

出家與在家： 喇嘛在雲南藏區

余舜德

中央研究院民族學研究所

本篇論文以雲南藏區的民族誌討論喇嘛出家的課題。相較於過去的研究常以宗教的面向解釋藏族出家的現象，雲南藏區的民族誌研究顯示，在宗教氣息非常濃厚的金沙江峽谷山上，出家的現象反而不能單純地以宗教因素來解釋，而需要綜合世俗的面向方能深入瞭解出家當喇嘛背後複雜之社會文化過程。筆者強調，藏人的家戶經濟與親屬實踐——尤其是「家屋社會」的概念——能夠更顯著地說明藏族青年及他們的家庭對於出家與在家的考量。

關鍵字：藏傳佛教，出家，雲南藏族，家屋社會

我第一次見到汪松¹時，他正帶著姪子到曬麥場烤太陽。我問起他家，他答說家中由姊姊當家（當家長主持家計之意），²已有兩個小孩，他現在20歲。我問他將來是否於結婚後分家，他說他不要結婚，計畫在家中當「舅舅」。³當時我的朋友笑著說汪松是「少女殺手」，不可能在家當舅舅。

5個月後，正當秋收結束，村民正忙著將農家肥扛到田裡，我再見到他，他仍帶著姪子在外面逛，頗有當舅舅的樣子。不過他突然跟我說，他決定出家了，昨天來村中舉行灌頂儀式的活佛到家中時，他父親和活佛提起，希望能讓他在即將到來之「來遠寺」的法會中剃度。他說雖然父母親和他提起出家一事已經有兩年之久，他昨天仍不確定，但今天他決定了，也開始戒煙，又要求我幫他照幾張相，留下染紅頭髮的相片作紀念。

汪松的例子在藏族村落中並不獨特，父母安排家中一位兒子出家在此地區相當常見，亦為藏族相當普遍的現象，一些學者也常以藏人宗教虔誠解釋這個現象（如Balicki 2008: 271）。在筆者進行田野之雲南中甸金沙江邊山上的聚落，33戶中出現15位喇嘛（若加上汪松及另一位預定出家者則會有17位），鄰村21戶中更有13位喇嘛。筆者於村中短短幾星期即聽到數個類似汪松出家的過程，與親屬關係及家戶經濟有密切關係的故事。例如筆者寄居的家中亦出現類似的現象，此家有兩位喇嘛，家長在文革結束後出家，⁴依照藏族喇嘛常會做的安排，於尚未成年前即開始安排家中一位後代承繼。他原本培養兒子巴幹（5個兒女中的老么，也是唯一的兒子），不過後來因為兒子順利考上專校而出現變化，當時和兒子只差一歲、一同讀初中的長孫彩浪因好玩沒考上高中，在面對回到山上恢復鄉民（peasant）生活時，彩浪遂決定出家當喇嘛。據彩浪自己回憶，他當時其實並不十分清楚喇嘛的生活與寺廟的狀況，只是覺得當喇嘛較為「自由」，不會因為在一個藏族農戶中當家，而此生可說即被困在山上，並承擔

1 本篇文章所有人名皆為匿名。

2 「當家」就是管理、繼承一個家的財產之意，除了當這個家田地、家屋的所有/管理人，亦是延續這個家及家名的人。

3 魯松是老二，姊姊數年前結婚後已當家，他若沒有結婚繼續留在家中，此地習慣以「在家當舅舅」稱之。

4 此家的老喇嘛雖已「出家」近30年，但仍是此家的家長，家中重大事務仍由他定奪，即使他大部分的時間都住在金沙江邊的寺廟裡。

當家的壓力與艱辛的農民生活。他開玩笑說，因為和他年紀相近之舅舅(巴幹)考上專校「留級」在學校，他遂可以比他先做決定。他的決定雖然容許巴幹不用接受出家的安排，但也令家中面臨分家的壓力，因為如果巴幹畢業後回到山上結婚定居，已上門的女婿與兒子之間出現衝突的潛在可能，即會令家長決定分家以避免問題(而此地傳統一般也做此安排)。另一方面，第三代中身為老大的彩浪決定出家，也使得妹妹卓瑪在將來必須找一位願意入贅(此地說「上門」)的丈夫，並擔任當家的重任。我在2004年和已出家五年的彩浪見面時，他剛經歷完第一階段的閉關，也已度過年輕喇嘛偶而會出現的荒誕時期，並下定決心跟隨祖父的腳步，步上修行之路；他對於當初出家的決定並沒有感到後悔，雖然如他強調，當時的決定並不完全基於宗教的理由。

這兩個故事及其他數個我在田野聽到的出家過程都指出：出家是一個相當複雜的生涯決定，不只牽涉到個人、父母的考量，也與此地藏族的家戶經濟、生存策略、宗教的信念及親屬制度有密切的關係。過去的研究雖指出，「出家或在家」的抉擇自古以來即一直是藏族個人及家庭常面對的課題(Childs 2004: 56)，西藏在中共統治前，約有11萬5千名喇嘛，高達西藏當時男性人口的百分之10到15(Goldstein 1998)，但是論及藏傳佛教出家的研究多只從一些顯得表面的因素——如純粹出自宗教的理由(如Balicki 2008: 271)、減少家裡吃飯的人口(如Goldstein 1998)或藏傳佛教的寺院制度(如Dreyfus 2003: 37-39)——來說明藏族出家的現象，甚少深究個人出家的過程，並考慮藏族的社會、文化及經濟的因素。筆者希望於此篇文章中藉由通珠聚落的民族誌來重新檢視藏族出家的課題。

本篇論文的資料主要來自於2004及2005年的田野調查，主要分兩個方面：雲南維西縣其宗附近的來遠寺及迪慶州中甸縣五境鄉通珠聚落的民族誌資料。前者為金沙江邊藏區最重要的寺廟，屬止貢噶舉派，轄區包括維西縣、五境縣及小部分的德欽縣，隸屬此寺的喇嘛在2004年時有近一百位，是雲南藏區主要的寺廟之一。據傳達摩祖師來到中國時曾在來遠寺附近修行，而留下今名「達摩祖師洞」的遺跡，每年吸引相當多的朝聖者。⁵ 五境鄉的通珠在來遠寺

5 來遠寺依據早年的傳統，被認為屬猴，2004年為其「本命年」，據廟方統計，當年約有35萬人次的朝聖者。平常則約有2、3萬人次。

的轄區內，此聚落由兩個社組成，有33戶，兩百多人，全是藏人，位於金沙江邊海拔2800公尺左右的山坡上，是來遠寺轄區中喇嘛最多的一個聚落。五境地區可謂是藏族文化區的邊緣，藏族聚落沿金沙江北岸林立，江對岸的維西縣即是傈僳族自治區。江邊藏族漢化較深，山上聚落雖亦明顯可見漢族或現代中國社會的影響（如服飾與食物），但仍保有相當濃厚之藏族文化的氣息。

出家當喇嘛作為個人生涯規劃及適當安排兒子出路的選擇？

出家在雲南的藏族社會中雖然是一件非常神聖的事，但喇嘛在社會與家戶經濟中可以扮演的角色也呈現相當獨特的世俗面，使得「出家」與「在家」的界線不若漢傳佛教般明確，藏人出家過程所考慮的社會文化面因而成為一個值得深入瞭解的課題。

來遠寺一般在農曆4月及11月兩個法會期間舉辦剃度儀式，由活佛授與「居士戒」，並為全寺的喇嘛打茶、獻上一點現金的「供養」後，正式進入寺廟。然而正式的剃度儀式仍須到止貢噶舉派位於拉薩的主寺（止貢替寺）進行，接受「沙彌戒」及「比丘戒」（朱文惠 2002）。

