

The Sovereignty Conflict over Border
Educational Affairs between the Nationalist
Government and the Protestant Church in
Northwestern Guizhou in the 1930s
從民族到國族
——國民政府與貴州西北基督教會
教育主權的衝突與合作

HU CHI-JUI
胡其瑞

Abstract

In this article, I will discuss the sovereignty conflict over border educational affairs between the Nationalist Government and the Protestant Church in northwestern Guizhou in 1930s. From late Qing Dynasty, the Protestant missionaries built lots of schools in border China and confused the minorities' national identity. Under the pressure of the second Sino-Japanese War, the Government tried to

HU Chi-jui (HU Qirui 胡其瑞) is postdoctoral research fellow of Research Center for Digital Humanities, National Taiwan University, Taiwan.

本文曾發表於香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心於2016年12月舉辦的第八屆「基督教與中國社會文化」國際年青學者研討會。感謝評論人陶飛亞教授對拙文的點評，張先清教授的指正，連曦教授的建議，以及與會諸位學者專家給予批評指教，特此誌謝。

take back the educational sovereignty from the churches among the minorities. On the other hand, the native intellectuals wanted to take this chance to promote their ethnicity and to show their agency in responding to the Government as a mediator between the Government and minority society.

本文描述 1930 年代國民政府、基督教會與苗族知識分子在貴州西北教育主權上的衝突與合作關係。探討在政府面臨對日抗戰的壓力下，如何介入邊疆教育以穩固對邊疆的統治，而本地知識分子又如何回應並最終達到合作的過程。

前言

基督新教（以下簡稱基督教）於清末傳入中國西南土著民族地區，¹ 並且在此區域造成了大規模的皈信運動。以循道會² 為主的外籍傳教士們，希望透過教育的方式改善土著民族的族群地位與生活水平，因此在西南地區設立了多所學校，培育出許多土著民族知識分子，特別是黔西北地區以苗族為主要信徒的石門坎教會聯區，因為教育普及率與識字率之高，在當時已享有「西南最高文化區」的美名。³

然而，外籍傳教士在國內設校，侵害了當時國民政府對邊疆地區的教育主權，甚至使土著民族出現相異的「國家認同」。為了

¹ 1950 年代中國進行民族識別工作之後，確立中國一共有 56 個民族，其中漢族為最大的民族，其餘 55 個民族被稱為「少數民族」。但「少數民族」這個用詞的通行是晚近的事情，在民國時期雖有學者提出，只是未獲得普及。見赤峰：〈解決「苗民問題」意見種種〉，《邊聲月刊》創刊號（1938）：20。在本文中，我將使用民國時期較為通用「邊疆土著民族」一詞來指稱位於黔西北地區的非漢民族。

² 循道會(Methodist Missionary Society)屬於衛理宗，由約翰·衛斯理(John Wesley)與其弟查理於 1738 年在倫敦創立，後在美國獲得發展。該宗派主張過聖潔生活和改善社會，注重對下層群眾的傳教。最早到川滇黔地區宣教的，屬衛理宗的「聖經基督教教會」(Bible Christian Church)傳教士。

³ 王建明：〈現在西南苗族最高文化區石門坎的介紹〉，《康藏前鋒》4.3（1936）：23-25。

扭轉劣勢，政府試圖以各種方式介入邊疆教育事業，希望以此穩固對西南邊區的有效統治，並將土著民族納入中國國族的一部分。

與此同時，由於苗族知識分子在我族認同與覺醒下，開始反思本族的歷史與族群地位，希望藉由這股國族化潮流，提升土著民族在中國國族下的族群地位。因此，符合國家教育體制的課程、教科書與學制，在西南土著民族地區得以開展，教會與教會學校的影響可謂不小。甚至在生活層面，如下文將會提到的「五年運動」，名義上是教會的「復興運動」，實際上可說是對政府統治權力的正面回應。

二十世紀以來，學者們試圖解釋歷代以來國家權力如何介入地方社會的現象。華琛(James Watson)認為，國家對地方的影響與統治，反映在許多宗教禮儀的標準化(standardization)過程中。⁴ 所謂標準化，即是探討大一統的觀念如何在大眾文化層面進行傳播的過程，藉由地方對國家制度的認同，象徵國家擴張及統治的有效性。當地方廟宇供奉朝廷認可並賜封號的神明，即顯示地方接受朝廷的權威。⁵ 對此，地方菁英佔有主導性的角色，故在地方菁英與朝廷的合作下，國家的統治深入地方社會，將信仰「受到認可的神明」的人群吸納為王朝的百姓。

有別於華琛由上而下的標準化概念，蘇堂棣(Donald S. Sutton)從儀式的角度進行分析，認為華琛提出的標準化，其實在儀式上不見得那麼標準，許多仍是與中央頒佈的標準儀式相違，甚至可能是被中央視為「淫祀」的儀式。在蘇堂棣看來，這種出於由下而上的動力，是一種「偽標準化」(pseudo-standardization)，即地方菁英以表面上「上行下效」的外表掩飾地方風俗，把地方風俗假扮成

⁴ James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 292-324.

