

1950年代中國農村社會主義改造 與苗族的「天啟末世」運動—— 以鬧升天、鬧搬家與鬧皇帝事件為例

胡其瑞*

本文討論 1950 年代發生在中國西南苗族地區的三類看似宗教性的群眾事件與農村社會主義改造政策之間的關係，這三類事件包括了「鬧升天」、「鬧搬家」以及「鬧皇帝」。鬧升天係指群眾假借獲得天啟之名，散播耶穌復臨的消息，造成群眾恐慌；鬧搬家則是群眾以團體的方式舉家遷徙到別處；而鬧皇帝則是比較大規模的武力反政府舉措。本文指出這三類事件其實自 1920 年代以來就陸續發生過多次，且都是藉由謠言煽動，最後導致大規模的群眾事件。儘管這三類事件看似並無甚大的關連性，但實際上都與苗族的歷史記憶、族群認同有著密不可分的關係，並在苗族接受基督宗教信仰後所闡釋的天啟末世思維、千禧年思想，以及彌賽亞主義推波助瀾下，讓這些運動彼此之間產生了相互影響的連結。本文以為，這類事件的發生，導因於苗族與其他群體之間的利益衝突，特別是 1950 年代以降的統購統銷、農業合作化等社會主義改造政策，造成苗族利益的損失，進而引發許多藉由謠言而起的恐懼與不安，當這些集體恐懼藉由謠言的傳播，結合了苗族的天啟末世思維，遂肇生一波又一波的群眾事件。

關鍵詞：天啟末世信仰、苗族、基督宗教、農業合作化、統購統銷

* 國立政治大學宗教研究所博士候選人

一、前言

八個鄉的苗族都說，今年舊曆七月初四、五、十五、十六、廿五、廿六日等在這些時間內要有一個大災難！即要漲洪水來把陸地都淹掉，要不是漲洪水來淹，天就一定要降下天火來燒……凡是信的一律不准講漢話，全部都要穿上苗族自己製的麻布衣服，……上帝才接收上天。¹

鄉長坐視不理，該村農民走投無路，認為搬家是唯一出路，最近我工作組到該村去瞭解情況，全村禁不住嚎啕大哭。羅紹發反映：「各地解放了，只有我們地方還在國民黨社會。」楊正發反映：「我們搬家了，餓飯都到別處餓，在這裡受不了這氣。」²

這些反革命分子的共同特點是，解放後一直對我黨和人民政府抱敵視態度，……一直煽動群眾，散布變天思想，練「神兵」，鬧「保主登基」，並以「出皇帝作江山」為名，認為「苗家的天下」到了，……特別是對合作化運動，極力造謠破壞，……苗族把豬、羊、雞等全部殺光吃光，對農業合作化運動的發展，在當時起了很大的破壞作用。³

以上三段引文，分別出現於 1958 年、1955 年以及 1956 年；發生的地點，第一段在今日貴州省西北威寧縣的黑石頭鄉，第二段在雲南省文

1 張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，頁 38。

2 文山地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955 年，頁 79。

3 貴州少數民族社會歷史調查組苗族組，〈納雍縣馬場事件的調查〉，1956 年，頁 35。

山州硯山縣稼依鎮新寨村，第三段則在貴州省納雍縣的馬場。在當時這三個地方的主要居民皆為苗族中的花苗族。⁴三段引文中，記載了三類發生在中國西南苗族中相異的群眾運動，分別是「鬧升天」、「鬧搬家」以及「鬧皇帝」，而這些僅是列舉多次類似運動中的三次事件而已，實際上發生的次數更多，後文也將依序提到。由於這三類事件對於執政當局而言都是影響社會安定的群眾事件，因此當局都以「鬧」來作為事件的評價。

鬧升天係指群眾假借獲得天啟(apocalypse)之名，散播耶穌復臨的消息，⁵造成群眾恐慌；鬧搬家則是群眾以團體的方式舉家遷徙到別處；而鬧皇帝則是比較大規模的武力反政府舉措。這三類事件，如本文將論述的，都是藉由謠言煽動，最後導致大規模的群眾運動。雖然三類事件彼此看似並無甚大關連性，但實際上都與苗族所處的外在環境、歷史記憶、族群認同有著密不可分的關係，並在苗族自身的天啟末世思維(Apocalypticism)、千禧年王國運動(Millenarianism)，⁶以及彌賽亞主

4 中國的苗族有許多的支系，按地域來分，可以分為黔苗、滇苗、川苗、湘苗；按服色來分，可以分為白苗、花苗、青苗、黑苗等，除此之外，還有其他不同識別族群的方式。本文提到的苗族，係以中國西南苗族中，以 A-Hmao(阿卯)、Hmongb(蒙)等自稱為主的花苗族。他們在族群認同上，自認為是蚩尤的後裔，曾因戰亂而由黃淮平原遷徙至西南。因為較晚遷徙到此地，他們只能以高寒山區為主要的居住場所，在 1949 年以前，沒有自己的土地，多為依附地主的奴隸或是佃農。花苗又可分為「大花苗」、「小花苗」或「花苗」等不同的支系，彼此語言稍有差異，名稱來源亦眾說紛紜。詳見楊漢先，〈大花苗名稱來源〉，頁 92-93。

5 「基督復臨」(the Parousia 或 The Second Coming)係指耶穌再次降臨人間。按照《聖經》的記載，耶穌在被釘十字架死後復活，其後升天，並應許其信眾自己將再次降臨人間，惟復臨的時間沒有人知道。可參見《聖經·馬太福音》，第 24 章，頁 35-36。

6 千禧年王國運動或千禧年主義原指基督教神學中，基督復臨前一千年的這段期間將帶來和平與福音廣傳的昌盛期，稱為「千禧年」(the

義(Messianism)的推波助瀾下，⁷讓這些運動彼此之間產生了相互影響的連結。值得注意的是，在這些事件當中所散播的謠言裡，皆可以看到許多與基督宗教相關的元素。

清末時基督新教(以下簡稱基督教)信仰傳入中國西南地區，在苗族群眾中引起很大的「皈信運動」，並以基督教循道會(Methodist Missionary Society)柏格理牧師(Samuel Pollard, 1864-1915)所建立的貴州威寧石門坎教會與中國內地會(China Inland Mission)黨居仁牧師(James R. Adam, 1863-1915)建立的貴州赫章葛布教會為中心，從貴州的西北向中國西南地區的苗族傳播，甚至影響了附近其他的少數族群。⁸

在歷史上，居住於中國西南的苗族與中原政權之間長久以來存在著若即若離的關係。本文提到的許多群眾事件雖然各個時代都有，但若將本文列舉的事件發生時間點加以排列，不難發現 1950 年代的後半期相當值得關注。1950 年代正好是中共建政初期，政府亟欲透過社會主義改造的手段，對農村群眾灌輸政治改革與意識形態。土地改革之後推行的統購統銷、農業合作化等社會主義改造政策，與三類運動之間產生什麼相互的關連性，將是本文討論的重點。

關於千禧年王國運動與彌賽亞主義，宗教學界與史學界已有許多研究。科恩(Norman Cohn, 1915-2007)的《千禧王國之追尋》(*The Pursuit of the Millennium*)一書是研究千禧年運動常被提到的作品，透過該書可以瞭解

Millennium)。這個概念後來被人類學界用以解釋少數民族在被西方殖民帝國統治後，所出現的追求新天新地與彌賽亞降臨風潮。見蔡彥仁，《天啟與救贖——西洋上古的末世思想》，頁 71。

⁷ 彌賽亞主義或「彌賽亞運動」(messianic movement)係指一群具有末世思想的信徒，將其末世的盼望投射到「救贖者」身上，期盼在救贖者的帶領下，得以掙脫原有被壓迫的現實。見蔡彥仁，《天啟與救贖》，頁 144-147。

⁸ 關於黔西北苗族接受基督教的過程，可參閱胡其瑞，〈基督新教循道會與中國內地會在黔西北苗族地區傳教工作之比較〉，頁 83-122。

整個千禧年運動與彌賽亞觀在早期基督教的發展脈絡，以及其如何在中世紀蔚為風潮。⁹蔡彥仁的《天啟與救贖——西洋上古的末世思想》則統整了千禧年運動與末世思想在基督教的早期發展，論述當時的外在思想如何影響以猶太／基督為主要信仰的信徒們，發展出屬於自己宗教的末世觀。關於統購統銷與農業合作化政策所帶來的影響，可見於羅平漢的許多著作。¹⁰由於羅著所引用的資料遍布中國多個省份，因此可以與本文提到的許多民眾運動相對比，分析少數民族所處境遇與中國其他地區農村情況的異同。劉曉春主編的《中國少數民族經濟史概論》則側重於本文所關注的邊疆少數民族地區，該書第二篇所論及中共建政後的少數民族經濟發展史，提供本文許多珍貴的參考資料。王海光的〈農業集體化運動背景下的民族政策調整——以貴州省麻山地區「鬧皇帝」事件的和平解決為例〉是少數結合社會主義改造運動與少數民族群眾事件的研究，¹¹對本文的寫作甚有啟發。然而，將本文所論之三類群眾運動放在一起進行討論的作品尚不多見，故頗值得探究。因此，我將探討苗族群眾如何在社會主義改造政策的困境下，將基督教內的末世思想，結合苗族傳統的歷史記憶，強化他們的族群內聚力，藉此表達對執政當局的抗議；而又如何在末世思想的急迫感中，強化其族群認同，形成更大的武裝群眾運動。

本文主要以歷史學的史料分析方法撰寫而成，所引用的史料大多

⁹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*.

¹⁰ 羅平漢，〈簡論 1957 年農村兩條道路的大辯論〉，頁 42-46、100；〈1957 年的統購統銷「大辯論」〉，頁 98-103；〈1953 年的農村糧食統購是如何開展的〉，頁 53-62。

¹¹ 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整——以貴州省麻山地區「鬧皇帝」事件的和平解決為例〉，頁 43-56。

採集自官方的事件調查報告，涵蓋地區包括貴州省的威寧縣、納雍縣、望謨縣，以及雲南省的邱北縣、硯山縣、永善縣。由於官方報告有其固有立場，大都以「鬧」字定義這些事件，我將這些調查報告中的文字，特別是在事件中所散布的謠言，視為一種文類(genre)，透過分析這些謠言，比較其中的共同符碼(如：天使傳言、洪水、天火、退[農業合作]社、糧食牲畜殺光吃光等)，至於官方報告中涉及價值判斷的文字，則不予以徵引。誠然，這些毫無根據的謠言，或許不具史料價值，但本文所關注的並非謠言本身，而是謠言產生的背景、謠言傳播的媒介，以及謠言為何會被人所相信甚至依循。¹²因此，聽眾如何「聽信」謠言，往往比散播者如何「說」來的重要。而且，如同神話的流傳，謠言不是一種靜態的文本，而是一種動態的、被傳述的，以及被不斷重新再詮釋的一種流動之社會記憶，並且影響個人與族群的歷史建構，以及經驗和記憶。¹³

本文首先將簡單介紹 1950 年代中共的社會主義改造政策，特別是在這三類事件中多次提到的「農業合作化」與「統購統銷」政策，以及這兩項政策帶來的影響。其次，將論述數次鬧升天、鬧搬家以及鬧皇帝運動，並個別討論這些事件平息之後，相關人士的調查結果。最後，再以調查結果探討這三類看似不相關的事情與 1950 年代農村社會主義改造政策的關係，以及其背後所反映出的苗族歷史記憶、族群意識以及末世思想。

¹² Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, 18.

