

社會網絡關係的想像與實踐： 以作為「跨境民族」與「天主教徒」 的滇東南 Hmong 人為例*

王乃雯**

摘 要

長期以來，學術界一直十分關心做為東亞大陸上長時間且遠距離遷徙的 Hmong 人其建立社會網絡關係的基礎為何，然而卻少有人關注對轉宗後的 Hmong 人而言，舊時以家神／家規（*dlangb khuat*）為核心的結群形式發生了怎樣的改變。對桃村的 Hmong 人天主教友來說，社會網絡關係在實踐與想像上的新發展，隨著不同的歷史條件，在各個時期則有著不同形式的集體表現，而苗文班的開辦更為其帶來了一種跨境連結的可能性。然而，教會本身不論在內部或外部發展上的限制，使得當桃村開始較深地捲入市場經濟後，其以往帶動桃村發展的集體性反而開始衰退，而教會發展的困境則又與基督宗教在跨境民族中發展的敏感性不無關連。

關鍵字：社會網絡、跨境民族、地緣政治、轉宗、Hmong

* 本文受國科會「國家、基督宗教與社會文化變遷：西部苗族與臺灣阿美族的比較」計畫補助。感謝中研院民族所黃宣衛老師、雲南財經大學劉芳老師、雲南民族大學郭銳老師在執行計畫過程中的協助與支持。也謝謝臺大人類系林瑋嬪老師的鼓勵，才能讓此文最終付梓。亦感謝兩位匿名審查者提供的寶貴意見，使本文論點能更加完整，惟文責筆者自負。筆者曾於 2012 年暑假期間針對昆明近郊地區的大花苗（A-Hmao）基督教村落以及滇東南三處主要的 Hmong 人天主教村落進行踏查，並最終以 W 市的桃村為主要田野地點。本文的資料主要是以 2012 年暑假、2013 年 7、8 月間以及該年聖誕節前後一個多星期的調查為基礎。

** 國立臺灣大學人類學系博士候選人。

The Imagination and Practice of Social Networks: The Southeastern Yunnan Hmong as Both Cross-border Ethnic Group and Catholics

Nai-wen Wang *

ABSTRACT

For a long time, references to the Hmong have highlighted the ways in which a people who have moved so far and frequently are able to regroup in a new place. There are few scholars focusing on what happened to the Hmong when they adopted Catholicism, and in turn, how they adapted to the new regulations of Catholicism while their traditional style of belief was changed or forbidden by this new foreign religion. For the Hmong living in Tao Village, the imagination and practice of their social networks have different collective representations due to different historical conditions. A class teaching the Miao writing system class also created a chance for cross-border connections and allowed for new relationships to be imagined among the Hmong people. However, this new possibility was limited and stopped by contradictions in and out of the church, and the collectiveness which inspired the development of Tao village withered away in the process. The dilemma of the church came about for a number of reasons. Firstly, in the past, the spreading of Christian religion among the Hmong in this area caused some riots which made the neighboring governments keep an eye on these people. Secondly, because the influence of Vang Pao is still a sensitive issue in this area, the mainly Hmong church has to deal with this political condition carefully. Thirdly, the development of the market economy pushed the people to manage for their own social relationships. In other words, the gap between imagination and practice of social networks for the Hmong living in Tao village has not only been manipulated in their subjective consciousness but also influenced by the international geopolitics.

Keywords: social networks, cross-border ethnic group, geopolitics, conversion, Hmong

* Ph.D. candidate, Department of Anthropology, Nation Taiwan University



前 言

一直以來，Hmong 人作為在東亞大陸上長時間且遠距離遷徙的族群之一，其建立社會網絡關係的基礎，始終是不少研究關注的焦點。許多文獻中也提到，在傳統的 Hmong 人社會中，一套以家神／家規（*dlangb khuat*）為核心的意理是其異地結群的關鍵依據，並串連起以父系家族為主的社會網絡關係。比如說 Lee（1986,1994）及 Tomforde（2006）關注於 Hmong 人如何透過履行相同 *dlangb khuat*，產生儀式所帶來的集體感，在他們的觀點中，*dlangb khuat* 及其所界定的父系群體範圍是相對固定的。相較於此，黃淑莉（2001）則認為 Hmong 人如何以家戶為核心，透過 *uat*（作）*dlangb khuat* 的實踐過程不斷地確認和調整父系群體的邊界；王乃雯（2008）則進一步指出 Hmong 人的親屬群體建構有其內在邏輯，而在儀式實踐過程中，其社會關係被具體脈絡化於家屋空間中，使家屋成為 Hmong 人社會關係中的核心象徵。然而，*dlangb khuat* 的意義對滇東南 Hmong 人的天主教徒而言，隨著基督宗教的進入開始發生變化，其原因不僅在於天主教教義所帶來新的社會關係實踐，還包括了 Hmong 人作為跨境民族在信教過程中所帶來的特殊性。

從歷史上來看，Hmong 人因連年征戰大約在 150 年前開始從滇東南向南遷徙到今之越南、寮國等地，由於這兩國早期為法屬殖民地受天主教影響甚深，故當時已有部份 Hmong 人轉宗（conversion）的情形出現，隨著 20 世紀初不平等條約下滇越鐵路開通，傳教士藉鐵路之便將天主教勢力帶入鐵路沿線，這也是滇東南 Hmong 人開始較能頻繁地接觸天主教的契機。然而，滇東南 Hmong 人信教的敏感和特殊性又因中南半島上 Hmong 人在冷戰時期與美、法等國所建立的關係而顯得複雜。其中，不論是曾位居寮國皇家軍官位階後來成為 Hmong 人領袖的 VangPao（也有中譯寫成「王寶」）在不同時期曾接受過美法兩國的支助，或在越戰期間美國中央情報局曾利用越、寮邊境山區的 Hmong 人策動的秘密戰爭，¹ 都與對抗此區逐漸壯大的共產黨勢力有著密切關連。這使得曾被視為帶有強烈「文化侵略」² 意涵的基督宗教，在二戰後與帝國主義勢力的可能結合備受周邊民族國家關注。³

然而，在這樣的地緣政治下，若回到滇東南 Hmong 人教徒的日常生活觀之，則可發現在歷史過程中透過教會所發展出的社會網絡關係，一直有道若隱若現的隘口。本文藉著考察滇東南一個已有百餘年信教傳統的 Hmong 人村落，除了嘗試剖析天主教進入後因其教義所帶來新的社會關係實踐外，也探究了為何 1980 年代宗教政策開放後，以教會為主軸的社會關係，會於 2007 年後開始沒落。此外，由於 1980 年代以來滇東南

Hmong 人的文字事工開始出現了一套由泰國難民營中所開展羅馬拼音 (Romanized Popular Alphabet, 簡稱 RPA) 系統, 使其形成了有別於過去依附在親緣關係上的跨境連結可能性, 而這套文字系統卻也在與其他文字系統的競爭中退出舞台, 這除了與市場和國家制度的趨力有關, 也與天主教在當地的發展困境不無關連。

桃村的天主教化進程與發展

就目前 Hmong 人天主教徒在滇東南的分佈來說, 主要集中在屏邊、開遠、文山、硯山等縣市內的零星鄉鎮, 而其分佈又可大致分為兩種類型。其一是開遠市西山區的 Hmong 人天主教村落。這些村落的構成多半是 1950 年代後受政治運動迫害或在原鄉生計困難的 Hmong 人教友由屏邊縣新華、和平兩鄉和硯山縣魯都克搬遷過去所形成, 這些從荒山上新開墾的村落雖歷史較短, 但規模上往往比一般 Hmong 人村落大上幾倍, 不論就 Hmong 人天主教徒密度和人數來看, 都堪稱是滇東南地區最密集的地方, 可能也因其高度群聚性使得本區信仰生活相對熱烈。相較於此, 在其他地區的 Hmong 人信眾分佈, 則多屬於以家族形式零星分佈在個別村落的第二種類型, 從而呈現一種大分散小集中的趨勢。本文所關注的對象屬於後者, 是 W 市內已有超過百年信教歷史的小村落—桃村,⁴ 該村距離市區約半小時車程, 也是片區內少數幾個近乎全村信教的村落, 因為這兩個因素, 使其成為 1980 年代教堂重建時的選地, 也是文化大革命後本片區內的主要教堂。

根據《雲南省志卷六十六：宗教志》(雲南省地方志編纂委員會 1995) 所載, 本區天主教的傳開主要是在 1905 年左右。當時法國巴黎外方會傳教士金夢旦 (De Grostarzu) 到所樹革、五色沖、馬塘等地的 Hmong 人村落中傳教, 據說當時 Hmong 人與漢族爭奪土地山界, 因金夢旦出手相助而使其獲勝, 故當地 Hmong 人除了致贈 10 多畝地外, 並將一座廟房賣給教會, 在此修建了教堂及教會學校, 成為本區天主教活動的中心。但也有另一說是教會將收取的入教費購置田地六十畝出租於民, 並以地租統籌支出相關的教務費、神職人員生活費、教徒醫藥費、刊物、經書、瞻禮單等費用。根據 1927 年的《聖教年鑑》, 各教堂的教友人數分別為: 所樹革 466 人, 魯都克 1112 人, 五色沖 2216 人 (劉鼎寅、韓軍學 2004: 174)。1936 年, 隨著傳教政策上改由本地 Hmong 人李央瑞繼任所樹格教堂的神父, 在其熟悉當地環境和民族心理的條件下, 迅速擴展教友至 7000 餘人 (雲南省文山縣志編纂委員會 1999: 749), 然而, 隨著 1950 年代以後