⁵ 科大衛、劉志偉：〈「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》6.1-2 (2008年10月)：5-6。

「正統」以獲得正當性的「正統化」(orthopraxy)行為。⁶如同田海(Barend ter Haar)對白蓮教的研究中指出，在中央政令下，信徒可以把一個神的標籤轉貼到另一個神身上，從而讓原先被看成「淫祀」的地方神明得到合法的身分。⁷

由上述的討論可以看出，華琛的概念，是由上而下以標準化來取得其統治權的合法性；蘇堂棣則是考慮了地方菁英的能動性(agency)，藉由對政令的表面服從，以由下而上的方式來達到他們的某些目的。由此看出，在國家與社會之間，中介者(mediator)的角色是極為重要的。康豹(Paul R. Katz)即指出，地方上的宗教禮儀是在三種不同身分的人影響下創造出來的，即：官僚、地方人士以及禮儀專家。⁸而本文所關注的黔西北教會，正好反映出康豹所提到三種影響宗教禮儀的人——政府官員（官僚）、知識分子（地方人士）與教牧教務人員（禮儀專家）三方面的互動關係；教會所發起的運動，則反映出地方社會對國家的主體能動性。在本文中，我試圖將土著民族知識分子置於國家與教會之間，納入標準化與正統化的討論之下，以知識分子的主體能動性思考各方勢力在黔西北「邊民教育」主權的競爭與合作關係。希望透過這樣的觀察，瞭解一個原本不具備「國家」意識的土著民族，如何透過基督教會與教育，將「民族」融入「國族」的框架之中。

⁶ Donald S. Sutton, "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times," in "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas," special issue, *Modern China* 33, no. 1 (January 2007): 127, 137.

⁷ 科大衛、劉志偉：〈「標準化」還是「正統化」？〉，9-10。

⁸ Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy Beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society," *Modern China* 33, no. 1 (January 2007): 72-90.

一、教會與黔西北土著民族的中國認同

1. 基督教傳入黔西北

基督教於二十世紀初傳入黔西北，並在土著民族中獲得迴響，形成大規模的歸信運動。⁹循道會以威寧石門坎教會為中心，獲得苗民很大的響應。由柏格理牧師(Samuel Pollard, 1864–1915)建立的石門坎教會及其所轄的教區，以「有教會的地方就有學校」的傳教理念拓展傳教事業。教會以 1905 年創辦的石門坎小學（後改名為石門坎光華小學）為中心，先後建立了 52 所分校。光華小學的畢業生，畢業後可以升入教會辦的昭通宣道中學，優秀者可到成都進入基督教華西協和大學就讀。¹⁰

柏格理與苗、漢佈道員還創立了後人稱為「柏格理文字」的拼音文字，¹¹並以此文字翻譯苗文聖經，撰寫教材。經過多年經營，循道會所建立的教會學校，把一個原本偏僻落後的土著民族區域，建立成享有「西南苗族最高文化區」美名的文化中心。藉由宗教與族群的認同，讓人數將近 6 萬人的信徒，凝聚成一個共同體，教會在此間的力量不容小覷。反觀中央政權對民初的黔西北地區，

⁹ Milton T. Stauffer, Tsinform C. Wong, and M. Gardner Tewksbury, ed., *The Christian Occupation of China: A General Survey of the Numerical Strength and Geographical Distribution of the Christian Forces in China, Made by Special Committee on Survey and Occupation, China Continuation Committee, 1918–1921* (Shanghai: The China Continuation Committee, 1922), 181–82. 關於基督教在黔西北的傳教過程，可見拙作：〈基督新教循道會與中國內地會在黔西北苗族地區傳教工作之比較〉，《台灣宗教研究》12.1–2（2013 年 12 月）：83–122。

¹⁰ 史繼忠、三白：《歷代治黔方略——民族·宗教卷》（貴陽：貴州教育，2013），133。直到 1943 年石門坎初中創立以前，宣道中學是黔西北教會學校唯一的升學管道。

¹¹ 張坦：《「窄門」前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》（貴陽：貴州大學出版社，2009），200。

控制力是相當微弱的；而在這塊屬於「滇東北次方言區」¹²的苗語詞彙裏，原本就不存在「國家」、「國民」、「公民」或是「社會」這樣的用語，¹³加上中央與地方的關係，也因為政治上的紛擾而若即若離，更遑論苗民有「中華民族」與「國族」的概念。直到1934年「班洪事件」爆發，中央對西南的治理才因輿論的壓力而發生轉變。

2. 班洪事件與輿論對西南邊疆的重視

班洪位於今雲南省滄源佤族自治縣，此間居民以卡瓦¹⁴為主。清代以來負責統管該區且握有實權的領導者通稱為班洪王。¹⁵班洪一帶蘊藏大量的銀礦，因此受到以緬甸為殖民地的英國覬覦。1934年初，英方派兵入侵班洪奪取礦場。班洪王請求雲南政府派兵協助。但因政府未能即時發兵，只好由班洪王率卡瓦首領抵抗。該年9月，班洪王軍擊退英軍，史稱「班洪事件」。

