

藏传佛教乡村寺院僧侣的长幼差序 与生计差异

——云南德钦噶丹·羊八景林寺的个案分析

此里品初 陈庆德

藏传佛教乡村寺院僧侣生计问题,是藏传佛教寺院经济研究的重要内容。以云南德钦噶丹·羊八景林寺为代表的藏传佛教乡村寺院,处于地方社会神圣与世俗相互蕴涵、密切互动之中。藏传佛教乡村寺院僧侣的生计方式并非铁板一块,而是被配置于乡村寺院制度性的长幼差序之中,结合与之相应的仪式服务收入共同筑起了当下乡村寺院僧侣差异性的生计结构。

关键词:藏传佛教 乡村寺院 僧侣 长幼差序 生计差异

作者此里品初,云南大学西南边疆少数民族研究中心博士研究生;陈庆德,云南大学西南边疆少数民族研究中心教授。地址:昆明市,邮编 650091。

据有关统计,目前全国范围内藏传佛教寺院近四千座,^①其中既有如拉萨三大寺等远近闻名的中心大寺,也有不见经传的遍布藏区各个角落的乡村寺院。乡村寺院凭借浸润于人们衣食住行、生老病死之中的宿根,在与地方社会频繁互动的寺院经济层面表现出“本地自足”的“乡土特性”。^② 云南省迪庆州德钦县的噶丹·羊八景林寺,位于澜沧江峡谷之中,就是这样一所藏传佛教乡村寺院。历史上,澜沧江峡谷两侧的三十余村落是该寺的“属地”,其居民是寺院的“取日”(寺院教民户),^③教民户需向寺院缴纳粮赋地租,而寺院的僧侣则全都来自这些村落。如今,在“属地/教民户”制度早已废除而近一半村落已无出家僧人的情况下,僧人的宗教仪式服务成为该寺供养圈的唯一标识,由此勾勒出一个以寺院为中心、以仪式为尺度的“本地自足”的僧俗世界。2013—2018年,笔者数次前往该寺及周边村落进行实地考察,对该寺的供养结构做了初步探讨。^④结合已有研究与田野调查,本文试图描绘这一乡村寺院僧侣的组织结构与生计状况,揭示僧人生计差异的来源,为进一步拓展藏传佛教寺院经济研究提供材料和案

① 参见国家宗教事务局网站:<http://www.sara.gov.cn/old/csjbxx/index.htm>,2018年12月20日。

② 参见[美]巴伯若·尼姆里·阿吉兹著、翟胜德译:《藏边人家:关于三代定日人的真实记述》,西藏人民出版社1987年版,第16—17页。

③ 参见德钦县志编纂委员会:《德钦县志》,云南民族出版社1997年版,第83页。

④ 参见陈庆德、此里品初:《藏传佛教寺院的供养结构——云南德钦噶丹·羊八景林寺的个案分析》,《民族研究》2014年第3期。

例支撑。文中凡未明确注明出处的材料,均来自上述田野调查。

一、噶丹·羊八景林寺僧侣的组织结构

藏传佛教格鲁派寺院的核心组织称作“札仓”,系“僧院”之意,“一个札仓实际上就是一座寺院”,^①构成一个完整独立的经院组织与行政组织。两个以上“札仓”的又组成更高级“措钦喇吉”组织。“措钦”即全寺僧众集合的“大殿”,“喇吉”意指“高级僧侣共同体”,^②统管大寺的行政事务与宗教教务。“札仓”以下为“康参”,柳陞祺先生曾将之比作“同乡会馆”,^③意即僧众按不同来源地划入的地域性组织。格鲁派寺院因“札仓”规模的差异,下属“康参”的数量亦有不同,规模大者如哲蚌寺洛色林“札仓”有23个“康参”,规模小、僧数少的寺院则直接不设“康参”。“康参”之下或设“弥村”,可作“户口、一户人”^④之解,属于寺院的基层组织。以上构成藏传佛教格鲁派寺院常见的“措钦—札仓—康参—弥村”四级组织设置,只完整出现于拉萨三大寺这类中心性大寺。

噶丹·羊八景林寺自1676年改宗格鲁派时规定的“剃度70”僧额,^⑤到当代僧众数长期维持于50人左右,其规模实不足以支撑起完整的“措钦—札仓—康参—弥村”体系,而是形成了“札仓—扎夏”二级组织结构。“扎夏”即“僧舍”,其内涵远超作为僧人住房的实体建筑,不仅是依循村落地域划分的脉络并辅之以亲缘关系而结成的“僧侣家庭”,僧人共同食住于其中的生活单位,而且是师徒相授经咒知识的教学场所。“扎夏”财产独立于寺院经济,私不入公,所有权多为师徒继承,特别当师徒间为叔侄舅甥等亲属关系时。“扎夏”师徒是寺僧之间最主要的纵向关系,师父具有绝对的父式权威,对僧徒进行家长式管理,在寺时僧徒们行为举止小心翼翼,外出探病、购车等圣俗事务均须先询得师父同意。寺院的许多公共事务也通常是由“札仓”执事召集各“扎夏”师父会议,再由师父下达至每一位僧徒。“札仓—扎夏”两者配合确保了寺院机制的正常运转。“札仓”作为最高僧侣组织统管寺院公共事务,亦是全寺僧侣共同体之象征。僧人自出家成为“札仓”正式成员始,即进入了寺院组织制度性的、被该寺僧人唤作“长幼”的位阶关系之中。以下由高至低呈现羊八景林寺僧团的长幼差序。

(一)喇嘛

活佛,藏语称“朱古”,意为化身。藏传佛教活佛转世的理论基础来自大乘佛教中的菩萨思想,几乎所有的活佛都可以追溯至某位圣者,其“卡里斯玛资质,于再生之际,会更加增强地转化到另一个同样的担纲者身上”。^⑥当论及某一活佛的地位,“人们就要往前追溯,到底是谁的再生,亦即原初的卡里斯玛担纲者到底是谁”,“原初的圣者的每一次继起的活佛转生,通常都会具有更高的神圣性威望”。^⑦

① 参见王辅仁:《西藏佛教史略》,青海人民出版社2005年版,第175页。

② 参见嘎·达哇才仁:《传统藏传因明学高僧培养基地——哲蚌寺》,《中国藏学》2008年第1期。

③ 参见柳陞祺:《西藏的寺与僧(1940年代)》,中国藏学出版社2014年版,第58页。

④ 参见格西曲吉札巴著,法尊、张克强等译:《格西曲吉藏文辞典》,民族出版社1981年版,第634页。

⑤ 参见《红坡噶丹羊八景如意宝瓶底薄序》,中甸县志编纂委员会办公室编:《中甸县志资料汇编(五)》(内部资料),1991年,第3页。

⑥ [德]马克思·韦伯著,康乐、简美惠译:《印度的宗教》,广西师范大学出版社2005年版,第398页。

⑦ [德]马克思·韦伯著,康乐、简美惠译:《印度的宗教》,第399页。

羊八景林寺的活佛世系缘起自这样的传说:西藏芒康岗达寺崩追活佛在朝觐卡瓦格博神山时,见到在澜沧江对岸巴久地方的一窟石穴中有位修行的瑜伽士,认出其为帕当巴桑吉的化身,遂将之迎请到羊八景林寺。这位瑜伽士成为该寺第一世巴久活佛。“帕当巴桑吉”意为“如父之圣贤”,“帕”即“父”、“当巴”即“圣贤”、“桑吉”即“正觉”。帕当巴桑吉是十二世纪的南印度高僧,藏传佛教息解派祖师和觉域派的传承上师,在藏汉两地的佛教史中都享有崇高的地位,与汉地佛教禅宗的菩提达摩存有相通性。^①在地方信众的认知中,巴久活佛便是帕当巴桑吉的化身,是印度“八十大成就者”之一。在德钦传统的说唱祝赞词中保有“帕当巴桑吉耕地,玛拉珍卓玛播种”^②等说法,即认为“帕当巴桑吉”是在世界之初教会人类生产生活的“父尊”。据当地一位老人讲,他过去前往邻县维西朝拜达摩祖师洞时,有当地人对他讲:

达摩祖师的转世活佛就在你们红坡寺(红坡寺即羊八景林寺),何必舍近求远来到这里呢!