一位德高望重的喇嘛在藏族社會中享有崇高的地位，例如筆者寄居家庭中的老喇嘛，因為其為五境及中甸地區數位活佛的經師，而享有極高的威望。他於文革剛結束，社會仍不敢暢談佛教之時，毅然決定發動藏民修復文革時期遭受破壞的祖師洞，成為重振此地區佛教非常重要的人物。同時，他是此地區止貢噶舉派中修行成就最高的喇嘛，曾多次到西藏寺廟閉關修行，因而鄰近（甚至從四川德榮來）的喇嘛閉關前，常會來請法。他以修行的成就及占卜與行醫的能力成為德高望重的高僧。若從「出家」一詞的宗教意義視之，此位活佛上師可謂是模範。

一般的喇嘛在迪慶地區的藏族社會中最主要的工作之一乃是扮演儀式展演者的角色。出家後第一項功課就是跟隨一位寺廟中的老師學習藏文，因為藏文依字母發音（phonetic），他們通常能在幾星期內即學會依藏文經典唸經，並開

始參加各種法會儀式。此地每年春節期間，⁶ 虔誠者會到活佛處拜年，並由活佛占卜後，依各家所需，指示當年需舉行的法會或需唸的經。喇嘛們從初二各村祭山神後，即開始忙碌於各家的法會，時間長達數個月。不過他們對所唸的經文之詳細內容瞭解的程度通常不高，部分因為佛經若沒有上師講解，原本即相當艱深，加上學習藏文只能以拉薩口音行之，而此地口音與拉薩口音有相當差異。一位報導人即指出，多數小喇嘛雖會唸經文，但難以從口中唸出之拉薩口音的藏文瞭解字 / 辭意，因此若非於剛出家、學習藏文的階段，努力與上師學習經典，或下定決心閉關修行，多數喇嘛們雖會唸經，但常不解其意。他們於參加各種法會時，學習各法會過程的內容，並練習各種手勢、動作及吹奏樂器。他們最重要的任務即是在寺廟及地方上展演各種儀式，舉凡生病祈福、蓋新房、灌頂、供佛、喪禮等各種法會，都需要他們方能進行。作為法會的儀式展演者是他們終生的職務。

來遠寺的僧院制度中，從剛出家的小喇嘛到成為寺廟的高僧之間，並沒有非常清楚或制式化的階序 (hierarchy)。身為來遠寺的喇嘛需接受寺廟住持 (讓迴活佛) 的管轄，不過除了極少數被賦予特殊任務者 (如服侍活佛)，大多數的小喇嘛除了一年重要節日 (藏曆 4 月 1 日的達摩祖師洞轉山節與 11 月來遠寺的跳神節) 需集中到來遠寺進行法會、唸經修行，其他時間主要的任務就是在轄區內各地參與法會。少數小喇嘛會到來遠寺輪值一年，寺方依照每位喇嘛的資歷，排定到寺廟中負責輪值的時間。

來遠寺喇嘛間的階序主要來自資歷而非修行的成就。寺廟重要的組織「寺廟管理委員會」(底下簡稱「寺管會」) 之三位委員由喇嘛間互選，任期三年，其中兩位負責經營昆明的代表處，安排信眾到來遠寺朝聖，另一位幫助主持方丈管理廟中事務，不過最近寺廟也有意將此互選制度改成依資歷輪流。寺管會主任 (也就是「主持方丈」) 則由德高望重者出任，⁷ 並非喇嘛間互選，負責主管寺廟一般庶務，但重要的事務一般仍由活佛做最後的定奪。「主持方丈」乃寺廟中最高的職務，來遠寺目前的主持方丈已經擔任此項職務數十年，乃讓迴活佛

6 此地基本上已經不用藏曆，而多以漢人的農曆替代，也過農曆的春節。

7 寺管會乃中共政權為了方便管理寺廟而創立的制度，寺管會主任的人選需要獲得政府的同意方能夠上任，因而也可說是國家力量進入寺廟的管道。

之「前世」(即第5世)所指派,因而只有極少數的喇嘛有機會擔任。另兩項職務為「掌經師」([k^hen⁴⁴p^ho²¹]),負責於法會中領導唸經,不管理庶務;因為此項工作需要由(用此地的話說)較有「文化水平」者擔任,因而任期常會3、5年不定;⁸被稱為「鐵棒喇嘛」(win⁴⁴-zaj²¹)者負責管理喇嘛的戒律及秩序,每年一任,因此項職務乃依照資歷輪流排定,除了自認為無法勝任者,每位喇嘛理論上皆有機會擔任,因而雖可謂是喇嘛生涯重要的一項資歷,⁹但也非喇嘛企望達成的「成就」。

就制度上來說,修行的成就在來遠寺並不成為區辨喇嘛之間階序的原則。不若噶舉派於西藏的寺廟,完成「大手印」之修行階段者,即自動享有較高的地位,在法會中坐於前頭顯著的位置。¹⁰也因此,來遠寺除了活佛、主持方丈及掌經師外,喇嘛之間的階序分野不是非常明確。活佛主要經由轉世產生,只有極少數的喇嘛經由現世的努力成就,被認證為活佛,此點與漢傳佛教領袖的產生常和個人修行及掌理成就密切相關的方式不同;寺管會主任(即主持方丈)這樣的職位明確彰顯身份地位,但並非任期制,理論上雖可經由個人的努力獲得此項職務,不過大部分的喇嘛並無緣擔任;換句話說,在制度上,來遠寺之喇嘛之間的階序主要以擁有的職務(掌經師及鐵棒方丈)作為基本的區分原則,然而因為大部分喇嘛皆有機會擔任的鐵棒方丈乃經由資歷獲得,喇嘛透過努力在出家的生涯上獲得階序上的成就之機會及意義並不顯著。若以天主教「神職」這樣的角度視之,此套制度可說缺少一套繁複之具體的職位階梯可以攀爬。例如寺管會的主任即不會因為表現出色而高升到較大的寺廟或到拉薩任職。因而從喇嘛生涯規劃的觀點來說,寺廟的職位並不見得是一個特別顯著的目標。

跟隨活佛上師的腳步,以修行成就享有崇高的地位是另一條道路。而根據佛家的義理,出家之根本意義即在專心修行,當我和活佛上師問及出家在藏文的意義時,他即以釋迦牟尼當年以王子之尊,離開妻兒、王位、皇室,專心修

8 有些寺廟之掌經師由活佛兼任,來遠寺因轄區較大,各地法會多,因而一直設有掌經師的職位。

9 或許因此,喇嘛就任此項職務時習慣上需要大肆宴請來遠寺轄區內各家代表。據讓迴活佛解釋,因為喇嘛出家仍和原家保持密切關係,生活主要依賴原家的供養,因而擔任此項職務時請客,在象徵的層次上也可謂是「回饋」一直供養他們的藏民。

10 例如於通珠村的法會中,我們可見,活佛上師因為年紀較輕,所以坐在年長者後頭。這種於中央主要寺廟較嚴謹,於地方小寺廟較隨意的現象可謂自古即存在(Dreyfus 2003: 40)。

行為例，來解釋出家的意義。止貢噶舉派的修行方式一般從「大手印」開始，喇嘛多採閉關的方式，在山上寺廟僻靜處獨自修行。藏傳佛教修行有繁複的儀軌，大手印12個階段全部修完一般要3年多，雖可分段修行，但過程非常辛苦。例如第一階段，即需要先磕十一萬一千一百一十一次頭，磕頭時尚須邊唸經文、觀想佛即是本身，因而需要非常好的體力與決心，¹¹ 喇嘛自己覺悟發心外，尚須有強健的身體，否則實難以持續。

