

第二届国际瑶族传统文化研讨会

——资源与创意——

会议论集

目 录 / 目 次

前言	I
廣田律子(神奈川県大学・神奈川県大学ヤオ族文化研究所)	
開催にあたって	III
廣田律子(神奈川県大学・神奈川県大学ヤオ族文化研究所)	
藍山县过山瑶族信仰仪式的巫道构成及价值	1
藍山県過山ヤオ族の信仰儀礼に見る巫道の構成及び価値	
張勁松(湖南省文学芸術界聯合会・湖南省民間文藝家協會・神奈川県大学ヤオ族文化研究所)	
瑶族师公的历史探究及其在现代社会中的调适	7
ヤオ族師公の歴史的探究と現代社会における調整	
周生来(湖南・永州・江華瑶族自治県人大常務会)	
建幡传度：閩山派の传承、整合与宣示	15
建幡伝度—閩山派の伝承、整合と宣示—	
葉明生(福建省芸術研究院)	
授箓制度的渊源、发展、与其对当代道教的意义	39
Registers and Transmission in Celestial Master and Later Daoism	
授箓制度の深淵、発展と現代道教の意義について	
Terry F Kleeman (コロラド大学 University of Colorado ・神奈川県大学ヤオ族文化研究所)	
仪式象征与文化涵化——以瑶族度戒的道教色彩为例	53
儀礼の象徴と文化受容—ヤオ族の度戒における道教的色彩を例として—	
張澤洪(四川大学)	
臺灣所見的正一經籙及其相關問題初探	69
台湾にみる正一經籙及び関連する問題の初歩的研究	
謝聰輝(台湾師範大学)	

湖南安化县梅城镇汉族道教的诸神体系·····	91
The Pantheon of an Ethnic Han Daoist Lineage in the Meicheng Township, Anhua County, Hunan Province	
湖南省安化县梅城镇における漢族道教の神々の体系	
David Mozina(ノースカロライナ大学シャーロット校 University of North Carolina at Charlotte)	
师教的传承制度探讨·····	107
師教の伝承制度の検証	
黄建興(香港中文大学東亞研究センター)	
瑶族度戒仪式之奏青词仪式所用文书的校订及改写·····	163
ヤオ族度戒儀礼の奏青詞に用いる文書—その校訂と書き下し—	
丸山宏(筑波大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所)	
论瑶族手抄本文献中的禹步·····	203
Yubu 禹步 in Yao manuscripts	
ヤオ族写本文献中の禹歩について	
Lucia Obi(バイエルン州立図書館 Bayerische Staatsbibliothek・神奈川大学ヤオ族文化研究所)	
“美馆藏”瑶族写本俗字的研究价值·····	229
“米国会図書館蔵”ヤオ族写本における俗字の研究価値	
何紅一(中南民族大学)	
冥途路上的欢歌——以汀海村闽北闽山派道坛阴奏科仪音乐为例·····	237
あの世へ送る祝奏歌—閩北汀海村閩山派の陰奏科儀における音楽を例として—	
曾憲林(福建省芸術研究院)	
论瑶族歌谣的资源与创意——以盘王歌为中心·····	251
ヤオ族歌謡資源と創意—盤王歌を中心として—	
廣田律子(神奈川大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所)	
趙金付(藍山県源源瑶族郷湘藍村・神奈川大学ヤオ族文化研究所)	

简述过山瑶的光崇拜与信仰·····	279
過山ヤオ族における光崇拜と信仰について	
馮榮軍(藍山県派源瑶族郷中心小学・神奈川大学ヤオ族文化研究所)	
浅谈瑶歌在当代社会的利用和创意·····	287
ヤオ歌の現代社会に於ける利用と創意について	
盤榮富(藍山県民族事務委員会・神奈川大学ヤオ族文化研究所)	
论优越(瑶族)的“家先”祭祀——泰国与蓝山县的“家先单”之比较·····	293
ユーミエンにおける〈家先〉祭祀—タイと藍山県との〈家先単〉の比較—	
吉野晃(東京学芸大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所)	
由湖南省蓝山县瑶族的还家愿仪式来分析招五谷兵的意义·····	303
五穀兵を招くことの意味—湖南省藍山県瑶族の還家願儀礼から—	
淺野春二(國學院大學・神奈川大学ヤオ族文化研究所)	
平地瑶传统文化婚嫁歌堂浅析·····	311
平地ヤオの伝統文化「婚嫁歌堂」についての一考察	
任濤(江華瑶族自治県民族宗教局)	
九嶷山瑶族度戒与赶师公道场的联系探考·····	321
九嶷山ヤオ族の度戒と趕師公道場の関係についての考察	
張官妹(永州職業技術學院)	
蓝山过山瑶与平地瑶之异同·····	327
藍山過山ヤオと平地ヤオの違いについて	
吳開娣(藍山県文学芸術会聯合会)	
明灯照耀传香火——中泰瑶人挂灯仪式调查与比较研究·····	333
明燈は香火の伝承を照らす—中国とタイにおけるヤオ族の掛燈儀礼の調査と比較研究—	
趙硯穩(湖南省郴州市民族事務委員会)	
劉玉蘭(チエンラーイラーチャバット大学 Chiang Rai Rajabhat University)	

- 瑶族盘王祭祀仪式及其音乐的比较研究——以湖南蓝山县与资兴市瑶族为例……………345
ヤオ族盤王祭祀儀礼及びその音楽の比較研究—湖南藍山県と資興市ヤオ族を例として—
趙書峰(北京信息職業技術學院·神奈川大学ヤオ族文化研究所)
- 瑶族度戒仪式音乐与龙虎山天师道传度受箓仪式音乐比较研究……………361
ヤオ族度戒儀礼の音楽と龍虎山天師道伝度受籙儀礼における音楽の比較研究
龔易男(武漢外國語學校)
- 瑶族《盘王大歌》的版本特征与价值——以江华“赵庚妹版”手抄本为例……………365
ヤオ族「盤王大歌」の版本の特徴と価値—江華県における「趙庚妹版」テキストを例として—
盛磊(中南民族大学)
- 美国瑶族手抄文献《两京书》的文化价值……………371
米国所蔵ヤオ族写本文献『兩京書』の文化的価値について
吳佳麗(中南民族大学)
- 蓝山县瑶族的送船仪式——度戒仪式中的送船仪式及在村落里举行的送船仪式……………377
藍山県ヤオ族の送船儀礼—度戒儀礼における送船と村落での送船—
三村宜敬(神奈川大学·神奈川大学ヤオ族文化研究所)
- 由仪式画的复制来看瑶族传统文化的保存和创意……………391
神画の複製作業からヤオ族伝統文化の保存と創意を考える
譚靜(神奈川大学·神奈川大学ヤオ族文化研究所)

前 言

神奈川大学瑶族文化研究所所长 广田律子

今年8月，神奈川大学瑶族文化研究所和湖南省文联将在湖南长沙共同举办瑶族传统文化国际研讨会。这是继2009年以后有幸第二次在长沙举办同类国际研讨会，对此我感到很高兴。同时，也在此对为研讨会的顺利召开做出极大努力的所有相关人员表示真挚的感谢！

此间，神奈川大学瑶族文化研究所在湖南省文联、湖南省民间文艺家协会瑶族文化研究中心以及中共江华瑶族自治县县委、江华瑶族自治县人民政府、中共蓝山县委宣传部、蓝山县的作为瑶族传统仪式文化传承人的法师、举办仪式活动的当地群众等各种相关单位和个人的大力协助下，我们研究所获得了众多的可喜的研究成果。借此机会也在这里向大家表示深深的感谢！

神奈川大学瑶族文化研究所的研究活动是在得到日本国文部科学省课题科研经费支持的基础上开展起来的[课题名“瑶族的仪礼和仪礼文献的综合研究”、“瑶族的仪礼知识和仪礼文献的保存、活用、继承”]。而举办本次国际研讨会所需的相关费用则得到了神奈川大学的国际交流项目的经费支持。下面就这几年的研究活动情况，向大家做一个简单的介绍。

2008年11月，我们组织实施了对湖南省蓝山县瑶族(过山瑶)的度戒仪式的大规模田野调查。之后，在开展对仪式内容的研究分析的同时，我们也对收集到的仪式过程中所使用的仪礼文书进行了校录订正、解读分析以及古文今译等工作。明确了仪礼实践与仪礼文献的对应关系，深化了对有关传统仪礼知识整体的立体式研究。在此基础上，2009年8月以来我们还多次对仪式的法师及度戒仪式的受礼者进行了相关内容的补充调查，对仪礼内容与文书使用及其受礼者的家庭和亲属关系进行了再确认，为解明仪式过程的全貌做出了相当的努力。

2009年8月，出于实现与当地学者的研究交流和研究成果回报当地社会的目的，我们和湖南省民间文艺家协会合作在长沙主办了“第一次湖南瑶族传统文化研讨会”。2010年11月，我们邀请德国慕尼黑的巴伐利亚立图书馆的学者、湖南省的学者及仪礼文化传承人(法师)在神奈川大学召开了“瑶族传统文献研究国际研讨会”，实现了历史学、文化人类学、地理学、语言学等跨学科多门类学者间的综合性研究交流；进而，2011年1月我们还与“老挝北部蓝靛瑶民间传统文书的保存……集成·解题”课题组一起在东京大学举办了“共同研究集会”，加深了与研究瑶族其他分支的学者的交流。2011年11月，我们又组织实施了对在蓝山县某地盘家举行的还家愿仪式的田野调查，收集到了不少以家庭为单位的中等规模的仪式内容和文书使用的第一手资料，对确认不同规模的仪式间的异同非常有益。

此外，为收集开展比较研究、以便形成国际性研究网络的有关资料，我们还访问了收藏有大量有关瑶族传统仪礼文书的德国巴伐利亚立图书馆(250件)、英国牛津大学图书馆(100件)以及

日本南山大学人类学博物馆(130件),对有关文献进行了深入的调查。

另外,神奈川大学瑶族文化研究所自成立以来,一直很重视对内、对外的学术研究交流和研究成果的公开。对内,由于研究所成员来自多个不同的单位,平常很难得见面,所以我们会每年都会召集至少6次的研究会,进行研究所成员之间的研究交流;对外,我们通过参加国际学术会议等形式,积极开展对外的研究交流。在此期间,研究所成员受邀参加了香港大学主办的《地方道教仪礼实地调查比较研究》、德国洪堡大学主办的《有关道教的皈依与传度的国际会议》、美国科罗拉多大学主办的《美国人文基金研讨会 道教文献与历史》等国际学术会议,与来自世界各国和地区的专家学者们进行了深入的研究交流。可以这么说,像聚集了30多位瑶族研究专家的本次研讨会能够得以召开,也是这种研究交流不断开展的结果。更为重要的是这显示了国际上众多的相关学科的专家学者对瑶族传统文化的关心和重视。可以预料通过这次国际研讨会,能够进一步提高大家对瑶族传统文化的认识和评价,同时也可以进一步表明对瑶族传统文化进行综合性研究的必要性。

而在研究成果的公开方面,我们编辑刊行了《瑶族传统文献研究国际研讨会论文集》及《瑶族文化研究所通讯》(1~3号),并且以神奈川大学历史民俗调查报告集第12集和第14集的形式刊行了《关于中国湖南省蓝山县瑶族仪礼文献的报告I》、《关于中国湖南省蓝山县瑶族仪礼文献的报告II》,致力于研究成果的公开。同时,我们还进行了对影像资料添加字幕、对仪礼实践和仪式过程中诵读的各类文本、祭文的明确化工作。这些仪礼文献、文书以及画像资料已经在瑶族文化研究所的网页上开始了内部公开。

瑶族不仅居住在中国、也分散居住在以泰国为首的东南亚和美国等世界许多国家。我想我们通过把收集到的仪礼文献、文书的公开,应该能够促进瑶族人民对本民族文化的再发现和再认识。与我们研究所的活动相呼应的是,近年新成立了一些瑶族文化研究机构。比如省级的有湖南省瑶族文化研究中心,县级的有蓝山县瑶族文化研究学会等。此外,同样也传承着相同的仪礼文化的泰国瑶族,现在正面临着如何继承文化传统的危机,他们殷切的期望我们能够给他们提供度戒仪式的有关资料作参考,可以预料瑶族的仪礼传承将会有新的展开。因此,可以说面临着传承危机的瑶族仪礼文化和仪礼文献、文书的收集、记录和保存,不仅对瑶族社会具有很重要的意义,而且从世界人类文化的保存和继承的观点来看,也具有重大意义。这也是将本次研讨会的主题设定为“瑶族传统文化的资源 and 创意”的原因所在。

我们期望中国、日本以及欧美的有关研究机构能够携手共同构筑国际性的瑶族文化研究网络,使研究交流更加活跃。同时,我们也希望今后能够一如既往地得到大家帮助和支持!

顺便说一下,这次研讨会的论文提要的翻译工作都是由神奈川大学研究生三村宜敬、谭静,国学院大学研究生加藤光一郎承担的。他们在紧张的学习和完成自己的研究任务之余,抽出大量时间来进行翻译工作,付出了辛勤的劳动。在此,我,同时也代表与会的专家学者向他们表示衷心的感谢!

開催にあたって

神奈川大学ヤオ族文化研究所 所長 廣田律子

湖南省文聯と神奈川大学ヤオ族文化研究所が共同し長沙において 2009 年 8 月に続き、第 2 回目となるヤオ族伝統文化研究会が開催できることは大変に幸いなことである。開催に関わりご尽力いただいた方々に心より御礼申し上げたい。

この間神奈川大学ヤオ族文化研究所は湖南省文聯・民間文芸家協会はもとより藍山県政府、藍山県の伝承者の祭司、儀礼の主催の方々をはじめとする現地の方々のご協力のもと研究成果を積み重ねてきた。この書面を借りて深謝申し上げる。

ヤオ族文化研究所は日本の文部科学省科学研究費補助金 基盤研究 (B)「ヤオ族の儀礼と儀礼文献の総合的研究」、「ヤオ族の儀礼知識と儀礼文献の保存・活用・継承」を得て活動している。今回の国際シンポジウム開催にあたり、神奈川大学の国際交流事業の支援を受けている。以下にこの数年の活動を紹介する。

湖南省藍山県ヤオ族が 2008 年 11 月に実施した度戒儀礼の儀礼内容の分析と合わせ、儀礼で使用された大量の儀礼文献及び文書の録文作成、校訂作業、解読分析、現代語訳を進め、儀礼の実践と儀礼文献の対応を明確にし、宗教儀礼知識の総体に関して立体的研究を行なっている。さらに 2009 年 8 月以降儀礼の祭司及び受礼者に対し聞き取り補足調査を行ない儀礼内容と使用文献及び受礼者の家族親族についての確認作業を行ない儀礼の全容の解明に努めた。2011 年 11 月には藍山県の盤家で実施された道家願儀礼調査を行ない、家を単位とする中規模の儀礼内容、使用文献を把握し、儀礼間の異同を確認するために必要な資料を得た。また、ヤオ族の関連儀礼文献を収蔵するバイエルン州立図書館 (250 件)、オックスフォード大学ボードレアン図書館 (100 件) 及び南山大学人類学博物館 (130 件) で文献調査を行ない比較分析の材料を収集し、国際的なネットワーク形成を図った。2009 年 8 月中国長沙において湖南省民間文芸家協会と共同で「第 1 回湖南瑶族伝統文化研究会」を開催し、地元研究者との研究交流及び地元への還元を図った。2010 年 11 月に神奈川大学においてバイエルン州立図書館員、現地中国湖南省の研究者及び伝承者 (祭司) を招聘し「ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム」を実施し、歴史学、文化人類学、地理学、言語学等多分野の研究者間での活発な研究交流を図った。さらに 2011 年 1 月に東京大学で「『ラオス北部のランテンヤオ族民間伝統文書の保存・集成・解題』プロジェクト・神奈川大学ヤオ族文化研究所共同研究会」を開催しラオスのヤオ族研究者との研究交流を深めた。

なおヤオ族文化研究所は年に 6 回程度研究会を開催し、『ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム予稿集』及び『瑶族文化研究所通説』1~3 号を刊行し、さらに神奈川大学歴民調査報告等 12 集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告 I』及び同 14 集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告 II』でも研究成果の公表に努めた。この際映像資料に字幕を

付すことで儀礼の実践と読誦されるテキスト及び祝文を明確化する取り組みをした。儀礼文献・文書及び画像資料は、ヤオ族文化研究所ウェブサイトで公開している。

さらにメンバーが国際学会「地方道教儀礼実地調査比較研究」(香港大学)「道教の帰依と伝度に関する国際会議」(フンボルト大学)「アメリカ人文基金セミナー 道教の文献と歴史」(コロラド大学)にも招聘を受けるなど研究交流の成果を挙げた。

今回のように30名にも及ぶ研究者が集う会が開催できたのも、交流の積み重ねの結果といえるが、何よりヤオ族の伝統文化が世界中の種々な学問分野の研究者から関心を集めていることを表わしているのであり、今回のシンポジウムを通じてヤオ族伝統文化が高く評価され、また総合的に研究される必要があることを高らかに表明したく考える。

またヤオ族は中国ばかりでなくタイをはじめとする東南アジアやアメリカ等世界各地に分散して居住しており、収集した儀礼文献・文書の公開を通じてヤオ族自身自民族の文化を再発見し、再評価することに繋がると考える。すでに本研究所の活動に呼応して、近年新たに省レベルで湖南省瑶族文化研究センター、県レベルで藍山県瑶族文化研究学会が設立されたほか、相同の儀礼知識を伝承してきたものの継承の危機を迎えているタイのヤオ族が度戒儀礼の資料の提供を望んでおり、ヤオ族の儀礼伝承に更なる展開が予想される。このような継承の危機にある儀礼と儀礼文献・文書を収集記録保存することは、ヤオ族の社会に留まらず人類文化の保存継承の観点からもその意義は大きい。今回のシンポジウムの“ヤオ族の伝統文化の資源と創意”というテーマの目指すところでもある。

中国・日本・欧米と諸機関と連携し国際的な研究ネットワークが構築され、研究交流がさらに活発に行なわれることを切望するが、今後とも引き続き関係の皆さまのお力添えをお願いしたいと考える。

今回の国際シンポジウム予稿集の要旨の翻訳は、神奈川大学大学院生 三村宜敬・譚静、國學院大学院生 加藤光一郎各氏が担当した。忙しい学業の時間を割いて訳業を完成させてくれた。あらためてシンポジウムにさまざまな形でご参加くださった諸先生方に衷心より謝意と敬意を表わしたい。

藍山縣過山瑤信仰儀式的巫道構成及價值

湖南省文學藝術界聯合會 張 勁松

關於中國受道教影響的民族民間信仰儀式的巫道構成，罕見有微觀研究的文章。筆者在出版《藍山縣瑤族傳統文化田野調查》一書後，又繼續與日本神奈川大學瑤族文化研究所的專家學者對藍山縣匯源鄉過山瑤族的信仰儀式作了一些調查研究。今撰寫此文，簡述該縣過山瑤族現存的信仰儀式既有以巫文化為主的儀式，也有深受民間道教影響的儀式。追尋過山瑤社會接受道教影響的蹤跡：一是源出所居地區的民間道教科儀。二是為充實豐富原有儀式而將民間道教科儀與本民族的巫儀相嫁接。這兩種儀式都是瑤族巫文化與民間道教糅合而形成一種獨特的巫道合流儀式。藍山縣過山瑤的度戒保留了漢人早期集體度戒的某些傳統，也存留巫儀演進為道教儀式的實例。本文也略述匯源瑤族鄉過山瑤的信仰儀式在學術研究、勸善懲惡、文學藝術、原生態自然式旅遊以及創意產業等方面的價值，期望學界、當地政府和民眾對學術搶救和利用該文化遺存的重視。

藍山縣過山ヤオ族の信仰儀礼に見る巫道の構成及び価値

湖南省文學藝術界聯合會 張 勁松

中國における道教の影響を受けた民族の民間信仰儀礼の巫道（巫術的要素と道教的要素両方を含む宗教儀礼）の構成に関して、ミクロに研究されたものは数少ない。筆者は『藍山縣瑤族傳統文化田野調查』の出版後、さらに継続して日本の神奈川大學ヤオ族文化研究所の研究者と共同で藍山縣匯源鄉の過山ヤオ族が行う信仰儀礼を対象とした調査を行った。本文では、藍山縣の過山ヤオ族の現在も行なわれている信仰儀礼は巫術文化を有する主要な儀礼であり、民間道教の影響を強く受けた儀式を有することについて述べ、さらに過山ヤオ族の社會が道教の影響を受けた痕跡を検証する。1) 居住地區に起源を持つ民間道教科儀。2) 既存の儀礼を充實させるため、民間道教科儀をヤオ族の巫術儀礼に接木してつた和つてきたもの。これら二つの儀礼はどちらもヤオ族の巫術文化と民間道教とが混じり合つて形成された一種の独特な巫道合流の儀礼である。藍山縣の過山ヤオ族の度戒儀礼は漢民族の集團で行われた度戒のある種の傳承を残しており、巫術の儀礼が道教儀礼に変化した實例も留めている。

本文では、匯源鄉過山ヤオ族の信仰儀礼の學術研究・勸善懲惡の風紀の助長・文學藝術・エコミュージアム及びアイデア産業などの面における価値について述べると共に学会、現地政府と市民に対し、この文化の文化に関心を深め保護し、活用するよう願うものである。

蓝山县过山瑶族信仰仪式的巫道构成及价值

张劲松

内容概要 关于中国受道教影响的民族民间信仰仪式的巫道构成，罕见有微观研究的文章。笔者在出版《蓝山县瑶族传统文化田野调查》一书后，又继续与日本神奈川大学瑶族文化研究所的专家学者对蓝山县汇源乡过山瑶族的信仰仪式作了一些调查研究，今撰写此文，简述该县过山瑶族现存的信仰仪式既有以巫文化为主的仪式，也有深受民间道教影响的仪式。追寻过山瑶社会接受道教影响的踪迹：一是源自所居地区的民间道教科仪。二是将本民族的巫仪与民间道教科仪相嫁接而充实丰富仪式内容。这两种仪式都是瑶族巫文化与民间道教糅合而形成一种独特的巫道合流仪式。蓝山县过山瑶的度戒保留了汉人早期集体度戒的某些传统，也存留巫仪演进为道教仪式的实例。本文也略述汇源瑶族乡过山瑶的信仰仪式在学术研究、劝善戒恶、文学艺术、原生态自然式旅游以及创意产业等方面的价值，期望学界、当地政府和民众对学术抢救和利用该文化遗存的重视。

2002年我出版了与人合作撰写的《蓝山县瑶族传统文化田野调查》（岳麓书社2002年版）一书，因该书报告的过山瑶罕见的古老文化遗存和立体的调查与撰写方法而受到国内外学界的重视，2004年获中国民间文化“山花奖”第二届学术著作一等奖，对中国民俗文化很有研究的日本神奈川大学教授广田律子由此书而对瑶族文化产生了浓厚的兴趣，2008年在日本成立了以她为所长的瑶族文化研究所，聘请我为客员教授。鉴于《蓝山县瑶族传统文化田野调查》一书对过山瑶信仰仪礼的很多资料尚未得到收集和整理，故中日学者便从对瑶族社会影响最大的度戒仪式的更细致深入的田野调查开始，其后又调查了“还家愿”和“收瘟送船”仪式。我们的田野作业是多手段的，用照相、录影、录音和文字记录下每一文化事象的全过程。再以整理好的资料为基础，向传承人作反复细致的访谈，以求调查的全面和准确。为了给更多瑶族文化研究者提供参考，神奈川大学瑶族文化研究所开设了专用网页（<http://www.yaoken.org/>），顺次把收集到的有关文献和映像资料公开，同时，还出版了《瑶族文化研究所通讯》（1-3号），召开了两次国际研讨会（2009年、2010年）。经过多次的调查和与众多的瑶族文化研究者进行交流，我对蓝山县过山瑶族的信仰仪式有了更多更深的认识，2010年在日本举办的国际学术会上提交了《中国蓝山县过山瑶度戒仪式过程的信仰意义及度戒之功能》论文，此次国际会议我就本题谈点自己肤浅的看法，以求教于专家学者。

蓝山县过山瑶族信仰仪式的巫道构成

蓝山县过山瑶族现存的信仰仪式既有以巫文化为主的仪式，也有深受汉族道教影响的仪式。追寻过山瑶社会接受道教影响的踪迹：一是源自所居地区的民间道教科仪。二是为充实丰富原有仪式

而将民间道教科仪与本民族的巫仪相嫁接。

先说以巫文化为主体的仪式。蓝山县过山瑶所有信仰仪式的执掌者都是不脱离日常劳作的“筛翁”（即巫师），民国年间手抄本的经书仍见“叩诚巫教”等词。这里族群、集群的还盘王愿，家户“还家愿”中的“还盘王愿”，集群的“收瘟送船”，非度戒者的丧葬科仪、烧尸巫术和狩猎法术等仪式，从仪场的设置、巫师服饰、所请神圣、法器法术、歌舞等都是本民族传承的巫文化。之所以说这类仪式的巫文化是为主而不是全部，是因为其仪式也受道教符咒的影响。在这类以巫文化为主的仪式中至今可见某些巫文化事象的原始性，如巫师纸剪神像的团鱼、鲤鱼、蜘蛛、蜈蚣、蛇、鸡公尾花、茶子花等等，这些所崇拜的动植物精灵源起远古。这里较原始的农作生产一年四季至今仍遭遇不同的天灾虫害，因此每季所行的具古俸遗意的“收瘟送船”仪式都祭祀时间爷爷，谓不同季节的时间爷爷是本季里能消灾除害以护农作物生长之神，四季的“时间爷爷”是史前就已产生并见诸商周仪礼的四季神。巫文化仪式中仍保留了原始的象文化，如“还盘王愿”仪式的“招五谷魂”科仪，巫师高擎一根系有“五谷”的带叶新竹，站立庙外高处，招兵师领着众巫师向四方五路高声呼唱“禾魂转哪，禾魂还哟，禾魂不魂归笼仓”的招谷魂词。“收瘟送船”的一行人去到家户时，家户主人将装有如空稻壳、空苞谷壳等粮食作物的空壳、水、火碳灰、猪毛、鸡毛等东西的小纸包放进竹篾扎制的小船里，最后将这些东西架在溪水上烧掉，让水冲走，谓是将各种瘟神送去大海。以五谷代表“禾魂”，以粮食作物的空壳、水、火碳灰、猪毛、鸡毛等代表天瘟、地瘟、水瘟、火瘟、六畜瘟等，这些都是原始时代就已存在的以物之本体为物魂或精灵之象的遗存。

蓝山县过山瑶受民间道教影响很深的仪礼有集体的“度戒”仪式，为度戒亡人举办的“大道场”仪式，家户“还家愿”前半段的“还缘盆愿、还催春愿、还五谷愿”等。追寻过山瑶社会接受道教影响的踪迹：一是源自所居地区的民间道教仪式，以度戒为例，蓝山县汇源乡过山瑶族度戒坛班的清代手抄本经书有的书“太上正一呜扬传度加职保安清醮”，有的书“太上奉行正一先天间梅诸司府驱邪院三戒法师”，有的书“太上奉行北极驱邪院川通间梅二教三戒弟子”等。度戒坛班的经书以正一、闾山、梅山等教派为祖坛是可信和值得重视的，因为闾山教和梅山教是中国南方深受道教正一派影响的地方民间道教，而湖南地区的过山瑶族是信奉梅山教的主体民族之一，湖南的过山瑶在迁徙流转中也接受闾山教的影响。度戒仪式场张挂的主神除正一道的三清、玉皇大帝、四府、九天东厨、四值功曹、十殿及道教祖师……等神祇，还有梅山教的“张赵二郎”，筛翁口诵经书所请也有闾山教的“闾山九郎”等。仪式的执掌者12位巫师，是为主醮师（亦称传度师）、引度师、证盟师、保举师、书表师、总坛师、同坛师、纸缘师、执香师、茶酒师、鼓锣师、吹笛师等。其中重要职掌的传度师、证盟师、保举师（亦称引度师）同于正一道授箒主持道师的师职名称。度戒的主要信仰科仪有：立众坛，落兵，立孔子誉录先师神位，拔三清兵、疏表兵、拔桥，封小斋，封大斋，拔加职兵、补充兵，影三清，寄魂，升锣鼓、串坛，请初夜道场圣，下禁，发功曹，接师接圣、安途落马、合兵合将，奏初夜黄表，请中夜道场圣，封刀、闭刀，升刀山、翻刀山、拔刀山，敕变刀梯，贺星、贺表，合星拜斗，还四府愿，大运钱，奏中夜补职黄表，请末夜道场圣，回奏功曹，挂大罗明灯，试开天门，敕变水槽、度水槽、拔水槽，供青词，上刀梯，敕变印、抛印，奏刀梯表、拔刀梯，度棘床、拔棘床，合犁头捧火砖，拔“扶罡扶诀”，升职位，游兵游将，奏迎兵表，签名押字，

1 张劲松《法术信仰与瑶族神话传说》，载《楚风》1991年增刊号。

奏清词、贺清词，招兵、接兵、分兵，开斋，传大戒文，吃老君饭，合婚合伙，奏谢罪黄表，拆破宫门，谢师，送神，开禁，送库，拜师拜散，撤兵归坛，带新度兵归家坛、招五谷兵，送船，等等。这些科仪名及内容有些可从道教经义和民间道教仪式中找到根据，有些科仪如谓能使度戒者人魂与天神地祇相通的翻刀山、度水槽、度棘床等“三度”及这些科仪中的刀山法、水槽法、棘床法等可能是道教科仪与当地巫术的演绎，而犁头法、火砖法、雪水法可能是道教利用巫法的再造和自造。¹ 过山瑶族接受道教影响的第二种方式是将瑶族巫仪与民间道教仪式相嫁接，如“还家愿”后半部的“还盘王愿”（即祖先愿）仪式源于视犬为图腾祖先的瑶族盘瓠神话，盘瓠神话在东汉的《风俗通义》中已有著录，晚于《风俗通义》约 170 年的《搜神记》又有“用掺杂鱼肉，叩槽而号，以祭盘瓠，其俗至今”的祭祀记载，可见还盘王愿仪式是瑶族图腾信仰仪式的传承与发展。而“还家愿”仪式前半部的还缘盆愿、还催春愿和还五谷愿等科仪属民间道教科仪，这显然是后来增入进去的，经嫁接而使“还家愿”仪式得以充实丰富。

前述两种受民间道教影响很深的仪式中，我们可见到不少巫文化内容。例如度戒仪式场张挂的神像有瑶族的“海番”，巫师口诵所请也有瑶族巫教神祇。再如仪式中巫法和道教法术互渗互用，虽然已很难分清那些是巫法的，那些是道家法术的，但巫杖、牛角、各种故变、收邪师、下禁坛、卜卦、藏身、禁忌、祈禳咒语等等当是来自巫法的。可见前述两种仪式是地方民间道教仪式和瑶族巫文化仪式的糅合及杂糅，糅合及杂糅的例子举不胜举，读者可参阅笔者的《蓝山县瑶族传统文化田野调查》一书和日本神奈川大学开设的专用网页（<http://www.yaoken.org/>）。

蓝山县过山瑶族的度戒遗存有汉人道教早期集体度戒的某些传统。如东汉张陵在巴蜀创立五斗米道时，其斋醮活动有道士的广泛参与，并形成一套礼仪制度。作为祭祀仪式前的清洁身心，五斗米道有厨会制度，以供道士斋戒。厨会分上斋七日，中斋三日，下斋一日。五斗米道的厨会守斋，要求禁断房室、五辛、生菜、肉食，一日仅食米一升。这种素食斋戒，称为“修厨会之具”。道士要祈神求愿，须先修厨会之具。² 这种厨会制度往后延续的证据，在曹魏以后北方天师道唯一存留下来的教内文献《老君音诵诫经》也有记载。而蓝山县过山瑶的度戒，授箬者 12 人，是为集体度戒。作为仪式前的清洁身心也有七日斋戒，即度戒者在仪式正式起首前七日齐聚仪式场“吃斋”，严禁与妻子同房，忌食五辛、生菜、肉食，这当是汉人道教早期集体度戒传统的遗存。法国科学院东南亚及南中国研究所所长雅克·勒穆瓦纳教授也说：“瑶族道教直到本世纪仍保持着六朝时代（公元 222~589 年）汉人道教集体度戒的传统。”³ 对蓝山县过山瑶为何遗存有汉人道教早期集体度戒某些传统的学术问题，有待学者深入研究。

蓝山县过山瑶的度戒仪式也存留某些巫仪演进为道教仪式的实例。如“上光”科仪由称为“上光童子”的四位师徒科演请师、上光（见日光）、猜光（以日为光）、引光（学法）、献光（献引光童子和功曹使者）等小科仪，目的是让上光童子的阳魂转为阴魂，以得阴阳相通而请来天神地祇，为阳人办事。最后上光童子“脱童”（即回转阳世）。“上光”科仪蕴含的对光的崇拜和神话产生于史前，认为光先于万物存在，在所有的光中，以太阳光为最强，速度最快。“上光”科仪仍存较多的巫歌巫词，如祖师歌、盘王歌、三庙歌、海番歌、梅山歌、杨山歌、家先歌、南蛇出世歌、白象出世歌、

2 张泽洪《道教斋醮符咒仪式》第 278 页，巴蜀书社 1999 年。

3 雅克·勒穆瓦纳《论瑶族文化及有关问题》第 189~200 页，载《瑶族研究论文集》，民族出版社 1988 年。

土主歌、灶鬼歌……等，“上光”应是摹拟光崇拜神话的巫仪。宫观道教的“开光”，是使道教神灵法力附于道教物品之上，以为信仰者服务的仪礼。为神像“开光点眼”时，在殿外由一道士用镜子将阳光反映神圣眼睛中，以喻借太阳的神光使神像能洞察人间，这是视光为生命的符号、神力的象征。宫观道教的“开光”可能曾受巫仪“上光”的影响，是巫仪“上光”被道教演进为“开光”的实例。

蓝山县过山瑶族信仰仪式的价值

蓝山县过山瑶族传统信仰仪式中的许多内容及形式与当代社会的科学文明是相悖的，随着瑶族社会的经济和文化的不断发展，传统信仰仪式将会逐渐消失，但笔者作为学者在此应该提出，瑶族传统信仰仪式作为一种无文字记述的历史文化存在在当代社会仍有一定的价值。

一、学术价值

蓝山县过山瑶现存信仰仪式的巫文化根基深远，多元文化糅合的层积厚重，汇源乡过山瑶的度戒仪式竟历时15个昼夜，是巧妙地将度身、入道、授箓、受戒、巫师出师礼、还愿、祈禳等多功能集于一炉的仪式，这种内容丰富又具有独特性的民族民间信仰仪式，在民俗学、宗教学、文化人类学、历史学等多学科的研究价值是显而易见的。我们深入研究蓝山县过山瑶信仰仪式可为我们研究一民族一地区信仰仪式提供启迪，对民族民间精神文化的科学而深刻的了解，有利于当地政府制定民族民间文化建设与发展政策。

二、劝善戒恶价值

蓝山县过山瑶信仰仪式中有很强的劝善戒恶功能。以度戒为例，仪式要求度戒者必须走人生正道，修正心身，行善为本。度戒者从许愿之日起就必须以行善的规范律求自己，仪式开始的封小斋、封大斋等要诚心敬意地洁身清心，在挂大罗明灯、吃老君赐饭（亦名“吃合欢饭”）、合婚合伙等科仪中要诚心接受行善戒恶的言语戒文。所“传大戒文”之所以都是戒恶的条文，是认为人一生中重要的是必须严守那些能够免灾避祸的道德底线。攘灾法事中常常掺入忏悔罪过的内容，表现了要求个人对从善戒恶的坚守。信仰认为：三代人不还家愿，不度戒，不在这些仪式中接受道德内化，其子孙会成为不正道的人，再年深日久，必灾难重重，最终走向灭绝。蓝山县过山瑶族地区旧时文化教育十分落后，民众几乎未接受过精英文化的道德说教，但却自古民风纯朴，社会治安良好，这与其信仰仪式的劝善戒恶功能有关。传统的劝善戒恶资源仍是当代瑶族社会所需要的，我们应该在民族教育中给予科学阐述，在歌舞艺术中加以表现。我们应该创造新的为民众所接受的文化载体，在继承传统劝善戒恶资源的基础上，增加适应社会主义需要的道德规范，以满足当代瑶族人民精神道德生活的需求。

三、文学艺术价值

蓝山县过山瑶信仰仪式的文学艺术资源是非常丰富的。例如，《盘王大歌》是“筛翁”在“还盘王愿”时吟唱于盘王圣像前的瑶歌，是历代瑶师不断创作、完善和收集民间歌谣而集成的最完整的史诗。蓝山县过山瑶的《盘王大歌》流传至今仍有上千行，内容丰富多姿。该县过山瑶科仪音乐古老和层积厚，正在对其作系统记录和研究的学者认为是非常独特而宝贵的遗产。该县过山瑶信仰

仪式的舞蹈积层厚也较独特，主要有跳祭祀舞、踏踩罡步、挽手诀、掐掌诀等。祭祀舞达数十种之多，有请祖师神圣舞、招神兵舞、送神兵舞、开天门舞、关天门舞。有纪念祖先盘王的盘古舞，纪念先民鱼猎生活的“串团舞”等等。罡步主要有七星罡、八卦罡、九州罡、八卦九州罡等。挽诀主要有老君诀、祖师诀、交合诀、和合诀、五雷诀、藏身诀、龙诀、鹤诀、虎诀、马诀、刀诀等数十个。关于瑶族舞蹈，笔者在《蓝山县瑶族巫师在还愿仪式中的身体技法》一文中作了详细介绍，此文是在日本神奈川大学召开的“所谓非文字资料即为人类文化的记忆与记录”国际研讨会上的发言，后来登载在日本出版的学术刊物上。

四、原生自然式旅游价值。

蓝山县汇源瑶族乡湘南村和荆竹村所遗存的瑶族传统文化是非常丰富、最为典型的，该地自然环境也非常优美，如果以该村落的自然生态、古老的生产生活方式、尤其是古老文化为旅游内容，让游客亲身与当地瑶民交流，甚至亲身参加他们的劳作和感受当地的文化生活，定能在满足游客“求新、求奇、求乐、求知”的心理需求的同时，也能加深对古老文化的记忆和认识。如果借用艺术的创造对传统信仰礼仪进行符合当代精神文明的转型和创意，能使游客获得独特的精神美和艺术美的享受。

五、创意产业价值。

前文已经提到，该县过山瑶信仰仪式的文化根基深，层积厚，风情别具，形式独特，遗存的文化母题、神话、传说、歌舞、曲艺等是动画、影视、电脑游戏、广告等创意产业非常宝贵的资源。

既然蓝山县过山瑶族的信仰仪式有一定的价值，故笔者期望学界、当地政府和民众对学术抢救和利用该文化遗存加以重视。

瑶族师公的历史探究及其在现代社会中的调适

湖南 江华瑶族自治县人大常委会 周 生来

瑶族师公是瑶族原始宗教信仰和道教相互影响、相互渗透、相互融合的产物。瑶族师公在瑶族社会历史发展过程中有一定的积极和消极作用，他们是瑶族民间人与神鬼之间的使者，是瑶族文化的传播者，是瑶族的民间医生，是瑶族的心理调适者，是瑶族社会早期的教育者，也是瑶族民间矛盾纠纷的组织者和操纵者。现代社会里，瑶族宗教信仰和瑶族师公出现了新情况和新问题，政府要加强对瑶族师公的管理，引导瑶族师公为现代化建设服务。

ヤオ族師公の歴史的探究と現代社会における調整

湖南 江華瑶族自治县人大常委会 周 生来

ヤオ族師公はヤオ族の原始信仰と道教が互いに影響、浸透、融合したものである。ヤオ族師公はヤオ族の長い歴史の過程の中でヤオ族社会に時に積極的に、時に積極的に消極的に関わってきた。彼らは人と神鬼の間においては使者であり、ヤオ族文化の伝播者であり、民間医であり、ヤオ族の心の支えであり、古くはヤオ族社会においては教育者であり、また民間の対立を産み出し、かつ操る存在でもあった。現代社会において、ヤオ族の宗教信仰と師公を取り巻く状況は変化し新たな問題が出現しており、政府はヤオ族師公に対する管理を強化し、師公を導き現代化を推し進める必要がある。

瑶族师公的历史探究 及其在现代社会中的调适

周生来（瑶族）

瑶族宗教信仰经历了一个漫长的演变发展过程。在这个漫长的过程中，人们不难发现“师公”始终是瑶族宗教信仰的一个重要角色，他们既是执行者，也是传播者。是研究瑶族宗教信仰重要的鲜活的资料。本文试图对瑶族师公的起源，作用及其在当今社会中的去向作一个粗浅的探讨。

一、瑶族师公的起源

瑶族师公的起源与瑶族民间宗教信仰和道教有着密切的关系。

1、瑶族师公与瑶族原始宗教信仰的关系。

中国各民族的原始先民都有自己的原始宗教信仰。瑶族是一个社会发展比较缓慢的民族，原始宗教信仰一直得以大量地保留，并与后来传入瑶族地区的道教相融合，成为瑶族宗教信仰的主要特征。

宗教不是自古以来就有的，它是人类社会发展到一定阶段的产物。在瑶族社会历史初期，由于生产力极端低下，古代瑶族原始初民对自然界产生的一些自然现象如日月星辰，风雨雷电等难以理解，对身体构造与人体生理活动十分无知，产生了“灵魂不死”和“万物有灵”的观念。正是由于这种思想意识的影响，瑶族原始初民便把大自然的许多现象加以神化，并对它们进行崇拜，形成了最初的宗教形式——自然崇拜。以后又逐步发展到图腾崇拜，鬼魂崇拜和祖先崇拜。

随着瑶族原始社会的解体，瑶族地区封建的阶级压迫和民族压迫日益加深，人们的宗教祭祀活动日益频繁，瑶族原始宗教开始向人为宗教转化，巫教逐渐形成。至迟在唐宋时期，瑶族巫师出现了。巫师和巫术是瑶族原始宗教的主要内容。在瑶族社会中，最初当巫师的是妇女，只是到了父权制社会后，男巫才逐渐取代女巫，成为瑶族社会宗教祭祀的主持人。瑶族巫师一般以问神、占卜等方式替人们预测祸福、凶吉和病因，用请神驱鬼为人消灾祛病。他们在群众中享有崇高威信。巫教成为瑶族地区一支影响颇大的势力。

到了唐宋时期，随着瑶族社会矛盾的日益加剧和瑶汉之间文化交流的加强，道教开始传入瑶族地区，据江华蒋氏族谱载：“唐显庆三年族人蒋成龙、蒋成虎、蒋友联三道士；年过甲子，隐居东山，采药修道。”①瑶族的原始巫教受道教影响，在教义、教规、宗教组织、经典及法具等方面都发生了很大变化。两者互相渗透相互影响，巫、师、道相互混杂。其内容既有道教的成分，又有原始宗教的残余，两种不同的宗教祭祀礼仪大多结合在一起举行。瑶族民间原始宗教信仰逐渐发展成为以巫、道为主，具有瑶族特色的宗教信仰。

道教传入瑶族地区以后，瑶族社会出现了“师公”这一称呼。瑶族把社会中从事道法和巫术活动的人称为师公，也有的叫道公、巫师。瑶族信奉的是道教正一派，瑶族师公崇奉上清、太清、玉清三天尊，唐、葛、周三人为最高神，敬玉帝、雷王、社王、盘王、婆王、土地、梅山九郎、香火

家先等神。经书称“瑶经”，都是七字韵文，叫做“神唱”。瑶族师公的职责主要是替人跳鬼、还愿。所以又称“管鬼公”，“禁鬼公”，有的也兼问卦、择吉看日子等。瑶族师公有师承，凡学师公的人必须先学诵经书，熟背后请师父举行“挂灯”仪式，再为他“度戒”，师父再发给牒文、印鉴、学三五年才能出师。瑶族师公讲究戒律，如可以结婚，但严禁淫邪，度戒（瑶族叫“传度”）或者做法事时不能与妻子同房，也不能和妻子讲话、吃饭、要到外面吃、住一段时间，一直到“传度”做完法事为止。同时，瑶族师公还忌吃狗肉、蛇肉等等。瑶族师公作法事时，所穿道服象女人一样，花衣、花帽、据说以前的师公是女人做的，不这样就请不动鬼神。瑶族师公所念经书主要有《挂灯书》、《封戒书》、《盘王大歌书》、《许传度愿书》、《解煞书》、《游梅山书》、《鬼脚科》、《地桥书》等等。

综上所述，瑶族师公是瑶族原始宗教信仰发展到一定阶段的产物，是道教传入瑶族地区后，瑶族原始宗教信仰和道教互相渗透，相互结合而产生的。

2、瑶族师公与道公的区别

道教传入瑶族地区后，在与瑶族巫教融合过程中，又形成了师公和道公两大门派。师公和道公都是近代瑶族社会的主要宗教师，他们平时不脱离生产劳动，有人请时才出去从事宗教活动，主要是打斋、修醮，度戒、以及占卜，择吉、驱邪送鬼等。他们都能熟读甚至背诵许多经书、置备了锣、钹、剑、铜铃、神杖、印鉴等各种法具和神像挂图。由于瑶族崇奉鬼神，所以他们在群众中往往享有崇高威望。在广西大瑶山，近代很多师、道公都担任了石碑头人，享有较高的权力。^②

在瑶族社会里，山子瑶（也称蓝靛瑶）把早期传入的天师道和宋明时期传入的正一派分开，由师公、道公分别执行。而盘瑶、民瑶、平地瑶、板瑶、茶山瑶、坳瑶等，师、道二者是合二为一的，他们一身二任，统称师公。八排瑶称“先生公”，“先生公”履行师、道公的职能。^③

瑶族师公崇奉唐、葛、周三人为最高神。还信奉玉帝、雷王、神农、伏羲、盘王、社王、土地、城隍、鲁班、功曹等。尊老君、张天师为祖师和教主，又尊梅山法主大圣九郎为法主。他们的职责是替人驱鬼、祈福、还愿。所念经书主要有《盘王神唱》、《鬼脚科》、《三元书》、《天桥书》、《挂灯书》、《度戒书》、《打斋书》、《做盘王用书》、《解煞书》、《还愿书》、《游梅山书》、《招魂书》等等，不下数十种。用西南官话或粤语念经。跳鬼时头戴尖顶帽、身着红袍，持长鼓、锣、剑、笕子等法具。度戒时为受戒者发的是“上元”印鉴。山子瑶师公做法事时，还要请女歌手协助唱歌请神。

瑶族道公则崇奉玉清、上清、太清为最高神。又尊玉皇为执掌天界的神。同时还信奉功曹、回神、二十八宿、盘王、雷王、社王等。道公主要替人修斋、打醮、超度亡灵。他们尊张天师为祖师，还尊“玄中教主大法师”、“正一陆社祖三师”和“教主陵君真君”。但不尊梅山法主大圣九郎。其经书主要有《道神路》、《度戒科》、《发丧科》、《度人经》、《血湖经》、《消灾经》、《上官经》、《超度书》等，多是用散文写成的经咒、忏语。用粤语念经，经书比师公的经书多而且深奥。度戒时给弟子发的是“玉皇印”。做法事时使用扁鼓初锣，不需妇女协助唱歌，不戴假面具。

3、国外瑶族师公管窥

十八、十九世纪以后，瑶族陆续从广西、云南向越南、老挝、泰国、缅甸迁移，由于长期在热带雨林中过着传统封闭的刀耕火种生活，受外界影响较少，同时，由于身处异国他乡，必须努力保持民族传统以维护民族的生存和发展，因此，这些国家的瑶族较好地保持了本民族原始的宗教信仰。

在老挝、缅甸、泰国、瑶族一般称师人为“saiong”（塞翁），即师公。他们都是经过挂灯度戒研习经书、法事，会打斋送死人的人，和国内一样，盘瑶的师公主持跳鬼还愿，打斋超度亡灵，他们既是师公，又是道公。蓝靛师公主持跳鬼还愿，道公主持超度亡灵。在这些国家民间，发现了大

量的瑶人经书，主要是清末、民国时期的抄本，包括《学做鬼书》、《许传度愿书》、《挂灯书》、《盘王书》、《招魂书》、《架桥书》、《游梅山书》等等，均为汉字抄写。法具有师人帽、服、神棍、牛角、锣、鼓、笛、剑、答子等等。在泰国，几乎每到一个瑶寨，都可以找到师公，有的是本寨的，有的是从外村请来的。在泰国瑶族看来，如果村寨没有师公，死人打斋等重要法事无法进行，社会就会难以运转，生活会造成许多不便。因此，师公不管是在神灵世界或世俗社会，地位都相对较高，都受到社会尊敬。在这些国家的瑶族中，特别是盘瑶，那些本身度过戒，加过职取得高级职位，能为别人举行度戒、加职仪式的人被称为“董寨翁”即大师公。但这类被公认为大师公的人现在已经不多了。

在欧美，由于瑶族迁移定居的时期较晚，师公很少。如在美国，到上世纪九十年代中期，度过三戒加职的大师公只有1人，且已年近80岁。虽然举行续魂、架桥等小仪式的师公随处找得到，举行挂灯、做斋、还愿仪式的也找得到师公。但很多仪式因为缺乏师公无法举行了。在法国，由于瑶族人口少，师公更少，举行还盘王愿仪式需要的4位师公已难找齐。加拿大瑶族师公更少，举行仪式时，只好写信请美国的瑶族师公到加拿大主持仪式。^④ 所以为了信仰和生存，培养师公已成为当务之急。

二、瑶族师公在瑶族社会历史发展过程中的作用

瑶族师公是近代瑶族宗教信仰的执行人，他们粗识汉文、掌握经书，熟悉本民族的传统，在瑶族社会中享有崇高威望，除主持民族一切重大的宗教祭祀活动外，他们还在生产、生活乃至文化、教育等方面都起着重要的作用，其中既有积极的因素，也有消极的因素。

1、瑶族师公是瑶族民间人与神、鬼的使者

在瑶族原始宗教产生的初期，瑶族社会并没有专门从事宗教祭祀的人员。随着原始宗教的发展，人们崇拜的对象日益增多，祭祀活动也日益复杂，由于人鬼不能交流，祭祀活动中有时感到效果不佳，或者没有达到目的，于是迫切需要在人、神之间产生一个中介者，架起一座桥梁，以沟通二者的关系，增强祭祀的效果。于是，一些在祭祀活动偶尔取得效果的人，如湖南江华岭西地区，过去那些讲话灵验，灵魂脱离身体，可以进阴间见祖先的人便可以当“仙娘”或“仙娘婆”。即盘瑶称的“覘面勉”即“巫师”。

巫师产生后，占卜、问神成了巫师的重要职能。瑶族先民崇拜神灵，主要的事都要诉求神的认同，占卜就是一种与神交流的方式，凡事只要符合神意，人们才对行为的结果放心。虽然占卜缺乏科学依据，但因为当时生产力低下，瑶民战胜自然的能力有限，因此，占卜成为他们的精神依托和力量。瑶族先民占卜，问神的方式很多，主要有草卜、米卜、骨尺卜、竹答卜、鸡卜、蛋卜以及十卦、小卦、手指卦、铜钱卦等。

道教传入瑶族地区后，瑶族原始宗教和道教互相结合，互相吸收，信仰的神祇互相参合，甚至两教的祭神仪式也住住结合在一起举行。瑶族的宗教师中，除道公明显属道师而兼习瑶族巫教的一些活动外，师公实际上更多地带有巫师色彩。“不独其祀神祇中有许多杂鬼，而且祭神仪式也多为许愿还愿，驱鬼治病之类的活动。瑶族流传的《评王卷牒榜文》（即《过山榜》）中多有“师人调鬼”的说法，师公经书有《盘王神唱》、《鬼脚科》、《谢社科》、《开山科》，证明跳盘王、祭祀、祭神开山这类的喃神跳鬼活动主要是师公主持的。^⑤ 广西昭平的盘瑶认为，师公只要度过戒，获得了戒名，就能获得道法、并与阴间的神灵相通。由此可见，瑶族师公和巫师一样，是瑶族社会人与神、鬼之

间的使者，瑶族先民通过师公进行问神送鬼，祈求平安。

2、瑶族师公是瑶族文化的传承者

瑶族原始宗教信仰是瑶族历史的产物和历史活动的重要组成部分，也是瑶族文化的重要载体和表征。作为瑶族宗教的執行者，瑶族师公在从事宗教活动的同时，就是在传承瑶族的历史文化。瑶族师公在瑶族社会中文化程度较高，见识较广，随着汉字的传入，师公们将民间传唱的关于天地、人类和民族起源的神话，如盘古歌、洪水滔天，瑶人出世等以及有关生产生活、祭祀、自然现象和历史传说故事等民间歌谣进行记录、整理，用汉字夹杂汉字记瑶音的方法记载，逐步形成了诸如《盘王大歌》等一些瑶族神唱的手抄本，使瑶族文化的传承、传播由原来的口耳相传变成了文字传承的方式，并采用讲唱结合的方法进行唱读，创造了固定的唱腔。^⑥同时，瑶族师公在度戒时，学会了一整套瑶族民间舞蹈艺术，在各种宗教活动中，大显身手。盘瑶师公经常表演上香舞、还愿舞、长鼓舞、花棍舞等二十多种民间舞蹈，金秀花蓝瑶师公擅长甘王打仗舞、雷王舞、过门舞等十多种舞蹈。这些瑶族民间文化之所以能够世代相传，瑶族师公起了重要的作用。不仅如此，瑶族师公所使用的瑶族经书，即师公举行的各种宗教仪式时所使用的文书，既是瑶族宗教文献，也是瑶族重要的历史文献，还是瑶族文化的重要表征。据统计这些经书有三十多种。而郑德宏等人选编，岳麓书社2010年出版的《瑶人经书》有一百余种，这些经书具有宗教学、语言学、历史学、特别是文学艺术等方面的价值。“它以特殊方式如实记录了色彩斑斓、扑朔迷离的瑶族文化，从而引起众多人类学家的注意。”^⑦这些经书千百年来没有正式出版过，它们的流传正是靠瑶族师公世代诵唱、手抄才得以实现。

3、瑶族师公是瑶族民间疾病医治者

瑶族相信万物有灵，认为人之所以活着，是因为有魂魄附身，如果受到鬼神的侵害，魂魄就会离身，就会生病或者死亡。所以，人一旦生病，就要通过一定的宗教仪式，把恶鬼赶走，把魂魄招回来，才能消灾脱难。这类宗教仪式，一般是由瑶族师公来主持完成的。

在湖南，盘瑶若遇上生疮，颈项上长淋巴，就请师公念咒，在黄纸上画符后贴在树干上便可以转移病患。广西都安等地的瑶族，过去如果村里疾病流行，全村各户共举“送鬼保村”活动。泰国瑶族认为人生病是因为触犯了鬼神，魂魄被鬼捉去，救治的办法就是举行设鬼赶鬼的宗教仪式，追回魂魄。生小病时，请师公卜卦问鬼，称解吓；生大病时，认为是触犯了大鬼，要请师公举行“叫天”仪式，请三清大道等天神帮忙赶鬼；如果家里人病痛多，恐怕有什么落在家里，就请师公举行送瘟病仪式。

瑶族师公给病人招魂的另一种常用仪式是“架桥”。在广东乳源“架桥是瑶族的一种宗教仪式，架桥招魂，用于为久病或重病人招魂”。^⑧在泰国“一个人生病家里人照料，请设鬼人驱鬼仍不好，就要举行“架桥”仪式”。^⑨据高崧耀2010年对广西昭平县仙回瑶族乡茅坪村盘瑶“架桥”习俗的调查，当地瑶族认为，人病了，就是魂丢了，就要请师公“架桥”把魂招回，使患者康复。这里的“桥”并不是真正地建造一座桥，而是象征性地在真正的桥上搭一座小桥，仪式结束后就把小桥毁掉。桥的类型主要有黄河大桥，长生保命桥，十保桥等。黄河大桥一个人一生只架一次，是在人病危，非架不可时才架的；长生保命桥是人生重病时举行的一种仪式；十保桥是平常疾病架的桥，也是师公经常架的桥。主持架桥仪式的师公必须是度过戒的，没有经过度戒的师公只能做助手，不能主持架桥仪式。架桥仪式主要有请神到坛，造台请玉帝、祭星送星、造桥招魂、封桥压魂、送玉皇大帝等过程。^⑩

4、瑶族师公是瑶族民间的心理调适者

世界上任何一个古老的民族都曾经经历过自然崇拜这一古老的宗教仪式，瑶族先民也不例外。一方面，他们对变幻莫测的自然界保持崇敬的心理；另一方面，当他们对自然现象不可理解时，又会产生恐惧心理，后来，他们便会请师公来主持一些宗教仪式，需要师公从心理上给予调适，使恐惧心理解除，使失衡的心理状态恢复平衡。因此，瑶族师公又是瑶族民间的心理调适者。

择吉和祈福是瑶族在日常生产生活中，如婚丧、祭祀、修宅、出行等，为避免冲犯神灵并求其保佑的心理调适表现。特别是在遇到厄运或一些不如意的事时，瑶族通过请师公来看日子，向神灵许愿以求得神灵的帮助，从而达到事半功倍的效果。

瑶族如遇久旱无雨，便请师公求雨。广西南丹县瑶族逢大旱就杀牛祭庙，祈求盘古郎上天布雨，广东连南排瑶，逢天久旱无雨，人们便举行求雨仪式。湖南资兴茶坪瑶山，如久旱无雨，全村人抬一只狗，敲锣打鼓到罗仙岭上请师公念咒祈祷求雨。湖南江华平地瑶如遇大旱，必抬着仁王塑像到各村游行唱戏，请师公作法求雨。求雨仪式体现了瑶族祈求神灵降雨赐福的心理，这些仪式主要是瑶族师公主持完成的。

前面所说的瑶族老人、小孩生病后请师公举行“架桥”仪式，就是一个典型的心理调适起作用的例子。久病的瑶族老人心里害怕，相信自己丢了魂，无法安心养病，结果越担心病就越重，通过师公“架桥”后，心理负担大大减轻，相信神灵会保护自己，病会很快痊愈的，于是病人放下了心理包袱，没有了沉重的心理负担，病情也大为好转了。人们心理上对师公“架桥”的作用也认同了。

5、瑶族师公是瑶族社会早期教育的推动者

瑶族没有自己的文字，借用汉民族的文字，过去，由于瑶族经济文化落后，能用汉字读书写字的人很少，而瑶族师公能够用汉字手抄经书并且熟读吟诵，也算是瑶族社会中的文化人了。很多没有机会进学堂的瑶族青年在师公的指导下，读经书、抄经书，因而师公在瑶族早期教育中都曾做很多有益的事情，是早期的“教育工作者”。

随着宗教的发展，瑶族师公走向职业化道路。瑶族师公在瑶族社会过去盛行的挂灯、度戒活动中，为弟子讲解经义，训以戒词，经过挂灯，度戒的年青人如果想学师公，可以请师公教识字读经书，这是一种宗教教育，在瑶族社会里比较盛行。广西十万大山山子瑶的家里，儿童经过拜师后，即以师公写的经典为读本，先从识字开始，由师公逐句逐篇教念教写，经过几年时间，直到把全部经书念熟抄下才算是结业出师。广东连南排瑶因为学做“先生公”（师公）的人多，“先生公”传教，通常一次招收十几二十个徒弟，每个学徒每年要交一定数量的油盐柴米给“先生公”作学费。学徒者先学习文化，有了一定基础后再请师公教授瑶经，学作法事，一直到能念熟抄下全部瑶经，经过度戒后，才算出师。由于瑶族这种习经的事很普遍，一些人虽然没有进学校读过书，但也能认识很多文字，有的还写得一手漂亮的汉字。不仅如此，在泰国，张有隽先生还在师公经书里发现了瑶人学习汉字的课本，除《三字经》、《百家姓》、《千字文》外，还有瑶人师公创编的《破理书》、《自从盘古书》、《四言杂字》、《六言杂字》等。^①说明瑶族师公开始是通过在本民族民办的学校里，从读书识字开始，最后才做师公的。

6、瑶族师公是瑶族封建迷信的传播者和民间纠纷的参与者

长期以来，瑶族人民受压迫、生活贫困，生产力水平低下，科学知识不普及，造成瑶族社会迷信思想非常严重，民间崇拜多神，遇事喜占卜问鬼，重视祭祖及祭祀，遇病则进行跳神驱鬼活动。至于求签、打卦、看日子，看风水，算命，做道场，安龙树碑则更是日常生产生活的常事。在这些

宗教活动中，瑶族师公是主角，是活动的主持者和执行者，是神鬼与人的中介和桥梁，通过这些活动，瑶族人民的心理得到调适，瑶族师公也得到不同的利益收获。这些宗教迷信活动几千年来能够在瑶族社会中传播，瑶族师公起了极大作用，是主要传播人。

在瑶族近现代社会中，瑶族师公的地位一直比较特殊。由于他们能传递神灵的旨意而受到人们的敬畏，有的也因此成为了村寨的头人，成为当地社会中有影响的人。在广西大瑶山，近代很多师公都担任石碑头人，他们享有较高权力，既是基层政权的长官，又是当地的宗教领袖。瑶族社会中很多生产生活事宜和宗教事务都由他们掌管。瑶族人民内部发生各种纠纷时，一般也由他们来判案，如果师公判决不下，再由神来裁决。茶山瑶、布努瑶、白裤瑶都有这种习俗。当瑶族部落和村寨与外族外村发生纠纷时，师公同样在其中起着重大作用，是纠纷的组织者和参与者。同时，瑶族历史上几次重大历史事件——瑶民大起义，其原因都是瑶族师公利用宗教组织瑶民起义的。1933年发生的桂北瑶民起义是这样：1831年发生在湖南江华的瑶族起义，其领袖赵金龙本人自小就曾拜师学习过师公。