民国末期,第八世巴久活佛在哲蚌寺学经十三年并获格西学位,据说还担任过当时德钦地方三大格鲁派寺院的总主持喇嘛,在当地享有很高的威望。民国时期黄举安《云南德钦设治局社会调查报告》写道,“(巴久活佛)所学经典很好,一般藏人对他也很尊敬,德钦人对他很有信仰”。^③八世巴久活佛又以治教严格闻名当地。红坡村一位老人过去曾任寺院伙夫,年轻的活佛曾令他砍来一捆撵牛用的桃枝,以打罚一位老僧,当时有部分僧人甚至因此离寺他去。现第九世巴久活佛其人极具亲和力,年长的信众对此的解说是,“仁波切性情如此谦和,是因为上一世太过威严”。当地人都亲切地称呼其为“阿荣”(舅舅)或“阿尼”(爷爷)。有位老人说:

我见过不少喇嘛,许多都是很威风的,真没有见过像我们阿荣这样谦和的菩萨。……不论谁来拜访,他都会笑呵呵的请进家中。如果有个大人物的一个穷人同时来找阿荣,阿荣也会先照顾到那个穷人。……帕当巴桑吉是有菩萨心肠的。

作为“转世活佛”,帕当巴桑吉化身的卡里斯玛资质、九世传承的卡里斯玛累积、上一世的学识威望与今世的人望等,共同使巴久活佛在寺院及地方社会中具有崇高的地位。李安宅先生曾在拉卜楞寺研究中指出,转世的人“在学术和行政上都与其他人一样,就是在自己的寺院,他也必须经过正规的学术训练”。^④该寺九世巴久活佛虽未受过“正规的学术训练”,也未担任有任何寺院“札仓”的僧职,但所有僧俗都对他的吩咐言听计从,显示出活佛与其他僧人地位的绝对差异,这也是羊八景林寺作为乡村寺院与中心性寺院的区别之一。

“格西”意译“善知识”,是藏传佛教格鲁派知识等级中的高级学位。藏传佛教格鲁派的“知识品格”,^⑤使任何出身的僧人都可凭学识修为获得学位名衔及与之相应的声望与地位。20世纪80年代宗教活动恢复后,羊八景林寺中可授经咒知识的经师只有两三位老僧,迟迟未能建立规范的寺院学经体系。巴久活佛为使僧人在本寺即可得到系统的学习而多方请求一位高僧来寺中说法传经。2005年春,他迎请到西藏察雅寺的某格西到寺中担任经师。自此,僧众的经咒知识与清规戒律得到显著改善,一些法事仪轨中的谬误也得以修正,无论是寺中僧人还是寺外信众均视这位格西恩德深重,称其为阿尼格西,即“格西爷”。该寺在册僧人中仅他具有格

① 参见德吉卓玛:《帕·丹巴桑杰生平事迹考述》,《中国藏学》2014年第2期。

② 根据拉卜楞寺高僧曲吉僧格所著之《当巴桑吉和玛吉拉珍传》,藏传佛教觉域派创始人玛吉拉珍之次子“妥念桑珠”因对上师当巴桑吉心生特别信仰,视其若父,称“吾父为当巴桑吉尊者(帕·当巴桑吉),吾母为拉珍空行母(玛吉拉珍)”。笔者认为,德钦地方这一祝赞词应是此说之变体。

③ 黄举安:《云南德钦设治局社会调查报告》,德钦县志编纂委员会:《德钦县志》,第370页。

④ 参见李安宅:《藏族宗教史之实地研究》,商务印书馆2015年版,第160页。

⑤ 参见张亚辉:《安多社会的知识性格——读李安宅〈藏族宗教史之实地研究〉》,《西北民族研究》2013年第3期。

西身份,因而更受地方信众珍视。

喇嘛意为上师,并非所有的藏传佛教僧人都可称作喇嘛。活佛与格西分别依凭“转世者”和“学者”^①的卡里斯玛成为羊八景林寺中可谓喇嘛者,其法像印制于唐卡,悬挂在寺院佛殿及信众家中的佛堂。这是他们作为喇嘛区别其他僧人的重要象征。

(二)僧职

在是否为“转世的人”之外,李安宅先生给出了拉卜楞寺僧侣分类的主要标准,即“是否有公职,受戒程度如何,在闻思堂静修情况如何,得到了什么学位,是否有名誉头衔”。^②在羊八景林寺中,那些既非转世又无学位名衔的僧人的分类同样依凭僧职、戒律、僧龄等资质展开,僧人生涯其实就是在寺院的长幼位阶中进行的自下而上的位移。“札仓”周期性的例行法会中僧众的座次直观地体现了这种位阶:法会中,札仓执事设有座榻;其余僧众铺席于地以为座,越早受比丘戒者越靠前;比丘之后为沙弥,座次也接受戒先后而定;之后为仅受过“五常戒”的小僧;受戒程度相同者依出家先后安排座次,同时出家者则按年龄大小评定先后。

最高僧职称“列那”,即“札仓”执事,有“三列那”之说,分别为“喇草”“格贵”“翁则”。“喇草”,意译“喇嘛代表”。历史上,藏传佛教格鲁派寺院集团构建起了以拉萨三大寺和日喀则扎什伦布寺等为中心的“主寺和属寺、母寺与子寺之间的层层隶属关系”。^③地方属寺的堪布等要职,一般由所其隶属的中心大寺选派,“或由母寺派出常驻代表掌权”。^④1680年,拉萨哲蚌寺洛色林“札仓”帕拉康参的格西达汪墨郎被选派出任当时德钦地方羊八景林寺、德钦寺和东竹林寺的“袞松堪布”,即三寺总主持喇嘛,并于羊八景林寺坐床任职。^⑤据该寺老僧讲,三寺堪布需在每年的不同时段在三个寺院分别任职。由此,羊八景林寺“喇草”一职的设置,是在三寺堪布空缺或离寺期间的“代理堪布”。过去,从拉萨获格西身份荣归的僧人可直接担任该寺的“喇草”,否则只有完成了“格贵”一职的僧人才具有出任“喇草”的资格。如今,三寺堪布制度早已不再,“喇草”一职却得到延续,并与堪布同系一人,成为这一高级僧职的不同称呼。