另一方面，藏傳佛教的寺院制度也使得「出家」與「在家」的界線顯現極高的彈性。來遠寺和西藏大部分的寺廟類似，並不常年提供出家眾食俸，此舉由來已久，即使於過去之寺院—莊園體制下，西藏高達百分之五十的農地歸屬寺廟控制，由佃農耕種，寺廟收取田賦，並經營生意，擁有大量的財富，寺廟也僅於法會其間提供食俸，而將財富投資於大型法會的舉辦上。一般的喇嘛除了接受原生家庭的供養，貧戶出身的喇嘛常需要從事俗務，如幫較富有的出家眾打雜、做生意，乃至耕種等，以賺取資糧（Goldstein 1998）。文革後修復的來遠寺雖然因「達摩祖師洞」歸其管轄，有朝聖客奉獻的收入，但在經濟上仍無力提供所有出家眾食俸，除了前述幾個重要節日集中到寺廟唸經，或輪值留守寺廟及擔任地區法會唸經的職務，喇嘛們一年中一般可以有4到8個月的時間留在家中，只在村中或鄰村有法會時出席唸經，因此可說非全程「出家」。留在家中時，喇嘛的身份容許他們只負擔一些煮飯、看小孩、放牧之類較輕鬆的家事，少數願意勞動者在農忙時承擔部分農事，但粗重或不潔的工作一般不會讓家中喇嘛擔任，因而在村中常可看到喇嘛的蹤影。雖然不負擔太多農事生產工作，不過喇嘛在五境鄉偏遠地區以自給自足方式為主的家戶經濟中，卻也常是家中重要之現金收入的來源。喇嘛在各種法會中唸經可以接受一些現金或農產品的供養，有能力的喇嘛與外界有較廣泛的接觸，容許他們發展一些個人的關係網絡，有些喇嘛因而可以從事一些生意（如批山上的藥材到城市賣）；有能力在外傳法者，更可以自行在外收納弟子，並接受弟子現金「供養」或讓弟子贊助他們籌辦的宗教活動。通珠村內一位年輕喇嘛即在外面省分有一批弟子，

11 藏傳佛教因為西藏高原環境缺少菜蔬，出家人可以吃葷食，只有在閉關修行時吃素。不過閉關磕頭的階段則容許吃葷食，以維護體力。村中即有一位喇嘛因為磕頭的階段體力不支而無法持續，因而未能繼續修行。

因而在經濟上相當優渥，能夠贊助村中轉經堂的修復，乃至能夠部分脫離寺廟常規的管理。而活佛能夠有足夠的經費修繕寺廟、濟貧、或舉辦各種大型宗教活動，更是與他個人經營的弟子網絡有密切的關係。而此地的喇嘛們不於寺廟輪值或非法會期間，也常不披袈裟；在外時能著便服，的確也方便他們從事一些「在家」的活動。

出家與在家界線的容易跨越，使得喇嘛的身份可說是相當獨特之神聖與世俗的結合。這個獨特的結合也容許「出家當喇嘛」成為此地藏族青年個人生涯規劃一項相當可能的選擇，對他們來說，在某種程度能夠悠遊於「出家」與「在家」之間，讓他們可以脫離艱苦之鄉民 (peasant) 生活，並於家中及藏民社會享有崇高的地位，且可對原生家庭有一定的貢獻；喇嘛這個「出家而不離家」的現象 (朱文惠 2002) 對原生家庭來說，也是考慮是否安排兒子出家之一項重要因素，此尚可以藏族的經濟及親屬實踐進一步解釋。

家、財產與繼承的安排

對喇嘛的原生家戶來說，若家中有足夠的勞動人口，安排一位成員出家，可說是一個不錯的抉擇。一位成員出家可以榮耀整個家，為家積德，況且一個兒子或兄弟出家，其實並未完全失去一位成員，喇嘛有相當多時間在家，農忙時仍可幫忙部分農事或家事。喇嘛出家後雖仍接受家中食物、金錢的供養，會是原家的一項負擔，但他們也會為家帶來一些現金的收入，父母親年老時，更可依賴喇嘛兒子的照顧。因此，喇嘛的「在家」，對一個家可說有相當助益。不過父母安排兒子出家，尚有更深層的考慮，而此點需從藏族的親屬及家戶經濟的角度來瞭解。

藏族「家」(tʃʰoŋ⁴⁴) 一詞乃是「房子」的意思，房子裡最重要的生活空間叫 tʃʰoŋ⁴⁴-noŋ⁴⁴ (一般翻譯為火塘間)，¹² 而家人 tʃʰoŋ³³-noŋ⁴⁴-na²¹ 一詞的直譯即是

12 在五境的藏房多為三層，第一層畜養牲畜，第二層主要有火塘間，乃一家人平常待客、進行節慶儀式、煮飯、吃飯、取暖、休息、睡覺、整理農作物的生活/工作空間。在迪慶州政府所在的中甸地區裡，火塘間有時為當地人以漢人的「客廳」之名翻譯。

「住在家中的人」。於概念的層次，此地藏族雖有「家」與「家戶」的分野，但沒有相對的詞。更重要的概念是家與家產的關係，也就是，家乃建立在以家產（尤其是家屋）為中心之親屬邏輯上。此地藏族傳統並沒有姓氏（但部分城市地區因漢化較深而常採用漢姓），而是以「家屋名」作為一個家的標記，在通珠，每個人對聚落中任一家屋名都朗朗上口，分辨同名者時，即冠上家屋名稱呼。住在不同家屋中的人即屬於不同家，例如一個家分家後，新家會有一新的家（屋）名，¹³ 與老家分開成為另一個獨立的家戶。¹⁴ 有時老一輩夫婦於分家時會因為勞動力的考量而分配在不同家中，如老一輩的父母分配到不同家以幫忙照顧第三代，在概念上即屬於不同家的人。各家雖能夠追溯原家（[tʰoŋ³³-noŋ⁴⁴-ta²¹]），並和近親保持非常密切的互動（如兩家共同犁田、勞動力互助、相互屬於廣義之「家人」的認定），但兩家成員為各自所屬的家努力，經濟上各自獨立的想法，則相當明確。溯源時，也只追溯至和原家分家那一代，不會再向上追溯；也就是，新家成立後，一個新家系的出現之想法即非常明確。

分家通常發生在第二代兒女中第二位成婚並留在家中時，例如姊姊招贅，繼承了這個家，弟弟娶媳婦時，一個家即會面臨需要分家的狀況。換句話說，此地藏民的親屬制度明確避免一個家戶中出現兩個「核心家庭」共住於同一家屋中的狀況，若家中財富允許，則可能考慮分家。「分家」的原則尤其說明這種以財產為中心的組合方式，分家時家產與勞動力原則上均分。依照習俗分家前需要先建造另一棟房子（但有時因為經濟因素可能延後數年），考慮/決定勞動力如何適當分配，並將其餘的財產（土地、果樹、生產工具、現金、與生活器具）依分家後人口的比例分配。因而分家是一個影響到生存的重大決定，分家使得家中的財富及生存力分散，對於高原地區的藏族來說，並非理想的選擇；因而若無足夠的資源，一個家基本上沒有分家的條件。盡量「不分家」以保有

13 家名的來源是一個非常複雜的過程，需要另一篇文章來說明，簡單的說，有的家名乃到活佛處請示而得，有的為了紀念奶奶或爺爺而取其名為家名，亦有部分乃村民叫習慣後約定俗成而成，近年來當家者的名字也常成為家名。

14 雲南藏族地區性的差異相當顯著，例如筆者造訪之中甸那帕海附近的藏族村落裡分家時常會用同名，村民常以兩家屋的相對位置而以「上」、「下」家分辨之，但在概念及實踐上，它們分屬兩個家則相當明確。