三、现代社会中瑶族师公出现的新情况及其调适

研究现代社会中瑶族师公的新变化及其调适，即是研究现代社会中瑶族师公与现代社会要求不相适应的问题，并将其进行改革和改造，逐步建立起一种新的与现代社会相适应的瑶族宗教信仰文化，让瑶族师公为瑶族地区现代化事业服务，这是民族学为现代化服务的重要课题，也是瑶族地区精神文明建设的一项重要内容。

1、当前瑶族师公出现的新情况，新问题

中华人民共和国成立六十多年来，瑶族师公走过了一条不平坦的道路。1958年以后，特别是“文化大革命”期间，“破四旧，立四新”为主要内容的批判封建迷信的运动浪潮席卷全国，一浪高过一浪，瑶族师公和瑶族宗教信仰一样遭到不同程度的批判和打击。在一些边远的瑶族地区，瑶族经书被当作迷信书籍遭到搜缴烧毁，很多师公被当作传播封建迷信的“坏分子”遭批斗，群众的宗教信仰活动由公开转入了隐蔽，瑶族师公的法事由地上转入了“地下”。一些师公将经书用塑料纸包裹埋藏在地下。“文化大革命”结束后，特别是进入80年代后的改革开放时代，随着各项政策的放宽，瑶族地区宗教信仰活动由隐蔽走向公开，瑶族师公的活动也由“地下”走向地上，并出现了下面三种新情况、新问题，一是伴随着瑶族地区经济的不断发展，群众有了一些余钱，很多人把钱投入了宗教活动中，新建的庙宇多了，度戒的人多了，举行宗教仪式的时间也相应延长了，学师公的人也多了起来。据2011年对湖南江华的专项调查，全县现有师公156人，年龄在40—78岁之间，平均年龄63岁。从他们的年龄可以看出，相当一部分师公都是在80年代以后才学的。一些老师公也纷纷把当年的师公经书挖出来重抄旧业。而且随着瑶族地区宗教信仰活动的不断增加，瑶族师公也有由历史上的业余活动向职业化发展的趋势。二是农村实行生产责任制以来，农村管理体制的改变，基层政权在农村有所削弱，宗教势力有所抬头，一些族老和原来的基层干部发现宗教信仰活动可以使他们重新掌握一部分权力，于是大搞歌宗祭祖、度戒争当领头人，捞好处；有的瑶族师公也参与其中，有的甚至组织重修宗祠，搞纠纷械斗，导致社会不稳定。据统计，湖南江华全县现有寺庙21座，其中上世纪80年代以后修的有11座，占全县寺庙的50%以上。三是改革开放以后，党和政府对瑶族地区的宗教信仰在管理上存在一些问题，普遍存在不去管、不敢管、不会管、不愿管的现象，放任自流。有的则把正常的宗教信仰活动视为封建迷信而粗暴干涉，对一些瑶族师公进行训诫处罚。

办学习班，把一些宗教典籍和法具神像进行收缴、销毁，引起瑶族群众的不满，伤害民族感情，阻碍了瑶族地区现代化事业的发展。

2、政府要大力加强对瑶族师公的管理，引导瑶族师公为现代化建设服务

现代化意识进入瑶族地区不过是最近几十年的事情，从根本上看，瑶族群众的心理和意识还深埋在传统意识之中。现代化进程中政府要加强管理，引导瑶族师公积极投入到现代化建设事业中，成为推动现代化建设的积极因素。

一是充分尊重瑶族师公的信仰自由和从业自主，不强迫和要求他们放弃有神论思想和宗教信仰，只是要求他们在政治上爱国，拥护中国共产党的领导和社会主义制度。不参与邪教组织，不做反党反社会主义，分裂国家的事情。不能利用宗教信仰和思想搅乱瑶族地区的社会稳定，阻碍当地的经济社会发展。

二是鼓励和提倡瑶族师公对瑶族宗教教义进行改革。对那些旧的宣扬封建迷信的伦理道德和已不适应现代社会发展的瑶经进行整理、修改，力争加入新的内容，如“八荣八耻”、“文明公约”、“村规民约”及一些瑶族社会良好的道德风尚等合乎现代文明社会规范的伦理道德等内容，使之和现代社会相适应。

三是对瑶族师公职业活动加以引导。瑶族师公很多由于办事公道，能说会唱，知识面广，在群众中很有声望，各级政府要加强对瑶族师公的引导和管理，对他们进行现代化知识培训，逐步清除他们思想意识中过份迷信和不理性成份。要加强对瑶族宗教信仰活动的改造，使宗教信仰民俗化，淡化神灵观念，引导瑶族师公积极参与当地瑶族地区的现代化建设，努力把他们造就成为瑶族民俗活动和瑶族文化的使者，瑶族地区具有一定知识、愿意为群众办事的宗教职业者。

注释：

- ①《江华瑶族自治县县志》 中国城市出版社 1994年5月第1版，第556页。
- ②《张有隽人类学民族学文集》张有隽著 民族出版社 2011年5月第一版第204页。
- ③《瑶族通史》奉恒高主编 民族出版社 2007年6月第一版第618页
- ④《瑶族通史》奉恒高主编 民族出版社 2007年6月第一版第119页
- ⑤《张有隽人类学民族学文集》张有隽著 民族出版社 2011年5月第一版第199页。
- ⑥《湖南瑶族奏馆田野调查》李祥红、郑艳琼主编 岳麓书社 2010年11月第1版第11页。
- ⑦《张有隽人类学民族学文集》张有隽著 民族出版社 2011年5月第一版第520页。
- ⑧《瑶族招魂简述》赵家旺 原载《广东民族学院学报》1992年第1期
- ⑨《泰国瑶族考察》广西民院赴泰国考察组 广西人民出版社 1999年版第226-229页
- ⑩《魂兮归来—广西昭平县仙回瑶族乡茅坪村盘瑶“架桥”习俗研究》高崧耀 广西瑶学会 2011年年会暨学术研讨会论文集 广西瑶学会 2011年6月 南宁
- ⑪《张有隽人类学民族学文集》张有隽著 民族出版社 2011年5月第一版第398页。

（作者系湖南瑶族文化研究中心主任 广西瑶学学会常务理事

电话：13974685333 邮箱：jhfhsz2009@126.com QQ：1450323656）

建幡传度：閩山派の传承、整合与宣示

福建省艺术研究院 叶 明生

建幡传度仪式，又称传度醮、传度开戒坛醮仪，是福建闽西南之漳平市永福镇历史社会所特有的以家族道坛世袭性的传统传度授箬仪式而设置的区域性的大型醮事仪式活动。此类仪式在全国各地道教道坛中虽非少见，但閩山派道坛传度仪式及其科仪，仍具有其特有的传统道法形态，并具有明显的巫道教派独特性。本文选择其中与建幡之幡坛法科相关的部分科仪进行简述。因为此部分科仪既是传度的核心科仪，同时也极具巫法特征，其中的“发兵入寮”、“造牢狱”、“起幡九州”、“童子醮科”、“敕符出法”、“座斗传法”等科仪，与閩山教的源流发展有极大的联系，从中可以对閩山教流行、发展之研究具有重要的认识作用。

建幡伝度—閩山派の伝承、整合と宣示

福建省藝術研究院 葉 明生

建幡伝度儀礼、別名に伝度醮・伝度開戒壇醮儀とも呼ばれるこの儀礼は、福建省閩西南地域の漳平市永福鎮に残る歴史的・社会的にも特徴的な家族道壇によって世襲されてきた伝統的な伝度授箬儀礼であり、閉鎖的地域性を有する大型の醮事儀礼である。この種の儀礼は中国各地の道教道壇中にもしばしば見受けられるが、とりわけ閩山派道壇の伝度儀礼およびその科儀は、特有の伝統的な道法形態を有し、かつ明らかな巫道教派固有の特徴をも備えている。本文はそのうち建幡における幡壇法科に関わる部分の科儀進行について特に取り上げて述べてみたい。それは、この部分こそ伝度における核心的な科儀であり、それと同時に巫法の特徴が極めて顕著で、しかもその中で行われる“発兵入寮”・“造牢獄”・“起幡九州”・“童子醮科”・“敕符齋法”・“座斗伝法”等の科儀は、閩山教起源及びその発展と深い繋がりがあり、これらの科儀中に含まれる要素には閩山教の伝播とその発展を研究する上で踏まえるべき重要な認識が含まれているからである。

建幡传度：闾山派的传承、整合与宣示

叶明生

论文提要：建幡传度，又称传度醮、开成坛醮仪，为中国南方各地民间道教常见的教派内部封闭式传度奏职仪式。但在闽西南之漳平市永福镇闾山教家族道坛，历史以来对其邻近五县闾山教道坛持有特殊的传度权，传度道坛是世袭的，且其传度投箒仪式活动为开放性式的，此在我国南方各地除个别少数民族地区外，于汉族民间道坛中较为罕见。以往学术界较多关注民间道教的道派、道坛与道法的内容、形式及其宗教本体文化研究，很少留意其与社会的互动、整合作用及社会影响的一面。本文以2011年4月永福镇石脚村显灵坛传度仪式个案为例，除对其传度源流、制度、道坛和科仪作必要的介绍外，较多的从社会学的角度观察道坛的传承机制、道坛内部行业及与社会各阶层关系的整合，以及通过道坛的传度科仪与社会的互动，并利用传度仪式对其发展的昭示作用和扩大社会影响力等方面进行介述。藉以探讨闾山教在闽西南地区流行、发展轨迹之一斑。

关键词：闾山教 建幡传度 道坛科仪 传承 整合 社会影响

作者简介：叶明生，福建省艺术研究院研究员，中山大学中国非物质文化遗产研究中心兼职研究员，福建师范大学社会历史学院硕士生导师，香港中文大学东亚研究中心兼职博士生导师

福建省西南地区漳平市永福镇的闾山教道坛，历史以来就有世袭的传度权，其不仅为本坛子弟举行建幡传度仪式，而周边龙岩、漳平（包括宁洋）、华安、安溪、南靖等县闾山教道师也要到该地考法，以获得度牒符箓和道职。这种世袭的传度权产生的年代和原因不详，有待考证。由于这种特殊传统的建幡传度制度，使永福镇成为闽西南地区道教闾山派的一个传度中心。

上世纪80年代以来，其传度制度就受到海内外专家学者的高度关注。有关永福地方的世袭传度制度、传度道坛、传度的仪式及科仪等方面情况，笔者已分别撰文作过讨论，¹此不复赘。本文以2011年4月永福镇石脚村显灵坛传度仪式个案为背景，就永福建幡传度道坛的基本情况、道坛的内部传承、传度道坛与社会的结盟、传度醮仪的社会宣示等方面，从社会学观察的角度对其仪式活动及科仪进行分析，以便探讨其建幡传度科仪对于闾山派道坛的传承、道团整合及与行业社会的关系，并藉以讨论此教派的一些宗教文化底蕴和文化特征。

一、建幡传度道坛与科仪简况

永福闾山教的道坛，不仅因其历史悠久在闽西南地区有很大影响，而最主要的是其具有对邻近数县之道坛道师具有世袭传度权。我们在对其建幡传度醮仪进行介绍之前，亦有必要对其教派源流、

¹ 有关永福闾山教道坛传度问题，笔者已撰文《闽西南道教闾山派传度中心永福探秘》，发表于台湾施合郑民俗文化基金会《民俗曲艺》1995年5月第94、95合期；《永福闾山教建幡传度仪式中的幡科简述》，2011年4月，发表于香港大学召开的“地方道教仪式实地调查比较研究国际学术研讨会”。

道坛构成、传度制度、传度道坛以及传度科仪等方面作基本的介绍，以有助于对其传度制度与科仪形态的考察。

（一）教派与源流

永福闾山教历史悠久，道坛的教派、科法形态有一定的独特性，是闽西南闾山教最具代表的教派形态之一。我们从以下几方面对袍进行简略介述。

1. 道派源流

永福道坛最早形成于何时不详，但据陈、蔡二姓道坛《启圣科》之“传师谱”载，当地道坛属闾山派，共同尊奉的大幡师主林法侯、李文六郎为始祖师，此亦为永福各姓道坛所公认。永福陈、李二姓族群最大，于北宋间因屯军而迁徙该地区，两家族中产生闾山教道坛均为南宋间，其时漳平境内出现两位颇具影响的闾山教人物曹四公和张四公。据《宁洋县志》所载：

（曹四）公生于宋元佑之年，至今数百年间，宁洋之生灵赖以保全者四公之力居多。公宁洋人，讳碧泉氏。曹生而神奇，长而学道，晚年而法术益精，盖其传自闾山也久矣。²

曹四公原属龙岩县集贤里人，其出生地为香寮山，后集贤里划归宁洋县，1956年宁洋撤县，现属漳平市。曹四公之学道除妖之事迹载《龙岩州志》卷十一“人物志”。³当地道坛影响最大的还有张四公。据志书载：“张四公，集宁里张家山人。与曹四公结为兄弟，同往闾山学法。”⁴二人后来都成为当地驱瘟逐疫、祈晴祷雨最重要的闾山派神。永福闾山派应是宋代闾山派盛行的产物。

2、陈姓道坛构成情况

永福镇由于历史的特殊原因、地理环境及社区人口的发展，闾山教在这里十分繁盛，相传历史上约有张、李、吕、蔡、陈诸姓大小道坛数十个。其中除蔡姓显漳坛、显新坛住李庄下楼；李姓显灵居住永福福里村；吕姓步灵居住吕帮吕坊村外，但以陈姓道坛为最众。而陈姓道坛中又以显灵坛最具影响。其主要道坛有：

显灵坛：陈姓，住紫阳，封侯等村

显灵坛：陈姓，住蓝田村

显灵坛：张姓，住龙车车水村

显灵坛：李姓，住官田桂东村

显灵坛：陈姓，住文星村

显灵坛，是永福镇紫阳村和封侯村的陈姓宗族祖坛，也是该姓标志性道坛，是永福社区拥有人口最多、具有世袭传度权的道坛之一。两村原有家坛七、八个，坛号统称“显灵坛”，显灵坛祖坛设紫阳石脚自然村。该村全为陈姓，现人口1000余人。据《紫阳陈姓氏族谱》载，其入闽始祖地为永安贡川，约至南宋间迁漳平永福，至今已传26代。显灵坛始创于何时，无法稽考。相传其祖坛已传二

² 清·董鍾麟、陈天枢纂《宁洋县志》下册，卷十二（杂事），民国二十四年翻印清同治十三年版，第2页。

³ 清·张廷球修纂，《龙岩县志》，福州：福建省地图出版社，1987年重排乾隆三年版。

⁴ 清·董鍾麟、陈天枢纂《宁洋县志》下册，卷十二（杂事），引书同上，第6页。

十余代，约有 600 多年历史了。据光绪间十一年（1885）陈法全抄本《供头册》所载，该房传师有十余代，其中称“焚香拜请真魂大幡师主陈法炎、陈法俊、陈法祖，……祖师陈法坤、陈法成，阴魂口教大番师祖陈法严、陈法楼、陈法球、陈法聪、伯师陈法嘉、叔大番师主陈法桂、伯兄陈法元、陈法海，师兄陈法耀、陈法英、陈法旺，父师陈法顺、陈法星、陈法增……陈法山。”⁵陈法全为近代显灵坛著名道师陈金岚（1905-1995）之祖父，约为清道光至光绪间人，其下已传 6 代，合计共传约十七代。该坛于民国二十二年（1933）由陈天楷主持最后一次传度仪式，主考大幡师为文星村陈旭（俗称狗旭），其后由于社会变迁及政治原因，使传度仪式中断了五十四年。

1987 年（丁卯）2 月，在永福镇众多道坛的要求下，由该坛时已 80 岁的道师陈金岚（法光）先生首开戒坛，为其孙陈福漳（1961-，法强）举行传度醮仪，使当地建幡传度仪式活动得以恢复。该坛于 2011 年 4 月 6 日至 9 日（农历三月初四至初七日）再次开戒坛，乃陈福漳为其子陈健汉（法健，1989-）举行传度受箓仪式。该坛传师陈健汉，于初中毕业时（15 岁）即随父习学道法，已基本掌握科仪要领，能于各类仪式中任助坛师。但他希望自己有更大作为，于是走出家门到龙岩市经营一家商店，生意做得倒是不错。只是由于祖坛在地方影响很大，经常有大型醮仪被父亲催迫回家，造成两头顾不上。其父陈福漳生怕祖坛道脉断于自己手上，多次动员其子承道接班，为使其子专心修道，于是决定为其子举办建幡传度醮仪，在父亲和社会压力之下，陈健汉无奈，只好接受事实，接受传度，使祖坛得以传承下去。

3、永福闾山教教派特征

永福道派，一般都称闾山教，但道坛内部较常称其为“法主教”，同时亦有“天师教”、“老君教”之称。称“法主教”的原因是，当地所有道坛供奉的主坛神均为张法主公有关。道坛信仰神中临水夫人陈靖姑和张法主公（张圣君）都占有很重要的位置，但其最重要的法主神是闾山法主许九郎。永福闾山教的教派特征，与邻近县市道坛相比较，有其承传的独立性。如：

道坛法事仅限于祈安、出煞两大类活动范围，既无佛事斋科内容，更无超亡拔度之道场。其自称“做红师”、“做阳事”，从教派形态上考察，既有早期巫教科法，除大量的闾山教科仪本外，坛中还有道教正一派“五灵派”经书与科仪。其道法形态与龙岩闾山教相接近，道坛中最常用的经本有《道德经》、《老君经》、《三官经》、《玉枢经》、《灵宝经》、《北斗经》、《南斗经》等；科仪本则有《建幡传度请火祈熟通用科仪》、《供头册》、《太上五灵清醮》等二十余种。其中以《太上五灵清醮》篇幅最大，全部五卷，载有十余个科仪内容。

其道坛法器大部分与各地相同，唯无木鱼、磬、手炉、三宝图等器具（当地师公概念中，此均为和尚做道场和师公“做阴”超亡拔度之物）；在法服方面，永福道场仅有三种，即红色道袍（称八卦衣）、海青（青衫）及便服加红头巾等，头饰亦仅有道冠、网巾、道巾（蓝色瓦楞巾）和法巾（红头巾）。其穿衣尤其有别于穿神裙、扎神额的夫人教（或称“王母教”），是当坛穿衣和脱衣（王母教、夫人教均坛后穿衣）。仅在民家儿童“过关”、妇女攘灾等法事中有“王姆诱邪”“王姆行罡”等科仪，才出现女态表演形式。

⁵ 清·光绪间十一年（1885）陈法全抄本《供头册》。

（二）传度特权与世袭的原因

在传度方面，永福镇当地有传统家族的道坛均有传度权，本坛师公于传度醮仪中被授予度牒，其道坛方具有传度权，其道坛传度才具有世袭性。至于永福为什么能成为闽西南自然形态的传度中心？这一问题值得关注和探讨。

1、永福特殊历史地理条件造成

法国远东研究院劳格文（John Lagerwey）博士曾到永福作过调查，他在一篇文章中说到：“漳平县的道教，据所了解，永福乡是最重要之地，此地原为闽西南道士授箬的中心，华安、南靖、龙岩、安溪等五县市的道士，以前都要到此地授箬，……永福乡的地理位置特殊，为高山区中的壩子，周围高山环绕，乡城于凹下之盆地，邻近五县市入永福皆须爬过高山群岭方能至，不知是否这样的特殊地理性，使它成为授权箬中心？”⁶“劳格文所说的”特殊地理条件性”，固然重要，但仅是其因素之一，还不旋形成受箬中心的主要原因。

2、永福的传说

永福所以成为附近县市道坛的传度中心，据紫阳显灵坛陈金岚老先生所说，其理由只有一个，即永福道坛的始传祖师历史上曾到江西龙虎山得到授箬，所以这里的道坛才有世袭传度的权利，并世代相传下来。⁷到龙虎山得过授箬，当然是具有权威性事件，但由何人、何时到龙虎山受箬呢？至今未有说法，难得其详。而且各地到龙虎山授箬的道师有不少，为何仅有永福获得传度权呢？同样，这也是一个谜。

3、张天师的印、剑存于漳平永福的传说

以往邻近各县道坛师公的都要到永福去传度，外地师公称参加传度为“考法”。至于为什么到永福考法，许多师公也说不出主要原因。但其中有一点比较明确，即他们祖辈相传下来的一个传说是：“以前，张天师的印、剑存于漳平永福，所以，要做道法就要去永福考法。”⁸

为什么张天师的印、剑会留在永福呢？当地还有一个传说。相传古时候，龙虎山的道师都要到各处收“道箬钱”（即今管理费）。一次来龙岩收“道箬钱”的道士经过永福时，感染时疫，一病不起，眼看就要毙命山村。此时永福一家人不顾身家安危，把他背回家，请郎中来救病，经过一段时间细心调理，道士身体痊愈，要回京复命。当他得知救他的人也是道师，并了解到民间灾荒频年，道士难以营生时，他萌发了同情心，告知这家人，他就是龙虎山道官，奉命到福建收道箬钱的。临行他打开包封的行囊，取出具有最高道箬司威权的大印和宝剑，并吩咐道师，你们可以自己开戒坛、给邻近道坛开科传度授箬了，不要再交“道箬钱”，也不要再去龙虎山授箬了。从此永福镇道坛即有了传度权，邻近五县道师也不要再去龙虎山授箬。从此永福道坛便开始开戒坛传度，于是此制度世代代传了下来。⁹

⁶ 劳格文撰，吕锤宽整理，〈福建南部现存道教初探〉，艺术学院传统艺术研究所编，《东方宗教研究》新三期（1993年10月），页第153—154。

⁷ 据永福镇紫阳村显灵坛87岁法师陈金岚先生1993年9月之口述资料。

⁸ 此资料系龙岩市城关师公刘金柱（66岁）口述，引自龙岩市博物馆退休干部刘远先生对龙岩道坛调查报告之初稿。

⁹ 1994年9月14日永福镇道教座谈会，刘远据陈仕骥（已故，时69岁、退休教师）、吕宗铸（已故，时78岁、吕坊道师）等人口述整理。

（三）道坛传度的传承

建幡传度，又称开戒坛醮仪，该醮仪设戒坛（内坛）和寮场（外坛），一般参与传度仪式的友坛有十余个，参加考法的道师约十几至三十余人，醮事为时三日四夜，行持科目多达60余节，科仪项目为40余个。历史以来，永福道坛的传度仪式的举行有许多的社会影响，但它的核心是当地闾山派本教派、本道坛的传承。道坛传承不仅延系道脉，而且还唯系道师的家族发展和养家糊口的实际的社会生活问题。从近年各道坛举办建幡传度仪式的情况分析，其通常是在三种情况下举行此类醮仪：

其一、传度是永福陈、李、吕、蔡诸姓道坛的规制。通常每一道坛一般是二十至三十年举行一次，即当家族中新一代产生时，即举行传度醮事，以示该姓道坛传继不绝。只有经过传度，道坛传承人才具有主坛师资格，更重要的是只有经过传度，才具有传度权。

其二、永福道坛的传度，也与传承人的适时推出有关。在主坛道师年纪大了，或体弱多病者，对于大型醮事力不从心之时，势将貽误道坛声望之际，赶紧推出新一代传人，经传于社区中造势，以振颓势，这种情况下的举行传度仪式最为普遍。

其三、传度醮仪的举办是主坛师地位合法化的验证。在一些家族中，因子嗣艰继，后继乏人，因而宗侄过继，或以女婿为嗣，以承担哺养家庭，同时对道坛挑起兴亡继绝之重任。老坛师或传承人，在家庭条件允许的条件下，都要举行传度仪式，其目的就是要证明继承人道坛地位的合法化。

（四）建幡传度科仪结构

传度仪式是以道坛科仪活动为内容，其仪式是以建幡请火、求熟相通用的醮事模式来体现的，所以，各坛科仪安排不尽相同。其基础性的科仪活动本身差异不大，仅在部分有传度内容和形式的独特科仪节目中有所调整而已。三天行持科仪达60余次，汰其科目重复次数，其基本科仪为40个，其四天中的科仪构成情况大致如下：

1. 头暗科仪（开戒坛科仪）

(1) 挂戒坛符；(2) 请佛（即召请诸神）；(3) 发表；(4) 做供（即献供）；(5) 请佛领供；(6) 赏军；(7) 藏身（藏魂寄魄）；(8) 请军；(9) 造桥；(10) 造鞭；(11) 发兵；(12) 入寮（请神至外坛阳平衡安座）；(13) 造和合；(14) 安军。

2. 头日科仪

(1) 发香表；(2) 作供接洗净；(3) 请佛领供；(4) 赏军；(5) 把截（外坛截鬼路）；(6) 造狱（外坛）；(7) 遥请表；(8) 献供（午朝献供）；(9) 点海变席（造河海）；(10) 起幡（竖幡竹、立刀梯）；(11) 上台（师台祭神、武功表演）；(12) 开门（开天门、开地户、关人门、塞鬼路）；(13) 放水（开坎、踏九州）；(14) 下马（回内坛）；(15) 投状；(16) 藏身；(17) 安更（安神）。

3. 二日科仪

(1) 报天光；(2) 作供并洗净；(3) 作供领状；(4) 赏军；(5) 造符（教符，为道坛诸器物及考法者物件教符）；(6) 出法（即请法，请法神图、弄蛇）；(7) 献供（午朝献供）；(8) 上幡（外坛、上幡竹、上刀梯，考法者参加）；(9) 签押；(10) 安更。

4、三日科仪

(1) 报天光；(2) 发醮表；(3) 洗净；(4) 点烛（秉烛）；(5) 竖龙楼；(6) 请四府；(7) 献供（午朝献供）；(8) 童子醮（过童子关，为村落儿童过关）；(9) 上幡（考武、上幡竹、刀梯）；(10) 七献；(11) 三献；(12) 座斗传法（师台，众人围起拜七星北斗，放一门）；(13) 赏军；(14) 拜醮；(15) 呈词（上科仪桌，进词）；(16) 倒幡（将幡竹、刀梯放倒，外坛科仪结束）；(17) 退遍（毁狱，送神回内坛）；(18) 戒坛醮（内坛安功曹，亦有科仪七、八个）。

二、建幡传度的传承科仪

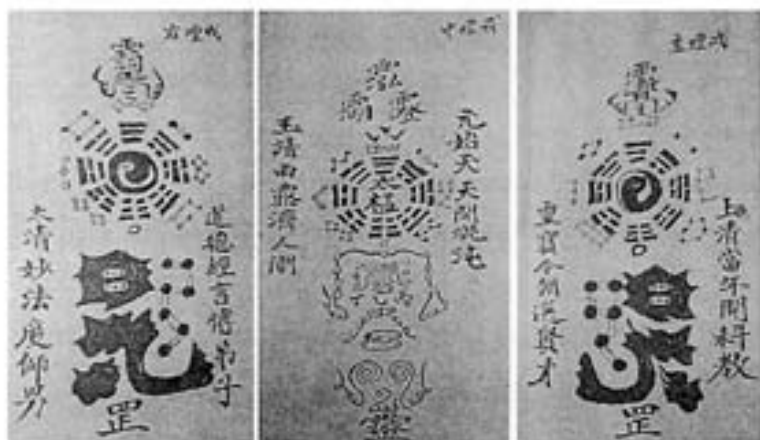
在幡科传度科仪中，直接表现以传度授箬为主旨的科仪项目有不少，如“开戒坛科”、“点海变席”（造河海）、“起幡”（竖幡竹、立刀梯）、“上台”（师台祭神、武功表演）、“造符”（敕符，为道坛诸器物及考法者物件敕符）、“出法”（即请法，请法神图、弄蛇）、“座斗传法”（师台，众人围起拜七星北斗，放一门）、“呈词”（上科仪桌，进词）“戒坛醮”（内坛安功曹）等等。通过这些传度科仪，显示其道派的内部传承机制的正常运转，此部分为永福闽山派核心科仪，其中一些科仪体现其传承脉络。

（一）开戒坛

开戒坛，又称戒坛开科，开科传戒，是闽山教建幡传度最重要的科法之一。戒坛或称“戒台”为道教开坛演戒之地，元代全真道有专设之戒台，但永福闽山教戒坛却设之家屋大堂，与之有别，显然传统不同。开戒坛最重要的是设戒坛门旗和挂戒坛符。在家堂所设之三清戒坛，由特邀之道师任阳平阜老尊，为之挂戒坛符。坛中至要设置有三种：

1、戒坛符

戒坛符是传度仪式有别于其他醮事的道坛重要标志。戒坛符有左中右三幅，分别挂于内厅照壁上方的横梁上。戒坛中符符头上书“三清讳”，左下之上联为“元始天炁开混沌”，右下方之下联为“玉清雨露济人间”。符胆中为八卦图，内书“太极”二字，周围有东西南北斗之星象，符脚为罡字异写；戒坛左符上书符头为“紫薇讳”，左右下方联对为“上清当年开科教，灵宝今朝选贤才。”符胆为八卦图，内之太极阴极朝上，外亦为东西南北斗星象，符脚为“罡”字朝内异写，下又镇一罡字；戒坛右符之符头为“玉皇讳”，左右下方联对为：“道德经言传弟子，太清妙法度师男。”符胆为八卦图，太极之阴极朝下，下为“罡”之变形异写，亦覆镇一罡字于下。



2、神图

戒坛中的神图（亦称神榜）有三种，一是挂于正厅中堂之三幅《三清图》（或另有《总坛图》上有三清上圣、闾山法祖许九郎、陈林李三皇君、师公作法等人物场面），此为通常所见之神轴。在水福道坛中还有一种横幅《三清图》，此亦可横挂大厅中堂上；二是《三清四御图》，其神像中为三清，左右各二人为四御，两侧各有一神将，此图裱于硬纸板上，三幅六面，可折叠，一般横排神案后之几桌上；三是《满堂佛》十幅，所谓满堂佛，实为《班神图》，有左右班神各五幅，分别挂于道坛两侧壁上。而寮坛（阳平街）后挂神图仅三轴，中为闾山法主许九郎神像，左右为张沙、柳七二头陀像。

3、门旗

门旗，或称纸花联：戒坛中的门旗，与一般醮仪布置亦有所不同，其中最为醒目是横挂于科仪桌上方的一排组合纸花联。其联正中为“大佛门”，中间为太上老君像，两旁为金童玉女像（版印）；从左到右有四道五色剪纸花联，每道之中均有一字，中曰：“道德传经”；穿插于纸花联中间有一幅对联，左为：“法本沉毛传六甲”，右为：“道家羊角度三元”。在组合花联之两旁亦有一付对联，左为：“道教流芳名梓里”，右为：“香烟丕振显家乡”。至于戒坛中之联对，亦有特色，如：“法演金庭传旧典，经推玉局度新科。”（贺大幡联）；“花月度科场法鼓喧喧不啻龙门高跳，仲春传三教衣冠济济何殊虎榜联登。”（传度联）；“步斗竖银幡宣扬至庆，登坛颂玉牒广传群英。”（戒坛联）；天地有三教道者尊也学道得其名，阴阳无二理德者本也故德必其寿。（戒坛联）¹⁰

4、戒坛器物

戒坛中摆一神案桌供祖师炉、香烛外，还摆两张八仙桌作为供案与科仪桌，供品摆内侧，法器诸物陈于外侧。主要法器为朝板（牙笏）、龙角（锡角）、师铃、金铃（三叉钟）、七星剑、南蛇、天公尺、将军会（上书“三军司命”）、神鞭、笞杯、功曹炉、法印、水盂（法碗）等。科仪桌内案两桌侧或置一至二盏斗灯火，在米斗上置铜镜、剪刀、尺等物，或曰：“星辰灯”。科仪桌近外侧还放米二斗，上插一牌子，牌上书曰：“三天阳平大街给出建幡传度功牒一部谨封”。其中最重要的是要备好的“藏魂罐”，以为传度者作“藏身缚斗”、“延生保命”之用。

5、戒坛科仪

开戒坛科仪亦称“开坛科”，其不仅一个科仪，而是由好几个科仪组成。主要科仪有普请、献供、请佛、领供、赏军、安军、藏身、请军、装王、发兵、入寮等科目。其中启坛：又称请佛、启请，即召请神科。三道师一人戴道冠、穿道袍，二人扎红巾、着红衫。率亲友领香折拜，所请不仅有天神地祇，更多的是请道坛历代祖本宗师、口教阴魂大幡师主到坛证明；大供：或称做供奉神明，晚饭前发表，晚饭后有献供、领供等科段。领供科主坛道师着道袍，十二位传度师于“请神疏”上签名画押，有吹奏乐，亲属披红陪香，表示祝贺；赏军：坛中设全猪供，念“赏军词”等等。一切如仪，不复赘述。

¹⁰ 本文所引对联资料，均出自永福镇紫阳村显灵坛师公陈法兴手抄本《显灵坛联本》。

开戒坛所要表达的是一种道坛内部传承的愿望，通过一系列的科仪，所要表达的意愿只有一个，正如《开戒坛表》所云：

伏愿法轮常转，道力常垂，羊角山中预阐度人之秘旨，沉毛江底广开济世之法门。庇法徒，庇女等，姓注丹台，左边金牌注金姓；名判玉简，右边金榜挂金名。建幡祈熟，名如秋月家家照；攘灾植福，声如似春风处处鸣。千兵拥护，万将参随。夫妇享百年之上寿，麟儿锡五桂之馨香。仍祈缘首法身清吉，道体昌隆，道祖炉烟永炽，庇法徒玉壘流芳。¹¹

（二）亲度师“坐斗传法”师台授箬

“坐斗传法”，是永福建幡传度仪式特有的科仪，该科仪主要内容与形式皆在于直接表现传度坛父子或祖孙间的印信符牒的交接仪式，故可以称为传度仪式中最具代表性科仪之一。同时此科又是一很有特色的公开性科仪，选择于大庭广众之众目睽睽之下，来演绎道坛内部父子传接法权印信之举，既是请人神共鉴之意，也是道坛以最直观的方式昭告于社会这种传承事实的发生，颇具庄尊宣示之意味。

此科坛场设于阳平衡前师台上，背靠大幡竹及阳平衡，师台上科仪桌后，正中设交椅三把，左侧设鼓、吹位各一，右侧设吹位及监坛师位各一；师台前，以竹片拱为一圆形彩门，上挂红彩布条及贴灵符；师台四周以兰布围成一圈，象一城堡状。台脚四周摆满各位亲友赠送的庆贺传度的镜框或匾额，充满喜庆气氛。同时，由于师台上下，围城四周及大幡竹等处贴有十二道黄色灵符，使师坛越发显得庄严神圣。其符称“天符”，在围城时必须先由道师于坛中向诸神上“天符牒”一文，以示师台此时的神圣性和传度仪式中的重要性。其牒文称：

本坛涓取今月八日，大开法门，依科传度。极请圣驾光临试场。切恐天魔外道妄作妖氛遮障试场，有妨坛律。今准天符牒命一道，仰差捕鬼大使周文特，肃静坛界。恭迎圣帝临行，证明传度。如遇天魔外道、妖氛遮障，即准符命先斩后奏，决不容情，谨符牒拥护捉捕坛捕鬼大使执符守卫。准此。¹²

科仪伊始，由两位穿便服的道师坐于师台仪门前的横凳子上，象征把门将军，师台上有两位道师擂鼓吹唢呐，师台下由主幡师主（主考师）、传度师、镇坛师（传度者）等戴道冠、穿道袍、持龙角、奏笏、率鼓乐手及捧着香盘的缘首等一行数人绕坛三圈，巡视坛场，师台内有头系红巾道师一人，持龙角师铃在讳变师台为阴平衡或闾山大法院，以迎接传符度箬仪式在此举行，当主幡师、传度者一行到师台仪门时，两位“把门把关将军”要盘查一番，并要“买路钱”（象征性地一人一、二元不等）后，方许进“围城”、上师台。

师台上主幡师持天蓬尺，率传度者（持笏）拜阳平衡诸神后其登上座，将传度牒符袋及金花银花授与传度者，再由传度者之亲度师（父亲）登高将该坛香烛、法印亲手交给本坛受度者，传度者

¹¹ 永福镇石脚村陈秀川手抄《显震灵坛建幡传度疏意全集》，第37页。

¹² 陈法篔《建幡疏意符书全集》，民国十五年（1926）抄本，第36页。

跪接香烛印信。传度者由监度师（左）、主幡师（右）的陪同下，坐于师台正中，象征传度者已接过该祖坛之传师位，成为该坛合法之传承人，并以此昭告上界神明及社区民众。主幡师等表示祝贺，三道师起身在师台上拜谢诸神，其中诵唱奉赞词、拜谢词及十愿词。其中“拜谢神”之一拜至五拜均为道教三清、玉皇、酆都大帝、平炁大帝、扶桑大帝、五岳、三元法主等神外，其他“拜醮词”云：

七拜三宫王姥娘，七千徒弟降道场，拜谢群仙同扶佑，法门共显保平安；八拜间山三尊宫，淮南水主坐銜前，孚惠真君同主醮，拜讚师恩福禄绵；九拜李林二师主，仰荷期时主坛仪，答谢师恩度下拜，法门光显福禄宜；十拜祖本二宗师，功曹端正法光明，今辰醮会蒙庇佑，留恩降格福凡情。¹³

在“十愿词”里更多地表达道师对国、对家、对乡里及道坛的种种祝愿，其中“三愿正法永流传，香火兴旺万万年。功大济人并利物，除邪皈正福禄绵。”（引同上书，14页）即广泛地表现了道坛最大的意愿。在鞭炮与鼓乐声中，众道师簇拥新度道师及回三清戒坛作谢神科仪。于此同时，幡坛行倒袱、倒幡竹、拆寮坛，并作送神科法，传度仪式全部结束。这种将传承之举演绎得如此就庄严、隆重而热闹，其用意很简单明瞭，就是希望引起社区民众的关注，使道坛的传度这一盛事在全社会得以传扬，从而带来深远的影响。据此我们也可理解古代道师所设此科的良苦用心。

（三）“戒坛醮”的法定传承意义

戒坛醮，是传度仪式圆满成功回内坛的谢神清醮。系寮坛（外坛）传度科仪全部完成后，回到戒坛（祖师坛、内坛）进行的后续科仪活动。戒坛醮科仪有开戒表、点烛、请佛、七献、拜醮、谢醮、送斗灯、送神、安座等项目。与寮坛科仪不同的是，在戒坛上的所有科仪的主坛师均由已于寮坛受度的新度师陈法健担任。其明确地表示本坛已完成了道坛传承交接事务，日后主坛的重担已落在新度师肩上了。

戒坛醮的意义还在于传度师身份的转换，在以往的上疏表章中，传度者于疏受中多称自己为“师男”、“道徒”、“法男”、“法流”等称号，而在传度受醮回戒坛后，其名称则改为“太上三元天心正法弟子主行建福幡传度事臣”、“间山门下臣”、“巫法臣”等等，可见道职身份的提升和改变。

在“谢醮科”中，以往有亲度师在戒坛一一为新度师捡点法器、文疏、度牒等动作，以示在各方神圣及历代祖师面前见证这一传承交接事实。传度师当坛拜受，从此新度师即成为本支陈姓显灵坛法定的传师。在此传与受的一过程中，以往还有亲度师送一口饭和一口水让新度师吞下，以示血脉与道法之“亲传”。但在当代，因人们卫生意识的提高，这种以口接饭、水的举动已不存在，代之以口头祝福了。其后必须做的就是由亲度师和家人护送新度师的“星辰斗灯”回房安奉；其次是在锣鼓吹的热闹气氛中，新度师捧“度牒文书”到宗祖坛，在上香上供后，将“度牒文书”的红袋子挂于祖坛墙上。真正意义的传承于此开始。

¹³ 蔡永福壬戌年（1982）抄本《七献拜醮科仪全集》，第13页。

三、传度道坛与社会的结盟

永福道坛传度的科法特征中有明显的面向社会的开放性，即允许社会的参与，在很大程度上体现道派、道坛与社会的结盟，以建立新的社会秩序，促进道派的发展。其中与社会结盟体现于由社区一批赞助传度醮的缘首们形成“缘首团”、由传度醮十二考试师组成的传度师的组合、考法者赴传度坛授箒，以及各地赴传度坛奏职受箒的考法者的聚合等方面。这里略举一些实证以说明这种道坛与社会结盟的现象及其内蕴之联系。

(一) 传度坛的社会背景——缘首团

永福道坛传度的一个突出的特点，是有一个“缘首团”当传度道坛之后盾。所谓“缘首团”，系由传度坛道师的各种社会关系中人物组成，其缘首在传度坛中也有很多名称，有“中斗首”、“福首”、“禄首”、“寿首”、“全首”、“缘首”、“佛首”、“头首”、“满首”、“幡竹首”、“三界首”、“飘灯首”等十二种名称。这些缘首来自永福社区的各个村庄不同族群和社会层面，其中有国家公务员、退休干部职员、中学教师、经商者、企业家、农民等，这些人中或三代同堂、或财丁两旺、或社会精善、或德高望重，都是地方上头面人物或亲朋好友，有他们的赞助捧场，传度坛醮仪活动在社区才能顺利运作，百事亨通。特别需要指出的是，这些缘首是本届传度醮仪的最大赞助家，他们不但在场地、材料、人力、物力多方帮助，而且还有资金上的支持，本届传度耗资 6 万余元，而“缘首团”的捐助近达一半。另外，“缘首团”成员多为地方有影响的人物，不仅有威望，而且亦有一定的实力，传度醮期间若有一些麻烦，经他们出面即可迎刃而解，其实为传度活动的强力后盾，可见缘首团的作用及影响。

“缘首团”的名单除了以红纸书写张贴于寮坛墙上，而且于寮坛内方正中处矗立的五至七方的地方糕点垒叠的“大稞圈”（以方块米糕按做好的长方中空木桶状叠成圆柱型饰品），每方“大稞圈”叠于八仙桌或专制的木架上，高约 1.5 米，直径为 60 公分。大稞圈以往是以米蒸熟后打成方块稞状，现因米稞加工麻烦，改为米糕，请食品加工厂订做。每方“大稞圈”外用红布、红纸或书各个缘首及家家成员名单，如显灵坛本次传度“中斗首”的幛联上书“建幡传度信士陈永善、付水玉；男陈尧全、陈成贵、女陈秋宇、陈彦宇、陈晓芬暨合家诚心敬奉”字样。其十二组缘首的名单如下图：

建幡 信士 陈永善	建幡 信士 付水玉	建幡 信士 陈尧全	建幡 信士 陈成贵	建幡 信士 陈秋宇	建幡 信士 陈彦宇	建幡 信士 陈晓芬	建幡 信士 陈世万	建幡 信士 陈尧全	建幡 信士 陈成贵	建幡 信士 陈秋宇	建幡 信士 陈彦宇	建幡 信士 陈晓芬
男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男
建幡 信士 陈永善	建幡 信士 付水玉	建幡 信士 陈尧全	建幡 信士 陈成贵	建幡 信士 陈秋宇	建幡 信士 陈彦宇	建幡 信士 陈晓芬	建幡 信士 陈世万	建幡 信士 陈尧全	建幡 信士 陈成贵	建幡 信士 陈秋宇	建幡 信士 陈彦宇	建幡 信士 陈晓芬
男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男	男 大男
建幡 信士 陈永善	建幡 信士 付水玉	建幡 信士 陈尧全	建幡 信士 陈成贵	建幡 信士 陈秋宇	建幡 信士 陈彦宇	建幡 信士 陈晓芬	建幡 信士 陈世万	建幡 信士 陈尧全	建幡 信士 陈成贵	建幡 信士 陈秋宇	建幡 信士 陈彦宇	建幡 信士 陈晓芬

（二）十二传度师与联盟格局

在永福建幡传度仪式中，有一个特别引人注目的名单，那就是本届传度醮仪中担任考官的十二位考试师组成名单，此十二人的组合有着很复杂的社会背景，其中除了传度者之父（特殊条件下或其祖父、伯父、叔父亦可）法定担任“三天门下亲度师”，传度者（新度师）为法定担任“镇坛师”外，其余十位传度师中应有社区中德高望重的长者任“阳平阜师尊”、有本姓宗族坛中健在传师、有姑表亲关系的道师亲友、有社区中通家之谊的异姓道友、有与传度者亲密往来的年青新道友等等。这些考试师从不同的社会关系被邀请来参加盛典，并不是真正意义上的主持考试，而是借主持“考试”之名与传度坛结为盟友，并在此后社区的道务活动中展开合作，建立互相帮护关系，具有实际意义的“道友团”性质。可以说每一次的传度，都是道士联盟新的格局重组。永福显灵坛的十二位考试师组成也不例外。有关永福显灵坛2011年4月6日至9日（农历三月初四至初七）建幡传度醮仪之“显阳山福熟洞”十二传度师人员名称与分工情况，现列表说明如下：

2011年永福显灵坛建幡传度十二考试师名单

十二考试师名号	姓名	法号	坛号	年龄	地 址	与传度人社会关系
阳平阜老师	陈大华	法显	显灵坛	77	永福镇紫阳村石脚组	故丈
考试师	蔡鸿煊	法宣	显新坛	61	永福镇李庄村下楼	通家道友
给度师	陈茂山	法山	显新坛	67	永福镇龙车村	本族道长
监试师	蔡大坤	法坤	显漳坛	50	永福镇李庄村下楼	通家道友
通引师	蔡鸿浩	法灵	显新坛	54	永福镇李庄村下楼	通家道友
扶桥师	陈荣辉	法辉	显灵坛	43	永福镇龙车村	道友
接度师	陈学忠	法兴	显灵坛	68	永福镇紫阳村石脚	堂叔
镇坛师	陈健汉	法健	显灵坛	22	永福镇紫阳村石脚	本届传度者
造造师	陈木仪	法仪	显灵坛	65	永福镇紫阳村石脚	叔叔
户部师	傅茂盛	法盛	显灵坛	88	永福镇秋苑下坂	故丈
保举师	陈学智	法致	显灵坛	60	永福镇紫阳村石脚	堂叔
兵部师	陈金松	法银	显新坛	53	永福镇兰田	故丈
三天门下親度师	陈福漳	法强	显灵坛	50	永福镇紫阳村石脚	本届传度者之父親

我们从上表中大体可以领略本次传度之主要道坛考试师与传度坛之关系，同时也基本可以了解其联盟性的坛班组合情况。当然，这种组合除了有传统组合的必然因素外，也有一些偶然因素，如一些有来往的道坛后继乏人，或有被邀请的道师因故无法前来等情况均有存在，但从中我们已可领略其组合之大概了。

（三）传度与各地“考法”者的结盟

“考法”、“奏职”是各地闾山教常见的事，但是各地闾山教传度仪式基本上是秘密或半公开的举行，其举行的地点多在人迹罕至的空旷处，参与人员仅在道士圈内，这种封闭式的传度，很少有社会的参与，基本上是闾山教道坛或与其教派有关联的“瑜伽教”道师间的行业内部的“考法”、“奏职”行为。与之相比较，永福传度中的“考法”、“奏职”，则完全属于公开的社会行为。相传每个家族坛的建幡传度，事先于半年前即以布告形式张榜于龙岩、漳平、华安、安溪、南靖等县城道会司衙门或城门口，以昭告道坛建幡传度之事，并以传统的联系方式告知五县道坛永福即将开科设考的消息，以招考法者参加。可见永福的建幡传度属传统的社会开放举动。而这种开科设考，实际上是一种道派或道坛间的社会性结盟行为。其结盟是在维系闾山派之间的相互关系，促进教派的发展的最实际有效的方法，因此也使得永福之传度得以承续了数百年。我们可以通过 2011 年显灵坛考法者的名单，来了解永福镇近道坛建幡传度中的结盟行为的一个侧面。

2011（辛卯科）永福显灵坛建幡传度及各地考法人员名单

考试师	姓名	法号	年龄	坛号	地址	备注
	陈健汉	法健	22	显灵坛	漳平市永福镇紫阳村石脚	本届传度人
	陈学智	法致	60	显灵坛	同上	本地考法者
	陈林雄	法雄	37	显灵坛	同上	本地考法者
	陈铁坚	法兵	37	显灵坛	同上	本地考法者
	陈乾钟	法钟	25	显灵坛	漳平市永福镇兰田村	本地考法者
	李友德	法和	39	显漳坛	漳平市永福镇李庄村	本地考法者
	廖必章	法浩	48	灵惠坛	漳平市新桥镇钱坂村	外地考法者
	林尚福	法川	44	福兴坛	漳平市西元乡进庄村	外地考法者
	竭瑞兴	法兴	35	福兴坛	漳平市拱桥镇后塘村	外地考法者
	张文亮	法亮	45	永兴坛	漳平市和平镇和春村	外地考法者
	郑大成	法大	45	显灵坛	同上	外地考法者
	余代泽	法泽	53	灵兴坛	漳平市西元乡西元村	外地考法者
	余代华	法华	58	灵兴坛	同上	外地考法者
	陈火星	法星	43	显灵坛	漳平市拱桥镇罗山村磗头村	外地考法者
	郑绍辉	法辉	44	显灵坛	漳平市和平镇和春村	外地考法者
	苏建国	法兴	27	显应坛	漳平市桂林街道南美村 31 号	外地考法者
	陈文华	法禛	43	显灵坛	漳平市芦芝乡芦芝和宅路 34 号	外地考法者
	曾炳钦	法诚	36	灵兴坛	漳平市扶桥镇罗山村磗头	外地考法者
	叶桂龙	法桂	33	显应坛	漳平市西元乡基太村	外地考法者
	蒋辉福	法岚	39	显真坛	华安县仙都镇大地村乐安	考外地法者
	黄五坤	法茂	30	显真坛	华安县仙都镇上苑村洋圩	外地考法者
	蒋海树	法树	45	显真坛	华安县仙都镇蒋乐安社	外地考法者
	谢青松	法祥	33	显真坛	华安县仙都镇上苑村洋圩	外地考法者
	刘炳河	法妙	48	显真坛	华安县仙都镇大地村彭城	外地考法者

参加传度仪式的考法者，于仪式中也自告奋勇，有多人参与行持其中的文科“献供”和“幅科”的“上刀梯”科目。于中既展示外地考法者的科仪风貌、个人风采，也使传度坛科仪多样活泼，道友间促进交流、增进友谊、增长见识、有利于教派间的融合。这种道教行业间的交流，以及传度坛与外地道坛的结盟，给传度坛和参与考法道坛都注入了新的活力，对于教派的发展有很重要的推动作用。

四、传度醮仪：道派发展的社会宣示

众所周知，建幡传度的主旨为教派和道坛之内部传承，通过传度使道坛后继有人，道脉长存。但是仅出道坛内部运作传承机制是所有道坛均可做到的事。而对于在闽西南地区具有传度权的道坛来说，内部形式的传度缺乏影响力，也缺乏权威性。因此，扩大社会影响，将传度仪式置身于社会环境中，与社会各阶层产生密切联系，成为永福传度仪式必需达到的目标。而这种外在的影响力也是促进道派发展、道坛传承更为重要的因素。我们不妨通过一些道坛资料和科仪活动，来观察道坛处理与社会的各方面关系，使道坛内部的传承得到社会的公认和支持，从而产生最大程度的社会影响力。

（一）一次道坛实力的社会展示

由于永福道坛传度具有权威性、世袭性和制度化特征，所以其仪式也是开放式的。历史以来，许多道坛即通过这种传度的机会展示风采、扩大效果，成为地区中有影响的道坛。实际上，这种传度仪式已成为道坛在社会上展示实力的重要平台。道坛传度的开放性和社会化在两份科仪资料中得以体现。一是考传度仪式前张贴于各地的“考试榜”，一是传度期间张贴于寮坛中的“建幡传度堂规”。

1、张贴于各地的“考试榜”

永福道坛传度是公开性的仪式活动，这是其与众不同的一大文化特性，仪式的开放性表现于传度仪式举行之一年前、或半年前即于周边五县城门张贴的文榜内容与形式上。通过张榜公布传度消息，希望各地考法者借此时机前往考法，以获得度牒文书。此举模仿儒家学派开科投考的做法，对外地无度牒文疏，不能任主坛师的不同年龄的道师来说很有吸引力。这种文榜传度坛称其榜为“考试榜”。其榜文不长，现摘抄如下：

考试榜

阳平街给出招贤文榜陈 为传度考试钦寻

圣谕事。阳则考选治国安邦，阴则考选济人利物。今逢大比之年，广集贤才之士。本职秉公奉旨详稽三纲五常，遵依圣谕六言考选，士者考文，智者考理，勇者考武。大学之道，中庸不偏。堪以齐家治国，荣赐冠带，耀祖先宗，封妻荫子，三朝成满，迎回梓里，百年功满，迁职升荣。特示

太岁 年 月 押 日 礼给 考试师、监试师 么么

一榜号¹⁴

显然榜文是模拟古代科考之“考试榜”或“招贤榜”，具有一定的社会号召力。在考法荣归梓里时，传度道坛还赠有“捷报”一份，上书考法者姓名及考取名次，让考法者带回张贴于家门，以示荣旧故里，光耀门楣。从这些文告文榜中，亦可见传度考法所具有的社会影响力。而这正是身处卑微的乡村闾山教道师们所需要的社会地位和影响，故而才会长期得以流传下来。

2、传度坛中之“建幡传度堂规”

所有建幡传度道坛，都在内坛开戒坛后的第一天，在阳平衙寮坛之外显眼处张贴一张“大榜”，其榜文名称为“建幡传度堂规”。所谓“堂规”即是坛场所立的社会公共遵守的规矩。其中包括对天神地祇、道坛师友、来往观众、司坛人员以及过往邪神恶鬼等众，都给告示，并对其一一提出规范。应该说这一大榜是以传度道坛名义发出的，但其中十九位缘首是代表一个社区群体来共同发声的。实际上是传度坛与社会代表的一个联合公报。因此它对于人神都有一定的威慑力。榜文中列举每日行持科仪项目，而这些科仪的行持目的不仅限于传度坛的道师传承之度箴受职一事，而且包括了整个社区的祈福求祥。其“建幡传度堂规”在某种程度上也反应民众对美好生活期盼的祝愿，反应了一种社会的集体无意识。毫无疑问，它即是道坛向社会展示自己实力最重要的表现形式。现将其“建幡传度堂规”，例引如下，以资参考。

大榜（建幡传度堂规）

三天阳平大幡师主陈，为传度法教，保命延生事，切闻

道德包涵天地，法教传授人间，流演难穷，修崇不泯，谨受师言法语，切传道祖符书，敬依闾山之教典，钦遵

道陵之法术，故知箴为护身之本，符为养命之源。善则保眷宁家，延生护命，而符箴可传矣。
今撰

中国福建省漳平市永福镇紫阳石脚村显灵坛居住奉

道新传嗣法，新恩弟子陈法健，随夫廂女等，暨幼童幼女开列等，百拜上言，皈依

黄金殿上不生不灭之慈尊，白玉瓮中，无去无来之妙相，仰开慧眼之光，俯鉴葵心之愿。窃念
臣等，思无正法护身，得遇明师而讲究，世推道法以为尊，传授符书而立命，上度人天，
下济长夜。先年立疏拜投

大河本师功曹，各入位下，传授

正法法箴印信，皈身佩奉，又念幼童幼女，十方善信，世值命率运蹇，地寻真无门，叩投有路。
幸遇缘首弟子陈永善，如山、成富、瑞祥、朝模、宗模、大忠、昌楠、福洲、福强、世万、
陈金灶、龙真、傅永基、陈学德、学林、学森、德林 共同迎请

大番师主 陈法健同案师提兵 恭于 显阳山福熟洞，建立

三天阳平大衙，大幡承章一座，通天普度，传度师男。有心向道者，不论贤愚，悉皆愿度，是
日牒召扬州大势仙兵一万，到吾

阳平起幡动竹，擒捕妖精，刻于初五日，就洞修设金押度关清醮一会，命请十二部师，金号押
牒，敕造河桥，推关度厄，保命延生；刻于初六日中，奏连名公案，装造

闾山黄门宝殿，游山考试，降给法箴印信，各付弟子皈身佩奉，幼童保命延生；刻于初七晚，

¹⁴ 永福镇永福镇石脚村陈秀川手抄《显震灵坛建幡传度疏意全集》，第34页。

退回仙兵，迎回万真香火，恭就戒坛，修设开戒清醮一会。三朝戒满，听受龙虎魔王公戒，各归游行天下，护国救民。今则道场初启，切恐人神未知事由，给出文榜张贴晓谕。

- 一告示，家祀香火，门神土地，静扫厅堂，煎点茶汤，伺候上圣临轩，证明传度，不许违慢。
- 一告示，当境远近神祇，告报五道将军等，修开桥道，按排舡车水载，备办军粮马料，应付仙兵往来应用，毋致临时不办。
- 一告示本坛兵将，九州魔王等，各具枪刀器械，鸣锣战鼓，护卫戒坛，听候新恩弟子，受职完满，各升一阶。
- 一告示众师友等，其语牒书，要年庚立案填牒，当坛中奏，不许藏匿瞒公昧众，私自代笔，假签书号，伪造牒语等情，教门虚情传法，非为人之师，不遵规矩，神明监察，师尊不容，罪坐身家，决不轻恕。
- 一告示，往来君子人等，来此场中，男尊女卑，莫得谈论秽言，万勿儿戏，各宜方便，福自攸归。
- 一告示，缘首阜老等，朝暮添香换水，肃静道场，恭敬神明，神必佑之。
- 一告示，或有一等未成师巫，不习正教，邪术害人者，即仰仙兵，省察拘拿魂魄，赴衙究治，决不轻恕。
- 一告示，若有强良恶鬼，不尊约法，侵犯坛界，即仰游逻将军，捕鬼大使，即时诛斩，不用中闻。以上各遵约束，中奏。

天台各进一阶，名判玉简，姓注丹台，风调雨顺，国泰民安，男增百福，女纳千祥，幼歌麟趾，老颂龟龄，千灾具灭，五福咸增，乡间宁静，五谷丰登。频至榜者，右仰知悉，人神通如。

大岁 辛卯年三月 日给。

大番师主陈 钦奉，
混元教主。道德天尊教

证明

榜号 (发道场外张贴)¹⁵

(二)“起幡、刀梯”的高台宣示

“起幡、刀梯”是建幡传度坛中的前后两个科仪，是传度醮中最引人注目的科法之一。起幡的幡，即为幡竹，此幡与其他道坛醮仪的“幡旗”的概念有根本的区别，因它是代表幡坛通往吴天的重要渠道，传度的一切意愿通过幡竹通达天庭，而传度者的箬牒也通过上幡竹（包括刀梯）后带回人间，因此幡竹成为阳平街大幡师主与天庭联络渠道的重要标志，故称之为“阳平幡竹”。这里主要介绍其“起幡”科中的两个科法形态。

1、上幡竹

上幡竹，即为“上幡”科，“上幡”即上阳平幡竹。上幡竹的道师头扎红巾，身穿短衣，身背传度者的度牒（传度者有的不会上竹，需请人代）、平安符等物，以身不贴竹（称猴子上竹）爬上竹上端扎彩球处，作种种坐、卧、正吊、倒吊等身姿之表演，然后将平安符撒下，坛中观众纷纷抢捡平安符，视之为天庭漂来的吉祥符。因道师在竹上有许多摇竹的表演，故又称其为“摇竹师公”。幡坛三天之下午，均有“上幡竹”科，每次的表演大体相同，唯其不同的是，每次“上幡”的任务有所区别，第一次背的是本坛传度者之符箓，而二、三次背的则有各地考法者之“度牒”。而二、三次上

¹⁵ 2011年4月7日叶明生抄录于永福镇石脚村显灵坛秋苑自然村寮坛（阳平街）左侧外墙。

竹后，师台上之主幡师与之还有问答，其内容是在幡上看到什么，幡竹上之师公则必须回答在“阳平”看到幡坛的情景，内容大多讲建坛师公法力高强、百鬼匿藏、老少安康、六畜兴旺等吉祥好话。

2、上刀梯

“上梯”，又称上“阳平刀梯”。在闾山师台上行“开坎”符科仪时，在刀梯脚下，亦有香烛供奉之，至“摇竹师”上竹不久及撒“平安符”后，刀梯师即背一小袋“平安符”赤脚上梯，上梯后在梯顶亦作腾飞状凌空表演，撒平安符后下梯。在第三天下午的“上阳平刀梯”科时，道师要于腰上扎数个红布袋（即传度者之牒策符袋）上梯，在与幡竹相同的“阳平坛问答”后，“刀梯师”下楼时，须卸去顶端之三级刀阶，象征阻断阳平衡通往天庭的路，而后下梯。

上幡竹和上刀梯固然是建幡传度坛的常规科仪，是道坛内部传度的一个环节。由于幡竹和刀梯都是传度坛的特殊设置，不仅上幡竹之难、爬刀梯之险，本身带有很大的神秘感和惊险程度，必然引来众多社会群众的好奇和关注。但是，幡竹与刀梯还是通往天庭玉府的渠道，是宗教活动的一个特殊空间。从幡竹和刀梯上撒下来的灵符，具有更多的神圣性和神秘性，常常引来大批信众的哄抢行为，使场面显得十分热闹，因而引起许多信士的特别关注，所以这两个科仪之观众尤其多。因此该科仪就成为与民众互动、社会影响面最广的科仪。而这种喧闹、热闹的局面，正是道坛对社会最真实和最实际的行为宣示。

（三）“童子醮”建立新一代的社会关系

“童子醮”，或称“童子桥”。系传度坛的“过关”仪式。建幡传度醮仪虽专为传度之家及考法弟子所设，但考虑到建幡传度醮不仅仅是道坛内部之道法行为，而又具有相当的社会影响，因而也溶入了与当地民众社会生活相关的法事科仪。所谓“童子醮”，即是各地道坛相类似之“过关科”，但与单纯的“过关科”又有很大的差别，如其“过桥”科仪，不仅有象征意义的坛中“过布桥”，而且还有大规模的游村绕境的过溪桥仪式，传度的意义从“道坛度师”延伸到了对社会公众的保护方面，故道坛之建幡传度受到社会的广泛关注。而且对于道坛来说更重要的是体现于新度师与新信众建立亲和关系，以及通过本次仪式唯一的巡游行动，充分展示传度者的风采。

