神奈川大学 2024 年度国際交流事業『助成金を獲得して実施した（2006 年～現在）
ヤオ族関連研究成果最終報告会「ヤオの多面性と統一性」』

国際シンポジウム
「ヤオの多面性と統一性」論文集

開催日：2024 年 10 月 11 日～12 日
会場　：神奈川大学 みなとみらいキャンパス 1F 米田吉盛記念ホール
主催　：神奈川大学　共催：一般社団法人ヤオ族文化研究所

国際シンポジウム
「ヤオの多面性と統一性」

2024 年 10 月 11 日（金）09：10 ～ 18：30

会場：神奈川大学 みなとみらいキャンパス 1F 米田吉盛記念ホール

	09:10 ～ 09:20	開会あいさつ 神奈川大学 学長 小熊誠 氏
	09:20 ～ 09:30	祭司紹介 神奈川大学 教授 廣田律子 氏
グループ A「歌謡の諸相」		
1	09:30 ～ 10:00	ベトナム瑤族「韓朋伝」と敦煌本「韓朋賦」および新発見唐代写本について 京都大学 名誉教授 金文京 氏
2	10:00 ～ 10:30	ベトナムヤオ族の『英台古』に関する整理と研究 広東韶関学院 文学与傳媒学院 副教授 郭正宜 氏
3	10:30 ～ 11:00	ヤオ族における物語歌の流伝 —広西の「舜児古記」とベトナムの「舜児古篆記」の事例を中心に— 國立臺中科技大學 通識教育センター 助理教授 鄭美惠 氏
	11:00 ～ 11:15	—— 休憩 ——
4	11:15 ～ 11:45	タイにおけるミエンの歌における歌謡語語彙の特徴について 東京學藝大學 名誉教授 吉野晃 氏
5	11:45 ～ 12:15	中国藍山県「盤王願」に見る歌娘と師父の歌 神奈川大学 教授 廣田律子 氏
	12:15 ～ 12:45	コメント 京都大学 名誉教授 金文京 氏
	12:45 ～ 14:00	—— 昼休憩 ——
グループ B「移住・方術・冥界などに関する社会文献・儀礼文献」		
1	14:00 ～ 14:30	ヤオ族の儀礼および文献における道教の法術 四川大学 道教与宗教文化研究所 教授 張沢洪 氏
2	14:30 ～ 15:00	『祖図』 —タイのヤオ族の移動ルートと時間を記載した民間文献— 広西民族大学 瑤学研究センター 教授 玉時階 氏 南寧師範大学 学報編輯部 副研究員 玉璐 氏
3	15:00 ～ 15:30	『祖図』タイミエンヤオの祖先の移動ルート —盤氏家族、鄧氏家族の事例を中心に— チエンラーイ・ラーチャパット大学 社会学院 講師 Thanyalak Saeliao（劉玉蘭）氏
	15:30 ～ 15:45	—— 休憩 ——
4	15:45 ～ 16:15	ヤオ族儀礼文献研究試論 —テキスト間の相互関係に注目して— 筑波大学 人文社会系 名誉教授 丸山宏 氏
5	16:15 ～ 16:45	ミエンヤオの『評皇券牒』から見る「盤瓠」とその叙事の伝統的な分析について 天主教輔仁大學 宗教學系 助理教授級專案教學人員 陳玫姣 氏
6	16:45 ～ 17:15	かくれんぼ　敵対者の魂を捕らえてひきはなす —禁盆法の文献的研究— 香港大學 人文社會研究所 助理講師 Martin Tse（謝孟謙）氏
	17:15 ～ 17:30	—— 休憩 ——
7	17:30 ～ 18:00	すべては魯班教である —ヤオ族の魯班信仰と儀礼と法術について— 香港大學 博士生 孫嘉玥 氏
	18:00 ～ 18:30	コメント 国立台湾師範大学 教授 謝聰輝 氏 湖南省永州市藍山県瑤学研究中心 理事 趙金付 氏 湖南省永州市藍山県瑤学研究中心 理事 盤栄富 氏
		閉会あいさつ 東京學藝大學 名誉教授 吉野晃 氏

※ 1F 入口正面専用受付で記名の上、入館者カードを受け取ってください。

常民文化ミュージアム 2024 年度企画展
「国境を越える民族のアイデンティティ
—ヤオ族の儀礼と神像画—」

会期（予定）：2024 年 9 月 9 日（月）～ 10 月 31 日（木）
会場　：神奈川大学 横浜キャンパス 3 号館 1 階 企画展示室
休室日　：日曜日・祝日・9/14
※ただし、10/27（日）は開室
開室時間　：10:00 ～ 17:00

シンポジウム論文集

みなとみらいキャンパス地図

2024 年 10 月 12 日（土）08:50 ～ 18:15
会場：神奈川大学 みなとみらいキャンパス 1F 米田吉盛記念ホール

	08:50 ～ 09:00	開会あいさつ 國學院大學 教授 浅野春二 氏
グループ C「生業・技術」		
1	09:00 ～ 09:30	六堡茶の伝承における多民族の交流、融合、および相互浸透による発展 広西民族大学 民族学与社会学学院 院長 郝国强 氏
2	09:30 ～ 10:15	タイにおけるヤオ族の伝統銀細工制作技術の伝承、発展と農村振興への支援 タイ国瑶人会 会長 Somchai Rungrachatavanit（鄧耀利）氏 合弁中・高等職業教育学校 副学長 Phimporn Rungrachatavanit（鄧顧貴）氏
3	10:15 ～ 10:45	ヤオの宗教儀礼における切り紙の研究 中南民族大学 文学与新聞伝播学院 元教授 何紅一 氏
	10:45 ～ 11:00	—— 休憩 ——
4	11:00 ～ 11:30	タイ北部のミエン（ヤオ）族が暮らす山村における家畜の重要性 —供犠利用の観点から— 神奈川大学 非常勤講師 増野高司 氏
	11:30 ～ 12:00	コメント 神奈川大学 名誉教授 佐野賢治 氏
グループ D「儀礼実践の諸相」		
1	12:00 ～ 12:45	異人を料理し森を征服する —中国およびタイの周縁部におけるランテンヤオの霊的戦い— 香港大學 人文社會研究所 助理教授 Joseba Estevez（周思博）氏 香港大學 人文社會研究所 教授 David A. Palmer（宗樹人）氏
	12:45 ～ 14:00	—— 昼休憩 ——
2	14:00 ～ 14:45	霊馬を駆り不可視の舟を漕ぐ —ランテンヤオのコスモロジー的景観と霊的職能者の心象旅行をマッピングする— 香港大學 人文社會研究所 助理教授 Joseba Estevez（周思博）氏
4	14:45 ～ 15:15	ミエンヤオ掛燈儀礼の構造・機能・象徴と意義 —掛三燈・掛七星燈・掛十二盞大羅明月燈の考察に基づき— 広西民族大学 民族学与社会学学院 講師 譚静 氏
	15:15 ～ 15:30	—— 休憩 ——
5	15:30 ～ 16:00	インタラクティブな儀礼チェーンからの「年猪を殺し」文化の実践表現 広西民族大学 民族学与社会学学院 助理研究員 楊小君 氏
6	16:00 ～ 16:30	ヤオ族の婿入り祖先祭祀儀礼の宗教人類学的解釈 南寧師範大学 学報編輯部 副研究員 玉璐 氏
7	16:30 ～ 17:00	藍山県荊竹瑶族郷における散花儀礼の社会機能について 四川大学 道教与宗教文化研究所 博士後期課程／ 西南民族大学 外国語言文学学院 講師 盧順維 氏
	17:00 ～ 17:15	—— 休憩 ——
8	17:15 ～ 17:45	九州を通り抜ける魂 —ハイヤオの生命儀礼における帝国のメタファー— 四川大学 道教与宗教文化研究所 博士後期課程 張卓 氏
	17:45 ～ 18:15	コメント 共立女子大学 文芸学部 教授 遠藤耕太郎 氏 湖南省永州市藍山県瑤学研究中心 会員 盤保古 氏 湖南省永州市寧遠県瑤学会 会員 盤万古 氏
		閉会あいさつ 筑波大学 人文社会系 名誉教授 丸山宏 氏

※ 1F 入口正面専用受付で記名の上、入館者カードを受け取ってください。
※ D-3「ベトナムにおけるランテンヤオとホンヤオの度戒儀礼に関する比較研究」Tran Huu Son（陳友山）氏の発表は事情によりキャンセルされました。

常民文化ミュージアム 2024 年度企画展
「国境を越える民族のアイデンティティ —ヤオ族の儀礼と神像画—」

会期（予定）：2024 年 9 月 9 日（月）～ 10 月 31 日（木）
会場　：神奈川大学 横浜キャンパス 3 号館 1 階 企画展示室
休室日　：日曜日・祝日・9/14 ※ただし、10/27（日）は開室
開室時間　：10:00 ～ 17:00

シンポジウム論文集

みなとみらいキャンパス地図

主催 神奈川大学 共催 一般社団法人ヤオ族文化研究所　お問い合わせ office@yaoken.org　https://www.yaoken.org/

国际研讨会
「瑶的多面性与统一性」

2024 年 10 月 11 日（周五）09:10 ～ 18:30

会场：神奈川大学 港未来校区 1 楼 米田吉盛纪念大厅

	09:10 ～ 09:20	开幕词 神奈川大学 学长 小熊诚 氏
	09:20 ～ 09:30	介绍師父 神奈川大学 教授 广田律子 氏
A 组「歌谣的各种形态」		
1	09:30 ～ 10:00	关于越南瑶族“韩朋传”和敦煌本“韩朋赋”及新发现的唐代抄本 京都大学 名誉教授 金文京 氏
2	10:00 ～ 10:30	越南瑶族《英台古》整理与研究 广东韶关学院 文学与传媒学院 副教授 郭正宜 氏
3	10:30 ～ 11:00	故事歌在瑶族的流传 ——以广西〈舜儿古记〉与越南〈舜儿古篆记〉为例 国立台中科技大学 通识教育中心 助理教授 郑美惠 氏
	11:00 ～ 11:15	—— 休息 ——
4	11:15 ～ 11:45	泰国勉瑶歌中的歌谣词汇之特征 东京学艺大学 名誉教授 吉野晃 氏
5	11:45 ～ 12:15	中国蓝山县“盘王愿”中所见歌娘和师父的歌 神奈川大学 教授 广田律子 氏
	12:15 ～ 12:45	评论 京都大学 名誉教授 金文京 氏
	12:45 ～ 14:00	—— 午餐休息 ——
B 组「关于迁徙、方术、冥界的社会文献和仪式文献」		
1	14:00 ～ 14:30	瑶族仪式与经书中的道教法术 四川大学 道教与宗教文化研究所 教授 张泽洪 氏
2	14:30 ～ 15:00	《祖图》：记载泰国瑶族迁徙路线、时间的民间文献 广西民族大学 瑶学研究中心 教授 玉时阶 氏 南宁师范大学 学报编辑部 副研究员 玉璐 氏
3	15:00 ～ 15:30	《祖图》：泰北优勉（瑶族）祖先的迁徙路线 ——以盘氏家族、邓氏家族为例 清莱皇家大学 社会学院 讲师 Thanyalak Saeliao（刘玉兰）氏
	15:30 ～ 15:45	—— 休息 ——
4	15:45 ～ 16:15	瑶族仪式文献研究试论：聚焦文本之间的相互关系 筑波大学 人文社会系 名誉教授 丸山宏 氏
5	16:15 ～ 16:45	勉瑶《评皇券牒》中的“盘瓠”及其叙事传统分析 天主教辅仁大学 宗教学系 助理教授级专案教学人员 陈玫姣 氏
6	16:45 ～ 17:15	寻找和隐藏，捕获和分割对手的灵魂：禁盆法的文献研究 香港大学 人文社会研究所 助理讲师 Martin Tse（谢孟谦）氏
	17:15 ～ 17:30	—— 休息 ——
7	17:30 ～ 18:00	千般都是鲁班教 ——瑶族的鲁班信仰、仪式与法术 香港大学 博士生 孫嘉玥 氏
	18:00 ～ 18:30	评论 国立台湾师范大学 教授 谢聪辉 氏 湖南省永州市蓝山县瑶学研究中心 理事 赵金付 氏 湖南省永州市蓝山县瑶学研究中心 理事 盘荣富 氏
		闭幕词 东京学艺大学 名誉教授 吉野晃 氏

※ 请在 1 楼问讯处签名，领取入馆卡。

常民文化博物馆 2024 年度企划展
《超越国境的民族认同—瑶族仪式与神像画》

会期（预定）：2024 年 9 月 9 日（星期一）～
10 月 31 日（星期四）
会场　：神奈川大学横滨校区 3 号馆 1 楼企划展览室
休息日　：星期日、公休日、9 月 14 日
※但是，10 月 27 日（星期日）正常开放
开放时间　：10:00 ～ 17:00

研讨会論文集

港未来校区地图

2024 年 10 月 12 日（周六）08:50 ～ 18:15

会场：神奈川大学 港未来校区 1 楼 米田吉盛纪念大厅

	08:50 ～ 09:00	开幕词 国学院大学 教授 浅野春二 氏
C 组「生产技术」		
1	09:00 ～ 09:30	六堡茶传承中的多民族交往交流交融与互嵌式发展 广西民族大学 民族学与社会学学院 院长 郝国强 氏
2	09:30 ～ 10:15	泰国瑶族传统银饰制作技艺的传承、发展与助力乡村振兴 泰国瑶人会 会长 Somchai Rungrachatavanit（邓耀利）氏 合并中高等职业教育学校 副学长 Phimporn Rungrachatavanit（邓顾贵）氏
3	10:15 ～ 10:45	瑶族宗教仪式剪纸研究 中南民族大学 文学与新闻传播学院 元教授 何红一 氏
	10:45 ～ 11:00	—— 休息 ——
4	11:00 ～ 11:30	泰北勉瑶居住山村中牲畜的重要性 ——从供品利用的视角 神奈川大学 非常勤讲师 增野高司 氏
	11:30 ～ 12:00	评论 神奈川大学 名誉教授 佐野贤治 氏
D 组「仪式实践的各种形态」		
1	12:00 ～ 12:45	烹饪野蛮人，征服森林：中泰政治边缘的蓝靛瑶精神之战 香港大学 人文社会研究所 助理教授 Joseba Estevez（周思博）氏 香港大学 人文社会研究所 教授 David A. Palmer（宗树人）氏
	12:45 ～ 14:00	—— 午餐休息 ——
2	14:00 ～ 14:45	骑灵马，划隐形船：描绘蓝靛瑶宇宙景观和蓝靛瑶仪式专家的心灵之旅 香港大学 人文社会研究所 助理教授 Joseba Estevez（周思博）氏
4	14:45 ～ 15:15	勉瑶挂灯仪式的结构、功能、意义及象征 ——基于挂三灯、七星灯、十二盏大罗明月灯的考察 广西民族大学 民族学与社会学学院 讲师 谭静 氏
	15:15 ～ 15:30	—— 休息 ——
5	15:30 ～ 16:00	互动仪式链视角下过山瑶“杀年猪”文化的实践表达 广西民族大学 民族学与社会学学院 助理研究员 杨小君 氏
6	16:00 ～ 16:30	瑶族招郎入赘祭祖仪式的宗教人类学阐释 南宁师范大学 学报编辑部 副研究员 玉璐 氏
7	16:30 ～ 17:00	蓝山县荆竹瑶族乡散花仪式社会功能刍议 四川大学 道教与宗教文化研究所 博士研究生／ 西南民族大学 外国语言文学学院 讲师 卢顺维 氏
	17:00 ～ 17:15	—— 休息 ——
8	17:15 ～ 17:45	魂过“九州” ——排瑶生命仪式中的帝国隐喻 四川大学 道教与宗教文化研究所 博士研究生 张卓 氏
	17:45 ～ 18:15	评论 共立女子大学 文艺学部 教授 远藤耕太郎 氏 湖南省永州市蓝山县瑶学研究中心 会员 盘保古 氏 湖南省永州市宁远县瑶学会 会员 盘万古 氏
		闭幕词 筑波大学 人文社会系 名誉教授 丸山宏 氏

※ 请在 1 楼问讯处签名，领取入馆卡。
※D-3 陈友山先生的発表因不得已取消了。

常民文化博物馆 2024 年度企划展
《超越国境的民族认同—瑶族仪式与神像画》

会期（预定）：2024 年 9 月 9 日（星期一）～ 10 月 31 日（星期四）
会场　：神奈川大学横滨校区 3 号馆 1 楼企划展览室
休息日　：星期日、公休日、9 月 14 日
※但是，10 月 27 日（星期日）正常开放
开放时间　：10:00 ～ 17:00

研讨会論文集

港未来校区地图

国際シンポジウム「ヤオの多面性と統一性」
開催日：2024 年 10 月 11 日
会場：神奈川大学 みなとみらいキャンパス 1F 米田吉盛記念ホール

グループ A「歌謡の諸相」

A 组「歌谣的各种形态」

A01

关于越南瑶族《韩朋传》与敦煌本《韩朋赋》以及新发现唐开元年間抄本《韩朋賦》残片

金文京

一　新发现的唐开元年間抄本《韩朋賦》残片

根据中国的考古学刊物《考古》2021年8月号所载新疆维吾尔自治区文物考古研究所〈新疆尉犁县克亚克库都克唐代烽燧遺址〉，当地发掘出盛唐时期的紙文书及木简861件。该文介绍其中木简3件、紙文书4件。木简中有记载“临河烽狀上，当烽四面罗截，一无动静。及烽子五人，并得平安。开元四年八月十日。烽師蔣果。”等文字，可知是唐玄宗开元四年（716）的公文。紙文书則有2件公文、“冬景既終、春光已逼”开始的書信以及《韩朋賦》残片。

其中《韩朋賦》仅存一紙六行（以后稱尉犁本），据该文所登照片以及录字，其文如下：（数字為行数；□為破損字；〔〕内推定或改订字；〈〉為补字；()為校字。原文沒有標点，参考该文录字的標点，重新標点。）。

1 □□□篋看，若其不开，新婦有昄（同“歸”）。語未盡，出門
2 □〔便〕拜□〔使〕，丶者連把，接待上車，疾如風雨。朋母於是，
3 呼天唤地，貞夫曰：「呼天何益，踏地何晚（免）。四（駟）馬一去，
4 何時可返。」 朋母新婦去後，乃开篋看。艷色
5 光影，忽然喚（煥？）出，飛及貞夫。此光明到〈宋〉国。
6 □…… □集會諸臣，入 （後闕）

紙背用淡墨写以下二行文字：

1 馬賓、閻元節、辛崇福、张思訓
2 □正月廿七日 掩耳□□先天三年 正月

按先天沒有三年。先天二年（713）十二月一日改元稱开元，“先天三年正月廿七日”其实是开元二年（714）正月廿七日。正月廿七日距改元的十二月一日只兩個月，边塞烽地可能来不及传到改元消息。“掩耳”是当地小地名，指“掩耳守捉”。《韩朋賦》残片很可能也是同一时期的抄写。

战国时代宋国的韩朋与其妻貞夫的悲剧性故事，最早見於敦煌发现前汉末期至王莽時期木简[1]、后汉画像石及画像镜等[2]，由来甚久。其次是魏曹丕《列異传》（見《艺文类聚》卷92）、晋干宝《搜神记》的〈韩憑〉（卷11[3]）以及敦煌的《韩朋賦》，亦见于敦煌本《注千字文》、西夏本《类林》等书。明代傳奇也有《韩朋十义记》[4]，时代背景转移為唐末，情节也多所更改，已非原话。

二 敦煌本《韩朋賦》与尉犂本的比较

其中篇幅最长、内容最详实、具有代表性的自是敦煌《韩朋賦》。今茲引用敦煌《韩朋賦》的同一部分如下，以資比较[5]。（加下线部分与尉犂本文字相同。）

上堂拜客，使者扶譽（舉）。貞夫上車，疾如風雨。朋母於後，呼天喚地。嚎啕大哭，鄰里驚聚。貞夫曰：「呼天何益，喚地何免。駟馬 一去，何得歸返？」梁伯迅速，日日漸遠。初至宋國，九十（《變文集》作“千”、此据斯3904改）餘里。光照空（《變文集》作“宮”、此据斯3904改）中。…諸臣聚集，王得好婦。

---

[1] 裘錫圭〈漢簡中所見韓朋故事的新資料〉（《復旦学報（社会科学版）》1999－3。

[2] 黒田彰〈韓朋溯源－呉氏蔵韓朋画像石について〉（《京都語文》28　佛教大学国語国文学会2020）；黒田彰〈韓朋溯源（二）—呉氏韓朋画像石について〉（《文学部論集》105　佛教大學2021）；森下章司〈漢代の説話図〉（《国立歷史民俗博物館研究報告》　2015）、孫麗萍《韩朋故事演进与《韩朋賦》写本的时代》（《形象史學》　2022）。

[3] 中華書局標點本（1979），見《藝文類聚》卷 40、《法苑珠林》卷 36、《獨異志》卷中、《北戶錄》卷 3、《嶺南錄異》卷下、《太平廣記》卷 559。

[4] 《古本戲曲叢刊》初集收明萬曆年間唐氏富春堂刊本影印。

[5] 《敦煌変文集》（人民文学出版社　1957）138～139 頁。現存抄本有 6 種，即伯 2653、斯 2922、斯 3227、伯 3873、斯 4901・3904・10291（此 3 件為同一人抄寫，原為 1 卷）、俄藏ДX. 10277V。 其中有相當於尉犂本部分的只有伯 2653、伯 3873、斯 3904。《敦煌変文集》以伯 2653 為原卷，校以他卷。

两相比较、吻合的文字相当多、且押韵字也相同（晚〈免〉返）初步可以推定大体上属于同一系统的版本。可是敦煌本没有尉犂本的"篋看，若其不开，新婦有昄（帰）"，"朋母新婦去後，乃开篋看。艷色光影，忽然喚〔煥？〕出。飛及貞夫。"的文字，值得注意。此一情节当是：贞夫临走，把篋交给朋母，且嘱咐千万不要开，开了就不能回来。可是朋母忍不住开了篋，篋一开，里面光影飞到贞夫处，贞夫变为美女，被宋王看上，无法回去，就发生以后的悲剧。此一情节的有无就是两本的同中有异。

那么，接下来的问题是，到底原先就有此一情节，是敦煌本所删，还是原先无此情节，是尉犂本所加，两者必居其一。敦煌诸本的抄写年代大体晚唐至五代，不可能早于尉犂本的开元二年。可是抄写年代的早晚与创作年代的前后是两个不同的问题，不能以此断彼。因尉犂本仅有6行文字，孰先孰后一时难以遽定。虽然如此，笔者认为前者即敦煌本删除的可能性较大。理由有四。

敦煌本情节中，当初贞夫寄给远赴宋国不回来的韩朋书信中就说："妾今何罪，独无光晖？"与贞夫到宋国后，"九十余里，光照空中。"可谓前后相应。假设中间如有贞夫把自己美貌（光彩）藏在篋中，因朋母开篋，篋中光彩飞到贞夫身边，回复美貌的尉犂本情节，故事更为完整合理。此其一。

敦煌本情节中，韩朋由于宋臣梁伯的诡计，宋王"打韩朋双板齿，并着故破之衣裳"，变为丑貌；而宋王最后用鸳鸯之毛，"摩拂其身，大好光彩，唯有项上未好。"也就是说，宋王用毛拂身体，变为好貌，唯项上没变，再拂项上，以致丧身。可见《韩朋赋》中三个主要人物，韩朋、贞夫、宋王都有改头换面之举。变身应该是构成故事的重要主题之一。此其二。

《韩朋赋》的文体是韵散交替的俗赋体。前面已指出，"晚（免）·返"为共同押韵字。如更仔细看，尉犂本除"晚（免）·返"两字之外，前面"使·雨·地"三字很可能也是押韵，因为俗赋押韵较宽且不规则。而敦煌本则分别"羁·雨·地·聚"四个字，"免·返·远"三个字都押韵，比尉犂本多出两个押韵字。尉犂本虽然残缺多处，可初步可以认定尉犂本是一种删节本。既为删节本，而加以新的情节，恐怕不合情理。此其三。

明代传奇《韩朋十義記》虽然时代背景不同、情节也非原貌、可是中间有韩朋之妻李氏自毁面貌的情节。贞女毁貌虽然明代烈女传中司空惯见，戏曲、小说中也有，仍然也可能认为是古老情节的遗音。此其四。

总而言之，笔者认为，《韩朋赋》中原有贞夫把美貌藏在篋中，后因朋母打开，再变美貌的情节的可能性较大，尉犂本不仅抄写年代很早，且保存故事原貌，尤为难能可贵。何况还有另一重要的旁证。

三 越南瑶族《韩朋传》中的相关情节

根据越南老街省文化体育旅遊厅编《越南瑶族民间古籍(一)》(民族出版社 北京 2011)所收七言句说唱本《韩朋传》，虽为近代抄本，故事情节也多所更改，可是竟然保留与尉犁本相同的情节如下:（该书 267 页）[6]。

当时拜别親老母，老娘在後好安身。

颜容藏在金廂（箱）里，我娘千万莫开廂（箱)。

三娘去得三五日，淒丶想妇又开廂（箱)。

正是三娘船过水，水底现出好颜容。

落阳江水清如镜，现出颜容十分新。

三娘便知娘开櫃，放出容颜走随娘。

三娘肚里暗伤恸，眼中流泪落分（紛）丶。

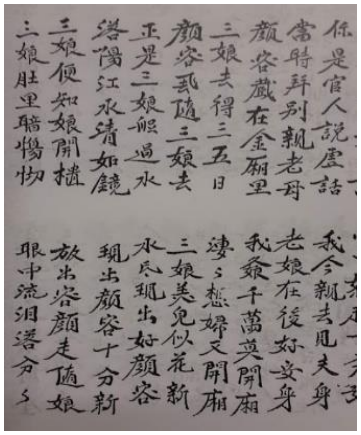


图1 瑶族抄本《韩朋传》(《越南瑶族民间古籍（一)》)

此本韩朋之妻名已改为三娘，与《韩朋赋》不同，可不难看出所叙情节与尉犁本如出一辙[7]。

[6] 参看郑美惠〈《越南瑶族民间古籍・韩朋古》之故事特色与价值」(日本神奈川大学瑶族文化研究所編《瑶族文化研究所通訊》8 号 2021)。

[7] 有关尉犁本《韩朋赋》的探讨，见于朱利華《考古新发现见证韩朋故事的汉唐流变》(《中国

8世纪新疆边地的抄本竟然与远离时空的当代越南瑶族说唱抄本吻合，令人惊讶不已。这绝不可能时偶然的巧合，更不可能是瑶族固有的故事，肯定是传播过去的，。至于其具体传播情况，一时难以澄清。兹对其背景暂陈笔者几点浅见，聊供学者参考，以资后考。

第一，晚唐劉恂《嶺表録異》卷下引用《搜神记》云：“南人謂此禽即韩朋夫婦之精魂。”可见韩朋故事很早流传到南方[8]。

第二，据日本泽田瑞穗的研究[9]，贵州彝族等南方少数民族中，迄今还流传有关韩朋的部分故事。

第三，笔者曾经讨论敦煌《舜子变》与广西壮族师公戏《舜儿》共同的内容，就指出晚唐时由北方被派到桂林的军队中有艺人，北方民间传说、文艺作品传播南方，军中艺人的迁徙可能是途径之一[10]。《韩朋赋》的传播也可能有同样情况。

四 韩朋故事在日本的影响

日本中世纪镰仓时代、室町时代（13－16世纪）的《假名本曽我物语》、《女训抄》，《三国传记》等书都引用了有关韩朋故事的部分内容[11]，可知韩朋故事之前已流日本。近年来日本学者关心更早的平安时代的文学作品如《伊势物语》(900前后)、《源氏物语》(1008）与韩朋的故事的关系，纷纷发表论文[12]。

按初唐欧阳询所编《艺文类聚》卷92〈鸟部下·鴛鴦〉引用《列异传》云：“宋康王埋韩馮夫妻。宿夕文梓生，有鴛鴦雌雄各一，恒栖樹上，晨夕交頸，音聲感人。”又《法苑珠林》卷36

社会科学报》2261 期　2021)；孫麗萍《韩朋故事演进与《韩朋赋》写本的时代》(《形象史學》2022)。都没有提及越南瑶族《韩朋传》。

8 今本《搜神记》有此文，当是后人增补。余嘉锡已指出。

9 泽田瑞穗《连理树记》(中国で伝承と説話　東京　研文出版　1988)。

10 金文京〈敦煌《舜子変》与广西壮族師公戏《舜儿》〉(《西域－中外文明交流的中轉站》香港城市大学出版社 2009)，〈敦煌本《舜子至孝変文》と広西壮族師公戯《舜児》〉(慶應義塾大学《言語文化研究所紀要》26 号　1994)。

11 参看和田和子《敦煌本『韓朋賦』と「語り」の時空》(《お茶の水女子大学中国文学報》36　2017)。

12 黒田彰《韓朋溯源（二）—吳氏韓朋画像石について》(《文学部論集》105 号　佛教大学 2021)、三木雅博《『伊勢物語』梓弓章段と韓朋譚—弓矢の血書に込められた女の誠心》(《中古文学》108 号　2021)、今井友子《源氏物語における朧月夜の人物造型—韓朋譚の関わりについて》(和漢比較文学会 2022 年度大会発表資料）等。

也引用《搜神記》的韩憑故事。而《艺文类聚》、《法苑珠林》两书早在八世纪以前已流传到日本，《日本书纪》(720)、《万叶集》(780)等早期文献都参考过两书，多所引用。因此，此时日本文人很可能已知道韩朋故事，对之后平安时代的文学产生影响，当时情理之内。

五 日本浦嶋子传说中的玉手箱与尉犁本《韩朋赋》、瑶族《韩朋传》

有关浦嶋子（亦称浦岛太郎）的传说，迄今在日本可谓家喻户晓、老幼咸知的故事，日本各地也有浦岛神社等相关遗迹。故事内容是：浦岛太郎在海边救了海龟，海龟为了报恩，把他带到龙宫。浦岛太郎受到龙王之女乙姬的热情招待，恩爱已深。过了几天后，浦岛太郎思乡心切，要回陆地。乙姬就把玉手箱送给浦岛太郎，郑重嘱咐说千万不要打开。浦岛太郎回到故乡，岂知龙宫短短几天，陆地上已过几百年，人世皆非。浦岛太郎感慨之余，忘了乙姬的嘱咐，打开玉手箱，结果原本年轻的他，一下子变为老翁。

此一故事最早的版本见于《日本书纪》卷 13〈雄略紀〉22 年;《万叶集》卷 9〈詠水江浦嶋子〉以及《丹波国风土记》逸文。《日本书纪》记事简单，没有相关玉手箱情节。《万叶集》云：“浦嶋子打开玉篋，从中涌出白云，飞到常世边（谓不老不死之乡）。浦嶋子瞬时变为老人，以至死亡。”《丹波国风土记》则云：“浦嶼子打开玉匣，从中风云涌出，翩飛蒼天，再也不能会见其妻。”两书所述大同小异。

相关玉手箱（玉篋、玉匣）的早期中国类话见于陶渊明《搜神后记》的袁相、根碩二人故事（卷一）[13]，即两人入深山遇见两女，各成夫妻。而“二人思归潜去。归路二女追还已知，乃谓曰：自可去。乃以一腕囊与根等，語曰：愼勿开也。於是乃归。后出行，家人开视其囊。囊如蓮花，一重去一重緹至五盖。中有小青鸟飞去。根还知此，怅然而已。后根于田中耕，家依常饷之。见在田中不动。就视但有壳如蝉蜕也。”此一故事中，山女给袁相、根碩一腕囊，嘱咐“愼勿开也”，可是打开腕囊的不是本人，而是家人。且腕囊被打开后，根碩就“蝉蜕”（仙化）。与浦嶋子传说的玉手箱情节不尽相同。而尉犁本《韩朋赋》、瑶族《韩朋传》中朋母打开箱子的情节则与浦嶋子传说更多吻合之处:

第一，打开不可打开的箱子。打开的人《韩朋赋》是朋母，浦嶋子传说中则本人。

第二，打开箱子后，箱里的东西飞到远处。《韩朋赋》中飞到贞夫身边，浦嶋子传说则飞去常世边。

第三，打开后容貌发生变化。《韩朋赋》中贞夫变为美女，浦嶋子传说则浦嶋子变老至死。

[13] 参看出石誠彦《浦島の説話とその類例》(《支那神話伝説の研究》 中央公論社、1943 初版,1973 增补改订版)。

可知《韩朋赋》的箱子藏有贞夫的美貌，浦嶋子传说的玉手箱则藏有浦嶋子长生不死的生命。

第四，《韩朋赋》和浦嶋子传说都具有叙述男女悲欢离合的爱情故事性质。

《韩朋赋》和浦嶋子传说相同情节的关系，是直接的影响，抑或同一来源的相类情节，今难以遽断，尚待进一步的研究[14]。不管如何，不失为研究东亚民间故事传播的有趣资料。

六 尉犁本《遊仙窟》残片的发现

《考古》论文所介绍的尉犁遗物中，除《韩朋赋》以外，还有《遊仙窟》抄本残片。可是该文对《遊仙窟》抄本残片没有具体说明，也没有图片。由此，笔者多方寻找，所幸在中国《腾讯網》〈2020 年全国十大考古新发现即将揭晓，新疆克亚克库都克烽燧遗址入围〉[15]中找到照片。残片只有三行，且每行都阙下半段（图 2）。今据以录字如下（标点由笔者所加）：

１無如少府公者。少府公乃
２女。聞琴識相如之器量。山濤之妻，鑿壁
３不敢妄〔望〕徳。十娘曰：遣緑竹取琵

再引用今本《遊仙窟》的相同部分如下，()内是残片所阙文字：

１無如少府公者。少府公乃（是仙才，本非凡俗。下官起謝曰：昔卓王之）
２女。聞琴識相如之器量。山濤之妻，鑿壁（知阮籍之賢人。誠如所言。）
３不敢妄〔望〕徳。十娘曰：遣緑竹取琵（琶彈）

相形之下，残片确实是《遊仙窟》抄本，盖无疑问。学界一直认为《遊仙窟》在中国早已逸亡，只在日本保留。日本现存多种版本，其中最早的是镰仓时代(约13世纪)的金剛寺抄本。尉犁本《遊仙窟》抄写年代应该与《韩朋赋》相近，大概是八世纪，比日本最古版本早五百年，弥足珍贵。

[14] 三木雅博《古代浦島説話における「玉手箱」開箱と韓朋譚－中国尉犁（イリ）県出土「韓朋賦」断簡・ベトナム瑶（ヤオ）族民間古籍『韓朋伝』に見える開箱の記述との比較考察－》(《梅花女子大学文化表現学部紀要》20 2024）对此问题有详实的分析。

[15] https://new.qq.com/rain/a/20210412a0ea8z00、2023 年 3 月 31 日阅览。

七 小结－尉犁遗物所带来的对东亚文化交流的启发

据《考古》论文，尉犁所发现文书，除《韩朋赋》、《遊仙窟》以外、还有以"冬景既終，春光已逼"开始的书信以及《孝经》、《千字文》等书，也值得重视。书信由季节问候之语开始，是当时书仪（书信范本）的常例。《千字文》是习字、识字的童蒙书、《孝经》则民间流通最广的儒家经典，这些都是构成最底层教养的基础性书籍。加以发现的官方文书既有纸张有又有木简的事实（当时唐朝本土的官文书早已不用木简），尉犁所发现文书在在表示当时基层文化的面貌。

有趣的是，这与同一时期日本奈良时代的文化情况颇为相似。。《千字文》是初次传入日本的汉籍，以后广为流传；《孝经》也有奈良时代抄本；书仪的影响在《万叶集》中处处可见：官方文书纸张、木简并用。一在西域边陲，一在东海列岛，相去几万里之遥，是当时中国文化光被的东西极限。且地域面积也一大一小，可两地呈现文化面貌如此吻合，足以令人发深思。

再者，尉犁本《韩朋赋》和越南瑶族《韩朋传》的吻合，韩朋故事对日本文学的影响，以及《遊仙窟》在日本大张其道，中土的空白和尉犁残片的新发现等，也都是思考东亚文化交流的好材料。尉犁发现的遗物引发种种反思，弥足珍贵。期待早日全面公开。

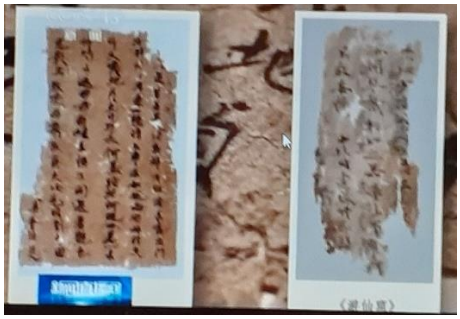


図2 《腾讯网》公开的图像。右为《遊仙窟》，左为《韩朋传》

A02

越南瑤族《英台古》整理與研究

郭正宜

副教授

（韶關學院 文學與傳媒學院，廣東 韶關 512005）

摘要

筆者近年在越南收集不少越南瑤族《英台古》故事歌謠，本文謹簡明扼要地介紹並講解其中一本《英台古》故事歌謠。此《英台古》手抄本並非單獨一個手抄本，而是夾雜在其他儀式文本之中；同時此抄本存在著土俗字、錯簡等相關問題，使得閱讀該文本，產生一些理解的難度。因此，重新梳理該《英台古》文本，有一定的重要性。其次，該《英台古》故事情節複雜，增加許多故事情節，略有不同於漢地傳統的認知。本文謹重新整理其文本順序，並通過該《英台古》說明越南瑤族梁祝故事情節，藉此說明越南瑤族《英台古》故事情節及其衍異。

關鍵詞：越南、瑤族、英台古、民間故事

Collation and research of the "Yingtai Gu" of the Yao in Vietnam

Abstract

In recent years, the author has collected a number of stories and ballads of the Yao people in Vietnam, and this article would like to briefly introduce and explain one of the stories of the "Yingtai Gu". This "Yingtai Gu" manuscript is not a single manuscript, but is interspersed with other ritual texts; At the same time, there are problems related to vernacular characters and missimplifications in this manuscript, which makes it difficult to understand the text. Therefore, it is of certain importance to reorganize the text of the "Yingtaigu". Secondly, the storyline of "Yingtai Gu" is complex, and many storylines are added, which is slightly different from the traditional perception of China. In this article, we would like to rearrange the order of the texts and explain the storyline of the Liang Zhu of the Yao nationality in Vietnam through this "Yingtai Gu", so as to explain the storyline of the "Yingtai Gu" of the Vietnamese Yao people and its derivation.

Keywords: Vietnam, Yao nationality, "Yingtaigu", folk tale

「ベトナムヤオ族の『英台古』の整理と研究」

筆者は近年、ベトナムで多くのベトナム瑤族の《英台古》民間物語歌謡を収集しました。本稿では、その中の一本の《英台古》民間物語歌謡について簡明に紹介し、解説します。この《英台古》の手抄本は単独の手抄本ではな

く、他の儀式文書に混ざっており、また土俗字や誤った簡略などの問題があるため、読み解くのに困難を伴います。そのため、この《英台古》のテキストを再整理することは一定の重要性を持っています。さらに、この《英台古》の物語は複雑なストーリーを持ち、多くの物語情節が追加されており、中国の伝統的な認識とはやや異なっています。本稿では、そのテキストの順序を再整理し、この《英台古》を通じてベトナム瑤族の梁祝物語の情節を説明し、ベトナム瑤族の《英台古》物語の情節及びその変遷を明らかにします。

キーワード：ベトナム、瑤族、英台古、民間物語

一、前言

歌謠作為一種民間文學，是民歌與民謠的總稱。中國古代常以合樂為歌、徒歌為謠。歌謠由人民群眾自發創作並在民間口頭傳誦，詞句大多有押韻、簡練，語言風格往往樸實清新，是民間百姓表達願望思想、抒情達意的重要文化載體之一。現今流傳以文字形式記載、留存的歌謠通常是經過文人加工整理的，當中不免或多或少夾雜著記錄者自己的思想情調及生活感悟等。著名民間文學家鍾敬文先生指出：〝民間歌謠是人民集體的口頭詩歌創作，屬於民間文學中可以歌唱和吟誦的韻文部分。它具有特殊的節奏、音韻、章句和曲調等形式特徵。〞〝民歌受到音樂的制約，有比較穩定的曲式結構，所以歌詞也有與之相適應的章法和格局；民謠大都沒有固定的曲調，唱法自由近於朗誦，所以謠詞多為較短的一段體，在章句格式的要求不像民歌那麼嚴格。〞[1]民間歌謠相對自由的演唱方式和隨性多變的音樂曲調是由創作主體及其生活環境共同決定的。鄉間百姓在勞動的間隙為了自娛自樂會隨意哼唱日常所見所聞所感，熟悉的景物、古老的傳說、身邊的故事、人生的感悟，這些都是信手拈來的歌唱題材，或多或少地流淌在其歌謠之中。人們所喜愛的歌謠隨著時間的推移也慢慢地積澱流傳下來，成為民間文藝和音樂史研究的珍貴文化遺產和精神財富。歌謠不僅具有文學性，同時也具有音樂性，可以說是文學與音樂的結合是歌謠的重要屬性之一。

〝梁山伯與祝英台〞（以下簡稱〝梁祝〞）的傳說大約起源於 1600 多年前的晉代，最初大抵是以故事、歌謠等口傳型態在民間傳播，後來進入縣志等史料記載，在唐代以後被文人整理改編，成為詩詞、傳奇的內容或主題，逐漸發展演化為小說、戲劇、曲藝、繪畫、音樂、電影、當代新媒體等藝術創作的經典故事題

[1] 鍾敬文主編，《民間文學概論》，北京：高等教育出版社，2010 年，頁 173。

材。〝梁祝〞歌謠是〝梁祝〞文藝群落中的重要樣式，產生的時間較早，流佈地域廣闊（甚至流傳到海外），表現形式豐富多樣，傳播過程凸顯出中國廣大人民的審美認知和文化價值取向的不斷演進和嬗變。〝梁祝〞歌謠做為一種以民間傳說為依託的歌謠，既有與其他一般民謠相同或相似之處，更有其獨特性、典型性，具有相當大的研究價值。

二、〝梁祝〞在越南與少數民族研究述評

〝梁祝〞歌謠不僅數量和種類繁多，傳播範圍廣遠，藝術價值很高，而且成為眾多說唱（鼓詞、彈詞、木魚書、寶卷、道情、唸歌）民間藝人改編、創作、表演的素材庫和藝術的源頭，同時也是〝梁祝〞戲曲（如川劇《柳蔭記》、越劇《梁山伯與祝英台》、京劇《梁山伯與祝英台》等）作品的參照文本，其中許多感情真摯、意蘊深刻、優美清雅的歌詞語句都轉化為各種〝梁祝〞戲曲的經典唱詞和精彩段落。換言之，〝梁祝〞歌謠是〝梁祝〞文藝創作繁榮發展的重要資源之一。

民間流傳的〝梁祝〞歌謠具有開放性的結構特徵和富於變化的內容。在一千多年的〝梁祝〞故事傳承歷史中，〝人們吟詠創作了數以千計的梁祝民間歌謠〞[2]，這些歌謠型態多樣、內容繁複，異彩紛呈，流傳範圍寬廣，幾乎遍及整個中國。根據梁祝文化研究專家周靜書先生統計，浙江、江蘇、河南、廣西四省的〝梁祝〞歌謠數量較多，種類也很豐富。比如，流傳於浙江的民間小調〝竹枝詞〞、〝十二月花名〞、〝挖花凋〞以及江蘇宜興的〝祝英台四季歌〞、〝十二月花名唱梁祝〞、〝十八相送唱梁祝〞等都是具有濃郁地方特色的〝梁祝〞歌謠。河南汝南地區的百姓幾乎人人都會唱〝梁祝〞、說〝梁祝〞，〝河南的梁祝民間歌謠可能有數十首（部），如今能看到的有 10 多首（部）。〞[3]上述地區的〝梁祝〞歌謠與當地的梁祝廟、梁祝讀書處、梁祝墓等歷史古蹟交相輝映，共同構成了具有特色的〝梁祝〞文化景觀。[4]另外，根據研究考證，廣西的〝梁祝〞歌謠數量最多，高達近百首。同時，這裡也是少數民族〝梁祝〞歌謠的集中地，唐代瑤族古典歌謠集《盤王歌》裡就已收錄〝梁祝〞歌謠。[5]瑤族情歌《山伯來會祝英台》和盤王歌《梁祝

[2] 周靜書、施孝峰，《梁祝文化論》，北京：人民出版社，2010 年，頁 83。
[3]周靜書、施孝峰，《梁祝文化論》，北京：人民出版社，2010 年，頁 118。
[4] 毛巧暉，《遺產化與民俗節日之轉型：基於〝2017'敘巧飯'民俗風情節〞的考察》，《北京聯合大學學報》（人文社會科學版），2018 年第 1 期。
[5] 何家煒主編，《梁祝研究大觀》，北京：大眾文藝出版社，2005 年，頁 52。

歌》、藍靛瑤《山伯英台古歌》6仫佬族古條歌《山伯英台歌》、《梁祝重緣》、壯族琵琶歌《祝英台》、《祝英台之歌》、畲族山歌《變成蝴蝶双双來》、《一雙石卵在墳心》、壯族嘹歌《梁山伯與祝英台》和敘事歌《梁山伯歌》等〝梁祝〞歌謠，一部份是由流傳過去的漢族〝梁祝〞歌謠轉譯而來的，另一部份是先接受了漢族地區的〝梁祝〞傳說，再把傳說改編成少數民族自己的歌謠。少數民族地區的這些歌謠都顯示出各民族的生活習慣、民俗節慶、審美風格等信息。

不論是漢族地區的〝梁祝〞歌謠，還是少數民族地區被地方化、民族化的〝梁祝〞歌謠，民間百姓自由編唱的〝梁祝〞歌謠大都具有語言質樸生動、情節鮮活有趣、人物個性鮮明、易記易唱易傳、地域特色鮮明等特色。千百年來，這些〝梁祝〞歌謠在中國廣袤的地區傳唱流布，主要是通過口耳相傳的原始方式在民間傳播，其中，大多數歌謠由於沒有文字記錄而失傳，只有一小部分幸存下來，為今人所知。瑤族作為中國越南的跨境民族，瑤族從中國遷徙到越南，也將〝梁祝〞帶往越南，如本文的《英台古》，也很幸運地被抄寫下來，被人所知。

關於〝梁祝〞題材在國外接受情形，膾炙人口、震撼人心的〝梁祝〞傳說，不僅在中國境內有著廣泛的接受範圍及程度，在國外也廣泛地傳播，經過創新性的改編而走向世界的舞台，被日本、印尼、韓國、朝鮮、越南等多個國家的民眾接受。匡秋爽《〝梁祝〞文藝在東南亞的傳播及影響》中說：

> 越南歷史研究院專家阮友心在《梁祝文化在越南的傳播與影響》一文中，以 20 世紀初和 1945 年 9 月作為時間分割點，梳理“梁祝”文化的傳入和傳播情況。20 世紀初傳入越南的中國傳說《梁山伯與祝英台》很快就 被一些越南文人關注，例如越南詩人潘孟各就曾譯過我國明末小說家淩濛初所著的擬話本小說集《二刻拍案 驚奇》中翠翠寫的一首答詩：“平生每恨祝英台，懷抱為何不早開。我願東君勤用意，早移花樹向陽栽。”詩的 注解裡詳細介紹了“梁祝”故事的內容，以便越南讀者對詩裡的祝英台有較為清晰的認識。儘管“梁祝”故事 此時已經得到了文人階層的認可，但越南的廣大民眾尚未對此有太多瞭解，傳播與影響也就無從談起。當越 南北方解放之後，隨著中國對越南的全面支持與援助，中國的一些文藝作品也逐漸傳入越南，其中的彩色戲曲 影片《梁山伯與祝英台》在

[6] 熊有章主編，《藍靛瑤歌謠大全》，文山州非物質文化遺產保護和藝術研究中心，2019 年，《山伯英台歌》，頁 112-116。

越南產生了廣泛影響。1955 年初，電影《梁山伯與祝英台》開始在越南北方的主要 城市及鄉村公開放映。該片的反抗封建勢力、掙脫枷鎖尋求自由的精神深深地感染了越南觀眾，尤其是剛剛 從帝國主義統治下解放出來的越南北方人民，他們從該電影中看到了祝英台為了追求愛情而勇敢地抗爭，這 與越南人民內心的渴望和理想是契合的。[7]

越南學者阮友心憑藉自己多年來對〝梁祝〞傳說的關注與研究，認為在 20 世紀初期到 50 年代，梁祝情史故事起初只能在文人界流行，從 50 年代起，通過中國梁祝電影放映，同時得到越南藝術各類型改編表演，得到越南各部門領導的看重，梁祝文化漸漸地廣泛地傳播與影響到越南大眾。[8]但越南學者阮友心尚未關注到中越跨境民族，如瑤族等，所傳唱的〝梁祝〞歌謠。因此，研究〝梁祝〞文化的傳播至越南，不僅要注意現當代的〝梁祝〞文化傳播這一環節，仍須關注中越跨境民族的本身所蘊含的〝梁祝〞文化的另一環節。關注這兩個環節，才能完整地認識〝梁祝〞文化傳播越南的全面面貌。

梁祝的研究是伴隨著搜集整理而展開的。上世紀 1980 年代，關於少數民族梁祝故事的研究不斷深入，迎來一股梁祝研究的熱潮，較有代表性的研究成果如雲南李子和《西南部分少數民族梁祝傳說的流傳和衍變》[9]，該文對布依族、壯族、白族、水族、苗族、傣族、瑤族、彝族、仡佬族、侗族等少數民族的梁祝故事進行了介紹，並展開了初步的比較研究，開創了我國少數民族梁祝故事比較研究的先河。九十年代，雷國強的《南方少數民族梁祝傳說的社會根源》[10]一文則從社會文化的角度分析研究了南方各少數民族接納梁祝故事的社會原因。作者指出南方少數民族地區的封建化進程和社會心理要求是梁祝傳說在南方少數民族中流傳的社會根源。

本世紀以來，隨著我國民族文學、民間文學、民俗學、文學人類學等交叉學科研究的進展，學者們的研究目光較多的集中到了梁祝故事在少數民族不同文化語境中傳播過程的變異性，變異性正是中華各民族在文化交流過程中形成的“多

[7] 匡秋爽，《〝梁祝〞文藝在東南亞的傳播及影響》，《長春師範大學學報》，第 34 卷第 5 期，2015 年 5 月，頁 189。

[8] 周靜書，《梁祝文庫》之理論•研究卷，北京：中華書局，2007 年，頁 658。

[9] 李子和，《西南部分少數民族梁祝傳說的流傳和衍變》，《貴州社會科學》，1984 年第 5 期，頁 94-99。

[10] 雷國強，《南方少數民族梁祝傳說的社會根源》，載《梁祝文化大觀》（學術論文卷），周靜書主編，1999 年，頁 400-407。

元一體”格局的展現。過偉先生《梁祝傳說在少數民族中的流傳與變異》[11]一文從民族的文化、生活和心理素質的差異等方面分析了梁祝傳說在少數民族中變異的原因。劉紅[12]把白族《讀書歌》中的故事與漢族梁祝傳說在人物、情節、環境與習俗方面的差異進行比較，從文化的層面展示了白族文化具有的開放性和相容性。晉克儉以《苗嶺梁祝歌》為例研究認為，梁祝傳說之所以在少數民族中得 以傳播並發生變異，除了受傳說的口頭文學特徵決定外，還與苗族的社會歷史及 民族心理有關[13]。在晉克儉的另一篇論文《論梁祝傳說的文化認同作用——兼談南方少數民族梁祝敘事詩》中，則通過對南方梁祝傳說的分析，認為梁祝傳說的 更大價值在於民族的文化認同作用。[14]

近幾年來，隨著民間文藝理論的發展和故事研究的深入，梁祝故事的研究成為學位論文研究的熱門主題，這當中有楊芳的碩士學位論文《梁祝傳說在壯族地區的流傳與變異研究》[15]，作者運用文化傳播和接受理論，通過分析壯族地區的梁祝傳說異文，提出應該探求文化傳播中的文化心理根源，從而有助於推進梁祝文化研究的深入。晉克儉的博士學位論文《南方少數民族梁祝敘事詩研究》[16]，從南方的少數民族梁祝敘事詩入手，分析了南方少數民族梁祝敘事詩的特點，認為南方少數民族人民在接受梁祝故事時接受了故事的主要情節，對部分情節進行了民族化的增加和再創造，這種增加和再創造與各民族深厚文化積澱有密切聯系，尤其和原始信仰觀念有關。

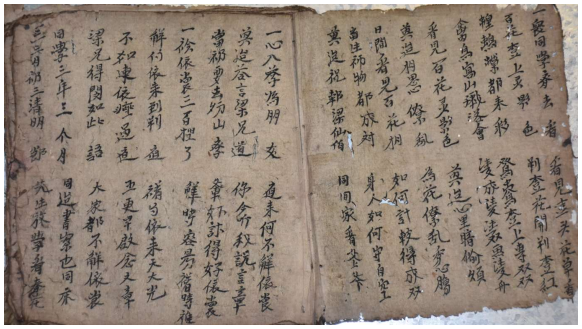
另外，關於瑤族的梁祝故事歌謠，有劉保元《論宗教與瑤族民間文學的關係》記載了廣西金秀瑤族自治縣的《梁山伯與祝英台》唱本 240 餘行、賀縣瑤族村寨的《梁山伯與祝英台》唱本 856 行。賀縣本有一處派生情節，不同於漢族唱本。簡而言之，即馬郎不服，到陰府十殿及天府控告梁山伯與祝英台等派生情節。[17]雷文彪《廣西金秀瑤族〝梁祝〞故事傳播變異表徵的成因探析》，指出廣西金秀大瑤山瑤族地區流傳《梁山伯與祝英台》唱本，與傳統的〝梁祝〞故事存在著很

11 過偉，《梁祝傳說在少數民族中的流傳與變異》，《廣西師範學院學報》，2006 年第 3 期，頁 20-23。
12 劉紅，《論白族〈讀書歌〉與漢族梁祝傳說的差異》，《楚雄師範學院學報》，2006 年第 4 期，第 56-60 頁。
13 晉克儉，《梁祝傳說在苗族地區的傳播及其變異原因》，《貴州民族學院學報》，2008 年第 1 期，頁 128-130。
14 晉克儉，《論梁祝傳說的文化認同作用》，《民族文學研究》，2012 年第 5 期，頁 138-146。
15 楊芳，《梁祝傳說在壯族地區的流傳與變異研究》，廣西民族大學碩士學位論文，2008 年 4 月。
16 晉克儉，《南方少數民族梁祝敘事詩研究》，中央民族大學博士學位論文，2008 年 3 月。
17 劉保元，《論宗教與瑤族民間文學的關係》，《中南民族學院學報》，1990 年第 5 期，頁 3。

大的差異。這種傳播變異與大瑤山地區多民族融合發展的歷史境遇、獨特的婚俗習慣和審美習俗密切相關。同時作者也認為《梁山伯與祝英台》唱本的變異傳播也是民間文學自身不斷完善發展的內在需求。[18]唐騁帆《金秀大瑤山瑤族〝梁祝〞故事傳播的變異表徵》，說明〝梁祝〞故事在廣西大瑤山瑤族的傳播主要有兩種形式流傳。一種是以《梁山伯與祝英台》唱本形式流傳，另一種是以歌謠的形式作為《盤王大歌》中的部分內容進行傳唱。流傳於大瑤山地區的《梁山伯與祝英台》唱本共有 266 行，每行 7 字，整本唱本共 1862 字。從文本結構的變異、情節結構的變異、思想觀念的變異、人物形象的變異、故事結局的變異及其他的變異等六個方面探討〝梁祝〞故事傳播的變異表徵。

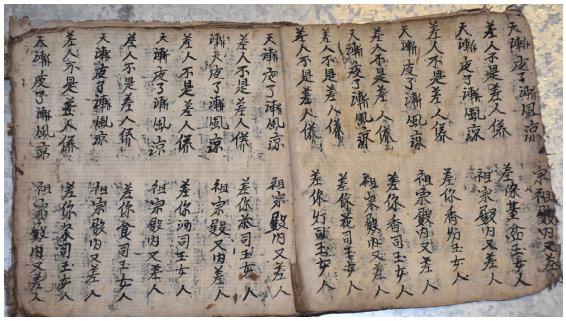
三、越南瑤族《英台古》文本概況

筆者所收集的越南瑤族《英台古》[19]，並不是一個完整的唱本，中間也有夾雜一些科儀的文辭，在閱讀上造成一些障礙。如圖一所示為抄寫本的第一頁：



圖一

由圖一所示，為《英台古》的歌謠文本。如圖二所示：



圖二

從圖二的第一句話為:〝天漸夜了漸風涼，宗祖店內又差人〞，這些話語看來是科儀相關的文句，與《英台古》的故事內容並無關係。而這本《英台古》中，

[18] 雷文彪，《廣西金秀瑤族〝梁祝〞故事傳播變異表徵的成因探析》，《廣西科技師範學院學報》，第 34 卷第 4 期，2019 年 8 月，頁 14-17。

[19] 此《英台古》由筆者朋友阮氏容女士提供，特此致謝！

有著這些不相關的文句，不成系統，造成解讀這本《英台古》的內容，會造成困擾。去除這些不相關的文句，共 592 行，每行 14 字，約 8288 字。詳細文字內容請參閱附錄一。

在這本《英台古》的情節，跟傳統的〝梁祝〞故事情節，比較上不同的有兩個地方，一是馬郎去陰府告梁山伯與祝英台，其情節類似上述劉保元所述的賀縣本，又與《梁祝文化大觀》中的〝壯族梁山伯與祝英台〞第十二章描繪類似：

文才七成絞腸痧，寫下陰狀服毒亡

陰府去告梁山伯，要求閻羅段公案。[20]

這三個文本均有馬郎到地府告梁山伯與祝英台的情節，文句或有所不同，但情節類似。

第二個不同的是，在越南瑤族《英台古》，梁山伯回陽後，考狀元，後因奸臣想要將女兒匹配給梁山伯，山伯不肯，於是被陷害去番邦買馬、滯留番邦等情節，這與潮州歌冊《梁山伯祝英台全歌》，寫越州祝英台以〝父母之命〞許嫁馬俊，務州梁山伯因不得與英台廝守而與其双双化蝶。閻王認為梁祝乃兩情相悅，死有所冤，遂命回陽，完婚成家。之後山伯考中狀元，因為拒絕宰相李立指婚，被李立誣告、迫害，最終在賢臣馮元禮幫助下識破奸相李立陰謀，李立被誅，山伯得封鎮國公。[21]

這本《英台古》雜揉了瑤族、壯族、潮汕地區等相關情節，顯示出獨特的特色。

四、小結

從〝梁祝〞文化的傳播而言，關於在越南的傳播，目前的研究，仍侷限在現近代的〝梁祝〞文化的傳播，但也忽略了中越跨境民族，如瑤族、壯族等其他少數民族從中國遷徙到越南，他們也深受〝梁祝〞文化的影響。因此，研究〝梁祝〞文化在越南的傳播，應該要注意中越跨境民族的文化傳播，才能全面地理解〝梁祝〞文化在越南的傳播。另外，這《英台古》的情節雜揉了瑤族、壯族、潮汕地區等相關情節，這是值得繼續研究的方向。

[20] 周靜書，《梁祝文化大觀》（故事歌謠卷），北京：中華書局，1999 年，頁 762。
[21] 林相，《論潮州歌冊對梁祝故事的改編》，《福建商學院學報》，2019 年第 3 期，頁 88。

附錄一

1. 一众同学齐去看，看见树头花草看，
2. 百花树上灵影色，判树花开判树红，
3. 蝗（虫鸟）蝶都来彩，鸳鸯树上专双双，
4. 禽鸟窝山飞落会，□□□□鱼凌舟，
5. 看见百花灵影色，英（辶台）心里暗偷烦，
6. 英（辶台）相思新僚乱，为花僚乱秀心肠，
7. 日间看见百花相，如何计较得成双，
8. 畜生□物都成对，人身如何守自空，
9. 英（辶台）祝报梁仙伯，同回家看（父上）（父下），
10. 一心入学为朋友，夜来何不解依（衣）裳。
11. 英（辶台）答言梁兄道，你今听我说言章，
12. 当初要去炉山学，（父车）（女下）（言卞）得好依（衣）裳，
13. 一衿依（衣）裳三百捏了，解时容易著时难，
14. 解□依来到判（半）夜，（礻著）□依来天大光，
15. 不如连依座过夜，五更早启念文章，
16. 梁兄得闵（闻）如此语，大家都不解依（衣）裳，
17. 同学三年三个月，同（辶台）书寮也同床
18. 三月初三清明节，先生放学看春花，
19. 文保得闵（闻）如此语，相来不敢设行藏，
20. 行程去到卢山学，二人抽有弹倔生，
21. 壹拜先生孔子老，二拜左右学郎君，
22. 仙先得见灵伶利，安排书案在东街，
23. 文保安名梁山伯，今连安作祝英（辶台），
24. 日里写书同笔砚，夜来同座也同床，
25. 早晚吃饭同酒盏，夜间同枕也同眠，
26. 一张绵皮同遮盖，不识英（辶台）是女人
27. 三年供结同罗张，仙伯相言问小郎，
28. 文保解依先过去，金连连衣过大江，
29. 文保回头看得见，当时怕有笑连
30. 你是人家富贵子，假作男人起学堂
31. 今连答言文保道口，梁兄听我说言章
32. 兄途身乾好行路，我途身濕得身涼
33. 過山也有山神大，過水也有水龍王
34. 上有皇天下有地，赤身路躰犯三光
35. 不犯皇天也犯地，犯若龍王難解寬
36. 不如連依行過水，日晒風吹身自乾
37. 不知父母身病重，不知家里為何思
38. 自古養兒便防老，積穀便防四月飢
39. 告稟先生來方學，等我回歸看(父上)(父下)
40. 明日暫別梁兄去，暫別梁兄為歸本香
41. 英（辶台）當時收筆硯，收起詞書入籠箱
42. 一別梁兄名仙伯，知我是陰你是陽

43. 如字左邊是何字，梁兄曉的慢回尋
44. 若兄又曉陰陽字，你兄在學唱文章
45. 二別在家擊當立，早晚教知禮儀強
46. 仙伯答言英（辶台）道，未曾讀得滿文章
47. 腳踏青草同書案，眼中流淚落連連
48. 梁兄答言英（辶台）道，你今听我設言章
49. 同學三年三個月，不曾審犯秀才郎
50. 昨日同去看花色，回歸流淚落連連
51. 不思相若茶定婦，不知相若前家鄉
52. 英（辶台）答言梁兄道，你今听我設言章
53. 也無相若茶定婦，也無相若前家鄉
54. 昨夜三更得一望，分明口見我(父上)(父下)
55. 金日我但先歸去，梁兄罷學慢回尋
56. 英（辶台）別了梁仙伯，便叫梁兄途路長
57. 送到南容大路口，梁兄退步我回鄉
58. 歸家千萬來相會，莫作鳥雞過路行
59. 共修學堂百隨意，相尋家里喫茶腸
60. 兄到家中堂上坐，無茶喫水也為甜
61. 三年結儀莫利別，莫作閑人過路行
62. 梁兄答言英（辶台）道，不知貴宅在何方
63. 英（辶台）答言梁兄道，仔今听我說言章
64. 茶歌如口親父母，成人長大也難強
65. 辭別學生眾朋友，兄弟寬心在學堂
66. 三天學生双流淚，梁兄寸断不能言
67. 玖住學堂灵砂樂，回家相若淚湟汪
68. 大小學生都流淚，先生淚落断肝腸
69. 出門再拜梁仙伯，停聲則耳可思量
70. 供兄過山山不重，共兄過水水無肝
71. 舟庭弍人對面坐此，金夜孤舟獨白兄
72. 弍人相別双流淚，石斋花開滿園紅
73. 看見梅花灵影色，便是英（辶台）本色腸
74. 仙伯移步回書櫃，英（辶台）流泪落浬汪
75. 夜來仙伯归房睡，相若英（辶台）獨自行
76. 英（辶台）獨行無人判，過了已灵領共江
77. 归到家中見父母，先拜(父上)前後拜(父下)
78. 拜了(父車)(父娘)廳上坐，相身移步入房長
79. 後公問兒去入學，不知唱出旧文章
80. 脫下男依放貴內，番來芋著女依裳
81. 讀得四言知禮壹，讀了蒙求禮儀強
82. 青松座下分叉路，南容江邊祝家莊
83. 望見七曾高樓台，四邊黃土立家莊
84. 屋上便蓋瑠璃瓦，一双獅子把門前
85. 一條淥水廳前過，花魚跳過專双双
86. 鳳凰白雀無沙數，隻了飛來都是双

87. 門前花樹無沙數，晚間百雀都來朝
88. 籠里今雞声報曉，石鵲飛來執兩邊
89. 塘內鵝鴨嬰敬雞，羅常張里是郎房
90. 九曲橋梁門前架，告到梁兄是我鄉
91. 如今入門求親事，借問親西取合隻
92. 祝公一言便赴首肯，當時領茗馬家茶
93. 受了馬家茶共礼，梁兄罷學便回鄉
94. 斯夜三娘得一夢，分明夢見秀才郎
95. 夢見梁兄在學縣，必定梁兄到此方了
96. 未曾归家看父母，先來尋問祝英（辶台）
97. 梁兄答言家童道，家童听我說言章
98. 你家有个英（辶台）弟，同共我今在學堂
99. 祝我罷學來相兄，莫作鳳凰飛上天
100. 讀得九經識礼儀，讀得明心書字深
101. 把筆如同龍挑尾，念戔如同水落灘
102. 一筆龍鳳九溝字，壁上提戔句了弦
103. (父車)(父娘)得聞心寬喜，我女通明归本鄉
104. 娘姐歸家半边月，有個媒人來問娘
105. 媒人便對祝公說，公了听我說言章
106. 堂上有个聰明女，南容有个馬家郎
107. 男無十八丹身住，女人十五家空房
108. 龍頭芳檯听上坐，家童人口緣茶旁
109. 必定梁兄來尋我，英（辶台）房內再梳妝
110. 婦相三春楊柳樹，眼如北斗滿天星
111. 面相光粉如銀白，一身都著好衣裳
112. 手拎白綾扇一把，輕了移步出听堂
113. 出來看見梁仙伯，勝如羅漢對觀音
114. 龍堂栲椅廳堂坐，家人厨內整茶湯
115. 吃了三盃放下了盞，梁兄開口設言章
116. 你家有人英（辶台）弟，同供我今在學堂
117. 家童答言秀才道，秀才听我設言章
118. 我家有有英（辶台）弟，出有一个祝三娘
119. 你且寬心門外坐，等我回家報典娘
120. 家童答言小娘道，小娘听我設言章
121. 門外有个郎君子，分明端正秀才郎
122. 你名道姓梁仙伯，同供小娘在學堂
123. 祝他归家來相見，莫作無心過路边
124. 英（辶台）得聞如此語，必定梁兄至此方
125. 便起家童出去接，梁兄移步入家口
126. 有婦千里能相會，無婦對面不相逢
127. 梁兄得聞心暗（口乙），當時（口乙）在听堂
128. 英（辶台）得見梁兄死，便把好言報典郎
129. 石上栽花根未定，得知娘命落何方
130. 二人相辭言未了，梁兄回步至家莊

131. 梁兄起身生受禮，眼中流泪落双双
132. 英（辶台）相從出門去，不覺行程到本鄉
133. 歸到家中拜父母，先拜(父上)前後拜(父下)
134. 拜了(父上)(父下)堂上坐，茶飯不思空肚脹
135. 祝我罷學來相看，見他一面我回鄉
136. 英（辶台）對面眉了笑，半稔判県設言章
137. 當初在學正是我，女人假作秀才郎
138. 女人不敢從男教，人為收親是女人
139. 梁兄答言英（辶台）道，妹他不戴學堂中
140. 供我三年三個月，何不當初報典郎
141. 英（辶台）答言梁兄道，你今咱我設言章
142. 我把根執你路落，歸來路上（惕火）從祥
143. 當初我祝丁边口，如何萍在學堂中
144. 三魂七魄都飄散，如何命里得安全
145. (父上)(父下)得聞如此語，婆婆到處諸媒人
146. 到處請媒人不伯，梁婆親手做媒人
147. 梁婆去到英台屋，請取梁婆入宅堂
148. 龍頭栲椅廳堂坐，英（辶台）行礼奉茶湯
149. 吃了三盃放下盞，英（辶台）開口問言章
150. 婆來到此有何事，永世無來到此方
151. 梁婆當時回答言，口娘听我說言章
152. 我有一男梁仙伯，同供小娘在學堂
153. (父車)(父娘)得見兒病重，上床去問我兒男
154. 你去讀書三年朔，今日和見我兒番
155. 不知無人去等你，不知書籠無人相
156. 歸家三日無寬喜，知是我兒有士番了
157. 梁兄答言(父上)(父下)道，從頭一二設言章
158. 當初我去炉山學，遇見英（辶台）共我行
159. 三年讀書同筆硯，夜間同（耳空）又同床
160. 一緇綿被同遮蓋，不識英（辶台）是女身
161. 今日回家知口女，如今枉死愁心腸
162. 祝公未曾設言尽，家童祝英（辶台）
163. 門外有個梁婆到，自身做媒來問娘
164. 英（辶台）得聞家貴道，番身房內再梳莊
165. 喫兄梹榔紅沙血，眼相天星暗照光了
166. 照境顏容灵端正，輕輕移步出廳堂
167. 首把白綾扇壹柄，八副羅裙掃地長
168. 出來相見抄有倖，拜了梁婆哭壹腸
169. 此相道蓮花祁出水，勝如明月未曾說
170. 相請梁婆听上坐，家人整物好茶湯
171. 如今我兒身有病，相思病重不离床
172. 莫恠老人來冒獨，兒要相身共結双
173. 英（辶台）答言梁婆道，你今听我說言章
174. 當初在學便從我，归家從母不從郎

175. 受了馬家茶共礼，好如何你不嫁他人
176. 消何造罪傳天下，強姦取強好難堂
177. 如今上門取親事，借問取親事應見
178. 祝公答言梁婆道，梁婆听我設言章
179. 几個媒人來問我，我今設與馬家郎
180. 眾婆答言英（辶台）遊，小如听我言章
181. 看婆不嫁梁仙伯，與你尋思老藥方
182. 英（辶台）開口微了笑，小娘原來識葯方
183. 一要東海龍凰腦，二要西海鳳凰腸
184. 三要今雞眼中血，四要青龍背上光
185. 五要仙人手中甲，六要玉女帶頭巾
186. 七要千年屋上雪，八要萬年屋上相
187. 九要雷公雪裏水，十要西天螢上腸
188. 老婆取得十般藥，梁兄此病便离床
189. 喫了三盃茶供酒，梁婆開口設言章
190. 英（辶台）我今來冒獨，只為小兒在學堂
191. 我有一男梁仙伯，相思病重不离床
192. 好借當祁交結識，同心設語莫我亡
193. 英（辶台）偷芸梁婆誦，娘今必定不著郎
194. 只念當祁朋友意，前世命中不合郎
195. 梁婆聞如此語，當時（口乙）炁在听堂
196. 英（辶台）叫得梁婆道，對面分明設與婆
197. 我拿出郎同心意，三年結儀不悲輕
198. 一別南容梁仙伯，你在陰司我在陽
199. 叁魂飄散隨郎去，夜里分明夢見郎
200. 好惜名灯風打死，好惜紅蓮被水傷
201. 大叫三聲梁仙伯，四边雲霧蓋坟堂
202. 梁兄有灵并有聖，列开坟蓋娘身
203. 若兄無灵并無圣，一時去嫁馬家郎
204. 英（辶台）哭聲未口尽，八角英墓刘边兩
205. 見兄身才一边勝，英（辶台）跳入墓中藏
206. 葬坟未經判個月，英（辶台）行嫁馬家郎
207. 三十除人過娘去，不其行過墓門边
208. 面前烏雲暫了起，唱歌皷爺鬧連連
209. 英（辶台）答言媒人道，個岸石牌何個亡
210. 媒人答言英（辶台）道，個岸石牌僊伯亡
211. 英（辶台）得聞心暗（口乙），肚中無火自然熱
212. 想若當初同入學，與我上坟燒好柱香
213. 墓門燒香拜三拜，英（辶台）哭泣兩三聲
214. 昔日問兄在此處，金日見兄在此方
215. 兄山伯當時答下肚，為花（口乙）炁在高樓
216. 爺娘哭得肝腸断，六親九眷再心煩
217. 便相木校來莊載，七了修斋傷道腸
218. 只面讀書求名利，難知今日為花亡

219. 修齋滿散送斗去，送去还山立墓場
220. 葬在南容大路上，便請匠人立石牌
221. 墓前立起石牌記，四边山水甚高強
222. 左边青龍來朝拜，右边白虎護文堂
223. 梁婆得聞如此語，梁兄此病實難當
224. 辞別梁婆归房內，脫下肝衫交典當婆
225. 在學羅裙送一衿，寄與梁婆归定心
226. 咬破手兒寫血字，寫成血字兩三行
227. 在生不得為夫婦，死入陰同夢結双
228. 英（辶台）答言梁婆道，梁婆听我說言章
229. 肝衫莫與梁兄見，胸归床頭帶氏朝
230. 梁兄便知英（辶台）飛，必定英（辶台）到我身
231. 起來結開帶氏看，得見羅衫幕衣敕
232. 梁兄相來手中清，得見青書兩三行
233. 打開白石便來看，金水提書兩三行
234. 祝報馬家莫要望，別處求親莫望娘
235. 娘今归共梁仙伯，你茶來定洛空亡
236. 今世不得為夫婦，後世相逢慢嫁郎
237. 注定有緣共仙伯，生陽同枕死同坟
238. 馬家當吞下肚，（口乙）失命在坟堂
239. 三個坟營一處葬，三個墓門品地莊
240. 祝家無男生一女，害死人家兩個男
241. 有個細兒緊手腳，撿得羅裙幅判边
242. 撿得条群成蝴蝶，變成蝴蝶滿天飛
243. 墓當門時便和合，結成夫婦在文中
244. 己十除人心耐耐了，相邀去報馬家郎
245. 馬家等待日头落，不是新人來拜堂
246. 轎夫媒人歸報早，新人跳入墓中藏
247. 馬家得聞心列耐，差人去掘文何難
248. 掘開坟墓不見物，出見白石一双行
249. 祝家無男生一女，隨去共他結日親
250. 因為梁家判路？，強貼我妻半路亡
251. 冥王千萬容小告，申狀梁兄退我妻
252. 強佔人妻無成晁，誰家好提手護
253. 冥皇不共我作主，便殺牲命入棺亡
254. 殿前刀劒如銀箔，抄殺門鬼便及刀鎗
255. 一紙狀詞告仙伯，當時跳下好恦惶
256. 閻王投上拷伶問，你是何州何縣鎮
257. 你你迎詞狀悲嘆，王了听審合知祥
258. 成雙便是梁仙伯，丹身便是馬家郎
259. 見人富貴伝难學，聰明容易學時难
260. 仙伯英（辶台）歸世去，置造後代等人佑
261. (父上)(父下)哭得肝腸断，六親九眷断肝腸
262. 十王四府都遊過，冥司陰府艺歸長

263. 打隨地獄門前過，看其門上寫牌方
264. 十王兩边都遊過，為行陰府甚多端
265. 去到閻皇天子殿，也火鬼便殺在力
266. 低頭跪下申詞狀，申狀梁家奪我妻
267. 點向尋到生死殿，右言仙伯奪□□
268. 你歸閆皇殳上審，閻王殿上審生□
269. 牛頭馬面無沙數，逕条法律尽齊全
270. 閆王殿上審仙伯，陰間簿里設□良
271. 今有馬号來告你，声了告你奪妻殤
272. 強奪人妻非輕事，當時剝骨倫連了
273. 閻皇高聲罵仙伯，□得英（辶台）心里光
274. 仙伯跪下連時訴，閆王听我合知郎
275. 我在越州諸巽學，明為仙伯姓為梁
276. 我是姓馬家為号，越州本縣是家常
277. (父上)(父下)受了我禮聘，定取英（辶台）為結双
278. 算定連時吉日（禾宴），不知此事到陰皇
279. 途中不識何鬼降，合來此處到閆皇
280. 行嫁山伯坟前過，如知陰府囑妻方
281. 誰舍我妻归陰府，婚恩拆散理难詳
282. 閻皇得聞如此語，當時心里便從詳
283. 便叫公差來押主，設尋兩個在何方
284. 十王四府都尋問，並無足跡□□□
285. 生也要处為夫婦，死也要娘同墓地
286. 閻皇審事思良想，此事分明难注張
287. 又叫英（辶台）來審問，英（辶台）跪下訴言章
288. 我在南容大路口，娘今名梁說三娘
289. 閆王便罵英（辶台）道，買注李演詔承準前
290. (父上)(父下)受領人茶了，為何你不結媳圓
291. 罵你英（辶台）無礼儀，生人去共死人眠
292. 英（辶台）跪下連時訴，王了听審要知詳
293. 扮為男子同相会，正明□□读□
294. 供我炉山三載宿，夜間同宿壹枝床
295. 情深日火难分手，不其他急相(父上)(父下)
296. 聲了叫我回同日，只為譚書在後行
297. 箄定後行來結对，他（言犬）行到本鄉
298. 英（辶台）回家半個月，(父日)(父月)領若馬家茶
299. 受了馬家茶共礼，娘今不願結他双
300. 叫取判官來檢簿，判官横簿合知說
301. 若是三人皆死日，留他地府正當观
302. 若是三人皆不死，便超引路專回陽
303. 判官便點生死簿了，古詩三人命有緣
304. 檢簿古言皆不死，都是爭婚把命亡
305. 閆皇听得判官設，便叫公差來殿前
306. 把筆起來寫復字，又罵馬家之事強

307. 我是閆王明鏡審，視你回陽不可良
308. 分付還魂水一碗，把你喫了放回陽
309. 與你三齊共□吃，墓門破裂再还陽
310. 當初我是明武縣，扮為男子學堂中
311. 路上遇逢梁仙伯，同供炉山赴學堂
312. 前此有緣金日會，同床同枕又同眠
313. 我供梁兄三載宿，歸家限定結媦（女圓）
314. 因為他遲陸個月，便讀詩書在後□
315. 馬號無□強取我，陽間不願結（女目）（女圓）
316. 前世（女目）娟皆注定，我王听審要知詳
317. 批準英（辶台）共仙伯，前生結儀學堂□
318. 叫取梁家來押主，三人跪訴下言章
319. 便叫家童報外廷，一呈去到祝家鄉
320. 祝公得聞家董說，千言万語苦連灵
321. 出叫前生猪狗命，生其一女相心場
322. 祝公去到梁家屋，親手躬迎接入堂
323. 梁家整非筵中洞，黃昏飲酒三婆
324. 六親九眷都來齊，寬喜樂語看三娘
325. 五百銀系餌一百金，老酒百呈共百譚
326. 綾羅緞疋無沙數，利時吉日放船行
327. 仙伯便捏英（辶台）手，一程归到我家鄉
328. (父上)(父下)得見連口問，我兒何識專回陽
329. 山伯答言(父上)(父下)道，你金我說言章
330. 我亡去到閆王殿，馬家告我奪他双
331. 一紙狀詞灵猛列，閆王殿上告三神
332. 取得閆王明鏡審，間陽托賴免災殃
333. 就準我兩為夫婦，三魂落獄再還鄉
334. (父上)(父下)得聞見說，洗身沐浴奐衣裳
335. 因為他遲陸個月，便讀詩書在後行
336. 馬號無攸請取我，陽間不願結（女目）（女圓）
337. 前世姻（女員）皆注定，我王听審要知詳
338. 就準英（辶台）共仙伯，前生結儀學堂中
339. 叫取梁家來押主，三人跪下訴言章
340. 叫取判官來檢簿，判官檢簿合知詳
341. 若是三人皆死日，留他地府正當行
342. 若是三人皆不死，便超引路專回陽
343. 閆王便罵英（辶台）道，買注李典詔承準計
344. (父上)(父下)受領人茶了，為何你不結媦圓
345. 罵你英（辶台）無礼儀，生人去共死人眠
346. 英（辶台）跪下連時訴，王了听審要知詳
347. 當初我是明武縣，扮為男子學堂中
348. 路上遇逢梁仙伯，同供炉山赴學堂
349. 前此有緣金日會，同床同枕又同眠
350. 我供梁兄三載宿，歸家限定結媦（女圓）

351. 情深日久难分手，不其他急相(父上)(父下)
352. 声了叫我同回日，只為譚書在後行
353. 箄定後行來結對，他就先行到本鄉
354. 英（辶台）回家半個月，(父日)(父月)領若馬家茶
355. 受了馬家茶共礼，娘今不願結他双
356. 我也要娘為夫婦，死也要娘同墓埋
357. 閆皇審事思良想，此事分明难注張
358. 又叫英（辶台）來審問，英（辶台）跪下訴言章
359. 我在南容大足口，娘今名叫祝三娘
360. 今有馬号來告你，声了告你奪妻強
361. 強奪人妻非輕事，當時剝骨倫連了
362. 閻皇高声罵仙伯，驚得英（辶台）心里光
363. 仙伯跪下連時訴，閆王听我合知鄉
364. 我在越州諸巽縣，明為仙伯姓為梁
365. 扮為男子同相會，正明假作讀戔文
366. 供我炉山三載宿，夜間早聖日同行
367. 日間同檯同筆硯，晚間同宿壹枝床
368. (父上)(父下)得見連口問，我兒何識專回陽
369. 山伯答言(父上)(父下)道，你今听我說言章
370. 我亡去到閆王殿，馬家告我奪他双
371. 一紙狀詞灵極列烈，閆王殿上告三神
372. 取得閆王明鏡審，陽間拖賴免災殃
373. 就準我兩為夫婦，三魂落獄再還鄉
374. (父上)(父下)得聞我兒設，洗身沐浴換衣裳
375. 便叫家童報外父，一呈去到祝家鄉
376. 判官便點生死簿了，右判三人命有緣
377. 檢簿右言皆不死，都是爭婚把命亡
378. 閆皇听得判官說，便叫公差來送前
379. 把筆起來口復安，又罵馬家文事強
380. 我是閆王明鏡審，批你喫了放回陽
381. 與你三人齊共吃，墓門破列再還陽
382. 仙伯便提英（辶台）手，一程归到我家鄉
383. 領了礼謝夫退位，整火水童去判娘
384. 奴婢騾（馬尺）共（馬疋），寶貝綾（糸羅）滿箱
385. 祝公兩家齊寬喜，我兒有福主家堂
386. 馬家(父上)(父下)心（冇寸）（南寸），心中暗兄在心腸
387. 不見我兒回到屋，如今流泪落連了
388. 三个坟頭一處葬，如何兩个得回陽
389. 我兒也會爭妻死，為何不面个得回陽
390. 馬家婆娘（口乙）炁死，相身腸命到王前
391. 祝公得聞家堂設，千言萬語落連連
392. 出叫前生諸狗命，生共一女相心場
393. 祝公去到梁家屋，親手（身旁）迎接入堂
394. 梁家整非筵中湧，黃昏飲酒醉三虫

395. 六親九眷都來看，寬喜樂語看三娘
396. 五百系銀一百金，老酒百呈共百譚
397. 綾（糸羅）緞疋無沙數，利時吉日放船行
398. 一百夫人檯禮聘，開船就到祝家鄉
399. 祝公大開筵中酒，鑼声右笛鬧連了
400. 橋關官便問有何事，你來到此為何思
401. 馬婆跪下氐頭拜，閻皇殿下設言章
402. 我有一男名為號，三人賜命到皇前
403. 因為兩得回轉，回到陽間重結双
404. 不見我兒归到屋，不知罪重不回陽
405. 閆王殿上復口說，三個爭婚到此方
406. 此爭分明審了罪，便把三魂水壹盆
407. 便把長生水一碗，三人吃了專回陽了
408. 燒身屍回不得，留他地府正當行
409. 祝報馬婆回陽日，你兒燒骨不齊全
410. 沐浴煉形难合骨，三司难度專回陽
411. 若你要回陽世日，六道輪流合得番
412. 不見成男男成女，度過三司送出陽
413. 專女
414. 也有變成雞共鴨，變成牛馬共猪羊
415. 過礼燒了成双双，勝如十五月團圓
416. 累唱英（辶台）共仙伯，又唱馬家之事強
417. 馬家回魂归到屋，听如棺槨咱(父上)(父下)
418. 牛头獄卒便來打，夜叉鬼便棒來粮
419. 士也不於妻不得，（子玉）受陰間（口乙）炁亡
420. 審得还魂水一碗，苦無得脫免災殃
421. 父母得聞心寬喜，但得回歸看(父上)(父下)
422. 豪家女子天了萬，男取誰人促結双
423. 手边也有天金女，取得归房花便仙
424. 馬號答言(父上)(父下)道，我去取官出外边
425. 要習公明鬨仙伯，中須有日受災殃
426. (父上)(父下)得聞兒声語，棺槨裏內有全
427. 掘開棺槨見兒起，今身出限苦連了
428. 我兒答言(父上)(父下)道，我落陰司苦萬件
429. 地獄門前都遊過，出為仙伯祝英（辶台）
430. 十殿冥皇相來打，一双獅子判身（身艮）
431. 我亡去到閆皇殿，把門鬼便口刀鎗
432. 殿前刀剱如銀白，剋得心中（生圣）头驚
433. 夫口貪花我搶你，真花好豔近身边
434. 仙伯便提英（辶台）首，便入房中致意眠
435. 花色貪遙心閑閑，（巾羅）幃帳里暗思量
436. 英（辶台）答言夫主道，你今听我說言章
437. 路上逢花莫要彩，我夫千萬莫生心
438. 結粉顏容我無彩，千今女姐不同娘

439. 言語祝尽夫主道，寒衣穿（木暑）不休量
440. 仙伯祝尽英（辶台）道，我妻听我設言章
441. 陰間不贏陽間斗，奉上皇了萬注相
442. 我去不能冤（彳里）士，來到道里萬心傷
443. 仙伯得聞如此語，說言便祝我回鄉
444. 我今要去求官位，要雜京城見章
445. (父車)(父娘)答言我兒道，用归房內問三娘
446. 堂上親母子又老，無人伏侍在身边
447. 我便歸房問妻主，三娘開口說言章
448. 共你濱波來結对，如今結对有諫言
449. 仙伯答言英（辶台），你今听我說言章
450. 三月初三開大考，廣照天下眾官圓
451. 得見皇都開世考，文武官員烈兩边
452. 壹百赴我回鄉了日，數來占出有三千
453. 三百筭來科世考，我是头名眾狀元
454. 有个貪花个補顏，是我門生讀書強
455. 朝當有個李丞相，生身一女好嬌娘
456. 便是年當十八歲，戀花發起正當時
457. 便起龍婁招女婿，秀才轉出尒報長
458. 寒便添依飢添食，千金女姐我無連
459. 我往京城去（走水）省，判年到月我回鄉
460. 你在家中則是你，朝日幫照原仙
461. 英（辶台）心中思量相，可借男人黨日強
462. 赴省栲官名士主見，亮秋天得咋早回鄉
463. 仙伯得聞如此語，便祝妻主泪連了
464. （礻著）起藍袍便上馬，英（辶台）遶叫出大門前
465. 酒店便逢買酒店，買花便叫買花人
466. 若你不從我主意，狀元眾等當沈塵
467. 我便答言李臣道，不能腳踏兩头船
468. 差我寫榜朝門奏，福福藍身錯時难
469. 狀元不是閑也事，我要回头看(父上)(父下)
470. 祝者如今年又老，太山崩到命歸陰
471. 設了連時便上馬，連時寫出奏王前
472. 丞相心中寬大惱，當時走馬打三鞭
473. 去到五更皇登殿，李臣奏本就通言
474. 得聞狀元梁仙伯，文才眉貌十分強
475. 發起相公樓下等，不見仙伯過婁長
476. 惜日便是回鄉日，一時早來蘭馬車
477. 我便答言丞相道，你來蘭我有何言
478. 家內也有親妻主，取得英（辶台）祝三娘
479. 不覺秀求舌若我，相公迎樓入听堂
480. 丞相答言狀元道，官招女婿在婁前
481. 擊鼓三次手接，李臣兩手奏官圓
482. 取出茶來我不領，李臣開口設言章

483. 接了去到沙場地，急相父母共三娘
484. 望見北番國內里，遊了暫了到京前
485. 番王殿上開口問，天边叫我說言章
486. 一面差人去進表，差人專送馬兽強
487. 番王國內留我住，不共我住設灵卒
488. 丞相見我攻灵日，又來寫本奏京前
489. 與他北番去買馬，好日玖不回鄉
490. 相是是人要駿馬，我皇听奏要知詳
491. 聞說西天要買馬，我皇听我奏言章
492. 冒奏龍顏听國道，軍皇要用馬同堂
493. 正是北番去燕有馬，放其弍萬馬高強
494. 有一狀元梁進事，名為仙伯姓為梁
495. 惜日慣通番國內，與他去買馬高強
496. 皇帝听得李臣奏，差人就到我家鄉
497. 差官叫我皇前去，皇了開口設言章
498. 與你北番去買馬，轉取千萬馬高強
499. 郎便在朝領過口，軍兵三万共同行
500. 不覺我(父上)年又老，英（辶台）哭泣泪連了
501. 限滿其年又員化，修齋拜答在灵前
502. 送殯我(父上)還山去，又到我(父下)梁病時
503. 睡在病床病又死，公婆都死入黃泉
504. 又送我(父下)還山去，英（辶台）無靠醜心惶
505. 家堂泠無絡人看，想著親夫仙伯恩
506. 人設梁兄又被罪，發落番州大昜良
507. 不覺我夫年又老，如同刀割妹心腸
508. 身上無錢难計較，手拎譚琴你路
509. 交結番王在久日，恐防奸己要滿連
510. 大馬騎來也無边，二來出限為何言
511. 王帝得听李臣奏，差官就到北番边
512. 番王見我梁仙伯，數完貳萬馬高強
513. 歸到本朝數馬疋，李臣又奏上京前
514. 還是差官构你退，相來他去又無良
515. 王帝听得只從表，便是統兵已教难
516. 罷了狀元問車罪，北番留住玖年長
517. 我王得見孝女（子子），右言道理不為強
518. 丞相李臣招女婿，秀取舌茗狀元郎
519. 梁兄不從他主意，不能共兄結會雙
520. 丞相心中實大惱，連時近去到身边
521. 解赦軍身梁仙伯，赦他發起為回鄉
522. 幽州去提歸殿內，王了說了我寬心
523. 陳(父車)奏得家仙伯，念若當初同学堂
524. 一念寫書回鄉里，又來便問慢埽長
525. 交結番王五載口，番王要（耳占）我王天
526. 王了听得李臣奏，當時罰罪我难言

527. 搆了狀元問軍罪，今來此處受災殃
528. 李臣年當四十歲，望你陳(父車)共主將
529. 官員答言梁兄道，相其不久已多年
530. 若是李臣丞相死，你來我處慢从詳
531. 不覺李臣當時死，陳(父車)上本奏京前
532. 王帝得聞官人奏，當時開拆就知詳
533. 不齊番王無得馬，不誰我住玖年長
534. 李臣見我灵玖日，难得回鄉看母娘
535. 王了得聞李臣奏，差官就到我家鄉
536. 便押狀元馬歸（角半），誰何你住五年長
537. 不覺番王還了馬，拜辭王帝我回鄉
538. 遊遊去到京城里，連時繳馬去還三
539. 李臣見我繳馬馬，又來寫本上京前
540. 敢得我王搆他退，別無他定起無連
541. 英（辶台）便共官人去，去到幽州大日場
542. 上任為官經海道，陳(父車)審問得言章
543. 仙伯跪下連時訴，我是明生仙伯梁
544. 我為李臣招女婿，合來此處受災殃
545. 不覺李來若若我，明羅接我在京
546. 小吾答言李臣道，不能配我在京前
547. （糸房）來不領米不飲，不其他恨在心腸
548. 奉上王都領茶我，連時寫本上京前
549. 且在炉山同學梁，見共英（辶台）在學堂
550. 英（辶台）答言陳(父車)道，陳(父車)你咱我言章
551. 我是豪家富貴女，正明假作媌戔生
552. 婚供梁兄為夫婦，如今赴者不回鄉
553. 陳(父車)弓身英（辶台）說，今在當初同學堂
554. 你夫狀元身有罪，幽州里內受災殃
555. 若是為住海官道，要到幽州大昜場
556. 若是小娘心要去，明朝早了共同鄉
557. 手拎彈琴雙流泪，要去幽州大昜場
558. 抽身遊行街前去，陳(父車)只罵在街前
559. 我今為官去赴任，極切孝福過前行
560. 英（辶台）跪下連時訴，老(父車)上馬訴言章
561. 奴今孝為公婆死，不識老(父上)在面前
562. 聞設狀元身有罪，吉凶無知死是生
563. 官人得知娘姐面，面熟不知在那边
564. 當初男人出相面，如今同坐壹边床
565. 你上王都去起省，誰何今日受災殃
566. 當初我祝千言語，與你同鄉看(父日)(父月)
567. 屋上(父日)(父月)都死了，錢財用了我思良
568. 我唱彈琴來到此，手執彈琴作路粮
569. 悲為親夫声了苦，（忄原）悔雪打可思良
570. 我赴夫看夜明秋，為何不得妻同鄉

571. 仙伯答言我妻道，我妻听我說言章
572. 你共何人來到此，抽身來看受災殃
573. 英（辶台）哭泣回夫主，陳(父車)帶我共同行
574. 仙伯得聞如此語，謝拜官人千万身
575. 尋得官人帶善婦，割肉還恩难報腸
576. 官人答言梁兄道，念若當初同學堂
577. 路上本錢來問我，筵山過水共同行
578. 說了英（辶台）來到此了，我夫但听我言章
579. 數佰人了聞我到，就知我到在沙場
580. 歸家不見(父上)(父下)面，當時下拜泪連了
581. 怨吠(父車)(父娘)今先仇，誰何不等我回鄉
582. 因為李臣從殺我，受罪沙場日玖延
583. 今日罪消回家里，堂前不見我(父車)(父娘)
584. 一怨(父日)(父月)我不見，弍怨（忄 兒）（忄 舟）花謝枝
585. 月落過了再十五，我今抛世断肝腸
586. 我為女婿招女婿，分明想仔在心腸
587. 丞相一女年十八，顏容眉貌十分天
588. 結起秀來婁下等，（木也）來若我了休先
589. 取出茶來我不領，如今他腦在心腸
590. 丞相心中實大惱，連時奏本上京前
591. 與我此番去買馬，不共我住五年長
592. 李臣自我处多日，設我处住五年長

A03

故事歌在瑤族的流傳—
以廣西〈舜兒古記〉與越南〈舜兒古篆記〉為例*

鄭美惠**

【摘要】

瑤族原是中國南方的山地民族，大多散居在海拔 1000 公尺左右的高山林區，部分居住在生態環境比較惡劣的大石山區，少部分與漢族雜居在山坡邊緣的丘陵或河谷地帶。明末清初之際，部分瑤族從廣東、廣西向雲南、貴州遷徙；一部分瑤族則經廣西、雲南進入越南、寮國。

當瑤族從中國進入越南時，帶去了許多民間文獻，越南學者將其稱為「越南瑤族古籍」。這些越南瑤族民間文獻大多是用漢字抄寫，亦有部分則是使用「土俗字」。在眾多的越南瑤族民間古籍中，亦可見有豐富的越南瑤族敘事歌謠。「敘事歌謠」為講述一個故事的傳統民歌，具有一個清晰的故事。

2009 年，越南老街省文化體育旅遊廳將在老街省等地收集到的 9648 本瑤族民間文獻進行分類、整理後，再加以掃描、影印與篩選，出版了 *Sách Cổ Người Dao* 一書。書名之中文意指為《瑤人古書》，由越南河內國家民族文化出版社所出版。

〈舜兒古篆記〉(Truyện Thuần Nhi)，便是 *Sách Cổ Người Dao*（《瑤人古書》）中收錄的一則敘事歌謠，故事內容講述舜兒在登基為帝前遭受繼母虐待等等情節。無獨有偶，廣西瑤族也流傳有相似的故事——〈舜兒古記〉。舜為中國上古時代五帝之一，有孝感動天的相關傳說。而廣西瑤族古歌〈舜兒古記〉、越南瑤族古籍〈舜兒古篆記〉則皆保留有詩歌體的樣貌，正好作為不同文類「異本」之呈現。上述兩者除了在表現形式上與中國傳統漢文學不同之外，情節的變異亦有所差別。從這些差異當中，將可見同類主題故事在不同文化／地域間呈顯之特色與意義。

關鍵詞：越南瑤族、民間古籍、敘事歌謠、舜

---

* 感謝臺灣國立臺中科技大學提供 113 年度教師參加國內外學術會議補助

** 臺灣・國立臺中科技大學通識教育中心助理教授

ヤオ族における物語歌の流伝―

広西の「舜児古記」とベトナムの「舜児古篆記」の事例を中心に

鄭美惠

【要旨】

瑤族（Yao 族）はもともと中国南部の山岳民族であり、ほとんどが海抜約 1000 メートルの高山林地に散在しています。一部は生態環境が厳しい大石山地域に住んでおり、少数は漢族と山の斜面や丘陵、または河谷地帯で混住しています。明末清初の時期には、一部の瑤族が広東や広西から雲南や貴州へ移住しました。また、一部の瑤族は広西や雲南を経由してベトナムやラオスへと移動しました。

瑤族が中国からベトナムに移住する際、多くの民間文献が伝えられ、ベトナムの学者たちはこれを「ベトナム瑤族古籍」と称しました。これらのベトナム瑤族民間文献の多くは漢字で書かれており、一部は「土俗字」を使用しています。ベトナム瑤族の多くの民間古籍の中には、豊富な瑤族の叙事歌謡も見られます。「敘事歌謠」とは、一つの物語を語る伝統的な民謡であり、明確な物語を持っています。

2009 年、ベトナムのラオカイ省文化体育観光局は、ラオカイ省などで収集された 9648 冊の瑤族民間文献を分類し整理し、それらをスキャンし、複製し、選定した後、『Sách Cổ Người Dao』という書を出版しました。この書名は中国語で『瑤人古書』を意味し、ベトナムのハノイ国家民族文化出版社から出版されました。

「舜兒古篆記」（Truyện Thuấn Nhi）は『Sách Cổ Người Dao』（《瑤人古書》）に収録されている一つの叙事歌謡であり、物語は舜兒が帝位に即く前に継母から虐待を受けるなどの情景を描いています。偶然ではありませんが、広西の瑤族も同様の物語を伝えており、それが『舜兒古記』です。舜は中国古代の五帝の一人であり、孝行が天を感動させる伝説があります。広西瑤族の古歌『舜兒古記』と、越南瑤族の古籍『舜兒古篆記』はどちらも詩歌の形式を保持してお

り、異なる文類の「異本」としての特性を示しています。これらの二つは、中国の伝統的な漢文学とは異なる表現形式だけでなく、物語のプロットの変遷にも差異があります。これらの違いから、同じテーマの物語が異なる文化や地域でどのように表現されるか、その特色や意味が見えてきます。

キーワード：ベトナムのヤオ族、手書き文書、叙事歌謡、舜

一、前言—有關舜的記錄

在中國古代歷史記錄中，堯與舜常是被並稱為聖王明君的代表人物。因此，先秦以來的文獻亦有不少他們的記述。不過，因著諸子百家的關注點有所差異，對於堯舜的看法也不盡相同。[1]故，丁山教授便言：「總而言之，堯舜的人格與政治，是跟著晚周諸子思想的本體隨時變化因人而異其趣的。」[2]

而典籍史書提到堯、舜，便免不了要對堯舜禪讓事跡津津樂道一番；儘管，許多學者已提出它並不是可靠的歷史記述，而是飽含意味的傳說。[3]其中，可以說最早對舜子故事進行全面、系統性整理的，就是太史公司馬遷。[4]《史記 • 五帝本紀》中的〈舜本紀〉具有幾個組成部分：

1. 舜母死，瞽叟再娶生象。
2. 瞽叟愛後妻，常欲殺舜，舜避逃。
3. 四嶽推薦舜
4. 堯帝測試舜，二女觀其內、九男觀其外。
5. 舜耕歷山之事
6. 堯帝贈與舜稀衣、琴、為築倉廩、予牛羊
7. 瞽叟欲殺舜—井、廩迫害事件
8. 象分贓舜之物
9. 舜通過四項考驗[5]

針對上述描述，有關於舜如何逃脫井、廩之害的方法，留給讀者許多想像的空間。[6]由此可見，《史記 • 五帝本紀》對於井、廩之害的描寫已非純粹事件的記載，反而充滿文學的想像，讓後繼的創作者有發揮的空間。[7]故王國維在〈古史新

---

[1] 張鴻勛：〈神聖與世俗：《舜子變》的敘事學解讀—兼論敦煌變文與口承故事關係〉，《敦煌學》第 25 輯（2004/7），頁 377。

[2] 丁山：《中國古代宗教與神話考》（上海：上海文藝出版社，1988/3），頁 244、247。

[3] 劉守華：〈試論「舜子變」的演變〉，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》（臺北：國家圖書館漢學研究中心，1991/6），頁 571-572。

[4] 謝明勳：〈舜子故事源流考論：以《史記・舜本紀》及敦煌寫本《舜子變》為中心考察〉，《第五屆唐代文化學術研討會論文集》（高雄：麗文出版社，2001/9），頁 341。

[5] 廖秀芬：〈從經典到世俗—以《舜子至孝變文》為中心之敘事架構〉，《敦煌學》第 28 輯（2004/7），頁 131-132。

[6] 謝明勳：〈舜子故事源流考論：以《史記・舜本紀》及敦煌寫本《舜子變》為中心考察〉，《第五屆唐代文化學術研討會論文集》（高雄：麗文出版社，2001/9），頁 341。

[7] 廖秀芬：〈從經典到世俗—以《舜子至孝變文》為中心之敘事架構〉，頁 132。

證〉云：「上古之事，傳說與史實混而不分。史實之中故不免有所緣飾，與傳說無異；而在傳說之中，也往往有史實之素地，二者不易區別，此世界各國之所同也。」[8]

除此之外，亦不難發現突出「倫理道德」方面的力量，可以說是司馬遷立說的主要基調。不可否認地，絕大部分的人對於舜子故事的認知，多半正是以太史公書為藍本，也就是司馬遷的認知對後世舜子故事的發展，實具有指標性的參考作用。[9]

相較於史籍，民間通俗文本則著重在舜的家庭生活及其與家人互動的描寫。以流行於唐五代的〈舜子至孝變文〉為例，其組成部分如下：

1. 樂登夫人病死，交代瞽叟善待舜子。
2. 瞽叟娶得繼阿孃，不久前往遼陽經商。
3. 三年後，阿爺即將歸來，繼阿孃以摘桃傷足，臥床不起，且誣陷舜。舜遭瞽叟毒打，帝釋為他醫治。
4. 瞽叟命令舜到後院修倉，以兩個笠子騰空飛下，地神擁起救之。
5. 瞽叟命令舜到廳前掏井，帝釋變作黃龍救之。
6. 後母一女，阻止阿爺掩井殺舜子。
7. 生母顯靈，指示舜前往歷山躬耕。
8. 舜子在市集與瞽叟重逢，舜以舌舐父目，父重獲光明。
9. 父欲殺後阿娘，舜阻止之。
10. 姚帝將二妃嫁予舜，王位由舜繼承之。

《史記 • 五帝本紀》也記載有舜逃脫焚廩之害，以兩笠飛下的情節；看似不合理，唐代變文竟依然沿用，不過，卻增加了其毫髮無傷是因為有「地神」的暗中協助。創作者加入神靈救助，合理化舜得以逃脫迫害，也滿足世俗百姓渴望神蹟出現的心理。而帝釋化為黃龍，救舜出井，也使得舜如有神靈護體，神聖不可侵犯。以上情節皆再再呈現舜子並不尋常，他的一舉一動似乎皆有神靈於暗中保護著。[10]

---

[8] 王國維：〈古史新證〉，《王觀堂先生全集˙第 6 冊》（臺北：文華出版社，1968/3），頁 2077。

[9] 謝明勳：〈舜子故事源流考論：以《史記・舜本紀》及敦煌寫本《舜子變》為中心考察〉，頁 339、350。

[10] 以上摘錄自廖秀芬：〈從經典到世俗—以《舜子至孝變文》為中心之敘事架構〉，頁 126、136-

此外，有學者認為〈舜子變〉其說雖有所本，然而，並非一味承襲舊說，而是多有新義，其中並夾雜有極為厚重之「孝道」觀念，並認為這樣的現象跟與佛教徒弘揚佛教具體作法密切相關。不僅如此，以庶民想法為依歸，呼應人心，引發聽者共鳴，其通俗化的意味相當強烈。[11]

有關於舜子的故事，亦出現在廣西、越南瑤族民間古籍中。文學交流是文化交流的重要組成部分，是文化交流的最高級存在形態。任何一個民族的文學在其形成和發展中，或多或少會伴隨著與其他民族文學的相互交流、相互影響、相互促進的情形。因此，文學藝術的全球化，在很大程度上應該理解為文學價值和藝術價值的全人類共用；也就是價值的共識，而不是排斥個性、多樣性、多元性。不同的民族「在思想、行為和感情方面」的相通性突出了和彰顯了文學藝術的全球化共性、普遍性，這是全球化的可能性的前提，同時它又是建立在民族文學的差異性的基礎上。因為個性的差異性、風格的獨特性，正是文學之所以為文學本質特徵。[12]於此，透過與廣西、越南瑤族民間古籍的故事之比較，應可一窺不同族群、地域下，同類型故事其間的差異（常與變）及其所反映投射之意義，以呈現各自獨特的文化面貌。

二、瑤族與越南瑤族古籍—*Sách Cổ Người Dao*（《瑤人古書》）

瑤族原是中國南方的山地民族，大多散居在海拔 1000 米左右的高山林區，部分居住在生態環境比較惡劣的大石山區，少部分與漢族雜居在山坡邊緣的丘陵或河谷地帶。隋唐時期，瑤族先民主要分布在長沙、武陵、零陵、巴陵、桂陽、衡山、澧陽、熙平等郡，即今天的湖南大部分地區和廣西東北部、廣東北部山區。宋代，瑤族雖仍主要分布在湖南境內，但已有一定數量的瑤族向兩廣遷徙。元代，因戰亂更是被迫大量向南遷徙，深入兩廣腹地。到了明代，兩廣成為瑤族的主要分布地區。明末清初，部分瑤族又從廣東、廣西向雲南、貴州遷徙。與此同時，部分瑤族經廣西、雲南進入越南、寮國。此後，部分瑤族又經越南、寮國進入緬甸、泰國。1970 年代末 80 年代初，居住在東南亞一帶的部分瑤族又向歐美遷徙；

138。

[11] 謝明勳：〈舜子故事源流考論：以《史記・舜本紀》及敦煌寫本《舜子變》為中心考察〉，頁 352。

[12] 趙曉虎：〈全球化背景下的中國文學〉，《廣譯》第 5 期（2011/9），頁 80-83。

瑤族由此而成為世界跨境民族。[13]

而越南在全世界有瑤族的國家中，人數排在中國之後，居第二位。在越南全國 60 個省市中，有 39 個省有瑤族居住。[14]大陸學者玉時階教授亦說瑤族是一個世界性的跨境民族，除中國外，2010 年時世界上還有 90 餘萬的瑤族居住在越南、寮國、泰國、美國、法國、加拿大等國。其中越南大約有 80 萬人，主要分布在河江、老街、高平、北件、諒山、宣光、安沛、太原、富壽、永福、北江、廣寧、萊州、山羅、和平、清化、義安、富安、嘉來、多樂、林同、平福、同奈等省，以上這些省份都是在越、中、老邊境的省份。[15]當瑤族從中國進入越南時，帶去了許多民間文獻，越南學者將其稱為「越南瑤族古籍」。這些越南瑤族民間文獻大多是用漢字抄寫，亦有部分用土俗字抄寫。[16]

越南學者陳友山（Trần Hữu Sơn）博士認為瑤人古籍主要是指瑤人於 20 世紀初以前寫的全部書籍，是用像漢字的象形文字或借用漢字來記載。[17]根據各種越南瑤族古籍的功能、需求，包含有宗教信仰書、文學書、習字和教做人道理的書。其中，由於瑤人的宗教信仰豐富，這類的古籍是最主要的類型。宗教信仰書有很多種，一是各類的經書；此外，還有各種看日子、建房、婚禮、祭禮、徵兆、算命等方面的書，這類書的使用頻率比較高。另外，也有各種祭祖書、求治病的書、求福求子書等等。可以說每種普通的需求、信仰，瑤人都有對應的指導書。雖然文學書的數量沒有宗教信仰書的數量那麼多，但是越南各個瑤人村寨還是都保有文學書；而文學書包含有：民間詩歌、史詩、俗語、謎語等。[18]

---

[13] 玉時階：《歷史的記憶—瑤族傳統文化研究》（北京：民族出版社，2016/12），頁 2、4、10-11。瑤族作為一個國際性民族，除了居住在中國的部分之外，還有的居住在越南等國家和地區。這些瑤族雖然居住在中國境外，但與中國瑤族是有共同的淵源。張有隽：〈中國瑤人文書及其研究〉，《廣西民族學院學報（哲學社會科學版）》1990 年第 3 期，頁 81。

[14] 奉恒高主編：《瑤族通史（下卷）》（北京：民族出版社，2007/6），頁 951。

[15] 玉時階：《歷史的記憶—瑤族傳統文化研究》，頁 2。

[16] 玉時階：《越南瑤族民間古籍(一)・前言》（北京：民族出版社，2011/8），頁 1-2。瑤族民間古籍內容廣泛，涉及歷史遷徙、族譜、家譜、文學、宗教、醫學和農事等。這些古籍文獻大都產生于唐宋元明清各朝代，均是以漢文書寫的手抄本，是研究瑤族歷史文化的重要史料。見玉時階：《歷史的記憶—瑤族傳統文化研究》，頁 410。此外，張有隽教授亦表示瑤人借用漢字編制各種文獻，傳抄經書和歌本，一定有很久的歷史。……從已經掌握的資料來看，瑤人文書種類繁多，按其內容、性質和作用，大致可分為過山文書、族譜和碑文石刻、宗教經書、歌書、醫書、其他瑤人古書等幾大類。見張有隽：〈中國瑤人文書及其研究〉，頁 25-27。

[17] 玉時階教授以為實際上是指學術界所說的土俗字；見陳友山著，李彩雲譯：〈古籍和瑤人保存古籍的問題〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 2。

[18] 陳友山著，李彩雲譯：〈瑤人和古籍〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 15-17。依據陳友山的描述：「瑤人的史詩不長，只有 200～300 句，超過 500 句的史詩很少，屬於『七言長篇』史詩。……有些史詩受了中國史詩的影響，如：〈梁山伯與祝英台〉、〈唐王〉、〈包公〉……」；

在陳友山博士從事田野調查的過程中，他發覺古籍在越南瑤人群體的生活中占有重要的地位，可以說整個瑤族文化都隱藏在古籍裡。因此，想了解瑤人，就得了解古籍以及當今社會中古籍的命運。[19]不僅如此，因為有文字，有古籍，瑤人的民間文學沒有失傳。[20]

由於瑤族分布在越南全國 34 個省的村寨裡，古籍遺產相當豐富。[21]19 70 年代前，幾乎所有的越南瑤族村寨都有民間文獻，但由於經濟全球化的衝擊等原因，瑤族民間文獻流失很大。越南老街省文化體育旅游廳在福特基金會贊助下，歷經幾年的努力，將在老街省等地收集到的 9648 本瑤族民間文獻進行歸類、整理，並申報為國家的「非物質文化遺產」項目。之後，又經過掃描、影印、篩選，並於該書後方附上越南文文本，在 2009 年正式出版。書名為 *Sách Cổ Người Dao*，中文意指為《瑤人古書》，其中第一卷為詩歌故事（Truyện Thơ）。該書由陳友山（Trần Hữu Sơn）主編，民族文化出版社（Nhà Xuất Bản Văn Hóa Dân Tộc）出版。2010 年，廣西民族大學瑤學研究中心在越南老街省文化體育旅游廳的同意授權委託之下，將已在越南河內國家民族文化出版社所出版的 1-2 冊帶回中國出版，命名為《越南瑤族民間古籍》。[22]

Sách Cổ Người Dao（《瑤人古書》）原書雖然為越南河內民族文化出版社所出版，且為便於該國學者的認識與研究，在書後將所有資料皆用越南語加以翻譯[23]；但，事實上古籍的原貌主要還是以漢字為主。在 *Sách Cổ Người Dao* 原書中，同時收錄有不少的民間故事書，像是〈韓朋古〉、〈童永古一本啟〉、〈灶皇古記〉等共 24 篇，以敘事歌謠的型態呈現。所謂的敘事歌謠，指的就是講述一個故事的傳統民歌，和一般著重在以抒情為主的民歌並不完全相同，它是有一個清晰的故事的。[24]

三、廣西瑤族〈舜兒古記〉與越南瑤族〈舜兒古篆記〉

根據《中國少數民族古籍總目提要・瑤族卷》之介紹：在廣西凌雲縣瑤族聚

由此可見，此處所謂的「史詩」應該比較像是民間故事詩一類的題裁。

19 陳友山著，李彩雲譯：〈古籍和瑤人保存古籍的問題〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 1。

20 陳友山著，李彩雲譯：〈瑤人古籍的價值〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 40。

21 陳友山著，李彩雲譯：〈古籍和瑤人保存古籍的問題〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 8。

22 玉時階：〈前言〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 1-2。

23 筆者於 2017 年 11 月 11 日訪談陳友山博士，根據原書編者陳友山博士敘述，書後所附越南語文本乃是依照瑤人講述者口傳之記錄，講述者有 Hoàng Sĩ Lực、Triệu Văn Quẩy 等人。

24 J. H.布魯范德著，李揚譯：《美國民俗學》（廣東：汕頭大學出版社，1993/12），頁 133。

居區流傳有舜兒故事，該故事對於研究瑤族社會歷史具有參考價值。[25]這則可見的舜兒故事文本，原題為〈舜兒古記〉，總共有 483 句，大多以七言詩歌體呈現。故事概要是說：

舜兒的父親是堯公子，娶了李家女為妻。婚後三年無子息，經修橋念佛感動玉皇上帝，而生了一男一女。舜兒七歲時，被送入學堂讀詩書。三年三個月後，終得返家。不料，母親卻生了大病。母親故去，舜兒為其守孝三年。在舜兒生母去世後，父親娶了後娘楊七婆，她帶著象兒一起嫁過來。

舜兒父去河南、貴州做生意，舜兒在家遭後娘虐待，她自己的孩子象兒不但用海碗飽食又有肉吃，還得好衣衫穿；舜兒卻是吃得少，又只有破爛衣裳。某天，後娘要舜兒爬樹去摘成熟的桃子，於是，舜兒砍竹架梯上樹摘果，後娘竟收了梯子藏起來。過程中，她卻不小心反傷了腳。舜兒下不了樹，急著哭泣，就合掌向天祈求。上界玉皇得知，便命令白鶴來救舜兒，舜兒騎著白鶴才平安落地。後娘又要舜兒醫治她的腳傷，便讓他得以有飯可吃。

沒多久，後娘再起殺心，趁著舜兒爬上倉，指使象兒收了長梯，然後放火燒倉房。舜兒再度合掌拜天地，上界玉皇知曉後，先派雷兵降雨滅火，又令白鶴載舜兒下倉房。舜兒回家後責問後娘，卻反被後娘打得皮開肉綻，逃到山中去。舜兒妹妹得知消息，尋至山中送飯，兩人相見淚眼以對。為免妹妹遭殃，舜兒與她分別。豈料，三更半夜舜兒卻大病了起來。所幸上界玉皇飭令送藥給舜兒，他大難不死。

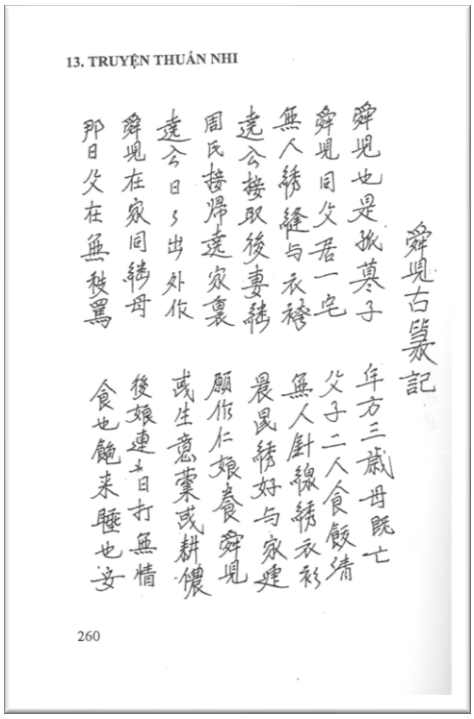
待到堯公返家，後娘栽贓舜兒惡劣，堯公不信。後娘因迫於堯公在家，不敢再打罵舜兒。可惜，好景不長，舜兒父親一出門去湖南，後娘又想殺舜兒。她告訴舜兒後園有口老井，裡頭藏有無數銀子，讓舜兒下井去挖寶。舜兒做了長梯下井，後娘令象兒把梯子收走。然後，用石堆泥土填井。被困井中不見天日的舜兒嚇得哭泣，叩首百拜，引來龍神和土地神相伴。土公和土母亦將此事上奏玉皇，玉皇命龍王引舜兒出井。

後來，舜兒經人指點，到歷山耕種。在得到玉皇派來的雷兵之協助下，獲得豐收，便接來妹妹同住。父親逝世，完成安葬之後，皇府國公來請舜兒登基。象

[25] 國家民族事務委員會全國少數民族古籍整理研究室組織編，《中國少數民族古籍總目提要・瑤族卷》（北京：中國大百科全書出版社，2013/10），頁 398。

兒得知消息，大為嘲笑。於是，舜兒買香拜天地；天色竟大變，三司雷公劈殺後娘和象兒。後娘跟象兒遭雷劈為四塊，分別變成蚊子、毒蟲、鼠蛇等物。最後，舜兒當上皇帝。[26]

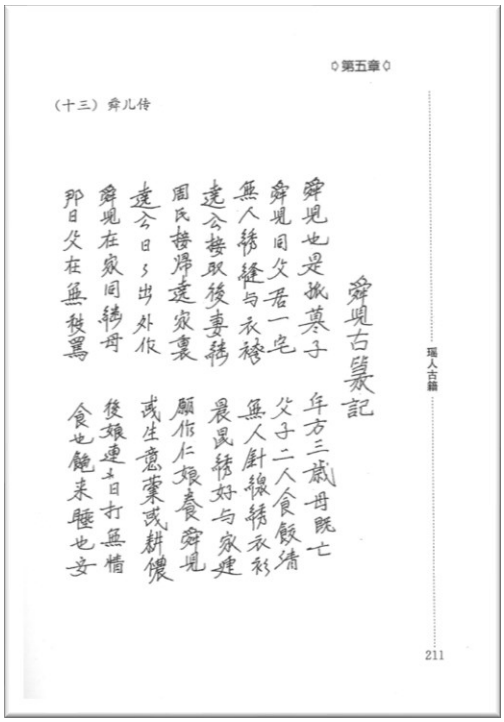
而〈舜兒古篆記〉（Truyện Thuần Nhi）即為 *Sách Cổ Người Dao*（《瑤人古書》）詩歌故事卷中的第 13 則，通篇以七言詩歌體形式表現，共有 212 句。與後來於中國出版的加以比對，句數完全相同。


13. TRUYỆN THUẦN NHI

舜兒古篆記

舜兒也是孤篡子　年方三歲母既亡
舜兒同父君一宅　父子二人食飯清
無人綉縫与衣褲　無人針線綉衣衫
遠公接取後妻綉　晨昆綉好与家建
周氏接帰遠家裏　願作仁娘養舜兒
遠公日〻出外作　或生意業或耕儂
舜兒在家同綉母　後娘連日打無情
那日父在無殺罵　食也飽来睡也安

260


◊第五章◊

（十三）舜儿传

舜兒古篆記

舜兒也是孤篡子　年方三歲母既亡
舜兒同父君一宅　父子二人食飯清
無人綉縫与衣褲　無人針線綉衣衫
遠公接取後妻綉　晨昆綉好与家建
周氏接帰遠家裏　願作仁娘養舜兒
遠公日〻出外作　或生意業或耕儂
舜兒在家同綉母　後娘連日打無情
那日父在無殺罵　食也飽来睡也安

瑤人古籍

211

【越南出版】　　【中國出版】

〈舜兒古篆記〉故事的大意如下：

舜兒三歲的時候，母親就過世了。他跟父親雖然住在一起，但衣褲卻沒人可以幫忙縫補。於是，他的父親便娶個繼妻。周氏嫁給他的父親後，趁著丈夫出門工作，日日打罵舜兒。舜兒不得閒，不僅要上山看管牛群，衣衫破爛還無人縫補，夜間寒冷也沒有被子可蓋。

父親賺了些錢，交給後娘收藏。見到舜兒衣衫依舊破爛，便問後母怎麼回事？後母用計裝哭，一邊向舜兒父親抱怨，舜兒難教，天天跟其他小孩玩耍；一邊又

[26] 國家民族事務委員會全國少數民族古籍整理研究室組織編，《中國少數民族古籍總目提要・瑤族卷》，頁 398。詳細文本則可見廣西民間文學研究會編，《瑤族文學資料第九集・歌謠》（廣西：廣西民族學院中文系民間文學教室，1980），頁 48-54。

取出新衣，讓舜兒替換。可是，一旦父親再出門，後母立刻就要他脫了新衣，把衣裳收回箱籠裡。

周氏心中暗想，留著舜兒將後患無窮。於是，便想計謀要除去這個眼中釘。有一天，周氏準備了飯食讓舜兒吃，一方面告訴舜兒，曾經有人在後院地底下埋了無數金銀，如果想要有好的衣衫，隔天努力去把地下寶藏挖出來。舜兒不疑有他，隔天果然去挖地。可是，挖了十餘丈，根本就不見金銀財寶。這時，才恍然大悟是繼母要害他。因此，趕緊又挖了一個橫坑躲著。果不其然，繼母眼見舜兒在深不可測的地底內，便放下石堆，想要將他活埋。

舜兒的生母雖然已經死了，但是她的靈魂看到自己的兒子被害，便化作了龍，穿過土層去救舜兒。舜兒這時已經快要喘不過氣，突然見到一隻龍來到身邊，而龍穿越過的土層正好給舜兒一個縫隙能呼吸。舜兒又抓著龍的尾巴，龍藉此便將他帶到洞外。

繼母以為舜兒已死，歡天喜地。沒想到，舜兒竟然毫髮無傷的回家來。繼母又裝作傷心樣，哭訴她以為失去舜兒了。嘴上說著好聽話，感謝老天不絕好人命；內心卻又想著惡毒的計謀。

又有一天，狂風將米倉的屋簷吹壞了，繼母要舜兒爬上去修理。舜兒依言便爬上了屋頂，不料，後母居然在底下放了一把火。眼見火勢猛烈，舜兒情況危急，卻飛來一隻鳥，將舜兒救下地。

當舜兒長到十五歲時，他到深山裡自食其力。憑著自身功夫，開墾耕種，穀糧堆積如山。有一年遇到天災，到處飢荒，米價昂貴。舜兒就將米賣給有錢人；見到窮苦的人家，則將米送給他們。

舜兒不在家，周氏日子過得自在快樂。舜兒的父親因為乾旱，生意不好，於是回家；卻不見舜兒的蹤影，忙問周氏舜兒的下落。周氏假意哭泣，告知他舜兒落井身亡。舜兒的父親聽了，傷心欲絕。

後來，夫妻兩個聽說有人在三江口賣米，有錢的人去買，米糧要價公道，貧窮的人則是不需要任何花費。周氏要丈夫去求米，於是，隔天舜兒父親便前往三江口。舜兒父親遇到一位看起來二十幾歲的君子，便向他說明源由且求其救助。舜兒一聽，反問他姓名和住處後，趕忙下拜，和父親相認，並將過往繼母的詭計告訴父親。父親聽聞後，又喜又怒，喜的是舜兒平安健在，怒的是後妻竟然那麼壞心。舜兒父親氣的想要殺了周氏，但舜兒卻好言相勸，要父親心存善念。舜兒

將米給了父親，又派船將父親送返家。周氏見到丈夫歸來，忙問狀況。舜兒父親告訴周氏，他遇到一位形似舜兒的好心人。

新的一年，百姓扶持舜兒擔任新王，因為他濟貧扶弱，讓百姓免於飢荒。舜兒登基後，迎接他的父親到天子殿。之後，又去接了周氏。當舜兒一樣在轎前下拜時，卻突然一聲雷響，活活將周氏劈死了。[27]

上述兩個舜兒故事的文本雖然都是出自於瑤族，不過，兩者之間仍是存有一些差異。首先，廣西的版本較越南的多了有關舜兒父親以及舜兒出生前的描述，且與中國所言舜兒父親是「瞽叟」亦大相逕庭，指稱是「堯公子」。

依照《尚書・堯典》的記載：「帝曰：『咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位？』岳曰：『否得忝帝位。』曰：『明明揚側陋。』師錫帝曰：『有鰥在下，曰虞舜。』帝曰：『俞，予聞，如何？』岳曰：『瞽子，父頑，母嚚，象傲；克諧以孝，蒸蒸乂，不格奸。』帝曰：『我其試哉！』」清楚可見，帝堯因年事已高，開始考慮尋找接班人。這時，四岳的首領推薦舜，理由是舜的孝德—在舜的家庭中，其父生性凶頑、其母愚昧、其弟狂傲，在這種環境下，舜仍能以孝悌之德感化他們，使家庭和睦，這證明舜是有大德之人。[28]

因此，堯、舜並非父子關係，而廣西文本卻言舜兒父親是「堯公子」，恐是由於一來堯、舜聲名遠播，二因起於對「堯退舜繼」帝位之誤解，以為兩人是皇家父子。同樣的情況，到了越南的〈舜兒古篆記〉就更為明顯，稱舜兒父親為「遶」公。「遶」，實際上應為「堯」。在瑤族的文獻裡，瑤人使用漢語文是不嚴格的，他們不像漢語文本身那樣講究用詞組句，而是常用同音詞或近音的詞語來代寫正規的漢語詞語。於是，在書面上就出現了所謂的「錯別字」。[29]不過，從「堯公子」到「遶」公的抄寫，卻可見其一脈相傳的痕跡。

再者，在廣西的〈舜兒古記〉中，出現有中國地理上的地名，例如：「其後堯公去作客，直往河南作客其」、「奏往貴州河南界」、「爺又將前去作客，再往湖

[27] 越南老街省文化體育旅游廳編：《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 211-222。Lưu Xuân Lý，*Sách Cổ Người Dao* Tập I Truyện Thơ，（Hà Nội：Nhà Xuất Bản Văn Hóa Dân Tộc，2009/12），pp.260-271。

[28] 劉曉：〈「瞽叟殺舜」故事的演變及其文化意蘊〉，《湖北工程學院學報》第 43 卷第 2 期(2023/3)，頁 11。

[29] 李增貴，〈瑤歌的整理和翻譯〉，《廣西民族研究》第 2 期，1985，頁 88-90。

南作客時……」[30]等等，這些「河南」、「貴州」、「湖南」的稱呼到了越南〈舜兒古篆記〉則皆已不得見。由此可知，對於生活在越南的瑤人來說，中國的地名可能不是那麼必要熟悉與記憶，於是，反映在故事的認知上加之代代相傳的過程中便被稀釋而刪減了。

四、越南瑤族〈舜兒古篆記〉與中國古代的舜子故事之比較

所謂的世界文學，是指那些不僅在本民族範圍內發生發散性影響，而且同時對其他民族的精神生活產生輻射性影響的作品。所以，不同民族文學間可以進行相互文學比較。[31]

如同前文所述，瑤族從中國向外遷徙時，也隨之帶去了民間文獻，因而使得這些古籍也能在世界各地瑤人族群中流傳。研究越南瑤族的陳友山博士便指出，越南老街省的瑤人都有教育孩子習字的傳統。越南瑤族很注重文字的傳承，在傳統家庭中，瑤人都期望自己的兒子能學習漢字和瑤族土俗字。因為懂得使用漢字和瑤族土俗字的人才可以做巫師，而巫師是瑤人傳統社會中最高貴的職業。[32]

越南瑤族古籍中記載了上千句反映人與人之間、人與自然之間相處方式的優美句子，而那些被選用來教導的句子變成「賢文」，成了瑤人生活的規矩。除了習字外，更重要的是可以學習各種處理與親人、鄰居之間關係的方式。孩子們通過學習，學會了敬重父母、勤奮勞動、關愛兄弟姐妹。於此，整個群體都好像生活在各種道德教導中。古籍也記載了傳承了一代又一代的儀式、風俗、信仰，從呱呱墜地到離開人世，瑤人都在接受古籍所傳承的文化洗禮。例如：巫師們會按古籍所記載的各種安胎、求花、供母的儀式為胎兒祈福；也會用古籍指導家庭，並進行各種儀式。透過儀式，傳統文化信息得以傳承。[33]

而越南瑤族古籍教材的內容都是用三言、四言、七言的古文形式寫成，且依據不同年齡的學生有不同的道德標準。例如：十歲以上的，就會學到如何處理個人與集體的關係，強調忠、孝、節、義等精神。同時，在這個年齡階段，孩子們也會學到很多瑤人的故事、詩、神話等。這些書都歌頌了窮人家的孩子學習好、

[30] 廣西民間文學研究會編，《瑤族文學資料第九集・歌謠》，頁 49、51。
[31] 趙曉虎：〈全球化背景下的中國文學〉，頁 85-86。
[32] 陳友山著，李彩雲譯：〈瑤人古籍的價值〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 36。
[33] 陳友山著，李彩雲譯：〈瑤人古籍的價值〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 37-38。

飽含情義或武功高超的事蹟，批判那些懶惰、凶惡的人。[34]以〈舜兒古篆記〉(Truyện Thuần Nhi）為例，故事結局之後便有警戒的話語——「奉勸人娘作繼婦，莫生惡意害前兒。莫學周氏惡心者，害若紫微皇帝機。」[35]

由此便不難理解，中國文化圈中流傳的舜子故事為何也會／能進入到越南瑤族社會裡，並持續傳播及保存著。可見主人翁舜兒即使遭遇繼母虐待卻仍自食其力努力生活，甚且伸出援手救助貧苦者，更難能可貴地心存善念勸慰父親原諒對其予以施暴的繼母等等；不論是漢人還是越南瑤人，都認為這樣的精神是值得效尤的。當然，繼母的殘忍、狠心、惡毒，則是全人類所不予認同的。換言之，舜子故事亦得以在越南瑤族繼續流傳，正是價值的共識並不受限於國家、區域或族群區隔之實際體現。

不過，即使文學、藝術有所謂全球化的共性和普遍性之現象，但是，文學之所以為文學，主要還是在本質特徵仍然有其個性的差異性與風格的獨特性上。此外，在民間文學流傳過程中，會因時空距離、語言、習俗的差異，或甚且講述者個人的特質等因素，而產生或多或少的變異。這也就是說，流傳狀態中的內容，其實一直是流動著的，雖然大體主流的樣態差不多，但流動過程中免不了會有旁流異支的加入或歧出。因為實際上民間文學的理解，一直就是和民俗的各種事項以及語言等等息息相關的。從他處傳來的民間文學，若在本地落地生根，就一定會留下本地民俗及語言的特色。因時因地而有變異，而有不同異文，正是各地不同民俗、語言的制約所造成的結果。[36]於是，*Sách Cổ Người Dao*（《瑤人古書》）的〈舜兒古篆記〉(Truyện Thuần Nhi）也就或多或少有別於中國古代的舜子故事，而這正也是它們特別的所在之處。

首先，以文學體裁來看，中國古代的舜子故事如同前面所述，可見於史冊典籍的記載，其後在通俗文本例如變文當中被加以改編。然而，在這些資料當中，卻幾乎不見有用七言詩歌體敘述故事的型態。專門收集中華謠諺的朱介凡先生在《中國歌謠論》裡提到，歌謠是苗瑤地區精神生活的主要呈現。而故事歌者，就是唱歌謠以敘述故事。邊疆民族的故事歌，除了敘述其民族的事物，大多的部份，

[34] 陳友山著，李彩雲譯：〈瑤人古籍的價值〉，《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 38。
[35] Lưu Xuân Lý，*Sách Cổ Người Dao* Tập I Truyện Thơ，p.271。越南老街省文化體育旅游廳編：《越南瑤族民間古籍(一)》，頁 222。
[36] 胡萬川：《民間文學的理論與實際》（新竹：國立清華大學出版社，2004/1），頁 246-247。

皆把中國本土普遍流傳的小說、戲劇、故事傳說，糅合吸納，作為講唱的主題。《廣西特種部族歌謠集》說這種歌叫「古言歌」，正是中原地帶「講古」之意。此外，七言句子算是歌謠的主要句式，尤以邊遠地區為然。[37]因此，從這個觀點而言，〈舜兒古篆記〉以七言敘事詩形式作為一種文類留存的意義，是有其重要的價值。[38]

再者，從故事情節著眼，也有其不同於中國舜子故事之處。首先，中國的舜子故事當中，對待舜子不慈愛的並非僅僅只是後母，還有舜子的親生父親瞽叟。生身父親為虐待孩子的幫兇，是比較特別的，也令人匪夷所思，更遑論瞽叟還不只是幫兇，而是主要的加害者之一。[39]因此，為了合理化思維，舜子的父親被塑造成「瞽叟」的形象—即眼睛看不見，眼瞎的人。〈舜子至孝變文〉最後甚至有這樣的描述：「……叟耳識其音聲，曰：『此正似吾舜子聲乎？』舜曰：『是也。』便即前抱父頭，失聲大哭。舜子拭其父淚，與舌舐之，兩目則明。……」[40]。而瞽叟的盲愚昏瞶正是為了凸顯舜的賢良、英明，也就是說，父慈子孝並不稀奇，父不慈反是襯托了子的孝。[41]

相較之下，*Sách Cổ Người Dao*（《瑤人古書》）中的〈舜兒古篆記〉（Truyện Thuần Nhi）則更近似於「灰姑娘」故事之「後母虐待前妻子女」的類型。[42]民間故事中的後母，似乎都有一個共通的特質，以虐待繼子女有名；而灰姑娘類型故事中的後母也未有不狠毒的。後母的出現似乎就只為了虐待小孩，或為自己的私心而有所作為，卻不是以身為母親的角度來行事。因此，講到「後母」，就等於「狠心」、「惡毒」，可以說她在故事中的角色幾乎被定型。後母為何會一面倒的

---

37 朱介凡：《中國歌謠論》（台北：中華書局，2019/5），頁 70、252、548-549。

38 「敘事歌的藝術遠在文字出現之前就已經很成熟了」；見阿爾伯特・貝茨・洛德著，尹虎彬譯：《故事的歌手》（北京：中華書局，2004/5），頁 124。廣西的〈舜兒古記〉雖然也大多是以七言敘事體為主，不過，當中仍有非工整七句的表現形態。

39 鹿憶鹿：〈不能翻身的後母角色—從二十四孝到灰姑娘故事中的後母〉，《廣西梧州師範高等專科學校學報》第 19 卷第 2 期（2003/5），頁 11。

40 無名氏：〈舜子至孝變文〉，《世界文學大系・中國之部第二冊》（臺北：啟明書局，1960），頁 131。

41 鹿憶鹿：〈不能翻身的後母角色—從二十四孝到灰姑娘故事中的後母〉，頁 9-10。

42 阿爾奈—湯普森分類法（AT 分類法）為國際通用的民間故事類型分析法，當中的編號：510 Cinderella and Cap's Rushes. I. The Persecuted Heronine. (a)The heroine is abused by her stepmother and stepsisters and (a^1) stays on the hearth or in the ashes and, (a^2) is dressed in rough clothing—cap of rushes, wooden cloak, etc.；Antti Aarne's, Translated and Enlarged by Stith Thompson，*The Types of The Folktale—A Classification and Bibliography*，（Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica，1964），p.175.

有如此之形象呢？鹿憶鹿教授以為，這可能是因為後母對父親不滿，見到繼子就生氣，於是，將氣出在繼子身上。後母故事中，似乎常見到父親是缺席的，忙於賺錢養家的父親對於子女的關心顯然是不夠的，而父親角色不夠稱職，是否代表他的丈夫角色可能也扮演不好？故事中後母的誇張行徑，少見父親出面關切，可以說是後母故事的普遍現象。[43]〈舜兒古篆記〉便描述舜兒的父親為了生意或是農耕，日日外出做事。偶然回家，才或多或少發現了兒子穿著的衣裳破爛而詢問了繼母周氏。繼母一面以孩子難教推託，一邊當著父親的面讓舜兒換了新衣。然而，只要父親一不在，繼母就立刻收回舜兒的新衫。甚至，考量到久留舜兒遲早會成禍患，反而逼得後母心生歹念，設計謀欲除掉舜兒這個眼中釘。[44]

雖然，〈舜兒古篆記〉裡的父親因為忙碌而疏於對孩子的照料，不過，對比中國史冊典籍以及〈舜子至孝變文〉等等的描述，舜兒的父親並未一面倒的偏袒後母，甚至在歸家後，「不見舜兒在何方，忙問周氏傳兒郎，如何不見在家中」。當繼妻周氏告知舜兒由於落井身亡，其父還傷痛莫名。[45]可以說，在〈舜兒古篆記〉中，舜兒的父親並不像是「瞽叟」那般無情無義的加害者，他更似被繼妻蒙在鼓裡而遭騙上當的受害者，並非不愛自己的孩子。如此情節的差異，可能與古籍在越南瑤族中扮演的角色有所關連。如同前面所述，越南瑤族古籍重在對子弟，尤其是師公、道公養成的教育之傳授，除了道法的學習外，道德涵塑亦不可失。父親對於孩子不慈愛，恐怕並不是一個良好的教育示範，因此，相關的情節也就發生了「變異」，以符合當地的文化和宗教信仰。由此可見，民間文學的內容具有流動的特質，也就是說，任何民間文學絕不僅是自動的「原文」傳播，甚至也不僅僅是情境中的原文，而實際上是一種複雜的傳通事象。[46]

如上的現象，在越南瑤族〈舜兒古篆記〉中還可見於舜兒受困於井中一段。當繼母周氏施毒計，誘騙舜兒地下藏有金銀，待得挖了深井十餘丈之後，周氏竟放下石頭，將舜兒埋於井中。大難不死的舜兒，由於躲在橫向坑道中，因此逃過一劫。不過，卻無法自深井脫離。此時，舜兒的親生母親，「香魂見兒被害埋，母親化作烏龍隻，川（穿）過土中救我兒」。[47]由此可見，解救舜兒的烏龍，乃是

[43] 鹿憶鹿：〈不能翻身的後母角色—從二十四孝到灰姑娘故事中的後母〉，頁 8、10-11。
[44] Lưu Xuân Lý，*Sách Cổ Người Dao* Tập I Truyện Thơ，p.260-262。
[45] Lưu Xuân Lý，*Sách Cổ Người Dao* Tập I Truyện Thơ，p.267。
[46] 揚·哈羅德・布魯范德著，李揚譯：《美國民俗學概論》，頁 37。
[47] Lưu Xuân Lý，*Sách Cổ Người Dao* Tập I Truyện Thơ，p.263。

生身母親靈魂之所變。此處之情節，與〈舜子至孝變文〉的描述並不相同。〈舜子至孝變文〉裡，瞽叟要舜子去淘井，隨後用大石將井填塞，於是，帝釋變作一黃龍，引舜出穴。[48]

瑤族深受儒、佛、道三教的影響，尤其是道教對瑤族的影響最深。道教是中國土生土長的宗教，瑤族在中國已接受道教並信仰，遷入越南時，也把與道教信仰相關的儀式帶進了越南。越南瑤族有許多宗教儀式與活動，一年中各種大小宗教儀式及活動從不間斷[49]，而這些宗教的程序、儀式都極具道教色彩。此外，越南瑤人認為祖先、親人、鄰居死後都將融入超然的力量。他們下黃泉時，仍帶著原來在世時的品行，有的追隨仙佛，有的與鬼神交友。因此，即使屍身腐爛，他們仍然對子孫有多重的影響。[50]於此，〈舜兒古篆記〉才會出現舜兒已過世的母親化身龍隻對其救助的情節，與〈舜子至孝變文〉所說的帝釋護佑舜子則大相逕庭。帝釋，原為印度教神明，後為佛教所吸收，乃成為佛教的護法神；為一名具佛教色彩之至上人物。[51]不難發現，越南瑤族的〈舜兒古篆記〉與中國〈舜子至孝變文〉清晰地呈顯了各自不同宗教思維的投射。

由前可知，瑤人受道教的影響很大。不僅流傳數量最多的古籍是各種道教經書，就連像〈舜兒古篆記〉這樣的敘事歌謠，也或多或少體現、投射並反映了道教在其生活中舉足輕重的地位。於是，在〈舜兒古篆記〉的敘述表現上，便衍化出有別於中國流傳的舜子故事之樣貌。[52]

有學者以為〈舜子至孝變文〉修辭上有一突出的特點就是「重複」，即舜子先後遭遇到「摘桃」、「塗廩」、「浚井」的三次災難。而以「三」為標誌的「三疊式」組織結構形式，是民間故事的主要特徵之一。所謂的「三疊式」，就是故事中相同或相近的情節，一而再、再而三地反覆再現，像事件的三起三落、三次考驗、三道難題、三次較量等等。[53]而劉守華教授更表示其中的「難題考驗」情節，實際上是源於世界上各民族普遍存在的「成年禮」。這是流行於部落社會的古老

[48] 無名氏：〈舜子至孝變文〉，頁 130。
[49] 奉恒高主編：《瑤族通史（下卷）》，頁 1008、1011-1012。
[50] 杜光聚、阮璉著，黎巧萍、李娜譯：《越南瑤族的今昔》（北京：民族出版社，2018/8），頁 127。
[51] 謝明勳：〈舜子故事源流考論：以《史記・舜本紀》及敦煌寫本《舜子變》為中心考察〉，頁 357。
[52] 這個部分也同樣反映投射在廣西的〈舜兒古記〉裡，例如：「七七修齋都完備」，見廣西民間文學研究會編，《瑤族文學資料第九集・歌謠》，頁 53。
[53] 張鴻勛：〈神聖與世俗：《舜子變》的敘事學解讀—兼論敦煌變文與口承故事關係〉，頁 389。

習俗。就男子而言，常常要強迫他接受一系列的考驗，如讓他脫離家庭和部落，放逐森林原野之中，經受艱苦生活的磨練，以象徵他脫離童年而進入成年，成為本部落社會的正式成員，可以擔當重任，並獲得同異性交往的資格。把人類古代社會的流行習俗和舜的傳說聯繫起來進行思考，就不難明白，它的基本情節是由古代成年禮中的一系列考驗所構成的。塗廩、浚井等等，原本不是他人對舜的迫害，而是部落領袖按照傳統禮俗安排的幾場考驗。後來在敘說中才演變成瞽叟和象精心設計的陰謀；舜則脫危難而不生怨恨，從而成了儒家倡導的孝悌之道的楷模。[54]

〈舜兒古篆記〉在三道難題的描述上，雖然與〈舜子至孝變文〉不完全相同；不過，依然具足有「三疊式」的結構，甚至，就其內容情節而言，可能更貼合劉守華先生所言的生活習俗之投射。在後母投石於井、放火燒屋的毒計雙雙失敗之後，「舜兒眼見惡心寔（實），郎遊別處不回家。舜兒年方十五歲，走入深山住一人。」自此之後，舜兒便在歷山赤手空拳，辛勤地開墾耕種。而周氏以為舜兒被迫離家出走，已然死亡，日日在家感到自在快樂。[55]實際上，越南瑤人社會，小孩長到六、七歲稍懂事，就會逐漸跟著大人做些活兒，以增長知識和技能；男孩甚至要跟父兄上山狩獵，下地幹活。在這期間，小孩通過聽大人唱歌、講故事，從旁觀摩大人舉行的各種儀式，獲得一些自然、社會和人生的知識，為進入社會作準備。男孩長到十二、三歲以後，經濟條件允許的，宗族要為其舉行「度戒」儀式。「度戒」儀式不僅要受「睡陰床」、「跳雲台」、「上刀梯」等嚴格考驗，還要接受師父訓詞。「度戒」儀式對教育青年有重要意義，讓青年懂得經過儀式他們已長大成人，必須像成年人一樣承擔起社會責任，不怕艱難困苦，去完成自己的職責。[56]因此，〈舜兒古篆記〉中，舜兒受繼母之迫，不得不離家，在歷山獨自生活，接受各種考驗；更能反映瑤人社會下男孩子成長的日常情狀。

最後，〈舜兒古篆記〉與〈舜子至孝變文〉在故事結局上亦有所差異。〈舜子至孝變文〉提及，由於舜勸阻眾人殺害後母而傳孝名於天下，於是，「堯帝聞之，妻以二女」且「遂卸位於舜」。[57]對於上古時期「堯舜禪讓」是否真有其事，一直

[54] 劉守華：〈試論「舜子變」的演變〉，頁 574-575。
[55] Lưu Xuân Lý，*Sách Cổ Người Dao* Tập I Truyện Thơ，p.265-267。
[56] 奉恒高主編：《瑤族通史（下卷）》，頁 990-991。
[57] 無名氏：〈舜子至孝變文〉，頁 131。

是論者深感興趣且樂於討論的問題。然不論其事是否實有，抑或是別具意義，其所發揮之莫大影響，無疑是正面的。營設一種崇高美德以供後人追循，並將其事委諸於前賢高行，或許正是當初眾人戮力編造此類傳聞的原始初衷。[58]也就是說，透過這樣的故事，亦不斷推動著孝德作為中華民族核心精神的穩固與發展，並體現了中華民族重視孝德的精神傳統。[59]

儘管〈舜兒古篆記〉的最後，當舜父得知後妻惡心肝的實際情況，欲殺周氏之時，也同樣得到了舜兒的勸攔。不過，舊皇之所以退位，更主要是因為舜兒救濟貧困者而深獲百姓的支持。[60] 此外，不同於〈舜子至孝變文〉:「父放母命已後，一心一意快活」[61]，卻不曾交代後母日後之境遇如何；反觀〈舜兒古篆記〉言及舜兒登基後，即迎接親生父親到朝陽殿，舜父笑吟吟地搭上了轎子，下轎後亦安然地接受了舜兒的禮請，卻不料換成周氏時，「舜兒轎前方下拜，一聲雷響霹娘亡」。[62]舜兒的父親與虐待舜兒的後母，下場竟是天差地別。

大團圓故事，是一種世界性的民間文學現象。在傳統鄉土社會，民間故事擔負著極其重要的社會功能——倫理道德，亦即價值觀教育的功能。傳統鄉土社會的教育普及率低，鄉民歷史知識和價值觀念的形成，很大程度上是通過老輩人口口相傳的故事來間接完成的。民間故事總是要讓人相信善良、正義是能夠得到天道支持的，即所謂「善有善報，惡有惡報」。即便現實生活中常有是非顛倒，好人不得好報的事例發生，但在民間故事中是絕不可以出現的，否則便會混淆是非觀念，不利於未成年聽眾世界觀、人生觀和價值觀的形成。所以，那些惡毒的後母、背叛的兄弟、兇殘的巨人、陰險的老妖婆一定會受到應有的懲罰；藉此呈現一個井然有序的世界，並由此滿足了人終極的和永恆的願望。而懲惡揚善是世界性的故事母題，也是全世界的宗教信念，只要相信有一種超自然的公平正義的力量存在，就一定會相信人類善惡行為都有相應的結果。[63]誠如本文前面所述，古籍既作為越南瑤族人學習道德以及宗教知識之重要媒介，也就會自然而然地認同

---

58 謝明勳：〈舜子故事源流考論：以《史記・舜本紀》及敦煌寫本《舜子變》為中心考察〉，頁 358-359。

59 劉曉：〈「瞽叟殺舜」故事的演變及其文化意蘊〉，頁 14-15。

60 Lưu Xuân Lý，*Sách Cổ Người Dao* Tập I Truyện Thơ，p.269-270。

61 無名氏：〈舜子至孝變文〉，頁 131。

62 Lưu Xuân Lý，*Sách Cổ Người Dao* Tập I Truyện Thơ，p.270-271。

63 杜光聚、阮璉著，黎巧萍、李娜譯：《越南瑤族的今昔》（北京：民族出版社，2018/8），頁 54、58、66-67。

像〈舜兒古篆記〉這類故事的精神，並將其予以保存和流傳。

五、結語

總體來說，越南瑤族敘事歌謠〈舜兒古篆記〉由於故事內容具有道德倫理的教育作用與意義，即使故事素材源自於中國漢人文化圈，卻仍被重視生活教育和習字傳統的越南瑤人予以擷取和吸納；甚至，因而將其記錄在瑤族民間古籍中，代代相傳。

此外，廣為流傳的作品，流傳得越久越遠，變異就越多。而各個不同地區展現的各個不同的文化特色，也就更明顯。這是因為故事要動聽者之心，一定要讓大家對故事有著聲息相通的意趣。因此，故事中不同信仰、不同文化的價值判斷，也一定會轉而合乎本地信仰與文化的價值判斷。[64]於是，〈舜兒古篆記〉便也自然而然承載了越南瑤人的道教思維和相關風俗和特色，並在故事中具體且鮮明地表露無遺。

沒有兩個文化是雷同的，即使某些民族習俗形式上表現了某個共同點，但是當這個共同點一旦進入某個特定的文化脈絡之中，與該文化其他特質形式相組合，這個共同點的情感傾向和文化意義卻又差異鮮明。[65]而 *Sách Cổ Người Dao*（《瑤人古書》）的〈舜兒古篆記〉正是這樣的例子，可以說它是中國舜子故事外另一個重要的「異本」之代表。因為它的存在，也讓我們見證到文學作品有其共通的精神卻又富含多元面貌獨特性之特質與價值。

[64] 胡萬川：《民間文學的理論與實際》，頁 26。
[65] 孟慧英：《西方民俗學史》（北京：中國社會科學出版社，2006/9），頁 303。

A04

タイにおけるミエンの歌における歌謡語語彙の特徴について

吉野晃
(東京學藝大學　名譽教授)

1. ミエンの言語使用

中国南部と大陸東南アジア北部に分布するミエンは、モン=ミエン(Hmong-Mien)語族のミエン語を母語としている。ミエンの使用言語は甚だ複雑である。ミエン口語の他に、大儀礼では儀礼語(ツィア・ワー *tsiə waː* ritual language.ミエンは粤語だという)で経文を読誦し、小儀礼では口語(ミエン・ワー*miən waː*)あるいは漢語雲南方言(ケッ・ワー*keʔ waː*)を用い、歌は歌謡語(文語)(literary language あるいは song language)で唱う。歌謡語は、ミエン語でヅゥンニェイワー*ʤuŋ ɲei waːˊ*(歌の言葉)という。ミエン語ではあるが、口語語彙とは異なる歌用の雅語語彙群である。同じ漢字であってもミエン口語と儀礼語と漢語雲南方言と歌謡語では発音が異なる。たとえば、「不」という漢字は、口語では「マイ」(maiˆ)であるが、儀礼語では「パッ」(paʔˊ)、漢語雲南方言では「プ」(puˇ)、歌謡語では「ヤーム」(jaːmˋ)と読む。

「歌謡語」は、口語と異なる言語ではない。口語語彙とは異なる歌用の雅語語彙の集合を *ʤuŋ ɲei waː*といっているのである。このような歌用の雅語群を持つことがミエンの歌の最大の特徴である。実際の歌詞には、歌謡語語彙が多く入るが、口語語彙も漢語語彙も入っている。歌謡語彙と口語語彙が漢字で書かれるときには、発音の似ている漢字を宛字するため、字面だけ読んでも意味が分からない。即ち、歌謡語と口語の両方を知らなければ漢字で書かれた歌詞は理解できないのである。本発表では歌の種類によって、字面だけでは意味不明の語彙の割合が異なることを示す。

更に、発表者は二冊のミエン語-英語辞典(Panh(ed.)2002, Purnell(ed.)2012)から 800 語以上の歌謡語を抽出した。更に現地調査によって、辞典にない歌謡語語彙を収集した(吉野 2020)。本発表では、それらの作業に基づいて、ミエンの歌謡語の特徴を述べる。

2. 表記の説明

本稿で用いる発音表記やフォントにない文字の示し方を以下で説明する。

発音は IPA(国際音標文字)を用いる。声調は、無:中平、ˊ:高昇降あるいは高平、ˋ:低平、ˇ:低昇、ˆ:中降、˜:低昇降で示す。ハイフンでつながった熟語の場合、ハイフン前の音節は平音節の場合は中降調に、促音節の場合は低平調になる。

フォントにない字を〔 〕で示す。今までは〔A+B〕の形で示したが、A が偏でその右に B が旁となるのか、A 冠の下に B が来るのかが分からなかった。その弊を補うため、以下のような書き方をする。理解のため、既存の文字で例を示す。

〔A→B〕A が偏となり B が旁となる偏旁の関係。又は単に A の右隣に B が位置する。例:〔氵→立〕=泣。

〔A↓B〕A が冠となり、B が旁となる関係。又は単に A の下に B が位置する。例:〔父↓多〕=爹。

3. 語彙素性

歌詞で用いられる語彙は、1.歌謡語語彙、2.口語語彙、3. 漢語語彙である。個々の歌謡語語彙の漢字と発音、漢字と意味の関係を語彙素性という。歌謡語の語彙素性としては大雑把には 1, 漢語由來の語彙、2.