¹³ 王明珂，〈女人、不潔與村寨認同——岷江上游的毒藥貓故事〉，頁 703。

二、1950 年代「農業合作化」與「統購統銷」政策

中共稱 1949 年建立的政權是「新民主主義革命」的勝利，一切的政權應當掌握在人民的手裡，為了改變少數民族地區落後的經濟制度，必須進行社會改革，使之趕上先進民族，過渡到社會主義社會。所謂少數民族地區的社會改革可分為兩個部分，一是民主改革，一是社會主義改造。前者透過革命鬥爭，以勞動者的「個體所有制」代替前資本主義的「剝削階級占有制」，其具體行動就是土地改革；後者則是「以生產資料公有制代替生產資料私有制」，即「實行合作化或集體化」，特別是針對少數民族地區的「農業和牧業進行社會主義改造」。¹⁴早在國共內戰期間，中共已在其統治區域內著手進行土地改革，將土地重新分配。到了 1950 年代，則開始推展全國性的土地改革。而在大致完成土地重新分配之後，以土地私有為前提，進行大規模的農村合作化與統購統銷政策。

農業合作社的概念亦非 1950 年代以後的產物，早在 1940 年代一些具有合作性質的生產模式，即可視作農業合作社的前身，後因實施成效不錯，才成為既定政策，鼓吹全國農村施行。

由於少數民族地區農業普遍存在土地分散、耕畜不足、農具缺乏，以及產量不高的問題，故農業合作社政策確實可以解決上述的問題。農業合作化的概念就是將數戶農民的土地、耕畜、農機具合併成一個單位，在保持土地私有制度的概念下，按土地的大小與付出勞動的多寡分配收穫的糧食或製作相關副產品所換取的金錢，是一種具有股份與分紅概念的集體組織。根據羅平漢的研究，早在 1943 年的河北和

¹⁴ 劉曉春，《中國少數民族經濟史概論》，頁 250-251、255。

山西農村，就已有農民自發性地組織，共同耕耘農地與進行農副業的生產，至秋收再按土地、勞力、資金投入的多寡分配所得。¹⁵ 1953年，中共中央頒佈的《關於農業生產互助合作的決議》和《關於發展農業合作社的決議》兩項決議作為農業合作社政策的主要施行細則，全面開始農村的合作化運動，到1956年底，基本完成了農業合作化。

農業集體化的概念，雖然解決了普遍貧困農戶缺乏農具、耕畜的問題，但是一旦遇到分配不合理的情況時，很容易產生問題。儘管上述決議中提到，社員有退社的自由，且退社的社員應可要求返還其原有的土地與農具等。然而就如同後文將提及的，這些退社的社員被稱為「單幹戶」，而單幹戶常被一些沒有法令依據的規定刁難，甚至被群體所排擠。

另一方面，中共於1953年開始實施第一個五年計畫，伴隨著有計畫的社會主義建設而來的，是社會主義改造政策，「即農業、手工業和資本主義工商業由私有制變為國有制或集體所有制形式」。¹⁶但隨著經濟建設的開展與非農業人口的增加，糧食以商品形式銷售的需求量大增，然而卻因農民惜售餘糧的心態與私營糧商囤積居奇，造成全國性的糧食供應緊張。為了解決這個困境，政府於1954年採行由政府於農村進行統購、在城市進行統銷的統購統銷政策，¹⁷希望藉此穩定物價，消除投機哄抬物價的行為。

但是，統購統銷限制了農民售糧與處置糧食(例如以糧食作物釀酒)的自由，並且強迫農民不得惜售餘糧，因為「有餘糧不賣，就是資本主義的大石頭」，必須「把他搬掉」。¹⁸農民為了不被徵收餘糧，不是

15 羅平漢，〈農業合作化的早期典型〉，頁21-24。

16 劉曉春，《中國少數民族經濟史概論》，頁255。

17 羅平漢，〈1953年的農村糧食統購是如何開展的〉，頁53。

18 羅平漢，〈1953年的農村糧食統購是如何開展的〉，頁54。

少報糧食，就是轉移藏匿糧食，更嚴重的是先把糧食吃光賣光，造成大量出賣或屠宰牲畜等方式的消極抵抗行徑。¹⁹按照政策原意，農村的糧食統購，是為了確保城市的統銷，並基於「多餘多購，少餘少購，不餘不購」的原則，²⁰讓農民願意賣出糧食提供城市人口消費，以滿足國家工業化的需求。但由於統購統銷是建立在農業合作化政策上的一種集體生產模式，當合作化出現了分配不均、購糧過頭等管理不當問題時，便衍生出許多民怨。據統計，1956至1957年度的糧食產量，雖較上一年度增產150.6億斤，但收購糧食卻少了25.6億斤，而市場上銷售的糧食反而比上年度增加了127億斤，「這一減一增，使國家糧食庫存大為減少，這種狀況不改變，勢必影響到市場物價的穩定和人民生活的安排」。²¹在1956年底到1957年春，許多農村發生了農民鬧糧鬧社的事件，而這段期間，正是後文將提及最嚴重的群眾事件——鬧皇帝發生最多的時候。

除此之外，統購統銷政策切斷了農民與市場之間的聯繫，也剝奪了農民處理餘糧和生產農業副產品的權利，自然也減少了農民的經濟收入。但就政府的立場而言，無論農業合作化或是統購統銷，都是從貧農的立場出發，拉攏中農加入與支持。因為貧農基本上都是屬於缺糧戶，自然支持此政策；而在中農當中，也存在較為富裕者，他們對於餘糧的收購，不但頗有微詞，甚至有不滿情緒。中共中央農村工作部部長鄧子恢(1896-1972)坦言，中農在農業合作化與之前的土改中扮演的角色並不相同，土改時期中農的土地一般不動，也涉及不到他們的經濟利益；但是農業合作化必須將中農的土地、牲口、農具集中使用，也關係到中農的生產與收入，可以說是中農與貧農的經濟聯盟關係。

19 羅平漢，〈1955年農業合作化運動中對「小腳女人」的批判〉，頁73。

20 何仁仲、王民三，〈回憶貴州省糧食統購統銷初期工作的情形〉，頁93。

21 羅平漢，〈簡論1957年農村兩條道路的大辯論〉，頁44。

所以他說：「合作化的問題很重要的就是要解決中農入社的問題。」在還沒有建立良好互信基礎時，必須減緩合作化的腳步，不該冒進。但是，他的想法卻被毛澤東(1893-1976)批評為「小腳女人」，政策也自此一面倒向加速合作化運動，使原訂需 15 年才能完成的農業合作化目標，在 1956 年的上半年就基本完成；²²但也因此造成了農民與政策執行者之間的齟齬，而鬧升天、鬧搬家與鬧皇帝事件，就是在這樣的背景底下爆發的。

三、苗族的「鬧升天」事件

鬧升天事件在中國西南苗族地區發生過多次，特別是在基督教傳入之後的少數民族教會中。所謂的升天，在《聖經》當中有許多經文依據，例如〈帖撒羅尼迦前書〉第 4 章 15-17 節所載：

我們現在照主的話告訴你們一件事：……因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音和天使長的聲音，又有神的號吹響；那在基督裡死了的人必先復活。以後我們這活著還存留的人必和他們一同被提到雲裡，在空中與主相遇。這樣，我們就要和主永遠同在。²³

又如〈路加福音〉第 17 章 30-35 節所說：

人子顯現的日子，也要這樣。當那日，人在房頂上，器具在屋子裡，不要下來拿；在田地裡的，也照樣不要回去。……我告訴你們，當那一夜，兩個人在一個床上，要取去一個，撇下一個。兩個女人在一處推磨，要取去一個，撇下一個。兩個人在

²² 羅平漢，〈1955 年農業合作化運動中對「小腳女人」的批判〉，頁 73、76。

²³ 《聖經·帖撒羅尼迦前書》，第 4 章，15-17 節，頁 292。

田裡，要取去一個，撇下一個。²⁴

上述兩段經文告訴信徒，在末世，信徒將「被提到雲裡」，與耶穌相會。值得注意的是，這樣的境遇不是人人都有，乃是如〈路加福音〉中所說的，只是部分的信徒而已。而由於「被提」的時間點，牽涉到信徒是否會經歷〈啟示錄〉8至9章與〈馬太福音〉24章裡的諸多災難，因此，依據不同的神學觀點，又分為災前被提論(Pre-tribulation)、災中被提論(Mid-tribulation)，以及災後被提論(Post-tribulation)等不同的論述。²⁵

對信徒而言，能夠在「災前」被提，自然是一件很大的福氣，但由於諸多的經文顯示，要享有災前被提的待遇，是「名額有限」的。因此，當有風聲指稱「被提」即將發生時，信徒爭先恐後的心境，是可以理解的。

(一)「鬧升天」事件的案例

早在柏格理尚在威寧傳教時，鬧升天的謠言就曾令他相當困擾。信徒們相信這些謠言，丟下了農活，唱著讚美詩等待耶穌復臨。有的人甚至躲到閣樓上，點亮燈籠和火把，徹夜等待。柏格理認為，「耶穌復臨的佈道被這些質樸的信徒理解成一種明顯的賜福，從表面上看是一些不負責任與無知的人的言語，卻導致了災難性的後果」。隨著

²⁴ 《聖經·路加福音》，第17章，30-35節，頁108-109。

²⁵ 基督教神學中對於末世、基督再臨、以及〈啟示錄〉的解經有許多的爭議。不同的解經概念下的千禧年神學又可概分為：相信基督復臨前將有災難、信徒受逼迫、善惡大戰的「千禧年前派」；主張福音將使世界基督化，帶來長期和平與繁榮的「千禧年後派」；以及善惡並存直到基督再來的「無千禧年派」。關於此一議題，可見柯樓士(Robert G. Clouse)編，李經寰譯，《千禧年四觀》。而在千禧年前派中，又可依信徒「被提」與「災難」的時間點先後，分為「災前」、「災中」與「災後」被提論。

宣告的日期一次又一次過去，失望的信徒紛紛放棄信仰。²⁶

不實的謠言也多次出現在中國內地會傳教中心的葛布教會。例如《基督教葛布教會百年史》提到：「[有人]聽見天使報信：『說耶穌某年某月某日夜間要降臨接信徒升天，每一家人所有的一切什物、食物、牲畜等等，都要為神準備好，某夜來吃晚飯之後，就要帶領信徒升天了』」。²⁷又如 1921 年，葛布教會舉辦夏令大聚會，時任葛布教會郵政代辦所主任婁雲波之子婁玉平收到一封信，²⁸信中提及耶穌將於該年 7 月 15 日降臨。這封信被婁玉平帶到教會聚會中宣讀，由於信中指稱的日期正好在夏令大聚會期間，所以信徒們大為恐慌，「各自收拾東西，議論紛紛，驚恐萬狀」。許多人紛紛逃回家中，等待耶穌復臨。時任葛布教會的外籍傳教士岳克敦牧師(John Yorkston)獲悉此事，立刻招聚還在教會的信徒與長老、傳道，當眾撕毀這封信，嚴厲斥責教牧人員：「為何當了多年的傳道、長老、執事，見異端邪說破壞教會都分不清楚。」岳克敦並翻開《聖經》，反覆解釋，方才止息恐慌。²⁹

又如 1937 年 7 月 12 日，威寧興隆廠教堂所轄阿基街聚會點信徒，在村寨西北面一座小山上聚眾鬧升天。參與鬧升天的人表示聽聞兩名幼女轉述，她們親眼見到西方天空有火光閃耀，並聽見天國樂園的歌聲和琴聲。一開始是個別的信徒聽信謠言，後來越來越多的教徒都跑去小山上，等待「升天」。他們焚毀衣物，僅用樹葉遮身，每日「靈歌」、「靈舞」盡情歡樂，時間長達半年之久。直到傳教士劉谷

26 Samuel Pollard, *The Story of the Miao*, 92-93.

27 王光祥主編，《基督教葛布教會百年史 1904-2004》，頁 36。

28 由於少數民族地區交通不便，郵件傳達相當不容易。傳教士先後向貴州郵政總局申請，在石門坎與葛布教會設立「郵政代辦所」，藉此與國外傳教機構聯繫。關於石門坎與葛布的郵政代辦所成立背景與經過，可參考朱文華，〈石門坎教會郵政代辦所〉，頁 50-53。

29 王光祥主編，《基督教葛布教會百年史 1904-2004》，頁 37。

深 (G. P. LaRue) 派人前往小山上，才陸續勸回聽信謠言的群眾。³⁰

本文前言所引，1958 年威寧黑石頭鄉的事件中，約有 11 個以苗族為主的村寨謠傳某日將有大災難來臨，而只有「信耶穌教」、「信上帝」、「懂苗族老古禮」、「會祀山」、「會念祖」、以及「從未當過政府各項工作中的積極分子的人」才會免於災難。要躲避這場災難，必須只講苗語，不講漢語；穿上苗族的麻布服飾，男性要包白布帕子為記號，女性要將頭髮挽一個「尖糾糾」（傳統大花苗女性會將頭髮挽在額頭形成一個圓錐形頭飾）。傳謠言者說，這是為了要用尖角抵漢人，如此才能被接上天去。凡是穿著棉質衣服，特別是穿著幹部制服的，一律會與漢族一同被洪水沖走，或是被天火降下燒盡。謠言同時禁止苗族上街買酒、買香菸或喝茶，因為「上帝要放藥在這些東西上」。家裡的牲畜要全部宰殺吃完，吃不完的就賣掉。相信的人被告知，屆時山羊（指漢族）將被分到一邊，毛羊（綿羊，指苗族）會被分到另一邊。而唯有分到毛羊這一邊的，才能夠獲得拯救。

根據後來的調查統計，這次的事件約有 200 餘人相信並積極參與。糧食的損失方面，95 隻豬、羊牲口被宰殺，出售的耕牛和馬 15 隻，更有的家庭把所有的雞都宰殺了；浪費的糧食約 9 石多，花用的人民幣 400 多元。³¹直到八月間當局派員前往調查，逮捕造謠者，才結束了這次的事件。³²1979 年 10 月 14 日，又有楊德榮等人在石門公社聚集了 8、90 人鬧升天，「每天唱、跳，準備『升天』，持續了 9 天」。

³⁰ 蘇文清主編，《威寧苗族百年實錄》，頁 73。

³¹ 美元兌換人民幣的匯率當時約在 1:2.46 左右，以當時的幣值，特別是少數民族地區，這筆錢是相當可觀的。見楊帆，〈人民幣匯率制度歷史回顧〉，頁 60。

³² 張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，頁 45、47-48。

後來縣委派員趕到現場進行處理，將信眾勸回。然而在此事件中，造成了 1 人死亡。³³

(二) 事件發生原因的探討及影響

並非每一次鬧升天都能找出事件發生的具體原因，但從可得的資料研判，仍能尋得一些脈絡。

柏格理發現當時散布謠言的，是一群原本在村寨中擔任巫師或是一些會唱讚美詩的婦女。他們充當起說預言的先知角色，把學自傳教士的信仰內容，用自己的方式加以詮釋，藉此獲利。柏格理舉了一個被稱為王老大(Wang-lao-ta)的巫師為例，說明了這種傳統宗教儀式操作者希望藉由基督教獲利的情形：

他[王老大]從前長期擔任巫師，後來投入了信教的潮流當中。很快地，他就發現自己可以在這場潮流當中獲利，於是就按他的計畫開始行動。一開始，他先和傳教士與漢族的老師們混熟了，學會了我們的傳教方式，好讓他可以自行組織一個看起來和基督徒禮拜相似的儀式。當他自己覺得有把握的時候，就開始獨自進行他的「傳教」工作。他造訪了與石門坎距離較遠的村寨，宣稱他是傳教士的代理人，擁有准許任何人入教的權柄。在一個大的寨子裡，竟然有兩百多人相信他的話，並且透過他的手接受洗禮。……並且向每位接受洗禮的信徒收取高額的費用。³⁴後來，楊老大得天花而死，柏格理認為這是上帝對騙子的審判結果。而經過這些謠言所帶來的信教危機，促使柏格理意識到，苗族迫切地

³³ 蘇文清主編，《威寧苗族百年實錄》，頁 74。

³⁴ Samuel Pollard, *The Story of the Miao*, 91.

