

中央民族大学
博士学位论文

滇黔川边基督教传播研究

(1840-1949)

研究生：东人达

指导老师：胡绍华

院、系(所、部)：历史系

专业：专门史

研究方向：南方民族史

学号：B029138

答辩日期：2003年6月20日

滇黔川边基督教传播研究

(1840-1949)

中文摘要

鸦片战争以后，循道公会、内地会等基督教组织，在滇黔川边广泛传播。其中循道公会的信徒达6万之众，其贵州省威宁县石门坎的宗教、教育中心被称为“苗族文化复兴的圣地”、“海外天国”。

本命题长期为国内外学术界所关注，有大量成果问世。但这些成果也存在一些不足。如：国外研究往往不能正确看待殖民侵略大背景及其影响；国内研究曾受到“左”的思潮的影响，在史料方面与国外文献脱节。

在选题人的导师胡绍华教授指导下，在笔者前期成果的基础上，进行深入研究，其意义在于：

如实恢复这段原本在国内已经残缺的历史。

对这场各族群众的基督教运动作出恰当的分析 and 评价。

总结“西南苗族最高文化区”石门坎的办学经验与得失，为推行科教兴国战略提供借鉴。

本课题的研究思路和方法是：

在广泛占有国内外资料的基础上，复原历史原型，填补史实。

从整体与全时段的高度，突破以往有些成果的地域局限性。以历史唯物主义为指导，综合运用多种学科方法，评判历史，探索规律。

本课题提出了一些新的见解：

基督教传播的历史背景：基督教传播的历史大背景为，西方列强对中国的殖民侵略；柏格理等传教士出身于英国社会下层；西南各族群众身受的残酷剥削和压迫；苗族所处的特定历史环境。对此进行综合分析，是取得正确认识的前提。

主体作用的发挥：以往有人把近代基督教新教在滇黔川边民族地区传播并引发广泛的社会改良运动，笼统归之于外国传教士的作用。据一系列新发掘的资料可知：它的外因是在西方列强对中国的殖民侵略浪潮下来华的出身于英国社会下层和少数民族的柏格理等传教士；但发挥决定性主体作用的为中国西南各族群众，没有他们，就没有这场在国内外影响深远的宗教与社会改良运动。

老苗文的创制及影响：在近代基督教新教传入西南后所创制的多种民族文字中，老苗文是各族群众最为认可的一种。究其原因，在于顺应了西部苗族和相关民族改变无文字状态的要求，并吸收了地域文化特别是苗族传统文化的要素。除了宗教作用外，老苗文的广泛传播还有力地促进了近现代苗族与相关民族社会变迁朝着进步的方向发展。

民族教育：以石门坎为中心的滇黔川边循道公会的教育体系，在40多年的时间里，基本上没有政府与外来投资，主要凭借当地各民族自己的力量，使上万

名青少年接受了规范的初等教育，使数万名苗族群众完成了扫盲教育，为苗族、彝族培养出一批高级知识分子。其中把学校办到山寨、充分发挥当地人民的积极性等经验值得借鉴。

滇黔川边基督教运动的必然归宿是唯物主义：饱受压迫和剥削的滇黔川边各族群众，力图改变自己的悲惨命运。他们1869年爆发反清起义、20世纪初办教会、40年代投身新民主主义革命，形成一个不断升级的奋斗过程。由于历史条件的限制，他们曾选择了基督教，但由于主体作用的发挥，随着中国革命的发展，自身文化水平的提高，国家与民族意识的增强，许多知识分子冲破宗教枷锁的桎梏，参加了共产党领导的解放斗争。他们终于抛弃了幻想的幸福，找到了现实的幸福，实现了方法与目的的统一。

本课题对这段历史进行了复原，在不少空缺处填补了新发掘的史实。如：

体现殖民侵略背景的经济法则——列强与旧中国不平等的货币兑换率，其实是中国人民用血汗养活传教士并提供他们的活动经费。

循道公会圣经基督教教会传教士群体的英国劳动阶层与少数民族出身，及其自发的阶级性与民族性作用。

循道公会在华的早期活动：城镇汉人战略导致的困境。

在是否向少数民族传教问题上引发了传教团内部的争论，柏格理成为没有项目与经费的少数派；因此中国各族群众自力更生营建教堂与学校。

基督教在云南彝族葛泼支系、川南苗族中的传播。

石门坎小学的建立；1905年开始的双语教学；大众教育的开展。

创制老苗文的群体，苗文《圣经》1905-1936年的5次印刷发行。

等等。

关键词： 滇黔川边 民族 基督教

On the Propagation of Christian in Border District of Yunnan, Guizhou and Sichuan

(1840-1949)

Abstract

Significance of This Subject

A Survey of the Subject

Some Christian organizations, such as the United Methodists, the China Inland Mission propagated in border district of Yunnan, Guizhou and Sichuan after the Opium War (Britain's invasion of China, 1840-1842). Among them, there were 60000 disciples in the United Methodist's church. Its center of religion and education of Stonegateway of Weining County, Guizhou Province was called "the sacred place of reviving Miao's culture", "a overseas paradise".

This subject was and is paid a good deal of attention by academic circles at home and abroad. So, there are a vast amount of research papers and books published. But the achievement in research had some shortcomings. For instance, abroad researchers often can not correctly treat the background of colonial aggression and its influence. Domestic researchers were effected by "Left" ideological trend and short of overseas' historical documents.

Significance of This Subject

Guiding by my tutor, Hu Shao-hua professor, also under my achievements in this subject what has already been achieved, to finish the item. It will:

To recover domestic incomplete history of this times strictly according to the facts.

To analysis and appraise this Christian movement of minorities properly.

To sum up the experience, success and failure of "the highest culture region of southwest Miao", Stonegateway. To use the experience for practicing of strategy of develop vigorously by science and education.

Train of Thought and Method of Research

To reappear the history in its true feature and fill the gaps in the history by the full and accurate materials of home and abroad.

To eliminate the limitations of districts of some formerly research by the concept of viewing of situation and times as a whole. By guiding of the historical materialism and applying the methods of branches of learning, to appraise the history, to seek the objective law.

New Views and Overcomes

New Views

The background of propagation of Christian:

The colonial aggressions of Western big powers on China; the class origin of Pollard and other missionaries were lower levels in England; the nationalities' common people of southwest China were cruelly exploited by the landlords; the specific historical environment of Miao group. All of these are prerequisites of the correct understanding.

The effect of main part:

Some one said what the extensive spreading and social reform of modern Christian Protestantism was all operated by foreign missionaries. However, some new materials which are just explored tell us that although the external cause was Pollard and other missionaries who came from social lower strata and minorities of England and arrived in China in tide of colonial aggression; but, the groups' people of southwest China played the role of the main part of this movement, without them, there would have no this religious and social reform movement which evoke worldwide repercussion.

Creation and affection of Old Miao Script of Yunnan, Guizhou and Sichuan:

There were several kinds of scripts of groups were created after Protestantism spread into the southwest of China. The Old Miao Script was one of them what was the most approved by the groups' people. Reasons for the success was it complied with the requirement that Miao and other groups wanted to change their uncivilized state, and assimilated the traditional cultural essential factor of Miao and region. The extensive spreading of The Old Miao Script, beside the religious function, it also strongly promoted advance social change of Miao and related groups.

Education of minorities:

Stonegateway, the educational center of the United Methodists in border of Yunnan, Guizhou and Sichuan only lasted 40 odd years. Basically, there was no state and foreign investment. It only depended local groups' own manpower and finance resources. Over ten thousand teenagers accepted normal primary education, several ten thousands Miao people were wiped out illiteracy, a numbers of Miao and Yi people graduated from collages and universities because this center. Its experience, such as the schools were founded in fortified mountain villages, bring the initiative of the local masses that we can make use of today.

Inevitable natural end of this Christian movement was materialism:

The masses of border of Yunnan, Guizhou and Sichuan who were oppressed and exploited cruelly, made every effort to change their fate. Their revolt against Qing Dynasty broke in 1869, organized churches in initial stage of 20 century, tool part in new-democratic revolution in the forties, showed a continual ascending course. They

had selected Christian under given conditions. But with the effecting of main part, developing of Chinese revolution, increasing of culture level and strengthening of nation's consciousness, a larger number intellectuals shook off yoke of religion and took part in struggle of liberation lead by the Communist Party. They finally deserted unreal happiness and found real happiness. And they also finally achieved the union of method and aim.

To Fill the Gaps of Historical Facts

The subject recovered history of this times, filled some gaps with historical facts. Such as:

Unequal currency of rate of exchange of big powers with old China was a economic law that reflected the background of colonial aggression. Its essence is Chinese people provided the funds of missionaries' life and activity.

Labor stratum and minority's family background of mission of Bible Christian Church. Its spontaneous effect of class and nationality.

Missionaries of the United Methodists did what early activity in China. Difficulty position caused by the strategy of town and Han groups.

Inside argument of mission aroused by if do missionary work in minorities. Pollard became a loner that no item and funds. Chinese minorities' people build chapels and schools through their own efforts.

Christian propagated in Yi nationality's Gepu people of Yunnan and Miao people of southern of Sichuan.

Establishment of Stonegateway school. The teaching of two languages started in 1905.

Creators of Old Miao Script. Miao Script Bible pressed and issued 5 times in 1905-1936.

Etc..

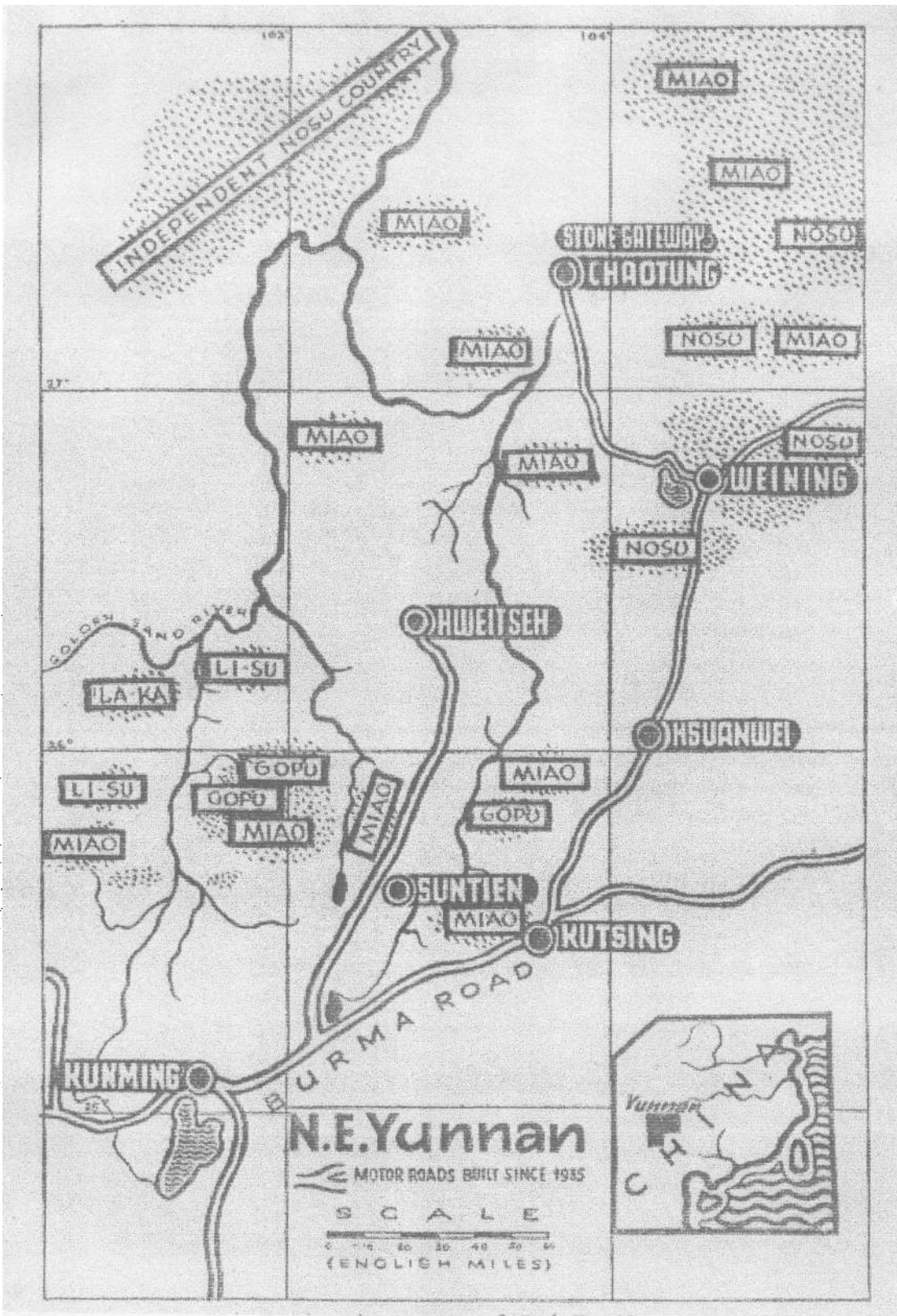
Key words:

border district of Yunnan, Guizhou and Sichuan minorities Christian

目 录

中文提要	(001)
英文提要	(003)
目录	(006)
本课题进行中发掘的历史照片(部分):	
滇黔川苗民、葛泼、诺苏与傈僳分布图	
1904年柏格理与苗族探访者的合影	
1905年贵州威宁石门坎全景	
赶往石门坎做礼拜的苗家妇女	
彝族循道公会小学教师与学生	
滇黔川边第一位苗族医学博士吴性纯	
柏格理夫妇和他们的长子的合影	
绪论	(001)
第一章 滇黔川边民族地区	(004)
第一节 滇黔川边民族概况	(005)
第二节 滇黔川边苗族	(007)
第三节 滇黔川边彝族	(018)
第四节 土司与土目	(026)
第二章 殖民侵略背景与下层出身的传教士	(034)
第一节 关于“海外天国”	(035)
第二节 “保存中华民族的人民战争”	(039)
第三节 一群劳动阶层与少数民族出身的传教士	(048)
第三章 基督教传播的阶级与文化背景	(056)
第一节 各族群众深受的压迫和剥削	(057)
第二节 彝族的广大被剥削阶级	(069)
第三节 近代苗族人民遭受的剥削	(082)
第四节 民族关系与宗教态度	(093)
第四章 建国前基督教在滇黔川边的传播	(104)
第一节 天主教在川滇交界地带的活动	(105)
第二节 内地会在滇黔川边的传播	(112)
第三节 循道公会在滇黔川边的传播	(129)
第四节 安息日会在滇东北与黔西北的活动	(158)

第五章 教会的教育与社会改良事业	(160)
第一节 内地会的小学与改良会	(161)
第二节 循道公会在滇黔川边的办学与社会改良	(175)
第六章 滇黔川老苗文的创制及其历史作用	(197)
第一节 老苗文的创制	(198)
第二节 老苗文的传播与影响	(205)
第七章 滇黔川边基督教运动中的主体作用	(212)
第一节 中国民众对物力人力的负担	(213)
第二节 中国各族主体作用的发挥与升华	(222)
附录	(244)
附录 1:《蚩尤与苗族迁徙歌》	(244)
附录 2: 石门坎教会《溯源碑》碑文	(252)
附录 3: 石门坎苗文《溯源碑》(《苗族信教史碑》) 碑文.....	(253)
附录 4:《现在西南苗族最高文化区——石门坎的介绍》	(254)
附录 5:《塞缪尔·柏格理年谱》	(257)
东人达攻读博士学位期间发表的科研成果目录	(258)
主要参考文献目录	(259)
后记	(264)



云南、贵州、四川苗民、葛泼、诺苏与傈僳分布图



身穿苗族服装、吹奏着芦笙的柏格理
1904年在昭通与首批苗族探访者的合影



一九零五年贵州威宁石门坎全景



赶往石门坎做礼拜的苗家妇女



彝族循道公会小学的教师和学生



滇黔川边第一位苗族医学博士——吴性纯

吴性纯（1898-1979），苗族，生于贵州省威宁县云炉乡一个贫困的农民家庭。最初就学于石门坎光华小学，后考进云南昭通宣道中学，1921年入四川成都华西协和大学，1927年获得医学博士学位。旋回威宁石门坎创办平民医院，兼任光华小学校长。1933年，被循道公会调至昭通福滇医院任医师。1941年脱离教会，在昭通县城自行开办“建华医药房”。新中国成立后，吴性纯出任昭通地区人民医院内科主治医师，并代理福滇护士学校校长。他民族气节强，治学严谨，医术高超，生活朴素。先后被选为昭通政协一、二届委员、常务委员。



柏格理夫妇和他们的长子的合影

绪 论

从1840年至中华人民共和国建立,基督教新教的英国卫理公会即循道公会、中国内地会等组织在我国西南进行了长期活动,其中尤以在滇、黔、川毗邻的20多个县的影响为大。当时,循道公会在该区域的宗教、教育中心石门坎被称为“西南苗族最高文化区”、“海外天国”等,循道公会则将石门坎基地的创始人塞缪尔·柏格理列为包括约翰·卫斯理在内的五大使徒之一;外国学者至今仍对其在教育方面的作为高度评价:“通过这种方式,在两代人的时间里,苗族几乎成为贵州文化的支撑者。”^①

对于基督教新教,尤其是卫理公会在中国西南的传教情况的研究,一直是西方宗教界和人文学科领域不衰的课题,近年来英、美学者更是连续来华进行专访、调查。仅20世纪前50年中,就先后出版英文本专著10多部;至于相关文章和各类综合书籍中的相关论及则多到难以统计。除了宗教宣传成分外,纪实性的资料占了相当大的部分,具有重要价值,目前仅有少部分在国内翻译出版。英、美等国学者对该命题的评析中虽不乏独到之处,但由于种种局限,对于整个历史过程的动因、客体与主体双方的作用等无法提出较全面的合理解释,往往不能正确看待殖民侵略大背景及其影响,过分拔高外籍传教士的作用。

近20多年以来,国内有不少学者对基督教在滇黔川边的传播进行研究,发表、出版了不少回忆录、论文及专著,其中尤以张坦先生的《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川黔滇边苗族社会》影响为大。从总体上看,国内研究的回忆性文章保留下来一些史实,某些方面的论述深化了对该命题的认识。但也存在着明显的不足,主要有:曾受到“左”的思潮的影响,省际地域局限性明显,在国内记载不全的情况下又与国外文献脱节。

《滇黔川边基督教传播研究》在不同程度上解决了上述的不足问题。课题的总体特点表现在以下3个方面:

多学科方法的综合运用:课题以历史唯物主义为指导,综合运用历史学、民族学、宗教学、政治经济学、社会学等多学科方法展开研究,克服了以往某些成果仅侧重于文化或宗教学科方法研究所不可避免的不足,便于发现隐藏在历史现象背后的规律。

突出宏观性:以往某些成果地域的局限性比较明显,虽然研究各具特色,但云南仅言云南,贵州只说贵州,本课题则将滇黔川边多民族聚居区域视为一个整体,从地域的宏观和全时段的高度展开研究,总结出了一些更具有普遍意义的规律。如:综合总结分析黔西北、滇东北、川南各族劳苦群众,尤其是苗族群众受到的残酷剥削和压迫,就能更深刻理解这场基督教运动的原动力。

史料占有的广泛性:笔者曾经在滇黔川边的黔西北长期工作,进行过多次社会调查,积累了一定的资料,产生了部分前期成果。在确立毕业论文题目后,又开展了进一步调查,充实相关资料。可以说,在国内资料的占有上是比较全面与丰富的。

^①引文出处,请见正文相关章节。

在国外资料方面，通过近 20 年的努力，笔者搜集到了国内原本没有的大量资料，多是外籍传教士的原始记录。现在已经翻译、注释、出版了由 7 部与课题有关的书籍组成的系列丛书《在知的中国》。加上其他外文文献，本课题在国外史料的占有上，是同类课题所没有的。这方面的优势，就为填补因国内记载不全的历史空缺创造了条件。

笔者在论文《试评柏格里及其在石门坎的活动》（《毕节师专学报》1988.1）、《The Memory of the Wu-meng Mountains》（New Zealand, Latimer 1988.6）中，初步就本命题提出了一些新的观点。而在本课题的进行中，进一步对相关的 5 个方面的理论性问题进行了深入探讨，并形成了比较成熟的新的见解。

1、基督教传播的历史背景

基督教传播的历史大背景为，殖民主义、帝国主义列强对中国的殖民侵略；柏格理等传教士出身于英国社会下层；西南各族群众身受的残酷剥削和压迫；苗族所处的特定历史环境。对这些因素的综合分析，是取得正确认识的前提。该观点反映于笔者的论文《循道公会在黔滇川传播的背景分析》（《渝西学院学报》2002 年第 1 期。）

2、中国各民族主体作用的发挥

以往有人把近代基督教新教在滇黔川边民族地区传播并引发广泛的社会改良运动，笼统归之于外国传教士的作用。本课题根据一系列新发掘的资料，提出：它的外因是在西方列强对中国的殖民侵略浪潮下来华的出身于英国社会下层和少数民族的柏格理等传教士；但无论从财力、物力到人力，无论从初创到长期经营中，发挥决定性主体作用的为中国西南各族群众，没有他们，就没有这场在国内外影响深远的宗教与社会改良运动。该观点反映于笔者的论文《论近现代黔滇川基督教运动中的主体作用》（《毕节师范高等专科学校学报》2002 年第 2 期）。

3、老苗文的创制及影响

在近代基督教新教传入西南后所创制的多种民族文字中，老苗文是各族群众最为认可的一种。究其原因，在于顺应了西部苗族和相关民族改变无文字状态的要求，并吸收了地域文化特别是苗族传统文化的要害。除了宗教作用外，老苗文的广泛传播还有力地促进了近现代苗族与相关民族社会变迁朝着进步的方向发展。该观点反映于笔者的论文《黔滇川老苗文的创制及其历史作用》（《贵州民族研究》2003 年第 2 期）。

4、近代我国民族教育的一个创举

以石门坎为中心的滇黔川边循道公会的教育体系，在 40 多年的时间里，基本上没有政府与外来投资，主要凭借当地各民族自己的力量，使上万名青少年接受了规范的初等教育，使数万名苗族群众完成了扫盲教育，为苗族、彝族培养出一批高级知识分子。其中把学校办到山寨、充分发挥当地人民的积极性等经验值得借鉴。其男女合校、双语教学等可谓我国近代民族教育的创举。

5、滇黔川边基督教运动的必然归宿

本课题总结与分析了 100 年来滇黔川边多民族历史的发展轨迹：饱受压迫和剥削的滇黔川边各族群众，力图改变自己的悲惨命运。他们 1869 年爆发反清起义、20 世纪初办教会、40 年代投身新民主主义革命，形成一个不断升级的奋斗过程。由于历史条件的限制，他们曾选择了基督教，但由于主体作用的发挥，随着中国革命的发展，自身文化水平的提高，国家与民族意识的增强，许多知识分子冲破宗教枷锁的桎梏，参加了共产党领导的解放斗争。他们终于抛弃了幻想的幸福，找到了现实的幸福，实现了方法与目的的统一，印证了马克思关于宗教本

质与归宿的论述。

同时，在课题进行中，还对这段原本残缺不全的历史进行了复原，在不少空缺处填补了新发掘的史料。如：

1、体现殖民侵略背景的经济法则

隐藏在每个来华传教士身后的，都有一条经济法则，即列强与旧中国政府极不平等的货币兑换率，其实质是用全中国人民的血汗在养活这些人，在为他们的活动提供经费。

2、柏格理等的劳动阶层与少数民族出身

圣经基督教教会早期来华传教士群体的英国劳动阶层与少数民族出身；由这种出身产生的阶级性与民族性的作用；英国劳动人民对他们的支持及资产阶级对他们的责难。

3、循道公会在云南的早期活动

由于国内资料的缺乏，对循道公会的圣经基督教教会 1883-1904 年的在华活动历史已经多处模糊不清。本课题根据新发掘的大量历史文献，对这段历史进行了实事求是的复原：

最初来华的人员、路线及传教点的设立；

汉族城镇居民的强烈抵制及传教团人员的疾病、死亡情况；

传教团的城镇汉人战略及因此陷入的长期困境；

因是否向少数民族传教问题引发了传教团内部的争论，柏格理成为没有工作项目与经费的少数派，中国各族群众只有自力更生筹建教会与学校。

4、中国各族群众决定性的主体作用

主要体现在：

创建教堂与学校的人、财、物力均来自中国各族群众；

各教区与学校的开辟、管理与坚持均由中国各民族的骨干人物承担；

社会改良措施均由各族群众自主制定、实施。

5、民族教育

光华小学教育体系的创建；中外教师于 1905 年开始的双语教学情况；大众教育的开展等。

6、老苗文

创制与完善老苗文的群体；老苗文吸收的地域文化要素；苗文《圣经》的最早印刷与影响等。

等等。

当然，就目前拿出的这份成果而言，也自我感到了一些明显的缺憾与不足。如：对于川南苗族、滇东北彝族葛泼支系基督教教会的资料掌握不够详尽；手头的大量英文原始资料还没有来得及翻译引用；手头数万字的访问历史亲历者的记录尚未来得及整理引用；对于如何开发课题涉及的民族旅游文化资源还未来得及论证。

最后，这个选题的确定与完成，与本人的博士研究生导师胡绍华教授的鼓励与指导分不开的，特借此机会向胡先生表示衷心的感谢！

第一章 滇黔川边民族地区

本课题所指的滇黔川边多民族地区，其核心区域包括云贵高原的滇东北、黔西北、川南；延伸范围达滇北与滇中、贵州西部、四川凉山。总面积约 20 余万平方公里。

在这片广阔的国土上，自古代就生息着彝族、苗族、回族、傈僳族、白族、布依族、汉族等民族。各民族呈现出大杂居、小聚居的居住形式，共同为当地的开拓与发展作出了贡献。

自秦汉开始，中央王朝即开始在滇黔川毗邻地区推行羁縻政策，从汉代的郡县制，历经魏晋南北朝，到隋唐发展为州县制，至宋代又发展土官制，期间曾受到南诏、大理地方政权的影响；元朝开始推行土司制度并在云南设立行省，明朝则将土司制度更为完善，同时也开始局部实行改土归流；清代西南大规模改土归流后，各地土司逐渐为流官所代替，地主经济日益占据主导地位。但在黔西北、滇东北农村地带，仍旧保留有为数不少的土目，这些封建领主的统治，直到新民主主义革命成功，方得最后终结。

就滇黔川边而言，各民族都或多或少地受到了基督教传入的影响。但被卷入近现代基督运动中的主要民族，有苗族、彝族及汉族。

第一节 滇黔川边民族概况

一、近现代基督教新教在滇黔川边的主要活动区域

1840年鸦片战争以后，随着西方列强的殖民侵略狂潮，基督教新教各教派开始觊觎我国西南地区，并进行了长期的活动，直到中华人民共和国建立。

到建国前，基督教活动的范围主要包括滇黔川毗邻的云南东北部的昭通、彝良、大关、盐津、镇雄、威信、永善、会泽、东川、寻甸、宣威，贵州西北部的威宁、赫章、纳雍、织金、大方、毕节，四川南部的筠连、珙县、高县、古蔺、叙永、古宋等县。

并影响到云南的昆明、禄劝、武定、嵩明、富民、禄丰，贵州的安顺、普定，四川大凉山等地。

二、各民族的源流与分布

滇黔川边自古就有众多民族居住，既有西南的土著古族，又有迁徙过来的西北与东南族群。在长期的发展过程中，各民族相互影响、吸收与涵化，不断分化与组合，到明清之际，基本上形成了今天的族群分布格局。

这一带少数民族属于氏羌族系的有彝族、白族、傈僳族等；属于“蛮”族系的有苗族；属于百越族系的有布依族、傣族。另外，还有元代以来迁入的回族。

根据彝文典籍《西南彝志》的记载，再加上云南昭通、贵州威宁与赫章出土的文物印证，约在战国至秦汉时，云贵高原上已经有氏羌族群的“叟”人居住。“叟”人与彝族、傈僳族、白族有比较密切的渊源关系。就当今各民族的先人而言，彝族是最早并影响最大的原住民。

秦汉中央政府开始在西南逐步设立郡县，并修筑了从僰道（今四川宜宾）经朱提郡（云南昭通）到滇中的“五尺道”、“南夷道”。从此便有汉族人以军屯、民屯、商屯等形式陆续迁入西南。在昭通洒鱼河古墓中，曾出土东汉时期的“汉叟邑长”铜印，说明当地当时已有汉族先民居住。自明初起，大量的汉族从川、陕、晋、湘等省入滇黔川边，在河谷和坝区屯垦，因此，汉族民间尚有“明洪武年间因调北征南”而来的传说。随着明清改土归流的完成，汉族人口超过了任何其他民族，成为主体民族。

根据黔西北、滇东北、川南不同苗族支系谱牒推算，约从唐代开始，苗族先民沿着由东向西的大方向，不断迁入滇黔川毗邻一带，历经宋、元、明三代，基本形成了现今的居住布局。当然，不排除近现代的小规模迁移。

宋末元初，随着蒙古大军进入云贵高原，以及以后元军的长期戍守，回族、蒙古族也开始定居滇黔川。

明末清初，尤其是经过中央王朝的改土归流以后，现今滇黔川边各民族分布情况与人口比例已经基本形成。地主经济日趋发挥主导作用，但封建领主制残余也相当严重；流官执掌着府、州、县的各级衙门，而土目、地主却牢牢控制着边远乡村的政权。

在漫长的历史发展过程中，各民族之间一直在互相联系与相互影响。既有汉族与少数民族的互动与影响，也有各少数民族之间的影响与互动。这种影响包括政治、经济、文化诸方面，以经济上的影响居主导地位。并由于经济的相互影响，不断促进社会生产力的进步。改土归流之后，各民族之间的通婚现象日益增多，这种习俗传至今日，在多民族杂居的村寨，有的家庭往往由2至3个民族成份组成。

第二节 滇黔川边苗族

在近现代滇黔川边的基督教运动中，西部苗族扮演了重要的角色，成为一股主要的力量，在当时被称之为“引领”民族。

这种情况的出现，与苗族先民由北方到西南的千百年悲壮艰辛的迁徙过程有着内在的联系。大迁徙使失他们去了原来的家园，成为滇黔川边晚到的民族，本身没有土地，整体沦为土司、土目、地主的佃农，极端贫困，处于社会的最底层。他们时刻都在期盼改变自己悲惨的处境。

一、我国苗族的起源与分布

苗族，中国的少数民族之一。自称“牡”、“蒙”、“摸”、“毛”，有的地区自称“嘎脑”、“呆雄”、“带叟”、“答几”等。至于他称，历史上曾按其服饰、居地等方面的不同，在“苗”字前面冠以不同的名称，如“长裙苗”、“短裙苗”、“红苗”、“白苗”、“青苗”、“花苗”等。

现今苗族人口为7 398 035人(1990年)，其总数仅次于汉族、壮族、满族、回族，在我国56个民族中居第五位。主要分布在贵州、湖南、云南、广西，湖北、重庆、四川、广东等省、区、市。与各地其他兄弟民族形成大杂居、小聚居的分布局面。

苗语属汉藏语系苗瑶语族苗语支，分为三大方言，即湘西(东部)方言、黔东(中部)方言和川黔滇(西部)方言，川黔滇方言内部又分7个次方言。

苗族是我国历史悠久的古老民族之一。关于苗族的起源存在几种不同的观点。约4 000多年前，住在黄河、长江流域，史籍中称为“南蛮”的氏族或部落里就包括有苗族先民在内。有人认为古史传说时代九黎部落的蚩尤是苗族的始祖；有人认为古代三苗与苗族有渊源关系；有人认为今日之“苗”可追溯到古代的“髡”人；此外还有驩兜说、夜郎说、巴郡南郡蛮说、槃瓠蛮说、武陵蛮说等；近年还有人提出炎黄时代的蚩尤、唐虞夏的三苗、殷周的髡、春秋战国的荆蛮，都包括有苗族先民在内，应是苗族先民在不同时代的不同名称。

而各家学者都无疑义的是，秦汉的黔中蛮或武陵蛮中包含有苗族先民。今湘西沅江流域、鄂西清江流域、黔东南清水江流域，秦汉为黔中郡、武陵郡，至今仍是苗族的聚居区。当时称这一地区的少数民族为“黔中蛮”或“武陵蛮”(五溪蛮)，历史记载、苗族古歌都说明，其中就有苗族的先民在内。

以后，因为战争、饥谨、疾病、农田丢荒等原因，苗族不断迁徙，进而散布于西南各地山区，形成今天广泛分布的格局。分布广泛的特点，造成了各地苗族社会经济发展的不平衡，以及方言和习俗的差异。

各地苗族古歌中都有反映苗族先民原始社会的内容。讲述了母系氏族社会形态，母权制向父权制过渡、血缘婚到对偶婚演变的情况。

苗族先民从隋朝时开始从蛮人中分化出来，称为“蛮左”。如《隋书·地理志》在记述南郡、江夏郡时云，这些郡内“多杂蛮左”。

宋代，出现了与今天苗族名称直接有关的“苗”的称呼，如朱辅《蛮溪丛笑》叶钱序言中，说五溪蛮中有苗、瑶、僚、僮、仡佬五个族群。

从元朝开始，中央政府在苗族地区推行土司制度。在土司的统治下，元、明时期苗族社会的封建领主制有进一步发展。土司、土目等大小领主，各有领地，自成部落。土官、土目的土地由农奴无偿耕作，农奴也分得一块份地以维持全家生活所需。农奴封建负担沉重，要向土官缴纳粮食、猪、羊、鸡、鸭等产品，以及“火炕钱”、“烟户钱”、“火烟钱”等赋税。

明清两朝对苗区实行“改土归流”，促使地主经济得到发展。但部分苗族地区，如黔西北和滇东北的苗族群众，大部分仍是彝族土目、地主的农奴或佃户，人身依附非常严重。^①

二、悲壮的迁徙与西部苗族

1、苗族往西部的迁徙

根据汉文史料记载与苗族古歌的内容，可知滇黔川边苗族的民族渊源，和远古时代的“九黎”、“三苗”、“南蛮”有着密切的关系。在先秦文献的记载中，九黎、三苗、南蛮、荆蛮之间有着一脉相承的渊源关系，这些远古群体被认为是不同时期的苗族先民。

距今5000多年前，长江中下游和黄河下游一带以蚩尤为首领的“九黎”部落联盟，与以黄帝为首的部落联盟发生冲突，在涿鹿大战中九黎败北，蚩尤被杀。九黎部落部分融合于炎黄部落，另有相当大的部分向南迁徙。

到尧、舜、禹时期，定居于江汉平原的九黎遗属又发展起来，形成了新的“三苗”部落联盟。华夏部落不断向三苗发动进攻，虽然经过长期的抗争，但是最终在禹的征伐下，三苗部落联盟的势力被彻底削弱，并分化瓦解，大部分部落离开江淮和洞庭、彭蠡之间的平原地带，避入山林沼泽，开始向西北和西南山区迁徙。

商周时期，长江中游地区的三苗遗存的与其他部落一起被称为“南蛮”或“荆楚”。从周昭王开始，对荆蛮进行过多次征伐。南蛮集团势力不断发展壮大，成为楚国的主体居民。

从春秋战国至秦汉魏晋南北朝，由于战争、政治、经济等原因，苗族先民继续经历着大幅度、远距离、长时期的迁徙。迁徙的主要方向是由东向西，由北向南。结果是分布于湘西、鄂西、川东、黔东北的武陵五溪地区，并开始进入黔北、黔中、黔南、黔东南、黔西南、川南以及广西境内。。

“安史之乱”以后，特别是唐后期至五代，由于战乱，大批苗族先民背井

^①参考：伍新福：《中国苗族通史》，贵州民族出版社1999年版；《民族百科全书》，中国大百科全书出版社1994年版；陈连开主编：《中国民族史纲要》，中国财经出版社1999年版。

离乡，形成一个新的迁徙浪潮。武陵五溪一带的苗族又有一部分迁入贵州。其中有的经贵州、川南和桂北向不同方向迁徙，远达云南，使黔西北和滇东北开始有苗族定居。

元明和清初，由于民族歧视、民族压迫、连绵不断的战乱、灾害及对苗兵的频繁征调，进入贵州的苗族部落又继续向云南各地迁徙。他们进入云南主要有三条路线：一是经黔西北威宁一带迁入滇东北及武定、禄劝等县；一是经贵州安顺，由黔西南兴义等地到达滇东南今文山壮族苗族自治州和滇南；一是经四川南部筠连、叙永等地南下进入云南东北威信、彝良等地。

因为迁徙的时间、路线及落脚地不同，加上长期处于西南各自闭塞的环境中，致使滇黔川边苗族支系繁多。从语言使用情况出发，大致可以分为苗瑶语族苗语支川黔滇方言的滇东北次方言与川黔滇次方言。^①

2、滇黔交界苗族的迁徙史诗与芦笙舞曲

(1) 迁徙史诗

由于这种特定的背景，有关迁徙的内容，就成为各地苗族史诗的重要组成部分。比如：解放初期，“在楚雄、丽江等地苗族民间仍流行苗族的祖先为蚩尤的传说，苗族故乡是黄河流域，因民族间战争，苗族才退出黄河流域逐渐南迁。甚至用上述的历史传说，来解释苗族衣服的图案。如在楚雄州的苗族民间，便说苗族衣服上的‘纵横交错的线条是田埂，其中九个点是谷丛，坎肩的大花是京城，红绿线条是九条河，其中间为城市，裙子下摆两条线是黄河、长江，脚上的绑腿是渡河时保护田契等留下的习惯。’”^②

在黔西北、滇东北一带，使用苗语川黔滇方言滇东北次方言的俗称“花苗”或“大花苗”支系的古歌中，就有关于民族大迁徙的专门篇章。

云南彝良等地苗族的这首古歌名为“阿义翱”，记述了先民从北方直米丽大平原迁往西南山区的过程，结果是“阿特闹”。在社会调查中，苗族同胞向笔者解释：阿义翱意思是“两家疯”，应指炎黄部落与九黎部落的冲突；阿特闹专指农历五月初五的花山节，意思是“欢庆脱离灾难的集会”。

而流传在贵州赫章县可乐乡恒底一带的《蚩尤与苗族迁徙歌》或《大迁徙歌》，最具有代表性，详尽地诉说了这段悲壮的迁徙史。因其全文较长，故收于附录中。这首史诗所表达的主要迁徙过程是：

“古时苗族住在直米力”，直米力城池位于今河北平原；

利磨城的甘骚卯毕率兵进犯直米力；

苗族先民在首领格蚩尤老、格娄尤老率领下抵抗，失败后南迁米城，再迁小米坝，最后来到黄河边，格蚩尤老牺牲。

^①参考：贵州省地方志编纂委员会编：《贵州省志·民族志》上册，第14-18页，贵州民族出版社2002年版；伍新福、龙伯亚：《苗族史》，第84-92页，四川民族出版社1992年版。

^②宋恩常：《云南苗族略述》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《云南苗族瑶族社会历史调查》，第2页，云南民族出版社1982年版。

南迁部落想方设法终于渡过黄河，但被滔滔河水吞噬了数万人；
又来到长江岸边，付出重大人员损失，“渡了五次才成功”；
在江汉平原“平坦的花椒大坝子”定居下来；
北方的沙昭觉堵又率兵进犯，“迁徙来到底果垒（据传在湖南一带）”；
被逼迫“迁到崩崩地（大小凉山）”；
再“逃荒躲难来到阿止居地（今贵州大方、黔西、金沙一带）”。

先民随出嫁的阿止居土司女儿迁到骚诺居（今威宁盐仓土司）家；
经骚诺居土司准许，先民定居于比套坝子（贵州威宁、赫章两县交界处）；
“苗家在那里繁衍兴旺，然后由比套分居四邻八方。”

这首苗族史诗中所记载苗族先民的最早居住地“直米力”或“直米丽”，有的传为今河北一带的平原，有的传为江汉平原。

史诗中的“格蚩尤老”即蚩尤。“格”是词头；“蚩”，原是氏族名称，现为姓氏，即今日苗族的“杨”姓；“尤”、“尤老”，意为老爷爷、领袖。

(2)再现迁徙情景的苗族芦笙舞曲

在贵州威宁兔街乡一带同一支系的苗族群众中，流传有用于祭祀活动的一整套复杂的芦笙舞，实际也是对于苗族先民长期迁徙活动的特定艺术形式的再现。根据当地苗族芦笙歌手王国康、王正全介绍，这套芦笙舞曲共有 17 首 53 节，具体内容是：

第 1 首，《垒营盘》。

主要表现苗族先民在部落兴盛时期的营盘。营盘上插着红旗，时刻准备抵抗侵犯者。

第 2 首，《打鼓调》。

3 段曲调主要反映在作战中，擂鼓为令，喧鼓齐鸣，令壮士们勇猛杀敌，消灭敌人。

第 3 首，《赶路调》。

也叫“探路曲”，主要反映苗族先民们被迫向南方迁徙的历史过程。

第 4 首，《开辟道路》。

主要反映先民们在迁徙途中，在丛山峻岭的深山老林里，为摆脱追敌，勇士们在前面为大队人马开路的情景。

第 5 首，《蚯蚓滚沙》。

主要反映在两军对垒的战斗中，先民阵地失守后，苗族壮士被敌方抓去残酷拷打，如蚯蚓般痛苦地遍地翻滚。

第 6 首，《上楼梯、倒立三转》。

也是表现苗族先民阵地失守，一部份壮士被敌方抓去，残酷受刑的情景。

第 7 首，《通江调》。

反映苗族先民阵地失守，迁徙途中江河阻拦，只得架桥过河。故主要舞蹈动作是部分表演者搭成人桥，其他人从上面通过。

第8首，《倒立》。

这个情节主要反映苗族先民在过黄河时，受到重重包围，河水猛涨，处境困难。站在河岸，看到河中鱼鹰倒立水中捕鱼，是多么自由自在，更加激发苗族先民对自由的向往。

第9首，《旋风吹》。

老人们传说主要反映两个方面情况：一是阵地失守，先民采取曲折路线行进的办法，以保存实力；二是先民来到“前江”时，迅速迂回旋转，以摆脱追敌。

第10首，《狂风刮，往南走》。

主题在于表现苗族先民为了摆脱敌人追拦阻击，一路往南奔走，以及进入西南地带后，大家团聚在火边欢歌过夜的情形。

第11首，《鸡叫调》。

反映苗族先民进入深山老林，露营就寝，当半夜三更时，哨兵听到山公鸡啼叫，便奏响“起来！起来！”的芦笙调号，唤醒大家，排好队形，加速行军，以走出包围圈。另还有一种说法，即预示对于苗族而言，总有一天会天亮的。

第12首，《天亮调》。

此调共分为6段舞蹈，用以表达从黄河到长江，再到洞庭湖一带的迁徙过程。6段舞蹈分别为：

①母猪回头：演员们吹奏芦笙，前二步后三步地退行，一直退到角落里。表示苗族先民已经走远，母猪却都回来了，敌追兵不知先民去向。

②燕飞交织：表演者穿梭、跳跃，以避开敌兵飞刀、箭弩。

③蜘蛛网：艺术性再现尖兵呈纵队冲破敌人重重包围，迁徙队伍前进、再前进。

④蜜蜂飞：表现苗族先民们似蜜蜂分家那样，各分支远走他乡。

⑤叫天子（云雀）送粮：舞蹈动作为，1人吹笙，另1人跳到他身上，用双腿夹在其腰部，2人组合边跳边跑，左右旋转。形容云雀在天空飞来飞去，前来送粮搭救。

⑥救军粮：表示苗族先民来到南方，正是野果成熟变红的时候，他们边行走边摘野果充饥。

第13首，《鹞子翻身》。

意思表达苗族先民们在黄河一带的路途中，看到高空的雄鹰，自由自在地展翅飞翔；感慨自己的族群成天被敌人追击，食不裹腹，衣不蔽体，东奔西逃，远离家乡。

第14首，《点兵调》。

此调分为3节来奏，曲调动作为：点家族；点王子；点亲戚。主要反映在战斗中，苗族先民被打散后，吹奏芦笙，召集部众，点兵点将。

第15首，《送鬼神》。

表现大家奔逃出来后，得到安宁，先民们便吹奏芦笙，跳起深沉的曲调敬神、送阴阳，一边送月亮，一边送太阳，祈盼永久的和平。

第16首，《打夏祭祖调》。

此调共分为13段、13个舞蹈动作，主要舞姿有收敛、掩埋牺牲者的尸骨，大家来打老牛祭祖。

主题是迁徙过程中先民们伤亡很大，以这种独特的哀伤曲调，来悼念逝去的先人。打戛祭祖的动作、仪式一直传承至今。

第17首，《欢腾调》。

也叫《花场调》。舞蹈表达了苗族先民们冲破包围圈，来到南方后，终于得到自由，表现他们用舞蹈来欢庆胜利的情景。

以上所介绍的种种动作，在西部苗族各个支系表演的芦笙舞曲中时常见到。但是通过杨全忠、杨忠信两位先生对威宁苗族芦笙舞内涵的搜集、发掘、整理，才使我们认识到，浑厚、深沉的芦笙舞曲，是苗家对先民艰辛悲壮的长途迁徙苦难历程的记录。^①

2、川南苗族关于迁徙的传说

在四川南部、云南东北部的绵延山岭中，居住有被称为“川苗”的苗族支系，他们使用苗语川黔滇方言的川黔滇次方言，也流传着关于先民长途迁徙的故事。

如珙县，苗族是人口最多的少数民族，人数达1.5万人以上。在当地苗族群众中，“传说古代苗族的首领是蚩尤，他被轩辕黄帝打败并杀死，后来大将军夸佛带领苗族人民由北转南，途中夸佛又被轩辕大兵一箭射死，夸佛身边的壮士被选为超度死者的‘路师’，歌颂蚩尤、夸佛的功绩，在埋葬蚩尤、夸佛的地方，用吹芦笙、敲战鼓、吹牛角等方法来驱赶虎豹，夸佛的战马听到战鼓齐鸣，以为出战斗了，奔断缰绳，见主人已死，便四处踏地，两眼落泪，不食不饮，几天后，战马死去。后来，苗族祭祖时，便杀死耕牛，用以代替战马，引导亡魂回到祖先居住的地方。”^②

类似战马或神马怀念往昔主人的传说，在滇东北、黔西北苗族中也有流传。著名英国传教士柏格理去世若干年以后，当他生前的坐骑死去，也曾在苗族村寨中引发了群众的悲伤浪潮。

笔者在社会调查中，了解到珙县苗族尊奉蚩尤为自己的始祖，称蚩尤为“杨娄古仑”。从唐代至明朝，先后从贵州西部，川南古蔺、叙永，云南文山、芒部（镇雄）、乌蒙（昭通）、扎西（威信）等地陆续迁入。

3、迁徙——解读滇黔川边苗族的关键

1916年8月10日，石门坎光华小学苗族师生立起苗文《溯源碑》。笔者有幸抄录到张斐然先生的翻译稿。碑文中有这样摧人泪下的凄怆语句的表述：

“我们苗族实实际是中国的古老民族，祖先们长期住在中原地方。祖先们有歌唱到：我们从什么地方来，到什么地方去。以后变成了荒野的人，国家和政府没有哪一个管理。”

^①参考：杨全忠、杨忠信：《浅谈威宁苗族芦笙舞蹈》，贵州苗学会编：《苗学研究》，第233-235页，贵州民族出版社1989年版；笔者的社会调查记录。

^②中共珙县统战部：《关于珙县苗族历史和风俗习惯的调查报告》，贵州省安顺地区民族事务委员会、古籍整理办公室编：《蚩尤的传说》，第99页，贵州民族出版社1989年版。

频繁的迁徙活动，作为苗族历史上最为重大的事件，深深地印在苗族人民的心里，反映在苗族人民的生活之中，在东部、中部、西部的苗族民歌中都有表露。这些不同苗族支系的民歌，除迁徙的具体地名、路线、情节有别外，都勾画出了向南、向西的大方向，都包含战争、牺牲、跋涉与苦难。

“川南苗族为了不忘祖先，他们在婚嫁喜庆中，新娘在送亲者的陪同下去新郎家成亲时，无论夫家住在何处，均须绕自东方进屋，老人病故‘开路’时，巫师须将亡灵指引回东方故地与‘老祖宗’会聚；安葬死人时，尸体横葬于山腰，且头一定朝向东方，正如《续修叙永永宁厅县合志》卷20所载：‘丧用布匹裹尸入棺，必合甲子乃葬，东向横埋。’这种葬俗在黔西北、黔北、黔东一带，过去都存在过。苗族人民长期以来，就是用民歌和各种习俗来记载自己民族的历史，保持着对东方故土怀念。”^①

在长达数千年的时段里，由于频繁的迁徙活动，使滇东北、黔西北及川南的苗族成为一个晚到的民族。当他们为历代统治阶级的剿杀所迫，向着深山野岭一迁再迁来到此地的时候，先后掌握着府、州、县政治统治权的是封建中央王朝册封的土官和派驻的流官，掌握着最重要的生产资料——土地权的，是彝族土司、土目及汉族地主。他们全民族只能处于一种绝对的封建农奴式的政治、经济、人身依附地位，饱受着残酷的剥削、压迫。

这种情况，使他们长期过着十分贫困的生活，精神状态倍受压抑，严重地桎梏了苗族社会的发展进程。也就成为近现代滇黔川边苗族基督教运动的一个重要前提与背景。

三、近现代滇黔川边苗族

1、分布与人口

滇东北一带在建国初期，属于云南省昭通专区。昭通苗族分布的情况是：“据民主改革时期的调查，分布于彝良、威信、镇雄、永善、大关、盐津、会泽、昭通、巧家、鲁甸、绥江等11个县，85个区，583个乡中。共有苗族70,532人（1958年），占全区总人口（2,261,322人）的3.11%。据当时的人口统计资料：彝良22,173人、威信14,394人、镇雄10,361人、永善6,764人、大关5,440人、盐津3,354人、昭通2,334人、会泽2,209人、巧家2,082人、鲁甸691人、绥江230人。”^②

建国后，贵州省毕节地区称为黔西北。该地区所属8县都有苗族居住。据1990年第4次人口普查的统计数字，全地区苗族共有30多万人。其中，纳雍、织金、黔西、大方4县的苗族共21万人，与云南、四川毗邻的威宁、赫章两县苗族共约8万人。

在循道公会的中心贵州省威宁县，苗族人口变化情况为：“据朱焕章民国25年（1936年）对600户苗族进行调查的资料记载，苗族户均人口6人。1952年

^①贵州省地方志编纂委员会编：《贵州省志·民族志》上册，第18页，贵州民族出版社2002年版。

^②宋恩常：《云南苗族略述》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《云南苗族瑶族社会历史调查》，第7页，云南民族出版社1982年版。

土改时，威宁苗族人口为 21 072 人，占少数民族人口的 25.3%；1954 年 11 月，自治县成立，苗族人口为 23 400，占少数民族人口的 25.1%；1958 年，第一次人口普查，苗族人口为 25 995 人，占少数民族人口的 24.8%，1964 年，第二次人口普查，苗族人口为 27 993 人，占少数民族人口的 24.1%；1982 年，第三次人口普查，苗族人口为 45 886 人，占少数民族人口的 24.2%；1990 年，第四次人口普查，苗族人口为 52 467 人，占少数民族人口的 23.9%。其中滇东北次方言为 50 980 人，川黔滇次方言第二土语区为 1 487 人。”^①

据林名均 1926 年发表的《川苗概况》一文，介绍川南高县、珙县、兴文、长宁、筠连等县都有苗族居住。并估计川苗“在四川约有五万余人”。^②这个介绍不尽全面，并没有把泸州南部的古蔺、叙永等县包括在内，而人口数字也明显保守。

20 世纪 40 年代，循道公会传教士的调查报告则提供了关于川南苗族的另外一组数字：“在此，特引用 1947 年巡视过该地区的一位传教士的报告中的一段话。‘这项水苗人的工作具有多么宽阔的幅度！教会四处散布于群山之中，覆盖住一个巨大的不规则的环形，其直径为 150 英里，包括八个县的辖地。隶属于我们教会的有 200 名正式成员与一万名信徒。’据一种可信的估计，有 35 万水苗人生活在这个地区，既然我们的教会分布在这里，我们就应该尽相应的义务。”^③此处的“水苗”即“川苗”。引文中的报告，是指 K. W. 梅牧师在四川南部的巡视报告。

2、寨老制度

近代以来，一直到中华人民共和国建立，滇黔川边苗族各支系，不同程度地保留着由氏族社会延续下来的寨老制度。内容主要包括：理老制、寨老制、六色六巴制、满初满白与母克制。

寨老制度以一批民间自然首领为执行者，在整个群体都属于被统治阶级的情况下，有效地维护着苗族社会的运转。这套制度在黔西北、滇东北保存比较完整。因此在基督教传播的过程中，往往出现这种情况：即寨老信教，全寨都信；寨老反对，全寨不信。现以寨老制度保存比较完整的威宁县为例，作以介绍。^④

(1)理老制

苗语称“理戛老”或“理阿老”。理老原由家支中年高、有威望的长辈担任，后演变为大房长子世袭。理老的权力较大，主要职责是处理和裁决与外宗族间

^①威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，第 196 页，贵州民族出版社 1997 年版。

^②贵州民族研究所编，张永国、史继忠、石海波、韩雪峰收集编纂：《民国年间苗族论文集》，第 91 页，1983 年印刷。

^③甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 594 页，云南民族出版社 2002 年版。

^④苗族寨老制度，参考：威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志·苗族篇·社会政治》，贵州民族出版社 1997 年版；笔者社会调查记录。

的矛盾纠纷，及本宗族内部婚姻、家庭、财产、土地等大事。在清代，当涉及情节复杂、涉及面广的案例时，均由理老与寨老合作，协同处理裁定。

民国以来，理老逐步被寨老取代，权限缩小，作用降低，仅对本宗族内部的矛盾进行调解和处理，说明理老制在慢慢消亡。理老处理纠纷不付报酬，谁请求处理纠纷，就在谁家吃饭。

(2)寨老制

寨老制产生于苗族父系氏族社会末期，它不分宗族和姓氏，均以村寨为单位，由公众推选，其职权范围比理老大。寨老不世袭，生活由自己承担，不收报酬，到年岁高时，就可以更替。

寨老有权调解本寨内部、本寨与外寨、本族与外族间的各种纠纷。当周边形势紧张时，寨老有权组织寨民，以应付时局的变化。寨老被寨民视为自己的自然领袖。寨老制直到建国后才消失。

(3)六色六巴制

产生的大背景是氏族社会向阶级社会过渡、血缘群体向地缘村落过渡时代。这时，各支系苗族开始交叉居住，形成自然村寨的社会形态。六色六巴的直接起源，是苗族先民在远古时期，为了祭“招咪色”即山神，由巫师占卜，群众公认而产生。六色、六巴为两个人，主祭“招咪色”的称为六色，协同领祭的称为六巴。“六”为男性之意，“色”为主操之意，“巴”为助之意。

苗族迁徙到乌撒（威宁）、乌蒙（昭通）一带后，该制度不仅保存下来，六色六巴的职权范围还逐渐扩大。他们除了召集苗民，主持祭山神外，还要负责带领苗民向土司交租、纳税，服劳役、拜年、庆典、悼丧等事务。从此，六色、六巴演变为政社合一制度。六色为正职，主持外事，负责传递土司指令；六巴为副职，主持内部事务，负责动员、率领苗民去完成土司指派的差役。

六色六巴逐渐由推选变为世袭，他们佃种的土地比一般苗民的好。

(4)满初、满自与母克制

明代设乌撒卫，实行屯田制；清雍正年间，乌撒改土归流，进一步促进各民族大杂居、小聚居的格局形成，各种矛盾、纠纷也随之增加。于是，土官在六色六巴之上增设“满初、满自”，协助土官处理各种纠纷案件。

“贵州省毕节地区 1956 年《民族工作资料卷 4》载：地主选择能说会道的人为他效劳，给他们一部分免租的土地（约三升包谷种地）种，政治权利近似六色六巴，他们有权过问和处理苗族内部的纠纷，‘满初满自’是苗族最高统治者。甚至地主间有纠纷，他们也可以出面调解，‘满自’是文官，‘满初’是武官。”在威宁苗族聚居的马踏乡的中寨、天桥乡的天生桥、红星等地，都曾设有‘满初、满自’。

“有的土目为了加强对苗族聚居区的统治，又在‘满初、满自’之上加设‘母克’。凡有指令，都要通过母克，由母克向满初、满自和六色、六巴转达，而后执行。如：龙街子土目曾在今龙街镇的中寨设了一朱姓母克；牛棚子土目在今新华乡爱华设过一张姓母克。”^①

^①威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，第 212-213 页，贵州民族出版社 1987 年版。

3、原始宗教信仰

在基督教传入之前，滇黔川边苗族信仰自然的原始宗教。其崇拜对象是自然神，主要宗教活动为驱鬼避邪、祭神叫魂等。人们普遍信鬼神、敬天地。男性、女性巫师在社会生活中相当活跃，除宗教迷信活动外，部分巫师还按照传统经验用草药为群众疗伤医病。

具体情况如在滇东北的彝良一带，近代苗族群众主要是信奉自然崇拜和祖先崇拜。

“苗族先民认为‘万物有灵’，每个苗族寨子都有1座神山。人们为免除病灾和一切邪恶，常把寨中某山及山上的某棵大树、某块怪石作为神秘的‘灵物’来崇拜。通过祭山、祭树、祭石，祈求保佑平安、人畜兴旺、五谷丰登。普遍崇拜祖先，认为人有‘灵魂’，死后‘灵魂不灭’，所以要进行一系列的祭祀活动，使子孙得到祖先的‘庇护’。祭祖活动的大祭已废，小祭以家族行祭，祭品各姓、同姓不一，有的用猪，有的用狗。各有自己的祭司，行祭时，用‘猪’的人家均在晚上进行，禁讲汉语，通过祭祖活动可续‘家谱’。祭门神，是一家一户的祭祀活动。又称‘祭门坎猪’。多数是祭主家某人有病时，用小猪许愿，到时，以小猪作祭品，以示还愿祈求免除病灾、保佑六畜兴旺、粮食丰收、家人平安。”

①

20世纪初的传教士王树德，曾经比较详细地记录下贵州威宁某些苗族人的祭门神仪式的全过程。

“在比较重要的宗教仪式中，莫过于对门的崇拜。其过程如此受到敬重，以至于孩子们绝对不许碰一下正在被祭祀的门。……首先要请一位男巫为献祭测定一个吉日，但却从不允许他参加仪式。一家之主就是献祭的主持人；自然邻居们也不得参加，就只有本户的家庭成员才能在场。

“下面介绍这种仪式的一般过程。在白昼将尽的时候，把十分脏乱的屋子打扫干净。于薄暮之中，将门关闭，此后直到次日黎明，就不再允许任何人出入。一头半大的母猪给抬到门边；割开咽喉部，使血徐徐流进在承受着门的侧柱下方挖好的一个洞里。猪鬃、猪血，以及清洗猪与猪内脏的水，都埋入这个洞中。即所有不清洁的东西都存储于此，没有往外扔一点。然后将猪分切成块，连同心、肝脏、胃等等都放入一口大铁锅中煮。同时还要把小米或荞麦饭蒸起来，以便和煮猪肉一起吃；这些事情必须在鸦雀无声中进行。当米饭和猪肉准备完毕，全家人即蹲坐在地上，开始一起享用这神圣的盛宴。肉直接用手从一个大木盆中取出，饭则由长柄木勺从饭篮子里舀来；对他们而言，这也真正是一种圣餐。只有献祭者及其儿子、妻子才能分享此餐，女儿却没有份，理由是她们总有一天要嫁到另一个分支部落去。所有骨头及软骨都要丢进火中烧掉。筵席终了，每一位参与者都面对并正视火塘，以手用力擦嘴，再尽其所能向火焰上吹气，然后伸出双手在火上方交相摩擦。据说通过此种方式，双手、嘴及呼吸都可得到洁净。往下，除父亲和长子外，其他家庭成员就可以离席睡觉了。到太阳升起之前，父亲和儿子还要再等待一两个小时，在这段时间里，父子俩

①中华人民共和国地方志丛书彝良县志编纂委员会编纂：《彝良县志》，第618页，云南人民出版社1995年版。

一直站在门边，父亲嘴里嚼着一小块米饭，并注意听着他的儿子平静地重复着一代又一代人传下来的一段咒语：‘门啊，我们敬重你。要把疾挡在外，要把病挡在外，要把伤人的闲言挡在外，要把所有害人的东西挡在外。’随着曙光的降临，仪式亦就此结束，人们充满新的热情投入劳作，全家散布着一种普遍的安全感。”

①

这样的原始宗教信仰情况，在滇东北、黔西北各县苗族群众中，都比较普遍。在川南苗族中，也有部分残存。

可以说，对于近现代苦难深重的苗族人民，这种带有神秘色彩与压抑感的自然状态的宗教，对于他们，已经无法起到精神安慰的作用，也无法凝聚起本民族成员奋起抗争。也就为基督教新教的传入提供了机会。

①王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第1期，第91页。

第三节 滇黔川边彝族

彝族先民作为西南的原住民族，曾经为开发滇黔川边作出了重大贡献，并创造了内涵丰富的民族文化。

近现代时期，彝族仍然是贵州与云南交界一带的主体少数民族之一，在经济、政治、文化等方面都发挥着重要的作用与影响。

一、我国彝族概况及分布

彝族是我国历史悠久的少数民族。素有诺苏、纳苏、罗武、米撒泼、撒尼、阿西等多种不同自称。

彝族人口为 6 572 173 人（1990 年）。分布在云南、四川、贵州、广西 4 省、区，主要居住在滇东北、滇中、滇南、滇西、川西南、川南、黔西北、黔西南、黔中、黔南，以及广西隆林等地。

彝语属汉藏语系藏缅语族彝语支，分为 6 个方言。自古就有一种表意文字，史称爨文，也有人认为它是音节文字。

一般认为，彝族是古羌人南下后，在长期发展过程中与西南土著部落不断融合而形成的民族。历史上西南地区的爨（濮）人、被称为“羌之别种”。“邛僰”、“滇僰”、嵩、昆明、僚人、叟人、乌蛮、白蛮等都包括彝族先民成分。他们在长期的发展过程中，活动范围曾遍及今云南、四川、贵州 3 省腹地地带及广西的一部分，其核心区应是 3 省毗连的广大地域。而各地彝族都有出自仲牟由的同一传说，据传世较完整的水西安氏谱系计算，至清康熙初年已历传 85 代，约可上溯至战国前期，仲牟由所生 6 子发展为“六祖”部落。

8 世纪上半叶，云南彝族、白族先民联合各族上层建立了南诏奴隶制政权。其统治中心在今云南西部大理白族自治州一带，统治范围达到今云南东部、贵州西部与四川南部，基本上控制了彝族先民的主要分布地区。唐宋时期，古代彝族社会一直保持着奴隶占有制度。据汉文史籍记载，部落统治者仍沿用唐代以来就已流行的“鬼主”称号。

元朝中央政府注意加强对各地彝族“兹莫”即土长的争取，实行在部分边疆民族地区分封各族首领世袭官职，以统治当地人民的土司制度。自 1263-1287 年，相继在今越西、西昌、屏山、大方、昭通、威宁等地设立彝族土司。明代继续完善羁縻统治的土司制度。地跨云、贵、川 3 省的水西（大方），乌撒（威宁）、乌蒙（昭通）、芒部（镇雄）、东川（会泽）、永宁（叙永）、马湖（屏山）、建昌（西昌）等地各彝族土司连成一片，相互支援，保持着基本上相同的奴隶制度。与低下的社会生产力相适应，各彝族地区一般可以划分为土司及黑骨、白骨、家奴 3 个等级。

康熙、雍正年间，清王朝在彝族地区推行“改土归流”，给土司、土目、奴隶主势力以沉重打击。随着社会生产力的发展，部分地区比较迅速地由奴隶制向封建制过渡，如在东川、乌蒙等地，乾隆十一年（1746），彝族已经与其他民族形成大杂居的局面，社会发展较快，接近内地水平。

到中华人民共和国成立以前，包括云南大部、贵州部分以及广西的全部彝族地区，以土地个体私有为基础的封建地主经济早已占据绝对统治的地位，实物地租是地主对佃农最主要的剥削方式。而部分彝族聚居地区由于某种历史原因，或土司得到保存，或在“改土归流”时保全了大量的土目与中小奴隶主，因而向封建制过渡的时期较长。如在乾隆初年，贵州威宁一带的彝族群众仍然“半为夷目家奴”。及至建国以前，所属百姓仍然保留某些农奴的特点，奴隶主的剥削虽以实物地租为主，仍不同程度地残存着奴隶制的痕迹。^①

二、黔西北彝族

1、彝族先民的“六祖分支”

彝族是西南各民族中的一名古老成员，具有悠久的历史 and 灿烂的文化。根据《西南彝志》等文献记载，洪水泛滥时期彝族先民的首领为笃慕。笃慕又被记或译为笃慕俄、笃米、独摩、独姆、多莫、居木、居木吾吾等。有的学者认为笃慕即《华阳国志》所记的祝明或仲牟由，他所遭遇的是战国中期的特大蜀洪水。

“笃慕是在洪水泛滥后由蜀入滇的，迁居在乌蒙山区腹地的东川（今云南省会泽县境）乐尼白。他的六房儿子分别发展为武、乍、糯、恒、布、默六大氏族，即所谓：‘六祖’时期。他们以乌蒙山区为中心地带，向四方分别迁徙发展，成为遍布今滇东北、滇中、滇南、滇西、黔西北、黔西南、黔中、黔南、川西南、川南以及广西隆林等地彝族之祖，在漫长的历史进程中，各自发展创造了英雄的历史业绩。”^②

2、黔西北彝族

过去，根据某些汉文资料，以东汉建武年间（公元 25-26 年）勿阿纳建都黔西北大方城为彝族迁入贵州之始。但是，近年来由贵州毕节地区彝文翻译组发掘、翻译的《西南彝志》、《彝族源流》、《物始纪略》等大量彝文古籍，则令人信服地勾画出了彝族先人哎哺、尼能、什勺、米靡、兴偶、六祖等几大演化阶段的发展轨迹。加之一些出土文物的佐证，使我们得知：当今的黔西北，远

^①参考：《民族百科全书》，中国大百科全书出版社 1994 年版；陈连开主编：《中国民族史纲要》，中国财经出版社 1999 年版；国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族简史丛书：《彝族简史》，云南人民出版社 1987 年版。

^②毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《西南彝志（1-2 卷）》，第 3 页，贵州民族出版社 1988 年版。

在夏商时代，就属于彝族的“仇娄阿摩”即所谓“卢夷之国”的范围；到春秋战国时，“液那”和“六祖”一支的乍部取代了卢国的统治，建立了一些彝学家认为就是古夜郎国的液那政权；东汉以降，“六祖”中的默部、布部在当今贵州西部与云南东北部的广大地域，先后建立了“慕俄勾”即水西、“纪俄勾”即乌撒（威宁）地方政权，直至清康熙三年（1644），历时长达1600余年。

因此，在黔西北就留传下来大批彝文历史典籍。据统计，国内外现存的彝文古书共达1万部以上，而地处黔西北的毕节地区就有4000余部，其中约半数还散藏于贮存条件恶劣的民间。

彝族是贵州省人口较多的少数民族之一，据1990年全国第四次人口普查统计，全省共有彝族707413人，主要集中分布在黔西北的毕节地区和六盘水市。毕节地区415287人，其中：毕节市有46299人；黔西县有59743人；大方县有89536人；金沙县有32614人；织金县有27546人；纳雍县有3512人；赫章县有71532人；威宁彝族回族苗族自治县有84505人。^①

3、威宁彝族

在黔西北彝族中，受基督教影响最大的聚居区在威宁县境内，而这里又是彝族传统文化积淀最深并且保存较完整的一块土地。

从当地彝族民间的谱书及传说看，威宁彝族多数从云南迁徙而来。大方向为由西向东推进，进而扩散到今赫章、纳雍、织金等县。同时，后续移居现象也在不断进行，世系一般20-30代左右，时间上限不超出明代。因受汉族影响，谱书多有汉姓和字辈，而且诸如来自“南京应天府”、“江西吉安府”的附会甚多，不足为据。

(1) 自称与他称

威宁彝族自称“聂素铺”或“聂素”。“聂”即古彝语中的对彝族先民的称谓，泛指与古彝人有关的原始族群，“素”为名词性词素，“聂素”即可独立称彝族；“铺”即分类，亦可指人或族，“聂素铺”即彝族。

在彝族内部，又有各支系自称和支系之间的互称，如“纳素”、“纳素铺”、“兔素”、“兔素铺”、“勾奏铺”、“腊苟”、“腊苟铺”、“果铺”等。这类称谓很复杂，由来已久，沿用迄今。

汉文文献上，对彝族有过不同的称谓。秦汉之际称昆明、叟；唐宋称爨、乌蛮、东爨乌蛮、暴蛮；元以来称为“罗罗”，“罗”为彝语，前一字“罗”为虎，后一字“罗”指龙，“罗罗”即虎、龙，是沪兰、鲁罗、锣保等称谓的音转，是虎图腾和龙图腾崇拜引伸而来的彝族自称，后引化为汉语他称；自清末起，彝人、彝家又成为威宁彝族的汉语他称，苗族称彝族为“阿奋”，布依族称“布棉”。建国后，统称为彝族。

(2) 分布特点

威宁县彝族主要分布在龙街、狗街、盐仓、黑土河、观风海、金钟、黑石和二塘等乡镇。

^①参考：贵州省地方志编纂委员会编：《贵州省志·民族志》上册，第437页，贵州民族出版社2002年版。

威宁彝族人口分布的特点之一，是大散居小聚居。其中人口在1000人以下的乡级属散居区，与汉、回民族杂居；人口在1000人以上的乡级聚居区，主要与苗族杂居。习惯上以自然村为单位聚起而居，房屋并非户户相连，各户相对独立，鸡犬互不相混。在一个自然村中，以1-2个姓为主要居民，补之以杂姓户。杂姓户的迁入是姻亲联系的结果。威宁彝族较集中的有龙场、大街、法地、龙街、开坪、灼甫、雪山、板底等乡镇。板底乡的彝族人数为5065人（1990年），占该乡总人口的86.4%，系全县彝族人口比例最大的乡，该乡境内建有基督教教会的教堂。

彝族人口分布的特点之二，是聚居于凉山半凉山区。人口在1000人以上的聚居乡镇，几乎处在高山半高山，海拔一般在2300-2800米之间，是农、牧并举的地区。威宁民间所说的“四大凉山彝族”，即指高山半高山彝族。

这种分布特点形成于明代。随着明中央王朝卫、所、屯制与民屯、商屯的实施，迫使彝族人民逐渐向高山和半高山迁移，丧失了原来居住的农耕生产条件优越的河谷、坝区和丘陵地带。彝族便从新创业，开发高寒山区，并逐渐形成自己独特的山区经济。

(3)家支组织

近代威宁彝族社会的一个明显特点，是由家与家族组成的家支组织。家是指小农生产方式的核心家庭和直系家庭，为最基本的生产单位。

核心家庭，由一代夫妇及其他的未婚或未成年子女组成，成员一般为3到6口，个别可达7至10人。家庭中，以父母为主要劳力，以父为家长，子女靠父母供养和扶持。因子女未成年，夫妇关系为家庭的主要关系。

直系家庭，由2代人夫妇及第2代夫妇的子女构成，成员5至8人，极个别家庭达10多人。家庭中，以第2代人为主要的劳动力。第1代和第3代作辅助，从事做饭、喂猪等体力较轻的杂务。家庭关系比核心家庭复杂：首先，第1、2代男性居主导地位，家长则视这2代人的劳动能力及威信而定，通常是合作管家；其次，为第1、2代人的夫妇关系；再次，为第1、2代女性之间的婆媳关系。3种关系是否正常，关系到直系家庭稳定存在的基础。

民国以前，还存在极个别的联合家庭与家族家庭。

联合家庭：由3代以上人构成，第2代有两对夫妇以上，成员7到10多人，家庭关系比直系家庭更为复杂：有男性成员之间、男女成员之间、女性成员之间及父母子女之间等多种关系并存。除此，还有主奴关系即有家庭奴隶制的残余存在。由于家庭矛盾多，常处于激化状态，故联合家庭不仅为数甚少，而且极不稳定，往往向核心家庭和直系家庭转化。

家族家庭：为联合家庭的进一步扩展，包含多对夫妇，成员多达几十人，形同一个小社会，家庭关系即社会关系。一般而言，这种家庭出现在土目等统治阶级中，故其在彝族社会中的家庭比例极少。

家支，是威宁彝族社会中极为普遍的现象，家支包含着家和家族。彝语称“支”为“戛”，一支即称“踏戛”。“戛”之本意指树枝，由“枝”引伸为家支概念。家与支的关系，家是源，支是流。有家即预示着支的分出，按照父系制，有儿之家，才能最终实现分支。一儿分出，即意味着一支的开始。支来源于家，又包含着家，最小的支为一家，与家重合，最大的支，可包括上百家。一般的支，由几家乃至几十家组成。

家与支的组合，即构成家支组织。若干家支构成宗族，俗称家族。家族，是由父系血缘所组成的氏族集团；或可称同一男性祖宗的血缘后裔群。威宁彝族社会由千百个的家族所构成，无论哪一家，都归于特定的家支、家族；无论哪个家支、家族，都包含有特定的家。同一家族内，为加强内聚力，以共建祠堂为标志，以互相接济为义务。并以合力抗外为手段，树立家族的社会地位。

民国以前，为确保家、家支、家族各组织诸多事务的正常开展，家有家长，家支有“头”人，家族有族长，均由男性充当。家支、家族之长，依传统由长房长子担任，也可视支、族内外的事务松紧、缓急，民主选举有号召力，能以身作则，以支、族利益为重的成年男性担任。有重大事务，由头人或族长召集，开支内或族内会议，集体商议如何应对。每逢过年，本家支各户，于初三日备好酒、菜，到族长家行“初三日祭祀”。平日还有祭祖活动，亦由族长主持。族长是真正的公仆，受到各户敬重，其特权仅名誉而已。当族长年老或失去威信时，按照传统习俗，不论本人是否情愿，自然会由他人接替。

彝族社会中的家支、家族组织，源自原始社会的氏族组织，并始终保留着氏族社会的躯壳，经过奴隶社会、封建领主制社会，直到解放前夕。家支组织中的某些要素，甚至存留至今。

它的积极作用，首先，表现在对家支内、家族内的济贫扶弱。当族内出现没有住房、生活困难、丧失劳动能力者时，族人就合力帮助，不使之破落流浪。若不能作到这一点的，常被其他家支所耻笑，本支在社会中的地位也锐减。这是传统的彝族社会无乞丐的原因之一。

其次，表现在对外方面，遇到外来侵扰时，全体家支成员，能够团结一致，共赴危难。这一点，在近现代反抗压迫、侵略的斗争中，无疑发挥了积极作用。

如：水城、威宁彝族女土司安三妹，在彝族近代革命家安健策动下，率领家支成员发动的反对袁世凯复辟的武装斗争。

又如：拥有威宁与四川大凉山地产的彝族土目老七，率领家支武装，发动反对基督教循道公会的反洋教斗争等。

家支组织表现出的消极作用，主要是因家支意识强烈，故无原则地维护支族利益，对外具有侵略性，造成部分彝族地区长期存在着大家支、大家族欺压小家支、小家族的自相残杀现象。因此，为克服家族弱小所造成的劣势，一些小家族虽不属同宗，亦以家族相看待，组成家族联盟，合力抗衡大家族。

当然，由于所处的历史大背景不同，并由于宗法制度的长期存在，威宁彝族的家族组织，虽然与四川凉山彝族的家支制度有相似的地方，但二者最大的不同之处在于，威宁彝族的家支，并没有发展成为具有实际政权职能的社会机构。

(4) 谱牒

与近现代彝族家支组织密切相联的有家支的谱牒。彝语称“讷一”或“讷衣”，对此没有统一公认的译法，可译为汉语“谱牒”或“姓氏”。其含义是指氏族标志与源流。

“讷一”在彝族社会生活中有着重要的职能，用来判别家族。因同一家族的不同支系分布在各地，长久不往来时，往往无法弄清是否为同宗，遂用讷一盘认。凡是为同一讷一者，不许通婚，只能以族人关系相处。不同讷一者，可行通婚。

在家族内，力求人人熟记讷一，做到终生不忘，世代相传。在家族外，则注意保密，不得外传。为真正做到家族讷一不被窃用，有极少数家族，采用明用和暗用两套讷一。因此，盘讷一时，明用讷一和暗用讷一必须都相同，方能得到对方确认。

解放后，讷一观念虽然有所淡薄，但现在仍然被袭用，其社会职能依然如故。

(5)姓氏

近代威宁彝族基本实行双姓制，有“彝姓”和汉姓。

彝姓是彝族自古至今一直运用的姓氏，由两字组成。某一家族的最初姓氏即讷一的最后部分，大多为该家族的某位先祖的名字，少数则来历不明，姓氏的次生形态，一般由家族居住地的地名转化而来，具有多变性，因而复杂纷纭，故仅仅在讷一中无法反映出来。

汉姓的使用始自明代。明皇帝给杨氏和安氏土司赐姓后，乌撒土司即袭用安氏为汉姓。继之，土目阶层也兴用汉姓，有安、禄、陆、龙、杨、颜、陇等姓，但以安姓为多。自明末清初起，威宁彝族民间也普遍使用了汉姓和字辈。到清代中晚期，汉姓使用已达到普及程度。除土司的汉姓为受赐外，民间的汉姓均属自然产生，多数具有任意性，无规律可循。

(6)家法

家法，是近代彝族宗法制的组成部分，其使用范围是家内和家族内。每个家或家族，都有家法，俗称家规。

一般家法都有其共性。如：为加强家族内聚力，便有共建祠堂，合力抗外等规定；为树家风，则有长幼、男女之间的言行规定。违者则视触犯轻重程度论处。合力抗外时，凡成年男子必须参加，否则轻者重罚，重者开除家族籍。

有些家族的家法，则带有区别于一般家族规定的特殊性，如严禁与某个家族往来与通婚等。

家法的执行者，是以家族长为首的男性长辈集团。

彝族社会另有包含政治法、经济法、刑法、习俗法，及乡规民约内容的诸多不成文的习惯法规。自近代以来，这些习惯法的约束力已经日渐减弱。

(7)祖先崇拜

祖先崇拜，是威宁彝族原始宗教的主体部分与核心问题。

彝族先民认为，人死后灵魂不灭。进而说，一个死者的灵魂有 3 个，而 3 个灵魂的去向和作用各说不同。在这种灵魂说的基础上，彝族的祖先崇拜主要是对被称作“批皮”即祖先的灵魂礼行崇拜。

对祖先的崇拜，集中体现在设神位、立灵房、分灵房、岩祠祭和分宗等事务与仪式上。

有关祖先崇拜的彝文古籍数量较多，如《指路经》、《分宗经》、《岩祭经》及《谱书》等。这些经书只能由祭师即布摩诵读。

(8)自然宗教与巫师

除礼拜祖先外，威宁彝族还相信万物有灵。他们认为，日月、天地、山河、

树木、刮风、下雨、雷鸣、闪电等现象，都是由神灵主宰，敬之则能保平安幸福，否则就会罹致灾祸。

在解放前，他们经常请布摩安定诸神，请“苏尼”（或译作：数矮）即巫师驱妖捉鬼，以消灾祈福。遇上干旱，则宰杀牲畜，祭神求雨。平时也祭山祭树，尊其为村寨或家庭保护神。

也祭“以堵沟”即财神。方法是，用一篋篋放上五谷和象征金银的木片，置于堂屋的二柱顶上，逢年过节要在二柱旁奠酒，望财神招财进宝，财帛兴旺。

在有的地方，认为人生病是魂不附体所致，所以要给病者“叫魂”，把魂叫回来附在病者身上，病人即可痊愈。病重者，请“数矮”捉鬼，一般于夜间进行。“数矮”手拿火把，在楼上、楼下，屋里、屋外到处搜查，最后捉到一两只他事先藏好的昆虫和青蛙之类，即认为捉到了鬼，将其丢入油锅内炸死或装入瓶内携走，听凭“数矮”处决。

占鸡骨卜比较普遍，据说运气好坏，能否进财，身体安否，以及婚姻问题等，鸡骨卜都能预示。有的人忌讳乌鸦叫，忌讳狗在夜间无目的的狂吠，忌讳直接讲鬼，认为这些都是不吉利的象征。

“苏尼”相当于汉语的巫师。“苏”为代词，直译为别人，“尼”即魔力，全译为：会使魔力于别人。苏尼有简单的道具，如羊皮鼓、跳神衣等，供其活动时用。但他不同于布摩，即无书可据，凭其魔力行事。苏尼专从事驱鬼活动。故被说成是人与鬼之间的中介。苏尼无师承关系，某人反常一段时间后，装神弄鬼，从事招魂、驱邪等活动，久之被称之为苏尼，便专事巫业，一般不再从事生产。业者有男有女，不受年龄、性别限制。

最早苏尼与布摩合二为一，以后随着彝文产生、社会发展进步，二者即分道扬镳。布摩成为经师，传承文化；苏尼专事原始宗教职业，扮演着沟通人与鬼的角色。^①

三、滇东北彝族

依照《西南彝志》的记载，对彝族先民发展具有决定意义的六祖分支即发生在位于今滇东北的乐尼白。这一带的乌蒙（昭通）、东川、芒部（镇雄），与贵州水西（鸭池河以西）、安顺、乌撒（威宁），以及川南永宁（叙永）的彝族地方政权，都是在土司制度鼎盛时期，经过明王朝册封过的宣慰使、宣抚使、土知府。说明彝族自古以来就是滇东北的世居民族，他们参与了滇黔川边的开发，并在长时期内发挥了决定性的影响。

明初，傅友德率明军远征云南，乌撒女土官实卜抗拒，兵败，彝军被杀者3万多人，使乌撒元气大伤；明末，永宁奢崇明、水西安邦彦联合举兵反明，失败后，彝族势力基本退出川南，原来由水西安氏执掌的贵阳宣慰司被裁撤，安氏政权重心西移大定（大方）。这样，就使原来由彝族地方政权控制贵州、云南、四

^①“威宁彝族”参考：威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，贵州民族出版社1987年版；国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族自治地方概况丛书：《威宁彝族回族苗族自治县概况》，贵州人民出版社1985年版；笔者社会调查记录。

川连片广大区域的形势发生了重大变化。滇东北土官管辖的地域也失去了原来的屏障。

“汉、晋时期，唐、宋迄元、明，昭通地区彝族先民，史籍记载名称虽异，然披毡、椎髻、信奉鬼教，特征相同，风俗一致。彝族先民在昭通地区演绎着一幕又一幕的历史，留下了他们的历史足迹。或为邑落，或为部落，或为乌蒙王，或为土官土府。历史文物和汉、彝文献皆是绝好的证据。

“清朝雍正时期，改土归流，歧视、压迫，导致武装反抗，清朝统治阶级在昭通地区肆无忌惮地进行了极千古之惨酷的血腥大屠杀，彝、汉人民均遭受了浩劫。社会剧变带来了大的变化。

“民国时期，昭通地区彝族中的龙云、卢汉相继统治云南长达 22 年之久，形成了彝族统治集团，对云南政治、军事、经济和文化的发展起到了不容忽视的影响。在抗日战争时期云南作出了突出贡献，这与龙云所起的作用有很大关系。

“在漫长的历史发展过程中，彝族经历了从部落发展成为民族的规律，也经历了从原始社会、奴隶制社会、封建领土制和封建地主制社会的历程。迄至解放前，昭通彝族社会还存在封建地主制、封建领主制和奴隶制社会残余，政治、经济、文化的发展不平衡。”^①

根据 1982 年全国第 3 次人口普查数据，滇东北一带彝族人口上万的县的情况如下：巧家县 11 128 人、镇雄县 53 339 人、宣威县 44 350 人、昭通县 11 200 人、永善县 12 311 人、彝良县 15 748 人、会泽县 14 424 人。另外，受滇东北影响，建有基督教彝族教会的县份：寻甸县有 36 074 人、武定县有 62 767 人、禄劝县有 85 283 人。^②

滇东北彝族，与黔西北、大凉山彝族，在血亲、财产与文化习俗方面，有着千丝万缕的联系。有的土目同时在 3 个地方都拥有地产。如赠送石门坎地产给循道公会的安荣之，即地跨滇黔两省。因此，相邻的云南彝族与贵州彝族在家支、习俗、宗教等方面具有很多相同之处。由于威宁彝族传统社会、文化的保留更为完整，前面已作了介绍，对于云南方面的相关情况就不再赘述。

^①陈本明（主笔）、傅永祥：《昭通彝族史探》，第 2-3 页，云南民族出版社 2001 年版。

^②国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族简史丛书：《彝族简史》，第 237 页，云南人民出版社 1987 年版。

第四节 土司与土目

彝族，是开发滇黔川边广大地域的原住民，具有悠久的历史与灿烂的古代文化。从秦汉到唐宋，中央王朝就在这里实行羁縻政策，元明两代，更发展为比较完备的以彝族首领为主体的土司制度。

清初，在西南改土归流的大潮中，云南、贵州毗邻的土司也被朝廷的流官所替代。但是，作为土司统治的基础，大量封建领主式的土目却保存下来，维持着在边远乡村的黑暗统治，广大彝族、苗族、汉族等各族劳动群众，受到残酷的剥削与压迫。土目的存在，严重地桎梏着滇黔川边农村社会与经济的发展。

一、土司与改土归流

1、土司制度

所谓土司制度，是中央王朝在边远民族聚居或杂居地区实行的一种特殊的地方政治制度。具体方法是中央王朝对于内属的民族或部落的首领封以官爵、宠以名号，使之成为中央王朝的地方命官，让其世袭统治原有的民族或部落；中央王朝只通过这些民族的首领进行间接的统治，并不去改变当地原有的社会政治经济，但同时又规定各民族的首领必须承认自己是中央王朝委派的地方官吏，承认其统治区域是中央王朝统治下的一部分，必须听从中央王朝的征调，按期缴纳一定的贡赋，承担一定的政治、经济、军事等方面的义务。

土司制度渊源甚早，源于汉代的羁縻郡县制，历经魏晋南北朝，到隋唐时，发展为羁縻州县制，至宋代又发展为羁縻州、县、峒的土官制，元朝开始推行土司制度，明朝时完善成为一种政治统治制度，清代改土归流后逐渐为流官制度所代替。

作为一种政治统治制度，土司制度是时代和历史的产物。当它适应当时西南各民族的社会经济基础和生产关系时，就必然会产生一些积极影响，反之，则产生消极影响。土司制度在滇黔川边历史上的作用亦不例外。

在积极影响方面，由于土司制度的实行：

暂时维护了地方的稳定和祖国的统一；

促进了各民族社会经济的发展；

沟通了边疆与内地的联系；

促进了各民族文化的发展；

在保卫祖国领土完整的斗争中起了一定的作用。

消极影响方面：

造成了土司与土司之间、民族与民族之间的隔阂；

土司制度在后期阻碍了各民族社会经济的发展；

使土司地区原有的落后社会残余长期存在，使先进的政治、经济、文化的传入受到了限制。^①

因此，在社会生产力进一步发展，土司制度的消极影响更加显现，中央王朝实力增强的情况下，改土归流就势在必行了。

2、滇黔毗邻的土司

在土司制度最完善、兴盛的明代，中央王朝在贵州、云南毗邻一带设有：乌撒军民府、乌蒙军民府、芒部军民府；怀德、归化、威信、安静四长官司；威宁州尊化首目、德化首目、性化土目、治化土目、广化首目、大化首目、归化首目（妈姑）、归化首目（雄所），即所称“乌撒八大部”。

在周边地区设有：今贵州水西宣慰司、普安土知府（黔西南）、普定土知府、安顺土知州，今四川永宁宣抚司，今云南东川军民府。

这些从宣慰司到土目的各级土官，族属都为彝族。

关于乌撒、乌蒙、芒部三个军民府的沿革情况^②如下：

(1)乌撒军民府土知府安氏

治所：乌撒府。明洪武十五年（1382）以元代乌撒路改名，府治即今贵州威宁彝族回族苗族自治县县城。清康熙三年（1664），吴三桂进行第一次改土归流，改为威宁府；雍正四年（1726）鄂尔泰再次改流；雍正七年（1729）降为威宁州。

族属：土知府安氏，彝族。

承袭：(1)实卜（女）；(2)阿能；(3)卜穆；(4)能得；(5)尼禄；(6)公普茂；(7)陇旧；(8)安伯；(9)安得；(10)安泰；(11)禄墨；(12)安云龙；(13)安效良。

(2)乌蒙军民府土知府禄氏

治所：乌蒙府。明洪武十五年（1382）以元代乌蒙路改置，府治即今云南昭通县城。清雍正四年（1726），改设流官，为昭通府。

族属：土知府，彝族。

承袭：(1)实哲（女）；(2)阿普；(3)撒司（女）；(4)禄昭；(5)撒姑（女）；(6)实固（女）；(7)禄阶；(8)实舟（女）；(9)禄载；(10)禄万钟。

桧溪阿兴土千户安氏

治所：桧溪阿兴土千户。治所即今云南永善县东北桧溪镇。

族属：土千户安氏，彝族。

承袭：(1)安永长；(2)安天柱；(3)安庆朝；(4)安清一；(5)安象恒；(6)安瑞图；(7)安少阳（同治九年即1870年袭职）。

^① 参见 胡绍华：“西南民族”、“中东南民族”，载 陈连开主编：《中国民族史纲要》，中国财经出版社1999年版。

^② 三军民府土司承袭，参见 龚荫：《中国土司制度》，第684-690页，云南民族出版社1992年版。

(3)芒部军民府土知府陇氏

治所：今云南镇雄县西南的芒部故城。清雍正五年(1727)改土府为镇雄直隶州，设流官。

族属：土知府陇氏，彝族。

承袭：(1)发绍；(2)速感；(3)阿伯；(4)阿弟；(5)香佩(女)；(6)奢贵(女)；(7)陇寿；(8)陇胜；(9)陇鹤书；(10)陇清；(11)陇来凤；(12)陇应祥(女)；(13)陇怀玉；(14)陇鸿勋；(15)陇天成；(16)陇联嶽；(17)陇联嵩；(18)陇庆候。

怀德、归化、威信、安静四长官司

治所：怀德长官司治所在今云南彝良县东南部；归化长官司治所即今云南彝良县城；威信长官司治所在今云南威信县东南部；安静长官司治所在今云南镇雄县北部。

族属：怀德司阿氏，彝族；归化司白氏，彝族；威信司祖氏，彝族；安静司阿氏，彝族。

承袭：怀德司阿氏：阿济(仅知一代)；归化司白氏：白寿(仅知一代)；威信司祖氏，祖保(仅知一代)；安静司阿氏：阿万(仅知一代)。

雍正四年(1726)，在改土归流的高潮中，清朝对东川、乌蒙、镇雄用兵，强行武力改流。最后，置乌蒙、镇雄、东川、乌撒4个流官知府。在武力改流的过程中，凡有反抗者，即实行残酷的屠杀政策，如仅云南米贴(永善)一地，被杀害的彝族、汉族群众就达3万余人，对当地社会造成严重破坏。

二、土目

1、改土归流后的土目统治

土目，彝语称为“渴”或“数租”，为高贵之意。因土目为过去封建王朝所册封，是位于土司之下的地方统治者，故民间又称其为“官家”。在土司制度体系等级中，土目在土司之下，又高于头人，如水西宣慰司安氏土司就下辖“四十八目”。

清雍正年间的改土归流，基本上消灭了滇东北、黔西北的土司，但在边远的乡村，大量的土目却得以保存。为了稳定地方的需要，朝廷还在这一带不断册封新的土目。进入近代以来，从总体上土目的统治在趋向衰落，然而由于战争与动乱，国家的控制力时有减弱，有的土目就乘机扩展自己的实力。土目的统治，一直延续到新民主主义革命成功为止。

改土归流之后，在“滇东北、黔西北、云南武定、禄劝部分地区以及红河南岸一带，鸦片战争以前地主经济虽有一定程度的发展，但土司、土目的势力仍然残存下来。19世纪中叶以后，在周围地主经济冲击之下，特别是由于人民群众为了摆脱土司、土目的统治不断进行斗争，土司、土目势力日趋衰弱。黔西北地区，改土归流时已经摆脱土司统治的土地私有者，在地方官吏的支持下，发展尤为迅速，到了咸丰、同治之际(1851~1874年)，地主经济已取得支配地位。”

“土司、土目地区虽然这一时期一再受地主经济的冲击，逐渐向地主经济转化，但仍然沿用领主制的剥削方式。其特点是实物地租与劳役地租并行，农民除缴纳‘官租’外，还要被强制做‘白工’，而且不少地区劳役地租的比重超过实物地租。有些土司统治的辖区内，有专为土司从事某一种固定劳役的各种‘奴仆村’，以舂米、烧饭、砍柴、抬轿等不同的劳役名称作为村名，整个村寨的农民都必须逐户轮流到土司家里担任劳役。”“此外，还有猪租、羊租、鸡租、豆租、棉花租等杂派，以及经常性的菜蔬、药材、禽兽等等‘贡献’。除经济上各种各样的额外剥削外，土司、土目同时享有程度不问的政治特权。他们被称为‘官家’，规定凡出入‘官府’的农民必须下跪叩头，农民不得与土司及其家人同桌吃饭和并坐谈话。土司、土目还设有牢狱和各种酷刑。他们通过这些特权来巩固自己的统治，对各族劳动人民进行无休止的剥削和奴役。”

“土司、土目区域也残存着奴隶制的剥削方式。土司、土目和一些大地主多蓄有人数不等的丫头、娃子，从事各种繁重的劳动。黔西北、滇东北有些地区还存有‘人租’制度，规定凡耕种土目或黑彝大地主‘人租地’的佃农，每代必须送子女一人给其主子作奴隶。更为残酷的是个别地区残存着的‘死人租’地，即耕种这种地的农民缴租、不服役，但土目家里死人时必须送一人去殉葬。在此野蛮残暴的制度下，不知有多少劳动人民被夺去了宝贵的生命”^①

