

本土知識的建構： 近代貴州石門坎花苗族群 教育發展的個案研究(1900—1949)

張慧真

本文將探討貴州石門坎花苗族群在二十世紀初，面對西方傳教士、國民政府和當地其他強勢族群時，如何通過宗教和教育的機制，建構和重構本土的族群認同和知識體系，並從中獲取政治、社會和文化上更多的資源和權力。從而揭示過去被整合於「中華民族」旗幟內的少數族群(ethnic minorities)，需要被重新發掘和理解，以探究中國人文化身份的具體涵義，及拼合出構成現代民族國家的複雜歷史圖像。

二十世紀中國知識分子以當時西方的現代發展為楷模，努力建立現代化的民族國家(nation-state)。到了三、四十年代，中國的社會學家和人類學者卻指出這種以北方城市為主導的文化論述，必須轉到南方和農村去，並需要重新尋找中國文化的多元內容(費孝通，1991，頁85)。然而，當時的「中華民族」觀念，仍屬神聖不可侵犯；「民族」仍被理解為建構現代國家的最終依歸。因此，當時的論述觀點只是地域上的開拓和論述對象的轉移，並非對中國文化進行內部的解構。四九年後歷史學家和人類學者開始探討中國人文化認同(Chinese identity)的問題，他/她們不但從北方轉到南方的文化地域上，更從宏觀的社會調查轉到微觀的個案研究(Faure, 1986, pp. 89, 90, 92; Siu, pp. 1989, 90, 93, 95; Watson, 1992, pp. 85, 92)。這時，「中華民族」被理解為一種文化象徵符號(cultural marker)，在不同的歷史空間被賦予不同的意義；它既是一個發展

過程，便需要被重新解讀。於是，以前被整合於「中華民族」旗幟內的各個少數族群(ethnic minorities)，需要被重新發掘和理解，以探討中國人文化身份的具體涵義，及拼合出一幅現代民族國家的複雜歷史圖像。

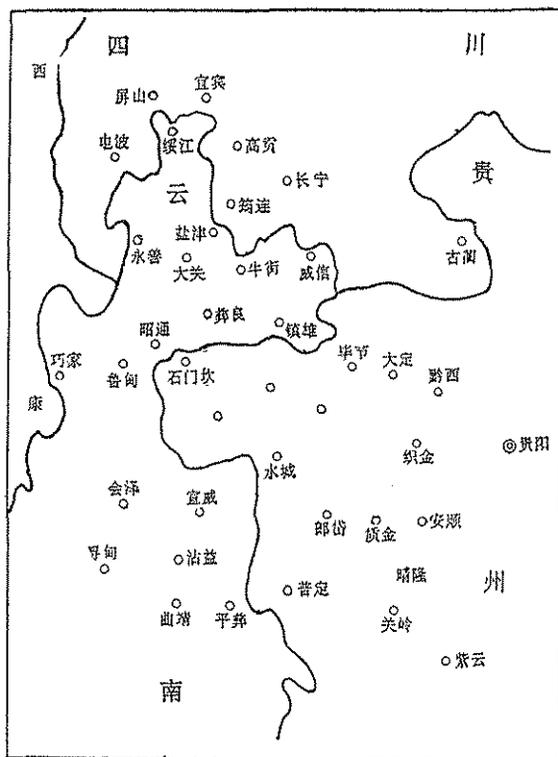
在上述的理論和歷史背景下，本文將探討貴州石門坎花苗族群在二十世紀初，面對西方傳教士、民國政權和當地其他強勢族群時，如何通過宗教和教育機制的創立，建構本土的族群認同，並從中獲取政治、社會和文化上更多的資源和權力。

傳教士的介入與勢力的再分配

在地理位置上，石門坎所在的威寧縣處於貴州省西北高原地帶，是貴州幅員最廣的縣，平均海拔達二千二百多米，素有「貴州屋脊」之稱。威寧西南北三面與雲南省昭通、魯甸、會澤、宣威、彝良等地接壤，地勢甚高；東北部、東南部又分別與貴州省的赫章、水城等縣為鄰，故成為滇東北走廊的交通要道。¹ 若從自稱的角度，石門坎的花苗族群稱自己為ad hmonb，是苗族的一支，又被稱為「大花苗」，主要集中在貴州雲南交界處，人口約二十多萬。從語言學的角度，他們則屬川滇黔次語系中的滇東北次方言區，而石門坎是當地花苗語言的參照標準(圖一)。

二十世紀初基督教傳入石門坎苗族地區後，因著傳教範圍迅速擴散，開始形成一個跨越四川、雲南、貴州三省的教會組織。一九一二年英國循道公會(United Methodist Church)以石門坎附近的城市昭通為中心，組成「共和年會」的組織，下設四部，最重要的是「苗疆部」。它的總部設在石門坎，部長由「共和年會」會長柏格理(S. Pollard)擔任。共和年會和苗疆部的成立，有兩個重要的意義：1)它整頓了原有的教會組織，從此教會在苗族地區成為一個常規性的社會組織，並取得當地苗人和土司的接納和認受；2)石門坎從過去的落後未開化的生苗地區，一躍成為苗族的聖地——苗族基督教的發祥地和苗族基督教最高教會機關所在地。從此，石門坎成

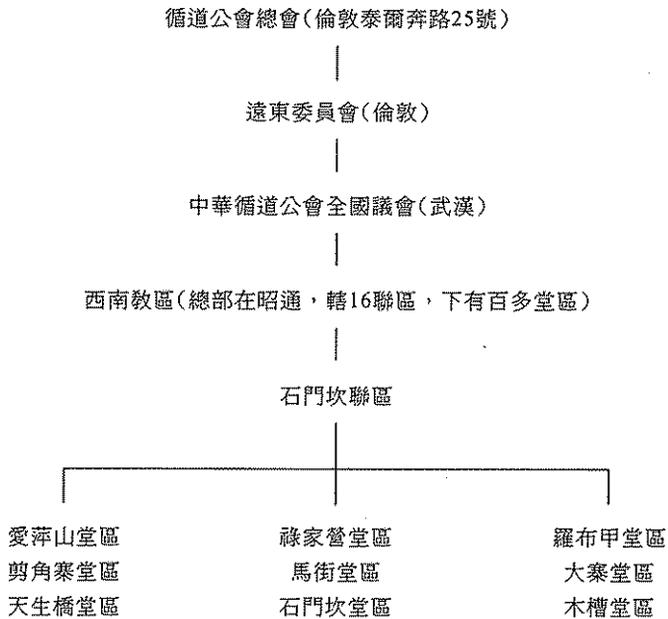
圖一 滇黔川邊境苗族分佈情況(張坦, 1992, 頁19)



為西南苗族社會的中心和文化的復興地。一九三二年英國循道宗與中國差會循道會、聖道公會、偕我公會、聖經公會聯合，改名為「中華基督教循道公會」，並設立「中華全國總議會」為最高組織。總議會每四年召開一次，下設教區、聯區、堂區三級組織和議會制。在三級制下，石門坎立刻成為苗族的傳教中心和傳教運動的根據地(圖二)。