童子醮的行持分两个科段，前者为“分花”、后者为“过桥”。“分花”科由道师一人，头扎红布，身着海青，于阳平衡中行持。坛上分别摆放“一桥首”、“二桥首”、“三桥首”之星辰斗灯。斗灯有多盏，均系有婴幼儿过关之家所备，其中以最先报名及出钱最多的前三位分“一桥”“二桥”“三桥”之首。斗灯以圆斗盛米为座，斗中置剪刀、尺子、秤、镜、线等辟邪物及五色花丛外，还有以红纸书上“某府建幡传度 过桥童子分花幼男△△本命元辰”以及以红纸左书“花宫清秀”，右书“桥道光明”等字样之“晨星牌”。灯顶上方插一把红花纸扎之凉伞，斗中置油灯碗一个，内有点燃的灯芯草心数枝（仪式后回家，三天不得熄灭）。坛中科仪桌前横一凳子，从科仪桌挂于凳子上有两条的葛布巾以示“桥”，在“桥”上还放两个内盛白米的盆，盆中各有一碗，分别放一个裸人，一为持白花，一为持红花，分别象征为“分花”过桥的男女幼童。由年青的传度师来行持其中具体的科仪段落，意在为过关者消灾解厄、确保平安、健康长大。

在道法意念的“桥”过了后，再过具有象征意义的“桥”。由新度主坛师身着冠袍，手捧玉筒，

助坛师二人扎红巾，手持法铃，率领由会走路的儿童和抱着、背着婴幼儿的家长的队伍，一路上吹吹打打，浩浩荡荡地向村庄进发，穿越永福镇福里社区最重要的两条桥——归仁桥和霞溪桥（其他村子则选择本地的桥）。过关队伍每到一座桥时，都有两位拿着长条旗子象征“把桥将军”的人把住桥头，在领头福首讲了一通祈求的话后，“把桥将军”要到了几元钱（卖路钱），并讲上几句“好话”放队伍过去。在所有该过的桥都过去后，仪队回到幡坛时，新度师和道师们而在师台上擂鼓鸣锣，欢吹唢呐，好象欢迎仪队班师回坛。过关队伍于幡坛之刀梯和师台还要绕坛，在经过正三圈、反三圈之绕坛后，回到阳平衡坛中。

“分花、过桥”最后的科仪是为过关者行祝保法科，新度师为每一位过关童子在前宣读及焚化“童子关王疏”，并由新度师亲手给过关者戴上经传度坛炉过火或讳字后的长命锁，或衣服上盖出道坛法师印后，过关儿童家长牵抱着自己儿女，捧着孩子的“星辰斗灯”，一路鸣放鞭炮，在道坛鼓乐的欢送声纷纷离坛回家。

这种“童子醮”，与一般道坛的儿童过关科不同，家长们选择的是借着喜庆的传度坛和具有新度师新鲜生命力的年轻师公会给自己的孩子带来更大的保护力。而老道师考虑的是让自己的传人在新一代人中产生亲和力，建立新的社会联系机制。当然在牵动数十个家庭的儿童过关科仪，以及社区一公里的巡游活动，新度师已引起广大社会的关注，传度仪式和传度人的消息不胫而走，对于传坛这坛来说无疑是对社会最生动和最具体的宣示。

（四）大宴宾朋、昭告社会

在永福道坛中，建幡传度是一个道师人生中最大的一件大事，其规模、时间、人力、物力的动用，以及耗费资金等方面都远超过结婚、生子等喜事。而且在四夜三天的仪式活动，引动数次万计的民众前去围观，特别在幡竹和刀梯上的撒放平安符，引来数百信众的哄抢场面，都成为社区中独特的一道风景线。其所产生的轰动效应，在社区中都产生深远的影响。

在传度完成的第二天中午，传度之家例行要举行大型的谢宴，不仅要宴请出大力赞助的十余家缘首，而且还要谢劳义务帮忙的各坛道长道友、出工出力帮助搭寮和幡竹、刀梯、场地的乡亲、三代往来的姑表亲戚等，同时也要请一些地方上头面人物。通过宴会，不仅对来自社会各阶层人士表达感恩与感激之情，同时也是道坛对建幡传度仪式成功的一种庆贺。并把这种成功的喜悦与大家分享。也借机会再一次向社会昭告，道坛新一代传师的诞生，其中也不乏对社会各阶层寄予一种深深拜托，希望道坛继续得到各方无穷尽的照顾。当然，这种谢宴的意义及其社会影响也是不言而喻的了。

2012年7月20日

初稿于福州状元山庄苦竹斋

附注：本文仓促杀青，文中尚存不少错误，有待修订，请勿引用。谢谢！

1. 陈氏显灵坛祖坛



2. 家坛喜庆场面



3. 戒坛



4. 亲度师开戒坛场面



5. 阳平阜师尊开戒坛场面



6. 传度者亲友参与开戒坛场面



7. 戒坛的三清神图



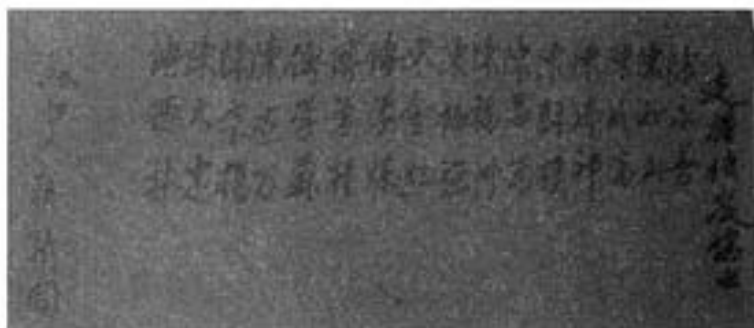
8. 阳平衙洞山法主许九郎神图



9. 传度者星辰灯



10. 传度坛缘首名单



11. 缘首团的大棵园



12. 给考法者的十二份度牒文疏之一



13 “造狱”场面



14. 幡科“走九州”场面



15. 幡竹“撒符”场面



16. 幡竹科“摇竹”场面



17. “刀梯问答”场面



18. 童子醮中的家长和过关儿童



19. 童子醮“过桥”回坛场面



20. 童子醮中传度师为儿童讳衣物场面



21. “宣醮表”场面



22. “出溪”场面



23. “赏军”场面



24. “阳平”场面



25. “上词”场面



26. 考法者参与传度坛仪式1



27. 考法者上刀梯场面



28. 部分考法者在传度坛留影



29. 考法者取得度牒文疏后驱车回家



30. “坐斗传法”的传法台



31. “坐斗传法”场面



32. 传度师回戒坛主持仪式



33. 传度师盛装主持戒坛醮



34. 传度道坛与十二传度师及亲友们合影



授箒制度の淵源、発展、与其对当代道教的意义

科罗拉多大学(University of Colorado) 祁泰履(Terry Kleeman)

公元二世紀在成都平原發祥的道教，不仅是一套教义或哲学派别。這個制度化的組織宗教整合了多种不同的種族，民族，地域和社會層次的人，形成一個具有獨特的儀式，宗教成員，建築，服飾和飲食習慣的社會組織。用來區別教會內部等級的「籙」文書对早期道教社會組織极为重要；而至今仍代表道教身份的重要标记。公开佩在腰間的箒显示佩箒人是道教社會的成員。证明教內身份以外，箒亦傳授於箒生或祭酒所能役使的鬼兵，儀式中所用的經文和符，以及一系列逐步仔細，严格的戒律。箒分為外箒与內箒。道民受外箒逐次進修到祭酒身份；內箒則表明教內官位之外，亦代表佩着能使用的更具法力的深奧儀式。四世紀後半新出現的經派也是經由授箒制度被編入天師道的框架。此為社團道教之基礎的授箒系統保存至唐末，甚至到明清或仍有偏地孤鎮之民保持此習慣，本論文闡明受箒系統的結構，追蹤其歷史發展，并探討當代道教所保存的授箒制度的痕跡。

授籙制度の深淵、発展と現代道教の意義について

コロラド大学 テリー・クリーマン

西暦2世紀に成都平野で発祥した道教は、ひとつの宗教の一宗派或いは哲学の一学派としてのみならず、その制度化された組織をもって、多種多様な種族・民族・地域そして社会のあらゆる階層の人々をまとめ、独特な儀式・宗教成員・建築・服飾と飲食習慣を持った一つの社会組織を形成した。従って教団内部の等級を区別するための「籙」文書は、早期の道教社会組織において極めて重要であり、かつそれは今日に至るまで依然として道教教団内における身分を示す重要な標記であり続けている。

公の場で籙を腰に帯びている人は道教社会の成員であることを示している。また籙は、教団内の身分を表すだけでなく、籙生や祭酒が伝授された使役することのできる鬼兵・儀式中に用いられる経文と呪符、及びそれに関連する作法の仔細と厳格な戒律を示している。

籙は外籙と内籙に分けられる。道民（道教信奉者）は外籙を受け順々に修行を積んで祭酒の身分まで至る。内籙とは、教団内の官位を表すほか、籙を帯びる者が使用できる一層法力が具わった深奥なる儀式を示す。4世紀後半新たに現れた経派もまた授籙制度を経由して天師道の機構内に編入された。これは道教教団の基礎的な授籙系統となり唐末まで保存され、更には明清期まで辺境の小さな村の住民たちの中でこの習慣が保持されていた。

本論文は受籙系統の機構を詳らかにし、その歴史における発展過程、並びに現代道教が保存する授籙制度の痕跡を追跡するものである。

Registers and Transmission in Celestial Master and Later Daoism

Terry F. Kleeman
University of Colorado

A distinctive feature of the early Daoist church was a system of documents called *lu* 錄, which we will translate “register.” These registers denoted rank within the church as well as function. Through much of Daoist history, the possession of a register was a key element in Daoist identity. In this paper I will examine the origins, function and historical development of the register, concentrating on the lower and more widely held registers rather than those of high officials in the church administration.

There is a need, first, to point out some limitations on our study. Daoism as a religion went through profound changes over the last two millennia, and its institutions went through a similarly complex transformation as they responded to the changing church and its needs. Daoism evolved from a communal religion of ordained believers to a religion of priests with little or no permanent laity, and the function of registers evolved correspondingly. Moreover, beginning in the fourth century, new scriptural revelations introduced rituals and other practices, mastery of which was demonstrated by new registers that were invariably placed above the current topmost ritual and exerted a downward gravity; for this reason, as registers proliferated, the earliest and lowest tended to be consolidated or elided. Finally, the timing of these transitions is difficult to pinpoint, and it seems likely that conservative groups maintaining something like early church practice could have coexisted for an extended period with other groups that had already subordinated original Celestial Master elements to a rather minor, though still foundational, role.

There are no clear references to registers in our earliest materials concerning the Celestial Masters, who founded Daoism in the mid-second century of the Common Era, but there is reason to think that registers were part of the religion by the beginning of the third century. First, the Zhang Pu stele of 173 already reveals a well structured church organization with at least two ranks and a body of sacred texts that were conferred along with promotion.¹ Moreover, although the encyclicals of the third century make no mention of

¹ The text of the 173 stele is preserved in Hong Kuo's *Lixu* (4/8). For its interpretation, see Kleeman 2010: 395-397.

registers, they do mention both the parishes and church offices with which registers were closely intertwined.² Finally, Lū Pengzhi has argued persuasively that the register system is so basic to Daoism in all parts of China that it must have been put in place before the diaspora that followed the fall of the Hanzhong state in 215.³

The system of registers in its mature form, as found in documents of the fifth century and later, was composed of a small set of “outer” 外錄 registers leading to the rank of libationer, and a much larger group of “inner” registers 內錄 indicating progressively higher rank but also control over specific supernatural forces or methods. It is uncertain exactly how this system developed historically, but it seems logical to assume that the outer registers were prior, perhaps foundational to the movement, whereas the inner registers reflect later elaborations, particularly inasmuch as many of the practices denoted by the register titles are unattested in Daoist documents until the mid-fourth century or later. In addition to conveying command over certain groups of celestial warriors, registers conveyed codes of conduct called precepts, as well as scriptures and the talismanic symbols necessary to effect many of the rituals.

All members of the early church went through some sort of ritual ordination to become a church member, and each church member was expected to build and maintain a oratory or “quiet room” (*jingshi* 靜室) that was devoted exclusively to Daoist ritual.⁴ The main steps in converting from the profane are outlined in the *Protocol of the External Registers*:

All those who are Daoist citizens should receive the body-protecting talisman and well as the three precepts, advance through the five precepts and eight precepts, and then receive a register.

凡為道民，便受護身符，及三戒進五戒八戒，然後受錄。

The register referred to here is parish register (*zhilu* 治錄).⁵ The parish register is seldom mentioned in connection with the novitiate that trained Daoist citizens to become skilled

² By “encyclicals” I refer to the two documents from the third century preserved in the *Zhengyi fawen tianshi jiao jieke jing*, the “Commands and Precepts of the Great Family of the Dao” (*Da Daojia lingjie* 大道家令戒, written in 255 CE) and the “Yangping Parish” (*Yangpingzhi* 陽平治, written ca. 230).

³ See Lū Pengzhi 2010: .

⁴ On the oratory, see Kleeman 2010: 403-05.

⁵ On the parish register, see *Zhengyi weiyijing* 1a: “Next they should proceed to their teacher to receive from his hands the parish register, the three refuges and five precepts. Those who do not receive it, the parish officers will not record [their names], the [Perfected Officer of the] Earth will not know of you, he will not control the Five Pneumas, and will not inform the Four Directors [of Interrogation and Summoning]. If someone receives this register, then the devil kings will bow in submission, and proclaim themselves your subordinate.” 正一受道威儀：次當詣師奉受治錄、三歸五戒。不受之者，則治司不書，土地不明，不攝五炁，不關四司。受此治錄，則魔王拜伏，自稱下官。

ritual specialists who could serve a community as libationer. This document acknowledged the individual as being on the “fate roster” (*mingji* 命籍) of a certain parish. Presumably, on the basis of this register, the individual could perform the daily audience ritual to the Daoist deities in the oratory and perhaps make direct, oral requests (*kouqi* 口啓) of the gods.⁶ On this basis, we can speak of early Daoism as featuring a universal priesthood, where every person, or certainly every family, could perform sacred ritual on their own behalf.

The basic program of the novitiate (*Jusheng* 錄生) is a series of four registers, which convey respectively one, ten, seventy-five and one hundred-fifty generals. Each general leads a cohort of clerks and soldiers who fulfill a number of functions, as well as some more general administrative officers. These troops can be dispatched by the adept to do the libationer’s bidding, fighting against demonic invaders or pursuing and apprehending supernatural thieves. In fact, having accepted command of these fell troops, the novice has a positive responsibility to use them in ritual. The troops depend on merit won through their actions on the libationer’s behalf for advancement. Left idle, they will become disinterested, become lax in their responsibilities, and ultimately bring misfortune on the libationer. Sometimes one even had to make gifts to them, as we see in this instruction from the middle Lord Mao:⁷

The Younger Lord [Mao]: I am afraid that you should make a pledge offering to the two of our clerks and soldiers. Give them a secret treasure that you wear on your body. If you do not, the punks later will not be willing to exert themselves on your behalf.
小君曰。我二人吏兵。恐宜詭謝。獻以體上之密寶。不爾。小子後不肯復爲爾用力也。

Having employed your generals, clerks and soldiers to right some wrong or drive off some demon, the libationer must review them, carefully visualizing each member of your army, as specified in “Serving the Register”:⁸

The way to serve the register: Always visualize the officers, taking note of their rank, number, and whether they are civil or military officers. When there is an urgent need, call upon them.

事錄之法，恆存其官，憶識位次，人數少多，文武所主，有急呼之。

⁶ It seems likely that Daoists could submit written petitions only after attaining the Ten Generals register, which conveyed a clerk who delivers petitions to the heavens (*yima shangzhang li* 驛馬上章吏). See *Taishang sanwu zhangyi mengwei lu* 1/1a.

⁷ *Zhengao* 7/8b. See also 18/9b. Mugitani and Yoshikawa (2000: 256) takes this passage to refer to two specific “clerks and soldiers” rather than the clerks and soldiers serving two divine figures. This would be unusual, because clerks and soldiers usually occur in Celestial Master sources only in the entourage of generals or more exalted figures.

⁸ *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 11a-b.

This inspection permits you to make a Statement of Merits (*yangong* 言功), which results in promotion and an increase in salary for the troops, reinforcing their commitment to serve.

These clerks and soldiers serve an additional function: they observe and report on the conduct of the Daoist priest. Not only do these spirits inform on the host's moral failings, they also abandon their own protective functions in response to these failings, which can lead to direct and immediate punishment. This situation is explained in a passage from the fifth-century *Scripture of Divine Invocations* 洞淵神祝經:⁹

Each Daoist priest has clerks and soldiers in attendance to protect them. You must not have disobedient conduct for a single day or night. The clerks and soldiers are supposed to report on people's faults and sins. Heaven will cause the clerks and soldiers to avoid the person, leaving his/her body during the night. When the clerks and soldiers return, they punish the person themselves, and also cause them to suffer acute illness. The ill person is interrogated for a long time, which causes them to be unhealthy. The various sorts of inauspicious dreams and nightmares are caused by clerks and soldiers.

道士自有吏兵侍衛。不得一旦一夕有違。吏兵當告人愆過。天使吏兵違人夜去身中。吏兵還自誅人。亦令人疾病。病人久考，令人不健。諸色夢寐不吉吏兵為之也。

The final passage reveals that companies of clerks and soldiers, in addition to appearing in response to ritual invocation and guarding the Daoist's person, were installed across the landscape at sacred spots or in the company of sacred objects.

There is an interesting theological question concerning the nature of these beings who are conveyed by the register. In his *Secret Essentials for Ascending to Perfection*, Tao Hongjing argued that the clerks and soldiers used in Daoist ritual were not mortal beings who had died and become spirits, but rather bits of cosmic pneuma that spontaneously transform into the needed shape when called upon by the ritualist:¹⁰

As for the number of officers, generals, and clerks and soldiers, they are touched and converted according to need by the Three Pneumas of the Daoists. They are not the living mortals of Heaven and Earth. (They rely upon the pneumas to form a transformation, employing an image to complete their form. Since they respond to the touch, they have no fixed substance. They cannot be obtained by mortal men of the day who study the Dao.) Here pure sincerity emerges and through things

⁹ *Taishang dongyuan shenzhoujing* 20/23a-b

¹⁰ *Dengzhen yinjue* 3/22b6-23a3. See also *Chisongzi zhangli* 2/22a5-7, which follows this passage closely

summons them; it is what transforms the pneumas and makes these clerks and soldiers. (The pneumas of Great Purity touches and transforms without limits. Although we say “the limitless, great Dao has billions of layers” this still has not reached its limits, so it speaks about them in general. Also, they welcome and lead each other; they do not merely exist in a void. This can be understood in principle, but it is difficult to describe it fully in words. The transcendent and numinous officers and generals are all of this type.)

官將及吏兵人數者，是道家三氣應事所感化也，非天地之主人也。（此因氣結變，託象成形，隨感而應，無定質也，非胎誕世人學道所得矣。）此精誠發洞，因物致洞耳，所以化氣而成此吏兵也。（太清之氣感化無方，雖云「無極大道百千萬重」，猶未臻其限，故總言之，亦各相接引，不徒然空立，可以理得，難用言詳。其他靈官將，皆此類也。）

This claim for the nature of clerks and soldiers is not wholly persuasive. After all, if these spirits were indeed spontaneously generated for each event, what would be the sense of performing the *yangong* ritual to report on their merits to gain them promotion? And why would they become disruptive when they have not received appropriate pledge offerings, as mentioned above? Finally, what about the clerks and soldiers that attend upon sacred objects? Who caused their generation and how long do they persist?

Because the register system was in continuous use, with templates for the conferral of registers, their acceptance, the review of register spirits, etc., transmitted from generation to generation, our sources conflate early and later examples, and even early examples may have later modifications to them. In this regard, material related to the registers is similar to the petitions that have been preserved in the *Chisongzi zhangli* 赤松子章曆, ably studied by Verellen (2004). A text like the *Protocol of the Outer Registers* 正一法文太上外錄儀 probably reached its current form in the late Six Dynasties, since there are already some references to monastic Daoism and the *Scripture of Great Peace* is invoked repeatedly, but it contains templates for ritual documents that have their origin much earlier. One comparatively early source is the *Code of the Great Perfected*, which is dated to around 425 CE, the beginning of the Liu Song dynasty. It is a Shangqing-influenced text, but shows the degree to which that movement arose within a Celestial Master context. This text lays out the course of advancement through the registers in a series of six steps. The first two have similar names but are supplied in different situations:¹¹

¹¹ *Yaoxiu keyi jielü chao* 10/5b. The two registers use the same characters, *gengling* 更令, but a note indicates that the first character was pronounced *kjieng* or modern *gēng/jīng* in level tone in the first compound, and *kaengH* or modern *gèng*, in falling tone. The second character is written *ljengH/ling* in the first pair, whereas the second character is read *ljeng/ling*, in level tone, which is most commonly an early loan for *ling* 聆 “to obey, follow.” I am indebted to William Baxter for help with these readings.

Number one, Renewed Mandate: One understands the scripture, inherits perfected pneuma, and will circulate it according to the Mandate. When from birth on encounters many dangers, the father and mother receive it on [the child's] behalf. Normally one receives this office at seven years of age.

Number two, Extended Obedience: If before serving [the Way] one had a transgression and the interrogation for this crime poses a danger of illness, or if one has lost the [register] they once received, now that person should repent, apologize for the sin and request mercy. After receiving [the register] anew, follow the commands of the essential teachings diligently, abandoning evil and following goodness. This need not wait until the next year.

第一，更令。明其經，稟真氣，順命施行，生出多厄。父母代受。平常七歲受此官也。

第二，更令。奉前有違，罪考疾厄，或去失所受，今自改悔，謝罪請恩，更受後旨，教令丁寧，捨惡從善，此不隔年。

The first register, Renewed Mandate, was given to children too young to receive the One General register who had need for special protection. It supplied nine clerks and soldiers to protect the youngster. It is not mentioned in some register lists and may not have been a regular conferral. The second, Extended Mandate, was conferred on individuals who had lost their previous register, either through carelessness or as punishment for misconduct, and must start over at the lowest level. This new beginning was conditioned on a confession of sins and an apology for the conduct that led to the loss of the register.

The *Code of the Great Perfected* describes the first of the ranked registers as the Adolescent One General Register, and specifies that it was available to “[m]ales and females between the ages of eight and nineteen *sui*.” Such individuals begin the course in a benighted state, but “gradually are transformed by the mystic atmosphere.” We will return to this register for a closer examination below.

The next register in the *Code* is the Adult Ten General Register, for those age twenty or above. Even adults might not be suitable if they were “deformed, ailing, foolish or simple” 尪病愚癡, but all should be encouraged to strive toward membership. The *Code* is unusual in restricting the Ten General Register to adults. For example, the *Taishang sanwu zhengyi mengwei lu* (1a) and the *Jiao sandong zhenwen wufa zhengyi mengwei lu licheng yi* (13a) refer to this register as the Adolescent Ten General Register, the *Chuanshou sanding jingjie falu lueshuo* remarks that both the One General and Ten General registers were conferred on adolescents, and the *Sandong fengdao kejie yingshi* cites an otherwise unidentified *Code* in calling the One, Three, and Ten General registers “adolescent” with a comment from Zhang Wanfu to the effect: “They receive these registers at seven or eight *sui* or ten *sui* and above,

and call themselves Novice Disciples of Correct Unity” 七歲、八歲，或十歲已上受，稱正一錄生弟子。¹²

The *Protocol of the External Registers* provides an alternate set of timings for the conferral of registers in the following paragraph:¹³

All those who receive the Gengling Register, after five years can advance to the One General; after four [more] years, to the Ten General; after three [more] years, to the Seventy-five General; after two [more] years, to the One hundred-fifty General.

凡受更令，五年得進一將軍，四年十將軍，三年七十五將軍，二年百五十將軍。

According to this passage, assuming the first register is conferred at age seven, the One, Ten, Seventy-five, and Hundred-fifty General registers would be conferred at ages twelve, sixteen, nineteen, and twenty-one. Here sixteen is the age of pinning, or the age that girls are considered adult, just as the age twenty given for the Ten General register in the *Code of the Great Perfected* is the age of capping, when boys are considered to have reached adulthood. It is interesting that the position of the Ten General register is marked as a key transition point in this course of study; it is also the first register wherein the novice receives the Petition Submitting Postrider Clerk (*yima shangzhang li* 驛馬上章吏) who delivers the officiant's petitions to the celestial bureaucrats of the Daoist heavens.¹⁴

After introducing the Seventy-five General Register, the *Code of the Great Perfected* discusses the Transcendent Officers and Numinous Officers that are invested in the register and aid the Daoist in his religious endeavors. Normally a novice receives only one type of officer through the Seventy-Five General stage, then receives the other type to reach the full complement of Hundred-fifty:

As for the Seventy-five [General] Register, there are Transcendent and Numinous types. The yin pneumas are Transcendent; the yang pneumas are Numinous. The Numinous are in charge of Earth while the Transcendent are in charge of Heaven. Heaven is in charge of the civil; Earth is in charge of the martial. The martial is in charge of the internal while the civil is in charge of the external. If one is nurtured within the master's gate and learns from fellow Daoists, that person should first receive the Numinous officers; if one lives outside the master's gate, visiting and calling upon others, that person should first receive the Transcendent officers. After

¹² *Dongxuan Lingbao sandong fengdao kejie yingshi* 4/. It is uncertain how to interpret this statement. It is tempting to take the three ages as applying to the three different registers. Also, some lists include the Three Generals register among the inner registers conferred on Libationers.

¹³ *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 11a.

¹⁴ I am indebted to Maruyama Hiroshi for pointing out this key fact.

receiving the Transcendent officers one should advance and receive the Numinous officers; after receiving the Numinous officers, one should advance and receive the Transcendent officers, so that when added to the previous group it equals one hundred fifty, the register's full complement.

七十五錄，有仙有靈，陰氣仙，陽氣靈，靈主地，仙主天，天主文，地主武，武主內，文主外。若弘在師門內，伏膺左右，先受靈；在師門外，去來諸稟，先受仙。受仙後，進受靈，受靈後，進受仙，足前為百五十，錄滿足也。

Here the decision to first receive the Transcendent or Numinous officers is determined by the location of one's posting, either within the household of one's master (Numinous first) or evangelizing outside the master's gate in profane society (Transcendent first). At the end, this same source criticizes a method of transmission that begins with the Numinous officers and follows with the Transcendent because it proceeds from the near to the far.

Other sources suggest that the gender of the novice determined which type of register they received first. The *Chuanshou sandong jingjie falu lueshuo* (3b) of Zhang Wanfu 〇 states that the Transcendent registers are yang and in charge of men, whereas the Numinous registers are yin and in charge of women.

The *Code of the Great Perfected* says little about the Hundred-fifty General Register, noting only that a novice receiving this register a different master than the master who conferred the Seventy-five must give pledge offerings including firewood, rice, paper, brushes, ink, a writing knife, vermilion, and plain silk. It is clear that this register actually involves uniting a Seventy-Five General register of Transcendent officers with a similar register of Numinous officers, but the significance of this fact is the subject of controversy. Schipper has suggested that this uniting of registers is linked to the famous Union of Pneumas (*heqi*) sex rite. In this view, one type of register is assigned to each gender, and they unite their registers by uniting their bodies in a rite that some believe constituted a marriage between the two new libationers.

There is some support for this in the *Protocol of the External Registers*. The "Petition Expressing Gratitude for Promotion from Seventy-five to Hundred-fifty General Register" mentions receipt of a "mystic dispensation" (*xuanshi* 玄施) that some have suggested might refer to the Joining of Pneumas rite.¹⁵ The "Petition for Initiation to Unassigned Evangelist" marks the first posting as a libationer after receiving the Hundred-fifty General Register; the new libationer does not have a parish affiliation and must travel itinerantly, converting the profane and ministering to his/her converts. The document emphasizes the importance of the Joining of Pneumas in preparation for this posting in the following terms:

I humbly opine that it is the imperial culmination that s/he should long to hear of. I

¹⁵ *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 6a7.

will always fully reveal the words of the perfected concerning the interactions of yin and yang, when husband and wife, representing the two principles, constitute the essential element of the seed people, as they use the three, five, seven and nine [breathing pattern] to initiate each other. Emerging together from the three realms, they frolic in the Three Purities.

伏想皇極，當所思聞。輒具告真言，陰陽之施，夫妻二儀，種民之要，三五七九，更相過度，同出三界，逍遙三清。

Here entry into the rank of Unassigned Evangelist is closely linked to performance of the Joining of Pneumas by married couples as a form of initiation into the community of the saved. The new libationer traveled about visiting families, teaching the Celestial Master beliefs and practices, and this sex rite was a central part of the teaching.

The system of registers had another essential component: an array of progressively more detailed and demanding moral codes, enumerated as precepts (*jie* 戒), that accompanied the scriptures and were enforced by the spirit soldiers conveyed by the register. The earliest surviving text from the Celestial Masters, the Xiang'er Commentary to the Laozi, is already insistent upon the central importance of the precepts. Unfortunately, we cannot be sure of the content of many early precepts because this genre seems to have been especially susceptible to influence from changing mores and the growing presence of Buddhism. There is a particularly full list of precepts in the *Chuanshou sandong jingjie falu lueshuo* (1/1a-2a). It begins with the Three Precepts, Five Precepts, and Eight Precepts that we have seen were preliminary to the reception of a parish register as a Daoist citizen. There we also find the Seventy-two Precepts that were received by novices, "the Transcendent and Numinous registers gang," and the Hundred-eighty Precepts that marked a Male Officer or Female Officer (i.e., a full libationer or Correct and Unitary Daoist priest 正一道士).¹⁶ We find at a higher level in this list the ancient Twenty-seven Precepts of the Xiang'er and the system of five, thirteen, and seven hundred precepts of the Sanhuang tradition, as well as sets of precepts particular to other scriptural traditions. In any case, possession of these precepts is essential. The *Correct and Unitary Scripture of Ritual Department*, commenting on both the Seventy-two Precepts of the novice and the Hundred-eighty Precepts of the libationer, notes:¹⁷

¹⁶ There have been some studies of the Hundred-eighty Precepts set (Penny; Hendrichske and Penny; Schmidt), but almost nothing has been written on the Seventy-two.

¹⁷ *Zhengyi weiyijing* 3b. This passage would seem to be out of place in the chapter. It occurs at the end of a long list of successive steps in the hierarchical organization of the Celestial Masters, but belongs near the beginning. It was perhaps placed thus because it is the only entry in the list dealing with precepts.

Those who do not receive them will suffer interrogation and punishment of their persons by the Four Directors of the Three Realms; their name will be erased from the Roster of the Good and his cognomen listed in the ranks of criminals; their parents in this and previous lives will not escape the Three [Evil] Paths. If they receive it and practice it, the Heavens will sing their glory, they will be respected by the spirits, seven generations of ancestors will be reborn in the heavens, and they will personally ascend to the Cloudy Palace.

不受之者，三界四司，考罰爾身，名削善簿，字列罪科，生死父母，不免三塗。受之奉行，諸天稱慶，鬼神所宗，七祖生天，身登雲宮。

Thus your personal fate and that of your family was dependent upon the acquisition and sedulous observance of large sets of precepts that regulated almost every aspect of life.

The system of registers was all-encompassing within the community. Both men and women received registers, and to marry, a prospective couple had to hold the same rank of register. Moreover, women studied with female masters, and males with male masters, so the number of male and female members at any given rank was probably roughly equal. A list of twenty-four church offices that has come down to us reveals that each position had a male (designated "of the left") and a female (designated "of the right") occupant. Similarly, men and women of mean or even slave status, often non-Chinese, were accepted as full members of the church and could advance to the level of libationer, becoming master to a flock of diverse origins. The result was a multi-ethnic religious community with significant gender equality.

A good source for information about the role of women in the early church is found in a section titled "Five types of women receive the essential registers," which opens the *Protocol of the Outer Registers*.¹⁸ The first is the maiden, who grows up in a Daoist household and is brought by her parents at an appropriate age to the family master for training. This is in preparation for her eventual marriage to another member of the community with a similar register. The second is the woman who, as an adult, rejects marriage and devotes herself to the Daoist faith. She goes to live in the household of her master, who is usually a married woman. The third is the married woman, who must surrender all registers if she marries a member of the profane, or receive new registers if her spouse's rank is higher. The fourth is the widow, in this case a woman whose spouse has died and for one of a number of enumerated reasons cannot or will not remarry; there is a suggestion that the widow needs the protection of a higher register because of the misfortune that surrounded her husband. The fifth is the woman who returns home because of divorce or a conflict in their fates.¹⁹

¹⁸ *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 1a-4a.

¹⁹ This last reason seems unlikely to have applied in the early church, when divination was abjured.

Given its origin on the western margins of China, Daoism probably included indigenous peoples of the region from its inception; certainly by the time of the Hanzhong kingdom (191-215), Ba 巴 tribesmen were an important component of its population of especial importance to its defense. The *Protocol of the Outer Registers* also gives evidence of the multi-ethnic character of the early church. It speaks of two groups of lower-class aspirants to Daoist registers, one domestic slaves born originally to "a home of the Man, Mo, Di or Liao" (the applicant is cautioned to state the true origins), and the other free non-Chinese living intermixed with them and referred to as "an Yi/Rong/ Di/Qiang from beyond the borders of civilization to the East/West/South/North or from the mountains and streams of a certain province, commandery and county within the borders."²⁰ We might see in this distinction the origins of two paths for ethnic minorities in Daoism: some would assimilate to their Chinese coreligionist and merge into Chinese society while others would maintain their tribal structure and non-Chinese identity, but still integrate Daoism and many advanced features of Chinese civilization into their culture. Owners of slaves who express devotion to the faith are encouraged to grant them manumission:²¹

If there is one with virtue, good men will liberate him and he should be treated as a worthy citizen.

有功德者，善人放之，依良民也。

Another issue for those of menial status seeking to advance in the church was the cost of pledge offerings required for ordination; here as in the case of destitute women the master may have lent offerings from the parish storehouse.

Registers thus fulfilled a number of functions within the early church. First, they clearly delineated members and non-members, and members were warned frequently about divulging secrets to non-members. Second, it provided a system for the recruitment and training of religious professionals through the novitiate. Third, it provided a social hierarchy within the movement that at considerable variance with that of profane Chinese society, recognizing as powerful ritual masters and teachers both men and women of both mean and foreign birth. Fourth, it provided a secure way to allocate the scriptural resources of the movement to individuals with the training to understand them and the devotion to keep them from improper eyes. Fifth, it provided Daoist communities with a moral code that was enforced by the community and applied to every member in proportion to their position in the community. Sixth, the company of clerks and soldiers, led by valiant generals, provided psychological assurance in a world of warfare, plague, natural disasters, and a brutish early death, and a way for the Daoist faithful to take some control of their own fate. Seventh, the

²⁰ *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 4a-5a.

²¹ *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 5a.

clerks and soldiers of the register also provided an in-dwelling surveillance service that could be drawn upon by the Daoist master, providing an extra incentive toward proper conduct. Finally, since the master had the authority to strip an individual of registers in response to misconduct, it also provided a this-worldly enforcement mechanism for the social norms encoded in the precepts.

This system of registers seems to have survived at least through the Tang dynasty. Mid-Tang works by Zhang Wanfu systematize all this knowledge in a convenient format. Du Guangting 杜光庭 (850-933), writing in the Five Dynasties, produces our last significant collection of Celestial Master petitions.²² This text even includes a late version of the most fundamental petition, the confession to the Three Offices. Even the Joining of the Pneumas rite may have survived into the Song dynasty.²³ Even today Daoists often possess registers, some awarded by the Celestial Master at Longhushan, some just transmitted within families with no clear origin. Because of the compression caused by successive revelations and new Daoist movements, modern registers typically convey far more exalted titles and scriptures than the basic external registers of the early Celestial Masters, but still maintain this ancient tradition. Could communal Daoism with its system of external registers and universal priesthood have survived in some parts of China much later? The answer to this question will require further research.

²² The *Taizhang xuanqi zhuhua zhang* 太上宣總助化章.

²³ For example, the *Sandong xiudao yi* 散洞修道儀 of Sun Yizhong 孫夷中 (written in 1003) mentions married couples performing the Joining of Pneumas.

BIBLIOGRAPHY

- Kikuchi Noritaka 菊地章太. 2009. *Shinjugyō kenkyū: Rikuchō Dōkyō ni okeru kyūsai shisō no keisei* 神呪經研究 六朝道教における救済思想の形成. Tokyo: Kenbun shuppan.
- Kleeman, Terry. 1994. "Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity and Violence in Traditional China." *Asia Major*, Third series, 7.1 (1994): 185-211.
- _____. 2007. "Daoism in the Third Century." In Florian C. Reiter, ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz), 11-28.
- _____. 2010. "Community and Daily Life in the Early Daoist Church." In John Lagerwey and Lü Pengzhi, eds., *Early Chinese Religion: Part 2, The Period of Division (220-589)* (Leiden: Brill), 395-436.
- Lagerwey, John. 2005. "Zhengyi registers." In *ICS visiting professor lecture series. Journal of Chinese Studies special issue* (Hong Kong, 2005), pp. 35-88.
- Lü Pengzhi 呂鵬志. 2006. "Tianshidao shoulu keyi: Dunhuang xieben S203 kaolun" 天師道授籙科儀—敦煌寫本 S203 考論. *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica* 77.1 (March 2006): 79-166.
- _____. 2008. *Tangqian Daojiao yishi shigang* 唐前道教儀式史綱. Beijing: Zhonghua.
- _____. 2010. "Daoist Rituals." In John Lagerwey and Lü Pengzhi, eds., *Early Chinese Religion: Part 2, The Period of Division (220-589)*, 1245-1351. Leiden: Brill.
- Maruyama Hiroshi 丸山宏. 2005. *Dōkyō girei monjo no rekishiteki kenkyū* 道教儀禮文書の歴史的研究. Tokyo: Kyūko shoin.
- Verellen, Franciscus. 2004. "The Heavenly Master Liturgical Agenda according to Chisong Zi' s Petition Almanac." *Cahiers d' Extreme-Asie* 14: 291-343.
- Zhang Xunliao 張勛燎 and Bai Bin 白彬. 2005. *Zhongguo daojiao kaogu* 中國道教考古. 6 vol. Beijing: Xianzhuang shuju.

臺灣所見的正一經錄及其相關問題初探

台灣師範大學 謝聰輝

本文所稱的「道錄」，是指傳承正一派龍虎山系統的傳度科儀與經錄，包含請錄、閱錄、授錄、安錄，以及受錄者羽化後的繳錄等等相關秘傳資料；而所稱的「法錄」，則指泉州三元法教運用於嗣法弟子刀梯傳法、拔度亡者封職、繳錄與加陞的職錄文憑。據前輩學者與筆者調查研究所見，目前在台灣正一派靈寶道壇中（不見於「道法二門」道壇），實際流傳「道錄」與「法錄」兩大系統，以及部分複合運用的實際演法中。其中主要傳承「道錄」於奏職者，如北部新竹（保存於蘇海涵輯編、日本龍溪書舍出版的《道教秘訣集成》一書）、南部「台南道」（請參丸山宏的相關研究），以及「鳳山道」（約今高雄與屏東縣市）翁家道壇傳度抄本和內部流傳的《道教源流》秘本中。而主要運用三元「法錄」於刀梯傳法者，具體被載明於「鳳山道」區域刀梯傳度的「十二道公牒」（或稱「賈化」或「廣化」）與相關的科儀文檢中；另使用於功德齋儀中為亡者封職、繳錄與加陞的職錄文憑者，目前則僅發現於鳳山道區域「湖街底」的抄本中。

本文除將分類梳理台灣傳承的「道錄」與「法錄」，析論其實際運用所具顯融會道、法傳統的特質，以瞭解此批抄本史料的傳承意義與歷史價值外；更希望以此基礎持續作閩南與台灣田野調查研究，以便能更清楚闡析傳度奏職的科儀與文檢內涵意義，釐清台灣道壇「道錄」與「法錄」的淵源。因為此台灣道教「活傳統」所保存的科儀道法特色、神譜宮廟資料與所傳度的經錄名稱內容，正可提供我們進一步考察其奏職道脈法源的傳承、複合與變化的情形，以及其與龍虎山正一派經錄和閩南法教傳度文檢的關係，對閩臺道教史研究具有重要的意義與價值。

台湾にみる正一經錄及び関連する問題の初歩的研究

台湾師範大学 謝聰輝

本論における「道錄」とは、正一派龍虎山系統を継承する伝度科儀とその経録を指し、その内に請錄・閱錄・授錄・安錄、ならびに受錄者が羽化成仙した際に行う繳錄などの秘伝に関する資料をも含むものとする。本論における「法錄」とは、泉州三元法教が刀梯伝法・拔度亡者封職・繳錄および加昇の法を弟子へ継承する際に用いている職録の証明書を指す。これまでの先行研究と筆者の調査研究に基づく見解としては、目下台湾正一派の靈寶道壇中（「道法二門」の道壇に於いては見えない）においては、実際に「道錄」と「法錄」の二大系統が流伝しており、部分的には二系統が複合的に実際の演法中に運用されている。そのうち、主に「道錄」を奏職儀礼において伝承されているものについては、北部新竹（蘇海涵編、日本龍溪書舍出版『道教秘訣集成』一書）・南部「台南道」（丸山宏氏の関連研究）、ならびに「鳳山道」（およそ現在の高雄市と屏東県）の翁家道壇伝度写本と内部で流伝してきた『道教源流』の秘本中に保存されている。また、主に泉州三元法教の「法錄」が刀梯伝法において用いられる事例については、「鳳山道」区域の刀梯伝度における「十二道公牒」（別名「賈化」又は「広化」と関連の科儀の文檢中に詳細に記載がある。一方で功德齋儀中の亡者封職や繳錄と

加昇の職録証書の為に用いられる事例については、目下、わずかに鳳山道区域の「湖街底」の抄本中に見えるのみである。

本文は、台湾伝承の「道録」と「法録」を分類整理するほかに、その実際の運用において具さに見える「道録」と「法録」の伝統的特質の融合について分析し、この写本史料が伝承されてきた意義と歴史的価値を解き明かすものである。そして、更にはこの研究基礎を閩南と台湾のフィールドワーク調査へ発展運用し、伝度奏職の科儀と文検に内包されている意義をより明確に分析し、台湾道壇の「道録」と「法録」それぞれの起源を明らかにしようという試みである。なぜならば、この台湾道教の「活伝統」の中に保存されている科儀道法の特色および神譜宮廟の資料と、その伝度に用いられる経録の名称と内容は、まさしく、その奏職儀礼の思想体系と法の真理が如何に伝承され複合され、変化されてきたかを物語っており、それらと龍虎山正一派の経録と閩南法教の伝度儀礼における文検との関係が、閩台の道教史研究において重要な意義と価値を有しているからである。

臺灣所見的正一經錄及其相關問題初探

臺灣師範大學國文系教授 謝聰輝

前言

本文所稱的「正一經錄」，乃指傳承道教正一派龍虎山系統的經錄，包含正一道壇道士逐步升職所受的三五都功、正一盟威與三洞五雷職錄等等，以及虔誠信士所請授的各種保命延年法錄。關於經錄的重要與功能，道經中多有記載，特別是道壇道士的法錄職牒。因為經由傳度授錄後的錄士，取得仙職（按《天壇玉格》品階）、經法（經典、戒律、度牒、法錄、符圖、印訣與所屬差撥的將帥軍兵等等）、壇靖（依出生甲子）、法名（依派詩字序命名）、宗派職額、官物祿資和職印法服，以及相與配合應用的法物法器，始能具備主壇行持道法的資格。¹臺灣傳承閩、粵正一派的道法，在許多抄本文檢中也常看到「太上○○經錄○宗」的記載；但目前並沒有發現正一經錄的完整傳授，而是採用其他的仙簡與牒文資料作為相應的傳度奏職儀式：此從施舟人（Kristofer Schipper）、²大淵忍爾、³李豐楙⁴與丸山宏⁵等等代表學者的研究，就可以得知這一事實。雖然，臺灣道壇傳度儀式中沒有正一經錄的完整傳授，但並不表示臺灣沒有流傳的正一經錄。除丁煌（《正一大黃預修延壽經錄》初研）一文中，所披露研究的珍貴資料外，筆者所掌握的白玉荷（1798-?）《清微靈寶神霄補職玉格大全》、鳳山道翁家與其道法傳承相關的道

¹ 謝聰輝，〈受錄與驅邪：以臺灣「鳳山道」奏職文檢為中心〉，“Exorcism in Taoism” Berlin: Seminar of Sinology, Humboldt-University Berlin, 2011, 頁 213-230。

² 施舟人，〈都功の職能の關する二、三の考察〉，收於酒井忠夫主編，《道教の総合的研究》，東京：圖書刊行會，1981 三刷，頁 252-290。敘述實際在高雄縣同山鎮所見 1963 年余信雄道長奏職儀式，並深入地譯注受錄憑證的「仙簡」和相關文書，以及上溯「錄」的歷史傳承與內涵意義。

³ 大淵忍爾編著，《中國人の宗教禮儀：佛敎道教民間信仰》第四章〈奏職の儀禮〉，東京：福武書店，1983。收錄了臺灣臺南陳榮盛道長家奏職儀式的科儀抄本，以及相關傳度文書資料，提供學界莫大的方便。

⁴ 李豐楙編纂的《東港東隆宮醮志——丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮正科平安祭典》（台北：學生書局，1998），指導筆者紀錄寫作的下卷科儀部分，曾論及臺灣高屏刀梯傳度中三元闕山派十二公牒部分。另其近作〈「中央—四方」空間模型：五營信仰的營衛與境域觀〉，收錄於《中正大學中文學術年刊》第 15 期（嘉義：國立中正大學中國文學系，2010.6），頁 33-70，也討論到三元闕山派法錄中的五營信仰。

⁵ 丸山宏特別用心鑽研奏職儀式文書部分，關於臺灣正一派傳度部分已發表〈臺南道教の奏職文檢〉與〈道教傳度奏職儀式比較研究——以臺灣南部的奏職文檢為中心〉二文，分別收錄於《道教儀禮文書の歴史的研究》第五章，東京：汲古書院，2004；以及譚偉倫主編，《宗教與中國社會研究叢書(十四)：中國地方宗教儀式論集》，香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2011，頁 637-658。

壇，以及高雄湖街底黃家道壇，都見到正一道錄被保存於填錄、封錄、安錄與繳錄等等的相關抄本文檢中。

傳度是制度化道教既神聖又神秘的核心儀式，而正一派授錄中最重要的「經錄」部分，卻很少學者研究論及。除具顯道教內部對經錄傳授的寶重性與保守性外，最可能的原因，應該是如李豐楙師在〈「中央—四方」空間模型：五營信仰的營術與境域觀〉一文所感嘆的：「這類本山（按龍虎山）所存原始的公牒形式目前無法完全知悉。」丁煌教授與筆者的論文，由於寫作當時對於正一經錄名稱與內容所見有限，自然也面臨無法進一步比對與溯源的遺憾。但如今初步解開正一經錄秘密的契機已到：首先是最近龍虎山道教協會整理、中國道教協會監制的《太上三五都功經錄》已公布發行。再者，筆者持續在福建泉州田野調查研究中，陸續與泉州道壇道士建立了良好的信任關係，終於有機緣看到泉州中北部一帶所傳承的正一道錄，正如《泉州道教》所說的：「現在有的道士還保存著六十二代天師張元旭授發的三五都功經錄，整套文牒券憑有數十份樣式。」⁴還有許多相關的傳授正一道錄資料，如封錄、安錄與繳錄等等珍貴的傳承抄本。這些筆者有緣見到的寶貴正一道錄，除可幫助建構泉州的傳度授錄歷史外，並能與臺灣和各地所見到的相關資料研究比較，也更能清楚闡析正一經錄傳度與繳錄相關科儀與文檢內涵，進一步釐清筆者持續研究的高雄大人宮翁家道壇道法淵源，為閩台道教傳承歷史增加一些新的史料與證據。

一、目前掌握的臺灣正一經錄資料討論

臺灣道士先輩據載也曾如泉州道士到龍虎山正一祖庭受錄，⁵例如丁煌〈台南世業道士陳、曾二家初探—以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉一文，⁶指出台南道士名家陳廷鉉（1838-1908，道號鈔忠，置「伏魔靖金真壇」）與曾演教（1814-？，置「通玄靖應化壇」）皆

⁴ 鄭國棟、林勝利、陳垂成編，《泉州道教》，泉州：鷺江出版社，1993。頁85：「泉州正一道士多以家傳為主，但是新教徒需要另拜師傅方能受錄，不然得不到同仁的認可。道士只有經過正式受錄，才算是皈依道教，亦才能取得法名、神職，方能稱為「法師」，才准予修齋設醮登壇朝奏事。泉州歷史上有些著名道士都親往道教勝地江西龍虎山天師府受錄。按傳統規定，受錄者初授《太上三五都功經錄》，升授《太上正一盟威經錄》，加授《上清三洞五雷經錄》、《三清三洞經錄》等。這要憑各自的道功德行而逐步加授，不能隨便越階。不過大多數道士沒有到過龍虎山，而採用就地受錄的做法，在新教徒時要邀請附近同仁為其設壇受錄，並仿照張天師的文牒券憑授予新教徒佩奉。現在有的道士還保存著六十二代天師張元旭授發的三五都功經錄，整套文牒券憑有數十份樣式。其中包括《捷報》、《上帝敕旨照身文憑》、《都天無極金函御詔》、《太上三天玄都總誥》、《太上三天玉符仙秩》、《太上三五都功版券職錄》、《太上老君宣告都功治祭酒真經》、《靈寶大法司牒》（按《十宮功德總牒》）、《靈寶大法司十宮功德文牒》、《上帝敕賜起兵關文》（按應為《上帝敕賜起馬關文》）、《福地龍虎山冥途路引》等。有的道士還存《天師寶錄》。」

⁵ 《泉州道教》頁156言：「黃學：字則華，道號從龍，清末泉州羅溪一帶著名高功。光緒年間（1875-1908），曾徒步前往江西龍虎山學道受錄。」另光緒年間蔡玉樹亦曾經到龍虎山受錄，主持泉州中藏廟。

⁶ 丁煌，〈台南世業道士陳、曾二家初探—以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，《道教學探索》第三號，台南市：成大歷史系，1990。

曾親赴龍虎山受錄；清·王松（1866-1930）於1905年刊行《臺陽詩話》與《新竹縣志》也記載新竹林汝梅也於1886至1888年受戒於六十一代張仁晟天師，⁹但至今後人或學者都未能提出他們擁有正宗正一經錄的證據。¹⁰以下筆者就目前所掌握的資料，先說明其背景來源與傳承特質，始能進一步地辨識與歸類：

（一）許進林《正一大黃預修延壽經錄》

此宗經錄是臺灣目前保存的實質內容原件，而不只是目錄名稱的珍貴史料。丁煌在其論文第一節首言此《正一大黃預修延壽經錄》的來歷：「這部經錄是台北市商賈許進林氏（按1911出生，享壽六十餘歲）身前所佩奉的，此錄全宗大致完整無缺。它是當係目前所知，現存於世唯一完整的佩身經錄實物了。…

…二次世界大戰結束，許氏至上海，以家世累代崇奉道教，謁訪正寓居滬上第六十三代天師張鶴琴（恩溥，1904-1969），求為門下弟子，是年（按1947）中元節天師授此《正一預修延壽經錄》壹宗，付之，命佩奉、供養，以冀其保命延年。」論文中丁教授編擬此宗正一經錄目錄共號243件，其後並附錄有校正之文字內容；並進一步推論：「本宗經錄，至遲在六十年代天師張培源掌教時，即已流用。……事實上，本宗經錄的使用，可能早在五十六代天師張遇隆及五十七代張存義時已開始。」此篇大作對正一經錄的研究貢獻良多，雖沒有附錄圖檔原件，且是授予一般信士而非道士，但其中卻保存了許多道士職錄；若經由其所校列的目錄與內容，再核對各地所見的資料系統，就可以將其中的三五都功、正一盟威與三洞五雷等等職錄重新分類歸屬。

（二）白玉荷《清微靈寶神霄補職玉格大全》

此一抄本是臺灣正一派靈寶道壇秘傳的重要史料，內容記載諸多正一經錄資料與填錄的規範與秘訣。白玉荷在抄本中有三處交代其抄錄的時間，¹¹其頁24（六十甲子配所屬六十個壇名）與頁34（附抄南安坑口歐士宗道友賈錄張《老老文檢中六十甲子配一百二十靖壇配定）之後，

⁹ 《臺陽詩話》頁10：「林若部觀察（汝梅）喜佛老學，雪部方伯之弟也。嘗往廣信府謁正一真人張氏，歸語人曰：『全臺五六年後，當犯天狗之劫，惟為善者可脫此禍。吾身不及見，汝曹須慎之。』先生果於甲午（1894）赴道山，而乙未（1895）遂割臺矣。」另《新竹縣志》（新竹文獻委員會，1955）卷九頁9-10〈名士錄〉亦載：「新竹林汝梅於1886至1888年赴江西龍虎山，受戒於六十一代張仁晟天師。」另據廖和桐主編的《臺灣道士名鑑》（雲林：道德文化出版社，1977）訪談陳丁鳳紀錄：「新竹正一副壇啟元來自同治年間於新竹內公館望族林五若汝梅，法號元悟，親謁江西廣信府龍虎山襲封六十一代清嚴天師授錄，並蒙天師賜匾為正一副壇，回台即在林公館設壇啟端，每逢諸真聖誕，即邀集道侶啟科禮斗作諸科範，恭祝諸真聖壽，並祈國泰民安，約有百餘年之恆。而本壇現由汝梅孫林家吉撐理，若法事主行科始由林元悟、次林蘊澄、其次莊高琛，現由陳弘彰（丁鳳大法師）主行以上即正一副壇概錄。」

¹⁰ 以新竹林汝梅為例，美籍道教學者蘇海涵編纂的《道教秘訣集成》一書，即是新竹一帶獲得之珍貴道書秘訣，內有〈給錄壇靖元科〉（〈龍虎山師傳正乙預修給錄元科〉）、〈龍虎山師傳清微傳度科範一宗〉、〈吳氏秘訣〉（含〈龍虎山師傳法派（職錄、壇靖、治炁、心印）傳道〉、〈龍虎山師傳六十甲子壇靖〉、〈玉京品格大黃錄〉、〈天樞院品格〉、〈北極驅邪院品格〉、〈玉府品格〉、〈神霄品格〉）與〈龍虎山秘傳手訣〉（題正一副壇法號林蘊達本），可供傳度受錄相關資料比對參考，但未見相關正一經錄的目錄與內容。

¹¹ 頁28：道光二十四年歲次甲辰（1844）蒲月朔望起止，末學泰玄靖三元壇鹿堂治右平炁都功職盟銜加三級臣白玉荷盥手拜抄。頁33：泰玄靖三元壇末學都功白玉荷盥手自撰 時道光〇〇年歲次〇〇月書。書末：道光甲辰（1844）梅月念六夜在灯下弟子白玉荷盥手敬錄。

並均書「經師弘化真人天師張彥穎（48代，在位1501-1560）、籍師弘道真人天師張永緒（49代，在位1559-1565）、度師闡教真人天師張國祥（50代，在位1577-1611）」，說明其所抄錄的原本傳承資料來源甚早，上一手抄錄者可能是張國祥天師之時。丁煌在前面提及的兩篇論文中，皆曾引用其中部分記載作為研究論證；以正一經錄為例，丁教授即指出：「玉格大全記載的道士三五都功、正一盟威職錄有關文書的目錄，以之和許進林佩身預修黃錄相比較，因許氏為信士非道士，道職方面文書闕如外，兩者相同的文書甚多。」丁教授根據此抄本寫出了不少突破性的論文，但其根據的版本與推斷的傳緒師承關係，與筆者所見與考證不同，謹辯證如下：

（1）版本相關問題：吳玉典的親筆抄本保存於高雄

首先是版本問題：筆者所見的為蓋有「通妙壇」鈐印的吳玉典親筆原抄本，據提供者高雄市林園區劉雅弘道長（1948-；1975奏職）告知，此抄本是其先父劉秋德（1919-1978；1947奏職）得自其師岡山余天祿道長（1894甲午-？余清水長男）。仔細核對此一抄本末頁，清楚顯示抄錄者吳玉典的筆跡寫至六十代天師張培元，六十一代至六十三代天師則為另一人筆跡；又筆者幸運地找到吳玉典另外抄錄的《靈寶金錄宿啟科儀》比對，兩者不僅筆跡相同，亦使用同一鈐印，¹²可知吳玉典活動於六十代天師在世時（1829-1859）。再進一步對照筆者所見的吳本與丁文所根據的影印本，不僅兩者筆跡不同，其最後署稱的形式內容也不一致：

吳本：吾繼錄疏意附在繼錄文檢之內。時在道光

甲辰梅月念六夜在灯下，弟子

白玉荷直手敬錄。

廈門港福海宮後天賞先姓白

郡城度師曾演教再傳阿公店街弟子吳玉典敬錄

丁本：吾繼錄疏意附在繼錄文檢之內。時在

道光甲辰梅月念六夜在灯下，弟子白

玉荷字天賞，在廈門港福海宮居住敬錄。

度師郡城曾演教再傳弟子店街弟子吳玉典，

時道光戊申年望日奏職直手再錄。

經以上對照比較後，可知吳本應早於丁本，所以吳本只寫至「吳玉典敬錄」；而丁本又多了「時道光戊申年望日奏職直手再錄」，也因此記載下吳玉典在道光戊申年（1848）奏職的證據。筆者按照以上訊息考證，吳玉典應是1818戊寅年出生，1848年31歲時奏職，度師為台南郡城曾演教道長（1814-？），「（玄真靖）通妙壇」正是其受錄的壇名。

（2）傳承譜系問題：白玉荷→曾演教→吳玉典才正確

其次是傳承譜系問題：丁教授兩篇論文皆指出：白玉荷是曾演教（1814-？）的弟子。這應是將原先吳玉典口吻的「度師郡城曾演教」稱呼，疏忽讀作白玉荷的口吻；若按吳本「廈門港

¹² 經文後原簽署：「錄士吳玉典集總共七十九帙」，但「吳」上又被加上「翁」字，應代表與翁家道壇有關。另抄本中共有「通妙壇記」與「張德麟」（收藏章），張德麟道長（1889-1931；俗稱「烏肉」，守玄壇）是大林蒲吳列（1887-1928，致真壇）道長的義子兼學生，吳列又是翁家著名道長翁朝慶（1843-1917）的重要弟子，更顯示吳玉典應與翁家道壇或相關道壇有密切關係，請參見筆者〈大人宮翁家道法外傳及其相關道壇考述〉一文，香港中文大學主辦的「道教與中國文化及社會的關係：新的研究方法與視野」國際學術研討會（2009.11.26-28）。（會後論文集印製中）

福海宮後天賞先姓白」一句，白玉荷不會自稱「天賞先姓白」（「先」即閩南語尊稱人「先生」），且筆跡經比對是吳玉典書法，故下自署「郡城度師曾演教再傳阿公店街弟子吳玉典敬錄」。更重要的是，經由白玉荷自署的三條資料，其中含有最多線索的「道光二十四年歲次甲辰蒲月朔望起，末學泰玄靖三元壇鹿堂治右平悉都功職盟銜加三級臣白玉荷盥手拜抄」這一則，我們可以據之考證其出生年。按《清微靈寶神霄補職玉格大全》中載「鹿堂治右平悉」者：己卯年、戊午年生者受之；又〈六十甲子配屬六十個壇名〉中，戊午年生者亦配「三元壇」或保護壇；再者，道光二十四年歲次甲辰（1844）已受錄為「都功職盟威銜加三級」的白玉荷，其出生年清嘉慶三年當為西元 1798 歲次戊午年。¹³若再參見岡山鎮通妙壇內部資料記載：「師祖白玉荷在廈門港福海宮，度師曾演教傳阿公店街弟子吳玉典（旁註道光戊申年；按即 1848 年吳玉典奏職抄錄時間）」，所以其傳承順序應是白玉荷（1798-?）→曾演教（1814-?）→吳玉典（1818-?）才對。

（三）翁家與相關道壇為主的抄本

除高雄市茄萣區黃守玄（黃清河，1914-1984，受錄壇靖名稱為「體道合真靖神妙通玄壇」）所抄的《奏職品格文檢 繳錄牒式》（附文一）外，其他筆者目前所見到的正一經錄名稱，都來自翁家與相關傳承道壇。其中丸山宏教授影印贈予筆者的高雄市永安區杜永昌道長《道教雜記》（據封面命名），也抄錄了一些正一經錄的名目（附文二）。這一抄本據筆者考證，與明朝四十六代天師張元吉在位時（1435-1472）抄寫的林園區蔡博裕家《道教源流》，其條目順序與內容文字大同小異，有部分文字內容也與高雄小港翁本全同，且蔡家與翁家道法頗有關連。¹⁴而這類南臺灣作為道壇秘傳知識體系的重要雜傳類書，筆者曾蒐集運用的鳳山道抄本資料，經初步的比對探究後，可看出其與泉州南安北部區域有相當密切的關係。¹⁵

至少在270年前，在今高雄市小港區大人宮一帶就有一祖籍來自福建安溪的翁姓家族道壇存在。以目前發現的一百多本原屬翁家的抄本資料，其翁姓抄手有清楚款識者：最早的是清雍正二年（1724）季秋，抄手署名為翁定獎（1693-?，翁思甫六子翁倡）；最晚的是日據昭和庚辰年（1940）9月翁癸本（1909-1956）。而翁家所保存的傳度奏職文檢中，就有珍貴的正一盟威經錄資料：按照可考的翁家道法第五代翁百寬（1841-?）所抄錄傳度受錄文檢有三部份：第一部份是用於傳度《太上正乙盟威修真玉經》（外函〈三天誥命錄職〉）的封錄（疏意）（附文三），與六件「進職盟威職錄」（時間內書「同治」）文檢。第二部分抄本署名《安錄附安石獅全科·意文》（附文四），後署「同治五年（1866）四月吉置」，蓋「應會壇記」鈐印（此印已出現在翁定獎抄本）。第三部份則抄錄署名「漢五十七代天師張真人告行」的〈新臨錄士帖〉。其中目前所見僅於翁家內部傳承、署名為《安錄附安石獅全科》的傳度科儀抄本，其最珍貴之處即在所附的〈意文〉中出現了「福建泉州府南安縣」的地名，以及「托憑道（或化）士代香遠叩福地龍虎山五十五代天師老祖」的時間，以及言「經錄寄閱」（下詳）的不同經錄種類、名稱與負責官署將帥。¹⁶忠實地反映了五十五代張錫麟天師在位時期（1715-1727），福建泉州府南安縣曾以