“格贵”,意为掌堂师,需在寺院法会上手持铁棒维持纪律,因此又被称为“铁棒喇嘛”。格贵负责寺纪寺规的执行,监督众僧清规戒律的守持。羊八景林寺的格贵还有执掌寺院公共财产的权力,并掌管着寺院僧团名册。当前,寺院设置有寺庙民主管理委员会,寺院财产的管理、寺院建设的统筹、寺僧管理制度的制定与执行等行政事务转由寺管会负责,“札仓”则集中负责例行法会等宗教教务。不过寺管会成员通常由“札仓”的现任或前任执事担任,该寺现任格贵就同时担任着寺管会主任一职。

“翁则”,即领诵师,其须掌握寺院不同法会所要求的各种经咒与诸多仪轨细节,更要句读清晰、声音洪亮地引领僧众的诵读。按照长幼位阶的排辈,候补翁则在法会上的座席次于现任翁则,也是为来年的进阶预热,完成翁则一职的僧人具备了担任格贵的资格。

“列那”之下另一主要僧职为“辜涅”,本意是僧团管家,即寺庙财务管理人。羊八景林寺辜

① 参见张亚辉:《马克思·韦伯论藏传佛教》,《北方民族大学学报》2014年第5期。

② 参见李安宅:《藏族宗教史之实地研究》,第160页。

③ 参见罗布:《论甘丹颇章政权宗教法规制度的构建与完善——以五世达赖喇嘛“哲蚌寺寺规”为例》,《西藏大学学报》2013年第2期。

④ 参见美朗宗贞:《藏传佛教格鲁派“三大寺”制度化分析》,《宗教学研究》2015年第1期。

⑤ 参见《红坡噶丹羊八景如意宝瓶底薄序》,中甸县志编纂委员会办公室编:《中甸县志资料汇编(五)》(内部资料),1991年,第3页。

涅的主要工作是担任寺院大殿的值僧,负责大殿的干净整洁及给大殿佛像提供酥油灯、净水、焚香、朵玛供糕等服务,还要管理清算其任期内大殿获得的供奉,于每个藏历年底上交寺管会。

三位“列那”及“辜涅”作为羊八景林寺的四个正式僧职,需受过比丘戒的僧人方可担任,原则上任期为1年,在每年藏历元月的祈愿法会上依僧团长幼候补换任。四个正式僧职之外的其他僧众,则依其在寺僧长幼位阶中所处的位置而承担相应的差役。

护法神殿值僧是僧人获取正式僧职之前最重要的差役位置,每天两场护法酬补仪式是其主要任务。第一场通常从凌晨4时许开始,根据该寺护法神的传说,需在天色微明、光影渐长之时完成;第二场大概从下午4时许开始,天色未暗时结束。每日两场仪式从不断缺,故按寺规,值僧在任期间不得离寺。每当僧众集体外出为信众提供宗教仪式服务的时节,短则几日长则一月,唯有护法神殿值僧一人孤独驻寺。2013年一位轮任护法神殿值僧的年轻僧人据说是因为“吃不了苦”,不到两周便离寺还俗,到外地打工去了。另外,护法神殿值僧须掌握护法酬补仪式的数本经咒与相应仪轨,这使得个别理应轮值却还未具备相应能力的僧人苦恼不已。该差役原是按寺僧的长幼年资每年候补两位僧人,每位任期半年。2016年,该寺格贵将护法神殿值僧的任期改为每月一任,每年候补两位资格僧人,轮值名单上的12位僧人僧龄均8年以上,年龄分布于25岁至38岁,皆未达“辜涅”一级,其中三位不具备相应经咒能力的僧人则各请有能力的僧友相帮。

完成护法神殿值僧一职的僧人在进阶“札仓”正式僧职前,还需做一种称作“涅哇东”的仪典。“涅哇”有寺院管理人之意,完成仪典的僧人具备了担任“札仓”“辜涅”的资格。历史上该寺僧人只有在完成“涅哇东”之后才有资格骑马,因此是僧人获取正式僧职前的“升级”仪式。“涅哇东”在教义上属于布施类仪典,当事僧人通常已有较长僧龄,被视作有所积蓄,该仪典的主要目的就是要将积蓄再度供施出去以净治信财罪障。“涅哇东”还被戏称作是“僧人的婚礼”,不仅因为当事人需在仪典期间宴请僧友亲朋,完成之后还可像俗家男子成家立业一般自建僧舍而从师父的“扎夏”搬出,并具备了带徒资格。

护法神殿值僧以下的僧人可统称作“拜扭”,意为小僧。寺中那些还未达护法神殿值僧一级的僧人均可以此称呼,其中不乏四十余岁的大龄出家者。小僧日常生活中除学习经咒知识及相应仪轨外,需承担制做酥油灯、法会用的朵玛供糕、酥油花等由“札仓”安排的事情,打扫寺院卫生、搬运物件等亦属小僧分内之事。其中,最主要的就是专职担任一年的食堂值僧“贾玛”,意即厨子。在历史上,寺内有不少仆役,因而僧人无需承担食堂的差役。20世纪80年代寺院重建后,贾玛成为每个小僧进阶中必做的一项工作。寺院每年安排两名贾玛,当寺院举行例行法会或有其他集体活动时,贾玛要负责烧水、打茶、做菜煮饭、洗碗、打扫食堂等,还要保管仓库粮食、公共厨具、桌椅电器等。活佛、格西及完成寺院僧职进阶的资格老僧在寺时,贾玛要备齐一日三餐并准时送达。贾玛还同时担负着寺院无量光佛殿与宗喀巴大师殿值僧的任务,负责佛殿内每日的供奉事宜、保持佛殿整洁,并在任期内整理清算佛殿所收到的信众供奉,在换任前上交寺管会。一些年长出家的僧人可能入寺不久就会出任贾玛,年幼的小僧或许会在很多年后才会上阵,但总有轮到自己做贾玛的时候。

二、噶丹·羊八景林寺僧侣生计的历史演变与现状特点

民主改革前,羊八景林寺僧人的生计主要由寺院的公共分配、提供宗教仪式服务所获报

酬、原生家庭的供养三部分组成。其中,粮赋地租和寺内仪式所得构成寺院公共分配的主要内容。粮赋地租即寺院教民户上交的粮赋与租种寺院佃户上交的地租,由过去寺院设有的僧官“第哇”负责收取和分配。由格贵负责分配的寺内仪式所得,则是过去寺内一般僧人货币收入最主要乃至是唯一的来源。有仪式服务需求的信众把衣物、牲畜等交予寺院,格贵将之出售,将它们转化成货币收入。过去,第哇和格贵每年收到的粮赋地租和寺内仪式所得,按制分配给所有寺僧,具有明显的等级差异。这种等级分配制在藏传佛教世界并不鲜见。一位法国藏学家 20 世纪初在西藏探险考察中这样记述:“寺庙的收入对寺庙里的僧侣们来说人人有份……可份额的大小和多少就不同了,西藏寺庙中的分配制度和法兰西剧院中经常使用的那种分配制度有些相似,个别显要的大人物可以领到十到十二份,其他喇嘛根据各自的地位逐渐减少,有的领到五份、四份或者三份,地位越低,拿到的越少。”^①按历史上羊八景林寺的等级分配比例,三寺堪布能得到一般僧人的 7 倍,活佛分得一般僧人的 5 倍,“札仓”的喇草、格贵、翁则得到一般僧人的 1.5 倍。