二十世紀初西方傳教士的出現，對西南地區的社會組織和政治權力，帶來很大的衝擊。傳教士開始成為當地彝族統治階層與苗族被統治階層間的「中介者」(agency)。當時，中國一方面面對被列強瓦解和瓜分的危機，一方面過去帝國主權未能直達的邊遠地方，

圖二 西南教區和石門坎聯區組織情況



正受到擁有治外法權的西方傳教士的挑戰。這些不受中國法律管理和擁有外國領事保護的「特權份子」，破壞了過去帝國藉地方土目間接管治苗族的模式，平衡了當地彝族土目的統治角色，並且緩衝了苗、彝間的矛盾和權力關係。他們不但建立起一個新的跨地域社會網絡，更通過學校機制的建立，為苗族在社會和文化上重新定位。

其次，在社會組織上，亦有很重要的變化。歷史上威寧石門坎這支花苗族群的社會組織並不嚴密，屬封閉性的血緣社會；宗教是原始的多神崇拜和敬祖信仰。花苗知識分子楊漢先在〈大花苗的氏族〉（1943，頁392-394）中，曾指出花苗傳統裏血源與宗教的關係：

每一氏族有一族長，族長與政治宗教都有密切的關係。土語稱族長為tujiotlaw，譯為漢語頗為有鬼主的意味。tu是人，jio是執掌或管

理，tlaw是鬼神，所以這個名詞的意義是『管理祭鬼神的人』。鬼主在氏族中的地位是相當高的，他可以指揮氏族間個人的行動，氏族內的一切爭端他可以解決。鬼主與巫師是不相同的，鬼主被認為正派，巫師有時候被認為邪派，在社會上地位上鬼主遠過於巫師。但是在宗教儀式上兩者是相輔的，鬼主的職位大半是傳襲，如果自己沒有兒子就傳給與自己較為親近的本氏族的男子……鬼主是絕對的只傳與本氏族的。

這種血緣與宗教的關係，一直是花苗族群的民族興衰和族群身份的重要指標。這個建基於血緣氏族社會的信仰，與中國宗法式的農業社會相適應，產生安定、團結、和平等宗教和政治功能。同時，這種祖先信仰帶有強烈的血緣認同性，產生極大的內聚和延續力。它可劃分「他者」(others)和「我」(me)間的界線，並建立所謂「非我族類，其心必異」、「神不歆非類，民不祀非族」的身份認同。因此，苗人崇祖的宗教，是它族群興衰存亡和身份認同的一個重要標誌。

早期的西方傳教士柏格理(S. Pollard)在烏蒙山區傳教時，就把基督教打扮成「苗族祖先宗教」，以「苗族祖先的神」替代了「苗族祖先」本身。這樣使血緣認同心理服務於非血緣宗教下，輕易消除了對敬祖信仰的抵抗，並得到當地花苗族群的接受，及產生了巨大的族群凝聚力。此後，在全民信教的苗族地區，教會系統逐漸取代了原有的「血緣—地緣」社會組織，牧師、傳教士、執事等教牧人員和教會的管理人員，取代了「寨老」、「山甲」等自然領袖，並成為二十世紀初苗族社會的中堅份子。總的來說，二十世紀初傳教士的介入，改變了苗族社會的權力關係和社會組織結構：

1. 嚴密的教會組織取代了原有以血緣為主的社會組織和鬆散部落式聯繫，使苗族社會形成了多層次有機聯繫的秩序社會，而且出現民族凝聚的中心，苗族逐漸成為烏蒙山區一支新興的政治勢力。
2. 教會引入的一套西方式民主議會制度，取代原有的自然領

袖制，苗族社會在管理、監督、選舉等方面都有了較完整的制度，而新的制度社會逐漸取代舊的習俗社會。

3. 教會組織取代了過去苗族封閉性的血緣社會，使苗族信徒與其他民族的信徒開始有社會交往。

學校機制的建立

循道公會在二十世紀初的西南傳教工作中，宗教和教育的關係，非常密切。兩者的關係是宗教作為目的，教育作為手段。一個學校機制和網絡，正在雲南、四川和貴州三省邊界被慢慢建立起來。從二十世紀初至抗日戰爭前的三十多年中，它可分為四個階段。

第一段時期是西方傳教士進入烏蒙山區的首五年（1905-1909），這段時期是石門坎學校教育的草創期，亦是柏格理的傳教時期。當時的烏蒙山區苗族處於社會和文化上的蒙昧狀態，除了兩名曾接受初小教育的「讀書爺爺」外，苗人全是「文盲」，其中更有一部分是漢語的「語盲」和數字的「數盲」（楊漢先，1981，頁103，1982，頁2）。這種情況成為後來不少苗族知識分子的記憶，一九零六年的石門坎苗文《苗族信教史碑》就曾記述當時的情況：「由於沒文化不識字，變成落後，到處流浪，生存無著，誰也不問津……苗族沒有文化已四千餘年，讀漢語文書比甚麼都困難。」

第一批到達石門坎的西方傳教士，在一九零五年修建教堂的同時，亦修建學校。因為當時的英國循道公會，是強調「教育傳教」的宗派。同時，柏格理因貧寒失學的親身經歷，特別熱衷於興學，認為「教育是打開傳教這把鎖的有效鑰匙」，並提出了「哪裏有教堂，哪裏有學校」的著名政策，以教會為依托創辦學校。當時柏格理讓朱彼德、楊雅各、王道元等苗族信徒到各村寨游說，宣傳「讀書識字不會被別族欺侮」的訊息。這種以教育傳教的方式，能夠針對苗民的需要，將教育和宗教結合。結果這個教育配合傳教策略，正好適切花苗族群的需要。在大定基督教學校任教多年的儒生楊萬選（1929），指出當時教會學校對苗族產生的影響：

清末，基督教入貴州，利用苗民宗教觀濃厚，群至苗村宣傳，信教苗民，日增無已。教會設學校以教育之，純使之耶教化，又使之有秩序之勞動，為農以外之工作。苗民智識，蒸蒸日上，數千年之羈縻屠殺，乃遠不及耶教一席話之能使苗民死心塌地。

一九零六年當地第一棟的教學樓修成，正式收生。這是烏蒙山區破天荒第一所苗民學校，也是威寧縣獨一無二的新式教育學校。首班二十多名學生，全是苗族青年，主要目的是培養「以苗傳苗」的傳道員。² 由於柏氏的宣傳，苗族對辦學校也表現了一種宗教熱情，並出現了第一次苗人的讀書熱。當地老人王興中、楊明光這樣回憶(1987，頁33-34)：

老人們說：「爲了早日建成學校，一天往返一百六、七十里不覺勞累。」他們對修建校舍培養自己子弟，懷著極大的期望，說：「石門坎光華小學的建築是苗族人民用千百年當牛馬做奴隸的傷心淚水、汗水凝結成的。兒孫要努力學習，成材擺脫文盲痛苦。苗家如飢似渴迫切需要文化知識的心情是他人所不能理解的。」