足夠的勞動力，並累積家中的財富，常是居住在高原艱苦環境的藏族之理想的生存策略。

若面臨分家，先要集中家中的資源蓋一間新的家屋，而蓋一間新屋所需準備的材料、動用的人際關係與現金的需求，對一個主要仍以自給自足為優先考量的家戶經濟是一個相當大的負擔。首先，男人需要到山上尋找適當的大樹，此地家屋多以松木及柏木作為主要的建材，其來源對海拔2800公尺的通珠村來說並不成問題，4000公尺以上的高山上仍可以找到足夠大樹，但是砍伐後運下山的确需要大費周章。通常一個家決定蓋一間新屋時，即需花費相當的時間準備建材，以備蓋屋時使用。蓋房子通常在秋收後，於農事較為輕鬆的冬天進行。此地的房子多是三層樓的土牆建築，在石匠整好地基後，先用泥土舂出四面厚重的土牆，再於其內搭建木架結構、樓板與房間。舂牆時需結合一個家所能發動的所有人力，家人需在舂牆前到村內各家及親戚家邀請人力幫忙，因五境鄉山坡上各聚落之間通婚十分普遍，因而鄰村的親戚非常多，舂牆時各親戚家多會派一、兩個人力來幫忙，如此舂牆可以在幾天內完成，¹⁵ 但所需準備的食物則相當驚人，家人除了事前養牲畜、存糧，尚須到江邊購買食物方才足夠。而後即需雇用木匠及小工，將房子結構及一些細部大略完成，如此前後約需三個月的時間。

因為要動用的資源實在太多，因而新分出的家一般只能先蓋簡陋之兩層樓（一樓住牲畜，二樓為佛堂、房間、儲藏室及火塘間），且一般只能完成部分的「裝潢」，佛堂及火塘間兩個需要木匠細心雕刻完成佛龕、水缸櫃及碗櫃的工程，常要待家中有足夠資源時再進行。因為理想為在三樓安置佛堂、活佛來訪時住的房間及一個法會時為喇嘛煮飯的伙房，因而一間家屋真正完成常需要一、二十年的時間，一個家若在同一代主持家務的時間內蓋兩次家屋會是極大的負擔。因而分家對一個家來說，不但耗費財力物力，更是力量的分散；想辦法不分家，以集中資源、財富及人力，是一個家增加存續機會之理想的策略。

在1970年代尚未嚴格實施邊疆民族兩胎化政策前，家中子女較多的一代即常見兄弟姊妹中有人沒有結婚而留在家當舅舅、叔叔或姑姑、阿姨的成員。

15 視房子大小，通珠房子建於山坡地，面積相對較平地者小，一般舂牆的時間不超過10天，但須依進度分數次進行。

通珠在筆者進行田野期間（2005年），超過30歲而仍在家的未婚者於33戶中即有11位，可說反映著同輩之兄弟姊妹較多，父母不希望分家又難以一一安排出嫁或上門時，只有讓他們「為這個家共同努力」而留於家中。在強調門當戶對的富家，因為婚姻較難安排，這個現象更加明顯，例如村裡文革前擁有馬幫的一家，八位兄弟姊妹即有四位沒有結婚留在家中，另加一位出家當喇嘛；另一擁有馬幫的家戶中三位兄弟，老大土改時逃到西藏，老二當家（但文革後出家），弟弟留在家當叔叔。

這個不分家的理想和保持家產完整有密切的關係。過去許多研究也常以此來解釋藏族兄弟共妻之親屬現象（fraternal polyandry）出現的原因之一（Aziz 1978；Peter 1965；Goldstein 1978），在西藏，尚且是較為富有的家更會堅持這個不分家的理想，出現較高之兄弟共妻的比率，並有較多兒子出家當喇嘛（Goldstein 1971）。

在這個儘量不分家的理想下，一個家在子女進入適婚年齡時，父母親即開始面對如何運用子女婚姻的安排來持續一個家的課題。如果家裡有足夠的財富可以承擔一次、甚至兩次分家，問題自當小一些，雖然不讓財富分散仍是最理想的選擇，而過去地主或貴族家反而有更強的意願防止財富分散。如果一個家再分家就會危及生存，如何妥善運用婚姻的策略讓子女有適當的出路，即是父母親需要費思量的問題。可以採取的策略不外是女兒出嫁或招贅，兒子娶媳婦或到別家「上門」；近年來，安排上進的兒女接受教育，在城市找到工作，因而可以在城市中「辦家屬」——即是在城市中登記結婚，並放棄農民的身份，而不需佔用家產，亦是一項選擇，不過前提是，家中要有足夠的勞動人口，允許小孩離家到城裡唸書，家中也要有足夠資源提供學費與生活費，而且小孩也要能夠步上考試升學之路，方便將來留在城市找工作。2005年時，通珠有此條件者只有兩人，其中一位的父親尚且覺得他這個在外工作的二兒子若能留在家，對當家的大兒子的幫助可能大些，而且對他來說，二兒子若出家當喇嘛，尚且是更好的安排；而實際上他亦曾想如此安排，只是家中76歲的喇嘛哥哥一直未明確表示要二兒子繼承其喇嘛的志業而作罷。另外一個選項，也是本篇論文企圖探究的，乃是安排兒子出家，亦是一個家可能採取的策略。

在這些選項中，最關鍵的因素當是讓哪一個子女繼承並主持家務，也就是由誰「當家」的問題。當家此地的藏語為sa⁴⁴-ta²¹，乃地主之意，誰當家也意味

由誰來管理、繼承這個家的財產，除了當這個家田地、家屋的所有/管理人，亦是延續這個家的人。此地一般由家中第一個以「娶媳婦」或「招贅」的方式結婚「成家」的子女獲得「當家」的名分，也就是第一個結婚而留在家中的子女（而非嫁出），先取得繼承這個家及其財產的第一順位（至於這個婚姻當如何安排則涉及相當複雜的過程，將於底下詳細討論）。當家者的任務繁重，一個家的資源及財產的經營都委由他/她負責，舉凡農事、畜牧、分工、糧食買賣等日常事務的安排，而至生存策略、下一代繼承者的安排，或其它任何與家有關的重要事務，都是當家者的責任。而家人出外賺的錢除了留少部分做個人零用，也會集中到當家者處統籌運用，或以購買家裡需要的物品（如工具、建材）之方式貢獻給家裡。當家者繼承這個家的過程乃漸進的，由獲得當家名分的第二代慢慢接管家務與權力，父母將家中重務逐漸轉由第二代當家者負責後，即可留在家中處理一些較為輕鬆的事務，如放牧、帶小孩、煮飯等，年長者更可專心修行，安享晚年。

對低教育程度、少有機會外出工作、生活在偏遠山區的通珠年輕人來說，獲得當家的名分保證了一個較為明朗、較可掌控的未來。留在本家當家比上門或嫁到別家成為沒有權力的外來者，絕對是一個較好的選擇。因而成為當家者雖然也代表著將擔負維繫一個家生存的重任，但仍是年輕人非常關心的一個課題。這個關切也常表現在通珠村民如何介紹自家或別家時，除了介紹家名與家戶成員，他們常會加上現在由誰當家的說明。

通珠的藏民對於繼承的課題採取一個相當具有彈性的方式，可說既非父系、母系，亦非雙系，而是以家戶經濟與生存的最大化為考量做各種彈性的安排。這種彈性安排的結果也使得繼承的制度及家庭型式難以歸納出理想的型態。就如一位研究藏族親屬制度的專家 Prince Peter 所言：「任何經濟上有利的方式就可能被考慮接受」（“anything that was economically advantageous was considered acceptable”）（1965）

