



教育部人文社会科学重点研究基地刊物

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊



藏学 学刊

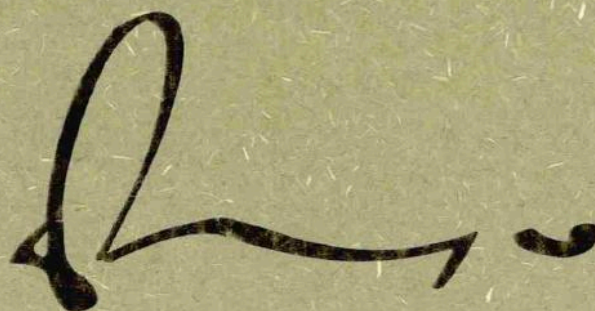
བོད་རིག་པའི་དུས་དེབ།

JOURNAL OF
TIBETOLOGY

总第 30 辑

2024 (1)

四川大学中国藏学研究所 编



中国藏学出版社

目 录

青海省玉树市泽琼沟佛教摩崖石刻调查简报

..... 青海省文物考古研究院 / 1

吐蕃统治时期敦煌佛顶尊胜陀罗尼经变中断原因考 陈凯源 / 22

透物见史：西藏阿里普兰县纳曲宗普石窟壁画研究 多杰仁青 / 44

写本学视域下的汉藏文化交流——以敦煌 P.2449 为例 朱利华 / 82

古印度医学时令与疾病关系学说之文献研究——以《金光明经·除病品》为
中心 刘英华 党素萍 / 98

清朝在康区的早期经略与“治藏必先安康”策略之雏形（1644—1748 年）

..... 王丽娜 / 130

两次廓尔喀战争期间中国与尼泊尔和谈考释——以丹津班珠尔为中心

..... 黄全毅 / 144

清末驻藏左参赞罗长椅事略 康欣平 / 176

民族叙事与流行文化：藏獒形象在西方的变迁（1783—1945）

..... 黄田 / 196

云南贡山迪麻洛藏族婚礼中的文化合成研究·····	李锦 罗娜娜 / 216
印度学界有关喜马拉雅南麓博多（Bodo）族群研究综述	
·····	方天建 何品东 / 232
一份回鹘相关古藏文文献的新译释	
·····[美]费德里卡·文图里 著 吐送江·依明 陈泳君 译 /	249
郭尔－布村再次发现的拉喇嘛益西沃藏文碑铭	
·····	拉克斯曼·塔古尔 著 李俊 译 / 277
摘要 ·····	/ 285

Table of Contents

Brief Report on the Investigation of Buddhist Rock Carvings at Zeqiong Gully in Yushu of Qinghai <i>Qinghai Provincial Institute of Cultural Heritage and Archaeology</i>	1
An Investigation into the Interruption of the <i>Uṣṇīṣavijaya Dhāraṇī Sūtra</i> Illustration in Dunhuang during the Tubo Occupation Period <i>Chen Kaiyuan</i>	22
A Study of the Murals in Nachu Dzongpuk Cave, Purang County of Ngari Prefecture, Tibet <i>Dorje Rinchen</i>	44
Sino-Tibetan Cultural Exchange from the Perspective of Codicology: A Case Study of Dunhuang Manuscript P.2449 <i>Zhu Lihua</i>	82
A Textual Study of the Relationship Between Season and Disease Based on Buddhist and Ayurvedic Texts: The "Elimination of Disease" Chapter of the <i>Sūtra of Golden Light</i> <i>Liu Yinghua and Dang Suping</i>	98
Early Governance Strategies of the Qing Dynasty in Kham and the Nascent Form of the "Stabilizing Kham as Prerequisite for Governing Tibet" Strategy (1644–1748) <i>Wang Lina</i>	130

A Study of Peace Negotiations Between China and Nepal During the Two Gurkha Wars: Centered on Bstan 'dzin dpal 'byor <i>Huang Quanyi</i>	144
Short Biographical Account of Luo Changqi: A Left Assistant Amban of Tibet in the Late Qing Dynasty <i>Kang Xiping</i>	176
National Narrative and Popular Culture: The Changing Image of the Tibetan Mastiff in the Western World (1783–1945) <i>Huang Tian</i>	196
Cultural Integration in Tibetan Weddings: A Case Study of Dimaluo, Gongshan County, Yunnan <i>Li Jin and Luo Nana</i>	216
A Review of Indian Scholarship about the Bodo People on the Southern Foothills of the Himalayas <i>Fang Tianjian and He Pindong</i>	232
An Old Tibetan Document on the Uighurs: A New Translation and Interpretation <i>Federica Venturi</i> <i>Chinese translation by Tursunjan Imin and Chen Yongjun</i>	249
A Tibetan Inscription by IHa Bla ma Ye shes 'od from Dkor (Spu) Rediscovered <i>Laxman S. Thakur</i> <i>Chinese translation by Li Jun</i>	277
ABSTRACTS	285

云南贡山迪麻洛藏族婚礼中的文化合成研究^{*}

李锦 罗娜娜

内容摘要：随着外来文化因素的进入，区域社会的文化特征会发生变化，这些变化往往通过仪式集中呈现。天主教传入云南迪麻洛后，改变了当地人的择偶原则和婚礼仪式，传统的藏族婚礼被天主教的婚配圣事取代，导致人们认为天主教作为制度性文化完成了对当地文化的涵化。但是对迪麻洛村婚礼的田野调查证明，经历了天主教传入及改革后，藏族天主教信徒的婚礼呈现一种合成文化形态，即包括教堂之内的神圣婚礼和教堂之外的世俗婚宴。在当地教堂的婚礼仅由教徒参加，是天主教的婚配圣事。而在几日或几月之后举办的藏式婚宴，则有不同信仰的民众参加，是对藏族传统社会组织“涅瓦”（ ཉེ་འ ）功能的呈现和维护。在一定意义上，这是两种文化合成后新的文化形态。

一、引言

随着基督教（含天主教、基督新教）的全球传播，它在文化互动中所表现出的强势广受瞩目。特别是在与一些少数民族的文化互动中，涵化力量非常强大。吴凤玲讨论的

^{*} 本文为国家社会科学基金重大招标项目“20世纪20～40年代人类学‘华西学派’学术体系研究”（2017ZDA162）的阶段性成果。

萨米人文化变迁就是典型个案¹。天主教和基督教传入川滇藏区域后,对当地社会文化也产生重大影响。一些学者探讨基督教作为一种强势文化对少数民族的涵化过程。张建成、徐祖祥认为,少数民族文化最终可能无可避免地融于基督教文化之中²。另一部分学者则讨论基督教的在地化问题。钱宁、张桥贵、蔡华认为基督教与少数民族文化的社会互动事实是一种曲折反复的在地化、本土化过程³。和少英、卢成仁则认为基督教与地方文化互动时,形成一种新的与原有传统文化相接续的文化形态⁴。上述讨论说明,当一种外来的制度性宗教介入社区时,人们常常会关注其“刚性”的组织结构和制度,将其视为“强势文化”,关注其“涵化”或者“在地化”的过程。实际上,接受该宗教的社会,其社会结构和文化也具有相应的刚性结构和制度影响,其影响力和对人们行为的规范仍然会发挥作用。只是二者在接触、互动过程中所形成的文化形态,可能不只是在地化和接续传统,而是一种文化合成,其结果是形成一种新的地方文化。潘英海认为文化合成是指这样一个过程:一方面是在社会互动中人们进行“自我定义和再定义的过程”,是一个“保持地方文化体自主性的一种文化创新过程”,另一方面是“传承与繁衍的过程”,是“地方文化为了维护该创新文化的生产与再生产过程”⁵。这种合成后的文化包含两种文化的因素,并形成新的结构。