這個時期柏氏在苗區傳教和辦學，並未得到循道公會的承認，亦沒有經費來源。當時的經費，主要是靠苗族和柏氏募捐得來，學校的人手亦以西方傳教士和漢人基督徒爲主。例如一九零八年柏氏回英養傷時，發動募捐，老人阿司多捐了二千英磅，柏氏以此建可容二百人同時上課的大教室，「苗族信教史碑」亦曾有載。³ 當時的教師以漢人爲主，如昭通名士王玉潔、鍾煥然等，他們以《繪圖蒙學》等啓蒙書爲主要教材；學科有看圖識字、連詞成句、算術、音樂、圖畫等。一位石門坎老人回憶時指出漢族的基督徒教師對石門坎早期的教育發展，作出了重要貢獻，其中尤以劉映三、鍾煥然、李司提反三位漢人老師，老人說：「苗族有文化，起決定作用的是漢族老師，而不是外國牧師。這是最公道的了。」⁴

踏入一九零九年石門坎進入辦學的第二階段，即教會資助辦學時期，其中最重要爲建立正規的學校系統和教育機制。一九零九年石門坎學校得到循道公會的津貼，成爲名副其實的「教會學校」。

一九一零年選拔一批學生在石門坎舉辦師資訓練班，擔任各分校的教師，這是循道公會在苗區興辦教育得以成功的一個關鍵；從此逐漸實現「以苗教苗」的目標。同年，循道公會「西南教區苗疆教育委員會」成立，會址即設在石門坎小學內。當時除在石門坎繼續建設宿舍、禮堂、游泳池和運動場外，更在咪耳溝、長海子、大坪、拖姑煤等地，建立了一批簡易鄉村小學。一九一一年中華民國建立，石門坎教會學校因「光復中華」之意，正式命名為「石門坎光華小學」。其他鄉村小學也分別編為「光華小學第X分校」。一九一二年光華小學辦成有高小部的完小，分男女二部，是西南地區最早的男女合校之一。

具體來說，在這個階段教育的中介者和執行者已從西方傳教士轉到苗族本土教員和傳道員身上。起初學校行政除董事會外，只有明確負責人(如劉映三、楊苒惠)，一九一七至二一年楊苒惠任校長，一九二二至二八年設部主任，高小部主任張洪猷、初小部主任張志誠，一九二九年恢復校長制，⁵ 他們大部份亦為苗人。此外，二十年代開始，石門學校的優秀畢業生，由教會和學校選送到昭通明誠中學和華西大學繼續深造，然後回石門任教。這時，石門坎不但成為苗區傳教的大本營，也成為苗區教育的發祥地。這些苗族教員和傳教士，成為擔當了第一線教育的角色。此外，教會還用法律手段強調苗族青少年讀書，規定至低初小畢業才准結婚。一九一九年當地出現大飢荒時，仍有學生1,867人(表一)。

表一 1919年循道公會西南教區學生人數

	總數	初小男生	初小女生	高小男生	高小女生	中學男生
貴州	975	768	55	150	2	0
雲南	892	733	74	30	45	10
合計	1,867	1,501	129	180	47	10

資料來源：張坦，1992，頁183。

這個時期在西方文化和漢族文化的影響下，苗族民族意識和國家觀念有了覺醒和提高。當時苗族民眾深知要擺脫本民族落後愚昧和貧困的狀況，只有通過讀書和爭取知識的出路。因此，在苗族第一個醫學博士從成都華西大學畢業回來後，苗族社會在三、四十年代出現了另一個讀書潮。當時遠至威寧、赫章、水城、織金、普定、紫雲等縣，都有學生來石門坎讀書，甚至女孩也擁入學校。這時石門坎便成為黔西北苗族文化的發祥地和中心地（張坦，1992，頁184）。同時，一個包括小學及中學的苗族教會學校網絡，亦已建立完成。⁶ 這個網絡成為西南民族地區，培養人才的主要渠道。

石門坎教育發展的第三個階段，為二十年代花苗族群出現的第一代知識分子，這標誌著苗族教育發展的高峰期，亦反映「以苗教苗」政策的成效。當時華西大學畢業生如吳性純、楊漢先、朱煥章、張超倫相繼畢業，回到石門坎，他們成為西南邊區苗族的第一批知識分子。吳性純、張超倫是威寧苗族中取得醫學博士的大學生；吳性純在雲南昭通行醫。朱煥章剛從事教育工作，在四十年代成立石門坎中學。根據《康藏前鋒》（1925）第4卷第3期指出，從一九零五年至四九年間，教會在威寧苗族地區辦有1所初中、3所完小、19所初小，共畢業了18個高小班，6個初中班，為石門坎地區培養了上1,000名小學生，上100名中學生和10餘名大學生。當時的中、英文報刊，更將石門坎稱為「苗族文化復興聖地」、「西南苗族最高文化區」。

在學制上，一九一八年至二五年初、高兩級畢業考試由成都華西教育會統一命題和評卷。各學校畢業生集中到石門坎，由中心校組織考試。一九一三年送第一批學生楊蔣惠、王定安、王快學、王鳴鳳、王愛福往成都接受中等教育。一九一八年後又送一批到昭通宣道中學（後改明誠中學）就讀，繼而到四川成都升入華西大學或到南京邊疆蒙藏學校。這些到外地讀書的苗族青年，不但增長知識，也受到一些民主思潮的影響，他們認為要爭取自由民主，免遭淘汰，就要提高文化知識的水平。因此，三十年代石門坎的教育發展

很快，同時社會和政治參與亦很活躍。例如，抗日戰爭時，學校經常宣講抗日救國之道，並積極排練抗日歌曲，如《到敵人後方去》、《在太行山上》、《流亡三部曲》等，部分譯成苗文在苗族村寨歌唱。

一九四一年石門中學的建立，標誌著石門坎教育的第四個時期：本土化時期的出現。這時期最主要的工作是在沒有教會的資助下，苗族知識分子成功取得社會和經濟的資源，興辦一所專為石門坎地區苗族學生服務的初級中學。從一九零五年柏格理為苗人建立第一所小學開始，到二十多年後苗族知識分子創辦自己的中學，可見苗族的社會動員力、文化資源和力量，已大大提高。因此，四十年代可謂是苗族教育的成熟期，而教育的骨幹和人力，亦已由西方傳教士轉移到苗族知識分子身上，朱煥章更是其中的關鍵人物。

一九三五年朱煥章在華西大學畢業，回石門坎任光華小學校長，他到處呼籲，反覆要求教會撥款在石門坎辦中學，但未得答允。一九三九年朱煥章到昭通明誠中學任教，並認識當時彝族的重要人物楊砥中，後得楊幫助，任石門坎中學的召集人，並協同彝良縣和威寧縣的幾家土目集資，並在教會的參與下，組成董事會；⁷當時教會負責三分之一的辦學經費，其餘由董事會籌集。學校定名為「西南邊疆私立石門坎初級中學」，由楊砥中任董事長，朱煥章任校長；並確定一九四三年秋招生，第一班收16人。根據當時的記載，石門坎中學的創辦，是滇東北、黔西北苗族的願望，因此當地苗民表現了很大的熱誠，各方都慕名把子弟送來求學。當時從校長到職工，都認識到石門坎辦中學不易，既辦起來，便決心辦下去。從學校開辦到四九年，教職工都過著較艱難的生活，學校設備非常簡陋。一九四八年地震停課一月多，除此開學終後都是正常上課。⁸當時的教職員大部分是苗族人，真正達到「以苗教苗」的目的。同時，石門坎中學亦成為花苗族群辦學的開始和完善了正規學校的機制。一九四六年「石門坎邊疆民族中學」（初級中學）改名為「私立石門坎初級中學」，當地雲、貴、川三省二十個縣都有學生在這