ミエン語由來の語彙(歌に特化した意味となっている)、3. 由來不明の語彙がある。更にこまかく区分すると、ミエンの歌詞には、①漢語借用詞、②漢語異義詞、③訓字詞、④音仮名詞、⑤造字詞、⑥由来不明詞といった語彙素性の異なる語彙が混じっている。以下では、漢字との関係を基軸に語彙を分類するが、これはミエンの歌の歌詞が漢字テクスト化されうることと、歌謡語語彙の大半が漢語由來の語彙であることによっている。ミエンの歌詞は基本的に漢字でテクスト化される。これは即興歌の場合も同様である。即興歌といえどもその場で即座に創作して歌うという事例は意外と少ない。発表者の見たところ、既存の歌を覚えておき、そのまま唱うか、部分的に既存の語彙をを入れ替えて唱うといったやりかたで即興に歌を作成するのが多い。そのために漢字で即興歌の歌詞をテクスト化することも行なわれている。 このようにミエン歌謡の歌詞は漢字に基づいているのである。

①漢語借用詞:意味は漢語のまま。ミエン語式音読み。漢字と意味、漢字と発音が連関している。漢語文として読める。例)家 caː(家)。

②漢語異義詞:元は漢語語彙だが意味が現代漢語とは異なる語彙またはミエンが漢字を用いて独自に作った熟語。ミエン語式音読み。漢字と発音が連関しているが、意味は漢語と異なっている。例)妻對 tsʰai-tɔiˇ(夫婦)。

③訓字詞:意味は漢語のまま。ミエン語で訓読み。漢字と意味が連関しているが、発音は連関せずミエン語である。例)不 jaːmˋ(〜しない)。

④音仮名詞:宛字。ミエン語語彙に音の近い漢字を宛てる。ミエン語読み。漢字と発音が連関しているが、意味は漢字と連関しない。宛字。例)苗 miuˆ(男性一人称代名詞)。

⑤造字詞:日本の国字のようにミエンが漢字の部首を組み合わせて独自に作った字で示される語彙。ミエン語読み。例)〔艹→旧〕ŋɔˆ(妻)。

⑥由来不明詞:漢字と意味・発音が連関しない。ミエン語読み。例)莧 winˆ(家、家屋)。

字面だけ見ると①と③は漢語として読め、②は形式的に漢語として読める。しかし、④、⑤、⑥は漢語としては意味が全く通らない。即ち、④、⑤、⑥が多いと漢語文としては意味不明となる。歌謡語語彙としては、①漢語借用詞と②漢語異義詞が圧倒的に多い。以下では、②漢字異義詞、③訓字詞、④音仮名詞、⑤造字詞および⑥由來不明詞の歌謡語語彙について報告する。以下の表は、Purnel(ed)2012と Panh(ed.) 2002 の 2 冊の辞典から抽出した語彙と、発表者が調査で採集した歌詞から抽出した語彙の幾つかを挙げた。

4. 漢語異義詞の歌謡語語彙

上に述べたように、ミエン語における漢語異義詞は、読みがミエン語式音読みで、発音が元の漢語語彙と関連しているのであるが、(1)意味が漢語語彙とは異なる語彙、或いは(2)ミエンが漢字を組合わせて独自に作った語彙を含む。実は(1)と(2)は区別できないものもあるので、この両者を漢語異義詞として纏めたのである(表 1)。以下の表では、パーネルの *Iu-Mien－English Dictionary with Cultural Notes* (Purnell (ed.)2012)(IMED)の表記と IPA 表記を示し、IMED 表記のアルファベット順に配列した。

表 1 歌謡語 漢語異義詞の例

IMED 表記	IPA 表記	漢字	意味
cai-doix	tsʰai-tɔiˇ	妻對	夫婦
caqv seix	tsʰaʔ´ seiˇ	錯世	独身である
cin bin	tsʰin pin	千邊	様々なこと、様々な場所
cing	tshiŋ	清	①清い、②～し尽くす
cuotv fim	tsʰuət´ fim	出心	同情する、寛大ˆを示す、他人を自発的に助ける
daaix	ta:iˇ	帯	①帯びる、②世話する、抱く
dongc duang	toŋ` twaŋ	洞中	平地(青山と対比して)
faam-ziu	fa:m-tsiu	三朝	三日、短い期間
faan- siən	fa:n-siən	翻身	転生する、生まれ変わる
faanh jeix	fa: nˆ ceiˇ	煩計	悩む
faanh saeng	fa:nˆ sɛŋ	煩生	生む
faanh toux	fa:nˆ tʰəuˇ	煩透	良く知る
faanh zoix	fa:nˆ tsɔiˇ	煩在	存在する
fai hiaangx	fai ça:ŋˇ	細向	述べる、説明する
faix nyingh	faiˇ ɲinˆ	細言	話す
gorngv fei	kɔŋ´ fei	講詩	漢語のスタイルで詩を詠む
guaax	kwa:ˇ	掛	①掛る、②伝える、
guaax douv fei	kwa:ˇ təu´ fei	掛肚思	思いを受け止める。忘れない。
guaax bouc	kwa:ˇ pəu`	掛歩	借用書
henh	henˆ	閑	空の、無人の
hiaang muonh	ça:ŋ muənˆ	香門	祖先
hinc aengv	çin` ɛŋ´	現影	はっきり見える
hinh hiong	çinˆ çoŋ	仁兄	兄弟
jiex hoz	ciəˇ hoˇ	過後	後になって、その後
koi-zei	khɔi-tsei	開枝	始める
kuaa	kʰwa:	花	①花、②子どもの霊、子ども
laauh ei	la:uˆ ei	勞衣	刺繍、刺繍する
linh liouz kuaa	linˆ ljəuˇ kʰwa:	蓮柳花	言い寄る男、愛人
liouc zingh	ljəu` tsiŋˆ	流情	情が湧く
liouc`-linh	ljəu`-linˆ	流連	(言葉が)繰り返しが多く乱れている
liouh laah	ljəuˆ la:ˆ	留辣	聡明な
lorqc yaangh	lɔʔ` ja:ŋˆ	落陽	この世に生まれる

luonh seix	**luənˆ seiˇ**	輪世	夫婦となる、結婚する
maaic yungh	**maːiˋ juŋˆ**	賣羊	①羊を売る　②アヘンを売る
maengc duang	**mɛŋˋ twaŋ**	命中	一生、運命
maengc zienz	**mɛŋˋ ʦiənˇ**	命盡	長生きして死ぬ
nin-dong	**nin-toŋ**	年冬	一年
ndoqc daan	**doʔˋ daːn**	獨丹	独身である、一人だけ、私だけ
ndoqc hinx	**doʔˋ hinˇ**	獨杏	一人だけ
ndoqc liemh	**doʔˋ liəmˆ**	獨林	一人だけ
njiec horh	**ɟiəˋ hɔˆ**	下河	水をいれる
nzaeŋ	**ʣɛŋ**	撐	船を操る、船を漕ぐ
nziex	**ʣiəˇ**	遮	覆う、助ける
nzuonx gitv	**ʣuənˇ kitˊ**	轉結	死ぬ
qieh gapv	**chiəˆ kapˊ**	且合	合わせる
seix jaa	**seiˇ caː**	世加	現在
seix nzipc	**seiˇ ʣipˋ**	世接	代々引き継ぐ
siəu seix	**sjəu ceiˇ**	守世	居る
weic paengh seix	**weiˋ pɛŋˆ seiˇ**	爲平世	平穏に暮らす
weic seix	**weiˋ seiˇ**	爲世	家族を営む
weic seix fiou	**weiˋ seiˇ fjəu**	爲世修	世を治める
weic seix zaangc	**weiˋ seiˇ ʦaːŋˋ**	爲世上	この世にいる
zanx nzaangc	**ʦanˇ ʣaːŋˋ**	進字	家族の新しいメンバー(出生者、養子、婚入者)を家族の登録簿に記入する
ziangh cun	**ʦjaŋˆ ʦʰun**	成春	(穀物が)実る
ziou-dingh	**ʦjou-tiŋˆ**	州廷	国、県
zoix lorqv	**ʦɔiˇ lɔʔˊ**	在落	～に居る
zoix yungz daaih	**ʦɔiˇ juŋˇ taːiˆ**	再養来	再び生まれる

このリストの中には、一方で「撐」や「仁兄」のように、漢語の意味と少しだけ異なるものがあると同時に、もう一方では、ミエンの慣習などを踏まえないと分からないものもある。例えば「進字」は、家族に新たに加わった者(出生した赤子、養子、嫁や婿の婚入者の名を家族の登録簿に書き入れることである(IMED:588)。この登録簿はタイの行政上の家族登録簿のことと考えられる。これはタイの慣習を知らないと意味が分からない。最後の「再養来」は、「養」juŋˇがミエン語で「生む」という意味であり、ミエン語が分からないとやはり意味が分からない。また、「賣羊」は隠語的な「アヘンを売る」という意味がある。実際、ミエンの社会では。羊を飼う人は殆ど居ない。よって羊の買賣はほぼ皆無であって、「賣羊」は専ら「アヘンを売る」という意味で言われる。

このように、字面から漢語的コンテクストで推定できる意味ではなく、部分的に意味的関連があっても、全く異なる意味となっていることが多い。

5. 訓字詞の歌謡語語彙

不 jaːmˋ、莫 iˇ、都 sjaŋˊ、雨 həuˇは、漢字の意味を保持して、発音はミエン語である(表 2)。この4語は、専ら歌詞に使う。他に口語では、知 pei、有 maːiˆ、怕 ʤiəˇ、光 ɟaŋ などがあり、これらは歌詞にも使われる。

表 2 歌謡語 訓字詞の例

IMED 表記	IPA 表記	漢字	意味
yaamc	jaːm	不	～しない
ih	iˆ	莫	～するな
siangv	sjaŋˊ	都	全て
houz	həuˇ	雨	雨

参考:口語 訓字詞の例

bei	pei	知	知る
maaih	maːiˆ	有	ある、もつ
nziex	ʤiəˇ	怕	おそれる
njang	ɟaŋ	光	明るい

6. 音仮名詞の歌謡語語彙

音仮名詞はミエン語語彙に音の近い漢字を宛てたものであるので、意味はまったく通らない(表3)。苗 miu、表 piuˊ、丹 taːn は歌にのみ使われる男性一人称単数代名詞である。口語では jiə(男女ともに使う)である。苗丹、表丹と組合わせて使うこともある。

表 3 歌謡語 音仮名詞の例

IMED 表記	IPA 表記	漢字	意味
biuv	piuˊ	表	私(男性一人称単数代名詞)
cepv	tsʰepˊ	割	一次的に住む
daan	taːn	丹	私(男性一人称単数代名詞)
fai hinx	faiˇ çinˇ	細杏	小鳥、燕
fiou	fjəu	秀	①片付ける、②耕作する
gou	kəu	鈎	夫の姉

guh biuh	kuˆ piuˆ	高標、高俵	蓮
gu h jei	kuˆ cei	高肌	知る
hei	hei	戯	競う
hliepv	l̥iəpˊ	劶	火花が散る、輝く
jei	cei	肌	心
miuh	miuˆ	苗	私（男性一人称単数代名詞）
muoz	muəˇ	帽	兄弟姉妹の類別詞
nzangh	ʤaŋˆ	曽	散らかる、様態、回
peic	pʰeiˋ	部	すり減る
saah louh	saːˆ ləuˆ	沙羅	ふざけ、冗談
saeqv	sɛqˊ	鵲	（しゃもじで）叩く
tangv	taŋˊ	等	出会う
toh	toˆ	逃	苦難、窮状、貧困
torq v	tʰɔʔˊ	托	垂れて～に着く
weih	weiˆ	惟	数える
wuonh	wuənˆ	穏	愛する
wuonh jei	wuənˆ cei	穏肌	愛情
yaang	jaːŋ	央	若い、可愛い
youz	jəuˇ	友	弟
zingh youh	ʦiŋˆ jəuˆ	情由	恋人、恋情
zorng	ʦɔŋ	庄	（飯を）盛る
zorv faang	ʦɔˊ faːŋ	左相	出会う
zouc	ʦəuˋ	杵	①木 ②暮らす
dipc	tipˋ	牒	切り離す
muoqc gitv	muəʔˋ kitˊ	木結	最終の
corh horh	ʦʰɔˆ hɔˆ	佐何	～だろう

参考：口語 音仮名詞の例

hnangv	n̥aŋˊ	能	～のような
hlaaix	l̥aːiˇ	那	いずれの、どれの
njien-youh	ȷiən-jəuˆ	歓由、寛由	うれしい

ここで示した漢字は一例である。漢語借用詞や漢語異義詞、訓字詞にくらべ、音仮名詞は書く人によって字の変差の幅が大きい。これは音の近い漢字を宛てるに際して個人の漢語知識によるからである。

7. 造字詞

造字詞はその構造を見ると音仮名の一種と言える。すなわち、漢字の偏・冠と旁を組合わせて漢字にない字を作っているのであるが、多くの場合、旁の音がミエン語の発音に近いのである。元々漢字ではないので、意味はまったく通らない(表4)。

表4 歌謡語 造字詞の例

IMED 表記	IPA 表記	漢字	意味
guaan	kwaːn	〔⺮→筦〕	分散する
jaax	caːˇ	〔扌→架〕	粉を顔に塗る
juoh	cuəˆ	〔女→九〕	女性の義姉
laanh	laːnˆ	〔亻→蘭〕	人の類別詞
lengx	leŋˇ	〔氵→便〕	薄切りにしたものの類別詞
njei	ɲei	〔⻏→受〕	分離状態を保つ
nqorz	ŋɔˇ	〔艹↓旧〕	妻
nzaatv	ʣaːtˊ	〔口→腊〕	こする、(米を)とぐ
nzipv	ʣipˊ	〔口→接〕	畳む

8. 由來不明詞

表5 由來不明詞の例

IMED 表記	IPA 表記	漢字	意味
winh	winˆ	莧	家、家屋
horngh	hɔŋˆ	衍	様相、階層

参考 口語 由來不明詞

la'fapv	la'fapˊ	拉摭	汚れ、ごみ

莧は漢語発音はxiàn であり、意味は「ヒユ」という植物の名称である。衍は漢語発音は yǎn であり、意味は「広がる、余る」である。口語語彙であるが、拉摭の摭は漢語音は tián であり、意味は「打つ」であって、なぜfapˊに宛字したか分からない。これらは、音仮名詞のような発音の近い漢字を宛字したものでもなく、由来は不明である。

9. 漢字多読の諸相

漢語借用詞と漢語異義詞には、同じ漢字に異なった音読みがなされることがある。これは、日本語の漢字の漢音と呉音のように、漢語語彙を受容した歴史層次が異なるためである。ミエン語の漢語受容の歴史層次としては上古層、中古層、現代層に分かれる(黄2013:102-103)。発表者がざっと見たところ、中古層の語彙が過半を占めるという見通しである。但し、これには更なる精査が必要である。古い層次の発音が保持さ

れていても、それが後世に歌謡語語彙として採用されないという可能性は低いため、上古層の発音を残していても、その歌謡語語彙が上古層で受容されたとは簡単には言えないが、歌謡語語彙形成の時期を推定するに参考となろう。中古層には粤語由來の語彙が多いが、これは儀礼語のツィア・ワーをミエンが粤語であると言っているのを見ると、儀礼語と同じ歴史層次で歌謡語語彙の多くが受容されたと考えられる。

10. 比喩による修辞

歌謡語では、比喩的表現が屡々使われる。例えば、飲 jiəm´は元々「飲む」意味であるが、歌の中では「食べる」意味で使われる。また、歌では太陽を月と書く。この場合、発音は日を表す ɲut`である。一方、口語での月はl̥aːである。虫のことを鳥と書くこともある。この場合の発音は piu´である。

恋愛歌では女性を玉、仙、鳳、京と表現する隠喩的表現が多用される。これらの表現は呼称としても謂称としても使われる。また村を街、州廷、国、県と提喩的に表現することもある。

11. 歌詞の実例

下に歌詞の実例を示す。その際、上に述べた語彙素性毎に字体を替えて示す。

漢語借用詞:明朝体　例)萬民

漢語異義詞:ゴシック体＋下線　例) **<u>妻對</u>**

訓字詞:明朝体＋下線　例)<u>不</u>

音仮名詞・造字詞・由來不明詞:ゴシック体　例)**表、〔イ→蘭〕、莧**

比喩的表現には波下線(<u>□</u>)を付した。

歌謡語語彙には網掛けを施した。

また、パーネルによると、ミエンの歌は14種類あり、概要を示すと、情由(恋愛歌)、姊妹(親族歌)、難情(悲嘆歌)、傳天下(悲嘆歌)、古(故事歌)、碼頭(応答歌)、出門(応答歌)、aːʤjaːu(遊び歌)、教人(教誡歌)、甲子(六十干支歌)、郡(姓分類歌)、pom(掛け歌)、隠(謎かけ歌)、tsʰen(言祝ぎ歌)になる(Purnell 1991:379.歌の種類の漢字名は発表者がつけた)。以下ではこの中から教誡歌、故事歌(物語故事歌)、恋愛歌を示す。

教誡歌「趙富安旺歌(吉野 2024b:96)

修 錯 <u>陽 煩</u> 陽 間 罪　　陽 官 断 了 事 平 安

fjəuˇ tsʰaʔˊ jaːŋˆ faŋˆ jaːŋˆ-keŋ tswiˇ　　jaːŋˆ ciən tun liuˇ ʤaiˋ peŋˆ-ɔn

この世で間違ったことをすると、この世の罪となる。この世の官人が断を下して平安となる。

修 錯 聖 神 陰 間 罪　　<u>不</u> 到 閻 皇 事 <u>不</u> 清

fjəuˇ tsʰaʔˊ siŋˇ tsiənˆ jiəm-ken tswiˇ　　jaːmˋ tʰauˇ jiəm-huŋˆ ʤaiˋ jaːmˋ tsʰiŋ

神について間違ったことをすると、あの世の罪となる。閻羅王のところへ行かなければ罪状は分からない。

陽 罪 <u>有</u> 銭 買 得 命　　陰 罪 <u>有</u> 銭 難 **<u>抵 当</u>**

jaːŋˆ tswiˇ maːiˆ tsinˆ maːiˇ tuqˊ mɛŋˋ　　jiəm tswiˇ maːiˆ tsinˆ naːnˆ tiˆ tɔŋ

この世の罪は金で命を買うことができるが、あの世の罪は銭があっても罪を帳消しにするのは難しい。

黄 金 難 買 長 生 命　　閻 皇 **<u>掛 歩</u>** 命 担 當

jaŋˆ ciəm naːnˆ maːiˇ taŋˆ sɛŋ-mɛŋˋ jiəm huŋˆ kwaːˇ pəuˋ mɛŋˋ daːm təŋ

黄金では長命を購うことは難しい。閻羅王のところに(これまでの行為の)借用書が揃えば罪を受ける。

物語故事歌「五月捨出来的歌」(吉野 2024a:233)

邦 叩 許 神 有 **靈 聖** **吹** 生 **六 甲** 正 **團 圓**

paŋ-kʰauˇ həuˆ tsiənˆ maːiˆ liŋˆ siŋˇ tswi sɛŋ luəʔˋ caːpˊ tsiŋˇ tunˆ junˆ

神に頼り願掛けすると霊験があった。神の助けで胎児が生じ、円満に育った。

六 甲 現 斉 欠 **神 愿** 借 錢 **借 賬** 謝 神 恩

luəʔˋ caːpˊ çinˋ ʤɔiˆ kʰiəmˊ tsiənˆ ɲunˋ kaːˊ tsinˆ kaːˊ tsaːŋˇ tsiəˆ tsiənˆen

子供が生まれたが、願掛けの謝恩が必要であった。借金し、物を借りて神恩に感謝した。

朝 々 守 在 家 **莧** **伏** 怕 出 門 前 風 扇 **花**

tsiu tsiu sjəuˊ tsɔiˇ caː winˆ puəʔˆ ʤiəˇ tsʰuətˊ muənˆ tsinˆ pwaŋ sinˇ kʰwaː

毎日昼間は家にいて子供を抱く。外出すると風が子供に障るのではないかと恐れる。

神 愿 謝 **清 奈 心 帯** **春 耕** 抛 散 帯 **花 央**

tsiənˆ ɲunˋ tsiəˆ tsʰiŋˊ nɔiˋ fiəm taːiˇ tsʰun-kɛŋ beu ʤaːnˇ taːiˇ kʰwaː jaːŋ

願掛けの謝礼儀礼を終え、満足して子供を抱く。畑に行くのはやめて、子供を抱く。

恋愛歌「後生娘子歌」(吉野 2017:49-50)

表 是 **留 心 掛 穩** 玉 又 怕 玉 情 未 **穩 肌**

piuˊ tseiˇ ljəuˆ fiəm kwaːˇ wuənˆ ɲutˋ jəuˇ ʤiəˇ ɲutˋ tsiŋˆ meiˋ wuənˊ -cei

私は私の愛情を貴方に伝えます。しかし、貴方がまだ私のことを好いていないか心配です。

又 怕 玉 街 爲 **過 外** 別 處 現 **金 影** 過 街

jəuˇ ʤiəˇ ɲutˋ caːi weiˆ ciəˇ ɲiəˋ piəʔˋ tsʰəuˇ çinˋ ciəm ɛŋˊ ciəˇ caːi

また、貴方の村の外の村に私より格好良い男性がいるかもしれないと心配です。

表 丹 心 肌 掛 穩 念 不 有 **那** 日 捨 抛 **慌**

piuˊ taːn fiəm-cei kwaːˇ wuənˆ nimˋ jaːmˋ maːiˆ l̥aːiˇ ɲutˊ siəˊ beu hwaːŋ

私は貴方を好いており、一日たりともその想いを捨てることはありません。

歌の種類によって、漢語文として詠みやすい歌詞と読みにくい歌詞がある。教誡歌「趙富安旺的歌」は、道徳教訓を説く歌であり、漢語借用詞の決り文句が多い。そのため、音仮名詞などが少なく、漢語文として読みやすい。物語故事歌「五月捨出来的歌」は物語を語る歌である。物語故事歌は、個人の物語を語るものであり、個人の生活や感情に沿った表現が増える。勢い漢語異義詞や音仮名詞が多くなり、漢語文としてはやや読みにくくなる。恋愛歌「後生娘子歌」は男女の歌掛けの恋愛歌であり、個人的な感情と求愛を述べる歌である。そのため、ミエン語に即した語彙である音仮名詞や漢語異義詞が多くなり、漢語文としては読めない。また、恋愛歌の特徴として、比喩的表現が

多用される。ここでは「貴女」を玉といい、「村」を街と言っている。こうなるとますます漢語文としては読みにくくなる。

12. おわりに

ミエンの歌詞は複雑な様相を呈している。それは歌詞が異なった語彙素性の語彙によって組み立てられているからである。漢語借用詞や訓字詞が多ければ漢語文として解読可能であるが、漢語異義詞、音仮名詞、造字詞、由來不明詞が増えると、漢語文としては理解不可能になってゆく。これは歌の種類によって様相が異なり、既存の歌詞がある定詞歌は漢語借用詞が多く、即興歌は漢語異義詞や音仮名詞が多い傾向にある(吉野 2017)。定詞歌の中でも歌の種類によって、より公的な内容のものは漢語借用詞が多く、より私的な内容のものは漢語異義詞と音仮名詞の割合が増える。このように、歌謡語語彙は、漢字との関係により語彙の素性が異なり、また歌の種類によって語彙素性の異なる語彙の割合が異なり、歌詞の解読を難しくしているのである。

参照文献(アルファベット順)

黄行 2013ˆ「瑶-漢関係詞層次分析」向柏霖ほか(編)『中国少数民族漢語借詞的歴史層次』商務印書館, pp.97-139.

IMED→Purnell (ed.) 2012.

Panh, S. 2002 *Modern English-Mienh and Mienh-English Dictionary*.Victoria: Trafford Publishing.

珀内尔(Purnell, H.C.) 1988「"優勉"瑶民間歌謡的韵律結構」喬健／謝劍／胡起望(編)『瑤族研究論文集』民族出版社, pp.143-170.

Purnell, H. C. 1991 The metrical structure of Yiu Mien secular songs. In Lemoine, J./Chiao Chien (eds.) *The Yao of South China: Recent international Studies.* Paris: Pangu, pp.369-394.

Purnell, H. C. (ed.) 2012 *An Iu-Mienh —English Dictionary with Cultural Notes*. Chiang Mai: Silkworm Books.

吉野晃 2017「タイ北部のミエンにおける歌と歌謡語(2):『後生娘子歌』発音と注釈」『東京学芸大学紀要　人文社会科学系Ⅱ』68, pp.47-58。

吉野晃 2020「ミエンの歌謡語(文語) 語彙について— *An Iu-Mienh —English Dictionary*と*Mienh-English Dictionary*に収録された歌謡語語彙(初稿)—」『瑤族文化研究所通訊』7, pp.126-158.

吉野晃 2022「定詞歌と即興歌の間に—タイ北部, ミエンの歌謡における歌詞の多様性—」『東京学芸大学紀要　人文社会科学系Ⅱ』73、pp.101-118.

吉野晃 2024a「タイ北部のミエンにおける歌と歌謡語(6)—『五月捨傳出来的歌』の発音, 注釈, 転生観および修辞法 —」東京学芸大学紀要　人文社会科学系』75, pp.231-252.

吉野晃2024b「タイ北部のミエンにおける歌と歌謡語(7)—『趙富安旺的歌』の発音と注釈—」『瑶族文化研究所通訊』10, pp.88-122.

A05

中国藍山県「盤王願」に見る歌娘と師父の歌

神奈川大学　廣田律子

要旨

「盤王願」（ビエンフンニョオン）は前半の男性が祭司となる掛灯（グヮーダーン）と後半の盤王への謝恩を行う歌堂（ガダーン）からなる還家願（ジャビョウニュン）儀礼の後半部分の儀礼大項目である。

「盤王願」は、順に添香・剪花酒・意者・請盤王・請家先・流楽・唱盤王大歌・送王の小項目で進められる。このとき師父は『大歌書』等、また歌娘は『慶盤王歌書』を詠唱する。歌書は共に七言で構成され、漢語由来の語や漢字の意味通りの文字が使用され表記されている(1)。ヤオ語の音を当てた漢字表記も見られる。音訓を付すにあたって独有の法則があると考えられる(2)。内容的に同一の歌詞が歌われる場面もあるが、同じ内容には聞こえないほど、全く別の音訓を付し、異なる曲節で詠唱される。師父の歌はチャンガーとされ歌娘の歌はバーヅォンとされる。歌は歌神劉三姐から神の声や歌書を渡され始められるとされる。

師父と歌娘の歌書の内容のそれぞれの特徴は、師父の歌書にはヤオの神話伝承（天地創造・飄遙過海・兄妹婚・洪水・ヤオの誕生・天変地異・諸王の所業等）が豊富に含まれるが、歌娘の歌書には歌堂の儀礼を進行する流れ（盤王を迎え、願ほどきをし送り出す）が述べられている点にある。

師父と歌娘がお互いの歌の詠唱を前提として歌い進め、決められた場面で同一の歌詞を詠唱することもある。それぞれのパートを歌う目的は盤王を代表とする神々を言祝ぎ、慶賀し謝恩する意思を表現することで一致しているといえる。

儀礼の実践とも呼応しながら男女異なる歌書を詠唱することで一つの儀礼空間が完全になる。このような複雑で多様な方法で神を慶ばせる構成を考えるのはミエンの真骨頂といえる。盤王への慶賀を言葉と曲節と儀礼実践で表現することが最高の表現とされ、これを通してミエンとしての絆を確認することになる。

目次

要旨.....1
1　中国のミエン･ヤオ儀礼と詠唱.....2
2　師父の歌書『大歌書』の本意.....4
I.　『大歌書』の最初の部分について複数の版本からの読み解き.....4
II.　その他の叙事詩の曲部分の恋歌.....12
III.　謎解き形式部分の恋歌.....14

IV.　『大歌書』の諸王に関する記述内容 17
(1)　福江盤王について 17
3　師父と歌娘の詠唱から見えること 21
I.　男性師父と女性歌娘の歌書内容 21
II.　『慶盤王歌書』「女人遊願歌」部分に見る儀礼の全容 22
III.　師父と歌娘の詠唱での接点 25
(1)　歌いはじめ 25
(2)　『慶盤王歌書』の「圍堂歌」部分 26
(3)　『大歌書』の歌いだし部分 27
(4)　『慶盤王歌書』の「伏願歌」部分 27
(5)　『慶盤王歌書』「送神」部分 27
IV.　ミエンの歌世界 28

中国湖南省藍山県の還家願儀礼についてこれまで研究を進めてきたが、今回は盤王に対する謝恩を目的として実施される儀礼大項目「盤王願」に見える、男性歌手師父（祭司）と女性歌手歌娘の詠唱における関係性について考えたい。

師父と歌娘はそれぞれ漢字経典を詠唱するが、その歌詞内容と詠唱の実践を組み合わせて考察することで師父と歌娘の歌書の特徴や詠唱の意味について明らかにしたい。事例としては 2011 年に大盤家で行われた還家願儀礼の調査結果をもととする。

1　中国のミエン･ヤオ儀礼と詠唱

中国湖南省藍山県で行われる還家願儀礼は、男性が祭司としての資格を得る通過儀礼を主な目的として実施される。この還家願儀礼の後半に行われる儀礼大項目の「盤王願（ビエンフンニョオン)」[(3)]は救世主盤王への謝恩儀礼であるが、七言上下句の歌謡書を用いて進められるので歌堂（ガダーン）儀礼と称される。「盤王願」の実施は、飄遙過海神話にある神々との契約関係が現在に至っても引き継がれ、救世主盤王に象徴される祖先神が子孫の祈願の対象であり続け、大願成就の願ほどきの祭祀が続けられてきたことを意味する。

「盤王願」儀礼の実践[(4)]において、小項目「意者」（盤王願を行う施主家の願掛けの経緯、願ほどきの実施内容を説明する）小項目「請盤王」（神々を招へいする）に続く小項目「流楽」（神々を喜ばせる歌謡詠唱）で、飄遙過海神話の「点男点女過山根」[(5)]が祭司により読誦詠唱される。その内容は盤古天地創造、四月八日の洪水発生、伏羲兄妹の生き残り、兄妹婚、ミエン･ヤオの誕生、寅卯二年にわたる日照り、飄遙過海、遭難と願掛け、三廟聖王の加護、無事上陸、謝恩と歌堂良願儀礼の実施その後の移住である。

「流楽」においてミエン・ヤオが盤王願儀礼を行うことになった原点に立ち返り、飄遙過海を歌い、願掛けと願ほどきの祭祀の原義を確認することで過去から現在に至るまで綿々と引き継がれる盤王との祭祀契約とその履行を再現する儀礼を行うことが表明される。

その後神の声が渡され歌娘が女性専用歌書の『慶盤王歌書』(6)の詠唱を始める。

その後小項目「唱盤王大歌」において、神話叙事および歴史叙事である『大歌書』(7)（いわゆる『盤王大歌』）を師父が読誦詠唱し、また盤王への願ほどき儀礼の内容等が述べられる『慶盤王歌書』を歌娘が読誦詠唱を続けることで、自民族の起源や出自にかかわる伝承を再確認し、祖先を讃え、綿々と継続されてきた祭祀契約とその履行の実践である祭祀が行われる。男性の歌と女性の歌が別々の歌書を用いてそれぞれ詠唱することが重要と考えられる。

『大歌書』には「点男点女過山根」にあるような海を渡る移動の歴史と祭祀の起源の内容は含まれていない。『大歌書』にある盤王にかかわる記述の「盤王出世」および「盤王起計」の文面には、盤王が福江西天に生まれ、犁を使い農耕を行い、苧麻を植え、高機を使って苧麻織りを行ったとあり、生業にかかわる一祖先神と見える(8)。

ミエン・ヤオの神々は盤王の名に集約されてはいるものの、実際には三廟聖王と総称され、さらに連州唐王グループ、行平十二遊師グループ、福（伏）霊五婆グループ、福江盤王グループ、厨司五旗兵馬グループ、陽州宗祖家先グループにグループ分けすることができる、ミエン・ヤオの祖先神の神統に属する神々が祭祀の対象とされている(9)。もちろんテキストには神々それぞれに関する記述があり、やはり「流楽」で祭司によって詠唱される。

神々は連州、行平、福（伏）霊、福江、厨司、陽州の地名を付して称されるが、これはミエン・ヤオが長年にわたって移住を繰り返してきた記憶の地とそこで活躍した祖先神とが接合して理解されていることを表している。現地では三廟聖王の中でも盤王を特別と考え、救世主の盤王（ビエンフン）さらに犬祖神話の龍犬盤瓠（盤護）とも一致すると考えている(10)。

祭祀性が強いとされる七言からなる詩、詞章は、祭祀の場において歌謡語を用いた詠唱という形態を取って表出されることで、より一層呪力が発揮されると考えられていると推測する(11)。祭祀を経て神から与えられた声によって、七言の調子でミエン・ヤオの重要な民族知識が伝えられることに意義があるといえる。

対句と反復は儀礼において重要な意味をもつ(12)とされるが、師父が歌う『大歌書』や歌娘が歌う『慶盤王歌書』においても複数の修辞的表現と反復が確認でき、祭祀歌謡の重要な特性を有しているといえる。歌書の詠唱の実践においては多くの場面で修辞的反復繰り返しが見られるが、これにより民族の起源や歴史が学習され、民族知識の定着に繋がることになる。さらに男性だけでなく女性も歌を通じてミエン・ヤオの民族知識を継承し、歌

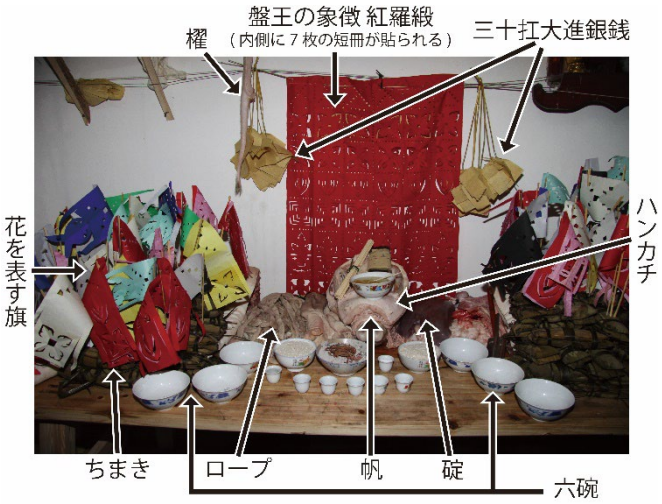


図 1 盤王を祀る祭壇 飄遙過海神話を表す豚の供犠

手として神と対話する役割を担っているといえる。現行の儀礼実践の中で女性が歌書を使用し詠唱することは、漢字文化圏で学校教育の学習環境のある中国において特別といえる。

「盤王願」祭祀においては、祭壇の供物にまで民族の神話（飄遙過海）が表現され、豚の頭の上に載せられた肉片は、「点男点女過山根」にある大時化の際船の舳先で無事を祈るのに兄が使った妹のハンカチを表すとされる。さらにしっぽは船の櫂、腸は接岸のロープ、肝臓は船の碇、腹膜は帆布を表すとされる。豚の上に積み重ねられた笹に包まれたちまきは帆を表す葉でくるまれているとされ、その上に挿された旗は救世主盤王の好きな 36 種の花を表すとされる（図 1）。神話と歴史が歌われる儀礼空間にはミエン・ヤオの神話世界が表現され、自民族のアイデンティティーを五感で認識する場となる。神話はヤオ文化の源泉といえ、神話の詠唱こそ儀礼実践の意義である。

2　師父の歌書『大歌書』の本意

ミエンの人々は歌を創作することに慣れ親しんでいる。冠婚葬祭や新築等祝儀不祝儀に歌は付きもので、男女が歌を掛け合う。村が洪水におそわれたり、客が遠方よりやってきたりしても歌を作る。その昔は男女が恋の歌を交わす歌垣や歌の競い合いも盛んであったという。すでに文字化された『大歌書』にも恋の歌が盛り込まれ、歌によるコミュニケーションが反映されたミエンの歌文化を見いだすことができる。

もちろん『大歌書』はミエンの大事記として神話および歴史的な題材が記述されている。干ばつ洪水等の災害、天地創造、射日、兄妹の生き残りと婚姻、ミエンの誕生、植物の創造、農耕の開始、学院の創設、黄巣の戦乱、石崇や魯班や南蛇や彭祖の伝承、閻山や桃源洞の伝承を見ることができる。

しかしその記述の中に恋の歌が積極的に意図的に紛れ込んでいるといえる。ミエンの大事記を伝承するだけでなく恋の歌が盛り込まれているのはなぜであろうか、複数版本を使用して、恋の歌を抜き出すところからはじめたい。

Ⅰ.　『大歌書』の最初の部分について複数の版本からの読み解き

中国本に見える恋の進展を表現する箇所について、A 本：藍山県匯源郷趙金付氏所蔵『大歌書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-19、ファイル名：khi20111117IMG_0885～khi20111117IMG_0943）[13]と B 本：寧遠県九嶷山紫荊村盤旺古所蔵『盤王歌書』（光緒九年盤法傳の銘あり〔ファイル名：khi20151229IMG_3034～khi20151229IMG_3131〕）と C 本：資興市団結瑶族郷祭司所蔵『趙財一郎大歌書』（乾隆四二年の盤連智・何庭魁の銘あり〔ファイル名：DSCN4064～DSCN4174〕）を比較する[14]。

以下に A 本、B 本、C 本について最初の部分のみ対比検討する。

最初の乙女あるいは若者の家で歌堂があると聞いて若者あるいは乙女がはるばるやってくるという部分は、前置きとして男女の出会いとしての歌堂の場が述べられている部分といえる。A 本と B 本にあり、B 本の方が記述は詳しいが、C 本には全く記述がない。銘の年代が正しいとすれば、A 本・B 本の内容は 19 世紀になって加筆されたと考えられ、その後

A 本は削徐が加えられた可能性がある。もちろん書写した原本の違いによるものとも考えられる。

A 本	13(8-4)	人話郎村歌堂到	怕娘不念
		あの若者（乙女）の村で歌堂があると人は話している。	若者が乙女の意にかなうかどうか分からない。
A 本	14(8-5)	手拿酒盞方哀(挨相)坐	怕娘不念
		手に杯をもち隣に座り、挨相→相挨	若者が乙女の意にかなうかどうか分からない。
B 本	29	人話娘村歌堂到	踏上一{街/廳}第二街/廳
B 本	30	手拿酒盞相挨座(坐)	怕娘不唸賤郎來/情

に現れているように歌堂を訪れ、杯を交わし、若者が乙女の意にかなうか心配している部分は歌堂は歌を歌うことで男女の意思を通じさせる機会であると読み解ける。C 本は全く抜け落ちており、「起声唱」から始まる。

A 本	44(9-18)	論娘唱	娘也唱條郎也條
		あの乙女は自分の番で歌いだす。	あの乙女が歌うと若者も歌う。
A 本	45(10-1)	娘也唱條定酒盞	郎也唱條定酒筵/行
		乙女は歌いながら酒食をすることを約束する。	若者も歌いながら酒食をすることを約束する。
B 本	41	論娘唱	郎也唱{雙/條}郎唱雙/條
B 本	42	娘也唱{雙/條}定酒盞	郎也唱{雙/條}定四行/腰
C 本	5	輪娘唱	娘也唱{雙/條}郎唱★
C 本	6	★★唱雙條酒盞	郎也唱條★路★★

とあるようにまず乙女が歌いだし、若者も合わせて歌う。そして酒食を共にすることを約束する。無事に意思が通じることとなったようである。

A 本	68(11-6)	日正中	南蛇過海便(變)成龍
		日は天中に昇る。	南蛇が海を渡れば龍となるように歌が下手な人もそのうちに上手になる。
A 本	69(11-7)	南蛇也難過海見	好雙過路也難連
		南蛇が海を渡るところはめったに見られない。	道で会っても恋人になるのは難しい。
B 本	65	月正中/真	南蛇過海也難逢/連

B 本	66	南蛇過海也難見	好雙過路也難逢/連
C 本	37	月正中	南蛇過海變成龍/人
C 本	38	南蛇過海也難見	好漢過路憶？也？佳逢

とあるように、日あるいは月が天中に昇り、南蛇が海を渡るのはめったに見られないように、道であっても恋人になるのは難しいと、恋の道の険しさが述べられる。

A 本	78(11-16)	日落江/西	黃蜂過嶺口含糖/坭
		日は川/西に沈む。	黄蜂は口に花粉（飴/坭）を含んで峰を越える。坭←泥
A 本	79(11-17)	黃蜂含糖歸結閑	共娘作笑結成雙/妻
		黄蜂は花粉をつけて巣に帰る。閑→兜	乙女と一緒に夫婦二人、喜んで家に帰る。
B 本	75	月落江/西	黃蜂過嶺口含糖/坭
B 本	76	蟥(黃)蜂含糖歸結兜	定娘作笑討成雙/妻
C 本	51	月落江	黃蜂過嶺口卸坭/唐(糖)
C 本	52	黃蜂卸糖歸結蒐	共娘作笑討成雙

とあるように、黄蜂が花粉を含んで巣に帰るように乙女と一緒に夫婦二人喜んで家に帰ると大団円が述べられている。

A 本	94(12-14)	日頭過江全是夜	屋背離根全是陰
		日が川を越えると真っ暗な夜になる。	家の背後はまったく陰だ。
A 本	95(12-15)	看娘便是過江月	落了干(千)娘何處尋
		あの乙女は川の上を過ぎる月のように遠い存在だ。	月が沈めば、どうやってあの乙女を捜すことができようか。
B 本	89	日頭過江專是夜	屋背籬根專是陰/凉(涼)
B 本	90	看娘比能落江月	落了何曾何處尋/凉(涼)
C 本	63	日頭過江轉是夜	屋背籬根轉是陰/凉(涼)
C 本	64	看〔□女卜〕(娘)元能落江月	落了教〔□女卜〕(娘)何處尋/看

とあるように、真っ暗な夜のように、若者は運が悪く、遠い存在の乙女と連れ添えないつらさが述べられており、恋はそう簡単にはいかないと述べられている。

A 本	3(13-1)	夜深深	絲線繡鞋來討親/雙
		夜が更けた。	糸で刺繍した靴を履いて縁組を求める。

A 本	4(13-2)	絲線繡鞋三重底	踏來娘屋討成親/雙
		糸で刺繍した靴は 3 層の底。	その靴を履いてあの乙女の部屋に入り縁組みを求める。
A 本	5(13-3)	夜深深	把火入房照細針/絲
		夜が更けた。	若者は灯火をもって部屋に入って乙女の衣服の細かい針の目/糸まで照らす。 注）灯火は桐油灯。
A 本	6(13-4)	照得細針{帶/托}細線	針娘裙脚細演演/微微
		細かい帯や敷物の針の目や糸まで照らす。	あの乙女のスカートの裾の針の目まで細かく照らす。
A 本	7(13-5)	夜深深	脚底無鞋凍(涼)到心/驚
		夜が更けた。	靴を履かずに心まで凍るほど/驚くほど冷たい。
A 本	8(13-6)	郎姐開門把郎入	無床貼地也甘心/慢商量
		あの乙女が戸を開けて若者を入れてさえくれれば、	寝台がなく、地面に寝ることも考える。
A 本	9(13-7)	夜深深	把火夜行蘆/蕉裡林
		夜が更けた。	夜、たいまつをもって葦/バショウの林を行く。
A 本	10(13-8)	郎今不圖{蘆/蕉}子喫	且圖{蘆/蕉}葉{貼娘/得庶}身
		今、若者は葦/バショウの実を食べることをせず、	葦/バショウの葉で乙女の体を覆い、体を隠そうとする。庶→遮
A 本	11(13-9)	夜深深	把火夜行{溙(漆)/茶}裡林
		夜が更けた。	夜、たいまつをもって漆/茶の林を行く。
A 本	12(13-10)	郎今不圖{溙(漆)/茶}子喫	且圖溙(漆)買得黃金/茶話討成親
		今、若者は漆/茶の実を食べることをせず、	ただ漆/茶を売って黄金を得、縁組を求めたい。
A 本	13(13-11)	夜深深	把火夜行班竹林
		夜が更けた。	夜、たいまつをもって班竹の林を行く。
A 本	14(13-12)	班竹好做簸箕合	簸箕團米穀歸心
		班竹は箕を作ることができる。	箕で穀物をすくえば、穀物が中心に集まる。
A 本	15(13-13)	夜深深	把火夜行舟(丹)竹林
		夜が更けた。	夜、たいまつをもって一人竹の林を行く。 注）丹は一人の意。
A 本	16(13-14)	舟(丹)竹好做郎傘柄	擔來娘屋討成親

		竹で傘の柄を作る。	傘を担いであの乙女の家に縁組を求めに行く。
A 本	17(13-15)	夜黄昏	作笑不知姐(妹)鎖離
		日暮れ。 注）5 時頃。	乙女の家に行く途中はうれしく思いながら行ったのに、あの乙女が鍵をかけたことを知らなかった。
A 本	18(13-16)	歸到門前偷出淚	不得鎖匙開姐離
		門前に行き、心がなえそっと涙する。	鍵がないからあの乙女の戸を開けることができない。
A 本	19(13-17)	夜黄昏	作笑不知姐(妹)鎖街/門
		日暮れ	乙女の家に行く途中はうれしく思いながら行ったのに、あの乙女が鍵をかけたことを知らなかった。
A 本	20(13-18)	但觀門前隱姐眼	后門當當望娘來/行
		前の扉は閉まっており、あの乙女から若者は見えない。 注）観は関、門前は前門。	若者は裏門へ回ってあの乙女の家の人が帰ってくるのを待ち望む。
A 本	21(14-1)	黃昏十二時	手拿歌卷(巷)過娘離/門
		夜中 12 時	手に歌巻をもってあの乙女の門前を通る。 注）歌巻は七言連四句の歌が書かれた求婚書。
A 本	22(14-2)	歌卷裡頭有句話	話娘夜睡不□(關)離/門
		歌巻にはこんな言葉がある。	夜眠るときに門から離れないようにと乙女にいう。
A 本	23(14-3)	黃昏十二時	欠雙無我早商量/尋思
		夜中 12 時	添えずにいる私のことを考えて、
A 本	24(14-4)	欠雙無我{商量/尋思}討	莫守爺娘是共腸/時
		添えずにいる私のことを考えて、	大人になったのだから父母から離れましょう。
A 本	25(14-5)	黃昏十二時	入娘羅帳解娘衣/衫
		夜中 12 時	あの乙女の薄衣の帳に入り着物を解く。
A 本	26(14-6)	入娘羅帳細{聲/心}話	含笑解娘身上衣/衫
		あの乙女の薄衣の帳に入り、か細い声で打ち明ける。	ほほ笑んであの乙女の着物を解く。
A 本	27(14-7)	黃昏抄欖欄橋坐	橋卷裡頭好綺麻/結絲
		夜に腰掛けに座り、	腰掛けに座り、麻や糸を紡ぐ。
A 本	28(14-8)	欠雙便來對面話	莫益楊梅暗開花/結枝

		添うことについて向かい合って話し合おう。	楊梅がひそかに花を開き、実を結ぶように進めるなかれ。
A 本	29(14-9)	黄昏抄檜欄橋坐	得見七星便過天/江
		夜に腰掛けに座り、	七星が天の川を渡るのが見える。
A 本	30(14-10)	{娘/郎}姐問{郎/娘}因何事	思量無事入心連/子無雙
		あの乙女/若者は若者/あの乙女に「どうしたの？」と尋ねる。	「なんでもない」物思いをしていた/添うことができないのかと
A 本	31(14-11)	黄昏騎馬過河巷	河巷不通馬轉頭/身
		夜、馬に乗り川にさしかかる。	川にさしかかると渡れず、道を変える。
A 本	32(14-12)	光處點燈暗處坐	思你看娘心裡愁/子無雙
		灯火をともすと暗いところで座っているのを照らす。	あの乙女に会いたくて胸を焦がす/添うことができない。
B 本	109	夜深深	系(絲)線繡鞋來討雙/親
B 本	110	系(絲)線繡鞋三重底	踏來娘屋討成雙/親
B 本	111	夜深深	把火入房照細針/系(絲)
B 本	112	照得細{針/系(絲)}帶細線	針娘裙腳細吟吟/微微
B 本	113	夜深深	腳底無鞋通道心/京
B 本	114	娘姐開門把郎入	無床捕(舖)地也甘心/慢思量
B 本	115	夜深深	把火又行爐(蘆)裡林
B 本	116	郎今不圖爐(蘆)子吃	爐(蘆)葉織蓆貼仔身
B 本	117	夜深深	把火又行蕉裡林
B 本	118	郎今不圖蕉子吃	且圖蕉葉好遮身
B 本	119	夜深深	把火又行漆裡林
B 本	120	郎今不圖漆子吃	且圖賣得黃漆金
B 本	121	夜深深	把火又行丹竹林
B 本	122	丹竹好做簸箕合	簸箕簸米荅歸心
B 本	123	夜深深	把火又行班(斑)竹林
B 本	124	班(斑)竹好做涼傘柄	擔來外屋討成親
B 本	91	夜黃昏	作笑不知姐鎖門/匙
B 本	92	歸到門前偷出淚	不得鎖匙開姐門/匙
B 本	93	夜黃昏	作笑不知姐鎖門/皆
B 本	94	但關前門淹姐眠	後門當當望娘行/來
B 本	95	黃昏十二時	手拿歌卷過娘●/門
B 本	96	歌卷裡頭有句話	共娘眠睡莫關●/門
B 本	97	黃昏十二時	欠雙無我早思量/相思
B 本	98	欠雙無我思量討	莫守爺娘是共時/腸
B 本	99	黃昏十二時	入娘羅帳解娘衣/衫

B 本	100	入娘羅帳細聲話	含笑解娘身上衣/衫
B 本	101	黃昏抄橙(凳)欄橋座(坐)	橋卷裡頭好績麻/系(絲)
B 本	102	欠雙便來對面話	莫能楊梅暗結花/系(絲)
B 本	103	黃昏抄橙(凳)欄橋座(坐)	得見七星便過天/江
B 本	104	娘姐問郎因何事	思量無事入心連/仔無雙
B 本	105	黃昏騎馬過協巷	協巷不通馬轉頭/身
B 本	106	光處點燈暗處座(坐)	思議看娘心裡愁/過仔心
C 本	67	夜深連	系(絲)線繡鞋來討雙/親
C 本	68	系(絲)線繡鞋三重底	踏上娘屋討成雙/親
C 本	69	夜深深	把火入房照細系(絲)/針
C 本	70	照得細{系(絲)/針}川(拖)細線	針娘裙腳細吟吟/微微
C 本	71	夜深深	腳底無鞋通到凉(涼)/心
C 本	72	娘擔開門把郎入	無床舖地也干(甘)心/慢商量
C 本	73	夜深深	把火夜行蕉子林
C 本	74	〔⿰女卜〕(娘)今不圖蕉子吃	且圖蕉葉好遮身
C 本	75	夜深深	把火夜行蘆裡林
C 本	76	郎今不圖蘆子喫	蘆葉織蓆貼娘身
C 本	77	夜深深	把火夜行松裡林
C 本	78	郎今不圖松子喫	且圖松葉細吟吟
C 本	79	夜深深	把火要行茶裡林/藤子喫
C 本	80	郎今不圖茶/藤子喫	且圖{茶/★(藤)}賣得黃金/★★★
C 本	81	夜深深	把火要行班(斑)竹林
C 本	82	班(斑)竹好做簸箕夾	簸箕簸米谷歸心/中
C 本	83	夜深深	把火要行丹竹林
C 本	84	班(斑)竹好做凉(涼)傘柄	擔來娘屋討相連
C 本	85	夜黃昏	作笑(玩耍)不知姐鎖門/離(籬)
C 本	86	歸到門前偷說泪(淚)	不得鎖匙開姐門/離(籬)
C 本	89	夜黃昏	作笑不知姐關門/離(籬)
C 本	90	但關前門影姐(被人)眼	後門打開(堂堂)望郎來/行
C 本	87	夜黃昏	手拿歌卷過〔⿰女卜〕(娘)門/離(籬)
C 本	88	歌卷裡頭有句話	報娘夜睡不關門/離(籬)
C 本	91	黃昏十二時	歡歡無我早商量/思尋
C 本	92	歡歡無我商量討	莫守〔⿰父也〕（爺）娘自共時/腸
C 本	93	黃昏十二時	入娘羅帳解娘衣/衫
C 本	94	入娘羅帳細聲話	卸笑解娘身上衣/衫
C 本	95	黃昏抄橙攔門坐	門巷裡頭好績麻/系(絲)
C 本	96	欠雙便來討面話	莫做楊梅暗結花/支(枝)

C 本	97	黃昏抄橈攔門坐	得見七星現出山/天
C 本	98	娘姐問郎因何事	思量無事子無親/入心連
C 本	99	黃昏騎馬過合巷	合巷不通馬轉身/頭
C 本	100	光處點燈暗處坐	思娘看你心裡愁/過子心

にあるように、夜がふけ、若者は縁組を求めて乙女の部屋に入り恋心をうち明け睦び合うが、逢瀬を重ねることは難しい様子が述べられている。

A 本	40(15-2)	大星又問小星事	小星在後討雙圖/連
		大星は小星に何かを聞く。	小星は脇で二人の気持ち/添うかどうかを求めるが、人にはどうしようもないことだ。
A 本	41(15-3）	大星上	小星在後托香爐/煙
		大星は昇る。	小星は脇で香炉/煙を捧げている。
A 本	42(15-4)	托得香{爐/煙}欠水碗	以後托來郎慢圖/連
		香炉を捧げて水碗がない。それはいつも必ず一緒にあるべきもの、どちらがかけてもダメなものの一方がかけるようなもの。	捧げた香炉は若者の気持ち/添いたいと伝えている。今は水碗がなく、意に沿えないのでゆっくり進めるしかない。
B 本	134	大星又問小星事	小星在後得雙圖/連
B 本	135	天星上	小星在後托香煙/爐
B 本	136	托得香{煙/爐}欠水碗	舊(日)後托來郎慢連/圖

にあるように、二人の気持ちはうまくかみ合わず恋は挫折と述べられている。この部分はC本にはない。

曲とされる叙事詩部分の「洪水沙曲」には、

A 本	35(17-17c 17-18a)	手把沙被鋪金龍	人生一世愛相逢
		手に金龍の刺繍が施されている布団をもつ。	人生は一世の間にお互いに結婚しなさい。
A 本	37(18-1b)	廿八後生會相思	相要相打繡
		28 歳になって思い合う。	互いに刺繍をする。要→要
A 本	42(18-5b 18-6a)	今年又逢人還愿	中廳唱出好今言
		今年もまた願ほどきをする家がある。	庁堂で昔の歌を歌いだす。
A 本	43(18-6b)	都是嘍羅子話得	女來連
		どの歌も内容は、流楽	女性との縁についてである。
A 本		廿八後生真郎康	撐船過海念人雙

	44(18-6c 18-7a)	28 歳の若者は健やかで、	船をこいで海を渡り二人が一緒になることを願う。
A 本	45(18-7b 18-8a)	到來歌堂裡	腳踏上娘床
		歌堂を訪れ。	あの乙女の寝台に踏み上がる。
A 本	46(18-8b 18-9a)	睡到五更郎歸去	郎今歸去路頭忙
		寅の刻まで眠り、若者は帰っていく。	若者は帰り道は山道で歩きにくい。忙→蒙
A 本	48(18-10b)	廿八後生會相思	單身無我
		28 歳はお互いに合い、恋人を探す。	一人ではいられない。
A 本	49(18-11)	愛行鄉裡逢著一雙娘歸家說報郎爺	
		外の村に行き、二人の乙女に出会った。家に帰って父にこのことを知らせる。愛→要	
A 本	50(18-12)	姐家無錢使空著一位娘	
		家は金がなく、一人の乙女にさえ何もしてやれない。	
B 本	52	手把衫袖伏金龍	人生一世愛相逢
B 本	44	今年又逢人還愿	中廳唱得好金言
B 本	45	但是嘍囉/哩子	姐妹看見出來連
B 本	46	廿八後生正郎康	撐船過海練人雙
B 本	47	行到娘房裡	腳踏上娘床
B 本	48	睡到五更郎歸去	郎今歸去路頭忙
B 本	50	廿八後生會過頭	相邀相賭起高樓
C 本	29	手把衫袖伏金篔	人生一世愛相逢
C 本	31	二十八後生會思量	入山斬木做(抖)高機

とあり、C 本は対応部分が欠如している。

人生は一世の間に結婚しなさいの部分は共通して述べられている。女性との縁を求め夜ばいに通うが、結婚に至る道のりは厳しいと読み取れる。

『大歌書』の冒頭は男女の恋の歌である。この男女の恋のテーマは『大歌書』のメインテーマとして、背骨のように最後まで貫かれている。

II. その他の叙事詩の曲部分の恋歌

曲とされる叙事詩部分について「沙水沙曲」以外の例を『大歌書』A 本のみの記述から見てみると、やはり恋の歌が見える。

歴代の王たちの所業を述べた部分の「二段三峰曲」には、

38(25-12b 25-13a)	一雙白馬真白馬	朝朝騎過娘門外
	つがいの白馬は真っ白な馬。	毎朝それに乗ってあの乙女の家の門の外を通る。

39(25-13b 25-14a)	一人出看囉哩	二人看
	乙女が出てきて見る。ララ	二人はまみえる。
40(25-14b)	好做風流把你看	
	風流なものとあなたに見られる。 注）風流抹拈話忝面白延招拒抹延弧意。	
87(27-13b 27-14a)	將錢去買青銅籠	買歸家裡裝娘嫁
	青藤の籠を銭で買おうとする。 銅→藤	買って帰り嫁入りの支度とする。
88(27-14b 27-15a)	裝娘出嫁囉哩	嫁人鄉
	嫁入りを支度し、嫁入りする。 ララ	他村に嫁入りする。
89(27-15b 27-16a)	嫁落人鄉不望歸	嫁落人鄉成人我
	他村に嫁入りすると帰れない。	他村に嫁入りすると家をなす。 注）我＝娥　葩人抛意味。

とある。

さらに「三段満曲」には、

47(42-12)	坐落橛頭橛尾完	手拿笛子引娘吹
	腰掛けに座ると、（？）	手に笛をもち、吹いて乙女を呼び寄せる。
48(42-13)	吹下列山列嶺歸	寅卯二年賊反亂
	笛を吹きながら山嶺を下り、家に帰る。	寅と卯の 2 年に反乱が起こる。

とある。

さらに、

43-17	十五年間逢養大　留把唐王來討雙	15 年の間によく育てられてきたもので、唐王は縁組みを求めに来た
44-2	色嫁早　也為大哥色嫁多/錢	媒酌人が早く来た。若者に頼まれた媒酌人が来た

とある。

恋の内容の歌は、「四段荷葉盃」に

54-3	郎来一夜望天光	若者は一夜来て、暁まで泊まった
54-17～18	手拿箸（笛）子引娘吹　引吹引唱引雙歸	手に笛をもって笛を吹いてあの娘を誘う。笛を吹いて歌を誘う。一緒に帰ろうと誘う

55-3	三百貫隨娘心意　隨娘心意對成雙	両親は三百貫があり、娘の心からの願いをかなえることができるようになった。娘の心からの願いがかなって縁組みになった

とある。

次に「第六飛江南曲一段」に、

97-1～2	手拿笛　子引娘吹　引娘吹引吹引唱　引雙歸	笛をもち若者は笛を吹いてあの娘を誘う。笛を吹いて歌を誘う。一緒に帰ろうと誘う

とあるが、この一文は 54 頁の 17 行とも「又第七韻六曲」の 104 頁の 5～6 行とも共通する。

また、

97-7～8	爺娘出門　聲聲多祝	あの娘は嫁に行き、おめでとうといわれる

とあるが、この一文は「又第七韻六曲」の 105 頁の 15～16 行とも共通する。

さらに、

97-17～18	人來問　爺娘齊聲答說　起眠來看　嫩相思思着當初養	人が尋ねる、娘ははっきりと答える。眠らずに見る。若者は相思相愛、成長を思う

とある。

次の「亜六曲」に

107-4～6	郎來一夜多情謝　紅盆洗腳上床眠　眠得一更死（正）也好　眠得二更事也愁　眠得三更人來捉	若者がやってきて一夜を求める。足を洗いベッドに上がって眠る。一更まで眠ればよし。二更まで眠ると寂しい。三更まで眠れば人が呼びに来る

とある。

叙事詩部分にも恋の歌がちりばめられていることが見える。

III. 謎解き形式部分の恋歌

『大歌書』A 本中タイトル「又何物段」は問答形式(15)で構成され、冒頭部分を例にすると経文の文面の七言上下四句は、

71-2	何物変　変成何様得娘連	何に変われば、何に変われば彼女に繋がることができようか
71-3	得郎変成銀梳子　上娘頭上作横眠	彼が銀の櫛に変われば彼女の頭の上で横になって眠ることができる

とあるが、実際には、

問　何物変	変成何様得娘連	何に変われば、何に変われば彼女に繋がることができようか
得郎変成何様子　上娘頭上作横眠		彼が何に変われば彼女の頭の上で横になって眠ることができるだろうか
何様子上娘頭上作横眠		どうすれば彼女の頭の上で横になって眠ることができるだろうか
答　容易変	変成一様得娘愛	変われる　一度変われば彼女のハートをつかめる
変成二様得娘連		二度変われば彼女に繋がることができる
容易変	変成二様得娘連	変われる　二度変われば彼女に繋がることができる
得郎変成銀梳子		彼が銀の櫛に変われば
上娘頭上作横眠		彼女の頭の上で横になって眠ることができる
銀梳子	上娘頭上作横眠	銀の櫛なら彼女の頭の上で横になって眠ることができる

と問答で詠唱される。女性の頭から足元まで身に着けるものに男性が変身する内容が続くが、本文の七言上下句四句のうち三句目と四句目が何に変身するか、変身するとどのようかという答えになっており、それを引き出すために、一定の調子が繰り返される。「何に変われればよいのかな、何に変われば〇〇になるかな？」「簡単簡単何に変われればよいかって、〇〇に変われば〇〇になる」のように謎掛け形式で次々と反復展開される。実際の詠唱法は極めて複雑であり、経文の文面を一見するだけでは、詠唱法まで理解することはできない。

この部分の内容は恋する若者がどうすれば彼女と一緒にいられるかという内容に終始しているが、経文の文面を示す。

71-2～3	何　物　變　變成何様得娘連 得郎變成銀梳子　上娘頭上作横眠	訳は前出
71-4～5	何　物　變　變成何様得娘連 得郎變成金釵子　上娘頭上插横眠	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼が金のかんざしに変われば彼女の頭の上に挿されて横になって眠ることができる

71-6～7	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成羅帕子　上娘頭上復横眠	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼がターバンに変われば彼女の頭の上に巻かれ横になって眠ることができる
71-8～9	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成耳環子　耳環輕輕娘耳邊	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼がイヤリングに変われば、彼女の耳元にそっといられる
72-1～2	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成羅領子　羅領排排娘脛邊	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼が着物の襟に変われば、彼の首もとにつけられていられる
72-3～4	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成青銅鋼　入娘衫袖出腦前	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼が前垂れ飾りに変われば服の打ち合わせに頭を出すことができる
72-5～6	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成羅縚（滔）子　上娘身上復横眠	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼が帯に変われば彼女の体に巻きついて眠れる
72-7～8	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成羅裙子　羅裙多伏娘腳邊	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼がズボンに変われば彼の足にひそんでいられる
72-9～10	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成領纏子　領纏纏帶娘腳邊	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼が脚半に変われば彼女の足に巻かれることになる
72-11～12	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成皮鞋子　皮鞋踏在娘腳邊	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼が靴に変われば彼女の足もとで踏まれることになる
72-13～14	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成陽火子　急光急暗正來連	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼が蛍になれば光ったり暗くなったりして繋がっていられる
72-15～16	何　物　變　變成何樣得娘連 得郎變成協煠子　飛入深房永世連	何に変われば何に変われば彼女に繋がることができようか。彼が青頭蚊になれば、家に侵入し、ずっと一緒になれる

このように男性が女性に対して、姿を変えてまで一緒にいたいという恋心をなぞなぞを解く形式で表現しており、歌遊びとでもいえる領域だと考える。

『大歌書』は、大事記を記述するほかに、ミエンにとって心情表現の重要な手段と考える歌の特に恋の歌を織り交ぜることで歌の文化を伝承する書承教材とされているのではないだろうか。もちろん読誦詠唱されることで歌謡専用の言語と曲節が示され、口承教材ともなると考えられる。

ミエンは『大歌書』を用いて多面的な伝承を実現している。書承と口承という伝承方法だけでなく、内容において民族の大事記等多方面の民族知識の伝承を実現している。このようにミエンの歌文化は極めて複雑であり、多角的な分析が必要といえる。

Ⅳ. 『大歌書』の諸王に関する記述内容

『大歌書』では天地創造や諸王諸神による所業へと展開する内容が見られる。

歌堂儀礼で祭祀の対象となるのは、ミエンが海を渡り、遭難した際、救ってくれた盤王をはじめとする三廟聖王である。三廟聖王は、連州･行平･伏霊･福江･厨司･楊州の地名と結び付いた神々であり、福江に結び付いた神は盤王である。連州は唐王、行平は遊師、伏霊は五婆、厨司は五旗の各神と結び付けられている。中国の歌堂儀礼では『大歌書』が唱われる前に歌堂の実施を表明し、この三廟聖王に対する供物や紙銭等が十分であるかどうか、卜具を使用して、神々に確認を行う等する。この際に神々に関係する内容の七言上下句の歌が歌われる。このとき『善果書一本』(ヤオ族文化研究所文献番号:Z-16) および『歌堂書･意者書』(ヤオ族文化研究所文献番号:Z-26) が使用される。これらの経典に収められた歌詞と「唱盤王大歌」で詠唱される『大歌書』の歌詞には共通する部分が見られる。

連州･行平･伏霊･福江･厨司の内『大歌書』の歌詞との一致がはっきりと見える福江･連州･行平部分について述べる。

(1) 福江盤王について

「盤王願」の「流楽」は、大歌書を歌う儀礼項目(「唱盤王大歌」)の前に行われる。まず神を歌堂の場に招き、さらに供物等を点検してもらい、最終的に『大歌書』の詠唱を始めてよいか確認する儀礼項目といえる。

最初の神々を招く場面では、『歌堂書･意者書』(ヤオ族文化研究所文献番号:Z-26) が使用されタイトル「又唱福江廟」の箇所が二回読誦される。該当部分の文面を以下に示す。

1	一花謝二花開	一神退位二神来
	一つ花に謝し、二つ花開く。	第一神が退けば第二神がお越しになる。
2	抛兵踏上伏(福)江廟	踏上伏江廟上行
	兵が福江廟に派遣される。	兵が福江廟に到着する。
3	出世盤王先出世	盤王出世在伏(福){江/西天}
	誕生した盤王は早産の子だ。	盤王は西天福江に誕生した。

4	盤王出世伏江廟/西天	帽带肖々朝上江/天
	盤王は西天福江の寺で誕生した。	頭に高い帽子をかぶっていた。
5	出世盤王先出世	盤王出世在福江/西天
	誕生した盤王は早産の子だ。	盤王は西天福江に誕生した。
6	盤王出世福江廟	两个金童在两辺/行
	盤王は福江の寺で誕生した。	二人の金童が両側に控えている。
7	相賭盤王愛相賭	釋迦相暗(賭)在江辺/河
	盤皇は他人との交流が好きだ。	罪人を捕まえる釈迦は川辺で枷を作る。
8	盤王坐得三年半	{盤王殿/釋迦背}上出紅連(蓮)/谷羅(螺)
	盤王は三年半座す。	枷は使われず、虫やキノコが生える。
9	高柏望見斉眉見(紫微鏡)	龍児画(花)粉在江村/州
	高台から紫微鏡で見る。	龍王の子孫が洪州にいる。
10	盤王年(原)生一対女	一年四季出行之(郷)/遊
	盤王に二人の娘が生まれる。	娘たちは一年四季外出して遊行する。
11	玉女梳頭不乱髪	聖女梳頭髪乱飛
	玉女は髪をきちんと梳く。	聖女は髪を梳くのに髪がぼうぼうになる。
12	玉女梳頭是伏(仏)様	連着唐王双下帰/不了時
	玉女は髪を梳くと仏様のようになる。	唐王と一緒に帰る。
13	出世信王先出世	信王出世不無(有)人/娘
	誕生した信王は早産の子だ。	信王が誕生するときに母が亡くなる。
14	信王出世無衣着	路逢金骨〔□扌□幺刀〕鹿(遮)身
	信王は誕生したとき着物がなく、	道にあった木の葉で体を覆う。
15	一声声在福江廟	二声落馬在壇前
	角笛一吹きで福江廟に至る。	二吹きで祭壇で馬を下りる。
16	来到壇前同万福	得見伏霊五婆先ˇ在/前
	祭壇の前に至り、万福をもたらす。	次に伏霊五婆を招へいする。

この経文は、『大歌書』A 本の 33 頁 16 行から 34 頁 8 行とほぼ一致する。『大歌書』の詠唱に先行して行われる儀礼において招へいする神（この例では盤王）の素性が明らかにされるが、その文面は『大歌書』の盤王に関する記述と一致していることが分かる。

儀礼の実践では『善果書一本』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-16）を使用し、「三年養猪還聖願涼（良）信到壇来請師」（三年豚を養い、願ほどきのために施主は祭司を招く）」から始まり、歌堂の実施を表明し供物を勧める内容が読誦される。その後『神名書』（ヤオ族文化研究所文献番号：C-3）を使用し、具体的に招へいする神々の名が読み上げられる。

福江という地名と結び付いた盤王だが、盤王グループといえる複数の神々から構成される。『神名書』（ヤオ族文化研究所文献番号：C-3）には、この盤王グループを招へいするのに、「請你福江盤王聖帝　盤古郎老聖人　在左辺金童　右辺玉女　〔□□木□メメ木金〕（鑿に類似）手凉打傘　●黄趙二位●　禾花姉妹　五谷仏娘　李家李請書丁　劉一劉二仙童　把瓶献瓶郎官　許願童子　把願判官　一行聖衆　各人奏到福江大廟停」と複数の神名が連ねられ、読誦される。

その後『善果書一本』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-16）に戻り、供物を神々に勧める内容が読誦される。この『善果書一本』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-16）「三年養猪……」（三年豚を養い…）から歌堂の実施を表明し、供物を勧める内容部分まで 3 回繰り返し読誦される。

さらに盤王について『大歌書』には、

(35-1)	盤王起計	
	盤王のわざ、行い、才能	
1(35-2)	起計盤王先起計	盤王起計立春名
	盤王の行い。	盤王は立春を決めた。 注）立春立夏立秋立冬も決めた。
2(35-3)	黄龍又定五雷熟	專望五雷轉一聲
	黄龍が五雷を決める。 注）五雷は東南西北中の五雷。	五雷が第一声を出すのをもっぱら望む。 注）最初の雷が鳴ると立春の印、農耕の始まりを意味する。
3(35-4)	起計盤王先起計	盤王起計開犁頭/鈀
	盤王の行い。	盤王が犁を創った。
4(35-5)	鼠王過海偷禾種	黄龍含水吩禾蔑/花
	鼠王は海を渡り稲の種を盗んだ。	黄龍は水を口に含み、稲の頭/花に吹きかけた。
5(35-6)	起計盤王先起計	盤王起計閏犁梗/鈀
	盤王の行い。	盤王が行い、犁で田を耕した。梗→耕
6(35-7)	閏得犁鈀也未使	屋底大塘谷報生/芽

	犁を作ったがうまく使えなかった。	家の下の田の稲が芽を出したのに。
7(35-8)	起計盤王先起計	盤王起計立春名/哀
	盤王の行い。	盤王は立春を決めた。 注）名と哀は同じ意。
8(35-9)	立得春{名/哀}都足了	屋背秧見段段青/齊
	立春となり何事もそろった。	家の裏の稲の苗は青々となった。見→田
9(36-1)	起計盤王先起計	盤王起計種苧麻/絲
	盤王の行い。	盤王が行い、チョマを植えた。
10(36-2)	種得苧{麻/絲}兒孫績	兒孫世代繡羅花/衣
	植えられたチョマは息子や孫によって紡がれた。	代々薄い着物に刺繍を施した。
11(36-3)	起計盤王先起計	初發苧{麻/油}葉大球/花
	盤王の行い。	チョマの実も葉も大きくなり花も咲いた。
12(36-4)	苧麻籽細不成苧	蕉麻籽細便成細/羅
	チョマの種からは糸を作れず、茎の皮で作る。	バショウで布を創った。
13(36-5)	起計盤王先起計	盤王起計閏高加/機
	盤王の行い。	盤王が行い、織機を創った。
14(36-6)	開得高{加/機}織細布	布面又凋李柳花/絲
	創られた織機で目の細かい布を織った。	布の表に柳花の模様が施される。
15(36-7)	著苧盤王先著苧	著羅唐王先著蕉/羅
	盤王が最初にチョマ布の着物を着た。	唐王は最初にバショウ布の着物を着た。
16(36-8)	盤王著苧世也好	唐王著{蕉/羅}更請條/婁羅
	盤王はチョマ布の着物を着て見てくれがよい。すてきだ。 注）世は試の意。	唐王はバショウ布の着物を着てさらによい。請→清
17(36-9)	盤古留得有七格	羅衣手中無本錢
	盤王は７反の布を残す。	羅衣は手元にあるが、金がない。

とある。

以上列挙した盤王に関する『大歌書』の経文は、盤王に供物を点検してもらう儀礼項目において歌われる『善果書一本』(ヤオ族文化研究所文献番号:Z-16) および『歌堂書･意者書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-26）の経文と一致することを確認した。

儀礼の中で使用される経典に繰り返し繰り返し盤王の所業が述べられ、複数回福江盤王について同じ内容が読誦詠唱されるのである。連州唐王および行平遊師についても同様である[16]。

3　師父と歌娘の詠唱から見えること

I.　男性師父と女性歌娘の歌書内容

師父の歌う『大歌書』の内容と、歌娘の使用する歌書の内容との比較を行う。女性専用歌書は 2011 年に大盤家で実施された還家願儀礼で、歌娘馮友妹が詠唱した『慶盤王歌書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29）を用い、『大歌書』は藍山県趙金付所蔵の『大歌書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-19）、さらに寧遠県盤旺古所蔵の『盤王歌書』（ファイル名：khi 20151229IMG_3033～3131）を用いる[17]。

『慶盤王歌書』の内容は、祭司の行う祭祀の実践に即しているが、経文のキーワードをピックアップすると、拝神聖、起声唱、引歌出、引娘唱、初世唱、不唱了、圓堂歌、黄師歌、家願唱、伏問仔、師官歌、曲歌、遠郷詩、三断思、四断思、謝鈴、師女、謝歌、女人遊願歌、伏願歌、送王歌、送神、賀主歌、抽酒奉酒歌、折兵分将起馬登途歌、皇出世がある。

大意を述べると、乙女は歌堂があると聞き、貴州から湖南にやってきたと、遠方から来た経緯を述べる。施主家の男性をほめ、優秀さと富貴を言祝ぐほか、家をほめ、酒をほめる。歌娘は劉三娘の歌曲を得て歌い、盤王を賀すためよい歌を歌うとする。施主家のもてなしを感謝し、施主家を言祝ぐ。唐王が五穀豊穣をもたらすとする。還家願の実施内容。盤王をはじめとする神々を連州、行平、伏霊、伏江、厨司、陽州の各地へと送る。ヤオ人の山での生活を述べる。神々は馬や船で帰るとする。施主家を賀し、長寿、五穀豊穣、財を成す、子孫繁栄であるよう言祝ぐ。祭司を賀し、祭司の儀礼での役割の賞兵師、相伴師、書表師、相替師、護霊師、厨司を挙げて賀す。参加者の帰宅を促す。拆兵銭を神々がおさめるとする。最後に皇出世でミエン・ヤオ族にとって重要な海を渡る飄遙過海神話が述べられる。

師父の『大歌書』の歌い出しに合わせた、歌娘の歌書の「家願唱自起」部分では、歌の祭りがあると人が話しているという歌詞がある。歌娘歌書では「人話郎村歌堂到」とされ、男性歌書は、趙氏本では「人話郎村歌堂到」、盤氏本では「人話娘村歌堂到」とあり、歌の祭りが郎つまり若者の家で行われるのか、娘つまり乙女・彼女の家で行われるのか、まったく逆である。男性用の歌書の後に続く歌詞から判断すると、乙女の家で歌堂が開催されるので、そこに若者がやってくるという方が筋が通る。娘と郎の字を音が似ているため書き間違えたと推測する。

歌娘の歌書については他の二異本[18]を見たがすべて若者の家で歌の祭りが行われることになっており、果たして歌娘の歌書はどちらが正しいのかをさらに異本を見て判断する必要がある。

前項で示したように、『大歌書』の最初の部分は遠方の村の男性が、歌堂があると聞いて、船に乗ってわざわざ女性の家にやって来るという内容から説き起こされている。さらに男性が女性に恋し、夜這いをする求婚の様子が綴られている。

馮友妹使用『慶盤王歌書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29）には、khi20111120IMG_1166 右に「娘是遠郷遠来客　娘是客人不敢来/声」（娘は遠方の村から来た客で、むやみに歌いたくない）とある。khi20111120IMG_1167 右に「人話郎村歌堂到　娘隨路遠架車行/来」（若者の村で歌の祭りがあると人がいう。娘は遠方を車に乗って来る）とある。khi20111120IMG_1168 右に「今朝若来若不来　爺娘不把妹偷来/行」（今日来るかどうか、娘の父が娘を行かせたがらない）とある。khi20111120IMG_1168 右に「白藤好織千年籠　見娘好合万年双/親」（白藤で千年使える籠を編むように、娘と万年添い遂げたい）とある。khi20111120IMG_1171 左に「郎村鶏啼双泪落　思着娘郷路在長/遠」（若者の村の鶏が朝を告げ二人は涙する。遙か遠い娘の村）とある。khi20111120IMG_1172 右に「帰去也　船頭開傘々排々」（娘は帰る。船の舳先で傘を開いて颯爽と）とある。恋の歌は女性の歌書にも見える。

歌娘の歌書では乙女が歌堂の行われる若者の村を訪れるという設定であり、二人が恋仲となるという内容である。師父の歌書では乙女の村で歌の祭りがあるので若者が出掛けて行くという設定であり、逆の設定となっている。互いの歌の掛け合いの都合でこのようになっていると考えられる。もともとミエンには男女が歌を掛け合いお互いの意思を疎通させる風習、それはまたお互いの明晰さを競う歌比べの場であったと考えられるが、そのような歌の文化があったと想像できる。

歌娘の歌書の最後には「皇出世」(19)と題される、師父が流楽において歌う「点男点女過山根」の内容に通じる飄遙過海を含む神話伝承の記述がある。しかしこの部分は盤王願では詠唱されず太平良願という村の除災招福を行う儀礼で歌娘により詠唱される。

師父は「盤王願」において天地創造、洪水、兄妹婚、ヤオの出現、天変地異、諸王の所業、飄遙過海等の神話伝承の記述された『大歌書』をはじめとする経典を詠唱する。だが歌娘は盤王願において神話伝承を詠唱することはない。盤王を慶賀し謝意を伝える儀礼を進める基本的な流れを導くような内容を詠唱するのである。歌娘の歌を聴くことで盤王が迎えられてから願ほどきをし、また送り出されるまでどの段階にあるか理解できるのである。実際に祭司が儀礼を進行しそれに即した歌を歌娘が歌っているといえる。歌と儀礼が一体となり複合的な祭祀の場を演出することになる。

II.　『慶盤王歌書』「女人遊願歌」部分に見る儀礼の全容

「女人遊願歌」部分は祭りの全体の目的や意義が示されている部分であるので以下に訳を示す。

1	騎馬過郷(雲)來到(偷)願	騎龍便(使)把馬龍頭(還)/邊(勾)
	馬に乗って還願に来た	竜馬に乗って還願に来た
2	莫把(放)小娘(郎)落馬去	今世能(便)有到(偷)願頭(還)/邊(勾)
	あの子を馬から落とさせない	還願の場に来られる
3	銅鍋莫殺定水(煎茶共)熱	師人結願便(使)高台/銅鈴
	お茶を入れる水を鍋で沸かす	祭司は祭壇に向かい鈴を鳴らす
4	師人著衫定(共)鬼話	筈頭落地鬼分明/來齊

	祭司は法衣を着、神の言葉を話す	卜具で占い、神々の来臨を知る
5	當初結願師人結	結了神安掛壁頭/邊
	願掛けは祭司が行う	神に願掛けをし、神は壁に掛けた紅羅緞に在します
6	當初願斷壁開葉	壁葉未開願便勾/還
	本来願掛けは壁に植物の葉が生えてから行う	今まだ壁に葉はないが願ほどきを行う
7	當初結願師人結	結了初安做了頭/邊
	願掛けは祭司が行う	願を神に掛け、神は在します
8	當初願斷(結願)挑生子	挑子未生願便勾/還
	願を掛けたのは､子孫が途絶えようとしていたから	子孫が生まれず、願を掛けた
9	當初結願使茶情(青)/井茶	世今還願使銅鈴/長(灯)沙
	願掛けにお茶を供える	今願ほどきにあたり、鈴を鳴らす
10	丹(但)使{銅鈴/長(灯)沙}還不過	又請外人來唱歌/聽聲
	鈴を鳴らすがまだ足りない	外から人を頼み、歌を歌ってもらう
11	當初結願使張紙	世今還願使萬千/秋
	願掛けに紙銭を供える	願ほどきには幾千万円必要である
12	丹(但)使萬{千/秋}還不過	出路逢花折一(又摘)添/秋(収)
	幾千万円でも足りない	出掛けると花があり一輪手折る
13	當初結願師人結	結了茶(斉)安箱底沙/收(収/抽)
	願掛けは祭司が行う	願ほどきに茶を箱に収める
14	當初不(未)還心不(未)憶	世今還了世無愁/憂
	願ほどきをしないと心が落ち着かない	今願ほどきをし、憂いがなくなる
15	當初結願師人結	結了茶(斉)安沙(杉)木良/流
	願掛けは祭司が行う	願ほどきに杉木を供える
16	天光落日歌堂散	水推杉木斷中央/由(根)
	日が落ちて歌堂がひける	杉木を一刀両断にし滞りなく終える
17	遊　願　到	遊願到郎郎便良/由(遊)
	遊願に至る	遊願は願ほどきのため
18	今年遊過娘門外	後年遊過別人街(郷)/洲
	今年はこの娘の家の外で遊願する	今後は別の家で行う
19	遊　願　到	遊到江邊水急頭/邊
	遊願に至る	川に遊び水際に行く
20	江邊水急船灘過	願是中廳今日勾/夜還
	川は流れが急で渡れない	還願は施主の家で今夜行われる
21	遊　願　到	銅鈴有骨願便勾/還
	遊願に至る	鈴は願掛けにも願ほどきにも用いる

22	銅鈴解德舞神意	歌詞解得無神愁/思
	鈴を鳴らし舞い神々を招く	歌を歌い神を喜ばせる
23	遊　願　到	遊到天{平/針(官/斉)}地也平/針(官/斉)
	遊願に至る	遊願を行い、天も地も平静に丸く収まる
24	遊到天{平/針(官/斉)}下細雨	遊到地平轉入門/針收早禾
	天が平静になり細雨が降る	地が平静になり穀物がとれる
25	遊　願　到	遊到天{平/針(官/斉)}地也平/元
	遊願に至る	遊願を行い、天も地も平静に丸く収まる
26	遊到天{平/元}下細雨	遊到天{平/元}成秀才/官
	天が平静になり細雨が降る	天が平静になり秀才が官となる
27	鴉色杵頭色便色	色下大洲酒盞腰/烏
	カラス色の樹がさらに黒くなり	この世の杯は酒杯となる
28	今年色破還良願	色破願頭放火燒/收
	今年還良願を行う	還願に紙銭を燃やす
29	鴉色杵頭色扛色	色下大洲酒盞街/盃
	カラス色の樹が赤くなる	この世の杯は酒杯となる
30	天光落日歌堂散	大王歸去也無來/回
	日が落ちて歌堂がひける	大王（盤王）がお帰りになり戻らない
31	筆是大洲鬼(兎)毛筆	墨是貴州松子煙/烏
	筆は兎の毛を使い	墨は貴州の松煙を使い
32	天光落日歌堂散	筆頭打破萬年書/千年
	日が落ちて歌堂がひける	筆で書かれた願は千年万年の書
33	不　唱　了	大王歸去下流洲/灘
	歌を終える	大王はお帰りになり川を下る
34	人話流洲江水大	大王撐下不無憂/難
	人は川の水が増しているという	大王にとって問題はない
35	不　唱　了	黃稈伏排撐下灘/洲
	歌を終える	稲の藁を並べ洲を渡れるようにする
36	撐到半灘黃稈亂	變成鴉鴿漫天遊/飛
	洲の途中で藁が壊れる	カラスやニワトリとなって天に飛び去る
37	不　唱　了	六笛花開伏大排/船
	歌を終える	6 回笛を鳴らし花が開き船を繋ぎ並べる
38	伏得大{排/船}撐下海	遊願播歸交把師/下地燒
	船を繋ぎ海に出ることができる	遊願し戻り、師に託し焼いてもらう
39	不　唱　了	六笛花開伏大收/交(橋/求)
	歌を終える	6 回笛を鳴らし花が開き願を収める
40	伏得大{收/交(橋/求)}撐下海	遊願播歸下地收/燒

	願が収められれば海に出ることができる	遊願し戻り、師に託し焼いてもらう
41	不　　唱　　了	收執(什)歌詞籠裡藏/收
	歌を終える	歌詞を収めてしまう
42	三更半夜人相請	不曾(成)把火過鄉求/連(郎)
	夜半に逢い引きする	火をかざして互いの村を訪問したことはない
43	不　　唱　　了	風吹木換(縣)轉魁魁/排排
	歌を終える	風が吹き梢をゆらす
44	風吹木換(縣){魁/排}了轉	世唱一(伏共唱)條轉入歸/街(庁)
	風が吹き梢をゆらす	歌を収め家に帰る
45	不　　唱　　了	風吹木換(縣)轉興興/平平
	歌を終える	風が吹き梢をゆらす
46	風吹木換(縣){興興/平平}轉	收什(拾)歌祠(詞)轉入廳/門
	風が吹き梢をゆらす	すべての歌を終え家に入る

この「女人遊願歌」の詠唱に際しては戸外で三人の青年男性（三姓単郎）と三人の青年女性（三姓青衣）が対面して並び、歌娘は「女人遊願歌」の詠唱を行う。三人の女性のうち中央の女性が盤王への願書（家先壇に置かれた竹筒から取り出された盤王への願掛けの証文）が結び付けられた銅鈴（法具）をもち、願書の紙を少しずつちぎって捨てる。

「女人遊願歌」の歌詞からは盤王への願掛けと願ほどきに盤王を招き、祭りを実施することとさらなる願掛け、祝言そして盤王に船でお帰りいただくこと等が見える。この「女人遊願歌」の場でも再度祭りの目的が告げられ、盤王への願掛けと大願が成就したことへの謝恩の意であることが表現されている。同時に祭祀の実践において祭司によって願掛けの証文が粉々にされることで、願ほどきが完了することを実際に表現する。

III. 師父と歌娘の詠唱での接点

師父と歌娘の詠唱の実践と使用経典の内容の一致に注目して見てみる。

(1) 歌いはじめ

儀礼の進行にそった形で師父、歌娘別々の歌書を用い詠唱が進められるが、接点もある。師父と歌娘の詠唱実践での接点は、まず歌娘の歌いだしに見られる。

歌娘の歌いだしは 2011 年の大盤家で行われた還家願儀礼程序の「盤王願」部分の程序[20]から見てみると、小項目「流楽」において、正面祭壇前にカスタネット・長鼓・笛をもった祭司の弟子の三姓単郎（三郎）と呼ばれる男性 3 人が並び、その後ろに三姓青衣（三娘）と呼ばれる若い女性 3 人が並ぶ。3 人のうち中央の女性は花嫁がかぶるかぶり物を着けている。

師父は経典（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-15、ファイル名：khi20111117IMG_0726~khi20111117IMG_0753）を使用し、飄遙過海神話や現在の居住地への移住の経緯を含んだ「点男点女過山根」を詠唱したのち、「請男人出唱歌詞」の部分、そこには拝神聖・引歌出・

引娘唱・起歌唱・初世唱・初世声・初世逢・初世収・過几嶺・過几洞・離客頭・相伏問・莫禄問・娘会話・不唱了と男性の歌う歌詞のタイトルが書かれている頁を歌う。さらに「女人出唱歌詞」部分の入席唱・引郎唱・起歌唱・初世唱・初世声・初世逢・初世収・不唱了と女性の歌う歌詞のタイトルが書かれている頁を歌う。これは歌書が収められている箱から取り出されることを意図している。男性と女性の歌書のタイトルには同一のものが多く見いだせる。

このとき神に届ける特別な歌を歌うにあたって必要とされる歌神（劉三姐[21]）の声を神から歌手に渡されたか否かを卜具で占い、巽卦（表裏そろう）が出ると「陰声保・陽声気」とされ歌神に守られるとされ、年配女性歌娘の歌が『慶盤王歌書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29、ファイル名：khi20111120IMG_1152～khi20111120IMG_1209）を使用して開始される[22]。本来正面祭壇前に並ぶ若い男女（三郎と三娘）が自身で歌ったものと想像されるが、今は三郎の歌を師父が、三娘の歌を年輩の歌娘が詠唱する。

師父は、「拜神聖　拜神無聖聖無知/難　三百二人郎作笑　人々教我拜神難/思……」（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-15、ファイル名：khi20111117IMG_0730）と歌う。

歌娘は、「拜神聖　拜神無聖々無難/知　三百二人娘作笑　人々教我拜神安/糸……」（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29、ファイル名：khi20111120IMG_1153）と歌い始める。

開始の部分を見ても師父の歌詞と歌娘の歌詞はほぼ同じであるが、師父の歌詞が郎で歌娘の歌詞が娘とされているところは歌い手の役割を分けているのかもしれない。歌娘の別の版本には郎とされているものもあるので混同されているのかもしれない[23]。

男性師父の歌はチャンガーとされ女性歌娘の歌はバーヅォンとされ曲節が全く異なるが、さらに同じ漢字でも読み方が全く異なり、師父の読み方は漢語に近く、経典のどこを歌っているか分かるのだが、歌娘の場合は全く分からない。いずれにせよ歌いだしの歌詞内容は、経典に記された文面から見て師父の歌詞の方が行が多いもののほぼ同様の歌詞が歌われる。

ただし男女の歌の掛け合いというようなことはせず、同じ歌詞の歌を音と曲節を変えて同時に歌う。内容はこれから歌を歌いだすという内容である。

師父は経典「不唱了　収拾歌詞籠裡蔵/収　三更半夜人相請　不曽把火過求郎/郷求」（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-15、ファイル名：khi20111117IMG_0734）まで歌う。

歌娘は経典「不唱了　収拾歌詞籠裡蔵/収　三更半夜人相請　不曽把火過人去連双/郷」（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29、ファイル名：khi20111120IMG_1154）まで歌う。

(2)　『慶盤王歌書』の「圍堂歌」部分

やはり「流楽」において三姓青衣と楽器をもった三姓単郎が戸外で対面して並ぶ。祭司の弟子が玉簡をもち、鈴を振りつつ、対面する三姓青衣と三姓単郎の間を８の字に回り、これは串歌堂を意味するという。

このときに歌娘は「圍堂歌」部分を歌う（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29、ファイル名：khi20111120IMG_1153～khi20111120IMG_1156）。一方師父も経典（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-16、ファイル名：khi20111117IMG_0839～khi20111117IMG_0842）の同内容の歌詞の部分を歌う。

歌娘の「圍堂歌」の始め部分は、「踏入歌堂恊三恊　長沙姊妹恊三声/沙　四辺歌詞且慢唱且听師人先出歌/声　大王席上有碗水　姊妹斉々来種花/系」である。

師父の場合は「踏入歌堂恊三恊　長衫姊妹恊三声/沙　四辺歌詞且慢唱　且聴師人先出声/歌　大王席上有盌水　姊妹齊々来挿系/花」である。

最初の部分の歌詞の一致が見られるが、この後の歌詞についてもほぼ一致する。

(3)　『大歌書』の歌いだし部分

師父が小項目「唱盤王大歌」において『大歌書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-19、ファイル名：khi20111117IMG_0883～khi20111117IMG_0944）の歌い始めにおいて、歌娘は『慶盤王歌書』の「家願唱自起」部分（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29、ファイル名：khi20111120IMG_1159～）を詠唱するが、内容的に一致する部分がある。

「家願唱自起」の最初は、「人話郎村歌堂到　湖南江口挿修牌/系　共村姊妹開書読　書字不真娘正来/知……」と歌う。『大歌書』の最初には「人話郎村歌堂到　湖南江口挿條系/排　共村姊妹開書読　書自（字）不真郎自来/知……」とあり、一致する歌詞が見える。

歌堂が行われると聞き男女が集まる様子が述べられる部分が一致する。歌堂は歌合戦の場であったと想像できる。

(4)　『慶盤王歌書』の「伏願歌」部分

歌娘が小項目「唱盤王大歌」において『慶盤王歌書』の「女人遊願歌」部分（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29、ファイル名：khi20111120IMG_1184～khi20111120IMG_1186）を歌うときには、再び三姓青衣と三姓単郎が戸外で対面して並ぶ。その後室内に戻り『慶盤王歌書』の「伏願歌」（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-29、ファイル名：khi20111120IMG_1186）部分を歌うが、そのときに師父もまた経典（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-26、ファイル名：kmo20111119IMG_2612～kmo20111119IMG_2615）「又復願歌」部分を歌う。

タイトルおよび最初の部分「門前遊願転　門前遊願到台頭/辺」のみ一致が見られる。

(5)　『慶盤王歌書』「送神」部分

歌書の内容の一致ではなく、歌娘の歌に呼応して師父（祭司）が儀礼の実践と詠唱を行うという接点も見いだせる。

小項目「送王」において詠唱される、『慶盤王歌書』の「送神」（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-19、ファイル名：khi20111120IMG_1188～khi20111120IMG_1190）部分は儀礼の終わりの段階ですべての神々にお帰りいただく内容である。儀礼の実践では師父もテキスト（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-15）を読誦し問答形式で祭祀の終わりを予告し、お帰りいただくよう促すのでこれに対応している(24)。『慶盤王歌書』の「賀主歌」（ファイル名：khi20111120IMG_1190～khi20111120IMG_1197）部分は儀礼の主催者を言祝ぐ内容であり、儀礼の実践では師父があらためて神々に施主の繁栄と五穀豊穣、家畜の増殖、金銀財宝を願うのでこれに対応している(25)。『慶盤王歌書』の「折兵分将起馬登途歌」（ファイル名：khi20111120IMG_1200～khi20111120IMG_1202）部分は神々の名を挙げつつ奉納金を受け取ったことを確認する内容で、儀礼の実践においては師父が神々に約束した紙銭を献上し、足りたかどうか卜具で占うのでこれに対応する内容である(26)。

歌娘の詠唱は、神々へ還願を主催する施主の願ほどきの意思を伝え、儀礼の進行を明らかにし、さらには神々を喜ばせる役割を担っているといえる。女性の詠唱からは神々へ言葉を届けるには七言で構成された詩とゆっくりとした反復繰り返しによる旋律がもっともよいとされていることも分かる。

Ⅳ. ミエンの歌世界

中国･東南アジア大陸部に広く分布する山地民ミエン・ヤオは共通する祭祀儀礼を伝承し、儀礼で使用される経典には、現在に至るミエン独自の祭祀対象である盤王（ビエンフン）に対する祭祀起源伝承が、漢字で記され視覚的に認識される。盤王伝承は、声に出して読まれるつまり、詠唱されることで、聴覚的にも認識される。そればかりか、儀礼の祭壇に飾られる切り紙細工、供物、舞踊のパフォーマンス等種々な媒体に記され認識される。盤王伝承は、ミエン社会の由来と儀礼の正当性を広報するメッセージとして複数の媒体に記され、反復発信されることで、儀礼の場に集まるミエンがイマジネーションを共有することになる。

神話と歴史が歌われる儀礼空間には神話世界が表現され、自民族のアイデンティティーを五感で認識する場となる。岡部隆志の説く「神話的時間」(27)の成立する空間が設えられるのである。

ミエン・ヤオの儀礼では、歌は神の声がわたされ歌書や歌詞が引き出されて初めて詠唱されると考えられており、歌謡語を用いた大歌の詠唱自体極めて神聖な行為だといえる。永池健二によれば、歌は目に見えない存在に働きかけを行い、隠れている者を言葉によって顕在化する(28)とするが、事例の中でも効果的に歌が用いられており、祖先の移住の記憶と歴史、神とされる祖先の所業を顕在化しているといえる。

さらに比嘉実が南島歌謡の研究において「言霊にすがりながら、呪術的に自然に立ち向かい、克服しようとする祭式歌謡には、ひたすら呪術的心性にのみ頼るのではなく、歴史的に獲得された体験的な自然に対する認識が基層にあることを忘れてはならない」(29)と述べているが、ミエン・ヤオ族の歌書にも民族が蓄積してきた自然に対してのみならず種々な知識や精神文化が凝縮されており、詠唱では反復の形式を取りつつ発露されるのである。

折口信夫は『古事記』にある倭建命が東征の途中で火の番をする老翁と掛け合った歌を取り上げ、掛け歌が歌の起源であると説明している(30)。さらに折口信夫は、片歌五七七を原型に短歌の様式が発生すると考え「神様の詞を促し尋ねようとすると、どうしてもある定つた神の語の様式を以てしなければならないと信じてゐた」(31)ところから発して、人間が神と応接する様式が五七七であったとされたというのである(32)。金文京は従来の演劇史において取り上げてこられなかった祭祀性を強くもつ文芸の詩讃系文学・詩讃系演劇に光を当て論じている。金文京によれば詩讃系文学は主に七言詩を基本とするが、この起源は巫歌等民間宗教にあり、それ故、知識人からは五言詩に比べ軽視されたとする(33)。

儀礼の進行にそった形で師父と歌娘は別々の七言詩で構成される歌書を用い、その読み方や曲調も異なるやり方で詠唱する。お互いに歌を掛け合ったりは一切しないが、お互いの歌の詠唱を前提として歌い進めている。それは決められた場面で、同一の歌詞を歌うことに

表れているといえよう。それぞれのパートを歌う目的は盤王を代表とする神々を言祝ぎ慶賀し謝恩する意思を表現することで一致しているといえる。

歌で自分の心情を表現する伝統があり、男女が歌を掛け合う場面もあり、その上で神を喜ばせる儀礼を七言の歌で進行することが考え出された。男女異なる歌書に男性歌書は神話や歴史叙事に、女性歌書は儀礼の進行に重点を置き記述され、男女の恋の歌のちりばめられたそれぞれの歌書を詠唱することで儀礼が完全になる。このような複雑で多様な方法で神を喜ばせる構成を考えるのは、ミエンの真骨頂といえる。

補足すれば、漢字を日常生活で用いない社会に居住するベトナムやタイのミエン･ヤオ族は中国のミエン･ヤオ族とほぼ同じ漢字テキストを伝承し、それを用いて儀礼を継承しているが、次世代への漢字学習に課題を抱えている。漢字テキストは声を出して読み上げられるが、漢字は日常使うミエン語や漢語とも異なる音訓を付して読まれる上に経文によって決まったリズムと旋律を備えた節が付けられる等、儀礼と漢字テキストにともなう知識は大変に複雑である。社会の変化が進み伝統的価値を軽視する傾向が生まれる中儀礼を行う祭司の儀礼知識の継承も難しい状況にある。ベトナムの儀礼の実践において、中国では歌娘が使用する歌謡テキストは、ベトナムにも存在するが、師父によって歌われている。推測だが、ベトナムやタイに移住し漢字文化圏から出たグループの女性が従来漢字学習を行える環境にあったかははなはだ疑わしいといえ、ほとんど口承の形がとられてきたと考えられる。現状ではタイやベトナムでは漢字テキストを詠唱できる女性はほとんどおらず、部分的に口承で伝承されているのみとなっている。中国でも女性歌手の多くは年配者であり、次世代への継承を促すためにも女性歌書と詠唱の貴重さを強く訴えたいと考える。

---

(1) 真下厚・遠藤耕太郎・波照間永吉編『東アジアの歌と文字』勉誠社 2021 年 3 月 202 p. に最先端の研究が見える。

(2) 吉野晃「タイ北部のミエンにおける歌と歌謡語（7）―「趙富安旺的歌」の発音と注釈－」『瑤族文化研究所通訊』第 10 号 ヤオ族文化研究所 2024 年 3 月 pp.88-89 表記の説明部分に詳しい。

(3) 詳しい儀礼内容および歌謡については、廣田律子「儀礼における歌謡―「大歌」の読誦詠唱される還家願儀礼を事例として―」廣田律子編『ミエン・ヤオの歌謡と儀礼』大学教育出版 2016 年 4 月 pp.1-53 で述べた。

(4) 程序は「盤王愿儀礼程序（2011 年還家愿儀礼程序)」『瑤族文化研究所通訊』第 5 号 ヤオ族文化研究所 2015 年 3 月 pp.15-51 にまとめた。

(5) 流楽の最初にミエン・ヤオ族のアイデンティティーの根幹をなす、移住と海を渡り遭難した際の盤王への救済の願掛けと無事に難を乗り越えた後の盤王への願ほどきの祭祀の実行、その後の移動と祭祀の継承が明らかにされる「点男点女過山根」が師父によって読誦される。(廣田律子「湖南省藍山県過山系ヤオ族の祭祀儀礼と盤王伝承」『東方宗教』第 121 号 日本道教学会 2013 年 pp.1-23、廣田律子「儀礼における

歌謡―「大歌」の読誦詠唱される還家願儀礼を事例として―」廣田律子編『ミエン・ヤオの歌謡と儀礼』大学教育出版 2016 年 4 月 p.42 注 14 に訳を示した)。経典はヤオ族文化研究所文献番号 Z-15 および Z-26。

(6)「ミエン・ヤオ族還家願儀礼における女性歌手と歌書の伝承」『東アジア比較文化研究』18 東アジア比較文化国際会議日本支部 2019 年 7 月 pp.30-57 で女性の歌書について中国やタイの複数の異本を比較検討した。ヤオ族文化研究所文献番号 Z-29。歌書の最後に盤明福・馮友郊が光緒一八年(1892 年)に書写した『慶盤王歌』一本を 1984 年に書写したとある。

(7)『神奈川大学共同研究奨励助成金「ヤオ族の儀礼における文献と読誦歌唱法の総合的研究」成果報告書 中国本』ヤオ族文化研究所 2019 年 3 月 214p.で藍山県祭司趙金付氏の『大歌書』(ヤオ族文化研究所文献番号 Z-19、Z-20)の翻刻を行った。

(8) 種々なテキストに見られる盤王に関する記述については、廣田律子「湖南省藍山県過山系ヤオ族(ミエン)の祭祀儀礼にみる盤王の伝承とその歌唱」『歴史民俗資料学研究』第 20 号 神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科 2015 年 3 月 pp.103-146 で述べた。

(9) 松本浩一「度戒儀礼に見える神々:呉越地方・台湾の民間宗教者の儀礼と比較して」『瑤族文化研究所通訊』第 3 号 ヤオ族文化研究所 2011 年 11 月 pp.24-34 に述べられている。

(10) 廣田律子「湖南省藍山県過山系ヤオ族の祭祀儀礼と盤王伝承」『東方宗教』第 121 号 日本道教学会 2013 年 5 月 pp.1-23 に盤王の伝承についてまとめた。

(11) 廣田律子「湖南省藍山県ヤオ族の還家愿儀礼の演劇性」『中国近世文芸論―農村祭祀から都市芸能へ―』東方書店 2009 年 pp.99-128 で論じた。

(12) 山本直子「古代歌謡の対句と祭式儀礼」『同志社国文学』第 65 号 同志社大学国文学会 2006 年 pp.1-10

(13) A 本については翻訳を進めており「『大歌書』解読Ⅰ」『瑤族文化研究所通訊』第 10 号 ヤオ族文化研究所 2024 年 3 月 pp.34-87 に『大歌書』の前半部の翻訳を示した。

(14) 廣田律子「湖南省「大歌書」三種翻刻」『瑤族文化研究所通訊』第 6 号 ヤオ族文化研究所 2017 年 3 月 pp.85(58)-142(1)で当該三種の翻刻を行った。廣田律子「ミエン・ヤオ族の還家願儀礼で読誦詠唱される『大歌書』の異本対照の試み」『國學院雑誌』第 117 巻第 11 号 國學院大學 2016 年 11 月 pp.396-425 でも異本対照を行った。

(15) 儀礼で行われる歌問答について、廣田律子「儀礼における歌書の読誦―湖南省藍山県ヤオ族還家愿儀礼に行なわれる歌問答―」『國學院雑誌』第 116 巻第 1 号 國學院大學 2015 年 1 月 pp.225-254 にまとめた。

(16) 『大歌書』に連州については、

51-18	大州裡頭置學院　貴州兩路置書高/停（庭）	大州には学院が置かれる貴州の両路には書房が置かれる
52-2	大州裡頭置學院　學院也{完/平}州也完/平	大州には学院が置かれる。学院ができあがると州の任務も完成する
52-3	學院也{完/平}州也定　除（徐）司相剋入州ˇ門《/庭》	学院ができあがると州の任務も完成する。徐司は誘い合って州の門に入る
52-6	老鼠偷喫貓兒飯　貓兒寫狀下街遊/來（求）	鼠が猫の餌を盗み食いすると猫が訴訟状を書いて町の通りを回る
52-7	不信但看明月晏　老鼠擔枷入縣門/街	これを信じないなら明るい月の昇るときに鼠が首かせをはめられて県市街に入るのをご覧なさい
52-8	老鼠偷喫貓兒飯　貓兒寫狀下州論/高（告）	鼠が猫の餌を盗み食いすると、猫は訴訟状を書いて町で訴訟を起こす
52-9	不信但看明月晏　老鼠擔枷入縣門/牢	これを信じないなら明るい月の昇るときに鼠が首かせをはめられて県の門に入るのをご覧なさい
52-10	瑤人{會/愛}擔格木弩　販客愛擔桑柘鎗/枯	瑤人は格木の石弓を担ぐことを好む。普通の客は桑柘鎗を担ぐ
52-11	（罪）人擔枷牢裡坐　公人無事説□章/圖《分明/写文章》	罪人は首かせをはめられて牢屋に座る。役人は仕事がなければ世間話をする
52-14	朝過州門怕不怕　夜過縣門驚不驚	朝に州の門を通るときに怖がるか怖がらないか、夜に県の門を通れば大声が聞こえる

とある。

『大歌書』に行平については、

67-3	造寺魯班會造寺　魯班造了匠家裝/曾	寺を造る魯班は寺を造る。魯班は工人の村を造った
67-4	莫怪歌詞說相報　琉璃使瓦萬有藏/層	歌詞を怪しむことなく伝え合う。瑠璃を瓦にし蔵を造る
67-9	魯班造寺會造寺　魯班造了起門眉/樓	魯班は寺を造る。魯班は楼門を造る
67-16	瓦匠批過是龍跡　石灰批過是龍頭/衣	瓦職人は龍の痕跡だと評す。石灰は龍の頭だと評す
67-18	樓上又雕木古事　壁上又雕龍細經/章	楼に古事を刻む。壁に聖なる経文を刻む

68-2	樓上又雕木古事　壁上細書字字紅/清	楼にまた古事を刻む。壁に細かい文字をはっきりと書く
68-3	三尺紅羅掃佛殿　四尺紅羅掃佛堂/前	三尺の赤い布で仏殿を掃く。四尺の赤い布で仏堂を掃く
68-4	佛堂佛殿都盡掃　不久細心郎有雙/我有連	仏堂仏殿はすべて掃かれた。しばらくして二人の細心の若者が来る
68-5	南安寺裡十二任　六任在高六任啼/底	南安寺には十二の香爐（？）がある。六は高く六は低い
68-6	在底人着人來問　在高又着火煙遮/齊	低いところに人が訪ねに来る。高いところは火が着いても煙が遮られる
68-7	造寺魯班會造寺　造了有名在聖爐/煙	魯班は寺を造る。香爐で有名となる
68-8	僧家燒香寺門過　寺門留下七名爐/煙	仏教徒は香を焚きに寺の門をくぐる。寺門に七つの名高い香爐がある
68-15	僧家會念阿彌佛　小箱退寺轉遊遊/輕輕	仏教徒は阿彌仏を念ずる寺を辞して転々とする
68-16	火燒南安寺裡佛　烏鴉來報火燒身/香	南安寺の仏が火災に遭う。烏鴉が火に立ち向かい身を焦がす
69-3	捨心下海燒龍屋　金生麗水救魚真/情	信心を捨て聖なる建物を焼く。金生は水を利用し救いの手を差し伸べる
69-4	銅佛羅漢火燒盡　不見龍兒現出斤（庁）/身	銅製の仏像を尽く焼く。龍の子が現れるのを見ない

とある。

（17）廣田律子「湖南省「大歌書」三種翻刻」『瑶族文化研究所通訊』第 6 号 ヤオ族文化研究所 2017 年 3 月 pp.85-142

（18）小盤家 2015 年盤〔□弓麗〕娟使用歌書、趙家 2017 年趙秀堂使用歌書。

（19）廣田律子「ミエン・ヤオ族還家願儀礼における女性歌手と歌書の伝承」『東アジア比較文化研究』Vol. 18 2019 年 7 月 pp.39-45 で複数本を比較した。

（20）廣田律子「盤王愿儀礼程序（2011 年還家愿儀礼程序）」『瑶族文化研究所通訊』第 5 号 2015 年 pp.15-51

（21）『大歌書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-19）の最初にある「坐席三幡」（ファイル名：khi20111117IMG_0887）では「大歌の作者である劉三妹娘の歌詞と劉三妹娘の歌声を受け取らないうちは、粗末な言葉で連州、行平、伏霊、伏江、五旗、家先の心にかなうものではない」とある。下冊に入る直前に読誦される『大歌書』（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-19）の最後に加えられた「接鈴用」（ファイル名：khi20111117IMG_0943）の内容には「劉三妹娘の歌詞と声を受け取って貴い言葉で神々の心にかなったものである」とある。

(22) 廣田律子「儀礼における歌謡―「大歌」の読誦詠唱される還家願儀礼を事例として―」『ミエン・ヤオの歌謡と儀礼』大学教育出版 2016 年 pp.1-53 に詳しく述べた。

(23) 倉澤茜・廣田律子「女性歌書の対校」〔『瑶族文化研究所通訊』第 9 号 ヤオ族文化研究所 2023 年 pp.130（137）-266（1)〕では中国寧遠県、藍山県の 3 冊の版本を比較している。該当部分は pp.256（11）-257（10)。

(24) 小項目「送王」の直前の小項目「退席」では祭司により経典（ヤオ族文化研究所文献番号：Z-15）が読誦されるが、問答形式で、片付けることを神々に知らせる。

酒是何人酒　棹是何人棹　何人声々還良愿　酒是大王酒　棹是大王棹　家主声々還良愿　何人棹上得分明　大王悼得分明

（酒は誰の酒　船の櫂は誰の櫂　誰が還家願を行うのか　酒は大王の酒　櫂は大王の櫂　施主が還家願を行う　誰が船のこぎ方を分かっているのか　大王が船のこぎ方を分かっている）

帰りの船を整え、供物も載せ、神を送る支度をする中、あえて問い掛けで、謎掛け謎解きの形式を取り、祭祀の終わりを予告しお帰りいただくように促している。(廣田律子「儀礼における歌謡―「大歌」の読誦詠唱される還家願儀礼を事例として―」『ミエン・ヤオの歌謡と儀礼』大学教育出版 2016 年 p.24）

(25) 廣田律子「儀礼における歌謡―「大歌」の読誦詠唱される還家願儀礼を事例として―」『ミエン・ヤオの歌謡と儀礼』大学教育出版 2016 年 p.27

(26) 廣田律子「儀礼における歌謡―「大歌」の読誦詠唱される還家願儀礼を事例として―」『ミエン・ヤオの歌謡と儀礼』大学教育出版 2016 年 pp.25-27

(27)岡部隆志「水平としての問答論」『日本歌謡研究』第 52 号 日本歌謡学会 2012 年 pp.1-11

(28)永池健二『逸脱の唱声―歌謡の精神史―』新泉社 2011 年 342p.

(29)比嘉実『古琉球の世界』三一書房 1982 年 196p.

(30)辰巳正明の解説による（辰巳正明「文学における信仰起源説と恋愛起源説」『折口信夫―東アジア文化と日本学の成立』笠間書院 2007 年 pp.370-371)。

(31)折口信夫「古代歌謡」『折口信夫全集』第五巻 中央公論社 1995 年 p.254

(32)かけあいの項の解説による（西村亨『折口信夫事典』大修館書店 1998 年 p.101)。

(33)金文京「詩讃系文学試論」『中国―社会と文化』第 7 号 中国社会文化学会 1992 年 pp.110-136

中国蓝山县“盘王愿”中所见歌娘和师父的歌

广田津子[1]
齐珂[2] 译

摘要

还家愿（JIA BIXYOU NIXYUNN）由前后两个部分组成，前半部分是男性成为祭司的挂灯（GUA-DA-NN），后半部分则是对盘王谢恩的歌堂（GADA-NN）。“盘王愿”（BIENN FUNN NIXYOONN）是该仪式后半部分的一个仪式项目。

“盘王愿”依次按照添香、剪花酒、意者、请盘王、请家先、流乐、唱盘王大歌、送王等仪式小项进行。在仪式中，师父要吟诵《大歌书》等，歌娘也要吟诵《庆盘王歌书》。歌书由七言构成，使用汉语词汇和符合汉语意思的文字来书写(1)，也可以看到用汉字表示瑶语发音的情况，通常认为在附加音训时有其特有的规则(2)。内容上，虽然有吟诵相同歌词的情况，但却听不出是同一内容，而且附加了完全不同的音训，以不同的曲调进行吟诵。在勉语中唱歌有不同的说法，师父唱歌被叫做 CANG GA，歌娘的则被称为 BA-ZUONN。据传说，歌最初是由歌神刘三姐传递的神的声音和歌书为发端的。

从内容来看，师父和歌娘的歌书各具特点。师父的歌书中承载了丰富的瑶族的神话传说（创造天地、飘遥过海、兄妹成婚、洪水、瑶族的诞生、天地异变、诸王功绩等），而歌娘的歌书中则叙述了歌堂仪式的过程（迎接盘王、还愿和送神）。

演唱时，师父和歌娘都以相互吟诵各自负责的歌词作为前提。但是，在有些规定的场合下，他们也会吟诵同一段歌词。演唱各个部分的目的可以说是完全一致的，也就是要向以盘王为代表的众神表达恭贺和感谢之情。

与仪式实践相呼应，通过男女各自吟诵不同的歌书，使得一个仪式空间趋向完整。勉瑶费尽心思建构这种复杂多样的方式来庆贺神灵，真可谓不同凡俗。把对盘王的祝贺用语言、曲调和仪式实践做整体呈现是至高无上的，也是瑶族确认自身瑶族身份的重要表现。

目录

摘要
1.中国勉瑶仪礼和咏唱
2.师父的歌书《大歌书》之本意
Ⅰ《大歌书》最初部分的多个版本之解读
Ⅱ 其他叙事诗的曲部分的恋歌
Ⅲ 部分以猜谜形式出现的恋歌
Ⅳ《大歌书》中诸王的相关记述
（1）关于福江盘王
3. 透视师父和歌娘的咏唱
Ⅰ 男性师父和女性歌娘的歌书内容

[1] 广田律子，神奈川大学，教授。
[2] 齐珂，南京工业大学外国语学院，副教授。

Ⅱ 从《庆盘王歌书》中“女人游愿歌”部分看仪礼全貌
Ⅲ 师父和歌娘的咏唱中的交汇点
（1）咏唱开始
（2）《庆盘王歌书》中“围堂歌”部分
（3）《大歌书》中领唱部分
（4）《庆盘王歌书》中“伏愿歌”部分
（5）《庆盘王歌书》中“送神”部分
Ⅳ 勉瑶族的歌诵世界

此前研究了中国湖南省的还家愿仪礼，本篇将考察为向盘王谢恩而举行的大型仪礼“盘王愿”中，男性歌手师父（祭司）和女性歌手歌娘在其咏唱上的关联性。

本篇以 2011 年在大盘家举行的还家愿仪礼的调查结果为基础，师父和歌娘各自咏唱的汉字经书的歌词内容和咏唱实践相结合进行考察，厘清师父和歌娘的歌书特征以及咏唱意义。

1. 中国的勉瑶仪礼和咏唱

在中国湖南省蓝山县举行的还家愿仪礼是，以男性取得祭司资格为目的的一种资格通过仪礼。在这种还家愿仪礼的后半程举行的大型仪礼项目“盘王愿”[3]是向救世主盘王谢恩的仪礼，由于仪礼过程使用七言上下句的歌谣书推进，又被称作歌堂仪礼。“盘王愿”的实施意味着在飘摇过海的神话里的诸神和勉瑶人的约定至今仍在继续，救世主盘王所象征的祖神依然是子孙祈福的对象，达成大愿后的还愿祭祀活动一直持续。

在“盘王愿”仪式活动[4]中的“意者”仪礼小项目（说明举行盘王愿的施主家的许愿原委、实施还愿的内容）、“请盘王”仪礼小项目（招诸神）和随后的“流乐”仪礼小项目（咏唱让诸神高兴的歌谣）中，由祭司诵读咏唱飘摇过海的神话“点男点女过山根”[5]。其内容含有盘古开天辟地、四月八日发洪水、伏羲兄妹幸存、兄妹成婚、勉瑶诞生、寅卯二年持续干旱、飘摇过海、遇难和许愿、三庙圣王的保佑、成功登陆、谢恩和歌堂良愿仪礼的实施以及随后的迁居。

在“流乐”这一仪礼仪礼小项目中，回顾勉瑶举行盘王愿仪礼的原点，通过歌唱飘摇过海、确认许愿和还愿的本意，表明从过去到现在一直继承下来的与盘王的祭祀约定以及再现履行约定的谢恩仪礼。

其后，被赋予神的声音的歌娘开始咏唱女性专用歌书《庆盘王歌书》[6]。

在随后的“唱盘王大歌”仪礼小项目中，师父诵读咏唱叙述神话和大事记的《大歌书》[7]（所谓的《盘王大歌》），歌娘继续诵读咏唱还愿盘王的内容《庆盘王歌书》，通过以上诵读吟唱再次确认与本民族的起源和诞生相关的传说，弘扬祖先，绵延不断的持续下来的祭祀契约和履行契约实践的祭礼得以举行。男性歌和女性歌用不同的歌书分别咏唱这一点很重要。

在《大歌书》中没有“点男点女过山根”中所提到的渡海迁徙的历史和祭祀的起源等内容。《大歌书》中关于盘王的 “盘王出世”和“盘王起计”的记述中提到盘王出生在福江西天，用犁耙农耕，种植苎麻，使用手织木机编织苎麻等，由此看出盘王是与生计相关的祖神[8]。

勉瑶的诸神虽集于盘王名下，但实际上被统称为三庙圣王，可以分为连州唐王集团、行平十二游师集团、福（伏）灵五婆集团、福江盘王集团、厨司五旗兵马集团、阳州宗祖家先集团等。这些隶属于勉瑶祖神之神系的诸神都被奉为祭祀对象[9]。文本中有关于各路神明的记述，也依然在“流乐”中由祭司咏唱。

神明被冠以连州、行平、福（伏）灵、福江、厨司、阳州等地名相称，反映了勉瑶对长年迁徙居住之地的记忆与在该地活跃着的祖神相结合的理解。在当地，三庙圣王中盘王神也是特殊之存在，他们认为盘王是救世主并且与犬祖神话中的龙犬盘瓠（盘护）相一致[10]。

《大歌书》由七言韵文构成，由祭祀性极强的七言诗、词章在祭祀场地采用歌谣语咏唱的形态表述，可以推测人们认为这样可以更强烈的表现其咒力[11]。可以说，用这种七言调对传播勉瑶的民族知识具有重要意义。

对句和反复的方式，在仪礼中具有重要意义[12]。男性祭司咏唱的《大歌书》和女性歌手咏唱的《庆盘王歌书》中，都确认到有多种修辞和重复的手法，可以说这显示了祭祀歌谣的重要特性。在歌书咏唱实践中，多处出现修辞性表达和重复，听众因此学习到民族的起源和历史，巩固了民族知识。此外，不仅是男性，女性也可以通过歌唱继承勉瑶的民族知识，发挥作为歌手起到与神对话的作用。可以说，女性使用经书咏唱，在汉字文化圈里有学校教育之学习环境的中国是尤为特殊的。

在“盘王愿”祭祀活动中，祭坛供品也体现着本民族的神话（飘摇过海）。猪头上盖着的肉片，象征“点难点女过山根”中所呈现的在遇到大风浪时，在船头上为祈祷平安哥哥使用的妹妹的手帕。猪尾象征船桨，大肠象征靠岸的绳索，肝脏象征船锚，腹膜象征帆布。猪身上堆叠着用竹叶包裹的粽子，其粽叶象征船帆，插在粽子上的旗子象征救世主盘王喜欢的 36 种花[图 1]。在歌咏神话和历史的仪礼空间中，勉瑶的神话世界得到了具体呈现，形成了通过人的五感认知本民族同一性的场域。

- 盘王的象征 红罗缎（内侧贴有 7 张短符）
- 櫂：棹
- 三十ちぎ大進銀銭：三十扛大进银钱
- 花を表す旗：代表花的棋子
- ちまき：粽子
- ロープ：绳索
- 帆：船帆
- 碇：碇
- ハンカチ：手帕
- 六碗：六个碗

图 1 祭祀盘王的祭坛 表现飘摇过海神话的供品

2. 师父的歌书《大歌书》的真意

勉人擅长并喜爱创作歌谣。在婚丧嫁娶和新房落成等庆祝仪式或非庆祝仪式上，唱歌是必须的，且还是男女对歌。即使村子被洪水侵袭，或客人从远方来都要作歌。据说古时候男女互对恋歌的歌垣和歌唱比赛也很盛行。在已经形成的文字版《大歌书》中也有恋歌编入，能够看出用歌社交的免族歌文化。

《大歌书》记述了作为勉瑶大事记的神话和历史题材。书上能看到天旱洪水等灾害，创造天地，射日，兄妹幸存和成婚，勉瑶的诞生，创造植物，开始农耕，创设学院，黄巢战乱，石崇、鲁班、南蛇、彭祖的传说，闾山和桃源洞的传说。

但是可以说在记述中积极且有意识的插入了恋歌。为什么在《大歌书》中不仅传承了勉瑶人的大事记还编入了恋歌？本稿使用多个版本，从抽出恋歌的地方展开研究。

Ⅰ.《大歌书》最初部分的多个版本解读

就在中国版本中呈现出的表现恋情发展之处进行 A 本：蓝山县汇源乡赵金付所藏《大歌书》（瑶族文化研究所文献标号：Z-19，文件名：khi20111117IMG_0885～khi20111117IMG_0943）[13]、B 本：宁远县九疑山紫荆村盘旺古所藏《盘王歌书》（有光绪九年盘法传的刻字，文件名：khi20151229IMG_3034～khi20151229IMG_3131）、C 本：资兴市团结瑶族乡祭司所藏《赵财一郎大歌书》（有乾隆四二年盘连智、何庭魁刻字，文件名：DSCN4064～DSCN4174）比较[14]。

以下只对比探讨 A 本、B 本、C 本的最初部分。

听闻年轻女性或男性家里设有歌堂，青年男女千里迢迢赶来这一最初部分，也可说是作为铺垫，叙述男

女约会的歌堂的部分。这部分在 A 本和 B 本里都有，B 本记述的更为详细，C 本完全没有记述。如果刻字的年代正确，A 本、B 本的内容可认为是在 19 世纪进行了修改追加。其后 A 本可能进行了删改。也可能是所抄写的原本的错误导致的结果。

A 本	13(8-4)	人话郎村歌堂到	怕娘不念
A 本	14(8-5)	手拿酒盏方哀(挨相)坐	怕娘不念
B 本	29	人话娘村歌堂到	踏上一{街/厅}第二街/厅
B 本	30	手拿酒盏相挨座(坐)	怕娘不念贱郎来/情

如上所示，造访歌堂、交杯、青年担心自己是否合年轻女子之意这部分，可以解读为歌堂是用唱歌的方式让男女心意相通的机会。C 本完全遗漏了这部分，从“起声唱”开始。

A 本	44(9-18)	论娘唱	娘也唱条郎也條
A 本	45(10-1)	娘也唱条定酒盏	郎也唱条定酒筵/行
B 本	41	论娘唱	郎也唱{双/条}郎唱双/條
B 本	42	娘也唱{双/条}定酒盏	郎也唱{双/条}定四行/腰
C 本	5	轮娘唱	娘也唱{双/条}郎唱★
C 本	6	★★唱双条酒盏	郎也唱条★路★★

如上所示，先由年轻女子开唱，然后青年也应和着唱歌。随后青年男女约好一起饮酒吃饭。这样一来双方的心意就相互沟通了。

A 本	68(11-6)	日正中	南蛇过海便(变)成龍
A 本	69(11-7)	南蛇也难过海见	好双过路也难连
B 本	65	月正中/真	南蛇过海也难逢/连
B 本	66	南蛇过海也难见	好双过路也难逢/连
C 本	37	月正中	南蛇过海变成龙/人
C 本	38	南蛇过海也难见	好汉过路意？也？佳逢

如上所示，如同日月上中天、南蛇渡海等景象很难见到一样，青年男女即使在路上遇见也很难成为恋人，述说了恋爱道路的艰险。

A 本	78(11-16)	日落江/西	黄蜂过岭口含糖/妮
A 本	79(11-17)	黄蜂含糖归结斗　斗→兜	共娘作笑结成双/妻
B 本	75	月落江/西	黄蜂过岭口含糖/妮
B 本	76	蟥(黄)蜂含糖归结斗	定娘作笑讨成双/妻
C 本	51	月落江	黄蜂过岭口卸妮/唐(糖)
C 本	52	黄蜂卸糖归结蒐	共娘作笑讨成双

如上所示，像黄蜂含着花粉回巢一样，二人结为夫妇，一起高兴地回家，叙述了大团圆。

A 本	94(12-14)	日头过江全是夜	屋背离根全是阴
A 本	95(12-15)	看娘便是过江月	落了干(千)娘何处寻
B 本	89	日头过江专是夜	屋背篱根专是阴/凉(涼)
B 本	90	看娘比能落江月	落了何曾何处寻/凉(涼)
C 本	63	日头过江转是夜	屋背篱根转是阴/凉(涼)

C 本	64	看〔□女卜〕(娘)元能落江月	落了教〔□女卜〕(娘)何处寻/看

如上所示，记述了青年运气不好，宛如漆黑的深夜，不能和远方的女子结为伴侣的心酸，也述说了恋爱没那么简单。

A 本	3(13-1)	夜深深	丝线绣鞋来讨亲/双
A 本	4(13-2)	丝线绣鞋三重底	踏来娘屋讨成亲/双
A 本	5(13-3)	夜深深	把火入房照细针/丝
A 本	6(13-4)	照得细针{带/托}细线	针娘裙脚细演演/微微
A 本	7(13-5)	夜深深	脚底無鞋凍(涼)到心/惊
A 本	8(13-6)	郎姐开門把郎入	无床贴地也甘心/慢商量
A 本	9(13-7)	夜深深	把火夜行芦/蕉里林
A 本	10(13-8)	郎今不图{芦/蕉}子喫	且图{芦/蕉}叶{贴娘/得庶}身
A 本	11(13-9)	夜深深	把火夜行{溙(漆)/茶}里林
A 本	12(13-10)	郎今不图{溙(漆)/茶}子喫	且图溙(漆)买得黄金/茶话讨成亲
A 本	13(13-11)	夜深深	把火夜行班竹林
A 本	14(13-12)	班竹好做簸箕合	簸箕围米穀归心
A 本	15(13-13)	夜深深	把火夜行舟(丹)竹林
A 本	16(13-14)	舟(丹)竹好做郎伞柄	担来娘屋讨成亲
A 本	17(13-15)	夜黄昏	作笑不知姐(妹)锁离
A 本	18(13-16)	归到门前偷出泪	不得锁匙开姐离
A 本	19(13-17)	夜黄昏	作笑不知姐(妹)锁街/门
A 本	20(13-18)	但观门前隐姐眼	后门当当望娘来/行
A 本	21(14-1)	黄昏十二时	手拿歌卷(巷)过娘离/门
A 本	22(14-2)	歌卷里头有句话	话娘夜睡不□(关)离/門
A 本	23(14-3)	黄昏十二时	欠双无我早商量/寻思
A 本	24(14-4)	欠双无我{商量/寻思}讨	莫守爷娘是共肠/时
A 本	25(14-5)	黄昏十二時	入娘罗帐解娘衣/衫
A 本	26(14-6)	入娘罗帐细{声/心}话	含笑解娘身上衣/衫
A 本	27(14-7)	黄昏抄橼栏桥坐	桥卷里头好綪麻/结丝
A 本	28(14-8)	欠双便来对面话	莫益杨梅暗开花/结枝
A 本	29(14-9)	黄昏抄橼栏桥坐	得见七星便过天/江
A 本	30(14-10)	{娘/郎}姐问{郎/娘}因何事	思量无事入心连/子无双
A 本	31(14-11)	黄昏骑马过河巷	河巷不通马转头/身
A 本	32(14-12)	光处点灯暗处坐	思你看娘心里愁/子无双
B 本	109	夜深深	系(丝)线绣鞋來讨双/亲
B 本	110	系(丝) 线绣鞋三重底	踏来娘屋讨成双/亲
B 本	111	夜深深	把火入房照细针/系(丝)
B 本	112	照得细{针/系(丝)}带细线	针娘裙脚细吟吟/微微
B 本	113	夜深深	脚底无鞋通道心/京
B 本	114	娘姐开门把郎入	无床捕(铺)地也甘心/慢思量
B 本	115	夜深深	把火又行炉(芦)里林
B 本	116	郎今不图炉(芦)子吃	炉(芦)叶织席贴仔身

B 本	117	夜深深	把火又行蕉里林
B 本	118	郎今不图蕉子吃	且图蕉叶好遮身
B 本	119	夜深深	把火又行漆里林
B 本	120	郎今不图漆子吃	且图卖得黄漆金
B 本	121	夜深深	把火又行丹竹林
B 本	122	丹竹好做簸箕合	簸箕簸米苍归心
B 本	123	夜深深	把火又行班(斑)竹林
B 本	124	班(斑)竹好做凉伞柄	担来外屋讨成亲
B 本	91	夜黄昏	作笑不知姐锁门/匙
B 本	92	归到门前偷出泪	不得锁匙开姐门/匙
B 本	93	夜黄昏	作笑不知姐锁门/皆
B 本	94	但关前門淹姐眠	后门当当望娘行/来
B 本	95	黄昏十二时	手拿歌卷过娘●/门
B 本	96	歌卷里头有句话	共娘眠睡莫关●门/
B 本	97	黄昏十二时	欠双无我早思量/相思
B 本	98	欠双无我思量讨	莫守爷娘是共时/肠
B 本	99	黄昏十二时	入娘罗帐解娘衣/衫
B 本	100	入娘罗帐细声话	含笑解娘身上衣/衫
B 本	101	黄昏抄襬(凳)栏桥座(坐)	桥卷里头好绩麻/系(丝)
B 本	102	欠双便來对面话	莫能杨梅暗结花/系(丝)
B 本	103	黄昏抄襬(凳)栏桥座(坐)	得见七星便过天/江
B 本	104	娘姐问郎因何事	思量无事入心连/仔无双
B 本	105	黄昏骑马过协巷	协巷不通马转头/身
B 本	106	光处点灯暗处座(坐)	思议看娘心里愁/过仔心
C 本	67	夜深连	系(丝)线绣鞋来讨双/亲
C 本	68	系(丝)线绣鞋三重底	踏上娘屋讨成双/亲
C 本	69	夜深深	把火入房照细系(丝)/针
C 本	70	照得细{系(丝)/针}川(拖)细线	针娘裙脚细吟吟/微微
C 本	71	夜深深	脚底无鞋通到凉(涼)/心
C 本	72	娘担开门把郎入	无床铺地也干(甘)心/慢商量
C 本	73	夜深深	把火夜行蕉子林
C 本	74	〔□女卜〕(娘)今不圖蕉子吃	且图蕉叶好遮身
C 本	75	夜深深	把火夜行芦里林
C 本	76	郎今不图芦子喫	芦叶织席贴娘身
C 本	77	夜深深	把火夜行松里林
C 本	78	郎今不图松子喫	且图松叶细吟吟
C 本	79	夜深深	把火要行茶裡林/藤子喫
C 本	80	郎今不图茶/藤子喫	且图{茶/★(藤)}卖得黄金/★★★
C 本	81	夜深深	把火要行班(斑)竹林
C 本	82	班(斑)竹好做簸箕夾	簸箕簸米谷归心/中
C 本	83	夜深深	把火要行丹竹林

C 本	84	班(斑)竹好做凉(涼)伞柄	担來娘屋讨相连
C 本	85	夜黄昏	作笑(玩耍)不知姐锁门/离(籬)
C 本	86	归到门前偷说泪(淚)	不得锁匙开姐门/离(籬)
C 本	89	夜黄昏	作笑不知姐关门/离(籬)
C 本	90	但关前门影姐(被人)眼	后门打开(堂堂)望郎来/行
C 本	87	夜黄昏	手拿歌卷过〔□女卜〕(娘)门/离(籬)
C 本	88	歌卷里头有句話	报娘夜睡不关门/离(籬)
C 本	91	黄昏十二时	欢欢无我早商量/思寻
C 本	92	欢欢无我商量讨	莫守〔□父也〕(爷)娘自共时/肠
C 本	93	黄昏十二时	入娘罗帐解娘衣/衫
C 本	94	入娘罗帐细声话	卸笑解娘身上衣/衫
C 本	95	黄昏抄橼拦门坐	門巷里头好绩麻/系(丝)
C 本	96	欠双便来讨面话	莫做杨梅暗结花/支(枝)
C 本	97	黄昏抄橼拦门坐	得见七星现出山/天
C 本	98	娘姐问郎因何事	思量无事子无亲/入心连
C 本	99	黄昏骑马过合巷	合巷不通马转身/头
C 本	100	光处点灯暗处坐	思娘看你心里愁/过子心

如上所示，叙述了深夜青年为求亲进入年轻女子房间，表明恋慕之情，两人缠绵亲昵，但是再次幽会却很难。

A 本	40(15-2)	大星又问小星事	小星在后讨双图/连
A 本	41(15-3)	大星上	小星在后托香炉/烟
A 本	42(15-4)	托得香{炉/烟}欠水碗	以后托来郎慢图/连
B 本	134	大星又問小星事	小星在后得双图/连
B 本	135	天星上	小星在后托香烟/炉
B 本	136	托得香{烟/炉}欠水碗	旧(日)后托来郎慢连/图

如上所示，讲述了两人的心思不一致，恋爱受挫。这部分在 C 本中没有。

在配上曲的叙事诗“洪水沙曲”部分中，

A 本	35(17-17c 17-18a)	手把沙被铺金龙	人生一世爱相逢
A 本	37(18-1b)	廿八后生会相思	相耍相打绣
A 本	42(18-5b 18-6a)	今年又逢人还愿	中厅唱出好今言
A 本	43(18-6b)	都是喽啰子话得	女来连
A 本	44(18-6c 18-7a)	廿八后生真郎康	撑船过海念人双
A 本	45(18-7b 18-8a)	到来歌堂里	脚踏上娘床
A 本	46(18-8b 18-9a)	睡到五更郎归去	郎今归去路头忙　忙→蒙
A 本	48(18-10b)	廿八后生会相思	单身无我
A 本	49(18-11)	爱行乡里逢着一双娘归家说报郎爷　爱→要	
A 本	50(18-12)	姐家无钱使空着一位娘	
B 本	52	手把衫袖伏金龙	人生一世爱相逢

B 本	44	今年又逢人还愿	中厅唱得好金言
B 本	45	但是喽啰/哩子	姐妹看见出来连
B 本	46	廿八后生正郎康	撑船过海练人双
B 本	47	行到娘房里	脚踏上娘床
B 本	48	睡到五更郎归去	郎今归去路头忙
B 本	50	廿八后生会过头	相邀相赌起高楼
C 本	29	手把衫袖伏金簟	人生一世爱相逢
C 本	31	二十八后生会思量	入山斩木做(抖)高机

如上所示，C 本中缺少与此对应的部分。

“人生一世爱相逢”部分三个版本中都有叙述。从中可以领会到追求女性，与其幽会，直至走上结婚的道路是艰辛的。

《大歌书》的开头部分是男女的恋歌。这种男女之恋的主题作为《大歌书》的主线贯穿始终。

Ⅱ.其它叙事诗的曲部分中的恋歌

谱成曲的叙事诗部分，单就《大歌书》A 本来看，除“沙水沙曲”以外的例子都可视作恋歌。

在叙述历代王的所作所为部分“二段三峰曲”中，有如下内容。

38(25-12b 25-13a)	一双白马真白马	朝朝骑过娘门外
39(25-13b 25-14a)	一人出看啰哩	二人看
40(25-14b)	好做风流把你看　风流抹拈话忝面白延招拒抹延弧意。	
87(27-13b 27-14a)	將钱去买青铜龙　铜→藤	买归家里装娘嫁
88(27-14b 27-15a)	装娘出嫁啰哩	嫁人乡
89(27-15b 27-16a)	嫁落人乡不望归	嫁落人乡成人我　我＝娥　且人抛意。

此外，在“三段满曲”中有如下内容。

47(42-12)	坐落檐头檐尾完	手拿笛子引娘吹
48(42-13)	吹下列山列岭归	寅卯二年贼反乱

此外还有如下内容。

43-17	十五年间逢养大　留把唐王来讨双
44-2	色嫁早　也为大哥色嫁多/钱

含有恋情内容的歌，在“四段荷叶盃”中有如下内容。

54-3	郎来一夜望天光
54-17～18	手拿筈（笛）子引娘吹　引吹引唱引双归
55-3	三百贯随娘心意　随娘心意对成双

接下来，在“第六飞江南曲一段”中有如下内容。这一句与 54 页第 17 行、“又第七韵六曲”的 104 页第 5-6 行一致。

97-1～2	手拿笛　子引娘吹　引娘吹　引吹引唱　引双归

此外，还有如下内容。

97-7～8	爷娘出门　声声多祝

这一句与“又第七韵六曲”的 105 页第 15-16 行一致。

还有如下一句。

97-17～18	人来问　爷娘齐声答说　起眠来看　嫩相思思着当初养

接下来的“亚六曲”中有如下内容。

107-4～6	郎来一夜多情谢　红盆洗脚上床眠　眠得一更死（正）也好　眠得二更事也愁　眠得三更人来捉

由此可见，在叙事诗部分中也穿插着不少恋歌。

Ⅲ. 猜谜形式部分中的恋歌

《大歌书》A 本中标题为“又何物段”以问答的形式[(15)]构成，以开头部分为例，经文字面的七言上下四句为：

71-2	何物变　变成何样得娘连
71-3	得郎变成银梳子　上娘头上作横眠

实际上用如下问答形式咏唱。男性变成女性从头到脚穿在身上的物品这一内容贯穿始终。本段的七言上下四句中的第三句和第四句，针对“变身成什么”、“变身后会怎样”的提问进行回答，为引出答案不断地反复吟唱固定的调子。“变成什么好呢，变成某物会怎样？”“简单简单变成什么好呢，变成…就会…”像这种以出谜题的形式不断的反复展开。实际的咏唱方法极为复杂，只是粗略的看一下经文字面的话理解不了咏唱方法。

这部分内容始终围绕着谈恋爱的青年怎样做才能和心上人在一起的问答，经文字面显示如下。

71-2～3	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成银梳子　上娘头上作横眠
71-4～5	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成金钗子　上娘头上插横眠
71-6～7	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成罗帕子　上娘头上复横眠
71-8～9	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成耳环子　耳环轻轻娘耳边
72-1～2	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成罗领子　罗领排排娘胫边
72-3～4	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成青铜钢　入娘衫袖出脑前
72-5～6	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成罗绦（滔）子　上娘身上复横眠
72-7～8	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成罗裙子　罗裙多伏娘脚边
72-9～10	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成领缠子　领缠缠带娘脚边
72-11～12	何　物　变　变成何样得娘连 得郎变成皮鞋子　皮鞋踏在娘脚边

72-13～14	何　　物　　变　变成何样得娘连 得郎变成阳火子　急光急暗正来连
72-15～16	何　　物　　变　变成何样得娘连 得郎变成协蝶子　飞入深房永世连

这种男性对于女性用解谜的形式表现出不惜改变自身形象也要同心上人在一起的恋情，也是能称得上对歌游戏的领域。

《大歌书》除了记述大事记以外，还穿插有被视为表现勉瑶人心情的重要手段的歌谣特别是恋歌，因此《大歌书》或可当作传承歌谣文化的书面教材。当然，通过诵读咏唱展示出歌谣专用的语言和曲节，也可作为口承教材。

勉瑶用《大歌书》实现了多方面传承。不仅是书面传承和口承，也在内容上实现了传承民族大事记等多方面的民族知识。勉瑶的歌谣文化极为复杂，有必要多角度分析。

Ⅳ.有关《大歌书》中诸王的记述内容

在《大歌书》中能够看到其主要内容向开天辟地和诸王诸神所作的事情展开。

在歌堂仪礼中成为祭祀对象的是勉瑶渡海遭遇灾难时救他们的以盘王为首的三庙圣王。三庙圣王是与连州、行平、伏灵、福江、厨司、杨洲等地名结合在一起的各路神灵，与福江相连的神是盘王。与连州相连的是唐王，与行平相连的是游师，与伏灵相连的是五婆，与厨司相连的是五旗。在中国湖南省蓝山县的歌堂仪礼中，唱《大歌书》之前要明确表示实施歌堂的决心，使用占卜道具向诸神确认，给三庙圣王的供品和纸钱是否充足。还要唱与各路神仙有关的七言上下句的歌。这种场合下，也会用到《善果书一本》（瑶族文化研究所文献编号：Z-16）和《歌堂书、意者书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-26）。可见收录进这些经书的歌词和《大歌书》“唱盘王大歌”的歌词有共通部分。

连州、行平、伏灵、福江、厨司范围内，能够清晰展现和 《大歌书》的歌词一致的是福江、连州、行平部分。以下就此展开论述。

（1）关于福江盘王

“盘王愿”的“流乐”可以说是在唱《大歌书》（“唱盘王大歌”）之前进行的仪礼项目，首先招神入歌堂，再请人检查供品等，最后确认是否可以开始咏唱《大歌书》。

在最初的请神场面中，使用《歌堂书、意者书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-26），诵读其中标题为“又唱福江庙”部分两次。这部分的文字内容显示如下。

1	一花谢二花开	一神退位二神来
2	抛兵踏上伏(福)江庙	踏上伏江庙上行
3	出世盘王先出世	盘王出世在伏(福){江/西天}
4	盘王出世伏江庙/西天	帽带肖々朝上江/天
5	出世盘王先出世	盘王出世在福江/西天
6	盘王出世福江庙	两个金童在两边/行
7	相赌盘王爱相赌	释迦相暗(赌)在江边/河
8	盘王坐得三年半	{盘王殿/释迦背}上出红连(莲)/谷罗(螺)
9	高柏望见齐眉见(紫微镜)	龙儿画(花)粉在江村/州
10	盘王年(原)生一对女	一年四季出行之(乡)/游
11	玉女梳头不乱发	圣女梳头发乱飞
12	玉女梳头是伏(佛)样	连着唐王双下归/不了时
13	出世信王先出世	信王出世不无(有)人/娘
14	信王出世无衣着	路逢金骨〔□扌□幺刀〕鹿(遮)身

15	一声声在福江庙	二声落马在坛前
16	来到坛前同万福	得见伏灵五婆先ˇ在/前

这段经文与《大歌书》A 本的从 33 页第 16 行开始到 34 页第 8 行的内容一致。明确了唱《大歌书》之前先进行请神（这里的神指盘王）之神的来历。由此而知，其字面内容与《大歌书》中有关盘王的记述一致。

在仪礼实践中，使用《善果书一本》（瑶族文化研究所文献编号：Z-16），从“三年养猪还圣愿凉（良）信到坛来请师”这句开始，诵读表明歌堂布置，劝进供品等内容。其后使用《神名书》（瑶族文化研究所文献编号：C-3），读出具体所请各路神的名字。

与福江这一地名相连的盘王是由盘王集团的诸多神灵构成的。在《神名书》（瑶族文化研究所文献编号：C-3）中，为请盘王集团诸神，要诵读一连串各路神灵的名字，如：“请你福江盘王圣帝　盘古郎老圣人　在左边金童　右边玉女　手凉打伞　●黄赵二位●　禾花姐妹　五谷佛娘　李家李请书丁　刘一刘二仙童把瓶献瓶郎官　许愿童子　把愿判官　一行圣众　各人奏到福江大庙停”。

然后，再返回到《善果书一本》（瑶族文化研究所文献编号：Z-16），诵读劝进供品给各路神灵的内容。从《善果书一本》（瑶族文化研究所文献编号：Z-16）的“三年养猪……”开始到表明歌堂布置、劝进供品部分，反复诵读 3 次。

此外，关于盘王《大歌书》有如下内容。

(35-1)	盘王起计	
1(35-2)	起计盘王先起计	盘王起计立春名
2(35-3)	黄龙又定五雷熟　东南西北中的五雷。	专望五雷转一声　农耕开始
3(35-4)	起计盘王先起计	盘王起计开犁头/钯
4(35-5)	鼠王过海偷禾种	黄龙含水吩禾蔫/花
5(35-6)	起计盘王先起计	盘王起计斗犁梗/钯
6(35-7)	斗得犁钯也未使	屋底大塘谷报生/芽
7(35-8)	起计盘王先起计	盘王起计立春名/哀
8(35-9)	立得春{名/哀}都足了	屋背秧见段段青/齐　见→田
9(36-1)	起计盘王先起计	盘王起計种苧麻/丝
10(36-2)	种得苧{麻/丝}儿孙绩	儿孙世代绣罗花/衣
11(36-3)	起计盘王先起计	初发苧{麻/油}叶大球/花
12(36-4)	苧麻籽细不成苧	蕉麻籽细便成細/罗
13(36-5)	起计盘王先起计	盘王起计斗高加/机
14(36-6)	开得高{加/机}织细布	布面又凋李柳花/丝
15(36-7)	著苧盘王先著苧	著罗唐王先著蕉/罗
16(36-8)	盘王著苧世也好　注世＝试	唐王著{蕉/罗}更请條/娄罗　请→清
17(36-9)	盘古留得有七格	罗衣手中无本钱

经确认以上列举的与盘王相关的《大歌书》经文，与在请盘王检点供品的仪礼项目中所唱的《善果一本书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-16）和《歌堂书、意者书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-26）的经文一致。

在仪礼上使用的经书里不断反复叙述盘王的所作所为，关于福江盘王，相同的内容也被多次诵读咏唱。关于连州唐王和行平游师也同样如此[(16)]。

3.师父和歌娘的咏唱之所见

Ⅰ.男性师父和女性歌娘的歌书内容

把师父唱的《大歌书》内容和歌娘使用的歌书内容进行比较。女性专用歌书采用 2011 年在大盘家举行

的还家愿仪礼上歌娘冯友妹咏唱的《庆盘王歌书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-29），《大歌书》采用蓝山县赵金付所藏《大歌书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-19），和宁远县盘旺古所藏《盘王歌书》（文件名：khi20151229IMG_3033～3131）[17]。

《庆盘王歌书》内容即祭司主持的祭祀活动，从经文中选出如下关键词：拜神圣、起声唱、引歌出、引娘唱、初世唱、不唱了、圆堂歌、黄师歌、家愿歌、伏问仔、师官歌、曲歌、还乡诗、三断思、四段思、谢铃、师女、谢歌、女人游愿歌、伏愿歌、送王歌、送神、贺主歌、抽酒奉酒歌、折兵分将起马登途歌、皇出世。

歌书的大意是：年轻女孩听闻有歌堂，从贵州来到湖南，叙述从远方而来的原委。赞赏施主家的男性，除了祝福他优秀和富贵，还称赞他的房子和酒。歌娘获得刘三姐的歌曲并演唱，为庆贺盘王唱好听的歌。感谢施主家的款待并祝福施主家。唐王带来了五谷丰登。还家愿的实施内容。把以盘王为首的诸神送去连州、行平、伏灵、伏江、厨司、阳州各地。讲述瑶族人在山里的生活。诸神骑马或乘船返回。庆贺施主家，祝福长寿、五谷丰登、发财、子孙繁荣。庆贺祭司，列举祭司在仪礼中所承担的赏兵师、相伴师、书表师、相替师、护灵师、厨司等职责来庆贺。督促参加者回家。诸神收拆兵钱。最后在皇出世仪礼小项目讲述对于勉瑶很重要的渡海即飘摇过海的神话。

在配合师父《大歌书》开头部的歌娘歌书“家愿唱自起”部分，有这样一句歌词：有人说举办歌会。在歌娘歌书中有“人话郎村歌堂到”，男性歌书赵氏本中有“人话郎村歌堂到”，盘氏本中有“人话娘村歌堂到”，歌会是在年轻男子家举行，还是在年轻女子家举行，刚好相反。从男性用歌书后面的歌词判断，在年轻女子家举行歌堂，年轻男子来参加的说法是符合情理的。推测是由于“郎”和“娘”的字音相似写错了的缘故。

关于歌娘的歌书还看了另外两版本[18]，这两版本都是在年轻男子家举办歌会，到底歌娘的歌书哪个版本是正确的，有必要继续看其他版本进行判断。

如前项所示，《大歌书》的最开始部分从远方的村子的男性听闻有歌堂，特地乘船赶来女性家这一内容开始讲起。此外，还铺陈了男性爱慕女性，和女性幽会求婚的情节。

冯友妹使用的《庆盘王歌书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-29）中有如下语句：“娘是远乡远来客　娘是客人不敢来/声”（khi20111120IMG_1166 右），“人话郎村歌堂到　娘随路远架车行/来”（khi20111120IMG_1167 右），“今朝若来若不来　爷娘不把妹偷来/行”（khi20111120IMG_1168 右），“白藤好织千年笼　见娘好合万年双/亲”（khi20111120IMG_1168 右），“郎村鸡啼双泪落　思着娘乡路在长/远”（khi20111120IMG_1171 左），“归去也　船头开伞々排々”（khi20111120IMG_1172 右）。恋歌在女性歌书中也有体现。

在歌娘的歌书中，设定为年轻女子去往举办歌堂的年轻男子所在的村庄，两人成为情侣。在师父的歌书中，反向设定为因为年轻女子的村庄举办歌会，年轻男子去到那里。在互相对歌的情况下会出现如上设定内容。原本勉瑶就有男女对歌疏通彼此心意的习俗，这种习俗也是竞相比赛明晰度的赛歌场合。能够想象得到勉瑶有这种歌谣文化。

在歌娘的歌书最后，以“皇出世”[19]为题，有与师父在流乐中唱的“点男点女过山根”的内容相通、含飘摇过海神话传说的记述。可是这部分在盘王愿中不唱，而是在举行为村庄除灾招福的太平良愿仪礼中由歌娘咏唱。

师父在“盘王愿”中咏唱以《大歌书》为首的经书。《大歌书》记载有天创地造、发洪水、兄妹成婚、瑶的出现、天变地异、诸王的作为、飘摇过海等神话传说。但是，歌娘在盘王愿中不需要唱神话传说，而是咏唱引导推进庆贺盘王、表达谢意的仪礼的基本流程的内容。通过听歌娘的歌能够理解迎盘王、还愿、送盘王这一系列流程到其中哪个阶段了。可以说歌娘唱歌其实就相当于祭司往下推进仪礼。歌和仪礼融为一体，上演出复合性的祭祀场面。

Ⅱ.在《庆盘王歌书》“女人游愿歌”部分看到的仪礼全貌

“女人游愿歌”部分是显示祭祀活动的全部目的和意义的部分，内容如下：

1	骑马过乡(云)来到(偷)愿	骑龙便(使)把马龙头(还)/边(勾)
2	莫把(放)小娘(郎)落马去	今世能(便)有到(偷)愿头(还)/边(勾)
3	铜锅莫杀定水(煎茶共)热	师人结愿便(使)高台/铜铃
4	师人著衫定(共)鬼话	箸头落地鬼分明/來斋
5	当初结愿師人结	结了神安掛壁头/边
6	当初愿断壁开叶	壁叶未开愿便勾/还
7	当初结愿师人结	结了初安做了头/边
8	当初愿断(结愿)挑生子	挑子未生愿便勾/还
9	当初结愿使茶情(青)/井茶	世今还愿使铜铃/长(灯)沙
10	丹(但)使{铜铃/长(灯)沙}还不过	又请外人来唱歌/听声
11	当初結愿使张纸	世今还愿使万千/秋
12	丹(但)使万{千/秋}还不过	出路逢花折一(又摘)添/秋(收)
13	当初结愿师人结	结了茶(齐)安箱底沙/收(收/抽)
14	当初不(未)还心不(未)忆	世今还了世无愁/忧
15	当初结愿师人结	结了茶(齐)安沙(杉)木良/流
16	天光落日歌堂散	水推杉木断中央/由(根)
17	游　愿　到	游愿到郎郎便良/由(游)
18	今年游过娘门外	後年游过别人街(乡)/洲
19	游　愿　到	游到江边水急头/边
20	江边水急船滩过	愿是中厅今日勾/夜还
21	游　愿　到	铜铃有骨愿便勾/还
22	铜铃解德舞神意	歌詞解得无神愁/思
23	游　愿　到	游到天{平/针(官/齐)}地也平/针(官/齐)
24	游到天{平/针(官/齐)}下细雨	游到地平转入门/针收早禾
25	游　愿　到	游到天{平/针(官/齐)}地也平/元
26	游到天{平/元}下细雨	游到天{平/元}成秀才/官
27	鸦色杵头色便色	色下大洲酒盏腰/乌
28	今年色破还良愿	色破愿头放火烧/收
29	鸦色杵头色扛色	色下大洲酒盏街/盃
30	天光落日歌堂散	大王归去也无来/回
31	笔是大洲鬼(兔)毛笔	墨是貴州松子烟/乌
32	天光落日歌堂散	笔头打破万年书/千年
33	不　唱　了	大王归去下流洲/滩
34	人话流洲江水大	大王撑下不无忧/难
35	不　唱　了	黄稈伏排撑下滩/洲
36	撐到半滩黄稈乱	变成鸦鸽漫天游/飞
37	不　唱　了	六笛花開伏大排/船
38	伏得大{排/船}撑下海	游愿播归交把师/下地烧
39	不　唱　了	六笛花开伏大收/交(桥/求)
40	伏得大{收/交(桥/求)}撑下海	游愿播归下地收/烧

41	不　　唱　　了	收执(什)歌词笼里藏/收
42	三更半夜人相请	不曾(成)把火过乡求/连(郎)
43	不　　唱　　了	风吹木换(县)转魁魁/排排
44	风吹木换(县){魁/排}了转	世唱一(伏共唱)條转入归/街(厅)
45	不　　唱　　了	风吹木换(县)转兴兴/平平
46	风吹木换(县){兴兴/平平}转	收什(拾)歌祠(词)转入厅/门

在咏唱这首“女人游愿歌”时在户外三名青年男性（三姓单郎）和三位青年女性（三姓青衣）面对面排列，歌娘进行“女人游愿歌”的咏唱。三位女性中，中间的女性拿着系有给盘王愿书（放置在供奉家祖坛上的从竹筒取出来的向盘王许愿的证明文书）的铜铃（法具），一点一点撕碎愿书纸并扔掉。

从“女人游愿歌”的歌词能够看出，向盘王许愿和还愿时要请盘王，举行祭祀活动和再次许愿、祝贺并请盘王乘船回家等。在这个“女人游愿歌”的场合中也表现着宣告在此举行祭祀活动的目的，向盘王许愿和大愿达成后的谢恩之意。同时，在实际举行祭祀时，通过祭司撕碎许愿证明文书来表现还愿结束。

Ⅲ．师父和歌娘在咏唱上的交汇点

本节关注师父和歌娘的咏唱实践与所使用经书内容的一致。

（1）咏唱开始

按照仪礼的推进形式，师父、歌娘使用各自的歌书进行咏唱。在师父和歌娘的咏唱实践中存在接触点。先看歌娘的开唱部分。

从 2011 年在大盘家进行的还家愿仪礼程序中“盘王愿”部分的程序[20]来看歌娘开唱部分，在小项目“流乐”中，在祭坛正面手拿响板、长鼓、笛子的祭司随从、被称作三姓单郎（三郎）的三名男性排成一列，三人后面站有被称为三姓青衣的三名年轻女性，也排成一列，三人中中间的女性戴着结婚用的新娘盖头。

师父用经书（瑶族文化研究所文献编号：Z-15，文件名：khi20111117IMG_0726~khi20111117IMG_0753）咏唱含有飘摇过海神话和移居到现住地的经过的“点难点女过山根”之后，再唱“请男人出唱歌词”部分，经书的这一页上写着拜神圣、引歌出、起歌唱、初世唱、初世声、初世逢、初世收、过几岭、过几洞、离客头、相伏问、莫禄问、娘会话、不唱了和男性歌词的标题。然后再唱“女人出唱歌词”部分，经书这一页上写着入席唱、引郎唱、起歌唱、初世唱、初世声、初世逢、初世收、不唱了和女性歌词标题。这意味着从收藏歌书的箱子里取出歌书。可见在男性和女性的歌书标题中有很多相同内容。

特别给神灵唱歌时，要用卜具占卜神灵是否把歌神（刘三姐[21]）的声音传给了歌手。如果占卜出现巽卦（表里齐），意味着“阴声保、阳声气”，被歌神所护佑，用《庆盘王歌书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-29，文件名：khi20111120IMG_1152～khi20111120IMG_1209）开始中年女性歌娘的歌[22]。原以为是排列在祭坛前的青年男女（三郎和三娘）咏唱，现在由师父唱三郎的歌，由中年哥娘唱三娘的歌。

师父唱“拜神圣 拜神无圣圣无知/难　三百二人郎作笑　人々教我拜神男/思……”（瑶族文化研究所文献编号：Z-15，文件名：khi20111117IMG_0730）

歌娘开始唱“拜神圣 拜神无圣々无难/知　三百二人娘作笑　人々教我拜神安/糸……”（瑶族文化研究所文献编号：Z-29，文件名：khi20111120IMG_1153）

开始部分师父的歌词和歌娘的歌词几乎相同，师父的歌词记作“郎”，歌娘的歌词记作“娘”，也许是用这种方式分清歌手的角色作用。也有在歌娘的其他版本中记作“郎”的情况，大概是搞混淆了。[23]

男性师父的歌被称为 CANG GA，女性歌娘的歌被称作 BA-ZUONN，曲节完全不同。此外，即便是相同汉字，读法也完全不同，师父的读法接近汉语，能够明白歌唱到了经书的哪一处，而歌娘这边则完全不明白。不管师父还是歌娘，咏唱开始部分的歌词内容从记录在经书的字面来看，师父的歌词行数多但是内容几乎相同。

不过，男女不对歌，改变音和曲节同时唱相同歌词的歌。内容就是今后开始唱歌。

师父唱到经书“不唱了　收拾歌詞笼里蔵/收　三更半夜人相请　不曾把火过求郎/乡求”（瑶族文化研究所文献编号：Z-15，文件名：khi20111117IMG_0734）这里。

歌娘唱到经书“不唱了　收拾歌詞笼里蔵/收　三更半夜人相请　不曽把火过人去连双/乡”（瑶族文化研究所文献编号：Z-29，文件名：khi20111120IMG_1154）这里。

（2）《庆盘王歌书》的“围堂歌”部分

在“流乐”中，三姓青衣和拿着乐器的三姓单郎在户外面对面站成一排。祭司的弟子拿着玉简，边摇着铃，在面对面的三姓青衣和三姓单郎之间走 8 字，据说这样是在串歌堂。

这时，歌娘唱“围歌堂”部分（瑶族文化研究所文献编号：Z-29，文件名：khi20111120IMG_1153～khi20111120IMG_1156）。另外一方，师父也唱经书（瑶族文化研究所文献编号：Z-16，文件名：khi20111117IMG_0839～khi20111117IMG_0842）中相同内容的歌词部分。

歌娘的“围堂歌”开始部分是“踏入歌堂协三协　長沙姊妹协三声/沙　四边歌詞且慢唱　且听师人先出歌/声　大王席上有碗水　姊妹齐々来种花/系”。

师父这边唱词是“踏入歌堂协三协　長衫姊妹协三声/沙　四边歌詞且慢唱　且听师人先出声/歌　大王席上有盘水　姊妹齐々来插系/花”。

开头部分歌词一致，后面的歌词基本一致。

（3）《大歌书》的起唱部分

师父在小项目“唱盘王大歌”，在《大歌书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-19，文件名：khi20111117IMG_0883～khi20111117IMG_0944）起唱部分，歌娘咏唱《庆盘王歌书》的“家愿唱自起”部分（瑶族文化研究所文献编号：Z-29，文件名：khi20111120IMG_1159～），内容上有一致的部分。

“家愿唱自起”最开始唱到“人话郎村歌堂到　湖南江口插修牌/系　共村姊妹开书读　书字不真娘正来/知……”。在《大歌书》最开始处有“人话郎村歌堂到　湖南江口插條系/排　共村姊妹开书读　书自（字）不真郎自来/知……”，可见两部分歌词一致。

叙述听闻歌堂举行，男女汇集起来的情况这部分也是一致的，可想而知歌堂是唱歌比赛的场所。

（4）《庆盘王歌书》的“伏愿歌”部分

在小项目“唱盘王大歌”中，歌娘唱《庆盘王歌书》的“女人游愿歌”部分（瑶族文化研究所文献编号：Z-29，文件名：khi20111120IMG_1184～khi20111120IMG_1186）时，三姓青衣和三姓单郎在户外再一次面对面站成一列。随后返回到室内，唱《庆盘王歌书》的“伏愿歌”（ 瑶族文化研究所文献编号：Z-29，文件名：khi20111120IMG_1186）部分，这时师父也再唱起经书（瑶族文化研究所文献编号：Z-26，文件名：kmo20111119IMG_2612～kmo20111119IMG_2615）“又复愿歌”部分。

可见只有标题和最开始部分“门前游愿转 门前游愿到台头/边”一致。

（5）《庆盘王歌书》“送神”部分

不是歌书内容一致，在呼应歌娘的歌，师父（祭司）进行仪礼实践和咏唱上面也能找到接点。

在小项目“送王”中咏唱的《庆盘王歌书》的“送神”（瑶族文化研究所文献编号：Z-19，文件名：khi20111120IMG_1188～khi20111120IMG_1190）部分是仪礼的最终阶段，其内容是请诸神回去。在仪礼实践中师父也要诵读文本以问答的形式预告祭祀的终结，催促诸神回去，内容与“送神”相应[24]。《庆盘王歌书》的“贺主歌”（文件名：khi20111120IMG_1190～khi20111120IMG_1197）部分，内容是祝福仪礼的主办人，在仪礼实践中再次向各路神仙祈愿施主的繁荣富贵和五谷丰登、家畜兴旺、金银财宝，内容与“贺主”相应[25]。《庆盘王歌书》的“拆兵分将起马登途歌”（文件名：khi20111120IMG_1200～khi20111120IMG_1202）部分，内容是一边举出诸神的名字，一边确认收取奉纳金，在仪礼实践中师父献上与诸神定好的纸钱，用卜具占卜纸钱是否足够，内容与“折兵分将起码登途歌”相应[26]。

歌娘的咏唱可以说传达了主办向诸神还愿的施主的还愿的意思，明确仪礼进行，此外还起到让诸神喜悦的作用。从女性咏唱可知，为了向诸神传递语言，用七言构成的诗和悠扬反复的旋律是最好的。

Ⅳ．勉瑶的歌诵世界

广布于中国、东南亚大陆的山地居民勉瑶传承着共通的祭祀仪礼，在仪礼上使用的经书中，对于流传至今且勉瑶独有的祭祀对象——盘王的祭祀起源传说，用汉字记录下来，在视觉上形成认知。盘王传说通过出声朗读即咏唱在听觉上形成认知。不仅如此，仪礼祭坛上装饰的剪纸手工、供品、舞蹈表演等被各种媒体所

记录，形成认知。盘王传说作为广泛宣传勉瑶社会的由来和仪礼之正当性的信息被众多媒体记录，也被媒体反复对外宣传，由此，集结在仪礼空间的勉瑶拥有了共同的想象力。

歌唱神话和历史的仪礼空间表现出神话世界，成为用五感认知民族自身认同感的空间。这里设定了冈部隆志所说的“神话时间”[27]的成立空间。

在勉瑶的仪礼中，歌被神灵的声音所赐，从而引出歌书、歌词，才开始咏唱，可以说大歌咏唱自身是使用歌谣语的极为神圣的行为。永池健二认为，歌是对肉眼看不见的存在施加行动，通过语言把隐藏着的人显现化[28]。可以说，即便在事例中歌被有效使用，将祖先迁徙的记忆和历史、作为神灵的祖先的作为显现化。

此外，比嘉实在南岛歌谣研究中说到：“不要忘记，一边依赖言灵、又一边自然的反抗和克服咒术的祭祀仪式歌谣中，不单纯依赖咒术的心性，对从历史上获得的体验性的自然的认知在底层”[29]。在勉瑶的歌书里不仅是对该民族积蓄起来的自然，还凝缩着各种知识和精神文化，在咏唱中采用反复的形式表露出来。

折口信夫在《古事记》中举出了倭建命在东征途中与一位当班防火任务的老者对唱的歌，说明对歌是歌的起源[30]。此外，折口信夫认为以片歌五七七为原型短歌产生，“坚信要去找寻或促使神的语言，无论如何要用固定的神的语言模式”[31]从这句出发，人类应接神灵的方式应该是五七七[32]。金文京对在传统的戏剧史上没能举出的含有很强祭祀性的文艺的诗赞文学和诗赞戏剧进行了着重讨论。金文京认为，诗赞文学以七言诗为基础，起源于巫歌等民间宗教，因此，比起五言诗来常被知识分子轻视[33]。

按照仪礼推进的形式，师父和歌娘使用七言诗构成的各自的歌书，用不同的读法和曲调咏唱。不是互相对歌，而是以互相咏唱为前提推进。这表示在固定场合唱同一歌词。唱不同部分的目的是表达对以盘王为代表的各路神仙的祝福、庆贺、谢恩的意思，可以说目的一致。

有用歌表达自己心情的传统，也有男女对歌的场面，在此基础上用七言歌推进让神灵喜悦的仪礼。在男女不同的歌书中，男性歌书侧重神话和历史叙事，女性歌书侧重推进仪礼，通过咏唱穿插入男女恋爱的歌从而仪礼变得完整。思考用这种复杂而多样的方法让神灵喜悦的构成可以说是勉瑶的本来面目。

补充说明，居住在日常生活中不用汉字的越南、泰国的勉瑶传承着和中国勉瑶几乎相同的汉字文本，继承了使用汉字文本的仪礼，但是下一代的汉字学习仍旧是一个课题。汉字文本放声朗读，汉字被附上与日常使用的勉语、汉语都不同的音训朗读，根据经书再配上具有固定节奏和旋律的音调等，伴有仪礼和汉字文本的知识非常复杂。社会的变化滋生了不断轻视传统文化的倾向，主持仪礼的祭司的仪礼知识继承也处于艰难状况。在越南的仪礼实践中，中国歌娘使用的歌谣文本越南也有，由师父咏唱。虽是推测，但是可以说移居越南和泰国、从汉字文化圈走出来的女性集体是否处于能够学习汉字的环境，是个很大的疑问，我认为几乎都采用口承形式。就目前的现状，在泰国和越南能够咏唱汉字文本的女性几乎没有，只有部分用口承的形式传承下去。即便在中国，很多女性歌手都是上年纪的人，也为了敦促往下一代传承，我想强烈的呼吁女性歌书和咏唱的重要性。

---

[1]真下厚・远藤耕太郎・波照间永吉编《东亚的歌和文字》勉诚社 2021 年 3 月 202p.由此可见最前沿研究。

[2]吉野晃“泰北部免族的歌和歌谣语言（7）－「赵富安旺的歌」的发音と注釈－”《瑶族文化研究所通讯》第 10 号 瑶族文化研究所 2024 年 3 月 pp.88-89 详见表记说明部分。

[3]关于详细的仪礼内容及歌谣，在广田律子“仪礼中的歌谣—‘大歌’的诵读咏唱以还家愿仪礼为例”广田律子编《勉瑶的歌谣和仪礼》大学教育出版 2016 年 4 月 pp.1-53 中有述。

[4]程序归纳在“盘王愿仪礼程序（2011 年还家愿仪礼程序”《瑶族文化研究所通讯》第 5 号 瑶族文化研究所 2015 年 3 月 pp.15-51。

[5]流乐的开始由师父诵读“点难点女过山根”，这首歌谣明确了构成勉瑶同一性的基础，迁徙和渡海遭难时向盘王请求救济的许愿和平安无事度过困难后向盘王的还愿的祭祀实践，以及迁徙后的祭祀之变化和继承。（广田律子“湖南省蓝山县过山系瑶族的祭祀仪礼和盘王传说”《东方宗教》第 121 号 日本道教学会 2013 年 pp.1-23、广田律子“仪礼中的歌谣—以诵读咏唱“大歌”的还家愿仪礼为例－”广田律子编《勉瑶的

歌谣和仪礼》大学教育出版 2016 年 4 月 p.42 在注 14 处显示了译文)。经书为瑶族文化研究所文献编号 Z-15 以及 Z-26。

(6) 在“勉瑶还家愿仪礼中的女性歌手和歌书传承”《东亚比较文化研究》18 东亚比较文化国际会议日本支部 2019 年 7 月 pp.30-57 中，就女性歌书研讨比较了中国和泰国的众多不同版本，瑶族文化研究所文献编号 Z-29。在歌书最后盘明福、冯友郊于光緒一八年(1892 年)书写的《庆盘王歌》的其中一版写于 1984 年。

(7)在《神奈川大学共同研究奖励助成金“瑶族仪礼文献和诵读歌唱法综合研究”成果报告书 中国本』瑶族文化研究所 2019 年 3 月 214p.中进行了蓝山县祭司赵金付氏的《大歌書》（瑶族文化研究所文献编号 Z-19、Z-20）の翻刻。

(8) 关于在各种文本中看到的与盘王相关的记述，在广田律子“在湖南省蓝山县过山系瑶族（勉瑶）的祭祀仪礼中看盘王传说及其歌唱”《历史民俗资料学研究』第 20 号 神奈川大学大学院历史民俗资料学研究科 2015 年 3 月 pp.103-146 中有涉及。

(9) 在松本浩一“度戒仪礼中看到的诸神：和吴越地方、台湾民间宗教者的仪礼对比”《瑶族文化研究所通讯》第 3 号 瑶族文化研究所 2011 年 11 月 pp.24-34 中有论述。

(10) 在广田律子 “湖南省蓝山县过山系瑶族的祭祀仪礼和盘王传说”《东方宗教》第 121 号 日本道教学会 2013 年 5 月 pp.1-23 中归纳了关于盘王的传说。

(11) 在广田律子 “湖南省蓝山县瑶族的还家愿仪礼的戏剧性”《中国近世文艺论―从农村祭祀到都市艺能―》东方书店 2009 年 pp.99-128 中进行了论述。

(12) 山本直子 “古代歌谣的对句和祭祀仪式仪礼”《同志社国文学》第 65 号 同志社大学国文学会 2006 年 pp.1-10

(13) 关于 A 本的翻译继续推进，在“《大歌書》解读Ⅰ”《瑶族文化研究所通讯》第 10 号 瑶族文化研究所 2024 年 3 月 pp.34-87 中显示了《大歌書》前半部分的翻译。

(14) 在广田律子“湖南省‘大歌书’三种翻刻”《瑶族文化研究所通讯》第 6 号 瑶族文化研究所 2017 年 3 月 pp.85（58）-142（1）中进行了这三种翻刻。在广田律子“在勉瑶的还家愿仪礼上诵读咏唱的《大歌书》不同版本对照的尝试”《国学院杂志》第 117 卷第 11 号国学院大学 2016 年 11 月 pp.396-425 中也进行了不同版本的对照。

(15) 关于在仪礼中进行的用唱歌的形式问答归纳于广田律子“仪礼中歌书的诵读―湖南省蓝山县瑶族还家愿仪礼中进行的歌问答―”《国学院杂志》第 116 卷第 1 号 国学院大学 2015 年 1 月 pp.225-254。

(16)《大歌书》中有关于连州的歌词：

51-18	大州里头置学院　贵州两路置书高/停（庭）
52-2	大州里头置学院　学院也{完/平}州也完/平
52-3	学院也{完/平}州也定　除（徐）司相克入州ˇ门《/庭》
52-6	老鼠偷喫猫儿饭　猫儿寫狀下街游/来（求）
52-7	不信但看明月晏　老鼠担枷入县門/街
52-8	老鼠偷喫猫儿饭　猫儿寫狀下州论/高（告）
52-9	不信但看明月晏　老鼠担枷入县门/牢
52-10	瑶人{会/爱}担格木弩　贩客爱担桑柘鎗/枯
52-11	（罪）人担枷牢里坐　公人无事说☑章/图《分明/写文章》
52-14	朝过州门怕不怕　夜过县門惊不惊

《大歌书》中有关于行平的歌词：

67-3	造寺鲁班会造寺　鲁班造了匠家装/曾
67-4	莫怪歌词说相报　琉璃使瓦万有藏/层
67-9	鲁班造寺会造寺　鲁班造了起门楣/楼
67-16	瓦匠批过是龙跡　石灰批过是龙头/衣
67-18	楼上又雕木古事　壁上又雕龙细经/章
68-2	楼上又雕木古事　壁上细書字字红/清

68-3	三尺红罗扫佛殿　四尺红罗扫佛堂/前
68-4	佛堂佛殿都尽扫　不久细心郎有双/我有连
68-5	南安寺里十二任　六任在高六任啼/底
68-6	在底人着人来问　在高又着火烟遮/齐
68-7	造寺鲁班会造寺　造了有名在圣炉/烟
68-8	僧家烧香寺门过　寺门留下七名炉/烟
68-15	僧家会念阿弥佛　小箱退寺转游游/轻轻
68-16	火烧南安寺里佛　乌鸦来报火烧身/香
69-3	舍心下海烧龙屋　金生丽水救鱼真/情
69-4	铜佛罗汉火烧尽　不見龙儿现出斤（厅）/身

(17) 广田律子“湖南省‘大歌书’三种翻刻”《瑶族文化研究所通讯》第 6 号 瑶族文化研究所 2017 年 3 月 pp.85-142

(18) 小盘家 2015 年盘〔⿰弓丽〕娟使用歌书、赵家 2017 年赵秀堂使用歌书。

(19) 在广田律子“勉瑶还家愿仪礼中女性歌手和歌书の传承”《东亚比较文化研究》Vol. 18 2019 年 7 月 pp.39-45 比较了版本几个。

(20) 广田律子“盘王愿仪礼程序（2011 年还家愿仪礼程序)”《瑶族文化研究所通讯》第 5 号 2015 年 pp.15-51

(21) 在《大歌书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-19））开始部分的“坐席三幡”（文件名：khi20111117IMG_0887）中有以下记述：“在没有采纳大歌作者刘三妹娘的歌词和歌声时，粗俗的语言不符合连州、行平、伏灵、伏江、五旗等家族祖先的想法”。载入下册诵读的《大歌书》（瑶族文化研究所文献编号：Z-19）的最后加入了“接铃用”（文件名：khi20111117IMG_0943）的内容，其中有以下记述：“采纳了刘三妹娘的歌詞和声音，高贵的语言符合各路神灵的想法”。

(22) 在广田律子“仪礼中的歌谣－‘大歌’的诵读咏唱以还家愿仪礼为例”《勉瑶的歌谣和仪礼》大学教育出版 2016 年 pp.1-53 中有详细叙述。

(23) 在仓泽茜・广田律子“女性歌书的校对”〔《瑶族文化研究所通讯》第 9 号 瑶族文化研究所 2023 年 pp.130（137）-266（1)〕中比较了中国宁远县、蓝山县 3 册版本。相关部分在 p.256（11）-257（10)。

(24) 在“送王”之前的小项目“退席”中，由祭司诵读经书（瑶族文化研究所文献编号：Z-15）用问答的形式通知诸神收拾整理事宜。

酒是何人酒　棹是何人棹　何人声々还良愿　酒是大王酒　棹是大王棹　家主声々还良愿　何人棹上得分明　大王悼得分明

整理回去的船只，也装载上供品，做送神的准备过程中，采用询问、出谜题解迷题的形式预告祭祀结束，敦促诸神返回。（广田律子“仪礼中的歌谣－以‘大歌’的诵读咏唱还家愿仪礼为例－”《勉瑶的の歌谣和仪礼》大学教育出版 2016 年 p.24）

(25) 广田律子“仪礼中的歌谣－‘大歌’的诵读咏唱以还家愿仪礼为例”《勉瑶的歌谣和仪礼》大学教育出版 2016 年 p.27

(26) 广田律子“仪礼中的歌谣－‘大歌’的诵读咏唱以还家愿仪礼为例”《勉瑶的歌谣和仪礼》大学教育出版 2016 年 pp.25-27

(27) 冈部隆志“作为水平的问答论”《日本歌谣研究》第 52 号 日本歌谣学会 2012 年 pp.1-11

(28) 永池健二《逸脱的唱声—歌谣的精神史—》新泉社 2011 年 342p.