上述土目在近现代的统治情况，在滇东北、黔西北的广大农村是比较普遍的。

2、近现代滇东北的土目

在滇东北，虽然是通过武力强行改土，但依然有不少土目的统治依然得到清王朝的承认。“残留的土目有恩安县北坡禄万全，禄万全是乌蒙土官家族后裔，后因功加土千总；巧家木期古土千户；巧家拖车阿朵土千户；永善县阿兴土千户；镇雄果家河土目朱文衡、母享土目王炳、洛泽土目阿得；彝良戛虐土目罗全仁等。镇雄土官陇氏后裔因二禄氏效忠清廷，并在反抗斗争中解散反抗武装，‘出奇计而诱擒贼首’，诰封为六品安人，将杓佐官田4800亩，免其变价，赏给二女以为养贍之资，予田20亩，使供陇氏祀。陇氏后裔在镇雄花红园子分支后，每一系为一堂，各有堂名，发展家业，兼并土地，蓄养家丁，拥有丫头娃子，自命等级，私宅称衙门，自设囚室，备有刑具。他们在自己的领地内拥有一定的权势。他们代表了残存的奴隶主势力和落后的生产关系，残存着奴隶制的剥削统治方式。”

“清廷对部分土目授予土职，颁给印信号纸，允许世袭。如永善桧溪阿兴土千户安氏，因土千户安永长在雍正八年的战乱中，听从调遣奉命堵截，被德昌土舍木谷四哥杀死，其子安天柱袭为土千户，以后在嘉庆七年补为荫恩骑尉世职，其后裔世袭土千户之职，同治九年安少阳还袭为土千户。巧家拖车阿朵土千户禄氏也一直世袭，禄朝纲在光绪九年还依然世袭土千户，传到禄廷英。”^②

^①国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族简史丛书：《彝族简史》，第156-157页，云南人民出版社1987年版。

^②陈本明（主笔）、傅永祥：《昭通彝族史探》，第162-163页，云南民族出版社2001年版。

由于统治阶级的认可，以及传统习惯势力在局部区域的力量较大，在近现代的滇东北乡村地带，土目的统治依然如故。

“在部分地方土目、黑彝还顽固地残存着奴隶制度或领主制度，他们在自己的领地内依然保持彝族传统的落后统治，他们自称‘官家’，设头人、管事、管甲等，还保持着自己的武装家丁，管辖着大量的土地、村寨，利用吃绝业、武力枪夺、打冤家等方式兼并土地，增强自己的实力。巧家厅的木期古土千户，管辖着二十一寨，其地盘‘东至金沙江界八十里，西至披沙土百户界九十里，南至拖姑河南支鲁山界六十里，北至阿布鲁村二百四十里’。拖车阿朵土千户，其地盘‘东至牛栏江界二十里，南至三甲地界一百里，西至六甲药山界四十里，北至九甲界五十里’。永善县桧溪的阿兴土千户，其领地东至蛮坡岩五十里，南至分水岭七十里，西至大毛滩三十里，北至罗汉林五十里。镇雄、彝良的土目、黑彝、陇氏后裔也还有大大小小的领地，他们仍然还保留着奴隶、农奴等，如鲁甸之拖拖寨，寨近威宁黑石头，距古寨近九十里；黑彝卢登俊、卢登位，‘地滨大河，附寨十三村有事，无论汉、彝，均听处置’，‘畜奴婢数十百人，牛马羊数千头，室宏深，粟如山积’。在镇雄，陇氏土官支系仍掌握其土地、财产，借土官残余势力，发展家业，兼并土地，购置武器，畜养家丁，自命等级，如仆从人员中的‘内外管事，大小队长，丫头娃子’等。而本家之称谓，皆以‘官’冠之，如什么‘官老爷’、‘官奶’、‘官哥’、‘官姐’等，以此显示高人一等。其族中具权威者，为族众所拥戴，宰割一方。私宅称衙门，自设囚室，备有刑具，欺压百姓，无所忌惮。”^①

3、近现代黔西北土目

近现代黔西北土目势力残存较多的，在今威宁、赫章、纳雍几县，其中又以威宁（1942年前未析置时含赫章）的情况最具有代表性。

近代威宁境内的土目，就如未刊印的《威宁县志》所描述：“各县之有土司，犹各山之有林木也。此乏彼生，绵绵不断。俗云‘有千年土司，无千年帝业。’其佃或一千家，或八百家。至少亦在三四百年，如小诸侯然。不知何修而至此。独是为其佃户等诸奴隶，能令之富，亦能令之贫，虽帝国无此专制。我邑向有土目数十家，以四区之雄所为最，而今安在？目前四区尚有珠巍、阿甲、妈兄块、勺多、多魁、勾飞、朵搆七家，均无因袭公文。”^②

这种情况的出现，因“清王朝对威宁彝族社会的改土归流不很彻底，仅废除了盐仓土司及其旁支大土目，部分中小土目的势力被保存下来。到了清晚期，国内阶级矛盾尖锐，国外帝国主义列强控制中国内政，清廷无力顾及边远民族地区。威宁的残存土目，乘机扩大领地，建立私人武装，曾出现过短暂的复兴阶段。时至民国，县境西北部彝区的龙街子、大官寨、牛棚子等土目，仍有相当实力，多数新兴地主都是土目的佃户。因新地主上受代表奴隶制生产关系的土目压迫、剥削，对下则出租从土目手中租来的田地，加倍剥削农民。”^③

^①陈本明（主笔）、傅永祥：《昭通彝族史探》，第172-173页，云南民族出版社2001年版。

^②苗勃然、王祖奕：《威宁县志·卷十七·新事》，第7册第23-24页，民国二年（1913）纂修，毕节地区档案馆1964年油印本。

^③威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，第43页，贵州民族出版社1987年版。

解放前，在土目统治之下的乡村，还残存着等级制度，一般说来，社会等级从高到低，可分为土目、黑彝、佃户、娃子等。改土归流以前的第一等级土司的地位，已经被土目所取代。

黑彝，彝语称为“哪苏”，可分为两类：一是在经济上占有大量生产资料，在政治上担任乡长、保长的地方当权派；另一部分则是处于被压迫被剥削地位的贫穷黑彝。

土目、黑彝地主是统治阶级；贫穷黑彝、白彝、红彝、干彝、苗族、汉族佃户，及娃子为被统治、被剥削阶级。

土目在经济上占有大量土地，养有大批娃子。自己不从事劳动，依靠出租土地和剥削娃子维持生活。土目将大部分土地出租，仅留一小部分自己经营。土目自营的土地全由娃子，佃户无偿耕种。其土地出租形式全为死租，名目有：人租、羊租、猪租、鸡租、马租、伏地等。

在乡村，土目都是当权者，担任着区长、乡长等职务。家中设有私人法庭，有专门审判人员，由断长、大队长、管事等负责审理案件。并备有监狱，专门关押“犯人”。其刑具有100斤以上的大铁链和脚镣、手铐等。其刑罚一般的是捆、绑、吊、打，尤其残酷的是使抛刀、钉脚拐、挖脚筋、挖骨节、火钳烙、老牛围桩、五马分尸等。

土目都养有大批的私人武装。聘有专门教练，设有正副大队长、中队长、分队长及小队长、班长等职，专管士兵。既配有新式武器，也使用古老的火炮、砍刀等。这些武装的任务主要是维护土目的统治，镇压劳动人民反抗，为土目掠夺财富、抓人、捆人、吊人、打人、看管“犯人”、守家等。

在行政上，土目家中设有头人1名，专管土目家内外一切事务。头人之下有若干管事，管事的多少，视土目的政治、经济势力而定，一般土地多、事务多，设的管事也多，土地少、事务少，设的管事也少。管事有分工，分别管理出租土地、催租、收租、农业活路、家内事务、对外联系、市场管理等。管事下面，一般设有小催，专为管事跑腿；有的还设有大催，大催下再没小催。在管理市场方面设有场头，专门管理市场和负责收税。

改土归流后，土目在彝族社会的等级中，地位最高，权力最大。不论黑彝、白彝、红彝（铧匠）、干彝（篾匠），有事要见土目，一般都得带1壶酒、1只鸡，先请土目家的头人、管事等吃一顿，然后再由他们带着去见土目，见时不能和土目坐着说话，更不能在一起吃饭，称土目家里的人都要带上官字。

土目仅和土目联姻，不与彝族其他等级开亲。但为了政治、经济上的需要，也有和汉族开亲的。土目因为受过封建王朝册封，在政治、经济上都有特权，据说，封建社会的县官在见土目时也要行礼，县官经过土目家门口时，也要在一定距离之外下马，徒步去见土目，或徒步从土目家门口经过，其他各族人等就更不能骑马从土目门口经过。

近代基督教的传入带来了平等观念，又有一些土目年轻时到内地大都市接受了现代教育，因此传统的等级意识得到逐步改变。

解放前威宁最大的几个土目有：

(1)龙街子土目安宜国

龙街位于威宁县西北部。安宜国几乎占有龙街附近的所有土地。龙街周围的乌落卓、白摩园子、康家园子、倾加戛、陈家园子、别脚园子、脱布园子、

阿母街、大梁子、大寨、小寨、天然桥等 10 余个村寨的土地全为他占有，此外，大营盘尚有一半土地亦为他霸占。其土地之广，东至离龙街 15 华里的乌落卓，西到距龙街 15 华里的脱布园子，南到离龙街 10 华里的阿母街，北至距龙街 10 华里的大营盘。土地面积多到无法计算。除自己经营的 200 多亩（1 石 5 斗包谷种的地）土地外，共约出租羊租地 80 多个，人租地、猪租地、鸡租地各 43 个，自营土地全由娃子及佃户耕种，没有雇过长工和短工，每年约收粮 100 石左右，出租的土地每年约收租 200 石左右，共计收粮 300 石左右，大约合 3.6 万斤。

除占有土地外，还拥有很多牲畜和农具，以及家外娃子 43 户，有房数十间，全为楼房和瓦房。

在专政工具方面，安宜国家中设有法庭，法庭由断长负责，专管审理案件和处理纠纷，还备有专门关押“犯人”的监狱，其刑具有重约 100 多斤的大铁链，供锁在“犯人”的脖子上，有脚镣和手拷，对“犯人”用刑，一般为捆、绑、吊、打，重者施用更加残酷的刑罚。

他家中还设有团丁。团丁的成员多为佃户和娃子组成，一般有 50-60 人，多的时候达百余人。团丁被编为 1 个大队，大队下设中队，小队下设分队，分队下设有班，从大队到班均设有正副职，各司其责。团丁的武器有步枪、火炮、火枪、弓箭、砍刀等。其任务是为土目护院、抓人、打人、看押“犯人”，此外还完成指派的各种活路。

在行政组织上，土目下设有头人 1 人，掌管土目家内外一切事务。头人下有 3 个管事，分别掌管不同的内外事务。管事下有小催，专为管事跑腿。此外还设有 1 个场头，专门管理市场和收税。

(2)牛棚子土目禄国相

牛棚位于威宁县西部。牛棚子土目是解放前该县最大的土目之一。其所占有的土地横跨云贵两省。牛棚子周围的土地大部为他家所有。土地范围东至距牛棚子 70 华里的李子沟，西达离牛棚子 70 多华里的江底老桥，南到距牛棚子 30 多华里的雨朵，北抵离牛棚 70 多华里的石门坎。此外，在云南省的昭通、宜良、东川还占有大量的土地，其土地面积多到无法统计。

这些土地，除土目自己经营的 30 多亩（约 1 斗 5 升包谷种的地）土地外，其余全部出租。出租形式为死租，名目有人租地、伏地、佃种等。自营的土地不雇长工和短工，全由娃子和佃户以无偿劳役耕作。租出的土地每年能收租 2 000 石左右。房屋仅在牛棚就有约 100 间，在云南省昭通还有房 12 间。养有专供乘骑的马 15 匹，另有牛 5 头、绵羊 20 多只、猪 70 多头，有牛车 5 辆。有家外娃子 23 户。

该土目的行政组织，下设有头人 1 名，头人掌管土目家内外一切事务。近来担任过头人的有禄培信，王金富等，均系黑彝地主。头人下有管事 20 多人，每个管事管若干佃户，权限大小不等，大的管有 100 多石租子，如管事李泽民；小的也管 10 多石，一般的管 40 或 50 石，如管事李银清就管 40 多石租子。有的管事还兼管家内外一些事务和审理案件。管事下设有若干小催，专替管事办差。

在军事组织方面，经常养有 100 多个家兵。其首领是中队长，由土目自己担任。下设有分队，分队下有班，另外还专门聘教练，担任过教练的有李春海等人。

家兵的主要任务是为土目掠夺土地和各种财产，保护土目，镇压各族劳动人民的反抗，为土目抓人、捆人、绑人、吊人、打人。家兵的武器有步枪、火炮、砍刀等。

此外，在土目家中还专设有 2 座牢房，由中队长及两个管事组成的“法庭”，专门负责审判。其刑具有大铁链、脚镣、手铐等，可任意毒刑拷打，甚至杀戮各族百姓。

这种残酷的统治逼迫不少农奴、奴隶逃亡，也曾引发奴隶起义。土目禄国相本人就是被愤怒的暴动娃子处死。

(3)大官寨土目安祖吉

大官寨土目，是威宁最大的一家土目。据老人们回忆，在安祖吉祖父安炳健时就是大土目。他家号称“指手为业”，就是手指到哪里，哪里就是他家的产业和势力。其势力范围包括大官寨、顺田坝、新寨、法河、锅底、石门坎、观风海、色基卡、三道河，并远达云南省昭通等地。

其土地出租约有羊租地 300 多个，每年至少能收租 3 000 石以上。其租佃名目有：人租、羊租、猪租、鸡租、马租等。在大官寨周围，就有他家的娃子 50 多户。

在行政组织上，土目下有头人，头人掌管家内外一切事务。近年来在其家中当过头人的先为一姓黄的，黄之后为张永清，2 人均系汉族，张既是头人又兼管事和伪乡长。头人下有 2 个管事，分别掌管收粮、家务及军事和对外联系等。管事下设大催，大催下设小催，每个小催管 1 个小寨子，每个大催管 2 个小催，大催和小催的性质、任务都是一样，即替管事跑腿办事。此外，在土目家中还设有帐房先生，专管帐目。

私人武装方面，有枪 60 多支，有家丁 70-80 人。另外还设有法庭、监狱、刑具等，其中锁人的大铁链子重达 180 多斤。①

①关于贵州省威宁县近现代土目的情况，参考：吴永清、吴在敏、李知仁、严武调查，张永国、吴在敏整理：《威宁县龙街等地解放前苗族、彝族社会历史综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，第 50-52 页，贵州民族出版社 1986 年版；笔者社会调查记录。

第二章 殖民侵略背景与下层出身的传教士

从鸦片战争以后至中华人民共和国成立，基督教新教的循道公会、内地会等组织，在我国西南滇黔川毗邻的广大多民族区域进行了长期活动，产生了比较大的影响。至今，国内外学术界对这段历史的研究兴趣不衰，所持观点亦众说纷纭。

在认识近现代基督教在黔滇川传播问题时，弄清其错综复杂的历史大背景，是取得正确认识的至关重要的前提。

关于这个前提的外因部分，通过对马克思、恩格斯相关论述的深入学习，以及对近年来发掘的当时传教士记录的文献分析，笔者认为，主要基于以下2个方面：

应该从宏观上把握西方列强对中国的殖民侵略，及其对这段史实的制约作用，基督教新教能够传入滇黔川边、传教士的任何活动，都与这个大背景分不开；

出身于英国下层社会的以柏格理为代表的传教士群体，以及他们之中一些人历史上曾被驱赶到英国西南边远山区的少数民族家族经历，即他们自发的阶级性与民族性，也在这个过程中发挥了明显作用。

第一节、关于“海外天国”

一、“海外天国”

鸦片战争以后，从1883年至中华人民共和国建立，基督教新教的内地会、循道公会、安息日会等教派在我国西南滇黔川边各族群众中进行了长期活动，其中尤以英国卫理公会即循道公会的影响为大。该教会在滇黔川毗邻的威宁、赫章、昭通、彝良、会泽、大关、盐津、镇雄、威信、永善、东川、筠连、珙县、高县、古蔺等县广大地域内组建了教会与学校。

当时国内各界称该区域的宗教、教育中心贵州威宁石门坎为“现在西南苗族最高文化区”。此称源于西部早期苗族知识分子王建明于当时发表的1篇文章的标题。

文章追述石门坎学校自1905年创建以来，“先后造成苗族医学博士一名，教育学士一名，此两学者，均为现今苗族最高领袖人物。”

“卅余年来，总论英牧经营成绩结果，教堂学校及其他建筑，计石门本堂者，教堂一所，两级小学校各一所，坐屋卅余间，学生三百余名，内中女生五十余名，英籍牧师一名，学校校长一名（系蜀蓉华西大学毕业教育学士），职员十余，邻近复设有医院一，孤儿院一，癩子院一。分设于滇黔川交界苗民区域之各教堂者共复计三十五所，每所相距百里上下，横亘七八百里，所属与焉。号石门本部，余谓分堂或分校，但所谓总部者，仅以两级小学称于苗民文化区而已，奚足举曰！……石门苗化之区，计七八百里，教徒一万六千左右，小学毕业者一千五百名（均三十年中总数，两级小学合计），内有女生百二十余名，初中——毕业生廿余名（中仅有女生一名），肄业生十八名（中有女生三名），高中——毕业生四名（余在内）肄业生三名，高等师范一名毕业一名，大学——毕业者二名，肄业者二名（但余可不说），此外苗民一万六千中，三分之二均能草读千字课本四册，此为两年前作者就学蜀蓉之际，苗族旅蓉者三五人共同寻材求料，集以适苗民情况者编纂一部‘苗民夜课读本’，而作者等乃募金积款，颇得各机关同学之赞助，本作遂成，今苗民教育，余等乃以此步工作为基础。现已分发各处，姑无论教徒与非教徒，均须念读。”^①

国外基督教人士则誉石门坎为“海外天国”。^②

^①王建明：《现在西南苗族最高文化区——石门坎的介绍》，原载《康藏前锋》4卷3期，贵州省民族研究所编，张永国、史继忠、石海波、韩雪峰收集编纂：《民国年间苗族论文集》第250页，1983年印刷。

^②《贵阳时事导报·教育建设》第20期，1942年。

基督教新教卫斯理宗，则将石门坎基地的创始人塞缪尔·柏格理（Samuel Pollard）列为包括约翰·卫斯理在内的五大使徒之一。^①

外国学者至今仍对石门坎教育方面的作为高度评价：

“从历史的观点看，威宁的苗族，处在当时多民族社会的最底层。在晚清时期大多数苗家人是没有土地的劳动者，实际上是彝、汉族地主的农奴。

“他们被当作奴隶来看待，……封建地主在上马的时候，要从一个弯腰曲身站在那里的苗族人背上踩过。

“根据保存在他们衣服装饰花样中的一些传统符号和图案，塞缪尔·柏格理创造了一种苗族文字。……这，就是他们自己的文字，是苗族人深深引以自豪的。如果谁知道在中国乡下能够读和写意味着什么，他就会理解这种自豪。共产党人在努力推广中国少数民族的语言和他们自己的文字，就对柏格理的文字产生了巨大的兴趣。这种文字在苗族人之中已相当普遍了。在威宁城北方，相当接近云南省界的苗族教会中心石门坎，建立了一所很好的学校。天资好的苗族人毕业之后可以继续到昭通的教会学校中接受培训。少数人还能够进一步到成都的华西大学学习。他们后来成了教师，还有两位医生和一名社会学家。

“通过这种方式，在两代人的时间里，苗族几乎成为贵州文化的支撑者。共产党人也很快将那些受过教育的苗族人放在了少数民族组织和管理工作的领导位置上。”^②

二、所谓“救星”说

对于卫理公会在中国西南的传教情况的宣传、研究，一直是西方宗教界和人文学科领域不衰的课题，近年来美国密执安大学、英国赫尔大学、香港大学等高校的学者更是连续来华进行专访、调查。仅20世纪前50年中，就先后出版英文本专著10多部；至于相关文章和各类综合书籍中的论及则多到难以统计。海外文献除了宗教宣传成分外，记实性的资料占了相当大的部分，具有重要价值。

海外学者对该命题的评析虽不乏独到之处，但由于种种局限，对于整个历史过程的背景和动因、客体与主体双方的作用等无法作出较全面的合理解释。他们往往只看到基督教传教士的外来作用，而忽视了中国各族群众的内在作用；只看到传教士的具体作为，而忽视了西方列强对中国殖民侵略的历史大背景；只看到当时中国西南历史与现实的民族压迫现象，而无法理解与民族问题交织在一起的阶级压迫与阶级斗争道理。

因此，有些人的研究就一直在“救星说”^③的限定内展开。

对于所谓的“救星说”，不要说中国人无法同意，就是柏格理本人在九泉之

(1)甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记·前言》，《在未知的中国》，第445页，云南民族出版社2002年版。

(2)马可·史蒂文斯、乔治·威赫弗里茨：《中国西南——不和拍的轨迹》（K. Mark Stevens and George E. Wehrfritz, SOUTHWEST CHINA - Off The Beaten Track, COLLINS PRESS, 1988.），第107页。

(3)古宝娟、饶恩召：《苗族救星》，中国基督教圣教书会1939年版。

下有灵，恐怕也不会接受。他是马丁·路德的忠实崇拜者，路德以及卫斯理宗都认为，信徒只要凭着虔诚的信仰就可以得救，而教士并不是人与上帝之间的中介。那么，柏格理又怎么肯去充当“救星”——“中介”的角色呢？

英国循道公会内部素来提倡平等观念与民主作风，柏格理本人不要说充当救星式的领袖，就是对罗马天主教的主教制都非常反感。到中国后，一直极力与天主教会划清界限，甚至连天主教教徒的客店主人对他们少收几文稻草钱的优惠都不接受。^②

“救星说”是中国教会人士在20世纪30年代提出来的。在此前的柏格理却只希望作中国民众的朋友，而此后的甘铎理由于感知到时代前进的步伐，则作好了在汉族、彝族与苗族人领导之下工作的思想准备。

“柏格理和他的同事们具有某种浪漫与冒险的气质，这种气质紧附于半为福音传播者和半为探索者的传教士身上。他们曾强行突进一片未知的土地。今天则要求减少探索者类型的传教士的老作风，即使可能受到少见的不尊重对待，作为外籍传教士，也应该谦虚地为汉族和部落人同事及监督人员服务。

“根据事实推断，有一种发展趋势可能会成为现实，现在年轻的外国传教士或许必须要在汉族、诺苏及苗族主管牧师的领导下工作。由于自柏格理时代以来，教会的发展业已迈出了巨大的步伐，如今这是他们的教会，我们乃应他们邀请前来帮助。在一个落后的时代，柏格理是成千上万人精神上的长辈、朋友与顾问。当时他可以强有力地反对某项建议，实际上，他就是一个荒凉、多山的主教管辖区的主教。基于苗族人要有一个主教统辖体制的要求，教会才产生了如此一种开端，因此他可以相当恰如其分地被描绘成石门坎的主教。柏格理从来没有想望过那个头衔，然而他的成千上万的教区居民除去它之外，丝毫没有考虑过其他体制。

“新生的教会处于需要主教管辖的阶段。紧接着柏格理的继任者发现他们本身自然而然地处在相同的位置上。但是那个时代已经过去；教会正在进入一个生存的更高形式，它要求所有成员必须独立自主。他们需要富有同情心的朋友和他们站在一起，汉族、诺苏和苗族牧师都愿意成为传教士的同事。”^②

三、马克思的万应的原则

马克思在评论太平天国革命的《中国革命和欧洲革命》一文中主张：

“‘对立统一’是否就是这样一个万应的原则，这一点可以从中国革命对文明世界很可能发生的影响中得到明显的例证。”

“中国的连绵不断的起义已延续了十年之久，现在已经汇合成一个强大的革命，不管引起这些起义的社会原因是什么，也不管这些原因是通过宗教的、王朝的还是民族的形式表现出来，推动了这次大爆炸的毫无疑问是英国的大炮，英国用大炮强迫中国输入名叫鸦片的麻醉剂。清王朝的声威一遇到不列颠的枪炮就扫地以尽，天朝帝国万世长存的迷信受到了致命的打击，野蛮的、闭关自

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第612页，云南民族出版社2002年版。

^②甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第598-599页，云南民族出版社2002年版。

守的、与文明世界隔绝的状态被打破了，开始建立起联系，这些联系从那时起就在加利福尼亚和澳大利亚黄金的吸引之下迅速地发展了起来。同时，中国的银币——它的血液——也开始流向英属东印度。”^①

基督教的传入，包含有文化的冲突与调和；无论是大小规模的反洋教斗争，还是成千上万群众的皈依运动，都包含有民族或人民的因素。对这些错综复杂的事件进行探讨与分析的时候，都无法离开西方资本主义、帝国主义列强对中国殖民侵略的大背景。

即便柏格理等传教士，想为当地各民族下层民众带来一些生活的改善和人身的自由，但是摆脱不了历史大背景的局限。虽然经过多年的艰苦努力，信徒们的贫困依旧，所受压迫依旧。因为他们所服务的人群，既不掌握生产资料，也不掌握政权。

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第1-2页。

第二节 “保存中华民族的人民战争”

基督教传入近代中国，传入近代滇黔川边的前提，是资本主义列强对于中国的殖民侵略。这是一个中国各族人民倍受屈辱与苦难的时代，也是中华民族觉醒与奋斗并最终走向解放的时代。

如果离开这个前提，去单独探讨或强调中西文化的冲突与调适，单独强调与反抗者伴生的封建与愚昧色彩，单独强调基督教宣教事业的成就，都是不恰当的。

在滇黔川边各民族中引入基督教的英国传教士出身于劳动阶层，他们也力图与殖民主义划清界限。但是，实际上他们无论如何也无法摆脱与列强侵略中国大背景的联系，无论在政治上，还是在经济上。

一、“保存中华民族的人民战争”

1、昭通人民的反洋教斗争

作为宏观的时代大背景，即如《共产党宣言》所说：“不断扩大产品销路的需要，驱使资产阶级奔走于全球各地。它必须到处落户，到处创业，到处建立联系。”

虽然远在十多个世纪之前，《新约·马可福音》中的耶稣即号召信徒们：“你们要到世界各地去，向全人类传福音。”但是若没有 1840 年大英帝国对中国的炮声，耶稣的这些使徒决不会跑到满清王朝境内云南的昆明、昭通，又登上四川的凉山，再跋涉到贵州威宁的石门坎。即对整个中华民族来说，这是一个遭受西方列强蹂躏的屈辱时代，也是一个奋起抗争的觉醒时代。

例如，仅 19 世纪下半叶，在滇黔川基督教循道公会的中心云南昭通府，就爆发过多起群众自发的反洋教斗争。其中规模较大的有：

(1)1863 年昭通教案

明末清初，天主教从四川宜宾等地传入云南昭通府的大关县、盐津县的偏僻农村。随着教会势力的扩张，开始向城镇渗透。于清朝同治年间，进入昭通县城。

据《筹办夷务始末》同治朝卷 13 记载，同治二年(1863)，即天主教始入昭通之时，昭通府总兵福陞之子率军官及士兵数十人，闯入法国传教士田希嘉住宅，捣毁家具什物。事后，昭通知府及参加人员均受到查办。

(2)1892 年昭通教案

光绪十八年(1892), 昭通县城内言传, 天主教堂的育婴堂残害中国婴儿幼童。这一消息激起了县城内民众的愤慨, 人们纷纷涌向天主教堂, 要求查明事实, 惩办凶犯。

昭通府知府为防止事态扩大, 一方面劝散聚集的百姓; 一方面与传教士古若望联系, “切嘱古主教云: 1. 嗣后知府躬行施放赈济贫穷人等, 尤为留意稚子。2. 以后不准教堂或在城内或在城外收养孤子。3. 昭通府育婴堂由来至今, 所有领洗幼孩并在学堂教诲童子, 以及奶子养育之婴儿小女, 均令该主教交还知府收领。”

这一要求遭到拒绝之后, 知府又派人前往交涉, 并作了一些让步。言明“该教堂内幼孩可以收养, 而官员亦不强行领去。惟应令缮写清单, 报明本地方官。如有幼孩病故, 则教士应即呈报, 地方官亲往查明尸身, 至教堂内所存幼孩。地方官并询问终日有何事业。”

在此案中, 虽有民众聚集示威, 却未酿成实际损害, 而且昭通知府所提出的要求也是正当、合理的。可是, 法国驻华公使李梅却据此提出照会, 反诬我地方当局。照会中指责: “是何官员以不恭敬无礼之言而擅行戏弄法国教士, ……别行枝叶, 潜预教堂私事。从要而论, 则不可干涉育婴堂事件也。”并无礼要求“该云南之官, 人人皆应当从恭敬天主教。……请贵衙门行文申飭云南省官员, 札飭该地方官, 即将所有未曾办结教案公平了结, 并听从教士等随便自行管理昭通府育婴堂事务。”^①

(3)1899 年反教会群众斗争

该事件材料主要源于当事人英国传教士柏格理的记载, 具体可见他的《中国历险记》、《柏格理日记》等。这次斗争的矛头是循道公会, 起因又是关于残害中国婴儿的传言, 反映出当地群众对于西方传教士的敌对情绪。

据柏格理表述: “我记得曾经有一名黑人到过昭通府, 他引起一场大规模的骚乱, 几乎摧毁了传教士的宅院, 当时, 我们都居住在那里。”

1899 年 5 月 1 日, 正在中国西南执行殖民扩张使命的沃蒂斯·琼斯中尉率领的调查团抵达昭通府, 在循道公会传教士的住所住了一夜, 调查团正在勘测一条铁路。来入中有调查团的黑人厨师德·索扎。

昭通居民第一次见到黑人, 并以为他仍然住在传教士家里。于是, “黑妖怪的故事迅速且活灵活現地传遍乡野, 整个城镇沸沸扬扬, 善良的过客被吓得乱作一团。有人说他是一个吃人的妖怪, 专门吃婴儿和孩童, 传教士就经常绑架小孩去喂养这个恶魔。城里到处都有人敲锣示警, 提醒大人们照看好孩子, 因为有一个吃人的黑妖怪正在城里, 和英国传教士住在一起。”

“一些人对此谣言深信不疑, 开始憎恨传教士, 不久, 就风闻有人准备干掉我们, 以阻止城内更多的小孩被害。”^②

其实, 黑人的到来只是一个导火线, 昭通民众的反洋教情绪在此之前就已经高涨起来。这一点, 可以从柏格理 1899 年 1-4 月的日记中反映出来。

^① “1863 年、1892 年昭通教案”, 参考: 刘鼎寅: 《清末天主教在云南的扩张》, 杨学政主编: 《云南宗教史》, 第 364、369-370 页, 云南人民出版社 1999 年版。

^② 柏格理著、东昱译: 《中国历险记》, 《在未知的中国》, 第 58-59 页, 云南民族出版社 2002 年版。

“1月23日。今天，地方行政长官私下从那边过来，警告我们，在做一切事情的时候都要倍加小心。我听说有五名男子已经送了一份请愿书给他，要求允许根绝外国人。还有一些秘密团体自己歃血为盟，旨在杀教徒的传说。”

“2月6日。早晨，发现一封信粘贴在我们的门上，估计是起义首领‘余蛮子’所为。威胁我们，将在下一周面临毁灭。”

“2月9日，星期四。士兵们通宵守护在我们住所周围。平安无事。”

“4月6日。今天，数以百计的人簇拥着我们的房子，大有恐吓之势。当晚上我出去到街上时，情形变得非常紧张。在我回去以后，有些人建议他们，还是溜之大吉为好。”

“4月11日。我较早地完成了晚礼拜，并出去为朋友们送行。度过美好夜晚之后，我比姓温的看门人早回来片刻，留下了他去把门拴紧。刚进屋，我就听到大门那边传来凄厉的喊叫，我最早以为是门已经被冲破，一次暴乱开始了。我冲进去，把全家安置在楼上。此时我才发现温遭到了一个凶手的攻击，在整个礼拜时，凶手一直隐藏着，我曾通过其潜伏处二三次。当时他冲出来，反复向温戳刺，企图把温杀死。幸亏温穿着装填了很多棉絮的衣服，虽遭多处刀击，也只是轻微损伤。我走到街上，发现有一个隐藏在那里的人，他否认看到任何事情发生。”^①

1899年昭通的反洋教浪潮，正是全国人民义和团反帝斗争的一个缩影。在中国民众斗争的压力下，昭通循道公会传教团于次年暂时撤离了中国。

2、“保存中华民族的人民战争”

反侵略与侵略，是一对必然的矛盾。无论多么“落后”、“野蛮”的反抗者与多么“先进”、“文明”的侵略者，都无法跳出正义与非正义的范畴。

在中国人民遭受空前苦难与屈辱的年代，马克思、恩格斯以大无畏的精神，雄辩地指明了近代西方列强殖民战争的非正义性质，并肯定中国方面的反抗，是一场为了“保存中华民族的人民战争”。这些论述，为我们明晰本课题的大背景树立了典范。

马克思在《英人在华的残暴行为》中，称第二次鸦片战争是“极端不义的战争”。

“这场极端不义的战争就是根据上面简单叙述的理由而进行的——现在向英国人民提出的官方报告完全证实了这种叙述。广州城的无辜居民和安居乐业的商人惨遭屠杀，他们的住宅被炮火夷为平地，人权横遭侵犯，这一切都是在‘中国人的挑衅行为危及英国人的生命和财产’这种荒唐的借口下发生的！英国政府和英国人民——至少那些愿意弄清这个问题的人们——都知道这些非难是多么虚伪和空洞。有些人企图回避对主要问题的追究，硬要大家相信似乎在‘亚罗号’划艇事件以前发生的一系列侮辱行为本身已足以构成宣战的理由。可是这些不分青红皂白的说法是毫无根据的，中国人针对着英国人提出的每一件控诉，至可以提出九十九件控诉。

“可是英国报纸对于旅居中国的外国人在英国庇护下每天所干的破坏条约的可恶行为是多么沉默啊！非法的鸦片贸易年年靠摧残人命和败坏道德来充实

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第658-659页，云南民族出版社2002年版。

英国国库的事情，我们一点也听不到。外国人经常贿赂下级官吏而使中国政府失去在商品进出口方面的合法收入的事情，我们一点也听不到。对那些被卖到秘鲁沿岸去充当连牛马都不如的奴隶以及在古巴被卖为奴的受骗的契约华工横施暴行‘以至杀害’的情形，我们一点也听不到。外国人常常无耻地欺凌性情柔弱的中国人的情形以及这些外国人在各通商口岸干出的伤风败俗的事情，我们一点也听不到。”①

恩格斯在《波斯和中国》一文中，明确指出中国人民反抗西方列强殖民侵略的起义的正义性：

“现在，中国人的情绪与1840-1842年战争时的情绪已显然不同。当时人民静观事变，让皇帝的军队去与侵略者作战，而在遭受失败以后，抱着东方宿命论的态度服从了敌人的暴力。现在至少在南方各省（直到现在军事行动只限于这些省份之内），民众积极地而且是狂热地参加反对外国人的斗争。中国人极其镇静地按照预谋给香港欧洲人居住区的大量面包里放了毒药（有些面包已送交李比希化验。他发现大量的砒霜毒液浸透了面包，这证明在和面时就已掺入砒霜。但是药量过大，竟使面包成了呕吐剂，因而失去了毒药的效力）。中国人暗带武器搭乘商船，而在中途杀死船员和欧洲乘客，夺取船只。中国人绑架和杀死他们所能遇到的每一个外国人。连乘轮船到外国去的苦力都好像事先约定好了，在每个放洋的轮船上起来骚动殴斗，夺取轮船，他们宁愿与船同沉海底或者在船上烧死，也不愿投降。甚至旅居国外的华侨——他们向来是最听命和最驯顺的国民——现在也密谋起事，突然在夜间起义，如在沙捞越就发生过这种情形，又如在新加坡，当局只有使用武力和严加戒备，才能压制他们。英国政府的海盗政策已引起了一切中国人反对一切外国人的普遍起义，并使这一起义带有绝灭战的性质。

“军队对于采取这种作战方法的人民有什么办法呢？军队应当在什么地方侵入敌国，侵入到什么地方为止和怎样在那里坚守下去呢？这些向毫无防御的城市开火，杀人又强奸妇女的文明贩子们，自然会把中国人的这种抵抗方法叫做怯懦的、野蛮的、残酷的方法；可是既然只有这种方法能生效，那末中国人管得着这些吗？既然英国人把中国人当做野蛮人看待，那末英国人就不能反对中国人利用他们的野蛮所具有的全部长处。如果中国人的绑架、偷袭和夜间杀人就是我们所说的卑怯行为，那末这些文明贩子们就不应当忘记：他们自己也承认过，中国人采取他们一般的作战方法，是不能抵御欧洲式的破坏手段的。

“简单地说，我们不要象骑士般的英国报纸那样去斥责中国人可怕的残暴行为，最好承认这是保卫社稷和家园的战争，这是保存中华民族的人民战争，虽然你可以说，这个战争带有这个民族的一切傲慢的偏见，蠢笨的行动、饱学的愚昧和迂腐的蛮气，可是它终究是人民战争。而对于起义民族在人民战争中所采取的手段，不应当根据公认的正规作战方法或者任何别的抽象标准来衡量，而应当根据这个起义民族所已达到的文明程度来衡量。”②

自从基督教在滇黔川边开始传播，就有一位一直与传教士和教会唱对台戏的彝族土目老七，他的民族意识十分强烈。从阶级归属而言，老七自然是剥削与压迫农奴、奴隶的封建领主；但是，他旗帜鲜明地反对洋教，言辞与勇气同内地的义和团何其相似。

①马克思：《英人在华的残暴行动》，《马克思恩格斯选集》第二卷，第14-15页。

②恩格斯：《波斯和中国》，《马克思恩格斯选集》第二卷，第19-20页。

柏格理与老七多有交往。“在停留于这位土目家中的那几天里，我自然是从始至终不断地试图劝说他接受基督教。他几乎每次都立即回复我，他宁肯掉脑袋也不加入教会。他说，就是中国皇帝接受了基督教，并且发布诏书命令全国臣民追随他的榜样，有违反者以死刑论处，他仍将是拒不从命者。‘如果到那时候，’他说，‘官府抓到我，押解行刑，在往刑场的路上我会走一步就诅咒你们的耶稣一声。’”^①

1905年3月，柏格理首次访问老七，老七热情地接待了这位英国传教士。柏格理在土目的要塞里住了4天，并比较详尽地记下了这次访问的所见所闻。其中：

“3月11日。 我们想离去，但他却不让我们走。他说已经为我们杀了一头猪，要我们一定吃了才行。我试图动身，他却说：如果我们硬要走，他就永远不会再接待我们。

“当天稍晚的时候，我们就对于他土地上的苗族人，即他的农奴和我们的会众，如何行使他与我们的权威问题进行了一场长时间的争论。我们唇枪舌剑，辩论很久。最后，双方还是签订了一项简短的盟约。

“‘我们的权威是互有区别的——在我们各自的范围内。’

“‘我们将不干涉另一方的事务。’

“‘根据我们的指导准则，我们同意进行合作。’

“‘不要狡诈，相互尊重。’

“在我们最终分手时，他说：‘朋友——对，我们将是朋友；药品——对，我将会买你们的药品；基督教——一文不值。’”^②

1907年4月8日夜，柏格理在云南省永善县大坪子，被当地仇教的民团首领带人抓获，并毒打几乎致死。并对他进行了“宣判”。

“因此，我拼命为自己辩护。最后，首领们看来是犹豫了，于是，他们作出以下裁决。我必须离开他们的地区，并永不返回。如果我再回来，他们将毫不犹豫地杀掉我。”

“首领们通知我：他们并非基于官府的权威；而是与由他们自己有关系的规则所决定；要把外国人赶出他们的地域。”^③

从马克思、恩格斯强调的对立统一的万应原则出发，无论老七，还是那些地方首领的反洋教言论与行动，在特定的历史环境中，都可以发现其中的合理成分。

三、传教士与西方的殖民侵略

最早向滇黔川边少数民族传入基督教新教的为两位英国人，是内地会的党居仁（J. R. Adams）和柏格理。党居仁生在一户普通农民的家庭，柏格理则为工人世家。而柏格理所属的后来合并入循道公会的英国圣经基督教教会的首批来华的传教士们，都出身于英国下层社会。

^①柏格理著、东人达译：《在未知的中国》，《在未知的中国》，第254页，云南民族出版社2002年版。

^{②③}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第706页、第733页，云南民族出版社2002年版。

自然的阶级意识，促使他们竭力把自己同资产阶级政府相区别。在义和团运动的高潮中，柏格理于1900年曾郑重声明：“我们来中国，是因为我们相信，乃上帝派我们来让这些人了解基督福音。我们在这里不是政治代理人，不是探险家，不是西方文明的前哨站。我们在这里是要让他们皈依，而我们的成功将要由我们规劝他们接受基督的程度来衡量。”^①

然而，历史法则的无情之处，就在于实际上他们无法割断同列强殖民侵略大背景的密切联系。这种密切联系从多方面表现出来。

1、经济联系

隐藏在每一个来华传教士身后的，都有一条经济法则，即西方列强与旧中国政府极不平等的货币兑换率。其实质是用全中国人民的血汗在养活这些人，在为他们的种种活动提供经费。

(1)当时中国制钱与英镑的兑换率

在石门坎营建之初，处于极端贫困中的苗族群众捐出了100多万文制钱。柏格理在《苗族纪实》中说：“现在就谈一下实际情况。我的百万文钱按兑换率只相当于100英镑。大约那100万文钱仅值1金镑硬币。”^②

(2)当时制钱交易的价值情况

柏格理在中国的29年里，始终坚持着记日记的习惯。从他的写实性的记载中，我们可以了解到清末制钱在实际交易中的比值。

1888年1月17日，在重庆境内：“晚上住进一座很好的客店，屋内摆设整齐。我们二人的食宿共用去一百文铜钱。”

1888年1月18日：“六个铜钱买了两盆稀饭。”^③

1905年，贵州威宁：“在距石门坎10英里的一个地方，我们以不足1英镑的价钱，购买下若干长在一面山坡上的冷杉树，……由于没有砖和瓦，我们就动手建造自己的砖瓦窑。用大约3万文钱买了一条水牛，如果把牛赶进浅泥池，它的大蹄子就会不停地踏揉粘土。”^④

1892年7月26日，云南昭通，“早上，来了一位男子，要把他的小姑娘送给我们。他是一位乡下农民，大水淹没了他的庄稼。他说他有两个孩子和一位老母亲，而他一天劳动所得不值数文钱。他无法养活他们。如果我们给他两百文钱，他就让我们收养那个小姑娘。我给了他如数的钱，并要他照管好他的小女儿。”^⑤

1892年12月25日，昭通，“在外面救济贫民。我遇上一位妇女，她带着个约十岁、几乎衣不蔽体的姑娘。她丈夫为吸鸦片，搞得倾家荡产。于是，这位夫人带着女儿前往衙门求助。在那里，他们给了她十五文钱，并给她的女儿提供二千文的身价。但她拒绝买女。我给了她一些钱；她欣喜若狂。”^⑥

^{①③⑤⑥}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第665页、第608页、第637页、第644-645页，云南民族出版社2002年版。

^{②④}柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第3期，第90页、第90页。

(3)英国圣经基督教教会传教士的薪水

1894年10月17日：“会泽区域会议的记录：邵慕廉和其他人自昭通到来。

“同意我们的薪水为每年40至50英镑，若需要，可以部分付往家中。”^①

50英镑的年薪在英国可谓微薄，在中国各基督教宗派的传教士中可谓最低。但是，如果兑换成中国流行的制钱，则成为年收入50万文钱的巨富。

2、政治联系

尽管并不情愿，这些英国下层社会出身的基督教传教士，照样被打上了强权色彩的时代烙印。他们在华活动的全过程，尤其当全国和地方发生反洋教斗争时，都得到了满清官员的支持和庇护。如：

“1883年（清光绪九年）英国樊姓、索姓二传教士由上海顺长江，经四川宜宾，先到昭通传入基督教，是滇东北破天荒创设教会的开始。当时仅有昭通、会泽、昆明三处设有教堂。开始租赁房屋设教堂，谁都不愿意租给，无法传教，后经清官吏出面，才在昭通城内学院街租得民房作为教堂。”^②

1900年的义和团运动中，昭通府与传教士密切互通信息。应传教士的要求，昆明府派出50名士兵护送传教士前往法属印度支那。途中，有1名士兵在徒步涉过发洪水的河流时被淹死。“8月24日。走出中国，到达老街——终于又在外国旗帜的庇护之下了。”^③

1904年9月初，为打开传教局面，柏格理等由昭通府派兵同行，径赴威宁州，让威宁地方官发布由柏格理修改过的保护教会会众的布告。在此行中，若非官府士兵的出面，柏格理连一个住处也找不到。“我现在发现，拒绝我们的客店并非是客满，而只是不想让一个外国人住进去。事实上，如果我们不是从昭通衙门带去了一队卫兵同行的话，我们绝对不会找到客店住的。在两个去处，我们被拒绝之后，卫兵出面寻找，下一个客店就没再拒绝。”^④

同时，昭通府与传教士的配合显得更为积极，柏格理则充分利用了地方官员的媚外心理为传教活动所造成的优势。

1904年“9月17日。今天，有两个当地穆斯林官员在小狼屯乡场上，公开向汉人谈论驱逐外国人的事情。我很快冲下来，把听众从他们那里吓跑。后来他们对我说，如果我不再深究此事，他们则保证在其地域内不伤害苗族人。我自然十分高兴地同意了。”

“9月18日。礼拜之后，我访问了昭通的地方行政长官，他同意签发一份关于尊重苗族人的布告。鉴于普遍的贫困，我还请求他试着限制使用粮食酿酒。他也同意照办。我报告在乡下有一位低级汉人官员，散布过模糊的排外主义，他则问我，是否想把他革职。我要求他，只是应该把该官员警告一下。”

“9月21日。上午八时，一个满脸是血的苗族人从乡下来他说，他和叔父一起前来昭通，在他们接近稻田坝，路经一间茅舍的时候，几个汉子冲出来袭击了他们。他本人给打破了头，但总算逃脱。他的叔父被他们抓住，目前生死不明。苗族人所带的东西，包括他们的一袋燕麦面和准备送给我的一只家禽、一

^{①③④}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第654页、第664页、第691页，云南民族出版社2002年版。

^②杨明光：《基督教循道公会传入威宁地区史略》，贵州省宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，第6页，1987年3月出版。

些核桃，以及他们的芦笙，全被袭击者所抢走。由于头部负伤，他已经处于半昏迷状态。我立即通知了该城的权威人士，并且带他亲自去见地方行政长官。我派了几名传教士到发生暴行的地方，他们问清了那些暴徒的名字，却未能发现失踪苗族人的下落。地方当局派出一些武装人员，赴现场进行调查。”

到“10月8日。参加过那次袭击行动的一名男子已经被拘留，所有抢去的物件也得以归还。他被判处鞭刑，名义上五百鞭，实际上只打了一百下，然后把他带到我那里，我对他进行了率直的谈话。次日，行政长官派人来问我此人是否可以释放，我回答：‘就这样办吧。’”^①

1907年4月8日即礼拜一，柏格理在永善大坪子被仇教群众殴打。永善县接到报案后，“县官和武装的士兵经过急行军，于礼拜二晚上抓住了姓苏的地主，他是闹事的首领；以后又捕获姓毛的第二号人物。他们二人都被关押在永善。

“我请求给予闹事的首领和他的主要同谋一种威慑性的处罚，以示告诫。

“6月30日以后，他们被带去受审。我出席了审判会。苏极力否认他曾经打过我，这是真的。因为，当时两位首领是等在那棵胡桃树下，直到他们手下的人把我带到聚会地点，而打我的事则发生在此之前。苏被判处五年监禁，毛被判了三年。”^②

官府对于此案处理较轻，这种结果是由于柏格理的理智与克制，实质在于地方官员在看外国人的眼色行事。

借用地方官府的威力，以扫除传教活动中的障碍，也是柏格理等传教士常用的手法。如：

1910年“10月17日。长海子的地主一直在教唆他的苗族农奴去同汉族人打斗。在我离开那里之前，地方民团的首领来到，此人对于地主的指令亦太俯首贴耳了。我坦率地告诉他，他很可能要被严厉地惩罚，如果落在某些官员手中，就会给砍头示众。我必须带着苗族首领去见地主，向他讲明利害关系，如果我们不予以制止，那里将会发生严重的骚乱。”^③

1914年，滇、黔交界一带发生了局部较大规模的反洋教群众运动。地方政府不断为逃亡中的传教士提供信息，提供保护。柏格理在日记中记载：

“6月24日-7月15日。在咪咿沟，官府的几封信告诉我们，在奎香聚集着一千名叛乱者。于是，我们又得连夜逃向角奎。”

“7月11日。我们被护卫着，躲开闹事地区，沿着一条迂回的路线返回昭通。”^④

3、种族色彩

在这个方面，明显表现在中西文化的碰撞上。当然，这些出身于英国社会下层的传教士的难能可贵之处，在于发现并虚心学习中国各民族的优点和长处，真心作中国人民的朋友。

不过，同时又在不少问题上，他们往往不可避免地带着白色人种的眼镜来观察，有意无意、或多或少地显露出种族优越的情绪。如：

他们之中的多数人皆以当代西方的道德标准来评价世界上每一个民族都曾

^{①②③④}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第695-696页、第734页、第748页、第787页，云南民族出版社2002年版。

走过的进化历程，对我国西南少数民族的一些习俗得出偏颇、否定以至错误的评论。在笔者翻译几部外籍传教士在西南的记实性著作时，不得不删除共6处关于苗族、彝族、藏族的偏颇或错误评价，因为这些语句的存在，是对民族自尊与感情的伤害。

在他们看来，具有本民族书写文字文化与在黔西北、滇东北占有经济优势的彝族，就可能不属于黄色人种，应该源于白色人种。“诺苏同没有自己文字的苗族不同。他们有一种以大约三千个不同字词为代表的书面语，相比较而言，这个种族的外观好、健壮、高大。他们在语言、习俗、性格诸方面都不同于汉族，或许源于讲印欧语族的部落。在四川南部连绵不断的群山中，他们仍旧生活在自己首领的管辖下，并相对独立于汉人政权。”^①

当白种人于1914年打起第一次世界大战时，竟让柏格理在中国人面前感到“万分耻辱”：“但是，可怕的欧洲战争爆发的消息却又使我感到分外紧张和压抑。苗族人已经知道了这件事，在他们为欧洲人民祈祷、希望他们能够变得相互热爱的时候，我感到万分耻辱。”^②

①王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第1期，第90页。

②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第787页，云南民族出版社2002年版。

第三节 一群劳动阶层与少数民族出身的传教士

最早到黔西北、滇东北少数民族群众之中传播基督教、办教育事业的几位英国传教士，大多出身于 19 世纪英国的工人、农民家庭。同时柏格理等人还属于罗马人入侵时被赶到英国西南山区的少数民族。

虽然他们身后是西方列强对中国殖民侵略的大背景，但是，生来具有的阶级性、民族性也在顽强地发挥作用，促使他们在传教对象问题上与注重城市与汉人的传统观念决裂，与坚持传统观念的同事决裂，走到乡村，走到少数民族群众之中。

一、早期开拓滇黔川边的教传教士出身

尽管早期在滇黔川边少数民族中开拓基督教事业的传教士们，在汉人城镇难免无一例外地被称之为“洋鬼子”，但却具有与当时他们的同胞颠地、义律之流截然不同的感情和表现。他们痛恨鸦片贸易，憎恶在长江口横冲直撞的列强炮舰，谴责腐败的封建官吏、凶残的领主与地主阶级，同情受压迫、被剥削的各族群众，并为辛亥革命的胜利而欢呼。

第一个走进苗族聚居区，并将苗族求道者介绍给循道公会的柏格理的，是内地会的传教士党居仁。他出身于普通的农民家庭。

“党居仁出身于农民，文化程度不高，是一名虔诚的基督徒，热心于基督教事业。当他在安顺城里传教遭到诋议和讽刺后，他边学汉语汉文，边采访民情，得知普定等堆的苗族苦难深重。为突破其在安顺城被冷落的局面，从一八九九年开始，遂入普定传教，在等堆建立了一所教堂，办了一所小学，吸引苗族子女入学。为使苗族接近教会，除对苗族子女免费入学外，还派医生到苗族村寨施诊；遇有灾年，教会赈济；遇有地方豪绅捆打，关押苗族信教群众之事，党居仁出面解决，为苗族撑腰。因而受到苗族的好评和信任，把他当成‘上帝派来的使者’，信仰者日益增多。不久，在清镇县的么岩苗寨、平坝县的谷茨（又称谷曼）苗寨建立了教堂。上述每所教堂都附设有学校，供苗族子女上学。”^①

经党居仁介绍，前往昭通的苗族求道者，家乡位于滇、黔毗邻地域，为圣经基督教教会的部分传教士展现了一个崭新的天地。其中勇于献身的柏格理夫妇、张道惠夫妇、王树德等人，毅然投入在少数民族中的传教事业，并表现出

^①张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会：《民族志资料汇编第五集》，第 262 页，1987 年 12 月印刷。

与其他传教士所不同的甘于吃苦耐劳的精神，仁慈和理解的态度。

带着这个问题，笔者曾请教英国赫尔大学的艾莉森·刘易丝教授，她是后期传教士甘铎理先生的女儿。

她于1998年10月31日回信答复：“我的研究领域的一个方面，是1886至1915年之间前往昭通的传教士的使命和信仰的特性。他们不同于那些生活与工作安顺和贵阳的外国人。他们之所以与山里的花苗特别亲近，有可能和他们独特的基督徒的理解、他们的圣经基督教教会的传统及他们所来自的不列颠的那个地区有关。安顺内地会的传教士们，诸如詹姆斯·亚当和塞缪尔·克拉克都来自苏格兰，具有一种迥然不同的对圣经的理解和社会传统。”即这种现象与宗教和社会文化背景有关。

关于宗教背景。循道公会即卫斯理宗，为基督教新教六大宗派之一。为服务于第一次产业革命后包括产业工人阶级在内的英国下层民众而产生。该教派强调凭信仰得救，主张基督的普遍之爱、人的自由意志；要求信徒过艰苦朴素的生活，为他人服务；在教会管理方面突出民主原则。

而圣经基督教教会，则是一个卫斯理宗的后来并入循道公会的更具有劳动者阶层色彩的规模不大的基督教组织。

艾莉森·刘易丝教授在同一封信中介绍：“在此，我不想讲述关于圣经基督教教会的详细情况，部分由于它是一个很长的故事，部分由于基思·帕森斯先生（即张绍乔，张道惠的儿子，艾莉森教授与笔者的共同朋友）具有更深刻的认识，部分由于或许您已经有所领悟。我相信您知道英国的圣经基督教于1907年加入了循道公会联合会，但是作为一个组织，以昭通为基地的传教士群体中，包含了圣经基督教教会的一批中坚份子，他们有些人来自英国的少数民族和山区。因此造就了一段颇有特色的历史。”

至于圣经基督教教会传教士中哪些人出身于英国的少数民族，笔者尚未得到确切的数字。但是，从目前所掌握的资料来看，柏格理家族即属英国的少数民族之一，并与中国西部苗族都有一段相似的被迫向西南方向迁徙的经历。

从柏格理儿子沃尔特先生的追述可知，“那么，这位名叫塞缪尔·柏格理的传教士祖先的传说，就是有关康沃尔西部地区，罗马人入侵布利吞，岛上居民逃往西部山区，并在那里建立起一个名叫柏格理的部落，以及世代居住在康沃尔直至今日这一部落后裔的传说。”^①

柏格理本人出生于工人家庭。“全家人都出生在他（柏格理祖父）居住的那个小巷里。几个儿子中有一位是以制造绳索为生，他造的绳子供织鱼网、采矿、耕作及港湾的驳船之用。柏格理年轻时就曾经回来再访这条小巷，还有‘爸爸工作过的纺绳狭长走道’。”^②

他的父亲“是一位土生土长的帕兹托人，生于1826年3月1日。他属于工人阶级，曾作为一名机修工在查塔姆的船舶修造厂工作过若干年。”^③

^①沃尔特·柏格理著、苏大龙译：《柏格理在中国》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料第二十八集》，第1页，1989年印刷。

^②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第605页，云南民族出版社2002年版。

^③格里斯特：《塞缪尔·柏格理》（W.A.GRIST: SAMUEL POLLARD, CASSELL AND COMPANY, LTD. London, New York, Toronto and Melbourne.），第1页。

柏格理夫人埃玛·韩素音 (Emma Hainge)，原为内地会传教士人员。与柏格理结婚后，长期随柏格理在石门坎工作，极能吃苦耐劳。

张道惠 (Hurry Parsons) 与安妮·布莱恩 (Annie Bryant)，夫妇两人都出身于农民家庭。^①

王树德 (William H. Hudspeth 即威廉·哈兹佩斯)，据笔者向相关英国人士了解，他出身贫寒，但勤奋好学，获得文学硕士学位，因为仰慕柏格理而来华。曾随柏格理等人在以石门坎为中心的苗族区域长期服务。1936 年离开石门坎到上海就新任。抗日战争爆发时逗留在武汉，因救助中国难民，被日本侵略军关入上海浦东战俘营做苦工。日寇投降后，返回英国，暮年生活穷困潦倒。

这群来自英国西南边远地区下层社会的传教士，在华工作期间，无论在精神方面，还是在物质方面，得到了下层社会民众的有力支持。“他在中国的整个岁月里，始终得到了来自家乡人的砥柱般的支持。从帕兹托和梅瓦吉西的渔民、科尼什的农业工人、德拉博尔的石匠到南安普敦的学徒，都情愿献出了自己微薄的收入，基督徒的信念推动了世界性的变革。”^②

二、阶级性与民族性的作用

1、柏格理等人所表现出的阶级与民族性

如果说西方列强对中国殖民侵略的大背景使柏格理等人得以成为普通的传教士，那么工人、农民家庭和少数民族的出身就决定了他们成为有别于一般西方传教士的传教士。区别表现在若干方面，以柏格理、张道惠等为例：

(1) 力主禁止鸦片

柏格理多次诅咒英国对华罪恶的鸦片贸易，并为鸦片贸易将在中国的取消而欢呼，为当地禁止鸦片而努力。

他于 1891 年 6 月记：“收到几封来信。还有一条令人振奋的新闻，国会以一百六十票对一百三十票通过了约瑟夫·皮斯爵士对鸦片贸易定罪的提案。种植罂粟的许可证在印度撤消了，鸦片出售在该国亦被终止。这可谓是一个辉煌的胜利。我们为此而欢欣鼓舞。我来到祈祷室，摘下帽子，唱起赞美歌，向上帝致谢，然后跑出去，把我的帽子抛向天花板！好时光要轮到中国了。”^③

1899 年，“在九月份，我已经印出二千多册小册子，以会造成忽略谷物的观点，劝告人们不要种植鸦片。大多数人高兴地接受了它们。我还向地方行政长官呼吁，请求他帮助。他答应了，但到目前为止还没有诉诸行动。

“(后来，他颁发了布告，鼓励种植蚕豆以取代鸦片。)”^④

① 参考：张绍乔、张继乔著、东旻译：《张道惠夫妇在石门坎（1904-1926 年）》，《在未知的中国》，云南民族出版社 2002 年版。

②③④ 柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 605 页、第 629 页、第 620 页，云南民族出版社 2002 年版。

(2)同情与支持群众的反抗斗争

柏格理在日记中曾经记录：

1892年3月1日：“数日之前，在这个城市（昭通）发生了一次反对酿酒的很有意思的闹事。去年收成不好。穷人深受其苦。而现存不多的谷粮已要被酿酒商买光了。……结果是酿酒被禁止，而谷价也马上下跌。我在传教中支持闹事，并告诉群众，我希望他们的下一次行动是扫除鸦片。大群人参加了晚礼拜，轰然满座。”^①

同年4月13日：“在威宁发生了造反事件。人民乃如此贫穷，不去抢夺粮食，他们就无以为生。”^②

1902年10月30日-12月11日，柏格理在凉山的边缘地带旅行期间，以颇为欣赏的笔记记下了一支人民起义武装：“一个月之前，这个地方来了一帮装备精良的亡命者，他们想在西部三省立足，而且已逃脱了追捕。他们并不向人民开火，只是捕捉不受欢迎的和定准要抓的富人。因为他们只绑架有钱的人，所以得名为‘偷肥猪者’。由于不任意袭击百姓，他们得以保持强大。”^③

(3)对中国的少数民族怀有高度兴趣和天然热情

其实，于1904年之前，他已经在同各少数民族接触，并且表示出为他们服务的强烈意愿。如：

1890年12月25日在昆明：“乘船渡过湖去高桥。船上人很多，包括几个土著居民。我希望能为拯救他们而做些什么。”^④

1891年1月29日在昆明：“到一个乡村集市。遇上几位罗罗（彝族——译者）妇女。据她们说，三十里之外还有一个乡场，那里都是罗罗人。我希望能为罗罗人做些事情。”^⑤从此后便开始与彝族人不断交往，留他们住宿，向他们学彝文、打问习俗，为进昆明城的彝族人保管钱物。

1891年4月24日的昆明市郊：“行四十里到达河林铺那边的乡下。有一个相当规模的集市，这里几乎都是‘民家’（白族旧称——译者）土著居民。妇女的衣着特别动人；其中有些人的确很漂亮。”^⑥

柏格理与苗族人的接触，始于昭通1892年的大饥荒。

4月1日：“今天，看到一些苗族人（土著居民）在沿街乞讨。他们说这是第一次出来要饭，他们都非常纯朴。马铃薯和其他庄稼严重欠收，他们已无物充饥了。我乐意了解和接近这些人。”^⑦

4月5日：“他们从街上请来一位苗族乞丐为我们表演。他演奏了他的苗家芦笙（多管乐器）。其后，我们用二百二十文钱买了他几把芦笙。我同他谈了一小会儿，要他今后再来。他告诉我，他们不信仰汉族人的神灵，也不信奉天地。他们崇拜一种用木头制作的神像——我认为他说的是雷神——即他们祖先的牌位。他们没有书籍和文字性语言。在与汉人的相处中，造就了他们非常诚实的品性。在街上，孩子们扔石子打这位男子，但他却一语未发。愿上帝拯救苗家。”^⑧

他们还间或去抢救回族病人。如1892年4月6日在昭通：柏格理夫人“埃玛步行十里去救治一位鸦片中毒的穆斯林。”^⑨

^{①②③④⑤⑥⑦⑧⑨}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第632页、第633页、第673页、第625页、第627页、第629页、第633页、第633页、第633页，云南民族出版社2002年版。

1892年6月8-14日，柏格理以与凉山接壤的永善县城为目的，走访了昭通西部的彝族、苗族、回族、汉族杂居区域。他对于此行的记载虽然简略，但是足以反映出他内心对少数民族的情感与向往。

“6月10日。 抵达永善之后，雾笼罩着所有附近地区，致使我们无法看清这个地方。吃完茶，我漫步到西门，放眼望见巨大的江流。此时雾霭稍微散了些，那边的景色令人神往。极大的山峦。如果说凉山居民的地域看起来陌生，此话倒是不错。在耶稣的言词里没有提到这些人。黑色的重雾悬挂在那里。汉人极度恐惧那些人，并给他们起了个可怕的名子。他们从远方过来偷掠人口，使其成为奴隶。我真想到那边去，在他们当中生活个把月。

“我发现那边已经受到了鸦片的祸害。金沙江把汉区和凉山这两块地域分隔开。凉山的地域分别长为七天、宽为三天的路程。我能够看到凉山土地上的重崖叠嶂。有些峡谷非常之深。我瞧见远处的一些山已经得到开垦。人们吃烧肉，主要以燕麦调粥为生。

“6月12日。 整天都是雾。偶尔可以看见后面的山，它崎岖的影子衬托在城市的背后。街上有几个苗族人在卖成担的柴薪。一位男子告诉我，此地大约有一百家苗族人、三百家诺苏人、二十家穆斯林，以及约四千户汉人。这里的人们生活贫困，但没有穷到昭通人那种地步。

“如果云雾散去，风景一定非常美丽。可以说，扬子江对岸时时浮现的雄伟山峰，已经令我心驰神往了。

“6月13日。 开始返回昭通。住进千篇一律式的客店。睡在楼板上。店主人并不友善。周围居住着几家苗族人。愿上帝保佑他们。”^①

永善之行，后来终于引发了柏格理于1903年渡过金沙江，访问大凉山彝族地区。

柏格理对于滇黔川边各少数民族自发关注的情况，即如甘铎理总结：“在这些早期的日子里，他注意到了山区的土著居民。他们被叫作各种各样的名字：僮僮、蛮子、诺苏、民家、苗。”^②

1904年苗族探询者来访后，围绕着是继续执行传教团既定的在城镇的汉族人中传教的路线，还是到乡村的少数民族中开展工作问题上，圣经基督教教会传教士内部发生了激烈的长期争论，主张到苗族区域开拓事业的柏格理成为少数派。而张道惠夫妇则成为柏格理主张的拥护者。

1906年柏格理记：“7月11日。 张道惠先生和他夫人现时正生活在石门坎一座简陋的稻草顶农舍里，他们说不想住在云南的任何地方，而只愿待在石门坎。”^③

这座简陋的稻草顶农舍为泥土墙、泥土地面，被隔墙分隔为3间，传教士戏称其为“五磅小屋”，以为建筑费用仅为5英镑。柏格理对于张道惠与布莱恩甘居如此的陋室曾，大发感慨。

“随后，张道惠夫人也来与张道惠先生会合，我们三人居住在这幢小小的建筑里，使情形充满生机。传教士的新娘把家安进五磅小屋，这种事并不常见。对这两位朋友而言，他们自己只拥有其中的一间房屋，这间房非常潮湿，有时

①②③柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第634-635页、第630-631页、第725页，云南民族出版社2002年版。

又特别寒冷。尽管是如此可怜的斗室之地，新娘与新郎尽力把它充分装饰利用，并且生活得十分愉快。有些人至今还在认为，所有传教士之所以致力于他们的工作，是由于高薪金的前景与舒适的生活。然而又有多少英国新娘喜欢随时可能导致患风湿病的危险和与可怕的狼、豹、虎群为邻，以及须在没有其他英国女性为伴情况下走上一整天才能抵达五镑小屋的第三间房？张道惠夫人并没有浪费时间去发牢骚，却以一种勇敢的气概和微笑的表情去面对现实。当时，石门坎的确没有更好的住房，而仅此也解决了问题。我们诚心感谢上帝，赐予小小三居室组成的庇护所。”^①

柏格理、张道惠等人，对中国的下层社会特别是少数民族民众，还表现出了心理与文化方面的强烈认同感。他们是基督的信徒，是有神论者，自然处处都在讲宗教的语言。然而，他们跑到了深山老林之中，去从事极端贫穷人群的基督教传播与现实社会改良。在双向的互动中，西方人从不同程度上开始了解中国西南各民族人民坚忍不拔的精神，以及内涵丰富的民族文化。这就使他们的思路有时不得不发生逆转，去按照唯物的轨迹运动。究其根由，或许是他们的阶级性和民族性在倔强地发挥作用。

如柏格理 1913 年 9 月 1 日的日记：

“只是到了现在，我才开始理解到，这些民众中的不少人正处于多么可怕的贫穷状态。我平时也知道他们穷，但却只是在此刻才体会到他们实际的贫困程度。近来，经过了几次如同刚才我在苗族人家中看到的情景后，我感到无比的气愤和棘手。难道从来就是这样吗？难道这个世界上就没有这些人的希望了吗？如果我们宣讲在天国里没有财主的位置，群众可能嘲笑我们像是在另一个世界里讲话，而他们在人世间到底有什么机遇呢？”^②

实际上，他已经在向基督教的基本教义发出了置疑。

2、一位熟读《共产党宣言》的传教士

曾亲身参与这段历史，并进行了具有相当深度研究的甘铎理先生，生前是笔者的朋友。我们相互之间比较欣赏的是，他是熟读过《共产党宣言》的英国传教士，笔者是熟读过英文版《新约圣经》的中国共产党党员。社会下层出身的背景与学术上的大胆探索精神，使他与我们有了某些共同的语言。

早在 20 世纪 40 年代，甘铎理即预言，当年狂热地寻找并追随传教士的苗族，今后将以同样的激情追随共产主义。因为对于这些农奴而言，在不停的寻求中，所失去的只是他们身上的锁链。

他还在自己公开出版的著作中，如此评价马克思：“不过确有少数人物，由于他们的降临人世，在他们当代以至后世，整个历史都改变了方向。拿破仑、卡尔·马克思、卫斯理及其他若干人，因为他们的短暂存在而改变了全部历史。”

^③

^①柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999 年第 3 期，第 93 页。

^{②③}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 780-782 页、第 473 页，云南民族出版社 2002 年版。

三、英国与中国特定的政治环境

1、英国的侵略与中国封建王朝开始解体

第一次中英鸦片战争后 20 年，英国内地会、循道公会的传教士陆续踏上了中国西南这块古老而神奇的土地。

19 世纪 80 年代，英国是实力仅次于美国的殖民强国。它和任何其他资本主义国家一样，都尚未发展到帝国主义阶段。

当时，第一国际已经解散，英国国内虽然出现了一些社会主义团体，但都是由资产阶级民主主义者和知识分子组成。马克思主义尚未在英国得到真正的广泛传播。

在西方，史学家称 1640 年英国资产阶级革命为“清教徒”起义。正是因为革命披着宗教的外衣进行，胜利后掌权的资产阶级更加注重利用宗教工具加强统治。身为素以宗教宽容著称的中国人，我们可能要大感惊讶于一个历史事实——也只是到了十九世纪，欧洲各国才允许不信奉国教者有充分的公民权。

既没有更新的先进思想，又笼罩着浓厚的来世还可复生的宗教气氛，特定的环境决定了这些传教士只能怀抱《圣经》而来。由于他们属于有别于罗马天主教的基督教新教，就更多了一些新的近代化色彩与平等的理念。

转而再看一下中国的情况。西方资产阶级的开拓扩张，同样给这个闭关自守的封建老大帝国带来了深远影响。1853 年，马克思在评价太平天国革命时说：“所有这些破坏性因素，都同时影响着中国的财政、社会风尚、工业和政治机构，而到 1840 年就在英国大炮的轰击之下得到了充分的发展；英国的大炮破坏了中国皇帝的威权，迫使天朝帝国与地上的世界接触。与外界完全隔绝曾是保存旧中国的首要条件，而当这种隔绝状态在英国的努力之下被暴力所打破的时候，接踵而来的必然是解体的过程，正如小心保存在密闭棺木里的木乃伊，一接触新鲜空气便必然解体一样。”^①

封建帝国的解体，包含了民众的痛苦与灾难，也包括了东方巨龙的觉醒。这是一个历史的过程。党居仁、柏格理等早期开拓者在华的 30 多年中，马克思主义还没有传入中国。中国无产阶级虽已产生，但尚没有壮大到能够登上历史舞台的地步。在当时华夏知识阶层的武库里，资产阶级的某些学说还是一件新式武器。

瓦德西所统帅的八国联军，无疑是侵略者和打家劫舍的强盗；那些为虎作伥的“教民”，无疑是走狗和民族败类。

然而，在华尔的洋枪队帮助清军剿杀太平天国的同时，革命军队的行列中也有象呤俐那样热情投身革命、俘获敌舰、至死也要在墓碑上刻下“太平军战士”字样的“洋兄弟”们；在日本法西斯向中国大举进犯之日，在上海也还有同情与帮助中国革命者的内山完造；二万五千里长征见证的“第二个外国人”——曾偶然为红军翻译了一张急需的贵州地图的黄平县瑞士传教士鲁道夫·博萨哈特，被红六军团政委王震将军称之为“朋友”^②。

^①《马克思恩格斯全集》第 9 卷，第 111—112 页。

^②[美]哈里森·索尔兹伯里：《长征——前所未闻的故事》，第 349-257 页，解放军出版社 1986 年版。

以上事例,对于辩证地评价这些出身于英国下层社会与少数民族的传教士的活动,有着发人深省的意义。在人类历史的发展过程中,既存在着总体的宏观必然性,也存在着个体的偶然性和局部的特殊性。根据大的历史分期,简单又笼统地给一代人画脸谱、搞“凡是”,并不是科学的研究方法。

2、撤离新中国后传教士受到资产阶级社会的责难

新中国成立后,所有外国传教士被终止在华活动,撤离回国。当循道公会传教士回到英国之后,竟发现自己处于一种尴尬的境地。甘铎理在《柏格理日记·前言》中讲述:

“由于北京共产主义者政府的政策,现在中国的传教活动已经结束,这就使人们比从前任何时候以更为困惑的眼光看待基督教教会的相关记载。当传教士们被迫撤离后,他们遭受到巨大的敌意,以及突然指向他们工作的种种方式的责难。他们在中国长达一个多世纪的时间,难道就是那些责难中的西方教会的有罪的代理人?难道是传教团本身不知不觉地煽动起了后来爆发成革命的火焰?难道中国庞大的传教组织不能鼓励这个国家以基督教的方式去解决它激烈的社会与政治问题,从而避免寻求不可逆转的极权主义?为什么对于传教士带去的基督福音的醒目评价同时有太反动及太革命两种?”

看来,中国革命胜利后,与美国甚嚣尘上一时的麦卡锡主义相呼应,英国资产阶级社会也掀起了一场追查是谁引起了中国革命的批判性运动。麦卡锡主义是针对美国的开明与进步人士,英国的批判矛头实际指向了开明与激进的传教士。

这就使笔者不由再次想起马克思研究“中国革命”与“文明世界”关系的“对立统一”的“万应的原则”。受极“左”思潮的影响,我们曾经把从柏格理到甘铎理的传教士统统斥之为帝国主义文化侵略的工具。殊不知,世界资产阶级方面却不这样,对方早就敏锐地察觉出这些异己份子的阶级性所产生的“负面”作用。

而在1840-1949年时段的中国,“太反动”的传教士比比皆是,像圣经基督教教会传教士那样“太革命”的传教士群体却不多见。我们是否也应该在这错综复杂的历史现象中,明了共性,识别个性。

①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译:《柏格理日记》,《在未知的中国》,第606页,云南民族出版社2002年版。

第三章 基督教传播的阶级与文化背景

基督教在滇黔川边多民族区域得以传播，当地特有的经济、文化背景是其中的重要原因。

促使苗族、彝族等民族群众在这场运动中显示出主体作用的，是他们身受的残酷的经济剥削和沉重的阶级压迫；

当时各自的社会、经济、文化、宗教状况，导致了不同民族对基督教所持的不同态度。

这些因素都属于内因的范畴，其作用是决定性的。也是我们取得正确认识的最主要前提。

第一节 各族群众深受的压迫和剥削

民族、宗教问题，从某种意义上分析，实质是阶级、经济问题。

在向苗族地区拓展的初期，柏格理就发现：“出乎于我们预料，我们发现拒绝接受《圣经》的村寨，都建在开明地主的土地上；而绝大多数转向基督教的，都处在恶霸地主的领域里。”^①

最后，他终于悟出了其中的原因：“当地群众的想法是，如果他们加入教会，就有可能避开土目的骚扰而得到安宁了。”^②

因此，滇黔川边各族群众皈依基督教，与他们深受的压迫与剥削是分不开的。

一、滇黔川边各族群众遭受的压迫和剥削概况

根据解放初期的社会调查资料可知，黔滇川毗邻地区的苗族、彝族、汉族等民族群众，深受层层压迫和沉重的剥削，处于水深火热之中。

从这一点来看，皈依基督教正是他们寻求在某种程度上减轻压迫和剥削的一种方法。而事实亦是如此，压迫和剥削最深重的地方往往成为基督教教会的活动中心，开明的土目和地主领地上的群众则往往自发地抵制传教士。

现以多民族聚居的贵州省威宁县龙街、法地为例，剖析各族人民解放前遭受的剥削与压迫情况。

龙街是 20 世纪 50 年代贵州省威宁县西北的一个区，与云南省的鲁甸、昭通、彝良及贵州省的赫章、水城接壤。法地是龙街南邻的另一个区。龙街、法地都是多民族居住区，生活着彝、苗、汉、布依、回等民族。据《威宁县龙街等地解放前苗族、彝族社会历史综合调查》、《威宁县法地区东关寨和别色园子解放前苗族、彝族社会经济综合调查》记载，龙街、法地属高寒山区，生存条件较差，封建势力对各族群众剥削残酷。

1、土目统治的龙街

龙街属高寒山区，号称云贵高原的屋脊。农作物的生长期极短，一年仅有 100 天的无霜期。解放前，由于地主和反动政府的残酷剥削、压迫，耕作技术落后，农作物的产量也极低，包谷每亩产量只有 50 多斤。

^{①②}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 719 页、第 777 页，云南民族出版社 2002 年版。

“由于生产的落后，人民的生活极为其乏。如以灼甫乡的凉山生产队为例，解放前夕粮食亩产量只有三十四斤，农民们交了地主的租和还债外，几乎是一无所有。过去吃的是野菜树根，穿的是草衣和生羊皮，住的是岩洞和茅草棚，睡的是燕麦草，盖的是秧被。

“解放前人们说龙街是个人间地狱，不是没有道理的。每年人民除了遭到各种自然灾害的威胁和受尽了国民党封建势力的残酷剥削和血腥统治外，还要给土目安宜国为首的地方势力缴纳高额地租、人租、羊租、猪租、鸡租和马租。在国民党及土目地主的剥削威逼下，很多人被迫逃荒和卖儿卖女。据调查，一九四五年仅方井乡的八百多户农民中，卖儿卖女的就有一百零一户，逃荒的四十六户，此外冻饿而死的还有一百零九人。少数土目和地主以交人租的手段就占了三百五十一户农民的儿女一千四百三十一人作了丫头娃子。当时全家祖祖辈辈沦为丫头娃子的很多，如龙街的白彝雇农浦天然在解放前四代人都是龙街黑彝地主余世成的丫头娃子，又如灼圃的白彝雇农王腊顺也是几代人一直给地主作丫头娃子。

“总之，在那暗无天日的旧社会里，灾难深重的各民族劳动人民，一直是过着饥寒交迫、牛马不如的非人生活，他们不仅在经济上受着残酷的剥削和压榨，而且在政治上也是没有任何权利和人身保障的。”^①

2、地主经济主导的法地

法地与龙街的地理气候特点、多民族分布的情况大致相同，但与龙街的不同之处在于，在法地，封建地主阶级处于经济和政治上的统治地位。二者的相同之处，是各族农民都受到残酷的剥削和压迫。

法地的“东关寨和别色园子的土地，大部分为封建地主阶级所占有，是封建地主土地所有制。封建地主利用土地对农民进行各种形式的剥削，农民要向封建地主交纳沉重的地租，要服各种无偿劳役，要交付高利贷利息……等等。”

在这两个村寨中，“再从贫农来看，遭受的剥削更严重，生活更苦。两寨贫农共二十三户，全年收入共三万八千六百二十三斤，其中租入田地产量达二万八千一百九十斤。说明贫农主要是租种地主的土地。但是，他们每年要付出地租一万四千零五十五斤，占租入地产量的50%，同时，还要付出债利五千五百四十四斤，共合被剥削一万九千多斤，全年实际收入仅得一万八千九百四十斤，每户平均实得八百二十三斤，平均每人一百七十四斤。其它苛捐杂税等支出尚未计算在内。”^②

^①吴永清、吴在敏、李知仁、严武调查，张永国、吴在敏整理：《威宁县龙街等地解放前苗族、彝族社会历史综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，第27-28页，贵州民族出版社1986年版。

^②郭岑山、吴在敏、李知仁、芦铭铨、赤日摩岭调查，张永国、李钟洁、吴在敏整理：《威宁县法地区东关寨和别色园子解放前苗族、彝族社会经济综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，第92页，贵州民族出版社1986年版。

二、 生产资料占有情况

在龙街、牛棚、大官寨、法地一带，都以农业为主。乡村最主要的生产资料——土地的绝大部分为土目所占有，一部分为地主和富农所占有，中农很少有土地，贫农、雇农根本没有土地。土目、地主不仅占有大量的耕地，还占有大面积的荒山、森林、草地和大量的牲畜和农具。

社会经济形态可以分为两类，一为土目经济占统治地位，一为地主经济势力占统治地位。

土目经济势力占统治地位的龙街、牛棚、大官寨等地，有3家土目，每家在威宁县占有广阔达数十里的土地，还在外省、外县占有大量的地产。如：较小的龙街子土目的土地面积就有几十里宽；而大土目，如第一章中介绍的龙街子土目安宜国，则拥有更为宽阔的土地。

龙街附近的乌落卓、白摩院子、康家园子、倾加夏、陈家园子、别脚园子、脱布园子、阿母街、别脚园子（另一个别脚园子）、大梁子、大寨、小寨、天生桥等十余个村寨的土地全为土目所有，大营盘有一半以上的土地也为龙街土目所占有。在这个范围之内耕地、森林、荒山等全属于土目所有。

在该区居住的黑彝地主虽然也占有部分土地，但他们的土地均在这个范围之内从土目家租来。如龙街子黑彝地主余世成的田地，除四方井一带的土地外，其余都是在龙街区内从土目家租来。

龙街土目占有大量生产工具和牲畜。生产工具计有：犁15架、耙5盘、条锄30多把、板锄60多把、镰刀50多把、铡刀4口、磨6盘。牲畜计有：马骡50余匹、牛40多头、猪40多口、绵羊150只、山羊70余只。此外，龙街土目除还在在云南省还占有很大一部分生产资料，仅在彝良一县占有的土地与生产资料，从数量上多于、从质量优于在龙街所占有的。

对牛棚子土目禄国相家占有土地的情况在第一章已有介绍。比龙街土目生产资料占有量更大。其土地面积横跨云贵两省数十里，在云南的彝良、昭通、东川等地均占有大量土地，牛棚子周围的土地大部分也为他家所占有。在牲畜占有方面，有马15匹、牛6头、绵羊20余只、猪70余头。还有车5辆，有娃子20-30户。

大官寨土目安祖吉家占有的土地更多更广，是威宁最大的一家土目。其土地面积又在牛棚子土目之上。

在龙街区的灼圃，解放前几十年，这里的土地原为土目占有。以后灼圃的土目龙姑家和索落多家死绝，龙街子土目和其它土目，还有当地的黑彝均想侵占这部分土地。因此，就互相争斗起来，并上诉至县、省政府，国民党地方当局觉得将这部分土地收为“国有”，对自己更为有利。于是就将灼圃土目占有的土地全部归公，并折价出售。各族劳动人民中较富裕的就出钱买了部分土地，其它大多为地主富农所购得。后来，地主、富农用霸占、掠夺、并吞等各种残酷的手段从农民手中强夺土地，因而使这一带的土地逐渐集中到少数地主、富农手里。

解放后，威宁县法地区有12个乡。据1959年统计，共有4880户，24735人。其中彝族、苗族各约700余户。彝族多分布大街、法地、狗街、三格等乡，

苗族则以大街、沙厂、大松、玉平等乡较为集中。除苗族、彝族外，还居住有汉、回、布依等民族。

根据 20 世纪 50 年代对法地区大松乡东关寨（东关寨包括上寨和下寨），以及法地区大街乡别色园子的综合调查。可以看出，这里和龙街的不同之处在于，在经济上占主导地位的已经是黑彝地主，但保留着一些封建土目的剥削方式，地主直接经营的土地还是有家内娃子耕作。

解放前，两寨共 43 户，225 人。其中，有苗族 21 户，115 人；彝族 18 户，101 人；汉族 4 户，9 人。共有土地 1 115.3 亩，其中地主、富农、小土地出租者共计不到人口的 23%，却占有土地总面积的 77.9%。广大的彝族和苗族的中农、贫农、雇农占总人口的 77% 以上，却仅占有土地总面积的 22.1%。很多贫农、雇农根本没有土地，完全靠租种土地来维持生活。

东关寨共 22 户，其中苗族 17 户，彝族 5 户。别色园子 21 户，其中彝族 13 户，苗族 4 户，汉族 4 户。两寨的地主、富农都是彝族，他们占有绝大多数的土地，苗族不但没有地主、富农，甚至中农也很少，大多是贫雇农。^①

三、土目、地主利用土地进行剥削的方式

土目、地主都占有大量耕地，除部分离家较近和土质好的田地留作自己经营外，把其余大部分出租。土目和地主出租土地的形式有所不同。土目土地出租形式有：人租、羊租、猪租、鸡租、马租、伏地等，劳役地租多于实物地租；地主出租土地多为伙种，还有转租、当地等形式，并以实物地租为主。

此外，无论土目，还是地主、富农，都依仗经济实力，以高利贷的方式，盘剥各族劳动人民。

剥削阶级利用土地剥削劳动人民的方式大体可以分为 3 种类型：劳役地租、实物地租、转租和当地，下面分别予以介绍。

1、劳役地租

(1) 劳役地和娃子耕作地

土目和黑彝地主一般都将自己的好地和近地留作自营地。自营地实质上就是劳役地和娃子耕作地。土目、地主都养有大批的家内娃子，家内娃子要承担各种家务，并从事田间劳动。因此，土目的全部、黑彝地主的部分自营地，由家内娃子来耕种。

另外，土目出租的土地有一部分是人租地，租种人租地者即家外娃子，几乎终年在主子家中和土地上劳动。家外娃子每年最少要有 200 天左右的时间为主子做无偿劳役，有的甚至长达终年。

^① “生产资料占有情况”，参考：吴永清、吴在敏、李知仁、严武调查，张永国、吴在敏整理：《威宁县龙街等地解放前苗族、彝族社会历史综合调查》，郭岑山、吴在敏、李知仁、芦铭铨、赤日摩岭调查，张永国、李钟洁、吴在敏整理：《威宁县法地区东关寨和别色园子解放前苗族、彝族社会经济综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，第 59-50 页、第 81 页，贵州民族出版社 1986 年版。

伏地是土目进行劳役地租剥削的另一种形式。土目把一定数量的土地租给佃户耕种，押金、租子较轻，但必须为主子负担无偿劳役。

除种人租地、伏地的佃户经常为主子做无偿劳役外，其它只要是土目或黑彝地主的佃户，每年在农忙季节都必须给主人服一定时间的无偿劳役。服役时间的长短，视具体情况而定。

土目不管经营多少土地，都从未雇过一个长工或短工。如龙街子土目家有自营地 200 多亩，全由娃子、人租地承租者、佃户耕种；牛棚子土目家有自营地三十多亩，都是娃子、人租地与伏地承租者、佃户耕种，也从未雇过一个长工或短工。

而黑彝地主因娃子少与佃户少，没有人租地，再加自营地多，有时要雇少数长工或短工。如龙街子黑彝地主余世成的自营地，除养娃子 6 人及佃户为其服无偿劳役外，还雇有 2 个长工，有时还要加雇短工。雇工的工资极低，每年约 140 斤包谷和 1 套破麻布衣服，但他们的人身较自由，可以自由选择雇主，并可和雇主议定报酬。显示出地主制与土目制的一些区别。

法地一带，虽然地主经济已经占据主导地位，但仍旧保存有土司剥削制度的残余，存在一定数量的娃子耕作地。具体做法是，有的地主每年除供娃子饭食外，另给 1 套衣服或给 1 小块“私房地”，让娃子在空闲时间耕作，将一部分收获的粮食作为娃子的衣服、鞋袜及日用品的开支费用。而地主则驱使娃子到自己经营的土地上进行耕作。地主的家内娃子服农田劳役时，耕作时所用农具、牲畜一切全由主子负责。在外居住的拥有娃子耕作地的娃子，每年须用 1/3 到 2/3 时间为地主服无偿劳役，服役期间要自带农具，除主子供食外，一无所得。

(2)人租地

这是土目剥削劳动人民的一种最残酷的手段。土目为了增加家内娃子和劳动力，允许婚后的丫头、娃子搬到土目家附近居住，并租给 1 份土地，不要押金，不收租子，但每代人必须交纳人租 1 个，除人租外，还要不定期、不定量地终年为主子服无偿劳役。服役时，根据季节和活路的需要，自带牲畜和农具，主人只管饭吃，故称为人租地。

人租地的面积大小、土质好坏不等，但承租者每代都必须交纳 1 个人当娃子。种人租地的家庭，主子只给限量的土地，如实在维持不了全家的最低生活，经主子允许，可再租入部分土地，但租入的土地必须和其它佃户一样交纳押金和租子。

种人租地的家外娃子下代子孙分居后，必须每家每代交纳人租 1 个，如种人租地的某家外娃子有 3 个儿子，儿子分居后，每个儿子均须向主子交人租 1 个，即共交 3 个。每代交人租时，承租者须将自己的子女，不论是男是女，是大是小，全部送给地主挑选。选出的家内娃子，归主人所有，任由主人杀、打、买卖、赠送、陪嫁，亲生父母则无权过问。

解放前，龙街子土目有 43 个人租地，大官寨土目有 50 多个人租地，牛棚子土目有 23 个人租地。

(3)伏地

伏地是土目、地主对劳动人民进行剥削的另一种方法。土目将这部分土地出租给劳动人民，佃户除按规定交纳押金，每年交纳一定的粮食和 3 只鸡外，

还得负担各种劳役，如砍柴、抬滑杆、种地、背粪、割草等。伏地一般押金较少，租子相对较轻，但劳役繁重。

如牛棚子土目用伏地形式进行剥削的具体情况。土目将伏地全部出租给苗族，并按苗族居住的村寨为单位，进行不同的分工。如：海戛苗寨包抬滑杆和轿子，偏坡苗寨包砍柴，铁厂苗寨包耕作土目直接经营的田地，龙井苗寨包农业劳役或包做饭，先马苗寨包背粪。在苗族聚居的村寨也居住有少数彝族、汉族农民，但他们不种伏地。

到解放前夕，这种分工已经流于形式。土目多不按传统规矩执行，当农业活路忙时，不管原来给佃户的分工如何，都一律喊来做农业活路，当缺柴烧时，就都叫去砍柴。

总之，凡种土目的伏地，就得视土目的需要而做各种活路。伏地的押金和租额实际上并不很轻，而无偿劳役则相当多。

如：海戛苗族贫农王开仁兄弟4人共种1份伏地，计有包谷地16亩、荞地40亩。承租时要交押金15两银子，每年交包谷3斗（约210斤）、荞子2石9斗（约1740斤）、鸡2只，另外向管事交首粮3斗2升（约195斤），共计交租2145斤。16亩包谷地一般每年能收2石2斗（约1540斤），40亩荞山轮种，一般每年能收3石2斗（约1320斤）。由此计算，实物地租的剥削量达到了75%。除交实物地租外，还有4个强劳力几乎全年为土目服无偿劳役。

又如：新山苗族贫农朱大为种的1份伏地，有5升种的包谷地（约10亩）、6堆荞山（约12亩）。租时交押金银子11两，每年交荞子2斗（约120斤），每年需要1个人用一半以上的时间给主子砍柴、抬滑竿、种地等。

因为种每份伏地，要交鸡一对，故也有人称其为鸡租地。

(4) 劳役地租地

在地主经济已经成长起来的地方，有的地主将土地租给农民耕种，不收实物地租和押金，却要承租者为其服定量的无偿劳役，服役时间长短视佃种土地多少而定。

如：别色园子苗族贫农杨国忠，种了本寨地主王顺仁14亩地，虽不交实物地租，但要长年不断地出1个劳力给地主做白工。当然，种实物地租地的农民也要向地主服一定的无偿劳役，仅服役时间较短而已。

2、实物地租

实物地租是土目和地主对农民剥削的一种主要形式。土目和地主除将部分土地作为无偿劳役耕作地、娃子耕作地、人租地、伏地等出租外，绝大部分土地还是用实物地租的形式出租给各族劳动人民，因此实物地租是龙街、牛棚、大官寨、法地土目与地主土地的主要租佃剥削形式。

实物地租的形式很多，有死租、活租、羊租、猪租、鸡租、马租等。但其实质却差不多，都要缴纳押金，每年定量或不定量地缴纳实物地租，并为主人服不定期不定量的无偿劳役。

服役时间长短没有明确规定，不论佃户种田多少、土质好坏、租子轻重等，凡是主人需要就喊来做工。一般而言，土地多、娃子多、佃户多而自营地少的

土目和地主的佃户，无偿劳役较少；土地少、娃子少、佃户少而自营地多的土目和地主的佃户，无偿劳役就多。另外，住所离土目和地主较近的佃户，因为就近便于驱使，往往比住所较远的佃户无偿劳役要多。

佃户服劳役时，要根据季节和活路的不同，自带牲畜、犁、耙、锄头、镰刀等，主人仅管饭吃。服役时间一般每年 40 天至 50 天左右，较多的为 60 天至 80 天，较少的也在 20 天至 30 天。由于服劳役多在农忙季节，这对佃户的生产影响极大。

因此，可以说实物地租实际上是以实物为主，劳役为辅的混合地租。实物地租的各种形式虽然在实质上基本相同，但每一种形式又有其不同的特点与内容。

(1)一般定额租

一般定额租是土目、地主对各族劳动人民进行剥削的主要形式之一。

在牛棚子一带，土目将一定数量的土地出租给各族佃户，承租人除在承租时缴纳定量的押金外，以后土目家每更换一代主人时，佃户必须再交 1 次押金，不管任何原因，押金是永不退还的。佃户交付押金租地后，每年不管丰收和歉收、甚至绝收，都必须向土目缴纳所规定额数的粮食，服不定期、不定量的劳役。

如：海戛彝族贫农陈怀让承租牛棚土目 3 斗种子的包谷地（约合 6 亩）、荞地 3 堆（约 6 亩），要交押金 20 两银子，每年还要交包谷 9 斗（约 630 斤）、荞子 1 斗（约 60 斤），另向管事交首粮 1 斗（约 70 斤），共交租 760 斤。这些田地一般年景能收包谷 4 石（约 2 800 斤），收荞子 280 斤。照此计算，实物地租剥削量近 25%，在当地算是比较轻的。此外，每年还要给土目服无偿劳役约 2 个月左右。

又如：牛棚子汉族贫农唐老二种土目的包谷地 20 亩、荞地 6 亩，除承租时缴纳押金（具体数量不知多少）外，每年还要交包谷 7 斗（约 490 斤）、荞子 1 斗 5 升（约 90 斤），还要向管事交首粮 58 斤，共交租约 638 斤。种以上土地一般年成，能收包谷 1 石 6 斗（约 1220 斤）、荞子 4 斗（约 240 斤）。实物地租剥削量近 44%。此外，每年须给土目服无偿劳役 15 至 30 天，4 年来还给管事李泽民家服无偿劳役 3 天。

法地一带地主的定额租称“干租”，也就是死租，即地主将土地出租给农民时就规定的固定租额。干租又有交押金和不交押金之区别。其中以不交押金的为数较多。对于交押金的，当地习惯称为“当地”，押金多少按田地好坏、远近和地主的需要而定。