僧人出寺提供宗教仪式服务获得的报酬,则为僧人个人所得。历史上,僧人外出提供仪式服务的报酬大都为食物,数量虽无定规,却也是当事家户或村落参照僧人的长幼位阶而给予的。仪式报酬中谷物最为主要,尤其是村落集体仪式后,村民供奉的青稞往往需要近十匹骡马驮运至寺院。信众家户请僧人做仪式时,除了自家给予的报酬,邻居往往也会供奉给僧人少许青稞。不同贫富的僧人对于仪式服务所得馐物的处理亦有不同。例如,按当时的惯例,仪式当天供奉僧人的饮食里须有一片巴掌大小的琵琶肉和一条两指宽长的新鲜肉片,个别富裕的僧人或许会当场将鲜肉享用,多数僧人则会用一条纤细的竹篾将琵琶肉和新鲜肉串起备日后食用。过去的僧人外出提供仪式服务期间都会自备特制木钵,其与藏区常见木碗的不同在于底部插有一根木杆,在盛满酥油茶后僧人通常不会立即饮用,而是静待片刻后再拔出木杆将茶水滤至另一碗中,钵壁上则会凝结出一层薄薄的酥油,僧人再将酥油拭出,循环反复,在仪式结束后将滤出不多的酥油连同没有吃完的糌粑及其他馐物一并带回僧舍。另外,寺中不乏经咒能力不行的下层僧人,格贵通常会在村落集体仪式中安排一两两位这样的僧人以示照顾。作为惯例,在任期间的格贵一般不能出寺,故格贵有时会另派一名僧人作为自己的代表前往参与,该僧人要把仪式的所得悉数收回交与格贵,再由格贵回馈一部分给此僧人。

寺院公共分配与外出提供仪式服务的所得构成历史上羊八景林寺僧人生计的两个主要内容,但依靠此二项却并不能维继多数寺僧的日常生计。首先,该寺在当地虽拥有宽广的香火地,教民户散落于德钦澜沧江沿岸的三十余村落,但寺院并不将所得粮赋地租全数分配予僧人。据民国时期黄举安的调查报告,该寺的“收入公粮”对于僧人生计而言只是“勉可支应……寺中除公共集体诵经供应饮茶之外,寺庙对僧人的经贴是绝对有限的”。^②

其次,请寺僧提供仪式服务,需当事家庭或村庄派的成熟男性去寺院前后共拜请 3 次,再由格贵安排具体时间和参与的僧人。羊八景林寺三十余供养村落如同攀缘的果实悬挂于滇藏澜沧江峡谷两侧,上下绵延长达上百公里,在高山深谷之中,连接寺院与诸村落的只有狭窄崎岖的人马驿道,故信众须提前一两日备足骡马去往寺院迎请僧人,将经书、法器乃至僧人的衣

① [法]亚历山大·达维·耐尔著,李凡斌、张道安译:《古老的西藏面对新生的中国》,西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室编印,第 131 页。

② 黄举安:《云南德钦设治局社会调查报告》,德钦县志编纂委员会:《德钦县志》,第 370 页。

被等都驮至村中,待整个仪式结束后连同僧人所获收喇一并送回寺院。请寺僧做仪式耗费的人力、物力,实非普通家庭所能承担,因此过去该寺僧人外出提供仪式服务仅集中于藏历10月燃灯节至藏历12月的格都法会的“曲沧”(即无法会期)时,为个别村落集体以及地方领主等富裕阶层提供。过去当地村落普遍存在一类被称为“耶曲”或“阿曲”的群体,他们与其他藏边社会中的“赛吉”^①、“安巴”^②等类似,既是“可以结婚生子和从事农业生产”^③的村民,又是宗教仪式专家,普通信众家庭的宗教仪式需求主要由这一群体提供。

当有限的寺院公共分配与不确定的仪式服务都不足以维持僧人生计之时,家庭供养成为历史上羊八景林寺僧人基本生存需求的重要保障。

在德钦藏族社会中,人们将“出家”比作是“人的放生”,是一个信众家庭可以给予寺院的最终供奉。因此,出家不管是“出于对宗教的热忱与信仰”^④的“自愿选择”或是作为“一种谋生方式”^⑤的“被迫选择”,都不能完全归于纯粹的个人原因,而通常是一个家庭基于“此地藏族的家户经济、生存策略、宗教的信念及亲属制度”^⑥等的共同决定。俗众难免分家、难免出嫁入赘,但僧人始终作为原生家庭的重要成员,常保持着一种“出家但不离家”^⑦的状态。家庭有责任供养僧人,即使僧人的父母离世,继承家业者也要一如既往地提供支持。民国时期黄举安的调查报告就指出,“僧人们的膳食均由家中各自供给”。^⑧如此,原生家庭的贫富足以直接造成僧人的生计差异,体现在僧人衣、食、住、行的整个日常生活中,更在僧人寺院生涯不同阶段中的各类仪典得到凸显。该寺最典型的“涅哇东”仪典,作为每个僧人生涯中必须完成的制度程序,是过去普通僧人及其家庭的一道难关。一位老僧人说:

比如我俩是僧友,明年要一起做“涅哇东”了,你是富人家的儿子,仪典之前你的家人就为此做了准备……我虽是个贫穷人家的僧人,但是我想我们都是一样的,没道理你行我不行。没有钱只好去借,再拿这些钱买很多肉、很多的酥油,多到在布施宴上给僧人们盛的茶里酥油厚到吹不开,所以不论是布施糌粑、肉还是酥油蜂蜜等,就算不比尔多也绝不会比你少。但这样一来,我就欠了比头发还多的债。过去就有僧人还债还了许多年都没能还清,最后就只好还俗逃债。

20世纪50年代以降,一系列的社会变革彻底动摇了粮赋地租等历史上寺院经济的封建特权。1952年末,由县政府代为羊八景林寺收取田租,农民与寺院不再直接交涉。1957年夏,当地开展民主协商土地改革,^⑨倡导僧侣参加劳动,自食其力。起初,在以寺院为单位的生产小组,僧人或在寺院土地从事劳作,或担任寺院马帮的脚夫。不久,寺院的土地完全归公社所有,僧人悉数被动员各自回乡生产。在20世纪60年代的特殊时期内,德钦县境内的寺庙几乎无一幸免地遭到毁坏,寺内已无僧人。党的十一届三中全会后,全国范围内宗教信仰逐渐复苏,各地寺院先后复建。在“自办自养、以寺养寺”的号召下,旅游业等的商业收入开始成为一

① 参见[美]巴伯若·尼姆里·阿吉兹著,翟胜德译:《藏边人家:关于三代定日人的真实记述》,第83—100页。

② 参见Nicolas Sihlé,“Towards a Comparative Anthropology of the Buddhist Gift(and Other Transfers),”*Religion Compass*, Vol. 9, Issue 11, 2015。

③ 参见张亚辉:《民族志视野下的藏边世界:土地与社会》,《西南民族大学学报》2014年第11期。

④ 参见刘夏蓓:《从生活所迫到自愿选择——甘南夏河尼僧出家原因的人类学调查》,《民族研究》2007年第2期。

⑤ 蒙小莺、蒙小燕:《当代藏传佛教“部落寺院”与教众供养关系初探——以西仓寺院与西仓藏族调查分析为例》,《世界宗教研究》2010年第2期。

⑥ ⑦ 参见余舜德:《出家与在家:喇嘛在云南藏区》,《台湾人类学刊》2011年第9卷,第2期。

⑧ 黄举安:《云南德钦设治局社会调查报告》,德钦县志编纂委员会:《德钦县志》,第370页。

⑨ 参见德钦县志编纂委员会:《德钦县志》,第9页。

些中心大寺的经济支柱。同处滇藏的噶丹·松赞林寺开发旅游二十余载,旅游门票、旅游商品等的收入已成为寺院经济的支柱,加之不少外地富商居士逾数十万甚至百万的大笔捐资,以及僧商、放贷传统的当代延续,该寺给予僧侣的分配足以成为多数僧人的主要经济来源。2012年后,仅寺院门票收入一项,松赞林寺千余僧人每人就可从中领取6000元以上补贴。^①