「班洪事件」是近代以來中國與外國軍事力量交鋒後，難得的一場勝利，特別是主導戰役的還是邊疆地區的土著民族，因此在民族主義的觀點下，是值得大書特書的。不過，更值得觀察的是，身為邊疆的土著民族領導者，如何看待國際的局勢及他們的國族認

¹² 當代被稱為苗族的人群中，所使用的語言可分為湘西方言、黔東方言與川黔滇方言三種，川黔滇方言又可分為「滇東北次方言」與「川黔滇次方言」。使用滇東北次方言的人自稱為 Ad Hmaob（音譯阿卯）又被稱為「大花苗」；使用川黔滇次方言的人自稱為 Hmongb（音譯蒙）又被稱為「小花苗」，見王乃雯：〈基督教信仰與「國家」的遭逢——以川黔滇交境「苗族」為例〉，《漢學研究通訊》33.2（2014年5月）：8。本文所關注的黔西北苗族，多以大花苗族為主，因此本文提到的「苗族」，若無特別註明，皆指大花苗族。

¹³ 張坦：《「窄門」前的石門坎》，149。

¹⁴ 卡瓦又稱卡刺或卡拉，在1950年代的民族識別中被劃歸為佤族。

¹⁵ 「王」是一般邊民對班洪統治者的尊稱。實際上在清代，這些西南邊疆地區的「諸王」是受清廷冊封的土官，到了民國時期則改稱為總管。班洪總管有自己私刻的印鑑，上寫「世襲班洪王印」，故班洪王只是他們私下的自稱與當地人的尊稱，非政府所認可的「王」。按方國瑜的考證，班洪總管（即班洪王）世系出於紹興王，紹興王後代分為班況王、班洪王、永邦王、班老王。見方國瑜：《滇西邊疆考察記》（昆明：國立雲南大學西南文化研究室，1943），5-8。

同。班洪王說：「此次英緬政府派兵前來強迫開採我班洪金銀礦產，卑職所管班洪，即屬中國領土，當然不能贊成英在洪開採」。¹⁶ 其後，班洪一帶的地方統治者更聯名發表《告祖國同胞書》，認為卡瓦山民眾既然「世受中國撫綏，固守邊疆，迄今數百年，世及弗替」，因此絕不做「英帝國之奴隸」。¹⁷ 此文一出造成舉國上下的關切。特別在當時日本入侵，中國民族主義高漲的情況下，班洪事件激起了中國民眾對西南地區的重視。1934年初的中國，已是抗戰前夕，其時東北已失於日軍之手，日方並在1月扶植溥儀成為滿州國的康德皇帝，使得國人對外國勢力的入侵，都十分敏感與激昂，擔心西南成為東北第二。所以當班洪事件消息傳來，輿論都將此事當作帝國主義入侵，與民族興亡聯想在一起。各大報刊發出警訊，要求政府重視西南邊疆地區與勘界問題。就知識分子的角度來看，除了界務不明，發展邊疆與推行邊疆教育才是當務之急，否則即使界務確定，邊民仍然「只知有印、緬、暹、越，而不知有京、滬、平、津」，勢必「後患重重，大堪隱懼」。¹⁸ 特別是面對在西南已傳教多年的教會勢力，更是政府首要面對的競爭對手。

二、國家與教會在黔西北的衝突與合作

1. 政府對黔西北教會的態度

1932年，石門坎舉行第21屆運動會，¹⁹ 教會邀請時任威寧縣長雷興明親臨指導。教會所屬各分校代表隊共100多隊參賽，場面壯

¹⁶ 不著撰人：〈英侵班洪警耗〉，《中南情報》1.3(1934): 48。

¹⁷ 胡玉堂、胡玉山等：〈告祖國同胞書〉，轉引自方國瑜：〈卡瓦山聞見記〉，《滇西邊區考察記》，36-37。

¹⁸ 震聲：〈勘定滇緬南段界務後整理雲南西南邊務之建議〉，《邊事研究》6.2(1937): 5。震聲是生長於雲南，素有邊疆教育實踐家之稱的彭桂萼之筆名。

¹⁹ 循道會從1910年開始把苗族傳統的「花山節」改為同樂會，以射弩、賽馬、唱歌、足球賽、苗文識字比賽等競賽活動為主。此後活動項目逐年增加，運動會則是裏面的重要內容。直到1950年代初期，石門坎的運動會每年都會舉辦一次，從

觀，令雷縣長印象深刻。之後雷又參觀了光華學校，發現無論師資、建築或是教學設備都是全區最好的，不由得讓雷懷疑，「英國人在這裏經營幾十年，投入大量的人力物力，難道沒有甚麼企圖嗎？」²⁰