需要一本以苗文撰寫的《聖經》，藉由文字才能戳破這些不實的謠言。³⁵

1920 年代發生在葛布教會的事件，其原因可以從黨居仁及其推廣的「改良會」討論起。黨居仁在傳教之初，覺得苗族的許多傳統風俗和信仰與基督教信條不合，於是組織了一個「苗族風俗習慣改良會」，並在 1910 年於安順召開了一次 3,000 餘人的大會。改良會有其章程，大意是要廢除苗族傳統的禮俗，違者按情節輕重予以罰款、罰物、體罰或開除教籍。廢除的禮俗包括苗族的傳統服飾、宗教祭儀，甚至要求禁止如吹蘆笙這類的娛樂活動。有些信徒因為不滿改良會的要求，因此決定退教，有的甚至整個村寨一起放棄信仰。³⁶

由於改良會禁止許多傳統宗教祭儀，有的巫師因此被「革鬼信教」。然而，他們雖然表面上自稱已經接受信仰，但實際上卻「仿效教士，到處講道，偽裝有高超的靈性，聽見天使報信」，散播耶穌復臨的謠言。³⁷

所以，上述發生在石門坎教會與葛布教會的鬧升天事件，可以歸因於基督教文化進入苗族社會之後產生的文化衝突。部分的傳統宗教既得利益者，因為利益受損而想透過散布謠言的方式獲利(自稱可以幫信徒受洗並收取費用)，或是表達對教會的不滿。當代學者懷特(Luise White)認為，謠言的出現往往反映了社會群體間的緊張關係，同時也可視為是社會群體彼此衝突的產物。³⁸教會的建立，搶走了傳統宗教的信徒；傳教士推行「改良會」，根絕了所有苗族傳統的文化、宗教及風俗，

35 Samuel Pollard, *The Story of the Miao*, 92.

36 根據筆者於 2013 年 11 月的田野調查，在葛布寨子後山上有一個名為「中寨」的苗族村寨。他們因為改良會的緣故，整個寨子宣布退教，至今老一輩的居民仍然不願意接受基督教信仰。

37 王光祥主編，《基督教葛布教會百年史 1904-2004》，頁 36。

38 Luise White, *Speaking with Vampires*, 20.

連帶而來的利益損失是可預期的。根據張坦在威寧縣板底、大街，赫章縣毛姑、葛布，以及納雍縣的半坡、發豬等 6 個村寨的調查統計發現，這幾個村寨的傳統宗教消費成本與信基督教之後的消費成本，差異最大者約可達 20 倍之多，最小者也在 7 倍上下。³⁹雖然在人類學的概念中，傳統儀式的舉辦自有其社會功能，藉由儀式中的社會交換以穩固社會體系與人際互動，但當大部分信徒由傳統信仰改宗到基督教成為事實，傳統信仰的神職人員很快就會感受到既有體系受到衝擊，而上述 7 到 20 倍的利益損失，勢必造成傳統宗教的儀式操作者與教會間的緊張關係與衝突。

黑石頭區的鬧升天事件經過調查，⁴⁰為首造謠的共有 3 人，分別是張亞哈、龍正清和張興明。張亞哈和龍正清是姻親關係，⁴¹張興明和龍正清則是朋友，張常常會到龍及其親屬家中「串親」（苗族常有的親屬活動，又稱為走親戚，有點類似漢人所說的「串門子」）。這三個人的共通點都是對政府政策不滿，而且都有散播謠言的前科。

張亞哈是苗族農民，文盲，曾在民國時期加入地方土匪；中共建政之後，沒有正當的職業，對於政府所推廣的統購統銷與農村合作社政策有諸多不滿，「扣餘糧從未賣徹底過」，常常散播：「辦社要出人命」、「辦社就是捆起人，不自由」等謠言，拉攏一些相似背景的民眾，對政策提出語帶暴力的威脅（例如：「國家領袖要作[做]不好，人民的刀子要按在頸子上」），甚至在 1956 年成功地遊說了一個合作社解散，讓社員都回復成單幹戶。

張興明曾經是不識字的端公（少數民族宗教儀式操作者），中共建政之

39 張坦，《窄門前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，頁 159-160。

40 以下關於黑石頭區鬧升天事件的調查，皆出自張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，頁 37-56。

41 張亞哈是龍正清的小舅子。

後以出外醫病為名到處串親，質疑合作社的糧食分配不均，煽動民眾退社，造成原有 38 戶的中寨社退了 25 戶。張於 1958 年開始造謠，告訴群眾毛澤東、朱煥章(1903-1955)生在一個有 4 隻腳的箱子裡，降在中寨上空對他說話。⁴²

龍正清也是不識字的農民，曾說自己親眼見到神降下地來，將樹木、房屋、人等變成五花六色的樣子。1957 年 2 月曾經和張興明父子 3 人到處散布謠言，要求家中有神像者把神像扯掉，理由是這些神像是「漢人的像」，並詛咒擔任政府幹部者將會絕後。這些散播謠言的人，都有不支持辦合作社、不賣餘糧、不繳稅、不與漢族打交道，同時也反對共產黨、反對漢人等共通性。

值得一提的是，這些謠言裡都強調漢苗之間的不平等，反對政府的農業政策，在一份傳單中可以看到「共產黨不好、受毛主席的壓迫、要趕快信上帝、恢復祭祀祖先、換苗族作皇帝、有罪的要認罪」等語。甚至謠傳黑石頭區已經死了許多人，要聚眾攻打城市等。雖然這些都只是謠言，也沒有真正的計畫與實踐，但在訊息流通不便的黔西北地區而言，這些靠著串親而散播的謠言，確實帶來很大的恐慌與煽動性。

在以往的研究中，多半僅以基督教信仰或千禧年王國運動來解釋「鬧升天」發生的原因，認為這類事件僅是信徒誤解教義的結果；⁴³官方的調查報告也認真地檢討宗教迷信問題。⁴⁴但若深究上述事件發生

⁴² 朱煥章是苗族的知識分子，擔任過石門坎學校的校長，終其一生為苗族的教育服務，在苗族中有很大的影響力。

⁴³ 張坦，《窄門前的石門坎》，頁 261-262。

⁴⁴ 報告中指出：「從現在起我們苗族應該是來一個從頭學起。第一學做莊稼、學做飯吃；第二學勤換洗衣……講乾淨說衛生；第三……青少年進學校學文化講知識，只曉(消)大家回去後這樣做，不要等幾年，苗族村寨裡就不會有鬼神了，也就不會有人想聽三聞四了。」見張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，頁 51-52。

的原因，有的起自於某些既得利益者權益受損(例如巫師原有信眾流失)而採取的報復手段，或是期待從散播謠言中獲得利益。黑石頭區的例子，則更明顯地看出，這是一種藉由謠言來反對政府政策，是社會群體間緊張關係的產物。值得注意的是，在葛布教會所發生的鬧升天事件，是教會與傳統信仰間衝突下的一種反應；而黑石頭區的情況，可以看到明顯的族群衝突，某些人再利用基督信仰中的基督復臨概念，作為煽動群眾的謠言。官員即言，從 1956 年 3 月份起到 1957 年 6 月底止，被謠言欺騙的苗族都有一個共同點，就是不滿於「現時社會發展所趨的方向」，「歷史上的民族間的隔閡」以及「共產黨領導之下的民族關係」。因此，在黑石頭區的案例中我們可以看到許多一方面服膺基督信仰(「信耶穌教」、「信上帝」)，另一方面也強調傳統族群意識(祀祖、古禮)的言論，凸顯了苗漢之間的分野。

特別是謠言散播者張興明提到毛澤東與朱煥章在空中的「顯現」，顯然是要訴諸身為漢人的毛澤東，與苗族的重要人物朱煥章的「權威」(authority)，藉此增加謠言的可信度。朱煥章在苗族地區，特別是黔西北地區，辦學成效卓著，享有「勝於梁漱溟」、「堪比晏陽初」的美譽。1935 年 7 月他自成都華西大學教育系畢業，拒絕蔣中正的邀請，放棄出任國民政府職務的機會，返鄉辦學，致力發展滇黔苗民的教育，⁴⁵使得 1930 年代中期以降的石門坎地區，享有「西南苗族最高文化區」的美名，朱氏儼然成為當時「苗族最高領袖人物」之一。⁴⁶如今毛與朱同在一處顯現，頗有漢苗平起平坐的意味，而當時朱才剛過世沒有多久(朱於 1955 年過世，死因眾說紛紜)，在苗族裡的影響力仍然相當大。

而另一個在黑石頭區謠言中多次出現的符碼，則是民眾對政府官

45 朱玉芳，《光華之子——我的父親朱煥章》，頁 18-20、220。

46 王建明，〈現在西南苗族最高文化區——石門坎的介紹〉，頁 25。

員以及合作化政策的不滿。無論是詛咒政府官員將會絕後，或是升天時穿著幹部服裝者將不得拯救等言論，都有明顯的針對性。調查的官員也確實發現，若要引導群眾走合作化道路，必須要有一定數量與質量的幹部到這些地區推行，並整頓既有的合作社。像是該報告指出論河鄉中寨社從 1955 年底發生的貪污現象到 1958 年還牽扯不清的情況，都是造成民眾對政策和執行幹部不滿的主因。而民眾對官員的不滿言論，在下文將提及的多次苗族「鬧搬家」與「鬧皇帝」事件中，也可以看到相似之處。

四、苗族的「鬧搬家」事件

苗族有個俗諺：「桃樹開花，苗族搬家。」意指每到桃樹開花的時候，苗族都會發生搬遷活動，這種說法其實牽涉到苗族的生產模式。以威寧一帶的苗族為例，這裡的土壤多屬酸性土質，在沒有充分的肥料來源下，土地利用必須以「輪歇」與「輪種」為主。⁴⁷輪歇與輪種的頻率不等，以龍街鎮為例，輪歇的土地利用模式大概是種植 3 年，就必須「丟荒」2-3 年，⁴⁸而在丟荒期間另覓合適「開荒」的土地，成為此處苗族普遍的生產模式。在一些官方的報告中提到，苗族的搬遷是因為受限於「刀耕火種」的生產模式，使得產量不高而必須「年年開荒，無荒可開時又要搬家」。⁴⁹所謂刀耕火種是一種開墾荒地常用的耕作方式，將荒地上原有的植物斷根枯乾後放火燃燒，產生的灰燼即是很好的肥料。在種植的過程裡無需追肥，直到成熟收割，產量其

⁴⁷ 蘇文清主編，《威寧苗族百年實錄》，頁 193。

⁴⁸ 貴州省編輯組，〈威寧縣龍街等地解放前苗族、彝族社會歷史綜合調查〉，頁 38。

⁴⁹ 〈解放前苗族搬家原因〉，頁 64。

實不亞於其他輪種之地，⁵⁰只是這種方式只能用於首次開荒，開荒後就必須更改為輪歇輪種的土地利用方式。因此，所謂桃樹開花時節的搬遷，應非大規模的族群遷徙(migration)，而是另覓土地開荒的生產模式寫照。

不過，在大部分支系的苗族歷史記憶裡，他們確實都自認是一個遷徙的民族。按民國時期的《馬關縣志》記載：「苗族，本三苗後裔，其先自湘竄黔，由黔入滇，其來久矣。」⁵¹大致可視為近代苗族遷徙的紀錄：即由湖南到貴州，再由貴州進入雲南。但是，湖南之前的記載似乎就付之闕如。

「苗」這個稱號在漢人古籍中有更早的淵源，按《戰國策·魏策》所載：「三苗之居，左彭蠡之波，右有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北」。⁵²由於這樣的記載，湖北西南至湘西一帶的非漢族群後來就被視為「三苗」之裔，進而被稱作「苗族」，但「三苗」和今日的「苗族」之間究竟有沒有關連，亦或是其他民族族稱的「音轉」，學界曾有許多的討論，⁵³但若以當代苗族的祖源認同來看，他們並不

50 貴州省編輯組，〈威寧縣龍街等地解放前苗族、彝族社會歷史綜合調查〉，頁 39。

51 張自明修，《(民國)馬關縣志》，卷二〈風俗志·苗人〉，頁 238。

52 劉向編，《戰國策·魏策一》，頁 782。

53 關於苗族源流的問題，學界曾有許多的討論。除上述《戰國策》的記載，有些學者認為，宋代以後的苗，應是《後漢書·光武帝紀》裡描述的「武陵蠻」之後，與古代的三苗無關。見范曄，《後漢書·光武帝紀》，卷 1 下，頁 75-77。武陵蠻又稱為「五溪蠻」，或者合稱為「武陵五溪蠻」。武陵郡設於西漢初期，範圍亦在兩湖一帶。宋代《溪蠻叢笑》序云：「五溪之蠻，……聚落區分，名亦隨異；沅其故壤，環四封而居者，今有五：曰猫、曰獠、曰獠、曰獠、曰獠。風聲氣習，大畧相似。」見朱輔，《溪蠻叢笑》，頁 27。學者一般認為其中所謂的「猫」，就是後來漢人所稱的「苗」之音轉。清末民初的學者章太炎在〈排滿平議〉一文中，提出「三苗非苗」與苗乃南方非漢族群「琴」音轉的說法，見章太炎，〈排滿平議〉，