(29) 比嘉实《古琉球的世界》三一书房 1982 年 196p.

(30) 来自于辰巳正明的解说（辰巳正明“文学中的信仰起源说と恋爱起源说”《折口信夫—东亚文化和日本学的成立》笠间书院 2007 年 pp.370-371)。

(31) 折口信夫“古代歌谣”《折口信夫全集》第五卷 中央公论社 1995 年 p.254

(32) 来自于对歌一项的解说（西村亨《折口信夫事典》大修馆书店 1998 年 p.101)。

[33]金文京“诗赞文学试论”《中国—社会和文化》第 7 号 中国社会文化学会 1992 年 p. 110-136

国際シンポジウム「ヤオの多面性と統一性」
開催日：2024 年 10 月 11 日
会場：神奈川大学 みなとみらいキャンパス 1F 米田吉盛記念ホール

グループ B「移住・方術・冥界などに関する社会文献・儀礼文献」
B 组「关于迁徙、方术、冥界的社会文献和仪式文献」

B01

瑤族經書儀式中的道教法術

四川大學道教與宗教文化研究所　張澤洪教授

摘要：瑤族經書包括經典、科儀、疏表、秘語、歌書、神唱等文書類型，經書中的科儀、疏表、秘語是師公做儀式的文本依據。隨歷史上道教在瑤族社會的傳播，道教齋醮的法術科儀為瑤族所汲取，從而豐富了瑤族宗教儀式的內容。瑤族經書儀式中的道教法術，是國際瑤學研究值得討論的問題。論文從瑤族宗教的法術秘語，瑤族宗教經書中的咒訣神符，瑤族經書中的步罡法術三個維度展開，以討論瑤族經書儀式中所見的道教法術。秘語是瑤族師公在儀式中使用的法術，藍靛瑤的道派、師派皆有秘語，秘語在儀式中與科儀本配合行用。瑤族宗教經書的秘語是法術的一種，一些瑤經甚至以秘語作為經名。老撾藍靛瑤經書中傳承的秘語甚為豐富，大英圖書館藏 EAP791 號瑤族經書中的秘語就多達數十本。瑤族的秘語受道教影響較多，道教靈寶派的中黃秘語為靈寶法術之一。陝西盩厔有全真開教秘語碑，金代全真宗師王重陽在傳教過程中，就曾以秘語傳授弟子。瑤族宗教經書中的咒訣神符，在瑤族宗教儀式中有廣泛行用。瑤族宗教經書中的咒訣神符的不同格式，豐富了瑤族宗教儀式壇場的內容，生動表達瑤人對道教神靈和民間土俗神的崇信。瑤族宗教的咒訣神符汲取道教法術，而道教有經乃法之本，法乃經之用之說。瑤族經書的行罡之說來自道教，高功在壇場行步罡踏斗之科儀稱為行罡。通過瑤族經書儀式中道教法術的討論，有力說明瑤族是西南少數民族中受道教影響最深的族群。

The Yao manuscripts encompass a diverse range of texts, including the Canonical Texts （經典）, Liturgical Texts（科儀）, Statements and Memorials （疏表）, Secret Instructions （秘語）, Song Books（歌書）, Sacred Singing （神唱）and other

types of texts. Of particular interest are the Liturgical Texts, Statements and Memorials, and Secret Instructions, which serve as the textual basis for the rituals performed by the masters （師公）. The dissemination of Taoism within the Yao society has led to the adoption of Taoist Zhai and Jiao rituals by the Yao people, thereby enhancing the content of their religious ceremonies. The study of the Taoist methods and arts as presented in the Yao manuscripts and rituals represents a significant area of interest for international research in the field of Yao studies. In this article, we commence with an examination of three key dimensions: the Secret Instructions, the Spells and Talismans (咒訣神符) , and the techniques of “Walking along the guideline”(步罡法術) as outlined in the Yao manuscripts. This will facilitate an investigation into the methods and arts associated with Taoism as evidenced in the Yao manuscripts and rituals. The Secret Instructions are utilized by the Yao masters during their ceremonial practices. Both the Taoist (道派) and Shihist (師派) sects of the Indigo Yao (藍靛瑤) possess secret Instructions that are integrated with the Liturgical Texts during the rituals. These Secret Instructions found in the manuscripts of the Yao encompass various methods and arts, with some Yao manuscripts incorporating the Secret Instructions directly into the text’s title. The Landian Yao manuscripts from Laos contain numerous Secret Instructions, with a significant presence in the British Library's collection of Yao scriptures, EAP 791. These Secret Instructions of the Yao community exhibit a strong influence from Taoism. Among the Lingbao School of Taoism practices, the Middle Yellow Secret instructions (zhonghuang miyu) stand out as a noteworthy method and art. In Zhouzhi, Shaanxi Province, there exists a monument dedicated to the Secret Instructions of Quanzhen,

utilized by Wang Chongyang, the founder of Quanzhen, for instructing his followers in the Jin Dynasty. The spells and talismans in the Yao manuscripts are employed extensively in the religious ceremonies of the Yao people. The diverse forms have enhanced the contents of the ritual altars of the Yao religion and have served to vividly express the Yao people's faith in the Taoist deities and the folk deities of the local community. The spells and talismans of the Yao religion are inspired by the Taoist methods and arts, which posit that the scriptures serve as the foundation for the methods and that the methods are the practical application of the scriptures. The practice of "Walking along the Guideline" in the Yao manuscripts is derived from Taoism, in which a high priest performs a ritual called "Xingang" which involves Walking along the Guideline and Treading on the Dipper. The discussion of Taoist methods and arts in the Yao manuscripts strongly suggests that the Yao people are the most deeply influenced by Taoism among the ethnic minorities in the Southwest China.

瑤族文書指瑤經寫本的各種類型，在瑤族社會師公習稱為經書，本文採用瑤族經書的概念。對瑤族經書學界有不同分類，鄭德宏、李本高等編《瑤人經書》將所搜集清代湖南瑤經分為四大類：還盤王願經，傳度經、安龍奠土經、道場經。[1]羅宗志《信仰治療：廣西盤瑤巫醫研究》對引錄的 318 本瑤族經書按宗教儀式用途分為：打齋、打醮、度戒、加職、還願、開光、祭祖、送鬼、架橋、表奏、占卜、小法十二類。[2]歷史上瑤族在西南民族走廊的遷徙，道教在西南少數民族各族群中的傳播，長期的文化互動促成了道教與瑤族宗教的結合，瑤族經書就充分反映瑤族與道教兩者雜糅的特點。早在 20 世紀 30 年代民族學家在西南瑤族地區的調查中，就發現大量清代至民國時期的瑤族經書，他們根據瑤族宗教經書與儀式觀察記錄，說明瑤族宗教有濃厚的道教色彩。[3]瑤族宗教

[1] 鄭德宏、李本高等選編：《瑤人經書》，長沙：嶽麓書社，2000 年。
[2] 羅宗志著：《信仰治療：廣西盤瑤巫醫研究》，北京：中國社會科學出版社，2012 年，第 169-174 頁。
[3] 奉恒高主編：《瑤族通史》，北京：民族出版社，2007 年，中卷第 617 頁。
3

有豐富的科儀法術，這是瑤族宗教與道教相融攝的結果，本文對此作如下的考察。

一、瑤族宗教的法術秘語

1.瑤族經書中所見的法術

瑤族宗教的法術秘語深受道教影響，道教齋醮的法術科儀是歷代宗師建構的結果。宋元道經《靈寶玉鑒》卷一《道法釋疑門》就說："太極仙翁、薩真人、路真官、歷代祖師，皆於此用心，以不負經旨也。"[4]英國牛津大學伯德雷恩（Bodleian）圖書館藏瑤經 S3433 號《無上玉京大齋法》，其中論及大齋行用的法術有：

> 論鎮邪法、論變身法修齋用、人家初請之法、論存主之法、論存六畜之法、論混沌之法、論啟齋法、論存家財法、論打丁之法、莊壇法、論燒竹頭法、論整壇法、查發之法、南相封壇一收六凶法、又收神兵神將之法、收賊之法、論收返師返主之法、收天煞地煞之法、收火殯之法訣、收官符之法、收六丁六甲六癸六壬之法、收天災百病之法、又存家財六畜法、存村團之法、論合境法、開光壇院法、論伝睡法訣、發符吏功曹法、諸獄牒法、論會聖法言、論敕壇法、按香火法、按廚堂之法、又敕壇法、論宿起道法、按金鐘玉磬法、通胭稱職法、此迓九帝法、論請聖法三時說醮同用、論宣開壇疏法、論按五老法、宣詞法、宿啟行道法、次飛酆都章開通章解穢章法、論開通路章酆都章法、論發放竜董茭簡之法、存社壇法、宣洞陰天赦法、論啟師破獄之法、論血盆生產傷法、破血盆地獄法、論虎傷之法、論禁虎頭之法、論虎傷地獄法、論碓擂法、論存亡丁碓擂法、論殺狗償傷法、生母藥傷法、毒藥死地獄法、金童案法、山熊咬死地獄法、論落石死地獄法、山豬傷法、山豬地獄法、又火燒傷法、禁火之法、或燒死地獄法、論木傷法、木傷地獄法、論水傷法、落水死地獄法、禁諸傷法、蛇傷地獄法、賊刺死地獄法、投龕死下墨堂地獄法、大齋破案法、論花樓案法、論受苦案法、又論風流堂法、論遊鄉案、玉皇中堂案法、論愁人案法、鴛鴦案法、論暗羅地獄法、論當天羅地獄法、吊頸傷法、吊頸死地獄法、過油盆法、論懺悔法、架黃道橋法、論淨壇法、呈供法、投表判亡法、三宮酬鬥法、告鬥狀法、迓王之法、初霄化財法、三壇法訣、論三時法、誦經法、論贊燈法、論陞堂法、放禽法、放魚法、赦食法專當今早、放赦法、放劍法、解訟之法、降真說醮法、飛章法、宣曉諭榜法、召孤法、咒霄露水登法、飛懺墳章法、金絲續命章、飛訟章仙拔章、玉皇赦劫章法、血湖章法、

[4] 《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988 年，第 10 冊第 141 頁。

下堂煉度法、又祈谷章、運經入庫法、大升度法、皇都經疏法、倒廚堂法、華夏退罡法訣、開光材樓法、拆壇院法、論吃寫法、散筵退船法、論贊材樓之法、大灑穢法通用、大小齋醮秘密終畢。

經書中提到的下堂煉度法來自道教。道教煉度科儀的"煉"，是法師以真火、真水交煉亡者靈魂，"度"，則是交煉亡魂，以拔度幽靈。宋代道經《靈寶玉鑒》卷三十八《煉度更生門》：

靈寶大法，有受煉更生之道。外則置設水火，內則交媾坎離。……況道者神之主，神者氣之主，氣者形之主。故煉形合氣，煉氣合神，煉神合虛，則唯道為神，形同太虛矣。所謂金液煉形，玉符保神，形神俱妙，與道合真是也。其煉度更生之道，確乎無以議焉。[5]

瑤族宗教的打齋用於超度死者，打齋的秘法受道教的影響。英國牛津大學伯德雷恩（Bodleian）圖書館藏瑤經 S3431《大齋密語》，記載瑤族打齋的各種秘法有：

神兵神將法、發師收六凶法、天箚地煞、收火殃法、禁官符、收五音、禁虎法、禁盜賊法、收返師返主、存主人丁法、存家財六畜、存村齋醮同用、存六丁六甲、收天災百病、收勿毛犬貓、初請齋醮同用、存主、磨墨法、存亡、祛穢法、存清醮、存家財六畜、存齋醮五供、發師莊舡去、封壇消穢、丁踏法、擊鼓法、合鏡、開光壇院法、存壇院、散筵洗手、主交香錢、入睡、發符吏、會聖、敕壇法、安香火、宿起默咒、宿起法、安金鐘玉磬、鳴法鼓二十四通、迓帝、請聖、皈依、信箚、上香、安鎮、宣開壇疏、安鎮、解穢章、酆都章、宣詞、宿起行持、飛酆都章、啟師、存村唐壇、存主、豎玉皇幡咒、救苦幡咒、孤魂幡咒、放赦、宣赦、高功破獄、都講咒、監齋咒、啟油盆、引回、回壇、懺悔亡、探黃道橋、探水橋、存斗盆、點燈默咒、又請十保官、替棺槨、次判、初霄化財、取糧、迓王、開光表、投表、三壇桉教、皈依、依教宣科、存墓殿、招神煞、開光、安龍法、大慶墓法、替墓款、安救苦三時、大齋早朝安玉皇大教、午朝陞堂、晚朝、召孤魂法、咒霧露、解訟、設醮、飛訟章、金絲章、消災章、懺墳章、赦劫章、祈嗣章、煉度、宣都疏、諷彌羅咒、倒香爐法、考大案、拆壇院法、開光材樓、贊材樓、度牲、回壇拜佛咒、邦法散筵、散筵、安座咒。

其中的存想、高功破獄、煉度、上章、咒語、表文，早朝午朝、晚朝的三時科儀，安金鐘玉磬、鳴法鼓二十四通，都是道教齋醮科儀中的法術。

但瑤族秘語法術中的很多內容，是對治處理瑤族社會生活中的內容，這又

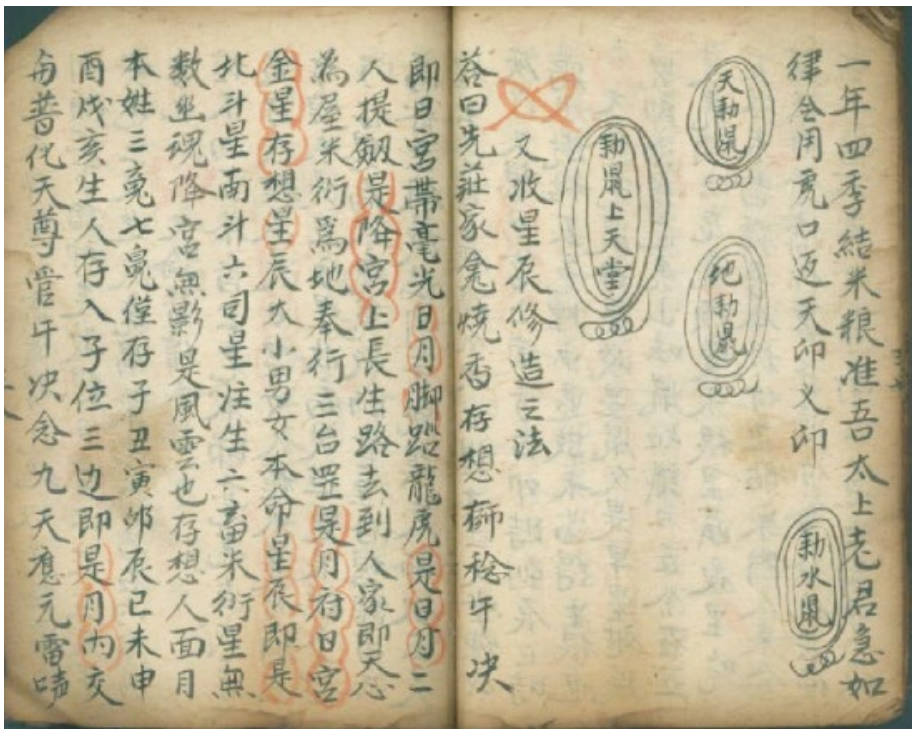
[5] 《道藏》第 10 冊第 398 頁。

反映出瑤族宗教保留著較多的原始信仰和地域社會的民間傳統。英國牛津大學伯德雷恩（Bodleian）圖書館藏瑤經 S3430 號，記載瑤族宗教行用以下法術：

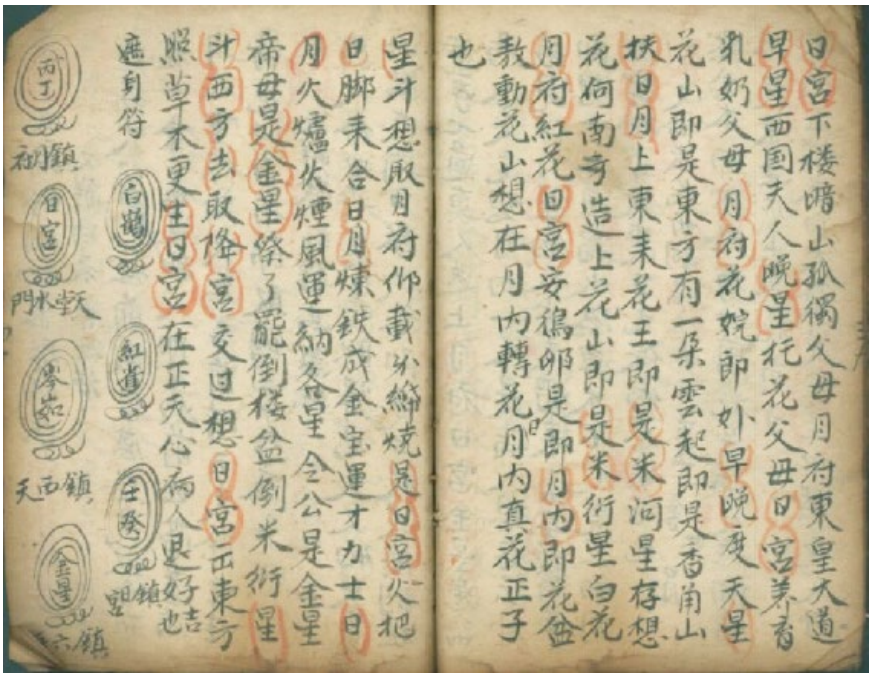
論打丁法、論存主法、論存六畜法、論混沌法、論丁木法、論取竹裝壇法、論裝壇院法、論燒竹頭法、論整壇法、論發師出腳法、論安相承什雌雄鬼法、論水前火後化法、論水神兵法、論收五音邪法、論禁虎法、論禁盜賊法、論收返師主法、論收天煞、地煞含九堂大法法、論水火殃法、論黃幡豹尾法、論禁官符法、論六丁六甲法、存主本命元辰法、存家財六畜法、論存村團法、存香花五供法、存洪恩壇院法、論合鏡法、論動鼓法、論放功曹牒法、論招香火兵法、論五傷雞法、論劄兵法、論立天廷法、論白道橋法、論投香火五供法、論進表法、論安壇法、論解穢法、論請聖法、論收什法、論倒清燈法、論倒清燈收什法、洪恩放推請牒法、論初造衝樓心法、論主男女開光法、論開光點樓法、論安樓法、又架黃道橋法、又招羅五兵法、又接聖法、又劄兵法、又宣三元大會榜法、又放土地公法、又引出當今燈法、安廚堂法、又造婁人法、又豎幡法、又論賀樓法、又法師上臺陞堂法、又關開堂法、有論架解凶橋法、又宣曉諭榜法、便請帝母降壇中法、又宣黃榜法、又進詞表法、又放魯班法、又起地橋法、叩師覓取真花法、沖壇法、又二雷請聖法、又上香法、又獻伍供法、又大小筵會安壇法、大會槤日姑法、引堂參拜法、又不長公不長母法、天平地平法、又封霧路瓶法、又宮地母法、又天和地合法、又婚姻和合法、又論七里暗山法、又川胎度子法、又送子歸房法、二霄清燈法、又二霄清燈收什法、又度狌狨法、又祭葷筵法、又拜送帝母法、又水魂讀命法、又倒婁法、又倒黃道布辰法、又收兵法、又倒罷法、又壇官隔別法、又簿官鈎鎦法、又收什倒罷法、又請政謝兵旗法、又奉送聖賢法、又化財馬法、解法服法、又喪家修齋者簽侗、又倒筵會台盆法、又退回法。

歷史上瑤族宗教如此多的各種秘法，需要在田野考察中結合儀式予以比較。

6



大英圖書館藏 EAP550/1/18 秘法 1



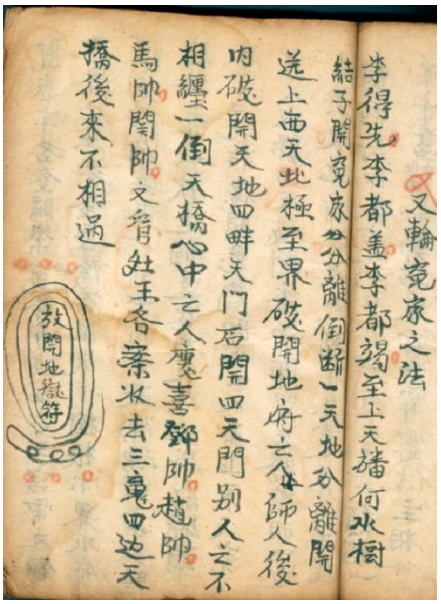
大英圖書館藏 EAP550/1/18 秘法 2

大英圖書館 EAP550/1/177 經書中的法術：

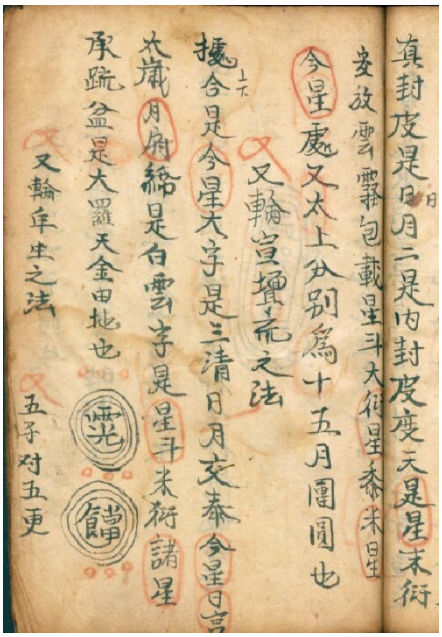
又論動鼓之法、論安五老之法、玉察玉孔星、又誦經答天地法、破獄之法、初開齋醮之法、又封壇之法、又五供齋食之法、又輪宿所建之法、又分破暗之法、又金童玉[illegible]之法、又安五靈五星法、又輪初著香衣奉道在壇院之法、又封器之法、又論啟孤水燈之法、又輪升堂之法、又輪冤家之

7

法、又輪度解湖心甲之法、又煉度之法、又輪設醮迎帝之法、又輪宣都疏之法、又輪倒幡之法、又輪安五老之法、一輪道士寫章之法、又輪宣壇疏之法、又輪年生之法、又一開聲開簡之法、又論九帝姓名之法、又輪放伸奏公牒之法、一論禁壇之法、又初開卯用之法、又論祭功曹之法、又論宿啟建壇之法、又考幡用之法、又敕送瘟王之法、又論三朝福爐之法、一論破紙之法、又一論解白衣煞、解攀鞋驛馬煞、解短命短夭煞、解黃泉滅門煞、解相軍骨髓煞、解男正煞女女正煞也、解公姑夫同次、解鐵掃煞、解喪門煞、解八敗大敗煞、解煞一夫或一妻、解妨三夫或三妻、解胞胎煞、解妨媒人、分兵法之用、解寡宿煞、解孤神孤獨煞、解前五鬼後五神煞、解望鄉煞（此是媒人用）、解下生咸池法、解上中下半劫煞、解破家煞、解吞炎煞、解狼籍煞、解公姑夫法同用、解妨公姑、解婦正煞公姑、解鐵掃煞、解短命煞法、解正煞三夫、解血盆法、解豬煞、殄溫法。



大英圖書館藏 EAP550/1/177 冤家之法



大英圖書館藏 EAP550/1/177 宣壇之法

廣西荔浦瑤族經書[6]《開禁書》:

敕招兵劍法、敕旗法、敕米法、敕禾法、敕水法、祭兵變口法、敕白席腰帶法、又一件開禁敕水藏身法、敕藏身符法、藏村法、敕封閉、變碗法、變符法、變盤席法、變白布法、敕紅布法。

廣西荔浦瑤族經書《設雜鬼法語畫雜符》:

藏病人床吾師敕變、變紅鸞石法、罵鬼陽話、罵鬼章變法、出門藏身變體、出門變十物用、出門路五雷藏身、化笛存想內容、變香爐水碗法、招魂變陰橋、又封門法、變菜法、變酒法、變飯法、變茶法、變床法、又變飯法、變肉法、

廣西荔浦瑤族經書《合婚法齋壇變物法》:

變刀用、合婚一宗、雪山咒、又到雪山法用、又到起馬出門變屋用、又到變刀用、又到變米用、又到變碗、又到變屋、又到修喪入殮亡人用、又到送亡變屋、又到王姥咒出喪用、又用七師供物關出喪用、又到變火把用、要行罡變九火把、又到放火、又到起火同起風、又到隔路塞閉、又到落馬變亡人用。

廣東乳源瑤族宗教有豐富的法術，用於度身經書中所載法術有：

又收邪師用，又收邪師法用，又收大邪師法用，又收邪師邪法用，門

[6] 廣西荔浦縣茶城鄉清良村黃泥壩屯馮金亮師公收藏有 123 部經書。其中 84 部標有抄寫時間，大部分為 1980 年以來的抄本，最早者為嘉慶十四年（1809），最晚者可至 2013 年。其中，清代抄本 20 部，民國抄本 13 部，1950-1970 年代抄本 3 部，1980-2013 年抄本 42 部，無法斷代的 6 部。 馮金亮保存經書比一般師公多的原因，是他做師公以來長期注意收集經書，凡聞知周邊地區哪家師公有經書，他都會想方設法去抄寫。

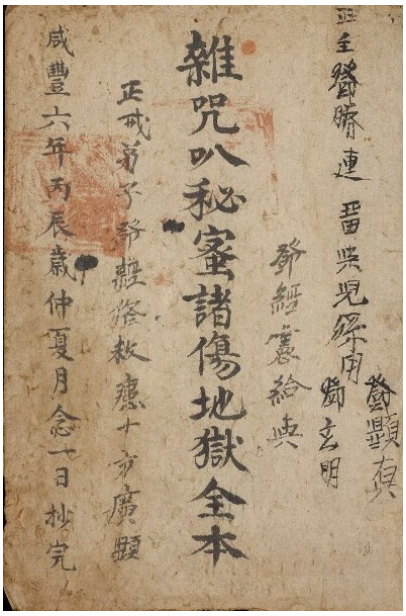
外用黃斑虎訣，又一條若系收邪師法用，變水法用，藏身法用，唱邪師歌用，招方位請藏身法用，又變茅法用，又變水碗藏身法用，又變大茅山法用，大聲唱打病人身法用，又第二條大聲打身，下冷湯法用，大落禁用，又變石頭法用，又變碗用，又聲唱過隔在此斷界，壇前開金井法又下禁法用，收邪師法用，邪師歌，要行罡用，答法用，又敕左壇法用，神壇法用，又北方功曹，又中方總壇法用，又藏屋法用，批計放邪法，又變草席法用，又變草席用，又細聲變草席法用，又變瓦缸用，又變杉板用，又變燈盞用，又變席角用，又變水槽法用，又變刀口法用，又變腳底用，又雪山咒冷湯法用，又茅山法用，又冷湯法用，火堂變犁頭法用，又變火磚法用，吩水法，變手指法，變含犁頭法用，踏火磚法用，下雪水法用，又變燒紙法用，又變手指法用，又藏身法用，又變鑼鼓法用，又上刀山用，又一樣踏水槽用。[7]

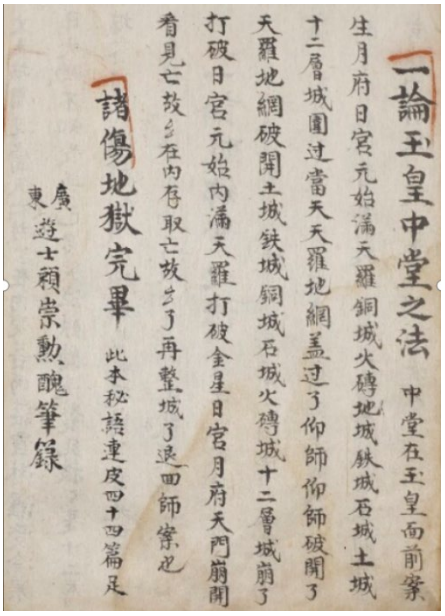
瑤族宗教法術還有隔路法用、閉門法用、出路寄身法用、敕茅郎藏身法用等。

2. 瑤族秘語與道教秘語的比較

瑤族經書包括經典、科儀、疏表、秘語、歌書、神唱等文書類型。“秘語”，是瑤族師公師徒間秘密傳授的法術。經書中又稱“秘語”為“密語”、“金語”、“天機”。藍靛瑤的道派、師派皆有“秘語”類經書，秘語在儀式中與科儀本相配合。瑤族宗教的秘語是常行的法術，一些瑤經以秘語作為經名，如英國牛津大學伯德雷恩（Bodleian）圖書館 S3408 號《無上玉京盟真救苦大小齋秘語》、S3372 號《新雜諸秘語詮本》、S3422 號《雜解治邙秘語》、S3432 號《諸傷地獄秘語》、S3434 號《抄雜百解秘語》、S3452 號《喪家秘語》、S3453 號《送終喪家秘語》、S3465 號《受戒秘語》、S3470 號《天師集解秘語》、S3474 號《玄門授械秘語》、S3479 號《齋醮秘語》、S3481 號《受戒咒符秘語》、S3483 號《重集秘語解法》、S3485 號《清醮秘語》、S3500 號《喪家秘語一本》、S3506 號《早晚救患、伸鬥安龍、解冤秘共一本秘語》、S3515 號《清醮秘語》、S3522 號《一本祖傳秘語》、S3532 號《道師受戒秘語》、S3536 號《燈筵救芯秘語》、S3545 號《瘋瘋秘語一卷》、S3547 號《瘋瘋天機秘語》、S3397 號《婚姻祭諸煞秘語》、S3297 號《婚姻專花秘語》等。

[7]盤才萬、房先清收集，李默編注：《乳源瑤族古籍彙編》，廣州：廣東人民出版社，1997 年，上冊第 255-256 頁。





大英圖書館藏 S3432 號諸傷地獄秘語封面　大英圖書館藏 S3432 號諸傷地獄秘語末頁

老撾藍靛瑤經書中的秘語較為豐富。大英圖書館藏 EAP 791 所見秘語經書有：《郎秘金語一冊》《喪家秘語》《清醮秘語一本》《受戒秘語》《大齋治亡秘語》《小百解秘語》《洪恩秘語》《亡秘天機金語全冊》《大齋良緣秘語》《重集齋知短秘語》《度亡天機秘語》《一本清醮秘語》《雜解治亡秘語》《集解老君秘語》《百解秘語一本》《絕亡秘語壹本》《晨昏救患日五會密語》《又件諸百皆集秘語》《齋醮秘語號法一部》《雜百解諸件小秘語》《重集齋短亡秘語》《救患天機秘一卷》《清醮大齋授戒同一本秘語》《諸神秘語》《一本大治天娘亡堂秘語》《送終三夜秘》《清醮秘語》《門道大小凶齋秘全》《一本求財秘語》《貢延洪恩秘語大全一本》《重集齋短蜜語》《雜百解諸件小秘語》《度亡秘語》《大齋秘語》《一本黃泉秘語》《一本小雜秘》《新雜諸禁盤秘語一本》《一本三夜喪秘語》《諸天秘雜百解小部語冊》《授戒秘語》《早晚救患燈延秘語》《一冊百解黃泉秘語》《一本師教道教授戒秘語》《伸門按龍解冤秘語》《一本百秘語》《喪家秘語一部》《一本亡秘語》《隔空亡秘一本》《解神煞秘密》《道公受戒師公受戒二教同本秘語》《一本百解天機一本清醮秘語》《初真秘語存冊》《瘋瘋秘語壹冊》《破獄交簡煉度秘》《按龍秘語一本救患秘》《一本亡秘朝天金語》《早晚救患秘語》《三夜喪家秘語》《一本黃泉秘語》《百解秘語》《貢延洪恩秘語一冊》《道教受戒秘語》《諸百解禁盆秘密一本》《重集早晚祭鬼秘語全科》《婚姻除煞秘語》《按龍秘語受戒二本》《另養秘語》《亡故大敗秘語》《破柔佛巴魯治亡秘語一本》《又襲大齋秘語》《大亡秘語》《禁盆秘集法》《燈筵伸門按龍解冤朝天諸秘天機》《一本良緣秘語》《婚恩諸傷共亡秘語》《一論絕虛花千金秘語》《禁盆秘語》

11

《寶短秘語存冊》《一本大滅債秘語》《洪恩紅樓秘語》《大齋先天秘語》《太上老君秘語》《部禮破列秘語一部》《隔空亡秘語一本》等。

瑤族經書“秘語”的概念來自於道教，道教靈寶派的中黃秘語就很有名。唐代道經《高上玉皇本行集經》卷中《太上大光明圓滿大神呪品第二》卷中：“上清自然之靈書，九天始生之玄箚，空洞之靈章，上聖之祕語，玉晨之尊典。”[8]宋代道經《靈寶無量度人上品妙經》卷三十《斷絕胎根閉塞死戶品》：“天籍祕語，丹華杳冥。”[9]宋曾慥《道樞》卷八《昆侖篇》說登昆侖神山，“惟得秘語靈文，斯可至矣”。[10]王欽若《翊聖保德傳》卷下：“此生得遇上眞下降，屢受祕語。”[11]正德《姑蘇志》卷五十八《釋老》載莫月鼎，“信筆塗墨，出詭秘語，人莫能曉”。[12]元劉大彬《茅山志》卷四《誥副墨》之《乞封五真人奏箚》：“天真降顧，親受秘語，上清經教，漸降人間。”[13]

金代王重陽在傳教過程中，亦以秘語傳授弟子。《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》：“遂索毫楮書秘語五篇，使之詳讀。先生讀之數過，方悟妙理，戒之曰：天機不可輕泄。即令投之火中。”[14]《金蓮正宗記》卷三《丹陽馬真人》：“七朵金蓮最先放徹，五篇秘語獨自傳來。”[15]《長春道教源流》卷五《邱長春弟子紀略下》載董志平：“年十九，師邱真人，教以全真秘語”。[16]《金蓮正宗記》卷二《重陽王真人》載王重陽：“書畢語之曰：‘昔日披氈師真秘語雲：九轉成，入南京，得知友，赴蓬瀛。吾今將赴其約。’……丹陽曰：‘入道區區尚無所得，吾師棄我，遑遑何歸。’訴之未終，忽開目曰：‘汝輩憾恨奚為若此，昔日甘河所得秘語五篇，今付於汝。’丹陽再拜，跪而授之。”[17]*陝西盩厔有《全真開教秘語碑》。[18]《徐仙翰藻》卷十一《戒將吏榜》：“此太上秘語，必無妄語。”[19]《天皇至道太清玉冊》卷二《道藏三洞經目籙》：“《上清大洞回車畢道秘籙》，一部八卷：《靈寶中盟秘籙》，一部八卷。此二籙，玉清瓊箚，太霄琅書，內誥密言，中黃秘語。開明三景，混合百神，服餌黃華，卷舒元氣。玉田花滿，徜徉三島，煙霞金鼎，丹成嘯味。九霄日月，致虛抱一，飛步凌空。參受者仙籍登名，天宮進職，宿愆對九祖超升。”[20]經書中將神呪稱為秘語。

---

[8] 《道藏》第 1 冊第 702 頁。
[9] 《道藏》第 1 冊第 200 頁。
[10] 《道藏》第 20 冊第 648 頁。
[11] 《道藏》第 32 冊第 658 頁。
[12] [明]王鏊等纂：(正德)《姑蘇志》，明正德元年（1506）刻本。
[13] 《道藏》第 5 冊第 572 頁。
[14] 《道藏》第 3 冊第 348 頁。
[15] 《道藏》第 3 冊第 356 頁。
[16] 《藏外道書》第 31 冊第 86 頁。
[17] 《道藏》第 3 冊第 348 頁。
[18] [清]陳銘珪撰：《長春道教源流》，《藏外道書》第 31 冊第 157 頁。
[19] 《道藏》第 35 冊第 474 頁。
[20] 《道藏》第 36 冊第 370 頁。

12

《張三豐先生全集》卷八：“此係斗宮妙法，元始秘語。”*明白雲霽《道藏目錄詳註》卷四：“《悟玄篇》有圖，言玄修秘語。”[21]

瑤族經書題記言及秘語的法術功能，明確宣稱此法術來自道教。英國牛津大學伯德雷恩（Bodleian）圖書館藏瑤族經書 S3500 號《喪家秘語》封面：“喪家秘語壹本，存你本，無錢自集。龍吟虎嘯，左種兵千千，右神將萬萬。”S3500 號《喪家秘語》第 1 頁：“大小喪終同用，老君秘語莫亂傳。李朝忠。喪家秘語存本。亡故升天，福歸孝門。東主李妙翰。喪家秘語，演教師傅李妙鎮，給付弟子李妙翰，十方上達。咸豐貳年壬子歲次正月二十八抄完畢。”S3500 號《喪家秘語》第 2 頁“一本喪家秘語，投度師父李妙翰，執與弟子李雲淨，晨昏二晚，超亡度爽，用應十方上達。”

廣東排瑤《大傳書》第二十六《解法門》說：“今日當壇傳授法，壇前授法聽吾言。法在信州龍虎山，五嶺壇前拜老君。”[22]瑤族宗教法術有藏身法、雪山法、收犯法、五雷法、收驚法、隔路法、退卡法、收曬法、止血法、移災法、變水法、變席法、變身法、變禾法、變碗法、黃河水法、開山法等上百種之多。瑤族的一些秘語經書中無載，全靠師公口傳心授。絕大多數法術記在師公頭腦裡，這種師傳法術一般沒有文字記載。

二、瑤族宗教經書中的咒訣神符

瑤族宗教經書中的咒訣神符，在瑤族宗教儀式中有廣泛行用。瑤族宗教經書中的咒訣神符的不同格式，豐富了瑤族宗教儀式壇場的內容，生動表達瑤人對道教神靈和民間土俗神的崇信。瑤族宗教的咒訣神符汲取道教法術，而道教有經乃法之本，法乃經之用之說。宋金允中《上清靈寶大法總序》說：“於是纂聚中洞諸經符咒訣目，集以成書，而實宗於《度人》之一卷。惟經乃法中之本，而法乃經之用。法出於靈寶，而隸乎洞玄，故謂之靈寶大法。由是經典之內，凡可以開度亡爽，利祐生民，符書法術，莫不兼收並錄，燦然聯屬矣。”[23]瑤族宗教儀式法術的運用，亦體現道教經法關係的特質，儀式中法師要運用咒語、口訣、書符、手訣等儀式符號以通神，以達到祈禳生民、濟度亡靈之目的。

1. 咒語

咒語是頌神制邪之文，是瑤族宗教使用廣泛的秘語。瑤族經書的咒語與道教咒語形式相同，道教認為咒是神靈的言辭，咒語具有神通法力，能度人籙仙，制星、制魔、制水、鎮五方、濟法界，故又稱為神咒。周玄貞《皇經集注》卷六《神咒品十五章》：“道言：是大神咒者，元始之妙言，玉皇之真誥，上清自

[21] 《道藏》第 36 冊第 825 頁。
[22] 李默、房先清編：《八排瑤古籍彙編》，廣州：廣東人民出版社，1995 年，第 72、324 頁。下同。
[23] 《道藏》第 31 冊第 345 頁。

然之靈書，九天始生之玄紮，空洞之靈章，上聖之秘語，玉宸之尊典，成天立地，開張萬化，安神鎮靈，生成兆民，匡御運度，保天長存；上制天機，中檢五靈，下策地祇，嘯命河源，運役陰陽，召神使仙；此至真之妙。又神應自然，致天高澄，令地固安，保鎮五嶽，萬品存焉。”[24]咒語是道教齋醮主要的法術手段，瑤族宗教運用咒語同樣有此功能。

瑤族宗教咒語的名目，各地瑤族經書中有記載。S3399 號科儀經書：

海翻咒、太陰咒、康元帥咒、馬元帥咒、趙元帥咒、鄧元帥咒、辛元帥咒、師父咒、玄天咒、財馬神咒。

廣西荔浦瑤族經書《華戒書》:

太極咒、淨口咒、海幡咒、靈寶進用、道德科、玉皇科、師父咒、鄧元帥咒、馬元帥咒、趙元帥咒、辛元帥咒、康元帥咒、獻香咒用、靈王咒用、玄蘊咒用、邪師咒用、又到敕水法用、敕劍法用、請章入用、又到行罡差光入用。

廣西荔浦瑤族經書《盤王書》:

道德咒、聖主咒、北斗咒、李十六咒、李十一咒、李十二咒、師父咒、財馬咒、鄧元帥咒、辛元帥咒、康元帥咒、關元帥咒、趙元帥咒、馬元帥咒、玄香咒、靈王咒、玄壇咒、太陰咒、彌陀咒、邪師咒、銅鐘咒、功曹咒。[25]

廣西荔浦瑤族經書《盤王書》:

道德咒、聖主咒、北斗咒、李十六咒、李十一咒、李十二咒、師父咒、財馬咒、鄧元帥咒、辛元帥咒、康元帥咒、關元帥咒、趙元帥咒、馬元帥咒、玄香咒、靈王咒、玄壇咒、太陰咒、彌陀咒、邪師咒、銅鐘咒、功曹咒。

瑤族《北斗咒》的咒語內容，與道教《北斗咒》相同。廣西荔浦瑤族經書《盤王書》之《北斗咒》曰：

北斗七星，天中大神，貪狼巨門，祿存文曲，廉貞武曲，破軍輔星。大周天界，細入微塵，何災不滅，何福不臻。元皇正氣，來護我身，天罡所指，晝夜長存。隔欺小鬼，好道有靈，長天轉儀，念賜長生。高上玉皇，紫微大帝，三台生我來，三台養我來，三台護我來。道德原行八寶表，五方小鬼走飄搖。

元代道經《法海遺珠》卷十四《告斗求長生法》之《識三台法》:“三台生我來，三台養我來，三台護我來。”[26]宋代道經《太上三洞神咒》卷六《祈禳開度諸咒》

[24] 《道藏》第 34 冊第 680 頁。

[25] 廣西荔浦瑤族經書《盤王書》，有幾個不同的經本，此為師哥書的《盤王書》。

[26] 《道藏》第 26 冊第 802 頁

之《北斗咒》:

北斗九辰，中天大神，上朝金闕，下覆昆侖。調理綱紀，統制乾坤。大魁貪狼，巨門祿存，文曲廉貞，武曲破軍。高上玉皇，紫微帝君，大周天界，細入微塵。何災不滅，何福不臻，元皇正炁，來合我身。天罡所指，晝夜常輪，俗居小人，好道求靈。願見尊儀，永保長生。三台虛精，六淳曲生，生我養我，護我身形。魁[illegible]尊帝，急急如律令！[27]

道教的《七星殺鬼咒》:

北斗靈靈，斗柄前星。貪狼躁惡，食鬼吞精。巨門烜赫，照耀光明。祿存吐霧，統攝天兵。霞沖文曲，光耀廉貞。威臨武曲，真人輔星。天罡大聖，破軍之精。四天閉黑，濁炁混凝。常持斧鉞，手把天丁。威南一吸，膽碎心傾。靈官搜檢，聽察尋聲，九州社令，一一呼名。誅鉏兇惡，定罪不輕。橫逆者死，慈善者生。斬頭截足，粉碎其形。鬼妖蕩盡，人道安寧。驅邪治病，符到奉行。急急如律令敕！[28]

元代道經《法海遺珠》卷四十二《書符咒》:

北斗七星，天中大神，上朝金闕，下覆崐崘。調理綱紀，統制乾坤。大魁貪狼，巨門祿存，文曲廉貞，武曲破軍。大周天界，細入微塵，何災不滅，何福不臻。元皇正炁，來合我身，天罡所指，晝夜常輪。俗居小人，好道求靈，常見尊儀，願保長生。高上玉皇紫微帝君急急如律令！[29]

瑤族的星斗崇拜受道教影響，廣西荔浦瑤族經書《無量度人經》:“無拘天門，東斗注算，西斗記名，北斗落死，南斗上生，中斗文魁。”此五斗功能說就直接摘引道經。廣西荔浦瑤族經書《敕五雷火用》:

敕變東方五雷之火，南方五雷之火，西方五雷之火，北方五雷之火，中央五雷之火，燒人人生，燒鬼鬼滅亡。准吾奉太上老君急急如令敕！

此咒語是宋代雷法傳播瑤族社會的例證。北極驅邪院屬雷部，主司煞伐掃蕩邪穢，雷部四聖真君為道教四大護法神，亦稱“北極四聖真君”。廣西荔浦瑤族經書《藏邪師用》:

天上之鬼，速上天堂，地下之鬼，速下地藏。你是奴婢之鬼，擔槍在洞殺牛猚，光頭禾尚四腦光。准吾奉太上老君急急令敕！

瑤族宗教咒語的太上老君急急令敕！與道教咒語結尾語相同。瑤族師公在儀式中的變身法術，都要默誦咒語以配合行用。咒語可以莊嚴壇場，增強儀式的神秘氣氛。瑤族宗教各種祭祀法事，從開始至結束，其間每一個程式，都穿插有咒語之辭，這是向神靈的誦禱、訴說。在瑤族宗教各種祭祀壇場上，師公

[27] 《道藏》第 2 冊第 93 頁
[28] 《道藏》第 30 冊第 54 頁。
[29] 《道藏》第 26 冊第 977 頁

琅琅禱告，伴隨鼓樂聲聲，仿佛天界神真降臨。

2.法訣

瑤族宗教的法訣是和咒語配合行用，法訣同樣來自道教。道教高功的掐訣法術，有著豐富的訣目內容，道教的法訣有七百餘目，即七百餘種掐訣的手勢。廣東乳源瑤族修齋度亡儀式中運用的法訣：

> 打巾頭出大光明訣一道，小光明訣一道，封山訣一道，蛇頭王訣一道，十萬長沙王訣一道，飛天量訣一道、連天鐵尺訣一道，大降魔訣一道，小降魔訣一道，起期訣一道，犀牛訣一道，白象訣一道，麒麟訣一道，獅仔訣一道，黃斑訣一道，烏斑訣一道，豺狼猛虎訣一道，銅牛鐵牛訣一道，大毒南蛇訣一道，五百蠻王訣一道，飛天毒雷訣一道，金龜強梁訣一道，飛天毒龍訣一道，孔雀明王訣一道，銅銃訣鐵銃一道，長槍訣一道，短槍訣一道，銅弓木弩訣一道，差神訣一道，祖師訣一道，本師訣一道，二郎訣一道，三郎訣一道，三元法主訣一道，三帝將軍訣一道，五營兵馬訣一道，十道蠻王訣一道，大保師公封羅卯訣一道，山河社稷盡皈依訣一道。[30]

廣東八排瑤接引亡師廳前坐兵床的科儀，法師行用的法訣有：

> 大小光明訣、交鬼訣、訣陀頭王訣、長沙王訣、飛天鐵尺、打鬼訣，連天鐵尺、打鬼訣、大小降魔訣、起旗、犀牛白象訣、麒麟獅仔訣、黃斑烏斑訣、豺狼猛虎訣、銅牛鐵牛訣、大毒小毒訣、五百蠻雷兵訣、飛天毒訣、金龜強梁訣、崩山毒龍訣、孔雀明王訣、飛天潭鳥訣、銅銃鐵銃訣、長槍短槍訣、銅弓木弩訣、琉璃火箭訣、祖師本師訣，三郎二郎訣，三元法主訣、三帝將軍訣、五營兵馬訣、十洞蠻王訣、叉神訣。[31]

瑤族宗教法訣名稱，有的與道教相同，如祖師訣、三元法主訣，有的法訣具有瑤族社會的特點，如十洞蠻王訣、大保師公封羅卯訣。瑤族宗教神唱更是生動讚頌法訣的功能，廣西瑤族還盤王願《著裝引神歌詞》：“學法便學老君法，莫學釋迦法不真。接訣便接老君訣，接盡閻山鬼滅亡。老君得法傳天底，釋迦要度九年春。”[32]廣東乳源瑤族《承帽變帽》：“師男頭戴金冠帽，左手執印接香門。左手執起老君訣，口念老君法令行。左腳又踏蓮花朵，右腳又踏蓮花尊。師男有心來學法，後代師男命又長。”[33]廣西瑤族經書說：“學得祖師一個訣，強如買得一莊田。上村救男男興旺，下村救女女平安，保得人丁興旺了，富貴榮華千萬年。”[34]廣東乳源瑤族神唱《又到黎十二》：“師男執得祖師訣，不圖富貴且圖

[30] 李默、房先清編：《八排瑤古籍彙編》，廣州：廣東人民出版社，1995 年，第 765 頁。
[31]李默、房先清：《八排瑤古籍彙編》，廣州：廣東人民出版社，1995 年，第 723 頁。
[32]張聲震主編：《還盤王願》，南寧：廣西民族古籍整理出版規劃辦公室，2002 年，第 153 頁。
[33]盤才萬、房先清收集，李默編注：《乳源瑤族古籍彙編》，廣州：廣東人民出版社，1997 年，上冊第 341 頁。
[34]胡起望：《論瑤傳道教》，昆明：《雲南社會科學》1994 年第 1 期，第 61-69 頁。

花。”[35]廣東乳源瑤族《師男學法救良民》：“三十六訣撥付你，遊行四上救良民。救得男安女也好，師父有名你有聲。”[36]宋元妙宗《太上助國救民總真秘要》卷二《上清北極天心正法鬥下靈文符咒》的變神訣：“凡行持遣敕，並先變神，掐本師訣，存為驅邪院使，天師服飾。二神將，日時功曹立於左右訖，次用上帝訣。次變神訣，念咒。次遣用掐上帝訣，兩手俱作，叩齒三十六通。”[37]瑤族宗教的法訣亦有變神法術的運用。

3.神符

神符是瑤族經書重要的一類。瑤族神符用於鎮妖、驅邪、斬鬼、救疾、護身、保宅等。瑤人認為神符具有神的威力，有“驅邪外出，引福歸堂”之神奇功能。瑤族神符有黃紙朱砂符、白紙朱砂符、桃符、竹符、黑紙白粉符等200多種。黃紙符、白紙符、桃符較常用，竹符、黑紙符較少用。焚燒、化食、張貼、隨身帶用紙符。釘插地上各個方位用桃符或竹符。其用途，有治病符、收魂符、護身符、安胎符、催生符、押喪出煞符、安龍謝土符、斷狼虎鼠雀符、封山符、放水符、燒窯符等。[38]瑤族黃紙朱砂符沿用道教書符的傳統，元代道經《法海遺珠》卷十八列舉上界符、中界符、下界符，稱“前三符，並黃紙朱書，用都天大法主印印之”。[39]道教有長生靈符、救苦真符、十傷符，道教傳授九真妙戒，要告行元始符命、金籙白簡長生靈符。道教科儀中宣稱“汝等若能受持金籙白簡、九真妙戒、長生靈符、救苦真符，當消九幽大罪，標名九宮。”[40]

廣西荔浦瑤族經書《化符書》，有變籤用、變纂用、變梳用、又變刀用、又變碗用的神符，還有水符、手符、水盆符、又聖火符、水符蓋兩用、雪山水盆符、犁頭符、藏身符、大門符、帖身符、真人食符等各種符圖、咒語。

[35]盤才萬、房先清收集，李默、朱洪校注：《拜王歌堂》，廣州：廣東人民出版社，1994 年，第 276－159 頁。

[36]盤才萬、房先清收集：《拜王歌堂》，廣州：廣東人民出版社，1994 年，第 115 頁。

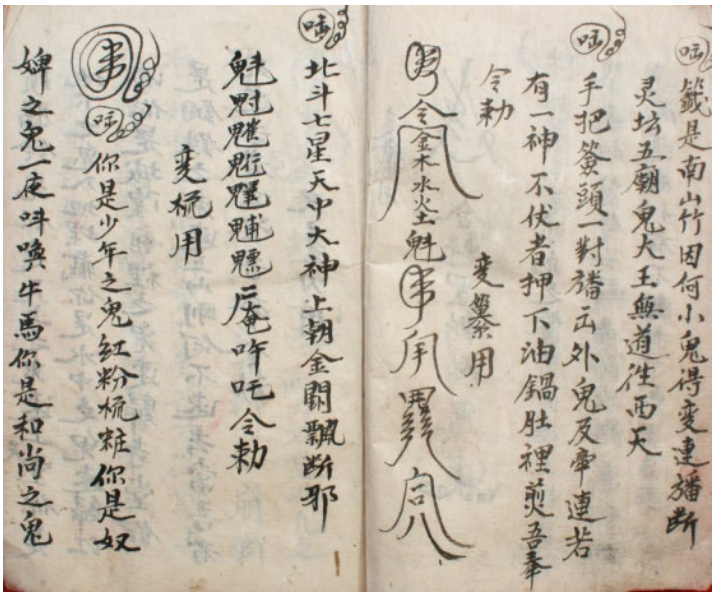
[37] 《道藏》第 32 冊第 56 頁。

[38]參見廣東省地方史志編纂委員會編：《廣東省志·少數民族志》，廣州：廣東人民出版社，2000 年，第 137 頁。

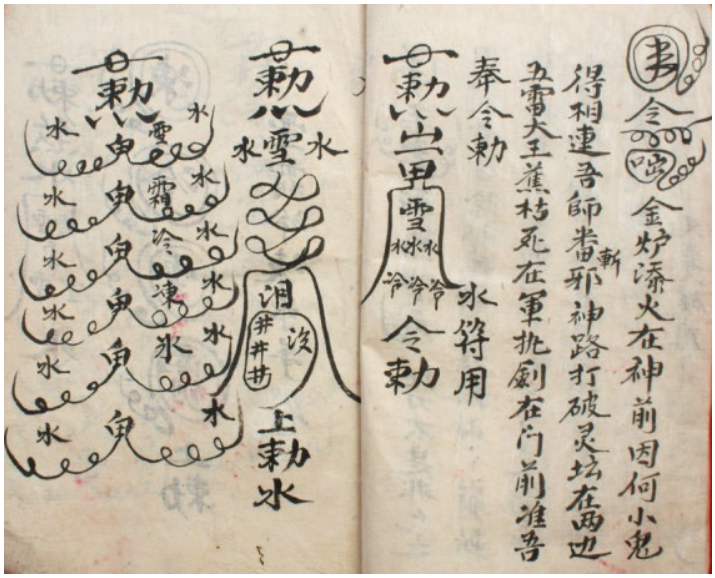
[39] 《道藏》第 26 冊第 830 頁。

[40] ［宋］蔣叔輿撰：《無上黃籙大齋立成儀》卷四十一《符命門》，《道藏》第 9 冊第 617 頁。

17



廣西荔浦瑤族《化符書》變纂神符、咒語

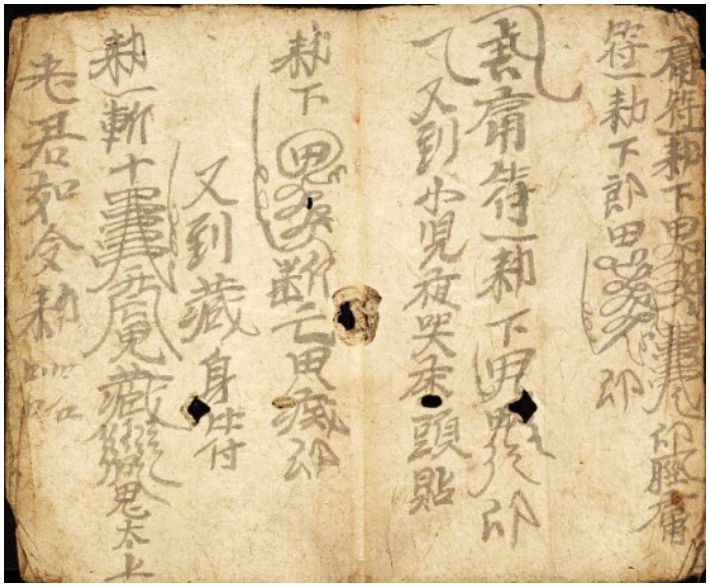


廣西荔浦瑤族《化符書》敕水神符

瑤人收魂有叫魂、架橋招魂和神符收魂，其中以架橋招魂為隆重。一般的受驚嚇、頭痛發熱則叫魂，重病或久病不愈則架橋招魂。招魂時神符須寫上失魂人的姓名和出生年月日。符文為“三魂七魄附符打落星火作速”。此符用桃樹片做成、釘插十字路口。既將魂收回，還需使其安定，又有安魂符一道，化符水令病人服下“安魂定魄壽命延長”。魂安定之後，還需藏好以免被外鬼攝去，所以還需畫兩道藏魂符置家先神位：“長生室內藏三魂迪一吉”，“敕令藏蓋闔家老幼大小男女三魂七魄”。[41]

[41] 趙家旺：《瑤族神符》，廣東省民族研究所、李筱文、趙衛東主編：《過山瑤研究文集》，北京：民族出版社，2008 年，第 132 頁。

S3259 號經書的神符有：燒吃聰明符、玉皇敕令靈神符、安六甲符二道、隔瘟靈符、小兒夜叫符、肚痛用酒包吃符、具吹生靈符、痛符、倒隔符、藏身符。



S3259 號經書的藏身符

S3259 號經書的倒隔符

瑤族宗教經書中所見符法還有：禁官符、七星變橈符、敕隔瘟符、隔精符、敕九良星符法等。瑤族宗教中有專門的神符經書，廣西荔浦瑤族經書《化符書》題記說：“馮法香自抄畫符書一本，付以子孫世代應用，不可失漏也。”

瑤族經書中有豐富的步罡法術，這是瑤族宗教對道教步罡法術的汲取。瑤族宗教中罡步與法訣常配合行用，這與道教科儀中步罡與手訣相配合是相通的。

對瑤族經書中的步罡法術及其與道教的關係，值得專文予以詳細討論。

結語

通過以上對瑤族經書儀式中的道教法術的討論，可見瑤族宗教有著濃厚的道教元素。從瑤族經書及瑤族歷史文化的考察，小傳統的瑤族宗教對大傳統的道教的汲取，豐富了中國民族學的中華民族多元一體理論和民族走廊理論。瑤族宗教經書中濃郁的道教元素，是中華民族多元一體政治格局下道教在南嶺走廊傳播的結果。在中國西南少數民族中，各民族傳統宗教都不同程度受到道教影響，而瑤族傳統宗教道教化的趨勢至為明顯。瑤族宗教道教化表現在諸多方面，瑤族宗教的經書具有濃厚的道教色彩。瑤族經書儀式中的道教元素，是歷史上瑤族深受道教影響所致。瑤族經書是反映其宗教思想的文本載體，我們從瑤族經書儀式的角度討論瑤族與道教的關係，旨在以實證研究豐富中華民族多元一體格局理論的內涵。

張澤洪，現為四川大學二級教授，四川大學道教與宗教文化研究所博士生導師。國家“十三五”規劃文化重大工程——《中華續道藏》副主編。學術著作有《文化傳播與儀式象徵——中國西南少數民族宗教與道教祭祀儀式比較研究》《道教齋醮符咒儀式》《道教唱道情與中國民間文化研究》《道教禮儀學》《中國社會歷史中的道教》《中國西南少數民族梅山教》《瑤族宗教經書文化內涵研究》等 23 種，專著及撰稿著述共計 495 萬字。在國內外發表學術論文 344 篇，其中 CSSCI 核心刊物 154 篇，在宗教學、民族學、哲學權威刊物《世界宗教研究》《民族研究》《哲學與文化》發表 21 篇。人大報刊複印資料《宗教》《民族研究》《文化研究》《中國古代、近代文學研究》等轉載 15 篇，《中國社會科學文摘》轉摘 3 篇，《高等學校文科學報文摘》轉摘 4 篇。《瑤族宗教經書文化內涵研究》入選 2022 年度《國家哲學社會科學成果文庫》。參加主研的《中國道教思想史》，獲四川省人民政府哲學社會科學優秀成果壹等獎，獲教育部第 6 屆高等學校科學研究優秀成果獎（人文社會科學）貳等獎。並先後獲四川省人民政府第九次、十一次、十三次、十五次、十九次哲學社會科學優秀成果三等獎。先後主持國家社會科學基金項目 5 項（其中重點項目 2 項），教育部人文社會科學重點研究基地重大研究項目 3 項。在宗教學、民族學研究領域是國內外有影響力的學者。

B02

《祖图》：记载泰国瑶族迁徙路线、时间的民间文献*

——域外瑶族《祖图》研究之二

玉时阶[1]　玉璐[2]　（泰）刘玉兰[3]

摘要：《祖图》是瑶族为了追本溯源，记载历代祖先宗教法名及其安葬地点的族谱。明清之后，部分瑶族从中国迁徙到东南亚及欧美，其中，泰国是瑶族从东南亚进入欧美的一个重要节点与中转站。泰国瑶族《祖图》记载了每个泰国瑶族家族历代祖先的安葬地点、离开中国的时间及在泰国居住了多少代人，并在迁徙过程中如何根据生态环境的变化以家庭为单位进行迁徙等内容。《祖图》承载着每个泰国瑶族家族对本民族历史文化与中国历史文化的记忆，既反映了瑶族从中国进入泰国的具体迁徙路线与时间，是研究世界瑶族历史文化的重要民间文献，也反映了泰国瑶族对祖籍国的深深眷恋与执着的中华民族身份认同。研究泰国瑶族《祖图》，不仅具有重要的文化人类学价值，而且对探讨瑶族如何从中国走向世界，认识世界，与世界各国民族交往交流交融，为讲好中国与东南亚跨境民族的“中国故事”提供了一份生动的素材，为全面、系统地研究域外瑶族历史文化提供新的研究路径；而且对中国与东南亚各国在“一带一路”倡议合作中实现“学术合作共赢”具有重要的学术意义，对构建中国—东盟命运共同体具有重要现实意义。

关键词：泰国瑶族；《祖图》；迁徙路线与时间；交往交流交融；

[作　者]：1. 玉时阶，广西民族大学瑶学研究中心教授，地址：南宁市，邮编 530006；

2. 玉璐，南宁师范大学学报编辑部编辑，副研究员，博士，地址：南宁市，邮编 530001。

3. 刘玉兰，泰国清莱皇家大学社会学院，讲师，博士。

[作者联系方式] 玉时阶，广西南宁市西乡塘区大学东路 188 号，广西民族大学瑶学研究中心，邮编 530006，电话 13907714809。

*本文为国家社科基金冷门绝学研究专项“域外瑶族《祖图》的搜集、校注与研究”（项目编号：21VJXG031）的阶段性研究成果。

族谱是移民史研究的基本资料，其核心内容是追本溯源、考述祖先世系。作为中国宗族组织的重要标识物，族谱具有法国历史学家诺拉所说的“记忆之场”的文化特征，承载着一个家族乃至国家的文化记忆。所以，在传统中国，过去几乎每个家族都拥有自己的族谱。历史上，瑶族作为一个刀耕火种的山地游耕民族，“吃尽一山又一山”，长期过着迁徙不定的游耕生活。明清之后，瑶族开始从中国西南地区向东南亚地区迁徙。20 世纪 70 年代末，瑶

族进入欧美，成为世界民族。世界各地的瑶族都是从中国迁徙去的，但瑶族究竟是什么时候离开中国迁徙到泰国，其迁徙路线如何？这对学术界一直是个谜。瑶族民间保存的《祖图》却为我们解开了这个谜。历史上，瑶族为了追本溯源、考述祖先世系，每个家庭都修有族谱。其族谱有《家先单》与《祖图》两种。《家先单》仅记载了本家族近二三十代祖先夫妻的宗教法名，而《祖图》不仅记载本家族近二三十代祖先夫妻的宗教法名，还记载了本家族近二三十代祖先夫妻的安葬地点，为研究瑶族是什么时候离开中国，又从中国途径哪里去泰国提供了真实、宝贵的历史资料。依据这些资料，我们不仅可以追溯与复原瑶族历史上的一段段历史与文化，而且还可以探讨瑶族文化与中华民族文化及世界民族文化的交往交流交融。

一、瑶族《祖图》与《家先单》

我是谁？我从哪里来？这既是每个人都关心的问题，也一直是历史学、民族学、人类学研究回避不了的热点问题。瑶族是一个历史文化悠久的民族，其发源地在中国的黄河与长江中下游一带。后来逐渐从北向南和西南迁徙，最后进入东南亚与欧美，成为世界民族。据2020年第七次全国人口普查数据统计，中国有瑶族3309341人，主要分布在广西、湖南、广东、云南、贵州、浙江、海南岛、福建等省区。域外有瑶族100多万人，主要分布在越南、老挝、泰国、美国、法国等国家，其中，越南约90万人，泰国约5万人，美国5万多人，老挝约2.5万人，缅甸约1000多人，法国约1500人，加拿大约1000人。但瑶族是什么时候离开中国，进入泰国？中国与泰国的文献都没有记载，学术界也一直没有明确的结论。但瑶族民间保存的《祖图》却为我们找到了解决这个问题的钥匙。

《祖图》是瑶族民间具有重要历史文化价值的传统古籍文献。历史上，瑶族是一个不断迁徙的山地游耕民族。这种以居山、耕山、吃山、迁徙不定的山地游耕农业在瑶族社会中持续了很久，直到20世纪中叶之后才逐渐消失。故史籍上记载说：“瑶人耕山为生，以粟、豆、芋魁充粮，其稻田无几。”[①]“各自以远近为伍，刀耕火种，食尽一山，则移一山。”[②]“择土而耕，迁徙无定”，“伐木耕土，土薄则去”，“随山散处，刀耕火种，采实猎毛，食尽一山则他徙。”[③]“今岁此山，明年又别岭矣。”[④]“过山瑶依山为食，一二岁辄弃去，更治他山。”[⑤]“所居之处，不四五年即迁。”[⑥]这种几年迁徙一次的刀耕火种的山地游耕农业生活，使得他们每迁徙一次就离原来的居住地越远，数十年后就记不住原来居住生活过的地方了。所以，在刀耕火种山地游耕生活时期，瑶族人死时，他们请师公做完仪式后，就找个地方埋葬，入土为安，并不垒土为坟。然后请师公或由本家族中会汉字的人将死者的姓名或宗教法名记载在《祖图》中。每年清明节时在家中神龛前摆酒、肉、米饭等，烧香焚纸

① 参见（宋）周去非：《岭外代答》卷3，四库全书本。
② 参见（明）戴璟：《广东通志初稿》卷35，嘉靖十四年刻本。
③ 参见（清）谢启昆：《广西通志》卷278，光绪十七年桂垣书局刻本。
④ 参见（清）蒋廷锡等：《古今图书集成》卷1415《方舆汇编·庆远府风俗考》，中华书局影印本。
⑤ 参见（清）王闿运等：《桂阳直隶州志》卷23《峒瑶志》，同治七年刻本。
⑥ 参见（清）汤大宝：《开化府志》卷9，道光九年刊本。

钱，请师公或由家中老人喃神，祭祀先人，并拿出家中收藏的《祖图》，由远到近地一一喃念《祖图》中安葬在各地历代祖先的宗教法名，请祖先神灵回来享受供品。祭祖时，家族中人均要站立在旁静听，以示“不忘祖根”。正如日本学者白鸟芳郎所说，东南亚的瑶族尽管他们没有祖先坟墓，但他们通过对祖先神龛的祭祀，用祷告仪式表达了一种固有的世界观和生命观，表明了他们对万物有灵的宗教崇拜。在并没有祖先坟墓的情况下，通过宗教仪式制造了最虔诚的想象中的坟墓，并通过宗教仪式来祭祀祖先，祈求祖先的神灵保佑。[①]瑶族这种通过喃念《祖图》祭祀祖先的习俗大约在明清时期就已出现。明清时期，随着汉文化在瑶族地区的传播，瑶族在湘粤桂交界的南岭走廊地区从北向南和西南迁徙过程中，为了记住历代祖先及其居住地，便用汉字与瑶族自创的俗字记载本家族历代祖先的宗教法名、安葬地点等，在节日祭祖时拿来喃念，以示不忘祖宗。这种记载有本家族历代祖先宗教法名、安葬地点的瑶族民间古籍文献，瑶族将其称为《祖图》，或称之为《祖途》《墓图》《墳畐》《坟墓图》等。《祖图》既是汉文化与瑶族文化交往交流交融的产物，是瑶族传播本民族文化的重要民间文献及民族认同、文化认同的重要途径；也是瑶族对中华文化认同的标志，是记载瑶族从中国走向世界的民间文献及各国文化人类学者研究瑶族迁徙之路和瑶族历史文化的重要文献资料。因受“文化大革命”等影响，国内瑶族已经很少有家庭还保存有《祖图》。而域外瑶族则大多数家庭都还保存有《祖图》，其中，以移居越南、老挝、泰国、美国瑶族家庭保存的《祖图》文本数量、记载祖先的代数最多。

域外瑶族《家先单》与《祖图》的最早研究者是日本学者。20 世纪 70 年代初，国外兴起了一股研究东南亚瑶族的热潮。日本学者长期关注与调查研究东南亚瑶族，他们在东南亚瑶族的研究上取得了较大的成果。日本学者白鸟芳郎从 1969 年到 1974 年在泰国西北部调查回国后，将搜集到的《家先单》等 11 种瑶族民间文献和宗教经典合集为《傜人文书》出版，这是学术界最早对泰国瑶族《家先单》的研究。随后，日本学者竹村卓二教授到泰国瑶族地区调查后也发表了有关瑶族《家先单》的论文，说泰国瑶族的祖先都是从中国迁徙去的。每个瑶族都有家谱，家谱一般都记载有 10 代或 11 代的祖先名字，并都记有从第 1 代到 11 代祖先的死亡地点。[②]在其编著的著作中也论述了他在泰国清莱府夜庄县帕莱村收集的被称为“祖先册”的家谱，认为这种家谱也叫“家先书”或“祖灵簿”。并说在泰国北部的瑶族中是没有墓地和墓碑的，但瑶族在观念上极为重视祖先墓地，将祖先墓地地点登记在“祖先册”中是一条原则。[③]显然，竹村卓二先生将瑶族“家先单”与瑶族“祖图”混为一谈了。长期以来，我国学术界也一直把瑶族《家先单》与瑶族《祖图》混为一谈。如张有隽先生认为，瑶人有家谱，称为“家支簿”或“家先单”，一般以房族为单位，记载分房及迁徙情况、历

① 参见[日]白鸟芳郎：《<瑶人文书> 及其宗教仪式》，肖迎译，《云南档案》1995 年第 3 期。
② 参见[日]竹村卓二：《关于泰国北部瑶族的研究情况——1982 年 12 月 23 日在广西民族学院的讲学报告（摘要）》，《广西民族学院学报》，1983 年第 3 期。
③ 参见[日]竹村卓二：《瑶族的历史和文化——华南、东南亚山地民族的社会人类学研究》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社 2003 年版，第 135 页、第 162 页。

代家先姓名法名和下葬地址。[①]何海狮先生也认为，瑶族《家先单》有三种，一种是登记一代代家先夫妻法名的名册，二是在家先法名后面加上生、死日期，三是在家先法名后面加上埋葬地点。[②]姚舜安先生亦把泰国北部清莱府夜桩县米沙村调查所见到的瑶族赵财珠家中记录有其九代祖先安葬地的《祖图》称为“家谱”。[③]

一般说来，瑶族的《家先单》与《祖图》都抄写在封面写有“家先单”三字的同一本文献上，其正文前面部分是《家先单》，把历代祖先夫妻的法名抄录完后，再另起一行，写上“祖图”作为题目，然后另起一行，抄录历代祖先夫妻宗教法名及其埋葬地点。所以，很多人只看了封面的“家先单”标题，就把后面的内容认为全部属于《家先单》，没有留意正文里面另起一行的“祖图”二字及其后面的历代祖先安葬地点，从而将《祖图》与《家先单》混为一谈。这是大部分学者没有正确区分《祖图》与《家先单》的主要原因。其次是国内瑶族家庭因为种种原因基本上现在都没有《祖图》了，许多学者只能根据二手资料了解瑶族《祖图》情况，得出错误结论。加上纸质抄写的《祖图》因传承年代久远，容易破损；或因兄弟分家，各自迁徙，都会重新请师公抄写，因师公文化水平不太高，认识的汉字有限，在重新抄写时难免发生错漏，甚至用瑶族自造的俗字代替汉字的现象十分严重；而且中国西南地区和东南亚地区潮湿多雨，瑶族过去多居住于茅棚、木屋中，《祖图》不易保存，残本较多，从而给后人增加了考证的难度。

事实上，瑶族《家先单》与《祖图》虽然都抄写在同一本纸质的民间文献中，有部分内容相同，都记载了历代祖先夫妻的法名，但瑶族《祖图》除了记载历代祖先夫妻的法名外，还记载了历代祖先埋葬的地点，这是《家先单》没有的。下为我们在泰国清莱府清盛县瑶族李法连家看到其家族抄写在同一手抄本上的《家先单》与《祖图》：

家先单：书主李法连《家先丹（单）》：太清一郎、赵氏五娘郑氏六娘——太龙二郎、赵氏五娘——李应一郎、李氏一娘——李金五郎、盘氏五娘——李蓋一郎、邓氏一娘——李官二郎、邓氏五娘——李明三郎、龙女圣娘——李行一郎、盘氏五娘——李法宝、邓氏者——李法陞、两位邓氏者———李法德、邓氏者——李法亮——李法江——李法进、盘氏者——李法通。

祖图：太清一郎墓坟安葬在云南道开花（化府）文山县罗竜里、赵氏五娘墓坟葬广西道岗练冲（疑为广西融水苗族自治县同炼瑶族乡）、郑氏六娘坟墓安葬广西道——太龙二郎坟墓安葬广西、赵氏五娘供（共）地葬——李应一郎墓坟安葬广西道、同妻李一氏一同供（共）处——李金五郎葬在广西道城县（不详）、盘氏五娘安葬在广西道城县（不详）——李盖一郎安葬开祠（不详）、邓氏一娘安葬在开花（化）府——李官二郎葬在开花（化）府、邓氏五娘开花（化）府——李行一郎葬在猛竜府[④]猛宣县、盘氏五娘猛竜府猛宣县---李法保葬

① 参见张有隽：《中国瑶人文书及其研究》，《广西民族学院学报》，1990 年第 3 期。
② 参见何海狮：《家屋与家先——粤北过山瑶的家先观念与实践》，社会科学文献出版社 2015 年版，第 185 页。
③ 参见姚舜安：《瑶族迁徙之路的调查》，《民族研究》1988 年第 2 期。
④ 猛竜府，今老挝琅南塔省，历史上曾经属于暹罗（今泰国）管辖，1904 年后属于老挝管辖。下同。

在猛竜府、邓氏者癸未年十月十九日未时命归阴安葬在猛竜府——李法陞祖坟葬在猛竜府河会县、两位同妻不见——李法德夫妻二人不有——（漏李法亮、李法江）——李法进癸卯年二月廾五作病三命反（返）天，十月十八日安葬在蜜（湄）额河左河边——李法通墓坟葬在蜜（湄）额半（畔）河左边。

可见，瑶族的《家先单》和《祖图》虽然都记载在同一本文本上，《家先单》在前，《祖图》紧随其后，但各自所记载的内容是不同的。

最早使用瑶族民间文献探讨瑶族从中国迁徙到泰国的学者是日本的竹村卓二先生，他在泰国帕莱村瑶族邓福昌家中看到了邓福昌家族的《祖图》，但竹村卓二先生将其称为“祖先册（一种谱系）”，说该“祖先册（一种谱系）”记载了邓福昌祖先从中国广东——广西柳州府贵县——广西泗城府——云南临安府——越南——泰国的迁徙路线。但遗憾的是竹村卓二先生没有分清楚邓福昌家族的《家先单》与《祖图》的不同，将“祖先册”认为是“一种谱系”；只对邓福昌家族从中国迁徙到泰国的路线做了分析，没有对邓福昌家族离开中国的时间与在泰国居住的时间进行研究。姚舜安先生也通过探讨泰国清莱府夜庄县湄赛村瑶族赵财珠家族“族谱”，发现其祖先从中国到泰国的迁徙路线是：中国庆远道（广西庆远府）--广西泗城府——云南开化府——寮国（今老挝）猛跃洞——猛洋洞（今老挝境内）--暹罗（今泰国）--清迈。但也没有探讨赵财珠家族是什么时候离开中国，什么时候到泰国的。我国学者由于种种原因，过去对泰国瑶族都了解不多。20 世纪 80 年代末，我国学者才开始走出国门，对泰国瑶族进行调查研究。1989 年，应泰国朱拉隆功大学邀请，广西民族学院赴泰国瑶族考察组[①]到泰国瑶族地区进行调查回来后，出版了《泰国瑶族考察》[②]一书。该书除了系统地介绍泰国瑶族社会的政治、经济、卫生、教育、历史、婚姻、丧葬、宗教信仰、文学艺术外，还收录了 17 份泰国瑶族《祖图》，这是中国学者最早在泰国搜集到的瑶族《祖图》，也是中国学者第一次将《家先单》与《祖图》区分开来研究。而姚舜安教授的《瑶族迁徙之路的调查》则是中国学者最早研究泰国瑶族《祖图》的论文。此外，玉时阶在 1989 年参加广西民族学院赴泰国瑶族考察组到泰国瑶族地区考察时看到瑶族《祖图》后，2019 年 4 月和 2023 年 5 月及 2024 年 7 月又 3 次在泰国瑶族地区考察时搜集到 50 份瑶族《祖图》。但至今为止，没有人对泰国瑶族《祖图》进行全面、系统地研究。本文根据作者在泰国所搜集的瑶族《祖图》为研究对象，探讨瑶族是什么时候离开中国，途径哪里进入泰国，在泰国居住了多少代人；他们从中国进入泰国后，在与泰国民族文化交往交流交融过程中，如何在保留、传承中华民族传统文化的同时，又借鉴、学习泰国民族文化，使其传统文化既保持了中华民族传统文化特色，又具有泰国民族文化特点，为构建中国—东盟命运共同体打下了坚实的文化基础。

[①] 广西民族学院考察组组长为陈永昌处长，课题组组长姚舜安教授，课题组成员张有隽副教授、李增贵副教授、玉时阶讲师。

[②] 参见广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著：《泰国瑶族考察》，广西人民出版社 1992 版，第 27--60 页。

二、泰国瑶族《祖图》的文化人类学价值

瑶族是何时走出国门，进入泰国的？学术界有不同看法。学术界绝大多数人认为，瑶族离开中国后首先是进入越南和老挝，然后到泰国，再从泰国去欧美。但瑶族什么时候进入越南、老挝，然后又在什么时候进入泰国，因为中国与东南亚国家的史书都没有记载，所以国内外学者没有做过研究。《祖图》是瑶族民间重要的古籍文献之一，是研究瑶族历史文化的重要资料。它不仅回答了域外瑶族我是谁？而且回答了域外瑶族是从哪里来的，途经哪里到泰国，在泰国居住了多少代人、多少年等这一历史疑案。笔者从 1989 年、2019 年、2023 年、2024 年先后 4 次在泰国瑶族地区考察时搜集到 50 份瑶族《祖图》，其中完整记载瑶族从中国迁徙到泰国的《祖图》有 29 份，其他的《祖图》有的只有瑶族从越南或老挝迁徙到泰国的记载，有的只有瑶族在泰国境内迁徙的记载，没有从中国迁徙出去的记载。所以，本文仅以记载了瑶族从中国迁徙到泰国的 29 份《祖图》为研究对象，探讨瑶族从中国进入泰国的迁徙路线、在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间。

（一）《祖图》记载了瑶族从中国进入泰国的迁徙路线

明清之后，瑶族逐渐从中国南岭走廊由北向南迁徙，进入越南、老挝后又向泰国迁徙。但由于受刀耕火种山地游耕农业生活的影响，各个家族从中国进入泰国的迁徙路线是不一样的。

1.从中国广西经云南进入越南、老挝，再进入泰国的瑶族家族有难府塔汪帕县难莫村邓贵华家族、难府塔汪帕县镇莫村邓发财家族、难府难莫村邓法珠家族、难府塔汪爬县黄金周家族。

2.从中国广西经云南进入泰国的瑶族家族有难府塔汪帕县南帮村邓文显家族。

3.从中国贵州经云南进入老挝，再进入泰国的瑶族家族有难府塔汪帕县难彭村盘富意家族、清莱府清盛县李富银家族。

4.从中国广西经云南进入老挝，再进入泰国的瑶族家族有难府塔汪帕县南帮村盘有周家族、难府塔汪帕县南帮村邓法坛家族、难府塔王帕县难彭村盘法鹤家族、清莱府清盛县班秀镇帕莱龙村冯财进家族、清莱府清康县冲才镇昆美彭村邓法公家族、清莱府清盛县李富银家族、清莱府清康县李法连家族、清莱府清盛县帕来龙村赵法官家族、帕夭府清堪县夜老乡龙回寨赵金寿家族。

5.从中国广西经云南进入越南，最后进入泰国的瑶族家族有南邦府敖县边境村刘德熊家族、南邦府敖县坤恒村盘生林家族。

6.从中国云南进入老挝，再进入泰国的瑶族家族有南邦府赵元福家族。

7.从中国广西经四川、贵州、云南、贵州进入泰国的瑶族家族有清莱府数隆县冲才镇会唱咯村盘财进清家族。

8.从中国广东经广西、云南，再入泰国的瑶族家族有南邦府敖县帕四角村冯法德家族。

9.从中国广东经广西、云南进入老挝，再进入泰国的瑶族家族有清莱府清盛县班秀镇帕莱龙村冯法田家族。

10.从中国贵州经广西、云南后进入老挝、缅甸，再进入泰国的瑶族家族有南邦府敖县三角村盘财寿家族。

11.从中国广西经湖南、云南进入越南，又回迁中国云南，再进入老挝，最后进入泰国的瑶族家族有清莱府莱竜县猛声洞赵法广家族。

12.从中国广西进入贵州后，又回迁广西，经云南进入老挝、缅甸，最后进入泰国的瑶族家族有南邦府闹敖县三角村盘贵福家族。

13.从中国广西经云南进入越南，又迁回云南；再进入老挝，又迁回云南；再次进入老挝、越南，又回迁老挝；进入泰国后又回迁老挝，最后再次进入泰国的瑶族家族有清莱府清康县邓法意家族。

14.从中国广西进入越南、老挝后，又回迁越南，最后进入泰国的瑶族家族有南邦府汪内县帕错村邓福进家族。

15.从中国广西经云南进入泰国、老挝，又回迁到泰国，然后又回迁到老挝，最后才进入泰国的瑶族家族有清莱府清康县帕莱龙村冯元珠家族。

16.从中国广东经广西、云南进入老挝，后又回迁中国云南，又进入老挝，最后进入泰国的瑶族家族有南邦府敖县坤恒村邓法渡家族邓法渡家族。

17.从中国广西经云南进入越南后，又回迁中国云南，又再进入越南、老挝，最后进入泰国的瑶族家族有帕夭府猛蛘洞邓有升家族。

（二）《祖图》记载了瑶族家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间

历史上，瑶族究竟1代人以多少年计算为好？越南学者杜光聚与阮琏以每30年为一代计算，来推断瑶族进入越南的时间。[①]我们认为这种计算方法显然不符合历史事实。学术界一般认为，20世纪50年代前，中国人基本上是18岁左右就结婚，所以多以20年为一代人。越南老街省文化体育旅游厅原厅长陈友山博士也认为，“越南的瑶族结婚早，在瑶人的家谱中按20年计算周期是合理的。”[②]据我们在中国、越南、老挝、泰国瑶族地区调查，瑶族因为是个刀耕火种的山地游耕民族，繁重的山地耕作需要较多的强劳动力，男子过去一般都在15—18岁之间结婚，女子结婚时间则更早。就是在现在，农村中的瑶族男子一般也在20—25岁以前结婚，30岁才结婚的人极少。除了个别家庭经济极为困难的男子，才会在30岁后结婚。所以，认为瑶族过去以20年为一代人比较合理。

1.泰国难府塔汪帕县难莫村邓贵华家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓贵华家族在泰国的已故祖先有邓传一郎、邓法贞、邓法印、邓法乡、邓法才、邓法鹤、邓法显7代人安葬在泰国，共140年；现在泰国瑶族人均寿命都有60岁以上，而现在的《祖

[①] 参见[越]杜光聚、阮琏：《越南瑶族的今昔》，黎巧萍、李娜译，民族出版社2018年版，第23页--31页。

[②] 参见[越]越南老街省文化体育旅游厅编著：《越南瑶族民间古籍》：民族出版社2011年版，第26页。

图》持有人多是50岁以上，故我们按50年计算《祖图》持有人年龄，所以邓贵华家族在泰国已经居了190年；再加上其祖先邓胜二郎在越南居住了1代人，20年；邓传一郎、邓法印在老挝居住了2代人，40年；所以邓贵华家族已离开中国250年。

2.泰国难府塔汪帕县镇莫村邓发财家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓发财家族在泰国已故的祖先有邓法坛、邓法进、邓法有、邓法定、邓法广、邓法珠6代人，共120年；加上《祖图》持有人50年，邓发财家族在泰国已居住了170年。加上其祖先邓胜二郎在越南居住了1代人，20年；邓法堂、邓法清在老挝居住2代人，40年；邓法财家族离开中国已230年。

3.泰国难府塔汪帕县南帮村邓文显家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓文显家族在泰国已故的祖先有邓法水、邓法无、[邓]法寿、邓宥三郎、邓阱二郎、邓向一郎、邓法坛等6代人，共120年，加上《祖图》持有人50年，邓发财家族在泰国已居住了170年。邓法水是从中国云南进入泰国的第一代人，邓文显家族离开中国已170年。

4.泰国难府塔汪帕县难彭村盘富意家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

盘富意家族在泰国已故的祖先有盘法意1代人，20年；加上《祖图》持有人50年，盘法意家族在泰国已经居住了70年。加上其祖先盘发贵、盘法旺在老挝居住了2代人，40年，盘法意家族离开中国已110年。

5.泰国难府塔汪帕县南帮村盘有周家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

盘有周家族在泰国已故的祖先有盘法禄、盘法鹤、盘法贵3代人，共60年，加上《祖图》持有人50年，盘有周家族在泰国已居住了110年。加上其祖先盘法全在老挝居住了1代人，20年，盘有周家族离开中国已130年。

6.泰国难府塔汪帕县南帮村邓法坛家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓法坛家族在泰国已故的祖先有邓陆二郎、邓传一郎、邓向一郎、邓法鱼、邓法寿、邓法坛6代人，共120年，加上《祖图》持有人50年，盘有周家族在泰国已居住了170年。邓法坛家族离开中国已170年。

7.泰国难府塔王帕县难彭村盘法鹤家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

盘法鹤家族在泰国已故的祖先有盘法香、盘法禄、盘法鹤3代人，共60年；加上《祖图》持有人50年，盘法鹤家族在泰国已居住了110年。加上其祖先盘法全、盘法贵在老挝居住了2代人，40年，盘法鹤家族离开中国已150年。

8.泰国难府难莫村邓法珠家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓法珠家族在泰国已故的祖先有邓法定、邓法广、邓法进、邓法坛、邓法有、邓法珠6代人，共120年；加上《祖图》持有人50年，盘法鹤家族在泰国已居住了170年。加上其祖先邓胜二郎在越南居住了1代人，20年；邓法清、邓法堂在老挝居住了2代人，40年，邓法珠家族离开中国已230年。

9.泰国难府塔汪爬县黄金周家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

黄金周家族在泰国已故的祖先有黄法印、黄法钱、黄法行、黄法应 4 代人，共 80 年；加上《祖图》持有人 50 年，盘法鹤家族在泰国已居住了 130 年。加上其祖先黄法保在越南居住了 1 代人，20 年；黄法旺、黄法安、黄法德在老挝居住了 3 代人，60 年，黄金周家族离开中国已 210 年。

10.泰国清莱府清盛县班秀镇帕莱龙村冯财进家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

冯财进家族在泰国已故的祖先有冯盖七郎、冯法鱼、冯寿四郎、冯法德 4 代人，共 80 年；加上《祖图》持有人 50 年，冯法进家族在泰国已居住了 130 年。加上其祖先冯情一郎在老挝居住了 1 代人，20 年；冯财进家族离开中国已 150 年。

11.泰国清莱府清盛县班秀镇帕莱龙村冯法田家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

冯法田家族在泰国已故的祖先有冯盖七郎、冯陆二郎、冯龙二郎、冯法水、冯法田 5 代人，共 100 年；加上《祖图》持有人 50 年，冯法进家族在泰国已居住了 150 年。加上其祖先冯法朝在老挝居住了 1 代人，20 年；冯法田家族离开中国已 170 年。

12.泰国清莱府清康县冲才镇昆美彭村邓法公家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓法公家族在泰国已故的祖先有邓有寿、邓法妇（富）、邓法公 3 代人，共 60 年；加上《祖图》持有人 50 年，邓法公家族在泰国已居住了 110 年。加上其祖先邓贵一郎、邓聪一郎在老挝居住了 2 代人，40 年；冯法田家族离开中国已 150 年。

13.泰国清莱府数隆县冲才镇会唱咯村盘财进清家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

盘财进清家族在泰国已故的祖先有盘法香、盘法财、盘法度 3 代人，共 60 年；加上《祖图》持有人 50 年，盘财进清家族在泰国已居住了 110 年。其家族离开中国已 110 年。

14.泰国清莱府清盛县班秀镇帕莱龙村冯发德家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

冯法德家族在泰国已故的祖先有冯情一郎、冯寿四郎、冯法德 3 代人，共 60 年；加上《祖图》持有人 50 年，冯法德家族在泰国已居住了 110 年。其家族离开中国已 110 年。

15. 泰国清莱府清盛县李富银家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

李富银家族在泰国已故的祖先有李法进、李法通、李法聪 3 代人，共 60 年；加上《祖图》持有人 50 年，李富银家族在泰国已居住了 110 年。加上其祖先李行一郎、李法保、李法陲在老挝居住了 3 代人，60 年；李富银家族离开中国已 170 年。

16.泰国清莱府清康县邓法意家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓法意家族在泰国已故的祖先虽然有邓财三郎的妻子黄氏一娘、邓胜五郎的妻子李氏一娘，但她们的丈夫去世时都不在泰国，所以只能算《祖图》持有人 50 年，故邓法意家族在

泰国只居住了 50 年。加上其祖先邓完二郎、邓旗五郎在越南居住了 2 代人，40 年；邓金一郎、邓法完、邓财三郎、邓胜五郎在老挝居住了 4 代人，80 年；邓法意家族离开中国已 170 年。

17.泰国清莱府清康县李法连家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

李法连家族在泰国已故的祖先有李法进、李法通 2 代人，40 年；加上《祖图》持有人 50 年，李法连家族在泰国已居住了 90 年；加上其祖先李行一郎、李法保、李法陞、李法德在老挝居住了 4 代人，80 年；李法连家族离开中国已 170 年。

18.泰国清莱府清康县帕莱龙村冯元珠家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

冯元珠家族在泰国已故的祖先有冯盖七郎、冯陞二郎、冯龙二郎、冯法水 4 代人，80 年；加上《祖图》持有人 50 年，李法连家族在泰国已居住了 130 年；加上其祖先冯法朝、冯法官在老挝居住了 2 代人，40 年；冯法珠家族离开中国已 170 年。

19.泰国清莱府清盛县帕来龙村赵法官家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

赵法官家族在泰国已故的祖先有赵法朝、赵法官 2 代人，40 年，加上《祖图》持有人 50 年，李法连家族在泰国已居住了 90 年；加上其祖先赵法金、赵法钉、赵法聪在老挝居住了 3 代人，60 年；赵法官家族离开中国已 150 年。

20.泰国清莱府莱竜县猛声洞赵法广家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

赵法广家族在泰国已故的祖先有赵林五郎、赵法明、赵法宝 3 代人，60 年，加上《祖图》持有人 50 年，赵法广家族在泰国，已居住了 110 年；加上其祖先赵贵三郎在越南居住了 1 代人，20 年；赵陞一郎、赵法坛、赵法拆、赵法安在老挝居住了 4 代人，80 年；赵法广家族离开中国已有 210 年。

21.泰国南邦府汪内县帕错村邓福进家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓福进家族在泰国已故的祖先有邓法香、邓法县 2 代人，40 年，加上《祖图》持有人 50 年，邓福进家族在泰国已居住了 90 年；加上其祖先邓盖一郎、邓良五郎在越南居住了 2 代人，40 年；邓哨六郎、邓进一郎在老挝居住了 2 代人，40 年；邓福进家族离开中国已 170 年。

22.泰国南邦府敖县三角村盘财寿家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

盘财寿家族在泰国已故的祖先有盘法保 1 代人，20 年，加上《祖图》持有人 50 年，盘财寿家族在泰国已居住了 70 年；加上其祖先盘法林、盘法香、盘法灵、盘法应、盘法案在老挝居住了 5 代人，100 年；盘法广在缅甸居住了 1 代人，20 年；盘财寿家族离开中国已 190 年。

23.泰国南邦府闹敖县三角村盘贵福家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

盘贵福家族在泰国已故的祖先有盘法林、盘法连 2 代人，40 年，加上《祖图》持有人 50 年，盘贵福家族在泰国已居住了 90 年；加上其祖先盘政一郎在老挝居住了 1 代人，20 年；盘传四郎在缅甸居住了 1 代人，20 年；盘贵福家族离开中国已 130 年。

24.泰国南邦府敖县帕四角村冯法德家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

冯法德家族在泰国已故的祖先有冯法寿、冯法保、冯法香、冯法祖、冯法财、冯法旺、冯法广 7 代人，140 年；加上《祖图》持有人 50 年，盘贵福家族在泰国已居住了 190 年。冯法德家族离开中国已 190 年。

25.泰国南邦府敖县坤恒村盘生林家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

盘生林家族在泰国已故的祖先有盘元一郎、盘广一郎、盘法安、盘法明、盘法定、盘法金、盘法承、盘法香 8 代人，160 年；加上《祖图》持有人 50 年，盘生林家族在泰国已居住了 210 年。盘生林家族离开中国已有 210 年。

26. 泰国南邦府敖县坤恒村邓法良家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓法良家族在泰国已故的祖先有邓法良、邓法度 2 代人，40 年，加上《祖图》持有人 50 年，邓法良家族在泰国已居住了 90 年；加上其祖先邓金二郎、邓法坛在老挝居住了 2 代人，40 年；邓法良家族离开中国已 130 年。

27.泰国南邦府敖县边境村刘德熊家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

刘德熊家族在泰国已故的祖先有刘法镇、刘法灵、刘法承、刘法林 4 代人，80 年；加上《祖图》持有人 50 年，刘德熊家族在泰国已居住了 130 年；加上其祖先刘钱三郎、刘念二郎、刘法惠、刘法旺在老挝居住了 4 代人，80 年；邓法良家族离开中国已 210 年。

28.泰国南邦府赵元福家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

赵元福家族在泰国已故的祖先有赵法向 1 代人，20 年 ；加上《祖图》持有人 50 年；

赵元福家族在泰国已居住了 70 年；加上其祖先赵法盖、赵法腾、赵法官、赵法林居住了 4 代人，80 年；赵元福家族离开中国已 150 年。

29.泰国帕天府猛蚌洞邓有升家族在泰国居住的时间、家族代数及离开中国的时间：

邓有升家族在泰国已故的祖先只有母亲邓氏者（邓法仁妻），邓有升为《祖图》持有人，50 年，邓有升家族在泰国已居住了 50 年；加上其祖先邓護一郎、邓清二郎、邓法香在越南居住了 3 代人，60 年；邓法莲、邓法盖、邓法仁在老挝居住了 3 代人，60 年；邓法良家族离开中国已 170 年。

综上所述，已在泰国不到 1 代人的家族有 2 个、1 代人的有 3 个、2 代人的有 5 个、3 代人的有 7 个、4 代人的有 4 个、5 代人的有 1 个、6 代人的有 4 个、7 代人的有 2 个、8 代人的有 1 个。已在泰国居住 50 年的家族有 2 个、70 年的有 3 个、90 年的有 5 个、110 年

的有 7 个、130 年的有 4 个、140 年的有 2 个、150 年的有 1 个、170 年的有 4 个、210 年的有 1 个。已离开中国 110 年的家族有 3 个、130 年的有 3 个、150 年的有 5 个、170 年的有 9 个、190 年的有 2 个、210 年的有 4 个、230 年的有 2 个、250 年的有 1 个。

（三）泰国瑶族迁徙特点

历史上，瑶族是一个刀耕火种的山地游耕民族。哪里有山林就往哪里迁徙，砍荒耕种。“随山散处，刀耕火种，采实猎毛，食尽一山则他徙。”[①]“今岁此山，明年又别岭矣。”[②]迁徙路线较复杂，没有规律性。有的家族直接从中国到国外，也有到国外后又迁徙回中国，再到国外；或到泰国后又迁徙到老挝或越南，然后又回到泰国。如泰国难府塔汪帕县南帮村邓文显家族，从广西道平乐府经广西罗城、泗城府进入云南道建水县、文山县后，又重回建水县，再到云南勐腊，然后又迁徙回建水县，再从建水县进入泰国难府。泰国清莱府清康县邓法意家族，从广西道罗城县迁徙到广西道融县长安镇、广西道泗城府后，又迁徙回罗城县，再经凌云县、云南文山县进入越南归化府水尾州猛坝洞，然后又迁徙回云南道临安府，再迁徙到老挝琅南塔省，又迁徙回云南道临安府，从临安府又迁徙回老挝琅南塔省，再进入越南猛崩能州后，又迁徙回老挝琅南塔省，最后才进入泰国。泰国清莱府清康县帕莱龙村冯元珠家族，从广东乐昌县经广西昭平县、永福县、罗城县、云南文山县、建水县后进入泰国难府、清莱府清康县，然后又迁徙到老挝琅南塔省轰沙县，从老挝轰沙县又迁回泰国清莱府清康县。泰国南邦府汪内县帕错村邓福进家族，从广西罗城县经凌云县进入越南归化府文盘州后，又迁徙回广西凌云县，然后又迁徙到越南归化府文盘州，再到老挝琅勃拉邦，然后迁徙到越南安西府、奠边府，又重回老挝琅南塔省，再迁徙到泰国南邦府后，又迁徙回老挝琅南塔省，最后才迁徙到泰国清迈府、清莱府，又迁徙回清迈府，最后在泰国南邦府纲坭（汪内）县定居。其迁徙的目的大多是寻找草木茂盛山地，垦荒耕种，维持生存。所以，哪里草木茂盛，就往哪里迁徙，没有规律性。

从迁徙的单位来看，一般是以家庭为单位进行迁徙。刀耕火种的山地游耕农业产量不高，一个山岭能养活的人不多。所以刀耕火种需要较多的土地山林，才能供养较多的人，一个山岭不可能供几个家庭垦荒耕种。所以各个家族，“各自以远近为伍，刀耕火种，食尽一山，则移一山。”[③]据泰国差博·卡差·阿南达博士 20 世纪 60 年代末在泰国清迈府的调查，泰国瑶族“迁徙纯粹是为了农业生产的需要”，“到目前为止，他们仍然过着游耕生活……从事这类型的农业要砍伐森林，晒干倒下的树木，把它们烧掉，然后耕种。几年以后，由于耕地地力耗尽，收成不好，他们就放弃这块地另找一块。如果人口密度不大，他们会在 10 年或 15 年以后回来再种这块地。”“他们认为地力下降就去找寻并开垦新土地。”过去一般是 5 年游耕一轮，现在是 3 年一轮。[④]我们在泰国清莱府、清迈府、帕夭府、难府等瑶族村

① 参见（清）谢启昆：《广西通志》卷 278，光绪十七年桂垣书局刻本。
② 参见（清）蒋廷锡等：《古今图书集成》卷 1415《方舆汇编·庆远府风俗考》，中华书局影印本。
③ 参见（明）戴璟：《广东通志初稿》卷 35，嘉靖十四年刻本。
④ 参见[泰]差博·卡差·阿南达：《泰国瑶人——过去、现在和未来》，谢兆崇、罗宗志译，民族出版社 2006 年版，第 11 页、67 页、70 页。

寨调查时，当地瑶族村民也都说，我们瑶人过去砍山烧荒种玉米、旱谷时，一块地只能种几年就要丢荒，不另外找地砍山烧荒耕种，根本活不下去。所以，瑶族过去在一个地方只能住几年或 10 年、8 年，然后就要搬家，另寻地垦荒耕种。

结　语

《祖图》是泰国瑶族的传统民间文献，是他们民族文化的源头与民族的根。泰国瑶族村民家中珍藏的一本本《祖图》，记录了一个个瑶族家族数十年或数百年来的历史文化，保存了瑶族在迁徙过程中极其重要的文化信息，道出了中华文明的历史基因。每一本《祖图》都记载了泰国瑶族记忆中的离散源头，是其对祖籍国长期积累下来的深厚文化积淀，是他们民族文化传承的根；每一本《祖图》都用汉字与瑶族俗字一起抄写，充分体现了各民族文化互学、互鉴、融通的过程，承载了中华民族共同体的历史文化记忆，是他们与祖籍国维系关系与认同的文化纽带。正因为这些民间文献的不断传承，使他们在多元文化冲击下仍然能顽强地传承本民族文化，哪怕远离故土、漂泊海外，他们依然可以凭借这些民间文献与文化传统，在新的文化语境中重构民族文化，重塑民族记忆。这些珍贵的文化典籍不仅是他们富有民族特色的文化符号，而且已经成为文化人类学者研究域外民族文化记忆的宝库。

泰国是中南半岛最大经济体和东盟重要成员国，同中国地缘相近、人文相通、血缘相亲、友好交往源远流长。历史上，瑶族从中国向泰国迁徙时，将具有中国文化内涵的《祖图》等民间文献也带到了泰国。《祖图》中一个个串联在一起的地名，构成了中华文化从中国通向泰国的一条条文化交往交流交融的山地文化之路，记录了瑶族文化与中华民族文化向泰国传播的历史，展现了瑶族文化与中华民族文化突出的连续性，向世界弘扬了中国瑶族与泰国瑶族共同创造的优秀传统文化，促进了中华文化与泰国文化的交往交流交融，共同构成了兼容并蓄、璀璨绚丽的中泰文明，促进了中泰民族民间文化交流和心灵相通、文化相通，深化了“中泰一家亲”理念，夯实了中泰命运共同体的社会民意基础，为构建中国与东盟命运共同体打下了文化认同基础。

瑶族是一个跨境而居的国际性民族。瑶族从中国进入泰国道路既是一条山地迁徙之路，也是中泰文化的交往交流交融之路。《祖图》是瑶族从原来熟悉的生态环境与人文环境走入陌生的生态环境与人文环境后，面临新的社会转型时文化自觉的开始，瑶族《祖图》的撰写与传承其实质是在追问：我是谁？我从哪里来？我将到哪里去？研究泰国瑶族《祖图》，探讨瑶族如何从中国进入泰国，走向世界，认识世界，与世界各国民族交往交流交融，不仅可以为我们讲好跨境民族的“中国故事”提供了一份生动的素材，为我们全面、系统地研究世界瑶族历史文化提供新的研究路径，而且对促进中国与泰国在“一带一路”倡议合作中实现“学术合作共赢”具有重要的学术价值与现实意义。

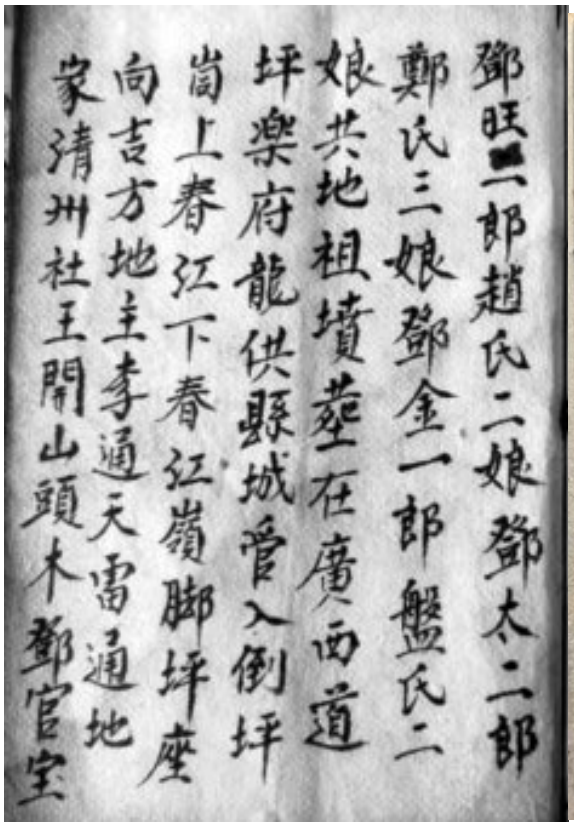


图 1　泰国瑶族《祖图》1

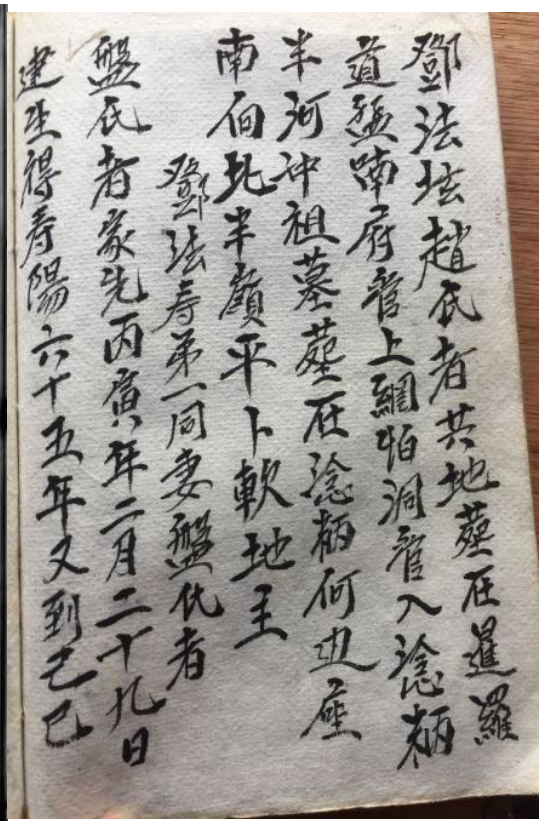


图 2 泰国瑶族《祖图》2

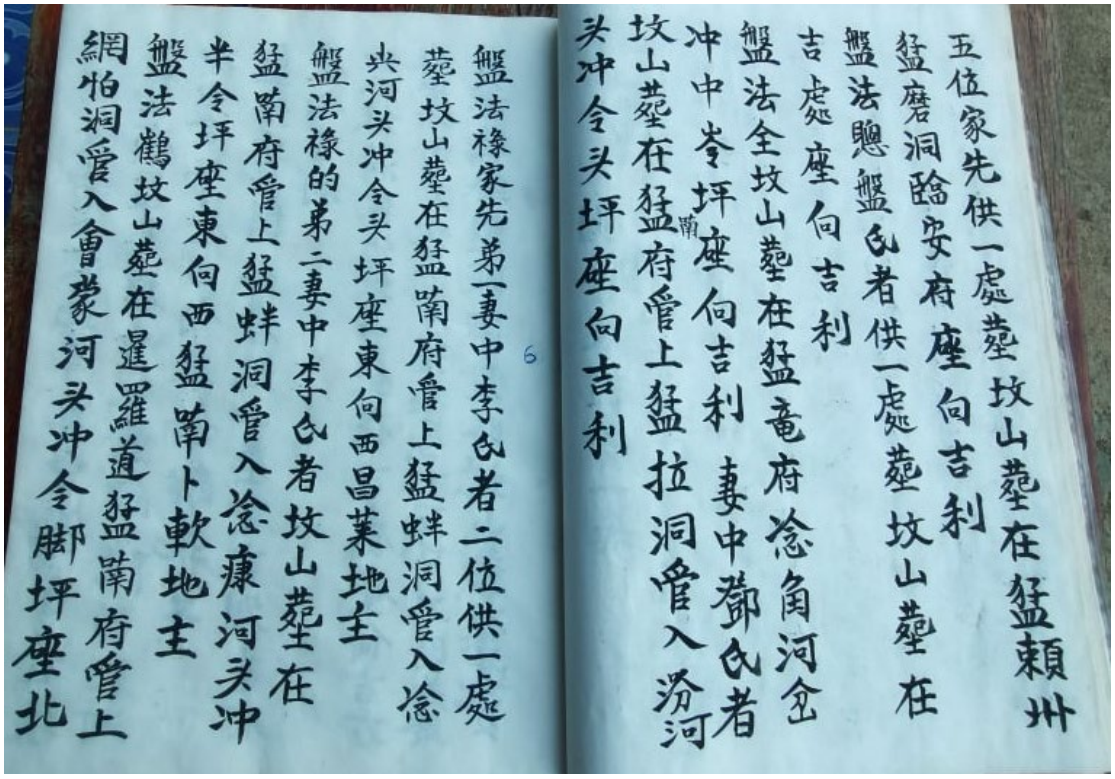


图 3 泰国瑶族《祖图》3

B03

This article is not complete. Do not reference it without permission from the author.

《祖图》：泰国北部瑶族（优勉）的迁徙与定居路线[1]

刘玉兰 、宋巴 泰国清莱皇家大学社会学院

“จู่ถู” (เอกสารบันทึกหลุมฝังศพ) : เส้นทางการอพยพและตั้งถิ่นฐานของชนชาติเย้า(อิ้วเมี่ยน)ในภาคเหนือของประเทศไทย

Zutu : Migration and Settlement Routes of the Yao (Iu-Mien) in Northern Thailand

Thanyalak Saeliao, Ph.D. and Sombat Boonkhamyueng, Ph.D.

Faculty of Social Sciences, ChiangRai Rajabhat University

Abstract

This article aims to analyze the migration and settlement routes of the Yao (Mien) in Northern Thailand. It conducts research and analysis based on the purposive sampling, interviewing key informants, and four volumes of manuscripts of grave records or “zutu” (祖图, *zutu*) of two families namely the Deng and Pan families, who settled in ChiangRai, Phayao, Nan, and Lampang provinces. These grave records not only indicate the ritual names of ancestors and the places name or toponym (地名, *diming*) of graves, but also confirm the migration routes and connections between the homeland and new settlement, as well as the cross-border kinship and language relationships among the Yao people. In addition, these connections and relationships are also of the cultural capital, which can be used as a “tool” for socio-economic development and shared the common prosperity of the people of mainland Southeast Asia.

Keywords: Yao(Iu-Mien) grave records, migration and settlement routes, Northern Thailand

【摘要】 本文以居住在泰国清莱府、帕遥府、南邦府和楠府的盘氏家族与邓氏家族的《祖图》为研究对象，旨在分析泰北瑶族（优勉）的迁徙路线和聚居地。《祖图》既标注了泰北瑶族迁徙路线上的地点名称，又证实了中国、越南、老挝和泰国瑶族之间的祖先联系, 以及跨国界的血缘关系和语言。在现代社会背景下，这种联系对该地区人民的友谊和共同繁荣或许意义不大。然而，在后现代社会和数字技术转型时代，这种联系不仅与该地区各国政府的政治经济合作政策相契合，更是该地区人民经济社会可持续发展的文化资本，对定居在泰国的瑶族与中国的关系尤为重要，能为该地区人民带来可持续的经济和社会发展。

【关键词】瑶族；祖图；迁徙与定居；泰北

[1] 本文是合作研究项目的一部分，项目由中国广西民族大学和泰国清莱皇家大学合作研究中国和东南亚大陆瑶族的历史、社会和文化。子项目“祖图：泰国北部瑶族的迁徙和定居”，并将在于 2024 年 10 月 10 日至 16 日在日本东京神奈川大学举行的瑶族文化国际研讨会上发表。在此，特别感谢中国广西民族大学国社会科学与民族学学玉时阶教授、谭静博士，广西民族大学文学院盘美花教授和北京中央民族大学乔翔博士对撰写本文的帮助和支持。

This article is not complete. Do not reference it without permission from the author.

บทคัดย่อ

บทความนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อวิเคราะห์เส้นทางการอพยพและตั้งถิ่นฐานของชาวเย้า (เมี่ยน) ในภาคเหนือตอนบนของประเทศไทย ด้วยการวิจัยภาคสนามและสุ่มตัวอย่างแบบเฉพาะเจาะจงในการสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลหลักและเอกสารต้นฉบับตัวเขียนบันทึกหลุมศพหรือ “จูถู” (祖图, zutu) จำนวน 4 เล่ม ของ 2 ตระกูล คือ ตระกูลเติ้งและตระกูลผาน ซึ่งตั้งถิ่นฐานอยู่ในจังหวัดเชียงราย พะเยา น่าน และลำปาง เอกสารบันทึกหลุมฝังศพ ไม่เพียงระบุชื่อตามพิธีกรรมของบรรพบุรุษและสถานที่หรือภูมินาม (地名, diming) ของหลุมฝังศพเท่านั้น แต่ยังสะท้อนถึงเส้นทางการอพยพและความเชื่อมโยงระหว่างมาตุภูมิกับถิ่นฐานที่อยู่แห่งใหม่ ตลอดจนความสัมพันธ์แบบเครือญาติชาติภาษาข้ามพรมแดนในหมู่ชนชาติพันธุ์เย้าด้วย ยิ่งกว่านั้น ความเชื่อมโยงและความสัมพันธ์นี้ยังหมายถึง ทุนทางวัฒนธรรม ที่นำมาเป็น “เครื่องมือ” สำหรับการพัฒนาเศรษฐกิจสังคมและความเจริญรุ่งเรืองร่วมกันของประชาชนในประชาชาติแห่งผืนแผ่นดินใหญ่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้ด้วย

คำสำคัญ: เย้า (อิ้วเมี่ยน) ,บันทึกหลุมฝังศพ, เส้นทางการอพยพและตั้งถิ่นฐาน,ภาคเหนือของประเทศไทย

引 言

泰国北部山地民族的研究调查开始于上世纪 50 年代末[2]。公共福利部内政部与亚洲及远东经济委员会社会福利部合作，于 1961 年 10 月至 1962 年 3 月对泰国北部山地民族村落进行了社会经济调查，涵盖清迈、达府、清莱府的 18 个村落，包括 4 个苗族村落、4 个黑拉祜族村落、2 个红拉祜族村落、4 个瑶族村落和 4 个傈僳族村落。1964 年，泰国政府建立山地民族研究中心，对山地民族展开多方面、多维度的考察和研究。公共福利部内政部民族研究中心（TRC）旨在研究经济、社会、文化和生产、生活状况，其主要目的是掌握实际情况并确立发展山地民族经济社会的方针政策，以保障国家安全并停止种植成瘾植物[3]。关于山地民族村落迁徙和定居历史的研究仍然是一个被忽视的问题，并没有受到太多的研究关注。大多数关于山地部落族群的研究往往仅注明各山地部落群体的原居地。例如，拉祜族、阿卡族、傈僳族的原居地皆在云南省或中国西南地区，他们通过缅甸掸邦移民至泰缅边境地区定居。而苗族和瑶族最初居住在中国南部的广东、广西、贵州、云南等地，经越南和老挝的西北部地区移民

[2] Micah F. Morton, Ian G. Baird. (2019). “From Hill Tribes to Indigenous Peoples: the Localisation of a Global Movement in Thailand”. *Journal of Southeast Asian Studies.* (50(1). p. 7-31 February.

Bhruksasri, Wanat. (1989). “Government Policy: Highland Ethnic Minorities”. In McKinnon, John and Vienne, Bernard. (Eds.) *Hill Tribes Today: Problems in Change.* Bangkok: White Lotus.

[3] วนัช พฤกษะศรี. (2538). *ดงภูผา บันทึกการสำรวจหมู่บ้านชาวเขา จ.เชียงใหม่-เชียงราย-พะเยา ปี พ.ศ. 2504-2505.* เชียงใหม่: สถาบันวิจัยชาวเขา. (Wanat Phrueksasri (1995)，《山地部落村庄调查记录》, 清迈-清莱-帕夭府，1961-1962 年, 清迈：山地部落研究所）

พรรณนิภา วุฒิการณ์, (2517). “การศึกษางานสงเคราะห์ชาวเขาของกรมประชาสงเคราะห์ ระหว่างปี พ.ศ. 2509-2516”. *วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรมหาบัณฑิต.* จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (Phannipa Wutthikarn，1974 年《1966 年至 1973 年公共福利部山区部落福利工作的研究》，朱拉隆功大学硕士论文)

至泰国老挝边境，后迁移至楠府、帕遥府和清莱府定居，并进一步扩展至泰国的清迈、甘烹碧等地区定居[4]。然而，这些研究尚未对山地部落族群的迁徙和定居历史，尤其是在家族层面展开深入调查。20 世纪 80 年代后期，政府出台创建国民身份证的政策，使得该政策的实施困难重重。

在用于教育工作、教科书文件以及学术文章的资料中，西方探险旅行记录较多，其中大多数会明确指定时间、村庄或地方的名称以及山地部落的祖国或原居地名称。然而，整个地区的历史并未被完整地连接起来。因此，泰国北部山地部落迁移和定居的整体历史仍不清晰。例如，在 1900 年首次出版的詹姆斯·麦卡锡（James McCarthy）的考察探险记录《暹罗的测量与探索》（Surveying and Exploring in Siam）中，麦卡锡指出，拉祜族原住在中国西南地区，从 1880 年开始，通过缅甸掸邦移民过来，最终定居在芳地区的 DoiPhaHomPok 山。另外，苗族和瑶族是中国南方的原始民族，1880 年起，通过越南北部地区移民过来，越南的华潘河镇（华潘省）四双楚泰、琅勃拉邦等地来到湄公河西岸、清莱和楠府等地区定居[5]。这仅表明这些不同的山地部落群体在暹罗生活了不少于 140 年。

詹姆斯·麦卡锡（James McCarthy）又名 Phra Wiphabhuwadon，是一位爱尔兰探险家和地图绘制者。他在 1881 年至 1893 年间测量并绘制了暹罗王国地图，并于 1885 年至 1901 年担任暹罗王国第一位制图师。其著作涵盖了泰北地区民族概况，包括兰纳各民族以及湄公河区域东岸各个城市的概况，如老挝的琅南塔、普卡、乌多姆赛、琅勃拉邦，越南的华潘河镇（华潘省）四双楚泰，还有缅甸掸邦的各个城市等。

从泰国社会科学家的视角来看，可以说，Boonchuay Srisawat 于 1950 年出版的作品《清莱的三十个民族》是一部最早描写泰国山地部落族群的作品，引起了人们对高山民族的普遍关注。Bunchuay 提到了瑶族（优勉人），写道：“……瑶族原本居住在中国广东、广西、西藏、云南等地区，后来因遭受扰乱和奴役而迁徙、逃亡至缅甸边境、云南南部、印度支那和泰国地区……来到泰国后居住在湄占县的山区以及湄占河边，大约有 5 至 6 个村庄，大概在 1948 至 1949 年从清孔的大山以及云南移民过来。自 1950 年 3 月至 4 月，数百个瑶族家庭从缅甸和云南步行进入夜丰颂府, 来兴府, 碧差汶府等泰国境内……”[6]。

同时，1949 年中国共产党建立中华人民共和国后，来自中国南部和西南地区的山地部落的迁徙开始受到泰国政府及盟国在学术、政治以及经济发展等多方面的重视。此外，中华民国政府军及其家属也从云南省撤退，途经缅甸掸邦，沿泰缅边境建立军事基地，分布于清迈和清莱两个地区。泰国政府于 1951 年设立“边境巡逻警察部队”，

---

[4] Hanks, Jane Richardson., Hanks, Lucien Mason. (2001). Tribes of the North Thailand Frontier. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.

Hanks, Lucien M., Hanks, Jane R., Sharp, Lauriston., Sharp, Ruth B. (1964). A Report on Tribal Peoples in Chiangrai Province North of the Maekok River. Data Paper Number 1, Ithaca: Cornell University

[5] McCarthy, James. (1994). *Surveying and Exploring in Siam.* Bangkok: White Lotus.

[6] บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. (2547). *30 ชาติในเชียงราย.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, หน้า 297-298. (Bunchuay Srisawat,2004，《清莱的 30 个国家》, 曼谷：暹罗出版，第 297-298 页)

This article is not complete. Do not reference it without permission from the author.

负责保护边境并维护边境和平，同时成立“交通援助委员会”以帮助照顾偏远地区的人民和山地部落族群。在 1959 年，政府将“交通援助委员会”改为“山地部落福利委员会”，后来又设立了与山地部落直接履行职责的政府机构，即山地部落发展和福利中心，负责经济社会发展，以及山地部落研究中心负责学术工作。

因此，本文旨在对山地部落族群的迁徙和定居路线进行调查和分析，以定居在清迈、清莱、帕遥、楠府和南邦府的瑶族（Mien 或 Iu Mien）族群为案例进行研究。通过对邓氏、盘氏两个姓氏家族的 20 本祖图（墓碑志）和家先单（祖谱）的原始文献进行研究分析，并查阅编年史、西方探险家的探险记录、研究报告以及相关学术文章，以拓展瑶族知识的疆界，使其覆盖更多领域。 主要内容分为西个要点：一是原始文献祖图的重要性及前人研究概述；二是瑶族祖图和家先单的特点；三是原始祖图与泰国北部地区瑶族的迁徙和定居。最后是总结与评论。

一、原始祖图的重要性及前人研究概述

瑶族原有的祖图（墓碑志）和家先单（家谱）属于氏族内部的重要文献，对宗族家族成员而言意义非凡，他们将之视为传家宝珍藏。然而，在收集和研究此类文献的过程中存在诸多障碍和问题。以中国瑶族为例，1966 年至 1976 年的文化大革命致使许多原始书面文献遭到破坏，尤其祖图类文献，如今在中国极少见到。而对于中国境外的瑶族来说，在祖先一代又一代翻越千山万水的迁徙过程中，许多原始的文字记载也丢失了。不过，庆幸的是，祖图、家先单这类文献在中国境外各国优勉支系的瑶族家庭中得到较好保存，传承至今，成为了重要的文化遗产。

瑶族（Iu-Mien；Mien）是一个跨国民族，拥有数千年的社会文化历史。据 2020 年第七次全国人口普查数据统计，中国有约 330 万瑶族人口定居在广西、湖南、广东、云南、贵州、浙江、海南、福建等省区。据统计，2019 年，超过 110 万瑶族在中国境外定居，分布在越南、老挝、泰国、美国、法国、加拿大等国家。其中，越南有超过 89 万瑶族，泰国居住着超过 5 万瑶族，美国有超过 5 万瑶族，老挝约有 2.5 万瑶族，法国、加拿大和澳大利亚约有 2500 名瑶族[7]。

综上所述，瑶族原居地在中国南方，其后历经迁徙，翻越高山大河，从华南一路辗转至东南亚，甚至漂洋过海抵达欧洲和美国。瑶族的迁徙路线不仅仅是一条为寻找宁静居所的旅程，更是一条文化融合之路。瑶族文化与汉族文化、东南亚文化以及西方文化相互交融。当瑶族迁徙定居时，他们所处的生态和社会文化景观或是与原来不同，或是与不同的社会和文化群体共同生活。瑶族在这种情况下相互扶持、共同奋斗，为迈向新的美好生活而努力，在变革中适应新的社会和文化模式。瑶族人不断关注并

[7] 玉时阶、玉璐：《瑶族(祖图)见证中华民族文化交流互鉴》中国社会科学网-中国社会科学报, 2024.

思考着“我是谁？我从哪里来？我该去哪里？”等问题。因此，原始文献、墓碑志、祖图和家谱等资料对于瑶族来说，无论是在宗族层面还是在族群层面，都具有至关重要的意义。

此外，原始书面文献中的祖图和家先单，也是研究瑶族文化历史的重要文献，能够证明瑶族的迁徙以及他们搬迁至山区居住的历程。他们穿越平原和大河，从华南一路迁徙至东南亚，历经数百年不断的迁徙与居住变迁，以此纪念他们的祖先和原来的居住之地。瑶族移民按照仪式用汉字记录姓名、宗族等信息，将每代祖先的墓地名称记载在书本上，即祖图和家先单。同时，在传统和信仰的重要日子，如祖先崇拜节日、鼓舞士气的仪式等，瑶族人民也会带上这样的原始文字文献进行吟诵。这表明每个姓氏的子孙至今仍对已故的祖先怀有尊敬、崇拜和感恩之情，不忘祭奠。因此，这两种手稿文献是表达对祖先感恩之情的重要工具，这份感激之情已成为瑶族独特的特色，也是他们“民族认同”（Ethnic Identity）的一种索引，尝试在公众中建立实证意识，期望得到瑶族以及各族人民的相互接受和尊重。同时，这两种原始手稿文献也是对历史研究感兴趣的研究者的重要工具或“研究单位”，有助于对瑶族的迁徙路线以及历史文化进行深入研究。

关于祖图和家先单的研究成果若要顺利开展，就中国而言，由于 1966 年至 1976 年的文化大革命，此类记录几乎都被销毁，瑶族中很少有人能将此类记录妥善隐藏并仔细保存。另一方面，从中国大陆移居国外定居的瑶族，其两种原始文字文献保存得相对较好，尤其是定居在越南、老挝、泰国和美国的瑶族。研究瑶族的学术界认为，两种原始手稿文献不只是记录氏族名称和礼名的文献，而是按照瑶族血缘制度中的辈分顺序书写的。有些版本还记录了死亡日期和地点名称。

在泰国，原始的祖图和家先单文献被认为是“写有他们名字的人民记录的唯一文件”。宗族家庭遵循中国亲属制度的原则，以及根据各氏族祖先的仪式命名的法名。有些卷宗还可能记录出生、死亡时间、所属辖区和安葬地点。因此，这两份原始书面文献对氏族家族来说意义重大，对瑶族社会文化史的研究也非常重要，它们被认为是人民历史的经验文献或民间历史。

早期人们对瑶族《祖图》及《家先单》的考察，大部分研究成果出自日本学者之手。20 世纪 70 年代初，日本学术界就对东南亚少数民族展开了深入调查研究。1957 至 1958 年，岩田敬二教授（Professor Keiji Iwata，1922 - 2013）作为日本东南亚文化研究委员会委员[8]，在一个研究项目中对“老挝村庄的社会文化状况”进行了研究。他通过在老挝万象省万荣市的 BanPhaTang 进行的实地调研，撰写了一部重要的学术著作《老挝北部的少数民族：尤其是瑶族》。该著作详细介绍了老挝万荣瑶族的经济形势、社会与文化状况。他还指出，瑶族在该地区生活已有 50 多年（或自 1900 年以来），村里

[8] Keiji, Iwata. (1959). “Ethnic Groups of the Nam Song and Nam Lik- Their Geographical Distribution and Some Aspect of Social Change”. *Japanese Journal of Ethnology.* Vol. 23. Nos. 1-2.-,

Keiji, Iwata. (1960). *Minority Groups in Northern Laos: Especially the Yao.* Lao Project, Paper No. 15. University of Massachusetts, Department of Anthropology.

设有中文学校，汉语课程由中国老师讲授；瑶族在日常生活和仪式中的重要事项也用汉语书写。

后来，在 1969 至 1972 年间，白鸟教授（Shiratori Yoshiro）和索非亚大学的教员对清莱府清康县和南邦府孬县（BanRomYuen，ChiangKham and BanKhunHaeng，Ngao）地区的瑶族（Mien；Iu Mien）村庄进行了探索。白鸟教授撰写了一系列有关瑶族的重要研究报告和学术文章，例如 1975 年的《瑶人文书》(Yao Documents, 1975)、1978 年的《东南亚山地部落民族志》(Ethnography of the Hill Tribes of Southeast Asia, 1978)[9]等。日本学者还查阅了众多重要文献，如家谱记录、道德教科书、授戒仪式文本、金银文献、天海游记、女子歌集、诸神的传说以及丧葬仪式等教材，共计约 11 册。此外，还有瑶族民间文学作品集。可以说，日本学者的研究为瑶族原始文献、墓碑志、家谱、祖图等的研究奠定了坚实基础。 随后，竹村卓二教授（Takuji Takemura）又撰写了两篇关于瑶族仪式的研究报告：《泰国北部瑶族的宗族组织和功德制度》以及《泰国北部瑶族宗教生活的民族志》（Clan Organization and Merit-Making Systems of the Yao, Northern Thailand And An Ethnography of the Yao Religious Life in Northern Thailand）[10]。在这项工作中，竹村教授提出了瑶族从中国南部到泰国北部的迁徙路线观点。不过，地方命名可能存在差异，这是依据每个地区瑶族的发音而定的。

对于中国学者而言，结合国内经济、政治条件，必须加快国家的复兴与发展。此外，在冷战时期，世界社会对中国以外的少数民族的研究分为两个极端，似乎存在障碍与问题，难以进行。直至 20 世纪 80 年代末，中国学者才有机会出国旅行并开展研究，尤其是对东南亚各民族以及少数民族群体的调查研究。例如，泰国内政部公益厅山地部落研究所于 1986 年 5 月 31 日特邀姚舜安教授（姚舜安，Yao Shunan，1934 - 1995）来作学术报告。在清迈大学山地部落研究院与广西民族学院学术交流研讨会上，姚舜安教授发表了《瑶族迁徙之路的调查线》（Migration Routes of the Yao Nationality）[11]。姚舜安教授通过分析中国南方瑶族的原始文献——祖图和家先单，提出在两种原始文献中都有祖先的地名和坟墓名称出现，可以通过分析和联系来推测瑶族的迁徙路线和居住地的变迁。

邓氏家族的迁徙路线和居住地情况亦是如此。在墓志铭中有记载：“……元朝大德九年（公元 1309 年），当时居住在该地区被称为‘千家洞’的瑶族中，有一人叫邓

---

[9] Shiratori, Yoshiro. 1975. *Yojin Monjo* [Yao Documents]. Tokyo: Kodansha.
Shiratori, Yoshiro. 1978. *Tonan Ajia Sanchi Minzokushi* [Ethnography of the Hill Tribes of Southeast Asia]. Tokyo: Kodansha.

[10] Takemura, Takuji (1975). *Clan Organization and Merit-Making Systems of the Yao, Northern Thailand.* Report submitted to Thailand NRC, Bangkok.
Takemura, Takuji (1978). An *Ethnography of the Yao Religious Life in Northern Thailand.* Osaka.