1935年，時任20軍軍長的楊森因防堵共軍駐紮昭通並到石門坎視察，石門坎的繁榮令他感到震驚。苗族代表在教會為楊舉行的歡迎會上說：「我們外國人，從未見過中國官長，今日楊將軍來，實為來此地的第一個官長。」楊森對此話非常難過，認為「明明是中國人竟自稱為外國人，可見未臻統一團結之境。又威寧地方土人，亦有忘卻其自己所居的住地為中國領土者」。²¹而在其時，日本正在中泰邊境一帶，散播倭人本暹羅人的口號，藉此慫恿邊疆土著民族脫離中國，造成不小的影響。因此，無論是石門坎的外國教會或是暹羅的日本謠言，楊森都認為這是外國人分化政策的鐵證，加上前有班洪事件，因而更加呼籲西南同胞要「深刻認識此種分化的欺騙與麻醉之厲害」。²²張先清認為，這段令楊森難過萬分的話，「揭示出近代部分西南苗族曾經存在着模糊的國家認同觀念」，體現出「明代以來中央王朝政府在西南民族地區開展改土歸流並不徹底的一面」，也反映出近代西方教會操控了邊疆土著民族的「國家認同走向」。²³

同年，蔣介石視察大塘苗區，邊民教育議題受到重視。楊森自石門坎保送苗族青年進入中央軍校，並在安順司令部附設苗人同化學校，實施同化教育，相關費用都由各級軍官捐薪支付，希望能

未間斷。見馬玉華：〈國民政府對貴州石門坎苗民基督教文化的改造政策〉，《民國檔案》2期(2008): 63。

²⁰ 史繼忠、三白：《歷代治黔方略》，335。

²¹ 楊森：〈促進邊胞文化運動之意義——楊主席在邊胞文化研究會座談會講〉，《邊鐸月刊》創刊號(1946): 5-6。

²² 同上，6。

²³ 張先清：〈「邊疆」何在？——近代中國邊疆基督教史研究的新視角〉，載《遠方敘事——中國基督宗教研究的視角、方法與趨勢》，吳小新編（桂林：廣西師範大學出版社，2014），46。

以此基礎完成民族統一。²⁴ 雖然抗戰打斷了楊森的同化教育，但抗戰結束後，楊森入主貴州，推行同化更是不遺餘力，包括於 1945 年 10 月成立「貴州邊胞文化研究會」，出版《貴州邊胞風習寫真》、²⁵ 《邊鐸月刊》（1946 年創刊）等刊物。從這些出版物中，我們可以很清楚看出楊森的同化教育理念，並在以後他的許多政策中看出這些理念的實踐。

以國家的立場來看，實施同化教育的目的，國防戰略意義大於文教意義。川滇黔交境是通往西南的交通孔道，外籍傳教士經略西南，將這群原應屬於中華民族的族群，「西化」為外國人，自然令政府感到不安。如果再不好好經營，恐將步上「東北之淪亡、蒙古之獨立、寧夏之回亂、西藏之反側」的後塵。²⁶

根據 1936 年貴州省民政廳視察員田東屏對威寧的報告：這裏的苗民被傳教士迷惑，「每日唱詩歌，讀《聖經》，不知有縣政府，更不知有國家」。因而「苗民之教化為當前國難之重要問題，不但於國家、民族前途有關，且於貴州西路之治理威寧之開發尤為切要」。因此建議政府及早開始苗民的同化教育，以鞏固西南邊疆。²⁷ 許多從事邊疆教育工作的知識分子認為，基督教最大的競爭力量就在於教會學校的設立。施章引 1934 年雲南省教育廳的報告說，雲南西南邊地都成為了外國傳教士文化侵略的對象，像是傳教士永韋里(William Young)父子所傳教的卡瓦山一帶，已有學堂 31 所，福音宣講所 226 處，教民 38,000 人以上，「其惟一之手段以傳教為掩飾，而以施醫藥，施衣服為連絡邊地苗民之手段，到取得夷民信仰後，於是就地開辦學校。至設學校，苗民願將子弟送入教會學堂時，這一部分的苗民已受了很深的麻醉」。根據他的調查，雲南西部自北方的德欽，到南方的車里，國家所設的簡易師範學校

²⁴ 陳國鈞：〈貴州省的苗夷教育〉，載《貴州苗夷社會研究》，吳澤霖、陳國鈞等編（北京：民族，2004），39-40。

²⁵ 楊森編：《貴州邊胞風習寫真》（貴陽：貴州省政府邊胞文化研究會，1947）。

²⁶ 陳國鈞：〈貴州省的苗夷教育〉，40。

²⁷ 田東屏：〈民政廳視察員田東屏向廳長呈文〉，載韓雯：〈民國時期經營威寧石門坎地方辦法檔案一組〉，《貴州檔案史料》1 期（1990）：1-2。

僅 4 所，省立小學 20 所；而外籍傳教士光是在瀾滄一縣就設有學校 31 所，福音宣講所 226 處，政府設學與教會學校的比例相差百倍以上，誠然是邊疆教育的一大危機。²⁸