相比而言,羊八景林寺作为乡村寺院,其僧人在1984年恢复宗教活动^②后的很长一段时间都完全依赖家庭供养以维持生计。80年代末出家的一位师父说:

刚出家时,吃的基本要靠家里寄来的粮食,比如家里磨了青稞面后会给我们寄一两袋。我们在寺里不够吃,也只能回家去要粮食。不跟家里要,真就没有其他路子了。

伴随着近二十年来地方经济的不断发展和社会保障体系的不断完善,如今羊八景林僧人的生计也得到了政府补贴、寺院分配以及相对稳定的仪式收入的多重保障,即使离开家庭供养,基本生存需求也可无虞。由政府主导的如“农村最低生活保障”“新型农村合作医疗保险”“农村社会养老保险”等一系列社会保障已进入寺院。该寺僧人现每年可领到900元“低保”,寺院学经班的学员每月可领到240元的高原农牧民子女学生生活补助。另外,寺院民主管理委员会的成员还可得到300—400元的工作补贴。

当前羊八景林寺的公共分配已由历史上的等级分配转变为平均分配。据笔者2013年在该寺田野调查期间的不完全记录,当年藏历元月法会寺院向僧人分发了信众供奉到寺院食堂的茶叶与食盐,每僧得十饼茶十包盐;3月寺管会成员换届选举时,寺管会对前一年患病住院的僧人每僧补助500元;5月,会有信众供奉新收的粮谷给寺院,该寺格贵为腾空粮仓将仓内存粮均分给僧众,除活佛与格西获得双倍外,其余僧众不论僧职高低每僧小麦500斤、青稞200斤,以当时地方市价小麦每斤1.3元、青稞每斤1.6元计,僧人将分得的粮食变卖可得到970元;另外,寺院学经班的学僧还收到了每年1000元的学经补贴。在一些特殊时段,一直作为僧侣个人所得的仪式收入,也纳入了公共分配,如该寺在2013年修建双白塔期间,寺院“札仓”在完成藏历3月的例行法会后规定,从即日起直到双白塔竣工,寺内僧人分为两组,一组10余人由一格贵师父带领,应信众要求外出到各村各户提供仪式服务,其余的30余僧人则在寺院出力修建白塔,仪式组需将仪式所获上交寺管会副主任某师父保管,待工程竣工后再均分给所有僧众;3个月后双白塔竣工,期间仪式组获得报酬共81,918元,均分给当时的在寺僧众,每位获1861元。

宗教仪式服务专家“阿曲”群体如今正遭遇着传承困境,在羊八景林寺的信仰村落中已经难觅其踪影。20世纪80年代,有6位阿曲的永芝村现仅有一位在世,亦因年老体衰不再参与宗教仪式服务。这使得寺院僧人得以填补阿曲缺失留下的空缺。随着90年代当地交通电信等基础设施的完善,僧侣极大地拓展了仪式服务的空间。跨澜沧江连接巴里达村的大桥竣工于2012年8月,该村随即于次年3月恢复了已中断多年的村集体仪式。1996年,该寺所在的迪庆州全境移动电话用户不到100个,而到2010年,迪庆州仅中国移动通信公司的用户就有20万以上,约占全州37万人口的60%。^③2005年,羊八景林寺还未有僧人购车,而截至2019年,全寺47位僧人总共有车21辆。在此背景下,信众通过手机联系僧人而后僧人驱车提供

① 参见松丽芬:《论噶丹·松赞林寺寺院经济的历史演变》,云南大学硕士论文,2014年。

② 参见德钦县志编纂委员会:《德钦县志》,第18页。

③ 参见陆双梅:《云南藏区僧侣使用手机的观念和行为的分析》,《中国少数民族地区信息传播与社会发展论丛》2011年刊。

“上门仪式服务”逐渐成为某种常态,为信众提供增福、丰产、驱邪、禳灾等指向财富、运势、成功、健康、长寿等愿望的各式仪式服务成为当代羊八景林寺僧人日常生活最主要的活动。频繁的寺外宗教仪式服务带来的稳定收入,已逐渐取代家庭供养,成为当代僧人生计的重要来源。

僧侣出寺提供的仪式服务又可分为集体仪式与个人仪式。集体仪式是指格贵等寺院执事应村落集体的请求,安排僧众到村中举行的相对大型的宗教仪式活动。一个集体仪式通常耗时3天左右,一般由十余僧人组成,有时更多。2017年11月参与某村集体仪式的僧人有23位之多。该寺的三十余供养村落中,在2017年举行集体仪式的有20个村,其中有3个村于该年各举行了3场,7个村各举行了2场,其余10个村落则各举行了1场。加上为当地私车协会所举行的“车队仪式”,该寺僧众2017年共提供34场集体仪式服务。其中大多数为各村每年例行的集体仪式。秋末冬初,藏历11月的“曲沧”(寺院无法会期),正是当地瓜果粮谷丰收的时节,历史上的集体仪式大都集中于此,有“秋季仪式”之说,如今依然延续这一传统,是除年初以外集体仪式较为集中的时期。另外,当某个村落发生村民非正常死亡等事件时,也会请僧人到村中做集体仪式。2017年11月,某村才完成当年秋季集体仪式后不到一周,因一村民惨死于车祸,遂请来刚在邻村完成集体仪式的僧众做具驱邪禳灾之效的“抛狮面佛食子仪轨”。

个人仪式更多出于即时性缘由,事关信众出生、疾病、考试、工作、婚姻、死亡等日常生活中的方方面面。每当信众家庭有仪式请求时,僧人都会依轻重缓急择日前往信众家中提供仪式服务,其中与丧事相关的仪式请求寺院会即刻安排僧人前往。值得一提的是,德钦人每日清晨煨桑的祈文中包含着对本地山神降兆的祈求,如“恶事若将来临,请提前降示征兆”等,这些征兆往往是被地方文化归为异常的系列自然现象,^①当信众看到它们时即会请喇嘛占卜,结果往往是需要通过做某种仪式来禳灾解难。此外,噩梦也是信众请僧人做仪式的主要缘由之一。

在羊八景林寺信仰圈,个人年度例行的宗教仪式中最普遍的是在农历新年头十天例行的祭神山仪式——“桑东”。此间,寺院僧众会被分作多个二人仪式组前往各个村落,通常一个“桑东”需两小时,每天可完成3—5户人家,亦有该寺两位经咒能力不错的僧人曾在同一天分别创下7场和8场的纪录。新年期间,信众家庭还都会请僧人占年卜,算每个家庭成员该年的运势、需忌讳的行为与食物等,并给出需做的仪式名称。信众或将这类仪式的报酬交于寺中,或在年初村落集体仪式结束后各自请僧人到家中完成仪式。

