

「逃避統治」與適應國家¹ ——「贊米亞」區域基督教信仰研究

盧成仁

浙江財經大學社會工作系教授

「贊米亞」(Zomia)是位於中國與印度間一片廣袤山地的統稱，橫跨五個國家(越南、柬埔寨、老撾、泰國、緬甸)，並包中國雲南、貴州、四川、廣西四省，面積約二百五十萬平方公里，居住着約一億不同族群人口，高山深谷的自然環境與族群、語言豐富多元的人文環境是其重要特徵。在斯科特(James C. Scott)《逃避統治的藝術：東南亞無政府主義者的歷史》(*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*)出版之後，「贊米亞」作為人們有意選擇並精心設計的一套生計模式、社會結構以阻止被統合附帶入國家體系的逃避統治區域被廣為人知。簡單講，這裏是一片無政府主義者和自由主義者的「飛地」。

布羅代爾(Fernand Braudel)曾總結道「文明不上山」，²而在「贊米亞」區域，作為文明象徵的基督教卻長驅直入，直達高山。正是基於此，斯科特認為不是地理因

-
1. 本文為國家社科基金(17BSH142)成果。亦是香港漢語基督教文化研究所訪學期間(2018年11月)的研究成果工作論文，對研究所提供的研究便利和生活照顧，謹此致謝。董江陽、景劍鋒、林華敏、謝志斌老師在討論會上提供的意見，令筆者受益良多。也感謝匿名評審人和責任編輯的中肯建議。
 2. 布羅代爾(Fernand Braudel)著，唐家龍、曾培耿等譯，《菲利普二世時代的地中海和地中海世界(第一卷)》(北京：商務印書館，1996)，頁31。

素，而是山地人基於無政府主義（自由主義）政治選擇所形成的文化模式使得文明不能上山。那麼，基督教為甚麼能上山？因為基督教信仰作為被借用的意識形態（先知宇宙觀、千禧年運動等），成為「贊米亞」區域人們逃避國家統治的手段之一，得以直達山巔。同時，通過基督教信仰，山地人群不需要經過谷地國家「教化」，就成為現代的、識字的世界性人群的一部分，而不是「野蠻的」、「原始的」被污名者。³基督教信仰與「贊米亞」區域政治過程的關聯，在經過斯科特的闡釋後，為學界帶來更廣闊、豐富的理解視角。

不過，只是將基督教信仰作為逃避統治過程中被借用的意識形態，過於單一、片面。事實上，自基督教信仰進入「贊米亞」區域之後，其所帶來的具現代性意義的價值體系及對人們日常生活規整背後的現代理性，與國家意識形態有着相當程度的親和性。實際上，斯科特簡單化了「贊米亞」區域基督教信仰的意義和作用，這片區域在基督教信仰傳入之時便開啟了現代性的轉變進程，基督教信仰比國家更為深刻地改變了這片區域的政治過程。更為重要的是，在二十世紀四十、五十年代「贊米亞」地區逃避國家統治的歷史基本結束之後，這些所謂的作為無政府主義者的基督教信仰人群是如何適應國家的？特別是一九四九年後基督徒數量不降反升的怒江地區，先前作為逃避統治之意識形態的基督教信仰與國家之間是如何互動的？換句話說，從逃避統治到進入國家，基督教信仰與「贊米亞」區域人們的國家適應及其政治選擇，具有怎樣的關係？人們又是如何在基督教信仰體系及其所建立的組織和結構內適

3. 斯科特（James C. Scott）著，王曉毅譯，《逃避統治的藝術：東南亞無政府主義者的歷史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016）。

應國家的？基督教信仰在其間發生怎樣的改變，產生怎樣的影響？從歷史的視角重新梳理基督教信仰進入之後，「贊米亞」區域轉變的進程以及逃避統治與進入統治同時存在的複雜狀態，呈現人們在基督教信仰的組織與結構中適應國家的過程，並在這一背景下討論當下怒江地區重新出現的家庭教會問題，是本文的核心工作。

一、研究方法

怒江傈僳族自治州位於雲南西北邊境地帶，與緬甸北部山區山水相連，可以說處於「贊米亞」區域的中心部分。二〇〇六年八月、〇七年七至九月、〇九年八至十月、一〇年四月、一〇年八至十月、一〇年十二月至一一年一月、一二年十二月，筆者曾在怒江福貢縣娃底村進行了為期約十個月的田野調查；二〇一四年八月、一五年十一月、一七年十一至十二月，除回訪調查，筆者也對怒江州區域範圍內基督教信仰進行整體的調查和訪談。「贊米亞」區域族群歷史上大多為無文字人群，本文所討論的怒江傈僳人、怒人歷史上也是無文字族群。⁴對耆老口述、傳說故事等的搜集整理，特別是對州內尚健在的外國傳教士所辦聖經學校的學生和老傳道員的訪談，以及一九一一年以後怒江地方文史資料的整理與應用，是本文重建和理解怒江基督教信仰歷史過程的重要基礎。長期的參與觀察、訪談、檔案文獻及口述史的搜集整理，所獲的資料及在行為闡釋上所具有的內在性理解，使本文以怒江地區為中心進行具問題意識的討論成為可能。

4. 一九一七年後，傳教士創制了一套傈僳文用以翻譯《聖經》，現在所稱「老傈僳文」即由此來。

二、理性化與組織體系的建立

二十世紀之前，分處怒江地區南北兩端的瀘水、貢山由部分土司進行管治，居於中間的福貢則是「怒僰自成部落亦無土司統屬」的「化外之地」。⁵一九一二年，李根源籌辦滇西邊務，為防制英國勢力從緬北方向進入雲南，委任宗熙為拓邊隊長（後改殖邊隊）進駐上帕設立殖邊公署，這是福貢地區進入國家體系的開始。當怒江地區持續進入國家體系時，基督教也在一九一三年之後陸續傳入怒江各縣：⁶一九二〇年迪慶維西縣人阿夫賈在上帕等地嘗試傳教；⁷一九二四年傳教士莫爾斯（J. Russell Morse）到貢山短期傳教；一九二八年傳教士楊思慧夫婦（Allyn and Elizabeth Cooke）受富能仁（James Outram Fraser）差派來到瀘水麻栗坪村。⁸大體上二十世紀三〇年代前後，是基督教信仰大舉進入怒江的時期。在「怒江地區起義暴動事件表」中，可以看到一九一二年前，起義主要集中在由土司管治的瀘水縣，在此之後則集中在剛剛進入國家體系的福貢地區。以一九三五年的「福貢各族人民起義」為界，此後不僅福貢縣民間沒有再發生暴動事件，整個怒江地區也很少發生相關事件。二十世紀三十年代中期的這段時間，恰恰與基督教傳播發展的時間相重合。這是偶然，還是必然？我們需要詳細檢視基督教的傳播發展過程，以釐清其中的關係。

5. 參見《纂修雲南上帕沿邊志》（筆者所閱讀及複製的《纂修雲南上帕沿邊志》係手抄本，藏福貢縣圖書館，抄本中沒有明確提示編纂者；從書中提到的設治局長保維德情況看，應編成於一九二九年至一九三二年之間；以下類同），頁1-2。

6. 怒江僰僰族自治州地方誌編纂委員會編，《怒江僰僰族自治州志（上冊）》（北京：民族出版社，2006），頁278-279。

7. 付阿伯，胡正生譯，〈福貢基督教傳播史略〉，載政協怒江僰僰族自治州委員會文史資料研究委員會編，《怒江文史資料選輯（第八輯）》（雲南省新聞出版局准印，1987），頁102。

8. 李福珊，《怒江宗教概覽》（怒新出2002准印字第05號），頁33-34。

怒江地區起義暴動事件表：⁹

時間	事件	地點	起因
1746 年	弄更扒、枝花扒、祝老四起義	瀘水	官兵侮辱、土司剝削
1895 年	魯吉曼起義	瀘水	土司剝削
1912 年	里吾底暴動	福貢	官兵催案
1918 年	達普洛起事	福貢	官員剝削壓迫
1935 年	福貢各族人民起義	福貢	官員橫徵暴斂
1946 年	「四·二一」民變	貢山	官員橫徵暴斂