本研究以云南省怒江州贡山县捧当乡迪麻洛村为田野点。截至2020年,该村总人口约2200人,主要居民是藏族、怒族,其中藏族约40%,怒族约48%,村民生计方式多为农牧兼营。该行政村有青麻塘、从尼、施永功、白汉洛、财当、桶当、补它、龙泡、各科当、普拉、木楼、王其王12个村民小组。龙泡、各科当、补它均在阿鲁腊卡山上,从尼和青麻塘均在迪麻洛河边的箐沟里,其余7个村小组坐落在沿河两侧的半山腰或山顶,形成了9个自然村。一个自然村一座教堂,80%的村民信仰天主教,是整个

1 吴凤玲:《基督教冲击下的萨米文化变迁》,《世界民族》2014(1):101-110。

2 张建成:《云南少数民族基督教文化涵化的中国化理解研究》,《贵州民族研究》2016(7):188-191;徐祖祥:《消解、交融与嬗变:云南少数民族基督教本土化实践的动力与路径分析》,《宗教学研究》2018(2):14-21。

3 钱宁:《基督教在云南少数民族社会中的传播和影响》,《世界宗教研究》2000(3):18-28;张桥贵,刘春芳:《云南少数民族地区基督教的本土适应与社会融入——以洒普山苗族教会本土化为例》,《社会学评论》2014(4):13-20;蔡华,昝凌:《云南石林彝族撒尼人的天主教信仰——以海邑中寨村为个案》,《西南民族大学学报》2013(1):104-110。

4 和少英,吴兴帜:《天主教与滇南苗族传统文化习俗的嬗变》,《民族研究》2010(2):48-56;卢成仁:《怒江傈僳族基督教信仰下传统文化变迁——以云南省福贡县娃底村为例》,《民族研究》2017(3):59-68。

5 潘英海:《文化合成理论在区域社会与文化类型研究中的应用》,载《“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文集》,上海:学林出版社,2011:15。

贡山县天主教徒最集中的村落。该村村民信仰的天主教 1898 年由法国天主教司铎任安守 (Annet Genestier, 1856—1937 年) 传入⁶。在百余年的实践过程中, 当地村民处理天主教和藏族社会文化的关系时, 表现出一种强烈的文化合成能力, 并在其婚礼仪式上全面呈现。下面, 我们将依据 2019 年 4 月至 2022 年 9 月期间田野调查资料, 讨论文化合成后所形成的新的文化形态。

二、藏传佛教信徒的传统婚俗

要想理解迪麻洛村现有婚礼中的合成文化形态及其促成因素, 就必须清楚该村落在天主教传入之前的传统婚俗情况。“迪麻洛”为怒语称谓, 是“积水塘箐”的意思, 坐落于横断山脉腹地碧罗雪山的箐沟里, 隶属于云南省怒江州贡山县捧当乡。明清时期, 迪麻洛所在行政区域隶属丽江府。清雍正六年 (1728 年), 丽江实行“改土归流”, 贡山由康普土千总禾娘和叶枝土千总以及察瓦龙土司分段管辖⁷。据说, 最初仅有几户怒族人家居住于此, 因其特殊地理位置和良好的植被条件, 一些傈僳人约在三百年前进入此地开垦。乾隆年间, 部分藏族从四川德格县到丙中洛修建“普化寺”后定居于此⁸。清嘉庆、道光年间, 藏传佛教盛行于滇西北地区, 许多藏族随着传教僧侣由阿墩子、中甸进入贡山地区。随着藏传佛教势力逐渐扩大, 迁入的藏族相继在迪麻洛、丙中洛、双拉等地定居, 逐渐形成了藏族、怒族、傈僳族等多民族杂居的格局。

天主教传入该村落后, 藏族村民大多信奉藏传佛教, 普化寺影响极大。土司和寺院负责向地方居民征收土地耕种税, 同时土司也以维西厅的名义征收贡赋。除此之外, 土司还需同西藏地方政府管理察瓦龙的税官协商税收问题, 因为后者也向普化寺属民征收

6 贡山独龙族怒族自治县县志办编:《贡山独龙族怒族自治县志》, 北京: 民族出版社, 2006: 380。

7 明代, 贡山为丽江木氏土司下属的维西县康普和叶枝两土千总管辖, 隶丽江军民府。清代, 属维西守备厅管辖, 隶丽江府。清雍正六年, 丽江实行“改土归流”, 废土知府, 设流官, 贡山菖蒲桶区由康普土千总禾娘和叶枝土千总以及察瓦龙土司分段管辖, 但行政上贡山仍属丽江府维西守备厅。民国元年 (1912 年), 国民党地方政府派出殖边进驻怒江, 武装开发边疆。贡山成立“菖蒲桶殖边公署”。民国二十二年 (1933 年) 设贡山设治局, 隶丽江行督察专员署。1949 年 8 月 25 日, 贡山和平解放, 成立贡山办事处。1952 年改为贡山县人民政府, 属丽江专员公署。1954 年, 怒江傈僳族自治州成立, 贡山隶属怒江傈僳族自治州。1956 年 10 月, 成立贡山独龙族怒族自治县至今, 参见贡山独龙族怒族自治县县志办编:《贡山独龙族怒族自治县志》, 2006: 20。

8 丙中洛普化寺原属四川省德格县的佐钦寺, 前三世活佛均由佐钦寺派来, 初为草顶房, 名为“飞来寺”。后来自维西白济讯的四世活佛兰雀格将之重建为金碧辉煌的三层楼房, 并改名为“普化寺”, 它与中甸承恩喇嘛寺关系密切, 同属于藏传佛教宁玛派。参见贡山独龙族怒族自治县县志办编:《贡山独龙族怒族自治县志》, 2006: 379-380。

税收。民国贡山县设治后，推行县、乡、保甲管理制度，构成了保甲制度与普化寺寺院组织双重统治的社会组织。每年每户既缴纳公粮给设治局，又要承担普化寺的粮食供给⁹。按照规定，普化寺的土地不许任何村民买卖、典当或抵押，村民要耕作只能去寺院租用，砍伐或开荒也必须经过寺院同意。即便因租额太重而被迫离开时，也要归还土地并以牛作赔偿。因而一般富裕之家才有能力租地。土地占有量少或没有土地的农户则出卖劳动力以维持生活。贡山的藏族在生产生活中还保留一些原始伙耕的传统，这种伙耕只在亲戚之间进行。一般在农忙季节都要进行协作，不计报酬，以工换工¹⁰。

