
滇西藏区地方社会中的天主教

——作为分类体系的宗教与村落生活“秩序”的践行

胡梦茵 黄剑波^{*1}

【摘要】：通过对云南省迪庆藏族自治州德钦县茨中村的天主教的人类学观察，可以理解当地天主教在村落中的存在，以及其与藏传佛教的关系。天主教和藏传佛教一起，不仅仅是以“宗教”的身份存在于村落中，更是一整套生活实践规则。两者一起组成一组二元对立的概念，成为村落内部社会分类的标准，并且形成一套新的秩序，保证了村落公共生活层面的稳定有序。宗教的社会分类系统，以及关于村落起源的历史叙事，共同揭示出一种对于异质化社会的整合过程，并且保证了完整的村落成为公共性事务中的“主体”存在。

【关键词】：藏区；天主教；分类体系；秩序

DOI: 10. 16382 /j. cnki. 1000—5579. 2017. 02. 005

对于中国天主教的研究一般着重考察两个方面，一是天主教传教士进入中国传教活动的历史溯源，^{①2}二是天主教如何融入地方社会，其“中国化”的过程以及与本地宗教之间的互动。^{②3}而这类研究大部分是在汉人地区，特别是汉人乡村社会的语境之下进行的。少数民族地区的天主教情况略有不同，一方面少数民族村落社会较少有强烈的儒家根基，原生信仰也大多以原始的鬼神崇拜居多；^{④4}另一方面其传入的过程之中可能涉及族群、边疆政治等多重议题。

本文着重探讨的滇西藏区天主教则又有其特殊性。茨中地区在天主教传入之前的藏传佛教信仰非常强盛。而天主教传入该地，历经教案冲击、政治主体更替，今天最终在村落内部形成与藏传佛教并存的局面。这样一种局面同汉人村落常见的两教并存也有不同，相比于汉人乡村天主教单方面进入村落生活，茨中村的天主教和藏传佛教的博弈，背后乃是历史记忆中的天主教“藏民”与藏传佛教的“纳西”两者互相融合，共同重构村落的过程。因此本文对于茨中地区天主教的研究着眼于考察其与藏传佛教组成了一对二元的社会分类系统，从而成为村落内部的秩序的来源，保证这样一种异质性的村落能够维持其完整性，同时也保证了这个完整的村落成为公共性事务中的“主体”存在。

一 茨中天主教：一个纠结的文化符号之历史过程和想象

在今天的茨中村，^{⑤6}这个坐落于澜沧江西岸一个坝子上的藏族村落，高耸的天主教堂是最醒目的标志。茨中天主教堂位于村

¹ **作者简介：**黄剑波，华东师范大学人类学研究所教授，所长；胡梦茵，华东师范大学人类学研究所博士研究生（上海，200241）。

² ①这类研究一般可以分类天主教史和教案史两类，数量庞大。相关内容可见荆世杰：《50年来中国天主教研究的回顾和前瞻》，《南京晓庄学院学报》2007年第1期。

³ ②这类研究一般都属于区域性研究，其中有代表性的比如吴飞：《麦芒上的圣言》，香港：道风书社，2002年；和张先清：《官府、宗族与天主教》，北京：中华书局，2009年。

⁴ ③如蔡华、昝凌：《云南石林彝族撒尼人的宗教信仰——以海邑中寨村为个案》，《西南民族大学学报（人文社科版）》2013年第1期。

⁵ ④茨中村，今属云南省迪庆藏族自治州德钦县燕门乡，地处澜沧江畔，由六个自然村，九个村民小组组成。该村为七族杂居，主体为藏族、纳西族和汉族。总人口约有1100人，其中约有三分之二为天主教徒，其余为藏传佛教徒。

落的中心位置。事实上，近年来天主教日益成为茨中村着力打造的某种特色以发展旅游，茨中大桥得以重修，^⑥更具象征意义的是雁门乡政府也迁入茨中。然而，作为与藏传佛教直接关联的藏人村庄，如何与天主教搭上关系，构成了一个看似不搭的图景。这个文化符号的纠结和张力涉及百多年来复杂的宏观历史过程，以及更为微妙的地方互动，也涉及仍在进行中的种种政治经济的变革和社会文化的想象。

当下的事实是，茨中村逐渐成为燕门乡政府“多元宗教和谐共存”的示范村落，重点宣示村中的天主教和藏传佛教之间少有冲突和矛盾。在村内占人口多数的天主教和在迪庆地区占绝对优势的藏传佛教达成了某种和谐的局面，无论是当地负责宗教事务的官员还是茨中村的村民都一再强调两者和平共处的事实。

事实上，尽管今天已不易察觉，茨中村内天主教村民和藏传佛教的区隔在 19 世纪天主教传入茨中地区时是非常明显的。有明文记载的法国外方会传教士入藏出现在咸丰十一年（1861），即《中法北京条约》（1860）签订的第二年。而事实上西藏教区的建立却早在 1857 年，并由外方会的杜多明（Jacques Leon Hoine-Desazures）做宗座监牧区的首任监牧（主教）。具体到茨中地区，传教士古德尔^⑦（Jean-Baptiste Goutelle）和丁德安^⑧（Josphe Pierre Chauveau）在 1861 年就到达了茨中地区，但当时茨中本地藏传佛教盛行，在僧众的多番阻挠之下，传教点不得不设在了离茨中约 10 公里的茨菇。1866 年，茨菇教堂建立，外方会的传教士正式在当地开始了传教活动。虽然目前并没有明确的史料记载传教士当时的活动，^⑨但是茨中的天主教友们依然提供了一些片段式的记忆。外方会传教士进入茨中、茨菇地区，努力使用藏语向当地村民传教，并且将天主教的经文翻译成藏语的音节，以方便当地不懂藏文的村民一样可以念诵。