一般認為包括了內地會、神召會、滇藏基督教會在內的怒江峽谷早期基督教傳播之所以能夠成功展開，歸功於兩種傳教方式的施行：一是文字佈道和醫藥佈道；¹⁰二是以本族傳道人員的培訓和使用為中心的教會本土化策略。¹¹雖然，文字、醫藥給怒江人帶來了現代知識積累方式和生物醫學，本土化策略也是基督教信仰扎根的基礎。不過，對於普通怒江人的生活過程來說，尤其值得關注的是禁煙禁酒誠律的實施。基督教傳入怒江前，傈僳人、怒人「最嗜煙酒，無論男婦老幼，均用竹桿、竹根制為煙具隨身攜帶，吸食草煙習以為常……；酒則各戶自造為燒酒、杵酒二

9. 參見怒江州民族事務委員會、地方誌編纂委員會辦公室編，《怒江傈僳族自治州民族志》（昆明：雲南民族出版社，1993）；政協怒江州委員會文史資料委員會編，《怒江文史資料選輯（第一至二十輯摘編（上卷））》（芒市：德宏民族出版社，1994）；雲南省怒江傈僳族自治州地方誌編纂委員會編，《怒江州志（上冊）》（北京：民族出版社，2006）。

10. 參見錢寧編，《基督教與少數民族社會文化變遷》（昆明：雲南大學出版社，1998）；盧榮和，《少數民族基督教信仰的田野研究：以雲南怒江傈僳族為例》（中國社會科學院博士論文，2004）；陳建明，〈傳教士在西南少數民族地區的文字創制活動〉，載《宗教學研究》2010年第4期，頁142-149。

11. 參見克麗斯曼（Eileen Crossman），冉超智譯，《山雨——富能仁新傳》（香港：福音文宣社，1997），頁102-120；申曉虎，《怒江傈僳族內地會研究》（北京：光明日報出版社，2014），頁103-119。

種……。無論何事有酒，均合村同飲，醉後不擇人家任意酣眠，……江一帶相與成風不以異現。」¹²同時，由於地力與種植技術的原因，「僅（江）邊一帶稍產稻穀，亦摻雜而食，高山之地概系雜糧……。不飲茶惟嗜酒，每當收穫之後，即任意煮酒同村共飲，不知節省、不知儲蓄，一至次年二三月間即行借糧，否則忍饑耐餓，遍尋樹皮草根或果食為食。」¹³由以上這些記載，我們可以看到基督教傳入以前的怒江社會狀況：煙酒是整個社會習以為常的生活習慣，也是社會交往中不可或缺的「潤滑劑」；雖然過量煮酒會在開春時帶來饑荒，但依然沒有改變人們建基於其傳統文化的行為習慣。基督教傳入怒江之初並不禁酒，¹⁴其後不久即針對怒江社會實況調整了傳道策略，明確宣示禁煙禁酒的誠律，並形成地方性的「十誠」。¹⁵人們信教的一大原因是：「信教的因為糧食不耗費在煮酒上面，所以糧食比較充足，生活比較好過。此外，傈僳族及怒族都喜吸煙，教徒不吸煙，亦可節省一筆花費」；「不喝酒、不吸煙，可以節省很多錢，生活可以過得更好些」。¹⁶對於因禁煙禁酒使生活質量提升而信教的解釋，不僅存在於地方文史資料的記述中，¹⁷筆者在娃底村調查時，一九四九年前信教的

12. 《纂修雲南上帕沿邊志》，頁 19。

13. 《纂修雲南上帕沿邊志》，頁 27。

14. 二〇〇七年七月，筆者訪談福貢縣「兩會」已退休的王牧師時，他提到：「我們去問過，可不可以喝酒，馬牧師說喝一點可以，後來信教的人多起來了嘛，慢慢就要戒酒了。」

15. 即「1、不飲酒；2、不吸煙；3、不賭錢；4、不殺人；5、不買賣婚姻；6、不騙人；7、不偷人；8、不信鬼；9、講究清潔衛生；10、實行一夫一妻制」。福貢、瀘水縣「十誠」與碧江縣有些微不同。

16. 雲南省編輯組編，《中央訪問團第二分團雲南民族情況彙集（上）》（昆明：雲南民族出版社，1986），頁 21、44。

17. 參見《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會編，《傈僳族社會歷史調查》（昆明：雲南人民出版社，1981），頁 19-20、30、77、121；政協怒江傈僳族自治州委員會文史資料研究組編，《怒江文史資料選輯（第三輯）》（雲南省新聞出版社准印，1985），頁 98-99。

普付老人在訪談中也提到相同情況：「那時候聽說有個基督很不錯，信了他生活好過，就去找他們來傳了……。」

同時，基督教信仰也給怒江人帶來了現代的衛生習慣。「個人衛生，信教不信教有所不同，信教者知道洗臉、漱口、梳頭。……不信教者有的人一生只洗過三次臉。」¹⁸另外，在婚姻締結方面，基督教信仰帶來了更為根本的轉變。怒江傳統的婚嫁過程，一般由雙方父母議定，並以牛為通貨附加相當數量的彩禮。¹⁹彩禮給人們帶來了很大的負擔，以至常常出現人老大不能成婚及捧打鴛鴦的現象。²⁰基督教信仰傳播後，在地方性的「十誡」中，明確規定婚姻過程中不能附加彩禮，不允許「買賣婚」，婚姻締結上由教會執事為男女雙方「帶信」（即溝通交流）後，在教堂內舉辦儀式即可。²¹婚姻締結方式的改變既大大降低了結婚成本，也賦予青年男女較大的擇偶自主權，進而使基督教信仰在人們日常生活中形成了更大的影響空間。

從現代性的視角看，基督教信仰進入怒江之後實行的禁煙禁酒戒律、推動的個人衛生習慣改變及婚姻締結方式的變革，事實上都是在塑造一種理性化的個體，使個體在信仰中建立符合現代社會價值的行為模式，與韋伯（Max Weber）所陳述的「理性化」過程有着一定程度的相似。²²但這並不是說之前的怒江社會及個人不具理性，為完整說明我們需在此引入傳統與現代的分類法。對於傳統怒江社

18. 雲南省編輯組編，《中央訪問團第二分團雲南民族情況彙集（上）》，頁15。

19. 《纂修雲南上帕沿邊志》，頁21-22。

20. 木永生，〈里吾底傈僳族戀愛婚姻情況調查〉，載福貢縣政協文史編輯室編，《福貢文史資料選輯（第四輯）》（雲南省新聞出版社印，1992），頁195-196。

21. 同上，頁196-203。

22. 韋伯著，康樂、簡惠美譯，《新教倫理與資本主義精神》（桂林：廣西師範大學出版社，2007），頁23-190。

會來說，最大的理性在於維繫社會本身的組織和運作，²³個人的權利和生活的質量並不是最重要的，且附屬於社會的組織和運作這一核心目標。基督教傳播以後帶來的這些變化，在重新組織和整合社會的背景下，人們開始重視生活質量的提升並賦個人權利以空間，以此作為個人及其家庭安身立命的基礎。可以說是一種傳統社會的理性與現代社會理性的區別。因此，當基督教在進入如怒江這樣的「贊米亞」區域時，並不只是被山地人群藉以用之成為現代的、識字的世界性人群的一部分，從而躲開「野蠻的」、「原始的」污名，²⁴更為內在的變化是，經由信仰在人們日常生活中的落實，怒江人進入了與傳統有別的現代性社會。

更重要的是，基督教信仰對理性化個體的塑造及其帶來的理性化過程，與現代國家建立在暴力基礎上的統治和建立在知識與意識形態操控基礎上的治理，具有某種一致性。²⁵國家統治與治理的推行，需要理性化個體的出現，若沒有這個基礎，不僅國家的統治和治理難以深入，就連統治與治理賴以支撐的財政基礎也不具備。因此，基督教信仰與國家意識形態實質上具有某種同構性質，人們藉由基督教信仰而形成的現代性價值體系對理性化個體的塑造，與國家的價值觀存在着某種一致性。這是「贊米亞」區域基督教信仰過程中被遮蔽、被忽略的一面，而不是如斯科特所說的基督教信仰只是逃避統治過程中被借用的意識形態。某種程度上，似乎可以說基督教信仰在「贊米亞」區域做了國家想做卻沒做到的事。