因此，知識分子開始反省，為何外籍傳教士能夠在邊疆民族地區發揮這麼大的影響力？而政府為何長久以來忽視邊民的教育？民族學家胡慶鈞說，這些教會設立的邊民學校沒有受到政府的津貼，完全由教會與信徒資助竟能有如此發展，可見政府「對邊地教育的忽視，與教會勢力的深入存在因果關係」。²⁹ 震聲則說，基督教之所以能夠傳教迅速，一日千里，根本原因在於邊疆地區的「政教不行」，「視邊疆為化外頑民，聽其自生自滅」，對於土司欺壓民眾，政府也是不加聞問，所以邊民倒向外國教會，是意料中的事情。³⁰ 所以，正如楊森派駐石門坎的管承澤所言，外國人在西南地區所設的教會與傳播的信仰，「一方面是帝國主義者迷昏殖民地民眾之一種催眠術；另一方面又是帝國主義侵略殖民地之探險隊先鋒隊」。³¹

抗戰軍興，英國與中國成為盟國，中國一方面對外國教會不能太過批判，以免與同盟國家發生齟齬，但另一方面，知識分子認為，既然「從前的侵略者，現在是我們的盟友」，故當趁此機會，糾正過去教育建設的錯誤，挽回失卻了的邊疆教育權。³² 正因為對教會的敵意，石門坎教會享有盛名的西南地區，自然也成為政府「挽回教育權」的指標性地區。因此，將石門坎納入國家管轄，甚至發展國民黨的組織工作，都成為黨政方面重視的目標了。

²⁸ 施章：〈雲南一年來之邊疆教育之邁進及展望〉，《邊事研究》4.3 (1936): 46-48。

²⁹ 胡慶鈞：〈川南苗鄉紀行（二）〉，《中央周刊》6.37 (1944): 509。

³⁰ 震聲：〈外國教會與雲南西南邊疆之政教〉，《邊事研究》6.4 (1937): 28-30。

³¹ 管承澤：〈貴州石門坎苗民的見聞與感想〉（上），《邊事研究》7.1 (1938): 32。

³² 陳國鈞：〈石門坎的苗族教育〉，載《民國年間苗族論文集》，張永國編（貴陽：貴州省民族研究所，1983），252。

2. 設立石門設治局

貴州省主席吳忠信和民政廳長曹經沅根據田東屏對石門坎的報告向委員長行營呈報，³³ 引起了蔣介石的重視。蔣要求對石門坎注意經營並妥為宣撫，同時令委員長行營邊政設計委員會草擬政府經營石門坎的方案。³⁴

不久，貴州省民政、財政、建設與教育四廳聯合呈文貴州省主席，提出設立「石門坎設治局」（後改名為「石門設治局」）的計劃。³⁵ 當局認為，「現為應付該處之外人侵略及土民規劃起見」，「擬請先設置石門坎設治局，宣揚政府德威，多方勸導，妥為安撫，施之以信，感之以誠，利用潛移默化，以策長治久安」。³⁶

經過了將近一年的規劃與討論，包括了組織、經費來源、實施方式與石門設治局的區劃都已漸具雛形，但 1937 年 7 月對日抗戰爆發，由於經費緊張，該年 10 月，政府頒佈《國難時期各項支出緊縮辦法》，確定終止石門設治局的計劃，³⁷ 使得石門設治局的成立因而告終。但政府並未放棄對黔西北與石門坎地區的經營，特別是透過國民黨基層黨部，進行開發石門坎經濟並發展文化教育，

³³ 吳忠信、曹經沅：〈民教兩廳就宣威撫寧石門坎苗民經過向委員長行營呈文〉，載韓雯：〈民國時期經營威寧石門坎地方辦法檔案一組〉，2。

³⁴ 蔣中正：〈國民政府軍事委員會委員長行營訓令（治寬字第 1717 號）〉，載韓雯：〈民國時期經營威寧石門坎地方辦法檔案一組〉，3。

³⁵ 所謂「設治局」，是民國時期隸屬於省政府的二級行政區，其法源依據是 1931 年訂定的《設治局組織條例》。將某地規劃為設治局的目的，是為了預備將該地區成立新的縣級單位，預立設治局以作為籌備時的過渡行政單位。而其目的是為了提高區域的政治位階，以期受政府更多的重視與補助。

³⁶ 王澂瑩、張志韓、胡嘉詔、曹經沅：〈民、財、建、教四廳向貴州省主席呈文及設置石門坎設治局計劃〉，載韓雯：〈民國時期經營威寧石門坎地方辦法檔案一組〉，8-9。

³⁷ 馬玉華：〈國民政府對貴州石門坎苗民基督教文化的改造政策〉，66。

對石門坎進行文化改造，³⁸使黔西北許多教會學校的國家意識，由此開始建立。

三、從競爭到合作的關係

1. 愛國主義在教會學校內的發展

1936年，政府先後派遣管承澤與白敦厚來石門坎進行政治教育，當時擔任光華小學校長的，是從華西大學畢業返鄉的朱煥章（任期1935–1939）。朱煥章還在華西大學就讀時已經開始關注家鄉的教育問題，並編寫《滇黔苗民夜讀課本》作為邊民教育的教材。值得注意的是，這些課文都是以漢文寫成，而不是柏格理文字。這樣的決定，是因為朱煥章認為，苗民不是永遠只能留在山坳當中的邊疆民族；相反地，他們必須與外界接軌，而接軌的工具，就是漢文。

因此，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族欺詐的處境。換言之，相較於柏格理苗文作為一種區域性的文字系統，苗民對漢文的掌握，讓苗族菁英得以重新把自身族群處境定位，進而爭取族群的權力。³⁹