除了用当地的藏语传教以外，古德尔和丁德安，以及后来会合的余伯南^⑩（Jules-Eienne Dubernard）、普伯多禄^⑪（Le Peirre-Marie Bourdonnec）还在当地开办学校和医院，按照茨中村民的说法，他们救下那些无家可归的人或者重病之人，照顾他们，而所需要的“报酬”就是入教。^⑫ C^⑬ 的父亲就是属于这种情况，传教士收留了他，并且帮他娶了同为天主教徒的妻子。而村民 D^⑭ 的爷爷则是在重病之时被传教士救下，因而“这条命是洋神父给的，他就一直跟着他们（传教士）”。除了收留这些人以外，传教士当时发展的教友当中还有一部分是头人、土司家逃脱的农奴。这些农奴进入教堂之后便会获得庇护，分到田地，还可以娶妻生子。主人家来追，便会被传教士拦住。通常传教士会象征性地支付一笔费用，相当于把人赎买出来。因而，早期传教士和天主教友们与藏传佛教以及当地土司之间的区隔和对立逐渐上升到敌对和仇视的状态，并且最终通过教案集中爆发出来。

⁶ ①原先茨中村通往江对岸德钦—维西公路的大桥是一座铁索桥，上面铺着钢板以便车辆通过。大桥离江面很近，因而从公路下到桥头需要通过“之”字形盘山小路，宽度只容一辆车通过。大桥的另一头是村子的入口，走到教堂还需一段 20 分钟左右的路程。新的大桥直接将茨中教堂和盘山公路连接起来，桥宽也做了增加，可容旅游大巴通过。

⁷ ②1821—1895。中译名古德尔，又译顾德安。1895 年死于维西。本文中所有传教士的资料都参见荣振华，方立中，热拉尔·穆赛，布里吉特·阿帕乌。16—20 世纪入华天主教传教士列传 [M]。广西，广西师范大学出版社，2010。

⁸ ③1816—1877。中译名丁德安，又译丁硕卧，1844 年赴云南。1864 年被任命为西藏的宗座代牧。1965 年到达打箭炉，1877 年死于打箭炉。

⁹ ④目前的资料只有外方会内部对于中国地区传教状况的简报，但中国大陆境内只有部分，存于燕京圣神修院，并且为拉丁文和法文。

¹⁰ ⑤1840—1905。中译名余伯南，又译杜伯纳。1864 年赴藏。1866 年接管茨菇会口，建茨菇教堂。1905 年在阿墩子教案中被杀。

¹¹ ⑥1859—1905。中译名普伯多禄，又译蒲德元。1882 年赴藏，1887 年因为教案从雅安被驱逐，1888 年到达茨菇，1905 年死于阿墩子教案。现墓在茨菇教堂旁边。

¹² ⑦C，男，86 岁，藏族，天主教徒。曾被送去大理师范学院学习，并且学会了拉丁文。解放之后被劳改三十年。后来获得平反。其在 1985 年带领茨中村民回到教堂念经，是村里公认的最懂天主教的教友。

¹³ ⑧D，男，50 多岁，藏族，天主教徒。

1905 年，阿墩子（德钦）教案和维西教案爆发。愤怒的僧众从巴塘、盐井地区一路南下，追捕传教士普伯多禄和魏亚丰^①（Andre-Alphont Vignal）。在包围并摧毁了阿墩子教堂之后，僧众的队伍继续扩大，并一路袭向奔子栏。七月，当地土司和喇嘛烧毁了茨菇教堂，并且派人搜山，追捕在天主教村民掩护之下逃走的传教士余伯南和普伯多禄。E^② ①7 向我讲述了当时的场景：

“那时候那些喇嘛兵一个个都拿着大刀，说要杀了法国神父。我们那些教友就带着他们往山上逃。然后就分开了，我们把普神父（普伯多禄）藏在山上一个放牧住的小木屋里，一个姓余的教友负责照顾他。结果那些喇嘛兵找不到他们，就下重金悬赏，那些个土司就拿了好多好多银子，说要神父的人头。结果七月二十六号，一个上山放牛的娃娃看见木屋那里有洋人，就跑去找德钦的喇嘛报信。那些喇嘛就带着人来抓普神父，把姓余的教友也一起抓走了，就要杀他们。结果普神父就说，你们杀我可以，让我死之前再念一次经。然后他就把随身带的经书拿出来，一边念一边撕，撕完了之后他就说好了，你们杀我吧。那些喇嘛兵就把他拉出去，把头砍下来。据说普神父的头被砍断了，但是一滴血都没有流，流出来的是雪白的牛奶。那个姓余的教友也一块被杀掉了。然后他们就带着神父的人头回德钦了，把他的头悬在城门口。这时候我们那些教友听说余神父（余伯南）也在维西那边被抓到杀掉了。我们就商量着把普神父的身体弄回来安葬，就让那个余教友的儿子带着钱去找德钦的土司，把普神父的头赎回来。但是到了德钦，发现那些土司喇嘛因为杀了神父所以在喝酒庆功，那几个教友一商量就偷偷爬上城门，把普神父的头偷回来了。那时候是大夏天，可是普神父的头一点都没有烂。我们就在山上给普神父建了一个墓，又把姓余的教友埋在普神父旁边。”