无论是交押金或是不交押金，所租土地的种子和一切田间劳动，均由佃户负责，不论丰收、歉收，甚至无收，租额必须如数交足，不能短少。不同的是，交押金的租额要比不交押金的低一些。当佃户退佃或地主抽地时，地主须将押金退还给佃户。

(2)羊租

羊租是土目对各族群众的主要剥削形式之一。这种租佃形式主要出现在龙街、大官寨等地。

羊租也和死租一样，佃户要交押金和粮食，服无偿劳役。二者的不同之处在于，承租者每年必须向土目交1只羊，羊要2-4岁，毛色纯白，公、母随便，故称为羊租地。

一个羊租地面积的大小，土质好坏，押金多少，租额轻重，没有具体统一的规定，这主要视土目对实物和货币的需要程度，以及佃户和头人、管事的关系如何而定。如土目需要钱和实物，佃户对头人、管事贿赂得好，租得的土地面积就大，质量就好，押金既少，租子又轻，反之则租得的土地面积小，质量坏，押金多，租子高。另外，如果某块土地面积大、质量好、押金少、租子轻，其它佃户觉得有利，也会出现抬价、抢租、争租现象。因为羊租地的面积较大，一般都是由3-6家共同耕种，很少有1家单独耕种的。

如：马街彝族贫农龙世明等几户人家，伙种云南省彝良县羊官寨土目家的1个羊租地，共约有土地面积400多亩，因多系荒山荒地，必须轮种。租时共交押金60块小板，每年交荞子4斗（约240斤）、羊1只，另向管事交首粮1升半（约10斤），向小催交马粮1升半（约10斤）。因离羊官寨较远，故很少去服无偿劳役。这个羊租地，一般年成能收5-6石（约3000-3600斤），丰年成能收7-8石（约4200-4800）。

又如：陈家院子彝族贫农陈世德等3户，合伙种龙街子土目家的1个羊租地，共有3斗5升种子的包谷地（约50亩）、荞地27堆（约54亩）。除租时缴纳押金335元外，每年交租包谷1石1斗（约770斤），荞子1石1斗（约660斤），菜籽1斗5升（约98斤）。因这3户均系龙街子土目家的家外娃子，种有人租地，故无偿劳役数量无法统计。

(3)猪租

猪租是土目对佃户进行剥削的形式之一，主要在大官寨、龙街、马街等地实行。种猪租地，同样要交押金、粮食，以及服无偿劳役等。此外，每年还必须交1头猪，故称为猪租地。

猪租地的租种方式，与租种羊租地类似。其要求也没具体的规定，土目的随意性与承租过程中的人为因素都很多。

如：新民乡陡坎苗族贫农宋爱民和其它人合伙种了2个猪租地，1个是从湾泥姑土目家租来的，另1个是从云南省彝良县羊官寨土目家租来的。

从湾泥姑土目家租来的那个猪租地较差，共约有土地70多亩，多为荒地，必须轮种，每年能下种的地仅有20-40亩左右，初租时他的爷爷交了6两银子做押金，到其父亲手头又交了12块银元押金，这个猪租地一般年成能收1石多粮食，但就得给土目交6斗租子，还向管事交首粮6升，另外再交1头猪，每年服劳役约3个月左右。其实物地租剥削量为65%以上，还要服劳役。

从羊官寨土目家租来的那个猪租地，共有地40亩，初租时他的爷爷交了120两银子的押金，到其父亲手头又交了120块银元的押金，这个猪租地每年能收包谷2石（约1400斤），必须向土目交租8斗（约560斤）、小猪1头，因羊官寨土目的土地多、娃子多、佃户多，又离陡坎很远，因此很少服无偿劳役，但必须向管事交首粮，向小催交马粮，交租时要将粮食送到主人仓库里。这份猪租地实物地租剥削量约45%左右，基本不服劳役。

猪租的另一种形式是，种龙街子土目人租地的家外娃子，在主子的土地上修建住房所占用的地基，被土目作为 1 个猪租地租给家外娃子，家外娃子每年必须交小猪 1 头，故也称为猪租。龙街子土目共有 43 户家外娃子，每家所占用的屋基均需交猪租 1 头，故也就有 43 个猪租地。

大官寨土目则是将娃子房前屋后的一片地方作为猪租地出租。因这种猪租地面积很小，又多系家外娃子占用，故不交押金，不纳粮租。

(4)鸡租

鸡租也是土目利用土地进行剥削的形式之一。鸡租地的土地面积很小，一般是家外娃子占用的地基或房前屋后的一些土地，不交押金和粮食，也不服无偿劳役。

龙街子土目的鸡租地，是种人租地的家外娃子在主子的土地上修建住房，屋基占用的土地为猪租，房前屋后占用的一小片地方，主人就作为 1 个鸡租地租给家外娃子。家外娃子每年必须交 1 只会叫的公鸡或会生蛋的母鸡。龙街子土目有 43 户种人租地的家外娃子，每家在房前屋后又必须有一片地方，故也就有 43 个鸡租地。

在牛棚子也有将佚地作为鸡租地的。

大官寨土目则与龙街子土目相反，把盖房子占用的地基作为鸡租地出租。

另外，土目为了照顾白摩（即：布摩、毕摩，详情见第一章第三节），给白摩一定的土地，不要押金，不收粮租，不服无偿劳役。因有的白摩每年要给土目交 1 只鸡，故也有人将这种地叫做鸡租。

(5)马租

马租是土目剥削苗族群众的一种形式。因为苗族不上人租，又善于饲养牲畜，所以土目就给苗族人种一部分土地，让他们以马交租，故称为马租。

马租地的面积和羊租地的面积差不多，甚至有的就是由羊租地改为马租地的，或者在羊租地上再加马租。马租地也要交押金，纳粮食，服劳役。

因马租地剥削重，所以种马租地的佃户不多。大官寨一带的苗族多是集体租种马租地，合伙交租和马。

(6)伙种

伙种就是活租，土目很少采用这种剥削形式，黑彝地主则一般用伙种方式对各族劳动人民进行剥削。

方法是地主将土地出租给佃户，种子由地主负责，其它一切田间劳动，如犁地、耙地、施肥、薅锄、收割、脱粒等全由佃户负责，收获后粮食一半交给地主，故叫做伙种。佃户租伙种地在一般情况下不交押金，收获的粮食要用一半作为实物地租交给地主，也有少数事例是地主得六成，农民分四成。另外，佃户每年还必须给地主服无偿劳役。

如：四方井汉族贫农徐万才和黑彝地主余小恩伙种有 50 多亩土地，没交押金，种子由地主负责，其它一切劳动全由徐万才负责，每年收获的粮食要被地主剥削走一半（一般年成约收 5 000 斤左右），徐万才还得给地主服无偿劳役 1 个月。

又如：灼圃那里戛彝族佃中农张学良和何落寨黑彝地主卢世昌打伙种有 10 多亩土地，不交押金，种子由地主负责，其它一切劳动全由张学良负责，每年收获后被地主剥削走一半，还得给地主服无偿劳役 5-6 个月。

在法地一带，伙种的地租实际上是以实物为主、劳役为辅的混合地租。农民除交实物地租外，每年还必须为地主服一定期限的无偿劳役，服役时间多在农忙季节，服役时佃户要自带工具，地主仅管饭吃。

甚至在荒山野岭的“刀耕火种”中，地主也要以伙种的形式对农民进行剥削。农民想开荒，必须事先求得地主的同意。在烧荒、播种时地主管生产者吃饭，种子由地主负担，但收获后地主分走一半粮食。

(7) 雇佣耕作

有些地主自己经营的土地较多，拥有的娃子和佃户较少，利用他们所提供的无偿劳役不能完全满足劳动力的需要，所以就雇佣长工或临时工。雇工的报酬极少。如：别色园子黑彝地主王国荣，雇佣本寨苗族雇农朱云明做长工，每年仅给 20 块小板，约折包谷 280 斤。

3、转租和当地

(1) 转租

转租，是中小地主和富农对各族人民剥削的一种形式。中小地主和富农因自身占有土地较少，于是就从土目、大地主那里租入部份土地，然后再用押金更高，租额更大的方式租给别人，从中剥削。

转租的形式一股有 2 种，即死租和活租。

死租是地主和富农，包括二地主和佃富农，用较低的押金和较低的固定租额从大地主或土目那里租入土地，然后再用较高的押金和较高的固定租额转租给他人。

如：龙街子黑彝地主余世成，就从龙街子土目家租入 2 个羊租地，然后用比他首次租入时高 3-5 倍的租额租给他人。

活租是地主和富农，包括二地主和佃富农，用较低的押金和固定的较低租额从大地主或土目那里租入土地，然后用不要押金的伙种的形式转租给他人，收取一半收获量为地租。

如：灼圃高石坎黑彝地主安永兴，从大官寨土目家租入约 100 多亩的 1 个猪租地，每年租额为 1 石 3 斗多粮食。然后，他将这个猪租地的占总面积 1/4 的贫瘠地，用伙种形式转租给本寨汉族贫农李士清、王禹明 2 户，租这块土地一般年成要交租 1 石 5 斗左右粮食，还得服长时间的无偿劳役。仅这 2 户租 1 个猪租地的 1/4 的贫瘠地，每年的租额就超过了该地主向土目承租这块猪租地的租额。

直接从土目家租入土地者，为土目的正佃；不直接从土目家租入土地，而从正佃手中租入土地者，则为土目的花佃。正佃在土目家帐簿上有名，花佃则无名。

(2)当地

有的佃户从土目家租入的土地较多，自己种不完，就当出一部分。另外，有的佃户虽然租入的土地并不多，但因其它原因急需钱用，也将租入的土地当出一部或大部。如白摩园子安小倍便将自己从土目家租入的土地，当给康家园子康寿清一部分。当地一般押金较高，租子较轻。在当主抽当时，要将押金退还承当户。

另外，有的地主、富农因急需用钱时，也有将自己的土地用当地形式当出的事例。^①

四、高利贷

高利贷，也是旧社会土目、地主常见的一种剥削方式。他们不仅利用出租土地对各族人民进行残酷的剥削，还兼放大量的高利贷，压榨劳动人民，牟取暴利。

相比较而言，土目据统治地位的龙街一带，比地主经济的法地的高利贷剥削率要高出许多，反映出土司制度残余更具有腐朽性。土目、地主残酷的高利贷剥削，与当地各族民众之间互相帮助、济危扶困的优良传统——这一点在本章第四节中还要谈到，形成巨大的反差，也反映出了封建领主和地主的反动的阶级性。

1、土目统治区域的高利贷

在龙街一带，各族群众向土目、地主或其他债主借粮或借钱，一般均须用相等或高于所借粮食或货币价值的物品作抵押，抵押品往往有土地、牛、马、猪、羊等。借债者到期如无力归还，债主便将抵押品收归已有，或利转本，本起利，延期归还。

借贷的形式有2种，一为实物借贷，多为粮食；二为货币借贷。

粮食借贷年利率一般是50%，最低也是10%，最高有300%的。

如：灼圃那里戛汉族贫农陈兴顺，在1949年时因无钱给儿子娶媳妇，便向何落寨黑彝地主卢世昌借小板20元，用1头牛做抵押。第2年因无力偿还债务，牛便被卢世昌牵走。

又如：灼圃那里戛彝族佃中农张学良在1932年时，因没有粮食吃，便向何落寨黑彝地主卢世昌家借荞子2斗，用母猪作抵押。到第3年，还了7斗荞子，仅利息就5斗。

^①“土目、地主利用土地的剥削方式”参考：吴永清、吴在敏、李知仁、严武调查，张永国、吴在敏整理：《威宁县龙街等地解放前苗族、彝族社会历史综合调查》，郭岑山、吴在敏、李知仁、芦铭铨、赤日摩岭调查，张永国、李钟洁、吴在敏整理：《威宁县法地区东关寨和别色园子解放前苗族、彝族社会经济综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，贵州民族出版社1986年版；笔者的社会调查记录。

牛棚子土目放出的高利贷粮食，利息高达 300-500%。规定今年借粮 1 斗，按借粮时粮食市价折成货币，明年债户还粮时认涨不认跌，粮贵还粮，粮贱还钱。

每当劳动群众青黄不接需借粮时，正是地主、奸商抬高粮价的时候，也正是粮价最高的时候；当农作物成熟，农民有粮时，则正是地主、奸商乘机压价的时候。放高利贷者利用粮价涨跌进行盘剥，贫苦债户的境况则更加悲惨。

当时，货币借贷的年利率一般是 50%，最低的也是 30%，最高者竟达到 100-300%。

如：四方井汉族贫农冷小种，在 1946 年因无饭吃，向本寨黑彝地主余二官借小板 50 元，用 30 亩包谷地作抵押。规定其利息，每 10 元小板每年交包谷 2 斗。时每斗包谷价为 16 元小板，借 50 元小板每年利息为 1 石包谷，折小板 160 元，其利率高达 300% 以上。

2、地主统治区域的高利贷

在法地一带，黑彝地主除利用土地进行剥削外，还大放高利贷，通过借贷关系，残酷地压榨彝、苗、汉各族人民。

他们多是用云南银币小板和粮食放出高利贷。有放小板用粮食作息的，也有放粮食用小板作息的。年利最低 36%，也有高到 60%、甚至 72%。粮息一般 1 块小板年息包谷 1 升，高的达 2 升。按 1948 年包谷 1 斗折小板 5 元计算，年利率一般是 50%，高的达 100%。

放粮食以小板作息的，如别色园子黑彝中农王鸿文，1946 年向沙场黑彝地主聂官林借了包谷 350 斤（5 斗），到 1947 年还债时，共还了小板 43 元，如按包谷折价 25 元计算，则利息达 18 元之多，年利率达 72%。

放小板以粮食作息的，如东关上寨苗族贫农朱文成，1946 年向东关下寨黑彝地主王少刚借小板 10 元，1948 年归还时，仅利息就还了包谷 6 斗，折小板约 30 元。年利率为 100%。

凡向地主借钱或借粮，一股要用一定的实物作抵押，如到期不能偿还债务，抵押品就归债主所有。如无抵押品，到期又不能偿还者，也有用劳役抵债的。如东关上寨苗族贫农朱明华，1945 年向小官寨黑彝地主芦扬杰借包谷 1 斗，到期无力偿还，就被迫到芦扬杰家作了 1 年的长工抵债。①

①“高利贷”参考：吴永清、吴在敏、李知仁、严武调查，张永国、吴在敏整理：《威宁县龙街等地解放前苗族、彝族社会历史综合调查》，郭岑山、吴在敏、李知仁、芦铭铨、赤日摩岭调查，张永国、李钟洁、吴在敏整理：《威宁县法地区东关寨和别色园子解放前苗族、彝族社会经济综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，贵州民族出版社 1986 年版；笔者社会调查记录。

第二节 彝族的广大被剥削阶级

由于历史的原因，开拓了滇黔川边广大地域的主体原住民族彝族的首领，自然地演变成了居于统治地位的土司、土目，而广大的彝族群众，就成为被统治阶级，他们同其他民族的劳动者一样，受到封建领主、地主阶级的残酷剥削与欺压。

在云南、贵州毗邻的一些彝族聚居区，特别是土目统治的农村地带，还残留着彝族内部的等级制度，由于土司已经覆灭，土目就成为最高等级；往下依次是：黑彝，由白彝、红彝、干彝组成的所谓“自由民”，由家内娃子、家外娃子组成的娃子。各等级之间，都保持着比较明显的等级界限。就阶级归属而言，土目与黑彝地主、富农是统治阶级，贫穷黑彝、自由民、娃子属被统治阶级，娃子阶层的丫头、娃子则带有奴隶的性质。

一、近代威宁龙街彝族的等级关系

仅就比较典型的龙街彝族社会内部的等级关系来看，大致可以分为 4 个等级：土目、黑彝、自由民、娃子。

1、土目

土目，彝语称为“渴”或“数阻”，意思为“高贵”。土目在明、清王朝由中央政府册封，故在当地也称为官家。

改土归流后，随着土司的消亡，土目就成为彝族社会中权力最大、地位最高的等级。

在地方上，土目占有大量土地，执掌着晚清、民国的乡村政权，并拥有大批私人武装，有时这些私人武装还冠以地方民团的称号。

龙街一带，最大的有安宜国、禄国相、安祖吉 3 家土目，详情可见第一章第四节。

2、黑彝

(1) 黑彝与黑彝的分化

黑彝，彝语称为“哪苏”，“哪”或“诺”是黑色、主体的意思，“苏”为名

词性词素。黑彝的等级和社会地位仅次于土目。二者在名分上的一个不同之处，就是黑彝地主即便财多势大，也不能称为官家。

解放前，龙街一带的黑彝已经分化为两类：

大部分黑彝群众，随着阶级分化的加剧，已经成为贫穷农民。他们同样是土目、地主的压迫、剥削对象。

少部分黑彝已经上升为地主，占有大量生产资料，参与掌握乡村政权，与土目共同统治各民族劳动人民。其剥削方式也与土目相同。有的黑彝地主担任当地的乡长、保长，并拥有私人武装，就连土目也畏惧其几分。

传教士柏格理曾记载了民国时期，黔西北、滇东北土目、地主对于黑彝农民土地的欺骗性掠夺方式及黑彝的反抗。

“诺苏人居住区域的大多数土地，无论是在自治的诺苏领地，还是在云南省和贵州省，都控制在土目的手中。在这些地方，土目们适当地服从于中央政府的管辖，并向地方官员缴纳例行的土地税。对于土目中的许多人而言，缴纳这种土地税历来都是一件轻松的事情。中央政府首次任命的管辖诺苏拥有土地所有权区域的官员，都存在着语言障碍问题。很多黑血统的诺苏人对汉人所知甚少，对于在收税时节与官员们当面打交道的事情颇感紧张。许多土目早就着手学习汉人，对衙门官员的那些套数已经相当熟悉。当这种关键时刻来临，他们就友好地表示要帮助黑血统的人，对此后者自然是感激不尽。于是在收税的时间，土目为其他人交上税款，当然作为这种好意的酬谢，一只山羊或绵羊的礼品是不可少的。税额缴清后，官员们要求将所有土地登记造册，此时土目不仅将他们的土地登记在自己名下，而且把托他们交税的黑血统人的土地也登记于自己名下。不久以后，他们就声称这些土地归他们所有，并且请求以官方的登记册来确认他们的声称。通过这种方式，黑血统人的大量土地被无偿地剥夺。而一旦由某些软弱的土目当政，黑血统的人们就会试图夺回他们的土地，各地都有他们获得成功的事例。”

①

一般的或贫或富的黑彝佃户情况是，土目仅直接经营少量农田，而将其大量土地，一部分租给其他佃户，“余下的土地就以十分轻微的租金分配给黑诺苏们，除租金外，黑诺苏必须为自己的领主提供各种役使，缴纳微不足道的贡赋，经常为实物贡赋。租赋仅仅大到足以保持显示出领主对于土地名义上的所有权。在一些事例中，黑诺苏必须每代人献给领主一匹马或一头公牛，每三年献上一只山羊。”②

(2)黑彝地主

而租佃土目土地的黑彝地主、富农：“黑诺苏们必须效忠于封建土目，当土目访问他们的时候，他们一定要向领主行叩头礼。土目可以在任何时间要求他们服兵役，无论有什么战事发生，他们必须率领自己全副武装的手下，随时听候差遣，准备去捍卫遭到攻击的土目，或为了他的利益去攻击别人。”

“作为赐与他们土地的回报，黑诺苏必须在人身与役使方面服从领主的支配，这种支配有时是残暴的统治。我认识一位黑血统的人，他从来不敢在自己

①②柏格理著、东人达译：《在未知的中国》，《在未知的中国》，第256页、第256页，云南民族出版社2002年版。

生活的区域内骑马，这是因为他的领主禁止第二等级的诺苏人具有此种特权。在他的邻近地区对我谈起这件事情时，为顾全自己的面子，他找了其他一些理由，以解释为何没有骑马。我认为这是一种真正的剥夺，因为马对于诺苏人来说，几乎就像沙漠里的阿拉伯人离不开马一样。”^①

当地最大的黑彝地主有 2 家。

龙街子黑彝地主余世成家。占有土地 2 000 多亩，山林 700 多亩，以伙种的形式租出土地 1 200 多亩。

灼圃黑彝地主卢松兰家。卢家在卢松兰父亲时还是土目的佃户，在民国时期暴发起来。卢松兰发展了一批保护地方的武装，使其他黑彝很瞧得起，让他当上了断长，从此才抢占了别人的一些土地。后来他的势力越来越大，当上了区长。他家的土地也就由原来 1 个羊租地的面积增加到 20 多个羊租地的面积，每年能收租 200 多石。成为名副其实的大地主。

(3) 贫穷黑彝

这部分黑彝在经济和政治上处于被剥削被奴役的地位，他们在政治上没有特权，经济力量很小，有些人没有自己的耕地，甚至要租种土目和黑彝地主的土地为生。

贫穷黑彝租种地主、土目的土地时，与其他民族的佃农一样，必须交押金及租子，同时也要去服无偿劳役。服役时照样要受主人的打骂，平时也受白彝管事、白彝小催的管理和监督。

尽管如此，但穷黑彝在等级上毕竟有人身自由，他们可以自由外出或迁移，可以自由选择职业和租佃关系。黑彝再穷也不做娃子，更不种“人租”地。

土目不和黑彝开亲，黑彝也不和白彝、红彝、干彝等开亲，黑彝仅和黑彝开亲。在黑彝中，一般是有钱有势的黑彝和门当户对的黑彝联姻，穷黑彝和穷黑彝联姻。但黑彝再穷，也不和有钱的白彝开亲。

由于传统的等级意识，一般白彝，即便是富有的白彝也不敢欺压穷黑彝。但由于现实的经济情况，穷黑彝也不敢轻易欺压白彝。

贫穷黑彝的具体情况，可见陈家园子的佃中农姬德文、姬中正例：

姬德文、姬中正兄弟，解放前没有土地，2 人共种龙街子土目安宜国家 1 个羊租地。先前，兄弟两人的父亲鱼巴和大爹鱼布，两家伙种龙街子土目家 1 个猪租地，租子很轻，押金也少。以后土目为了加重剥削，将 1 个猪租地改为 1 个羊租地，增加了租子和押金。每年缴纳包谷 1 斗、荞子 1 斗，在四五月间土目祭山时交羊 1 只。

到他们兄弟手头时，土目将那 1 个羊租地分成 2 个羊租地，分别给他们与大爹家租种。兄弟分家后，姬中正的那半个羊租地有包谷地 18 亩、荞山地 100 亩、老林 10 亩。需交租粮包谷 2 斗（140 斤）、荞子 2 斗（120 斤），还有首粮，实物地租比他父亲时已经增加了不少。

他们租种土目的地和其他佃户一样，同样要为主子服无偿劳役。

在等级关系方面，陈家园子有 10 多户人家，除 1 户汉族和 2 户黑彝外，全为土目家的家外娃子。这些娃子种的都是人租地，终年在土目家劳作。家外娃

^①柏格理著、东人达译：《在未知的中国》，《在未知的中国》，第 257 页，云南民族出版社 2002 年版。

子，不仅可以和汉人、黑彝佃户住在一起，相互往来，并按辈份大小，彼此称呼，可以在一起随便说笑和吃饭，不受任何拘束。黑彝兄弟2人虽没有土地，赖以养生的田要靠从土目家租入，但他们绝不种“人租”地，更不做娃子。不过，他们却要受土目家的管事白彝娃子陈鸿顺、陈家园子小催白彝娃子陈少文的指派和管理。他们虽然和娃子同住一个村寨内，但其人身绝对自由，可以随便外出，自由选择租佃关系和职业，经济自立，拥有自主的婚姻权。虽然也是黑彝，由于贫穷，富有的黑彝不与他们开亲。

3、自由民

解放前，在彝族人口中绝大部分属于自由民。他们租种土目和黑彝地主的土地，但不是娃子，不种“人租”地。所谓自由民，是指他们有一定的人身自由，可以随便外出，可以自由选择租佃关系和职业。按照当地习惯，自由民分为白彝、红彝、干彝等。

(1)白彝自由民

在当地白彝中，绝大部分为自由民佃户，有一小部分沦为娃子、丫头，丧失了人身自由，属于娃子等级。

在彝语中，称自由白彝为“勾则”，①汉语中有称其“大白彝”的。这部分人一般没有土地，仅拥有一些生产工具，多是土目和黑彝地主的佃户。他们从土目、黑彝地主那里租入土地，租时要先交押金，每年必须按规定缴纳粮租和羊、猪等，还必须服无偿劳役，服役时间没有固定数额，视主人需要而定，即随叫随到。

服役时间多在农忙时节，如给地主犁地、下种、耨锄、收割等，待主人家的活路做完后，才能回家做自己农活。服役时要自带牲畜、农具，地主仅管饭食而已。劳役的范围一般限于农田劳动，很少做家务活。

他们在经济上比较自主，每年的收入除按规定缴纳地租外，剩余的农副产品可自由处理，但有时也遭土目或黑彝地主的霸占。一般可以随意外出、迁徙，可以自由选择职业和租佃关系。亲权、婚权比较完整，不交人租，子女归父母所有，选择配偶一般不受干涉。

由于有一定的社会、经济活动余地，这部分人中就有少数存在上升为地主的可能。20世纪的前几十年中，一小部分白彝自由民已上升为富农或地主，尤其是在土目和黑彝地主统治薄弱，或没有土目、黑彝的地方，这种现象则更为明显。

但在难以预料的自然经济情况下，这部分人也有下降为娃子的可能性。事实上，由于天灾、疾病、人祸等原因，白彝自由民中就有人卖身到土目和地主家去当丫头、娃子；也有的因无力娶妻，被迫和土目、地主家的丫头结婚，而成为娃子，改种人租地。这些人从此就由白彝自由民等级沦为家内娃子或家外娃子。

①彝语“勾则”原本含意，为古代彝族先民“以‘鹤’为标志的小王国。”详情请见：毕节地区民族事务委员会、毕节地区彝文翻译组编译：《物始纪略第二集（彝汉文对照）》，第236-256页，四川民族出版社1991年版。

在等级关系方面，土目、黑彝不和白彝开亲，白彝自由民也不和娃子开亲。但在解放前几年，等级界限日渐松弛，在牛棚已经出现白彝自由民和娃子开亲的事例。

如：在牛棚土目家当娃子的罗老胖，其妻子就是白彝自由民家的姑娘。

(2)红彝

彝语称红彝为“腊勾”，因这部分人大多数会铸造铧口的技术，因此汉语称他们为铧匠。虽然他们会这种手艺，但在生产上仍然以农业为主，仅在农闲时间才铸铧口。

红彝很少有土地，只有部分生产工具。耕种的土地多系从土目或黑彝地主那里租入，每年除按规定向地主交纳地租外，还必须服无偿劳役。服役时主要是做农业活路。

他们平时铸铧口不上租，也不种“人租”地，不当娃子，因而在经济上、政治上比较自由，每年收入除按规定交纳地租外，其余的完全可以自由支配。铸铧口为副业，虽然经营农、副两业，他们总体生活还是清贫。

每年除给地主服无偿劳役外，其他时间可由自己任意支配。有人身自由，能随意迁移，能自主选择职业和租佃关系，有完整的亲权和婚权。

土目、黑彝不与红彝开亲，他们也不与白彝、干彝、娃子开亲，仅在本等级群体内联姻。

(3)干彝

彝语称干彝为“果”、“果濮”，也有人称“青彝”。汉语称为篾匠，因为他们一般均会编制竹器。他们的生活来源，在有的地方以农业为主，有的地方则以编制竹器为主。即便以编制竹器为主要生活来源者，也兼营农业，农忙时从事农业，农闲时就编制竹器，农业收入在生活中仍占有相当重要地位。

他们没有土地，仅有部分生产工具。土地大部分是从土目和黑彝地主那里租来。但不种“人租”地，不做娃子，其收入每年除交地租外，其余的可以自由支配。日常生活困苦。

除给土目、地主服无偿劳役外，其余时间能够自己安排。有人身自由，可以随便外出，任意迁移，自由选择职业和订立租佃契约，有比较完整的亲权和婚权。

土目、黑彝不与干彝开亲，干彝也不和白彝、红彝、娃子开亲，干彝在等级群体内部联姻。

在昭通以南偏西方向，分布着许多彝族中的葛泼村寨，葛泼即属于干彝，他们的生活异常困苦。后来，有大量的葛泼人在不懈地追随基督教。

“在这次行旅中柏格理充满欣喜地发现这项工作仍在继续。苗族人显然已经具有了向其他民族传送的一些东西。通过对那里情况的粗略估价，柏格理算出在会泽西南一带，大约有二万名部落群众已经放弃了他们原来的生活方式，开始学习耶稣基督的信息。

“他已经习惯于石门坎东面的艰难旅行，但是他现在眼前的荒凉乡野从总体上则显得更为艰苦与更为偏远。他认定这边山中的道路，属自己所见过中最差劲的。‘在整个中国，我从来没有看到过如此贫瘠与条件恶劣的乡村。’这虽然不是

葛泼农村的总体特征，但却是他对从会泽到老鹰山的特殊道路的准确描绘，比起该地区的其他部分，这一带的山峰要更高一些，也更为崎岖，山坡则更为陡峭，并为山麓碎石所分割。

“葛泼部落生活于一块大约 2000 平方英里的地域里，住在与苗族人相似的村寨内，不过他们的居住更为稳定，也较少游牧倾向。柏格理得知他们业已开始举行定期的礼拜，并正在开始理解基督徒教学的入门知识。”^①

4、娃子

娃子分为两种：家外娃子；家内娃子。

家外娃子的家庭，租有 1 小块人租地，不纳租粮，每代人出 1 个人当人租。带有明显的封建农奴色彩。

家内娃子，不拥有份地与任何财产，没有人身自由与权利，在土目、地主劳作，任由驱使，并被视作主人的财产。具有明显的奴隶特征。

(1)家外娃子

家外娃子，彝语称为“陆外”，汉语有的叫小白彝。

原来是土目的家内娃子或丫头，经主人包办结婚后，一方面，主人为了扩大娃子和丫头的来源，另一方面，结婚后要生儿育女，小孩不但要吃饭，还影响大人的生产。因此，主人就允许婚后的娃子和丫头搬到其住宅附近居住，并给他们一小块土地，让其耕种，不交押金，不纳租子，作为 1 个人租地，使其维持最低生活水平。

种人租地的家外娃子，每代必须向主人缴纳人租 1 个。交人租时，由主人从娃子的所有子女中任意选择 1 人。被选中的，即成为主人的家内娃子，任由驱使、处置，其父母不得过问。

除每代交 1 个人租外，家外娃子还要长时间为主人服劳役。承担主人家的一切活路，必须随叫随到，自带工具和牲畜，主人只管饭吃，没有任何劳动报酬。此类劳役繁重，一般每年长达 200 多天。使家外娃子很少有时间去做自己的活路和副业，所以生活十分贫困。

家外娃子如果子孙较多，原来土地维持不了其最低生活水平，就须请主人再租给一些土地，这部分土地必须交纳押金和租子。家外娃子的下代儿子分居后，则每户每代必须交纳人租 1 个。

因为家外娃子的房基地和庭院都属于主人的土地，所以必须每年交纳猪租、鸡租。

家外娃子没有人身自由。不能随便迁移，不能自由选择租佃关系，不能自由支配时间，要随时听从主人的指派。

在完成主人的所有活路后，家外娃子可以利用剩余的一点时间经营自己的份地或租佃地，或搞一些副业。租佃地与副业的收入，除按规定交给主人外，其余部分归个人所有与支配。因此，家外娃子在经济上取得了一定的独立。但其财产中如有被主人看中的，主人就可以轻易地借故霸去。

^①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 576 页，云南民族出版社 2002 年版。

除每代子女缴纳 1 个人租外，家外娃子对自己其余的子女有较完整的亲权与婚权，子女的婚姻一般由父母负责。其他等级不与娃子开亲，娃子仅和娃子开亲，但土目家的娃子不与黑彝家的娃子开亲。民国期间，在一些地方如牛棚子，出现了娃子和白彝自由民开亲的事例。

(2) 家内娃子

彝语称家内娃子为“柏者”，汉语叫做丫头、娃子或私房。

解放前，土目、黑彝地主绝大多数都养有丫头、娃子。当丫头、娃子的，多为彝族中的白彝，也有极少数的汉族。

丫头、娃子的来源：穷人家遇到天灾人祸，无力抵抗，无法生存，就将自己的子女卖给土目或黑彝地主去做丫头、娃子；穷人家的孤儿寡女无人照管，便被土目或黑彝地主收留起来当做娃子；土目和黑彝地主还强迫穷人去做娃子。另外，土目、地主主动为丫头娃子配婚，使其生育，利用人租形式让他们的后代永远做娃子。

从人身状况看，丫头、娃子就是奴隶，是主人的财产，没有人身自由，没有任何权利，主人可以随意使用、赠送、陪嫁、买卖，甚至处死。因丫头、娃子系主人的财产，故一般很少将其处死。丫头娃子终身住在主人家里，为主人做各种活路，虽然终年劳动，但没有任何代价，仅管饭吃。平时稍有不如意，便遭毒打或不给饭吃。丫头、娃子在经济上不自主，没有私有财产，没有亲权和婚权。结婚由主人包办，所生子女完全归主人所有。

1905 年，柏格理曾记下滇东北彝良 1 个白彝丫头的悲惨遭遇：

“7 月 11 日。一个白诺苏请求我前去看一下他的妻子。她的脸上伤痕累累，背上布满了创伤和疤痕。当她还是小姑娘的时候，就成为猫猫山那个地主妻子的一名奴隶。地主婆最近变得对奴隶喜怒无常，抓住了她，用烧红的火钳烫焦姑娘的一侧脸。他们听到我在邻近地域，就双双跑出来找我，寻求保护。当他们说到地主婆曾经威胁，如果抓住那个姑娘就要把她杀死，而不管她跑到哪里都要把她找到时，都哭泣着请求我去帮助他们。他们俩是胆战心惊。我告诉他们前往昭通，我再看看能帮他们做些什么。”^①

在《在未知的中国》中，柏格理也记载了 1 个类似的事例，抑或本来就是那个女奴。

“我没有发现经常性的把奴隶卖出部族的情况，但是存在着某位土目或某个黑诺苏人的女儿成婚时，将几名奴隶作为她嫁妆的一部分陪嫁出去的事例。按照这种类似的惯例，勒比家支与拉惹家支的女儿就带着她们的奴隶进入吉伙家支。这些作为嫁妆奴隶的姑娘后来就在她们小姐嫁到的家支部族内结婚成家。有时，这些侍女要伺候那种暴君式的女主人。一位有过此种遭遇的女子，怀抱幼儿于某日找到我的住处。据她诉说，她容貌丑陋的女主人听信了另一个奴仆讲的一些闲话。流言和阴谋在这些诺苏人家内很有市场，就像在靠近西部的其他族类人家中一样兴盛，女主人通过这类渠道听到关于她女仆的坏话。女暴君立即勃然大怒，派人将这个女仆叫来，把烧红的烙铁放在她的脸上，永远毁坏了她美丽的面容。盛怒之下的泼妇还以同样方式损坏了她的幼小孩子的脸。在领主和女主人对于冒犯他们的奴隶的处罚方法中，相比之下还算轻微的。

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 725 页，云南民族出版社 2002 年版。

我听到过一些更残酷的细节，根本不能写入基督教徒的任何一种出版物。”^①

了解到了被统治阶级所处的悲惨境地，就不难理解类似这对白彝夫妇的劳苦群众，为什么要主动去寻求传教士的帮助。因为在当时当地那种环境中，这就是生存下去的希望。

而对处于乡村统治阶层地位的土目、地主来说，一部分人是基督教传播的坚决反对者，一部分人又支持或皈依了基督教。无论反对还是支持，动机都比较复杂，包括经济、文化、政治、民族关系等多方面原因。^②

二、滇东北彝族社会的被剥削阶级

滇东北自古就是彝族的聚居区域。近代以来，在这里的彝族群众中，既有大规模的皈依基督教运动，也发生过反洋教事件。

现以基督教传播的重点县份的永善县、彝良县的2个彝族村寨为个例，说明滇东北彝族社会中被剥削、被压迫阶级的情况。减轻苦难，是他们寻求基督教的现实原因之一。^③

1、永善县的彝族土目、地主与被剥削阶级

永善县的黄葛树、黄坪、务基等地，与四川凉山彝族聚居区仅隔着一条金沙江。历来是云南、四川货物商品的交易点，也是永善通往凉山必经渡口。

黄葛树的兴隆乡、桃山乡，及屋基的锦屏乡，是永善的主要彝族聚居地。在当地彝族中，以白彝为最多，他们大多数从四川凉山迁来，少数来自昭通。从凉山迁来的主要原因，是为了逃避黑彝奴隶主沉重的剥削和压迫。

(1)兴隆乡土目及其剥削方式

土目龙小云

民国时期的永善县境内的乡村地带，可以分为国民党直接统治区和土目统治区两种政权形式。兴隆乡属于土目统治区。

兴隆乡黑彝土目龙小云，其拥有的土地跨及永善、昭通、大关等县，每年可收租3000多石（每石折包谷450斤），所属的佃户有3000余家。

^①柏格理著、东人达译：《在未知的中国》，《在未知的中国》，第258-259页，云南民族出版社2002年版。

^②“等级关系”除注明出处的引文外，参考：吴永清、吴在敏、李知仁、严武调查，张永国、吴在敏整理：《威宁县龙街等地解放前苗族、彝族社会历史综合调查》，郭岑山、吴在敏、李知仁、芦铭铨、赤日摩岭调查，张永国、李钟洁、吴在敏整理：《威宁县法地区东关寨和别色园子解放前苗族、彝族社会经济综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，贵州民族出版社1986年版；笔者社会调查记录。

^③“滇东北彝族社会被剥削阶级”，参考：刘茁生等调查整理：《永善县兴隆等乡社会历史调查》，韩忠、周世恒调查整理：《彝良梭戛乡彝族社会历史调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《云南彝族社会历史调查》，云南人民出版社1986年版；陈本明（主笔）、傅永祥编著：《昭通彝族史探》，云南民族出版社2001年版。

土目首先划出自己直接经营的良田，再将其余土地租佃出去。在龙家居住的兴隆乡，就有土目的“私庄”，约每年收获包谷100多石。私庄土地从耕种到收获，都由佃户以无偿劳役方式完成。佃户须先耕种私庄地，再耕种自己租的地，因而常常耽误农时。

彝族聚居的兴隆乡炭山湾村，解放初期有23户，其中彝族16户。该村是土目龙小云的1个佃农村。在这里，不但耕地，就连山林草木也为土目所有。

租种土目的土地，必须先至“管事”处请求。商妥押金、租额后，还要摆设酒席，请管家和中人，并在此时写好租约。办不起酒席者，至少得备2-3斤酒做礼物。办理过程中，还得送给管事一些银两作贿赂，否则就租不到土地。

押金数目以银子计，少者数两，多者数十两。据土改时统计，解放前龙小云在昭通地区租地的押金，折合包谷即有2258160斤。

虽然押金、租额是在租契上写明的，但常有加租加押的事。如：炭山湾马开云家地种得好，收成有保证，在1949年就被加了银子1锭。若佃户拒不加租，不但旧有押金被吞没，还有被夺佃的危险。

轮歇地不交押金，但需上“花租”。租额是四六分成，农民得六成，龙家得四成。

剥削方式与封建负担

实物地租：

租种土目的土地，首先是要交租。炭山湾16户彝族农民中，有中农4户，贫农12户。他们共耕种土地196亩，以1949年计，年产包谷20640斤，交地租7019斤，约占总产量的34.06%。此外，收租时，照例缴纳正租的1/10给土目的管家，当地称此项名目为“随租”。正租、随租相加，即占农业总产量的37.47%。

无偿劳役：

当地称“白工”。种土目土地的彝族佃户，每年要为土目做白工2个半月左右。一般的白工内容，有耕种土目的私庄地、放牧牛羊、昼夜守卫、搬运背负什物、龙家外出抬滑杆、婚丧时执杂役等等。做白工的要随唤随到。龙小云家里常年都有白工100余人，少时也有数十人。

在土目修“衙门”时，要求做白工的佃户，每天踩泥、烧瓦、背大石。仅背大石一项，就规定每家佃户要背3尺高3尺宽、5尺长的一堆石头，才准返家。

佃户在土目家白白工作1天，只吃得上3顿烂包谷饭。如果稍事懈怠，往往遭到管事毒打，由2人按住头、脚，1人用扁担砍，这样被毒打致死的人不少，如炭山湾的马文强、卢丙清、卢阿什3人即惨死在毒刑下。

送礼和摊派：

土目对汉族多采取加租加押的办法剥削，而对彝族农民多采取送礼的方式。送礼摊派的种类繁多，如：龙家送菩萨时，彝族村寨要负担羊只，每年至少要因此交给土目2只羊；每年每户要交给送龙家3背柴；过年时要送礼，一般是2斤猪前腿肉、1斤酒，再穷的人也得送上30个鸡蛋；还要给土目的管事送上一些礼物，常见的是1瓶酒，不然就会受到责罚。

如果把这些无偿劳役和杂派负担之类加起来，龙家土目对农民的剥削已在农民总收入的一半以上。由于这些彝族佃农本身带有某些被土目强制的隶属性质，

所以，锦屏乡不受土目管辖、自己拥有土地的白彝农民认为，土目之下的佃户都是“娃子”。炭山湾的农民马福华也自我评价说：“依云南理我们是佃户，依四川理我们是娃子。”

土目的娃子

黑彝土目龙小云除占有大片土地外，家内还有丫头、娃子 27 人。以兴隆乡 1949 年的总人口 500 人计算，龙家的丫头娃子占当时总人口的 5.4%。

丫头、娃子的来源：

有 60-70% 是佃户儿女。其中有的是死去了父母的孤儿，如陈树贞，父亲先死，母亲又亡，龙家把陈的母亲埋葬后，便将陈叫来作丫头，侍候龙的大姑娘。另外，为了增加丫头、娃子的数量，土目把佃户的儿女硬配给他家的丫头、娃子，这些佃户的儿女自然也就成为丫头、娃子。如安金秀的丈夫陈庆安，原是龙小云的娃子，每天从早到晚在深山里砍柴，再分 2 次用牛驮回，得到龙的赏识，于是便将已经许配他人的佃户女儿安金秀硬配给陈庆安了。

有 10-20% 是奴产子。这是给龙家当丫头、娃子的人被配婚后所生的孩子。这些人，若是男孩，长大了就侍候龙的儿子，是女孩，就侍候龙的姑娘。这些丫头、娃子，不但没有财产权，连婚权都没有，在生活上也是毫无保障。

还有少部分家奴是陪嫁而来的。如龙小云在娶镇雄陇家姑娘时，就陪嫁来 2 个丫头。

少数是从昭通买来，或到其他地方抢来的。

娃子主要从事家务劳动：

如洗衣、做饭、背柴、推磨、扫地、烧烟、捶背、打扇、洗脚等。捶背不能轻也不能重，否则就要挨打。这些人一般不参加农业生产，只是有些时间去种菜园地。

龙小云家丫头、娃子的待遇很坏。他们吃的是烂包谷饭，烂豆子磨的豆花或甑脚水，还不如龙家的猪食，他家的猪还有好包谷吃。丫头、娃子穿的是地主家不要的烂衣服。

(2) 锦屏乡彝族地主、富农的娃子

务基区锦屏乡是永善县境内的国民党直接统治区。该乡彝族全是白彝，他们所受的剥削与统治和汉族基本一样。在经济上，他们之中有地主也有富农。如地主卢兴礼年收租 7-8 石，地主吴耀聪在八角乡就有 20 多家佃户。在这里，一般农民也能占有少量土地。他们与土目统治下的白彝农民比较起来，就有较高的地位。

在务基锦屏乡的白彝聚居区，有白彝地主 1 户，富农 3 户，都各有丫头、娃子 3-4 人。而在同一个乡的汉族地主、富农，就不占有丫头、娃子。在当地农民们的心目中，丫头、娃子比佃户的身份要低，这些娃子实际上是没有人身自由的家奴。

关于娃子的情况，以曾给白彝地主卢兴礼当过丫头的刘长英的情况为例。她原来居住在四川凉山，20 世纪初，由于当地动乱，她家不敢在那里生活下去，刘的父母带着她两姊妹和外侄女渡过金沙江，来到永善县井底即现永善县城杨家。后来，被杨家卖给务基锦屏乡地主卢兴礼做丫头娃子。卢家出 7 锭银子买他家 5 人，其中两姊妹价值 4 锭银子。刘一家人在卢家背柴、推磨、洗衣、做饭，

农忙时还要参加农业生产。卢家除管他们吃饭外，还给她家3亩5分地，全家一年可收包谷450斤，还养羊16只。平均每人的100斤粮，就作为他们的衣服费和其他零用钱。

2、彝良县的彝族地主与被剥削阶级

(1)当地的彝族大地主

彝良县彝族大多生活在半山区、高山区。梭戛是该县彝族居住比较集中的村寨，他们大部分是近代从贵州威宁迁徙过来的。大地主陇体芳就是梭戛寨人。

陇体芳的先人原是镇雄雨登坝人，解放前夕，搬到梭戛已有6代人了。据说当时陇家在镇雄有700余石租子的土地，在梭戛有30石养租的土地。

迁至梭戛后，陇家先后吃了2家陇姓土目、地主的“绝业”，并在此基础上发展起来。陇家的土地越来越多，到陇体芳这一代时，每年收地租已在3000石以上。梭戛村的农民自己没有任何土地，他们全是佃农。就是陇家以外的几家地主、富农，也没有一块自己的土地，他们都是到陇家那里去租土地，再租给农民，由此而成了二道地主。这里的土地所有情况，可谓“梭戛之地，莫非陇土”。

(2)剥削方式

梭戛佃户耕种的土地，都是向陇家租来的。租种陇家的土地要向陇家上各种各样的租子。

“人租”：

人租在梭戛又称“吃木棵饭的人”，它的含义是“吃木棵饭者本身是属于地主的”。在梭戛的52户人家中，有20户是上人租的。这些农户，有的是陇家从镇雄搬来时的男女跟班，互相结婚后，由陇家分给小块土地耕种。有的是因生活无着而来投靠陇家者，投靠者有全家，也有光棍。全家来投靠的，陇家租给土地耕种，光棍来投靠的，则当陇家的长工，这些人的生活待遇，比起随陇家而来的男女跟班来说要低一些，他们只是“讨木棵饭吃”，即吃的是包谷饭，而一般的男女跟班，平时不吃包谷饭，都吃大米饭，并且有另外的下人给他们端菜端饭。

对承租人租地的佃户，陇家不要土地押金，也不收地租，但有一个条件，每代必须抽1个姑娘到陇家去当丫头，或作陪嫁。有时在同一代中会被抽去2个，但其中1个必定是男子，是去作跟班。在同一代中若没有姑娘可抽，甚至连陇家所如意的男跟班也没有，地主也不夺佃，因为往下推几代，总会有可抽的人了。

上人租的佃户，除在每代人中抽男女跟班外，逢清明时节，必须共同买1对羊，给陇家“挂亲”即祭坟。

另外，陇家嫁姑娘，就要从“吃木棵饭”的20户中，抽有姿色的姑娘作陪嫁，多者4个，少者2个。被抽中的，去后就与对方家中的男跟班相配，永远不得回家。如嫁陇体芳的六姐时，就抽了马妹、小润秀、翠珠、翠香4人作陪嫁，这4人中除马妹留在昭通外，其余3人后来都在贵州毕节成了家；嫁陇体芳的七妹时，也抽了戴弟、小翠秀、小翠玉陪嫁到镇雄去，后来他们都在镇雄有了配偶，再没有返回。

“吃木棵饭者”一旦升为管事，其待遇就不同了。如本寨陈顺，原是“吃木棵饭的”，但被陇家提升管事，改为吃米饭，每年还有5石即4500斤粮食的“俸禄”。当然这种人必须是忠实于陇家的。

实物地租：

在梭戛寨中，有12户农民交实物地租。每户租种旱地12亩左右，租额是1斗包谷、3升黄豆，约100斤。平均产量约1000斤左右，实物地租占总产量的10%。

仅仅从地租看，剥削量并不怎样高。可是陇家有权随时到这些农户中去抽人来作长工。即其情况与上人租的农户不同，不抽人作男、女跟班，但要在佃户家的每一代人抽1-3个强劳动力，去当8-10年的长工。这些长工仅是抵地租，没有任何报酬。根据梭戛当时的生产情况，每个长工除自身的消费外，每年还可创造剩余产量412斤，扣除地租100斤外，还有312斤左右，约占这类佃户所租耕地产量的31%。这个剥削率，还没有计算被抽长工在陇家所做的其他零散的劳役。若在同一户中被抽去2个，单就他们创造的剩余产品说，被剥削去的就要占总产量的60%以上了。1949年时，12家佃户中共有11人在陇家当长工，共可创造剩余谷物3432斤。

这种剥削形式，看来为实物地租，属于地主经济的剥削，但实际上是劳役地租为主，明显带有封建领主经济的剥削色彩。

雇工剥削：

雇工有长工和短工2种。如上所述，长工在梭戛实际上是一种无偿劳役，因为长工除供吃和供1套麻布衣服外，就没有分文报酬了。陇家雇的短工也和长工一样，除供2顿饭吃之外，一般不给工资。

在1949年，陇家就在梭戛雇有22个长工、31个短工，若将他们创造的剩余产品折成实物，共合包谷9268斤。

猪租：

在梭戛，有4家佃户上猪租。其中3家汉族、1家是彝族。猪必须在每年清明节陇家祭坟时送去。地主按土地面积大小和土质好坏，规定猪的重量。如：侯文举，周元芳各上80斤的猪1头，李朝文（彝族）上40斤的1头，唐科文上20斤的1头。

货币地租：

货币地租在陇家的租佃关系中没有明文规定。但解放前的几十年中，陇家为了攒钱做生意，对佃户采取了1年收实物，另1年收货币的办法。有几年陇家收实物租的数量，只要够吃就行，其余均折成货币来收。

在梭戛，因接近陇家，方便运粮，都是交实物租，没有将地租折成货币的情况。

杂役：

凡是陇家的佃户，不论何种民族，每年每户要为陇家服3天杂役性的劳役。实际上，离陇家较近的，实际上往往超出3天。遇到陇家有人频繁往返梭戛与彝良县城角奎或昭通之间的时候，就经常派人去服役，一般每次都在8个人以上，人数多时达20余个。仅1949年，全村就共出劳役487天人次。

特权、杂派、贡纳等：

每年春节，佃户必须到陇家去拜年祝贺，去时以肉作礼，无肉则1包糖，无

糖则1壶酒。若遇陇家生孩子时，每户要出20-30个鸡蛋。陇家死人时，全村分为两组，每组买猪1头、羊1只、鸡1只、酒1壶，送到陇家。

全村用于特权、杂派、贡纳等方面的开支，以1949年为例，为1466斤包谷，相当于农业总收入的3.94%。

彝族大地主陇家对外族农民的剥削，要比对本民族的人更为沉重。突出表现在对苗族佃户的租佃关系上。苗族租种的土地，每片约12亩旱地，平均产量1000斤左右，需上租7.5斗，折合562.25斤，租额占总产量的56.25%。除地租而外，每片地每年还必须向陇家缴纳200铜钱、2只鸡、2升黄豆、2斤酒，4背炭的封建负担。这些物品必须在旧历腊月三十前送到陇家。

按照惯例，苗族佃户要向地主陇家拜年。在大年初一这天，苗族农民便三五成群到山上去打猎，不管打到什么野兽，都得抬到陇家来献礼。平时苗族在打猎中，若活捉野鸡时，必须全部送到陇家，若打到大野兽，必须给陇家2条腿和皮子。

除以上种种剥削外，不管彝族、汉族还是苗族佃户，每租1石租子的土地，就得外加小粮1斗2升。1斗是给替陇家收租的管家作俸禄，2升是陇家管事的俸禄。陇家在各个据点，都设有管家代为收租，若农民交不起租子，地主就直接向管家催问。

解放前，在人们的观念中，梭戛寨的一山一水、一草一木，都属于地主陇家。因此农民要开生荒时，若所开垦之地不在自己所租的片内，就得事先取得地主的同意，说好要增加多少租子，才得开垦。开荒的第1年就得上租，若所要开荒的地，在自己所租种的范围以内，那可以自由开垦，租子不变，不管同族还是异族都是如此。

租种陇家土地的佃户，不管是哪个民族，除了上人租的，若不能按期缴纳地租和所有负担者，就要被夺佃。一旦被夺佃，农民就不得再在陇家的土地上生活下去。由于苗族对陇家来说是异族，地租和一切额外负担特别重，因此迁到外地者特别多。如尖山苗族王老大，因交不起地租，怕陇家来夺佃，悄悄搬到四川境内去了。又如羊街有几家回族，因所租种的土地一年比一年贫瘠，田地的收获不够上租，他们就逃到昭通去了。

第三节 近代苗族人民遭受的剥削

由于历史上的频繁迁徙，苗族在滇黔川边没有农业社会最重要的生产资料——土地，就从整体上沦为土目、地主的佃户。

近代以来，由于国家沦为半殖民地、半封建社会，中国人民的苦难加深。苗族群众也受到土目、地主日益加重的剥削。

一、近代以来日益加重的剥削

鸦片战争以后，资本主义、帝国主义列强加紧了对中国的军事、经济侵略，并直接影响到西部民族地区。随着半殖民地、半封建社会的形成，地主经济因素的增强，滇黔川边的土目、地主日益加重了对各族人民的剥削，苗族群众就首当其冲。

解放前，滇东北农村的大部分的土地归彝族地主占有。在整个苗族群体中，“除镇雄、威信有少数地主外，其他地区无地主，仅个别村寨有富农，一般多是中农、贫农。早在乾隆《东川府志》便已有记载该地苗族‘善治田’而为彝族服劳役的记载：‘苗子，……所居树栅为墙，削树皮为壁，编竹为瓦，……善治田，为爨、燹服役。’”^①

近代以来，剥削加重的趋势在各地都比较明显。如：“昭通地区苗族，解放前受彝族地主和封建土司的残酷剥削，一般都是实物剥削。如永善县马兰乡苗族初来时，地主并不直接收租，每年每户给地主背三背柴，农忙时进行无偿劳动，后来改交三背柴抵交粮食，但地主有婚丧和过节仍要背柴。”^②

又如：“彝良二区地主，每一亩地向佃户收一头猪，两只鸡，租镰刀收刀租，近百年来收粮食，租额为产量的30%。在地主之下设有寨头，寨头直接管辖各个村寨，每年每户要向寨头交租谷一斗。”^③

直到解放前，滇东北、黔西北的苗族主要是租种彝族地主的土地，地租名目极其繁多，其中领主制、奴隶制的残存仍不同程度地存在着。

以威宁县的龙街一带为例，这里的土地被几家彝族土目世代占有。龙街土目安逸（宜）占有土地面积达几十里，自己经营200多亩，由佃户出工为之耕种，每年收粮200石（每石600斤）；还出租“羊租”地80多个及“人租地”、“猪租地”、“鸡租地”各43个，每年收租亦有200石左右。

^{①②③}宋恩常：《云南苗族略述》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊；《云南苗族瑶族社会历史调查》，第7页、第8页、第8页，云南民族出版社1982年版。

大官寨土目安祖吉占有的土地跨云贵两省，威宁、昭通、彝良、东川等县，不少苗族都租种他的土地。地租形式有人租、羊租、猪租、马租和伙租等，仅羊租地每年收租就达3000石以上。

牛棚子土目禄国相占有云贵两省之间几十里宽的地面，出租的土地每年收租达2000石之多。他的伙地全部出租给苗族，凡种伙地的，就得分别给土目服各种劳役。租伙地除了的押金和租额外，无偿劳役还相当沉重。

苗族佃户，就成为这些土目的重要剥削对象。

苗族除种伙地外，还要租种马租地，少的几十亩，多则100-200亩，一般是十几户或几十户集体租种，每年除交马租外，也要交粮食，服劳役。劳役地租比重还很大。

近代以来，在有些地方，劳役地租已经大大减少，而以实物地租为主，但是剥削总量并没有减轻。如黔西县石板乡200多户苗族，除1户有少量土地外，其余全是租种彝族土目安辉武的土地。主要以实物交租，租额50%，加上劳役地租，则超过60%。^①

20世纪初来到滇黔川边的英国传教士王树德，对讲滇东北次方言的苗族群众的困苦生活作了深入的观察：

“在今天云南东北部和贵州西北部这一块方圆之地，大约生活着5万花苗人，他们也是这本书所重点关联到的，所有这些人都在从事农业，种植他们自己所需要的食物；日常饭食由蒸煮过的小麦、包谷、燕麦、小米或荞麦、蔬菜组成，经常是一个月连顿肉都吃不上。苗族人制熟的包谷味道有些就象是蒸木屑。春天相关作物成熟收获之前的几个礼拜最为困难，马铃薯就成为大多数人数人的主食。通常他们尚有余力向汉族人购买成块盐巴，就餐时敲一点放入其中，偶或仅此也会成为一种奢侈；有时盐巴变得如此缺乏，侥幸能够买到它的人亦只是象西方儿童舔大麦棒糖一样舔食它。这里没有手艺人、商人及店铺老板，大多数苗族人处于一种悲惨的贫困状态中。”^②

他认为，根本原因就在于苗族没有自己的土地：

“一代又一代的花苗人，为失去自己的土地而遭受痛苦，就好象不断往返游移于汉族与诺苏之间的一叶孤舟，并被汉族与诺苏认为是‘大地上无所作为的一群人’，只适于充当他们的农奴与奴隶。由于内向和恐惧，加之被这些更为强大的邻居所包围，苗族就失去了维护自身权益的能力，他们只好屈服于农奴的身份，变成领主的动产，耕种自己居住地的土地。花苗人居住在入迹罕至的、要穿过浓厚迷雾方能抵达的群山顶部，一见到他们，就给人一种身心憔悴的感觉。他们生活在‘沮丧的深渊’（此语出自十七世纪英国作家班扬的著名小说《天国历程》——译者）之中。”^③

而土目、地主的剥削，更加深了苗族人民的苦难：

“苗族生活中需要我们理解与同情的另一个方面，就是地主的统治，这些地主大多数被称之为‘土目’。‘土目’一词汉语的意思为‘大地的眼睛’，或

^①参考：国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族简史丛书：《苗族简史》，第255-256页，贵州民族出版社1985年版。

^{②③}王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第1期，第87页、第90页。

许是往昔用于称呼诺苏首领们被赐以封地的长子。部分苗族人属于汉族或诺苏小地主的佃户，大多数则依附于土目的土地，这个土目等级的人，一般都狡猾、腐败、反复无常，在有的时候还十分残酷。于1911年中华民国建立以前，这些土目拥有巨大的权力；虽然也不时遇见一位仁慈的土目，但其余者的作为却很难经得起追究。土目对于苗族人的压迫，主要是向他们强行勒索各种沉重的租赋，使苗族人不可能有余力取得任何进步。例如有个土目竟然要求每个苗族佃户一年给他服100天的劳役。自从满清时期以来，对苗族的政策就没有作过任何调整，即使有某个苗族人敢于上告官府寻求公道，却不知法律总是站在富人一方，就如同汉族谚语所说：‘衙门口朝南开，有理无钱莫进来。’

“如果有一位苗族人运气好，饲养了一匹健壮的小马驹，土目就会把它要走；如果他特别节俭，积攒了一点纹银，土目就会想方设法把它夺去；如果他的牲畜群增殖扩大，土目就会捏造种种借口，对他进行无休止的敲诈勒索。”^①

柏格理就曾经记录下发生在今云南省彝良县境内的地主对苗族人凶狠剥夺的实例：

“1904年11月。在苗族人中的第一次旅行。

“(10月23日，中国阴历。)

“王、李和我开始了前去访问奎香附近苗区的旅行。一场大雪已经延误了我们的启程。有九位苗族人和我们同行，因此就没有带汉人苦力或雇工。

“第一晚，我们歇在一户比普通苗民更富有的苗族人家。他们房屋的下半部分是圆石砌成的墙，上半部差不多敞开或塞些稻草和木板。因此，既通风又干燥。这家人口较多：有老祖父，三个儿子中二个已经成家，还有五六个孙子。以前有段时间，他们的日子过得比较宽裕。但是在他们脱离贫困之时，邻近诺苏地主贪婪的眼睛就盯住了他们。他被指控偷盗，他和他一个儿子让用链子牵走，捆了一个月。地主用火红的钳子戳烧他的姆指，用刀抽打他的背。此事虽然发生在九个月以前，但是伤痕仍旧留在他的姆指上，他的臂膀还时常疼痛。他的公牛、几匹马和羊都给牵走了，真是一次彻底的强夺，在这之后，他们才得以释放。很明显，这种压迫是普遍的。一个苗族人是不敢富裕起来的，否则，地主就会把他的财富夺走。”^②

二、 近现代滇东北苗族状况

滇东北的苗族，多为明代、清代从四川、贵州等地迁来，都居住在高寒山区。土目、地主的剥削，恶劣的自然环境，严重地制约着他们的发展。

“《民国昭通县志稿》卷六记载：苗族‘原有二种，曰花苗、曰白苗。其居均傍山溪，勤耕作，畏见官，然惯制弩箭，射击善中，恒以此制毒蛇猛兽。家贫者固多悉为夷家佃，并能自织衣裙，以花自别其种类。’”

^①王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第1期，第92-93页。

^②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第698-699页，云南民族出版社2002年版。

“昭通许多苗族的农业生产还停留在刀耕火种阶段，如永善县马兰乡解放前耕地仍全部实行刀耕火种。刀耕火种土地一般要休耕三至十年，再砍倒烧光，以播种玉米、荞麦和洋芋为主，种植少量小麦、大麦和燕麦。解放前 900 多亩土地，只有 500 亩是固定耕地，其余都是轮歇地。”^①

“在威信的中坡坎，佃户向地主主要先交押金，除去交订租外，还要给地主服打柴、背煤和抬滑竿等劳役。实物地租实行四、六分成，农民仅得产量的 40%，地主则收产量的 60% 作为地租。”^②

彝良，是滇东北苗族人口最多的县份。该县的土目、地主剥削与压迫沉重，苗族群众生活贫穷、困苦，阶级矛盾尖锐。为了减轻苦难，20 世纪初期，苗族群众开始大规模地信奉基督教。因此，这里就成为循道公会教堂、学校布点最多的地方。此外，天主教、安息日会也有一定的影响。

“1950 年前，苗族受土司、土目及地主的政治压迫和经济剥削，除须向官府缴纳各种捐税，向土司、土目、地主缴纳地租外，还承担名目繁多的无偿劳役。猫猫山罗泽均家的苗佃共有 48 个寨，1 900 余户，除按户摊派的白工有犁、播、薅、收、柴、炭等 21 种外，男性青壮年还要轮流守口子，即为罗氏轮流守 1 个月的庄园。梭嘎乡陇维崧家，有许多苗族长工，陇氏修房造屋，耕种收割，背炭弄柴，担水，割草放牧，赶场拉马，出门坐滑竿，以及婚丧嫁娶等劳役，无不落在苗族肩上，陇家成人死后，还要派苗族守坟。龙街杨官寨安氏地主家，在住宅周围给各个寨子划定 1 块土地，从耕种、薅锄、追肥到收割的全部农活，统由各苗寨负担，不给报酬。凡到过年（春节）时，各寨要去‘撵山’（打猎），以捕获大量野味去给‘官家’拜年。妇女还要做好粑粑，煮好鸡蛋，抱着鸡，去‘官家’谢‘恩’。”^③

三、近代以来黔西北威宁苗族状况

1、威宁苗族

近现代威宁苗族的主体部分自称“蒙”，他称为“大花苗”。主要分布在大街、羊街、龙街、石门坎等地。他们大多数居住在高山和半高山地带。

建国前，威宁苗族的社会生产落后，农业广种薄收，还保存有原始的“刀耕火种”的耕作方法。农作物产量低，最主要的农作物包谷每亩一般年产量为 120 斤左右，少的仅收 60 斤，较好的达 350 斤。畜牧业在苗族的经济生活中占有重要的地位。马、牛、羊，猪的饲养很普遍。在苗族社会中，没有出现专业商人，没有制陶、铁器加工等手工业。妇女纺麻织毡，均系原始的手工操作，产品都是自织自用。

“在旧社会里，威宁苗族同胞的生活是十分贫寒的，可谓上无片瓦，下无立足之地。据一九五二年土地改革时的统计，全县有四千多户苗族，竟没有一

^{①②}宋恩常：《云南苗族略述》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《云南苗族瑶族社会历史调查》，第 7 页、第 8 页，云南民族出版社 1982 年版。

^③中华人民共和国地方志丛书彝良县志编纂委员会 编纂：《彝良县志》，第 614 页，云南人民出版社 1995 年 10 月版。

户是地主的，绝大多数是贫农和雇农。他们所种的土地都是从当地土司、土目和地主那里租来的，故有‘老鸦无树桩，苗人无地方’的说法。土司、土目和地主们对待苗族同胞如同对待奴隶一般，可以任意歧视、打骂以至将他们处死。苗族群众不仅要随时听从土司、土目和地主们的驱使，为他们服各种无偿的劳役，而且受他们所谓的牛租、马租、鸡租和人租的沉重剥削，其剥削量达百分之七、八十。因此，在土司、土目和地主们残酷压迫和剥削下，苗族群众的生活如牛负重，家家一贫如洗。”①

极端的贫穷，使苗族同胞的居住条件十分恶劣：

“威宁苗族多择高山设寨，少数住在河谷地带及坝子。这里苗族村寨较小，以六、七户或一、二十户的村寨居多，有的苗族则与彝族或汉族杂居。在旧社会，苗族居住的条件极差，住房多为木质结构的草房，一般是两间，中间以木条或篱笆隔起来，一间为人住，起、居、饮食、待客都在这一间，别一间关牲口。由于人畜同住在一起，臭气熏人，极不卫生，只因贫困所迫，无力改变。有的苗族住的是‘千柱落脚’的杈杈房。这种房子是用几根木棒插地为柱，上绑上几根木棍，以茅草或松枝盖上即成所谓的房子了。更有甚者，还有的苗族住在岩洞和岩脚的。他们是上无片瓦，下无立锥之地的赤贫者，他们的全部家产仅有一口铁锅、一个饭锅、一把斧头、一把砍刀、两把挖锄，之外再无别的什么。在他们无法抗拒自然灾害的袭击或不堪忍受地主的剥削和压迫时，即携带妻子儿女远走他乡谋生。”

②

苗族学者杨汉先先生是土生土长的苗族人，他父亲就是第一代苗族基督教信徒与知识分子。他在世时曾经撰文，追述了自己耳闻目睹过的历史事实：

“苗族绝大部分都种彝族土目大地主的地。有少数是种黑彝地主的，苗族自己没有土地。解放后，一九五二年土地改革时，划分阶级成份，威宁全县苗族四千多户人口，没有地主，只有二户佃富农，中农也极少，绝大部分是贫农和雇农，所以十九世纪以前的情况就更不用说了。十九世纪末叶，威宁地区受封建主义和资本主义的影响，彝族的奴隶制度遭到破坏很深，但是奴隶社会的残余还很明显，彝族的土目官家原先就是大奴隶主，苗族原先全部都是他们的奴隶。”③

“据苗族可靠的历史传说：他们是随‘布诺’家的姑娘嫁到‘骚诺’家来，是整个部落都来的，很显然，苗族是奴隶社会时期被征服的一个部落，是作为‘布诺’大奴隶主的财产随其女儿嫁到‘骚诺’大奴隶主家来的。后来因为汉族封建社会势力南下的影响，苗族已成为隶农或农奴。

“据二十世纪初期苗族老人说，在‘诺’大地主的统治下，苗族是最低层的人，而‘诺’自命为‘五重天’以上的第一等人。‘四重天’是大管事第二等人，‘三重天’是大管家第三等人，‘二重天’是陆色陆巴即管苗族的头人第四等人，‘最底层’是苗子，就是地底下的人。

“相传基督教未来前，苗族到大地主土目家去交租，别人都有地方住宿，惟独苗族没有，苗族交租者只得到牛圈、马圈空隙的地方睡觉。到吃饭时，大地主

①②岑秀文：《威宁苗族社会调查》，贵州省志民族志编委会岑秀文、杨昌文编：《民族志资料汇编第二集（苗族）》，第142页、第153页，1986年10月印刷。

③杨汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料第十四集》，第8页，1979年4月印刷。

给苗族用的饭具都是喂猪喂狗用的家具，根本没有把苗族当人看待，而大地主的家奴用的饭具都比苗族用的清洁。可见苗族的地位是最低下的，是土目大地主压迫下的最底层。

“早年土目大地主对苗族有生杀予夺的权力的，即到二十世纪初期，这种情况还保存着。基督教传入后，一次，禄家营（现在的龙街区马踏公社所属）补块土目地主把苗族朱彼得毒打几乎死去，肋骨断了几根，由于洋人传教士柏格理前去营救始得生还。一九二七年，我们亲眼见到一位杨姓苗族老大娘，被云南永善县的地主活活打死，并将租地收去，儿媳及孙女只好逃到亲戚家来生活（儿子早已死去）。

“苗族不但没有土地，就连所牧养的牲畜也不完全是自己所有权。所以二十世纪初期，苗族除了向土目大地主交地租外，还要交所谓的牛租、马租、羊租、猪租以至鸡租。另外还有最残酷的人租（当土目的家奴）。就是说苗族生儿育女都不能算自己所有，都是土目大地主的财产。尽管十九世纪末期，威宁县土目大地主和黑彝地主统治下的苗族社会，已进入封建社会阶段，但从以上事实完全可以证明，奴隶制的残余还是显著的。

“以上事实也证明了苗族原来是个被征服的部落，进入奴隶主辖地后，整个部落都成为奴隶，因而在苗族社内是没有奴隶主，也没有地主和富农。关于这一点，我们从语言词汇里也可以窥见。苗语‘奴隶’一词，多半都与‘彝族’一词相连，即‘彝族奴隶’，这很显然说明奴隶是彝族社会所有的，苗族社会就没有。同样‘地主’一词，苗语多半也和‘彝族’或‘汉族’一词相连，即‘彝族地主’或‘汉族地主’，这也显然说明，地主是彝族社会或汉族社会所有的，苗族就没有，这种用语习惯一直到解放都是如此。”①

2、威宁石门坎苗族

在基督教传入之前，石门坎本来是一个鲜为人知的苗族小村寨。后来，此地成为循道公会的传教、教育中心，名扬海内外。国外的邮件，只凭信封上“中国石门坎”几个字，便可寄达。

“石门坎是威宁西北与云南的昭通、彝良交界的一个边远小乡场，它的四周皆高山峻岭，前有蜿蜒数十里的野鹰梁子，后有云遮雾掩的薄刀岭和猴子岩，把个石门坎夹在中间，仰头只见一块不大的蓝天。从前，几十户苗家和少数汉族在半山腰结庐为寨，祖辈过着刀耕火种和没有文化的悲惨生活：吃饭没有碗筷，用自制的小木瓢在簸箕里舀吃，晚上点的是松明、蒿芝杆，盖的是‘烤火被’（夜睡柴火边，烤火当被子），去昭通买盐巴要翻山越岭走七十里崎岖小道。”②

“石门坎的苗族，属滇东北方言，俗称大花苗。约在宋、元时期迁到威宁。据有关史料考证，这支苗民迁徙到贵州后，先从比儒（今大方、黔西境内）迁到骚诺（今威宁境内）。按民间‘苗族搬到乌撒（今威宁）以三十几代’的推算，

①杨汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料第十四集》，第8页，1979年4月印刷。

②国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族自治地方概况丛书：《威宁彝族回族苗族自治县概况》，第13页，贵州人民出版社1985年版。

距今已有近千年的历史。其迁徙路线大致为：盐仓→新龙场→卡保河谷（今马踏乡）→石门坎。到了这里以后，他们祖祖辈辈就在这穷山恶水的环境中刀耕火种，繁衍生息。由于环境恶劣，生产力水平极其低下，社会发展比较缓慢，苗民生活极端贫困。长期以来，他们住的是叉叉房，吃的是洋芋、野果，文化落后，普遍好巫信鬼，尚有原始社会的痕迹，并深受当地彝族土目、土司和历代统治者的残酷压迫，终年衣不蔽体，食不饱腹，真是‘上无片瓦，下无立足之地。’”^①

四、近代以来川南苗族状况

四川省宜宾南部的筠连、珙县、高县与泸州南部的古蔺、叙永、古宋等县，居住着大量苗族群众。由于周边环境不同，川南农村已经完全处于地主经济形态，苗族农民的生活从总体上要比滇东北、黔西北的苗族好一些。但是，他们一般都没有自己的土地，几乎在整体上受到汉族地主、富农的剥削。

现以解放初期筠连县联合乡为例，了解苗族近代以来的受剥削情况。^②

1、生产资料占有情况

据说联合乡一带原来是彝族居住的地方，后来由于封建中央王朝势力的推进，彝族迁走，汉族、苗族迁来。这里的苗族，即所谓的“川苗”或“白苗”。1958年，联合乡共有756户，3672人，其中苗族251户，1349人，占总人口的36.54%。

解放前苗族社会的生产关系，主要体现在佃户与封建地主的关系上。

虽然联合乡的苗族很早以前就在从事农业生产，用自己的劳动和智慧，开山辟地，世代辛勤耕种，但是除占有赖以生存的少量耕畜和农具外，连居住的山头和茅屋都是随着土地租佃的。因此租佃关系就成为这一带苗汉杂居乡村的明显特征。

生产资料的占有者封建地主阶级，一方面大量出租土地，通过租佃关系，进行高额地租和无偿劳役剥削；另一方面雇工耕种，以菲薄的报酬，换取长工的繁重劳动，剥削长工的全部劳动生产果实。此外，又进行高利贷的剥削。这种封建生产关系，好象铁打的镣铐，束缚着广大苗族人民，使他们过着牛马不如的生活。

根据1951年宜宾专区少数民族调查资料的统计，联合乡230户苗族中，解放前的阶级成份是：佃雇农96户，占全乡苗族总数的41.74%；佃贫农88户，占全乡苗族总户数的38.26%；佃中农46户，占全乡苗族总户数的20%。

^①杨正伟：《威宁石门坎的昨天、今天和明天——从边远落后的苗族山寨探索开发苗族地区的途径》，贵州苗学研究会编：《苗学研究》，第112-113页，贵州民族出版社1989年版。

^②“近代以来川南苗族状况”，参考：四川民族调查苗族小组：《筠连县联合乡苗族社会历史调查》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《四川省苗族傈僳族傣族白族满族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1986年版。

联合乡的四村、五村的情况也是如此。解放前，两村共有居民 202 户，其中汉族 115 户、苗族 87 户，苗族占两村总户数的 43.07%。内有雇农 41 户，其中苗族 29 户；贫农 66 户，其中苗族 32 户；中农 56 户，其中苗族 26 户；富农 17 户，均系汉族；地主 20 户，均系汉族。此外，还有小土地出租者 2 户，均系汉族。

请见比较表：

联合乡四、五两村解放前各阶层户口比较表

族别	雇农		贫农		中农		富农		地主		小土地出租		合计	
	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%
苗族	29	14.36	32	15.84	26	12.87							87	43.07
汉族	12	5.94	34	16.83	30	14.85	17	8.42	20	9.9	2	0.99	115	56.93
合计	41	20.3	66	32.67	56	27.12	17	8.42	20	9.9	2	0.99	202	100.00

材料来源：联合乡四、五村人口产量册。

一九五零年

从四村、五村生产资料的占有情况来看，两村共有耕地 2 639.26 亩。其中水田为 234.5 亩，旱地为 2 404.76 亩。在这 2 639.26 亩的耕地中，占全村总户数 43.07% 的苗族，没有占有分寸的土地。而仅占总户数 9.9% 的汉族地主就占有土地 1 285.65 亩，为总耕地面积的 48.71%，平均每户占有 64.28 亩。占总户数 8.42% 汉族富农，占有土地 672.46 亩，为总耕地面积的 25.71%，平均每户占有 39.91 亩。基于这种土地占有的情况，汉族地主、富农就把没有土地的苗族群众和汉族贫雇农当作了自然的剥削对象。

2、剥削方式

(1)主要的剥削方式——租佃关系

苗族群众自己没有土地，而又必须依靠土地为生，他们就不得不向占有大量土地的封建地主阶级去租佃土地。汉族地主、富农就利用自己的土地向承租者进行残酷的剥削和压榨。并形成了一套建立不平等的封建租佃契约关系的办法，如租佃土地必须书写契约、中间人担保、交付押金，规定佃户为地主服无偿劳役等等。

分成地租与固定地租：

这里的地租有两种，一为对分租，俗称打伙分，一为定租。无论是对分租或定租均交实物，当然遇到天灾歉收或其他缘故，生产的粮食不够缴纳地租时，有的以牲畜抵付，有的以货币代替，也有的出卖自己的劳力为地主当长工，来抵交租子。

所谓对分租，就是地主出租土地，产品由地主和佃户各分其半，也有地主分四成，佃户得六成的。对分租的土地都是土质比较贫瘠、耕作起来既费劳力且产量不高的，这种土地平常没有人去租种，所以地主不得不降低租额。

定租顾名思义是固定地租的意思。它是按田地产量面积来计算，不管年成好坏，收获多寡，佃户必须按期向地主交纳固定地租。对分租和定租，其种子一律由佃户负担，上缴的粮赋则由地主负责。

固定地租的租额：

关于定租租额的高低，地主、富农一般是依据土地的好坏，承租者家庭经济情况和租佃土地者交付押金与否而确定的。

最低的为主三佃七。如：四村光明三社苗族佃中农王文珍，于1937年租佃民主乡汉族地主郭照然5石产量的旱地，定租只1石5斗。

有主四佃六的。如：四村光明三社苗族佃中农杨定伦，于1943年租种民主乡汉族地主郭昭林计6石5斗产量的旱地，定租为2石5斗。

有主五佃五的。如：苗族佃中农杨德清，租种四村汉族地主宗其伦1石产量的土地，定租为5斗。

有主六佃四的。如四村光明三社苗族佃贫农杨文生，于1930年租佃汉族富农郭树云2石5斗产量的旱地，定租为1石5斗。

最高的租额为主七佃三。如：光明一社苗族佃农陶明兴，于1942年租种汉族富农郭殿选3石产量的土地，定租为2石。

不交押金的干租：

如果租种土地时不交押金，只是按期交付地租，俗名叫干租。干租的租额一般是比较高，最低的是主五佃五，最高的则达1石产量面积1石租。例如：

四村苗族佃贫农杨少清，租种汉族富农郭树云1石8升产量的土地，定租为七斗；

四村光明二社苗族佃中农灰永组，租种汉族地主宗其伦12石产量的土地，定租为8石；

四村光明一社汉族贫农郭殿云，租佃汉族地主郭殿珍2石5产量的土地，定租为2石；

四村光明二社苗族佃中农陶永江，租佃汉族地主郭人华12石产量的土地，定租为9石；

四村光明一社苗族佃贫农陶正兴，租佃汉族地主郭人华1石产量的土地，而定租亦为1石。

建立租佃关系：

佃户租佃土地，首先要托请中间人去说合，经地主同意，方议地租和押金。由佃户置办酒肉，招待地主和中间人。一面交付押金，一面书写契约，契约由地主预先草拟好。双方签定契约后，互相更换保存，租佃关系就此正式成立。

佃户须酬谢中间保人，酬礼多少不拘，或1吊或800铜钱，有的家庭贫困，酬少许糖食亦可。

押金：

押金俗名叫顶首，它是地主、富农的剥削手段之一。押金之多寡，按地租高低有所不同。一般情况，押金不低于地租，就是说几石地租几石押金，如果佃户家庭经济稍可，则地主往往索取高於地租的押金。例如：

和平乡苗族黄顺安，租佃联合乡四村汉族富农郭人良7石产量的土地，定租为4石1斗，交付押金也是4石；

四村充谷三社苗族佃中农杨春荣，1925年租佃民主乡汉族地主郭士林12石产量的土地，定租为5石5斗，当面交押金铜元1000吊，这些钱可买包谷10石，多于地租1倍。

押金交付货币或实物，要随地主的意愿而定。正如苗族老农杨成学回忆：

“过去的封建地主真是凶恶无比，租佃土地给佃户既要高额地租，又要丰厚的押金，看到什么贵，就要你缴什么押金。例如在民国三十几年的时间，鸦片贵，地主就要我交鸦片烟，害得我跑到云南去买鸦片来交押金。”又说：“过去我们这个地区押金重于地租。在民国三十年以前，押金每三年加一次，以后便变为三年加两次，翻了一番。到了快解放的时候，有些地主一年加一次押金，总的说一句，地主对于佃户是没有居好心的。”①

地主夺佃：

地主对佃户随时可以夺回土地。如佃户欠租不交，地主就扣留押金，并夺回土地强迫佃户搬家。如佃户不愿加租加押，或者地主想把土地另佃他人以获高利，就会夺回土地，押金有的退回，有的不退回。

还有佃户欠了地主的租，地主不但夺回土地，往往还野蛮地抢猪、抢牛，甚至抄没家什物。如：

五村苗族熊正五因欠汉族地主郭仕元的地租交付不起，结果地主来把猪、牛都牵走了，家具也被没收了，还要逼着上乡公所去住班房，因此逼得熊正五无法可想，只有全家人逃亡。

苗族王银周欠地主郭某的租，把自己一对耕牛牵去抵偿，到年终三十晚上，地主还来把煮饭锅也抬走了。

烟银：

除了押金以外，还有一种所谓烟银。烟银的意思是佃户租种地主的土地来种植菸叶，因之要向地主另交烟租。烟银的计算，有的是按地租来附加，1石租额外加1斗的烟租，有的是根据押金来计算，每100吊的押金外加烟租钱1吊。

无偿劳役：

在确立佃户与地主的土地租佃关系时，就规定了佃户每年要为地主服无偿劳役。时间少则20-30天，多至100天以上。劳役的内容，主要是自带农具替地主耕种田地，如犁田、锄地、栽秧、播种、背肥、除草、收割、打场等，还包括地主家的杂务，如跑腿送信、抬滑竿、背煤、推磨、砍柴、背运粮食物品，甚至包括地主家死人送葬抬棺材等繁重劳动。对于无偿劳役，佃户要随叫随到。有时佃户正在自己田地里劳作，地主一叫，就得马上丢下自己的活路，去替地主干。如果1次2次迟到，要受斥骂，3次4次就有被夺田的危险。

送礼：

过年过节，佃户要向地主送鸡、送猪膀，否则地主就要骂“不认老板了。”

佃户有婚嫁喜事，首先要用滑竿去接请地主来吃酒，并敬之以上席。嫁女，要给地主送“过山礼”，包括钱、片片肉和糖，礼钱最早是1吊又200钱，其后增到12吊、24吊。如果不送礼，地主便会阻拦结婚，甚至以夺田等方式来要挟。

苗家死了人，也要向地主老板送“丧葬礼”，俗名叫送“水礼孝白”，即烧纸3-5捆，白布1丈或8尺，及酒、糖等。如佃户经济情形稍佳，地主还要找借口勒索钱财，达到目的后，才准把死人埋葬。

①四川民族调查苗族小组：《筠连县联合乡苗族社会历史调查》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《四川省苗族傈僳族傣族白族满族社会历史调查》，第115页，四川省社会科学院出版社1986年版。

(2)雇工和高利贷的剥削

雇工：

另一种剥削形式就是雇工剥削。雇工有长工、月工和日工3种。地主、富农一般雇用长工和月工；日工则在中农、贫农中间比较普遍，大多由于农忙，劳力不足而雇用之。

解放前，地主、富农家差不多都雇用了长工，少的1个，多的2-3个。长工的来源，有的是因为借了地主的债还不起，有的是欠了租，无法交付而替地主做长工，以还租还债。还有一种情况，有些人自己没有田地，租地又付不起押金，搞其他经营又缺乏门路，最后不得不出卖自己的劳力，替地主做长工，担负繁重的劳作，以换取菲薄的工资，来维持生活。长工都是本乡本地人，其中有苗族，也有汉族。

长工的工资，解放前最低的有20吊铜元一年的，劳动力强的最多也只能拿到40-50吊。一年所得的报酬，还买不到1石包谷，养不活1口人。

长工一年须在地主家做活362天，月工不得少于30天。长工的伙食、工具由地主供给，一年到头，仅过年休息3天。每天事务由雇主安排、监督，白天忙农活，黑夜忙割草、喂牲口、推磨等杂务。农闲时，不是砍柴积肥，便是背炭走脚，起早熬夜，终年辛苦劳动。长工家中有要事或其他原因，耽误了几天，一律要补工。

高利贷：

高利贷也是建地主剥削劳动群众的重要方式之一。在苗族和汉族杂居的联合乡，解放前有实物借贷和货币借贷2种。借贷时首先请人说合，书立借契，注明抵押品，如牲畜等。

货币借贷的利率为30-100%。例如：苗族佃中农熊富民，于1943年向汉族地主借贷铜元300吊，年息粮食2石，当时粮价每石为100吊，利率为66.67%；1944年，再次借贷400吊，年息粮食4石，当时4石粮值450吊，其利率超过100%。

实物借贷的利率，年初借1斗，到年底有还1斗5升的，有2斗的，还有的达到2斗5升。

一般借贷期为1年。到期不还，则以抵押品偿付，没有抵押品的则没收家具什物。如：汉族地主、富农郭仕卿、郭殿洲等，对无力还贷的苗族熊玉兴就是用了这种手段。

第四节 民族关系与宗教态度

滇黔川边是多民族区域，各民族关系的主流是相互联系、相互影响、团结互助，共同推动经济、社会的发展，共同反抗统治阶级的暴力压迫。

各民族在历史的长河中，也形成了自己独具特色的民族文化、各自的宗教信仰。文化背景的不同，也在一定程度上导致了对基督教的不同态度。

一、滇黔川边民族关系的主流

1、民族关系的主流

滇黔川边各民族，在长期的生产斗争中，相互联系、相互影响、相互促进、相互帮助，共同发展，形成民族关系的主流。

这一带阶级关系和民族关系错综复杂，从政治的层面上看，民族关系的实质还是阶级关系。这一点，在封建中央王朝的压力下各民族之间的互帮互助、各民族联合反抗封建王朝的起义、各族剥削阶级联合镇压人民反抗斗争、各族被剥削阶级的团结互助与风雨同舟上得到了体现。

中华人民共和国建国前，由于历代封建王朝与反动统治阶级推行民族歧视、民族压迫政策，导致滇黔川边各民族之间，或某个民族内部，曾经有过隔阂、纠纷和争斗，甚而有过血的教训。

然而，各民族之间团结协作、和睦相处，共同开发这块国土，始终是民族关系的主流，各民族人民对于滇黔川边的开发，都作出了不可磨灭的贡献。

近代以来到过这一带的基督教新教传教士，几乎都看到了不同民族间的隔阂与矛盾，并进行了记录与评论。但是，他们还有一个共同点，就是没有看到滇黔川边民族关系的历史全貌、主流与大方向。应该说，这就是西方人在历史与文化方面的局限性。

滇黔川各民族群众中，有一些通用的谚语，反映出民族关系的主流。如：

“远是亲戚，近是家门”；

“有缘千里来相会，无缘那怕门对门”；

“远亲不如近邻”；

“有事就帮，有难就顾”；

“帮人帮到底，救人救到头”；

“十个指头有长短，四胞姊妹有高低”；

“单丝不成线，独树不成林”；
“众人拾柴火焰高”；
“一股棉线遮股风，十股棉线过一冬”；
“千人共条心，千朵桃花一树生”；
“最相好的要数舌和牙，有时都会发生摩擦”；
“穷不要低志气，富不要发癫狂”；
“恶有恶报，善有善报”；
“富家一席酒，穷人半年粮”；
“富人不知穷人苦，饱人不知饿人饥”。

还有一些谚语则具有某个民族的特色。如：

彝族谚语：

“不是官家能说会道，而是官家的势力大”；
“岩石坚硬峰要避，主人狠毒奴要逃”；
“富人的钱多，穷人的心好”；
“富人有壮牛，穷人有壮志”；
“莽地三条路，让人一条路”；
“远处的太阳，赶不上近处的月亮”。

苗族谚语：

“多一个蚂蚱多一条命，多一个人就多一把劲”；
“篱笆要根数多才牢，亲戚朋友多胆子才壮”；
“千年的菜园，百年的寨邻”；
“人愿人好，树愿花开”。

这些流传于滇黔川边的民间谚语，不管是各民族通行的，还是独自某个民族的，都是以被压迫者的质朴语言，讲述天下各族劳苦大众的共同心声，并表达出对统治阶级的痛恨与鄙视。

2、兄弟意识

在长期的大杂居、小聚居的居住格局中，滇黔川各民族之间形成了一种兄弟意识。尤其是各民族的广大劳动群众之间，一向团结互助，和睦友好。在相对的地域范围内，大家在生产、生活中自然建立了谁也离不开谁的关系。

当第一次在石门坎搞社会调查时，就有几位苗族老人家称笔者为“大哥哥”，询问之下，得知这是滇黔毗邻多民族地区的一个习俗。按照当地各民族的人数多少，依次排列兄弟的顺序，因为汉族是“大哥哥”民族，笔者也就被如此相称。兄弟意识，可以说是滇黔川边民族关系主流的生动体现。

兄弟意识，在各民族的民间传说中多有反映。

3、苗族迁入对民族关系的影响

明、清两代，大量苗族陆续迁入滇黔川边毗邻地带，使当地民族分布格局发生了重大变化，也给民族关系带来响应的影响。

对于民族关系产生的影响，如贵州威宁：

“苗族进入威宁之时，正值彝族宗法奴隶制发展的鼎盛时期，彝族土官统治着整个威宁，苗族社会在不改变自身内部结构的同时，先是强制性地后是自然而然地被纳入了彝族宗法制的体系，因此苗族和彝族、白族一样，领种彝族土酋的封地，为其服劳役，受其统治、剥削，成为被压迫对象的‘巨民’。这样，带来两个结果，其一，苗族社会受到了彝族土酋势力的保护，外来侵犯减少。其二，苗族社会始终受到彝族宗法制的制约，难以按自身发展的轨道得以正常发展，故直到建国后的土地改革时期，威宁苗族的社会组织还保留着理老、寨老和六色六巴等社会组织形式；族内尚无明显的阶级划分，无一户地主。”^①

用这个观点评价苗族的迁入，是比较全面的。

当时，苗族的迁徙具有特定的背景，是因为在原来的居住地已经无法生存。例如，在东部苗族的世居地川东南一带，根据大量民间族谱、墓碑及传说可知，从元朝末年到明朝末年的300余年时间里，封建王朝对以今重庆彭水为中心的苗族聚居区，发动了多次驱赶、绞杀苗民的行动。当地各族群众或被屠杀，或被迫逃亡。劫后余生者大多远走他乡，少数避进山林，隐姓埋名，谎称汉民。此即所谓的“赶苗（蛮）拓业”。

各地被封建王朝驱赶下的苗族被迫迁徙，辗转来到滇黔川边，由于彝族土司给他们提供了落脚之地，他们终于可以艰难地继续生存下去。所以，在黔西北、滇东北的苗族古歌与芦笙舞曲《欢腾调》中，把来到这里视为获得自由，视为长期迁徙的胜利。而在苗族群众的传说中，就有关于感谢收留、保护过他们的彝族水西女土官奢香、彝族首领安邦彦的内容。

彝族土司、土目、地主的剥削和压迫，给苗族佃户带来了巨大的痛苦，超额的盘剥严重阻碍了苗族社会的发展。其中，更多的是阶级因素，近代以来占本民族人口少数的彝族上层统治者，同时在剥削包括彝族广大劳动者在内的各族被剥削阶级。

4、各民族的联合反抗斗争

近代以来滇黔川边的阶级关系和民族关系虽然错综复杂，但就普遍规律而言，剥削阶级和被剥削阶级之间，各民族与封建的、反动的国家机器之间，总是形成尖锐的对立。

清朝康熙年间的吴三桂平水西，雍正年间对乌蒙、东川、镇雄、乌撒的武力强行改土归流，屠刀不仅对准土司阶层，同时也对准了包括汉族人在内的各族群众。

在改土归流中，云贵总督鄂尔泰麾下的贵州参将哈元生以“劳师祭旗”为名，将乌撒彝族土司乌姆等斩首，结束了这里的土司制度。

在鄂尔泰对乌蒙的改土过程中，最为令人发指的是对米贴即今永善人民的屠杀案：

“米贴的屠杀，屠杀方式极其野蛮，是丧失人性的一次兽性大发作的屠杀，‘在者杀，去者杀，妇孺杀’，男女老少，都一齐杀尽，哪里还有一点人道可言。

^① 威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，第7-8页，贵州民族出版社1997年版。

杀的方式极尽残忍，杀得‘血肉淋漓，挂于树石间者五十里不止’。五十里方圆内外，尽是遭屠戮的死尸，真可谓血流成河，惨不忍睹。其杀的人除彝族外，汉人也一样杀死，汉人以‘汉奸’而被杀，汉人与彝族通婚，妻儿也不能免于被杀，彝、汉人民都共同遭到了一次大劫难。米贴被屠杀‘凡三万余人’、‘又数千余’，在当时人少地旷的状况下，确实是将‘米贴人杀尽’了。倪蜕是雍、乾时期人，他亲到乌蒙目睹了这一惨状。所以他评价：‘极千古未有之惨酷’，这就是鄂尔泰‘尽行屠灭，此为上策’的具体实施，鄂尔泰、张耀祖等人对米贴彝、汉人民犯下了不可饶恕的滔天罪行。”^①

面对共同的压迫者——反动封建统治阶级，各族人民往往联合起来，协力反抗。最具代表性的事例，是清末咸丰、同治年间由苗族陶新春领导的黔西北、滇东北、川南各民族人民的大起义。

咸丰九年（1859），威宁骨董山的苗族贫苦农民陶新春，在今赫章县的韭菜坪率领苗族、彝族、布依族等族群众1万多人宣布起义。

同治二年（1863），“从这时起，陶新春正式打出太平天国的旗号，用石达开颁发的‘太平天国统兵元帅’印信发号施令。以原太平军周国瑞（汉族）和彝族基哉先生为军师，以苗族陶三春、杨直多哀、张项七、张项八和布依族罗么大等人为将军，分管军务。”^②