裏讀書；而鄰近的小學畢業生，亦不用再長途跋涉到昭通求學。一九五二年在校初中生四班共123人，其中少數民族學生115人，教職員工13人。同年九月由中共接管，改名為貴州省石門民族中學。

四十年代的石門坎中學的教學活動，有非常嚴格的規範。學校除課本和學制按當時教育部規定外，又根據學生來自不同的學校情況，制定作息時間，規定月終考試和學期考試，早晚溫習，中午習大字，每週作文一次，起床、關燈、集合、升降旗和上下課。除病者外，學生一般不會曠課。學生畢業成績好的，儘可能送到外地深造。⁹ 此外，學校又著重樹立良好校風：尊敬老師，守紀律，有禮貌，不吸煙，不隨地吐痰，立正行禮，老師還禮後才能離去等。其次，學校受西方傳教士的影響，對文體活動，非常重視。當時學校及苗族群眾均喜愛足球、籃球，也利用山勢練長跑和攀山。據張文明老師憶述從柏格理年代開始，就有端午節運動會，最初只有足球和苗文識字比賽，後增加足球、籃球、田徑、賽馬、射箭、登山及歌詠等比賽，婦女則有織麻、穿衣、穿針和苗文識字比賽。參加者達萬人以上，人少時也有五、六千人。從石門坎小學建成後，運動會成為苗人的節日盛會，連威寧和昭通的縣官也會前來觀賞。四十年代後，石門坎中學成為主要的組織者；一些石門坎老人在離開老家四十多年後，重踏當年舉行端午運動會的大坪子時，仍然興奮地憶述當時的熱鬧情境；對石門坎一帶的苗群來說，運動會已成為凝聚當地社群參與和認同的重要場合。¹⁰

總結來說，清末外國傳教士在苗族地區傳教，並創辦初級學校作為傳教布道的輔助手段，及訓練苗族本土的傳教士。經過四十多年的發展，西南邊地上這個荒涼的角落，成為苗人文化的中心地。光華小學建成後畢業的小學生有3,000多人，接受石門坎初級中學教育的則有200多人，大學畢業和肄業的有30多人。在一九五零年西方傳教士撤離中國時，循道公會在西南教區已形成一個龐大的教育系統，除石門坎設有學校本部外，在滇黔境界更設有分校37所，四川境界設有分校15所，共52所。其中包括中學5所，小學96所，

中級衛校1所，神學校1所。藉這越三省邊界的學校網絡，石門坎的社會逐漸衝破過去血緣社會組織的封閉性，與外界產生更多直接的接觸。

文字的創造

民國年間出現不少有關苗族文字的討論，他們包括語言學者、民族學苗族本土的知識分子和教徒，而有關苗文的討論亦不只是學術的探討，它還包含了對苗族文化和身份認同的建構成份，其中主要的意見為：

1. 苗族傳說：苗族在歷史上擁有固有的文字，其本為蚩尤的後裔，本居住黃河流域一帶。五千年前，被黃帝戰敗後率其族人移居南方。當其率族南移時，族中固有書籍不便帶走，又恐遷徙後文字遺忘，乃下令族中婦女，將文字繡於衣角裙邊上，所以苗文才得保留下來，今日的苗文，便是把苗女衣裙上的花紋圖樣加以整理而成的。
2. 《峒谿織誌》說：苗族古時的文字記載於此書中，持此說為石門坎的一些苗人。¹¹
3. 西方傳教士所創說：「用非洲土人的符號加上拉丁字母創造了一種拼讀花苗語言文字的符號，大小字母針六十六個。」、「遂由英人柏格理牧師拼造字母以教苗人，其數共三十九個」。¹²

在歷史上，苗族為一個有語言無文字的民族，根據苗族詩歌故事的歷史傳說苗族原來有文字，因蚩尤與軒轅在涿鹿大戰，苗人崩潰被逐南遷，當迫渡河時，所攜書籍因恐渡江時被水濕透，將書本置於頭頂，及至長江時因爭先搶渡，江中水勢凶猛，人、書均遭淹沒，後有人設法將文字的樣式刺繡於衣服上以作紀念。這是一個傳說，沒有書籍記載可作證明。但是，民國時一些苗族學者開始堅信苗族在歷史上擁有固有的文字，今日的苗文，便是把苗女衣裙上的

花紋圖樣加以整理而成的。這種說法巧妙之處，在於苗族婦女刺繡的花紋多為三角圖案，與拉丁字母的苗文形狀近似。其中王建光（1983，頁214-215）便持這種看法。他指出：

據說他們（苗族）的文字就是婦女繡在花衣上的花紋標誌，可是時代久了，已失去它的作用了……現在石門坎流行的一種苗族符號，原來苗族文字的創造者，不是柏格理，也不是漢人。而是苗人的先進者張約翰先生……曩時筆者曾受教於伊，他並舉例明證，將花衣花裙之花紋及日常生活用具告於余，講明數種花紋之類別，並謂此乃吾苗族昔時所用以記載事物之字也……現在石門坎苗區流行的文字產地，是貴州極西的威寧縣石門坎。然其文字說是由柏格理所作，與事實不符。晚近關乎邊事雜誌刊物登載苗人文字問題，都是異口同聲說：「現在石門坎流行的一種符號，其字母來歷是由英人柏格理氏的創造」。這種話未免太過武斷，事實未必是這樣的簡單，原來苗族字的創造者，不是英人，也不是漢人，而是苗人的先進者張岳漢先生，筆者曾授教於他，他舉例以證，將花衣裙之花紋及日常生活用具告知，講明數種花紋之類別，並謂此乃吾苗族昔時所用以記載事物之字也，「然余觀之，一體過簡，字意難於表達事物，而僅描畫物形，仍難記事暢達，殊屬未善，余感此缺點，乃終日孜孜研求，欲覓另法以補斯缺。昔有基督教傳入吾等苗胞區域，有英人牧師柏格理及漢人李武先生白，來吾鄉傳道，余乃請教中英文字之結構及音韻讀法，余聞此說，屢研究苗文，於是遂將苗族昔時之象形字體，加以音韻及仿效英文字之拼音結構讀法，多方請教於李柏二氏，後乃邀約苗族楊雅各、王勝莫及楊芝諸先生共同研究創造，始產生有今日之苗族文字也。」