这场骚乱很快引起了法国方面的强烈不满，清政府迫于压力不得不加快当地镇压行动。1906 年，中法双方签订《维西教案议结恤款合同》，不但对于案首进行了惩戒，同时还赔偿了 15 万两白银，并且重建当地的天主教堂。新教堂在传教士彭茂德^③（Jean Theodore Monbeig）的主持下开工，具体的地址也由茨菇迁往了茨中。借着赔偿的款项以及当地清政府的“保驾护航”，教堂的选址和开工异常顺利。当地土司以极低的价格向传教士出售土地，而且对于传教士带着四十户巴东、茨菇地区的天主教藏民迁入茨中也默不作声。

在教案平息之后，茨中村天主教和藏传佛教并存的局面基本形成。但是在这一时期，两者的区隔程度并没有比教案爆发之时有所减轻。在当时的茨中村，天主教徒和藏传佛教徒是不允许通婚的，只要与天主教徒联姻就必须归入天主教，也就不会再去参加藏传佛教的一切活动。这种状态一直持续到 1952 年最后一位外方神父离开茨中，因而茨中一些年长的村民对这种互不通婚的状态依然有记忆。

1982 年宗教活动在茨中村自发地恢复，但是宗教间的通婚禁忌似乎已不再存在。两教的村民重新生活在同一个空间之中，虽然这过程中依旧有一些张力。在 1982 年教友们重新回到茨中教堂诵经的半年之后，生产队决定把茨中教堂还给天主教会。这一决定引发了一些争议，有一些藏传佛教的村民认为茨中教堂原先用作茨中完小的校舍之后，就是全村的产业了。现在重新划给天主教显得有失公平。这一争执最后在生产队的调节之下渐渐平息，但是作为教堂附属的葡萄园的产权归属却也被搁置起来。直到今天茨中村的天主教友仍然在和笔者抱怨葡萄园的归属问题。

这一问题的重新热议或许与当地越来越繁荣的旅游业以及相关酒业集团的卷入有关，^{④20}同时也是一种二元对立下的符号或者标识的争夺。在茨中村“宗教和谐共处”之下，天主教和藏传佛教其实是某种二元对立的结构。这套二元对立的结构有其历史源流，同时也嵌入在当下茨中村民的日常生活之中，成为其生活实践以及进行叙事时的一个基本框架。但是当我们更加细致地去观察茨中村民，无论是天主教的还是藏传佛教的，会发现这样一个二元对立的结构可能并非一种简单的两者间的对立。相

¹⁶ ①魏亚丰，1874—1958。1899 年赴藏，阿墩子教案之后，1907 年改去香港，后回到法国。1958 年在法国去世。

¹⁷ ②E，男，60 多岁，藏族，天主教徒，茨中村天主教会的会长。

¹⁹ ③中译名彭神父，1899 年赴藏，到达茨菇，与余伯南一起工作。1905 年教案时逃脱追捕，后返回茨菇重建教堂，1914 年被杀。

²⁰ ④魏乐平：《记忆与认同——滇西北茨中村生计、组织与文化表征研究》，中山大学人类学博士论文，2013 年。

反，在看似非常不同的实践之下，天主教和藏传佛教似乎又有着一些相当重要的一致性。

二 宗教身份的固化与日常生活的共享逻辑

在今天的茨中村中，藏传佛教和天主教处于一种几乎“静止”的平衡状态。因为这样一种“静止”，茨中村的两种宗教被描述为“和谐共处”。但当我们意识到茨中村的天主教—藏传佛教是一种二元对立的结构之后，这种“静止”便成了透视两者之间存在的一致性的入口。这种“静止”一方面是信仰和家族、血缘糅合在一起，成为代际间的一种延续，几乎不会出现任何的变化。另一方面，代际内的更替只发生在结婚的情况下。按照茨中村民的说法，一个家内的人信的要一样，不然容易出现矛盾。因此结婚的时候，男女双方要达成一致。并且这种达成一致并不仅仅是个人意愿或者只涉及妻子和丈夫两个人的意见，依然是和“家族”这个意义上的“家”有关。跟着另一方改信意味着从原先的家族中脱离出来而进入到对方的家族。当地人对于这个行为叫作“嫁”，只不过稍不同于汉族本地的用法，“嫁”这个词的主语既可能是通常情况下的女性，也可能是男性。在当地人看来，男方进入女方的家族并不是一件稀奇的事。若是男方家中有多个儿子，而女方家中没有儿子，那么男方进入女方家就是一件正常的事情。还有一种情况比较常见，即男方并非茨中本地人，做工或者探亲而来到茨中，因此与茨中本地的女方结婚。下关白族人 F^①²¹便是来茨中帮忙修房屋的时候认识了后来的妻子 G^②²²，而怒江藏族人 H^③²³则是来茨中姑妈家走亲戚时遇到了也在其姑妈家做客的妻子。而具体到信仰方面，“嫁”的人一定会将自己的信仰与对方家族保持一致，这在当地是一个不言自明的“规矩”。

除了这种因为婚姻的改信，在茨中几乎不存在任何形式的改信情况。姚神父^④²⁴说他 2008 年到达茨中之后，六年的时间内他只发展了两个新教友。而据村民们说，那两个新教友都是从外地“嫁”到茨中，但并没有立刻受洗。而神父口中的“归信”在村民眼中不过是终于把该有的程序补上了，从而使各自的家庭回到了“一致”的状态。与此同时，也几乎没有天主教徒转投藏传佛教。姚神父说只有一位教友因为一些问题而被禁止参加弥撒以及其他一切圣礼，但在半年之后还是让其回到了教会。因而在茨中，天主教和藏传佛教保持着这样一种“平衡”的状态，即以家族内部的代际传承为主要形式，代内以婚姻的方式改信，保证其在代际间的一致。而且以婚姻改信的方式并不仅仅限于村内的通婚，外地“嫁”入茨中的人也需遵守这一套规则，而由茨中本地嫁去外地的也需要按照这一规则行事。^⑤²⁵