在課本中，有認識國歌、國旗、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。還有一首《愛國歌》寫道：「我愛中華，立國亞細亞，人民四萬萬，親愛如一家。物產豐富河山美，五千年前早開化。如今共和作新民，努力治國平天下」。⁴⁰我們可以說，這套教材是當地苗族公民教育的啟蒙教材，

³⁸ 最初，國民黨在石門坎設立了基層組織，由省黨部直接管轄，後改隸威寧縣黨部，改名「第四區黨部」，招收黨員中不乏教會上層人士，「通過派遣政治專員，宣傳三民主義，推行新生活運動，灌輸國家觀念，樹立政治參與意識，與教會爭奪群眾，力圖消除基督教的影響」。見史繼忠、三白：《歷代治黔方略》，340。

³⁹ 王乃雯：〈基督教信仰與「國家」的遭逢〉，13。

⁴⁰ 朱玉芳：《光華之子——我的父親朱煥章》（昆明：雲南民族，2012），82。

將原本自外於中國的苗族人，得以融入在中華國族之內，進行愛國的宣傳與教育。

根據管承澤的報告，自朱煥章擔任校長之後，便在學校設立了「兒童自治會」、「抗敵後援會」，並安排「總理紀念週」等，⁴¹把國家觀念與愛國主義思想帶入教學當中。在抗日戰爭的氛圍下，苗民接連進行了許多「愛國」的活動。每逢趕場（少數民族的市集），石門坎教會學校的師生就會整隊出發宣傳；一些教會人士，還把著名的抗戰歌曲翻譯為苗語，在禮拜和趕場時教群眾唱；⁴²1938年，在外省就學的苗族學生們，聯合印發了《告石川聯區同胞書》，號召團結抗日，⁴³就連白敦厚也說這裏的苗民「年來更具愛國觀念」。⁴⁴凡此種種，顯示苗族知識分子對於「國家」概念的一種表述，在這批知識分子的領導下，國家與土著民族間的關係益形緊密，國家意識形態的建立在這一段時期肯定是收效豐碩的。

1943年，朱煥章等人創辦了西南邊疆私立石門坎初級中學，這是一所經政府立案的邊民教育中學。即便屬政府立案，但是並未獲得政府的經濟資助，教職員生一體克難度日。石門坎初級中學各項學制與課程均按國民政府教育部規定，每天皆有升降旗，每週一舉辦總理紀念週活動，全體學生需誦讀總理遺囑與青年十二守則，學校也要懸掛總理遺像與黨國旗。在朱煥章所撰寫的校歌歌詞最後還有「力到此疆樹邊黎，服膺主義臻大同」等句。⁴⁵由此可看出，即便未得政府分毫補助，朱煥章身為教育的主政者，仍然不忘推動愛國教育。

⁴¹ 管承澤：〈貴州石門坎苗民的見聞與感想〉（下），《邊事研究》7.2（1938）：29。

⁴² 張坦：《「窄門」前的石門坎》，152。

⁴³ 楊漢先：〈回顧我的歷程〉，《貴州文史資料》22輯（1986）：179。

⁴⁴ 白敦厚：〈石門坎的苗胞生活〉，《黔靈》創刊號（1945），轉引自張坦：《「窄門」前的石門坎》，152-53。

⁴⁵ 朱玉芳：《光華之子》，56-61；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，2007），216-17。

2. 教會發起五年運動

1936年，石門坎本國籍教牧人員為紀念柏格理來華傳教50週年，決議發起「石川教區五年運動計劃」（以下簡稱五運）。五運共分為「宗教事業」、「教育事業」、「生活改進」、「風俗改進」以及「慈善事業」等5個項目，內容包括推廣信徒閱讀苗文《聖經》與《滇黔苗民夜讀課本》；增設學校培訓教員以推廣平民教育與義務教育；以「新生活運動」原則為目標，改良衣食住行與衛生條件；廢除傳統苗族風俗，改良服飾，建立新式婚姻制度；辦理慈善事業，擴大醫院、癲瘋病與孤兒院的規模等。⁴⁶

由於五運的施行成效不錯，即便如對基督教充滿敵意的管承澤，都發出了讚嘆說：「諸君諸君！誰說苗人野蠻？他們的向上心理恐非國內各族所趕得上的，同時也可給國內各族一個好模範啟示」。⁴⁷綜觀上述五運的工作項目，本質上除了延續宗教的信仰傳播與慈善事業外，在重視教育水準的提升以及文化風俗的改變上，幾乎與政府的意識形態一致。特別是當時由國民政府推行的「新生活運動」，五運不但在工作項目中提及，並且也運用在相關的生活改良目標上。

五運發展期間，正好是一批本地知識分子陸續自外地學成返鄉之際，這群知識分子，在大城市受了教育，瞭解整體國家局勢，體悟了民族地位提升的重要性，他們返鄉之後成為地方菁英，