23. 參見《纂修雲南上帕沿邊志》，頁 18-23；陶雲逵，〈碧羅雪山之栗栗族〉，載《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 17 本（1948），頁 388-395。

24. 斯科特著，王曉毅譯，《逃避統治的藝術》，頁 351-403。

25. 福柯（Michel Foucault）著，莫偉民、趙偉譯，《生命政治的誕生：法蘭西學院演講系列 1978-1979》（上海：上海人民出版社，2011）。

基督教信仰在怒江漸次傳播之後，傳教士們面對本土傳道員的緊缺和神學知識培植的需要，開始着手建立聖經培訓班，於每年雨季農閒時節進行一至三個月不等的聖經培訓，學習教義教規、傈僳文字、衛生習慣、傳教方法等內容；學習結束後，舉行考試，從成績優秀的人員中挑選傳道員，並任命為不同職級的教牧人員。²⁶由此入手，開始建立起基督教在怒江從村到縣的組織體系。綜合各項資料來看，這一組織體系可分為三級：²⁷一、村教會。村落建立教堂形成教會之後，設立「密枝扒」職位，由其處理教堂日常事務，包括信徒間糾紛調解、執行教律等；同時也設立「瓦何苦扒」、「普寡扒」職位，分掌禮拜組織和財物收支事務。村教會的這三個職位由信徒選舉產生，選舉事務組織由「馬扒」和區「密魯扒」負責。二、區「密魯扒」。²⁸協調區內各村教會的選舉、負責區內教會整體事務的協商和處理；「密魯扒」經由選舉產生。三、縣一級教會。總攬全縣教務（包括任免神職人員）、組織全縣和區域性的基督教節日聯合禮拜事宜（主要是聖誕節、復活節和感恩節）；會長亦由選舉產生，如一九三一年領導瀘水全縣教務的「麻栗坪基督教會」會長就經選舉由傈僳人米多妹扒擔任。教會內的神職人員主要是身負傳道責任的「馬扒」：從事縣內傳教工作，擔任一個或數個教堂的講道和聖經解釋工

26. 申曉虎，《怒江傈僳族內地會研究》，頁 75-88。

27. 李道生執筆，〈福貢基督教情況調查〉，載政協怒江傈僳族自治州委員會文史資料研究組編，《怒江文史資料選輯（第三輯）》（雲南省新聞出版社准印，1985），頁 102-103；友付奪口述，華國育整理，〈彼堤生平略述〉，載政協福貢縣委員會文史資料委員會編，《福貢文史資料選輯（第三輯）》（雲南省新聞出版社准印，1991），頁 175-176；李福珊，《怒江宗教概覽》，頁 35-41。

28. 一九四九年前，福貢、貢山等縣習慣將轄區按一、二、三、四的序號分為不同的區，一般一個縣有四個區，與當下行政鄉的設置大致相等。

作。「馬扒」屬專職，其生活費用由教會供給。²⁹這一由文獻資料所呈現的教會組織體系，也得到了娃底村老傳道員迪局的口述史印證：「一九四九年以前，聖誕節集中在江東的達普魯教堂過，這是縣裏（教會）組織的；復活節、感恩節是在我們二區（即今鹿馬登鄉）三個教堂裏（娃底、路哈娃、赤灑底教堂）輪流過，全區的信徒都要一起去過。」隨着教會體系的建立，基督教對人們的生活和行為具有越來越大的影響力：信徒之間的糾紛由教會調解處理；以聖經為基礎對傳統習俗進行評判，並禁止某些傳統音樂和舞蹈的使用、傳播，違者按教規懲戒；信徒之間結婚需經教會「帶信」才具合法性，私自結婚需按教規接受處罰等。³⁰

就教會治理體系帶來的社會結果而言，與斯科特所說的「贊米亞」區域不允許首領加強或提升自己地位從而逃避科層制度不同，³¹基督教信仰進入以後，不僅出現「馬扒」、「密支扒」、「密魯扒」等新型權威人物，縱向與橫向相互結合的教會組織體系也在怒江地區形成了穩定的科層體系。斯科特認為山地人群對於國家的模仿、借用是為了抵抗統治，防止外部與內部統治實體的出現，³²但教會的組織體系以自發、自主的方式建立了能夠製造甘願和同意的教會政體，這一政體在製造出甘願的基礎上對於進入其中的人們而言，也帶有一定的強制意義。同時，在教會體系內部治理上，選舉制的「密枝扒」、「密魯扒」等職位與選任制的「馬扒」職份，使得平信徒和信仰精英都能

29. 「馬扒」生活費用起初由其本人負責（參見友阿木口述，〈憶逝去的歲月〉，載福貢縣政協文史編輯室、縣委組織部老幹局編，《福貢文史資料選輯（第七輯）》（雲南省新聞出版社批准，1997），頁185），其後變成由教會負責。

30. 李道生執筆，〈福貢基督教情況調查〉，載政協怒江傈僳族自治州委員會文史資料研究組編，《怒江文史資料選輯（第三輯）》，頁104-107。

31. 斯科特著，王曉毅譯，《逃避統治的藝術》，頁253-269。

32. 同上，頁106-110。

在教會體系中發揮作用和影響，各任其事，各安其位，使科層制的教會體系變成科層制的自治體系。在本地傳道員與外國傳教士的關係中，怒江的外國傳教士並不直接干涉已經選出會長、「密魯扒」等職位的本土教會事務，這讓本土傳道員們有充足的空間判斷和裁量教會中的人、事、物、財。³³因此，與斯科特所說的基督教信仰被藉以用之作為逃避統治的意識形態不同，基督教信仰帶來的理性化個人、教會政體及教會內部治理體系，使得基督教在進入「贊米亞」區域時，區域本身就已開始進入轉化的進程，比之國家進入的時間更早亦更有效；區域逃避統治過程的結束並不始於二十世紀中期國家的進入，事實上十九世紀早期基督教信仰進入之後，已宣告這片區域逃避統治歷史的結束。

本土傳道員和這片區域的先知們一樣，都是貧苦家庭出身，³⁴靠自身的努力和奮鬥成為社會意見領袖。不過，需要追問的是，同樣都是「一無所有的人中成長出來的知識分子」，³⁵為甚麼「贊米亞」區域的先知與本土傳道員兩者間的行動如此不同？先知藉自身魅力發動反叛以抵抗統治，即便是「從基督教精神中得到並服務於山地需求的信仰與制度」，³⁶也仍然是為抵抗統治服務。不過，先知們所承諾的「新的世俗秩序」並沒有在其行動中得以實現，倒是在「馬扒」、「密魯扒」等本土傳道員們的努力中，通過生活方式（如禁煙禁酒等）的改變，慢慢被形塑出來。其次，傳教士與本土傳道員們不僅不讓會眾參與反叛，而且在反叛發生時逃離了這一地區。³⁷先知們反對世俗政治秩

33. 朱發德編，《滇西基督教史》（怒新出圖書[2007]准印字第 20 號），頁 83-84、90-91、96-99、119-122。
34. 同上，頁 282-292、316-339、351-358。
35. 斯科特著，王曉毅譯，《逃避統治的藝術》，頁 158。
36. 同上，頁 164。
37. 朱發德編，《滇西基督教史》，頁 125。

序對他們的擠壓，本土傳道員們則接受世俗政治秩序並在這一秩序內展開他們的行動，透過理性化的方式影響平信徒的日常生活。更重要的是，先知反叛運動的發生，是因為社區、社會本身碰到很大的問題，³⁸面對問題先知發動的是「暴力革命」，本土傳道員們更多是進行社會改良運動，而不是革命。因此，先知與本土傳道員間的差異，一個極為重要的原因是傳道員們進入了教會的組織體系，成為科層制的教會政體中的一員，更傾向用理性化、組織化的社會改良方式，而不是用暴力革命的方式來解決族群、社區、社會所面臨的問題（先知們則是個體性的，憑藉個人魅力並應用不同宗教資源來動員社會）。從這一角度看，斯科特實際上簡單化了「贊米亞」區域基督教信仰的意義，可能也誤讀了基督教信仰在這片區域的作用。