陶新春起义是一次滇黔川边各族人民对反动封建王朝的联合作战。

二、近代滇黔川边各民族的文化宗教态度

由于历史的原因，直到明清两代，滇黔川边的多民族分布格局才基本形成，各民族在发展过程中，形成了自己特定的文化与宗教形态。因此，就呈现出了多元民族文化与宗教的特点。

1、石门坎教会《溯源碑》对各民族文化宗教的分析

1914年石门坎教会的汉文《溯源碑》，对于当时滇黔川边各民族的文化宗教背景所作的陈析，不无几分道理：

“回徒本墨守宗风，孔教且素持外攘，禅宗既穷超生之路，道派更绝换骨之丹。”

2、回族对于伊斯兰教的坚定信仰

所谓“回徒本墨守宗风”，是指伊斯兰教是滇黔川边回族全民的共同信仰。伊斯兰教与回族人民密不可分，其教规、教义在回族社会生活中，渗透于政治、经济、文化、等各个方面，尤其以思想意识、生活习惯中较为突出。

伊斯兰教对回族群众思想的影响根深蒂固。一生中平时学习经典教义，信

^①陈本明（主笔）、傅永祥：《昭通彝族史探》，第148页，云南民族出版社2001年版。

^②国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族自治地方概况丛书：《威宁彝族回族苗族自治县概况》，第79页，贵州人民出版社1985年版。

奉真主安拉，努力修养，去世后按照统一教规葬送。共同的信仰，统一的认识，成为回民团结的思想基础。

清朝后期与民国年间，官府与军阀曾多次发动对回族的绞杀、迫害。回族人民则进行了英勇的反抗斗争。斗争的特点是全民族参战，在需要时，滇东北、黔西北的回族往往相互支援，联合作战。

因此，回族群众对于基督教是不屑一顾。西方传教士对于回族的情况也有所认识，从来没有敢于奢望在回族居住区传播基督教。

3、崇拜儒学、佛教的汉族

《溯源碑》中的“孔教且素持外攘，禅宗既穷起生之路，道派更绝换骨之丹”，是针对汉族而言。

在近代滇黔川边各民族中，汉族已经成为人口最多的民族。这一带汉族的文化与宗教信仰表现出一定的广泛性、兼容性与不确定性。这里的寺庙里往往悬挂着“三教同源”的匾额，三教意为儒学、佛教、道教。在“鸡鸣三省”的云南威信县的一处寺庙遗迹中，笔者曾发现孔子、释迦牟尼、老子3人的石雕像同摆在一个供桌上。

辛亥革命以前，除了崇拜孔夫子、李老君、释迦佛之外，汉族群众家中普遍要供奉自己的家神。

“汉族无论贫富，普遍知道并且尽可能供奉的是观世音菩萨。几乎家家神龛上都只有观音塑像，在观音像的背后，就是红纸书写的‘家神’。家神，意为本家所供奉的诸位神灵，兼及祖先。其体式为一张大红纸，中间直书‘天地君亲师位’六个大字。两边各书3行小字，涉及各教尊神、传说神灵等等名号。右边一定写灶王府君，左边一定写“×氏历代宗亲”，其余则决定于书写者的学识和兴趣。家主或家庭所从事的职业的祖师是必写的，如读书人家供孔子、医生供药王真人、铁匠供李老君、木匠供鲁班先师等等，或者右边简单写‘三教万灵真宰’或‘普天感应神圣’，右边写‘×氏历代宗亲’或‘一本九族宗亲’。神龛之下则供‘本家镇宅长生土地、瑞庆夫人’。对于家神，每天早晚要焚香敬奉，一家的婚丧礼仪和节日庆祝活动，都要先敬家神，在家神前举行。”^①

此外，当时汉族群众敬门神、财神也比较普遍。

就一般而言，城镇汉族群众由于文化与宗教的沉淀浓厚，人口众多，从众心理强，“洋教”很难在他们之中打开局面。如柏格理、邵慕廉等到中国后，在云南昭通、昆明、会泽艰辛传教15年，但收效甚微，总共收得信徒才30人左右。

民族杂居农村的汉族佃户，则由于与苗族、彝族佃户一样，受到土目、地主的沉重剥削，具有改变现状的要求，往往就近参加苗族或彝族的教会。

4、拥有丰富的独特文化遗产的彝族

^①威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，第386页，贵州民族出版社1997年版。

(1)以祖先崇拜为核心的自然宗教

在数千年的发展过程中,彝族先民创造了以古彝文典籍为载体的博大精深的民族文化,并形成了以祖先崇拜为主体与核心的自然宗教。

自然崇拜对象,包括天、地、日、月、山、川、岩石、水井、古树、草、竹等。

图腾崇拜对象,有竹、鹤、虎、龙等。

祖先崇拜的内容第一章已有介绍。

(2)柏格理心目中的彝族文化与宗教

在柏格理 1903 年冬访问四川凉山时的日记中,以一个异质文化背景出身的旁观者的角度,对彝族、彝族文化、彝族宗教予以高度的评价。

“如果我们能对这些人群了解更多就好了。这些部族在汉人的后代迁到中国中部之前曾经生活在那里,但后来被赶到了西部。他们太强壮了!没有谁能彻底消灭他们;也没有一股足够的力量能够占有他们;他们就这样在大汉族的压力下生存下来。

“在所有部落民族中,惟独诺苏具有一种文字性语言和文学作品;但数量不多的书籍实际上为巫师和医者所垄断。它是一种奇特的象形文字性语言,存在于汉语语言区域之中。诺苏或凉山人声称,西藏人就是他们种族的衰微的一部分。或许,我们在这里遇到的是全世界最古老民族中的一支。”^①

“逗留在这些质朴的人民之中,使我确信,无论是在他们的家里,还是在这些人们中间,完全值得我们竭尽全力向他们宣讲福音。凡是所到之处,我都受到热烈欢迎,从未碰到以前汉人曾经给过我的那种冷遇。

“在凉山地区的漫长旅途中,我们没有发现村寨和城镇。诺苏是惟一抵抗了佛教推进的人群。远东的绝大多数人民都已经被从印度传来的佛教征服了,但诺苏却坚决地防止了任何信仰佛教的种族使他们偏离自己祖先文化的影响。

“我发现在那里没有庙宇,同样我也没有看到任何种类的偶像或造像。与汉族人比起来,姑娘和妇女的地位要高得多,没有实行缠足,也绝没有杀害婴儿的情况。

“无论何处的坟墓都没有标志,这与死人比生者占据更大地盘的汉族有着惊人的不同之处。在诺苏地域,人去世后怎么办呢?就全由火和风去掌握奥秘了。每当一个人去世,就把尸体搬出去,穿戴亦如生前,送到山野中某个地方。在那里把死者撑放成坐的姿势,周围摆上干草和易燃的木柴,这些木柴很容易从至今仍然生长在那里的参天大树上获得。柴草被点燃,一直烧到所有的东西都化为灰烬,这些灰就宁静地待在这里,直到它们被风吹光。”^②

(3)土目阶层对基督教的不同态度

彝族的土目、地主阶层对于基督教有不同的两种态度。一种是坚决反对,就像第二章第二节介绍过的土目老七;另一种是直接皈依或比较配合。

^{①②}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译:《柏格理日记》,《在未知的中国》,第 681 页、第 682 页,云南民族出版社 2002 年版。

在彝族社会上层，本民族的传统文化沉积浓厚，对于外来宗教具有相当强的抵御本能。但是这里，彝族传统的社会结构经改土归流之后，随着土司制度的灭亡，受到一定程度的破坏。对于基督教的传播，已经失去了像四川凉山彝族那样的文化传统与社会结构的双重抵御功能。

作为土司制度残存物的土目，时常有一种来自政府流官的危机感。或是被勒索敲诈，或是灭顶之灾。在这种情况下，就需要有某种强力的保护或帮助，于是，连朝廷官府都要惧怕的“洋人”，就有可能成为保护或帮助的提供者。这是一种实用主义的态度，就连坚决反对洋教的土目老七，在被官府关入监狱的时候，也曾写信给柏格理，以加入教会为条件，要求传教士通过官府把他营救出来。

老七本人就亲自领教过晚清官吏的敲诈勒索：

“他与另一位姓安的土目也进行过长期的争斗。起因是双方都声称有主权的一片有争议的土地，为此他们之间发生过几次战斗，两家都有侍从战死。终于，有一位惯于中饱私囊的汉人官员出面，劝说两位汉子把该案诉诸于他的大堂，许诺一定会公道裁决。两位土目接受了比项建议。安先先生通晓一些官府审案的门道，给那位官员送去 800 盎司纹银。老七也被及时地告知这条消息，他亦奉上同样数目的银两。之后，安又加码送去 1 000 盎司纹银，诉讼的另一方则随之跟上；又之后，安再加码许诺了 1 200 盎司，因此那位拍卖商似的官员决定判安胜诉。然而，这一轮安只先支付了 1 000 盎司，于是官员就搁下案子，让它悬而未决，以待重新考虑。官员明显企盼的事情终于发生了，老七立刻行动，更以大额的贿赂向他的对手打出王牌。自然，老七发现他到底让公道转向自己一边，那片有争议的土地判给了他。不过，安先生对判决公告置之不理，而法律也不知道它的裁定怎样才能执行。因此，这件事情，仍旧保持着当初的态势，除非哪一家嫌自己的钱袋太重了，才会再去讨个说法。”^①

另一位彝族土目安荣之，赠送给柏格理 60 亩土地，启动了石门坎的营建工程。安荣之精通彝文、汉文，颇有学识与见识，很得柏格理的敬重。而当柏格理送他 1 本《圣经》的时候，他却很不客气地将传教士的礼物退还，声称还不如送他 1 把手枪。此举表示，这位土目与传教士交往，是为了寻求保护，而对基督教并不感兴趣。

“安先生成人以后，他开始学习汉语，后来，他到临近的一座城市，专门准备获取举人资格的考试，举人出身在满清统治时期具有很重的分量。他在奋斗中获得成功，并为自己的文学水平感到非常自豪。借某个场合，我送给他一本《圣经》。后来他将《圣经》退还给我，并说相比之下他能够写一本更好的书，请求我改换一把新式手枪作为礼物送给他。此举足以挫败某位意气风发的传教士的气焰。然而，对于这类断然拒绝的态度，却没有令我失去信心，由于我习惯于把它们当作日常工作与乐趣的组成部分。况且结识一位从自己的各种文化造诣中形成某种崇高理念的人，毕竟是件好事。归根到底，视战争武器的价值高于《圣经》的人并不太少见，这些人也并不都生活于欧洲和基督教世界之外。不过，对于一个姓名的意思为‘和平即光荣’的男子如此渴望得到一把新式手枪，倒多少令我有点吃惊。”^②

^{①②}柏格理著、东人达译：《在未知的中国》，《在未知的中国》，第 265 页、第 270 页，云南民族出版社 2002 年版。

(4) 彝族葛泼支系皈依的动机

除了黔西北彝族有几个教会中心外，彝族信仰基督教的另一个中心是滇东北寻甸、会泽西南与四川凉山毗邻的葛泼支系。葛泼，在黔西北威宁一带也被称之为“果铺”。在彝族的社会等级中比较低，属于干彝，仅在娃子之上。整个群体都属于劳动者。在当地多民族社会中，地位也不高。由于历史的原因，他们没有掌握彝文，甚至不知道有这种本民族的文字存在。因此，他们了解基督教，是从发现苗族人学习苗文开始的。当知晓加入教会的苗族人在文化方面有了前所未有的提高后，他们就奋起直追，想彻底改变因自己没有书写语言而受欺压的状况。

当地彝族群众的热情很高，但由于与石门坎间隔距离较远，柏格理等传教士力不从心，只是派苗族布道员与教师前来主持这里的教会、学校。关于他们的情况，张道惠曾经撰写《云南的葛泼人》，予以介绍。^①

5、苗族的历史自豪感与现实的贫乏

(1) 历史的自豪感

在以上章节的介绍中，可以得知解放前滇黔川边苗族群体承受的压迫与剥削，以及这种少见的压迫与剥削，对苗族社会发展的阻碍。

众所周知，在世界各民族的进化过程中，制陶手工业的发达是母系氏族公社繁荣的一大标志；而一般说来，在原始公社解体并向国家的演进中，要经历农业与畜牧业的分离、手工业与农业的分离、商人阶层产生的3次社会大分工。根据有关文献记载和一些苗族老人的追忆，本世纪初的苗族社会，种植上仍以刀耕火种的“锄农业”为主，本民族没有制陶工艺或其他专门化的手工业，没有从事商业活动的人。

尽管现实生活如此艰辛，他们在运用新创造的苗文撰写的第一篇关于苗族历史的文献——1916年8月10日苗文《溯源碑》中，就表示：“我们苗族实际是中国的—个古老民族。祖先们长期住在中国地方。”

另一块立于1914年的汉文《溯源碑》的碑文，则将伏羲氏、葛天氏与苗族几千年的历史相联系：“天荒未破，畴咨荆棘披荆，古径云封，遑恤残山剩水。访桃园于世外，四千年莫与问津。……原夫野地花丛，难邀赏鉴，尔乃葛天苗裔，谁肯是携？……幸耶和华示撒母尔还来旧雨，沾从秦汉衣冠，俾彼明星，映到羲皇人物。”

碑文中的“葛天苗裔”、“羲皇人物”，系指苗族；“撒母耳”，为“塞缪尔”的另一种音译，“明星”是柏格理汉文姓名中的“字”，即“撒母耳”、“明星”均指柏格理。

由此看来，在苗族史诗中，伏羲氏族与九黎有一定的源流关系。

《周易·系辞》记古史人物，首取伏羲：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。”关于“以佃以渔”，司马光《稽古录·卷一·伏羲氏》释：“佃，音田；佃猎，取禽兽也。”可知尚处于渔猎时代。

^①张道惠：《云南的葛泼人》（H. Parsons: THE KO-PU OF YUNNAN, The Missionary Echo. 1915.）第113-116页。

《艺文类聚·卷十一帝王部》中，在“太昊庖牺氏”后，录有“帝女娲氏”。云：“《帝王世纪》曰：帝女娲氏，亦风姓也。作笙簧，亦蛇身人首。”而《帝王世纪》中的伏羲，也是“蛇身人首”的图腾形象。

在与九黎部落有一定历史渊源关系的苗瑶语族的苗族、瑶族群众中，世代流行着对伏羲、女娲的崇拜。

“关于洪水潮天、伏羲兄妹造人民及盘古王的故事，广泛传诵于瑶族群众之中，其中若干情结，还散见于‘度戎’时所唱神歌之中。”^①

在云南许多苗族聚居区，民间都流行开天辟地和造人的传说。传说中造人的始祖即“伏哥”和“伏妹”。

相传自春秋战国时期，就有苗民迁居于今川、黔交界的赤水河一带。至今，在赤水河南岸贵州金沙县苗族的婚俗中，还贯穿着对伏羲、女娲的崇拜。其大致情况为：

在自主选择的基础上，男方才向女家求亲。然后是定婚，定婚仪式上要唱主婚歌。“主婚歌反复强调，要按勒努、都妞（苗语：伏羲、女娲）的规矩办事。”

当男方至女家迎亲时，“女方亲姑舅戚、伯爷叔子当堂把姑娘交给‘资证人’，并强调：‘要跟得上勒努的后，理得起都妞的路。若说话不跟话，走路不跟步，到那时，我抓住你的衣襟，你不敢与我力争；我抓住你的衣袖，你不敢与我争斗。’”

迎亲返回，“行至中途，要祭‘尤南’、‘尤资’（即苗语‘尤妈’、‘尤爹’，对女娲、伏羲的尊称），唱词追述勒努、都妞是好好开花，好好结果，白头到老，桃李满天下。”

就这种历史性民族文化现象，苗族同胞认为，“伏羲、女娲滚磨子、丢针线、丢刀鞘、种桃李结为夫妻，形成了一套婚姻规矩。蚩尤教民尊循伏羲、女娲的规矩，流传数千年。”^②

至于葛天氏，《吕氏春秋·古乐》记：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾投足以歌八阙：一曰《载民》，二曰《玄鸟》，三曰《遂草木》，四曰《奋五谷》，五曰《敬天常》，六曰《达帝功》，七曰《依地德》，八曰《总万物之极》。”毕沅校正本注为：“高注：葛天氏，古帝名。投足犹蹠足。”“张揖曰：‘葛天氏，三皇时君号也。’

高诱的“投足犹蹠足”，是对葛天氏部落“操牛尾投足以歌”时的舞蹈动作的描述。

罗泌《路史·前纪七·葛天氏》云：“葛天者，权天也。……其为治也，不言而自信，不化而自行，汤汤乎无能名之。”

《汉书·古今人表》所录古人，启始是伏羲氏、女娲氏。往下依次为：共工氏、容成氏、大廷氏、相皇氏、中央氏、栗陆臣、骊连氏、赫胥氏、尊卢氏、沌浑氏、昊英氏、有巢氏、朱襄氏、葛天氏、阴康氏、亡怀氏、东廋氏、帝鸿氏，然后是炎帝神农氏与悉诸（炎帝师），再往下有少典、列山氏、归臧氏、方雷氏，即到了黄帝轩辕氏，同时还有仓颉与蚩尤。

^①黄惠焜：《瑶族简介》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《云南苗族瑶族社会历史调查》，第68页，云南民族出版社1982年版。

^②熊桂昌：《苗族宗教信仰探讨》，毕节苗学研究会编：《苗族研究论文第一辑》，1993年印刷。

刘恕《资治通鉴外纪·目录卷一》录有远古人物表，将葛天氏列入伏羲部落系统之中。说：“女娲至无怀十五君，袭包牺氏之号。”葛天氏为其中的第13君。

以上是以渔猎为主的伏羲氏族体系，而神农氏则代表着农业的兴起。《周易·系辞》记载：“包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。”

《艺文类聚·帝王部·炎帝神农氏》转引《帝王世纪》曰：“炎帝神农氏，姜姓也。人身牛首，长于姜水。有圣德，都陈。作五弦之琴，始教天下种谷，故号神农氏。”《稽古录·卷一·神农氏》记：“炎帝神农氏，姜姓，继伏羲以火德王天下。”

《太平御览·卷七十二》引《世本》：“蚩尤作兵。”汉·宋衷注：“蚩尤，神农臣也。”

《路史·后纪四·蚩尤传》记：“阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也。”注云：“《阴经遁甲》云：‘蚩尤者，炎帝之后，与少昊治西方之金。’故《祭蚩尤文》云：‘将军敢以牲牢祭尔，炎帝之裔、蚩尤之神。’”《路史·国名纪·炎帝后姜姓国》载：“小颛：参卢命蚩尤字此，今安邑有蚩尤城，宜是。”

由此看来，蚩尤的九黎部落联盟应是属于炎帝神农系统。

九黎：九，《说文解字》释为：“阳之变也。”《易经》中阳卦为九；九还泛指多的意思。黎，《说文解字》释为：“履黏也。”即古人用黍来作成用以制履的胶质；还有众多之意，如《诗经·大雅·桑柔》：“民靡有黎，具祸以烬。”此意通旅；又意为黑色，义通黎，引申又有百姓之意，如《说文解字》释“黔”为“黎也。……秦谓民为黔首，谓黑色也。周谓之黎民。”

因此，九黎指人口众多，是人口众多的强大部落联盟。从字意的背景中还反映出，九黎是北方较早从事农耕的部落，神农尚火德，天阳地阴，九黎与其他部落联盟对应，分称天、地。

上述古史，今天虽然很难确证其说，但就其中汉文文献与苗族史诗相互印证的情况而言，说明苗族的确是我国的一个历史悠久的民族。他们尽管面对着现实的苦难与贫困，却没有磨灭自己的历史自豪感与深沉的爱国精神。

(2) 贫乏与奋起

进入近代，与苗族人民政治上受压迫歧视、经济上端贫困、文化上愚昧落后相呼应的，是宗教信仰上的蒙昧状态。对于他们一直延续的自然宗教，已经在第一章有所介绍。

当时，他们所崇拜的万物——山石、树木、野兽和所实行的巫术，对自己起不到任何精神安慰和启发思想的意义。这就为更高级宗教的传入大开了方便之门。

另外，苗族陶新春领导的滇黔川边多民族农民起义军，曾与太平天国石达开部协同作战，后来正式打出了太平天国旗号。陶新春战败就义以后，起义军余部于坚持了较长时间的斗争。起义虽然最终失败，但是已经通过太平军与拜上帝会，把“天父”、“天兄”等基督教概念和太平天国的平等思想，播种于广大苗民的心中。

当时，周围其他民族不屑于把自己的宗教传给苗族，苗族处于自身的状态和自尊，也不屑于效仿他族的佛、道，儒和伊斯兰教。

在回顾分析了当地苗族近代时期的实际情况后，就不难理解当其他地区包括孔孟儒学与佛教、道教等在内的中国传统文化，与近代传入的西洋宗教与文化发生激烈冲突的时候，当从白山黑水到黄河、长江之滨的“反洋教”斗争如火如荼开展的时候，当柏格理等的传教活动在汉族地区遭到顽强抵制一筹莫展的时候，基督教教会却在滇黔川边的苗族民众中得到了长足的发展。

在文化方面，从清朝之初，封建专制的中央政权，就对苗族在内的各少数民族群众力图掌握汉文化的努力采取了封杀政策。

据《清实录·高宗实录》卷 395 记载，乾隆十六年七月二十五日（1751 年 9 月 14 日）：“吏部复议：‘贵州布政使温福条奏黔省应行更复各事宜：“一、苗地遍立社学，并择内地社师训教，无知愚苗，开其智巧，必将奸诈百出。请密饬地方官，将新疆各社学之社师已满三年者，许行淘汰，未满三年者，亦以训迪无成，渐次停撤，则从学苗童，自不禁而止。并请岁、科两试，仍准苗童一体应考，但不必另设额数，则苗卷自难入彀，亦可不禁而退。”亦应如所请’从之。”

这种文化封杀政策造成了极其恶劣的后果，使苗族人民长期处于蒙昧的文盲状态，更加延缓了苗族社会的正常发展进程。

“谁能思不歌，谁能饥不食？”正是这种特定的历史环境，促使苗族奋起，终于成为黔滇川的“引领”民族。

滇黔川边的苗族群众，受到的剥削和压迫是最为沉重的，其居住环境之恶劣，生活之困苦，宗教信仰之贫乏，为广大被统治阶级之最。对于身处这种状况之下的群体，他们自然要寻求各种脱离苦难的方法，方法有不同，但目的只有一个，就是求得解放。

由于历史环境的局限，苗族群众于 1904 年选择了基督教。但基督教从某种意义上，只是他们所借助的方法或工具，而不是目的。因此，40 年以后，他们又找到共产党，终于实现了方法与目的的统一。

第四章 建国前基督教在滇黔川边的传播

“中国西南边陲，地处云贵高原，向外紧邻缅甸、越南等国，并且经缅甸而与印度相通，向内往东由金沙江而入长江，勾通鄂、湘、赣、皖、苏数省，往北可入川、藏，战略地位十分重要。在实施吞并缅甸、越南的殖民政策和侵略中国的过程中，西方国家对西南抱有极大的兴趣和贪欲，意图通过占领西南而开辟侵入内地的道路。为了实现其目的，除采用军事的、经济的手段外，它们还派遣大批传教士至西南地区，基督教即是在这样的特殊形势下传入西南地区的。”

①

广义的基督教包括天主教、东正教、新教。在中国，基督教通常专指基督教新教，又称耶稣教。本命题的研究重点是基督教，即新教。

明末清初，天主教已经传入川南、滇东北，在彝族、苗族、汉族中建立了小规模教会组织。

西方列强通过两次鸦片战争，洞开了基督教向我国西南传播的大门。从 19 世纪 80 年代到中华人民共和国建立，属于基督教新教的中华内地会和循道公会，在滇黔川边的苗族、汉族、彝族等民族中传播开来。建立了教会、学校，进行了一些社会改良，产生了较大的影响。

内地会的代表人物党居仁、循道公会的代表人物柏格理，都出身于英国社会下层的劳动者家庭，都能够做到向条件异常艰苦的少数民族居住的高寒山区布道。这一点，是一般传教士很难做到的。党居仁是不断下去巡回布道，柏格理则把家从城市搬到山中。

相比较而言，虽然同属于新教教派，却在宣讲基督教教义、兴办教育事业、如何对待各民族的传统文​​化等问题上，内地会与循道公会表现出了明显的区别，指导思想、具体做法都不相同。内地会主观上实用主义倾向较强，表现出明显的保守色彩。

但是，二者又都具有相同的结果，即兴盛一时后就开始了程度不同的衰落。这种历史归宿与局限性，恰如马克思在 1852 年论述大英帝国对印度的殖民统治中所指出：

“英国资产阶级看来将被迫在印度实行的一切，既不会给人民群众带来自由，也不会根本改善他们的社会状况，因为这两者都不仅仅决定于生产力的发展，而且还决定于生产力是否归人民所有。”②

①陈理：《基督教的传播与西南民族文化变迁》，《世界宗教研究》1993 年第 3 期，第 73 页。

②马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，《马克思恩格斯选集》第二卷，第 73 页。

第一节 天主教在川滇交界地带的活动

由于历史的原因，虽然同属于广义的基督教，但是天主教与新教却表现出明显的差异。基督教新教具有天主教所不具备的人文主义色彩和资产阶级革命后的平等观念。

天主教早于新教，在明末清初先后传入川南、滇东北。在彝族、苗族、汉族村寨中发展了一些信徒。鸦片战争后又力图借助西方殖民势力进一步扩张，但收效不大，还招致了当地民众的反洋教浪潮。

一、天主教与新教

(1) 广义的基督教

“基督教有广义和狭义之分。广义基督教是与佛教和伊斯兰教并列的世界三大宗教之一，包括罗马公教，东正教和新教三大派别。在我国，习惯上把罗马公教称为天主教，而把新教称作耶稣教或基督教，即狭义基督教。”^①

本命题所研究的重点是狭义基督教，即基督教新教。

广义的基督教，为信奉耶稣基督为救世主的各教派的统称。包括天主教、正教、新教和其他一些较小教派。它与佛教、伊斯兰教并称为世界三大宗教。

基督教于公元1世纪起源于巴勒斯坦，逐渐流传于罗马帝国全境。信仰上帝（天主）创造并主宰世界，认为人类从始祖起就犯了罪，并在罪中受苦，只有信仰上帝及其儿子耶稣基督才能获救。以继承犹太教的经典《旧约全书》和《新约全书》为圣经。

初期基督教教徒大都是贫民和奴隶，对统治者极端仇恨，受到罗马帝国的残酷迫害；但又觉得自己无力改变现状而寄希望于基督再临世上，以毁灭世上一切不义，为己复仇，伸张正义。

后因被中上层人士渗入基督教并取得领导权，改而主张效忠、顺服执政者。罗马帝国当局也对之改迫害为利用，并于4世纪定其为帝国国教。

欧洲中世纪时，基督教正统教会曾成为封建社会的支柱，并把哲学、政治、法学等都置于其神学的控制之下。一部分农民、平民和市民，也曾利用基督教异端教派的形式，作为旗帜和组织纽带带来发动反封建斗争。

随着罗马帝国分裂为东西两部分，以罗马为中心的西部教会和以君士坦丁堡为中心的东部教会之间发生了越来越尖锐的矛盾。1054年，基督教终于公开

^①颜思久主编：《云南宗教概况》，第204页，云南大学出版社1992年版。

分裂。其中东部教会自称“正宗”，叫东正教，西部教会则以“普世性”自居，叫罗马公教，即天主教。

15世纪后半叶，随着欧洲资本主义的产生和发展，封建主义开始走向崩溃，其精神支柱罗马教廷也随之衰落，欧洲各主权国家开始摆脱教皇控制。在文艺复兴运动中，一批人文主义者大胆揭露教皇、主教与修道士的虚伪、贪婪和无知，批判烦琐僵死的经院主义神学，为宗教改革打下了思想基础。同时，理性主义和批判精神开始在知识分子中传播，天文学、物理学、数学、医学等都有了新的突破，进一步为宗教改革准备了条件。在教会内部，中世纪的异端教派虽然都被镇压下去，但在历史上起了改革先驱的作用。14世纪英格兰威克里夫和罗拉德派、15世纪波希米亚的胡斯派，对宗教改革更有直接的影响。

1517年，为反对罗马教皇在德国兜售赎罪券，马丁·路德发布《九十五条论纲》，揭开了宗教改革的序幕。1520年，罗马教皇利奥十世发布《斥马丁·路德谕》，路德则公开烧毁教皇通谕，并发表《关于教会特权制的改革致德意志基督教贵族公开信》等文章，阐明其神学见解和政治主张。1521年，德皇查理五世召路德到沃尔姆斯帝国议会受审，因路德拒绝放弃其主张而被《沃尔姆斯敕令》判为异端。1529年，查理五世召开帝国议会，重申《沃尔姆斯敕令》，企图根绝宗教改革运动，恢复天主教势力。支持路德派的诸侯群起抗议，由路德等人起草的《奥格斯堡信纲》被议会拒绝。查理五世限令路德派在1年内放弃其信条，否则将以武力讨伐。为抵抗教皇和德皇的镇压，德国北部、中部、南部的的新教诸侯结成联盟与天主教势力抗衡。1552年，路德派诸侯在法国支持下打败查理五世。1555年，双方缔结《奥格斯堡和约》，次年查理五世退位，德意志帝国瓦解，路德派占据北部和东北部势力范围。

德国的宗教改革运动迅速波及西欧各国。在瑞士，茨温利和加尔文等的改革运动，进一步扩大和加深了新教的影响；英国由上而下推行宗教改革，组成具有独特形式的新教教会，以摆脱教皇的管辖。到16世纪中叶，新教的3个主要宗派：即马丁·路德创立的路德宗，加尔文创立的归正宗和英格兰的安立甘宗都已在欧洲出现，并同罗马天主教相抗衡。^①

通过宗教改革运动，从原天主教教会中，陆续分化出的代表新兴资产阶级利益的这些新宗派，被称为“新教”。后来，新教中又不断产生分化，形成繁多的派系。

在近代，随着欧洲殖民主义在世界范围内的扩张，基督教被某些西方资本主义国家利用作为侵略工具，很快传播到世界各地，成了名副其实的世界性宗教。鸦片战争前后，新教各宗派陆续传入中国，通常都被称为基督教新教或耶稣教。

(2)天主教

天主教亦称“公教”、“罗马公教”、“加特力教”。有时也被称作“旧教”，以区别于基督教新教。为基督教三大派别的一派。

“天主”一词，为明末耶稣会传教士进入中国后，借用中国原有名称，对所信之神的译称，取意为至高至上的主宰。

基督教于公元1-2世纪在罗马帝国境内形成后，逐渐分化为东西两派。东

^①参考：肖耀辉：《天主教与新教差异比较》，《云南宗教研究》1996年第1期，第14页。

派以希腊语地区为主，西派以拉丁语地区为主。西罗马帝国于 476 年灭亡前后，罗马主教逐渐成为整个西派教会的领袖，并逐渐形成教皇体制。

1054 年东西两派正式分裂后，西派教会以罗马为中心，自称“公教”，即天主教。

天主教信奉天主和耶稣基督，并尊马利亚为天主之母。该派认为，教会为基督所创立，并有赦罪权。天主教教会有一整套等级分明的教阶体制。

中世纪时，天主教成为西欧各国封建社会中占统治地位的宗教，并把哲学、政治、法律等，都置于天主教神学的控制之下。还设置异端裁判所，作为维护其统治的工具。

16 世纪宗教改革运动后，天主教在欧洲部分国家中丧失统治地位。

天主教是基督教中人数最多的单一教会。同基督教其他教会相比，天主教的特点有：组织形式严格集中；教义统一；礼仪一致；重视传统与成例；具有复杂的教阶体制及神职人员级别制度；神职人员与在俗人员严格区别。表现出比新教明显的保守性。

天主教曾于元代一度传入中国，因元亡而中断。明万历十年（1582），再次传入。鸦片战争后，被殖民主义、帝国主义用作侵华的工具。

(3) 基督教新教

新教，亦称“更正教”、“抗罗宗”、“耶稣教”。属基督教的一派，与天主教、正教并称为基督教三大派别。

在中国，又常以“基督教”一词单指新教。它包括在 16 世纪欧洲宗教改革运动中脱离天主教而产生的新宗派：路德宗、加尔文宗、安立甘宗，以及随后又从这些宗派中不断分化出来的更多宗派。因为这些宗派对罗马公教即天主教抱抗议态度，不承认罗马主教的教皇地位，故在西方一般称“抗罗宗”或“抗议宗”。

新教与天主教在教义和神学、尊奉与承认的《圣经内容》、组织制度和法规、离异、圣事和节日等方面都具有明显差异。表现出天主教所没有的人文主义精神。

新教主张教会制度多样化，而不赞成强求一律；重视信徒直接与上帝相通而无须神父作中介；不承认一些天主教传统教义具有《圣经》根据，例如：“炼狱”（涤罪所）、圣餐变体论和马利亚为天主之母等。

基督教新教的主要宗派有：信义会、长老会、圣公会、浸会、公理会、卫理公会等。

基督教教派主要分布在英、美、德、瑞士、北欧各国、澳大利亚、新西兰等国。

鸦片战争前后，新教各派陆续传入中国，并被一些殖民主义、帝国主义国家用作侵华的工具。

二、天主教传入中国

唐太宗贞观九年（635），基督教聂斯脱利派传教士来到中国，建寺传教，时称为“景教”；德宗建中二年（781），立《大秦景教流行中国碑》，碑文中有

“寺满百城”之语；唐武宗会昌五年（845），下诏禁止佛教，景教也遭波及，绝迹于中原。但是它仍在契丹、蒙古等地流行，后来随着蒙古人入主中原，又随之

而来，与当时传来的天主教统称为也里可温（蒙古语音，意思为“有福缘的人”）教。元亡后，也里可温教在中原地区中断。

明朝万历十年（1582），天主教教士利玛窦到澳门。1583年，利玛窦在肇庆建造寓所和教堂，开始了传教活动。1601年，利玛窦在北京受到万历皇帝的诏见和优礼，获准长驻北京传教。其后，汤若望、毕方济、南怀仁等也来到中国。这些教士得到明朝的宠信，被允许在中国十三省中自由传教。

于是，天主教传教士在内地各省发展教徒，他们对于汉族的某些习俗采取宽容态度，容许入教者继续“祭孔祀祖”。因此，教会发展较快，到清朝康熙年间，在华天主教徒已达15万人左右。但是，这种宽容做法也引起了传教士内部长达70余年的“礼仪之争”。当时到来华的教士分为2派：一派认为按照中国的传统习俗，“祭孔祀祖”是可以的，它是尊敬祖宗，与崇拜上帝不相矛盾，这一派主要是“耶稣会”的传教士；另一派认为只能崇拜一个神，这个神就是上帝，天主教徒不能“祭孔祀祖”，这一派的代表是“多明我会”。最终，“多明我会”得胜，罗马教皇格勒门十一世于1704年11月24日订出“禁约”，禁止中国天主教徒遵守“祭孔祀祖”的传统习俗。因此，康熙皇帝便下令驱逐传教士，禁止外国传教士在中国传教。剩下的一些传教士便采取秘密活动方式，到偏僻的农村和山区，向贫苦农民传教。雍正、乾隆时期，继续实行禁教政策。特别是乾隆，对传教士更是严加取缔，禁教令一直延续到鸦片战争。^①

三、天主教传入川南、滇东北

1、明末清初天主教传入川滇毗邻区域

据《马可波罗游记》、元至顺《镇江志》、《新纂云南通志》等文献记载，可以确定，元代云南已经有了少量也里可温教徒的活动。

但正式的天主教徒进入云南，当是在明末清初。当时，天主教已传播到我国的不少地区。在川南宜宾一带，就有天主教教徒分布。

明末，张献忠率领的农民起义军于1644年攻克成都，此后多年，四川境内战乱频繁，导致居民大量外迁。在这个过程中，川南一些天主教教徒逃到滇东北的盐津、大关等地，在那里定居下来，是云南的第一批天主教徒。这里也就成为云南天主教会最早的发祥地。

2、鸦片战争之前的天主教会

清朝初年，盐津一带的教徒，由四川教区定期派神甫前来，主持宗教活动。康熙三十五年（1696），云南成立天主教区，但由于信教者少且分散，没能开展

^①参考：李永芬、木击元、杨华：《昆明天主教概况》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《昆明民族民俗和宗教调查》，第116页，云南民族出版社1985年版。

实际工作。康熙五十一年（1712），法国耶稣会神甫雷勃郎受任云南教区主教，但尚未到任便死于广东。乾隆四年（1739年），法国传教士马蒂亚被任命为云南教区主教，但仍然没有到任。乾隆二十年（1755年），云南教区并入四川教区，四川主教管辖着川、滇、黔、西康、西藏等处教务，地域辽阔，教士稀少，传教成效不显著。当时，四川教区派了1个姓黄的中国神甫管理云南教务。黄神甫以行医为名到云南各地探访信教者，对云南天主教信徒情况有了大致的了解，并先后在盐津龙启设立了教堂和预修院，教授汉文和拉丁文，培训传教人员。^①

四、鸦片战争后天主教的传播情况

1、天主教趁势扩张

第一次鸦片战争后，清政府被迫与英、法、美、俄列强签订了中国近代史上的第一批不平等条约。中国的主权和领土的完整开始遭到了破坏，中法《黄埔条约》规定：准许法国人在通商口岸自由传教，建造教堂，中国有保护传教的义务。后来清政府又在法国的胁迫下，同意取消对天主教的禁令。

与此同时，道光二十年（1840），四川教区主教上疏罗马教廷，认为云南已有成立教区的基础和必要性，并推举法国神甫袁若瑟为云南教区主教。

袁上任后，在盐津县的龙启设立了主教公署。并依仗列强的侵略势力，以龙启为中心，积极向各地扩张，先后在大关县的成风山、叭咀崖、田坝、镇雄县的三山、孔坝，彝良县的角奎、大湾子，昭通县县城、怀远街、白狗洞，会泽县县城、拉姑和巧家县的几个地方建起了教堂，并在当地造成了较大的影响。

至咸丰六年（1855），天主教在昭通、盐津、大关、邓川等地设立教堂、学校、育婴堂共计6所，发展教徒数百人。

咸丰七年（1857），中英、中法《天津条约》相继签订，其中规定凡外国传教士可以到内地自由传教，“地方官务必厚待保护”。这一条款为天主教的进一步扩张创造了有利条件。当时天主教传教士纷纷由两路进入云南，其中一路便是由四川进入盐津，经过昭通、东川，再到昆明。

1881年以后，云南教区主教公署迁往昆明，盐津龙启的“若瑟小修院”也随之迁往昆明，这一带曾经兴盛一时的教会活动开始萧条、沉寂。

光绪初年，法国传教士开始进入昭通城传教。第一次昭通教案之后，清朝云南当局将昭通城内毛货街的五属会馆划给教会抵赔，教会便在这块地基上新建天主教堂。

天主教会依仗着从教案中获得巨额赔款，再凭借赔款调来大批神职人员，建起更多的教堂，进一步扩张势力。如1900年后，罗马教廷拨给昭通教会“庚子赔款”白银2万两。天主教会即在昭通、会泽、彝良、盐津、镇雄等地购置土地上千亩，用以进行租佃剥削，建设教堂。

^① “天主教传入川南、滇东北”，参考：杨学政主编：《云南宗教史·基督教·天主教》，云南人民出版社1999年版；颜思久主编：《云南宗教概况·基督教·云南天主教简况》，云南大学出版社1991年版。

但是，这种扩张的具体收效甚微，实质上只是在形式和地盘上的业绩。从1888-1900年，“在这十二年当中，可见天主教会对外籍传教士的投入是成倍地增加，由21名增加到55名。而12年的传播发展，仅吸收教徒一百八十多人，打个不恰当的比方，平均一个新来的传教士在云南所发展的教徒还不足6名，而且是在12年间。”^①

2、滇东北彝族、苗族的天主教信仰情况

滇东北是天主教在云南最早开展活动的地区，这一带的彝族和苗族是最早受天主教影响的少数民族。早在18世纪以后，与四川接壤的滇东北彝族中，就有不少人接受了天主教信仰，并于清乾隆年间在今盐津县的龙启建起了云南最早的1座天主教堂。

“自龙启教会开办以后，传教士们以此为基地不断向邻近地区扩展，先后于嘉庆年间和道光年间在邻近的大坝乡成风山以及仁里乡叭耳岩，十照乡石碓子（田坝头）等地建起了教堂，至1856年杜文秀起义之时，教会势力在大关和盐津二县的彝族地区已有了较大的影响，并在当地的苗族中发展了部分信徒，由此开始向云南东部的大片彝族和苗族聚居地区扩张。”^②

在彝良一带，清咸丰六年（1856），当时盐津的龙启天主教主教府派法国传教士肖神甫过来传教。先是在角奎镇的高筑槽黄国义家活动。后来迁往塘房大寨魏元禄家活动。同治元年（1862），一时间信徒日增，民房无法容纳，又迁至花桥铧口营。同治三年（1864），经教会会长王佐倡议，由众信徒集资购买吴姓土目大湾子地产，准备修建经堂。次年，龙启主教府拨款资助。光绪十二年（1886），法国传教士雅默德（中国名“夏天禄”）主持修建，院落占地1700平方米，建筑面积210平方米。主体建筑为1层石木结构，其中“礼拜堂”宽9.15米，长4.1米。此系彝良县境内最早的教堂。

此后40年，彝良县天主教会进入了迅猛扩展的全盛时期。光绪二十六年（1900），教会兴旺，信徒猛增，罗土目之母罗新官入教后，将她在角奎的“金星号”房产捐赠教会作经堂。1922年，教会购买今县公安局院内刘月波的住宅刘家花园，次年将两宅拆除重建经堂，由张尊五、张梓舟2位会长负责设计、监工，历时3年完工。1929年，教会在莽山双河场增设教堂，由苏友开主持修建，有信徒200余人。1939年，全县有天主教徒9890人，其中有男4833名，女5057名。

20世纪40年代，天主教教会日趋衰败，教徒逐步减少。到1950年，全县仅有角奎镇、角奎花轿、莽山双河3个教堂还在活动。^③

从总体规模来看，天主教在彝族、苗族中扩展的收效并不高，直到20世纪50年代初，“天主教在云南彝族和苗族地区共设立了大小教堂30余所，发展信徒约8000人，其中彝族约5000人，苗族约3000人。”^④与新教的循道公会、内地会相比，差距甚大。

^①杨学政主编：《云南宗教史》，第361页，云南人民出版社1999年版

^{②④}韩军学：《天主教在云南少数民族地区的传播和特点》，《云南宗教研究》1995年第2期，第33页、第33页。

^③参考：中华人民共和国地方志丛书彝良县志编纂委员会 编纂：《彝良县志》，第627-628页，云南人民出版社1995年版。

3、天主教在滇黔川边难以发展的原因分析

天主教在滇黔川边的信教人数不多，是由历史、社会、政治、文化、民族等多种原因造成的。

这一带苗族、彝族、汉族的广大群众，深受各种剥削和压迫，背负沉重的苦难，既盼望人生彼岸的解脱，更需要人生此岸的解脱。但是，就天主教的教义、教规而言，其平等意识、人文关怀比基督教新教差之甚远，对下层劳苦民众缺乏吸引力。

天主教虽然传入滇黔川边时间较早，但是被清王朝严加取缔，长期处于不合法的地下活动状态，直到鸦片战争方得解禁。而一些天主教神职人员和教徒，在当地为非作歹，引起民众群起而反对，近代昭通2次有名的反洋教斗争，矛头都是针对天主教会。这些历史与现实因素，都大大抹杀了天主教的形象。

民族关系与文化背景也给为天主教的扩张造成一定障碍。就信教人员成分来看，昭通城内的教徒绝大多数为汉族，滇东北乡村中大多数为彝族。就如韩军学先生所分析：

“但是，尽管聚居在这一地区的苗族和彝族是最早受到天主教影响的民族，由于早期接受天主教信仰的大多是彝族，出于被压迫民族的反抗心理，当地的苗族对天主教多持有较强的排斥态度，因而苗族信仰天主教的人数是很少的。例如，在本世纪30年代，昭通城内有教徒1000余人，‘汉族占90%以上，其余部分为彝族’（陈兰英《天主教、基督教在昭通的传布》，载《昭通市志通讯》1989年第2期。）。即便是在苗族聚居程度较高的彝良县角奎、大湾子等地，亦极少有苗族信徒。”^①

^①韩军学：《基督教与云南少数民族》，第15页，云南人民出版社2000年版。

第二节 内地会在滇黔川边的传播

从严格意义上讲，内地会不是一个教派，而是为了适应在中国传教的需要，由英国传教士戴德生创建的基督教新教传教士组织。如柏格理夫人韩素音，嫁给柏格理之前，本属于内地会成员。由于内地会在华直接设有教会，也有人视其为一个基督教的宗派。

第二次鸦片战争以后，内地会依靠西方侵略势力，借助不平等条约，大肆向内地扩张，深入长江中上游流域。于19世纪后期、20世纪初在四川、云南、贵州展开活动，其中包括滇黔川边的多民族区域。

内地会传教士党居仁，先是在贵州安顺苗族中发展教徒，建立教会，开办学校。并进一步向黔西北一带扩展，最后在滇、黔交界的威宁县（含今赫章县）境内的葛布、结构，分别建立了苗族、彝族2个传教中心，并广泛影响到周边地带。

一、戴德生与内地会

1、基督教的差会组织

17世纪中叶，随着欧洲殖民主义扩张的矛头转向美洲和亚非国家，西方各国基督教新教派遣传教士对外进行传教活动的组织差会应运而生。初期的差会，有些由殖民主义国家政府直接主持。19世纪以来，差会在形式上多由各宗派所属教会办理，也有一些独立组织，一般都受到本国政府或财团的支持和赞助。新民主主义革命胜利后，中国基督教割断了同西方差会的联系。

内地会即中华内地会或中国内地会，是英、美等国基督教新教对中国派遣传教士的差会组织。为第二次鸦片战争后，由英国人戴德生于1865年创立。其总会设于伦敦，在美国、澳大利亚等国设有分会。

该会曾派遣大批传教士深入中国内地、边疆和少数民族地区进行传教活动，并迅速成为具有巨大影响的在华基督教新教组织。故学术界评论：“在归化中国人信仰方面取得最大成功的新教差会，是英国传教士戴德生创立的中华内地会。”

①

内地会所派出的传教士，来自不同的基督教宗派，以英、美、加拿大、澳大利亚和新西兰人为主。由于该会在中国各地建立了不少自己的教堂，因而也被人们视为是一个单独的教会组织。

①顾卫民：近代中国社会史丛书《基督教与中国近代社会》，第178页，上海人民出版社1996年版。

2、内地会的创建与活动

基督教新教内地会创始人戴德生（James Hudson Taylor, 1832-1905），出生于英国巴恩斯利。曾在其父开设的药店里工作。1854年到中国，在上海、汕头、宁波等地传教。1860年因病回国。1862年率家眷及男女传教士16人重来中国，以杭州为传教的据点。1865年创立内地会，动员并派遣大批男女传教士深入中国内地活动。最后去世于长沙。著有《回忆》等书。

戴德生出生于英国约克郡巴恩斯利山区。他的祖父、父亲都是卫理公会的会友，外祖父是牧师，因此自小即受到宗教熏陶与严格的宗教教育，17岁时受洗成为信徒。父辈们都希望他去海外传道。

他先是在父亲开的药房工作，其间阅读了传教士麦都思写的《中国》一书，受到书中所说的行医传教则效果更佳的影响，便开始学习医药知识。

不久，他获悉德国基督教新教传教士郭士立，在欧洲各国宣讲其在华传教的经历，还以“中国布道会”的名义在英国招募传教人员。于是戴德生就向“中国布道会”申请来中国。1854年3月，到达上海后，他才知道“中国布道会”仅是一个空招牌，在中国并无接应机构。正在进退两难之际，幸得一些伦敦会传教士热心接待了他，为其栖身之地与学习中文的机会。当年正值小刀会起义，戴德生闯入县城前去劝降，遭到义军首领的严厉申斥。此后，戴德生身穿中装，染黑头发，结扎假辫，扮成中国人模样，违反“五口通商”的规定，擅入江南浙北的几个县城活动，又到广东汕头布道。

1860年戴德生因病回英国时，西方列强已经强迫清政府签定《天津条约》、《北京条约》，为基督教在中国内地的扩张提供了便利条件。在这种背景下，他于1865年在英国创立了中华内地会。并利用在英国养病期间，到处宣传，鼓励有志者加入他所发起的中华内地会，或成为传道者，或成为资助者。

戴德生有几句鼓动的演讲词经常被其他传教士引用：“亲爱的弟兄姐妹请来帮助我！假使我有一千英镑，中国可以全数支取；假使我有一千条性命，决不留下一条不给中国。”

1865年6月，戴德生在伦敦一家银行开了1个“中华内地会”的账户，首先存入10英镑。在他的号召鼓励下，果然捐款源源而来。1年以后，戴德生率领中华内地会首批20余名青年传教士来到浙江杭州。

“中华内地会是个跨国跨宗派的差会，它要求传教士的衣着起居尽量中国化。内地会总机构对属下载教士并不发给固定工资薪给，只提供首次来华的路费，传教士需要自己在传教工作中解决生活问题。然而正是这种无偿献身精神召唤了不少热心的布道者。欧洲大陆一些小国的差会和美国的一些独立教会，没有财力独自派人来华，于是组成像‘瑞典中国传道会’、‘瑞典圣经联合会’、‘斯堪的纳维亚中国协会’、‘德国旅美传教联盟’、‘莱比锡传教会’等小差会参与中华内地会的传教活动。”^①在黔西北大定、毕节一带活动的德国“姊妹会”，就属于这样的小差会。

戴德生等抵达杭州后，以杭州为根据地，分江苏和浙江2条线路开展传道。

北行一线先来到上海，并由此向江苏腹地延伸。1867年传入南京，翌年戴德生去镇江行医传教，兴办学校。由于意识到上海的重要性，于1874年确定将中华内地会总部设在上海。有位外国信徒，为此在上海吴淞路捐赠了1座楼房

^①姚民权、罗伟红：《中国基督教简史》，第92页，宗教文化出版社2000年版。

供总部使用。后来总部虽两度迁址，但始终在上海市区，总部设有规模很大的医院、招待所和西童学校。因为江苏、上海已经是许多大宗派的传教地区，内地会无力颀颀，愈加坚定了他们向内地传福音的方针。1869年，戴德生的助手密多士偕另一传教士进入安徽安庆，在那里开办了一所训练传教士学中文的学校，循道公会的传教士柏格理、邵慕廉等到中国后，就先在这所学校学习了7个月的汉语。1874年，内地会再折返芜湖、徽州、广德等皖南重镇传教。

南线浙江方向的内地会人员，在抵达杭州的当年，就向绍兴、宁波、奉化等地进发，翌年又传至湖州和台州，浙江内地会发展较顺利，尤其是浙南地区。1869年，内地会从浙江传入江西九江，1871年起他们又沿赣江发展。1874年，内地会传教士开始在武昌布道。两年后传至汉口，此后内地会以武汉为中转站，向内地发展，许多前往西南的基督教新教传教士，都要在此逗留。此后，内地会大力在湖北、湖南扩张，在沙市、石首、施南、樊城、宜昌、荆州、麻城等地建立了教会，但在湖南遭当地反洋教群众的严厉抵制，建树不大。在此期间，属于内地会的莱比锡传教会的一支，在湘西南少数民族中开始传教。

北方的内地会以1875年传入陕西为最早。1876年传入河南，可是发展很慢；同年，传入山西太原，山西是义和团运动最激烈的省份之一，内地会有47名传教士在此被杀，运动过后，内地会在山西才有了较大发展。1977年，内地会传入山东烟台，后来将这里发展成传教士的休养胜地。1888年，内地会传入河北天津，并在保定、承德等城镇有所发展。

在西南方面，1873年，内地会由四川进入贵州贵阳，数年之中，缓慢地向安顺一带推进，并进一步深入苗族等少数民族中间布道。内地会的传教士党居仁，就是在这里把苗族求道者推荐给昭通循道公会的柏格理。

1876年，有2名内地会传教士曾打算从缅甸越过边境进入云南省，但没有成功。次年，另有2人通过中缅边境的八莫来到大理府。1882年再从大理传至昆明。此外，在内地会的帮助下，柏格理所属的“圣经基督教教会”的小差会，1883年从上海溯长江而上，在四川渡金沙江而入云南的昭通，然后再去昆明等地开展传教活动。

1877年，有一对内地会传教士夫妇溯长江到重庆，4年后又有2名传教士在成都租屋布道，但没有什么发展。不过，由于四川是通往西南各省的交通中枢，内地会总部不肯放弃。1896年，他们请在保宁府的英国传教士盖士利担任职位很高的川东内地会的监督，使传教活动取得较大进展，并在在绥定、夔门等地设立了医院和圣经学校。

内地会创建以后40年的传教成效显著。“到19世纪末，内地会共有六百五十名传教士、二百七十个传教据点，教徒人数为五千余人，成为基督教新教在华的最大的差会之一。到1905年戴德生去世时，内地会拥有八百四十九位传教士及超过二万名遍布各省的、信仰坚定的教徒。”^①

当然，这种成效的取得，与当时殖民主义、帝国主义对中国侵略的历史背景密不可分。1876年，李鸿章代表清政府与英国签订了《烟台条约》，条约规定英国人可以到云南、甘肃等边远地区活动，并增辟宜昌、芜湖、温州等为新的通商口岸。而内地会则是这一不平等条约的最大获益者。随着内地会传教士向中国腹地的深入，它在欧陆、北美和澳洲的理事会所收到的募捐经费也源源

^①顾卫民：近代中国社会史丛书《基督教与中国近代社会》，第181页，上海人民出版社1996年版。

不断地增加。利用这些经费，内地会除用于宣教活动外，还出版了会刊《中国百万人》。这一切，也使戴德生本人声誉大增，1890年于上海举行的在华传教士第2次大会上，戴德生被推举为大会主席。

3、内地会的指导思想

在传教指导思想方面，戴德生强调观念与灵性的改变与塑造。虽然传教事业的物质背景，是近代西方资本主义社会生产与科技文化的巨大进步，但他却认为，用宣教工作促成中国物质的进步是次要的，中国所需要的是在属灵信仰方面，当这种精神和灵性上的需要解决了，其他的需要也会迎刃而解。于是，在其他传教士以办学、办报、译书等方式推进传道事业时，戴德生却在“世俗”事务和“神圣”事务之间划了一条严格的界限。

戴德生认为，“世俗的事务必须‘能使我们带人归主，才值得一做’。在1874年2月的一封信中，他很清楚地表明他的传教立场是除传扬基督以外，别无其他：‘如果医疗工作能吸引人接近我们，好叫我们把耶稣基督传予他们，那么医疗工作就会蒙祝福；但若是用医疗工作代替了福音的传讲，这将是极大的错误。如果我们用学校或教育代替圣灵的能力来改变人心，这将是极大的错误。如果我们的意念是人能藉着教育的过程，而非藉着重生的再造，来改变归正，这将是极大的错误。’”^①

不过，戴德生太注重于所谓动机的纯正和教义的谨严，无形中忽略了知识和工作技巧，由此组成的传教士队伍虽然具有工作热忱，但是学识偏低，目光短浅，实际应对能力较为薄弱，反应不够敏捷。这些特点，明显表现在内地会向滇黔川边的传播过程中。

4、内地会的组织与规定

内地会的组织结构严谨，对传教士的要求严格：

第一，戴德生亲自控制，独揽大权。

中国与英国本部的事务，都由他来决定；他经常直接与志愿到中国从事宣教的青年传教士书信联系；接受并转送别人的馈赠，包括金钱和物品；发行定期的会计报告；依基金的许可程度派送传教士。

内地会成立初期，他是内地会的惟一的领导人。随着传教士人数的增加和宣教地区的拓展，1885年他才指派10名传教士督导各地教务。1900年他从会长职务退休后，仍一直控制着该会的工作，因此有“基督教新教皇”之称。

第二，强调为基督教的献身精神。

在选择传教士的标准方面，戴德生虽然并不忽略有学识的志愿者，但他认为，知识的训练远不如心灵的训练意义重大。内地会的讲道内容，并不需要高深的知识，而中国内地下层的民众大多数是文盲，只要受一点教育的人，就可以作为他们的老师。

戴德生强调的是传教士的宗教热忱和献身精神。内地会传教士的物质待遇非常之低，以1872年内地会在华30名传教士为例，每月开支为300英镑，每

^①顾卫民：近代中国社会史丛书《基督教与中国近代社会》，第179页，上海人民出版社1996年版。

人只摊 10 英镑，女传教士的待遇更低，往往在贫病交迫之中奔赴穷乡僻壤。不过，就当时各教派相比，内地会传教士的薪水又比圣经基督教教会的高出许多。

第三，内地会要求传教士必须衣食中国化。

内地会非常注重适应中国当地的文化背景和社会习俗，要求传教士穿中国的布袍、布衫，剃头蓬发，吃与中国下层人民一样的食物，讲当地的语言或北京官话。

“戴德生在写给妹妹的信中，曾谈到改变衣着是如何有利于其传道：‘看到一个中国家庭，全体聚集，听我们讲那位为世人的罪受死的，觉得很兴奋……当我对他们讲到我未得救的时候母亲和妹妹对我恳切祷告，他们特别注意听。但愿神在中国兴起爱主的母亲与姊妹。回到船上的时候，我们不禁留下了喜乐和感恩的跟泪。若不是因为我们改穿中国服装，决不能像这样深入民间。’以能够适应中国环境而著名的内地会女传教士、戴德生的第二任妻子福姑娘，曾对一位杭州妇女说：‘我到此地来做一个杭州女人，我吃你们所吃的饭，穿你们所穿的衣服，说你们所说的话，我愿意你们快乐，我们都是姊妹。’戴德生自己也是身体力行，穿中国人的服装，头戴辫子，脚踏布鞋，走向下层社会，《戴德生传》记叙道：‘戴德生改穿中装以后，得到许多与从前不同的经验。在起居饮食上，比前方便经济得多。内地的民众对他，没有像以前那种大惊小怪的情景，地痞流氓几乎完全不注意他，妇女、小孩不像从前怕他，端庄的人士比较肯接待他。’”^①

5、内地会的特点

与同时期的其他差会相比，内地会具有如下特征：

第一，是一个跨宗派的基督教新教差会；

第二，开放性与国际性，任何国家都可出人、出钱，参与活动；

第三，习俗中国化，要求传教士在生活、言语、起居和衣着上尽量中国化，以和中国人打成一片；

第四，迅速扩张战略，提出主要目标不在招收教徒，而是向全中国以最快的速度传播福音，内地会传教士每进入一省，一般先在省会建立传教站，然后迅速向四周府、县扩展，再深入四乡布道，把“巩固”的工作留给继来的教派接任，戴德生说：“以前进和深入为目的”，“去树立十字架的旗帜”；

第五，献身精神，该会传教士无固定工资，要求刻苦献身。

正是因为以上的特点，内地会才能在较短的时间内在中国有了强劲的扩展。其成果与内地会的迅速扩张战略，与传教士所具有的热忱不无关系。但这种战略与热忱，在中国民众看来，则是一种文化侵略和宗教信仰冒犯，自然要引发敌对心理与对抗行为。义和团运动的几年里，数十名内地会传教士命丧黄泉，应该是事出有因。^②

^①顾卫民：近代中国社会史丛书《基督教与中国近代社会》，第 180-181 页，上海人民出版社 1996 年版。

^②“戴德生与内地会”，参考：顾卫民：近代中国社会史丛书《基督教与中国近代社会·两种对立的社会势力》，上海人民出版社 1996 年版；姚民权、罗伟红《中国基督教简史·承前启后时期的历史现象》，宗教文化出版社 2000 年版；颜思久主编：《云南宗教概况·基督教·教派组织》，云南大学出版社 1991 年版。

二、内地会在贵州安顺及周边苗族中的活动

1、内地会开始在贵州安顺活动

安顺位于贵州省西部，是近代该省比较大的城市，属于本命题滇黔川边的周边范围。基督教新教在滇黔川边苗族、彝族中的传播，安顺可以说是起点。其大致过程为：

首先由内地会传教士党居仁从安顺、普定的苗族开始，并向黔西北织金、大定、纳雍、毕节一带扩展。

再由党居仁把苗族寻访者介绍给在云南昭通城的圣经基督教教会即循道公会的传教士柏格理，柏格理于是大力向乡村推动。循道公会在贵州威宁县的石门坎、四方井，内地会在贵州威宁县（今赫章县）的葛布、结构，先后建立起苗族、彝族基督教教会中心，并影响到黔西北、滇东北、川南的广大地域。

进而是，黔西北、滇东北最早的苗族布道员，远达云南省中部、北部宣讲福音，受到会泽、武定洒普山等地苗族、傈僳族、彝族等族群众的热烈响应，柏格理进一步寻访，建立传教中心，后来把这里的教会交由内地会经营。

2、党居仁以安顺为起点的黔滇川边经营活动梗概

1873年，内地会的传教士由四川进驻贵阳，并准备向贵州西部发展。1884年，内地会派英籍传教士白德礼到安顺，做传教的准备工作。1888年，又派英籍牧师党居仁来安顺，协助白德礼。1894年白德礼回国，就由党居仁主持安顺内地会的事务。

党居仁（J. R. Adams），出身于农民家庭，是一名虔诚的基督徒，他文化程度不高，但对于传教事业怀有戴德生所要求的特有热忱。他先后在安顺、黔西北一带传教长达24年之久，其间于1903年在昆明建立云南内地会最高领导机构“总会计处”。

自1899年以后，他把传教重点转移到安顺、威宁等地的苗族、彝族中去。由此，内地会逐步发展到贵州的安平（今平坝）、宁州（今镇宁）、定南（今普定）、织金、大定（今大方）、黔西、毕节、水城、威宁、赫章，以及云南的彝良和四川的古蔺、叙永等地。

3、党居仁把传教重点转向少数民族

来到安顺以后，党居仁一边学习汉语，一边在汉族人中宣讲布道。但是，城里都是汉族居民，笃信孔孟儒学与佛教，对于加入教会后只能崇拜一个主耶稣，不准祭奠包括列祖列宗在内的家神的教规最为反感。因此，党居仁在安顺城里的传教活动，遭到群众的讽刺和强烈抵制。同时，党居仁获知周边散布着许多少数民族村寨，并了解到苗族群众的苦难深重。为突破其在安顺城被冷落的尴尬局面，他决定改变以汉族为布道重心的传教策略，从苗族开始，向少数民族中发展。

内地会向安顺周边少数民族扩展的第一步，就是首先培养当地苗族的骨干布道人员：

“党居仁在苗族地区传播基督教，由办学培植苗族的神职人员开始。他在安顺城水洞街修建了教堂和住宅，同时先后办了‘安顺苗民义务学校’和‘乐育高等学校’。安顺城北门外柴家苑的苗族青年杨庆安是‘安顺苗民义务学校’的第一个苗族学生，也是第一个信仰基督教的苗族人。党居仁先后招收了一批贫苦的苗族子弟到‘两校’读书学经。如有安顺的唐德兴、杨发枝、杨文周、杨炳先、杨泽生、杨福然、王昌贤、吴国彬；织金的杨锡光、李约翰；威宁的张保罗、朱彼得、陶约书亚、王以得结；大方（即原大定县）的杨保罗、熊腓力、熊彼得等。这些学生学习几年后，由安顺教会派回原地担任传教职务，成了在苗族地区传播基督教的中坚人物。安顺的传教人员，有的回本村传教，有的则到外县苗族村寨传教，如杨庆安先生回本村成立教会、设立教堂后，又去平坝县的各斥、各忙两个苗族村寨建了两处教会和两个教堂，以后又到其他县传教，一段时间他成立了专司传教的神职人员。杨锡光回织金县大格斥苗村办了教会、修了教堂，同时担任了教堂的传教职务。威宁、大方等县的苗族学生也都回本县苗寨开展传教工作。”^①

4、内地会的第一个苗族中心等堆

党居仁了解到普定是苗族聚居区，于是在当地最早的苗族信徒安玉山、龙文贤等人的指引下，选择普定的苗族村寨等堆，创建了内地会在贵州少数民族中的第一个教会与教育中心。

“为突破其在安顺城被冷落局面，从一八九九年开始，遂入普定传教，在等堆建立了一所教堂。办了一所小学，吸引苗族子女入学。为使苗族接近教会，除对苗族子女免费入学外，还派医生到苗族村寨施诊；遇有灾年，教会赈济；遇有地方豪绅捆打关押苗族信教群众之事，党居仁出面解决，为苗族撑腰。因而受到苗族的好评和信任，把他当成‘上帝派来的使者’，信仰者日益增多。不久，在清镇县的么岩苗寨、平坝县的谷茨（又称谷曼）苗寨建立了教堂。上述每所教堂都附设有学校，供苗族子女上学。”^②

5、向黔滇川边的不断扩张

等堆成为安顺周边苗族的宗教与教育中心后，影响急剧扩大。

当时，今毕节地区的与普定毗邻的织金县境内，有大批苗族信徒赶往等堆教堂做礼拜，路途较远，往来辛苦，并导致教堂无法容纳如此多的会众。于是，内地会很快就在织金的杓晃寨、核桃寨和白乌洞成立了教会，建起3座教堂。这样，内地会的势力进入黔西北。

从安顺向西北方向扩展方面。1903年，党居仁曾热情接待过距等堆教堂约

^①杨朝文：《基督教内地会在安顺、普定苗族地区影响的调查》，贵州省民族志编委会岑秀文、杨昌文编：《贵州省民族志资料汇编第二集（苗族）》，第293页，1986年10月印刷。

^②张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，第262页，1987年12月印刷。

10 余华里的格坝夺苗族猎人张雅各、张约翰、潘流便和杨西门等，向他们传道，劝他们信耶稣基督。后来，党居仁又通过地方官府，帮助他们追回了被当地恶霸强占的猎物。这件事流传到张雅各等人的原籍威宁新隆厂，引起轰动。于是，长期受土目、地主残酷压迫和剥削的威宁、赫章等一带的苗族人便成群搭伙，跋涉数百里到安顺寻访党居仁，要求入教。党居仁就从他们之中选拔一些人，进入安顺的“苗民义务学校”和“乐育高等学校”，培养为苗族传教士。再由这些苗族布道人员，把基督教向黔西北的威宁、赫章、大方、毕节、纳雍等县，以及四川泸州南部的叙永、古蔺等县的苗族群众传播开来。

从安顺向西南方向扩展方面。1904 年，居住在郎岱县（今六枝特区）懒龙桥的苗族李马太从织金的亲友处获知关于基督教的信息，极为兴奋。回到家乡，就邀约张保罗、王彼得、罗使得等到安顺拜访党居仁，要求信仰主耶稣。党居仁批准他们加入教会，并派布道员代岳忠、杨庆安同他们前去郎岱、水城（今水城特区）等县的懒龙桥、乌泥、猴儿关和放马坝、黑塘、小田坝等苗族村寨传教，发展教徒，建立教会。

6、安顺周边两个教区的成立

从 19 世纪末开始，内地会经过近 30 余年的发展，在安顺及其周边的普定、织金、平坝、郎岱和水城等县的苗族较集中的区域建起了几十处教会和教堂。但是，教会的管理系统不健全，各地教会互相间缺少联系、交流。

为了联络各地教会，以推动基督教事业的发展，1935 年，驻安顺的内陆地会牧师周士恒到织金的晃沓寨教堂，举办查经学道班，有普定、织金、郎岱和水城教会的负责人 10 多位参加，研究加强各地教会联系问题。

在这次学道会上，确定建立 2 个教区：普定、织金 2 县的教会联合为“锡安教区”，由王国成为主任；郎岱、水城 2 县的教会联合为“以马内利教区”，主任由马文俊担任。两教区之上成立教会联区会，由杨起凤任联区会长。

7、安顺内地会的衰落

20 世纪初期，安顺苗族群众参加内地会教会的运动，曾经轰轰烈烈与一时。但是，没过太久，教会就出现了衰落的势头，并且一直冷落下来。衰落的原因是多方面的，诸如：

1915 年，党居仁遭雷击身亡，这个意外的巧合事件，使很多苗族信徒对基督教教义产生了怀疑。既然主耶稣要保护他的子民，可以免除他们的各种灾难，但整日宣讲这种道理的传教士党居仁却遭到如此下场，上帝连自己派出的牧师都保佑不了，还能保佑其他的人吗？于是，出现了信仰危机。

党居仁与柏格理都是于 1915 年去世，也预示着一个时代的消亡。此后，少数民族会众就很少再见到具有他们那种能够吃苦耐劳，下到少数民族村寨的传教士了。后来者往往居住在城镇传教点内，养尊处优，对于地主或恶霸欺压、歧视苗族会众的事情，不再问津。于是，出现了感情危机。

另外，还有一个重要的原因是，内地会的一些所谓改革措施与苗族传统文化发生了尖锐冲突。

党居仁曾倡导对苗族的一些习俗进行改革，并成立改革委员会。提出，不准信教群众谈情说爱，婚姻由父母作主；不准信教群众离婚；不准信教群众演奏芦

笙等苗族乐器与不准参加花山节活动；甚至提出要求苗族女性学习汉人的缠足陋习。并在普定等堆教堂立了石碑，责令凡违背上述规定者，要体惩、罚款。在实际执行这些禁令时，教会人员还与群众发生过冲突。

这些所谓的改革，实质是逼迫苗族群众放弃本民族优秀的文化传统、习俗，违背了苗族人民的意愿。因此，遭到坚决的反对，使不少苗族信徒纷纷脱离教会，也大大损害了内地会的形象。^①

三、内地会在黔西北的传播

党居仁在安顺周边少数民族中打开传教局面以后，迅速引起了周边的苗族、彝族群众的注意，导致强烈反响。内地会就利用这种形势，大力扩张，包括今贵州省毕节地区各县在内的黔西北，就是其扩展的重要目标。

经过一番经营，内地会分别在威宁(包括今赫章县)、大定(今大方)与毕节，建立了影响比较大的教会中心。

1、内地会的葛布、结构教会

(1)威宁沿革

今贵州省赫章县境内内地会的葛布、结构，分别是有名的苗族、彝族教会中心。20世纪初，赫章县还包含于威宁县的范围内。

在平水西、乌撒后，清康熙四年(1665)，在原乌撒地置威宁府。康熙二十年(1687)，改大定府为州，与黔西州、平远州、毕节县、永宁县都归威宁府管辖。雍正八年(1730)，升大定为府，降威宁为州，威宁州隶属于大定府。

民国三年(1914)，改威宁州为威宁县。民国三十一年(1942)，析威宁东部，分置赫章县。

(2)葛布教堂的修建

由于不堪于土目的剥削与压迫，1901年，威宁新龙场(今现兴隆厂)的部分苗族人，搬迁到郎岱的懒龙桥即前面苗语所说的“格坝夺”居住。到1903年，几个苗族猎手就结识了党居仁。而这伙猎手中的1位，就在回威宁老家时，将这件新闻传播开来。

“苗族有个传统习俗，家境稍宽裕的人家，每三十年要杀一头老牛祭祖。1903年冬，新龙场罗亚伯要祭祖，所有亲朋和迁居郎岱的随娘儿李马太来参加，李在祭场上向亲友宣扬安顺出‘苗王’的事，并劝大家去信教。这样一传十，十传百，轰动了威宁苗族地区，罗亚伯同他姐夫张朝相，随同李一道前往安顺探听虚实，受党居仁的接待，回来又发动罗彼得、罗但以理、张保罗等12人，于1904年

^①“内地会在贵州安顺及周边苗族中的活动”，参考：杨朝文：《基督教内地会在安顺、普定苗族地区影响的调查》，贵州省民族志编委会岑秀文、杨昌文编：《贵州省民族志资料汇编第二集(苗族)》，1986年10月印刷；张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集(苗族)》，1987年12月印刷。

再次返回安顺做礼拜。党居仁见威宁去的人越来越多，随即派张雅各来葛布传道，了解情况，决定在葛布建立教堂。由于葛布距安顺较远，不便领导，遂由党居仁介绍罗但以理夫妇前往昭通，找‘循道公会’的柏格里联系，并在柏格里处学了几个月的道，不久柏随同罗氏夫妇由昭通来到威宁建立了‘循道公会’。与此同时，葛布的张保罗又转回安顺学道领洗，返回葛布成立‘内地会’。”^①

葛布，位于当时贵州威宁与云南彝良两县的交界之处，附近分布有许多苗族、彝族村寨，是一个建立传教点的理想之地。但是这里距离安顺路途较远，党居仁担心不易管理、控制，起初有些犹豫不决。但是，当他看到威宁一带众多苗族群众经过长途跋涉，络绎不绝赶到安顺来做礼拜，为这种场面而感动，又怕时间久了，求道者的热情会消失，失去这么难得的传教机会。于是，他最终下决心在这一带设立传教点，并在1903年秋天亲自到葛布，征用地基。

“葛布原是一个僻野山村，仅有几户苗族居住。基督教传入后，四周的少数民族都来此做礼拜，白天在野外开堂，夜晚露宿森林，党居仁由安顺首次来葛布，见此情景，随即转回安顺申报贵州省政府批准在葛布创立教会，并由省指派安顺府官（姓名已忘）、威宁州官邓循卿陪同党居仁来到葛布，召集朱歪土目安康宁以及地方豪绅，共同会商建立教堂之事，决定将苗族王约翰园子地无偿征用作地基。

“地基勘定后，党居仁一面报请‘差会’拨款（数额已忘），一面从安顺派陈子明（苗族）来监督施工，葛布教会有张保罗协助。所需木料和劳力，由教徒献工献料。1905年开始兴工，次年建成。教堂规模，总长度为9丈，宽3.3丈，高2.4丈，两端设小间，供教牧人员住宿。中间架担为一大间，可容千人左右，作为礼拜堂。内部设置讲台一座，长1丈，宽7.5尺，高2.5尺，备有长凳100余条，并利用教堂开办了教会小学。”^②

葛布教堂落成后，党居仁仍然坐镇安顺，不时下来巡视。这种作法，与循道公会传教士形成鲜明对比，柏格理与韩素音在石门坎茅屋式的小教堂盖好后，就与张道惠夫妇把家搬到山中，与苗族群众长期生活在一起。

当时，由陈子明主持教务，张保罗协助。1910年冬天，葛布村寨失火，延及教堂，全村寨与教堂多数建筑被烧成一片焦土。安顺的党居仁一面报请“差会”救济，一面号召各地教会募捐相助，同时本地教徒也献工献料。经过一年多加紧施工，重新建立了教堂和学校。

陈子明是安顺近郊农民，初识文字，因谄媚于党居仁，才受到器重。他性情暴躁，结怨于教徒，1914年被调离葛布。张保罗是葛布教会的创始人之一，但后来居高自傲，脱离会众，贪污腐化，遭到群众的反对，于1915年冬自缢身死。于是先后调来新龙场教会的罗所罗巴伯、罗但以理主持葛布教堂事务。

1915年夏，党居仁在安顺被雷击毙，英籍牧师裴中谦继任。裴为了便于在少数民族中开展布道活动，遂于1917年迁居葛布，暂时住进教堂的一小间屋子，并随即筹建小洋房。于1918年在葛布山村建起了一座舒适的小洋楼，并以20元银币买了约1亩园地，栽培花木、果树。其中包括从外地引进苹果，苹果栽

^{①②}王明道、李朝阳遗稿，龙宪良整理增补：《基督教传入威宁、赫章对彝、苗族文化的影响》，中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编：《赫章文史资料选辑（第一辑）》，第69页，1985年1月印刷。

培又从这里逐渐推广到各教会所在地。从此，外籍牧师轮流常驻葛布，控制着教会的一切事务。

1920年，裴中谦回国，英国传教士岳克敦接任。这时葛布教会极为兴盛，来往教牧人员频繁，住宿困难，在岳的授意下，筹划修建客房。教会强行征取苗族佃户王约翰、王提摩太弟兄的园子地，征地后，却仍由王氏兄弟年年向地主交这2亩地的地租。在这片土地上，教会建成1栋并排5间屋的一楼一底的土墙瓦屋作客房，内设床铺、桌凳，接待来往教牧人员。

1932年，岳克敦回国，美国传教士刘谷森进驻葛布。当时教会正在开展所谓的“复兴”工作，教徒增多，原有教堂不能容纳。刘谷森于1936年开始筹措经费，发动教徒乐捐，以拆除原教堂，扩大改建。历时3年，新教堂1938年建成投入使用，扩建后的教堂长7.5丈、宽4.9丈、高2.4丈，可容1000多人。教徒为此项工程出了1万多个义务工，花了1000多元银币。

1944年，艾文师、卫理达、计饱慈等外国传教士齐集葛布小洋楼。因住房拥挤，就准备筹划扩建洋楼。是年冬，日寇进兵黔南，独山失守，英国驻昆明领事馆急电英、美籍牧师撤离，住葛布的外籍牧师惊惶撤走。

抗战胜利后，1946年罗伟德从澳大利亚返回葛布，见小洋房年久失修，墙垣倾裂，遂从盘县“内地会”请外籍传教士吴士廷来设计，从上海请庄龙生工程师监修，开始施工。于1947年修复小洋楼。解放前夕，1949年农历6月底，罗伟德携家眷离开葛布，经毕节、贵阳回国，外国传教士控制葛布教堂的历史结束。

在笔者进行社会调查时，见到1947年修建的西洋式教堂建筑，历经半个世纪的风雨，仍然耸立在葛布苗寨后面的山颠；葛布的基督教教会，仍然熙熙攘攘，到礼拜日举行大的宗教聚会时，往往有贵州、云南交界一带的上万名教徒赶过来参加。

(3)内地会葛布苗族教会体系的形成

葛布教堂的建成，使内地会一下向西北方向深入300多公里，到达贵州、云南接壤地带的苗族、彝族聚居区。于是，葛布传教点很快就出现了像当初大批威宁苗族群众长途跋涉到安顺过礼拜的情景。在这种基础上，以葛布传教点为中心的苗族教会体系日渐形成。

“基督教内地会终于在滇东北次方言的苗族中站稳了脚跟，并得到了发展。每逢礼拜日，云南彝良、贵州威宁等县的苗族信徒云集葛布。因路程远近不一，有的人要提前一天来，有些人要星夜赶来，有些人还要跋山涉水。为照顾远路信徒和发展教会事业，葛布教会选择了四个苗族信徒比较集中的地区，先后建立了四个支堂。这四个支堂是：兴隆厂教会、大松树教会、鱼鳅湾教会、新炉房教会。这四个支堂的负责人除汉族一人外，其余都是苗族。葛布教会为了加强联系和协助支堂推进工作，在各支堂设立了长老、执事，协助教会负责人。规定按月轮流举行长老、执事会议，共司商量教会事务。自此，基督教内地会在苗族中以葛布为中心，形成了完整的体系。自一九二八年起，除葛布教会有个别外籍牧师参加主持外，其余各支堂均是苗族自己的教牧人员主持。”^①

^①张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，第264页，1987年12月印刷。

这一带的苗族内地会，从1934年以后，以葛布为总会，下辖中、东、西、北4个区。总会设总长老1名，各区也相应设有长老1人，主持教会工作。所辖各教堂设有86名传道士，他们亦兼该教堂所设小学的教师。往下，所辖各村都设有村寨的长老、执事。4个区中，以西区教会较之其它3个区的组织更为严密，传道、长老、执事、委办遍及各村寨。形成一个自上而下的比较严密的教会系统。

根据杨德友先生的《基督教在威宁等地的传播情况》、张恩耀先生的《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》2篇文章中的记述，可知当时葛布苗族教会体系的地理范围是以今贵州省的威宁、赫章县为主，并包括贵州的纳雍与水城、云南彝良的一些村寨。总会所辖4区，共23个教堂，具体包括：

中区辖：葛布、合山寨（河山寨）、岩脚寨、德慕坪、公鸡寨、刘家屋基、滑石板、洼多沟等8个教堂。

东区辖：野鸡寨、包包寨、岩头上（岩头寨，今属水城）、菜甘丹（菜干丹）、傣布（傣布，今属纳雍）等5个教堂。

西区辖：兴隆厂、马拉冲、大松树、轿顶山、以独、鱼鳅湾等6个教堂处。

北区：水塘子、矮子坡、老鹰山、茅坡（毛坡寨，今属云南彝良）4个教堂。

自1934年以来，葛布教会总会、区长的负责人情况，为：

总长老：朱文正，威宁县大松人，1934-1968年任职。

中区长老：王明清，1934-1938年任职；张永恩，1938-1958年任职。

东区长老：张保罗，1934-1945年任职；张明德，1946-1958年任职。

西区长老：朱提摩太，1946-1953年任职。

北区长老：朱明新，1934-1958年任职。

(4)内地会结构彝族教会

葛布的内地会教堂建起后，与苗族同样处于被剥削和被压迫状况的很多彝族、汉族佃农，也纷纷找到葛布，要求信教。于是，早期的葛布教会实际上由多民族成分组成。

1918年、1919年，这一带遭受天灾，五谷不熟。负责葛布教会的英国牧师裴中谦从各支堂抽调24名教牧人员，分赴彝族村寨，施行“教会赈济”，发放粮、盐、赈款。后来还在葛布杀牛，请各地饥民前来吃肉，领取赈粮，使这个山村饥民云集，人山人海。当时朵俄土目同火抹戛土目，为了争夺阻母戛土目的绝产，连年械斗，强迫佃户充当兵丁，导致了无数无辜青壮年的死伤。朵俄土目安少春平素凶悍，排行老四，人称为“四豹子”，但在洋人面前却十分驯服。群众又听说信教可免当兵丁，于是葛布南面许多村寨的彝族佃户，形成了入教高潮，以寻求洋人保护。

自此，在赫章的阿维寨、诺素、板房、珠市、者老各、涝地、发窝寨、茶树、坪子上、马圈岩、龙井，威宁的大板底、老布营、海戛、戛泥块、新官寨、木城、色后古，水城的左女等彝族村寨，都建立了教会。

随着大量彝族教徒的增多，葛布教会中就出现了苗族、彝族语言不同，习俗各异的问题。针对这种情况，1920年春，英籍牧师乐克敦与加拿大牧师贝尔克，将教会划分为葛布、结构2个总堂。苗族教区以葛布为总会，由乐克敦负责；彝

族教区以结构为总会，由贝尔克负责。这就是苗族、彝族内地会划分的开始。这样，内地会就形成了不相隶属的两个体系，各自径与差会联系。

“贝尔克到结构后，用200余两银子向当地安姓买了一片土地（约五市亩），大兴土木，修建小洋房和教堂，并利用教堂开办教会小学。1925年教徒增多，原有教堂容纳不下，在贝的授意下，以安永清、安定光、安廷忠、安廷良、安文良等为首，并请四方井的王彼得牧师（彝族），发动教徒募捐，出义务劳动，另修一栋长6.2丈，宽3.2丈，高2.5丈的大教堂。石墙瓦顶，可容千人，花去银元800多元。”^①

1925年，贝尔克调离结构，加拿大牧师文道成接任。文道成注意学习彝语，了解彝族风俗习惯。于30年代初，召集通晓彝、汉两族语言的杨彼得、安文良，利用国音字母，制成一套彝语声母和韵母，编了1本彝语拼音赞美诗出版。1936年文道成调任贵州教会监督，新西兰传教士来结构，1940年离开。此后，结构总堂事务由驻葛布的外籍牧师代管。

结构彝族教会建立后，教会总长老为：安约翰、文正榜；总传道为：李朝阳；传道为：张庭光、陶德宽，张提多。

据杨德友先生《基督教在威宁等地的传播情况》一文中的记述，可以了解结构的组织体系情况。最初，结构教会下分为东、中、南、北四个部。1925年，为了便于管理，文道成把辖有支堂最多的南部教会，划分为南一、南二、南三、南四4部，各部都任命负责人管理。具体情况为：

东部教会下辖：家竹园、照子沟、马戛箐、依姑4个教堂；

中部教会下辖：扯拖保、罗那娥、蛇期戛、大毛姑、小毛姑、岩头山、色居河、以都戛、营盘、高坎子、嵩戛垭口11个教堂；

南部教会下辖45个教堂。其中：

南一部下辖：得着沟、三望坪、甘燕塘、玩马坪、鸡骨寨、张家院子、以扒块、九谷寨、岩洞门前9个教堂；

南二部下辖：板底、麻窝寨、罗布营、雄姑、戛泥坎、妥丕寨、石垭口、扎都、内一冲子、海子边10个教堂；

南三部下辖：株市河、大坪子、霭禄、板房、诺素、何文寨、新官寨、者老格、生石块、发窝寨、老弟沟、马圈岩、茶树、杉树箐、坪子上、海子堂、顺马坎、大山脚18个教堂；

南四部下辖：赛该古、木城、左扭、龙泉、以那、龙井、发达、登亨8个教堂；

北部教会下辖：甘河沟、初初、洲波、安溪沟、官房、安家寨、以罗寨、阿辅寨、大大地、大小地10个教堂。

上述各教堂均分别设有传道、长老、执事等工作人员。由于教会组织比较严密，加上长时间的宗教熏陶、经济比较落后、群众文化水平低等多种因素，至今还有相当一部份彝族群众信仰着基督教。

(5)内地会与循道公会划分势力范围

20世纪初，内地会与循道公会都在黔滇川边的少数民族聚居区有了空前发

^①王明道、李朝阳遗稿，龙宪良整理增补：《基督教传入威宁、赫章对彝、苗族文化的影响》，中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编：《赫章文史资料选辑（第一辑）》，第76-77页，1985年1月印刷。

展，尽管双方的配合关系不错，但是两家毕竟不是一个宗派。为了避免矛盾，便于管理，民国三年（1914），双方在威宁大松树教堂进行协商。内地会党居仁、裴中谦，循道公会柏格理、王树德出席，划分各自的教界领域。

双方议定，两个教会的分界县为：以云南彝良的雨落山、大黑山、奎香垭口、鸡落梁子、以柯河、大福营、诸母修，到贵州威宁的五、六、七、八、九区为界，以东属内地会传教范围，以西属于循道公会传教范围。这条线，在威宁境内，就是以灼圃山梁子为界来划分。

在这次教会势力范围的划分中，没有中国地方政府官员及各族教牧人员参加，全由外国人拍板议定。就其形式而言，带有殖民主义色彩；就结果而言，虽然避免了可能发生的日后教会之间的矛盾与冲突，但也在当地苗族内部产生了长时间的隔阂。

(6)民众的反洋教活动与内地会的衰落

内地会 1905 年在葛布修建教堂、开始传播的过程中，有些作法，如砍伐村寨的崇拜物神树、燃毁祠堂、捣毁芦笙与锣鼓、禁止民族歌舞等，违反了苗族、彝族的风俗习惯，引起反感。

有的内地会教堂，利用教会财产，施放高利贷，剥削穷苦农民；有的神职人员，如党居仁任命的葛布教堂第一任负责人陈子明，对教徒专横跋扈。这些行为，与传教士宣扬的“平等”、“博爱”行为背道而驰，让教会的威望下降，促使部分群众逐步觉醒，纷纷退教，各地教会出现逐渐冷落的势头。

出于维护自己的统治地位和传统文化的本能，彝族土目一直是反对内地会活动的策划与组织者。他们或纠集地主武装，试图剿灭洋教；或强行以牛血酒灌进教徒之口，以此制止其信教。

更多的少数民族群众，则是以一种朴素的爱国意识，在维护民族传统文化，抵制外来宗教思想的影响。当时当地广为流传的一则民间神话，就反映了此种情绪。内容是：

“耶稣是阴（英）国人，那里没有太阳，昏昏沉沉。中国的太阳很明亮，阴（英）国皇帝派耶稣来中国偷太阳，太阳被他偷走了，顿时天昏地暗。中国皇帝派人追赶，于半途十字路口截住，太阳被他吞下肚里，当即将他钉在十字架上，剖开肚腹，把太阳夺了回来。阴（英）国人为了纪念他，才把他拜为神。现在外国人来传教，就是想占领中国的地方。”^①

自 20 世纪 20 年代中期，葛布教会逐渐冷落，坚持参加礼拜的人寥寥无几，有时主持人连摇几次铃也无人来礼拜堂。于是教会一次又一次发动了长达 20 多年的“复兴”活动，企图重振教会，但是再也难现当初的兴盛局面。在这个运动中，40 年代中期反倒出现了教会内部所谓的“复兴派”，进而发展为“灵恩派”、“圣徒派”，其活动内容低级下流，完全背离了基督教的教义和教规，是教会颓势与信仰危机的一种畸形表现。

由于预感到中国新民主主义革命将要成功，内地会在 20 世纪 40 年代中期就开始应变，进行划分中、西房产权与更改“内地会”名称。

^①王明道、李朝阳遗稿，龙宪良整理增补：《基督教传入威宁、赫章对彝、苗族文化的影响》，中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编：《赫章文史资料选辑（第一辑）》，第 84 页，1985 年 1 月印刷。

“1944年，贝德立由贵阳至葛布、结构，配合当时住葛布的艾文师，将两处教会房产，包括地基、学校、果园，踏勘划界，除保留洋房为‘差会’所有外，全部房产划归教会所有。绘制图纸二份，各存一份。贝德立带回一份交‘差会’保存，葛布、结构教会成立信托部，分别由王明道、朱文正、王正朝、朱正义、陶德宽（葛布）、安文良、安约翰（结构）保存。与此同时，贝德立就提出要更改‘内地会’名称的问题，说：“‘内地会’这个名称在中国有相当长的历史，“差会”的主持人是我们外国人，一提“内地会”都知道是我们办的，万一国际间发生变化（指共产党），“内地会”的房产要被中国政府没收的，最好把名称改换，一旦有变，你们可以国内教会的名义保全教会房产。”^①

在随后召开的1946年7月毕节内地会会议上，决定将“内地会”改为“华内基督教会”。

2、内地会的大定、毕节教会

(1)德国基督教“姊妹会”的传教士

内地会在安顺站稳脚跟后，就分两个方向向黔西北少数民族聚居区发展，一路朝威宁，建立了葛布教会，另一路是黔西北的腹地地带大定。

1910年，党居仁委派英国传教士文藻夫妇来到大定城，进行建立教会的筹备工作。文藻熟悉中国的民情习俗，读过“四书”、“五经”，身着汉族的长衣、马褂、瓜皮帽，在城内营盘街租了高建仁家几间房子作临时宣道所。

而实际开创大定传教点的是德国东部基督教组织“姊妹会”的女传教士。姊妹会是一个参与内地会活动的一个小差会，其文化与宗教背景都与戴德生、党居仁等有明显不同，其成员又都是具有母性仁慈心理的女教士，因此在整个宣教活动中就表现出不少超出内地会传统的特色。如：在教会教育方面，培养人才更为放手、大胆；在社会公益事业方面，更为热心。

姊妹会的几位女教士来华后，先在安顺学习了一段时间的汉语。1912年才到大定，着手创建教会。先来是4位：

巴宽敬：德籍，死于大定；

包宽爱：德籍，1934年死于大定；

苏宽仁：德籍；

韦宽良：德籍，因病回国。

以后来的有：

晏玉英：德籍；

符克伯：德籍，死于大定；

司真秀：德籍；

李喜德：德籍；

海贞利：瑞士籍；

陶贞德：德籍，死于大定。

此外，尚有毕婉德、孔启珍。

^①王明道、李朝阳遗稿，龙宪良整理增补：《基督教传入威宁、赫章对彝、苗族文化的影响》，中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编：《赫章文史资料选辑（第一辑）》，第89页，1985年1月印刷。

以上先后来大定的 12 名女教士都是地属东德的“姊妹会”成员。她们活动于黔西北的大定、毕节一带。先在大定创建教会，1921 年，又由苏宽仁、晏玉英、海贞利扩展到毕节。教会活动经费来源于德国东部的“差会”。

这些女教士除韦宽良不适应水土而回国外，巴宽敬、包宽爱、符克伯、陶贞德等均死于大定，葬在西门外牛头坡教会坟地，表现出坚定的敬业精神。华婉德、李喜德等，在解放后回国。

(2)大定教会

巴宽敬等于 1912 年到大定城以后，便积极开展医疗和宣教活动。并在城内西门学院坝（今文星街）购得一块地基，于 1916 年正式建成福音堂。故民国十四年《大定县志·风土志》记：“民国五年，始有福音堂。……奉福音教者，多系乡间土著苗民。各纪念日，……福音教徒，会者一千余人。”

由安顺教会在此之前创建的“大定西路”的 12 个内地会支堂，地处今纳雍县境内，距安顺路途遥远，但与大定接壤。听说大定来了传教士，就主动找到大定，要求对他们管理与指导。

在大定少数民族中，首先信奉内地会的是东关林、安乐 2 个彝族村寨，两个村寨的教堂建起后，消息迅速传开。于是核桃坪、公鸡山、中箐、法窝等彝族村寨纷纷信了教，并在这些地方建立了支堂。

1919 年，大定瓢井六寨苗族杨凤祥、李易开、马义彩等人，进城打官司，参加了礼拜，回家后就建立了教堂。几年间信徒发展到 300 多人，还影响到长石区大山脚一带，在底垮建立了教堂，并扩展到底卧、水牛沟、屯上、蓑衣垮、麻子寨、果井等地。

随着乡村一部分彝族、苗族教会的成立，基督教内地会在大定县兴盛一时。1923 年，上海内地会“总差会”发出教会“三自”运动的通知，提出争取由华人自己主持办理教会。1937 年，贵州省内地会监督贝特立与大定教会巴宽敬，将教会全部房产移交给华人，由执事主任程绍光教士、王德生长老及杨明德等人接管。接管后决定，为了便于管理，把大定教会分为 3 大教区。教区下辖若干支堂，支堂由家在农村的老传道或长老执事负责，教区主任负责巡回视察。根据张承尧先生《大定（大方）县基督教内地会创立的经过情况》一文的记载，当时大定教区的划分情况如下：

西区：

主任：杨保罗。

支堂有：阿基米、木夏乐、吐补、赖石关、咪部、硝灰碛、岩口、海子羊场、呢界、瓜种河、老凹坝、在块羊场，共 12 个支堂，系安顺内地会在大定西路开创，位于今纳雍县境内。