从新年的祭神山仪式开始,到年初密集的个人仪式和集体仪式,每年4月至6月集中的升学与入职考试时期的仪式服务,秋季各村落的集体仪式,以及贯穿全年直到年底依然频繁的各类即时性仪式,羊八景林寺的四十余僧人几乎每天都要回应寺院信仰圈三十余村落千余户信众繁复的仪式请求。在信众的仪式需求递增的同时,信众给予僧人的仪式报酬也越来越高。对此,该寺一位老僧感触道:

那时(20世纪90年代)出去做仪式一天收到的布施最多也就10元,后来逐渐越来越多,现在做一场仪式就是两三百块。过去主要集中在藏历11月份的无法会期去富裕人家做仪式,现在从年初到年末,广大信众请僧人出寺提供仪式服务一直是络绎不绝的,这主要是因为形势好了,百姓都富裕了,家家户户都做得起仪式。

在僧人主要依赖家庭供养维持生计的20世纪90年代,当地曾有一私生子因为得不到家庭的关爱而被迫出家,出家后也因为没有原生家庭的支持,不久便还俗他去。如今,相对稳定的仪式收入使僧人共同凑资维持的“扎夏”(僧舍)集体生活成为可能,并逐渐取代家庭供养成

^① 这类自然现象包括鸟屎飞落人的头顶、家禽生异常蛋、攀于树枝或爬到家中的蛇、相互搏斗的蜈蚣与蜘蛛等。

为当代僧人基本生存需求的主要保障。“扎夏”内的伙食及购买其他物资的支出由其成员共同分摊,年幼的僧人则有师父或师兄代为管理其仪式收入并照管其吃穿住行。僧人们时常相互串门,但凡在寺,即使身无分文也不至忍饥挨饿。甚至当僧人有外出治病、购车乃至朝圣等情况时,僧友,尤其是同僧舍的师兄弟,都会主动给予资助。另外,该寺现有两位先天残疾的僧人,残疾的身体是其出家选择的唯一原因。若不是身患残疾,他断然不会选择僧人生涯。某僧人的一位长辈对笔者说:

他生来身体不便,特别是长大后,整天地闲着也不好受,而且容易学坏,所以家人只好将他放生于寺院了。他的师父大慈大悲,也是看他身体不便,劳动不行,想着如果当了僧人,即使对家庭没有直接的帮助,至少可以做到衣食自足,不麻烦他人。

该寺之前还有两位身患癫痫的僧人,现均已去世。其中一位是本村最为出色的后生之一,患病后因无法从事劳作,同村的师父引他入寺并收为徒弟。该寺一位僧人说:

因为这病,对他的经咒学习有很大影响。而且师父们害怕他会在仪式期间发病,所以没有带他。不出去做仪式因此也没有相应的收入,但他吃住都在僧舍,与其他僧人没什么分别。

2016年2月,笔者参与了一次有趣的讨论。其间一信众直接对某僧人表示:

寺院不是做慈善的,总不能把患病不能劳作的人都收到寺院做僧人吧。

该信众这番令僧人哑口无言的说辞,说明当代僧俗频繁的仪式经济往来使得寺院在一定程度上发挥着基本社会保障的功能。

三、当下噶丹·羊八景林寺僧侣生计结构的差异

(一)仪式服务收入的差异

频繁的僧俗仪式往来在带给羊八景林寺僧人稳定的生计来源的同时,僧人的声望与人脉、程度有别的经咒知识与仪轨能力、参与仪式服务的频度等相关联的要素,共同造就了僧人仪式收入的结构性差异。僧人在仪式中的座次依僧团的长幼位阶而排,尽管如今寺院的公共分配中平均分配已取代了过去的等级分配,信众给予僧人宗教仪式服务的报酬依然遵循僧人位阶逻辑,不同僧人在同一仪式中的收入呈现出明显的差异。2013年某村集体仪式中,该村供奉不在场的活佛500元、格西350元,参与仪式的13位僧人中,喇草与翁则每人获得260元,4位负责吹奏唢呐的中层僧人每人220元,其余7位小僧每人200元。当地家庭的祭神山仪式往往为念经主僧150元,敲鼓小僧100元。

小僧因经咒知识不够,不具备参与诵经类仪式的资格。小僧外出参与仪式服务的机会往往集中于祭神山仪式、火供仪式、抛食子仪式等,在这类仪式中虽依然困于经文祈诵,但可以负责制作朵玛食子等供品、准备供台等仪式道具,并在仪式主僧诵经时配合吹螺、敲鼓等。小僧跟随师父外出服务,既是仪式经验的积累,又可获得一定的收入。当地信众也通常认为同样的仪式场合僧人越多越好。2016年2月,有三位当地孩童在该寺剃度仅一周,就开始跟随师父出寺参与几个村庄的集体仪式。在完成僧人生涯的首次集体仪式后,一位僧人谈道:

这村给的收入更多,第一天村民个人给的就有六十多块,在另一个村第一天只有二十多块,因为这个村除了老人,不少年轻人也参加了仪式。两个村子的仪式结束后我总共收到1257元,回来上交师父了。

春节期间密集的祭神山仪式“桑东”是小僧们重要的生计来源。该寺小僧说:

春节时通常一天就要去5户人家做“桑东”仪式,每家最少给100块钱,每天至少能收到500块。

就小僧参与寺外仪式的年收入而言,该寺一位师父这样说道:

我僧舍里的徒弟外出做仪式回来后,会将大部分所得交由我保管。我没给他们记账,但每个人的钱都分装在不同的信封里,所以不会混淆。当他们用钱时,我再从信封里取出一些给他们。有的小僧因医病、请佛像等事由,花了一部分,一年来大概只存有五六千。平日花得少的,一年下来,寄存在我这里的钱可以上万。

一位小僧称其在2015年有政府发的低保金900元与寺院先后给学僧的学经补助共约3000元,再加全年仪式收入所得,自己一年的收入有两万左右。另一小僧认为,即使不算低保、学经补助等,仅仪式收入自己每年能有两万多。某小僧说:

寺院没有开办学经班的情况下有两万左右,如果这年开了学经班,周末才可外出做仪式,那就只有一万多。今年春节,师父把僧舍里的小僧这一年来寄存在他那里的仪式收入发还给我们,我有一万多。这次只有一万是因为去年整年都在重建寺院,僧人都在寺里参与劳动,没怎么出去做仪式。但是,就是在长期在寺劳动的情况下,一年一万的仪式收入还是有的。

2011年出家的一位僧人说:

我刚出家时我们僧舍的小僧没有这么多,所以师父外出做仪式时都会带上我。藏历十月的法会结束后有将近两个月的无法会期,当时师父带着我在两个村做了将近两个月的仪式,仅那两个月的收入就有一万多。

几位小僧共同估算认为,他们每年外出提供仪式服务的所得在2万元左右。与小僧似学徒般完全遵从僧舍师父安排相比,那些已完成护法神殿值僧一职的中层僧人则凭借已具备的独立仪式能力,顺着亲缘、地缘及各自的人脉,频繁出寺,为相熟的信众提供各类仪式服务。这些中上层僧人除每月的例行法会期外,其余时间大都在外为信众提供仪式服务。当然,在同层僧人之间,仪式能力、参与仪式的意愿或有不同,外出提供仪式服务的频度与相应的收入也存在着差异。该寺两位先天残疾的僧人,同样依凭各自的经咒能力为信众提供仪式服务,但因身体不便,参与频度则相对少于年资相仿的僧友。