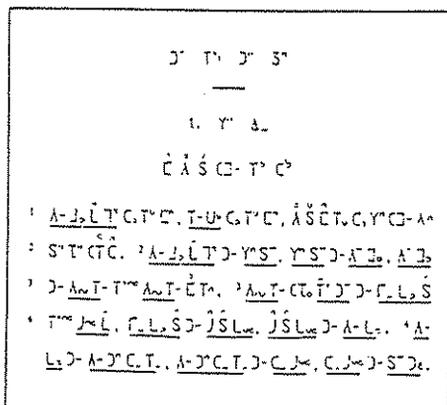
王建光以為這段話由張岳漢先生口傳的記錄，可斷定苗族文字的創造者是苗人。對苗文創造的爭論，正好配合花苗族群的認同問題，說明了苗族文化的來源和內容。然而，有學者以為這個故事仍是西洋教士所杜撰，因苗族人成見很深，不願意輕易接受外來的文化，便利用苗人的歷史傳說，來推廣所造的拉丁文字；它一經苗胞們接受，便堅強地印在腦中。

此外，清初學者陸次雲的《峒谿織誌》（1683）是歷史上首次記

載苗文的文字材料，在誌餘〈苗書〉中，提及他在南遊時發現的苗族文字，然後他以苗、漢對譯的方法，將一些苗歌記載下來(Enwall, 1994, Vol. 1, pp. 59-66)。從十九世紀開始，西方學者開始研究這種文字與苗族的關係(de Lacouperie, 1886, cited in Enwall, 1994, Vol. 1, 60-61)，近年中國學者陳其光(1990)亦指《峒谿織誌》中的文字為苗族對漢文的翻譯。但由於陸次雲的苗文記載，只為孤證，學術界對這種文字是否苗文，仍未有定論。此外，五十年代在貴州東南的雷公山上發現的孔明碑上記載的苗文，亦成為研究苗文的一種新資料，被推測為清代咸豐年間苗人張秀眉佔據雷公山時所立(陳其光，1990，頁288；聞宥，1985，頁62-70)。簡單來說，因為文字材料的不足和苗族族群的廣泛分佈，對古代苗族文字的論證，並不容易。但是在二十世紀初在以石門坎為中心的滇東北次言區，卻出現了第一種被廣泛使用和流佈甚廣的苗文：老苗文(Pollard Script)(圖三)。

一九零六年時柏格理創造苗文之初，先請楊雅各為他的苗文老師，他逐漸掌握苗語的發音，並參考苗族衣裙花紋的藝術形式，反覆把拉丁字母和漢文進行比較。據鍾煥然回憶，當時柏格理與漢族

圖三 二十世紀初流行於石門坎的老苗文(馬太福音首四節)



傳教員李司提反、鍾煥然以及早期的苗族信徒楊雅各、張約翰、王道元等研究，把一些拉丁字母作為聲母和韻母，以一個聲母和一個韻母相拼為一個音節。其原則為易學易記易寫，並適宜於初學和文化低的人學習。一九一三年柏格理等以這種苗文翻譯完成苗文《新約聖經》，一九一六年楊雅各帶著譯本去日本橫濱印刷。同時，柏格理亦以這種苗文翻譯一些基礎讀物，三十年代初期楊榮新又在昭通重譯，並將譯本帶到上海聖經公會出版，這是苗族聖經《新約全書》的最後版本。一九三六版老苗文《新約聖經》的印刷數目為7,000本，而在一九三七年、四七年和五零年曾三次重印。總的來說，二十世紀初苗文的創造，可以說這個文字是洋、廣、土三結合；其根本目的是用於傳教活動，但因為講道、讀經、唱頌歌等而經常接觸它，因此這個文字很快就為信徒們掌握。三、四十年代，這個文字在苗族人民是比較普及的，除小孩外只要是信徒都能讀能用。

最後，在評估老苗文對苗族的重要性時，最重要的問題是這種文字對基督教的傳播和苗族文化水平的提升，有多大的影響。然而，這裏面對兩個問題：1)當時基督徒的界定並不清晰，指有興趣的信眾、初信者、平信徒或受過浸禮的教徒；2)有關的統計數字不是基於四九年西方傳教士的估計，就是五十年代由中共所進行的評估；這些數字亦沒有清楚劃分來自苗族、彝族或漢族地區的教徒。然而，根據二十世紀初柏格理的資料，在石門坎地區要受洗成為基督徒的一個條件，是學識老苗文。Enwall (1994, pp. 213-216)指出老苗文在一九四九年前遍及貴州、雲南、四川邊界的二十一個縣，懂得這種文字的有34,500人。中國社會科學院民族研究學院王興(Huang, 1992, p. 83, cited in Enwall, 1994, Vol. 1, p. 217)根據中國政府和教會的統計，一九四九年前懂得老苗文有50,000-100,000人。一九八三年重印一九三六年版的數目約為20,000本，一九八八年再版時為30,000本，這兩本苗族聖經全部售完。在一九四九年前老苗文能得到廣泛接受的原因是：

1. 以石門坎苗語爲基礎的老苗文簡單清楚，能說苗語者便能掌握；
2. 老苗文從原來只作爲傳教的工具，逐漸被苗族族群用作族群交流、教育和保存文化的主要用途，如用於日常文書、教科書和各種資料和記錄苗族傳統的古歌、民謠、傳說和神話上；
3. 老苗文被視爲苗族失落的傳統文字，故它出現時容易取得苗族的接受。

事實上苗文的創造，最重要是帶動了宗教教義的傳播。二十世紀初西方傳教士在苗族宣教和教導，第一步工作是研究苗語，他們必須精通本土語言，用以傳播教義。據《中國基督教事業統計》第三編第十章「貴州」內載，傳教士在苗區遊行布道時，需先研究苗語，將各種苗語分類認識，再學習和熟識他所駐地最流行的苗語：

基督教宣教師因苗文尙無文字，於傳教方面，殊有妨礙，遂由柏格理拼造字母，以教苗人，其數三十九個，凡耶穌聖經及苗人之歌，均用此字母譯成。其拼數目一至十爲。除花苗入教信徒，能識此項文字外，凡白苗、黑苗入教者，均用此項文字，未入教者不用。然爲時未久，即教中信徒，尙難普及，近年信徒中能初通者，男子佔39%，女子僅佔17%，不過較以前不識文字心塞目盲者，爲之別矣，現欲推廣苗人普通教育，似可參照另編簡易字母以教之，庶入手有方，而成功較易。（董振藻，1983）

另一方面，苗文的創造對苗族產生了啓蒙作用，特別有助發展平民教育。老苗文筆劃簡單，易記易寫，便於編寫歌曲，寫信記賬，苗人不需多少時間就能掌握運用。三、四十年代這種文字流行於雲南昭通地區、楚雄州、昆明郊區和曲靖地區的一些縣，貴州則流行於畢節地區、普定、六枝、織金、紫雲、鎮寧等縣操滇東北次方言的苗族。教會也會用它拼讀川黔滇次方言苗語並譯製聖經和一些頌歌，所以也流行於川南雲南的鎮雄，威信和文山一帶。它一方