政治運動的紛擾，教友人數曾一度銳減，截至 2012 年的統計在此一片區（主要指州內）的教友約有近兩千人。⁵

轉宗初期：以父系家族為單位的轉宗趨勢

桃村現有約 38 戶人家，村內以 T 姓為主，佔全村人口八成以上，其信教歷史從目前村內最小的輩份往上算起約有五到六代人不等，其他還有 D 姓（D 家奶奶改嫁 T 家）、C 姓（入贅非教友）、W 姓（為屏邊教友入贅）、L 姓（漢人非教友）等。扣除兩戶漢人、入贅於此的 C 姓及途中退教的一戶 T 姓人家（分家後才成為兩家）外，基本上約九成村民皆為教徒。

初入這個小村莊時，村裡人回憶起早先老人和他們說轉宗的原因大致可歸為幾點：第一，在 Hmong 人的傳統習俗中，老人過世必須宰殺豬牛以表兒女孝道，若殺不起豬牛的人家，老祖可能會以諸如牲口飼養不順、後輩時常生病或發生意外等各種形式來討還，當時候老輩負擔不起這樣的開銷，覺得天主教禮儀相對單純，老人往生後，即使殺不起牲口，大家也會幫忙處理喪事，也免於鬼神上的忌諱與懼怕，故改信天主教。其次，也有人提到，老輩覺得 Hmong 人的習俗中有太多禁忌，比如說有些家族的家規（*dlangb khuat*）中怕媳婦偷東西，規定媳婦不能上樓；婦女懷孕忌外人進出，否則得掛紅等，覺得天主教的規矩不那麼麻煩，所以追隨了天主教的信仰。第三，在村內也有老人說起信教的理由是因 Hmong 人的傳說中有些人過世後會變成虎、豹來攻擊在世的人，認為信天主教的神可以剋住這些不好的東西，可以保護他們，那些邪惡的東西就可以丟了。而在一些案例中，老輩信教的機緣則是跟著家族內的多數轉宗。因為在 Hmong 人習俗中，在許多儀式裡，每個家族有各自的舉行方式，尤其是喪禮的舉行必須按照家族的禮儀來進行老人才能找到老祖宗，如果自己不跟著轉宗，老人過世時很難處理後續的喪事。

對於從滇東南一直延伸到中南半島上片區的 Hmong 人來說，其典型的社會網絡型態，具有很強的以父系家族衍生的組織特性，藉由對 *dlangb khuat*（有關家族的禮儀規範）識別和實作，Hmong 人可以在頻繁的搬遷中，找尋到自己的親戚並得到一定協助。然而，就上述的理由來看，對本區轉宗於天主教的 Hmong 人而言，*dlangb khuat* 作為一種維繫社會認同的儀式行為反而成為一種負擔，而天主教的傳入順勢成為一種新的可能。但即便如此，在當地 Hmong 人轉宗於天主教的過程中，*dlangb khuat* 作為一種儀式

的實踐其重要性雖遞減，但由 *dlangb khuat* 內涵中所維繫的社會網絡關係或其意理，在轉宗初期仍可見其影響力。

舉例來說，以村中 D 家為例。其叔伯輩很早就已轉宗為天主教徒，但其奶奶並非天主教徒，且不願入教，其父親作為家中么子，在按照其母親的意思辦完後事後，隨即便受洗為天主教徒。六十來歲的老村長說，其父親轉宗是因在伯叔父皆已改變其信仰後，如果他沒有轉宗，其後事將沒有人知道該如何處理，因為在 Hmong 人的習俗中，同一個家族必須遵守同一套禮儀 (*dlangb khuat*)。在另一戶同為教友的 D 家早期也曾發生過類似的事情。其親戚長期不明原因的生病，後來請到了本地白馬（能通靈者）來看，該白馬說因病人的親戚們都已經轉宗為天主教徒，只有他還沒轉宗，因此是那些老祖親戚要他改宗，所以才作怪導致了他生活上的不順，病人改宗後，病情似乎也有所改善。

以家族為轉宗單位的趨勢，還展現在家族姓名中的字輩規劃上。字輩的概念，雖是受漢人影響下之產物，但對於 Hmong 人而言，「認字輩」是除了 *dlangb khuat* 外，尋求家族協助時的重要依據（古文鳳、朱獻榮 1996）。以村內的 T 家為例，目前村內骨幹主要是四十來歲左右，在其四代之前，就已有老祖立下了總共二十八代的字輩箴言，而其中意涵又緊扣其對其天主信仰的忠誠和益處。也可以說此一類似於家訓的字輩規劃，充分地反映了家族信仰上的歸屬，也可看出當地人以整個家族作為單位的轉宗趨勢。

因此，從以上三則早期轉宗的案例中，可以看到家族的力量在轉宗上的影響力是相當之大。村裡年約四十歲並曾遠赴上海神學院就讀的 Yun 也曾對此證實：「在 Hmong 人中，只要能說服家族中有影響力的人改信天主教，那麼整個家族就很有可能因此改信。」也可以說，天主教早期在本地的擴展中，首先還是在 Hmong 人同一家族同一信仰（傳統上 Hmong 人習慣以「同家族，同鬼神」來描述這種同一性）的特殊性下，沿著父系家族的社會網絡關係延伸開來的。

天主教的進入也從另一個方面影響本地社會關係的逐漸轉變。由於早期天主教友為了堅定其信仰生活，在父母或親友的介紹下，多半習慣與同為教友的另一半成婚，但因在外籍神父離境前，天主教於此一片區的教友總人數約略只有一千餘人（秦和平 2003：234），加上多次政治運動影響下，教友人數不論在本地或本民族中，所佔的比例都算是少數。因此，在這樣的前提下，常常會出現「親上加親」（指一個人身上具備多重親屬身份）的社會關係，以桃村為例，就有起碼兩對以上同胞親姊妹（一對約六十

來歲，一對約近五十歲）在不同時期嫁入本村同一家族，亦有堂姊妹或表姊妹關係者於不同時期嫁入本村，而在當時以全村不過十來戶人家的情況來看，這種「親上加親」的婚姻締結佔有相當的比例。而在 Hmong 人的日常生活中，不論是在農業勞動或婚喪等生命禮儀裡，後家（妻子的娘家）都扮演一定角色，因此，教友間的通婚，使得教友家族之間的連帶關係反而更為緊密。⁶ 因此，總結來說，天主教初入桃村時，在一定程度上仍是沿著既有社會網路型態進行傳播，而透過教友間姻親關係的締結，反而更加强了區域內家族之間的聯繫，然而，這種以父系家族和姻親關係所串連起的網絡，透過對天主教禮儀的實踐，也逐漸對外形成了一種以教徒身份為邊界的強烈內向性，在宗教政策緊縮的年代由於教友身份所引起的苦難使得這種內向性傾向更加明顯。

教會所主導的禮儀生活：試圖打破傳統的家族界線

上述中，可以見到天主教在本村發展時，出現以父系家族為單位的集體轉宗趨勢，然而，由於天主教徒的身份在本區和本民族中都屬少數的情況下，教徒身份逐漸凝結成一種新的區辨人群的指向性，在村裡面最常聽到的人群分辨用語就是「那些唸經的」與「那些獻飯 (*hot bosyeuf*) 的」。⁷ 而前者身份的特殊性，在非教徒的 Hmong 人看來不僅是因其儀式生活所展現的差異性，亦在於其教義中所標榜的一套道德標準，使得在日常的一些言談中不時會聽到「那些獻飯的」常以個別教徒的失當或失序行為來貶抑「那些唸經的」不過爾爾，甚至教友間若有紛爭時，也會以「教友」的共同身份譴責對方不符合「教友」的行為標準。在這樣的論述中，個別教徒其實已被抽象為一種對集體的指涉，而這種由個體上升到集體的指稱形式，是天主教在桃村發展中所出現的一種新的集體身份形式。

從上述的情況看來，可以說天主教在桃村的發展，一方面由於其在區域內作為少數及其身份在歷史上的特殊性，⁸ 另一方面在於其禮儀生活所強調的共同性，皆使其賦予了教友一種外在的集體性身份。然而，教友之間內向性的身份認同，則是透過儀式生活的規律與實作，形成一套集體的規訓技術。這種技術，大致可以分為三個層次來討論。在天主教禮儀生活中最基本的一個面向就是每日早課、晚課和睡前等固定時刻需唸誦經文以及每週舉行的彌撒，這也是日常生活中最為常態化的宗教實踐。唸經，對於教友來說其實就是一種祈禱，其經文的出處大多來自《聖教經課》，有些人則會在睡前加唸《玫瑰經》。在宗教政策緊縮的那些年，唸經的活動通常被轉到家戶內偷偷進行，但 1980 年代老神父回來後，會督促教友每日一塊唸經，特別是 1989 年教堂落成後，教堂在早晚之時都會門庭若市，教堂也成為整個村子最熱鬧的地方，每每提到這

段時光時，許多教友總會很愉快地回憶著：「早期 TW 神父還在的時候，教友們早上一聽到教堂鐘聲就到堂裡面唸經，晚上工作一天，也是回家把東西放著、門一拴就到堂裡作晚課，當時整個村很團結、大家都很喜欢往堂裡面跑，年輕人喜歡在那一起聊天，如果有時忙不過來，當晚沒去參加晚課，隔天神父就會來家裡面關心，自己也會不好意思」。而在沒有神父之時，教務管理委員會的會長或修女也會帶領著教友們一塊唸經，這種對集體唸經形式的強調，是希望是透過集體共在的氛圍來增強教友的信德。而每週舉行的彌撒，則是藉由儀式中或坐、或跪、或站時群眾身體感的一致性，以及應對經文或詩歌詠唱的整體性，產生由集體力量而來的同一感。這種由集體一致性中所產生的神聖性使得很多老奶奶和老先生雖然看不懂甚至不全然明白經文的意義下，但卻能靠意志力把全部的經文倒背如流。