而這個極富彈性的考量也呈現在村民對各種「誰應當家」的說法上。有村民強調應是長子或長女繼承當家，但此種說法只是考量之一，在實踐的層次上可以出現許多的變數。通珠即出現7家非長男或長女當家的情況。而此種彈性更可能出現一些頗曲折的例子，例如「尚通達」（匿名）家長子因女方不願女兒嫁到他家，而決定自己上門到女方家，因而由二兒子結婚後當家；但老二婚

後數年離婚，在當家十多年期間，老三、老四兩位弟弟上門到外村，老五的妹妹嫁到麗江。後因為母親過世，家中需要一位女性的勞動力，由老六的弟弟在2005年結婚後接續當家的名分，原當家的老二則留在家中幫助「弟弟的家」。另一個例子是，灣燈是家中老三，老大因為生性木訥，家中無法幫他找到適當對象，一直在家；老二15歲時，因為當時家中尚期望老大能夠當家，並有安排年紀尚小的灣燈出家的打算，但他自己覺得當喇嘛是一個不錯的選擇，所以自行決定出家，最後反而是老么的灣燈於2005年結婚後當家。

村中另一項說法強調期望由兒子繼承的偏愛。主張這個想法的父親們也常會把他們的偏愛歸因於漢族的影響，並認為江邊的藏族因為與漢人接觸較多，這種想法更強。這個「偏愛」也明顯呈現一些父系 (patrilineal) 的觀點，就如一位年輕的父親所言：「希望能夠有一男一女，因為有男孩，『家』可以由爸爸、自己、兒子傳下去。女兒（當家）則會有外人進來的感覺。」。

亦有人強調，貴族或地主的大戶人家對傳子的堅持較一般家戶強，且此亦非完全是漢人的影響，早期於西藏即是如此，通珠三家在文革時被指控為「地主」的家戶，¹⁶ 即明確表示期望能夠讓兒子當家，不過事情不見得能夠如願，例如筆者寄居的家戶過去是馬幫，被視為當地的大家庭，而其目前即是由大姊當家，當年因為大姊未婚懷孕，而家中唯一的兒子尚年幼（兩人相差17歲），加上文革後因為當時家中人口多（14人），分得的土地相對多，但年幼者多，家中勞動力少，偏愛兒子繼承的父親在考慮家中需要男性勞力的情況下，讓姑爺上門。

在親屬實踐上，各地藏族少有正式、刻板或一致性的現象 (Peter 1965) 明顯呈現在由哪位子女繼承當家的主張上，筆者田野地點附近地區即出現不同的方式，如四川德榮地區即偏愛女兒當家而讓兒子（們）出家的作法，而筆者另一個田野地點中甸城附近那帕海邊的聚落即皆由長子/女當家。不過通珠這種傳子的偏愛並不能從「父系」的概念來詮釋，筆者的寄居家庭或汪松家極具彈性的作法即是例子，兩家雖都偏好由兒子繼承，但結果都由女兒當家，對他們

16 「地主」一詞在此地其實是一個廣義的運用，通珠三家「地主」中有兩家乃擁有馬幫，另一家為富人，在文革時皆被指控為「地主」階級。

來說，更重要的原則仍是保持彈性，前者因勞動力的考量，後者面臨女兒未婚生子的緊要關頭，因而改變初衷，由女兒繼承。

在通珠，兒子當家的比例雖較高（22：10），¹⁷ 但是深究每一家的狀況時，即可發現許多如上述的例子。這些個案常牽涉非常複雜的過程，勞動力上的需要、家戶經濟的狀況、子女的多寡、父母為子女安排婚姻的能力、及個人（兒子）的條件與上門的機會等都是影響因素，而自由戀愛結婚在近年逐漸普及後，更複雜化這個安排家戶繼承人的過程。

對父母來說，每個子女婚姻方式的安排即需顧慮到其結果將會牽涉到誰將當家或繼承這個家的課題。過去婚姻多由父母「包辦」時，父母可以有主導權做較為全盤的考慮，利用「娶進」媳婦留下兒子，或「招贅」留下女兒當家，以「上門」或「出嫁」來安排其餘的子女。近年來，當戀愛結婚越來越普遍時，事情自然就變得複雜許多。因為子女間婚姻的發生可能不是依照年齡次序，或非依父母主觀的意願出現，如此即可能造成某一子女非依父母親的規劃，於結婚後留在家中，而先行獲得「當家」的身份。例如，原訂安排老大留在家中當家，可能因為老二先娶媳婦，而於將來必須考慮讓老大以上門的方式「嫁出去」。而另外一個似乎越來越多的狀況是「未婚生子」常迫使父母無法從長計議，而讓一件婚姻無法依照原訂安排發生，汪松家即是在此種狀況下讓女婿上門，而使得父母寵愛的汪松失去當家的機會。而村中也有傳聞某家的大女兒假稱懷孕，讓父母於倉促中決定讓姑爺上門，因而為自己爭得「當家」的權利，也使得弟弟喪失當家的可能。

而村中的男孩無法找到結婚對象似乎是越來越嚴重的問題。通珠男子於適婚（18至35歲）年齡的男子在2004年有30位（包括3位離婚者），但處於同年齡的女子只有16位。通珠婚姻關係締結的空間範圍主要侷限於五境縣山上的聚落，歷年來嫁到金沙江邊較富裕村子的有3位，嫁到五境縣外（德欽、麗江、維西）的有6位，但沒有一位通珠男子上門到江邊或外地。同時，江邊或外地女子嫁到通珠的只有兩位，沒有江邊或外地男子上門到通珠。這種狀況說明，位處金沙江峽谷山坡上的通珠男子於婚姻關係的締結上，的確處於較為不利

17 未列入統計的一家之狀況，是當家的哥哥無後代，最後決定由未婚生子留在家裡的妹妹之兒子繼承這個家。

的位置。男子多只能從山上鄰村尋找對象，較難從較為富裕的江邊或近縣城的外地找到結婚對象（無論是娶媳婦入門或自己上門）；相對地，通珠女子嫁到江邊或外地的機會則大些。在村中適婚男女比例已經失衡的狀態下，空間或經濟上的限制，使得男子在尋找結婚對象上面臨相當大的問題。而過去包辦婚的安排，尤其是交表婚的偏愛，近年來在通珠已很少出現，離婚率過高可能是導致這類婚姻安排方式消失的原因之一。¹⁸

這種現象讓通珠已到適婚年齡的男子感到相當無奈，他們在兄弟姊妹中的排名更加深他們的憂慮。排名在後而家中無法承擔分家的男子，結婚的方式可說只有上門一途，若無法找到願意讓他上門的機會（也就是，女方因為需要姑爺的勞動力而讓他上門），將來只有在家當叔叔（或舅舅，若是姊姊當家的話）或出家當喇嘛的選擇。他們於言談中會提及，因為文化水平（教育水準）低，普通話亦不靈通，難以讓他們到外地發展，外出打工（如到江邊築路）也容易被騙，拿不到工資，所以留在村中可說是最好（如果不是唯一的）的選擇。言談中，他們對自己所面對的選項也相當清楚，當喇嘛在家中、村中皆擁有較高的地位，可免去農事粗重的勞務，亦有雲遊各地的機會，因而筆者訪談過的村中男子，兄弟排名在後的，似乎都曾考慮過出家的可能性。例如，聽處是家中老二，他覺得老大是哥哥，自然會當家。自己的選擇有分家、當喇嘛、或不結婚當叔叔，不然就上門，他覺得當喇嘛最好，15歲時選擇進入通珠的佛學院（當其時，來遠寺尚未修復，一位活佛計畫在通珠設立佛學院，招收的學生先請村中的老喇嘛教藏文），但是後來哥哥被討了，到鄰村上門，家中又要他回來，而後討媳婦當家。另一個頗具命運操弄的例子是來角，來角是家中老二，現年二十出頭，家中四兄弟，大哥年長他四歲，理當當家，來角因為是老二，曾有出家的打算，覺得當喇嘛輕鬆、好過。但當時哥哥因常於鄰村的姑媽家出入，想於那邊上門，所以家中不同意來角出家，計畫留下他將來當家，遂安排他到維西縣打工。沒想到回來前，因為哥哥最後決定娶媳婦在家，反倒是弟弟出家了。他表示在回家途中聽到弟弟出家的消息，感到非常難過，連回家都不想回了，因為家裡不可能容許兩個兄弟出家，他出家的希望將難以達成。他認