僅以兩湖地區為「故鄉」，反倒認為他們是曾經雄霸黃河中下游的蚩尤之後裔，將苗族的祖源歷史疆域，由華中劃到了華北地區。⁵⁴

這種早已熟悉遷徙活動的歷史記憶，反映在許多苗族的古歌當中。黔西北的大花苗有一首《苗族遷徙歌》，歌中提到，「在很古很古的時候」苗族老人「格炎爺老和格蚩爺老」居住在一座名叫「直米力」的城中。⁵⁵因為直米力土壤肥沃，引起「沙召覺地望(外族人)」覬覦，遂攻占了直米力，使得苗族被迫開始長年的遷徙。⁵⁶又如雲南文山縣苗族的《踩花山》歌說：「古時候，苗家居住在平原地方。那地方呀，土地寬得連著天，平得像操場，肥得流出油。」而《攷尤的傳說》歌則描寫了先祖攷尤(即蚩尤)與黃帝大戰的故事：「我們苗族繁衍

頁 262-270。關於這方面的祖源考證，亦可見江應樑，〈苗人來源及其遷徙區域(上)〉，頁 21-34；〈苗人來源及其遷徙區域(下)〉，頁 27-35。不過，從明代開始，也有些學者把古代的「三苗」、「九黎」與後代的苗勾串在一起，學者引用東漢的經學家鄭玄的說法：「苗民謂九黎之君也。九黎之君於少昊氏衰而棄善道，上效蚩尤重刑，必變九黎。言苗民者有苗、九黎之後。顓頊代少昊，誅九黎，分流其子孫，為居於西裔者。」意思是說，苗民是少昊衰微之後，效法蚩尤的一群民族，與蚩尤有著密不可分的关系，這段記載可以說是苗族與蚩尤之間最早的文字關連。到了明末清初時，部分被稱為苗的非漢族群開始接受自身為「苗」，並宣稱苗民是蚩尤的後裔。曾與黃帝對抗的蚩尤，代表一種能與漢族對等的敵手。見孔穎達疏，《禮記注疏·緇衣》，頁 2310-2311。儘管民國時期大部分的民族學者視之為無稽(見凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，頁 11)，但近代的苗族知識分子如石啟貴則非常認同蚩尤為苗族先祖的說法(見石啟貴，《湘西苗族實地調查報告(增訂本)》，頁 29-30)。

⁵⁴ 王萬榮，〈文山苗族族源探討〉，頁 105-106。

⁵⁵ 「格炎爺老」和「格蚩爺老」都是苗族神話人物之苗語音譯。按苗族川滇黔方言區的翻譯，「格」是詞頭，「蚩」是氏族名稱，「爺老」或有的地方稱為「尤老」，都是指老爺爺或尊敬的長老、領袖。近代苗族學者大部分都認為，格蚩爺老就是蚩尤。見潘定智等編，《苗族古歌》，頁 283。

⁵⁶ 胡家勛，〈黔西北苗族民間歌曲展析〉，頁 4。

生息在黃河邊上。苗民們在攷尤的率領下，生活過得很美滿，吃不操心穿不愁。只因黃帝心不好，起心欺趕苗族，攷尤才率領苗民抵抗，最終因寡不敵眾，攷尤戰敗，苗民才被迫遷居南方。」⁵⁷這種對遠古神話的想像，讓花苗族習慣把他們的傳說以圖像的方式繡在自己的衣服上。這些圖像成為他們對我族建構的歷史記憶。在圖 1 的照片中，根據報導人的詮釋(2011 年 11 月 4 日)，「X」記號是農田，三角形邊飾是山丘，手臂兩側是江河，而背上的方形圖飾則是城郭。這些圖像都符合上述古歌裡的遷徙歷史記憶，隨著與漢族戰爭的屢戰屢敗，才使他們被趕至此，侷促在西南一隅的山林野地。

圖 1 大花苗傳統服飾



資料來源：筆者攝於 2011 年 11 月 4 日，貴州省赫章縣輔處鄉葛布組葛布教會。

這個遷徙的故事，恰巧說明了在中共實行土地重新分配政策之前，為何居住在西南地區的大部分苗族沒有自己土地，而必須依附地主成為奴隸或佃農的原因。佃農除了向地主承租土地耕作交租外，每年到了農忙季節都要為地主做幾天無償勞役，不但沒有工資，有些地主甚至連膳食都不提供。⁵⁸除了土地租金，有些地區的苗族還必須向

57 王萬榮，〈文山苗族族源探討〉，頁 105。

58 貴州省編輯組，〈威寧縣龍街等地解放前苗族、彝族社會歷史綜合調查〉，頁 14。

地主(例如黔西北的彝族土目)繳納繁重的苛捐雜稅,⁵⁹這種情形到民國時期都還是非常普遍。⁶⁰在沈重的租稅壓力下,許多苗族因受不了壓迫而逃亡,有時是一家搬離,有時則是數家同時搬遷,成為西南地區苗族面對利益衝突的一種解決方式。

(一)「鬧搬家」事件的案例

早在清乾隆四年(1739),時屬大定府的威寧州就發生過數百苗族家奴「集體叛逃」事件。他們彼此歃血為盟,宣示脫離奴主成為自由之身。當時土目們曾請官方協助,希望抓回這些叛逃的家奴。⁶¹但此時苗族與地主仍是奴隸與奴隸主的關係,奴隸既無人身自由,甚至自己的孩子都可以被地主賣到別人家做「娃子」(奴隸)。所以這種以家奴為團體的叛逃,跟下文所提的鬧搬家並不完全相同。相同的是,他們都是因承受壓力,選擇離開現有的境況而另謀生路。

1954年3月間,威寧縣第七區兩朵鄉數名苗族出賣耕牛、家具作為路費,相約遷居雲南安寧縣,在此之後,陸續傳出該縣苗族向外遷徙的消息。到1956年,龍街、黑石頭、觀風海、黑土河、法地等區苗族紛紛鬧搬家,甚至波及到鄰縣的苗族家庭,引起當地政府的重視並

⁵⁹ 土目是近代黔西北主要的地方統治者,係清代改土歸流政策實行之後,接替原有土司階級成為中央政權所賴以達到有效統治的地方勢力,見胡其瑞,〈基督新教循道會與中國內地會在黔西北苗族地區傳教工作之比較〉,頁90-93。

⁶⁰ 貴州省編輯組,〈威寧縣龍街等地解放前苗族、彝族社會歷史綜合調查〉,頁63-67。

⁶¹ 溫春來,《從「異域」到「舊疆」——宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同》,頁197-198。

展開調查。⁶²該年 4 月，黑石頭區一些苗族傳出要搬家到西康、西藏，後來在此處煽動鬧升天的張興明也在 6、7 月間在黑石鄉多處散布「要信耶穌、信上帝、要做禮拜」的話語，並散布、教唱兩首很有煽動性的歌曲，第一首內容是：「莊稼人種莊稼真辛苦哪！種出糧食來要被收關在倉庫裡，莊稼人要吃糧食，要過錢買才得吃，莊稼人要吃糧食，要過錢買才得吃。」似乎是隱射統購統銷與農業合作化政策中，農民無法享用自已的收成。第二首則是：「苗族子孫提轉，日漸轉向東方日出；漢族子孫提轉，日漸轉向西方日落。」⁶³頗有苗漢地位升降的較勁意味。到了 1958 年鬧升天時，又伴隨著搬往東北松花江或吉林省的謠言。⁶⁴威寧縣的鬧搬家風潮一直到 1960 年代初仍有少數苗族遷往雲南安寧、貴州鎮寧等縣，其後才慢慢止息。

1955 年 3 月，雲南省硯山縣新寨村(現隸屬雲南省文山市)陸續傳出苗族搬家事件，這次搬家主要是為了糧食的問題。搬家的苗民表示：「再不搬家的話，就要餓死啦！」⁶⁵ 1958 年 3 月，該省邱北縣(現隸屬於文山市)部分地區，又傳出大規模的苗族搬家事件。根據統計，當年 3、4 月間，該縣總計 171 戶 842 位苗民陸續發動搬家，有些遷往該省廣南縣者兔鄉，有的則遷到上述的硯山縣，5 月間又有 40 戶苗民搬去廣西(謠傳廣西糧食便宜)。1958 年邱北縣搬家事件中傳出許多謠言，大多聲稱有「洋人」來到昆明或邱北，占據了城市，不久就會沿開遠、文山，一路打到邱北。如果不敢快搬家，男子會被抓去擋子彈，女子面貌姣好

62 蘇文清主編，《威寧苗族百年實錄》，頁 294。

63 張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，頁 39。

64 張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，頁 38。

65 文山地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955 年，頁 78。

的會被抓去當洋人的妻子，長的不好的會被碾碎當肥料或飼料。為了躲避災難，散播謠言的人告訴民眾，可以往越南小朝搬，因為那裡的人懂苗語，⁶⁶物價便宜，可以種大煙(鴉片)，將來吃穿不愁。所以只要帶上衣服、鋤頭跟幾個鍋子便可以搬去。⁶⁷謠言還說，城內的官員，包括副縣長王云昌、鄉長、副區長王炳懷等官員都已經逃走了：「苗族幹部都統統走了，一定沒有好事。現在還不趕緊走！」又說：「逃到小朝去，那裡還種大煙，街上還有米賣，一背柴就換三升玉麥(玉米)。」更加深了群眾的恐懼與不安。⁶⁸由於苗族向來以族群為單位集體行動，在親串親、戚連戚的推波助瀾下，鬧搬家的風潮逐漸擴大，引起政府極高的重視。

(二)事件發生原因的探討

1950年代威寧縣的鬧搬家風潮，最早是由雲南省民族事務委員會發函告知貴州省民族事務委員會，後來逐級向上稟報，上級認為茲事體大，下令立即派幹部查明情況，進行妥善處理。

在此必須先釐清的是，中共建政以來，人民居住遷徙自由權一直受到很大的限制，政府對於人口的自由流動，採取了嚴格的管制。儘管這是政府為了便於控制地方所採行的一項措施，但如前所述，苗族本來就是一個具有遷徙歷史記憶的民族，加之苗族的家屋搭蓋容易，可以在新地方就地取材搭建；耕畜農具也不多，帶不走的就隨意丟棄或食用。因此苗族「不怕搬家窮」，遇到地主的剝削，也常以搬家為

⁶⁶ 文山市與越南接壤，越南北部也有部分地區居住著苗族，與西南地區屬於Hmong支系的苗族文化語言相類似。

⁶⁷ 文山地委統戰部，〈邱北苗族鬧搬家事件〉，1958年，頁85。

⁶⁸ 文山地委統戰部，〈邱北苗族鬧搬家事件〉，1958年，頁85。

對策。⁶⁹

史考克(James Scott)在《不被統治的藝術——高地東南亞一段無政府主義的歷史》(*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*)一書中以介於印、緬、泰、寮、東和中國之間山區地帶的佐米亞(Zomia)地區為例，說明一個民族逃離國家控制，成為無政府區域的過程。史考克認為這種變異的空間地理學在可變換的區域中讓國家權力鞭長莫及，而適合這種無政府狀態的農業型態，正是前文已提到的開荒式「游耕」、「輪歇」與「輪種」。因為這樣的生產模式，使他們可以在新的地方快速重組村寨。⁷⁰本文提到的苗族居住的區域雖然也多在省界交界的高冷山區，但畢竟與佐米亞在國境交界處的處境不同，這種隨意大規模的人口流動，對當時的政府而言，是無法接受的舉動，因此必會受到政府當局的介入。

官方以為，威寧縣苗民之所以鬧搬家，是對民族政策的執行不滿。「其原因是受少數壞人煽動破壞，另外也有執行民族政策上的偏差，如自留地、麻園地、牲畜問題以及少數民族一些上層人士沒有得到正確對待等問題」。⁷¹簡言之，農業問題仍是主因。

硯山縣新寨村地處高寒山區，此間的苗族素來以開荒為主要生產的模式。由於苗族沒有土地，所以必須向地主繳納高額的租稅，1947年時甚至出現兩位地主爭地而導致必須兩方交租的窘境。⁷²為了交租，苗民必須不斷開墾新的荒地，以提高糧食產量。若是可以開墾到不錯的土地，則「開荒一年好，吃麥吃穀又吃蕎」，且「年年開荒，收蕎

69 文山地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955年，頁78。

70 James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, 77-79.

71 蘇文清主編，〈威寧苗族百年實錄〉，頁294。

72 文山地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955年，頁76。

滿倉」。⁷³中共建政以來，施行土地改革政策，消滅了原有的地主階級，將土地重新分配。雖然苗族因此得以不用再對地主交租，但是，土改政策也同時禁止了他們「開荒」的生產模式。由於苗族的農業種植技術不佳，因此單位面積的產量不高，儘管「每家分到幾十畝(地)說來很好聽」，但是卻「苦死苦活不夠吃」。⁷⁴而土改政策又將土地使用權固定，使得苗族無荒可開，只好選擇搬到別的地方。