而作為集體規訓技術的另一個層次則是在生命儀禮上。作為一普世宗教，天主教信仰的核心精神是強調教會內同為兄弟姐妹，著重於人群的共融，這樣的精神在其禮儀生活中所展現的，便是試圖打破以往由父系家族為核心所展開的社會連帶關係。若從傳統的生命禮儀來看，不論以往嬰兒滿三天的「叫魂」(*nghent blis*) 儀式、滿月的「祝米酒」或是從老人過世後守靈時的象徵性餵飯 (*bob maob*)⁹、喪禮、回煞 (*uat sit*)¹⁰、到出靈 (*uat vangb*)¹¹，其儀式的主導者幾乎是血緣較近的父系家族成員，¹² 而主要的參與者則是由個別家戶所衍生由近而遠的父系群體成員，特別是在老人過世後的諸多儀式裡，父系家族成員多半擔任要角，而每舉行一次喪禮也是父系家族成員共同確認自家儀禮規則／家規 (*dlangb khuat*) 的重要場合，並透過對 *dlangb khuat* 的實作再次肯認彼此的親緣關係。以喪禮的場合為例，棺材要置放在堂屋的哪一個方位、遺體的頭腳要如何擺放影響了餵飯的方式、喪禮中的牛皮鼓要放在哪、如何擺置固定等，這些看似微不足道的細節，卻是區別各家族 *dlangb khuat* 的重要環節，是故對於參與的同一父系家族成員來說，通常會藉此場合教育下一代自家的 *dlangb khuat* 如何演練操作，非同一父系家族的參與者，也會津津樂道於彼此儀式的不同。也可以說，喪禮的場合是一個確認自身父系成員身份的重要時機，而對不同共祖想像而來的人群區辨，透過儀式的實作而被肯認。

然而，在傳統儀式中不論是參與者的家族分野或是儀式本身所展現的家族差異性，在天主教的禮儀中基本上都被逐步淡化或弭平。比如說小孩出生後的叫魂儀式已由教會的受洗禮取代，以桃村教會為例，其近年來的嬰兒受洗禮多半是在四大膽禮後定期為教友的新生兒統一受洗並取上聖名，儀式的參與者不限於嬰兒的親友而混雜了

本區各村落的教友，其意義在於讓教友們共同見證新生兒加入這個屬於天主的大家庭。在喪禮上，除了由神父主持特定的儀式環節外，多半是由教友共同分擔其他儀式上的任務，父系親屬的角色反而不會被刻意強調，而以往區辨各個父系家族所展現的多樣喪禮空間擺設，則統一改為天主教的形式。且由於本地天主教需要在老人過世後的第一、三、七、三十天整日輪班唸誦《聖教經課》內的經文，而老人過世一年後的忌日，也需要同樣為其唸誦經文，但因早期教友人數不多，故常會自然而然地形成跨村落及跨家族的支援關係，這種情況一直到現在都還存在於教友人數偏少的地區。換言之，以往透過儀式實作作為確認親屬關係的喪禮場合，現在強調的是教友們的互助來共同完成儀式過程。

天主教的進入也影響了本村 Hmong 人教友在年度祭儀上的實踐。以往清明時節是 Hmong 人社會中父系家族齊聚的重要時刻，家族成員會一同將其所能辨識出的祖墳一一清掃、祭祀，也因 Hmong 人早期時常搬遷，墓地多半是分散各處，而藉由每年一度的掃墓，也是長輩和後輩細數、緬懷祖先來時之路的時機。然而，天主教進入後，現在清明節的祭祀活動則統一改到陽曆十一月的煉靈月舉行，神父會在本月之內為過世的教友統一舉行彌撒。此外，隨著二十幾年前桃村教友慨然捐地作為教友墓園（當地人稱「聖地」）後，改變以往各家自行埋葬的習慣而逐漸統一埋葬於此，作為村內主要家族的 T 家甚至把之前在他處所找到的老祖墳（未信教）也搬遷過來。除了平信徒外，甚至一些昆明教區內的神職人員過世後也長眠於此。因此，教友特別是老人們對於往生後能下葬於「聖地」中，常會在言語中流露出光榮與期待之情。

從上述不論是喪禮儀式的舉行、下葬的安排到煉靈月的統一彌撒、「聖地」的創設到維護上的統一安排，都打破了既有以父系家族為重心的格局，不但逐漸建立起以教會為核心的集體禮儀生活節奏，也在地景上出現了以往 Hmong 人村落少見的公共空間；另一方面，以往在 Hmong 人村落除了每年一度的祭龍¹³外，幾乎是以家族中的各種儀式為主而沒有任何公共性的儀式，但是天主教的進入，則帶來了一種高度集體化的儀式生活。然而，這種社會互動關係的轉變與擴大還進一步展現在教會彌撒的跨區性和苗文班的開辦上。

以教會為核心所串連的跨區域網絡

一直以來，Hmong 人社會由於頻繁的遷徙，故其親屬網絡範圍在地理空間的分佈上比起其他族群更為寬泛，但這樣的社會連帶主要是建立於對共祖的血緣想像上。然

而，1980 年代以來，桃村的教友在宗教政策開放下，以教會為媒介開始大量接觸到了來自紅河州的 Hmong 人教友，擴展了他們對於以往社會關係想像與實踐。這樣的發展與 1980 年代中期 TW 神父駐點於桃村有關。¹⁴

1980 年代初期，由於整個片區的信仰剛恢復，整個滇東南地區缺乏神父為其主持彌撒，故當時除了離桃村較近的教友會頻繁往來桃村，許多遠在開遠或上屏邊（指新華、和平兩鄉），亦會在天主教的四大瞻禮（耶穌復活節、聖神降臨、聖母升天、耶穌聖誕）時，特意翻山越嶺步行好幾天就為前來桃村過節，也因為往返路程遙遠，許多長途跋涉而來的教友常需在桃村過夜，隔日才能返回居地。由於人數眾多，故當時桃村還必須事先分配食宿，在家家戶戶都是人滿為患的情況下，原本堆放農具穀物的閣樓也擠滿教友。因當時正處於宗教政策開放初期，在多年無法公開談論信仰的壓抑情緒下，教友相聚格外熱絡，大人們經常徹夜不睡討論各種信仰問題和交換想法，彼此傾吐這些年如何在特殊的政治環境下維持自身信仰以及做為教徒所遭受的苦難。在幾次與村內或村外的教友老奶奶閒聊時，她們常會提起當年作為信徒所受到的歧視以及一些神職人員被批鬥的場景，她們常這樣比喻著說：「共產黨也是一種信仰啊！毛主席就是他們的上帝，我們也沒作什麼壞事，只是跟他們信的上帝不一樣就被批鬥啊！幾個老神父被打得很慘啊！就被說這個是什麼牛鬼蛇神不能信。我們雖然都不敢作儀式了，但我們在心裡信啊！心裡信，政府那些他管得著嗎？」這種因特殊身份所造成的磨難很快地形成一種集體記憶的主軸，從而凝聚了一種特殊的集體意識，一如 Madsen（1998: 53）所說「一旦當人們被賦予了一個無法擺脫的身份且因此受到迫害和歧視時，那麼人們對共有此種身份的社群所產生之集體意識，不但不會因外部強大壓力而削弱，反而被加強，甚至成為一種更多政治性指涉的族群性（ethnicity）」。¹⁵而跨區域教友之間的熱絡關係，除了展現在四大瞻禮中的共同參與、分享共同苦難經驗的集體感外，也一直持續到下節所討論的苗文班之推動上。

若觀察教友們此一時期在不同活動中所建立起的互動關係，會發現有些家庭還進一步延續到新的姻親關係的建立，使得桃村內不僅有遠從屏邊來上門（入贅）的教友，也有從開遠撒紅口嫁來的媳婦，年紀稍長的教友間彼此也有一定的熟稔關係。相較於教友們在參與瞻禮過程中所帶來的跨地域社會網絡，另一種跨區社會連帶則是由教會所組織。每當教區內有新落成的教堂要舉行祝聖時，桃村的神父或教會幹部會事先組織教友們參與，一般來說經濟上有一定能力的教友都會樂於參加，即便有些家境不甚寬裕的教友也曾提起過往存錢參加其他教堂祝聖的經驗，此外，除了祝聖性質的參訪

外，近幾年來也開始會有教區內不同的堂會前來桃村進行交流，在這一來一往中，使得桃村教友相較於周邊的其他村落有著異常豐沛的對外關係。總結來說，教會在此作為一種新的社會關係形成的媒介，使得桃村的教友對於社會網絡關係的想像不再侷限於傳統的血緣、地緣或是姻親關係。

然而，天主教信仰對於桃村的影響，除了展現在具體社會關係的轉變外，還包括了世界觀的改變。在尚未轉宗的 Hmong 人社會中，其宇宙觀裡並不存在一個至高的神。從他們對鬼、神的指稱皆使用 *dlangb* 一詞的語境中可看出漢人世界中鬼／惡：神／善的二元對立在此並不突出，而其在老人過世時所吟唱的指路歌中，則反映了他們對往生世界的想像具有對現實世界的強烈指涉，而實際上由於 Hmong 人遷徙到時滇東南已較晚，往往受到原住強勢民族的欺凌，使其帶有避居山野的特性。¹⁵ 然而，天主教傳入後，在其強調天主的至一、至高、至聖下所有人類有著共同起源與最終歸宿的信念中，天主教友不僅要為自己的親友、族群謀福利，也為全人類祈福。當然，這種世界觀的轉換一開始是模糊、抽象甚至是教條的，但它透過聖經故事的講述、儀式的實作中，開始被具體化和清晰起來。比如說神父在彌撒講道中不時會提及國際間發生的災難與戰火，提醒教友要珍惜現在的生活處境、為他人祈福，因此在神父的帶領下，桃村曾舉行過兩、三回為世界和平祈禱的彌撒，在此過程中一種跨越族群與國界的世界觀也隱約在教友們心中成形，而這樣的精神也具體展現在 2008 年汶川地震後的募捐行動上。當時，在教會號召下村裡教友總共捐了三千多元人民幣來資助災後重建，就捐款金額來看雖只是每家捐上百來塊錢的人民幣，但對尚不富裕的農村來說，捐款給素昧平生者的行為是少見的，甚至可說這已隱約帶有市民社會中互助的性質在內。然而，有別於上述社會網絡關係的建立方式，苗文班的成立則是為本區教友帶來了另一種社會網絡的想像空間。