18 村民表示，表兄妹之間因為從小一起長大，結婚後常難以滋生夫妻之情，因而常以離婚收場。

為弟弟對出家的看法與他類似，而現在似乎也輕鬆愉快，只要唸唸經，不像留在家中的他必須一早起來做工。而弟弟回到家，也可往火塘邊尊貴的「上位」坐。

一個家中兩個兄弟出家的情況很少。通珠只有一家曾出現此種狀況（分別排行老三、四，但出家後相繼往生），而筆者也沒有聽說五境地區哪一家中有兩兄弟出家。通珠村民也強調，一個家難以承擔兩個兄弟出家，因為除了家中勞動力減少外，兒子出家當喇嘛對家中也是一項負擔，出家的喇嘛在不同時候也會使用家中的資源，平常會帶一些酥油、肉、糌粑等糧食回寺廟，也就是說，家中亦要「供養」這位出家的成員，喇嘛住於家中時，也等於多了一張口。能幹的喇嘛對一個家的經濟可以有很大的貢獻，但若喜歡在外遊蕩，只從家中汲取資源，則亦是家中的負擔。

這種將出家的安排與兄姐間排行一同考慮的情況，更呈現另外兩個面向：（1）村民常會論及某人為何出家；與（2）年輕父母親對生男育女的想法。於前者，筆者在問及某人出家時最常聽到的第一句話是：「他家兄弟很多」，兒子多對父母於安排子女婚姻上的壓力及兄弟之間對各自於家中所面對的結構性束縛之體認，可說顯著地展現於「他家兄弟多」這句話裡。而容許生兩個小孩的年輕父母也會希望最好是生一男一女，男的當家，女的出嫁。一位有兩個年幼兒子的父親就認為生兩個兒子不理想，即使兒子們還小（分別為1、3歲），他已開始考慮將來安排老二出家。

換句話說，喇嘛常出自在家中兄弟姊妹的排行中較為「不利」的一員。「不利」的位置，父母親的期望，加上身為喇嘛在身份地位、經濟、及對家的貢獻等「利基」，常是通珠青年決定出家背後非常重要的考慮因素。通珠聚落的喇嘛的確也反映了上述討論的狀況，若扣除3位年紀超過50歲、屬「上一輩」的喇嘛，其餘14位只有兩位在家中排行老大（一位是彩浪，另一位是媽媽依附舅舅家、不具繼承名分的「私生子」），另外12位排行分別為：「第二」（3位）、「第三」（3位）、「第四」（1位）、「第五」（2位）及「第六」（1位）。¹⁹

19 類似的現象也出現在Ortner研究的Sherpa 藏族社會（1989：173）。

上面的討論說明，通珠的父母輩們在考慮是否安排兒子（或哪個兒子）出家及兒子輩在考慮自己是否當喇嘛上，實牽涉相當複雜的因素。出家對家或個人來說，都不只是單純之宗教信仰的課題，而是與藏族的親屬制度及家庭的生存策略有密切關係。父母輩們在兒女一個個出生時，即須於「如何讓一個家順利存續」的最高原則下，開始面對適當安排各個子女將來之出路的問題；對兒女輩來說，他們從小即需觀察父母對各個子女的規劃，瞭解家中的經濟狀況及兄弟姊妹的動向，並考慮自己期望的生活。從藏族的親屬實踐原則視之，解決潛在之分家的風險，為家尋找一個最好的生存策略，一直是當家者必須妥善安排的課題。而生存策略相當重要的一環，則是需要有足夠的勞動力來維持一個家戶的經濟，「出家而不離家」的喇嘛因而是一項值得考慮的選擇。²⁰

家戶經濟

生態環境、與外界的聯絡、以自給自足為主之經濟型態顯著地影響著通珠每家的生存策略，尤其影響著各家人力的需求與配置，安排兒子出家作為一個家戶生存的選項因而需要放在家戶經濟的脈絡上來檢視。

通珠位於金沙江峽谷中層高度（海拔2800公尺左右）的山坡地，與金沙江邊約有1100公尺海拔垂直距離，峽谷險峻的地勢使得通珠對外交通相當不便，鄉公所雖於2001年整修了一條產業道路，容許小卡車經由險峻的山路到達通珠，不過每年路基都會於6月開始的雨季中受損，需等到9月中後，乾季到來，村民才會修復。通珠村民除了少數幾家自備摩托車外，對外的交通多仍依賴徒步及馬匹。通珠聚落北面有4、5千公尺的高山屏障，於地圖上與迪慶州政府所在的中甸（2004年改名香格里拉）縣城距離雖不遠，但若欲前往，則需花一整天的時間翻山越嶺方可到達。

從現代交通的觀點視之，通珠的位置的確顯得相對偏遠，但過去村裡有兩家經營馬幫，馬隊從滇南運貨（如到普洱運茶）經過通珠略事休息後，即經

20 「出家而不離家」乃朱文惠於《佛教寺院與農村村落的共生關係：中國西南藏族社區研究》一書中提出的描述。

由後山到中甸，再轉往西藏或四川，通珠可謂與雲南貿易密切關連。「大躍進」時，這兩家都面臨整肅、勞改，自家經營的馬幫也因而解散。數十年後，歷經文革、改革開放後的通珠，在中國全面現代化下，因對外交通不便，反而顯得與改革開放以來之現代資本主義經濟相對疏遠，不若中共政權統治前，經由馬幫貿易而與市場經濟有較密切的關係。

高海拔的生態環境加上與現代資本主義經濟的隔離，使得今天的通珠村民仍須仰賴高度的自給自足以維持生存。多數的村民賺取現金的管道相當有限，賣一些農產品，如酥油、栗子與核桃，是主要賺取現金的方式，季節性的松茸與藥材採集有時可以帶來一些外快，但並不穩定，收入更會因個人採集松茸及藥材的能力而出現顯著差異；有些家戶偶爾會買賣牲畜以應不時之需，不然就只有在農閒時派年輕人到外面打工。少數家戶有成員擁有木工或石匠的特殊技能，也能在農閒時為人蓋新房、修繕房舍而賺到較多的現金收入。據筆者的調查，各家雖會使用部分的現金於購買大米、麵條、茶、及調味品等糧食和其他日常用品上，²¹ 但無論各家「找錢」的能力如何，在糧食上盡量自給自足仍是基本的原則。2004年通珠各家的年收入約在4000至13000元人民幣之間（平均8290元），在開銷上，各家一年常只用3、5百元於糧食及日常用品上，²² 其他於醫藥、房舍修繕、婚喪喜慶掛禮、及宗教活動（如供養活佛、贊助法會）等方面的開銷佔大宗。

