>135</sup> Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (Berkeley: University of California Press, 2008).

<sup>136</sup> 「虛待」主體的概念來自於法國哲學家朱利安的《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》。

觀，對石門坎的阿卯自我進行批判式的重構，由此建構能夠體現阿卯與基督教互為主體的民族學研究。

（責任編輯：唐金英）

附錄：

### 石門坎溯源碑<sup>①7</sup>

天荒未破，疇咨冒棘披荊，古徑雲封，遑恤殘山剩水。訪桃源於世外，四千年莫與問津。探芝圃於莽中，五百劫始為說法。則亦無有乎爾，然而豈謂是哉？原夫野地花叢，難邀賞鑒，爾乃葛天苗裔，誰肯是攜？回徒本墨守宗風，孔教且素持外攘，禪宗既窮超生之路，道派更絕換骨之丹。惟之莠驕驕，慨草田之無佃，恆花溪勃勃，惕茅塞其誰開？幸耶和華示撒母耳還來舊雨，沾從秦漢衣冠，俾彼明星映到羲皇人物。花既溷而復起，苗則槁而勃興。始亞當克惠黔黎，初開草昧；更百木能支大廈，獨辟石門。願它野橄欖枝，接我真葡萄樹。十年灌溉偕良友，創字譯經；兩度梯航與細君，分班授課。故叫萬花齊放，遂使良苗一新。叱石成羊，亞伯拉罕之子孫；攀門附驥，衍馬丁路德之薪傳。天父恩何等昭彰，聖神力不可思議。四起棟宇，非門靡而誇多；別具爐錘，願超凡以入化。時聞山鳴谷應，牧樵賡讚美之歌，佇見戶誦家泣，子婦解頌揚之譜。文章機杼特操實業經綸，道德森林饒有民生主義。蓋琅環福地，化馱舌為鶯聲；是風雨名山，由人間而上天。彝族引領，漢族皈依。憶當年披星戴月，看此日飛雲卷雨，喜值滿蘭，敬勒貴瑁。伏望漁人得魚，共矢丹悃，特修紀念，贊以粹言：

贊曰：

|      |      |      |      |
|------|------|------|------|
| 靈宮活石 | 聖道法門 | 畏絆腳石 | 守生命門 |
| 屋角首石 | 天上城門 | 裂開泉石 | 牖啟心門 |
| 是遮身石 | 是出死門 | 是匠棄石 | 是羊入門 |
| 奠基磐石 | 奏開金門 | 點頭頑石 | 進步窄門 |

中華基督教宣道使者 李國鈞約翰敬撰

民國縣知事留日法政員 陳宗華菊圃敬書

中華民國三年（1914）八月石門坎聯區全體學生敬立

①7 錄自張坦，《「窄門」前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，附錄，頁293-294。原碑文直排無標點符號。

# Miaozu, Christianity, and Modernity: A Critical Review on “Shimenkan Study”

Shu-Li HUANG  
Institute of Ethnology  
Academia Sinica

## Abstract

Framed as a critical review of five historical ethnographies published between 1992 and 2015, this paper offers an intellectual history of the study of Shimenkan. Shimenkan is a small rural village near the provincial border between Yunnan and Guizhou. It is also known as the center of Ahmao Christianity and of the Ahmao literacy tradition before the communist state took over in 1950. Because Shimenkan's church-school system was very successful in transforming the “savage Ahmao” into “literate Christians” / “Chinese citizens”, it has attracted abundant attention from Chinese ethnologists since the 1930s. Thus the history and ethnography of the village have been well-documented. And perhaps Shimenkan should be credited as one of the most famous villages in southwestern China. The contrast between Christian Shimenkan before 1950 and Communist Shimenkan after 1980 constitutes the theme of the recent “Shimenkan Fever”. This paper examines “ethnological interventions” on Shimenkan narratives, identifies the bias that has consistently existed in Shimenkan study, and argues that the bias has made Christianity less and less relevant to Ahmao modernity.

**Keywords:** subject narrative, the ethnic self, politics of recognition, secularism

---

Shu-Li HUANG, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Nankang, Taipei, 11529, Taiwan, R. O. C. E-mail: hshuli@gate.sinica.edu.tw.