苗文班的推動與未竟之功

剛到桃村時印象最鮮明的幾件事除了村落中極為工整的住房規劃外，就是隨處可見印著繁體字的教會海報或是以繁體字書寫的楹聯。在轉身進入教堂前，外頭的鐘塔上刻印著一副對聯，上聯寫著：「我等奔爾臺前為我等祈」，下聯為：「吁瑪利亞無罪之始胎」，這座教堂雖建於 1980 年代末期，但就其對聯的文字表現形式來說，看得出仍受海外華人天主教傳統的影響。除此之外，對於繁體字對聯或海報的採用，也可見於一般教友的堂屋內。一般來說，一進堂屋時正對的牆面是 Hmong 人擺放神位或祖先木牌之處，改宗後的教友家庭則會在此處貼上帶有天主教宗教意涵的楹聯或海報。在

一間沒有經歷過重建的老房子內，牆面上貼了好幾張字跡工整的書法字。面對牆的右邊第一行較大的字寫著「無始無終真主宰」，旁邊有一行較小的字則是「開闢無二主」，左邊的大字則寫著「宣仁宣義大權衡」小字則是「賞罰惟一神」，兩行大字中間的橫批為「萬有真源」，其下有「欽」「崇」二字分據左右，而牆面正中間由於被新的海報覆蓋，只見露出「真主神」三字。詢問屋內主人，才知道這幾個沈穩的大字是桃村內最早在教會學校研修的老人所寫。另一些新建成的教友堂屋內則多是貼著繁簡體夾雜的教會海報，¹⁶也是以楹聯的形式來傳達教義，中間則是配上聖母或耶穌的彩色聖像。對於桃村的教友來說，信教過程中不僅是楹聯、海報中所充滿的漢字，每天念經所需使用的《聖教經課》或是彌撒常用經文¹⁷等全部都是以漢文書寫、漢話發音，也可以說他們在接受天主教的過程中，是透過一套沿襲自漢文化的元素在進行著，也因此本村教友在漢語能力上比起周邊村落普遍好上許多，這也成為一個潛在的加速漢化之過程。

然而，其實在 1990 年代在桃村曾有過苗文班的開辦，曾試圖為天主教的地方化鋪路，而在當時苗文班的成立不但再度聯絡起桃村與遠方教友的社會網絡，另一方面，就 Anderson (1999[1983]) 的概念來說，地方性語言的文字書寫與印刷術的結合亦是建構想像共同體的前提，但這個作為溝通更大 Hmong 人社群的文字推廣運動，最終卻因各種原因而失敗。對照於 20 世紀初川黔滇交境的柏格理 (Pollard) 苗文在 A-Hmao¹⁸ 地區已有的豐碩成果，滇東南 Hmong 人的苗文推動晚了將近一百年，而這套文字系統則是由中南半島上的神父所引介。傳說中，Hmong 人曾有自己的文字，但因征戰或各種因素而丟失，在近百年間中南半島的 Hmong 人總共創制了約十四種文字，其中又有許多文字是由傳教士所協助創立，目前在全球流通最廣的「國際苗文」就是由曾在寮國傳教的天主教神父恩保羊和基督教牧師 Barney 各自彙整當地 Hmong 人語料後，經語言學家 Smalley 協助下所創制的拼音文字 (Smalley 1990)。

苗文班的推動與桃村前教務委員會主任 TZ 有關。TZ 先生是桃村中第一批被選送至昆明小修院的年輕學生之一，本來準備深造以晉升神父，但 1949 年中共建政後修院被迫解散，只好返鄉結婚生子，但由於這段特殊的背景，使他在 1970 年代的政治運動中，被流放至邱北勞改農場長達八年。然而，由於其教育程度和領導能力出眾，TZ 遂在 1984 年該片區新成立教務委員會時，擔任主任一職，並於其後成為縣上政協常委和州政協委員。據 TZ 的後輩說，在 TZ 被流放到勞改農場前，就已用其在小修院所學的拉丁文自創一套書寫系統，當時在昆明的其他兩三位 Hmong 人修生，也有一套自己的書寫方式，但缺點是在其過世後，便無人可解。老先生意識到自創文字的侷限後，加

上其在勞改農場觸到「國際苗文」¹⁹的因緣，使其開始著手學習這套文字，又因兩者同以拉丁字母為基礎，故他在短時間內即已掌握。回到桃村後，受到當時人在泰國的法籍神父恩保羊（Bertrais）在教學資源與經費上的支持，TZ 便自 1991-92 年間（TW 神父過世前後）開始在村內推動苗文班。

苗文班初創時只有十來位小孩，隨後開課人數逐步增加至每班 20—30 人，後來也到魯都克、開遠等地開班，有不少前期的學生後來也投入教學的行列，村裡面的一位年輕人甚至在各地奔波持續教學到 2006 年。在苗文班開辦的過程中也使教友的年輕孩子們建立起自身的聯繫，部分地接續了老一輩教友的社會網絡關係。在開辦初期，除了本村的一些小孩外，其餘多來自 W 州上的周邊教友，甚至從開遠、屏邊過來學習，來參加苗文班的孩子（不限男女）多數是家中遭逢變故，家長無力讓小孩繼續就讀正規教育下的另一種選擇，苗文班的開展使他們只需要負擔少許的生活費，便可以讓小孩起碼「可以懂道理、不會變壞」。而苗文班的學生中不僅有一部份人在日後成為該地教會的骨幹，²⁰也有一些學生發願為修女，也可說透過苗文班初步達到了培育教會在地人才的目的。

翻看留下來的苗文班教材，可以發現其出處大部分是來自泰北的清邁，這是因為 1970 年代中期，許多 Hmong 人因寮國內戰而前往泰國北部避難，故原在寮國傳教的恩保羊神父也將重心轉往泰國。當時，在泰北有一天主教專屬的廣播發射器（其總基地台是在菲律賓），苗文班的教友因為對苗文的接觸與學習，使他們能掌握白苗的語音，加上當時雙方主事者維持不錯的關係，故苗文班的孩子們可以時常收聽相關頻道。也可以說，教會所推廣的苗文班開啟了滇東南教友與中南半島上甚至歐美海外 Hmong 人跨境連結和溝通的契機。²¹在 TW 神父過世後、新神父尚未祝聖時，恩保羊神父也曾在桃村停駐過一、兩個月，並主持了幾台苗語彌撒，而在其牽線之下，村內也有一些教友陸續到泰國北部的 Hmong 人教會進行交流。

苗文班設立的初衷主要是為讓當地人可更接近天主教的信仰內涵，然而苗文班的推動，不但為出生於宗教政策開放前後的失學青年提供了一個認識世界的窗口，也為天主教禮儀的在地化提供了基礎。1965 年天主教梵二會議後，就積極推動天主教禮儀的在地化，不過因為政治上的因素，本地一直沿用拉丁彌撒，直到 1989 年馬來西亞籍的熊保彬神父²²才帶來了第一台的中文彌撒，但當時在政府的管控之下並不敢公開推廣，直到 1992 年昆明教區才開始舉行中文彌撒。在此之前，彌撒的語言是以拉丁文為主，需要瞻仰聖體時，則會有儀式助理敲一下鐘讓信眾知曉；需要回應時，信眾則以

漢語發音（西南官話）誦讀《聖教經課》中的內容回覆神父問話。

《聖教經課》基本上是沿用民國初年傳教士在四川所翻譯的文言文版本，其性質類似於祈禱手冊／指南，目前通用於雲南、貴州、四川三省及重慶市，其節錄了聖經中的部分內容，讓信徒們不論是在平日的早、晚課或是各式彌撒儀式中能有所依憑。但因其語言上的艱澀，使得教育程度普遍偏低的農村信徒，不僅無法辨讀文本，口語上也無法直白地理解其含意，多半需要靠神父解釋後才知曉其內容。換言之，村裡面的教友對於他們平日在早、晚課或是彌撒中所使用的語言是相對陌生的，甚至很多老人會很羞赧地和筆者說他／她其實不是完全記得或瞭解裡面的意思，但卻可以倒背如流，他們跟隨著老輩的腳步，很素樸地相信天主的存在。然而，對年輕一輩而言，這樣的照本宣科就不見得能使他們願意完全地投入信仰生活。