与天主教的村民以及藏传佛教的村民对于教义或神学问题的不敏感相反，这样一套信仰归属操作规则在当地村中不但明显，而且被村民们反复强调。对于这样一套规则，村民给出的解释是“一家人如果信的不一样就会打架，夫妻就不和谐的，一定要信的一样”（访谈 I^⑥²⁶）。而对于代际间的传承，村民们大多表示出理所当然的态度“我家爸爸妈妈信什么，我就信什么，我家娃娃就信什么”（访谈 E）。从这两种解释中可以看出：代际间的传承中，“天主教徒”是一种先赋性的身份，和姓氏血缘一样，不能由“我”这个主体加以选择；而代际内的转信则是“我”自愿的结果，其最终目的在于保证家庭乃至家族的同质。在“天主教徒”这个身份上，出现了两种截然不同的属性，一方面它是先赋的，是不可以选择和更改的；但另一方面它在一些情况下

²¹ ①F，男，50 多岁，白族。嫁入妻子家后跟着去过几次教堂，但是没有受洗，现在在有在考虑受洗的事。杨国勇当初来茨中做工，认识了妻子徐卓玛。在徐卓玛的挽留之下，工程完工之后杨国勇没有随工队一起回下关，而是留在了茨中。杨家中本信藏传佛教，所以现在杨还处于一种模糊的状态。

²² ②G，女，52 岁，藏族，天主教徒。和母亲相依为命，后认识从下关来村中做工的杨国勇，便与其结婚，育有两子一女。2014 年 7 月 20 日因病在家中去世。

²³ ③H，男，56 岁，藏族，天主教徒。年轻时来茨中探亲结识妻子便留在茨中。一直靠织毛毯的手艺为生。女儿余玛丽，20 岁，在云南民族大学念书。因为其是从怒江来的，所以在茨中被传为怒族。

²⁴ ④姚飞，男，汉族，茨中教堂本堂神父，2008 年调至茨中。

²⁵ ⑤实际上由于茨中周围大部分的地区为藏传佛教，因而很少有茨中本地的藏传佛教徒嫁入外地天主教徒家的情况，大多是茨中本地的天主教徒嫁入藏传佛教徒家。因此这种“遵守”实际上也就指天主教徒转信佛教的情况。

²⁶ ⑥I，男，46 岁，藏族，德钦人。共产党员，家中信佛，在中甸佛教协会当老师。

又是可以自主选择和更改的，是后天获得的。但是需要注意的是，一旦失去了“结婚”这一特殊的时间点，那么“天主教徒”的身份又变成了不可选择和更改的。虽然无论是“我”本身还是家族内部的成员或是其他村民都清楚地意识到这个身份是后天获得的，而非先赋的，但是它被视作等同于先赋的存在，因而在家族内部拥有了可以传承下去的资质以及成为下一代先赋性的“天主教徒”身份的合法来源。

值得注意的是，相同的现象也存在于茨中村的藏族佛教徒家庭之中。事实上，关于信仰身份的认定、继承和转变，茨中村民不分天主教还是佛教徒都享有共同的一套逻辑。也就是说无论何种宗教，无论其具体的理由和教义如何，对于茨中村的公共生活来说，宗教实践的最终目的是一样的，即维持村落生活的安全稳定。在此意义上，茨中村的天主教也和藏传佛教一样，也是某种地方的、本土的宗教。这种一致，即两者不同实践之下的某种共同的地方的宗教逻辑。正是因为这样一种一致的逻辑，茨中村的天主教—藏传佛教不仅仅是一套基于社会事实的二元对立的结构，而是一种二元的社会分类系统。当传教士带着天主教进入茨中时，村内二元宗教保持着一种分割的状态，并且这种分割被不断地强调和强化。而在今天的茨中村，二元的宗教并不是为了使村落保持在一种分割的状态，而恰恰是为了使得村落能够作为一个整体有效地运行。天主教徒村民 J^{②7} 告诉笔者这样一件事：

一般说我们村子，如果有人在外面出了车祸，就不能直接从大村子里经过，要从外面绕着江边。上次就是前面办喜事的那边有个人出车祸死了，然后我们拉下来的时候就直接拉到村子里。然后我们村子里一下就死了很多人。不到一年的时间就死了七八个人。后来他们说不能这样经过，以前的老人都会这么说。后来请了喇嘛，在茨中客运站那边做佛教仪式，做了 8 天。然后天主教也做了，请神父来念经，也是到客运站那边念经之类的。

在面对一件对村落可能是潜在威胁的事件（侵入村落的死亡）的时候，天主教和藏传佛教分别有着不同的仪式和神职人员，在具体的时间上也互相分开（藏传佛教的仪式结束之后天主教的仪式开始），但是却都选择了村中间的空地（茨中客运站）来进行仪式。在此，似乎有这样一种基本的认知：村落受到死亡的污染（尸体穿村而过）；这件事情需要在全村的范围内解决（因此没有在家中或者教堂进行）；在村中心进行仪式可以使得全村都能被覆盖（都选择茨中客运站）。虽然这个故事的真正结尾无从得知，即这两次仪式是不是给村中接二连三的死亡画上了句号，但是从天主教和藏传佛教在其中的实践本身就可以看到这样一种一致性的逻辑存在。这样的逻辑并非来自于天主教或者藏传佛教的教义，而是茨中村某种地方性的东西，是“老人们”知道的东西。而基于这样一种一致的逻辑，两教的村民们又进行了相当不同的操作实践，从而在实际中呈现出一种不一致。因此，理解作为社会分类系统的天主教—藏传佛教，就需要更进一步，讨论这种一致和不一致，即一种观念中的同质性社会和一种实际中的异质性社会。