中区：

主任：杨世光。

支堂有：核桃坪、白街、白岩脚、公鸡山、安乐、三元、普底、东关、海马、青山、法窝、白露、钟箐，共 13 个支堂。

北区：

主任：杨德高。

支堂有：六寨、果井、底垮、箐麦沟、石格闹、海戛、犀牛岩、普宜，共 8 个支堂。其中喧闹一时的底垮教堂，没有多久就垮台了。

(3)内地会在毕节的活动

黔西北重镇毕节城，位于大定城西约 60 公里处。1921 年，内地会女教士苏宽仁、晏玉英、海贞利由大定到毕节城关，开展活动。由于城内居民以汉族为主，传统文化占有绝对优势，所以她们的困难重重，宣教 5 年后，信教者屈指可数。

为了打开局面，她们于 1926 年在毕节城开办了学校、医院。又于 1931 年在距毕节县城以西 30 多公里的撒拉溪购置土地，修建房屋，开办了“麻疯病院”。并从大定、威宁及云南镇雄调来有经验的中国布道员，到乡间游说布道，终于建立了摆溪、在块、熊家坟、官火地、乌佐的教会，会众约 800 余人。在此基础上，内地会继续扩展，在镇雄县建立了若干教会，还在四川省叙永、贵州赤水、仁怀、遵义一带进行布道。

毕节、大定具有与威宁的一个重要不同之处是，汉族无论在人数上，还是在经济与文化影响上，都具有更大的优势。因此，内地会只能限于在乡村的彝族、苗族中有所开展，却始终受到城乡汉族的坚决抵制。

虽然经过内地会 30 多年的宣讲，两县农村中几乎没有汉族教徒，其中最重要的“原因是信了教必须捣毁家中菩萨，烧掉神祖牌位。这对汉族来说是大逆不道的行为，所以互相传说‘信了洋教就不要祖宗了’。使人望而却步，不敢信教。”

①

前往大定、毕节的基督教传教士，名义上虽然属于内地会，但她们实际的活动却带着德国近现代女性文化所赋予的特色，这种特色是一般内地会教会所不具备的。从总体上讲，由于种种原因，德国姊妹会在这一带的传教努力是不成功的，但是，她们的民族教育与慈善事业，却在当地各民族群众中留下了永久的记忆。

②

①张承尧：《大定(大方)县基督教内地会创立的经过情况》，贵州省人民政府宗教事务局宗教志编写办公室：《贵州宗教史料选辑》第 2 期，第 25 页。

②“内地会在黔西北的传播”，参考：王明道、李朝阳遗稿，龙宪良整理增补：《基督教传入威宁、赫章对彝、苗族文化的影响》，中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编：《赫章文史资料选辑（第一辑）》，1985 年 1 月印刷；杨德友：《基督教在威宁等地的传播情况》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料（第二辑）》，1986 年 9 月印刷；张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，1987 年 12 月印刷；张承尧：《大定(大方)县基督教内地会创立的经过情况》，贵州省人民政府宗教志编写办公室：《贵州宗教史料选辑》第 2 期；李文汉：《基督教内地会在黔西北的传入与发展》，《毕节师专学报》1989 年第 2 期；等等。

第三节 循道公会在滇黔川边的传播

循道公会就是基督教新教的卫斯理宗，即循道宗，是为了适应英国产业工人阶级诞生后的需要，由卫斯理兄弟创建。卫斯理宗的产生适应了新的时代需要，因此迅速发展成世界基督教新教的六大宗派之一。

而到滇黔川边建立传教点的，是属于英国卫斯理宗的一个小规模的地方教会圣经基督教教会的传教士。该组织在华早期称为圣道公会，后改称循道公会。

在城镇的汉族居民中进行了不见效果的 20 年惨淡经营之后，循道公会的传教士柏格理，将传教的重点转向了山中的少数民族，终于在滇黔川边取得了举世瞩目的进展。

于是，循道公会与内地会就成为滇黔川边两个最大的基督教新教派别。从总体上看，内地会与循道公会的协作关系较好。循道公会在滇黔川边的落脚，得到了内地会的支持；循道公会在打开局面以后，又对内地会提供了长期的中国教牧人员帮助。

一、循道公会

循道公会为基督教新教的卫斯理宗教会之一。卫斯理宗产生于英国，在传到美国并成为独立的教会以后，继续在英国流传的部分，于鸦片战争后传入中国。

卫斯理宗，也称“卫斯理派”、“循道宗”，属基督教新教主要宗派之一。18 世纪产生于英国，是以约翰·卫斯理的宗教思想为依据的卫理公会、循道公会等教会的统称。原为英国国教圣公会内的一派，后逐渐成为独立的宗派。不久就传至北美的英国殖民地。

该宗主张社会改良，着重在下层群众中进行传教活动。

1、卫斯理兄弟

约翰·卫斯理（1703-1791）、查理·卫斯理（1707-1788），是基督教卫斯理宗即循道宗的创始人。

约翰于 1724 年毕业于牛津大学，1726 年任林肯学院研究员。1729 年与其弟查理以及科克汉、摩根等人成立宗教研究小组，该小组强调遵守正道，被人诤称为“循道派”。约翰不久接替查理担任该小组领导，努力发展组织。该小组又称圣社，经常举行圣餐礼，每周禁食 2 天。他们从 1730 年起开始进行社会服务，为牛津监狱在押犯人偿还债务，教他们识字，在他们出狱时设法为他们找到职业。小组向贫民发放食物、衣服、药品和书籍，并开办学校。

1735 年，卫斯理兄弟脱离圣社，该社解散。当年，两人到北美洲佐治亚殖

民地传教，1737年返回英格兰。

此后，约翰在英国各地宣讲自己的宗教主张和经验，并把追随他的人分男女和已婚、未婚编成小组，1738年为这些小组拟就规章。1739年他曾在布里斯托尔露天场地一次向3000人传教，尔后建成循道派团体。为了促进更多的这类团体建成，约翰在不列颠各岛旅行约400000公里，演说约5万次。

约翰·卫斯理派的许多传教士曾到美洲殖民地，美国独立后他们大多返回英格兰。当时，圣公会伦敦主教不愿派人到美国工作，于是卫斯理就自动派人充任这些空缺。

1784年，卫斯理宣布他的教会（后称卫理公会）脱离圣公会独立。

查理·卫斯理自1726年起，在牛津大学翻译希腊和拉丁古典文学作品，1728年底组织圣社。1735年接受神职，随约翰前往北美洲佐治亚殖民地，几个月后返回英格兰，积极传教并撰写圣诗，他的许多圣诗迄今十分流行。

2、循道公会产生

基督教新教宗派众多，其主流宗派主要有路德宗、加尔文宗、圣公宗、公理会、浸礼宗与卫斯理宗。这些宗派不仅成为近代新教的主流，并且至今信徒众多，影响深远。

循道公会即卫斯理宗，作为基督教新教的重要宗派之一，其产生的社会背景，可以说在许多方面，都不同于在中国有巨大影响的同时带有明显保守色彩的内地会。

“该宗的产生与英国的历史有关。18世纪中期，英国开始了‘产业革命’，新的工业城市不断建立，产业工人阶级由此诞生。但当时居统治地位的英国国教会已不能有效地适应新形势，失去了对社会下层的吸引力，英国社会出现了信仰危机。在此情况下，约翰·卫斯理与其弟查理·卫斯理力图挽救危机，复兴基督教信仰。约翰·卫斯理经潜心研究圣经和新教各派的宗教思想，提出了循道宗的主张，他认为只有提高每个基督徒的灵性修养与道德水平，建立严密的组织，改变陈旧的布道方式，才能挽救危机。”^①

在教会组织制度方面，循道公会较多地受到新教圣公宗、加尔文宗的影响，但由于赖以依靠的阶级基础不同，循道公会还表现出与其他基督教宗派的不同之处。其总体特征是：

(1) 强调凭信仰得救与普遍之爱

卫斯理宗继承了马丁·路德所主张的“因信称义”原则，重视内心的宗教体验，强调信徒凭借信仰就可以直接同上帝交通并得救，而无须包括主教、神父的教阶制度做中介。主张基督普遍之爱，强调人的自由意志，认为个人可凭对上帝纯洁的爱而战胜罪的诱惑，荣恩典而实现成圣。

(2) 注重个人修养与服务社会

重视信仰对人的外在行为的指导，及由此而产生的社会影响。要求信徒在生活上艰苦朴素，发扬对他人的爱并为之服务。应该积极推进社会福利，举办慈善事业，并提倡节欲、禁酒和反战等活动。

^①于可主编：《当代基督教新教》，第123-124页，东方出版社1993年版。

(3)重视圣洗和圣餐

循道公会在仪礼方面，重视举行圣洗和圣餐 2 种圣礼。圣洗对成年人与未成年人均可施行。这种简单而庄重的圣餐，对于巩固滇黔川边初创的教会，的确起到了明显的作用。

(4)民主管理原则

在教会管理体制中，循道公会强调民主原则，由一般教徒与神职人员共同管理教会。其教会组织系统由一系列各级会议和议会构成，一般分为地区性会议和全国性会议，由这些会议讨论决定重大事务。在黔西北、滇东北的苗族教会中，无论什么重大决定，都是由各教堂的执事会议讨论，根据多数人的意见作出决定。

3、卫斯理宗的发展

1784 年，英国卫斯理宗独立后，信徒人数不断增多。但是，由于内部关于教会制度与进一步民主化问题的争论，使卫斯理宗分裂为 4 个较大的教会团体。20 世纪后，分裂的各教会出现了重新联合的趋势，几个主要的教会先后于 1907 年、1938 年组成联合循道会。当时滇黔川边传教士所属的圣经基督教教会，就是 1907 年并入联合循道会的。

英国卫斯理宗在国内继续对工人传教的同时，积极开拓海外传教事业，传播于西非、印度、加拿大和澳大利亚等地，但其最广泛流传的国家是美国，到 20 世纪已成为该宗的中心。

自鸦片战争以后，英国循道公会从 1851 年起，陆续派遣传教士从广州向湖南、湖北、浙江，以及华北、西南各地扩展，取得显著成效。成立了武汉华中湖北、湖南教区，天津华北教区，广州华南教区，华东浙江温州、宁波教区，云南昭通西南教区等教区。

从近现代之交基督教各教派实力状况对比表中^①可以看出，循道公会即卫理公会虽然在华传教士总数少于内地会，但实际效率高，后来者居上，教徒人数远远多于后者。

1919 年基督教各教派实力状况对比

	教会	传教士人数	传教点	信徒人数	医院
圣公会	4	635	79	19114	39
浸礼教	9	588	68	44367	31
公理会	4	345	34	25816	32
路德教	18	590	116	32209	23
卫理公会	8	946	83	74004	63
长老会	12	1080	96	79199	92
内地会	12	960	249	50541	17
其他	63	1492	315	20603	29
总计	130	6636	1037	345853	926

^①转引：顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第 362 页，上海人民出版社 1996 年版。

200多年来，卫斯理宗广泛流传于世界各地的各色人种中。成为目前世界上最有影响的基督教新教教派之一。其各类会友约4000余万。另外还有许多自治教会分布在澳大利亚、新西兰、南非、西非诸国和南亚地区。瑞士、斯堪地那维亚、葡萄牙、奥地利、波兰和德国也有少量信徒。1881年，成立普世循道宗大会、世界循道宗联合会，规定每5年召开一次大会。其成员包括世界约90个国家的64个教会团体，主要任务是沟通教会之间的关系，协调看法。^①

自20世纪80年代以来，世界循道宗联合会社会活动方面积极主张：坚决反对南非的种族隔离制度；反对核军备竞赛；消除贫困、吸毒、犯罪及侵犯人权；抨击西方主要国家对发展中国家的经济剥削和强权政治，要求改变不合理的国际经济旧秩序。表现出了明显的进步性。

而当今的英国卫斯理宗，仍然强调教会活动的重点在社会下层，尤其是在产业工人聚居区。

4、圣经基督教教会

圣经基督教教会，在当时也被称为圣经基督教公会或圣经基督徒会，是位于英国西南的卫斯理宗的地方小规模教会。循道公会最早派到云南的传教士万斯通、索恩、柏格理、邵慕廉等，就属于这个小教会。

甘铎理的《在云的那一边——柏格理传记》中，在介绍最早到昭通传教的托马斯·索恩时，注明：“圣经基督教教会的首次活动于1815年在他曾祖父约翰·索恩的农场厨房里举行。”^②说明了这个地方教会建立的时间。

而在《柏格理日记·前言》中，甘铎理这样介绍：“我喜欢思索这个历史性的开端，它并不是指这些年轻传教士东渡中国之时，而是追溯到人们回忆看见约翰·卫斯理乘马穿过康沃尔的渔村和矿区工棚的日子。老柏格理于18世纪末期就生活在康沃尔北岸的帕兹托。他的坟墓仍旧在那里，墓碑上写着，‘塞缪尔·柏格理死于1832年’。”^③由此可以断定，圣经基督教教会是在约翰·卫斯理的直接影响下创立，那是柏格理爷爷的时代。

从甘铎理的其他零星介绍中，还可以获知这个组织的一些其他信息。如：

“那个圣经基督教小教会现在属于成员众多的卫理公会的一个部分”。^④

“1886年，在从事五年文职服务之后，柏格理终于辞去公职，被圣经基督教教会会议任命为派往中国的传教士。

“这是一件非同寻常的事情，的确，规模不大和地方性的圣经基督教教会仅在英格兰西部与南部有教堂分布，却认为自己有责任充分关心远在地球另一端的其他人群，乐意以其非常有限的资源来支持一名在中国的传教士。尽管无论从数字还是从实际看，它的成员绝大多数来自劳动阶层，却仍对传教事业显示出一种浓厚的兴趣。他们已经负担着在加拿大、澳大利亚和新西兰的传教工

^①当代卫斯理宗的有关数据、情况，参考：于可主编：《当代基督教新教》，第123页，东方出版社1993年版。

^{②④}甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第472页、第456页，云南民族出版社2002年版。

^③柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第605页，云南民族出版社2002年版。

作。往中国传播福音则是一次新的探险，这个充满活力的年轻教会毅然担当起该项职责，是表明他们对传教事业高度热情的一个意义深远的征兆。”^①

由于圣经基督教教会的成员多数源自社会下层，财力、人力有限，派出的传教士的薪水待遇是最低的，海外传教活动也难以长期维持，只是 1907 年卫斯理宗各派别的联合，才为其在中国的传教团的活动增加了物质支持。

二、循道公会早期在云南的困境

1、圣经基督教教会传教士进入云南

内地会开始向贵州、四川的渗透时，也在准备往云南的探险。

属于卫斯理宗的圣经基督教教会，在内地会的倡导下，也决定参与中国西南的传教活动。“圣经基督教教会是应赫德森·泰勒的热情呼吁而承担了在中国的传教活动，多年来它的工作与中国内地会传教团保持着密切的交往。”^②

于是，内地会与意图一试身手的圣经基督教教会，就成为率先进入滇西与滇东北的 2 个基督教新教传教团。

“其时，云南是基督教在华传播的空白区，被教会称为‘中国最黑暗的省份’。因此，他们积极探索入滇拓荒的路径，1877 年，内地会牧师麦嘉底从上海出发，横穿中国腹地，经滇西步行至八莫。成为第一个在云南民族地区留下足迹的基督教传教士。虽然麦嘉底的旅行是非传教性的，但却为基督教进入云南，提供了可能的途径。1881 年，内地会传教士克拉克夫妇从上海绕道缅甸，进入滇西大理，开办了基督教在云南的第一个教会。两年后，英国传教士索里仁等人由川入滇，在滇东北昭通、东川开办教会，1887 年，循道公会牧师柏格理和郇慕廉也由川入滇，在昭通开办教会。至此，由东西两方面入滇传教的道路基本打通，基督教在云南开始传播。”^③

以往，由于国内资料所限，对于循道公会到云南活动的初期情况不甚明了。现在，根据笔者近年搜集的国外史料，可以对 19 世纪末循道公会在云南、贵州、四川的活动作出一个大致的描述。

1883 年，英国圣经基督教教会的 2 名年轻传教士万斯通（ T. G. Vansstone ）和索恩（ Samuel T. Thorne ），启程前来中国。他们溯长江而上到四川宜宾，再由陆路抵达滇东北的昭通，建立传教点。而后南下昆明，在那里开辟了另一个布道所。索恩应是上面提到的索里仁。

圣经基督教教会的第 2 批来华传教士是柏格理（ Samuel Pollard ）与郇慕廉（ Francis J. Dymond ），于 1887 年 1 月离开英国，27 日从荷兰南部城市提尔堡，搭乘舟山号轮船启程，又改乘白夏瓦号轮船，3 月 14 日到达上海吴淞。他们先到内地会设在安庆的传教士汉语学校学习。

^{①②}甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 458 页、第 460-461 页，云南民族出版社 2002 年版。

^③钱宁：《基督教在云南少数民族社会中的传播和影响》，《世界宗教研究》2000 年第 3 期，第 19 页。

1887年11月12日，柏格理、邵慕廉与在上海刚举行完婚礼的万斯通夫妇，乘轮船前往武汉。在汉口改乘帆船，逆长江而上，在三峡的倾天滩遇险船毁，死里逃生。

1888年1月7日到达重庆。在重庆稍事休整后，柏格理与邵慕廉取道四川泸州去云南昭通，万斯通夫妇则径直前去昆明。

传教士由英国到上海，溯长江而上，再改陆路前往云南的线路，还有一种走法，即在重庆换成小木船，沿江而上，到达木船向上游航行的极限云南省水富县城，再由水富改陆路南行，沿秦汉“五尺道”、“南夷道”线路，过盐津豆沙关，最终到达昭通。

这条早期传教士入滇最常走的“大路”，要安全与快捷一些。所谓安全，只是与其他途径相对而言，其中还是充满艰辛与危险。柏格理就曾谈起经过长江三峡时的风险：

“中国西部的传教士就曾经历过多次船只失事。在1887年，T. G. 牧师、万期通夫人、弗兰克 J. 邵慕廉牧师以及作者本人，好不容易才从波涛中逃生，当时他们的船全部被毁，几乎损失了所有的行李。其后，刘易斯·萨温医生的船沉入江底，他的医疗设备损失严重。第三例是两位女士，她们在自己的船严重撞碎的瞬间及时跳到了另一条船上。以及后来 C. E. 牧师和希克斯夫人、A. 埃文斯牧师和莉莲·格兰丁医生都遇到过可怕的险情。我们已经向无法满足的扬子江付出了足够的通行费。”^①

另一条“大路”，即内地会传教士克拉克绕道缅甸，在进入滇西的线路，比走长江要危险一些。

后来随着交通条件的改善，又出现了2条从欧洲来华的更为安全、快当的线路。一条是从我国东北哈尔滨、满洲里，乘火车经贯通西伯利亚的铁路抵达欧洲；另一条是乘船从英国到上海，再到香港、法属殖民地越南，乘坐越南东京至昆明的火车。

2、成效甚微的20年困境

(1) 城镇汉族群众的敌对情绪

圣经基督教教会最早来华的传教士万斯通、索恩、柏格理、邵慕廉，都是出身英国社会下层的赋有宗教献身精神的年轻人。他们身着汉族装束，戴假辫子，日复一日，起早搭黑，或大街小巷、或走村串寨，前往城市及郊区，用汉语宣传、布道。

但是汉族居民的冷淡反应，却出乎于他们的意料。他们经常招致孩童“洋鬼子”的嘲笑声与掷来的石子、瓦块。这种反应让年轻的英国传教士感到刻骨铭心。邵慕廉到昭通后不久就染上天花，高烧恍惚之中，最令其恐惧的竟是那些汉人的孩童。

“往日，在外出传教的时候，街上的顽童经常跟在我们身后大喊大叫，用小调皮们所熟悉的各种各样的恶作剧来戏弄我俩，惹得我们极不愉快。昏迷中，邵慕廉仿佛看到那些顽童就在他的身旁烦扰他，他觉得他们正簇拥在床边，于

^①柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第1期，第91页。

是就不断地请求我把他们赶走。我不得不装模作样，去轰这一大群想象中的孩子，当时的情形相当古怪。”“我向顽童发起的英勇进攻往往只能取得片刻成功，它只能为我那位毫无战斗力的、得了重病的伙伴带来一丁点儿安慰。不管怎么说，当时最令我惊慌失措的还是突然间又听到一声声痛苦的呼叫：‘萨姆（塞缪尔·柏格理的爱称——译者。）！他们又来了！瞧！他们又回来了！帮帮忙，替我把他们赶走吧！’”^①

给柏格理留下深刻印象的，是汉族群众对于他们兜售或赠送的基督教宣传品的怀疑与抵制情绪。

“有的中国人日渐接近传教士，开始认识他们到来的真正含义，不过广大的平民群众依然保持着不信任与疏远的情绪。他们的怀疑通过购买传教士的印刷品时的一个非常令人恼火的举止显示出来。他们可以付少许几文钱买一本印有经文的小册子，然后拿在手中，于打开之前上下左右闻上一遍。因为有一种谣传说，外国人所卖的小册子中含有能够伤害人的毒药，买书者就试图通过嗅觉来发现任何毒物的蛛丝马迹。这件事从另一个角度描绘出了汉人礼节的负面表现。出于礼貌的原由，你必须双手递出或接过书本，但是却无法防止买书人当着你的面嗅书，因为他担心可能会被你毒害。于某日走访过几个村寨后，晚上柏格理在他的日记中写下，‘今天有更多的人闻到了《圣经》。’”^②

1890年，“1月8日。约7点钟起床，早餐毕即动身。走五六里后，到达一个有座茶馆的村寨。敲响了锣，卖出一二本书。那里有些人知道我们，其中一位极力反对买我们的书，所以我们卖得很少。”“我们到了第一个寨子，敲起锣。许多人围拢过来，我们就开始布道。这时，站进来一位衣着华丽的青年绅士，他以前经常去昆明的传教所问些各方面的问题。他抨击我，侮辱我，不让众人买书。他还嘲笑我们的教义。‘为什么耶稣只去你们那种小国而不到我们这个大国？’‘如果你能够进天国，为什么你没有到那里去？’我坚持下去，置之不理，还卖出了几本书。他则进而唆使群众反对我。”^③

(2) 传教团的城镇汉族战略失误及其困境

在进入中国之初，圣经基督教教会及其派出的传教士，对于中国的国情，尤其是西南多民族分布的情况，基本上是不了解的。由于该团体与内地会的友好关系，就很自然地采取了戴德生所提倡的“迅速扩张战略”，沿着主要的交通线，以省会及府、县城市为据点，再向周边传播。

圣经基督教教会的传教士抵达云南后，就按照这个城市加汉族的思路，在古老的西南丝绸之路的干线上展开布点与活动。

“当工作第一次启动的时候，仿佛目标就是传播福音，并在中国这一部分的汉人城市与村庄里建立一个教会。经办人没有充分理解它是一片怎么样的地

^①柏格理著、东旻译：《中国历险记》，《在未知的中国》，第43页，云南民族出版社2002年版。

^②甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第484页，云南民族出版社2002年版。

^③柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第618-619页，云南民族出版社2002年版。

域，或者说它适合进行什么种类的工作。在他们的头脑中，这只不过是福音尚未传进的中国的一个部分，局面也很快就会打开。

“柏格理与早期传教士们抵达中国时，他们所接受的是首次实施传教工作的普遍指导原则。他的想法与其他人一样，将目光盯在汉族上，汉人生活在城墙环绕的昆明、街道狭窄的昭通城中，以及那些产稻谷的坝子上无数个星罗棋布的用泥土筑成的村庄里。首先开展工作的三个地方都很自然地选择了这条主要商路上的三座城市，就像水一样，基督教是沿着已经冲刷出来的沟渠在流动。”

①

当时，他们没有察觉到大量少数民族群众的存在，也根本没有在他们之中发展教会组织的意识。

“关于柏格理和他在中国西南的工作，有一个有趣的事实即云南的教会，他身为一名牧师，教会全然没有在少数民族中开展工作的意图，而于开始时柏格理本人也并没有察觉到他们的存在。教会给他的全部计划，就是应该在云南的汉族人中进行工作，并没有把布道延伸到中国西南各省毗邻区域的非汉人各民族中的建议。”②

虽然圣经基督教教会早期派往云南的传教士，多出身于英国社会下层，能够吃苦耐劳，并具有虔诚的信仰与高度的宗教热情，但是在这种战略思想的指导下，使他们遭遇的是却是既成社会结构稳定与传统文化沉积厚重的汉族居民。加上生存环境恶劣，导致这些年轻的英国人非病即死、即残，整个传教团的活动很快就陷入了困境之中。

1883年，万斯通、索恩来到云南，先后在昭通、昆明开设了布道点，但没有人皈依。

1887年，柏格理、邵慕廉到中国，次年年初抵昭通。不久索恩前往驻有英国领事的重庆完婚。柏格理、邵慕廉留在昭通，立即投入紧张的布道之中。但邵慕廉很快就染上天花，在柏格理的悉心护理下终于痊愈。由于索恩结婚后住房紧张，柏格理就前往昆明，加入万斯通夫妇的布道点。期间，开辟了会泽传教点。

1889年，万斯通患疟疾卧床不起，万斯通夫妇的小女儿夭折，柏格理亲手将她埋葬。为了能够修养恢复，万斯通移居比较僻静的会泽传教点，但不见效果。后来，被迫返拖着病体启程回英国。

同时，在昭通的索恩夫人患重病。圣经基督教教会的传教士难以应对，只好请了内地会昆明传教团的2位女教士前往帮助护理。柏格理也染上反复发作的疟疾。1891年10月，索恩在昭通病逝，索恩夫人立即回国。而圣经基督教教会新派往中国的2位传教士，刚到上海就有1个患热病去世，另1位雷姆伯斯终于抵达昭通。

在巨大的挫折面前，就连柏格理的挚友与同事邵慕廉也一度丧失了信心，向国内的差会寄出辞呈。后来在柏格理的激励下，又收回了辞职书。

劳而无功的结果与惨重的代价，是英国国内圣经基督教教会所始料不及的，加上柏格理“所属的小教会正在把注意力由传教事业向为国内小土地所有者服务转移”③，就发出了放弃在云南传教活动的建议。

①②③甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第508页、第474页、第482页，云南民族出版社2002年版。

“在柏格理和邵慕廉初到云南的三年时间里，万斯通与索恩一直是他们惟一的资深同事。为教会在滇东北开创传教工作的全部使命就落到这几个人的头上。现在索恩已经去世。一位新传教人员在加入他们之前就命丧黄泉。万斯通则由于疾病而离去。这块令人绝望的阵地还能坚守多长时间？从国内委员会的几封来信中出现了不祥的语句，建议这边的所有业务都应该放弃。此时柏格理却下定决心，无论发生什么事情他都要待下去。”^①

由于柏格理的执著坚持，圣经基督教教会的传教活动没有中断。但由于人手少，财政困难，就暂时放弃了在昆明的传教所。

1892年，“1月24日。（在会泽的全体成员会议——万斯通、柏格理、邵慕廉、雷姆伯斯。）决定放弃昆明；我们仅有足够的力量在昭通和会泽开展工作。

“柏格理和雷姆伯斯在昭通。

“万斯通和邵慕廉在会泽。”

关于昆明的传教业务，柏格理1895年第1次回国休假后，又带来1名医生、男女各2名传教士后，力量有所增强，于1896年10月的另一次会泽会议上决定，“将重新开展在昆明的工作。”^②

在此期间，这些传教士倒是非常努力，不辞辛劳地进行布道、宣讲。还进行了医疗、教育、科普、赈灾等多项活动。在当地初步改变了居民对他们的态度，树立了比较好的形象，但是肯加入教会的人却寥寥无几。

1897年，他们在昭通创办了新式教育的学校，开始招收男、女学生，当地居民反应强烈，纷纷送子女入学。

“2月14日。这里的两所学校开学了，一所收男孩子，另一所收女孩子；有九个男孩和一二个姑娘。”

“两所学校业已满额，现在人数超过了一百名。”^③

但是，与教会学校入学学生人数形成强烈反差，入教的人数却少得可怜。

1893年，即传教士来到昭通整10年以后，“于9月3日、礼拜日，他们在外面露天旷野中，为首批的两个人进行了洗礼。”^④

据1896年传教士会泽会议的“统计：我们有两个中国佣人，一座小教堂，三个传教场所，86名主日学校小学生，还有共三位汉族教徒。”^⑤

而最早发展的教徒，都不是当地社会的中坚力量，没有什么影响力。“昭通第一个信仰基督教受洗礼的是姓马的一位老太婆，相继参加信教的还是一些老太婆、老妈妈。后来有张华堂、鄢雨沛（汉族）二人协助教会工作后，才逐渐有人信教。”^⑥

1900年义和团运动之后，因为柏格理等传教士于多年的时间里，在当地树立了比较好的个人形象，又加上清政府各级官员对洋人、洋教的谄媚态度，才使教会有了初步的发展。但是，由于城镇汉族的传统的社会与文化惯性，如果传教士不改变原来的思路，终究不会有大的突破与发展。

^{①②③④⑤}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第632页、第654页、第655-656页、第649页、第654页，云南民族出版社2002年版。

^⑥杨明光：《基督教循道公会传入威宁地区史略》，贵州省宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑（第二期）》，第6页，1987年3月印刷。

(3)柏格理把目光投向少数民族地区

柏格理于1908年回首循道公会圣经基督教传教团早期的困境时，对终于改变思路，开始向少数民族中扩展，颇有感慨。

“由于传教团到来后初期的不成功岁月，曾使国内的朋友们十分忧虑。钱财花费、生命流逝、精力大量消耗，然而结果却微不足道。其后形势突然发生变化，伴随着冲击、怒号和洪流，伴随着危险和困难，由此我们也迈出了一大步，更接近可以在世界范围产生影响的一个具有伟大价值的阶段的开始。

“至少是在十年之前，云南还被认为是全中国最艰难的传教地域，甚至今天在该省的主要城市里，虽然经过了三十年的工作，教会成员的总人数却不足三十名。在我们的工作中，周围的不理解、迷信及种族仇恨情绪经常对着我们猛烈爆发出来。

“在圣经基督教的传教士来到这里十七年之后，发生了巨大变化，多年的祈祷有了回应，长期被延迟的希望得以实现，荒野里初绽出朵朵鲜花，圣灵的工作公然启动。复兴并没有按照所期望的方式到来，我们指望在花园里经过培植的小块土地上显现花蕾，上帝却让山花在荒野中突然怒放。我们盼着涓涓细流汇成江河，而上帝却击穿峭壁，让巨大的山泉从中涌出，在云南及其姊妹省份贵州，十年前总共仅有一百名教会成员，现在却大约有一万人之众；以往基督教的追随者不足千人，现在则有十万名。”^①

出于阶级与民族性的本能反应，柏格理来到云南不久，就感知到了乡村少数民族的存在，并对他们产生了越来越浓厚的兴趣。如第二章第三节中所介绍，由感兴趣到不断主动了解，进而学习彝族语言，尽可能帮助进城来的彝族人、苗族人，又在此基础上，开始主动前往少数民族地区考察。在1902年10-12月的巡行布道中，他曾率领一些信徒横渡金沙江，到四川凉山的会理布道；1903年11月24日至12月初，柏格理在昭通彝族龙勇泉、龙绍舟的人的陪同下，从昭通西部炎山的新产沟（新厂沟）渡过金沙江，对凉山彝族地区进行了较详尽的考察。

这次考察，不同于一般的探险，目的已经相当明确，就是将传教目标向少数民族转移。“我们终于渡过了大江，就此，一个外国人首次进入自治的诺苏领地。我所做的第一件事情，就是祈祷这个民族所有的人都能懂得关于世界救世主的知识。”^②

在柏格理的凉山行记《在未知的中国》里，我们可以获知，他来到彝族聚居区后，所遇到的是在汉族城镇从未有过的理解、认同与友情。这就更加坚定了他转向少数民族的决心。

“那些同我一道旅行的诺苏人称，我是一个与他们一样的诺苏人，我过江来是为看望我的兄弟们生活得如何，并带给他们一些惊奇的消息，这些消息改变了世界很大一部分的面貌，使人们梦想的那一天成为可能，到了这一天，所有人都将成为兄弟，实现‘普天之下为一家。’人们很快知道我不是汉人，因此必定为诺苏。而当他们听说我妻子长着一双‘大’脚，还穿长裙时，就对于我是诺苏人更加确信无疑。一个长着大脚并穿长裙的妻子的男人不是诺苏是哪个，于是我立即获准进入这里的社会阶层，被待之为一名‘黑骨头’——山里人的等级。至于

^①柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第1期，第90页。

^②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第681页，云南民族出版社2002年版。

脚的大小，我在诺苏地域旅行中感到最令人欣慰的事情里，有一件就是体格健壮的妇女和姑娘们迈着一双双天生大脚轻快行进的情景。”^①

“他们所做的第一件事情就是由他们家族的某一氏族将我领养，给我取一个诺苏语名字。对此提议我欣然接受，高高兴兴地成为了了不起的罗洪氏族的一名养子，陶醉于自己的诺苏语名字‘罗洪呷呷’。”^②“呷呷”有“所属”、“的”的意思，“罗洪呷呷”意为“罗洪家支的”。

从凉山访问回来以后，柏格理就着手进行进入凉山的各项准备。他不断接待来昭通找“罗洪呷呷”办事情的凉山人，改善与罗洪部落有敌意的家支的关系，并对清政府云南驻军与披沙即今凉山宁南彝族的武装冲突进行调解等等。但是，不意1904年7月苗族人的突然来访，使他把注意力转向了苗族。不过，这并不违背他针对少数民族传教的思路。

1896年，32岁的柏格理被他所属的教会任命负责云南的工作，此时圣经基督教教会传教团约有10个人，昭通、会泽的教会开始发展，昆明的传教也重新启动。1900年以后，更出现了前所未有的宽松环境与好势头。这个时候把发展重点转向生活条件更差的少数民族地区，是柏格理的绝大多数同事所不能接受的。双方斗争的结果，是柏格理成为少数派，多数人仍旧留在城市，柏格理夫妇，以及后来来华的张道惠夫妇下乡。

“柏格理能做到这一步绝非易事。在不同的工作中他已经辛劳与付出了多年，现在却要突然应召割断联系着原有一切的纽带，由自己单独去追随一个说不定日后可以很轻易证实的虚幻的目标而漂流。面对着他同事们的规劝，以及一些人的反对，然而柏格理没有显示出任何疑虑，丢下他以前的劳动成果，投入这派潮流中独力开闢新路。由于‘那里是置身于波涛之中，奋力创造着未来的人们的事务所汇成的潮流’，因此在这场危机中孕育着一个黄金般的机会，若是将其错过，或许永远也不会再出现。在这一点上，柏格理与同事们的看法不同，虽然他的做法是正确的，但明显遭到了他们的联合反对。”^③

由于当时差会的款项中，没有少数民族工作项目，乡下的教会也就不存在资金支持。因此，最早的苗族与彝族的教堂、学校，全是群众自力更生建成，倒成为滇黔川边循道公会少数民族教会的一大特色。

传教士内部城市与乡村不同战略的分歧，一直没有中断。而到山里苗族、彝族教会有了突飞猛进的发展，业绩震惊中外后，多数派中又增加了几分嫉妒因素。这种内耗现象，使少数派的柏格理更加身心憔悴。

经过第2次也是最后一次休假，他于1910年返回中国。1912年，埃玛也从英国回到石门坎。

“柏格理很快就回到正在发生于山区群众间的革命之中，现在他又有了妻子的帮助。我们无法详尽叙述他们在随后三年中所从事的永无休止的工作，诸如巡行、布道、翻译、建筑和早期传教士所承担的各式各样的任务。在他的同事中间，就部落人工作的发展进行了很长时间的讨论，讨论经常导致相当严重的紧张气氛和某些怨恨情绪。对于柏格理来说，部落工作具有至高无上的重要

^{①②}柏格理著、东人达译：《在未知的中国》，《在未知的中国》，第226页、第243页，云南民族出版社2002年版。

^③甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第534页，云南民族出版社2002年版。

地位，但是有些他的同事传教人员却强烈地认为汉人的工作相对重要。这种不幸的争执削弱了对于传教团来说如此关键的和谐。柏格理对于批评与任何可能导致他与部落群众分手的建议都十分敏感。另外一方面，有很多同龄人对他抱有偏见，其中不乏少部分对于他的成功的嫉妒因素，并且容易与他的工作会引起财政支持联系起来。由于国内的帮助并不是总能满足他的需求，柏格理也非常不耐烦，而在敌对者之间分配微薄的财力资源永远是一件困难的事情。”^①

对于这种战略性质的调整，以及为之所付出的巨大辛劳、艰难与牺牲，柏格理始终感到无怨无悔。在石门坎教会创建时期，他曾多次抒发过自己的决心献身这项事业的情感。如：

“我时时感到自己应该出于一个探索者的位置，而不是我原来之所在。”^②

“这是一种多么神圣的工作和享受啊！我真为自己还没有离开这些贫苦的人们而回家乡感到庆幸。”^③

“虽然一路疲劳，次次赶黑，当能向这些苗族人宣扬基督，该是和何等惬意之事啊。”^④

“在前面的是 27 个准备受洗礼者。我考试了他们，并为他们都行过洗礼。啊，真是欢欣无比！为什么我竟能被允许看到这个场景？”^⑤

“我们住在苗寨中，虽然地主曾过来邀请我们去他家，可是我们却仍旧待在苗家的茅棚里。我宁愿住苗族人的茅屋，也不想去财主华丽的大厦。”^⑥

传教重心由城镇汉族向乡村少数民族转变，才能取得较大突破，并非循道公会一家所面临的问题。鸦片战争以后，基督教各宗派纷纷向云南扩张，气势凶猛，“尽管如此，在整个 19 世纪末期的十多年里，基督教的传教事业并不景气，入教者不过数十人。直到 1900 年以后，事情才有了转机。传教士们调整了方向，从以城镇为依托，面向较开化的城乡士农工商阶层和上层统治阶层转向边远农村，进入少数民族地区。在那里，他们找到了最有希望的传教对象，结果，信教人数以十倍、百倍的速度增大。到 20 年代，滇东北乌蒙山区和滇西南中缅边境地区的澜沧等县，少数民族信教人数达数万之众。‘本省面积约 55% 已由差会认为责任地’。而‘汉人信徒与少数民族信徒之比例为 1: 13’。”^⑦

三、循道公会在滇黔川边的发展

1、苗族探询者对昭通传教团的访问

柏格理已经决心把传教的重点转向少数民族群众，他当时首先选定的目标是凉山彝族，并着手进行了一系列的准备。但是，出乎他的意料之外，1904 年苗族人突然来访，就彻底改变了他原来的方向，使他全力投入贵州与云南毗邻苗族的传教活动中。

^①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 579 页，云南民族出版社 2002 年版。

^{②③④⑤⑥}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 714 页、第 715 页、第 717 页、第 722 页、第 737-738 页，云南民族出版社 2002 年版。

^⑦钱宁：《基督教在云南少数民族社会中的传播和影响》，《世界宗教研究》2000 年第 3 期，第 19 页。

1904年找到了循道公会传教士的事件，被苗族群众称之为“龙年得道”。关于这段史事，苗文、汉文、英文文献中都有记载。1916年的石门坎苗文《溯源碑》（《石门坎苗族信教史碑》）是记载这个过程的最早老苗文文献。收于本文后面的附录之中。

(1) 首批苗族来访者

首先是内地会传教士党居仁在安顺一带苗族之中建立了教会，并把威宁的苗族求道者介绍到昭通柏格理处。关于首批到昭通访问的苗族情况，根据柏格理当时的随即记载，1904年：

“7月12日。有几位苗族人，确切说是四个人，从乡下来到这里，一直待到礼拜六早上。他们的奇异故事是这样的。他们要走九天到邻省的安顺，去看一位传教士亚当先生（即：党居仁——译者。），他曾留一伙苗族猎人过夜。他告诉他们，与其走这么远前来，就不如去离他们家只有二天路程的昭通。据此，他们就转而来昭通。”“我们这里的人为这件事情而震动了。”^①

这首批来访的苗族青年是：罗但以理（罗大以理）、罗彼德、张朝向（张朝相）、张朝书。他们家住贵州威宁州境内。是由全村寨推举出来，身背粗糙的炒面与木碗，带着自己民族的使命，走出苗家的居住区，进行一场充满神秘感的危险探索，因为既要避开土目的监视，又要穿行汉族、回族的地域。

随之，7月22日又有5个苗族人、23日有13个苗族人来访。这种前来求道的空前规模，是执行了20年城镇汉族战略的传教士们所没有见过的。

“那十三个人告诉我们，他们只是作为尖兵先来看看，如果可能，将为其他人开启一条途径。他们说在此地北面和东面的群山中，有他们本民族成千上万的同胞，都在渴望前来昭通见传教士，以便听到关于‘爱稣’的事情。成千上万！如果我们对于成千上万人这件事的可信性尚持几分犹豫态度的话，您一定会责备我们。然而我们却是辛辛苦苦地工作了许多年，才仅仅聚集起几个汉族与诺苏信徒。”

“虽然如此，我们也并非都不相信。尽管考虑到其中或许有夸张成分，但无论如何两个礼拜内有二十二个人前来寻找耶稣，这件事对我们来说是惊人的。”^②

苗族求道者的质朴、热诚，给传教士留下了前所未有过的印象：

“我曾问过这些最早的来访者，他们是不是像乡下的汉族人常表现出的那样害怕我们。其中一位回答：‘我们听到汉人和诺苏人时常谈起羊人！羊人！（汉语中对外国人的称呼，而其发音听起来像羊人、羊。）所以我们第一次来到你们这里时有些紧张。但是，当见到你们后，我们发现你们不是羊人，而就和我们自己的同胞一样。你们和我们是一家人，只不过你们来自很远的地方。’和他们是一家人！在我的生平中还从来没有给予过如此崇高的赞扬；而且是被中国最贫穷和后发展起来的少数民族群众认可为一种、一种父兄般的形象，这对于我来说是最大的幸福。成为苗族中的一位苗族人！”^③

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第687页，云南民族出版社2002年版。

^{②③}柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第1期，第93页、第93页。

“有一件使我们十分惬意的事情是这些追寻者不向我们询问有关英国或外国的其他问题。他们理所当然地视我们同他们一样，并不用汉族人常提的那些无知的问题来打扰我们。作为一名传教士不知道怎样才能回答与忍受那日复一日的一系列数百个可笑的问题！数年前我们常被问到的诸如：‘在你们的国家也有月亮吗？’‘你们的太阳和我们的一样吗？’‘你们的人不是住在一个箱子里，而出来的时候要顺着—根杆子从当中的洞口爬出来吗？’‘是不是女人在统治你们的国家？’到了今天，虽然提这类无趣问题的已经不多，但其他方面的烦人问话仍旧不少，而传教士所期望的是有关实质性事物的开诚布公的交谈。苗族寻访者从不提无知的问题，对于地理或科学的话题他们也不大感兴趣，却将注意力集中在关于耶稣的知识上。他们的请求是：‘给我们书，教我们了解耶稣。’除此之外没有其他要求。”①

1904年7月份20多位苗族人的来访，对于循道公会传教团来说是一件前所未有的大事情。但是，包括柏格理在内的传教士尚处于迷茫之中。他们不知道一个正在寻求希望的古老民族已经被发动起来，传教团的常规日程与生活都要发生改变。

(2)如潮涌来

7月份访问过昭通的苗族探寻者，很快就将消息传开，云南、贵州交界地带的数百个苗族村寨，纷纷派出自己的代表，前来昭通看个究竟。一时间，山中的苗族求道者如潮水般涌向昭通循道公会传教团的驻地。

“当然山里的芸芸众生没有接待工作的沉重压力，所有人的心思都转向昭通府中传教士的住宅。几乎每一个苗寨都派出一伙人向这里进发。从东方到西方，从北面到南面，这些山里的汉子肩上挎着装有燕麦炒面的袋子，腰带中缠着几文铜钱，披着毛毡斗篷，脚穿草鞋，在心中怀着一种不平静的奇异感觉，驱使他们奔向我的住所。每天下午约4点钟，如果你站在向街道敞开的大门口，就会看见他们排成一条长线式的纵队从大路当中的人行道上走来。他们的方向既不右偏也不左斜，迈着有力的步伐阔步向前，径直来到我们的大门口。”

“有些天他们以十几个、二十几个人一伙来到！又有几天是六十多个或七十多个！随之来了一百人！二百人！三百人！四百人！最后，说也凑巧，在一天之中竟有一千名山里的苗族汉子到来！他们来时正值冰雪覆地，而必须穿行的山中冷得出奇。这是多么伟大的一个群体！”②

这些求道者来到这里后，传教士“除了足量的饮用水和煤，以及头上的顶棚，我们再没有其他东西可提供给这些苗族人。此外就全靠他们自力更生了。燕麦炒面和冷水是这些人早餐、午餐和晚餐的主食。为吞食干燕麦炒面，他们饮水量之大令人难以置信。他们不用加热烹煮，先往自己的碗中倒上水，再用木匙舀取燕麦粗粉加入，拌匀后，即可食用。”③

而他们在这里的主要活动，就是学习读书认字。每个人先买1本40文钱的《赞美诗》或80文钱的《圣经》，然后就以这本汉文的基督教读物为课本，开始认真学习认字，同时参加礼拜活动。在这里待多长时间，视其所带的炒面为定，食物将尽，就启程离去。持续来访的高潮，一直持续到1904年年底。

①②③柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第3期，第85页、第86页、第86页。

2、石门坎循道公会中心的创建

(1)向农村布点势在必行

循道公会石门坎教会与教育中心的开辟，是传教重点向乡村少数民族转移的必然要求，具体由多种因素促成。其中最主要的原因有：保持乡下求道者的宗教热情；维系各民族间的基本关系；昭通传教团成员自身安全的需要。对于后者这个重要因素，由于史料缺乏的原因，国内学者以往没有注意到。

突然间，久居山中的苗族人开始大批涌向昭通城，就不能不引起其他民族的注意与警觉。因为这一带的汉族、彝族、回族、苗族，长期都居住在各自的区域中，相对稳定，相互封闭，彼此交往很少。

而乡村的土目、地主，对于可能危及到他们统治地位的任何风吹草动更为敏感，于是就掀起了一场对苗族求道者的大规模迫害。

“苗族为求救于‘上帝’苦苦奔忙，引起周围彝族、汉族的诧异。彝族土目、地主和汉族的官绅们，怕苗族接受基督教的思想，不服从他们的统治和奴役，极力阻挠。在舆论上，他们给苗族横加罪名，说‘苗子去昭通，是到洋人那里去取药，要拿来放在水井里，毒死其他族’，‘苗子拿药给人吃，吃了就会信教，如不信教就会死去’，‘外国人和苗民秘密商议，阴谋造反，趁机起事’。这些流言诽谤，引起其他族群众的焦虑和恐惧。在武力上，他们利用团练（地方武装）监守要道，阻止苗族通过，并对苗族实行捕捉、捆打。”

“柏格里闻讯后，为使自己的传教事业不致受挫，倚仗着清政府保护传教事业的通谕，带着汉族布道员王玉洁、钟焕然等人，前往威宁、彝良等县府交涉，这些县府才出告示禁止迫害苗族。威宁州官邓循卿出示布告：‘苗族信教，原属正道，并非异谋，不得干涉，倘有违者，以法严惩’。这样，此风波才得以平息。”

①

柏格理此行于1904年9月5日从昭通出发，7日晚到威宁城。10日带着威宁州衙门保护基督徒的布告，前往威宁西北羊街、龙街一带，宣读布告，解救被关押、拷打的苗族人，平息迫害苗族的风潮。17日返回昭通。这是柏格理第1次进入少数民族地区宣讲，他的做法是，直接向反对他的中国民众布道，直接与有敌意的土目沟通。

每次开始宣讲时，“所有听众对那位从未见过、也不了解的洋人都十分仇恨，因此气氛相当紧张，而当洋人站在了面前，他们才发现其衣着和自己一样，其文弱足以被他们之中的任何一个壮汉所击倒，他始终面带笑容讲述事由，滔滔不绝的布道似乎永无休止。离间者们等待着事端发生，却发现宣讲结束后群众平静地散去。”②

此行中，柏格理访问了多家土目，尽量澄清谣传，消除敌意。其中他拜访了大官寨土目安荣之，并初步建立了两人之间的友情，就为以后获得石门坎的土地奠定了基础。

另外，传教团自身安全的考虑，也是促使到农村创建传教点的重要原因。

在苗族人访问昭通传教团的高潮时，达到了人满为患的程度，招致了一些传教团成员的怨言。

①张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，第266页，1987年12月印刷

②柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第2期，第93页。

“他们无处不在！萨温医生准确地概述当时的情况，并以埃及的瘟疫、成堆的青蛙相比喻，‘会进入您的书房、进入他们的寝室、上到你的床上、进入你仆人的住房、进入你的烤箱、最后进入你的揉面钵。’

“不管你走到哪里，他们就在哪里！在厨房里，在餐厅，在书房，在起居室，在客厅，在教堂，在学校教室，在院落，在马厩里，在台阶上，早晨、中午和晚上，他们无处不在！如果主妇想进厨房准备早餐，她必须推开征用了所有空间与围着火炉的人群。”^①

更为严重的是，超容量的乡下人的长期涌入，也带来了火险、传染病的危险因素。当柏格理获知前来学习读书的1位诺苏地主的儿子是麻风病患者，并亲眼看到他与自己的2个儿子玩耍并分吃食物时，就下决心改变这种现状与求道方式，要离开城市，到乡村少数民族之中去开辟传教中心。

“巨大的人群，使传教士的住宅成为整个昭通城中最为活跃和忙碌的地方，同时也带来了一些巨大的危险因素。我们所居住的，乃在汉族人聚居的一座城市中，汉族人居住的一条街道里的汉族式宅院。这座城市没有公共卫生机构，在英国有专司城市清洁卫生事务之类的官员，在中国只能由我们的街区民间雇佣与训练。如果你想有一个有利于健康、清洁、卫生的环境，就必须自己承担起全部相关事务。在寒冷的冬季里事情还不是那么严重，尽管每天晚上我们都在为严重的火灾隐患而担忧，因为所有的屋子里都躺满像沙丁鱼般的来访者，只要其中哪一位稍有不慎，就可能把住房烧毁。若干当地式样的灯笼，插在院落各处，或者挂在几间大型木结构房屋不同的壁架上，因此一场意外事件即会造成可怕后果。火灾，无论如何只是令我们恐怖的较小祸源。斑疹伤寒！热病！白喉！天花！麻风！还有其他凶险而残酷的疾病都在蔓延，使可怜的苗族人遭受着可怕的苦难！而当炎热的夏天日渐来临的时候，这些凶残的怪物也在向我们逼近。

“如果你家中有自己的儿女，并且看到这些可怕的疾病正慢慢地在你家中滋生，无疑会促使你以超常的速度搬离。大家都认为应该采取一些预防措施，萨温医生则一直明智地坚持他的警告和规劝。”^②

当然，柏格理也明白，如果不在山中建立苗族人自己的教会，而让他们经常性地长途跋涉，前往昭通这样的汉族居民的城市，他们的宗教热情是难以保持下去的。

(2)石门坎中心的创建

1904年9月，柏格理的威宁之行，除了平息对苗族的迫害之外，承受着传教团内部巨大压力的他，还有一个重要的目的，就是为乡间未来的苗族教会争取奠基的土地。

“在距昭通城整整2天路程的地方，有一位名叫安荣之的地主。在寻访者涌向昭通的高潮之前，当我在危险地带旅行的时候，曾经访问过他家。在他的地域内有60个苗族村寨，同以前其父亲一样，安先生也享有对待苗族佃户的友善的名声。在我们处于困难之时，他以行动证明是我们需要的好朋友。同他交谈时，他表达出不愿让苗族人经常进城的希望。他担心如果让苗族人与城里人

^{①②}柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第3期，第85页、第87-88页。

过分接触，他们将失去自己淳朴的天性，也就不再那么容易被城堡里的领主们所统治。因此他表示，若是在他的领地内能够找到适宜于传教士定居的去处，他自己情愿送给我们一块土地。这一表示就是我们向上帝祈祷的快速回应，当我们听到他此话时，就好象千斤重负从心中释去。那些白喉和伤寒的可怕幽灵似乎正在向模糊的远方退去，我们现在认为自己已有可能逃脱它们残酷的、令我们无能为力的魔掌。”^①

1905年刚开春，柏格理便着手寻找为苗族建教堂的地基。3月13日，他先访问了黑彝地主安宽。安宽先是答应给一处地基，但后来因为怕此举给他招惹麻烦，最终反悔。然后，柏格理再去找安荣之。

“3月27日。夏先生和我离开昭通，去访问姓安的地主，以落实他给我们地皮建教堂的许诺。”

“3月29日。当我们同姓安的地主会谈的时候，他颇有收回以前许诺的意思，真是让我们忧心忡忡。经过长时间争辩，他终于答应在一个叫石门坎（Stonegateway）的地方给我们六百平方英尺的土地。这是一个我从来没有听说或访问过的地方。

“他还送给我一匹凉山马。这样，我们共得到十英亩土地和一匹小马。……而两天以后，我带着我们珍贵的契约离开了。行三十英里后，我们到达石门坎，并开始挑选我们建房的地基。”^②

石门坎位于贵州威宁境内，在威宁与云南昭通、彝良交界处与昭通到镇雄的要道上。这里蕴藏着丰富的无烟煤、充足的水源、烧制石灰的石料与制砖瓦用的黏土。

由于循道公会没有苗族教会的经费，石门坎教堂与学校的建筑经费全部由处于极端贫穷状况的苗族信徒捐献。柏格理的《苗族纪实·石门坎》中，记载了苗族人捐助100万文钱的事实。

因为石门坎没有建筑用木材林，便在30里外的简角寨土目安怀茂处买了一片松林，伐倒运回供建筑教堂与学校用。6月底先建成1座泥土筑墙的建筑。并建起烧瓦窑。在整个建设过程中，苗族群众不但出资金，而且还承担起了绝大多数的劳役。

10月底，能容纳350人的小教堂落成。11月5日，在石门坎教堂举行了第1次洗礼，有2000多名苗族人从各地赶来参加礼拜。“是日，一位受过洗礼的苗族老人前往街上赶场。他遇见一位曾获得过科举功名的汉族牧师。这位儒家秀才竟然向苗族老人鞠躬，祝贺他成为教会成员。此类事情在以前是不可能发生的。”^③可见这座苗族人自力更生建立起来的小教堂，对于他们来说意义有多么重大。

这座建筑同时还是一所学校。“苗族人建造的小教堂得到了充分利用。首先它是一所走读学校，很快又变成了寄读学校，所有学生都由自己负担伙食。为了办学校的目的，教堂的长板凳制成两种规格。较高和较宽的长板凳作为白天的课桌，较矮和较窄的供学校儿童上课时坐。”^④

^{①④}柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第3期，第88页、第90页。

^{②③}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第707页、第714页，云南民族出版社2002年版。

“在石门坎建起小教堂之后，我们又盖了3套共9间房屋，以供前来做礼拜的人过夜，还有汉族传教士、教师及学生住宿。逐渐，这里就形成了一个有若干人居住的定居点。于几英里之外就能看到我们用白灰粉刷的建筑物，形成了当地颇具特色的景观。”^①

至此，循道公会传教重点的战略性转移终于完成。“如今石门坎变成了开展工作的中心点，也再没有大批人群前往昭通。这座城市依然，不过对苗族的传教、教学则必然要离它而去。”^②

3、循道公会的传播和发展

(1)依靠中国当地人布道的方法

由于循道公会传教团内部的多数人坚持要留在汉人城镇，从1904年下半年苗族的布道启动，随之是石门坎的营建，大约有2年的时间里，柏格理都是自己孤军奋战，仅间或有其他外籍传教士短期过来帮忙。1905年8月，柏格理夫人韩素音带着孩子，全家搬到石门坎居住。

1906年，张道惠与布莱恩夫妇也迁居石门坎。此时，进行少数民族布道的外籍人士总共才4个人。尽管他们无论男女，都全身心地投入工作，但无论如何也无法承担起所面对的大量事务。

于是，柏格理就采取依靠当地中国人的方法。最初，依靠汉族布道员帮助打开局面；随之，培训苗族教徒，让苗族布道员在本民族群众中宣讲，组织与管理教会。这种方法取得了很好的效果。

从1904年7月，即开始追随柏格理从事少数民族布道的汉族布道员有：王玉洁、付正中、李司提反、刘申五、夏士元、钟涣然等人。对于他们的工作，柏格理给予高度评价，认为如果没有汉族同事的帮助，就不会有这项事业的启动。

进入苗族聚居区后，他又马上开始培养苗族教会骨干。

“柏格理进入苗族地区虽只二年多时间，但信教苗族增加极快，为了适应这种发展，柏考虑需要大量苗族负责布道工作，于是决定选拔一批热心教徒负担这项工作，并主持教会事务。选拔时通过与昭通的几个汉族布道员协商，这几个人到过苗族地区传过教，他们对苗族情况熟悉。最先参与工作的苗族杨雅各等也参加了协商。于是提出第一批布道员，共十六、七人，然后又从其中选出十二人受洗，此十二人就是将来负责施洗工作，他们就是负责一个地区的教会工作了。受洗人中女子二人。信教人数日益增加，已受洗者立即分赴各地各寨负责施洗工作，这样一来，形成了一股洪流。”

“由于选拔了苗族自己的布道员，语言上感情上完全吻合，于是布道效率更高，教徒人数更为增多，礼拜天做礼拜就有几千人。相继又选了二十多个布道员，现在全部已有四十多个布道员。这就大大加快了教会工作的发展，随着便进入了教会的兴盛时期。”^③

^{①②}柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第3期，第92页、第90页。

^③杨汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料（第十四集）》，第8页。

(2)循道公会大力向滇黔川民族地区扩展

柏格理在苦苦等待了20年之后，才遇上了这次机遇，所以倍加珍惜。苗族传教开创之际，他已经10年没有回国，但是由于担心因为休假而中断了事业，就推迟了休假。他1906年先将妻儿送走，自己直到苗族教会已经正常运转后，于1908年才回国休假。在此期间他用苗语布道时唱的一首歌，就反映了这种心态。

“他用苗语编了一首歌教来听道的苗族唱，歌词大意是：‘我不想走啊！我想留，我心中装着你们两万人！我要赶魔鬼，拯救世界。你们跟随主吧！’”^①

从1905年到1907年，柏格理采用了迅猛扩张的战略，以石门坎为中心，大力向滇黔川边与周边地带扩展教会。常用的方法是，先派苗族布道员，利用民族、支系的关系，外出宣传、寻访。然后，柏格理本人带领汉族、苗族布道人员，再进行巡回布道，建立教会。在他的整个传教生涯中，不辞辛苦的巡回布道始终是一个明显特点，但是这3年乡间巡回占用的时间是空前的。

“他把白昼的时间，用于从一个村寨到另一个村寨的旅行，沿着狭窄、不平的路径，在山中弯弯曲曲地前进。每天晚上，当用过为欢迎他而准备的一顿饭后，柏格理便张罗着向一群不识字的人传授他的福音。”^②

“他果断地把关于回国的任何想法置于一旁，决定再待上一年或更长的时间，以把工作的基础打得更牢固。”

在石门坎的学校和教堂的建设过程中，他也没有间断在周边村寨的短期巡行，而石门坎建筑落成以后，他则开始了更远的长途探寻。“从那个山中孤立的边远定居点出发，柏格理穿行于苗家乡村，持续着一个月又一个月的艰苦旅行，无论天气好坏，他总是驱马沿着狭窄的并时常是陡峭的山路前进，每晚都住进简陋的茅屋里，给每个地方的群众都带来新的生活与希望。他所到之处，身边总是聚集着大量群众，而沿着他行旅的小路，一座座学校和小教堂亦随之开始涌现。”^③

甘铎理先生在整理、编辑柏格理的日记时，为他寻访工作量之大，对被访问过的众多苗族村寨之熟悉，感到惊讶。

“这些精选出的部分，未能揭示在阅读全部日记时深深打动本人的两个要素。首先，是柏格理插入石门坎那几年中令人惊讶的巡行时间总量。谁都知道，在部落村寨中长达几个礼拜的旅行需要何等的耐力，让人敬佩的是他却能做到，年复一年地将自己的时间充分投入不断的行旅中。他不是利用某一季节突击或只在干燥的季节进行此项工作。一年四季他都出去，走完这趟又是那一趟。

“其次，这些有限的日记节选没能表达出他对各个村寨群众的详细熟知程度。苗语的地名和人名，大多数被省略了，而他却不是以‘苗寨’或‘人群’在记述。对于他来说，它们是自己熟悉名称的住满着人的单独家庭。”^④

^①张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，第267页，1987年12月印刷。

^{②③}甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第538页、第551页。云南民族出版社2002年版。

^④柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记·后记》，《在未知的中国》，第791页，云南民族出版社2002年版。

关于循道公会早期扩展运动的活动范围。首先，是在今滇东北的昭通、彝良、大关、盐津、永善、会泽、东川、寻甸、宣威等县，黔西北的威宁、赫章、纳雍等县，奠定基础；其次，向云南北部的昆明、禄劝、武定、嵩明、富民、禄丰发展，创建了洒普山教会中心；最后，由滇东北的镇雄、威信往四川宜宾、泸州南部的筠连、珙县、高县、古蔺、叙永、古宋等县发展。形成了具有相当国内外影响的基督教新教的传教区域。

石门坎教堂建立以后，在首批派出的苗族布道员中，就有人南下经过会泽，再往西南远行，到达滇北武定洒普山一带，向苗族群众宣讲，获得热烈的反响。他们返回后，柏格理由此获知，在云南北部的曲靖、楚雄与昆明郊区一带，散居着与黔西北、滇东北苗族属同一支系的花苗，他们生活十分贫困，饱受各种欺压，对基督教很感兴趣，是意中的传教对象。于是，就于1906年两度亲自寻访，开始往南扩展。

柏格理“于是带着随行人员（苗族和汉族布道员），由昭通出发，经会泽、东川、寻甸至昆明，又由昆明经富民、禄劝到武定洒普山，对上述滇北各县苗族进行调查。到洒普山后，由当地苗族作响导，行经长岭、插甸、大龙潭、七棵树、万德、环州、高桥、猫街、迤纳厂、金光山，到达禄丰大箐。然后经过富民的麻地、烧箕洼、嵩明的牧羊，才返回昭通。一路上，柏格里和苗、汉布道员向上述地区的苗族宣讲‘基督福音’，劝他们信奉基督教。”

“为在滇北苗族地区建立教堂，柏格里又第二次赴滇北。此次他带着澳籍牧师郭秀峰和苗族随行人员，沿第一次所走的路线，到高桥、小鱼塘、猫街至禄丰大箐，在大箐召集禄丰境内的苗族群众听他讲道。”“在大箐传教后，柏格里等人返回武定城，同县府交涉在洒普山修建教堂和兴办教会学校事宜。交涉妥后，即到洒普山召集苗族代表人物开会，宣布郭秀峰留在洒普山任牧师，并主持此地筹建教堂和教会学校。事毕，柏格里经禄劝的龙潭山、旋涡塘、大松叶、南岔、普渡河，到富民的柿花山，寻甸的大水井、小姑姑、大姑姑、东川法者返回昭通，沿途又向上述地区的苗族宣讲‘基督福音’。”^①

在柏格理率中国布道员2次滇北之行的基础上，“洒普山教堂和教会学校于一九〇六年冬破土，一九〇七年夏全部竣工。但由于缺教牧人员，柏格里采用一年一换的办法，从昭通、威宁选派苗族教牧人员，到洒普山协助郭秀峰传教和办教会学校。一九〇八年派去的有王胜模、王西拉、张无道。一九〇九年派去的有朱约翰、吴节。一九一〇年派去的有杨芝、张约翰。经过三年时间，洒普山教堂培养出了一批本地的传道员。信教人数才逐步增加。其间，武定、禄劝、禄丰、富民等县的苗族都到洒普山去做礼拜。随着信教群众增多，郭秀峰于一九〇八年至一九一七年，先后在武定的环州、慕莲、古东坡，禄丰大箐，禄劝南岔、旋涡塘，嵩明牧羊，富民柿花箐，寻甸大水井等地建立教堂和教会学校。此时，基督教传遍了滇北苗族地区。”^②

这就是循道公会滇北联区的创建。但是因滇北苗族离石门坎太远，布道员往返不便，1912年以后，石门坎的石川联区停止向洒普山派遣布道人员。数年后，这里就改变体制，归属于内地会领导。

^{①②}张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，第267页、第268页，1987年12月印刷。

苗族布道员的往南探索与布道，在滇东北南部的各民族中引起了热烈反响，建立了循道公会的教会和学校，并长期由石门坎派出苗族布道员与教师，一直到柏格理逝世。“然而从这里开始，再往西行进，苗族马上就变成了少数人的群体，山中生活着其他处于蒙昧状态的一些部落；诸如‘纳苏泼’（彝族——译者）、‘傈傈’、‘仲家’（布依族——译者）和‘葛泼’（彝族——译者）。苗族布道员不仅赢得了他们本民族的群众，并且为其他的部族打开了大门，通常认为那些部族的社会层次比他们还高。他们将《圣经》介绍给了傈傈与纳苏泼的人，而葛泼群众已经在要求走福音的道路。”^①

1913年7月，柏格理从苗族布道员那里，得知了四川南部苗族的消息。

“一位苗族传教士刚访问过在四川边界上的另一支苗部落——那里有数千白苗。他们和几年前这里的苗族一个样。起初，他们不相信这位传教士也是苗族人，直到他取出了他们的芦笙，进行了只有苗族人才会的表演，疑虑才得以消除。他们的一些人正在经历数日的旅行前来石门坎，为了亲自看看个究竟。”^②

1914年11月，柏格理曾率苗族布道员，“长途旅行到白苗即水苗的边界去。”^③并在匆忙中记下了川南苗族村寨与习俗的情况。

与此同时，循道公会也加紧了在与川南苗族毗邻的云南镇雄、威信苗族中的扩展。

“一九一四年五月，英国传教士王树德带领苗族布道员王基徒、杨雅各，到镇雄的李子坝、猪宗海去传教。但此地苗族是属川黔滇第一次方言的（人称白苗），和从石门坎去的苗族布道员语言相通的不多，故不愿意与之接触，王树德等人只好返石门坎。一九一五年苗族布道员王基徒又去了一趟，也不见效。一九一六年，张约翰去猪宗海，朱堂去李子坝，杨永恒、熊朝方首先信教。一九二〇年，威信苗族熊真益、熊铭培到镇雄发达去学皮匠，听说李子坝做礼拜很热闹，他俩前往现场观察，觉得讲的道很有理，当时在这里讲道的人是石门坎的苗族王正科。他俩找王正科寻问，王向他俩介绍了基督教的内容，王又寻问了威信苗族的情况。他俩表示愿信教，并愿作王正科的响导，带王正科到牛坡坎传教。自此，牛坡坎的苗族开始信教。随后，李司提凡、王有六、熊马可等人先后到牛坡坎传教，深受该地苗族群众的欢迎。一九二一年建成牛坡坎教堂和教会学校——牛坡坎光华小学。之后，以此为教区，扩展到四川的珙县、高县、筠连。教牧人员初期均由石门坎教会派遣。”^④

但是，川南的苗族教会和滇东北南部的彝族教会一样，由于距离石门坎路途遥远，当时需要行走7-8天才能到达。而循道公会传教团内部多数传教士主张坚持在城市发展，因此抽不出人手到两地长驻布道。因此，下面的苗族、彝族虽然有需要、有热情，并且长期坚持了小规模宗教活动，教会却没有像石门坎周边那样获得大发展。

①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第575页，云南民族出版社2002年版。

②③柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第780页、第788页，云南民族出版社2002年版。

④张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，第268页，1987年12月印刷。

到 20 世纪 30 年代，“花苗人本身已经成为水苗人的传教士，我们在水苗中有大量追随者。1921 年，就在 C. 斯特德福牧师访问石门坎的时候，有一位水苗老人步行 7 天抵达这里，要求给他的区域指派一名外国传教士，但是直到今年我们才有可能对此项请求作出回应。现在，一位有经验的传教士 R. H. 戈尔兹沃西牧师成为水苗的第一任传教士。”^①

到 20 世纪 40 年代，“在水苗人的二条巡回布道线路上，已经建起了 20 座教堂与一些学校。然而，我们应该考虑到那么多有名无实的基督徒仍在等待着帮助，应该明白只有机会却未见成果。想起给他们的帮助有多么少，就不会惊讶工作的成就为什么这样小。”^②

解放前，在川南的苗族教会中，存在长期驻有其他外籍传教士的情况。如古蔺县的大坪教堂，就一直有内地会牧师驻留：海烈斯夫妇，1915-1925 年；裴牧师夫妇，1926-1945 年；韩复初夫妇，1945-1949 年。但是，“古蔺地区苗民所信奉的基督教是受基督教循道公会石门坎联区的指导的。”^③

“至此，循道公会在滇东北、滇北、黔西北、川南苗族地区形成了完整的体系，信教群众达六万余人。”^④

(3) 循道公会西南教区的设置

随着循道公会在滇黔川边及其毗邻地带的迅猛扩展，西南教区就成为该会在中国举足轻重的一个布道区。20 世纪初，英国循道公会在中共设有天津、武昌、长沙、广州、温州、宁波、昭通 7 个教区。昭通为西南教区，直接隶属于伦敦总部领导。西南教区组织的设置不断变动，较大的几次调整有：

“西南教区正式成立于一九一一年，当时分为四部三科。四部即苗疆部，部长柏格里，地点石门坎；东川部，部长尹里几（又名易德），地点会泽；东宁部（也称纳数部，井宁部），部长美论义，地点四方井；昭通部，部长维廉，部设昭通。三科是理学科、宣道科、医药科。”东宁部为彝族教会，四方井在威宁县境内。

“一九二〇年增设昆明部后，就改为五部四班。即苗疆，东川，东宁，昭通，昆明部；四班是西教士班、联教士班、代表班、华教士班。”

“一九三二年设立了总会、教区、联区。教会职称是教区长，联区长，传教士。职务分正任牧师、试用牧师、教区教士、联区教士、传道人员。昭通西南教区下辖昭通、石门坎、四方井（接近解放时迁威宁）、榕丰、会泽、昆明六个联区。”^⑤

^①王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998 年第 5 期，第 91 页。

^②甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 594 页，云南民族出版社 2002 年版。

^③伍呷：《古蔺县箭竹乡解放前基督教在苗族中传播的情况调查》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《四川省苗族傣族傣族白族满族社会历史调查》，第 95 页，四川省社会科学院出版社 1986 年版。

^④张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，第 268 页，1987 年 12 月印刷。

^⑤杨德友：《基督教在威宁等地的传播情况》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料（第二辑）》，第 130-131 页，1986 年 9 月印刷。

西南教区首任联区长是王树德，1933-1934 年在任；末任联区长是苗族牧师朱焕章，1949-1951 年在任。

“从一九〇五年基督教圣道公会在石门坎建立教堂。到一九二五年共约十来年，这是石门坎教会的旺盛时期，扩展支堂到了滇、川两省，教徒人数估计约六万左右（包括未成年人），建立支堂共五十个左右，其中黔、滇境内三十多个，四川境内十多个，合称‘基督教圣道公会西南教区石川联区’（即石门坎苗族与四川苗族联合区）。联区住址在石门坎，四川苗族区住址在云南威信县境牛坡坎。”

①

根据张恩耀先生《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》、杨汉先先生《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》等文献资料可知，在最盛时，循道公会在滇黔川设有石门坎联区、滇北联区、川联区共 3 个联区，下辖支堂上百个。具体情况如下：

石门坎联区：

贵州威宁县苗族教堂：石门坎、上海枯、天生桥、陆家营、罗布甲、木槽、爱华山、筒角寨、龙井、长海子、凌子河、瓜拉；

威宁县彝族教堂：威宁、色木戛、顶拉、卯大路、大桥、得姑路、哲觉、沙厂、大街子、青木戛、四十五户、哈喇河、色计罗、坝口、白岩脚、脚落、狗街子、锅底档、灼乐多、四方井、果回瓦，其中部分教堂为 1927 至 1939 年间修建；

云南彝良县苗族教堂：咪耳沟、拖姑煤、中寨、落尾坝、铜厂沟、大苗寨、簸箕寨、青树林、么店子、核桃湾、三家寨；

盐津县苗族教堂：生基平、杨家湾、杨溪沟、洛锅坪；

昭通县苗族教堂：麻窝当、五堆子；

大关县苗族教堂：天星场、大火地、姚家湾、星火地、厂坪；

永善县苗族教堂：大坪子、十八坪、桶子厂、唐家坪、杉木林、老鹰岩、燕子岩、红沙地、谭家坪、龙门寨、三锅椿、者朋子、狗脚湾、营盘堡；

鲁甸县苗族教堂：龙树。

川联区：

川联区总部先设在牛坡坎，20 世纪 40 年代后联区分为 2 个，除原牛坡坎联区外，增加王武寨联区。所辖教堂有：

云南威信县：牛坡坎、天池、能孔、墨黑、隔路、簸火、石甲子、儿子坑、文星（喇叭弯）、菜坝；

云南镇雄县：发达、李子坝、天生桥、猪宗海、放马坝、岩洞脚、杉木溪；

川南：王武寨、路表、五溪、木海堂、老王滩、拉木冲、土老地、长岩方、下马其、陶家寨、鲁班山、安约勾、成佛山、五通岩、柯乐营、丘家山、艾家均等。

滇北联区：

联区总部设在武定洒普山。所辖教堂有：

武定洒普山、环州、慕莲、古东坡；禄丰大箐；禄劝南岔、旋涡塘；嵩明

①杨汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料（第十四集）》，第 16 页。

牧羊；富民柿花管；寻甸大水井等。^①

20世纪20年代以后，循道公会将滇北教区移交给内地会。此后，滇北各少数民族的教会才有了进一步发展。

“自内地会传教士在循道公会协助下，开辟了以武定洒普山苗族地区为中心的滇北活动基地以后，基督教在当地的发展也同滇东北地区一样获得了很快的发展。1923年，郭秀峰在洒普山主持成立了‘基督教内地会滇北六族联合会’，先后在各地设立了7个总堂51个分堂205个支堂，分别负责在当地汉族和各少数民族中的传教活动。

“‘滇北六族联合会’7个总堂分别为：武定县洒普山苗族总堂辖7个分堂7个支堂，滔谷傈僳族总堂辖20个分堂106个支堂，阿谷米干彝族总堂辖4个分堂3个支堂，老把傣族总堂无分支堂，禄劝县撒老坞黑彝族总堂辖11个分堂41个支堂，寻甸县新哨白彝族总堂辖5个支堂，元谋县汉族总堂（原属滇中伯特利教会，50年代初并入滇北六族联合会）辖23个支堂。”“其中，洒普山教堂为苗族总堂，下辖7个分堂27个支堂，在邻近的武定、禄劝、富民、安宁、嵩明、寻甸、禄丰等县的苗族地区均有分布。”^②

4、循道公会石门坎联区

(1)多民族构成

循道公会的石门坎联区，是以石门坎苗族教会与四方井彝族教会为核心，在云南、贵州交界地带最具影响力的传教与教育基地。这一带属于多民族居住区域，各民族或多或少都受到了基督教的影响。

对于柏格理而言，“苗族运动是他进取性工作的第一批果实。此后诺苏、葛泼、傈僳和水苗也开始被苗族基督徒大举革新的新精神所激发。”^③

彝族几乎与苗族同时对基督教产生了反响。1904年访问循道公会传教团的浪潮中，就有一些彝族人。1905年昭通的圣诞节上，彝族人的光临令传教士兴奋不已。“12月25日。去年圣诞节的主要特色是苗族人的光临。今年我们则首次有了诺苏客人。有三十多名黑诺苏前来，这都是王先生传教的结果。他们的外貌与众不同，比苗族人要更粗犷，显得很刚烈。他们之中有一位是诺苏巫师，他教了我一些诺苏文字。据他们说，大约八九百家黑诺苏希望能够前来。这不是意味着诺苏人的得救最终到来了吗？”^④

1906年6月10日，柏格理在威宁长海子苗族教堂主持礼拜时，“有证据说明五个民族的人参加了礼拜：苗族、汉族、诺苏、蔡族以及我自己。”^⑤诺苏即彝族，蔡族为当地旧时某个少数民族的族称。

^①参考：张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，1987年12月印刷；杨汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料（第十四集）》。

^②韩军学：《基督教与云南少数民族》，第18页，云南人民出版社2000年版。

^③甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第593页，云南民族出版社2002年版。

^{④⑤}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第716页、第722页，云南民族出版社2002年版。

发生在滇黔川边的这场基督教运动，其主体无疑是苗族、彝族，但多民族大杂居的格局，就使“它不再只是一场苗族人的运动，其他一些部落也被卷入大潮之中。其中有葛泼人，有威宁周围正在发展的诺苏的运动。在更远的地方有苗族的另外一个分支，被称之为‘水苗’，站到了运动的前列，正在急切地盼望老师们前往。甚至在距昭通很近的地方，还有一个小规模的回人社区。所有这些人都在最初的苗族运动之后被席卷进去，可见中国西部的诸部落在他们的历史上抓住了最为重要的机遇。他们全都拥有自己的语言，以及独特的传统和起源。他们是早期中国西南文明的残余，流离失所种族的部分，以及中国与马来半岛间种族互动的遗留。有的种族业已灭绝；而那些残留者，夹在各强大文明的自然压力之间，正处于最后的危急关头，现在赶上了一个复兴的机会。”^①

不过，昭通的“回人社区”，却不是“中国与马来半岛间种族互动的遗留”。这件事与清初傣族某部落的王子被流放到昭通的事情有关，后来那个王子设计逃回，但陪他前来的部属却留在了当地。此事在柏格理《中国历险记》第四章中就有记载。

回族基本上没有卷入基督教运动。但在开创时期来石门坎光华小学教书的，却有一位回族人马才富，以他辛勤的工作，赢得了人们的尊敬。

(2) 石门坎苗族教会

到1915年，石门坎教会已经具有了相当的规模。

“似乎在柏格理的意识中有某些将要结束的预感，他为履行自己的职责，着手对苗族教会的规模进行了评估。汇总了许多村寨的统计数字后，他欣喜地发现超过一万人可以被一般地认定为基督徒。4 800人经过培训和通过会员资格测验后，接受洗礼，成为成年教会成员；900名青少年成员和5 000位为受洗礼正在接受考验者；自从那四个站在昭通他的大门外的犹豫不决的行路人以来的短短11年之中，又有上万人涌现出来。”^②

就威宁一县而言，其苗族教徒总数，“截至1948年，石门坎联区在威宁境共辖石门坎、天生桥、视角寨、陆家营、爱华山、罗布甲、大寨、木槽、上海枯、斗母、马街、牛街于、切冲、瓜拉、长海子、论子河等共16个教堂，信徒7500余人。”^③

从1905-1949年，先后来石门坎布道和教学的英国传教士有：

柏格理：1905-1915年，逝世于石门坎；

韩素音（韩孝祯）：柏格理夫人，1905-1915年；

张道惠：1906-1926年，因病回国；

布莱恩：张道惠夫人，1906-1926年；

王树德：1910-1936年；

高志华：1924-1938年，被土匪杀于石门坎；

易理凡：1925-1931年；

穆博礼：1935-1939年；

石崇德：1938-1949年；

^{①②}甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第580页、第582页，云南民族出版社2002年版。

^③威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志·苗族篇·宗教》，第280页，贵州民族出版社1997年版。

邵泰清：1940-1948年；

张继乔：张道惠之子，1947-1949年。

在石门坎循道公会工作的华人牧师有：

张柏猷（苗族）、李正邦（苗族）、杨明清（苗族）、钟焕然（汉族）、吴忠烈（苗族）、李正文（苗族）。①

(3)四方井彝族教会

1905年，柏格理首创石门坎教堂。次年，就有彝族群众入教。起初，各族教徒礼拜活动均在同一教堂。后来，传教士因考虑彝族、苗族之间语言不通，习俗各异，遂于1907年按照民族分成2个教会，苗族以石门坎为中心，彝族以位于威宁西南的四方井为中心，分别组建各自的教会机构。柏格理自己主持石门坎，派美论义（美若愚、米弄一）主持四方井的教会。此后，在彝族聚居区，逐渐建立了若干所教堂。

1911年，昭通成立西南教区，下辖威宁苗族、彝族联区教会，一般说分为4部。其中的东粟部、井宁部为彝族教会。但笔者调查的结果是，东粟部、井宁部皆指以威宁四方井为中心的同一彝族教会，另应该有彝族教会东川部。

1932年，井宁教区彝族教会以龙街区四方井为中心，下设联区、堂口。1933至1949年间，先后任教区区长的有英国传教士马建忠、唐友德，彝族牧师王仕泉。教区下辖四方井、威宁、大街子、四十五户、大桥共5个联区。各联区具体情况如下：

四方井联区：下辖四方井、海戛、狗街子、灼乐多、锅底岩等教堂。彝族陆寿珍、安启云先后任联区长。

威宁联区：下辖威宁、三道河、色买戛、米戛、卯大路等教堂。彝族安启云、英国人唐友德、彝族王仕泉先后任联区长。

大街子联区：下辖大街子、沙厂、脚踏块、白岩脚等教堂。彝族聂文焕、余世清先后任联区长。

四十五户联区：下辖四十五户、果河凹、哈喇河、秋摸戛等教堂。彝族金秉衡、王仕泉先后任联区长。

大桥联区：下辖大桥、哲觉、得姑鲁、色居乐、坝口等教堂，彝族安朝宗、唐必贤先后任联区长。

英国传教士在彝族循道公会教区服务的，先后有8人，为：美论义、何永学、邵幕廉、高志华、尹理凡、马建忠、唐友德、张绍乔。

先后培养的彝族牧师有：王天铨、聂文焕、安泽勋、安文明、余世清、安朝宗、安启云、金秉衡、王仕泉、聂文光、陆寿珍，共计11人。他们均具大学以上学历，神学知识渊博，在威宁西部享有很高声誉。

另有联区华人教士：王天心、张本端（白族）。布道员：唐必贤、吕文朝、安重勋、金秉中、王明凤、王绍纲、陆应祥、李连秀（白族）等。除注明民族成分者外，都是彝族。②

①②参考：杨德友：《基督教在威宁等地的传播情况》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料（第二辑）》，1986年9月印刷；威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志·彝族篇·宗教》，贵州民族出版社1997年版。

(4)传教团付出的巨大代价

英国循道公会人数不多的传教团，虽然在滇黔川边取得了令世界基督教界瞩目的业绩。但是，这份业绩的取得，却付出了巨大的代价。不仅包含着艰苦的工作，还有生命的付出。

20世纪30年代，昭通“一所条件优良的现代医院和护理学校，是为了纪念那些为中国西部献出生命或付出劳动的传教士们；S. T. 索恩牧师、J. B. 万斯通牧师、塞姆·柏格理、L. 萨温医生、C. E. 希克斯夫人、莉莲·丁格尔医生、F. 戴蒙德医生（邵慕廉的儿子）、C. K. A. 希克斯牧师、弗兰克·邵慕廉和R. 哈登博士。在云南付出了沉重的生命代价，上述人员中有即有七位长眠于此。”^①可以说，从事在滇黔川边的传教事业，生死已经成为传教士的寻常事。如：1915年7-8月，柏格理为护理患伤寒病的苗族学生与同事王树德，被传染上伤寒，于9月15日去世。而萨温医生在柏格理病重时，曾从昭通赶到石门坎为他医治，但也被传染，在柏格理之后不久病逝于昭通。

四、循道公会在滇黔川边的缓慢发展

1、教会运动的退潮

1904-1915年，是基督教循道公会传入滇黔川边，并取得大发展的阶段。以1915年柏格理在石门坎去世为标志，教会进入长期的缓慢发展时期。

“苗族基督教早期历史，就像一则关于潮汐的故事，其来势浪高波涌，携带着成千上万人对精神自由的追求。好似海潮翻起的滚滚黄沙，福音传遍山山岭岭，在向前的进程中势不可挡。可以隐喻地说，整个苗区世界晴空万里，和煦的南风轻轻吹来，阳光明媚，人人心态祥静。但是，随着这位白人老师离开人世，乌云密集，狂暴的冷风吹来，寒流撞击着一颗颗勇敢的心灵，村村寨寨被一种迷惑惊恐的情绪扫过，宗教信仰的大海落潮了。其实大约在这场表面上的不幸发生前的三四年，退潮就已经开始了，不过只是那些身处幕后的人才能察觉。”^②

当时，在基督教扩展高潮中被卷进去的不少苗族村寨，放弃了新的信仰，又退回到原来的自然崇拜之中。使教会的人数锐减。

2、缓慢发展

面对这种情况，王树德、张道惠、布莱恩、美论义（迈欧内）等传教士，在坚定执著的苗族、彝族、汉族布道员的帮助下，继续坚持开展石门坎教区的各项活动。有步骤地在各地新建教堂与学校，在1918年以后的2次大灾荒中主办赈济活动，在石门坎扩建校舍、麻风病院、平民医院、孤儿院、推广部等，继续选派优秀的毕业生到成都、武昌、南京的大学深造，继续印刷发行苗文《圣经》等等。终于遏止了后退的势头，使教会缓慢地发展。

在1935年前后，石门坎苗族教会的情况是，“在今天的苗地，有将近四十个

^①王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第5期，第92页。

^②王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第3期，第89页。

有组织的教会，拥有 8 300 名教徒和询问教义者，开设学校三十余所，享受津贴的在校生 1 400 名。”^①

同时，威宁、昭通一带彝族教会的情况是：“诺苏也同样分布于这片巨大的乡村地带，就面积而言，它大约是英国威尔士的 100 倍，在他们之中有 2 000 多名教徒与询问教义者，以及几百个享受津贴的在校学生。”^②

到 20 世纪 40 年代中期，整个石门坎教区，“今天教会大约有二万名正式成员，另外还有好几千人在盼望着为正式加入教会的培训和教育机会。”^③大约为 30 年前柏格理去世时教会人数的 3 倍。

这个数字，尚不包括川南苗族、东川部彝族葛泼支系教会的上万名信徒。

3、教会无法再现往日辉煌的原因分析

至于教会再也不能出现 20 世纪初年那样的迅猛扩展，是由中国社会进入新民主主义革命时期后的多种因素造就的。其大背景已经与近代基督教传入中国西南时截然不同。此时，马克思列宁主义已经与中国的无产阶级革命运动相结合，中国各族人民日益觉醒。在中国，废除作为人民幻想的幸福的宗教，实现人民的现实的幸福的时代已经来临。

(1)基督教的致命局限性

基督教的致命局限性，就像具有 20 世纪初英国硕士学位的循道公会传教士王树德所分析：

“恰如我们所预料的，苗族人终究看出《圣经》不是医治他们所有苦难的万灵药。并非每一朵花都是玫瑰，也不见得每一只鹅都是天鹅。虽然他们信奉上帝，但苗家毕竟还处于一种农奴身份，一旦粮食歉收，饥荒就会在这片土地上蔓延开来。”^④

在柏格理强行突入滇黔川边民族区域的时候，处于水深火热之中的各族劳动群众，怀着新的基督教能够减轻他们苦难的期盼，投身于皈依运动的大潮。但是，几年的时间过后，他们依然承受着沉重的剥削和压迫。而在有些地方教会的社会改革中，苗族传统的歌舞也被废止，就使那些产生对基督教失望心情的人，更加怀念往日的的生活。于是，就由失望到彻底放弃。

(2)新思想的播散

20 世纪以来，在中国的历史舞台上不断发生巨大的变化，都间接或直接地影响到滇黔川边各民族。

护国战争期间，蔡锷率护国军北上四川，路经威宁，石门坎师生踊跃捐资劳军。

新文化运动与中国共产党建立初期，陈独秀等人所宣传的马克思主义思想即传到了西部苗族第一批知识分子中间。

^{①②}王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998 年第 5 期，第 91 页、第 92 页。

^③甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 592 页，云南民族出版社 2002 年版。

^④王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998 年第 3 期，第 89 页。

抗日战争期间，石门坎学校师生大力进行抗日救亡宣传，并组织起来反对地主豪绅和地方官员的剥削与欺压。

解放战争期间，一批石门坎学校培养出来少数民族知识分子，加入了中国共产党和党领导的革命武装，为争取彻底解放而斗争。

各民族中坚份子思想觉悟的不断提高，使他们的阶级意识、祖国意识、民族意识不断加强。他们势必要带头冲破宗教枷锁的束缚，带领本民族向更高的思想境界迈进。

(3) 传教士拓荒形象的消失

1915年柏格理去世，1926年张道惠夫妇因患风湿病回国，这意味着一个时代的消失。石门坎的老一代传教士，可以用汉语、苗语布道，用苗语与苗族群众交流。这几位传教士长期与他们在一起，为群众免费施药、治病，帮助他们解决各种麻烦问题，给学校的学生上课。

此后的传教士，则长住昭通城，少住石门坎。他们不通苗语，与群众接触不多。常常是按照例行形式，到各支堂巡视。没有像老一辈传教士那样，建立与教徒的深厚感情。

在这方面首先受到影响的是追随老一代传教士的首批苗族布道员，王西拉、王基徒、王盛模、张武、王道元等曾为石门坎教会初创作出过贡献的功臣，先后纷纷离职。使教会的活动受到影响，群众的信任度与信心大为减小。

(4) 匪患严重

民国时期，军阀混战，土匪横行。石门坎地处偏远，盗匪经常拦路抢劫，甚至有时还偷袭石门坎的教会与学校。

在匪情严重的时候，昭通县政府就要通知循道公会传教团，叮嘱英人传教士应少离昭通县城，否则，发生意外不予负责。

1938年3月5日，土匪李开柱率匪众抢劫石门坎，杀死英籍牧师高志华、苗族学生朱学高。

由于没有安全保障，使得石门坎进一步走向衰落。

第四节 安息日会在滇东北与黔西北的活动

除了内地会、循道公会之外，还有基督教新教的一个宗派安息日会，曾经在滇黔川边有小规模活动，但影响极小。

一、安息日会

安息日会是“基督复临安息日会”的简称，为基督复临派和安息日派的综合性派别，19世纪40年代产生于美国。除宣传耶稣基督即将再次降临人间外，还主张以遵守“第七日”（星期六）为安息日与举行礼拜，并反对遵守主日（星期日）的规定，故得名。

第一次世界大战以后，随着美国势力在全球范围内的不断扩展，安息日会逐渐形成了一个全球性的传教组织，除设在华盛顿的全球总会外，还先后建立了世界各洲的总会。

20世纪初，安息日会传入中国，在上海设立了远东总会，负责在中国、日本、印度和东南亚各国的传教活动。远东总会下设中华分会，并先后建立了东北、华中、华南、西南等联合会即区会。西南区会负责川、滇、黔3省的传教事务。

安息日会最早于1926年传入云南昭通。

1928年，美国传教士米乐尔、怀德尔等人由山西人冯德胜陪同，从四川重庆到昆明传教，在北门街建立了西南区会昆明办事处，先后由美国传教士米乐尔、汪和仁及其女婿李嗣贵任负责人，并开办了“三育中学”、“圣经函授学校”等。米乐尔一到昆明，便吸收了当地苗族龙昌德、龙永恩、韩万选等人入教，经过短期培训后，派到昆明附近的苗族地区传教。

1930年，韩万选在富民干龙潭建立了教会组织。同年，龙永恩也在武定大坪地、松包林设立了教堂。1934年，龙昌德和胡克昌在禄劝大松园设堂传教，并开办了1所初级小学，吸引附近的苗族群众入教。

1932年，李嗣贵到墨江哈尼族地区传教，并于1937年前后开办了墨江布道区，逐渐扩展到景东、景谷、江城等地。

到解放为止，安息日会在云南共设立了昭通、昆明、富民、墨江4个布道区，在上述各地及嵩明、镇雄、罗茨、寻甸等地设立教堂近百个，发展教徒2000余人。

二、滇东北安息日会教会

1、安息日会传入昭通

1926年，当时四川人邝玉成受安息日会“川滇黔边疆区会”派遣，从贵州毕节入滇，在昭通建立了支会（布道区）。

先后由中国传教士邝玉成、贺跃先、陈志仁、陈国钧等人负责主持教会业务。共发展教徒200余人。

2、安息日会传入彝良

1935年，安息日会（复临安息日会）传入彝良。王明建、陶绍光在龙安小雄马建立教堂和学校，有信徒10余名，学生4名。

次年，潘德芳创建教堂和学校于发达梭罗海子，有信徒10名，学生10名。

1944年，潘德芳又到奎香摩嘎建堂办校，有信徒20名，学生10名。

安息日会在彝良县境内传播面不广，且又分散，信徒极少。于1946年左右就自我消失了。

三、黔西北安息日教会

1926年秋，美国传教士汪和仁、湖南籍传教士贺爱敦来到黔西北的毕节，建立安息日会贵西区会，后改为川滇黔边疆区会，贺爱敦为第一任会长。

1944年该区会划入贵州区会，后又划归云南区会管辖。

该会的经费来源，绝大部分是接受全球总会拨款，少部分由教徒或地方捐赠。

安息日会的影响不大。在纳雍县的苗族村寨有2个传教点，一为今沙包乡的安乐坝，一为海座乡的以支达，最早都属于内地会，后来归属于安息日会。^①

^①本节参考：颜思久主编：《云南宗教概况》，第219-220页，云南大学出版社1991年版；中华人民共和国地方志丛书彝良县志编纂委员会编纂：《彝良县志》，第626页，云南人民出版社1995年版；李正先：《解放前纳雍县境内基督教传播评述》，毕节地区苗学会主编：《苗学研究论文集第一辑》，1993年7月。

第五章 教会的教育与社会改良事业

基督教新教的内地会、循道公会向滇黔川边的传播，都以教育为重要的手段，学校与教堂几乎同时开办。在“万般皆下品，惟有读书高”的旧社会，这种廉价与新式的学校，吸引了大量的群众，为教会起到了很好的宣传作用。

内地会、循道公会的办学目的与方式都明显不同。内地会目光短浅，实用倾向严重，只办小学，要求学生能读《圣经》即可，认为文化水平高了反倒使教徒不再相信教义。循道公会则时刻努力地提高办学的层次，并不断选拔优秀学生，送他们进大学深造，因此培养出了一批作为民族教育成果象征的拔尖人才。

以石门坎为中心的黔、滇、川毗邻地区循道公会的教育体系，是中国近现代教育史上的一大成功创举。它在近半个世纪的时间里，在基本上没有政府与外来投资的情况下，主要凭借当地各民族自己的力量，使上万名各族青少年就地接受了规范的初等教育，让数万名群众参与了学习读书写字的大众扫盲活动，为苗族、彝族培养出一批中、高级知识分子。其中把学校与教育办到山寨、实行双语教学，充分发挥当地人民的积极性等经验尤值得借鉴。