1950年前，这里的藏族社会具有显著的封建农奴制特点。因为出身及家庭背景，每个人在社会政治结构中的位置是既定的，向上或向下的社会阶层流动在世俗社会中基本是禁止的。婚姻、迁徙都不能改变既有的社会身份。婚姻严格限制在同一等级之内通婚，实行等级血缘外婚制。父系血亲和母系血亲之间的婚姻受到排除，近亲禁止通婚，至少要隔五至七代人才可能通婚，否则会遭到社会的谴责和唾弃。迪麻洛村藏族村民的婚姻为一夫一妻制，实行姑舅表优先婚，嫁近不嫁远。个别富裕的人也有一夫两妻，全由父母包办¹¹。当地流行一句俗语“姑妈的女儿勿让给别人”，意思是姑妈生的女儿，千万不要让别人娶走，而要优先让舅舅家的儿子们把她们娶过来。这就是姑表联姻的传统习惯。原因是他们普遍认为姑娘从娘家出嫁时起，就成了外人，如果不把姑妈的姑娘们娶回来，让她们继续往外走，那就会疏远亲戚关系。除此之外，还特别看重对方是否能干。因为在当时生产力水平和生活水平极为低下的情况下，人们首先考虑的是基本的生存、劳动力的增加，以及后代的繁衍和养育等问题。小伙子一旦看中一个姑娘后，先由男方父母暗中向女方父母表明意愿，征得女方父母同意后，再请媒人到女方家里求婚。如果女方相中对象，也可托媒人向男方父母求亲，若男方同意，即可招为女婿。当地有句俗语“上门女婿顶得儿”，女婿在家庭内或社会上都会受到尊重，对家庭内的经济、财产同样有支配权。

按照传统，信奉藏传佛教的家庭，在说亲事前需请喇嘛卜卦合婚。如果卜卦结果不吉利，则要请喇嘛念经行善以此争取化凶为吉或另择佳偶。如果卦象吉利，男方就请一名在本村寨或“涅瓦”（ཉེ་འ）¹²里德高望重且能说会道的长辈和媒人带上酒去女方家说媒。

9 贡山独龙族怒族自治县县志办编：《贡山独龙族怒族自治县志》，2006：122。

10 贡山独龙族怒族自治县县志办编：《贡山独龙族怒族自治县志》，2006：122。

11 贡山独龙族怒族自治县县志办编：《贡山独龙族怒族自治县志》，2006：124。

12 涅瓦，即ཉེ་འ，是亲人的意思，包括血亲、姻亲和远亲。当地人也称作“尼日”，是非常口语化的藏语地脚话表述。

如果女方家不答应，就把酒带回。如果女方家答应，媒人向女方父母兄弟姊妹各敬酒一碗，即为订婚，面商聘礼。聘礼一般是酒一坛、黄牛一头、铁三脚一盘、布一件。如男家贫穷，则由亲族赞助，如一次交不足，可以等到生育子女后陆续凑齐。女家嫁妆，一般是银耳环、料珠、麻毯等物¹³。

典型的藏家婚礼，自始至终都以歌唱和说唱的形式进行。正式求婚时，要唱求婚歌¹⁴。男女双方家庭议定婚后，按照卜算的良辰吉日正式订婚。订婚这一天，青年男女当事人都不参加，只是家人出席。女方父母端上“切玛盒”（ཐྱེ་མར་གྱི་འཕྲོ་མ་པོ་，五谷斗）¹⁵，敬茶酒。男方长辈献上礼物、招待所花费用和一块“帮典”（པར་གཏུག་，围裙）¹⁶。订婚仪式完成后，女方父母将哈达和回礼送给男方。待到结婚前一天，男方需派人把婚服及首饰送到女方家中，让新娘次日过门打扮穿戴。婚礼当天，首先是迎亲，男方带着亲戚好友一队人马，前去接新娘。同时牵上一匹白马给新娘骑，这匹马必须是母马，迎亲队带有彩箭、明镜、璁玉、珠饰等。女方家这边要举行一系列告别仪式，如献切玛、喝酒、绕中柱三圈等。迎亲队进门后，先把彩箭插在新娘背上，表示她已经是男方家的人。后又把璁玉放在新娘的头顶上，这块璁玉又被称为灵魂玉，表示男方的灵魂已托付给女方。女方家送新娘时，还要带去一位伴女。新娘绕中柱三圈后，出门登鞍起程。当姑娘要出门时，女方家有一人一手拿彩箭，一手拿羊腿，站在楼上高喊：“不要把我家的央（གཡང་，福气）带走呀！”反复喊几遍，直到姑娘走远。迎亲队回程的路上，男方有人侍候在路旁向马队敬三次酒。如果路上碰到背柴、背水的人，认为最吉利，要下马向过路的人敬献哈达。要是碰到抬病人、倒垃圾，或是背空筐子的人，则被视为不吉利，结婚后要再请僧人念经消灾。马队行进期间，随行人员高唱“谐青”（གཞས་ཆེན་，大歌），首先是起程歌¹⁷，接着是告别调¹⁸。一路上遇山唱山、遇水唱水。新娘到达男方家后，下马的

13 政协云南省怒江傈僳族自治州委员会文史资料委员会编：《怒江文史资料选辑》1991（18）：530-531。

14 求婚歌唱词译为：良辰吉日今选择，我当媒人把婚求。求婚一要向天求，求天不枉媒人心；求婚要向下界求，龙王允许方才行。婚酒酿下三年整，压在罐坛三月整，放入瓶里三日整。今日献上把婚求，父老兄弟请饮下。

15 切玛盒：左边装着炒熟的麦粒，右边装着糌粑，中间用隔板分开的梯形木盒。盒内麦粒和糌粑都堆成金字塔形，上面插着青稞穗、红穗花和酥油花，盒上图案大多是六长寿、六和睦等内容，象征着人寿年丰、吉祥如意。

16 因为这一天是男方到女方家订婚，本来招待费用自该男方负担，如今女方代办，应当用钱补偿为谢。送“帮典”是因为母亲辛苦养大姑娘，不知磨破母亲多少块“帮典”，送来这一块作象征性的补偿。

17 大歌内容译为：（问）今日途中有露水，今日起程到何方，今日打响在何方，今日歇息在何方。（答）今日姻缘之路无露水，今日起程将达到东方，今日打响在姻缘河边，今日歇息在姻缘之乡。

18 告别调歌词译为：留下温暖的太阳作礼物，愿吉祥的光芒普照人间；留下皎洁的月亮作礼品，愿纯洁的光芒普照人间；留下美丽的昴宿作礼品，愿明亮的光芒普照人间。

垫子是装着青稞、麦子的口袋，面上用麦粒画上“卍”符号。男方家人手捧“切玛”（ཅི་མ་འཕྲུལ་པ་）和青稞酒在门口迎接。传统的进门仪式十分繁琐，从下马、进门、上楼到入厅，每次都得唱一次颂歌，献一条哈达¹⁹。新娘接过人们手中的酒，敬完天地后把喜酒喝完，之后戴上新郎敬献的哈达，把哈达献给中柱并敬拜。随后，新郎新娘同坐卡垫接受众人的祝贺和哈达。最后，由“涅瓦”中最德高望重的老人唱诵婚礼贺词。黄昏后，男女老幼团聚火塘边，携手跳锅庄，两三日后才散场。娶亲的人家最在意能否请到长者来自己的婚礼上跳锅庄，舞蹈持续时间越久福气越大。

在藏族传统婚俗中，人们尤为重视合婚、订婚及结婚的过程及时间，都需经过喇嘛卜卦以定吉避害。在婚礼过程中，有许多戒律禁忌需要遵守。因为这些仪式和行为直接影响到夫妻婚后的幸福生活，以及整个“涅瓦”人气、财气等诸多方面。在当地的社会结构中，人们对于亲属的认定有一套自己的运行规则。“涅瓦”被认为是地方传统社会的基本组织，它不仅包括血亲中的父系和母系亲属，还包括姻亲和远亲。几乎所有的亲属都被包含在“涅瓦”之中。藏族传统婚礼仪式对于“涅瓦”有很强的凝聚力。基于婚姻和血缘关系所结成的亲属关系网络“涅瓦”，同时也是一个高效的非正式性的互助组织。在耕作、收割等农业生产方面，以及婚丧嫁娶、筹款借钱、盖房建屋等日常生活方面，人们首先会寻求“涅瓦”的帮助。