三 作为生活实践原则的社会分类系统

在涂尔干（E. Durkheim）和莫斯（M. Mauss）合著的《原始分类》^{②8}当中，“分类”被定义为“我们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种，使之各有归属，并确定它们的包含关系或排斥关系的过程”。在这个论述中，真正重要的不仅是划分类别，而是要确定这些不同的归属之间的关系。因此划分类别本身并不具有任何的合理性，但是明确这些关系的过程就是合理化的过程。并且，这种合理化的意义在于为其中的每个单元找到某种确定性。如果顺着《原始分类》中所认为的，概念法被划分^{②9}这样一个结论思考，那么我们就必须要讨论被“分类”的究竟是什么？

如果我们将讨论的重点从涂尔干本身对于“社会”的兴趣转移开，那么社会中的“分类”针对的究竟是什么？在人类学家对于原始部落所做的大量民族志作品中，关于部落结构，特别是其中的亲属制度的讨论是繁多的。无论是列维-斯特劳斯^①

²⁷ ①J，男，21岁，藏族，天主教徒。

²⁸ ②③爱弥儿·涂尔干、马塞尔·莫斯：《原始分类》，上海，人民出版社，2000年。

³⁰(C. Levi-Strauss) 讨论的“亲属关系的基本结构”，还是埃文斯·普里查德³¹(E. E. Evans-Prichard) 对于努尔人裂变支的讨论，如果从“分类”这一角度来看，这些血缘关系和氏族都可以嵌套进“划分类别”和“明确类别关系”这两个行为当中。因此对于列维-斯特劳斯的“夫妻”、“兄妹”和“舅甥”就是“划分类别”，而他们之间的关系变化就是在“明确类别关系”。至于努尔人的裂变支划分与联合，则是更加明确的“划分类别”与“明确类别关系”的行为。

“分类”所包含的两个过程“划分类别”和“明确类别关系”就是一种建立“秩序”的过程。“分类”是为了建立“秩序”。而“秩序”(order) 代表了一种合理性，一种安全性，因为事物不但可以确立其位置，同时还可以通过“秩序”被理解。这种确定性化解了“未知”所带来的危险和恐惧。因此，具体到茨中村的场景下，村落内部同样是按照一套分类标准/系统来分类的。在其他多民族混居的村落，常见的是使用不同“民族”这一概念构建的社会内部的分类系统。而在茨中村，虽然也有多个民族，但是总体上呈现出了藏化的趋势。不仅是新生儿的民族身份大多被改为“藏族”，在村民本身的叙述当中也会出现“变成藏族”的说法：“我爸爸妈妈是纳西族，我原来也是纳西族，后来嫁过来就变成藏族了。”(访谈 K³²)。同样，语言的藏化也是伴随着民族身份的藏化一起发生的。对于当地人来说，不会讲纳西语，只会讲藏语是他们“变成”藏族的重要表现之一。那么，茨中村内部的社会分类系统不是“藏族-纳西族”，是“天主教-藏传佛教”这样一组概念，村落内部被划分为“信天主的”和“信佛的”两个类别。而明确这两个类别之间的关系则是这样一套社会分类系统在村落中所发生的作用，即重新构建出一套新的秩序。

原先茨中村的纳西族本身保留着东巴信仰，在村中还有三户巫师，每三年一轮负责主持东巴教的祭祖仪式。而当地还有山神“阿土别迭”，意思是“七个兄弟”。更不用说茨中距离梅里雪山并不远，而卡瓦格博几乎是这一地区最大的一位山神。同时，在茨中还同时有宁玛派，格鲁派和噶举派的藏传佛教。特别是宁玛派在这一带势力影响非常大，直到今天在巴东还有一位宁玛派的活佛。因此，茨中村的多元宗教局面并不是在天主教进入之后才出现，事实上当地的民族杂居地区都或多或少地存在着这一现象。

那么天主教的特殊之处在于：茨中原先的几种宗教，其各自的实践是可以整合在一起的，但是天主教则拥有另外一套社会实践规则。山神崇拜和藏传佛教的结合很常见，而东巴教虽然有巫师存在，但是一般除了新年的祭祖之外，这些巫师的存在感并不强(采访 B)。如同纳西族逐渐放弃了自己的语言和民族身份一样，这些巫师将村落日常性的事务几乎全部交给了藏传佛教。因而当 A 等向笔者表示东巴教和藏传佛教没有什么不同的时候，这里隐含的意思并非从信仰的内容来说没有不同，而是说日常性的宗教实践没有不同。因此，在天主教进入以前，茨中村的不同宗教已经经过了整合，而形成一套完整的覆盖村落各种事务的宗教实践规则。但是天主教恰恰也有这样一套完备的规则，而这套规则不但是原先的茨中村民所陌生的，更是与他们自己的规则直接产生冲突。

天主教是一种操作性非常强的宗教，相比于新教单薄的文本以及极其简化的圣礼，天主教通过四大节期³³以及穿插其间的周间弥撒和主日弥撒，构筑起一套新的历法年。同时由通过对于一系列重要人生仪式的控制而构建起一个天主教徒的人生历程。通过这样一横向一纵向体系，每一个人都被安置在一个具体的坐标点上。在这个坐标点上，他的全部生活得以构建。正是依靠着这样一整套的操作系统，天主教徒在他们每天的生活中都在实践信仰本身。对于这些天主教村民来说，无论他们对于天主教神学了解多少，又或者对每日念诵的经文的具体意义有何见解，但他们确实是按照这一套系统在实践和操作他们的宗教。而在他们进入茨中村之后，当地村民赫然发现这一套体系的细微程度，以至于很难找到两种规则之间的平衡点。这种冲突直接表现在两点，一是村落性的祭祀，二是村落间的通婚。村落性的祭祀包含了婚礼、葬礼以及祈福消灾等活动。这些除了是对于具体