[11] เหยาซุ่นอัน. (1986). “เส้นทางการอพยพของชนชาติเย้า”. *ข่าวสารสถาบันวิจัยชาวเขา*. ปีที่ 9 ฉบับที่ 4 ตุลาคม-ธันวาคม 2528. หน้า 29-38.---(รองศาสตราจารย์ เหยาซุ่นอัน ได้บรรยายพิเศษในวันที่ 31 พฤษภาคม ค.ศ. 1986 แต่ข่าวสารสถาบันวิจัยชาวเขาจัดพิมพ์ในปี ค.ศ. 1985 (หรือ พ.ศ. 2528) （姚舜安.（1986）.《瑶族迁徙之路的调查》来自山地部落研究所的期刊，1985 年 10-12 月第 9 年第 4 期，29-38 页. ---（姚舜安教授于 1986 年 5 月 31 日作专题讲座，但山地部落研究所期刊发表于 1985 年）

大华，迁居江华县；还有一人叫邓公明，迁居广西富宣。因畏惧皇帝的士兵追杀，他们不得不逃离……”[12]。姚舜安教授分析指出，当邓氏家族祖先面临驻扎在该地区的元朝军队的压力时，邓氏家族先祖邓大华携全家迁离千家洞，前往其他地区居住。姚舜安教授绘制了一条线路，明确了邓氏家族的迁徙方向，其疏散路线为“……湖南千家洞—广东乐昌—广西平乐府贺县、富川—荔浦—昭平—柳州—三江和融县—罗城—田峨—凌云—田林—云南文山—河口—越南—老挝—泰国……”[13]。这意味着，邓氏家族的先民，名为“邓大华”，最初定居在千家洞地区，现湖南省永州府江永镇千家洞瑶族自治镇），时间大约是元朝大德九年（公元 1309 年）。然而时间问题可能存在差异，因为大德时期是元成宗皇帝在位时期，即 1294 年至 1307 年铁木尔汗在位期间，如果是大德九年，应该是公元 1303 年，需要从各个方面进行重新研究。

1989 年，泰国朱拉隆功大学与中国广西民族学院（现广西民族大学）开展合作项目。泰方邀请中国学者前往清莱、清迈、帕遥、楠府、南邦等地区对瑶族进行调查研究。陈永昌教授担任考察组组长，考察组成员包括张有隽教授、李增贵教授和玉时阶教授等人。该研究小组撰写了重要的调查研究报告《泰国瑶族考察记录》，共 14 章，重点内容涵盖经济、社会、文化、健康、学习史、婚礼、葬礼、教义、信仰、文学和艺术概况等方面[14]。

此外，来自广西民族学院的研究团队收藏了 17 卷以上瑶族的重要手稿。尤其是玉时阶教授，他致力于拓展中国境外瑶族的知识领域，在中国境内外收集了大量原始文献、墓葬记录和家谱记录。他历经三十多年的实地调查，收集了 79 多份文献，其中包括越南、老挝、美国、泰国等的文献。

与此同时，中国的其他学者也撰写了许多关于瑶族迁徙的著作，涉及国内瑶族文献以及迁徙方向、路线、原因、过程和国外瑶族的存在等内容。包括瑶族翻山越岭的分布与迁徙、墓碑记录及其学术价值、瑶族从边境进入西南亚的迁徙手稿文件（如越南、老挝地区）、明清时期瑶族进入越南的时间及分布等。

对于研究瑶族祖图和家先单的文献，大多数采用学术著作的搜索方法或使用二手信息，而忽视了直接搜寻瑶族文字的原始文献并进行综合解释分析。

本文作者认识到这两种原始书面文献至关重要，利用自身的便利条件，对泰国清莱、帕遥、楠府、南邦、清迈、甘烹碧等各府瑶人社区，老挝以及美国加利福尼亚州、俄勒冈州的瑶族社区进行了实地考察，采集到 60 份祖图和家先单。限于篇幅，本文选

---

[12] เหยาซุ่นอัน. (1986). “เส้นทางการอพยพของชนชาติเย้า”. *ข่าวสารสถาบันวิจัยชาวเขา*. ปีที่ 9 ฉบับที่ 4 ตุลาคม-ธันวาคม 2528. หน้า 29-38.---(รองศาสตราจารย์ เหยาซุ่นอัน ได้บรรยายพิเศษในวันที่ 31 พฤษภาคม ค.ศ. 1986 แต่ข่าวสารสถาบันวิจัยชาวเขาจัดพิมพ์ในปี ค.ศ. 1985 (หรือ พ.ศ. 2528)（姚舜安.(1986).《瑶族迁徙之路的调查》来自山地部落研究所的期刊，1985 年 10-12 月第 9 年第 4 期，29–38 页.---（姚舜安教授于 1986 年 5 月 31 日作专题讲座，但山地部落研究所期刊发表于 1985 年）

[13] 姚舜安.《瑶族迁徙之路的调查》.民族研究, 1988 (02): 76-82. (Yao Shunan. “Migration Routes of the Yao Nationality”. *Journal of Nationalities Studies.* 1988. (No. 2): 76-82

[14] 泰国瑶族考察，广西民族学院赴泰国瑶族考察组编者，广西人民出版社，1989 年。

取了属于邓氏（SaeTen）和盘氏（SaePhan 或 Sae Pan）两个姓氏族群体的 4 份祖图进行分析和解释，以了解泰国瑶族的迁徙和定居历史。

二、瑶族祖图和家先单的特征

瑶族的原始文献包括墓碑记录，亦称“祖图”（瑶族称为“$tsou^{31}tou^{31}$”）以及家谱记录，亦称“家先单”（瑶族称为“$tɕa^{31}fin^{31}ta{:}n^{33}$”），它们是瑶族家族的原始书面文献。它们以繁体汉字书写，手写于桑纸或竹面上，用于祭祀祖先的诵经仪式，其中祖图用于坟墓（安葬）的诵经仪式，家先单用于家庭的诵经仪式。过去，桑皮纸是稀有物品，这两种记录文献仅由家族族长或长子保存。而如今，几乎每家每户都有记录。此类文献经常被复制，以供家庭特定仪式使用。

本文作者共收集到 60 余卷祖图和家先单的原始文献。泰北瑶族有些家族将各卷记录编成单册，大多分为两卷；也有一些家族没保存祖图，但保留了记载家谱的文献，即“家先单”。还有一个非常重要的特点，即使用汉语繁体字记载，以桑纸的形式书写，并且按照瑶语发音记录，既有汉语意义，也有瑶语意义。

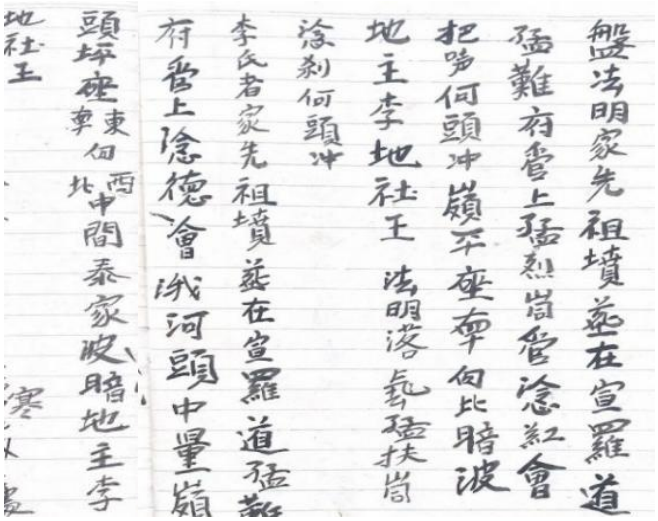
从瑶族的宇宙观进行分析，祖图和家先单显示出瑶族拥有共同的宇宙观念，即将世界与社会划分为两个不同的世界：阳界和阴界。其中，阳界指的是能够被人类所经验到的现实世界；而阴界则是人类的精神世界，或者说是超出肉眼可见范围的世界，尽管肉眼无法看见，但可以通过特定的方式去感受。所以，阳界的事物与阴界的事物同时存在，不受时间和地点的限制，例如所谓的“魂”“神”“鬼”等，从古至今、从国内到国外，都与阳界的万物共同存在。阴界的一切虽然无法被看见，但是可以通过特殊的仪式被感受到，或者被阴界选中的人和组织所觉察到，并且每个人的行为都应当与阴阳两个世界保持和谐一致。

另一方面，可以说每个人的行为，包括身体、语言、心意所产生的行动或行为，都与阳界和阴界的万物不可避免地存在着相互作用。阴界的一切事物，能够跟随、感知阳界每个人的一举一动。人类的一举一动，也无法逃脱阴界万物的监视。如果人类在阳界的行为与阴界万物产生负面相互作用，结果便是惩罚。有可能对肇事者直接惩罚，也可能对其亲密子孙惩罚，还可能导致财产损失、日常生活困难或谋生商业运作不成功。

如果人们意识到自己受到了阴界的惩罚，就必须执行仪式。以“阴界语言”作为沟通两个世界的“工具”，向阴界请求宽恕。阴界语言是记载在祖图和家先单中的语言。因此，瑶族会举行祭祀活动，祈求阴界的宽恕，或者请阴界的每一代祖宗来保护、祝福自己和家庭的直系亲属永远生活顺利。

根据原始文献祖图和家先单祈请祖先时，祭祀者或“师公”不仅依据祖图和家先单上的名字祈求召唤祖先，还会邀请世代宗族参加这种仪式，同时也会注明墓地的名称或瑶族对其名称或称呼，以及每个祖先在阴界的“新家”位于哪个城市，隶属谁的管辖。

虽然每份文件都未注明祖先的出生或死亡日期，但是明确记载了宗族各代祖先的埋葬地点，这使得子孙们能够知晓他们的祖先曾经定居的地方。而且，当把祖先的墓地串联起来时，子孙后代便可以了解祖先的迁徙路线。有些家族还会在祖先的坟墓周围进行划线标注，例如楠府的邓氏家族的祖先记载如下图一所示。

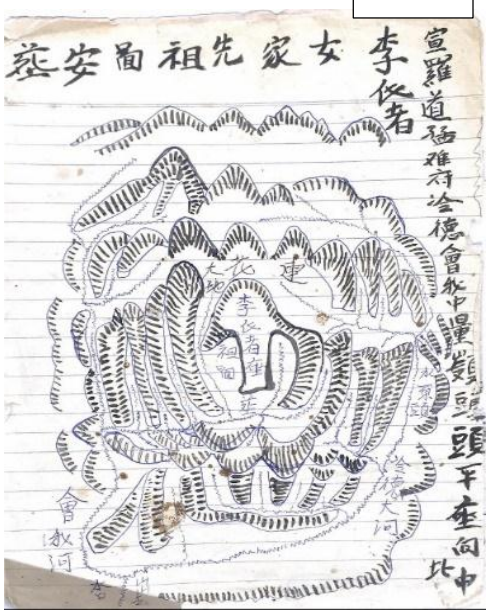


“盤法明家先祖坟埋葬在宣羅道猛難府管上猛烈峒管淦紅會把声何（河）頭冲嶺平座南 向 北暗 波地主李地社王法明落氨猛扶峒淦剎何（河）頭冲

李氏者家先祖坟 葬 在宣羅道猛難府管上淦德會峨河頭中量嶺頭坪座东南向西北中間泰家暗波地主李地社王”

这家的祖图存在特殊情况， 其祖先中也有姓盘的，另外还记载并绘制了祖先墓葬区域环境地形图，这种祖图是极为罕见的。在楠府，这些内容都是在原始墓葬文字中进行绘制和书写的。男祖先的祖图如下图（右图）所示。

女祖先



男祖先

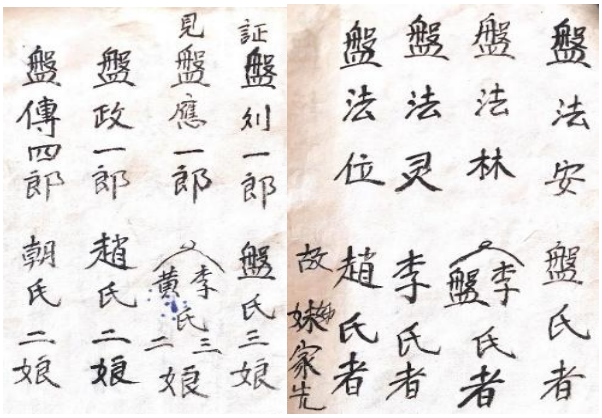
在这份记录邓氏家族的祖图中，关于男祖先（右图）的主要内容为：邓氏家族的祖先名为盘法明，祖坟葬在暹罗道（泰国旧名）猛楠府（即现今楠府）管辖下的猛烈

峒、所管的淰紅义、會把声河頭冲，嶺头坪，座南向北，此方向用于仪式中的叫魂及召唤祖先。暗波地主李地社王是神或是保护地方的土地公。

关于地区名称“Meng Lae”，是指 1907 年建立的城市，与 Mueang Pon、Mueang Ngop、Mueang Pue 等城市合并而建立，后来于 1961 年解散为 Mueang 的 Thung Chang 区，如今是楠府的一个县城。另外，“Nian hong yi hui”（淰红义会）和“Hui Pa Shen”（会巴声），也在今楠府区域内。

女祖先（左图）的内容如下：邓氏家族的祖先名叫李氏者，埋葬在暹罗道（泰国旧名）猛楠府（即现今楠府）管辖下的淰德、會峨河（河名）附近的頭中量嶺頭坪（地名），座东南向西北中間，此方向用于仪式中的叫魂及召唤祖先。泰家暗波地主李地社王是保护地方的土地公。总的来说，记录祖图时应当写上祖先法名、详细的位置，如省、府、县、镇以及周边环境，包括山名、河名和方向，另外还需记录神或保护地方的土地公等。

家先单则记录了家族中世代男性之首的祖先的名字，即排列每一代祖先的名字，用于家庭层面的仪式，例如叫魂仪式或供奉祖先等家庭仪式。以下是盘氏家族的祖先记载的家先单，如图三所示。



“……盤法安　盤氏者
盤法林 李氏者　　盤氏者
盤法灵 李氏者
盤法位 趙氏者 故妹家先
証 *盤利一郎 盤氏三娘*
見 *盤應一郎 李氏三娘 黃氏二娘*
盤政一郎 趙氏二娘
盤傳四郎 朝氏二娘……”

从上图来看，这是盘氏的家谱，从右到左读。

第一行，祖先“盘法安”，妻子名叫“盘氏者”；

第二行，祖先“盘法林”，有两个妻子，一个 叫 “李氏者”，一个 叫 “盘氏者”；

第三行，祖先“盘法灵”，妻子叫“李氏者”；

第四行，祖先 “潘发位”，妻子叫 “赵氏者”；

第五行，祖先“盘利一郎”，妻子叫“盘氏三娘”；

第六行，祖先“盘应一郎”， 两个妻子，一个 叫 “李氏三娘”，一个 叫 “黄氏二娘”；

第七行，祖先“盘政一郎”, 妻子叫“赵氏二娘”；

第八行，祖先“盘传四郎”，妻子叫“朝氏二娘”。

原始的家先单文献记录，并非仅仅是仪式名称的记载，还记录了阴界的名字以及祖先的死亡顺序。而且，每个名字的第二个字也指向并反映了家庭层面发生的一些重要事件，例如不同级别的男性任命，并为每个级别的任命提供一个礼仪名称。如“挂三台灯”等同于一级挂灯仪式，此类仪式会被记录下来。男性尊称“法名”，女性尊称“氏者”，还有“挂七星灯”或度戒、斗赛、做堂等等级。在较高级别中，男性的名字会记为“郎”，妻子的名字记为“娘”。因此，挂灯或或度戒不仅仅是一种继承男性血统的仪式，通过崇拜众神作为见证人祭祀阴界的祖先通过表达感激之情来增加自己的功德。包括祈求祖先保佑自己一生顺利和仅工作职责但把阳界的名字加上阴界的名字。重要的是瑶族男性为家族后裔，必须举行祭祀仪式。并且被认为是已经有“老师”或“师父”的人了。如果通过了第一级仪式，师公或仪式执行者必须取法名给该人或仪式名称仪式举行后写在笔记本或制出生证明（年生板），以及死后这些名字也必须记录在墓志和家谱中。

综上所述，墓志记载（祖图）和家先单记载是瑶族非常重要的手稿文献。因为它是一份指出瑶族宇宙观及其与阳界或人界联系的文献。在思想和实践上都与阴世界或精神世界相关。作为子孙，我们必须表达我们的感激之情。瑶族人相信，永远铭记祖先的功德两份文献中所记载的举行仪式、诵经祈求祖先，不仅仅是祈求子孙宽恕的一种方式。侵犯或诽谤祖先的无论是身体还是心灵举行仪式并高喊上述邀请也是祈求祖先保佑自己生活幸福、事业兴旺。在工作和生活上取得成功它还增加了具有共同血统的亲戚之间的亲密感和联系，也想象着祖先出生的土地。

从瑶族人民的角度来看，这些抄本、祖图、家先单中记载的祭祖祈福仪式，一方面是对祖先功德的感激和缅怀，另一方面还具有祈求祖先庇佑的心愿，例如：保佑家人平安富足、工作顺利；宽恕子孙在身心上对祖先的冒犯；增进宗族亲属之间的亲密和联系，记住他们与祖先出生地的联系，等等。

三、祖图：泰国北部瑶族（优勉）的迁徙和定居

瑶族（优勉族）从中国南方、贵州省和云南省迁徙，穿过越南西北部地区、西双楚泰、华盘五六，老挝的琅勃拉邦、猛赛，来到泰国北部地区定居，但其 具体时间尚无法确定。 13 世纪和 14 世纪，瑶族从广西和广东省迁徙到贵州和云南省。后来在 17 世纪，来自中国南部和西南部的移民定居在越南北部，并于 1880 年迁徙至西双楚泰、华盘五六，琅勃拉邦、猛赛、猛兴、猛南塔和猛普卡，来到湄公河西岸建立家园，此地属于暹罗王国（泰国）的领土[15]。 在这方面，暹罗的官方文件或档案或“编年史 ” 写道，瑶族从中国南方迁徙到西双楚泰地区的高山上居住，包括华盘五六城和琅勃拉邦。自 1880 年起，詹姆斯·麦卡锡（James McCarthy）随暹罗军队出征，击败霍

[15] Kacha-ananda, Chob. (1983), “Yao: Migration, Settlements and Land.” *Highlanders of Thailand.* London: Oxford University Press. p. 212-214

尔军队，掠夺老　　澜沧国人民，给老澜沧国人民带来苦难，其对瑶族的记载进行了考察。该地区定居的（苗族及其他民族）的情况记载得相当详细[16]。

在这方面，记录各地事件的文件还指出，在 1017 年至 1022 年的广西省、1040 年的广东省和 1056 年至 1064 年的福建省的报告中，出现了一个名为“瑶”的民族。而这期间，贵州、云南两省的报道中尚未发现瑶族。这意味着瑶族是从广西、广东、福建等省迁徙到贵州省、云南省，并继续向南迁徙至越南北部、老挝和泰国。

瑶族的迁徙似乎并非是一次大规模的迁移，也不是以搬家、搬迁城市的形式去寻求新的居住地[17]。相比之下，对越南清化省瑶族迁徙的个案研究发现，瑶族从中国南部向越南北部的迁徙过程是以小群体的形式进行的，他们通常在高山森林中漫步，定期停下来种植水稻和蔬菜以获取食物。迁徙可能从 13 世纪一直持续到 20 世纪 40 年代[18]。 以中越边境地区的瑶族为例，在中国广西省龙州市与越南的高平市和谅山市，1893 年之前居住在龙州的 C. Bos（Lang Son）在两座城市中写道：“……总的来说，蛮族（瑶族—笔者）是一个游牧部落，在一个居住地定居不超过 2~3 年……种植技术落后……他们选择山脚下森林茂密的地方，通过切割、清理和用火焚烧来准备种植区域……2~3 年后，当土壤失去肥力时他们就迁徙、搬迁，去寻找新的居住地。有时远在千里之外……主要农作物有山稻、高粱、土豆、芋头、棉花、蓖麻……有时也种植生姜、烟草、油菜……”[19] 这意味着瑶族的迁徙主要是以寻找新的、肥沃的农业栖息基地为重要目的。

岩田敬二（Keiji Iwata，1922 - 2013）于 1957 - 1958 年对老挝籍瑶族聚居特征进行调查时发现：老挝万荣市达僧帕当（TaSaengPhaTang）区有 3 个瑶族村庄，其中盖搜村（KaiSou）有 27 户，帕龙村（PhaLouang）有 5 - 6 户，帕南宾村（PhaNamPin）有 7 - 8 户。另外，在琅勃拉邦省附近还有 3 个瑶族村庄：帕共村(PhaKoum)有 25 户，哦色村（OmSe）有 4 - 5 户，达夜村(TamYat)有 10 户。这些瑶族人定居在距离自家农田不远的小片房屋里[20]。

องค์การค้าครุสภา. (2507). *ประชุมพงศาวดารเล่ม 9.* กรุงเทพฯ: ศึกษาภัณฑ์พาณิชย์. หน้า 58 (教师理事会贸易组织，1964 年，鉴第 9 卷，曼谷：Suksaphan Phanit 第 58 页)

McCarthy, James. (1900). *Surveying and Exploring in Siam.* London: John Murray.

[17] Nimmanahaeminda, Kraisri. (1965). “Put Vegetable into Baskets, People into Towns’. Ethnographic Notes on Northern Thailand. Hanks’ Lucien M., Hanks, Jane R., Sharp, Lauriston. (Edited). Data Paper: Number 58, Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University. New York, Ithaca.)

[18] Mai Van Tung, Le Thi Thanh, Le Duy The. (2023). “An Introduction to the History and Culture of the Dao in Thanh Hoa province”. Hong Duc University. Journal of Science.E8, Vol.13, p. 48-55

[19] C. Bos. (1909). *Notes on the Lung Chow T’ing, Langson and Caobang.* CA: privatdruck, ohne und Verlag. p. 29. เอกสารชิ้นนี้มีความน่าสนใจ การจัดพิมพ์หนังสือเล่มนี้ C. Bos เขียนในคำนำว่าได้รับการแนะจาก Dr. J. MacGowan (Dr. Daniel Jerome MacGowan, 1815-1893) หมายความว่า C. Bos ต้องเขียนหนังสือเล่มนี้ก่อนปี ค.ศ. 1893 เพราะ Dr. MacGowan เสียชีวิตที่เมืองช่างไห่ในวันที่ 19 กรกฎาคม ค.ศ. 1893

https://reader.library.cornell.edu/docviewer/digital?id=sea035#page/4/mode/1up

[20] Keiji, Iwata. (1960). Minority Groups in Northern Laos: Especially the Yao. Lao Project, Paper No. 15. University of Massachusetts, Department of Anthropology.

对于泰国瑶族，在 1961 年，Wanatch Pruksasri 及其同事（1995）对居住在泰老边境地区的瑶族村庄进行了调查，清莱府峰县帕昌农乡中有这样的描述：“……普浪卡村是瑶族部落的 12 个村庄之一，这些村庄彼此相隔很远，即从普浪卡村到其他村庄，步行距离大约 30 分钟，有时 3 小时，有些村要 6 小时，但不超过 1 天（12 小时）……帕昌农乡 1 号村有 5 个村小组（村小组 - 作者）……” 每个村庄（官方）都控制着一定数量的房屋，例如，普浪卡 1 号村有 12 村小组，即普浪卡村有 25 户（分为 3 个小组，第一组有 19 户，第二组有 2 户，第三组有 4 户），邦马哦村有 15 户，会峰村有 16 户，会东村有 17 户，另外算呀龙 2 号村有 27 户等。 此外，他还注意到上述瑶族的迁徙和住所流动有这样一个规律：“……瑶族的迁移路线从广西省来到云南省居住……然后又迁移到了东京猛赖、孟腾（猛赖 MuangLai 或西双楚泰 Sipsongchutai，猛赖潮 LaiChau 市、猛腾 MueangThang 或颠编 DienBien 作者）……村长名叫邓进坤的瑶族酋长迁移到了猛恁 MuangNgoi（琅勃拉邦省 MuangNgoi - 作者）……迁移到猛浑 MuangHun 附近，在芒河上游地区（乌多姆猜省猛浑 MuangHun，Udomxai 南蓬河）……没有足够的土地来种植水稻……邓进坤先生于是带领瑶族从猛浑迁徙到普伟山 DoiPuWae（楠府垌昌县 DoiPhu Wae - 作者）……所以他向楠府省长请求允许将他的村庄搬到喃窝山 Doi Nam Wao，并在那里居住了 13 年，土地耕种耗尽，因此搬到了帕昌农山 Doi Pha Chang Noi 地区……后来又遭受了死亡……所以把村庄搬到了现在的普浪卡村 Ban Phu Langka……近 30 年以来没有搬到其他任何地方……”[21]。

从调查记录来看，瑶族的迁徙和搬迁似乎是基于寻找鸦片种植区的条件。以邓氏家族迁居的迁徙路线为例，开始迁出广西，前往云南，目前尚不能确定具体时间，大概是清朝末年。因为清军与太平天国运动（1850 - 1872）之间的战斗，几乎在中国南方各地造成了混乱，普通百姓为逃避饥饿和苦难而迁移。邓氏的祖先随后从广西迁徙到了云南，接着，迁往越南西北部的猛赖和颠编(MuangLai、MuangThanh)。同时，一些太平天国叛乱分子逃离了清军的镇压，来到该地区居住（1864 - 1887）并在当地制造混乱。在经历太平天国运动的苦难后，他们向南迁徙，直至暹罗王国。Phra Wiphabhuwadon（詹姆斯·麦卡锡）提及瑶族和苗族时表示，1880 年之前，这两个民族尚未在湄公河右岸或者兰纳首府定居。这意味着瑶族在 1880 年代才迁移到泰国北部定居。

同一期，山地部落研究所的瑶族研究员 Mongkol Chanbamrung，通过在楠府塔旺帕县南腊滝村（Ban Nam Lak Nuea）收集的实地数据得出成果。村里的一位线人称，李文飞先生（Lee Wenfei）一家人自 1854 年起就移民到楠府地区定居，大约一年后，他

[21] วนัช พฤกษะศรี. (2538). *ดงภูผา บันทึกการสำรวจหมู่บ้านชาวเขา จ.เชียงใหม่-เชียงราย-พะเยา ปี พ.ศ. 2504-2505.*เชียงใหม่: สถาบันวิจัยชาวเขา. หน้า 71-83 (Wanat Phrueksasri ,1995, 《山地部落村庄调查记录》，清迈-清莱-帕遥府，1961-1962 年，清迈：山地部落研究所, 第 71-83 页)

们把消息传给了邓进坤先生邓家族的祖先“Srisombat”，后来邓进坤先生与邻居和亲戚也移民来到楠府地区迁徙居住[22]。

在这方面，如果我们考虑詹姆斯·麦卡锡 (James McCarthy) 在《1881 - 1893 年暹罗勘测与探索》（Surveying and Exploring in Siam 1881 - 1893）（1900）中的记录，可以看到瑶族于 1880 年代移民至湄公河右岸，邓进坤先生可能于 1884 年或 35 岁左右移民至楠府地区。这个年龄对于带领一个家庭来说是合适的。邻里亲戚纷纷来到楠府城区开拓定居，并被皇室任命（ChaoSuriyaphongPhalitdet，1894 - 1918）为楠城的统治者，称为“PhayaInthakhiriSrisombat”。 但如果考虑到其他条件的脉络，会发现霍尔大军对老兰象国的侵略和掠夺给谋生的人们制造了混乱，平原地区和高地地区都深受其害。与此同时，亚洲、欧洲和美洲世界市场对鸦片的需求不断增加。因此，鸦片易买易卖，价格昂贵。瑶族是重要的鸦片种植群体，为了寻找适合种植鸦片的地方，无论是在政治方面，还是受到各地统治者的惠顾，包括能够轻松且以优惠价格分配鸦片，所以移民到暹罗王国定居，这是最一致的选择。

总之，对瑶族的研究表明：十七世纪末十八世纪初，瑶族从中国南方迁徙而来，在越南和老挝北部地区定居，之后逐渐迁移至楠府和清莱府，并后来分散到泰国的其他地区。他们常以小群形式迁徙，寻找周边自然资源丰富或适合谋生的地区，尤其是便于鸦片种植和鸦片流通的地区。然而，这些研究仍存在局限性，无法清晰指出各个宗族的迁徙和定居路线。对《祖图》的检索和分析将有助于弥补上述局限性。

本文从清莱、帕遥、楠府、南邦、清迈、甘烹碧地区（包括老挝和美国）收集的约 60 卷《祖图》中，抽取了具体类型的邓氏《祖图》12 卷、盘氏 8 卷。经研究发现，迁徙路线改变了瑶族的祖居。他们不仅自明末清初（1620 - 1722）就一直向南进发，而且在清末（1840 - 1860），广大民众面临着清廷与叛军战争的苦难时，瑶族的祖先也从中国南部迁徙到越南北部定居。与此同时，太平天国起义军撤退并在越南西北部建立基地以及进行抢劫，给该地区民众带来痛苦。因此，邓氏家族始祖从北部向南迁移到暹罗统治下的各个城市，直至他们在湄公河左岸的楠府及其他地区定居。根据对邓氏两本和盘氏两本祖图所记载墓地的查找分析，文献中的埋葬地点标明了迁徙路线和定居地址如下：

第一卷，鄧氏家族的祖图

根据祖图，邓氏家族（SaeTen 或 SaeTang）目前居住在楠府谱县帕康乡帕康村，有其祖先的姓名和坟墓位置的详细信息。反映迁徙路线和居住地流动的情况如下：

第一代鄧太二郎葬在廣東道司州大港管入羅坪冲福龙大地進夢。

第二代鄧氏三娘葬在廣西道平樂府襲承縣管入川江挾頭嶺脚平連花大地。

第三代鄧太二郎葬在廣西道坪樂府襲承縣管入川江挾頭嶺脚平福龙大地。

[22] มงคล จันทร์บำรุง. (2531). “จากแผ่นดินใหญ่จีนถึงไทย: การย้ายถิ่นและตั้งถิ่นฐานของเย้า”. *ข่าวสารสถาบันวิจัยชาวเขา*. ปีที่ 12 ฉบับที่ 3,4 กรกฎาคม-ธันวาคม. หน้า 33-45 (Mongkol Chanbamrung ,1988，《从中国大陆到泰国：瑶族移民和定居》。来自山地部落研究所的期刊，第 12 年，第 3,4 期，7-12 月，第 33-45 页)

第四代盤氏一娘葬在廣西道安寧州管入双塘口冲山牛坪遵花大地。
第五代鄧安一郎葬在廣西道柳州府西城县五陽頭三里边家峒长莲江。
第六代黃氏二娘葬在廣西道柳州融县欖保皆江河中楽由隔界连花大地。
第七代鄧白一郎葬在廣西道柳州府羅城縣管入四堡沖蓮大地。
第八代盤氏一娘葬在雲南道開花府文山县管下永坪里何百冲蓮大地。
第九代鄧堡一郎葬在雲南道開花府文山管入黃河冲其大地。
第十代趙氏二娘葬在雲南道開府文山縣登下安娘南里撒卡甲管入羅南冲。
第十一代鄧行四郎葬在雲南道開花府文山縣管下安南里撒卡甲。
第十二代趙氏三娘葬在雲南道融安府建县管猛賴峒。
第十三代鄧線五郎葬在東京道管上倫州猛門峒。
第十四代盤氏三娘葬在東京道上偷州猛門峒管淦莫淦月岔河。
第十五代鄧张妹家先祖葬在東京道管上妹順州峒管上刮竹坪冲。
第十六代鄧林四郎葬在宣羅道猛竜府猛賴猛柳洞岩社王脚平福龙地大。
第十七代鄧氏二娘葬在東京道管上猛清西装盈府寧边州業森社猛們岩。
第十八代盤氏一娘葬在東京道管上猛清碳靈府寧边州莱森社猛們峒。
第十九代鄧盖一郎葬在猛喃府管上淦医河岔冲座東向西方猛瑟地主。
第二十代盤氏者葬在猛難府管上念買貫冲田头嶺却平座東向西校地主。
第二十一代鄧貞五郎盤氏三娘日共葬在東京道管上遵教州猛蘭峒。
第二十二代鄧法孛葬在宣羅猛竜府管上猛賴洞南崩岑腳平主福龙大地。
第二十三代鄧氏者葬在猛賴州惧米冲連花大地刀家地主李地社王。
第二十四代鄧法陞葬在宣羅道猛竜府管上他南崩管人 轟沙淦相中量龙塘冲。
第二十五代鄧氏者葬在宣羅道猛竜府管上轟沙峒管入念谭梦何頭沖嶺部坪。
第二十六代盤行六郎盤娘安蒸吉州吉县。
第二十七代盤法財葬在宣羅道猛難府管上恒峒管入念林钯河。
第二十八代李氏者葬在宣羅道猛難府管上猛林管上双遂何頭冲腊波地主。
第二十九代盤法定葬在宣羅道猛難府管上猛畜尚管入波河頭冲嶺頭炼。
第三十代盤氏者葬在宣羅道猛難府管上猛蚌峒管入粉會潍冲羊嶺坪。
第三十一代盤法明葬在宣羅道猛難府管上猛烈峒管念紅會把留何頭冲嶺平。
第三十二代李民者葬在宣羅道猛難府管上陰德會峨河頭中量嶺頭坪。
第三十三代盤法定期添第一红花 融荷租圾葬在宣羅道猛難府管上軒筒。

邓氏家族（SaeTen 或 SaeTang）的祖图中共有 33 位祖先，其中男性 15 人，女性 18 人，注明了姓名和埋葬地点，说明其迁徙和定居路线如下：

从埋葬在广东省的第一代祖先开始，邓氏的祖先定居于中国广东省司州市。第二代祖先从广东省移居至广西省柳州市西城、罗城区，第二代至第七代先祖安葬于此城。后来，第八代祖先由广西省移民，前往云南省开化市文山区定居；第八代至第十一代祖先葬于文山县。至于第十二代，遗体葬于云南省龙安市建祥区。第十三代祖先从云南迁徙到了越南北部地区定居，第十三代祖先至第十五代祖先葬于东京。此后，第十六代从越南北部地区移民，进入猛莱市（今越南莱朝省和奠边省）或 西双楚泰省，这

是暹罗王国的贡国，第二十二世祖葬于长城。琅勃拉邦，曾是暹罗王国贡国的城市，直到第二十六代祖先，他们才从湄公河右岸的琅勃拉邦迁徙至湄公河左岸的楠府地区定居，直至现在。

综上所述，邓氏家族的墓地位置反映的迁徙路线为：广东省司州市出发——广西省柳州市西城区——云南省开化市文山区——越南北部地区——越南猛赖奠边县或莱朝省和奠边省（前暹罗贡国）——老挝猛淹或琅勃拉邦（原暹罗贡国）——泰国楠府。

第二卷，鄧氏家族的祖图

邓氏家族（姓 SaeTen 或姓 Srisombat），定居于帕遥府蚌县帕昌农乡邦卡村，其祖图指出其祖先的姓名和埋葬地点，反映了邓氏家族的迁徙路线，如下所示：

第一代鄧政一郎葬在廣西道柳州府融縣管入長安镇。

第二代冯氏一娘葬在廣西道柳州府融县礼炫長安镇。

第三代鄧錢一郎葬在廣西道柳州府融县管入長安镇。

第四代趙氏二娘葬在廣西道柳州府融县管入長安镇。

第五代鄧財一郎同妻趙氏一娘鄧氏三娘公婆三人共葬在廣西道柳州府融县。

第六代鄧良四郎葬在廣西道四城府管下羅西洞。

第七代鄧氏一娘葬在廣西道四城府凌雲县。

第八代鄧承一郎葬在廣西道柳州府融縣。

第九代鄧氏四娘廣西道柳州府融县管下六甲洞。

第十代鄧向二郎葬在廣西道四城府管入交阿垌。

第十一代赵氏三娘葬在雲南道開化府文山县。

第十二代鄧明四郎葬在雲南道管下猛所簾條河。

第十三代馮氏二娘葬在雲南道管下猛丁馬驢增大塘。

第十四代鄧清一郎同妻鄧氏二娘公婆一共猛淹府管上猛危太陽塞。

第十五代鄧傳一郎猛淹府管上那恐嶺脚坪。

第十六代鄧氏六娘葬在雲南道管下猛所簾條河丫口賽。

第十七代盤氏一娘葬在猛淹府猛赖州管上念免平报义河。

第十八代鄧傳一郎第三妻鄧氏二娘葬在猛淹府管上那恐嶺脚坪。

第十九代鄧旺一郎鄧氏二娘公婆一共葬在猛淹府管上猛庫洞管入念耗冲。

第二十代鄧盖三郎葬在猛赖州管上念兎园龍寨。

第二十一代鄧陞一郎原命生于已酉歲八月二十七日寅時建生不幸于乙丑年二月二。十一日午時壽终歸除二十四日化屍又到三月十五日壬戌日寅時安莖連花大地玫墓葬在宣羅道猛难府管上猛蚌县管入念卡中座西向東校竜地主。

第二十二代鄧陞一郎第一同妻李氏一娘不幸毁于前清光緒戊子年十一月三日酉時。壽终陰葬在猛淹府管管上那恐洞管入會烧义河扇脚坪先哺他地主。

第二十三代鄧陞一郎第二同妻馮氏六娘葬在暹羅道猛難府猛蚌县管入念卡冲。

第二十四代鄧安四郎原命生于前清光緒十一年乙酉歲八月初七日丑時建生又不幸。段于民國五十四年乙已歲十一月初一日已時命壽終又到丙午歲二月十七日丙寅月寅時葬在暹羅道昌菜府昌堪县華僑儀山。

第二十五代鄧安四郎第一同妻李氏六娘不幸段于丁已年五月二十一日命婦陰葬在暹羅道昌萊府蚌县管入帕姜吶坪河益塘座南向北帕當帕姜吶地主行造社王。

第二十六代鄧安四郎第二同趙氏三娘不幸段于丁卯年六月吉日吉時壽终歸陰葬在暹羅道昌萊府猛蚌县营入念卡冲。

第二十七代鄧法有鄧氏者公婆二位一共葬在暹羅道昌荣府猛蚌县管上念利河。

第二十八代鄧一郎康命生幸亥歲二月十五日吉時建生又幸發于（1974）乙丑歲二。月十七日上午十一分钟壽終又到乙丑歲二月二十戊寅日上午葬在暹羅道碧遥府猛蚌县管入念卡河边邦卡。

邓氏家族（姓 SaeTen，Srisombat）的祖图中共有祖先 28 人，包括男性 16 人，女性 12 人，注明了姓名和埋葬地点，反映出来的迁徙和定居路线如下：

第一代至五代祖先葬于广西省柳州府融县长安镇，六代至七代葬于四城府罗西和凌雪县。但第八至九代祖先却照例安葬在柳州府融安区，后面第十代又分别安葬于广西省西城府。此后，第十一至十六代祖先分别安葬于云南省的不同城市：开化府、猛所、猛丁。第十七至二十代祖先归葬于猛赖、猛唐或西双楚泰，这些是暹罗国家的贡地。第二十一代祖先葬于楠府一带。直至第二十八代，共有 8 人，全部葬于暹罗境内。　　综上所述，邓氏家族的先祖墓地位置反映的迁徙路线为：广西省柳州、罗城、融安、罗西和凌雲地区——云南省开化市、文山、猛所、猛丁、猛融——越南猛赖、猛市或琅勃拉邦（暹罗属国）——老挝——泰国楠府。

第三卷，盤氏家族的祖图

本祖图是盤氏家族（姓 SaePan），定居于清莱府都龙县帕昌农乡会沧咯村，同样标注了祖先的姓名和埋葬地点，反映了盘氏家族迁徙路线的细节。如下所示：

第一代盤用一郎葬在廣西道柳州府四城縣管入馬草冲。

第二代趙氏二娘葬在廣西道貴林府管入永真州管堡勝十果冲。

第三代盤無二郎葬在廣西道度表府思思縣板罵山洞。

第四代趙氏五娘葬在廣西道柳州府羅城縣管九城堡勝山洞冲。

第五代趙氏二娘葬在廣西道度表府思思縣管入板罵洞期期冲。

第六代盤應四郎葬在四川道仁環縣管政梶何忽。

第七代鄧氏三娘葬在贵州府道吴兵管下遠城洞雷运洞。

第八代盤明二郎葬在贵州道永封州長羅洞。

第九代李氏一娘葬在贵州道吴遠城縣管入冲崖管下大红冲領中平。

第十代盤向二郎葬在開花府文山縣河高陰業領却平。

第十一代李氏一娘葬在贵州道吴遠城縣管下冲崖同妻二人盤氏二娘在開花府平。

第十二代盤法細葬在暹羅道清萊府猛连縣管入会乳河冲。

第十三代盤法細同妻李氏者在暹羅道清萊府管入城康縣管上南敖河冲。

第十四代盤法財葬在暹羅道清萊府芳整縣管上陳胃河边冲。

第十五代李氏者葬在暹羅道清萊府芳類隆縣祝才洞管入祥泉河边冲。

盘氏家族的祖图中共有祖先 15 人，包括男性 7 人，女性 8 人，注明了姓名和埋葬地点，反映了 15 代祖先的不同埋葬地点：第一代祖先葬于广西省；第二代至第五代祖

先均在广西，但在不同的城市，包括西城、桂林、度表、罗城、思恩县等。第七代葬于四川道仁怀县，后第八至第九代祖先葬于贵州省务川县。第十代葬于开化府文山县，第十一代又葬于贵州道务川县，第十二至第十五代葬于暹罗王国清莱（泰国）。

综上所述，盘氏家族的先祖墓地位置反映迁徙路线为：广西省柳州府、西城府、融安、思恩县等地区——四川道仁怀县——贵州省务川、永封、务远县——云南省开化——贵州道务远——泰国清莱府。

第四卷，盘氏家族的祖图

盘氏家族（姓 SaePan），定居于南邦府熬县坡刀乡坤恒村，其祖图也记载了祖先的姓名和埋葬地点，反映了盘氏家族的迁徙路线。如下所示：

第一代盤惠三郎葬在廣四道柳州府融县長镇管入四常江曹口九柳冲。

第二代趙氏一娘葬在廣四道柳州府融县長安镇管入四鬧江銅羅。

第三代鄧氏二娘葬在廣四道柳州府融县長安镇管入四江大田同羅冲。

第四代盤位二郎葬在廣四道柳州府融县長安镇四常河曹口大田。

第五代鄧氏一娘葬在廣四道柳州府融县長安镇四常河。

第六代盤傳五郎葬在融县長安鎮管入四長安镇。

第七代趙氏三娘葬在融長安鎮管下常江同羅大田洞清神冲。

第八代鄧氏四娘葬在校枝道里京國管入未春州清水冲。

第九代盤红二郎葬在開化府文山县管入永平里。

第十代趙氏一娘葬在雲南道開化府永平里管入晋明冲。

第十一代盤財四郎葬在雲南道開化府文山县管入大阿洞。

第十二代李氏三娘葬在雲南道臨安府建水县管下猛賴洞。

第十三代盤周三郎葬在雲南道臨安府建水县管下次桶俱洞入念幹冲。

第十四代鄧氏二娘葬在雲南道臨安府建水县管入猛蜂洞。

第十五代盤元一郎葬在猛竜府管上猛哈洞管入念家冲。

第十六代趙氏六娘葬在宣羅道猛電府管入念阿洞管入會鲁冲。

第十七代趙氏者葬在宣羅道猛竜府管上猛宣洞。

第十八代盤廣一郎葬在宣羅道猛南府管上猛蚌洞。

第十九代馮民者葬在宣羅道猛南府管上猛蚌洞。

第二十代盤法安葬在宣羅道猛竜府管上猛宣洞。

第二十一代趙氏者葬在宣羅道猛南府管上猛蚌洞。

第二十二代盤法明葬在宣羅道猛竜府管猛呀同。

第二十三代鄧氏者葬在宣羅道猛南府管上猛蚌洞。

第二十四代盤法定年庚生于午年九月初二見成時建生得寿陽間公歲在於己歲北月二十日子時命中唐陰又到八月二十日辰時安葬在宣羅道猛南府管上猛蚌洞。

第二十五代鄧氏者年庚生于甲戌歲十二月吉日吉時建生得寿陽間四十一歲又到甲寅歲四月十四日處時命中歸陰又到亚月大日葬在暹羅道猛南府管上猛蛛洞管入念沙荆半河冲。

第二十六代盤法金葬在宣羅道猛南府管上猛蚌洞。

第二十七代盤法承年庚生于丁酉歲二月初三日龙時建生得寿限間七十九歲又到乙邻年三月十七日申時命中歸陰又到十一日丑時化屍又到四月初四卯时下安葬在暹羅道锰嘛府香上霜洞。

第二十八代盤法承的妻中鄧氏者年庚生于龙规嚴七月吉日吉時建生得寿陽間令四歲又到癸亥歲二月十八日申時命中歸陰又到三月初二日未時化屍三月古四日下葬在暹羅道喃府管上猛熬洞。

第二十九代盤法香年庚生于辛酉年十月初日成時建生得寿陽間六十九歲又到庚午年正月二十一日子時命中陰又到二十四日已時大排下葬在宣羅道邦府當上猛熬洞。

第三十代盤法香同妻李氏者年庚生于壬年八月初一日時建生得寿陽間八十四歲又到七酉年二月初十日酉時選命中归陰又到士日中時化屍又到二月二十八日已時安在宣羅道邦府管上猛熬洞。

第三十一代泰国南邦府熬县……壬年八月初一日時建生得寿陽間八十四歲又到七酉年二月初十日酉時遨命中歸陰又到士日中時化屍又到二月二十八日已時安在運羅道邦府管上猛熬洞。

该祖图记载了盘氏家（姓 SaePan）30 位祖先的名字和埋葬地点，详情如下：

第一代至七代祖先埋葬于广西省柳州市融安区。第八代祖先移民到校枝道里京国（今越南北部地区），而后就埋葬在这个地区。第九代至第十一代祖先葬于云南省开化市文山县。第十二代至十四代祖先由开化市文山县迁居临安市建水县，三代人均葬于该县。第十五代至十七代祖先从云南省移民到暹罗王国猛隆（今泰国）定居。第十八至二十六代祖先移居到暹罗王国猛南府，其中有九位祖先葬于猛南府猛蚌（现为蚌县帕遥府）。第二十七至三十代祖先后来移民到南邦府的猛熬地区，后来都埋葬在这个地区。

综上所述，记录南邦府熬县坡刀乡坤恒村盘氏祖先坟墓的文献，记载盘氏祖先的姓名和埋葬地点，也反映了他们的迁徙定居路线如下：广西省柳州市融安区——越南北部地区——云南省开化市文山区、融安市建水区——暹罗王国（泰国）楠府南邦府。

通过对泰国瑶族两个家族四卷祖图和亲属记录的检索与分析，发现这些记录不仅依据该地区的仪式和坟墓地点标明姓名，仅限于市、省、县或地区级别，而且还能够推测出每个家庭的迁徙和定居路线。这四卷祖图所记载的内容相同，四个瑶族家族的祖先都定居在广西省柳州市（现广西壮族自治区），他们的故乡在同一个城市或地区。此外，上述文件除了明确表明他们通过婚姻具有相同的血缘关系，同时也明确指出泰国北部的四个瑶族是世代相近的“民族和语言亲属关系”，各氏族祖先的迁徙和定居路线也相似。

四、结语

祖图是优勉特有的连接过去和现在并联系跨国亲戚的桥梁

通过对瑶族两个姓氏家族的祖图和家先单的分析、探讨以及与长老前辈的交流，我们发现祖图里记载的各家族祖先的名字，并非一个个寻常的名字，而是一个仪式的

名称，或者说是他们在“阳界”中的称呼。在阳界或者人界，尽管每个祖先都居于坟墓中，但都有一个彼此相距遥远的“家”，例如在中国、越南、老挝、泰国。瑶族人相信，他们在阳界的距离不是阴界和阳界之间的障碍，通过举行一定的仪式是可以邀请到祖先的魂灵的。这使得子孙后代依然能与阴界的祖先保持着密切的联系。而每个家庭的每一位祖先，也始终照顾和保护着子孙后代，为他们解决和排除生活中的困难和障碍。

每个家庭的始祖都葬于广西省柳州市，这表明邓氏家族和定居在泰国上北部的盘氏家族曾共处一地。此外，从祖图中女性祖先名字的记载可知：邓氏的男祖与其他姓氏联姻，比如赵氏、冯氏、盘氏、李氏等，也就是说，邓家、赵家、冯家自第一代祖先起便结成了姻亲关系，在广西省柳州市开始共同生活。后来，各家族的祖先迁徙至云南开化、暹罗王国（泰国），包括越南猛赖、猛颠边（或四双楚泰地区）、猛泷（琅勃拉邦）以及猛南府。祖图里对于每个家庭祖先的坟墓记载，也反映出迁徙和定居的路线，涵盖了瑶族与当地少数民族文化融合的可能性。这是祖图和家先单中用汉字记录瑶族声音的实例，还有汉族人对此类录音的书写。这些都是社会现实，展现了每一代瑶族祖先在迁徙路径上的文化融合。所以，祖图不但记录了迁徙和定居的路线，还彰显了瑶族在迁徙中与其他民族的文化融合，特别是与汉文化的融合以及汉化。

祖图中记录的埋葬地点，有些卷册详细到了街道和村一级的地名。但通常而言，一般只记录区、市、省、县或地区的名称。依照各家族祖先去世的日期和时间排列，如广西省柳州市——云南省开化市文山区——莱市、颠边市（今越南的莱州省和奠边省）——猛泷（或琅勃拉邦，前暹罗朝贡国）老挝——暹罗帝国喃城——帕遥府蚌区和南邦府熬县等。倘若将祖图中记录的地名连成一条线，便能清晰地呈现出邓氏家族和盘氏家族的迁徙和定居路线。

但清莱府都龙县帕昌农乡会沧咯村的盘氏家族的祖图中记录的地点看上去与其他家族的有些不同。第一代男性始祖名叫盘用一郎，葬在广西道柳州府罗城县；第二代女性始祖，名叫赵氏二娘，葬在广西道桂林府。我们可以尝试这样分析和解释：盘家和赵家的先祖缔结了婚姻关系，始祖去世后，第二代祖先及其子孙迁徙至广西桂林，后代则迁徙至四川定居，而后又迁到贵州省、云南省，直到第十二代祖先移民到老挝和暹罗王国（泰国）定居。若如此思考和分析，从这些祖先墓地的记录情况来看，盘氏家族的迁徙路线和家族生活颇为艰难。

然而，如果从国际关系层面来审视祖图文件，它不仅呈现了前文所述的迁徙和定居路线，还证实家庭、祖国或祖先的出生地之间或许存在具体的关联，以及携带着子孙与新的居住地之间的关系。最为关键的是“跨国界的民族语言亲属关系”，特别是家庭层面的联系和族群关系。例如，通过对祖先名字和埋葬地名字的分析比较，我们能够发现，文献中记载的邓氏家族、盘氏家族，或者其他姓氏在泰国、老挝、越南和中国定居的祖图，都极有可能源自同一个家族，各国其他的瑶族家族也存在跨越国界的民族血缘和语言联系。

在这个问题上，如果各国政府认识到东南亚大陆各国和人民之间和平、安宁和共同繁荣的价值与重要性，那么各国政府便可以制定国际关系政策，或者加强国家与国家之间经济、政治、社会和文化合作的政策，在国家对人民以及人与人之间，可以称为“文化外交”和“人民外交”。尤其是“共同构建一个拥有人类未来的社会共同体、平等谋利、共享利益或各国人民共同繁荣”的政策，是当前重要且必要的。

参考文献

泰语

บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. (2547). *๓๐ ชาติในเชียงราย.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, หน้า 297-298.

มงคล จันทร์บำรุง. (2531). “จากแผ่นดินใหญ่จีนถึงไทย: การย้ายถิ่นและตั้งถิ่นฐานของเย้า”. *ข่าวสารสถาบันวิจัยชาวเขา.* ปีที่ 12 ฉบับที่ 3,4 กรกฎาคม-ธันวาคม. หน้า 33-45

พรรณนิภา วุฒิการณ์, (2517). “การศึกษางานสงเคราะห์ชาวเขาของกรมประชาสงเคราะห์ ระหว่างปี พ.ศ. 2509-2516”. *วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรมหาบัณฑิต.* จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วนัช พฤกษะศรี. (2538). *ดงภูผา บันทึกการสำรวจหมู่บ้านชาวเขา จ.เชียงใหม่-เชียงราย-พะเยา ปี พ.ศ. 2504-2505.* เชียงใหม่: สถาบันวิจัยชาวเขา.

เหยาซุ่นอัน. (1986). “เส้นทางการอพยพของชนชาติเย้า”. *ข่าวสารสถาบันวิจัยชาวเขา.* ปีที่ 9 ฉบับที่ 4 ตุลาคม-ธันวาคม 2528. หน้า 29-38.

องค์การค้าครุสภา. (2507). *ประชุมพงศาวดารเล่ม ๕.* กรุงเทพฯ: ศึกษาภัณฑ์พาณิชย์.

英语

Bhruksasri, Wanat. (1989). “Government Policy: Highland Ethnic Minorities”. In McKinnon, John and Vienne, Bernard. (Eds.) *Hill Tribes Today: Problems in Change.* Bangkok: White Lotus

C. Bos. (1909). *Notes on the Lung Chow T’ing, Langson and Caobang.* CA: privatdruck, ohne und Verlag. p. 29.

https://reader.library.cornell.edu/docviewer/digital?id=sea035#page/4/mode/1up

Hanks, Jane Richardson., Hanks, Lucien Mason. (2001). *Tribes of the North Thailand Frontier.* New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.

Hanks, Lucien M., Hanks, Jane R., Sharp, Lauriston., Sharp, Ruth B. (1964). *A Report on Tribal Peoples in Chiangrai Province North of the Maekok River.* Data Paper Number 1, Ithaca: Cornell University

Kacha-ananda, Chob. (1983), “Yao: Migration, Settlements and Land.” *Highlanders of Thailand.* London: Oxford University Press. p. 212-214

Keiji, Iwata. (1959). “Ethnic Groups of the Nam Song and Nam Lik- Their Geographical Distribution and Some Aspect of Social Change”. *Japanese Journal of Ethnology.* Vol. 23. Nos. 1-2. -,

Keiji, Iwata. (1960). *Minority Groups in Northern Laos: Especially the Yao.* Lao Project, Paper No. 15. University of Massachusetts, Department of Anthropology.

Mai Van Tung, Le Thi Thanh, Le Duy The. (2023). “An Introduction to the History and Culture of the Dao in Thanh Hoa province”. Hong Duc University. *Journal of Science.*E8, Vol.13, p. 48-55

McCarthy, James. (1994). *Surveying and Exploring in Siam.* Bangkok: White Lotus.

Micah F. Morton, Ian G. Baird. (2019). “From Hill Tribes to Indigenous Peoples: the Localisation of a Global Movement in Thailand”. *Journal of Southeast Asian Studies.* (50(1). p. 7-31 February.

Shiratori, Yoshiro. 1975. *Yojin Monjo* [Yao Documents]. Tokyo: Kodansha.

Shiratori, Yoshiro. 1978. *Tonan Ajia Sanchi Minzokushi* [Ethnography of the Hill Tribes of Southeast Asia]. Tokyo: Kodansha.

Takemura, Takuji (1975). *Clan Organization and Merit-Making Systems of the Yao, Northern Thailand.* Report submitted to Thailand NRC, Bangkok.

Takemura, Takuji (1978). An *Ethnography of the Yao Religious Life in Northern Thailand.* Osaka.

汉语

玉时阶、玉璐：《瑶族(祖图)见证中华民族文化交流互鉴》中国社会科学网-中国社会科学报, 2024.

姚舜安. 瑶族迁徙之路的调查[J]. 民族研究, 1988(02): 76-82. (Yao Shunan. “Migration Routes of the Yao Nationality”. Journal of Nationalities Studies. 1988. (No. 2): 76-82

泰国民众救助厅、劳动厅和社会福利部资料，2002 年。第 75 页，150 页。

泰国瑶族分布的人口与居住地区 2016 年山区民族的调查

泰国瑶族考察，广西民族学院赴泰国瑶族考察组编者，广西人民出版社，1989 年。

祖图的主人

1. ครูบุญาณิส แซ่เต็น ตั้ง ฟะ หมิง บ้านป่ากลาง ตำบลป่ากลาง อำเภอปัว จังหวัดน่าน （楠府坡县纳班镇帕康村邓法明）
2. อาจารย์แคะเว่น ศรีสมบัติ บ้านปางค่า ตำบลผาช้างน้อย อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา（帕遥府清康县帕常农镇邦卡村邓财县赵云富）
3. นายจ้อยจั๋น แซ่พ่าน บ้านห้วยช้างลอด ตำบลโชคชัย จังหวัดเชียงราย（盘财进，清莱府都龙县帕昌农乡会沧咯村）
4. นายแซ่งลิ้น แซ่พ่าน บ้านขุนแหง หมู่ 7 ตำบลปงเตา อำเภองาว จังหวัดลำปาง 南邦府熬县坡刀乡坤恒村

B04

2024 年 10 月 11 日報告用論文原稿　中国語版(丸山)

中文論文原稿

瑤族儀式文獻研究試論：聚焦文本之間的相互關係

筑波大學　名譽教授　丸山宏

前言

近數年來我對於勉系瑤族還願儀式所用之儀式文獻努力做錄文與翻譯的工作。其主要目的是為了深入解讀文本結構和理解其獨自的表現特徵。在此借用珍貴的機會來將我發現的有趣的內容給大家介紹共享。

看儀式文獻文本，某一本文獻之中，或不同文獻之間，常常有看過同一詞彙多次出現的現象。偶而遇到此種現象時，我很注意此種現象，而且它有時候給我非常深刻的印象。此報告要舉例子來說明其現象與意義。讀解儀式文獻之文本時，重視文獻中或文獻之間出現的同一詞彙或同一歌詞句子，探討其文脈與意義。我想此種單純的方法也會幫助我們能得到有啟發性的發現。通過此方法，不必按照已有的學說，直接根據文本內容，可以切實深入地理解瑤族編制文本的方式以及其宗教與社會的特徵。本報告是運用此方法的初步嘗試。

探討儀式文獻中的例證

藍山縣勉系瑤族還願開壇時，誦唸《善果書上本》[1]、《聖書下本》[2]等文獻。本報告以此兩本以及其他相關文獻當作史料，想探討不同程序中反覆出現的表現，例如〈眼睛〉〈七星〉[3]之含意。瑤族文獻文本沒有通過很嚴格的標準化，其內容也會保持某一種程度的自由度，所以同一個範疇的文獻中不一定出現同樣文本或詞彙。在此探討中，我比較重視現在還在常被使用的文獻內容。

1.〈接祖師歌〉形容祖師們〈世今坐在香壇內，眼睛流朗在壇中〉。
A-32a,49b-50a

---

[1] 《善果書上本》，趙金付法師所藏，ヤオ族文化研究所文献 A-32。此書 1a 提起趙子鳳法師，他就是趙金付法師的老師。27a 提起大明國，可以推測此書的源頭在明朝時創造而後世世代代繼承下來。

[2] 《聖書下本》，趙金付法師所藏，ヤオ族文化研究所文献 A-11。此書，從上元二聖開始，其內容是上述《善果書上本》的下一本，兩本是分不開的。

[3] 《善果書上本》，A-32,4b 記載〈北斗咒〉，此咒文與眼睛沒有直接的聯繫。此報告留意的是與眼睛光亮有關的七星之主題。

祖師歌
男孫出門求着你，高樓打鼓鼓堂堂，
都來擁赴便行罡，油蘇肚內自排行，
爺父師，隨屋子，爺父有名法某郎，
世今坐在香壇內，眼睛流朗在壇中，

男子出門，流落香壇裡內，求作你，借你六十
陰兵陽兵，赴我便行罡，油蘇肚內自排行，
一身便靠你遮壯，

開筊師，撥法師，
證法師，隨屋師，
開筊，撥法，證法，有名法某郎，

男子出門，流落香壇裡內，求着你，借你六十
陽兵，赴我便行罡，油蘇肚內自排行，
一身便靠你遮壯，

師男出門求着你，高樓打鼓鼓堂堂，
問說今朝有狀請，陰陽師父弍齊臨，
一朝一夜歸功位，二聲落馬到回壇，

上引〈祖師歌〉中，師男請祖師們來儀式場。做儀式時，需要稱呼祖師們的具體的姓和法名。請來的祖師包括翁師、師爺、師父，還請度戒時引導師男的開筊(教)師，撥法師、證法(證盟)師等。他們有的是自家人，有的不同姓的人。有的是已去世從墳墓那裡以靈魂的形式來場，有的還活著的老師也直接來場。有意思的是祖師他們坐在壇內，而且他們每一位的眼睛流朗光亮。來壇後，他們守護師男做行罡，幫助師男去神界承接神明。較為特別的是，引文中看到，師男要借用每位祖師托帶來的六十個陰陽兵頭的力量。上引之內容，與後述的〈賞浪兵頭〉感謝祖師和他所管的兵頭之內容，兩者密切聯繫，兩個項目是分不開的。〈賞浪兵頭〉文本中雖然無表現，但我推測，賞浪時坐壇的很多祖師，他們的眼睛也會與請祖師時候一樣流朗。以我所了解的範圍內，道教或法教(師公教)的啟師請師之儀式文本中，沒有看過此類眼睛流朗的表現[4]。

[4] 參看湖南湘中的例子，呂永昇、李新吾(編)2015，《〈家主〉與〈地主〉 湘中鄉村的道教儀式與科儀》，香港科技大學華南研究中心，pp.63-67，pp.160-162，列記祖師姓名生年歲月日時。

2.〈請上元二聖歌〉形容一位強力的神明〈埋了三年屍不爛，兩眼比如北斗星〉。
A-11,2a-4b

請上元二聖

前略
又請上元官大七，七州七縣七官台，
金碗載飯七官吃，伏望七官身上來，
五官有錢去買馬，七官無錢去買牛，
買得牯牛三百隻，又買牯牛四百頭，

去到南安變及化，半是買來半是偷，
打在湖南大路上，趕船不到落沙洲，
三旛白旗鋪床睡，望見娘村淚便流，
趕米不來吃沙石，入肚不溶死便休，
捨身拜入三清殿，三清教我管兵頭，

當初細細偷雞吃，世今膽大轉偷牛，
眼睛利利偷牛賊，黃昏走在牛欄邊，
手把銅刀偷牛吃，主人眼睡不知天，
一個狗兒紛紛叫，偷得牯牛心喜歡，
細細思量心不歡，磨利殺刀再去偷，

七官吃大真　大，一個牛兒做半餐，
又把牛腳　　架，又把牛皮做大鍋，
又把牛頭去祭鬼，又把牛角鬨刀梯，

一更哨子上大路，二更哨子入娘房，
銅盆載水郎洗腳，洗了上床共娘眠，
眠得一更正是好，眠得二更真是愁，
眠得三更人來捉，鑼聲鼓響在床頭，

不覺八郎走得快，七尺長鎗飄過離
衫袖掛在籬笆表，狗噉四邊人得知，
不知爺娘在裡外，斬郎頭斷血淋死，

血淋死了血淋死，破郎頭斷血淋死，

莫放上村巡檢聽，莫放下村叔老知，
叔老得知不好事，一時寫狀便行移，
不怕爺娘兄弟眾，不過爺娘兄弟多，
血淋死了血淋死，無人來念我身屍，

一條竹扛兩人抬，抬去陽州洞裡埋，
埋了三年屍不爛，兩眼比如北斗星，
北斗七星騎馬過，叫郎出世管兵頭，
大喊一聲天地動，回來打破小童身，

在開壇儀式重要的場面之一，諸神明到齊，鑑點醮筵時，請上元七官來壇。在此儀節請他，因為他是偷牛的強盜變成的一種很厲害的厲神。這裡有兩個故事。看引文第二段，敘述他吃沙死後，去三清那裡，三清讓他變神，管兵頭。但第三段又開始另一個故事，描寫圍繞他的事情和他自己的感情變化等內容，非常生動。當賊時，他眼睛利利，表示他是很利害的賊，其眼睛也比較特別。他被殺死後，屍體不爛，留下來的兩個眼睛像北斗七星一樣光亮。做為神明的北斗七星剛好騎馬過路[5]，發現他有特別之處，讓他再生管陰兵。此是陰鬼變強神的典型故事。上元七官，他眼睛與北斗七星一樣光亮，描寫在陰慘的屍體中他還留下來的光明力量。

3.〈賞浪兵頭歌〉形容很多的兵頭在壇〈今日人家輪流請，兩個眼眉做一堆〉。
賞浪兵頭
A-11,26b-27a,27b
去時有功歸有賞，後生賞浪我兵頭，
每日差兵輪流轉，未曾冷落我兵頭，
太尉南朝李十六，部兵李十二，
通天李十一，後生賞浪我兵頭，
坐壇一堆鬼，祖師連本師，

中略
今日人家輪流請，兩個眠(眼)眉坐一堆，

[5] 參看還歌堂願用的歌書《慶盤王歌書乙本》Z-26,57b-58a，〈門口用，連州書〉，其中提到如下。〈心問仔，問仔江靈(伏江)連大双，伏江半嶺見麼怪，有怪便來說報郎(娘)，伏江半嶺見小怪，得見七星現過天，家主聲聲還良願，兒孫世代出聰明〉。從此可以了解到逢見北斗七星，認為是一個吉祥前兆。

賞浪兵頭的結尾部分

A-11,28b-29a, 29b-30a

人話師公得酒吃，生鐵犁頭得嘴光，
人話師公得肉吃，屋裡便成餓貓兒，
人話師公得錢數，不見師公買馬騎，
祖師父，你本師爺，後生賞浪我兵頭，
公(翁)父師，某某，坐壇，回來賞，回來賞浪我兵頭，
爺師父，某某，開筊師，法某某，撥法師，法某某，證盟師，法某某，

中略

師郎時時叫師父，師父時時護師男，
師男便是藤纏樹，師父便是樹纏藤，
藤纏樹來樹纏藤，生生死死共商量，
生生死死無方(放)過，死死生生無方(放)行，

上村救男男興旺，下村救女女平安，
男也興旺女平安，時時靈應小師郎，
師男出門，打開十二條香花路，條條通得好人家，

大人一年大一歲，小人一歲大過孫，
若有十方人相請，筊頭落地保師男，
保得師男香門旺，香門興旺望神催，

上引部分，後生(師男)感謝祖師與本師，得到他們以及他們所托帶的兵頭之幫助，順利達到還願儀式的目的。賞浪時，文本題起師公貪酒肉錢的幽默表現。據上引文本說，鬼(神)、祖師、本師，做為一堆而坐壇，文本明示他們每一位都有兩個眉毛與眼睛。在很多祖師與師父坐壇的情況下，文本以藤跟樹等比喻形容師父與師男之間的密切關係，又通過投筊方式來保證師男今後宗教活動之活躍興旺[6]。

4.〈脫童歌〉形容師男回復眼睛的力量〈你把眼魂交付我，兩眼化為北斗星〉。

A-11,61b-62b

脫童歌

[6] 參看胡起望，2009，《瑤族研究五十年》，中央民族大學出版社，所收，〈論瑤傳道教〉，pp.208-209，胡起望老師也從《開壇書》引用了同樣內容的文本，指出其對師公的幽默與肯定，但是沒有指出引文的儀式文脈位置。

前略

立眾聖，
你把人魂交付我，我把聖魂還你神，
聖魂退，人魂番，聖魂速速上本壇，
人魂速速上郎身，時時湧(擁)護小師男，
湧護師男香門旺，流鄉過界救良民，

你把頭魂交付我，師男頭上放毫光，
你把頭(髮)魂交付我，髮亂便成馬尾絲，
你把耳魂交付我，聽聞九州鑼鼓聲，
你把眼魂交付我，兩眼化為北斗星，
你把鼻魂交付我，師男時時聽聞香，
你把口魂交付我，時時口內說文章，
你把脛魂交付我，師男旺(脛)內去偷糧，
你把手魂交付我，朝朝起手寫文章，
你把肚魂交付我，師男肚內自排行，
你把腳魂交付我，師男起腳便行罡，

頭上三魂頭上立，腳上四魂腳下安，
脫便脫，童便童，脫了金鎖，脫金童，
脫了金童，脫金鎖，三朝一七又相逢，

後略

上引是脫童儀節的歌詞。開壇儀式中，師男先要上光。上光後，神魂付體，達到開壇的大目的之後，師男要脫童，將神魂還給神，將他自己的人魂回到自己的身體中。人魂是分別掌管人體各個器官的。若不回來，就不像活著的人了，變成沒有能力的人了。所以一定要讓各器官的魂回來。回來後,師男恢復了具有高水平能力的人。在此描寫的各方面的能力，與當師公的人的高度能力密切聯繫。引文中說，眼魂回來了，他眼睛就變成與北斗星一樣的光亮。眼睛變成七星般的光亮。

同樣內容在掛燈時用的〈變身咒〉中和開天門時用的〈送聖歌〉中看到，如下(下面 5.和 6.的文本)。變身時，師公的左右眼睛化為左右七星。此也表示師公應該具備的光亮的眼睛力量，好像與脫童時的形容不矛盾，形容得一樣。開天門結束時，描寫了師公的高度能力，也提起眼睛是七星。

5. 掛燈時用的〈變身咒〉形容師父的眼睛
〈左眼化為左七星，右眼化為右七星〉。
《上光書》[7]Z-24,114b-115a
又(變身)藏身用

勅變吾師身，
頭上化為大葫蘆，頭髮化為松柏如絲，
左眼化為左七星，右眼化為(右)七星，
左眉化為左鐵鉤，右眉化為右鐵釣(鉤)，
左耳化為左太山，右耳化為(右)太山，
左鼻化為左高山，右鼻化為右高山，
左口化為左石岩，右口化為右石岩，
上齒化為(上)鐵鑿，下齒化為下鐵齒(鑿)，
左腳化為左銅板，右腳化為右鐵板，
左手化為殺鬼火，右手化為殺鬼邪，
肚內化為大禾倉，小禾倉，
大腸化為大南蛇，小腸化為小南蛇，
左腳化為(左)青龍，右腳化為右白虎，
左邊化為左麒麟，右邊化為(右)獅(子)，
衣衫化為葉，

大浪丁天，小浪丁地，
騎(寄)在老君殿上(收藏)，奇(寄)在仙人肚內收藏
三尊界過，羅剛界過，
靈神尋不見，靈鬼無踪，
無踪無跡，無跡無踪，
吾奉太上老君，急急如令勅，

6. 開天門結尾時用的〈送聖歌〉形容師父的眼睛〈七星〉。
《叫天書》[8],62b-64a

辭別鬼，辭別神，辭別金鑾殿上人，

---

[7] 原書缺封面，擬題《上光書》，趙金付法師所藏，ヤオ族文化研究所文献 Z-24。此書 1a 看到洪武二字，要注意其源頭在明朝的可能性。
[8] 《叫天書》，pp.212-213，泰國瑤族所用，抄書人董勝利，民國 62 年抄，白鳥芳郎（編），《傜人文書》，講談社，pp.212-213。

你歸陰，我歸陽，你歸陰府判門坐，
我歸陽間救良民，

男人修路得長生，辭別東南及西北，
東南西北辭別了，師男退步下文(雲)梯，

一收千兵齊同去，二收陽兵齊團圓，
玉帝高宮上聖，手拿馬鞭上馬背，
錢罡酒禮錢紙，速速上天堂，
下界靈神，叫我下文(雲)梯，

祖師代(帶)郎去，本師代(帶)郎回，
弟子，陰陽師父，同去又同回，

說，去時三車三拜，投罡執决，
回時三車三拜，射(謝)勞陰陽師父，

叩望天師，吹傳地師，吹傳本師，
吹傳師男，本身頭上，
行罡成罡，行决成决，
大浪通天，小浪通地，

師男，口說肚記，肚里聰明，
口是銅鈴，牙是鐵釘，眼是七星，
牛角灣灣，說話不叉(差)，
牛角呵呵，說話不錯，

過後以來，
吹專師男，本身頭上，
修求也到，作福也元(圓)，

以上都是儀式文獻中不同位置上發現之同一詞彙或同類表現的實在的例子，已說明完了，下面想要寫簡單的結語。

結語

此論文探討在不同儀節的文本中出現之同樣詞彙或表現，特別注目關於眼睛的表現。方法比較簡單，但通過此種方法，也可以發現如下重要的信息，給我們一個思考機會。

上面舉幾個例子來簡單地介紹了勉系瑤族儀式文獻中的有關眼睛和北斗七星之表現，探討了其內涵。其涵蓋的主題可以說比較廣。關係到祖師的樣態，陰鬼變神的契機，師公本身的能力等不同方面。

對師男來講，承接師父過來時，或賞浪感謝師父時，實際上與想像中能看到壇坐的很多位師父。據文本內容，師父身體特徵中，被強調的就是他們的眉毛與眼睛，尤其每一位師父的光亮眼睛所發出來的一種做為老師的力量。

又通過上元七官的故事，可以了解到他變為厲神具有強烈個性的祖師之一，決定此重大變化的契機，是與其留下來的眼睛力量分不開的。

關於師公本身的眼睛，在脫童歌，變身咒，開天門時的送聖歌等內容中，可以看到師公的眼睛應該是與北斗七星一樣很光亮，此可能的涵意，我想師公做儀式時應該所具備的高度能力水平有關的。

在此要提起一個問題意識。我自己也還記得趙金付法師有一次給我們講述過他自己的經驗。就是他的師父趙子鳳老師，晚年雖然身體不佳的情況下，堅持繼續來到自己培養的高足趙金付法師所主持的儀式場，看他如何做儀式[9]。老師父親自來看他高足的眼光，我推測，又嚴格又慈祥，很期待後生將宗教傳統正確地繼承發展。

此論文探討了儀式文本的小一部分內容，就是文本如何形容在壇的祖師們或師父們的眼睛，知道了他們眼睛像七星般地流亮。探討的這些只是不同儀節位置多次出現的一小部分文本內容。而剛才上面提到的是在儀式場內發生過的事情，師父來看師男，一種常發現過的現實。將儀式文本內容，與儀式場的實際情況，對兩方面統合地理解，通過這種方法，我希望進一步深入掌握勉系瑤族宗教文化如何維持發展其豐富複雜傳統的重要側面。

以上。

[9] 參看廣田律子 2013，〈湖南省藍山縣勉系瑤族道教儀式調查研究—以表演性項目為中心之考察〉，呂鵬志、勞格文(主編)，《〈地方道教儀式實地調查比較研究〉國際學術研討會論文集》，新文豐出版股份有限公司，291 頁。

B05

勉瑤《評皇券牒》中的「盤瓠」及其敘事傳統分析[1]

陳玫妏

臺灣天主教輔仁大學宗教學系助理教授級專案教學人員

mwc511@gmail.com

（會議論文初稿，請勿引用）

撰寫完成日期：2024 年 9 月 18 日

會議日期：2024 年 10 月 11-12 日

會議地點：日本神奈川大學港未來校區 1 樓會場

本文將圍繞著三本已出版的《評皇券牒》集編——《瑤族過山榜選編》（1984）、《廣西瑤族社會歷史調查第八冊》（1985）與《評皇券牒集編》（1990），結合歷史典籍、二手研究文獻以及現代民族誌資料，考察瑤族中屬於苗瑤語系瑤語支並自稱為「勉」（mien）的人群，在其講述始祖「盤瓠」神話的《評皇券牒》中所呈現的敘事傳統及其儀式與歷史意義。現行關於《評皇券牒》的研究，通常只侷限在《評皇券牒》此一單一文類和物件的研究上，《評皇券牒》通常也被視為有別於瑤族儀式手抄本的文書。本文透過對《評皇券牒》的重新分析，揭示了其中盤瓠神話在瑤族歷史、宗教和社會生活中的複合性作用。研究表明，盤瓠的角色在瑤族的敘事中，逐步從英雄祖先轉變為道教神祇，並展現了瑤族在面對帝國征服與外來文化影響時，如何主動創造並改造自身的歷史與宗教信仰。本文指出，《評皇券牒》不僅是一份政治文件，更是瑤族自我敘事的產物，體現了文本與宗教儀式的互動。未來的研究可深入探討其宗教性質，尤其是其在勉瑤的儀式和宗教道教化過程中的作用。

關鍵字：《評皇券牒》、盤瓠、勉瑤、道教化

[1] 本會議論文因時間關係，在論點、文獻和書寫上尚有許多不足之處，將於會議發表時補強，並在聽取評論人的意見後，於之後的改寫中改善。

"Panhu" and Its Narrative Tradition in Mien Yao's "Charter of Emperor Ping" (Ping Huang Quandie)

Chen Meiwen
Assistant Professor Grade Teaching Staff
Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University,Taiwan
mwc511@gmail.com
18 September 2024

This paper focuses on three key published collections of the Charter of Emperor Ping — *Selected Compilation of the Placards for Crossing the Mountains of the Yao* (1984), *The Eighth Volume of Social History Investigation of Yao People in Guangxi* (1985), and *Compilation of the Charter of Emperor Ping* (1990). By combining historical texts, secondary research, and contemporary ethnographic data, the study examines the narrative traditions and ritual significance of the Charter of Emperor Ping among the Mien people, a subgroup of the Yao language branch within the Miao-Yao language family. The paper investigates how the Charter of Emperor Ping portrays the myth of the ancestor Panhu and its historical and religious significance. Previous research on the Charter of Emperor Ping has typically been limited to treating it as a singular document, often distinguishing it from Yao ritual manuscripts. Through a reanalysis of the Charter of Emperor Ping, this paper reveals the complex role of the Panhu myth in Yao history, religion, and social life. The study demonstrates how Panhu's role in Yao narratives evolved from that of a heroic ancestor to a Daoist deity, illustrating how the Yao people actively shaped and adapted their history and religious beliefs in response to imperial conquests and external cultural influences. The paper argues that the Charter of Emperor Ping is not just a political document but also a product of Yao self-narration, reflecting the interaction between texts and religious rituals. Future research may further explore its religious dimensions, particularly its role in Mien Yao rituals and the process of religious Daoification.

Keywords: Charter of Emperor Ping, Panhu, Mien Yao, Daoification

一、研究目的

本研究建立在文獻分析與前人研究的基礎上，嘗試從瑤族手抄本文化的特點，重新檢視《評皇券牒》[2]的文書性質，指出它較少為前人關注的「宗教性質」，及其透過「盤瓠」[3]的角色與屬性變化，如何展現出瑤人關於神話、歷史、宗教與社會複雜的互動關係。《評皇券牒》在瑤族研究中具有極其重要的學術價值。這份在瑤族中屬於苗瑤語系瑤語支並自稱為「勉」（mien）（他稱為「盤瑤」或「過山瑤」）人群的手抄文獻，不僅在物質製作上獨具特色，其內容的多元性，尤其是對瑤族的神話祖先—盤瓠—及其與敘事中的朝廷和皇帝關係的記述，為眾多學者提供追索瑤族歷史、遷徙、社會結構與族群認同的豐富資料。

本文的文獻分析主要根據的是目前集結了共百餘篇《評皇券牒》的三本出版品，依序為 1984 年出版的《瑤族過山榜選編》，共收錄 35 篇文書；1985 年出版的《廣西瑤族社會歷史調查第八冊》，共收錄 89 篇文書，其中有 5 份為畲族文書；以及綜合前兩者的收集資料，由本身為瑤族的黃鈺所編輯註釋而成，於 1990 年出版的《評皇券牒集編》，其中共收錄了 107 篇文書。這三本出版品的內容雖多有重複，但其不同的編排和註解方式，其實展現了當時中國學界對於《評皇券牒》在研究取向和理解上的重要演變（詳後）。因此本文將以綜合作品的《評皇券牒集編》為主，前兩本出版品為輔的方式，來進行文獻分析。

筆者將在本文中論證，《評皇券牒》的製作、抄寫、流傳和運用本身，是一個動態且與時俱進的過程。其文書性質的變化被賦予宗教色彩，包括成為在儀式中被運用的物件，有類度牒的作用，以及作為秘不示人的傳家寶物等，事實上是「文本」（text）與「脈絡」（context）在歷時性的發展中互動出來的一個面向。因此在一定的程度上，《評皇券牒》也可被視為一種「宗教文書」，因為其中詳述了盤瓠的神蹟、成神過程、祭祀方式和其所管轄的靈界範圍。換句話說，《評皇券牒》的文本演變，是盤瓠從英雄祖先朝向地方神祇，再朝向道教化神祇方向發展和演變的產物。本文將結合文獻分析和前人研究來說明該文件所具有的「宗教性質」。這裡所謂的「宗教性質」，並不一定與前人將之視為「招撫文

[2] 《評皇券牒》的他稱繁多。在本研究調查的這三本出版品中，還有《過山榜》、《過山榜文》、《過山圖》、《過山牒》、《過山照》等（僅為列舉）。
[3] 在文本中多以「盤護」字樣出現，以下仍依學界常用之「盤瓠」行文。

書」、「民間文獻」、「（瑤與朝廷的）友好契約」的詮釋相互排除。[4]而盤瓠崇拜道教化—採取道教科儀結構進行崇拜儀式—的展現，可在實際的祭祀儀式「還盤王願」或「還家願」中得到觀察。

「還盤王願」是瑤人對於盤王的祭祀，在村落層次，各姓瑤人依據渡海神話中與盤王的不同約定，形成祭祀內容的差異，並以此還願差異系統來界定通婚群體的界線—還願內容相同者為禁婚對象，還願內容不同者為通婚對象（竹村卓二 1986[1981]，陳玫妏 2018）。除了在瑤人內部具有組織社會和婚姻的重要性外，盤王信仰也具有跨族群和跨區域的特性。如現位於湖南江華瑤族自治縣縣城沱江中心平頭岩公園內，號稱為「天下瑤族第一殿 盤王殿」，是在 1995 年 10 月移建再造完成的，在其改建說明的廟誌中寫道：「原在江華境內姑婆山河路口秀魚塘村後相公嶺山頂。原廟破舊、約 3 平方米，裡面有幾尊石頭塑像。早年曾有湘、粵、桂三省數千善男信女前來朝拜」，說明了盤王信仰跨越了省與族群的界線。[5]盤王信仰在跨境區域政治歷史上也有其重要性。James Scott 在探討東南亞高地人群如何透過社會與文化設計有意地將國家排拒其外的《不受統治的藝術：東南亞高地無政府主義的歷史》（*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* ）中，便提到瑤族盤王信仰提供廣泛的的高地人群，在國家之外的另一個政治和宗教依歸（Scott 2009：125）。簡言之，理解《評皇券牒》中的盤瓠敘事及其演變，對於理解瑤人如何透過文字與儀式適應其所面對的歷史情境和族群關係有極大的啟發性。

換言之，本文的研究目的在於透過文獻分析結合前人研究成果，重新檢視《評皇券牒》的文書屬性，特別是其未被充分關注的宗教性質。討論將聚焦於瑤族神話祖先盤瓠的角色演變，探討其從英雄祖先逐漸轉化為民間道教神的過程。本文也將指出，《評皇券牒》不僅是瑤族重要的歷史與社會文書，同時還具有儀式用途和宗教意涵。

二、文獻回顧

關於《評皇券牒》的探討，其中的盤瓠神話是該文件最核心的內容，也最受到中外學者的關注與研究，相關研究為數眾多，為了釐清主要研究典範與轉向，以下將借助近幾

[4] 張雄，〈略谈瑶人《过山榜》中"盘王"祭祀及文化渊源〉，頁 49-54。
[5] 筆者 2006 年田野筆記。

年來幾篇對中外學者關於《評皇券牒》研究的評述，探討其中對於盤瓠神話和券牒屬性的探討。首先是胡鐵強所著的〈瑤族文書《過山榜》研究述評〉（2019：41-46）一文，將中國學者在該主題上的成果進行了爬梳，並總結出三個時期和各時期的研究重點。首先是 20 世紀二十年代到八十年代的研究初始階段，「**這一時期的研究多引用社會進化學派神話學及圖騰理論，主要表現為基於瑤族生存及文化現狀調查的神話學研究。**」（同上：42）再來是 20 世紀八十年代到 2007 年《瑤族通史》出版的整理分析階段，其中有關於《過山榜》基本問題以及哲學宗教與社會文化的研究。這階段的研究對《過山榜》的產生年代（最早為隋代說、此外還有唐宋說，以及明代說）、盤瓠的來源（與葫蘆、盤古的關係）、瑤族的來源與原居地（為古越族之一、原居東南沿海的會稽山）、遷徙路線以及瑤族與其他族群（漢、苗、畲）的關係進行了考察。同時，學者們也從《評皇券牒》中所反映的陰陽五行觀念、盤瓠（護、附、扶、夫）等語義轉換和敘事中英雄解難—駙馬國婿—封爵賜地的模式，藉此闡述瑤漢關係。在社會文化的面向上，不同學者紛紛從族群心性、族群整體利益、婚姻家庭文化、法文化的角度切入探討。接著則是 2007 年以後的研究創新拓展階段，其中有關於《評皇券牒》不同版本的研究、對相關問題提出新的見解，以及從身分建構和民族認同等角度所進行的解讀。整體而言，胡鐵強認為這三階段在基本思路和研究範圍上雖有所界定，但主題和研究方法仍過於單一和重複，缺乏對《評皇券牒》或《過山榜》的流變過程和動因，不同支系或區域的相互影響，語義及深層話語結構分析等。

再來是毛巧暉的〈英语世界中的盘瓠神话研究述评〉（2020：122-139）一文，則主要回顧了美國、日本、法國等相關學者對於《評皇券牒》的研究，其中又特別針對伊萊（Eli Alberts）（2011：19-65）的《紀念祖先的功績: 〈評皇券牒〉的神話、基模與歷史》(Commemorating the Ancestors' merit: Myth, Schema,and History in the"Charter of Emperor Ping")一文進行了大篇幅的摘要和說明。相對於中國有眾多學者從不同視野切入的研究，中國以外的學者則主要集中在幾位代表學者身上，例如法國漢學家馬伯樂（Henri Maspero）、日本學者白鳥芳郎（Shiratori Yoshirô）與竹村卓二（Takemura Takuji）、美國人類學家庫什曼（Richard David Cushman）、法國人類學家李穆安（Jacques Lemoine）、美國宗教學者大衛·戈登·懷特(David Gordon White)，以及伊萊。馬伯樂在 1920 年代編輯東南亞地區少數民族的文獻中，收錄了瑤族《關山簿》的抄本，白鳥芳郎在與泰國北部瑤族的《評皇券牒》比較過後，認為《關山簿》是券牒的別稱。此外越南河內遠東學院編著

的過山榜文獻《涼山省祿平州蠻書》，也屬於券牒文獻範疇。從事泰國北部瑤族歷史與田野調查，並以歷史上的瑤漢關係撰寫了博士論文《叛亂的巢穴與蓮花庵：瑤族民族歷史中的問題》（Rebel Haunts and Lotus Huts: Problems in the Ethnohistory of the Yao）的庫什曼（Richard D. Cushman）（1970），則依循西爾維亞·龍巴德（Sylvia J. Lombard）的經驗和說法，認為泰國北部瑤人並未流傳盤瓠神話，但這個偏誤被後來同樣前往泰國北部調查的竹村卓二推翻。李穆安時任法國科學院東南亞及南中國研究所所長、國際瑤族研究協會會長，自 20 世紀 70 年代起便陸續針對瑤族宗教與文化發表著述，其《瑤族神像畫》（Yao Ceremonial Paintings）（1982）一書收錄了 297 幅神像的照片，其中對盤瓠神話做了評述。懷特的博士論文以《犬人神话》(Myths of the Dog - Man)（1991）為題，其中他將瑤族《評皇券牒》中盤瓠神話的敘事模式與中國古代典籍如干寶的《搜神記》、范曄的《後漢書》、郭璞的《山海經校注》進行了文本的比較分析。美國亞利桑那州立大學教授約雷弗·瓊森 (Hjorleifur Jonsson) 則在其從事的泰國北部田野中，親眼目睹瑤族民眾在接待外來訪問團的一個重要禮儀環節中，向外賓呈上《評皇券牒》，顯見該文書的特殊性。接著毛巧暉將後續的篇幅完全用在逐段摘要與說明伊萊 2011 出版的文章內容與結論。

可惜的是，毛巧暉這篇概述性的文章並未包括荷蘭宗教社會學家田海（Barend ter Haar）所撰寫的《瑤牒新釋》（A New Interpretation of the Yao Charters）（2010[1998]）一文，該文對券牒屬性和盤瓠神話提出了典範性移轉的討論分析，且伊萊的文章對券牒的主要分析觀點事實上是根據此文而來的（詳後）。另外針對泰國北部和美國勉瑤撰寫過多篇專文和專書的瓊森，根據 Cushman 所留下的田野材料，在 2020 出版了〈蚊蟲美味的外交：評皇券牒與中泰邊界山谷地區的族群動態〉（Mosquito-relish diplomacy: Emperor Ping's Charter and hill-valley dynamics between China and Thailand）一文，同樣對券牒屬性和盤瓠神話提出了嶄新的論述視野。不過此文或許是因為出版年代接近而未被包括在毛的概述裡。

另外一篇針對券牒屬性和盤瓠神話進行研究分析的重要文章，則是由泰國學者 T. Daniel Arisawa 和 Chayanin Phansrisuwan（2023: 38-102）所撰寫的〈勉瑤的《過山榜》：一項族群文本分析〉（A Mountain Crossing Passport《過山榜》of the Iu Mien People: An Ethno-Textual Analysis）。在文中，作者將現有的《評皇券牒》研究劃分為三個主要類別：第一類視其為真實歷史記載，認為它是歷史上瑤族首領接受朝廷招撫的官方文書（多數中外學者的觀點）；第二類則將其視為瑤族自行創作的民間文獻，質疑其內容與官方文書的

格式一致性（以田海、伊萊為代表）；第三類則在中國南方和東南亞高地的政治語境中，將此文件理解為高地族群與低地政權之間的「友好契約」（以 Cushman 和 Jonsson 為代表）。Arisawa 和 Phansrisuwan 還提出了第四類解讀，認為《評皇券牒》中夾帶了外族偷渡對瑤族的負面形象。第四類解讀是兩位作者在泰國瑤族研究的脈絡中，為了重新建構瑤族的族群認同與自信所特別指出的。筆者認為這僅是《評皇券牒》行文的一種特色，尚不足以成為一種詮釋券牒屬性的新看法。但值得注意的是，這四類研究取向大多集中於對特定的《評皇券牒》文本進行分析，尤其是黃鈺將其歸類為「正本型」或「古本型」的文件（見後）。因此，這些研究定位和詮釋的焦點主要限定在特定的書面、政治和歷史語境中。

王明珂在進行羌族的歷史書寫時，提出將「神話傳說」和「歷史」都視為「歷史的敘述」，打破兩者的界線，將兩者都視為文本（text），重視與文本互動、相生的情境（context），並關注其中權力（power）的介入，以及由此而收到引導、規範所產生的論述（discourse），甚至進一步形成了知識（knowledge）（王明珂 2006）。如同王明珂在討論羌族歷史時，打破神話與歷史的界線，將兩者皆視為「歷史的敘述」，都是在特定權力結構的「脈絡」下產生的「文本」，盤瓠的形象、屬性、角色和具體的事蹟和靈驗，也展現在不同的文本中。本文採取這樣的理論基礎，將《評皇券牒》中的神話敘述，也視為「歷史的敘述」，是在特定權力情境中產生的文本，並形成了關於瑤人來源的知識。由此，本文企圖在現有關於《評皇券牒》的討論視角外，論證該文本所具有的「宗教性質」，並提出這種「宗教性質」的表現，可視為是瑤族宗教「道教化」的一種展現方式。

三、研究資料說明

（一）出版與分類說明

在本文關注的三個《評皇券牒》的出版品上，依照出版先後順序為：1984 年出版的《瑤族過山榜選編》，共收錄 35 篇資料；1985 年出版的《廣西瑤族社會歷史調查第八冊》，共收錄資料 89 份，雖然編者寫的是廣西壯族自治區編輯組，但其實主要由黃鈺所編；以及 1990 年出版，以黃鈺輯註的《評皇券牒集編》，共收錄了 107 篇。黃鈺在 1985 年出版的《廣西瑤族社會歷史調查第八冊》已擔任主編工作，該書〈後記〉特別提及，黃鈺為長期從事瑤族社會歷史調查工作的學者，曾到過廣西、湖南、雲南、廣東等地一百個

瑤族居住的縣、歷史上曾記載瑤族活動過的二十多個縣，以及越南北部山區的瑤族村寨進行實地調查（廣西壯族自治區編輯組 1985: 262）。1990 年由黃鈺為名主編的《評皇券牒集編》，是在《瑤族過山榜選編》、《廣西瑤族社會歷史調查第八冊》的基礎上，進行校補、點注和內容上的充實而完成（黃鈺編 1990：553）。在編排上，前兩本出版品並未進行任何分類，在排序上似乎更多是隨機為之。於 1990 年出版由黃鈺所編輯的《評皇券牒》，共收錄 107 篇券牒文書。但如果按照前兩本的篇數，應該要有 35 篇加上 89 篇共 124 篇，等於少了 17 篇的文獻。由於券牒的名稱大多雷同，很難確認是哪幾篇被排除在外，且有時儘管券牒內容相同，但編者卻下了不同的標題（見註釋 7）。但可以看得出，黃鈺 1990 版本的編輯，意識到券牒內容的繁雜和差異，開始對《評皇券牒》進行揀選和分類。這是在前兩本出版品中沒有見到的。

黃鈺對《評皇券牒》提出了四種分類方式：第一種為正本型，也稱古本型，第二種為簡本型，第三種為修編型，第四種為非牒型，以上共有 101 篇。還有 6 篇被他歸類為「附件編」，皆為來自畲族的文書。黃鈺在〈引言〉中說明了這四種類型的區分和內容：

> 由於名稱不同，內容也有些差異，概括來起，可分四種類型：一、稱為《評皇券牒》、《盤古皇聖牒》、《白籙敕帖》等文獻，內容較完整，篇幅一般為五、六千字，冗長者超過萬言，流傳量多面廣，為券牒中正本型或古本型。二、稱為《瑤人榜文》、《過山文》、《過山榜文》等文獻，內容較為簡短，篇幅一般為三、四千字，少者僅有數百字，且刪漏之處較多，為券牒中的簡本型。三、稱為《過山圖》、《龍鳳批》等文獻，是根據券牒的基本精神，加入某些氏族史事內容，為券牒中的編修型（註：目錄中寫的是修編型）。四、稱為《祖途來歷》、《瑤人分基來路祖途》的文獻，民間常以券牒存藏，其實這種文獻與正本型、簡本型和編修型的內容都有很大出入，不屬《評皇券牒》範疇，但仍是瑤族民間存藏的寶貴文獻資料（黃鈺輯註 1990：6）。

黃鈺根據的是篇幅大小與內容主軸和情節繁簡來進行分類。標題的部分以「評皇」及其變形為題，以及以「過山」及其變形為題的標題為最大宗，在四種分類中都有出現。值得一提的是，在正本型中，以「評皇」及其變形為名的標題較多，在 57 份文獻中，佔了 39 份，顯示「評皇」系列的標題及其內容，可能是創作、傳抄過程中，屬於較完整和

原初的文本類型。[6] 簡本型、修編型和非牒型則各有「評皇」和「過山」及其變形的標題。大多數學者—特別是將《評皇券牒》視為「招撫文書」的學者—所討論的多是黃鈺分類中的正本型或古本型，其中對盤瓠的敘述也最為詳實和完整。

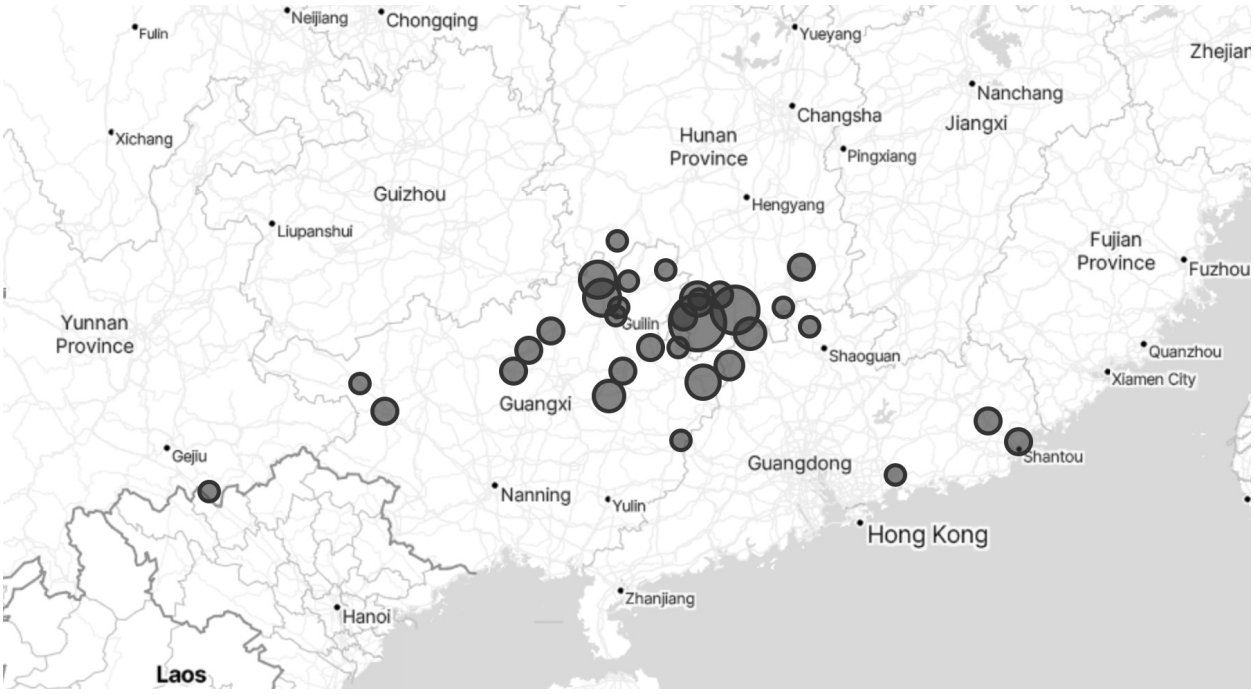
在伊萊（2011：19-65）的討論中，他只區分了兩種券牒類型—「標準型」（standard charters）和「個別型」（individual charters）。透過他的敘事分析，可以看得出他所謂的「標準型」，其實就是黃鈺的「正本型」；而他所謂的「個別型」，則是黃鈺其他三類的券牒文獻內容。

（二）文書分佈地點說明

根據伊萊的統計，在黃鈺輯註的《評皇券牒》中，有 40 份文書來自湖南，其中的 36 份曾在永州市的南部區域流通（包括藍山縣、江華縣、道縣、寧遠縣、江永縣）；另外 4 份中，有 2 份來自郴州市，有 2 份來自邵陽市。來自廣東的 7 份文書，則主要從連山瑤族自治縣以及連州市收集而來。在廣西發現的 37 份文獻中，有一半在桂林地區發現，包括臨桂縣的宛田、靈川縣、龍勝各族自治縣、恭城瑤族自治縣以及荔浦。其他重要的券牒文書來源地還有之前隸屬於柳州市，現為來賓市管轄的金秀瑤族自治縣。河池市的宜州和羅城仫佬族自治縣是另一個券牒文書來源的區域（Alberts 2011: 30-32）。

筆者則根據黃鈺書中 107 份券牒文書（其中 6 份為畲族文書）有記錄的地理資訊，以視覺化的地圖呈現這批券牒文書主要的聚集與分散地域。

[6]「評皇」及其變形的標題，除了一般常見的《評皇券牒》外，還有《盤王券牒》、《評王券牒》、《盤皇聖牒》、《平王券牒》、《平王與高王》、《盤古聖皇榜文券牒》。



本圖根據黃鈺 1990《評皇券牒集編》107 份券牒文書的地理資訊，由 Jonah Joshua Harmsen 製作

Map tiles by Stamen Design, under CC BY 4.0. Data by OpenStreetMap, under ODbL.

確實如伊萊所總結的，券牒文書最主要的集中地在湘、桂、粵三省交界的邊境及其相鄰地區。一般而言，越往廣西西部走，超過河池和來賓，發現券牒的數量就越少。在廣西南部和越南交界地區則沒有發現。有兩份券牒文書來自廣西西部的百色市地區，其中一份來自龍川鄉，是兩份收集到的藍靛瑤（為他稱，自稱為「門」[mun]，與勉瑤同屬苗瑤語族中的瑤語支）券牒文書中的一份，另一份則來自雲南鄰近越南邊境的河口。換言之，雲南和廣西西部發現的券牒數目很少。伊萊認為，券牒之所以顯著地集中在湘、桂、粵三省交界處，是因為這個湖南衡山以南的區域，在宋元時期的紀錄中是瑤族先祖的腹地（Alberts 2006: 30-47）。此外，湘江是從北方進入廣西的主要渠道，著名的盤山渠道—靈渠，亦即湘桂運河，是北方進入廣西的主要通道（Faure 2006: 175），也讓該地區成為帝國信仰與實踐傳入南方的門戶（Alberts 2011: 31）。

（三）券牒的物質與製作說明

湘、桂、粵三省交界地做為券牒集中地，除了有其自古以來做為南北交通樞紐的地理重要性外，事實上也與券牒的製作需要依靠懂得繪圖和印刻的工匠或手藝人有關。所謂的工匠或手工藝人專門繪製神像，經常來自世代相傳的工匠或手工藝人家庭，並不一定是瑤人（Alberts 2011: 33）。在三冊《評皇券牒》的出版品中，絕大多數的券牒都單純以文字方式呈現，只有少數幾篇附上了文字以外的資訊（系譜圖或姓氏冊封圖）。[7]這樣的出版方式在很大程度上去除掉券牒本身重要的物質特徵—一方面是其製作材質和工藝表現，一方面是其中由手藝人繪製的神圖。 黃鈺在其〈引言〉中以文字方式說明券牒的物質表現：

> 所見券牒文獻，除稀有的木刻印本外，還有石印、油印和手抄本。裝璜樣式有卷幅、折疊和書本式三種，卷幅式數量極少，書本式較為普遍。製作券牒用料有絹、布、紙三種，珍貴的絹質牒本只是少量，大量券牒則用竹紙寫成。...在石牌頭人趙明品家，見有用楮皮謄寫《評皇券牒》殘件；...在廣西賀縣步頭鄉黃石村趙金才家，又發現由數十片竹簡聯成抄寫的《過山榜》藏件。...民間現存的券牒文獻，除少數講究圖文點飾外，一般製作粗糙，裝璜簡樸，文字繕寫也欠工整。一九六一年，編者在廣西臨桂縣廟坪山區，曾發現一份券牒，邊緣繪有象徵刀耕火種文化的精緻藝術圖案，末頁繪有盤王、六男六女、樂隊及古代文字等形象，具有重要研究價值（黃鈺 1990：7）。[8]

黃鈺在這段引言中所提到來自廟坪山區的券牒，應為《評皇券牒榜書》（1990：50-54）。在這份券牒文獻的說明處，黃鈺更詳細地說明了該券牒的圖像表現：

[7] 如廣西壯族自治區編輯組主編《廣西瑤族社會歷史調查第八冊》中的《盤古瑤榜牒》（1985：28-31）和黃鈺輯註《評皇券牒集編》中的《盤王榜牒》（1990：366-372）（這兩篇事實上是同一篇，但不知為何，在兩書中的標題不同）包含了姓氏冊封圖；或是過山榜編輯組主編的《瑤族過山榜選編》中的《萬福悠同蘭桂騰芳》包含系譜圖（1984：47-60）（這個版本在後續的兩本出版品中被刪除了）。

[8] 在 2005 年曾於湖南藍山發現清代木刻印版的《評皇券牒》（趙榮學，〈清代藍山瑤族《評皇券牒》木刻印版的初步考證與研究〉，頁 84-88），是目前唯一的木刻印版。

> 評皇券牒榜書，原存廣西臨桂縣宛田地區平水江村黃福清家。券牒為折疊式抄件，長二丈六尺，寬九寸，券末繪有盤王像一尊，側有一犬，左有六男像，右有六女像，左角繪有一個太陽圖，右角上繪有一個月亮圖，下面有樂隊六人，各執樂器。文中蓋有圓形和長方形朱色印模十三處。此外，券末插圖邊側或正文中，間有崙、卍、〇等十三個象形古字，具有特殊的研究價值。券末書有「順治二年（一六四五）仲秋月吉日，依古本騰（謄）抄」的字樣（黃鈺 1990：54）。[9]

湖南的永州以及廣西的宛田及其轄下的廟坪，在券牒文書的生產和製作上是特別重要的地方，便與工匠和手藝人的聚集有關。

四、重新界定券牒屬性與盤瓠敘事：蔡邨與張雄

在當前關於《評皇券牒》文書屬性的討論中，中國學界一直以來抱持的觀點是，這是歷史上帝國對於瑤人的「招撫文書」，並以盤瓠—一隻為皇帝立功並因此得到賜婚、賜地與封王的龍犬—為代表。只是這個論述本身一直沒有解釋的一個根本問題是，如果是這是官方的「招撫文書」，為何不是歷史上自清初後便逐漸定居的八排瑤—熟瑤—擁有最多這類的券牒，而是從官方的角度來看，一直處於「叛亂」狀態的過山瑤（歷史上及當代勉瑤的他稱之一）—生瑤—生產和流傳最多這份「招撫文書」？[10]另一個由田海提出（事實上蔡邨與張雄在 1994 年的文章就提出了，詳後），伊萊接續發展的觀點是，《評皇券牒》是瑤人模仿官方文書自行在民間進行的創作，並非帝王頒布的券牒或真實發生過的歷史。筆者在本文中稱此為「民間文獻」的觀點。但在「民間文獻」的觀點中，對於文本流通過程中的行動者為何？傳播的途徑可能如何進行？還欠缺更細緻的假設和探討。至於近期由 Jonsson 藉由比較東南亞高地不同族群類似的券牒文獻所提出的「（高地與低地/瑤與朝廷）友好契約」的觀點，在中國的歷史脈絡下也早已有學者提出（見胡鐵強 2019：41-46）。

[9] 關於「印模」的重要性和代表意涵，將於後文中說明。
[10] 關於瑤漢歷史，以及生瑤、熟瑤的分類及其與朝廷的關係，可參見 Cushman , “Rebel Haunts and Lotus Huts”。

筆者認為，有一個早期在中國學界提出，但相對未受到重視的觀點其實相當具有啟發性。且從瑤族接受文字與道教的假設（司馬虛 2016[1982]：13-20），以及手抄本傳統的特徵（Chen 2024）來看《評皇券牒》，也發現券牒文獻確實具有與其他手抄儀式文書類似的特點。這個觀點是—《過山榜》是瑤族道士所用的奏神疏榜、超薦度牒；盤瓠朝向盤王或甚至盤古的演變，是民間神祇道教化的一種展現。前者以蔡邨的《瑤族 < 過山榜 > 何來》（1994：112-114）一文為代表，後者則以張雄的《略談瑤人 < 過山榜 > 中"盤王"祭祀及文化淵源》（1994：49-54）一文為代表。很特別地，這兩篇文章都沒有受到田海或伊萊的引用，但蔡與張事實上都主張了《評皇券牒》或《過山榜》是瑤人在民間自行的創作，並且還進一步描繪了創作的目的、創作者、文本製作和流動方式，以及關於盤瓠在不同敘事中角色變化的動力。以下筆者將以蔡邨與張雄兩篇文章的觀點，與田海和伊萊的觀點進行對話和比較，試圖描述出券牒產生的可能過程，其中的行動者和可能的傳播方式。

（一）蔡邨的觀點：《過山榜》為道教文書

蔡邨首先提出《評皇券牒》或《過山榜》「無疑是歷史的一時產物」（1994：112），不能只由其中寫到的頒發朝代，便斷定為該朝代的產物，而應該將文本整體內容的目的與訴求，和其所可能產生的朝代脈絡來進行考察。以此立場出發，蔡邨透過券牒文本中提到的十三省、南北兩京、各省布政使司這些到了明朝才建立的行政建制，認為券牒成文的朝代最早應在明朝。「它之所以寫上先朝年號，不過是一種倒填年月花樣，裝扮古老而已」（同上）。因為文本的目的很明顯地提到是一份過山游耕的「護照」，其中詳述的十條（有時為六、七條）「敕令律條」都牽涉到維護瑤人權益的內容—如不上稅、不許外人佔山場田地、自由通行關隘，對於當時的社會來說都極具針對性，反映了明朝廷與民間的社會矛盾。[11]而文本中出現的大量民間神，如劉王、禾花姐妹、行郎把傘聖神等皆非道教神祇。民間非官方宗教多神崇拜的龐雜現象，也在明朝才開始盛行。事實上，田海（2010[1998]：2-4）和伊萊（2011：27, footnote 17）也認為券牒成文的年代不早於宋（960-1279），而明代（1368-1644）是可能的最早朝代。

[11] 例如「王瑤子孫耕山不許上糧，耕種山田莫上稅」、「王瑤子孫所居青山沖嶺…山源水田口園…不許百姓漢家客民霸佔」、「游過尋訪山場耕種，經過各省布政司府縣鄉村路頭、關津隘口，軍民巡捕兵丁把截去路，不許行凶盤問，開關放行…文引為照」等（蔡邨 1994：112）。

蔡邨接著從《過山榜》的文句問題和記述的內容斷定，「《過山榜》並不具備官府文書的格式」（1994：113）。他指出：

> 許多文本文句不通順、文氣不連結、語法錯誤者不少。有以漢文記述瑤意的，行文基調仍是瑤人口氣。使用俗陋的比喻，如罰蚊子作酢三甕，雞尿三斗等。衍文、閒文頗多，文字拖沓。後段的"官爵"如騎侯、野侯、都魯侍郎、州都尉、國大夫知國事等均系杜撰，不與任何王朝職官稱謂相符。所有這些現象絕對不會出現於官方文書上。（同上）

田海也從「牒」的作用與頒布的官方流程指出，《評皇券牒》不可能是官方文書。

> ...所謂的牒，用以記載地方神明被授予的官方封號。這種官方授予封號的習俗在十一世紀末至宋朝晚期（960 - 1276 年）之間特別普遍。自從該習俗在南宋時期達到高潮，大多數封號都頒給了南方的廟宇，因而當地的瑤族群體也就能較容易知道這種習俗。用來記載所授封號的這些文牒同時也收錄了禮部對地方神祇靈驗程度的正式評價。基於這一評價，太常寺將提供一個適當的封號，中書省則起草一份詔書正式頒佈。此外，中書省還會增寫一份完整的調查報告，包括對神明顯靈以及近期神跡的評述。所有這些隨後都將載入文牒，由廟宇收存。由於文牒文本在確立地方崇拜的地位和合法性上具有明顯的重要性，廟宇通常會將這些文本鐫刻在石頭上並豎立為碑。然而，從技術的角度講，瑤牒並不能視為嚴格意義上的官方文件，因為文牒中並未提及負責起草的機構，沒有調查過程也無官方評價。因而，我猜想記載廟宇稱號授予的文牒為瑤族人民提供了某種啟示，而他們並沒有死板地去模仿。（田海 2010[1998]：2）

換言之，不論是從官方文書行文的方式和頒布的流程來看，《評皇券牒》或《過山榜》事實上都不可能是官方文書。這其實也間接地推翻了其為「招撫文書」的觀點。不過，田海只是暗示了瑤人可能在文牒的啟發下進行模仿，但並未說明由誰模仿，以及用處為何？

蔡邨則是根據文本內容大篇幅地描述瑤人族祖盤瓠的出身神話傳說、祭盤王的來歷，以及在「律條」中強烈表達對盤王的維護，申述瑤族道士可以出府縣祈求風兩的弘法權威，羅列瑤族特有的民間眾神祇名號等等，認為這與道士在設壇追薦亡靈所作的奏神疏榜相仿，且創作出這份文書的便是瑤族道士本身。他說：

> 內文有不少道士慣用語，道教色彩也濃，文末署有一系列帶杜撰職銜的參與祭祀道士姓名，有些文本還蓋有圓形或方形紅印，但不是官印，印文不可辨識，顯系道士之符籙「法印」，個別還畫有彩色神像。這些都有力地說明它的炮製者是瑤族的道士們。（蔡邨 1994：113）

在黃鈺和伊萊的研究中都提及「法印」，或讓我們採用黃鈺的用語—「印模」。黃鈺提及券牒是否啟用「印模」，反映的是瑤族社會的尊卑地位，其尊卑地位的高低區分，是以宗教界定的社會身分：「民間秘藏券牒，多數不啟用印模。啟用圓形印模的券牒，多屬師公、道公世家所藏，同時啟用圓形、方形兩種印模的券牒，僅見大師公、寨老或頭人收存」（黃鈺 1990：7）。而也唯有「度戒」（瑤人取得儀式專家身分的過渡儀式）四次取得「加職」（度戒最高等級）的大師公，在《評皇券牒》上不僅能同時啟用圓形、方形印模，還能繪製彩色圖案和十八神像。圓形、方形兩種印模，由於印文均為象形古篆，很難辨識（同上）。伊萊（2011：37-46）也描述了同樣的現象，並指出這不僅在中國南方，甚至是在東南亞高地，如寮國、泰國北部的勉瑤村落中，也是同樣的情況。

綜上所述，蔡邨對《評皇券牒》或《過山榜》的屬性判斷與田海與伊萊後來提出「由瑤人自行創作的民間文獻」的觀點相符，但他進一步地指出創作該文書的行動者是「瑤族道士們」，且文書的製作目的—至少是其中之一—是將之作為一種奏神疏榜，或與之類似的道教文檢。蔡邨這為數僅三頁的短文當然有其獨斷且直覺性的觀點，並未提供太多古籍或調查報告的證據來支持，特別他對為何在《評皇券牒》或《過山榜》中，盤瓠時而以盤王、時而以盤古出現的問題，完全未加著墨。盤瓠、盤王與盤古的形象演變這個重要議題，在張雄的文章中則是得到相對清晰且有說服力的闡述。

（二）張雄的觀點：盤王具有民間神祇和道教神的印記

張雄在《略談瑤人＜過山榜＞中"盤王"祭祀及文化淵源》（1994：49-54）一文中，結合了古籍和券牒內容，以六個段落循序漸進地說明，為何券牒內容中同時出現「盤瓠」、「盤王」與「盤古」的名稱，他們三者之間的關係究竟為何？他的整體結論是，瑤族盤瓠祭祀儀式至少在隋代以前已經出現，《過山榜》中被神格化的盤王，與早期瑤民所敬奉的盤瓠，不論是形象或屬性已有相當的差異。他更進一步認為盤王具有中原民間世俗神和道教神的明顯印記，且盤王被神格化的故事，從口碑演變成漢文寫作，其時不會晚於宋代。而盤瓠和盤古相混的記載早在唐·樊綽的《蠻書》中便出現了。

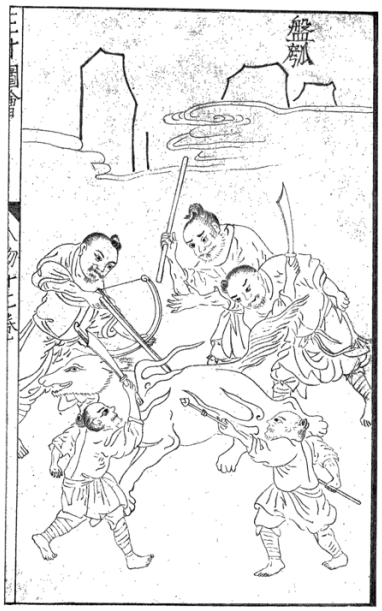
張雄在第一段落首先強調，「過山文書中的各項『敕准』實際上是瑤人在社會生活中政治、經濟要求的反映，但這些現實的要求，往往帶上超現實的神秘色彩」（1994：49）。接著在第二段，他以古籍中記載祭祀盤瓠的相關紀錄，與券牒內容中祭祀盤瓠的起源和內容進行比較。例如《隋書·地理志》載「盤瓠死，置於樹」的傳說，並由此衍生出「刺北斗」的說法。而券牒內容則記載「見護（瓠）身被羚羊角刺死，架於梓木，乃善終身」（黃鈺 1990：51），說明「古籍和《過山榜》的這些記載，均來自古代瑤人祭祀盤瓠的宗教習俗」（同上：50）。

> 所不同者，前者是中原文人在當時的筆錄，後者是瑤人民間根據口碑所作的追記或傳抄。這些追記或傳抄，多經過師公、道公之手，雖然也可以窺見古代瑤人祭祀祖先的原始習俗，但所反映的「盤王」形象及其祭祀儀式，已逐漸向中原民間鬼神信仰的通俗模式轉化。（同上：50）

張雄在第三段處理的則是，樹上的「蠻神」盤瓠如何被神格化的問題。在宋·鄭伸所著的《桂陽志》中，已提到「峒徭斑斕其衣，侏離其言，稱盤王子孫」。張雄據此推論，瑤人尊盤瓠為盤王，年代應該不晚於宋代。且在表現形式上，是先將原是在混沌年間隨著評皇出世的龍犬盤瓠人格化，接著再神格化的過程。張雄提及：「一些《券牒》上繪制的盤王神像，高帽大袖，雙手執笏，正襟危坐，莊嚴肅穆，其形象同

中原民間俗神天官、城隍相差不遠」（1994：51）。事實上，這也是筆者在湖南江華號稱「天下瑤族第一殿」的盤王殿中所看到的盤王形象（見圖一），與古籍《三才圖會》中對「盤瓠」形象的描繪有著顯著的差異（見圖二）。

圖一：湖南江華盤王殿中的盤王像（作者攝）



圖二：《三才圖會》中的盤瓠

到了第四段，張雄處理的是盤瓠與盤古的關係問題。他以盤古傳說起先便是在南方民間流傳，以及如唐·樊綽的《蠻書》云：「黔、涪、巴、夔四邑苗眾……祖乃盤瓠之後，其蠻賊楊羌等云〔綻〕盤古之後」；明·鄺露《赤雅》也稱讚瑤人婦女「有盤古風」等這類將盤瓠與盤古混淆的記載為例，說明早在唐代便有這樣混用的情形。加上券牒中多處提及「盤古王」、「盤古皇太祖」，張雄因此結論：「從一個側面證明，在瑤人看來，盤古亦即盤護、盤王，毫無二致。可見我國南方民間敬奉的盤古，被過山文書賦予了瑤人祖先神、民族神的多種職能」（1994：52）。盤古開天闢地以及伏羲姐妹的神話確實在眾多勉瑤經書中都可見到，因此即便這個議題還有待更多的考證，但從勉瑤的眼光來看，盤古已是其神明系譜中不可或缺的一員這件事，是在他們的宗教實踐中可輕易觀察到的現象。

張雄在文章的第五段落處理了券牒文書中所記載的，一個由祖先神、民族神、地域神及部分道教神所形成的神鬼譜系。他指出道教神經常被擺在顯著的地位，在「青山開具之神」中，三清（玉清、上清、太清）居於首位，在「宗廟天庭神」中，則將玉皇大帝列為首位。不過瑤人偶爾也會根據自己的需求對道教神進行改造。例如原本是十殿閻王，卻被加到了十二殿，且是「十二殿王母娘娘聖母王」（1994：53）。張雄推測，這可能與十殿閻王皆為執法嚴苛的男性神，為了讓死去的先人方便超度來生，而在最後一殿放上雍容平和的王母娘娘有關。再來，在祖先和家戶神的部分，盤王作為祖先神無庸置疑，各個家戶則尊奉由盤王、評王（高辛帝，古代北方華夏族之神）和唐王（泛指唐代帝王或專指唐太宗）組成的三廟聖王。最後還有許多與瑤人日常生活相關的地域神祇，如「雷祖聖王置白米，劉王種竹木」等。他結論道：「瑤人《過山榜》一類文書中所列諸神，是以祖先神盤王為主神，包括部分道教神及中原世俗神的民族性 、地域性的巫覡神譜」（1994：53）。

張雄文章的第六段為其總結性的論述。他再次從券牒中所提到的盤王祭祀方式，說明這是一種祖先崇拜朝向中原民間鬼神信仰的模式轉化的現象，反映的是道教與中原俗文化在瑤區的傳布。而如同蔡郇的論述一樣，張雄也認為瑤族道士和師公是能夠掌握漢文字的知識階層，在主持祭神、驅鬼、治病、度戒等儀式時，接受到道、佛等宗

教影響日漸增多，也因此將口傳的盤瓠故事，演變為透過漢文字加以神格化的盤王故事（1994：53-54）。

反觀田海在《瑤牒新釋》一文中，完全沒有針對盤瓠、盤王和盤古之間關係的問題加以著墨，而只是圍繞著盤瓠提出了兩個敘述內容—盤瓠作為有功於朝廷和皇帝的龍犬、盤瓠王（通常以盤王出現）作為瑤人渡海逃難尋求幫助的神祇，以及第三種敘事為，在特定時空和特定姓氏群體和個體的定居歷史，以及瑤族軍隊如何提供明朝官兵協助。田海所說的第三種敘事，事實上被黃鈺歸類為非牒型，亦即不屬於券牒文書範疇，但對了解瑤族歷史有重要價值。伊萊則根據「標準型」和「個別型」的券牒分類，歸納出其中盤瓠形象、神格屬性的轉變。他提出盤瓠有三種形象的變化，第一種「盤瓠成為盤王」的敘事分析主要來自「標準型」的券牒，而第二種「盤王成為瑤人保護神」和第三種「盤古作為瑤族始祖神與道教神」的敘事分析，則主要依據「個別型」的券牒文獻。

綜上所述，透過兩篇發表距今已有三十年，但在當時與其後並未特別受到重視的文章觀點，與近幾年由田海和伊萊倡議的「券牒文書作為瑤人自行創作的民間文獻」的觀點，在兩相對照比較後可以發現，券牒文書作為一種由道士、師公這類瑤族社會能夠掌握漢文字的知識階層，在面對外來文化和道佛宗教的影響下，所進行的創作的視野，為我們打開了許多探討《評皇券牒》的宗教性質的可能。且其文本製作和流通的邏輯，也與瑤族其他儀式手抄本雷同—家傳、秘不示人、具傳家寶的物性。因此本文在主流的「招撫文書」、「（高地與低地/瑤與朝廷的）友好契約」之外，建立在將券牒視為一種「民間文獻」的觀點上，更進一步地提出，券牒可能是由瑤族儀式專家在面對外來主流文化和道佛宗教傳統影響下，所製作書寫的「道教文書」的觀點。

五、結論與展望

本文論證了勉瑤的《評皇券牒》如何是一個複合性的文本，不僅僅是勉瑤先人被動接收帝國政策的象徵文件，更是瑤族自我歷史敘事和宗教文化創作的產物。透過盤瓠的神話與儀式的多重面向，特別是從犬的神話形象逐步演化為祖先神和道教化的神祇，本文展示了瑤族如何主動在自身社會中塑造歷史敘事，並在特定的歷史與宗教情境下，將其內化為瑤族宗教信仰的核心。

在展望部分，本文強調《評皇券牒》具有的「宗教性質」將是未來一個值得深入探討的課題。儘管目前關於《評皇券牒》的研究多集中於其政治與社會層面的意義，未來可以透過更多跨學科的方法，包括民族誌研究、宗教文書分析以及歷史文本解讀，來進一步揭示其作為宗教文書的深層結構。例如，瑤族儀式中《評皇券牒》的使用是否涉及道教儀式結構，並進一步探索瑤族如何通過這些文書與其他族群以及中央政權進行互動。

總體而言，盤瓠的神話敘事及其道教化的過程，展現了瑤族如何在歷史發展過程中適應並改造外來文化元素，並透過創造性的詮釋，形成自己的獨特身份認同。這樣的研究方向不僅有助於進一步理解瑤族的文化複雜性，還為研究其他少數民族的宗教與文化發展提供了重要的參考依據。

參考書目

中文書目

毛巧暉。2020。〈英語世界中的盤瓠神話研究述評〉。《貴州民族大學學報》5：122-139。

王明珂。2006。《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。北京：社會科學文獻出版社。

竹村卓二。[1981]1986。《瑤族的歷史與文化》。朱桂昌、金少萍譯。南寧：廣西民族學院民族研究所。

胡鐵強。2019。〈瑤族文書《過山榜》研究述評〉。《黔南民族師範學院學報》39(6)：41-46。

張雄。1994。〈略談瑤人〈過山榜〉中“盤王”祭祀及文化淵源〉。《中南民族學院學報》6：49-54。

陳玫妏。2018。《從命名談廣西田林盤瑤的人觀建構與生命來源》。北京：民族出版社。

黃鈺輯註。1990。《評皇券牒集編》。南寧：廣西人民出版社。

過山榜編輯組主編。1984。《瑤族過山榜選編》。北京：民族出版社。

趙榮學。2007。〈清代藍山瑤族《評皇券牒》木刻印版的初步考證與研究〉。《湖南科技學院學報》3：84-88。

廣西壯族自治區編輯組主編。1985。《廣西瑤族社會歷史調查第八冊》。北京：民族出版社。

蔡邨。1994。〈瑤族〈過山榜〉何來〉。《文史知識》12：112-114。

Ter Haar, Barend 田海。2010[1998]。〈瑤牒新釋〉（A New Interpretation of the Yao Charters）。劉艷、張崇富譯。《弘道》4：1-13。

英文書目

Alberts, Eli (伊萊). 2011. "Commemorating the Ancestors' Merit: Myth, Schema, and History in the 'Charter of Emperor Ping'." *臺灣人類學刊* 9(1): 19-65.

Arisawa, T. Daniel and Chayanin Phansrisuwan. 2023. "A Mountain Crossing Passport《過山榜》of the Iu Mien People: An Ethno-Textual Analysis." *Journal of Integrative and Innovative Humanities* 3(2): 38-102.

Cushman, D. Richard and Hjorleifur Jonsson. 2020. "Mosquito-relish Diplomacy: Emperor Ping's Charter and Hill-Valley Dynamics between China and Thailand." *Journal of the Siam Society* 108(2): 87-121.

Cushman, Richard D. 1970. “Rebel Haunts and Lotus Huts: Problems in the Ethnohistory of the Yao.” PhD dissertation, University of Cornell.

Faure, David. 2006. “The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity.” In *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Edited by Pamela K. Crossley et al.. Berkeley: University of California Press, 171-189.

Lemoine, Jacques. 1982. *Yao Ceremonial Paintings.*Bangkok: White Lotus.

Scott, James. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press.

B06

Reclaiming Souls in the Five Directions: Reading the Rescue Voyage Documented in the Magic Manual *The Secret Words for Forbidding the Pots* 禁盆秘語 by the Lanten Yao

Tse Man Him Martin (PhD candidate, HKIHSS, HKU)

If burning incense is a gesture of informing spiritual entities, any observer who witnesses such fundamental ritual action may want to ask the following questions—Where exactly in the cosmos will the fragrance of the incense reach? How can we guarantee the delivery of incense precisely to the right spiritual entity, be it ancestor or deity? And what kind of spiritual substance does incense contain to allow the establishment of relationship between the incense-giver and incense-receiver? This paper is a textual research that attempts to answer the above questions by the magic manual *The Secret Words For Forbidding the Pots* 禁盆秘語 circulated among the Lanten Yao in nowadays Laos—which is the southwestern periphery of the Chinese Empire in imperial times. The author selects from the manual the magic sets that instruct the spiritual journeys through the Five Directions, in which the Daoist Priest 道公 shall instruct his marshals to collect incense-souls from various secret spots, creatures, and deities and bring back them to the household altar. It is in the collection process that the ambiguous nature of incense can be explicated in the relationship between the household and its ancestors, and more importantly, it is through the endeavour of such voyage that reminds the living of the danger and threat that their ancestors may face in the spiritual world. This paper begins with a brief introduction on the condition of the magic manual copies and the criteria of selection, followed by analysis and interpretation of the journeys; in the end, readers can find in the discussion three conclusive remarks on the spiritual nature of incense (1) spiritual sustenance, (2) matter for spiritual synthesis, and (3) fragmentation.

Identifying the Magic Manual *The Secret Words for Forbidding the Pots* 禁盆秘語

The British Library Endangered Archive Programme EAP791 and EAP1126,[1] conducted by social anthropologist Joseba Estévez who investigated the Lanten Yao in the northwestern part of Los for more than ten years (2010-2020), has digitized the pages of 2,120 ritual manuscript items circulated among the Lanten communities, mostly living in the province of Luang Namtha. By the term "Forbidding the Pots" 禁盆, 20 manuscript items bearing it in the book title can be identified; among them, four magic manuals fulfil the following selection criteria for transcription (a) marked with the year of writing, (b) with proofread traits (usually in red), and (c) explicit phrasing pattern and character forms—

Table 1. Selection of manuscripts from EAP791 and EAP1126

Selection	Index	Cover Title	Year
Base 底本	EAP791_MSS0696	禁盆秘語	1835
Reference A	EAP791_MSS0425	一本諸百解秘語	1876
Reference B	EAP1126_MSS0081	百解語、禁盆秘、禁官符	1939
Reference C	EAP1126_MSS0516	百解小金盆秘語一本	1940

[1] Available online EAP791 at https://eap.bl.uk/project/EAP791 and EAP 1126 at https://eap.bl.uk/project/EAP1126

All the four copies exhibit a clear textual segment of “Magic of Forbidding Pots“ 禁盆法 compiled with certain magic sets for healing, evil subjugation, and disaster remedy. Targeting at the “Forbidding Pots,” EAP791_MSS0696 documents seven sets of magic that are related to the Five Directions 五方, which can be cross-checked with the other reference copies as follows—

Table 2. Reference Cross Check with the Transcription Base EAP791_MSS0696

EAP791_MSS0696	Section	Ref. A	Ref. B	Ref. C
003-005	一論南方禁盆法用	✓	✓	✓
005-006	一論北方禁盆法		✓	✓
006-007	又西方禁盆法		✓	✓
007-008	又五方禁盆		✓	✓
008-010	又拔北方禁盆		✓	✓
010	又東方禁盆法	✓	✓	✓
012-013	又北方禁盆之法		✓	

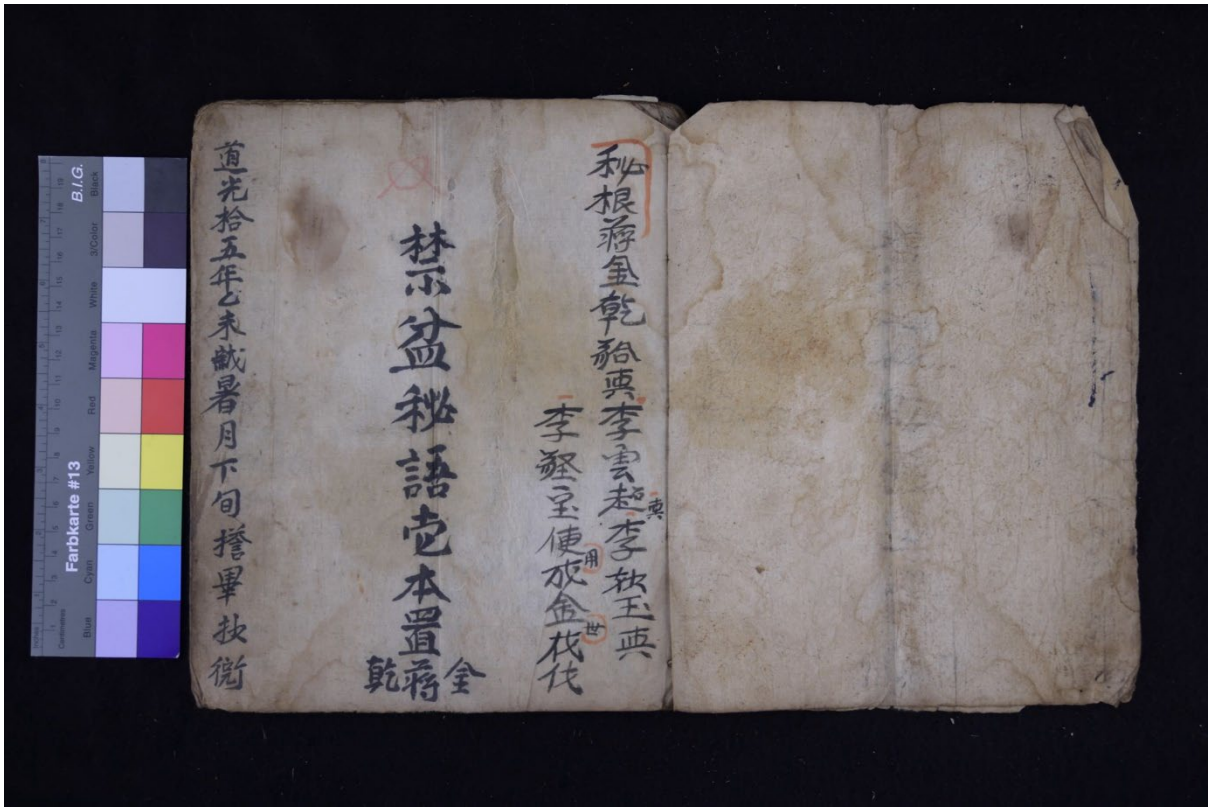


Diagram 1. Inner Book Cover EAP791_MSS0696_002

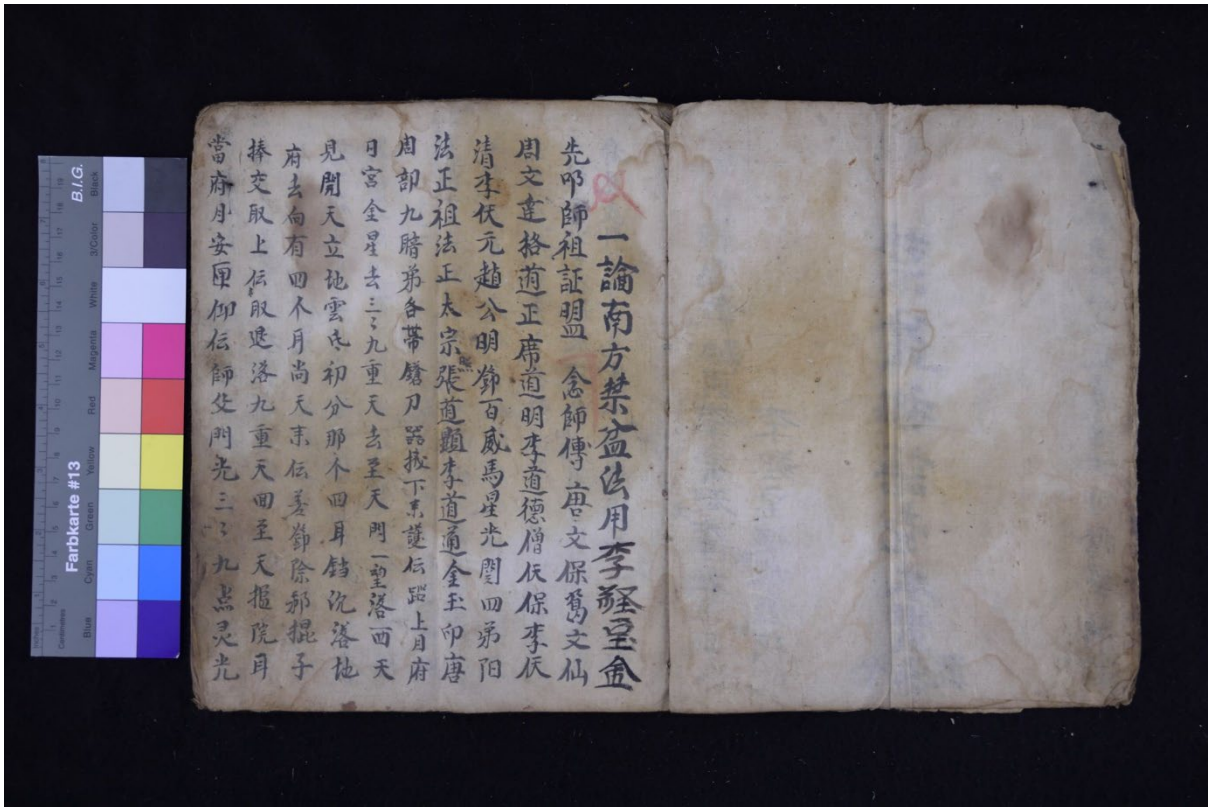


Diagram 2. Text of Forbidding the Pots in the South 南方禁盆法 EAP791_MSS0696_002

Each of the section dictates an itinerary which the Daoist Priest can follow to reach the spots and conduct his mission of reclaiming the incense-souls. As the spiritual journey unfolds below, you may refer to "Appendix I – Selected Transcription of EAP791_MSS0696" for the Chinese transcription. The interpretation below highlights the most distinct ritual purpose in each of the seven sections—A U-Turn Excursion (South to West), Exploring the Void (North), Arresting the Evil Man (West), Fighting the Dragons (Five Directions), Getting Rid of the Ancestors (North), Reclaiming from the Buddhist Deities (East), and Uncovering the Hidden Fragments (North).

A U-Turn Excursion through the Realms of Water, Thunder, and Hell: From the South to the West

In most human habitats in the Northern Hemisphere, the ground facing towards the South is usually the region that receives the strongest radiance from the Sun when it is at its prime at noon during the day. This is, perhaps, why the Lanten Daoist Priest in his spiritual journey finds the highest celestial spot (Gold Star) above the South catching fire fiercely. From a sufficient height, the Daoist Priest and his force pour down water through the burning spots (Gold Star, Sun Palace, and Moon Court) to put off the fire and gather incense-souls 人魂香火 right away. And below the South is a path connected to the realms ruled by the Ruler of the Water Realm 水府王 Huang Baigao 黃百高, Thunder Lord 雷王, and Ten Kings of Hell 十王殿冥王. After the troop gathers incense-souls respectively from the rulers, they start to make roundtrips from the hell offices to grasp more in the following destinations—the Seat of Li Shizu 李石祖 (or

Li She 李社), the Banana Bunches 冊蕉 and Shiny Agate Bamboos 瑠瑪竹, the Couple of Zhuang 莊公母 in conjugal union. Then, away from hell, the group turns upward back to the thunder deities Lei Tejiao 雷特叫 and Lei Teding 雷特定 to extract more incense-souls, before moving further to the West to sail across the Water Relam.

The overall itinerary of the above soul-fetching journey, therefore, starts from the fire rescue mission in the commanding height above the South, going down through the realms of Water, Thunder, and Hell, where they make several roundtrips and take an upward turn through the realms in reversed order. As they reach again the Water Country 坎國, after passing the Sunset Palace in the West, the troop has to carry out a specific mission—they go through Guanyin 觀音女 in the middle of the sea to ascend towards the highest court above the Nine Heavens and meet the partner of the heavenly ruler, namely Luo Tianzhu 羅天主(Celestial Lord of the Canopy). The partner, nicknamed Gold Aunt 金姑, shall join in conjugal union with the spiritual master of the Daoist Priest to produce certain ancestor incense-souls. 造香火人丁（某某）The entire voyage bears the purpose of rescuing and regathering the spiritual fragments of the household ancestors, which get dispersed in various regions in the realms of Water, Thunder, and Hell. New, fresh incense-souls for the ancestors are finally generated in in the heavenly realm, which guarantee sanctity and completeness for the ancestors at the very end of the journey. Beyond the sunset spot in the West, the troop visits heaven to seek for new spiritual forms for the deceased.

Forbidding the Pots in the South 南方禁盆法 [2]

The Daoist Priest commands the Four Marshals—Zhao Gongming 趙公明, Deng Baiwei 鄧百威, Ma Xingguang 馬星光, and Guan Sidi 關四弟—to be the ferrymen 渡子 who are responsible to drive the boat through the spiral upward path in clockwise direction, setting sail from the Moon Court 月府 in the North, passing the Sun Palace 日宮 in the South, and reaching the high celestial position Gold Star 金星 beyond the West and above the Five Directions. The Daoist Priest has to prepare a bowl of clean water and carry with him the following items to execute the mission, which include the Five Thunder Seal 五雷印, Rākṣasīs Fan 羅察女扇 , Tang Talisman Seal 唐符印, Five Mouth Seal 五口印, and Twelve Fireplaces of the Sun Palace 十二日宮火堂.

On the boat occupying a commanding height above the Nine Heavens, the Daoist Priest and his marshals look down to the South and discover that its high celestial spot (symbolized by the term “Gold Star” 金星) is burning inside entirely. Therefore, the Daoist Priest orders the Four Marshals to extinguish the fire with the Twelve Water Buckets 十二水筒(transformed from a bowl of water) and Rākṣasīs Fan. Having cooled down the South, the boat descends from the Gold Star, down to the Sun Palace, and further to the Moon Court (anticlockwise, spiral down), while the marshals shall collect the incense-souls 人魂香火 as they break open the Celestial Gates 天門 (upper entrance) and unblock the Water Gates 水門 (lower entrance) of the three celestial centres.

[2] Please refer to Appendix I – Transcription A.

Beneath the South is the Water Realm ruled by the Ruler Huang Baigao 黃百高, the troop has to break open the Celestial Gates and the Water Gates of the Water Court to gather again the incense-souls and load them on the boat, but this time, going further down to the left foot of the partner of the Water Realm King, where they discover and grasp more incense-souls in human shapes. Then, the group shall reach the Table of the Thunder Lord 雷王案 to repeat the above break over procedures and travel downward to, this time, the right foot of the partner of the Thunder Lord.

At this stage of the voyage, the troop arrives at the office tables of the Ten Kings of Hell 冥王案 from which they make three roundtrips to different spots—(1) turning up the stone plate beneath the Gold Pheonix Seat of Li Shizu 李石祖 (also named as Li She 李社) to burn the dragons and turtles by the Five Thunder Seal 五雷印, and opening up the Great Land Snail 大田螺 to find its spouses entangled with incense-souls; (2) traveling across to the Banana Bunches 冊蕉 and the Shiny Agate Bamboos 瑠瑪竹 to hit at their middle core and extract incense-souls and obtain the Gold Pot 金盆 formed by bamboo segments, (3) going down to the couple Zhuang Gongmu 莊公母 to extract incense-souls from their genital secretion formed in their sexual intercourse, beating the two Dragons of Prime Mover 運元龍 which swallow each other's tail so as to extract incense-souls from their body parts. After the roundtrips, the group moves upward to return to the Thunder Lord and hit the thunder deities Lei Tejiao 雷特叫 and Lei Teding 雷特定.

The Daoist Priest and his marshals, after exploring the regions below the hell offices, turn upward to the Sunset Palace 日落殿 in the West, where they find a lotus on fire in the pavilion and extinguish it to extract incense-souls from its core and its pot. Further upward, they make their way through Lei Zhentian 雷鎮天 to arrive in the Water Country 坎國 and sail across the tides to gather incense-souls in the middle of the ocean. In this moment, the Daoist Priest transforms his Flying Horn Belt 飛天角帶 into a path to ascend through the female deity Guanyin 觀音女 and the Gate of the Nine Heavens 九天門 to approach Luo Tianzhu 羅天主, whom the Master of the Daoist Priest join with in conjugal union to produce certain incense-souls for the ancestors of the household, which shall be loaded on boat. Finally, the troop descends to the Three Heavens 三天 and reach the Gold Star where the marshals hit the Buddha Mother 佛母 and extract incense-souls from her stomach. This is the final extraction of souls before the group returns to the Ground of Yinmou of the East 東方寅卯地 in the household.

Exploring the Void beneath the North: Hitting Spiritual Creatures

In the North lies a route down to the Great Land Snail 開天立地大田螺 that exists since the creation of the cosmos, whose stomach consists of multiple layers that detain many incense-souls in old containers—amounted to one hundred and twenty pots. Even underneath the containers, spiderwebs have been formed and become traps of more and more souls. The Daoist Priest has to lead his Four Marshals and instrumentalize them as Copper Rods 銅柱 to beat his way through in the North creature by creature, including the Nine-Headed Lion, Yellow Cattle,

Green Bull, Aquatic Dragon, Old Dragon, and Turner Dragon King, which have all swallowed countless incense-souls down in their bellies. Incense-souls are important food long desired by different kinds of spiritual creatures all around the cosmos; however, the Daoist Priest embarks on the journey to the North to bring back the lost spiritual nutrients to the household so as to retrieve incense sustenance that fills the spiritual content of the jar on its domestic altar.

Forbidding the Pots in the North 北方禁盆法 [3]

The Daoist Priest again leads his troop embark on the voyage of collecting incense-souls; but this time, he has to first transform the Four Marshals into Four Copper Rods 銅柱四條 to be loaded on their vehicle which will get decorated by various colours as it ascends through the three cosmic centres—the Moon Court gives the colour of white, Sun Palace red, and Gold Star yellow. Up above the Nine Heavens, the group turns downward to the West and looks further down to the North to see an entire region of darkness. While locating the path towards their destination, the Daoist Priest commands his Four Marshals to wield the Copper Rods to break open the creatures blocking their route, from their Celestial Gate 天門 (head) down to their stomach 腹, where they find hundred layers of compartments 百疊 holding many incense-souls. The troop conquers each creature and collect incense-souls from their stomach in the following sequence—the Nine-Headed Lion 九頭獅仔, Yellow Cattle 黃牛, Green Bull 青牛, Aquatic Dragon 蛟龍, Old Dragon 老龍, and Turner Dragon King 轉龍王.

Having fought their way creature by creature, the group arrives in the region of darkness in the north and find the Great Land Snail 大田螺 which has been living its life since the beginning of the cosmos 開天立地. The Four Marshals shall break into its stomach and find a microcosmos that encompasses the three cosmic centres Moon Court, Sun Palace, and Gold Star and the Five Directions. In each direction there are a hundred and twenty pots whose bottoms are filled with spiderwebs and incense-souls. The troop retrieve the souls and load them on their vehicle, and meanwhile, the Daoist Priest uses the Flying Horn Belt 飛天角帶 to make a wide open path so that their vehicle can return to the house smoothly and settle the incense-souls in the jar on the altar.

Arresting the Evil Man in the Bottom of the Water Realm in the West

Incense-souls are also valuable target that an Evil Man 邪人 shall find chances to steal and conceal. One kind of soul-stealer is the Bamboo Tube Man 竹筒人 who hides in the most extreme bottom of the Water Realm, beneath the Great Snail 大田螺, even underneath the Buddha Mother 佛母. It takes a whole realm-crossing trip in the West, passing through the Big Coil 大鯉魚 and the Ruler Huang Baigao 黃百高, to uncover the secret dwelling of the theft.

Forbidding the Pots in the West 西方禁盆法 [4]

[3] Please refer to Appendix I – Transcription B.
[4] Please refer to Appendix I – Transcription C.

The troop goes up to the Nine Heavens and reaches the Ridge of the Thatch Division 分茆嶺, from which they look down to the sunset spot in the West and find the path to get to the Big Coil 大鯉魚 which exists before the cosmic creation. The path spirals upward through the three centres where the Four Marshals shall encounter and conquer an ox bearing specific colours at each station[5] and extract incense-souls from the multilayers of compartments inside its stomach, symbolized by a hundred and twenty pots. Upon reaching the Big Coil, the Marshals shall break open its Celestial Gate (top of the head) and extract in total thirty-six Gold Pots 三十六金盆共 from its stomach layers.

Leaving the conquered creatures behind, the group arrives at the Water Realm to meet the ruler Huang Baigao 黃百高, whose stomach layers also contain incense-souls and pots to be extracted by the troop. Then, moving down to the Great Snail 大田螺, namely Lu Xuanzhu 魯宣主, the Daoist Priest instructs the marshals to break open it and extract from its stomach a hundred and twenty Gold Pots in total 百二金盆, meanwhile gathering the incense-souls held by the pots. Beneath the snail is the Buddha Mother 佛母 who stretches out a hundred and twenty hands 百二隻手. From the hands, a hundred and twenty Gold Pots shall be gathered in total. Finally, the troop discovers the Bamboo Tube Man 竹筒人, who is actually an Evil Man 邪人 that captures incense-souls in his dwelling.[6] The marshals shall beat him and obtain his incense souls, and return to the house smoothly, again through the way made available by the Master's Flying Horn Belt, to settle the incense-souls in the jar on the altar.

Fighting the Dragons to Retrieve the Ancestors

Dragons are liminal spiritual creatures that travel across the realms swiftly in all directions; nevertheless, they can also cause problems to the household as they may swallow incense-souls that are supposed to be sent to the ancestors. The Daoist Priest reads from the magic the precise knowledge to trace the dragons that move across the realms of Water and Hell—he knows that the Aquatic Dragon from hell tends to climb on the Wind Duke Tree 風伯樹 next to the deity Li Shezu 李石祖 who guards the Dry Bright Shelter 枯朗蓬 that leads the way to hell, and he also notices that the Five Dragons of the Five Directions 五方龍 are wandering in the regions between the Water Realm and Hell. The Daoist Priest shall instruct his Four Marshals to break open the dragons and reclaim from their bodies the incense-souls for the ancestors. Here, dragons are symbolic creatures that are capable of traversing every space across the universe, which implies that grasping what the dragons carry is equivalent to regathering the spiritual fragments dispersed throughout every direction within the cosmos.

Forbidding the Pots in the Five Directions 五方禁盆法 [7]

The Daoist Priest gets his boat and marshals ready and sets off from the South and travel upward to the Morning Start in the East 東方早星, going further to arrive at the Moon Court

[5] The ox at the Moon Court bears a pair of red horns and the ox at the Sun Palace bears a pair of yellow horns. But for the ox at the Gold Star, the colour of its horns has not been specified in the selected manuscript.

[6] Although the selected manuscript does not specify the identity of the "Bamboo Tube Man" in this passage, the other reference manuscripts in the magic "Forbidding the Pots in the Five Directions" state that "it is an evil that forbids incense-souls and spirits in his dwelling." 那是邪禁人魂共鬼落那井

[7] Please refer to Appendix I – Transcription D.

in the North to conquer the Nine-Headed Lion 九頭獅仔 inside and extract thirty-six Gold Pots and incense-souls from its stomach layers. The troop turns upward to the Sun Palace, and further to the Gold Star, to hit and extract incense-souls respectively from the stomach of the Stone Ox-Lion 石牛獅仔 and Gold Ox-Lion 金牛獅仔. And they visit the Shiny Agate Bamboos 瑠瑪竹 to discover a shoot of abnormal height, which is where the Evil Man 邪人 hides himself and stores the incense-souls he captures deceivingly. The group subdues the evil man, unroots the abnormal shoot, and obtains a Gold Pot made of thirty-six bamboo segments. Then, they move on to the Banana Bunches and extract incense-souls from the tallest one.

Continuing the voyage, they reach the Dry Bright Shelter 枯朗蓬 and extract incense-souls from it. Under the shelter are the seat of Li Shezu 李石祖 and the Wind Duke Tree 風伯樹, up against which the Aquatic Dragon 蛟龍 from hell climbs. The marshals break into the tree-climbing dragon to obtain the Gold Pots and certain ancestor incense-souls. Afterwards, the group enters the Water Realm to extract incense souls from the following—the Ruler Huang Fagao 黃法高 (or Huang Baigao 黃百高), Great Land Snail Lu Xuanzhu (魯宣主/蠦宣主), Five Dragons of the Five Directions 五方五龍 (Azure/East, Red/South, White/West, Yellow/Centre, and Black/North), Dragons of Prime Mover 運元龍, the Buddha Mother 佛母(underneath the Great Land Snail) stretching out one-hundred-twenty hands. At the end before they set off for the return trip, the marshals find a bamboo tube 竹筒 underneath the Buddha Mother and extract from it a hundred and twenty incense-souls.

Getting Rid of the Entangler from the Ancestors: Journey through the North

The spiritual parts of the "Ancestors of the Nine Generations" 九代亡故 and the "Entangler of Stranger Surname" 外姓冤主 are trapped in the stomach of a goose 鵝 in the Water Realm. The term "Yuanzhu" 冤主 connotates karmic retribution that entitles certain spirit to take revenge on the ones that owe him or her. Perhaps, this is the reason why the ancestors are found together with the Entangler who clings on their spiritual parts to ask for compensation. The Daoist Priest first ascends to the high point of the cosmos—the Palace of the Jade Emperor (namely Luo Tianzhu 羅天主)—and find the way in the North to travel downward through the liminal space between the realms of Thunder and Hell to enter into the Water Realm. They cross the sea through the Palace of the Plague King 瘟王殿 to reach the shore and find the soul-trapping goose. Down into its stomach, the marshals rescue the incense-souls for the ancestors, left the "Entangler" behind, filled its throat with countless sand, and tied its neck, so that the revengeful spirits can never find any way out. In addition, on their return to the Jade Emperor Palace, the troop turns over a tree to block the path so that the Entangler down in the Water Realm can not find any chance of ascension to heaven 不得生天.

Forbidding the Pots in the North (For the Entangler) 北方禁盆法（外姓冤主）[8]
The troop goes up to the Nine Heavens 九重天 to arrive at the Palace of Luo Tianzhu 羅天主殿 and make their way to the Jade Emperor 玉皇. Across the Emperor is the Two Buddha

[8] Please refer to Appendix I – Transcription E.

Mothers 佛母, behind which is the Third Buddha Mother that marks the path towards the Nine-Headed Lion 九頭獅仔. The Daoist Priest instructs the Four Marshals to break open the lion, extract incense-souls from it, and load them on their boat. Downward further, they encounter and extract incense-souls from the following—the Stone Ox-Lion 石牛獅仔, Gold Ox-Lion 金牛獅仔, Thunder Lord 雷王, and Li She 李社 (or Li Shizu 李石祖).

The group then enters the Water Realm to extract incense-souls from the Ruler Huang Baigao 黃百高 and cross the wide open sea through a chain bridge 鐵索橋 transformed from the Flying Horn Belt 飛天角帶 of the Master. They reach the Sea of Black Tides and encounter the Plague King 瘟王 whose vehicle is fully fledged and see the Two Buddha Mothers 佛母 by the seaside. Behind their back, the Daoist Priest makes a path by transforming his Flying Horn Belt, through which the troop travels across to arrive at the middle of the sea, where the Palace of the Plague King 瘟王殿 lies. Inside the palace, the Wind Duke Tree 風伯樹 should be spotted, and inside its entangled root is where the Great Land Snail 大田螺 stays. Into the snail, the troop ventures through its microcosmos to collect incense-souls and wealth from the centres of Moon Court, Sun Palace, and Gold Star.

Leaving the Palace of the Plague King, the troop meets on shore the Nine-Headed Bird 九頭雀. Levelling the sand piles around it, there is a goose whose mouth can open and stretch as wide as the sky, encompassing a microcosmos of Gold Star, Sun Palace, and Moon Court. The troop makes their way down to its body and obtain a hundred and twenty Gold Pots and all the incense-souls and wealth, including the "Nine-Generation Ancestors" 亡故九代 that sank into this place. As they go back from the stomach to the mouth, the "Evil Man of Stranger Surname"外姓邪人 that entangles the head of the household 冤主 must be left behind in the goose, whose neck shall be filled and clogged with countless sand and stones, and then, get tied up firmly with three knots. When the Daoist Priest takes on their return trip back to the Palace of Luo Tianzhu, the troop overthrows a tree pot so that its trunk will block the path, which implies that the Household Entangler of Stranger Surname 外姓冤主 can never find his way to heaven 不得生天.

Reclaiming the Souls from the Buddhist Deities in the East

Incense-souls are spiritual food not only hunted by spiritual creatures (dragons, lions, oxes, snails etc.), ancestors, and evil men, but also deities in the cosmos, including the ones bearing Buddhist titles. The East consists of a path that allows access to the mandate governed by a series of deities whose names express Buddhist affiliation, namely Fo Tuoluo 佛陀羅, Fo Tuoni 佛陀尼, and Fo Baoyang 佛寶養. Their stomachs withhold Gold Pots and incense-souls which the Daoist Priest should extract and gather. Upon reaching the seat of the deity Shi Baigao 石百高 that governs the Sun Palace, the troop lifts up the copper plate under him to obtain more incense-souls. The above route starts from the East, spirals downward to the South (marked by the Sun Palace), and returns finally to the East.

Forbidding the Pots in the East 東方禁盆法 [9]

[9] Please refer to Appendix I – Transcription F.

After ascending in spiral through the Moon Court, Sun Palace, and Gold Star, the troop goes down to the Ground of Yinmao in the East 東方寅卯地, extracting all the incense-souls from the three cosmic centres as they make their descendance. They then conquer and obtain incense-souls from a series of Buddhist deities, namely Fo Tuoluo 佛陀羅, Fo Tuoni 佛陀尼, and Fo Baoyang 佛寶養. What follows is the seat of Shi Baigao 石百高 whose base is laid with a copper plate 銅板—the marshals shall find thirty-six Gold Pots underneath it and retrieve the incense-souls. Afterwards, they reach the Dragons of Prime Mover 運元龍 to extract incense-souls, make their return trip back to the household while passing through the Division of Exorcism 驅邪院 in the southern ground.

Uncovering the Hidden Fragments through the Path in the North

For reasons without being specified in the magic manual, incense-souls can be hidden well under the seat of a deity, which is a secluded spot not supposed to be discovered by any means of intrusion, unless the invader dares to offend the authority of the deity. The Daoist Priest is a person who can identify the possible space where the incense-souls may get hidden in. In the North he shall find the path to spiral down to the City God 城隍, Li Jianlao 李監牢(Prison Watcher Li), and Emperor Huang 黃宗帝—the marshals will find the copper plate 銅板 under the seat of each deity and find many incense-souls upon lifting up the plate. On the other hand, while incense-souls can be spiritual food digested by deities, they can also be found in the excretory waste. In the above voyage, the troop also goes to the urinary sac or bladder 尿泡 of Lei Tianzhu 雷天柱 and the Primordial Mother 元始 in the Thunder Realm to extract incense-souls. But in the latter, "Harmful Spirits" 傷神 are also found in the urine, which must be thrashed and disposed appropriately.

Forbidding the Pots in the North (Uncovering the Copper Plates) 北方禁盆法 (打銅板) [10]

As the troop takes the high point at the Gold Star, they move down to the left side of the City God Guandi 城隍關帝 and lift up the twelve copper plates 銅板 to extract the incense-souls underneath. Through the River of Captivation 迷河, the group reaches the Mountain of the Five Cities 五都山 and goes down to the bottom of the water body to reach the Great Land Snail (here named as the Primordial Lu 魯元始), and further down to Li Jianlao 李監牢 (Prison Watcher Li) to grasp incense-souls underneath the twelve copper plates of his seat. Going through Li She 李社, the marshals conquer the Emperor Huang 黃宗帝 (or Zong Dihuang 宗帝皇) and extract incense-souls covered by the twelve copper plates on his right side. Descending further, the group passes through the Mouth of the Stone Ox 石牛口 and the Primordial Mother 元始 to reach and extract incense-souls from the Old Dragon 老龍.

Turn upward to Lei Tianzhu 雷天柱 (Thunder Celestial Pillar), the marshals hit and extract thirty-six segments from him and extract incense-souls from his urinary sac 尿泡 (bladder). They pass through Lei Zunshi 雷尊世 (Venerable Genitor of Thunder) and Lei Gongcheng

[10] Please refer to Appendix I – Transcription G.

雷公乘(Duke of Thunder), go down to the Dragons of the Prime Mover 運元龍, and turn into the urinary sac of the Primordial Mother 元始尿泡內 to discover the Harmful Spirits 傷神. The troop thrashes them and extract the incense-souls inside the sac. Through the Shelter of Descendance 降宮逢, the group goes to the Cliff of Eight Immortals 八仙懸 and arrive in the palace, where they hit and extract the Primordial Genitor 元世 from the urinary sac of the Primordial Mother. Finally, they return to the household and settle their collection in the jar on the altar.

Discussion: Articulating the Spiritual Nature of Incense-Souls

In the Lanten Yao grimoire *The Secret Words for Forbidding the Pots* 禁盆秘語, the spiritual nature of incense-souls 香火人魂 is not directly defined, but richly articulated through the ritual actions embedded within the voyages outlined above. Up to this extend of reading on the texts extracted from the magic manual, the findings are sufficient to explicate the following articulation around incense-souls—

- Spiritual sustenance: The incense-souls are food desired by deities and spiritual creatures (snails, lions, dragons, oxes, coils etc.) living in different regions in the cosmos. They are found in the multilayers inside the stomach 腹內百葉 of the spiritual entities, contained in pots 盆 which can be known as a spiritual reflection of the incense burner in the physical world. While some remain as suspension in the stomach in most of the creatures and deities, some may occasionally end up in excretory waste in the urinary bladder (as shown in the section "Uncovering the Hidden Fragments through the Path in the North"), and some may even turn into seminal secretion content (known as the Fluid that Leaks in Five Directions 五漏水) produced by certain couple deities (Zhuang Gongmu 莊公母 in the section "A U-Turn Excursion") as they conduct sexual intercourse. It is obvious that incense-souls are nutrients to be ingested, digested, assimilated, and excreted by spiritual entities inhabiting in the Lanten Yao cosmos.
- Matter for spiritual synthesis: In the section "A U-Turn Excursion," after the Daoist Priest and his troop gather the incense-souls from various spots in the realms of Water, Thunder, and Hell, the group goes up to the heavenly realm where the Master shall meet 相逢 and join in conjugal union 交配 with Gold Aunt 金姑 to produce incense-person 造香火人丁 that gets into shape of human form 成形—such is the spiritual body for certain ancestors (so and so 厶厶). The whole journey of collecting incense-souls serves the purpose of gathering sufficient matters for the production of a complete spiritual body.
- Fragmentation: On the one hand, the production of a spiritual body relies on the process of assembling incense-souls to form a whole; on the other hand, it implies that the body-whole is exposed to the threat of fragmentation and dispersion if its cohesion is not well maintained by sufficient and proper offering of incense-souls. The body of the ancestors can break into fragments wandering and suspending all through the Five Directions in the realms of Water and Hell, some swallowed by spiritual creatures or deities, some

stolen and hidden in secret spots by evil men 邪人, and some caught up with revengeful spirit entities named Entangler 冤主. The incense-souls are the divided parts of ancestors whose wellbeing in the spiritual world is constantly exposed to all sorts of danger, and therefore, require ritual actions from time to time in order that their entirety and cohesion can be preserved.

At the end of every voyage, the Daoist Priest delivers his trip collection of incense-souls and settles them in the jar on the household alar. Such gesture expresses the retrieval of the incense offering made by the household, once lost and dispersed across the spiritual realms, but now reclaimed for the content of the Banquet Jar 筵盅 that feeds the ancestors and deities, who in return shall bless the family serene and auspicious 家宅清吉. The offering of incense supplies both the means and the end in establishing relationship between the household and spiritual entities. As a form of means, the incense yields certain form of smoke that constitutes, substantiates, and nourished the body of ancestors and deities. Meanwhile, the incense-souls 香火人魂 reclaimed by the mission are parts of the ancestor/deity-whole themselves that explicate the presence of the spiritual beings, held in position by the container on the household altar, but may be gone with the wind any time if not properly venerated. Gone where? Between the East and South is the mandate governed by a series of Buddhist deities who may pick up the incense-souls without asking. Between the South and West lies a path for one to travel across the realms of Water, Thunder, and Hell, where the incense-souls can end up being sunken in the bottom of the sea, hidden underneath the seats of certain Thunder deities, swallowed by all kinds of dragons and snails, and even captured by certain Evil Man. At the North, where the sun rarely prolongs its radiance, the incense-souls may wander into the void before being eaten by the Great Land Snail whose existence precedes the beginning of the world.

Reviewing the valuable bulletin articles published by the Institute for the Study of Yao Culture ヤオ族文化研究所, Asano Haruiji 淺野春二 has already long ago conducted a pioneering textual study on the copies of *The Book of Soul Calling* 招魂書, probably a Iu Miean Yao ritual manuscript, archived in the Bavarian State Library, Germany. After reading thoroughly the copies, Asano points out that the soul-calling ritual consists of two parts—the first part is about searching and calling back the lost souls of the dead from the Five Directions by the potency of a cock aided by certain spiritual generals and errand boys, and the second part executes various means of invitation to bring back the dead. Asano has highlighted the textual richness in the soul-calling actions and pointed out how the ritual specialists warn the dead of the risk of facing solitude outside in the wild, while building bridges to facilitate their return to their family.[11] Such anxiety of not finding the way home is a spiritual state shared not only by the ancestors of the Yao people, be it Iu Miean and Lanten, but by every living person as long as he or she thinks of the infinite space of the spiritual world that encompasses endless uncertainty and danger. While Daoist liturgies and various vernacular traditions can provide external ritual

[11] Asano Haruji 淺野春二, "Reading the Soul Calling Ritual of the Yao from *The Book of Soul Calling* preserved by the Bavarian State Library" バイエルン州立図書館所蔵『招魂書』に見る ヤオ族の招魂儀礼について,《瑶族文化研究所通訊》第三号(2011): 103-137.

performances to assist the dead, the magic manual of the Lanten Yao preserves the inner secret knowledge that deciphers the unknown and make the uncertain certain.