更造成爭議的例子是，新寨的農耕地位於附近其他寨子居民砍柴的必經之路上，農作物常被這些前往柴山砍柴的民眾踐踏破壞。據統計，自 1952 至 1954 年，農業損失總計高達 4,434 斤，占了每年總生產量大約十分之一。居民反映，但幹部漠視，所以他們才會說：「各地解放了，只有我們地方還在國民黨社會」。⁷⁵

另一個問題是「統購統銷」政策執行的偏差，導致新寨苗民決定搬家。根據寨民反映，他們本應配給的糧食，被以一些低價作物充數。幹部又胡亂統計，把原本的缺糧戶，變成了餘糧戶，而且他們被威脅不得聲張，導致「餓飯賣糧」(吃不飽還得賣糧食)。外加當地又在 1954 年發生痢疾，居民人心惶惶，只好決定搬家。⁷⁶

1958 年邱北縣鬧搬家事件發生時，正是「大躍進」運動剛開始的時候。調查發現，在大躍進政策還未明確的狀況下，「政治思想工作未及時全面的跟上」，一些幹部蠻橫執行政策，導致民眾反感。「對苦幹苦戰、突擊勞動，幾晝幾夜為了什麼，為了誰的目的，也不夠十分明確，感到太苦，產生遷居異地的思想」。謠言適時而起，促使大

73 文山州地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955 年，頁 78。

74 文山州地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955 年，頁 78。

75 文山州地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955 年，頁 78。

76 文山州地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955 年，頁 79。

規模的群眾動員。⁷⁷加上當時苗族的住屋簡陋、搭建容易，「舊屋無可留戀」，「耕畜農具也不多，帶走也不難，田地反正是租別人的」，「更沒有什麼餘糧」，所以可以無後顧之憂地搬家。⁷⁸

必須注意的是，大躍進運動不是造成鬧搬家事件的唯一原因。自1953年以來的統購統銷與農業合作化政策在苗族內所造成的不滿情緒，才是1950年代以後苗民「鬧升天」、「鬧搬家」的主要原因，而這些不滿情緒的堆積，就爆發了後文將討論的「鬧皇帝」事件。

五、「鬧皇帝」事件與彌賽亞主義

歷代以來，貴州苗族以「皇帝」或「苗王」為名，發動過多次反抗政府的軍事行動。清雍正十二年(1734)七月，貴州東部黎平府的苗寨就發生過「自稱苗王，攜有白手巾荷包等物，散給苗眾」，「發動起義」的事件。⁷⁹隔年二月，黎平府古州(今貴州省榕江縣)八妹寨又有苗民包利、紅銀等人自稱苗王，以「跳舞降神，編傳木刻」的方式，聲稱「只要送銀五分，不必種田，苗王出世，就可得銀子」。起事者亦稱具有「法水噴出，將會『高坡倒為平地，城牆化為爛泥，官兵槍砲俱不能施放』」的神奇法力，因此而相信聚眾者據稱有2萬餘人。⁸⁰

⁷⁷ 文山地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955年，頁77、79。

⁷⁸ 〈解放前苗族搬家原因〉，頁64。

⁷⁹ 楊德芳，〈從《南征日記》看雍乾之際「新疆六廳」的社會現狀〉，頁96。按照不同的史觀，對於苗民反政府事件也有不同的說法，例如：一般認知的「乾嘉苗民起義」，從另一個觀點來看就是「乾嘉苗亂」。本文在此僅依史料引用，不做其他評斷。

⁸⁰ 尹繼善，〈八妹等寨苗民滋事及辦理情形折〉，雍正十三年四月十六日，收入中國第一歷史檔案館等編，《清代前期苗民起義檔案史料匯編》，頁86-87。

「苗王」一詞在苗語當中有特殊的意義。本文提到的大部分苗民都將「苗族由中原被迫遷徙到西南」這段「記憶」做為他們的「歷史」，他們也相信將會有一位「苗王」帶領他們掙脫其他民族的統治，成為一個不受壓迫的獨立民族。當黨居仁牧師一開始與大花苗族接觸時，苗族信徒便直接稱耶穌為「拉蒙」(klang meng)，即苗語中的「苗王」。⁸¹

此後，黨居仁又協助這批苗民解決族群糾紛，「此事很快就傳遍了普定、琅岱、織金、平壩等苗族居住地區」，基督教也在此傳開，苗民紛紛傳說：「安順出了苗王。」(中國內地會以安順為傳教站，黨居仁時任該站負責人)⁸²由此可見，苗王在苗族族群意識裡具有相當特殊的意義，而耶穌作為救世主的形象，與苗王作為拯救者的英雄特質相類似，無怪乎苗王與耶穌相融合之後，對苗族人而言有更大的影響力。在傳教士來以前他們等待苗王出現；傳教士幫他們解決民族糾紛時，傳教士成為苗王；當他們信了耶穌以後，耶穌就是苗王。張兆和即認為這個救世主角色的轉換，就是傳統苗族末世思想與基督教末世觀的一種融合。⁸³因此，在基督教傳入黔西北地區之後，苗王與耶穌彌賽亞角色之間的界線也變得模糊，成為一種融合性(syncretism)的信仰。謝世忠指出，苗人一直期待《聖經》中記載耶穌復活拯救信眾的日子，是基督教信仰在苗人心中快速內化的結果。然而，等待基督的期盼蛻變成等待苗王降臨的希望，深存在族人的心底，也促成「某些先知領導發起宣揚救世主已出現的彌賽亞運動的族群集體行動」。不只是在中國，在東南亞許多苗族聚居之處也都發生過類似的事件。而對「苗王的期待，不僅已成為該族最重要的文化傳統；它更是族人在面對各種惡劣

⁸¹ Samuel R. Clarke, *Among the Tribes in South-West China*, 184.

⁸² 王明道，〈解放前葛布教會史〉，頁10。

⁸³ Siu-woo Cheung (張兆和), "Mellenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China," 233.

環境威脅時的最大應對利器」。⁸⁴而在本文所討論的苗族中，苗漢之間原已揉雜了部分思想，所以在歷次的事件中，苗人不以「出苗王」為口號，反倒以「立皇帝」為號召。這不僅是文化的融合，反倒是更進一步想要代漢人而起，以「苗人皇帝」來統治漢族，因此也就更加具有煽動性。

在前述黑石頭區鬧升天的事件中，已經有「黑蟲(漢族)蜈蚣(領袖)腳多政策多，現出來白公雞苗族皇帝，一樣吃掉一樣」的謠言。在謠言傳播範圍內的論河鄉，還找到兩本以舊苗文撰寫的油印本，⁸⁵其中一本編於 1952 年，內容以苗族古歌的形式，記載大花苗民如何從東北遷徙到北京，被漢族侵占，苗民奔逃，經黃河、長江，再到湖南，最後輾轉流落到威寧的故事。由於這本油印本是石門坎民族中學的學生從學校帶回的，因此被當地民眾視為苗族的「正史」，更加深了苗漢族群間的對立氣氛。⁸⁶

(一)「鬧皇帝」事件的案例

1956 年 3 月 4 日，在貴州省納雍縣西北部馬場鄉(今納雍縣鍋圈岩鄉)發生的「馬場事件」，被中共當局視為是一場「反革命暴亂」。從

⁸⁴ 謝世忠，〈Hmong 苗族的生存機制——力量再生的傳統與傳統力量的再生〉，頁 199。

⁸⁵ 循道會柏格理牧師為苗族創立了苗文字母。最早，柏格理曾經採用拉丁字母拼寫苗文，但因為這一套文字無法完整表達苗語的發音而作罷。此後，柏格理與苗、漢族的佈道員一起研究，最後決定採用大花苗族衣服上的紋飾為符號，繪製成聲母與韻母相配合的拼音文字。有了文字，不但閱讀《聖經》更為便利，對於文化的傳播，也有舉足輕重的影響。見楊忠德，〈滇東北方言區老苗文的創制及改革情況〉，頁 158-167。

⁸⁶ 張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，頁 42-44。

當年 2 月開始，在納雍縣傳出許多「求神藥、拜菩薩」的謠言，謠言所傳之處，總聚集數百位群眾在洞內或在樹下拜神求藥。雖然大部分地區的謠言在發生不久之後就被平息，但是在馬場鄉卻爆發了武力反抗政府的事件。為首者全是苗族，其中又以小花苗族的陳大木干為主要領導者。他散布「菩薩賜天書，陳大木干的兒子可以當皇帝」的謠言，並以「出皇帝，作(坐)江山，苗家天下到了」的言論吸引苗族群眾，加入其陣營者約有 300 餘人。

與鬧升天和鬧搬家不同的是，在鬧皇帝事件中，出現了明顯的組織型態，藉由「封神點將」的方式，建立起軍政體系，上有皇帝下有元帥、隊長等組織。起事者一開始先派人在納雍、水城與赫章三縣散播「求神水」、「討神藥」的謠言，然後漸次煽動「變天思想」，鼓動對於農業合作化運動不滿的群眾，把社內的「豬、羊、雞等全部殺光吃完，對農業合作社化運動的發展，在當時起了很大的破壞作用」。⁸⁷事件最後演變成發動群眾以武力攻打馬場鄉政府、搶劫合作社物資，並攻擊政府幹部，喊出「打倒合作社」、「消滅毛主席」、「人人得勝利」等口號，後來在政府軍隊的鎮壓下才使事件平息，總計損失糧食 200 餘斤、萬餘元人民幣。⁸⁸

幾乎與馬場事件同時，在馬場東南方約 300 公里處的望謨縣麻山地區，也發生了因為農業合作化政策而導致的「鬧皇帝與皇母娘娘」的「麻山事件」。

1956 年麻山地區爆發了一場歷時 10 個月的武裝反政府事件，地區遍及貴州望謨、紫云、羅甸和廣西樂業、天峨等近 50 個鄉鎮，參加

⁸⁷ 貴州少數民族社會歷史調查組苗族組，〈納雍縣馬場事件的調查〉，1956 年，頁 35。

⁸⁸ 貴州少數民族社會歷史調查組苗族組，〈納雍縣馬場事件的調查〉，1956 年，頁 34-36。

者仍然以苗族為主，加上部分布依與漢族，總計 5,000 多人，而望謨縣就有 3,000 多人(一說 4,000 餘人)參加。⁸⁹ 1956 年初，羅甸縣柑棚寨一位六十多歲的婦人在「跳大神」(一種神靈附體的宗教儀式)時傳言：「皇帝要登位了。皇帝就是我兒子，我就是皇母娘娘，毛主席、蔣介石都是我的兒子。你們大家要給我宣傳，如不宣傳，以後皇母娘娘要治你們的罪！」這段謠言被麻山鄉海孟寨的農民楊紹斌、張老毛等人聽聞，將此謠言帶回麻山擴大宣傳。楊紹斌親自披紅掛綠，假借神鬼附體「跳大神」向群眾宣布「王(皇)母娘娘下凡降旨了，現在中國已經出了皇帝，六月六日登位，命我為『大將』，老毛為『飛虎』」，而且「皇帝出世，農民不做活路有吃有穿，有萬年米，一粒米能吃一萬年，吃一次飽一輩子」，只要皇帝一登位，「吃不了、用不盡，住的大瓦房，穿的是綢緞，河裡的石頭會變成米，圈子裡面的菜會變成肉」。後來信的人越來越多，遍及麻山地區的 6 個鄉，近千人擁護。楊甚至還貼出《皇母娘娘告天下太平書》，要立國號為「農民共和國」，定都於海孟寨。雖然楊沒有多久就被政府逮捕，但旋即獲釋。楊在獲釋不久後又再度散播謠言：「六月六日皇帝登位，布依族殺一半，漢族殺光，白苗和黑苗不殺。苗族不穿麻布了，要穿龍袍。」而且不但有「萬年米」，「一顆穀子吃一年」，「豬兒不殺」可以「變老虎」。除此之外，還編了歌謠唱道：

苗家受苦 360 天，3600 年的苦難到今天還不能出頭露面。那個朝代都是濫客家[指漢族]當官，盼望來個皇帝解除苗家苦難。……我們種的糧食是共產黨壓迫我們種的，他們劃我們為地主、富農……我們非打到北京去不可，北京一棵穀子樹幾萬

⁸⁹ 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 46。另說望謨縣全縣 5 個區有 4 區的 28 鄉，4,000 餘人介入騷亂。見李緒強，〈麻山事件的回顧〉，頁 64。

人都吃不完，到了北京有吃有穿有書讀，男人可以討八個老婆。……皇帝坐位後，只留下組長以下的，其他的幹部殺光，聽幹部的話將來沒好處。……現在種的莊稼將來收不到，皇帝登位後會天搖地動，現在種了白費。⁹⁰

由於謠言不斷強調「萬年米」、「一顆穀子吃一年，豬兒不殺變老虎」，又要民眾不事生產，並宰殺牛、豬給楊所招聚的「皇帝兵」吃，造成民眾嚴重浪費糧食。武裝行動遍布麻山鄉多處，甚至還波及了鄰近地區，造成許多政府幹部傷亡。最後，在政府「剿撫並用」的鎮壓行動下，終於在 1957 年 1 月，結束了這場為期 10 個月之久的「鬧皇帝」事件。