护法神殿值僧是具独立仪式能力的中层僧人才可担任的僧职。护法神殿获得的供奉远远高于包括寺院大殿在内的其他数个佛殿的供奉之和。在2011—2013年该寺结算信众供奉总数的1,072,563元中,护法神殿收到333,364元,占31%,而寺院其他佛殿收到供奉81,715元,占7.6%。护法神殿值僧可从任期内收到的供奉中取10%作为工资,其余上交寺管会入账。2015年12月15日至2016年1月15日,护法神殿共收到信众供奉36,950元,某值僧师父得到3695元。

该寺一位中层僧人曾统计了他在2016年外出仪式服务的所得,总共4万余元。虽然信众给予僧人的仪式报酬并无定规,全凭当事者的意愿,但僧人1天的宗教仪式服务给予150元报酬似乎已成为近年地方信众中的隐性标准。若以1天150元为标准,那么依据“40000元÷150元÷365天”的粗略计算,这位僧人在2016年的365天中约有73%用于为信众提供宗教仪式服务。完成或已达喇草、格贵、翁则三个“札仓”主要僧职的上层僧人,则因熟稔各类大小仪式的经咒知识与仪轨细节,并依凭在整个寺院信仰圈中的声望、可随意指派徒弟的师徒权威,更为频繁地受到信众的仪式请求。不仅因僧团长幼位阶而在同一仪式中收到较高的仪式报酬,有时上层僧人甚至不亲自参与仪式服务也能得到信众的给予。这位僧人说道:

本村没有僧人的村民十分敬重一位师父,即使是寺里的其他僧人去这个村做仪式,回寺时都会带来村民给这位师父的一份,而且比一般僧人要多。

一位小僧在2016年春节参与十天的祭神山仪式大概获得近6000元的仪式报酬,而他的师父期间即使没有出寺提供仪式服务,在僧舍中为前来拜年的信众占年卜获得的收入就有8千多元。据一位僧人说,该寺上层僧人全年的仪式收入可达8万元以上。

羊八景林寺僧人生涯都要经历一个进阶过程,即从入寺到初具一定仪轨能力,从可以独立

做仪式到可以独当一面。在这种僧团长幼的进阶中,僧人提供仪式服务的范围也从遵从师父安排到自主为亲友服务,再随其仪式经咒能力以及寺内地位的提升而逐渐扩大至整个寺院信仰圈。与之相应的是,在小僧(2万元)、中层僧人(4万元)及上层僧人(8万元)间,大致形成了1:2:4的年仪式收入比例。

(二)僧人的生计

羊八景林寺的部分上层僧人还通过经商的途径来获取专属自己的财富。经商虽有悖于佛教教义中沙门释子不持拿金银等戒律,但这一现象在藏传佛教世界中却较为普遍,如噶丹·松赞林寺在历史上曾是滇藏贸易的“巨商堡垒”,^①商贸是其寺院资本的主要来源,^②且至今仍有不少僧商。羊八景林寺无专职僧商,故经商属于僧人个人行为,所得无需与寺院分利。但并非所有僧人都可经商,他须先在僧职位阶中获得一类可以从事经商活动的资格或身份,活佛管家便是其中的一种。独立赚钱以经营活佛馆舍是该寺活佛管家的主要职责之一。民国时期,该寺八世巴久活佛的管家“在十多年前为因某种机会,跑到昆明贸易,找的钱不少。后来又买得骡马数十匹,跑西藏为人运输,脚价亦高,因而致富”。^③现该寺九世巴久活佛的管家师父,为了经营活佛馆舍,曾于2011年出资35万元(20万为活佛馆舍的积蓄,其余15万为借贷)购买一辆卡车跑运输。2016年起,他又在香格里拉的街市上合资经营了一间商铺。

活佛管家之外的僧人若要通过经商营生,需先在寺院僧职进阶中依次完成翁则、格贵、喇草三个“札仓”主要僧职,而后可选择做一种称作“达庚东”的布施仪典。完成该仪典的老僧,其最特殊的权力是可以不再参加寺院每月的例行法会,也可以选择不在寺院生活。

像政府员工退休了一样,从此以后的一日三餐都会由寺院食堂的值僧送到他的僧舍里。他在寺外的穿着也不再限于僧服,而是可以穿僧服之外的俗众衣衫。他已经退休了,再也不需要在寺规之下过日子,也可以说已经超越了寺规。

羊八景林寺自20世纪80年代恢复宗教活动至今,仅有生于20世纪40年代的某师父举行过“达庚东”仪式。不过因此制度之设,一些完成了“札仓”职位的资格僧人,即便未做正式的“达庚东”仪式也开始了“退休生活”。目前该寺从事经商营生的僧人,都处于僧团长幼位阶的上层。某师父于1994年出家,当时21岁,2009年完成寺院“札仓”的主要职位后,便不时在外做生意;另一师父于1989年出家为僧,当时15岁,2007年完成寺院“札仓”的三个主要职位后,长期在外从事客运经营。虽有此寺院制度的“通融”,但许多人都不赞同僧人的经商行为:

僧人不在佛法上下苦功是无益的,只要在佛法上有修为,能做到信众需要什么仪式服务就能做什么仪式,需要诵什么经就能诵什么经,需要占卜算卦就会占卜算卦,这样,到死都不会饿着。别人请我们做仪式,会供奉美味的饭菜,还有不少钱,回去再通过修习佛法来消除信财罪障,明天依然有其他的仪式要做。这样不仅自己安逸,也能利益他人。做生意找钱,说到底又有什么好处呢,僧人膝下无子女,死了不就都完了。僧人嘛,一张嘴、钵盂过一辈子,无非这样。做生意、买好车、有上百万的钱财,不也就这样吗?

僧人从事经商有时也是不得已之举。如前所述,羊八景林寺僧人是其原生家庭的重要成员,在家庭需要时僧人也要承担作为家庭成员的责任与义务。某师父的父亲与兄长早逝,家中的老母、嫂子与一双侄儿女没有固定收入,这位师父作为出家人却不得不独担养家的责任:

我原本可以舒舒服服地待在寺里,现在却不得跑东跑西地赚钱,否则这个家就没人管了。……去年(2015

① 参见杨桂红:《香格里拉的“巨商堡垒”——历史上的松赞林寺寺院经济》,《今日民族》2002年第9期。

② 参见潘发生、七林江初、卓玛:《中甸噶丹·松赞林寺僧侣商业概述》,《西藏研究》1993年第2期。

③ 黄举安:《云南德钦设治局社会调查报告》,德钦县志编纂委员会:《德钦县志》,第370页。

年)光一家人的看病钱就花了9万多。

(三)喇嘛的生计

羊八景林寺第九世巴久活佛,平素不常在寺,而是生活于离寺不远的家里。作为一位“在家的活佛”,家庭经济是其生计的主要保障。活佛家庭所有耕地与牲畜家禽均为当地家户平均值的数倍,家中常雇有牧人,亦不时有信众主动帮助放牧。在每年庄稼成熟的时节,都可看到活佛家的耕地上有十余信众在帮忙收割。活佛家庭还经营有一座小型加油站和一座温泉度假山庄。相比于当地的其他家户,活佛家的经济条件是绝对优越的。