因此，在基督教的案例中重新檢視二十世紀中期之前的「贊米亞」區域，本區域不僅形成了穩定且具有自我強化能力的教會政體，而且基督教信仰帶來的理性化過程也使這一區域與國家的價值觀、意識形態形成呼應與同構關係。國家意識形態與基督教信仰之間一方面具有張力，即國家對組織化的教會政體的疑慮，但另一方面，在理性化個人、現代性價值體系、製造甘願和同意的治理體系上，又具有某種一致性。因此，對於怒江人來說，基督教信仰帶來的現代性價值體系、個人權利意識等是適應國家的主要觀念體系；同時，科層化的教會政體也是他們接受並適應國家的社會結構。這不僅使他們將所學應用於自我社會的組織，也有利於他們嘗試理解國家的思維，甚至模仿國家。而這也是一九三五之後福貢及整個怒江地區民間很少再發生暴動事件的內在原因。

38. 斯科特著，王曉毅譯，《逃避統治的藝術》，頁 159-160。

三、延續與變動

一九四九年，怒江和平解放，外國傳教士被驅離，隨着〈「三自」革新宣言〉的發表，碧江縣於一九五一年十一月十八日即成立「三自」革新運動會。³⁹怒江地區的特別之處在於，一九五〇年至一九五七年，信徒數量不降反升：一九五一年共有信徒 14,899 人，一九五四年時躍升至 21,060 人，一九五七年時有 23,678 人。⁴⁰福貢縣與碧江縣接壤地帶的三十二個村落，信仰人數甚至達到了總人數的 90%。⁴¹雖然，成立了「三自」革新運動會（一九五四年改為「三自」愛國委員會），⁴²但怒江教會的組織體系仍然沿襲了一九四九年之前的架構。以碧江縣為例，⁴³縣「三自」革新運動會由一位會長、兩位副會長負責教會行政事務（一位副會長由時任縣長擔任），七位「馬扒」負責傳教、教經、解經等事務，縣內各區定人定片管理，片區內仍由「密魯扒」主其事。⁴⁴依然實行村、區、縣三級教會體系，教會內部治理仍然延續選舉制與選任制並行的組織方式。一九四九年前後，雖然有部分信徒跟隨傳教士離開怒江進入緬北山區，但經地方政府的勸說和統戰，部分信徒又回遷怒江，包括一些著名的傳道員，如約秀、楊雨樓等。⁴⁵因此，這一時期信徒的離開似不能再說有意「逃避統治」，而是被動地離開國家，基督教和怒江基督徒們對於國家本身並

39. 李福珊，《怒江宗教概覽》，頁 44。

40. 參見秦和平，〈關於 20 世紀 50 年代雲南怒江基督教活動的認識〉，載《西南邊疆民族研究》5（2007），頁 25；雲南省怒江傈僳族自治州地方誌編纂委員會編，《怒江州志第一卷（評審稿）》（雲南省怒江州民族印刷廠，1998），頁 228。

41. 雲南省怒江傈僳族自治州地方誌編纂委員會編，《怒江州志 第一卷（評審稿）》，頁 228。

42. 同上，頁 228。

43. 1986 年，因地質災害問題國務院批准裁撤碧江縣，原碧江縣境分別併入福貢與瀘水。

44. 史富相、寶山屹收集整理，〈五十年代碧江基督教神職人員情況〉，載政協福貢縣委員會文史資料委員會編，《福貢文史資料選輯（第三輯）》（雲南省新聞出版社局准印，1991），頁 181。

45. 雲南省編輯組編，《中央訪問團第二分團雲南民族情況彙集（上）》，頁 25。

不排斥，甚至在國家體系內可以適應發展得更好，這一點在上述一九五一年至一九五七年信徒人羣的各項數據資料裏得到明顯的呈現。對於這一時期的教會而言，組織體系得到了延續；同時，國家進入了教會組織體系，教會也接受了國家在其體系內的存在，教會與國家的關係出現了基礎性的變化。

一九五七年下半年，怒江地區掀起了生產大躍進運動，勞動工作量直線上升，地方性生產習慣也被強勢打破。「傣僳人與漢人不一樣，不挑大便，工作隊硬讓挑，這樣受不了嘛。」據一份出自地方政府官員的統計數據：「1958-60年間，碧江縣共外逃 2,496 人，其中信徒 1,182 人，佔外逃人數的 65.7%。」（原文如此）⁴⁶與此同時，「在民族宗教政策上，受「左」的錯誤影響，一些幹部想利用大躍進形勢，徹底摧毀教會組織……。鬥爭、沒收教會財產，燒毀聖經，改教堂為集體食堂、倉庫、工廠、學校等。」⁴⁷娃底村教堂在這一時期，先是被當成了行政村大隊的庫房，後來又被改為豬圈。雖然一九六一年後開始「改正執行政策中的缺點和錯誤，貫徹執行宗教信仰自由政策」，⁴⁸但正如怒江著名傳道人馬可老牧師所說：「（一九）五七年『反右』後，來教堂的人就少了。」至一九六六年，完全取締了基督教信仰活動。不過，無論是一九五七年至一九六〇年，還是一九六六年至一九七六年，公開的信仰活動被禁止後，私下的、曠野的、家庭內的信仰活動依然在持續着。以娃底村為例，一九六六年後「一些老倌倌、老媽媽仍然在自己的家裏悄悄禱告」。筆者所訪談的怒江州內一些老傳道員，

46. 史富相、寶山屹收集整理，〈五十年代碧江基督教神職人員情況〉，載政協福貢縣委員會文史資料委員會編，《福貢文史資料選輯（第三輯）》，頁 182。

47. 同上，頁 181-182。

48. 同上，頁 183。

也都說起過文革中自身在江邊、高山、家屋等處的聚會經歷。不過，從整體上看，在一九四九年前後、一九五七年至一九六〇年和一九六六年至一九七六年的時間節點上，怒江人特別是基督徒是在政策變化過程中被動躲避，以保護自身及信仰，與主動「逃避統治」具有不同的性質。

四、市場、國家與教會

一九七六年以後，隨着「文革」結束，怒江地區開始恢復公開的基督教信仰活動。福貢縣一九八〇年時信教人數為 6,742 人，一九八四年六月為 12,286 人。⁴⁹娃底村在一九八六年時信教人數為 337 人，一九九六年為 482 人，信仰人數佔當時村落總人口的 87.9%。⁵⁰怒江州一九八三年計有信徒 33,955 人，二〇〇〇年時達到 88,981 人。⁵¹無論是村寨、縣域，還是整個怒江地區，一九七六年以後基督教信仰人數都在直線上升。不過，一九七六年以後基督教信仰情況也有着很大的變化，信徒中既有一批「文革」前已有信仰經歷的老信徒，但更多的是「文革」前沒有參加過禮拜儀式、也沒有信仰經歷的新信徒。他們為甚麼信教？我們需要重新梳理一九七六年以後基督教信仰發展的過程。

一九七八年以後，家庭聯產承包責任制在怒江地區推行，與集體化時期「幹好幹壞一個樣」不同，個人及家庭的口糧和收入完全來自於自身的勞動，家庭也從依附於村集體轉變為村落中一個獨立的經濟單位，需要精打細算、理性計量。怒江基督教信仰活動恢復以後，禁煙禁酒仍然是教會所重點強調的教律之一。迪局老人曾這樣總結一九

49. 韓軍學，〈怒江州基督教情況調查報告〉，載楊學政、邢福增編，《雲南基督教傳播及現狀調查研究》（香港：宣道出版社，2004），頁 311。

50. 資源來源於：「赤恒底村宗教信仰人數統計表」。

51. 李福珊，《怒江宗教概覽》，頁 48。

七六年以後娃底村信教人數增多的原因：「不信教的人抽煙吃酒，信教的人不吃。『包家庭』以後，信教的，一個星期勞動六天，一天休息，吃的也多；不信教的人，天天下地幹活，吃的不夠，穿得不夠……。」同時，這一時期，以貨幣經濟為基礎的市場開始重新進入怒江地區，國家對怒江少數民族的各項補助在逐漸減少，需要的東西靠自己「找錢」來換。地方政府在村落中推行經濟作物油桐的種植，藉以讓村民獲得更多的收入並增加地方稅收；⁵²村民們也在努力採集大山裏的黃連、金銀花等野生中草藥，將之換成可見的、需要的錢。因此，為了找錢，讓手頭有適當的錢款可以支配，戒除煙酒就是一個必須的前提，否則非但找不到錢，已找到的錢也都會被煙酒所消耗，並不能使家庭生活有所增益。在這種社會情境下，怒江人的日常生活或主動或被動的開始精打細算起來，理性計量開始深刻地嵌入到怒江人的思維過程中。因此，教會對於煙酒的嚴格規定非但沒有阻礙信教人數的增多，更為八〇年代以後信徒的增加打下了堅實的基礎。