Appendix I—Selected Transcription of EAP791_MSS0696

Transcription A: EAP791_MSS0696_003-005

一論南方禁盆法用[12]

先叩師祖證盟。
念師傅唐文保、葛文仙、周文達。
格道正、唐道明、李道德。
僧佛保、李佛清、李佛元。
趙公明、鄧百威、馬星光、關四弟。
陽法正、祖法正、太宗照。
張道顯、李道通、金玉印。
唐周部、九暗弟。
各帶鎗刀器械，下來護伝。
踏上月府、日宮、金星，去三三九重天。

去至天門，一望落西天，見開天立地，雲底初分。[13]
那個四耳鐺沉落地府去，尚有四個耳上天來。[14]
伝差鄧除邪，[15]棍子棒，交取，上，伝取。
退落九重天，回至天樞院。
耳鐺，月府安匣。

仰伝師父開光，[16]三三九點靈光，完成。
伝師父滿天船，吩水降生，完情了。[17]

先念諸司兵馬、三品神兵，齊護伝，同入船內去了。
伝差四帥，會個渡子，[18]撣船上月府、日宮、金星。
訖一碗水，[19]取五方五雷印、羅察女扇一把、唐符印、五口印，帶十二日宮火堂了。

伝齊下南方去，望下金星內去，總是火堂了。
伝差四帥，各帶十二日宮十二水筒。
頒下，[20]撥扇，火乖了。

---

[12] 底本此處標示「李經寶金」為書主記。
[13] 參考本 A 作「混沌初分」。
[14] 底本作「向有四個耳尚天來」。
[15] 參考本 B 作「鄧百威」、參考本 C 作「鄧帥除邪」，乃四帥之一，主南方。
[16] 底本「開」作「門」。今據參考本 A、B、C 修正。
[17] 據參考本 B、C，「完情了」即「完成了」。
[18] 參考本 B 作「差伝四帥是四個渡子」，而參考本 C 作「合同渡子」。「會個渡子」意謂四帥能作渡船差事。
[19] 參考本 A、B、C 作「封碗水」或「封一碗水」，道公敕封一碗淨水。
[20] 參考本 A、B、C 作「吩下」，道公吩水滅火。

又打金星，取，伝着伝船內。
又打日宮天門去，至水門，取魂了。
又打月府天門（總依前），取人魂香火（厶）。

又到水符鬼。（依前）[21]
重穿至左腳母底，[22] 看見成形影人魂香火，同取。
上來，居在師祖船了。
又打雷王案，又穿至右腳母底。

去到十王十明賢，打落十殿十案。（依前）
去到李石祖，金鸞底，石板。
又打李社，過去到蛟龍陸鱉，總是火當堂，過。
差伝四帥，五雷印，吩水下去。（依前）

又到大田魯，[23] 伝重打開。
魯底下去，見魯蜑螺兒，那是香火人丁魂，取了。

又到十王殿，打個冥王案了。
橫過，去到冊蕉，打下中心。
看見香火人魂，取上來。
又到瑠瑪竹，打下中心。
三十六竹節是金盆共，出水門。

又到十王殿，打下天門共水門。
又到開天立地公、莊公母，他前時交配，五漏水交成五色水，打下底，取去了。
又到兩個運元龍，返頭來相吞。
伝打下三十六骨節，每個身手足，取人魂。
重返上天門來。

又到雷特叫、雷特定，打至水門去。

復上西方日落殿，[24] 有個櫓，內有個大堂蓮花，[25] 吩水乖了。
左邊右邊櫓梯，打下心內，取魂。

又有蓮花斗，下櫓梯來，[26] 伝穿上心。

---

[21] 「水符鬼」即「水府王黃百高」。
[22] 底本「至」、「只」互通，例如下文多見「下天門只水門」、「打天門只水門」，表示從天門至水門作某動作之意。本錄文按照處境，審視各處之「只」，錄寫為「至」。下同。
[23] 據下文「一論北方禁盆法」，即大田螺魯宣主。
[24] 底本「西」作「兩」，今據參考本 A 修正。
[25] 參考本 A、C 作「火蓮花」，參考本 B 作「內有火堂」。
[26] 底本「梯」作「提」，今據上文及參考本 A 修正。

來到雷鎮天，上水門至天門，到坎國，水敷渺渺。
伝師傅船穿上海心，來取。

伝飛天角帶，架上觀音女水門至天門來。
重架至九天門，架至午天羅天主身。
共伝師相逢、交配，造香火人丁（厶厶）成形了。
取金船裝載，轉下三天金星內，前有個佛母，初養香火。
打佛母內，取了。
退下東方寅卯地，安宅。[27]

Transcription B: EAP791_MSS0696_005-006

一論北方禁盆法 [28]

（依前）先叩師證盟。
帶諸司兵馬，四帥變成個銅柱。
裝月府車白，日宮車紅，金星車黃，一同踏轉。

下西天去，一望下北方，去見黑墨。
伝差四帥，銅柱四條，打下九頭獅仔天門。成條大路，[29] 踏轉車。
下去打百疊，[30] 存取香火人丁。

又到黃牛，打入天門至水門。
青牛。（依前打）
至到蛟龍。（依前打）
到老龍，又到轉龍王。（如舊）

下到開天立地大田螺。（依前）
下腹內去，自有月府、日宮、金星。
五方有百二禁盆共，底一望，見香火人丁三魂，存取。
又打下東方、南方、西方、北方、中央。（同前）
蜘蛛網。打下去，全取人丁香火三魂，居在師祖船內了。

伝師父飛天角帶，架成大乘。[31]

---

[27] 參考本 A 作「存家宅龕堂。安神李特矛，把鎮也。」參考本 B 作「存家宅龕。安門神李特、李特敬、李特弟，守鎖吉利。」參考本 C 作「存相家宅香火龕堂。安門神李特敬、李特弟，把鎮。好好存人丁三魂了也。」
[28] 底本此處小字標示「依前裝身」，道公須如前段「一論南方禁盆法用」開端，存想神靈「各帶鎗刀器械」下來保護其身。
[29] 底本缺「路」，今據參考本 B、C 補寫。
[30] 底本作「白疊」，下文「一論天界禁盆」有「白葉」。「白」應修正為「百」，「百疊」與「百葉」形容層次無數。參考本 B 寫道「轉打腹內百疊」，道公在此打入九頭獅仔腹內。
[31] 參考本 C 寫道：「伝取師父飛天角帶，架過大西天去，成大路。」飛天角帶在此化為大路。

踏，退至三三九重天。
退下五天，退下三天。
伝師父筵盅，安香火人丁也。

Transcription C: EAP791_MSS0696_006-007

又西方禁盆法

（依前裝身也）踏上三三九重天，分茆嶺，望下大西天日頭沒處。
差四帥打月府牛角紅，打天門，腹內百葉百二盆共，存取人魂香火，安居師船。
又到日宮牛角黃。（依前）
又到金星牛角，百葉總打他三十六骨節，腹內看見人丁香火，上來。
伝轉下開天立地有個大鯉魚，伝打他天門，腹內百葉三十六金盆共。

去到水府黃百高。（依前打處）
到開天立地有個大田螺魯宣主。（如前）
差帥打百二金盆共，去存人魂共鬼，捲取下船。
魯底有個佛母，頭點天，腳踏地，自有百二隻手，[32] 那是金盆共。（依前）

去到有個竹筒人，[33] 伝在處，差帥打下，取人丁香火。
伝父角帶，散，過天界。
退至九天，退至午天，退三天。
師父筵盅存魂也。[34]

Transcription D: EAP791_MSS0696_007-008

又五方禁盆 [35]

（依舊）
南方。裝身取船，轉上東方早星，月府內有九頭獅仔。
差四帥打他天門，百葉三十六金盆共，見人丁香火，取，居師船內了。

再轉上日宮，石牛獅仔。（依舊打）

又到金星，金牛獅仔。（依舊打）

又到瑠瑪竹中，條高過隊是邪人，騙香火共人丁在此。[36]

---

[32] 底本作「自有三百二隻手」，今據參考本 B、C 略「三」。
[33] 底本缺「竹」，參考本 B、C 作「有個竹筒人」，今據此補寫。
[34] 底本此處標示「李經寶」為書主記。此外，參考本 B 寫道：「存家宅人丁六畜，安居吉利也。」
[35] 底本標示「先叩。依前功德。」道公須依前例叩師證盟。
[36] 底本「騙」作「遍」。道公在此對付騙取人丁香火的邪人，今據參考本 B 修正。

伝打三十六骨節，為金盆共，連根拔隻來枯了。[37]

又到瑠覃中，條高過，打三十六骨節，是金盆共，取人魂香火有在。

又到枝冊蕉中，枝高打，連根拔隻了。

又到枯朗蓬，打下天門至水門。（依前）

又到李石祖坐處，蓋過風伯樹去。
有個蛟龍從地府抖上樹根來，[38] 打內去，總是金盆共，存人丁共鬼（厶）。

又到水府黃法高。（依前打了）

又到蠧宣主。[39]（依前打）

又到五方五個龍，青赤白黃黑，每個打了。

又到運元龍。

又到五方五個龍，鬥下大田螺，打他腹內取了。[40]

又到魯底，有個佛母百二隻手，有百二金盆共。（依前）

又到枝竹筒，有百二共打了。[41]

存伝師兵馬護伝了，退。
上佛母天門至蠧宣主，退至水府黃百高，退至風伯木。
到李石祖，又過枯朗蓬，[42] 過冊蕉，過瑠覃、瑠瑪。
至金龍，又至石牛獅仔、九頭獅仔，退下陽界。
筵盅存家宅人丁也。

Transcription E: EAP791_MSS0696_008-010

（依前裝身也）
踏上月府、日宮、金星，三三九重天，去到羅天主殿前。

---

[37] 底本之「枯」作「故」。拔根致使竹子枯萎，今據參考本 C 修正。
[38] 底本作「有人蛟龍」，今據參考本 B 修正。
[39] 「蠧宣主」前文「又西方禁盆法」謂「大田螺魯宣主」。
[40] 參考本 B 寫道：「先打東方青龍，腹內有百二金盆井，取人丁香火。打南方赤龍，腹內存魂。打西方白龍，腹內百二金盆井，取人丁香火。打北方黑龍，腹內百二金盆井，存魂了。打中央黃龍，腹內百二金盆井，取人丁了。」參考本 C 文意同此。
[41] 參考本 B 寫道：「打佛母左腳，母有個竹筒，那是邪禁人魂共鬼落那井，去打，取了，存在師船。」參考本 C 文意同此。
[42] 底本「枯」作「故」，今據前文統一錄寫。

伝横過玉皇面前，去開天立地兩個佛母後背。
横過後背，去到三佛母後背相對，去到個九頭獅仔。
差伝四帥返車，轉下天門去，成條大乘路，下去打。（依前）
鬼共財馬不吝一，總落在邪神處。
伝五師存居本身，鬼存歸師祖船內，安居。

伝至水門，去到石牛獅仔。（依舊打、存）
又到金牛獅仔。（依舊打了）
又到金龍。（同前打了）
又前時雷王。（同前了）
又到李社。（同前）

至水，又水府黃百高。（同前）
又到條水，青海淹，渺渺不動。
伝共師父商量如何過去得。[43]
伝師父取角帶，撒過，成條鐵索橋，過到岸。
伝師共兵馬同過。

去到條海黑渺渺，伝相前時有個瘟王，有隻車滿半天。[44]
伝到海邊看見兩個佛母，轉後背，相對。
伝師父架角帶，過去，相師打下海心中。
看見瘟王殿下有枝風伯樹，姜交結，開。
下開天立地大田螺，[45] 宣主內裏自有月府、日宮、金星。
伝打下去，望見人丁共鬼，財馬取得了。

轉上天門，至月府、日宮、金星。
魯宣主、風伯木，至瘟王水門，上，不曾到岸。
伝師重架角帶，成條橋，過。
去到岸，有隻九頭雀。
有在處石沙，拔平萬年。
有隻鵝，開口滿一邊天，內裏自有金星、日宮、月府。
伝打下去，有百二金盆共，開了，看見人丁財馬。
伝下去，存取了，不吝。
亡故九代沉淪，總在此處。
仰四帥，打取了，總居師父船內。
轉上月府、日宮、金星，數甲子，外姓邪人冤主，落去。
伝轉上來，重三結鵝頸，謹謹了。
全不通，[46] 萬年石沙塞到頸喉了。

---

[43] 底本作「賞量」，道公與自己的師父商議如何渡海。今修正。
[44] 參考本 B 作「有隻黑車滿一邊」。
[45] 底本「開」作「門」，今據上文修正。
[46] 底本「全」作「存」。鵝頸全然不通，今據參考本 B 修正。

轉過黑江水，過到瘟王殿，過去到江邊，兩個佛母。
收天橋，過青江水，重收橋。
上到水府王，又到李社，至雷王，重閉路。

退下金龍，又退金牛，至石牛，又至九頭獅仔，又至三個佛母。
又退兩個佛母，又退羅天主，面前倒斷種木斗，攔路了。
外姓冤主，不得生天。
伝便退下金星、日宮、月府三三九天，回至陽界東方寅卯地，宅舍清吉。

Transcription F: EAP791_MSS0696_010

又東方禁盆法

（依前裝身也）
先叩師。裝身了。
轉下東方寅卯地。
金星，打下天門，至水門去，存人丁魂。
打日宮天門至水門去。
又打月府天門至水門，至存香火人丁。
又到佛陀羅。（依舊打）
又到佛陀尼、佛寶養。（總依前打）
又到石百高，下底有銅板，底三十六金盆共，存香火人丁魂。
上來，居船了。

又穿過去，通運元龍（依前打），取了。
存伝師兵馬，飛天角帶，撒過。
至東方南地，成條大路，同回。
退至驅邪院。[47]
筵盅存家宅也。（同前安居也）

Transcription G: EAP791_MSS0696_012-013

又北方禁盆之法

（依前裝身、取船）
踏上月府、日宮、金星天門，下城隍關帝，落左邊。
金針，十二銅板底，去打取人丁。

伝又到迷，成車，返落東方五都山，下水泡底去。
又到魯元始，下李監牢十二銅板底。

[47] 底本作「樞邪院」，今修正。

又到三元朝李社，左右邊腳個骨，轉腹內，至宗帝皇打了。[48]
又轉下右邊十二銅板底，去打，打了。
又到贈了，轉下底，去到石牛口，至元始去。
至到老龍。（依前）

返上雷天柱，下他三十六骨節。
尿泡，打下，看見香火人丁，取了，至元始。[49]

去到雷尊世、雷公乘，[50] 下運元龍，轉入元始尿泡內，有傷神在此。
伝先打散了，捻取香火人丁魂，存居祖師船內了。

伝架降宮逢口，復回至九天佛母，對尊世、佛養。
到八仙懸，下其殿。[51]
伝打元始尿泡，收元世，離了。

伝卜，回至金單星、羅天主、金姑。
回至金星、日宮、月府，至筵盅。
退下東方早星，打迷。或仙苑中央，迷，或拳。
伝取香火人丁，取了，至元始。
伝取香火人丁了。
伝便退回東方寅卯地，存，家宅大吉也。

[48] 參考本 B 作「至黃宗帝」。
[49] 底本下文從「去到雷尊世、雷公乘」至「伝取香火人丁了」為重複抄寫之字句，今刪除修正。
[50] 參考本 B 作「雷公睡」。
[51] 底本「八」作「入」，今據參考本 B 錄寫為「八仙懸」。

B07

千般都是魯班教——瑤族的魯班信仰與儀式

孫嘉玥（香港大學博士生）

摘要

魯班是中國春秋時期的一名魯國匠人，後來被漢族木匠、石匠等建築業工匠奉為祖師神。對他的信仰在少數民族之間也有流傳。本文研究瑤族的魯班文化，著重探討兩個方面：木匠的魯班信仰，以及魯班在師公、道公宗教儀式中的職能。通過考察相關儀式歌、科儀本與秘語（即秘傳法本），本文認為，魯班作為一個外來文化符號，已進入瑤族文化的諸多層面。瑤族木匠的魯班信仰與漢族大體相同，奉魯班為自身技術與法術的鼻祖，地位崇高。瑤族師公、道公信仰瑤傳道教，魯班在其神譜中雖有一席之地，卻屬於「召之即來，揮之即去」的外神，負責修造儀式中出現的建築物，地位較低。這一現象既體現了魯班被瑤族文化吸納以後，其工匠行業祖師神之形象的一致性，又體現了瑤傳道教對這一外來文化符號的創造性改寫，還從側面反映了木匠與儀式專家在宗教社會地位上的差異。綜合來看，瑤族的魯班信仰既有與漢族的共性，又有在本民族中發展出的個性，以及對本民族信仰系統的嵌入。這體現了在不同人群與社會語境之中，跨民族文化交流所呈現出的多種面貌。

All Taught by Lu Ban: Faith and Rituals Related to Lu Ban in Yao Culture

Jiayue Sun (PhD candidate, The University of Hong Kong)

Abstract

In history, Lu Ban (魯班) was a craftsman in the State of Lu during the Spring and Autumn Period (770–481 BCE) of ancient China, later worshipped as the patron deity by Han Chinese carpenters, masons and other artisans. The faith in Lu Ban has spread to various ethnic minorities. This paper studies the faith and rituals related to Lu Ban in Yao culture, focusing on two groups of people: carpenters and ritual specialists. By examining relevant ritual songs, liturgical texts and "secret words" (i.e., esoteric instructions of magic techniques), this paper argues that Lu Ban, originally a foreign cultural symbol, has been assimilated differently into distinctive spheres of Yao culture. Yao carpenters' faith in Lu Ban is similar to that of the Han Chinese, venerating him highly as the originator of carpentry skills and magic techniques. Ritual specialists who are heavily influenced by Daoism, namely *daogong* (道公) and *shigong* (師公), also place Lu Ban in their pantheon, yet he is conceived as an external deity at their beck and call. He is still responsible for construction in ceremonies, but his status in the entire religious system is relatively low. This indicates that Lu Ban's core image as artisans' patron deity shows consistency in Yao-Han intercultural exchange, while his religious functions have been creatively adapted to Yao Daoism. This also reflects the actual socio-religious hierarchy between carpenters and ritual specialists in Yao societies. Together put, Yao people's faith in Lu Ban displays both commonalities with the Han people's and individuality rooted in their own ethnic culture, showcasing multiple facets of cross-ethnic cultural exchanges.

一、引言

瑤族是中國五十六個民族之一，歷史上與漢族交流密切，其文化既有大量本民族特色，又深受漢文化影響，並在此基礎上發展出了許多獨特的文化產物，其魯班信仰便是一例。魯班在歷史上確有其人，即春秋時期的魯國工匠公輸班。成書於明末、被匠人奉為經典的《魯班經匠家鏡》稱其生於魯定公三年（前 507 年），[1]《墨子·公輸》記載他曾為楚國製造各種攻城器械，並與墨子發生論爭，表明二人同期，亦反映魯班的能工巧匠身份。先秦以後，人們逐漸將他的事蹟傳說化、神異化，並將大量與發明、修造相關的故事加於其身，使之成為一個「箭垛式人物」。[2]明代以來，魯班更成為了木匠、石匠、瓦匠等建築行業工匠普遍供奉的祖師神，各地有大量魯班廟、魯班神會，亦有較為完整的祭祀魯班禮儀。[3]魯班信仰的漢族起源及其對漢族工匠文化的影響是毋庸置疑的，但祁連休注意到，在少數民族之間也流傳有大量的魯班故事，它們「既保持了整個中華民族的魯班傳說的統一的藝術風格，又顯示出各自的民族特色和地方特色」，例如瑤族有敘事長詩寫道「千般都是魯班教」，稱木匠、鐵匠、銀匠、裁縫、泥水匠的手藝均源自魯班。[4]此外，白族、侗族、布依族、羌族、蒙古族等民族均有魯班傳說或工匠對魯班的信仰。[5]熊威、張琴認為，這些傳說故事體現了西南少數民族在接受外來的魯班文化的過程之中，積極將它與本民族的敘事體系相融合，繼而形成一種跨民族的文化共識。[6]本文在過往學者的基礎上研究瑤族的魯班文化，不局限於傳說故事，而是直接考察作為神祇的魯班在瑤人信仰中的位置，以及他們的宗教實踐，例如相關儀式歌（包括歌謠、讚詞、咒語）、科儀本與秘語（即秘傳法本）。本文聚焦瑤族木匠的魯班信仰與魯班在瑤族師公、道公儀式中的職能，前者體現了魯班被瑤族文化吸納以後，維持了其工匠行業祖師神的形象，後者則體現了瑤傳道教對魯班信仰的創造性改寫，並從側面反映了木匠

[1] （明）午榮編，李峰整理：《新刊京版工師雕斫正式魯班經匠家鏡》（海口：海南出版社，2002 年），頁 220。
[2] 許鈺：《口承故事論》（北京：北京師範大學出版社，1999 年），頁 123-139。
[3] 李喬：《中國行業神崇拜》（北京：中國華僑出版公司，1990 年），頁 83-93。
[4] 祁連休：〈論我國各民族的魯班傳說〉，載《民族文學研究》，1984 年第 2 期，頁 111-122。
[5] 參見王明達：〈白族魯班傳說的民族特點——白族與漢族魯班傳說的比較〉，載《山茶》，1986 年第 1 期，頁 88-92；杜玉亭：〈雲南蒙古族魯班節研究〉，載《內蒙古社會科學（文史哲版）》，1990 年第 6 期，頁 42-47；王繼英：〈論侗族建房儀式與儀式歌〉，載《貴州民族研究》，2007 年第 2 期，頁 117-121；王田：〈一個邊緣行業群體的情境性信仰——羌族地區木匠的魯班崇拜〉，載《大理民族文化研究論叢》，2010 年，頁 359-366；李世武：〈白族木匠傳說的三種基本形態〉，載《曲靖師範學院學報》，2010 年第 1 期，頁 95-99；劉洪波：〈侗族風雨橋建造儀式——以廣西三江侗族自治縣龍吉風雨橋建造為例〉，載《文化學刊》，2016 年第 1 期，頁 174-177；李雪梅、肖大威、（加拿大）肯德拉·史密斯、（加拿大）阿爾伯特·史密斯：〈匠杆、儀式和生命的橋：侗族風雨橋的營造及其文化內涵〉，載《建築學報》，2018 年第 1 期，頁 105-108；劉夢穎：〈從掌墨師群體看侗族建築營造技藝的傳承特性〉，載《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》，2022 年第 4 期，頁 137-144。
[6] 熊威、張琴：〈魯班傳說與中華文化認同——以西南少數民族為例〉，載《民族文學研究》，2022 年第 4 期，頁 61-68。

與儀式專家在宗教社會地位上的差異。綜合來看，魯班作為一種外來文化符號，已進入瑤族文化的多個層次，既有與漢族的共性，又有在本民族中發展出的個性，以及對本民族信仰系統的嵌入。這體現了在不同人群與社會語境之中，跨民族文化交流所呈現出的多種面貌。

二、木匠的魯班信仰

魯班是瑤人普遍信仰的神匠，本章節以盤瑤（優勉）支系為例。《評皇券牒》是該支系最珍貴的歷史文獻之一，記載了瑤人的族源、遷徙史與生活習俗，其中就有「盤王置火，唐王置錢，魯班匠人置屋居宅」[7]的說法，民歌《高王歌》亦稱「魯班仙人置木匠」[8]，表明瑤人相信是他創造了以木工為代表的建築行業，這一點與漢族的魯班信仰一脈相承。同樣地，瑤人視魯班為一名博學多才的巧匠，例如《盤詰歌》寫道「玉王識得天星盡，龍王識得海中魚，魯班識得深山木，顏回識盡九經書」[9]，認為他掌握一切木材知識；《盤王大歌》有〈間山學堂〉、〈造寺〉，分別寫道「間山學堂魯班造，魯班造了起門樓，瓦匠蓋過龍鱗樣，石批灰過像龍頭」、「造寺魯班會造寺，魯班造寺起修修，瓦子蓋過是龍脊，石批灰過是龍頭」[10]，均反映了魯班高超的修造技藝。

基於這些認識，瑤族木匠將魯班供奉為行業祖師神，尊他為「魯班仙師」，有許多祭祀儀式。徐祖祥介紹，雲南的木匠在動工前需要祭祀魯班，請他保佑施工平安、賜福主家，後續的立柱、上樑等環節也需要祭祀[11]；廣西金秀的木匠在起屋前會在地盤附近搭起棚子，內設供桌，放置木匠工具、豬肉與雞肉敬神，起屋期間的每一餐都要用米飯供奉魯班，直至竣工。[12]農學冠、李肇隆廣泛搜集了廣西北部瑤族木匠在起屋過程中的儀式歌，幾乎每一首都與魯班有關，實際包括歌謠、讚詞、咒語等多種文體。以他們在 1986 年搜集於桂林市興安縣的幾件文本節選為例：[13]

〈魯班咒語〉

---

[7] 黃鈺：《評皇券牒集編》（南寧：廣西人民出版社，1989 年），頁 508。

[8] 廣西壯族自治區編輯組《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編：《廣西瑤族社會歷史調查（九）》（北京：民族出版社，2009 年），頁 406。

[9] 同上，頁 363。

[10] 廣西壯族自治區編輯組《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編：《廣西瑤族社會歷史調查（二）》（北京：民族出版社，2009 年），頁 49-50。

[11] 徐祖祥：《瑤族的宗教與社會——瑤族道教及其與雲南瑤族關係研究》（昆明：雲南人民出版社，2006 年），頁 223-224。

[12] 玉時階：《歷史的記憶——瑤族傳統文化研究》（北京：民族出版社，2016 年），頁 112。

[13] 全文見農學冠、李肇隆：《桂北瑤歌的文化闡釋》（北京：民族出版社，2008 年），頁 292-302。關於當地瑤族的建房民俗，詳見趙興梅編：《興安縣少數民族概況》（桂林：灕江出版社，2012 年），頁 90-92。

致聖皈命禮依齊，叩請魯班大法師；要知魯班出身處，從頭一二說便知。定公三年甲戌歲，五月初七午時生……我今叩著試心叩，大師賜恩護我身。

〈造樑法墨詞〉

此錘不是非凡錘，魯班賜我紫金錘……天煞歸天，地煞歸地，年煞月煞，日煞時煞，一進二十兇神惡煞，都是邪師之法，弟子舉起紫金錘，一錘打下萬丈深淵。

〈迎樑讚詞〉

東邊一朵祥雲起，西邊一朵紫雲開，兩朵紫雲同合彩，張良魯班下凡來……正樑生在何山上？昆侖山上出奇材。何處長成好棟樑？長在仙家寶岩前；魯班弟子來山上，東張西望找樑材。見此仙樹好安樑，未請張良早走來。張良仙師把樹砍，魯班用尺來丈量。

〈上樑號子歌〉

魯班傳下書一卷，留給後人修華堂，魯班先師傳弟子，弟子今日來讚樑。早讚樑來晚讚樑，此時上樑最吉祥，恭賀主家發富貴，子孫齊福享榮昌。

以上文本均有明確的儀式功能，例如〈魯班咒語〉由木匠在開工之前念誦，通過敘述魯班的身世，請他降臨，保護自己在施工時不受鬼神侵擾、觸犯禁忌。咒語中的「致聖皈命禮依齊」套用道教經文中常見的「志心皈命禮」，又稱魯班為「大法師」，表明其民間法教背景。〈造樑法墨詞〉由木匠在發墨（即開工）時念誦，功能為退煞，使手中的錘子化為魯班所賜的紫金錘，驅散各路兇神惡煞，保障施工平安。「此錘不是非凡錘」的句式與民間法教中大量開光咒語相同，例如「此雞不是非凡雞」（敕雞）、「此身不是非凡身」（化身）等。〈迎樑讚詞〉對應木匠進山砍樑木的施工環節，將這棵樹視作昆侖山上的仙樹，由魯班、張良砍倒，從而賦予樑木神聖性。這一點在〈上樑號子歌〉中也有所體現。「上樑」就是將加工完成的橫樑升上屋頂，橫樑是建築物中最重要的構件，因此上樑是整個起屋過程的核心儀節，木匠要唱歌、說吉利話。這則文本明確指出木匠的技術傳承自魯班，而他們作為魯班弟子，能夠以神祇之名賜福主家。

以上文本足以說明，木匠起屋的施工流程和技術與他們對魯班的信仰密不可分。魯克思（Klaas Ruitenbeek）研究《魯班經》指出，在中國古代的建築文化中，「技術」與「儀式」

並無明確的分水嶺，修造總是伴隨著占卜、風水、驅邪、祈福，[14]例如上樑即是技術與儀式的統一體。木匠甚至需要學習多種法術，上文〈魯班咒語〉即是一例。根據筆者對桂林市興安縣瑤族木匠的調查，他們不僅需要掌握上述請神、起水、退煞等與修造直接相關的法術，有的還會止血咒、雪山咒、九龍化骨水等，或使用「魯班水」替人治病，屬於民間法教範疇。白馥蘭（Francesca Bray）認為，木匠起屋時，不僅是在建造房屋的物質外殼（material shell），也在建造其「巫術—宇宙論結構」（magico-cosmological structure）。[15]在中國傳統文化中，房屋並不是一具空殼。《黃帝宅經》有雲，「夫宅者，乃是陰陽之樞紐……人因宅而立，宅因人得存，人宅相扶，感通天地」，揭示了房屋與住戶之間相輔相成的關係。木匠作為房屋的實際建造者，能夠仰賴魯班仙師的神力，作用於房屋的物質結構，從而在巫術—宇宙論層面對主家造成影響，例如為他們賜福、驅邪等。

但從宏觀的角度來看，上述瑤族木匠的魯班信仰與漢族並無本質不同，這種技術、儀式與法術的統一體很可能是跨文化的。[16]例如根據筆者在桂林市龍勝各族自治縣的調查，瑤族、漢族、苗族、侗族木匠協同工作的情況不罕見，但若有人要舉行宗教儀式，一般只會求助於本民族的儀式專家。與上述文本類似的儀式歌在漢族也有很多，試舉兩例：[17]

〈除煞雞〉

此斧不是非凡斧，仙師拿斧斬兇神。天煞打從天上去，地煞打入地府中。年煞歸年位，月煞歸月方。日煞歸日位，時煞歸時藏。如有一百二十四位兇神惡煞，一概雄雞抵擋！

〈木根生〉

此木原是沉香木，山中樹木它為王。生在昆侖山上，長在玉石山崗。何人得見？何人得亮？什麼人製斧前砍倒？什麼人剃枝出山林！張郎製斧前砍倒，趙巧剃枝出山林。魯班仙師來觀望，隨手就用尺子量。

這兩件文本收集於四川北部的大巴山地區，均屬漢族。前者與瑤族〈造樑法墨詞〉相似，敕斧為魯班仙師之斧，斬殺兇神惡煞。「天煞歸天，地煞歸地」的說法在漢族民間十分常見，

[14] Ruitenbeek, Klaas. *Carpentry and Building in Late Imperial China: A Study of the Fifteenth-century Carpenter's Manual* Lu Ban Jing. Leiden: Brill, 1993.
[15] Bray, Francesca. *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1997.
[16] 關於其他民族、地區的上樑儀式，見李世武：《中國工匠建房民俗考論》（北京：中國社會科學出版社，2017 年），頁 82-117。
[17] 全文見朱仕珍編：《工匠民俗歌謠——吉利專集》（香港：天馬圖書有限公司，1998 年），頁 195、213。

筆者在西南多地漢族民間的魯班法本中都發現有這種退煞咒語。後者與瑤族〈迎樑讚詞〉相似，功能也是在木匠進山伐木時唱誦樹木的來源，也稱此木為昆侖山仙樹，由魯班、張良、趙巧（傳說中魯班的另一位弟子）砍倒。舉這兩例並非是要探求具體的文本源流，而是意圖說明：木匠的魯班信仰與儀式可能是一種跨地域、跨民族的文化現象。

綜上所述，瑤族民眾視魯班為建築行業的祖師神，木匠更是自稱「魯班弟子」，將他奉為自己修造手藝與法術的源頭，並在施工流程中操演多種儀式。這展現了技術與儀式的統一性及「人宅相扶」的思想，與漢族木匠的魯班文化一脈相承。

三、道公、師公宗教儀式中的魯班

雖然瑤族木匠有著豐富的魯班信仰與儀式，但他們畢竟不是職業宗教人士。而在宗教領域——即瑤傳道教[18]——魯班承擔了更為獨特的角色與功能，本章節以藍靛瑤（金門）支系為例。藍靛瑤的宗教系統分為道公、師公兩邊，彼此分工合作，例如道公度亡，師公驅鬼。理論上所有男性都須度戒（即入道）成為道公或師公，一些地方可以兩邊同度。[19]魯班是藍靛瑤神譜中的一員，屬於外神，平時居住在天庭的靜江府，被視作神匠、百匠之祖，例如師邊科儀本《開山科》中的一首神唱寫道：[20]

〈伏羲王唱〉

魯班出在靜江府，教得廣西個個精。銀匠若無魯班教，龍鳳金釵打毋成。
鐵匠若無魯班教，打出刀斧不利堅。錫匠若無魯班教，造出酒瓶如米升。
針匠若無魯班教，縫條衫裙穿不成。起屋若無魯班教，屋頂屋椽一般平。
千般都是魯班教，若無魯班教毋成。

作為建築行業的祖師神，魯班在宗教儀式中自然也承擔起了修造工作，道公或師公在做相關法事時請他降臨。縱觀師道兩邊的科儀本與秘語，筆者發現其主要職能有造樓、架橋、製作

[18] 關於「瑤傳道教」這一概念，見胡起望：〈論瑤傳道教〉，載《雲南社會科學》，1994 年第 1 期，頁 61-69。
[19] 關於藍靛瑤道教，見黃貴權：《本土民族學視野中的靛村瑤族》（昆明：雲南民族出版社，2003 年），頁 120-121、151-152。本章節引用的文本來自雲南省文山壯族苗族自治州、老撾瑯南塔省。關於兩地藍靛瑤的宗教社會背景，見熊有章主編：《文山瑤族文化》（昆明：雲南民族出版社，2018 年）；郭慧雯、周思博（Joseba Estévez）、安蔚、孫嘉玥、宗樹人（David A. Palmer）：〈《老撾藍靛瑤文庫》：探討文本收集、編目、分類和評估的方法與相關問題〉，載《華人宗教研究》，2022 年總第 19 期，頁 25-64；周思博（Joseba Estévez）著，孫嘉玥譯：〈藍靛瑤手抄本：儀式知識傳承中的法器〉，載《華人宗教研究》，2022 年總第 19 期，頁 65-112。
[20] 李雲章主編：《師科書》（昆明：雲南人民出版社，2011 年），頁 567。

其他物品等，以下分而論之：

（一）造樓

在宗教儀式中，道公與師公均會請魯班在陰間建造各種建築物，筆者統稱為「造樓」。在道公負責的喪儀中，一個儀節是製作並燒化「材樓」（也叫財樓），即一座用竹子編製、五色彩紙裝飾的三間房模型，供亡魂居住。道公還要一同燒化紙錢、衣物、金箱等用品，再製作一個茅草人作為死者的伴侶。[21]該儀節也見於道邊度戒，因為子孫在成為道公之前，必須確保自己的祖先都已經順利被超度。[22]黃貴權介紹，製作材樓之前，需要準備鑿子、斧頭、刀、篩子，殺兩隻雞，祭祀魯班和負責製作材樓的人自己的師祖。隨後，死者家派出五人與製作材樓者一起上山伐竹。[23]齋壇儀式歌〈化材樓〉[24]與秘語〈論沖造材樓心法〉[25]片段表明，在陰間，材樓正是由魯班修造的：

〈化材樓〉

材樓安在門前上，十二紅標引在前。子孫修屋送陰府，送到陽州四季安。

送到陽州安四季，何人不敢來相爭。材樓便是魯班造，魯班造得材樓齊。

〈論沖造材樓心法〉

想其竹，是××××、××××水門，節骨，是××××、××××元世，配入××洪門。去一點二點三點靈光，造成亡故某身形三十六骨節，四足周完。想造成一座三間瓦屋，一間即為月府，二間是日宮，三間是金星。又想其人修造，即是魯班匠，名是月府×××、日宮×××、金星×××，共北斗星成個。齊修造亡故厶身骨節，紙封是著衣，造成三品衙門青銅瓦舍，周完了。

齋壇儀式歌直言「材樓便是魯班造」。人在世時，木匠祭祀魯班，為他建造陽宅，這或許可以類比於人死之後，道公請魯班為他建造陰宅。歌中的「陽州」即死者被超度後的居住地，道公將材樓燒化並送至此處，請他安居，永遠庇佑子孫。秘語是道公在展演儀式時實際存想的內容，也是法術得以生效的關鍵。此處，道公先想像竹子的不同部位是兩位神祇的生殖器

[21] 熊有章主編：《藍靛瑤修齋送終全集》（內部出版，2019 年），頁 122。
[22] 熊有章主編：《藍靛瑤度道戒全集》（內部出版，2019 年），頁 80。
[23] 黃貴權：《本土民族學視野中的靛村瑤族》（昆明：雲南民族出版社，2003 年），頁 230。
[24] 全文見熊有章主編：《藍靛瑤修齋送終全集》（內部出版，2019 年），頁 157-158。
[25] 《無上良緣大小秘》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP1126-1-40-19/。由於秘語的秘傳性質，筆者在引用時用×××隱去了一部分關鍵信息，尤其是神靈的諱字，後文同。

官，二者交合，誕下死者在陰間的身形；再想像魯班用竹子在陰間修造一座三間的房屋，對應藍靛瑤宇宙觀的上、中、下三界（即天、地、水），每一界都有一個魯班的分身負責，此與儀式中實際製作的三間房模型對應；最後想像死者的身形、衣服都已修造完成。由此可見，在陰間，人的身體依然與其住處密不可分，人宅相扶。

與材樓類似，師邊度戒有「賀樓」儀節，需要製作一座小型的三層樓房模型，答謝生育神帝母賜予主家這名男孩，如今長大成人，受戒成為師公，同時請求帝母送子送孫，保佑家中人丁興旺。[26]樓又分為紅樓和金樓，「紅樓齋」的規模已比普通度戒要大，普通度戒儀式未必有「賀樓」儀節；「金樓齋」的規格更高，如今已非常罕見。[27]黃貴權介紹，紅樓有三層，分別住有花根父母、六國花王、孤獨仙婆等與生育有關的神靈。[28]相關科儀本《大齋本座科》〈造樓父母唱〉[29]和秘語〈又沖樓心之法〉[30]片段均表明，該樓在陰間也是由魯班建造：

〈造樓父母唱〉

此樓不是凡間造，萬古流傳直到今。只嘆魯班多計較，紅樓四角起烏雲。

〈又沖樓心之法〉

白樓是月府白心頭，紅樓是日宮紅心頭，金樓是細月府心，黃色是金樓竹木。上月府，黑邊是紫微山，生仙聖竹木，赤來逢春。混沌之年，水淹天下，人民竹木死了，成有一枝仙聖竹，萬年不老不少。伝十隻手指，為魯班匠十帥真軍，取木下來，造此樓。……造樓之人，變成魯班匠人，修整琉璃瓦屋。又是梳妝小女，身上好端正，此是我世共月府為妻，時時交泰，點成帝母眾花娘，個個成形初生了。

第一首神唱雖然是用於延請造樓父母，內容卻是在說紅樓是由魯班修造。秘語中，師公先存想三界有三種不同的樓，再想像自己登上了位於月亮的陰影部分的「紫微山」，看見其上生長著名貴的植物，尤其是一棵仙聖竹，乃是大洪水滅世之前所遺留下來的。以上分別與紅樓的三層結構、〈起樓父母唱〉中的「盤古開天地」神話呼應。隨後，師公想像自己的十隻手指是十個魯班，由他們去伐竹、造樓。這一存想內容顯然與師公在儀式中需要動手編製房屋

[26] 熊有章主編：《藍靛瑤度師戒全集》（內部出版，2019 年），頁 6；楊民康、楊曉勳：《雲南瑤族道教科儀音樂》（北京：文化藝術出版社，2013 年），頁 96。
[27] 劉濤：《藍靛瑤度戒儀式的人類學研究》（北京：中國社會科學出版社，2021 年），頁 57。
[28] 黃貴權：《本土民族學視野中的靛村瑤族》（昆明：雲南民族出版社，2003 年），頁 163-164。
[29] 李雲章主編：《師科書》（昆明：雲南人民出版社，2011 年），頁 332-334。
[30] 《貢延洪恩秘語大全一本》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP791-1-11-4/。

模型有關。上文提到，他們還可能對應三界與北斗七星。「十個魯班」的說法在藍靛瑤科儀本與秘語中比較常見，前引科儀本《大齋本座科》提供了一段詳細的敘事，原文較長，以下摘選一部分：[31]

〈放魯班唱〉

啟手打隻茶飯鼓，復手瑤瓊燒寶香。離了一鄉至二鄉，離了靜江十縣人。
船在水推不願去，特來南地起橋樑。我未出門兄嫂祝，弟兄作客早回鄉。
兄弟十人出門去，相邀出外販經商。行過一州至二縣，經過一村到二村。……

〈安官開魯班唱〉

……起手你打揚手調，復手又打鄧良州。聽打鼓聲調調響，等我魯斑去探樓。
來到壇前托額望，下樓不壞一條根。上樓又壞條正柱，四邊樓角不周雲。
一句說報郎齋主，問你真是替我修？若你請我我就修，若你不修還斧頭。
齋主還言答一句，此是還願我真修。魯班得聞如此語，當時動工修樓新。

起手你打揚手調，復手又打鼓連連。打得鼓聲調調響，等我魯班講價錢。
一言上覆郎燈主，才郎聽我說根源。夫妻破家做好事，莫怨痛使你銅錢。
我是魯班你是主，你但回還我價錢。設主錢還八百貫，魯班發惡不聞言。
設主還錢一千貫，魯班隊隊下山前。……

起手你打揚手鼓，復手又打鼓同同。聽打鼓聲調了響，等我魯班下山中。
兄弟十人做隊去，山中只望木相逢。去到東山見條木，木尾搖表盡起鳳。
木表直到天堂府，樹根透到海龍宮。兄弟十人齊下斧，一時木倒在山中。……

翻手你打揚手鼓，復手又打鼓天台。聽打鼓聲調了響，魯班一二入筵來。
魯三答言說魯四，你共擔丁走上來。兩頭打出梁山伯，中心透出祝英台。
我在個邊看得見，還有那邊閏滿腮。魯五答言說魯六，你在那邊打過來。
謹謹合我謹謹哉，莫欺那邊空滿腮。先整上樓帝母坐，次到中樓慢慢收。
又整下樓孤獨坐，白花曹局都正排。四四方方都整好，魯班斬木織橋台。……

[31] 李雲章主編：《師科書》（昆明：雲南人民出版社，2011 年），頁 474-488。

（到此魯班退相）

〈放魯班唱〉介紹魯班的身世，也稱他來自靜江，共兄弟十人，長年在外闖蕩。〈安官開魯班唱〉完整呈現了魯班替齋主（即受戒弟子）造樓的全過程：開篇唱詞之後，第一首神唱講述他去探樓，發現樓房已經損壞，於是問齋主是否誠心要修；第二首講述他與齋主討價還價；隨後省略一首，講述他前去探山；下一首講述他進山伐木，再次出現魯班兄弟十人；隨後省略數首，講述他們如何伐木、運輸、造樓；倒數第二首提到了「魯一」至「魯十」的名字，講述他們終於建好三層紅樓，供各位生育神居住；最後一首省略，講述樓已修建完畢，請人繪製彩畫；至此，魯班在儀式中的職能已經完成，由於他是外神，師公將他送離壇院。

與〈放魯班唱〉對應，秘語中有「放魯班法」，不同手抄本的內容略有差異，試舉兩例：

〈又放魯班法〉（一）[32]

魯班是月府、日宮、金星，共北斗星。吾十隻手，是魯班××、×××、×××。月府邊，白是靜江府。我師是參相大官員，初陞上任衙門，得見金樓殿上，三間大瓦屋先崩懷了。我官出票，去請北斗魯班。又醜魯班上來，我是參相官，出堂審問之時，罪人個個來告狀。又兩個差人，是早晚二，是趙鄧二帥，雷令打散關星、百事。此是月府早晚二星，光朗宅主平安。又好魯班上來投告，此是月府、日宮、金星，共北斗星來拜，就差上紫微山嶺，是月府邊黑，共伝頭髮為山林，斬取鐵陵木、沉檀木，歸整金樓三天衙門龍骨，門成瓦屋，上好也。

〈又放魯班法〉（二）[33]

想安廣台，是大總兵官上任，見衙門崩壞，就出帖去召木匠。是早晚二星，去到靜江府，去召月府、日公、金星、北斗七星，是×××、×××，十隻手兒，是十個魯班匠人，同上月府普陀山、日公昆崙山、金星紫微山。撐上月府，船去到紫微山頂，頭額毛禁禁，是鐵靈樹、金角樹木。格整衙門三間瓦屋，又整金樓、紅樓，又架天橋地橋，又架五方橋。只今多年崩壞，新官上任，又整衙門金樓、紅婁、天地二橋。云共魯班、陰陽、師爸、四帥，同去金星頂，頭額是金靈樹、銀、鐵靈樹，枝枝果熟，萬年無人取得，看下

32 《貢延洪恩秘語》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP791-1-17-13/。
33 《貢筵洪恩密語壹本》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP1126-1-1-7/。

大利吉方。降公是刀，去一棍，果落進魯班，各人食寶滿了；二棍，賜與主人。匠人各取木落船內完了，度落順天府、應天府，來修整衙門三三九間瓦舍、金樓、紅樓、天地二橋。魯班入堂來，醜個是關星、官事、百病，鄧帥雷令印打散，趕下西天去不回來。好個魯班是北斗七星下來，月府、日宮、金星，成十個魯班，好整木料。匠到，齊起衙門樓完了，云官奉賞，魯班大寬喜了，各回靜江府安居也。

第一則法術先說明十個魯班對應三界與北斗七星，各有名諱，且對應師公的十隻手指，印證了筆者上文的推測。隨後，受戒弟子存想自己是天庭初上任的官員，因為他已經成為了一名師公。他看見衙門年久失修，於是出榜招木匠。先是「醜魯班」揭榜，被師公的手下遣散，後是「好魯班」揭榜，順利完成任務。他們前往月亮陰影中的紫微山，砍伐各種名貴樹木，回來修整衙門。秘語還稱月亮的明亮部分即是魯班的家鄉靜江府，又稱師公派魯班去紫微山時，實際存想的內容是自己的黑髮。第二則法術的內容更加豐富，師公額外存想了自己與眾神一同去金星頂採摘果實，以及魯班負責修造的不僅有衙門，還有天橋、地橋、五方橋等。後者在科儀本中有對應的神唱，本文下一章節將會詳細討論魯班的「架橋」職能。此外，「醜魯班」與「好魯班」這一情節值得注意，這表明受戒弟子作為天庭新上任的官員，已有資格對魯班發號施令，而魯班則是「召之即來，揮之即去」的外來務工人員，一如現實中的官員與木匠。第二則法術的結尾處稱「云官奉賞，魯班大寬喜了，各回靜江府安居也」，師公論功行賞，魯班領賞回鄉，更加展現了兩者的地位差異。綜合來看，科儀本與秘語的內容對應，互為表裡：儀式的表層是科儀本中的神唱，魯班十兄弟來到壇前，看到紅樓年久失修，受邀進山伐木，替受戒弟子修繕；儀式的裡層是秘語中的法術，受戒弟子出榜招木匠，存變十指為十個魯班，派他們上月府紫微山砍樹，回來修繕衙門。後者又與上文引用的〈又沖樓心之法〉內容相似，表明同一法術可以用於不同場合，服務不同儀式需求。但需要指出，存變十隻手指並非魯班的專利，其他秘語中還有「十隻手兒是十個轎夫」[34]、「伝十隻手兒成十個度子」[35]等法術。這也從側面反映了魯班在瑤傳道教的神仙譜系中地位不高——他們的角色可能與轎夫、船夫相近，雖然技術高超，卻只起到工具性作用。

上述兩則〈又放魯班法〉均是在師邊度戒儀式將要完成時請魯班修繕衙門，師公新恩受戒，成為天庭初上任的官員。事實上，在道邊、師邊許多大型儀式開始之間，儀式專家們都

[34] 《大滅天災整村》〈一論安社王之法〉，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP791-1-14-9/。
[35]《壹本諸百解晨昏早朝夜聰祭鬼使用》〈又論修整花根樓橋之法〉，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP791-1-12-34/。

需要佈置壇院，這一儀節稱為「打丁」或「丁踏」，是最重要的準備工作，其中就包括請魯班新建自己在陰間的衙門。[36]壇院的制式各地不同，也隨儀式的規格不同而有差異，大體是一個用竹木和五色彩紙搭建的框架，放在屋內，正對大門，其上掛有諸神的居所名，例如「應天府」、「九郎府」等。儀式專家們的第一項任務就是上山伐竹、剪紙、抄寫文書。劉濤特別指出：「在竹子固定前，每一根竹子上都繫一條細窄的白色棉紙，意味著這些竹子都是從陰間借來的。」[37]相應地，秘語中有關於魯班伐竹、建造壇院的法術，例如以下兩則道邊秘語、一則師邊秘語：

〈又取竹法〉（道邊）[38]

先化紙，奉魯班也。魯名去請澂江府，魯班匠屬北斗七星、日宮、月府、金星，是十個魯班匠，名×××、×××、×××、×××、×××、×××、×××、×××、×××、×××，是諸司星斗。伝師父、師帥相，個個都是魯班匠人。化紙進他滿了。仰師，莊三隻大船，念取天界×××十萬神兵、×××中界十萬神兵、×××水界十神萬神，總是魯班大相。二想十指為十個魯班，名是×××、×××，入船內，四帥撐上月府、日宮、金星，伝頭髮為金星紫微山玉清宮。喝叫天界十萬人兵，魯班大相巡過金星紫微山東南西北，各把玉刃，斬撰取金靈樹、銀靈樹、鐵靈樹、金板銀板、金柱銀木丁，斬取鴛鴦竹、相思竹，撥落滿天船內滿，餘人抬之，抬一半牛車庫。撐回到日宮上清，又喝叫中界人兵，魯班大相各提到，巡過日宮普陀山，過東南西北，斬取銀靈樹、金銀木板，撥落日宮升天船內滿餘。棹回到月府太清宮，喝叫水界十萬神兵，每是魯班大相，各提刀斧，巡過月府昆侖山，邏取金靈樹、銀靈樹、鴛鴦竹。想問你：得完否？相答曰：我木料雲周也。撥落度天船內。撐回三天門下，來至金星天門，劄在午天處，安諸木料周完。只恐有穢，便灑了。若無穢，去取淨壇水來灑了。後丁踏也。

〈一論打丁莊壇法〉（道邊）[39]

想伝先取個鍋來，存成隻三板滿天大船，承載伝身。念取魯班匠，人名×××、×××、×××、×××，×××。想個槌，是×××。念取共月府、日宮、金星、貪狼、巨門、

[36] 囿於篇幅，本文僅論述「打丁」中與魯班相關的部分。關於這一儀節，參見劉濤：《藍靛瑤度戒儀式的人類學研究》（北京：中國社會科學出版社，2021 年），頁 73-77；熊有章主編：《藍靛瑤度道戒全集》（內部出版，2019 年），頁 25-29；熊有章主編：《藍靛瑤度師戒全集》（內部出版，2019 年），頁 3-4；黃貴權：《本土民族學視野中的靛村瑤族》（昆明：雲南民族出版社，2003 年），頁 155-157。

[37] 劉濤：《藍靛瑤度戒儀式的人類學研究》（北京：中國社會科學出版社，2021 年），頁 74。

[38] 《良緣秘語》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP1126-1-34-28/。

[39] 《清醮秘語》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP791-1-2-1/。

祿存、文曲、廉貞、武曲、破軍星，十個星是十個魯班，同入船內了。伝手拎一抱丁踏竹，是一抱菩提樹果子，並師帥重棹船，上月府、日宮、金星，三三九重天。上頭額頂，是紫微山頂，上五蘊山敷揚大地。伝撒菩提樹果子，暴起金靈樹、銀靈樹、金谷、銀谷樹、靈角樹、萬年桃、菩提樹、鴛鴦竹上來，森森秀茂。伝開兩手掌，是十隻手指，是十個魯班匠出來，開斧開刀，出砍斬鋸破般了。來斬其果樹下來，破開，鋸取金柱銀柱、金板銀板、金瓦銀屋樑，百件木料，各取齊全，搬入船內滿了。四帥是四個度子，棹船複回，從五蘊山退下來。至金单星，肚脐肠共大罗天相连，此是法主殿，敷杨大尚天子地，好立起衙门。開手拎個槌，是×××，又是盤古氏鑿開天地那張斧頭，又是鋤頭挖造天地。伝手拎三條丁踏竹，從上案中宮，插第一條，三打三槌，成三個金鐘，蓋過×××，沉下地府去了，上起衙門，開成金星無色界清微天宮，立起應天府。種枝金靈樹果，起個金墩，金龍繳過玉清宮，安坐管天兵十萬。起枝旗竿萬丈，架下東門去，一生二。又上左案，插第二條，三槌成三個金鐘，蓋過×××頭額，沉落地府去了，上起日宮色界萬餘天宮，起九龍府。種枝銀靈樹，起個銀墩，銀龍絞過上清宮，安坐管地兵十萬。立枝旗竿萬丈，架下東門去，二生三。又上右案，插第三條，三槌成三個金鐘，蓋過×××之頭額，沉落地府去，起上月府欲界太赤天宮，立起江靈符。種扶提樹，起個銅墩，金龍交過，光朗太清公案，安坐管水兵十萬。起枝旗竿高萬丈，架下東門去，又三生萬物。……伝回壇坐在前，合掌存念，想伝十指手是成十個魯班匠人×××、×××、×××、×××，鋸取金板銀板、金瓦銀瓦，合閂造起三品衙門樓閣，上下東西南北四維八表周完，上蓋琉璃瓦，下砌琉璃磚，莊嚴雲蓋，天府十二庫房排列森齊。……

〈又取竹丁踏之法〉（師邊）[40]

想伝無有衙門，共伝師父莊起滿天船，取丁踏竹在內。念取魯班匠，屬日月二星，共北斗星貪狼、巨門、六存、文曲、廉貞、武曲、破軍星，各是×××、×××、×××、×××，齊落滿天船內。四帥棹起大船，踏上月府、日宮、金星、金單星頂五蘊山，是伝師頭頂上為紫微山。開伝十隻手兒，為十個魯班匠，各提刀斧，入紫微山，行過東南西北中央，撰取斬取沉檀木、□□木、想思竹、金靈樹、銀靈樹、菩提樹果子。金銀銅板鋸取好好木格，諸件木料齊全，轉回金星處。想其丁踏竹，是一包菩提樹果子。又想其槌，是當初開闢盤古把斧頭，破開天地，即是張斧頭。先種上案中條，打三槌……

[40] 《貢筵洪恩秘語》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP791-1-17-13/。

第一則〈又取竹法〉僅涉及伐竹，文末寫到「後丁踏也」，原手抄本的下一則即〈丁踏法〉，未提到魯班，故從略。這則法術中，道公先燒紙祭祀魯班，念其真名，再存想自己的手指與頭髮分別是十個魯班與三界的紫微山、普陀山、昆崙山。與上文其他法術不同的是，這次魯班被封為「魯班大相」，率領三清在三界的十萬兵馬，威風凜凜地呵令他們巡山砍樹。不過魯班之所以能夠率兵，很可能是因為三清正是藍靛瑤道邊的至高神，其兵馬是被道公召喚來的。取回木材後，道公灑淨，用作打丁的材料。第二則〈一論打丁莊壇法〉將伐竹與建造壇院二個程序合併。道公先存想十隻手指、三界及北斗七星為十個魯班，一同渡上自己額頂的紫微山。接著，道公存想自己播撒菩提樹種，各種樹木拔地而起，魯班伐木備料。回到金單星後，道公開始建造衙門，「手拎三條丁踏竹」，分別插在上案、左案、右案，代表在三界建起天宮天府，種樹、召龍、掌兵。隨後筆者省略了一段道公用這些樹的果實供養諸神的秘語。接著，道公再次存變手指為魯班，鋸木蓋瓦，終於將衙門修建完畢。第三則〈又取竹丁踏之法〉與第二則基本一致，表明這則法術通用於師道兩邊，茲不贅述。總之，「打丁」是大型儀式的重要准備環節，體現了儀式專家在陰陽兩界工作的對應關係：他們在陽間上山伐竹，製作壇院，在陰間則存想魯班伐竹，建造自己的衙門。

除了以上論及的幾種樓房，還有一些儀式中的建築物也是由魯班在陰間修造，例如師邊度戒中的五台山[41]、師邊開山中的本境社廟[42]等。總而言之，在藍靛瑤宗教的語境下，魯班仍與建築行業相關，這最直接地體現於他在儀式中負責造樓。但比起木匠對他的崇拜，他在道公、師公的科儀與法術中的地位相對較低，僅具有功能性，服務特定儀式需求。

（二）架橋

除造樓外，魯班在藍靛瑤宗教儀式中的另一主要職能是架橋，連通陰陽兩界。楊民康、楊曉勛指出，在師公戲表演之前，慣例都需要唱「魯班腔」，跳「魯班架橋舞」。[43]這或許是因為任何儀式都涉及陰陽溝通，而無論是人與神之間的禮物交換，還是神祇親臨壇院，均是

41 〈受戒種樹造台〉：「念師證明，獻酒獻薑點紙了。念取魯班在承江府，請魯修超、魯修造來，下林去取木。點把斧、把刀，帶魯班入紫薇山，去問尋山境李保正、李保見。掌主×、眷妻×、新恩×，考舉種功名，分木去。起刀山雲台蓮花頂，掌主願賜陽錢紙來買木，得不到，任從買燒紙了，取木來。」參見熊有章主編：《藍靛瑤度師戒全集》（內部出版，2019 年），頁 73。筆者重新斷句。

42 《初開新山秘語》〈一論開山立廟法〉：「即想今時莊船，四個四帥成四度子，度船上月府、日宮、金星。勞魯班匠、×××、×××、×××、×××，十隻手兒十個魯班匠，上月府沉壇樹、日宮鐵靈樹、金星鴛鴦樹，萬丈無節竹。四個四帥度下來金星、日宮、月府，至祭鬼筵。伝重造廟廷。」參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP1126-1-40-61/。

43 楊民康、楊曉勛：《雲南瑤族道教科儀音樂》（北京：文化藝術出版社，2013 年），頁 246。

通過橋來實現的。

先以師派的求子儀節為例。事實上，架橋和造樓經常並列出現，上文引用的〈又放魯班法〉（二）即為一例，魯班修造的不僅有衙門的金樓、紅樓，還有天橋、地橋、五方橋。上文引用了科儀本《大齋本座科》中的〈放魯班唱〉、〈安官開魯班唱〉，其後的幾首神唱便是〈架天橋〉、〈地橋父母〉、〈陰陽二橋〉、〈天狗橋王〉、〈五方暗橋〉、〈暗橋二娘〉，師公請太婆（即生育神帝母）通過暗橋將子嗣送至齋主家：[44]

〈暗橋二娘〉

夫妻今宵求子嗣，將煩眾位太婆先。……修起暗橋一條路，虛度齋主得子還。

相應地，上文引用的秘語〈又放魯班法〉（一）之後便是〈一論架橋之法〉：[45]

〈一論架橋之法〉

五方暗橋，即是太陰金木水火土星。又橋柱、橋樑板，架降宮金板橋，架上三三九重天，祖母元君門。橋上無量食萬年桃果，散滿橋上，眾星同受飽滿。到此唱魯班，納帝母也。

這則法術是師公架設「五方暗橋」時的存想內容，其中「到此唱魯班」應是指與魯班有關的神唱，此處既作為貢品獻給帝母，又架橋連接壇院與帝母的居所，請她賜子，完成禮物交換。有趣的是，師邊《救患秘語》還介紹了許多求子失敗的情況與處理方法，其中一類就是架橋不當，解法自然也與魯班有關，請他和其他神祇一同重新架橋：[46]

〈又按斷橋〉

……取魯班，共橋公母×××、×××，重交泰，造成金龍背、青龍背。金龍背接成三喧，架上月府×××水門、日宮×××娘水門、金星×××水門，腹內去開取……

〈又喃師叩魯班匠匠重造新橋法〉

叩伝三元、三清，魯班匠×××、×××、×××十帥真軍，十個魯班踏上月、日、金星、金單星，板取月府鉸刀，砍斬金星金靈樹、日宮鐵靈樹、月府菩提樹。金星、日宮、月府奈何江畔，萬年沉在萬年鐵靈樹。魯班匠鐵鈐鐵稔，取萬年木格，取下金星、日宮、

[44] 李雲章主編：《師科書》（昆明：雲南人民出版社，2011 年），頁 491。
[45] 《貢延洪恩秘語》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP791-1-17-13/。
[46] 《救患秘語》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP1126-1-33-28/。

月府，至鬼筵。又想前日厶人花橋不正，叩本師、三元、九郎、魯班匠，念名，共伝重架新橋。取共萬年鐵靈樹，變成銀板、同板、金板板。仰魯班，上月府、日公、金星，三三九重天，揖入金單星×××、日宮×××、月府×××水門，去的到帝母案……

〈又按斷橋〉先請魯班，再請橋公、橋母兩位神祇交合，誕下金龍，隨後以金龍背為橋，架往三界帝母的水門（即生殖器），到她腹內取子。這則法術雖然請了魯班，其作用卻不明晰。〈又喃師叩魯班匠匠重造新橋法〉則以魯班為主角，師公請十個魯班手持各類工具，前往三界伐木，取回壇院。隨後，師公請包括魯班在內的各位神祇重新製作橋板，同樣架往三界帝母的水門，向她求子。在這則法術中，魯班與三元（師邊最高神）、三清（道邊最高神）、九郎（法主）等大神並列，恐怕是師公為了解決正常儀式中出現的「花橋不正」的問題，不得不大動干戈，依仗他們的神力。

求子儀節可以視作人與神之間的禮物交換，籍由魯班建造的橋來實現。而在其他許多儀式中，神祇需要親自過橋降臨壇院。瑤傳道教中關於魯班最複雜的敘事，當屬師邊《開山科》中的兩首神唱，魯班負責架橋接聖。先看〈請魯班唱〉，分段為筆者添加：[47]

〈請魯班唱〉

（一）

稽首打隻茶飯鼓，啟請魯班大相君。裝起擔了燒好香，離了靜江十縣鄉。……

（二）

翻手你打揚手調，復手又打鼓連連。聽打鼓聲調調響，魯班隊隊到壇前。
今朝你在靜江府，做客來到此村前。來到村邊聞鼓聲，得聞打鼓響連天。
門前見個公土地，滿頭白髮白連連。魯班便問公土地：何家打鼓祭神仙？
土地靈官就說報：才郎今日還願筵。說話未了魯班到，真是才郎福祿緣。
入筵相見郎燈主，茶來未了酒來添。酒至三杯放下盞，且等魯班講價錢。
魯班開口三百貫，設主才還十貫錢。十個魯班氣發惡，不共你架此橋樑。
土地社王來判價，九十九貫手工錢。說得價錢都完整，各提刀斧入山林。……
魯一商量齊去斬，魯二又歎刀毋堅。魯三商量到魯四，魯五店上買紙錢。
燒獻龍神並土地，十人手腳得歡懷。兄弟十人齊下斧，木葉紛飛散滿天。

[47] 李雲章主編：《師科書》（昆明：雲南人民出版社，2011 年），頁 541-549。

先砍樹根作橋柱，後砍樹身作橫串。架起黃樑與大板，迓迎香火領金錢。

笛子長吹豉常打，魯班斬木跌壇前。

（三）

翻手你打揚手調，復手又打鼓同同。聽打鼓聲調調響，等我魯班再過山。……

這棵樹是何木？這木真是鐵靈木，架橋千萬年不爛。接君君下降，接臣臣來臨。我對魯班十兄弟吩咐：工夫各有千秋利害，龍耳去聽話，龍腳去行路，龍眼盲飛霄，肚去主木先到五年。

（四）

翻手你打揚手調，復手又打鼓同同。壇前鑼鼓鬧潺潺，魯班修木下壇頭。

先修樹根作橋柱，後斬木表作橋身。架起橋樑並橋板，迎接香火領香油。……

這隻神唱的情節與結構與本上文引用的《大齋本座科》〈放魯班唱〉、〈安官開魯班唱〉幾乎完全一致。第一段介紹魯班的身世：家在靜江府，外出闖蕩；第二段講述他來到正在舉行儀式的村中，受邀為齋主架橋，亦有討價還價的情節，隨後出現魯一、魯二等十兄弟，一同進山伐木；第三段的內容與第二段類似，只在末尾增添了一段念白，其中「鐵靈木（樹）」見於上文所引的多種秘語；第四段講述他們用砍回的木材建造橋樑；科儀本隨後進入〈架白道橋唱〉、〈架橋取布唱〉等具體的架橋儀節，也與《大齋本座科》的結構相同。由此可見，不同科儀本中與魯班相關的神唱有時會遵循相似的情節與結構，體現出互文性；科儀本與秘語的內容之間存在對應關係；上文已經提到，一些法術（例如存變十隻手指）通用於不同的秘語；由此，藍靛瑤科儀本與秘語構成了一張龐大的文本網絡。

再看第二首與魯班有關的神唱〈伏羲王唱〉，分段也為筆者添加：[48]

〈伏羲王唱〉

（一）

翻手你打揚手調，復手又打鼓叮噹。聽打鼓聲調調響，當壇且唱伏羲王。

盤古造天又造地，伏羲兄妹造人民。魯班原是鄭家子，隨娘嫁去魯家男。

魯班原是天仙骨，第八真君化魯班。未經一歲爹先死，未到二歲母又亡。

[48] 同上，頁 563-583。

只有大嫂多慟我，存我小子做兒男。饑時我吃嫂冷飯，冷時我著嫂衣裳。
大嫂養我得七歲，叔公叫我看牛羊。白日看牛在嶺上，百般計較在心腸。
蘆笛架橋過水面，芭茅起屋在江灘。教得百般手藝會，合交朋友去行鄉。
出門逢著張李趙，一頭刀斧一頭箱。二人交結感朋友，相邀店上飲茶湯。
吃茶未了再商量，要去朝州瓊樂鄉。忽然去到南華縣，遇逢個友叫商量。
三人相交結朋友，相要南地起橋樑。

（二）

宗皇十五爭天地，韓朋失命水烏江。昔日烏江無人架，萬人到此解衣裳。
男人過江解衣過，可憐嬌娥眾女娘。皇帝出榜招木匠，魯班攬榜入朝堂。
魯班上奏我皇道，小吾願架此橋樑。皇帝問言魯班道，問你一行幾個人。
魯班答言皇帝道，一行獨自我中身。皇帝又言魯班道，你再回頭招取人。
回歸我到月孤嶺，計較思量在我心。上也無兄下無弟，嶺上荒茅結取人。
結得茅郎成九個，結得茅郎九個人。咬破手兒出些血，每個茅郎血一分。
每個茅郎血一滴，一滴是肝滴是心。魯班含水打一噴，噴出弟兄九個人。
連我魯班成十個，各提刀斧入山林。

（三）

……魯班原架三十六，六道架陰六道陽。金橋架在天仙國，銀橋萬丈架天堂。
錫橋原架劉三縣，三藏誦經看齋壇。石橋架在石崇鄉，又當太乙去尋娘。
鐵橋架在鐵魔國，接迎牛頭馬面郎。銀橋架在蓬萊頂，宗皇朝朝拜婆王。
砍取沉壇作橋柱，白壇子木做橋樑。架起烏江橋一座，如今天下廣傳揚。
第一我起永寧閣，第二我起泗州壇。第三我起真武殿，從地到天八十三。
第四我起釋迦殿，巍巍立在海中間。第五我起瑪王閣，正立廣西裡內城。
樓上起閣角對角，八角半天掛銅鈴。四邊八角銅鈴掛，風吹日曬勝雷聲。
瑪王閣上好榮尊，敕得下凡心盡驚。敕得心驚擔劍走，街上都帖宰相名。
不管公候並宰相，都到瑪王閣下呈。踏上第一重樓望，望見廣西市內城。
踏到第二重樓望，靜江府內一般平。踏上第三重樓望，望見諸州綠水清。
竹木二橋無處架，如今返架眾村鄉。布橋架在桃源峒，今夜拿來架寶壇。
剩有銅橋無處架，如今返橋漆河江。……

（四）

……稽首來接諸神聖，先接來山去水人。來山去水橋上過，山朝水揖過橋心。

……魯班大相橋上過，七十二賢過橋心。大鼓郎君橋上過，小鼓郎君過橋心。

香火玉女橋上過，花司玉女過橋心。酒同玉女橋上過，茶同金女過橋心。

酒食玉女橋上過，鹽菜玉女過橋心。財馬玉女橋上過，伍供仙童過橋心。……

第一段講述魯班的身世：少失怙恃，被叔嫂領養，一日放牛時悟得架橋、造屋的手藝，於是外出遊歷，結交朋友。第二段講述皇帝招木匠架烏江橋，魯班揭榜，造九個茅草人，一同入山伐木。第三段省略部分即為本章節開頭引用的段落，稱「千般都是魯班教」。他不僅架設了烏江橋，還建造了永寧閣、泗州壇、真武殿、釋迦殿、瑪王閣等建築。此外，他還架設了金橋、銀橋、錫橋、石橋、鐵橋、竹木二橋、布橋、銅橋，分別連接不同地方。原文緊接著講述了一段黃氏女的故事。[49]第四段是接聖，內容為大量的某某神祇「橋上過」，某某神祇「過橋心」，他們通過魯班建造的橋樑來到壇院。

這首神唱中有大量值得留意的細節。首先，第一段稱魯班是孤兒，明顯與其他藍靛瑤故事版本中的「魯班十兄弟」不符。另外，眾所周知，魯班本名公輸班，第一段中的「魯班原是鄭家子」也令人費解。他在旅途中結交的兩位朋友名為張李趙和商量，這兩個人名亦無從考據，前者可能取自成語「張王李趙」，泛指普通人。他們的途徑地點分別為朝州瓊樂鄉和南華縣。查閱其他三個收集於廣西金秀瑤族自治縣、雲南富寧縣的異文，這兩處地名分別記為潮州平樂鄉和南華縣[50]、趙州平落鄉和南葉山[51]、潮州璦城和南陽縣[52]。前者可能對應今廣西桂林市平樂縣，唐貞觀八年（634 年）設昭州，元大德五年（1301 年）改為平樂府，轄境約為今桂林市平樂縣、恭城瑤族自治縣。[53]後者可能出自黃氏女的故事，其出生地為曹州南華縣，歷史上並非瑤族聚居地。第二段開頭提到宗（宋）皇與韓朋，該故事最早見於干寶的《搜神記》，瑤族亦流傳有敘事歌〈韓朋古〉，[54]但其中並無「韓朋失命水烏江」的情節。另一方面，「魯班造趙州橋」的故事家喻戶曉，但筆者未曾發現有民間故事將魯班與烏江關

[49] 關於藍靛瑤的黃氏女故事，參見 Sun Jiayue, "*Three Faces of Woman Huang: Textual Anthropology of a Story in Lanten Yao Culture*" (MPhil thesis, The University of Hong Kong, 2022), 279-320.

[50] 廣西壯族自治區編輯組《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編：《廣西瑤族社會歷史調查（二）》（北京：民族出版社，2009 年），頁 97。

[51] 廣西壯族自治區編輯組《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編：《廣西瑤族社會歷史調查（六）》（北京：民族出版社，2009 年），頁 478。

[52] 劉德榮、陳國勇、陸誠、蔣雲珠編：《瑤族民間歌謠集》（內部出版，2002 年），頁 17。

[53] 平樂縣地方志編纂委員會：《平樂縣志》（北京：方志出版社，1995 年），頁 5。

[54] 關於對這則故事的研究，參見鄭美惠：〈《越南瑤族民間古籍·韓朋古》之故事特色與價值〉，載《瑤族文化研究所通訊》，2022 年總第 8 期，頁 128-138。

聯。第三段提及大量地名，其中「瑪王閣」可能指位於桂林府城東南角教場門（又稱武勝門、文昌門）外的馬王閣，今毀，也可能指位於桂林府城內疊彩山明月峰上的馬王台，今毀，舊祀馬殷，登上確可俯視全城，《廣西瑤族社會歷史調查（二）》注釋從此說。[55]上文多次提到，瑤人相信「魯班出在靜江府」，靜江即為桂林古稱。

儘管這首神唱的內容比較特殊，但對魯班的認知仍一以貫之。例如第一段中，他「合交朋友去行鄉」，其他故事中的魯班也常年在外闖蕩。第二段中，他揭榜為皇帝造橋，與秘語中師公作為天庭官員招木匠呼應。「皇帝出榜」是瑤族敘事中的常見元素，最著名的當屬盤瓠神話，講述神犬盤瓠揭榜，為高辛帝殺死敵軍將領。這從一定程度上反映了瑤人所想象的自身與中央權力之間的關係：自身雖然處於邊緣、地位較低，卻對中央有功、被中央需要，因而獲得賞賜——這或許也是魯班與木匠社會地位的寫照。對比上文引用的其他科儀本和秘語，魯班被道公或師公請至正在舉行儀式的空間，齋主需要其高超的技術，在他完工後支付報酬，將他送走。這首〈伏羲王唱〉的第二段還提到魯班製造了九個茅草人，也與秘語中的「十個魯班」相呼應，又圓了其他藍靛瑤文本中「魯班十兄弟」的說法。茅草人在民間法術比較常見，用作替身。第三段將神話、現實與儀式場域三者打通，先敘述魯班的神力，「魯班原架三十六，六道架陰六道陽」，再提及瑪王閣、靜江府等真實地名，最後稱魯班所架設的橋樑之一是布橋，「今夜拿來架寶壇」。由此，儀式場域模糊了神話與現實的邊界，儀式功能得以生效。實際操作中，師公在地上放一塊木板，其上鋪草紙，一端朝門，一端朝神壇，誦讀《開山科》，請神降赴。[56]這些橋樑可能還具有宇宙觀層面的功能。開山儀式常在搬遷村莊時舉行，[57]此時的村莊尚如一座孤島，還未與宇宙各界連通，需要由魯班來完成這項工作。這一點在原文隨後承接的黃氏女故事中表現得更加明顯——是她走過魯班架在奈何江上的銅橋，去往地府，啟動輪迴轉世的系統。第四段中，大批神祇過橋降赴壇院，但最先經過的卻是包括魯班在內的「來山去水人」，隨後才是藍靛瑤宗教中最重要的神祇（社皇、灶王、城隍、盤古、神農、伏羲兄妹等），這同樣反映了魯班的地位與香火玉女、花司玉女等功能性神祇齊同。

需要補充的是，在廣西地區的民間法教中，魯班也經常承擔造橋的職能，且儀式唱詞與

[55] 桂林市地方志編纂委員會：《桂林市志》（北京：中華書局，1997 年），頁 1299-1300；廣西壯族自治區編輯組《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編：《廣西瑤族社會歷史調查（二）》（北京：民族出版社，2009 年），頁 98。
[56] 劉濤：《藍靛瑤度戒儀式的人類學研究》（北京：中國社會科學出版社，2021 年），頁 144-146。
[57] 黃貴權：《本土民族學視野中的靛村瑤族》（昆明：雲南民族出版社，2003 年），頁 130。

上述〈伏羲王唱〉非常相似，很有可能同源。試舉兩例：

〈魯班架橋請神聖〉（廣西南寧市漢族師公戲）[58]

忽聞鼓樂鬧昌昌，魯班使者赴壇院。入筵領受香茶酒，從頭唱出我言章。

要唱小吾身出處，玉林博白我家鄉。小吾本是鄭家子，隨娘去嫁魯班鄉。

未經一年爺先故，才交二歲又無娘。舅公抱吾提歸養，妗婆把我當親生。

養得小吾年七歲，差吾嶺上看牛羊。嶺上看牛麼乜做，斬條蘆笛架橋樑。

漸漸長成年十五，婚娶耳州女姑娘。娶得三年抱二子，小吾歡喜笑洋洋。

遇著洛陽橋崩斷，王帝出榜整橋樑。小吾當時去領榜，領榜提歸到家鄉。

舅公當場親口鬧，講吾做事不商量。我便開言舅公說，小吾做事有主張。

走去株州請鐵丈，鐵丈來共我商量。鐵丈開爐來打鐵，打成大鋸二丈長。

斧頭刀齒件件有，請人搬去到山場。開刀便斬桃園木，條條砍斷尺來量。

正柱便高三丈六，簷柱分明二丈長。第一架橋架東海，第二架橋架洛陽。

第三架橋架佛殿，送男送女過橋樑。還有一條麼處架，張來架在你壇院。……

〈魯仙架橋歌〉（廣西河池市毛南族師公「肥套」儀式歌）[59]

花橋架好立高壇，美麗鮮花送予郎。魯公本是鄭家子，隨母下堂到魯鄉。

未滿三歲後父死，五歲親母又身亡。慢慢長到十五歲，搖船過海去他鄉。

不料君王招木匠，魯班上榜進朝廷。立即吩咐開爐火，錘煉鋼鐵日夜忙。

感動佛祖趕來看，化裝僧道站路旁。東邊金閣起雲煙，神仙相爭來幫忙。

送給置錢二斤半，情深似海實難量。過橋當看橋下水，恐防惡鬼把人傷。

橋頭要叩盧文中，橋尾要拜譚三娘。天橋架通天堂路，地橋架到地府門。

金橋橫跨長生國，銀橋架到富貴鄉。鐵橋連到真武殿，石橋架給牛和羊。

木橋留給神仙過，銅橋跨過大河江。寶橋平均在地上，龍橋架在泉水邊。

天狗橋樑架井上，觀音橋樑在潤旁。屋下又架天狗橋，架到隔山深溝邊。

空亡橋樑架井上，觀音橋樑香火堂。唯有房門無橋樑，母聖送花這裡行。

此橋正是長生橋，花童個個走上樑。萬歲婆王橋上過，六橋引來好兒郎。……

---

[58] 李慧、程瀅、陳柳編校：《廣西南寧平話師公戲》（上海：上海大學出版社，2018 年），頁 107-108。

[59] 陳玉玉：《「聲」「勢」齊奏 人神共舞：毛南族「肥套」儀式樂舞考察》（北京：中央民族大學出版社，2018 年），頁 103-104。

兩首儀式歌都稱魯班「本是鄭家子」，少失怙恃，與藍靛瑤版本相同，但此說的來源仍有待考證；兩者都有皇帝招木匠、魯班揭榜的情節，只不過前者稱是洛陽橋，後者沒有說明，而藍靛瑤版本則是烏江橋；兩者都說魯班還架設了其他橋樑，最後將神界與壇院連通。毛南族〈魯仙架橋歌〉有「橋頭要叩盧文中，橋尾要拜譚三娘」——藍靛瑤秘語中的橋公與橋母名為劉文仲、杜三娘，音近。綜合來看，這兩首儀式歌與藍靛瑤〈伏羲王唱〉在情節、結構、乃至諸多細節上均類似。至於不同之處，漢族〈魯班架橋請神聖〉稱魯班來自「玉林博白」，即今廣西玉林市博白縣，是漢族聚居地，藍靛瑤版本為靜江府，可能分別根據本民族的聚居地進行了修改；漢族與毛南族版本均無魯班遇張李趙的情節，細節的豐富程度也不及藍靛瑤版本；魯班在揭榜之後，漢族版本稱他去向他人求助，毛南族版本稱他獲得神仙幫助，藍靛瑤版本的「十個魯班」仍然獨樹一幟。總的來說，「魯班架橋」宜視作西南地區民間法教中的一種跨民族、跨地域的範式，藍靛瑤版本既有共性，又有個性，這也從一定程度上解釋了為何〈伏羲王唱〉對比其他藍靛瑤的魯班敘事而言有些特殊。

綜上所述，架橋也是魯班在藍靛瑤宗教中的重要職能。無論是人與神之間的禮物交換，還是神祇親自降赴壇院，都是通過這些橋樑實現的。與上一節的結論類似，科儀本與秘語所反映的魯班的地位不高，雖然他在一些文本中被稱作「魯班大相」，甚至可以暫時率領天界的兵馬，但其基本形象仍是一個為儀式專家或中央權力服務的匠人，因高超的修造技術而被需要。

（三）其他物品

除了樓房、橋樑等建築物，在藍靛瑤宗教儀式中，魯班還負責製作一些其他物品。例如，作為木匠，他自然會做棺材：[60]

〈又封斧〉

想×××、×××、×××、×××，其人是魯班匠，踏上月府、日宮、金星，去取菩提樹、鐵靈樹、金靈樹，取歸入月府元始腹內，修板。取月府元始三塊肝蓋過，不驚天地，不聞斧聲也。

〈又開光棺槨之法〉

[60] 《老君金語、度亡天機一夜、送終秘語三夜》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP1126-1-9-2/。

喃師魯班，直獻香酒了，分紙。想其人修造，是魯班匠人，去取木歸來，造棺槨完成，開光。蓋是××××水門，取棺槨入內，燈是××××元世，配入××洪門。取點左右邊板公、板母、板腳，丁當三下，成隻龍，四足完成，吩水胞胎開，降生出來也。

這兩則道邊的法術比較簡單，道公先請魯班去三界伐木，再獻上香、酒、紙錢，請他製造棺槨，最後給棺槨開光。師邊又有一則收五方棺木鬼、替人治病的法術，第一步即為重造棺材，遵循相同的程式：[61]

〈一論贊棺木不去動衝用〉

……仰伝師帥，莊鐵船，五色祥雲為船蓬蓋過，念取×××、×××、×××，入船子了，四帥為度子，棹船上月府、日宮、金星，紫微山匣。至，看見扶提樹、鐵靈樹、金靈樹森森。差伝四帥、×××斬倒了，鋸取板母一張，兩邊板身，兩頭板頭板腳完了，取入船內去。四帥退落船，下金星、日宮、月府淨境殿，四帥為×××修凳，合板母板公板腳，合成了。……

不僅棺材這種木製品是魯班所造，藍靛瑤儀式中使用的許多貢品也與魯班有關，例如師邊《救患科》中的幾首神唱：[62]

〈獻鹽〉

有鹽司了無鹽司，鹽司朝獻眾聖神。廣東世代無物獻，石康細小出鹽甜。

海內一日潮三遍，誰知海水變成鹽。也是魯班多計較，斬木造車牛去牽。……

〈獻鼓〉

大鼓張了大鼓張，大鼓原來本姓樟。大鼓原是樟木鼓，被風吹倒在山場。

也是魯班多計較，鋸頭鋸尾桶腸空。便把羊皮蒙蓋過，滿身都帶甲頭鎗。……

〈獻鑼〉

好銅鑼了好銅鑼，銅鑼出在海東京。一寶鑄鑼鑼未響，二寶鑄鑼聲未明。

也是魯班多靈聖，七寶銅鑼成聲清。……

61 《貢筵洪恩秘語》，參見 https://eap.bl.uk/archive-file/EAP791-1-17-13/。
62 李雲章主編：《師科書》（昆明：雲南人民出版社，2011 年），頁 26、29、30、31-32。

〈獻棒〉

好藤棒了好藤棒，藤棒朝獻眾神靈。棒根生在山嶺上，請取魯班來修形。

修成棒棍調神聖，十方光顯達天庭。……

〈獻台〉

好台盆了好台盆，台盆朝獻眾神仙。台盆原是扶桑木，魯班修成好台盆。……

以及師邊《大獻科》中的幾首神唱：[63]

〈獻燈唱〉

七月油麻正結子，八月油麻熟平平。也是魯班多計較，打取把刀手上擊。……

〈獻食唱〉

……七月八月禾暫熟，黃香嶺上熟成微。也是魯班多計較，打取張刀手上擊。……

以上這些物品均通用於各類儀式中「伍供」、「十供」等獻祭儀節。魯班發明了牛車，人們得以運鹽；他還發明了鼓、鑼、棒、台盆；就連燈和糧食都與他有關，因為是他發明了農用的砍刀……這或許也解釋了上文引用的〈伏羲王唱〉的末尾，魯班與大鼓郎君、小鼓郎君、香火玉女、花司玉女等神祇一同過橋的原因。總之，「千般都是魯班教」，這是瑤人的真實信仰。

四、討論

本文考察了瑤族兩類人群的魯班信仰：木匠與儀式專家（道公、師公）。前者將魯班奉為本行業的祖師神，相關儀式大都與具體施工流程有關，技術與法術密不可分。後者的許多儀式和法術中都有魯班的身影，其主要職能為造樓和架橋，也製作一些其他物品。樓的種類繁多，一些供亡魂在居住，一些供神祇居住，也有儀式專家自己在陰間的衙門。橋可以溝通陰陽兩界，實現人與神之間的禮物交換，例如請神送子，更可以讓神祇親自過橋，降赴壇場。

對於木匠，本文主要考察的是他們的儀式歌，包括歌謠、讚詞、咒語等，屬於口傳文化。對於儀式專家，本文則主要基於他們的手抄本與秘語。不同科儀本中的魯班神唱有時會遵循相似的情節與結構，體現出互文性；科儀本與秘語的內容存在對應關係，畢竟二者在儀式中

[63] 同上，頁 674、677。

被共同使用；不同秘語中也有相似的法術——這兩種文體構成了一張龐大的文本網絡。由此可見，瑤族的魯班信仰不僅涵蓋了兩類人群，也涵蓋了口傳與書面兩種媒介的文化。

橫向比較木匠和儀式專家的魯班信仰，可以發現以下幾點異同。首先，二者均承認魯班的神匠身份，將他奉為木匠乃至整個建築業的始祖，其功能總是與修造有關。例如木匠祭祀魯班，在陽間為人建造陽宅；道公請魯班在陰間為亡魂建造陰宅。然而，第一個不同點在於他們與魯班的互動模式。木匠相信自己的技術和法術是魯班傳下來的，因而魯班對他們而言是一個外在的客體，是祭祀的對象，木匠通過維持與他的正確關係——師徒——來保證自己被賜福、能夠使用相關的儀式或法術。這一點對儀式專家而言則不同。他們供奉的祖師是三元、三清，而魯班不過是藍靛瑤道教龐大神譜中的一名外神，道公與師公僅在必要時請他降赴壇場，完成指定工作後離開。從他們存變自己的十隻手指為十個魯班的法術來看，魯班甚至不必是外在的、接受祭祀的對象，只需滿足儀式需求即可。

這種人神關係上的不同引申出了兩類人群的第二點差異：魯班在各自信仰體系中的地位顯著不同。對木匠而言，魯班是祖師、仙師，因而他們對他推崇備至，在咒語中請求「大師賜恩護我身」。但在藍靛瑤道教中，魯班的地位相對較低，「召之即來，揮之即去」。這在兩則〈又放魯班法〉中體現得尤為明顯——師公是天界的官員，出榜招魯班修整衙門，甚至有資格裁決「醜魯班」、「好魯班」，一如在現實中官員出榜招木匠，顯然後者的地位低於前者。誠然，魯班高超的修造技術是被需要的，但他只有工具價值，一如轎夫、船夫、大鼓郎君、花司玉女。科儀本中對魯班形象的描述也在一定程度上符合現實中人們對木匠的認識，例如〈放魯班唱〉說魯班常年在外闖蕩，〈安官開魯班唱〉有他與齋主討價還價的情節。孔飛力（Philip Kuhn）在《叫魂》（*Soulstealers*）一書中介紹了人們對工匠的普遍忌憚：木匠既然能在建房時施行白巫術賜福僱主，也能施行黑巫術害人，比如在屋中藏匿一些符咒或物品以詛咒僱主。[64]但從木匠的角度來看，他們必須掌握一些法術來牽制僱主，以防自己不被禮待，甚至被拖欠工錢。這種僱主與工人之間的矛盾是在所難免的，卻也造就了人們對木匠的負面刻板印象。

以瑤族木匠和儀式專家的魯班信仰為例，可以窺見跨民族文化互動的肌理。瑤族木匠的魯班信仰與漢族並無本質性差異，例如他們對魯班身世的認知、請魯班所用的讚詞等，這說

[64] Kuhn, Philip A. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. p. 104-105. 也見李世武：《中國工匠建房民俗考論》（北京：中國社會科學出版社，2016 年），頁 164-210。

明魯班信仰有較強的文化穿透力。但在宗教層面，瑤人一邊接受了魯班的形象，一邊又對之進行了創造性改造，甚至形成了一些固定程式。例如，瑤族的〈伏羲王唱〉可以被置於西南民間法教的語境之下，漢族師公戲、毛南族師公戲的內容與之相似，但瑤族仍有大量獨樹一幟的信仰與實踐，例如「魯班出自靜江府」、「魯班兄弟十人」等敘事。漢族道教並沒有與魯班相關的科儀，但瑤傳道教中卻有大量涉及魯班的科儀和法術。總而言之，瑤族不同人群對魯班的差異化接受，反映了民族文化交流的複雜性與多面性。

最後需要指出的是，本文的結論主要是基於桂北盤瑤木匠與滇南、老撾藍靛瑤儀式專家的文本，但不同地區、不同支系瑤族之間的差異不容忽視。遺憾的是，筆者在田野調查中暫未發現盤瑤有系統的涉及魯班的科儀與法術，也暫未發現熟悉魯班信仰與儀式的藍靛瑤木匠。前者可能反映了兩個支系宗教系統之間的差異，後者則與傳統木匠行業衰退的社會背景有關。相信對於同一地區、同一支系瑤族的研究能夠給出更完善的結論。

參考文獻

英文

Bray, Francesca. *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Kuhn, Philip A. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Ruitenbeek, Klaas. *Carpentry and Building in Late Imperial China: A Study of the Fifteenth-century Carpenter's Manual Lu Ban Jing*. Leiden: Brill, 1993.

Sun, Jiayue. "*Three Faces of Woman Huang: Textual Anthropology of a Story in Lanten Yao Culture*." MPhil thesis, The University of Hong Kong, 2022.

中文

（明）午榮編，李峰整理：《新刊京版工師雕斫正式魯班經匠家鏡》。海口：海南出版社，2002年。

陳玉玉：《「聲」「勢」齊奏 人神共舞：毛南族「肥套」儀式樂舞考察》。北京：中央民族大學出版社，2018 年。

杜玉亭：〈雲南蒙古族魯班節研究〉，載《內蒙古社會科學（文史哲版）》，1990 年第 6 期，頁 42-47。

廣西壯族自治區編輯組《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編：《廣西瑤族社會歷史調查（二）》。北京：民族出版社，2009 年。

廣西壯族自治區編輯組《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編：《廣西瑤族社會歷史調查（六）》。北京：民族出版社，2009 年。

廣西壯族自治區編輯組《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》修訂編輯委員會編：《廣西瑤族社會歷史調查（九）》。北京：民族出版社，2009 年。

桂林市地方志編纂委員會：《桂林市志》。北京：中華書局，1997 年。
郭慧雯、周思博（Joseba Estévez）、安蔚、孫嘉玥、宗樹人（David A. Palmer）：〈《老過藍靛瑤文庫》：探討文本收集、編目、分類和評估的方法與相關問題〉，載《華人宗教研究》，2022 年總第 19 期，頁 25-64。
胡起望：〈論瑤傳道教〉，載《雲南社會科學》，1994 年第 1 期，頁 61-69。
黃貴權：《本土民族學視野中的靛村瑤族》。昆明：雲南民族出版社，2003 年。
黃鈺：《評皇券牒集編》。南寧：廣西人民出版社，1989 年。
李慧、程瀅、陳柳編校：《廣西南寧平話師公戲》。上海：上海大學出版社，2018 年。
李喬：《中國行業神崇拜》。北京：中國華僑出版公司，1990 年）。
李世武：〈白族木匠傳說的三種基本形態〉，載《曲靖師範學院學報》，2010 年第 1 期，頁 95-99。
李世武：《中國工匠建房民俗考論》。北京：中國社會科學出版社，2017 年。
李雪梅、肖大威、（加拿大）肯德拉·史密斯、（加拿大）阿爾伯特·史密斯：〈匠杆、儀式和生命的橋：侗族風雨橋的營造及其文化內涵〉，載《建築學報》，2018 年第 1 期，頁 105-108。
李雲章主編：《師科書》。昆明：雲南人民出版社，2011 年。
劉德榮、陳國勇、陸誠、蔣雲珠編：《瑤族民間歌謠集》。內部出版，2002 年。
劉洪波：〈侗族風雨橋建造儀式——以廣西三江侗族自治縣龍吉風雨橋建造為例〉，載《文化學刊》，2016 年第 1 期，頁 174-177。
劉夢穎：〈從掌墨師群體看侗族建築營造技藝的傳承特性〉，載《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》，2022 年第 4 期，頁 137-144。
劉濤：《藍靛瑤度戒儀式的人類學研究》。北京：中國社會科學出版社，2021 年。
農學冠、李肇隆：《桂北瑤歌的文化闡釋》。北京：民族出版社，2008 年。
平樂縣地方志編纂委員會：《平樂縣志》。北京：方志出版社，1995 年。
祁連休：〈論我國各民族的魯班傳說〉，載《民族文學研究》，1984 年第 2 期，頁 111-122。
王繼英：〈論侗族建房儀式與儀式歌〉，載《貴州民族研究》，2007 年第 2 期，頁 117-121。
王明達：〈白族魯班傳說的民族特點——白族與漢族魯班傳說的比較〉，載《山茶》，1986 年第 1 期，頁 88-92。
王田：〈一個邊緣行業群體的情境性信仰——羌族地區木匠的魯班崇拜〉，載《大理民族文化研究論叢》，2010 年，頁 359-366。
熊威、張琴：〈魯班傳說與中華文化認同——以西南少數民族為例〉，載《民族文學研究》，2022 年第 4 期，頁 61-68。
熊有章主編：《藍靛瑤度道戒全集》。內部出版，2019 年。
熊有章主編：《藍靛瑤度師戒全集》。內部出版，2019 年。
熊有章主編：《藍靛瑤修齋送終全集》。內部出版，2019 年。
熊有章主編：《文山瑤族文化》。昆明：雲南民族出版社，2018 年。
許鈺：《口承故事論》。北京：北京師範大學出版社，1999 年。
徐祖祥：《瑤族的宗教與社會——瑤族道教及其與雲南瑤族關係研究》。昆明：雲南人民出版社，2006 年。
楊民康、楊曉勳：《雲南瑤族道教科儀音樂》。北京：文化藝術出版社，2013 年。
玉時階：《歷史的記憶——瑤族傳統文化研究》。北京：民族出版社，2016 年。
趙興梅編：《興安縣少數民族概況》。桂林：灕江出版社，2012 年。
鄭美惠：〈《越南瑤族民間古籍·韓朋古》之故事特色與價值〉，載《瑤族文化研究所通訊》，2022 年總第 8 期，頁 128-138。

周思博（Joseba Estévez）著，孫嘉玥譯：〈藍靛瑤手抄本：儀式知識傳承中的法器〉，載《華人宗教研究》，2022 年總第 19 期，頁 65-112。
朱仕珍編：《工匠民俗歌謠——吉利專集》（香港：天馬圖書有限公司，1998 年），頁 195、213。

国際シンポジウム「ヤオの多面性と統一性」
開催日：2024 年 10 月 12 日
会場：神奈川大学 みなとみらいキャンパス 1F 米田吉盛記念ホール

グループ C「生業・技術」

C 组「生产技术」

C01

从竞生走向共生：六堡茶传承中的多民族交往交流交融与互嵌式发展

——铸牢中华民族共同体意识的广西实践系列之四

郝国强，李星莹，奉媛

摘要：茶文化是中华民族传统文化的重要组成部分，是各民族交往交流交融的载体和结晶。六堡茶是岭南地区的特色茶，蕴含瑶族与汉族饮食文化的共生之美。在六堡茶文化的变迁过程中，通过“舜帝南巡”“茶箩娘”等民间叙事，岭南先民对中华文化的认同得到延承；通过制茶技艺从瑶族内部家族传承到各民族间师徒传承方式的转变，区域社会中的族际关系从竞生最终走向共生。同时，当前六堡茶从“侨销茶”向“畅销茶”的发展转向有助于多民族互嵌式的产业共同体建设。在铸牢中华民族共同体意识的时代背景下，六堡茶已成为一种富有情感共鸣和精神认同的文化符号。

关键词：六堡茶；竞生；共生；民族交往交流交融

作者简介：郝国强，男，广西民族大学民族学与社会学学院院长、教授、博士生导师，四部委铸牢基地广西中华民族共同体意识研究院首席专家，研究方向：非遗传承与乡村振兴、铸牢中华民族共同体意识等；李星莹，女，广西民族大学民族学与社会学学院硕士研究生，研究方向：民族文化与非物质文化遗产、铸牢中华民族共同体意识；奉媛，广西民族大学民族学与社会学学院博士研究生，研究方向：民族文化与非物质文化遗产。

一、问题的提出

2022 年 10 月 17 日，习近平总书记参加党的二十大广西代表团讨论时，针对六堡茶，他连续提出三个问题：“六堡茶是不是可以泡、可以煮？”“是不是收藏时间越久越好？”“山坪村有自己的茶品牌吗？”[①]历史上，六堡茶是广西重要的贸易商品之一，通过茶船古道远销海外，并以其独特的色香味和药用价值在国内外的茶叶市场上享有盛誉。现今，六堡茶制作技艺在 2014 年被列入国家级非物质文化遗产名录，使这一独特工艺逐渐得到认可。2022 年 11 月，“中国传统制茶技艺及其相关习俗”被联合国教科文组织列入人类非物质文化遗产代表作名录，子项目涵盖六堡茶制作技艺。2023 年 5 月的国际茶日，由文化和旅游部主办的“茶和天下　共享非遗”主题活动在福建省福州市开幕，汇集全国 15 个省（区、市）的 44 个各类相关国家级非遗代表性项目的传承人，广西由国家级传承人韦洁群和自治区级传承人陈伯昌代表参加，他们从茶史、茶事、茶缘、茶技、茶具等多个角度全面展示了六堡茶文化的多元魅力。此外，梧州市还积极采取“政府引导、企业主体、茶农参与”“农业生产+非遗文化+旅游”的模式，建立“茶厂+传承人+工作室+培训班+合作社”等多种创新产业发展模式，形成以茶企为龙头、村级集体经济为特色、种植大户和普通农户相辅相成的茶园建设格局[②]，以六堡茶产业发展助推铸牢中华民族共同体意识的实践。

近年来，人类的饮食文化与文化认同、食品加工与文化符号、饮食类非遗与民族交往交流交融等关系备受学界关注。食物作为一种具有象征意义的媒介，在特定情境中成为民族认同的重要符号。[③]通过饮食与

① 宁黎黎，刘欣颜：《看中国式现代化图景丨茶香富农》，《央视新闻》2023 年 3 月 3 日。

② 阳秀琼 ，范立强 ，陈斯雅 ，芦俊文：《 三产融合，六堡茶走出全产业链发展路》，《当代广西》 2023 年第 17 期。

③ 徐新建，王明珂，王秋桂，徐杰舜，彭兆荣，邓启耀：《饮食文化与族群边界——关于饮食人类学的对话》，《 广西民族学院学报(哲学社会科学版)》2005 年第 6 期。

民族关系、文化、符号相结合可以分析出某一民族的文化意识[①]，并从历史人类学的视角揭示各民族的交往交流交融。例如，万建中通过历史演进法推演出北京饮食文化中多民族融合的初始状况和演进图式，以证明北京饮食文化是多民族融合的产物[②]；郝国强、何元凯采用历史人类学和叙事学的方法，对广西米粉文化的多重叙事进行意义诠释，发现米粉文化的叙事强化了广西各民族交往交流交融的历史记忆[③]。韦玮、王璐瑶基于贵州黔南共享的地域自然环境、历史文化和生计方式，描绘民族酸食与地域酸食的融合史,以此表现出酸食对当地多民族人群对地域饮食文化认同的情感，[④]等等。

茶作为一个与民族、历史和社会发展紧密相连的重要文化载体，众多学者分别从民族学、社会学、历史学等学科视角对茶文化进行了深入探讨。针对六堡茶，学界主要从民族间茶文化互动[⑤]、六堡茶的制茶技艺与伦理实践[⑥]、六堡茶的社会生命史[⑦]等角度切入，专注于探讨六堡茶文化的历史发展与文化传播等。然而，笔者目力所及，学界尚缺乏对六堡茶文化的系统研究，尤其是在文化内涵、历史演变、民族“三交”等方面。因此，本研究以历史人类学和田野调查为主要方法，以广西梧州市苍梧县六堡镇为田野点，进行了为期一年的参与观察。团队成员不仅拜访了文化馆、县政协、六堡茶博物馆、茶叶文化传习基地、传承人工坊、青少年活动中心等相关部门和机构，还收集和整理了详实的民族迁徙、民间传说、传统技艺传承等信息，特别是对 18 位不同年龄段的六堡茶传承人进行了深入访谈，旨在从六堡茶文化的演化过程出发，包括其文化的起源、发展过程、传承方式转变等，揭示从瑶族茶到六堡茶的生成逻辑，从民族“三交”视域下解析六堡茶文化蕴含的瑶汉饮食文化的共生之美。

二、从岭南“峒茶”到“侨销茶”：六堡茶文化的多重叙事

叙事是解释性或说明性的描述一个社会、一个时期的故事或表现。专业叙事在某些条件下会转变为大众叙事，进而影响经济事件与历史进程。[⑧]从远古时代的神话传说，到文字时代浩如烟海的典籍，再到大众传播时代的各种新闻和文艺作品，人类一直在以“讲故事”的形式描绘或记录人类的生产、生活场景与集体记忆，[⑨]而故事中的神话和传说都是人们把握世界的重要方式。[⑩]

（一）六堡茶起源的地方叙事

“六堡茶”得名于其产地六堡镇。在明代初期，保甲制度的推行使得茶叶产区保持了基本稳定，随着清代苍梧县设立多贤乡等十一个乡，多贤乡设头堡、二堡……六堡，六堡所在区域被标记为“茶亭”，为著名的茶叶产销区域，且该地的茶品因质量上佳、独特的浓厚口感获得粤地民众认同，由此得名“六堡散茶”。[11]六堡茶承载着丰富的历史传承与文化积淀。六堡镇至今流传着四则民间传说，生动地展示了六堡茶文化的历史底蕴和文化内涵。

一是源于“茶萝娘”传说。

“‘茶箩娘’在我们六堡当地被视为守护神，传说她生前教人们种植、制作六堡茶并教人们以茶致富，

① 吴燕和：《港式茶餐厅——从全球化的香港饮食文化谈起》，《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》2001 年第 4 期。
② 万建中：《民族交往与文化交融的历史演进——基于北京饮食文化的视角》，《西北民族研究》2020 年第 1 期。
③ 郝国强，何元凯：《从民族交融到共同富裕：广西米粉的多重叙事及其意义诠释》，《南宁师范大学学报(哲学社会科学版)》2021 年第 5 期。
④ 韦玮，王璐瑶：《地域、社会与情感——基于贵州黔南多民族地区酸食的人类学考察》，《青海民族大学学报(社会科学版)》2022 年第 4 期。
⑤ 陈勇：《“六堡茶”区域民族茶文化互动研究》，《贺州学院学报》2023 年第 2 期。
⑥ 苏娟：《六堡茶农的制茶技艺与伦理实践》，博士学位论文，华东师范大学，2021。
⑦ 邵凡晶：《19 世纪中期至 20 世纪中期六堡茶的社会生命史研究》，博士学位论文，中央民族大学,2018。
⑧ [美]罗伯特·希勒：《叙事经济学》，北京：中信出版集团，2020 年，第 1-3 页。
⑨ 郝国强，何元凯：《从民族交融到共同富裕：广西米粉的多重叙事及其意义诠释》，《南宁师范大学学报(哲学社会科学版)》2021 年第 5 期，第 55 页。
⑩ 郑佳佳：《故事讲述的人类学意义》，《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》，2023 年第 4 期。
11 彭庆中：《中国六堡茶》，北京：中国科技技术， 2010 年，第 21 页。

死后成为茶神和圣母，专司茶叶的年景及收成，为百姓避灾，带来吉祥和幸福。因此，每年中秋，我们六堡镇都会举行请“茶箩娘”的仪式，向她祈求福祉和来年茶叶得以丰收。”[①]

二是六堡茶源于龙母传说。

“很久以前，龙母在苍梧帮助百姓后升仙归来，为改善我们六堡镇百姓困苦的生活，龙母呼唤农神在六堡镇黑石山下播下了茶树种子，因此地泉水清澈明亮，这棵茶树茂盛生长，茶叶被村民卖给山外的人，换取生活所需。此后，人们将种子散播开来，形成了漫山遍野的茶树林，遍布六堡镇，所产茶叶就被人们称为‘六堡茶’”。[②]

三是源于“舜帝南巡”传说

舜帝南下至“苍梧之野”，在带来华夏农耕文明和传授纲常伦理的同时，也传播了茶的生产和茶文化。[③]南巡期间，他从潇贺古道进入六堡镇塘坪村，在塘坪村传授种茶技术，并亲手种下第一棵茶树。后人为了纪念舜帝传茶，就把他所种的茶叫作六堡茶，把这个小村称为“舜口”。[④]

四是源于“五十万秦军南下”传说

传说秦始皇平定岭南期间，分批次陆续派遣近 50 万大军进驻岭南，因岭南地区一直以来都受瘴气侵袭，行军面临着严峻的气候条件，其中包括潮湿闷热的气候，容易引起水土不服。为了祛湿清热、减轻身体湿气和高温所带来的不适，秦人学习岭南先民采集草药、茶叶并熬煮成汤水饮用，并在效仿过程中将先进的农业技术传入岭南，使岭南地区逐渐形成了零散种植茶叶的习惯。这一过程中，秦人不仅适应了当地的气候条件，还促进了文化交流和种茶、制茶等相关技术传播。[⑤]

综上，六堡镇流传着与六堡茶相关的传统民间故事和神话，这四则地方叙事蕴含着民族交融与文化共生的内在逻辑。“茶萝娘”作为瑶族的土地神信仰，反映了六堡瑶族有关六堡茶的历史记忆、文化认同与生态智慧，展现了瑶族人对自然的敬畏和依赖，也体现了瑶族人对生态的保护和平衡的追求；“龙母传说”是中华龙文化在岭南的延伸，是中华民族多元文化融合的结果，也是六堡茶文化融入中华文化的直观反映；“舜帝南巡”和“五十万秦军南下”则呈现了岭南先民对中华文化的认同，并将这种认同融入六堡茶的地方叙事中。这些民间故事和历史事件的交织，不仅展现了六堡茶文化的深厚底蕴，也彰显了历史上岭南一带对中原文化的认同与吸纳。随着时间的流逝，六堡茶从一个地方特产发展成为中华茶文化中的重要组成部分，不仅传承了区域性的传统文化，也成为了中华文化创新融合的典范。

（二）六堡茶演化的历史叙事

六堡镇及周边地区有着悠久的产茶传统，庄晚芳教授考证，六堡茶产制历史可以追溯至 1500 多年前，大约在南北朝时期[⑥]。因岭南自古以来多瘴气，先民为适应环境，采摘草药煎熬成汤，以消暑祛湿、清热解毒。西汉至南朝，因中原战乱，广信地处偏僻且安定，吸引了大批中原名仕南迁，并将中原文化、经济和技术带入，推动岭南、交广一带饮茶文化和制茶技术的发展，并在此基础上掀起岭南地区崇茶、饮茶文化，以及以茶待客之风，在《茶经》引用《桐君录》中的记载称：“南方有瓜芦木，亦似茗……而交广最重，客来先设。”[⑦] 这段记载表明了茶在岭南地区的地位逐渐兴起，甚至成为待客礼仪和款待客人的重要饮品。

中唐“茶道大行”之后，茶饮之风自南而北地盛行全国。[⑧]六堡茶作为一种独特的黑茶，也随之传播开来，逐渐融入人们的日常生活，成为不同文化交流的纽带。宋元以前，岭南一带野生茶树广泛分布，茶叶大致上是按照产区来划分，获得广泛认可的主要是长江中下游一带的茶叶，六堡镇的茶叶基本上仍属于峒

① 访谈对象：梧州市苍梧县文化馆 SRF，苍梧县六堡镇人，访谈人：李星莹；访谈时间：2023 年 8 月 13 日。
② 该数据由广西壮族自治区梧州市苍梧县六堡镇镇人民政府提供。
③ 梁直：《六堡茶的前世今生》，《文史春秋》2019 年第 8 期。
④ 童团结：《六堡茶：黑茶中的瑰宝》，《三月三——故事王中王》2018 年第 3 期。
⑤ 访谈对象：梧州市苍梧县文化馆 ZXL，苍梧县六堡镇人，访谈人：李星莹；访谈时间：2023 年 8 月 14 日。
⑥ 于春燕：《六堡茶韵·中国红》，南宁：广西科学技术出版社，2018 年，第 29 页。
⑦ [唐]陆羽：《茶经》，张则桐注解，陕西：三秦出版社，2020 年，第 87 页。
⑧ 马士成：《六堡茶大观》，桂林：漓江出版社，2016 年，第 40 页。

茶[①]之列，尚未广为人知。[②]后因气温变化，岭南茶因出茶时间早、茶品质量上佳，外加交通运输便利、费用低等多种因素逐渐崭露头角，融入了中国饮用茶行列之中，并在岭南地区、中原地区迅速流通，声名鹊起。由此，使六堡山区所产的紫芽品种首次在史料中得以记载，即《太平寰宇记》·岭南道·封州·土产中记载的："春紫笋茶，夏紫笋茶"。[③]

清代以后，六堡茶不再只是一种产品，更成为中华饮食文化的代表之一。清同治年间的《苍梧县志》中就有记载："茶产多贤乡六堡，味醇隔宿不变，茶色香味俱佳。"[④]这一时期，六堡茶以散茶的形式广泛售卖，凭借其独特的风味、耐保存和不易馊等特点，成为当时茶叶市场上的瑰宝。根据《广西通志稿》的记载："六堡茶在苍梧，茶叶出产之盛，以多贤乡之六堡及五堡为最，六堡尤为著名，畅销于穗、佛、港、澳等埠"。[⑤]在《六堡茶大观》中记载，"六堡镇合口街设立固定的六堡茶叶收购点，有文记、万生、同盛、悦盛、兴盛等五家茶庄，其中一半以上的总号分布在广东各地，前来收购的茶商主要来自广东、香港等地"[⑥]，这些资料为汉族茶商对于六堡茶外销支持的佐证。

随着梧州六堡茶的产量逐步提高，六堡茶开始在西江流域逐渐传播开来。在制茶技艺方面，六堡镇茶农秉持传统的制茶工艺，即"采摘鲜叶——杀青——揉捻——堆闷——复揉——干燥——自然发酵——制成毛茶"这一流程。这个制茶过程注重自然发酵，为茶汤带来醇厚口感。由此在广东、香港等地区受到了广泛认可，被誉为"陈茶""桂青""四钱茶""大叶"。[⑦]晚清时期，鸦片战争的爆发导致大量华工涌向南洋谋生。在潮湿的矿井中工作使得许多华工遭受腰酸背痛、风湿疼痛等疾病的困扰。在那个医疗资源匮乏的时代，六堡茶常被视为一种药用良方，以其卓越的祛湿调肠胃功效而闻名，成为拯救"落南洋"华工性命的奇迹之物，被赞誉为"保命茶"。由于价格低廉、船运便利等因素，六堡茶迅速走红，并大量出口至马来西亚、新加坡、印度尼西亚等地。在此时期，六堡茶因其广泛的出口而被称为"侨销茶"。

在 1979 年之前，六堡茶长期未被准确定性与归类，一直被泛称为"其他茶类"。直到 2016 年，国家依据标准的明确定义，将六堡茶划分至黑茶一类，并为其设定了独特的品种、工艺、等级等评判标准。这一划分不仅为六堡茶的发展提供了清晰的指引，也意味着六堡茶正式纳入中国茶文化的体系中。改革开放以来，越来越多的人纷纷加入茶文化的体验中，茶已经不仅仅是一种饮品，更成为人们追求品质生活和文化交流的象征。由此，现代市场的需求对于制茶速度提出了更高的要求。在制茶过程中，为了达到醇厚口感的要求，充分的发酵时间是不可或缺的。然而，长时间的发酵也带来了制茶周期的延长，如果每一批茶都需要发酵 5 年、10 年甚至 20 年，显然现有的制茶速度无法满足市场的迅速增长。为了解决这一矛盾，现代工艺的引入成为一种有效的解决方案。

"通过运用现代工艺，制茶周期得以缩短，同时仍然能够保持茶叶的品质和口感，发酵的茶叶所制成的茶汤口感与自然发酵的茶汤也近乎相同。由此，山坪村的茶农、茶商与外部乡镇进行了紧密的合作。六堡镇在保持传统制茶工艺的基础上，将茶叶制成毛茶，而后续的工序和售卖则由外部合作方负责。相较之下，六堡镇以外的地方更多采用现代工艺，他们收购山坪村生产的毛茶，然后通过蒸压发酵技术进行筛选、拼配、渥堆、汽蒸等工序，最终制成成品茶；或采用冷水渥堆发酵的方法，从初制的毛茶中筛选、分拣、拼配，经泼水渥堆、发酵、汽蒸、干燥、晾置、洞穴陈化等多个工艺步骤，制成最终的成品茶，再进行售卖"[⑧]

六堡茶以其悠久的历史和独特的制茶工艺在不同历史时期都发挥着重要作用，既连接了不同地域和不同民族，成为一种跨越时空的文化纽带，转变为广西各民族的共创共享共传文化符号；又在市场化进程中，推动瑶族茶农与汉族茶商、传统技术与现代技术的紧密合作，形成一种多民族互嵌式发展的产业共同体，

① 因乾隆年间所刊《梧州府志》载："茶，梧属山间皆产，种者少。岑溪大峒山巅有之，叶粗味厚，故有峒茶之名"，而岑溪之峒茶即六堡茶，两地相邻，所产茶品类也一致。
② 陈勇：《"六堡茶"区域民族茶文化互动研究》，《贺州学院学报》2023 年第 2 期，第 54-65 页。
③ 王文楚：《太平寰宇记》，北京：中华书局，2007 年，第 3139 页。
④ 苍梧县志编纂委员会：《苍梧县志》，南宁：广西人民出版社，1997 年，卷之十食货志物产 二十二。
⑤ 袁柳,杜娟：《六堡的地名及其茶叶产销运的历史轨迹》，《文化学刊》2018 年第 11 期。
⑥ 马士成：《六堡茶大观》，桂林：漓江出版社，2016 年：第 40 页。
⑦ 彭庆中：《 中国六堡茶》，北京：中国科技技术， 2010 年，第 21 页。
⑧ 访谈对象：六堡镇山坪村村委 ZXL，六堡镇山坪村人，访谈人：李星莹；访谈时间：2023 年 8 月 15 日。

推动六堡茶产业的快速发展，为不同地域和民族的文化交流提供了可贵的范例。

三、从竞生到共生：六堡茶传承中的民族交融

六堡镇有 16 个村和 1 个社区，共 242 个村民小组，总人口 2.9 万人，主要是汉、瑶两个民族的聚居地。汉族主要分布在六堡、合口、大中、高规、梧洞、大宁等地，而瑶族则主要居住在山坪瑶族村委会所辖的旭勾、龙富、冲泣、山坪、石牛、山槛、界板、应深和竹较等地。其中，瑶族人口为 501 人，属于平头瑶支系，而汉族则有 28499 人，六堡镇茶园种植面积约 58528 亩，茶农从业人员约为 5000 人。[①]

（一）六堡瑶族的发展与变迁

瑶族在苍梧县经历了漫长的发展过程，与周边民族经历了从冲突到融合，从竞生到共生的演变过程。在封建王朝时期，瑶族常被冠以“生瑶”“熟瑶”等许多不同的称呼。不服封建政府管束、不入版籍、不纳赋税的被称为“生瑶”，接受封建政府招抚、守边隘又“服王化、供租赋”、编户纳粮的被称为“熟瑶（也称良瑶、粮瑶、民瑶）”。[②]其中，“生／熟”是封建王朝在针对具体、特定的民族之不同部分的指称，是对异民族内部差异性的描述，所谓“生／熟”乃是其接近汉文化的程度和距离的不同。[③]作为茶农的六堡瑶民在历史上从“生瑶”向“熟瑶”的转变是一个复杂的过程，涉及不同时期的诸多因素，如民族政策、经济发展和社会交流等。

1.六堡瑶族的迁徙路径

据有关记载，瑶族“祖居深山”，南岭地区崇山峻岭，因此有“南岭无山不有瑶”的说法。地处南岭走廊的六堡镇，活跃着一支以“游耕”为主要生计方式的瑶民，这支瑶民最早于宋末从“黔中五溪”开始陆续迁入。起初，一部分瑶民是宋至道元年（995 年）从广东调遣来征战的士兵定居后形成的，居住年代最为久远[④]；据《梧州府志》“卷之八·瑶壮”却记有岑溪县连城乡“（瑶人）有事则折箭、斫钱，以为约誓。豪民募使耕山，谓之招主，官府勾摄，不听命，招主谕之，则往”记载[⑤]，描述了当地豪民招主“募瑶屯耕”，从细节上挖掘，后一部分是元代至大元年（1308 年）应地方豪强士绅之邀约,以瑶弩手的身份由粤北清远市一带进入苍梧县协助剿贼,之后依约获得给赏,并定居下来的，是较早迁徙至苍梧六堡一地，并产制茶叶的瑶族群体[⑥]；一部分是元、明、清期间因统治者驱赶或民族争斗迫迁从湖南多地（道县、江华、江永）、广东以及广西恭城等地迁入。[⑦]大约至明代成化七年（ 1471 年），先迁徙而来的土瑶支系或者陆续迁离,分散至贺县、昭平等地,或者部分编入户籍与后迁徙来的壮族、汉族聚居生活。[⑧]在明末清初，土瑶先民从广东迁到广西梧州定居多年，随着苍梧一地的民族迁徙流动，后迁到贺州八步区贺街[⑨]，而入贺的土瑶基本上是入苍剿贼瑶族的后裔，据黄淑娉、龚佩华两位学者的调查发现，贺州土瑶自述曾在梧州、苍梧、六堡一带居住，并且有种植、加工六堡茶的传统。[⑩]其外，一部分瑶民源自贺县辣牛山，历经肇庆顶、应深、通天、冲元、水泵等山地定居。部分抵达六堡后，已传承七代，近 200 年历史。截至 1985 年底的统计显示，瑶族在该地共有 36 户，346 人，分散居住在旭勾、龙富、冲碰、山平、石牛、山褴、介板、应深、竹较等山寨。[11]

---

① 该数据由广西壮族自治区梧州市苍梧县六堡镇镇人民政府提供。
② 范玉春：《汉语支瑶族的分布及族源初探》，《广西师范大学学报(哲学社会科学版)》2004 年第 1 期。
③ 周星：《古代汉文化对周边异民族的“生/熟”分类》，《民族研究》2017 年第 1 期。
④ 梧州地区志编纂委员会：《梧州地区志（上）》，南宁：广西人民出版社，2011 年，第 211 页。
⑤ 吴九龄：《梧州府志》，史鸣皋，纂修.乾隆三十九年（1774 年）刻本，第 180 页。
⑥ 陈勇：《“六堡茶”区域民族茶文化互动研究》，《贺州学院学报》2023 年第 2 期，第 54-65 页。
⑦ 梧州地区志编纂委员会：《梧州地区志（上）》，南宁：广西人民出版社，2011 年，第 211 页。
⑧ 梧州地区志编纂委员会：《梧州地区志（上）》，南宁：广西人民出版社，2011 年，第 211 页。
⑨ 陈容娟：《空间与秩序：贺州土瑶安龙仪式与村落空间的构建》，硕士学位论文，广西师范大学，2016 年。
⑩ 陈勇：《平桂土瑶契约意识与行为的研究——基于土瑶《入山照》等文献的考察》，《贺州学院学报》2022 年第 4 期。
11 中国人民政治协商会议苍梧县委员会文史资料编辑室：《苍梧文史 第 2 辑》，南宁：广西人民出版社，1986 年第 58 页。

2.六堡镇瑶汉关系的变迁

六堡镇瑶族在历史上经历了从“生瑶”到“熟瑶”的演变，以及政治、经济和文化的多层面变动。宋代，在“牌、甲、保”的制度下，瑶族迁入苍梧县后选择分散在山区，定居深山老林，与统治者保持一定的距离，不入户籍，不服徭役，不服从王化政策。因此，当地瑶族多为“生瑶”，普有“瑶归瑶、朝归朝”的抗争观念，形成了一种游离于王朝之外的民族意识，即瑶族内部自我管理，瑶族事务不纳入中央政权的统一管理，而中央对于“生瑶”以招附和防止扰边为主，不强求他们的归附。[①]明代，保甲制度和宽松的民族政策使得一些瑶族逐渐归附当地政府，并使其从“生瑶”向“熟瑶”过渡。万历六年（1578）总督凌云翼抚定七山地区（在今苍梧新地一带）的瑶壮，使更多的瑶民归顺中央，这些“熟瑶”需要承担一定的赋役，编民计田入赋，中央也提供了一定的优惠政策，如免去驿夫银、减少岁征等[②]，这些政策有助于减轻瑶民的负担，并在后来的时间内，推动瑶族逐渐融入汉族社会。同时，从明中期到清代雍正、乾隆时期，六堡茶的发展进入“兴起阶段”，在这个时期，六堡茶的茶园规模逐步扩大，六堡茶开始在广东特别是西江流域传播，这对于当地经济的繁荣和瑶族社区的发展都起到了积极作用。[③]

民国时期，六堡茶的发展受到了外部冲击。同时，民族歧视加剧了瑶族的困境。在这段时期，瑶人常被污名化，并受到言语和行为上的双重歧视。瑶族被划分为甲，其在行政和社会体制中的地位边缘，为本族人担任的甲长职位也受到限制，需通过贿赂才能获取，为了躲避歧视，瑶族通常成群结队到六堡趁圩进行买卖，不敢个人外出，而平时几乎活动于深山野岭，与外界几乎隔绝。[④]“抗战结束后，由于多种政治原因，六堡镇向外运输的海路、水路阻塞，使得六堡茶能销售的范围日渐缩小，它的发展也停滞不前。与此同时，六堡茶的价格降入冰点，茶农无法靠制茶、卖茶来维持日常生活，很多人都把家中的茶树砍了种八角、肉桂等经济作物，多弃茶而经营其他，使得产茶量从繁荣时期的平均每年的5450担减少至1500担左右，古法工艺也基本‘销声匿迹’，甚至有学者称六堡茶已经断代。”[⑤]

在20世纪初，中国共产党针对广西北部瑶、苗少数民族地区，总政治部发布了《关于瑶、苗民族工作的原则指示》《关于对苗瑶民族的口号》和《关于争取少数民族的指示》，即号召“反对汉族对少数民族的压迫和剥削，宣布要实行各民族一律平等和民族自决权”[⑥]，建立平等、团结、互利的新型民族关系。新中国成立后，对广西少数民族进行了民族关系的调整和政策支持。政府发布了一系列文件，禁止带有歧视性的称谓，废除民族压迫政策，以民族区域自治制度为基础，推进少数民族自治地方的建立，保障杂居、散居少数民族的平等权利。此外，在经济建设、民族识别、少数民族干部培养工作上制定多项少数民族照顾政策。围绕党中央提出的“中华各族人民亲如一家，共同实现伟大复兴中国梦”指示，以坚持共同繁荣、团结奋斗为主题，制定《“土瑶”聚居贫困村脱贫攻坚三年行动方案》等相关政策，牢固树立中华民族共同体意识，促进各民族交往交流交融，响应共同富裕的号召。这一过程中，政策调整、社会变革和文化交流等因素相互交织，为瑶汉共同发展六堡茶产业奠定了深厚基础。

（二）从家族传承到师徒传承

瑶族广泛分布在广西、湖南、云南等地，其丰富的饮茶历史和制茶传统可以追溯到唐宋时期，甚至更早。最初，六堡茶最早由粤北应地方士绅之约入苍剿贼的“土瑶”支系民众制作，这些瑶族成员长期在高山林密之处生活，通过将高寒系原种茶进行驯化，种植在山腰处，培育了适应当地气候的特殊茶树。由于山区气温较低，茶芽持嫩时间较长，制成的茶叶质地独特，通过繁琐的工艺，六堡茶的茶叶得以进一步完善和提炼，使其口感清纯霸气，回甘持久。居住在六堡镇的平头瑶,是较早迁徙至苍梧六堡一地并产制茶叶的瑶族群体[⑦]。在六堡镇的瑶族社区中，茶文化对当地人来说是珍贵的，瑶茶被认为是最圣洁、最养生的

① 刘迎胜、姚大力：《清华元史——第七辑》，北京：商务印书馆，2022年，第204-238页。
② 苍梧县志编纂委员会：《苍梧县志》，南宁：广西人民出版社，1997年，第6页。
③ 彭庆中：《中国六堡茶》，北京：中国科技技术， 2010年，第21页。
④ 中国人民政治协商会议苍梧县委员会文史资料编辑室：《苍梧文史 第2辑》，南宁：广西人民出版社，1986年第58页。
⑤ 访谈对象：苍梧县六堡镇镇人民政府QJJ，苍梧县六堡镇山坪村人，访谈人：李星莹；访谈时间：2023年8月15日。
⑥ 卢献匾：《广西民族工作和民族问题研究报告》，南宁：广西民族出版社，2012年版，第25页。
⑦ 陈勇：《“六堡茶”区域民族茶文化互动研究》，《贺州学院学报》2023年第2期，第54-65页。

益茶。同时，六堡茶以其季节分明的特性，分为“社前茶”“清明茶”“生产茶”“霜降茶”，在民俗中则有“女儿茶”“陪嫁茶”“老茶婆”“茶谷”等别称，展现了茶的丰富多样。这不仅是一种饮茶文化的体现，更是地方文化、民族文化的丰富表达。

山坪村是瑶族聚居的村落，全村居民都是平头瑶。他们将六堡茶视为神圣之物，异常敬仰。这种敬仰表现在他们不仅仅把最好的茶叶留下来用于祭祖、祭年神、祭土地神，还将纯手工操作六堡茶从原茶到成品的制作技艺，通过口传身授的方式代代相传。在六堡茶制作技艺的发展过程中，传承是文化作用的形态之一，是六堡茶文化场域能够生存和发展的重要动因，是最核心的部分。[①]在制茶技艺的传承过程中，六堡茶呈现出两种主要的习得形式，即家传和师传。在过去，传承主要通过家族内代际传递，随着六堡茶制作技艺的发展，逐渐演变为师传。这两种传承方式形成了一个相互补充、相互促进的传承网络，为六堡茶的传统技艺注入了新的活力和创新。

在中华人民共和国成立前，当地的瑶族遭受了来自政策、言语和行为层面的多重歧视。这种歧视体现在他们被贴上贬义标签，甚至在日常生活中，瑶族的物品都受到汉族的拒绝。这种歧视不仅限于言辞，还表现在行为上，如在日常行走中避让瑶人。这样的不公平对待导致瑶族生活艰难，被迫生活在相对隔绝的深山野岭中。此时，由于瑶族与其他关系民族之间的关系紧张，六堡茶制作技艺仅在瑶族内部传播，使得六堡茶文化在一定时期内相对封闭，形成了瑶族内部的家族传承体系。

中华人民共和国成立后，《中华人民共和国宪法》规定：“中华人民共和国各民族一律平等”。1949年冬季，人民政权在瑶族民众聚居地区建立了基层组织——居民小组，由瑶族人担任组长。而后，再从小组逐步发展到六堡茶生产合作社和生产队，再到实行体制改革，形成了山平瑶族大队，这些组织的建立和发展使得六堡茶文化传承在社会空间中得以传承和演变。这一时期，瑶族社区逐渐融入国家的社会主义建设，与周边汉族、壮族等民族形成了和谐稳定的新型民族关系，共同推动了六堡茶产业的快速发展。在六堡镇，祝雪兰作为山坪村的书记，出生于瑶族“制茶世家”，是六堡茶制作技艺自治区级代表性传承人。为了发展六堡茶产业，她办起了“茶园讲堂”，传授“三炒三揉”的制作工艺，打破了家族传承。来自隔壁塘坪村的汉族群众韦洁群，通过向祝雪兰的外公拜师学艺，投身于六堡茶文化和产业的宣传与推广，最终成为六堡茶制作技艺国家级代表性传承人。

表 1 ：六堡茶传承谱系表

代别	姓名	性别	民族	传承方式	代际传承阶段
第一代	祝 JT	男	瑶	家传	
第二代	祝 WZ	男	瑶	家传	
	祝 YY	男	瑶	家传	第一阶段 瑶族家传
第三代	祝 DA	男	瑶	家传	
	祝 ML	女	瑶	家传	
第四代	祝 XL	女	瑶	家传	
	韦 JQ	女	汉	师传	
	禤 YL	女	汉	师传	第二阶段 瑶汉师传
第五代	石 L	女	汉	家传	
	石 RF	女	汉	家传	

表 2 ：六堡茶制作技艺现有传承人统计表 [②]

① 赵世林：《论民族文化传承的本质》，《北京大学学报:哲学社会科学版》2002 年第 5 期。
② 该数据由广西壮族自治区梧州市苍梧县六堡镇镇人民政府提供。

级别	人数（位）	民族	代际传承阶段
国家级	1	汉族	第三阶段 民族间互相传承
区级	9	瑶族 1 人，汉族 8 人	
市级	7	汉族	
县级	235	瑶族 5 人，壮族 3 人，汉族 227 人	
总人数：252 位			

目前，六堡茶的传承方式逐步从过去的家族传承向师徒传承过渡。据调查，六堡茶制作技艺共有 252 位传承人，分别来自瑶族、壮族、汉族。从家族内部传承的农家茶到如今各民族共享共创共传的六堡茶，体现了各民族优秀文化的交融共生以及六堡茶文化的多元性和协作性，进一步凸显瑶、壮、汉等民族的共生关系。这种文化的创新交融不仅增进了民族间的精神联系和文化交流，也为六堡茶文化和产业的发展注入了新的动力。

四、产业共同体：六堡茶产业中的民族互嵌式发展

六堡茶展示了社会、经济和文化三个层面的交织，近年来发展壮大为一个产业共同体。六堡茶产业共同体，是指六堡茶的种植者、制作者、经销者、消费者等各方利益相关者，共同参与六堡茶的生产、流通、消费和文化传承，形成了一种基于六堡茶的社会经济网络。六堡茶产业共同体是各民族互嵌式发展的结果，在跨民族传承和协作的过程中，实现了瑶族、壮族和汉族等民族的利益共享和协同发展，对六堡茶文化传承和民族团结起到积极作用。2023 年，梧州市茶业呈现出令人瞩目的繁荣景象。全市茶园总面积已扩展至 31.22 万亩，其中通过 SC 认证的茶企达到 114 家。最引人注目的是，六堡茶年产量突破 3 万吨，综合产值更是突破了 160 亿元，凸显出梧州六堡茶的强大市场竞争力。其区域公用品牌“梧州六堡茶”更是以 44.03 亿元的价值被评为“2023 最具品牌发展力品牌”，成为茶业品牌发展的佼佼者。[①]

（一）经济互嵌

在梧州市的产业化进程中，通过广泛的商贸网络，各地区、各民族实现了互利合作，促使六堡茶从过去的“侨销茶”转变为今天的“畅销茶”。在这一进程中，梧州市多次举办六堡茶论坛交流活动，加强与东盟国家及粤港澳大湾区等地区的沟通交流，与多个国家建立起固定的茶叶展销关系，促使六堡茶在全国范围内近 30 个省（自治区、直辖市）畅销，并成功远销到马来西亚、韩国、日本、波兰、印度尼西亚、泰国、文莱、斯里兰卡等国家。据广西梧州六堡茶股份有限公司负责人 CYJ 先生介绍：

“我们公司成立于 2016 年，拥有标准化茶园基地 608 亩，主要与南宁、广州、上海等地的经销商合作，后将产品销往东盟、欧美等地。同时，在多地联合举办“共植六堡茶”“六堡茶种植大讲堂”“签订跨区域协作机制”等系列共建共融活动，以产业振兴促进两地各族群众幸福家园建设，以旅游兴旺促进各民族广泛交往全面交流深度交融，铸牢中华民族共同体意识。”[②]

经济互动与交往是多元民族社会的客观需求和现实动力。[③]位于六堡镇大朗组的大生茶厂，以附近的自然条件和技术优势，以及当地居民的擅长种茶和制茶的传统而著称，是六堡茶的一个中心产区。在访谈时，CKX 说道：

“我们大生茶厂的建立，有着源远流长的传统，可以追溯至清朝康熙年间，承载着六堡茶制作几个世纪的历史，我们代代从事茶叶种植，对六堡当地传统茶制作拥有深厚的情感。大生茶厂最初是由广东茶商

① 郭俊杰：《梧州六堡茶：点“叶”成金 脱贫致富助增收》，梧州日报，2023 年 10 月 17 日，第 4 版。
② 访谈对象：CYJ，梧州市，访谈人：李星莹；访谈时间：2023 年 8 月 15 日。
③ 李稳稳：《他者之镜：近代西方人视野下安多地区民族交往交流交融》，《北方民族大学学报》2023 年第 3 期。

与当地梁氏族人合作开设的。广东方面负责提供资金和茶叶销售，而梁氏族人则负责茶叶采购和加工。在当时，镇里几个村庄的茶叶基本上都由我们收购，在如今只有我们有记录显示曾前往村庄采购茶叶。

不仅如此，在我们茶厂发展最佳时期，我毅然创建了六堡茶制作技艺传习所，定期开设培训班，无偿传授祖传的古法制茶经验和改良技术。来自附近茶农、区内其他城市的茶叶爱好者以及广东、黑龙江、北京、四川、上海等地的茶叶爱好者甚至包括来自国外如马来西亚、韩国、匈牙利的友人，都前来我这里学习。在过去的五年里，我们累计培训指导人数超过100人。采用“公司+农户”模式扶持手工制茶的50多户农户，以合作社形式培训18户农户成为传统制茶能手，帮助他们发展集体经济，提高了农民的收入。

最后，我们茶厂探索了“茶厂＋合作社”的模式，年产25吨优质六堡茶，年产值约300万元。这为当地创造了更多就业机会，提高了村民的生活水平，同时也丰富了六堡镇的民族文化和经济。”[①]

六堡茶产业的发展在梧州市不仅是岭南地区各民族互嵌式发展的缩影，更是促进各民族交往交流和经济合作的桥梁。通过建立广泛的商贸网络，六堡茶从传统的“侨销茶”成功转型为“畅销茶”，体现了不同地区、不同民族资源整合和互利共赢的经济模式。梧州市的各种六堡茶论坛和跨地区交流活动不仅加强了与东盟国家及粤港澳大湾区的联系，还促进了文化和经济的互动，为地区经济全面发展提供动力。更重要的是，六堡茶的蓬勃发展强化了中华民族共同体意识，其在促进民族间经济合作和文化共享中的作用，不仅提升了其国内外影响力，也成为加强民族团结和国家统一的有效途径。总而言之，六堡茶产业的这种模式不仅为中国茶产业乃至多元民族社会的和谐共处和共同繁荣提供了宝贵经验，也展现了中国特色社会主义在经济和文化融合方面的成功实践。

（二）文化互嵌

六堡茶文化在梧州代代传承，不仅是一种饮茶的方式，更是一个连接不同民族的纽带。这种连接在各种互动仪式中得以彰显，民众通过茶文化的庆祝、茶会和共享茶的仪式来传递情感、理解差异，并建立紧密的联系。每年立春后的第五个戊日，六堡镇的春社日“分肉”祭茶神传统是六堡茶文化中的独特仪式。这一传统源自当地的传说“太公分猪肉，人人有份”，传达了人们对神灵的深切信仰。在这一仪式中，社肉被传递至家庭餐桌，成为家庭团聚和共享的象征。这样的庆典和仪式早已融入了当地文化，特别是在茶事中，已经成为六堡茶文化不可或缺的一部分。尽管现代文明的浪潮对一些传统习俗造成了一定冲击，但春社日仍然在当地文化中焕发生命力。

外来茶商的融入，使当地春社节的气氛变得愈加浓厚。在收茶的季节，六堡镇的合口街、马练坪等多处都曾设过茶叶收购集市。六堡镇合口街的茶庄，大多兴建于清代光绪年间，起初主要由来自广东、香港的茶商兴办，其中多数是客家人。由于当时在合口街收茶的客商、茶庄很多，竞争甚是激烈，为了保证收到更多更好的六堡茶，很多茶商各出奇招，为掌控一部分茶农的手茶货源，这些茶庄融入当地文化，加强构建梧州当地的人际网络，开始庆祝春社日。在祭祀那天，外地茶商以及茶庄老板会购买乳猪，并率领家人和员工前往庙宇祭祀，到江边祭拜神明，最终将乳猪肉奉献于茶园的茶树下。仪式结束后将乳猪肉供给茶农和客家人共同享用，并将剩余部分分发。这种传统做法不仅是为了庆祝春社日，更体现了人际网络构建和资源共享的智慧，这种互动反映当地六堡茶文化对社区凝聚力和文化多元性。

除此之外，“互动仪式构成了社会和群体关系的动力来源，而仪式则被视为情感传播的媒介。”[②]其中，情感是中华民族共同体连接的基础因素，它在仪式传播中起到重要作用。[③]例如，六堡茶与民间艺术之间有着紧密而深刻的联系，而茶乡的各个节日庆祝活动，如赛会、饮酒、斗唱采茶调等风俗，六堡茶文化与生活紧密交织，为茶乡的人们提供了一种愉悦的方式来传承和庆祝他们的传统。采茶歌，作为一种重要的民间艺术形式，在这一进程中起到了促进作用。在六堡镇，瑶族采茶歌主要在山坪茶区和狮寨岛朝大昌茶区传唱，使用瑶族语言演唱，通常是多人无伴奏的清唱或男女对唱。尽管曲调并不复杂，但和声婉转优美，经常采用歌谣的形式。对于汉族采茶歌，它主要集中在苍梧与贺州交界的小水茶区，通常以山歌的形式传

① 访谈对象：传承人工坊CKX，苍梧县六堡镇塘坪村人，访谈人：李星莹；访谈时间：2023年8月17日。
② [美]兰德尔·柯林斯:《互动仪式链》,林聚任、王鹏、宋丽君等译,北京：商务印书馆，2009年，第170-173页。
③ 马溧:《华裔青年中华民族共同体意识的情感传播路径——互动仪式链理论视角》,《华侨大学学报(哲学社会科学版)》2021年第2期。

唱。梧州当地的瑶族和汉族采茶歌在内容上有许多共通之处，经常讲述各地区的民间故事、传说、风俗民俗和乡间趣事，融合了民族情感。通过歌谣和山歌的传唱，为各个民族提供了一种互动和交流的途径，使人们能够更好地理解彼此的文化差异，进一步加强了不同民族之间的情感联系，促进文化的交融。

（三）心理互嵌

心理互嵌是各民族心理上的相互认同和情感上的相互亲近，以及作为中华民族共同体成员的归属认知和情感依恋。[①]六堡茶的传播和发展，不仅仅是物质层面的传递，更是心理上的联系和文化上的认同。

DBJ 先生是将六堡茶传遍南洋的茶庄老板 DYC 的侄子，在听到六堡茶文化认同时，他说道[②]：

“晚清时期，中国社会陷入动荡，民生艰难。同时，国内茶叶市场不景气，六堡茶销路受损，茶园大面积荒废。在这个困难时刻，我伯伯作为六堡镇英记茶庄的老板，得知南洋有大量华工前往开采锡矿，因环境不适应，许多人患上发烧、痢疾等病症。而六堡茶具备药用特性，能够缓解这些症状，伯伯便决定带着十几名伙计将积压的茶叶运往南洋。在霹雳州的矿山里，他们亲自煮茶，并免费分发给需要的矿工。经过半个月的六堡茶疗法，矿工们的身体状况明显好转。六堡茶的药用价值逐渐为人所知，传遍南洋，成为南洋地区最畅销的茶叶之一。

如今，马来西亚华裔家庭受到父辈和祖辈的影响，从出生起便饮用六堡茶。无论是在药店还是祭祖时，都能见到六堡茶，足以看出他们对六堡茶的喜爱和认同。这种生理需求的满足不仅仅是简单的口感享受，更是一种心理上的安慰和归属感。通过提供适宜的生活调剂，六堡茶渐渐成为异国他乡的华工们的心灵寄托。他们通过饮用六堡茶来缓解思乡之情，维系与故土的联系，强化自己的民族认同和文化传承。”

为了进一步说明这一点，团队成员采访了几位在马来西亚生活多年的老人[③]，他们说：

“我们每天都会喝上几杯六堡茶，因为这样可以让我们感觉自己还是中国人。在马来西亚这样一个多元化的国家里，来到这里需要很长的时间去适应，身在异国他乡的我们，常觉得自己是边缘化和孤立无援的。因此，每当我们喝着六堡茶时，就会想起自己的祖先和故乡，感觉到家的温暖和亲情的牵挂，六堡茶是我们与中国文化和历史相连的纽带。”[④]

通过上述案例，充分展现了六堡茶作为“思乡良药”，是超越单一商品属性的文化符号，承载着独特的历史记忆和情感价值。六堡茶的传播和普及，不仅仅是茶文化的传递，更深刻地体现了从个体心理互嵌到群体间中华文化认同的转变，这对于铸牢中华民族共同体意识扮演了重要角色。在海外华人社群中，特别是马来西亚等地，六堡茶不仅满足了华人的生理需求，更成为了他们思乡情绪的寄托和文化认同的象征。这种心理互嵌让六堡茶超越了单纯的饮品属性，成为了跨越地理界限的文化纽带，加深了海外华人与祖国之间的情感联系。更进一步，六堡茶在海外的流行不仅是对特定饮品的喜爱，而是对中华文化深厚底蕴的认同和传承，形成了对中华文化的共识和认同。通过这种文化认同的形成和强化，六堡茶在全球范围内成为了中华民族共同体意识的重要载体，不仅在物质层面上连接了世界各地的华人，更在精神和文化层面上加强了他们与祖国的紧密联系，促进了海外华人华侨对中华文化的认同和传承，进而铸牢了中华民族共同体的意识。

五、结语

六堡茶的发展历程，是中国茶文化发展兴盛的缩影，也是区域社会中族际关系从竞生走向共生的例证，更是多民族交往交流交融以及铸牢中华民族共同体意识的地方实践。起源于瑶族地区的六堡茶，通过“舜帝南巡苍梧之地”“茶箩娘”等地方叙事融入中华茶文化体系当中；同时六堡茶以独特的制茶工艺传承，并经过交往交流，逐渐从封闭空间走向更宽广市场进而形成茶产业经济协作互惠共同体，得益于区域社会中各民族基于开放包容的态度对中华茶文化的传承创新。岭南地区的六堡茶文化已嵌入瑶族、汉族等诸多

① 马忠才：《中华民族共同体的多维互嵌结构及其整合逻辑》，《西北民族研究》2021 年第 4 期。
② 访谈对象：六堡茶茶商 DBJ，广东清远市人，访谈人：李星莹；访谈时间：2023 年 8 月 19 日。
③ 访谈对象：马来西亚华侨 LHX、LRS、LSS，分别是玉林容县人、福建福州人、玉林北流人，访谈人：李星莹；访谈时间：2023 年 6 月 12 日。
④

民族的日常生活与产业共同体建设过程中，以经济互嵌、文化互嵌和心理互嵌三种方式促进了多民族交往交流交融，是构建共有精神家园和铸牢中华民族共同体意识的一个窗口和载体。可以说，岭南地区的六堡茶已经超越单一商品属性，成为跨越时空的文化纽带、交流中介和象征符号。

总之，六堡茶是中国茶文化演进中的一个个案，体现出瑶、汉、壮等民族关系交融共生的演化逻辑，呈现出中华民族饮食文化的包容性特征。六堡茶的历史和文化价值，可以为中国茶文化的研究提供一个独特的视角，也可以为探索各民族交往交流交融的路径提供经典案例。

C02

泰国瑶族传统银饰锻造技艺的传承、发展与助力乡村振兴[1]

邓有利、邓顾贵 泰国瑶族基金会--都银厂有限公司

Inheritance, development and contribution to rural revitalization of the traditional silver making skills of the Yao people in Thailand

Somchai–Phimporn Rungratchatavanit, the Iu Mien Thai Foundation and Doi Silver Company Factory Co., Ltd.

摘要

银饰锻造技艺是泰国瑶族的传统工艺技术，也是非物质文化遗产项目。历史上，泰国瑶族不论男女都有佩戴银饰的习俗，其佩戴的银饰都是瑶族民间艺人制作的。但过去瑶族制作银饰主要是为了满足瑶族人佩戴，没有形成银饰制作产业。随着泰国旅游业的发展，瑶族制作的银饰不仅是瑶族服饰装饰品，而且已经成为泰国瑶族地区民族旅游销售的工艺品。泰国楠府谱县巴岗乡巴岗村瑶族邓有利前任泰国瑶族基金会与都银厂有限公司的创始人，除了将银器制作工艺发展到国际水平之外，还与职业教育委员会办公室下属的干恰那披色学院与皇家金史密斯学院建立了教育合作。每年招收 10 名学生，免费课程来学习银器工艺专业，并传承瑶族银饰锻造技艺。直到让银饰成为几乎每个村庄游客的手工艺品，已成为一村一品的旅游工艺品，被认为是传承瑶族传统银饰工艺的典范。学生毕业后可以到都银厂有限公司工作，也可以自己回村创业，传承瑶族银饰锻造技艺，发展民族民间贸易，推动瑶族地区的乡村振兴。尽管对于手工艺消费者来说，瑶族银器手工艺经济似乎具有异国情调且在政治上无关紧要，但其名称、标志、服饰和旅游活动等某些特征却为瑶族重塑公众对瑶族的看法提供了可能性；从自卑、原始、贫穷、毒品和麻烦制造者，到杰出的国际化土著群体，该群体在专业知识和经济增长方面都特别成功地利用了这种高价值商品。

关键词：泰国瑶族，传统银饰，制作技艺，传承，发展，助力乡村，振兴

Abstract

The craftsmanship of silver is a traditional craftsmanship of the Iu-mien or Yao people in Thailand, and it is also an intangible cultural heritage item. Historically, both men and women of the Yao people in Thailand have the custom of wearing silver ornaments, and the silver ornaments they wear are all made by Yao folk artists. However, in the past, the Yao people made silver mainly for the Yao people to wear, and there was no silver manufacturing industry. With the development of Thailand's tourism industry, the silver made by the Yao people is not only a decoration for Yao people's clothing, but also has become a handicraft sold in ethnic tourism in Thailand's Yao area. Mr. Somchai Rungratchatavanit, a Yao ethnic group in Phakhang Village, Phakhang Sub-district, Pua District, Nan Province, Thailand, established an educational cooperation with the Royal Goldsmiths College Kanjanapi Theological Seminary through the establishment of the Thai Yao Foundation and Doi Silver Factory Co., Ltd., and recruits 10 students every year to learn silverware crafts for free Professional, inheriting the craftsmanship of Yao silver. In the Yao area of Nan Province, silver has become a tourist craft for every village. After graduation, students can work in Doi silver Factory Co., Ltd., or they can return to the village to start their own businesses, inheriting the craftsmanship of Yao silver jewelry making skills, develop ethnic and folk trade, and promoting rural revitalization in Yao areas. although seemingly exotic and politically insignificant to crafts consumers, certain features of the Iu Mien silver crafts economy, such as the names, logos, attire, and tourism activities act as spaces that allow for the possibility for the Iu Mien to reconfigure the public's perception of the Iu Mien; from that of inferiority, primitivity, poverty, drugs, and troublemakers, to that of a distinguished cosmopolitan

[1] 本文以个人经历和观点所写下来的，仅供瑶族文化学术研讨会交流知识之用。于 2024 年 10 月 10 日至 16 日在日本东京神奈川大学举行的**瑶族文化**国际研讨会上发表。在此，特别感谢中国广西民族大学国社会科学与民族学学玉时阶教授、谭静博士，云南曲靖师范学院仲如林副教授和泰国清莱皇家大学社会学院刘玉兰博士对撰写和翻译本文的帮助和支持。

Indigenous group that has been particularly successful in engaging with this high value commodity both in terms of expertise and economic growth.

Keywords: Thailand Yao people, traditional silver, production skills, inheritance, development, helping rural areas, revitalization.