当地信众对巴久活佛有着深刻依赖,他们生产生活中的许多重要时刻都会寻求活佛的占卜或加持,如当家人或牛马走失会请活佛占卜来确定找寻的可能与方位,当亲人害病或农田有灾时请活佛开示禳灾的办法等。2013年5月30日,活佛应信众所请前往某村做长寿佛灌顶仪式,受村民供奉共2230元。途中先是在另一村为一户信众家的新房开光祝福,受供200元。而后又偶遇四位捡虫草回村的信众,收到5—10元不等的供奉。之后在德钦县医院门口为一位被犏牛撞伤大腿的信众赐福,受供20元。返回至村口时,又遇一青年通过车窗给活佛供奉了10元。这个青年说道:

阿妈今早打破了一个鸡蛋,里面竟没有蛋黄,她觉着不放心就让我来拜问爷爷您。

活佛听后让他们家请僧人做个度母仪轨。几乎每天,活佛都要接受信众们不同缘由的拜请,这成为活佛日常生活的主要活动,也使信众的供奉构成活佛收入的最主要来源。

活佛在灌顶仪式上获得的信众供奉远高于其他场合。灌顶仪式是更具聚众性的宗教仪式,不仅寺中举行的灌顶仪式能将数千信众聚集于寺,在某一村落举行的灌顶仪式也往往能吸引众多邻村信众。2013年活佛在某村举行的灌顶仪式就有其他12个村子的信众闻讯前来。尤其近年来,各村在先定的集体仪式内容之外,都会争取迎请活佛举行灌顶仪式,使僧人繁忙的集体仪式期同样成为活佛频繁举行灌顶仪式的时期。2016年2月28日至3月6日的集体佛事期间,巴久活佛先后被迎请到九个村子,一共举行了5场灌顶仪式,其中3月3日活佛与格西在某村的灌顶仪式中获得信众供奉的总额为11,400元,均分各得5700元。每年寺院的格都法会上举行的灌顶仪式聚众最多,近年来信众供奉数额最多一次是2016年由巴久活佛、一位格西及一位松赞林寺的活佛共同主持,各分得近3万元。

信众献予活佛的供奉是非常可观的,而活佛也将信众的供奉做布施或回馈信众。2013年5月14日灌顶仪式所获供奉4020元,全数布施给寺院“札仓”;5月30日在某村的灌顶仪式所获供奉2230元,全数布施给该村的公共经堂。活佛还会不时补贴僧人,如2013年该寺所有僧众都收到了活佛每僧200元的补贴。此外,活佛还购买了大量如珍珠二十五丸、珍珠七十丸等藏药,在平日收到供奉时用以回馈信众。

每年春节期间,每个信众家庭都会派至少一人前往活佛家拜年,并做供奉。供奉的主要内容除现金以外,按当地传统,还包括一块琵琶肉、一盘藏油条、一盘糯米饼、一瓶白酒,并附带水果、红糖、酥油、粉丝、猪腿及其他礼品。以2018年春节为例,初一为本村信众给活佛拜年的日子,供奉总额为9038元;从初二至初五,每天都有外村信众前来拜年,供奉总额约5万元。期间,活佛除了摸顶赐福,还会回馈信众以藏药、护身符、哈达、佛相以及一小袋藏油条与琵琶肉,并给前来拜年的孩童一定的“拜年钱”。

与活佛有其家庭作为生活保障不同,该寺格西的生计完全基于寺院与信众的供养而展开。作为从西藏昌都地区察雅寺请来的经师,这位格西无论在寺与否,都可得到寺院的公共分配,

并为一般僧人的两倍。在寺时,格西的饮食起居有寺院“札仓”选派僧人专门照顾,而格西拥有的那辆价值 20 万元的汽车其中就有寺院方资助的 10 万元。格西日常除为学经班僧人授经外,主要是在其僧舍修习佛法,虽并不热衷于参与寺外的仪式服务,也不时应寺院“札仓”所请为信众举行灌顶仪式。这一部分生计内容与活佛相似,在此不再赘述。

法国人类学家思乐(Nicolas Sahlé)认为,有必要在“佛教的礼物”中对“纯粹布施”与“宗教仪式服务/报酬”之间做出区分,而接受者的宗教社会身份差异使大德高僧成为“纯粹布施”更合适的接受者。^①在羊八景林寺案例中,信众的“纯粹布施”恰是喇嘛一级常有、而一般僧人极少接受的生计内容。2017 年 12 月,格西返回其母寺察雅寺,参与法会并布施僧众,法会前有羊八景林寺各村信众供奉的水果、核桃、粮食及寺院方供奉的粮食、食用油等。这些物品装满了一辆载重二十吨的卡车。卡车司机同样是当地信众而未收取运费。即使是在仪式现场,活佛与格西未直接参与也同样得到信众的给予,且明显高于一般僧人。当地信众的给予行为也因给予对象的身份差异而有不同的指称,向喇嘛的给予是“供”,向僧侣的给予则是“放”。

四、分析与讨论

寺院公共分配与仪式服务报酬的有限性,使得原生家庭的贫富差异成为过去噶丹·羊八景林寺僧人生计差异的主要来源。如今,让儿子出家不再是地方信众家庭(尤其是富裕家庭)的优先考虑,而僧人又在原生家庭的支持以外,获得了来自寺院与政府提供的多重生活保障,这使得原生家庭贫富差异对僧人基本生活的影响日渐等同。如今该寺僧人生计的结构性差异根植于乡村寺院的制度性安排,即僧人在寺院长幼位阶中的不同位置,及与之相应的外出仪式服务收入,最典型的是小僧、中层僧人与高层僧人之间年仪式收入的差异。

藏传佛教格鲁派的教育机制为僧人提供了平等的机会,即通过后天的努力获取高级学位头衔,从而以高僧大德的身份在经济上获得信众“纯粹的布施”,而不再是“提供宗教仪式服务获得报酬”。正应了当地藏族的一句古谚:“无贪念的修行者在高山上苦修,食物会自己爬到跟前。”不过,这注定是一条皓首穷经的灵性之旅,亦非所有僧人都有的追求。即使在传统上作为佛学中心的拉萨三大寺中,有此追求的僧人亦非多数,有数据表明历史上色拉寺麦札仓僧团中“读书人”只占 29%。^②羊八景林寺多数僧人的生涯,其实就是在僧人长幼位阶中进行移动,在平稳地进阶各级僧职的同时,逐渐达到生计结构的上层,甚或获得独特的“退休资格”,成为“在家的出家人”,不还俗而具有了如经商等“俗人的特权”。

对羊八景林寺僧侣位阶与生计差异的分析也使我们看到,社会存在的方式关联到了超验性的所有问题:“多样化的自由、有思维能力的本性、不可剥夺的本质、没有定性的存在,在我的身上和他人的身上标出了同情的界限,悬置了联系,但没有取消联系。”^③在神圣与世俗相互蕴涵的、密切的互动关联中,宗教作为一种社会价值的投射,对整个社会发挥出其真实的功效。

〔责任编辑 刘海涛〕

① 参见 Nicolas Sahlé, “Towards a Comparative Anthropology of the Buddhist Gift (and Other Transfers),” *Religion Compass*, Vol. 9, Issue 11, 2015.

② 参见 Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913–1951: The Demise of the Lamaist State*, Berkeley: University of California Press, 1992, p. 28.

③ [法]莫里斯·梅洛-庞蒂著、姜志辉译:《知觉现象学》,商务印书馆 2001 年版,第 454 页。