市場經濟的運行增加了怒江人的現金收入，提升了人們的生活水平。不過，市場經濟作為現代性的一部分，有它對社會生活的明確要求。⁵³基督教信仰在怒江重新傳播之後，對於煙酒戒律的強調，實際上代表着重構一種節制和秩序的生活方式，這也是以市場經濟為基礎的現代性社會對於人們生活的基本要求（在此基督教信仰與怒江市場經濟的親和性顯而易見）。因此，無論是在一九四九年前，還是在一九七八年後，基督教信仰體系中對於理性化個人的塑造以及在信仰過程中建立符合現代社會價值要求的行

52. 福貢地方誌編纂委員會編，《福貢縣誌》（昆明：雲南民族出版社，1999），頁 212-213。

53. 吉登斯（Anthony Giddens）、皮爾森（Christopher Pierson）著，尹宏毅譯，《現代性——吉登斯訪談錄》，（北京：新華出版社，2001）。

為準則，是一以貫之的。基督教信仰帶來的節制、秩序的生活方式及其背後具有現代性意義的價值觀念，成為怒江人適應市場並建立市場背景下良好生活的基礎。

不過，市場體系在怒江地區的深化，離不開國家的推動，國家也在借用和調度市場體系為其在怒江的治理所用。例如當下正在怒江地區推行的精準扶貧，一方面在國家有意引導之下勞動力大量向東南、華南地區轉移，另一方面國家也在怒江本地推廣草果、核桃、火龍果等經濟作物種植以進行產業扶貧。但怒江的難題是，外出打工以及與外界有較多商貿往來的人受外界的影響，將抽煙喝酒看成教義所允許的行為且不加節制時，不但將打工、經濟作物種植上所獲收入用光殆盡，精準扶貧不返貧的目標也難以實現。因而，當國家對怒江的扶貧治理碰上尚未建立或脫離了節制和秩序化生活方式的怒江人時，我們又一次發現國家的目標與基督教信仰帶來的現代生活方式及其價值體系有着某種同構和一致的關係。因此，基督教信仰所提供的具現代性意義的價值體系及特定的教義教律傳講，成為人們適應市場和國家主要的觀念體系。

信仰活動的恢復也帶來了教會組織體系重建。與之前三級教會體系相比，當下怒江教會組織在核心職責沒有發生根本變化的情況下，發展出了自然村—行政村—鄉（鎮）教務組—縣「兩會」的四級教會體系。行政村教會是四級教會體制中的新增層級，由經選舉的「密魯扒」主其事，雖不是實體性組織，但負責屬地各自然村教會的選舉及村落教會間事務的協商整合。自然村教會中也出現了兩個變化：一是職事的位置由原來的三個變成六個，分司教會常務、聖經解釋、禮拜組織、婦女事工、會計、出納等事務；二是「馬扒」由原來的巡迴流動和選任制，轉為村教會內

的固定職位並經選舉由本村信徒擔任。鄉（鎮）教務組原稱「接庫房」，後改稱教務組，負責本鄉鎮的信徒、教牧人員和婦女事工的培訓以及鄉鎮層面教會事務的協調和組織。鄉（鎮）教務組的另一項重要職能使之成為聯接基層教會與縣「兩會」的樞紐組織：自然村教會每年將自身收入的30%上交教務組，教務組負責收取後，將其中的50%提交縣「兩會」，餘下50%留作自身發展之用。⁵⁴縣「兩會」的職責和作用與過去的縣一級教會相同，但能力和權力則得到進一步強化：除農閒的聖經培訓班，也設立了常年制的聖經培訓中心及專職教師；處理縣以下教會內、教會間各類糾紛、矛盾，對鄉村教會的影響力也更為強大。

四級教會體系比之三級體系產生了更多的變化，但教會政體的性質並沒有改變，更得到進一步的增強：自然村層面由六位教會職事組成的教會體系，使怒江地區快速增長的信徒被進一步整合進教會政體內；「密支扒」的權威和權力在「馬扒」職責弱化後得到進一步增強，成為村落教會裏的「第一人」；村落教會延續了之前對信徒日常生活和村落社會生活的影響力並有所加強，如信徒結婚不經過教會「帶信」的需向教會懺悔、請罪等。行政村「密魯扒」從無到有的出現，在說明行政村建制對於國家農村治理所具基礎性意義的同時，相當程度上也可以看成是教會政體對國家的有意模仿。更重要的是，縣鄉兩級教會開始制度化的從村落教會抽取資源，這一資源抽取在強化縣鄉教會組織能力和權力時，也使得四級教會體系形成了更為緊密、科層化的教會政體。此外，相對於村落教會實行無候選人選舉制，二〇〇六年後鄉（鎮）教務組職事位置的

54. 瀘水縣曾實行過四級教會體系，後又取消鄉鎮教務組，恢復三級教會體系；村教會上交款由行政村教會收齊直接提交縣「兩會」。

選舉，由縣宗教局、縣「兩會」提出候選人名單；縣「兩會」會長主席及秘書長等職位選舉時，由縣統戰部、宗教局提出候選人名單。凡此種種，可見教會政體不僅在模仿國家，也與國家形成了更緊密的結合。因此，對於怒江人來說，四級教會體系不僅形成了更細密、繁複的科層制度，也是人們適應國家的主要社會結構：在這一結構內與國家互動、協商，進而在理解國家思維方式的同時，也將自身的思維方式轉化、改變以適應國家。教會與國家就像顯隱不同的兩股力量，持續推動着怒江人進行有國家社會的建構、適應統治並依隨國家。不過，村落家庭教會的出現，也讓我們得以深入思考教會政體不同層面的作用及教會與國家的複雜關係。

五、村落家庭教會的形成及類型

一九七六年以後，怒江地區信仰活動恢復是從家庭聚會開始的。因此，很多怒江傳道員和信徒認為，當下的怒江教會是從家庭教會（聚會）演變而來。不過，如果我們將時間分期推前至一九五八年，則可以對怒江家庭教會的類型及其狀況，有更為深入的了解。就此而言，怒江村落家庭教會共有四個類型：

一、「恆尼」教會。傈僳語裏「恆尼」大意为守道、守心的意思。一九五八年，被禁教政策傷害過的福貢、碧江縣一些信徒，從此不願再跟國家來往，部分搬到人跡罕至的高山過自給自足的生活，留在村落裏的人則依然隱秘地堅守自己的信仰。一九七六年後，這部分信徒不參與村落建制教會的任何儀式，自己組織信仰活動。他們認為：「肉體可以由國家管，但教會不能由國家管。」在這一理念下，發展出了不吃國家返銷糧、不領國家補助、不聽按

立牧師講道、不上戶口、不領結婚證書、不辦身份證、不交村集體提留糧款等一些行為守則。因此，「恆尼」教會在二十世紀八〇、九〇年代受到嚴厲打擊。不過，現在福貢、瀘水縣村落仍有一些「恆尼」教會信徒，一位「恆尼」教會的「瓦何苦扒」認為：「在教義、禮拜上我們與他們（建制教會）沒甚麼區別，就是不跟國家來往。……我們教會也是一週五堂禮拜，也有『密支扒』、『馬扒』、『僕支扒』。」在村落「恆尼」教會之上也有上一級教會組織，由「密魯扒」主其事；上一級教會也會舉辦信徒和教牧人員的培訓班。雖說「恆尼」教會最具斯科特所說「逃避統治」的性質，但「恆尼」教會內部組織方式由一九五八年前的教會組織體系延續而來，其內部的科層制、權威制度、組織體系與建制化教會事實上是一樣的。「不跟國家來往」是對國家加諸於他們的傷害的一種反應，與主動「逃避統治」似不相同。當下的「恆尼」教會，也發生了一些變化，如信徒上了戶口、辦了身份證等，教會內部也在思索、考慮到底要不要接受國家修路以及下發的各類補助。