三、天主教初传与信徒的婚配

1846年，罗马教皇格列高利十六世宣布成立“西藏教区”，地辖锡金、中国西藏和川滇藏交界地带，并委托巴黎外方传教会全权负责，为入藏传教做组织上的调配²⁰。1860年10月，第二次鸦片战争后，中法《北京条约》第六款关于传教活动有明确规定，传教士进入内地传教的大门完全打开，传教活动不仅公开化，而且还受到官府的保护²¹。

19 杨文磊：《迪庆藏区藏族传统婚俗演变探析》，《楚雄师范学院学报》2012（12）：35-40。

20 1910年，西藏教区更名为“西康教区”，除主教堂负责康定、泸定外，还设有云南和道孚两个总铎区。其中，云南总铎区以茨中天主教堂为总堂，负责维西、德钦、贡山及盐井各地教务。1939年，“西康教区”更名为“康定教区”。1978年后，维西、德钦和贡山各堂点划归大理教区管辖。参见刘鼎寅、韩军学：《云南天主教史》，昆明：云南大学出版社，2005：207-208。

21 中法《北京条约》第六款：应如道光二十六年正月二十五日上谕，即晓示天下黎民，任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件应赔还，交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。见汪毅、张承荣编：《咸丰条约》，《近代中国史料丛刊续辑》（第八辑），台北：文海出版社，1983：503。

1864年,滇西北第一座天主教堂在阿墩子(今德钦县)茨菇村建立,隶属于“西藏教区”。时至19世纪末,传教士的足迹已经遍布西南,直达西南进藏的咽喉之地(四川巴塘、云南维西、阿墩子和西藏盐井),并在这些地方先后建立了数座教堂。他们吸取此前屡次入藏传教失败的教训,试图重新开发一条沿怒江而上进入西藏传播天主教的线路²²。于是,迪麻洛村所在区域因其位于滇藏交界的特殊地理位置,成为传教士再次入藏传教的跳板。

天主教传入迪麻洛村是一个“先传教再建立教堂”的过程。1888年,任安守第一次到贡山传教,因其对普化寺收贡征税提出非议而被驱逐。八年后,任安守再次来到贡山迪麻洛村,和他一同前往的还有因茨菇教案²³而出逃的夫妇。这对夫妇的老家在白汉洛,他们将迪麻洛当地的情况介绍给任安守。1896年,任安守以送礼品、交朋友的方式取得丙中洛普化寺兰雀洽格一世(即朗秋活佛一世)的好感,同意其在与德钦接壤的迪麻洛村偏僻地带白汉洛购买一块地皮,建盖天主教堂并进行传教活动²⁴。在传教士到来之前,普化寺通过与当地地方政权之间稳定的宗教、政治联盟来征收土地税、贡赋并管理该地区。在维西厅的统治下,他们也通过税收和商业活动来获取收入²⁵。

传教士进入当地后,通过购置房屋、田亩地产,修建教堂、学校和医院,试图通过清偿债务、分地耕种等手段吸引人们受洗入教。在传教对象的选择方面,他们重点关注边缘人群或无社会地位者,包括孤儿、奴隶、欠债者和因各种原因脱离藏族主流社会的流亡者²⁶。他们将这些人从农奴主手中买下,将土地交给他们耕种,给他们修房居住,组建家庭,还帮他们偿还债务,传教士逐渐成为当地的新债权人。对于皈依天主教的民众而言,传教士的庇护成为他们摆脱债务纠纷的一种方式,他们既是天主教徒,也是所在教堂的佃户,由此获得食物和救助,并能依靠传教士来减少纳税数额。

在建立白汉洛教堂并传教期间,西藏察瓦龙喇嘛寺贡格喇嘛得知这一消息,派遣数百人的藏民武装,从察瓦龙进入丙中洛,前往白汉洛“讨伐”。任安守组织信徒抵抗,

22 秦和平、张晓红:《近代天主教在川滇藏交界地区的传播——以“藏彝走廊”为视角》,《西南民族大学学报》2009(2):242-247。

23 茨菇教案:清光绪十三年(1887年),阿墩子(今德钦县)土千总和定邦等接到西藏地方政府“饬驱洋教”文书,传教士顾德尔、任安守离开阿墩子暂避。次年,西藏察瓦龙僧众赴阿墩子,会同当地群众捣毁阿墩子茨菇教堂,大部分神父撤回大理、叶枝避难,教友也四处躲避,被驱散到各处。

24 刘鼎寅、韩军学:《云南天主教史》,2005:120。

25 施帝恩:《“商人型传教士”的新型宗教:法国天主教传教士在滇西北的早期活动(1846—1865)》,《西南民族大学学报》2011(1):46-56。

26 郭净:《十九世纪中叶法国传教士罗勒拿滇藏传教史略》,《云南民族大学学报》2016(1):85-94。

并向清政府求援。最后，清政府从维西厅调集 80 名官兵驻扎在白汉洛、永拉和腊早等地，以保“民教相安”²⁷。1898 年，白汉洛教堂建成。不久之后，另一名法国传教士安德勒（Georges Andre，约 1862—？）也来到白汉洛。这两名传教士开始了在贡山地区的传教活动。在此期间，尽管已经建立了几座教堂，但教徒人数发展却不见起色。1905 年，四川巴塘大规模教案波及滇西北，德钦县茨菇教堂被焚毁。同年 8 月 20 日，普化寺僧众数百人烧毁白汉洛教堂并驱赶天主教徒，驻堂法国传教士任安守事前闻讯出逃至昆明告状，史称“白汉洛教案”。清政府派夏瑚为“阿墩子弹压委员兼管怒俅两江事宜”，夏瑚到贡山后，勒令普化寺赔偿损失三千两银子，并把迪麻洛、查腊等地原属普化寺的地产划归天主教会所有²⁸。教案很快被镇压下去，清政府赐给任安守“四品顶戴”官爵，并赔银十五万九千两。获得赔款后，1907 年至 1910 年间，教会先后新建、扩建了德钦阿墩子教堂、茨中教堂和巴东教堂；贡山的白汉洛教堂、青那桶教堂和查腊教堂；维西的小维西教堂等，并在几座教堂分别设立男女学堂、养老院和施药点，还在茨中教堂开设了一所女修院²⁹。在地方文献中也有相关记载，“民国十四年，法教士安德勒，建修捧打（今捧当）教堂。十八年，任安守添修仲底（今重丁）教堂。统计法教堂有四，教士二人。近数年来，入教者，已达一百五十余人，尽系怒子古宗。傈僳曲子，并无入教者。朝夕念经一次，每星期礼拜一次。教规甚严。于白汉洛仲底两教堂内，各附设有小学一校，专授藏文。入教学生，尽系教友子女。并未设教会医院。在前清时，该教士等，势力甚大，竟自受理民情。民国成立后，已不敢胡行乱为”³⁰。由此可见，当时教会的财力势力之大。