¹³ 筆者〈受錄與驅邪：以臺灣「鳳山道」奏職文檢為中心〉一文，誤植為「1778」，特此修正。

¹⁴ 請參見筆者〈大人宮翁家道法外傳及其相關道壇考述〉一文。

¹⁵ 請參見筆者〈道壇秘傳知識體系研究：以南臺灣《道教源流》傳承為例〉，"Symposium on Affiliation and Transmission in Taoism", hosted by Seminar of Sinology, Humboldt-University Berlin, Germany, 2011.6.27-29.（會後專書印製中）

¹⁶ 都功錄（上清天樞院）、盟威錄（總元素玄暉府）、上卷錄（元應太皇府、天蓬真君）、中卷錄

托憑道（或化）士「代香遠叩」的方式，以傳度進職正一盟威經錄的歷史見證。¹⁷這些傳度受錄史料中可見到一些正一經錄的名稱，筆者在〈受錄與驅邪：以臺灣「鳳山道」奏職文檢為中心〉論文中只證明其確屬正一派無疑，¹⁸今則可進一步加以分類釐清。

二、臺灣正一經錄的比對與歸類析論

要將臺灣所發現的正一經錄辨識、分類、比較與研究，需要三把重要的關鍵鑰匙：一是較正確可靠的正一經錄目錄與內容，二是較完整解說之《天壇玉格》，三是相關的儀式經典與文檢。如此方能解開困擾諸多學者與道友的疑惑，瞭解部分關於正一經錄傳授中，諸如請錄、填錄、封錄、授錄、閱錄、安錄與繳錄的秘傳知識系統。目前臺灣與南安、江西筆者所看過的正一經錄資料，雖也有三洞五雷經錄部分目錄名稱，但因數量仍不齊全，內容也存在一些疑點，所以本節討論與製表比較，即以三五都功錄與正一盟威錄為主。

（一）作為比對標準的南安與江西正一經錄來源

以筆者掌握的上述臺灣正一經錄資料是無法有所突破的，但加上這幾年筆者在泉州田野調查所見到的道壇抄本，則關鍵鑰匙即將成形，其中對筆者協助最多的是南安市梅山鎮燈埔村黃記綿（1974-，錄名長清，法名羅綿）。黃道長為優秀之道教新秀菁英，致力精進道法與恢復舊有優良科儀傳統，並有心研究正一經錄問題。除家傳承玄應靖林家道法，又拜進著名南安市樂峰鎮徐內惠陽靖德興壇黃澤茂道長（1934-，錄名吉昌）門下，1995年依舊有傳承在家設壇，以恩師為保舉師代香遠叩天師奏授錄職，錄名長清。而2007年又經福建省道協遴選至龍虎山受錄，法名羅綿，其後更多方蒐集經籍抄本資料，自組南安道教經樂團。筆者與之投緣，每至南安調查多受其協助與照顧，經其至龍虎山祖師殿擲筊獲允後，提供筆者研究的正一經錄目錄與內容來源如下：（1）南安傳承三五都功印版經錄系統：泉州市洛江區羅溪鎮黃家→羅溪鎮賴家→樂峰師壇→黃記綿，此為其師重新手刻銅板樣式。（2）江西修水縣修水道院戴祥柳道長（祖先九代為天師府製錄）：三五都功原印版經錄、三五都功、正一盟威與三洞五雷經錄目錄。（3）天師府三五都功電腦打字印行經錄。（4）師壇與羅溪鎮關於授錄、封錄、安錄與繳錄相關道法抄本資料。

（二）太上三五都功經錄歸類辨析

在三五都功經錄的發現、辯證與比對上，主要是以泉州中北部：梅山、羅東、九都、洪梅、洪瀨、康美及泉州市洛江區羅溪、馬甲諸鎮所傳承的手抄本（或銅板刻印本）為主，江西戴道長現存的槧版刻印版和龍虎山公布的電腦打字輸出版為輔，以核對上述臺灣所掌握的資料；並

（元景丹天府、天獸真君）、下卷錄（元昭靈虛府、寶德真君）、秘錄詞（元和遷校府、鎮天真君）、三洞五雷（上清五雷使者）、大洞錄（上清九天金闕下）、大黃錄（冥府十殿東嶽府）、血湖錄（九幽九獄主者案）。

¹⁷ 筆者曾考證應為翁定講，請參〈大人宮翁家族譜與道壇源流考述〉，《臺灣史研究》16卷2期（2009.6），臺北：中央研究院臺灣史研究所，頁205-258。

¹⁸ 筆者在〈受錄與驅邪：以臺灣「鳳山道」奏職文檢為中心〉一文中，除有將南安誤植為同安，亦有不明「安石獅」意涵，而與「石獅」地名混淆的錯誤；經拜訪南安市樂峰鎮徐內惠陽靖德興壇黃澤茂道長家中，於其廳前見到兩隻石獅，始知有名之家傳老道壇家中可安石獅，以具顯其道法的權威與地位。但其中的「安石獅全科」抄本內容為何？筆者目前仍未發現。

以經錄名稱為經，資料出處為璋，製成附表一（太上三五都功經錄存錄比較表）。其中須說明討論的問題與發現的結果如下：

（1）南安の經錄名稱與江西刻印版，大體上是一致的，但有部分內容則有小差異，其中以〈太上三五都功版券職錄〉差異較大，原因值得繼續深究。

（2）龍虎山經錄應是從外面蒐集再重新整理打字的版本，內容較接近江西戴道長系統，但數量上比較前兩者三五都功錄，則少了〈福地龍虎山冥途路引〉與〈福地龍虎山法被〉；這兩通經錄的內容，丁煌文有重點的描述，但「法被」誤植為「法波」（或者是本來就誤書），白玉荷《清微靈寶神霄補職玉格大全》中則在受錄者臨終「繳錄」時提及如何運用（詳後）。但南安、江西兩系統，皆歸屬於正一盟威經錄的〈靈寶大法司地府冥司二十四獄文牒〉（白玉荷與杜永昌抄本亦然）與〈三百六十應感天尊輔化秘錄〉兩通，龍虎山為什麼將之放在三五都功錄，須再進一步探討，所以附表一未出現此兩通經錄。

（3）比對丁文中許氏《正一大黃預修延壽經錄》的目錄與內容，發現三五都功錄大部分可找到，但因為信士經錄與道士職錄的差異，有些內容文字稍微調整；而代表三五都功職錄的經典與秘錄一類（附表一編號 01-06），以及紅、黑貢炁，皆未出現於許氏錄中。

（4）傳承高雄市湖內區湖街道法的黃守玄所抄錄的《奏職品格文檢》，另有一〈捷報〉文檢，敘明聘請「陽平教主○○，代香遠叩福地龍虎山正一教主老祖天師張門下，給授太上三五都功經錄一宗，付錄士○○印百年配奉。」所以以「太上三五都功經錄」為範圍，自可辨識出〈繳錄牒式〉中所言「教旨文牒、寬恩御赦、照會通關、度口糧、路引、帖、合同環卷」的經錄名稱。

（5）因為正一經錄是逐階進職授予累加，所以杜永昌道長《道教雜記》中所抄錄的不同錄職下的經錄名稱重點，要細心加以重新釐清歸類。如〈御表〉即是〈昊天金闕請恩御表〉，〈詔書〉應為〈都天無極金函御詔〉，都應歸屬於三五都功經錄中。

（三）太上正一盟威經錄歸類辨析

在正一盟威經錄的發現、辯證與比對上，主要是江西戴道長提供的槧版刻印版目錄為主，來核對南安黃道長手邊的抄本，以及現存臺灣的經錄資料；筆者只看到部分經錄內容，所以以名稱為主，製成附表二（太上正一盟威經錄存錄比較表）。其中須說明討論與發現的問題如下：

（1）泉州中北部傳統的「代香遠叩」傳承系統，現在所見皆直接授予正一盟威職錄，所以道壇神案上所見均是兩宗「錄宗」：三五都功經錄與正一盟威經錄。但因正一盟威經錄文檢不知何時中斷傳承，所以封函雖書有兩不同職階錄宗名稱，但實質經錄內容只有三五都功經錄一宗。

（2）南安的「正一盟威經錄」內容雖然現在不存，但從其封錄與繳錄的傳承抄本中，仍可見到三五都功、正一盟威與三洞五雷經錄名稱可資比對，表示後二者經錄原先都是存在的，或許只是目前未見或已亡佚。另從翁家保存下來署名為《安錄附安石獅全科》的傳度科儀抄本，其所附的〈意文〉中即出現了「福建泉州府南安縣」的地名，表示至少在五十五代天師時，南安仍然存在作為進職的正一盟威經錄。

（3）比對丁文中許氏《正一大黃預修延壽經錄》的目錄與內容，發現正一盟威經錄大部分可找到，但仍因為信士經錄與道士職錄的差異，有些內容文字稍微調整；而代表正一盟威職錄的經典與秘錄一類（附表二編號 01-06），以及紅、黑貢炁，亦皆未出現於許氏錄中。

(4) 因尚未看到可與其他丁文比對的正一盟威經錄的內容，所以暫以名稱核對，而與戴道長目錄名稱相差異者，丁文又強調其乃經版原題者，表格中即以刮號標出。而因製表方便，兼有文、圖者，不再特別標明，但從丁文的標號即可辨別其數量。另筆者所看到的 1917 年程克滿《道門古今律秘》¹⁹中，也有正一盟威經錄可作比較，所以將名稱不同之處亦註出。

(5) 因為正一經錄是逐階進職授予累加，所以與三五都功經錄名稱重複者，未再出現於附表二中；但其雖然名稱相同，內容當然仍得職錄不同而作相應調整。其中翁家封錄資料中言拜授《正一盟威修真飛化肘後秘詞》二卷，南安封錄資料名稱則作《〈正一盟威修真飛化肘後秘誦〉》二卷，其較早相關資料至少在明·張宇初所撰的《峴泉集》卷四〈三元傳度普說〉（頁 41-45）已見有《正一盟威都功修真延生飛化秘錄肘後經訣》；而戴本目錄將之分為二目，不知是否顯示第一卷即 07《正一盟威修真飛化秘詞》，第二卷即 08《正一盟威修真肘後秘詞》。另外，《太上三五正一盟威修真玉經》的內容，在江西已發現了民國初梁聲聞抄錄的手抄本，²⁰將來可作進一步地比對。

三、臺灣正一經錄中相關詞彙內涵考論

據筆者綜合推知，與正一經錄相關的儀式，依順序應為：請錄（或買錄、賣錄）、製錄（印錄、抄錄）、填錄、封錄、授錄（奏錄）、安錄、閱錄與繳錄等等；其中臺灣台南道保存有《正一閱錄奏職道場》，將奏職與閱錄合而為一，較不同於傳統於受錄後才閱錄的認知。²¹而這些相關的儀式中，各有不同程序節次重點與相應的文檢內容，乃陸續筆者想繼續深究的部分，此節僅先著重於臺灣正一經錄資料中所出現的相關詞彙，初略先考其內涵與源流。

（一）請錄與賣錄

據《元史·列傳第八十九釋老》記載，自三十五代天師張可大被勅授提舉三山符錄（指龍虎山天師道、茅山上清派與閩皂山靈寶派三個道派）之後，到了 1304 年（元大德 8 年）更以三十八代天師張與材為「正一教主，主領三山符錄。」從此龍虎山正一宗壇成為元、明時期江南符錄諸派的共主，掌管三山符錄唯一朝廷認可授予的祖庭，規定正一道士得親自或由天師真人派法官至各地開壇授錄，如《皇明恩命世錄》卷三〈書一之四·四十三代大真人張宇初〉載明，成祖永樂六年（1408）頒給天師的聖旨即特別強調：「符錄一節，止許張真人門下出給，欽此。」但若考慮到交通與經濟的因素，歷史上能夠親自到龍虎山受錄者應該很少，取而代之的是採用

¹⁹ 程克滿抄本與明初退齡老人羅仙（朱權）所編撰的《天皇至道太清玉冊》卷一〈正一諸品法錄〉部分頗為接近，應有共同淵源，或者即淵源於此。

²⁰ 曾廣亮、徐才全再整理註解，《中國道教》2003 年第四期，頁 45-47。

²¹ 如題為廣成先生杜光庭所集的《太上正一閱錄儀》，其特別指明閱錄乃受錄之後的時日：「凡受正一法錄，常以甲子、庚申、本命、三元、三會、五臘、八節、晦朔等日。」另明初周思得（1359-1451）所纂修的《上清靈寶濟度大成金書》卷三十七〈文檢立成門·閱錄道場文字〉中〈奏祖天師〉，也可看出於受錄隔天始閱錄：「庸祇達於 恩麻，昨於某年月日，謹齋香信，遠叩 龍虎山正一副教天師門下，拜投 太上某錄一階歸身佩奉，未經批閱。謹發誠心消取今月某日云云恭望 師慈允臣奏請，特祈法旨告下某錄中仙官將吏，下赴詞家，隨錄駐劄，集靈光而覆護，降 道炁於身田，五魔頓消，一身清靜。恭伺 恩光，證盟修奉，臣千冒云云。」

「代香遠叩」的奏職方式，應是各地普遍的授錄傳承習慣。而其中正一經錄的來源，就可能有傳承曾去過龍虎山受錄的資料，形成該地道會司所認可授錄的權威，成為請錄的來源道壇；或者衍生私造符錄與賣錄買錄的情事出現。據《皇明恩命世錄》一書記載，從明洪武二十四年（1391）到嘉靖二十一年（1542），明朝廷多次下達詔書，²²嚴禁偽造私出符錄，不僅可明瞭官方透過授錄制度，欲對道教進一步地管理統治，更可看出偽造私出符錄情形是具體存在與頗為普遍。

如從明太祖洪武二十四年的頒發〈禁私出符錄旨〉，特別點名：「江西、浙江與福建等處，多有假借張真人名色，私出符錄，惑民取財。」²³就可充分理解為什麼白玉荷書中所「附抄南安坑口歐士宗道友賣錄張『老文檢中六十甲子配一百二十靖一百二十壇配定』這一則資料，會出現「賣錄」二字，並透露抄錄的道法地點：南安坑口。按查詢網頁「南安市鄉鎮村居區劃及主要姓氏」²⁴所提供的資料，明、清分隸于南安縣十至十二都，今南安市碼頭鎮坑內村坑口主要姓氏即為歐姓。此處交代白玉荷版本的部分來源地點，是關係其道法傳承非常重要的問題。而自明初即有的福建賣錄記載，不僅在清中期白玉荷時代在南安碼頭坑口仍可見到，據筆者訪問南安中北部的道長，也敘說清末至民國初以來，在南安清風里十三都深坡水關（1945年併深坡與金嶺二鄉為金淘鎮）仍有賣錄的傳說。

（二）《天壇玉格》是授錄的規範與填錄的秘訣

《天壇玉格》據目前所見有許多不同的版本，如在《道法會元》卷249即有收錄一本《太上天壇玉格》，另在正一道壇中也常見同名或相近名稱的抄本，其基本性質即是授錄的規範與填錄的秘訣。如白玉荷的《清微靈寶神霄補職玉格大全·序》言：「夫玉格者，道海之舟航，法門之標準。」「夫何以昭昭而使昭昭，故能神驗洞徹，如存變召合，策役施用，俱在符錄之間，推其妙理致用，體乎文字，有所載者。唯在真師點化，豈可言語揣度哉？」另1902年朱鶴卿抄寫的《正一天壇玉格》，²⁵其所保存的清順治十五年（1658）端陽月吉五十三代張洪任天師的〈序〉也說：「嘗稽天壇玉格，是學道之士、修真有得，列名仙籍之品格也。吾老祖天師奏請 鑰音，按干支而分治炁，照錄章以定品銜。」前言雖有賣錄者私造符錄，但若無秘傳的填錄功訣、臨爐口授與開光施用也是枉然，除非得到天師真傳或授權，因此以目前所見行世的玉格類書，只能掌握其填錄的大概。

²² 太祖洪武二十四年（1391，43代天師張宇初）、成祖永樂六年（1408，43代天師張宇初）、明實錄英宗景泰五年（1454，46代天師張元吉）、明英宗天順元年（1457，46代天師張元吉）、憲宗成化二年（1466，46代天師張元吉）、成化二十年（1484，47代大真人張玄慶）、世宗嘉靖二十一年（1542，48代大真人張彥順）。

²³ 《皇明恩命世錄》卷三〈書一之四·四十三代大真人張宇初〉即錄有太祖洪武二十四年（1391）六月初一日所頒發的〈禁私出符錄旨〉：「該禮部欽奉聖旨：江西、浙江、福建等處，多有假借張真人名色，私出符錄，惑民取財。今出之後，犯則斬首示眾，家遷化外，欽此。」（3:3b）

²⁴ 來源 <http://qzhnet.dnscn.cn/qzh138.htm>。並註說：「本版主要根據泉州市地方志編纂委員會、泉州市臺灣事務辦公室合編《泉州台胞回鄉尋根指南》（廈門大學出版社，1989年7月）中之「地名變遷與姓氏分布」一章編製。」

²⁵ 自署「光緒二十八年太歲壬寅上月之吉弟子朱鶴卿法名高隆時年四八自錄謹藏」。按其書中資料核對：「玄妙通真壇登真明性靖、玉局治左察炁、心印眾真慶會、元命炁然蕭真人、所屬宜道先生」，乃知朱鶴卿生於1871年的辛未年七八月，命屬武曲星，光緒二十八年（1902）抄錄該書為時年三十二歲。

以臺灣所見的版本，除前引蘇海涵編纂的《道教秘訣集成》一書中所保存的部分與正一經錄相關內容外，最完整的秘傳抄本莫過於白玉荷抄寫的版本。白本內容除有天樞院、驅邪院、玉京、神霄、靈寶、大洞品格、拔亡與女人職位諸品格，口糧用俸依品支給，上中下化二十四治二十八宿、治靖治炁配屬圖式、生庚、六十甲子配所屬六十壇名、道袍體式、天師派詩、六十甲子值日功曹姓名全錄、逐日神將姓名定局、功曹使者姓名集錄、十八帝諱後附諸星名姓諱、九州圖步罡，以及都功職錄目錄計參拾式件全宗、盟威職錄目錄等等之外。最重要的填錄秘訣部分，即標為〈填都功盟威錄內文外殼全集〉，其內含珍貴的資料：如北斗元命訣、紅黑貢炁訣、太上三五青篇紀善三會○炁降生、盟威三行六句元命屬、上中下八治訣、盟威篆中卷生人配主宰、盟威篆中卷配五嶽炁生、填三炁君名訣、東嶽十宮牒式、地府冥司二十四獄牒式、預修功德牒殼式、三皇君號填照會關文配屬字號、上中下元訣、都功盟威殼色、（封錄）牌式等等，有待相關版本的蒐集比對，以及懂得其中奧秘者可以指導解疑。

（四）封錄與安錄

經錄一經填妥，在授錄前，即要請神申奏相關文檢，拜詣各種錄章所屬神宮真君，請其所屬仙曹官署照驗佩錄領職弟子，使其能名錄紫府、執行職能；然後逐一按其規範封藏包裹，或單獨成封，或合為成束，此儀式過程稱之「封錄」。

唐·陸龜蒙（？-881）曾撰詩句：「靜吟封錄檢，歸興削帆竿。」²⁶「靜吟」應可理解如步虛、請神的情境，而「封錄檢」即應是在「封錄」的儀式過程中將錄檢錄章逐一封藏。

白玉荷抄本中存錄有幾件太上三五都功經錄封錄的文檢範式，詳列其經錄名稱、拜詣宮殿與受文曹司，²⁷並清楚具象地描述其封藏的細節：「其職帖殼用無字小靈寶殼囊，其外將職簡條封如牌，其印粘在條尾。」此「印」是職條紙印，與職簡（或稱調簡）皆如條狀；其描述後又有各種「錄牌式」，以配合封錄儀式運用。南安傳承有詳細的封錄抄本，若比較高雄翁家的六件「進職盟威職錄」牒文，將其中重要的經錄名稱、上詣的神宮真君和所屬仙曹官署製表如下，會發現十分一致，可論斷其或是有共同淵源，不然就是有實質的傳承關係。

正一盟威經錄封錄文檢比較表

翁家本	南安本
《太上正乙盟威修真玉經》併〈法詞〉四軸，封為一角，上詣元和遷較府呈進，請恩行下三界合屬去處照驗。	《太上正乙盟威修真玉經》併〈法詞〉共四軸，封為一角 <u>全美</u> ，上詣（ <u>簽</u> ）元和遷較府呈進，請恩行下三界合屬去處照驗。
《太上正乙盟威修真秘錄法詞》四軸、〈合同〉、〈環券〉封為一角，上詣上清黃錄院呈進，請恩行下北陰鄴都宮照驗。	《太上正一盟威修真秘錄法詞》共四軸、〈合同〉、〈環券〉封為一角，上詣（ <u>簽</u> ）上清黃錄院呈進， <u>詣</u> 恩行下北陰鄴都宮照驗。

²⁶ 《甫里集》卷六〈襲美題郊居十首次韻其七〉「馬穴奇編缺，雷平異境殘。靜吟封錄檢，歸興削帆竿。白石堪為飯，青蘿好作冠。幾時當斗柄，同上步壇壇。」

²⁷ (1) 太上三五都功治祭酒真經、錄法詞共四卷，紅黑貢炁、職簡、職帖、職印、合同、契券全美，上詣天曹較量功德使院真君門下呈進，請恩行下十方三界合屬去處 須至包封者。

(2) 拜授太上玄都總譜一道，上詣北極星漢宮門下呈進，請恩行下星垣斗府合屬去處。

(3) 拜授太上三天玉符仙秩一道，上詣諸天帝闕門下，請恩行下三界十方合屬去處。

〈上帝教旨照身文憑〉一道，上詣南昌煉度主宰真君殿下呈進，請恩行下三界十方合屬去處照驗。	〈上帝教旨照身文憑〉一道，上詣（簽）南昌煉度主宰真君呈進，請恩行下三界十方合屬去處照驗。
〈昊天玉皇宥罪教赦〉一道，上詣通明天宮呈進，請恩行下三界諸天、地獄冥官主者照驗。	〈昊天玉皇宥罪教赦〉一道上詣（簽）通明天宮呈進，請恩行下十方諸大地獄冥官主者照驗。
〈先天無極照會通關〉一道，上詣諸天帝闕、日月星宮呈進，請恩行下五岳九州、蓬萊三島合屬照驗。	〈先天無極照會通關〉一道，包為一角，上詣（簽）諸天帝闕、日月星宮呈進，請恩行下五嶽九州、蓬萊三島合屬照驗。
〈正一盟威修真飛化肘後秘詞〉二卷，封為一束，上詣泰玄都省府呈進，請恩行下三界十方合屬去處照驗。	〈正一盟威修真飛化肘後秘誥〉二卷，封為一束，上詣（簽）泰玄都省府呈進，請恩行下三界十方合屬去處照驗。

安錄：即將所受傳度的經錄職帖，安置於新進錄士家中壇靖神案之上，以祈錄中仙官將吏，隨錄駐劄，集靈光而覆護，降道炁於身田；更備平時「閱錄」時可練習點閱盟傳所受將吏，齋醮科儀召請時方能熟練而有默契。²⁸宋·王邁撰《麗軒集》卷十四也曾提及：「人日，設安錄醮，有送菊花一盆，四幹直上，開花數百顆，不減重陽，喜而成詩。」筆者〈受錄與驅邪：以臺灣「鳳山道」奏職文檢為中心〉一文，曾討論大人宮翁家道壇所保存的正一派傳授《太上正乙盟威修真玉經》的〈疏意〉文字，除仍採用「代香遠叩」的方式，更記載一天「刀梯奏職」的法事程序，以及之後「安寶錄而自在」的〈安錄〉儀式。而見之於南安黃道長傳承的〈安錄科文·安錄意文式〉，也強調經錄「已業願付，理當安閱」。²⁹

按翁家《安錄附安石獅全科》記載的主要程序結構：步虛、淨壇（五龍神水、〈中山神咒〉）、上香、請神、入意、上香三獻禮、乞信祝禱、化財帛。對照白玉荷《清微靈寶神霄補職玉格大全》中《開光安錄繳錄啟師聖位科範》的內容程序，在上香三獻禮後，則接續〈開光錄中諸聖神將總咒〉、〈長生神咒〉、〈安座法偈〉、重啟三獻、誦誦經文、讀疏、送神與化財帛。再比較南安傳承的「安錄醮」程序：《安錄玄科》（請神）、《安錄三獻科》、宣經與《天師演化安錄燈科》（中用「玄中大法天師、祖師正一沖玄神化靖應顯佑真君三天輔元扶教天師」）三者安錄儀式經文與文檢，皆強調錄中帥將吏兵的责任，以及驅邪治病、出入扶持教法的神聖職能，具顯受錄與驅邪的內在結構意義與關係。

（五）繳錄：生前預繳與命終繳化

繳錄：即繳回錄士或信士原先所受的經錄，一則讓原錄中官將吏兵各回仙曹，二則錄官可

²⁸ 如編首有唐咸通元年(860)皇甫朋序的《玄圃山靈經秘錄》卷上〈符使符一道·聚形〉中「安錄」的狀況：「第三日，依法書符錄畢，捲作一小軸，紅袱裹於淨室置壇，安錄壇上。每日清晨焚鬱金香，作法坤文坤炁，念咒十五遍。」

²⁹ 〈安錄科文·安錄意文式〉：「但念○生於塵世，自幼崇奉上聖香火，世襲三山文法，兼行靈寶，濟世救民，難以行持。爰於○元令旦，托憑化士○○代香遠叩
福地龍虎山正一教主天師大真人門下拜投
太上○錄○宗，皈身崇奉，已業願付，理當安閱。」

登真領職、列入仙班。考察古來經籍關於繳錄時機記載，可分為「生前預錄」與「命終繳化」兩種方式，以明初周思得（1359-1451）所纂修的《上清靈寶濟度大成金書》卷三十七〈文檢立成門·預繳錄道場文字〉，即屬於生前預繳。其文檢中〈奏祖天師〉首先說明預繳的時間與原因：「昨於某年月日，逕詣天師門下參授 太上某錄一階，歸身佩奉。切念某獲佩 靈文，奉崇 玄教，黃恭之誠雖謹，奉戒之念有虧。慮歲邁以後，疎恐他時之失繳，敬發誠心，預期焚化。」開頭一「昨」字，若當「昨日」解，則即於受錄後隔天經錄即先行繳化。

又〈牒錄中官將〉意旨則請照驗：「煩為收 錄文而迴寶笈，隨 靈光而返仙曹。威光常覆，應時無災害之加；道炁每匡，扶身有康寧之慶。」而經錄繳化的地點選擇在「聖井靈潭」，乃先在家中修設「正一焚錄保安道場」，將其原受經錄對聖機宣焚化後，再將其灰燼連同〈聖井靈潭投灰牒〉，合行投寄靈祠。³⁰負責主壇之高功，並以靈寶玄壇高真名義〈給付照帖〉為據以證：「對 聖機宣焚化，所有灰燼一角，投寄某處水府靈潭外，所覲 靈文，預返仙曹， 真道亦資彌遠，夙生之罪銷銷，來世之緣有遇，不經苦惱，即證 仙階，須至帖為據者」。

先期繳錄的形式，今仍保留於田野調查資料中，如前文提及翁家道壇署名為《安錄附安石獅全科》的安錄抄本，最後還有「經錄寄閣」四字，另末頁又書記「經錄寄閣」的不同經錄種類、名稱與負責官署將帥。按此「寄閣」二字，應指「架閣收貯」，乃是乃轉化宋、元時代儲藏文牘案卷機構「架閣庫」的意涵，³¹古時擇選有時望者擔任架閣庫官，掌理儲藏帳籍文案以備用；道教將之運用於受錄者生前將經錄錄回各神宮官署，請負責的仙官將帥負責妥善收貯，以待受錄者百年後，執其陽照合同以受助領職。法國華潤（Alain Arrault）教授提供筆者的湖南省新化縣洋溪鎮秦曉春拋牌過度奏職文檢〈太上五岳都司院金牌牒文一套〉中，即言「修錄陰陽二帖，當壇書立合同、印信、陰陽疏，繳投第五庫趙南院掌案羅曹官、池判官，架閣收貯。陽帖存牌，給付弟子秦法迨防身護命，百年限滿，隨時繳化，取陽對號，合同無差。」南安傳承的〈繳錄合同牒發行及錄化繳寄閣牒式〉（附文五），更說明其預先繳化的原因與生身執照陽牒合同的功能：「今則年久月深，恐錄文而損壞，慮收拾而不全，預先焚繳寄閣。消吉今月○日就于家庭崇建延生道場，延奉 高真，焚繳天師符錄，填納地府庫錢，更祈福佑，茂集禎祥，增延壽算，依科給出陰陽合同為據，右牒上東嶽府掌功德案司官，乞為架閣收貯，就壇給出陰陽二道。陰牒隨錄焚化，陽牒付生身執照，俟在百年身謝太陰之日，直此陽牒前到牧司比對，合同相同，請領功勛，人天受用。」

第二種繳錄的時機是受錄者命終之時，對於經錄的處理，古經籍資料有幾則相關記載：如

³⁰ 〈聖井靈潭投灰牒〉此牒同友令人送付本處焚投

靈寶玄壇

據擲貫云云入意同前，消取今月某日請道士就家庭，祇建

正一焚錄保安道場，修崇醮禮，延奉 師真，恭祈 景觀保佑平安事。得此，除已依 教奉行，今將原投錄文，對 聖機宣焚化外，所有灰燼一角，合行投寄

靈祠，望乞收駐，須至牒者

右牒 某處神請 照驗。薦靈聚炁，假 貝闕以珍收； 注籍書篇，伏 靈洞而暫寄。密扶處世，悉慶平安。文牒

³¹ 《宋史·職官志三·六部架閣庫》：「主管架閣庫：掌儲藏帳籍文案以備用，擇選人有時望者為之。舊有管幹架閣庫官，宣和罷之，紹興十五年復置，吏、戶部各差一員，禮、兵部各差一員，刑、工部各差一員，以主管尚書某部架閣庫為名。」

六朝晚期《正一威儀經》：「正一死亡威儀：正一符籙，券契環劍，布囊盛之，隨身入土。」

(18a) 六朝末《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷五：「其正一符籙及諸券契函盛，隨亡師所在山谷或墓內，別作坎安置，餘皆不得輒隨身去。所以者，真經寶重，靈官侍奉，尸朽之穢，寧可近之。」盛唐·朱法滿(?-720)編撰的《要修科儀戒律鈔》卷十五〈道士吉凶儀〉：「二孟云案：《仙公門訓》云：『凡道士疾篤，將困之時，皆須香湯沐浴，冠帶如常儀，出所稟經法佩帶於房前，施安供養。』」至死時，既不沐浴，無俟安床上，直敷兩重席於地，南首，不須改易；仍著手衣襪冠巾，衣居常出入時衣，佩符籙於左肘，鈴、印於右肘。」而出土實證中，葉明生論文引證葬於明萬曆二十八年(1600年)福建漳平縣道士李碧峰墓，其大斂時所佩帶的服飾法器，也可作比較印證。³²

臺灣繳錄資料保存於《清微靈寶神霄補職玉格大全》中，其文字記載丁煌在〈《正一大黃預修延壽經錄》初研〉一文曾加以披露，但未加以深入說明；筆者以下再結合南安抄本所載相關資料，以經錄處理為中心重新標點與調整(整個南安繳錄科儀另文處理)，初步試著註解其中意涵。

(1) 候百歲後，病危，先牒，報病；俟終，又牒，報死。

(2) 置師壇：立於天德方，啟師、請神。向天德方請水入壇，先遍淨曆，次淨亡身。

(3) 其師前(輝按亡者靈案)，用饌盒、米酒、清茶、通宵灼、好香：線、淨、幼香，大金一千四百、連錢一百四十張收摺。

(4) 開籙取此：天師門下給出通關、³³路引、法被、面蓋一束。

(5) 辭生：對亡前開讀通關、路引、法被、面(蓋)。

(6) 先蓋面(面蓋)蓋面，次疊蓋法被，將路引對師前坐。³⁴每圈念太乙救苦天尊一聲，將朱筆對圈點一點；³⁵周圍點完，去其法被、面蓋。

(7) 更衣完，仍將面蓋蓋面，法被蓋身，將路引蓋身上。

(8) 將職印、職條、飯尾，³⁶對師燒化繳度。³⁷辦新瓦二片，新烘爐一個，烘爐備炭。就亡前將新瓦合焚好，師前職印、職條、飯尾亦好。

(9) 用新桃紅布，尺六，做四角袋一腳。帶仔八尺，做粘袋上。將諸炭：職印、職條、飯尾炭，先入袋中；次入瓦中通關、路引、面蓋、法被紙灰，入袋中，掛於亡人身上胸前。³⁸

³² 葉明生，〈閩西南道教閩山派傳度中心永福探秘〉一文，《民俗曲藝》94/95期(1995.5)，頁171：「頭戴一頂漆金蓮花瓣木刻道冠(穿戴於網巾上)，身穿灰色道袍(疑為海青衫褪色之故)，左手拿一方2公分大的大印(隨身法印)，右手執一把竹柄紙扇，腰纏一條由18片木製編緞描金腰帶，胸前安放一塊約30公分長的木笏，和七星方位擺的「萬曆通寶」方孔錢。」

³³ 此「通關」應指〈先天無極照會通關〉。

³⁴ 〈福地龍虎山冥途路引〉居中即坐九頭獅的太乙救苦天尊，面對其方向乃代表接引入仙界。

³⁵ 此應即念〈青華語〉七遍，並逐字以朱筆圈點。

³⁶ 此「飯尾」與下文「飯尾灰」不明意涵？可能指其抄本頁29都功錄目錄名稱下有小字註寫「飯」者四處：即(1)真經契券飯(2)玄都總語飯(3)玉符仙秩飯(4)東嶽十宮牒+飯。以上對照南安繳錄程序，皆在天師壇繳化，與此玉格傳統頗為接近。

³⁷ 依南安傳統乃將相關經錄置於燒紅的新瓦上「焙化成灰」，再依順序收集入袋；此處言「飯尾灰」，其「灰」字即應指焙化後之灰炭。

³⁸ 按筆者理解為先入「職印、職條、飯尾炭」，次入「通關、路引、面蓋、法被紙灰」。

(10) 錄中，有一顆職印，³⁹與亡人左手翕安去。

(11) 入殮：將諸錄囊托開，將諸錄并牒，一盞反倒頭，囊入原殼。⁴⁰仍將錄收入舊位，候做功德時節，仍將錄職取出應用。⁴¹

結語

以目前臺灣道教傳統傳度奏職儀式調查與道壇保存的老抄本所見，雖仍運用內部傳承的《天壇玉格》一類資料授予太上三五都功（或進職正一盟威、三洞五雷）道職；但並沒有實質相應的整宗正一經錄完整傳授，而是採用其他道教文書牒檢或三元闕山法錄公牒代替。這並不表示說臺灣沒有正一經錄的流傳，因為除丁煌教授論文所披露的六十三代天師《正一大黃預修延壽經錄》珍貴資料外，筆者所掌握的白玉荷（1798-?）《清微靈寶神霄補職玉格與大全》、鳳山道翁家與其道法傳承相關的道壇，以及高雄湖街底黃家道壇，都見到正一道錄被保存於填錄、封錄、安錄與繳錄等等的相關抄本文檢中。是什麼原因造成臺灣清初以來正一傳度奏職儀式如此的變革？其原因應該頗為複雜多元，有可能是乾隆四年（1739）三月所下的禁令：「禁止道官（按指龍虎山提點司道官）差法員潛往各省考選道士及闕壇傳度受錄，犯者照違禁例治罪。」⁴²加上正一經錄資料與相關科儀抄本因佚失而無法繼續授傳，所以不僅採用「代香遠叩」的方式，經錄自然也得變通調整。這些原因推論，都有待閩、臺道教傳承關係史的繼續調查建構與新史料證據的呈現。

幸運的是，據筆者實地調查，泉州中北部：梅山、羅東、九都、洪梅、洪瀨、康美及泉州市洛江區羅溪、馬甲諸鎮道壇，依舊保存六十二天師所授予的三五都功經錄整宗文牒券憑，且實際依照傳統繼續傳度授錄。更可貴的是，由於有識之士如黃記綿道長持續地蒐集與無私，不僅正一經錄，還有相關傳授中請錄、填錄、封錄、授錄、安錄與繳錄的秘傳知識系統，都有逐漸被揭密與深入研究的機會。本文藉由南安、江西與天師府的經錄資料與相關科儀抄本，進一步將臺灣所發現的正一經錄重新辨識、分類、比較，如附表一、二的製訂與初步的研究。並經由臺灣正一經錄資料的釐清與定位，也可補充閩南道教史缺佚的部分：如從翁家保存下來署名為《安錄附安石獅全科》的傳度科儀抄本，其所附的〈意文〉中即出現了「福建泉州府南安縣」的地名，表示至少在五十五代天師時，南安仍然存在作為進職的正一盟威經錄。再由廈門白玉荷所抄錄、臺南曾演教於1848年再傳、阿公店街（今高雄岡山）弟子吳玉典再重錄的《清微

³⁹ 此為受錄職印（通常為木質），與前書寫法錄職名之職印職條（紙質）不同。前引古經籍與出土實證，受錄職印皆隨身入殮，以為登真領職之證。

⁴⁰ 此呼應《要修科儀或律抄》卷十五〈道士吉凶儀〉：「二孟云案：《仙公門訓》云：『凡道士疾篤，將困之時，皆須香湯沐浴，冠帶如常儀，出所裏經法佩帶於房前，施安供養。』」

⁴¹ 白本所記著重於臨終經錄處理，其他相關功德儀式與經錄蠟化配合，必須再透過田野調查補述，如南安繳錄抄本即保留完整科儀。

⁴² 《清朝文獻通考》卷一百九十八〈刑制四〉：「（乾隆四年三月）禁止道官差法員潛往各省考選道士及闕壇傳度受錄，犯者照違禁例治罪。」北京：中華書局，1987，頁6629。《清朝續文獻通考》卷八十九〈選舉考六〉：「四年議奏：嗣後真人差委法員往各省闕壇傳度，一概永行禁止。如有法員潛往各省考選道士受錄傳徒者，一經發覺，將法員治罪該，真人一併議處。」北京：中華書局，1991，頁8494。

靈寶神霄補職玉格大全》中，所「附抄南安坑口歐士宗道友賣錄張『老文檢中六十甲子配一百二十靖一百二十壇配定』這一則資料，出現的南安碼頭鎮坑內村坑口「賣錄」的記載；除透露白玉荷抄錄的道法地點資料外，也連接了自明初即有的福建賣錄傳統，以迄清末至民南安清風里十三都深垵水閣（1945年併深垵與金嶺二鄉為金淘鎮）仍有賣錄的傳說。而南臺灣「鳳山道」（高雄、屏東）淵源與泉州中北部道法關係密切，本文又新增了一個證據，即藉由南安傳承的完整封錄抄本，與翁家的六件「進職盟威職錄」牒文比較，可證實不論經錄名稱、上詣的神宮真君和所屬仙曹官署都十分一致，可論斷其或是有共同淵源，不然就是有實質的傳承關係。

附錄

附文一：湖街底黃守玄所抄的《奏職品格文檢 繳錄牒式》

繳錄牒式

三寶拔度齋壇牒

據福建省○○里○○庄居住奉

道陽世修齋繳錄報○○具詞痛念亡過

元命○受生原欠

天曹內院第○庫判官案下借出冥財凡萬貫未逢

填納切念父兮在生之日心皈 聖域志慕

玄化爰於○年傳習 道教玄文傳度給錄仙簡

戒帖付照爰就○元令節托憑化士化香遠叩

福地龍虎山正一大真人門下拜受○職并受

敕旨文牒、寬恩御赦、照會通關、度口糧、路引、帖

合同環卷○○各一通蒙頒到家崇奉通行奏關外今已

天年運到大數難逃卒于○別世并將原錄合行銷繳

用作津梁懺生前之罪咎消歿後之愆尤向以今月○日仗

士就哀居修設

無上○大齋凡晝夜上奉

高真下祈超度即使亡魂在生之日所受原錄一宗錄中官將吏兵各行發回

本省免致參差擾怪生民須至帖者

右仰 太上○錄各一宗錄中官將吏兵隨帖領職

職還元壇功參駐札（紫）別聽差召撥隨該省衛護

壇界即使亡魂超度現存沾恩毋忘誓言故帖

天運 年 月 日 帖

職尾號

附文二：高雄市永安區杜永昌道長《道教雜記》

一拜授：都功錄四軸，十宮牒共十二張（輝按應十一張），職帖、合同環券四個大帖四張，印一

個，口糧關路引一道（輝按口糧關、路引各一道？），繳連文憑一道（輝按應為〈無上三天總錄繳聯〉，屬正一盟威經錄，疑誤抄。），赦書一道，通關一道。

二次陞拜：授明（盟）威錄十軸，二十四獄牒共二十五張，職帖、印一個，合同環券四個，文憑一道（疑為都功錄上帝敕旨照身文憑），火帖四張，官誥、赦書、御表（應為都功錄昊天金闕請恩御表）、詔書（疑為都功錄都天無極金函御詔）各一道。

三次陞授：三洞五雷經錄五軸，十王牒十二張（輝按應十一張），合同、環券四個，火帖四張（都功錄），印一個，職帖，四府憑（應為盟威錄天地水陽四府文憑），仙秩（「太上三天五雷仙秩」）。

四次陞受：大洞經錄共十八軸，十王牒十二張（輝按應十一張），合同、環券十八個，火帖四，職印、帖（各）一個，十八朝真玉簡，天地水陽四府牌四面，紫白交帶一付，金牌一面，救命一道，文憑一道，四府關，三百六十天尊一道，免罪金牌一道（都功錄），任書、壽書（都功錄），庫書（盟威錄）、道祖延壽書（都功錄）、赦書（各一道）。

五次陞（受）：冥府十宮大黃經錄全部共四十軸，戒牒十一張，黃錄紫宮陰陽合同文牒二十二張，印一個，合同、環券五十五個，職帖。

女人初拜受：血湖一宗八軸，二十四獄牒共二十五張，職帖，合同、環券四個，口糧、路引、印（各）一個，憑一道，赦一道，關一道，繳連一道，血湖、血池、血海。

二次拜受：九真妙戒一宗四軸，十王牒十二張（輝按應十一張），文憑一道，誥命一道，印一個。三次陞受：靈寶中盟寶錄一部九軸，十王牒十二張（輝按應十一張），印一個，合同、環券九個，坂（版）策九個，職帖，天地水牌三個，免罪金牌一道，銜表一道，御詔一道，四六通關一道，八仙福祿壽書一道。

四次陞受：冥府十宮大黃經錄全部共四十四軸，陰牒十一道，陽牒十一道，戒牒十一道，長生靈符十一道，救苦真符十一道。

附文三：封錄疏意（紅紙）（外函：三天誥命錄職 太上正乙盟威修真玉經）

金章演教

伏以

玉章寶錄出于九天之上

金簡瓊書隱乎崆峒而中

妥誠拜授之功，須賴 衛護之門。 今據

大清國○○ 居住 奉

道修醮，祝燈傳度授錄，嗣教法門弟子○○焚香百拜

三清大道至尊 無上三寶天尊

歷代正乙天師 壇靖宗師功曹

錄中官將吏兵 城隍當境土地

住宅福德灶君 普資至化上壯

恩光言念弟子 偕合家人等，叨處 玄門，荷

師真而庇佑，賴

官將以扶持。自祖傳 道教，保以寧家。茲因弟子早歲經蒙給帖在壇佩奉，濟生度死，未便錄

識進品。乙辛中元令節，托憑化士

代香遠叩

福地龍虎山天師門下，拜授進職，

經錄全宗，皈身佩奉，保命延年。擇取今月○日，伏奉冠羽士就處立壇，修建

靈寶經錄芳醮乙晝夜功果。吉時先發玉壇一宗：敕水遣厭，啟迎

聖真；宣誦妙經，演拜寶懺；祀燈掛榜，督將衛壇；召集軍兵，登上刀梯；通

三天之主宰，達九地之威靈。中午陳供，散遠奇花；闕祝

三界萬靈聖燈，持捻（念）琳宮容號；羅列牲醴，正醮達懺。是夜外備斛食，賑濟孤爽；法事完週，犒勞軍兵；化煉資財，送聖程空，大申告竟。供

真列分位，行科壹旦夕，功果值福等因。延奉

高真，下祈庇佑，安寶籙而自在，靈通感應，萬古千秋，顯達姓名。伏願

師真洞鑒

帥將欲臨，更祈姓名身體壯健，福壽綿長，夫妻偕吉，琴瑟和鳴，財丁兩旺，富貴雙全，壇門旺相，法輪常轉。所問以通寧，所請萬事應，官禍不染，口舌潛消，千里說聲，萬里傳名。虔具錄疏，俯百拜，

上奉

眾真，伏惟 右謹具疏 以聞

附文四：《安籙附安石獅全科 意文》

福建泉州府南安縣○都○里○保居住，奉道佩籙弟子○○，本命○○建生，念○○心歸大道，意慕真風，茲遇○元令節，幸

祖師開濟度之門，許下民伸悔悟之誠，托憑道（或化）士代香遠叩

福地龍虎山五十五代

天師老祖，⁹醮筵中拜受太上三五都功（盟威、三洞）經錄○宗，籙文、職帖、通關、路引、公牒、合同、環券，皈身佩奉，保命延生，欲伸平安，理宜安奉，涓告○月○日就家建立

延生道場，宣經祝燈，批陳三獻，安奉籙中官將諸職吏兵，府保康寧。伏願

師尊降格，列聖垂慈，納蠶茲之微誠，錫優渥之嘉負，祈星辰順度，保命基鞏固。冀籙職以高僊，俾罪愆而求息，扶身度命，保命延生，無疆之福永綏，積善之慶長存，凡在光中，永托神庇。

附文五南安傳承的〈繳籙合同牒發行及籙化繳寄關牒式〉

靈寶預修清醮壇

今據福建○○居住，奉道信士○○本命○年○月○日建生，上明○斗星君主照，但念○人於先○元令節之辰，恭詣天師大真人門下，拜授太上○籙○宗、敕書、文憑、通關、路引各一宗歸身佩奉，籙文奏閱安奉，今則年久月深，恐籙文而損壞，慮收拾而不全，預先焚繳寄關，涓吉

⁹ 五十五代天師在位 12 年（康熙五十一年 1715-雍正五年 1727）。按《藏外道書》中《白雲觀志》卷 7〈補漢天師世家〉記載五十五代天師張錫麟傳記。

今月○日就于家庭崇建延生道場，延奉 高真，焚繳天師符錄，填納地府庫錢，更祈福佑，茂集禎祥，增延壽算，依科給出陰陽合同為據，右牒上

東嶽府掌功德案司官，乞為架閣收貯，就增給出陰陽二道。陰牒隨錄焚化，陽牒付生身執照，俟在百年身謝太陰之日，直此陽牒前到攸司比對，合同相同，請領功德，人天受用。

就此為照者 (空兩格) 合同

伏以，玉字金書，開預修之經錄；龍章鳳篆，垂拔度之靈文。若逢度化於百年，不敢神遊於九地，餘生安樂，未景優遊。故判

天運○年○月○日醮壇給

後具位法名謹封

附表一：太上三五都功經錄存錄比較表

南安傳承之六十二代天師所受經錄	天師府	白玉荷	丁煌文	黃守玄	杜永昌
01 太上三五都功版券職錄	○	○		○	○
02 太上三五都功版券職錄請法詞	○	○		○	○
03 太上都功版券秘錄合同契券	○	○		○	○
04 太上老君宣告都功治祭酒真經	○	○		○	○
05 太上老君宣告都功治祭酒真經請法詞	○	○		○	○
06 太上都功治祭酒真經合同環券	○	○		○	○
07 紅黑貢炁 (二道)	○	○			
08 火牒 (四道)	○	○	008-014		○
09 靈寶大法司十宮功德文牒 (總牒一、分牒十)	○	○	064-074		○
10 上帝敕賜千里雲馬 (文、圖各一)	○		230-231		
11 上帝敕賜起馬關文 (文、圖各一)	○		212, 242		
12 上帝欽賜口糧關文 (文、圖各一)	○	○	211	○	○
13 上帝欽賜隨身支糧 (文、圖各一)	○		243?		
14 上帝敕賜免罪金牌 (文、圖各一)	○		166-167	○	
15 上帝敕旨照身文憑 (文、圖各一)	○		194-195		○
16 太上頒降冥途岸程 (文、圖各一)	○		232-233		
17 太上頒降通津水程 (文、圖各一)	○		234-235		
18 太上三天玄都總誥 (文、圖各一)	○	○	179		
19 太上三天玉符仙秩 (文、圖各一)	○	○	180-181		○
20 昊天金闕請恩御表 (文、圖各一)	○		186		○
21 昊天玉皇宥罪敕赦 (文、圖各一)	○	○	162-163	○	○
22 先天無極照會通關 (文、圖各一)	○	○	213	○	○
23 都天無極金函御詔 (文、圖各一)	○		193, 207		○

24 南極長生延齡壽書（文、圖各一）	○		160		○
25 正一道祖延壽金章（文、圖各一）	○		158		
26 虛無自然六合通天金符錄祖（圖） ⁴⁴	○		006		
27 職簡職印（二道）	○	○			
28 職帖（執照）	○	○	003	○	○
29 面蓋	○	○			
30 福地龍虎山冥途路引		○	208	○	○
31 福地龍虎山法被		○	209		

附表二：正一盟威經錄存錄比較表（此表乃在附表一太上三五都功經錄編號目錄 07-35 的基礎上，再增加加入以下不重複部分。）

江西	南安	玉格	翁家	丁煌文	杜
01 太上正一盟威修真秘錄（三卷）	○	○	○		○
02 太上正一盟威修真秘錄請法詞	○	○	○		○
03 太上正一盟威修真秘錄合同契券	○	○	○		○
04 太上正一盟威修真玉經（三卷）	○	○	○		○
05 太上正一盟威修真玉經請法詞	○	○	○		○
06 太上正一盟威修真玉經合同契券	○	○	○		○
07 正一盟威修真飛化秘詞	○	○	○		○
08 正一盟威修真肘後秘詞	○	○	○		○
09 無上三天證果繳呈 ⁴⁵ （無上三天錄功繳呈）				182-183	
10 無上三天證果青詞（祖師上相正一青詞）				156-157	
11 無上三天證果心詞					
12 無上三天證果都撰				240-241	
13 無上三天總錄繳聯 ⁴⁶ （上帝敕賜錄功繳聯）				184-185	○
14 無上三天錄功錄引					
15 無上三天錄功文引					
16 無上玄元金書玉璽				178-179	
17 天府頌恩賜福文憑（上帝敕賜天府文憑）				187-188	○
18 地府靈光免罪文憑（上帝敕賜地府文憑）				189-190	○
19 水府通靈解厄文憑（上帝敕賜水府文憑）				191-192	○

⁴⁴ 江西修水道院戴祥柳道長另有〈虛無自然金符錄祖〉印版文詞，應為配合此一圖像。

⁴⁵ 程克滿同此名

⁴⁶ 程克滿同此名

20 陽府捍厄延禧文憑（上帝敕賜陽府文憑）				168-169	○
21 天壇總制旌封敕任（文、圖各一）	○	○		176-177	○
22 冥府十王功德庫書		○		172-173	○
23 混元道祖天符文牒 ⁴⁷				161	
24 上帝崇福五花官誥（上帝敕賜五花官誥）				216-217	○
25 上帝恩賜旌功敕書（上帝御製旌功敕書）				204-206	○
26 上帝寬恩宥恤十刑				164-165	
27 上帝敕賜陰陽查考（東嶽紀動陰陽查考 ⁴⁸ ）		○		169-170	
28 上帝頒降通真剖付				174-175	
29 上帝敕賜飛捷通報					
30 上帝紀錄隨身功據（上帝敕賜隨身公據）				196-197	
31 上帝敕賜隨身勘合				202-203	
32 上帝敕賜飄風寶帶（上帝敕賜追風寶帶）				224-225	
33 上帝敕賜降魔寶劍				226-227	
34 上帝敕賜九天雲冠（上帝敕賜九玉雲冠）				222-223	
35 上帝敕賜步雲仙鞋				220-221	
36 上帝敕賜魚鱗仙衣				218-219	
37 上帝敕賜長生仙草				198-199	
38 上帝敕賜錄仙寶橋（上帝敕賜昇仙寶橋）				238-239	
39 上帝敕賜珍珠涼傘				228-229	
40 上帝敕賜上天雲樓（上帝敕賜上天雲梯）				236-237	
41 上帝敕賜雲夢仙床				200-201	
42 上帝敕賜黃金玉印（上帝敕賜護道玉印）				214-215	
43 上帝敕賜千里雲馬				230-231	
44 地府冥司二十四獄文牒（總牒一、分牒二十四）	○	○		087、 121-144	○
45 三百六十應感天尊輔化秘錄				154	
46 東嶽府掌七十二司秘錄				086	

⁴⁷ 程克滿同此名，丁煌文錄混元道祖元符文帖，疑錯書。

⁴⁸ 程克滿同此名

师教的传承制度探讨

香港中文大学东亚研究中心 黄建兴

当我们将流行于南方各地区的法师仪式传统做综合比较研究之后，发觉南方法师亦有其自身的传承机制。法师无论是父传子（大部分情况下），还是师传徒，都需要一整套相关的仪式程序、符咒、疏文和科仪本。再进一步，当我们将对这些仪式进行考察时，便会发现它们在仪式名称、程序和仪式细节上存在着诸多的不同之处。这是给观察者的第一印象，非常突出地反映了法师仪式多样性和地域性的特征。但是在另一方面，我们亦会发现这些仪式之间存在着惊人的相似之处，并且这些相似性不是细节上的、表面的，而是表现在仪式结构的统一性，其象征性和表演性的仪式行为背后所要传达的实质内容和意义也是一致的。而这套传度仪式不仅在法师各教派内部广泛流传，它也影响了各地童乩（巫）的传承方式和仪式特征。更为重要的是，它为畲瑶族群所吸收和利用，成为其族群社会的一套组织制度。正因为如此，我将其称为“师教传承制度”。本文欲对这三个方面做一番描述和分析，意在探讨师教传承的机制、内容和特征；童乩的传承及其与法师之间的关系，及法师仪式传统在畲瑶社会中的重要角色。此外，因为法师传度仪式直接影响到了法师、畲瑶传度者和非正常死亡者的丧葬仪式。这一套丧葬仪式与当今流传于民间社会的“白事”——套以超度忏悔为特征的佛教功德仪式在程序和目的上有着明显的区别，通过它可以看到法师仪式传统对于民众的终极关怀及其独特的信仰世界。

師教の伝承制度の検証

香港中文大学東亞研究センター 黄建興

南方各地域の法師儀礼の伝統について総合比較研究を行った中で、南方の法師にも個々の伝承メカニズムが存在することに気がついた。法師は、無論（大抵の状況下においては）父が子へと伝承するのではあるが、とはいえ師匠から徒弟へ伝承するという形をとっている。因ってこれら伝承に於いては、どれも一つの整った儀礼の程序・符咒・疏文と科儀本を有している。さらに儀礼の考察を行っていくなかで、儀礼の名称や程序及び儀礼中の詳細な箇所に至るまで異なる点が多く存在していることに気付かされた。このことは一見すると法師儀礼の多様性とその地域性の特徴が非常に強く反映された結果という印象を受ける。しかし、その一方で我々はこれらの儀礼の間に驚くほどにまで似通った箇所が存在することを発見した。しかも、この相似性は詳細な事象に表面的に現れるものではなく、儀礼の構造上に統一的に現れており、その象徴的で実演的な儀礼中の行為及び、その背後にある伝達されるべき実質的な内容と意義においても一致が認められるのである。しかも、この伝度儀礼は法師各

教派内部のみに限らず広範に流伝しており、各地の童乩（巫）の伝承方式と儀礼の特徴にも影響を与えている。しかし、とりわけ重要なことは、それがシエ族及びヤオ族群によって吸収・利用され、その族群社会の組織制度となっていることである。我々がそれを「師教伝承制度」と名付けたのはそういうわけである。

本文は、以下の三つの課題について論述と分析を行った。すなわち、「童乩の伝承」、「童乩と法師間の関係」、「法師儀式伝統のシエ・ヤオ族社会中における重要な役割」以上の角度から、師教制度の仕組み、内容及びその特徴を探ることを企図したものである。また、法師伝度儀礼は法師・シエ族及びヤオ族の伝度者・横死者の喪葬儀礼に直接的な影響を与えている。従って、これら一連の喪葬儀礼と、現在まで流伝している民間社会における“白事”（超度懺悔によって特徴づけられる仏教の功德儀礼）とは、儀礼の程序とその目的において明確に区別される。その違いからは、法師儀礼の伝統が民衆にとっての最後の配慮であるという、彼ら独特の信仰の世界観が見て取れるのである。

师教的传承制度探讨

黄建兴

著名学者施舟人曾对台湾的法师（“红头”）和道士（“黑头”）及其仪式作了比较研究。他认为道士有其组织制度和传承体系，而法师既无组织系统，也无传承机制；法师只不过是一种职业，其法事也只与地方的仪式相关联。¹但是当我们对流行于南方各地区的法师仪式传统做综合比较研究之后，发觉施舟人对台湾法师与道士的分类法并不完全正确。事实上，南方各地区的法师亦有其自身的传承机制。法师无论是父传子（大部分情况下），还是师传徒，都需要一整套相关的仪式程序、符咒、疏文和科仪本。在福建，这套法师的传承仪式被称为“传度奏职”仪式；而在云南、贵州和湖南等地则它被称为“抛牌过印”或“抛牌传职”仪式；在广西则是“渡戒仪式”（为了行文方便，以下我将其统称为传度仪式）。再进一步，当我们对这些仪式进行考察时，便会发现它们在仪式名称、程序和仪式细节上存在着诸多的不同之处。这是给观察者的第一印象，非常突出地反映了法师仪式多样性和地域性的特征。但是在另一方面，我们亦会发现这些仪式之间存在着惊人的相似之处，并且这些相似性不是细节上的、表面的，而是表现在仪式结构的统一性，其象征性和表演性的仪式行为背后所要传达的实质内容和意义也是一致的。而这套传度仪式不仅在法师各教派内部广泛流传，它也影响了各地童乩（巫）的传承方式和仪式特征。更为重要的是，它为畲瑶族群所吸收和利用，成为其族群社会的一套组织制度。正因为如此，我将其称为“师教传承制度”。本文欲对这三个方面做一番描述和分析，意在探讨师教传承的机制、内容和特征；童乩的传承及其与法师之间的关系，及法师仪式传统在畲瑶社会中的重要角色。此外，因为法师传度仪式直接影响到了法师、畲瑶传度者和非正常死亡者的丧葬仪式。这一套丧葬仪式与当今流传于民间社会的“白事”——一套以超度忏悔为特征的佛教功德仪式在程序和目的上有着明显的区别，通过它可以看到法师仪式传统对于民众的终极关怀及其独特的信仰世界。

一、法师的传度仪式

本节我在他人的研究基础上²，加上自己的近几年来田野调查，先就福建西南和东部的闽

¹Schipper, Kristofer, *The Taoist body*; and “Vernacular and classical ritual in Daoism”.