二、村落自立教會。二十世紀八〇年代以後，貢山縣一些信徒有感於神學知識不足，到緬北葡萄縣等地僱僱語聖經學校學習，學成歸來後便在本村、本區域內傳道建立教會，不參與建制教會禮拜活動。在教義與行為教導上也有一些不同：「有龍的衣服不能穿，說是撒但的影響；錢不能用，上面有頭像，是偶像崇拜。」其後有一些村落自立教會與「東方閃電」組織發生關聯被取締，沒有與這一組織發生關係的自立教會信徒仍然在家庭中進行他們的信仰活動，但人數和規模已非常小。

三、家族型教會。二〇一四年八月，福貢縣頂村教會「密支扒」因帳目不清被罷免，針對教會選舉是補選「密

支扒」還是重選所有職位，會眾發生了極大分歧。兩種不同意見的背後，各有一位有影響力的地方教會人士支持，職事位置選舉同樣也牽扯到這兩位有影響力人士的歷史糾葛及背後的家族紛爭。一方在抗告不果的情況下，家族內的「先知」在家庭禱告會上呈現分開禮拜的「教導」。因此，頂村教會就有約一半信徒離開村教堂在家庭中禮拜。直至二〇一五年九月，家庭聚會的信徒在訴求得到滿足時，才重新回到村教堂禮拜。

四、能人型教會。所謂能人型教會是指因個人能力、魅力而在村落中形成的家庭教會。能人型教會有兩種不同的型態：一是對建制教會及會務處理方式的不同認知而形成的家庭教會。如得加是村教會原「密支扒」，受過良好教育，有神學知識的儲備，講道與組織能力俱佳。得加在做「密支扒」時對教會制度及事務處理方式進行了一些改革，如復興傳統樂舞為敬拜讚美之用、重視神學培訓和傳教等，受到教會內部人士很多壓力乃至告發的威脅（對得加不滿背後也有家族間歷史糾葛牽涉其中）。因對村落建制教會的失望，得加與和他同時間擔任教會「馬扒」的斯華，帶領各自的家人、朋友一起在家庭中聚會禮拜，不再參與建制教會的儀式活動。二是因與建制教會主事人的恩怨而形成的家庭教會。普和原是縣聖經培訓中心的教師，因在會長、主席爭鬥中站隊失誤，被趕出聖經培訓中心。回到老家德村後，普和因有音樂方面的專長，在村落教會的侍奉受到認可，但不久即被撤消傳道員證而不得登台講道，他認為是原先的對立面在整他。二〇一四年前後，他從建制教會出走，與親朋及支持者在家中聚會禮拜。

一九七六年以來，四級教會體系本身形成了更為緊密、一體化的教會政體，不僅在組織體系上模仿國家，更

與國家形成內在的關聯，一定程度上成為國家的代理人。這也使得家庭教會與國家的關係出現了一個大的轉變：二〇一〇年前，村落家庭教會的出現與國家有着或深或淺的關係；二〇一〇年後，村落家庭教會不再與國家有直接、深刻的關聯，而是對教會政體過於嚴密、官僚式管制的不服從。雖然在教會政體自身變化中國家因素的存在起了基礎性的作用，但國家已經不再是怒江人主要思考和針對的對象，轉變為人們在教會內部紛爭中予以求援、予以申訴的仲裁者。這種轉變從村落教會及鄉（鎮）教務組出現選舉問題或內部事務爭議時，人們更願意向政府部門申訴、要求政府介入的情形中可以看出。前述頂村教會職事選舉出現問題時，一方就曾向鎮政府、縣宗教局申訴，要求政府介入。實際上，地方政府也介入了頂村教會選舉糾紛的處理，只是沒有滿足抗告一方的要求，但在這裏國家作為教會事務仲裁者的角色無疑得到村落教會內對立雙方的共同認可。怒江村落大部分家庭教會，將不滿主要集中在對地方政府行政部門一些具體做法上，但人們承認和尊重國家的存在及其權威，並在有意無意間積極尋求國家的支持。因此，在怒江家庭教會的案例中，我們可以發現，在曾經是自由之地的「贊米亞」區域內，當國家成為教會事務的仲裁者和權威時，怒江人接受和認可了國家所推行的價值觀、文化模式，教會與國家的關係也發生了深刻且根本性的變化，從適應國家的社會結構變成了國家的外圍組織。顯然這種變化並不是一種突變，而是有其歷史脈絡的一種發展。

六、結論與討論

基督教進入怒江地區以後，透過信仰在人們日常生活

中的落實，推動並塑造出理性化個人，從而帶來與傳統有別的現代性社會。教會組織體系的建立及在這一基礎上對信徒日常生活的重新組織和規整，生成了能夠製造甘願與服從的教會政體。教會政體帶來的科層體系、權威制度、選舉制、組織化過程事實上與國家政體同構，一定程度上也存在着對國家的模仿，並具有自我強化的能力。基督教信仰帶來的理性化過程與國家的價值觀、意識形態具有某種同構性質。因此，教會政體的出現使得怒江及廣義「贊米亞」區域，從逃避統治的區域轉化為進入統治與逃避統治並存的區域。更為重要的是，對於怒江人來說，基督教信仰與教會政體是他們進入統治、適應國家的主要觀念體系和社會結構。一九七六年以後，市場體系進入所帶來的對節制和秩序的生活方式的要求，使得國家的目標與基督教信仰對理性化個人和現代社會價值體系的塑造具有某種一致性。四級教會體系在政體層面對國家的模仿，是怒江人適應國家的主要社會結構，並在這一結構內與國家互動、協商，嘗試理解國家思維方式的同時，也將自身的思維方式轉化、改變以適應國家。當國家在教會體系內成為事務的仲裁者時，怒江人也完整接受和認可了國家所推行的價值觀、文化模式。仔細檢視基督教信仰進入怒江以後對本土社會的影響，可以發現基督教信仰並不只有作為「逃避統治」的意識形態這一種面相，也有與國家意識形態同構、作為適應國家的主要觀念體系和社會結構的面相。相當程度上，這後一種面相可能是「贊米亞」區域更真實、更廣泛的存在。⁵⁵例如在緬北山區強力抵抗緬軍的克欽人，

55. 相互對立的山地、谷地是一個共生的歷史，山地人群也需要在與低地國家的關係和相對位置中被理解。因此，作為共生性對象，中華民國及中華人民共和國是如何參與高地族群文明形塑的？如果不了解另一方的行為，如低地國家相對於山地人群的自我敘述及污名化山地人群的行為，就無法理解山地、谷地任何一方的歷史及其選擇。外部

大部分為浸信會信徒，並將自身比擬為「緬甸曠野中的『以色列人』」。不過，作為克欽浸信會最高行政機構的克欽浸信會聯會（Kachin Baptist Convention [KBC]），在貴概（Kutkai）、康卡（Kawngghka）、扎邁央（Maijayang）三地分別發展出了「順服」、「忍耐」、「抵抗」三種不同的民族神學論述，三種不同論述分別與緬軍勢力籠罩程度相關。重要的是，緬北克欽人已經成為具有克欽獨立軍（Kachin Independence Army [KIA]）、克欽獨立組織（Kachin Independence Organisation [KIO]）等軍事、行政機關並具內部統一性的政權實體，對內的統治與管治強度並不比一般政府低。克欽浸信會聯會不僅是克欽獨立軍、克欽獨立組織的主要支持來源，也對克欽獨立軍、克欽獨立組織的政治決策、社會政策起到關鍵作用。因此，克欽浸信會聯會對於克欽人內部的政治管制和服從乃至政權實體的形成，事實上起到了基礎性的作用。⁵⁶基督教信仰作為「贊米亞」區域建立統治與服從關係的基礎，並成為適應國家政體的主要觀念體系和社會結構，在怒江如是，緬北山地亦如是。