บทคัดย่อ

งานหัตถศิลป์เครื่องประดับเงินเป็นงานฝีมือดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์อิ้วเมี่ยน (เย้า) ในประเทศไทย และยังเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่จับต้องได้ ในอดีตทั้งชายและหญิงของกลุ่มชาติพันธุ์อิ้วเมี่ยน (เย้า) ในประเทศไทย มีธรรมเนียมการสวมใส่เครื่องประดับเงิน และเครื่องประดับเงินที่พวกเขาสวมใส่ล้วนทำโดยช่างเครื่องเงินชาวอิ้วเมี่ยนทั้งนั้น อย่างไรก็ตาม ในอดีตชาวอิ้วเมี่ยนทำเครื่องประดับเงินเพื่อให้ชาวอิ้วเมี่ยนได้สวมใส่เป็นหลัก และยังไม่มีอุตสาหกรรมการทำเครื่องเงิน แต่ด้วยการพัฒนาของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวของประเทศไทย เครื่องประดับเงินที่ทำช่างเครื่องเงินชาวอิ้วเมี่ยนไม่เพียงแต่เป็นเครื่องประดับตกแต่งในเครื่องแต่งกายของชาวอิ้วเมี่ยนเท่านั้น แต่ยังกลายเป็นงานฝีมือที่จำหน่ายให้แก่กลุ่มชาติพันธุ์อื่นในพื้นที่ต่างๆของประเทศไทยอีกด้วย คุณสมชาย เป็นคนอิ้วเมี่ยนในหมู่บ้านป่ากลาง อำเภอปัว จังหวัดน่าน ประเทศไทยผู้ซึ่งเป็นประธานมูลนิธิอิ้วเมี่ยนไทยคนปัจจุบัน และผู้ก่อตั้งบริษัทเครื่องเงินที่ชื่อว่า บริษัท ดอยซิลเวอร์ แฟคตอรี่ จำกัด นอกจากพัฒนางานฝีมือด้านการทำเครื่องเงินสู่ระดับสากลแล้ว ยังได้สร้างความร่วมมือด้านการศึกษากับสถาบันกาญจนาภิเษกวิทยาลัย ช่างทองหลวง สังกัดสำนักงานคณะกรรมการอาชีวศึกษา รับสมัครนักเรียนปีละ 10 คน ทุกปีเข้าเรียนฟรีเพื่อเรียนรู้งานฝีมือเครื่องเงิน และสืบสานงานช่างเครื่องเงินชาวอิ้วเมี่ยนในเขตจังหวัดน่าน จนทำให้เครื่องประดับเงินกลายเป็นงานฝีมือของนักท่องเที่ยวเกือบทุกหมู่บ้าน ถือว่าเป็นต้นแบบของการสืบทอดงานฝีมือเครื่องประดับเงินดั้งเดิมของชาวอิ้วเมี่ยน และยังเป็นการส่งเสริมฟื้นฟูอาชีพให้แก่ชุมชนท้องถิ่นด้วย อย่างไรก็ตาม แม้ว่าจะดูแปลกใหม่และไม่มีนัยสำคัญทางการเมืองสำหรับผู้บริโภคงานฝีมือ แต่คุณลักษณะบางประการของเศรษฐกิจงานฝีมือเครื่องเงินของชาวอิ้วเมี่ยน เช่น ชื่อบริษัท เครื่องแต่งกาย และกิจกรรมการท่องเที่ยว ได้ทำหน้าที่เป็นพื้นที่ที่ช่วยให้ชาวอิ้วเมี่ยนสามารถกำหนดการรับรู้ให้แก่สาธารณชนใหม่ที่มองว่า ชาวอิ้วเมี่ยนในภาพแห่งความด้อยพัฒนา ความดึกดำบรรพ์ ความยากจน ผู้ค้ายาเสพติด และผู้ก่อปัญหา กลายเป็นกลุ่มชนพื้นเมืองที่มีความโดดเด่นทั้งในระดับประเทศ และนานาชาติ ทั้งในแง่ของความเชี่ยวชาญและการเติบโตทางเศรษฐกิจ

คำสำคัญ : กลุ่มชาติพันธุ์อิ้วเมี่ยน(เย้า)ในประเทศไทย เครื่องเงินแบบดั้งเดิม ทักษะการผลิต มรดกทางวัฒนธรรม การพัฒนา การช่วยเหลือชนบท และการฟื้นฟู

一、引言

“银饰锻造技艺”是瑶族传统工艺技术，这种制作工艺和文化从古一直传承至今。现已成为楠府“一村一品”的五星级旅游工艺品。特别是传统制作银饰的手工雕刻、镶嵌工艺超过楠府巴岗村瑶族银饰加工标准，由此发展为今天的都银厂有限公司。公司所生产的银饰产品一直在泰国收到消费者的好评，公司除了生产、加工、销售银饰产品外，还是职业院校教学实践基地，对外向社会和游客参观学习、鉴定银饰的场所。公司回馈社会，每年资助 10 名学生接受高等教育，提供免费食宿，这种理念体现瑶族人顺势而变、继往开来应变能力，在复杂多变的世界发展环境下保持着本族文化认同、制作工艺世代相传的价值观。

30 多年前瑶族定居在高山地带从事伐木为耕的农业生活，包括砍伐和焚烧树木的农业系统或者人们常称为轮耕的农业系统。尤其是在那个时候，高山农业种植主要是鸦片，从而导致了毒品问题和农业种植之间的矛盾。后来，政府为了解决这一矛盾，建立了山地部落发展和援助中心，发展工商业与农业的同时，推广更多经济作物种植，鼓励村民从事副业，增加收入，社区里的农民逐渐有人开始制作银器，轮耕、毒品问题也逐渐减少。

银饰制作工艺视为瑶族人的传承智慧。它被认为是反映其民族身份的手工艺品， 并拥有杰出的专业制作银饰的技能。如：瑶族银饰制作传承人邓有利和邓顾贵，他们将祖先的银器制作工艺传授给都银厂有限公司，通过公司生产、加工和销售，把瑶族制作银饰文化艺术传播到社会。在传播过程中，通过成立小型银器博物馆供游客参观来印证瑶族人接受现代生产制度的很好案例。因此，本文是根据本人邓氏家族的经验与我们瑶族祖先银器知识和传承的经历写成的，划分以下问题作为研究瑶族知识传承的内容。

二、邓氏家族银饰锻造技艺传承谱系

邓进堂先生是邓氏家族银饰锻造的先驱者，是邓有利的父亲，也是邓有利学习银饰锻造的榜样。先父邓进堂出生于老挝人民民主共和国沙耶武里省红沙镇，是财飞和菜清女士的儿子，其先祖都是从中国移民过来，祖父那一代就具备使用瑶语、中文、老挝语和泰语在内的多种语言交流的能力，同时祖父也是社区领袖，并受到当地村民的尊重。延续至今将制作银器的知识传授给自己的自己的子孙后代。由于邓进堂小时候，财飞爷爷就去世了，家庭的责任就落在了邓进堂的身上。 并将制作银器的技艺发展成为家庭主要收入仅次于农业中的收入。

邓进堂先生与瑶族妇女美洪夫人结婚，夫妻勤劳互助，以种玉米为生，于 1960 年在老挝生下邓有利，当时，老挝处于君主制和社会共产主义之间的战争状态。后来，决定前往泰国避难，于 1972 年从老挝那边翻山越岭徒步穿越三天三夜到达泰国高山丛林，途中他遇到了一名共产党战士，士兵问他从哪里来，跨越国境做什么？ 他回答士兵要带儿子出家为由，并前往泰国探望兄弟姐妹，才让他们顺利过境，最终来到泰国楠府普阿县斯帕康乡帕康村定居，一边做银匠，一边务农。

先父 邓进堂 是一个制作银器工艺精湛的工匠，被称为杰出的银饰工匠传承人之一。 以上荣誉来自泰国和国外的亲朋好友和同行以及客户的证词。认识先父邓进堂的人都赞不绝口称赞他 不仅是一个普通的银匠。而是一位真正的艺术家。因为他 的每一件产品 必须标准化，不能有丝毫瑕疵，比如制作针织项链，手工编织必须平衡、工整。他说盖印的手的力度要适中，这些工艺手法都在他的大脑中构思：哪些线条先画、怎么画，线条怎样冲压，冲压线条需要功道垂成，若冲压中工匠操作出现失误，需要重新 整块银片熔化以再次印上图案 。 因此， 先 父的产品 制作时间可能比其他银匠 花费时间要多， 但 并没有 阻碍 先 父 制作的匠心精神。 事实证明 先父制作的产品得到客户的认可（顾客需要排队才能购买到产品）， 因为泰国和外国客户都想购买到先父亲手制作的产品。

这些工艺也是邓有利从他父亲那里继承的。 出生于银匠世家 这让他从小就受到祖父制作银器文化的熏陶，直到父亲那一代 才将工艺传授给邓有利，他从 15 岁起就开始学习、研究、尝试制作传统部落图案的银器，让他对传统部落制作银器图案产生极大兴趣，带着对祖先知识遗产的热爱和继承制作银器，反复钻研、改进制作工艺，最终使他的制作手艺得到社会高度认可。

邓有利还从他父亲那里得到了如何制作银器的模型，他看到父亲在一张旧木桌上加工，只使用了一些简易工具，却能楠府瑶族银匠界创造出美丽的作品，同行对父亲的天才十分敬佩。 因为父亲能够使用简易的工具就地取材制作出精美的产品。1984 年，父亲收到了一位居住在美国的瑶族朋友联系，帮他制作了一套精美的银器并发到美国加州使用，该套银器在当地的瑶族同胞中受到高度赞扬。

此外，先父 邓进堂 在制作银器方面 是一位杰出的工匠，在加工制作银饰产品中，每一件产品 都会有一个细致的标准，这些都是瑶族部落制作银饰的智慧和延续下来的遗产，在制作银饰过程中继承传统并与时俱进。先父说为了保存瑶族的传统风貌和文化，也不会随着时间的流逝而消失。但在改进图案和品位中困难重重，因为银器的大小、重量需要根据顾客需

求和喜好来制作加工。比如制作 5 层项链（簪琬）需要 1 公斤左右，或者稍薄一些，8-9 克左右，但考虑到每个人的品位层次，主要从注重九面人形的传统标准，龙、天鹅、植物、种子等图案均符合九面人形传统。其最重要的是该图案必须像传统方式那样制作得精致、美丽、细致的传统作品。

邓有利作为邓进堂的儿子，最先在受到父亲制作银饰文化启发，并继承了瑶族传统银器的文化遗产。 当年在老挝时就开始学习如何采用的是传统的方法（熏炉）制作银器，由于当时他 16 岁，年轻，不太注重学习，后来从祖父和父亲那里吸收了制作银器的故事，从而对制作银器产生浓厚兴趣。17 岁时，他看到亲戚制作银器出售，能够获得不错的收入，随即产生谋求生计的想法，于是他接受制作银器的培训，在培训日子里，教学空谈无实，随之开始转向父亲和其他亲戚学习制作银器。

24 岁时，邓有利与邓顾贵(原姓李)结婚，是他成为银器制作工匠的一个重要转折点。由于瑶族人的婚姻生活始于务农，他们租了大约 4-5 莱 （1 莱 = 400 平方瓦或一莱 等于 2.4 亩）的土地种植水稻供家庭消费；种植玉米主要是出售，这些是为了为家庭提供收入来源。当时，布瓦县的大多数村民大面积种植玉米，尽管种植量很大，但所获得的收入抵不上劳动力成本，所以邓有利觉得这种职业不适合他的工作。于是他开始对制作银器充满想法，他通过种植玉米、制作银器赚取额外收入产生了兴趣。通过与邓占勇先生签订合同生产蛇形图案项链，邓占勇先生既是邓有利的叔叔，也是父亲的朋友，他们从农业和园艺中起家创业成功。因此，直到今天，由农从商仍然是银器制作传统的起源。

三、邓氏家族历史

邓有利，泰语名为 Somchai Rungrachatawanich 出生于 1960 年 12 月 6 日，原出生地为老挝人民民主共和国猜武里省虹沙县班帕岱村，1973 年移居泰国，1979 年挂三灯，与妻子邓顾贵于 1984 年结婚，育有三子。大儿子邓福昌（2528 年生）、二儿子邓福明（2530 年生），于 1998 年 7 月 18 日挂灯。三儿子邓福义（2534 年生），2003 年挂三灯。大儿子邓福昌，2012 年与傣族女子乔瓦潘（1991 年生）结婚，2014 年大儿子阿 liu（小名高昌）出生，2016 年小儿子阿 li（小名罗昌）出生。大儿子主要负责管理 Doisiliver 工场和学校等相关工作。妻子有自己的公司，从事银饰生意。二儿子邓福明，2530 年生。在曼谷上大学期间，对银器制作技艺极感兴趣，协助家里生意，主要在网络寻求市场并进行推广宣传。 2553 年（2010 年）大学毕业后返家，一个月后突发心脏病去世。

除了邓有利本人与父亲邓进堂学习打银，还有其他人也来拜师学艺，有亲戚，也有毫无血缘关系的人，但主要是瑶族，没有其他民族。比如，有一个叫盘奶娃的人向父亲学习，后来他也从事过一段时间打银的工作，但是现在他已经改做陶器了。还有一个家住楠府会利村的名叫苏盖的人也学过。其实还有很多人都学过，但是后来他们移民去了美国。总之，父亲邓进堂对他们都平等对待，只要他们对打银感兴趣，他都毫无保留的教给他们。来学习打银的人，都在家里同吃同住。材料都是师父的，如果做出成品卖钱了的话，本金还给师父，利润算个人的收入。

发展到邓有利这一代，主要根据个人的打银技艺定工钱。最低工资的学徒工，每天只有 300 泰铢，也有按月算工资的，也可以包工做一个作品，但是包工包料比较花时间，主要是看他们的技术精湛程度给工资，这种情况的话可以在家自己做，工具可以借给他们用。

邓顾贵出生在楠府南空村李姓瑶族家庭，父母共生育 11 个子女，她排行第 4。1984 年她与邓有利结婚，改姓邓。婚后三年多，收入主要靠种植玉米，家里没有钱，很穷困。 1985

年 -1986 年，邓有利到一家银厂做学徒打工，老板叫高晴。虽然邓有利的父亲也会打银，但是很少教他，而且父亲邓进堂做的银饰比较少，样式也以传统的银扣为主，购买群体主要是移民美国的瑶族，所以收到的订单数不是很多。邓玉帕的父亲给予邓有利很多帮助，他愿意教邓有利学习打银，甚至教了他更加精细的技术。

当邓顾贵怀孕的时候，邓有利为了不让她种玉米那么辛苦，于是就让她在家里做一些简 单的技术，在家里偷偷的做银饰。打银这种工作，一般不让女人做，所以邓顾贵都是自己在房间里偷偷地做，慢慢地学会了手艺。这样，1987 年，他们在家的路口租了间小房子，即修车、补胎，又打银。

1986 年至 1988 年，邓有利会带着银器到清迈等地售卖，期间，他遇到了一个叫阿登的老板。阿登在清迈经营一间叫兰纳银器的店铺，他让邓有利把银器放在他的店里卖，帮他卖了之后再让邓有利去拿钱。之后，邓有利就在兰纳银器打工，自己打的银器也可以在店里卖，这样在那里工作了大概两年左右。

1987 年，邓有利仔楠府开了一家自己的小店叫“DoiBadaen”（银山），自己打银自己销售。当时泰国总理的夫人定制了一条银腰带，所以吸引了很多人下单购买，于是在 楠府开了打银厂。城里的场地不够，邓顾贵又在南空村开了银厂。楠府打银主要集中在巴干村，南空村有了银厂之后，很多人到那里去打工，有很多人学会打银之后，自己自立门户。

后来高晴找邓有利一起开公司，1992 年开始讨论，1994 年 8 月 4 日注册，于是 51 个会打银器的人在楠府城里合资合股办了一家公司，以 Chongpupuka 山名给公司命名。公司股份最多的是邓有利、其次是邓顾贵的二姐，第三是高晴。与其他人合 股开公司的同时，自家的打银生意也在做。

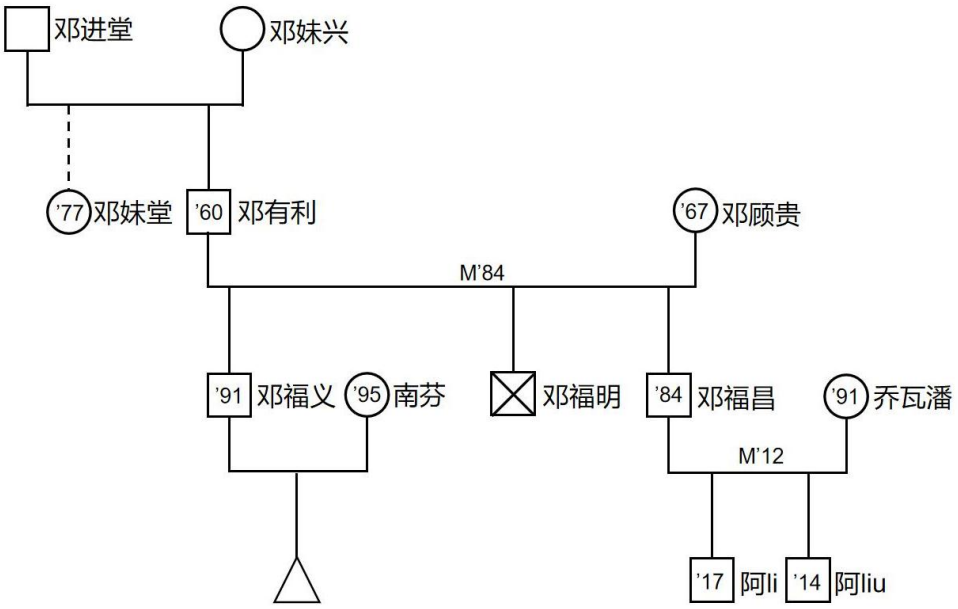
期间，银料涨价，每公斤从 15000 泰铢涨到 42000 泰铢，打银生意不好做，于是，1995 年，邓有利又建房打算开超市。1996 年，DoiMark 在波县开业，一共有 4 栋加上地下共有 4 层。除了做超市之外，二楼打银，一楼也留了一间小店卖银。Chongpupuka 有 2 个会打银的人跟随邓有利到波县，之后员工又慢慢增多 80 人。

大概有 4 年多的时间，夫妻二人都是分开各自做生意。2001 年邓顾贵从 Chongpupuka 到 Doimark。孩子们上大学时候又卖了城里的 Doibadaen（银山）。2003 年，在现在的 Doi 银厂这里，花 600000 泰铢买了不到 1 莱土地，初步建立了工场，生产银饰。建厂后经常有人来参观，后来有人提议同时开商店，于是采纳了建议在银厂前面开了一间银店。

2005 年开始，有美国、加拿大、意大利等公司来看工场考察并洽谈合作事宜，由品牌商提供设计，在 Doi 银厂定制，再销往国外。之后慢慢的在周边购买土地慢慢扩展成了今天的事业规模。

父亲邓进堂去世之后，孙子们想把爷爷的工具留下做纪念，为了更好的保存邓有利夫妻俩四处打听寻找合适的办法。有一次，曼谷某私立大学的一个艺术家（ Ajarn Paivet Wangborn）受邀 到楠府做设计，借这个机会邓顾贵向该艺术家请教如何保存爷爷的工具。艺术家加以做一个私人博物馆，并免费为博物馆做了设计。博物馆中展陈了家族中最有贡献的四位老人的纯金锻造的照片，材料费以外的费用都没有收。身为瑶族，背负着祖辈的传统文化，他们为了让更多人能了解自己的文化，于是又建了民宿。民宿中不仅有瑶族传统民居还有泰北其他民族的民居。关与邓氏家族的传承谱系如下：

第一代：曾祖父
第二代：祖父
第三代：父亲-邓进堂
第四代：本人-邓有利
第五代：儿子-邓福昌、邓福义



目前，邓福昌长子作为第五代邓氏家族的银饰锻造技艺传承者。邓福昌出生于楠府布瓦县，上中学时，离开县城去到楠府，最后接受曼谷地区的高等教育，由于从小就接触到瑶族部落的银器，在巴岗村看到邓进堂老师和先父制作银器，在他 5-6 岁的时，就开始练习编圈，随着年龄的增长，逐渐学习编织项链，在假期里，他回家总是帮着家人制作银器。在斯巴顿大学工商管理学院学习国际商务时， 也有一个想法，就是想把家族企业扩展到其他业务领域，例如酒店；因为有 3 个兄弟可以共同管理一家银器公司。对于 3 个人的公司的规模来说似乎太小，当邓福昌先生加入后，认为可以将家业扩展到其他领域将是一个不错的选择，对于一个尚未毕业的大学生应届毕业生能够在银器公司工作，在他 4 年时间里，通过营销渠道把银器产品带到泰国各地的零售珠宝店销售，然后又在都士银器公司搞管理工作，公司旗下由邓福昌先生负责，销售渠道主要顾主要为批发市场：80%，零售市场：20 %，另外，泰国顾客和外国顾客的比例各占 50%，大部分顾客喜欢穿休闲装搭配传统服装，这也继承瑶族原始秀面图案的独特性以及邓福昌时代与邓进堂老师的技艺遗产的智慧，通过将教师融入到双元教育体系保留教学与工艺的模式；通过与 甘咋纳披瑟金匠学院合作，挂牌成立珠宝分行项目，邓顾贵对楠府 Ratchaprachanukroh 学校很感兴趣，也挂牌成立珠宝项目。所以邓有利和邓顾贵委托邓福昌先生负责管理系统教育项目，将职高一二年级的学生送到都银厂有限公司学习制作银器的教学与实践模式，周一至五按照课程大纲学习理论课程 ，周末学习职业实操，通过教学+实践获得职业教育部颁发的职业证书。其次，学校在实践教学点有住宿，有力保证的教学，通过与企业合作，也保障了学生就业。

邓福昌作为公司董事长兼总经理，他打算把都银厂有限公司发展成为一家拥有自己设计的综合性银器制造公司。 生产流程管理以为零售和批发分销为主，包括从继承祖父的传统山地部落银器制作的学习中心（邓进堂大师），让新一代了解如何以传统面风格制作精确的银器，将传统图案引入当代并加以应用，通过制作工艺创造新的模式来满足不断变化的市场的需求。此外，都银厂有限公司在 邓福昌时代开始线上营销，邓福昌先生认为，销售领域拓宽了，这对公司和客户来说都是一个便捷的渠道。

小儿子邓福义就读于楠府布哇县高中，毕业于易三仓大学，获学士学位。而我是都银厂有限公司位于曼谷的家族中的销售经理，这是家族企业发展的一部分，通过开发应用型银饰设计来满足更多元化客户的需求。

邓有利继承银器职业生涯与先父邓进堂有所不同。这是由于邓有利注意到邓占勇先生的制作银器主要发往清迈的瑶族商人出售而引起的，虽然收入不错，但如果能开拓更广阔的市场，拓展到其他消费人群，就能产生更高的收入，因此，拓展市场的概念就更加重要了。后来苏万老师的出现，推荐邓有利去龙仔厝府纪念品商店销售手镯，由于商品风格陈旧传统，结果只卖了一支，于是心灰意冷地回到家里，之后邓有利乘坐巴士车在去清迈，150 泰铢租了一辆三轮车把东西托运到店里，带着银饰到商店推销，总是被店主拒绝而告终。邓有利从楠府到清迈往返了 3 次，直到有一天，在清迈府讪甘烹县发现有一家银器店，他们有销售需求，于是 几天后，店家联系我说产品已经卖完了 ，由于当时制作一套新银器的资金不够，于是通过交订金加工产品的方式，店主支付资金购买白银继续制作银器，我们收到资金 2000 泰铢的汇票，继续制作一套新的银器。银器制作方式经历了一段变化时期，这对当时银器制作生活非常重要（当时，白银的价格为 3,000 泰铢/1 公斤）。

后来，生意开始好转。邓有利每个月驾驶摩托车和邓进堂大师一起购买 382 克白银（10 港币），一直坚持从手工制作中开展业务，邓顾贵在家帮忙编织项链。当订单增多，他还邀请邓有利的亲戚过来帮忙；若产量增加，第一家商店无法购买，邓有利就寻找第二家的商店。起初，在第一家店的同一地区还发现了另外一家店，这家店是一家以销售国外旅游为主的大型商店，店主告诉邓有利，他可以安排邓有利在店里住宿，并驻在店里销售产品给外国客户，当时订单量很大，能生产多少，就能销售多少，逐渐地邓有利的家庭作坊生产开始雇佣更多的工人，由于大批量生产，导致供过于求，以至于商店无法再购买全部产品。最终商店解除与购销 2 年的合作协议，邓有利又回到家了。

在 1989 年邓有利和邓顾贵的生意已经巴岗村站稳脚跟，于是又从巴岗村搬到楠府居住，并在楠府开设一家银器生产店，将店名取名为“都银厂有限公司”，并在店门前销售产品。他们婚前生活在楠府郊区，由于当时大多数人喜欢种植玉米，很难找到技术工人，所以当时他们建立工厂就坐落在楠府，他们在南空村工作 2-3 年的时间，那段时间我主要做批发皮带。

1996 年，受经济危机的影响货币开始贬值，白银价格变得更加波动。邓有利试图在布瓦县开设第一家超市，并使用“都马”这个名字来销售银器，邓有利注意到营销人员如何开展销售并维护客户，通过营销管理方法，他把这种营销方法应用到 银器的销售 中，还 聘请一位学习营销管理的亲戚担任营销人员，将银器销售推广到给泰北的各个纪念品商店。通过采用直销系统，销售额增长了很多，因此邓有利在“莫拉冬都”成立首家生产银器并以“莫拉冬都”的商标进行销售，从原来只有 2-3 名专职技师，在短短一年内技师数量就增加到 40-50

名，银器产量大幅增加。随后，邓有利和邓顾贵在楠府布瓦县萨塔街道 205 号成立了 Doi Silver 公司。邓有利担任公司的总裁，公司生产的银器均保留了瑶族的传统图案，满足不断变化的市场需求。后来通过认识一位美国珠宝商人开发现代化的银器模型和生产系统，使得产品具有更高的国际质量标准。由于邓有利从邓进堂大师那里继承了银饰工艺和独特性，一直保留着传统类型的银器，把生产出来的产品销售给当地的 瑶族 客户，例如颈链 (Jawan) 和订婚手链。(PuChiam) 、银色纽扣 (La Khao Bei) 和正面装饰的项链。（Pachan Lim）、背面装饰的项链（Titan Lim）等。

雕刻的方法 **银饰锻造方法**

专业和执着使他成为第四代家族的银匠制造商的继承人 。 在土居银工场公司看到银饰作品，它除了是著名的手工艺中心外，还延续着祖辈、祖辈到子孙的银饰手工艺。

四、银饰锻造技艺的发端 :都银厂有限公司

邓有利 10 岁的时候就开始学习打银，虽然他在老挝读到了 3 年级，但是到泰国后，又得重新从 1 年级开始读书。在 Bagann 村，本来就有些老前辈在打银了，还有几个人合伙开了小店铺。邓有利最开始先是看人家打，在家里他也偷偷看父亲打，也去店里看老前辈打。但是老前辈们都有自己的徒弟，他们认为邓有利还太小了，所以没人想要收他为徒。于是，邓有利等老前辈们休息的时候，就偷偷打老前辈们打的银链，结果打错了，挨了老前辈的批评。

但是，邓玉帕的爸爸邓四周却觉得邓有利很认真好学，所以就开始教他打银。先是安排他做链子，让他拿银子回家自己做。不到一周，他自己在家里练习好了，拿去给师父看。师父说：你做的不是很好，但是我可以修改一下，这样就可以了。于是，给了他 25 泰铢的工钱，这是 10 岁的邓有利（3-4 年级）赚到的第一份工钱。当时，1 泰铢就可以买一碗面。得到了这个鼓励，邓有利打银就更加努力了。

大概是 1977 年，等他到了要读初中的时候，父母不想让他继续读书，想让他在家里帮做农活。因为初中在波县，如果继续读书的话，路费和服装费都要花很多钱。邓有 利非常渴望继续读书，于是他利用放长假的 2 个月时间赚了 5000 泰铢。他从早上 6 点，就去找师父拿订单，回到家就开始制作一直到天黑，之后再点煤油灯继续编银，以至于早上起来后鼻子里面黑黑的都是油烟。尽管这样很辛苦，但是非常有成就感。

都银厂有限公司位于楠府布瓦县的银器手工艺品中心。 楠府是泰国知名的银器和珠宝生产地，并在美国闻名。都银厂有限公司（Doi Silver Company Co., Ltd.）拥有 70 多年的银饰制作经验，工厂生产的银器产品经过长期的不断演变，从瑶族人的传统款式发展到更现代、质量更丰富的新款式。另外，公司还通过在银饰、镀银饰、镀金饰上镶嵌钻石、宝石来增加银制品的价值，以提升产品档次，更加满足顾客的需求。除此以外，它被认为是一个手工艺中心，可以鉴赏当地独特的智慧，并将其发展成为优秀的出口产品。

从邓有利的创业奋斗的经历，自 2003 年以来的一年里 成立都都银厂有限公司（Doi Silver Company Co., Ltd.），地址为 205 Moo 1, Ban Na Pan, Nan-Thung Chang Road, Sathan Sub-district, Pua District, Nan Province。 后来成为甘咋纳披瑟金匠学院师生和教师教学实践的场地，扶持了泰国 56 府 Rajaprachanukhro 的学校。

都银厂有限公司是政府机构和私营企业的学习中心，为不同组织的人群提供就业机会，很多私营企业前来参观学习银饰制作，以及教学观摩和实习的基地。公司白银发展业务。 都银厂有限公司自 2011 年至今一直开展国际出口业务。 在加拿大、美国、中国、台湾都有客户群，年销量约 2400 公斤。

邓有利创立了都银厂有限公司（Doi Silver Company Co., Ltd.）， 邓进堂（Chantong Rungrachatawanich）先父的独生子，他是一位技艺精湛的银饰制造商，是家族银匠第四代的继承人，并注册成立了“都银厂有限公司”，有 100 名工匠在国外生产线上生产（美国 70%）。

都银厂有限公司是著名的手工艺中心，它的银饰品的艺术和手工艺从祖辈、祖父辈传承给了一代又一代的子孙..... 了解更多信息：https:www.thai-tour.com/shop/3987

五、银饰锻造技艺的创新与发展

邓有利一直致力于发展和传承制作银饰工艺领域的知识，秉持初心努力将制作工艺传递给子孙后代，包括以瑶族传统风格生产和销售银器模式，也重视推广银饰制作知识，并以多种形式将其传授给新一代。无论是作为学习还是工作的地方，他通过创建博物馆供人们学习和研究，提供给甘咋纳披瑟金匠学院师生建立教学实践基地，扶持了泰国拉差普拉查努克罗学校第 56 的学生，致力于对银饰工艺感兴趣的新一代学生的发展建立合作关系。

2014 年，都银厂有限公司与甘咋纳披瑟金匠学院签署合作忘录 (MOU)。通过建立双边职业教育体系 开放教授银器知识，帮扶工人提升职业教育能力，每年有 10 人获得职业证书（中专、大专职业证书），其培养方式公司特供免费教育、免费住宿和免费伙食，以此激励瑶族学生有兴趣、有发展的新一代人他们的工作。制作银器的技能 而最重要的是，让瑶族人的传统知识得到更广泛的传承。

邓有利是银饰制作的创始人和关键人物，在他的努力下将银饰制作与职业教育中心协调起来，把珠宝行业 与都银厂有限公司合作，成立职业教育委员会下属的甘咋纳披瑟金匠学院，具备颁发职业证书资格，扶持了泰国扶持了泰国拉差普拉查努克罗学校第 56 的学生进入 Kanchanaphisek Wittayalai Chang Thong Luang 学院学习与生活纳入到职业教育中。2015 年～2019 年聘用都银厂有限公司熟练技师作为培训师，成功接受甘咋纳披瑟金匠学院第 56 的学生进入职业教育课程，并获得职业资格证书，部分学生进入公司工作已经被公司培养成专业技术人员。

2016 年第二届泰国拉差普拉查努克罗学校第 56 的学生接受专业职业教育，已毕业 6 人，目前，都银厂有限公司有银饰技师一人，四个人继续深造高职职业证书，另一个人已申请到其他公司工作，大部分学生毕业后，能够在银器制领域工作。

到目前为止，第三届学生还在公司教学实践基地学习，其中包括接收第三批 2017 年来自龙仔厝府府一个，楠府的个院校五个，红统府一个，总共七名学生，其中五人正在深造职业大专证书。

2018 学年第四届共录取楠府的学校学共八人，泰国拉差普拉查努克罗学校第 56 的学生三个人，其中有两个人已退学，六个人仍在就读 职业中专二级证书。

2019 学年第五届共招收 Bansan Kururat Rangsan 学校学生十一个人，其中 Phukha Wittayakhom 学校学生四个人、Rajaprajanukroh 学校学生三个人、清迈府学生两个人。十一个人正在深造中专职业 1 级证书，至今培养的学生如下；

序号	学年	学生总数	退学	毕业生	继续读大专	工作	
						留工厂	自创业
1.	2015	5	3	2	2	2	-
2.	2016	13	7	6	4	1	1
3.	2017	7	1	4	3	3	1
4.	2018	5	1	4	2	2	2
5.	2019	11	4	7	1	2	5
6.	2020	3		2	1	1	1
7.	2021	4		4	1	1	3
8.	2022	7					
9.	2023	3					
10.	2024	3					
总 共		61	16	37	14	12	13

从 2015 年至今培养了 51 名学生，在学过程中退学了 16 名，中专毕业 37 名，继续读大专毕业 14 名，毕业后留在工厂工作 12 名，其他 13 个自己回家创业和找其他工作了。另外还在理论与实践模式为社会与需要学习银器的学生进来学习，各个学校采用选拔学生的常规方法。其中最重要的是，来学习的学生大多是少数民族学生，他们有兴趣和有决心继承传统智慧，富有创造性的思维发展。

邓有利和邓顾贵作为双元教育中心的创始人，承担着多个头衔和职位，是该双元教育中心的主席，珠宝界的专家和培训师，职业培训教学的客座教授

此外，还有许多其他社会贡献，例如;社会方面、自豪感，被任命担任该职位

- 楠府布瓦县政策审计、评审委员会委员
- 楠府商会理事
- 楠府工业委员会主任
- 楠府布瓦县 Somdet Phayupparat 医院基金会理事
- 楠府布瓦县职业技术学院教育委员会委员（ 2010-2021 年）
- 楠府布瓦县巴岗中学教育委员会委员 2012-2014 年
- 曾担任普阿扶轮社（世界级私人组织）主席 3 次
- 瑶族基金会董事会主席 2020-2024 年
- 都银厂有限公司董事长
- 当选全国模范父亲 2021 年

不仅如此，邓有利伦格拉查塔瓦尼特于当年启动了瑶族民族学习馆，开发建设于 2019 年，都银厂有限公司成为学习银饰相关艺术和文化的源泉。瑶族人的知识与智慧，逐渐成为不同组织机构职业人的学习中心，为社会上的人群提供机会，吸引社会上商人和游客前来学习和参观银饰制作，定期开展社会上有职业提升的人员进行职业培训。

在都银厂有限公司建立一个模范瑶族民族村。

先祖制作银饰的书籍，呈献给诗琳通公主殿下

诗琳通公主殿下参观瑶族文化学习中心，与学员交流

委员会成员，组织世界瑶族交流活动

扶持、推广和保护瑶族部落的刺绣工作，定期着装瑶族服饰以及让公司员工定制瑶族衣服，向游客展示瑶族文化标识

2018-2019 年楠府瑶族赛装节

公司为保护环境尽一份力量

与社会新闻媒体开展保护大自然、保护环境活动

务社会、帮扶劳动的志愿者活动他是磨县红十字会分会委员。并鼓励员工定期献血

每年获得的奖项和保证

1）2016 年总理出口奖。

2）2017-2019 年泰国旅游标准奖。

3）2019 年泰国商业与专业协会联合会北部地区新星商人。

4）示范单位社会保障办公室劳动部 2019。

5）高级财务和财政主管（Ban Sor.）第 7 级，总审计署，2020 年。

6）Wattanakunakorn，2020 年为文化部做出贡献。

7）杰出商业女性社会发展和人类安全部 2020。

六，总 结

邓有利 和 邓顾贵 家族秉承着 坚韧、勤奋、 艰苦奋斗的 生活 作风和瑶族经商的成功 榜样， 以规范化、标准化的方式诚信经营，在个人创收的同时不忘回馈社会，为社会上弱势群体解决许多就业岗位。他把优先招揽本地区瑶族劳动力为出发点，在他的努力下，瑶族产品成为楠府知名名牌，楠府瑶族旅游产品也成为全国 12 省中必去的旅游地。

邓有利和邓顾贵公认为是新一代瑶族人成功的典范。瑶族在当今技术变革和数字时代都能保持着传统瑶族智慧和顺应时代发展的潮流，通过不断学习科技、信息技术知识，是自己在时代变革中立足不败之地，通过职业创新启发新一代瑶族人，让他们继承瑶族智慧又能顺势进取，适应新时代下工作需要和终身学习能力，适应社会进步与科技变革中新生活。

最后，泰国新一代瑶族文化和价值观的变化也影响了其他群体新一代 职业群体，年轻一代注重独立、自由和个人幸福，他们的观念与老一代思想和价值观有很大变化，这主要是受社会环境下的经济条件、技术变革、工作方式和生活方式等因素影响形成的，但瑶族文化价值观使年轻一代对科技充满信心，学习能力和自主创新能力是他们顺应当今社会发展的重要因素。

参考文献

2016 年楠府 优勉族（瑶）族传统婚纱银饰项目。

楠府优勉族（瑶）传统婚纱银饰制作项目。2016 年，楠府 优勉族（瑶）制作银饰项目。

https://www.thai-tour.com/shop/3987

C03

瑶族宗教仪式剪纸的类型与特征

何红一

（中国武汉 中南民族大学文学与新闻传播学院 ）

本文从民俗文化角度探讨瑶族宗教仪式中的剪纸，认为瑶族宗教仪式剪纸与其他民族的同类剪纸一样，是中国民间剪纸的一个重要的组成部分。研究从仪式剪纸的类型梳理入手，将其分为祭祀剪纸、“度戒”剪纸、求子求育剪纸、祈福消灾剪纸、丧俗剪纸等几大类型，论证瑶族宗教仪式剪纸所体现出的共通性与独特性特征，揭示瑶族宗教仪式剪纸的学术价值及抢救性整理的迫切性。

关键词：瑶族宗教仪式；剪纸；类型；特征

中国剪纸 2009 年被联合国教科文组织纳入世界级非物质文化遗产名录，成为全世界共同的文化遗产。仪式剪纸是中国剪纸的一个重要组成部分，与宗教文化、民俗礼仪文化密切相关。

瑶族传统文化中宗教仪式和民俗礼仪种类繁多，仪式剪纸也尤其丰富。由于仪式剪纸依附于特定仪式，一般由瑶族宗教职业者随仪式进程现场剪制，用过即焚，所以存世甚少，不太容易引起学界的普遍关注。但它却具有深厚的历史文化价值，其研究领域亟需开拓。随着擅长剪纸的老人逐渐谢世，传统剪纸也处于濒临失传的境遇。急需研究者和非遗保护工作者积极行动起来，开展田野调查和资料收集工作，进行抢救性研究。

一、中国巫文化与瑶族仪式剪纸

1. 剪纸起源于巫术

人类社会早期的剪纸大多被用于祈福避祸的巫术活动，巫术剪纸是剪纸的初原形式，也是民俗剪纸的重要类别。后世的宗教仪式剪纸就是在巫术剪纸基础上发展起来的。

巫术是人类文化的早期形式之一，“当人类遇到难关，一方面只是与实际控制的力量都告无效，而同时又必须继续向前追求的时候，我们通常会发现巫术的存在。”[1]巫术“是人类为了有效地控制环境（外来自然）与想像的鬼灵世界所使用的手段”。[2]世界上每个民族的童年时期都有过巫术信仰与巫术行为，中国也不例外。

早期的巫文化催生了中国的巫术剪纸，同时也影响着各地民间剪纸发展。汉武帝时期的“灯烛照影”传说，是当时的术士利用类似纸张的软质材料剪出人形来招魂的巫术，这种模拟巫术，也被当做后来出现的剪纸和皮影戏的源头。

迄今为止被发现的最早的剪纸文物，是解放初期我国文物考古工作者在新疆吐鲁番阿斯塔那古墓群中发掘的魏晋南北朝时期（公元 460 年左右）的剪纸实物。

---

[1] 马林诺夫斯基著，费孝通译《文化论》，北京，华夏出版社 2002 年版，第 72 页。

[2] 张紫晨《中国巫术》，上海三联书店 1990 年版，第 37 页。

作为随葬的冥物，这些剪纸虽出土于边陲，但体现的仍是中原一带汉族遗俗。唐时，民间剪纸招魂术盛行，故杜甫在“安史之乱”时逃难路过彭衙，友人为他招魂压惊，留下“暖汤濯我足，剪纸招我魂”的诗句。直到现代，中国广大农村和一些偏远地区仍流行剪纸人招魂、求子、祛病巫术。在楚国南郢故地南漳县，尚可见到端公（ 巫师 ）做法时，手执剪刀上剪出五个黄表纸人，焚香祷告、歌舞招魂的楚风遗绪。

剪纸招魂、求子、祭祖直接源于古代巫术。是古人生命巫术观念的体现。这种方法被引申到与生命相关的其他人类巫术仪式中，发展为剪纸招魂、剪纸求子、剪纸祭祖、剪纸祈福.....，剪纸是中华民族古老仪式中的重要道具和不可或缺的巫术手段。

2.早期的剪纸与巫术活动

我国新疆吐鲁番阿斯塔那古墓葬群中出土的一批古代剪纸，系盛唐至中唐时期（公元七世纪中）时期的文物。其中一件剪纸，排列成行的七个小人，即为“有寓意招魂的人胜”[3]，剪纸招魂，在汉唐时期非常流行。

《荆楚岁时记》载：“正月七日为人日，以七种菜为羹，剪彩为人，或镂金箔为人，以贴屏风，并戴之头鬓；又造华胜以相遗。”说的是古代“人日”习俗。“人日”亦称“人辰”、“灵辰”、“人生日”、“人节”、“人胜节”，节期在农历正月初七，相传为人的诞生日。“人日”这天，人们通常要用七种菜煮菜羹来吃，还要将彩色丝绸和薄金属片剪制、镂刻成一种叫“胜”的装饰物，佩戴以辟邪。其中剪刻成人状的叫人胜；剪刻成花鸟状的，叫华胜(花胜)；剪刻成双菱形套叠在一起的，叫方胜；更大一点的象小旗帜一样的，叫幡胜。

“胜”的原始意义是压、盖过，“厌胜”，为古代巫术之一，即“厌而胜之”的意思。厌胜，《辞海》释义：古代方士的一种巫术，谓能以诅咒制服人或物。“厌”字此处念 ya（阴平韵），通“压”，有倾覆、适合、抑制、堵塞、掩藏、压制的意思。人日节戴“胜”，最初是为了辟邪，后来才转为庆贺和祝福。人们为什么要用这种方式来庆贺人日呢?这恐怕要从原始巫术中的招魂、厌胜术谈起。古人相信人的生命是由魂与魄两部分组成，人的生病或死亡，是由于魂魄离散，如果设法招魂复魄，便可化凶为吉、起死复生。故古代招魂术盛行。

“人日”相传是人的生命的一大关口，是一个危机四伏、凶险交加的日子。所以人们格外小心谨慎，采用剪纸招魂、厌胜的办法来趋吉避祸、解厄渡关 [4]。“胜”的原意为盖过、占优势。引申义很多，有象征力量和权利、生命崇拜和生殖崇拜、辟邪驱鬼的灵物等多种文化意蕴。与中国其它传统节日一样，人日节的起源非常古老。古老的前兆巫术观念和生命崇拜观念在人日的产生、发展演变过程中，起着重要作用 [5]。因为“胜”为人日节的一个重要标志，故“人日节”又被称为“人胜节”。

剪纸人祛病招魂、求子祈福，后世皆有遗存。

云南曲靖有于年三十夜剪纸人替身分别放于家庭成员贴身处，然后于子亥相

---

[3] 新疆维吾尔自治区博物馆《吐鲁番县阿斯塔那——哈拉和卓古墓群发掘简报（1963——1965）》，《文物》1973 年第 10 期。

[4] 何红一《人日节与“鼠嫁女”》，《民俗研究》2000.3。

[5] 何红一《人日节俗与楚巫文化》，收入方培元主编《楚俗研究》（第二集），湖北美术出版社 1995 年版，第 147 页。

交时分取出焚烧以祛病解厄的旧俗[6]。越南瑶族亦有剪纸人祛病法术，“较普遍的一种是剪一个纸人，对着纸人念对方的姓名，然后挂在树枝上，用弓弩射击。人们认为，如果纸人被射中，对方不死也会患重病”[7]，这些皆为“人胜”古俗之流变。此例甚多，不赘述。

起初，“胜”的材质，是用薄金银片、或丝帛彩绸等软质材料制作，造型也以人胜为古，后来发展为华（花）胜、方胜等装饰纹样。造价低廉的纸张的出现和普及以后，纸自然成了金箔彩胜的替代品。唐代人日节人们使用和佩戴“人胜”、“花胜”、“彩胜”，宫中民间皆不例外。每年的这一天，人们都要剪制大量的幡胜作为求吉避祸的祥物，互相馈赠。皇帝也在这一天接见群臣，分别赐予他们金银或春罗剪制的幡胜，以示庆贺。剪纸就在这样一种民俗需求和文化氛围中得到普及和发展。

日本正仓院藏有两枚来自中国唐代的人胜。据日本齐衡三年（公元 856 年）《杂财物实录》载：“人胜二枚……天平宝字元年闰八月二十四日献物”，日本天平宝字元年即为唐代至德二年（公元 757 年）。其中一枚为罗地金箔字，上面剪出“令节佳辰，福庆惟新，燮和万载，寿保千春”十六字祝颂吉语。另一枚则用金箔镂刻出复杂的边饰，并饰以红绿罗的花叶，中心是幼童竹林下戏犬图[8]。因为年代久远，两枚人胜已粘连在一起。它们虽然被称为“人胜”，但与初原状态的“人胜”相去甚远。既有文字点题，又有人物、动植物图案，刻镂得精致细腻，这是“人胜”这一厌胜物在历史长河中艺术化的结果。随着社会的发展，人们控制自然，战胜疾病的能力逐渐提高，巫术观念的淡漠，“胜”的巫术意味逐渐化为一种潜在的文化积淀，审美意味日益凸现，最终成为节日的装饰和点缀，这是民间文化进化的必然。

人日“戴胜”的初原意义在于辟邪护生，中古以后，“人日”古俗逐渐式微，人胜剪纸逐渐演变成为节日里的装饰，“华胜（花胜）”、“彩胜”，成为朝廷内外、举国上下庆祝节日、表达美好祝愿的手段之一。民艺专家张道一先生指出，“剪纸是镂刻金箔的普及化和大众化的合乎逻辑性的发展”[9]，肯定了人日之“胜”在剪纸发展史上的重要作用。

古代巫术与剪纸的关系研究、人日戴“胜”习俗对中国剪纸的影响研究，都是中国剪纸研究的重要史学课题。

二、 瑶族宗教仪式剪纸的类型

我国的民间仪式一般可分为民间信仰仪式和人生礼仪，仪式用剪纸也依此分为两大类。其中民间信仰仪式剪纸由原始宗教剪纸、祭祀剪纸、佛道剪纸构成；人生仪式剪纸由婚育剪纸、祝寿剪纸、丧礼剪纸构成，两者间或有交叉。例如婚育仪式剪纸很多都与民间信仰或佛道信仰交织在一起、丧礼剪纸也有人生礼仪和巫术信仰仪式剪纸的兼属性质。不同民族的宗教仪式剪纸既有共性又各具特性。

按瑶族宗教仪式剪纸的应用功能划分，本文将瑶族宗教仪式剪纸分为如下几类：

---

[6] 笔者 1999 年 10 月 22 日于云南昆明民间剪纸张月仙老人家中，采访老人时所获。

[7] 奉恒高主编《瑶族通史》（下卷），民族出版社 2007 年版，第 1014 页。

[8] 张道一《中国民间剪纸艺术》（英文版），外文出版社 1989 年版，第 5 页。

[9] 张道一《剪纸的起源和历史》，收于张道一、廉晓春《美在民间》，北京工艺美术出版社 1987 年版，第 237 页。

1. 祭祀剪纸

祭祀剪纸为祭祀祖先、讨好神灵所用。“我们对鬼神也很实际，供奉他们为的是风调雨顺，为的是免灾逃祸。我们的祭祀很有点像请客、疏通、贿赂。我们的祈祷是许愿、哀乞。鬼神在我们是权利，不是理想；是财源，不是公道。（费孝通）”[10]瑶族祭祀剪纸的代表性样品有祭祖神龛的装饰剪纸、还盘王愿时所用的红花帐剪纸等。

瑶族祭祖神龛（亦称神台）状如一座木制小楼阁，一般过山瑶家庭厅堂都有，是瑶族人供奉盘王及家先的场所，目的是祈求祖先赐福，保佑家人与子孙平安。正如神龛上对联所示：“敬祖自然天赐福，奉宗必定地生财”。

神龛上层类似阁楼，供奉盘王或家神神像。神像前供有香炉，安放“家先单”（祖先的花名册）。神龛的下层由四只木柱支撑，四周空悬于地。神龛内柱上挂有经书、法器。神龛周边装饰着层层叠叠的各色剪纸花，五彩斑斓，远看就像一座花屋。“瑶族地区普遍存在着这样一种说法，人都有三个魂魄，一个住在天庭，一个住在祖居地，另外一个住在神龛处”[11]。这样一个重要的地方当然要重点装扮。

“还盘王愿”是瑶族拜谢盘王的祭祀仪式，盘瑶支系宗教生活中的一件大事，因许愿而还愿，反映了瑶族社会“人神不欺”的契约精神。人们认为只要在一定时间内履行与盘王的约定，举办还愿仪式，就能获得盘王带来的福祉和庇佑。反之，则会引起祖先、盘王动怒，导致不祥之事发生。剪“红花帐”，就是“还盘王愿”仪式所需的重要道具。

还愿主家在“还盘王愿”时搭建的愿堂，又叫神堂，是还愿仪式的重要场所，布置神堂称“装堂”，或“挂功德”。一般情况下还愿仪式有两次“装堂”过程：首次“装堂”挂众神像，多挂民间神画像，也有的挂剪纸神像[12]。等到仪式进展到“请盘王”阶段，就要进行二次“装堂”（亦称“排王席”），拆除神像，换上代表盘王位的大红剪纸“红花帐”（各地称呼不一，亦有称“红罗缎”、红罗花帐的）。“红花帐”形制为矩形，上面叠剪出一层层代表不同内涵的图形。

湖南蓝山汇源瑶族乡的“红罗缎”上有太阳花、油茶树叶、猪心、盘王印、香炉、鱼等符号。“红罗缎”前设一张长桌供案，上置一头宰杀好的圈猪，猪的首尾部堆放糯米粑，上插剪纸花旗 36 面和花览（即“花朵”）36 朵[13]。湖南江华的“红花帐”图案中有盘王像、红烛、酒杯、酒壶、铜铃、牲猪，每物图案可剪制六件或十二件，红罗帐两侧剪出百花竞放，剪好后挂于盘王位上[14]。湖南郴州的“红花帐”，当地瑶话叫“莲花伏朵”。在一张长方形红纸上剪（雕）纸各种图案，上下剪莲花，最上一层莲花孔用于竹签或绳子穿挂。中间剪八层特定图案，分别是：盘王像、香火与香炉、蜡烛、酒杯、酒壶、猪、旗帜、摇铃、供桌、酒缸、鲤鱼，最后是莲花下面手拉手的人物剪纸[15]。三地“红花帐”有同有异。但

---

[10] 费孝通《美国与美国人》，上海三联书店 1985 年版，第 110 页。

[11] 徐祖祥：《瑶族的宗教社会：瑶族道教及其与云南瑶族关系研究》，云南：云南人民出版社，2006 年版，第 221 页。

[12] 李祥红、郑艳琼《湖南瑶族奏档田野调查》指出：如果祭祀堂大厅比较大可以挂上“满堂众主”及会首的纸剪像。岳麓书社 2010 年版，第 13 页。

[13] 张劲松等《蓝山县瑶族传统文化田野调查》，岳麓书社 2003 年版，第 92 页。

[14] 李祥红、郑艳琼《湖南瑶族奏档田野调查》，岳麓书社 2010 年版，第 93 页。

[15] 湖南郴州民委赵砚球口述：郴州茶坪李炳胜师公 2004 年所剪“红罗缎”图案。

其中的“盘王像”（蓝山是“盘王印”）、猪（蓝山是“猪心”）、花，这些图案是共同的。此外，鱼、香炉、烛也有较大的相似度。

广西贺州的还盘王愿仪式中，首次“装堂”，悬挂 “三清”神像画。仪式进行到次日晚二十三时许，便开始第二次“装堂”：取下画像，换上以剪纸形式呈现的“盘王殿”（指“红花帐”）。报道人称该剪纸是盘王到来之表征，上面的图案元素均为瑶族文化符号。剪纸自上而下的图案分别是：四季花、三位庙王（连州庙唐王、伏江庙盘王、伏灵庙五婆圣帝）、香炉、三个童男、长鼓、三个童女、鱼。[16]亦有的红罗花帐用一张长50cm、宽35cm的红色花纸凿刻，分为六行，从上至下分别是石榴、石榴花、泡桐花、猪心、盘王印、天狗和香炉，红纸底部粘贴一行同等宽度的黄色纸凿花，造型为鱼。盘王席上的剪纸小旗象征着盘王喜欢的三十六花园[17]。

美国瑶族还盘王愿时也使用“红花帐”，具体使用方式还需进一步调研。

可见，“红花帐”在还盘王愿仪式中是最有代表性的关键道具。

西南一带瑶族支系山子瑶每年农历七月十四日要剪小人祭祖。有些地方的瑶族七月十三迎祖，十五送祖，送时要烧化纸船、纸衣。广西大瑶山甲江一带的山子瑶除了剪纸衣，还要剪纸伞、手巾烧化给祖先。凡能记起名字的祖先，各得一份。远代的件数较少，近代的件数较多，由家长烧化。如家长未度过戒，必须请塞翁（师公，作者注）代替 [18]。

2.“挂灯”“度戒”剪纸

“挂灯”“度戒”为瑶族成年男性功德修成和地位提升的过渡仪式，瑶族人认为成年男性只有在现时世界中举行挂灯、度戒、加职、加太等一系列仪式，死后才能得到祖先的庇护和子孙的供奉，进入永生的神灵世界，并拥有相应的官职。

“挂灯”是受戒者神职级别的一种等级评定，“挂三台灯”后，男子获得法名，拥有阴兵护卫，就有成为一名师公的资格，但只有做小仪式的资格。只有到达挂七星灯、十二盏大罗灯的级别，才可以主持度戒、还愿、打醮等大型仪式。因此，无论是在世俗世界或神灵世界里，师公都比常人具有较高地位和优势。因此，只要经济条件允许，当地瑶族家庭都要为儿子举行挂灯、度戒仪式。“度戒”亦称“打幡”、“抖筛”、“度身”、“度师”、“奏档”等，不同支系叫法不一。“挂灯”“度戒”剪纸为瑶族在举行“挂灯”“度戒”仪式时所使用的剪纸。

“度戒”剪纸因地域而异。其中湖南蓝山县汇源乡度戒仪式非常古老，堪称“道教文化的活化石”。度戒用醮坛，需设十二宫门。每个宫门上方，都贴有一张用红纸剪的五谷神像，神像上方为包谷图案，下方为猫及香炉。此外，在搭建花坛（亦称师坛）时，用篾条在方桌上方搭成双层楼廓，上贴七个剪纸太阳，其余为剪纸星星，顶端插一纸扎白鹤 [19]。剪纸中的植物造型有鸡公尾花、棉花、茶花、五谷神；动物有蜘蛛、团鱼、鲤鱼、蜈蚣、蛇等 [20]。

云南蓝靛瑶“度戒”中的“装坛”，也需在主人家堂屋的神龛前搭建“花坛”两扇。用竹子搭建框架，“上部贴有五色剪纸花，有的花形为葫芦，下部用于届

---

[16] 邹宇灵《仪式艺术的文化边界与技艺传承——广西贺街镇瑶族还盘王愿个案》，《民族艺术》 2018.5, 第 126 页。

[17] 李彦、陈敬胜、曹莉《仪式场域下黄洞盘瑶“神凿花”的符号功能》，《装饰》2017.6，第 127 页。

[18] 张有隽《瑶族宗教论集》，广西瑶族研究会印，1985 年版.第 101 页.

[19] 张劲松等《蓝山县瑶族传统文化田野调查》岳麓书社 2003 年版，第 142 页。

[20] 张劲松等《蓝山县瑶族传统文化田野调查》岳麓书社 2003 年版，第 135 页。

时挂神仙画像。堂屋顶上四周也贴五色彩纸，道边还贴有剪成的人形、写有二十八星宿名的剪纸”。[21]

广西贺州度戒中的“请神”要启用神像剪纸。神像剪纸以道教人物为主要原型进行凿刻，每张神像剪纸长 5 5 cm，宽为 4 0 cm，分别为元始天尊、灵宝天尊、道德天尊、玉皇、圣主、张天师、李天师、赵元帅、康元帅、四府、功曹、金庚、库官。其中库官剪纸为两张，其余各一张，共 14 张，称为“一套”。神像剪纸是仪式所用的“法器”，将其悬挂于仪式大堂之内，象征各位神灵到场，见证仪式顺利进行。仪式中会用到五套神像剪纸，故师公需一次凿刻五张神像。仪式结束后，便将神像剪纸取下，与其他剪纸一起到大堂外焚化。[22]

贺州“度戒”中的“围台凤”，是用在“度戒”仪式和打醮仪式中的剪纸。“围台凤”是一种具有龙凤图案的红色剪纸。四张双龙双凤剪纸贴于仪式中门祭祀的神台上，相向而望，翩翩起舞，形象生动。“围台凤”寓意“天上有凤，地下有龙”，一方面用于师公请师，另一方面用于师公与天上地下所有神灵交流，将有所神灵请于此地[23]。另有“神凿花”剪纸，裱于绳索上，顺序排列悬挂在仪式中门的 9 个宫门上[24]。

广西金秀一带茶山瑶“度戒”要剪五色挂笺幡胜 90 条，装饰仪式场所。五色挂笺幡胜底部剪出“周”和“虎”字，其意待查。

3.求子与婚育剪纸

求子与婚育剪纸指在求子、求育类仪式活动中所使用的剪纸。如民间在“祭花婆”、“作花楼”、“做还花”等仪式上所使用的剪纸。由纸人、花朵和祭坛、花楼、拱门装饰剪纸构成。

“作花楼”仪式主要源于“花婆”崇拜。“花婆”亦称床头婆婆、花王（皇）圣母、婆王、三楼圣母、三婆、花王神、花婆神、送花娘娘等，花婆信仰即生育神信仰，广泛流传于壮族、侗族、瑶族、苗族、毛南族、仫佬族、水族等少数民族聚居区，生育神崇拜的重点就在于解决人类生存繁衍问题。民间俗信“花婆是世间掌管生育、延寿、收魂、姻缘的女神，她负责管理花山，养育众多鲜花（即小孩）。她送花给谁，谁家就生孩子。送白花就生儿子，送红花就生女儿。花山上的花长得茂盛、鲜艳，就代表人间的小孩茁壮成长；如果花山上的花长虫、缺水、少肥，小孩就会生病、早夭、受劫等。花婆将两株花载在一起，男女便结为夫妻。人死了，灵魂就回归花山，变化为花，再由花婆赐予别家，重新投胎人世。[25]”

在广西金秀瑶山，人们普遍信仰生育神“花婆神”（ 俗称“三婆”），认为孩子均为“花婆神”所送，故有了孩子的人家，都要“做还花”仪式酬谢“三婆”。其中茶山瑶完整的还花仪式前后需做八次。“做还花”可单做，也可兄弟姊妹合做，视规模大小扎制单楼、双楼、三楼不等的祭坛。祭坛中弓形的拱门上装饰以剪纸纸花[26]。金秀山子瑶“做还花”也要扎花塔，以红白两色纸剪成花朵与人形

---

[21] 徐祖祥《瑶族文化史》，云南民族出版社 2001 年版，第 141 页。

[22] 周莉《贺州盘瑶仪式剪纸艺术特征研究》，湖南师范大学 2018 硕士论文，第 17 页。

[23] 周莉《贺州盘瑶仪式剪纸艺术特征研究》，湖南师范大学 2018 硕士论文，第 23 页。

[24] 李彦、周莉《贺州盘瑶度戒仪式剪纸的类型与审美特征》，《大众文艺》，2017.07，第 36 页。

[25] 朱展炎《过关与护花———广西昭平县仙回瑶族乡“作花楼”仪式考察》，《宗教学研究》2017.2，第 149 页。

[26] 刘保元、莫义明《茶山瑶文化》，广西人民出版社 2002 年版，第 207-211 页。.笔者 2008 年在金秀调研

[27]。

4. 祈福消灾剪纸

祈福消灾剪纸为消灾祛病、延年益寿目的举办的各类打醮、架桥、安龙、收金、祈雨、赶鬼、除秽等仪式上所用的剪纸，一般由剪纸挂笺、幡胜以及祈福桥、祈福轿上的装饰剪纸构成。

广西金秀茶山瑶“做洪门”，亦称“洪门祭祀”、“打香火醮”，为茶山瑶隆重的祈禳祭典，一般许多年才做一次。做时由血缘亲近的房族联合举办，目的在于祈求人丁安乐、五谷丰登、六畜兴旺。“做洪门”的祭典场所悬挂一层层五色挂笺幡胜剪纸，烘托出隆重庄严的气氛。

“架桥”消灾是瑶族为家人祈福延寿的方式之一。美国北加州瑶人赵成仙告知，在父亲年高体衰，恐运势不佳的情况下，兄弟们便为父亲举行了一次“架桥”仪式来祈福延寿。“架桥”仪式用竹竿搭建了一座桥，周边大量使用五色剪纸幡。

5. 丧俗剪纸

丧俗剪纸指在打斋、安魂、送亡等丧俗仪式场所中使用的剪纸，有招魂幡、棺材罩、纸扎冥器上的装饰剪纸等。

贵州从江瑶族丧俗中的引魂幡，为度戒之人专有。引魂幡上部扎有灯罩类笠形顶，饰以剪纸花。下垂白幡近 6 米长，两侧饰以彩色剪纸花边。白幡上书奉请三清大道、四府群仙.....加职等语句。假如亡者度过戒，亦有有儿子，其子以后度戒便可以直接获得加职。这种习俗影响下，亡者的引魂幡为一长一短两根，是专门为有惠于后人而设置的[28]。

湖南蓝山汇源“过山瑶”度过戒的成年人去世后做道场科仪，要书写榜文，制作道场挂吊，榜文和挂吊的末端剪蜘蛛、团鱼、鲤鱼、青蛙、蜈蚣、蛇、鸡尾花、棉花、茶花、螃蟹等[29]。

广西大瑶山山子瑶认为人死后不能马上升天，要先在地狱服役，三年后（亦有改为一年者）请道公“修醮”，送灵魂去天宫。做这项仪式时，要用纸糊一座房子，写上“逍遥宫”、“快乐乡”、“十道真人来接引”等匾额、对联，于法事完后烧掉。[30] “纸糊房子”即纸扎灵屋，其中包括剪纸技艺。

6. 其他

宗教或礼仪场所，司仪人员的服饰装饰剪纸。如师公的法冠帽饰，亦称“神额”，仪式时师公佩戴于头部，是神权的象征。神额分九个部分，每部分都绘有神仙人物和图案。一般绘有三清、玉帝和圣主、张天师和李天师七位神人。“神额”由多层纸粘连制成（手绘 + 镂空雕刻 ）。外形类似僧帽，呈扇面状。法冠两侧亦有剪纸镂空装饰。

此外，各种仪式中通用的兵马旗、纸花、幡胜、纸人纸马，以及阴阳牒、挂灯凳、度身枕等物的剪纸装饰，及上述类型中未尽述之剪纸，暂归于此类。

三、瑶族宗教仪式剪纸的特征

1. 依附性与神圣性

时，观看金秀民委所提供的茶山瑶民俗视频资料也有类似影像描述。

[27] 笔者 2008 年在金秀县长峒街调研时，采访师公李光文所获。

[28] 图片及信息由中山大学博士生李明洁提供，是她于 2023 年夏季在贵州从江调研时所获。

[29] 张劲松等《蓝山县瑶族传统文化田野调查》，岳麓书社 2003 年版，第 264 页。

[30] 张有隽《瑶族传统文化变迁论》，广西民族出版社 1992 年版，第 159 页。

仪式剪纸依附于民间仪式活动，多为在特定的仪式场所由瑶族祭司现场制作，对制作人有严格的要求。例如“还盘王愿”中“红罗花帐”与“花旗”一般必须仪式当天裁剪制作，平时不能裁剪也不能使用。神像剪纸作为神像的替代物，具有神圣性。这些剪纸的制作较为复杂，可根据仪式安排，在仪式准备阶段提前凿刻，但所凿图案与凿出的纸屑都需妥善处理。

由于仪式剪纸要求现场制作，其制作环境被视为神圣空间，许多禁忌应运而生：例如不能说不吉利的话，严禁嬉戏吵闹，严禁做不净之事。在旧时代，还盘王愿时严禁汉人进入，也严禁在愿堂说汉话。现在愿堂允许汉人进入，但是忌讳说汉话，否则会引起祖先的怪罪。师父在制作前必须沐浴，还要提前七天禁绝房事；剪纸制作过程中，女性和不属于本家族的人不能碰剪纸，视为不敬；剪纸完成后，需要对其进行开光。悬挂时，亦有许多礼节。例如湖南江华瑶族“红罗花帐”由主师主制，需取圣洁水盥手后方可动手剪制[31]。仪式过程中，剪纸不能随意丢弃与遭人践踏。仪式过后即通过焚烧处置。

2.符号性

仪式剪纸与其他生活和节日装饰用剪纸不同。一般纹饰简约、构图规整，以简代繁、约定俗成。多为概括性描述，无复杂的结构，由师父用折叠剪纸技法快速剪成，所剪的剪纸符号都带有特定含义。

例如“大庙花”是供在神台上的大型剪纸，画面上有瑶族特有的代表瑶族十二姓的长鼓十二个、香炉六只、神仙形象六位、还有代表年年有余的吉祥鱼纹十二条。剪纸强化十二这个有意味的数字，以简代繁，表达十二姓瑶人及其相关符号丰富的文化内涵。

广东贺州瑶族神像剪纸脱胎于瑶族神像画，但与神像画相比，更加简明扼要、抽象概括。以元始、灵宝、道德三清神像为例，元始天尊又称盘古大神、道教鼻祖。经书记载：元始天尊“头戴金冠之顶，身着龙凤之衣，脚踏龙凤之鞋”。剪纸中的元始天尊神像，也为上下两层次。上层为元始天尊像，束发、头戴官帽，手捧香炉，左右衣袖上各有一朵五桐花和桂花。下层为童男童女，头顶上都凿有一束光环，手势相同。左边为童男，右边为童女，两人面部相向而望，童男童女中间摆放一个大香炉。四周为一些几何样式的装饰图案；

灵宝天尊又名太上大道，负责掌管兵部。整张剪纸分为两部分，上部分与中间部分：左右各六个三角形隔开，每侧六个三角形状排成两行，每行三个；中间部分与下部分由十七个三角形排成一条线作为分界线。其中上部分是灵宝天尊像，头戴官帽，胡须垂下，表情严肃，头两侧各有一朵桂花和太阳花；中间部分为三柱剪纸香，左右两侧分别有两朵五桐花，两侧五桐花下面为两个侍从（童男童女），头顶都有一束光环，因灵宝天尊剪纸挂在元始天尊剪纸左边，所以侍从头部都朝向元始天尊方向，侍从中间有一块福字牌位，下部分左右两侧各有一束稻谷。

道德天尊又名太上老君，是道教最高尊神三清天尊之一。太上老君数次分身下凡世间，传授度人，弘扬道教之法。剪纸分为上下两部分，中间以两束稻谷为分界线。上部分占整个画面大半部分，道德天尊头戴尖形官帽手捧香炉。，头顶凿有一束光环，衣服上有四朵四瓣花排成一行。下部分为童男童女，中间由五桐花和四瓣花隔开；道德天尊剪纸挂于元始天尊剪纸右边，因此童男童女面部朝左侧，双手叉腰，下面分别有三炷香。

3. 综合性

[31] 李祥红、郑艳琼《湖南瑶族奏档田野调查》，[M].岳麓书社 ， 2010.P93.

综合性主要指仪式剪纸在工艺多样、造型多样、功能多样上所呈现出的综合特性。

工艺多样。仪式剪纸往往聚纸扎、剪纸工艺为一体，剪凿并用、剪刻兼用，运用剪刀、刻刀、凿刀等多种工具，通过剪刻、錾刻、凿刻多种方法完成制作。

造型多样。同是剪“红花帐”，湖南与广东、国内与国外都不尽相同。即使同是湖南的过山瑶的“红花帐”，也会同中见异，各具其貌。例如湖南郴州资兴师公20年前做法事所剪的“红罗缎”分十层，内涵丰富。后来同样在资兴盘王节祭祀上出现的“红罗缎”就简单得多。当地瑶族学者告知，瑶人一路迁徙，到郴州就定居下来了，所以当时老师公所剪“红罗缎”能保持较原始的状态。后面的人把有些图案弄丢了，有的人即使会剪，也讲不清其中的含义了[32]。

功能多样。仪式剪纸兼仪式道具、环境装置、仪式标志等多种功用为一体。作为环境装置，具有神圣与世俗转换、神灵指代、仪式标志等多种功用。例如在“还盘王愿”仪式中，“红花帐”的出现，就标志着盘王在场。“盘瑶宗教仪式中重要的仪式器物，它不仅是神圣与世俗空间转化、人神沟通的符号，具有连接仪式主体和仪式客体的中介功能，而且还与仪式依附共生，系统地体现了瑶族宗教神灵的体系构架，是瑶人宗教精神的外化和客观化符号”[33]。

有的仪式剪纸在多个仪式中通用，例如“兵马旗”“令旗”“五谷幡”可运用在“还盘王愿”“度戒”“挂灯”和其他仪式中；神像剪纸和围台凤在“度戒”、打醮仪式上都可使用，其功能的多样性特点也是显而易见的。

4.共通性与独特性

共通性与独特性是相辅相成的一对特性。中华民族文化多元一体，体现在不同民族宗教仪式剪纸上也表现出一些共通性特征。例如广西、贵州一带壮、瑶、仫佬、苗、布依等民族都有“求花”、“还花”及架“求子桥”习俗，仪式中的剪纸方式大抵相似，这正是各民族求子文化在互动中相互影响的产物。

纸伞与棺罩是南方一些民族丧仪的重要道具。海南黎族丧仪用纸伞和棺材罩（又称“龙被”、崖州被），其中棺材罩就有用剪纸做成的。广西茶山瑶丧葬仪式中也用纸伞、棺罩，表现出不同民族在剪纸民俗中“你中有我，我中有你”的共通性特征。

瑶族宗教仪式剪纸与相族相比，既有相通之处，又显示本民族的独特性。

例如“还盘王愿”时剪“红花帐”，为瑶族独有的祭祀盘王仪式的产物，所用的剪纸形式及图案，均体现出瑶族宗教仪式剪纸的独特性，具有鲜明的本民族文化特色。

三、 余沦

1. 瑶族宗教仪式剪纸是瑶族文化不可忽略的一个组成部分

瑶族宗教仪式剪纸涉及到民俗信仰诸方面，通过鲜明生动的剪纸符号来表达深厚的文化内涵，为解读瑶族文化提供新的路径。

2. 瑶族仪式剪纸的抢救性调查与研究亟待加强

在宗教仪式中，所有的剪纸用品用即焚，不能保留。师公解释这是神灵的东西，是归神灵所有。按宗教传统，人间之物只有经过焚烧，神灵才能接收并享用。所以，这类剪纸存世甚少。随着擅长剪纸的老人逐渐逝去，宗教仪式剪纸也处于

---

[32] 郴州原民委主任赵砚球口述。

[33] 李彦、陈敬胜、曹莉发表的《仪式场域下黄洞盘瑶“神凿花”的符号功能》，装饰 2017.6，P127.

濒临失传的境遇。急需研究者和非遗保护者积极行动起来，开展田野调查和资料收集工作，对特定的剪纸传统、技艺、口述历史、图像意义作抢救性记录与整理，建立实物档案和信息档案，为进一步研究创造条件。

宗教仪式剪纸的田野调查是一门操作性极强的工作，需要严谨的科学态度和细致的操作程序。除图样的收集外，调研图样背后的文化内涵、图样的制作工艺和使用功能，制作人的传承谱系和纹样传承谱系等信息、把调研工作放到仪式活动的进程中去，在活态文化中展开调研，获得鲜活的一手材料也是非常必要的。要找到有影响的师公、道公等神职人员和他们的亲友，对仪式剪纸制作人及相关文化做更深层次的历史追问，获得完整的调研资料。防止因时过境迁，剪纸图样及技艺在传承中发生变异、重要内容简化或遗失而带来的遗憾。

宗教仪式剪纸研究领域，尚存许多可开拓空间，本文仅为抛砖引玉，敬请行家多多关注，共同推进！

C04

発表者の申告により2024年11月7日に削除されました。

This paper was deleted on 2024/11/07 at the request of the presenter.

国際シンポジウム「ヤオの多面性と統一性」
開催日：2024 年 10 月 12 日
会場：神奈川大学 みなとみらいキャンパス 1F 米田吉盛記念ホール

グループ D「儀礼実践の諸相」

D 组「仪式实践的各种形态」

D01

Panel: Spiritual Warfare in a Daoist Society at the Margins of the Chinese Empire:

The Lanten oral stories and the accounts of the Lanten senior ritual experts tell of spiritual warfare as a phenomenon in astonishing detail. Meanwhile, the numerous Lanten manuscripts gathered during the study of the Lanten living manuscript culture in Laos by the Yao Dao Project, which are used in ritual healings to counteract the effects of spiritual warfare, confirm the vibrant practice of this malevolent use of ritual knowledge among the Lanten masters in the past. Following the end of the Lao Civil War (1954-1975) and the subsequent pacification of Lanten society, spiritual warfare ceased to exist to the extent that no instances have been recorded in recent decades. Therefore, a parallelism is established between violence in the Lanten society and violence in the Lanten cosmos. These three essays explore holistically this feature of the Lanten ritual system that combines two opposing principles: Killing and healing using ritual means. This panel introduces a novel book concept, indeed a work in progress by the authors, about spiritual warfare among the Lanten Yao that combines ethnography with oral and textual knowledge, Daoist studies, and the anthropology of magic and witchcraft.

Author: Joseba Estevez

Killing magic among the Lanten Yao of Laos

Abstract
The interplay between the invisible and visible worlds is the playground of the Lanten ritual experts. Their quasi-encyclopaedic knowledge of oral stories and ritual texts endows them with a profound comprehension of their cosmos, which is moulded precisely with particular secret/sacred locations marking key cosmological domains. This cosmos spans a vertical axis consisting of three horizontal realms, with clockwise and anticlockwise rotational movements enabling ascension and descent, respectively, to travel through this cosmos. Each Lanten ritual necessitates a distinct journey that primarily occurs in the mind of the ritual expert leading the ceremony and is often informed by a living manuscript containing secret words detailing the route. Drawing upon a decade of social anthropological fieldwork conducted among the Lanten of Laos and the extensive living manuscript culture used by his community in their rituals, this article presents the first comprehensive map of the Lanten cosmological landscape. It also illuminates the rationale behind the mind journey undertaken by the Lanten ritual experts in the framework of spiritual warfare and presents the concept “killing magic” together with the most common methods used by Lanten ritual experts.

Authors: Joseba Estevez and David A. Palmer

Conquering the Forest: Warfare at the Person, Household, and Village Levels among the Lanten of Laos

Abstract
Historically, the Lanten society in Southeast Asia engaged in dynamics of “dissemination and penetration” in the forest as a means to grow and prosper, taking advantage of the untapped available natural resources and their proximity to major Tai polities as trading hubs. In this regard, each Lanten village functioned as a “rhizome” capable of reproducing the social and cosmological orders of the Lanten society in any new location - hence, able to reproduce the Lanten society. Nevertheless, the Lanten communities were exposed to turmoils and war that permeated their society and cosmos. The spiritual warfare is present in the Lanten conceptualisations of the person, the household, and the village – all perceived as strongholds

that need frequent ritual fortifications. This article presents historical and ethnographic accounts of a dynamic that is core to the logic of essential aspects of the Lanten culture and belief system and does it so with a focus on the Lanten spiritual warfare and how this impact on the Lanten ritual life.

Author: Martin Tse

Reclaiming Souls in the Five Directions: Reading the Rescue Voyage Documented in the Magic Manual *The Secret Words for Forbidding the Pots* 禁盆秘語 by the Lanten Yao

Abstract
If burning incense is a gesture of informing spiritual entities, any observer who witnesses such fundamental ritual action may want to ask the following questions—Where exactly in the cosmos will the fragrance of the incense reach? How can we guarantee the delivery of incense precisely to the right spiritual entity, be it ancestor or deity? And what kind of spiritual substance does incense contain to allow the establishment of relationship between the incense-giver and incense-receiver? This paper is a textual research that attempts to answer the above questions by the magic manual *The Secret Words For Forbidding the Pots* 禁盆秘語 circulated among the Lanten Yao in nowadays Laos—which is the southwestern periphery of the Chinese Empire in imperial times. The author selects from the manual the magic sets that instruct the spiritual journeys through the Five Directions, in which the Daoist Priest 道公 shall instruct his marshals to collect incense-souls from various secret spots, creatures, and deities and bring back them to the household altar. It is in the collection process that the ambiguous nature of incense can be explicated in the relationship between the household and its ancestors, and more importantly, it is through the endeavour of such voyage that reminds the living of the danger and threat that their ancestors may face in the spiritual world. This paper begins with a brief introduction on the condition of the magic manual copies and the criteria of selection, followed by analysis and interpretation of the journeys; in the end, readers can find in the discussion three conclusive remarks on the spiritual nature of incense (1) spiritual sustenance, (2) matter for spiritual synthesis, and (3) fragmentation.

[Not for distribution or further sharing – unpublished work in progress]

Spiritual Warfare in a Daoist Society at the Margins of the Chinese Empire

Conquering the Forest: Warfare at the Person, Household, and Village Levels

Joseba Estévez & David A. Palmer

Abstract

The core Lanten ideologeme *yam kaang - yang kaang* 陰間陽間 identifies a dual permeable and interpenetrating reality composed of two interwoven complementary worlds. One is invisible and spiritual and the other is visible and material, the world of the living. Similar concepts are found in the Chinese ideologeme yin - yang and amongst other societies in the Uplands of continental SE-Asian related linguistically and culturally to the Lanten. Such is the case of the Mien "yiem genv - yaangh genv" (MacDonald 1997) and the Hmong "yeeb ceeb - yaj ceeb" (Tap 1989). In all instances, these ideologemes refer to a dual reality that encompasses immortal and powerful spiritual beings who include deities, ancestors, and the dead. In this cosmovision, the invisible world is articulated as a reflection or mirror of the visible counterpart, but articulated in terms of late Chinese imperial ideology; the invisible inhabitants share characteristics, hagiographies, physical descriptions, functions, and attributes ascribed to deities honoured in Daoism, Chinese Buddhism, and Chinese popular religion. Within this cosmos, the deities are hierarchised in a manner that echoes the organisation of the late Chinese imperial government: The Jade Emperor rules the known socio-cosmos from his palace in the Upper Realm as the Chinese emperor ruled the Chinese empire from his capital. The Lanten Yao of what is now northern Laos resided between three highly different socio-political milieus, each of which practices its own modality of territorial animism: the Chinese empire, the *müang* (polity) and the forest. As they migrated into the region, the Lanten engaged in cosmological warfare with the forest in order to conquer the land they would inhabit on the periphery of the empire and *müang*. The spiritual ownership of this land is defended by a pantheon of deities and ancestors who support the spiritual warfare against its original inhabitants. These deities share the commonality of being highly militarised and eager to enter into spiritual warfare. In this regard, the Lanten ritual experts mirror in the ceremonies the Chinese Emperor who conquered and pacified the borderlands, in which the unruly deities to be pacified are a metaphor for the Lanten themselves. From the imperial capital, the Emperor rules the barbarians; from the *müang*, the City Lord pacifies the highlanders; while from the Lanten village, the priests and masters pacify the demons and ghosts. At the same time, the Lanten invert the Chinese imperial metaphor, placing themselves at the centre of the socio-cosmos and exercising ritual control over the officials of the celestial bureaucracy. This article focuses on the never-ending cosmological warfare that the Lanten engage in at the ritual level in three different spaces: The human body, the household, and the village.

INTRODUCTION

In Part I of the article, we begin by retracing the evolution and migration of the Lanten Yao in the context of Chinese cosmological formulations of imperial expansion and civilization, showing how the Lanten have been positioned along dynamic continuums between "cooked" and "raw" barbarians and "using barbarians to pacify barbarians". We then discuss the "mandala" system of *muang* polities in the Tai regions of continental Southeast Asia, which are themselves the product of migrations from China preceding the Yao by several centuries. The "imperial metaphor" in Lanten Yao cosmology and ritual reflects the Lanten's positionality in relation to both Chinese imperial and *muang* regional lords, and provides them with the tools for asserting their sovereignty, both in relation to their "civilized" tributary lords and in relation to the "barbarian" forests that they conquer and pacify to establish their settlements. Part II provides an ethnographic account of the ritual means by which the Lanten conquer the forest and establish their own imperial sovereignty over its unruly inhabitants of the visible and invisible worlds. This process involves imposing a Chinese-style imperial order over an animist landscape. Contrary to widespread perceptions of indigenous and minority ethnic groups' religions as involving living harmony with their environment, the Lanten cosmology presupposes a relationship of perpetual warfare and conquest in relation to the local land and its inhabitants – the visible and the invisible ones. Part III presents persons, households, and villages as strongholds whose spiritual protections must be assembled and frequently strengthened thought rituals actions that also include ritual parts to pacify the environment by means of reenacting its conquest (recalling the "mythical time" to enforce efficacy, after Mircea Eliade 1971).

PART I

LANTEN COSMOLOGY IN THE CONTEXT OF IMPERIAL CONQUESTS

The Lanten Yao and their cultural origins

In terms of geopolitics, the imperial Chinese Han expansion and its Sinification mission created, as a cause-effect reaction, different waves of migrations pushing in almost every direction the non-Han populations that the Empire met in its wake. In this view, the sometimes harmonious and synergetic, often symbiotic, and every now and then discordant and antagonistic relationship between centre and periphery is fundamental. Over the centuries, the definition of the periphery has changed in terms of location, moving south from the cradle of the Yao societies in the middle basin of the Yangtze River in China to the highlands of the Southeast Asian Massif and beyond. The 'centre' has also changed historically, being identified along the timeline with the Chinese Emperor, the Tai City Lords, the French or British metropoles, and, in the case of the modern Lao PDR, the Socialist Party and its elected leader. Depending on the context, the centre became the periphery, too: For the colonial powers, al the inhabitants of East and Southeast Asia were 'barbarians' in need of urgent civilisation.

The particular variant of the "imperial metaphor" (Feuchtwang, 2001) moulding the Lanten cosmological order and ritual system is deeply influenced by the Chinese imperial culture, policies, and expansion. To understand the Lanten cosmovision, one needs to comprehend the

context in which this was shaped and the key elements forming the fundaments in its logic and understanding. Only under the lens of imperial China does the Lanten cosmos make sense as it entails a mirror reflecting on its time and context in history.

The Chinese ideologeme Man or Nan Man (Chinese: 南蠻), meaning Barbarian or Southern Barbarian, identified indigenous non-Han societies populating South and Southwest China. The Zhou Dynasty (c. 1046 BC – 256 BC) developed this socio-cosmological construct that divided the world into the dichotomy round-Heaven square-Earth. The model Heaven and Earth was mirrored in the centre and periphery classification, with the centre intimately connected to Heaven (the Chinese Emperor carrying out its mandate) and the periphery being potential amounting to the territory to conquest and subjects to civilise. The Earth had a centre occupied by the Zhou emperor and his people, and anybody living under Heaven in the quadrangular territory surrounding this centre was subjected to an epistemological framework based on a cosmology that classified non-Han societies as directional Others. The Four Barbarians were referred to in imperial China as Yí 夷 in the East, Mán 蠻 in the South, Róng 戎 in the West, Dí 狄 in the North (Li, 2018; Pines, 2005). The classification of the ideologeme Man 'barbarians' during the Ming, Qin, and contemporary times is complex as these ideologemes, which originally probably referred to specific or at least homogenous populations, ended up constituting catch-all ethnonyms (Diamond, 1995 elaborates further on this topic). This study focuses exclusively on those among the Southern Barbarians or Man, known as Yao, emphasising the Lanten Yao[1].

This cosmovision dividing the universe into Heaven and Earth, a reflection of the Chinese notion of yin and yang, and the pivotal idea of a 'superior centre' opposing the four neighbouring directions comprising the 'inferior periphery' (Otherness) constitute fundamental concepts embedded as a structural pattern into the mindsets and cultural and ritual repertoires of many societies and belief systems in Southeast and East Asia.

As the Chinese 'centre' grew stronger and expanded, and its sphere of influence reached all directions, the 'barbarians' were subjected to assimilation processes (i.e., Sinification), pushed away, or obliterated in a progression that has continued uninterrupted until today. One of the earliest ethnographies of the Southern Barbarian Yao communities comes from Fan Chengda, appointed governor of Jingjiang, Guangxi Province in China, from 1173 to 1175. This region constituted, at this time, the margin of the Empire. A margin where the Han were the minority and most of the population was comprised of non-Han societies. His treatises (1175 [2010]) document their cultural origin in a region demarcated between Western Hunan and Eastern Guizhou, detailing his duties and subjects in a rich and thick manner while providing an ethnography of the Yao settlers. At this time, the Empire had implemented a loose rein management approach. The official policy was twofold and aimed at engaging, supporting, and employing the most obliging, willing, and cooperative local populations to upkeep law and order and subdue those other local populations deemed less obliging and not so submissive. The so-called *using barbarians to subject barbarians*. This policy minimized the need for Han officials and troops; the engagement of local societies in the empire's power structure stabilised

[1] Note that depending on the sources the ideologemes Man and Miao are blurry and encompass many local socities in the borders. Over time, Man became an ethnonym for a particular society that is also referred to as Yao. Indeed, in modern-day Hainan, the Yao local society is labelled as Miao. Bear in mind that these ethnonyms were not systematic but based on a mindset dividing Others by the margins, organised by directions, that they populated.

the margins facilitating a steady rule and expansion with minimum costs. Over time, the barbarians were assimilated into the system ('civilised') or cast away by their more sinified neighbours. Promoting this civilisation-as-expansion policy and managing the margins were the main task of Chinese imperial officers such as Fan Chengda. Understanding these local populations, their custom and their hierarchy facilitated the tasks of these officers – an interest shared by any conqueror with long-term plans on the agenda, as this and the next chapter showcase. It must be noted that the ethnocultural opposition in these terms entailed, more often than not, a channel for dialogue that functioned in both directions. The dichotomy forced with every encounter and negotiation a revaluation of one's identity on both sides. As the Chinese society changed over the centuries due to internal transformation, its identity re-emerged and reacted to the Others around, projecting onto them the newest available distilled form of civilisation whose pattern and ways depend on each historical context. A context highly influenced by the contact with the Barbarians of the Four Directions, generating an interactive dynamic and complex eco-system in which the 'civilising' agenda or Sinification endeavour was not only confronted by but pervaded and influenced by 'barbaric' cultural traits and practices (Yang, 2019; Yü, 1967).

As the subsequent Chinese emperors expanded the margins of their Empire, they met more of these 'barbarians' and the official policies adapted to them and the needs and wishes of the 'centre'. The encounters between these local societies and the Han were not as harmonious as those described by Chengda and sometimes ended in clashes forcing migrations. Records collected among the Yao of Hainan Island (Zhang 2011:1169-1170) detail how Yao societies entered Guangdong Province as early as the reign of Emperor Hong Wu (1368-1398), indicating forced major movements of populations. The so-called Yao Wars (1460s-1520s) during the mid-Ming Dynasty (1368 to 1644) exemplify the clashes and how the relationship between local societies and the imperial state (margins/centre) were reshaped (Faure 2006 and 2007). Bonifacy (1904a:825; 1904b:4;) dates some early Yao settlements in the upper valley of the Lô River (Clear River) in Northern Vietnam, a region densely populated by Yao communities in present-day time, as early as the start of the 18th century (two-hundred years before his report in the 1900s). Cushman (1970:123-124) dates Yao presence as early as the 11th Century.

The Han imperial expansion resulted in never-ending interactions and conflicts that continued during the Ming-Qing Transition (1618 -1683) and crystalised in the so-called Miao Rebellions (1795–1806) in the Chinese Provinces of Hunan and Guizhou against the Jiaqing Emperor (1760–1820). Despite the ethnonym Miao in the designation, the rebels were members of local societies such as Yao, Kelao, Mulao, Songjia, Longjia, Zhongjia – all indigenous non-Han peoples accounting for at least half of the population in these provinces (You 1985:690–96). The Chinese ideologeme Miao is another broadly generic term that originally referred to many non-Han groups in South-West China but ended up identifying Hmong societies (Culas and Michaud, 1997).

On 'Raw' and 'Cooked' societies and migration as a means to remain 'uncooked'

As stated above, the Han expansion forced the local societies they met at their margins to flee, fight, be incorporated into the tributary system, retain their identity and agency, or adopt Han practices and identity – with variations and transitions available on this continuum. After pacifying the region as a punishment and reinforcing the state's presence, the Chinese emperor confiscated the arable land and bestowed it to Han colonizers; local societies that opposed the emperor became tenants in this newly ordered system. An entire war infrastructure shaped by

forts and military colonies backed by local allied chiefs was set up in the region. The nurturing of the local allies prevented uprisings, yet segregation was empowered by separating populations according to their level of assimilation. Watchtowers separated the primary distinction of unassimilated or Raw (Chinese: 生 Shēng) barbarian communities from those sinified indigenous populations or Cooked (Chinese: 熟 Shú) ones living with the Han settlers. This binary opposition fits perfectly with Lévi-Strauss' (1969) use of "cooked" (French: cuit) and "raw" (French: cru) in the context of the dominant centrality's civilising enterprise trying to 'tame' indigenous societies who in turn fight or flee to remain culturally self-governing and unsubdued.

At the start of this interactions, cultural 'wholes' participate in the interactions. Eberhard (1969) presents his model for the internal dynamics ('chains') empowered by the Chinese imperial diplomacy, conquest, and colonization. Civilising the barbarians included persuasion, marriage, ambassadorial missions, tribute and trade exchange, military conquest, civilising religious endeavours (Confucianism, Buddhism, Daoism) and intervention in religion as a means of control. Eberhard dedicates his *China's Minorities: Yesterday and Today* (1982) to elaborate on this part and presents the "Strategies of Chia I" (Eberhard 1982:107-110) as an example of this systematised civilising process. Coalescing societies with differentiated identities, i.e., 'wholes', became by this means minorities or 'parts' within the Chinese Empire. It is this general dynamic of mutual interactions and stratification that Eberhard refers to as the ongoing 'conglomerate' that is the Chinese civilisation that deserves more attention – with a focus on the parts and the dynamics of cultural interaction.

Han identity and the Chinese civilising enterprise were promoted, for instance, by forbidding traditional garments and sponsoring literacy in the Chinese language – serving the administrative rationale of identifying subjects of the empire and facilitating internal communication. Chinese rituals (imperial audience and bureaucracy, Daoism) constituted the framework (an intercultural Lingua franca) for diplomacy, trade, and war, playing a fundamental role in the slow 'cooking' process. Daoism constitutes a perfect vehicle to transfer imperial Chinese culture and ritual, and it was consciously employed by the Chinese empire to Sinify its margins and 'civilise' the barbarians populating it (Alberts, 2007 and 2016; Chen 2015). We shall not forget that civilising 'centres' attempts do not function as "Magic Bullets" (Berger, 1995), that hit, without missing, passive and vulnerable populations. In this process, local agency can filter and incorporate but also reject cultural traits, the two-way relationship model, and the option to pack and leave, maintaining one's 'rawness'; the incorporation of entire systems of knowledge (e.g., literacy or a belief system) entail a win-win approach.

Every civilising attempt adapted quickly to internal and external contingency and incorporated the latest ritual orthodoxy emanating from the capital: The ritual system, knowledge, and manuscripts were deeply affected and adapted constantly. The incorporation among the Yao of the Book of the Nine Classics may serve as an example[2]. In 1705, Li Laizhang (1654-1721), a high-ranked imperial officer commissioned to Liannan, north Guangdong Province, from 1703 to 1709, describes in his biographical accounts of his service (Li 1705[1990]) how he gathered and burned Yao manuscripts employed by the various local communities, and expelled from the region Daoist masters aboriginal to Hunan Province (the cradle of the Yao society). They were teaching/carrying rituals amongst the Yao communities. He also distributed and implemented classical teachings. He exposed these Yao communities to

[2] I am indebted to Sun Jiayue for providing the translation of original text in Chinese and the fruitful discussions on this topic.

Confucian teachings and values as a means to civilise or 'cook' them. Local academies were instated to educate the Yao children, providing them with literacy based on studying the Confucian classics. The values included hardcore Han ideas that promoted sedentarization and assimilation into the dominant Han Chinese culture and society. The Book of the Nine Classics remains in collections that spread across all the branches of the Yao nationality in China and beyond, predominantly preserved by the Lanten or Mien in Laos and Thailand (Zhang 2011:1151).

Therefore, this feature of the civilising process is reflected in the textual corpora of the Yao societies, and the study of the manuscripts shall reveal religious, political, and social frameworks for these shaped, directly and indirectly, the text and rituals. Li's accounts describe Daoist practices and manuscripts among the Yao during the Ming Dynasty, which supports the idea of early adoption of the ritual system and, thus, favours the idea that manuscripts were actualised (the older version being destroyed) to the prevalent orthodoxy. Happenings such as those described in this Li's ethnography may explain why there are no earlier manuscripts in the Lanten collections – no text from the Ming dynasty passed the cut, which entails either later incorporation of the textual corpus or the active destruction of previous corpora. The fact that only texts dating to the early Qing dynasty have been preserved by the Lanten of Laos, even if they are not in ritual use, suggests the latter because of ethnographies describing Daoism in practice among the Yao in earlier times.

'Cooked' communities were integrated into the system as part of the Native Chieftain System, a model of Chinese administrative units that recognised local leadership, often hereditary, and designated them as imperial officials in exchange for their military subjection to the empire's central authority – either enforced subjection or keen and naturalized. This model was employed by the Yuan, Ming, and Qing dynasties of China and the Later Lê and Nguyễn dynasties of Vietnam (Crossley et al. 2006; Shin, 2006). It was a political institution to administer newly acquired territories that demanded providing armies whenever deemed necessary (joining the imperial military affairs and endeavours), keeping law and order by suppressing local rebellions ('using barbarians to subject barbarians'), and paying tribute annually, biennially, or triennially depending on the distance to the emperor, following the policies of the time and superintended by the capital. Each local leader received a patent of appointment, a bronze official seal, a belt decorated with gold, and a formal attire as uniform, which symbolised their affiliation to the imperial administration. The Native Chieftain System doted the local leaders with civil and military ranks, and during the Ming dynasty, Pacification Commissioners under the Ministry of War supervised the region. The territorial administration consisted of three levels: The command area, the prefecture, and the county. The native chieftain system was considered a win-win for both the margins and the centre: The periphery catered for the defence and stability of the borders in exchange for ruling power and access to the civilising core of the empires.

The civil and martial divisions and the power structure of a three-layered administration (upper/middle/lower levels) pervaded society and ritual and play a fundamental role in the Lanten ritual system. We shall observe this organisation model in the priests and masters divisions comprising the types of ritual expertise and the Upper, Middle, and Lower Realms encompassing the Lanten socio-cosmos.

The processes of pacification and assimilation forced/invited many other communities at different historical moments and for different reasons into the South-westernmost periphery of the Chinese Empire. Using locals to suppress locals resulted in clashes, almost civil wars, that have been recorded in myths (see next chapter). The migration pattern followed a process in which Han Chinese immigration forced the original inhabitants out of the best lands, either to

the surrounding hills or to further potentially welcoming new lands. As the pioneers expanded the empire's borders, the state followed them closely with its military infrastructure, and once the new territory was developed, the centre, with the assistance of the superior military, progressed its civil infrastructure. This process was sometimes symbiotic with the barbarians operating as pioneers exploiting new lands and sometimes like a game of cat-and-mouse with the centre using the barbarians to tame the wilderness, similarly to how they employed them to subdue other barbarians. The distinctive culture of the different barbarians created expansion patterns; this feature is discussed below with the case of the Lanten and the Tai Dam or Black Tai in the Nam Tha River as an example.

Those 'raw' communities who chose to move further were less exposed to the civilising processes than those who remained behind and were, therefore, 'cooked' slowly, keeping more of their agency. The migrations preserved rawness, meaning cultural identity and agency. Nevertheless, these migrations followed the Silk Roads and favoured settlements that orbited around strong polities: Raw societies always remained close to the civilising epicentres engaging in symbiotic/subjective relationships. Over time, exposure to civilising processes resulted in local populations such as the Lanten becoming sinified in China, Laotised in Laos, and Vietnamized in Vietnam, and more recently, 'globalised' in all those locations with exposure to the Internet and the social-media.

It is important to note that the modern-day Tai-speaking populations residing in counties their ethnicity has named (e.g., Thailand, Lao PDR) are not aboriginal to these lands but also migrated from China. The background for the Tai migrations are not so different from those of the Yao, but just occurred earlier: During the seventh century, the Tang Dynasty (618-907) was challenged by local rulers and, therefore, forced to re-conquer the southernmost periphery of its empire. During almost three-hundred years, the Chinese empire suppressed revolts bloodily, with the aftermaths of these clashes ending with dozens of thousands of rebels being beheaded as retribution. Tai-speaking societies inhabiting those regions (modern-day Guangdong and Guanxi) ended up moving southwestward into SEA (Baker and Phongpaichit, 2017; Schafer, 1967; Taylor, 1991).

They crossed the highlands of the Southeast Asian Massif, following rivers and low mountain passes and forming small city-states known as Müang, far from the Chinese influence and often conquering local kingdoms. At that time, many of these Müang were settled under the suzerainty of the Khmer Empire (802 CE–1431 CE), which saw its golden age during the 12th century and declined around the 14th century – the period that marked the blooming of the Tai Müang (Cotterell, 2014). After arriving in SEA, these Tai societies were exposed to Indianisation processes (Cœdès, 1944) and to Theravāda and Mahāyāna Buddhism as well as Khmer Brahmanism that were practiced in SEA at that time (Assavavirulhakarn, 2010; Thakur, 1986). Eventually, Theravāda Buddhism became the predominant belief system amongst most Tai societies in SEA (Ishii, 1986). This synopsis is crucial for it places the ancestors of the Tai Müang dwellers in China, living in a similar region to that inhabited by the Yao – the cradle of rice domestication along the basin of the Yangtze River. The Tai migrations preceded the Yao migrations (both propitiated by Chinese expansions) by centuries, but the migration paths are comparable. Indeed, the 'barbarians' followed the same paths crossed by Tai-speakers. The shared cultural origins may reflect on their shared myths, especially those related to the ethnic differentiation (universal flood) and rice and its farming (see Estevez 2024a and 2024b).

The belief system of the Tai-speakers in SEA before their migration, exposure to Indianisation processes, and adoption of Theravada Buddhism raises many questions. If the modern-day Zhuang society and their syncretic Daoism are a reference on this matter, the Yao and Tai speakers shared more than the flood myths and rice rituals in the past. The comparison between

the ritual traditions and textual corpora of the Zhuang (a Tai society) and Lanten may reveal a commons religious substratum in ancient South China pervaded by Daoist and animist beliefs and practices that deserves more attention.

The Mandala system: A belt of Müang and their orbiting villages

The ideologeme Müang (Lao: ເມືອງ muang) is a term common to the languages of the Tai family that has various translations. Although it may identify the state and district levels (depending on the context), historically, it designates a polity, a city-state or principality with a high level of autonomy, ruled by a noble (Lao: ເຈົ້າ chao 'lord') and his court (hereditary nobility elite). The polity includes a centre and several villages (Lao: ບ້ານ ban) functioning as satellites orbiting around it, affiliated in a more or less dependent manner. The physical proximity of the villages to the centre indicates their social, cultural, and political familiarity with the ruling elite. Larger villages mirror this same structure functioning as a 'centre' for hamlets around them – this is the case of major settlements nearby the main roads whose sub-satellites were founded upper into the hills following the streams.

For the Tai-speakers, the Müang constitutes the "social space" *par excellence* (Condominas 1978) from which order, (organised) sociality and Tai civilisation emanate – as opposed to the forest or wilderness (Lao: ປ່າ pa) and the wildlife living in it (Lao: ສັດປ່າ sadpa). In terms of sociality, it creates the distinction between the residents of the Müang or centre and those residing in its periphery, namely at the margins of the basin and the mountains. In the past, the Müang people identified these marginal non-Tai populations as 'servants' (Lao: ຂ້າ kha). Grabowsky (2004, 2010) explores the concepts of Müang and Mandala and Müang and Ban.

The Müang flourished along the Tai-sphere in the most fertile and well-comminated basins creating a 'belt' traversing and interconnecting a large region including modern-day Assam in north-eastern India, Thailand, Laos, Myanmar, Cambodia, northern Vietnam, southern Yunnan and western Guangxi in China, where are known with different names. They grew as part of the necessary social contract and societal milieu shaped by wet rice cultivation: The paddies demand complex and laborious build and maintain irrigation systems. Farming wet rice invites sedentarization, complex social organisation, cooperation, tighter social norms, and a well-defined hierarchy (Raendchen 2005 for Laos and the Müang; Talhelm and English 2020 for wet-rice, collectivism, and norms). As major settlements, the Müang hosted morning markets that served as meeting points, attracting dwellers of the farthermost villagers in the nearby mountains and the travellers using the roads connecting them. Modern travellers may find it difficult to imagine the opposites Müang/village (social space) and forest (wilderness) for processes of deforestation over the last two centuries have deprived SEA of most of its primary forest. The time of people-eating predators, deadly endemic maladies that killed a person over a night, and impenetrable forests is gone, but one can still have a taste in the deepest part of the natural parks in Laos in which the mountain streams are the only roads, and the forest contains both life (game) and death (hazards). Under this lens, the social and non-social spaces become extreme opposites: The Müang were islands of civility and shelter scattered across a never-ending green sea of death-traps filled with visible and invisible monsters with mountain-passes, rivers, and dirty roads interconnecting them.

The Maṇḍala (Sanskrit for circle) Model presents each Müang as a Maṇḍala or circle of influence shaped by patterns of strong and soft power organised around and managed by the Müang's central core, namely by the City Lord (Chao Müang) and his court. The notion of the Mandala builds on the Hindu and Buddhist cosmovisions and the non-cartographic approach

to the boundaries and the reality of a wild landscape that could not be tamed: It was the social space and its inhabitants that mattered. The SE-Asian promoted unique dynamics: "The esteem of a strong population base ("manpower") and the relatively minor importance of land, with the notable exception of Vietnam, can certainly be explained by the chronic underpopulation of Southeast Asian River basins since ancient times. The control of land was not the decisive factor for state power. The political status of a certain Thai Müang depended on the patrimonial ties of the population living in that territory" (Grabowsky, 1994:47; see also Jerndal and Rigg, 1998 in this crucial notion). In this understanding, the forest, as an unclaimed and unpopulated (hence un-exploitable) territory, had no value per se.

The Mandalas interact in various ways, creating an interactive model or relational system according to their significance and agency in terms of influence. When the Southeast Asian Massif is observed under the lens of the Mandala Model, it appears as a patchwork in which the polities appear as manifold circles have different 'weights' and radius of influence that overlap those around like a galaxy with various planetary systems (sun at the centre, and planets and satellites around) interacting with each other. A Mandala's gravitational bound and pull expresses the area or sphere and thickens its influence, including the villages orbiting it (Müang-Ban power structure) and its affiliation with the other Mandalas. For the "galactic" and "gravitational" approaches to the Tai polities, see Tambiah (1976) and Lieberman (2003), respectively.

An interesting pattern emerges upon studying the tributary relationships and exchange within the Mandala Model: Those who successfully settled first by 'opening' the land gain special access to the spiritual 'ownership' of the land and the spiritual progress associated with the locality. This pattern explains why the new villages pay homage to their Müang, whose founders 'socialised' the space by re-arranging its cosmological order according to their own understanding and ritual system, and why newer Müang do it so with the older ones (Platenkamp, 2010a for Müang Luang Prabang and the Khmu aboriginal inhabitants; Jonson, 1998 for the Mien in Thailand). The Lanten case is addressed in the following chapters, showcasing this pattern that builds on the elder brother / younger brother relation and logic. A logic determining the spiritual 'ownership' of the land for the spiritual beings arrived first. Therefore, they have legitimacy – one that can be transferred to those pioneers who opened the land after taming the spirits and to their descendants, provided they frequently commit to commemorating the event and fulfilling the stipulated ritual payments.

Upon superposing the map of Müang, namely that of the Tai-speakers (Baker and Phongpaichit, 2017:27) with the villages of non-Tai-speaking populations, such as the Lanten, a pattern of symbiosis emerges. The former function as a 'radiator' of civilisation and trade, and the latter mediates between these polities and the forest around them, taming it and channelling their wilderness and vitality as products that ended sent as tributes or sold at the markets. Comparison between the Tai and Chinese civilising models with religion, ritual, language and scripts as means and tools invites further research.

The flood myth is common in many SEA societies. It relates the basin inhabitants (Tai-speakers) to the inhabitants of the forest/mountains (non-Tai-speaking peoples) as "peoples of the gourd" sharing the exact mythical origin and processes of differentiation (Proschan, 2001; Estevez 2024b). Earlier ethnographies suggest that this shared mythical and cosmological substratum pre-dates the migration of the Yao and Tai speakers into SEA and yet relates them to each other without mentioning the Chinese Empire or the Han Chinese at all. This myth and the similar rice rituals signify and long-lasting cultural relationship in the periphery of the Chinese Empire in old and more recent times.

As we shall see, the Mandala Model quickly integrated local imperial powers such as the Chinese and the Vietnamese and colonial powers such as the British and French by conceptualising them as a larger Mandala within the same model. For local societies in the Upper Mekong region, Beijing, Bangkok, and London were equally 'far away': The local representatives of the empires and the City Lords in the nearest Müang that mattered to them. China and Vietnam, the European colonialists, the Tai Müang and the non-Tai societies orbiting around them participated in these relationships and models but they perceived their involvement according to their understanding.

The Mandala System and the participants' internal hierarchy gain thicker meanings when observed under the lens of the Chinese Tributary System (Fairbank 1968). In this view, the Müang are integrated into a more extensive system that enables a richer analysis of the dichotomy between centre and periphery in distance and hierarchy within epicentres of civilising processes. When the focus lies on the Han Chinese, Beijing is the centre, and the Tai Müang constitutes the periphery; for the Tai-speaking elites, their Müang are at the centre, and the societies inhabiting the mountains constitute the periphery. For these communities in the highlands, they are the 'centre' and the mountains, forests, and wilderness, including their invisible-and-spiritual inhabitants, amount to the periphery. The 'centres' are, therefore, contextual.

The fact that the French and British colonial powers were incorporated into this system promptly and developed upon arrival similar strategies to deal with the local communities (both Müang, upland chieftains, and local 'barbarians') invites studying the Mandala System as a rational political model more than a locally 'exotic' cultural phenomenon. It is a system in which military progress articulates subjection, acknowledged and rewarded; allies are sough at every level of the ladder and foes are contested. Even though the Mandala System appears decentralised in inter-connecting Müang, a more multifaceted approach is required to understand the role of those societies residing in the inter-Müang space.

The mapping of Southeast Asia (Winichakul, 1994) integrated the Mandalas into modern states with well-defined territories. It can be argued that the mindsets and political relationships between these states remain strongly influenced by the Mandala System – even in modern-day politics. The Mandala's elder/younger brother attitude and the non-exclusive political relationships, i.e., the capability to deal with various political agencies simultaneously, constitute inalienable tools of the local political repertoires. Modern states in SEA behave like Mandalas in geopolitics, playing the old game of luring and paying homage to various major political players – echoing how the Müang used to behave in the past. This notion is critical to understand modern politics in ASEAN.

From the Lanten (and many other comparable societies) point of view, the highlands of the Southeast Asian Massif constituted a dichotomy signified by two realities: One reality was the Müang Belt interconnected by a vascular system comprised of rivers and roads transited by caravans and travellers and maintained by the polities and its subjects. The Lanten could easily move within this Müang Belt, meeting similar elites who shared language(s), political structures, belief system(s), and cultural traits – some of which were common to the Lanten. Depending on the ongoing relationship with these contextual centres, Lanten communities would remain (e.g., win-win situations) or move to the influence of the next Müang. The other reality was defined by the unchanging mountains and forests in the inter-Müang inter-roads/rivers territory: There was always primaeval land whose 'ownership' was deemed spiritual. Opening the mountain and settling in a new home constituted a primary ritual task that these communities must frequently practice – this ritual action is detailed in Part IV. They reproduced the same model 'centre-periphery' and comparable ritual that designate the forest

as a 'barbarian' to conquer and tame, mirroring the Chinese policies and cosmovision. Together, the centre and periphery function as a well-oiled system in which the periphery opens the forest/mountains/margins with the support of the centre. In this particular binomial, the Lanten become the expanding civilising social centre, and the forest and wilderness must be tamed, 'cooked' with roads, signals, fields and gardens, and deprived of its 'fangs' and 'claws', in other words, its most deadly and annoying dwellers (e.g., tigers, miasmas, and spiritual foes).

Permanent borders fragmented and segregated the Lanten and other societies across China, Vietnam, and Laos. Isolated from each other, they were subjected to processes of national identity-building processes, which over the last century have led to significant cultural differentiation across the borders – therefore, opening a line of research based on a comparison of these processes, their lasting outcomes, and the range and basis of the local cultural resilience.

Turton (2000) describes the interactions between Tai and non-Tai peoples, their relationships of 'Othering' and subordination, and Tai conceptualisations of 'civility' and 'savagery', notions that reverberate with the Chinese 'cook' and 'raw' and the Western Empires' *mission civilisatrice*. Civilising – 'cooking' – processes are endeavours that demand a multilateral and multi-layered engagement. Thongchai Winichakul (2000) discussed the Thai concept "Siwilai" derived from civilised in the context of the late Nineteenth and early Twentieth Century Siam, the only country in SEA never subjected to colonial powers and yet exposed to, pervaded by Western, Chinese, and Japanese 'civilising' influences and attempts along its history. His work invites comparison with the Lanten case, exposed to Sinification, Tai-sation, Westernisation, and Laotisation processes over the last two hundred years. Daoism, rituals, Chinese script and Confucian texts are ascribed to this process in the Chinese context; Buddhism and Buddhist rituals, Lao language, and Pali script do so in the Lao context. The Western Empires employed Christianity, Western garments, rituals, etiquette, and Latin script and literacy in their languages to achieve the same in their colonies; the Lao context may serve again as a case.

The Lanten – all the Yao – are known as stubborn mountain people who, for centuries, indeed, millennia, have challenged civilizing attempts and endeavours by Chinese dynasties, Tai Müang, European colonial Empires, and modern states. The Chinese Emperors, Tai Müang, and colonial powers no longer exist - meanwhile, the Lanten and other comparable rebellious 'raw' societies stand as a symbol of resistance.

Part II: The Ritual Opening of a Lanten Village

Introduction

The Lanten cosmovision articulates the universe in various ways. The most basic distinction is that separating the human and the spiritual realms. The Lanten *Yan Yarm* 陰陽 is comparable to the Chinese philosophical Yin and Yang of interconnected yet opposing forces. Opposing the concept of the living is that of the spiritual beings. These spiritual beings are: The ghosts of those who have failed to achieve salvation ("nobody took care of them", meaning no proper death rituals performed); the souls of the deceased that are being purified in the Netherworld (*Di Ñok* 地獄 the 'Prison'); the dead who have qualified as ancestors (by means of a secondary death ritual); and all the deities. The category of the deities includes both those who are perceived as 'social' and are invited to the ceremonies called *Man* 神, and those who are perceived as 'non-social', known as *Kwai* 鬼. All the spiritual beings are conceptualised as

temperamental, easy to displease, and in a permanent state of famine. Hence the requirement of repetitively feeding (honouring) ancestors and deities and their retaliation when they feel neglected ('hungry'); it also enlightens the risks entailed in entering the domains of the 'non-social' deities, particularly the forest.

The Lanten cosmological topography resembles that portrayed in the "Diagram of Three Realms and Nine lands" from a Dunhuang manuscript[3] (Huang 2012, 100). The territory that the living populate is perceived as a 'quadrangle' shaped by the four directions (East, South, West, North) and a 'centre' where the people are situated at a given moment, for example the major altar in the course of a ceremony. This 'quadrangle' contains the mountains, forests, rivers, 'big waters' and other topographical elements such as villages and cities. Elements of this geography such as singular 'big tress', peaks, and 'big stones' in the rivers are considered as emanations or extensions of the deities. The 'big trees' for instance are conceptualised as 'dragons' so powerful that a part of their body grows out of the Earth.

Separated from this 'quadrangle' by cosmic rivers, and within a vertical axis, are the Netherworld (*below*) and the Heaven (*above*), the Realms of the Dead and the Realms of the Immortals, respectively. The Netherworld contains four main cosmological domains. These domains include the Ten Courts and Eighteen Prisons that provide cleansing and distillation to the dead; the Nine Justices who dispense divine justice; the Ponds of Blood that threaten pregnant women and their unborn babies; and the domains of various dragons, with the black dragons managing the cycle of water at the core.
Regarding the Heavens, there are three major heavens, which are ruled by the three Old Sages (*Yao Zhaeng* 旧聖). These three major deities are the 'Jade Emperor' (*Yui Woung* 玉皇) in the Upper Level, the 'Thunder Emperor' (*Lui Woung* 雷皇) in the Middle Level, and 'Pangu' (*Boung Woung* 盤皇), in the Lower Level. Three triarchies of deities are conceptualised as the 'original masters' and relate to these three Levels:

- The 'Three Pure Ones' (*Tam Teang* 三清) who taught the first Lanten 'priests' (*Dao Kong* 道公), sometimes described as emanations of the 'Old Sages';
- the 'Three Primordials' (*Tam Nyun* 三元) who taught the first 'masters' (*Tai Kong* 仙公), these are half Lanten half dragon beings, the offspring of a mythical great master who mated three Lanten sister;
- a set of three celestial masters now forgotten who taught the 'monks' (*Thang Kong* 僧公), a third category of ritual expert whose roles and functions were mostly absorbed by the 'priests' around sixty to seventy years ago[4].

Nowadays, every Lanten male is ordained as both 'priest' and 'master' in a single and dual ceremony so he can mediate as a representative of all the 'original masters' and the 'Old Sages' between the human and the spiritual realms. Beyond these three major heavens and separated by more cosmic rivers, stand the dominions ascribed to the ancestors and to other major deities. For instance, the Mother Empress (Tei Mu 帝母), who grants children and protects them and their mothers until they reach adulthood, which is marked by the ordination ritual for the men, and by marriage for the women.

[3] San jie jiu di zhi tu 三界九地之圖 Digital image available at the Bibliothèque nationale de France (BNF). See link: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8302813t/f1.planchecontact [visited in 01/08/2017]
[4] The bronze seal half-Buddhist half-Daoist signalized their authority. It is still in ritual use in Laos. The disappearance of this third type of expert might be related to comparable historical contingencies as those related to the disappearance of the mogong ritual experts among the Zhuang (Holm 2016).

The distinction between 'social' and 'non-social' spaces constitutes another way to articulate the Universe. Lanten conceptualisations of the forest/mountains differ fundamentally from those of the modern eco-tourists visiting Luang Namtha looking for unpolluted landscapes and wildlife to photograph, from the classic Chinese Daoist scholars seeking in the mountains knowledge and immortality, the Buddhist monks looking for enlightenment, and from current State-notions of forestry and sustainability. The forest has for the Lanten and many other upland ethnic groups in Southeast Asia a dichotomous identity. It is constituted of resources to be exploited in order to survive and to gain economic security, but it is also the domains of powerful deities that grant 'life' when they are adequately addressed, and take it, when they are not. Intrinsically, the forest qualifies as a 'non-social space' that opposes in nature the müang and the village, the 'social space' per par excellence (Condominas 1980). This quote from "Methods to Entering the Mountains" summarizes this perception:

> "All mountains, whether large or small, house various spirits and higher powers. The strength of these divinities is directly proportional to the size of the mountain. To enter the mountain without the proper recipe is to be certain of anxiety or harm… Lack of preparation my cause you to meet with tigers, wolves, or poisonous insects that will injure you. Mountains are not to be entered lightly" (Ge Hong in Huang 2012, 138).

The village hence is the antithesis of the forest, the 'social space', and the households in them the basic social units. Since the 'social space' originates from 'cutting the trees' of the forest these two spaces are interrelated, the latter always trying to regain its previous domains. It can be argued that the forest and its supernatural inhabitants behave likewise by trying to reclaim back their 'gifts of life'. For these reasons, the 'social space' must be demarcated and ritually protected, that is to say, separated by means of spirit-walls and spirit-doors from the forest and beyond. Moreover, this separation and the communal relationship with the domains of the deities and the ancestors must regularly be re-negotiated (Platenkamp 2007). As a result, a Lanten community wishing to settle in a new location has to be able to build a 'social space' and to create the necessary relationships with the deities and ancestors, including those considered as spiritual 'owners' of the land to gain the 'gift of life'. Those locations that have provided a successful – in terms of socio-cosmological reproduction – settling will be cyclically sough, thus the various foundations for the same village and the circulation around a propitious area.

The Lanten 'opening' of the forest (*Koi Kim* 开山) consists of two differentiated but related parts. One that is physical and entails the cleaning of an area and building of the households, paths, walls, and gates; one that is ritual and consists of a series of ceremonial actions. In order to build this social space, the ritual experts must cleanse the area moving away any 'non-social' deity by means of superimposing their Celestial Administration, in other words, the 'social' deities and the ancestors, into the newly opened space. Since these 'non-social' deities are considered as the spiritual 'owners' of the forest they must be also addressed – both 'pacified' and 'engaged' – to enable activities in the forest, such as hunting, growing mountain rice cotton and indigo, and collecting wood and forest food. Every three years a ritual expert will repeat the ritual 'opening' the forest; every year the community must honour in the course of two communal – village level – celebrations the Deities of the Village. These rituals are the Lanten New Year and the Festival for Planting the Rice. The former includes the 'blessing' of all the weapons in the village so the hunters can find the game. The latter entails the destruction and reconstruction of the whole Universe so it is cleansed and becomes fruitful again, a de facto 'healing' ritual; it also brings back the 'original soul of the rice' hidden in the

'hole in the sun' so each household can plant it in their rice fields (Estevez 2024b presents these themes in detail).

Populations such as the Lanten could always move a little bit further, 'open' the forest and expand de facto periphery of the Empires from which their overlords – and so themselves – were part. The Lanten 'opening' the forest as a ritual instrument, especially the case of Namlue Village, exemplifies two models of relationships. With the Lanten at the 'centre' of their Universe, a *vertical axis* articulates the circulation of gifts (life, sacrifices, *hon* or living force, etc.) between the human and the spiritual realms (Heaven and Netherworld). A *horizontal axis* articulates the relationships with the neighbouring forest, other ethnic groups, the *müang*, and the Empires. The combination of these two *axes* constitutes the Lanten *reality*, their cosmovision. Successful negotiations with the inhabitants – human, ancestors, and deities – of their Universe enable the socio-cosmological reproduction of the Lanten society. The fact that their deities function as a replica of the Chinese Imperial Courts – imperial bureaucrats – facilitates comparisons between these two *axes*. In these regards, the comparative study of the Deities of the Village in the other Lanten villages (and for instance in Vietnam and China) can certainly bring light to the centre-periphery relationships. Note that from the Lanten standpoint the *müang* is the periphery. These two models also function to connect the Lanten with their past and cultural roots in China, and with their modern times and the ongoing interactions with the Lao State, markets, tourists, etc.

The 'opening' the forest entails another phenomenon that needs further study. It serves to 'stamp' the Celestial Administration into the wilderness, so the forest becomes a social space and Lanten can move in and initiate a village. However, the same 'stamp' served to export the Chinese Empire (Confucian values, bureaucratic system, rituals, writing, almanacs…) into the periphery of the empire, and so it became a valuable tool to expand the physical and cultural borders of the Empire. The past value of such a 'stamp' (while the Lanten were part of the Chinese Empire) has yet to be compared in relation to the Lao State, where Classical Chinese and Imperial rites are foreign cultural concepts.

A Lanten village is conceptualised as an alliance – a covenant – between visible and invisible worlds inhabitants. The founding of a Lanten village demands conquering territory from the forest and its spiritual 'owners', namely Deities of the Non-social Space. The Lanten ritual experts envision this undertaking as ritual warfare. As discussed before, a Lanten village constitutes a stronghold, a colony, that superimposes a model of social and cosmological order that defines the wilderness – the natural status of the primaeval forest. In this regard, the Lanten social space functions like an imperial bronze seal inscribed on a particular section of the forest whenever required. Once claimed, the territory is cleared and cleansed and subjected to those deities who support the Lanten households and community. These deities have been bestowed the status of distinguished liege lords, therefore spiritual 'owners' of the territory who will grant from now on use-rights and protection to their liegemen in exchange for homage and ritual payments. Complex gift exchanges articulate these relationships.

A Lanten village amounts to a stronghold in the forest. The forest is perceived as a land of opportunity filled with overflowing natural resources without demarcated borders where a community can start a new life. But the forest entails its own risks, which make it being perceived as a territory behind enemy lines governed by deities who are described as hostile and in a state of continuous 'famine' – and other ethnic groups and travellers (e.g., refugees,

migrants, bandits) whose intentions are uncertain. Indeed, the ritual opening of a new village addresses two different orders. One is the cosmological order (invisible world) ruled by the Jade Emperor, and the other one is the social order (visible world) that formerly was ruled by the overlords of the nearest polities and ultimately by the Chinese Emperor – nowadays by the Lao People's Revolutionary Party and their representatives at the district, province, and national levels. Establishing a new village signified extending the authority of both orders and tributes (taxes in present-day Laos), and gifts were honoured to them separately. Until the creation of modern borders and states, the Lanten in Luang Namtha paid tributes (e.g., salt and cotton) to their overlords in China and Vietnam. This covenant gave the community a de facto ownership of the land in both exchange systems, which involved earthly and celestial overlords.

In the invisible world – cosmological order – establishing a new village constitutes a ritual action that demands the support of many deities. The process aims at superimposing by ritual *brute force* the socially and cosmologically ordered Lanten space upon a selected area in the wilds, so to say, conquering a piece of the forest and taking full ownership of this territory. This undertaking is accomplished by means of subordinating the wilderness to the Deities of the Village. In this view, these groups of deities become feudal-like landlords, namely, the new spiritual 'owners' of the territory. The ritual's success results in the creation of the new hamlet and the flourishing of the community. In turn, the village must pay an annual tribute (ritual gift exchange) to its liege lords who provide protection, order (moral law), sociality, and grant access to the natural resources and the cosmological domains in which life originates. When the ritual is successful, the original spiritual 'owners', namely the non-social deities inhabiting the area, are defeated and, subsequently, marginalised or forced far into the deep forest. Once the area is cleansed, the families can start building their households and the village's defences. Gates and walls objectify and demarcate the separation between the socially and the non-socially ordered spaces. They prevent strangers from entering but also livestock and children from leaving. These gates and walls stand in both the visible and invisible worlds and constitute the embodiment of various tutelary deities.

The Deities of the Village - The Distinguished Liege Lords of Namlue Village

The Deities of the Village[5] constitute a very specific crystallisation of the Lanten cosmovision. Every village starts as a spirit-baby who is nurtured by an old couple of deities[6] who represent the mature conjugal union of the yin and yang principles. The primary fruit of this union is, symbolically, the village itself, which is envisaged as a son. The celestial couple fosters and protects the baby-village, and the liege lords institute the first pantheon of the Deities of the Village. The celestial couple and their three sons erect the spiritual fortifications of the village and become its tutelary deities. Nevertheless, many other deities, including communal ancestors, come together to assist in the foundation and prosperity of a new hamlet; in this view, the Deities of the Village amounts the celestial network of relationships supporting the village. These deities are objectified in two ritual artefacts: The village's tablet and the village's shrine.

[5] Pun Kaeng Dan 本境神, Ba Kaeng Man in vernacular, lit. the 'deities of the locality', referring to one's village.

[6] The names of the spouses are Tan Low 村老 and Din Wound 社皇, lit. 'old hamlet' and 'civil emperor' (Chinese: cūn lǎo and shé huáng). These names invite interpretation upon the conjugal union, with locality (husband/father/old hamlet/Lanten culture) meeting centrality (wife/mother/civil emperor/Chinese culture); the hybrid offspring being the village. This union resonates with the Yao Mien myth of the dog-ancestor that presents the conjugal union between locality/Mien dog-ancestor and centrality/Chinese princess (Mair 1998 and White 1991).

The Old Sages, namely, Jade Emperor, Thunder Emperor, and Pangu, and their various emanations are labelled the Distinguished Liege Lords, spiritual 'owners' and protectors of the village[7]. As the Liege Lords, the Old Sages lead fundamental ritual functions that upkeep the well-being of persons, livestock, and crops – hence, of the community as whole.

In the ritual context, each of the Old Sages has a sphere of influence. The Jade Emperor protects the Three Lights that illuminate the village, meaning the Sun, the Moon, and all the stars, referring to Heaven; Pangu does it with the village, meaning Earth. The Thunder Emperor protects the space in between and takes special care in maintaining the order and balance of the seasons, which includes all the meteorological phenomena with a focus on rain, his domain.

Founding a new village demands cleansing and clearing the conquered territory. Emanations of the three Old Sages[8] and various assisting celestial officers carry the cleansing in the invisible world. The three ritual experts who lead the ceremony carry out the forest's clearing with the help of their assistants: They cut the trees and burn the undergrowth and stumps. These teams are referred to as the 'openers of the [original] forest'[9]. The transformation of the forest into a garden is mediated by planting the sacred samplings of the three trees that symbolise the Three Realms. These tasks are deemed a hazardous ritual action that demands close communion between the human and celestial teams; for this reason, those individuals participating in the foundation of a village qualify to become Deities of the Village in their afterlife. The ritual names in this group carry the family names of the founding fathers and mothers while conveying some of the physical characteristics of their task. Various emanations of the Three Old Sages are also identified as 'supervisors' of the village's fortifications[10].

The village's physical and spiritual bodies need fortifications after clearing and cleansing the territory in the visible and invisible worlds. The defensive facilities establish both a well-defined boundary and military protection. The spiritual defences operate in twofold directions: They prevent the intrusion of unwanted spiritual beings and avert the loss of the residents' spiritual component parts, which are easier to call back if they have gone not far. The village's fences do a similar job by keeping children and livestock within. The deities in charge of the fortifications are the Tutelary Deities of the Village[11]. The core of this group of deities is a family comprised of the married couple siring the village's embryo and their three sons; various celestial officers assist them. These deities are responsible for building, maintaining, and defending all the spiritual fortifications, namely the net, the walls, and the gates.

A metal net shields the aerial space above the village. The *ad coelum* doctrine applies to the Lanten case: *Cuius est solum, eius est usque ad coelum et ad inferos*, Latin for 'whoever's is the soil, it is theirs all the way to Heaven and all the way to Hell'. The village's territory stands in the visible and the invisible realms above and underneath the Earth's surface. The ritual

[7] The Old Sages's ritual names as Liege Lords are Lor Tak Koun 羅得管, Lui Tak Koun 雷得管, and Boun Tak Koun 盤得管.

[8] The Three Old Sages appear as Lor Teen Kaeng 羅仙境, Lui Teen Kaeng 雷仙境, and Boun Teen Kaeng 盤仙境. As per refence, Teen Kaeng 仙境, lit. 'land of the immortals' and refers to the mountain/wilds.

[9] Hoi Zhan Meang 開山名. The backgrounds of these officers are unknown: Kok Teen Kaeng 各明镜; Laeng Teen Kaeng 今仙境; Lee Teen Kaeng 李仙境; Tow Teen Kaeng 刀仙境; Toun Teen Kaeng 富仙境; Tjiu Teen Kaeng 趙仙境; Woung Teen Kaeng 黃仙境; Tjao Teen Kaeng 周仙境; Bong Teen Kaeng 馮仙境; Mow Teen Kaeng 毛仙境.

[10] The Three Old Sages as constructors of the village-walls (Tjean Daeng 鎮城) are known as Lor Tjean Daeng 蘿鎮城, Lui Tjean Daeng 雷鎮城, and Boun Tjean Daeng 盤鎮城.

[11] Hoi Tin Di Woung Dan 開天城隍神, known in the Chinese context as the City God(s).

experts compare this metal net to a mosquito net or a fishing net. This device is suspended over the village and designed to stop non-invited deities and harmful spiritual influences from penetrating the social space from the sky. Undesirable guests are portrayed symbolically as prey birds, mosquitoes or bugs targeting the community's spiritual body. Against all these potential assailants, the net provides an elementary shield. The old married couple[12] sustains the metal net: The husband holds above the village the top of the device with his hands so it can shelter the entire village's territory "as a mosquito net does with a bed". From the highs, he inspects the status of the net, and when he detects wear or damage (e.g., holes), he requests his wife to repair it quickly. The wife has two ritual tasks. The first task is to check that the net's hem seamlessly fits the walls and gates, leaving no gaps for infiltration; this task demands the net to perfectly fit the village walls. The second task is to perform reparations and maintenance whenever his husband requests her to do so.
The couple's three sons[13], assisted by various celestial officers[14], build all these structures. The elder son installed the metal net. The middle son forged it, and, thus, he is deemed its spiritual 'owner'; he also owns the anvil, the tools, and the iron employed in constructing the fortifications—the younger son designed and built the iron-made walls, the moat, and the gates. The ritual names of the assisting celestial crew bear two types of information, namely, family names of the original founding fathers and attributes characterising the construction (e.g., 'communal', 'circular/surrounding the village', 'all types of fences').

A thick and tall wall with a moat on the outside side surrounds and shelters the village. This wall is made of hard metal able to withstand time and wear and a couple of dragons. A male and a female dragon are at the core of the walls; their bodies lay down, shaping a circle with one dragon's mouth connecting with the other dragon's tail (i.e., forming a Taiji diagram). Their bodies are semi-buried to prevent burrows or underground attacks. The village is built and grows within the inner circle shaped by the walls/dragons' bodies. The metal net attaches to the dragons' scales, creating a sealed tight shield in the invisible world. This hermetic closure dictates accessing the village solely through the designated gates.

The village has three gates, namely, the North, South, and West Gates. The North and the South Gates are the mouths of the two dragons. The upper and lower jaw raise above the ground level wide opened – the two jaws make to the gate's left and right pillars; the dragon's upper and lower canines meet each other to make the lintel. This means that the dragons can choose to close their mouths and crash those passing through at any given time. They do so with celestial visitors who try to harm the village or its residents. In the ritual context, the West Gate amounts to the 'centre' and matches the venue where the communal rituals occur. The cosmological origin of these three gates is the three sacred samplings. The North Gate is the mouth of the male dragon and stands as the ritual entrance to the village; the South Gate is the mouth of the female dragon and serves as the ritual departure point – therefore, the gates conform to a North-South axis. The village's shrine is located near the North Gate; this setting amounts to the commandry of the Deities of the Village. As a guardian of the village, the husband finds a seat on the lintel of the North Gate (i.e., the male dragon's mouth), and the wife does it so on the lintel of the South Gate (female dragon's mouth). The elder son is ascribed to the West Gate.

[12] Husband and wife are identified in this context as Yang Deang Koung 陽定光 and Lee Daek Zhu 李石租, respectively. The spouses' ritual names refer to the establishing of the village: lit. 'Yang [visible world] establish the prime or origin [foundation]' and 'Lee [family name] to lease the stone [fortifications/territory]'.
[13] From elder to younger: Lee Tid Koi 李鐵蓋, Lee Tid Keao 李鐵教, and Lee Tid Paex 李鐵壁. Their names identify their ritual functions: Lee for the family name; iron net [or cover], iron instruction/teaching, and iron wall.
[14] For instance, Lee Tjean Daeng 李鎮城, Tjong Tjean Daeng 眾鎮城, Tjao Tjean Daeng 周鎮城, Tjui Tjean Daeng 諸鎮城; Tjean Daeng meaning 'walled [fortified] village' in the Lanten context.

The gates are closed once per year for several days after the Festival for Planting the Rice. At this time, the village and its inhabitants are considered 'newborns' who need extra protection, and various social and ritual rules apply. The gates are also closed temporarily whenever a resident passes away to avoid further loss of spiritual component parts (e.g., disease or death of close relatives and friends). The same applies in the case of pandemics in the region to prevent spiritual contagion (in this case, the physical accesses are closed).

The three gates are objectified in three stones semi-buried in the ground not far from the actual main accesses to the village. These half-visible and half-invisible stones symbolise the dual existence of the village in the visible-and-material and the invisible-and-spiritual worlds. Note that modern-day Lanten villages in Laos lack, in most cases, walls and a few have gates. Often, the villages have more than three accesses, and these do not correspond precisely with the North-South axis. This contingency is expected, and the magic bypasses ('fixes' reality) routinely. Various ritual objects crafted as part of the Festival for Planting the Rice embody these spiritual fortifications and enable their ritual renovation and reinforcement.

Three celestial officers [15] assist the spouses and three sons and carry out the duty of surveillance. The first and second celestial officers patrol the area within the village's walls perimeter; one checks the wall's integrity from the inside, and the other one checks the status of the households, livestock, rice barns, and gardens. The third officer oversees the security of the gates, which he can open and close upon command of the ritual experts in the village.

The annual homage paid in the communal rituals to the Deities of the Village renews the covenant. However, it is understood that some of the original spiritual 'owners' of the conquered space try to gain it back by all means available to them. These attempts are identified in bad dreams and epidemics affecting persons, livestock, and/or crops. Eventually, if the villagers cannot maintain their ritual command over the territory, that is to say, if the community cannot flourish and develop, resettlement is mandatory. This resettlement differs from those expected in the traditional shifting cultivation that the Lanten were adept in. The former entails a military withdrawal from a bad location (one recaptured by the original 'owners'); the latter is associated with a good location whose natural resources, especially the game, are depleted and needs a long fallow to recover. Such resettlement was deemed more complicated because the community is fleeing an enemy and must defend itself from both the ubiquitous local non-social deities and a haunting and vicious angered enemy - the victorious deities they run away from. Hence the interest in keeping a good relationship with the Deities of the Village. Note that these dynamics have changed in modern-day Laos for the Lanten villages are permanent; the current trend is to move to successful settlements or to the city, thus, abandoning small hamlets as the local communities find it challenging to live up to the modern standards and to pay proper homage to the Deities of the Village (e.g., lack of ritual expertise). The last Lanten village to be opened in Luang Namtha was Namdee Village in the 1960s. All the villages in the Lao PDR are in present-day Laos permanent settlements, and Lao citizens may request land titles, and thus, state-granted land ownership; however, the ownership of the land belongs ultimately to the Lao PDR and the land titles have become a tool to promote permanent settlements on specific locations.

[15] Lee Dak Poung 李特放, Lee Dei Tjong 李梯種, and Lee Dak Ho 李特開.

The Lanten communities used to circulate between good locations within a region in cycles of lasting circa fifty to sixty years. Meanwhile, bad locations were strictly avoided for the local spiritual inhabitants were deemed "too strong", i.e., unconquerable. This process reminds us of the Lanten concept of the person and qualifying as an ancestor: A new village is like a newborn person that is born, grows, reproduces itself; these locations remained in the collective memory of the community and could be 'born again', meaning that the village can be re-founded after a sexagenary-cycle. This time echoes the average lifespan of a person in terms of biological life and ritual narrative. Various Lanten villages in Laos have been founded up to three times already. This is the case, for instance, of Namlue Village, which is deemed an excellent location. In time, thriving villages grew strong enough to split the community into two hamlets to facilitate social organisation (or to avoid social frictions). Therefore, the process shaped a dynamic of penetration and expansion into new territories. The Lanten hamlets expanded like 'rhizomes' containing self-sufficient communities that extended in the process the boundaries of the polities and of those overlords to whom the Lanten paid tribute. This expansion constituted a form of colonisation of the forest and the Chinese empire's periphery, whose culture and power was, foundation after foundation, further expanded. The Lanten could enjoy all the benefits allocated to them by the empire (e.g., protection, trade, Chinese civilisation) while living relatively free at the margins in nobody's land. This symbiotic relationship benefitted both the Empire and the households.

It is noteworthy noting that both the authority and mandate of the Jade Emperor and the overlords were vital to establishing a new settlement. The following presents the ritual actions associated with the foundation of a village, the building of a new house, and the setting of the wall altar, along with the annual ceremonies that commemorate these happenings and honour the covenant with those deities supporting them. The ethnography provides a simplified account of the ritual actions to provide a more comprehensible and gradual understanding of the Lanten ritual system. The significance of the ritual actions described in this chapter provides a valuable historical account along with a better understanding of the rationale and internal structure of the Lanten communal rituals, namely the Lanten New Year and the Festival for Planting the Rice, and of some ritual actions such as building the main altar.

The ritual 'opening' of the mountain

The ritual action described as 'opening' the mountain[16] entails the creation of a new socially and cosmologically ordered space in the forest. The term refers to a twofold action; the visible aspect refers to the opening as the clearing of the forest while the invisible aspect refers to the opening of the 'eyes' of this territory, namely at connecting parts existing in the invisible and the visible worlds to create socio-cosmological dual-existence of a village. An ideal location for a Lanten village stands not too close but not too far from the main road. This road serves as a vital connection to the social and cosmological orders for it enables trade, travelling, and communications, while facilitating the arrival of the horses of the deities and the ancestors. The surrounding area should be peaceful. A river enables navigation in bamboo rafts and provides the large amounts of water required to craft bamboo paper and dye clothes. Small and large game and fertile soil to grow both wet and mountain rice, vegetables, cotton and indigo are required for the community's survival. The area should be "not too hot and not too cold", with green mountains in the head and the river in the tail, ideally following an East-West axis determined by the sunrise/mountain and sunset/river. The river should not easily flood or be

[16] hoi zhan 开山, koi kim in vernacular, lit 'to open the mountain', which is conceptualised as forest mountain/forest as a unity.

too deep or shallow so the children can play, the women can wash the yarn and clothes and make bamboo paper, and the men can fish. This location should not contain or be too close to 'big trees', the living body of temperamental deities, easy to offend and who may harm the community.

Game hunting parties provided the best chances to explore the region to locate such a good location. Hunters travel for several days following paths and riversides (walking the shallow parts) looking for game. Rivers and streams offer the best access to the primary forest. The exchange of letters along the trading routes, using Chinese caravans as means to interconnect communities, provided further news of available land, often with invitations to join a specific rich territory – or to avoid it "because of the many hungry tigers". Once such a good location was identified, this finding was discussed within the community and evaluated by the elder members who often travelled in person to inspect it. After agreeing on it, the resettlement started. The primary task was to gain spiritual 'ownership' of the territory. For doing it so, three ritual experts (sometimes a solo grandmaster) travelled to the favoured spot to carry out the ritual to open the forest—namely, the conquering and socialisation of the spiritual-and-invisible side of the wilderness.

The three ritual experts brought their ritual tools and two chickens to the area. They inspected the landscape and identified three trees located, ideally, in the territory's East, North, South, and West directions. The trees shaped a relatively large triangular area that would constitute the basis and core of the settlement. Three trees that formed an axis qualified as well; in this case scenario, the trees identified North, Centre, and South directions. Each ritual expert approached a tree, bowed to it with respect, and climbed it. From the tree, they collect a stick with their bare hands from the top, meaning no using knives or metal tools. This rule is crucial at this stage of the endeavour, for the approach to the forest must be natural, meaning without manufactured tools. The three sticks address the Lanten tripartite Lanten cosmos and identify the Upper, Middle, Lower Realms and their rulers, the Jade Emperor, the Thunder Emperor, and the Eggshell Emperor (Pangu). In this view, each ritual expert represents a realm and an emperor. Therefore, their roles were those of a priest, a master, and the representation of the new village [a role embodied by the 'monk', a third type of ritual expertise in the old times]. In the internal narrative (secret words or magic), the deity Lou Pan and various assisting celestial officers travel far away to collect samplings from mountain ranges in each of the Three Realms in the invisible world[17]. He plants three samplings, one originating in each realm, in the invisible side of the newly chosen territory in the forest. If they can put down roots in the new location, it means that the Three Realms and, thus, the social deities that they represent, can grow in the forest - and so can the community. In other words, the three samplings symbolise as parts-wholes the three locations they are taken from, and their planting supports the expansion of these sacred locations into the wilderness – so to say, they become 'seeds' of order and law and sociability represented by the three celestial emperors and supported by the Celestial Administration.

After collecting the three sticks, the ritual experts reunite and perform a primary cleansing of the territory in order to create a safe space for them to operate. For doing so, they use ritual

[17] Kiam Zhaeng Bou Dong Zhan 金星武當山(Upper Realm); Nyet Kong Kuan Lan Zhan 日宫崑崙山 (Middle Realm); and Nyut Pou Zhee Mee Zhan 月府紫微山 (Lower Realm). These locations identify Three Realms and three mountains to be found in China: The Golden Star - Wudang Mountain (Upper), the Sun Palace - Kunlun Mountain (Middle), and the Lunar Mansion - Purple Mountain (Lower). The Lanten in Laos are unaware of these connections.

clapping to collect all the Incomplete Deities[18] of the Five Directions (meaning 'everywhere') in that area and imprison them. These non-social deities represent the non-social model of order predominant in the forest, which opposes the social model order enforced by the three celestial emperors. Each ritual expert employs the wooden sticks he has collected from the top of a tree to dig a hole. This hole represents symbolically a grotto that leads to the outer reach of the Netherworld, from where they summon a dragon, whose jaws will serve as a prison for these non-social deities; the holes are covered with soil, stepped upon, and 'sealed' by inscribing the symbol # over them. In the internal narrative, the dragon is sent back to never return and the deity Celestial Master Sang[19] places a boulder made of gold, silver, and copper, and steps on collapsing the pathway making impossible it use; the deities are offered celestial consorts and a feast to go to keep them busy and content in this prison. Once the area has been cleansed and, thus, secured, the ritual experts summon the Five Marshals to protect it, preventing the re-entering of non-social deities. The Central Marshals and his spirit-armies stay with the ritual experts while the East, South, West, and North Marshals and their armies defend the perimeter.

The sticks are inserted in the soil to serve as main poles for a hunters' hut. This basic structure is complemented with bamboo sticks and covered with large leaves that produce a roof. Inside of this basic shelter, the ritual experts arrange various tasks. Including a small bonfire, the slaughtering, plucking, and boiling of the two chickens, and carving three or four small cups out of a bamboo tree. The place is ready to host a basic ceremony in less than an hour. This shelter symbolises the soon-to-be village. Indeed, it is its seed: Under the canopy defined by the samplings collected in the sacred mountains (hence, under the protection of the three celestial emperors – cosmological order), and the community (represented by the hunters' hut and the cooking fire – social order), the ritual experts are ready to sacrifice.

The primary ritual invitation is to the Deities of the Ritual Experts (*naam Tai – invite/summon the master[lineage]s*), namely the Three Primordials and Three Pure Ones who are welcomed with three glasses of whisky and a bowl of water to refresh themselves. In the ritual, three bamboo glasses filled with whisky and one filled with water provide welcoming. The ritual experts report on the reasons for this assembly and request their assistance to carry out the ritual duties. Paper-money payments are deposited on a broken pan or directly on the ground; one payment for the priest-side and another for the master-side so the deities can witness the willingness to pay homage. Now that they have the support of these deities, the three ritual experts repeat the same cleansing action. However, this time, they employ their swords or machetes instead of the sticks. The repetition guarantees the effectivity of the exorcistic action. After this cleansing, the two chickens are offered together with the paper money - the paper is not yet burned. Seven glasses of whisky are offered right before the ritual conquering of the wilderness starts. This offering signifies the peak of the ritual arc.

The ritual experts craft three three-head figurines with bamboo paper and bamboo sticks. Each of these three figurines stands in the Three Realms simultaneously, one head in each realm, the three heads sharing a single body. The ritual experts employ ritual clapping and visualise the ritual names of all the known non-social deities suspected to be in the territory. This third cleansing captures all the non-social deities and potentially harming spiritual component parts in the surroundings. As they are captured, these spiritual beings are embodied into the paper figurines whose eyes are opened to transform them into the manifestation of these deities. This ritual object facilitates operationalising the invisible beings through their newly crafted

[18] Si Yong 雌雄, lit. 'male and female' meaning impaired, undifferentiated or undeveloped, therefore parasitic in essence (opposing the symbiotic nature of the social deities).

[19] 張天师 / 張天師 lit Celestial Master Sang, the elder brother of the Thunder Emperor and ruler of the dry season.

physical body. At this point, the ritual experts slay the paper figurines with their swords or machetes. The pieces are burned in a pan, and the resulting ashes are carefully gathered. Each of the ritual experts uses these ashes as, so to say, compost, to nurture the soil starting around the shelter and following up to each of the three trees that provided the sticks employed in the ritual. In the internal narrative, it has been a ferocious war. The Five Marshals commanded by the ritual experts have confronted all the local non-social deities. Some of these deities run away fearfully, but many others were defeated and taken as prisoners while engaged in war. The commanders in chief of the enemy forces (represented by the paper figurines) were executed publicly. Their bones, flesh, and blood turned fertiliser to enrich the soil.

The selected territory is conquered theoretically at this stage. Nevertheless, this assumption must be substantiated. For doing so, the ritual experts employ a rifle musket, which they load generously with black powder (but no bullet). They shoot it, pointing it to the sky, and the heavy load produces a loud detonation that amounts to a challenge to any remaining non-social deity that the ritual experts have failed to subdue during the cleansings. This ritual action constitutes the final land claim. If silence ensues, the claim goes undisputed, which means that the ritual experts have conquered the land and the social deities were more potent than all the non-social deities in this region; the three samplings have extended their roots, and the village can start to be and grow now; the physical clearing of the forest may ensue afterwards. The howling, roaring, or any loud sounds or voices produced by a large animal as a response to this shot conveys the reaction of the local cosmological order: At least one powerful spiritual being is still in the territory and is bold enough to contest the claim. Such a response demands packing quickly and returning home – signifying that the ritual experts have lost the ritual war and must flee. No community would dare to confront such a potent foe when they can relatively easily find any other suitable area.

The work of Lou Pan continues in the invisible world for the spiritual side of the village needs to be fully functional before its construction in the visible counterpart starts. The secret words to open the village tell the story of Lou Pan the builder. The storytelling provides a background to his mighty skills as a craftsman and his teachings on smithing (e.g., silver and tin), forging tools, cloth-making, and building. All these teachings are brought to the forest, empowering Lanten culture and society. He also builds the thirty-six bridges that connect the village to the most significant domains in the socio-cosmos. This number refers to the parts of the human body and conceptualises the village as a complete person – the establishing of the bridges in the invisible side qualifies all the necessary relationships with the cosmological order in the future. Once all the paths and bridges have been set up, their eyes can be opened and closed according to the ritual needs. The domains include, for instance, the Land of the Ancestors, the Netherworld, and the residences of the social deities. The storytelling includes fragments of other pivotal stories in the Lanten society. These fragments operate as parts-and-wholes, meaning that they bring into the forest the internal narratives portrayed in the stories. The universal deluge myth caused by the Thunder Emperor and to which only the son and daughter of the Celestial Master Sang survived, the birth of the new Humankind from a winter melon, and the fetching of the hon of the original rice are invoked by citing the story of the two siblings. The story of Woman Woung brings salvation, and, therefore the reincarnation of ancestors to the new settlement together with the entire conceptualisation of the afterlife and the purification of the dead in the Netherworld. In the magic or secret words, the invisible/yin and visible/yang sides are described as two lovers longing for each other whose conjugal union will result in the birth of the village; the narrative is multi-faced but ‘opening’ the eyes always means a rebirth as a new being with a dual-existance in the visible and invisible worlds, no matter if the eyes belong to a object, a person, or a mountain. The ritual experts create a perfect village in the

invisible world containing all the necessary cultural elements that define the Lanten society by chanting, telling, and visualising all these stories.

The ritual experts also install all the necessary spiritual protections as part of the spiritual body of the village – see Deities of the Village. These major protections include the spirit wall, spirit moat and spirit gates formed by the bodies of the two dragons who protect the village at the ground level and the metal net that shelters it against harmful spiritual beings and influences above the ground.

Once the works start in this area, some small animals and spiritual beings around the cleared territory will move out far away because "they do not like the lousy sound of the houses being constructed and the smell of the people". Others, in turn, will remain or feel attracted: Birds, lizards, insects, and many other living beings may benefit from the interaction or join for profit. The same applies to the cosmological order, and some local deities may become allies of the village while others will try to infest or exploit it. The former receives a gift of 'uniforms' (paper robes) and 'wages' (gold and silver ingots) made of paper; the latter will become the subject of the future cleansings. It is noteworthy that the ritual cleansing in the Lanten ritual system is conceived as a process. As with any cleaning, for instance, that of a house, the outcome is ephemeral and must be repeated frequently. The 'uniforms' and 'wages' are crafted on the spot quickly. The ritual experts offer and burn the gifts directly, mediating their transfer to the invisible world. These payments serve to prevent the potential transformation of the remaining non-social deities into unruly neighbours who might jeopardise the village's wellbeing. The acceptance of these clothes and payments entails a subjection to the village. These deities become associates, that is to say, neutral partners who enjoy the benefits of mutually beneficial cooperation. Amongst these associates stand, for instance, some of the Deities of the Hunters. However, the Deities of the Rivers (all dragons with the ability to shape their body form) are described as short-tempered and volatile neighbours easily offended by the frequent pollution and disturbance of their domain, the river – and who therefore must be often appeased.

After pacifying the non-ritual deities residing at the boundaries of the scheduled village, the ritual experts return to their homes to communicate the good news and organise a large working party. Representatives of every household will join forces to cut the larger trees and transform them into beams and boards. Controlled burning is employed to clear the undergrowth under the canopy and eliminate the remaining tree stumps. This physically demanding task constitutes the literal physical 'opening' of the forest; however, it can only start once the area has been conquered and the village is settled in the invisible world.

The first task conducted by the working team the following day is to roast large amounts of spicy chilli in various big pans or woks. The smoke resulting from the chilli roasting contributes to purging the area further. This roasting is carried out in the open, and the smoke spreads quickly into the environs, inducing to those who enter into contact a harsh burning sensation in eyes, cough and difficulties to breath (the effects are similar to tear gas). The chilli roasting is designed to reach potential predators (i.e., tigers) and, especially, any Wild People inhabiting the surroundings. This task connects with the Lanten oral stories detailing episodes involving this unique society comprising mythological humanoids. Once again, myth and ritual merge in the actions. Afterwards, there is a general break, and each family can look for a suitable place to build their residence. Building a house constitutes a ritual action that demands the community's cooperation, especially for setting up the main pillars and beams.

Building a new house as a ritual action

Building a house entails three ritual tasks: selecting a good location, planting the five main pillars (tjou) that support the house, and setting the wall altar that provides an abode to the deities that protect and nurture the household and its members.

In the old times, the Lanten used to reside in longhouses. Up to six couples with the same family and with single children or no children at all shared a longhouse. These were built with separate rooms, each with its cooking fires. A central communal room for the men functioned as a shared ritual venue for all the longhouse-members – all the ceremonies were performed there. The longhouses were designed to be quickly built over a bare clay ground floor with walls made of wood and interweaved with flattened bamboo; overlaid layers of roof-grass served as a rooftop, and wooden boards appropriately crafted provided the two doors on the opposite sides. These basic constructions would require repairs and improvements over time, usually annually, before the Lanten New Year during the dry season. None of the Lanten longhouses remains in modern-day Laos. The old style was substituted by smaller houses providing abode to up to four generations (same patrilineage). Lao-state land policy linking households to land ownership favoured further fragmentation as families built more households to gain more land titles. Some of these old-style houses can be found in the Lanten villages. After the war, tilt-houses started to become the standard for they provided a generous space for housing tools, wood, and parking the motorbikes and tractors. In the last decade, affordable construction materials (i.e., bricks, cement, concrete pillars, and roof tiles) have changed the shape of the villages. The newer and older styles can be found mixed in most Lanten villages. Despite the modern-day diversity in construction styles, the same ritual logic and ritual actions apply to all these cases.

Selecting a good location for a new house

Those pioneers who open the forest can freely choose their favoured location: It is the conqueror's right. The workforce defined land ownership in the past, and more hands cutting the trees entailed a larger available territory. There was always enough land for everybody. Newcomers in a community who had not contributed to its foundation, however, had to carry out a divinatory ritual action to validate the propitiousness of the planned location for building the house. Different people (e.g., family names) may find the exact location suitable at different degrees or not suitable at all. The prospective owner of the new house (i.e., the head of the family) must request the Deities of the Household's advice on this matter.

For doing so, the future owner must cut five sticks of wood from the nearby forest and plant them in the soil, marking with them the location of the planned five main pillars of the house; the five pillars will shape the four squares and the centre of the new house. This act symbolises the planned construction and the projected location and orientation. After planting the sticks, he returns to his old home and informs the Deities of the Household residing in the old wall-altar of the preparations. He may report the need for a new house and the new location (e.g., why it is so good, why he chose it). This report comes with a request to the deities to authorise and support the process and to send signs conveying their farsightedness in terms of good or bad fortune for the family if they move to this particular location. The deities have a night-time to send bad dreams or signs preventing the construction of the house.

The next day, the man returns to the planned location with a bowl, a large bag filled with ashes from his kitchen fire, and some flawless grains of husked uncooked rice. The grains must be carefully selected and their baseline of the physical status attested. He clears the patch on the floor around the future eastern wall; the clearing includes plants and stones, leaving a soft bed

of soil circa ten centimetres deep that is flattened carefully. On this flat compressed platform, he presses the soil with his index finger or the pommel of the sword to form three small holes or cavities, aligned in order one next to the other and circa three to five millimetres deep. With the help of this sword, he 'plants' vertically one flawless grain of rice in each of the holes. The grains must be perfectly balanced and partially buried in the soil – half visible and half invisible. The bowl, bottoms-side-up, is employed to cover the area in three holes with the three grains of rice stands thoroughly. The bowl serves as a protective roof and is compared to the future house to be built in the ritual action. With extreme care, he fills the ten centimetres hollow area around and over the bowl with the ashes in the bag. Both the ashes and the bowl represent the protection of the Deities of the Household symbolically in the future. Inside the bowl, the first grain identifies the family members; the second grain does it with the deities in which the family believes, and the third grain amounts to the livestock and the crops.

The next day, the man returns to the location, carefully digs up all the ashes around the bowl, and removes the bowl to uncover the grains of rice. Scrutinising the status of the grains of rice provides two possible scenarios. If everything looks correct, the house can be built: Persons, deities, livestock and crops, will grow together in harmony. But if one or more grains are tumbled and/or fragmented, problems may arise. Fragmented grains mean fixable problems, which depends on which particular grain broke down: Persons may get sick and require more frequent rituals; the deities might have to work harder to take care of the family and, thus, demand extra ritual payments; the livestock and crops will not grow as expected and will demand extra attention and more elaborate rituals as well. These issues are bearable, and the owner will know in advance that he needs to deal with them and, thus, arrange the necessary rituals. Tumbled grains, however, refer to severe complications. If the family, livestock, and crops stand vertical, the house can still be built because the deities can be pleased with more lavish and recurrent sacrifices. Nevertheless, people, livestock and crops are necessary: If one of these two grains has fallen, a new location needs to be sought. With a positive endorsement from the Deities of the household, the new house can proceed.

Planting the five main pillars

Five main pillars are necessary to sustain a traditional Lanten house (not a longhouse); depending on the desired design, more can be required – five shape the most basic structure. The construction of the house creates various scenarios in which the spiritual well-being of the community members can be jeopardised. The first of these scenarios pertains to the work itself. The men building the house may have accidents, from beams falling onto their heads to cuts with machetes or issues with splinters and slivers. As a result of any unfortunate happening during the construction, the hon may escape – scared – from the physical body. This scenario exclusively affects the men in the village. Another different scenario takes place during the period between the start of the digging of the deep five holes that will support the pillar and the planting of the pillars, which demands collective work. This scenario opens a window of uncertainty and spiritual hazards for the pregnant women and the children in the village, deemed the most vulnerable community members. This scenario is compared to a person walking casually at night in the forest and rushing inadvertently into a natural pit. Their hon may 'fall' into the holes. For this reason pregnant women and children are forbidden to come close to the working area, especially at the moment of the insertion of the pillars. If one or more persons in this vulnerable group get sick after planting the pillars, a divination séance must be arranged. If their hon fell into one or various holes and was locked down ('squashed') by the house's pillars, the entire construction must be dismantled to rescue the missing spiritual

component part(s). Otherwise, the responsibility of any negative happening to these patients will be attributed entirely to the new house's owner and his faulty ritual preparations.

To avoid these and similar scenarios, the owner must arrange a basic ceremony before the construction starts. He invites the Deities of the Ritual Experts and requests their support during the construction and their assistance to avoid 'mistakes' (*tjin pam*). In the internal narrative, the owner collects the hon of all the village's residents and places it near the peak of the highest mountain standing on the Eastern side of the village, i.e., the sunrise point, opposing the West-side associated with the sunset and death. He leaves the collective hon on the top of the mountain nearby a stream where the hon can relax and enjoy the views. Once the collective hon has been secured, he builds through visualisations a 'dam' on the stream, which produces a natural pond filled with cool and clean freshwater. The water in the newly created pond becomes the collective hon symbolically. The dam and the pond (hence the collective hon) will be under the protection of the Sun while the construction works take place. After setting the dam, the owner invites the Five Marshals and embodies them into five small sheets of bamboo paper. Each of these sheets of paper is attached to a bamboo or wood stick, creating five small banners. The banners are placed around the construction site; four in the squares and one in the centre. The Five Marshals protect the construction site from now on. This ritual action is aimed at averting the presence of harmful spiritual influences that may cause accidents or rows amongst the workers. The Five Marshals also keep the new house pollution-free during its construction. As happens naturally with water in the mountain streams and ponds, the water captured in the dam will – eventually – find a way back to the village and the people. However, this process takes time, and as long as the collective hon is safe, the construction of the house will take place smoothly – any occupational accident will be interpreted as a failure in the owner's ritual performance.

While this account focuses on the ritual aspect, building a house constitute(d) a communal activity. The family invites family, friends, and neighbours and provides enough tools, necessary construction materials, and plentiful food and drinks. Each family helps each other, and the apprentices assist their masters. In general, as with any other major ritual event, building a house provides manifold opportunities to build prestige and charisma. During the construction, the owner and his family should keep the general mood high, making the working in the house a celebration. Both the members of the household and the aides take this opportunity to publicly display their skills, dexterity, and strength. Single men can showcase their value as potential in-laws and spouses. Receiving this gift of assistance creates debt and the household members are bound to reciprocate. All the attendants keep a good track of who helped do what and the menu offered, especially the amount of alcohol served, which embodies the good memory of the event. The after-work parties and ongoing events become a substantial part of the local gossip for a while.

In present-day Laos, expert constructors and technicians, for instance, from the neighbouring Khmu villages, are often hired to build modern houses that require shuttering, electrical and plumbing installations, and tiled roofs. These workers are hired and receive a salary that may include a per diem. Family and friends are invited to the new house celebration once the house is completed. These parties constitute a central part of the inter-household prestige games.

Setting up the wall altar

Before anybody can reside in the house, the wall altar (*gom hom*) must be set up. Most owners can install the wall altar themselves for this is a simple ritual action. The wall altar is installed

inside the house on the wall facing the East direction or the wall facing a nearby mountain, often opposing the river. A plain shelf made of a timber board qualifies as an altar; most Lanten wall altars are very modest. If the old house in the old settlement is being abandoned or dismantled to build a new one, the owner may bring his wall altar and attach it or hang it into the wall. The wall altar is installed slightly above the head level to indicate the deities' higher hierarchical position and prevent the children from fooling around with it. A sheet of bamboo paper is placed as a tablecloth on the shelf. Over the tablecloth, an incense box (*hou mok*) and three small cups made of bamboo nodes constitute the most basic configuration. The incense box used to be made out of a thick segment of a bamboo tree, but an old metal box can qualify as well. This vessel is wrapped with bamboo paper starting from the bottom so the paper ends folded into the interior, which is fully accessible. The exterior looks nicely decorated, which explains the irrelevance of the chosen vessel. This box is filled with ashes collected from the cooking fire from the old house, which creates a chain of continuity with the ancestral lineage of the house. Over time, the new kitchen fire ashes are added to the box. Three incense sticks are placed on it; the rest of the incense, usually bought in bulk as a packet, remains not far from the wall-altar (e.g., hanging also on the wall, in a plastic bag, together with a lighter). Some families add flowers, and many ritual experts also keep their ancestral tablet and writing tools (e.g., brushes, ink, inkstone). Decoration made of paper cuts is often glued to the shelf's border with glutinous rice paste. This decoration is made of a long, thin, rectangular cut-out of paper that serves as a plain background and another layer of paper (sometimes two) cut with geometrical/symmetrical designs that let colours appear between the cuts. More elaborate designs are standard in modern-day Laos; these include fancy designs made of plastic or wood with LEDs and Chinese motives – these are available at the Chinese market or the Chinese shops in the morning or the district market. The table altar is installed right under the wall altar; the oil burner is often found here.

Once hanged on the wall, the owner (or a ritual expert) must consult the closest forthcoming propitious dates with an almanac. He invites the Deities of the Ritual Experts to assist him in the ceremony on the chosen day. This ceremony consists of the formal invitation to the *tjaeng daeh*[20] the deities and ancestors of the household to visit the new house and join the ceremony as honoured guests. They are informed about the ongoing developments and bidden to move into their new home. In the internal narrative of this ritual action, after opening the 'eyes' of the wall altar, this becomes in the invisible side to a local Yamen with three floors and its furniture and decoration. This Yamen is the residence and administrative seat for the Deities of the Household, the Deities of the Ritual Experts (including the Deities of Divination if the owner has received his spirit-horse), and the Deities of the Soil-Ground. These deities in turn, represent the Upper, Middle, and Lower Realms in the house, respectively. In this Yamen, only the Deities of the Household find a permanent dwelling with the incense box amounting to their physical body; the three incense sticks amount to fruit trees, and hence, fruits are always available and the deities are never hungry. Each family chooses his favoured officer amongst the various candidates available in this office (Len Kong is the most popular one). The Deities of the Ritual Experts employ this location as a temporary office when they are invited to join an assembly; it is understood that they favour working at their residences for these "provide more privacy and comfort to meet the many celestial consorts that they receive as ritual payments". The Deities of the Soil-Ground, in turn, prefer the outdoors and open sky; they find abode in the land owned by the family and are embodied in various ritual objects – paper-cuts – placed as decoration on the wall altar and hanging on the lintels of door. The paper decoration in the wall altar becomes a 'spider net' that hides and protects the house in the invisible world.

[20] 正谢 lit. the deities deserving thanksgiving.

The owner requests the invited deities and ancestors to protect and take care of the household as a whole. The household is compared to a nest and the residents to nestlings who need protection. Afterwards, all the ancestors and deities except the Deities of the Household and those of the Three Original Masters and Three Original Priests (embodied in the oil burner/lamp) receive ritual payments and are sent back home. The ritual action is completed by paying homage to the Deities of the Ritual Experts assisting in the ceremony. The house is ready to be used. A small feast, indeed, a new-house-celebration, usually ensue afterwards.