面促成了苗族的虔依運動，亦推動苗族的讀書熱。當時花苗家庭，不管家境怎樣窮，都爭取送子女入學，有子女在學校讀書的人家，都感到光榮。由於讀書風氣熱，有許多青年爭取到外地去求學，苗族姑娘們也願意嫁個讀書人。同時，有了這種文字，苗族有點知識的人在石門坎辦了一個半月刊，用它傳播科學文化知識，介紹先進民族的好風尚，宣傳讀書的好處，移風易俗，求進步，講衛生，改進食宿和改變陳規陋習。在文字的基礎上，苗族老先生王明基、楊榮新、吳忠烈等先後搜集整理了苗族遷徙歌、故事歌、祭祀歌等百多首，它們成爲重構苗族傳統文化的重要部分。

抗日戰爭時，苗族中的知識分子用這種文字創作了不少關於苗民苦難的歌曲，如朱啓孝先生聽到意大利發動戰爭時作了一首歌、李正明老師作了一首拉壯丁的慘狀歌、朱煥章老師三十年代初看到苗族文化低，任人欺凌，作了一首勸苗族婦女讀書的歌。楊榮新等翻譯了《流亡三部曲》、《開路先鋒》、《在太行山上》、《到敵人後方去》等抗日歌曲。這些歌曲大多數是用苗文編譯的，很受苗族群眾的歡迎，而苗文也大大的普及起來了。基於這些原因，老苗文成爲一九四九年在西南川滇黔邊界最普及的文字。在中共一九五六年推行苗族拼音文字時，便受到很大的反抗；至今不少花苗老人仍以老苗文作書寫工具。因爲，經過數十年的流行，老苗文已從過去宗教性的文字，發展爲花苗族社會溝通的媒介和族群身份認同的象徵。

根據當時苗族所處的社會情況來看，老苗文的出現一方面醫治了長期壓在苗人心靈上的重重創傷，一方面亦激發了苗人對國家的情感。由於這種文字在苗人中大量的普及起來，促使苗人努力學習漢文和許多其他的科學知識。有知識的人多了，大學畢業和取得博士學位的人出來了，苗族社會地位也有所提高，受歧視的情況亦少了一些，對壓迫和奴役也敢起來反抗鬥爭了。¹³ 因此，處於中國社會的邊緣地位的花苗，將老苗文重新詮釋，把它體現爲苗族歷史上的失落文化，及苗族進入現代世界的鑰匙。

復興與抗爭——花苗族群認同的建構

二十世紀初在貴州、雲南、四川一帶出現的教會網絡、學校機制和老苗文，不但改變了烏蒙山區苗族的政治和經濟地位，對花苗族群身份認同的建構，更有重大意義。在滇東北次北方言區的苗語詞彙中，並沒有「國家」、「公民」、「社會」這一類的詞，說明苗族社會根本沒有這些概念。三十年代曾留駐石門坎的國民黨官員白敦厚(1938)，便指出當地的苗族：「過去外邊的一切，他們從不知道，若『鑿井而飲，耕田而食，國力於我何有』的風尚，性因保守。」王明基的《昭通教會史》(手抄流傳，見張坦，1992，頁148)也說：「(苗族)處於尚未開化的蒙昧自然狀態，不知有縣政府，更不知有國家和中華民族。」這時期的花苗，實指一種以血緣和地域為主的身份認同。

這種自然蒙昧的狀態是不利於基督教的傳播。柏格理在石門坎傳教之初，便極力打破這種蒙昧的狀態，在他編寫的早期苗文識字課本中，便有這樣的內容：

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。

苗族是從哪裏來的？苗族是從中國內地的黃河邊來的。

張坦(1992)曾記載柏格理在辛亥革命後，以中華民國的五色國旗圖案為教材，來提高苗族的民族自覺意識和國家公民觀念的故事。他曾致電外交部長伍廷芳，詢問西南的苗、彝民族，是否國家公民。當時伍廷芳回電指稱五色國旗不過是代表中華五大區多數民族的標誌，苗族因居住於多數民族漢族之中，故隸屬於漢族部分；並且可享有與漢族相同的義務和權利。

柏格理以此為事例，向苗民廣泛宣傳國家與民族的關係，這對苗族信徒的觀念轉化起了很大的作用。柏格理的苗語老師楊雅各，更因此改名為「雅國」，以表示對中華民國的慶祝和紀念。一九一五年蔡鍔出兵北伐，聲討袁世凱，石門坎教會的苗族信徒聽到這一

消息後，群情激昂，欲為護國出力。楊雅國在教會職工大會上發起籌餉募捐號召，於是，各分堂的教會職工紛紛響應，他們賣柴打草，節衣縮食，一月內捐到大洋一千多元，匯交雲南軍政府。對每月薪俸只有幾元而且大部分還是沒有薪俸的「義工」的教會職工來說，一千元是一筆巨大的天文數字，亦是他們竭盡全力的表現。在匯去的捐款中，他們寫道：

樂捐者然而若是愛國耶？蓋專制推翻，民國成立，人民有信仰自由及種種權利。

由此可見，在二十世紀初西方傳教士灌輸的「國民」觀念，是從保障民族自由和平等的角度出發。同樣，當時花苗亦是從宗教的角度來關心國家，即如捐款信所言，苗民期望民國政府可以使他們得到信仰自由和平等的權利。在這個階段，對苗民來說，「國家」的觀念，雖非陌生，但仍遙遠和抽象。這時花苗族群主要通過基督教的信仰，來建構族群身份，而「基督徒」的身份亦比「中國人」來得重要和真實。正如楊雅各這個早期苗族信徒、傳教士和苗文的創造者，被稱為：「愛主愛民，尤知愛國」。然而，對民國初期的苗民來說，「苗族信徒」是核心的認同，而「中國人」的身份則作為目的和第二身份。

同時，在基督教信仰未傳入西南苗區前，當地苗族生活在彝族土司的壓迫和剝削下。一九零五年柏格理初到苗區時看到的景象是：「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。」（蘇大龍，1989）但是隨著苗族信徒受教育和教會力量的增強，苗族人在意識上開始醒覺，希望取得社會的平等對待：

不問男女老少，不分士農工商，人格是平等的。不問天資的智愚，不分境遇的好壞，都有發展的機會，這是社會的平等。……不問宗教、種族，不分貧富貴賤，都受法律同樣的保護，這是法律的平等。（朱煥章，1933）

這種平等的意識，逐漸成爲行動的力量；苗族開始對不公平的待遇提出申訴。一九零四年教牧張文明和教會學校教師王正國、吳性良等人，發動苗、彝、回、漢各族人民四百多人，反抗威寧縣「煙土稅」的縣令，他們寫了控訴書逐級控訴，寄快郵代電向全國呼籲，派代表到省的有關機關申訴，終於迫使威寧縣長周敷世收回成令。花苗楊漢先(1982)曾指出：

過去，縣衙門和區、鄉、保、甲狗腿子到苗族村寨敲詐勒索時，開口閉口就是有「公事」二字，任何人都不敢反對。由於苗族不識字，受人欺壓敲詐就更加深重。現在有了高中大學學生，是否真有縣衙門的公文，一眼可以識破，於是區、鄉、保、甲的惡棍不敢亂來了。這樣一來，苗族都感到很幸運。覺得基督教來後幫助他們解除了一些壓迫。