對通珠村民來說，放牧與耕種密切關連，可謂同等重要，極大化兩者的可能性是各家的目標。通珠所在海拔2800公尺的高度乃兩季生產的邊緣，各家位於聚落附近的農地可分別於春、夏種植兩季的小麥與青稞；再往上4、5百公尺的開荒地，則只能種植一季。一般各家除了種青稞、小麥、或蕎麥等主食作物，亦會輪種玉米、蔓蕪（即臺灣的大頭菜）、苦蕎及少數的蔬菜。青稞粉加酥油茶成為糌粑，麵粉做油炸粑粑，是此地藏民最重要的主食；甜蕎的特殊口感為藏民喜愛，而被視為招待貴客的食物，每家會種一點，但因單位產量小，

21 近年因為「退耕還林」的政策，政府按照各家退耕的土地大小配給大米及麵粉，使得米食的消費有上升的趨勢，晚餐（第四餐）吃漢人「飯菜」型式的餐點也成為此地藏民習俗。

22 通珠各家基本上仍維持自給自足為主的經濟型態，於糧食主要的支出乃在買打酥油茶的茶磚，也是村民表示一年只花3、5百元於糧食及日常用品的原因。3、5百元或是低估，但為訪問的結果。

每家不會多種；苦蕎則因味苦而不受喜愛，但各家會種來做為牲畜的食物。玉米秋收後需晾乾儲存，過去因為糧食不夠，會將儲存的玉米磨成粉做餅吃，近年糧食不虞匱乏，乾玉米都被用來餵牲畜。蔓荊亦同，新鮮時一小部分被刮成絲醃製保存，平日炒一盤素菜，是此地各家的家常菜，大部分的收成則為各家曬乾，做為牲畜冬日的食物。²³ 這個現象一方面說明村民需要儲備相當的糧食於冬日草地貧瘠且難以採集到野外的食物時，以儲備的「乾糧」餵食牲畜，因而除了晾乾青稞桿及小麥桿，村民尚須種植苦蕎、玉米及蔓荊以餵食牲畜；另一方面，致力準備牲畜的食物也顯示村民願意花費許多資源與力量維持相當數量的牲畜。

農耕與放牧同屬這個自給自足之生態經濟體系，農作要有豐收，需足夠的「農家肥」（自家牲畜糞便混松枝、樹葉而成的天然肥料），因而畜養牲畜除了犁田、生產酥油並提供肉品，各家亦需要畜養牲畜以生產足夠的肥料，於春、夏兩季犁田時施肥用。農作與畜牧可謂有極強的互補作用。

生產足夠的酥油是另一個畜養相當數量之牲畜（乳牛）的原因。村民一天吃四餐，前三餐都是打酥油茶配糌粑或（小麥）麵糊粑粑，酥油不只提供味道，更是重要之熱量的來源。酥油的不虞匱乏對此地藏民日常生活飲食非常重要，各家無不盡力飼養足夠數目的乳牛，以獲得酥油供家用，並換取現金。為了讓乳牛冬季時生產的牛奶有足夠的油性以製作酥油，村民殺豬時，會特地將豬油存放到冬季餵食乳牛。也因為此地仍以手工打酥油，油水分離較（機器製者）完全，可存放較久，在產業道路通到村裡後，常有商人來蒐購。2公斤一餅的酥油於2004年約可以賣得40元，若家人不於農閒時出外打工，夏季又無多餘勞力上山採集松茸，酥油可謂是家中最重要的現金來源。對通珠各戶來說，種植主食與飼養乳牛以獲得足夠的酥油可謂是同等重要。

豬、羊等為村民主要肉品，營養上非常重要，但對無法分配足夠人力飼養豬隻的家戶來說，一年中常有數個月沒有足夠的肉可食用。村民認為羊容易生病，所以各家飼養數目少，許多家戶根本不養；豬隻則需花費較多精力餵食，各家一天農事結束，需順便採集一些豬隻可吃的植物回家。一般認為豬食需煮

23 朱文惠詳細記載通珠村民農事詳細的行事曆（2002：50-51）

過方可餵豬，各家花費人力採集、煮牲畜食物，也消耗一些柴火。各家一般多就養當年生下的一窩豬（約6、7隻）供一年所需，只於過年、農忙及活佛造訪時殺豬，無足夠人員飼養較多豬隻的家戶，過年前殺豬醃製保存的肉品常到5月就已吃完，要到7、8月農忙時再次殺豬，才有肉可吃。

如何在農事、放牧及人員配置之間維持一個適當的平衡乃各家重要的功課。耕作與放牧都需要相當的人力，一般犁田、收割、打酥油等粗重的工作由男人負責，整理田地、除草等（用此地的話說）較為「瑣碎」的工作則由女人負責。放牧工作雖輕鬆，白天將牲畜趕到草地覓食，傍晚帶回，一般多由家中老弱婦孺或小喇嘛負責即可，但因為空間有限，各家在村中只能圈養小部分的牲畜，一般將豬隻、羊、馬及雞留於家中，大型的牛隻多放養於草地較豐盛的開荒地，夏季時則須將牛隻趕到後山海拔5000公尺的草原牧場上，因而一個家戶同時要維持農作及放牧時，在夏季即需要在家中、開荒地的工寮及高山牧場都有人員配置。一年中，只有休耕期的冬天，一家人方能聚在村中家屋裡，此時，開荒地的黃牛會趕回家中圈養，無法適應中海拔的犛牛則留在開荒地或高山上自行覓食。過完年開始犁田時，一家人又要分散，三月起部分家人進駐開荒地，耕種並看養牛隻；五月時，先將能夠於雪地覓食的犛牛趕到高山牧場，六月待雪融化，雨季來臨，青草長出，將黃牛也趕上去後，各家至少派一名年輕力壯者到牧場，每天放牧、擠奶、打酥油。此時，家人及牲畜皆分散三處——村中、開荒地及高山牧場，留在村中與開荒地的家人因應農事勞力需求，常於兩地流動。牧牛的家人要到九月後天氣轉冷，才帶著酥油及牛隻從高山下移，並開始幫忙秋收。除了生產，另有照顧小孩、煮飯、採集豬食、打水、整理穀物、洗衣、砍柴等瑣事需要家人合力完成，因而一家人能否按照性別、勞動力、年紀、身份適當分工，並擁有足夠的人力按工作、季節配置於不同地點，關係著一家戶的生存。

通珠這樣位處高山峽谷的生態環境及大部分依賴自給自足的家戶經濟型態，對人員充足、團結的家戶實較為有利。各樣工作可以有足夠的人力照應，也容許較清楚的分工而不用疲於奔命。筆者寄宿的家戶即因有沒結婚在家的「叔叔」、當家大女兒、女婿及第二代、離婚回來的二女兒及第二代、讀書回來尚未找到工作的小兒子與一位出家的年輕喇嘛，人員充足而能游刃有餘，成為通珠較富裕的一家。

這個鼓勵大家戶以增強生存利基的情況也鼓勵著「不分家」的策略。通珠的資料即顯示，目前33家中有14家於「改革開放」後曾分家，也就是於集體時代剛結束，各家重新分配財產，並經過一小段休養生息的時日之後發生。當其時，因為文革時代政策明訂不准分家，許多家戶人口數都超過十人，難以擠在同一屋簷下，因而於政策開放、生活狀況明顯改善下出現一波「分家潮」。但在1980年代中期之後，通珠即未再有其他家戶分過家，說明不分家以保持相當數目的家戶成員是維持正常的家戶經濟相當重要的一環。