³⁰ ①克洛德·列维-斯特劳斯：《结构人类学(1)》，北京：中国人民大学出版社，2009 年。

³¹ ②埃文斯·普里查德：《努尔人——对一个尼罗特人群生活方式和政治制度的描述》，北京：商务印书馆，2014 年。

³² ③K，女，58 岁，纳西族，藏传佛教徒，A 的姐姐，嫁入和姓藏族人家。

³³ ④依次为(1) 耶稣圣诞瞻礼，每年的 12 月 25 日；(2) 耶稣复活瞻礼，春分月圆后第一个星期日；(3) 圣神降临瞻礼，复活节后第五十日；(4) 圣母升天瞻礼，每年 8 月 15 日。

的事件的回应以外，同时还保证了村落生活的稳定性和秩序，无论是生、死、人、灵都通过这些活动找到恰当的位置。但是天主教徒们在传教士的看管制下，缺席并且回避了几乎所有的村落性祭祀。而在其自身内部举行这些仪式时又将本地的村民完全排除在外。这造成了一种令人不安的分裂，这种不安不仅仅来自于表面上的不协调更来自于对于这些祭祀的功绩所可能带来的亏损，并最终影响到了村落生活的安全稳定。而在婚姻这一点上，其实是之前隐约的不安的具体体现。一般来说，天主教鼓励教内结婚，反对教外通婚。在列维-斯特劳斯对于婚姻制度的理解当中，人类的婚姻是两个世系之间交换女性的活动。这种通婚或者交换一方面保证了外婚制，保证了乱伦禁忌的延续。同时也是两个世系得以产生共同基础的保证。而对于茨中村来说，血缘的联合才能带来真正的村落联合。

但是很显然最初的传教士们为了凸显天主教信仰与原有宗教之别而切断了这种重要的途径，使得茨中村处于一种分散而难以联合的状态。在传教士这样一个强势的外来者干预之下，天主教和藏传佛教是一对很清晰明了的社会分类体系。其基础是两者各自代表着一套生活实践规则，这两套规则不相同也不相容。传教士的存在保证了这种不相同不相容的状态不会发生改变。这时这一套分类体系如同传教士的在场一样，清晰地天主教村民和本地藏传佛教村民各自的意识中区分出“我们”和“他们”。这种区分在各种村落性的事务，特别是通婚这一点上不断得到强调。

但是从20世纪50年代后期开始，包括天主教和藏传佛教在内的一切宗教活动都在茨中村内销声匿迹。尽管有零星的诵经、法事和洗礼等等圣礼在村民家中偷偷进行，但是在村落层面已经没有对应的宗教事务。在这样一个二十多年的真空期中，无论是天主教还是藏传佛教都下降到某一个家族内部，通过代际之间的传承延续下去。代际内部的互相通婚也逐步出现。这种情况下，在村落的层面，天主教和藏传佛教的区隔被逐渐模糊，甚至是有意消除了，取而代之的是以家族为依托的区隔，即和姓氏类似的家族间的差别。

1980年以后，茨中村的宗教活动逐渐恢复，有老教友带头去教堂诵经，藏传佛教的村民也和其他地区的活佛等有了接触。但是需要注意的是，和早期天主教在传教士的在场之下进入茨中村不同，80年代以来，茨中村的天主教和藏传佛教都是作为村落内部本身就有的东西而恢复的，因此这样一套天主教—藏传佛教的分类系统虽然依旧有着不同的生活实践规则，但是其却不再着力于区分出“我们”和“你们”，而在于在村落内部设定合理的秩序。同时这种恢复出来的“天主教”和“藏传佛教”的群体也是“家族”的重新联合，虽然还是两大类，但是在实际的日常事务之中，家族作为实践的主体，才是在场景中更为清晰的。

更为重要的是，茨中村的天主教—藏传佛教作为一种分类体系，在为村落内部提供分类和合理化的新秩序之后，使得村落成为一个完整的“主体”。在茨中村，村落的公共性事务除了村委会选举、修路等等事宜，比较常见的还有婚礼和葬礼。无论是天主教徒还是佛教徒的葬礼和婚礼，都要求全村每户人家参与到其中。于是在茨中村的婚礼和葬礼上，出现了非常有意思的现象。当需要进行某种仪式时，其他的村民都会自动退到四周，而将中心全部留给某一特定的群体。但是当这种事务结束之后，又会以最快的速度重新融合在一起，形成“村落”对于时空的重新占据。这样一种“分—合”现象，最突出地表现在与宗教相关的环节。不难理解这样一种现象的出现，以死亡为例，应对村落成员的死亡所带来的冲击和可能的损害的主体，只能是村落这个整体。无论个体还是家庭都无法独自承担。^{③4}因此，这些公共性事务的主体必然是一个整体的，可以被视为“同质”的村落。但是这样一种主体终归是一种想象的产物，在实际参与其中的个体身上依然是异质的。但是在这种公共性事务的场景下，这种异质性被集中在不同宗教的区分之上，并且与“同质”的村落交替成为主导空间的主体。这样一种划归与交替，便是茨中村的新的秩序。

四 结论与思考

当我们观察茨中村的宗教，即天主教和藏传佛教时，无论是将其作为嵌入社会的系统，还是从功能主义的视角认为其在于为村民提供意义和生活实践的指导，都需要注意到另外一种视角的可能性。即回到村落层面去观察其存在的状态，彼此之间的