一九四五年石門坎苗族發生的「檢舉彈劾」活動，反映苗族的社會抗爭，已不再止於小規模和非暴力的階段。這次事件由石門坎中學教導主任張斐然以縣參議員身份發起，他推動苗人檢舉鄉長的貪污罪行，最後把鄉長彈劾下去，並藉此取消他苛捐雜稅的政策。這次活動發展下去，成爲聲勢浩大的反抗運動；土目、鄉和保長開始以武力催交稅款，如龍街大地主安壽峰便派出五十多人以武裝收租稅，而張斐然、朱明科、祿治中等苗人亦進行武裝抵抗，並組織佃農儲備武器，與安壽峰對打，最終大敗安土目，使他不敢再來收租稅。這次事件反映了四十年代的花苗族群，已經不再是過去數百年默默接受壓迫和剝削命運的弱勢族群，他們不斷努力突破過去被迫逼的社會地位，一方面在意識上爭取更大的覺醒，一方面又以行動爭取更平等及合理的社會和經濟待遇。因此，社會的抗爭意識凝聚了花苗族群的團結力量；同時，亦成爲建構其族群意識的主要成份。

此外，隨著彝族土目相繼加入基督教教會，烏蒙山區的階級壓迫和民族矛盾，也得以緩和。在教會的「家庭」中，成員間的平等地位，抒解了階級和社會地位造成的隔閡，彝族土目與苗族佃農間

是平等地位的「主內弟兄」，原先森嚴的等級和尖銳的階級矛盾，部分便被基督教的「愛」所消解。這亦是促進烏蒙山區領主制度（土目）迅速瓦解的一個原因。¹⁴ 五十年代土改時的調查發現，一些信教的土目如四方井的安春逢、王天全、聶文煥等，已完全拋棄原先殘酷的「家法」，在經濟上的剝削也較不信教的土目寬鬆；基於宗教的感情，他們還往往對苗族信徒的佃農，表示得較為親善。

除了社會抗爭外，傳教士亦幫助花苗改善經濟生活。自清代改土歸流以來，大部分的土地，均掌握在彝族土目手中：「所管田土，非夷目不能當賣租佃與人。」（羅繞典，1992）三十年代國民黨派往石門坎的專員白敦厚（1938），這樣記載當地的經濟情況：

石門坎花苗同胞領袖朱煥章校長廿五年（1936）調查，以苗胞600家統計之結果，平均每每家均六人，僅有包谷兩石和少許雜糧，副產物中平均計有耕牛一條半、山羊綿羊十三頭、馬一匹、豬四條、雞八隻、蜂蜜一桶……平均十家能自給自足的，不過十分之一、二，勉強渡過飢餓的，約十分之五，專賴借貸或僱傭為生的佔十分之三、四。

這說明了苗族生活的艱苦。初到石門坎時，柏格理已意識到這一問題，於是發動了一個購買土地運動，他籌辦一個儲蓄社，儲戶每週一次地將儲金交到傳教士手中，直到存足可以購買一小塊土地的數額為止。當時參加的儲戶多達數百，苗人們帶著嶄新的目光，希望得著自身的獨立土地（蘇大龍，1989，頁57）。

同時，教會亦抓住民國政府抄沒拍賣犯法土目地產的機會，貸款給苗族信徒購買地產；教會也買土地出佃給教徒，以所收的租糧作為傳教人員的生活費用。一般這種土地的租糧低於土目的定例，以改善佃農的生活。每逢天災，教會還會發放救濟糧款給教徒買種籽，扶持他們的生產能力。根據中共一九五一年在石門坎的土改工作隊編製當地教徒的民族和階級成份分析表，可見當地已出現中農、教員等多階層的社會階級及分工，這是二十世紀前的苗族社會從未出現的情況。（張坦，1992，頁145）與二十世紀初花苗全為佃戶和奴隸的情況比較，五十年代的統計顯示已有十分之六、七的苗

族脫離了完全的僱傭階層。此外，苗族教會的教牧人員和管理人員家庭，較一般信徒和非信徒苗族家庭條件好一些，如在威寧縣循道公會教會人員調查中，苗族總數103人，貧農36人(戶)，中農66人(戶)，富戶1人(戶)。不但自耕農比例遠較一般苗族家庭高，而且還出現了富裕中農和富農。由此可見，教會在提高苗族人民經濟地位方面，起到積極的作用(張坦，1992，頁144)。

總 結

總的來說，花苗從教會和學校的資源中，得到改變舊有權力模式的契機，在傳教士引入的文化和教育機制中，他們重新探索自己的族群身份。因著花苗族群與當地彝族土目的權力關係出現變化，一種新的社會和文化關係開始形成。花苗一方面以老苗文來重構苗族本土的歷史文化和知識，提高苗族的教育水平，終於促使苗族在世紀初出現一次文化復興運動，它具體表現在苗人的虔依運動和讀書熱潮上。此外，花苗更以教會來平衡與彝族土目的權力衝突，而壓抑已久的不平，終於亦表現在民國年間的一連串花苗對彝族土目的社會抗爭行動中。這些社會行動，不但反映了花苗族群意識的出現，更表現了族群力量的凝聚和團結。這時，石門坎的花苗，不再是邊地上封閉性的原始血緣社會，她已進入現代的歷史中，與整個社會進行直接的互動和交流。而更重要的是這支西南民族地區不可忽視的新興政治和社會力量，已成為國民政府推行民族同化政策的主要對象；這時，石門坎的花苗已被納入建構現代民族國家的範圍內，她面對的不再是代表地區性權力的彝族土目，而是代替抽象而彈性帝國王權的現代國家體制和意識。

註 釋

1. 歷史上稱之為烏撒，夏代屬梁州，秦為靡莫閒地，漢為夜郎國的一部分，唐初屬南詔國，宋隸屬羅氏鬼國，元世祖時內附，屬雲南；惠宗時改為屬四川省。明洪武十四年(1381)隸屬雲南布政司；永樂十二

年(1414)，改隸貴州都司。隆慶六年(1572)置烏撒軍民府，十六年改屬四川布政司。清康熙三年征服水西，次年置威寧府；雍正八年降為州，屬大定府。民國三年(1914)改為威寧縣，屬第四行政區。民國三十一年分置赫章縣。中華人民共和國成立後，一九五四年十一月十一日成立威寧彝族回族苗族自治縣，屬貴州省畢節地區專員公署領導。