不過，當基督教信仰只是被人們採借為「逃避統治」的意識形態時，基督教在「贊米亞」區域族群中只是其既

邊疆決定、限制甚至在很多方面直接造成中心可能發生甚麼事情，反之低地國家也限制並形塑山人群行動方向及選擇。中國對於高地族群文明的影響和塑造，最大的目的就是加速高地族群的國家化進程，促使其接受、模仿低地的文化模式，進而認同國家及其行事準則。同時，對於怒江人而言，是在傳統信仰、社會制度與基督教教義傳講、教會組織體系的比較中進入基督教信仰的。國家對於高地族群文明的形塑特別是對其文化模式、認同上所施加的壓力，反過來也影響了怒江人對基督教信仰的認知和態度，這涉及更為複雜的教會與國家微妙、多元的關係。筆者將繼續這一方向的思考和探索，在山地與低地共生、教會與國家多元互動背景下，專文處理國家如何參與高地族群文明形塑的問題。

56. 參見吳一卿，《「自由之身，眾人之僕」：克欽侵信會聯會（KBC）在克欽抵抗運動中的角色》（香港中文大學神道學碩士論文，2017）。

有文化形式的「絕對延續」。⁵⁷在怒江人的案例中，基督教信仰帶來的理性化個體和現代性價值體系，相比於傳統社會而言是一種斷裂性發展。這種斷裂性發展在一九七六年以後的市場化改革中依然延續下來，成為與市場經濟體系相配合的意識形態。相較於基督教信仰在「逃避統治」背景下作為一種文化延續性的表徵，理性化個體與現代性價值體系中形成的斷裂性發展及其所帶來的適應國家的過程，尤其值得關注和分析。因為，以往認為文化斷裂帶來了更多的問題，「贊米亞」區域研究帶給基督教人類學一種認識上的衝擊是：文化延續帶來「逃避統治」的意識形態，斷裂性發展則帶來了適應國家的過程。對於「贊米亞」區域本身而言，基督教信仰作為「逃避統治」的意識形態只是將基督教看作為本區域文化延續的一部分，事實上在基督教信仰進入之後，「贊米亞」區域已進入斷裂性發展的時刻，區域歷史已經在那一刻發生根本性的轉向。我們對適應國家過程中基督教信仰所起作用的討論，對斯科特的商榷，意在呈現基督教信仰在「贊米亞」區域中的另一種作用和意義，呈現基督教信仰在這片區域更為豐富、立體的影像。

關鍵詞：逃避 統治 國家 「贊米亞」 怒江

作者電郵地址：lsz_0908@126.com

57. 參見 Jon Bialecki、Naomi Haynes、Joel Robbins 著，〈基督教人類學〉，方靜文譯，載黃劍波、艾菊紅編，《人類學基督教研究導讀》（北京：知識產權出版社，2014），頁60-61。

中文書目

- Bialecki, Jon、Naomi Haynes、Joel Robbins。〈基督教人類學〉。方靜文譯。載黃劍波、艾菊紅編。《人類學基督教研究導讀》。北京：知識產權出版社，2014。頁 56-77。[Bialecki, Jon, Naomi Haynes & Joel Robbins. “Christian Anthropology”. Translated by FANG Jingwen. In *Anthropological Christian Studies Guide*. Edited by HUANG Jianbo and AI Juhong. Beijing: Intellectual Property Publishing House, 2014. pp. 56-77.]
- 木永生。〈里吾底傈僳族戀愛婚姻情況調查〉。載福貢縣政協文史編輯室編。《福貢文史資料選輯（第四輯）》。雲南省新聞出版局准印，1992。頁 195-203。[MU Yongsheng. “Li wu di li su zu lian ai hun yin qing kuang diao cha”. In *Fu gong wen shi zi liao xuan ji (di si ji)*. Edited by Fu gong xian zheng xie wen shi bian ji shi. Yun Nan Provincial Press and Publication Bureau, 1992. pp. 195-203.]
- 友付奪（口述）。〈彼堤生平略述〉。華國育整理。載政協福貢縣委員會文史資料委員會編。《福貢文史資料選輯（第三輯）》。雲南省新聞出版局准印，1991。頁 174-178。[YOU Fuduo. “Oral Presentation of Bi di sheng ping lue shu”. Edited by HUA Guoyu. In *Fu gong wen shi zi liao xuan ji (di san ji)*. Edited by Zheng xie fu gong wei yuan hui wen shi zi liao wei yuan hui. Yun Nan Provincial Press and Publication Bureau, 1991. pp. 174-178.]
- 友阿木（口述）。〈憶逝去的歲月〉。載福貢縣政協文史編輯室、縣委組織部老幹局編。《福貢文史資料選輯（第七輯）》。雲南省新聞出版局批准，1997。頁 181-197。[YOU Amu. “Oral Presentation of Yi shi qu de sui yue”. In *Fu gong wen shi zi liao xuan ji (di qi ji)*. Edited by Fu gong xian zheng xie shi bian ji shi, xian wei zu zhi lao gan ju. Yun Nan Provincial Press and Publication Bureau, 1997. pp. 181-197.]
- 布羅代爾。《菲利普二世時代的地中海和地中海世界（第一卷）》。唐家龍、曾培耿等譯。北京：商務印書館，1996。[Braudel,

- Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, Volume I*. Translated by KANG Jialong & ZENG Peigeng et al. Beijing: The Commercial Press, 1996.]
- 付阿伯。〈福貢基督教傳播史略〉。胡正生譯。載政協怒江傈僳族自治州委員會文史資料研究委員會編。《怒江文史資料選輯（第八輯）》。雲南省新聞出版局准印，1987。頁 101-115。[FU Abo. “Fu gong ji du jiao chuan bo shi lue”, Translated by HU Zhengsheng. In *Nu jiang wen shi zi liao xuan ji (di ba ji)*. Edited by Zheng xie nu jiang zi zhi zhou wei yuan hui wen shi zi liao wei yuan hui. Yun Nan Provincial Press and Publication Bureau, 1987. pp. 101-115.]
- 《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員會編。《傈僳族社會歷史調查》。昆明：雲南人民出版社，1981。[Min zu wen ti wu zhong chong shu yun nan sheng bian ji wei yuan hui, ed. *Li su zu she hui li shi diao cha*. Kunming: Yunnan People’s Publishing House, 1981.]
- 史富相、寶山屹收集整理。〈五十年代碧江基督教神職人員情況〉。載政協福貢縣委員會文史資料委員會編。《福貢文史資料選輯（第三輯）》。雲南省新聞出版局准印，1991。頁 179-187。[SHI Fuxiang & BAO Shanqi. “Wu shi nian dai bi jiang ji du jiao shen zhi ren yuan qing kuang”. In *Fu gong wen shi zi liao xuan ji (di san ji)*. Edited by Zheng xie fu gong wei yuan hui wen shi zi liao wei yuan hui. Yun Nan Provincial Press and Publication Bureau, 1991. pp. 179-187.]
- 申曉虎。《怒江傈僳族內地會研究》。北京：光明日報出版社，2014。[SHEN Xiaohu. *Nu jiang li su zu nei di hui yan jiu*. Beijing: Guangming Daily Press, 2014.]
- 吉登斯、皮爾森。《現代性——吉登斯訪談錄》。尹宏毅譯。北京：新華出版社，2001。[Giddens, Anthony & Christopher Pierson. *Making Sense of Modernity: Conversations with Anthony Giddens*. Translated by YIN Hongyi. Beijing: Xin Hua Press, 2001.]