⁴⁶ 關於「五運」，目前所能獲得的資料極少，除了當時由楊森派駐在石門坎擔任教職的管承澤曾有介紹外，當代學者則僅有秦和平進行過研究。唯管承澤「心存偏見，目基督教會為敵人，視其活動為侵略。因此對『五運』的意義認識不夠，評價不高」（秦和平語）。關於五運的詳細內容，見管承澤：〈貴州石門坎苗民的見聞與感想〉（下），26-27，以及秦和平：《基督宗教在西南民族地區的傳播史》（成都：四川人民，2003），184-86。

⁴⁷ 管承澤，〈貴州石門坎苗民的見聞與感想〉（下），27。

而他們任職的機構又是與教會密切相關的教會學校，自然在「教牧教務人員—知識分子—政府」這條關連線上成為中介者。⁴⁸

杜贊奇(Prasenjit Duara)在觀察民國時期宗教團體轉變的研究中，曾經以「救贖團體」(redemptive societies)一詞來闡釋民國以來不少宗教團體朝向社會救助事業的發展。⁴⁹ 1930 到 1934 年，中國基督教界也曾發起過一個「五年運動」作為基督教的復興運動。在這 5 年當中，除了信仰的增進、福音的廣傳外，社會救助工作與愛國運動也都在教會的刊物中數度被強調，如閩南地區教會發起的「基督徒救國工作」，其工作大綱強調了促進農村生產、發展愛國教育、宣傳基督真理、推展社會救濟並組織救國總會等訴求。⁵⁰ 可見，在救國與愛國的氛圍底下，宗教團體出現了許多類似的傾向。有趣的是，一般世俗化與現代化理論研究觀點都將宗教看成與現代化相斥的兩個進程，意即現代化的發展，會導致宗教的衰弱與消亡。但如杜贊奇、楊美惠(Mayfair Mei-hui Yang)在他們的論著中多次強調了中國宗教在現代化的思潮下，不但沒有消亡，反而轉化成為一種新興宗教型態。⁵¹ 除此之外，救國思維與國家國族概念，也數度被宗教（不只是基督教）領導人士強調。

石門坎聯區所發起的五運，雖然不見得與 1930 年中國教會界所發起的五運有直接的關連，甚至可以說在石門坎教會體系下發展的五運，只是一個教會內部的「新生活運動」，但是不可忽視的是，五運所內涵的「國家價值」與「意識形態」的灌輸，可以看到「國家政權」、「基督教會」和「地方菁英」三者在此著力的痕跡。若我們將這些群體之間的關連性放在「標準化」與「正統化」概念之下觀察，上述三者之間的互動則更加明顯。

⁴⁸ 這並不表示所有的石門坎苗族知識分子都支持與國家合作，限於篇幅，我在此處僅就這一類型的知識分子進行討論，其他類型則有待日後撰文詳述。

⁴⁹ Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003). 另外可見 Mayfair Mei-hui Yang, "Introduction," in *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ed. Mayfair Mei-hui Yang (Berkeley: University of California Press, 2008), 29.

⁵⁰ 不著撰人：〈閩南基督徒救國工作大綱〉，《救國月刊》1.4-5 (1933): 8。

⁵¹ Yang, "Introduction," 1-40.

四、教會學校與國家統治權的延伸

標準化理論可以當作是 1930 年代以降，國民政府對控制西南邊區土著民族的一種期待。國民政府希望藉由對教會學校的收編與立案，作為國家權力延伸的基礎，再透過黨組織的宣傳，使原本自稱為「外國人」的土著民族，漸漸成為「國民」以及「國族」的一分子。

從國家的角度來看，黔西北教會正好是他們在西南邊疆實行「標準化」的重要渠道。遍佈西南地區的教會學校與佈道所，雖然可以是帝國主義侵華的急先鋒，但又何嘗不能成為政令宣導的傳聲筒？蔣介石就曾指示，新生活運動的促進應該與基督教團體合作，傳教士具備一定的學識，也認同新生活運動的核心價值，這樣的人才「吾人縱能月出薪資三五百元，尚不能請得，現彼一文不要，願意幫忙，何故不用？」⁵² 同樣，黨的意識形態、國家的國族認同也可以透過教會傳播。特別是政府對於西南地區教育權失落的憂慮，與教會擔心培育出來的知識分子就業問題相互需求時，就成為雙方合作的誘因。

對國民政府來說，教育的標準化是其透過地方菁英取得統治正當性的策略；對苗族知識分子來說，他們也以正統化為名，達到他們提升族群地位的目的。教育的發展增進了苗族知識分子對改變族群地位的企求，從而增強了苗族的參政意識。

這樣的相互需求，為國家政權透過教會與地方菁英結合的理想提供了良好的發展環境。以朱煥章為例，他加入國民黨，之後又當選制憲國大代表，看出一個黔西北苗族知識分子有意在體制內進行變革，透過進入政治場域，以轉變族群地位的典範性例子。朱煥章說，他加入國民黨是為了：（一）提高苗族的政治地位，不受地