進一步來看，苗文班對桃村或附近教友的意義可從幾個層次來談。第一，苗文的教學是彌撒禮儀苗語化的重要步驟。對許多不識字的老人而言，他們雖可靠反覆背誦熟悉其讀法，但此一作法畢竟費時耗力，相對之下，有基本識字能力者，只需要熟記幾個拉丁字母及拼音規則後，便能具備自行閱讀的能力。在中南半島特別是泰北 Hmong 人教會近年的努力下，聖經及教會常用的一些書籍已都有苗文版本，可以大幅縮小信徒與各式文本之間的距離。第二，儀式語言的苗語化有助於信徒更貼近天主教的信仰內涵，有不少村裡的教友都會提到《聖教經課》苗文化的過程中，開始有人力可於老人過世後，以苗語誦讀相關經文，不少教友表示聽到經文時都會感到特別傷心，從而消除了過往教友們因語言而對經文產生的隔閡感。第三，由於苗文班的教學對象主要是年輕人，對於這個世代來說，隨著電腦、通訊技術的逐漸普及，懂得苗文可以很迅速地與國外 Hmong 人建立關係、互通消息。換言之，國際苗文的進入一方面有助於讓天主教的信仰形式或內涵可以更貼近當地的教友，另一方面也建立起與境外 Hmong 人溝通的前提。而苗文也承載了對於族群認同的可能性，也是一種想像共同體的基礎。

對苗文班所承載的不同可能性，村裡面對此事的看法也會隨其社會位置、年齡有不盡相同的意見。比如說當筆者和一位來自新加坡（祖籍廣東）在昆明協助募款事務的修女提到苗文班之事時，她的反應是《聖經》翻譯是很嚴肅的事情，不是隨便任何人都能翻譯的，她認為信仰的意義有時不在於頭腦裡的「知識」，而是「心中」對於天主無條件的信仰，她覺得「理解」知識和「信仰」之間不一定有絕對的關連性，認為如何加強信眾對於天主信仰的信德更是關鍵。至於當地在神哲學院念書的修士在被詢及苗文

班存廢問題時，則多希望能恢復苗文班，即便他們自己也不會苗文，但他們已意識到強大的漢化趨勢下，苗文是保留民族文化的方式之一，雖然可能要花十幾甚至二十年的時間來完成全部經文和禮儀的翻譯，但還是應該要去作。然而，當地也有些老一輩的人直言，在國民教育日漸普及下，苗文會日益被淘汰出去；相較於此，許多曾學過苗文者（年紀大約在三十來歲到四十歲左右），都表示很珍惜這份學習的經驗，有的是基於可理解更多經文的興趣或是一種失學中求知的慾望，有的則是體認到苗文在當代，特別是網際網路的便利性下，可作為與外國 Hmong 人溝通的媒介，而展現出一種國際觀的視野，或者已和國外 Hmong 人成為網友，但實際上目前能與境外 Hmong 人直接聯繫者仍屬於少數。至於當初只有短暫學習苗文者，由於忙碌於生計，有不少都已忘記苗文的規則。總體來說，當初曾受過苗文教育的村民，對於苗文能否存續多半都是持觀望態度。

對於苗文班續辦上的意見紛歧，其實牽涉到的是語言的實用性和認同問題。苗文班的推動，起初是為了讓教友中失學的孩子，可藉由拼音文字的易讀性，取得基本的閱讀能力，但因本地的苗文讀本主要侷限於教會內的相關讀物，也使得其在與漢文教育爭取學生時，處於一種相對不利的地位，甚至村裡也有人認為苗文班應該也教漢文，故苗文班也曾撥出過少許時間進行漢文教學。而文字作為溝通和傳遞訊息的工具，語種的差異也意味著其所連接的不同人群和社會關係。就苗文班創立的時間點來看，當時漢文為主的國民義務教育，已從文革後的動亂中重新推展多時，義務教育的目的本就是為了培養國家公民而作準備，故漢文教育所連接的是國家內部的各個群體。然而，苗文的使用的範圍，除了教會內的文書外，其所連結的則是中南半島上更多的 Hmong 人教友，甚至是已移居美法等地的離散 Hmong 人。就當代 Hmong 人在此一地區所面對的現實處境上來說，當地人已開始捲入更綿密的大社會政經結構，與中南半島上 Hmong 人的連結就現實上來說，卻無迫切性。因此，此時如要續辦苗文班，就外在的誘因來說並不有利。此外，一位曾是苗文班學生、後也教授苗文的桃村青年認為苗文班的失敗，也可歸於其當初就沒有取得政府的認可，使其不但在經費上受限，也使得學生們對於學習苗文的出路倍感懷疑，雖就理想上來講苗文是可作為傳承文化的載體，但對生活仍處貧困的 Hmong 人而言，漢文教育的趨力顯然還是相對較大。從苗文班的成敗中，其實早已透露著不同的拉力如何在影響著當地 Hmong 人社會網絡關係和認同。²³

整體來說，苗文的推展在滇東南地區並沒有取得如川黔滇交界般的熱烈反響，與

川黔滇交境的 A-Hmao 相比，苗文進入的時間點不同，與大社會所產生的緊密性因此也有差異。在苗文進入 A-Hmao 地區時，多數人從未受過文字洗禮，苗文教育扮演著啟蒙的角色，並進而成為族群的認同標的（Diamond 1996）。可是當苗文於滇東南教友區域傳播時，國家已經建立了一套相對正規的教育體制，苗文班的學生多是未能進入正規教育者，許多在校讀書的小孩，反因平日需住校所以多半未能學習。面對漢文教育主導優勢的情況下，1999 年開始，教會內的骨幹開始利用暑假時間，斷斷續續地辦了五、六回的信仰要理班，其招收的對象主要是 W 州上國小三年級以上到十五、六歲的教友小孩，也有少部分是嫁入教友家中的非教友媳婦，要理班的設立希望透過為期兩星期到一個月左右的時間，能夠盡量充實小孩們的信仰知識和禮儀生活，藉由小孩們有了基本的漢語文能力下，要理班的教材已不見任何苗文內容而被漢文所取代，從外地回來的修士在許多語言無法翻譯的情況下，也開始大量以普通話來解釋教會的禮儀和聖經的內容。苗文班的停辦，一方面反映了外在的拉力如何影響桃村在對外關係上的轉變，而這種拉力也使得一種以國際苗文為基礎所可能形成的跨區社會網絡想像，最終還是嘎然而止。

市場經濟下再結構的社會網絡關係

第一次來到這個村子時，隔日剛好是聖母升天瞻禮，作為四大瞻禮之一，原本期待著會是個熱鬧的場面，但前來參加人群與登記在案的教友人數，卻有一段不少的落差。在另一個參加桃村教會主日天的機會中，只見教堂裡門可羅雀，除了正在要理班學習的孩子們外，村裡也只不過稀稀落落來了不到十位教友。面對這一現象，有許多人的解釋是因為村裡人現在多半會種些瓜豆蔬果供應 W 城內的需求，而主日天又正好是 W 城的街天所以大家都忙著去賣東西而無法上教堂；有些人則說，這種信仰冷淡的狀況，與村裡外出打工有著密切的關係。而這一村民口中的「財心」與「冷淡」究竟是何時而起？我原本以為這一個不會有著確切日期的問題，沒想到大家竟異口同聲說這與 2007 年在桃村展開的新農村建設有著密切關連。

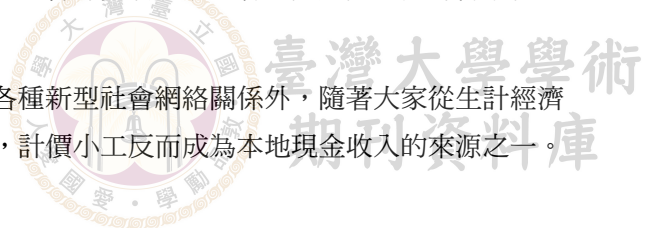
在與老村長閒聊時，他曾提起桃村一直被當地政府評價為積極性甚高的村落，而他認為這樣的特質除了村幹部的領導能力外，也與教會在桃村所發揮的集體性認同有關。因此 1970 年代中期的第一批新農村建設時，桃村竟然可在眾多村落的評比中脫穎而出，從而在政府於補助下村內蓋起兩排連棟的夯土牆瓦房。而在 2007 年的新農村建設中，桃村在村落團結上所展現的持續性，使其再度被相中而列入重點改造村落，而這次的重點則在於將夯土房改造為磚房。由於當時國家補助款項有限，所以幾乎每家

都是透過連保方式貸款數千元不等來完成房屋的新建。

相對於周遭村子很早即有絡繹於途的外出打工潮，桃村一直到 2007 年前出外打工者一直都不多。在桃村內，一直以來許多老人總認為沒本事種地的人才會外出，所以年輕人留在村內的比例很高，可是由於貸款而來的還款壓力，卻迫使了本村人必須去尋找更多的現金收入。恰巧此時有浙江商人到 W 城邊進行西瓜栽植的投資也需要人力的支援，在政府引介下桃村年輕人開始大量出外打工。這個機緣不僅帶動了村裡年輕人外出的風氣，也為村子裡帶來新的西瓜栽種技術。當在外累積一定資本額的家庭慢慢自己投入西瓜的種植情況下，也順勢推動了桃村從以糧食作物為主的生產模式轉向種類紛陳的經濟作物栽種。而近兩三年來，隨著三七²⁴藥材價格在市場上的飆漲，使得適宜栽種三七的 W 州幾年內湧入大量外省商人投資，順勢帶動了 W 城內的蔬果消費成長，也促使村裡面開始栽種各式蔬果出售的風潮，而不過由於不同品項的蔬果有其不同的流通銷售網路，也開啟了本村人對外各式各樣的社會網絡關係。