Note that at the household level, the highest position in the wall altar (the Yamen's upper floor) is occupied by the Deities of the Household - not the Jade Emperor or the Three Old Sages as it happens with the main altars in the major ceremonies. This fact reflects upon how the Lanten perceive central and local administrations to operate in modern-day Laos and how they used to do so in the past when Luang Namtha was part of the periphery of the Chinese Empire. At the village level, the local petty bureaucrats (e.g., parental officials) in the district or the Müang or polity manage the local affairs. They know the residents in the village and exert and represent the central power, whose political seat stands far away from the capital city. Echoing this reality, the Deities of the Household constitute the highest authority in the most minor division in the Lanten socio-cosmos – the housing unit – containing a centrally appointed celestial high officer.

Building the ritual protections of the village

The community builds the village's walls and gates that protect the village. The same applies to the village's paths that connect the village with the main travelling and trading routes, including the bridge(s). These tasks correspond with those carried out by the deity Lor Pan and his team and some carried out by various members of the Deities of the Village. In the past, the walls and gates were a substantial element of the villages for they protected against predators and bandits. This is not the case in modern-day Laos anymore. The Lanten villages have ornamental gates welcoming visitors, but the walls are needs of the past. The spiritual protections are renewed every year as part of the Festival for Planting the Rice that honours the Deities of the Village, including the tutelary deities that set up and maintain the spiritual protections.

Upon completing the village, the shrine of the Deities of the Village is erected near the North Gate, outside the walled area. A simple ceremony to invite Deities of the Village (mediated as usual by the Deities of the Ritual experts) provides the ritual experts who opened the village with the opportunity to pay homage to all the deities and communal ancestors who have assisted and supported the settlement of the village. This ceremony is similar to the one arranged at the household level to set up the wall altar. The Deities of the Village are informed that the works have been completed and are requested upon to join the community. Homage and ritual payments are provided, and a communal feast ensues. Ultimately, the 'opening' of the forest connects a new territory, in other words, the physical body of the village, with a spiritual body shaped by the internal narrative (stories) in the ritual arcs discussed above. However, the social body of the village will be defined by its name and the social identity provided by its residents.

The building of a new village took place during the dry season, and the ritual invitation was arranged during the Festival for Planting, which takes place right before the start of the rainy season. Once settled, the Deities of the Village and the residents constitute a commonwealth supporting each other. The harmony between the living and this unique pantheon of deities results in the growth and prosperity of the village.

The transition from an old hamlet to a new hamlet is smooth, and often the two locations coexist for a while. Building all the houses and opening new rice fields and gardens takes time. Meanwhile, the old fields and gardens continued in use with members of the same families temporarily divided between locations. Once a new village is completed, the old one is eventually abandoned. The following chapters detail the rituals to commemorate the building of a household and the village, namely the Lanten New Year and the Festival for Planting the Rice.

These accounts are based on the re-opening (third and last foundation) of the current Lanten villages and are informed by ritual experts who carried that task the first time; in addition, it conveys the documentation of ritual re-opening of the mountain that takes place, ideally, every three years or so.

PART III

The Lanten person, households, and villages as military strongholds

The concept of the person among the Lanten depicts individuals as strongholds protecting the spiritual body comprised of *hon* or living force. This stronghold stands in a continuous tension generated by potentially detracting spiritual parts (kidnapping/stealing, which makes the person sick) and the "invasion" (possession) by external spiritual forces. All deities are always hungry and even the best ones may be tempted to consume a person's "spiritual body", which looks like delicious food to them. The forest is filled with predators on both the yin and yang sides. Possession by ancestors and deities manifests itself as "crazy" behaviour. Malevolent use of ritual knowledge allows fetching and sending away the *hon* of the victim. Spiritual battles were widespread in the past, and several treatises provide methods to rescue the *hon* or living sent far away by a ritual expert, which eventually kills the patient.

The name-giving ceremony that takes place between one week and one month after birth completes the person by providing the necessary and yet missing spiritual parts that define him or her as human (Mun) together with a social identity. Children live under the protection of the Deities of the household, the ancestors, and the Mother Empress. Boys receive their armies along with their ritual name (Estevez 2019), which creates the "stronghold" (protection and subjection to/ identification with the Celestial Administration) that enables them to leave the village, for instance, to go hunting. The consumption of water talismans embodying deities (the "armies") is pivotal in this ritual.

Boys are dotted with much more freedom than the girls to move around the village at a young age. The boys start at their first escapades without the supervision of their seniors to explore the surroundings of the village; they go fishing at the river, hunting in the forest, and may visit other villages around. Cosmological grounds support them to do so for the men have *hon* on their feet that compels them to walk. Nevertheless, an individual cannot survive long on his own far from the protections of the village: One needs spiritual alliances with the deities, spiritual protections and weapons, and ritual knowledge. The ritual 'Giving the Armies'[21] aims at providing this spiritual assistance along with a primary ritual identity (Estevez 2019).

[21] Gong [or yap] sui 給師 lit to give armies.

'Giving the Armies' operates a complex transformation that integrates the boys into the Lanten Celestial Administration and further articulates their spiritual body. Their spiritual body must come into existence in the Three Realms: The 36 parts that constitute the physical body come to exist in each heaven. Hence three spiritual bodies or 108 parts are produced. The matchmaker provides the boy with a new identity: His ritual name. Three major events accompany this happening. Firstly, the boys consume a glass of water containing the ashes of various talismans inscribed with the true names and true forms of several deities and ancestors. Each talisman embodies parts of spiritual beings-as-wholes, whose names or designs representing them are written on them. The celestial writing employed in these talismans entails that these artefacts amount to the deities themselves for they bear their true form (Estevez forthcoming). Ingesting these water talismans effectuates highly valued ritual possession [22]: Those Deities are interiorised and become part of the spiritual body of the boys. These deities protect, assist, and monitor the moral behaviour of the boys from the moment of the ingestion. The ingested talismans convey the following celestial beings, which are conceptualised as armies:

- The first generation of ancestors, namely the mother and the father (two talismans);
- the second generation of ancestors, namely the grandparents and grandmothers (two talismans);
- the seven deities that are known as the Matchmakers (all in one talisman);
- the Five Marshals (each in one talisman);
- the Three Old sages, namely the Jade Emperor, the Thunder Emperor, and Pangu (each in one talisman).

Two of these thirteen armies become the familiar spirits of the boy, one for the left- or masters-side 師公, and one for the right- or priests-side 道公. A primary outcome of this ritual is that one always carries the first and second generations of ancestors within oneself; the third generation (the "most powerful") effectuates the transfer of the ancestral-*hon* or persona at the time of conception and enriches the 'soil' frequently to strengthen the children. The other two generations of ancestors are deemed "too distant" and are only invited to major ceremonies. The Five Armies and the three Old Sages who rule the Lanten cosmos entail the protection of and the subjection to the Celestial Administration, respectively. The Matchmakers constitute an interesting case for they grant access to the reproductive aspect of the socio-cosmos: Each man may qualify as a matchmaker after this interiorising these deities, and eventually become a ritual expert who may mediate the conjugal union of the visible and the invisible worlds.

Secondly, the boys are imprinted with the bronze seal of the priests at the forehead, palms, and the sole of the feet. This action subjects the *hon* in the upper, middle, and lower parts of the body to the Upper Heaven/ Jade Emperor, Middle Heaven/ Lord of the Thunder, and Lower Heaven/ Pangu. After this ritual action, the boy may be announced as part of the Celestial Administration and "all spirits in the World will recognise these marks". This affiliation also entails the subjection of the men to the "divine justice" (Katz 2009; Estevez 2016). Thirdly, the boy receives his first ritual instruction and for one week he must refrain from sexual intercourse, from killing animals and cutting trees, must behave adequately[23] and avoid places of dirt (general notions of pollution). This instruction will be reinforced during the ritual training, as the ritual expert should always behave as a role model for the community as part

[22] Man lip 神降 lit the deities comes down [to possess a person].

[23] Like a kwan thee 君子 lit a lord's son, namely a 'gentleman' and meaning a better than average behaved and educated person.

of his duties. Carrying these armies within grants additional autonomy to wander around far from the village.

Ordination as priest and master comes with fulfilling this capacity: They receive accreditation, tools, weapons (sword, spear, armours), spirit armies, and ritual training. From this moment on, he can defend himself but also attack. Ordained men can perform the New Year ceremony that "pacifies" the conquered territory in which their house is built and assist in doing the same for their village in the communal ceremony.

Protecting the house while pacifying the conquered territory

The Lanten households need spiritual strengthening once per year, on the New Year Festival. Every household owner conducts a similar version of the ritual action or hires somebody to do it on his behalf. In the internal narrative, many non-social deities have sneaked through the household's spiritual protections during the previous year. Three categories of uninvited celestial guests enact this invasion. The first are the Incomplete Deities of the Five Directions. They are opportunistic 'hungry' deities that cannot earn their sustenance and favour preying on weak persons, livestock, and crops because of their incompleteness. The 'five directions' addressed in the name refer to the central position of the house and village, surrounded by forest, therefore, by enemies. The second category refers to unknown deities who may impact the household's well-being by causing bad events such as accidents, disease, and failing businesses at the start of the year, a period of transition deemed especially vulnerable. Finally, the house owner targets the Deities of the Crazy Dogs, who alter the behaviour of the dogs. Dogs are employed to hunt and protect the house and usually roam free around the village. They learn quickly about the feast culture in the village for these occasions and make treats profusely available. Sometimes the dogs follow their owners; sometimes, they follow the cries or the scent of the blood of the slaughtered animals offered. The front doors of the Lanten houses are always open, and any dog can enter and hide under the tables during the feasts. An unpredictable and aggressive outbreak may ensue when two or more dogs compete for the same treats or bones. These bursts are ascribed to these deities. These three categories of harmful spiritual beings are conceptualisations of the uncertainty and fears that worry the Lanten houses at the start of the New Year. Other non-social deities can also be included in the ceremony, depending on the leading ritual expert and the issues the household – or the neighbours or relatives – has experienced.

The house owner employs a specific style of ritual clapping (*kiam si yon kwai*) to capture and imprison all these unwanted deities: He claps his hands in front of him as if he were trying to catch a mosquito or a fly alive with his palms. However, he must do so gently because "only a crazy person dares to annoy a deity". The ritual clapping takes place five times, one time for the East, South, West, North, and Centre. Each clap ends with the hands being opened above a few grains of unhusked uncooked rice, which signifies the catching and imprisoning of the deities in the rice. After clapping five times, the priest inscribes the symbol # on the floor with his sword and steps on it, pressing the ground and erasing the symbol.

The associated narrative describes how the Four Marshals patrol the house to seek and capture undesired trespassers. All the uninvited spiritual beings that they find hiding in the house are apprehended and imprisoned. The Three Pure Ones summon a crocodile-like hornless water dragon-deity (Kao Long 蛟龍, lit. water dragon) that dwells in the Netherworld's deepest underground waters and caves. This type of dragon is very powerful in the deep waters but not in others, and, therefore, only emerges to the surface under the explicit command of the ritual experts – providing a rationale

for choosing this particular celestial being that will, thus, never return. The Three Pure Ones place all the captured trespassers in its mouth, and the terrific dragon's jaws become the cell bars of an unbreakable prison. Upon being commanded, the dragon turns around its body and starts spinning and crawling back home. The spinning confuses the prisoners in its mouth, and even if they could escape their prison, it makes it impossible for them to find the way back to the house.
The symbol # has two meanings. It refers to the 'stitches' that the Three Pure Ones sew in the dragon's mouth to seal it forever. It also identifies a large and heavy and large boulder made of gold, silver, and copper – precious metals associated with the Three Realms - that the Three Pure Ones employ to block the passageway opened by the dragon on its way to the house. The Three Pure Ones ask the deity San Dao Hin, being a co-ruler of the Middle Realm and the Thunder Emperor's elder brother, to close the passageway by putting his right foot on the boulder. This action presses the boulder deep into the soil, causing the passageway to collapse. These two actions combined make it impossible for the dragon and the prisoners trapped in its jaws to return. The household is safely cleansed now.

Eventually, however, these deities will find a way out. The problem for the Lanten households is the myriads of similar deities populating the forest and trying to jeopardise the comfort and wealth of the households. Every major ceremony includes this exorcistic ritual action as part of the cleansing of the ritual space. In this ritual action, the deity San Dao Hin's authority, sought for the ritual part, pertains to the wall-altar's middle floor and thus to the Middle Realm. The ritual is performed during the dry season. But also, after the house has been cleansed, the rice grains that served as temporary jail are still on the table-altar. These grains are the focus of the following ritual action, which is another cleansing ritual conducted to commemorate the house's foundation.

The house owner fills the musket with a generous amount of black powder for the performative part. Instead of a bullet, he loads the musket with the rice grains collected during the previous ritual action. Since they became temporary confinements, residues from the unwanted imprisoned deities remain there. For the following action, the house owner opens the 'eyes' of the musket (*koi kwan kiang*). The ritual for opening the eyes is the same for objects and persons. The ritual expert covers the firearm with bamboo paper and turns his oil lamp or burner on top of it in clockwise-direction circles three times. Once he finishes this part, he tears apart the bamboo paper and burns the pieces on a broken pan or the ground. Then, he goes out of the house to the front yard, points the musket to the sky and fires it. He repeats this action three times, each time loading the musket with rice grains and pointing it to a slightly different direction and height for each of the three shots, addressing one of the Three Realms. After the third shot, the owner returns home. On his way back, he walks resolutely without looking back even for a second. He extends his right arm to his back and, as he walks, he grasps for a small item. It does not matter what he catches: It can be a branch or a leaf, a piece of wood, a stone, a small tool, or even a cloth drying under the sun. But he must catch it without looking at it, and the catching actions must take place effortlessly and at his back. The owner brings this item inside the house and ties it tightly with a string made of a large sheet of folded bamboo paper. He places this item on the wall-altar with reverence.

In the internal narrative, when the house owner covers the musket with sheets of bamboo paper, it means that the object stands in the womb of the Mother of All the Living Creatures. He commands the musket to be a spirit-baby and the sheets of bamboo paper to be the placenta covering and nurturing the spirit-baby. This deity is deemed the one giving birth to all beings in the socio-cosmos, and her womb is the epitome of life-creation. Her womb's living

counterpart is the womb of the ritual expert's wife – this ritual rule informs that only married ritual experts can carry out this critical ritual action.

The oil lamp or burner represents the Sun, the Moon, and the Stars, that is, the Lights of the World that initiated the dual order in the socio-cosmos by separating the visible from the invisible. These lights transform the invisible into the visible. While passing the lamp three times over the object, one time for each of the Three Realms, the ritual expert visualises secret words, for instance, the ritual names of the twenty-eight Lunar Mansions, amounting to an entire Lunar or sidereal month and a complete 'turn' of the universe.

The house owner visualises the birth of the spirit baby. Breaking the paper means breaking the waters and making the musket visible: The spirit baby is born! The Lights of the World have revealed its true-form, which corresponds with the Musket that Grants Victories (Liang Ki Kiang; lit 'golden opportunity') in the invisible world. The placenta/bamboo paper becomes ritual payments for the Celestial Mother and the Deities of the Ritual Experts mediating this ritual action. The bodies of the musket in the visible-and-physical and the invisible-and-spiritual worlds are now connected. Shooting the old musket thus means shooting the 'real' musket.
The rice grains obtain a double identity. They are bullets that never miss their target and kill an enemy by contact wherever they hit him, and, at the same time, the vessel containing all the residues of the unwanted deities' influences that remain in the house as parts of the non-social deities exorcised in the previous action as a whole.

The house owner shoots the bullets in three rounds, aiming at the Three Realms. The shooting serves two functions. The first function sends all the bad influences in the house far away, and the deflagration cremates and purifies the last residues. The fire in the generously loaded weapon is compared to the fire in a forge or the flames of the sunset. Nothing can survive this complete cleansing. As to the second function: the grains are deadly bullets that kill all the household's enemies. These enemies include non-social deities originating in the forest who have come too close to the house during the last year and fellow villagers' malevolent use of ritual knowledge against the household's members.

There has been a war in which the house confronted enemy forces. The house owner was the commander in chief of his troops. All these enemies are dead, killed by the bullets upon contact. After losing the war, the commander-in-chief of the opposing forces was captured and executed publicly. The ritual expert collects the commander's head as a war trophy – this is the item he collected without looking back. The commander's head becomes a gift to the Deities of the Ritual Experts, who have their office at the wall-altar. As soon as this gift is given, it becomes a chest filled with gold, silver, and copper and also a lavish feast with plenty of rice, whiskey, and tea to drink. All these presents constitute ritual payments for these deities.

The strengthening of the village

The three ritual experts who represent the village in the communal ceremonies (acting as the embodiments and representatives of the Three Emperors or Old Sages) conduct all the ritual actions on behalf of their fellow villagers. Their roles are those of the priest, the master, and the representative of the village (also the owner of the hosting venue).

Their ritual action replicate those performed at the household level. These synchronised ritual actions achieve two primary goals: cleansing the village and re-asserting dominance over the village's territory and its pacified conquered land. For this ritual action, the village and household levels reinforce each other.
The militaristic approach in this ritual action reflects the antagonistic confrontation between the village and the forest. The 'war' commemorates the conquering of the territory by the village's founding fathers. This time, the shooting is not a challenge but entails the 'pacification' and taming of the residual old and new enemies. Fellow villagers who engage in ritual wars are punished with the same ritual action. Ritual wars between ritual experts who engaged in malevolent use of ritual knowledge were more popular in the past – the many manuscripts assisting in the counteraction of these attacks attest to these happenings.

After the cleansing, the priest and the master strengthen the village's spiritual fortifications. The primary defensive perimeter comprises the city walls and the moats that build the stronghold like a quadrangle in the internal narrative. Watchtowers protect each corner in the four directions with a more prominent watchtower guarding the central position, that is, the venue hosting the festival. Two large gates grant entrance and exit to this fortress. The North Gate welcomes the celestial guests arriving on horseback from their headquarters on the northern side. Upon arrival, they are subjected to scrutiny and requested to show their credentials and invitations. A road within the stronghold connects the North Gate with the festival's venue at the West Gate and the South Gate. Before leaving the premises after the festival's completion, all the celestial guests are searched to make sure that they carry their gifts and ritual payments - but nobody's hon, gifts or payments. The gift of celestial consorts provides some leisure for these carry the payments, support the tipsy deities, and ensure that none of them remains behind "like an old drunk uncle sleeping over at the host's house after a party". This same rule applies to the living; their relatives or assistants are expected to guide them home at night if they have drunk too much.
The festival's flamboyance, the valuable ritual payments, the beauty of the celestial consorts, and the delicious food attract undesired celestial attention. Many deities without invitation may feel compelled to try to gate-crash the gathering. Therefore, it is crucial to reinforce the perimeter and security for both the village and the festival. As the Keepers of the North and South Gates, the priest and master block the access to the village "from the five directions"; this critical task is endorsed in festivals, first mortuary rituals, and when a pandemic occurs. It forces the residents' hon and all the celestial invited and uninvited visitors to access and leave the village exclusively through the designated gates. For security reasons, these two gates never open simultaneously: When one opens, the other one closes, and vice versa. During the year's transition, once the celestial guests have arrived, the two gates remain closed – the same applies to the Festival for Planting the Rice. The rest of the year, the gates remain open unless somebody passes away in the community; death demands closing the gates to protect the hon of the residents from dispersing - closing the gates places the village in a locked 'quarantined' condition for its own sake. During this time, strangers are not allowed free passage, and warning signals with stipulated fees await the offenders at the village's main accesses.

The ritual experts use secret words to re-establish the spiritual 'ownership' of the gates and walls. They request their guardians - the Deities of the Village - to toughen and improve these spiritual protections and to strictly carry out their ritual functions. All the protections are revamped; for instance, a new metal net is forged and installed over the village to prevent aerial intrusion – see Chapter 10 and 19. This ritual part equals a ritual 'opening of the forest', meaning founding the village. The opening of the village' eyes is repeated every three years. Malevolent use of ritual knowledge can be employed to close the village's eyes.

FINAL THOUGHTS

Spiritual warfare is integral to the Lanten ritual system and society. As a society living in the margin of the Chinese and Tai polities while fleeing turmoil and resettling in old-growth forests inhabited by dangerous predators and owned by unruly merciless deities, the Lanten have been exposed to conflict and lived in a stage of constant alert.

The awareness of this reality is present in the rites of the passage that subject every Lanten man to the master lineages and the inherent quasi-militaristic training. Indeed, ritual training among the Lanten functions as a role game that educate the men in politics and war, de facto producing local militias ranked around the Lanten grandmasters – very effective as showed by their participation in the Lao Civil War (see Estevez and Palmer 2024).

The strict 'yin and yang' gender roles in the village in terms of mobility is informed by one's competence to engage in spiritual war: Those men doted with spirit armies and ritual command are free to enter the mountains for hunting or travelling to other villages alone. Meanwhile, the women are encouraged to remain under the spiritual protections of village and their household, which they only leave accompanied by a senior relative – otherwise risking their spiritual integrity.

The pervasion of this martial mindset and skills into the civil life of the village manifest itself in the use of killing magic. In other words, the malevolent use of ritual knowledge to attack with the aim of killing one's fellow villages. As with the aggressivity and strength of the non-social deities haunting the Lanten villages, killing magic seems a cultural trait of the past. The diminishing old-growth forest has entailed the fading of the unruliest deities, manifested in little need for those healing rituals aimed at counteracting their hostilities. Likewise, the peaceful time defining the state of affairs in contemporary Laos is reflected in little gossiping and accusation of using killing magic or the performance of exorcistic-healing rituals to counteract it. It seems that the pacification of the Lanten society – of Laos and SEA in general – has led to in the pacification of its cosmos as well.

And yet, understanding spiritual warfare is key to understand the Lanten ritual system, its grammar, and its logic. The book concept in progress "Spiritual Warfare in a Daoist Society at the Margins of the Chinese Empire" by Joseba Estevez, Martin Tse, and David Palmer shall be the foundation of such an endeavour.

BIBLIOGRAPHY

On request

D02

Spiritual Warfare in a Daoist Society at the Margins of the Chinese Empire

Killing magic among the Lanten Yao of Laos

~ A book concept for a forthcoming monograph ~

By Joseba Estevez

Introduction[1]

Spiritual warfare is central to the Daoism practiced by the Lanten Yao of Laos. The Lanten cosmovision describe each village of this society that populates the highlands of Laos as a stronghold, indeed a colony, settled in conquered land seized from ancient (primary) forest and its spiritual 'owners', namely unruly deities. This understanding reflects on how the Chinese Empire expanded itself into its periphery, conquering people and their lands while needing to pacify the locals regularly and establish complex alliances. In other words, the Lanten position themselves as the civilizing center in their land.

The Lanten conquer the forest and its inhabitants by force. The local deities are slaughtered or driven away, some become allies. Nevertheless, one must be always alert since the surroundings are packed with deathly apex predators, visible ones such as tigers or malaria carrying mosquitoes, and invisible ones such as 'hungry' ghosts and unruly deities who prey on the spiritual body of the living. This understanding applies to three dimensions: the concept of the person, the household, and the village. Each of which much be protected and strengthened in both the invisible and visible worlds (see Estevez and Palmer forthcoming). Visible/material and invisible/spiritual walls, gates, armors and weapons coexist in the Lanten reality.

This systemic and constant status of spiritual warfare was accentuated during times of turmoil and war. War among the Lanten is conceived as a ritual action: The Five Marshals and various deities are invited to posses one's body, activating the *tjong zhing,* a three-way 'celestial armor' crafted of gold, silver, and copper, hence protecting bearer in the Three Realms, and calling the spirit armies (infantry and chivalry) bestowed upon in the course of one's ordination as priest and master. The 'eyes' of the firearms were opened so they would not only be accurate but deathly – killing in both the visible and the invisible worlds (see Estevez 2024 on the use of weapons during the Lanten New Year).

[1] Two main sources inform this study. A primary source are the ritual experts themselves, with several senior masters providing information based on their own experiences as healers and witnesses – so far, none was willing to acknowledge malevolent use of ritual knowledge. Another key source are the living manuscripts (a category of manuscripts that provides abode to a celestial officer, hence, living) containing the secret words or methods required to conduct healing ritual counteracting the dispersion and the magic empowering the efficacy of the ritual action.

Hunting rituals were conducted to engage ancestors and deities in times of war; however, the target was not the game but the enemy forces. Many ritual rules applied during this time since various deities are summoned to find abode in the body of the warriors or were invited to assist in the fight. During the Lao Civil War, death in battle was attributed to failures to comply to such ritual rules, to properly activate spiritual protections, or engage heavenly aides.

The same ritual knowledge and logic informing the conquering of the land and the ritual spiritual warfare present in the most complex ritual actions applied to wartime. In both scenarios, the spiritual challenges are interpreted in terms of deathly dangers and risking one's life in the process. Estevez (2024b) presents this dynamic in his seminal work "Conquering Demons, Taming the Forest: The ritual roles of the Lanten Priests and Masters".

The spiritual warfare and the associated ritual knowledge and grammar permeated the civil sphere as several manuscripts and the Lanten lore attest to: War magic was used in brawls between ritual experts. Escalations in this arena ended with malevolent use of the ritual knowledge and those endorsed as healers exploited their understanding of the cosmos and their mastery of the invisible and visible worlds, ritual methods, and spiritual connections to attack their enemies with the aim of killing; hence, killing magic.

Killing magic in ritual use: The grammar of an exorcism with a logic of dispersion

The logic of killing magic among the Lanten essentially opposites a healing ritual: Instead of bringing together and strengthening all the components parts that constitute the spiritual body of a patient, the ritual killing aims at dispersing, thus weakening, the *hon* or living force of the victim (Estevez 2016 develops this concept).

The method to disperse the multipartite spiritual body of a person is comprised of two combined ritual actions: First, a ritual expert must fetch the *hon* or living force of his victim, and then, send it far away, often to specific spots in cosmological domains where it will suffer (hence, further weaken) or be preyed on by hungry ghosts or deities, making counteracting healing rituals extremely challenging.

The dispersion of a person's hon or living force is a rather specific ritual actions that demands a deep understanding of the Lanten cosmos and its invisible landscape. Various locations are listed as the most probable destination to hide the stolen *hon* or living force – so it cannot return by itself, requiring a proficient ritual expert and a dedicated ritual action, often with a specific method and magic to fetch it.

The particular type of spots can be divided into two categories: Static and inaccessible locked-up spaces and dynamic and evasive liminal spaces.

Static cosmological locations

A dark spot like a hollow dead tree at the deepest part of an old-growth forest (also referred to as primary forest) never disturbed by human activity and inhabited by the original wildlife (i.e., dangerous apex predators) and unruly deities who hate trespassers qualifies as a static locations – note that this location stands in the invisible world. In the Lanten society, the best hunters

may enter the periphery of such a forest for a few days looking for big game (e.g., a large deer); nonetheless, it is considered a highly dangerous domain and the longer the hon or living force of a victim remains here the most exposed to the local unruly deities it is, becoming de facto an easy prey – reflecting of the vulnerable status of humans in such a scenario, especially at night.

The bottom of a large river, especially in the parts with rapids and white waters or those with deep currents and powerful whirlpool, in other words, those spots that would easily kill a person daring to enter the river, constitute another effective choice. There are specific deities residing in these locations who are known for being extremely hungry, which explains why the living die quickly there. The fact that rivers are the domain of dragons entails also a high risk of being kidnapped for any hon or living force placed in this scenario.

Another common choice is the massive and labyrinthic grottos-and-wells system encompassing the Lanten Netherworld. This underground Chthonic domain is associated with the dead in the tripartite Heaven – Earth – River conceptualization of the cosmos. Here, one of the remotest caves is chosen to seal the hon or living within so it can function as a dark and cold stone-prison where it will languish in fear.

Particular locations across the "five directions" (i.e., anywhere around the village) that are known to the ritual experts because of their quasi-encyclopedic knowledge of the ritual system can be used to hide or imprison the victim's spiritual body. The Lanten myths provide ideas on this regard and, for example, one or more of the so-called 'five holes in the sea', mentioned in the Lanten flood myth (part of the drainage system on bottom of the seas and oceans), can be used to dispose the victim's hon as well. All these locations correlate with the notion of hiding something in a single spot.

Dynamic cosmological locations

The cooking fire of a household constitutes a favored option for two reasons. Firstly, in the Lanten ritual context the cooking fire equals the flames of the sunset; this powerful and purifying fire burns the corpses of the dead and cleanses and pollution thrown at it. During the ritual actions, the ritual experts use the fire in the kitchen of the sponsoring family to conduct the associated actions. The power of the cooking fire can be misused to imprison and punish the fetched *hon* or living force of the victim. Two options are available in this location: The flames or gaseous part of a fire and the hot steam resulting from the boiling liquids in the cooking pots placed on the cooking fire. These ethereal liminal spaces in continuous movement condemn the hon to extreme heat while making the rescue very complicated, therefore adding punishment to the imprisonment. A second reason to favor this spot is the personal satisfaction of the spiritual attacker who may enjoy having the *hon* of his enemy being tortured nearby – a joy that enhances when the perceived manifestations of the ritual efficacy appear, such as his victim feeling sick, having an accident, or suffers losses of wealth.

Standard exorcistic ritual actions used against unwelcomed deities pertain to this category of dynamic hiding. In this case scenario, the attacker summons one of the black dragons residing in the deepest grottos of the Netherworld and imprisons the victim's *hon* in its mouth, which is

closed with stiches. The dragon is requested to return to the deepest grottos to never return, making very difficult to locate the hon since this dragon is commanded to keep moving deeper and deeper while his inability to feed himself drives him erratic and mad.

Indirect intentional killing magic

By indirect killing magic, I refer to methods that do not try to detach the spiritual body from the victim but to divorce the victim from cosmological relationships and their protections and blessings, hence leaving him or her stranded and defenseless against in a hostile land populated by powerful spiritual foes. These methods not only affect a single victim but his societal milieu, namely his household or his village.

Severing the victim's connection with the ancestors and deities honored by house constitutes an example of this indirect intentional killing magic: Without the ancestors' and deities' *Pow* 保 nurturing protections and blessings the victim – and the entire household as parts-and-whole – is left in a very perilous situation ("like unsheltered in the middle of a typhon"). This abrupt disruption manifest itself in many ways: The spirit-horses send by the ancestors and deities to the ritual experts in this house will not come, thus, incapacitating his competence to 'ride' the universe and affecting his divination ability; no children (reincarnated ancestors) will be born in the household and those already born will get sick and may die soon. The method to execute this disconnection is to fetch and relocate the household ancestors, referred to as the "incense" in the household, in a better cosmological environment than that existing in the household. For instance, in pleasant locations in the Lanten cosmos where food is abundant or in the presence of loving deities. This is done so to prevent the ancestors from remembering the living and returning the household, which by comparison offers an inferior or less appealing setting. Meanwhile, without any ancestral support, the spiritual body of the living yearn for its cosmological origin and tries to reconnect with the House of the Ancestors, which results in death. The incense burner, representing symbolically the ancestors of a household, stands as a bridge with the House of the Ancestors in the Western region of the Upper Realm, a young Lanten ritual expert compared severing this bridge to cutting the dispenser of air connecting diver with his air tank while being under water. Martin Tse (forthcoming) translates and studies the living manuscript used to counteract this case, thus enlightening the process and providing insight into the details involved.

Closing the 'eyes' of a village condemns all its residents. This malevolent use of ritual knowledge detaches entirely the spiritual body of the village from the physical one, depriving it from its protections and connections. Persons, livestock, and crops are affected alike. Estevez (2024) details this happening, its consequences, and the ritual performed to re-open the 'eyes' of Namlue Village. In 2024, Estevez also documented the re-opening of the 'eyes' of Suptoud Village, whose closure was attributed to spiritual warfare: According to the witness, a ritual expert estranged with various residents was seen urinating on the road leading to the entrance of the village and mumbling some words that were interpreted as a command to *Kom Kun* 關光 close the eyes (opposing Hoi Kun 開光 opening the 'eyes') of the village.

Conducting ritual actions embedded in mortuary rituals or exorcist ritual for hungry ghost against a living person aims at subjecting his spiritual body to the death ritual itself. A ritual

expert can use the manuscripts used in these ceremonies. Estevez has documented a case in which the attacker burned the Daoist accreditations of his victim, received by the ritual expert during their Daoist ordination as priest *Dao Kong* and master *Tai Kong,* to trigger the actions related to secondary mortuary ritual and hence deceiving the Celestial Administration to treat the owner/victim as if he had become an ancestor.

Counteracting killing magic

To save the life of the victim, a ritual expert must locate, fetch, and return the missing hon or living force to his legitimate owner. A divinatory seance, dreams (revealing or nightmares), and the symptoms (e.g., high fever or cold body) may provide hints about the particular locations, hence about the methods to heal the patient. These methods include complex narratives that are specific for each location and the inform mind-journeys and visualizations required to travel across the Lanten cosmos. The ritual actions include means to bring back the hon or living force and to cut and eliminate any links, conceptualized as weakness, allowing the fetching of his *hon* living force.

Various chapters of the book concept presented in this paper will focus on these cases and the associated manuscripts, summarizing the contents, translating specific pages, and describing the ritual actions and their meaning. For reference, a few healing methods are listed below.

Such methods include for instance using the Saa or spinning wheel of a women in the household (ideally the victim's, or his mother's or wife's) to "spin back" the hon or living force imprisoned in the stitched mouth of black dragon wandering the Netherworld or hon that was sent to the deepest of the forest. A hammer and a chisel are used to break down the stone walls of caves, and the ritual expert can destroy the cooking pot boiling the water that generates steam and extinguish the flames of the cooking fire in the invisible world. Each storytelling entails a journey a several task to complete, mostly fetching hon or living force from different locations that serves the purpose of individualizing the scenarios and associated ritual actions – see Estevez (2024a) and the fetching of the rice hon on this matter.

In these ritual actions the leading ritual experts employ a broken cooking pan that symbolize a Celestial Ship that they use to travel – navigate – across the Three Realms of the Lanten cosmos, which is conceptualized as interconnected by a river and a myriad of streams. The recovered hon or living force is embedded into grains of rice that are employed to concoct water talismans to be consumed by the patient. The ingestion of these talismans restores the spiritual integrity of their body, hence healing them.

In addition, in most cases an exorcistic ritual accompanies this action. The ritual expert uses a metal chain to capture any negative spiritual influence and the weakness in the patient and his household enabling the efficacy of the attack, chops it with this sword, and spits rice liquor to the air and uses his fan to cleanse it to vanish all. These exorcistic healing ritual is detailed in Estevez 2024b.

Methods to fetch the victim's hon or living force

The most common method to fetch the hon or living force of a person or a deity is ritual clapping (tjo yaen). This 'clapping' directly collects hon from the invisible world with one's hands and places it elsewhere. Three styles are regularly used: *Tao Wuan* 收魂; *Sam Si Jong Kwai* 禁雌雄鬼; *Ngee Jun* 治冤. Ritual clapping thus bestows upon the ritual experts the capacity to apprehend with their bare hands spiritual component-parts. The clapping technique is similar to that of capturing a flying mosquito in the air with one's hands, forming a trap as they are clapping together. Instead of the mosquito, the priests and masters cross the liminal space between the invisible and visible worlds and catch hon.

The various clapping styles target specific conceptualizations of hon and have different ways to process the captured spiritual component-parts. The most common style targets the hon of persons; the clapping is gentle for it serves to catch a floating, fragile and precious spiritual component. The palms meet, encapsulating the air firmly and gathering the lost hon of the patient. The movements end smoothly by opening the palms to deposit the gathered hon into an empty storage capacity. Rice grains can fulfil this task as vessels. These rice grains join a small glass of water promptly to concoct a water talisman to be consumed by the patient; ingesting this remedy restores his spiritual integrity as the gathered hon is reintegrated. The second style of clapping targets the Incomplete Deities, a category of deities deemed parasitic and thus not welcomed in the social space. This clapping aims at catching and burying-by-imprisoning these non-social deities. The movement is belligerent and it ends with palms fully opened, parallel to the floor, throwing the seized spiritual component into a pile on the ground to be dealt hastily with. The third style hunts Lords of Retribution and deities haunting the family, for example by calling outstanding debts in the invisible world. This clapping is of a subjecting kind. It conveys a more dominating hold ("like trying to stop the head of an aggressive dog") that ends with interlacing the fingers into 'cell bars', or turning the palms into fists that meet, face to face, each other, catching in a menacing way the deities between them. These deities are embedded in paper figurines so the priests can manage them properly. The ritual clapping, whatever the style, entails a direct intervention in the invisible world. The ritual experts do not need to move around. They carry out the clapping wherever the ceremony occurs - usually next to a table-altar. The secret words and magic guarantee that their clapping catches the targeted hon.

In killing magic, the victim the type of clapping conceptualizes the victim as an Incomplete Deity or a Lord of Retribution, hence as a foe.

Knowing the ritual name of a person, which the Lanten keep secret, and the date and place of birth, enhances the efficacy of this action as the ritual expert can use this information to summon the hon of the victim. If the date of birth of unknown, every day of every month can be recalled; if the ritual name is unknown, given names in Lao or Mun (vernacular Lanten) language, or even nicknames can be used.

Once fetched, the hon or living force can be 'thrown' to the chosen destination or placed in rice or paper figurines that can be transported to the river, the forest, the fire, and so on. Ritual clapping allows for the fetching and, thus, manipulation of spiritual component parts.

Mapping the cosmos: Conceptual maps of the Lanten Daoist Imaginary

Whereas hunting ritual stand at the core of *war magic* and dispersion of the living force articulates the grammar of *killing magic*, their essence can be found in the mapping of the Lanten cosmos and its many cosmological domains. It is the diversity of cosmological domains that spiritual rulers, that is to say, the complexity of the Lanten universe, that enables and invites dispersion. The *hon* or living force can get lost, kidnapped, run away, wander, stolen, and thrown to a myriad of locations and mapping and understanding the cosmos is the only way to bring them back. Let's unfold parts of the ritual knowledge associated to it – so to speak, how a Lanten ritual expert perceives the universe.

On center and periphery

The Lanten are often described as inhabitants of the highlands in the periphery of the Chinese empire, bordering the lands of the Viet, Lao, Thai, and Shan. This understanding is, however, empire-centric. From the Lanten point of view, they do not reside in a "remote and isolate land" but at home, and wherever they live it is the 'center' of their universe. It is the capitals of the empires that are far away – for good, so the greedy and rude imperial officers cannot find their villages easily.

For centuries, Lanten used to resettle every five years or so in untainted primary forest following a pattern defined by their swidden cultivation (slash-and-burn) and the availability of game. The high mobility of the many communities comprising this society contrasted with their perception of the 'center' as a here-and-now mental construct opposing the rest of the world.

This 'center' is slighly relative depending on the contexts (e.g., village, household, person). In the ritual context, the center stands in the incense burner and the incense sticks burning in it. The incense stick creates the space-time defining the here (the 'center' at its bottom) and now (a momentum defined by the flames and smoke). As it burns, the stick functions as a 'lighthouse' guiding the invited divine guests to join the ritual space. The smoke communicates the news to the invisible world while serving as a guiding path to the ritual space. The Lanten conceptualize the incense sticks as "fruit trees" in the invisible world that serve the purpose of feeding the deities and ancestors as they gather. One can observe the consumption of the fruits in the transient ambers, which translate as bites to the fruits.

During the ritual actions, as an assistant wears the 'dragon robe' of the priests, he becomes the center of the universe – one symbolized by the embroidery of the robe. The 'center' stands wherever a Lanten ritual expert is; the universe unravels itself around him.

The cosmology of the village: A fortress between a mountain and a river

Lanten villages were selected (before the enforced sedentarization) following criteria considered ideal for a nomadic ethnic group whose ritual economy is based on rice cultivation, farming, hunting, and trade. For the Lanten, a river facilitates sufficient clear water for drinking,

cooking, and bathing, and also for producing bamboo paper and indigo dye. The latter being core to their cultural identity.

This cosmological disposition of a village reflects on the Heaven-Earth-River vision of the universe, with the mountain symbolizing Heaven, the village (society) being the epitome of Earth, and the river evoking the River of Oblivion leading to the Netherworld and its subterranean network of caves and waters.

The village is a walled fortress and once leaving it villagers start meeting different deities who own particular cosmological domains.

The five directions in ritual use

Five as the numbers of fingers in one hand (ten when counting left and right hands) symbolizes "all". In the ritual context, the Center, meaning here, and East, South, West, and North represent the five directions. This understanding reflects in the fire place and the people living around it and the four walls making a basic house. In the ritual context, the five directions are embodied in the Five Marshals. Each direction associates with a color and particular characteristics; each Marshal has a strength, a background, and a number of armies. The difference in the stories articulates identity and the creation of unique storytelling.

The social space (village) opposing the non-social space (forest) is graded as one leave the community and its protections. The further one travels from the village into the forest, the stronger the unruly deities become. This understanding demands men to be subjected to rituals providing them with spirit armies and protections together with ritual knowledge to understand the cosmos, its domains and rulers, before they can go hunting (see Estevez 2019) and demand the women to stay home and do not leave the security of the village because they lack them.

The sunrise-sunset connection

Another important spatial configuration is created by the movement of the Sun along the axis East-West, namely the Sun path or day arc. In this axis, the East corresponds with the rising sun, which converse notions of birth, growing light, nurturing heat, and hence of life. This fostering sun dries the 'skin' of the new born babies in the ritual context - as it evaporates the dew in the leaves and flowers on the early morning. Meanwhile, the West corresponds with the sundown and invites notions of death, waning light, and destructive flames. This burning sun provides the flames to purify corpses and cleanse pollution. The Sun path identifies opposites such as beginning and end, life and death, and bright and darkness.

The Three Realms and the vertical axis mundi

The Lanten cosmos is understood as a complex universe shaped as a vertical axis whose upper and lower boundaries are rivers. Between these rivers stands the known cosmos, which is comprised of Three Realms ascribed to the Three Emperors. The Upper Realm is further divided into West and East side. The West side comprised the isolated Land of the Ancestors where all the ancestors of the Lanten reside. The East side in this realm provide abode to many deities, including its ruler, Jade Emperor.

The Middle Realm control the seasons and is ruled by Thunder Emperor.

The Lower Realm, under Pangu's command, is also divided into two parts: The ground or surface where the living exist in, and the Netherworld associated with the death.

All these realms are interconnected by a major river and a myriad of streams that allow for travelling and exchanges. See conceptual image for reference.

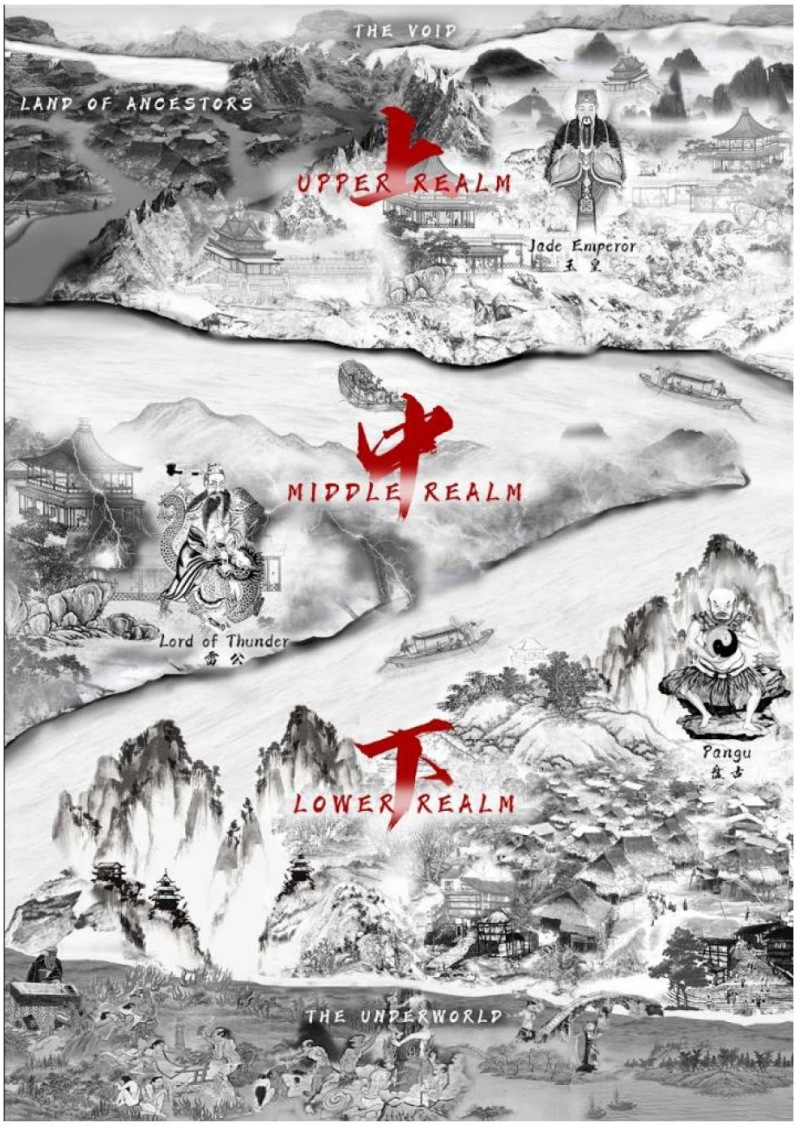


Figure 5 A conceptual Map of the Lanten Socio-cosmos by Joseba Estevez and Zhang Mengting

The Lunar Mansion, Sun Palace, the Morning Star, and the many stars

Each major deity in the Lanten cosmos 'own' and manages a cosmological domain. Their residences are conceptualized as isolated 'palaces'. The Three Emperors' palaces constate the 'center' of each of the Three Realms and are known, respectively, as the Lunar Palace, the Sun Palace, and Morning Star. The bureaucratic organization of the Three Realms results in Nine Administrations since each realm has three levels of government: State, province, district.

Furthermore, each Lanten deity with a ritual function has a domain and a palace. Whenever a major ceremony takes place, the ritual experts must 'travel' to the capital of the Three Realms; in the most complex ritual actions, the Nine Administrations must be addressed and visited to enhance efficacy. And whenever particular ritual functions are required, they also must visit the palace of the deities involved or built bridges to allow transportation.

Hence, mapping the Lanten cosmos is extremely important in order to visualize the routes and directions of the journeys embedded in each ritual action and storytelling.

The travel means

Every Lanten ritual expert used to receive a spirit-horse in the course of a ceremony that connects him with the 'herd', namely those ritual experts who have already possessed by the gift of a spirit horse sent by his ancestors or the deities (Estevez 2016). Once the spirit horse enters the body of Lanten man, it remains "attached to his bones", meaning that it become his ride forever. This spirit horse allows the ritual experts to 'ride' the universe. They can use any stick, including a chopstick, as a symbolic whip to encourage the horse to ride faster. The spirit horse can reach most cosmological domains in the Lanten Middle and Upper Realms – the Lower realms is not for horses "because there are not roads".

Despite of owning a horse, the Celestial Ships embodied the broken pans used in the rituals are the favored means of transport to navigate the Lanten cosmos. Once its 'eyes' are opened, the pan becomes a multi-terrain celestial ship that more often than not is identified as a sampan or flat-bottomed wooden boat with a small shelter on board, that is propelled by a single long oar. In the ritual context, the priest uses his sword to turn the pan and it equals the oar, while for the master it is his thunder spear that functions as a oar. The Celestial Ship navigates up-and-down across the Three Realms, hence allowing the ritual experts to reach every domain in the universe. In most cases, the route is defined by rivers, but according to the oral stories, the Celestial Ship can fly like an eagle and even grow long legs to hike mountains.

The East-West axis or Sun path inform the logic of the up-and-down-stream movement: clockwise or east-to-west equals the rising Sun and thus ascending to Heaven or Up-direction, perpendicular to the surface of the Earth with Ego as reference; and anti-clockwise or west-to-east equals the setting Sun, therefore River or Down-direction.

The Celestial Ship is the favored means of transport because although in the visible world is the priests and masters who perform the ceremonies, in the invisible world their counterparts carry out the missions. These include the Four Marshalls piloting, paddling, guarding, and

serving the ship (the central Marshal remains at the ritual space), the Three Pures one (priest-side) or the Three Primordials (master-side), and the cargo, which often includes gifts and celestial consorts on the way "up", and rescued *hon* or living force on the way "down".

For a society such as the Lanten living in the highland and surrounded by impenetrable forest, navigating the rivers was a common means of transport; and so was riding a horse or mule, which were very popular until the start of the 20th century (see Estevez and Palmer 2024).

In some cases, instead of travelling, the ritual experts built 'bridges' to particular domains, creating direct and often ephemeral connection between the ritual space-time (i.e., the household celebrating a ceremony) and the palace of the deity whose assistance is required. In this case, along with the bridge the ritual experts set guardians to guaranty that nobody but the invited celestial guests cross the bridges.

While the fetching of the hon or living force in the healing rituals is very systematic and follows a specific script, its dispersion as part of the killing magic is rather chaotic and may invite repetition as the attacker can attempt to kill his victim as many times as he wishes – depending on his anger and determination. Only the wellbeing of the victim attests to the success of the killing magic. The attacks can be kept in secret or made public – the latter may add distress to the victim and his family, which serves the purpose of the attack itself.

Some thoughts for this book concept

Spiritual warfare with a focus on killing magic allows for focusing in a very specific type of rituals associated with ritual practices and manuscripts documented by the author (2010-2020). This focus serves the purpose of revealing core ideas and values to the Lanten society and ritual system along with a producing a detailed mapping the Lanten cosmos and revealing the logic of the mind-journeys and visualizations and their connection with the Lanten oral and textual storytelling.

The many methods involved in the killing magic and their counteracting healing rituals provides a holistic approach to this multifaceted topic.

The introductory chapters in the planned books are devoted to developing various dimensions of the Lanten ritual system, including the social and cosmological aspects of the person, the household, and the village in view of a context of spiritual warfare, the mapping of the Lanten cosmos and its navigation system, and the logic of healing and killing. The following chapters unfold cases, each connecting a living manuscript, a method for killing magic, and the healing procedure necessary to reestablish the spiritual integrity of the victim.

By doing so, this book will establish a milestone in the understanding of the Lanten Yao ritual system and cosmos, and thus serve as a model to reveal and understand not only other Yao societies and their Daoist practices, but spiritual war in Daoism itself.

The book concept will be developed as chapters produced as single academic papers to be presented in various conference scheduled in 2024 and 2025 and finally edited as a monograph afterwards.

Bibliography

Estévez, Joseba, 2016. 'Healing and cursing among the Lanten (Yao Mun) of Laos', in Laila Prager, Michael Prager and Guido Sprenger (eds), Parts and Wholes: Essays on Social Morphology, Cosmology, and Exchange in Honour of J.D.M. Platenkamp, Münster: Lit Verlag, pp. 181–192.

_____ 2019. 'On becoming a ritual expert among the Lanten Yao Mun of Laos', in Josephus D.M. Platenkamp and Almut Schneider (eds), Integrating Strangers in Society: Perspectives from Elsewhere, Cham (Switzerland): Palgrave Macmillan, pp. 111–130.

_____2024a. 'On the Lanten Methods to Fetch the Hon or Living Force of the Original Rice', in Vernacular Chinese-Character Manuscripts from East and Southeast Asia, edited by David Holm, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 191-242.

_____2024b. Conquering Demons, Taming the Forest: The Lanten Priests and Masters, PhD thesis, Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

Estévez, Joseba and Palmer, David A., 2024. 'Ritual, War, and Opium: Infrastructural Sedimentations in the Ethnohistory of the Mun (Lanten Yao) of Laos', in Modern Asian Studies.

Estévez, Joseba and Palmer, David A., forthcoming. 'Spiritual warfare among the Lanten Yao of Laos: Persons, Households, and Villages as Strongholds'.

D03

瑶族度戒仪式

（从金门与优勉两个支系的对比研究视角出发）

文化旅游应用研究院　陈友山 博士

摘要：本研究旨在深入分析瑶族宗教信仰的特性，特别关注金门支系与优勉支系在度戒仪式上的异同。本文将详细阐述两个支系在度戒仪式中的共通之处。然而，更加核心的是，通过对比这两个瑶族支系在度戒仪式上的年龄要求、性别角色、仪式目的、神圣空间配置以及具体仪式活动的差异，来揭示两者之间的独特性。本研究聚焦于越南北部山区的瑶族群体，对其度戒仪式进行了系统的考察。

关键词：度戒仪式，瑶族，门支系和优勉支系，宗教信仰。

瑶族主要分为金门和优勉两大支系，其度戒仪式在诸多方面表现出显著差异，包括但不限于仪式对象、举办时间以及仪式构成要素。本研究旨在深入分析这两个支系度戒仪式的异同点，并探讨这些差异背后的原因及其制约因素。研究区域集中在越南山区，即瑶族的主要聚居地，而研究时段则定位于当代，同时，本研究还将参考历史资料，对现行仪式与过往仪式进行对比分析。

在越南，瑶族的两个主要支系，金门和优勉，分别居住在不同的地理高度区域。优勉支系主要分布在海拔 1000 米以上地区，包括红瑶、窄裤瑶、卢刚瑶、大板瑶、谷昂瑶和谷勉瑶等群体；而金门支系则主要聚居在 1000 米以下地区，包括蓝靛瑶、长衣瑶、白裤瑶和平头瑶等群体。根据 2019 年越南全国人口普查数据，瑶族总人口为 891,151 人，其中约 60%属于金门支系，约 40%属于优勉支系。

一、对优勉支系与金门支系度戒仪式的概述研究

关于瑶族度戒仪式的研究资料相对匮乏，尤其是深入探讨每个具体问题的专著。目前，在越南和中国仅有少数关于瑶族度戒仪式的专著出版。越南关于瑶族度戒仪式的首部专著为番玉奎于 2003 年[1]出版的《谅山卢岗瑶的度戒仪式》。其次，瑶族年轻研究者盘俊能于 2019 年[2]出版的《越南瑶族度戒仪式》专注于高平和北干两省窄裤瑶的度戒仪式研究，并主要采用民族学描述方法。该书对度戒仪式的多个环节及控制因素进行了分析。此外，闭曰等、阮克颂、侬忠、阮南进合著的《越南北部瑶族》以及李行山 1971 年的《越南北部钱瑶》中也有专门章节介绍度节仪式。在中国，关于度戒仪式功能的介绍较为有限，如李祥红、郑艳琼

[1]番玉奎（2003 年）-河内文化通讯出版社

[2]盘俊能（2019 年）-河内文化民族出版社

主编的《湖南瑶族抖筛田野调查》[3]，详细描述了抖筛仪式（优勉支系度戒仪式）。刘涛在 2021 年的著作《蓝靛瑶度戒仪式的人类学研究》[4]中，除了描述蓝靛瑶度戒仪式外，还分析了仪式的表征系统和结构。黄贵权先生的《瑶族志：香碗-云南瑶族文化与民族认同》[5]对比了金门支系和优勉支系之间的度戒仪式。总体而言，无论是中国还是越南，对瑶族度戒仪式的研究都较为缺乏。中国已开始对金门支系和优勉支系的度戒仪式进行研究，而越南则主要集中在优勉支系的度戒仪式上。这些研究大多采用民族学描述方法（黄贵权先生的著作除外），尚未有学者对金门和优勉支系之间的度戒仪式进行比较研究，这仍是瑶族度戒研究领域的一个空白，也是理解两个支系数仪式异同的关键。

二、优勉支系与金门支系度戒仪式的比较分析

（一）优勉支系与金门支系的度戒仪式的共通性

优勉支系与金门支系的度戒仪式在目的上存在共同性，即均旨在标志瑶族男孩的社会成年以及在宗教信仰生活中的进阶，增强其对信仰的信赖，并预示其来世的幸福生活。该仪式根据灯的数量分为不同的级别：第一级为 Tăng Dền (Đăng Yến) - Hanh Ho (Hạnh Hạ chay)，第二级为青灯： Tu Pu - Cỏng Hìn，第三级为： Cổng Vuông - Mì Dồn Chải，而第四级则为： Minh Chân - Hồng Wuăn (Mình Châu 洪恩大会)。尽管度戒仪式包含多种丰富的程序，其核心环节包括清洗斋坛以迎接各方神圣，向神圣提交奏疏并祈求其接纳师公与家主的请求；摆设宴席以供奉神灵，举行象征度者成年的仪式，以及送神归位等主题。

（二）优勉支系与金门支系在度戒仪式上的区别

金门支系的度戒仪式在受度者的年龄、性别、时间以及仪式的各个环节上与优勉支系存在显著差异。

度戒年龄

优勉支系主要针对的是青春期至 18 岁前的儿童。在 2023 年，我们对老街、安沛和宣光三省的 17 场度街仪式进行了考察统计，结果显示其中 15 场是专门为 10-16 岁儿童举行的度戒仪式，仅有两场包含 30 岁及以上的参与者。优勉支系的师公已普遍认同将便利度戒的年龄范围定为 10-16 岁。根据蓝靛瑶的观念，为儿童举行度戒仪式旨在促进其早日成熟，承担社会责任并加入师公队伍（条件允许的情况下）。在过去四年（2020 年至 2023 年）的研究中，我们在老街省对优勉支系的 12 场度戒仪式进行了观察，发现度者分为挂 3 灯、挂 7 灯和挂 12 灯三个层次。挂三灯的主要对象是刚进入青春期至 16 岁的儿童以及因经济条件受限而延迟度戒的人群。按照瑶族的传统习俗，13 岁以上的孩子即可挂三灯，但多数情

[3]李祥红，郑艳琼（2014 年）-长沙，岳麓书社出版社
[4]刘涛（2021 年）-中国科学社会出版社
[5]黄贵权者（2009 年）瑶族志：香碗-云南瑶族文化和民族认同-云南民族志丛书出版

况下，人们会选择在孩子结婚后为夫妻二人一同进行度戒，因此目前挂三灯的年龄通常在 20 岁以上。

度者的性别和人数

在两个不同的支系之间，度戒仪式的一个显著差异在于参与者的性别。金门支系专门针对男性进行度戒，而优勉支系则同时为夫妇两人（即男性与女性）举行度戒。若配偶之一已逝世，则会制作一个木制人偶来代替，并相信这样可以使逝者回到人间接受度戒。这种做法甚至可扩展到为已故多年的父母或祖父母进行。

此外，两个支系在度戒仪式的规模上也有所不同。传统上，金门支系只为一名男孩举行度戒。然而，近 20 年来，如果家庭中有两到三个年龄相近的男孩，他们将会共同接受度戒。这种集体度戒的做法是近期的现象，主要是出于节约成本的考虑，相较于为每个孩子单独举办度戒，这种方式可以节省更多的资金、家畜和家禽。集体度戒的形式，如挂三灯、挂七灯和挂十二灯，已经变得相当普遍。

自 21 世纪初以来，每次优勉瑶族的度戒仪式都会集合几十对至 50 对夫妇，这种现象在老街和安沛省尤为常见。集体度戒的主要原因是为了减少开支，因此优勉支系在度戒的年龄和形式上更为灵活。挂十二灯的费用平均为每人 30,000,000 至 50,000,000 越南盾，但如果采用集体形式，则只需支付 10,000,000 至 12,000,000 越南盾。目前，大部分金门支系的家庭选择为两名以上的孩子举行挂灯仪式，这也是出于节约成本的考虑。

度戒的层次和等级

优勉支系将度戒仪式划分为三个等级。

挂三灯：在师公的等级体系中，挂三灯代表最基础层级，通常授予那些资历较浅者。在 30 余名挂三灯的成员中，有 11 位担任师公职务，而余下的 20 多位成员则仅持有挂三灯的资格，并未担任师公角色。

挂七灯：在老街省沙巴大屏乡的，我们对 21 名悬挂七灯的个体进行了调研，发现其中六人从事师公职业。2023 年记录到七对夫妇参与悬挂七灯，其度戒年龄平均介于 25 至 30 年之间。

挂十二灯：在大屏乡，共有 9 对夫妇参与挂灯仪式，总计悬挂 12 盏灯。然而，仅有两位担任师公角色。参与挂灯者的平均年龄超过 30 岁。

师公的资格与能力通过挂三灯、挂七灯和挂十二灯的不同等级来体现。仅具备挂七灯和挂十二灯资格的师公，才有资格为挂三灯的师公主持仪式。特别是挂十二灯的师公，必须联合其他同等级的师公共同进行仪式。根据我们在老街省沙巴和坝刹县进行的调研，目前仅有 20 余位师公达到挂十二灯的级别。三十年前，举行挂十二灯的仪式时，需要邀请来自安沛省的资深师公至坝刹协助完成仪式。

上述度戒仪式的三个等级，师公的级别威信和能力，通过所挂灯的数量来区

分，其中挂有 7 灯的师公在道教修为及能力上超越仅挂 3 灯的师公，且有资格为后者主持仪式。而挂有 12 灯的师公则代表着最高级别的修为，据 20 世纪末的数据显示，每个县中此类高级别师公的数量通常仅为 1 至 3 人。

金门瑶族的度戒仪式，分为四个不同的等级，这与优勉师公所获取的等级制度有所不同。

第一级：Tăng dền 登宴 Hanh Ho（幸夏斋）：这是蓝靛瑶族中规模最小的度戒与斋仪，仅持续一天。仪式需一名师公主导，主要祭祀家神“Pau man”及蒂姆神“Tà Phù Man”。

第二级：青灯 Tu Pu – Cỏng Hìn：此为较初级的度戒与斋仪，旨在祈求平安和治疗疾病，持续两天。仪式邀请盘王与四代祖先降临，由师边和道边的师公共同参与。

第三级：Cổng Vuông – Mì Dồn Chải：这是一个规模较大的求平安或还原度戒仪式，持续三天。仪式中有六位大师公与多位小师公参加，涵盖师边与道边的师公。

第四级：明真-明珠洪恩大会：这是最大规模的度戒与斋仪，过去十年在老街、安沛、宣光等省份未举行。据黄贵权先生指出，中国已久未见此仪式。该仪式需要众多师公参与，持续七天，目的在于还愿、求子、求寿及解秽。由于成本高昂且程序复杂，近期未有举办记录。

金门支系在度戒和斋戒的等级划分上，并不如优勉支系那样体现出层次的高低，其主要反映的是度戒和斋戒的目的及其实施的规模。

金门支系与优勉支系在度戒的神圣空间方面存在显著差异。

神圣空间在社会学、人类学和宗教学领域引起了广泛关注。Mircea Eliade 在其关于宗教起源（1948 年）及神圣与世俗（1956 年）的研究中探讨了神圣空间的概念，他提出“所有被认为神圣的空间都经历了一种显灵事件，即神圣力量的介入，这种力量将特定区域从其周边环境中分隔出来，赋予其独特的性质”（M. Eliade 1956: 27）。他还指出，“神圣空间通常位于具有特殊意义的地点，它充当着中介的角色，或者是人们试图与神灵建立联系的通道”[6]。

蓝靛瑶族的度戒仪式便是在房屋内外进行的。在进行度戒仪式之前，瑶族家中的神圣空间是用于安置神龛和祖先灵位的区域。

在举行度戒仪式时，参与者将构建五个神圣空间：上八坛、下八坛、天庭所、五台以及经房。这些空间被视为神灵的居所，他们在仪式中辅助家主和师公。**因此，这些神圣空间成为了家主、师公与神灵之间交流的场所，在特定的神圣时间段内（从神灵降临直至仪式结束并送回神灵至原处）。**

[6]黄文忠主编（2022 年）：提醒现代社会的神性-红河三角洲神圣空间再构筑过程研究,河内科学社会出版社，第 65 页

蓝靛瑶族的度戒仪式中，其神圣空间构成包括：正坛（上八坛），副坛（下八坛），经房（用于度者学习诵读经文之场所），天庭所，以及五台。这五个区域均作为迎接神灵降临之圣地，各自承担着不同的仪式职能与作用。

上八坛

在庄严的度戒仪式中，上八坛作为最宏伟且核心的空间，被赋予了特殊意义。该空间专为天界神祇降临而设计，以便在师公和家主进行度戒时提供神圣的协助。因此，参与者们对构建正坛（即上八坛）投入了极大的努力。在仪式中，家主会举行祭祀活动，祈求鲁班神从山上获取必需的材料，并在神龛前搭建一座高约 2 米、宽约 3 米的竹笆结构。

他们采用多种图案、神祇图像以及记录神灵居所的地名，同时标注道边和师公职位及其对联等元素来装饰上八坛。上八坛沿纵向分为三个层级，底部设有用于放置香炉的区域。根据蓝靛瑶的传统观念，这三个层级分别被称为应天府（“Anh tển pu”）、混原府（“Hoẳn nhồn pu”）和九龙府（“Chău lòng pu”）。

位于上八坛核心区域的“Băn bụ đên”文武殿，标志着师边（三原）与道边（三青）的分界线。从该位置向下观察，可见香炉亦按此界限分为两个部分：师边和道边。师边区域记录了三原神祇各自所在的地名（地名府），而道边则标注了三青神祇的居住地（地名府）。

下八坛

对面上八坛就是下八坛，在堂的那边。2023 年 3 月 29 日我们观察老街省保胜县板街乡赵文正先生的度戒仪式，师公也在正门里面两侧安排下八坛。这两侧对面上八坛。下八坛分为大门左边和大门右边的两侧[7]。左边是祭祀道教的一部分神灵（有一个香碗和两幅人形-红色面具），这两个人形是祭祀玉皇和功曹。下八坛右边是祭祀盘王和师边师傅父母的香碗。祭祀盘王也是举办盘王节，演唱盘王歌的地方。师傅的父母有阻拦坏鬼进入八坛的任务。阻拦坏鬼的力量就是师傅的母亲。她才有阻拦坏鬼的权能。香碗的两边放两个甘蔗。下八坛写“Dạ pát đàn”- 下八坛，“Dạ pát đàn”-青华府，“Lên đu đoòng”-练度堂。

经房

经房，是度者进行经文研习的专用场所。此处为师公指导其徒弟日夜诵读经文之地点。经房位于正坛左侧，寓意着龙虎山的象征意义。此地亦是张天师历经十年修炼之所，因此，经房同样象征着道教修行及经文学习之地。在此，道边师公向徒弟传授关键的经文知识[8]。当徒弟外出时，需佩戴经过师公敕化的帽子，帽上铭刻有“天师宝府、三原宝府、四帅宝府”等字样。

---

[7]从上八坛的视角看出来的方向

[8]在宝安区龙福的 Dang Van Minh 男孩的仪式上，师公阐释道：右侧的香碗既是供奉盘王之所，也是供奉 Thám Thốn 之处（管理祖先的神）。

天庭所

位于大门之外，有一座以黄纸与红纸装饰的小型神庙，其上标有“天庭所”字样。此庙专门供奉村城隍，作为所有神灵从天府降临参加度戒仪式的必经之地。仅当城隍开门时，神灵方可通行，因此师公对此村城隍给予极高的重视，并备有详细的奏疏。此外，天庭所亦作为家宅之外的土地神、社王等神灵的居所。

在成都府的“Rảnh tú pu”以及城隍殿“Rành vồng đên”等地名中，我们可以发现一系列与村城隍职责相关的对联。其中，“天庭所”指的是天上神灵集会的场所，在这里，各位神灵等待村城隍开启门户以便进入祭坛。此外，“天庭所”还承担着阻挡恶鬼和坏鬼的责任，这一任务由男性村城隍完成。因此，门外阻挡恶鬼、坏鬼的力量归属于男性，而门内（下八坛）则由女性掌管。

五台

在 2023 年 3 月 29 日举行的赵文正度戒仪式中，选择了一个距离住所较近的平坦土地，宽度介于 50 至 70 米之间。回顾 2017 年老街保胜县板咯李文科度街仪式，五台被搭建在田地上，距家约 100 米。根据保胜县板街乡的赵文贵师公和春光乡梅村的黄士力师公所述，50 年前老街和安沛省瑶族村寨的人口稀少，村落空间包括房屋、森林及山地。因此，可以在房屋前的高山中选择较为平坦的土地来搭建五台。五台通常由木地板构成，设有四个支撑柱，朝向东方，并有五个台阶。在高山上搭建的五台象征着梅山，这是三原派修行的核心地带，也是该教派的圣山。在传说中，这座山极为险峻，对师公来说充满挑战。通往五台的楼梯均插有刀。在仪式举行前，师公需进行武术表演以清除所有邪灵，确保五台的安全。

优勉支系的神圣领域（以红瑶族为例）

优勉瑶族的神圣空间包括中门、Pầu Làо 大厦、Tò Sên 山脉以及梅山等四个独特区域。与金门族群的神圣空间相比，优勉族群的神圣空间特征在于其规模宏大和广阔的地域面积。

金门支系通常在有孩子度戒的家主住所内举行度戒仪式。然而，在金门支系的红瑶族中，根据参与度戒的人数，必须建造一个能够容纳 40-70 人生活或挂 12 灯度戒的大型建筑。这个建筑被称为中门，其房头（孔子的房间）朝东，而房屋的末端则是厨房和女性用餐的地方，位于西边。中门的内部纵向分为四个部分：最外侧（向北）是客人活动和被度戒者的饮食场所；第二部分是拜神、修炼和诵经的门，也是被度戒者的睡眠场所；第三部分是悬挂供奉画的地方；第四部分是封闭的，供所有受度戒男性的妻子修行和休息之用。在中门内，最神圣的地方是建造供桌支柱和度戒的场所，墙壁上挂有供奉神灵的画作，其中包含 18 幅宣光红瑶族、安沛省白裤瑶地区的画作，但也有地方如老街沙巴的红瑶和安沛省西部

的红瑶挂有 36 幅画。在中门内，继供桌之后的第二个神圣位置是三清、玉皇、天府、圣主、海番、右圣、地府、张天师、李天师等神祇的神龛。在供桌圣坛上，三清和玉皇祭坛位于中间，占据着最为庄重的位置。

每扇门和每个神龛上均装饰有代表道教神圣象征的剪纸画以及记录各神圣名字的纸条。这些门和神龛位于墙上，对面挂着各位神圣的画像。尤其在中门，神龛及度者椅上的剪纸画像呈现了优勉瑶传说与绘画中的重要符号。从祭祀家先神龛至中门，12 根捆绑的葛根象征着瑶族盘王传说中的 12 个姓氏。

庞大楼

庞大楼为高地上的宏伟建筑，因此即便位于平地，亦需建造两层横向结构。此处是发放证书的场所（在玉皇大帝的见证下，夫妇双方签署婚约）。

Tò Sên（度山）

位于中门房的东方，是一座由四根巨大柱子支撑的正方形平台。每根柱子都装饰着与天空相连的竹枝。在 Tò Sên 度山内，还设有供奉玉皇的神龛，神龛朝向东方。在度山的西角地面上，安放着供奉土地的神龛。在进行祭祀仪式时，师公将上奏疏，上香请求玉黄降临作为见证，并为挂 12 灯的夫妻颁发印章。

梅山

梅山必须位于一个森林茂密的山区。此山位于中门房东方，是师公向其男性弟子传授法术的圣地，在度戒仪式期间，严禁外人进入。

优勉支系神圣空间，设有 12 灯，包含以下几个重要部分：中门房，作为神灵降临和参与度戒仪式的圣地；Pẫu Lào 台（庞大楼），是向度者夫妇颁发证书的场所；Tò Sên（度山），此处负责向度者夫妇授予印章；以及梅山，师公在此地向男性度者徒弟传授法术。

度戒仪式的结构

优勉瑶族并未像金门瑶族那样，将度戒仪式明确区分为师边和道边两个部分。在优勉瑶族文化中，度戒仪式与还盘王愿的仪式密不可分，共同构成了一个包含度戒和还盘王愿两个重要环节的综合性仪式。

金门瑶族的度戒仪式，分为师边和道边两种形式。这两种形式代表了一对对立的概念，其中师边代表武边，主要功能为捉妖驱鬼；而道边则代表文边，主要职责是教导徒弟如何做人。此外，金门的度戒仪式与做斋仪式密不可分，任何一次度戒仪式都伴随着做斋仪式。同时进行度戒和做斋，体现了对立结构的深层观念。

关于艺术要素 金门与优勉

不管是金门瑶族的仪式还是优勉瑶族的仪式，都是不同艺术形式的表演。在这里，有语言艺术有表演艺术有民间装饰造型艺术。特别是在祖先祭坛附近的中

门祭坛最神圣的位置庄严地展示了优勉群体艺术崇拜画。但目前在越南的金门瑶中只有白裤瑶，平头瑶是挂着缩小版的祭画，而其他优勉瑶都不挂祭画。但金门瑶们都有面具。其中，最多的面具和最受欢迎的是蓝靛瑶。在蓝靛瑶族人的度戒仪式中，木制面具有三种不同的类型。给孩子开路的指路角色的面具类型，玉皇大帝的二皇子的面具类型，玉皇大帝的面具白裤瑶的木制面具只有一种是盘古关于保护礼台、保护孩子的面具，广宁省青衣瑶族人的卡度面具。纸面具的类型在青灯 2 级仪式中很常见：土普-薄面和 3 级方门，有 18-24 个面具。在 4 级中，纸面具的数量从 48 到 60 个不等。纸面具是众神参加册封仪式的象征。因此，在蓝靛瑶中，颜色级别越大，面具的数量就越多参加颜色仪式的神的数量就越多。特别是在金门瑶，在三灯度戒仪式上只使用了三个面具，那就是三清给巫师的面具。红面具给师教戴，白面具给开坛师戴。

在民间艺术领域，优勉瑶族广泛运用祭祀画作为装饰元素，而金门瑶族（蓝靛瑶族则不采用此类装饰）。在度戒仪式上，优勉瑶族采用三枚木制面具，反观金门瑶族，则选用三枚具有不同角色功能的木面具。特别值得注意的是，金门瑶族各等级成员在度戒仪式中使用的纸面具数量，与其所处等级呈正比增加。

三、探究优勉与金门支系间差异及相似性的根源。

瑶族各支系均传承了具有一致性主题和宗旨的度戒仪式，这一文化特征在瑶族社区中普遍可见，且伴随着精彩的表演。然而，尽管瑶族内各支系的度戒仪式存在相似性，优勉和金门之间仍展现出差异。这些差异主要源于各自不同的宗教信仰基础。金门支系在其宗教信仰体系中融入了大量原始宗教元素，例如燃神崇拜、图腾崇拜以及繁殖信仰等。特别是，金门族人对于道教的发展和道化过程有着明确的创造理念，他们构建了一系列道教神祇的神话体系，包括玉皇大帝、帝母、三清、三元等事迹，以及张天师、李天师等人物的传说。

徐租祥学者指出，金门与优勉瑶族各支系之所以存在差异，主要源于它们分别吸收了道教的不同教派。具体而言，优勉瑶族采纳了闾梅教派[9]，而金门瑶族则融合了道教的梅山和文满两派。这些道教派别的特色在瑶族的度戒仪式中体现为师边与道边的典礼差异。此外，金门瑶族保留了较多原始宗教元素，这也是造成两者之间差异的一个重要因素。

探究优勉和金门支系在瑶族度戒仪式中的异同，不仅需基于对仪式本身的深入分析，更关键的是要考察瑶族如何吸纳并融合道教的多元教派体系。此过程涉及对度者的年龄与性别差异、度戒仪式的层次与等级、其神圣空间的构建以及仪式时间安排的综合评估。优勉支系在度戒年龄、性别等方面的实践与金门支系存在显著差异，这些差异不仅体现了瑶族文化的丰富多样性，也进一步提升了度戒

[9]徐祖祥（2006）-瑶族宗教与社会-瑶族道教研究及与云南瑶族的关系，云南出版公司

仪式的文化价值。从历时性角度审视金门与优勉度戒仪式的演变，能够揭示道教主流教派起源及其在不同历史阶段对瑶族度戒仪式的影响和社会特征。而从共时性视角出发，则能明显观察到金门与优勉各自支系在文化表达上的独特性，进一步凸显了文化多样性的重要性。鉴于这些研究议题的复杂性和广泛性，需要开展大规模的研究项目来深入探讨。受限于会议时间的约束，我们在此仅就部分关键问题提出初步见解，期待在 2025 年，能够出版一部全面探讨瑶族度戒仪式的专著，以满足学术界对此领域的研究需求。

参考文献

1.闭文等-阮克颂-侬忠-阮南进“越南瑶族”，河内，科学社会出版社，1971 年出版

2. 刘涛：“蓝靛瑶度戒仪式人类学研究”，中国科学社会出版社， 2021 年出版

3. 李祥红， 郑艳琼：“湖南瑶族抖筛田野调查”，长沙，岳麓书社出版社，2014 年出版

4. 番玉奎：“谅山卢岗瑶度戒仪式”，河内，文化通讯出版社，2003 年出版。

5. 盘俊能：“越南瑶族度戒仪式”，河内，文化民族出版社，2019 年。

6. 黄贵权：“瑶族志：香碗-云南瑶族文化和民族认同”，云南民族志丛书出版，2009 年出版。

7. 李行山：“越南钱瑶”，科学社会出版社， 2021 年出版。

8. 徐租祥：“瑶族的宗教与社会，2006 年云南人民出版社出版

D04

勉瑶挂灯仪式的结构、功能、象征和意义

——基于挂三灯、七星灯、十二盏大罗明月灯的考察——

谭静

（广西民族大学民族学与社会学学院 讲师，中国 南宁，530006）

南岭走廊，一条蜿蜒在中国南方的自然与文化纽带，自古以来便是多民族迁徙与交流的通道。这条文化走廊横跨湖南、广西等省份，贯穿于南岭山脉的连绵起伏之中，是一片地理环境独特、生物多样性丰富的区域。这里气候温和，雨量充沛，森林覆盖率高，为众多民族提供了丰富的自然资源和适宜的生存条件。它不仅在地理上连接了湖南与广西，更在文化上串联起了一系列独特的民族传统与习俗。俗语云“南岭无山不有瑶”，这里是瑶族民众世代生活的家园，其中勉瑶作为瑶族的一个重要的支系，在这里展现出其独特的文化风貌。

在这样的背景下，本研究选取了湖南省永州市蓝山县和广西壮族自治区贺州市作为田野调查的重点区域。蓝山，位于湖南省南部边陲，属南岭山脉腹地。贺州，地处湘、粤、桂三省（区）交界的南岭走廊中心地带，位于五岭以南。这两个地区不仅因其丰富的勉瑶文化而著称，更因其在挂灯仪式实践上的多样性和独特性，可以为我们提供深入理解勉瑶文化传统

图 1　田野地点位置图[1]

[1] 2024 年 8 月 15 日，根据百度地图（http://map.baidu.com）修改。

的宝贵视角。这两个看似独立的田野点，实则在南岭走廊的文化脉络中相互映照，共同丰富了勉瑶挂灯仪式研究的宝贵案例。

一、勉瑶挂灯仪式的传承现状

竹村卓二在《东南亚山地民族志》中对勉瑶的入社仪式——挂灯，提供了详尽的阐述。他指出，瑶人把他们的入社仪式称为“挂灯”，但这只是第一阶段的入社仪式，即“挂三台灯”。这一阶段之后，成员才有资格参与更为高级的仪式，即“度戒”或“度斋”、“加职”和“加太”。然而，由于经济成本的制约，这些高级仪式很少举行，导致大多数勉瑶在一生中至少会完成基础的挂三灯仪式。特别值得注意的是，“度戒”仪式进一步细分为“挂大罗灯十二盏灯”与“挂七星灯”，这两种仪式并非所有瑶人都有机会参与，而是根据姓氏的不同而有所区别。例如，李（不包括“李喜”）、盘、赵、黄、邓、冯等姓氏可以挂十二灯，而挂七星灯则是专为“李喜”或“陈”姓的瑶人所设。[1]这一划分揭示了挂灯仪式不是简单的数字递增，而是一个深植于勉瑶文化中的社会文化传统，它融合了成年礼、宗教信仰和社会等级等多个层面，是勉瑶文化传承和社会结构的体现。

在南岭走廊周边勉瑶地区的田野调查中，笔者观察到勉瑶的挂灯仪式实践在地域上呈现一定的差异性。在湖南省永州市的蓝山县、宁远县、道县、江永县和江华瑶族自治县，盘姓、冯姓和赵姓的勉瑶群体中，以“挂三灯”和“挂十二盏大罗灯”为主。该地区的一些师公，通过度戒仪式[2]，挂过十二盏大罗灯，成为三戒弟子，拥有较高的祭司地位，能够执行更为复杂和高等级的仪式。相较之下，广西贺州地区的勉瑶，包括李、赵、冯、黄和邓等姓氏，不仅保持着“挂三灯”和“挂十二盏大罗灯”的传统，还延续着“挂七星灯”的习俗。据金竹村的黄春金（勉瑶，1940-2023）师父说：在贺州，土瑶[3]的挂灯仪式最高挂到七星，而勉瑶则等级更高，能够挂到十二灯。但是，由于准备过程繁琐、准备时间长、花费多，以及精通高等级仪式的师公人数的减少，导致挂十二灯仪式的实践并不普遍。[4]此外，贺州的冯、赵、李等姓氏的勉瑶除了挂三灯之外，还普遍挂七星灯。广西十万大山板瑶[5]的挂灯仪式形式则更多，有“挂三灯”“挂七灯”“挂九灯”和“挂十二灯”。[6]这与竹村先生对泰国北部勉瑶挂灯仪式的描述存在差异，突显了挂灯仪式在不同地区的活态流变和丰富性。

在老挝、泰国和越南北部的勉瑶村落进行的田野调查中，笔者发现在老挝的琅勃拉邦、泰国的清莱和难府，以及越南的老街省，勉瑶男子普遍参加挂三灯仪式，但挂灯的年龄却有所不同。泰国北部的勉瑶男子通常在年幼时，大约 10 岁或更小，便开始通过挂灯，而越南老街省的勉瑶男子则

[1] (日)白鸟芳郎[编].黄来钧[译].东南亚民族志[M].云南省历史研究所东南亚研究室，1980:48-50.
[2] 据《蓝山县瑶族传统文化田野调查》记载，20 世纪 50 年代前，湖南省蓝山县汇源瑶族乡的勉瑶绝大多数是度过戒的，即便是家庭经济困难的，想方设法也得筹钱度戒。2000 年前后，汇源瑶族乡 1400 多勉瑶中只有 26 人度了戒，青年的度戒观念已经淡化了。（张劲松等，2002：132）
[3] 土瑶是广西贺州市独有的一个瑶族支系。
[4] 2016 年 8 月-2019 年 9 月，笔者在广西贺州市金竹村调查，与黄春金师父访谈所获资料。
[5] 板瑶是讲勉语的瑶族支系。
[6] 奉恒高[编].瑶族通史中卷.民族出版社，2007:621.

将此仪式安排在婚后才进行。老挝琅勃拉邦地区的勉瑶普遍只挂三灯，由于当地师公不能主持度戒仪式，极少数有条件的家庭甚至不惜托亲戚从美国请来师公以完成挂十二灯，但这种情况极为少见。在越南省沙巴县大弯乡，许多勉瑶表示，尽管他们的祖辈坚守度戒传统，但集体度戒的复杂性、地点选择、时间协调、前期准备的繁琐，以及能执行度戒的师公的稀缺和仪式成本的高昂，使得这一传统在当代已逐渐淡出人们的生活。同时，通过对老挝、泰国和越南勉瑶珍藏的家先单的考察，笔者发现，近四代至五代的祖先均有法名，而更早的祖先则拥有郎号。按照每代二十年计算，度戒仪式的减少可能发生在近八十至一百年间。由此可见，度戒仪式，正面临着传承上的挑战。

作为一项蕴含深厚文化意义的传统仪式，挂灯仪式在横跨中国的湖南、广西，以及老挝、泰国和越南的勉瑶族群中，呈现出复杂多样的表现形式。这不仅突显了对其进行深入研究的学术价值，也强调了对这一民族文化进行记录、保护和传承的重要性。通过探究挂灯仪式，我们不仅能够更加深刻地理解勉瑶社会的文化传统和内在价值观，而且对于促进这一民族文化的保存与发展，也具有重要的意义。

二、勉瑶挂灯仪式的传承实践

（一）湖南省永州市蓝山县的挂三灯和挂十二盏大罗灯仪式

湖南省永州市蓝山县的“挂三灯”仪式，也被称作“挂家灯”，简称“挂灯”。在蓝山县，挂灯仪式通常出现在还家愿和度戒等仪式活动中。与广西贺州的勉瑶不同，蓝山县的勉瑶在度戒仪式中不挂七星灯，而是挂“十二盏大罗灯”。以下是蓝山县勉瑶还家愿和度戒仪式的主要流程：

从湖南省永州市蓝山县紫良瑶族乡高源村石头地还家愿仪式[1]中可以看到挂家灯的相关仪式环节：化变、敕变米、藏身/变身、升灯、解厄、取法名、退灯、分兵、退碗、拨法、定阴阳、行罡、许催春愿。

从 2006 年湖南省永州市蓝山县湘兰村还家愿仪式[2]中也能看到类似的环节：上光、封斋、升老君凳、化变、升灯/取法名、拨兵拨将、接香炉、拨法、定阴阳、祝词、学摇铃行罡、脱童。

从 2008 年湖南省永州市蓝山县汇源瑶族乡湘兰村度戒仪式[3]中还可以看到补挂三灯的相关仪式环节：请师、敕变水、敕变米、敕变布、敕变钱、敕变凳、打凳、升凳、穿衣、踏莲花、收煞、收伏断、藏身、起寸、变吾身、升灯、挂三灯、退灯、拨桥（补桥）、拨路、拨兵、拨法、分兵、吹米、定阴阳、退莲花、接香炉、学打锣、学吹牛角、传师棍、传卦、学用铃、传牙简、传铜铃、

[1] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：89-130.
[2] (日)广田律子.中国民间祭祀艺能的研究[M].风响社，2011：317-385.
[3] (日)广田律子，三村宣敬，佐川润子，李利，内藤久义，谭静，财津直美，大木都志男.神奈川大学历史调查报告第 12 集——中国湖南省永州市蓝山县瑶族仪式文献报告Ⅰ[M].2011：37-45 ；神奈川大学瑶族文化研究所官网（https://www.yaoken.org）

抬轿子、学走罡步（传七星罡步）、学舞、学摇铃。

再从 2011 年湖南省永州市蓝山县所城镇幼江村举行的还家愿仪式[1]中也可以看到挂三灯的仪式环节：敕变水、敕变米、敕变凳、打凳、升凳、穿衣、藏身、踏莲花、变吾身、起寸、收伏断、升灯、挂三灯、退灯、拨桥拨路拨兵拨法、分兵、吹米、退莲花、接香炉、学打锣、学吹牛角、定阴阳、学走罡步、学摇铃、学舞。

除了上述罗列的还家愿仪式之外，2016 年 12 月在蓝山县汇源瑶族乡湘兰村赵家、2024 年 1 月在宁远县紫良瑶族乡，笔者曾有幸多次观察过还家愿仪式中的挂灯仪式。可以发现，挂灯作为勉瑶宗教仪式的核心组成部分之一，其设置旨在强化整个仪式的精神内涵和宗教意义。在度戒仪式中，挂灯同样承载着不可或缺的重要性。以下是对挂灯仪式中心部分[2]及相关内容的详细描述。

1.挂三灯的仪式程序与内容

（1）敕变水/敕变米/敕变布/敕变钱/敕变凳

在挂灯前，师公要通过咒语对挂灯中用到的物品进行一系列敕变。敕变时，师公一边诵读仪式文献[3]，一边对水、米、白布、铜钱、木凳实施变化之术。根据文献内容记载，所敕之水变成了“观音杨柳之水”“真武之水”“五雷殿上之水”“八大金刚之水”“三坛之水”“云雾之水”等可以消灭邪鬼的水，米变成了“千兵万马”，白布变成了“金桥”，铜钱变成了“三十六名雄兵”……所有这些被变化之后，再在挂三灯的时候，通过“拨桥”“拨路”“拨兵”“拨将”“拨法”等环节，传授给受礼者。

（2）升灯/挂灯

在“挂灯”之前，师公先要“升灯”。将点亮的油灯放在托盘上，由两位负责师父一起端着，面向祭坛悬挂的神像画上的诸神以及面向祭坛外的神灵行礼宣告挂灯，请诸神一同见证“挂三灯”。之后，师公将三盏油灯依次放在受礼者面前的灯架上，进行挂灯。

---

[1] (日)广田律子，三村宣敬，佐川润子，李利，内藤久义，谭静，财津直美，大木都志男.神奈川大学历史调查报告第 12 集——中国湖南省永州市蓝山县瑶族仪式文献报告Ⅰ[M].2011：33-116 ；神奈川大学瑶族文化研究所官网（https://www.yaoken.org）

[2] 关于“挂灯”仪式的中心部分，吉野晃在其论文《<挂三台灯>的结构与变化：泰国、老挝、中国湖南省蓝山县优勉<挂灯>的比较研究》中指出“<挂灯>仪式的中心部分是从<挂灯>到<抬起身体>=<抬桥子>的部分。从作为仪式名称的<挂灯>开始，师父对弟子进行授法。”[吉野 2010：35-40]。

[3] 师公敕变水，诵读内容为：“二变此水为观音杨柳之水，三变此水为真武之水，四变此水为五雷殿上之水，五变此水为八大金刚之水，六变此水为三坛之水，连连化为云雾之水，邪鬼自灭，吾奉太上老君急急如令敕。”；敕变米,诵读内容为：“此米不是非凡之米，米是化为天星养人之米，吾师将来化为千兵万马，抛散速上坛前，将来抛把师男，速变速化，速速变化，吾奉太上老君急急如令敕。”；敕变布,诵读内容为：“此布不是非凡之布,布是化为三尺六寸，白布化为青竹，蛇化为金桥，吾师将来，抛把师男速变速化，吾奉太上老君急急如令敕”；敕变钱，诵读内容为：“此钱不是非凡之錢，钱是三十六文铜钱，化为三十六名雄兵，吾师将来，抛把师男，速变速化，吾奉太上老君急急如令敕。”参见日本瑶族文化研究所收集照片資料。文献序号：A32-b。照片序号：IMG_6179-IMG_6180。摄影：广田律子。

关于挂三灯仪式中的三盏灯的象征意义，竹村卓二指出：三盏供灯中，中间高一点的象征生命，旁边两盏象征着各自的守护神。[1]广田律子表示：从受礼者本人的视角来看，左边的灯是本命毫光灯，中间的代表的是本家族的祖宗灯，右边的则代表了世世代代祭司的祖师灯。[2]此外，松本浩二在其论著中，根据对挂三灯仪式中使用的文献的分析指出："第一盏代表祖宗，即祖先的灯；第二盏代表自身或者称为本命灯；第三盏则代表了师父灯。"[3]。另外，张劲松等人也对三灯做了解释，即"三盏灯明分别代表师道公（祭司）的先师——李十六、李十二和李十一"[4]，他们认为，代表世世代代师公的"祖师"和作为师公的"先师"的李十六、李十二、李十一的李姓神灵，都代表了作为同一个祭司师父的祖先灯，因此继承了师父灯是肯定没错的。

关于"李十六"，在《请圣书》"李十六咒"[5]中可见其描述："部兵猛将力威勇""五七将军为大将""统领三千六万兵"。从这些词句可以看出李十六是一位统领兵将的官衔很高的武官。在挂三灯中，受礼者从被挂上象征着世世代代师公的"祖师灯"开始，就与代表李姓众神的"李十六"建立起了关系，笔者认为正是在这个时候受礼者获得了差遣"李十六"的能力。

（3）取法名

师公面向元始天尊、灵宝天尊、道德天尊神像，手中拿着写有受礼者生辰八字的红纸条，先向三清说明受礼者的身份。然后，将红纸条放在牙简之上，一边念诵受礼者的法名，一边将红纸条贴近三清神像画。如果红纸条自然地吸附在某张神像画上的话，就意味着受礼者的法名得到了三清的认可。[6]之后，师公再在红纸条背后涂上胶水将其贴在那幅神像画上，法名就这样决定了。受礼者获得法名后，被称为"师男"，意思是已经成为了祭司[7]。同时，师男还将受到阴兵的保护、掌握防身的法术，即可自保也可救助他人，甚至可以获得死后的官职[8]。师男还将获得继承祖先香火的资格，其法名可以被写在记载了历代祖先的"家先牌"上。[9]

（4）拨桥/拨路/拨兵/拨将/拨法/分兵/吹米

在"拨桥""拨路""拨兵""拨将""拨法""分兵""吹米"等仪式环节中，师公把米盛放在已敕变成桥的白布的一端，再扯起白布，让米顺着白布滑到铺设在受礼者膝头的白布的另一端。象征着兵马过桥走到受礼者的一边。然后，用白布包裹米和 36 枚铜钱，交给受礼者。米象征着千

[1] (日)竹村卓二[著]，金少萍、朱桂昌[译].瑶族的历史和文化[M].民族出版社，2003：153.
[2] (日)广田律子.中国民间祭祀艺能的研究[M].风响社，2011：324.
[3] (日)松本浩一.挂三灯仪式[J].瑶族文化研究所通讯第一期，2010：9.
[4] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：96.
[5] 参见日本瑶族文化研究所收集照片资料。文献序号：A-32a。照片序号：IMG_4405-IMG_4406。撮影：广田律子。
[6] 在李祥红等人报告的湖南瑶族挂灯仪式的"升职"仪式中也能看到同样的情形。"升职即获得三清认可的神职（老君职位）"[李祥红等 2010：45-46]。
[7] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：96.
[8] 李祥红，郑艳琼.湖南瑶族奏铛田野调查[M].岳麓书社，2010：25.
[9] (日)广田律子.中国民间祭祀艺能的研究[M].风响社，2011：335.

万兵马，铜钱则代表了 36 个雄兵，所以授予受礼者米和钱，也就意味着授予了兵马和雄兵。随后，师公将若干米粒放在牙简上，让受礼者张开嘴，并将米粒吹入受礼者的口中，这也是分兵的一种。通过这些仪式，最终受礼者被传授了金桥、兵马和相关法术。

（5）接香炉

师公将放置在家先坛上的香炉取下，将香炉凑近受礼者的鼻子，让其闻香炉的气味。这意味着受礼者获得了继承祖先香炉的资格。[1]

（6）学打锣/学吹牛角/学用卦/学摇铃/学罡步

在“学打锣”“学吹牛角”“学用卦”“学摇铃”“学罡步”等环节，受礼者通过模仿师公的动作，在师公的示范和指导下学习如何敲锣、摇铃、吹牛角、打卦和走七星罡步等基本仪式动作和法术。[2]

2.挂十二盏大罗灯的仪式程序与内容

广田律子指出：“瑶族的男性必须经过启蒙才能成为宗教职能者，初次获得作为宗教职能者的法名，获得继承家的资格，即对祖先进行祭祀和死后接受子孙祭祀的资格，其法名被添加到记载了历代祖先法名的家先单上（挂灯仪式）。在此基础上，为了获得宗教职能者阶段的最高等级而进行的是度戒仪式。在举行度戒仪之前，受礼者必须通过挂三灯仪式，如果尚未实施的，可以在度戒仪式中进行补挂三灯。之后，再举行挂十二盏大罗明月灯的仪式，被传授最高等级的咒法开天门、接受数次考验、被授戒，最终才能获得最高等级。”[3]。以下对湖南省永州市蓝山县汇源瑶族乡举行的“度戒”仪式的整体流程做简单介绍。

根据张劲松等对湖南省永州市蓝山县汇源瑶族乡度戒仪式的报告[4]，可知度戒主要包含：立堂/落兵/封小斋/一次拨兵/封大斋/二次拨兵/串坛迎圣/请初夜圣/落禁坛/发功曹/上光・奏表/请中夜圣/升刀/攀刀山/磨刀/上光/还四府愿/上光/合星拜斗/**补挂三灯/挂十二灯**/开天门/上光・奏表/

[1] (日)广田律子.湖南省蓝山县勉瑶道教仪式调查研究——以表演性项目为中心的考察[J]地方道教仪式实地调查比较研究国际学术研讨会论文集，新文丰出版股份有限公司，2013：324.

[2] 关于“挂三灯”中巫术的传授，广田律子在《中国民间祭祀艺能研究》中写道：“对于瑶族男性来说，挂家灯仪式是必须经过的通过仪式，人们认为这与瑶族祭司李天师的后代有关。此时，作为祭司进行必要的法术传授。在“发法”和“学摇铃行罡”的场景中，祭司向受礼者传授如何敲锣、吹牛角、摇铃和如何行罡和跳舞，并传承作为祭司的术法。在仪式中，受礼者模仿祭司的行为。笔者认为，这中祭司在向受礼者传授术法时所进行的模仿和学习再现的行为，可以说是艺能要素的萌芽。<略>模仿祭司的行为意味着获得祭司的能力，获得与神交流的各种手段。然后，作为瑶族的男性祭祀祖先，开始走上祭司之路。虽然是从模仿开始的，但可以说，模仿本身就是祭祀性较强阶段演艺中的一种重要表现方法。”[广田 2011a：355-357]。

[3] (日)广田律子.从构成要素看瑶族的仪式知识——以湖南省蓝山县过山瑶族度戒仪式和还家愿仪式为例[J]国学院中国学会报第 58 卷，国学院大学中国学会，2013：1-25.

[4] 参见湖南省蓝山县汇源瑶族乡度戒仪式调查报告（张劲松等 2002：131-254）；同时参见日本瑶族文化研究所通讯第一号（2009：29-80）.

请末夜圣/回四府功曹/度水槽/上刀梯/抛火石/奏迎兵表/游兵游将/签名押字/升老君职位/上光·贺词/奏青词/上光/招兵/分兵/开斋/合婚合火/吃合欢饭/宣布戒律/上光/奏谢圣黄表/奏谢罪黄表/上光/酬谢阴阳师父/点破宫门/撤坛送圣/开禁坛/拜师拜散/带兵归坛/送船等流程。

此外，根据日本瑶族文化研究所整理的 2008 年在湖南省永州市蓝山县汇源瑶族乡湘兰村举行的“度戒”仪式记录[1]，可知此次度戒主要包含：安坛/封小斋/落兵/喝落脚酒/封大斋/认三清/出排盏/上挂吊/上天桥/上阴桥/喝落脚酒/求师/敕锣鼓/拜五方升锣鼓/拜黄幡拜白幡/跑堂/请初夜圣/圆满跑堂/上光（出排盏/求师）/开坛/初夜黄表开天门/**补挂三灯**/出排盏/请中夜圣/中夜道场黄表开天门/准备封剑山/谢师傅/求师/升刀/翻刀山（拨刀山）/斗刀山/斗刀山舞/谢师傅/谢功曹/试刀梯/敕变刀梯/接刀/出排盏/上光/还四府愿/上光贺星拜斗/出排盏/请末夜圣/**挂十二盏大罗明月灯**/开天门/度水槽（拨水槽）/供青词/敕变符/出排盏/求师/敕变白鹤/求师/上刀山（拨刀梯）/出排盏/度勒床（拨勒床）/扶罡扶诀·捧火砖/游乡（升职位）/大戒文/老君饭/奏迎兵表开天门/回兵/招兵/谢师/添名押字/奏青词/分兵/开斋/点破宫门/送孤神/拆榜文/谢师/点破宫门/开禁坛/送香炉/送库/求师/削斋表开天门/谢师/拆兵拆将/降香/收圣/合婚/合伙/拜师/带新兵回家/在各会首家举行的仪式（谢新度兵开天门/招五谷神开天门/安置兵）/送船等流程。

在上述构成度戒仪式的各仪式环节中，笔者重点关注“补挂三灯”“挂十二灯”“开天门”“翻刀山”“度水槽”“度棘床”“上刀梯”“捧火砖”“升职位”“宣布戒律”“大戒文”“分兵”等环节。

（1）补挂三灯

在度戒仪式中，若受礼者中有未曾经历挂三灯仪式的会首[2]，那就要在挂十二灯之前为他们补挂，这一过程被称为“补挂三灯”。其仪式程序与前文描述的挂三灯仪式别无二致，此处不再赘述。

（2）挂十二盏大罗灯

会首们端坐在被称为“老君凳”的木凳上，由负责挂灯的师公把 12 盏油灯依次放置在会首们面前的竹制灯台上。在蓝山县，这一仪式环节也被称作“挂十二盏大罗明月灯”。[3]

（3）开天门

[1] (日)广田律子，三村宜敬，佐川润子，李利，内藤久义，谭静，财津直美，大木都志男.神奈川大学历史调查报告第 12 集——中国湖南省永州市蓝山县瑶族仪式文献报告 I [M].2011：3-35 ；同时参见神奈川大学瑶族文化研究所官网（https://www.yaoken.org）

[2] 会首指参加度戒仪式的受礼者。

[3] 参见 Ver.02 日本瑶族文化研究所数据库—2008 年度戒程序编号 542-577。2023 年 5 月 2 日更新。

“挂十二盏大罗明月灯”后，紧接着举行“开天门”仪式。[1]据张劲松等人的报告显示，这一仪式并非一般意义上的开天门，而是一场专门向会首们传授开天门法术的仪式。在这一仪式中，会首们身着仪式正装，手持法具，神情庄严地站立在被称为“文台”的木板之上，观看授法师公如何开启天门。据说，通过这一仪式，会首们将被授予最高级别的法术——开天门，从而获得与天界高位神首次见面的殊荣。这种开天门的仪式，被视为一种通过模仿师公的行为，用学习并再现的方法传授咒语的仪式[2]，它体现了勉瑶宗教传统中对法术传承的重视。

（4）攀刀山(翻刀山)/度水槽/度棘床(度勒床)

在张劲松等学者的研究中，度戒仪式被阐释为包含“三戒”，即“攀刀山”“度水槽”和“度棘床”。师公在此过程中引导会首们经历象征性的挑战，翻越刀山、渡过水槽、越过棘床，以此作为他们法术实践的初步尝试。此在这一过程中，主醮师施展法术使会首们进入一种特殊的状态，失去知觉，随后由引度师公带领他们踏上通往冥界的旅程。接着，主醮师在挂着四府功曹神像画的功曹祭坛前发功曹，差遣天府地府水府阳间功曹迅速前往各府邸通报，以将失去知觉的会首们从冥界召唤回人间。为了促使会首们迅速苏醒，他们的家人搀扶着会首们坐下，给他们喝水，并大声呼唤其姓名，直至会首完全苏醒。苏醒标志着会首从冥界的回归，同时也象征着他们已获得了下阴法术的传授。此外，据说经过“攀刀山”的试炼后，会首也会被传授一种名为“刀山法”的咒语[3]。

关于以上这些仪式环节，广田律子认为这是为了提高祭司的等级而进行的考验。[4]然而，笔者认为这些仪式环节不仅仅是考验，它们还象征着受礼者获得应对挑战的能力及与试炼相对应的法术。从度戒仪式的构成来看，每个考验环节如“翻刀山”“度水槽”“上刀梯”“度勒床”之后，都会伴随着“拨刀山”“拨水槽”“拨刀梯”“拨勒床”等授法仪式。这些名称中的“拨”字，暗示了“拨法（授法）”的仪式性质。因此，可以认为，通过这些危险的试炼，会首已被授予了与翻刀山、渡水槽、过勒床等相对应的法术，从而在法术和能力上得到了实质性的提升。

（5）上刀梯/上刀山

“上刀梯”，又被称为“上刀山”，该仪式在远离主祭坛的平坦且开阔的场地举行。这一仪式中，由 12 把锋利的柴刀交叉捆绑而成的“刀梯”被搭设在“云台”[5]一侧。刀梯被捆绑得结实稳

[1] 参见 Ver.02 日本瑶族文化研究所数据库—2008 年度戒程序编号 578-579。2023 年 5 月 2 日更新。
[2] (日)广田律子.中国民间祭祀艺能的研究[M].风响社，2011：358.
[3] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：177-194.
[4] 广田律子在其研究中指出：“在度戒仪式中，除了挂灯仪式之外，在受礼者必须经历的考验中，祭司也会树立榜样，让受礼者效仿。这些考验被视为从阴界返回人间的过程，以及由象征着死亡和再生的翻刀山、过水槽、过勒床，以及作为实际体验而进行的上刀山（爬上刀梯）和捧火砖（手捧滚烫的石头和铁制的犁头）组成。在进行考验时，首先由祭司挑战，然后由受礼者进行。祭司通过自己的实践来进行指导，受礼者通过模仿来获得祭司能力所需的经验，并最终加入祭司的行列。在祭司的继承中，有同样的经历是必不可少的，可以说是从模仿前辈开始的。”（广田 2011：358-359）
[5] 云台是用木头搭建的木制高台。

固，并在云台左右的柱子上悬挂一幅总坛神像画和一幅描绘攀登刀梯场景的大海幡神像画，为仪式护法和作证盟。主醮师先登上刀梯，其次是引度师，紧接着会首们依次登梯。在师公带领下，全体人员登上刀梯后，手持师棍和法铃，在云台上吹响牛角，并念诵“御名意者”等仪式用语[1]。

完成刀梯攀登后，会首及其妻子在云台下待命[2]。随后，主醮师站在云台上，分别向会首夫妻抛印，这是一种传递认可的象征性动作。接印的时候，将围裙水平撑开，用以接住主醮师抛下的印章。张劲松等人的报告进一步指出，“祭司先将‘太上老君’印抛给会首，之后再将‘太上王姥’印抛给会首妻子，夫妻接印时均跪在地上用围裙接受”[3]，这一仪式行为象征着他们对授予法印的尊重和对神灵的虔诚。

通过“上刀梯”的考验，会首们不仅接受了攀登“刀梯”的挑战，还被传授了攀登“刀梯”的法术，并具备了相应的能力。同时，夫妻双方都被授予了法印，这不仅是对他们通过试炼的肯定，也是他们获得法术和能力的物证，标志着他们在宗教身份和地位上的重要转变。

（6）捧火石/捧火砖

主醮师首先将双手浸入经过敕变转化为“雪山水”的盐水之中，随后捧起被烧得滚烫的犁头和石头，绕着“花楼”逆时针方向旋转三圈。随后，会首们在主醮师的引导下，模仿其动作，先将双手浸入同样的“雪山水”中，以获得保护，然后接过犁头和石头，用双手交替颠动，围绕花楼奔跑。[4]“捧火砖”与“攀刀山”“度水槽”“度棘床”“上刀梯”等仪式一样，构成了度戒仪式中的核心考验。这些考验不仅是对受礼者身体和精神的挑战，更是对他们信仰和法术实践的验证。通过这些试炼，会首们在实践中提升了能力并获得了法术。

（7）升职位

在度戒仪式中，勉瑶男子可以获得死后位临仙界的官职，这一仪式环节被称为“升职位”，或更正式地称为“升老君职位”。该仪式，不仅是对受礼者即将获得的宗教地位的肯定，也是对其未来在仙界中角色的预设。在“升职位”的仪式中，主醮师面向元始天尊、灵宝天尊、道德天尊的神像画，手持法铃，将写有会首法名及其所升职位的黄纸条——“职位火牌”，放置在笏牌之上。随后，主醮师在摇动法铃的同时，将黄纸条凑近神像画。[5]如果职位得到了三清的认可，它会自动吸附在神像画上，从而确立会首的职位。这一现象被视为神明对会首职位的神圣认可。通过“升职位”的仪式环节，会首们正式获得了三清认可的神职。会首们通过该仪式环节，正式获得三清认可的神职。在他们百年之后，他们将持文书到仙界上任，开始他们在仙界的官职生涯。

[1] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：192.
[2] 参见 Ver.02 日本瑶族文化研究所数据库—2008 年度戒程序编号 647-649。2023 年 5 月 2 日更新。
[3] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：195.
[4] 参见 Ver.02 日本瑶族文化研究所数据库—2008 年度戒程序编号 688-696。2023 年 5 月 2 日更新。
[5] 参见 Ver.02 日本瑶族文化研究所数据库—2008 年度戒程序编号 709-711。2023 年 5 月 2 日更新。

（8）宣布戒律/大戒文

师公诵读“戒文”，并向会首传授戒律[1]。

（9）分兵

“分兵”环节是授予会首们军事指挥权的重要部分。在这一环节中，会首们被授予“分兵旗”，象征着他们获得了领兵、带兵、引兵的职能。另外，根据日本瑶族文化研究所数据库中的度戒仪式程序记录，师公会在仪式中诵读咒文“招五谷转兵用”[2]，同时向会首抛米，以此作为分兵的象征性动作。这一咒文的内容揭示了东西南北和中央五个方位的阴兵被召集而来，每位会首被授予了共计两百三十五万三千名阴兵，从如此庞大的分兵数量可以看出度戒仪式的宏大规模。[3]

（二）广西壮族自治区贺州市的挂七星灯仪式

2023 年 12 月 18 至 21 日，笔者在广西壮族自治区贺州市步头乡黄石村白竹冲观察了赵家举行的挂七星灯仪式。家主赵伟（赵法安），生于己未年八月三十日辰时（公历 1979 年 10 月 20 日），家庭出身贫寒，近年来多发疾病。经师父占卦，算出其“多招疾病、关煞临身”，并且“上克父母、中克兄弟姐妹、下克自身”，推算其为“五行不顺”。如果成为师公拜师学法的话，可以保其自身安宁。他的妻子梁氏（汉族），生于乙卯年四月二十日未时（1975 年 5 月 30 日），自出生以来便历经坎坷，包括在第一次婚姻中的不幸遭遇——前夫因病去世。赵伟与梁氏在广东打工时相识并相恋，梁氏毅然地随夫回到贺州的老家，开始了新的生活。根据二人自身的情况，夫妇商议之后，择日于癸卯年十一月初七日（公历 2023 年 12 月 19 日），请 5 位师公来到家中举行挂灯仪式。

1.仪式参与者

除了作为此次仪式核心人物的家主夫妻二人之外，5 位师公将各司其职，分担合作完成仪式的所有程序。赵法进作为引教师，要执行挂三台灯、立法名，还作为书表师负责制作仪式需要的疏、表、牒等文书。冯法财作为正教师，携带神像画和兵马来到赵家，主要进行安坛、落马、挂神像画、请圣、挂七星灯、接兵、开天门、奏疏表、投递阴牒、升职位、化炼财马、谢圣、授戒和授阳牒等一系列仪式活动。冯法德、王法任、邓法承分别担任证盟师、执香师和吹笛师。

2.仪式程序与内容

[1] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：199.
[2] 参见日本瑶族文化研究所收藏仪式文献照片资料。分类号 A-16a。照片序号：DSCN3555.“招五穀転兵用”内容：東方一夷兵，九九八十一万一千兵。南方八蛮兵，八八六十四万四千兵。西方六栄兵，六六三十六万六千兵。北方五元兵，五五二十五万五千兵。中央三十兵，三九二十七万七千兵。
[3] 参见 Ver.02 日本瑶族文化研究所数据库—2008 年度戒程序编号 761-765。2023 年 5 月 2 日更新。

2023 年 12 月 19 日上午，冯法财到达赵家之后，先到厅堂正面的家先坛前安坛落马，之后把自己带来的神像画、师棍等法器放置一旁。与其余几位师公、家主夫妻、厨官一同喝落脚酒，席间交代仪式的流程、注意事项。结束后，书表师冯法进开始制作仪式所需的疏、表、牒、幡和对联等，主家亲属及邻近的村民到场协助布置祭坛。为了举行此次仪式，家主请丹青绘制了大堂神像画一套，在挂灯前必须要先给神像画进行开光。而且由于赵伟尚未挂过三台灯，因此在挂七星灯之前先要补挂三台灯。直接相关的仪式主要有：请元帅把坛、请将军镇守、敕变凳、送衣送帽、变师男身、挂三台灯、挂七星灯、解厄、退灯、造桥/分兵、授印/授牒/授剑/授雷令、授戒文、破天门、抬师男起身等环节。

（1）请元帅把坛

师公请“雷霆都司邓元帅、铁笔注簿辛元帅、猛虎玄坛赵元帅、正日灵官马元帅、地狱统兵康元帅、东狱金身张元帅”守护坛场，以确保仪式的顺利进行，并保护受礼者免受邪灵或不利影响的侵扰。

（2）请将军镇守

师公面向五方五位，依次向东南西北中五个方位吹响牛角并焚烧符纸，以祈求五方五位龙神将军的庇护。[1]

（3）敕变凳

师公一边在木凳上绘制符咒，一边念诵咒语[2]，运用变凳法对木凳进行敕变。随着咒语的念诵，木凳仿佛被赋予了神圣的力量，化作一座宝盖之下的莲花宝座，进而转变为金碧辉煌的宝殿。在这宝殿之中，师公的师父与道家祖师太上老君同坐，周围是高墙和铁壁，象征着坚不可摧的防护已经被建立起来。

随后，师公唱起打凳歌[3]。从歌词中，可以感受到师公通过法术将木凳的两端变出了狮子和麒麟，它们分别站立在木凳的两头，威武而庄严，为仪式护法。此外，凳头和凳尾还分别立有杀鬼的

[1] 师公面向东方吹响牛角，口中念诵：“谨请东方坛界东方青帝青龙将军领兵三十万把断东方木轮请方甲乙木号为青龙白王今天吾师中招请攀义安剑出坛中”，化炼符纸；转向南方吹响牛角，口中念诵：“谨请南方火轮将军领兵三十万人把断南方火轮界谨请南方丙丁火号赤火灵将军今日将军中招请领兵来吾师中”，化炼符纸；转向西方吹响牛角，口中念诵：“谨请西方白龙将军领兵三十万庚辛金披金甲志乾坤镇断白帝庚辛内除邪勿侵”，化炼符纸；转向北方吹响牛角，口中念诵：“谨请北方水轮将军领兵三十万人把断北方轮坛界谨请北方壬癸水仙童子逢下吾坛镇断北”，化炼符纸；转向中央吹响牛角，口中念诵：“谨请中央黄帝龙王将军领兵三十万人把断中央土轮火坛界谨请中央戊己土五方五帝龙王森森五龙攀火安剑把断五方谨请火轮大圣者五方结界天王上借七步下借七步借身来身断真身来真身断天地把断谨请老君准吾奉急令敕”，化炼符纸。

[2] 师公口中念诵：“一变琉璃宝盖中，二变莲花宝座中。三变金楼宝殿，吾师老君对坐。说无穷墙高万丈，铁壁千重不克，老君急令敕。”

[3] 师公唱打凳歌：“一打凳头出狮子，二打凳尾出麒麟。麒麟狮子两边立，叫你伤鬼莫伤人。凳头立条杀鬼棍，凳尾立条杀鬼枪。凳头立猛虎，凳尾立黄龙。叫你杀鬼莫杀人，准吾奉太上老君急令敕。”

棍棒和长枪，以及猛虎与黄龙，它们是驱邪避凶的象征，保护受礼者免受邪灵的伤害。

（4）送衣送帽

师公让身着崭新盛装的家主夫妇一前一后的端坐在被敕变过的两张木凳上，之后取来两只白碗，让师男两手捏手诀、两脚各踩一只白碗（脚踏莲花）。师公为家主戴帽并整理帽上的流速，看穿戴是否整齐。又以顺时针方向围绕着夫妇二人，一边走动一边念诵咒语[1]，为他们带来神灵的庇佑，确保仪式的顺利进行。

（5）变师男身

师公给师男变身，为其扫除七灾八难，通过阴阳两次变化，将师男藏匿起来，确保师男在挂灯的过程中得到保护，远离一切灾难和邪恶。[2]

（6）挂三台灯

挂七星灯前，先为家主夫妇补挂三台灯。师公口中念诵：“第一盏明灯李十六灯，常念将来挂师男头。师男授得李十六明灯了，强于明月出山头。第二盏明灯李十二灯，常念将来挂师男身。师男授得李十二明灯了，师男寿命得延长。第三盏明灯李十一灯，常念将来挂师男人。师男授得李十一明灯了，师男肚内自聪明。”

从师公念诵的咒语中不难看出，挂三台灯中悬挂的三盏明灯，每一盏都有其特定的意义和象征，对应着李十六、李十二、李十一三位神灵。挂了第一盏李十六灯，师男得到了这盏灯的加持后，将会像明亮的月亮一样，从山头升起，照亮周围的环境，象征着光明和力量；挂了第二盏李十二灯，师男将获得长寿，咒中文的“寿命得延长”直接表达了对健康和长寿的祈愿；而挂了第三盏李十一灯，师男将会获得智慧和悟性。

---

[1] 师公口中念诵：“天差呀地差呀差，今日老师送衣来。天差呀地差呀差，今夜老师送帽来。师男头戴金冠顶，右手接印踏香门。左手立起老君诀，口念老君法令行。左脚又踏莲花朵，右脚又踏莲花砖。今日师男来学法，后代师男命有缘。头上又立五雷过，脚下紫云脚下安。头上又立龙来过，四边又立虎来藏。太上五雷来镇殿，准吾奉太上老君急令敕。”

[2] 先是阴变，师公口中念诵：“谨请祖师变吾身，本师变吾身，吾师造得铁葫芦，头是尾，尾是头，吾师化铁弹子，飞入葫芦肚内藏，准吾奉太上老君急令敕。东方射不着，南方、西方、北方、中央射不着，吾师躺在葫芦肚内藏，准吾奉老君急令敕。”之后再阳变，口中念诵：“谨请三尊变吾身，万鬼除邪不可闻。吾师藏稳无踪迹，铁城里内好藏身。谨请三清变吾身，万鬼除邪不可闻。赞出毫光高万丈，郎金宝塔好藏身。谨请天师变吾身，行罡作法转天心。身变毫光高万丈，脚踏红袍紫色云。金甲落衣发火焰，铁城里内好藏身。谨请三元变吾身，落衣金里镇乾坤。现出毫光高万丈，驱邪斩鬼不可闻。吾师藏阴无踪迹，铁城里内好藏身。谨请三清变吾身，驱邪万鬼不可闻。九帝高真通变化，铁城里内好藏身。青云宝盖好藏身，万鬼千邪不可闻。紫薇通天高万丈，金鳞宝塔好藏身。说吾奉上老君急令敕。”接着又念诵：“接着念诵：“又立青云头上过，又立紫云脚下安。头上又立五雷殿，利水曾曾脚下安。东方又立龙来殿，四边又立虎来藏。凳头立条杀鬼剑，凳尾立条杀鬼枪。麒麟狮子两边立，华盖层层盖弟郎。祖师立华盖，本师立华盖。吾师躺在金樽内，后代师男传挂郎。太上老君好传言，身骑白马入青云。龙虎山头好修道，几多修道得成人。谨请祖师华盖盖吾身，本师华盖盖吾身。经箓三师盖吾身，急急盖吾前，急急盖吾后，准吾奉太上老君急令敕。”

（7）挂七星灯[1]

挂完三灯之后，紧接着再挂四盏灯，合在一起为七星灯。师公一边挂灯，一边口中念诵：“体挂上台四星灯，照耀师男身上心。普扫不祥邪鬼路，从见灾难脱离身。体挂中台五星灯，护身镇宅在其身。从今命身光享泰，邪魔小鬼走分分。六盏明灯照身明，照破身中白鬼精。师男将身来学法，救得凡民个个兴。七盏明灯照院满，星君头上作证盟。千兵万马都来位，十万施主尽来师。”

通过师公念诵的咒文可知，“上台四星灯”即第四盏灯，这盏灯的光辉照耀师男的身体和心灵，具有清除不祥和邪恶力量的能力，驱逐邪鬼，保护师男免受其害。在此灯的照耀下，师男还能够摆脱灾难和不幸。“中台五星灯”即第五盏灯，这盏灯具有保护师男的身体和镇宅的作用。从挂上第五盏灯的这一刻起，师男的生活将充满光明与和谐。邪魔和小鬼将被驱散，再无法靠近师男。第六盏灯照亮师男的身体，能够驱散师男体内的不良精神或邪气。师男通过学习法术来提升自己，救助普通民众，使民众生活更加兴旺。第七盏灯使得整个院子都充满了光明，天上的星宿和神灵，为挂七星灯来作见证。众多的神兵神将都已就位，来保护师男。众多的施主也都来支持师男。从整体来看，通过第四盏至第七盏灯的悬挂，师男得到了全面的保护、智慧和力量，以及驱邪避灾的能力。同时，这里也告诫师男通过学习法术，要帮助他人，充分体现出了一种利他的精神。

三灯和七星灯已经挂齐[2]，师公又念南北二斗咒：“南斗火官除毒害，北斗水神灭凶灾。能依凡敬命星照，必富惟愿却灵台。凡有所求皆净应，无厄无门谁敢开。如是七元官，大圣善通灵。度诸厄圣，起出若众生。若有急告清，招魂得安律。邪魔求清刑，五方降镇宅。万福自来泰，长生起八难，皆有奉七星。”

此处所念南北二斗的咒文，体现出浓厚的星宿崇拜的意味。在道教中南斗、北斗星君掌管世人的生死寿夭和富贵吉凶。而师公所念咒文中，南斗星君被视为火官，负责消除毒害；北斗星君则被视为水神，能够扑灭凶灾。咒文表达了对南斗和北斗星君的信仰，如果凡人能够虔诚地敬仰星辰，那么他们的愿望将得到满足，灵台（心灵）将得到净化。“七元官”指的是北斗七星，具有高深法力，能够通灵，能够帮助众生度过困难和厄运。在紧急情况下，向北斗七星祈求，可以安定灵魂。若请求净化邪魔，神灵将从五个方向降临，镇守住宅。通过敬奉七星，可以获得万福，克服生命中的八难，实现长生不老。

接着，师公继续念诵生神咒：“生生身自有，死死保身宁。善似光中影，应如谷里声。三元

[1] 如果只挂三台灯的话，师公在挂灯之后要继续念诵三清咒、北斗咒、李十一、李十二、李十六咒、钱马咒、祖师咒等咒文，之后解厄，再退灯、分兵、行桥、拨法、拨兵、给书、给铃、结筈、抬师男起身和引师男列圣等仪式环节。而此次仪式最终目的是为家主度戒挂七星灯，由于家主之前尚未挂三台灯，所以需要先补挂三灯之后才能挂七星灯。于是，在前三盏灯的基础上再升四盏，即为七盏灯。

[2] 如果三台灯和七星灯都挂齐了之后，师公要继续念诵：三清咒、玄坛咒、北斗咒、元帅咒、李十一、李十二、李十六咒等，要诵经解厄。如果是挂大罗灯，则要继续再升四盏。师公要念诵：“八盏明灯照八难，八仙聚会下坛前。师男桥下来听法，专心听取法真言。九盏明灯照九曜，九九排兵转十方。九郎兵马随身转，救男救女得安康。十盏明灯照身光，十王殿上绝刑藏。地域门前我无过，阎罗天子收家刑。十一盏明灯照院满，四府高真作证盟。”念诵完后，再念六帅咒、解厄、请六帅、齐献酒，最后再分纸钱。

神兵护，万圣眼同明。无灾也无障，求保道心宁。”此咒不仅为师男带来智慧和力量，也是对师男的一种教诲。告诫师男：生命循环不息，死亡也是生命的一部分，要保护身体安宁；善行如同光中的影子，响应如同山谷中的回声，暗示善行和响应都是自然而必然的；三元（或指天、地、人）由神兵保护，所有圣贤的目光都是明亮的；没有灾难也没有障碍，要寻求保持道心的平静。通过咒语，可以发现，师公传递的更像是道教文化中对宇宙、生命和道德的深刻理解。

（8）解厄

师公祈求用太圣北斗七元宫的神力来解除家主夫妇的多种厄运[1]，包括三灾四煞厄、五刑六害厄等，这些厄运涵盖了各种不幸和灾难，如健康问题（七伤八瘫厄）、家庭问题（九星夫妻厄）、生产困难（男女生产厄）、法律纠纷（却贼枷锁厄）等。

之后，师公又开始诵经[2]。经文中提到“南无救苦救难观世音菩萨”，这是佛教中的神灵，显示了勉瑶解厄仪式中融合了佛道两教的元素。该经文宣称具有强大的救苦救难的功效，能够救助狱中的重病之人，解除三灾八难，具有超自然的治愈和保护力量。经文还提到了诵读一定次数后的效果，如诵读一千遍可以使个人远离苦难，诵读一万遍可以使全家远离苦难，这凸显了诵读经文的重复性和积累效应。此外，经文中还提到了“南无佛护此经恶心、萨摩伏、清净此官事”，这应该是指通过诵读经文，可以得到佛祖的庇护，驱除邪恶，净化官事（可能指官司或官方事务）。经文最后提到“枷锁自然得解脱”，意味着诵读经文可以帮助人们摆脱束缚和困境。同时，“五百罗汉，救难信士”则表明有众多的佛教圣众会来协助救难。最后，甚至强调了“真言”和“救词”，这可能是用以加强经文的效力，提供更深层次的保护和解脱的特定的咒语。

从整体来看，解厄仪式环节反映了一种综合了道教和佛教元素的风格，其目的是在通过祈求神灵的庇护和诵读经文来消除各种灾难和厄运，以实现对家主及其家庭的平安、健康与和谐。勉瑶的这种借用佛道两教相融合的手法，或许可以使解厄的效果更加拔群。

（9）退灯

师公口中念诵咒文[3]，依次将灯台上的七盏灯取下放在托盘内。从咒文中可见“贪狼”“巨门”

[1] 师公所念咒文为：太圣北斗七元宫能解三灾四煞厄、五刑六害厄、七伤八瘫厄、九星夫妻厄、男女生产厄、复连疾患厄、白虎缠身厄、咒咀缠身厄、虎狼虫蛇厄、却贼枷锁厄、横死地狱厄、天罗地网厄、刀兵水火厄、五星不顺厄。

[2] 师公诵经内容为：“南无救苦救难观世音菩萨，百千万意佛无量功德佛佛告阿难言，此经大善能救狱重病，能救三灾八难，苦若此经者得瘫身患，苦若诵一千遍，一身离苦难，诵一万遍，合家离苦难，南无佛护此经恶心、萨摩伏、清净此官事，得散私事，相休诸天菩萨，五百罗汉，救难信士，弟子身悉皆离，自然观世音菩萨，此落不须解，动诵此经千万遍，枷锁自然得解脱，信受奉行郎，脱真言日金波，救词救帝，陀罗尼词坭席真言揭普捉。”

[3] 退灯七星灯时念诵：“一退贪狼及巨门，文曲水中出宝珠。殿前宝花后来有，法主声声门下迎。二退禄存及文曲，小师五体尽安宁。师男桥下来听法，将身投度法分明。三退廉贞及武曲，九曲水中出宝珠。若还亲授本师教，何愁无路去寻守。四退天街破军星，六丁六甲四件身。去到鬼门鬼便伏，雷霆六帅应雷声。五退武曲及廉贞，武曲水中出宝珠。六退廉贞及武曲，武曲水中水又长。七退武曲破贯星，破贯水中出宝花。”

“禄存”“文曲”“廉贞”“武曲”“破军”七个星宿的名称，合在一起正是北斗七星。

（10）造桥/分兵

师公将装满白米的木箱置于师男脚边，这是即将分给师男的兵马。又将一条白布从师男的膝头延伸至米箱之上，仿若架起了一座金桥。随着咒文[1]的念诵，师公将米用法铃盛装轻轻地倒在白布之上，再扯起白布的一端，让米粒顺着布面滑落至师男的膝头，象征着通过金桥授予其兵马。将白布裁剪成适当大小，将获得的米（兵马）捆扎成一包，放置在师男的家先坛上。之后，师公继续念诵咒文[2]，意为今天师父已经授予了你兵马，使你具备了保护自身和救助他人的力量。当有人相请时，你应当领兵救难。

（11）奏表

正教师向天界神灵呈递“金轮表”，并下界宣告神灵的意志，谓之“奏表”。其内容涉及到对天界神灵的祈求、对师男的保护、劝诫和祝福等。此外，师公要对师男进行初步的训诫和教导，以及请求天地间的自然神灵，包括日、月、星辰的神君和水域的神灵、城隍（地方保护神）、山川土地的神灵，来赐予师男保护。劝诫师男：必须要勤奋学习法术，只有这样，无论是在家中还是在户外，才能不受邪障侵扰，以及躲过凶关恶煞和延长寿命。师公作为太上老君的弟子，拥有神灵的庇护。此外，师公在上表过程中，还请求宗师[3]前来协助，以武职的身份，向天界传达请求和执行法术。并保证，此次举行的仪式将流传下去，不会辜负诸神赐予师男挂灯的恩典。最后，师公又祈求神灵保佑师男全家人平安；祈求财运旺盛，农作物丰收；请求邪恶的力量被遏制，祖先的灵魂得到超度；祈求避免官司和灾难，远离火灾和盗窃。

（12）授印/授牒/授剑/授雷令

师公口中念诵咒文[4]，首先向家主授予了老君印，又授予妻子梁氏王姥印。授予老君印时，咒文中提到了“天差地遣”，强调了老君印的神圣性和权威性。授予师男老君印，既是师男通过七星二戒的证明，同时也是其身份、能力的象征，更进一步的也象征着被授予了太上老君的法力，可以

[1] 师公念诵：“仙女造起金桥路，白鹤含香挂起来。白鹤含香挂三案，三案含香挂仙女。仙女含香挂九郎，九郎含香挂王母。王母含香挂老君，老君含香挂天师。天师含香挂地师，地师含香挂祖师。祖师含香挂本师，本师含香来挂我。我今含香挂师男，后代师男传挂人。自古一世传一世，自古一人传一人。今朝有人齐挂后，后代有人挂子孙。部箓众兵传挂你，常有一人挂师男。若有十方人相请，带兵去救十方人。”

[2] 师公念诵：“千兵万马，汇聚于弟子；千军万马，挂于小师。千军过桥，万军行下。十万洪兵，精选三万，留得七万，护我师男。若十方之人相请，领兵救难，展我道力。”

[3] “宗师”应该是师公的师父或者是师公前辈。

[4] 师公传授师男老君印时念诵：“天差呀差地差呀差，老君衙里给将来。玉印打在老君红门，生斗落入绣裙下。玉印原来四四方，老君名字在中央。抛下落阴祖师印，抛下落阳喝玉皇。今日当天给与你，莫放玉印作为闲。若有十方人相请，喝印之时鬼灭亡。有钱来接起，无钱转本师。”传授梁氏王姥印时念诵：“天差呀差地差呀差，王姥衙前给将来，玉印原来四四方，王姥名字在中央。抛下落阴聪明姐，抛下落阳转度娘。保你养物猪财鸡财旺家庄。”

用以镇邪压煞、制鬼降妖。授予梁氏王姥印，也意味着对其通过七星二戒的认可和证明。梁氏作为汉族人，通过与勉瑶的婚姻，以及与丈夫一同度戒，实现了身份上的全新转变，王姥印是其在勉瑶社会中社会身份的认可和证明。

牒有阴牒、阳牒之分，内容完全相同。阳牒在此仪式环节中，由师公授予度戒夫妻二人。阴牒则在仪式中化炼上奏给金阙九郎功德司君。师公念诵咒文[1]，先授予家主《右阳牒一道当天给付弟子生身收照为凭》，之后授予妻子梁氏《右阳牒一道当天给付信女生身收照为凭》。待他们百年之后，可带阳牒到九郎门下功德司君案前核对身份，再赴任仙官职位。

师公念诵咒文[2]，祈求神灵显灵，授予师男“灵官宝剑”（师刀），以及雷令。这把“灵官宝剑”，将伴随着师男，哪怕他走到天界之门。它的法力强大，可用来驱除邪恶和鬼怪，且绝不容情。雷令则具有更大的威力，师男有了雷令加持，便可以号令神兵神将，以及差遣东西南北中五方雷神镇压邪祟。

（13）授戒文

师公唱“师教歌”[3]，歌词内容涵盖了师公对师男的全面教育和期望。歌词一开头就强调了师公“正好教”，意在说明师公在恰当的时机教授师男，引导他学习宗教仪式和法术，帮助他成长和进步。也强调了师男应遵循师公的教诲，学习宗教知识和道德规范。歌词表明了度戒学法的重要性。通过学习和实践，使师男逐渐成为能够独立执行宗教仪式的人。师公教育师男要积极回应十方人的请求，无论是有钱或无钱，都应去帮助和救助。师公劝诫师男不应贪图酒色，要懂得节制，要保持清醒，避免因醉酒而失去理智。还教导师男要记得父母的养育之恩，要孝顺并尊重长辈。要知晓礼

[1] 师公授予师男阳牒时，念诵：“天差呀差地差呀差，合同半印给将来，给下功据牒纸，命于长生高照来。今日给下师男你，千年兴旺求无灾。”授予妻子梁氏阳牒时，念诵同样的内容，最后部分换成对女性的称呼，即“今日给下师妇你，千年兴旺求无灾。”

[2] 师公授予师男“灵官宝剑”时念诵：“天灵灵地灵灵，灵官宝剑给来临。显应十方人相请，三天门外用随行。若是神来斗法，除邪打鬼不容情。”授予五雷令时，念诵“天灵灵地灵灵，雷霆律令给将行。今日给下雷霆令，三天门下押邪精。若是十方人相请，法坛显应鬼灭程。”

[3] 师教歌歌词：正好教，正好教，正当好教我师男。一教师男来唱歌，二教师男便成罡。三教师男翻复退，翻来复去便成罡。正好教，正好教，当坛好教我师男。一教师男接江诀，二教师男接香门。三教师男来学法，低头唱也拜祖师。踏上梅山法门去，舍身投入过梅山。一拜祖师来学法，二拜师父教师男。三拜老君真教典，低头礼拜问根源。老君叫你真教典，后来天下救良民。又叫祖师在左右，又叫本师在眼前。又叫老君真教典，手中执印是真人。师男子，师男子，有人相请摸推辞。寅时相请寅时去，急时相请急时行。九冬十月落霜雪，口中没说路头长。就得凡间有功德，没说世间功德钱。有钱相请你也去，无钱相请你也行。打发铜钱你也使，打发赞钱你也收。三三两两为功德，莫说主人奉少钱。师男子，师男子，后来行正莫行邪。你若行邪不依教，四天门下败名声。人家贪酒你莫贪，良筵有位莫贪杯。吃得三盏留一盏，吃得四杯留两杯。你若吃醉归家睡，不得乱言犯四边。依我祖师老君教，州门知得你有名。十方相请出门去，贪花千万莫贪图。你若贪图为师父，随知师父在身边。出门三步叫师父，随知师父在眼前。四边说话聪明子，后来天下有名声。女人说话聪明子，不知暗处败名声。祖师教你接罡决，本师教你接香门。先生教你知礼仪，知得礼仪正聪明。爷娘教你要孝顺，为人孝顺圣保时。爷娘生你多辛苦，几多辛苦你不知。如今长大成人了，后来记得爷娘恩。朝昏夜里多孝顺，为人孝顺圣保时。爷娘生郎年命大，将身踏入过闾山。踏入闾山去学法，如今学法用银钱。今朝得了老君职，莫作爷娘安两边。你若知得爷娘义，爷娘知得子有心。你今接得老君法，在家防屋路防身。若有十方人相请，十方相请救良民。大筵小位人相请，十方相请救良民。铜钟挂在高楼上，高楼打鼓有郎名。

仪，要聪明、有智慧，这不仅是个人品德的体现，也是与社会交往的基础。如果师男能够遵循教诲，行正道，那一定将获得好声誉。师公还提醒师男要有自我约束力，不要因一时的贪欲而损害自己的名声和修行。教育师男要认真对待从老君那里接过来的教法和职责，要用自己的能力去帮助和救助有需要的人。最后又强调，师男应感恩爷娘的养育之恩，并将这种感恩之心转化为对他人的帮助和回报。总之，在这个仪式环节中，师公教育师男要成为一个有道德、有责任感、有智慧、懂得尊重和感恩的人。师男不仅要学习宗教知识和法术，还要在生活中实践这些教诲，成为一个对社会有贡献的人。

（14）破天门

在此仪式环节中，师公带领师男到门外列圣并传授破天门之法。师公口中一边念诵咒文[1]，一边带着师男，手持宝剑、上元旗、师棍，将牛角倒扣在师棍上，引领师男来到祭场外文台前，踏在木板上吹响牛角叫天门。请众圣都来支持和保护新入门的弟子，引导师男记住并打开通往天界的门户，授予师男宗教职位和职责，教导师男今后要肩负起守护香门的职责。这一系列仪式行为，不仅是对师男传授法术，更是对其精神的洗礼。师男在师父的引荐下，获得了众圣的拥护，打开了通往天界的门户，天兵降临，地兵来临，千兵万马都前来拥护。师男不仅掌握了高级法术，更拥有了诸神作为靠山和差遣天兵地兵的能力，真是了不得的成就。

（15）抬师男起身

两位师公各持两根师棍的一端，使师棍从师男的胳膊下穿过，好似抬轿子的样子。师公念诵：“门前江水转悠悠，抬起师男到九州。门前江水转双双，抬起师男到九江。门前江水转声声，抬起师男到九京。”念诵完后，喊“抬起”，这时师男便从木凳上站起来，仪式结束。

三、勉要挂灯仪式的结构、功能和象征意义

在深入考察勉瑶挂灯仪式的传承现状，特别是对湖南省永州市蓝山县和广西壮族自治区贺州市的挂三灯、挂七星灯以及挂十二盏大罗灯的仪式中心环节进行重点考察之后，我们可以发现，勉瑶

[1] 师公先口中念诵：“一行众圣齐拥护，都来拥护弟子带新挂师男记天门，记破天门封官挂职护香门。”在度七星二戒中师公还要继续念诵：“手拿宝剑上元旗棍倒担牛角转哀哀，列齐众官众圣拥护弟子引带新挂授度师男三朝门外上文台。手拿宝剑上元旗棍倒担牛角转元元，列齐众官众圣拥护弟子引带新挂授度师男三朝门外文台头上叫天门。手拿宝剑上元旗棍倒担牛角转荣荣，列齐众官众圣拥护弟子引带新挂授度师男三朝门外文台头上叫天宫。手拿宝剑上元旗棍倒担牛角转连连，列齐众官众圣拥护弟子引带新挂授度师男三朝门外文台头去叫天。”打开天门之后，师公念诵：“一行圣众齐拥护，都来拥护弟子引带新挂师男去叫天，打开天门天兵降，打开地府地兵行，左脚分兵兵便去，右脚排兵兵便行。千兵万马齐拥护，都来拥护弟子引带新挂授度师男去叫天。打开天门榜上圣，打开地府去申槽。”开天门后，师公上奏金轮表，口中念诵：“一行圣众齐拥护，都来拥弟子去叫天。左脚分兵兵便去，右脚排兵兵便行。千兵万马齐拥护，都来拥护弟子去叫天。打开天门郎奏表，打开地府奏文书。文书奏上正法二郎门下过，玉皇案上做证盟，当天给同给举不差移。”

挂灯仪式是一个包含了丰富层次的文化现象。虽然挂灯和法术传授构成了仪式的核心，但仪式所表达的内容远不止于此，它实际上是一个更为综合的文化体现。

（一）勉瑶挂灯仪式的结构

挂灯仪式的结构普遍包含：请圣/请师、敕变水/敕变米/敕变布/敕变钱/敕变凳、升凳、穿衣、点灯、踏莲花、收煞、藏身、升灯、挂灯、解厄、退灯、拨桥、分兵、吹米、定阴阳、退莲花、授法/学法、抬轿子等环节。相比较而言，挂三灯作为挂灯仪式的初级形式，其结构相对简单（表 2），通常作为还家愿或度戒仪式的一部分。无论是作为独立仪式还是作为度戒中的补充仪式，挂三灯的基本结构是可以保持一致的。

表 1　挂三灯仪式流程对照表

序号	仪式名称	挂三灯 （湖南蓝山）	补挂三灯 （广西贺州）	补挂三灯 （湖南蓝山）
1	请师	○	○	○
2	敕变水	○	○	○
3	敕变米	○	○	○
4	敕变布	○	○	○
5	敕变钱	○	○	○
6	敕变凳	○	○	○
7	升凳	○	○	○
8	穿衣	○	○	○
9	点灯	○	○	○
10	踏莲花	○	○	○
11	收煞	○	○	○
12	藏身躲隐	○	○	○
13	升灯	○	○	○
14	挂三灯	○	○	○
15	解厄	○	○	○
16	退灯	○	○	○
17	拨桥	○	○	○
18	分兵	○	○	○
19	吹米	○	○	○
20	定阴阳	○	○	○
21	退莲花	○	○	○
22	接香炉	○	○	○
23	学打锣	○	○	○
24	学吹牛角	○	○	○
25	学用卦	○	○	○
26	学摇铃	○	○	○
27	抬轿子	○	○	○
28	学走罡步	○	○	○

29	学舞	○	○	○
30	上光/奏表	○	○	○

如果说挂三灯是勉瑶入社仪式中的初级阶段，那么同为度戒仪式的挂七星灯则是在挂三灯基础之上的进阶仪式，挂十二盏大罗灯则算得上等级的进一步攀升。这种等级上的差异在其授法相关的仪式内容上尤为突出。例如，在挂三灯中，受礼者获得法名、挂灯、接香炉，以及跟随师父学习例如打锣、摇铃、用卦、吹牛角、行罡、跳舞等仪式行为，这些都是作为作为一个勉瑶男子、宗教职能者、香火继承者而言需要掌握的最基本的民族文化传统。

而在度戒中（表 3），除了要给没挂三灯的受礼者补挂三灯外，还包括更复杂的仪式环节。例如，在广西贺州的挂度七星二戒中，还给新制的全套神像画进行开光、挂七星灯、授印、授牒、授剑、授雷令、升职位和授戒文等，以及学习开天门等高级法术。此外，作为湖南省蓝山县最高等级的挂灯仪式，挂十二盏大罗灯除了不挂七星灯之外，在包含补挂三灯的基础上，又进一步增加了，如翻刀山、渡水槽、上刀山、度勒床、捧火砖等更具挑战性的试炼环节，并通过这些环节拨给了受礼者刀山、水槽、勒床和刀梯等法术。特别是在挂十二灯前的贺星拜斗中，要请十二星君、开天门、出兵、合星/拜星、上光贺星，还要将请圣、升凳、受煞、踏莲花、戴帽、藏身、升灯这些环节再重复一遍，可见其仪式程序的严谨和内容之丰富。需要强调的是，广西贺州挂七星灯的方法，是先挂三盏再加四盏灯，补挂三灯和挂七星灯之间没有明显的间隔，挂灯数量总和为七盏。而在湖南蓝山的度戒中，补挂三灯和挂十二灯是相对独立的，两个仪式之间还包含了更多其他的仪式内容。因此，在实际仪式中挂十二灯的时候，并不是在三盏灯的基础上累加上去，而是从第一盏一直挂到了第十二盏。

表 2　挂七星灯/挂十二盏大罗灯仪式流程对照表

序号	**仪式名称**	**挂七星灯（广西贺州）**	**挂十二盏大罗灯（湖南蓝山）**
1	新制神像画开光	○	×
2	补挂三灯	○	○
3	挂七星灯	○	×
4	翻刀山/拨刀山	×	○
5	上光贺星拜斗	×	○
6	请十二星君	×	○
7	开天门	×	○
8	出兵	×	○
9	合星/拜星	×	○
10	上光贺星	×	○
11	请圣	×	○

12	升凳	×	○
13	受煞	×	○
14	踏莲花	×	○
15	戴帽	×	○
16	藏身	×	○
17	升灯	×	○
18	挂十二盏大罗明月灯	×	○
19	退灯	○	○
20	退莲花	○	○
21	抬轿子	○	○
22	走正道	○	○
23	授印/授牒/授剑/授雷令	○	○
24	开天门	○	○
25	度水槽/拨水槽	×	○
26	上刀山/拨刀梯/抛印	×	○
27	度勒床/拨勒床	×	○
28	捧火砖	×	○
29	升职位	×	○
30	授戒文	○	○

（二）勉瑶挂灯仪式的功能

张劲松等指出：“按规制，每一代人必须挂一次灯，还一次家愿，如果三代人不挂灯、不还愿，就谓祖先盘王不再承认是其子孙；其次，一个家庭的分支传承也要通过挂灯仪式认可，分开香炉，各承香火”[1]还论及了度戒的功能，认为其具有相似成年礼仪式：生前受阴护，死后做仙官；以及出师礼仪的宗教功能。[2]勉瑶挂灯仪式不仅是一种宗教活动，它具有多重的功能，这一传统仪式在勉瑶社会中扮演着复杂而多维的角色。其内涵远远超出了表面的法术传授和仪式行为，它还涉及到社会、宗教、教育等多个层面。

1.确立社会地位的功能

挂灯仪式作为一种入社仪式，在勉瑶社会中也承担着社会意义上的成年礼与帮助勉瑶男子确立社会地位的功能。挂三灯仪式标志着个体从社会意义上的青少年阶段过渡到成年阶段，获得法名、祭祖权、继承香火权和掌握作为宗教职能者的基本能力，是勉瑶个体社会地位提升的重要标志。挂七星灯或挂十二盏大罗灯，是个体在精神信仰层面的更高追求的体现，也是成为更高等级宗教职能

[1] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：89.
[2] 张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：131-133.

者的必经之路。通过挂灯，个体不仅获得了勉瑶社会的认可，还在宗教和社会层面上获得了新的角色和责任。这种仪式的完成，使得个体在社会中的地位得到逐级的提升，同时也为其未来更好的融入勉瑶社会生活奠定了基础。

2.获得阴兵及支配权的功能

通过挂灯仪式获得阴兵及其支配权是极为重要的。在挂灯仪式中，有拨桥、分兵、吹米的仪式环节。在挂三灯中，受礼者被授予 36 名雄兵和“下坛兵马”。在度戒仪式中，会首们被授予“上坛兵马”和“分兵旗”，获得可以领兵、带兵、引兵的能力。这不仅增强了个体的宗教地位和能力，也为其自身提供了额外的保护和支持。此外，根据本文中广西贺州的案例，家主赵伟为了度七星二戒，专门请丹青绘制了大堂和行司神像画各一套并在仪式中进行开光，这与其在仪式中获得的兵马是完全对应的。勉瑶在通过了“挂三灯”和“度戒”仪式之后，便可获得对行司和大堂神像画的所有权和使用资格。[1]大堂和行司神像画就是赵伟获得上坛兵马、下坛兵马及支配权的证明。

3.增强社会凝聚力的功能

挂灯仪式通过以家庭、家族和集体共同的仪式活动，加强了勉瑶社会成员之间的联系和团结，是一种社会认同与凝聚力的体现。没有社会成员的参与和支持，挂灯仪式将无法顺利进行。在挂灯仪式中，除了宗教职能者、受礼者及其家人外，受礼者的亲属、近邻和村落成员也会前来协助。这些人员的参与不仅为仪式提供了必要的人力支持，也体现了勉瑶社会对自身宗教信仰和文化传统的认同和维护。通过大家的参与，挂灯仪式成为了一种集体的记忆和经验，它不仅强化了族群的身份认同，还在仪式实践中促进了家庭、家族和村落成员之间的相互支持和合作。通过参与不同规模的挂灯仪式，个体与群体之间的联系都得到了加强，从而增强了整个勉瑶社会的凝聚力。

4.获得精神寄托的功能

勉瑶通过挂灯仪式表达对神灵的诉求。如通过挂三灯，为挂灯者即主家本人承接本家香炉、传宗接代，得到家先神的护佑，以及祈求成为宗教职能者，获得法名，得到阴兵护佑。挂三灯的原因无外乎传宗接代，然而挂七星灯或挂十二盏大罗灯则是寻求宗教信仰和精神层面上的更高追求。例如，通过度戒，无论是挂七星灯还是挂十二盏大罗灯，受礼者都能获得老君印、阴兵、官职、差遣众神和神兵神将的能力，同时获得众神的庇佑，得以香门兴旺、子孙满堂、家畜成群、五谷满仓……

[1] 谭静，仪式神像画所有权及使用资格的获得《民族艺术》2019（02）,121-127,146.

在这一实践过程中，受礼者不仅满足了自身的诉求，还在精神层面上得到了众神的支持和荫蔽。此外，挂灯仪式中的请圣\请师、确立法名、升职位和法术传授等环节，都是与众神和超自然力量之间的互动，体现了勉瑶对祖先与神灵的敬畏和依赖。

5.文化传承与教育的功能

勉瑶社会通过传统的宗教仪式将民族文化、宗教知识和社会实践传递给年轻一代，挂灯仪式是诸多仪式中尤为重要的一种。通过挂三灯和度戒仪式，勉瑶为本民族培养了一批具有宗教知识和技能的职能者，未来他们将在社会中扮演着重要的宗教和文化角色。在挂三灯和度戒仪式中，师公对受礼者作为未来宗教职能者的教育和培养尤为突出，法术传授是一个核心环节，它不仅涉及到对宗教知识的传授，还包括了指导受礼者如何对超自然力量去掌握和运用。通过法术传授，受礼者获得了与神灵沟通和互动的能力，这在勉瑶社会中将成为一种重要的宗教和文化资本。或许，这些受礼者中将会产生新的宗教仪式的主持者，同时他们也将成为下一个文化传承和教育的重要推动者。师公在挂灯仪式中一边示范一边教授受礼者各种法器的使用方法、仪式动作、传授法术和戒文等行为，都将成为勉瑶文化传承的重要载体。通过挂灯、度戒仪式，一代又一代的勉瑶年轻人将追随着先辈的脚步，学习做人的道理，理解本民族的文化、传统和价值观念，成为文化传承链条中的一环，从而确保勉瑶族群文化的连续和稳定。

（三）勉瑶挂灯仪式的象征意义

仪式是一个象征体系，“仪式的情境也可以被理解为一种由视觉和听觉两种可感知形式建构起来的一个虚拟世界，而这个虚拟世界又是由一系列象征符号建构起来的。象征符号也是仪式结构的基本元素。”[1]我们可以发现，在勉瑶的挂灯仪式中充满了物质的和非物质的元素，并且在“挂灯”这一特定的语境下，这些元素被赋予了特殊的象征意义。

1.仪式象征空间的建构

挂灯仪式依托于其他仪式而存在，例如在还家愿仪式中，针对祖先许下的愿望进行还愿和对始祖盘王进行还愿是仪式的核心主题，但前提条件要受礼者先挂三灯，即要求受礼者拥有法名，具备祭祀祖先和传承家先香火等资格。因此，作为先决条件，进行挂灯就成为了还家愿仪式必须先达成的目标。挂灯仪式的结构完整且独立，它既存在于其他仪式的阈限中，同时也自成阈限。例如在悬挂神像画的诸仪式中，画像的悬挂对于仪式象征空间的建构和空间边界的明确起到了重要的作用，

[1] 薛艺兵.对仪式现象的人类学解释（下）《广西民族研究》2003（02）：41-42.

而需要在神前举行的挂灯仪式必须在由神像画建构起来的象征空间内进行，因此它的象征空间是建构在更大的仪式象征空间之内的。

勉瑶师公利用神像画建构仪式的象征空间。神像画在仪式开始之前布置祭坛之时被悬挂于坛场的正面和两侧墙壁上。在仪式中，诸神被邀请降临坛场，直到送神归去仪式结束的这段期间，神像画都象征着神灵的在场，并对整个仪式起到护法、监督、许可、作证等作用。这是贯穿于仪式始末的固定的象征符号，勉瑶师公利用神像画从视觉上直观地营造出神圣且庄严的氛围，并且划清了神圣场域和世俗场域的边界，建构起了一个连贯完整的有神灵在场，见证所有仪式行为真实有效的象征空间。当然，在这个象征空间内，挂灯仪式的所有程序同样被诸神见证，受礼者通过仪式获得的法名、法术、兵马、资格、能力、官职等都得到了诸神的许可。

2.挂灯仪式的空间及象征

在勉瑶的挂灯仪式中，各种元素共同构成了仪式的象征空间，它们通过一定的仪式程序被赋予了丰富的象征意义。仪式中日常所见的事物并非是我们所认知的一般事物，挂灯仪式中的新制仪式神像画、民族服饰、木凳/竹凳、白布、铜钱、米、碗、灯等均有其独特的象征意义。

（1）新制神像画的象征

在挂灯仪式中对新制神像画进行开光，再授予受礼者，象征着受礼者具有了可统领和差遣上坛兵马、下坛兵马的能力。通过挂三灯仪式受礼者被授予下坛兵马，可获得拥有和使用行司神像画的资格。通过度戒仪式，无论是挂七星灯还是挂十二盏大罗灯，受礼者都被授予上坛兵马，可获得拥有和使用大堂神像画的资格。神像画的使用和所有是宗教职能者的能力、等级、地位，以及所拥有的兵马的数量和等级的标志性象征。

（2）民族服饰的象征

受礼者在仪式中穿戴的全套新制作的民族服饰，代表了勉瑶的民族身份和文化身份。在仪式中衣帽均经过敕变，化为“老师送来衣”和“老师送来帽”。师公的老师即太上老君，可推断衣帽实际上被变化为“老君衣”和“老君帽”，象征者受礼者获得了太上老君的护佑。

（3）木凳/竹凳的象征

通过敕变，木凳/竹凳不再是平凡的凳子，而是转变为“老君凳”，同样也象征着受礼者获得了太上老君的护佑。

（4）白布的象征

通过敕变，白布被变作“金桥”。桥具有联通的功能，连接阴阳两界。阴界的兵马通过桥被授予受礼者。同时“金桥”还能变化成“白鹤”，可以载着受礼者通往天界藏匿起来，以防其在挂灯仪式中受到邪魔的侵害。

（5）铜钱/硬币的象征

铜钱/硬币被敕变后，变化为“雄兵”，象征着受礼者获得了更多的兵力和不同兵种。这象征了受礼者通过仪式获得了抵御邪恶、保护自身的能力。

（6）米的象征

米在不同的仪式中有不同的用途，在挂灯仪式中，通过敕变，米粒被变成了“兵马”。通过把米吹进受礼者口中，或者是利用白布变成的金桥，兵马被传授。用布把米包起来，放在受礼者的家先坛上，象征者授予受礼者的兵马已安驻在家先坛中。

（7）碗的象征

在“藏身/变身”仪式中，碗象征着莲花。踏碗莲花，象征着受礼者已经飞上了天庭。退下莲花，则象征着受礼者从天庭回到了坛场。脚踏莲花象征了受礼者挂灯时的不在凡间而是存在于神界的状态，

（8）灯的象征

在挂灯仪式中“灯”是最为显著和核心的。汉语的“灯”与“丁”谐音，在中国的一些地区和民间传统中，挂灯仪式与家庭添丁（即生育男孩）有关，象征着家族的延续和繁衍。这种习俗在汉族文化中体现了对后代的期望和对家族未来的祝愿。而勉瑶的挂灯仪式，虽然其核心意义上也涉及到继承祖先香火和传宗接代的主题，但在具体内容、仪式步骤、社会功能和象征意义上存在明显的差异。挂三灯仪式中的第一盏灯是李十六灯，象征了祖先；第二盏灯是李十二灯，象征了自身或本命灯；第三盏灯是李十一灯，象征了师父。[1]度戒中的挂七星灯，象征天上的北斗七星，[2]挂十二盏大罗灯同样也是源自于对北斗七星的崇拜。[3]

（9）其他

挂灯仪式的程序，如开光、敕变、藏身/变身、升灯、解厄、取法名、分兵、退莲花、定阴阳

[1] (日)松本浩一.挂三灯仪式[J].瑶族文化研究所通讯第一期，2010：9.
[2] 张泽洪.仪式象征与文化涵化——以瑶族度戒的道教色彩为例[J].民族艺术，2013（2）：84-100.
[3] 徐祖祥.瑶族挂灯与道教北斗七星信仰[J].云南民族大学学报（哲学社会科学版）第23卷，2006（2）：102-107.

等，都是通过师公的动作引导和辅以咒语来实现的，这些程序象征着物质向神圣事物的转变，以及受礼者身份的转换和相应能力的提升。此外，在对受礼者进行藏匿/变身的时候，师公念诵“藏身咒”，并撩起师公衣的一片衣襟做出将受礼者遮蔽起来的动作。在解厄中，要手捏七星诀、长命诀，分别象征了借北斗七星的神力进行解厄和为受礼者祈求长寿的含义。同时也会做出射箭的动作，象征射杀和解除那些心术不正的师道公给受礼者带来的危害。可见，除了物质的元素之外，非物质的元素，尤其是师公的身体技法、念诵咒文等，也为挂灯仪式增添了动态的象征意义。

四、结语

本研究通过在南岭走廊地区展开的跨省区田野调查与研究分析，对勉瑶挂灯仪式的结构、功能及其象征意义进行了较为全面的探讨。在细致观察与翔实记录的基础上，本研究揭示了挂灯仪式的复杂性，以及其在勉瑶文化传统中所占据的重要地位和产生的深远影响。

首先，通过对挂灯仪式的结构分析，可以发现勉瑶社会巧妙地将宗教信仰、社会规范与文化价值融合于仪式的各个环节之中。这些环节不仅反映了勉瑶人民对于宇宙观与生命观的深邃洞察，也展现了他们对社会秩序和文化传承的深切重视。此外，挂灯仪式的地域性差异，映射出勉瑶在迁徙到定居的过程中，其传统文化在不同社会环境和历史时期产生了适应和变迁。其次，对挂灯仪式功能的分析揭示了其在勉瑶社会中的多重角色。作为入社礼和确立社会身份的仪式，它标志着个体在社会学意义上从青少年阶段向成年阶段的过渡，赋予了个体新的权利和责任。同时，通过仪式中的法术传授和兵马授予，个体获得了保护自身和社群的能力，这在勉瑶社会中具有重要的宗教和社会实践意义。挂灯仪式还强化了社会凝聚力，通过集体参与和共同体验，加强了社群成员之间的联系和认同感。此外，在帮助勉瑶获得精神寄托和文化传承教育方面也发挥了重要的作用。再次，对挂灯仪式象征意义的分析揭示了仪式中各种物质与非物质元素——如神像画、服饰、法器等——所蕴含的丰富象征意义。这些象征不仅体现了勉瑶的宗教信仰，也反映了他们对自然、社会和超自然力量的理解。深入解读这些象征，有助于我们更全面地理解勉瑶文化的内在逻辑与价值体系。

然而，在本研究中，尽管对勉瑶挂灯仪式进行了横向的比较和探讨，但仍存在一些局限性，尤其是在田野调查的广度与深度方面。目前，对于挂三灯的田野调查成果较为丰富，我们对其结构、功能和象征意义有了较为清晰的认识。但对于度戒仪式中的挂七星灯和挂十二盏大罗灯的田野调查则相对较少，导致对这部分内容的把握不够全面和深入。作为勉瑶度戒仪式中更为高级和复杂的仪式，挂七星灯和挂十二盏大罗灯的实践频率相对较低，田野调查的机会较为稀缺，限制了我们对这些仪式细节的观察与记录，影响了对其深层文化意义的理解。挂灯仪式作为勉瑶文化的重要组成部分，其保护与传承对于维护文化多样性具有重要意义。因此，未来对于勉瑶传统仪式的文化解读仍值得我们持续关注与深入研究。

参考文献

[1](日)白鸟芳郎[编].黄来钧[译].东南亚民族志[M].云南省历史研究所东南亚研究室，1980:48-50.