²主要参考格鲁特(J. J. M. de Groot)一百多年前对福建厦门法师传度仪式的研究, J. J. M. de Groot, “The Sacrificing and Exorcising Wu of the Present Time”, Chapter III of Volume VI of “The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith”, Reprinted by Southern Materials Center, INC. 1989; 叶明生、劳格文对闽西南永福和闽北建阳同山教传度仪式的研究, 参见叶明生《闽西南道教同山派传

山教传度仪式作一个简单的描述分析，然后再将其与南方其他省区的法师传度仪式作一个比较，归纳其仪式内容和特征，使得我们对法师传承机制有一个更好、更完整的认识。（地图）

（一）闽西南传度中心——永福闾山教之传度仪式

福建漳平永福以其为闽西南闾山教传度中心而奠定了它在福建闾山教史上的特殊地位。该镇毗邻之龙岩、漳平、安溪、南靖和华安等县的闾山教学法者（一般称为师男）若欲成为一名合格的法师，得到社区民众和业内法师的认可，就要来此传度考法。¹这在当地已经成为一个传统。邻县的法师们也坚守着这一“不成文”的民间规章条文，视永福为其考法圣地，不论路程多么遥远，也会不辞辛苦的来此考法，接受传度文书，即使他们已经行法多年，富有经验。²然而永福本地的师男却不需要到外地考法。当地师男在跟坛行法几年，对科法内容较熟之后，便可以提出申请举行传度仪式。然后由其父亲或师傅挑选一个吉利的日子，为其建立“建幡传度道场”，同时外地的考法者也会借此机会来此考法、授法。接受传度的永福师男既是传度弟子，在建幡道场中同时也是外地考法者的传度师。接受传度的永福法师便具有为他人传度的特权。新中国建立以来，由于种种因素，永福的这一传度仪式被迫中断长达半个世纪之久。1987年在众法师和民众的要求下，永福显灵坛著名法师陈金岚（陈法全）为其孙陈福漳（陈法强）举行传度仪式，并为外地考法者授法，恢复了这一传统。此后永福又有8个道坛也先后举行了建幡传度仪式。

永福为何会成为闽西南传度的中心？何时形成？永福法师也不甚清楚，至今依然是一个谜，在当地仅留下一些口耳相传的说法。据显灵坛陈金岚法师口述，这是因为永福社区的始传祖师曾到江西龙虎山接受授箓。³亦有人相传是张天师的印和剑曾保存于漳平永福。⁴近几年来我们又曾数次到永福调查，当地法师告诉我们，那是在民国时期，漳平县的县长曾组织过一场法师爬刀梯比赛。刀梯很高，共一百二十阶，很多外地的法师都望而生畏，而永福的法师则爬得又快又好看。其他地方的法师很佩服，遂决定来此考法。⁵对于永福的传度中心地位，学者们的看法也不尽一致。劳格文认为：永福乡的地理位置特殊，为高山区的中的壩子，周围高山环绕，乡城于凹下之盆地，邻近五县市入永福皆须爬过高山群岭方能至，不知是否这样的特殊地理性，使它成为授箓中心。⁶叶明生则认为是永福道坛兴盛较早及其道坛活动对外的影响有关。⁷对此，我认为邻县师男到永福考法受法的现象颇类似于民间分灵宫庙到祖庙“请香火”的仪式传统，因为仪式的末尾，各地考法者都会在传度道场中非常虔诚地请一些“香火”回自家法坛供奉。

度中心永福探秘》、《永福闾山教建幡传度仪式中的幡科简述》；叶明生《福建省龙岩市东肖镇闾山教广济坛科仪本》；叶明生、劳格文《福建省建阳市闾山派科仪本汇编》；缪品枚对闽东闾山教传度仪式的研究，参见钟雷兴主编《闽东畲族文化全书》之《民间信仰卷》。

¹据说离该县较远的县市，如永安、永春和大田等地区也偶有师男来考法。

²调查中发现有七十多岁的、行法几十年的师男前来考法。

³叶明生《闽西南道教闾山派传度中心永福探秘》。

⁴同上。

⁵黄建兴《永福传度仪式笔记》，2011

⁶劳格文撰，吕桂宽整理《福建南部现存道教初探》，艺术学院传统艺术研究所编，《东方宗教研究》新三期（1993年10月），页153-154。

⁷叶明生《闽西南道教闾山派传度中心永福探秘》。

也就是说考法者将永福视为其法力的发祥地。以下我还会涉及到这个问题，现在让我们来看一场具体的传度仪式。

1. 永福显灵坛的一场传度仪式

2011年4月3日至6日我与叶明生教授、谭伟伦教授和宋永和先生对永福显灵坛一场为期三天四夜的传度仪式作了全程跟踪调查。因为叶明生老师会对该仪式做非常详尽的描述和分析，因此我在此仅就仪式作一个概述，并就仪式核心内容——“传法科仪”做一些描述，以便行文下面的讨论。

本次接受传度的师男为永福紫阳村的陈健汉先生，二十一岁。他的师父就是其父亲陈福漳先生（法名陈法强）。仪式之前，陈先生为儿子取法名为陈法健。之后，他又邀请本地联谊道坛法师十二个，连同自己组成十三传度师。其分工如下：阳平阜老师：陈法显；通引师：蔡法灵；扶桥师：陈法辉；接度师：陈法兴；造造师：陈法仪；兵部师：陈法银；户部师人：傅法盛；考试师：蔡法宜；监试师：蔡法坤；保举师：陈法致；镇坛师：陈法健；给度师：陈法山；三天门下亲度师：陈法强。

从中可以看出，陈福漳是这次传度仪式的亲度师和主持者（称为大幡师主），而其子陈健汉先生则有两个身份：既是传度弟子，又是镇坛师。本次从外地过来考法的弟子总共有23个。其中漳平13个，华安5个，本地的5个。

（1）传度仪式的蕴涵

我们可以从以下一张疏文来对“建幡传度仪式”有个总体的了解。

大番(幡)总案

奉

太上三元天心正法弟子主行建幡传度事臣△法△，诚惶诚恐，稽首顿首，百拜上言。切惟道德包于天地，法术传于人间。法传难穷，修崇不泯。今据福建省漳平县△△△△△△奉道建幡传度募缘首△△△，稽首顿首百拜，仰叩三境天尊大阐度人之道教，俯祈十级高真广开板济之慈仁。言念天生三教俱有济人利物之功，艺术千般罕见安身延龄之力。惟道教之符篆实保命之真机。但△法△本命△△年△△月△△日△△时建生。叨居尘世，忝在法门，世属尘寰。思无正法护身，术道未明，虑恐邪魔作祟，心怀无处意念。有缘得遇明师而请究，世推道法以为尊。上度人天，下济长流。谨以先年立疏拜投△△大洞本师功曹△法△位下拜投万真之香火，三教之玄科。内则正己安家，外则顺天教民。板扶闾里，利益存亡。兹恐法不流通，民不被泽。已得虽蒙他人传教，惟恐后微殊失。使先觉而后觉。伊圣遗言，燃一灯续千灯；道藏有语，但△法△既明先觉，敢不示人。抄题十方徒弟，诸处门生，男官女职，随夫厮女，禳灾信童，忏雪口尤，加封告教。

新充、加补诸借语、牒、符书、法篆逐一抄写完成。未蒙唱给。今遇缘首

弟子邀请大幡师主△法△同众师提兵恭就△△山△△洞建立三天阳平大

街承章一座。通天普度，广传十方徒弟；流通香火，遍福同沾。不拣贤愚，悉皆愿度，至于△△日就洞设醮封圣，金押书号；次日装桥布斗，建造龛门，依科传度。除已各献上中三清上圣玉皇上帝阳平列圣万法宗师各街中奏合属真司去讫。感祈证明，切虑阴司事广，姓字多同，无凭照证，乃就案中抄出连词勘合文疏。上奏功曹总省案，申连词立合。诰牒，印信、法策、符书诸阶等物给付弟子、厢女、幼童、信女等。各人皈身佩奉，收执存照，仍候百年功成行满之期，亲赏法策。特谕南曹都司案中比对连词为凭照证者。

一据主簿弟子△法△告给大番长生公案具入连词勘合。一给△△合同付执存照为凭者；一给道经师木印一颗；一给△△一颗；一给△△一颗。以上已（几）颗付主簿弟子△法△收执祈详。提兵受将者又念△△氏，本命△△瑞生，随夫拜投夫师功曹△法△位下传受皇泰玄宫正宫夫人诰牒，诸阶逐一勘合立案于后。一给正宫夫人公牒一道；一给雷德破秽公牒一道；一给夫人破秽公牒一道；以上三道付厢女佩奉，延生洗雪僇尤者。

一据福建省△△。奉道新参受法弟子△法△，本命△△年△△月△△日△△时建生。蒙日发心拜投大洞本师功曹△法△位下传授三元二宗大唐文法，诰牒、印信逐一勘合，开具立安于后。

一给玉书公牒一道，一给勘合公牒一道，一给破秽公牒一道
一给护身公牒一道，一给起程公牒一道，一给南曹公牒一道，
一给解由公牒一道，一给别付公牒一道，一给地理公牒一道，
一给行营公牒一道，一给管兵公牒一道，一给斩鬼公牒一道，
一给文榜公牒一道，一给管凭公牒一道，一给三元铜马文法一卷，
一给南蛇文法一卷，一给太上老君木印一颗。以上文牒十二道，文凭、文榜、法器、物卷付弟子皈身佩奉，保命延身者。

一据福建△△，奉道加补弟子△法△，本命△△日时建生。于先年拜投法门，未蒙加补。幸逢阳平广开，旨给△△公牒一道，付弟子△法△，皈身佩奉，加封进职，高位高升者。

一据福建省△△，奉道给印弟子△法△，本命△△日建生，△△岁。自幼习学法教，内则正己治家，外则顺天教民。未受太上老君木、铜印。是日具情投司，乞行中奏天府诸司去处，感祈证明。钦奉移文行下阳平都省给勅△△木印一颗。以上共计△颗，付弟子△法△收执。祈详中详，提兵管将者。

一据受策供主△△，言念养下幼△，本命△岁，切恐命根高贵，童限乖危。恐难保养成人，夫妇发心拜投阳平诸司告给童子宝策一道给付幼童佩奉，保养成人者。

一勅给出符书、法策、诰牒、印信、香炉、水碗、神鞭法器各物各件，右具于前，共计开列分明，各付弟子生生佩受，世世相承。男增百福，女纳千

祥。幼歌麟趾，老颂龟龄。凡有祈求，悉皆吉庆。次祈主簿弟子及臣等各身情吉，道路光明，场场得胜，件件有功，名扬四海，宇宙流芳，千兵拥护，万（将）参随。则道祖有济世之功广，后裔有相承之术矣。臣下情无任瞻。天仰圣激切屏荣之至，万幸谨奏以闻。太岁△△年△△月△△日△法△。
……¹⁰

从这张疏文可以看出“建簿传度仪式”具有多重的蕴涵。它是一个开放式的、综合性的道场仪式，针对不同的人群有着不一样的意义。

首先，该仪式具有“通天普度”的目的。大簿师主（也即三天门下亲度师）恐怕大众生居尘寰，无法护身，为邪魔所侵袭，故在△△山△△洞建立“三天阳平大術承章一座”，希望通过这个仪式，使得先觉带动后觉，燃一灯而续千灯，广传道教之浩牒、印信、法篆和符书于大众，以保命延生、消灾解厄。任何人只要有愿意，不论贤愚，悉能受度。而且仪式所传授之法篆不仅对受篆人在世时有保护作用，在其去世后也同样具有功用。

其次，传度仪式针对不同的特定对象给付不一样的符篆、法器物件。这些特定人群包括主簿弟子（也即传度弟子）及其妻子（也就是疏文中所称的“随夫厢女”），新充弟子（新参受法弟子），加补弟子和给印弟子。根据这些对象所接受的不同的物件上看，他们的地位是不一样的。因为“传度仪式”是为主簿弟子而举行的，所以他在疏文中第一个被提到。他收到“大簿长生公案”，道经师木印等多颗；其妻因夫也得到了三道公牒。新充弟子、加补弟子和给印弟子三者则位于不同的等级地位，并呈递进关系。新充弟子通过收受十二道公牒、文榜、法器物件以保命延生；加补弟子是加封进职，高位高升；而据“给印申文”疏文称，给印弟子在仪式中可以得到太上老君木（铜）印一颗、道经师木印一颗、佛法僧木印一颗、盘古木印一颗、普庵木印一颗和北极驱邪木印一颗，共六颗印。¹¹他同大簿师主一样可以提兵管将。

再次传度仪式也为受篆供主之幼童幼女给付宝篆，让他们能够脱离一切凶险关煞，顺利长大成人。¹²

最后主簿师祈求各弟子能够生生佩受（符篆等），世世相承；并祈主簿弟子、自己和众弟子法场兴旺发达。

上述之疏文为我们提供了很多传度的信息，可知传度仪式结构和功能都是很复杂的。然而它所反映的是传统的传度仪式。随着时间的流逝，现代之传度仪式已经简化许多，有些传统因素已经流失了。例如现代之传度仪式已经不再为“随夫厢女”佩受公牒文书了；考法弟子之等级也不再那么阶层分明，收受不同的法器物件等。但是传度仪式的基本功能和结构还在，仍是了解传统法师传承仪式的活态参照物。下面让我们来看看永福传度仪式的程序和核心内容。

（2）传度仪式的程序与内容

¹⁰ 显灵坛陈秀川手抄本《建簿传度疏意全集又择日课于后》。

¹¹ 同上。

¹² 疏文中的这一层意涵在仪式具体体现在“童子醮”科仪之中，该科又分为“分花”与“过桥”两部分，亦是传度仪式的核心之一。

传度仪式三日四宵科仪次序如下：

头暗科仪（头一天下午及夜晚）：挂戒坛符、请佛（即召请诸神）、发表、做供（即献供）、请佛领供、赏军、藏身（藏魂寄魄）、请军、造桥、造鞭、发兵、入寮（请神至外坛阳平衡安座）、造和合；

头日科仪：发香表、作供接洗净、请佛领供、赏军、把截（外坛截鬼路）、造狱、通请表、献供（午朝献供）、点海变席（造河海）、起幡（竖幡竹、立刀梯）、上台、开门（开天门、闭地户、关人门、塞鬼路）、放水（开坎、踏九州）、下马投状（回内坛）、长生（藏身）、安更（安神、巡更）；

二日科仪：报天光、作供并洗净、做供领供、赏军、造符（勅符）、出法（即请法、请法神图、弄蛇）、献供（午朝献供）、走九洲，上幡（外坛，上幡竹、上刀梯、有考法者参加）、下马、签押、安更；

三日科仪：报天光、发醮表、洗净、点烛（秉烛）、竖龙楼、请四府、献供（午朝献供）、过童子关、走九洲，上幡（考武，上幡竹、刀梯）、七献、三献、座斗（师台，众人围起拜七星北斗，放一门，传度师授符篆印信与传承人）、领醮、谢恩、赏军、拜醮、呈词（上科仪桌进青词）、倒幡（将幡竹、刀梯放倒，外坛科仪结束）、退遍（毁狱送神回内坛三清坛）、送神（拆戒场、内坛安神）。

从上述可以看出建幡传度仪式的程序很复杂，内容非常丰富。但是下面仅就与“传法”相关的部分科仪内容作了一个简单的介绍。

造符（勅符）：这是与传法直接相关的第一个科仪。其内容为法师奏请闾山门下诸神（包括敕符三师三童子、敕牒三师三童郎等），请祂们为道坛敕赐符牒，为道坛法器敕赐法力，以庇护师男，驱赶邪鬼。仪式之前，法师先要制作“符桶”一个。符桶需要木桶一个，接着在桶中放置一盆米，盆四周摆满九块画有红色符篆的石块（称为石符），盆中米上插了一根天蓬尺，天蓬尺旁边置放一盘子，盘上有香炉、法印、蜡烛，钱币等物件。之后，法师用草席将符桶围起来，形成一个圆锥形，再用一块蓝布覆盖在锥形顶端，最后再将法坛重要法器——麻蛇缠绕在蓝布上。这一切准备就绪之后，敕符师开始启神，召请五猖兵马，闾山门下诸神下界敕符。仪式中法师绕着符桶一圈圈的转，口中念咒¹³，两手挽诀¹⁴，并不时展演其高超的武艺，出拳踢脚，刚劲有力，配之与坛中紧凑的锣鼓场，法场的气氛紧张而又神秘。

请法：请法又称出法。意为法师将六幅神图中的法术召请出来，并将其授予传度弟子和考法弟子。仪式需要六副布制神图。可惜因为传承中断的因素，当地法师也无法知晓神图的具体名称和内容。其中有一幅画着五个骑虎的、手执法器的“凶神”正在驱赶一名红衣人。该图上的五位将军应为“五猖五郎”，此应为“五虎文法图”。另一幅神图上画着一条凶猛的，口吐巨信的大黑蛇，旁边有三位法神正驱使它去追逐邪魔，此应是法坛中所称的“南乌文法图”。其他四幅均为法师施法驱邪图。该仪式需要两名法师。他们拿着神图，麻蛇等法器，表演耍麻蛇、舞神图（又称舞南蛇）的舞蹈，气氛热烈而紧张。同时法师鸣角念咒请法出神图：“角鸣连一声，

¹³主要有闾山咒、王姥咒、太上老君咒、祖本宗师咒等。

¹⁴法师做的是袖中诀，因为涉及道坛神秘，法师不肯示人，故无法知晓是何诀。

拜请上元法主法曹官，法有一十将五卷，卷卷有灵通，出在江东路何南府松路南建州寻阳县为一部。第郎请法上番坛，……共同番转生人魂”。¹⁵法师依次请上元法主、中元法主、下元法主，海上番坛张五郎等法神为其师男出法。出法之后，考法者就可以参与仪式并进行考法、受法了。文科方面，考法者主要做请神、发表、献供之类的小型文法，以展示其对科仪文本的熟练程度；武科方面，考法者主要做爬刀梯、舞南蛇等科仪，以显示其科法技艺和法力。接下来，考法者就可以请传度弟子代他们将度牒文书等带到幡竹和刀梯之上受法请职了。

上幡：此幡又称为阳平幡。上幡就是由传度弟子爬上一根竖立于师台前方的幡竹，向太上老君、闾山九郎和王姥等神禀报凡间建幡传度之事，请求法神见证和获准。上幡是传度仪式最为关键的科仪之一。上幡之前先要“洗幡”和“起幡”。洗幡就是请人用沸水和麻绳等物将竹子上的毛刺等剔除干净。起幡时要先在师台前挖一个大坑。之后，法师对着坑洞和幡竹分别作各种手诀，并在幡竹上洒上鸡冠血，竹身上盖上法印。一切准备就绪之后，众人合力将幡竹竖起来。在上幡之前，传度弟子要走九州八卦罡（分为先天八卦罡和后天八卦罡）。走完九州之后，传度弟子开始赤脚爬上高达十九多米高的幡竹。传度仪式三日，传度弟子每天下午都要上幡一次。不同的是，第一天上幡，传度弟子仅在幡竹上将平安符撒向幡下的民众。而第二天下午，由于此时已经出法成功，他亦将一部分考法者的“度牒袋”（里中装有十二道牒及文榜、文凭等牒文共17道）带到幡竹之上，在幡竹上宣疏，并当场将其焚烧。第三天则将自己和其他考法者的“度牒袋”带到幡竹之上。在经过与幡下亲度师的一番“对答”之后¹⁶，传度弟子即迅速下幡竹。

上刀梯：上刀梯之意涵与上幡大致相同。法师每日上幡之后都要赤脚爬上刀梯，向民众撒平安符，第二、三次亦要带度牒文书上去通报获准。本次传度仪式，大部分考法者也亦踊跃参与爬刀梯科仪。爬刀梯之前，他们将拟好的“策职”交给大幡师主，“接着带上法器，脱鞋爬上刀梯。经过一番刀梯问答之后，考法者向大幡师主请职。获封后，考法者在刀梯上鸣角念咒，接着迅速下梯，到寮台领取度牒袋，并到坛中香炉处请一些香火回家。

师台传度：这是亲度师将香炉、符篆、手诀、法印等法器授予传度弟子的一场科仪。传度仪式第三天，法师在师台一边用竹子和红布搭了一个门，其余四周用红布围起。师台上面设了一个供桌，上摆有法师各类香炉、法印等。仪式开始时，二名法师扮成把门将军，故意阻拦亲度师和传度弟子上台传度，并索要红包。双方经过一番“讨价还价”和“斗嘴”（讲一些俏皮话），亲度师及传度弟子象征性的给了一个红包之后才得以上师台。师台上亲度师逐一将法器唱给传度弟子，并送上祝福。传度弟子叩首谢恩，仪式结束。

（3）考法者授法归来的安座仪式

各地考法者到永福考法、授法之后并不意味着仪式的结束，当他们回归自家法坛时，还要摆供做“安座”仪式。虽然我未能观察到该仪式，但有幸在漳平考法弟子郑法成处拍摄了一张民国时期的“安座”疏文。据载：

¹⁵永福显灵坛科书，《请法一宗》，陈法月抄写，宣统三年辛亥。

¹⁶对答内容涉及到道坛的一些基本常识，详见后述。

¹⁷策职多为武职，例如兵部尚书、兵马大元帅、三军大元帅、和五营都总管等。

今据

民国福建省漳平县居仁里……

惟处世以来，身无正法，却被下鬼侵欺，一心立疏拜投

三天大洞口教郑法云殷勤传授间菲灵三山道释二教。

皈身佩奉天心正法，学习经咒、罡诀、玄文，未谙精通，未能唱度，谨取
今月△日兹遇大番师主陈法△处，顺风山天熟洞建日（立）阳平街道
场。弟子郑法△，恭就永福里△△乡，仍具合同，连绵文疏，拜投大番
师主，乞为领词中奏签押。分明取向今月△日得蒙大番师主当街给度弟
子，当坛接受煤身、官诰、符书、法策、铃刀、鼓角、△△、金牌、玉
印、牙笏、神杖、法器等件，披兵披符，皈身佩奉，即日回衙，持行成完
满。想见水有千派而疏合一江，树有千枝根同一处，神有千贤万圣香共一
炉。奉祀卜取今月△日会合香火，安镇军兵。专备各合香供一中，凡财马
疋文疏，一心上答……¹⁸

可见安座仪式的核心有二。一是将永福请回来的香火与自家法坛的香火会合，此举又称“合火”。二是安镇从永福道场获得的军兵。据“阳平街新恩弟子给出安军镇营公牒一道”可知，安座仪式所要安镇的军兵包括“九洲军马营仙兵、唐葛周三元铜马和三洞魔王兵众”。¹⁹

2、龙岩法师的“进郎位”仪式

福建龙岩地区经过考法仪式的法师在行法多年之后，在当地社区拥有了一定的名望时，他便可以申请参加“进郎位”仪式，晋级教内最高层次之职位，进而取得“郎号”。据说获得郎号的法师可以调动更多闾山兵马，法力也随之大增，获得主持社区最大型醮仪活动的资格。而我们在南方各地之法师请神科仪本中确实也发现很多“郎号”法师。²⁰当法师自认为有条件晋升教内“郎位”职称时，他便要借社区有大型醮仪之机举行“进郎位”仪式。首先法师要撰写“转职郎位申文”，并向县道会司及社区内较有名望的法师（一般是有“郎号”法师数人）发出请柬，请他们共临醮仪作见证；接着受邀请之法师们在醮仪上组成“闾山大法院”（或称“闾山衙”）法堂对申请“郎号”法师进行一系列的考试；最后当“闾山衙”传度师们认为申请者条件全部符合时，便要出示一张“转职郎位宝诰”，并在疏文上面签字盖印，至此申请者获得“郎号”，“进郎位”仪式也随之宣告结束。从我们所调查的数个龙岩民间道坛来看，大部分道坛都有不少“郎字辈”祖师，可见该地区历史上的“进郎位”仪式还是比较盛行的。遗憾的是，随着现代化进程，龙岩闾山教日趋式微，“进郎位”仪式已经不再举行，我们至今还没有在龙岩地区找到“郎号”法师。因此只能从道坛科仪本当中寻找“进郎位”仪式的蛛丝马迹。叶明生有幸在龙市东肖镇广济坛中发现了“转职郎位申文”和“转职郎位宝诰式”两张“进郎位”仪式之重要疏文，现不妨将后者全文转引全下：

¹⁸ 参见漳平市和平镇和春村顺灵坛郑法成之《什疏意》。

¹⁹ 同上。

²⁰ 请参见黄建兴《“法号”、“郎号”与民间道坛的“传度奏职”仪式》。

转职郎位宝诰式

阳平街给出转职宝诰一道

福建龙岩△△坛居住奉

道转职郎位弟子罗法东，本命△△年△△月△△日△△时建生，行庚△△岁，生居人世，
忝在法门，托

宗师而默佑，赖道力以扶持。切谓人身难得，中土难属，窃闻

太上法有济世延生保命灵文，若不皈投

大道，何以保命延生？于先立疏传授太上万真香火，学习五圣玄文。今则年深月久，未蒙
加补，思知名轻职小，难伏邪精。幸遇△△坊△△社△△乡，缘首△△等，择于今月
△△日邀请

太上闾山法主提兵恭就△△山△△洞建立求熟大禧保安道场，遍福网沾。准。罗△△转职
郎位罗△△郎。护国救民提兵公事职位，无凭据证，具立半印 连词文中奏上

太上御前投奏，勅判移文行下

阳平都省法院知闻公议罗△△郎果系身行正道并无妄言，准行勅令给转升郎位公诰一道，
给付罗△△郎收执，皈身佩奉，保命延生。名标□紫府，姓注丹台。承祀

宗师香火永远流传，游行天下，救济良民，度厄驱邪，降神伏鬼。全仗

上圣维持千兵拥护，谨蒙

宗师赤佑，万将恭随，香火兴隆，名扬四海，子孙昌盛，百事如意。须至诰者（升）

右付弟子罗△△郎执

天运△△年△△月△△日 三元典笏子霁 给

广格院内真人示 庐山探访真人示

三天正一真人示 横帘二山真人示

都部较量真人示 瑜伽法院真人示

钦奉

闾山法主 勅 王姥群仙 勅

玉皇法主 勅 三清天尊 勅

右诰付

三清玉皇御前 阳平街给出转职宝诰一道，请领功勳投其俸禄。

弟子罗△△郎皈身佩奉，保命延生。²¹

从上之“宝诰”可知，法师之“法号”与“郎号”不仅是其法名，亦是一种职位头衔。“郎位”是比“法位”更高一级的职位，从“法”到“郎”需要一个“转职”仪式。宝诰中称“……今则年深月久，未蒙加补，思知名轻职小，难伏邪精……”，可见“进郎位”仪式又是一个“加

²¹龙岩广济坛陈东林民国三十三年手抄本的《建禧求熟疏意》之〈转职郎位宝诰式〉，引书同上，页0043。

补”仪式，然而它显然与上文永福传度仪式所提到的“加补”仪式有所区别，因为那时法师仍然只具有法号。它们或许是两个不同等级的请职仪式，但是不论怎样，这里我们有一个问题：既然“法号”与“郎号”是法师法名与职位头衔的综合体，那么为什么法师在传度仪式中还会被授予其他的职位呢？比如兵马大元帅、兵部尚书等之类的。我将在下文分析这个问题。

（二）闽东闽山教之传度仪式

闽东闽山教之传度仪式又称为“奏名”仪式或“奏职”仪式。该仪式要选在有神宫、仙宫或神坛的地方举行。仪式时间要请法师择日子，但一般以每年冬天的农闲时间为佳。仪式持续一至三天，根据参加者的数量而定，人数从三十到一百不等。人数越多，规模越大，持续的时间也越长。需要说明的是，闽东参加奏名奏职仪式的人并不限于法师或师男。民间其他行业之地师（地理师）、木匠、接生婆、郎中、泥工匠、童乩等被人称之为先生、师傅的人都可以奏名请职。少部分农民也可以参加该仪式，但前提是其先辈曾奏过职。每个人一生当中可以参加三次奏职仪式，每次奏请一个不同职位，直至第三次请得一个最高职位，仪式获得圆满。本节我先就法师之奏职仪式作一简述。

1、奏职仪式之程序和内容

2012年1月我与福建艺术研究院的曾宪林先生到闽东之福安、霞浦地区调查闽山教法师和童乩的传承方式。我们有幸结识了福安市坂中乡新村蓝贵波法师（法名蓝法应）。通过对蓝法师仪式的观摩、科仪本的调查及个人访谈，我们对福安法师和童乩之传承仪式有了初步的了解。据蓝法师介绍，福安奏职仪式之程序为：净坛，发奏，请教主（太上老君等），造洪楼（三层、九层或十三层，据仪式的规模而定），奏职，游九州，做清醮（封名号），祝星，送神。仪式的核心集中在“爬洪楼”和“奏职”两个科仪之上。

造洪楼：爬洪楼科仪隆重，可分为请神、搭桥、竖洪楼、献供等小科仪。仪式之前先要找一个平坦的地方搭建“三司洪楼”。洪楼由三张八仙桌依次叠起。洪楼搭好之后，法师开始请神，接着搭桥，法师用一块布将洪楼顶端与法坛连接起来，祈请三界圣贤随桥而下为仪式作见证。再下来法师念咒存变洪楼：“竖立洪楼通三界，迎请三界降来福。存变此楼不是非凡楼，化作玉皇大洪楼……”²²

奏职：奏职仪式在洪楼之上举行。仪式开始时，法师先赤脚爬上三司洪楼。接着法师在洪楼之上对着楼下“请职生官”宣戒：“闽山原有九条戒。今宵发戒与人知。第一敬天连敬地，第二行符结善缘……戒尽阳凡诸恶事，便是桃源洞里仙。”²³之后法师诵唱奏职歌：“吾是东朝奏职官，身骑青马挂清鞍；娑罗树上投官职，付与生官任游行。一声战鼓起喧天，召请官职下阳凡。文官召请文官职，武官请召武官衔。男人奏职都神相，女人奏职作婆官。……巫师登楼座宝台，两边文武两边排。金桥悬挂南楼下，官凭职分见高低。巫师权座宝楼台，钦奉玉旨选人才。一举首登龙虎榜，十年身到凤凰池。”²⁴接下来法师通过“探闾”为请职者依次奏职。其具体作法

²²福安市坂中乡朝阳新村灵通坛蓝贵波法师之《上三司洪楼全册》，2001年庚寅太岁抄。

²³福安市坂中乡朝阳新村灵通坛蓝贵波法师之《奏职科》。

²⁴同上。

是：法师将写有职位的纸团放在法鼓之上²⁵，盖上法铃，然后使劲敲鼓，直至法铃中的纸团被敲出一张。这时法师停止击鼓，打起笏杯，若获三圣一阳，那么请职者就获得了纸团上面书写的相应的职位。此时众人欢呼，请职人叩跪谢恩，法师唱到：“三司楼头打战鼓，三司楼下探闾书。传教弟子探闾职，探闾职授作高官（婆）。探闾侍郎吴温统，保峰侍郎孟子梁，左边侍郎齐眼看，右边侍郎齐眼观。闾书打落星台下，荣封授职作高官（婆）。”²⁶奏职之后，法师下洪楼为请职者勅赐年粮月料、文武官兵及行法法器。每赐一件便有相应的唱词：“生官引进文武厅，文武忠臣列两边。文官勅赐文官令，武官勅赐武官兵。……生官两脚跪下领，件件法器付修你。当坛给出闾山印，四角金字甚分明。疏文通达用下印，竹符变法鬼神钦。……诸般法器件件有，亲付法官贮藏存。”²⁷

2、奏职仪式的“阴阳诰牒”和镇坛之宝——法把

闽东闾山教在传度奏职时除了传授生官（师男）诸件法器之外，还会给付“阴阳诰牒”和“法把”。阴阳诰牒是法师在阴阳两界行法驱妖的凭证，而“法把”则是法师法坛的镇坛之宝，是法师法力和兵马的实体象征物。

（1）阴阳诰牒

阴阳诰牒一式两份，分为阴牒和阳牒。阴阳诰牒内容几乎一样，但由于它们盖的是骑缝章，故每份牒上各有半个不同的“寿”字印章。阴牒在奏职仪式中当场焚化，阳牒给付生官保存，待其去世时焚烧，以和阴牒相互比对，若能吻合，法师之灵魂便可以在“阴界”继续行法，全文如下：

罗天请职台司

昊天金阙玉皇至尊上帝，敕下章诰文凭一道，照得上元主奏臣雷法拱，保奏（臣）雷法处，护奏臣雷法升，奏准。今据福建省福安县用儒乡钦德里十九都牛西境银池峰村居住，奉三界罗天请职延生投奏弟子钟渠生奏名法胜。本命丙午生后三月二十九日午时，行庚二十六岁。自幼传授闾山正教文武科典，修求赐福，设斋建醮、逐凶和设、驱邪作福、攘灾祈福、祷祝佑民，若不投奏名衔，诚恐官衙不钦，下邪侵欺。伏维。

太上老君开典举奏之科，许后学受之职，由是吉取辛未年十月初六日，恭在安邑六都腾云境普扬坛内，具词启奏本，上延生奏职道场札立牒状，达逢天是四府，移牒诸司，咸祈知闻。伏乞天恩救命，仰望万德以遍临。入夜修设三界罗天清醮一筵，作诸善庆，求赠遐龄，恭就三司楼前，采纳金桥，请闾擢职。荷蒙，旨行下敕赐嗣教弟子钟渠生奏名法胜，本为敕楼前奏吏部，职分护身，东有皇公作证见，西有皇母作证明。

睿旨行下，敕有加封，验策敕赐法器等件，开具于后：

²⁵据《奏职科》载，请职之职位共有三十三个：知县，知府，察院，知州，佈司，参相，总督，提督，九门提督，九州侯王，按司，抚台，吏部，户部，礼部，兵部，抚院，刑部，松案，左相，右相，案察，总督。

²⁶同上。

²⁷同上。

- 一枚赐文凭语印信一道，全；
- 一枚赐随身勇将、律令功曹、护命宝马，全；
- 一枚赐官轿、龙伞、掌扇、纱帽员帽扣带，全；
- 一枚赐飞虎猛蛇王班灵龟八卦白鹤寿龙，全；
- 一枚赐神像、头冠、头红、神裙、丝鞭、龙角、金铃，全；
- 一枚赐雷尺、令牌、香净盂、盖尺、铃刀、手炉，全；
- 一枚赐宝剑、战鼓、鸣锣、麻蛇、神针、犀牛、月斧，全；
- 一枚赐告杯、桌帛、龙袍、玉冠、笏、青衣，全；
- 一枚赐鸣鼓、三音、首旗、法器、灵符、全罡诀一百二十四把，全；
- 一枚赐各件法器给领年粮月科四时具足，全；
- 一枚赐闽山衙门坛界四至方隅二十四为界，全；
- 一枚赐法官摆开坛门，神通显迹，游行天下，护国救民，悉皆扶持。

右件于前，切恐阴阳界广，名姓多同，合给阴阳语牒，立作合同，半印寿字为据。先将阴簿当坛随钱焚化，投寄天府琼琳宝库收贮，阳语给付生官执照为凭。俟至百年限满，比对合同字号，庶无错误，高升名衔，生官领职之后，年年有庆，岁岁无虞，凶星勿染，祸犯不生，寻龙取水，吉龙来朝，游行天下，护国救民。山川社稷，宫庙神祠，古迹灵坛，桥亭佛塔，一切鬼神，三里当迎，四里当接，不许违慢，如顽强者，即迎随身将帅镇压监禁治罪。须至语者：

一立合同□□□□□字为据（盖印，一半）

右语 给付生官职钟渠生奏名法胜执照诞生

保奏臣 雷法霖

公元一九九一年未年十月初六日，上元 主奏臣 雷法棋

护奏臣 雷法升

玉皇上帝

三清上圣 给敕（印章）²⁸

上述之牒文为我们提供了很多奏职仪式的信息，包括请职者的姓名、生辰八字、奏职的时间、地点、传度师（三个：主奏师、保奏师和护奏师）及所习学的科典和仪式范畴等。奏职时，生官通过主奏臣向玉皇上帝和三清上圣请职，求取法名、职位和各类法器，并请东皇公和西皇母做证明。而法师一旦“奏职”成功之后，他便入能够出入法界，其神圣之地位也陡然增高，当地的“山川社稷，宫庙神祠，古迹灵坛，桥亭佛塔，一切鬼神”都要听从他的调遣。

（2）法把

法把是闽东闽山教的标志性法器，是法坛法术和兵马的实体象征物。法把以三幅轴式神图构成，法师通常将神图各自缠卷之后，再用红绳和红布捆扎在一起，形成三轴并立的圆筒状。

²⁸福建福安市穆云乡洋坪村法师钟法棋保存的语牒文书，转引自钟雷兴主编《闽东畲族文化全书》之〈民间信仰卷〉，民族出版社，2009年2月，页152—154。

有些法师亦将其放置在一个竹制的圆筒之中，更利以保存。法把平常就供在家中之师公坛上，仪式时法师将其摆在醮坛桌中间，并把神鞭（亦是闾山教道坛的重要法器之一）驾在法把之上，意寓闾山法门。据道坛法师介绍，法把的三个轴象征“三山”，而里面的三张神图则象征“三山兵马”，即闾山、横山、车山（或茅山）。三张神图中绘有“三山”的法主、法神、神兵神将及其驱妖除魔的场面。闾山图上之神有闾山九郎、闾山王姆、长沙王、张赵二郎、张五郎、陈林李夫人、张萧刘连四圣者、唐葛周三将军、张沙柳七二护法、五猖五郎、闾山法师及仙兵仙将等；横山图上多是瑜伽教之人物，如秽迹金刚、龙树医王、真武大帝、普庵祖师、虎马伽罗等；车山图上的神灵为盘古大王、车山公（陈六），以及一些暂不知其名的奇怪神像。²⁹“因为法把是道坛的“镇坛”之宝，故其无故不能随意打开法把，否则即会其里中的“兵马”消散。此后法师便不能照常调动这些兵马，法力消退。而只有等到法师去世后，或是法师从此想退出闾山法门，或是在情势危及的醮仪上才打开法把。据叶明生教授称：“只有在一些禳灾祛病法事中，道师觉到患者情势危急，或法事必需施行“急救”、“出天打鬼”的情势下，道坛才能打开法把，名曰“放五营兵马”以助其威。其后，道师还要专行“收兵法”，上香、献供、安神后将法把重新圈起。”³⁰

此外，闽东闾山教道坛之“五营令旗”也象征着闾山兵马。“五营令旗”为五张具有不同颜色的三角旗，分别插在一个木制的四方形柜子的四周及中间，代表东西南北中五个方位。据称五营兵马的五位统领为李哪吒和张萧刘连四圣者：“青色旗为东营九夷军，主帅张圣；红旗为南营八蛮军，主帅萧圣；白旗为西营六戎军，主帅刘塑；黑旗为北营五狄军，主帅连圣；黄旗为中营二秦军，主帅李圣。”³¹

（三）各地法师传度仪式之综合比较

²⁹ 通常是具有三头六臂，或是长两张脸的人物（另一张在胸前），而其周围有各类动物环绕在四周。

³⁰ 叶明生主编《古田临水宫志》，第四章〈道坛志〉。

³¹ 钟富兴主编《闽东畲族文化全书》之〈民间信仰卷〉，民族出版社，2009年2月，页174。

现在我想将闽西南和闽东的闾山教传度仪式与南方其他各省区的传度仪式作一个比较。³²毫无疑问，受地方宗教文化和民情风俗的影响，各地区法师传度仪式有着千差万别，我想做过田野的人都会深刻地体会到这一点。但是各地法师传度仪式也包含了很多共同点，正是这些共同点，使得法师的传度仪式作为一个整体而区别于儒释道三教的传承仪式。下面我就试着对其共同点作一番简单的归纳和分析。

1. 跟坛习法

师男在传度仪式之前一般都要经历一个跟坛习法的阶段。由于法师的传承多为父传子，故很多师男在很小的时候就随着父亲习学科法。但若是师传徒，师男就要拜师学法，与师父签订合同文书，表达诚意和双方的权利和义务。学法期为三至五年不等。法师传法的方式为口传身教，故师男往往是经过跟坛实地学习，也即经常跟随着师父出去行法。刚开始，师男先是观摩学习，并学着敲打锣鼓，在仪式中充当师父的助手，渐渐地师男也试着上坛做一些简单的科仪。不少师男即是在这种香烟缭绕的坛场环境中慢慢地学会了各种符篆经咒、行罡步斗和唱词曲调的。待师男行法熟练，能够独立做一些科仪，独挡一面时，他便请师父择日进行传度。

2. 传度仪式的结构和内容

传度仪式的程序很多、很复杂，一般都需要三天四夜。若将仪式之前的斋戒期都算在内，则需十天半个月。但各地传度仪式的结构和所反映的内容实质却异常地相似。仪式之核心内容体现在考法、传法和奏名奏职等几个科段。这些科仪内容精彩、生动直观，极富象征意义、神秘性和观赏性。仪式中法师演法行教，如同技艺高超的演员一样，通过一系列象征性的科仪动作、唱词和实物将教派之教法、教义与兵马传授给了师男，同时也将法场之宗教宗旨传递给了在场的民众。下面我将对仪式的净身斋戒、请神、宣戒、考法、传法、传兵、传法器物件、奏名奏职和宣牒安坛几个传度之重要科段试作分析，以观传度仪式的特征。

(1) 净身斋戒

师男在传度仪式的前几天要经历一段斋戒期。斋戒期间师男要沐浴净身、禁食戒荤腥食物和禁近女色等。福建厦门师男传度之前要先“入禁”，也即把自己关在一间洁净、封闭的小房间

³² 1. 江西省法师传度仪式请参见刘劲峰《流行于赣湘边界地区的阳平大幡科仪》；贵州方面请参见2. 虞修明、杨培孝、王秋桂《贵州省岑巩县平庄乡化佬族傩坛过职仪式调查报告》，3. Kristofer Schipper, "A Play about Ritual: The 'Rites of Transmission of Office' of the Taoist Masters of Guizhou (South West China)" (<论贵州道士的传职法事>)；湖南方面请参见4. 张式弘《安化道教调查报告》，载其专著《梅山文化——中国地域文化的一朵奇葩》，154-241，香港天马出版社2009年12月，5. 吴凡《音声中的集体记忆——湘中冷水江地区抛牌仪式音乐研究》；重庆方面请参见6. 胡天成主编、段明副主编《民间祭礼与仪式戏剧》；台湾方面请参见7. 丸山宏《道教传度奏职仪式比较研究——以台湾南部的奏职文检为中心》；云南方面请参见8. 郭思九、王勇《云南省昭通地区镇雄县波机乡邹氏端公庆菩萨调查》；广西方面请参见9. 鹿绍元、王超《广西省柳州师公雉的文武坛法事》，10. 杨树喆、叶展新《一个壮族师公班子的渡戒仪式——壮族师公文化研究系列论文之一》；四川方面请参见11. 我调查笔记《四川旺苍何家班端公仪式调查》，2009年夏天我与叶明生教授、美国纽州立大学的陈李凡平教授、柯白波教授（Bradford Clark, Professor of Bowling Green State University）一行四人在旺苍观察了何家班的一场送茅船仪式及发现了一张长达三米多长的端公《度牒文书》。

进行斋戒，期间禁食肉类、鱼类、洋葱，韭菜，大蒜，酒等，持续时间长达七天或十天。³¹广西渡戒师男要进行为期九天的修炼，象征人的九月怀胎。修炼之前，传度师在法坛中为师男布置一个“金阙玉房”，并做洗净仪式，之后师男便开始了九天的修炼。除了节食禁色之外，师男还要跟随师父学习符篆咒语、手诀、科书等法师行法之基本要素。³²

(2) 请神

传度仪式所召灵的神灵很多，这里无法尽述。但其中有些神灵是必请的，大致可以包括三类：一是法师教派之教主、法主，诸如太上老君、闾山九郎、王姆、三元法主等；二是地方神灵，根据传度仪式所属的地区有所不同；三是法师法坛之历代祖师。

(3) 宣戒

传度师在传法给师男之前，一般会对其宣戒，让师男在行法期间一定要谨遵戒条。闽东闾山教传度师在上洪楼之后，第一件要做的就是宣读“闾山九戒”。闽西南永福传度仪式虽无明确的戒条，但其仪式一开始便是开戒坛，并在寮台外墙贴上“建福传度堂规”。明确要求考法者“不许藏匿、瞒公昧众、私自代笔、假签书号、伪造诰牒等性”。³³广西壮族师公在传度时要“宣牒”：宣读受戒牒文。其戒律五条还要写进师男之阴阳诰牒之中；而师男在传度仪式结束时还要守愿三十六天，遵守十条规约。³⁴此外湖南安化法师有“行道九戒”³⁵；重庆法师传度要宣读“十戒火牒”³⁶等等。大多数戒条内容都是要求师男要遵守伦理道德，比如孝敬父母，尊师重道、和睦兄弟，戒财、戒财、戒色等。但有一些地方的戒条比较特别。例如，江西崇义上堡法师有戒法十条，其中第九条是“莫食牛、狗肉”。³⁷传度师宣戒之后，师男要宣誓会遵守戒条。如贵州传度师在传度时会扮成老君问到：我问你新坛弟子萧法开，投坛是一心投坛还是二心拜法？弟子答：我是一心投坛（向老君拜三拜）。老君又问：一心投坛，如二心学法怎么办，发下誓来！弟子：二心学法，拆骨还天（手指天赌咒发誓）。³⁸接着弟子还会表示，今后无论是深更半夜还是刮风下雨，若有人请就会去做法事；不管有报酬没报酬亦会去做法事。

(4) 考法

传度仪式时传度师会向师男考问一些有关法坛基本常识的问题，以测弟子对道法的熟练程度。这一过程又称为考法。考法一般以问答的形式进行。闽西南永福仪式有“刀梯问答”和“幡竹问答”的环节；闽东闾山教传度时《证龙坛》之中有本师和引师的对答。贵州法师传度时，传度师会问弟子很多问题：

³¹J.J.M.De Groot, "The Sacrificing and Exorcising Wu of the Present Time", Chapter III of Volume vi of "The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith".

³²杨树喆、叶展新<一个壮族师公班子的渡戒仪式——壮族师公文化研究系列论文之一>。

³³永福显灵坛“建福传度堂规”。

³⁴杨树喆、叶展新<一个壮族师公班子的渡戒仪式——壮族师公文化研究系列论文之一>。

³⁵张式弘<安化道教调查报告>。

³⁶胡天成主编、段明副主编《民间祭礼与仪式戏剧》。

³⁷刘劲峰<流行于赣湘边界地区的阳平大幡科仪>

³⁸度修明、杨啓孝、王秋桂《贵州省岑巩县平庄乡仡佬族侗坛过职仪式调查报告》，107-108。

传度师问：何人管天门，何人管地府，何人管鬼路，何人管人民？

弟子答：我知得，玉皇管天门，阎罗管地府，伏羲皇帝置人民，鬼谷艺师管鬼路。

……

问：何年置天，何年置地，保年知火灾，何年人知五谷，何人置江河，何人定乾坤，何人鬼神，人民以安？

答：初开地天盘古置，萧和立法定乾坤，江河五海龙王置，江王敝祖管人民，永定元年置锣鼓，开皇元年置鬼神，人民以安。

问：天门一年几度开？何人置天兵，何人置锣鼓，何人置鸣角？

答：天门一年一度开，上元法祖置天兵，中元法主置地兵，下元法主鸣角，永定元二年置鼓罗。

问：何年生佛生，何年生老君，何年生孔子，何人定乾坤？

答：开皇之年生佛祖，开皇二年生老君，开皇三年生孔子，开皇四年定乾坤。

……

问：上元法主姓何名？居住何州何县，何年何月何日何时登上天界？中元？下元？

答：上元法主法朝官，祖师阴保阴三郎；中元法主法院官，祖师李保五郎；下元法主法案官，祖师黄氏三郎。

上元法主生于庚辰年正月十五寅时生，中元法主生于壬午年七月十五子时生，下元法主生于甲申年十月十五午时生。

问：上元将军姓何名，中元将军姓何名，下元将军姓何名？

答：上元将军姓唐，中元将军姓葛，下元将军姓周。

问：东方东九夷领几万几千兵马，南方南八蛮？西方西六戎？北方北五狄？中央中三秦？

答：东九万九千兵马度弟子，南八万八千兵马度弟子，西六万六千，北五万五千，中三万三行兵马度弟子。

……⁴¹

(5) 传法

传法是传度仪式的目的和核心科仪之一。可是法力是无形的，传度师怎样把无形的法力传给师男呢？要回答这个问题，我们先要了解“法力”为何物？从何而来？从广义上讲法师之“法力”指的是其驱邪赶鬼之术。而法师在仪式当中通常利用三个“法宝”来驱赶邪鬼。一是法师行法所施的符篆咒语、行罡步斗、手诀等法术；二是法师行法所召唤的神兵神将；三是法师法坛的各类法器物件、科仪文书等。传度仪式中传度师正是通过将无形的法力注入这三个载体之

⁴¹同上。

中传给师男。在法师看来，法力有两个来源：一是来自于教派的法神，包括太上老君、闾山九郎和历代祖师爷等；另一个是来源于亲度师。因此传度师要将无形的法力传授给师男，就需要用一系列象征性的行为动作来加以实现。因为法师认为教派法神居住于法界（三十三罗天、闾山或者梅山）。因此闽西南永福法师传度时要通过起幡、竖刀梯来接法。贵州、江西、广东、台湾、湖南等地亦有此举。湖南安化亦是通过起幡，但不是通过师男爬幡而获法，而是通过观察幡尾的结幡形状而确定传法是否成功。^①闽东闾山教要造三司洪楼来接法。贵州、重庆等地的桥头拜法或桥头传法亦有此意，仪式当中的“布桥”通常被当成是坛场与法界之间的桥梁。然而，仪式中师男接法并非易事。上述闽西南永福传度仪式的幡竹高达近二十米，而刀梯有三十六阶之多，又比较锋利，因此要顺利爬上幡竹和刀梯的确需要非凡的勇气和一定的技巧。接法对师男来讲既是一个严峻的考验，又是一个自我展示高超技艺和高强法力的机会。各地法师在上刀梯和幡竹时都会有一些精彩的表演。据称永福法师上幡竹时有“猴子上竹，老鼠下竹”的精彩场面。江西法师在下刀梯时会沿着幡布顺溜而下，并表演飞鸟展翅等各种惊险动作。闽东法师爬十三洪楼之场面更是让人拍案叫绝，法师在没有任何安全措施的情况下要爬上十三张八仙桌叠起的洪楼，并在上面行罡接法。贵州师男仪式时除了上刀梯之外，还要表演踩红犁、顶红三脚、口衔红铁、捞油锅、劈竹、过火海、上刀梯等绝技。

那么传度师如何将自己的法力传给师男呢？各地法师传度仪式对此亦有非常形象、直观的象征性表达。据查，闽西南永福传统上有“入口传度”的仪式环节。在“师台传度”科仪中，传度师把嚼烂的花生亲口传到师男的嘴巴之中，以此来象征着法力传承。闽东闾山教有句俗语“嘴巴不张开，木板烧不开”（意为法术不灵），以此来说明仪式中入口传度的重要性。贵州法师入口传度的仪式环节最多：首先传度师要将自己的唾液传入弟子的口中，俗称吃口水，表示师徒两人血脉相连；其次传度师又喝两口水，含着走到桥头，将水喂入弟子口中，称为“过净水职”；再次香炉师将三根香纸两头点燃，一头放入传度师的口中，传度师衔着它到桥头，将另一头递入弟子口中（共三次），表示香烟不断，摊坛后继有人；紧接着香炉师给传度师喝三口酒，传度师又将酒传入弟子口中（三次），弟子将其咽下，表示“过酒令职”；最后香炉师给传度师喂一块肉，传度师又将其传入弟子口中（共三块），弟子咽下，表示“肉（入）口传度”，要弟子不忘师傅传度之恩。^②江西法师将入口传度称为“口含卦子吐真言”。具体做法是传度师将木筊和铜筊放进自己的口里呵口气，然后再吐出来，只要吐出的筊头为一阴一胜，便表示传度师已将法力传给弟子了。^③此外，还有湖南法师通过赏饭传法；重庆“咬熟肉”传法；广西法师喂肉、喂食传法等。这应该也是为什么传度师又被称为“入口传教师”的原因了吧。入口传度仪式很形象的诠释了“口传身教”的意涵。

（6）传兵将

传兵将和下面的传法器部分其实是传法仪式的组成部分，它们在仪式当中经常是连在一起举行的，但因为其内容较多，因此我较其分开来表述。

法师之兵将是无形的。它其实亦是法师法力的一个代名词。法师在仪式当中经常通过调兵

^①张式弘《安化道教调查报告》。

^②度修明、杨啓孝、王秋桂《贵州省岑巩县平庄乡化佬族摊坛过职仪式调查报告》。

^③刘劲峰《流行于赣湘边界地区的阳平大幡科仪》。

遣将来克敌制胜。传兵将仪式同样富有象征性涵义。贵州师男在接兵将仪式时跪在传法台前，胸前挂了一个旅行包，向传度师讨要兵将，传度师将炒熟的黄豆撒向弟子，称为“撒豆成兵”。⁴⁴湖南冷水江地区传度师通过从东北、东南、西北和中间五个方位向师男撒米粒来表示兵将的传度。⁴⁵广西壮族通过“抽帅”来决定师男护坛元帅和兵马数量的多少。仪式中传度师将写有“赵元帅”、“邓元帅”、“关元帅”和“马元帅”的四张纸团放进簸箕内让师男抽取。师男抽到哪个元帅，该元帅及其所统辖的兵马就是他的护坛兵将。⁴⁶江西传度师在将其坛下的仙兵分到师男的雷坛时，是通过师男拈阄来决定到底传授左营兵还是右营兵。⁴⁷但是湖南安化和重庆巴南地区师男兵将的传授则是根据师男的生辰八字对应《天坛品格》来决定其所占的星君、坛靖、治气和将兵。⁴⁸

各地师男所传授的兵将种类和数量都不尽相同，无法尽述。但是要注意的是，师男之兵将除了来源于法师教派法神、祖师爷和传度师坛上的兵将之外，还有另外一个重要来源，那就是师男在传度仪式上所招收的新的兵马，而这些兵马则是由非正常死亡的亡魂构成的。闽西南永福传度之时在坛场张贴《招军榜》：“……闽山衙前指挥大使出榜晓谕招军买马，九州界内集选精兵壮士、雄才勇力，壮丁三十以下二十以上之徒，不拘早晚前来本衙投充兵士即受粮食衣甲、马匹头盔、枪刀器械等物……”⁴⁹江西赣南传度时亦贴《招军榜》：“……坛司得此来因，具状申奏三清上圣御前给出招军文榜一道在衙张挂，招集本境上至溪源，下至水尾，一切伤亡等众，愿意充当兵士者，但系身体健壮，武艺高强的，每月发给军粮、马料，给出刀枪器械、衣甲战马，战罗战鼓一应俱全，参随弟子△△△郎游行天下，护国救民。如有强梁不伏法，金精光禄大夫职任兼管二十八重军州内外行营斩鬼伏魔大使先斩后度……”⁵⁰台湾高雄有召募阴兵式：“……通告里社上下神祇，通阴入阳，或有阴魂不散，外邪客鬼，无依无倚者，务要三十以上，三十以下，眉清眼秀，十指齐全，充补本坛……”⁵¹传度之后，法师在往后的建醮醮仪和殇亡仪式之中还可以再招收兵马，不断扩充自己坛下的兵马数量。

(7) 传法器物件

传法时，法师亦将一整套法器物件传授到给师男，以为日后行法使用。法师法器物件不少，一般可以分为法器（包括龙角、师刀等）、神像、神图、法服和科书（书本有各类符篆咒语和盟手法诀等）五类。传度时法师要一件件的将这些法器物件传授给师男，每传一件都有相应的唱词，描述该法器的功用。重庆巴南传授法器物件的仪式还颇具神秘性：在坐桥传法的当天深夜，传度师等带着师男去一个偏僻无人的山坡，去时的路上不许讲话，不能照灯……到了之后，传度师在地上铺一块白布，将各法器物件放在上面，接着法师将诀法、符篆等一样样的传给师男。

⁴⁴ 虞修明、杨啓孝、王秋桂《贵州省岑巩县平庄乡侗族侗坛过职仪式调查报告》。

⁴⁵ 吴凡《音声中的集体记忆——湘中冷水江地区抛牌仪式音乐研究》。

⁴⁶ 杨树喆、叶展新《一个壮族师公班子的渡戒仪式——壮族师公文化研究系列论文之一》。

⁴⁷ 刘劲峰《流行于赣湘边界地区的阳平大幡科仪》。

⁴⁸ 张式弘《安化道教调查报告》；胡天成主编、段明副主编《民间祭礼与仪式戏剧》。

⁴⁹ 福建永福紫阳显灵坛《招军榜》。

⁵⁰ 刘劲峰《流行于赣湘边界地区的阳平大幡科仪》。

⁵¹ 丸山宏《道教传度奏职仪式比较研究——以台湾南部的奏职文检为中心》。

(8) 奏名和奏职

师男在传度仪式中一定要取一个法名。它是法师与鬼神打交道的名号头衔，是其在法界当中一个身份地位的标志，因此取法名是法师传度仪式中非常重要的一个环节。闽东闾山教又称法师传度仪式为“奏名”、“做醮名”或“做造名”。各地法师所取的法名大致相同，一般分为“法号”和“郎号”。⁵³而我们从闽西龙岩的转职郎位仪式、江西和各地畲族、瑶族法师的法名情况来看，“法号”与“郎号”又是一种职位头衔，并且两者之间呈递进关系。但是大部分地区法师传度仪式又普遍有奏职的环节。相较于法师的奏名仪式，各地法师奏职的方式多呈随意性，而其所奏的职位称号又具有多样性的特征。首先我们来看法师奏职的方式。闽东法师奏职有三次，但每次都是通过击鼓探阍而获得职位称号。永福师男所奏的职位头衔是其自拟的。湖南瑶族法理由是“沾贴”的方式而取得相应的职位称号：“法师在‘升老君职位时’，手里拿着三张写有职位的黄纸条，在三清神像前边念咒边沾贴，若沾贴的纸条不下落，则认为老君接受了阴职，谓生前可按此职主持‘法事’，死后可为一方正神。”⁵⁴接着我们来看各地法师职位的构成。闽东闾山教共有三十三位职位头衔（见注释）。闽西南永福法师职位数量不详，但据《阳平衡给出南曹公牒一道》，新充弟子、加补弟子和给印弟子的职位分别为：“初任柳州通判，二任华州知县，三任三十六州统兵大使”。⁵⁵泰国与湖南瑶族法师的职位构成比较复杂。如泰国法师邓法安在传度时的职位为：太上奉行北极驱邪院川通闾梅二教三戒弟子邓法安，职位升在广西道桂林府座任之府，贵字为号；而在加职时其职位为：太上奉行北极驱邪院川通闾梅二教三戒加职弟子邓安一郎，职位升在南京朝内二部状院（元），注管天下鬼神，清字为号。可见法师在传度与加职时所获得的法名和职位都不同：传度时获法号，职位为道府一级；但加职时则获得郎号，职位从道府升到南京朝内。据泰国闾梅二教法师邓进坤先生（法号邓太金一郎）之《各升职位省城用》经书可知，法师传度加职的省城遍布我国北京、南京、浙江、河南、江西、山西、四川、湖广等九个省七十三个府。⁵⁶湖南瑶族法师也有相类似的经书。据湖南蓝山县法师盘法玉介绍，上述的升职地域名为清时所用，而传度者的升职地域是根据传度者的生年所属的金木水火土及所对应的东西南北中之方位来确定。⁵⁷张式弘在湖南安化发现清代与民国时期法师的职衔，试举两例：李安一，嘉庆十八年生，光绪十一年卒（1814-1886），安化梅城思游乡水溪村人。职衔为：“上清三洞，五雷经策、神霄玉府二宫校籍金部尚书，签书南北二院丹景辅化仙卿兼南

⁵³胡天成主编、段明副主编《民间祭礼与仪式戏剧》。

⁵⁴法师之“法号”与“郎号”是中国南方无数民间道坛中一个相当普遍的现象。但这里并不是说所有法师的法号都如出一辙。不可否认，至今仍然有不少地区法师的法号与佛道之道号和佛号相类似，甚至有些法师有两个或三个不同的法号。但这并不奇怪，它是长期以来民间各种教派、各类教法相互融合和混杂的历史产物。

⁵⁵张劲松、赵群《湖南省蓝山县汇源乡瑶族度戒科仪》。

⁵⁶《十二道度牒文书及帖皮式》，转引自叶明生《福建省龙岩东肖镇闾山教广济坛科仪本汇编》，页0035。

⁵⁷广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》。

⁵⁸张劲松、赵群《湖南省蓝山县汇源乡瑶族度戒科仪》。

泉香水元皇曹院北极驱邪事”。李盛场，咸丰五年生，民国六年卒（1855-1917），安化梅城思游乡水溪村人，李安一的儿子、徒弟。职衔为：“上清玄都大夫水部尚书、北极伏魔使，南北二院判雷霆都司兼理南泉香水元皇曹院北极驱魔事”。据称在职衔中凡兼元皇二字者，均是道教兼巫教；凡兼南泉香水的是兼佛教。而其具体职衔是从《天台玉格》中所规定的职称中选择。⁹⁹云南端公亦是根据法师的生庚年月从《天台玉格》中选择职篆，大体有“上清三职”：都公职、便宜事和功果职。法师一般先授都公职，然后是便宜事，最后要经过“请”、“批”和“转”才能升到功果职。¹⁰⁰重庆淮南教法师亦兼道佛二教，佛教职衔有：释迦如来遗教弟子承命奉行代演宣科；而道教职位有：“上清正一盟威经篆九天金阙”，或“上清三洞五雷经篆九天金阙”；但是唯有淮南教之职位不详。¹⁰¹可见法师的职位构成是非常复杂的。之所以造成这个现象，我认为应是历史多层文化累积叠加的结果。原初，法师的法名与职位应是重合的，“法号”与“郎号”既是名号，又是职位头衔。但是后来由于受到了道佛和世俗行政职位名称的影响，法师之法名与职位开始逐渐分离，加上各地区发展又不平衡，遂形成了当今法师职位名称多样性的特征。

（9）宣牒安坛

传法奏职之后，就进入了宣牒安坛阶段，传度仪式也接近尾声了。这里的牒就是上述的阴阳造牒。宣牒就是将本次传度所奏的法名、法职及其传法等情况向教派法神宣报，之后将阴牒焚烧，阳牒交给师男保管。阳牒是法师非常重要的行法文牒。闽东法师将阳牒与法牒放在一起保管，视其为镇坛之宝。闽西南的阳牒有十二张，称为十二道牒文，法师将其放进一红色度牒袋挂于法坛上方。湖南、贵州等地视阳牒及其他一经经文、符篆放进牌带之中保管。牌带是法师地位和身份的象征。宣牒之后，便进行安坛，或安座。一般师男在传度之时会在家里厅堂安设一个法坛，将仪式所传授的神像和各类法器物件置于法坛之上，并在法坛上方贴一张神榜，榜中写有法师教派之法神及开教祖师之法名等，以便日后供奉。

当然要说明的是，上面所描述的九点只是对传度仪式核心科仪的概述，各地法师的传度仪式会比复杂很多，而且其科仪之程序也会有所变动。

3. 法师特殊的丧葬仪式

由于法师生前经过传度仪式，学有法术，具有法名和职位，并为民众举行各种祈福禳灾、驱邪赶鬼的法事。因此他们死后之灵魂不会下地狱，而是到天上做官，或是到闽山、梅山奏职成为一方正神。正是这一特殊的宗教理念使得法师的丧葬仪式异于常人的功德道场。我们将在本文第四节专门论述这个问题。

二、童乩的传承及其与法师的关系

司马虚在“Chinese Magical Medicine”一书中谈到早期密教中有很多关于如何降童作法的内容。密教法事僧利用童乩（小孩子）与神灵沟通，为民治病驱邪。唐代三位密教高僧善无畏、金刚智和不空将大量密教文献翻译成中文，促进了密教在中国的传播。密教法事僧成为八世纪

⁹⁹张式弘《安化道教调查报告》。

¹⁰⁰郭思九、王勇《云南省昭通地区镇雄县波机乡邹氏端公庆菩萨调查》。

¹⁰¹胡天成主编、段明副主编《民间祭礼与仪式戏剧》。

最为主要的仪式专家之一，而利用童乩作法则是他们成功的关键因素之一。到了十二世纪，密教之手印、梵文咒语、塑像和法器对道教产生了越来越大的影响，但是道教不是直接借用这些因素，而是将其与自身的传统相互融汇贯通，从而创造了一系列新的神灵、咒语和仪式。从那时起，利用童乩驱邪的法事成为道教仪式的主流，道教之考召法更是风靡一时。⁶²

戴维斯利用宋洪迈笔记小说《夷坚志》及一些宗教文献，通过一个个形象生动的例子，为我们充分展示了宋代法师与童乩的密切关系。宋代的童乩同唐代的一样，一般为青少年，他们为法师所操纵。法师利用他们为病人寻找病因，驱赶邪鬼。两者在仪式中近乎完美的配合导致了一场场成功的驱邪仪式。不仅如此，童乩还出现在葬礼之中，使得仪式出现了戏剧性的场面。戴总结到：在宋代，无论是法师、法事僧、道士、甚至是部分士人，他们都利用童乩来行法，这也是他们仪式的一个共同点。⁶³

上述两位学者的描述和分析都很到位。法师利用童乩作法的现象在宋代确实非常的普遍。这在当时还引起了很多儒学官员的担忧和反对。许多人上书朝廷，呼吁颁行禁巫法令。江西官员夏竦上言：“左道乱俗、妖言惑众，在昔之法，皆杀无赦。盖以奸臣逆节，狂贼没规，多假鬼神，动摇耳目……当州东引七闽，南控百粤，编氓右鬼，旧俗尚巫……婴襦襦，诱令寄育，字曰‘坛留’、‘坛保’之类，乃其稍长，传习妖法，驱为僮隶。民病，则门施符咒，禁绝往还，斥远至亲，摒去便物……”“两宋朝廷也因此颁布了上百条不同程度的禁巫法令。

明清时期，民间社会应该还盛传着“童身法”。当时传说闾山教法主陈靖姑在仪式中利用其弟陈海清当童身来行法。据明小说《海游记》载：

王哭曰：既被食之，必有骨发，不知那孽畜置之何处？孤思夫妻之情，欲寻骨发葬之。卿有计可寻否？姑奏曰：若要见娘娘骨发，除非写表现童，方可寻得。王曰：谁识此法？姑曰：臣识之。王曰：用何物？姑奏曰：只用净茶、果品、香纸、臣弟为童身。臣设法降之便是。王曰：卿速为之，必当重赏。
……

居士曰：昔日令兄在老拙家遭难，法书尚寄在我家中。既夫人闾山法不能开其洞门，莫若令兄法书中，有法开得其洞，未可知也。连公等闻言，叫快取来看。居士即取出法书于案上，看至第三卷上第一篇内云：若要妖洞开，大界降生童。姑等看罢，各各大喜。俟至天明，靖姑依法书各物结界，用海清为童身。念动真言咒语。不移时，法天圣者下降，降起海清，打入洞中。姑见童身一起，即去如建闾山神将往护。⁶⁴

虽然《海游记》只是一部小说，但这部起源于民间道坛法事的小说应该是反映了当时法师法事的一些状况。

⁶²Strickmann, Michel., *Chinese magical medicine*.