内地会与循道公会还都不约而同地进行了一些社会改良事宜，但实际效果却不尽相同。循道公会注意依靠并发挥当地会众的主体作用，比较尊重传统文化与习俗，进行的改良与举办的公益事业效果较好。而内地会则不注意群众的意愿与习俗，强行某些所谓的改革，反倒引起会众的反对。

第一节 内地会的小学与改良会

内地会在传播的过程中，在安顺、赫章、大定开办了一些小学，解决了部分教徒子弟的初级教育问题。但内地会的办学目的就是为农村教会服务，毫无为少数民族培养中高级人才之意。只有靠挂在内地会的德国姊妹会的女传教士，在一定程度上突破了内地会的限定，教育办得比较有生气。

而在传教士扶持下的“基督教苗族改良会”的举措，直接与苗族传统文化发生对立，基本上是不成功的。

一、内地会在安顺的办学与“改良会”

1、党居仁安顺办学

19世纪末，安顺的内地会传教士党居仁，在把传教重点转向苗族村寨的时候，是以办学开始的。他先后开办“安顺苗民义务学校”、“乐育高等学校”，培养出一批以安顺杨庆安、织金杨锡光为代表的苗族知识分子和神职人员。

在这些人中，有相当一部分属于黔西北今织金、大方、威宁等县的苗族青年，他们后来成为在滇黔川边传播基督教的骨干力量。

2、等堆“敬一学校”

随着位于普定县等堆的第一所苗族教堂的落成，安顺教会资助的“等堆两级学校”即“敬一学校”也随之开办，这是办在乡村的1所苗族学校。教室设在教堂之内，学生则寄宿于农民家中。

开办前期，学校经费由安顺内地会不定期资助一部分，学生交纳一部分。到1933年，教会的资助停止，学校经费全由学生负担。学校教师原来是聘请安顺傲光前、孙士俊2位先生担任。从1912年起由杨锡光、杨兴斋主持学校事务。1920以前，教材以“四书五经”为主，之后采用全国统一的教材。杨锡光热心于苗族的教育事业，他主持“敬一学校”近40年，学校办得远近闻名。

1938年，普定县毛钺县长视察了等堆“敬一学校”，认定该校是普定县最优秀的私立学校之一，应享受国家公费办学待遇。杨锡光即行文报告县教育局，“敬一学校”被批准改为普定县“坪东乡等二中心学校”。

从等堆学校的发展过程可以看出，它的开办与教会有着直接的关系，并且在初期得到过教会的资助。但这所学校的经办人一直是中国人，苗族知识分子杨锡

光作出了决定性的贡献。后来教会资助终止，经费全由学生负担，进而又改为国立学校，实现了学校的非教会化。

在 20 世纪上半期，“敬一学校”成为附近几个县苗族的文化中心，有志的苗族子弟纷纷到等堆求学。学生由开办时的几十个学生，发展到 400 余在校生的规模。不仅使众多的苗家儿童完成了初级教育，还培养出不少拔尖人才。

“根据不完整的统计，由等堆学校毕业出去读大学校的有八人，其中杨文华在旧中国陆军军医学校药科五年制毕业，杨起凤、王克勤毕业于湖南长沙圣经学院；去读高中毕业的十余人，读初中毕业的三十余人；在原校初小和高小毕业的上千人。解放初期在党的领导下，普定县成立的苗族游击队的队员及其领导人杨兴斋、张泽民、杨云高等都是这所学校的毕业生。解放初期仅普定县有七十余名参加革命的苗族青年解放前毕业于这所学校。由这所学校毕业参加革命的学生中有任副专员的一人，副县级干部四人。现在普定、安顺、织金、平坝等县苗族人民的文化素质较高，故与教会办学校有一定的关系。”^①

3、对苗族的扶持与公益事业

除了办学外，党居仁还在安顺水洞街办了 1 所福音医院，经费由外籍传教士专为安顺苗族捐助。福音医院创办初期，曾为一些有病的苗族教徒或非教徒群众免费施医施药。

为了改进苗族妇女纺纱织布的陈旧方法，党居仁在等堆创办了一个手工织布厂，购置手工操作的新式织布机，请汉族技术人员教苗族妇女操作。党居仁去世后，住安顺教会的英籍牧师薛理德继续坚持办厂，新式手工织布机增加到 10 多台。先后在织布厂学会新技术的有王正才、潘多马、潘该犹、张马太等数十名苗族男女青年。1929 年，因为负责的薛理德回国途中在云南被害，等堆织布厂停办。

党居仁还利用外国传教士的在华特权，抑制地方豪强、地主和土目等恶势力，扶持少数民族群众。

如：他曾力保苗族青年杨庆安出任安顺城北府阁的联保主任，引起极大反响。苗族群众为此奔走相告，说苗家有人做官了，有为我们苗家作主的人了。而地主豪绅则极为不满，联名贴出公告：“好一个安顺城，苗子管汉人”。

又如：织金县毛草寨苗民王文秀的土地，被汉族地主黄国成强占为已有，王文秀到安顺向党居仁诉说详情。党居仁即派杨庆安持他的名片前去处理。杨庆安抵达后，问清情由，令黄国成将强占的土地退回还王文秀，并把他责打一顿，方才了事。

类似的事情，当时在苗族群众中引起轰动，并广为流传。

4、与苗族传统文化对立的“基督教苗族改良会”

由于自身的历史局限性，党居仁无法了解历史悠久与内涵丰富的苗族传统文化，却以近代西方资产阶级社会的标准去衡量这份人类文化财富。他认为苗族

^①杨朝文：《基督教内地会在安顺、普定苗族地区影响的调查》，贵州省民族志编委会岑秀文、杨昌文编：《贵州省民族志资料汇编第二集（苗族）》，第 296 页，1986 年 10 月印刷。

群众的故乡传说、怀念祖先的敬祭方式是伤风败俗的陈规陋习，苗族的传统节日跳花、跳场以及男女青年自由恋爱是淫荡之风，而苗族的传统乐器芦笙、二胡、唢呐、口弦及妇女佩戴的装饰品等是淫荡之物，凡此种种都不利于基督教的发展，属于禁止之列。因此，他企图利用基督教教规来改造苗族社会的风俗习惯和文化生活。

1910年，在党居仁的倡导下，成立了“苗族改良会”。由苗族传教人员代岳忠、杨庆安、杨锡光、饶益凡、龙文贤、杨凤山、张雅谷、杨彼得、李马太、张约翰、李约书亚等20余人列名，公布了《等堆基督教苗族改良会章程》。其主要内容是：不许苗族跳场，不许自由恋爱结婚，要仿照汉族，婚权归父母；苗族妇女改穿汉装；苗族要学汉语、读汉书；苗族的丧葬嫁娶礼仪，要服从基督教教规等。

后来，又在等堆教堂立碑公示。该碑经杨朝文先生发掘整理，获知碑文是杨锡光书写，立于1914年，石碑顶端横书：“久永示垂”，碑面原文为：

“窃维人民之盛衰，亦因风俗之美恶而已。未有伤风败俗而使人民兴盛，未有人民兴盛而无淳厚之风也。故世界愈进化，则风俗愈臻完美。移风易俗自古已然。唯我同族殊属反是，一切颓风败俗积千百年之习惯牢不可拔，以致败我同族渐归淘汰，良可叹也！考我同族发源最早，实为我国之首先居住者，降及今日愈趋愈下，恶俗偏行，实为不堪言状。其俗为何？淫风是也。此种恶俗，为实世界所鄙。伤风败俗，其此为甚。唯我族中不以为辱反以为荣。如跳场、跳坡、吹笙弄笛，以作淫乱之媒介，全无廉耻。又如弃妇嫌夫，刁妻拐女，亦为淫风所害。犹不省悟，实为冥顽已极。如不协力划除，则受害不知胡底矣！同人有见于此，于客岁特稟官立案，纠合同族会议改良，粗订简章，布于大众，业经决议遵行。詎料至今竟有无耻之徒，故违简章，仍犯奸淫苟合以致刁拐赴往他处。经会中人拿获，本欲送官究治，伊等自知其错，愿立碑记以儆效尤。望我同族不再仍蹈前辙，协力改良，共登文明之境，亦为我苗族之幸福也。

民国三年阴历十月十四日立”

这块碑文的内容，反应出内地会对待苗族文化的基本态度。无视长期的阶级与民族压迫导致苗族人民苦难的历史事实，反倒将苗族落后的原因全部归结于苗族文化。在经济状况没有改善，社会地位没有提高的情况下，企图逼迫群众放弃赖以维系苗族社会的传统文化，尤其是放弃苗族文化中的优秀成分，就势必导致群起而反对。

参与这场改良运动的，还有杨锡光、杨庆安等第一批苗族的知识分子与中坚人物。他们怀着对本民族前途的忧虑，也看到传统文化中的一些落后成分，就力图从教育与改良着手，来复兴自己的民族，初衷是好的。但是，他们在具体做法上，急于求成，良莠不分，一概否定，这种激进的作法脱离了苗族广大群众。

苗族改良会“章程”强迫苗族人接受汉族式的封建包办婚姻制度、苗族妇女改穿汉装、接受教规等，违反了民族意愿。因此，遭到各地苗族群众的多次反抗。

“章程”公布后，布道员杨庆安带人到安顺北门外和东门庄，禁止苗族跳花

山。为此，东门庄的苗族王兴龙、王和顺兄弟2人，与杨庆安共同去安顺教会找党居仁公断。王氏兄弟说：我们苗家自古说，“苗家不跳花，谷子不扬花”，你们信教人不许苗家跳花，请问你们要不要吃饭？党居仁见群众反对情绪强烈，只好让步。

1912年农历正月，平坝县竹林寨布道员刘登贵、杨祯祥，到安顺县鼠场禁止苗族群众跳花，强行将苗族姑娘佩戴的银项圈摘丢捣毁。引起花场苗族群众极大愤慨，当即抓住刘、杨2人，痛打一顿。

1913年7月，传教士杨庆安、杨锡光和杨凤山，去织金县青山羊场禁止苗族跳场。他们在青山羊场遇到一敖姓青年吹笛子路过，便令人将其双手反背捆绑吊起来，还扬言要抓其父敖玉清捆在青年脚下作坠子。敖玉清听闻后，很是气愤，号召当地苗族群众捉拿3个传教人员。杨庆安、杨锡光骑马逃跑，杨凤山被抓住，打了个半死。

1914年，织金县桂果的苗族青年杨士昌与附近格鸡坝苗族姑娘杨某，通过吹奏芦笙恋爱，因此违反了改良会“章程”。“改良会”派人将他们拿获，捆绑关押6天6夜，打了杨士昌50大板，罚杨士昌父母杀猪办席，罚杨士昌及女友50块大洋以立碑诫众。这就是立上述石碑的背景。

改良会的主张，大致上反映了滇黔川内地会对待中国少数民族传统文化的基本态度。这种态度，导致了部分少数民族群众始终对基督教的坚决抵制，也成为基督教在已经信教的少数民族地区日渐衰落的原因之一。^①

二、内地会的葛布、结构学校

1、内地会的办学指导思想

在传入黔西北威宁、赫章的苗族、彝族聚居地后，作为巩固教会的重要手段之一，内地会也很快开办了学校。内地会的办学，实用性很强，只培养为其所用的低级学历的人才。

内地会的“外国传教士为了达到广泛传播基督教的目的，深怕书读多了以后不再信教，所以，进校读书的子弟只给读完小学六年级，出校后能读圣经就可以了。基于这种目的，外国传教士除在葛布办了一所圣经学校，专为教会培养所需的初级人员外，从不考虑为提高苗族文化需要而兴办高一级的学校或选送部分青年外出深造。”^②

因此，比起毗邻的循道公会的学校来说，内地会的办学规模、层次、成果、影响，都差之甚远。笔者在实地调查时，听到各民族人士的评价标准是，培养

^①“内地会在安顺的办学与‘改良会’”，参考：杨朝文：《基督教内地会在安顺、普定苗族地区影响的调查》，贵州省民族志编委会岑秀文、杨昌文编：《贵州省民族志资料汇编第二集（苗族）》，1986年10月印刷；杨朝文：《一块反映复兴苗族的碑刻》，贵州省民族志编委会向零主编：《贵州省民族志资料汇编第五集（苗族）》，1987年12月印刷。

^②杨德友：《基督教在威宁等地的传播情况》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料（第二辑）》，第124-125页，1986年9月印刷。

出了多少大学生。循道公会先后培养的大专学生，仅苗族就有 30 余人，另有直接或间接培养的 20 余名彝族大专生；而内地会办学 40 多年，没有培养出任何大学生来，被当地群众嗤之以鼻。

2、葛布“志华小学”

由于历代封建中央王朝，都执行民族压迫与歧视政策，致使黔西北边远地带的彝族、苗族长期处于落后状态，给西方传教士的宗教、文化扩张留下了缺口。基督教传入后，为了培养忠实于教会的文化人才，内地会先后在各教堂开办教会小学，教师薪资由“差会”拨付。教学内容除采用国内通用的课本作识字工具外，以《圣经》为必读课，向学生灌输宗教思想。要求学生每天做祈祷，礼拜日必须参加礼拜仪式，违者必受重责。

当时内地会比较出名的有葛布、结构、珠市 3 所小学，其中以葛布小学创立最早。

1906 年，党居仁派汉族人娄云波到葛布创建学校，取名为“志华小学”。彝族、苗族群众因为长期遭受无文化之苦，听说学校开办，都是欢欣鼓舞。有些结了婚的成年人，也和蒙童一道就学。一时远近的各民族子弟，纷纷到葛布求学，致使学校拥挤，学生无处住宿。当时结构的彝族人安永清，家境比较富裕，就在葛布修建了 3 间的 1 栋草房作宿舍，自己一面读书，一面学道。同时，他将多余的房间，让与其他同学住宿，虽然比较拥挤，但总算初步解决了葛布小学的学生住宿问题。

1909 年，娄云波因过失被撤职，由黄志之接替。1912 年秋，黄志之离任，潘正元接替。这时，很多学生已经读完初小课程。

1913 年，教会另聘孙桂丹、鲁士杰任教，开设高小班，招收学生 20 名。与此同时，另设初小女子班，开始招收女孩子入学，以教会负责人陈子明之女陈桂英为教师。随着高小班，女子班的设立，学生总数增加到 200 人左右。当时，学校曾想筹划开办初中班，因党居仁被雷击毙后，经费困难，连高小班也停了。1928 年，教会实行“三自”，经费自筹，高小班才重新恢复。

1917 年，英籍牧师裴中谦到葛布后，为了在学校推行苗文，撤换了原有汉族教师。从石门坎聘来 5 名苗族教师，其中杨荣先分配到葛布，朱本仁到新龙场，朱果仁到保那乌，韩理源到大松树，张马太到轿顶山。从此，苗文在苗族学校逐步推广。

3、结构、珠市的彝族学校

1920 年，随着彝族、苗族教会的划分，学校也随之而分设。当年，结构设立小学，取名为“私立明德小学”，各教堂的彝族教会学校均为结构分校。各分校初小学生毕业后，家庭经济情况许可者，就送到结构读高小。

1937 年，珠市教会小学增设了高小班。从此，结构和珠市成为彝族教会学校的 2 大中心。

珠市位于贵州省最高的山峰小韭菜坪的北麓，为彝族聚居区。古代，乌撒土司安排彝族者塞家支（汉姓龙）住屯于此，并委以土目职位，负责调处民事，收纳租贡。

1918年，基督教由葛布传入珠市，建立教堂。1920年珠市教会划属结构总堂。大约于1921年，珠市教会建立了小学，因结构总堂学校为“私立明德小学”，故珠市学校取名为“私立明德第二小学”，归结构总堂领导。

学校教师的薪水最初由外籍牧师用差会津贴支付，每年约100元大洋。另由学生筹集部分粮、油、肉作教师伙食。后来差会津贴逐年削减，缺额部分就由学生出钱补上。教师人选由外国牧师委派忠于教会的人充任，先后有可乐的安定光、木冲沟的岳德成、甘河人罗嘉荣、大坡人赵文太来此任教。

课本最初采用木刻版《三字经》、《百家姓》、《四书》等旧书。随后在上海订购《共和国文》、《算术》，邮寄到结构，再派人到结构背运。20世纪20年代末期，改用新学制《教科书》。当时由于师资原因，只设初小班，开国文、算术、常识、习字、音乐等课程。30年代初，国文改为国语，由文言改为白话文。初小毕业后，再到到结构读高小。

由于教师信奉基督教，学生每天放早饭学时，都要做礼拜仪式。每星期天要点名参加做礼拜，无故缺席者，要责罚10大板。

30年代初，差会津贴全部取消，学校改为由本地教会自办。教师人选由教会会长老商议，就在本地高小毕业生中，选用罗文凤、罗文学、陈吉昌等。1937年，罗文科、高登文从昭通明诚中学毕业回乡任教，珠市教会小学就增设了高小班，改名为“私立明德高、初两级小学”。

以当时的情况来说，这样的高寒边远山区能设立高级小学，也算是乡村的最高学府。今赫章、威宁、水城毗邻一带的彝族纷纷送子弟到珠市读书，珠市小学名盛一时。1940年暑假，学校培养出第一批高小毕业生，他们陆续考入威宁、昭通等中学或师范。以后逐年有毕业生外出升学，为边远彝族地区培养了不少知识分子。旧社会，当地彝族群众以初中毕业为荣誉，凡外出读初中毕业回乡者，犹如科举时代名列金榜，衣锦还乡，邻里亲友皆放鞭炮隆重庆贺。

1941年初，联保主任杨泽华利用职务之便，借口教会学校“不合法”，勒令学校从珠市搬迁到火把寨，改为公办小学，企图控制学校领导权。珠市群众奋起与之斗争，具文呈报威宁县政府备案，得到批准，挫败了杨的阴谋。杨泽华对此并不甘心，在火把寨另兴土木，征调民工，无偿砍伐群众林木，新建校舍，笼络部分外地文人，开办学校。妄图与珠市学校一比雌雄。终因所请的人均系无聊政客，不热心教育事业，得不到群众的信任，学生寥寥无几。

1942年废除联保建制，成立乡镇，经赫章县政府批示，将教会小学转为公办，改名为“矿山乡中心学校”。由乡公所摊派修建费，征调民工，砍伐群众林木，修了1幢土木结构民房式的校舍。1944年春学校由教堂迁入新校舍，但教室狭窄，光线暗弱，拥挤不堪。学校名称随着乡名的更改，冠以乡名，解放时为“珠市乡中心学校”。

1951年，赫章县人民政府成立后，将“珠市中心学校”定为“赫章县珠市民族小学”，除正常的教育经费外，享受民族教育补助费。1954年拨款新建1幢宽敞的教学楼，奠定了进一步发展的基础。

4、西区教会的教育系统

在当时内地会葛布总堂所辖的中、东、西、北4个教区中，西区教会较其它3个区组织更为严密，由于受到毗邻循道公会的影响，学校的规模更大，教学与管理也更为严谨。

据统计，解放初期，西区教会共有教徒 3 400 余人，小学毕业生共计 2 300 多人。其中：

大松教堂：有教徒 900 余人，先后任教会学校教师的 11 人，学生 799 余人；

兴隆厂教堂：有教徒 600 余人，教师 2 人，学生 400 余人；

轿顶山教堂：有教徒 500 余人，教师 5 人，学生 400 余人；

以独教堂：有教徒 300 余人，教师 2 人，学生 200 余人；

马拉冲教堂：有教徒 400 余人，教师 2 人，学生 200 余人；

鱼鳅湾教堂：有教徒信徒 600 余人，教师 5 人，学生 400 余人。

西区各教堂学校培养出来的学生，成绩较好的被送往总会圣经学校培养，出来后就派往各地传教。从 1919 年起，就有这样培养出来的苗族传道员和教师，如朱路加、罗登科、张朝向等 10 多人，接受指派。前往各教会与学校工作。

5、葛布“贵州苗、彝圣经学校”

鉴于教会学校早期培养出的少数民族知识分子，在懂得一定的历史和自然科学知识后，不同程度地增加了民族自尊心和反帝爱国思想，他们绝大部分脱离教会，不再受内地会的驱使。美籍牧师刘谷森，为了培养忠实的教牧人员，遂于 1938 年在葛布专门成立圣经学校，原定名为“贵州苗、彝圣经学院”，后来有人提出“院”的牌子过大，名不符实，就改为“贵州苗、彝圣经学校”。

该校招收教徒中的青年积极分子，专门学习《圣经》，培养教会骨干。从 1938 年至 1949 年，除中途因抗日战争吃紧，停办了 2 年外，历时 10 年，培养了一批内地会的教牧人员。

6、葛布瞽目学校

1942 年，苗族女教徒朱美德到安顺“圣经学校短期学习班”进修，结识了一位从昆明来的汉族女盲人张信忠，张识盲文。两人交情较深，相约来葛布倡办盲校，葛布教会由于条件限制，不敢承担。

适澳大利亚籍牧师罗伟德由遵义调到葛布，对此举表示支持。于是在法都安家院借用民房，招收部分盲童，试办盲人学习班，经费由教会量力资助。学习班试办结果，初有成效，得到社会舆论的好评，遂由罗伟德报请上海福利会拨款，于次年迁到葛布正式开办“瞽目学校”。

学生人数逐年增加，后来达到数十名。教师有张信忠，还有苗族王明文、朱美德。除教学生学习盲文外，还学习编织毛线衣等手工艺。不久，张返回昆明，另从大定聘来一姓杨的女老师来主教。后杨转回大定，则由朱美德继续负责。解放后，该校由人民政府接管，1954 年合并入安顺盲校。

7、诊所与邮政业务的开办

外国传教士进驻葛布、结构后，在葛布设“福音诊所”，在结构设医药室。每逢巡视各地教会或召集聚会，传教士都随身携带药物。当时边远少数民族地区缺医少药，疟疾流行，传教士每到一地，就有很多人前来求医要药。只要求得若干粒奎宁丸、阿斯匹林等，就能治愈疟疾、伤风感冒等病。当地百姓就认为外国

人有“神灵”，纷纷参加教会。

葛布，结构都是边远山村，交通闭塞。建立教会后，为了沟通对外联系，1911年，党居仁指定罗彼得、张基律2人，每月定期到威宁寄、取邮件与包裹。1917年，裴中谦出面和贵州省邮政局联系，在葛布设立邮政代办所。彝、苗族教会分治后，又在结构增设代办所。从此，邮件、包裹可以直达，教会用的经书，学校用的课本，均邮运到此，再分发各地。^①

三、德国“姊妹会”在大定的办学与慈善事业

1912年，参与内地会在华传教的德国基督教新教路德宗的“姊妹会”女传教士巴宽敬、包宽爱等，开始到黔西北大定即今大方县活动，一直到解放前夕。她们在传教的同时，还以相当的精力开办了学校、诊所、孤儿院等。

姊妹会虽然在名义上隶属于内地会，但是经费来自德国，显然具有一定的自主性。在经营学校与慈善事业上，比葛布教会更少一些实用色彩，更富有人情味，也就取得了更好的社会效应。

1、“大定基督教会华西小学”

1917年春天，姊妹会创建“大定基督教会华西小学”，由德国女传教士包宽爱兼任校长。学校经费主要出自教会，也有教友的捐助。

教会于1916年在大定城内西门学院坝建成福音堂。1918年，又用750两银子购得福音堂右邻廖姓居民园圃1亩，在此建立了正式的学校用房及活动场地，同时开始招生。

学生由各支堂选送，还有一部分是孤儿院的孤儿。学生多来自大定县农村，也有部分来自纳雍、水城、郎岱（今六枝）的教徒子弟和亲属。他们都是少数民族，居住于交通闭塞、文化落后的高寒山区，有的甚至不会说汉语。外地学生都安排在学校住宿。他们之中不少人因家庭贫穷没有被子，教会就花钱买来秧被和草席，供给他们使用。秧被是用稻秧搓制而成，当时贫苦人家普遍使用。不收学费。每人每月只须为伙食交一些粮食，年龄较大的学生每人每月交包谷5-8升，每升约7市斤；一般的学生交3-4升。煤炭、盐巴、蔬菜等，由教会补贴，不收费。平时吃包谷饭、酸菜汤，每月有2次荤菜。对家庭极为贫困的学生，免交包谷，由教会提供全部膳食。

学生每晚由教师监督上夜自习，不懂就请教，或由老师辅导学习。4年级就开始学英语。学校对学生不重衣冠，只重道德品行。服装不求整齐划一，只求清洁保暖。穿麻布、打赤足，或穿民族服装、着草鞋都可以。生病服药不收钱。对于贫苦农民的子女来说，这样上学的机会十分难得。

经过几年的运作，学生人数由初办时的20余人增加到50-60人，还招收了

^①“内地会的葛布、结构学校”，参考：王明道、李朝阳遗稿、龙宪良整理增补：《基督教传入威宁、赫章对彝、苗族文化的影响》，龙宪良：《珠市乡地名沿革及教育事业的发展》，中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编：《赫章文史资料选辑（第一辑）》，1985年1月印刷；杨德友：《基督教在威宁等地的传播情况》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料（第二辑）》，1986年9月印刷。

部分城区的少年儿童入学。学校按国家统编教材进行教学，另加授入门性质的宗教课《由浅入深》。有些学生星期天参加做“礼拜”，但学校对此没有统一的规定。与其他小学一样，学制7年。任课教师为王约翰，后来又聘请教育界中有名望的杨茨青（曾留学日本）、臧恕阶、章禹生等任课，几个人都是晚清秀才，教学认真，学生受益很大。凡从华西小学毕业的学生，报考中学时总是名列前茅。

1923年冬，第一届24名高小生毕业。次年春，教会保送杨景尧（彝族）、杨显光（彝族）、杨文学、王鑫甫（彝族）、马应祥（苗族）5人到四川泸州“华西中学”读书，学习和生活费用全部由教会供给。因不服水土，他们之中有3人染上麻脚瘟。学习了1年半后，不得不于1926年暑假返家，以后没再复学。

2、“大定基督教会私立崇实小学”

1926年，“华西小学”更名为“大定基督教会私立崇实小学”。

1933年以前，在崇实小学校任教的教师有杨景尧、杨显光、王鑫甫等。学校仍是春季始业，设六级四班，三四年级和高小为复班。学生约150人。除农村和外县前来就读的学生外，大定城关居民因看到教会小学教学认真，要求严格，送孩子入学的人家也逐年增多。

学校开设的课程有：国语、算术、常识（高小的常识分为历史、地理、自然三科）、公民、音乐、体育、图画、劳作等课。国语课还选教《论说精华》、《古文观止》、《尺牍》等文言篇章。此外，每周增开《圣经》和《经学·四书》课各1节。每周上课33堂课，每课时45分钟。每天有早读和晚自习，要求学生做到当日功课当日毕。校规很严格，要求学生不说谎、不打人骂人、不无故旷课、爱清洁卫生、团结互助、尊师敬长、爱护公物、拾物交公等。

“崇实小校”办了8年，先后有5期高小生毕业。2-5期的毕业生有：杨保罗（苗族）、杨正邦（苗族）、杨炯（苗族）、杨德高（苗族）、祝茂生（苗族）、王桂馥（彝族）、王桂昌（彝族）、王懋林（彝族）、李朝轩（苗族）、李道（苗族）、龙道谦（彝族）、姜国芳（彝族）、杨发安（彝族）、陈开祥（彝族）、杨裕生（苗族）、康绍枝（彝族）、刘廷柱、钟德宏等人。这些毕业生中绝大多数为少数民族。

1933年春，教会保送崇实小学第4期高小中业生中的李朝轩、李道、姜田芳、王桂昌4人，到铜仁教会的“明德中学”读书。1年后，有3人因浮肿病辍学回家，只有李朝轩继续留下学习，1935年冬毕业。1936年秋，教会又保送李朝轩就读于湖南长沙神学院，1939年秋毕业。他回乡后，于1940年春起，开始在宽爱小学长期任教。李朝轩安心于教育事业、教学认真负责，教法灵活多变，直观生动、使学生能够尽快并牢固地掌握知识，因而受到学生及家长的欢迎。

3、崇实女校的兴办

大定教会从1926年起，在崇实小学附设女生识字班，主要对象是教会收养的孤儿。但城内有的人家，也送自己的女孩子到教会来读书。

1928年春，正式开办“崇实女校”，到1941年，并入宽爱小学，更名“宽爱女校”。充实女校由贵阳人、女教士程绍光兼任校长。刚开办时设一、二年级，学生约30人。

1931年春，教会聘请四川宜宾人、20岁的女基督徒段琨任校长，每月薪金小洋6元。段琨生活比较清苦，但在学校工作上，却非常认真，除了负责主持全校事务外，还担任初小4年级2个班的算术课教学。这段时间的教师有杨景尧、杨显光、符书云（女）等。当时学校学生80人，不收学杂费，但每人要交1元保证金，待学年结束后，学生如无损坏公物行为，则如数退还。

同年冬，崇实女校第一期初小学生毕业，举行毕业典礼时照了毕业相，对于多数学生来说是有生以来第1次照相。毕业生有：符书雪、段以贤、周福音、黄连贞、罗文先、杨德惠、王发贞、罗继英、刘文英、白春芳、王凤祥、李玉英、玛丽娅（杨姓孤儿，系教会命名）等20余人。

1932年，崇实女校开始招收高小学生，当时有20多人入学。女校以后逐步发展为6级3班，其中高小一、二年级、初小一、二年级和三四年级共3个复式班。在校任教的教师有：杨显荣、廖慕仁（女、基督教徒、独山人）、孙淑媛（女）、徐道珍（女）、肖仁楷等。

学校为了使学生拓宽视野、提高学习兴趣、保证教学质量，德国传教士包宽爱和巴宽敬，介绍崇实女校的10多名女生和德国同龄女学生结交朋友，互相通信。写信内容是各自向对方介绍个人的学习、家庭和社会生活、信仰和爱好等情况，来往信件都由传教士翻译及寄出。她们还互相赠送礼品，德国女生寄来的有皮球、洋娃娃、明信片、照片等，该校寄出的是本人制作的针线图案及刺绣、花纹。这种中外学生相互交流的形式，激励了学生的学习兴趣，在当地当时实属首创。

1933年冬，崇实女校第1期高小生毕业。到1941年，共毕业高小生4期。毕业生先后有：杜世佩、杜孝平、杜孝端、臧学孟、符书玉、段以贤、段绪屏（四川宜宾人）、徐道圮、王美玉、王美英、罗银光、徐道丽、杨德惠、杨祖珍、臧学郁、黄承英、肖仁楷等人。

4、宽爱小学

1934年秋，崇实小学兼校长包宽爱因病逝世。包教士从德国来大定布道20余年，在物质条件极为困难的情况下，创办了教会学校，并长期领导学校，认真负责，培育出不少学生。为缅怀包宽爱的贡献，教会决定将崇实小学更名为“大定基督教会私立宽爱小学”。由该校彝族校友杨景尧任校长。到1942年春，原崇实男校、女校合为一校，统称宽爱小学。

从1934-1945年，由于教会经费困难及社会动乱等原因，宽爱小学时停时办，这11年中，仅有6-9期共4届高小学生毕业，毕业生总数不满200人。其中有：杨叔尧（彝族）、金国光（彝族）、李卿（彝族）、杨全忠（苗族）、朱德学（苗族）、李志元（苗族）、杨全昌（苗族）、陈富知（彝族）、李进申（彝族）、王懋林（彝族）、李撰达（彝族）、杨开仕（彝族）、李撰禄（彝族）、杨文芳（彝族）、李廷桂（彝族）、李德荣（彝族）、刘廷儒、黎盛礼、符俊、何德铭等人。大多数是少数民族学生。

这些毕业生中有不能升学的，学校就为他们办了补习班。为期1年，学习语文、数学、英语等课程。1年之后，多数学生回乡。临行前，杨叔尧向大家发出倡议，要求他们办些有益于乡土的事，尤其是要为少数民族办学，对发展教育事业作出贡献。他还建议，下去后凡是能办起来的学校，都把校名定为“宽爱分校”。因此，凡这些校友每建立1座学校，杨叔尧都亲自制定教学计划、订购教材、组织交流教学经验，尽最大努力把每所学校办好，以达到多培养出一些少数民族人才的目的。

从1938年至1949年冬，按照这种方式，共办起了7所宽爱小学分校。这些分校的情况为：

第一分校：校址在大定县响水区海马乡的箐脚。这里是彝族与苗族聚居地，先是1942年开办了初级小学保国民学校，不久定为箐脚边疆小学，最后由李进申主持该校，改为宽爱小学第一分校。

第二分校：校址在响水区海马乡的显母。原是箐脚边疆小学的分校，后来由王懋林接办，改为宽爱小学第二分校。

第三分校：校址在大定六龙区的安乐乡。这里彝族占全乡人口的90%以上，学校负责人是瓢井中箐的彝族人万黎。

第四分校：校址在纳雍县乐治区老凹坝钵口寨，该寨全是苗族。学校负责人是威宁县大街区轿顶山苗族人朱德学。

第五分校：校址在大定长石区大山乡小寨。这里多是苗族，学校由杨鸣皋负责。

第六分校：校址在毕节县普宜区田坎寨，这里多彝族、苗族居住。龙道谦在遵义教会神学院毕业后，被派往普宣传教。当地少数民族迫切要求办学，龙道谦就在该地创办了宽爱小学第六分校。招收男、女学生30多人，办初小1-4年级的1个复式班。

第七分校：校址在大定瓢井区八堡乡新寨。这是一个信仰基督教的苗族寨子，从未办过学校。1938年，李尽忠（苗族，教名李约翰）在此地创办了宽爱小学第七分校。大定教会派独山人、女青年廖琴接办该校。1939-1942年，设1个初小复式班，招收苗族青年学生30多人入校。廖琴思想进步，虽为基督教教徒，但不迷信于神。她曾说：“信教是迷信，我要发动苗胞，组织他们抗战救国。”她教学生唱《大路歌》、《打砖歌》、《义勇军进行曲》，还组织苗族青年在早晨进行军事操练，经常向他们讲解抗日救国的道理。她的教学与进步思想很受学生的欢迎，但于1942年底，突然离开苗寨去重庆，未再回来。当年的苗族学生，至今仍记忆深刻。

这段时间在宽爱小学任教的教师有：王鑫甫（彝族）、王穗六、臧恕阶、吴德骐、杨秀夫、章雨生、祝大兴、杨鸣皋、靳幼堂、孙尧耕、肖仁楷、王国梁、姜国臣、罗伟英（女，德国教士，教英语）、巴宽敬（女，德国教士，教英语）等。教师待遇：教会人员在校兼课者不领薪；外聘教师，有为教会学校尽义务的，有的则由教会付给2-5元银元的月薪；有的家住教会，如李道，每月仅领包谷1斗约70市斤作生活费。

1944年秋，宽爱小学校长杨景尧发动教会人士、学生家长及历届校友为学校乐捐钱粮，以作为奖学基金。捐献中，多者捐包谷1斗，少的3-5升不等。学校就将这笔乐捐款当进达溪核桃坪杨开仕的土地6亩，再出租给佃农耕种，

每年收包谷租 1.5 石。就以此作奖学金，对成绩优良的学生予以奖励。如：后来担任贵州省民族学院副院长的彝族人王桂森老师，当年由宽爱小学考入大定中学时，就得到此项奖学金。

1945 年农历 5 月 23 日，杨景尧校长病逝。他在校任教 21 年，培育的学生数百人，遍及大定、毕节、赫章、威宁、纳雍、水城、四川叙永等地，对少数民族教育事业作出了较大贡献。杨逝世后，由程绍光女士主持校务，任名誉校长，李朝轩任教务主任，李道任训育主任，龙道谦任事务主任。教师有：罗伟英（女）、杜孝平（女）、杜世佩（女）、臧学郁（女）、石爱光、罗谦、王德清（彝族）、陈富知（彝族）、陈抚生、谢家祥、杨晦若（兼职）等。全校有 6 个年级，共 4 个班，其中三四年级和五六年级为复式班，学生共 200 多人。

1945 年冬，第 10 期高小生毕业。1947 年冬，第 11 期高小生毕业。1949 年冬，第 12 期高小生毕业，该期毕业生中女生占了大多数。

1949 年 11 月 25 日，大定解放。1951 年春，大定县政府根据统一规划，合理部署的原则，将宽爱小学迁于南街清试院。1952 年 11 月 21 日，县人民政府特别召开了有 117 人参加的少数民族座谈会，根据会议建议，由人民政府接办该校，并改为“大定县城南小学”。

5、对于少数民族教育的贡献

从 1917 年创办华西小学，经崇实小学，再到宽爱小学，最后 1952 年由人民政府接办，历时 36 年。期间前后在校学习的学生达 2 000 人，高小毕业学生 12 期约 300 人。学生除来自贵州大定城乡外，还有外省、外县的，来源之广，是当地其他小学不能达到的。

就当时的大环境来说，该校的师资力量相对较高，教学严谨，思想开放，对学生要求严格。故学校在当地口碑很好，慕名前来求学者络绎不绝。虽为教会学校，但不是教会成员也可就读。对于在校学生，并不要求加入教会。

在民国初期的大定，虽然教育事业在黔西北并不落后，但少数民族的教育却是一个空白。德国姊妹会传教士开创的教会学校，所招收的学生绝大多数为彝族、苗族同胞，就填补了这个空白。

宽爱小学为经济与文化落后的彝族、苗族培养出相当多的初级知识分子，也以选优送出的方式，促使当地少数民族产生了第一代大学生，这批高级知识分子大约有 10 多人。该校的创办，从客观上有一定的积极意义，对黔西北民国时期的教育事业作出了贡献。

在该校的毕业生中，有的人在解放前就已经投身于革命斗争。如笔者就采访过崇实小学第 6 期高小毕业生、大定彝族金国光先生，他在解放战争时期曾与威宁彝族陆宗棠筹划进行反对国民党反动统治的武装斗争，陆宗棠即后来中国人民解放军滇桂黔边区纵队第六支队威宁游击团政委。

解放后，这些毕业生中的许多人已成为党和国家出色的民族干部，在各条战线上积极贡献自己的知识和才智，赢得党和群众的好评。

6、圣经学堂的开办

民国初年，德国传教士包宽爱、巴宽敬来大定传教。民国 5 年(1916)，大定

基督教教会在西街学院坝即今文星街的建筑正式建成。请当地书法家宋蛟老秀才写了“福音堂”、“礼拜堂”、“圣经学堂”3块匾额挂起，把招牌打了出去。标志着圣经学堂的创办。

大定教会自清宣统二年（1910）开设宣道所，到民国五年（1916）教堂建立，在6年多的时间里，创立了东关、安乐、钟管、法窝、公鸡山等5个支堂，教徒逐步增加。为了使所有的教徒能够阅读《圣经》，深明教义，坚定信心；也为了培养教牧人员，让他们熟悉教理，明确职责，担当起发展与管理教会的任务，传教士于民国六年（1917）正式启动圣经学堂。

学堂的主要教育对象是城乡教徒，也有农村来的彝族、苗族少年儿童和教会收养的孤儿。主要课程是《圣经》和赞美诗，课文用国音字母拼写。学员由各支堂选送，他们的生活费用和书籍由总会负担。学习时间为1年。

从一定意义上，圣经学堂可以说是教会学校的前身。

7、从药房到大定的第一个诊所

德国女传教士1912年刚到大定城租房传教时，就开始设药房门诊，免费施医施药。

1916年迁入新居后，为了吸引人们入教，仍以行医治疗病为先导。于是继续设药房门诊，由女教士包宽爱负责。另培训了青年信徒杨利未，在药房配药、售药及料理琐碎事务。不久杨利未另有任用离去，又培训杨吉祥在药房工作。1918年开办了华西小学，包宽爱担任校长职务，因此药房门诊就由德国女传教士李喜德接管。

最初开设门诊时，县城与城郊来看病要药的人，大都相继成为各地教会的创立者。当时，对人们威胁最大的常见病主要是伤寒、痢疾、疟疾，西药对这些病颇有疗效，因此博得当地群众对传教士的信任，进而就成为教徒。后来，乡村先前不信教的人，经过尝试，也感到西药确实奏效，纷纷进城看病要药，就为宣道工作铺平了道路。

教会门诊在诊断发药时，对前来求医者实行区别对待的做法。凡属城乡贫苦群众，一律免费施诊；对能负担药费的殷实人家，就按价收费。因此，这个当时在大定县城独一无二的诊所，逐渐在群众中树立了信誉，成了患者的福音。有的人就是因为病治好了，或洋烟戒脱了，才信教的。如1917年，教会门诊收治了几个瘫痪妇女，其中吴爱贞被治愈后，她就开始现身说法，义务传道。

德籍姊妹会女教士来贵州途中，经过湖南德生医院，结识了正在该院学习妇产科的贵阳人程绍光，就约她同回贵州共同开创教会。一则帮助这些女教士学汉语，再则将来在大定开设诊所时也需要医学人才，程绍光欣然应允。她来到大定后，在诊所原有内科、外科的基础上，又增设了妇产科。这样，教会的诊所实际上成为不挂牌的医院。多年来，医药人员治病施药，救死扶伤，深得群众的信任和好评。

8、开办孤儿院

姊妹会的传教士来大定后，看到附近有一些父母双亡、无依无靠的孩子，为

了彰显慈善，就收养了 10 多个孤儿。但最初，并没有将收养行动扩大到建立孤儿院的打算。

1923 年时，由于头一年旱灾、雹灾、虫灾的相继为害，就出现了特大灾荒，大定一带，绝大部分人都不得不吃草根树皮。人们风闻“福音堂”是办慈善事业的，就有一些穷苦人家，在夜深人静时，把自己无力抚养下去的小孩送来，丢在教堂门口。这些孩子有的奄奄一息，有的腹胀如鼓，有长期腹泻致使眼瞎的，有聋哑的，有瘸腿的，等等。教会收来这些弃儿后，分派德国女传教士符克伯负责照应管理，收养的孤儿越来越多，就形成了事实上的孤儿院。

弃儿被收到孤儿院后，首先尽力医治疾病，病重抢救不过来的，即安埋在教会坟地，治愈的就分开抚养。大孩子分男、女各住一所房子，幼儿生活不能自理的，就让他们住在另外的房子里，由护理人员照料他们的生活。符克伯对孩子们关切备至，因此，孤儿们都喊她为妈妈。有的孩子不知姓名，进院后就给他们取个适当的名字，如最初收的一个女孩即取名叫爱贞。

孤儿院先后共收养孤儿 100 多人。待他们长大，就送进教会学校读书。对于勤奋而有志上进的，读完小学后再给予深造的机会。如有个孤儿简孝慈，立志学医，先是被送到安顺陈知生医师处学护士，以后又在安顺费济华医师处学医，学成回来后，就和院里的孤儿刘文秀结为伉俪，开设诊所，行医售药，以自己的一技之长回报于社会。对于那些不求上进的，读了几学书后，就给他们安排职业谋生。

在收养孤儿的同时，孤儿院还收养了一批社会上无依无靠、贫苦病弱的残疾人和老人，前后共有 10 多个人。如眼瞎的杨奶，瘸腿跪着走路的马奶、雷伯娘，瘫痪了的聂成清、陈桂芝，不能说话的哑吧小荣等。这些孤老、残疾人，一直在孤儿院里生活，直至大定解放。人民政府接收后，这批人有的送黔西县老残院，有的送安顺警目学校，年轻的哑巴送毕节县城就业，各得其所，总算有了最后的归宿。^①

^① “德国姊妹会在大定的办学与慈善事业”，参考：张承尧：《大定(大方)县基督教内地会创立的经过情况》，贵州省人民政府宗教事务局宗教志编写办公室：《贵州宗教史料选辑》第 2 期，1987 年 3 月印刷；李道：《大定基督教会私立宽爱小学历史沿革简介》，中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编：《大方文史资料选辑（第四辑）》，1988 年 5 月印刷；李进中、李道、李脚：《杨景尧献身宽爱小学》，中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编：《大方文史资料选辑（第五辑）》，1989 年 10 月印刷。

第二节 循道公会在滇黔川边的办学与社会改良

在以石门坎为中心的循道公会教育体系的创建与发展过程中，中国各族知识分子发挥了决定性作用。

它在近代民族教育史上颇有特色，最早的男女合校与双语教学、山区乡村学校的正规化与现代化、成功的大规模大众教育、从整体的目不识丁到医学博士的出现，都产生了巨大与深远的影响。

而相应的社会改良活动与公益事业，也产生了良好的效应。

一、循道公会的教会教育

1、近代末期滇黔川边民族教育情况

近代末期滇黔川边各民族人民深受土目、地主、官府压迫和剥削的情况，在前面的章节里已经有所介绍。民国时期的国民党官员管承泽，对于当地群众生活水平之低下，也曾大发感慨，称之为“地狱中的边民”：

“边陲地方的人民，过着‘日出而作，日入而息，国力于我何有哉！’的生活，说什么专制政治、民主政治、法西斯蒂，他们是不会懂的。只晓得穿衣、吃饭，是他们的唯一无二的事情。而中央的政教莫及，不论是苗夷回汉皆在不劳而获颐指气使的‘土目’、‘官家’的宰制之下，什么鸡租、牛租、马租、羊租、人租哪！一年之内还要帮官家作工一百余天，无工钱，没饭吃。和平自由的空气决莫有呼吸过一点点。他们的生活比欧洲黑暗时代的农奴的生活有过之无不及。”

①

因为明清中央政府规定，凡土司应袭之子弟，都必须进过府、州、县各级官学，未经在儒学读书习礼者，不得承袭官位。于是，彝族土司、土目阶层，纷纷读儒书、学汉字。清末，已有威宁彝族金殿光等考上举人。但这仅限于彝族社会上层，广大的彝族群众并没有读书的权力。

处于社会底层的苗族、彝族劳动群众，只是接受传统的文化教育。方式以口授、家庭、社会教育为主。一般由长辈特别是父母，向子女传授普通礼仪、生产技术、生活知识、家规家法、民族历史等。小家庭之外的较大规模传授活动，往

①管承泽：《贵州石门坎苗民的见闻与感想》，原载《边事研究》7卷2期，张永国、史继忠、石海波、韩雪峰收集编纂、贵州省民族研究所编：《民国年间苗族论文集》第254页，1983年印刷。

往在祭祖、丧葬等场合进行。经过这种口授方式的教育后，文盲还是文盲，已经远远不能适应时代的需要。

四川宜宾、泸州南部数县的苗族，由于已经进入封建地主经济的社会形态，在文化方面也进步一些。清末民初，川南一些苗族村寨已经开始兴办私塾学堂，为苗族培养了一批能识文断字的人才。而清嘉庆、同治年间，珙县苗族王明书、王明标等人先后考上秀才，名孚地方。

而黔西北、滇东北的苗族情况则大不相同。

“二十世纪初叶，苗族文化还停留在古代，人们几乎都是文盲。”^①

苗族的“西方文化和汉文化教育始于1904年，据调查，在此之前的威宁县（含今赫章县）仅有四家苗族子弟读过书，一家是今云贵乡李家村民组李正邦的前辈人，当地苗族称其为‘读书家’；一家是黑石头区张家村子的张姓老人，因给土目当管家，其子与土目子弟陪读，被群众称为‘读书爷爷’；一家是今赫章县可乐区铁匠张朝相，被父拜寄给汉族，因而受教于汉族请的私塾先生，作陪读生；一家是陶贵才。”^②

柏格理在追述1904年接待到昭通寻访的苗族人说：“后来我们发现他们之中的许多人并不识数，常常在买一本40文钱的赞美诗或80文钱一本的《圣经》时，他们无法数出所需要的钱数，就干脆捧出一把给传教士，要求他数出应付的数目。他们几乎都能正确数到20或30，但是如果超出这些数，他们中不少人就容易出差错了。”^③

因此，黔滇交界的苗族要求读书的欲望十分强烈。在寻访循道公会传教士时，他们对基督教并不甚了解，据柏格理在《苗族纪实》中记载，他们时常把耶稣称为“爱酥”、“雅梭”，甚至把传教士当成耶稣。但是，1904年7月，首批寻访者到昭通找到柏格理后，却有一个非常明确的要求，就是迫切地希望立即开始认字读书。

在深入少数民族地区1年之后，从1905年12月6日的日记中可以看出，柏格理已经意识到办学对于传教的重要性：“在一个地方，我发现一年前还挺热心的苗族现在却失去了他们的激情，倒退了回去。看来很清楚，如果在这些人之中进行有成效的工作，就必须建立教堂和学校。”^④

这符合卫斯理宗采用灵活手段传播福音的要求：“作为一名在中国的传教士，看起来倒很象我们的主应需要而产生的化身。在所有事物之中，都似乎成为耶稣的使徒。主降到了我们的水平，从我们的立场看待事物，理解我们的业务。”

“我们必须调整我们的生活，以赢得中国人的尊重。我绝对不能做任何让他们感到厌恶的事情。在这种限度之内，尚有很大的回旋余地。许多传教士就

^①张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省志民族志编委会向零主编：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，第271页，1987年12月印刷。

^②威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，第264页，贵州民族出版社1997年版。

^③柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第1期，第93页。

^④柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第762-763页，云南民族出版社2002年版。

是因为要显示他们自己在风度上不能偏离英国人的标准，却完全不能为中国式的观点和看法所理解，才失去了他们的机会。”^①

滇黔川边各民族广大群众对于近代化教育的需求，以及封建中央王朝在这个方面留下的空白，为基督教传教士利用兴办教育的手段向该地区渗透，洞开了方便之门。

2、循道公会西南教区的教育体系

(1)石门坎光华小学

圣经基督教教会传教团，于1897年初，就在昭通城开办了男校、女校2所小学。

1905年石门坎小教堂落成，滇黔川边的第一所少数民族学校因此诞生。这所学校被命名为“光华小学”，再连上校址的地名，全称是“石门坎光华小学”。以后，随着各地每增加1个支堂，也就随之增加1座学校，并名为“光华小学某分校”，渐渐形成了循道公会的教育体系，石门坎也就成为这个体系的中心。

石门坎光华学校第8批苗族毕业生王建明，当时曾撰文总结了该校前30多年的发展，以及学校的校长、教师、管理、经费、学生等诸方面的情况。从中可知，以这所学校为中心的光华教育体系，在艰苦的办学环境中，基本上是由我国各民族的优秀分子在支撑着，而到了在20世纪30年代，石门坎教育已经颇有成果，成为西南民族教育的典范。

“它诞生的历史，虽然很短；且在中国地理地位上，状为一般地理学者所忽略，但在二十世纪苗人文化发展的过程中，当首屈一指。其诞生的时间，距今仅三十余年，即清光绪末年，有英籍柏格里牧师，至滇、黔传教，苗族闻风，纷纷求教兴学，兼以安顺杨庆安先生的宣传。促使向学者日增，因此苗民集资千万，修筑校舍，不数年，石门坎苗族学生竟有七八百名之多，实极一时之盛。教职员中有清季举人，最著名者为刘映三先生，其入主办石门坎苗族学校，先后凡廿五年，苗中人才为其培植成功者，至今计大学五名，高中十余名，初中六十余名，小学当在千名以上，民十九年先生逝世后，由其高才子弟大学医科博士吴性纯兼任石门坎学校校长。至民国廿四年，有朱焕章系大学教育系毕业，吴君辞职，朱君继任校长。近有杨汉先在大学社会系毕业，朱君因劳苦成疾，辞职休养，由杨君继任校长。学生人数当在三百名左右。

“石门坎的教育势力范围，计滇黔境界二十七所分校，川境十五分校，共计四十二分校。但石门坎校本部因限于经济关系，仅有两级小学及女子小学，至高小毕业不能升学他方者，即由校本部教职员附设初中班代为教授，其余能升学者，多至滇属昭通明诚中学。至各分校，除滇属威信县牛坡坎设有两级小学外，余皆为初级小学。每校学生，平均四十名，教职员二名。学校经费及教职员薪金，半由各地苗民筹集，半由循道公会补助，教职员年薪，平均每人为三十元至三十五元法币，其生活之苦，可想而知，至其行政系统，亦与内地无甚区别。除校董会外，石门坎本部设校长一人，教务主任一人，训育主任一人，事务主任一人，会

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第762-763页，云南民族出版社2002年版。

计主任一人，医务主任一人。各分校则设主任一人，教员一人。各分校主任及教员，均听石门坎校本部校长之指挥，以推行各校校务，各分校小学毕业生，每届毕业期间，则呈报石门坎校本部定期参加会考，及格者升校本部高级小学。高小毕业后，其成绩优良者，由校资助升学昭通中学，俟初中毕业后成绩复优良者则由全体苗人资送省外高中升学以至于大学，至高中或大学毕业后，则由全体苗民视其能力之大小授以职权处理苗民之各种事务。”^①

1906年，光华小学开始招生，学生边学苗文边学汉字。首班学生是具有劳动与生活自理能力的苗族青少年与壮年人，有：杨雅国（各）、张武、张约翰、王胜模、王经、张夏禹、王道源、朱提、朱彼得、王银头、张慈、朱约翰、张德救、张马太、王西拉、杨秀、杨信、张高、王成宗、黄司提反、熊马可等。

学生们十分珍惜这个来之不易的机会，学习非常刻苦。其中年龄最大的王西拉，年近半百，但和青少年同学一样孜孜不倦，不久便能流畅地读汉文《圣经》，他还要求自己的儿孙学好文化，后来他的2个孙儿都是旧制中学毕业的当地有名气的教师，1个孙女是高小毕业生。

这批学生毕业后，应当时各地群众要求成立教会的需要，不少人被分配到滇北的会泽、寻甸、武定酒普山，滇东北的镇雄、威信、永善，以及川南的筠连、珙县等苗族地区，担任教会布道员兼小学教师。

学校开始招生时，只限于入教的苗族青少年入学。后来由于学校办得很有起色，校风好，老师施教认真，教材内容新颖，学生成绩优秀，闻名一时。邻近的彝良、永善、大关、镇雄、昭通等地，信教和不信教的彝族、汉族子女纷纷来报名读书，许多私塾学生也被吸引，转入光华小学。甚至一些土目、地主家的子弟也来这所“洋学堂”就读，如彝良县梭戛大地主陇鼎承的2个儿子陇廷耀、陇廷芳，就是在石门坎接受了初等教育，后来陇廷耀任云南省民政厅厅长，陇廷芳大学毕业。伴随着入学的浪潮，学校规模达到200-300人。

当时学制，按照国民政府教育部规定，初级小学4学年，高级小学3学年，秋季招生。开设的课程，以汉语文为主。初小学《绘图蒙学》等启蒙读物。高年级有千字文、三字经、百家姓、算术、书法、图画、音乐等；每星期有《圣经》和苗文课各2节；此外，还加上“四书”、“五经”。1911年以后，改用中华民国国民政府教育部审定新学制共和国文课本。20-30年代，将文言文改为语体文，以国语、算术为主课，陆续开设三民主义、图画、体育、说话（国音字母）、历史、地理、自然、社会、公民等课程。苗文每星期1节课，《圣经》每星期2节课，到1936年将圣经课废除。原来规定，教徒子弟点名参加星期天礼拜，1925年以后，改为学生自由参加礼拜。

1918-1925年，初级、高级毕业生考题，都经由成都华西教育协会统一出题。各分校初小四年级毕业生，则全部集中石门坎中心学校统考，试卷由华西教育协会评定，合格者发给毕业证书。1926年实行新学制后，改由石门坎光华小学自己组织考试。

^①王建明：《西南苗民的社会形态》，原载《边声月刊》第一卷第三期，张永国、史继忠、石海波、韩雪峰收集编纂、贵州省民族研究所编：《民国年间苗族论文集》第197-198页，1983年印刷。

光华小学自开办以来，对于要求入学者，不分民族、信教非信教子弟都接收。但在缴纳学费时，则有所区别。初小：教徒子弟，每人每学期缴纳包谷 5 升（35 斤）；非信教群众子弟，每人缴纳包谷 7 升（49 斤）。高小：教徒子弟，每人每学期缴纳包谷 7 升；非信教群众子弟，每人缴纳包谷 1 斗（70 斤）。至于学生用的课本、纸张、笔墨等，信教与非信教子弟一律全部自理。

国内的相关资料中，记述光华小学的运动会上首创于 1910 年。但根据柏格理等传教士的记录，它始于石门坎教会与学校建立之初，当时就注意结合苗族重大的节庆日端午节，来开展包括新式与传统项目的体育运动。1906 年，柏格理曾记载：“6 月 26 日。2 500 人出席了在石门坎的节日——游戏和比赛。还有许多人进行洗礼。人人都欢欣愉快。”^①

因此，光华小学一开始就特别注重学生体育与音乐活动的开展。推广田径、球类活动，特别是足球比较广泛，它不仅成为学校体育课之一，农村中不少村寨也受到影响，各自组织足球活动。学校每年端午节都要举行运动会，比赛项目有团体操、足球、拔河与歌咏比赛；还设有周围村民参赛的内容，如妇女穿针、绩麻、穿裙、文化测验等。民国 21 年第 21 届运动会，威宁县县长雷新民亲临指导，各分校代表队聚集石门坎参赛，项目有团体操、田径、跳高、撑杆跳高、跳远、三级跳远、铁饼、标枪、足球、高年级国术十二路弹腿操、板凳拳。民国 23 年第 23 届运动会，规模更大，除各分校外，还邀请四方井小学、彝良县城关小学及社会人士，观众达万余人，竞赛项目增加射击、爬山、赛马。光华小学通过在周边从未有过的运动会，对威宁与彝良县城的学校产生了影响，各校也开始照样举办运动会，并邀请石门坎光华小学参加。1936 年，在川滇黔所向无敌的川军杨森部足球队，到石门坎与光华小学师生联合队进行比赛，结果告负，令杨森大感惊讶。

关于光华学校的经费来源，笔者将在第七章要专门论及，初期的学校的建设与开办费用，都是由苗族群众筹集，仅第 1 年就捐献了 100 万文钱。柏格理 1908 年回国度假，争取到阿辛顿基金的使用，为光华小学进行了大扩建。

张坦先生《“窄门”前的石门坎》中的统计数字是：“学校开办之初，教育经费全由柏格理及全体苗族信徒筹措，1909 年后，每年由循道公会提供办学经费约小本 1 000 元左右。之后，随教育系统的扩大而逐年增加。1946 年为（法币）17, 688, 800 元，占石门坎教会总经费 27, 351, 240 元的 65% 强。1949 年，又增至（银元）54, 452 元，占教会总经费 77, 486 元的 70% 强。”^②

这个数字应该是可信的，但是，需要说明，这里的教会或循道公会是指中国各民族群众的教会，而不是英国循道公会传教团。柏格理开创民族地区的传教工作时，传教团没有该项目及项目经费。而到了后来，更是每况愈下。恰如甘铎理所抱怨：

“那些部落人的亦即传教的组织和传教士们的真实情况如何了。他们的实际财力要远远小于柏格理时代传教士们所拥有的。他到云南时精打细算的一年全部

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 723 页，云南民族出版社 2002 年版。

^②张坦：《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川滇黔苗族社会》，第 186 页，云南教育出版社 1992 年版。

开支是 60 英镑，而到了抗战以后就无法再像这样限定传教工作的财政。当然，这种情况全部归咎于战争和由它引发的通货膨胀。柏格理能够为苗族教堂的窗户提供玻璃，为他们的礼拜式提供油灯和为初期的苗族教会印刷数千本书籍，但是这样的事情到了抗战结束时，以我们之力已绝对无法做到。”^①

可以说，循道公会在滇黔川边民族地区的学校，经费基本上都是出自中国人。这种情况，在石门坎以外的分校，体现得更为清楚。^②

(2)循道公会西南教区的教育体系

石门坎光华小学创建后，随着教会向四方的迅速扩展，学校数量也不断增加。到 1920 年，循道公会在黔西北、滇东北拥有教会小学 34 所。这些学校是隶属于石门坎光华小学，谓之分校。各分学校的教科书购置、课程安排、毕业生统考等，都由石门坎光华小学统一办理。分校的分布情况为：

贵州威宁石门坎联区学校 9 所：石门坎光华小学（完小）、天生桥小学、陆家营小学、罗布甲小学、爱华山小学、木槽小学、简角寨小学、大寨小学、马街小学。

贵州威宁长海子联区学校 6 所：长海子小学、纶子河小学、切冲小学、上海枯小学、牛街子小学、龙井小学。

云南彝良县学校 11 所：咪咿沟完全小学、拖姑梅小学、大苗寨小学、核桃湾小学、铜厂沟小学、大火地小学、青树林小学、么店子小学、芦茅寨小学、落尾坝小学、三家寨小学。

云南永善县学校 5 所：大坪子小学、老鹰岩小学、杉木林（马楠）小学、小堡子小学、狗脚湾小学。

云南昭通县学校 1 所：麻窝凼（放马坝）小学。

云南鲁甸县学校 1 所：龙树小学。

云南盐津县学校 1 所：神佛山（生基坪）小学。

以后，循道公会办学向川南扩展，如在珙县开办了 5 所光华小学分校：“清光绪三十一年（1905），英国基督教在贵州威宁石门坎苗区办光华小学，成立中华基督教西南教区循道公会，教会学校由此向川、滇推进。民国 16 年始在珙县的平天水（今罗渡乡曹门村）、油榨坪（今洛表乡金光村）、麻元（今王家乡麻元村）、五同岩（今玉和乡五同村）、大岩口（今陈胜乡建设村）先后办有五所光华学校，以‘教校合一’的方式在珙县苗族地区办学历经 20 余年，培养苗族小学生 500 余人。”^③而尚无川南其他各县循道公会小学数目统计数字。

根据“1950 年调查，循道公会西南教区已形成了一个庞大的教育系统。其中有中学 5 所，小学 96 所（由教区教育委员会节制），中级卫校一所（由教区医

^①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 591 页，云南民族出版社 2002 年版。

^②“石门坎光华小学”，参考：王兴中、明光：《威宁石门坎光华小学校史梗概》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，1987 年 3 月 5 日出版；威宁彝族回族苗族自治县宗教事务科、宗教志编写领导小组编：《威宁县宗教志（初稿）·基督教·教会学校》，1988 年 12 月；威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志·苗族篇·教育卫生》，贵州民族出版社 1997 年版。

^③珙县县志编纂委员会：《珙县志·苗族篇》，第 16 页，1994 年送审稿。

药委办节制), 神学校 1 所 (由教区神学委办节制)。除天南中学、思光中学在昆明外, 其余学校均分布在苗彝民族聚居地区。”^①

(3)西南边疆私立石门坎初级中学

随着循道公会在滇黔川边教育体系的形成, 各族人民的民族意识和国家观念有了提高, 意识到自己是中华民族的成员之一, 意识到只有读书学知识, 才能有办法摆脱贫困和疾苦。到 20 世纪 30 年代以后, 出现了一个求学读书的高潮, 贵州的威宁、赫章、水城、织金、普定、紫云, 云南的彝良、永善、昭通等县都有学生来石门坎光华小学读书, 其中成批的女孩子也拥入学校。而办有完小的石门坎光华学校与及其分校学生的不断毕业, 为满足家境贫寒学生的深造要求, 在山中乡村创办中学的需要成为现实的紧迫问题。

同时, 早期光华小学毕业并派到外地读书的朱焕章等人, 也学有所成, 返回滇黔川边, 立志为家乡作一番贡献。

1935 年, 朱焕章华西大学毕业, 回石门坎任光华小学校长, 他呼吁、要求教会拨钱在石门坎办中学, 但未得到应允。1939 年, 朱焕章去昭通明诚中学任教, 当他看到没有几个苗族学生有能力到昭通读书, 就更增加了他在石门坎创办中学的决心, 就开始与各方面联系求助。

朱焕章先与光华小学的彝族校友、浙江大学毕业的陇体(廷)芳磋商。陇体芳又介绍朱焕章与毕节彝族人杨砥中结识。杨砥中欣然答应担当召集人, 与有经济实力的彝良县陇、安、杨、罗, 及威宁县的安家等彝族望族协商, 同意组成董事会, 集资支持在石门坎开办中学。在教会参与下组成董事会, 杨砥中任董事长, 朱焕章任校长, 办学经费由教会、校董事、学费收入和苗族捐助各出 1/3。确定 1943 年秋季招生, 由董事长将该校命名为“西南边疆私立石门坎初级中学”。1946 年, 校名改为“私立石门坎初级中学”。

1943 年秋季, 西南边疆私立石门坎初级中学开始启动, 招生 86 名。因为学校经费来源都是口头协议, 当时境况非常艰难, 而杨砥中后来去重庆谋事, 校董事会的钱、粮捐助也没了保证。1945-1946 年期间, 学校最为困难, 收学生的一点学费和教会的那点钱, 只能按照教职员家庭人口多少分配, 以维持生活, 他们同学生一样, 穿草鞋, 着麻布, 饭糠粃, 夜无被盖, 寒冬无棉衣。但是, 这些少数民族出身的知识分子, 仍旧认真履行教学与育人的职责, 毫无松懈与退缩之意。先后到该校任教的有: 朱焕章、杨忠德、王建光、张斐然(中共地下党员)、张友伦、杨荣先、陶开群、吴善祥、杨耀先、张恩德、钱烈(中共地下党员)、安平(中共地下党员)、陶仕伦、钟焕然、朱佳仁等。

学校的教材和学制都按当时教育部规定执行, 还制定了具体的学习制度、作息时间表。规定月终考试和学期考试, 早晚自习, 中午习大字, 每周作文 1 次, 起床、息灯、集合、升降旗和上下课, 统按号音活动。学生学习积极性很高, 除生病外, 没有缺课现象。星期天和课后, 在学校周围, 随时可见到手捧书本的学生。

^①张坦:《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川滇黔苗族社会》, 第 184 页, 云南教育出版社 1992 年版。

对于成绩较好的学生，尽可能介绍去外地深造。如：介绍王德光、韩绍清、潘光明等去南京蒙藏学校，他们在南京解放后被人民政府转学到北京大学等名校读书；介绍朱佳仁、朱爱光去昆明天南中学；介绍杨学清去榕江师范；介绍王建全、韩绍德、陶才兴等去昭通福滇医院学护士。当时，朱焕章还提出，准备设法与新华社联系，送学生去抗大，但因实施难度大而无法进行。

学校形成了尊师爱生的良好校风，坚持开展各种文体活动，并结合时政，经常开展爱国主义教育、抗日救国宣传。石门坎中学恰逢抗日战争时期开办，虽地处西南边远的民族地区，但石门坎中小学师生同仇敌忾，爱国热情高涨，经常排练抗日救国歌剧，在乡场向各族群众演出，在学生和群众中教唱《到敌人后方去》、《在太行山上》、《流亡三部曲》等抗日歌曲，还把部分歌曲译成苗文，在苗族村寨传唱，大大激发了人民的爱国热情。抗日战争胜利后，以石门坎学校为主，召开了上千人的庆祝胜利大会。1949年，就有数十名青年学生随同张斐然去昭通陆宗堂等办的教导队受训，学习了《社会主义发展史》、《政治经济学》、《新民主主义论》等课程。后来他们中不少人成为我党革命武装威宁游击团的干部与战士。

石门坎中学从1943年开办到1952年秋季，共招收了10个班（其中有1个班为春季班），共约400多学生，其中苗族230多名、彝族90多人、汉族80多名、回族3名。解放后参加革命工作的约100多名，其中参加基层党政工作的40多人，包含区级以上干部16人、县委副书记3人、公安厅处长2人、地区民委主任1人、副县级3人、县人大副主任1人、部队连级1人；参加教育工作的40多人；参加医务工作的18人；其它农业水利等工作的16人。这100多人中有23人为大专毕业。

该校为石门坎光华小学毕业生就近深造，为解决家境贫寒的各民族子弟到外地升学的困难，而成功地把中学办到了山寨。先后有滇黔川3省20个县的学生在这里读书。1952年，学校有初中4个班，共123人，其中少数民族学生115人。人民政府于同年9月接办后，改名为贵州省石门民族中学，原学校教师全部转为国家正式教师。^①

二、循道公会教会学校与教育特点评述

作为在西方殖民主义、帝国主义对华侵略大背景下，向滇黔川边民族地区传播基督教的传教士，办学校与教育，目的是为了传教，其局限性与负面影响是不言而喻的。这一点，在内地会的一些学校表现的更为明显。

^①“西南边疆私立石门坎初级中学”，参考：杨忠德：《西南边疆私立石门坎初级中学的创办及其教学活动》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会第二届文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第三辑》，1988年12月印刷；威宁彝族回族苗族自治县宗教事务科、宗教志编写领导小组编：《威宁县宗教志（初稿）·基督教·教会学校》，1988年12月；威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志·苗族篇·教育卫生》，贵州民族出版社1997年版。

但是，以石门坎为中心的光华学校教育体系，由于引进近代教育的传教士出身于英国的劳动阶级与历史上的少数民族，更由于中国苗族、彝族、汉族的知识分子自始至终地发挥了决定性的重要作用，就具有不少令人耳目一新的特点。这些特点主要表现为：中国人的主体作用、最早的双语教学、清末的近代化男女合校、推广近现代体育、注重高层次人才的培养、坚持把民族地区的学校办到山寨、大众教育，等等。

1、主体作用的发挥

石门坎学校的建设，土地系彝族土目捐赠，资金与劳动力全出自苗族群众，就连传教士居住的“五磅小屋”，也是苗族信徒建成。这就成为石门坎模式，在其他各地基本都用这种方法建起了学校。

彝族人的经济实力较强，四方井、四十五户等学校的建设，以及教师等，全部由本族承担。

石门坎光华学校开办的前10年，主要是刘映三等汉族与回族老师承担教学任务，驻石门坎的柏格理等英国传教士，只是兼少量数学、英语等课程。自1917年以后，新培养出来的杨苒惠、王富民等苗族老师走上教学岗位，并逐渐成为石门坎学校教师队伍的主体。

而石门坎初级中学的创办及运作，几乎已经完全是中国苗族、彝族人士努力的结果。

云南威信牛坡坎完小，是白苗支系的教育中心。这里校舍建设、日常教学与管理，都是由苗族人自己负责，教学严谨，学生优秀。在实地调查时，威信县民委熊宗盛先生告诉笔者，他小时候在牛坡坎学校读书时，每年仅能见到1次从石门坎来视察的外国传教士。

越到后期，外国传教士的目光越集中在昭通、威宁等城市的教会与学校。广大乡村的教会学校就更加中国化、本土化，是否参加礼拜由学生自便，《圣经》讲授课被取消，新民主主义思想普遍传播，促使具有进步思想的大批学生冲破宗教牢笼的束缚，走上革命道路。

2、民族地区双语教学的先驱

对于不懂汉语的苗族、彝族学生而言，母语是初级学校教育的最好手段。石门坎光华小学开办后，根据柏格理的意见，由苗族教师担任低年级课程，并用新创制的老苗文编写出《苗族原始读本》等教材，用母语向学生讲授苗族历史、文化、科普与生活常识，基督教入门等内容，随着年级的升高，再渗透进汉语教学，以苗文促汉文，效果很好。

从1904年7月开始的对昭通圣经基督教教会传教团的寻访高潮中，柏格理已经在试验使用汉语加苗语对寻访者授课，并开始着手创造苗文。

1905年以后，在早期长驻石门坎的英国传教士中，柏格理、张道惠、张道惠夫人布莱恩，都可以熟练地运用苗语进行教学。尤其是柏格理能够流畅地使用汉语、苗语，当然还有英语进行交流。在光华学校，他们是进行双语教学的外籍

教师，能做到这一步，可谓难能可贵。

石门坎光华小学推行双语教学的典范是2位汉族老师。钟焕然、李司提反都是学校的创办者，到这里后，就与苗族群众打成一片，很快就学会了苗语。他们在课堂上可以自如地同苗语辅学生教学，探讨运用老苗文排除苗族学生学习汉语的困难，收效明显。

后来，另有在彝良县某分校任教的苗族老师王英，通晓苗语与汉语。在会泽彝族支系葛泼人中任教20多年的杨芝，熟练地掌握了彝语。他们都可以流畅地使用2种语言施教。

1917年，内地会从石门坎聘来5名苗族教师，分别到葛布、新龙场、保那乌、大松树、轿顶山等学校推行双语教学。

因此，石门坎光华小学是清朝末期在我国民族地区首先实行双语教学的正规学校，在近代民族教育史上具有重要意义。

3、民族地区近代化教育的典范

比起内地会来，“循道公会办的学校更多，影响更大。其活动范围主要在川黔滇3省边区。从1904年起，英国牧师柏格理先后到昭通、威宁传教，次年在石门坎苗区建教堂，以此为中心，向滇黔边境各县苗区发展教会组织，建立众多教堂和学校，成了20世纪前期全国苗族文化教育最发达地区。”

光华小学于“1906年男女兼收，同校授课，这是我国最早实行男女合校的学校（按：我国男女合校是蔡元培当教育部长时的1912年开始的）。”^①

“石门坎的学校在一个广大的区域内完全被公认为是最优秀的，威宁与角奎的官员的看法也都如此，他们向地方绅士提出，这所学校应是被效仿学习的样板。学校建筑地理位置好、透光、通风，加之诸如课桌、图表、教学仪器等设备，都是表明传教士优秀工作的一种实在证据。一位非常富裕的土目已经把他的儿子送到这里，并愿意为他的特权而付出高额学费。于是就发生了一位年轻土目与一个苗族孩子坐在同一条板凳上的事。在几年之前，此类事情是不敢想象的。”^②

该校开展的新式体育运动，如球类、田径、团体操、游泳、爬山，及民族传统的赛马、射箭等，都收到了很好的效果。而1918年由英籍张道惠牧师主持，以工代赈，建成2个高质量的室内游泳池，从此学校在男生、女生中开设了游泳课，受到学生的欢迎。同时，还避免了当地每年发洪水淹死小孩的悲剧。详情可见张绍乔、张继乔的《在未知的中国·张道惠夫妇在石门坎（1904-1926）》。今天，光华小学早期的其他建筑都已荡然无存，只有那2个位于石门民族中学校园内长方型阶梯式男、女游泳池依然如故，象无语的证人一样，向我们展示着当年的历史。这应该是西南乡村学校中最早的人工游泳池。

石门坎光华小学这个近现代正规教育的典范，不仅有力地影响到周边正在

^①贵州省地方志编纂委员会编：《贵州省志·民族志》，第80页，贵州民族出版社2002年版。

^②柏格理著、东人达译：《苗族纪实·（邵慕廉）结语：最后的岁月》，《贵州文史丛刊》2000年第3期，第91页。

纷纷兴办的新式学校，同时它本身就是由几十所学校组成的有机运作系统，在滇黔川边发挥着举足轻重的作用。

现以紧邻石门坎的云南省彝良县为例，1915年，全县开办公立、私立、教会小学共30所，有41个班级，1438名在校生，47名中国教员，2名外籍教员。其中：公立与私立小学19所，有26个班级，811名在校生，27名中国教员；教会小学11所，有15个班级，627名在校生，18名中国教员，2名外籍教员。在教会小学中：苗族小学8所，有9个班级，448名在校生，11名中国教员，2名外籍教员。请看相关的2个统计表。①

民国4年彝良县公、私立学校统计表

区域	校名	班级数	学生数	教员数	创始时间
第一区	治城县立高等小学	5	184	6	清宣统二年二月
	治城县立初等女子小学	1	59	2	清宣统二年二月
	毛坪乡立初等小学	1	30	1	清宣统二年二月
	落尾坝私立初等小学	1	14	1	民国4年3月
第四区	奎香乡立初等小学	1	69	1	清宣统二年二月
	羊街乡立初等小学	1	25	1	民国3年3月
	奎香乡立初等女子小学	1	20	1	民国4年3月
第五区	火烧坝乡立初等小学	1	44	1	清宣统二年二月
	小草坝乡立初等小学	1	33	1	清宣统二年二月
	芭茅坡乡立初等小学	1	17	1	清宣统二年二月
第六区	牛街乡立初高等小学	4	98	3	清宣统二年二月
	武庙乡立初等小学	1	22	1	清宣统二年二月
	白虾乡立初等小学	1	33	1	清宣统二年二月
	桐梓林乡立初等小学	1	21	1	清宣统二年二月
	落旺乡立初等小学	1	26	1	清宣统二年二月
	庙坝乡立初等小学	1	33	1	清宣统二年二月
第七区	伐乌关私立初等小学	1	24	1	清宣统二年二月
	两河口乡立初等小学	1	31	1	清宣统二年二月
	田黄寨乡立初等小学	1	28	1	清宣统二年二月

①摘自：中华人民共和国地方志丛书彝良县志编纂委员会：《彝良县志》，第500-501页，云南人民出版社1995年版。

民国4年彝良县教会学校统计表

校名	创办团体	课程	班级数	学生数	教员数		备注
					中	外	
咪啷沟初等小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	2	160	3	1	民国2年办，学生以苗族为主
县城初等小学校	天主教会	以教中要理为主课，余照部章	2	54	2		民国3年办，男女各1个班
大湾子初等小学	天主教会	以教中要理为主课，余照部章	2	65	2		民国3年办，男女各1个班
县署前初等小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	2	60	3	1	民国3年办，男女各1个班
毛坪乡芦茅寨初等小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	1	40	1		民国3年办，师生均以苗族为主
青树林小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	1	90	2		民国3年办，师生均以苗族为主
两河乡梅子坝初等小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	1	28	1		民国4年办，师生均以苗族为主
龙安乡落尾坝初等小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	1	31	1		民国4年办，师生均以苗族为主
么店子初等小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	1	35	1		民国4年办，师生均以苗族为主
拖姑梅初等小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	1	36	1		民国4年办，师生均以苗族为主
荞山乡核桃湾初等小学	基督教会	以圣经为修身课，余照部章	1	28	1		民国4年办，师生均以苗族为主

4、注重少数民族高级人才的培养

与内地会不同，循道公会的办学思想比较开放，在自己的学生中择优选拔，送出去到高等学校培养，是其教育规划的组成部分，并一直坚持付诸实际。可见王树德的记述：

“1914年，从保证我们的苗族籍教师能受到良好训练的观点出发，柏格理送出苗族学生到四川省会成都的一所第一流水平的中学就读，从那一年起，我们缩紧了我们教会与私人的财力，以送其他学生出去。此项实验并非绝对成功，尽

管有几个失败的事例，然而行动的总体却持续着向上的势头。我们教师培训系统的支柱一直是我们在汉族城市昭通开设的中学，而在教育事业中最优秀的中坚力量则是从成都返回的学生。”^①

“我们的一些苗族教师就是以这种素质造就而成。作为我们教育规划的组成部分，也是为了圆一个希望之梦，我们于1921年向成都派出2名青年，目的是让他们接受西方医学体系的培训；他们不是进入中学，而是直接上大学。在英国，朋友们的尝试已经证明了此种冒险行动的可能性。两位年轻人离开石门坎的那天早晨，每一个人都十分激动与兴奋，此消息传遍村寨农舍的时候，这2个男孩子对于苗家人而言，简直就成为他们民族准备参加奥林匹克运动会的选手。许多祈祷者祝愿他们一路平安，还有的则祈望他们顺利通过离家期间的几年漫长学业。我们现在看到其中的一位吴性纯，已经成长起来。”^②

“到1935年，我们使苗家子弟完成了中国政府所规定的5个阶段……初级小学、高级小学、初级中学、高级中学与大学。这些阶段我们都通过了。”^③

1911年，柏格理、张道惠、易理番、王树德等议定，由王树德带领3位优秀学生杨荣辉、杨苒惠（杨可荃）、王定安去北京清华中学读书，途中收到电报，该校停办，只得返回。

1913又选王爱福、王快学、王凤鸣、王霄汉及杨苒惠，由钟焕然、杨雅各送往成都华西中学读书。4年后学成返回，杨苒惠与王凤鸣就留在石门坎光华小学任教。

当昭通建立宣道中学后，石门坎光华小学开始就近送优秀毕业生前往就读。从1916年以后，先后选送到昭通宣道中学的有：吴性纯、张洪猷、王心田、安朝品（彝族）、朱焕章、王德椿、李正文、李正邦、王兴中、吴忠烈、杨忠德、杨耀先、韩理福、张德富、陶慕潜、李德瑄。其中朱焕章没有享受教会资助，而是王树德个人捐助的学费。

中学毕业后，吴性纯被选送到成都华西大学攻读，1926年获得博士学位。之后又送朱焕章、李正文等人去读大学。

被选送的苗族学生，都得到了本村寨、本民族群众的捐资助学。

循道公会这种比较开放的教育方针，适应了滇黔川边少数民族迫切希望改变在文化教育方面落后的局面的需要，适应了受过初等教育的苗族、彝族有志之士进一步提高的要求，因此在不到半个世纪的时间里，就取得了突出的成效，无论在高层次人才上，还是民族的整体受教育水平上，都居于当地各民族的前列。

就苗族而言，“石门坎小学和中学是循道公会西南教区苗族学校教育的中心，几十年来培养了不少苗族知识分子，据不完全统计，到1949年止，由光华小学毕业的学生有数千之众。到石门坎中学和其他中学有数百人，由这些学校毕业出来的学生，升入华西大学、云南大学、中央政治大学、南京金陵神学院、蒙藏学校等大专院校的学生约30多人。每万苗族人口平均有5名大学生。吴性纯、张超伦还得了华西大学医学博士学位。中专生百余人。”^④

^{①②③}王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第5期，第88页、第89页、第91页。

^④贵州省地方志编纂委员会编：《贵州省志·民族志（上册）》，第80页，贵州民族出版社2002年版。

这些苗族大学生，解放后成为党政机关、学校、研究单位的骨干。朱焕章在贵州省教育厅民族教育科任副科长；李学高是高级畜牧师、全国人大代表；张超伦为贵州省第一任卫生处长和卫生厅长、贵州省政协副主席；杨汉先任贵州民族学院院长、贵州大学副校长、贵州省民族事务委员会副主任、政协贵州省委员会副主席兼贵州省民族研究所所长。

“解放初期，威宁全县小学在校生人数为一万零六十六人，苗族学生一千四百三十二人，占全县学生总数 14%。教师二百五十二人，苗族教师五十八人，占教师总数的 22%。按人口比例，苗族师生人数不仅高于其他少数民族，而且还多于汉族。”^①

同时，彝族的公立、私立与教会民族教育也很有成效。如威宁县：“民国时期，不少彝族子女入崇实中学、石门中学、昭通明诚中学、昭通国立师范等学校求学，有的到贵阳、昆明、重庆、成都、南京等地高等院校深造。据了解，1949 年底，全县彝族受过高等教育的有 20 余人，聂光廷、陆堂恩获华西大学和美国纽约州大学授予的博士学位。王正文赴日留学，系威宁彝族第一个留学生。受过中等教育的 200 余人，其中，中等专业技术学校毕业或肄业的 50 多人。受过小学教育的数千人。”

“1951 年，威宁初级中学设 4 个班，学生 136 名，其中彝族学生 59 人，占 43.8%。全县两所中学共 188 名学生，其中彝族学生 63 名，占 33.51%。”^②

5、大众教育

在推行教育方面，循道公会实际上形成了全民教育的局面与系统。这个系统由正规学校、主日学校与教会学习活动组成。

家庭有条件的即送子女进全日制的正规学校学习。无法负担学费、住校生活食用，或劳动力缺乏的家庭，就可以让子女在附近教堂的主日学校读书，只在礼拜日上课，以达到扫盲的目的。

教会中全民性的学习，始自 1904 年苗族探寻者访问昭通传教团。从《苗族纪实》、《石门坎与花苗》、《柏格理日记》等文献的记载中可知，来访者到达昭通后，所做的事情就是每个人都买 1 本汉文本基督教入门读物，学认字读书。以后，在教堂建立前的山坡上，在教堂建立以后年复一年的礼拜式结束后的活动中，读书长期坚持下来。

1905 年 10 月 24 日，柏格理在石门坎记下了这样一个事例：“750 个人出席了这里的几场礼拜式。一些男子、妇女和儿童是走了二天的路才来到的。他们之中的许多人，整夜就睡在旷野里。我与之谈话的一位苗族人学读书的欲望竟如此之强烈，他已经雇了一位汉族人，请他在自己家中吃饭，并为他杀了一只家禽，还用自家的耕牛为那位汉人犁地。这样，先生就有充足的时间全力教他念书。”

^③

^①杨忠德：《威宁苗族文化史略》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第二辑》，第 42 页，1986 年 9 月。

^②威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，第 100 页，贵州民族出版社 1997 年版。

^③柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 710-711 页，云南民族出版社 2002 年版。

石门坎小学的建成，大大激发了群众的学习热情。“到1905年11月，第一批建筑物落成，因此在他们的历史上苗族首次拥有了一所学校和一座教堂。许多村寨等不及建成一座学校，就由每户村民摊钱，以这笔费用在当地雇无论哪个粗识文字的人，成为他们的老师。在一个地方，他们砍倒一片神圣的小树林的树木，此处原先是他们实行精灵崇拜和混乱聚会的场所，使用这些木材建造一所学校兼小教堂。”^①

在普及苗族大众化的教材方面，先有柏格理与苗族教师编写的《苗族原始读本》，而贡献最大的，莫过于朱焕章编写的《滇黔苗民夜读课本》了。

1929年至1935年，朱焕章就读于成都华西大学教育系，1935年以优异成绩毕业，获得学士学位，并作为毕业生代表，在蒋介石参加的毕业典礼上作了精彩发言，详见王树德《石门坎与花苗》。

“在大学的几年里，朱焕章与其他在蓉的苗族青年张超伦、王建明、杨汉先等以关心国家民族事业为己任，针对石门坎现状，商讨办学、办教育的问题。为了使苗族人民摆脱无知愚昧，摆脱贫困，朱焕章利用课余编印了一套《滇黔苗民夜读课本》（又称《西南边区平民千字课》），一共四册，全部是石印本，这部书印出后，分别送到威宁、滇东北和川南苗族群众手里。群众高兴极了，各村寨自觉组织起来，用松柴照明，开展夜校读书活动。”^②

朱焕章在《滇黔苗民夜读课本》序言里，以满腔的真情，阐述他编写这本普及读物，提高苗族群众文化水平的目的：“在云贵两省交界的地方，有十多万生活极苦、文化最低落的苗民：他们没有机会受教育，更没有机会受高等教育；他们就是用尽了群众的财力，也不能供给三、四个人同时去享受高等教育。因此在这二十年内，有机会来享受大学生活的前后只有三、四个人，我就是其中的一个。我们这特殊的机会，是我们那十多万同胞做梦也想不到的，近年来更因天灾人祸，甚至连入小学的机会他们也没有了。这样，我们就不能不给他们找一个小小的机会，教他们识字，减轻他们作为文盲的痛苦。凡知道这事的教师和男女同学以及中外教育的人士，都表示同情：或赞助、或鼓励，把我的热心增加得几乎沸腾起来。因此，我就大胆抬起头来，望着这目标，象一个两岁的小孩子，半步半步地向着责任的所在地前进”。^③

《滇黔苗民夜读课本》表现的思想进步，内容广泛，比较突出的是以下几方面的内容：

爱国主义：课本中有《爱国歌》：“我爱我中华，立国亚细亚，人民四万万，亲爱如一家。物产丰富山河美，五千年前早开化，如今共和作新民，努力治国平天下”。《平民歌》中又言：“我四万万同胞，职业虽不同，人格皆平等。国家兴亡，大家有责任”。

^①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第549-550页，云南民族出版社2002年版。

^②杨忠信：《忆为民族教育事业献身的朱焕章先生》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会第二届文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第三辑》，第96页1988年12月印刷。

^③《滇黔苗民夜读课本》原文，转引自杨忠信先生《忆为民族教育事业献身的朱焕章先生》一文，下同。

平民教育：第一册十四课写道：“我是农夫我应当读书，你是工匠你应当读书，他是商人他应当读书。学读书学写字，不再做瞎子来做新民”。作者选用了许多古代穷人勤奋学习的故事，以启发和鼓励苗族群众刻苦读书，如：孟母三迁与断机教子、隋朝李密牛角挂书等。

平等思想：“不问男女老少，不分士农工商，人格是平等的。”“不问天资的智愚，不问境遇的好坏，都有发展的机会，这是社会的平等。不问宗教、种族，不分贫富贵贱，都受法律同样的保护，这是法律的平等”。第二册第十一课：“朋友们，美国有释放奴隶的林肯，中国就没有组织释放奴隶的人么”。

讲究卫生：“早起要刷牙，饭前要洗手，出门要洗脸，衣服用具要干净”。“不要用病人用过的东西，不吃病人吃过的饮食，不同病人住”。

其他：《滇黔苗民夜读课本》中，还有关于人生哲理、自力更生、团结友爱、互助合作、诚实相处、发展生产、选择优良品种、提高生产技术、学做生意、写信、写借条，写收据等方面的内容。

在前面第二章第一节中所引当年苗族学者王建明的《现在西南苗族最高文化区——石门坎的介绍》中，曾提到：“此外苗民一万六千中，三分之二均能草读千字课本四册”。可见这本扫盲简易教材，无论对教徒或非教徒，都产生了广泛的积极的影响。

苗族的大众教育，不仅只起到读书认字的作用，还改变了他们的精神面貌，极大地提高了他们的爱国意识。这是一个巨大的进步与非常了不起的成果。

柏格理于1910年曾记下这样一件事：“帮我背行李的男子是一位衣服蓝缕、外观贫穷不堪的苗族人。由于只看外貌，我对他产生了小小的偏见。谁知，转而他竟显示出是一位杰出的伙伴。一路上，他向我问了许多有关世界性的问题——美国、欧洲、俄国、印度；显而易见，他知道相当多的东西。着真让我大吃一惊！”

①

爱国主义意识又成为进步的基础：“苗族自迁入黔西北山区以来，头脑里只知道土司土目是最高神圣者，却不知自己是中华民族的成员之一，更不知国家是什么？长年累月，口朝黄土背朝天地为领主们当牛马，一直没有什么权利过问政治或参与政治活动，不知道什么是国家，怎能谈得上爱国保家呢？基督教传入后。办起了学校，苗族人民经过读书，学到了一定的理论知识，方知道有中国，并且懂得中国就是自己的国家，从而才肯定‘我们苗族的的确是中国人’（《石门坎苗文碑》）。据老人们讲，民国成立时，苗族读书的人很少，一般群众对什么是国家、帝制、民国等名词概念，是弄不清楚的。经过汉族老师们的解释和宣传，初步领略到国家政治、民族团结的不可分割性。”②

三、社会改良与公益事业

1、社会改良

①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第748页，云南民族出版社2002年版。

②杨忠德：《威宁苗族文化史略》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第二辑》，第43页，1986年9月。

值得注意的是，1914年8月所立的石门坎教会汉文《溯源碑》上，赫然刻有这样的字句：“文章机杼特操实业经论，道德森林饶有民生主义。”

由此可知在早期石门坎的创建活动中，将孙中山的“三民主义”奉为了方针。立教会《溯源碑》时，正值袁世凯篡夺了辛亥革命成果，在积极准备复辟帝制；关于帝制，英国驻华公使朱尔典曾表示：“若中国无内乱，则随时可以实行”；孙中山则在“二次革命”失败后遭通缉流亡日本，于1914年7月组织“中华革命党”继续反袁。在此全国性白色恐怖中，柏格理等人在石门坎教会纲领性碑刻中仍大书“民生主义”，是一件饶有寓意的事情。

应该有这种可能性：柏格理等出身于英国劳动阶层的传教士，在与中国各族质朴的下层民众长期相处之中，受到了教育，在潜移默化之中，原来他所崇敬的“偶像上帝”已转变成或部分转变成了“理性上帝”。正是因为有这个转变，他才能和被压在社会最底层的民族、民众取得共同语言，他才能理解与接受中国近代资产阶级的革命纲领。

在基督教的传播过程中，传教士与汉族、苗族布道员，而后是少数民族的第一代知识分子，大力提倡社会改良与文明习俗，极力改革由历史原因给群众造成的落后习惯。

如：规定男20岁、女18岁的合理婚龄与牢固的一夫一妻制；利用餐桌、餐具吃饭；洗脸、洗澡、洗衣服；人畜分屋居住；使用厕所；取消耗财物费时间的多神祭祀；有病求医不请巫师等。这些措施都得到了不同程度的落实，加速了民族地区的文明化进程。

这些改良措施，还大大减轻了群众的精神与物质负担。“苗族不但对奴隶主、封建领主必须俯首顺从，就是对自然界的一切也必须磕头跪倒，他们随时随地在敬鬼求神，精神负担实在太重。基督教来了，‘要人只信一个上帝，上帝可以制服一切’，于是苗族从房里、门上、屋檐下，把各种各样的鬼神以至于老祖宗的保命物，全部抛出门外烧了，此后，便不需要经常的杀鸡、杀羊、杀猪、打老牛的一套了。这样一来，苗族感到物质和精神的负担都大大减轻，人人都欢喜。”
①此外，新的婚姻改革规定的落实，还使原来沉重的结婚财礼负担，也大为减轻，受到大多数人的欢迎。

在推广新型社会文化活动方面，柏格理的一个成功创举，就是将新的文体活动，纳入苗族的传统节庆端午节。当初次下到苗寨，与布道员一同亲手拆毁原始婚俗残余“宿寨房”的时候，柏格理即意识到：

“中止过去遗留的不规矩远没有拆毁那些棚舍一样容易施实。它是一个需要通过花费时间来克服的弱点。它的象征虽然去了，但仍存在一种悄悄滑往旧日方向的习性，这类习性一直存在到被其他事物充分取代为止。结果是学校和教堂成为集会的场所，并给年轻人带来了一种新生活，然而在最初几年里，当旧习俗被扫除之后，却在某些方面留下了空白。柏格理一直注意的问题之一，就是关怀年轻人的精神生活。”

“面临的首批紧迫任务之一就是创造新的事物以取代古老的部落节庆。他们的传统宗教长期处于任其自然与发展停滞状态，没有多少庆典和礼节，年度的最重要节日发生在每年五月初五这一天。”“它倒是具有相当重要的民族意义，因为他们处于一个不友好的世界中，为其他种族及一种含有敌意的文化所包围，对于

①杨汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料（第十四集）》，第16-17页。

普遍处于艰辛生活之中的人们而言，它起到了保持民族意识的作用。”

1905年，当石门坎的教堂还没有落成的时候，“柏格理采取了迅速有效的行动。在第一年度的时间内，他抓住他们古老节日的时机，组织了一些更好的新式活动。参加活动的群众比以往更多，各村寨充满了一种预期的新气氛与激动情绪。由教会安排的宴席取代了无度的饮酒，群众的礼拜取代了夜间的狂欢，他们集体听布道、唱圣歌，直到暮色降临。”^①