³⁴ ① 这个论述可以通过上文关于平息村内接二连三的死亡的事例得到印证。

动力机制以及其中“主体”的问题。天主教和藏传佛教在茨中村作为一组二元的社会分类系统，其背后更深层次的是关于理想社会状态的想象。这种想象并非难以预见，相反最常见的“民族—国家”的概念就能很好地说明这样一种想象，即一个同质化的社会。

这样一种同质化社会的想象并非没有付诸过实践。当天主教进入到茨中村之后，虽然有着非常明显的区隔，但是正如后来宗教恢复时所揭示的那样，本地的村民一直试图将天主教整合进村落生活，以保证一致性带来的村落生活的安全性与稳定性。而此前他们整合了东巴教、山神崇拜以及藏传佛教各支派的经验似乎为这样一种努力提供了可行性的证明。

然而天主教很显然没有被整合进村落生活。相反，它维持现状并且最终形成了二元的社会分类系统中的一元。那么这样的结果是为什么呢？这个问题或许可以更深一步引发为“同质化社会”是否真的可以被实践出来？罗纳德·科恩^{③⑤}（Ronald Cohen）认为人类学研究所预设的“单一同质”的“部落”（tribe）并不存在，任何的社会（society）都是多元族群的（multiethnic）。也就是说，这种“单一同质”，即一致性确实是一种普遍的关于“理想社会”的想象，但在实际中，几乎所有的社会都是异质的，或者说是“多元族群（multiethnic）”的。茨中村本身也正是这样的一个例证，虽然今天的茨中基本可以被认为是一个藏族村落，村中80%以上的人口都为藏族。但是笔者在走访中却不断听到一个关于茨中原来是纳西族村落的说法。在村民A的口中，茨中村最早的居民中并没有藏族，是一个“纯纯的”纳西族村庄。而这种说法可以具体细化到最早的村民为“纳西六户”，并且在这六户中，“徐”姓、“刘”姓和“余”姓在今天的茨中村依然存在。这种说法似乎与当地传教士带“四十户藏民”迁入茨中的说法不谋而合。

历史上茨中所在的迪庆地区一直是藏族所控制的区域，到明代木氏土司^{③⑥}扩张以前，纳西族和藏族基本形成了以现今维西县叶枝乡为界的局面，即叶枝乡往南为纳西族，往北则为藏族。16世纪，明王朝扶植丽江的纳西政权木氏土司，进而木氏土司向北扩张，进入迪庆，同时向东进入今天的四川。随着这次扩张，原先的分界线被打破，大量的纳西族涌入迪庆地区。而在刘文高的叙述当中，茨中“纳西六户”原先都是跟随木天王南征北战的战将，因为各种原因留在了茨中村并居住于此。

明末木氏土司在当地的势力随同明王朝一起衰弱，并在清军进入云南之后被彻底废除。在此之后，迪庆地区的控制权几经争夺之后还是归于清政府下设的云南地方政权，而非由西藏政权实际控制中。到了1906年教案之后，茨中天主教堂修建，传教士带来了四十户天主教藏民进入茨中，一下改变了茨中村的民族构成，成为藏化的开端。A在叙述中表示，其实在木氏土司衰微之后，茨中的纳西族已经是木氏土司从迪庆退出之后纳西族深入藏区最远的一支。因此，无论是藏族越来越多地入住村庄还是自身民族的藏化都是无可避免的事情。

不同于A的叙述，我们可以质疑即使在木天王政权最强盛的时期，迪庆地区纯纳西族村庄出现的可能性。但是在这样一段历史记忆当中，同质化社会的终结，异质群体的进入却巧妙地重合在了一起：藏族和天主教。这种暗合似乎为这样一个问题提供了答案，即如何在这样一种异质的社会中达到某种类似于同质社会的状态？答案便是寄希望于社会分类，通过合理分类来提供异质状态中的“秩序”（order），即合理性，从而使得社会可以得到有效整合，达到某种类似于同质化的理想社会的状态。因此一个社会从不稳定的异质状态到稳定的秩序状态，其关键在于找到合理有效的分类系统。而在茨中，这种分类系统就是宗教，即天主教—藏传佛教，而新的秩序就在于将异质性保留在家族之间，而在村落的公共性事务中达成一种同质性的状态。

天主教和藏传佛教组成了一组二元对立的观念，被运用在村落的分类当中。“天主教徒”和“藏传佛教徒”形成了村中的两大群体，共同承担村落性的事务。但是为什么是天主教—藏传佛教被用作了社会分类系统，而不是藏族—纳西族或者藏语—纳西语？这样一种结果究竟是必然还是偶然？事实上，当我们就任何一种现象追溯其历史成因时，都需要考虑到真实的情况往往在“必然”和“偶然”中间的状态。这取决于看问题时的朝向，如果顺着时间发展的脉络而隐去事件之后的“历史”的话，很

³⁵ ①Cohen, Ronald: Ethnicity—Problem and Focus in Anthropology, Annual Review of Anthropology, Vol. 7, 1978, pp. 379—403.