20 世纪初，传教士的介入破坏当地的利益格局，川滇交界地区教案频发，教会力量损失巨大。天主教会不得不放弃进藏企图，专心致力于川滇交界地区的教会发展。为扩大影响，教会面向所有民众施行了一系列慈善事业，包括救助鳏寡孤独、免费医疗、教育等内容。1930 年，擅长在高原地区传教的瑞士伯尔纳铎会进入滇西北地区，接替巴黎外方传教会当地教务的管理。在贡山，教会“曾先后送出三十多名藏、怒族少年到德贞都（康定）修道院、盐井教会学校和维西拉丁文学校学习”，培植腊宾（教师）17 人，甲姆（修女）10 人³¹。这种转移，使天主教在滇西北地区的发展有了很大的起色。

27 刘鼎寅、韩军学：《云南天主教史》，2005：120。

28 政协云南省怒江傈僳族自治州委员会文史资料委员会编：《怒江文史资料选辑》1991（18）：174。

29 刘鼎寅、韩军学：《云南天主教史》，2005：120。

30 政协云南省怒江傈僳族自治州委员会文史资料委员会编：《怒江文史资料选辑》1991（18）：534-535。

31 彭恩德：《贡山天主教及“白哈罗教案”简况》，《怒江文史资料选辑》1985（2）：79。

传教士借助迪麻洛村所在地区的恶劣自然条件和复杂的政治格局，通过购买孤儿、奴隶、欠债者和流亡者，建立人身依附关系，成为当地的新型权威。对于早期的皈依者来说，他们不仅皈依了天主教，而且还获得相应的福利，并以一种新的身份组建自己的小家，成为天主教社区中的一员。

天主教传入迪麻洛村至今至少已有四代信徒。为方便叙述，笔者把 20 世纪初皈依天主教的信徒划分为第一代信徒，他们大多数是基于教会施赈和庇护而皈依，是一种理性选择；其子女（约 20 世纪 30—50 年代出生）为第二代信徒，出生时就由第一代信徒决定受洗入教；其孙辈（约 20 世纪 60—80 年代出生）为第三代信徒；其曾孙辈（20 世纪 90 年代后出生）为第四代信徒；第三、四代信徒大多是基于血缘和姻亲关系皈依。

在天主教传入迪麻洛村早期，教案频繁发生，天主教与藏传佛教间的张力持续存在。1905 年，白汉洛教堂建立后，天主教、藏传佛教虽未爆发明显冲突，但异教徒之间的通婚是被禁止的。藏族天主教徒的婚配中常常出现与不同民族成员的结合，但这是以双方信仰同一宗教为条件。据村里的老一辈回忆³²，1950 年以前，曾到达当地的外籍传教士至少有五位，其中三位停留时间短暂，没有留下什么印象。大家印象最深的是任安守、安德勒两位神父。任神父是第一位到迪麻洛传教的神父，安神父是在迪麻洛待得最久的神父。安神父在迪麻洛生活了 32 年，1952 年离开时已经年近 90 岁。在这几十年的时间里，安神父率领信徒去迪麻洛与查腊一带修路，还修了两条穿越碧罗雪山连接白汉洛和德钦的人马驿道，另有一条人马驿道连接白汉洛和维西叶枝村岩瓦。沿着这些路线和分堂，许多藏族天主教徒选择与碧罗雪山对面德钦县茨中村的天主教信徒或丙中洛的天主教信徒通婚，也有少数人与西藏盐井地区的天主教信徒通婚。

婚配作为天主教七圣事之一，村民皈依天主教后，传统婚礼所有的神圣性仪式都作出了替代性改变。信徒的婚姻严格按照教规进行，需经过神父许可，并在教堂由神父主持婚配弥撒，沿用的是传统的拉丁礼仪。特别提倡节俭，主张不宴请宾客。

也就是说，最初的藏族天主教徒的婚配模式限制在以滇西北各个分堂为中心的通婚圈范围内，严格按照天主教仪轨进行，是一种符合仪轨的“教内通婚”。在早期信徒的婚配中，天主教文化变成一个显性特征，传统婚礼所呈现的“涅瓦”的社会功能被隐去。但在日常生活与经济活动中，天主教徒与非信徒之间的“涅瓦”仍旧作用于世俗生活，表现为日常生产、生活中的无偿帮工等互助习俗。

32 访谈时间：2019 年 7 月 26 日，访谈人物：阿麦，男，藏族，80 岁，访谈地点：白汉洛。

四、婚礼和婚宴：天主教信仰与藏族社会关系的双重呈现

中华人民共和国成立后，全国各地开始了以“三自爱国”为主旨的教会革新运动³³。1951年1月18日，昆明市基督教、天主教界人士举行革新座谈会，一致表示要割断与帝国主义的联系，独立自主，自办教会³⁴。自此开始，宗教信仰差异不再是结婚要考虑的首要问题，天主教信徒与藏传佛教信徒出现通婚的情况。村中一个家庭内有多种宗教信仰的情况较为普遍。20世纪80年代末期后送出培养的年轻神职人员已陆续学成归来，1993年村里有了藏族神父。他们不仅掌握相应的神学知识，也熟悉中国共产党的宗教信仰自由政策和民族政策、法律法规。这时候，迪麻洛的信徒已经到了第三、四代。随着时间的推移，村中逐渐形成一种不成文的约定：教友的婚配对象若是普通不信教家庭或者是藏传佛教家庭，对方在与教友成婚之前会先接受圣洗，成为一名天主教信徒，并通过婚配弥撒等宗教仪式赋予其信仰合法性。一位经营杂货店的教友安娜³⁵告诉笔者：“如果找了信佛教的或者不信教的人结婚，不能去教堂请神父见证，生活方式也不一样，饭前不一起祷告，晚上、主日、过节（圣诞节、复活节、圣母升天节、追思节）这些日子也不能一起去教堂念经，会很麻烦！最重要的是，一家人信不同宗教，死后不能在一起，除非对方愿意在婚前受洗入教。”也就是说，“生活方式不一样、死后不能在一起”成为大多数人倾向于“教内通婚”的考虑因素。于是，逐渐出现“婚前改教”的行为，即新人中信仰藏传佛教或不信教的一方会选择皈依天主教。“婚前改教”这一行为是新人双方约定俗成的，它巧妙地将教外通婚转换成教内联姻。所以，按照现在的婚俗，信徒的求婚、订婚程序较为简单或省略，而信徒的婚礼则由两个部分组成：第一部分是婚配圣事，在教堂举行，参加人是本村所有的天主教信徒，是一场具有很强的集体性和神圣性的活动；第二部分是婚宴，一般在男方家中设宴招待，或者在村里公共活动场所设宴，最近几年的年轻人还会选择在县城的朗玛厅³⁶置办，是传统村落社会关系的呈现。

2019年7月12日，白汉洛教堂举行了一场婚配弥撒。来参加婚配弥撒的人，主要

33 中华人民共和国成立后，罗马教廷出于其政治考量，利用天主教统一的组织体系和传统的戒律，与新生的人民政权对抗，指令中国教徒不准参加中国共产党领导下的任何组织和社会团体，不准参军，不准阅读新中国的报纸等，并以“违者将开除教籍”相威胁。在中国教会生死存亡关头，中国天主教会中的有志之士挺身而出，在天主教界掀起了以三自爱国为主旨的教会革新运动，使中国天主教徒走上了正确的发展道路。