1936年7月，教会制定了“石川教区五年运动计划”。该计划决定推行宗教事业、教育事业、生活改进、风俗改进、慈善事业。

在风俗改进中，涉及到的所谓“不良的风俗习惯”，耍花山、吹芦笙也被列入其中。还提出改装，取缔花衣、花裙，模仿汉人服装。有些地方在实际执行中，连传唱山歌、古歌、故事歌也被禁止。这些过激的做法，苗族群众是不赞成的，也违背了柏格理等传教士的意愿。

早在1892年4月，柏格理就曾把1位苗族请人请到昭通传教团驻地，看了他的芦笙舞表演，还买了几把芦笙珍藏。1904年，当苗族寻访者去昭通的时候，柏格理曾身着大花苗服装，吹奏着芦笙，与苗族客人合影，照片就刊登在1919年伦敦版的《苗族纪实》里。在柏格理的日记与著作中，不止一次由衷地称赞苗族的传统服饰。甘铎理则如此评价类似教会1936年计划的过激行为：

“在急速和忽然的改变中，他们部落生活中的一些无害的特色随同那些更为不受欢迎的因素一块儿被清除，想起来或许多少有些不幸。在进行对以往遗存的彻底扫除的时候，他们也彻底扫除了一些应该好好保留的东西。遗憾的是，他们的放纵与舞蹈和音乐紧密联系；为了杜绝不规矩行为发生的场所与机会，他们废止了传统的音乐及舞蹈。可能是他们的改革热情使他们采取了过度的行为；而通常革除比挽回要容易一些，或许他们无法把没有害处的成分从讨厌的事物中分开。不管怎么说，与邪恶行为有联系的部落的芦笙和舞蹈，在发生革命性的变化中失去了。”

“凡是听过他们的乐曲和看到他们的古老舞蹈的人，莫不感到他们失去了某些最为珍贵的东西。”^②

不过，令人欣慰的是，在苗族群众的自发抵制下，传统的民族服饰与芦笙被保存下来。苗族早期的知识分子与景仰苗族文化的传教士，也在积极地抢救以口相传的历史与文学，从20世纪30-5年代，再到20世纪末，先后有王明基、杨荣新、吴忠烈、杨芝、陶自改、杨荣新、杨麦新、张明等苗族学者以及英籍的张绍乔、张继乔兄弟，前后历时70年，搜集、整理西部苗族古歌160余首，将这份宝贵的文化遗产保存下来，可见第六章的相关内容。

2、公益事业

(1) 防灾与赈灾

以石门坎为中心的滇黔川边民族聚居区域，大多是贫瘠、寒冷的山坡地，农业生产落后，自然灾害频繁。解放前，各族群众度日艰辛，夏秋季节尚可，冬春两季往往发生粮荒，饥饿会夺去许多人的生命。

^{①②}甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第546-547页、第548页，云南民族出版社2002年版。

目睹这种情况以后，有心的圣经基督教会长驻石门坎的传教士开始琢磨一些防灾的办法。

“张道惠夫妇对农作物都很有研究，——张道惠夫人原来是一位农夫的女儿，——1906年，他们把洋芋引入这一地区。三年过后，他们已经能够把洋芋作为种子散发给众人。洋芋种植在苗族村寨中迅速传播，由于洋芋可以在包谷和其他谷物成熟之前挖掘收获，因此，确实有不少人从饥饿线上被救了下来。在本地人积极有力的支持下，张道惠夫妇还引进一些蔬菜，提高了大家的生活水平。”
①此外，张道惠还利用回国休假的机会，从英国带回数百根从若干种水果树上剪下的枝条，把它们嫁接到当地野生树干上，培植出数量丰富且味道鲜美的水果。

1915年柏格理去世，石门坎教会处于低谷阶段，只有信念坚定的布道员的与少数几位传教士在支撑着局面。1918年粮食歉收，次年发生严重饥荒；1922年收成再次歉收，次年又发生大饥荒。遇到这种情况，人们应付饥饿的常用办法是，离开村寨，住进山下搭在小河边的草棚里，每天都在挖掘一种常见的蕨类植物的根部，把蕨根捣碎，浸入水桶中一段时间，再把水倒出，搜集桶底沉淀的淀粉，熬成稀粥，以勉强维持生命。

面对如此紧急的局面，“张道惠先生呼吁救济款以缓解灾情。他设法从尚有收获的地区购进包谷，还是在布道员的帮助下，把粮食散发到成百上千户饥民手中。虽然如此，饥民得到的食物毕竟有限，仅仅能够维持活命。与此同时，张道惠先生以粮食为工钱，雇用一些民工替他干活。报酬按日计算，每天收工时付给。”
②

利用这种以工代赈的方式，修筑了从石门坎往昭通的环绕猴子崖的一段道路、石门坎乡场的房屋与道路、光华小学的室内游泳池、麻风病院、孤儿院、医院等等。到播种季节，还买来粮种，分发给苗族人。

这些赈灾活动，给老百姓留下深刻记忆。在国内的一些的相关资料中，也有所记载。

(2) 药房与医院

石门坎药房是教会最早建立的慈善事业之一。1905年开始建立教堂、学校，同时也创办了药房。

药房最初就设在苗族人建造的供传教士居住的“五镑小屋”中。传教士用餐的“桌子的另一端经常放着满盛着药品的瓶子。虽然蓖麻油和硼酸、凡士林和紫药水明显摆在面前，似乎并没有影响我们的食欲。放置这些瓶子是因为一天到晚都有病人前来求助。不论在哪里我们都热心提供帮助，尽可能给予他们急救。并将需要大夫的病例送进城里，萨温医生和莉莲·格兰丁医生在昭通随时准备收治每一位患者。有时我们这里许多病人蜂拥而来。我知道曾经在一天之内处理过多达100名病号，我也知道帕森斯（张道惠——译者）夫人为了不断前来求医的人流而累得疲乏不堪。”
③

①②张绍乔、张继乔著、东旻译：《张道惠夫妇在石门坎（1904-1926年）》，《在未知的中国》，第799页、第801页，云南民族出版社2002年版。

③柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第2期，第93页。

1905-1926年，药房由传教士管理。柏格理夫人韩素音原是昆明医院护士，自然负责药房和治理病员工作。张道惠夫人布莱恩也长期参与医疗与药物的发放。往往礼拜式之后，有不少人到药房求医求药，她们就一一接待。在发放药品时，把粉末状药物包在纸包内，将蓖麻油之类的液态药品，倒进半个鸡蛋壳内盛好，送到病人手中，病人再小心翼翼地带回家。这段时间，医疗与药物都是免费发放，在当地群众中留下了深刻的记忆。

张道惠夫妇回国后，苗族的医护人员已经培养出来，药房逐渐改为中方人员管理。

1927年，在华西大学获得医学博士的吴性纯返回石门坎，就使药房升格成一所施诊施药的小型医院成为可能。“吴博士独创性地根据3种语言，把他的医院首字母缩略词设计为‘P.M.’，代表以下名称：苗语：Pi-Miao Hospital，意为‘我们苗族的医院’；汉语：Ping Min Hospital，意为‘平民医院’；英语：Pollard Memorial Hospital，意为‘柏格理追思医院’。医院一直被视作为怀念柏格理而建立。”^①吴性纯在医院简陋的条件下，成功地开展难度与风险很大的外科手术，抢救了受伤士兵的生命。他还在出诊中，仅用一把医用柳叶刀、一段替代导气管的竹筒，为一个严重的汉族气管炎病人实施了气管切开插管术，避免了因窒息导致死亡的危险。他高超的医术与高尚的医德，为苗族、彝族、汉族群众交口称赞。

1934年，吴性纯被调往昭通福滇医院工作。由于专业人员缺乏，医院又恢复为药房，由苗族护士杨忠明负责。

1941年以后，由苗族护士朱明义负责管理药房。

1949年至1952年，由苗族女护士李德美负责管理。

石门坎药房、医院建立后，为当地群众提供了先进的医疗条件，患病者均到这里求治，减轻了病痛。并逐渐改变以往他们不讲究卫生、有病求神的不良习惯。

(3)麻风病院

1921年开办的石门坎麻风病院，是循道公会的慈善事业项目之一。

石门坎教堂建成之后，柏格理就举家迁到这里传教。在此期间，他耳闻某些地方慑于麻风病的传染，竟把患者诱去残酷枪杀、活埋或烧死。柏格理对这个问题极为关注，立即在海外报纸上报道，发表评论，呼吁救助，引起强烈反响。世界麻风病总会发电询问石门坎一带的麻风病消息，柏格理就据实回复当地麻风病流传和患者的全面情况。因此，世界麻风病总会立即汇款到石门坎教会。委托柏格理救济患者，并建立麻风病院。但是，因为选址问题无法解决，遂将这笔款购买粮食、布匹，发放给麻风病患者。柏格理于1915年9月去世，建立麻风病院的愿望未能实现。

直至1919年，英籍传教士张道惠、汉族教师钟焕然、苗族布道员杨雅各、张武，继续为创办麻风病院而努力。张道惠向传教团申请了资金。终于，钟老师与他的彝族学生安如福谈妥，购买了对方的石门坎对面的一片荒地。此地产煤，有水源，地质构造理想，适宜于建造麻风病院。

^①王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第5期，第90页。

1920年，开始动工修建，次年麻风病院竣工。当即开始接收55位病人入院。病人有男、女、老、幼，他们在这里可以吃饱、穿暖，并接受治疗。由汉族管理员周汉章具体管理。

1923年，当地发生大饥荒。张道惠采取以工代赈的方法，集中当地饥民，进一步扩建了麻风病院。

先后参与治疗麻风病人的还有苗族、英国医护人员。其中有位英籍女护士，对病人的治疗、手术认真负责，丝毫没有嫌弃之意，常常把自己的围裙垫在地上，跪下为病人打针、换药、抱扎患处，使病人很受感动。1926年，石门坎麻风病院有了正式的医生。

麻风病院建有小教堂，供信徒进行礼拜之用。

它是滇东北、黔西北最早的麻风病院，收治了昭通、威宁、彝良一带的患者。入院后，病人得到治疗，有人护理、管教，生活有保障，减少了痛苦。不少患者病愈后，再与亲人团聚。此举还隔离了病人，减少了传染源，也消除了以往对患者的不人道行为。

1950年后，苗族人张夏禹为管理员。1952年，人民政府正式接管了麻风病院，对病院建筑进一步修缮，充实了医疗设备。病人的生活起居更有了保证。所需医药由石门坎医院负责供给。

(4) 孤儿院

当时，频繁的疾病与饥荒，时常导致一些孩子父母双亡，成为孤儿。由于食物的短缺，亲戚也不愿收留这些孩子。

为了解决这个难题，张道惠牧师向国内发出呼吁。为此，1920年英格兰南部威特岛上的一所主日学校的师生决定，取消了学校为他们举办的一次短途旅行，把节省下来的钱捐献给张道惠，委托他建立孤儿院。由于半封建半殖民地的中国与西方帝国主义国家的货币兑换率极不合理，这点钱在英国数目很小，到中国却比较可观。

建成后的孤儿院坐落在距石门坎学校附近山泉不远的山坡上，周围的土地足以开垦出一个小农场。开办后就收留了20多名孤儿。由热心的王富勤夫妇负责管理，孩子们在这里受到正常的小学教育，还进行勤工俭学劳动，学会了农耕技术。孤儿院做到了完全自给。

(5) 种子试验站（推广部）

1920年以后，石门坎教区设置有推广委办。

1942年，成立种子试验站，又名推广部。由送出去到专业学校进修过的苗族人王明基、汉族人冯家棣负责。其任务是，培育各种农作物良种并进行推广，培养手工毛纺织技术人员，再向各下属教会推广。

到该站参与试验和学习技术的，为来自教会所辖各教堂的男女青年。推广站对于当地织布技术的改进，起到了一定的作用。^①

^①“公益事业”，参考：威宁彝族回族苗族自治县宗教事务科、宗教志编写领导小组编：《威宁县宗教志（初稿）·基督教》，1988年12月；张绍乔、张继乔著、东旻译：《张道惠夫妇在石门坎（1904-1926年）》，《在未知的中国》，云南民族出版社2002年版；杨忠信：《威宁石门坎麻风病院史略》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，1984年10月印刷；等。

上述公益事业的举办，目的是为了扩大教会的影响，促进基督教的传播与教会的巩固。但是，从实际效应上，也解决了当地一些亟待解决的社会问题，并带来了近现代科技文化信息，对人们形成良好的现代意识与习惯，产生了潜移默化的作用。

当笔者在云南省威信县进行课题调查时，曾询问该县第一个苗族本科大学毕业生，他是如何产生了要上大学的动机时，对方的回答却令人出乎意料。当他还是牛坡坎小学的学生时，有一次外籍传教士来巡视，小学生自然是乐于围观洋人而不倦。他看到满脸胡须的外国“老牧师”，在用奇怪的洋剃刀鼓捣了片刻后，竟然变成了一个年轻人。传教士刮完脸后，随手将用过的刀片取下丢掉。这位苗族小学生捡起那比纸还要薄的奇怪的刀，想知道它是否比自己的砍柴刀还要锋利，就用手指轻轻一拭，竟被划得鲜血直流。由此，他认为外面的世界一定更精彩，一定要亲自去看看这个世界，这种动力最终驱使他成为走出深山的大学生。一个废弃刀片的作用尚且如此，那成体系的公益设施的影响力更可想而知。

就石门坎教育与改良事业来看，一个明显的不足之处，就是忽略了实用技能的培养，实业开发与推广的力度太小。导致的结果是，众多的佃户子弟虽然接受了初级教育，苗族、彝族产生了大学生，但是他们的贫穷如故。彻底解决这个问题，虽然有待于社会生产资料与政权归属的彻底变革，不过就当时当地的这项事业而言，不能不说是一个缺陷。

第六章 滇黔川老苗文的创制及其历史作用

20 世纪初，当基督教新教循道公会开始在滇黔川边大规模活动的时候，就依据苗语川黔滇方言的滇东北次方言创制了苗文，一般被称之为老苗文。这种文字曾在滇黔川毗邻的昭通、会泽、彝良、大关、盐津、镇雄、威信、永善、东川、威宁、赫章、织金、普定、六枝、紫云、镇宁、筠连、珙县、高县、古蔺及昆明郊区、滇北的武定、禄劝和滇南的文山、开远等地各族群众中广泛流传使用，至今仍作为一种宗教语言文字存在。

由于国内外史料的散乱不全，学者们对于老苗文的创制过程以及所发挥的历史作用，存在着不同的多种说法与评论。

在综合分析了各种资料后，笔者认为：

创制老苗文的初衷无疑是为了传教的需要，但这种初衷直接产生于苗族群众希望改变自己无文字状态的要求；

英籍传教士柏格理从中发挥了重要的作用，然而老苗文的产生是柏格理与苗族、汉族人士协作努力的集体成果，而它进一步的改进与完善则完全由苗族知识分子承担；

由于吸收了我国西南各民族、尤其是苗族传统文化的地方性要素，老苗文才能被苗族群众广泛接受，并对其他民族产生深远影响；

老苗文的推广使用，在传播基督教教义的同时，也有力地促进了苗族学校双语教学的实现和大众化教育的发展，使近现代滇黔川毗邻地区苗族社会变迁朝着进步的方向发展。

第一节 老苗文的创制

一、创制苗文的动力与初衷

在前面的章节里，已经介绍过黔西北、滇东北苗族人民受到的残酷剥削和沉重压迫。因此，导致了他们在文化上的落后局面。

民国《威宁县志》云“苗民有生熟两种。”“熟苗”，一般是加入了基督教教会，“感化甚速，勤于畜牧农业，衣服装饰已改旧观”的一部分苗族。而处于没有入教或基督教传入之前那种状况的被称为“生苗”。

“生苗晦盲否塞，蠢如鹿豕，习俗特殊，或崇拜禽兽以为神，毁伤肌肤以为饰，食肉衣皮而不知耕作，穴居野处而不能营造，殊未脱离野蛮社会气象。”^①

这种情况，即如黔西北知名苗族学者杨忠德所言：“苗族在极端残酷的阶级压迫和民族歧视下，已丧失了参加政治、经济、文化活动的权力。正因为如此，使他们长期处于无文化、蒙昧无知、非常落后的境地。”^②

在石门坎在建设苗族学校的时候，“当时有一家大地主的管事听到后拍拍大腿说：‘苗子读得成书的话，老子的狗都要吃米饭’等语。”^③

在滇黔川边苗族文化复兴运动以前，经常出现这种事情。“过去苗族不识字，县衙门和区、乡、保、甲的狗腿子到苗族村寨敲诈勒索时，开口闭口就是‘有公事’（即公文）。只要提到‘公事’二字，任何人都不敢反对。由于苗族人不识字，受人欺压敲诈就更加沉重。”^④笔者在进行实地调查时，就听到过在旧社会，有不识字的苗族青年，被指派为乡、保长送信，拿着将来人抓为壮丁内容的字条，自己送上门去的事例。

物极必反，穷则思变，参加石门坎学校兴建的苗族群众以行动表达了这种急迫的意愿：“石门坎光华小学的建筑是苗族人民用千百年当牛马做奴隶的伤心泪水、汗水凝结成的。儿孙要努力学习，成材摆脱文盲痛苦。苗家如饥似渴迫切需要文化知识的心情是他人所不能理解的。”^⑤

^①苗勃然、王祖奕民国二年（1913）纂修：《威宁县志·卷十四·风土（志）·风俗》，第7册，第2页，毕节地区档案馆1964年油印本。

^{②③}杨忠德：《威宁苗族文化史略》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第二辑》，第35-36页、第41-42页，1986年9月。

^④杨汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料第十四集》，第11页。

^⑤王兴中、明光：《威宁石门坎光华小学校史梗概》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，第33-34页，1987年3月印刷。

创制苗文的动力，直接来源于苗族群众力图改变自身无文化、无文字的落后与被欺压状态的要求。

1916年镌刻的老苗文《溯源碑》即《石门坎苗族信教史碑》记述：“开始学文化，读汉语相当费力，因为苗族没有文化已四千余年，读汉语文书比什么都困难。幸有柏格里、李五先生（李司提反）、杨雅国等创制苗文，有苗文读汉字减轻困难。从此苗族算有了自己的文字。”

1904年7月12日，第一次有4位苗族人赴昭通找到柏格理，他们对于基督教和外国传教士的了解十分朦胧，但读书的要求却非常明确：“第一件事情就是：他们非常迫切地想要读书。他们随身携带着小袋食物，主要是燕麦炒面。我让他们歇在旧教室里，我真诚地希望，就此能够揭示出一个新的天地。”^①

苗族寻访者读书欲望如此强烈，产生于他们想改变或改善因为没有文化，而长期更加受到歧视与欺压的切肤之痛。他们的第一要求是学会读书写字，至于读什么书倒不是最主要的。

柏格理是一位颇有进取心的传教士，他力排其他同事的异议，决意在乡下山中的少数民族中开拓传教事业。他意识到，只有满足山里人读书的要求，才能引导他们皈依基督教。然而，双方首先遇到的是语言障碍。

“在最初的日子里，语言成为最大的障碍，因为传教士连一句苗语也不懂，苗族人仅知道很少的汉语。”^②

“这些群体最大的愿望就是读书。他们想要能向自己说明耶稣的读物。看来我们是疏忽了，从未设想到复兴会以这种方式到来，也就根本没有准备适合于他们的书籍。我们之中没有一个人懂苗语，因此最初只能用汉语进行全部教学。很快，我们原有的大量大号字体基督教书籍已售完。一有时间，我们就开始教寻访者们学习《马可福音》。看着这些从来没有拿过书、握过钢笔的贫穷、稚朴、风尘仆仆的苗族汉子，坐在桌前试图学懂汉文的《马可福音》，觉着真是一种不适当的情景。”

“这就好象让英国柏蒙德西的一大帮码头工人去学古文本的基督教教义！他们只能缓慢、吃力、并十分笨拙地逐字念道：‘上帝的儿子，耶稣基督的福音是这样开始的。’在1900年之后似乎又回到基督纪年的开始时期。而这些苗族人却真正在一遍又一遍地反复诵读上述例句，直到对他们而言那些奇异的发音和更为奇异的汉族表意文字变得稍微熟悉起来。相信在中国基督教此前的历史上还从来没有过这样一种情景！”^③

在首批苗族人来访3个月之后，柏格理总结道：“目前，每天都有苗族人前来。我一直在努力学习，试图掌握他们的语言。如果想教他们而又不了解他们的语言，那真是难上加难的事情。”^④

为克服语言障碍，柏格理开始学习苗语，进而又产生创制苗文的念头。柏格理的初衷是为了传教，但这件事情的原动力则源于苗族人读书的要求。

①④柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第687页、第696页，云南民族出版社2002年版。

②王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第1期，第86页。

③柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第2期，第86页。

二、老苗文所吸收的民族传统文化要素

在柏格理本人1904年10月12日的日记中，对于创制苗文的探索，已经有了明确的记载。

“为了给苗族人创造一种文字性语言，今天，我进行了一次试验——用我自己的辅音和元音去配他们的发音。到目前为止，进展还算顺利，但是我怎样才能设法区别出不同的声调呢？”^①

当然，此时柏格理所称的“试验”，就如同力图创制苗文但又无从下手的安顺传教士党居仁，以及贵州炉山县（今凯里市）创制出得不到当地群众认可的苗文的内地会传教士胡托一样，尚属于单方面的闭门造车活动。若想成功，除语音之外，势必还要吸取原住民传统文化中的其他要素。

笔者认为，被老苗文吸收的滇黔川苗族传统文化的要素，除了苗语语音和词汇外，还有苗族服饰中的图案、表达苗语意思的民间符号。

20世纪初，身为文学硕士的英国圣经基督教教会传教士王树德，就记录下苗族先民曾经有过文字的传说。

“在柏格理文字产生之前，无人知晓书籍与图书馆是怎么回事。这些部落群体中绝大多数人没有拿过一页书写纸或一支钢笔。根据先人相传，他们往日有过自己的书；部落古歌追述，很久很久以前，苗族生活在长江以北的地方，但汉人征服者来了，把他们驱赶出自己的土地和家园。来到江边，却没有渡船，他们为如何把书带过去争论起来，末了决定把书捆在背上游过江去，但没有想到水流如此湍急，江又是那么宽，书终于被冲走，让鱼给吞入腹中。”^②

蚩尤与黄帝部落集团纷争的传说，亦见于《史记·五帝本纪》，那正是所谓仓颉造字的时代。当时蚩尤的九黎部落与炎黄部落生产力发展水平相当，出现文字是有可能的。但以后频繁的战争和迁徙，打断了苗族先人文字产生的正常过程，仅为后人留下了文字失传的传说和作为古代文化孑遗的若干符号。

时至今日，在苗族群众的传统服饰上，仍旧保留着若干凝聚有深刻历史内涵的符号。

“贵州西北部、云南东北部，聚居着几十万苗族人民，那里的男女盛装，在上衣两肩与背后，大都有两面或一面引人注目的绣花披肩，有的很象古代军士的甲冑，上面绣有很多独具特色的传统花纹图案。在当地的苗族群众中，流传着这样一个故事：古时候，苗族居住在北方，后来跨过黄河，越过长江向南迁移。在迁移的时候，哥哥骑马走在前，那马鞍垫上的图案是由许多双双交叉着的箭头组成的，这就是后来滇东北、贵州威宁一带苗族披肩上的图案。有了这种图案，箭射不进，有驱邪恶保平安的作用。弟弟步行在后，对故土眷恋不舍，边走边回顾，后来就把家乡的田园、山上的树木、天上的星星、河里的鱼等等，一一绣到披肩上，做为永久的纪念。这一带苗族妇女的百褶花裙上，还有两条十分别致的纹饰，据说，那就是他们先人跨过的黄河与长江。”^③

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第697页，云南民族出版社2002年版。

^②王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第3期，第88页。

^③何晏文：《苗族服饰与民间传说》，贵州省民族志编委会岑秀文、杨昌文编：《民族志资料汇编第二期（苗族）》，第181-182页，1986年10月印刷。

在云南与贵州北部交界的苗族群众，都知道他们的绣花披肩象征着先民的铠甲。上面的图案、符号，都有各自的含义。比如：两箭交叉的图案，有刀枪不入的含意；方形符号表示北方故乡的农田；方形里的红条为鱼；方形里面的花朵，表示田里的螺蛳、天上的星星；披肩上部的曲线，表示山上的树林；披肩下方的两条红色纹饰，象征着黄河、长江。这个古老而不屈的民族，把对历史的记忆、故乡的思念、美好与自由生活的向往，都凝聚在这些代代流传的图案和符号之中。

滇东北与黔西北的苗族古歌中，传说苗族先人曾经拥有用自己文字书写的典籍《毕鸡蛮志》；在则戛老时代，有能读能写、知识渊博的高度查地奥、连地无在少两弟兄；还有能够读书认字的婆布罢、娥赞母女二人。

苗族民间世代流传有据说是则戛老、娥赞时代创造的符号，循道公会培养的早期苗族知识分子王明基、杨荣新对这些符号进行了整理，共得符号 54 个，2 个时代各传 27 个。这些符号的最基本笔画似竹叶形状，各有其固定的含义。另有苗族花衣、花裙上的符号，杨忠德、杨全忠两位苗族学者整理分析后，归纳出花衣上的符号 8 个，花裙上的符号 7 个。^①

若将上述苗族古歌中与花衣、花裙上的符号同老苗文的文字符号相对比，就会发现后者对前者明显的因袭痕迹，其中有 5 个符号竟然完全相同。由此印证了如下的记载：

“在黔西北地区，一些教会学校的苗族教师，鉴于本民族没有文字，文化长期处于落后的状况，早已激发创造苗族文字的要求。英国基督教圣道公会牧师柏格理在传教中，觉得苗族没有文字，传教极不方便，也产生了创制苗文的想法。于是柏格理便于 1906 年召集了在石门坎光华小学任教的苗族教师杨雅各、张约翰、王道元，及汉族教师李司提文、钟焕然等商议研究，初步提出了创制苗文的意见。大家一致认为：所制苗文应力求笔画简单、易懂。根据这一要求，新苗文决定采用苗族服饰的某些图案、物象及某些外国拼音形体字，制出大小拼音文字。”^②

在滇黔川毗邻区域，民间往往流行着一些群众惯用的符号，以记载自己拥有的钱物。笔者在参加大型画册《黔西北彝族美术》的编纂中，就曾见到过彝文古籍中的多个此类符号。^③

在语言方面，由于长期的互相交往与影响，各杂居民族之间也或多或少有相互借用词汇的情况。

完全相同的如：彝语、苗语都称汉族为“杀”，称布依族为“沙吐”；彝语、苗语都称爷爷为“阿部（阿普）”；等等。

近似的如：称呼小孩，彝语为“阿安”，苗语为“安安”；称燕麦，彝语为“杀史”，苗语为“史施”；称辣椒，彝语为“杀批”，苗语为“杀角”；等等。

由此说明，多民族聚居的滇黔川边存在着地域文化的共性。老苗文在创制过程中对于民族传统文化要素的吸收，为它注入了极强的本土化的生命力。

^①参见杨忠德、杨全忠：《威宁苗族文字的创制推行和使用浅析》，刊于贵州省毕节地区苗学会《苗学研究论文集》第一辑，1993 年。

^②伍新福、龙伯亚：《苗族史》，第 623 页，四川民族出版社 1992 年版。

^③贵州省毕节地区民族事务委员会陈长友主编：《黔西北彝族美术-那史·彝文古籍插图·民间金银符号》，第 201-202 页，贵州人民出版社 1993 年版。

三、创制与完善老苗文的群体

1、老苗文的创制

西方传教团与国内教会声称，老苗文的创制者是柏格理，并将它命名为“波拉德（即：柏格理）文字”。

国内则有人断言，老苗文的创制者为当地的苗族人士。如：“民族学家岑家梧在《嵩明花苗调查》中曾引用杨力行的观点：‘晚近关于边事杂志刊物登载苗人文字问题的，都异口同声地说，现在石门坎流行着一种符号，其字母来历是由英人柏格里氏创制的，这类的话是未免太武断了。原来苗人文字的创造者，不是英人，也不是汉人，而是苗人的先进张岳汉先生。笔者以前曾受教于他，他将他的花衣花裙的花纹及日常生活用具指给我看，并且讲明了这种花纹的类别。’杨说：这些花纹，就是苗人昔时所用以记载事物的文字，不过字体过于简单，仅用以描写物形，不容易用以记事达理，我因为感到此种缺点，及终日孜孜研术，欲另觅他法以补此缺。昔有基督教传入我们苗胞区域，有英人牧师柏格里氏及汉人李武先生者，来吾乡传道，余乃询问中英文字之结构及音读法，李柏二氏并将用英文字之拼音结构方法，制成新字。（详见岑家梧：《西南民族文化论丛》第140-141页。）”^①

以上两种说法各有其合理的成分，亦都有所偏颇之处。

笔者认为，老苗文《溯源碑》与新编《威宁县志》的记述比较全面。

“柏格里同传道士汉族李司提反、钟焕然、苗族张约翰、杨雅各、王道元合作，研究苗语的音位，参考汉字笔画和苗族衣裙的花纹图案，创造苗文声母，用拉丁字母作韵母，一个声母和一个韵母拼成为一个音节。声母 21，韵母 12（30年代增为声母 30，韵母 31），写作时以韵母位置的高低表示‘平、上、去、入’四个声调。”^②

即这是一个中西人士协作，中西文化交融而产生的成果。

从近年发现的外文资料来看，在协作活动中，柏格理发挥了主导和组织的作用。在与苗族寻访者接触之后，他很快就产生了学习苗语和创制苗文的念头，并且付诸行动。其中几个关键的问题，都是柏格理解决的。

“一个有趣的发现是，柏格理创制现今出名的‘波拉德文字’，是从苗族人潮水般涌进他昭通家中的日子开始的。当他们平均大约有二十个人到来，并三五成群地散乱布满传教团的所有房屋的时候，他就在忙着设计他们书写语言的最初形式。从表面上看，他们是学生，他是老师，但实际上如同他们的汉语程度一样，他也才刚刚着手把握苗语的基本知识。日复一日，他不断学到苗语词汇，并匆匆把它们记下来。……”

“‘在为苗族人找到一种书写语言方面积累了一些经验。’他以此为开端的日记首次提到了波拉德文字。从他最初的努力显示，柏格理采用了他能设想出

^①宋恩常：《云南苗族略述》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛：《云南苗族瑶族社会历史调查》，第8页，云南民族出版社1982年版。

^②贵州省威宁彝族回族苗族自治县志编纂委员会：《威宁彝族回族苗族自治县志》，第503页，贵州人民出版社1994年版。

的尽量简单的笔划，以代表前面的辅音和后面的元音。和汉语相似，苗族语言是用单音节短词表达的，因此每个字通常都能用一个辅音字母和一个元音字母书写出来。在印刷时，前者好像一个大写字母，后者则好像一个小写字母，他终于把不识字的成年人对语言文字的学习加倍简单化了。

“创制的工作到目前为止，他的下一个问题是在书写语言中标出谈话时的‘声调’。一种‘声调’是某一声音的自然高低度，它给某个单词赋予了独特的含义。在他的日记中对这个问题进行了陈述，还留下了多到近乎天文数字的关于‘木星’（意指“声调”——译者。）位置的设计图！天文学本来就是他的众多爱好之一。

“柏格理最终采用了 25 年前学习汉语时他本人使用的一种方法。对于汉字的‘声调’，外国学生经常以字型很小的数字，表示声调的几声，写在这个字的旁边；往往把小小的数字写在长方形汉字的特定的角上，以显示是可能的四个‘声调’中的某一声，于是，柏格理以改变小写的元音字母的位置，把它写在大写的辅音字母旁边的方式解决了他的问题。这个文字系统简单易学，很适合大众教育。临近的部落区域也有其他传教士试图创造文字的经历，但是都没有像波拉德文字那样获得成功。它至今仍在一个相当大的区域内的许多与苗族根本没有血亲关系的部落中使用。”^①

直接参加老苗文创制工作的，还有苗族布道员杨雅各、张约翰、王道元，汉族布道员李司提反、钟焕然。他们发挥了重要作用，使老苗文终于得以定型。在柏格理《中国历险记》、《苗族纪实》、《柏格理日记》等著作中，对于这些苗族、汉族同事的事迹，都有记载。

至于张约翰（岳汉），也确实为苗文的创制作出过一份贡献。“1906 年，柏格理同汉族教徒李司提反和苗族老人张约翰、苗族教徒杨雅各等人认真研究苗族语言，以拉丁字母为基础，为苗族创造了文字。这套文字现称‘老苗文’、‘坡拉字母’，仍然是当地苗族的通用文字。”^②前面杨力行先生的观点，恰恰是对张约翰参与老苗文创制工作的进一步印证。

另外，笔者 20 世纪 80 年代在贵州威宁进行调查时，据几位老先生回忆，苗族布道员王胜模也部分参加了老苗文的创制工作。

草创的苗文本身尚有不少须改进之处，如：它的音节声调是按汉字声调标出，即把韵母分别写在声母的上方、右上方、右侧，右下角来表示，这样的标法，在有些地方就不够确切，若用某一韵母作为一个音节的时候就无法标调了。当时，最早的苗文圣经和读物就带有这样的缺陷。

于是，老苗文问世以后，苗族学者在不断的实践中，为了拼读借词方便，对它作了不少改进。

“一九一五年冬，杨雅各与几个苗族布道员研究如何进一步改进苗文，以便进行印刷。经半年多的努力有了一些进展。”^③

^①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 573-574 页，云南民族出版社 2002 年版。

^②贵州省毕节地区地方志编纂委员会：《毕节地区志·人物志》，第 19 页，贵州人民出版社 1991 年版。

^③威宁县委文史组：《杨雅各老先生事略》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，第 114 页，1984 年 10 月印刷。

到 20 世纪 20-30 年代，杨荣新、杨荣辉、罗伟德、朱文正、王弥道、王明基、杨荣新等人，先后为老苗文增添了一些复韵母作为拼读借词的韵母。1936 年 2 月苗文修订本《新约全书》，就是由英籍牧师王树德和尼科尔斯组织，由若干位有学识的苗族教师完成的，修订本克服了苗文原来的一些缺陷，第 1 版印刷的 7 000 册很快就销售一空。

1949 年，在石门坎的苗族老师王明基、杨荣新、李正文、韩绍纲、杨忠德等人，再次研讨了老苗文存在问题，对它又作了一些改进。主要是：关于声调，设计几个符号表示调号，并约定凡是 3 调就不标调号；关于韵母，调号一律写在声母右下角，次序是声母、韵母、调号。^①

可见，老苗文的创制，是柏格理与苗族、汉族知识分子共同完成的。而在问世后的 40 多年时间里，是苗族学者在不断地改进与完善它，使老苗文拼读、书写、印刷起来更为明了、方便。

另外，解放前曾在昭通、威宁从事过教育事业的张绍乔（R. Keith Parsons）、张继乔（R. Kenneth Parsons）回英国后，50 年来一直孜孜不倦地从事苗学研究。在南汉普顿大学的支持下，终于将计算机老苗文打字软件开发成功。并运用这套系统，把他们通过杨芝、王明基、陶自改、杨荣新、杨麦新、张明等苗族学者搜集的苗族古歌 160 余首，整理后打印成集。又把老苗文、英文对照本《中国西部苗族古歌故事选》3 集，于 2001 年在因特网上公之于世。

^①“老苗文的改进”参考：杨忠德：《苗语滇东北次方言老苗文的创制及其影响》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，1988 年 12 月印刷。

第二节 老苗文的传播与影响

老苗文问世后，迅速传播，其运用范围很快就超出了滇黔川边，其使用范围超出了苗族。苗文《圣经》的翻译与出版，还促进了基督教的本土化，加大了苗族在国内外的影响。

苗文不仅使学校的双语教学成为可能，还促进了滇黔川边苗族的大众化教育。随着我国新民主主义革命的发展，老苗文又进一步成为苗族进步青年宣传民主与革命思想的有用工具。

一、老苗文的广泛传播

1、在西南苗族中的传播

老苗文恰逢滇黔川边苗族全民学习热潮高涨的时刻问世，首先在苗族居住的地方迅速传播开来。以下是几则有关的记载。

“这套文字被教会命名为‘柏格理苗字’（Pollard Script，又称柏格理注音字母），在滇、黔、川三省交接地区的苗族中流传甚广，甚至远在云南的南部文山、开远一带，这种文字的流行也极广。”^①

老苗文“以后日渐普及，通行于云南省的昭通、楚雄、昆明市郊区、曲靖等地区。贵州省毕节地区各县以及普定、紫云县也曾用来记录贵州、川南以及云南省文山一带不同方言的苗语。”^②

“这个文字多流行于云南昭通地区、楚雄州、昆明郊区和曲靖地区的一些县。贵州则流行于毕节地区、普定、六枝、织金、紫云、镇宁等县操滇东北次方言的苗族。教会也曾用它拼读川黔滇次方言苗语并译制圣经和一些颂歌，所以也流行于川南、云南的镇雄、威信和文山一带。”^③

在川南苗族区域的传播情况，如：“苗民的基督教信仰者，要带头将自己的孩子送到大坪教堂学校念书。所学课本，一半是学‘圣经’，一半是新学——语

①韩军学：《基督教与云南少数民族》，第165-166页，云南人民出版社2000年版。

②贵州省威宁彝族回族苗族自治县志编纂委员会：《威宁彝族回族苗族自治县志》，第503页，贵州人民出版社1994年版。

③杨忠德：《苗语滇东北次方言老苗文的创制及其影响》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，第106-107页，1984年10月印刷。

文、算术。课本采用马亚伦、张正高、裴牧师、杨马可等四人合译的苗文课本。这种苗文是借用石门坎教堂波拉德牧师创制的苗文。”^①

2、在其他少数民族中的使用

老苗文在苗族居住区域广泛播散的同时，由于它本土化的特点，以及苗族掌握文字后社会地位有所提高的榜样的力量，也影响到滇黔川的其他民族。或直接被教会会众习用，或根据当地民族的语言习惯加以改进后推广。

据 20 世纪 40 年代曾在云南、贵州传教的甘铎理记载：

“这个文字系统简单易学，很适合大众教育。邻近的部落区域也有其他传教士试图创造文字的经历，但是都没有像波拉德文字那样获得成功。它至今仍在一个相当大的区域内的许多与苗族根本没有血亲关系的部落中使用。”^②

这个“相当大的区域”，除了黔西北、滇东北、川南外，还包括滇北、滇中、滇南不少基督教循道公会、内地会等组织影响到的地方。民族有苗族，彝族的诺苏、纳苏泼、葛泼支系，傈僳族，仲家即布依族。

滇东北的彝族支系葛泼人属于“干彝”，没有掌握历史悠久的彝文，由于一次偶然的会而直接引进了老苗文。

“该运动在葛泼人中的扩展过程特别有意思，因为它的开端与苗族人的最早启动很相似。曾有一小帮葛泼人行走在离他们的家比较远的地方，就好像访问过临省的传教士的那一个苗族打猎团伙。一天晚上他们访问了已经加入教会的一个苗族村寨。在苗族基督徒那里，他们受到了与那伙猎手所受到的同样的款待，并吃惊地听说这里的每一个人都在努力学习一种新的部落人文字，而他们，也是一个没有书写语言的群体。”

“通过这次友好的接触，苗族与葛泼人之间的一种新型关系开始建立。苗族布道员和老师被邀请前往并待在葛泼村寨，以指导他们走上新道路。有位特别的苗族布道员在此一方取得了显著成功，成为葛泼人的基督教的使徒。他的业绩属于柏格理为部落人所做的普遍工作中的一个小领域。仿效自己的楷模与榜样，这位苗族人坚持不懈地努力尝试，并像一名先驱传教士那样屡屡应召去承受苦难。”

^③

滇北的傈僳族教会，则推广了一种老苗文变体的傈僳文，是由澳大利亚传教士王怀仁根据禄劝、武定傈僳族方言创制：

“在本世纪之前，傈僳族尚未形成本民族文字。1910 年前后，受苗文创制推广活动的影响，基督教传教士曾在禄劝、武定等地创制了一种与苗文字母相仿的‘格框式’傈僳拼音文字（东傈僳文），在当地信徒中推广使用。”^④

^①伍呷：《古蔺县箭竹乡解放前基督教在苗族中传播的情况调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《四川省苗族傈僳族傣族白族满族社会历史调查》，第 94 页，四川社会科学院出版社 1986 年版。

^{②③}甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 574 页、第 575 页，云南民族出版社年版。

^④韩军学：《基督教与云南少数民族》，第 26 页，云南人民出版社 2000 年版。

内地会传教士张尔昌，于1917年，在“波拉德文字”的基础上，创制出一种彝族拼音文字：

“澳大利亚人张尔昌（牧师），于1917年到云南禄劝传教，1948年病逝于该县撒营盘。为了方便传教，他把英国传教士柏格理设计的原在贵州苗族地区使用的一种拼音方案带到禄劝的彝族、傈僳族、苗族地区试用。经过多年的试行和两次大的修改，形成了一套完整的彝、傈、苗族都能适用的拼音方案。用于彝语拼音称之为‘黑彝文’（黑彝——彝族的一种他称），它有声母48个符号，韵母25个符号。张尔昌用它翻译了有266页、360首的《圣主颂歌》供彝族教徒学习朗读。这套‘黑彝文’拼音方案，能够较为准确地拼读出当地彝族方言，好学易懂，很受教友欢迎。目前约有三万余人还能读这种文字，有的还能用它写信、写文章。”^①

柏格理、杨雅各等人于1906年初完成老苗文的创制后，就立即着手把《新约圣经》翻译成苗文并分册付印的工作。此举对其他教会产生了重大影响：

“苗文的出现和推广，对在西南少数民族地区活动的传教士们起到了很大的鼓舞作用，其创制方法不仅被广泛借助于其他文字，而且这套注音文字也往往被直接用于其他少数民族的文字创制和圣经翻译过程。如‘纳西族的纳西语《马可福音》一卷（1932年），云南北部喇家语《马可福音》（1912）、《约翰福音》两卷和北部山区柯波语《马可福音》一卷（1913年），东傈僳语《圣经》单卷本4种（1912-1936）、《新约全书》一部（1951），西傈僳语《圣经》单卷本4种（1921-1932）等等，均为‘柏格理注音字母’翻译出版。’（萧霁虹《〈圣经〉版本在云南》，载《云南宗教研究》1993年第1期。）”^②

老苗文的《圣经》译本，已经被英国伦敦非洲东方学院图书馆、美国耶鲁大学图书馆收藏，扩大了中国苗族的影响。如：耶鲁大学图书馆珍藏着51种中文译本《圣经》，其中有少数民族语言的10种版本，在这10种版本中，就有2种为老苗文本。这2种版本是：1905年在成都印刷的老苗文《圣经》译本与《赞美诗》；1917年在日本横滨印刷的《新约全书》。根据传教士的记载，1905年的老苗文节选译本《圣经》，当是最早的苗文印刷品，为木刻版，非常珍贵，在国内已经不复存在。^③

二、老苗文的历史作用

1、循道公会得到丰厚的回报

传教士创制老苗文的目的是，想以它为工具，打开局面，在少数民族群众中建立教会。就这个目的而言，柏格理收到了丰厚的回报，循道公会在滇黔川获得

①阿哲傈濮：《近代以来国外对彝族的研究》，左玉堂、陶学良编：《毕摩文化论》，第813-814页，云南人民出版社1993年版。

②韩军学：《基督教与云南少数民族》，第165页，云南人民出版社2000年版。

③苗文本《圣经》在耶鲁大学的收藏情况，参考：威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志》，第255页，贵州民族出版社1997年版。

了超常的发展。1919年,在华卫理公会即循道公会的传教士946名,有教徒74004名;同期,循道公会长驻石门坎、四方井的传教士5人左右,有教徒1万多人。而到1925年,包括滇北在内的循道公会会众多达6万之众。这个数字,在全国基督教新教或全世界循道公会的传教业绩中,都是非常突出的。

创制苗文,“这是柏格理为部落人的最了不起的贡献之一,仅此就足以使他永远不被忘记。他已经译出的《福音书》,以及他正在翻译的《新约全书》的其余部分,都是用这种新文字书写与印刷,没过几年的时间,它就被成千上万的人所掌握。”^①

柏格理本人也因此得到世界循道公会五大使徒之一的尊称。

2、苗文《圣经》的本土化及作用

为了巩固初创的教会,柏格理的一个重大举措,就是将《新约圣经》翻译成苗文。这一繁重的工作,同样是在苗族与汉族布道员的帮助下完成,其中杨雅各贡献尤其突出。

“这里工作的另一个方面是要求我们以同样的注意力将《圣经》翻译成少数民族的语言。我们长久以来就观察到,如果没有本民族语言文字的《圣经》,我们就不可能产生理解力高的基督徒与强有力的教会。这项翻译工作是困难的,决不能急于求成。把它做好就需要相当的耐性与非常的细心。到目前为止所完成的工作中,当地人给了我们以巨大的支援。除去汉族老师们所做的之外,几位苗家兄弟向我们提供了大量的帮助。或许就是‘雅各’与‘约翰’,二位在初期就加入了我们的苗族人,处于翻译者助手的前列。前者在我们筹备印刷《马可福音》和《约翰福音》的时候,对我帮助非常多。我们最大的困难之一,就是把并不通用于苗族群众、或不为传教士所理解的措辞,用苗文文字或短语表达出来。我们不知花费了多少时间,去思索诸如‘寓言’、‘惊讶’、‘然而’、‘证明’、‘牛膝草’、‘海绵’、‘醋’、‘王国’等等、等等相同意思的词语。我们只好暂时不再坚持那些决定性的说明,就在我们的《主祷文》译文中,由‘你天上的家’替代了词组‘你的天国’。没有一位苗族人记得他们在历史上曾经有过王国,也没有哪个人知道在苗族词语中有这么一种概念。”^②

不仅《圣经》中的大量词语,就连一些情节也在民族化。如柏格理本人的记述:

“在进行经文翻译、叙述到耶稣抱起一个孩子并以小孩为例教导使徒们的段落时,我的苗族助手要我在译文中加上‘亲(吻)’这个词。我解释说没有这个情节。我的苗族朋友说:‘一定有,耶稣肯定亲了那个小孩子,他不可能不这样做。’‘于是他伸出双臂抱起并亲了那个孩子,他还说……’我的朋友一边表演经文内容一边说着。”^③

由于《圣经》与苗族历史、文化之间的巨大差异,在翻译成苗文的过程中,

^①甘铎理著、东人达译:《在云的那一边——柏格理传记》,《在未知的中国》,第574页,云南民族出版社2002年版。

^②柏格理著、东人达译:《苗族纪实》,《贵州文史丛刊》1999年第1期,第90页。

^③柏格理著、东人达译:《苗族纪实》,《贵州文史丛刊》1999年第3期,第43页。

就不能苗族化、本土化，否则，就不可能被当地会众所接受。

国内的学者普遍认为，苗文《新约圣经》是于柏格理 1915 年去世后才付印，但根据传教士当时的记载，随着苗文《圣经》的翻译进程，很快，1905 年就出版发行了西南木刻版苗文《圣经》的节选本。

“柏格理不停地驱使自己像一名苦工一样去完成把全部《新约全书》译成苗文的任务。第一版的福音书是在当地印刷，由木刻版印在劣质的竹浆纸上，这些书销售得比他们印刷得还要快。情况十分明显，如果教会想提高对基督信仰的理解能力，就必须拥有全部苗文《新约全书》。”^①

1916 年 12 月，传教士王树德与苗族布道员杨雅各，前往上海联系苗文《圣经》印刷业务未果，马上转赴日本横滨。王树德先从日本回英国，杨雅各独自完成了繁重的校对工作。1917 年 6 月，5 000 册铅印本苗文《圣经》印出。就此杨雅各也成为滇黔川边苗族中第一个走出国门的人。

1919 年、1929 年，第二版、第三版共 1 万册铅印本苗文《圣经》印刷、发行。

1936 年 2 月，修订本苗文《新约全书》7 000 册印刷、发行。

苗文《圣经》的印刷发行量之高，在当时少数民族语言书籍出版中是少见的情况。^②

老苗文《圣经》的发行，除了帮助坚定教徒信仰、巩固教会外，还发挥了传教士初衷之外的作用。

苗族在这一带是一个晚到的民族，没有耕地、山林，不掌握政权，全部成员成为土目、地主的农奴或佃户，处于滇黔川边社会的最底层。苗文的产生，结束了他们结绳刻木记事、代代以口相传历史的蒙昧时代，提高了他们的社会地位，增强了他们的民族自信心。当时，中国无产阶级尚未登上历史舞台，通过苗文本《圣经》，他们知晓了人生而平等的思想。

恩格斯曾评价：运用德语，“路德因为翻译了《圣经》，于是就给了平民运动一个强有力的武器”^③在此时此地，苗文《圣经》同样起到了西部苗族平民思想武器的作用。

柏格理等传教士秉承了循道公会的传统，大力推行平民教育，以教育促教会发展。在循道公会的教区内，凡是有教堂的地方，就会有一所正规的小学校，此外，还有仅礼拜天授课的主日学校、类似夜校的大众扫盲学习。所有这些教育活动的突出特点就是实行双语教学，起到了很好的效果。

“教会在学校中实施民族语文和汉语文的双语教学，效果显著。柏格理用自己创制的苗文编写出的《苗族原始读本》，内容包括苗族传统文化、古史传说、诗歌以及科普知识、生活小常识、基督教常识，深受学生和当地群众的欢迎。众所周知，旧中国的国民教育使用的多是汉语教科书，教师使用汉语教学，少数民

^①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 572 页，云南民族出版社 2002 年版。

^②苗文《圣经》的印刷出版，参考：威宁县政协文史组：《杨雅各老先生事略》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，1984 年 10 月印刷；王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998 年第 3 期，第 90 页。

^③《马克思恩格斯全集》第 7 卷，第 410 页。

族子弟难以理解和接受，使得许多人因此而辍学。实行双语教学，既使少数民族子弟乐于接受，更加信服教会学校，同时也以少数民族文字教学促进了汉语教学。民族文字很容易吸引各民族子弟入学。”^①

上面引文中有一点需要辨明，即《苗族原始读本》并非柏格理一人之功。据1943年石门坎光华小学毕业生杨明光先生记述，1905年学校开办时：“李司提反偕同杨雅国、张约翰（苗族）担任翻译，编辑苗文诗歌和苗文。”^②这最早的苗文课本，应为柏格理与李司提反、杨雅各、张约翰等人的共同成果。

除了其宗教意义外，苗文《圣经》还促进了滇黔川边苗族群众的自我业余扫盲，成为学习老苗文的课本。“滇东北方言和一部分西部方言的苗族就是通过这本书而学会了老苗文，几十年来他们就是利用这套文字写信，记帐、记录本民族的历史故事等等，皆出自这套苗文的创造。”^③

3、老苗文成为寻求翻身解放的工具

作为一种民族语言，对于本民族成员的自信心、自豪感的激发，是其他因素不能替代的。老苗文的问世，使整体处于文盲状态的黔西北、滇东北苗族群众，投身于前所未有的读书运动，在短期内奇迹般地提高了民族素质。

“老苗文笔画简单，易记易写，便于编写歌曲，写信记账，苗族人民很高兴，学习情绪也就高涨起来。不须多少时间就能掌握运用了。三、四十年代这个文字在滇东北、黔西北一带苗族人民中是较为普及的。也出现了读书热、求进步心切的好风气，不管家境怎么穷，都争取送子女入学，有子女在学校读书的人家，都感到光荣。不用说读好书成了有知识的人，那就是受到社会尊敬的人了；由于读书风气热，有许多青年争取到外地去求学，姑娘们也愿意嫁个读书人。这时到成都、重庆、南京、昆明、贵阳读书的人越来越多。”^④

苗族群众在20世纪初掀起皈依基督教的运动，其中重要的原因是他们想借此摆脱剥削和压迫给他们带来的痛苦。当苗族人民看出《圣经》不能彻底解除自己的苦难的时候，他们的先进分子就开始利用老苗文作武器，反抗剥削压迫，自发或自觉地转向新民主主义革命的方向。

如果说，在石门坎小学创建初期，1906年苗族布道员与柏格理等集体编写的木刻版老苗文《苗族原始读本》，还带有外籍传教士的影响。那么，到了抗日战争和解放战争时期，苗族教师运用老苗文在石门坎编辑半月刊，以宣传现代科技文化，提倡社会改革，追求进步，并自发编译老苗文抗日和革命歌曲，就成为他们完全独立的自主行为了。

^①黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》，第174页，福建教育出版社1996年版。

^②杨明光：《基督教循道公会传入威宁地区史略》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，第11页，1987年3月印刷。

^③威宁政协编写组：《杨雅各老先生事略》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，第115-116页，1984年10月印刷。

^④杨忠德：《苗语滇东北次方言老苗文的创制及其影响》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，第108-109页，1984年10月印刷。

20世纪30-40年代，石门坎学校苗族教师以老苗文为工具，创作、翻译进步歌曲的情况如：

石门坎学校老教师朱启孝，创作了1首苗文歌曲，其大意是：昭通、威宁妖魔鬼怪（指地主恶霸）多，百姓遭其鱼肉而冤情无处申诉，惟有团结一致，才能把这些妖魔鬼怪打翻在地。

李正明老师用苗文作了1首拉壮丁的残状歌，大意是：臂捆绳索、腿挨枪托捶，回首盼妻儿，两眼泪汪汪。

朱焕章从华西大学毕业回到石门坎后，看到苗族群众文化水平低，任人欺凌，痛心疾首，因而作了1首唤醒苗族同胞的苗文歌曲。

韩正明老师创作了1首劝苗族妇女读书的歌，大意是：苗族妇女心灵手巧，花衣花裙更妖娆，可惜她们读书的人很少，半边天的任务承担不了！

杨荣新老师等人，将《流亡三部曲》、《开路先锋》、《在太行山上》、《到敌人后方去》等抗日歌曲翻译成苗文，这些歌曲在苗族同胞中广为流传，大大激发了他们爱国热情，也促使他们冲破宗教意识的桎梏。

“根据当时苗族所处的社会情况看，这个文字对苗族人民来说：它起到了医治长期压在苗族人民心灵上重重创伤的作用；通过许多抗日歌曲的启发和教育，也激发了苗族人民热爱祖国，热爱民族的思想感情；从而解除了过去蒙受着‘地狱痛苦’，‘天堂欢乐’等等的欺骗宣传。确实是起到良药之效。”^①

解放战争时期和建国初期，共产党员、威宁游击团张斐然、朱晓光等苗族同志，翻译了不少革命歌曲和土改歌曲，以迎接解放和土地改革运动，很受苗族群众的欢迎。

为了发掘与保存民族历史与文化，20世纪20-50年代，苗族学者先后搜集整理了苗族古歌上百首，第一次将千百年口传的历史用本民族文字记录下来。1932年，杨荣新、王明基、吴忠烈搜集整理的苗文《苗族古歌（28首）》付诸油印；1952年，王明基、杨荣新搜集整理的苗文《苗族巫文化与祭祀》付诸油印。

1951年，苗文学者杨荣新、张有伦受命于西南军政委员会，前往重庆，将具有新中国临时宪法作用的《中国人民政治协商会议共同纲领》翻译成苗文。这是老苗文诞生近半个世纪以来第一次被用以表述国家的重要文件，此举使它的发展历程达到了一个光辉的顶点。^②

①杨忠德：《苗语滇东北次方言老苗文的创制及其影响》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，第108页，1984年10月印刷。

②“老苗文成为寻求解放的工具”，参考：杨忠德：《苗语滇东北次方言老苗文的创制及其影响》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，1984年10月印刷；威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志·苗族志》，贵州民族出版社1997年版。

第七章 滇黔川边基督教运动中的主体作用

以往，国内外都有人把基督教新教在滇黔川边民族地区传播、办学、社会改良运动，笼统归之于外国传教士的作用，形成了救星说、外力论。

而通过对中外文献资料的发掘、历史原型的复原，笔者认为：它的外因是在西方列强对中国的殖民侵略浪潮中，来华的出身于英国社会下层的柏格理等传教士；但发挥决定性主体作用的为中国西南各族群众，没有他们，就没有这场在国内外影响深远的宗教与社会改革运动。可以说，造就这段史实的关键还在于内力。

滇黔川边各族群众决定性的主体作用主要体现在：

创建教堂与学校的人力、财力、物力均来自中国各民族；

各教区与学校的开辟、管理、坚持，均由中国各民族的骨干人物承担；

社会改良措施均由各族群众自主制定、实施。

正因为主体作用的发挥，在中国新民主主义革命迅速开展的背景下，随着自身文化水平的提高，国家与民族意识的增强，相当一批少数民族知识分子毅然冲破宗教枷锁的桎梏，成为无神论者，参加了共产党领导的新民主主义革命斗争。

第一节 中国民众对物力人力的负担

基督教新教的内地会、循道公会，在滇黔川边民族地区创建教堂与学校的实践与方法上，与天主教有所不同。

天主教是凭借帝国主义国家通过与我国的不平等条约掠夺的赔款，购置地皮，大兴土木。

而基督教新教的这2个教派，都基本上采取了依靠当地各族群众的做法。在这一点上，循道公会尤为突出，创建教堂与学校所使用的土地、资金、人力均来自各民族群众。即从一开始他们就发挥了主体的积极作用。

一、营建教堂、学校和传教士居所的土地来自中国人的捐助

19世纪末，内地会传教士来到贵州安顺，循道公会传教士抵达云南昆明、会泽、昭通，他们在城镇的汉人中活动多年，但收效甚微。

20世纪初，首先是内地会的党居仁开始把重心转向乡村的少数民族，并很快在苗族信徒的引导下，在黔西北威宁县的葛布（今属赫章县）建立起布道中心。随后，苗族寻访者找到昭通的循道公会传教士柏格理。柏格理随之开始在威宁县的石门坎建立教堂与学校。

葛布、石门坎马上就产生了强烈的辐射作用。要求信教的苗族、彝族人纷纷行动，在自家的村寨建立支堂和学校。

1、内地会葛布教堂与学校的强行征地

内地会的党居仁熟知清朝官府的内部事务，善于利用洋人在清末社会的特权。1904年，他通过贵州巡抚，派安顺知府瞿鸿锡、威宁州官邓循卿，陪同自己来到葛布，由地方官召集周边的朱歪土目安康宁、乐母土目安七斤，以及其他地方豪绅，共同会商建立教堂事宜。当场决定，将苗族佃户王约翰的园子地，作为教堂与学校的地基无偿征用。

在教堂的建设及改建资金中，有内地会差会的拨款，也有中国其他教会会众的捐助。但在巨大的物力、人力耗费方面，则完全依靠当地教徒的献料、献工。初建成的学校没有学生宿舍，学生住在彝族信徒安永请自己修筑的房屋内。

1920年，英国传教士岳克敦扩建葛布教堂。教会即强行征取苗族佃户王约翰、王提摩太弟兄租种地主的2亩土地为地基。却仍由王氏兄弟继续向地主缴纳这块地基的地租。

2、循道公会教堂地基多由彝族土目捐赠

(1)石门坎教堂与学校的用地

在前面的章节中,已经介绍过循道公会黔滇川边宗教与教育中心石门坎的土地系彝族土目安荣之所赠。柏格理在《苗族纪实》、《柏格理日记》中对这件事有详尽记载,捐赠的土地面积为10英亩,即60.7亩。捐赠时签署了正式的契约。

安荣之还允许教会无偿使用石门坎地下蕴藏的煤,这一点也相当重要,因为烧制建筑用的瓦、石灰,高寒山区冬季取暖,都离不开煤。

对于石门坎,“苗族基督徒们为得到这个地点而欢喜异常。他们比我更加了解它,他们知道在石门坎的山中蕴藏着优质无烟煤,即有名的中国乌金,这些山岭的主人、我的朋友安先生,允许所有生活在他的土地上的人自己采用这些煤。煤层离地表非常近,只要愿意,你就可以免费挖取。不要采矿特许权!不用上税!难道不会使英国读者们感到惊奇?这里的煤储量非常丰富,绝对无烟。我经常在我的卧室中央,用铁盆燃起一大堆煤火,我们可以随意将铁盆从一个地方移到另一个地方。这样做,遇上特别冷的时候,把火移到床边就比把床抬向火边更为容易。当后来大批群众前来做礼拜时,往往有数百人要在这里待上二三个晚上,泥屋地上堆起的大煤火炉就解决了难题,使那些衣着单薄的人免受严寒的威胁。”

①

石门坎周边的其他数十座支堂与学校的兴建,所用地皮也都是中国人无偿捐赠。具体方式多为彝族土目、地主的馈赠,少数偏远村寨也有苗族人使用自己的土地。

(2)第2座教堂用地的获得

循道公会兴建的第2座苗族教堂,位于石门坎南方约不足100公里,距后来建起的四十五户彝族教堂40公里。从地理位置与建堂时间来看,应是威宁县境内的天生桥教堂。柏格理当时的日记说明,教堂与学校用地是一位黑彝地主捐献。

1905年“10月13日。今天,我们往前面派出了一位送信人到地主的城堡里去,告诉他我们就要来到。他派出人迎接,并给我们以热烈欢迎。我们在一起谈了很长时间,他说他希望成为一个基督徒。他爽快地承认自己吸鸦片烟和饮酒,虽然也知道它们的害处。他说:‘您可以在我地盘内的任何地方建一座教堂,只要不碰我的祖坟就行。’马排是一位最令人感兴趣的地主,而且我也确信他在期望着真理。许多年以前,他曾经去昭通,想访问我。”②

结果,彝族来访者被1个汉人学究骗开。如果这次访问成功,柏格理在民族地区的传教,就会提前许多年。

10月17日:“马排签署了契约,这是目前为苗族人建房、作为礼物的第二份土地。”③

①柏格理著、东人达译:《苗族纪实》,《在未知的中国》,第117页,云南民族出版社2002年版。

②③柏格理著、甘铎理编辑、东人达译:《柏格理日记》,《在未知的中国》,第709-710页、第710页,云南民族出版社2002年版。

(3) 彝族地主捐出第 4 座教堂的地基

柏格理曾在昭通西部某地，记录下得到第 4 座教堂用地的过程：“上个礼拜六，我们得到另一位地主写出的一张地契礼品，送给我们 1.5 英亩（9.1 亩——译者）土地以建设第 4 座苗族小教堂。这位地主情愿并大方地作出此项决定，远比其他人都要强。我们将很快开始兴建第 4 处场所。情景真是激动人心。往上远处的山里有一处洼地，洼地向西方敞开，可以由此放眼看到拖车（柏格理于 1903 年曾访问过的四川凉山彝族村寨——译者）方向的 8 座山峰。我们预料大约 1 000 名苗族人会捐出钱来，将建成一座用茅草盖顶的房屋。”①

大约 1 年之后，在这个区域的永善县，柏格理又得到了大坪子教堂的建筑用地。“1907 年 1 月 14 日。我们访问了大坪子那位颇友好的地主。他送给我们一块土地以盖房子，并就这份礼物签署了契约。此人特别热情，乐意施助。”

②

(4) 苗族信徒争取到的咪咿沟教堂地基

云南彝良县境内的咪咿沟教堂，是循道公会早期的一个有名站点，其用地为罗姓彝族土目所赠。这片土地的获得，是苗族信徒面对地主的高压，以坚忍不拔的精神，终于迫使土目改变了态度。

“石门坎北方的乡村地带，分布着许多苗家村寨。一个姓罗的诺苏家族在这个地方拥有巨大的地产，于其佃户中即有苗家 48 个村寨。这些苗族佃户大多数接受了基督教，自然就引起他们东家的厌恶。他试图用严厉的迫害使他们从上帝那边传回来，但遭到失败。看起来正相反，似乎他的专断行动只是增加了我们的群众的忠诚与自主性。稍后，这些基督徒佃户们开始一个礼拜日接一个礼拜日地在‘胡桃树林’聚会，举行他们自己的礼拜式。胡桃树林位于一座正对着巨大悬崖的山梁上，悬崖上面则耸立着罗首领的坚固城堡。凭借着他的望远镜，罗首领能够看到群众在一起做礼拜，最终他开始意识到，他的佃户们已经掌握了某些东西，他已无法让他们放弃。下面即长话短说，经过长时间并有耐心的商谈，这位首领送给我们一块距他城堡几英里远的一个村寨中的地基。”③这个村寨的就是咪咿沟。

(5) 地主控制力弱的么店子苗族佃户自行其事

距咪咿沟不远的么店子，土目对苗族佃户的控制较弱。于是教会先自作主张，择地建起教堂，事后地主不得不认可。

“没有过多久，我们又必须从咪咿沟向新的方向发展，去建立其他几个礼拜场所。在其分支小教堂中，第一个建起来的位于么店子，距咪咿沟往东将近二十英里。在这个地方，群众采取了一种会让英国读者看起来陌生的策略。他们所耕种的农田属于一位诺苏小首领的地产。他们每年都要缴纳相当多的田租，

①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 555 页，云南民族出版社 2002 年版。

②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 730-731 页，云南民族出版社 2002 年版。

③柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》2000 年第 1 期，第 89 页。

不过却可以自由地盖起他们自己的房屋、谷仓等等，即如他们愿意怎么建就怎么建，想在哪儿建就在哪儿建。如果什么时候他们需要离开这个地方，他们只须向地主归还田地，却可以将自己的房屋随着拆迁，或卖给下一位佃户。佃户的房屋从来就没有成为过土地主人的财产。么店子的群众说，‘我们建造一座小教堂有什么妨碍，不就像我们盖房子与谷仓那样吗？’”

“房址选在村寨的中央位置，没过多久，一座粗糙的、能容纳 300 人的小教堂落成了。小座堂周围的环境十分宜人。”

“就当小教堂正在兴建的时候，各种谣言与恐吓即流传开来，但这些都终归失败，而最后有个良好的机会终于自己出现，我们访问了诺苏地主，并逐渐把他争取过来，赢得了持久的友谊。他向我们许诺，我们愿意建什么就建什么，愿意在哪儿建就在哪儿建。”^①

(6) 黑彝地主捐出长海子的地基与树木

还有在苗族入中的另一个工作中心，创建于距石门坎东南方约 100 公里的长海子。

“在这个区域，诺苏地主为我们提供了建教堂的一块地基。很明显，他希望通过从在他的地产上出现一个传教团中心这件事上，获取某种程度上的利益。”

“除长海子的地基外，那位地主还允许我们在附近他的土地上随意砍伐树木，就使我们可以获得建小教堂所需的全部木材。我们出门伐木的那一天，是个十分欢乐与激动的日子。17 把斧头同时投入工作，挥斧砍伐的声音汇成一组悦耳的乐曲。”“只用去很短时间，就砍倒 28 棵树。对于我来说，这是一种新奇的经历，我想家乡的弟兄们，也会为了伐树那天下午的激动与高兴的情景而感到非常欢乐。”^②

(7) 苗族入使用自己的土地

另一种极为少见的情况，是苗族入拥有自己的土地，地基由他们捐赠。

“在这个叫罗布甲的寨子里，苗族入拥有他们自己的土地。这种少有情况的形成，是由于两户诺苏地主在若干年前争斗得相当厉害；而世仇纷争导致了他们的完全灭绝。于是，官府把土地卖给了他们的佃户，这些佃户又恰巧是苗族入。一个当地地主曾不顾一切地想方设法从苗族入手中强夺土地。他们乐意在这里建一座教堂，因为他们认为它将有助于给该地区带来和平。”^③

(8) 彝族入独立在自己的土地上兴建

虽然昭通西南方向彝族支系的葛泼人信徒，一直没有被循道公会列入正式的教区，但是，那里的“许多村寨仍然保持着他们早期的热情，他们修建起小教堂，学唱赞美歌，尽管不合格的指导注定无法实现他们的皈依。”^④这些小教堂的修

^{①②}柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》2000 年第 1 期，第 90-91 页、第 91 页。

^③柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 736 页，云南民族出版社 2002 年版。

^④甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 595 页，云南民族出版社 2002 年版。

建的地基、建材、人力、资金，全都由彝族人自己承担。

黔西北的彝族，本身就是土地的主人，他们可以随意支配。在皈依的彝族人所建的教堂中，一种方法就是直接将汉人佃户的庙宇改造为教堂。1915年，柏格理在威宁西南部彝族聚居区巡视时曾经记载：

“6月2日。上到哲觉，在那里，我同一位诺苏首领进行了有意思的交谈。这位安先生现在是基督徒，而据他说，他是受到下面苗族人的影响才加入教会的。在结识传教士之前，他就看到了那些成为教徒的苗族人所发生的变化，于是他向他们询问，并从他们那里接受了基督教。他请一位苗族人把汉族人召集到当地的庙中，告诉他们自己所知的耶稣基督的故事。现在，神像泥胎都被毁掉，庙宇变成了教堂。他首先要做的一件事是找到一本汉语《圣经》，并且开始从头通读一遍。‘当我一得到《新约全书》的时候，我就确信它讲得有道理。’许多人试图劝阻他，可是他还是在高度的热情中不顾一切地干这些事情。现在，这个地区约有一千家人已经毁掉了所崇拜的偶像而转向教会。”^①

另一种方法就是自己直接兴建，一切自己负担，当然包括地基在内。还是柏格理的那次彝区旅行所见，彝族信徒主动筹划、施工，不用向传教士报告。因此让柏格理感到耳目一新：

“继续我们的旅行到大桥，那里有二百人在做礼拜，我们在安先生诺苏式的家中，受到得体的招待。走到一个去处，发现那里有供做礼拜的建筑物，而不是挤在小屋子里聚会，这一点倒令人感到惬意。据他们说，在这方圆20英里内将要建立十几个教堂。”^②

“经过八小时的行程到达四十五户，我们进寨时，恰好赶上人们把主大梁抬到新建学校的墙上。它是棵巨大树木的一段，需要20个男子方能移动。”^③

(9)珍贵的地契

在1905年及以后循道公会的广泛营建活动中，除张道惠于20年代为教会在贵州威宁县城购得一块地皮外，其余用地都是中国人捐赠。

张道惠前往威宁的购置地基的惊险行动，在中国已经无人知晓，幸得年事已高的张绍乔、张继乔先生为我们的重新追述：

“一些基督徒还打算在威宁建立教堂。该城位于昆明至贵阳的主要通道上，距昭通约70英里。一位早期的同事，威廉·特伦倍斯牧师曾经尝试过好几次，但是都没有成功。有一天，张道惠先生听说有人正在出售土地，而那块地恰是修建教堂的好场所。同时，也有很多人警告他，说威宁城内的反基督教和反洋人情绪都十分高涨。张道惠先生和一名汉族同事骑马出发，两人翻山越岭，三天过后方才到达威宁，当晚就宿在城外的一家小客店里。次日清晨，钟明才牧师和张道惠先生看见客店的每一堵墙上都贴满了反对洋教的标语，他们不由得暗自吃惊，但仍然决意前往。二人进了城，沿着大街，小心翼翼地来到卖主门前。主人带领他们观看了待售的土地。这块地面积很大，双方议定价钱，张道惠先生用银元换来地契和收据，把两样东西藏在贴身的衣袋里。然后，他们顺原路慢慢返回，穿过城门，来到郊外，跨上早已备好的马匹飞驰而去。假设他们在那次交易中被人抓获，那么，二人极有可能被送进监狱。事后卖地的人也

^{①②③}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第789页、第789页、第790页，云南民族出版社2002年版。

不得不逃离威宁，不过，他毕竟还得到了自己所想要的钱！多年之后，一所学校和其他的一些建筑出现在那片土地上，并且沿用至今。1944年，张道惠牧师的儿子，张绍乔牧师在那里建立起一座教堂。”^①

正因为如此，传教士亦将那些土目、地主无偿赠地的文书、地契视为珍宝。当1914年反洋教起事的群众准备袭击石门坎时，柏格理的自然反应是：

“我们很快就把自己的所有东西和地主答应给盖房子的来信、地契、《新约圣经》译稿的抄本分送到不同村寨隐藏。然后，就该我们一家人逃离去咪咿沟了。”

②

二、“学校和教堂基本上是靠他们自己的费用建起来的”^③

循道公会的情况与内地会有所不同。内地会内部讲究服从意识，作为负责一方传教事务的党居仁办理经济事务就比较方便。而循道公会内部平等与民主气氛浓厚，在开展少数民族传教问题上，柏格理的主张遭到绝大多数传教士的反对。他只好在没有业务立项、没有活动经费的情况下，开始启动少数民族教会初期的营建工程。

现以史料比较齐全，具有代表性的石门坎建设为例。

在得到土目安荣之捐赠的土地之后，即准备开工建设，传教士马上就遇到了经费问题：

“现在，又一个困难呈现在面前。我们开始想动工兴建房屋，但是缺乏一种东西。……我们现在正面临着资金困难。我手头没有款项，而传教团没有苗族经费。我把所有这些困难告诉信徒们，激起了他们的强烈反响。他们决定由他们自己解决这个问题，方法是由他们每个家庭的每位成员捐出100文钱来。对此种境况的人来说，这真是一项高尚的决定。他们之中的一些人确实太贫穷了。在这片土地上，他们必须为教会提供自己的房屋，我则在这些房屋里工作，所有建筑，包括墙壁、窗户、门、屋顶、楼上和楼下全部加起来都不足5先令。灾难时常降临到这些人的头上，一场恶劣的气候就会导致颗粒无收，他们之中的许多人从来不知道着着实实的一顿饭是什么样子。饥饿、苦难、死亡是普遍现象。”^④

“在12个月份的时间要结束时，我发现人们的捐助已达100万文钱。并不是每个在中国的传教士都有可能于12个月的时间内征集到100万文钱。然而，到那一年年底，这100万文钱又都不见了，或者说已经转换为另外一种存在形式。可见如果真正尝试一下，一位百万富翁还是可以打发掉他的钱财。”^⑤

①张绍乔、张继乔著、东旻译：《张道惠夫妇在石门坎（1904-1926年）》，《在未知的中国》，第802-803页，云南民族出版社2002年版。

②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第787页，云南民族出版社2002年版。

③甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第552页，云南民族出版社2002年版。

④⑤柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999年第3期，第89页、第89-90页。

“我们用这笔钱所做的第一件事情就是建一座小教堂。这决不是一个容易完成的任务。在距石门坎 10 英里的一个地方，我们以不足 1 英镑的价钱，购买下若干长在一面山坡上的冷杉树，冷杉树向着下面一条可爱的河流倾斜生长，这条河流对于喜欢垂钓者又是绝对好的场所。树木的价格便宜，但当时将其搬运至定居点的困难，就使这些木材价格变得十分昂贵。由于没有砖和瓦，我们就动手建造自己的砖瓦窑。用大约 3 万文钱买了一条水牛，如果把牛赶进浅泥池，它的大蹄子就会不停地踏揉粘土。干活时，传教团的水牛一圈又一圈地慢慢行走，由一条穿过它鼻子的绳子很好地控制着。”

“这座小教堂预期可坐 350 人。靠山的那一面，基本自上而下修整平直，组成屋子的后墙部分，因此后墙积聚着严重的潮气。在前墙，开有 2 个窗户和 1 个门。

“当建筑落成的时候，苗族人真是欢天喜地，因为现在他们终于拥有了一个完全属于他们自己的‘上帝的家’！令人可怕的潮湿，并不美观的小教堂！与英国家乡的小教堂相比，它又显得多么无足轻重。满打满算至多不过值 25 英镑。然而他们难道不应该为这么一个地方而欢乐吗？”^①

草创石门坎的经费就是苗族群众的这笔捐赠。柏格理在石门坎的同事王树德评述：“有的人或许会对这座用泥土筑墙、茅草盖顶的简陋、粗糙的小教堂感到不以为然，但对于苗族人而言，却是基于在他们贫困状态下的捐助，才建成了苗乡这第一座基督徒的殿堂，在他们看来这就是一座大教堂。石门坎的事业就这样开创了。随着这么多年的时间过去，这个好得不可思议的小山寨已经变成苗族人的圣地，而贵州、云南、四川的各民族人士对它无不赞美。小教堂成为新生活的中心，此后又建起了学校，还有几座用白灰粉刷过的小房子，以供参加礼拜者和传教士住宿之用。”^②

除了钱币之外，还有信徒们的实物捐赠。如 1905 年 11 月 5 日，在石门坎举行了第一次大型礼拜活动，据柏格理记载：

“洗礼礼拜完毕后，开始接受收获感恩日礼物，六七个男子用了一个多小时才把它们收集好。各种谷物赠品储藏在若干容量巨大的竹篮子内。我时常想起那些巨大容量的奉献盘。其中一个竟如此之大，即使我的四个男孩与我的妻子，连我在内一起坐进篮中，也不会被过路人发觉。”^③

对于石门坎基本建设的捐献，还包括其他地方的会众。如柏格理 1905 年 6 月 13 日在云南彝良县猫猫山附近记：“在回家途中，某夜我们曾住在一座小小的苗寨里——许多群众带着一些可爱的儿童于早上赶来。一位 70 岁的老婆婆给了我 170 文钱。这些钱，是她们自己在礼拜日聚会上所募集。”^④

不论是石门坎，还是其他地方；不论是苗族，还是彝族、傈僳族，都采取了这种自力更生的营建模式。关于传教士的物质帮助，即如柏格理 1907 年 3 月 10 日，在将要兴建第 5 座苗族教堂的村寨所记载，传教士所能够为他们提供的，仅

①柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999 年第 3 期，第 90 页。

②王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998 年第 3 期，第 87 页。

③柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999 年第 5 期，第 88 页。

④柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 708 页，云南民族出版社 2002 年版。

仅是1盏油灯与20块窗格玻璃，其他就全靠当地信徒自力更生。

在石门坎的前期营建中，柏格理争取到的一笔外资是阿辛顿基金。“阿辛顿”在苗文《溯源碑》中记为“阿司多”。循道公会利用这笔钱，进一步扩展了学校的建筑规模。

对此，从循道公会传教士甘铎理话等人的记录中可知，到20世纪30-40年代，本国为传教士提供的经费比起柏格理时代又大大减少了。而这时教会所提供的财政支持，已经是中国信徒以自立与自传方式运做的教会经费，完全出自于中国教徒。

从总体上看，滇黔川边少数民族村寨基督教新教教堂与学校营建的经费，基本上出自各族民众之手。这一点从外籍当事人柏格理的表述中，也可得到印证：

“对于我们那些粗糙的苗族小教堂，英国人可能会感到好笑，并奇怪我们为什么不营建一批十分牢固的礼拜场所，可以经得起各种风暴与几个世纪的考验。修筑此类小教堂的费用，远比我们国内的人所料想的要少，然而我们认为，让他们去做他们能够做到的，不让他们去尝试他们不能做到的，是最明智的策略。将来，他们会逐渐体察到其中的用意，并有能力建设更好的场所，那么现在，也还只是这些粗糙的建筑物，即‘他们的完全属于自己的小教堂’，并不是用努力缩紧传教士基金的钱建成并送给他们的小教堂。时间必定会证明我们采用的自然策略的正确性，不管怎么说，目前我们只能论及我们那些简单的、没有装饰的、粗糙的‘大教堂’。”^①

三、营建的劳力投入来自各族群众

基督教新教的内地会、循道公会在滇黔川边农村少数民族区域建设教堂与学校的时候，所需的劳动力都来自各族会众的义务奉献。尤其与教堂同建的学校建筑，对当地百姓尤其具有号召力，笔者在滇东北、黔西北的实地调查中对此感触很深。

在石门坎、咪咿沟、长海子等小教堂与学校的修建上，从《苗族纪实》、《柏格理日记》、《石门坎与花苗》、《苗族救星》与《在云的那一边——柏格理传》等文献，及中方当事人的回忆中获知，除特别的建筑技术请工匠外，各族群众无偿承担起了从伐木、平场地、备料、搬运到建房的所有劳务。

由于深深感受到没有文化之苦，苗族群众对于石门坎学校的建设，反应非常强烈，倾全力投入：

“封建王朝官府不顾边区文化教育事业。基督教循道公会传入石门坎之前，威宁以及邻县没有一所正规学堂。威宁城关一小是一九一七年建立，农村仅有一些私塾。基督教传入石门坎后，石门坎光华小学是当时独一无二的正规学校。教会确定在石门坎设堂办学，便指派王玉洁老师（汉族，昭通人，又名王老太爷）全权指挥建筑工程，他从昭通请了建筑师和石工、木工以及瓦匠工在石门坎海子湾建立砖瓦厂。附近周围，当时一片荒坡，建筑用材困难，只得到距石门坎三十余华里的简角寨土目安家购买了一片成材松林，由简角寨苗族负责护林和砍伐

^①柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》2000年第1期，第90页。

解板，各处教徒义务工搬运并捐助粮食。教徒们在修建校舍运送粮食时，非常积极，近在几十里，远在一、二百里的村寨把捐助粮运到石门坎。老人们说：‘为了早日建成学校，二天往返一百六七十里不觉劳累。’”^①

咪咿沟教堂与学校的修建过程，则充满了曲折。传教士委派的布道员可能出于对当地苗族群众的低估，把工程承包给一个汉人，但最终还是不得不由苗族人出面完成：

“承包工程的是一个汉族人，他做的活路非常糟糕。恰如当地人在我们与他终止工程之前就一针见血地指出，我们‘吃尽了自找的苦头’。小教堂将能坐下700至800人，若是站立着，所容纳的人数会多出一倍。”

“房屋墙壁一直筑得不好。大雨已经来过，一天夜里，小教堂无法与风暴对抗，在绝望之中散了架，只有坍落下来。咪咿沟的小教堂或许应被称作‘疲软的小教堂’。承包人又重新筑墙，但结果是教堂第二次坍落。他又筑第三次，于是疲软的小教堂第三次坍落。他筑第四次，疲软的小教堂第四次坍落。他筑第五次，疲软的小教堂第五次坍落。一座疲软的小教堂还是以其丑陋的形象堆在原地，后来，承包人终于放弃努力，逃跑了。”

“当地苗族老人中的一位王赛勒斯先生，即我们称之为‘老祖父’的，自告奋勇地站出来，要试着把墙垒起来。老祖父与几位忠诚的苗家朋友承担起这项任务，最终小教堂建成并开放。整个建筑非常粗糙，我们必须把顶架钉在若干支撑物上，并且筑起两道横墙，以备让另一堵疲软的墙壁的某些部位靠在上面，如此种种措施是为了防止教堂像前几次那样坍落下来。”^②

①王兴中、明光：《威宁石门坎光华小学校史梗概》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，第33页，1987年3月印刷。

②柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》2000年第1期，第90页。

第二节 中国各族主体作用的发挥与升华

1904年7月苗族人的来访，使循道公会昭通传教团内部因是否在乡村少数民族中开展工作，产生争论，并形成两种不同意见。主张到民族村寨中去的柏格理遭到大多数人的反对，成为孤立的少数派。因此，他在乡下时刻离不开中国基督徒的帮助。

汉族布道员与教师，在石门坎教会初创时期作出了重要的贡献；为教会向滇黔川边以至更远的地方扩展、发展教育与社会改良，苗族群众、布道员、老师都发挥了巨大的作用；彝族会众则依靠自己的力量，建立了教会、学校。

作为主体作用继续发挥的必然归宿，随着全国新民主主义革命形势的发展，一大批教会学校的各族学生，自发地走上了革命道路。教会培养出来的知识分子，建国后也欣然接受了马克思主义，在不同岗位上发挥着重要作用。

一、初创时期的汉族布道员与教师

柏格理从苗族寻访者前来昭通开始，到以后去威宁州交涉与宣传、下到苗族村寨与访问土目宅院、索要石门坎的土地、营建教堂与学校、组织苗族与彝族教会、创制苗文、开办学校等等的活动，无不是在汉族布道员和教师的帮助下完成。

柏格理在评价他的“汉族同事李司提反先生”时说：

“所谓在中国的成功的传教士的很高荣誉都给予了外国传教士们。现在却应该意识到，如果没有当地传教士的帮助，许多一直在进行的事务将永远不会被展开。在苗族运动初期，当时我没有一位固定的英国同事的帮助，多亏一些汉族基督徒英雄般的工作，若没有他们，我真不知道该如何办。”^①

石门坎光华小学开办的前期，都是传教士从昭通聘请文化水平比较高的汉族、回族老师任教。直到1913年，才开始有培养出来的苗族教师陆续走上讲台。早期外聘老师有：李司提反（李五先生）、钟焕然、王玉洁、夏士元、郭明道、傅章正、马才富（回族）、胡开英（女）、刘映三、张中普、李四先生（李司提反之兄）、刘四（刘映三之弟）、杨正隆、王开阳（王四先生）、侯锦堂等人。

这些老师在生活条件艰苦、报酬极低的情况下，认真施教，担当起学校绝大多数的教学与管理事务，赢得了苗族人民的好评与怀念。其中最突出的是刘映三、

^①柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》2000年第1期，第86-87页。

钟焕然、李司提反3位汉族老师。

刘映三是清末举人，他不信鬼神，也不信基督教，可谓是真心诚意为少数民族教育事业作奉献。从光华小学建校之日起，就一直长期居住于石门坎，寒暑假很少回昭通探亲，一心一意为学校的教育事业服务。他年事已高，然而日常生活完全自理。自己洗衣、种菜、烧火煮饭，自己种菜、种包谷。他的讲课有声有色，并注意贯穿品德教育，启发学生的爱祖国热情。刘映三虚怀若谷，对其他老师以诚相待，对学生有教无类，耐心教导，大家都愿意同他接近。他不信教，也不反对、歧视信教人。一生倾心为落后民族文化教育事业献身，深受众人的尊敬。

钟焕然是昭通教会的早期成员之一，他和他夫人反对汉人封建婚姻的事迹，收录在柏格理《中国历险记·营救勇敢的姑娘》一章中。他是为石门坎光华小学创建作出过积极贡献的一员。为了做好苗族群众的教育工作，钟焕然首先学会了苗语，用苗语、汉语双语进行教学。因此与苗族学生建立了浓厚的情谊。苗族群众对他也十分亲热，一些苗族农民不能讲汉语，就用苗语与他交谈，寻求帮助。钟焕然还曾到距离石门坎百余里的贵州威宁长海子、云南彝良咪咂沟等分校任教。钟老师生活一向艰苦朴素，他一生中，有一半时间在石门坎为苗族教育事业服务。

李司提反是和钟焕然一同到石门坎创建光华小学的开拓者。为开辟石门坎文化教育事业做出过卓越贡献。他对苗族语言运用自如，是最早开展双语教学的老师之一。平时同群众打成一片，在苗族百姓和学生中享有较高声望。他在老苗文的创造中曾作出过一份积极贡献。可惜他于1917年去昆明，在返回昭通的途中失踪。

对这些曾经竭诚为他们服过务的老师，“苗族群众感慨地说：‘在落后的石门坎苗族地区，如果没有汉族老师来为苗族教育事业献计献策，出力流汗，不知还要落后几世纪。有了汉族老师来了，落后的苗族才有文化、才真正站起来。应当歌颂赞美汉族老师。’又说：‘苗族有文化，起决定作用的是汉族老师，而不是外国牧师。这是最公道的了。’”^①

二、苗族民众的决定性作用

1、苗族信徒参与创建石门坎教会

在1905年组建石门坎教会时，除柏格理和李司提反外，还有11位苗族人参与决策。

“作为参加洗礼的候选人，必须经李先生确信他们是耶稣的真实信徒，再来到这里，并顺利完成一场对他们的严格测验。凡那些人中李先生和我都认为是杰出的，我们选出11位老人，他们之中有9位男子，2位妇人。我们决定让这11个老者加入到我们之中，在讨论所有其他人选时要征得他们的赞同。那些能够通过三次测验的人，才可以准备参加礼拜。”^②

^①王兴中、明光：《威宁石门坎光华小学校史梗概》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，第39页，1987年3月印刷。

^②柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》2000年第1期，第87页。

“老者中的第一位是名叫王道元的男子。他带着姓名意思为‘清晰明亮的王’的小儿子。11个老人加上小男孩共12位。他们全都起立。2位女性都是山里妇女健壮的形象，高大，身板象条直线，随时准备帮助他人。”^①

在洗礼仪式上，首先是这11位苗族老人接受提问测验并受洗。“再往下，我们把其他人带上前来，每次10人，站在老人们的面前接受测验。他们首先由汉族牧师李先生主持，然后是我，再往下就是那些老人。他们一天之内否决了六七个人。在上午礼拜时，我们给102个人进行了洗礼。”^②

语言障碍是柏格理与少数民族群众交往的最大困难，他的汉语纯熟，但是1904年苗族人来访时，他对苗语却一窍不通。因此，随之在苗族村寨进行的巡回布道中，他本人只能起到一个展示直观的外在形象的作用，真正能让听众了解基督教基本知识的，还是最早的苗族信徒。

“柏格理试着向苗族人宣讲福音所使用的最初的方法，是利用极少数人消化的非常有限的部分，将少量的基本知识在广大群众中传播。他选出看来对他们所讲的意思多少有些领悟的人，组成一个小组，再用简单的语句把耶稣被钉死在十字架上的故事教给他们。他们再重复许多遍，直到自己能够使用本民族的语言把这个故事相当流利地讲出来。然后他就派他们出去，以这点有限的学识，向本民族的村民宣讲。环视全世界，由如此贫乏的教理知识武装的人们能被用以传播福音，真是一件令人惊奇的事情。每到一处，他们就站在大量群众的面前，声音洪亮地讲述耶稣受难的故事，当然无法提供更多的信息。他们陪伴柏格理进行这趟旅行，使用本民族自己的语言在一个又一个村寨重复着这个故事。”^③

当时，黔西北、滇东北的大花苗村寨几乎是全民发动，大多数人主动投入到信仰基督教的运动中。

“最初访问的苗族人说：‘这个消息对于我们太好了，让我们把信息也送到下一个寨子。’他们毫不迟疑地按照自己的意图行动，群众聚集在一起学读书、祈祷，互相规劝。恰巧这样的事情就发生了，有时柏格理到达了一个他从未访问过的村寨，却多次发现询问教义者的聚会已经一礼拜又一礼拜地在每位成员家中轮流举行。”^④

2、苗族自己管理教会

柏格理非常珍惜在少数民族中开创布道的机遇。1905年石门坎教会建立，而此时也到了他第2次回国休假的时间。次年教会向滇东北、黔西北迅速扩展，他只好让夫人韩素音带着孩子于1906年11月启程先回国。他留在滇黔川边继续繁忙的传教事务。1907年4月他在永善县大坪子的哈利米被仇教者打成重伤。柏格理于1908年1月回国休假，1910年1月返回中国西南。当回程的路快要结

^①柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》2000年第1期，第88页。

^②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第713页，云南民族出版社2002年版。

^③甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第538-539页，云南民族出版社2002年版。

^④王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第3期，第86-87页。

束，即将到达前面的第一个苗族信徒村寨长海子时，柏格理的心情相当紧张，不知道离开他之后的教会活动是否坚持了下去。

“因为心中吃不准苗族人在多大程度上依赖着他的在场工作，所以柏格理一直不愿意离开他们去度假。当然他外出时有其他人接管相应事务，不过他还是不能断定他的缺席会给这场运动带来什么影响。柏格理感到这个问题对于他本人是最具实质性的，实际上也当然如此，是否由于回国休假阻碍了运动的前进。当走近这第一座部落人的村寨时，他头脑中对这个问题的担忧已经达到了炽烈的程度，担心他的缺席是否给教会带来负面影响。

“他为受到了以往常见的欢迎而深深感动。柏格理在当时不可能知道，即便他永远不再返回，他的名字亦将伴随着爱戴与崇敬，被山里的成千上万群众牢记到今天。凡他所到之处，都充满了同样的积极性，都洋溢着同样强烈的热情。对于休假之前目睹到头四年令人惊奇的转变，他曾怀着喜忧参半的心情，惟恐其中掺杂有部分表面现象，将随着早期热情的消失而不复存在。他并不了解这种变化的根基有多么深厚。成千上万的苗族成为基督徒，不仅仅表现于外在形象的不同，即更为清洁与更为欢快，他们乃立足于一个新世界之中。时常困扰着苗族人许多个世纪的精灵与鬼怪全都丧失了它们的威力。这些部落人以往生活在对文明人和鬼神的恐惧之中；现在他们可以有史以来第一次怀着他们是上帝的子民的学识抬起自己的头来，并利用这个良好的机会与他们的同胞平等交往。他们将不会轻率地退回到昔日异教徒的境地。

“柏格理发现各处教会依然欣欣向荣，了解到苗族布道员依然充满热情在忙碌着传播福音，他为此受到无法估量的鼓励。在大胆进取的巡回与布道中，柏格理曾经常引路示范，当他离开时，苗族教士继续了这项工作。”^①

5年之后，就在柏格理去世前3个多月，他再次来到这里。“长海子的群众并不知道我们的到来，可令我高兴的是发觉小教堂里聚满了人。孩子们如同往日一样，仍特别友好。”^②

长海子的情况，可以说是滇黔川边苗族教会的一个缩影。这些教会都是由苗族人自主管理。循道公会的传教士把教区划分为若干个巡回区，每个巡回区派1名苗族布道员长住管理，各村寨的小教堂与学校都由本寨信徒自己管理。绝大多数村寨都长期坚持了礼拜活动，只有少数退回到原来的自然宗教的崇拜中去。

3、苗族布道员的外出布道

在建立了石门坎教会以后，苗族布道员很快就担负起外出布道的任务。他们不计辛劳，不怕艰苦，在滇黔川边及其外围广大地域内进行了广泛的宣传。后来，当这些地方的教会成立后，他们又长期担当起这些教会的主持与学校教学任务。

从1906年开始，就有苗族布道员独立外出传教。

^①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第569-570页，云南民族出版社2002年版。

^②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第789页，云南民族出版社2002年版。

“2月11日。 我们决定派一些苗族人进行巡回传教。挑选出了九对人，我们把他们托付给上帝。没有钱送给他们，只提供少量的书。如果他们在哪里受到冷遇，就可以利用卖书的钱来购买食物。他们对于这种传教旅行，兴奋异常。”

①

终柏格理之世，石门坎循道公会一直坚持向外地派出、派驻苗族布道员兼教师。这些布道员发挥出了巨大的作用，除以石门坎为中心的贵州、云南毗邻区域外，他们还参与创建了昭通南部会泽、寻甸，滇北洒普山与川南的教会。

从昭通往南，直到会泽西南的广大地域，苗族布道员开辟并坚持了在葛泼、傥傥、仲家即布依族中的传教和教育活动。对于他们的这项活动，柏格理在其日记中多有记载，如：

1907年“6月30日。 今天早晨，我们又派出两位苗族传教士。这两人是去参加已派到武定地区的八个人的那一伙。他们从这里出发，要走十天的路。在他们那里，有许许多多苗族人正在皈依救世主。这个运动目前正远在云南西部得到传播，真令人感到惊异。在最终分手上路时，大家都凄然泪下。”②