[2]奉恒高[编].瑶族通史中卷.民族出版社，2007:621.

[3](日)广田律子.中国民间祭祀艺能的研究[M].风响社，2011：317-385.

[4](日)广田律子，三村宜敬，佐川润子，李利，内藤久义，谭静，财津直美，大木都志男.神奈川大学历史调查报告第 12 集——中国湖南省永州市蓝山县瑶族仪式文献报告Ⅰ[M].2011.

[5](日)广田律子.湖南省蓝山县勉瑶道教仪式调查研究——以表演性项目为中心的考察[J]地方道教仪式实地调查比较研究国际学术研讨会论文集，新文丰出版股份有限公司，2013：217-306.

[6](日)广田律子.从构成要素看瑶族的仪式知识——以湖南省蓝山县过山瑶族度戒仪式和还家愿仪式为例[J]国学院中国学会报第 58 卷，国学院大学中国学会，2013：1-25.

[7](日)吉野晃.<挂三台灯>的结构与变化：泰国、老挝、中国湖南省蓝山县优勉<挂灯>的比较研究[J].瑶族文化研究所通讯第三期，2011:35-40

[8]李祥红，郑艳琼.湖南瑶族奏铛田野调查[M].岳麓书社，2010.

[9](日)松本浩一.挂三灯仪式[J].瑶族文化研究所通讯第一期，2010：6-16.

[10]徐祖祥.瑶族挂灯与道教北斗七星信仰[J].云南民族大学学报（哲学社会科学版）第 23 卷，2006（2）：102-107.

[11]薛艺兵.对仪式现象的人类学解释（下）《广西民族研究》2003（02）：41-42.

[12]谭静，仪式神像画所有权及使用资格的获得《民族艺术》2019（02）,121-127,146.

[13]张劲松，赵群，冯荣军.蓝山县瑶族传统文化田野调查[M].岳麓书社，2002：131-133.

[14]张泽洪.仪式象征与文化涵化——以瑶族度戒的道教色彩为例[J].民族艺术，2013（2）：84-100.

[15](日)竹村卓二[著]，金少萍、朱桂昌[译].瑶族的历史和文化[M].民族出版社，2003.

D05

互动仪式链理论视角下过山瑶“杀年猪”文化的实践表达

杨小君

（广西民族大学民族学与社会学学院 助理研究员，中国 南宁，530006）

摘　要：本研究运用美国社会学家柯林斯提出的互动仪式链理论，分析瑶族“杀年猪”文化及其在山地民族社区互动中的多重社会功能。通过对贺州黄石村过山瑶进行深入的田野调查，揭示了该传统习俗在现代社会环境下，其社会功能从祭祀祈福、生活改善，到促进家庭和睦、邻里团结、强化社区身份认同的转变过程。“杀年猪”社会功能的变化不仅体现了瑶族文化的适应性和持续性，还表明了仪式活动在促进情感交流和增强社区凝聚力方面的核心作用。

“杀年猪”不仅是满足社区食物需求的实际行为，更是一种重要的文化实践。通过这一仪式过程，瑶族人民表达了对祖先的敬仰和对未来的祈愿，也反映了对自然和谐与社会秩序的重视。互动仪式链理论提供了一个框架，通过观察这些互动过程来理解社区如何通过共同的活动和情感体验来构建社会秩序和增强凝聚力。过山瑶居住在崇山峻岭中，具有散居范围广的特点。因此通过该仪式活动，社区成员共同参与屠宰、准备并共享食物，促进了社区成员之间的互动与合作。同时，通过仪式的共同参与，社区成员间的社会身份和角色得到了确认和强化，尤其是村中的长者和精英领袖在这一过程中扮演着关键角色。这不仅增强了他们的社会地位，也加深了年轻一代对传统文化的认同与尊重。此外，互动仪式链理论进一步指出，仪式活动中的情感激发和共同焦点的集中，有助于形成情感共鸣和集体记忆。这种由共同仪式活动产生的情感共鸣是社区社会结构持续和稳定的重要支撑。因此，“杀年猪”不仅仅是一种习俗文化，更是建设和谐社区的有效途径。

通过本研究，我们不仅能够深入理解瑶族在现代社会中如何通过传统习俗来应对社会变迁，还能够洞察到传统文化实践如何在现代化压力下维持其独特性和持久性。同时，研究也丰富了互动仪式链背后的实践逻辑，阐释了文化互动实践在塑造和维护社区和谐中的核心作用，为更广泛的民族社区研究提供新的视角。

关键词：杀年猪，过山瑶，互动仪式链，社区互动

一、问题的提出

自两晋南北朝以来，中原的持续动荡迫使原本居住在汉水流域的瑶族逐渐向南迁移。这一长期的迁徙过程，由于封建统治的持续压迫，使瑶族从洞庭湖沿岸一直迁移至湖南南部，直至明代，广东和广西地区成为他们主要的聚居地。这场广泛的地理和人口转移，在很大程度上塑造了瑶族与周边民族以及地方政权间的复杂互动和关系。

根据民国赵尔巽等人《清史稿》载：“明建广西省。瑶、僮多于汉人十倍，盘万山之中，踞三江之险。明时，因元之旧，多设土司，以资镇压。”[①]由此可知，明朝建立广西省时，瑶族与僮族（今壮族）的人口是汉族的十倍，主要居住在地势险峻的广西山区。明朝为了有效管理这些地区，沿用了元朝的土司制度，这不仅是为了将瑶族纳入中央的控制体系，也是利用他们的地理和军事优势。尽管如此，由于文化差异，瑶族与汉族及其他民族之间的关系经常出现社会冲突和民族矛盾。如清代杨锡绂《四知堂文集》载：“广西地方，苗、猺、狼、獞种类不一，与民错壤而居。此等种类，既不识字，又复赋性凶顽，难于化诲。屡代以来，时有拒捕、劫杀等事，以致发兵征剿”[②]，表明广西地方民族结构复杂，瑶族与苗族、壮族等民族混居并时有冲突与矛盾，反映出统治与被统治之间的紧张关系。但是紧张的情形也曾有所缓解，于光华辑《心简斋集录》载：“盖猺、獞多而编氓少也。猺、獞今已愿就田赋，惟赖绥戢有方耳”。[③]这说明瑶族开始接受缴纳田赋的制度，揭示了从冲突到和谐共处的尝试，尽管这需要依靠适当的政策和管理才能实现。近代历史上瑶族武装起义也时有发生，例如，1933 年的广西北部瑶族起义和 1943 年的金秀“瑶变”，表明瑶族与地方政权之间的矛盾依然存在。新中国成立后，国家实施的民族平等和团结政策帮助瑶族融入现代社会，通过土地改革获得了实质性的生活改善，并逐步发展现代农耕技术[④]，不断促进各民族间的和谐共处与民族团结。

---

① [民国]赵尔巽等：《清史稿》卷五百十六，“土司传五·广西土司”，北京：中华书局，1977 年，第 14293 页。

② [清]杨锡绂：《四知堂文集》卷六，《清代诗文集汇编》，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 166 页。

③ [清]于光华辑：《心简斋集录》卷六，“广西”，《四库未收书辑刊》，北京：北京出版社，2000 年，第五辑，第十四册，第 764 页。

④ 许立坤：《新中国成立以来广西民族团结的基本经验——以瑶族为视角》，《广西社会主义学院学报》

在探索瑶族与周边民族及地方政权的互动历史中，此前的史料已经揭示了自两晋南北朝以来，瑶族因中原动荡而逐步南迁的历程。这一地缘迁移和人口分布的变迁对瑶族的文化和社会结构产生了深远影响，尤其是在与汉族及其他土著民族的互动中所呈现的冲突与和谐共处的复杂关系。在这样的背景下，关于瑶族的族际互动研究逐渐成为学界关注的热点，特别是从冲突走向和谐的动态过程中，瑶族如何调整和发展自己的社会结构和文化身份。例如，研究者们通过国家权力[①]、族际通婚[②]、经济互动[③]、宗教仪式[④]、族群交往[⑤]、节日习俗[⑥]等方面，对瑶族内部社会结构、文化变迁以及个体和群体层面互动进行了深入分析。当前的研究趋势显示，越来越多的学者开始关注少数民族内部的社会动态以及其与国家政策和现代化趋势之间的互动。尤其是对于瑶族这样历史上经历频繁迁徙和边缘化的群体，研究其如何通过内部的社会机制和文化策略，维系社区的凝聚力和文化连续性，依然是一个重要且需要不断探索的问题。此外，瑶族如何在现代国家构架和现代化背景下，重构其族际关系和社会身份，也是当前研究中的一个关键议题。

研究瑶族社区内部的社会动态和文化变迁，社区研究提供了理解其社会结构和文化身份发展的关键视角。瑶族所处的多民族交界地带使得社区不仅仅是地理上的居住单元，更是文化交流和社会互动的活跃场所。在瑶族人民的生活中，宗教仪式活动往往是他们精神世界的重要组成部分。这些仪式不仅是宗教信仰的体现，也是通过一种象征系统表达对社会生活和人生存在的理念与理想的方式，同时肯定瑶族社会秩序并提供心理慰藉。[⑦]瑶族宗教仪式的文化表达和象征意义是

2019 年第 4 期。

① 王希辉，覃锐钧：《权力与文化：花蓝瑶社会变迁的新视角——来自六巷屯的调查与研究》，《黑龙江民族丛刊》2009 年第 4 期。

② 陈锦均：《从婚俗文书看西南瑶族的婚姻生活与族群互动》，《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2023 年第 5 期。

③ 李军，袁丽红：《南岭民族走廊族际经济互动研究》，《原生态民族文化学刊》，2022 年第 3 期。

④ 徐祖祥，罗张悦：《桂西壮族和瑶族的道教仪式交织与共有价值基础》，《宗教学研究,2024 年第 2 期。

⑤ 蒙秋月，宗喀·漾正冈布：《从异姓兄弟结义到多元共生：“捧错香炉”传说与边疆地区族群关系重构》，《民族艺术》2024 年第 2 期。

⑥ 玉璐：《从“小家”到“大家”的民族共享节日——以国家级非遗瑶族盘王节为中心的考察》，《湖北民族大学学报(哲学社会科学版)》，2023 年第 4 期。

⑦ 张泽洪：《仪式象征与文化涵化——以瑶族度戒的道教色彩为例》，《民族艺术》2013 年第 2 期。

过往学术讨论的重点，其中着重探讨了仪式的程序解构和文化内涵。在现代化的语境下，随着瑶族人民生活逐渐超越传统族群边界，仪式的功能也随之发生了显著变化。为了深入理解这些变化，本研究采用了美国社会学家柯林斯的互动仪式链理论，以过山瑶“杀年猪”习俗为例，探究山地民族社区的社会结构和文化传承特点。此前研究表明，杀猪祭祖仪式实际隐含着维系个体与群体关系、稳固社群结构的社会功利目的。[①]当代仪式实践在程式上呈现结构变化，但仪式链却紧紧扣合在整体化的“礼俗秩序”上，进行传统的传承，地方文化的融合，多民族的交流、交往、交融，形成仪式表达的多样性。[②]因此，“杀年猪”仪式的功能和内涵必然随着社会发展而发生变化。互动仪式链理论从微观视角出发，关注日常生活中的互动情境，融合微观行为与宏观社会框架下考察社会结构。因此通过该理论探讨“杀年猪”仪式，有助于揭示人类社会中复杂多样的仪式活动的核心机制与发展过程，不失为开展瑶族社区互动研究的有效分析工具。

二、互动仪式链：瑶族社区互动研究的微观视角

互动仪式链理论由社会学家兰德尔·柯林斯提出，用于阐释社会中不同仪式及仪式性活动是如何相互关联，形成一系列连续的仪式链。互动仪式链是由无数发生于特定“际遇”（人际互动发生的基本情境）中的互动仪式（复数）联结而成的链状结构，其规模不固定，随着越来越多互动活动的开展和交叉，互动仪式链会交结为中观乃至宏观的社会结构。[③]柯林斯认为，小范围的、即时即地发生的面对面的互动，是行动的场景和社会行动者的基点[④]，并系统阐述了仪式的构成要素和运转机制，认为互动仪式是一种日常程序化的社会活动，在此过程中互动者会进行资本和感情的交换，包括下列四种要素[⑤]：1.两个或两个以上的人聚集在同一场所，因此不管他们是否会特别有意识地关注对方，都能通过其身体在场而相互影响。2.对局外人设定了界限，因此参与者知道谁在参加，而谁被排除

---

① 昂自明：《大小凉山彝族杀年猪的祭祖仪式及象征意义》，《思想战线》2001 年第 4 期。

② 龙晓添：《礼俗互动中的多元一体秩序构建——以丧葬礼俗为例》，《民俗研究》，2023 年第 5 期。

③ 邓昕：《被遮蔽的情感之维：兰德尔·柯林斯互动仪式链理论诠释》，《新闻界》2020 年第 8 期。

④ [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 19 页。

⑤ [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 78-81 页。

在外。3.人们将其注意力集中在共同的对象或活动上，并通过相互传达该关注焦点，而彼此知道了关注的焦点。4.人们分享共同的情绪或情感体验。互动仪式的结果主要体现在增强群体的团结意识，感受到一种成员身份；提升个体情感能量，形成群体符号或精神认同，并深化成员的道德观念。

“宏观意义上的社会现象无不是由微观的互动情景所组成的，这一过程基于微观的情景际遇相互联结、不断地互动，最终形成了一个连续的统一体——互动仪式链。”[①]柯林斯认为，社会结构主要是通过日常生活中连续不断的互动仪式构建而成，互助仪式的核心机制是相互关注和情感连带。[②]因此，社会的大多数现象都源于人们之间的交流，这些交流通过各种互动仪式得以形成和维护。在互动过程中，参与者共享并重申文化符号，这些符号的共享对于社区文化的持续和连续性至关重要。通过分析这些文化符号的使用和演变，能够揭示社区文化身份和传统是如何在日常生活中得以维护和适应社会环境变化。在这些互动仪式过程中，情感能量是重要的驱动力。[③]人们在互动中培养积极情感具有非常重要的意义，参与这些仪式可以增强这种积极情感，从而生成共同的关注焦点和共同的情绪，并产生群体的情感共鸣且按照道德规范将其符号化。因而，成功的互动仪式通常是那些能建立相互关注的焦点，排除外界干扰，并将参与者纳入到一个有节奏连带的非语言姿态手势的仪式。互动中非语言的、仪式化的行为是微观互动中最关键的方面，这些行为可以产生不同程度的情感能量。

可见，互动仪式链理论对于通过“杀年猪”仪式活动探究瑶族社区互动实践研究具有较强的解释力。因此，本研究尝试阐释杀年猪仪式呈现的宏观微观的动态联结，不仅分析仪式本身的功能转变，也包括分析瑶族如何通过这些仪式活动在维持传统文化的同时适应现代社会的要求，特别是通过共享的情感经验和文化符号，如何强化社区内的凝聚力和身份认同。互动仪式链理论强调仪式在形成群体团结和共享文化资源中的作用，有助于我们更全面地理解瑶族在现代化过程中

① [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 2 页。

② [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 2-3 页。

③ [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 5 页。

的文化适应和社会变迁，为其他类似的少数民族社区提供重要的比较视角。

三、“杀年猪”仪式：互助与共享的社区共同体

（一）多民族互通的瑶族村寨

步头镇是贺州市八步区辖镇，在区境中部，东接广东省肇庆市怀集县蓝钟镇，南连灵峰镇、信都镇、仁义镇，西邻平桂区鹅塘镇和梧州市苍梧县沙头镇，北靠贺街镇、南乡镇，面积 439.1 平方千米，人口为 3.44 万人，主要为汉、瑶、壮族。黄石村为贺州市八步区步头镇辖村，在步头镇西部，村委会驻地在镇人民政府驻地东南 4.3 千米处，有平冲、磨刀、大冲、大冲尾、六龙、公眉等 6 个村民小组。该村地处高山地带，平均海拔 300 米，其中大冲尾自然村海拔为 450 米。村落最开始是由瑶族人民建村，是一个典型的瑶族村，历史上经过民族通婚、行政规划等影响，形成了与汉族、壮族等其他民族共居的特点。黄石村一共有 198 户 948 人，其中瑶族 887 人，汉族 62 人，壮族 2 人，侗族 1 人。[①]

贺州汉壮瑶三大族群的分布呈“L”字形格局：瑶族在山头，壮族在山口路头，汉族在沿江、沿路的平原盆地，分布格局正好形成一个“L”字形。[②]黄石村的汉族、瑶族居住格局也基本如此，瑶族大都在的地势较高的山顶或半山腰地带，如大冲组、大冲尾组、磨刀组、六龙组；而汉族则多分布在地势相对平坦的河谷地带，如平冲组，公眉组则居住在公路旁边。从居住状态来看，黄石村为散居型，地处大山之中，可以说是“九山半水半分田”。村民依山傍水而居，居住分散，少有成片的居民区，通常是一户人家占据一座山头甚至几座山头，彼此间距路程较远，来往需依靠摩托车、小汽车等交通工具。

在地理位置上，黄石村东接梅花村，南连大桂村，西邻保塘村，北靠梅中村和贺街镇南堂村，面积 21.65 平方千米。步头镇政府设于梅花村，梅花村、梅中村主要位于平地，以汉族居住为主。黄石村、大桂村、保塘村主要分布在高山地带，在二十世纪 80 年代之前均属于黄石大队，后行政划分为三个村落，主要为瑶族聚居地。沿 207 国道八步区往步头镇方向，进入黄石村只有一条道路，即从梅中小学对面路口叉入。黄石村的修路历史自 20 世纪开始，从 1977 年开始通黄

① 数据截止 2023 年 8 月。

② 徐杰舜：《从磨合到整合——贺州族群关系研究》，南宁：广西民族出版社，2001 年，第 49-50 页。

泥路，但仅从梅中村至黄石林场、黄石村村委，最后终于“车路头”[①]（即过山瑶家文化园）。2001 年，梅中村经黄石村，至保塘村通泥路；2012 年 12 月梅中村经黄石村，至保塘村的水泥路工程全面竣工，全程 18.9 公里。这条水泥路就像一条大动脉，依次途经梅中村、黄石村、保塘村、大桂村等村。沿着这条水泥路又逐年延伸修建了更多分岔路，仿佛毛细血管般贯穿黄石村。截止至 2020 年，全村基本实现水泥路户户到家。一条条水泥道路延伸到各家各户，将这个小村落与外界串联起来。这些道路不仅便利了村民的日常出行，也为外来的文化和经济活动带来了机会，进一步加深了瑶族与其他民族之间的交流与融合。

（二）“杀年猪”互动仪式的组成要素

根据柯林斯的互动仪式链理论，过山瑶“杀年猪”互动仪式由四种要素组成：1.两个或两个以上的人聚集在同一场所。首先各群体处在“面对面”的情境之中才能实现有效的互动，“亲身在场使人们更容易察觉他人的信号和身体表现，进入相同的节奏，捕捉他人的姿态和情感；能够发出信号，确认共同的关注焦点，从而达到主体间性状态”[②]。在活动中，家主、亲属、邻居、朋友、村干部等主体聚集在一起，凭借各自的角色职责相互配合，共同完成“杀年猪”过程。2.对局外人设定了界限。对于参与人员的范围，家主通常有一个明确的界限，不分民族身份，从亲疏远近、利益关系上进行权衡判断，通常为本组村民、亲戚、好友以及村干部。3.彼此知道和关注的焦点。参与者将注意力集中在“杀年猪”活动的各环节中，如工具准备、烧开水、放血、拔猪毛、取内脏、分割猪肉、祭祀、烹煮、用餐等，关注焦点分化到活动的各环节上，但最重要的焦点是共享食物的聚餐环节。4.人们分享共同的情绪或情感体验。不同主体参与到“杀年猪”的过程中，共同分享情感与情绪。在活动中，人们诉说一年来的收获，分享对美好生活的向往，表达对彼此生活的关切与日常往来互助的感激之情。相互的关注焦点与共享的情绪状态，通常相互强化。随着个体对彼此行为和情感的认知加深，并增强对共同活动的关注，他们会更加强烈地体验到共享的情绪，如同这种情绪仿佛开始引导他们的意识一样，最终实现群体团结的功能。因而，这些要素彼此产

① 当地人所称，车所到之处的尽头。

② [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 100 页。

生反馈作用，形成具有因果关联与反馈循环的过程。

（三）“杀年猪”互动仪式的节奏性连带

柯林斯认为，仪式在维护原有关系和符号的同时，又能形成新的社会关系和新符号。[①]“杀年猪”是春节的重要仪式之一，象征着丰收和富裕。需要注意的是，这些习俗可能因地区和民族而异，不同的民族有不同的做法和意义。“杀年猪”一词在瑶语中叫做“待娘东”（音译）。“待”指宰杀的这一动作，“娘”是年的意思，“东”是指猪。过山瑶的“杀年猪”通常选择在农历新年来临前的一个月左右，一般杀猪时间会在农历二十之后，日历中凡属亥日（据说那天是猪命日）则不能杀猪。杀猪时间确定后，按照旧时风俗，家主会亲自登门拜访，递上两支烟或者送一些烟丝，邀请他人来家里吃年猪，同时明确 5—6 人帮忙杀猪。如今通讯便利后，家主一般通过电话联系。杀年猪当天，家主负责提前准备好开水，在空地铺两层防水布，或者白胶纸（以前为大木盆），但是不参与杀猪的其他环节。依照当地人的说法，猪由主人养大，需回避，亦是表达一种杀生不忍之情。杀猪刀需为主刀人亲自磨，认为如果他人代为磨刀，猪则很可能无法一刀杀死，会增加其痛苦。主刀人开始前，还要把刀往猪蹄上拍一下，才能进行第一刀。猪杀死之后，家主拿一张钱纸，用手摸一下猪刀口的血，将沾上手的血洒到纸钱中。接着家主取下一簇猪头顶毛，再顺着猪背取下猪脊最高处的毛，往后摸到尾巴，再取下一簇猪尾巴毛，用刚沾有猪血的钱纸包好，放入猪栏任意角落，一般塞在猪栏门边，寓意来年猪养的越来越多，越来越肥大。

之后，其他人则用开水烫猪毛，用刀具给猪刮毛。刮毛结束将猪抬上桌，砍下猪头。杀猪时一人负责给猪放血，一人拿盆装猪血，待将猪血放干净，放置备用，稍后制作猪血肠。然后执刀人给猪破肚，取下内脏，切下第一块肉（主要是猪刀口肉）和尾巴给家主。家主将第一块肉和猪尾巴过热水后放到神台，点上香烛，点燃纸钱，满上白酒，祭拜祖先。按照传统习俗，猪肉必须祖先先享用，才能轮到世人食用。与此同时，有人将猪的内脏部分（猪胆、一点猪肝、猪脑）加上食盐，用以作为酒的添加物，酒烧开后将猪胆扎破，释放出猪胆汁，称为猪胆酒。当地瑶族人民认为猪胆酒性凉，可以降火。有人制作猪血肠，用猪小肠、猪

① [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 14 页。

花肠灌猪血，猪血中混合有葱、姜、橘子皮、盐。一边慢火煮，一边用牙签扎血肠放水直至煮至七八成熟再切小段备用。有人用猪内脏爆炒送酒，取一部分猪肉做杀猪菜，其余部分家主用盐酒腌制作烟熏肉或腊肠。根据旧时习俗，通常帮忙杀猪的个人会分到一块猪肉带回家。现在人们生活条件变好，此环节已省略，更多是来协助帮忙。在“杀年猪”的过程中，妇女一般不参与，多为在一旁“打下手”[①]。年老者则在一旁围坐与青年人谈论习俗仪式和村寨发展，孩童则在一旁嬉戏玩耍。最后，一桌丰富的“杀猪宴”呈现眼前，大家欢聚一堂，喝猪胆酒，吃杀猪菜，有说有笑，达到仪式的最高潮。

通过“杀年猪”仪式活动的展现，我们可以看到各主体在相应的仪式规则引导下，伴随社会发展而弹性的进行仪式程序的调整，并借助工具、符号、语言、身体动作等方式进行交流与互动，共同完成了“杀年猪”习俗活动。这些有节奏的合作过程几乎总是无意识的[②]，表现出主体间和谐而默契的节奏感，形成了互动仪式的节奏性连带。

（四）“杀年猪”互动仪式背后的文化实践模式

通常一个仪式都会在一个基本的主题或一个基本主题之下的多个次生主题中进行转达，而且这种转达又经常借助象征符号来完成。[③]但是，仪式也可能会失败，最直观的表现是参与仪式的群体具有低度的集体兴奋，仪式主持者与参与者之间缺乏即时的回应，根本没有或只有很少的共同连带。[④]因为在一场没有正式定型化程序建立起来的自然仪式中，相互关注与情感连带变得尤为重要。在此过程中，关键在于各主体之间高度的互为主体性，即人与人之间的相互作用。这种相互作用背后反映了多元主体间在场的情境性持续关注与交流。但是不同主体在共同配合完成仪式互动中，其遵照的习俗和规则既具有稳定性，也随不同情境变化而具有弹性。

猪作为瑶族人民重要的食物，其圈养与家屋、劳动者、家神以及粮食作物紧

① 例如，清洗碗筷、蔬菜等。

② [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 115 页。

③ 彭兆荣：《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社，2007 年，第 138 页。

④ [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 84 页。

密相连。在物资匮乏的年代，猪象征着财富地位，“有猪肉吃”代表着人们生活水平的高低。但是猪不仅只是一种经济学意义上的财富，作为祖先记忆的载体、共同体关系的纽带，也参与到瑶人对超自然神圣世界的建构和世俗社会延续的过程当中。[①]因此，组织“杀年猪”活动的主家对于本民族文化有着强烈的依恋性。例如，不参与杀生过程，猪毛祈福，第一块猪肉和猪尾巴供奉祖先等，均饱含了家主对生命的敬畏，对祖先庇佑的感念，对美好生活的愿景。同时，“杀年猪”仪式活动已超出家族情感联络、改善生活条件的内涵，成为社区庆祝活动的一部分。为此，家主在本村具有较为密集和谐的人际关系网络，或者具有一定的声望或地位，使其能够在仪式活动中，自然地引发大家更大的互为主体性，引领持续性互动的愉悦氛围。因为，一旦互动仪式引起参与者的感受为乏味、无聊或不适，甚至激发失望和厌烦的情绪，这种仪式倾向于促使参与者寻求尽快脱离该环境。在家主以外的主体中，“由谁来杀猪”，当地村民表示“不论的，谁都可以”。但在实际观察中发现，主刀人在群体中往往默认为有能力者，其能力不仅是杀猪技巧的娴熟，还是协调社区事务的能者。符号可以作为具有感情连带的关注焦点，而不是陌生人群的关注对象，传播与延续群体成员身份，使之不仅仅局限于具有短暂的情感强度的情境中。[②]在整个仪式活动中，仪式筹备之初由上门递烟邀请到通讯网络联系，仪式过程结束由猪肉赠礼到“空手而归”，不变的是仪式过程中各主体默契的相互关注和情感共享，以此强化各主体的身份。家主的慷慨热情将在日常生活中继续延续，主刀人在社区中的权威和能力得到进一步认可，其他主体和谐相处的情感记忆得到进一步巩固。而猪作为祭品，在瑶汉等民族共处的时空中，联结了主体与祖先之间的情感，表达了对瑶族传统习俗文化的坚守。这种感情也不局限于家主及其亲属的祖先崇拜，也晕染了其他主体对此过程的感同身受，并在仪式最后共享食物的宴席中引发出一种共同体的感觉。

互动仪式最富激情的瞬间不仅是群体的高峰，也是个人生活的高峰，并深植于各主体的记忆中，赋予其个人生命深远的意义，并时常引发强烈的愿望去重现这些体验。因此，家主邀约，其他主体应约，在往来互助的和谐环境下，“杀年

① 黎永励：祭祖之猪——桂西盘瑶村落的物质、仪式与社会结群，博士论文，上海大学，2017 年。

② [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 131 页。

猪”仪式在村里的不同山头周而复始的上演。

四、“杀年猪”仪式互动结果：多元主体身份的强化与社区和谐的构建

互动仪式理论的核心机制是高度的互为主体性和高度的情感连带结合在一起，即通过身体的协调一致、相互唤起参加者的神经系统，从而导致形成了与认知符号相关联的成员身份感；同时也为每个主体带来了情感能量，使他们感到有信心、热情和愿望去从事他们认为道德上容许的活动。[①]因此在这些时空里，人们不断对旧的社会结构进行调整或者决裂，进而形成新的社会结构。

（一）多元主体身份的强化与情感能量的提升

在瑶族社区中，“杀年猪”仪式不仅是维持传统的习俗活动，更深刻地影响着社区成员的身份和价值观。这一互动仪式使参与者在集体活动中展现高度的聚焦意识和强烈的共享情感，从而将这些体验转化为具体的个人符号。这些符号在个人的生活领域中不断活跃，并成为塑造个体成长和身份认同的关键因素。

在互动仪式中，人们会根据各自的能力和专长进行分工协作。例如，有些人负责抓猪、有人负责宰杀、有人负责清理、有人负责烹煮等。这种分工协作并非强制性驱使，而是群体成员一种自然而然的默契分工，不仅提高了活动的效率，还加强了参与者之间的合作与信任。这种分工和协作强化了社区内的联系，提升了不同角色在社区中的地位和影响力。此外，共同的努力和协作在仪式过程中产生了高度的情感投入。参与者们在共享劳动成果时，体验到欢乐、期待和满足等情感，这不仅增强了个体之间的情感联系，也促进了集体的团结。特别是对于长期在外务工的村民，此类活动提供了一个珍贵的团聚机会，加深了家庭和邻里间的情感纽带。因此，“杀年猪”不仅是一个物质生产活动，更是一个情感交流的过程。在互动仪式中，短暂的仪式活动虽然以快乐和幽默为主要情感要素，但长期的效果是加深了群体成员对社区的依恋和归属感。这种从短暂情感到长期情感转换的过程，不仅强化了个体与群体之间的联系，也深化了群体成员对共同体验的记忆和情感价值。因此，高度的情感能量是一种对社会互动充满自信与热情的感受，个人所拥有的对于群体的仪式团结。[②]个体对群体的积极感知以及能够扮

① [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 71-72 页。

② [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 159 页。

演能量充沛的领导角色，是其在集体场合中激发强烈共鸣情感的关键。当这种情感在群体中被激活时，它能显著增强集体的凝聚力和动力。特别是家主和其他关键角色，他们的领导能力和社交技能在这类活动中得到显著提升，从而成为社区中的意见领袖和道德典范。所以在一场成功的“杀年猪”仪式中，家主在社区的地位得以凸显，被默认的主刀人在社区的影响力进一步扩大，长者对社区传统知识的传授依然发挥作用，村干部的身份被社区所肯定，其他主体社区成员的归属感也得到强化，进而共享的情感能量得到不断提升，共同形成对社区群体的依恋感。

（二）道德感的维护与和谐社区的构建

道德团结感催生了利他主义和爱的具体行动，促使个体保护和维护群体的荣誉。[①]参与仪式，尤其是那些涉及崇拜象征性对象的仪式，个体展示对群体的尊重；相反，对这些象征性对象的不尊重可能会被迅速识别为非群体成员身份。在“杀年猪”仪式筹备之初，家主对于谁能参加活动的标准之一便是“是否会带来失败的仪式”。因为，充满情感能量的人会感到自己像好人，感觉自身的行为是正当的。一旦在仪式活动中，不被群体认可的人出现或者产生不被允许的行为，影响到仪式的顺利进行，就会被人们所批判和否定。因为在“杀年猪”仪式中，有明确的制度和礼仪规范对活动中人与人之间的互动进行调节和管控。比如，明确了各主体在这个仪式空间内能做什么，什么不能做。假设仪式各主体对杀生没有悲悯之情，忘记或者遗漏对祖先的供奉，则会被认为背弃了传统礼俗，会影响群体名声，进而被长者或者权威所批评。这种情境展示了情感在仪式中的转化过程：从初始的主动情感，到在集体激情中的增强，再到个体对象征的依恋中的情感能量，最终转化为正当愤怒。这一过程不仅反映了情感的动态演变，也强调了群体道德维护在社会行为中的调节作用。这表明在成功的互动仪式中，社会秩序和象征符号的意义在互动过程中得到强化，并被个体作为道德、观念和信仰内化，从而持续地引导着个体对道德感的维护和认同。

同时，“杀年猪”仪式提供了一个瑶族、汉族等民族共同参与的场合。这种

① [美]兰德尔·柯林斯：《互动仪式链》，林聚任，王鹏，宋丽君译，北京：商务印书馆，2022 年，第 161 页。

跨文化的互动为不同民族之间的文化理解与尊重打下基础。在黄石村，瑶族多居住在山头，而汉族居住在山坳或平地，山头与山头之间，山头与平地之间均有着较远的距离。这种居住格局在道路不便利的年代，极大限制村民之间在日常生活中的直接交流。然而，通过共同参与“杀年猪”这一重要的文化活动，不同民族之间可以在非正式的环境中相互作用，促进了文化的传递和理解。再加之，现今实现村村之间道路相通，组组之间道路相连，更是增强了彼此的联系，为“际遇”而生成的仪式互动创造了更多的可能性。这表明在自然仪式中，除了“身体在场”之外，其他客观条件的创造也能有助于建立起高水平的关注焦点和情感连带。因此，“杀年猪”作为瑶族社区中的一项重要集体活动，不仅是食物生产的仪式，更是社区成员间互动和凝聚的重要场合。特别是在居住较为分散的山区，这种集体活动成为了宝贵的互动机会，使得即使日常接触不多的家庭成员和邻里之间也能通过仪式加深情感的联系，共享社区的归属感。总体而言，成功的“互动仪式”极大地增强了社区的凝聚力，促进了村落间的团结，并建立了互帮互助的社会关系网络，对构建和谐社区产生了显著的积极影响。

五、结语

本研究通过应用互动仪式链理论探讨了“杀年猪”仪式在过山瑶族社区中的持续重要性，揭示了该仪式如何在现代社会环境中强化社区凝聚力和文化身份，同时促进了与其他民族的和谐互动。研究表明，尽管面临现代化的挑战，瑶族社区通过“杀年猪”仪式有效地保持了其文化特性并加强了社区内部的团结。这一仪式作为一种文化和社会机制，不仅促进了文化的传承和社会结构的稳定，也增进了不同族群间的相互理解和尊重。并且，通过这些互动仪式，瑶族社区成员能够在保留传统的同时适应社会的变化，显示了传统文化与现代社会需求之间的动态平衡。此外，在山地民族中，道路带来的便利也为场域空间的形成创造了很多的际遇，极大程度扩展民族交往交流交融的交往主体，丰富了互动仪式链背后的实践逻辑。

本研究的发现对于理解传统文化在现代社会中的适应性及其在社区发展中的作用具有重要意义。因为仪式活动中的情感激发和共同关注的集中，不仅加强了瑶族社区内部的团结，也有助于形成情感共鸣和集体记忆，这对社区的社会结构的持续性和稳定性至关重要。通过共享的情感体验和文化符号，社区成员能够

加深彼此的理解和尊重，共同构建一个和谐的社区环境。这些见解不仅为瑶族社区提供了深入的文化和社会分析，也为其他类似的少数民族社区提供了理论和实践的参考。特别是在现代化快速发展的背景下，可以帮助我们理解传统仪式如何助力社区在保持文化特色的同时，促进社会和谐与文化多样性。

未来的研究应继续探讨互动仪式在不同文化和社会背景中的变异及其对社区影响的差异，以深化对文化持续性和仪式适应性的理解。通过比较不同文化背景下的仪式实践，可以更全面地揭示文化传统如何在现代化背景下维持其活力和相关性。总结而言，本研究不仅加深了对“杀年猪”仪式在山地民族社区中的文化和社会功能的理解，也展示了如何通过维持和创新传统活动来强化社区内部和外部的文化联系和社会和谐。这一点对于所有致力于维护和发展其独特文化遗产的社区均具有启示和指导意义。

Cultural Practices of Guoshan Yao' *Sha Nian Zhu*[①]: An Analysis from the Perspective of Interaction Ritual Chains Theory

YANG Xiaojun

（College of Ethnology and Sociology, Guangxi Minzu University, Assistant Researcher，Nanning 530006, China）

Abstract

This study applies the interaction ritual chains theory, proposed by American sociologist Randall Collins, to analyze the cultural significance of the Yao' *Sha Nian Zhu* and its multiple roles in the interaction of mountain minorities community. Through the field investigation of Huangshi Village, Hezhou, inhabited by the Guoshan Yao, has unveiled the transformation process of this traditional custom from offering sacrifices to pray for good fortune and improving life to promoting family

① A ritual that slaughter pig for the arrival of Spring Festival .

harmony, neighborhood unity and strengthening community identity under the modern social environment. The change in the social function of *Sha Nian Zhu* not only reflects the adaptability and sustainability of the Yao culture, but also demonstrates the central role of the ritual activity in promoting emotional exchange and enhancing community cohesion.

Sha Nian Zhu is not only a practical act to meet the food needs of the community, but also an important cultural practice. Through this ritual process, the Yao people express their respect for their ancestors and wish for the future, and also reflect the importance of natural harmony and social order. Interaction ritual chains theory provides a framework for observing these interactive processes to understand how communities build social order and enhance cohesion through shared activities and emotional experiences. The Guo Shanyao live in high mountains and lofty hills, and has a wide range of scattered areas. Through this ritual, community members participate in slaughtering, preparing and sharing food, which promotes interaction and cooperation among community members. At the same time, through the joint participation of the ritual, the social identity and role of the community members are confirmed and strengthened, especially the village elders and elite leaders who play a key role in this process. This not only enhances their social status, but also deepens the younger generation's recognition and respect for traditional culture. In addition, tthe interaction ritual chains theory further points out that emotional stimulation and the concentration of shared attention in ritual activities contribute to the formation of emotional resonance and collective memory. This emotional resonance generated by shared ritual activities is an important support for the continuity and stability of the social fabric of the community. Therefore, *Sha Nian Zhu* is not only a national custom, but also a powerful way to build a harmonious community.

Through this study, we can not only gain an in-depth understanding of how the Yao cope with social changes through traditional customs in modern society, but also gain insight into how traditional cultural practices maintain their uniqueness and durability under the pressure of modernization. At the same time, the study enriches

the practical logic behind Interaction Ritual Chains, elucidating the central role of cultural interaction practices in shaping and maintaining community harmony, offering new perspectives for broader ethnocommunity research.

Keywords: *Sha Nian Zhu*, Guoshan Yao, Interaction Ritual Chains, Community Interaction

D06

过山瑶招郎入赘婚祭祖仪式的宗教人类学阐释

玉璐

摘要：祭祖仪式是祖先崇拜最基本的表现形式，也是民间宗教研究的重要内容。长期以来，招郎入赘作为一种婚姻习俗一直存在于国内外过山瑶社会中，而祭祖仪式则是招郎入赘婚俗的重要内容之一。过山瑶的招郎入赘主要有“卖断”、“卖一半”、“顶两头”等。但不论以何种方式，入赘男子均要通过举行祭祖仪式，请师公用汉语西南官话夹杂瑶语将其身份从原家庭中迁出,经过短期的游离后再归依到新婚家庭中,获取新的身份。这种祭祖仪式，将阴间与阳间紧密相连，承载着过山瑶男子身份的转换，展现了“分隔—边缘—聚合”的过渡礼仪三阶段。人们借助过渡礼仪，实现了从一个阶段向另一个阶段的平稳过渡。过山瑶招郎入赘的祭祖仪式虽然均以“聚合”为目标，但因招郎入赘的方式不同，最终的身份归依也有所区别。过山瑶入赘婚的祭祖仪式，把个人、家庭融入社会结构，人们在仪式中以瑶语夹杂汉语西南官话为媒介进行互动，增强了家族内部的团结与外部的认同，强化了家族内部的凝聚力与社会稳定性,有助于维护社会稳定与社会发展,也体现了各民族文化交往交流交融。

关键词：过山瑶，招郎入赘，祭祖仪式，过渡礼仪

基金项目：国家社科基金冷门绝学研究专项“域外瑶族《祖图》的搜集、校注与研究”（项目编号：21VJXG031）。

一、问题的提出

祭祖是中华传统文化中一项重要的民俗活动,承载着对先祖敬仰之情和对家族传统的传承，并沿袭至今。人们通过祭祖仪式，表达对祖先的思念，祈求祖先庇佑，并通过祭祖仪式凝心聚力、维系家族团结与社会稳定。招郎入赘作为一种婚姻习俗一直存在于过山瑶社会中，主要有“卖断”“卖一半”“顶两头”等婚姻形态。无论是哪种形态，入赘男子均要通过举行祭祖仪式，请师公将其身份从原家庭中“迁出”，经过短期的游离后再归依到新家庭，获取新的身份。这种祭祖仪式，将阴间与阳间紧密相连，承载着过山瑶男子身份的转换，是招郎入赘婚俗必不可少的传统文化与习俗内容。

仪式既可以教化于民，也可以传承于后[1]。研究仪式的领域主要分为两个突出的方向。一个是专注于对古代神话和仪式的阐释，另一个是探讨仪式作为社会行为的层面，分析其在

社会结构中的功能及其对社会凝聚力的影响。国外的仪式研究主要由阿诺尔德·范热内普拉开序幕，他在仪式研究中提出“过渡礼仪”的概念，提出了仪式的“过程性”或“历时性”特质，将过渡礼仪按阶段分为分隔礼仪、边缘礼仪和聚合礼仪，按状态分为阈限前、阈限与阈限后[2]1。维克多·特纳在此基础上延伸出仪式过程理论，并着重解释了阈限阶段[3]。涂尔干则侧重宗教仪式对于集体产生凝聚的影响[4]。之后，这些理论被广泛应用于宗教仪式、丧葬仪式、人生礼仪的仪式研究中。中国学术界关于祭祖仪式的研究，多以祖先崇拜为切入点，通过地方个案，以丧葬、节庆等视角聚焦各民族祭祖仪式的象征意义与表达功能[5][6][7][8]；或通过关注各民族某一信仰及其仪式行为、象征符号与政治和权力的关系，研究仪式在社会结构中的作用[9][10][11][12]近年来，透过祭祖仪式探讨家族社会的共同体意识、民族认同和国家认同是较为新颖的研究视角[13][14][15][16]。但在众多研究成果中，围绕各民族婚俗中的祭祖仪式探讨祖先崇拜变迁[17]、文化象征的学术成果[18]较少，专注瑶族婚俗中的祭祖仪式也多从身份的转化和社会文化象征进行探讨[19][20]。可见，研究者通常将空间与文化群体的日常生活紧密融合，以此探讨空间的文化价值。在仪式研究领域，学者们的研究焦点从传统的神话分析、结构功能主义及宗教现象学，逐步转向以空间实践和象征性文化为出发点的仪式空间探索。其中，过渡礼仪常常被用于空间和身份中进行探讨[21][22]，尤其较多集中于人生礼仪[23]、丧葬[24][25]或度戒仪式[26][27]进行实证性研究。

总之，学术界关于婚俗中的祭祖仪式多散见于各种婚姻家庭研究之中，鲜有从宗教人类学视角对国内外过山瑶招郎入赘婚祭祖仪式进行研究的成果。

过山瑶是瑶族中说勉语的苗瑶语族瑶语支的瑶族，其自称主要有勉（或育勉）、董本优、土优、谷岗优、祝敦优勉、坳标、标曼（或敏优）、史门、标敏、交公勉、金门、甘迪门、藻敏，语言为汉藏语系苗瑶语族瑶语支。其人口约占全世界瑶族人口的三分之二强，主要分布在中国的广西、广东、湖南、云南、贵州和越南、泰国、老挝、美国、法国。国内过山瑶因其历史上长期过着刀耕火种的游耕生活，“择土而耕，迁徙无定。”“伐木耕山，土薄则去，故又名过山瑶。”[28]国外过山瑶则自称瑶族。受汉族道教的影响，过去这部分瑶族男子 16 岁之后都会请师公用汉语西南官话夹杂瑶语举行度戒仪式，并取得宗教法名；死后家人将其宗教法名用汉字和瑶族俗字录入《家先单》与《祖图》中，供后人祭祀。历史上，一些民族的招赘婚不承认赘婿在家族继嗣上的合法性，赘婿的身份难以获得认同，导致虽然赘婿成为家族血缘嗣系中的一员，但死后难以获得牌位并受到后人的供奉。但在过山瑶社会中，招郎入赘的男子，通过祭祖仪式得到女方家先的认可，完成身份的转变，死后将其宗教法名列入女方家的《家先单》，便可获得子孙的供奉资格。过山瑶招郎入赘婚的祭祖仪式不仅是男女双方确定夫妻关系的仪式符号，还是入赘男子进行身份过渡并获得宗族、社会认可的重

要环节，蕴藏了过山瑶的婚姻观、灵魂观、宗教信仰等传统文化内涵。同时，过山瑶通过用学习汉语、汉字，用汉字与学习汉字创造的瑶族俗字抄写《家先单》，用汉语西南官话夹杂瑶语请神和喃念《家先单》的祖先宗教法名的祭祖文化事像，反映了过山瑶与汉族及其他民族文化交往交流交融的过程。借助过渡礼仪的理论框架，从宗教人类学的视角，研究过山瑶不同形态的招郎入赘婚风俗与民间信仰的文化内涵，探讨祭祖仪式中所反映的过山瑶与汉族及其域外民族文化的交往交流交融，可为构建更为紧密的人类命运共同体提供更加有力的人文支持。

二、过山瑶招郎入赘婚的祭祖仪式

婚礼是个体在社会地位上实现重要转变的仪式，传统的中国婚礼一般分为婚前礼、正婚礼和婚后礼。中国传统结婚习俗，婚前礼和正婚礼是主要程序。在婚礼中，新婚夫妻其中一方要转换家庭、家族甚至村落。长期以来，过山瑶为解决家庭延续与家族继嗣问题，受家先观念和家庭经济的制约，一直盛行招郎入赘婚。随着时间的推移，招郎入赘婚的方式也有了明显的变化，逐渐由单系继嗣制为主的招郎入赘婚向双系继嗣制为主的顶两头招郎入赘婚转变。但不论是何种招郎入赘的婚姻形态，入赘男子都须通过婚前礼和正婚礼的“问祖”、“迁出”、“归依”等祭祖仪式，完成物理空间、精神空间的过渡与转换。20 世纪 50 年代后，随着各民族不断地交往交流交融，瑶族与其他民族的通婚不断增多，过山瑶招郎入赘婚的祭祖仪式逐渐从复杂化与神秘化向简单化与民俗化过渡，“问祖”、“迁出”、“归依”等祭祖仪式的基本程序与内容也逐渐简单化和民俗化。

1. 问祖

自古以来，婚姻不仅仅是两个人的结合，更是两个家庭的联结，甚至涉及到政治、经济和社会地位的考量。因此，父母的意见和决策对子女的婚姻有重大影响。长期以来，受到地理环境、生计模式等影响，过山瑶的“家”更强调“个体家庭”的价值和独立自主，以夫妻为主线，侧重于“家”的纵向延续模式。在过山瑶看来，与谁结婚，并获得父母和家先的首肯和支持，被视为婚姻幸福美满的开端。

历史上，过山瑶一直流行男娶女嫁与招郎入赘两种不同的婚姻方式。男娶女嫁一般是有儿有女的家庭。而那些有女无儿的家庭，因无子继承宗祠；或弟妹年纪小，父母年纪大，缺乏劳动力；则招郎上门为婿，上门男子婚后须改从妻姓，从妻居，祭祀妻子家的家先[①]，子

[①] 家先：瑶族民间习俗，将逝世的历代祖先称为“家先”，国内外说汉藏语系苗瑶语族瑶语支的瑶族大多数家庭过去都有《家先单》，用以记载历代祖先的法名。（建议放到第一次出现的地方）

女随妻子姓，死后由妻方家人举行葬礼。学术界将这种男子到女方家上门为婿，男子婚后改随妻姓，婚后在妻子家居住生活，所生子女随妻姓，延续女方家族宗嗣，祭祀女方家祖先的婚姻称之为“入赘婚”，南岭走廊一带的汉族将其称为“上门”，瑶族民间将其称之为“招郎入赘”或“招郎”。

长期以来，国内外的过山瑶一直有“长女守家”和“无子招郎”的习俗，凡有女无子的家庭，基本上都是招郎入赘。

历史上，过山瑶的招郎入赘婚主要有“卖断”、“卖一半”。不论是“卖断”、“卖一半”，都须待父母同意后，把男女双方的生辰八字写在一张纸上，俗称“开八字”，互相交换给对方带回家。然后在家中神龛前摆祭品，烧香焚纸钱，祭拜祖先，告诉祖先家中子（女）已经有了合意的对象，再把对方的“八字”纸放在神龛下，用东西压着，俗称“问祖”，意为征求祖先的意见。按习俗，男女双方一般会将对方的“八字”纸压满一个月。在这一个月内，“八字”成为沟通阴阳两界的介质，男女双方的家人每天在神龛前烧香、焚纸钱，并观看“八字”有何变化。如果“八字”纸质有破损，或家中发生意外（如生病、吵架），意为祖先认为双方的“八字”不合，这门亲事则得不到祖先与家人的认可；如果家中相安无事，“八字”纸未破损，则表示祖先同意这门亲事，男女双方就可约定日子“过礼”和“下定”。

一般来说，“过礼”和“下定”是招郎入赘婚的婚前重要环节。“过礼”由招郎入赘婚的女方家庭派家族中德高望重的长辈、亲友到男方家里送礼。过去条件好的家庭，一般根据自家经济情况，用红线捆一点钱，再用一些稻草或茅草包好鸡蛋，鸡蛋为双数，寓意成双成对；或是一些酒、一两只鸡，去男方家。如果经过接触，男方家觉得不合适，不同意这门亲事，可以将“过礼”的物品退还；如男方家同意这门亲事，便可与来“过礼”的女方家亲属商量一个时间“下定”。“下定”就意味着这门婚事板上钉钉了。在“下定”当天，经济情况好的女方家庭，带几尺布、一些酒、一些礼金去男方家；经济条件一般或是困难的家庭，就带一些鸡蛋和自己做的糍粑。“下定”之后，男女双方家的亲戚便可互相走动、拜访，并将男女双方的“八字”交由师公择定结婚的良辰吉日。

2.迁出

举行婚礼仪式，象征着双方婚姻关系的缔结，还表明两个家庭姻亲关系的建立。在过山瑶婚礼过程中,入赘男子在前往新家庭前，除了向家中长辈、亲友辞行外，还要请师公在家中神龛前举行祭祖仪式与原有家庭分离，泰国瑶族将之称为“拆丁”。即请师公在男方家神龛前烧香祭祖，并用汉语西南官话夹杂瑶话禀告男方家祖先，某人要到别人家上门，请祖先同意将其身份从家屋中迁出。“迁出”是入赘男子进行精神空间过渡的重要环节。通过祭祖仪式，弱化原有的家族关系，并重新构建和强化新的家庭家族关系。

在 20 世纪 50 年代前，“卖断”与“卖一半”是过山瑶单系继嗣制招郎入赘婚的婚姻形态。“卖断”亦称“上门改姓”或“上门过房”，是指男子入赘后要用女方家姓氏及字辈改名换姓，在女方家居住生活，所生子女亦随妻子姓。“卖一半”，即夫妻婚后可以在女方家居住生活，也可以返回男方家庭居住生活；夫妻婚后所生子女，第一个随妻子姓，第二个随父姓。为了保证家族的延续或上门男子应尽的义务等，单系继嗣制的招郎入赘婚在结婚时要立契约，写清楚赘婿要赡养女方父母、夫妻恩爱勤俭持家、以及男方是否从妻姓和所生子女的姓氏等问题。并在婚前邀请双方长老、亲友商定协议，签订入赘契约，议定婚后必须互相恩爱、协力生产、尊老爱幼、继承财产等有关事项；但也有的入赘契约是口头承诺即可。在婚礼前几天，男方家须请家中长辈、亲友来家吃饭，意为向家中长辈、亲友辞行。婚礼当天，女方家会派 1-2 人到男方家接亲，男方家一般只有 1-3 个较为亲近的亲人一同前往。出门前，男方家须在神龛前摆上供品、酒及入赘契约，请师公上香祭拜祖先，请祖先查阅契约，用汉语西南官话夹杂瑶话告知祖先家中某位男子将要上门改姓，须将其身份从本家族迁出，前往某户人家为婿，今后不再获得本家家先的庇佑。若是“卖一半”的入赘婚，还须告知上门入赘男子身份“归依”家族的时间。“迁出”仪式完成后，上门男子踏出家门的那一刻，即表示该男子身份及灵魂已从原生家族迁出，不再受本家家先的庇佑。

20 世纪 50 年代后，随着男女地位逐渐平等，过山瑶招郎入赘婚中的“卖一半”逐渐被“顶两头”取代。“顶两头”是过山瑶两可继嗣制婚姻形态，过山瑶民间认为这是一种有别于“卖一半”的婚姻。最初的“顶两头”在男女双方家庭都举办婚礼，夫妻婚后在外面独自居住生活；或从妻居住，但男子不改姓氏，女方家的神龛同时供奉男、女两家祖先的灵位。婚后所生的子女由夫妻“平分”，一般是第一个孩子随母姓，第二个孩子随父姓，依此类推。男子结婚时须请家中长辈、亲友吃饭，表示辞行，并在神龛前举行“迁出”仪式，摆鸡、猪肉、酒等贡品，上香祭拜祖先；请师公用汉语西南官话夹杂瑶话告知祖先神灵，家中某人将与某人结婚，请家中一位祖先神灵随男子一同前往。到女方家后，亦请师公祭告女方家祖先神灵，上门男子带有一位祖先神灵一同上门，请让其与女方家祖先共同享受女方家人的供奉。男子上门期满回自家定居时，再举行仪式，摆供品，烧香焚纸钱，请随上门的自家祖先神灵随自己回家。

随着社会不断进步，人们的婚姻观也在不断发生变化。21 世纪以来，过山瑶的“顶两头婚”发生了较大的变化。夫妻婚后不再同双方父母居住，而是在外自立门户，独自居住、生活，平时谁家父母有事就回去帮助，逢年过节轮流回双方父母家看望老人，婚后所生子女分别随夫妻二人姓，形成一种“不嫁不娶”的婚姻形态。因为不论是男方还是女方，在结婚前都不愿意接受彩礼，认为接受彩礼就是同意嫁或娶，无论是嫁或娶，都会导致男女双方家

庭利益难以平衡。现代的顶两头婚虽然在继嗣方式和赡养父母、财产继承等问题上与过去的顶两头婚没有什么区别，但在结婚的祭祖仪式上，不仅是男方家请师公祭祖，举行“迁出”仪式；女方家也要请师公祭祖，举行“迁出”仪式，，并请师公在新的住所举行祭祖仪式，重新打造带有男女双方祖先姓氏的神龛，供奉双方的历代祖先神灵。

3.归依

在过山瑶的婚礼中，入赘男子到女方家后，需要经过一系列的程序方可“礼成”。但对入赘男子自身而言，“过门”之后的祭祖仪式才是入赘男子结束身份游离，获得新家庭的家先认同，实现身份“归依”，完成精神空间转换的重要过程。

20 世纪 50 年代前，受有神论的影响，过山瑶民间习俗认为，“卖断”“卖一半”的过山瑶招郎入赘婚在进行时，由于入赘男子的身份从原家庭迁出后，其灵魂一直处于游离的状态，没有得到家先以及神灵的庇佑，极不安全。入赘男子身体从本家到女方家发生物理空间位移时，在送亲路上长途跋涉，身体在野外难免遭受各种阴魂野鬼的纠缠，为避免各种鬼魂随其进入女方家，须举行“过门”仪式，将尾随而来的孤魂野鬼清除。在入赘男子进院子前，女方亲友须杀一只公鸡，将鸡血淋在房屋四周的墙角，以及大门的门槛边后，入赘男子方可进门。过山瑶民间习俗，认为撒鸡血可以“驱邪”。同时，还在放一盆火，燃放鞭炮，入赘男子须在鞭炮声中跨过火盆进大门。燃烧的火苗既有着“净化”的功能，又寓意婚后的生活红红火火。身份归依是入赘男子在婚礼上最看重的一件事。为了尽快缩短身份游离的时间，重新获得神灵及家先的庇佑，“过门”后，立即举行祭祖仪式。神龛前摆放好鸡鸭、米饭、苹果、喜糖、茶水、酒等祭品，供奉家先，新娘及家中德高望重的长辈均聚齐神龛前。新郎进门后，在神龛前与新娘汇合，叩拜新娘家的家先。然后开始祭祖。先由新娘家的长辈上香祭祀，并将新郎则将签订好的契约放在神龛上，请师公用汉语西南官话夹杂瑶话逐一将《家先单》上的家先请到，禀告家先今天家中有喜事，希望家先们能庇佑这个新组建的家庭，保佑他们延续香火、和睦幸福，并向家先祭酒。之后，新郎、新娘向家先上香祭拜，由师公告知新娘家的家先，今天成婚的人是谁，结婚形式是“卖断”还是“卖一半”，并为入赘者按女方家字辈改名换姓，请家先同意接纳新郎的新身份。告知家先新郎签订的契约内容。如契约没有纸质签订，则需要把口头契约的内容复述一遍，请家先们做证并接纳、保佑入赘新人，使其实现上门身份的“归依”，获得女方家先的庇佑。最后，新人双方一起在神龛前焚烧纸钱，祭祖仪式礼毕。

20 世纪 50 年代后，两可继嗣制的顶两头婚在婚礼进行的祭祖仪式延续了单系继嗣制招郎入赘婚的程序。由于顶两头婚不用入赘改姓，故在祭祖仪式时，不必呈上契约，上香祭拜新娘祖先时，师公只需要告知女方家先新郎的姓名、法名及从哪里来，请女方家先单接纳、

保佑新婚夫妇。21 世纪以来，婚礼上的祭祖仪式趋于简化。婚礼的酒席一般是男方与女方家各办一场。在哪一方家办酒，新人进门后就在堂屋的神龛前祭拜那一方的家先。由新人的家长向家先上香祭拜，告知家先今天和谁结婚，请祖先庇佑新组建的家庭美满顺利。

一般来说，祭祖仪式完成后，一对新人就形成新的聚合，对新家庭形成认同感。新婚夫妇的身份通过祭祖仪式获得双方家族及家先的认可与庇佑，双方一起拥有共同认同的祖先，强化了宗族的凝聚力。特别是 20 世纪 50 年代后，随着民族关系的融洽，瑶族与汉、壮、苗、侗等民族的通婚家庭越来越多，据 2020 年全国人口普查数据统计，瑶族与其他民族通婚率达到 36.08%,其中瑶族与汉族通婚占 23.38%，与壮族通婚占 11.21%，与苗族通婚占 0.58%，与侗族通婚占 0.32%,与仫佬族通婚占 0.15%,与毛南族通婚占 0.09%,与京族通婚占 0.06%，与回族通婚占 0.05%,与彝族通婚占 0.02%,与水族通婚占 0.02%,与其他民族通婚占 0.19%。[29]顶两头逐渐成为招郎入赘婚的主流，婚后子女分别随父母姓，各民族的交往交流交融越来越深入，夫妻双方互学、互鉴对方的优秀传统文化，进一步铸牢了中华民族共同体意识。

三、过山瑶招郎入赘婚祭祖仪式的宗教人类学阐释

仪式作为一种历史记忆对一个特定的民族、国家、社会和传统的价值是不言而喻的。[30]在过山瑶的传统信仰中，人们认为以人为主的世俗人界和以祖先、鬼神为主的神灵世界是同时存在的。所以，在过山瑶的传统婚礼仪式中，祭祖仪式是一种兼具世俗与宗教特质的仪式活动。正如范热内普所说：“婚礼成为从一社会地位到另一社会地位的最重要过渡，因为至少婚姻一方需转换家庭、家族、村落或部落，有时新婚双方还需要建立新居处。居处变化以分隔礼仪的仪式活动为标示，总是集中表现在地域之过渡。”[2]87结婚是过山瑶成年人最重要的过渡性仪式之一，人们通过这一特定的仪式来认可个体身份。随着“问祖—迁出—归依”婚礼礼仪的依次举行，入赘男子通过分隔礼仪、边缘礼仪、聚合礼仪在女方家屋空间内的一系列的物理空间、社会空间、精神空间的过渡与位置不断转换，呈现“神圣—世俗—神圣”的循环特征。借助这些过渡礼仪，入赘男子实现了从一个阶段向另一个阶段的平稳过渡，最终获得生命的完整意义。

1.分隔礼仪

过山瑶民间习俗认为，每个人都有灵魂，人死灵魂不灭，灵魂离开人体后变成鬼，俗称“面”或“曼”。人的灵魂不仅是能够独立的，而且灵魂是不会消亡的。人死亡只是肉体的终结，而灵魂则转入另一个世界中去，转化为神或鬼，重新生活。在过山瑶看来，人有 3 个灵魂，人死后，其灵魂变为鬼魂，一个鬼魂在墓地，一个回到祖先居住的地方，一个在家中的神龛上。[31]所以，在过山瑶地区，每个家庭的堂屋都有一个神龛，神龛中的香炉是这

个家庭祭祀死去的祖先灵魂居住的地方之一。过山瑶几乎每个家庭都设有供奉家先的神龛，是本家“家先”灵魂接受后人祭祀的地方。所谓“家先”，是指那些生前做过度戒仪式，把宗教法名记在自家的《家先单》上，并得到后世子孙供奉的家族男性祖先，并不是本家族所有已去世的祖先。过山瑶社会观念是以男性家庭为中心的建构逻辑，展现出以夫妻为主体的家的延续谱系结构，直到现在每个家庭都有一本《家先单》，《家先单》只能记载有父系血缘关系为继嗣的所有祖先的姓宗教法名，这些人生前必须举行过度戒仪式，取得宗教法名，并有子嗣。生前未举行过度戒仪式，婚后无子嗣的人，死后不能成为家先，其姓名不能列入家中的《家先单》。过山瑶普遍认为，瑶人如果死后进不了家中的神龛，不能到阴间去与祖先团聚，这个人不能算是瑶族。这个只融入“活着的父系亲属”而未融入“已经去世的”亲属的人，不能算是本家族的人，因为他最终没有获得“家族认同与文化认同”。在这里，灵魂归宿与文化认同成为“家族认同与文化认同”的重要标志。只有在死后成为“家先”，才能算是过山瑶。所以，能否记入《家先单》，是过山瑶男子非常在意的事情。

在过山瑶招郎入赘婚祭祖仪式中，“问祖”是婚礼能否成功的重要环节，也是入赘男子身份能否转变的先行条件。神圣领域与世俗世界的沟通常常通过祭拜活动和献祭品来达成，借助仪式和祭品，让人们得以达到与神灵和家先对话的目的。祭品是宗教仪式中用于敬奉、祭祀神灵、祖先或其他神圣对象的供品，具体取决于特定文化和宗教的传统。过山瑶民间习俗认为，在招郎入赘婚礼不同阶段的祭祖仪式中，写有个人出生年、月、日、时辰的“八字”纸虽然不是祭品，但它承载着一个人的的吉凶祸福、贵贱夭寿，是古代判断婚姻凶吉的重要依据，两位新人能否顺利喜结连理，要通过其“八字”来预测推算。同时，这也意味着家先是否同意入赘男子即将迁出《家先单》。当在祭祖仪式中把“八字”纸压在神龛上后，“八字”纸就被赋予超自然的力量，成为了人与神灵、家先沟通的介质，承载着“问祖”的重要使命。而判断家先们是否同意这门婚事，则是依据一定时间内家中是否一切顺利、有没有发生任何不幸的事件。入赘男子通过师公“问祖”，来获取家先对于婚姻的肯定以及“迁出”身份的资格。过山瑶入赘男子从“问祖”直至“下定”期间，虽然身份还未从家庭中迁出，但该入赘男子却已经结束单身，并基于对女方的尊重与相互负责，已处于身份准备过渡阶段。

2.边缘礼仪

过山瑶男子的宗教法名一生中只能记在一本《家先单》。在过山瑶传统社会中，不经过度戒仪式，没有取得宗教法名的男子姓名是不能载入《家先单》的，死后灵魂也不能到“扬州”去与历代祖先团聚，只能当孤魂野鬼。在招郎入赘婚中，男子入赘前，家人须请师公向男方家的家先举行“迁出”仪式，请求将入赘男子身份及灵魂从男方家迁出。所以，入赘前的祭祖仪式可以看作是边缘礼仪，通过这样边缘礼仪，入赘男子的身份与灵魂进入阈限阶段。

人类学者认为，阈限阶段带有一种不确定性。在这个阶段，参与仪式的个体既没有明确的社会角色，也没有特定的社会地位，在仪式过程中，处于两种结构、或两种稳定状态之间的时空阶段。“迁出”仪式通过祭品、喃念等形式，连通世俗世界与神圣世界，让入赘男子的灵魂向神圣世界里的家先们辞行，在“迁出”祭祖仪式完成后，入赘男子的身份与灵魂就进入一个游离的阶段。受生计模式和居住环境的影响，入赘男子上门的路程一般都较远，近的要走半天以上，远的 1--2 天。过山瑶民间习俗认为：在这个阶段中，由于入赘男子的灵魂脱离了本家《家先单》中历代祖先神灵的保佑，其灵魂在神圣世界处于边缘地段，无法得到本家家先和新家家先的护佑。而自然界是一个有生命的世界，无论是山、水、树、草，还是猪、马、牛、羊等，都像人一样有灵魂，并将其人格化，作为超自然力与神灵崇拜。所以，人们认为入赘男子出门在野外长途跋涉，一路上最大的威胁或许来自自然界的各种邪灵或鬼怪，这个状态非常危险，若是被它们缠身，会招致不利。所以，在入赘男子到女方家门口时，不能马上进门。他们认为，“门”在这个仪式中扮演着划分空间的角色，它将入赘男子与原家族剥离出来。入赘男子一旦出了自己的家门，便进入了一个处于一种边缘的、不确定的状态，他的身份变得不确定，即既不属于自己原来的家族，也尚未成为新娘家的一员。只有通过举行仪式，跨过新娘家的门，得到新家家先的保护，他才进入一个较为安全的范围。宗教人类学将这种涉及个人和群体之地位改变有关的仪式称为“通过仪式”。而“围绕出生、成年、结婚与死亡的仪式，是这些生命危机仪式中的典型例证。”[32]所以，女方家会在入赘男子入门前，通过在门前“撒鸡血”、跨火盆等方式进行驱邪仪式和洁净仪式，以达到驱除“污秽”、免受“鬼神”侵扰的目的。在过山瑶看来，公鸡属阳，其血与火功能相似，都具有安魂驱邪和阻挡邪神进入房屋的功能。只有做完这些“通过仪式”后，入赘男子才能进入女方家，融入新家庭。在这个过程中，门不仅是一种物理空间的分隔，而且是一种象征性的界限，它将家庭内部与外部世界区分开来。入赘男子一旦跨过新娘家的门槛，就意味着他进入了一个全新的生活空间。

3. 聚合礼仪

婚礼不仅是婚姻成立的标志，同时也是家庭和谁对婚姻认可的方式，是不同家庭和民族交往交融的时刻。完成“入门”仪式后，过山瑶入赘男子需要通过祭拜新娘的家先来正式确认身份，获得女方家庭的家先认同，方能实现身份归依，完成精神空间转换，融入女方家庭，实现聚合礼仪。过山瑶的聚合礼仪具有交融性，由家族成员共同举行祭祖仪式，师公烧香喃神，请女方家先“到场”见证，为“卖断”与“卖一半”入赘男子改名换姓，并写入入女方家的《家先单》中。供桌上的入赘男子婚前签订的契约，仪式中和酒水、食品及焚烧的香烛、纸钱等则成为从世俗社会迈入神圣领域的重要介质，被赋予神圣的力量和灵性；借助师公的

语言、行为等方式将入赘男子的身份从世俗世界转换到神圣世界，实现人神沟通,祈求神灵庇佑人财两旺、家庭平安。聚合仪式给予入赘男子身份的转换，使其完成了身份的合理化，心理上得到满足。顶两头婚的聚合礼仪又不同，先由师公将上门瑶族男子三代家先的宗教法名抄录在女方家的《家先单》中，供在女方家神龛上。师公烧香喃神后，新婚夫妇跪拜《家先单》中的双方祖先神灵，婚后所生子女分别随夫妻二人姓。这种结婚礼仪既是女方家接纳新郎的过程，也是新郎与新娘家神灵“聚合”的过程，使得婚礼具有社会性和神圣性的特质。如新郎不是瑶族，则在师公烧香喃神后，新婚夫妇在女方家神龛前跪拜女方家祖先神灵即可。婚后所生子女分别随夫妻二人姓，夫妻如不是同一民族，婚后所生子女的民族成份则分别随父母。

结 语

过山瑶招郎入赘婚礼中的祭祖仪式展示了民间信仰文化的丰富内涵，通过举行象征性的过渡仪式，为个人赋予新的身份。这些仪式标志着个人生活状态的转变，引导其步入全新的生命阶段。它不仅仅是宗教活动的一种表现形式，更是过山瑶社会文化的重要组成部分，承载着深厚的传统文化内涵与社会功能。

从宗教学的角度来看，过山瑶的祭祖仪式体现了对祖先的敬仰和对家族的尊重，是一种深植于中国传统文化中的信仰表达。祭祖仪式通过象征性行为与祖先建立联系，这种联系在文化和宗教层面上具有重要意义。在招郎入赘婚礼不同阶段的祭祖仪式中，入赘男子通过师公“问祖”获得家先对于婚姻缔结的认可和从原生家庭迁出身份的资格，使其处于阈限前阶段。在婚礼当天通过师公举行仪式，将其灵魂“迁出”家族，并以门为界，使其身份进入一个游离的状态，直至顺利“入门”，再通过祭祖仪式重新“归依”，获得新家族家先及神灵的庇佑，虽然同样是祭祖仪式，但在这些阶段中入赘男子实现了身份从“分隔”到“边缘”再到“聚合”的转变。

语言文字是沟通人与人之间的重要媒介，也是民族交往交流交融的基础。在过山瑶祭祖仪式中，参加婚礼仪式的过山瑶及亲朋好友除了使用瑶语作为表达情感、交往交流的工具外，还使用汉语西南官话、汉字及借鉴汉字形成的瑶族俗字作为表达情感、交往交流的工具。所有的瑶族《家先单》、亲戚朋友送的礼单、贺仪等都用汉字与瑶族俗字抄写，家中神龛西周的对联亦用汉字抄写；请师公举行的祭祖仪式均用瑶话夹杂汉语西南官话喃念经书和《家先单》，请家先到场，这种语言互动、文字互鉴、文化交流的民族团结、和谐的情景，充分反映了瑶族对中华民族文化的认同意识与认同过程。

铸牢中华民族共同体意识，最基础的是培育个人对家庭和家族的忠孝伦理价值观，而敬

拜祖先是其培育的重要策略和手段。[13]过山瑶招郎入赘婚的祭祖仪式把一个家庭的成员聚合在一起，通过仪式连接神圣和世俗两个世界，实现个人及家庭与家先在精神上的沟通，加强了个人与家族之间的联系。对于过山瑶新婚男子而言，通过参与祭祖仪式，一方面获得了家族的接纳，实现了个体与家族的连接；另一方面获得了家先的接纳，实现了个体生命与神圣世界的沟通。婚礼中的祭祖仪式在不同阶段对入赘男子进行身份的区分与认同，不仅是个体身份转换与精神归依的过程，同时也是文化认同与社会和谐的体现。人们通过祭祖活动借助祖先的权威，在把个人、家庭融入社会结构的同时，使招郎入赘男子与新娘家庭建立起深厚的情感联系，增强了家族内部的团结与外部的认同，强化了家族内部的凝聚力与社会稳定性，有助于维护社会的稳定与发展。

Interpretation of Religious Anthropology to uxorilocal marriage of Guo shan Yao ancestor worship ceremony

YuLu

Abstract: Ancestor worship ceremony is the most basic manifestation of ancestor worship, and it is also an important part of folk religion research.As a kind of marriage custom, uxorilocal marriage has always existed in Guoshan Yao society at home and abroad，the ancestor worship ceremony is one of the important contents of the marriage custom.uxorilocal marriage exists in Yao society in the following ways :Living in the woman 's home all he’s life、live in the woman 's house for a certain period of time、live on both sides.But no matter in what way, the men must hold the ancestor worship ceremony,by Shi Gong 's Chinese Southwest Mandarin mixed with Yao language,remove the identity from his original family,after a short dissociated, his identity returned to the newlywed family and gained a new identity. This kind of ancestor worship ceremony closely connects the Yin and Yang, carries the transformation of the identity of the men of the Guoshan Yao, and shows the three stages of the transition etiquette of ' separation-edge-aggregation '.Although the ancestor worship ceremony of Guoshan Yao 's uxorilocal marriage is aimed at ' aggregation ', the final identity of the men who enter the uxorilocal marriage is also different due to the different ways of entering the uxorilocal marriage.This ancestor worship ceremony

integrates individuals and families into the social structure. In the ceremony, Chinese, Southwest Mandarin and Yao language are used as media to interact, which enhances the unity within the family and external recognition, strengthens the cohesion and social stability within the family, helps to maintain social stability and social development, and also reflects the cultural exchanges and integration of all ethnic groups.

Key words: Guo shan Yao；Uxorilocal marriage；Ancestor worship ceremony；Rites of passage.

Author： Yu Lu,Associate Researcher,Phd,Nanning normal university Editorial Department of the journal.

参考文献

[1] 彭兆荣.论仪式在非物质文化遗产传承中的“固体—活态”结构[J].中国非物质文化遗产,2023(1):57-63.
[2] 阿诺尔德·范热内普.过渡礼仪[M].张举文,译.上海:商务印书馆,2010：1.
[3] 维克多·特纳.仪式过程:结构与反结构[M].黄创波等译.北京:中国人民大学出版社。2006:113.
[4] 涂尔干.亲教生活的基本形式[M].渠东、汲喆译.北京:商务印书馆，2011:523.
[5] 李吉熙,阿衣,吉木哈学.仪式、归属与重构——中国彝族“尼木”祭祖送灵仪式与韩国棺头洁净仪式比较研究[J].民族学刊,2019(3):81-87+129-130.
[6] 陈琼.家祭仪式：乡村日常生活的道德叙事——基于一个湘南村落的考察[J].江汉论坛,2021(2):135-141.
[7] 尹可丽、兰淼森、李慧.仪式动作、象征意义和积极情绪增强控制感：双路径机制[J].心理学报，2022(1):54-65.
[8] 田泥.从祖先到家先：湘西苗族墓祭仪式的发生——以湘西凤凰县吉信苗寨为例[J].湖南科技大学学报(社会科学版),2022(1):169-177.
[9] 彭兆荣.重建中国仪式话语体系——一种人类学仪式视野[J].思想战线,2021(1):71-79.
[10] 郭于华.仪式与社会变迁[M.北京:社会科学文献出版社，2000:2.
[11] 高丙中.民间的仪式与国家的在场[J].北京大学学报(哲学社会科学版)，2001(1):43.
[12] 徐天雨.仪式象征与民族交融——对云南彝族宗枝节的田野考察[J].北方民族大学学报,2021(6):72-78.
[13] 蒙祥忠,麻国庆.祖先本质的多面性与(亻革)家祭祖仪式研究——铸牢中华民族共同体意识的一个思考视角[J].中央民族大学学报(哲学社会科学版),2021(2):26-34.
[14] 蔡富莲.彝族祭祖仪式中的献祭叙事与文化记忆[J].宗教学研究,2021(4):192-200.
[15] 霍晓丽.传承与发展:湘西苗族祖先崇拜研究[J].宗教学研究,2018(3):148-156.
[16] 徐燕.“跨民族”宗族共同体研究——以傈氏、完颜氏和赵氏宗族为例[J].民族论坛,2021(3):23-33.
[17] 张永钦,邓文金.闽台祖先崇拜的延续与变迁——以入赘婚俗为例[J].宗教学研究,2020(2):278-284.
[18] 邓宏烈,王禹栋.过渡和认同:羌族婚俗中的仪式象征解析[J].贵州民族研究,2019(4):59-65.
[19] 冯智明.“自然”身体的文化转化:瑶族婚礼的过渡意义[J].广西师范大学学报(哲学社会

科学版),2016(1):64-69.
[20] 陈容娟,贾仲益.两性平权与婚前协商:互动仪式链视角下的过山瑶婚俗[J].广西民族研究,2022(3):92-101.
[21] 维克多·特纳.仪式过程:结构与反结构[M].黄剑波，柳博资译.北京:中国人民大学出版社.2006-27-42.
[22] 张帆,黄镇邦.布依族踩狱仪式的空间转移及其社会文化意涵——贯州紫云县荣上秦个条研究[J].民族研究,2019(1)：57-71+140.
[23] 李旭东.反思“仪式过程理论”的效度——以呼和浩特地区的两个仪式为例[J].内蒙古民族大学学报(社会科学版).2017(3)：22-27.
[24] 蓝希瑜.浙江景宁畲族“做老者”仪式探微[J].民族研究,2014(4):65-76+125.
[25] 蓝希瑜.“拔伤”:浙西南畲族死者的过渡仪式[J].民族研究,2016(3):55-64+124-125.
[26] 桂榕,刘虎飞.仪式的超越表征研究——以河口瑶族度戒仪式为例[J].湖北民族大学学报(哲学社会科学版),2021(4):146-157.
[27] 张继驰、张泽洪.从空间过渡到身份过渡——以广西贺州大平乡威竹村度戒仪式为例[J].三峡论坛(三峡文学·理论版),2017(4):45-50.
[28] 谢启昆修,胡虔纂；广西师范大学历史学中国历史文献研究室点校：《广西通志》卷 278《诸蛮一》，南宁：广西人民出版社，1988:6874；6875.
[29] 廖凌子.民族交融视角下广西族际通婚研究——基于第五、六、七次全国人口普查资料分析[J].南宁师范大学学报(哲学社会科学版),2023(3):24-34.
[30] 彭兆荣.人类学仪式的理论与实践[M].北京：民族出版社，2007：237.
[31] 玉时阶.历史的记忆：瑶族传统文化研究[M].北京：民族出版社，2016 :556.
[32] 菲奥纳·鲍伊.宗教人类学导论[M]. 金泽、何其敏译. 北京：中国人民大学出版社，2006:184.

D07

藍山縣荊竹瑤族鄉散花儀式社會功能芻議

盧順維

摘要：置花與散花是閭山教三奶夫人教派的通過性質的儀式。本文詳細記錄了湖南省藍山縣荊竹瑤族鄉蒲林村瑤族師公趙昌發 2022 年 1 月 20 日晚在本村為十七歲鄧姓瑤族青年舉行的散花儀式過程，分析了該地散花儀式的由來，論述了散花儀式的象徵意義和社會功能。認為散花儀式中的“斬雞頭”是三奶夫人教“斬蛇”主題的象徵，“花園”、“花公花母”是三奶夫人教“救產”主題的象徵，“十二關煞”是所有人間坎坷的象徵。散花的社會功能表現在三個方面，一是教化功能，二是“成人禮”功能，三是彰顯人類生命的意義與價值，喚起人類社會尊重生命和關懷生命的功能。

盧順維，四川大學道教與宗教文化研究所 2018 級博士研究生、西南民族大學外國語言文學學院講師。

關鍵詞：散花　三奶夫人教　臨水夫人　成人禮　瑤族生育文化

一、置花與散花

置花，又稱“置造花園”，是將小孩子的魂魄寄存到象徵生育神的花公、花母處，並認東王公、西王母為“契爺”、“契娘”，將小孩子的凡人身份轉變成為神靈子嗣的一種“寄名”儀式。馬林諾夫斯基認為，“當人類遇到難關，一方面知識與實際控制的力量都無效，而同時又必須繼續向前追求的時候，我們通常會發現巫術的存在。”在生產力比較低下的時代，家族人口眾多，食物短缺，醫療水準不發達，人類的生命很容易遭受到各種各樣的威脅，人口平均壽命普遍比較短。小孩子往往因為營養不良，抵抗力弱，很容易出現疼痛、發燒、哭鬧等生理異常。這就產生了驅邪禳災，求福祈吉的儀式需求，“置花”儀式就是在這種背景下產生的。

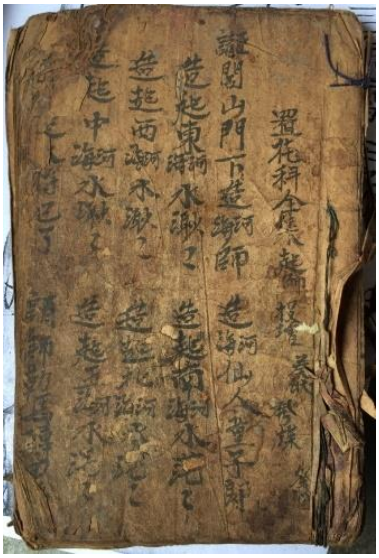


圖 1《置花科全集》[①]

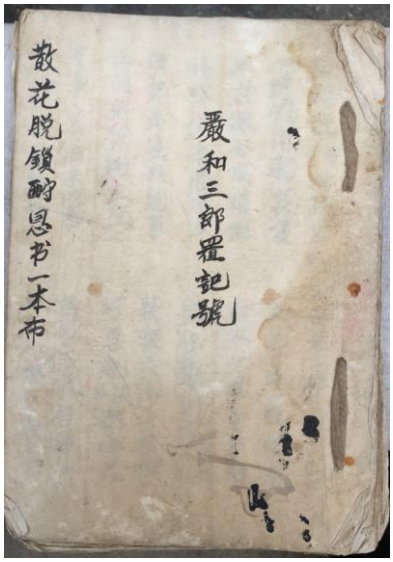


圖 2《散花脱鎖酬恩書》[②]

“散花”是與“置花”相對應的儀式。當地小孩子在 3 歲左右置花，置花結束後，用一塊一米見方的紅布將象徵藏有花男花女除煞過關後的靈魂的十二根五色花枝包裹起來，外面用十二根黑線纏繞，放在家先壇上。等小孩子長到十七八歲談婚論嫁時，就必須把置花時藏起來的靈魂解放出來，稱為“散花”，又叫“出花園”。散花是一種慶祝成年並酬神的科儀，置過花的花男花女在婚前必須進行酬神散花儀式，有時甚至是婚禮的一部分[③]。散花的流程與置花的流程大體相同，所不同的是散花多了兩個環節，一是師公對成年花男花女的囑戒環節、一是把重新過關斬煞後的靈魂送還花男花女的環節。

二、散花儀式的個案考察

筆者 2022 年 1 月底前往湖南永州瑤族地區進行田野調查，於 20 日晚在藍山縣荊竹瑤族鄉蒲林村觀看並記錄了瑤族師公趙昌發為當地一名鄧姓 17 歲瑤族花男舉行散花的儀式。花男生于 2005 年，於 2008 年 3 歲時置花，當時為其置花的是趙昌發師公的父親趙甫一郎。置花、散花在當地師公看來是“小事”，一個師公一個晚上 7 個小時就能完成，並不算什麼複雜的儀式。但是在當地村民看來，這也算是一件小喜事。相比置花，散花儀式在當地是比較隆重的慶祝活動，花男花女的親戚都會到場，村裡的父老鄉親都會帶鞭炮、紅布條前來慶祝，親戚比較多、人緣比較好的家庭做散花儀式時，就像婚宴一樣熱鬧，要擺十多桌酒席。[④]現在瑤族地區生活水準、醫療水準普遍提高，生活過得比較富足，

① 藍山縣荊竹瑤族鄉趙昌發師公家藏祖父輩抄本，抄寫人為趙昌發師公外祖父白法令。

② 藍山縣荊竹瑤族鄉嚴維昌師公家藏父輩抄本，抄寫人為嚴維昌師公父親嚴和三郎。

③ 湖南藍山荊竹瑤族鄉嚴維昌師公家藏《散花脱鎖酬恩書》中就有“花女出嫁謝聖”的科儀唱本。

④ 當晚該家有酒席三桌，請了男女廚官，男廚官兼任執香師，做師公的助手。席間閒聊時，師公回憶該村某戶人家散花時情景說，印象中只有那一家搞得特別隆重，就像辦酒席似的。因為正值疫情期間，當地有

因此很難遇到置花儀式了。據趙昌發師公回憶，他最近的一次置花儀式是 2016 年給他兩歲的外孫女置花的時候。置花與散花儀式流程大致相同，現以散花儀式為例進行説明。此次散花儀式的流程如下：

（1）裝壇

在堂屋正中央，離主家神龕 1 米左右的前方擺大方桌（以下稱“祭桌”）一張，桌子的後方固定一根竹竿，懸掛總壇圖，圖高 2.5 米左右。總壇圖前方的桌面上，左側放一個木桶，木桶裡盛米或者沙子，裡面擺放三張佛像，桶朝外的一側捆上吞口像。總壇圖前右側擺三個竹筒，裡面盛米，上放三奶夫人像，從左到右依次是吹角陳夫人、持印林夫人、持牙簡李夫人，三位夫人都是騎馬造型。三奶夫人前面有兩排酒杯，第一排三個酒杯倒茶，第二排三個酒杯斟酒。杯子前方是一個飯碗，裡面有一小塊熟肉。熟肉碗的前方，即祭桌中央最前方是兩個飯碗。左側飯碗盛一碗米，米上置法印，法印上置銅卦，法印前方置竹卦，後方有主家放的一個紅包。右側飯碗盛淨水，碗上置令牌。祭桌最右側從裡至外，依次是盛果品點心的菜碗、茶壺、酒壺。方桌最左側、吞口的前方置紙錢。祭桌的最前面用一個紅色的包袱遮擋。祭桌下放一洗臉盆，盆內有少許水，深度 5 釐米左右，內置水車一個。在堂屋左側靠近大門的地方懸掛一捆紙錢（稱為“長錢”），此外，懸掛一桿秤，秤鉤上懸掛了一件花男小時候穿過的上衣，秤鉤上還掛有一把剪刀，一個卷尺[①]。紙錢與衣服均拴有紅布條。另有龍角一個、師刀一把、小鑼一面、深藍色法衣一件、紅頭巾一根。

圖 3“散花”儀式的裝壇

圖 4“散花儀式”上的“三奶夫人”神像

（2）準備疏表

該儀式需要兩份疏表，由師公提前寫好帶來主家，一份是《散花申壇狀》，

關部門對酒宴規模有嚴格規定，原則上不超過 50 人。也許是因為這一規定，當晚該地村民都是儀式開始以後才陸續過來慶賀的，稍微逗留一會兒就各自回去了。

① 按照規矩，應該使用尺子，即 33.33 釐米長的直尺。現在很難見到了，所以改用卷尺。

向神靈告知儀式內容。一份是《混元王府都司大衙法院給出追關斬煞取魂公牒一道》。寫好花男花女姓名、生辰八字後蓋印折好，用香簽別在總壇圖右側。

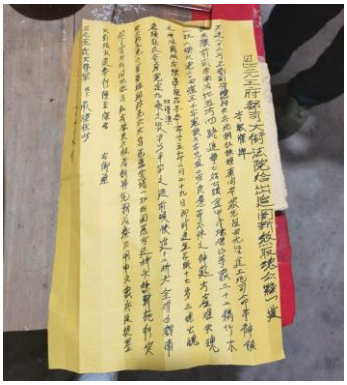


圖 5“散花”儀式的《追魂公牒》

圖 6 夾在總壇圖上的“散花”文疏

（3）請師請神

師公穿上藍色法衣，紮好紅頭巾，朝總壇圖撒米，用令牌在方桌上書“三清諱”，用力敲祭桌三下。點燃右手的錢紙照亮總壇圖，朝總壇圖吐一口氣，默念請師神辭。請完師父後，又點燃左手的錢紙，分左右兩堆放在身後兩側，分別獻給祖師、本師。

圖 7 雕刻有“三清諱”的令牌

圖 8 雕刻有“紫微諱”的令牌

（4）勅水

端起水碗，走罡步到壇前，拿起水碗上的令牌畫符勅水。用銅卦陰卦確認。

（5）收煞

取錢紙一張，一邊念咒一邊將紙折成團，朝內收煞一遍，朝外收煞二遍。用竹卦陰卦確認。三張紙揉成一個大紙團放在米碗內用米埋好，上面用法印壓住。

（6）勅變師刀、龍角、小鑼

該儀式可以是一個人，不需要打鑼。也可以帶一個打鑼的助手。

圖 9 收煞

圖 10 勅變龍角小鑼

（7）請師請聖

師公吹響龍角，右手持龍角在胸前轉圈，跳 8 字形師公舞類比趕路的情景。喃唱請神請聖神辭。銅卦陰卦確定。

（8）奏《散花申壇狀》

取下《散花申壇狀》疏表，左手拿一疊紙錢，上面放疏表，把法印壓在疏表上。取一條長凳代表雲台，置於方桌前方，用師刀沾法水灑淨，吹角後將左脚抬起踩在長凳上，放下。再次吹響龍角，抬起右脚踩在長凳上。念畢踏上長凳。站在長凳上，再次吹響龍角。右手持龍角，左手拿著文疏揮舞，喃神。完畢，蹲在凳子上喃唱《散花申壇狀》。喃唱完畢後，把疏表卷成紙筒立到米碗裡，用香簽固定。上蓋一張錢紙，錢紙上面放米壓住。在龍角裡塞一張紙錢，放入大米，米上放銅卦、竹卦。請師。把牛角往身後一送，把米和銅卦、竹卦一同向後拋出，需要銅卦、竹卦同時是勝卦。獲得需要的卦象後用紙錢點燃疏表，在米上燒掉。待疏表燒盡後取灰燼放入牛角，師公站立，對著總壇圖吹向空中。再次吹響龍角。取師刀在長凳上跳神，謝神閉天門。轉身右脚先下長凳，表示下雲台。燒紙跳神、謝師。吹龍角一聲結束。

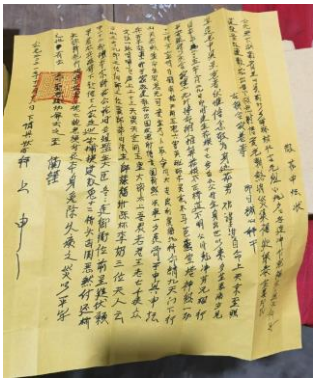


圖 11《散花申壇狀》

圖 12 上雲台

圖 13 雲台奏文牒

圖 14 立文疏解神意

（9）奏《追關斬煞取魂公牒》

師公取下另一個疏表。依前持龍角跳師公舞請師請神。像前面程式一樣右手持紙錢、疏表、法印跳神。放下疏表法印，把紙錢放地上酒杯前。念追魂疏表。念完後把疏表放地上紙錢上。回壇用師刀沾法水淨碗，然後燒幾張紙到碗裡，用錢紙把碗擦乾淨放地上。一個一個擦拭乾淨後排成 2 個 2 排，最後一個碗放在另外四個碗上。

（10）贊雞

取一隻雄雞。用令牌對雞畫符，用令牌在桌子上畫符，把雞放符上，抓幾把米撒落於桌上逗雞吃米。同時唱《告神唱雞歌》。

圖 15 贊雞

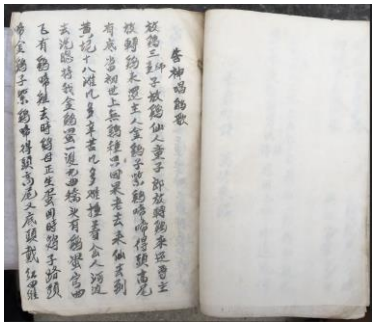


圖 16《告神唱雞歌》[①]

① 來自 2020 年暑期筆者于藍山縣荊竹瑤族鄉蒲林村嚴維昌師公家採集到的《散花脱鎖酬恩書》中。

（11）祭五傷五猖

執香師預先在堂屋左側地上朝門外方向依次擺放三杯酒、三杯茶、一碗熟肉、三根一組的線香五組，擺放在一鐵錘柄上。師公贊雞完畢，抓起雞來到地上的碗邊，用脚踩住雞脖子，右手抓住雞頭，用力將雞脖子扭斷取雞血滴到文疏上，並灑到地上的五個碗裡。用畢，把雞丟出堂屋外。這只雞是獻給猖兵的，不能食用，要丟到野外隱蔽的地方。往滴了雞血的五個碗中倒一點點酒，祭祀五傷五猖。喃唱《五傷五猖歌》：

一聲鳴角好洋洋，九洲山前祭五傷。五傷五郎身最小，百般武藝甚高強。年登□八請官糧，鑼在身聲角又鳴，鑼聲鼓角請神兵。[①]

把銅卦的兩片卦前後各一片搭在右肩膀上。把桌前紅包袱撩起。吹響龍角，左脚踩在桌子上，雙手挽訣念咒[②]，每唱完一段，就轉身彎腰把銅卦掉落在地上，得到所要的卦象後，撿起銅卦向外施禮。重複 5 遍。請完了以後，把祭桌的紅包袱放下，取米碗，師刀，牛角，茶壺，酒壺，紙錢到地上。吹角，每次端起一個酒碗獻酒，一遍一遍地念咒獻酒，祭東南西北中五方五傷五猖，也叫“賞兵賞將”，這是師公祭祀、犒勞自己的兵馬。

圖 17 祭五傷五猖前的準備

圖 18 祭五傷五猖

（12）疊寶塔

獻酒完畢，把雞血酒往外潑，口喊“哦”，示意五方兵馬前來領受。如此重複。把碗摞起。挽訣結束。摞碗，又叫“疊寶塔”，方法是：把兩個碗的碗口相對扣好放到一個碗裡，上面用一個碗蓋住，再在上面放一個碗，碗口朝上，把五個碗疊成寶塔狀。寶塔疊好了以後，抬起右脚繞寶塔轉三圈後把寶塔踢翻打碎。然後說吉祥話，化錢，化《追關斬煞取魂公牒》，陰卦交定。放鞭炮。師公撒米撒到門口，往門外不停地撒米，賞兵賞將。陰卦交定。

① 來源同上。後續唱辭殘缺。

② 本人對手訣沒有研究，據葉明生編著：《福建省龍岩市東肖鎮閭山教廣濟壇科儀本彙編》，臺北市：新文豐，1996 年，第 351 頁，疑似“餓虎訣”。

圖 19 疊寶塔

圖 20 化《追關斬煞取魂公牒》

（13）追魂

執香師提前準備好一件花男或花女的衣服，稱為“收魂衣”，尺子、剪刀、桿秤、長錢，捆在一起放到牆角下。師公右手持龍角，左手持師刀，跳舞請神完畢後到門口撒米念咒追魂，追魂完畢後銅卦竹卦同時卜卦，同時勝卦確定後將桿秤等放回原處。

圖 21 追魂

圖 22 桿秤、長錢、尺子與收魂衣

（14）搭橋

在祭桌的左前方豎著放兩條高長凳，長凳相連，另一側接一八仙桌，八仙桌接長凳的一側有一個竹條彎曲製作的拱門，拱門用紅布包裹。拱門下從八仙桌的桌面朝長凳方向鋪一條紅布，長度 1 米左右。拱門高度、寬度以插有花枝的大湯碗（即“花園”）能通過為准。八仙桌上，靠近長凳的一側有一個飯碗，內盛米，插香，主家置紅包一個。其次是三杯茶、三杯酒、一隻蠟燭，再其次是一個盛有熟肉的飯碗，其外側是四碗菜。除接長凳一側外，另外三側各放一條矮的長凳，左右的桌面上置一套餐具，包括一雙筷子、一個酒杯、一個飯碗，與師公、祭桌正對著的一側放兩套餐具。一壺供保人喝的酒。將祭桌下放有水車的水盆轉移到八仙桌下。桌上放硬幣十二枚，5 釐米左右的長條形糍粑十二小塊，一些紙錢。另外，祭桌上要擺一碗菜，右側擺兩個飯碗、兩雙筷子、兩個酒杯供師公和打鑼的助手使用。

圖 23 十二關煞橋

圖 24 保人筵席

（15）贊花園

回壇端“花園”喃神跳舞。所謂的“花園”，又稱“五色花園”，是方桌左側放置的一個廣口的大湯碗，如下圖所示。內盛滿大米，正中間插著用紅布包好了的置花時保存到散花這一天的五色花枝，外面纏著 12 根黑色的粗繩子。在湯碗的前面豎著一個生雞蛋。贊花園完畢後，將黑線纏繞的紅布包裹打開，取出十二花枝，將花枝插入米中，圍成一個圈。將紅布蓋在花枝上。將捆綁紅布的黑繩子搭在紅布上，邊念咒邊在上面撒米。花園中央插一根點燃了的蠟燭。

圖 25 五色花園正面

圖 26 五色花園背面

（16）鋪橋

師公取出用紅布條纏繞的畫有十二關煞的長軸畫，一邊解開紅布，一邊將長軸畫鋪在長凳上，使紅布條壓在長軸畫下方以便儀式結束後捆綁十二關煞。長軸畫上描繪的十二關煞依次是金雞、白鶴、南蛇、天狗、五鬼、六害、黃斑、獅子、蜈蚣、木馬、芭蕉、寶塔。在每個關煞的圖片上放一張紙錢蓋住。取一個飯碗碗口大小的糍粑切成長條，擺在蓋住了關煞的紙錢上。另準備一個木制的飯勺。當師公用師刀斬煞時，用飯勺墊著。

圖 27 鋪橋

圖 28 保人入席

（17）請保人入席

師公用師刀沾法水淨橋。喃神確定保人。陽卦卜定。請保人入席。師公，保人同時入席、吃席。保人代表的是東王公、西王母。席間師公與保人要進行若干的問答環節。花男的外公將桿秤等扛在左肩上。

（18）贊花

師公象徵性地喝點酒，象徵性地問了幾個問題後，就開始贊花。即喃唱十二個月中的十二種不同的花。

（19）過關斬煞

把花園從祭桌上挪到橋頭。從正月開始唱起，把正月的贊花詞唱完了以後，向保人說明第一關煞是什麼煞，問保人“要不要斬？要不要過？”保人回答“要斬要過”，然後師公用師刀將糍粑斬成兩截，一截由保人用墊在糍粑底下的紙錢連同一枚硬幣包好點燃，丟進水車盆裡，一截由師公丟向神像後面。第 1 橋金雞煞，第 2 橋白鶴煞，第 3 橋南蛇煞，第 4 橋天狗煞，第 5 橋五鬼煞，第 6 橋六害煞，第 7 橋黃斑煞，第 8 橋獅子煞，第 9 橋蜈蚣煞，第 10 橋木馬煞，第 11 橋芭蕉煞，第 12 橋寶塔煞。一一渡過。前十一橋需要斬斷，唯有第 12 橋寶塔煞不斬，而是送走。用紙錢將糍粑包好送到屋外大門口。

圖 29 十二關煞圖

圖 30 過十二關煞橋

（20）接花枝

十二關煞全部通過後，將花園穿過拱門放到八仙桌上。師公拿掉蓋在花枝

上的線和紅布，交給保人。把花枝一根根拔出來拿到手裡。師公和保人們圍成一個圈，師公一支一支地把花枝傳給第一個保人的右手裡，保人把右手的花枝傳到左手，右手接到師公新傳來的花枝時，把左手裡的花枝傳給第二個保人的右手，右手轉左手，依次傳遞，直到傳完十二根花枝。然後四個保人拿花枝出去扔到野外別人不知道的地方。期間，師公把門關上。聽到外面保人叫門後，開門盤問一番後才放他們進來。保人們手裡持綠色樹葉回到屋內。將樹葉插在花園裡，表示“開枝散葉”，人丁興旺。

圖 31 接花枝

圖 32 開枝散葉

（21）斬雞斬煞

師公又取一隻雄雞，用筷子蘸法水對著雞頭畫符，用筷子按雞頭喝法水。用令牌在雞頭上畫符。師公在門口橫放一條長板凳，用令牌畫符。花男坐在凳子上，一保人在旁撐傘。另外的保人取來一個圈盤，圈盤裡面一個砧板，一把菜刀，放在男孩的頭頂。師公用令牌在砧板上畫符。取菜刀、雄雞回到壇位喃神，用雄雞一一點過十二關煞，來到頭頂用刀把使勁砸一下砧板。如此重複 3 遍。最後一遍結束後，用力一斬，把雞丟出堂屋，把圈盤連同端盤的保人們一起推出堂屋後，把門關上。[①]只剩下花男和打傘的保人。女廚官把紅布條搭在男孩的左肩膀上後，開門，放鞭炮，保人打傘將花男送入一間臥室，讓花男坐到床上。其父親把紅布系在床頭。

圖 33 花男接受斬煞

圖 34 攔門斬煞

[①] 散花時，出於護生，只是象徵性地斬頭，並不把雞頭斬下。但在置花時要把雞頭斬斷。

（22）交魂

師公取桿秤、衣服、尺子、剪刀等來到祭桌前，勝卦卜定確認是否藏魂。在衣服、長錢等器物上蓋印。把大錢放地上燒掉。把桿秤、收魂衣等一併交給花男父親，然後放孩子睡覺的房間，將插滿綠葉的花園也放入花男的房間。

圖 35 脱鎖後的花男

圖 36 交魂

（23）囑戒

師公、男孩入席。男孩正對方桌，師公坐其右邊。跟男孩交代成人以後的注意事項。囑戒分男女。囑戒中途，男孩吃長壽麵。囑戒完成後，花男父親致謝。

圖 37 囑戒

圖 38 花男吃長壽麵

（24）收關煞

從保人席一側，連同墊在畫軸下的紅布一起，將十二關煞畫軸卷好，用紅包徹底包好、用繩子捆好，表示將兇神惡煞全部收藏並封印了。

（25）謝師收壇

謝師、分兵分將，燒紙燒拱門水車。收壇，帶兵回壇。

三、“花”與生命生育信仰

在西南少數民族當中，存在各種各樣的“求花”、“架橋”等與生育相關

的儀式。廣東連南瑤族自治縣的瑤族當中流行兩種架橋儀式，其中一種用竹篾編一拱橋，上麵糊上五色彩紙，請師公搬到村寨的溪邊，念經禱告，請求神靈保佑小孩健康成長。[①]另外，連南瑤族認為小孩晚上哭鬧是因為被孕婦摸或者抱時小孩子的“花”被孕婦帶走了，需要請師公進行“收花”的儀式，要做三個晚上的法事。[②]

在湖南郴州莽山瑤族鄉中，如果家中有人長期生病，久治不愈時，就會到山中砍一根新樹，到一處木橋上，把最中間的那根木頭換掉。然後請師公向殺雞獻祭，祈求橋公、橋母保佑病人早日康復，稱為“架花橋”。[③]在廣西北部的瑤族當中，如果家中有小孩得重病，經巫師占卜認為是丟魂了的話，就需要巫師在村寨的河溝邊架一五色竹篾小橋，通過儀式將小孩的魂魄引渡過來，當地稱為“架花橋”。[④]

壯族有他們本民族的創世神話，並普遍崇拜他們的創世神—姆六甲，在壯族的創世神話裡，人類是女神姆六甲的後花園裡的花轉世投胎而來的，於是在壯族中就有在路邊的小溝渠上“架花橋”，為孕婦將花魂從女神姆六甲的花園中接過來的習俗。[⑤]

在廣西羅城仫佬族聚居區，有三月三過“婆王節”的風俗。“婆王”即“花婆”，在當地被認為是婦女兒童的保護神，掌管著人類的繁衍生息。當地仫佬族認為人類的靈魂是花婆山上的花朵，“花婆”送花就是送孩子，人死去後會重新回到花婆山，變成一朵花。當地“花婆”信仰比較濃厚，每個村寨都有“婆王廟”。[⑥]

貴州黔西南布依族苗族自治區的貞豐縣的布依族當中有請巫師搭橋求子習俗。巫師用兩根小竹子造一座橋放在臥室，橋上放許多用紅紙、綠紙剪的紙人，另請當地巫婆在臥室外跳神並將連接在花橋上的白線一直牽到村口來為婦女求子嗣或者男孩，稱為“搭花橋”。而貴州省黔南布依族苗族自治州羅甸縣、荔波縣等貴州南部的布依族也有“架花橋”的求子習俗，儀式內容又不一樣。巫師喃唱《米魂引花歌》、《粽子引花歌》、《雞蛋引花歌》，並用一頭掛了白布的木棍去引花，如果白布把竹筒裡面的花粘上來了就算求子成功。望謨、冊享一帶的布依族正月請巫師來家中求子，巫師要喃唱到王母娘娘花園中採花送子的唱

---

① 連南瑤族自治縣地方誌編纂委員會：《連南瑤族自治縣縣誌》，廣州：廣東人民出版， 1996 年，第 668 頁。

② 《民族問題五種叢書》廣東省編輯組編：《連南瑤族自治縣瑤族社會調查》，廣州：廣東人民出版社，1987 年，第 219 頁。

③ 玉時階：《歷史的記憶：瑤族傳統文化研究》，北京：民族出版社，2016 年，第 606 頁。

④ 玉時階：《歷史的記憶：瑤族傳統文化研究》，北京：民族出版社，2016 年，第 606 頁。

⑤ 楊樹喆：《師公・儀式・信仰 壯族民間師公教研究》，南寧：廣西人民出版社，2007 年，第 140 頁。

⑥ 楊樹喆：《師公・儀式・信仰 壯族民間師公教研究》，南寧：廣西人民出版社，2007 年，第 140 頁。

辭，如果求子成功要舉行殺豬獻牲還願的儀式。[①]

廣西金秀的茶山瑤認為小孩子的靈魂由“山婆”掌管，小孩子生病是因為山婆掌管的命花長蟲了或是枯萎了的緣故，要請巫師舉行禳災祈福儀式。[②]

泰國瑤族中也有和花相關的生育信仰，他們把小孩子的魂稱作“花魂”，如果家裡沒有兒子，可以舉行求子儀式，叫做“架求花橋”、“架花橋”，是需要請三個師公，舉行二天二夜的大儀式。[③]在泰國北部的瑤族師公的經書名目繁多，品種齊全，多為十八世紀之後的手抄本，其中就有《架橋書》、《架花橋書》，說明早在 300 多年前瑤族就有“架花橋”、“架橋”儀式。[④]

瑤族人民在從事沒有把握的狩獵捕魚農事時往往求助於巫術。婚後無子要“架花橋”；為老人求健康增壽要“架黃河大橋”。江華瑤族自治縣平地瑤中“修正花根”依舊盛行。[⑤]在當地叫做“壅花兜”[⑥]。

楊樹喆在研究了廣西、貴州壯侗語族的“求花”、“架花橋”儀式後，說：

> 有一點卻是確切無疑的，即上述的壯侗語族各民族都有“花”為人魂的觀念和花婆信仰，而且這種信仰觀念應當在這些現代民族還沒有分流之前就已經形成。由此我們再回過頭來看壯族民間師公教的花聖母崇拜，就可以清楚地看出，這種崇拜實際上與壯侗語族各民族源遠流長的“花”為人魂觀念和花婆信仰是一脈相承的，前者是後者的繼承和發展，同時又對後者有所強化，二者相輔相成，相得益彰。[⑦]

湖南藍山縣荊竹瑤族鄉一帶的“置花”儀式與上述西南地區各少數民族的“花婆”、“花公花母”、“花神”信仰是相通的，都是啓請“花公花母”護花來達到請求生育神保護花男花女的目的。但是，湖南荊竹瑤族鄉瑤族群體中的“置花”儀式是江西南部漢族閭山教三奶夫人派傳入當地的結果，並不是當地瑤族本身固有的傳統文化，因此與其他瑤族相關“花”與生命的信仰存在本質上的不同。

---

① 陳長平，陳勝利主編；丁宏等編寫：《中國少數民族生育文化 上》，北京：中國人口出版社，2004 年，第 224-225 頁。

② 楊樹喆：《師公·儀式·信仰 壯族民間師公教研究》，南寧：廣西人民出版社，2007 年，第 142 頁。

③ 張有雋：《張有雋人類學民族學文集 上》，北京：民族出版社，2011 年，第 367 頁。

④ 黃鈺 黃方平著：《國際瑤族概述》，南寧：廣西人民出版社，1993 年，第 260-261 頁。

⑤ 胡鐵強，陳敬勝：《族群記憶與文化認同：瑤族史詩<盤王大歌>的文化學解讀》，湘潭：湘潭大學出版社，2013 年，第 57 頁。

⑥ 筆者在江華水口鎮做田野調查時，當地鄧啓蘭師公說他每年都要做好幾次的“壅花兜”的儀式。

⑦ 楊樹喆：《師公·儀式·信仰 壯族民間師公教研究》，南寧：廣西人民出版社，2007 年，第 143 頁。

四、湖南藍山三奶夫人教的由來

“三奶夫人”即“陳林李三夫人”，其核心是“臨水夫人陳靖姑”，與“三十六婆神”中的“羅源林九娘”、“泉州李三娘”合稱“三奶夫人”。[①]

江西南部受福建影響盛行閭山教，分“夫人教”和“老君教”兩派，以“夫人教”居多。奉“三奶夫人”為教主，信奉玉皇大帝、太上老君、靈寶老君、張天師、李真人、許真君、觀世音菩薩、華光大帝、哪吒、木吒。[②]

位於江西南部安遠縣的三奶夫人教壇，在裝壇時，在祭桌裡側擺三個枡子，從左至右分插李三娘、陳奶娘、林九娘神像火牌，三位夫人都是騎馬造型，李氏挽弓、陳氏揮刀、林氏吹角。枡子前擺一方形的米斗，米上插祖本宗師牌位、香燭、令旗，祭桌上有龍角、師刀、銅卦、木魚、令牌等各種法器，[③]這與湖南藍山的裝壇是一致的，而且令旗、龍角、師刀、銅卦、木魚、令牌[④]等法器也是一模一樣的，尤其是銅卦，可以說是“三奶夫人教”所特有的，相關經書如《武頭壇》《文頭壇》《散花脫鎖酬恩書》上有銅卦的特定標記，以提示科儀進行到某一步時必須卜得的卦象。

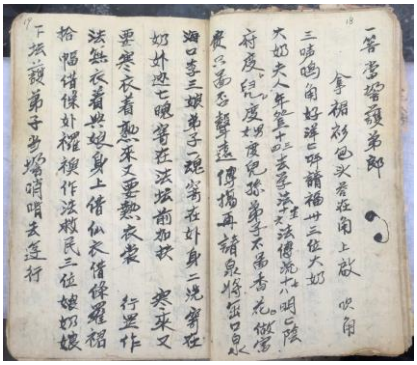


圖 39《武頭壇》中銅卦卦象標記

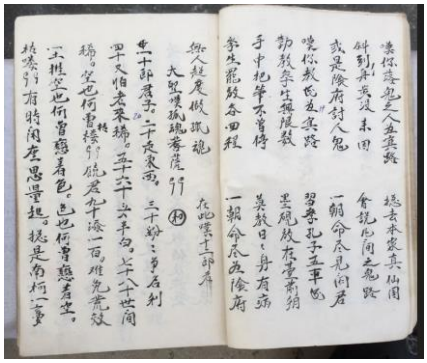


圖 40《蒙山科》中銅卦卦象標記

湘贛兩省交界處崇義縣上堡鄉道教各壇使用的經書主要有《妙法蓮華經》《南斗經》《北斗經》《血盆經》《彌陀經》《解冤消愆經》《觀音心經》《救苦經》《太上感應篇》《道德經》《三官經》《金剛經》。懺主要有《土地懺》《藥王懺》《盤古懺》《蟲蝗懺》《水懺》。[⑤]以上經書在永州荊竹瑤族鄉除了《太上感應篇》

① 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 277-278 頁。

② 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 276 頁。

③ 蔣燮：《嶺南音樂文化闡釋叢書・嶺南客家音樂的樂學闡釋》，福州：福建教育出版社， 2017 年，第 146 頁。

④ 湖南藍山三奶夫人教的法器有龍角、藍刀、銅卦、竹卦、紅頭巾、法印、令牌。贛南三奶夫人教的器物請參看蔣燮：《佘客共醮・樂以相通：贛南道教節日祈祥法事科儀音樂研究》，上海：上海音樂學院出版社，2016 年，第 258-259 頁。福建閭山教法器請參看葉明生編著：《福建省龍岩市東肖鎮閭山教廣濟壇科儀本彙編》。

⑤ 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 279 頁。

《道德經》《三官經》《金剛經》這些純經典以及《南斗經》《北斗經》沒有以外，其他都有，只是名字有些不一樣。例如，《血盆經》在荊竹瑤族鄉是《目連破血科》。

另外崇義縣上堡鄉三奶夫人教常見的咒：《陳氏奶娘咒》《李氏奶娘咒》《王姆咒》《茅山咒》《雪山咒》《祖本二師咒》《老君咒》《淨口神咒》《解冤咒》《觀音咒》《勅符咒》《玉皇咒》《點帶咒》《隨身咒》《解穢咒》《祝香神咒》[①]中，大部分與趙昌發、嚴維昌師公的《武頭壇》經書中的咒語是一致的。

至於上堡鄉道教使用的訣：《祖師訣》《本師訣》《祖本二師訣》《黃斑訣》《角訣》《獅子訣》《雪山訣》《障訣》《隔訣》《和合訣》《三奶夫人訣》《蓮花訣》《閭山法主訣》《太上老君訣》《哪吒太子訣》《王姆仙娘訣》《紫微大帝訣》《三寶訣》《都天五雷訣》《茅山法主訣》中，在趙昌發、嚴維昌等師公中是否有完整的傳承，還有待進一步調查。但是有兩點説明：一是當地喪葬儀式“送船”、“祭將”、“開天門”科儀都有用訣，“請師”、“開天門”科儀要踏罡，筆者不知道相關名稱。二是當地流行的《符書》中有《雪山符》《和合符》《隔鬼符》《普庵祖師符》《送船符》，如果符咒罡訣要一起使用的話，那麼應該有相應的訣和罡。

關於“三奶夫人”教派，非佛非道、亦佛亦道，既有佛教的經懺，又有閭山教的道教成分。劉勁峰的看法是“上堡介於湘贛兩省之間，鄉民祖先多來自粵湘贛各地，受漢族正統文化與楚越土著文化的雙重影響，使得該地民間道教表現出亦佛、亦道、亦儒、亦巫的多元特點”。當地信眾也認為，“無論普庵教還是先天教，都是道教，其法事内容都是文、武兼備，半佛半道”。[②]江西西部的上猶、崇義、大庾與湖南東南部的桂東、汝城交流密切，在宗教面貌上亦互相影響。崇義縣上堡鄉的道教，文法事“請三寶如來、阿彌陀佛及觀音、地藏等”[③]，科文念誦具有佛教密宗色彩的真言妙語，“當與佛、道齋公有著千絲萬縷的聯繫”；武法事“請神主要請三清四帝、王姆、陳林李三奶夫人、三元將軍、茅山法主、鐘公法王、梅山法主，章開頭自稱‘閭山法院’、‘陽平大衙’”，[④]梅山、閭山二者關係密切。[⑤]

在永州荊竹瑤族鄉蒲林村一帶的師公群體中，請神的神唱有兩套，一套是《文頭壇》，用於超度法事，請的神靈是釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、救苦救難觀世音菩薩等幾十個跟佛教相關的神靈，超度用的經書多是懺文的《慈悲水懺》《藥師懺》《地藏懺》《觀音懺》《蓮花寶懺》。跟上述上堡鄉的情況是一致的。

---

① 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 280 頁。
② 劉勁峰：《崇義上堡的民間道教文化》，《贛南宗族社會與道家文化研究》，2000 年，第 260-261 頁。
③ 賴盛庭：《石城的閭山教》，《贛南地區的廟會與宗族》，1997 年，第 175 頁。
④ 賴盛庭：《石城的閭山教》，《贛南地區的廟會與宗族》，1997 年，第 175 頁。
⑤ 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 277 頁。

一套是武事用的《武頭壇》，武事在當地主要用在“置花”、“暖花”、“散花”、“樹幡”、“做蒙山”、“賞兵賞將”、“招廟兵”等儀式上。其中，“置花”與“暖花”、“散花”是捆綁的儀式，“樹幡”與“做蒙山”是捆綁的儀式，過去“置花”儀式普遍，現在比較少見。而“樹幡”是當地喪葬儀式的最高規格，一般只有師公過世了才樹幡、做蒙山。荊竹瑤族鄉上一次樹幡、做蒙山是嚴維昌父親嚴和三郎過世的時候。2021 年趙昌發父親趙甫一郎師公過世，按理是要樹幡、做蒙山的五天五夜大道場的，但是因為疫情的緣故，沒能做成，超度儀式都是兩年以後才補辦的。當地三天三夜以上的大法事需要同時在室内室外分別立文武壇，但是師公壇班就只有一個，也就是説一個壇班的師公要做文武兩套法事科儀。

謝重光介紹江西南部道教信仰時説，贛南閭山教基礎深厚，夫人教、老君教、普庵教和先天教混雜，但基本做法大同小異。其中武法事有陽平大幡、五龍清醮、平安醮、拜文疏、置花、暖花、散花上鎖、暖鎖、出花燈、小續魂、起火膛、打符、送煞、安龍奠土、契拜等項。[①]而其中的“樹幡（湖南永州稱“祖師幡”，即陽平大幡）”“清醮”“平安醮”“置花”“暖花”“散花脱鎖”“送煞”“寄名（即契拜）”在永州藍山縣荊竹瑤族鄉都有傳承。而且在當地師公看來，“置花”、“暖花”、“散花”、“寄名”這些都是“小事”，就是沒有什麽難度的法事。

蔣燮在《畲客共醮・樂以相通：贛南道教節日祈祥法事科儀音樂研究》一書中詳細記錄了他考察贛南安遠縣江村萬壽宮“朝八月皇”儀式的田野記錄，其中就有“八月初一晚上‘碗花祭將’—《贊雞歌》”、“八月初一晚上‘蒙山施食’”的科儀。[②]在湖南永州嚴維昌師公所藏的《散花脱鎖酬恩書》中就有《告神唱雞歌》，二者内容基本一致。祭將時主壇師左手持雞“向其發水並用令尺書‘火斗令’、‘紫微令’等符字，主壇師將雞放瓷盤上，不一會兒，雄雞開始啄米，待其吃飽，主壇師唱起《贊雞歌》並將雞置於牛角口，舉角繞殿行走一圈，贊雞結束，即行祭將”[③]，這與筆者 2022 年 1 月 20 日觀看的趙昌發師公的“散花”儀式中“碗花祭將”[④]的科儀是一致的，只是趙昌發師公沒有舉雞繞堂屋走一圈而已。而“蒙山科”已經在上面介紹過了，它是當地三天三夜以上大法事時最重要的一個科儀，據趙昌發、嚴維昌師兄弟講這個科儀很危險，[⑤]

---

① 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 280 頁。

② 蔣燮：《佘客共醮・樂以相通：贛南道教節日祈祥法事科儀音樂研究》，上海：上海音樂學院出版社，2016 年，第 213-214 頁。

③ 蔣燮：《嶺南音樂文化闡釋叢書：嶺南客家音樂的樂學闡釋》，福州：福建教育出版社，2017 年，第 159 頁。

④ “碗花祭將”就是用雞血酒祭五傷五猖。

⑤ 嚴維昌父親嚴和三郎的壇班某次在兩家同時舉行喪葬儀式，嚴和三郎交代在另一家做法事的大徒弟千萬不要做“蒙山科”，大徒弟可能出於無奈違背了師意自行做了“蒙山科”，結果在儀式結束後騎摩托車回

開不得玩笑。

謝重光認為“三奶夫人”是江西南部的稱呼，在他家鄉福建武平縣萬安鄉稱“三位夫人”，據此他認為“三奶夫人教”是由福建九溪縣傳至龍岩直隸州，再傳至贛南寧都直隸州和瑞金縣，又由寧都和瑞金傳至石城縣以及贛南其他地區。[①]華欽進說“閩西的民間道教，主要受江西龍虎山天師府的影響，屬全真道閭山教派道士，常年外出為人建醮祈福、消災、超度以謀生計。”[②]當地民間道教屬不屬於“全真道”暫且不論，客家師公經常外出幫人辦事謀生似乎並不假，江西南部客家地區的“贛儺”就是這樣一種狀態。[③]所以湖南永州藍山縣荊竹瑤族鄉一帶的“三奶夫人”教派性質的閭山教，應該就是這種“跑江湖”式的文化交流在瑤族地區形成的結果。另據嚴維昌師公講述，他是家傳師公第 4 代，第 1 代即嚴維昌的曾祖父從江西遷來本地，嚴維昌師公出生于 1968 年，今年 56 歲，以一代人 25 歲計算，該地三奶夫人教至少有 130 年歷史。[④]

除了以上證明材料以外，嚴維昌師公所藏《散花脱鎖酬恩書》中《盤花公花母》：“我問你：東王公、西母娘，有何緣故向橋樑？……老君衙裡三尊佛，哪吒太子座中央。”中的“哪吒太子”信仰，《散花脱鎖酬恩書》中《告神唱雞歌》：“王姥仙娘聽著龍雞啼，早早起來宅前宅後下羅圍。閭山九郎聽著龍雞叫，子雞啼，當壇拷鬼正當時。一聲鳴角好洋洋，九洲山前祭五傷。五傷五郎身最小，百般武藝甚高強”中的“王姥”信仰、“五傷五郎”信仰與贛南地區的“三奶夫人”教也是吻合的。其中“拜謝九郎陳林李，三奶夫人在壇前。請得師人來契拜，將你契拜奶娘邊。”又説“第五散花身姓楊，申奏王姥眾先娘。第六散花身姓陳，申奏三位眾夫人”、“閭山門下散花師，散花仙人童子郎”、“一招進張李天師手上兵，一招進陳林李奶手下人。一招進普唵祖師手上兵，一招進雪山和尚手下人。”從中也可以看出湖南永州藍山荊竹瑤族鄉蒲林村一帶的瑤族宗教的確屬於三奶夫人教。

五、“置花”“散花”儀式的象徵意義

1.“過橋”、“斬頭”的象徵意義

“置花”與“散花”是現代廣泛流傳于福建、浙江、江西、湖南、廣東、臺灣等地的閭山教的一種通過性質的禮儀，尤其在贛南、湘南一帶的漢族、畲族中具有深厚的信仰基礎，又稱“出花園（散花）”、“過關”、“栽花根

家的路上被落石砸死，當地人認為跟“做蒙山”有直接關係。

① 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 277-278 頁。

② 華欽進：《員峰山的賴仙公及其道士》，《汀州府的宗族廟會與經濟》，國際客家學會等 1998 年版，第 408 頁。

③ 相關介紹請參看中央電視臺“地理・中國”欄目錄製組錄製的《儺舞尋蹤》系列片贛儺影像資料。

④ 源自筆者 2019 年 8 月在藍山縣嚴維昌師公家做田野調查時的訪談記錄。

（置花）”、“過橋”[①]。閭山教在南方的廣泛流播與深厚的陳靖姑信仰是分不開的。陳靖姑，通常稱“臨水夫人”，又稱“臨水娘娘”、“大奶夫人”、“陳夫人”、“陳十四”、“陳十四娘娘”，在閩、浙、粵、贛等地的唱本臺詞中又寫作“陳靜姑”、“陳正姑”、“陳貞姑”，有多種不同稱呼。[②]

明代《三教源流聖帝佛祖搜神大全》中“大奶夫人”條説：

> 昔陳四夫人，祖居福州府羅源縣下渡人也。父諫議，拜戶部郎中，母葛氏，兄陳二相，義兄陳海清。嘉興元年，蛇母興災吃人，占古田縣之靈氣穴洞于臨水村中，鄉人已立廟祀以安其靈，遞年重陽買童男童女二人以賽其私願耳，遂不為害。時觀音菩薩赴會歸南海，忽見福州惡氣沖天，乃剪一指甲，化作金光一道，直透陳長者、葛氏投胎。時生於大曆元年甲寅歲，正月十五日寅時。誕聖瑞氣祥光罩體，異香繞閨，金鼓聲若有群仙護送而進者，因諱進姑。[③]

從這一條史料中可以看出，陳靖姑是福建古田縣人，乃佛教觀世音菩薩的指甲所化，生於虎年、虎時，象徵其具有猛虎般威猛無敵的法力，是受觀世音菩薩使命來人間斬蛇除妖、為民除害、保民利生的。

在江南民間有濃厚的陳靖姑信仰，關於陳靖姑的史料非常多。《藏外道書》轉引清朝乾隆年間《福建通志》卷二百六十三説：

> 臨水夫人，古田人。唐大曆二年生。歸劉杞。夙慕元修，年二十四卒。邑臨水有白蛇洞，常吐氣為疫癘。一日，有朱衣人執劍，索蛇斬之，鄉人詰其姓名，曰：“我江南下渡陳昌女也。”遂不見。乃知其神，立廟洞上。凡禱雨暘，驅疫求嗣，無不靈應。宋淳佑間封崇福昭惠慈濟夫人，賜額順懿，八閩多祀之。[④]

清末福建詩人梁章鉅在《退庵隨筆》中描述清末福建閭山教的盛況時説：

> 夫人名靖姑，古田縣臨水鄉人。閩王璘時，夫人兄守元有左道，隱居

[①] 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 280 頁。另葉明生編著：《福建省龍岩市東肖鎮閭山教廣濟壇科儀本彙編》一書中的相關介紹。

[②] 朱恒夫主編：《中國儺戲劇本集成：松陽夫人戲・永康醒感戲》，上海：上海大學出版社，2018 年，第 1 頁。

[③] ［明］《三教源流聖帝佛祖搜神大全》卷 4，臺北：學生書局，1989 年，影印西天竺藏板七卷本，“大奶夫人”條。

[④] 胡道靜：《藏外道書》第 18 冊，成都：巴蜀書社，1992 年，第 641 頁。

山中。夫人常餉之，遂受秘籙符篆，役使鬼神。曾至永福誅白蛇怪，璘封為順懿夫人。後逃處於海上，不知所終。[①]

從這兩則材料都可以看出陳靖姑與斬蛇除妖二者的密切聯繫。其斬蛇除妖的傳説不斷發酵，進而發展出了以陳靖姑信仰為中心的三十六婆神女神體系信仰，與福建、浙江、廣東、臺灣等沿海地區的媽祖信仰，二者甚至到了難解難分的地步。[②]與大奶夫人陳靖姑一起斬妖除邪的還有其助手羅源林九娘和泉州李三娘，並稱“陳林李三奶夫人”，是三奶夫人教的創教主。大奶夫人陳靖姑與其手下的三十六婆神一起，被尊為為民除害、祈晴求雨、解救産難的婦女兒童保護神。[③]

三奶夫人斬蛇除妖的事蹟得到了老百姓的愛戴，在福建、浙江、廣東、江西有許多相關的民間戲曲、木偶劇和儺儀。浙江麗水松陽縣流行“夫人戲”，即“三奶夫人戲”，其中講述了陳靖姑除妖救人的故事。而該故事在浙南一帶據説“老少皆知，口耳相傳，眾口皆碑，無限崇敬”。[④]相關劇本，如《南遊記》[⑤]《夫人傳》[⑥]等都詳細展演了三奶夫人斬蛇除妖，為民除害的故事。

斬蛇、護産是三奶夫人教的兩大主題，因此，三奶夫人教表現得比較勇猛、粗狂，以彰顯其法術的威猛，在科儀上有許多難以讓人接受的、充滿暴力色彩、血腥色彩的環節。在置花、散花儀式的“祭五傷五猖”環節，師公脚踩雞脖，用力扭斷雞頭，或者用嘴直接咬斷雞脖取雞血祭兵的場景，在其他民間信仰中比較罕見。在置花科儀的最後環節，師公用菜刀在砧板上一刀將雞頭斬斷，以此威猛的形式斬斷所有的兇神惡煞，象徵花男花女從此以後不會再有任何的難關和不順。這其實是“斬蛇”除妖強硬態度的體現。“過橋”象徵著三奶夫人的大無畏精神，以及有求必應，解人於倒懸的一種人文關懷。而“斬頭”則是這種大無畏精神以及無私精神所激發出來的一股正義的力量，要麽遠走高飛、速速遠離，要麽坐以待斃、屍首異處，這是三奶夫人信仰體現出來的一種正邪不兩立的、慷慨激昂的人文關懷。是尊重生命價值、尊重人世生活的一種表現。

2.“花”與“花公花母”的象徵意義

---

① 吳任臣：《十國春秋》第 3 冊，北京：中華書局，1983 年，第 1423-1424 頁。

② 鐘晉蘭：《客家學研究叢書 第 3 輯 田野中的客家婦女與民俗信仰》，廣州：暨南大學出版社，2018 年，第 232 頁。

③ 謝重光：《客家民系與客家文化研究》，廣州：廣東人民出版社，2018 年，第 276-277 頁。

④ 朱恒夫主編：《中國儺戲劇本集成：松陽夫人戲・永康醒感戲》，上海：上海大學出版社，2018 年，第 10 頁。

⑤ 朱恒夫主編：《中國儺戲劇本集成：松陽夫人戲・永康醒感戲》，上海：上海大學出版社，2018 年，第 14 頁。

⑥ 朱恒夫主編：《中國儺戲劇本集成：松陽夫人戲・永康醒感戲》，上海：上海大學出版社，2018 年，第 12 頁。

三奶夫人教尊重生命價值、尊重生活意義的特質與臨水夫人信仰的産難主題是分不開的。萬曆《古田縣誌》載：

> 臨水神，姓陳，家世巫覡，祖玉、父昌、母葛氏，生於唐大曆二年，神異通幻，嫁劉杞數月，會大旱脱胎往祈雨，果如注；因秘泄，遂以産終決之："吾死後不救世人難産不神也。"卒年二十有四。身後靈跡顯著。①

這是關於臨水夫人信仰的一個重要情節，在福建、浙江等地的戲曲、傳説中都有體現。"吾死後不救世人難産不神也"所表現出來的力量，對古代社會地位比較低下的女性來説是前所未有的。古代醫術不發達，因為難産造成一死兩命的悲劇時有發生，在民間婦女生産往往被説成是"過鬼門關"，其恐怖程度可想而知。拯救因為難産而游離在死亡邊緣的婦女和胎兒，這正是臨水夫人被尊為婦女保護神的根本原因。也是三奶夫人信仰尊重生命的集中體現。臨水夫人被尊為"扶胎救産，保赤佑童"的女神，廣泛流傳于福建地區。由此衍生出了與生育、養育相關的"過關"、"收驚"、"扶産"、"保胎"等一系列小法，②而為小孩"過關斬煞"的"置花"和"散花"就屬於"過關"法事中常見的兩種儀式。清乾隆《福州府志》卷二十四《風俗》援引萬曆《福州府志》記載：

> 民間男女，年十六，延巫設醮，告成人於神，謂之"做出幼"。③

此處的"巫"是明代流行福建等地的閭山教無疑。④由於過於簡略，無法窺探儀式始末，從"延巫"、"出幼"看，可能是"散花"相關的最早記錄。

清道光《福州通志》記載：

> 以竹支架，用紙糊作城門形，由道士穿"奶娘"法衣，口吹號角，引護小孩過關，意為如此小孩便易成長，一直到十六歲為止。⑤

---

① [明]劉日暘、陳薦夫、林春華等纂，王繼祀續修，丁朝立、魏煬等續纂：[萬曆]《古田縣誌》，萬曆三十四年（1606）增補二十八年（1600）本。

② 福建省炎黃文化研究會：《中共福州市委宣傳部編：閩都文化研究（下冊）》，福州：海峽文藝出版社，2006 年，第 504 頁。

③ [清][乾隆]《福州府志》卷二十四《風俗》援引《萬曆府志》：[清]徐景熹修，魯曾煜、施廷樞等纂：[乾隆]《福州府志》，清乾隆十九年（1754）刻本。

④ 吉宏忠主編：《道教大辭典》，上海：上海辭書出版社，2020 年，第 7-8 頁。

⑤ [清][道光]孫爾准等修，陳壽祺纂，程祖洛等續修，魏敬中續纂：[道光]《重纂福建通志》，清道光九年（1829）修，十五年（1835）續修，同治十年（1871）正誼書院刻本。

此處穿“奶娘”法衣的即是三奶夫人派的師公。以竹子搭一個支架，上麵糊些紙做城門，這與藍山縣“置花”、“散花”科儀的拱門是類似的。“過關”、“十六歲”等信息與“散花”也是契合的。

圖 41“散花”儀式中的橋及門

圖 42“散花”儀式關煞及門

徐曉望《福建民間信仰源流》介紹臨水宮前的“百花橋”說：

> 臨水夫人還是閩中的祈嗣之神，福建民間傳說，人間子息來自上天兜率山的孩溪，“此孩溪上接天根，下接人間，世人之胎息都由此溪之水所結。形質流至百花橋，分男女出世，自古至今無異。”百花橋座落于古田臨水宮前，由臨水夫人與其手下的鄒奶掌管，橋下百花盛開。民間傳說，這裡每一朵花都是一個嬰兒，於是，婦女到臨水宮進香，都要到橋下采幾朵花回去，據說，這能使她懷孕生子。[①]

從這段描述中我們可以看出閭山教“花”、“花園”的由來，以及“花”、“花園”與“花男花女”的關係。藍山縣嚴維昌師公所藏《散花脱鎖酬恩科》中《告神造紅樓贊神》：

> 一聲鳴角勝洋洋，奉請花公界八娘。二聲鳴角勝洋洋，奉請花母祝三娘。三聲鳴角勝洋洋，奉請監生得大王。請你離宮親出殿，散花下壇赴法壇。花公花母親到座，馬上神扶報師男。[②]

① 徐曉望：《福建民間信仰源流》，福州：福建教育出版社，1993 年，第 346 頁。
② 來自筆者 2020 年暑期在湖南藍山荊竹瑤族鄉嚴維昌師公家所採集到的《散花脱鎖酬恩科》。

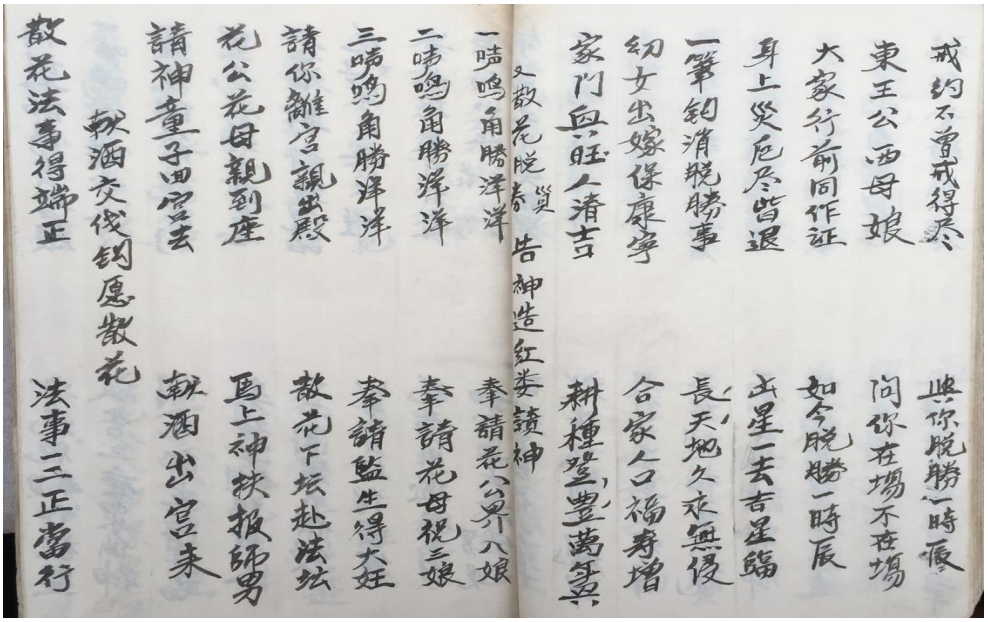


圖 43《散花脱鎖酬恩科》中《告神造紅樓贊神》頁

對比經書原文，可以看出其中有很多疑點。“花公界八娘”應該是“花公界八郎”，而“界”這一姓氏也可能是某個其他姓氏的代替字。在當地“界”與“介”“解”“戒”發音相同，均讀“gài”。“監生得大□”一句，最後一個字可能是“娘”的俗體字，“得”這一姓氏可能是“鄧”的代替字，因為二者在當地發音相近。其中“奉請花母祝三娘”一句中的“祝”應該就是上文所指的“鄒”，因為二者在當地的發音是一樣的。由此可以看出，湖南藍山“花母祝三娘”即是協助臨水夫人保護“花園”的花母——“鄒奶”。據此可以看出，“置花”、“散花”的“花”是“生命”的象徵。在福建、浙江等地至今都保存有“求花”的民俗。清同治《麗水縣誌》卷十三載：

> 婦女敬事夫人，即所稱“順懿夫人”、“護國夫人”也。順懿廟在太平坊鶴鳴井者，香火尤甚。凡求子者，必赴廟虔禱，兒生，自洗兒及彌月，周歲，必設位於家，供香火，招瞽者唱夫人遺事，曰“唱夫人”。[①]

在浙江南部，臨水夫人被認為是送子娘娘，武義縣有一“夫人娘娘橋”，橋頭有“十四夫人殿”，供奉三奶夫人。新娘過橋必須下橋，在橋頭“夫人殿”拜三奶夫人，以求早生貴子。生了孩子後要獻上當地的一種糍粑，叫作“大男麻”，以示感謝。[②]

據福建古田臨水宮一帶的傳説，臨水宮前的“百花橋”橋下花園中，每一

[①] [清]彭潤章等纂修：同治《麗水縣誌》，1874 年刻本，卷十三。

[②] 朱恒夫主編：《中國儺戲劇本集成：松陽夫人戲·永康醒感戲》，上海：上海大學出版社，2018 年，第 7 頁。

朵花都是一個嬰兒，想要男孩就摘白花，想要女孩就摘紅花，當地婦女到臨水宮求子，都要到橋下采幾朵花回去，據說這樣就能求子成功。[①]

由“求子”又衍生出“還願”、“寄名”、“認契娘”等民俗。嚴維昌師公所藏《散花脱鎖科酬恩科》中就有相關内容：“告得仙神同作證，感蒙神恩長成人。是聽當壇來契拜，當壇立疏契神前。契娘契爺一百拜，酬恩答謝眾神明。出外當天拜三拜，天地常照世間人。一拜上聖神尊主，二拜文武眾宗師。三拜契娘爺義重，四拜家先香火神。”很顯然，“置花”就象徵著“契拜”神靈為“契父”、“契娘”，就多了一層特殊的身份。“散花”則象徵著花朵的成熟，即將進入“結果”的階段，即將進入接受“花園”中新的“花朵”的階段，所以必須“出花園”，通過“散花”來酬謝花公花母、契父契娘，這也是經書名字叫《散花脱鎖酬恩科》的原因。

3.“十二關煞”的象徵意義

藍山縣荊竹瑤族鄉的“置花”、“散花”儀式上都有“過關”的科儀。一共有十二關，分别是金雞、白鶴、南蛇、天狗、五鬼、六害、黄斑、獅子、蜈蚣、木馬、芭蕉、寶塔，師公不稱“第一關”、“第二關”，而稱之為“第一橋”、“第二橋”。“關”是一種攔在眼前的障礙，是“困難”、“困境”、“受困”、“止步不前”等停滯性意義的象徵。“橋”是打通横向障礙的東西，是“超越”、“度過”、“邁過”、“跨過”等通過性意義的象徵。“十二關煞”是一年十二個月的象徵，也是一天十二個時辰的象徵，所以“十二關煞”代表了人一生會遭遇到的所有的困難。而“金雞”、“白鶴”等名稱當中又蘊含了更深層次的意義。尤其是“南蛇”一詞，是經常被提及的一項内容。

六、置花儀式與散花儀式的社會功能

1.教化功能

教化功能體現在“散花”儀式上。嚴維昌師公所藏《散花脱鎖酬恩科》一書中有大量關於社會倫理、道德的囑戒内容。這些内容包括了成年以後需要面對的各種關係，對親子關係、夫妻關係、朋友關係、婆媳關係、鄰里關係都進行了囑咐。囑咐花男花女要盡孝道時説：“十月懷胎娘受苦，幾多辛苦在娘身。食娘身上三年血，娘年老來敗積神。幹床幹被兒子睡，濕床濕被母安身。兒有傷寒娘心惶，幾多悠愁惶娘身。養你成人長大了，聚親歸堂奉雙親。孝順還你孝順子，忤逆還你忤逆兒。你敬爺娘天地曉，起頭三尺有神明。切莫嫌空慢爺娘，嫌慢爺娘理不當。嫌慢爺娘天地曉，皇天不容忤逆人。”

囑咐花男花女要夫妻和睦時説：“妻容貌醜莫怨天，前生註定你姻緣。父母堂前好教子，夫妻枕上好商量。敬重丈夫要謹心，千世修來共枕眠。丈夫貴

[①] 徐曉望：《福建民間信仰源流》，福州：福建教育出版社，1993 年，第 346 頁。

來妻也貴，夫若貧時妻也貧。”

囑咐與子女的關係時説：“兒女多少你莫怨，前世備在你身邊。”

囑咐處理朋友關係時説：“親朋人客要相敬，菩薩面前好念經。”

囑咐處理兄弟姐妹關係時説：“兄弟妹妹要和氣，都是同母共根生。敬重爺娘有福得，尊敬哥嫂壽延長。”

囑咐處理鄰里關係時説：“鄰舍上門茶酒待，莫去人前説是非。”

囑咐處理異性關係時説：“年郎到來莫相咒。”

囑咐處理婆媳關係時説：“開眉笑目奉公婆。”

囑咐處理親戚關係時説：“姊嫂禮頭要和睦，切莫相交外頭人。姊妹叔侄來行往，家中無酒便是茶。姊妹成群正好女，離不傳蜜轉排行。敬奉神明及尊長，舉頭三尺有神明。人客來到寬且座，且得禮義出堂前。”

囑咐成年以後，接下來要謹言慎行時説：“家貧莫學人做賊，不可謀財起騙心。囑你謹記三般事，戒酒除花莫賭錢。”

囑咐成年以後，接下來要常懷感恩之情、修心養性是説：“拜娘三拜謝娘恩，劬勞養你得成人。契娘契爺一百拜，酬恩答謝眾神明。出外當天拜三拜，天地常照世間人。天晴之時便道好，落雨之時莫罵人。拜天三拜謝地恩，四時感謝養君身。行路之時跌脚指，切莫開口罵番壇。”

囑咐成年以後要努力勤奮時説：“一來殷勤耕種好，二來出路要老成。戒語原是老君造，教你孝順要殷勤。男人殷耕得飽食，女人勤身得身光。”

囑咐處理陌生人關係時説：“遠來貴處且通問，你莫癡聾暗啞人。”

尤其是花女出嫁時的囑咐更是催人淚下：“養你成人年長大，出嫁侍奉別人娘。怎得還恩報你母，難得轉來報你娘。你今侍奉人父母，兄嫂侍奉你爺娘。三歎你兄並你嫂，你嫂教你巧梳頭。多謝你兄並你日，感蒙你嫂教你時。紡織裡頭嫂教你，練蔴績棉嫂邊成。哥嫂裡頭長孝順，十分哥嫂不忘恩。你今出嫁夫邊去，年終年節報娘恩。若是家中有好酒，傳聲寄信望爺娘。一年三百六十日，時時謹記在心頭。好酒擔來爺娘食，無酒收拾伴茶湯。莫作雞婆抱鴨仔，你去遊食不思娘。”最後一句的比喻更是發人深省。

最後説：“今日當壇説戒你，留心謹記切莫忘。戒你當前囑咐你，夫妻壽命得延長。”很有師父向徒弟傳戒的意味。

2.入社功能

入社功能體現在“散花”儀式上。花男花女長到15歲、16歲到了談婚論嫁時就需要舉行“散花”儀式，把“置花”時關在花園裡的靈魂釋放出來，是一種“成人禮”的表現。花男、花女散花後意味著不再是小孩子，而是一個成年人了，所以“散花”儀式與“置花”儀式的區別就體現在對散了花後的花男花

女的諄諄囑咐上。“散花”釋放出兩個強烈的信號，一是花男花女已經成年，需要加入到成年人的社會中來了，不能脱離該社區，要逐漸逐漸參與社區的活動，儘快成為社區的一員，為建設社區付出自己的努力，這又是一種“入社”性質的禮儀。其中在囑戒環節中喃唱的處理各種社會關係的技巧就是一個很好的證明。

第二個釋放出來信號是花男花女可以談婚論嫁、可以組建自己的家庭了。提醒父母、親戚、朋友、鄰居可以準備為花男花女物色結婚物件了。有時，這種信號還沒有來得及釋放出來，花女就要出嫁了、花男就要娶妻了。這其實比第一種入社信號更強的入社信號，象徵著花男花女不僅不是小孩子了，馬上就要成家立業、為人父母了，這意味著花男花女全面地加入到整個社區生活中來，沒有任何的可以依靠的東西了，因為在舊社會，成家就意味著獨立，意味著必須靠自己的雙手去打拼自己的幸福生活。

所以很多時候花男、花女“散花”是在其婚禮上舉行的，也是必不可少的。置了花如果不散花，就意味著還是小孩子，是沒法步入婚姻殿堂的。所以為了節省人力、物力，往往“散花”與婚禮一起進行。《散花脱鎖酬恩科》中就有《花女出嫁謝聖》一段，其中“一拜祖公並祖婆，二拜叔伯及姑嫜。三拜家中眾兄弟，四拜姑嫂及姑姨。多蒙朝夕教訓我，如今出嫁得成雙。幼女當壇來拜謝，一雙粗手拜公婆。感蒙神兵護我日，多蒙聖力扶吾身。今日成人隨夫去，如今出嫁伴夫君。拜謝九郎陳林李，三奶夫人在壇前。眾師受了幼女拜，扶持保幼伴夫君。”是出嫁前的拜別儀式唱辭。其中“爺娘養你不得大，如今長大嫁別人。只得大來奉父母，誰知今日奉別人。養你成人年長大，出嫁侍奉別人娘。怎得還恩報你母，難得轉來報你娘。你今侍奉人父母，兄嫂侍奉你爺娘。你今出嫁夫邊去，年終年節報娘恩。若是家中有好酒，傳聲寄信望爺娘。一年三百六十日，時時謹記在心頭。好酒擔來爺娘食，無酒收拾伴茶湯。莫作雞婆抱鴨仔，你去遊食不思娘。”等句子就是對即將出嫁的花女的一種敲打，“身上災厄盡皆退，凶星一去吉星臨。一筆勾銷脱券事，天長地久永無侵。幼女出嫁保康寧，闔家人口福壽增。家門興旺人清吉，耕種豐登萬年興。”等句子是對出嫁花女未來生活的一種祝願。

3.對生命價值的肯定

“置花”與“散花”都是對生命的敬畏、對生命的一種普遍的尊重。人的一生，都是“生老病死”，這是平等的。但是如何“生”，如何“活”，卻因人而異、因環境、家庭、社區而異。“蓬生麻中，不扶自直。”“近朱者赤，近墨者黑。”生活在一個有熱度的家庭、群體中，生活自然也充滿了熱度與激情。生活在一個冷淡的家庭、群體中，甚至是邪惡、冷血的家庭、群體中，是

很難擁有熱度的。這是閻山教三奶夫人派的根本出發點，它關懷的不是名與利，而是生育與養育，是有熱度、有激情的一種信仰體現。它能讓人把目光的焦點放到新生命上，放到新社會成員上。通過展演花公花母對花男花女的保護，暗示整個群體保護新生命的重要性。傳遞出很強烈的對生命、對生活的熱愛與尊重。這正是三奶夫人教強烈的生命關懷的一種集中體現，也是三奶夫人教得以迅速傳播、得以在江南各地、甚至在臺灣、香港都長盛不衰的原因。與高高在上的正統道教、佛教相比，這種具有人情味的小傳統更接近老百姓的實際、更接地氣、更能體現對普通老百姓生命、生活的關切與關懷。

結語

湖南永州藍山縣荊竹瑤族鄉“置花”、“散花”儀式是贛南三奶夫人教傳播到當地的結果，有可能是嚴維昌師公的曾祖父從江西帶入瑤族地區的產物，在當地傳承了至少 130 年之久。三奶夫人教的斬蛇、產難主題，衍生出斬妖、驅邪、求雨、救產、救嬰等“扶胎救產，保赤佑童”的職能，進而催生了“過關”、“置花”、“暖花”、“散花”、“斬煞”等儀式，在生產生育方面形成了與三奶夫人教宗旨相呼應的“花公花婆”信仰。“散花”儀式的社會功能主要體現在社會教化上，是對即將成人的花男花女的一種入社前的囑咐、訓誡。其次體現在接納花男花女入社的功能上，是一種具備“成人禮”功能的通過性禮儀。第三是通過斬雞頭、扭雞頸、請保人、交魂衣、囑戒等能留下強烈印象的場景彰顯人類生命的意義與價值，能夠讓整個社會都把目光聚焦在生命的關懷上。以上三種社會功能都是三奶夫人教對人類生命的尊重和關懷的一種體現。

附錄（一）《散花申壇狀》：

西元天下湖南省藍山縣荊竹鄉蒲林村北古元組小地名各連沖

乍恩福主通天仙女道役聖啓建散花出原救恩射信度光斬煞消災集福迎保泰全妻鄧氏

右領合家眷等　即日誠心拜幹

至造光中具呈意者伏惟信念敬為身邊花男鄧△△自命上天京至照自本命二〇〇五年△△月△△日△△時建生，花根△△歲，自從父母生身出世以來，多生患病，少見平安，筵纏日久，闔家惶惶無計，將命附人推算：花根不正，橋道不明，父母尅沖，弟兄相行，十二橋頭金雞、白鶴、南蛇、天狗、五鬼、六害、黃斑、獅子、蜈蚣、木馬、芭蕉、寶塔神煞，一切凶關惡煞，重命生災，恩無可度，生方卜取今月大吉良利，虔備凡科，命請九天門下

行兵弟子趙甫一郎於家啓建散花出園求恩射信度關斬煞法事一夕連宵，于申具《申壇文狀》一紙，鳴角飛聲上：

三十三天昊天金闕玉皇大帝、太上吾靈老君、王姥七千徒眾、閻山三方九叩三位仙師、三位蠻師、茅山法主師娘福州陳林李奶三位夫人、雲中一十二部祖本宗師、花公花母、聖□監生大臣，各各連禦衙位前　　呈進

伏願

早差雄兵猛將下赴信士人家庭，巡宅捕捉道奴鬼、十二橋頭凶關惡煞付還橋頭誅斬施行。根尋花男三魂七魄，急須付還本身，免除久病之災，以平安之兆有雲。

金叩聖恩激切屏雲之至　□謹

西元二〇二一年十二月十八日　下情具狀百拜　　上　　申[①]

附錄（二）《混元王府都司大衙法院給出追關斬煞取魂公牒一道》：

本壇牒迎

天廷八十二萬正劄副將，億排天兵地兵，銅枷鐵鎖廉同本家先祖，田元沿途土地司命等神，領執文牒，前去東、南、西、北五方四路追尋七姑七娘、金甲冷壇傷亡等眾、三十二精、竹木二奴、人殃火鬼、二十四瘟王、千年冤家萬年咒詛口呀良願等不侭之神、游方產難失魂之所、壇前壇後跟尋現花子鄧△△，本命△△年△△月△△日△△時建生，花根△△歲，三魂七魄。急須赴還本身。冤途九病之災、早以平安之兆。前項狀造十二橋頭：金雞、白鶴、南蛇、天狗、五鬼、六害、黃斑、獅子、蜈蚣、木馬、芭蕉、寶塔一切凶關惡煞付還橋頭，誅斬施行。定限今宵即刻回壇繳消，如有強良不服者，許將先斬後奏，不用申文。眾兵追捉星火到壇，火速奉行，須至牒者：

右仰差

三元五虎大將軍　　位下　　承牒准此

西元二〇二一年十二月十八日壇司發行[②]

附錄（三）《告神唱雞歌》：

金雞子、紫雞啼，啼得頭高尾又低。當初世上無雞種，只因果老去來仙。去到黃泥十八灘，幾多辛苦幾多難。揀著仙人河邊去，持我金雞蛋一隻。（中略）幼少又怕鷹來打，大來又怕客來殺。生得好年無好月，生得好日無好時。客來又罵狐狸打，主人又罵客來殺。一日食你三勺米，三日食

① 筆者沒有採集到相關經書信息，因此上文中錯字、漏字之處，筆者無法訂正。

② 根據 2022 年 1 月 20 日當晚儀式文疏整理。

你九勺禾。生蛋之日無好日，出世之時無好時。脚下生得黃龍線，天晴落雨不沾泥。春來不怕泥漿水，夏來不怕熱如湯。秋來不怕寒風起，冬來不怕雪嚴霜。一更要啼不敢啼，又恐冤家咒詛有災厄。二更要啼不敢啼，又恐深山邪鬼上門啼。（中略）五更要啼正當啼，皇皇登殿正當時。左邊排起龍鳳鼓，鼓響之時武官齊。金雞子、紫雞啼，啼得頭高尾又低。做官郎子聽著龍雞叫子雞啼，早飛起來排衙唱道正當時。八十公公聽著龍雞叫、子雞啼，早飛起來唱起兒孫讀書正當時。八十婆婆聽著龍雞叫、子雞啼，早飛起來梳頭將洗面抱兒度孫正當時。讀書郎子聽著龍雞叫、子雞啼，早飛起來磨墨寫字正當時。一舉首登龍虎榜，十年身到鳳凰池。耕田郎子聽著龍雞叫、子雞啼。早早起來擔頭鴨子掟頭犁去到田裡正當時。（中略）娥媚梳得前鬢光、後鬢光，鳥蠅飛過跌斷腸。大鳥蠅飛過跌出屎。小鳥蠅飛過跌出一條腸。十四十五妹妹未曾梳頭鬢，再過兩年生個子。發倒一頭盡虱麻，罵盡已多老少姐。咒盡已多老冤家，槌男打女出問門。十七十八嫂嫂聽著龍雞叫、子雞啼，早早起來挨籠打礁正當時。一日三時績籠纜，子隨身轉勤儉婦人得消遙。丈夫出外羅衫著，身穿爛衣人笑人。行船郎子聽著龍雞叫、子雞啼，早早起來撐船搖槳正當時。行路郎子聽著龍雞叫、紫雞啼，早早起來打扮出門正當時。叫郎早早要回歸，（中略）除花戒酒莫賭錢，門前狗子昂昂吠。（中略）王姥仙娘聽著龍雞啼早早起來宅前宅後下羅圍。閭山九郎聽著龍雞叫、子雞啼，當壇拷鬼正當時。壇上弟子聽著龍雞叫、雞子啼，當壇賞將正當時。[①]

[①] 《贊雞告神歌》，在福建、江西等地又有不同叫法，如《贊雞歌》、《唸雞祭將》，內容充滿詩情畫意，唱腔也十分優雅、大方，具有很高的藝術價值。但是在學界沒有看到相關歌詞，這裡將湖南藍山版本的《贊雞歌》歌詞部分分享，供閭山教研究使用。為了保護閭山教行業秘密，筆者刪掉了一些研究意義不大的歌詞。

D08

発表者の申告によりWeb公開ができないため、
未収録です。

It is not included because it cannot be published online
due to the request of the presenter.