2. 首班二十多名苗族青年，他們包括楊雅各、張武、張約翰、王勝模、王經、張夏禹、王道元、朱提、王銀頭、張慈、朱約翰、張德教、張馬可、王西拉、楊秀、楊信、張高、王成宗、黃司提反、熊馬可等。
3. 「苗族信教史碑」：「苗族贊曰：黑暗時代誰可憐我們，困難環境誰同情我們。感謝上帝遣使柏格理牧師宣傳基督福音。我們有書讀，當贊美解囊資助老人家。戰勝黑暗，重見光明。特立此碑以示紀念。」
4. 與石門坎老人楊明光的談話，1996年7月，貴陽。另參考王興中、楊明光，1987，頁39。
5. 歷任校長及任職期為：王霄漢(1929-31)、吳勝純(1931-34)、楊漢先(1934-35)、朱煥章(1935-39)、李正邦(1939-41)、王德椿(1942-43)、韓紹綱(1944-52)。見《威寧彝族回族苗族自治縣教育志》小組，1989，頁95。
6. 三十年代的石門坎一帶的苗族學校包括：威寧縣崇實中學、石門坎初級中學、昭通明誠中學、昭通福滇醫院護士學校、昭通教區神學校、石門坎光華小學、石門坎聯區天生橋小學、陸家營小學、羅布甲小學、愛華山小學、木槽小學、簡角寨小學、大寨小學、馬街小學、長海子聯區長海子小學、凌子河小學、切沖小學、上海枯小學、牛街子小學、龍井小學、彝良縣咪耳溝小學、拖姑煤小學、大苗寨小學、核桃灣小學、銅廠溝小學、大火地小學、青樹林小學、么店子小學、蘆茅寨小學、落尾坎小學、三家寨小學、永善縣大坪子小學、老鷹岩小學、杉木林小學、小堡子小學、狗腳灣小學；昭通縣麻窩(涵)小學；魯甸縣龍樹小學；鹽津縣神佛山小學等。
7. 當時參與的土目地主包括：隴、安、楊、羅幾家及威寧縣的安家。
8. 當時的教職員為校長：朱煥章(1943-49)、楊忠德(1950-52)；教導主任：楊忠德(1943-46)、建光(1946下半年)、張斐然(1947-48春)、楊忠德(1948-50)、張友倫(1950-52)；總務主任：楊榮光(1943-49)；教師：陶開群、吳善祥、楊耀先、張恩德、錢烈、安錦惠、陶仕

- 倫、鍾煥然、朱佳仁；職員：王學章；工人：黃太明、楊錦福、吳正光。
9. 如介紹王德光、韓紹清、潘光明等去南京蒙藏學校；介紹朱佳仁、朱愛光去昆明天南中學；介紹楊學清去榕江師範；介紹王建全、韓紹德、陶才興等去昭通福滇醫院學護士。
 10. 1996年筆者往石門坎進行田野研究工作，得三位石門坎苗族老人作伴，他們均為花苗，生於石門坎一帶，1949年前在石門坎讀書。五十年代先後離開老家，現居於雲南。老人帶我到當年舉行運動會的大坪子一行，並憶述當年的情境。
 11. 楊榮新、王明基在搜集整理苗族古歌時，指出苗族古時有文字的記載。
 12. 持此說者有漢人學者陳國鈞(1983)及童振藻(1983)。
 13. 如一九三九年張文明、吳性良等爲了反抗煙土鬥爭，拍發快郵代電四百多份並派代表上告。一九三九年楊漢先、張仁安、楊榮新、張文明等反抗地主攤派結婚籌款事進行上告。
 14. 參看Clarke, 1911。其中有記二十世紀初一些西南民族的信徒，正在解放奴隸，把他們變成佃戶。

參考文獻

- 王建光(1983)。〈苗民的文字〉。載《民國年間苗族論文集》(第22集，頁214-215)。貴陽：貴州省民族研究所。
- 王興中、楊明光(1987)。〈威寧石門坎光華小學校史梗概〉。載《貴州宗敎史料》，第二輯。
- 白敦厚(1938)。〈石門坎的苗胞生活〉。載《黔靈》創刊號。
- 朱煥章(1933)。《西南邊區平民課本》(1至4冊)。成都：華西大學華英學舍。
- 《威寧彝族回族苗族自治縣教育志》小組編(1989)。《威寧彝族回族苗族自治縣教育志》。貴陽：貴州民族出版社。
- 《康藏前鋒》(1925)。第四卷第三期。
- 張坦(1992)。《窄門前的石門坎——基督敎文化與川滇黔邊苗族社會》。昆明：雲南教育出版社。
- 陳其光(1990)。《中國語文概要》。北京：中央民族學院。

- 陳國鈞(1983)。〈石門坎的苗民教育〉。載《民國年間苗族論文集》(第22集)。貴陽：貴州省民族研究所。
- 童振藻(1983)。〈苗苗近況述要及調查綱領〉。載《民國年間苗族論文集》(第22集,頁22-24)。貴陽：貴州省民族研究所。
- 費考通(1985)。《鄉土中國》。北京：三聯書店。
- 費考通(1991)。《中華民族研究新探索》。北京：中國社會科學出版社。
- 楊萬選(1929)。《貴州苗族考》。貴陽石印本。
- 楊漢先(1943)。〈大花苗的氏族〉。載《中國文化研究匯刊》，第2卷。
- 楊漢先(1981)。〈基督教循道公會在威寧苗族地區傳教始末〉。載《貴州文史資料選輯》，第7輯。
- 楊漢先(1982)。〈基督教在滇黔川交界一帶苗族地區史略〉。載《民族參考資料》，第14集。
- 聞宥(1985)。〈貴州雷山新出苗文殘石初考〉。載《聞宥論集》(重印)。
- 羅繞典(清)(1992)。《黔南職方紀略》(卷三)。貴陽：貴州人民出版社。
- 蘇大龍譯，柏格理著(1989)。《柏格理在中國》。貴陽：貴州省民族研究所。
- Clarke, S. (1911). *Among the tribes in south-west China*. London: Morgan & Scott Ltd.
- Enwall, J. (1994). *A Myth become reality: History and development of the Miao written language* (Vol. 1-2). Stockholm: Stockholm Univeristy Press.
- Faure, D. 1986. *The structure of Chinese rural society: Lineage and village in the eastern New Territories, Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Siu, H. F. (1989). *Agents and victims in the south China: Accomplices in rural revolution*. New Haven: Yale University Press.
- Watson, J. (1992). The renegotiation of Chinese culture identity in the post-Mao era. In J. N. Wasserstrom & E. J. Perry (Eds.), *Popular protest and political culture in modern China: Learning from 1989* (pp. 67-84). Boulder: Westview Press.

The Construction of Local Knowledge: A Case Study of Educational Development of Flowery Miao in Shimenkan, Guizhou (1900–1949)

CHEUNG Wai-chun

Abstract

The objective of the article is not to decide who is “really” Miao, or to define a static, essential, primordial set of criteria for being a true Miao, but to identify what “Miao” has been meant in the Christian community in Shimenkan of Guizhou. Historically the Flowery Miao have constructed their identities by embracing Christianity in the early twentieth century and have had to reconstruct it after 1949. Dealing with the Western missionaries, the Chinese Republican government, and the local landlords, the Miao people in Shimenkan have attempted to reconcile both ethnic identity and Christian identity by developing education and the written language, which in turn signify them literately and culturally. Furthermore, the case of Shimenkan reveals the complicated process of intergrating ethnic minorities into the “Chinese” family and the construction of a new nation-state during the Republican era.