同樣在 1956 年初，雲南省昭通地區永善縣也發生了以反對農業合作化、統購統銷等政策為主的鬧皇帝運動，稱之為「塘壩事件」。事件造謠者為苗族農民王富才(擔任過鄉文書)、張美玉，他們告訴自己的親人，元月廿八日天使傳言說，「有天使要來救我們了」，被上帝所揀選的人，將由天使護送，帶領他們回到「老家」或「原始祖地」去，到了老家，吃的是白米，住的是樓房。並且要求他們的親人「遵守星期日」、「信福音的道」，「讚美詩及新約聖經舊聖經做禮拜(時要用)不要丟了，到我們去的一天都要帶去」。如果不跟著搬家的人，將「遭水淹天火燒」。王富才自稱為皇帝，而張美玉則為女皇帝。⁹¹

根據官方調查報告，事件中謠言指稱：「我們苗族的皇帝，過去被漢族打死，現在又復活了。要同共產黨清算(算)，今年的生產不要搞，合作社也不要入，入社我們苗族苦得很。」聽信謠言的人紛紛宰殺牲畜、毀壞農具，不事生產，準備搬家。而王富才等人更關押殺害政府

⁹⁰ 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 50。

⁹¹ 貴州省少數民族社會歷史調查組，〈雲南昭通等區苗族鬧搬家——塘壩事件有關資料〉，1959 年，頁 95-96。

幹部，並說「不怕山羊毛羊分家，哪有不打之理」，謠言遍佈的範圍包括昭通的永善、大關、鹽津等縣，使得人心惶惶，農民不事生產，鬧退合作社，大量宰殺牲畜、破壞農具與浪費糧食。不過，所謂塘壩事件僅維持了約 2、3 個月即被公安部門鎮壓，並逮捕為首的王、張二人。事件當中損失的牲口約 600 餘頭，農具遭破壞百餘件，浪費糧食數千餘斤。⁹²

(二)事件發生原因的探討

本文所提到的三次苗族鬧皇帝事件雖然都發生在 1956 年，但事件之間並沒有直接關聯。事實上，發生在 1956 年前後的鬧皇帝事件並非僅此三件而已。根據中共官方報告顯示，1956 年春以來，貴州發生了多起的騷亂，2 月以來連續發生多起「求神水、神藥、搬家以及武裝騷亂事件，涉及畢節、興義、安順 3 個地區所轄 22 個縣的 124 個鄉」。其中，畢節的納雍、威寧、水城、織金，興義的望謨、安順的紫云等 6 個縣都發生了武裝騷亂。⁹³特別是望謨縣，由於該地地理位置封閉、交通不便，少數民族聚居於此，與外界有很深的隔閡。中共建政之後，望謨縣政府先是歸順，後來又反叛，且由於地形優勢，讓各路的反共游擊隊最後都跑到望謨一帶。因此，望謨的麻山事件，更讓中共當局不敢掉以輕心。

1955 年是農業合作化運動的高潮，中共官方的檢討報告中，咸認為鬧皇帝衝突的原因，跟農業合作化運動有直接的關係。認為合作化運動是以「漢族生活的同化方式影響了少數民族自己的傳統生活方

⁹² 貴州省少數民族社會歷史調查組，〈雲南昭通等區苗族鬧搬家〉，1959 年，頁 97-99。

⁹³ 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 43。

式」。所以，「自統購統銷以來在少數民族地區不斷醞釀的不滿情緒終於全面爆發出來」。⁹⁴麻山事件中就有謠言說：「合作化、合作化，雙季小麥雙季苞穀都是假。合作化、合作化，天要塌、地要垮。只有皇帝來，萬年米，大樓房，綾羅綢緞身上掛。」⁹⁵麻山一帶本屬地廣人稀的貧瘠地區，窮困的苗民聽聞謠言，「有的家主手舉篩盤，抬著香紙蠟燭登樓盤坐，全家老幼光著身子各坐地上張著嘴等老天爺降『萬年米』和『綾羅綢緞』。妄想著得到一米一綢，享用終身」。⁹⁶在反政府的口號中，楊紹斌喊：「第一槍打倒合作化，第二槍打倒公債，第三槍打倒統購統銷。」同時也宣傳：「不上公糧、不賣餘糧、不辦農業合作社、不納稅、不修公路。」⁹⁷明顯地反對合作社與統購統銷政策。

在馬場事件裡，除了口號中有「打倒合作社」的字眼外，他們也質疑合作社政策中的「耕牛入社」和「自留地」問題，⁹⁸即便在調查報告中仍將該事件視為是「反革命事件」，但報告撰寫人也認為，「五天之內完成了全部建社的過程，群眾對合作化的好處很少瞭解或根本不瞭解，加之當時因急於迅速建社，許以對耕牛、農具、自留地等具體問題的處理很簡單粗糙」，以致引起了「很大的抵觸情緒」。⁹⁹

塘壩事件的起因也與統購統銷、農業合作化政策有關，除了苗族農民對合作化政策的質疑外，漢族幹部對少數民族事務的隔閡也在檢

94 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 43。

95 王封常，《麻山雄鷹》，頁 472-473。

96 李緒強，〈麻山事件的回顧〉，頁 67。

97 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 50。

98 貴州少數民族社會歷史調查組苗族組，〈納雍縣馬場事件的調查〉，1956年，頁 35。

99 貴州少數民族社會歷史調查組苗族組，〈納雍縣馬場事件的調查〉，1956年，頁 33。

討論中被提出討論，¹⁰⁰這與謠言中許多「殺漢人」的言詞不無關係，其反映出漢族幹部領導苗族群眾時，因文化隔閡而產生的矛盾。

官方調查研究也發現，合作化政策可能適用於一般寬廣平地的農業社區，但對於住在高寒山區的苗族而言，根本無視於他們分散居住的事實，甚至把相隔 3、40 里的散落村莊，硬合併成一個社。硬性規定自留地只能在 5% 以下，而且僅能種蔬菜，不能種糧食，不能符合少數民族特殊的耕種模式。一旦不入社，就被批判是「想走資本主義道路」，甚至訂出了強迫入社的規定：一、誰不入社，不賣鹽巴給誰；二、合作社社員遭盜竊，單幹戶賠償；三、社員退社，單幹戶負責；四、誰不入社就是不擁護毛主席；五、不入社就去修公路等。¹⁰¹在不合理的供銷合作社交易裡，農產品價格低，工業品價格高，民眾譏為：「買東西貴如金，賣東西賤如土。」某農民賣一頭豬值 19 元，但扣除稅收和貸款，竟然只剩下 7 分錢。¹⁰²政府官員檢討，認為在「工作中確實犯了急躁冒進和強迫命令的錯誤」，舉凡「不入社不准賣鹽巴」、「賣隻雞要收稅」等規定，「根本就是整農民」。這也是政府最後決定不全面以武力鎮壓麻山事件的原因之一。¹⁰³

從幾次事件中不難看出，雖然首先出來散播謠言的，都是一些長期對政府有敵意的民眾，但在統購統銷與合作化運動期間所累積的不滿情緒，才是整體爆發的主因。謠言在被激化的矛盾情緒下成為一種凝聚群體的催化劑，把對政策不滿的民眾結合在一起，到了一定規模的時候，就爆發了武裝行動的反政府事件。

¹⁰⁰ 貴州省少數民族社會歷史調查組，〈雲南昭通等區苗族鬧搬家〉，1959 年，頁 94。

¹⁰¹ 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 47。

¹⁰² 盧惠龍、陳德安，〈麻山事件前後〉，頁 54。

¹⁰³ 李緒強，〈麻山事件的回顧〉，頁 70。

六、事件裡的天啟末世思想

在中共官方的調查報告中三類事件多被分開檢視：鬧升天當作是對基督信仰錯誤詮釋的結果；鬧搬家則當作是苗民另謀生計的集體行為；鬧皇帝則是因為不滿時局而發展的偶發事件。不過，1958 年黑石頭區鬧升天事件的調查報告提及：「去年(應該是前年)鬧搬家、今年鬧上天，只是一個根源轉化成上天和搬家兩個名詞，而實際上就只是一個根。」¹⁰⁴而王海光的研究，則把鬧搬家和鬧皇帝當作是對政策不滿而發生的群眾事件。¹⁰⁵我將本文提到的數起事件發生的時間地點，與事件中的謠言語彙表列如表 1，由其可以看出大部分事件都集中在 1950 年代，當中的謠言又有許多重複之處而且並非每次事件都只有單一訴求，甚至有在一次事件中同時訴諸升天、搬家與立苗族皇帝。而三類事件，都因利益衝突而起，也都以謠言做為催化劑。在 1950 年代因農村社會主義改造政策而起的民眾事件遍及全國各地，也發生過如前提及浪費糧食的情況，卻鮮少如苗族以帶有末世思想的謠言彼此串連起事者。我認為，必須將這些事件，放在苗族歷史記憶中的「天啟末世思想」加以探究，便可以很明顯地看出彼此之間的相似性與天啟末世思想在中國西南苗族社會裡的影子。

¹⁰⁴ 張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，頁 39。

¹⁰⁵ 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 43。

表 1 近代中國西南地區數起苗族群眾事件表

發生時間	發生地點	事件訴求	謠言語彙	造謠者身分
1900 年代	貴州省威寧縣(石門坎)	鬧升天	耶穌降臨接信徒升天，躲閣樓，點燈籠和火把，徹夜等待	巫師
1920 年代	貴州省赫章縣(葛布)	鬧升天	耶穌降臨接信徒升天，準備食物接待，宰殺牲畜	巫師
1921	貴州省赫章縣(葛布)	鬧升天	耶穌降臨接信徒升天	不詳
1937	貴州省威寧縣(興隆廠)	鬧升天	女童傳言，天空有火光，聽見天國樂園音樂，到山上等待，焚毀衣物以樹葉遮身，靈歌靈舞盡情歡樂。	不詳
1954-56	貴州省威寧縣多處	鬧搬家	糧食不足，不搬家會餓死	不詳
1955	雲南省硯山縣	鬧搬家	糧食不足，不搬家會餓死	不詳
1956	雲南省昭通市(塘壩)	鬧搬家、鬧皇帝	天使傳言，回老家吃白米住樓房，不加入合作社，不搞生產，大災難(洪水或天火)，立皇帝，女皇帝，宰殺牲畜	農民
1956	貴州省納雍縣(馬場)	鬧皇帝	天書、神水、神藥、打倒合作社，宰殺牲畜	農民
1956	貴州省望謨縣(麻山)	鬧皇帝	立皇帝，皇母娘娘，殺漢人，萬年米，豬兒不殺變老虎	農民
1956	貴州省紫雲縣(麻山)	鬧皇帝	打合作社、打糧食統購統銷人員、打稅務幹部，皇帝登位大家有飯吃，有衣穿。吃萬年米，穿綾羅綢緞。	農民
1958	貴州省威寧縣(黑石頭)	鬧升天、鬧搬家、鬧皇帝	大災難(洪水或天火)，信耶穌教、信上帝、懂苗族古老禮、會祀山、會念祖，非參與政府積極分子得免受災，只能苗語穿苗服飾，禁上街買酒、香菸或喝茶，牲畜宰殺吃完賣完，山羊毛羊分開，搬家到東北，苗人皇帝	文盲農民、端公
1958	雲南省邱北縣	鬧搬家	外國人攻打城市擄人，逃往越南糧食便宜	不詳
1979	貴州省威寧縣(石門公社)	鬧升天	靈歌、靈舞，等待升天	不詳

(一) 謠言裡的選民思想

所謂天啟末世思想，是由一群具有異象理想者所想像出來的體系。他們基於一種特別的末世觀，創造出對立於主流社會的象徵世界。具有這樣思想的人，會認為現實世界充滿黑暗與腐敗，已經到了不可挽回的地步，因此自視為特殊的「選民」(the chosen people)，自外於現實

的世界。這些人經常是居於弱勢的邊緣化與疏離的族群，為了早日實現理想中的烏托邦，他們可能會採取激烈的政治或軍事手段來達到目的。¹⁰⁶以往的研究，多將天啟末世思想與基督教的「千禧年王國運動」或「彌賽亞主義」放在一起討論，但許多學者已不將這個概念囿於基督教中，而將之擴及許多有類似概念的宗教或族群，例如人類學常提到因殖民與文化衝突所引發的「拜貨教」，就是一種在非基督教世界裡產生天啟末世思想的案例。¹⁰⁷

1956年塘壩事件中的鬧搬家與鬧皇帝，以及1958年黑石頭區鬧升天事件中的謠言，基本上都具備了基督教末世的元素，例如耶穌復臨、信徒升天、天使傳言或大災難來臨。特別是分成「山羊」與「毛羊」的選民概念，也符合《聖經·馬太福音》25章31-34節內中所記載的末世畫面。¹⁰⁸在黑石頭區的鬧升天事件中，謠言傳播者非常強調族群的界線，例如山羊是不得拯救的漢人，毛羊則是被揀選的苗人；要求信徒「說苗語」、穿苗族傳統的麻製服裝、梳苗族傳統髮飾，甚至還要求懂得苗族古禮。其中，謠言還對任職政府單位的人提出警告，表明了穿幹部服裝者將不得拯救，明顯表示出對政治當局的敵意。而如上文所列，在鬧搬家與鬧皇帝的謠言中，同樣也強調族群的界線與分野。

謠言散播者不僅僅只把宗教的元素放在謠言裡，同時也藉著謠言

¹⁰⁶ 蔡彥仁，《天啟與救贖》，頁14-15。

¹⁰⁷ 蔡彥仁，《天啟與救贖》，頁46-47。

¹⁰⁸ 山羊與毛羊的典故，來自於《聖經·馬太福音》：「當人子在他榮耀裡、帶著眾天使降臨的時候，要坐在他榮耀的寶座上。萬民都要聚集在他面前。他要把他們分別出來，好像牧羊的分別綿羊山羊一般，把綿羊安置在右邊，山羊在左邊。於是王要向那右邊的說：你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來為你們所預備的國……。」引自《聖經·馬太福音》，第25章，31-34節，頁37-38。