⁵² 蔣中正：〈新運宜與基督教團體合作（摘錄蔣委員長在新生活運動促進總會的幹事會議中指示該會同人語）〉，《真光雜誌》34.5 (1935): 33。

主惡霸、土豪劣紳的欺壓；（二）可以監視鄉、保、甲長的貪污，減輕人民的負擔；（三）到實現平均地權時，可以耕者有其田。⁵³無論這是不是朱在中共建政後為自己入國民黨一事的緩頰之詞，但能夠主動依附在既有政權之下以求取苗族的最大利益，在 1930 年代以降的黔西北苗族所處的局勢下，這確實不失為一個好方法。

1946 年秋，制憲國民代表大會在南京召開。會議期間，土著民族代表們對於憲法草案中只有土著民族代表而無土著民族相關權利義務規範表達不滿，包括湘西石啟貴，與貴州楊砥中、朱煥章等土著民族代表，都發言並提案表達訴求，這也是後來《中華民國憲法》中增補了土著民族相關內容的原因。⁵⁴

另一方面，五運是傳教士與留在家鄉的本地知識分子合作，向國民政府宣示「正統化」的一項訴求，通過教育傳播與發展生產、改善生活、改良風俗的途徑，開展同化教育與愛國主義。楊森的到來與政治宣傳的工作對這個現象自然有很大的影響。時任石門坎教會牧師的王樹德(William H. Hudspeth)，也以正面的態度記錄了楊森的到來以及他為石門坎學生爭取公費補助的努力。⁵⁵所以，1936 年開始的五運，以擁護領袖、愛護中央並敬拜上帝，苗族愛國不落人後的形象，改變教會在國家領導者心目中的印象，以求得地方政府的認同與主流社會的接納，拓展生存空間。更重要的是提高教育的層次，爭取學歷被國家認可，把學校納入國家立案，使畢業生可以跨入主流社會以求得更好的出路，變成了五運在此時產生的主要背景與原因。⁵⁶而地方菁英與教會神職人員透過政府所期待的愛國表現，獲取國家更多的支持與照顧，三者之間的相互關連性也確實提高不少。

晚清民初中國知識分子活躍的年代，是深受國族主義(nationalism)與社會達爾文主義影響的年代。當時中國的知識分子

⁵³ 朱玉芳：《光華之子》，31。

⁵⁴ 石啟貴：《湘西苗族實地調查報告》（長沙：湖南人民，2002），7。

⁵⁵ 王樹德(William H. Hudspeth)：《石門坎與花苗》，東人達譯（昆明：雲南民族，2002），433。

⁵⁶ 秦和平：《基督宗教在西南民族地區的傳播史》，197。

發現，打造一個民族國家（nation-state, 或國族國家），喚起國內同胞的感情，方能塑造團結一致的氛圍，也才能強國保種。杜贊奇認為，在這種民族主義下的線性歷史，一方面強調歷史的延續性，另一方面又強調傳統與現代間的斷裂。⁵⁷ 王明珂認為，這種二元特性，反映中國的漢民族與邊疆土著民族之間有「進步」與「團結」兩大口號，即中華民族中的各族群是團結在一起共謀進步：雖然這樣的口號隱含了漢民族是進步與現代化的，土著民族是落後而未開化的，但同樣反映幫助土著民族追求現代化的目標。⁵⁸ 身為本地知識分子的苗族菁英，在亟欲求得族群地位翻轉的同時，希望藉由現代化改變民族的族群地位，無論是教育、發展經濟、文化醫療與衛生條件提升，相信只要透過這些現代化近程，族群就可以改善生活條件，進而提升族群在國族當中的地位，好使邊疆土著民族能夠成為現代國民，並以現代化生活方式，達到進步的目標。這不但與1930年代楊森提出的同化教育是相同的，也是五運當中追求的核心價值，更是教會學校、本地知識分子與國家在黔西北的教育場域上由衝突競爭轉為合作的重要契機。

結語

本文以「國家—社會」互動的關係探討1930年代前後國家權力在黔西北土著民族地區的延伸，關注的焦點在於國家藉由本土知識分子與教會作為渠道，將國家意識、愛國主義與中國國族的概念進行傳播。對於國家而言，教育正是其用以擴展有效統治權的一種標準化手段，藉由在教會學校傳播同化教育，發展黨組織，辦理總理紀念週、升降旗儀式與新生活運動等愛國主義教育，以達到目標。

⁵⁷ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 25–29.

⁵⁸ 王明珂：〈羌族婦女服飾——一個「民族化」過程的例子〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69本4分（1998）：841–85。

相對的，土著民族知識分子在 1930 年代的變局當中，也希望透過政治的渠道，求得族群地位的翻轉，希望藉由納入國家體系的正統化手段，取得合法的晉升管道。特別是國民政府在對日抗戰即將爆發的壓力下亟欲取得對地方的有效統治時，苗族知識分子與教會的轉變，從政府的角度來看，是「風行草偃，上行下效」。在地方菁英的盤算中，則是「上有政策，下有對策」，兩造各取所需，達到一種「表面上的統一性」。無論是朱煥章在擔任校長期間與政府合作推展愛國教育，或是其親自投身政壇為民發聲，乃至於由教會發起的五運，都反映出邊疆土著民族在 1930 年代對成為國族一分子的企求與努力。