³⁶ ②这一部分的资料，详见迪庆藏族自治州民族宗教事务委员会：《迪庆藏族自治州民族志》，2001年。

多事件是一种偶然的存 在；而如果从现下的时间点往回追溯，那么事件之后的历史往往体现出其发生时的必然性。因此，我们在讨论到茨中村的天主教—藏传佛教成为社会分类系统这一现象的起因时，就必须标明我们所处的历史节点。当我们站在当下的时空回溯天主教进入茨中的整个过程时，我们会清楚地意识到这是历史上多个外部力量介入茨中村落之后的必然结果；而同时我们又需要明了任何一种外部力量本身进入茨中在实际发生时都具有或多或少的偶然性，因而这一结果事实上也是偶然的。因此，本文的讨论其实也并没有解决刚刚的质疑，即这种标准的选择究竟由什么原因导致。但是这样一种以宗教为标准的分类系统依然促使我们在涂尔干和布迪厄（Bourdieu）之后，重新注意到关于社会分类以及理想社会状态的讨论。

在这样的背景之下我们重新审视茨中村的天主教—藏传佛教分类系统，我们必须面对以下两个问题：一是这样一个分类系统是不是茨中独有的发明？即延续萨林斯关于传统的发明性（inventiveness of tradition）的讨论，这样一种村落内部社会分类系统的标准是否可以变换？二是在茨中村内部是否同时混杂着多种的分类系统？而这些分类系统彼此之间的关系又是什么？就茨中村目前的状况而言，其他的分类确实存在，但并没有形成可以参与社会运行的系统。这其中主要的原因，或许可以理解为在茨中村，宗教提供了最完整和全面的社会实践规范。当天主教传教士在茨中进行宣教活动时，很重要的一点就是要求信教的村民将原先的社会生活实践全部替换成为天主教的内容，并且不断地强化。而与之相应的，其他村民原先并不清晰的实践规范也在这种刻意强调的区隔之下变得统一和完整起来。换言之，原先依附于民族、地方等其他身份的实践规范在天主教传教士的干预之下逐渐被整合进宗教的范畴，并且在不断地实践过程中被强化和固定。并且这些行为规范成为比身份更加根深蒂固的东西。因此，当传教士离开，文革之后，宗教在茨中村重新复兴的时候，因为其和村民们并未被破坏的社会实践规范的紧密联系而成为社会分类系统重新生成时的标准。

在今天的茨中村，天主教徒中既有藏族，也有藏化的纳西族。藏传佛教之中也是相似的组成，并没有出现明显的族群身份的差异。这时如果我们再重新回到关于村落在天主教传入时的历史叙事，就会发现原先在叙事中非常明显的藏族—天主教和纳西族—藏传佛教这种区分和现在的现状已经有很大不同。两种不同的人群逐渐融合，重新形成一个村落。但是我们仍需看到，宗教、民族这一类其实非常现代的概念在不断地强化着异质的社会事实。我们并不能将“天主教与四十户藏民”的叙述理解为今天的茨中村落形成的历史，但是这样一种包含着民族与宗教分野的叙事本身也可以被理解为是现代语境之下被一系列的概念引导出来的社会想象。乃至天主教—藏传佛教的社会分类系统也在这样的想象之中不断被附加上某种独特性与合理性。但仍需看到无论哪一种社会分类系统背后共通的在同质性社会理想状态的想象之下对于异质的社会进行合理化的过程。

回到在当下的茨中，这样一套宗教的社会分类系统面临着新的改变。一个重要的原因在于村落的逐步开放，原先宗教身份保持和改变的大环境正发生变化。另一个原因也在于村中的年轻一代开始反思信仰本身的意义。相比于父辈祖辈的实践，年轻一代更倾向于将实践与意义分离，即无论是天主教还是藏传佛教对于他们来说都不仅仅是一套生活实践规则。他们并不满足于正确地行动（orthopraxis），而是更加关注于信仰本身的正统问题（orthodoxy）。这些因素必然会对当下的状态带来改变，而茨中村的天主教和藏传佛教是何种存在的答案也可能有新的变化。

参考文献：

1. Bourdieu, Pierre

——Outline of A Theory of Practice, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

——What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence Of Groups, Berkeley Journal of Sociology, Vol. 32(1987) , pp. 1—17.

2. Brown, D. E.

——Social Classification and History, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 15, No. 4(1973) , pp. 437—447.

3. Cohen, Ronald

——Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology [J], *Annual Review of Anthropology*, Vol. 7, 1978, 379—403.

4. Durkheim, Emile

——Primitive Classifications, London: Cohen & West, 2009.

5. Geertz, Clifford

——The Interpretation of Cultures: Selected Essays, New York: Basic Books, 1973.

6. Khalidi, Muhammad Ali

——Natural Categories and Human Kinds, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

7. Robbins, Derek

——Classification in French Social Theory, *Theory, Culture & Society* 23(2—3) , pp. 42—43.

8. 阿玛蒂亚·森:《身份与暴力——命运的幻象》,北京:中国人民大学出版社,2009年。

9. 埃文斯·普里查德:《努尔人——对一个尼罗特人群生活方式和政治制度的描述》,北京:商务印书馆,2014年。

10. 蔡华、昂凌:《云南石林彝族撒尼人的宗教信仰——以海邑中寨村为个案》,《西南民族大学学报》(人文社科版),2013年第1期。

11. 迪庆藏族自治州民族宗教事务委员会:《迪庆藏族自治州民族志》,2001年。

12. 荆世杰:《50年来中国天主教研究的回顾和前瞻》,《南京晓庄学院学报》,2007年第1期。

13. 克洛德·列维-斯特劳斯:《结构人类学》,北京:中国人民大学出版社,2009年。

14. 刘琪:《命以载史——20世纪前期德钦政治的历史民族志》,北京:世界图书出版社,2011年。

15. 荣振华、方立中、热拉尔·穆赛、布里吉特·阿帕乌:《16—20世纪入华天主教传教士列传》,广西,广西师范大学出版社,2010年。

16. 魏乐平:《记忆与认同——滇西北茨中村生计、组织与文化表征研究》,中山大学博士论文,2013年。

-
17. 吴飞：《麦芒上的圣言》，香港：道风书社，2002年。
 18. 张先清：《官府、宗族与天主教》，北京：中华书局，2009年。
 19. 张琳：《茨中藏族、纳西族的宗教认同和族群认同演变研究》，云南大学博士论文，2014年。