由於栽種作物的多樣化，不僅使得各家的生產節奏開始有較明顯的差異出現，另一方面由於各項農產品在生產流通上所連結的社會網絡不同，使得各家的生活步調也有了比較大的區別。比如說一般的蔬菜瓜果，多半是當地人直接拿到文山城裡賣，城裡有每天都會收貨的農貿市場可供交易，或者自行到市場上去擺攤叫賣。而西瓜的栽植，由於桃村採用大棚技術，所以一年可收兩三回，也因甜份較高，深獲好評，他們便自己在路邊搭棚販售給來往車輛，有時也會有外地商人沿路收購。至於甘蔗的栽種則是由文山糖廠統一提供種子、肥料，在甘蔗收成後，統一由糖廠收購並扣除之前墊付的資材費用。而種植老薑者，多半是等城裡商人定期到村裡來開單取貨。近年來，可用來製作麻醉藥的半夏（當地人稱麻芋果），也開始廣為桃村民栽種，此項作物是由政府獎勵種植，由政府定期定點收購。至於財力較豐者，則會選擇種植三七，而其銷售方式又與其價格高低有關，自售、由外地商人收購或是拿至農貿市場販售給中盤商皆有，由於三七價格近兩三年的狂飆，使得村內家戶之間的收入也因此被拉大，但因投資三七失利者也有在多有。在桃村內，除個別例外狀況外，每戶持有土地平均是 3-5 畝，扣除糧食作物的栽種後，剩餘面積並不算大，因此多數家戶的種植習慣是種植兩、三種經濟作物，而三七因其栽種上的特殊限制，故也有不少人開始向外村承租土地栽種。

除了新作物所開啟了桃村對外的各種新型社會網絡關係外，隨著大家從生計經濟轉向經濟作物，以往的換工開始減少，計價小工反而成為本地現金收入的來源之一。



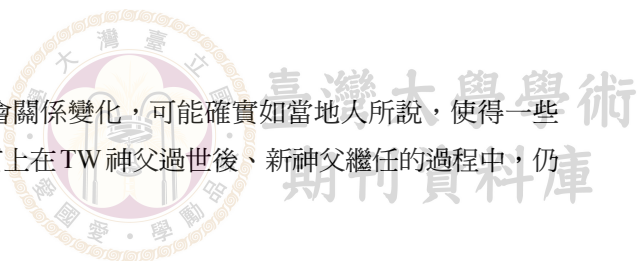
目前在村內，在糧食作物的栽種上，還是有不少人維持著換工的習慣，但如果是經濟作物的栽種，除了自家兄弟和姻親還會彼此幫忙外，多半都是在農忙期間請村內或鄰村的小工來幫忙，比較有趣的是，剛開始時許多請工的人家傾向於請小工在家吃頓午飯，不過近年來由於大家開始會計較午飯的內容是否帶肉、帶何種肉，所以許多人家乾脆直接折算工錢避免麻煩。也可以說當地人在開始更深地涉入經濟作物的栽種後，村內的人際關係也開始轉變，以往以村內（或是集體時期的「隊內」）為主要互動對象的關係開始出現變化，各家不論從生產到銷售的環節上，開始必須花費更多心思在各種對外關係的經營上，以往以教堂為一聚會核心的意象也逐漸褪色。

而教會在桃村內的衰弱，與其在社會經濟變遷過程中的缺席有一定關連。若觀察臺灣或雲南本地的一些案例中可以發現，不少教會在鄉村經濟轉型的過程中扮演重要的輔助角色，比如說臺灣原住民地區由教會所組織的農產品共同運銷或是儲蓄互助社（參見黃宜衛 1997；黃應貴 2012），或是昆明西北邊 A-Hmao 聚集的彭家墳村落，在教會牧師的帶領下，仿效韓國生態化養雞和養豬的技術開創新的利潤收入等，都組織了教友們共同解決經濟變動中的轉型困境。回頭對照桃村在發展經濟作物的過程中，教會基本上沒有積極地採取什麼行動，基本上是由各家自謀生路。隨著經濟發展，各家的收入水平開始出現較明顯的差距，也強化了家戶間的競爭性，也讓不少年輕一輩忙著去改善自己的經濟生活而淡化了對信仰生活的熱忱。

這種集體意象的消退還可以從另一件事情上看出。按照一般國家的法令來說，山林在 1980 年代初期是隨田地一般同時承包到戶的，但桃村卻保留了一部份的山林做為全村共同持有，並栽種杉樹作為村內共同基金。早期村內有一部分的電線即是靠著砍伐這些杉樹後的獲利才得以接通。兩年前，村裡面打算再把山上新長成的杉樹賣出，不過卻發生了砍伐數量與所得收益不符的問題，當時村民將弊端指向村長和村幹部有所徇私，才發生此一事情。然而，村長對此並未妥善處理，反而遠赴沿海打工迴避責難，而教會內的神父也沒有起到適時調解的作用，因此村內開始瀰漫一股不信任的氛圍，沒有人願意出來擔任幹部，這種離心的趨勢也有老教友認為是大家開始不願意進教堂的原因之一。

教會發展的結構限制

雖然，經濟條件改變所衍生的社會關係變化，可能確實如當地人所說，使得一些人開始疏離天主教的禮儀生活，但實質上在 TW 神父過世後、新神父繼任的過程中，仍



可以看到教會發展在國家約制下所產生的一些效應如何間接影響當地天主教的發展。

相對於基督新教，天主教的禮儀生活中許多部分是依靠著神父的神聖性和權威性來完成，也因此神父對於教會的發展可謂動見觀瞻。1984年後，駐點於桃村的 TW 神父其神學教育的培養過程主要完成於早期法國傳教士於昆明設立的修道院；相對於此，1995年後繼任的新神父其神學教育的養成是在中國大陸恢復宗教信仰自由後、神學院重新創立之際的首幾批學生，對比之下各方面資源都較為匱乏。這種養成教育的差異，也使得部分教友感覺到一些信仰上的疑義無法在繼任神父身上得到充分回應，特別是在當代情境下隨著各式溝通媒介的出現，使得老一輩單純以唸經來維繫信仰生活的方式受到了挑戰。

在新的物質條件下，年輕一輩對信仰形式有著不同的看法。相較於老輩對集體唸經形式的執著，年輕一輩不再拘泥於傳統的唸經，對於現在四十歲左右或更年輕一點的人來說，隨著電話手機網路等新溝通媒介的普及，以及透過電視反覆播映流行文化中對個人主體性的強調，使他們對理解上帝這種不可見的存在，有著有不盡相同的想法。曾經就有一位年近四十歲的男性教友認為：「現在是新的時代，與天主溝通的方式很多，不一定只是靠唸經！」另一位年齡相近的教友更形象的展現了這種對「溝通」的新感受，他說：「現在與天主的溝通就像打電話一樣，隨時可以進行，不一定要拘泥於唸經！」這對從小就跟著母親唸經的老奶奶們而言是不可思議的。雖然天主教中存在著不同的祈禱形式，但對老奶奶們而言她們常說自己除了唸經外，不知道怎麼直接和天父像聊天一般的講話，她們總覺得自己沒唸過書、記性不好，不知道要怎麼講，只會照著經唸，也喜歡和大家一起唸經。從上述兩個例子的對照中也可以看出，不同時代的物質條件，塑造了對於主體性理解的差異，從而影響了當代天主教在桃村的發展。而桃村內年輕一輩對於與神溝通的理解其實更接近基督新教的看法，而基督教對於主體與神直接溝通能力的肯認，使其在傳教過程中可以用相對活潑的方式祈禱、編寫聖歌，也符合了當地年輕人受外來流行文化影響下對主體性的追求。目前村裡還在學的修士也意識在天主教對儀式從上到下的嚴格規範下，使其對年輕人的號召力可能不如基督教。

教會逐漸從桃村社會關係匯聚的結點中逐漸退位的另一個原因，也源於繼任神父一些行為上的爭議，使得許多虔誠的教友有所微詞。²⁵另一方面，老神父過世後，新神父雖是本地 Hmong 人，但卻疏於看望教友。在目前相關的宗教法規中，是禁止神職人員主動傳教的，因此如何在傳教與看望既有教友之間拿捏分寸，是需要神職人員與政

府官員之間不斷斡旋與折衝。在早些閒聊中，神父曾提到國家對其行動之監管，總認為他往村裡跑是去傳教，違反國家不得主動傳教的規定，在此約束下使其看望教友的行動能力被限縮。不過，也有教友認為既然 TW 神父在世時可以看望這些村子的老教友，表示行動的受限與否是取決於神父是否願意與政府積極交涉。因此，部分教友認為新神父來本地十幾年，卻仍有很多地方沒有去看望過，是致使教友向心力越來越低的原因之一。

重新回到一開始對於信仰何時冷淡的問題意識上，有許多人一開始會說是因為 W 城的街天與主日天重疊所以無法到教堂作彌撒，可是當我以這個說法再與更多人確認時，發覺這樣的話語下有另一番潛台詞。因為不少人認為 W 城街天時，由於各鄉鎮的農產品同時湧入，反而價錢不好且人多又擠，他們離城內不遠，街天入城對他們來說並不見得划算。而在閒聊之中，不論老少的教友皆曾在無意間透露著幾年前曾有位自河北的年輕副本堂神父，當時進教堂的人數開始變多，原本較為虔信的教友也陸續熱絡起來，但這位年輕神父因故不到一年便離開。顯然，神父作為維繫一個教堂興衰的力量還是十分重要。神父在此所衍生的問題，看似是個人問題，但卻也同時是結構上的限制。天主教的諸多儀式都有一套嚴格的規範，其中很多儀式都必須依靠神父才能舉行，但神父的培養在宗教開放的這幾年間，一直仍處於青黃不接的狀態。雖然近幾十年內光是桃村內就至少已有六、七位赴外地神哲學院讀書的男孩，但目前仍尚未培養出成功祝聖的神父。很多被選送出去神哲學院的男孩，僅是國小或初中畢業就已遠赴他鄉，然而，神父的養成期長加上必須終身獨身的規範，使得這些學生中輟的比例相當高，在外國神父無法進駐、本地神父培養不及的情況下，形成了教區內神父嚴重匱乏的問題，從而造成輪調上的困境。