34 《云南日报》，1951年1月19日。

35 访谈时间：2019年7月24日，访谈人物：安娜，女，藏族，43岁，访谈地点：迪麻洛村。

36 藏族特色演艺厅。

是本村和德钦的天主教徒。这些人当中，除了有血缘关系的亲戚外，也有无血缘关系的教友。婚期的选择，天主教信徒不会像藏传佛教信徒那样请喇嘛算一算，而是自己决定，一般会选农闲时，不是主日弥撒那天，多数选择星期一或星期五。按习惯，有婚配弥撒的那一天，神父会提前告知各个分堂的会长，以通知信徒们参加。这次在白汉洛教堂的婚配弥撒没有单独安排时间，而是穿插在当日的晚间弥撒中。

首先，教堂作为婚礼场地，最能直观地体现天主教文化与汉藏文化的结合。白汉洛教堂是中西结合的木构建筑，占地 454 平方米，可容纳六百多人。门为牌楼式样，用六抹格扇装置，二层明间用拱形窗，三层为钟楼，钟楼是中式四角攒尖顶亭阁建筑。窗檐及屋檐部分则采用藏式巴苏檐饰，内部屋顶装饰有双鱼、宝瓶、花卉植物、吉祥结等图案。堂内六根立柱分列两行，两侧墙壁挂着耶稣受难十四处的圣画。正前方是祭台，台上立着蜡烛，堆叠着藏文和汉文的经书。教堂祭台中央是耶稣圣心像，左边为圣母像，右边为圣若瑟像。

其次，在教堂举行的婚配弥撒杂糅藏族文化元素。仪式开始时，神父走向祭台，紧跟其后的是两位圣童和新人。新郎身穿红色镶有金边的藏袍，宽大的右袖被束在腰间，脚穿一双黑色长筒皮靴。新娘穿着粉红色的藏装，外面套着一件黑色的右衽立领褂子，腰间系藏式条纹帮典，头戴恰扎³⁷。神父站在祭台中央，带领信徒念经。如往日晚间弥撒一样，信徒集体用藏语念唱《进堂咏》，神父分别用汉语和藏语念致候词，简短讲解今日的婚配弥撒，省略忏悔礼。接着集体祈祷，教友默祷两分钟左右后，神父用藏语为大家读经，接着进入婚配仪式，神父主征询礼，为两位新人讲解婚姻圣事的神圣和重要性。讲解结束后，新人郑重地表明自己的意愿并宣誓。宣誓完毕后，神父在戒指上划十字洒圣水，祈愿天主降福这对戒指，作为爱情忠贞的信物。然后新人互换婚戒，教友集体用藏语念唱《献礼经》《颂谢词》《感恩经》《天主经》，所有人齐声为这对新人、每个家庭、参加弥撒的每个人祈祷。接着举行平安礼，教徒们面带微笑握手并互祝平安。最后，神父向新郎新娘以及众人发放圣体圣血，众人排队走到神父面前领取。领圣体后教友集体默祷，新人跪在神父面前，接受众人的念经祈祷，教堂楼顶的钟声响起，弥撒结束。

在教堂进行婚配弥撒后，新人的婚姻关系就具有牢不可破的神圣性，这场婚配圣事对新人双方都有巨大的规范力和约束力。

37 恰扎是用蓝色毛线编织成头套，在头套上分节绕上红、绿和粉红色三种毛线点缀，再接上两节约六寸多长绕有银丝杆的红丝线缨穗，佩戴时套上头套，将两节银丝杆插在额顶右侧，红丝线缨穗则垂于右耳后。

婚宴是藏族天主教徒婚礼必不可少的环节，婚宴的时间可以与婚配弥撒相隔几天或者几个月。受邀前来参加婚宴的不仅有天主教徒，还有藏传佛教信徒和不信教的人。通常在家中设宴，前天主婚人家就请亲朋及厨师帮忙备席。正式婚宴这天，主婚人家早就用音响放着吉祥的藏族民歌，村民陆续到达院落“挂礼”，按照习俗每户挂一份礼，金额随意。屋内摆满酒席，主屋内的中柱挂着耶稣像和瞻礼单，上面系着哈达，正中墙面贴着毛主席画像、耶稣圣心像和吉祥如意牡丹花像，这些画像上方均有哈达围挂。11点左右，主人家招呼宾客喝茶，也就是吃一轮流水席，提供酥油茶和云南风味的酒肉餐食，大家按亲疏远近围坐在一起。下午两点左右，宾客吃完去到屋外院落，婚宴即将在那里举行，长条桌凳并排围成底面开口的回字形。正前方立有一块红色背景墙，一圈挂满红色粉色的气球，中间贴一大红喜字和新人名字。吃完流水席的宾客陆续来到此处闲聊，席位按照男左女右分开，宾客大多身穿艳丽的民族服装。下午三点左右，鞭炮炸响，婚宴仪式正式开始。新郎身穿隆重的红色藏族礼服，脚蹬藏式长筒靴。新娘身穿藏式礼服，身上挂满金银首饰和珠玉，头戴“恰扎”。伴郎伴娘同样衣着华丽。四人径直走到正前方的红色背景墙处，一位德高望重且能说会道的本村老人充当司仪。新郎父亲先致辞，教导二人互相尊重互相照顾，致辞结束给二人献上祝福和哈达。接下来是新娘父亲和各位长辈轮流送祝福和哈达，唱婚礼祝辞调。一些会唱歌的宾客也起身给这对新人献祝福和哈达。轮番吟唱后，众人以祝辞调收尾并目送新人退场。仪式过程中，神父只是作为亲朋好友宾客中的一员参加。下午四点左右仪式结束，宾客回到早上吃流水席的地方，开始正式的晚宴酒席。新人给每桌敬酒，长者作为每席代表致祝福词，也有个别人用歌声祝福。晚饭后就是通宵跳舞，长者在屋内跳锅庄，年轻人在屋外跳弦子，场地中间摆满饮料和啤酒，有的还会准备霞拉³⁸和巩拉³⁹招待客人。这一天，信徒可以随意喝酒跳舞，神父不会责怪。一些年轻人边舞边拉弦子，还有的干脆在现场比拼琴技，整个场面热闹又喜庆。这种聚会娱乐活动一般持续两天，第一天招待宾客，第二天招待自家人和帮工，宾客也可以继续玩。

从上述程序中，我们可以看见，信徒婚礼中神圣的部分是教堂内的婚配弥撒。在这一仪式中，虽然新郎新娘仍穿着藏族传统服饰，神父和教友们念唱的祷词和经文都是用藏语和汉语表述的，但是参加婚配弥撒的只有天主教教友，藏族传统婚礼中的求婚仪式消失，关系夫妻婚后幸福生活和影响整个“涅瓦”人气、财气、福气等的合婚环节省

38 用漆油或酥油煎炒鸡肉，然后加入青稞酒或苞谷酒熬制而成的肉酒。

39 用漆油或酥油煎炒鸡蛋，然后加入青稞酒或苞谷酒熬制而成的鸡蛋酒。

略，“献切玛”消失。可见，一些被认为最具有藏传佛教意味的神圣过程已经被天主教文化所替代。与婚配弥撒不同，藏式婚宴却仍然保留了维系藏族传统社会关系的功能。婚宴参加者的信仰不同，但传统村寨内的亲属关系、长幼内外秩序，都通过挂礼、吟唱祝辞调、献哈达的顺序等行为逐一被肯定。