⁶³Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*,

⁶⁴宋李昉撰《续资治通鉴长编》。

⁶⁵叶明生校注《海游记》。

现代社会法师与童乩的关系仍然非同一般。在中国南方的很多地方，法师在科仪本和疏文中自称为巫师、巫臣或者巫流弟子。江苏南通之法师被称为童子，其仪式称为“上童子”、“童子会”。⁶⁶据叶明生与谭伟伦的调查，在闽北顺昌有一个姓金的法师，在请神科仪中，他突然全身抖动起来（仿佛童乩附体一般），以神灵附身的方式来显示已请到神。叶明生还发现当地有个法师的儿子就是童乩，他们经常在仪式中合作。湖南龙山县土家族法师有“阴传”的传统。当地梯玛彭武根（法师）的父亲是彭显义，是个篾匠。虽然彭显义祖上好几代都是梯玛，但由于文革原因，到了他那一代就断了传。有一天彭显义出去做活，突然就“阴了”，一路跳回家，并在屋后竹林中的苕窖跳进跳出。从此彭显义就会跳梯玛了。⁶⁷闽西龙岩廖振中法师为我们讲了一个有关闽山教法神陈海清的故事。陈海清是陈靖姑的弟弟。陈靖姑为斩蛇妖而决心上闽山学法时，海清年龄太小，同时又嫌去闽山的路途遥远，遂不去学法。然而因为海清吃了其姐的一口痰，也掌握了一部分闽山法术，会做一些简单的法事。有一天陈海清遇到一个乞丐倒死于路边，出于同情，海清用法术救活了乞丐。不料该乞丐不但不知恩图报，反而怀疑海清是凶手，对他纠缠不放。海清无奈，只好求助于他姐姐。陈靖姑设法为乞丐谋得一个职业，让他当童乩追随海清，但要尊重海清。乞丐同意，于是开始协助海清一起做法事。⁶⁸这则故事非常生动的解释了法师为何会在仪式中与童乩合作。

当然，在现实中也有法师与童乩合作的例子。2008年我曾看到闽东福安的一位法师带着一个童乩到古田临水宫请香接火。在仪式中，童乩突然间就失去了意识，跳动起来，之后是法师用法印将其安稳下来。通过观看他们的请香疏文知道，该童乩在其家乡盖了一个陈靖姑的庙。他请法师到临水宫祖殿请陈靖姑的香火回自己神宫宝殿来“扶殿祛邪、治病救济万民”。贵州法师在传度仪式之“桥头传法”环节时，法师要先将“马脚”（童乩）弄迷糊，并令其在摊堂内驱邪赶魔，以净化摊堂，保证仪式时无邪精干扰。⁶⁹

从这些仪式中可以看出，法师与童乩的关系与唐宋时期的大致相同：法师在仪式中起主导作用，而童乩则是充当其助手。其中最大的不同的是：现代的童乩大多是成年人，其中还有不少女性童乩，青少年相当少。那么，童乩到底是如何产生的呢？是否如同世人普遍认为的那样：一些人在某些重大疾病或事故之后就突然在一夜之间变成了童乩，极具的神秘色彩？关于童乩的研究已经不少。⁷⁰但本节我主要依据本人在福建福安、古田、屏南、霞浦、漳平、莆田等地的所搜集的资料及他人的研究成果⁷¹来探讨童乩的传承方式，指出童乩的传承方式受到了法师传度

⁶⁶薛艺兵，高舒〈南通童子消灾仪式的调查与研究〉。

⁶⁷雷翔、刘伦文、谭志满著《梯玛的世界——土家族民间宗教活态仪式“玩菩萨”实录》。

⁶⁸黄建兴〈福建闽山教调查研究报告〉。

⁶⁹庾修明、杨啓孝、王秋桂《贵州省岑巩县平庄乡侗族侗坛过职仪式调查报告》。

⁷⁰林富士〈童乩研究相关书目（1900-2004）〉；蔡童：〈“童乩研究”的历史回顾〉。

⁷¹ 1. 叶明生、劳格文《福建省建阳市闽山派科仪本汇编》；2. Kenneth Dean, ZhengZhenman, "Group Initiation and Exorcistic Dance in the Xinghua Region"; 3. Kenneth Dean, ZhengZhenman Ritual Alliances of the Putian Plain; 4. 董芳苑编著《台湾民间宗教信仰》，东大图书公司，2005年；5. 黄有兴、甘村吉编撰《澎湖民间祭典仪式与应用文书》，2003；6. 《泰国瑶族考察》；7. 〈云南蓝枝瑶巫术初探〉，载郭大烈、黄贵权、李清毅编《瑶文化研究》等。

仪式的极大影响。(地图)

(一) 闽东福安童乩传承仪式及其蟠桃会

闽东福安的童乩数量较多。在这里，男的童乩称为僮身，女的称为马奴。他们与法师关系非常密切，称法师为师父。上述的福安市坂中乡蓝贵波法师是十几个童乩的师父。据蓝法师介绍，一个人要成为童乩要经历过两个仪式：一是“降神”仪式，也即请法师召神附体于童乩；二“开坛”仪式，即请法师为童乩开设一个神坛。⁷²童乩开坛之后，就可以为民众办事了。再往后，他们亦可以像法师一样，参与的奏职仪式，取得职位称号。有意思的是，这里至今仍存在着童乩的民间组织，称为蟠桃会。蟠桃会时，童乩们聚在一起，庆贺神诞，交流经验，联络感情。

下面我以2012年1月在福安的调查为基础，⁷³对当地童乩的降神仪式、开坛仪式、奏职仪式和蟠桃会组织形式做个介绍，并简要讨论法师与童乩的关系。

1. 降神仪式

福安大多数童乩在成为童乩之前都会经历一段病痛折磨。在求医无门的情况下，他们请求法师为其“诊断”。蓝法师善长为人把脉诊断，根据脉搏情况，先确定是鬼怪作祟还是神灵附体。若是前者，法师便要为病人举行一场驱邪的仪式。若是后者，说明神灵选择该病人为其代言人，法师要择日为病人做降神仪式。降神仪式要选在有仙宫、神宫或者法坛的地方举行。这次我们观察的三个降神仪式都在童乩家的神坛上举行。

降神仪式比较简单，不需要复杂的科仪程序和疏文表章，一般只要香供、符箓咒水就可以。降神仪式之程序包括：点香、去秽、请符官、请神、附体、开金口、退神。仪式开始时，童乩点燃三根香肃立于坛前；法师点燃“破秽符”，清静坛场及童乩身上的秽气。接着法师点燃元宝（纸钱）在空中讳字请符官。再接着法师自己点燃三根香，站在童乩的一侧，用三根香不停地在童乩面前晃动，并口念请神咒、焚烧符箓；同时法师的一个助手在坛场一侧急速地敲击着桌子，营造一个紧张、神秘的气氛，催请神灵快快降灵。“附体”与“开金口”是降神仪式的高潮。神灵附体时，童乩手握着三根香开始不停地晃动，并且越来越剧烈，一直晃到三根香脱离童乩之手。接下来童乩就开始手舞足蹈的在神坛前跳动起来。十来分钟之后，童乩跳动的幅度和节奏渐渐的缓慢了许多。这时法师请童乩坐在坛前的一张凳子上。童乩示意要抽烟，法师便递给他两三根烟，童乩一阵猛抽，几秒钟便抽完了。之后法师又给他一杯水喝。待童乩情绪缓定下来之后，便进行“开金口”仪式。法师开始与童乩对话，问他是哪里人？是何方神圣？有何证明？倘若童乩能够对答如流，并能显示相应的动作，“开金口”仪式便宣告成功。最后法师念咒退神，降神仪式结束。

据法师介绍，一场成功的降神仪式，最关键的是要让童乩顺利地附体、开金口。若只附体，不开金口，仪式也不算圆满，还要择日再举行降神仪式。降神仪式往往不是一次性就能成功的，我们观看的前两场降神仪式在福安城关一个马奴家的神坛中进行。第一场仪式有两个童乩参加，

⁷² 因为开坛仪式要启建洪楼，为时两天两夜，仪式规模较大，花费较多，故经济实力不是很好的童乩可以请法师先做“安神位”，日后再做开坛仪式。

⁷³ 期间我与曾宪林先生跟随蓝法师观察了由他主持的三场降神仪式，一场蟠桃会仪式等，并采访了十多个童乩，调查了对五个童乩神坛。

但当晚两个童乩都只附体，不能开金口。于是便约定第二天晚上再来。第二天晚上，又有一个童乩加入仪式（共有三个童乩），但结果也只有一个开金口成功。该童乩说他住在花果山，并向法师做了一个“抓耳挠腮”的动作。这证明附在他身上的神灵是齐天大圣。据童乩们介绍，每个神灵降身的方式和动作都不尽相同。如果是田公元帅附身，童乩便会唱戏。若是范爷（黑无常）附体时，会不断的打哈欠，接着便把身体缩成一团，并用房子遮住脸，因为据说他的身体较矮，脸黑，羞于见人。若是郑神玉下降，童乩会用点燃的香把洗脸（详见下述）……

2. 开坛仪式

童乩经过降神仪式之后，就成了神灵的代言人。但是因为刚入法门不久，还不能随时召神附体，或请神退休，时常需要法师或老一辈童乩的帮助。从这一点上看，童乩的降神仪式其实就是一个法师指导童乩如何请神附体、开金口的过程。童乩经过两三年的学习、练习，可以自由的召退神灵时，他就可以请法师为其举行一个“开坛”仪式，也即请法师为其取法名（通过僮身取法号，称为法△；女奴取“妙号”，称为妙△），开设神坛，据说经过开坛仪式的童乩就可以为民众办事了。

童乩开坛仪式的程序要比降神仪式复杂许多，内容也较丰富。开坛仪式规模较大，要起造洪楼，需要两天两夜。其具体程序包括：净坛、发奏、请三界神、起洪楼，问杯、上身（神灵附体）、上疏、献花献供、保僮身、安位、送神。下面我们主要通过仪式疏文来了解开坛仪式的核心内容。

……

恳求

圣驾即速降驾三司洪楼，接领金笈连排九圣一阳，托车下马投堂，降为托在△△灵坛。永镇金炉香火，通查三界，点卦通心。

圣驾威灵，投落马奴（僮身），托魂托魄，查看分明，点卦通心，常学百草，游行天下，保家护国救民。通查上宫六府，通查中界宅家庙宇，通查下界龙宫海底五岳山头……通达阴曹地府，十殿阎君。查魂查魄，查泰山门下。查察百花桥头，抱送麟儿，为凡间接代宗枝。圣驾威灵，查清察明，耳听八门，眼看四方，查清察明，回到坛中说分明。

圣驾威灵，有求必应叩则灵。永镇金炉香火，游行天下，护国救万民。祝保马奴（僮身）痛苦消除、星辰光现、命运亨通……

闾山正教主行上元巫流臣△△△诚惶诚恐，诚心顿首叩拜其疏。

天运太岁△△年△△月△△日马奴（僮身）诚心叩拜，具文谨疏。”

这张是法师上洪楼问杯之后所上的疏文。该疏文明确点出童乩的法事范畴和职责。童乩在法事中要做的就是请神附身，通查三界的各个角落，做到眼观八路，耳听四方，然后回到坛中向法师说明情况。用法师的话说，这是在教童乩如何“办事”。开坛仪式除了教“童乩”如何办事之

”福安灵通坛“开坛仪式疏文”。

外，还有一个重要目的就是请“有职法事臣（法师）”在童乩家修设宏建神坛香位，并请童乩神灵回坛安座，以永锁香炉。

开坛之后，童乩就有了自己的神坛。神坛是童乩的重要行法场所，日常民众之问事、治病等仪式均在神坛之中举行。童乩神坛一般亦有坛号，比如闾山法坛、显圣灵神堂、显应灵坛、八宝灵坛等。这次我在福安共参访了五个童乩神坛。除了一个神坛不设在家里（在村中独立盖了一个类似庙宇的小神坛），其余四个都设在童乩家楼房的最高层。五个童乩神坛的摆设结构很相似：正对着门的墙壁上写有该坛的坛号；坛号之下贴有一张开坛时安设的神榜；神榜之下是一个神灵龛位，供奉着童乩神灵神像，香炉及部分法器物件；神龛前摆放一张八仙桌，以为日常童乩和民众摆供献神之用品；神坛的两侧内墙则挂满了民众赠送的各类锦旗等。童乩神坛所供奉的神灵有很多种，各个坛都不太一样，但以观音为主。神坛神榜上的神灵有好几个，但据说这些神灵都可以附到童乩身上。现将福安罗江区漳港村“八宝灵坛”神榜上的神灵试抄如下：

当境土主右边招村童子位
勒封临水宫中陈（林李）太后三位元君神位
勒封福州下都尾彭鹤洞郑一郑二郑三相公神位
玉封杭州风火院田都（贾郭）三大元帅座
勒封河南开封府清生山李元帅之神座位

五个神坛之中，比较有意思的是福安中新街一个马奴的显圣灵神堂。该神坛之神龛上居然供奉了近二十尊神像。据她自己介绍这些神都是她的法坛神。在短短两场降神仪式中，先后有田公、齐天大圣和杨六郎附到她身上。但她的主神是田公。这位田公神才两岁，因此神灵附体时，马奴唱歌和说话的声音都很像童声。也正因为如此，她神坛的两侧除了民众赠送的锦旗外，其他的都是一些小孩子的衣服、鞋子、玩具、糖果之类的物品。这是民众为答谢神灵所赠送给小田公的礼物。但这些礼物不是田公单独享有，亦可以回馈社会。若有信徒觉得自己的孩子多病难养，即可以到该坛求取这些衣服、玩具回家给自己孩子使用，以保平安。作为报答，他们会

给马奴一个小红包。

3. 奏职仪式

童乩开坛之后就可以和法师等一起参加奏职仪式。仪式之程序和奏职的方式都与法师的相同，但仪式所授予的法器物件则不同。我们在蓝法师家发现一张僮身郭桂会先生的奏职阳牒。郭先生法名法制，曾先后两次奏职，第一次所奏职位为佈司，第二次是九州侯王。下面是他奏职阳牒的部分内容：

罗天请职玉台司

.....

三界罗天请职延生投奏弟子郭桂全，奏名郭法制，本命民国乙酉年六月初七日未时，行庚六十七岁。自幼传授圣驾上僮建文法坛，奏祀神头金炉香火，开书问卜。若不投奏名衔，异日请圣无名，倘有法坛未兴，神功不显。伏乞太上老君开典举奏之科，许后学受之职，由是庚辰年九月十五日暮在安邑二三都北辰兴隆境昆仑仙宫宏建口口，东岳楼前初奏佈司

.....

睿旨行下，勅赐投奏弟子郭桂全，本为东岳楼前奏九州侯王。职分给诰护身。东有皇公作证见，西有皇母作证明。

睿旨行下，敕有加封，验策敕赐法器等件开具于后

- 一勅赐文凭章诰印一道，全；
 - 一勅赐随身勇将、律令功会、护命宝马，全；
 - 一勅赐官轿、龙伞、学扇、鼓手、纱帽、员翎、扣带，全；
 - 一勅赐飞虎、猛蛇、王班、灵龟、八卦、白鹤、毒龙，全；
 - 一勅赐金花、云衣、花鞋、宝剑一把、彩旗、香炉、书卦，全；
 - 一勅赐轮夫人马法坛圣驾正神永镇法坛，四方开书问卜，全；
 - 一勅赐雷尺、令牌、神像、龙位、神桌、神坛圣驾上僮，全；
 - 一勅赐茶杯、桌帏、龙袍、玉冠、牙笏、青衣，全。
 - 一勅赐鸣饭、三音、首旗、法器、灵符，全；显诀一百二十四把，全；
 - 一勅赐各件法器，给领年粮月料四时俱足，全；
 - 一勅赐间山街坛四至方隅二十四里为界，全；
 - 一勅赐法官拔开坛门，神通显赫，游行天下，护国救民，悉皆扶持，全；
-⁷³

4. 蟠桃会

福安至今仍然保存着童乩的组织，相邻地区的童乩们彼此之间是有联系的。他们会不定期

⁷³福安僮身郭桂会先生的奏职阳牒文。

的聚在庙宇、童乩神坛或法师法坛中一起切磋技艺，联络感情。但经常选择在田公元帅诞辰（农历八月二十三）时期，因为田公是当地童乩的主神。童乩们将此类似的集会称为蟠桃会。我们这次所观察的蟠桃会在福安市罗江区樟港村的显应坛中举行。本来我们只是跟随蓝法师到显应坛观察他为一个厦门来的马奴做降神仪式。不料当地的童乩见到师父过来了，便呼朋引伴，不一会儿便招呼来了十来个童乩。蟠桃会仪式在一场降神仪式之后拉开了序幕。首先是显应坛的坛主与另一位僮身进入附体状态，并很有激情地对唱起来。接下来又有一个僮身为我们“表演”了一场用香火把洗脸的降神仪式。该僮身法名为法清，他的主神是郑神玉。据说郑神玉一附体便需要用香火把洗脸。当法清进入附体状态，旁边的童乩递给他两大把正在燃烧的香火把，法清毫不犹豫地拿起它们就往自己的脸上使劲的搓，直到香头都灭掉为止。但是法清摇摇头，表示刚才的两把香火还不够大。于是一旁的童乩又递给他两捆更大把的香火把，法清双手接过来，又洗了一次……蟠桃会仪式的最高潮是五个马奴在法师的引导下先后进入了附体状态。她们在附体跳动之后，有三个坐在凳子上对唱起神歌来，有一个仍在不停地跳跃，第五个则旁若无人的跳起舞来。接下来又有两三个僮身也加入对唱的行列中。于是一场非常戏剧性的仪式开始了。据法师介绍，童乩们唱的基本上是神灵的身世，类似于法师法坛中的神灵咒语。但是由于有好几个童乩是被田公所附体，其中有老年田公，中年田公和青年田公，也即不同年龄段的田公居然可以坐在同一张桌子对唱！现代电影的“穿越剧”是否萌芽于中国童乩的蟠桃会仪式？！

据叶明生介绍，闽东寿宁也有类似的童乩组织，称为“王母会”。王母会时有一大批“摇头晃脑”的妇女集中在寿宁城关的田公元帅庙之中。其实童乩的组织在明清江南社会非常的活跃，那时称为“降茶会”，多在五通庙中举行。因为其仪较为粗俗，多被政府所禁止。⁷⁶

此类似的童乩组织实际上是童乩们互相学习、交流经验的一种机构。我们观察到福安童乩们在降神仪式中多有一些“模式性”的仪式动作。比如童乩们在附体之前的“抖香”动作、附体后“迅猛抽烟”的方式，手诀及退神的方式都非常的相似。这应该是他们在“蟠桃会”仪式场所互相模仿的结果。蟠桃会仪式是新入门童乩的“培训课程”。仪式中富有经验的童乩会不停地带动新童乩跳动，促使他们尽快进入附体阶段。新童乩们正是在此类仪式环境中，通过不断地模仿、实践而慢慢成长成为一名合格的童乩。

5. 法师与童乩的关系

福安民众若生病，可以找法师医治，亦可以求助于童乩。因为童乩的法术不如法师大，他们主要负责寻找病因，也可以解决一些小问题，但若遇一些大问题，他们便会建议病者找其师父设坛驱邪。法师与童乩这种在仪式上的分工，使得他们的配合较为融洽，相得益彰，共同分割了民间的部分宗教市场。总体上讲，相对于法师的主导地位，童乩则处于附属地位。童乩不仅在仪式中充当法师的助手，在宗教生涯及日常生活之中亦依赖于法师。正如上文所述，童乩宗教生涯的几个重要阶段都需要请法师来主持，在日常生活中碰到一些具体的难题亦会求法师帮忙。比如，童乩在法坛不兴、生活不顺，身体健康欠佳时都会找法师寻求解决之道。福安罗江一位马奴近期总觉得头痛，事事不如意，但又找不到病因，于是她请求蓝法师帮忙。经蓝法

师开坛诊断，该马奴头痛的原因是她神坛神榜上抄写的神灵有错，其中有一位神灵不是她的附身神。于是经过双方讨论，决定由法师择日为她重新开一次坛，改换神榜。调查中，我们发现蓝法师针对童乱的仪式还真不少。短短四天的时间，他就主持了三场降神仪式，一场蟠桃会仪式，并安排了近期内的两场开坛仪式，一场安神位仪式。

福安法师对于童乱的仪式应该不是近代才发展出来的，而是有着较长的历史传统。在蓝法师的法坛中，我们发现了清乾隆时期、民国和近代以来针对于童乱降神、开坛和奏职仪式的符箓、疏文和咒语等科仪资料。符本《符书》一书中记载了很多童乱降神、退神的符箓。从这些符箓可以发现，福安童乱的附体神很多，其中有田公元帅，临水太后元君（陈靖姑），郑一、郑二、郑三相公，葛洪山梨花洞主，先天泰山府温康马赵四大元帅，金吴大王福州下路尾八卦山白云洞花碧莲姑娘，东土太（大）唐南天门花果山齐天大圣，泰山府谢范两位将爷、斩妖缚邪雷公等等。《符书》中值得注意的还有三点。第一，降神符箓中有不少“佛头符”，如其符头文字：“奉佛令”、“奉普庵勒令”、“奉观音令”等；第二，符箓中经常出现的文字还有“闾山”、“菲山”和“灵山”；第三，有些已经去世的法师也成为童乱的神灵：闾山大殿法主陈、卓二位师公，闾山大殿法主张卓临师公，寿宁县托溪王三师公等。⁷¹法坛《咒语》一书记载了很多降神、退神时用的咒语、诀和讳字。比如请降田公之诀文：“天今標標地標標，厅中是吾度金桥。桥头答（搭）在杭州风火院，桥尾随在此厅前。度请田公元帅郑一、二、三司阜（师父）上金桥，请到厅中度僮身，度得僮身救万人。吾奉太上老君所勒急急如律令勒！”⁷²又如送田公咒：“咒灵咒灵送起田公舍人，送到浙江杭州府铁板桥头。神日间天宫去游会，夜间武将游乐神。千处有求行处应，送回天宫去安身。左手指天归宝殿，右手指地退僮身。左手化作清风镜，右手化作镜清明。清明镜，镜明清，照得僮身魂归魄定。自在身前照良魂共七魄，后照七魄共良魂。良魂七魄归身上，清风宝剑斩邪魔。吾奉太上老君所勒，急急如律令！”⁷³《奏职》一书则记载了法师奏职仪式的程序和内容，因此前文多有引述，在此不再重复。

（二）漳平官田乡梧村的请火仪式——一个新童乱的诞生

接下来我们将视角转向闽西南，这一带法师与童乱的仪式活动也很兴盛。下面我想透过漳平一个村庄的请火仪式来看当地法师与童乱在仪式中的分工合作，及见证一个新童乱的诞生。

中国南方地区民间盛传请火（或称割火、请香接火）仪式活动，也即民间各地的庙宇会在一定的时间（通常是在神灵诞辰或春节期间）组织请香队伍到相应的祖庙去迎取祖神香火回来供奉。民众希望通过请火仪式活动保佑村庄安宁、生活红火、生意兴隆、身体健康。民间请火仪式之形式颇类似于国家奥运圣火传递仪式。

漳平市官田乡梧村是一个地处偏僻的小山村，但是村庄却以充裕的经济实力而闻名于整个漳平市。梧村总人口大约一千多人，共一百五十九户。主要姓氏为傅、陈两姓，其中傅姓人口大约占三分之二，陈姓三分之一。但是村庄有一半以上的人口在广州白云区经营布料和服装生意。近些年梧村人生意做的非常红火，不少人因此发家致富。这对村庄的基础设施建设和宗教活动的复兴提供了前提和基础。梧村现共有祠堂四个，其中傅姓三个，陈姓一个。村庄有庙宇

⁷¹福安灵通坛蓝法应《符书》，二零零九年己丑太岁抄。

⁷²灵通法坛灵通法坛《咒语》，乾隆柒年壬戌太岁柒月抄。

⁷³同上。

两座：一是水云宫，供奉两位仙妈，据说是七仙女中的六姐和七姐；另一座是兴福堂，供奉清水祖师、大帝（相传是郑成功）、伽南爷、和田突郭三位元帅。除此还有一些小神坛（非常简易的、用石头垒成的小神龛）分布于村庄的周围，分别是打猎盘古神坛、仁主尊王（即民主尊王）神坛、桥头盘古神坛（与上述的打猎盘古不同）和元尼公。村庄在九十年代有童乱七个（当地将男女童乱统称为“跳神”），但现在只有四个童乱，分别是陈日升，附身神为清水祖师；傅火炉，附身神灵是仙妈；傅国辉，附身神亦是仙妈；陈景江，附身神是观音和仙妈。据村里人介绍，八十年代还有两位法师，他们是永福著名法师陈金岚（上述永福显灵坛陈福漳法师的爷爷）的徒弟，但由于种种原因，该传统现已中断。村庄庙宇之醮仪活动主要由永福显灵坛法师和本村童乱共同负责。

梧村历史以来就流传着请火仪式传统。近年来由于经济发展较好，已经连续五年举行请火仪式。请火仪式的时间不定，由法师或择日先生择日而定，一般会选在春节前后。今年请火仪式定在1月13日至17日（农历2011年12月）。村庄共分为七路出去请火，请火队伍由当年福首、法师、童乱，信众构成，他们带着神像、正仙炉前往相应的祖庙请火。七路请火仪仗情况请参看下表：

神灵	福首	法师/童乱	接火人	请火祖庙
仙妈	傅景铃、傅建忠	陈学忠法师、陈日升（童乱）、傅火炉（童乱）	魏梧辉	龙岩雁石仙妈祖殿
清水祖师	陈景成、傅春仁	陈学智法师	陈钦江	漳平华寮清水祖殿
三位元帅	傅生东、傅月木	陈木仪法师	傅生火	永福下坂八角亭元帅祖殿
仁主尊王	陈必夏、傅金阳	李有德法师	傅南松	龙岩白沙仁主尊王祖殿
宣封大帝	陈金昌、陈金山	陈茂山法师	陈景辉	永福桂洋大帝祖殿
盘古	傅建东	陈福漳法师	傅仁伟	官田高峰祖殿

梧村四天之请火醮仪程序¹⁰与上述永福建福传度科仪非常之相似。其中它少了建福传度之传法科

¹⁰仪式程序：第一日：发香山表，到祖殿割火，请佛（回到村庄），做大供，请佛，领供，宣状，赏军，藏身，变香篮，造桥，造鞭，发兵，入寮，造和合，天朋斗，做大安军；

第二日：发表，做供洗净，领供，把截，造款，催请交火，献供，收邪师，请军，点海，烧请军碟，供粮碟，变席，请扬州军，起幡，开门，放水，分军，九洲，上行，赏军，藏身，安更。

第三日：报天光，做供，洗净，请佛，领供，赏军，安军，出法，造符，献供，游乡，下隔，九洲，上行，下马领供，赏军，拷断，出溪，谢款主，安神。

第四日：发醮表，洒净，点烛，造龙楼，四府，献供，九洲，上行，七献，三献，合火领醮，求熟，赏军，拜醮，呈词，九洲倒幡，退兵，送神。

仪，但多了请火、交火、游乡、拷鬼、出溪和合火等科仪，而这几个科仪正是请火醮仪的核心科仪。

1. 请火

十三号凌晨两点梧村请火仪队分为七路驱车前往祖殿请火。我们在龙岩雁石洋城仙妈龙兴宫观察了其在祖殿的请火仪式。雁石龙兴宫供奉五位仙妈，据说是七仙女的大姐、二姐、三姐、四姐和五姐。相传梧村水云宫供奉之仙妈六姐和七姐即是从龙兴宫分灵出去的。梧村请香队伍于凌晨六时到达龙兴宫。童乱陈日升与傅火炉将村庄水云宫的两尊神像抱进龙兴宫，福首傅建忠挑着仙妈正炉也跟着进去。接下来就由法师陈学忠做请火科仪，在经过一系列的存变、藏身、请神、上疏之后，法师将龙兴宫仙妈香炉中的香炉请取到梧村仙妈正炉中。在梧村请香仪队即将启程时，龙兴宫的两女童乱开始跳神、唱歌，并打簪杯。之后，请香仪队将龙兴宫中的五位仙妈神像及洋城村的一些信徒请回梧村一起参加醮仪活动。途中，负责请火香炉的福首要不间断地往炉中撒些许水，保证一路上香烟不断。在离村庄十多公里地方，请火仪队暂作停留，待与其他六路汇合之后，一百多辆请火车辆一起浩浩荡荡开回村庄。

2. 交火

交火仪式在梧村对面“乌龟山”上的一块平地举行。村民要将载有神像的九座神轿（包括仙妈神像七尊、清水祖师和宣封大帝神像）和十四个仙炉（包括出去请火的七个正仙炉，留在村庄庙宇的七个副仙炉）等请到山上去。临出发前，村庄四名童乱开始上身跳神。他们头上系了一块红布，手里拿着宝剑。其中陈日升当“童乱头”，他拿了一面锦旗当总指挥。童乱绕着神轿使劲的跳，并引导着抬扛神轿的年轻人不停地做摇轿、颠轿的动作。神轿在童乱的指挥之下前冲后撞，左右摇晃，上下翻转，绕圈打转，非常的精彩。当队伍到达山上之后，法师开始摆供做交火仪式，他们引领着十四个挑香炉的福首绕着供桌不停地、快速地转圈、呼喊，并将正香炉的香火与副香炉中的相互交换。童乱在另一边依旧非常有活力的跳动着，指挥着神轿。我们权且把这种童乱与神轿配合跳动、奔跑冲刺的动作称为“神轿舞”。就这样，跳着，跑着，喊着，交火仪式持续了近两个小时才结束。

3. 游乡

仪式第三日，法师与童乱带着村民扛着神像、挑着仙炉在村中游行。刚开始法师与游乡队伍一起，但是没过多久，法师李有德就带着两名助手到村里各家各户去抓“鬼”。村里每家每户都在门前或厅前摆了一个供桌，供桌上除了摆放供品之外，还置放着一个稻草人，一个红包和一丛桃柳枝。法师到达之后，在供桌前念咒摇铃，同时一助手将桌上的稻草人抓进手提的麻袋之中，并拿走红包。法师就这样把村里每户人家的“鬼”都抓走，之后把它们关进已经造好的牢狱之中，等待晚上法师设置间山坛对它们进行拷断、审判。¹¹在另一边，童乱带领着游乡队伍继续在村中游行。当队伍遇到神坛时，就会暂停下来，跳一会“神轿舞”。

游乡队伍于中午时分回到庙宇，但他们并没有休息。童乱带领着神轿在戏台前的广场上继续跳“神轿舞”，而且节奏越来越快，越来越剧烈……突然，扛抬神轿之中的一个年青人瞬间失去了意识，并不由自主的全身抖动起来，他被神灵附体了！围观村民发觉之后，立即欢呼雀跃

¹¹法师拷鬼仪式内容丰富、滑稽，具有戏剧性。我将在下章对它进行详细介绍。

起来，仪式场上顿时锣鼓大震、铙炮齐放。四个老的童乩更是兴奋不已，跳得更有激情了。年迈的傅火炉还赤手将一只滚烫的香炉捧起来在场上奔跑绕圈。同时童乩们把那位被附体的年青人拉出来，并试图将一红头巾系到他头上。刚开始这位年轻人还有所抵触，但最后还是被系上了。接着四个老的童乩轮流带着这位年青人跳动，并与他对话。“不久之后，这位年青人也开始像其他童乩一样指挥神轿跳“神轿舞”。此时，他的身份已经发生了改变，从一名普通的村民变成了一名神职人员。一个新的童乩诞生了！仪式达到了最高潮。

4. 合火

合火科仪是前面请火和交火科仪的延续，亦是整个请火醮仪的最终目的。法师把请香正副仙炉十四个和村庄庙宇的所有香炉一起摆放在寮中的供桌上，并将两者中的香火灰混合起来，然后再分摊各仙炉和香炉之中。通过合火科仪，民众希望从祖殿请回来的新的香火能够给村庄庙宇原有（老）香火注入新的生机和活力，促进它的循环更新，长存不绝。

仪式中新诞生的童乩叫陈森林，他是本村村民，三十多岁，现在家务农，早些年曾当过兵。当我问他为何会被附体？感觉如何时？陈森林表示自己也不太清楚，只是感觉当时像喝醉了酒一样，身体软软的，无法控制。据村民说法，他是被法师陈福璋喷洒了符水，下了咒之后才被附体的。陈法师也承认是自己对陈森林做了一点法术。他祖上还留传有如何让童乩附体的法术，早期亦有不少村庄要求他帮忙物色一个童乩，因为村民认为童乩会保护村庄。但是由于种种原因，他已经很久不用这些法术了。

梧村新童乩的产生并不是偶然的，也不是法师几句咒语和几张符水就能立马见效的。陈森林自小就成长在一个具有深厚童乩宗教文化传统的村庄中。即使到了九十年代，一个不大的小山村仍然还有七个童乩！八十年代以来，随着中国民间宗教的复兴，梧村的童乩传统得以慢慢恢复。陈森林从小就受这种传统的熏陶，村庄每年的请火仪式给他留下深刻的印象。他在仪式中被附体成为一名新的童乩是该传统在村庄的延续，是偶然中必然。倘若离开这种深厚的传统，何来偶然呢？

（三）闽北建阳法师道坛中的《降生铜本》

据叶明生和劳格文对闽北闽山教的调查，建阳法师道坛中至今仍然保留了大量的原始巫教成份的遗存。⁸²道坛科仪抄本《日脚书》、《入却书》记载了法师为民众占卜、行法和治病的诸多巫术。《圆光本》记载了引发疾病的一百零八种邪及治疗各类邪病的灵符、药方多种，其中之“圆光术”是师公利用童子（童乩）观看手掌查找邪魔，从而发现病根的一种古老巫术。《祝由科》则是师公施行“祝由术”——一种利用符咒治病的巫术的指导科仪本。

建阳道坛科仪本中还有两本关于如何“降僮”的手抄本。一为《铜马本》，它记录了各类师公“降僮”时颂唱的神歌。神歌内容主要是关乎各个神灵的生平事迹。由此观之，这些神歌其实就是师公降僮时所唱的“降僮咒语”。之所以称它为《铜马本》我想应该是《僮马本》的误写，其中“僮马”二字应该是“僮身”（男童乩）和“马奴”（女童乩）的简称吧。另一本是《降生铜本》。书中记载了大量师公降僮时的符箓和咒语等资料。如其中“降铜符”、“童子咒”、“僮身书号”（师公降僮时在空中所写的“讳字”符号）和“降僮催神咒”等。建阳道坛之《铜马本》

⁸² 通过与该年青人的对话，童乩们得知这位新童乩的附体神是清水祖师。

⁸³ 叶明生、劳格文《福建省建阳市闽山派科仪本汇编》

和《降生铜本》与我在闽东发现的《咒语本》和《符本》极其相似。

(四) 莆田东北部的神童和坛班的“关戒仪式”

丁荷生和郑振满在“Group Initiation and Exorcistic Dance in the Xinghua Region”一文中为我们描述了莆田江口一场神童的“关戒仪式”。⁸⁴通过这个仪式，一群青少年被培训成了神童。他们会被神灵附身，会唱咒和跳驱邪的傩舞。关戒仪式包括三个阶段的仪式，要在数月或三年之内完成。每次仪式持续的时间为五到十一天。在仪式的最后一个阶段，神童会去爬刀梯。爬完刀梯就标志着关戒仪式的结束。关戒成功神童的名字会被刻在庙中一个历代神坛的石碑上，他们要当一辈子的神童。丁郑二人所观察的是神童关戒仪式的第三个阶段。该仪式在一场道场醮仪进行，⁸⁵当道士对神童们喷洒了符水之后，神童们立马就进入了昏迷状态，奉坛（神童助手）当即把他们扶住，老一辈的神童则给他们穿上了神灵的服装。接着他们把神童们扶进庙宇，把庙宇的大门关上，并在门上贴上“庐山大法院”的封条。神童们开始了为期九天的关戒。在关戒期间，老一辈的神童对他们宣布戒条、进行培训。神童训练主要包括如何进入附体状态，如何唱咒行傩等。此外，神童们还被授予了行法之各类法器物件，包括法衣、鼓、法铃、剑、绳索、神像、扶鸾基、香炉、笏杯、法印、法水、符、法针、法棒、和阴兵阴将等。但是最重要的还是受箬。神童们把受箬当作一种再生的象征，从此以后他们便受到了神的保护，不会被鬼邪侵袭了。到了仪式第九天的凌晨，神童们冲出庙宇，他们大喊大叫、颂念咒语，并到村庄游行。之后他们回到家里，接受亲友们的恭贺和宴席。到了下午又回到庙前做行傩仪式。

受戒成功的神童就可以为民众做法事了。其法事主要包括三类。一是参加村庄元宵的醮仪，在仪式中做“采花”等仪式表演（神童袒胸近距离接受焰火筒的喷射，这亦是神童显示其神威的一个方式）；二是日常为民众做一些驱邪治病的小法事；三是在其他道教仪式中充当助手。

丁、郑二人除了对仪式进行详细的描述之后，他们还搜集了不少关戒仪式所搜集的文检疏文和符箓咒语资料。其中文检疏文有：庐山演法仪文、登坛授戒给功道规、持戒散削保醮疏文、生前预修天师都醮和延生奏箬预修祭天仪文等；咒语资料有：《广仁庙咒册扶神册犒赏坛图册》、《嘉兴殿无霄神咒册》、《慈山宫神咒册》、《九鲤洞神咒册》、《都坛宝咒》，玄天上帝宝咒、监雷御史张公圣君咒、泰山替天温元帅咒、太乙仙姑宝咒、先天上帝宝咒、回坛咒、起煞咒等；符箓包括各类驱邪致病的符，如陈靖姑收惊符等。通过对神童受戒仪式与道教受箬仪式的对比，作者认为道教受箬仪式为神童的受戒仪式提供了一个仪式框架模板。神童在受戒仪式中所接受的符箓咒语、法器物件等与道教的很相似，只是简单了许多。

但是作者的贡献远不止于此。在其新作 *Ritual Alliances of the Putian Plain* 一书中，他们应用地理信息系统技术，发现神童及其坛班在莆田北部（尤其是东北部）相当活跃。这些地区的神童和坛班数量不少，神童之附体神，诸如田公元帅、齐天大圣、张圣君、普济侯王等神明的庙宇也较多，与其相关的“采花”仪式也多集中在这里。所有这一切与具有较强士大夫传统的莆田平原南部形成了鲜明的对比。当地神童的影响甚微，但是科举较盛，祠堂较多。

⁸⁴ Dean and ZhengZhenman, "Group Initiation and Exorcistic Dance in the Xinghua Region".

⁸⁵ 据丁荷生和郑振满介绍，莆田江口的道士是属于正一派的，他们曾到龙虎山受箬。但是根据道士们在仪式中法器（牛角）、科仪符箓及其与神童的关系，他们显然受到了闾山教的影响。

（五）台湾的法师⁸⁶和童乩及其受禁仪式

海内外有不少学者研究台湾的法师和童乩，但专门探究台湾法师与童乩关系的则不多。其中刘枝万、董芳苑、黄有兴、甘村吉等学者有相关的著作。我在前言当中已经对刘枝万的著作作了介绍，下面主要回顾后面三位学者的研究。

董芳苑牧师是较早研究法师与童乩之间关系的学者之一。他指出台湾有不少童乩有自己专属的庙宇和守护神。其守护神多为王爷，有池府千岁、温府千岁等。童乩一般无法单独工作，而需要法师的协助。在台湾，法师又被称为法官、法长、桌头等。童乩“上童”之前，需要法师为其做“观童乩”仪式。仪式时，法师敲桌念咒、口吹龙角、手打法索，并不时拿着焚烧的“鼓仔纸（纸钱）”在童乩面前不停的摇晃。童乩一旦上童，脸部表情痛苦，呈呕吐状，接着就拿起巫术法器，在自己的头部、胸部和背部乱砍乱刺，但他自己似乎浑然不觉，直至遍体鳞伤，血流满面。从表面上看，法师好像只是童乩仪式的助手和解释者。但是实际上他是童乩的总指挥。澎湖有“死乩童，活桌头”⁸⁷之称，形象地说明了两者在仪式中的关系。⁸⁸

董芳苑在书中亦提到童乩的受禁仪式，但是对其分析最为周到的还是黄有兴和甘村吉。他们对澎湖法师、小法⁸⁹、童乩的选拔和培训及其仪式均有非常细致的描述。澎湖的法师和童乩及其活动要比台湾其他地区的旺盛。据《澎湖厅志风俗篇风尚》载：“又有法师与乩童相结，欲神附乩，必请法师催咒。每赛神建醮，则乩童披发仗剑，跳跃而出，血流被面。或竖长梯，横排刀剑，法师猱而上，乩童随之。乡人有胆力者，亦随而上下。或堆柴火炽甚，跃而过之，妇女皆膜拜致敬焉。”⁹⁰据统计，澎湖全县登记在案的庙宇有一百四十七座，但是设有法坛的（即有法师和童乩服务的）就有一百三十六座，其中普庵派的占了一百十三座，吕山派的二十三座。可见澎湖法师与童乩的数量之多，及其与普庵派和吕山派的关系之密切。澎湖童乩受禁的时间不定，一般有坐大禁和坐小禁之分。童乩坐大禁要七七四十九天，共七礼拜。坐禁期间除了节食、净身等禁忌之外，童乩和小法在每个礼拜都要跟法师学习附身、念咒、步法等不同的技巧。大禁期满，要做开口仪式。仪式时，法师抓一只白公鸡对着童乩的嘴，并念咒做诀，同时烧“开口符”溶入水中让童乩喝下去。白公鸡一叫，童乩若也跟着叫，那便标志“开口”成功了。童乩也就可以出禁了。⁹¹

这里有三点要值得我们关注。首先，童乩在大禁期间的“降神”训练是从“有意识”到“无意识”再到“有意识”的过程。大禁刚开始阶段，新挑选的童乩是有意识的，这时法师就要想方设法让他能够尽快被附体，进入无意识状态。这样大约到了第四礼拜时，童乩可以很快就进入附体状态，但是此时他依然有意识。因为这个原因，童乩自己也怀疑是不是真的被附体？这

⁸⁶广义上讲，台湾的法师包括红头道士和红头法师（又常被称为小法）。两者之间的区别是红头道士除了做法事之外，还兼做道教醮仪，而小法则与童乩的关系比较密切。本节主要讨论台湾澎湖一带的小法及其他与童乩之间的关系。

⁸⁷黄有兴、甘村吉编撰《澎湖民间祭典仪式与应用文书》。

⁸⁸董芳苑编著《台湾民间宗教信仰》。

⁸⁹刚刚选拔的青少年，年龄从六岁至十五、六岁不等，准备训练成法长或者童乩。

⁹⁰林豪：《澎湖厅志》第二册，台北：台湾银行经济研究室，民国五十二年六月，页三二七。

⁹¹黄有兴、甘村吉编撰《澎湖民间祭典仪式与应用文书》。

时法师要告诫童乩不要被这个杂念所干扰，而要专心配合好神灵，传达他的旨意。法师继续对童乩进行训练，直到童乩慢慢接受并习惯被附体的状态。因此童乩降神训练的最终目的是达到“神人合一”的境界。其次，法师在为童乩做“降神”念咒时，如果是属于普庵派的，就要先念“请普庵咒大教主”咒语，然后再念童乩守护神的咒文；如果属于吕山派，那就要先念“请吕山门下灵通咒”，然后再念童乩守护神之咒。这说明台湾童乩传统与普庵派和吕山派的关系非同寻常。再次，台湾童乩在出禁之后，就可以和法师一起为民众“办事”了。比如做“落地府”、“安厝”、“解前世冤仇”等仪式，但早先他们一般都不收费了。这说明传统地方社会之童乩与职业性的童乩是有区别的。

其实格鲁特在一百多年前就对厦门的法师、法长（或法官）和童乩作了研究。法长（类似于现代台湾澎湖的法师）常在法师的仪式中充当助手，但却是“童乩会”的头，引导童乩的仪式并充当他们的“解说员”。而法长与法师的区别是法长还没有经过教派的“入教”仪式。⁹²因此从某种程度上讲，法长应该算是一名准法师吧。

（六）云南蓝靛瑶的卦堂

瑶族社会的法师与童乩传统也很深厚，这一点在瑶族的度戒仪式当中表现的非常明显。湖南蓝山县瑶族度戒的三个核心科仪：攀刀山、度勒床和度水槽，它们又称为“三度”。在这三个阶段，度戒者在法师的法术下，都会出现短暂的昏迷，需要通过呼叫、喝水或者喷水的方式才能把他们叫醒。若还不行，则要请一个请卦人（童乩）通过附体下阴将昏迷者叫醒。⁹³而度戒仪式中的对于度戒者的种种考验方法，亦很类似于法师或童乩显示其神威的方式。瑶族法师科书中保存的十种考验方法：云山法（度戒者从一丈多高的“云台”上跳下），刀山法（受戒者赤足爬上扎有十把或五把利刀的刀梯），盐埠法（受戒者以生盐少许放入眼里边，并用七口细针穿背），勒床法（受戒者睡在布满刺的床上），火砖法（受戒者脚踏烧红的砖头），犁头法（受戒者口含烧红的犁头），油锅法（受戒者伸手到滚油锅里捞物），岩堂法（受戒者赤脚走过丈余长的火堆），七吉法和阴山法。⁹⁴

云南蓝靛瑶社会中的童乩被称为“打卦人”，或“走阴人”。他们可以通过附体方式到阴间为病人寻找病因。蓝靛瑶传统社会有种专门培训打卦人的“学校”，称为“卦堂”。基本上所有打卦的人都是从卦堂出来的。卦堂开办的时间不确定，可能四五年开一次，也可能七八年一次。但是一般选在农历春节初一到十五，因为那时正好处于农闲时节。卦堂举办的地点也不固定，根据卦堂的开办者——“学主”而定。卦堂开办时，由“学主”和几个高级卦师（一般为法师担任）教授学卦者如何“行卦”。其实主要就教学卦者如何学会走阴路。因此行卦又称“开阴路”。“上课时”，学主让学卦者一人拿着一根卦棍。棍端与地面保持一两寸的距离。接下来“学主”让学卦者保持心静，排除杂念，并开始念开路咒。不一会儿，有些学卦者的身体开始抖动起来，卦棍开始击打地面，并且越来越剧烈。有些打卦者甚至摔倒在地上，挥舞着卦棍，嘴里发出马打喷嚏的声音。这时，高级卦师也开始行卦，他们跳到学卦者的中间，带领着学生们按照一定的路线进行“游堂”。据黄贵权的观察，游堂的路线好像道教的太极图式。游堂之后，学主又念

⁹² J. J. M. de Groot, "The Sacrificing and Exorcising Wu of the Present Time".

⁹³ 张劲松、赵群《湖南省蓝山县汇源乡瑶族度戒科仪》

⁹⁴ 薄朝军、过竹主编《中国瑶族风土志》，北京大学出版社，1992年10月，页295。

咒，招学卦者按原路回来。

四五天之后，当学卦者学会行卦之后，学主及高级卦师又要教他们学唱山歌。据说连接阳间与阴间的是一座桥。学卦者要经过这座桥，就要与桥对岸的仙女们对唱。当仙女们满意之后，学卦者才可以过桥。因此学卦人唱的山歌都是一些感人肺腑的情歌。在卦堂即将结束之时，“学主”和高级卦师会对学卦者进行考核，并根据各自的水平为为他们“种卦”。种卦分为两种：种小卦和种大卦。种小卦的人在考核时只要在附体的状态下背诵出自己的家先神即可。但是种大卦的人却要经过三个考验。除了背诵家先神之外，第二项是学主拿一燃烧的灯芯烧学卦者的额头。第三是学主拿一把燃烧的香火头给学卦者嚼，只有烧不伤的人才能过关。因为香火头在学卦者眼里是红灿灿的仙果。种卦之后，学主就开始封卦了，也即封住通往阴间的路。卦堂学习结束。

从卦堂“毕业”后，学卦者就变成打卦人，可以为民众做法事了。种小卦的人可以通过走阴为人查找病源，还可以做预测。种大卦的人除了能行使前者的功能之外，还可以“取邪”，也即帮人致病。

据黄贵权介绍，云南打卦人分为两派：“仙女卦”和“四神卦”。上述打卦人是属于仙女卦，而在他的老家——广南县底圩乡还有“四神卦”。四神卦的神灵为四神：赵公明、邓保应、马得生、关四泰。四神卦在早期也有卦堂。四神卦学卦者在卦堂期间也像仙女卦一样要遵守一些禁忌，如忌吃荤腥食物、酒，忌与女子说话等。但四神卦在附体时比仙女卦“勇猛”。学卦者在附体时若能沿着墙壁进出天窗，才可以得到种大卦的资格。⁹⁵

（七）广东排瑶问仙公的传承

广东排瑶称法师为先生公，童乩为问仙公。先生公帮人“送鬼”，问仙公帮人“查鬼”。当社区问仙公年事已高时，便要择日选拔并培养新的问仙公。届时老问仙公将一群候选人（中青年）请到家中的厅堂，自己开始念咒请祖先公，旁人则在一旁为其敲锣击鼓，制造气氛。若围观人群中突然有人失去意识，开始发狂似的吹着牛角，胡跳乱舞。随即他昏迷在地，老问仙公将他扶起叫醒，并与他对话。若这位年青人能够清楚地说出是被哪个祖先公附体和他的来历，那么老问仙公当即就会收他为其接班人。接下来，老问仙公便把一套请祖先公咒语和下阴的秘诀传授给徒弟。当徒弟学会之后，师傅要为他立坛举行问仙仪式。仪式中，徒弟若将一只活鸡的头一口咬断并喝鸡血，那么他便成为一个新的问仙公。⁹⁶

施舟人在其著作 *The Taoist Body* 一书中将台湾的童乩与民间傀儡坛班中的木偶作了比较。他说坛班傀儡师与木偶的关系就如同法师与童乩的一样：仪式中，法师利用附体的童乩来驱邪赶鬼，傀儡法事中傀儡师通过操控手中被注入灵性的木偶来达到同样的目的。在这里，木偶代替了童乩在仪式中所扮演的角色。⁹⁷事实也的确如此，无论是在台湾，还是福建，民间众多的傀儡坛班正是通过在庙宇戏台和家庭法场上的一出出具有浓厚宗教色彩的傀儡戏剧（如奶娘传、华光传、目连戏等）来为村庄和民众祈福禳灾。从这些傀儡戏剧的功能上分析，与其说它们是戏剧艺术，倒不如说它们是宗教仪式。正是这个原因，民间傀儡戏多被学者称之为仪式傀儡剧。

⁹⁵黄贵权《云南蓝靛瑶巫术初探》。

⁹⁶练铭志、马建利、李筱文《排瑶历史文化》。

⁹⁷Schipper, Kristofer, *The Taoist body*.