發揮族群的議題。懷特認為，謠言除了劃分出群體間的界線外，那些傳播謠言者也藉由劃界線而增加彼此的親密感(intimacy)，以致於那些被謠言所劃定的「局外人」無法進入群體之中。所以，謠言是建立邊界(boundary)以及群體內在聯繫(bond)的重要因素。¹⁰⁹當個人在周遭發生不幸之時，藉由建構謠言以合理化不幸的事件，這些經過特意組成的人、物、時、地被廣泛地傳布，成為大家相信的「事實」，「有效地抒解了社會的緊張，凝聚一個村寨或家族的人群認同，並再度強化各層次的社會『區分』」。¹¹⁰透過謠言的傳播，謠言傳播者們(rumormongers或gossipers)建立起一個想像的共同體(imagined community)，將聽信謠言者綁在一起。¹¹¹

製造謠言的人因為覺得利益受損，當謠言又符合民族意識，很容易擴大成群眾運動，甚至成為一種帶有集體焦慮的天啟末世思想。就像王明珂研究四川岷江上游的「毒藥貓」故事一樣，故事中所蘊含對鄰近寨子的敵意，「蠻子」的野蠻、污穢，或「漢人」的狡猾，這些元素都「不必然是主觀想像，也不必然是客觀事實」，而是對於特定一群人的認同，並藉此強化「本群體與外在世界人群間的區分」，同時也是「本群體內核心群體與邊緣群體間的區分」。¹¹²這也就是我將三類事件的謠言放在一起檢視的原因。

根據蔡彥仁的研究，含有強烈天啟末世思想的群眾，會產生黑白分明的二元對立概念，在神學思想上則產生「二靈論」。蔡彥仁舉艾瑟人(Essenes)在死海西北之濱所建立的「昆蘭公社」(The Qumran Community)為例，認為這群人是一深具天啟末世思想的宗教社群，其自

¹⁰⁹ Luise White, *Speaking with Vampires*, 59-65.

¹¹⁰ 王明珂，〈女人、不潔與村寨認同〉，頁 732

¹¹¹ Luise White, *Speaking with Vampires*, 65.

¹¹² 王明珂，〈女人、不潔與村寨認同〉，頁 727。

視為受逼迫的少數，主動從主流猶太社會中分離出來，認為自己才是「真以色列人」，視自身為「光明之子」，而耶路撒冷的祭司社群則是「黑暗之子」。¹¹³

本文所列的諸多謠言中，可以看出苗族將本族對立於漢族之外，同時也與政府幹部形成對立的關係。在本族的歷史記憶裡，漢族所佔有的大片平原與城市，原本都是苗族居住的地方。只因蚩尤戰敗，讓苗族不得不遷徙到貧瘠高寒山區。所以，相對於漢族而言，苗族才是「毛羊」、「正統」、「光明之子」。如艾瑟人退隱昆蘭公社一樣，苗族選擇搬家開荒來建立其烏托邦，或等待在基督復臨時被提升天。

「鬧搬家」與「鬧升天」事件裡的謠言，都有著共同的母題(motif)，兩者都強調因為某些原因，苗族必須離開本地，前往某個「更美好的家鄉」的千禧年王國思想。研究美拉尼西亞的人類學家布利澤(Kenelm Burridge)認為，倡議千禧年是一種期盼救贖(salvation and redemption)的展現。透過千禧年，被救贖者得以挪去重擔，滿足渴望，進而得以成為自由之身(free-movers)進入美好的新天新地。¹¹⁴不可否認，最早幾次鬧升天事件的謠言中，宗教信仰所佔的比重遠多於後來，隨著宗教信仰的元素與民族歷史記憶相結合，影響也變得更大。基督教元素(如天使、耶穌、上帝或毛羊、山羊)雖不斷被提出，但卻都只是用以強化謠言本身的煽動性工具，沒有實質的宗教意涵。而從歷次的事件中，我們也看到謠言不斷地轉化，並且不斷累積、結合不同的元素，誠如懷特所言，這些謠言不是靜態的，而是不斷地在謠言散播者與聽眾之間進行協商(negotiation)，從中取得一個最多人可以「相信」的版本。¹¹⁵

113 蔡彥仁，《天啟與救贖》，頁 129-130、138-139。

114 Kenelm Burridge, *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*, 195.

115 Luise White, *Speaking with Vampires*, 61.

(二)彌賽亞主義與武裝鬧皇帝運動

前面提到，三類事件的謠言背後，都是對農村社會主義改造政策有許多的不滿，特別是 1950 年代開始的統購統銷與農業合作社政策，造成了後來大規模的苗族群眾事件。

由於政策的影響具普遍性，致使受到不公對待的人，成為一個利害關係相似的共同體，而他們藉由在共同體社群中的謠言，來強化並鞏固他們內在的內聚力，與懷特關於殖民時期非洲人把殖民者「妖魔化」為吸血鬼的謠言產生過程相類似。但這樣的共同體不見得是消極退隱的，也有可能凝聚成政治或軍事的彌賽亞主義行動。

相異於千禧年王國運動祈求升天與新天新地的臨到，彌賽亞主義強調的是一種英雄性領導者的政治或軍事行動。千禧年王國運動給予信徒「末日即臨」的急迫感，而末日臨到的時刻，對選民而言，就是「救贖、充滿希望的時刻，神將差遣祂的『彌賽亞』進行賞善與罰惡的工作」。蔡彥仁發現，艾瑟人的《死海經卷》中，罰惡之處的記載比賞善多出許多，「顯示『光明之子』對『黑暗之子』恨惡至極的繃緊與對立心態」。值得注意的是，「賞善」由上主施行，「罰惡」卻非祂「獨自行動」，而是由「光明之子」積極的準備，以各類戰術、陣式、武器投入終極的『聖戰』」，在彌賽亞的帶領下，光明之子將進行末日之戰，以其「口中的能力擊打[惡者]，以權杖使大地荒涼，以氣息摧毀作惡之人」。¹¹⁶

本文提到的鬧皇帝事件中許多的言論，其實都可以看到彌賽亞主義的影子；他們所寄託的皇帝，正是要帶他們回到北京，享受萬年米，

¹¹⁶ 蔡彥仁，《天啟與救贖》，頁 146-147。

穿綾羅綢緞的彌賽亞。在傳播的謠言中，不難發現都有著「土地」、「糧食」等共同的主題，而這正是統購統銷與農業合作化政策對苗民衝擊最大之處。

統購統銷並未獲得所有民眾的支持，特別是必須釋出糧食的餘糧戶。這個政策割斷了他們與市場的聯絡，失去了處理餘糧與製作農業副產品的自由，也一定程度上影響了這些農民的收入，難免造成不滿。¹¹⁷而統購統銷政策是建立在農業合作化政策之上，讓農民以合作社的形式，在政府幹部的指導下進行。統購統銷的分配不均，導致了農民意欲脫離合作社的管控成為「單幹戶」，遂於 1956 年的秋收分配後，在全國各地的農業合作社掀起了一股「退社風」，這股風潮延燒到 1957 年，甚至引發許多暴力衝突，正如本文提到的數次事件一樣。因此，社會上便有批評說：「土改成績 10 分，統購統銷搞掉了 5 分，合作化化掉了 5 分，現在和國民黨一樣」。¹¹⁸

但是本文所論苗族情況與中國其他地區的農村不盡相同，因為這裡的農民大多是貧農，中農甚少，農產品產量達到餘糧戶水準的也不多，照羅平漢的觀點來看，應該大多屬於對政策「積極擁護，發言熱烈」的缺糧戶，¹¹⁹何以會對政策反感呢？本文提到的苗族農民，他們受漢族幹部管轄，接受政府組織合作社的命令，但如前所述，由於政府幹部不瞭解西南邊疆農村村寨小、距離遠、人口稀少、土地分散的特殊性，硬將距離遙遠、交通不便的農戶強拉進同一個合作社而肇生糾紛。幹部又將缺糧戶報為餘糧戶，限制進行農業副產品製作，無一不是漠視西南地區少數民族特殊狀況的蠻橫舉措。由於在實際工作中，全國農業合作化的推動邁入高潮，合作化運動被「當作政治運動

117 羅平漢，〈簡論 1957 年農村兩條道路的大辯論〉，頁 44。

118 羅平漢，〈簡論 1957 年農村兩條道路的大辯論〉，頁 45。

119 羅平漢，〈1953 年的農村糧食統購是如何開展的〉，頁 54。

來搞」，導致「民族地區的農業合作化過快、過急，因而也比較粗」，把「集體所有制作為農業合作化要達到的最終目標，把集體經營當成集體經濟的唯一經營方式」，反而忽略「適應農村商品經濟發展需要的多種合作經濟形式，忽視了家庭經濟的作用」。在後來的檢討中也發現「少數民族地區通過社會改造進入社會主義，在當時的歷史條件下建立起來的經濟體制不是完全恰當的」，也才有如此多的不滿與抗爭。¹²⁰

與此相仿，統購統銷政策也存在著「堅決完成和爭取超額完成任務」的政治口號，以望謨縣統購的數量為例，由一開始的超額 36.6% 增加到 1954 年的 45%，1955 年超出 40%，1957 年超出 65.9%。¹²¹等於將農村的糧食過量收購，導致農村缺糧，而又限制苗民以糧食作物釀酒、打粑粑，使種稻米的吃不到大米。¹²²新寨鬧搬家事件中把缺糧戶報成餘糧戶，望謨縣甚至減少對缺糧戶的供應，在糧食緊張的壓力下，讓事件的謠言幾乎都圍繞在食物上面。

和食物直接相關的便是土地。根據學者張兆和的研究，私有地的有無，是苗族人是否出現千禧年王國運動的主因。他認為，二十世紀早期基督教在花苗地區發展之所以如此迅速，與花苗沒有土地有關。因為沒有土地，讓花苗對新天地有所期待，也對苗王或是基督這樣的彌賽亞復臨更加迫切。相反的，與花苗同屬苗族支系的黑苗，因為擁有自己的土地，並沒有如花苗一樣接受基督信仰，而千禧年王國運動也未曾在黑苗當中發生。¹²³

120 劉曉春，《中國少數民族經濟史概論》，頁 258。

121 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 48。

122 〈望謨縣委對騷亂事件的檢查報告〉，1956 年 11 月 12 日，貴州省檔案館藏，全宗號 1，目錄號 1，卷 1386。

123 Siu-woo Cheung, "Mellenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change

中共建政之後，雖然進行了土地改革，讓原本沒有土地的花苗族也分到土地，但土地分配的區域又有很大的爭議，不是距離太遠，就是在其他寨子必須經過的交通道路上(如新寨)。正如王海光所言，這是以漢族的概念規劃少數民族的土地分配與生產模式。¹²⁴中共官方也發現：「苗族農民思想上就存在著向惡勢力鬥爭的反抗性，將本族人民過豐衣足食，不被壓迫不被剝削，獨立自主美好生活的希望，寄託給本民族的傑出人才拯救他們。」¹²⁵這個觀察其實就是一種苗族彌賽亞主義的投射。當謠言將「出皇帝」神秘化與英雄化後，很容易就發生大規模的衝突事件。華勒斯(Anthony Wallace, 1923-2015)認為彌賽亞主義或千禧年王國運動興起的原因是社會當中的「緊張」(stress)關係。參與運動的人多半是因為自己所處的社會或是文化體系令他們感到不舒服，而不舒服就會引起緊張。¹²⁶科恩也認為，在社會和經濟紛亂的背景下，民眾的焦慮，容易產生千禧年王國運動的思維。¹²⁷在本文中，這些社會主義改造政策成為苗民不舒服的壓力，進而引發苗族群眾的集體緊張，迫使苗民在他們的歷史記憶中，尋找可以解決的方式。於是，這樣的緊張關係便表現在許多的謠言當中，而其引發的鬧升天、鬧搬家與鬧皇帝運動，就是苗族天啟末世思維中，千禧年王國運動與彌賽亞運動的展現。

among the Miao in Southwest China,” 217.

124 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整〉，頁 43。

125 雲南省委工作組，〈硯山縣第三區天星鄉繞馬路鬧皇帝按情況綜合報告(初稿)〉，1955年4月20日，頁 71。

126 Anthony Wallace, “Revitalization Movements,” 265.

127 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 69.