1912年“9月1日。 在中午礼拜上，我们同三位苗族传教士告别，他们是派往会泽南面葛泼人中的传教人员。他们将必须学习一种新的语言。那里的葛泼人，正在公开热烈地盼望着我们。这些苗族追求者，现在找遍了山中的苗寨，并于今日开始，搜寻其他可以接受福音的人们。他们将要离开自己的妻子和儿女数月之久。”③

1914年，“现在，我们有十八位苗族牧师工作在这个地区以外的葛泼人和其他苗族人之中。……他们中的多数人都有妻小在家里，当他们上路时，他们的妻子个个伤心地泣不成声。有些人要远到离家有八天路程的地方去。”④

苗族布道员还于1914年寻访了川南苗族，传递了信息。随后又陪同柏格理里前去访问。

另有王树德的记载：“在中国内地会传教士的指引下首批苗族人访问了我们。作为回报，我们派出一个又一个教师到中国内地会传教团的传教士服务的站点执教，这些人的工作一直在为福音敲响警示钟。这也仅是故事的一个部分。花苗人本身已经成为水苗人的传教士，我们在水苗中有大量追随者。”⑤

这些派出的苗族布道员，兢兢业业，为教会的巩固与进一步发展，作出了决定性的贡献。其中比较突出的，如杨芝：

“清光绪三十二年（1906），年已31岁的杨芝入贵州威宁石门坎教会学校初小部读书。由于他能讲苗、彝、汉语，仅读到二年级，教会就安排他传教。先到奎香寸田坝教启蒙学生3年，后由教会派到寻甸县绿荫塘去开辟教区，筑教堂传教，一去30年，直到民国34年（1945）才回到彝良。”⑥

1911年10月，柏格理视察了杨芝管理的寻甸彝族教会，这里的团结气氛、民族特色，都让他感到耳目一新，并为苗族布道员的业绩而自豪。

①②③④柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第719页、底734-735页、第771-772页、第785页，云南民族出版社2002年版。

⑤王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第5期，第91页。

⑥中华人民共和国地方志丛书彝良县志编纂委员会编纂：《彝良县志》，第669页，云南人民出版社1995年版。

“他们礼拜式所独具的一个特色给他留下了深刻的印象。苗族人晚上聚会时，一般要靠环小教堂而立的人手举火把或当地式的油灯来照明。柏格理在这里被第一次介绍使用葛泼人的照明方法，它与众明显不同，带有几分浪漫和象征性意义。房屋中央的泥地上插着一根小树干；直立的树干顶端上放着一块平坦的石板，石板的长与宽大约各 1.5 英尺。用松木碎片在这个小型石头平台上燃起一堆火，整个礼拜始终火光不息。在这个古朴的照明装置旁边的地上，有一堆松木碎片，凡坐在离火最近处的人，不时抓起一把木屑添到火上。在每一首赞美歌唱起来之前，或当什么条文必须在礼拜式上宣读的时候，火堆就要被搅动一次，以使火光明亮起来。

“这是令柏格理感动的一幕情景，他以自己浪漫主义的天性，站在大群会众的前列，心中充满对苗族传教士工作第一次收获的的喜悦，观看着中心处燃烧的火堆和在闪烁的火焰光亮下的众人的面容。葛泼人、苗族人和汉人都在这里，他们的团结与友好是以前从未有过的。从他面前跳动的火焰中发出的光线，经由四边许多种色彩和图案的民族服装，又反射到他的身上。

“礼拜式要结束的时候，柏格理又分外高兴地看到那堆松木火在他们的离开中所发挥的作用。随着最后几首赞美歌唱起来，一个又一个家庭的人相继往前移动，同时其他人仍旧在歌唱，上前的家庭主妇弯下腰，她的背上往往还用背带扎着一个婴儿，在地上的木柴堆中抓起一束松木碎片。她把碎木条紧紧握在手中形成一个火把，在中央的火堆上点燃，然后通过合唱的人群向前走出教堂。一家人接着一家人上前引火点亮他们的火把，走出门道，进入黑暗的夜幕中。”^①

4、苗族的自主改良运动

除了教会的日常事务，当时苗族群众进行的许多活动，诸如全民扫盲、兴办学校、戒除鸦片、禁止酗酒、减免租税的斗争等，已经超出宗教范畴，形成社会改良运动。基本上是由各族群众自愿、自主、民主进行。以有较详细记载的苗族群众的几项事务为例：

(1)不再向土目缴纳祭祀用酒的谈判

彝良县境内猫猫山土目的苗族佃户，以往在彝族历法的最后一天，都要带上应缴纳的祭祀用酒，献给主人，并向主人供奉的神行鞠躬礼。因为这种行动违背了基督教教理与教会禁酒的要求，周围的苗族村寨提出不再向土目缴纳祭祀用酒，而改为由钱来代替。具体做法是由苗族人议定钱的数目，再由柏格理与汉人布道员李五前去与土目谈判。

“我们在原则上取得了一致，即酒应该由钱来代替，而关键问题是：多少？地主已经下了命令，每块地必须付一百文的酒钱。在礼拜日，执事们同意付 60 文钱，已是相当高的数额。我十分厌恶这类盘剥。”^②

^①甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第 576-577 页，云南民族出版社 2002 年版。

^②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 728 页，云南民族出版社 2002 年版。

柏格理与李五进入地主的城堡，“我们反反复复谈了很多，最后，他们同意收取 50 文而不是一百文。在暮色将至时分，我们出了堡垒，走向在附近等候的苗族人。他们听到这个消息后，都是兴高采烈。”①

(2)反对向地主缴纳娶二房的摊派

据柏格理记载，在威宁县境内西南部，“一个住在大堡垒里的地主正准备迎娶二房夫人，其所有规模和花费都拟和第一次结婚时相当。为了这些支出，他就向他的苗族佃户苛以重税。甚至穷人中最贫困者的家禽和鸡蛋也无法逃脱这个贪婪地主的搜刮。

“在季度会议上，我们决定：将尊重土地法律。但是，只承认地主的第一次婚姻。信送给了堡垒里的领主。告诉他：若想娶二房，那只是他自己的事，而基督徒佃户则只为其第一次结婚纳租税。仅仅是因为他虽然拥有数万英亩土地，却得不到婚筵所需的几千只家禽以及鸡蛋，而最终还要自己掏腰包这一点，堡垒里就雷霆大发、怒火燃烧。现在，地主威胁要驱赶苗族人，并说希望我赶快死掉。”

②

(3)关于如何对付巫师的干扰

1907 年 9 月 16 日在石门坎的一次会议上，大家讨论了巫师问题，并作出了决定。柏格理如此记录：

“在一次与当地各教堂管理人员的会议上，我们讨论了目前的最大障碍，即巫师在所有村寨对我们工作的干扰。我们决定，我们首先是劝说或警告他们。如果他们坚持不改，教会人员则必须报告我，并最终联合起来以各种行动进行抵制。这是最令人感兴趣的一个题目，大家都争着发言。我有些疲倦，就在讨论的时候，搬了把椅子坐在离开人群的不显眼的地方，因为我知道还要持续很长时间。他们都急于知道什么是正确的。与他们往日的散漫和鲁莽比起来，这是何等之变化啊！”③

(4)苗族对旧婚俗的改革

1910 年，苗族会众着手进行对旧婚俗的改革，因为这项举动涉及面广，所以，先后在石门坎举行了 2 次会议，经过热烈的讨论和激烈的辩论，最后通过了多数人主张的决议。

“10 月 18 日。执事们从若干村寨到来，我们一起讨论了婚姻问题。目前，这里的习俗仍旧同他们往日一样。如果某一家要嫁女儿，他们就会索取若干数目的牲畜。一个女儿通常要一头牛、一头猪或一只羊。我问他们，如果穷人家出不起一头牛怎么办？‘他们就用“赊账”的办法把新娘娶走，等将来有了的时候再把牛付上。’我们一致同意，如果可能，大家就要改变这种陋习。首先，让所有同意停止出卖女儿的家庭订立一项公约。然而，就由他们自行办理婚事。”

④

①②③④柏格理著、甘铨理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 728 页、第 756 页、第 737 页、第 748 页，云南民族出版社 2002 年版。

12月，又举行了第2次会议：“在石门坎小房屋的前面，我们同22位苗族传教士举行了一次会议。大家都踊跃发言，在一些主题上，他们往往是三四个人同时讲话。在这样充分讨论之后，我们作出决定，关于苗族人的婚姻，我们将维持必须是新娘满18岁、新郎满20岁的规定。对此，也有一些反对意见。大家一致同意，送给新娘父母亲的礼物也统一是一对家禽、一袋燕麦面、一条猪或羊腿。”^①

(5)是否参加地方事务：

在1910年12月的石门坎会议上，苗族人还集体讨论并决定了其他方面的问题，例如：

“再一个问题是，‘地方义务性的民团召开会议，我们的人应该在什么时间前往？’经讨论后决定：只要会议不是在礼拜日举行，我们的人都应该去，但出席会议期间，他们不许上前参加轮流传杯饮酒的活动；如果会议目的是非法的武装行动，他们亦不许介入。我们还议定：要告知民团首领，基督徒都具有合法的身份参加民团活动。”^②

3、自主色彩更为浓厚的彝族教会

黔西北和滇东北的自称为诺苏的彝族支系中，有些人几乎和苗族同时开始接受基督教。他们之中的土目、地主，多数最初采取了强烈的敌对教会的态度。但是，在看到官府对洋人的曲意迎合，苗族人在教育方面取得的进步后，也一改原来的反对，纷纷办起教会，建立学校。彝族整体的经济实力要高于苗族，所以显现出更为浓厚的自主色彩。就如甘铎理的评价：

“他们个性粗犷，不屑于像苗族人已经做的那样，聚集起来形成一个运动。但是自从柏格理初次在威宁地区旅行以来的时间里，他们一直受到传教士的友好对待，因此在我们很少帮助的情况下，依靠自己的力量形成了一个强大的诺苏教会。他们之中涌现出许多优秀的基督徒，在叛乱与土匪横行的日子里勇敢地坚持了自己的信仰。”“如果他们都成为基督徒，当地的面貌就将大不相同，一个坚固的诺苏教会可以帮助所有的各个部落，因为他们是天然的领导人。”^③

柏格理去世前不久，还走访了威宁彝族的几所学校：

“大桥的一些负责人同我去黑石头，那里两所学校的孩子们都出来迎接我们。这些学校的老师如今是几个青年男子，他们曾在昭通邵慕廉的学校里读过书。”^④

“访问了四方井的学校，那里现在有七十名学生，四位诺苏老师。”^⑤

彝族教会在办学方面，似乎做得更为在意。就以贵州省威宁县为例，彝族教徒总人数要远远少于苗族，但学校数目却多于苗族。请看解放初期的统计数字：^⑥

^{①②④⑤}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第750页、第789页、第789页、第790页，云南民族出版社2002年版。

^③甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，第595页，云南民族出版社2002年版。

^⑥参考：威宁彝族回族苗族自治县宗教事务科、宗教志编写领导小组编：《威宁县宗教志（初稿）·基督教》，1988年12月。

苗族：共有教堂 16 座；有统计数字的 15 座教堂共有教徒 8 740 人，平均每座教堂 582.7 人；有 16 所学校。

彝族：共有教堂 23 座；23 座教堂共有教徒 1 110 人，平均每座教堂 48.3 人；有 23 所学校。

教会学校的不少彝族学生，只是利用这个机会接受教育，却并不与基督教结缘。如解放前夕的中国人民解放军滇黔桂边区纵队第六支队威宁游击团政委陆宗棠、团长卢嵩岚，都曾在贵州威宁灼乐多循道公会的明德小学、云南昭通宣道中学、明诚中学读书，后来都走上了革命道路。

三、传教士笔下的主体群体代表人物

柏格理曾经对汉族布道员李五、苗族布道员杨雅各等中国同事大家称赞，同时也对《圣经》嗤之以鼻的彝族土目安荣之表露出敬佩之意。

他的继任者王树德则深情地回忆：“在我脑海深处，时时闪现着几位苗族人生生的豪侠形象，他们深化了我的信仰，开阔了我的视野，还教给了我许多自信是终身难忘的道理。”^①

在近年从国外发掘的资料中，又再现了久已湮没的滇黔川边基督教传播时的各民族代表人物，特举例如下：

1.李司提反：汉族，与柏格理一起开创石门坎教会。事迹见《苗族纪实》、《柏格理日记》。

2.钟焕然：汉族，与柏格理一起开创石门坎教会。他夫人年轻时反抗封建婚姻的事迹，在柏格理的《中国历险记·营救勇敢的姑娘》中有专门记载。

3.杨雅各：苗族，长期与柏格理一起布道、创制老苗文、翻译《圣经》成苗文，印刷苗文《圣经》。

柏格理于 1906 年 12 月 18 日记：“和我一起进行翻译工作的，是苗族人杨雅各。他对于基督教的熟悉，常常使我感到吃惊。”^②

4.惹黑：四川凉山彝族首领，1903 年柏格理访问凉山时结交的朋友。事迹见柏格理《在未知的中国》。

5.安荣之：彝族土目，捐出土地营建石门坎。关于他的事迹，柏格理在《在未知的中国·再谈土目》中有详细记载。

6.李竹：苗族基督徒，因信教而遭受封建土目的残酷折磨，但坚强不屈。事迹见《中国历险记·与火灾战斗》、《柏格理日记·苗寨》。

7.王道元：“……是经柏格理指点的最早的苗族皈依者之一。他是一位勇敢的汉子，特别忠诚地应耶稣基督精神之召唤，直到献出生命。事情是这样发生的，两位布道员患伤寒病倒——此种凶恶的病魔是那么贪婪地在苗族人之中吞噬着生命。王道元听到两个人的情况后，径直赶到他们所在的咪咿沟，经过悉心护理，

^①王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998 年第 5 期，第 84 页。

^②柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第 729 页，云南民族出版社 2002 年版。

终于把他们从死神的口中拉了回来，但自己却付出了生命的代价；终于被传染并去世。”^①

8. 杨世和：柏格理的救命恩人。1907年4月8日，柏格理被云南永善县反洋教群众捕获：

“他们恰在河床上抓住了我。然后，就着手伴着狂怒，拼命打我。起先，我料想每一下重击都可能结束我的生命。而后，则开始盼望他们尽快了结他们的这件事务。他们就是使用铁制武器代替木棒来打我。然而，正在此时，一位男子俯下身来，伸开他的双臂护住我，同时喊他们不要再打。”^②

“那位身着羊皮大衣的救了我性命的汉子，是不信教的汉族人，他住在发生事端的苗寨附近，他叫杨世和。他对待苗族人一直都很和善。在袭击事件发生之前，他就劝说闹事者们不要打我。当看到他们决心要杀害我的时候，为救我，他就趴在我身上。由于他爬在上面保护我，他们就试着用长矛刺向在他身体下面的我，他又制止了他们。”^③

9. “真心”（据英文意译）：曾是一位大名鼎鼎的苗族草医，在咪咀沟受柏格理影响皈依基督教，作为布道员为教会服务30多年，事迹见《石门坎与花苗》。

10. 王明基：王道元之子，是石门坎初创时首批洗礼的14位苗族人之一，任布道员后在幺店子等5个巡回区总共服务了18年，历经各种考验，事迹见《石门坎与花苗》。

11. 王英：生于长海子的一户贫穷苗族，号称“勇敢先生”，酷爱学习，从小熟悉汉文，能背诵《三字经》、《大学》，毕业于长海子教会学校。作为小学教师、巡回布道员，竭诚为教会服务了28年，曾率他的150名苗族学生在彝良县城角奎的运动会上获得好评，事迹见《石门坎与花苗》。

12. 杨芝：苗族布道员，具有惊人的草药药性知识，承担着治疗牲畜和人们的大量事务，熟知部落古歌与民间传说，可以流畅地运用苗语、汉语、诺苏语与葛泼语会话与布道。在连续长达20多年的时间里，撇下自己的妻子、儿女和家业，步行12天的路程，去葛泼人中服务。

柏格理于1911年10月1日从会泽前去老鹰山途中曾记：“我们沿着从石门坎来的苗族传教士杨芝的足迹，从这个村寨到那个村寨，有时是葛泼人的，有时是苗族人的。其间，感到非常愉快，因为他已经赢得了这些人的心。我们所到之处，他都受到欢迎，这的确是一种幸福。”^④

事迹见《柏格理日记》、《石门坎与花苗》等。

13. 朱彼得：是最早长途跋涉往安顺去找内地会传教士亚当的苗族人之一，曾为坚持信仰而遭到土目鞭打，后来离家到诺苏区域布道，期间他的小儿子染白喉夭折，事迹见《石门坎与花苗》。

14. 威宁四十五户的一位彝族人：柏格理于1907年9月23日记：“当地一位失明的诺苏成为基督徒后，他释放了他的全部奴隶，还烧毁了束缚着他们的契约。他宣称：他们可以留下来当他的佃户。在他的劝说下，他的侄子也照此办理，而其他人家亦纷纷效仿。经其劝说，有些人还烧毁了他们的神位。”^⑤

^①王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第5期，第85页。

^{②③④⑤}柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第733页、第734页、第769页、第738页，云南民族出版社2002年版。

15.安先生：威宁彝族，“哲觉的诺苏首领安先生，是官府的公职人员，经过多次请求，他已经加入教会。现在，许多哲觉人自然而然地效法了他的榜样。而这一带原来不信教的苗族人也几乎全部参加了教会。”^①

16.王跛子：彝族。“于是他们也集合起来。多座小教堂被匆忙建成或正在建起，不少学校开设起来，神位被烧毁，一项浩大与前景可观的工作已在他们之中开创，我们期待着它的发展，看来它无疑充满着巨大的希望。他们在这方面的领袖一直是被称作王跛子的男子；他骑着他的骡子行遍诺苏区域，并经常几乎是强迫他的同胞们摆脱偶像崇拜。他现在仍旧热情不减，还是他们的领袖人物之一。”^②

17.吴性纯：石门坎苗族，1921年由石门坎小学被派往成都进大学学习医学，经过8年的刻苦攻读，大学毕业并获博士学位，于1929年返回石门坎，创建“平民医院”，竭诚为各族群众服务，后于1934年调往昭通，事迹见《石门坎与花苗》。

18.朱焕章：苗族，毕业于华西大学，是该校公认的优秀毕业生，事迹见《石门坎与花苗》。

四、最终的归宿——唯物主义

马克思在《马克思致阿尔诺德·卢格》中断言：“……要知道，宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭，宗教也将自行消灭。”^③

在基督教新教传入滇黔川边后不久，国内便发生了新文化运动和五四运动，中国共产党随之诞生，中国也进入一个崭新的发展阶段。20世纪30年代，这一带中共地下党组织成立，在长征中，中央红军与红军二、六军团，先后路经滇黔川边，在各族人民中宣传了新的思想，播下了革命种子；抗日战争时期的抗日救亡运动一浪高过一浪；解放战争时期新民主主义思想广泛传播。这一切都促使各族群众认清基督教的本质，在不同程度上，或自发地与教会拉开距离，或自觉地走上唯物主义道路。

1、内地会几位信徒的自发转变

在内地会向滇黔川边的传播过程中，黔西北大定德国姊妹会的女传教士们，注重少数民族教会的发展，办学思想也相对比较开放。其间所产生的骨干份子，带有其他内地会教会信徒所不具备的栩栩生气。如：

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第778页，云南民族出版社2002年版。

^②柏格理著、东人达译：《苗族纪实·（邵慕廉）最后的岁月》，《贵州文史丛刊》2000年第3期，第90页。

^③《马克思恩格斯全集》第27卷，第436页。

(1)彝文翻译家罗文笔

罗文笔(1868-1947),大定(今大方)县东关乡人,彝族,出身于普通的农民家庭。一般人都知道他是著名的彝文翻译家,但却鲜有人知他还是大定最早的基督教教徒,是把基督教教义翻译成彝文的首创者。

先是罗文笔读了基督教的《劝世文》,“不久,他就约杨华英一道进城去记名入教,他俩每逢星期从不间断地去城里作礼拜学道。回去又向群众宣传。在他的带动下,罗家寨的彝族就信了基督教,建立了支堂。这是营盘街‘宣道所’结出的硕果,也是‘姊妹会’在大定首创的第一个彝族教会。为了照顾不懂汉语的妇幼,罗文笔又用老彝文翻译了十多首诗歌教群众唱。”

“这些由本民族语言文字译出的诗歌,富有传统的民族感情。使人一看喜形于色、乐于歌诵。”

“由于东关林,安乐两地的彝族群众热心信教,远近来往的亲友也受到影响,互相传说:‘到城里去读耶稣(彝书)’,于是核桃坪、公鸡山、钟箐、法窝等地彝族聚居的村寨都纷纷到城里去找福音堂,要记名入教、读耶稣(彝书)。这样也先后建立了支堂。”^①

不久之后,罗文笔就将精力转向他所热爱的民族教育与彝文古籍的翻译事业。他被誉为乡区民族教育的开拓者,并成就了经典之作《彝文丛刻》。

“1929年冬,中国科学院地质学博士丁文江来大定,请其翻译和撰写彝文历史资料。从1930年至1932年,文笔用三年时间,根据彝族文字的语言、语法规律,采用‘四行对译’法(即照抄原文,注音字母注音,汉字逐字对照直译,汉字意译),整理翻译了几十年苦心搜集和珍藏的《说文(宇宙源流)》、《帝王世纪(人类历史)》、《献酒经》、《解冤经》、《天路指明》及《神权论》等几部彝文经书。丁文江对其译著校阅审定后,亲题《彝文丛刻》书名(丁氏在《丛刻》中,另辑入了《千岁衢碑记》等四部),并撰写了序言,由上海商务印书馆出版发行。《彝文丛刻》是一部具有彝族历史、哲学、宗教、语言、文字研究价值的彝文著作,也是一部中外出版的彝文经典著作中的巨著。不仅受到国内史学界、民族学界的重视和欢迎,还流传到国外。”^②

(2)宽爱小学的彝族校长杨景尧

杨景尧,又名开科(1905-1945),彝族,大定县达溪区核桃坪村人。

因家道贫寒,他到11岁时还没有上学。1916年患病,其父母听说城里基督教福音堂设有药房,外国教士对贫穷的彝族、苗族人看病可以免费,就送杨景尧到城里来医病。德国教士包宽爱、巴宽敬为他精心治疗,得以痊愈。并看他聪明伶俐,于次年将杨景尧收入华西小学读书。读小学期间,杨景尧成绩总是名列前茅。1923年冬,他高小毕业后,被教会保送到四川泸州教会办的华西中学。他由于不服水土而患病,1924年暑假返回到大定。是年秋,包宽爱决定要杨景尧代替自己,主持华西小学校务。

^①张承尧:《大定(大方)县基督教内地会创立的经过情况》,贵州省宗教志编写办公室编:《贵州宗教史料第二辑》,第21页,1987年3月印刷。

^②贵州省毕节地区地方志编纂委员会编:《毕节地区志·人物志》,第55页,贵州人民出版社1991年版。

杨景尧就任后，一方面努力履行好校长职责，一方面勤学苦练，完善自己的教学。从1940年起，他创办了补习班，为有进取心的毕业生补习1年，学习国语、英语、数学。在补习班学习过的学生，有些读了中学，有些则回到农村为少数民族开办学校。他还利用寒暑假时间，在家乡走乡串户，动员少数民族子弟到城里读书，经他动员入宽爱学校的彝族、苗族学生达100多人。为解决家庭贫困的优秀少数民族学生的困难，他发动募捐，建立学校基金，资助这些学生。

1936年2月，红军二、六军团长征经过大定，杨景尧鼓励他的2个弟弟杨开荣、杨叔尧参加红军。杨开荣在长征途中牺牲，杨叔尧到达了陕北。1939年，他已经毕业的学生金国光、李卿、李道、李进申等，秘密参加了由彝族进步青年喻杰才组织的“西南夷苗民族解放大同盟”，当金国光将“大同盟”的组织纲领送给他征求其意见时，杨景尧说：“计划很好，你们不要在地方区团保甲上混日子。为了民族生存，为了抗日救国，要走出去，大着胆子干！”

杨景尧出身于少数民族农民家庭，由于他教学认真，成效显著，受到学生家长和社会人士的尊敬。他是基督徒，身为校长，但并不劝学生信教，事实上他的绝大多数学生不是基督教徒。^①

(3)苗族模范教师李朝轩

李朝轩（1917-1961），苗族，大定县小兔场老凹坝箐脚人。

他从小家庭十分清苦，父母信奉基督教。7岁时，被送至离家百余里的大定县城基督教会的崇实小学读书。在校期间，生活简朴，学习勤奋，成绩优秀。1929年高小毕业。1931年春，经教会择优选拔，赴铜仁教会所办的明德中学就读。由于家境贫寒，李朝轩就利用课余时间，为教会饲养的奶牛割草，通过勤工俭学，读完初中。1934年冬，初中毕业，名列前茅。次年秋季，他又被选送到湖南长沙圣经学院，继续深造。1937年夏，以优异成绩毕业，返回家乡，成为通过高等教育的能用英语写作与会话的苗族知识分子。受聘于宽爱小学校长杨景尧，在该校任教。

1945年开始，李朝轩任教务主任，担负起整个学校行政管理和教学业务的重担。当时教会的财政乃靠捐赠及教友自己劳动创收，除自养外，资助办学很有限。李朝轩在办学经费困难，教员薪俸微薄的情况下，为校务尽职尽责，使教学精益求精。在其主持校务的数年期间，宽爱小学教学质量不断提高，深受社会各界和学生家长的好评。

李朝轩是富有奉献精神和正义感的知识分子，痛恨国民党的反动统治。大定临近解放时，反动势力妄图作垂死挣扎，国民党县政府下令要宽爱小学师生上街“晨呼”反动口号和书写反动标语。李朝轩不顾个人安危，断然拒不从命，始终未带学校师生上街“晨呼”。

1949年11月25日，大定解放。李朝轩立即通知回家暂避的师生返校复课，表现出对共产党和人民政府的拥护。1950年，他还主动报名参加教师征粮队，下到百纳区的星宿、撮坝等地去征粮，积极工作，完成了任务，回来后受到县人民政府的表扬，并得到25斤大米的奖励。1951年5月，他被选为县各族各界人

^①参考：李进中、李道、李卿：《杨景尧献身宽爱小学》，中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编：《大方文史资料选辑（第五辑）》，1989年10月印刷。

民代表会议代表；10月又被选为毕节地区首届各族各界代表会议代表。

1952年秋，李朝轩由宽爱小学调到大定城关小学（今城关一小）任校长。他以强烈的事业心和责任感，加上解放后焕发出来的革命热情，全身心投入工作。他教书育人，辛勤耕耘，诲人不倦，连续送走了几届高小毕业生。1957年暑假，因成效显著，素孚众望，被评为县级模范教师。^①

2、循道公会知识份子的转变

(1)杨芝

杨芝（1875—1958），苗族，彝良县龙街梭嘎村小梭嘎人。

他是石门坎光华小学1906年首届学生，因为他会讲苗语、彝语、汉语几种语言，交往能力强，在尚未完成学业时，就被教会安排去传教、教书。当时他家的东家，一位富有的土目，想让杨芝当管家，去为之管理家产，被他婉言拒绝。与他处事多年的传教士王树德是这样评价他：

“杨芝则为另外一个苗族人的形象，他是位少见的男子，在他手中几乎能够做成任何事情。杨芝身材细瘦，高度仅为五英尺，脸上布满深色皱纹，于人群中可谓其貌不扬，尽管如此，他却是我在中国有幸遇到的最杰出的少数民族人士中的一位。苗族人称他是一个魔术师，我对他越深入了解，就越相信他们言不虚传。杨芝具有惊人的草药药性知识，承担着治疗牲畜和人们的大量事务。他不惧怕疾病，甚至不怕凶狠罪恶的伤寒症。由于努力实践和具有值得称道的天性，他的部落古歌与民间传说的积累无人能比，在本民族同胞中，他自然能够有求必应，向他们一夜又一夜地讲述他们的古史与习俗。他可以流畅地运用苗族、汉族、诺苏语及第七章要介绍的葛泼语会话与布道。”^②

杨芝出身贫苦，思维敏捷，易于接受进步思想。1950年初，他曾出面劝说一些拥有武装的地主及民团的实权人物要顺应时势，不要与中国人民解放军对抗，并阻止了当地吴有春部民团准备参与攻打解放军的行动。

解放后，杨芝出任中国人民政治协商会议云南省第一届委员会委员，投身于新中国的事业。

他擅长吟诵和演唱苗族古歌，曾由贵州、云南有关单位灌制成唱片和录音带作资料保存。这些资料在“文化革命”中大部分被毁，仅有少许录音磁带保存在国家民族事务委员会。贵州省民族研究所和云南省德宏州民族出版社，曾将这些苗族史诗翻译整理为《苗族古歌》出版。^③

(2)吴性纯

吴性纯（1898-1979），苗族，生于威宁县中水区云炉乡一个贫困的农民家庭。

^①参考：李道、殊静：《忆大定最早为教育献身的苗族教师李朝轩》，中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编：《大方文史资料选辑（第六辑）》，1991年7月印刷。

^②王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998年第5期，第86-87页。

^③参考：中华人民共和国地方志丛书彝良县志编纂委员会编纂：《彝良县志·人物传》，第669页，云南人民出版社1995年版。

滇黔川边苗族的第一个获博士学位者。

他最初就学于威宁石门坎光华小学。后入云南昭通宣道中学，读书期间成绩优秀。1921年秋，由教会资助，到四川成都华西协和大学医科深造。1927年取得医学博士学位，是滇东北次方言区苗族第一位大学生。

吴性纯学成回威宁后，任石门坎医院医师，创办平民医院。1930年兼任光华小学校长，他将全部精力用于教学和医疗事业，学校办得很出色。除课堂教学外，经常组织体育活动丰富学生的课外生活。

1933年，循道公会将吴性纯调到昭通福滇医院，任医师历时8年。

以后他脱离教会工作，在昭通县城自行开办“建华医药房”，行医至1950年。

吴性纯具有强烈的民族气节，他常说：“洋人不是救苗家。有肉有米自己吃，何必崇拜高鼻子洋菩萨，凡事要靠自己努力。”^①

新中国成立后，吴性纯出任昭通地区人民医院内科主治医师，并代理福滇护士学校校长。他在岗位上工作踏实，一丝不苟，在家庭对子女要求严格。他治学严谨，生活朴素，待人谦虚，受到党和政府的信任。先后被选为昭通政协一、二届委员、常务委员。^②

(3)杨雅各

杨雅各（1882-1946），苗族，出身于威宁县石门乡雨撒湾的贫苦农民家庭。从小喜爱民间音乐、故事，也爱好打猎。

1904年，杨雅各听说循道公会传教士柏格理对苗族人很和气、平等，便步行到昭通，找到柏格理。通过几次交往，柏格理对杨雅各深为赏识。当时柏格理急于学习苗语，就请杨雅各担任他的苗语老师。

此后，杨雅各随柏格理多次去苗族村寨寻访。1905年，又同柏格理到石门坎，协同建教堂、学校。1906年，杨雅各成为石门坎光华小学的首届学生。在此期间，他还参加了老苗文的创制。随之，又参与了把《新约圣经》翻译成老苗文的繁重工作。在柏格理的记述中，多次对杨雅各在翻译苗文《圣经》中的贡献作出肯定。

作为早期的苗族布道员之一，杨雅各为循道公会在滇黔川边的扩展，不辞辛劳地四处巡视、宣讲。1912年10月1日，柏格理曾记载下巡视中的一幕场景，足见其中的艰辛。

“在我们20天的旅行里，通过了这些雄伟险峻的大山，其间，我曾发现王胜模用针和线为杨雅各缝脚上的裂口。由于裂口时而浸在泥泞中，时而踩在坚硬的路面上，为了防止裂口扩大，他就像汉族苦力一样，一直在用针和线把它们缝到一起。”^③

^①王兴中、明光：《威宁石门坎光华小学校史梗概》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，第37页，1987年3月印刷。

^②贵州省威宁彝族回族苗族自治县志编纂委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县志》，第689页，贵州人民出版社1994年版。

^③柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，第773页，云南民族出版社2002年版。

“一九一五年当蔡锷出兵北上时，杨雅各在石门坎教会的职工大会上提议：‘云南出兵护国，石门坎教会应捐款资助。’”^①他的倡议得到师生们的响应，在自身都很困难的情况下，捐得1000多银元送去劳军。

1916年年底，杨雅各同英籍牧师王树德，将苗文译本《新约全书》送到上海联系付印，但国内业者以无此类字模而推辞。他们只好到日本横滨印刷，因铸字时间较长，王树德即先回英国，留下杨雅各独自完成校对，最终成书。杨雅各因此而成为滇黔川边苗族第一个迈出国门者。

“一九一八年威宁一带粮食大歉收，一九一九年苗族地区遭到了很严重的荒年，教徒与非教徒苗族都无法生活，约有七、八百人到石门坎来求赈济，杨雅各参加负责了这一工作。这个任务十分繁重，一方面要救生，一方面要处理善后事宜，就是：一边要给饥饿的人找饭吃，一边要处理饿死的人。因为很多人已经十几二十天没有吃饭了，有的人一到石门坎见有饭吃，便大吃一顿，半天后便死了，立马要找地方，找棺材埋葬，形成每天都有人死，多的时候一天安葬三个人。棺木没有了就用薄木板，薄木板用完了，就用竹筐装，以至最后就合衣埋葬了，真是凄惨到了极点。这一次教会用以工代赈修建了商场的房子，又修了漠洛河水沟和到昭通的路，这些都由杨雅各负责。”

以后，石门坎教会逐渐衰落。“在这时候苗族的老布道人员迅速退职了。进入二十年代，年纪大的洋人也回国去了，年青洋人来了汉语都懂不多，苗话更不能说了，与杨雅各同辈同班的苗族布道员几乎全部辞去教会工作了，杨雅各也就在一九四二年辞职回家。”^②

1945年，杨雅各病逝于家中。

(4) 献身与民族教育事业的朱焕章

朱焕章（1903-1956），苗族，出生在威宁县龙街区天生桥乡金家湾子的一个佃农家庭。3岁丧父，后随母到继父家生活。1915年春，入石门坎光华小学读书，到高小毕业。1923年，在英籍牧师王树德等的资助下到云南省昭通宣道中学读书，毕业后回到威宁县石门坎光华小学任教。

1929年8月，教会资助朱焕章去四川成都华西大学读预科，后读教育系。在成都读书期间，他曾与苗族青年学生张超伦、杨汉先等，针对苗族文化落后的状况，商讨如何办学以改变这种局面。朱焕章利用课余时间，编写《滇黔苗民夜读课本》，又称《西南边区平民千字课本》共4册。印出后，赠送给黔西北、滇东北和川南等地苗族群众学习，对于提高苗族群众文化素质，起到了很好的效果。1935年，朱焕章大学毕业，获得学士学位，回威宁石门坎任光华小学校长。

1939年春，朱焕章应邀到昭通明诚中学任教导主任，由于学校讲求教学质量，吸引了滇东北和黔西北大批青年入学。1943年，他辞职回石门坎参加创办西南边疆私立石门坎初级中学（今石门坎民族中学），并出任校长。1946年初，朱焕章当选为国民大会代表，年底到南京参加国民政府召开的国民代表大会。

^{①②}威宁市政协编写组：《杨雅各老先生事略》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，第114页、第116页，1984年10月印刷。

“朱焕章先生是一位兢兢业业从事民族教育的工作者，是一位爱国的少数民族人士。临近解放到新中国诞生以后，他都为革命做过许多有益的事，一九四七年以后，张斐然、钱烈、安平等一批进步的青年教师，在石门坎一带从事革命活动，朱焕章先生以其合法身份予以掩护。一九四七年秋，张斐然处境艰难，有遭捕的危险，朱焕章把他化装成传道士离开石门坎去大关，盐津等地躲避。一九五零年初，朱焕章与陆宗棠、吴性纯、张斐然、朱晓光等在昭通共商组织游击团的事。”^①

解放后，朱焕章专职从事教学工作，1953年任威宁自治县筹备委员，同年调贵州省教育厅中教科任副科长，后任民族教育科副科长，1956年11月逝世。1981年贵州省教育厅行文，肯定朱焕章是一位长期从事教育工作的少数民族爱国人士。^②

3、直接信奉唯物主义的代表张斐然

张斐然(1916-1982)，苗族，生于威宁县新华乡小营盘村一个贫苦农民家庭，祖祖辈辈靠租种地主的土地为生。

他12岁进入海角山(爱华山)光华小学分校读书，学习刻苦。1932年考入石门坎光华小学，因贫穷无力进校食宿，只得住在石门坎村寨姑母家。1934年考入云南昭通明诚中学，学习成绩优异。1937年考入南京中央政治学校附设蒙藏学校高中，抗日战争爆发后，随学校迁移到重庆。1940年考入中央政治学校边政专科班。1942年毕业，分配到贵州省民政厅工作。

任职后，张斐然作为赈济工作队成员，前往黔东南施秉、黄平、松桃等贫困的少数民族地区从事社会救济。在5个月的时间内，他进行了大量的社会调查，耳闻目睹国民党政府的反动统治、地主阶级对各民族人民的残酷剥削和压迫、名目繁多的苛捐杂税。促使他的思想发生了根本的变化，产生了投身革命，武装反抗剥削和压迫的念头。

在黔东南期间，“他曾多次在苗族群众中发表讲话，号召大家‘要团结起来，自己救自己’。他旗帜鲜明地提出：‘我们少数民族所遭受的压迫是最深重的，所受的剥削是最苦最深的。我们苗家是好人，不是坏人，更不是土匪。国民党反动派、恶霸地主才是土匪、坏人。’”^③

结束赈济回贵阳后，张斐然被人密报国民党地方当局，当局即准备逮捕张斐然。苗族省参议员梁聚伍先生暗中帮助，他于1943年4月前往重庆避难。在重

^①杨忠信：《忆为民族教育事业献身的朱焕章先生》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第三辑》，第191页，1988年12月印刷。

^②参考：贵州省毕节地区地方志编纂委员会编：《毕节地区志·人物志》，第81-82页，贵州人民出版社1991年版；贵州省威宁彝族回族苗族自治县志编纂委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县志》，第687页，贵州人民出版社1994年版。

^③杨华泽、杨明光、陶德亮：《张斐然同志二三事》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第三辑》，第109页，1988年12月印刷。

庆生活无着落，幸亏昔日中央政治学校老师，让他帮着誊写书稿，后到南泉管理局职工合作社帮人饲养猪、奶牛、奶羊，维持生活。

1945年，威宁石门坎中学校长朱焕章到重庆找杨砥中索要学校经费，张斐然就与他同回贵阳。经梁聚伍介绍，到国民党贵州省地方行政干部训练团任办事员。在此期间，张斐然同中国共产党地下党员顾希钧，进步人士杨光文及在贵州大学读书的威宁籍学生陆宗棠时常往来，探讨革命理论，商议国家前途和命运。是年，贵州省主席杨森推行民族同化政策，由省政府秘书长李寰拿有关规定文稿，到讲师团找梁聚伍（雷山苗族）、吴修勤（广西僮族）、伍文正（布依族）、张斐然4人讨论。面对这些同化措施，张斐然愤然予以驳斥和反对。11月，贵筑县（今花溪区）选举参议员，布依族陈光裕当选，由此惹怒县长胡哲先。胡就罗织罪名将陈光裕抓捕入狱。张斐然及时找到顾希钧、杨光文商量解决办法，发函联系贞丰、毕节、叙永，文山，以求支持。在各方面力量的支持下，张斐然以少数民族代表身份公开与胡哲先据理力争，终于恢复陈光裕的当选资格。因此，国民党贵阳当局视张斐然为仇敌，于是顾希钧筹好路费，嘱咐他化装成传教士回威宁石门坎，组织革命力量。

回黔西北后，石门中学校长朱焕章聘张斐然任校教导主任。他向师生灌输进步思想，号召苗族青年起来作斗争。旋当选黑姑乡参议员，就以此身份暗中从事革命宣传。威宁石门坎、四方井、龙街、天生桥，云南省彝良、大关、盐津、永善等县的许多少数民族村寨，都留下张斐然从事革命活动的足迹。

1948年，革命力量由宣传发动转为武装斗争。在张斐然的提议与组织下，假借保长之名通知各村，凡有枪枝弹药者，一律送石门坎登记造册，巧夺威宁县云炉乡步枪32支、子弹200余发，并最终把这些枪支弹药转移到陆嵩岚处，供筹备成立游击团之用。

1949年3月，张斐然带领数60多名进步青年到云南昭通教导队受训，以培养武装斗争人员。8月，经陆宗棠介绍，张斐然加入中国共产党。1949年10月，威宁游击团成立后，他任党支部委员和政治处主任。

新中国成立后，张斐然任威宁县人民政府建设科副科长。后被选送到中央民族学院学习，结业后留校任教。1958年错划为右派。1961年下放到毕节二中任教。“文化大革命”运动中又遭迫害，被送回威宁老家。粉碎“四人帮”后得到平反，又回毕节二中任教。离休回威宁后，利用闲余时间参与了许多苗族历史资料的编写。1982年1月15日病故于威宁县城。^①

4、滇黔川边基督教运动的必然归宿

(1)宗教的两面作用

许多年来，我们只是注意到了进入阶级社会后，剥削阶级利用宗教麻醉人民的一面，至使不少人一提起宗教问题就想起它的负面作用。其实，作为一个历史范畴，宗教自有其产生，发展以至消亡的物质原因和社会原因，自有其进步与反

^①参考：贵州省毕节地区地方志编纂委员会编：《毕节地区志·人物志》，第117-118页，贵州人民出版社1991年版；贵州省威宁彝族回族苗族自治县志编纂委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县志》，第690-691页，贵州人民出版社1994年版。

动的两方面作用。

在人类发展史上漫长的原始社会时期，由于生产水平低下，原始群与氏族成员如果脱离群体，即意味着成员的死亡，群体涣散即意味着群体的灭亡，氏族靠着牢固的血缘纽带将其成员维系在一起。在那个“万物有灵”的时代，血缘观念的重要表现形式和在原始宗教上的反映就是图腾。图腾，音源于北美印第安人语，意为“他的氏族”。它在维系人的群体及氏族的巩固繁荣上，起到了有力的积极作用。

进入阶级社会以后，宗教又分别为分裂成相对立的各阶级、阶层所利用。概要可以分为3种情况：

统治阶级利用宗教宣传来巩固统治、麻醉人民，当然，也包括被推翻的统治者利用宗教进行反动的复辟活动；

· 有产阶级中的有识之士利用宗教形式进行顺应历史潮流的改革；

古代、近代劳动者利用宗教，唤起、组织民众，进行反对阶级压迫和民族奴役的革命斗争。

以上3种情况的例证，在中外历史上是不胜枚举的。

作为总概念的宗教，伴随着社会生产力与人类社会的发展，经历了原始的精灵崇拜与巫术、日益人性化的多神、超出众神的主神各阶段，以至与民族国家集权统治的产生相适应，又出现了含有惟一世界主宰者的一神教。

在黑暗的中世纪里，基督教成了教皇、国王、诸侯、贵族等巩固封建统治的精神支柱。

溯源寻宗，石门坎循道公会的教会《溯源碑》有：“衍马丁·路德之薪传”字文。马丁·路德的宗教改革，被恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》英文版导言中，誉为资产阶级反对封建制度长期斗争的第一次大决战。^①

在这次决战中，路德教作为一种资产阶级化的新教确立了它的历史地位。至于柏格里所处时代的基督教新教，虽然经历过资产阶级掌权后在政治上必然的反动时期，但毕竟是重新注入了“平等”思想的较为自由的新宗教了。

而马克思主义的诞生使现代无产阶级有了本阶级的科学理论，有了更锐利的战斗武器。公开宣战的时代已经来临，宗教终于完成了其全部史命开始消亡。当然，这种消亡也是一个渐进的历史过程。

(2)最终归宿——马克思主义

“在早期基督教的历史里，有些值得注意的与现代工人运动相同之点。基督教和后者一样，在其产生时也是被压迫者的运动，它最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教。基督教和工人的社会主义都宣传将来会解脱奴役和贫困；基督教是在死后的彼岸生活中，在天国寻求这种解脱，而社会主义则是在这个世界里，在社会改造中寻求这种解脱。”^②

基督教早期历史的这种特点，给《圣经》打下了深刻烙印，使它在世界各个角落里，都容易被下层劳苦群众所接受。当然，处于被压迫、被奴役状态的滇黔川边各民族群众亦在其列，尤其是灾难深重的苗族。

近现代滇黔川边各族群众，处于反动政府、土目与地主的重重压迫之下。掌

^① 《马克思恩格斯全集》第22卷，第348页。

^② 《马克思恩格斯全集》第22卷，第525页。

握着国家政权的是反动政府，把握着农村土地权与统治权的是封建领主与地主阶级。他们只能处于一种农奴式的政治、经济、人身依附关系中，饱受着残酷的剥削、压迫。这种情况，严重地桎梏着滇黔川边社会的发展进程。

世界潮流，浩浩荡荡；顺之者昌，逆之者亡。1840年以后，中国人民开始觉醒。在时代大潮的冲击下，滇黔川边各族被压迫人民自然要奋起寻求解放。其态势就如毛泽东所形容：“很短的时间内，将有几万万农民从中国中部、南部、北部各省起来，其势如暴风骤雨，迅猛异常，无论什么大的力量都将压抑不住。他们将冲决一切束缚他们的罗网，朝着解放的路上迅跑。”^①

回顾一下滇黔川边各民族寻求解放的斗争历程，大致可以分为3个阶段：揭竿起义；基督教运动；新民主主义革命。

咸丰九年（1859），爆发了陶新春领导的黔滇川边各民族的反清起义。起义军正式打出太平天国的旗号。陶新春战败后，义军余部于1870年攻克过威宁州城。这次大规模斗争，把“天父”、“天兄”和平等观念，留在各族民众心中。

约40年后，20世纪初叶，滇黔川边各族群众投入信仰基督教新教的广泛运动。由西方传教士带来的基督教，必然包含宗教的反动因素与负面影响。但在这场运动中，中国各族人民发挥了决定性的主体作用，就赋予了它更多的积极因素与正面影响。就宗教意义而言，它使滇黔川边各民族完成了由原始的多神教向资产阶级化的一神教的飞跃性过渡。就社会意义而言，它提高了民众的文化科学水平，增强了民众的爱国意识。记得笔者20世纪80年代在走访威宁县石门乡某寨1位75岁的老人，请他回忆当年在石门坎光华小学读书印象最深的课文时，老人眼含热泪，激动地背诵：“美哉美哉，中华民族；太平洋边，亚细亚东。”这一切，就为他们向下一次升华奠定了必要的基础。

又大约40年后，中国抗日战争胜利，解放战争正在进行，滇黔川边各族人民进一步觉醒。他们已经看到了基督教的虚伪，也知道了指导自己在此岸世界求得解放的马克思主义，更以主人公的姿态出现在历史舞台上。在20世纪40年，包括杨雅各在内的石门坎学校教师自发领导各族人民，进行了反对国民党官吏和当地土豪“加租加押”、“缴纳烟土税”的斗争；以后，在石门坎学校师生中，又有以后来成为威宁游击团政治部主任张斐然为首的一批先进分子，冲破了宗教牢笼的束缚，成为无产阶级先锋队战士。1948年，张斐然等在为革命武装斗争筹集枪支的时候，石门坎中小学教师人人都帮助隐蔽枪支，成为一次集体行动；1949年，张斐然一次就从石门坎学校拉出60名师生，去昭通接受准备参加革命武装斗争的培训。

从上面介绍的教会信徒和教会学校学生各自活神活现的人生轨迹，以及他们作为滇黔川边各民族代表人物，就显现出由自然崇拜，到基督教新教，再向唯物主义演化的主线索。把这些人物放进他们所处的特定的历史环境，我们不能责怪他们为什么作出当时的选择，作为被压迫民族和被剥削阶级中的一员，他们都处于社会的最底层，他们有权力为改变自己和本民族的悲惨处境而做点什么。作为大方向，应该说他们都顺应了历史潮流的涌动。同时，也印证了马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中所预言的宗教的本质与归宿。

“宗教的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的状态的精神一样。宗

^①《毛泽东选集》第一卷，第12-13页。

教是人民的鸦片。

“废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。”^①

从石门坎光华小学、私立中学的前后 2 首校歌中，就可以看出一个明显的演进过程。

由晚清秀才徐宝珊作词、吴性纯、李正文谱曲的《石门坎光华小学校歌》的歌词为：“威宁西北乡，邻毗昭阳，看石门高敞，光华校旗树黔疆！客来自远方，热心乐意渡重洋，拍七数风琴，吹芦律笙簧，音克谐兴悠长，齐声高唱大风泱泱。好男儿当自强，天下一家共乐一堂。学优长寻光明，要日就月将，要学那借阴大禹寸晷无荒，要如何名副其实为中华之光。”^②

西南边疆私立石门坎中学校歌全文为：“昆仑山脉乌蒙东麓，石门侧有一清泉，潺潺声悠悠扬长流，江河东下大川同源。交通便利来文化勾通。八方天地乱纷纷，侵略野心正勃勃，自治种子方萌芽，建设基础更宜坚。忠诚义勇培尔志，刻苦勤劳建尔身。理道此疆数遍立，服膺主义臻大同”。^③

这两首校歌的共同之处是突出了中国人民的主体意识。光华小学的校歌明确指出，外国人是“客”，自己是主人，要“自强”，要“为中华之光”而努力。西南边疆私立石门坎中学校歌又有了明显的进步，字里行间已经不见西方传教士的踪影与影响，同时提高了民族与民主意识，增加了爱国与反帝思想。从中勾画出了一条不断进步与升华的轨迹。

在新中国建国伊始，后来成为知名苗学专家的甘铎理即预言，成千上万的农奴会像当年皈依基督教一样，转而狂热地信奉共产主义，他断定：

“要想说清楚共产主义革命所带来的深远影响是很困难的。随之而来的大变动远非传教士们造成的那种变化所能相比；它是建立在旧时代的尘埃之上的一种新文明的开端。当它作用到这片地域的时候，我们也只能在此就我们自己来论及那场革命。

“中国少数民族对于共产主义到来的畏惧，远较对许多社会团体、政党来说为轻；在他们看来，共产主义是为了全人类的话是真的，而他们所失去的只是自己身上的锁链。很多苗族知识分子事先就对共产主义主张的深刻的社会革命表示出了兴奋的心情。在 1951 年的昭通，当一位苗族基督徒因坦率表示支持新政权而受到温和的责备时，他说：‘你们外国人都是养尊处优，因此你们不如我们了解自己的过去。你们无法体会我们世世代代是如何忍受过来的。这场革命对于我

①《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 452 页。

②王兴中、明光：《威宁石门坎光华小学校史梗概》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，第 39 页，1987 年 3 月印刷。

③《西南边疆私立石门坎初级中学校歌》，参考：杨忠德：《西南边疆私立石门坎初级中学的创办及其教学活动》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会第二届文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第三辑》，第 138 页，1988 年 12 月印刷；威宁彝族回族苗族自治县民族事务委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县民族志·苗族篇·教育卫生》，第 267 页，贵州民族出版社 1997 年版。

们来说是一次大翻身。’联想起在土目统治下的悲惨生活，本人能够深刻理解他的意愿。‘但是，’他继续说，‘我们将永远保持对上帝的忠诚。’”^①这位虔诚的苗族基督徒，也首选了共产党。

滇黔川边的苗族群众，受到的剥削和压迫是最为沉重的，其居住环境之恶劣，生活之之困苦，宗教信仰之贫乏，为广大被统治阶级之最。对于处于这种状况之下的群体，他们自然要寻求各种脱离苦难的方法，方法有不同，但目的只有一个，就是求得解放。

由于特定的历史环境，首先是苗族于1904年选择了基督教，并带动其他各民族群众随之跟进。但基督教从某种意义上，只是他们所借助的方法或工具，而不是目的。因此，40年以后，他们终于抛弃了幻想的幸福，找到了现实的幸福，实现了方法与目的的统一。

^①柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记·后记》，《在未知的中国》，第792页，云南民族出版社2002年版。

附 录

附录 1:《蚩尤与苗族迁徙歌》。①

《蚩尤与苗族迁徙歌》

—
古时苗族住在直米力，
建筑城垣九十九座，
城内铺垫青石板，
城外粉刷青石灰，
城里住着格蚩尤老格娄尤老。

直米力城建在上一方，
直力城啊直力城，
平又平来宽又宽，
大坝子一望无边；
人们年终进城游一周，
欣赏城内好风光，
房屋成排起在平原上，
排排高楼成双行，
屋顶高耸入云层，
瓦块明亮映蓝天。
利磨城筑在下一方，
利磨城啊利磨城，
宽又宽来平又平。
甘骚卯毕掌管利磨城，
异族要来侵占这里啰！
格蚩尤老格娄尤老，
集七姓能人来商议，
大家推选甘骚卯毕管军务。
甘骚卯毕领兵训练七昼夜，
整编的队伍集成三大坝，
队伍强大人人精神抖擞。

甘骚卯毕率兵进直米力，
来到了直米力城，
格蚩尤老格娄尤老，
走廊上把队伍检阅，
满面笑容挥手致意。
掌军的甘骚卯毕啊，

①王永才传唱、朱文德收集、李文汉翻译：《蚩尤与苗族迁徙歌》，潘定智、杨培德、张寒梅编辑：《苗族古歌》，第 276-283 页，贵州人民出版社 1997 年版。

铁铜连枷夹在胳肢窝，
阅完率部镇守大丫口，
到处是深山箐林黑森森，
甘骚卯毕统兵勇猛阻敌人。

敌兵遭到痛击退回去报，
直米力是富饶的地方啊，
怪的是攻不破来打不进。
格米（意为：国王、皇帝）派差假装来学话，
育秧苗通称什么？
苗族说做阿优篙，
差使来把情况摸清后，
回去一一向格米作汇报。

格米二次调兵打苗民，
遭到甘骚卯毕的阻击，
敌兵转朝利磨城方向攻，
甘骚卯毕把敌人诱入夹岩沟，
敌人陷入危谷进退难，
甘骚卯毕率领队伍，
手握连枷首先把敌打，
如同渔翁捞鱼往岸抛，
敌兵抵挡不住撤回根，
利磨城是块肥沃的地方，
可惜攻不下来打不垮。

格米施展美人计，
将两女嫁给苗家为诱饵，
到了卯和辰月间，
敌方人马连绵不断来，
白天到晚不见尾，
夜间走直达通宵。
格蚩尤老格娄尤老，
召集七姓能人来商议，
格米出兵包围城垣啦！
那边墙脚生棵葡萄藤，
强汉扶老携幼顺藤攀，
爬刀乌爪（意为：积石山）去把身隐。
格蚩尤老格娄尤老在山上，
雨沥沥渐渐下个不停，
烈日炎热随它照晒。

沙昭觉堵敖（格米手下的一个将领）军队狠，
成千成万打击追赶，

追了七天七夜不回程，
两位老人呼喊求救，
天上炸雷回响震天地，
乌云弥漫遮盖刀乌爪，
沙昭觉堵敖思虑难对付。
两位老人率部脱离险境，
迁到米城这里来驻防，
在这里又筑了七座城，
过一载派人回去寻亲人。
男唱：“我心所惦念哩阿乌唉捞……
在不在刀乌爪？”
女应：“你们是不是我们的哩？”
男答：“是你们以前的哟，
来吧定在水井旁边会，
等着等着女的不会来。”
男唱：“我心所惦念哩，
来呀定在水井旁边会。”
女答：“别惦念啊别惦念，
带着老人孩子们，
回去过那伤心的日子吧！
异族兵丁绑扎我们腿，
育儿养女在家中，
请你们回去吧，
莫要伤心啊莫牵挂。”

沙昭觉堵敖不死心，
又派大军攻米城，
格蚩尤老格娄尤老，
田坝庄稼熟得黄，
将进唇边莫得吃，
异族兵丁攻打太激烈，
实在抵挡不住啦！
带着家眷拖着队伍，
迁徙来到小米坝。
沙昭觉堵敖迫得急，
粮食财物统统丢在小米坝，
饥饿无情地袭来，
没法抵抗强敌兵，
急忙朝着远方迁，
来到黄河岸边不能渡，
使出全力与敌拚一仗，
格蚩尤老牺牲在哪里？
格蚩尤老同仇敌忾，
率兵勇猛再冲杀，

敌众我寡不能胜，
格蚩尤老牺牲了。
沙昭觉堵敖回去报，
此种兴旺强盛如何办？
凡我子孙所到之处，
将他们铸成像供庙上。

二

战火过后想法渡黄河，
先撵黄牛过河被冲走，
又赶猪儿过河也被冲，
赶马过河也无指望啊，
唯有水牛过河稳当当。
牛背挂着条条粗绳索，
强汉渡河把绳索岸边套，
来人靠绳攀登得救过了河，
大部分绳索划到河中断，
滔滔江水吞噬我族数万人。

三位老人的子孙后代，
渡过江水后逃啊逃，
来到斗那义慕（意为：长江）大江岸，
到了斗那义慕大江边，
放出水牛去渡水，
斗那义慕江宽又宽，
渡了三次没渡出，
渡了五次才成功，
斗那义慕似虎狼，
害死我族数万人。

三位老人的子孙后代，
孤苦伶仃千里迢迢迁徙，
来到平坦的花椒大坝子（据传在湖北一带），
来到宽敞的大平原，
平坝上的大麦小麦，
成熟时节金灿灿，
沙昭觉堵敖太凶狠，
好像天上大雨下不止，
如同云雾遮地不会散，
仿佛河水涨来泛滥成灾。

三位老人的姻亲眷属，
迁徙来到底果垒（据传在湖南一带），
底果垒平又平来宽又宽，

整整齐齐的大田坝，
田挨田来埂挨埂，
干坝稻子熟了黄，
谷子颗粒实在饱满。
可是三位老人的子孙，
不能在肥沃富饶地方久留。
沙昭觉堵敖的军队，
如同阴天阴了不会晴，
如像云雾遮地不会散，
在底果垒立不住脚跟，
三位老人的子孙迁到崩崩地（大小凉山）。
到了辰月和巳月间，
邻老长辈吩咐青年人，
在寨邻搭棚设关守险，
好叫家家户户平安团圆。

一天不祥来降临，
守哨站岗发现一情形，
有人骑骡马渡河滩，
人财两空的苗家啊！
哪里能抵挡强敌兵。

逃荒躲难来到阿止居地（今贵州大方、黔西、金沙一带），
找到了藏身保护之家，
挨奔阿止居家过日子，
谁知难题去了又复回，
彝民说话苗家不懂，
苗家讲话彝民不知，
到了居诺家地盘后，
居诺设立卢色卢巴（意为：苗家自选的寨头人）制，
苗家每寨自选两头人。
彝苗往来不通话，
苗家集众把议商，
派卢色卢巴把彝话学，
有长有短好把话题说。

学了三年彝话转，
居诺吩咐苗家说：
上山捕捉蚱蜢炒下酒，
年复一年无处找蚱蜢，
改成黄鹿獐子肉下酒，
岁岁月月都如此。
年深日久不易捕野物，
苗民齐上主府求情，

种好庄稼给你上粮食，
颗粒不饱将它喂养猪。

三

那时土司只同土司来往，
若要开亲也得门当户对，
骚诺居（传为今威宁盐仓土司）要同阿止居达姻缘，
请媒人到阿止居说亲。
阿止居为试探骚诺居的心，
先将一棒媒人带回猜头梢，
再将一对喜鹊带回认雌雄，
骚诺居在使女帮助下，
木棒猜出了头和梢，
喜鹊识别了公和母，
阿止居的心被骚诺居打动了，
又请媒人带一双锅桩给他猜。
使女直截了当对骚诺居说，
阿止居再打一双带来，
配齐成双成对好使用，
好安锅儿甑子做饭吃，
好给双方搭成姻缘路，
好给两家架起亲家桥。
骚诺居听后对媒人说：
回去告诉阿止居家，
我家住在凉山高寒处，
阿止居家不必多嫌弃，
我有广阔的土地原野，
有丰盛的牧草和成群绵羊，
割了一捆莽子棚时来，
土狼母熊一餐吃不完，
牛马猪羊遍布山岗，
羊群如同天空那朵朵白云，
像地面积雪闪光又发亮。

阿止居知道骚诺居家境况，
我喂对公鸡膝盖高，
大坝子稻谷熟得早又好，
倒来靠在我家院墙上，
公鸡伸颈随便啄谷不费力。
骚诺居和阿止居达成姻缘，
阿止居姑娘要出嫁远方，
派苗家赶制木杓办酒席，
七天定要制出九百对席上使。
苗家发狠制作完成三百付，

卢色卢巴前去见阿止居，
七天只能制作三百付。
阿止居脸色变得像天要下雨，
当面用脚踩踏成碎片。
卢色卢巴敢怒不敢言，
回家翻来复去睡不着，
伤心如焚实在忍不住。

四

太阳出来普照大地，
晴天晴得热烘烘，
晴天晴得无云朵。
居姑姑快要离开苗家了，
她梳妆打扮走来笑咪咪，
苗家见到心欢喜，
好心好意的居姑姑，
不久将要出嫁成家立业，
随便给她诉说酸苦情，
是否能给我们找着落，
辛酸的话题都讲了，
居姑姑听后实在难过，
她吩咐苗家说：
你们提早三天朝前走，
扶老携幼带着朝前行，
牛马猪羊一律撵着走，
我缓后三天赶后来。
居姑姑离家出嫁远方，
居哥哥跑遍苗寨到处看，
村寨无声无息冷清清，
房屋空空无影无踪。
居姑姑坐上轿子出了门，
居哥哥回来已不见，
急忙鞣好鞍跳上马，
带着队伍追赶居姑姑。
追到半路赶上居姑姑，
居姑姑马上从轿子走下来，
厉声责备居哥哥：
你是无良心的歹毒人，
我苗家同你住不起，
莫要追赶不必你愁，
到我方如何安置有盘算。
居哥哥无话可答辩，
带着队伍回老家。

苗家跟居姑姑走，
翻山越岭来到阿指驮纳履（威宁最高峰），
住在高寒山上时间长，
站在山顶朝阿止地了望，
天空晴朗万里无云，
可惜那地方有个黑心人。
阿指驮纳履雾茫茫，
居姑姑心好我们有依存，
居姑姑在骚诺居家满月后，
把苗家情形告诉骚诺居。
骚诺忙问他们住何处？
得知住在阿指驮纳履高山，
骚诺立即把马牵出门，
赶到苗家住地来看望，
苗家见了心里乐呵呵。
骚诺开口把话说：
你们找寻何地才合心？
苗家异口同声回答：
普天下土地宽又广，
没有我们爱得着，
我们爱的是有良心人。
骚诺居听后告诉说：
听说你们寻找的地方，
是高山草场好放牧，
爱的是荞麦洋芋地。
你们住在阿指驮纳履，
定叫牛羊成群满山坡。
苗家住在阿指驮纳履，
喂养家狗来守屋，
带上山坡打猎除野兽，
有次带狗外出撵黄麂，
黄麂拖引到了比套坝子（位于贵州威宁、赫章两县交界处）。
苗家发现这块好地方，
征得骚诺居的同意，
搬迁到比套低洼河谷，
开垦荒山荒坡建家园，
苗家在那里繁衍兴旺，
然后由比套分居四邻八方。①

①这首苗族史诗中所记载苗族先民的最早居住地“直米力”或“直米丽”，有的传为今河北一带的平原，有的传为江汉平原。史诗中的“格蚩尤老”即蚩尤，“格”是词头，“蚩”，原是氏族名称，现为姓氏，即今日苗族的“杨”姓，“尤”、“尤老”，意为老爷爷、领袖。古歌的第四篇章，反映出有一部分苗族，是作为土司家姑娘的陪嫁而迁徙到黔西北的；笔者在社会调查中，也听到过这样的传说。

石门坎教会《溯源碑》碑文

天荒未破，畴咨冒棘披荆，古径云封，遑恤残山剩水。访桃源于世外，四千年莫与问津。探芝圃于莽中，五百劫始为说法。则亦无有乎尔，然而岂谓是哉？原夫野地花丛，难邀赏鉴，尔乃葛天苗裔，谁肯是携？回徒本墨守宗风，孔教且素持外攘，禅宗既穷超生之路，道派更绝换骨之丹。惟之莠骄骄，慨草田之无佃；恒花溪勃勃，惕茅塞其谁开？幸耶和華示撒母耳还来旧雨，沾从秦汉衣冠，俾彼明星，映到羲皇人物。花既涸而复起，苗则槁而勃兴。始亚当克惠黔黎，初开草昧，更百木能支大厦，独辟石门。愿它野橄榄枝，接我真葡萄树。十年灌溉偕良友，创字释经，两度梯航与细君，分班授课。故叫万花齐放，遂使良苗一新。叱石成羊，亚伯拉罕之子孙，攀门附骥，衍马丁路德之薪传。天父恩何等昭彰，圣神力不可思议。四起栋宇，非斗靡而夸多，别具炉锤，愿超凡以入化。时闻山鸣谷应，牧樵庶赞美之歌，伫见户诵家泣，于妇解颐扬之谱。文章机杼特操实业经纶，道德森林饶有民生主义。盖琅环福地，化鸩舌为莺声，是风雨名山，由人间而天上。彝族引领，汉族皈依。忆当年披星戴月，看此日飞云卷雨，喜值满兰，敬勒贵珉。伏望渔人得鱼，共矢丹悃，特修纪念，赞以粹言。

赞曰

灵宫活石	圣道法门
畏绊脚石	守生命门
屋角首石	天上城门
裂开泉石	牖启心门
是遮身石	是出死门
是匠弃石	是羊入门
奠基盘石	奏开金门
点头顽石	进步窄门

中华基督教宣道使者 李国钧约翰敬撰
民国县知事留日法政员 陈宗华菊圃敬书

中华民国三年八月 一九一四年石门全体学生敬立

①石门坎《溯源碑》有汉文、苗文 2 块，先后于 1914 年、1916 年立在石门坎光华小学的老教学楼前，两方碑均为阴刻，“文化大革命”期间受到毁损。今附录的 2 块《溯源碑》碑文，参照：杨明光：《基督教循道公会传入威宁地区史略》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，第 15-16 页，1987 年 3 月印刷；张坦：《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川滇黔苗族社会》，第 293-296 页，云南教育出版社 1992 年版；笔者社会调查时的手抄本。

附录 3: 石门坎苗文《溯源碑》(《苗族信教史碑》) 碑文。

石门坎苗文《溯源碑》(《苗族信教史碑》) 碑文

苗族的情况刻在石板上。

苗族的老习惯丧失了，如象其它民族没有进化以前一样，没有地方，受彝族统治，向彝族缴纳很多租谷，子孙后代又非常害怕汉人。

苗族蒙昧无知，又非常穷困，又有不好的风俗习惯，敬鬼精酗酒等恶习。别的民族又歧视，笑骂我们无知。我们自己又不知道害羞和前进。幸亏上帝使他的传道人员到我们的地方，指明我们要走的道路。

我们苗族实实际是中国的一个古老民族，祖先们长期住在中国地方。祖先们有歌唱到：我们从什么地方来，到什么地方去。以后变成了荒野的人，住在高山森林中，国家和政府没有哪一个管理。

到了一九零三年，听说安顺有传教士在那里传教，有些苗族就跑到那里去。传教士说：你们来这里很远，到昭通去找柏格理。这些人回来了。不久有两个苗族到了昭通，找到了柏格理。柏格理非常高兴。他说：你们两个回去，传信到苗族村寨。苗族各村寨听到信息之后，互相邀约成帮到了昭通。人多礼拜堂容不下，柏格理带了汉族老师李斯提反、苗族老人王道元、杨雅各来到苗族地方，寻找修礼拜堂的地点。最后找到了石门坎。修了教堂，办了学校，从此，我们苗族开始读书。

但是我们苗族四千年来没有见过文字，学汉文非常困难，幸得柏格理同李斯提反和苗族老人张约汉，创造了苗文给我们学。从此，我们苗族有了文字。

学校里的学生一天比一天多，房子容不下。柏格理看到我们苗族艰难困苦，没有钱修建大学校。一九零八年，柏格理返回英国，在英国各教会讲述苗族的困苦生活，劝英国各教会出钱帮助苗族修建大学校。后来有个老人名叫阿斯多，他有慈爱的心，捐了两千银子修建学校。(以下有残缺)

为此，我们在这里歌颂几句：

荆棘的天地谁可怜我们；砍掉荆棘，丢得老远。感谢上帝，拯救他的人民，使传教士柏格理来到我们地方传教。我们有书读，我们还有好名声，精神愉快，心灵纯洁，战胜了黑暗，从此我们要经常唱，心里永远记着。

全体苗族信徒暨石门坎全体学生
一九一六年八月十日

现在西南苗族最高文化区——石门坎的介绍

滇东 王建明

序 言

编者马君裕恒很久就叫我叙述点苗族的情况,在本刊发表,贡献给读者。我当时是十分的高兴,叫我有这样说话的机会,所以满口是答应了马同志的。苗民真情的自述,今天算是第一次。才智浅薄,对政治我是没有具备很丰富的常识来了解它,经济我也没有深刻的认识,国家大事,世界潮流我更茫然无知,社会经验自然谈不上了,脑子里的字,数起来,不会比别人多的。可是今日西南苗族里,能够出来,有我这样机会好的人,是再指不出几个的,所以发表苗民情形,不可我有相当的决心,能不能是我的责任,也许读者要认为我太自骄自得,但是当中实有许多阻碍,叫我心虚。“不可”叙出,“不能”写出,过去许多内地的青年同志,对于“苗民”总是认为一种野蛮可憎的异人,对于苗民的提问,总是表示着一种游戏讥讽的态度。我十余年的时候在内地读书,没有一个认出我是苗族学生(除我的老师外),这自然我是无异乎谁个,中华民族的特征,我是具备得有的,因此也就不知不觉快活无恼地过了这多年没有受谁个的玩弄,这使我自慰欢欣,可是我却成了一个欺哄人的罪者,现今内地人士有时对苗族的态度与观念,老是尚保存着旧的恶的,这不尽怪责他们,我自己也是培植这种贻误的执荷者。有许多同学是这样地问我:“云南、贵州的苗子,你看过吗?”我答:“没有。”不幸生为苗族的我,只可是这样答复了他们,读者代为我想吧!假使你处到我这个地位,他是要怎样的对付他们呢?人情一面,不外我这方法好些吧!

本刊是消灭这一切旧观念的大本营,同志们是边疆民众的安慰者,所以放胆地要开始诚实答复一般对于苗民的疑问者,我先前的欺诳罪了。可是问题很多,作者对于发表苗民的各项问题程序尚于计议之中,大而抽象的问题留在以后再讲,现在讲的就是“现在苗族最高文化区——石门坎”。石门坎,简称“石门”,并非一个大学校,中学校,专门研究机关……乃是这样的一个:

(一)石门坎的降生——石门坎,位当黔西威宁与滇东昭通接交,缘三十余年前,有英籍传教者党姓一牧师,入黔西安顺一带传教,先是汉族受洗归与,继因深入高山狩猎,行经苗民数猎家,地当该县小地名“等等”。因疲倦不能行,

①原载《康藏前锋》第4卷第3期,张永国、史继忠、史海波、韩雪峰收集编纂:民族研究参考资料第二十集《民国年间苗族论文集》,第249-250页,贵州省民族研究所1983年12月编。

入苗户休息，彼苗家者，初以异状奇人，甚畏之，该党牧者乃取经而出（传教者出入必携经书），宽授基督教理，因而感化，有苗民四人者遂被提入安顺县教会学校就学，此后该牧由是亦知黔西威宁一带，尚有多数苗民，但感化力有所不逮，暂绝前进，时适另有英籍一牧者柏格理，来滇东昭通传教（距今石门极近，仅七十里），彼党牧乃命威宁一带苗民改往昭通受道，苗民受此惠音，男女日中络绎不绝于石昭（石门坎至昭通）途者千千，后因往返困难，该柏牧者乃离昭入威宁苗民境，创设教堂，传教兴学。乌蒙屏境，围以高山，阴森荡荡，流泉淳淳，三五瓦屋，点缀其内，石门遂降生于焉。

（二）石门坎的幼年时期——石门教堂成立，学校遂兴，时每星期日至堂作礼拜者，不下千余（盖当时凡百里内之苗民均往彼处作礼拜），学生则四百有余，有人满之患，不数年乃大兴土木，增广房地，遍设教堂学校（每距七八十里一所），苗民奉教者因分别往听，石门本堂乃暇时增学，该柏牧者乃聘有昭通汉族一秀才者刘映三老先生，住持学校，以四书为重，此老先生乃苗族智识之增进者，可谓卅余年来苗族文化复兴之领袖，卅年中效劳苗族，三年不返，是苗族有史以来被逐后，汉族同情之先进贤人，余父为其学生，余亦为其学生，苗族今日所以尚有一线光明者，先生之力焉！五年前，力衰退休，自是遂得疾不起矣。柏牧者，为人亲霭，颇受苗人之爱戴，善宣善教，功绩甚大，民五年，染疴石门，延医不治而终，苗民均宗为圣者。

（三）石门坎之成长时期——现在——自柏牧逝世后，遂有英籍一牧师王惠民继职，此牧师亦不落柏后，教会日兴，教育日盛，乃于滇东昭通创办汉苗夷基督教会中学校一所，资助苗民生优秀者十余名入内受教，此等苗生，勤于攻读，遂有五名考获教会奖金，遣往蜀蓉华西大学学校就业。彼苗生等成绩亦不落人后，但因气候不宜，先后夭者三名，越数年，复派数名之蜀原校继学，溃功复兴，先后造成苗族医学博士一名，教育学士一名，此两学者，均为现今苗族最高领袖人物。

卅余年来，总论英牧经营成绩结果，教堂学校及其他建筑，计石门本堂者，教堂一所，两级小学校各一所，坐屋卅余间，学生三百余名，内中女生五十余名，英籍牧师一名，学校校长一名（系蜀蓉华西大学毕业教育学士），职员十余，邻近复设有医院一，孤儿院一，癩子院一。分设于滇黔川交界苗民区域之各教堂者共复计三十五所，每所相距百里上下，横亘七八百里，所属与焉。号石门本部，余谓分堂或分校，但所谓总部者，仅以两级小学称于苗民文化区而已，奚足举曰！因经济之拮据，中学之设匪易事也，虽有昭通中学为塾，但近因生活程度增高，苗民生活苦寒，能至昭通升小学者，十分之一，爰告略情于后，石门苗化之区，计七八百里，教徒一万六千左右，小学毕业者一千五百名（均三十年中总数，两级小学合计），内有女生百二十余名，初中——毕业生廿余名（中仅有女生一名），肄业生十八名（中有女生三名），高中——毕业生四名（余在内）肄业生三名，高等师范一名毕业一名，大学——毕业者二名，肄业者二名（但余可不说），此外苗民一万六千中，三分之二均能草读千字课本四册，此为两年前作者就学蜀蓉之际，苗族旅蓉者三五人共同寻材求料，集以适苗民情况者编纂一部“苗民夜课读本”，而作者等乃募金积款，颇得各机关同学之赞助，本作遂成，今苗民教育，

余等乃以此步工作为基础。现已分发各处，姑无论教徒与非教徒，均须念读。

(四) 现今苗族入内地升学人数与经费来源——计成都七人，贵阳六人，武汉两人，南京两人，共十七人为西南苗族入内地升学之总数，数小易读，免读者之拨指，致经费来源，成都，武汉九人，均由教会奖金，自身分文不逮补助，余之贵阳南京九人始系公费。苗民自史以来，享承政府之经费教育者，始于余也，余前无一曾享受，以致人才缺乏而今教育之落后，尤以苗族来京者亦始自余，虽余不才，但苗族中困于不能拔步瞻仰京城，沾受我政府之教化，伊等亦深望我致情述意于诸人士，因时有限，苗民各种问题，容后续陈，有情于我者，有兴研究苗民情形者，余随时必倾诚以告，及此罢笔，读者谅之。

《塞缪尔·柏格理年谱》

欧内斯特·柏格理

1864年: 4月20日, 出生于康沃尔·卡梅欧福特。

1876年: 进入希博尔公学。

1879年: 在牛津地区的会考中获最优异成绩。

1881年: 以优异成绩通过国家文官考试。开始在克拉珀姆的邮政储蓄银行任职。

1886年: 与弗兰克·邵慕廉参加在中国的服务。

1887年: 1月27日, 在提尔堡搭乘舟山号轮船启程。改乘白夏瓦号轮船, 3月14日抵吴淞, 继续前往上海。易中国服装并学习汉语。以高分通过语言考试。11月12日溯江而行。在倾天滩遇险船毁。12月7日到鬼府(丰都——译者)。

1888年: 1月7日抵重庆。2月8日到昭通。3月19日弗兰克·邵慕廉染天花。8月到云南府(昆明——译者)。

1890年: 3月, 向埃玛·韩素音求婚。

1891年: 12月, 与埃玛·韩素音结婚。

1892年: 传教团移驻昭通。

1894年: 长子塞姆出生于东川。

1895年: 第一次休假。中国发生动乱。

1898年: 次子伯特伦出生。

1900年: 云南府义和团起义。逃往香港。

1901年: 在上海。9月23日儿子沃尔特出生于重庆。11月27日返回昭通。

1903年: 进入诺苏地区(四川凉山——译者)旅行。

1904年: 苗族求道者来到。

1905年: 在苗区寻访。得到赠送的石门坎土地。

1906年: 儿子欧内斯特于4月16日出生。

1907年: 4月8日几乎被打死。被杨世和(汉族农民——译者)救下。

1908年: 经西伯利亚回国。在哈尔滨被偷走钱包。获准使用阿辛顿基金(即使用此款扩建了石门坎学校——译者)。

1910年: 1月, 返回中国。

1912年: 同埃玛会合。中国发生革命。在迟滞后返回石门坎。多次在苗族人中寻访。紧张地用柏格理符号把《新约圣经》译成苗语。营建石门坎学校。

1914年: 爆发世界大战。塞姆·柏格理担负着巨大的工作重担。

1915年: 撰写《在未知的中国》。完成此书及《新约圣经》的翻译。仍在巡回布道, 但明显身心憔悴。9月15日殉职于沙门氏菌属伤寒。

①《塞缪尔·柏格理年谱》系柏格理之子欧内斯特·柏格理博士生前为笔者提供, 收入《在未知的中国》第3-5页, 云南民族出版社2002年版。

东人达攻读博士学位期间 发表、出版的科研成果

一、发表的学术论文

- 1、《发扬马克思主义的批判精神》，《重庆师专学报》第 19 卷第 4 期，第 5-7 页转 23 页，2000 年 12 月出版，本人独立完成。
- 2、《论中华民族大一统思想体系的形成》，《民族史研究》第 3 辑（总第 5 辑），第 437-452 页，民族出版社 2002 年 1 月版；2 人合作，本人为第 1 作者。
- 3、《循道公会在黔滇川传播的背景分析》，《渝西学院学报》第 21 卷第 1 期，第 17-24 页，2002 年 3 月出版，本人独立完成。
- 4、《论近现代黔滇川基督教运动中的主体作用》，《毕节师范高等专科学校学报》第 20 卷第 69 期，第 12-18 页，2002 年 6 月出版，本人独立完成。
- 5、《重庆民族旅游资源开发论证》，《重庆三峡学院学报》第 18 卷第 4 期，第 69-72 转 82 页，2002 年 7 月出版，本人独立完成。
- 6、《黔滇川老苗文的创制及其历史作用》，《贵州民族研究》2003 年第 2 期，本人独立完成（据编辑部用稿书面和电话通知，尚未收到该期杂志，故页码不详）。

二、出版的著作

- 1、译著：《在未知的中国》，云南民族出版社 2002 年 1 月版；2 人合译，本人任第 1 译者，全书统稿；共 70 余万字，本人翻译、注释 60 万字。
- 2、专著：《重庆民族经济文化资源开发研究》，西南师范大学 2002 年 4 月版；2 人合著，本人第 1 作者并全书统稿；全书 7 章、26 万字，本人完成 4 章。
- 3、译著：《在未知的中国》增订本，云南民族出版社 2003 年 5 月第 2 次印刷出版。

主要参考文献目录

一、著作类

- 1.《马克思恩格斯选集》第二卷。
- 2.《马克思恩格斯全集》第1卷。
- 3.《马克思恩格斯全集》第7卷。
- 4.《马克思恩格斯全集》第9卷。
- 5.《马克思恩格斯全集》第22卷。
- 6.《马克思恩格斯全集》第27卷。
- 7.《毛泽东选集》第一卷。
- 8.苗勃然、王祖奕：《威宁县志》，民国二年（1913）纂修，毕节地区档案馆1964年油印本。
- 9.古宝娟、饶恩召：《苗族救星》，中国基督教圣教书会1939年版。
- 10.杨汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料第十四集》，1979年4月印刷。
- 11.贵州民族研究所编，张永国、史继忠、石海波、韩雪峰收集编纂：《民国年间苗族论文集》，1983年印刷。
- 12.国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族简史丛书：《苗族简史》，贵州民族出版社1985年版。
- 13.国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族自治地方概况丛书：《威宁彝族回族苗族自治县概况》，贵州人民出版社1985年版。
- 14.国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《昆明民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。
- 15.国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族简史丛书：《彝族简史》，云南人民出版社1987年版。
- 16.毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《西南彝志（1-2卷）》，贵州民族出版社1988年版。
- 17.威宁彝族回族苗族自治县宗教事务科、宗教志编写领导小组编：《威宁县宗教志（初稿）》，1988年12月。
- 18.贵州省毕节地区地方志编纂委员会编：《毕节地区志·人物志》，贵州人民出版社1991年版。
- 19.龚荫：《中国土司制度》，云南民族出版社1992年版。
- 20.伍新福、龙伯亚：《苗族史》，四川民族出版社1992年版。
- 21.张坦：《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川滇黔苗族社会》，云南教育出版社1992年版。

22. 颜思久主编：《云南宗教概况》，云南大学出版社 1992 年版。
23. 于可主编：《当代基督教新教》，东方出版社 1993 年版。
24. 左玉堂、陶学良编：《毕摩文化论》，云南人民出版社 1993 年版。
25. 珙县县志编纂委员会：《珙县志·苗族篇》，1994 年送审稿。
26. 《民族百科全书》，中国大百科全书出版社 1994 年版。
27. 贵州省威宁彝族回族苗族自治县志编纂委员会编：《威宁彝族回族苗族自治县志》，贵州人民出版社 1994 年版。
28. 中华人民共和国地方志丛书彝良县志编纂委员会编纂：《彝良县志》，云南人民出版社 1995 年版。
29. 顾卫民：近代中国社会史丛书《基督教与中国近代社会》，上海人民出版社 1996 年版。
30. 黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》，福建教育出版社 1996 年版。
31. 杨学政主编：《云南宗教史》，云南人民出版社 1999 年版。
32. 陈连开主编：《中国民族史纲要》，中国财经出版社 1999 年版。
33. 伍新福：《中国苗族通史》，贵州民族出版社 1999 年版。
34. 韩军学：《基督教与云南少数民族》，云南人民出版社 2000 年版。
35. 姚民权、罗伟红：《中国基督教简史》，宗教文化出版社 2000 年版。
36. 陈本明（主笔）、傅永祥：《昭通彝族史探》，云南民族出版社 2001 年版。
37. 贵州省地方志编纂委员会编：《贵州省志·民族志》上册，贵州民族出版社 2002 年版。

38. 格里斯特：《塞缪尔·柏格理》（W.A.GRIST: SAMUEL POLLARD, CASSELL AND COMPANY, LTD. London, New York, Toronto and Melbourne.）。
39. 沃尔特·柏格理著、苏大龙译：《柏格理在中国》，贵州省民族研究所编：《民族研究参考资料第二十八集》，1989 年印刷。
40. 马可·史蒂文斯、乔治·威赫弗里茨：《中国西南——不和拍的轨迹》（K. Mark Stevens and George E. Wehrfritz, SOUTHWEST CHINA – Off The Beaten Track, COLLINS PRESS, 1988.）
41. 王树德著、东人达译：《石门坎与花苗》，《贵州文史丛刊》1998 年第 1、3、5 期连载。
42. 柏格理著、东人达译：《苗族纪实》，《贵州文史丛刊》1999 年第 1、3 期、2000 年 1、2、3 期连载。
43. 柏格理著、东旻译：《中国历险记》，《在未知的中国》，云南民族出版社 2002 年版。
44. 柏格理著、东人达译：《在未知的中国》，《在未知的中国》，云南民族出版社 2002 年版。
45. 甘铎理著、东人达译：《在云的那一边——柏格理传记》，《在未知的中国》，云南民族出版社 2002 年版。
46. 柏格理著、甘铎理编辑、东人达译：《柏格理日记》，《在未知的中国》，云南民族出版社 2002 年版。
47. 张绍乔、张继乔著、东旻译：《张道惠夫妇在石门坎（1904-1926 年）》，《在未知的中国》，云南民族出版社 2002 年版。

二、文章类

- 1.宋恩常：《云南苗族略述》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社 1982 年版。
- 2.黄惠焜：《瑶族简介》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社 1982 年版。
- 3.杨忠德：《苗语滇东北次方言老苗文的创制及其影响》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，1984 年 10 月印刷。
- 4.杨忠信：《威宁石门坎麻风病院史略》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，1984 年 10 月印刷。
- 5.威宁县政协编写组：《杨雅各老先生事略》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第一辑》，1984 年 10 月印刷。
- 6.王明道、李朝阳遗稿，龙宪良整理增补：《基督教传入威宁、赫章对彝、苗族文化的影响》，中国人民政治协商会议赫章县委员会文史资料研究委员会编：《赫章文史资料选辑（第一辑）》，1985 年 1 月印刷。
- 7.龙宪良：《珠市乡地名沿革及教育事业的发展》，中国人民政治协商会议贵州省赫章县委员会文史资料研究委员会编：《赫章文史资料选辑（第一辑）》，1985 年 1 月印刷。
- 8.张承尧：《大定(大方)县基督教内地会创立的经过情况》，贵州省人民政府宗教事务局宗教志编写办公室：《贵州宗教史料选辑》第 2 期。
- 9.伍呷：《古蔺县箭竹乡解放前基督教在苗族中传播的情况调查》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《四川省苗族傈僳族傣族白族满族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1986 年版。
- 10.杨德友：《基督教在威宁等地的传播情况》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料（第二辑）》，1986 年 9 月印刷。
- 11.吴永清、吴在敏、李知仁、严武调查，张永国、吴在敏整理：《威宁县龙街等地解放前苗族、彝族社会历史综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，贵州民族出版社 1986 年版。
- 12.郭岑山、吴在敏、李知仁、芦铭铨、赤日摩岭调查，张永国、李钟洁、吴在敏整理：《威宁县法地区东关寨和别色园子解放前苗族、彝族社会经济综合调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，贵州民族出版社 1986 年版。
- 13.刘茁生等调查整理：《永善县兴隆等乡社会历史调查》，韩忠、周世恒调查整理：《彝良梭戛乡彝族社会历史调查》，国家民委五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《云南彝族社会历史调查》，云南人民出版社 1986 年版。

- 14.四川民族调查苗族小组：《筠连县联合乡苗族社会历史调查》，国家民委民族问题五种丛书之一、中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《四川省苗族傈僳族傣族白族满族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1986 年版。
- 15.杨朝文：《基督教内地会在安顺、普定苗族地区影响的调查》，贵州省民族志编委会岑秀文、杨昌文编：《贵州省民族志资料汇编第二集（苗族）》，1986 年 10 月印刷。
- 16.何晏文：《苗族服饰与民间传说》，贵州省民族志编委会岑秀文、杨昌文编：《民族志资料汇编第二期（苗族）》，1986 年 10 月印刷。
- 17.杨忠德：《威宁苗族文化史略》，中国人民政治协商会议威宁彝族回族苗族自治县文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第二辑》，1986 年 9 月印刷。
- 18.杨明光：《基督教循道公会传入威宁地区史略》，贵州省宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，1987 年 3 月印刷。
- 19.王兴中、明光：《威宁石门坎光华小学校史梗概》，贵州宗教志编写办公室编：《贵州宗教史料选辑第二期》，1987 年 3 月印刷。
- 20.张恩耀：《基督教在黔西北、滇东北苗族地区史略》，贵州省民族志编委会：《民族志资料汇编第五集（苗族）》，1987 年 12 月印刷。
- 21.杨朝文：《一块反映复兴苗族的碑刻》，贵州省民族志编委会向零主编：《贵州省民族志资料汇编第五集（苗族）》，1987 年 12 月印刷。
- 22.李道：《大定基督教会私立宽爱小学历史沿革简介》，中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编：《大方文史资料选辑（第四辑）》，1988 年 5 月印刷。
- 23.杨华泽、杨明光、陶德亮：《张斐然同志二三事》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第三辑》，1988 年 12 月印刷。
- 24.杨忠德：《西南边疆私立石门坎初级中学的创办及其教学活动》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会第二届文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第三辑》，1988 年 12 月印刷。
- 25.杨忠信：《忆为民族教育事业献身的朱焕章先生》，中国人民政治协商会议贵州省威宁彝族回族苗族自治县委员会第二届文史资料研究委员会编：《威宁文史资料第三辑》，1988 年 12 月印刷。
- 26.杨全忠、杨忠信：《浅谈威宁苗族芦笙舞蹈》，贵州苗学会编：《苗学研究》，贵州民族出版社 1989 年版；笔者的社会调查记录。
- 27.李文汉：《基督教内地会在黔西北的传入与发展》，《毕节师专学报》1989 年第 2 期。
- 中共珙县统战部：《关于珙县苗族历史和风俗习惯的调查报告》，贵州省安顺地区民族事务委员会、古籍整理办公室编：《蚩尤的传说》，贵州民族出版社 1989 年版。
- 28.杨正伟：《威宁石门坎的昨天、今天和明天——从边远落后的苗族山寨探索开发苗族地区的途径》，贵州苗学研究会编：《苗学研究》，贵州民族出版社 1989 年版。
- 29.李进中、李道、李卿：《杨景尧献身宽爱小学》，中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编：《大方文史资料选辑（第五辑）》，1989 年 10 月印刷。

- 30.李道、殊静：《忆大定最早为教育献身的苗族教师李朝轩》，中国人民政治协商会议贵州省大方县委员会文史资料研究委员会编：《大方文史资料选辑（第六辑）》，1991年7月印刷。
- 31.熊桂昌：《苗族宗教信仰探讨》，毕节苗学研究会编：《苗族研究论文集》第一辑，1993年7月印刷。
- 32.陈理：《基督教的传播与西南民族文化变迁》，《世界宗教研究》1993年第3期。
- 33.阿哲倮濮：《近代以来国外对彝族的研究》，左玉堂、陶学良编：《毕摩文化论》，云南人民出版社1993年版。
- 34.杨忠德、杨全忠：《威宁苗族文字的创制推行和使用浅析》，贵州省毕节地区苗学会主编：《苗学研究论文集》第一辑，1993年7月印刷。
- 35.李正先：《解放前纳雍县境内基督教传播评述》，贵州省毕节地区苗学会主编：《苗学研究论文集》第一辑，1993年7月印刷。
- 36.肖耀辉：《天主教与新教差异比较》，《云南宗教研究》1996年第1期。
- 37.钱宁：《基督教在云南少数民族社会中的传播和影响》，《世界宗教研究》2000年第3期。

后 记

在进行《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》选题的过程中，本人心中怀着一种复杂的心情。课题时间的上限 1840 年，对每个有历史感的中国人都是一个刻骨铭心的年代；而课题时限的终点 1949 年，又是中华民族开始腾飞的伟大起点。

本人完成博士学业后将长期服务的单位是重庆三峡学院，学院坐落在万州区的长江岸边。从我家的阳台上，就可以看到烟波浩淼、气势磅礴的大江，还可以看到为纪念英帝国主义在北伐战争期间制造的“万县惨案”的钟鼓楼。夜间写作时，从钟鼓楼上传出的深沉钟声，在提示着我们不要忘记过去。

而每年年终，我都要与英国的老朋友张绍乔先生书信互致问候。在这位 90 多岁的英国老人的信中，都要关切地问到当年贵州、云南的“年景”，因为在旧中国，凡是年景不好，次年春天就要发生饥荒，就会有很多人饿死。张绍乔先生兄弟二人生在云南昭通，长在贵州威宁石门坎的苗族孩童中，回英国接受教育后又来到云南、贵州传教、教学。一生只会讲英语与苗语。

10 年前，黔西北的毕节苗学研究会成立时，在学会的 20 多位理事中，非苗族者只有笔者 1 人，没有一句话的表达，但这却又是一种多么崇高的信任。在笔者初译出《柏格理日记》、《石门坎与花苗》后，苗族的全国人大代表李学高先生赶到我家中给以鼓励；著名苗族学者杨忠信先生来信说，这是西部苗族“失而复得的历史”。

无庸讳言，在进行这项课题的前期研究的 15 年里，也遇到过种种的误解与不快。

就是怀着这么一种复杂的心情，在完成系列资料性丛书《在未知的中国》出版后，笔者已经想就此告一段落。

而在开始历史系博士研究生的学业后，导师胡绍华先生一直就鼓励我把这个课题进行下去，要求在历史唯物主义的指导下，综合运用以历史学为主的多学科方法，本着实事求是的态度，恢复历史原型，探索其中的规律。胡先生的教诲与指导，给予了本人莫大的勇气。

中央民族大学中国少数民族研究中心的祁庆富教授，也给予笔者许多鼓励与指导，《在未知的中国》（增订本）已经作为祁先生主持的教育部人文社会科学重点研究基地第二批重大项目《中国少数民族地区基督教传播的历史与现状》（2000ZDXM850004）的课题成果之一印刷出版。

本人与新中国同时诞生，曾经上山下乡当了 14 年零 6 个月的农民，大学毕业后又支边到黔西北 10 年，并与西南少数民族的研究结下了不解之缘。恰在知天命的岁数，考入中央民族大学，进行南方民族史方向的深入学习与研究。

中央民族大学给予了我这样一个难得的学习机会，对此，本人的不尽感激之情发自肺腑。并决心以努力的工作业绩与更多的科研成果来回报母校。

衷心地谢谢研究生院、历史系的领导、老师们 3 年来的教导与关怀！

东人达 2003 年 5 月 27 日