“还有一点我们亦不能忽视，福建童乩附体之主要神灵——田公元帅正是民间傀儡坛班的坛神和傀儡戏的戏神。傀儡师在法事开场之开台或扫台仪式中都要召请田公元帅。假若施舟人的这个理论可以成立的话，那么法师和童乩之仪式传统的影响便远远超出我们的预想。叶明生研究的闽东梨园教正是一个以木偶法事为主的教派。2008年、2009年我与叶明生、美国学者陈李凡平、柯白波一行四人在长江流域的多个省份先后做了为期四个月的傀儡戏调查，结果发现傀儡戏的宗教仪式功能是我国南方地区傀儡戏最为主要的特征。倘若我们把视角再稍微拓展，便不难发现我国南方地区傩戏中之傩面与傀儡戏之木偶具有非常类似的功能和角色。傩戏在演出之前，行傩者都要为傩面开光点眼，召神点将，为其注入神性。而且各地不少傩坛的坛主即是法师。傩面也具有童乩在仪式中的类似功能和角色！”

当然，本节我无法对民间傀儡坛班和傩坛的法事传统作具体分析。下面我想就本节所讨论的主题略作归纳。首先，法师与童乩的关系。从唐宋至今已有一千多年，但是法师与童乩在仪式中的分工合作关系似乎仍然没有改变。法师在仪式中起主导作用，是仪式的主持者；童乩则充当法师的助手，属于附属地位。在仪式中童乩主要是通过附体下阴查鬼，寻找病因；而法师则利用符篆咒语、法器、童乩等来做驱邪赶鬼的任务。通俗讲，童乩主要负责为病人诊断，发现问题；法师为病人治疗疾病，解决问题。当然法师与童乩之间的界线不是不可逾越的。民间有不少童乩兼做驱邪治病仪式。大部分法师也可以做查鬼诊断的工作，他们毕竟是童乩的“师父”。但是这一点也从另一面证明了法师与童乩之间不可分离的关系。其次，童乩的传承问题。上述对童乩传承的分析和回顾也让我们知道童乩并不是天生天养的，或是在某些重大疾病或事故之后就自然而然蜕变而成的。童乩的传承也有其特定的机制和过程。丁荷生和郑振满在莆田神童的关戒仪式中发现了大量的道教因素，因此他们认为道教为童乩的传承提供了一套模式。不可否认，道教的确对童乩的传承仪式有很大的影响。但是童乩的传承更大地受到了法师传度仪式的影响。童乩的传承仪式由法师主持；而且童乩的传承方式与法师的一样，主要都是通过一系列非常形象化、富有象征意义的仪式行为来实现的。这与道教传承仪式中的存想、复杂的科书文检及优雅的仪式动作有着鲜明的区别。另外，各地童乩之传承似乎也存在一套模式。像法师一样，童乩在传承阶段亦要遵守一定的禁忌。各地童乩在传承培训时主要要学会两样“本领”：“附体”和“开口”。新童乩对于附体的掌握要靠法师或有经验的老童乩依靠大量的符篆、咒语和相当一段时间的严格培训得以实现。附体之后，童乩要通过不同的方式来展现其神威，证明其被神附身。但仅仅附体还不够，作为神灵的代言人，他们还要学会“开金口”，传递神灵的信息。各地童乩“开金口”方式不太一样，但主要有问答和唱歌的两种形式。”

三、畚瑶族群的传度仪式

最初让我将法师传度仪式与畚瑶族群的宗教制度联系起来的是畚瑶族谱中存在的大量的“法号”和“郎号”的现象。当我们翻阅畚、瑶二族的族谱时，映入眼帘的除了盘瓠传说之外，便是自古及今一长串的宗族祖先谱系。它们记录了族群的起源和历史传承脉络。纵览族谱上畚、

¹⁰叶明生《福建傀儡戏史论》；王秋桂《民俗曲艺丛书》。

¹¹扶鸾童乩之“开金口”方式又不一样。他们主要是通过乩文来传达神灵旨意，称为跋乩。

瑶二族的祖先谱名，让人诧异的是其中大部分先祖都有“法号”和“郎号”，与上述的民间道坛法师请神降笔有几分相似。如此我们不禁产生疑问：难道大部分的畲、瑶先民生前都是掌握“驱邪赶鬼”法术的法师？后来才知道原来畲瑶先祖的法号与郎号来源于族群的传度仪式，并不是每个人都是法师。族群传度仪式在畲族称为“传师学师”或“奏名传法”仪式；在瑶族一般称为“挂打度戒”仪式。这里我无法对各地畲瑶传度仪式做具体的介绍，而主要根据自己在闽东一带对畲族“奏名传法”仪式的调查及他人的研究成果，^[10]对法师及畲瑶族群的传度仪式做一个简略的比较，借此探讨畲瑶族群传度仪式的特征，它对族群社会的影响等。（地图）

（一）畲瑶传度仪式的族群性特征

畲瑶族群传度仪式与法师的极其相似。上述我概括的法师传度仪式之核心程序和内容在畲瑶族群传度仪式中均能找到。只不过因为后者是族群集体的传度仪式，因此它的规模更大，内容更加丰富而复杂。

1. 传度仪式的起源传说

畲瑶传度仪式究竟起源于何时？由于缺乏明确的文献记载，我们无法追溯其源头。但是根据田野调查收集材料可知，它应该在元代时就已经存在了，并广泛流行于明清社会。云南蓝靛瑶至今仍在度戒者的阴阳膜上填写“大元国……”；广东排瑶经书中至今仍有“大明国广东道广州府……”；^[11]而我们在民间发现最多还是记有“大清国……”字样的畲瑶科仪文本。当然，上述田野中所发现的零碎材料还远远不足以让我们去探寻它的历史演变过程。但是民间流传的大量传说却一致性地把传度仪式与畲瑶传说中的始祖——盘瓠或盘古相联系起来。浙江畲族相传是为了纪念并效法祖先盘瓠上闾山学法，斩妖除魔的英勇事迹才“奏名传法”的。如畲族史诗《高皇歌》中记载：

龙麒自愿官唔爱，一心闾山学法来。学得真法来传祖，头上又何花冠戴。
当初天下妖怪多，闾山学法转来做。教得良民个个好，行罡作法斩妖魔。
闾山学法法言真，行罡作法斩妖精。十二六曹来教度，神仙老君教凡人。
香烧炉内烟浓浓，老君台上请仙官。奉请师爷来教度，灵感法门传子孙。
灵感法门传子孙，文牒奉请六曹官。女人来做西王母，男人来做东皇公。

^[10] 畲族传师学师仪式研究：施联朱主编《畲族研究论文集》；施联朱《畲族民俗志》；施联朱、雷文先主编《畲族历史与文化》；雷穹山《畲族风情》；蓝炳焱：《畲民家族文化》；史图博《景宁敕木山畲民调查记》（浙江）；凌绝声《畲民图腾文化的研究》；孙秋云《浙江畲族传统的“学师”活动研究》；朱洪、马建钊《广东潮安县李工坑畲族“招兵”节活动纪实》等。瑶族挂灯度戒仪式研究：日·竹村卓二著，金少萍、朱桂昌译《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》；日·白鸟芳郎编著《东南亚山地民族志》；广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》；徐祖祥《瑶族的宗教与社会：瑶族道教与其云南瑶族关系研究》；曹之鹏《茶山瑶的成年礼》；张劲松《瑶族度戒调查及初探》；张劲松、赵群《湖南省蓝山县汇源乡瑶族度戒科仪》；丸山宏《湖南省蓝山县勉系瑶族宗教仪式文字资料的研究价值——以度戒仪式文书为中心之探讨》；练铭志、马建钊、李筱文《排瑶历史文化》等。

^[11] 黄贵权：《瑶族度戒意义的历史演变》。

盘蓝雷钟学师郎，收师祝鬼法来强。手把千斤天罗网，凶神恶煞走茫茫。¹⁰²

广东畲族学法招兵据说也是为了缅怀先祖。当年始祖盘瓠帮助高辛帝平定番乱，但是在渡海时遇到危险，所幸得到了神兵的护助，并最终赢得了战争，被封为驸马，与公主成婚。所以他们学法为了招兵扶弟子：“招转神兵镇家门，招转神兵护家门。”¹⁰³丸山宏在湖南蓝山县发现了清代瑶族传度仪式时的度戒文书——意者书。它的内容丰富，记载了瑶族的历史，某个具体家先、家主的历史，个人的传度情况、仪式程序及传度仪式的起源传说。盘古时代无有乱说乱言的情况，那时天下太平，所以不需要传度。可是后来神明从天上看到凡人受到邪鬼的侵袭，于是通过阴间的家先仙劝告阳间凡人也举行传度仪式，以托带兵头，抵抗恶鬼。¹⁰⁴

畲族甚至将始祖学法的传说搬进了传度仪式之中。其仪式之“过九重山”和“归坛拜祖”等环节非常形象地重现了盘瓠上闽山学法的故事情节。“过九重山”时，法师在野外开阔之处插上九支茂盛的竹枝，象征着九重高山。然后，学师者脚穿草鞋，肩负包袱，跟随着法师“艰难”的在竹林中穿插行走，仿佛真的在攀登崇山峻岭一样。“归坛拜祖”一节，仪式中法师身穿破烂衣衫，头戴破旧斗笠，非常生动的演绎了盘瓠闽山学法归来的情景：由于长期漂流在外，盘缠耗尽，只好沿路乞讨回家，可是到了家之后，却无法与家人相认。¹⁰⁵

因此，在畲瑶传度仪式中，祖先的地位是很高的。传度仪式所传授的神兵和法术来源来神灵和祖先或家先。传度者除了祭拜神灵之外，还要不断的瞻拜祖先。基于此，史图博说：“畲族之“奏名传法”仪式，实则是把活着的人的名字告诉祖先，把祖先的法则传给后代。”¹⁰⁶或许也正是基于此，在畲族地区，人们又把奏名传法仪式称为祭祖仪式。瑶族度戒仪式与经常与拜王、还盘王愿，招兵仪式一起做。

2. 传度仪式的集体性

在畲瑶社会，传度仪式不是师男和法师所特有的仪式，普通的族人，只要感兴趣，又具有较好的经济实力，都可以参加该仪式。很显然，畲瑶传度仪式具有集体性的特征。闽东畲族传度仪式至少要凑足三十人以上才可以举行，但若是遇大型传度仪式（启建十三洪楼）则需要100人参加。广东排瑶之传度仪式（当地称为“打道篆”），虽不是全排性的宗教活动，但也多以一姓或者一房为单位。¹⁰⁷湖南蓝山瑶族不仅可以为活人举行传度仪式，称为平度仪式，而且也可以为去世的但还没传度的祖先亡魂做“阴平度”。泰国瑶族亦有度阴戒的传统。不仅如此，在畲瑶社会，女子亦可以直接或间接地参加传度仪式。广东连南一些地方的女子可以直接参加度戒仪

¹⁰²浙江省民族事务委员会编《畲族高皇歌》（中国少数民族古籍之一），中国广播电视出版社1992年9月。转引自施联来、雷文先主编《畲族历史与文化》之附录一：《高皇歌》，中央民族大学出版社，1995年6月。

¹⁰³朱洪、马建利《广东潮安县李工坑村畲族“招兵”节活动纪实》。

¹⁰⁴丸山宏《湖南省蓝山县魁系瑶族宗教仪式文字资料的研究价值——以度戒仪式文书为中心之探讨》。

¹⁰⁵雷穹山《畲族风情》。

¹⁰⁶史图博《景宁敕木山畲民调查记》。

¹⁰⁷练铭志、马建利、李筱文《排瑶历史文化》。

式。闽东奏名奏职仪式亦不限于男性，许多女性马奴也可以参加。但在大多数地方，女子是做为其丈夫附属，可以间接参与传度仪式。在浙江，“祭祖者可著红衣，其妻得着绿衣红裙，得尊号曰：西王母。如其子又祭祖，则可换着青衣，社会地位又升一级。祭者死后可称‘郎’，女可称‘娘’。”¹⁰⁸云南过山瑶参加挂灯的夫妻各得印章一枚，其中丈夫得到“太上老君敕令”印，简称为“老君印”；妻子得到“太上王母敕令”，简称为“王母印”。¹⁰⁹

按照畲瑶科仪经书的上理论，每个族人都有权利且应该参加传度仪式。但是在实际践行中根本就无法完全实现这一“理想”。首先，受经济实力的影响，过于贫穷的人根本就负担不起这个仪式。其次，由于经过传度仪式中不同层次是区别族人身份和地位标志，因此不是每个人或每个群体都有平等的权利依次经过仪式的不同层次，有些小姓就被限定不能参与其中较高层次的仪式。我将在下面具体讨论这个问题。所以虽然畲瑶传度仪式貌似有全民性的特征，但是在调查中，我们至今仍然没有发现全民接受传度的社区群体。据史图博称，在浙江景宁敕木山，当地只有男人献祭，但一生当中他只能执行一次，而且并不是每个人都可以执行这个仪式，而只限于那些特感兴趣的人，特别是在富裕的家庭中，这似乎已成为传统。¹¹⁰广西茶山瑶传统社会，那些家境贫寒、无法负担大型度戒仪式的父母，往往只给子女做“还花”仪式（一种宣告脱离孩童的成年仪，仪式中设供酬谢花仙花婆）。¹¹¹闽东福安畲族地区一般只有称做“先生”或“师傅”之类的人群才可以参加奏名奏职仪式。¹¹²当然，少部分农民也可以参加，但前提是他们上一辈祖先曾做过这个仪式。现代社会，由于社会政治、经济的变迁，特别是文革的影响，畲瑶族群接受传度的人数已经越来越少。

3. 传度仪式是畲瑶族人入教的一种仪式

以往不少学者将传度仪式看作是畲瑶男性的一种成人礼，或是成丁礼。或许现代某些地区的传度仪式的确包涵着这么一层意涵，但是我认为传统之传度仪式绝非只是畲瑶族群的成年礼。首先，正如上述，不少地区的女子可以间接或直接地参与该仪式。广东连南地区不仅女子可以直接参加度戒仪式，其身上背的孩子，甚至腹中的胎儿也可以随母同度。¹¹³其次，不少人是在结婚之后才接受传度的。湖南蓝山的瑶族甚至可以为去世的亡魂做阴度仪式；云南过山瑶亦有挂阴灯的传统。第三，传度仪式分为好几个阶段，要花费传度者一生甚至更多的时间来完成。传

¹⁰⁸ 凌纯声《畲民图腾文化的研究》。

¹⁰⁹ 徐祖祥《瑶族的宗教与社会：瑶族道教与其云南瑶族关系研究》。

¹¹⁰ 史图博《景宁敕木山畲民调查记》。

¹¹¹ 曹之鹏《茶山瑶的成年礼》。

¹¹² 这些人的奏名奏职仪式程序与法师和童乩的一样，不同的是仪式中所上奏的神灵和所授受的法器与后者不一样。如注生（接生婆）阴阳碟文上奏写：……中天北斗廉贞星君主照，自离母胎之后捨（舍）邪皈正，传授持男救女济生扶产，祷勅赐金花、云衣、繡裙、花鞋、宝剑、一把彩旗；勅赐轮夫人马、香奩、茶女、金花、如意、执事；勅赐寒暑衣服各件具足，快乐衙厅一座，三里为界……；泥木碟文上写：……中天北斗鲁班正教，习学科曲，修求传授鲁班之教科典，修求泥工架屋，学泥木之后宏建厝房神宫，安堂庙案……；医学碟文奏写：……中天北斗药王菩萨，习学科典，修求传授医病救生佑民……；寻龙（地理师）碟文奏写：……中天北斗寻龙教主杨救平仙师传授，习学科典，修求寻龙点穴厝基基地仙穴……

¹¹³ 黄贵权：《瑶族度戒意义的历史演变》。

度仪式的意涵有很多层，但我认为它首先是畲瑶族人入教的一种仪式。我们先来看云南瑶族度戒仪式中的“脱胎”科仪。

据徐祖祥介绍，云南瑶族在度戒时要经过一个称为“脱胎”的科仪。经过这个科仪，传度者获得了重生，成为道教弟子。仪式时，传度者先爬到事先搭建的“五台山”上，穿上传度师授予他的红色道袍。他蹲在台上，以双手十指交叉紧扣两脚拇指（该姿势象征婴儿在母体中的状态），并从五台山上向后仰翻落入台下早已拉紧的、铺有棉被的藤网之中。此举象征着传度者由天降生。此时，拉藤网的人迅速用被子把传度者严严实实地包裹起来，如母体中的胎盘包裹着婴儿一样。紧接着，传度师速即上前查看，若传度者如胎儿一样四肢卷曲、鼻孔不出血，那么便表示降生成功。于是他在传度者的胸口、前额、手脚等处盖上“上元印”。此举表示传度者已经脱胎换骨，全身都有神兵保护了。最后，传度师砍断三根拉藤网的藤子，表示切断脐带，传度者获得了重生。¹¹⁴

从上述“脱胎”科仪的一系列象征仪式行为上看，云南瑶族度戒仪式显然是传度者的入教仪式。此科又被称为“云山法”，在泰国和文西瑶族地区亦有流传。下面是浙江畲族传度经书《证龙坛》中的一段对答：

本师问：龙头大海虎头山，吾有玄法百万般。度与新显神弟子，教君寿命保延长。

引师答：弟子原来是社户丁，春秋二祭不曾停，捨父事师传法录，拜辞里社入师门。拜辞城隍里社官，教令衙下听吾言，今日殿前受法后，封补为官给禄身。若有行营治教处，速备军粮扫地尘。

本师问：拜辞里社入法门，须断邪心莫赤身，为师不待将贫富，法录无过一样均，汝今当坛受法后，千万莫叫小时名。¹¹⁵

畲族传度者经过仪式拜辞“里社”，进入“师门”。无怪乎作者凌纯声将畲族的传度仪式当成是一种“图腾制的入社式”。

既然畲瑶族人集体传度又是一种入教的仪式，那么是否所有授受传度仪式的族人都可以成为教派的神职人员——法师呢？畲瑶族群社区中的法师也只占少数，可见并不是所有参加传度的族人都可以成为法师。1989年湖南蓝山县瑶族的一场传度仪式上，其中有十五名传度者，但只有五名成为瑶师。¹¹⁶在瑶族社会，只有比较优秀的传度者才可能最终成为法师。据清代《连山绥瑶厅志》：“瑶道自为教，亦有科仪，其文不可晓，学优者则延诸道为受箬，受箬者服朱衣。凡瑶之有疾病者、疮痍者造焉，使其众分面祷崇之，有愈有不愈，其不愈者，则曰神所恶，非祷之不诚也。无医无僧。”¹¹⁷正如张劲松所说：“汉族出师礼的着重点是师傅向徒弟传授各种驱鬼

¹¹⁴徐祖祥《瑶族的宗教与社会：瑶族道教与其云南瑶族关系研究》。

¹¹⁵畲族“传师学师”经书《证龙坛》，转引自凌纯声《畲民图腾文化的研究》，载《历史语言研究所集刊》，第十六册，江苏古籍出版社，中华民国三十六年出版，页165。

¹¹⁶张劲松、赵群《湖南省蓝山县汇源乡瑶族度戒科仪》。

¹¹⁷清代《连山绥瑶厅志》。

神器和法术，并由巫师表演谓能驱鬼纳吉的宗教性摊戏，巫师的行业性习俗十分突出；而瑶族的巫师出师礼仪仍是巧妙地重叠在度戒仪式之中，还未从中分离出来，显示了它的原初性。¹¹⁸但是，畲瑶族群传度仪式对于师男和普通的传度者还是有着不一样的意义。首先，接受传度的师男在仪式上被授予了一整套日后行法要用的法器物件；但是普通传度者只是象征性的授受了这些法器物件，他们实际上所得到物件不多，最重要一颗法印（男性得到“老君印”，女性得到“王母印”）和一张阳牒。云南蓝靛瑶普通度戒者在阴阳牒中被称为“初真弟子”，而师男却被称为“修真弟子”。¹¹⁹两者的身份地位还是有些不同。师男要成为一名合格的法师，也要像汉族地区的师男一样经过相当一段时间的修练。其次，师男在仪式时所获取的法名和职位在其日常行法当中即可以使用，但是对于普通传度者，他们所获得的法名在生前是不能使用的，而只能到死后的另外一个世界才能用。这也是我们为何只能在族谱、家先单和墓碑上才能看到畲、瑶学法者“法名”的缘故。

（二）传度仪式对畲瑶社会的影响

历史上，法师传度仪式在畲瑶族群社会中一直扮演着非常重要的角色。该仪式将畲瑶族群社会有机地组织起来。从某种意义上讲，它已经成为畲瑶社会的一套组织制度。通过仪式，族群中人与人之间的关系得以确立，人与鬼神之间的关系得到了沟通，不同社会群体之间的界线得以分明。传度仪式贯穿了族人的一生，它成为个人社会地位的象征和标志；传度仪式又影响了族人去世后的宗教地位和宗教功能：未传度的族人死后变成阴鬼，传度过的族人成为家先，当法师的成为家主或地主。他们的肉体已经腐朽，但是灵威尚存，继续在阳世各个领域发挥着重大的作用，对后代子孙产生了巨大的影响。

1. 传度仪式的层次性

欲了解传度仪式的社会及宗教功能，我们需先对传度仪式的结构有所认识。传度仪式不是一个单一的仪式，而是一个有着多层次的仪式系列。因此族人不可能在短短几年内便将其完成，而是要利用一生的时间，甚至需要后代子孙的延续，来逐级经历传度仪式中的每个层次。各地畲瑶之传度仪式所包含的层次不尽相同，在此试举两例。

泰国瑶族总体上可以分为五个层次：“挂三台灯”、“挂七星灯”、“挂十二盏大罗灯”、“加职”和“加太”。这五个阶段呈递进关系：无论是仪式的规模、持续时间，所请的师父数量、还是仪式后所授的神兵、法器、符法等都是逐层递加的。这里笔者无法就其仪式内容做详尽介绍，仅介绍一些重点。“挂三台灯”仪式后，度戒者始获取神兵、法器和“法名”，死后被称为“法某某”，其妻称为“某某氏”；“挂七星灯”是更高级的入教仪式，仪式时挂的灯增至七盏，要邀请更多的法师，所念的经文也增多，但这一阶段度戒者的法号不变；“挂十二盏灯”时，度戒者的法号依旧不变，但仪式规模更大，要请十二名法师，分别为：注醮师、引度师、书表师、纸缘师、证盟师、保举师、总坛师、坐坛师、执香师、茶酒师、鼓锣师、吹笛师，同时法事增加“上刀山”、“过火炼”“捧犁头”和“踩火砖”等科仪；“加职”仪式后，度戒者被授予“郎号”，死后称为“某某郎”，其妻地位也相应上升，称为“某某娘”；“加太”仪式，这是最高级的入教仪式，仪式后，度戒者被授予“太”的称号，死后称为“太某某郎”，其妻称为“太某某娘”。

¹¹⁸张劲松、赵群《湖南省蓝山县江源乡瑶族度戒科仪》。

¹¹⁹徐祖祥《瑶族的宗教与社会：瑶族道教与其云南瑶族关系研究》

要说明的是度戒者并非要逐级依次经过这五个阶段，父亲还可以通过其子的“挂灯度戒”仪式而得以晋升。例如，一位父亲已经过了“挂十二盏灯”仪式，其子若又举行“挂三台灯”仪式，那么该父亲便可以往上升一级，获得“郎号”。¹²⁰

湖南蓝山县瑶族分为六个层次。最理想的状态是每个人都能够按顺序逐级通过“挂三灯”、“挂七灯”、“挂十二灯”、“平度”、“加职”和“补充”。传度者不能够越级传度，也不能超越辈份传度。若父亲还没做加职仪式，儿子便也不能做加职仪式。传度之每个层次对于传度者都有不同的意义。前三个层次，传度者各获得不同数量的神兵护体。再往后，传度者就能获得职位。在平度与加职阶段，传度者都是当老君或闻山九郎、王姥衙下的男官之师。但是到了补充阶段，传度者的职位达到了极限：“敕封三百六十军州、玉帝殿前擎天左右臣相”，而且获得了郎号。需要注意的是，正如上述，蓝山瑶族有“阴平度”的传统，也即传度者可以为还没传度过的亲人亡魂做阴平度仪式。其中之亲人包括已故的曾祖父母、父母和兄嫂。但是，若是传度者的先辈在生前已经过了平度，那么他可以在其后代的传度仪式中进行加职或补充仪式了。¹²¹

2. 传度仪式及其传度者的社会地位

从上面的叙述中，我们很容易就可以看出畲瑶传度仪式是一个非常复杂的、多层次的、灵活的机制。然而它正是靠着这个特征，使得它有足够大的空间，伸缩自如地将畲瑶庞大的人群包容在内，从而成为族群的社会组织制度。通过传度仪式，畲瑶族人显示了他们在族群不同的身份和社会地位，分别体现在经济、政治、文化和宗教等层面。

经济：畲瑶传度仪式分为几个层次，越到后面，仪式的规模越大，程序越复杂，持续的时间也越长。无疑，这是一个花费极大的仪式行为。若没有坚实的经济做为后盾是无论如何都不可顺利完成的。湖南瑶族1989年度戒时，每人就要花费三千多块人民币。这在当时算是很大的一笔数目。针对泰国北部过山瑶的传度仪式，白鸟芳郎评价到：“人生最大目标就是为了在死后获得神灵的最好地位而竭积钱，并把钱用在积德的仪式上……他个相信那里的个人等级是根据他生前所积的德而定，也就是以他花了多少钱来孝敬他的祖先而定。”¹²²白鸟芳郎是对的，畲瑶传度仪式的最首要目的是为了宗教生活，但是它在客观上也展现了传度者的家庭经济实力。能够顺利通过仪式每个阶段的传度者必是非富即贵之人。普通家庭一般只通过仪式的前面几个层次。贫穷之家不敢奢望太多，甚至根本就没有能力参加传度仪式。闽东畲族参加传度仪式多是一些称为先生或师傅的人，农民则很少，应该也是受到经济因素的影响。

政治：传度仪式亦是畲瑶族人政治地位的一种衡量标准。它首先体现在家庭内部，并不是每个家庭成员都有平等的权利参加传度仪式。广东潮安县畲族规定“一家仅有一人当教”。¹²³而这个家庭唯一的受度者必是家中财产的继承者。广西茶山瑶一般只有家中财产之继承者参加传度仪式，而其他男性或女性大多只过“还花”仪式即可。¹²⁴但是一个家庭中若都没有人过传度仪

¹²⁰ 广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》。

¹²¹ 尤山宏《湖南省蓝山县勉系瑶族宗教仪式文字资料的研究价值——以度戒仪式文书为中心之探讨》。

¹²² 日·白鸟芳郎编著《东南亚山地民族志》。

¹²³ 朱洪、马建钊《广东潮安县李工坑畲族“招兵”节活动纪实》。

¹²⁴ 曹之鹏《茶山瑶的成年礼》。

式，那么该家就会被人鄙视。畲族学过师的被称为“红身人”，未学过师的则称为“白身人”，若有一代不能学师，就会被称为“断头师”。¹²⁵泰国、云南和湖南的瑶族在传度仪式中若出现断层，其后代可以采取挂阴灯的形式加以“补救”，使得祖先不再“鬼道”中沉沦。其次，传度仪式也可以起到区别社会不同姓氏、群体地位的作用。瑶族社会中一些亚姓或者小姓的社会群体就被明确限制不能参加传度仪式中的某个层次。在泰国瑶族社会中，并不是所有的姓氏都能挂一盏大罗灯的。比如“盘姓中的‘半笔盘’，赵姓中的‘小赵’，李姓中的‘李喜’和‘客家李’，就不能挂十二盏大罗灯。据说‘半笔盘’、‘小赵’均是渡海后只到潮州，不到乐昌，而瑶族之挂灯度戒传统是从乐昌做起的。‘客家李’是汉人李姓到瑶家上门的后代，故亦不能挂十二盏大罗灯。”¹²⁶云南瑶族社会中，不同的姓氏和亚姓，挂灯的级别也有所区别。比如“金平县城关路黑浪红头瑶的盘、邓、李、冯以及赵姓中的大赵等姓可挂三台灯和七星灯，而赵姓中的小赵只能挂三台灯。富宁县归朝镇板瑶李姓有青李、绿李之分，均只能挂三台灯。”之所以会造成这种区别，据徐祖祥调查，其原因有二：“一是瑶族在长期的历史发展过程中，常招赘汉、壮等族的男子，他们的后代只能做较低级别的挂灯仪式；二是如果父亲只做过较低级别的挂灯仪式，到了儿子挂灯时如不采取替父亲挂阴灯等措施予以补救的话，这个家庭的所有后代都不能做比这个父亲所做的更高级的挂灯仪式，而最多只能做到与之相同的挂灯级别。”¹²⁷第三，传统畲瑶社会一般政教不分。因此很多族群社区或村庄的行政首领即是法师或是经过较高层次的传度者。二十世纪五十年代以前，云南瑶族的师公或道公既是村寨的行政首领，又是宗教首领，享有很高的威望。广东排瑶传统上有瑶老制的组织，那些上了年纪的，并且经过“打道篆”的人，都有机会参选瑶老组织中的天长公职位，管理村庄事务。畲族地区若祖孙三代都学过师，则光荣无比，在本宗族中俨然是个酋长，其地位可与封建时代科举中的进士相比，众人须听其约束。¹²⁸

文化：畲瑶族人在进行传度仪式之前基本都要经过一段时间的斋戒，时间多持续半个月至一个月。在这段时间内，传度者除了斋禁之外，还要跟随传度师学习法师科仪经文，熟记甚至背诵经文之内容。而这些“七言歌体”式的经文多涉及到族群、村庄和家庭的历史文化。传度仪式实则为族人提供了一学习、受教育的机会。所以经过传度的人比普通人的文化水平要高。其中特别是法师，对于本民族传说故事、人情风俗和传统仪式都有着较深的认识。我们在调查畲瑶宗教文化时，一般先找法师了解情况。泰国瑶族把传度之“加太”仪式称为“封科”，也即把它和汉族士人考科举中状元的喜庆场景相提并论。“加太”与“中状元”一样，都是一件光宗耀祖的大事。¹²⁹

宗教：畲族传度仪式又决定了传度者在族中的宗教地位。畲族社会只有传度过的族人才有资格主持祭祖仪式，而且经过不同层次的传度者在仪式中的宗教地位是不一样的。如《景宁县志》云：“畲民时而祭祖，则号为醮明，其属相贺。能举祭者得戴巾以为荣（即明时皂隶巾）。一

¹²⁵ 施联朱《畲族风俗志》。

¹²⁶ 广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》。

¹²⁷ 徐祖祥《瑶族的宗教与社会：瑶族道教与其云南瑶族关系研究》。

¹²⁸ 何子星《畲族问题》，载于《东方杂志》第30卷，第13号，民国22年7月，页69。

¹²⁹ 广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》。

举，衫则蓝，三举，衣且红。贵贱于是乎别矣。”¹²⁰瑶族社会，度戒过的人可以为族人做一些小法事。泰国大部分瑶族村落当有一名“社主”。该社主一般由传度过的族人充当。他的职责就是主持村庄祭社仪式的宗教事务。村庄各户人家都要通过社主把家中老人去世、小孩出生，嫁女讨媳妇的情况向社王报告。因此瑶人形象地把村庄之村长称为“管阳”的人，把社主当作“管阴”的人。¹²¹另外，畲瑶传度过的人和法师的葬礼也不同于普通人。

3. 畲瑶的祖先崇拜和法师崇拜

在畲瑶族群社会，经过传度的人和法师在去世后都会被族人供奉成神，接受后代子孙的祭拜。

畲族的祖先崇拜是非常普遍。畲人的盘瓠崇拜和各地区的开基祖崇拜已经为人所共知，规模盛大的纪念始祖的祭祖仪式和招兵仪式往往给人留下非常深刻的印象。除了这些公共的、集体性的宗教仪式之外，畲族的祖先崇拜还表现在日常民家的生活习俗之中。浙江畲民几乎每家都有一个代表历代祖先的祭祀香炉。除了传统节日和每月初一、十五的上香之外，每逢家族之重大事件，诸如结婚、“传师学师”仪式和功德仪式等，畲人总会特意召请历代祖先享受祭祀。瑶人的祖先崇拜的形式更加丰富。通常，瑶族传度过的祖先又被称为家先。广西瑶族的祖先与社王一起被供奉在村落的社庙之中。如广西龙胜各族自治县境内的红瑶系称社王为“社王天子”，庙内立有三个神位，分别为“社王天子之神位”（中间），“左殿郎君之神位”（左边）和“右殿女娘之神位”（右边）。¹²²粤北排瑶之祖先也被供奉在庙宇之中。南岗排大庙中的神灵除了盘古大王和盘古王婆之外，其他的都是瑶人历代的先祖：“洞内房十二公、梅氏七娘、梅氏八娘、西海四娘、……法通六郎、法华九郎、法左一郎、法好三郎、管庙祖师法英心正四郎、邓君法贵六郎、五姓地神，五姓地主。”¹²³除了庙宇之外，瑶人先祖还被供奉在家庭的神龛中。广西十万大山的山子瑶的祖先就供奉在家族的“正堂香火”中，即家族祭祖奉神的地方，一般设在家族头家里，每逢传统节日、或家族重大事件，族人都要烧香禀告历代祖先。广西盘瑶族人还将“度戒”过的祖先绘成“家先画”，在祭祀时拿出来悬挂在家中的香火龛旁，并上香设供。¹²⁴

但是畲瑶法师在去世后会变成比祖先（或家先）更高一个级别的神灵。他们的亡魂会被族人视为一方土地的保护神，称为地主、家主或者社王。如云南法师在传度时就会被授予一块归其管理的土地。据其阴阳牒文载：“……奏为今据大清国云南道广西府丘北县，岑使王下冲革界，管田头水表高岭境下，土地注居奉道正一祈宝得安……”¹²⁵湖南湘中冷水江院落坛中供奉的“地主”和“家主”也是当地具有法术的、去世后的法师。据吕永升介绍，地主一般被视为本地最早的拓荒者，法术最高、最有名望的师公，亦是一方土地的保护神；而家主是氏族范围内“有

¹²⁰ 同治《景宁县志》卷十二《风土 附畲民》。

¹²¹ 广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》。

¹²² 薄朝军、过竹主编《中国瑶族风土志》，北京大学出版社，1992年10月，页223。

¹²³ 许文清《粤北排瑶的宗教信仰》，载谭伟伦、曾汉祥主编《阳山、连山、连南的传统社会与民俗》，页770-771。

¹²⁴ 黄建福《盘瓠神像画研究——以广西金秀县道江村古堡屯盘瓠神像画为例》，广西民族大学硕士学位论文，2008年，页37。

¹²⁵ 徐祖祥《瑶族的宗教与社会：瑶族道教与其云南瑶族关系研究》。

法术、有权威、受尊敬”的法师，但是与地主不同，祂只是一个家庭内的保护神。¹³⁶李新吾在梅山教的调查中发现，在湖南仅明清及民国时雕刻的地主和家主神像，就目前所知，就有八千至一万尊左右的被海内外各界兴趣者所收藏。而在梅山本土，至今每个自然村内至少有一个以上的香火坛，坛中供奉两个以上的家主、地主神像。¹³⁷闽东地区法师去世时有一个“奏魂”的仪式环节，意思是请上天为其安排去处和职位。因此当地很多法师死后也被奉为当境土主或地主。当地有不少供奉法师的庙宇，称为师公庙，狮公庙或者土主庙等。我调查的闽东地区的六十四座法师庙宇当中，有一半以上的庙宇供奉的是畲族的法师先祖。¹³⁸浙江畲民认为“师爷”（法师）是法力无边的、带有千百万神兵的特殊祖先：“在族人的‘传师学师’仪式要专设‘师爷法坛’；而在功德仪式上则要在灵堂附近设‘师爷间’，安放师爷香案。”¹³⁹

那么，同为族人神灵的畲族祖先和法师灵魂在地位上有何不同呢？我国云南和泰国瑶族至今仍保存有“家先单”，里中记录了同一姓氏的历代祖先名单，有些较为详细的还记录了祖先的生辰忌日和丧葬地点等。从“家先单”之形式、内容与功能上看，它点类似于汉族的族谱，应该是瑶族未汉化之前的早期“族谱”。试举几例：

附祖图一

邓贵一郎葬在云南道开化府文山县，管下逢春里，黄冲黄八寨地主。

盘氏三娘葬在云南道开化府文山县，管下逢春里，管入大坝冲黄八寨地主。

……

附三：赵有华祖图

赵进朝赵一郎家先坟山原在云南道开化府文化县，管入龙包冲青龙坪，座东向北，保家地主平安社大王。

同妻盘氏者家先坟山原在湖广道永州府江府道江华县，管入绵（锦）田报后河冲领头坪，地主黄家。

赵有进法进原命生于丙午岁正月初一丑时，建生得受阳间三十九岁，不幸大限殁于甲申年五月初六戌时，命返泉乡，五月二十三日下葬暹罗道井（清）卖（迈）府，管入井（清）海菜州，管上念恐河梅沙有思腊冲，座北向南，井海地主。

……

附十二：又置祖途秀神书一本（难府巴岗）

邓金一郎祖坟在广西道平乐府恭城县，管入川江狭头岭脚坪福龙大地主，李通地周开山头倒目邓金保地主，请刘社王。

盘氏二娘祖坟，葬在广西汝宁刘（永宁州）管入双塘冲山牛坪，莲花大地，塘家地主。

¹³⁶ 吕永升：〈寻求庇佑：湘中冷水江苏姓村落的仪式与地理空间〉。

¹³⁷ 李新吾、李志勇、李新民《梅山教神系中的同山临水夫人信仰元素检视》，载叶明生、郑安思主编《中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集》，中国古田，2010年。

¹³⁸ 黄建兴《福建同山教师公庙及法师传说探讨》。

¹³⁹ 邱国珍、姚周辉、赖施妣著《畲族民间文化》，商务印书馆出版，2006年1月，页223。

从上面家先单的内容上看，泰国瑶族地区凡是传度成功的、有法名的祖先都会变成神灵，有自己的管辖地界范围，但是他们同时又受地主、社王之类更高一级神灵的管理。泰国瑶族共香火的人家会在死去的祖公中选择一位合适的祖先做为家庭守护神。因为家庭每次有重大祭祀活动时都要请祂出来作“见政”，所以祂也被称为见政神（中国广西十万大山瑶族称此类的家先神为“政谢神”）。又因为见政神只有五代以上的祖公才能充当，因此并不是每家每户都有见证神，多是几户人家共享一坛香火。在每年的祭社仪式上，每家每户都要把自家的“政见神”抄写一份，通过社主报告给社王（是否就是法师呢？），并在仪式请神时召请祂们。¹⁴¹

法师崇拜在畲瑶族群社会的功能是非常突出的。畲瑶族人祭拜之地主类似于汉族社会的开基祖或是有功名的祖先，其庙宇亦像汉族宗族之祠堂。通过一系列具有象征性的仪式行为，他们在凝聚族群，区分阶层，开拓土地、争夺资源和发展经济中均发挥了不可替代的作用。吕永升认为湖南湘江冷水地区的地主崇拜很可能是基于控制土地许可权的一种祭祀行为。在那里，法术成为开垦山地或定居的话语，而具体体现在院落保护神“家主”与“地主”的崇拜上。¹⁴²云南邹氏“端公院子”通过明代始祖邹鲁文法师为当地彝族女士司院应祥之女还愿拔刀杆而获赠土地。从此之后，邹氏以农为本，以教为业，进而立足于镇雄，一直传承至今。¹⁴³的确，不少地区法师学法、斗法的传说都体现了地区不同群体对于土地等资源的争夺和控制。

（三）从族群集体传度到法师个人传度

法师教派传度仪式与畲族族群集体传度仪式是一个怎样的关系呢。我认为传度仪式在历史上经历了一个由集体到个人的过程。但这并不是说法师传度仪式来源于畲瑶族群社会。法师仪式传统是中国多个民族共生的一套宗教制度，传度仪式作为它的一套传承机制，当然亦不是畲瑶族群独享的“专利”。在宋元时期，族群传度仪式曾经广泛流行于中国南方的多数地区。但是明清以后这种集体式的传度仪式显现出一个不断衰弱的过程。期间它经历了两个重大“滑坡”：在明末清初阶段，由于国家士大夫仪礼对于南方地方社会的不断渗透，族群集体传度仪式首先在客家地区大面积渐渐地衰微；近代以来，特别是文革期间的政策影响，族群传度仪式在畲瑶地区也受到了重创，族人参加仪式人数大为下降，仪式面貌今非昔比。

1. 明清客家传度仪式的变迁

在查阅客家的族谱时，我们也会发现客家祖先大量取法号和郎号的现象。可见在历史上，客家先祖同畲瑶族人一样有传度的传统。对此罗香林认为：客家先祖取法名的传统来源于畲族，祖先第几千几百的郎号是当地土著大姓世间畲民给予客人的赞礼和符号，¹⁴⁴且不论罗香林的观点是否正确，因为客家的族源构成是一个非常复杂的问题。但是明末清初客家先祖取法名现象的

¹⁴⁰ 广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》之〈附祖图和家先单〉，广西人民出版社，1992年7月，页27-60。

¹⁴¹ 广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》。

¹⁴² 吕永升：〈寻求庇佑：湘中冷水江苏姓村落的仪式与地理空间〉。

¹⁴³ 郭恩允《云南省昭通地区镇雄县波机乡邹氏端公庆菩萨调查》。

¹⁴⁴ 罗香林《广东民族概论》，载《民俗》，第56-63期。

大幅度下降则是一个客观的事实。陈永海的研究让我们看到客家祖先取法名制度的历史变迁：明代或者更早以前，客家族谱上的法名就已经非常流行了，但大约到了十六世纪末却慢慢没落了，取而代之的是宗教的文名。¹⁴⁵刘永华通过对闽西客家邹氏始祖邹公身份的历史转变——从法师到状元——的探讨，亦证实客家传度仪式在明清时期的变迁。¹⁴⁶其实，不仅畲瑶和客家的先祖取法号，我在调查中也发现很多汉族祖先取法号和部号的例子。这说明了南方各民族在历史上的复杂互动过程，也证明了传度仪式曾一度在南方地区的广泛流行。

2. 近代畲瑶族群传度仪式的衰微

自二十世纪的五四运动以来，历史上一波又一波的移风易俗等改革浪潮都给传统的传度仪式不同程度的冲击。其中尤以文革和改革开放政策所带来的影响为最，曾一度造成传度仪式传统的中断。这里仅举两个例子。首先，广西金秀镇昔地村在1946年以前有30户人家，其中做传度仪式的户数就达17户之多。但是到了九十年代，该村集体的传度仪式已经消失。曹之鹏为我们所描述的度戒仪式实则是当地师男个人的传度仪式。¹⁴⁷其次，湖南蓝山汇源地地区的瑶民在五十年代以前基本都有参加度戒仪式，实在拿不出度戒的也只是极少数。但是受文革的影响，八十年代当地瑶民重新恢复度戒仪式时，还要派入站岗放哨，偷偷摸摸地举行仪式。1991年该地2500多的瑶民当中只有18人度戒，占人口总数的0.7%。¹⁴⁸

3. 从集体传度到个人传度——一个具体的例子

本文第一节我简单描述了闽西南永福显灵坛的一个传度仪式。它虽然是法师教派传度之仪式，但是其内容却依稀透露出它从族群集体传度仪式脱离而出的轨迹。首先，永福传度仪式“通天普度”目的、仪式中随夫厢女（传度者之妻）收受牒文及童子受箓的特点都符合族群集体传度的特征。其次，仪式针对不同的对象——新充弟子、加补弟子和给印弟子授予不同的法器物件和职位头衔，此亦与族群集体传度层次性的特征相似。再次，我在显灵坛科仪文本看到了以下一段疏文内容：

建福传度过白语：欲求良杯，屈（乞）保盘王弟子受箓以后，法身清吉，
体植光明，千兵拥护，万将参随。来日游山打猎，罗山寨海，守隔把界，鸣锣
放狗，收捕飞禽走兽，射则中网则入。时时得胜，日日见功，伏望灵神新祝
保……¹⁴⁹

¹⁴⁵陈永海：“Ordination Names in Hakka Genealogies: a Religious practice and It's Decline”，*Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, in David Faure and Helen F. Siu, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp.65-82; “The Decline of Ordination and Emergence of the Hakka Lineage in Changle County”(《长乐县以客家受度传统的没落与宗族的兴起》)，谢剑、郑赤琰主编：《第一届国际客学学研讨会论文集》，香港：香港中文大学亚太研究所，1994年，页799-818。

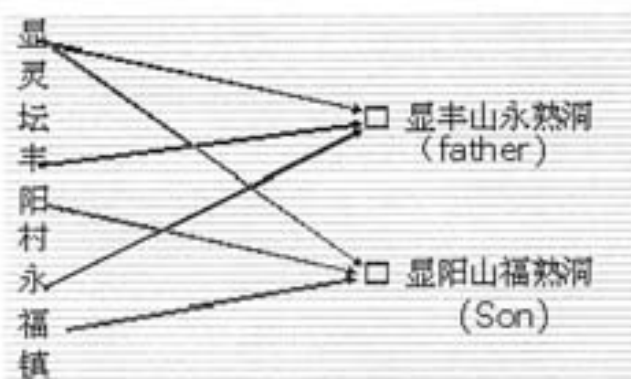
¹⁴⁶刘永华《道教传统、士大夫文化与地方社会：宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》，载《历史研究》，2007年第3期，页72-87。

¹⁴⁷曹之鹏《茶山瑶的成年礼》。

¹⁴⁸张劲松、赵群《湖南省蓝山县汇源乡瑶族度戒科仪》。

¹⁴⁹显灵坛陈秀川手抄本《建福传度疏意全集又择日课于后》。

可见永福传度仪式在历史上亦有畲族子弟参与。第四，永福师男在传度时不仅得到了法号及各类法器物件，而且还被授予一处宗教圣地——“△△山△△洞”作为其日后建幡行法的场所。在以后的行法仪式中，他本人也相应地被尊称为“△△洞大幡师主”。据调查，本次传度师男陈健汉被授予的圣地为“显阳山丰熟洞”，而他父亲陈福漳的是“显丰山永熟洞”。那么这些“神山圣洞”从何而来呢？其实它们不是虚构的产物，而是与法师居住的地理位置名称相对应。陈福漳父子所在的地理位置为：“永福镇丰阳村显灵坛”。这样我们便不难理解它们的构成方式了：



此外，在永福我还发现其他法师的“神山圣洞”，比如“显灵山康熟洞”、“顺风山天熟洞”等，它们的构成也是如出一辙。历史上，我国古代南方原住民族所居之地多以“山”、“洞”、“岫”命名。永福法师“神山圣地”的构成应该与此文化不无关联吧。很显然，永福传度仪式与当地原住民畲族有着千丝万缕的关系。据说永福现在居民为宋代北方汉族之移民，而之前耕居此处的则是畲民。但是，自汉移民迁移到此之后，畲民就逐渐被排挤出去。（有待补充）

上述我们对畲瑶族群的宗教制度有了一点了解。若将它与汉末的天师道进行比较，可以发现两者是非常相似的。司马虚、李穆安等人认为早期天师道并没有随着张鲁政权的瓦解而消失，而是保存在瑶族社会。这虽然只是一个推测，但绝不是毫无根据的，¹⁵⁰伊莱已经为我们证明了天师道早在汉代就已经传入瑶族社会的前身——中国南方的“蛮族”部落中了（详见前言）。¹⁵¹吕鹏志根据敦煌写本 S03 及大量的中古宗教文献为我们清楚重现了天师道的授箬科仪。授箬其实就是通过仪式授予受箬人“吏兵”、“将军”若干，以为其保护神。它的对象主要是青少年，并根据受箬人的男女性别，分别授予上仙箬（男）和上灵箬（女）。灵箬与仙箬分别代表了箬上吏兵的阴阳属性。授箬分为一、十、七十五、百五十将军箬四个等级。受箬人随着年龄的增长而被授予不同等级的将军箬。仙灵箬是天师道中级别较低的箬，它与比其地位更低的“更令”一级被统称为“外箬”。按天师道教阶制度，比仙灵箬更高一级的“治职”。一般来讲，接受了百五十将军箬的人就成为教民。这时他就有资格迁署治职，进一步上升成为教内神职人员，可以为别人授箬。对于天师道的授箬仪式，吕鹏志评价到：“天师道通过授外箬将青少年也纳入其教阶制，无异于网罗了更多的后备神职人员。这可能是早期天师道得以广泛传播和持续发展的一

¹⁵⁰ Michel Strickmann, "The Tao Among the Yao: Daoism and the Signification of South China"; Jacques Lemoine with the Assistance of Donald Gibson, *Yao Ceremonial Paintings*.

¹⁵¹ Eli Alberts, *A History of Daoism and the Yao People of South China*.

个重要原因。”¹⁵²天师道“授箬治职”的教阶制度与畲瑶族群传度仪式之集体性和层次性的特征应该不无关系吧。

四、法师的丧葬仪式传统及其灵魂信仰

(一) 问题的提出

问题之一：对于法师而言，正如我在前言中提到的，其教派是以“红事”为主的仪式传统。大多数法师不涉及“白事”丧葬仪式。即便有些法师兼做功德道场，但是他们在进行不同仪式时都会做仪式身份的转变：不仅会改换仪式的服饰、法器物件，还会转换法名，召请不同系统的神灵等。若再进一步，便不难发现民间很多“道公”（其中有相当部分是法师）所做的丧葬仪式却是一套以超度忏悔为主的佛事传统。这样我们不禁要问：难道法师就没有一套自己的丧葬仪式传统吗？答案当然是肯定的，因为任何一个成熟教派都不会“只顾生不顾死”，置人的终极关怀这一重大的宗教哲理于不顾。既然有，那么它的形态是怎样的？有何特征？

问题之二：瑶族普遍认为传度过的家先有三个灵魂：一个住在天庭；一个在远祖的祖居地——阳州；还有一个则在家中神龛处。¹⁵³一个人怎么会有三个灵魂呢？

问题之三：南方不少地方都有“人死报庙”的宗教习俗，也即亲属把死者的名字等信息报给当地庙宇神灵（主要有土地、城隍等神）。因为俗信认为他们是阴间的主管，人死后的灵魂受他们管辖。但是，法师和传度过的畲瑶族人在去世后却不需要报庙。如何理解这一区别呢？

上述的三个问题是相互关联的。首先，它们都是由于历史上不同宗教仪式传统（巫、道、佛、儒）在民间不断交融叠加引起的。其次，它们都与法师的丧葬仪式传统有关。本节当然无法就第一方面做论述，主要就第二点做一些分析。历史上法师的确拥有自己的一套丧葬仪式传统。宋《续资治通鉴长编》载：“……当州东引七闽，南控百粤，编氓右鬼，旧俗尚巫……婚葬出处，动必求师……”¹⁵⁴可见宋代的法师是从事丧葬仪式的。只是明清以来，随着法师仪式传统的不断衰微，其在丧葬领域的仪式市场不断被其他的宗教（特别是佛儒二教）所侵占蚕食。但是法师并没有完全丢失这块阵地，至今我们仍然可以在法师、部分畲瑶传度者及非正常死亡者的丧葬仪式上观察到这一濒临消失的传统。

(二) 法师的丧葬仪式

上文我提到法师由于生前经过传度仪式，因此他们的丧葬仪式也不同于普通人的。下面我通过对四个地方法师丧葬仪式的简述来看其独特之处。

1. 闽北建阳闾山教法师的丧葬仪式

建阳闾山教法师丧葬仪式又称为“羽化道场”，去世之法师多称为“羽化师”。¹⁵⁵法师去世后

¹⁵² 吕鹏志：《天师道授箬科仪—敦煌写本 S203 考论》，《历史语言研究所集刊》，2006 年；《唐前道教仪式史纲》，中华书局，2008 年。

¹⁵³ 徐祖祥《瑶族的宗教与社会：瑶族道教与其云南瑶族关系研究》。

¹⁵⁴ 宋《续资治通鉴长编》。

¹⁵⁵ 生前经过传度仪式的法师在去世时可称为“羽化师”；若去世之法师有传人，则职位又高一级，可称为“法主”、“真官”；但未传度，无法职的师男只称为“法魂”。

的灵魂不像普通人一样下地狱或是到阴间，而是“魂归闾山”，或是“升入仙班”。因此法师的羽化道场又称为“辞阳奏阴”，其灵魂继续在闾山或天庭行法供职。基于此，法师的“羽化道场”与普通人之“功德道场”仪式有着很大的不同。

“羽化道场”不用佛教之功德道场仪式，亦不请释教道师或香花和尚操办，而是由其弟子和教内法师共同主持。虽然未能亲眼观察法师之羽化道场仪式，但是从叶明生和劳格文在建阳闾山道坛中发现的用于道场的疏式科书——《闾牒名书法式》，可知法师之羽化道场的仪式是复杂而又隆重的。该科书包含了四十四份仪式要用的疏式牒文。从这些牒文的内容上看，仪式的目的主要有两个。首先是通过大量的中文、牒文向教内法神：闾山九郎、玉皇大帝、临夫人和历代祖师等申奏言功，阐述羽化师生前的所学的法术，所奏的法名、法职及其所有的功劳事迹，并祈祷法神让他的灵魂能够早登仙界，继续在闾山或天庭供职，行法护国救民。其次通过牒文通告阴间神灵（无常大元帅、城隍、社王和土地等）及各类邪魔：羽化师的仙魂不堕地狱，而是因为“闾山有召，法府催归”、“天曹勅旨宣诏归赴，闾山朝见”，请他们不要拘留、阻挡其上天之路。仪式中主持法师亦要将羽化师在生前传度的“阳牒”焚化，以和传度时焚化的“阴牒”相互比对。

仪式第二天便要入殓出殡。众法师先要为亡者穿衣入殓。羽化师可穿道袍和道冠入棺材，并随身携带生前行法之法器物件。送丧队伍出殡时，有一个甚至特殊的，专门针对羽化师的送葬仪式，称为“骑丧”。仪式时，众法师先做“喊军”科仪，召请一半的闾山兵马随行保护押丧队伍，留下一半镇守坛场。接着羽化师之嫡传弟子便要进行“装身”科仪，把自己存变成“真武大帝”。经过一番讳字行罡之后，弟子爬到棺材上面。他一手持剑于头上，一手持“真武诀”，一路骑于棺材之上，随着押丧队伍前往丧葬地点。此举有两层蕴涵：一是因为羽化师生前经常与邪鬼打交道，因此怕邪鬼乘羽化师灵魂升天之时前来报复侵扰，故由弟子装扮成真武大帝，一路上持剑挽诀念咒驱赶邪鬼。二是通过此举向各界宣告，羽化师后继有人，道法永存。到了入葬地点之后，法师先做“罗土”科仪驱赶土煞。接着做“试井”科仪。据说传统上羽化师是挖井入葬，也即其棺材是竖放于葬坑之中。仪式时，弟子跳入葬坑，以身试其“井”之大小长短，是否符合棺木下葬。之后，众人合力将羽化师安葬入土。

羽化师入葬之后，并未宣告仪式的结束。押丧队伍回到家中还有仪式，其中最为重要的为“入坛”或“入祠”仪式。仪式中法师先为羽化师仙魂献供。接着把羽化师的姓名、法名、生庚等信息写在一块白布上面，把它装入一个红布袋内挂于祖先香火坛上。羽化师成了后代弟子的祖师。若家中有祠堂，还要把亡者的灵牌送入祠堂安奉。据叶明生介绍，他曾看过闽东永泰县法师的丧葬仪式录像，其中也有类似建阳的“骑丧”科仪。¹⁵⁶

2. 闽东福安闾山教法师的丧葬仪式

闽东福安闾山教法师去世时也有特殊的仪式。该仪式大致可以分为三个阶段：“布罗城”，“奏魂”和“玉皇大帝亲封三杯酒”。“布罗城”时，法师象征性地将亡者的房子布上“天罗地网”。其意也是因为法师一生都在驱邪赶鬼，死后怕遭到邪鬼的侵扰报复，有保护法师躯体之意。“奏魂”即是焚烧法师传度阳牒。“玉皇大帝亲封三杯酒”则是玉皇赐酒为法师壮行之意。“当

¹⁵⁶叶明生、劳格文《福建省建阳市闾山派科仪本汇编》；叶明生《一种独特的灵魂归宿——魂归闾山》。

逝世法师尸体移到后厅时，把尸体摆放在交椅凳子上，头戴生前用过的红布与头额，身穿神裙，右手握龙角，左手握铃刀，右脚踩踏法鼓，左脚踩踏三块碗（象征火轮、火车），然后，由主持法事的做庭先生施法，奏请天神降凡，并由主持法事的做庭先生牵三根红线，从天井直牵入死者的口中，把三杯酒，分别沿着这三根浸湿的红线导入逝世法师的口中。”¹⁵⁷

3. 湘西南巫师的丧葬仪式

二十世纪九十年代李怀荪在湘西南长寨乡鲤鱼塘村做田野时发现了一本清嘉庆八年为法师送葬用的《送亡师》科仪抄本。据抄本介绍，法师丧葬仪式共分为十二个环节。仪式十二个科仪分别为：莲花送终、打理牛角、封锁五庙、金盆净身、灵床盖印、设坛开奏、辞世入棺、收秽冻丧、丧堂分兵、团丧（存身）抬丧、恋井竖梯和安龙谢土。这里仅回顾其中一些较为重要的科仪情节。“封锁五庙”：主持丧仪的亡师弟子翻着筋斗出家门，到村中各个庙宇前行罡做诀，象征性地把庙宇“封锁”起来，以免法师亡魂到庙中的城隍、判官和小鬼那里去报告，被打入阴司地府。“灵床盖印”：主丧弟子把亡师安放在灵床之上，并在其头脚等三十六个部位盖上法印，以保护亡师躯体。“丧堂分兵”：这个科仪与法师传度仪式上的“坛下分兵”科仪是相对应的。传度时，师父把自己坛下的兵马分一部分给弟子；丧堂上，弟子则把自己一部分的兵马分给师父，让亡师的灵魂带到阴间。该科仪时，弟子还要为亡师焚烧“管兵大牒”。“团丧（存身）抬丧”：主丧弟子骑在亡师的灵柩之上，并把自己存变成成为“统兵大元帅”。此举与闽北建阳之“骑丧”科仪很像。当灵柩抬出村坊之后，骑丧弟子从灵柩之上翻筋斗而下。一路上弟子一直伴随在灵柩周围，并不时翻转筋斗，保护亡师。“恋井竖梯”：该科仪在墓地举行。在“置殿”、“立寨”、“恋井”等科之后，主丧弟子在墓中竖起三十三级竹梯，希望亡师之灵魂能够顺着竹梯而上到达三十三罗天。¹⁵⁸

4. 湘中冷水江法师丧葬仪式

湘中冷水江地区法师去世时会举行“登六曹”仪式。在法师临死还没咽气之前，即要由儿孙、徒弟或是同行法师将其背在身上，不断的跳跃，此举称为“跑阵”，一直跑到法师咽气为止。之后，咽气的法师被安放在厅中的太师椅上端坐，同时主持仪式的法师将厅中屋顶上的瓦片掀开一个大洞，并将一枝贴有纸绘长梯的竹子架在洞中。法师灵魂即是沿着该梯登上“六曹院”，并在院中供职。需要注意的是，不像普通人去世后“报庙”，当法师去世时其家人不必向庙王报告。仪式后，徒弟或家人会请人按法师模样雕刻一尊小木像，并把它安置在家中的神龛上。¹⁵⁹

（三）畲瑶传度者的丧葬仪式

在畲族传统社会，传度者（无论男女）在五十大寿时就要为自己的后事准备“度身包”。包内有传度者去世时要穿的寿衣¹⁶⁰、要戴的头冠及随身携带的度身二十四碟文、老君印或王母印等。传度者断气之时，家人要立即拆除床上的挂帐，因为怕死者的灵魂被它网罩住，上了不天庭。丧葬仪式上，家人在灵堂附近设一间“师爷间”，安放师爷香案。法师要为死者做“收阴兵”科仪。他手里拿着一个小竹筒，并口念“收兵词”，把死者传度仪式是所授之阴兵收到竹筒内。之

¹⁵⁷ 钟雷兴主编《闽东畲族文化全书》之《民间信仰卷》。

¹⁵⁸ 李怀荪《湘西南的巫师丧葬仪式送亡师》。

¹⁵⁹ 吕水升：《寻求庇佑：湘中冷水江苏姓村落的仪式与地理空间》。

¹⁶⁰ 寿衣分为赤衫和乌兰衫，据传度者所经过的仪式层次而定，较高层次的穿乌兰衫。

后法师把竹筒盖住，把它放在死者的腋下。经过收阴兵仪式就表明死者灵魂在阴间依然可以指挥他的阴兵，受到他们的保护。¹⁶¹

瑶族的丧葬仪式较为多样。广西十万大山瑶族传度者之丧葬仪式中有“开天门”的科仪。仪式时，法师将屋顶上的瓦片揭开三片，象征开天门，这样传度者的灵魂就可以经此上升天堂。¹⁶²泰国瑶族认为传度者比平常人多了个灵魂。因此在丧葬仪式上，法师除了将阴兵清点给亡者灵魂之外，还要分别将他的两个灵魂送到天上和阳州洞。仪式中，法师先将屋顶掀开一个洞，将一块长长的白布从棺材一直牵到屋顶之洞口。此白布象征着连接凡间和天上的“天桥”。法师接着唱“天桥歌”和“送亡歌”，将亡灵之一从天桥送到十二天门，交给太上老君。之后，法师再把亡者的另一个灵魂送到阳州与祖先团聚。¹⁶³云南过山瑶也认为传度者也有两个灵魂，而未挂灯者只有一个灵魂。未挂灯者死后的灵魂不能上天，只能送回阳州。丧葬仪式上，法师在棺材旁的长凳上铺上一块一米多的白布，象征“平桥”。未挂灯、挂三台灯和七星灯的亡灵可以沿着此桥到达阳州。挂过灯的另外一个灵魂则通过此桥到达十二天门。但是挂过十二盏大罗灯和法师的灵魂则要通过“天桥”（一匹从棺材头直通屋顶洞口的白布）到达阳州和天庭。¹⁶⁴

还有一点不可忽视，畲瑶族群历史上多流行火葬宗教习俗，它应该也与其畲瑶之灵魂升天，或上闾山、阳州的宗教观念有关。

（四）非正常死亡者之丧葬仪式

法师一向有为非正常死亡者做丧葬仪式的传统。据明《海游记》载：“王问曰：骨发得卿救出，未卜魂落何方？孤实忧之！得孤之皇后魂归天所，不落地狱，方解孤闷。未知卿有计否？姑奏曰：闾山法门，专度十殇之人。我主若还要度娘娘不受地狱之苦，除非设七日七夜之醮，名曰：师醮。将魂招入闾山诰封，方脱地狱之苦。”¹⁶⁵书中所提到“十殇之人”也正是闽北建阳传统闾山教所超度的主要对象。建阳闾山教非正常死亡者之丧葬仪式的内容和程序都非常的复杂。但它主要包括三个方面的内容：破殇驱邪、阴职传度和引魂升天。

“破殇驱邪”：民间俗信认为非正常死亡是因为鬼煞附体所致，其亡魂落入十重殇煞之门，因此该科主要之目的就是要驱赶鬼煞，并将亡灵从十重殇煞之门是救拔出来。仪式前要在野外空旷之地用竹子搭建“十殇门”，分别为：“火殇门”、“吊殇门”、“蛇殇门”、“虎殇门”、“水殇门”、“跌殇门”、“箭殇门”、“刀殇门”、“产殇门”、“打殇门”和“树殇门”。仪式时法师使用一系列象征性的动作将这“十殇门”一一斩倒，称为“开殇门”。

“阴职传度”：因为仪式的对象多为青少年，他们在生前未经过传度仪式。因此法师要为其亡灵做传度。如同生前传度一样，法师要为亡魂奏职。奏职时，法师在三张纸条上各写上：天曹给赐中洞九郎法主坐衙饮酒判事新任王母（或表官）△△人职位；天曹给赐左洞清阳法主点兵十万救济良民新任王母（或表官）△△人职位；天曹给赐右洞大奶夫人出入十方救济良民新

¹⁶¹雷青山《畲族风情》。

¹⁶²鹿新民《广东北江瑶山杂记》，载于《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第二本，第四分，北平：1932，页501。

¹⁶³广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著《泰国瑶族考察》。

¹⁶⁴徐祖祥《瑶族的宗教与社会：瑶族道教与其云南瑶族关系研究》。

¹⁶⁵叶明生校注《海游记》。

任王母（或表官）△△人职们）。接着法师把三张纸条揉成三团，扔到地下。由亡者亲属捡起其中一张，经由法师打杯获准之后，亡魂即获得相应的职位。当然，法师在仪式中亦要象征性地为亡魂给赐各类法器物件及钱粮兵马。法师还要对亡魂进行戏戒，如：不得怨天地、恨晴雨、行邪道、忘师训、私行兵等十项。只有勤学道法，才能除妖斩邪、护国救民。

“引魂升天”：法师通过摆九州八卦坛，引领亡魂游九州参拜闾山诸神，并通过金桥上天成仙。

凡是受过闾山教道坛超度的非正常死亡的亡魂都可以进入“闾山法界”，男性亡魂称为“表官”，女性亡魂称为“王姆”，成为闾山仙兵仙将，追随法师驱妖除邪。据称，法师所超度的非正常死亡的亡魂越多，其坛下的兵马也就越多，其坛及法师的名气也就越大。¹⁴⁶

上述我对法师、畚瑶传度者及汉族非正常死亡的丧葬仪式分别作了一些叙述。从中我们知道道士丧葬仪式传统的最终目的有两个，一是为了驱邪赶煞；二是为了引度死者灵魂升天、回阳州或闾山。仪式中的很多象征性的科仪无一不是围绕着这两个目的而展开。而且，法师丧葬仪式传统又是法师传度仪式的延续。无论是法师丧葬仪式中的“辞阳奏阴”，还是非正常死亡的“阴职传度”，都与法师传度仪式的内涵是相一致的；特别是后者，它基本上是法师传度仪式的翻版。它们之间的关系犹如传度者的阴阳牒文，两者只有相互比对合并，才是一个统一的整体，无怪乎白鸟芳郎将泰国瑶族生前之传度仪式也看成是为死后获得神灵世界的最好地位而做的积德仪式。¹⁴⁷对于湖南蓝山瑶族传度者的丧葬仪式，张劲松评论到：“葬仪全是度戒中的仪式内容，灵堂礼象征天界的花楼，挂神仙引亡灵升天画像，开天门、供祭品、跳祀神舞和上表等，超度仪式同二千年前马王堆汉墓飞衣帛画所反映的度亡灵升天的仪式十分相似。”¹⁴⁸

至于传度者之灵魂为何会有不同的归宿，我认为它是民间巫道两种宗教信仰长期相互结合的产物。具体来说，阳州和闾山是早期巫教之灵魂圣地，而后来由于受到道教升天成仙宗教思想的影响，遂又多了一个天庭概念。民间之巫文化传统与道教很早就融合在一起，不可分离。历史上两个阶段的道派运动和改革对地方巫文化传统产生过巨大的影响。一是东汉末期天师道的兴起和传播；二是宋代天心正法和五雷法等“新兴道派”对民间宗教的改革运动。

现在民间传统之丧葬仪式多被佛教之一套以超度忏悔为特征的“白事”功德道场所垄断。¹⁴⁹相反，法师之一套以驱邪和升天（或阳州、闾山）为主要特征的巫道丧葬仪式传统在民间却已经很少见。可以说它基本上已为佛教之“白事”传统所替代。但是这一替代不是在近代才发生，而是有着悠久而缓慢的历史过程。早在魏晋南北朝时期，道教之灵宝派就大量吸收了佛教教仪和科法而创立了黄箓道场，然而它只是在上层社会流传，南方民间大部分地区却仍以法师之丧

¹⁴⁶叶明生、劳格文《福建省建阳市闾山派科仪本汇编》；叶明生《一种独特的灵魂归宿——魂归闾山》。

¹⁴⁷日·白鸟芳郎编著《东南亚山地民族志》。

¹⁴⁸张劲松、赵群《湖南省蓝山县汇源乡瑶族度戒科仪》。

¹⁴⁹当然我们在民间也看到不少地方大家族采用新儒家之丧葬仪式，但它毕竟仅限于少数地方士大夫阶层，平民阶层还是多采用佛教丧葬仪式。请参见：Timothy Brook“Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China”。

葬仪式传统为主。宋代天心正法对其进行改革，主张驱邪与济度兼行的黄箓斋法。到了明清时期，法师丧葬仪式传统在畲瑶社会依然流行，但是在汉族地区的已经基本丢失。明《海游记》载：“却说法通兄弟，在闾山学法。一日，法主升堂，辞师归家。九郎封通为陈二相，赐阳冠一顶，红袍一领，宝剑一口，白马一匹，留在闾山写表。亦赐海清龙角、大铃，逢灾救灾。海清辞别，至路上见一人，死于地下，即时作法救醒。其人醒来，扯住海清说：你将我谋死，拿去我银二两。海清有屈无伸，只得将自己盘缠银二两还他。从此发誓，教生不教死。”¹⁷⁰这则故事应是法师对于他们丢失丧葬仪式的一种圆融解释。同一时期，客家人取法名的现象也渐渐消退，但是，此时法师还保留对非正常死亡者丧葬仪式的特权。《海游记》中记载闾山法门有专度“十殇之人”的传统。叶明生在建阳发现的非正常死亡者丧葬仪式之科书亦是乾隆年间的抄本。