七、結語

本文透過發生在中國西南苗族地區的三類群眾事件，探討此三類事件彼此的關係與成因，並將之置於天啟末世思維中的集體焦慮感下討論。事實上，在這些苗族所發起的群眾事件中，可以看出苗族存在著「合則留，不合則去」的行為模式，甚至當無處可去時，就會發生如鬧皇帝的群眾運動。若我們將本文提到歷次鬧升天、鬧搬家與鬧皇帝事件放在地圖上看，不難發現事件爆發的所在地，都是在生產不易的高寒山區。黔西北苗民有一俗諺流傳：「山高霧大細雨多，莊稼一種幾遍坡，到了秋收算一賬，種一坡來收一鍋。洋芋好比核桃大，包穀只有辣子粗。耗子進地跪著吃。」¹²⁸這樣的描述，反映了高寒山區生活不易的困境。苗族特殊的開荒生產模式，讓他們慣於在偌大的西南地區不斷地尋找適合生存的居所。

當基督教傳入之後，苗族很快地將他們歷史記憶中的蚩尤、苗王等同於教義當中的「彌賽亞」；而對千禧年王國的期盼，也讓他們等待基督復臨與信徒被提升天。基於這種對末世時刻的「即臨感」，增加了苗民急切的焦慮，導致類似謠言一旦出現，便群起響應，透過親串親、戚連戚的方式，形成大規模的鬧升天運動。

早期的鬧升天運動，宗教信仰的成分較多，但後來的鬧升天運動，儘管仍以宗教為名，實則反映某些群眾對於現實社會的不滿，遂以謠言的形式達到某些目的。因此，後來鬧升天的謠言中，除了宗教的元素外，還加上了族群隔閡的元素，兩種元素在其他兩類事件中亦屢見不鮮。

¹²⁸ 貴州省編輯組，〈威寧縣龍街等地解放前苗族、彝族社會歷史綜合調查〉，頁 27。

本文以為，鬧搬家和鬧升天運動，皆導因於謠言散播者對政策的不滿。透過謠言的傳播，無形中凝聚了一群利益相仿的共同體，藉由群眾運動，發洩他們的不滿。而當不滿凝聚到臨界點時，就爆發出鬧皇帝的武裝衝突事件。

由於鬧皇帝的概念，是苗族歷史記憶中蚩尤與苗王身分的轉換，因此本文將這三類事件一併放在天啟末世思想的脈絡下討論。由於苗族具有明顯的邊緣化弱勢族群特質，在此情況下產生出如艾瑟人移居昆蘭公社的疏離傾向，並且視苗族本族為正統，將漢族與其他族群劃歸為「黑暗之子」。當群眾的不滿達於顛峰，便轉化為政治與軍事的彌賽亞主義式的抗爭，期盼可以早日脫離受壓迫的困境，得享新天新地。

(本文於 2015 年 3 月 16 日收稿；2015 年 12 月 17 日通過刊登)

*本文承蒙兩位匿名審查人惠賜寶貴修改意見，撰寫期間得到王明珂老師、李玉珍老師、蔡彥仁老師、黃淑莉助研究員、王鵬惠博士為本文提出許多指正與建議，特此誌謝。同時，也感謝張坦先生的引介，讓筆者在貴州進行田野調查期間，得以搜集到本文所引諸多珍貴手稿資料，亦在此表達我的謝意。惟文責仍由作者自負。

徵引書目

一、傳統文獻

(一)手稿

- 〈解放前苗族搬家原因〉，收入中國科學院民族研究所貴州少數民族社會歷史調查組、貴州分院民族研究所編，《苗族資料彙編》(未刊稿)，貴州省社會科學院民族學研究所藏，總號 10364，頁 63-64。
- 文山地委統戰部，〈文山州硯山縣新寨村搬家情況調查〉，1955 年，收入中國科學院民族研究所貴州少數民族社會歷史調查組、貴州分院民族研究所編，《苗族資料彙編》(未刊稿)，貴州省社會科學院民族學研究所藏，總號 10364，頁 76-80。
- 文山地委統戰部，〈邱北苗族鬧搬家事件〉，1958 年，收入中國科學院民族研究所貴州少數民族社會歷史調查組、貴州分院民族研究所編，《苗族資料彙編》(未刊稿)，貴州省社會科學院民族學研究所藏，總號 10364，頁 81-83。
- 張本仁等，〈威寧縣黑石頭區關於苗族今年鬧要上天的平息工作報告〉，1958 年 8 月，收入中國科學院民族研究所貴州少數民族社會歷史調查組、貴州分院民族研究所編，《苗族資料彙編》(未刊稿)，貴州省社會科學院民族學研究所藏，總號 10364，頁 37-56。
- 貴州少數民族社會歷史調查組苗族組，〈納雍縣馬場事件的調查〉，1956 年，收入中國科學院民族研究所貴州少數民族社會歷史調查組、貴州分院民族研究所編，《苗族資料彙編》(未刊稿)，貴州省社會科學院民族學研究所藏，總號 10364，頁 31-36。
- 貴州省少數民族社會歷史調查組，〈雲南昭通等區苗族鬧搬家——塘壩事件有關資料〉，1959 年，收入中國科學院民族研究所貴州少數民族社會歷史調查組、貴州分院民族研究所編，《苗族資料彙編》(未刊稿)，貴州省社會科學院民族學研究所藏，總號 10364，頁 91-104。
- 雲南省委工作組，〈硯山縣第三區天星鄉繞馬路鬧皇帝按情況綜合報告(初稿)〉，1955 年 4 月 20 日，收入中國科學院民族研究所貴州少數民族社會歷史調查組、貴州

分院民族研究所編，《苗族資料彙編》(未刊稿)，貴州省社會科學院民族學研究所藏，總號 10364，頁 65-75。

(二) 檔案與文史資料

- 〈望謨縣委對騷亂事件的檢查報告〉，1956年11月12日，貴州省檔案館藏，全宗號 1，目錄號 1，卷 1386。
- 中國第一歷史檔案館等編，《清代前期苗民起義檔案史料匯編》，北京：光明日報出版社，1987。
- 何仁仲、王民三，〈回憶貴州省糧食統購統銷初期工作的情形〉，《貴州文史資料選輯》，第 16 輯，貴陽：貴州人民出版社，1984，頁 88-100。
- 李緒強，〈麻山事件的回顧〉，《紫雲文史資料選輯》，1(紫雲，1995)，頁 63-73。
- 貴州省編輯組，〈威寧縣龍街等地解放前苗族、彝族社會歷史綜合調查〉，收入貴州省編輯組編，《黔西北苗族彝族社會歷史綜合調查》，第 2 編，貴陽：貴州人民出版社，1986，頁 27-80。
- 楊忠德，〈滇東北方言區老苗文的創制及改革情況〉，收入《威寧文史資料》，第 3 輯，威寧：中國人民政協商會威寧彝族回族苗族自治縣委員會文史資料研究委員會 1988，頁 158-167。
- 盧惠龍、陳德安，〈麻山事件前後〉，收入《黔西南州文史資料選輯》，第 2 輯，黔西南州：中國人民政協商會黔西南州委員會文史資料研究委員會，1983，頁 43-56。

(三) 史籍經典、地方志

- 《聖經》，和合本，神版，臺北：財團法人臺灣聖經公會，2014。
- 孔穎達疏，《禮記注疏》，收入國立編譯館編，《十三經注疏》，第 12 冊，臺北：新文豐出版公司，2001。
- 朱輔，《溪蠻叢笑》，收入季羨林、徐麗華編，《中國少數民族古籍集成》，第 83 冊，成都：四川民族出版社，2002，頁 26-32。
- 范曄，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1975。
- 張自明修，《(民國)馬關縣志》，臺北：成文出版社，1967，據 1932 年石印本影印。
- 劉向編，《戰國策》，臺北：里仁書局，1982。

二、近人論著

- 王光祥主編，《基督教葛布教會百年史 1904-2004》，貴州葛布：葛布教會內部資料，2004。
- 王明珂，〈女人、不潔與村寨認同——岷江上游的毒藥貓故事〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70：3(臺北，1999)，頁 699-738。
- 王明道，〈解放前葛布教會史〉，《貴州宗教史料》，1985：1(貴陽，1985)，頁 1-20。
- 王封常，《麻山雄鷹》，北京：人民日報出版社，2004。
- 王建明，〈現在西南苗族最高文化區——石門坎的介紹〉，《康藏前鋒》，4：3(南京，1936)，頁 23-25。
- 王海光，〈農業集體化運動背景下的民族政策調整——以貴州省麻山地區「鬧皇帝」事件的和平解決為例〉，《中共黨史研究》，2013：2(北京，2013)，頁 43-56。
- 王萬榮，〈文山苗族族源探討〉，《文山師範高等專科學校學報》，18：2(文山，2005)，頁 104-109。
- 石啟貴，《湘西苗族實地調查報告(增訂本)》，長沙：湖南人民出版社，2002。
- 朱文華，〈石門坎教會郵政代辦所〉，收入李遠貴主編，《黔西北文史資料》，第 2 輯，畢節：畢節地區政協工委，2001，頁 50-53。
- 朱玉芳，《光華之子——我的父親朱煥章》，昆明：雲南民族出版社，2012。
- 江應樑，〈苗人來源及其遷徙區域(上)〉，《邊政公論》，3：4(巴縣，1944)，頁 21-34。
- 江應樑，〈苗人來源及其遷徙區域(下)〉，《邊政公論》，3：5(巴縣，1944)，頁 27-35。
- 蘇文清主編，《威寧苗族百年實錄》，貴陽：貴州民族出版社，2006。
- 柯樓士(Robert G. Clouse)編，李經寰譯，《千禧年四觀》，臺北：中華福音神學院，1995。
- 胡其瑞，〈基督新教循道會與中國內地會在黔西北苗族地區傳教工作之比較〉，《臺灣宗教研究》，12：1/2(臺北，2013)，頁 83-122。
- 胡家勛，〈黔西北苗族民間歌曲展析〉，收入胡家勛主編，《烏蒙苗歌》，貴陽：貴州民族出版社，1997。
- 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》，上海：商務印書館，1947。
- 張坦，《窄門前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，貴陽：貴州大學出版社，2009。
- 章太炎，〈排滿平議〉，收入上海人民出版社編，《章太炎全集》，第 4 冊，上海：上海人民出版社，1985，頁 262-270。

- 楊帆，〈人民幣匯率制度歷史回顧〉，《中國經濟史研究》，2005：4(北京，2005)，頁 59-64。
- 楊漢先，〈大花苗名稱來源〉，收入吳澤霖等編，《貴州苗彝社會研究》，北京：民族出版社，2004，頁 92-93。
- 楊德芳，〈從《南征日記》看雍乾之際「新疆六廳」的社會現狀〉，《貴州文史叢刊》，2002：1(貴陽：2002)，頁 93-99。
- 溫春來，〈從「異域」到「舊疆」——宋至清貴州西北部地區的制度、開發與認同〉，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008。
- 劉曉春，〈中國少數民族經濟史概論〉，北京：知識產權出版社，2012。
- 潘定智等編，《苗族古歌》，貴陽：貴州人民出版社，1997。
- 蔡彥仁，〈天啟與救贖——西洋上古的末世思想〉，新北：立緒出版社，2001。
- 謝世忠，〈Hmong 苗族的生存機制——力量再生的傳統與傳統力量的再生〉，收入謝世忠，《國族論述——中國與北東南亞的場域》，臺北：臺灣大學出版中心，2004，頁 195-205。
- 羅平漢，〈1955 年農業合作化運動中對「小腳女人」的批判〉，收入羅平漢，《當代歷史問題札記二集》，桂林：廣西師範大學出版社，2006，頁 73-76。
- 羅平漢，〈1957 年的統購統銷「大辯論」〉，《晉陽學刊》，2009：6(太原，2009)，頁 98-103。
- 羅平漢，〈1953 年的農村糧食統購是如何開展的〉，《中共黨史研究》，2012：8(北京，2012)，頁 53-62。
- 羅平漢，〈農業合作化的早期典型〉，《黨史文苑》，2014：5(北京，2014)，頁 21-24。
- 羅平漢，〈簡論 1957 年農村兩條道路的大辯論〉，《史學月刊》，2002：11(北京，2002)，頁 42-46、100。
- Burridge, Kenelm. *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*. New York: Schocken Books, 1969.
- Cheung, Siu-woo (張兆和). "Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change among the Miao in Southwest China." In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, edited by Stevan Harrell, 217-247. Seattle: The University of Washington Press, 1995.
- Clarke, Samuel R. *Among the Tribes in South-West China*. London; Philadelphia: China Inland Mission, 1911.

-
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*. New York: Harper, 1961.
- Pollard, Samuel. *The Story of the Miao*. London: Henry Hooks, 1928.
- Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Wallace, Anthony. "Revitalization Movements." *American Anthropologist* 58:2 (1956): 264-281.
- White, Luise. *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 2000.

Rural Socialist Transformation and the Hmong People's Apocalyptic Movement in 1950s China

Chi-jui Hu

Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University

This article discusses three kinds of religious movements of the Hmong people. The Hmong people lived in southwestern China in the 1950s, and the movements discussed are the Fake Rapture Surge (鬧升天), House-moving Surge (鬧搬家), and New-emperor Surge (鬧皇帝). With regard to the Fake Rapture Surge, some Hmong people fabricated stories about Jesus' Second Coming, which gave rise to mass panic among those who believed the rumor. With regard to the House-moving Surge, many families moved their homes from one place to another within a short period of time. With regard to the New-emperor Surge, rioters tried to uphold their own leader in order to resist the central government. These three surges were all triggered by the fabrication of rumors that had occurred several times since the 1920s, and eventually caused great social impact. Though the three surges seem unrelated at first glance, they are rooted in the Hmong people's historical memory and ethnic identity. Stemming from those ideologies and further inflamed by eschatology, millenarianism, and messianism, the three surges generated complicated, intertwining networks. In this article, the three surges are recognized as not merely

religious, but also sociopolitical, particularly responding to the transformational policies of People's Republic of China in the countryside. It is found in the literature that these surge conflicts were conducted by different groups of people and mostly occurred between Hmong and Han people. Most of the conflicts were about food and land, and were directly influenced by the agrarian reform policies in the early period of the founding of the PRC.

Keywords: Apocalypticism, Miao/Hmong, Christianity, agricultural cooperativization, controlled procurement and distribution