- 朱發德編。《滇西基督教史》。怒新出圖書〔2007〕准印字第 20 號。[ZHU Fade, ed. *Dian xi ji du jiao shi*. Nu xin chu tu shu [2007] zhun yin hao di 20 hao.]
- 吳一卿。《「自由之身，眾人之僕」：克欽侵信會聯會（KBC）在克欽抵抗運動中的角色》。香港中文大學神道學碩士論文，2017。[WU Yi-qin. “Freedom, the servant of all”: The role of the Kachin Invasion Association (KBC) in the Kachin Resistance. M.Div. dissertation. The Chinese University of Hong Kong, 2017.]
- 李道生。〈福貢基督教情況調查〉。載政協怒江傈僳族自治州委員會文史資料研究組編。《怒江文史資料選輯（第三輯）》。雲南省新聞出版社准印，1985。[LI Daosheng. “Fu gong ji du jiao qing kuang diao cha”, In *Nu jiang wen shi zi liao xuan ji (di san ji)*. Edited by Zheng xie nu jiang zi zhi zhou wei yuan hui wen shi zi liao wei yuan hui. Yun Nan Provincial Press and Publication Bureau, 1985.]
- 李福珊。《怒江宗教概覽》。怒新出圖書〔2002〕准印字第 05 號。[LI Fushan. *Nu jiang zong jiao gai lan*. Nu xin chu tu shu [2002] zhun yin hao di 5 hao.]
- 克麗斯曼。《山雨——富能仁新傳》。冉超智譯。香港：福音文宣社，1997。[Crossman, Eileen. *Mountain Rain: A Biography of James O. Fraser*. Translated by RAN Chaozhi. Hong Kong: Evangel Literature, Inc., 1997.]
- 怒江州民族事務委員會、地方誌編纂委員會辦公室編。《怒江傈僳族自治州民族志》。昆明：雲南民族出版社，1993。[Nu jiang zhou min zu shi wu wei yuan hui, di fang zhi bian zuan wei yuan hui ban gong shi eds. *Nu jiang zi zhi zhou min zu zhi*. Kunming: Yun Nan Ethnic Publishing, 1993.]
- 怒江傈僳族自治州地方誌編纂委員會編。《怒江傈僳族自治州志（上冊）》。北京：民族出版社，2006。[Nu jiang li su zu zi zhi zhou di fang zhi bian zhuan wei yuan hui ed. *Nu jiang li su zu*

- zhou zhi (shang ce)*. Beijing: The Ethnic Publishing House, 2006.]
- 韋伯。《新教倫理與資本主義精神》。康樂、簡惠美譯。桂林：廣西師範大學出版社，2010。[Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by KANG Le & JIAN Huimen. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2010.]
- 政協怒江州委員會文史資料委員會編。《怒江文史資料選輯（第一至二十輯摘編〔上卷〕）》。芒市：德宏民族出版社，1994。[Zheng xie nu jiang zi zhi zhou wei yuan hui wen shi zi liao wei yuan hui ed. *Nu jiang wen shi zi liao xuan ji (di yi zhi er shi ji shang juan)*. Mangshi: De hong Ethnic Publishing, 1994.]
- 政協怒江傈僳族自治州委員會文史資料研究組編。《怒江文史資料選輯（第三輯）》。雲南省新聞出版局准印，1985。[Zheng xie nu jiang li su zu zi zhi zhou wei yuan hui wen shi zi liao yan jiu zu ed. *Nu jiang wen shi zi liao xuan ji (di san ji)*. Yun Nan Provincial Press and Publication Bureau, 1985.]
- 秦和平。〈關於 20 世紀 50 年代雲南怒江基督教活動的認識〉。載《西南邊疆民族研究》5（2007）。頁 20-42。[QIN Heping. “Understanding of the Christian Activities in Yunnan Nujiang in the 1950s”. *Xi nan bian jiang min zu yan jiu* 5 (2007). pp. 20-42.]
- 陳建明。〈傳教士在西南少數民族地區的文字創制活動〉。載《宗教學研究》2010 年第 4 期。頁 142-149。[CHEN Jianming. “Chuan jiao shi zai xi nan shao shu min zu di qu de wen zi chuang zhi huo dong”. *Religious Studies* 2010 issue 4. pp. 142-149.]
- 陶雲逵。〈碧羅雪山之栗粟族〉。載《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 17 本（1948）。頁 388-395。[TAO Yun-lu. “Bi luo xue shan zhi li li zu”. *Zhong yang yan jiu yuan li shi yu yan yan jiu suo ji kan*, 17 (1948). pp. 388-395.]
- 雲南省怒江傈僳族自治州地方誌編纂委員會編。《怒江州志 第一卷（評審稿）》。六庫：雲南省怒江州民族印刷廠，1998。

- [YUN Nan Nu jiang li su zu zi zhi zhou di fang zhi bian zhuan wei yuan hui ed. *Nu jiang zhou zhi, Voll(ping shen gao)*. Liuku: Yunnan Nujiang National Printing House, 1998.]
- 雲南省怒江傈僳族自治州地方誌編纂委員會編。《怒江州志（上冊）》。北京：民族出版社，2006。[YUN Nan Nu jiang li su zu zi zhi zhou di fang zhi bian zhuan wei yuan hui ed. *Nu jiang zhou zhi(shang ce)*. Beijing: The Ethnic Publishing House, 2006.]
- 斯科特。《逃避統治的藝術：東南亞無政府主義者的歷史》。王曉毅譯。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016。[Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Translated by WANG Xiaoyi. Beijing: SDX Joint Publishing Compant, 2016.]
- 雲南省編輯組編。《中央訪問團第二分團雲南民族情況彙集（上）》。昆明：雲南民族出版社，1986。[YUN Nan sheng bian ji zu ed. *Zhong Yang fang wen tuan di er fen tuan min zu qing kuang hui ji(shang)*. Kunming: Yun Nan Ethnic Publishing House, 1986.]
- 福柯。《生命政治的誕生：法蘭西學院演講系列 1978-1979》。莫偉民、趙偉譯。上海：上海人民出版社，2011。[Foucault, Michel. *The Birth of Life Politics: The French Academy Speech Series 1978-1979*. Translated by MO Weimin & ZHAO Wei. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2011.]
- 福貢地方誌編纂委員會編。《福貢縣誌》。昆明：雲南民族出版社，1999。[Fu gong di fang zhi bian zuan wei yuan hui ed. *Fu gong xian zhi*. Kunming: Yun Nan Ethnic Publishing House, 1999.]
- 盧榮和。《少數民族基督教信仰的田野研究：以雲南怒江傈僳族為例》。中國社會科學院法學博士論文，2004。[LU Ronghe. *Field Research on Minority Christian Belief: A Case Study of the Nujiang Li su People in Yunnan*. Ph.D. dissertation. Chinese Academy of Social Sciences, 2004.]

盧成仁

錢寧編。《基督教與少數民族社會文化變遷》。昆明：雲南大學出版社，1998。[QIAN Ning, ed. *Christian and Minority Social and Cultural Changes*. Kunming: Yunnan University Press, 1998.]

韓軍學。〈怒江州基督教情況調查報告〉。載楊學政、邢福增編。《雲南基督教傳播及現狀調查研究》。香港：宣道出版社，2004。頁 297-311。[HAN Xuejun. “Nu jiang ji du jiao qing kuang diao cha bao gao”. In *Yun nan ji du jiao chuan bo ji xian Zhuang diao cha yan jiu*. Edited by YANG Xuezheng & YING Fuk-tsang. Hong Kong: China Alliance Press, 2004. pp. 297-311.]

《纂修雲南上帕沿邊志》。手抄本。福貢縣圖書館藏。[*Zuan xiu yun nan shang pa yan bian zhi*. Manuscript. Archive of Fugong County Library.]

“Not Being Governed” and Adaptation to the State:

A Study of the Christian Belief in the “Zomia” Region

LU Chengren

Professor

Department of Social Work

Zhejiang University of Finance and Economics

Abstract

The Christian faith in the “Zomia” region was used as an ideology to escape ruling and was widely known after James C. Scott. However, Scott’s simplification may also misunderstand the significance and role of the Christian faith in “Zomia”. The rationalized individuals created by the Christian faith and the church entities that are able to generate willingness and consent of the people, not only transformed “Zomia” into an area where ruling and rule evasion rule co-existed, but also started the transition process of “Zomia” earlier and further than the whole nation. After the domination of the evasion of “Zomia” in 1940s and 1950s ended, the Christian faith and the church entities became the main conceptual system and social structure for people to adapt to the nation. This article investigates the relationship between the political process of

the “Zomia” region in the 20th century and the Christian faith after Scott, by sorting out how history interacts with ideologies of the current official and house churches. It also revisits the changes in this area through the ideas of cultural continuity and fracture of Christian anthropology .

Keywords: Evade; Domination; Nation; “Zomia”;
Nujiang River