此外，W 州於 2012 年 8 月成立了州一級的愛國會這件事情本身，更凸顯了地處邊疆的少數民族信仰西方宗教的複雜性。就國家的觀點來說，在寮國、越南邊境及泰國北部皆有信仰基督宗教的 Hmong 人之情況下，地方政府惟恐跨國境的宗教串連造成地方上的動盪；²⁶ 另一方面，對天主教的管制上也隨著中梵關係的變化而時緊時鬆，也因此，雖然大多數當地教友並未完全意識到此一政治上的效應，但卻受限於此一框架之下。²⁷ 比如說恩保羊神父過世後，泰北的天主教會本已有人承接起相關工作，然而，在桃村教會的新神父有所顧忌之下，並未與之積極聯繫，使得苗文班繼續運作的客觀前提就已面對困境。此外，面對信眾批評其沒有到教區內各處去關懷教友時，神父雖辯解認為其行動受到官方的監視，然而也有一些教友卻認為真正的原因是在政府近年來

的補助下，神父每個月可支領一定工資，使其生活開銷不再需要藉由教友接濟，教友與神父之間的關係也不似以往緊密。教會官僚化所潛藏的問題，也間接消磨了教友們信仰的熱情。

結 論

相較於以往有關基督宗教的人類學作品主要把焦點集中於文化的延續與斷裂或主體如何在信仰中獲得重新型塑，本文則試圖從社會網絡關係的變化來試圖說明天主教發展在 Hmong 人社會中的特殊性。由於 Hmong 人不但作為跨境民族且其在越戰中所扮演的敏感角色，使其在社會網絡關係中的結群形式一直備受關注。此外，基督宗教在越南和寮國的發展中，於 1960 年代以來曾經發生了數次大規模的「苗王」降臨運動（類似於千禧年運動）（Cheung 1995），其瞬間累積龐大能量之勢，使得 Hmong 人所在的幾個國家都對基督宗教在此串連為跨境民族的宗教運動感到有所疑懼，也因此本文將探討重心放在天主教進入後所可能牽動的社會網絡組織型態。

在此前提上，本文就滇東南 Hmong 人天主教教友生活勾勒出了一個基本的面貌。天主教傳入之初，本地 Hmong 人藉著家族的力量號召了本區的一部份人改宗於天主教，又因為早期天主教習於教友之間相互通婚，但礙於本區教友人數上的限制，使得在本區內教友家族之間聯姻一度非常興盛，這樣的家族聯合體對外又形成一個以宗教信仰為邊界的內向性。這個群體邊界在歷經三十年左右的宗教政策緊縮後、天主教重新恢復活動之時，由於神父的稀缺促進了不同區域間教友的聯繫，而共同的苦難記憶擴大了這種特殊的集體意識。另一方面，本來為天主教地方化所鋪路的苗文班，由於使用群體涵括了中南半島上（後來主要在泰北地區）的 Hmong 人教友，甚至歐美海外的 Hmong 人，使得國際苗文的教授，開啟了另一種跨境社會網絡關係的想像與可能性，但由於其始終沒有取得國家的認可和支持，加之以國民義務教育的競爭及市場經濟的發展，使得苗文班最終抵擋不住式微的命運，而初步萌芽的跨境族群共同體想像，也被隱沒於歷史的洪流。

而回到地方村落的層次上來談，則可以看到天主教所帶進的集體和公共性，帶動了桃村發展上的積極性，然而，在轉進市場經濟的發展軌道後，教會的缺席及個別家戶間的競爭關係，使得教友們漸漸疏遠於教會的活動，成了他們自己口中的「冷淡教友」。另一方面，苗文班的失敗使得天主教的地方化進程受挫，雖然漢文可以作為理解

的媒介，但始終仍有不小隔閡，而年輕一輩不甘於舊式的信仰生活，使得信仰的傳承也漸漸出現危機。而教會作為村內集體象徵的退位，也與教會內部的結構限制有關。由於這些 Hmong 人教友身兼「跨境」與「天主教徒」的兩種敏感身份，也使得政府希望藉由州一級愛國會的成立，來約束邊境地區可能因宗教問題而來的政治紛擾。總結來說，桃村 Hmong 人教友的社會網絡關係，在天主教化的過程中有了新的實踐，在村落層次上，由教會所帶來各種儀式生活凝結了村落的集體性，而特殊的歷史條件又成就了跳脫血緣、姻親和地緣關係的跨區教友聯繫，進一步到苗文所帶來的跨境社會網絡想像，而這些社會網絡關係的實踐除了受到天主教信仰和國家約束所帶來的影響外，當桃村更深地捲入市場經濟之後，不僅由新的生產銷售關係帶來了社會網絡上新的發展趨勢，也隨著市場經濟中對個別家戶或個體的能力強調，加之以各種物質條件的轉變，使得桃村年輕一代教友對信仰生活有了不一樣的想像。相較於 Weber (2007) 對基督新教的討論中所指出，預選說帶來個體必須不斷努力以榮耀上帝的精神帶動了資本主義的發展，天主教在桃村的發展主要停留在集體儀式生活所號召的向心力，而這樣的號召力並沒有轉化為經濟轉型中的新助力，也使得在教會、國家、市場這三股外在形塑桃村社會網絡關係的力量中，教會的勢力逐漸消退，並從以往作為集體象徵的地位上逐漸褪色。



圖 1 地理位置示意圖
(資料來源：Google Maps 2015)

臺灣大學學術
期刊資料庫

附 註

1. 這場戰爭所雇用的大多是當時深處山區的 Hmong 人傭兵，與在越戰主戰場上美國士兵（1961-1975）所扮演的角色有所不同，故名之為秘密戰爭（secret war），而這群 Hmong 人也廣泛地參與了當時對抗越、寮兩國共產黨的一些戰事。1975 年寮國人民革命黨執政後，開始對當地 Hmong 人進行大規模清剿，致使大批難民逃往泰國，並在政治庇護下輾轉流亡到美、法、澳、法屬圭亞那等地。詳情可以參閱 Quincy（2000）。
2. 陶飛亞（2011）曾就「基督宗教」作為「文化侵略」的論述在中國近代出現的背景做過考察，並陳述了「文化侵略」一詞的出現的頻率和場景，與中國跟歐美等國關係好壞與否有很大的關連。
3. 事實上，不管是 1970 年代開始在中南半島 Hmong 人新教徒中所掀起的千禧年運動（等待苗王降臨），或是延續到 1980 年代以降，中越邊境上出現的大量「王主」（Vang Chu）信仰（有人認為這只是指稱上帝的說法，亦有人認為這是對王寶作為「苗王」的想像），都是以基督教為載體所發展出來的大規模宗教運動，其訴求建立屬於 Hmong 人王國的理念，曾對當地政府造成一定的威脅。相較於此，天主教近年來在本區不論是傳教或維持既有教友上雖不如基督教活躍，但由於教廷對於主教權任命權的堅持，使其始終與 Hmong 人所在的這幾個社會主義國家有著一定的緊張關係。讀者可參考附圖 1 作為瞭解本文描述相關地理位置時的依據。
4. 為保護報導人的隱私，本文中相關的地名、人名皆做過調整。
5. 根據村裡面的修士說法，天主教於文山州傳教初期信眾的族群組成大致可以包括壯族、苗族（Hmong 人）和漢族，最初壯族的信教人數可能稍多於 Hmong 人，但在經歷 1950 年代以來的政治運動紛擾後，有很多壯族和漢族選擇退教，Hmong 人反而成為本州天主教信眾的最主要構成人口。
6. 這種與教友成婚的觀念，一直要到現在 20 來歲左右的年輕一輩才稍微開放。但即便如此，非教友的媳婦嫁入後，多半也會被要求受洗為天主教徒。然而，相較之下若出嫁女性的夫家並非教友時，不少人便對於宗教之事漸行淡漠，這或許和女性在傳統 Hmong 人社會並非儀式的主要參與者有一定關連。
7. 「唸經」與「獻飯」分別代表了兩個群體在日常生活中最頻繁的儀式性行為，故其

成為一種指稱上鮮明的形象。「唸經」是指天主教日常宗教生活中，每日皆有固定段落的經文需要共讀；而「獻飯」則指傳統上 Hmong 人在逢年過節、娶妻嫁女、新房入住、糧食收穫等場合中，會準備較為豐盛的餐點，並於飯前在餐桌上倒上一點酒和象徵性的舀一小杓菜飯，口中唸誦祖先名字邀請他們回家一塊吃飯。至於請到幾代祖先則會依不同的家族而有所差異。

8. 天主教作為「洋教」的性質，不論是在民國時期或是 1949 年之後，都使其成為易受攻擊的標的。
9. *bob maob* (餵飯) 又可稱之為 *lais dlangb* (請祖先)，是指在往生者下葬前，*yeuf zid yil* (負責餵飯的人，通常由男方死者家族或夫家較親的父系成員擔任，對孝子來說是对「叔叔」的尊稱) 每天的早、中、晚餐都必須象徵性地舀一點飯菜在棺木旁邊，彷彿餵飯給往生者一般，不過 *yeuf zid yil* 還會交代死者，在他吃完後要請到他的老祖、爺奶、父母、伯叔、嬸嫂、兄弟等和那些 *yeuf zid yil* 所不知但往生者知曉之人，來一同與他吃飯玩耍 (王乃雯 2008: 42)。
10. 在將往生者埋葬後第十二天，將死者的亡魂邀請回家一趟作最後的巡禮，又稱「回煞」。
11. 在死者往生後數年，若經濟能力達到一定水準或是有人托夢時，便以此一儀式協助死者解脫身上的簸箕以利其投胎，又稱「出靈」。如丈夫過世、妻子欲改嫁時，需先將此一儀式辦完才可另嫁他人。
12. 在 Hmong 人社會的概念中，所謂的父系家族成員大致可以形成一種由遠而近的親緣差序格局，對於一些儀式是否參與會依據由家戶所衍生的親疏關係作為判準，詳細運作情況可參考王乃雯 (2008)。
13. 祭龍此一儀式其實廣泛存在許多雲南少數民族當中，如傈僳族、納西族、壯族、彝族等都有此一儀式。其形式大致是每年會擇一到兩個日子在村中最主要或最高大的樹木邊上舉行全村落性的祭祀儀式，主要是祈求風調雨順、五穀豐登之意。
14. TW 神父與後來擔任桃村教務委員會會長的 TZ 相識於邱北的勞改農場中，TW 神父原為硯山縣阿舍鄉魯都克人，其兄弟在 1950 年代的動亂中搬遷至開遠市西山區落腳，TW 神父離開勞改農場後曾一度回到開遠，但後來因有人告密又被關押，桃村裡面的人說是 TZ 當時力保 TW 神父，才使 TW 神父最終落腳於桃村。