然而對任一家戶來說，只要底下有兩個（或以上的）子女開始步入適婚年齡，分家的潛在壓力即開始出現。家長需要適當安排各子女的婚姻，以避免分家的可能，因而即使維持一個較大的家戶，擁有足夠的勞動力對一個家的生存較為有利，當兒女逐漸長大，家長即需要費心思量如何妥善安排；另一方面，兒女們也要體認各自的處境，觀察父母對各個子女的規劃，瞭解家中的經濟狀況及兄弟姊妹的動向，並考慮自己期望的生活，嚴肅地選擇各自的「出路」：在山上當家務農，過著辛苦的農村生活，上門當一個沒有權力的姑爺，於別家「媳婦熬成婆」後當家，或選擇不結婚，在家當叔叔，或同樣不結婚，出家當喇嘛。對適婚男性相對不利之環境中的通珠家長及青年，於家戶經濟的考量下，「出家而不離家」可說是一項對個人及原家皆雙贏的選擇。

結論

出家當喇嘛雖是藏族社會常見的現象，但很少為學者深入研究。過去寺廟採取「來者不拒」的政策，大多數的喇嘛於兒童階段與世俗世界尚未建立密切關係前，即由父母送進寺廟，出家當喇嘛；寺廟興盛與否也常以出家眾的數目作為評價的依據，因而這個被稱為「大眾僧侶制度」（mass monasticism）的盛行，常被認為是導致西藏於中共統治前人口高僧侶比例（約佔總人口數百分之10至15，視不同時代而有差異）的現象之主要的原因（Goldstein 1998）。不過「大眾僧侶制度」的觀點僅從宗教情懷與喇嘛於藏族社會相對較崇高的身份地位來解釋藏族積極將兒子送入寺廟的原因，並未能從藏族社會的特色與政治經濟的角度，深入探究高比例僧侶人口的現象。如今，歷經中共政權高壓統治的

藏族社會，在國家嚴禁兒童出家的管制下，²⁴ 已無法再以「大眾僧侶制度」來解釋其高出家比例的現象。²⁵

藏傳佛教雖深植於藏民日常生活各層面，但是眾多探討藏傳佛教的研究皆少論及藏人出家的現象（朱文惠是少數的例外），更無深入的民族誌研究探討出家的課題。本篇論文企圖從民族誌的角度出發，深入雲南藏族迪慶州五境地區的生態、家戶經濟、親屬制度實踐及個人出家過程，其結果顯示：出家是一項非常複雜的現象，非任何單一因素可以說明，尤有甚者，在宗教氣息非常濃厚的五境金沙江峽谷山上，出家的現象反而不能單純地以宗教因素來解釋，而需要綜合世俗的面向方能深入瞭解出家當喇嘛背後複雜之社會文化過程。於金沙江峽谷高地的生態環境及藏族的家戶經濟與親屬實踐方式中，我們看到藏民利用出家與在家頗具彈性的界線所創造的可能性，來促成一個家戶持續生存的機會。喇嘛於出家與在家分際的拿捏固然和個人宗教的實踐有密切的關係，並呈現於宗教及世俗領域的涉入程度上，但也因此地區藏傳佛教出家與在家界線相較較高的彈性，「出家但不離家」的現象普遍存在此地區；出家解決原家分家的壓力，於藏族以一個家的延續及家產的持續累積作為最高原則的親屬實踐下，成為此地藏人生存策略的一環。出家的喇嘛們盡其一生和原家保持密切的關係，接受家裡的供養，但也常是家裡現金收入重要的來源，並於農忙時返家幫忙；另一方面，他們也克盡僧人的責任，於重要節日聚集於寺廟舉辦法會，並至各家唸經。隨著年紀的增長，他們在家中的地位也益形重要，雖不當家，但因德高望重及涉外的經歷，於家裡俗務的發言份量也增加。年老時，他們多會回到原家養老，此時，他們反而可以不再涉家中俗務，專心修行，如村中其他阿佬，以唸經、拜佛，準備人生旅程最後的一段。

24 據其宗來遠寺住持活佛，西藏寺廟從中共統治後即不准招收兒童當喇嘛，雲南的管制雖較鬆，但來遠寺仍不收兒童出家。

25 其實不只是藏傳佛教，一般佛教出家的課題皆少被深入研究（陳美華口述）。現可收集到少數的文獻集中於漢傳佛教教學方面的研究（如楊孝容 1998；邱少平、張豔霞 2009），這些文獻多關注個人生命史與出家的關係，且集中於比丘尼的研究；女性決定出家的現象常歸因於家貧、守寡、婚姻不幸、生病還願及宗教情操等，階級、災難及戰亂等歷史因素也被提及，但因為是從個人生命史出發，這些研究多欠缺綜合性的架構，結論多以簡單的歸納作結，較少參考價值。

參考書目

- 朱文惠 Zhu, Wen-hu
- 2002 佛教寺院與農牧村落的共生關係：中國西南藏族社區研究 Fo jiao si yuan yu nong mu cun luo de gong sheng guan xi: Zhongguo xi nan zang zu she qu yan jiu [The Symbiotic Relationship between Buddhist Temple and Rural Village: Community Studies of Tibetan People in Southwest China。台北市：唐山出版社 Taipei: Tangshan chu ban she[Tonsan Publications Inc.]。
- 邱少平、張艷霞 Qiu, Shao-ping and Chang, Yan-xa
- 2009 從《比丘尼傳》看東晉至南朝時期婦女出家的原因 Cong Bi Qiu Ni Chuan kan dong jin zhi nan chaos hi qi fu nu chu jia de yuan yin[Real cause to Go a Nunnery from the Biography of Bi Qiu Ni]。刊於 [In] 湖南城市學院學報 Hu nan cheng shi xue yuan xue bao[Journal of Hunan City Universit] 3(3) : 30-31.
- 楊孝容 Yang, Xiao-rong
- 1998 中國歷史上的比丘尼 Zhongguo li shi shang de bi qiu ni[Bi Qiu Ni in Chinese history]。刊於 [In] 法音 Fa yin [The Voice of Dharm]2 : 13-16.
- Aziz, Barbara
- 1978 Tibetan Frontier Families: Reflections of Three Generations From D'ing-ri. Durham, California: Carolina Academic Press.
- Balikci, Ana
- 2008 Lamas, Shamans and Ancestors: Village Religion in Sikkim. Leiden and Boston: Brill.
- Childs, Geoff
- 2004 Tibetan Diary: From Birth to Death and Beyond in a Himalayan Valley of Nepal. Berkeley: University of California Press.
- Dreyfus, George B.
- 2003 The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk. Berkeley: University of California Press.
- Goldstein, Melvyn C.
- 1971 Stratification, Polyandry, and Family Structure in Central Tibet. Southwest Journal of Anthropology 27: 67-74.
- 1978 Pahari and Tibetan polyandry Revisited. Ethnology 17(3): 325-337.
- 1998 The revival of monastic life in Drepung Monastery. In Buddhism in Contemporary Tibet: Religious revival and cultural Identity. Melvyn C. Goldstein and Matthew t. Kapstein eds., Pp. 15-52. Berkeley: University of California press.

Ortner, Sherry B.

1989 High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism. Princeton:
Princeton University Press

Peter, Prince of Greece and Denmark

1965 The Tibetan family system. In Comparative Family Systems. Meyer F. Nimkoff ed.,
Pp. 192-208. Boston: Houghton Mifflin Company.

余舜德

中央研究院民族學研究所

115 臺北市南港區研究院路二段 128 號

Email: yusd5644@gate.sinica.edu.tw

Becoming Lamas in Tibeian Yunnan, China

Shuenn-Der Yu

Institute of Ethnology, Academia Sinica

This paper uses the ethnography of a Tibetan community on the hillside along Jinsha River in Yunnan, China, to discuss the issue of becoming lamas in Tibetan society. It argues that entering priesthood should not be understood solely from religious perspective; household economy and Tibetan local kinship practices, especially Levi-Strauss's concept of house society, provide a better perspective to comprehend how village youth and their families consider the issue of becoming lamas.

Keywords: Tibetan Buddhism, lama, Yunnan, house society