从这场婚礼中可以看到，藏文化、天主教文化均对信徒的婚礼实践产生了影响，呈现出文化合成的形态。信徒将婚礼分为教堂内外两个环节，将两种文化结合在一起，形成婚礼上一圣一俗的礼俗逻辑。

五、文化的取代和文化合成

通常情况下，基于对天主教强大涵化能力的认识，人们往往将天主教传入后社区的文化互动过程视为一个强势文化与弱势文化间的互动过程。但如果我们能够加入对接受天主教的社区的传统文化认识维度，就会发现人们接受天主教的过程，也是一个文化合成的过程。文化合成是指在不同文化接触过程中，两种文化的特质相互吸收接受，也有一部分文化特质相互取代。这一过程中，最关键的因素是文化特质是否被取代。有些文化特质在被取代之后，并不影响原来的社会功能与平衡，有些则会。而对社会具有重要意义或功能的部分，即使在文化接触过程中，也难以被取代。从迪麻洛藏族天主教徒的婚礼过程中，我们可以观察到这是一个社会互动过程，其间出现了文化特质的保留、变化和消失现象。可以说，地方文化（藏族文化）在与外来文化（天主教文化）互动过程中，形成了另一种异于二者的合成文化。仔细分析这一文化合成的过程，就可以看到导致文化合成的动力来自不同文化团体的共同努力。

（一）教会的革新

天主教是以教堂为核心的教会组织，教会的宗教治理主要依靠宗教仪式完成。迪麻洛天主教发展过程中，教会为信徒们提供了一套常规性的宗教仪式，包括餐前祈祷、每日念经、主日弥撒、宗教节日、各种圣事等等仪式。洗礼、婚礼及葬礼都是按照天主教礼仪进行的。在生死观方面，信徒们也作出了“替代性”调整，他们认为灵魂应当交给耶稣，而不再是佛祖，十字架、教会音乐取代了经幡、佛音。在第一代及第二代信徒的生活中，教会权力垂直介入信徒生活的程度较大，强调教内交往和教内通婚。在礼仪方

面，天主教自传入中国起至 20 世纪 80 年代的几百年间，一直沿用特利腾公会议⁴⁰所制定的拉丁礼仪。1950 年后，中国走独立自主、自办教会之路，全国各地开始教会革新运动。20 世纪 80 年代中期，为了适应时代的需要，中国教会根据梵二会议⁴¹礼仪改革的精神，开始酝酿进行礼仪改革。通过试点和推广，于 1993 年正式向全国推行。

1993 年 7 月，天主教云南省“两会”在昆明市召开“云南省天主教礼仪更新座谈会”，会议规范了天主教礼仪革新的内容，主要有两个方面：一是天主教堂内的陈设、布局改革；二是传统礼仪形式的改革⁴²。他们的调整包括礼仪上的变革，主要是对传统的拉丁礼仪进行调整和简化，使天主教的礼仪改革朝着简化、灵活的方向发展。在教堂外观和布局方面，贡山县的天主教堂在建筑形式上吸收汉藏传统文化的元素，如 21 世纪初修建的从尼天主堂，外观一层、二层是藏式民居样式，三层钟楼是中式飞檐亭阁结构，窗檐及屋檐部分则采用藏式巴苏檐饰，内部屋顶和白汉洛教堂一样装饰有双鱼、宝瓶、花卉植物、吉祥结等图案。当地信徒表示看见这种风格的教堂很亲切。在择偶方面，青年藏族信徒择偶的标准呈现出多元化的趋势，长辈对晚辈婚姻选择的干涉程度大大降低。现在，青年一代的藏族信徒在择偶时，更看重的是对方人品才干、生活习惯、职业以及经济条件等因素。与此同时，他们表示也会对传统婚姻观念里的一些优秀传统文化进行传承和延续。语言相通与宗教信仰相同依然是他们在选择结婚对象时的重要参考因素。在宗教实践方面，婚礼仪式有了更多的选择，天主教在离婚这一问题上也向世俗社会作出一定让步。天主教的传统婚姻观要求信徒一旦在教堂举办婚配仪式，两人的婚姻就具有永久性，不允许离婚，这一信徒婚姻的“神圣的不可分离”就与当下我国婚姻法相关规定形成一定张力，这种张力导致现在年轻一代信徒不敢或不愿意去教堂举行婚配弥撒。这一条件下，天主教作出改变，当信徒的婚姻关系出现不可挽回的局面时，可由当时主持婚配圣事的神父宣布二人的婚姻无效，解除婚姻关系的两人以后不能再次举行婚配圣事。

天主教教会自我革新后，提倡践行“恩宠救赎”和“谦和仁爱”的普世主义伦理关怀，不断向现代性和开放性转变。人们可以按照地方文化的特质对教堂、人生礼仪过程

40 特利腾公会议（Council of Trent）是罗马天主教宗教改革的主轴，是教会第十九届大公会议。从 1545 年 12 月 13 日开始至 1563 年 12 月 4 日止，含四阶段共二十五场会议，中间经历过三位教宗。特利腾是一小城，位于意大利北部。这个酝酿了二十五年的大公会议召开的目的，除了规定并澄清罗马公教的教义之外，更主要的是进行教会内部的全盘改革。

41 梵二会议：即第二次梵蒂冈大公会议，罗马天主教会于 20 世纪 60 年代在梵蒂冈召开的第二次世界性最高教务会议，会议目的为教会内部革新以及教会向世界开放。

42 刘鼎寅、韩军学：《云南天主教史》，2005：305。

进行改动。这是促成合成文化生成的因素之一。

（二）“涅瓦”社会功能的维护

迪麻洛天主教徒的日常宗教实践基本上是集体性的，无论是在家中，还是在教堂，个体的人生礼仪也都是在众人簇拥下完成的，这种集体性让来自法国的天主教徒感觉不一样⁴³。通过分析天主教传入前后迪麻洛藏族信徒婚礼的异同，我们发现，婚礼中被完全替代的是神圣性部分，而被保留的则是与社会关系网络息息相关的部分。从事户外向导工作的扎西介绍，村里三分之二以上的家庭都与他有亲属关系。与扎西同村的洛桑也表示一半左右的村民都是他家亲戚⁴⁴。我们看到，经过几代人的婚姻之后，本乡和同村的许多人之间具有或远或近的血缘关系。乡村社会的关系纽带对一个社会具有重要意义，通常在文化接触过程中难以被取代。

迪麻洛藏族社会传统的社会组织是“涅瓦”，“涅瓦”中不仅包括血亲中的父系和母系亲属，还包括姻亲和远亲。藏族乡村社会的个体是生活在关系网中的，天主教信徒和不信仰天主教的藏族村民一样重视对“涅瓦”的维护，婚礼作为仪式，会对“涅瓦”内部和“涅瓦”间的社会关系进行维护。由于教堂的婚配弥撒仅天主教信徒才能参加，造成分布在不同村落中的“涅瓦”成员由于信仰不同而无法参与，导致对“涅瓦”这一社会单元的损害，影响其社会功能的平衡。而天主教徒婚前“改教”的约定，仅仅统一婚姻中夫妻双方的信仰，但作为姻亲的亲属并不需要改教，每一次婚前改教的婚姻，都意味着有更多的非天主教徒加入到“涅瓦”中。因此，教堂外的婚宴中，人们以家户为单位挂礼、坐席、参加聚会和互帮互助，成为凝聚涅瓦，维护社会关系网络的重要活动。