15. 比如說在老人往生後所誦唸的指路歌中，會不斷地指引亡者要如何辨識自己老祖宗的路，不要誤入彝族與漢族的陷阱，讓亡者下輩子也無法翻身。在現實世界中，Hmong 人所居之處往往最強勢的人群就屬漢、彝兩族，在進行田野調查時，經常聽到 Hmong 人搶地盤時打輸漢彝兩族而落難山區。且雖然 Hmong 人也過清明和農曆七月半，但他們經常都會提前一天舉行，而說法往往是「比漢人提早一天，這樣老祖才不會受漢人欺負」。不過極有意思的是，在筆者造訪的幾個天主教 Hmong 人村落中，這種苗漢對抗的氛圍不會被特意提起，且由於不少神職人員都是漢族身份，也使得這些天主教的 Hmong 人教友的漢語能力普遍不錯。
16. 對於頻繁出現的繁體字，當地教友的解釋是因當時有不少海報和書籍可能都是由香港、臺灣提供。
17. 早期彌撒的用語是拉丁文，一直到晚近十幾年來才開始改為用西南官話（漢語方言）或普通話。
18. A-Hmao 與 Hmong 同為中國大陸民族識別下的「苗族」，兩者都屬川黔滇方言群，前者為其下的滇東北次方言，後者為川黔滇次方言。有關「苗族」方言群的分類可參考王輔世（1985）。
19. 「國際苗文」是以白苗話為基礎，但白苗與其他支系的發音差異較大，故在滇東南 Hmong 人教友多數屬於花苗、青苗、漢苗的情況下，在學習苗文的初期，需有一定時間來克服方言上差異，不過因方言之間大致還是能互相溝通，故這層障礙並不算太大。
20. 比如說當時苗文班的第一屆學生中就包括了現在開遠二台鋪燈籠山的會長和現為文山州教務管理委員會的重要幹部。
21. 在這幾十年來，開始有不少海外的 Hmong 人會回到文山尋親，但一開始大多都還是和文山城內的 Hmong 人知識份子接洽，但隨著網路的發達，一些曾在苗文班裡的年輕人逐漸意識到對於國際苗文的掌握，其實有助於他們掌握和進入一個更為寬廣的國際社會網絡。
22. 熊保彬神父原為 W 市教區內的 Hmong 人教友，也是早期被選送至昆明小修院的修生之一，在中共建政之後，因緣際會之間被帶到馬來西亞繼續進修，最終在當地祝聖為神父。



23. 在此值得一提的是在當地苗文班開辦前幾年，當地政府也在國家政策的號召下，開始在文山地區推動民族教育的工作。在國家的補貼下，每村可以有幾個小孩前往特定的學校學習自身的民族語言，當時桃村內也有兩名小孩就讀了標榜民族教育的特定小學。與國際苗文不同的是，文山州的苗文是根據貴州大南山的苗族語音來制訂，在語音上與國際苗文相較，前者的發音與當地的 Hmong 人的差距較小，其拼音原則類似於漢語拼音的模式，而非國際苗文所採的羅馬拼音原則。不過，這個政策只不過維持兩、三年即告終，現在多半只剩文山城內的 Hmong 人菁英還嫻熟於此一文字。配合民族教育上的推動，早期文山州也有專屬的民族廣播電台，錄製各民族語言的節目以及將中央的各種政策轉以民族語言為媒介傳達，不過，現在這一功能已逐漸衰弱。
24. 三七為雲南白藥的重要原料，與人蔘同屬五加科植物，對於心血管疾病也有很好療效，只能生長於滇東南和桂西等少數氣候條件良好的地方，故一直有「北蔘南七」並稱的美名。三七的栽種一般為三年為一輪，因其耗費地利甚多，加上對於土地生態極其敏感，所以栽種過三七的土地最起碼要等 8-10 年後才能再度栽種，這也是市場炒作外，三七價格會飆漲的原因之一。
25. 比如說繼任神父在辦告解、作彌撒或是講道時的態度，讓不少教友感覺不夠積極。
26. 2011 年 5 月越南西北部與文山相鄰的 Hmong 人基督徒因抗議越南宗教政策及土地改革等爭議與政府軍發生大規模衝突，詳請可參考 Rumsby (2014)。這一度使得邊境上的地方政府相當緊張唯恐情勢惡化後難民湧入，故在當時對邊境上的 Hmong 人進行戶口嚴查管制。
27. 一般加入愛國會的教會又稱為「開放教會」以別於未加入的「地下教會」。開放教會的宗旨是擁護一團一會（主教團和愛國會），但是就天主教的聖統制而言，只遵循梵諦岡教宗的任命。而一些文獻中也提到，如果該省境內「地下教會」勢力較大時（如在河北、山西等地），通常「開放教會」的空間就比較大。

引用書目

王乃雯

2008 《漂泊中的依歸：從「家」看雲南 Hmong 人的社會關係》。國立台灣大學人類



臺灣大學學術
期刊資料庫

學系碩士論文。

王輔世

1985 《中國少數民族語言簡志叢書：苗語簡志》。北京：民族出版社。

古文鳳、朱獻榮

1996 〈苗族的姓氏命名習俗及文化內涵〉。《民族學》4：28-35。

秦和平

2003 〈解放前夕雲南天主教概況表〉。《雲南宗教研究》24：234。

陶飛亞

2011 《衝突的解釋》。桂林市：廣西師範大學。

雲南省文山縣志編纂委員會編

1999 《文山縣志》。昆明市：雲南人民出版社。

雲南省地方志編纂委員會

1995 《雲南省志卷六十六：宗教志》。昆明市：雲南人民出版社。

黃宣衛

1997 〈歷史建構與異族意象：以三個阿美族領袖為例初探阿美族的文化認同〉。刊於《從周邊看漢人的社會與文化》。黃應貴、葉春榮編，頁167-204。台北：中央研究院民族學研究所。

黃淑莉

2001 《雲南屏邊 Hmong 人親屬關係的實踐意涵》。國立清華大學人類學系碩士論文。

黃應貴

2012 《「文明」之路》。台北市：中央研究院民族學研究所。

劉鼎寅、韓軍學

2004 《雲南天主教》。北京市：宗教文化。

Anderson, Benedict

1999[1983] 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》 (Imagined Communities)



臺灣大學學術
期刊資料庫

Reflections on the Origin and Spread of Nationalism) 。吳叡人譯。台北：時報出版。

Cheung, Siu-woo

- 1995 Millenarianism, Christian Movements, and Ethnic Change Among the Miao in Southwest China. *In Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. Stevan Harrell, ed. Pp. 217-247. Seattle: University of Washington Press.

Diamond, Norma

- 1996 Christianity and the Hua Miao: Writing and Power. *In Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Daniel H. Bays, ed. Pp. 138-157. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Google Maps

- 2015 Thành phố Hà Giang, Hà Giang, Việt Nam.

<https://www.google.com.tw/maps/place/tp.+H%C3%A0+Giang,+H%C3%A0+Giang,+%E8%B6%8A%E5%8D%97/@20.9776684,103.3394194,7z/data=!4m2!3m1!1s0x36cc79b180b4239d:0xb7a373a73bc23544>, accessed February 10, 2015.

Lee, Gary Yee

- 1986 Culture and Adaption: Hmong Refugees in Australia. *In The Hmong in Transition*. Glenn L. Hendricks, Bruce T. Downing, and Amos S. Deinard, eds. Pp. 55-72. Staten Island, N.Y.: Center for Migration Studies of New York.
- 1994 The Religious Presentation of Social Relationships: Hmong World View and Social Structure. *Lao Studies Review* 2: 1-15.

Madsen, Richard

- 1998 China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society. Berkeley: University of California Press.

Quincy, Keith

- 2000 Harvesting Pa Chay's Wheat: The Hmong and America's Secret War in Laos. Spokane, Wash.: Eastern Washington University Press.



臺灣大學學術
期刊資料庫

Rumsby, Sebastian

- 2014 The Changing Dynamics of Millenarian Movements in South East Asia. M.A. thesis,
Department of South East Asian Studies, University of London.

Smalley, William Allen

- 1990 Mother of Writing: The Origin and Development of a Hmong Messianic Script.
Chicago: University of Chicago Press.

Tomforde, Maren

- 2006 The Hmong Mountains: Cultural Spatiality of the Hmong in Northern Thailand.
London: Global Book.

Weber, Max

- 2007 《基督新教倫理與資本主義精神》(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie
Band 1)。康樂、簡惠美譯。台北：遠流出版。



臺灣大學學術
期刊資料庫



臺灣大學學術
期刊資料庫