在日常生活中，村民们在建房、修路、通水、劝善等活动中有帮工互助行为。用他们的话来说，“这是我们的义务劳动”，“哪家有困难，我们都会尽力去帮忙的”。这种互助行为不限于教友之间，而是存在于所有村民之间。村里有一个不成文的规定：不出工的家庭必须请人代工，或缴纳代工费由村干部雇人代劳。不过这种情况极少出现，如果没有特殊情况，每家都会出人参加公共劳动。被帮助的这户主人家负责大家的午饭就行，不需要额外支付工资。对于藏族天主教信徒来说，生产生活方面的帮工互助行为，

43 在田野中遇到一位来自法国巴黎的天主教徒阿布林。她是一位演员，连续两年到迪麻洛看望教友。一次闲聊中，她说“这里的人信仰天主教，我感觉很亲切，但也很不一样，因为在法国，去教堂是一个人，这是件很私人的事情。”（访谈时间：2019年7月24日，地点：迪麻洛村）

44 访谈时间：2019年7月23日，地点：迪麻洛村，访谈人：洛桑。

不仅仅是一种宗教意义上的灵修，还与当地社会结构“涅瓦”有着密切联系。在迪麻洛这种高山峡谷与交通不便的自然环境中，当地村民通过血缘和姻亲形成一种分散但区域相对集中的亲属联盟。

在迪麻洛，藏族天主教信徒的婚礼存在两套行为逻辑。一方面是神圣的宗教行为，另一方面是世俗的基于“涅瓦”的传统。可以说，在迪麻洛村形成了以教堂、血缘、姻亲为联结的地域共同体。中国的乡村天主教，与其说是一种个人信仰的问题，不如说是一个信仰继承的团体成员的问题。其宗教原则与“家庭纽带和财产利益”交织在一起，在实践中难以被消除，除非离开乡村⁴⁵。当地藏族天主教徒的婚宴不仅对“涅瓦”有凝聚作用，而且还承载着他们对自己“涅瓦”的归属感和感情寄托。

六、结语

上述迪麻洛个案表明，在天主教这种制度性宗教进入藏族文化环境后，两种文化在长期历史进程中不断地接触、互动，文化间有相互的取代，总体呈现出“合成文化”的文化样态。对这一文化合成过程的认识，既有助于我们反思传统的“涵化”、不对等的文化接触研究视角，也有助于我们重新思考区域社会中少数民族文化与其他外来文化的接触可能产生的后果。在一定意义上来讲，新生的合成文化可以使两个不同的文化团体“合和”，并成为新的整体文化的一部分，当地的人会对新生的文化转化出新的“情感上的意义”（Affective Significance）。因此，即使当地人并不了解合成文化的历史过程，无法解释合成文化存在的原因，但人们会不断在特定的“时间—空间—意义”的脉络下，一再地繁衍新的地方认同与新的主体意识⁴⁶。总体而言，文化是一个持续的建构过程，区域社会的文化形态可能会随着时间推移发生一定的变化，从“合成文化”去认识和理解区域社会及其文化类型也是一个新的视角。

◆ 李锦 四川大学中国藏学研究所（铸牢中华民族共同体意识研究基地）教授

罗娜娜 四川大学中国藏学研究所博士生

45 Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, Berkley: University of California Press, 1998: 53.

46 潘英海：《文化合成理论在区域社会与文化类型研究中的应用》，载《“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文集》，2011：20。

during the campaign and subsequent command, combined with interpersonal conflicts, earned him the enmity of the Elder Brothers Society (Gelaohui) within the Sichuan Army stationed in Tibet. Amidst the upheaval of the Xinhai Revolution (1911), Luo was ultimately killed by Elder Brother members. The story of Luo Changqi, the late Qing Imperial Associate Resident in Tibet, reflects the profound complexity of history during this era of immense transformation.

National Narrative and Popular Culture: The Changing Image of the Tibetan Mastiff in the Western World (1783–1945)

Huang Tian

(Institute for the History of Natural Sciences, Chinese Academy of Sciences)

The construction of the image of the Tibetan Mastiff by Westerners in modern time has been dominated by two media: national narratives and popular culture. In the early years of the British penetration into the Himalayas, they labeled Tibetan Mastiff with negative labels such as "vicious haters of Westerners." As they established their colonial dominance, they had more opportunities to observe the Tibetan Mastiff and regarded it as a symbol of the colonial achievements of the empire. In turn, they constructed a positive image of Tibetan Mastiff as "noble and brave." After the reunification of the German Empire, out of the need to trace their own national origins and construct their own national narrative, scholars in German-speaking areas were most concerned about the genetic relationship between Tibetan Mastiff and Western Mastiffs. The image of Tibetan Mastiff as the "ancestor of European mastiffs" was widely accepted by Western society. After World War I, the Tibetan Mastiff entered popular culture as a loyal travel companion through the writings of world travelers. The construction of the images of the Tibetan Mastiff by Westerners is not only a unique perspective from which they view Tibetan culture, but it is also affected by subject demands, coloniality, objectification, and other discursive systems.

Cultural Integration in Tibetan Weddings: A Case Study of Dimaluo, Gongshan County, Yunnan

Li Jin and Luo Nana

(Center for Tibetan Studies of Sichuan University)

With the influx of external cultural elements, the cultural characteristics of regional societies undergo transformation, and these changes are often concentrated in ritual practices. After Catholicism was

introduced to Dimaluo 迪麻洛 in Yunnan, it altered local mate-selection principles and wedding rituals. In this community, for example, the traditional Tibetan wedding was replaced by the Catholic sacrament of matrimony, leading to the perception that Catholicism had been completely assimilated into the local institutional culture. However, field research on weddings in Dimaluo village reveals that Tibetan Catholic adherents have developed a synthetic cultural form following the introduction of Catholicism. Their weddings now comprise:

1. A sacred ritual within the church (the Catholic sacrament of matrimony, attended exclusively by believers);
2. A secular Tibetan-style banquet held days or months later, open to people regardless of religious affiliation.

This banquet serves to present and sustain the function of nye ba (ཉེ་བ), a traditional Tibetan social organization. Essentially, this dual structure constitutes a new cultural configuration emerging from the synthesis of both traditions.

A Review of Indian Scholarship about the Bodo People on the Southern Foothills of the Himalayas

Fang Tianjian and He Pindong

(Postdoctor, School of History, Yunnan Normal University)

The Bodo people, a Tibeto-Burman language group transliterated as “Boduo” in Chinese, are one of the larger populations inhabiting the southern foothills of the Himalayas. In recent years, issues concerning the nomenclature, population distribution, subgroup composition, linguistic characteristics, and origin history of the Bodo people have become actively researched academic topics within Indian academia. Most scholars contend that, based on linguistic affiliation, racial attributes, and migration history, the Bodo belong to the Tibeto-Burman ethnic group and represent an assimilated Indo-Mongoloid people. Their ancestral migration is believed to have originated from Tibet of China, or from the northwestern regions in the upper reaches of the Yangtze and Yellow River basins. However, scholarly consensus has yet to emerge regarding when the Bodo migrated from their ancestral homeland to the Trans-Himalayan region, or concerning the precise details of their origins. Prominent issues of temporal and spatial inconsistencies are evident in the relevant literature. Furthermore, the absence of references to ancient Chinese texts (neither Chinese-language nor Tibetan-language classics) and research findings from Chinese academia has hindered the progress of Indian scholarship in advancing the study of the Bodo people.