随着法师在丧葬仪式领域的丢失，他们的宗教市场也越来越狭窄。为了生计，有不少地区的法师开始吸收佛教功德仪式，甚至由巫转“道”，或由巫转佛。云南镇雄法师邹永寿为我们讲述了他们用巫教换佛教的历史：“我们邹家是道转佛，原先是道兼巫，后来与白鸟的邓家开亲，他们是佛教，我们传他们巫教，他们又换佛教给我们。波机乡和周围的巫坛都是我们邹家传的。”¹⁷¹龙岩漳平市西园乡福兴坛是一个有着悠久历史的道坛，大约创立于元明之间。在调查该坛之科仪本书，我们发现该坛所保存的不少清雍正至乾隆年间的“破旧”科书都是有关闾山教法事的，但是到了道光至光绪年间则多了不少佛教功德道场的手抄本。相应，该坛之法师即有法名，又取佛名。龙岩民间流行之“师公偷吃和尚饭”的谚语亦是对这段历史的精练表述。唉！历史的变迁总是那么耐人寻味，法师想夺回曾经丢失的丧葬仪式传统，但却又不得不转换教法和身份。

¹⁷⁰ 叶明生校注《海游记》。

¹⁷¹ 郭恩九《云南省昭通地区镇雄县波机乡邹氏端公庆菩萨调查》。

瑶族度戒仪式之奏青词仪式所用文书的校订及改写

筑波大学 丸山 宏

此发表，以2008年11月26日至12月9日在湖南省蓝山县举行的度戒仪式中，特别是于12月8日下午举行的奏青词一项中使用的诸文书为研究对象，以其实际上准备的文书的照片，及用于文书拟定时用于参考的“书表书”为依据，把文书校订及改写的成果做以展示。于此之前，笔者曾经对“平度”“加职”“补充”的各阶段中使用的男人及女人用“阴阳据”的校订及改写做过展示，在此将介绍除此之外的诸文书。

奏青词仪式使用的文书的种类及数量非常之繁多，引用度戒仪式中担任文书做成工作的书表师冯荣军的话来说，单就文书种类来说以下的这些都是不可缺少的。首先要给接受平度的人，在云台的疏篮里放入“青词函状墨表”、“送九帝表”、“伴词引”、“入师爷职位青词”，在硃词笼里放入“传度硃词”、“入坛词意”、“关粮文牒”、“男女的阴阳据”、“传度硃词请功函状”、“末夜硃词表”、“传度词黄表”、“传度硃词引”、“九帝函状”、“投坛词”。给接受加职的人放入，“男女的加职阴阳据”、“加职硃词”、“加职黄表”、“加职引”。给接受补充的人放入“硃词黄表”、“硃词引”、“男女的补充诰文”。

在此发表中，笔者将立足于实际调查资料中已把握的部分之上，对奏青词仪式中使用的文书种类、文书名称及文书内容具有的特征做出分析，并关注过山瑶乃至勉系瑶族度戒仪式所达成的总目标，或者其宗教的整个体系，说明奏青词仪式文书之具体意义，希望提供今后探求的基础。

ヤオ族度戒儀礼の奏青詞に用いる文書

一その校訂と書き下し一

筑波大学 丸山 宏

本報告は、2008年11月26日から12月9日に湖南省藍山県において举行された度戒儀礼の中で、特に12月8日午後の奏青詞の科目において用いられた諸文書を研究対象とし、その実際に準備された文書の写真、文書作成に参考にされた書表書の関係箇所に基づいて、文書の校訂と書き下しの成果を提示する。なお平度、加職、補充の各段階の男人および女人用の陰陽据の校訂と書き下しは既に筆者による成果を出しているため、今回はそれら以外の諸文書を取りあげる。

奏青詞に準備する文書の種類と数量は非常に多い。実際に書表師として文書作成を担当した馮榮軍氏からの教えによれば、文書の種類だけでも以下のものが必要である。まず平度の人のために、雲台の疏籃に青詞函状墨表、送九帝表、伴詞引、入師爺職位青詞を、硃詞籠に伝度硃詞、入壇詞意、関糧文牒、男女の陰陽据、伝度硃詞請功函状、末夜硃詞表、伝度硃詞黄表、伝度硃詞引、九帝函状、投壇

詞を入れる。加職の人のために、男女の加職陰陽表、加職殊詞、加職黄表、加職引を入れる。補充の人のために、殊詞黄表、殊詞引、男女の補充語文を入れる。

本報告では、実際に調査資料から確認できることを踏まえて、奏青詞に用いる文書の種類について、文書名称と文書内容についてどのような特徴があるのか、また過山瑠ないしミエン系ヤオの度戒儀礼で達成される目的や宗教体系全体の特徴から見た場合の奏青詞の諸文書の意義について探究する基礎を提供したい。

ヤオ族度戒儀礼の奏青詞に用いる文書

—その校訂と書き下し—

筑波大学 丸山宏

1. はじめに
2. 奏青詞に用いる文書の概要
3. 奏青詞に用いる文書の校訂と書き下し
 - I 雲台の疏篋に入れる文書
 - 1) 青詞函状墨表 2) 送九帝表 3) 伴詞引 4) 入師爺職位殊詞引
 - II 平度籠に入れる文書
 - 1) 伝度殊詞 2) 伝度殊詞引 3) 末夜殊詞表 4) 黄表 5) 投壇詞、入壇詞 6) 関糧文牒
 - 7) 伝度殊詞請功函状 8) 九帝函状
 - III 補充籠・加職籠に入れる文書
 - 1) 補充加職殊詞 2) 補充加職殊詞引
4. おわりに

1. はじめに

本報告は、2008年11月26日から12月9日に湖南省藍山県において挙行された度戒儀礼の中で、特に12月8日午後の奏青詞¹の科目において用いられた諸文書を研究対象とし、その実際に準備された文書の写真²、文書作成に参考にされた書表書³の関係箇所について、校訂と書き下しの成果を提示する。なお平度、加職、補充の各段階の男人および女人用の陰陽摺の校訂と書き下しは既に筆者による成果⁴を出しているため、今回はそれら以外の諸文書を取りあげる。

¹ 儀礼の名称としては奏青詞と称するが、青詞と題する文書は確認できず、ほとんどが朱詞または殊詞と称しており、青詞は朱詞を指していると思われる。殊字か朱字かも一定していない。文書は言葉と関係するから言偏に朱と書いて殊詞とする場合も非常に多い。逆にこの儀礼名称を奏殊詞とは表現しないようである。なお、奏青詞は、中国南部や台湾の道教でいえば、齋や醮における拝表ないし進表に相当するであろう。玉皇に発出される文書が多い点も示唆的である。儀礼自体は開天門を挙行するが、開天門の文献と実践の記録を組み合わせた説明が今後必要である。

² 主に森山利重教授と廣田律子教授の撮影した文書の実物の写真に依拠する。その場合、森フォト、文書番号、または廣田フォト、月日、文書番号として提示する。

³ 書表書としては、神奈川県ヤオ族文化研究所の分類番号で示すと、A-2(民国34年)、A-10(光緒15年)、A-17(光緒19年)、E-1(年代不明、1990年代重抄)、E-2(乾隆年間、1990年代重抄)を用いた。書誌情報については神奈川県大学院歴史民俗資料科学研究科、2011、『神奈川県歴史民俗調査報告第12集 中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文書に関する報告I』神奈川県大学院歴史民俗資料科学研究科、47-50頁参照。

⁴ 丸山宏、2011、「中国湖南省藍山県ヤオ族の度戒儀礼文書に関する若干の考察 —男人用平度陰陽摺を中心に—」、堀池信夫(編)、『知のユーラシア』、明治書院、400-427頁、丸山宏、2011、「中国湖南省藍山県ヤオ族度戒儀礼に用いられた女人用陰陽摺 —その校訂と書き下し—」、神奈川県ヤオ族文化研究所、2011、『民族文化研究所通説』第3号、神奈川県ヤオ族文化研究所、41-45頁。

奏青詞に準備する文書の種類と数量は非常に多い。実際に書表師として文書作成を担当した馮榮軍氏からの教えによれば、文書の種類だけでも以下のものが必要である。まず平度の人のために、雲台の疏籃に青詞函状墨表、送九帝表、伴詞引、入師爺職位青詞を、硃詞籠に伝度硃詞、入壇詞意、関樞文牒、男女の陰陽摺、伝度硃詞請功函状、末夜硃詞表、伝度硃詞黄表、伝度硃詞引、九帝函状、投壇詞を入れる。加職の人のために、男女の加職陰陽摺、加職硃詞、加職黄表、加職引を入れる。補充の人のために、硃詞黄表、硃詞引、男女の補充誥文を入れる⁵。

本報告では、実際に調査資料から確認できることを踏まえて、上記の文書の種類について、文書名称と文書内容についてどのような特徴があるのか、また過山瑤ないしミエン系ヤオの度戒儀礼で達成される目的や宗教体系全体の特徴から見た場合の奏青詞の諸文書の意義について探究する基礎を提供したい。最近、李黙氏の編纂した広東省乳源県のヤオ族の資料集⁶を入手したので、比較のために引用していることを付言したい。

2. 奏青詞に用いる文書の概要

本稿では、陰陽摺と誥文を除く、奏青詞の諸文書を次のように大きく三分類して提示する。なお今回の作業で確認できた要点も示す。

Iは雲台の疏籃に入れるもので、12会首ごとの籠に入れるものではない文書である。青詞函状墨表、送九帝表、伴詞引、入師爺職位青詞のうちで確認できたのは以下のようである。

1) 青詞函状墨表は実物の写真も書表書も確認できなかった⁷。可能性として考えられるのは、これはある一つの文書名ではなく、青詞函状で硃詞を示し、墨表で別のもう一つの文書を示すかも知れない。ある種の総称的な呼称であるとも考えられる。

2) 送九帝表は実物の写真が見つからず、書表書 A-10 に完満送九帝表意がある。この送九帝表は当該文書内部で文書自体を墨表と称している。よって上述の青詞函状墨表の墨表は、この送九帝表を指すことも考えられる。

3) 伴詞引は実物の写真があり、E-2 にもある。これは文書本文に硃詞、墨表、陰摺を天に送るための引であることが示される。

4) 入師爺職位硃詞引は、E-2 に見出すことができる。これは補充加職の硃詞引と同じ内容なので、IIIの2)の分類に入れることとする。

IIは平度の人々の硃詞籠すなわち平度籠に入れる文書である。馮氏によると、陰陽摺以外に、伝度硃詞、入壇詞意、関樞文牒、伝度硃詞請功函状、末夜硃詞表、末夜硃詞黄表、伝度硃詞引、九帝函状、投壇詞がある。本稿では以下の順位に示す。

1) 伝度硃詞は森フォト、A-17、E-2 に確認できる。会首の姓と法名を列記し、硃詞を玉皇に上奏するという。文書の後半に、度戒を受けた弟子の道化は広く、神通は恢漠であり、天界の仙人の

⁵ 馮榮軍、2011、「中国湖南省藍山県過山瑤族度戒儀式過程中書表師的職責和書表執行」、神奈川大学ヤオ族文化研究所、2011、『瑤族文化研究所通訊』第3号、神奈川大学ヤオ族文化研究所、75-79頁。なお、馮榮軍、丸山宏、森由利亜、2010、「中国湖南省藍山県瑤族度戒科儀的書表執行程序」、『瑤族文化研究所通訊』第2号、神奈川大学ヤオ族文化研究所、67-70頁、特にその69-70頁の奏青詞の部分については不完全な部分もあり、本稿はその改善の試みでもある。

⁶ 李黙(編)、1997、『乳源瑤族古籍選編』上下、広東人民出版社。

⁷ ただし、A-15、66-69頁の懸壇把中によると奏青詞に当たる部分で、青詞函状、硃詞墨表を奏すと述べる。A-3(年代不明)、59-62頁の記開十二名入壇師爺利市によると奏青詞の部分で青詞函状墨函を奏すとある。

名簿に名が記載されるという表現が見える。この弟子の威厳の表現は、Ⅲの1)補充加職殊詞にも一層強調されて現われる。また潔斎の期間が終り開斎に近いことを示す表現もあって、奏青詞の儀礼が度戒儀礼全体の中で開斎のすぐ前に置かれることを反映する。

興味深いのは、殊詞にもかかわらず末尾には文書を迅速安全に届けるべきという引の文書の内容で締めくくられることであり、文書の類別が融合している形である。

またA-10のように少しの違いのみではば殊詞と黄表が同じとされる場合と、下のⅡ4)のように別の文書である場合とがあることも留意したい。Ⅲの加職補充では、今回の作業では殊詞はあるが、黄表は確認できていない。

2)伝度殊詞引は森フォト、A-10、E-1に確認できる。引は詞や表に付帯する文書で、それらを迅速安全に玉皇などの高位の神に届ける命令書として功曹に対して発出される。届ける途中で神壇、社廟の神が妨害することを禁じる表現が見える。

3)末夜殊詞表は、森フォト、廣田フォト、E-2で確認できる。この文書には読み難い部分もあるが、いくつか特徴があることも分る。撥槽弟子という名義で会首が表現され、これは度水槽の儀礼と関連すると思われる。衆聖、九御、玉皇に宛て発出する。醴の名称を兌卦醴といい、文中に玉皇の聖号を出し、また遐算、益算、延年といった長寿を祈る表現を繰り返す。天が人の願いを聴き入れること、小さく賤しい存在である会首たちは度戒によって、法門に属して守護され、悪い星回りの危機から脱し得ることを強調する。

4)黄表は森フォト、廣田フォト、E-2で確認できる。やはり撥槽弟子の名義で、玉皇に発出する。道場にも撥槽の語がある。この文書では将吏の門を受け、邪魔の門を留めないと述べ、法師として邪魔を避け将吏と一体に活動することを強調する。陰陽砲を与えられ死後に神界で間違いなく照合することも言及する。

5)投壇詞は、入壇詞意とも称する。森フォト、A-2、A-10、E-2で確認できる。この文書は、本来は弟子が拝師する時に神の前で誓約するのに使われる文書であろう。この文書では法名を鬼名と称する。既に弟子は掛三灯を受けて、祖師と本師の香火を奉じて、神兵を体内に吹き込まれ奉じていたが、度戒をする段階になったという。太上老君の門下としての法師の職を受けるに当り、もし師恩を忘れ道義に悖れば、夫婦が分離され、耐え難いけっかになる罪を犯すことになるとし、一種の誓約を成立させる内容である。度戒を夫婦で受けるという前提での罰則が示されている点は重要である。なおA-10と乳源のものには誓約的な表現がない。

6)関糧文牒は森フォト、A-10、E-2で確認できる。乳源の例も参照可能である。この文書は元始天尊の符命として、壇司の名義で、兵馬や神将、特に関係する広州の東西南北の地域一帯の廟の主神である廟王たちに向けて発出されており、そのため詞や表のような上行文書でなく、平行ないし下行の文書として文牒と呼ばれている。これは弟子が玉皇の命を受けて法師として驅邪儀礼を行う際に、近隣の廟王たちは自らの管下の神兵や法師の帯して来る兵馬たちに補給する食糧などを準備して法師を迎え、法師の儀礼に協力参与するようという命令である。法師は高位の神の認可を得ているので地方神たる廟王たちの持つ資源を動員することが正当化されるという考え方の表明であり、法師と民間の神々の密接な関係性を示すものであろう。ここでも夫婦で度戒するという前提で三戒弟子のみでなく同妻の仙娘に言及して夫婦一体に表現することが見られる。

7)伝度殊詞請功函状は森フォト、廣田フォト、E-2で確認できる。実際にはこの文書はⅡの1)

伝度殊詞と重複する内容からなる。ただ末尾部分の引に当たるところで、伝度殊詞に比べて、やや周到に天地水陽の四界の功曹それぞれを明示して派遣することが異なる。

8)九帝函状は森フォト、廣田フォト、A-10、E-2で確認できる。これは醴状ないし献状ともいべき文書であり、九帝に醴の供物を受け取ってもらうことを祈る内容である。

Ⅲは補充籠・加職籠に入れる文書である。馮氏によると、加職の人のために、男女の加職陰陽摺、加職殊詞、加職黄表、加職引を、補充の人のために、殊詞黄表、殊詞引、男女の補充誥文を準備する。陰陽摺と誥文を除くと、加職には加職殊詞、加職黄表、加職殊詞引を、補充には補充殊詞黄表、補充殊詞引が必要である。

作業を通じて確認できたのは、補充も加職も同一内容の殊詞と殊詞引を使うことである。また補充加職専用の、殊詞とは別の黄表は確認できなかった。この点は、平度では殊詞、殊詞表、黄表が区別されて存在するのは異なる。本稿では、補充と加職を一括して、以下の順で示す。

1)補充加職殊詞は森フォト、廣田フォト、A-17、E-2で確認できる。この文書では郎号が現われる。また法師としての期待される威厳と力量について、平度の場合のⅡ1)伝度殊詞の表現よりも高く大きくなっていることが分る。殊詞においては陰陽摺や誥文のように、加職があり、その上に補充があることによる補充が加職より高いという段階の差異性までは示されないが、しかし例えば、補充加職殊詞における天下の人民に対して威権があり万山の社稷を統管するといった表現は、加職陰陽摺における万民を救済すること、補充誥文における天下の万民を管し、また神が欽み鬼が伏すことといった表現と一致することが指摘できる⁸⁾。

2)補充加職殊詞引は補充加職殊詞を迅速安全に届けるための命令書である。E-2の文書の題が入師爺職位殊詞引とあるが、内容は補充加職の殊詞引である。入師爺職位という表現は、文書の題というよりは、当該文書末尾に師爺の職位と花号を書き入れよという指示であろうと考えられる。

なお、以上のⅠからⅢまでの全体を通じて、確認できていないとした文書は、実際には存在したが、調査記録に取ることができなかつただけであるという可能性、あるいは調査した儀礼において用いなかっただけであり別の状況下では存在しないわけではないという可能性を付言しておきたい。

3. 奏青詞に用いる文書の校訂と書き下し

Ⅰ 雲台の疏籃に入れる文書

1)青詞函状墨表 確認できず。

2)送九帝表

平度用のみ森フォト、廣田フォトにさがせない。以下の表文本文にこの表を墨表と称するので、これが奏青詞函状墨表の墨表かもしれない。A-10にのみ記載。

底本 未校訂のもの A-10)50頁a

完満送九帝表意

右、臣、命承正教、佩奉靈文、奉真伝度、満散、送聖回宮、主醴師某、醴主某、合家等、取向今某月某日吉良、修設太上間梅鳴楊伝度三戒奏名上聖保安清醴、完満、欲伸奉送、不敢留停、謹

⁸⁾ 加職陰陽摺は廣田フォト、12月8日、文書5639、補充誥文は同5673を参照。

備墨表一函、伸送玉清聖境大羅元始天尊、上清真境洞玄靈寶天尊、太清仙境崑崙道德天尊、昊天金闕玉皇大帝、中天星主北極紫微大帝、上宮勾陳天皇大帝、承天呂化土皇大帝、天地水府三官大帝、黃趙二聖真人、龍虎二聖真君、財祿二庫判官、左右香花玉女、張天李天大法師官、觀音泗州上聖、

伏願衆聖、監納銀錢馬之儀、叩聖慈還宮、祈恩降福、永賜無疆、恭叩聖恩照格、奉送回宮之至、奉表伸上、

皇上某年某月某日、表伸、

底本 校訂したもの A-10)50 頁 a

完満送九帝表意

右、臣、命承正教、佩奉靈文、奉真伝度、満散、送聖回宮、主醮師某、醮主某、合家等、取向今某月某日吉良、修設太上閻梅鳴楊伝度三戒奏名上聖保安清醮、完満、欲伸奉送、不敢留停、謹備墨表一函、伸送玉清聖境大羅元始天尊、上清真境洞玄靈寶天尊、太清仙境崑崙道德天尊、昊天金闕玉皇大帝、中天星主北極紫微大帝、上宮勾陳天皇大帝、承天后⁹化土皇大帝、天地水府三官大帝、黃趙二聖真人、龍虎二聖真君、財祿二庫判官、左右香花玉女、張天李天大法師官、觀音泗州上聖、

伏願衆聖、監納銀錢馬之儀、叩聖慈還宮、祈恩降福、永賜無疆、恭叩聖恩昭¹⁰格、奉送回宮之至、奉表伸上、

皇上某年某月某日、表伸、

書き下し 底本 校訂したもの A-10)50 頁 a

完満し九帝を送る表の意

右、臣、命は正教を承け、靈文を佩奉す。真を奉じ伝度す。満散なれば、聖を送り宮に回えず、主醮師の某、醮主の某、合家等は、今某月某日の吉良を取向し、太上閻梅鳴楊伝度三戒奏名上聖保安清醮を修設す。完満したれば、奉送を伸さんと欲す。敢えて留停せず。謹みて墨表一函を備え、伸送す。

玉清聖境大羅元始天尊、上清真境洞玄靈寶天尊、太清仙境崑崙道德天尊、昊天金闕玉皇大帝、中天星主北極紫微大帝、上宮勾陳天皇大帝、承天后¹¹化土皇大帝、天地水府三官大帝、黃趙二聖真人、龍虎二聖真君、財祿二庫判官、左右香花玉女、張天李天大法師官、觀音泗州上聖を。

伏して衆聖に願わくは、銀錢馬の儀を監納せんことを。聖慈に宮に還らんことを叩す。恩を祈るに福を降さんことを。永らく無疆なることを賜わらんことを。恭しく聖恩の昭¹²らかに格らんことを叩す。奉じ送りて宮に回えさんとするの至りなり。表を奉じて伸上す。

皇上某年某月某日に、表もて伸す。

3) 伴詞引

⁹ 底本は呂に作る。意味を考慮して后に改める。

¹⁰ 底本は照に作る。意味を考慮して昭に改める。

¹¹ 底本は呂に作る。意味を考慮して后に改める。

¹² 底本は照に作る。意味を考慮して昭に改める。

平度用のみ 朱詞、墨表、陰陽摺のための引 奏青詞に用いる 伴詞の詞は、朱詞のこと、墨表は送九帝表のことか。

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2776

北極驅邪院醮 給出 伴詞引一封 今摺

本壇、洞向今月今日、啓建修設太上閻梅二教鳴楊伝度円灯三戒奏名保安清醮、一昼二宵、醮壇整肅、車馬臨、謹具誅詞、墨表、各一函、陰陽二道、銀刀一把、本院、敬差当日執事功曹、馳請太上三十三天昊天金闕玉皇上帝陛下投進、如遇經過天間妖路把截去処、風火驅之、妖魔万無阻滯、如若不尊、妄生喝截、仰九天雲路正一切功曹使者、攝走豐都、依律治罪、依照帝令施行、須至引者、右引、給付三天奏事功曹使者、準此、

中華人民共和国公元二〇〇八年戊子歲十一月 日、壇司給

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2776

北極驅邪院醮壇内¹³給出 伴詞引一封¹⁴

本壇、洞向今月今日、啓建修設太上閻梅二教鳴楊伝度円灯三戒奏名保安清醮、一昼二宵、醮壇整肅、車馬齊¹⁵臨、謹具誅¹⁶詞、墨表、各一函、陰摺二道¹⁷、銀刀一把、本院、敬差当日執事功曹、馳詣¹⁸太上三十三天昊天金闕¹⁹玉皇上帝陛下投進、如遇²⁰經過天間²¹狹²²路把截去処、風火驅²³之、妖魔万無²⁴令²⁵阻滯²⁶、如違²⁷不遵²⁸、妄生喝截、仰九天雲路正一²⁹功曹使者、攝走³⁰都、依律治罪、依照帝令施行、須至引者、右引、給付三天奏事功曹使者、準此、

中華人民共和国公元二〇〇八年戊子歲十一月 日、壇司給、

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 2776

北極驅邪院の醮壇の内より給出する伴詞引一封

本壇は、今月今日を洞向し、太上閻梅二教鳴楊伝度円灯三戒奏名保安清醮を啓建修設すること、一昼二宵なり。醮壇は整肅にして、車馬は齊いて臨む。謹みて誅詞、墨表、各一函、陰摺二道、

¹³ 壇内二字、底本になし。森フォト、文書 2790 により補う。

¹⁴ 封の後ろに底本は今摺二字あり。森フォト、文書 2790 がないことにより削除する。

¹⁵ 底本になし。森フォト、文書 2790、E-2 に齊とあるのにより補う。

¹⁶ 底本は誅に作る。森フォト、文書 2790 は朱に作る。E-2 が誅に作るのにより改める。

¹⁷ 底本は陰陽二道に作る。森フォト、文書 2790 は陰二道に作る。E-2 は陰摺二道に作る。もし陽摺を焼かないのであれば、夫婦の陰摺合わせて二道とあるのが適当か。

¹⁸ 底本、森フォト、文書 2790、E-2 は詣に作る。意味を考慮し詣に改める。

¹⁹ 底本、E-2 は閻に作る。森フォト、文書 2790 が閻に作るのにより改める。

²⁰ 底本は遇に作る。森フォト、文書 2790、E-2 は運に作る。底本に従う。

²¹ 底本は閻に作る。森フォト、文書 2790、E-2 が閻に作るのにより改める。

²² 底本、E-2 は妖に作る。森フォト、文書 2790 が狹に作るのにより改める。

²³ 底本は驅に作る。森フォト、文書 2790 は氣に作る。E-2 は乞に作る。底本に従う。

²⁴ 底本は万無に作る。森フォト、文書 2790 は玉田無または至母無または幸母無に見える。E-2 は至母に作る。底本に従う。

²⁵ 底本になし。E-2 にあるのにより補う。

²⁶ 底本は滯に作る。E-2 が滯に作るのにより改める。

²⁷ 底本は若に作る。森フォト、文書 2790、E-2 が違に作るのにより改める。

²⁸ 底本、森フォト、文書 2790、E-2 は尊に作る。意味を考慮し遵に改める。

²⁹ 一字の後に底本、森フォト、文書 2790、E-2 に切字あり。道教の功曹の名称に従い切字を削除する。

³⁰ 底本、森フォト、文書 2790 は豊に作る。E-2 が都に作るのにより改める。

銀刀一把を具す。本院は、敬して当日執事功曹を差し、馳せて太上三十三天昊天金闕玉皇上帝の陛下に詣りて投進せしむ。如し天関狭路把截の去処を經過するに遇わば、風火に之を驅し、妖魔は万にも阻滯せしむること無かれ。如し違いて違わず、妄りに喝截するを生ずれば、九天雲路正一功曹使者を仰して、攝えて鄧都に走り、律に依り治罪す。帝令に依照して施行せよ。須からく引するに至るべき者なり。右の引は、

三天奏事功曹使者に給付す。此に準うべし。

中華人民共和国公元二〇〇八年戊子歲十一月 日に、壇司は給す。

校訂用資料

森フォト 文書 2790 伴詞引

北極驅邪院醮壇内 給出 伴詞引一紙

本壇、取向今月今日、啓建修設太上閻梅鳴楊伝度円灯三戒奏名保安清醮、一昼二宵、醮壇整肅、車馬齊臨、謹具朱詞、墨表、各一函、陰二道、銀刀一把、本院、敬差当日值事功曹、馳請太上三十三天昊天金闕玉皇上帝陛下投進、如遷經過天関狭路把截去処、風火気、妖魔玉田無阻滯、為違不尊、妄生喝截、仰九天雲路正一切功曹使者、攝走豊都、依律治罪、須至引者、右引、給付三天奏事功曹使者、準此、

中華人民共和国 年 月 日

E-2)60 頁 卅四 伴詞引 (男女同用脚引、各転之脚引、各表俱全)

本壇、消向今月今日、啓建修設太上閻梅鳴楊伝度円灯三戒奏名保安清醮壇、一昼二宵、醮壇整肅、車馬齊臨、謹具硃詞、墨表、各一函、陰二道、銀刀一把、本院、敬差当日奏事功曹、馳請太上三十三天昊天金闕玉皇大帝陛下投進、如遷經過天関妖路把截去処、風火乞方、妖魔至毋令阻滯、如違不尊、妄生喝截、仰九天雲路正一切功曹使者、攝走鄧都、依律治罪、依照帝令施行、須至引者、右引、給付三天奏事功曹使者、準此、

大清国某年某月某日

4)入師爺職位硃詞引はⅢの2)に分類する。

Ⅱ 平度籠に入れる文書

1)伝度硃詞 伝度すなわち平度の意味であり、補充加職と称さない。末尾は引になっている。

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 3216

筒 天府群仙聖衆御前呈進 伝度硃詞一函 上奏

中華人民共和国湖南省藍山縣瀘源郷湘藍村冲口処、立壇伝度、奉真伝度主醮師趙法明、同充新度小師馮法有、趙法佑、李法財、趙法維(惟)、趙法余、趙法官、盤法壇、馮法青、馮法維、[盤法祿]、[趙法宝]、[趙法旗]、陰平度馮法旺、馮法亮、[趙法貴]、[趙法雲]、[趙法秀]、趙法青、馮法祿、[趙法用]、[趙法保]等、誠隨誠恐、稽首頓首、百拜上言、奏詞、

取向今月今日、於壇修設啓建、証明、是夜、敷舒黃道、迎接三清大道、玉帝高真來臨、修建閻

梅山之会一供、三昼三宵、虔備殊詞一函、銀刀一把、財馬一百二十分、伏師具纂天庭吉方、上奏昊天金闕玉皇上帝御前呈進、就充太上奉行北極驅邪院、川通閭梅二教、三戒弟子某、職位陞在某省某府道、花号、

道花真弘、神通恢漠、威勇天下而社稷、神明闕簡、執十月二十九日、清淨齋素、滿額為食、七昼七宵有、於十一月十一日、門外告明天地水陽四界功曹使者、虔備請狀脚引、各府門下礼請、如遇閩津河渡、以及神壇社廟、毋得阻滯、幸勿有誤、須至引者、佑引、印差当日使差功曹、準此、
中華公元二〇〇八年戊子歲十一月 日、下情露奏、保安新承弟子、衆等、具奏、

底本 校訂したもの 森フォト 文書 3216

筒 天府群仙聖衆御前呈進 伝度殊詞一函 上奏

中華人民共和国湖南省藍山縣瀘源鄉湘藍村冲口処、立壇伝度、奉真伝度主醮師趙法明、同充新度小師馮法有、趙法佑、李法財、趙法雄(惟)、趙法余、趙法官、盤法壇、馮法青、馮法維、[盤法祿]、[趙法宝]、[趙法旗]、陰平度馮法旺、馮法亮、[趙法貴]、[趙法雲]、[趙法秀]、趙法青、馮法祿、[趙法用]、[趙法保]等³¹、誠惶³²誠恐、稽首頓首、百拜上言、奏詞、

取向今月今日、於壇修設啓建、証明、是夜、敷舒黃道、迎接三清大道、玉帝高真來臨、修建閩梅山之会一供、三昼三宵、虔備殊詞一函、銀刀一把、財馬一百二十分、仗³³師具纂天庭吉方、上奏昊天金闕玉皇上帝御前呈進、就充太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教、三戒弟子某、職位陞在某省某府道、花号、

道化³⁴真弘、神通恢漠、威³⁵勇天下而社稷、伸³⁶名³⁷闕簡、執十月二十九日³⁸、清淨齋素、滿散³⁹為食、七昼七宵⁴⁰、於十一月十一日、門外告明天地水陽四界功曹使者、虔備請狀脚引、各府門下礼請、如遇閩津河渡、以及神壇社廟、毋得阻滯⁴¹、幸勿有誤、須至引者、右⁴²引、仰⁴³差当日使差功曹、準此、

中華公元二〇〇八年戊子歲十一月 日、下情、露奏、保安新承弟子、衆等、具奏、

底本 書き下し 校訂したもの 森フォト 文書 3216

³¹ 会首の姓と法名は家先甲等により補う。

³² 底本、森フォト、文書 3255、A-10 は障に作る。E-1 が惶に作るのにより改める。

³³ 底本、森フォト、文書 3255、E-1 は伏に作るが、意味を考慮し仗に改める。

³⁴ 底本、森フォト、文書 3255、A-10、E-1 は花に作る。しかし加職補充用の朱詞、森フォト、文書 2771 により化に改める。

³⁵ 威以下の句を、底本は威勇天下而社稷に作る。森フォト、文書 3255 は、威湧天下、鎮山河而社稷に作る。A-10 は、威勇天下之名鎮、山河而社稷に作る。E-1 は、威勇天下、鎮山河而社稷に作る。而は之に相当する意味か。

³⁶ 底本、森フォト、文書 3255、E-1 は神に作る。A-10 は伸が作るのにより改める。

³⁷ 底本、森フォト、文書 3255、A-10、E-1 は明に作る。しかし意味を考慮し名に改める。

³⁸ 本来ここには清齋の期間が何日間であったかを記した可能性があるが、齋を始めた日付を入れているようである。

³⁹ 底本、森フォト、文書 3255、E-1 は額に作る。A-10 は誰に作る。しかし意味を考慮し、散に改める。儀礼の終る段階を満散と称することによる。文書にも満散表がある。

⁴⁰ 底本、E-1 は宵の後ろ、於の字の前に宥の字がある。森フォト、文書 3255 にはない。A-10 は先に作る。森フォト、文書 3255 により削除する。

⁴¹ 底本は滯に作る。森フォト、文書 3255、E-1 が滯に作るのにより改める。

⁴² 底本は佑に作る。右に改める。

⁴³ 底本、森フォト、文書 3255 は印に作る。A-10、E-1 は仰に作るのにより改める。

筒 天府群仙聖衆の御前に呈進す 伝度殊詞一函 上奏す

中華人民共和国湖南省藍山県滙源郷湘藍村冲口処に、壇を立て伝度す。

真を奉じ伝度する主醮師の趙法明、同なる新度小師に充つる馮法有、趙法佑、李法財、趙法雄(惟)、趙法余、趙法官、盤法壇、馮法青、馮法維、[盤法祿、趙法宝、趙法旗]、陰平度馮法旺、馮法亮、[趙法貴]、[趙法雲]、[趙法秀]、趙法青、馮法祿、[趙法用]、[趙法保]等は、誠に惶れ誠に恐れ、稽首し頓首し、百拝して上言し、詞を奏す。

今月今日を取向し、壇に於いて修設啓建し、証明す。是の夜に、黄道を敷舒し、三清大道、玉帝高真の來臨するを迎接す。圓梅山の会一供を修建すること、三昼三宵なり。殊詞一函、銀刀一把、財馬一百二十分を虔備し、師に仗りて天庭吉方に具纂し、昊天金闕玉皇上帝の御前に上奏し呈進す。太上奉行北極驅邪院、川通圓梅二教、三戒弟子某に就充せしめ、職位は陞らしめて某省某府道に在らしむ。花号。

道化は真に弘く、神通は恢漠たりて、天下の社稷に威勇ありて、名を闕簡に伸さんとす。十月二十九日を執り、清浄もて齋素す。満散して食を為す。七昼七宵なり。十一月十一日に於いて、門外にて告明天地水陽四界功曹使者に告明し、請狀脚引を虔備し、各府門下にて礼請す。如し閔津河渡、及び神壇社廟に遇わば、阻滯するを得ること勿かれ。幸いにも誤有ること勿かれ。須らく引に至るべき者なり。右の引あり。当日使差功曹を仰差す。此に準うべし。

中華公元二〇〇八年戊子歲十一月 日、下情、露奏す。保安新承弟子、衆等は、具奏す。

校訂用資料

森フォト 文書 3255

筒 天府群仙聖衆御前 呈進 傳度殊詞一函 百拝上奏

北極驅邪院醮壇 給出 伝度殊詞一道 今喪

大中華公元二〇〇八年十一月 日、主醮師趙法明、同充新度小師某、誠惶誠恐、稽首頓首、百拝上奏、中華人民共和国湖南省藍山県滙源郷湘藍村冲口、立壇伝度、奉真伝度小師某、於壇修啓建、三清大道、玉帝高真、是夜、敷舒黄道、迎迓來臨、修設啓建圓山之会一供、三昼三宵、虔備殊詞一函、銀刀一張、財馬一百二十分、伏師具纂天庭吉方、上奏

金闕玉帝御前呈進、就充太上奉行驅邪院、川通圓梅二教、三戒新承弟子某、職位充在某省某府某道、花号、

道花真弘、神通恢漠、恢漠、為威湧天下、鎮山河而社稷、神明闕簡、執某日、清浄齋素、満額為食、三昼三宵、於某日、門外告明天地水陽四界功曹使者、虔備請狀脚引、各府門下礼請、如遇閔津河渡、及び神壇社廟、毋得阻滯、幸忽有誤、須至引者、右引、給付、印差当日執事功曹、準此、

大中華公元二〇〇八年十一月 日、下情、露奏、保安伝度主醮師趙法明、同新度小師 具纂上奏、

A-10)上本 10頁b 平度用の朱詞

注釈によれば朱詞と黄表の差は、朱詞が冒頭に皇号の年月日の情報を記載し、黄表はそれが無いという見解を注記する。ただし実際には平度用の黄表で文章が全く異なる例もある

黄表不用皇号、硃詞用皇号

伝度硃詞黄表 硃詞同用

皇上某年某月某日、主醮師、同充師男某、誠惶誠恐、百拜上言、今奏摺、大清国某道某府某県某郷某里、某社王、祠下、立宅居住、奉真小師某、奉証明三清大道、九玉高真、至夜、敷舒黄道、迎迓來臨、修建太上闕梅文勝一供、三昼三夜、虔備硃詞表文一函、銀刀一張、金良財馬一百二十分、三戒法師具纂天庭吉方、上奏昊天金闕玉皇大帝陛下投進、就充太上奉行北極驅邪院、川通闕梅三教、三戒、職位充在某府某為号、

道花真弘、神通恢漢、威勇天下之名鎮、山河而社稷、神明金闕玉簡、報文几十日、清淨齋素、滿盤為食、三昼三夜、先於某日、門外伸明天地水陽四界功曹使者、虔備請狀一函、脚引一紙、各府門下礼請、如遇隘路去処、驗實放行、闕津河渡、山乃神壇、須至引者、右引、仰四府功曹、準此、

皇上某年某月某日、下晴謹上奏、大上奉行北極驅邪院、川通闕梅二教、三戒弟子某、主醮師某、職位在某省某府正印為号、押花号、

A-10)上本 12頁a 平度用の硃詞の筒

硃詞表皮 内表

上奏

天府群仙聖衆御前 投進 奉真伝度保安
授職小師某、姓(信、廂)女某氏、具詞上奏、百拜謹封、

E-1)10頁 平度用の硃詞

伝度硃詞

公元某年某月某日、主醮師某、同充新度小師某、誠惶誠恐、稽首頓首、百拜上言、奏摺、中華人民共和国某省某県某郷某村、立壇伝度、奉真伝度小師某、於壇修設啓建、証明三清大道、玉帝高真、是夜、敷舒黄道、迎迓來臨、修建闕山之會一供、某昼某宵、虔備硃詞一函、銀刀一張、財馬一百廿分、伏師具纂天庭吉方、上奏昊天金闕玉皇大帝御前呈進、就充太上奉行北極驅邪院、川通闕梅二教、三戒弟子某、職位充在某府道、花号、

道花真弘、神通恢漢、威勇天下、鎮山河而社稷、神明闕簡、執某日、清淨齋素、滿盤為食、某昼某宵、於某日、門外告明天地水陽四界功曹使者、虔備請狀脚引、各府門下礼請、如遇闕津河渡、以及神壇社廟、毋得阻滯、幸忽有誤、須至引者、右引、仰差当日使差功曹、準此、

公元某年某月某日、下情、露奏、保安伝度醮主某、新度小師某等、具奏、

硃詞封皮

天府群仙聖衆御前 呈進 奉真伝度醮主某、同主醮師某、具詞
上奏

広東省乳源県の伝度硃詞表

李黙 1997 491頁

大歳某年某月某日主醮師某人、同充弟子某人、稽首頓首、誠惶誠恐、百拜上言奏、惟摠介大清
国広東道韶州府曲江縣某都管入某坑某坪立宅居住、奉真完灯伝度戒齋弟子某人、向取今月某日、
是宵遶舒黄道、申写硃詞一函、銀刀一張、筆墨一条、黄表一封、財馬一百二十分、伏師当天上奏
昊天金闕玉皇大帝陛下、投進就充、太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教三戒弟子某名職位充在某
都某府某字為号、

道化真師神通、恢漢威權、天下之人民、真動山河如社稷、申名闕簡振報六十日淨齋、已多之戒
齋、淨齋三數滿、雜食一宵、先于某日門外声行雲雷鼓樂、関告天地水陽功曹使者、当日謹請各案、
礼請虔備請狀脚引、仰差四府功曹齋奏、如遇經過地截去處、驗实施行、須至詞者、右仰天地水陽
四直功曹各奏、準此、

天運某年某月某日奉真某人下情拜表上申、露奏太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教三戒主醮師
某人、職位充在某都某府某字為号、

乳源県の伝度硃詞表の校訂案⁴⁴

大歳某年某月某日、主醮師某人、同充弟子某人、稽首頓首、誠惶誠恐、百拜上言奏、惟摠介(?)
大清国広東道韶州府曲江縣某都管入某坑某坪、立宅居住、奉真完灯伝度戒齋弟子某人、向取今月
某日、是宵、遶(敷)舒黄道、申写硃詞一函、銀刀一張、筆墨一条、黄表一封、財馬一百二十分、伏
(仗)師、当天上奏昊天金闕玉皇大帝陛下投進、就充太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教三戒弟子某
名、職位充在某都某府某字為号、

道化真師、神通恢漢(漢)、威權天下之人民、真動山河如社稷、申名闕簡、振報六十日淨齋、已多
之戒齋、淨齋三數滿、雜食一宵、先于某日、門外声行雲雷鼓樂、関告天地水陽功曹使者、当日謹
請(詣)各案礼請、虔備請狀脚引、仰差四府功曹齋奏、如遇經過地(把)截去處、驗实施(放)行、須至
詞者、右、仰天地水陽四直功曹各奏、準此、

天運某年某月某日、奉真某人、下情拜表、上申露奏、太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教三戒
主醮師某人、職位充在某都某府某字為号、

2)伝度硃詞引

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 3234

⁴⁴ 李黙(編)、1997に対する筆者による標点の訂正も含む。()は別字、[]は補足の案を示す。以下、同じ。

筒 天府群仙聖衆御前 呈進 伝度殊詞引一通 上伸

北極驅邪院醮壇 給出 伝度殊詞引一紙

本壇、向取今庚十一月 日吉良、於壇修設啓建円灯三戒奏名伝度清醮一供、三昼三宵、吉時伸発文詞於後、虔備殊詞一函、謝表一通、金銀財帛、封印完全、仰差当日值事功曹使者、前赴昊天金闕玉皇上帝御前呈進、去後如遇関津河渡、以及神社廟、毋得阻滯稽遲、於咎未便、火速飛渡、須至引者、佑引、仰差当日功曹、準此、

中華人民共和国公元二〇〇八年戊子歲十一月某日、壇司給、太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教、三戒主醮師趙法明、職位隕在四川省成都府花号

底本 校訂したもの 森フォト 文書 3234

筒 天府群仙聖衆御前 呈進 伝度殊詞引一通 上伸

北極驅邪院醮壇 給出 伝度殊詞引一紙

本壇、向取今庚十一月 日吉良、於壇修設啓建円灯三戒奏名伝度清醮一供、三昼三宵、吉時伸発文詞於後、虔備殊詞一函、謝表一通、金銀財帛、封印完全、仰差当日值事功曹使者、前赴昊天金闕玉皇上帝御前呈進、去後如遇関津河渡、以及神壇⁴⁵社廟、毋得阻滯⁴⁶稽遲、於咎未便、火速飛渡、須至引者、右⁴⁷引、仰差当日功曹、準此、

中華人民共和国公元二〇〇八年戊子歲十一月某日、壇司給、太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教、三戒主醮師趙法明、職位隕在四川省成都府花号

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 3234

筒 天府群仙聖衆の御前に 呈進する 伝度殊詞引一通 上伸す

北極驅邪院醮壇より給出せる伝度殊詞引一紙

本壇は、今庚十一月 日吉良を向取し、壇に於いて円灯三戒奏名伝度清醮一供を修設啓建すること、三昼三宵なり。吉時に文詞を伸発すること、後に於いてあり。殊詞一函、謝表一通、金銀財帛を虔備し、封印すること完全なり。当日值事功曹使者を仰差し、昊天金闕玉皇上帝の御前に前赴し呈進せしむ。去後に如し関津河渡、及び神壇⁴⁸社廟に遇わば、阻滯⁴⁹稽遲して、咎に於いて未だ便ならざるを得ること毋かれ。火速に飛渡せよ。須らく引するに至るべき者なり。右⁵⁰の引あり。当日功曹を仰差す。此に準うべし。

中華人民共和国公元二〇〇八年戊子歲十一月某日、壇司は給す。太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教、三戒主醮師趙法明、職位は隕りて四川省成都府に在り。花号。

⁴⁵ 底本は壇の字なし。E-1に壇字あることにより補う。

⁴⁶ 底本、E-1は滯に作る。A-10は滯に作るのにより改める。

⁴⁷ 底本は佑に作る。A-10、E-1は右に作るのにより改める。

⁴⁸ 底本は壇の字なし。E-1に壇字あることにより補う。

⁴⁹ 底本、E-1は滯に作る。A-10は滯に作るのにより改める。

⁵⁰ 底本は佑に作る。A-10、E-1は右に作るのにより改める。

校訂用資料

A-10)上本 12頁b 平度用の朱詞引 黄表殊詞文引と称しているが、文中に殊詞、謝表という。

北極驅邪院醮壇 給出 黄表殊詞文引一紙

本壇、消向今某月某日吉良、命師于家修建完灯三戒奏名伝度清醮、三昼三夜、吉時伸発文字于后、虔備殊詞一道、謝表一封、銀刀一張、金銀財馬一百廿分、封印完全、謹詣仰差四府功曹、前赴昊天金闕玉皇大帝陛下投進、仰勞天界功曹、齋擎前去到、如天官世界閩津河渡隘、驗實放施行、毋得停留阻滯、稽遲時刻、風火奉行、火速、須至引者、右引、仰天界符吏、華光使者、準此、

皇上某年某月某日、壇司給引、押師職

E-1)11頁 殊詞引

北極驅邪院醮壇内 給出 殊詞一函、文引一紙

本壇、取向今庚某月某日吉良、於壇修設建完灯三戒奏名伝度清醮一供、某昼某宵、吉時伸発文於后、虔備殊詞一道、謝表一通、金銀財帛、封印完全、仰差当日功曹、前赴昊天金闕玉皇大帝陛下呈進、去后、如遇閩津河渡、以及神壇社廟、毋得阻滯稽遲、於答未便、火速飛渡、須至引者、右、仰差当日功曹、準此、

公元某年某月某日、壇司給、太上奉行北極驅邪院、川通關梅二教、三戒主醮師某、職位某府某道某花号、

乳源県の黄表殊詞引 李黙(編)、1997、505-506頁 文書の題目には黄表と殊詞を併記

北極驅邪院給出黄表殊詞脚引一紙、

本壇向取今月某日、于家修設太上鳴楊完灯伝度三戒奏名鼓楽清醮一供、一昼二夜、吉時申発文字于后、青詞黄表一函、殊詞一函、封印齊全、敬詣金闕門下投進、仰請天界功曹符使、奏表仙官、速齋敬持青詞黄表一封、殊詞一函、謹詣昊天金闕玉皇大帝御前投進、路途如遇天閩要路、狂風浩氣、毋令阻擋事、雲程有限、先信勿稽勿延、上千帝令風奉、故引、右引付天界功曹使者、準此、沿途火速奉行、敕令準此、

皇上某年某月某日奉真完灯伝度、保安三戒申表申詞弟子某拝表拝詞上申、給引太上奉行主醮師某人職位充在某都某府某字為号、右恭玉帝高真証盟給引

乳源県の黄表殊詞引の校訂案

北極驅邪院給出黄表殊詞脚引一紙、

本壇、向取今月某日、于家修設太上鳴楊完灯伝度三戒奏名鼓楽清醮一供、一昼二夜、吉時申発文字于后、青詞黄表一函、殊詞一函、封印齊全、敬詣金闕門下投進、仰請天界功曹符使、奏表仙官、速齋、敬持青詞黄表一封、殊詞一函、謹詣昊天金闕玉皇大帝御前投進、路途如遇天閩要路、

狂風浩氣、毋令阻擋事、雲程有限、先信勿稽勿延、上干帝令、風[火]奉[行]、故引、右引、付天界功曹使者、準此、沿途火急奉行、敕令、準此、

皇上某年某月某日、奉真完灯伝度、保安三戒申表申詞弟子某、拝表拝詞上申、給引、太上奉行主醮師某人、職位充在某都某府某字為号、右恭(承または奉)玉帝高真証盟、給引、

乳源県の黄表引、硃詞引は李黙 1997 530-531 頁にもあり。

3)末夜朱詞表 撥槽弟子という称で奏する

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2784

筒 北極驅邪院醮壇内 給出 伝度末夜硃詞表一道

太上北極為任師臣某、誠隴誠恐、稽首頓首、百拝、今摠、中華人民共和国湖南省藍山県 瀝源郷 湘藍村小地名冲口、立壇伝度、祭拝 仁恩福主

本部盤王、龍仙、紫、烏鴉二社、六郎廟主、福神祇、土地、社令、祠下、奉真具三宝謝恩伝度三戒円灯奏名保安師某、命師入壇、修設太上闕梅二教度兌卦醮、一昼二宵、切表天恩、用延遐算、臣再拝、稽首恩師、啓表太上開天執符禦容真体道金闕玄穹、通報上聖衆神、九天御前、万道無為昊天金闕至尊玉皇上帝殿下案下投進、

佑、伏以、天居高、聰、惟求則応、人志小、而講究、有寿皆從、聰愚詞、昌聰聰、接父充師、伝灯度法、凡至微至賤、頼相養、以相生、妄則思危星限垂、蹇惟有法門而可保、求師撥師、以伏持、伏願、鸞輿駢集、恢漠神通、護人利物、招益算以迎年、保佑身宮而清全、托帝口之福力、激屏營之至、以聞謹詞、

中華人民共和国西元二〇〇八年戊子歲十一月某日、奉真円灯伝度撥槽弟子某、百拝謹表、

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2784

筒 北極驅邪院醮壇内 給出 伝度末夜硃⁸¹詞表一道

太上北極為任師某、誠惶⁸²誠恐、稽首頓首、百拝、今摠、中華人民共和国湖南省藍山県瀝源郷湘藍村小地名冲口、立壇伝度、祭拝 仁恩福主本部盤王、龍仙、紫雲⁸³、烏鴉二社、六郎廟王⁸⁴、福主⁸⁵、神祇、土地、社令、祠下、奉真具三宝謝恩伝度三戒円灯奏名保安師某、命師入壇、修設太上闕梅二教伝⁸⁶度兌卦醮、一昼二宵、切表天恩、用延遐算、臣再拝、稽首恩師、啓表太上開天執符禦容⁸⁷真体道金闕玄穹、通報上聖衆神、九天御前、万道無為昊天金闕至尊玉皇上帝殿下案下投進、

⁸¹ 底本は硃に作る。E-2 が硃に作るのにより改める。

⁸² 底本、E-2 とともに隴に作る。意味を考慮して惶に改める。

⁸³ 底本になし。傍文等に從い雲字を補う。

⁸⁴ 底本は主に作る。E-2 が王に作るのにより改める。

⁸⁵ 底本に主字なし。意味を考慮して補う。

⁸⁶ 底本になし。E-2 に伝字があるのにより補う。

⁸⁷ 底本になし。E-2 に曆字があるのにより補う。

⁸⁸ 底本は容に作る。E-2 は容含に作るが、含一字のみを取り改める。なお太上から体道までは玉皇の号を示す。

右³⁰、伏以、天居高、聰呼³¹、惟求則応、人志小、而講請³²、宥³³寿皆従、綴³⁴墨³⁵詞、垂³⁶聰聰、接父³⁷充師、伝灯度法、凡至微至賤、頼相養、以相生、妄則思危星限垂³⁸、案³⁹惟有法門而可保、求師撥帥⁴⁰、以扶⁴¹持、伏⁴²願、鸞輿駢集、鶴駕齊⁴³、恢漠神通、護人利物、招益算以延⁴⁴年、保佑身宮而清全、托帝口⁴⁵之福力、激切⁴⁶屏營之至、以聞謹詞、

中華人民共和国西元二〇〇八年戊子歲十一月某日、奉真円灯伝度撥槽弟子某、百拝謹表、

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 2784

筒 北極驅邪院の醴壇の内より 給出せる 伝度末夜殊詞表一道

太上北極をば任と為す師たる臣某は、誠に惶れ誠に恐れ、稽首し頓首し、百拝す。今拠るに、中華人民共和国湖南省藍山県源郷湘藍村小地名冲口にて、壇を立て伝度す。祭拝せる 仁恩福主本部盤王、龍仙、紫雲、烏鴉二社、六郎廟王、福主、神祇、土地、社令の、祠下にて、真を奉じ三宝を具し謝恩、伝度、三戒、円灯、奏名、保安せんとする師の某は、師に命じ壇に入り、太上開梅二教伝度兌卦醴を修設すること、一昼二宵たり。切に天恩を表し、用て遐算を延ばさんとす。臣は再拝し、恩師に稽首す。太上開天執符禦曆含真体道金闕玄穹に啓表す。上聖衆神、九天御前に通報す。万道無為昊天金闕至尊玉皇上帝の殿下案下に投進す。

右、伏して以えらく、天は高きに居り、呼するを聴く。惟だ求むれば則ち応ず。人は志小さく、而して講請す。宥と寿とは皆な従さる。墨詞を綴らば、聰聰を垂る。父を接し師に充てられ、灯を伝え法を度さる。凡そ至て微、至て賤しきものなるも、頼りて相い養われ、以て相い生かさる。妄なれば則ち思えらく危星は限垂せんと。案ずるに惟だ法門にして而して保つ可き有り。師に帥を撥して、以て扶持せんことを求む。伏して願うらくは、鸞輿は駢集し、鶴駕は齊い、恢漠なる神通もて、人を護り物を利さんことを。益算を招き以て年を延ばし、身宮を保佑して而して清全ならしめんことを。帝口の福力に托す。激切屏營の至りなり。以聞し謹みて詞す。

中華人民共和国西元二〇〇八年戊子歲十一月某日に、真を奉じ円灯し、伝度し、撥槽せらるる弟子の某、百拝し謹みて表す。

上記、末夜殊詞表に関して、廣田フォト、11月27日、文書 0599、廣田フォト、12月8日、文書

³⁰ 底本、E-2とも佑に作る。意味を考慮して右に改める。

³¹ 底本になし。E-2に呼字あるにより補う。

³² 底本は究に作る。E-2が請に作るのにより改める。

³³ 底本は宥に作る。E-2が宥に作るのにより改める。

³⁴ 底本は聰に作る。E-2は輦に作る。意味を考慮して輦に改める。

³⁵ 底本は墨に作る。E-2が墨に作るのにより改める。

³⁶ 底本は昌、または串に作る。E-2は串または垂に見える。意味を考慮して垂に改める。

³⁷ 底本は父に、E-2は文に作る。底本に従う。

³⁸ 底本は限垂に、E-2は限垂に作る。底本に従う。

³⁹ 底本は案に作る。E-2が案に作るのにより改める。

⁴⁰ 底本、E-2ともに師に作るが、意味を考慮して帥に改める。

⁴¹ 底本、E-2ともに伏に作る。護の可能性もあり。意味を考慮して扶に改める。

⁴² 底本は伏に作る。E-2は護に作る。底本に従う。

⁴³ 鶴駕齊の三字、底本になし。E-2により補う。鶴駕齊臨であった可能性もある。

⁴⁴ 底本、E-2ともに延に作るが、意味を考慮し延に改める。

⁴⁵ 帝字の後の一字、底本、E-2ともに不明。

⁴⁶ 底本、E-2ともになし。定型表現を考慮し切字を補う。

5679 も同じであり、参考にできる。

校訂用資料

E-2)58 頁 卅三 末夜朱詞表

皇上某年某月某日、醮壇給出 行太上北極為任師臣某、誠墮誠恐、稽首頓首、百拜、今擬、大清國湖南省某州某縣某鄉某地名、立壇伝度、祭拜本部仁恩福主、某廟王、祠下、奉真具三宝謝恩伝度三戒完灯奏名保安師某、命師入家、修設太上四梅二教伝度兌卦醮、一晝二夜、切表天恩、用延遐算、臣百拜、稽首恩師、啓表太上開天執符御曆含真体道金闕玄穹、通報上聖衆神、九天御前、高道無為昊天金闕至尊玉皇上帝殿前案下投進、

佑、伏以、天居高、听呼、惟求則応、人志小、而講請、宥寿皆従、輟墨詞、垂聰聽、接文充師、伝灯度法、凡至微至賤、頼相養、以相生、妄則思危星限乖、案惟有法門而可保、求師撥師、以伏持、護顯、鸞輿駢集、鶴駕齊、恢漠神通、護人利物、招益算以迎年、保佑身宮而清全、托帝口之福力、激屏營之至、以聞謹詞、

皇上某年某月某日某時、完灯伝度撥槽弟子、百拜謹表

4)黄表 撥槽弟子という称で上奏する

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2785

なおこの底本と廣田フォト 11月27日 文書 0601、廣田フォト 12月8日 趙法旗の黄表は、固有情報以外は同文であり、参考にできる。

北極驅邪院 給出 黄表一道

中華人民共和国湖南省藍山縣瀘源鄉某村某組、立壇伝度、祭拜本部廟王某某、某某、土地、社令、神祠、奉真完登三度水槽、伝度撥水槽弟子某某、生于某年某月某日某時、上属中天某斗第某位某德星君、同妻某氏、将夫詞称、本盧某年某月某日某時建生、上属中天某門第某位某德星君、生拿玉籍命運、今歲某月某日某時、詞拜、移某地、立醮壇一座、揀授為師、就日、体掛三台保命星灯、歌洪、頗得亨通、

方当伝度、謹取向今月某日伝度、備儀、命師入家、修設太上之灯伝度撥槽道場、一晝二宵、重整華堂、叩聖証明、大道金身戒度、於夜、具表奏申、給付摺牒、与弟子着身、日後、充師、並無差錯、仍身寿将曆、護持之門、方便之路、法師某某、引行弟子、行兵有威、呼叫則応、給摺投詞、不敢柳邪魔之門、方便之路、備表上奏太上三十三天昊天金闕玉皇上帝案前投進、百年給寿、請功德司官、比対合同半印、庶無差錯、下情無任瞻天望聖切屏營之至、謹疏、

中華人民共和国皇曆某年某月某日某時、完灯伝度撥槽弟子某某等、百拜奏表上申、

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2785

北極驅邪院 給出 黄表一道

中華人民共和国湖南省藍山県瀝源郷某村某組、立壇伝度、祭拝本部廟王某某、某某、土地、社令、神祠下⁷⁶、奉真完灯⁷⁷三度水槽、伝度撥水槽弟子某某、生于某年某月某日某時、上属中天某斗第某位某德星君、同妻某氏、将夫詞称、本命⁷⁸某年某月某日某時建生、上属中天某斗⁷⁹第某位某德星君、主⁸⁰掌玉籍命運、今歳某月某日某時、詞拝、於⁸¹某地、立醮壇一座、搦授為師、就某⁸²日、体掛三台保命星灯、歌洪、頗得亨通、

方当伝度、謹取向今月某日伝度、備儀、命師人家、修設太上完⁸³灯伝度撥槽道場、一昼二宵、重整華堂、叩聖証盟⁸⁴、大道金身戒度、於夜、具表奏申、給付摺牒、与弟子着身為照⁸⁵、日後、充師、並無差錯、仍⁸⁶身受⁸⁷将吏⁸⁸、護持之門、方便之路、法師某某、引行弟子、行兵有威⁸⁹、呼叫則応、給摺投詞、不敢留⁹⁰邪魔之門、方便之路、備表上奏太上三十三天昊天金闕玉皇上帝案前投進、百年結⁹¹寿、詣⁹²功德司官、比対合同半印、庶無差錯、下情無任瞻天望聖激⁹³切屏營之至、謹疏、

中華人民共和国皇曆某年某月某日某時、完灯伝度撥槽弟子某某等、百拜奏表上申、

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 2785

北極驅邪院より 給出する黄表一道

中華人民共和国湖南省藍山県瀝源郷某村某組にて、壇を立て伝度す。祭拝せる本部廟王某某、某某、土地、社令、神祠の下にて、真を奉じ完灯、三度水槽し、伝度して水槽を撥せらるる弟子の某某は、生まれること某年某月某日某時に于いてし、上つかた中天某斗第某位某德星君に属す。同なる妻の某氏は、夫詞を将て称するに、本命は某年某月某日某時に建生し、上つかた中天某斗第某位某德星君に属し、玉籍命運を主掌せらる。今歳某月某日某時に、詞もて拝す。某地に於いて、醮壇一座を立て、搦授して師と為る。就ち某日に、三台保命星灯を体掛す。歌は洪にして、頗る亨通するを得たり。

方に伝度に当たるべし。謹みて今月某日を取向して伝度す。儀を備え、師に命じて家に入り、太上完灯伝度撥槽道場を修設すること、一昼二宵なり。重ねて華堂を整え、聖に証盟せんことを叩す。大道金身もて戒度す。夜に於いて、表を具して奏申す。摺牒を給付し、弟子に与えて身に

⁷⁶ 底本になし。E-2に下字あるにより補う。

⁷⁷ 底本は登に作る。E-2が灯に作るのにより改める。

⁷⁸ 底本は虛に作る。E-2が命に作るのより改める。なお底本は夫の本命のみでなく、妻の本命も書く形式だが、E-2は夫の本命のみである。

⁷⁹ 底本は門に作る。E-2が斗に作るのにより改める。

⁸⁰ 底本、E-2ともに生に作る。字形と意味を考慮し主に改める。

⁸¹ 底本は移⁸¹に作る。E-2が於に作るのにより改める。

⁸² 底本、E-2になし。意味を考慮して某字を補う。

⁸³ 底本は之に作る。E-2が完に作るのにより改める。

⁸⁴ 底本は明に作る。E-2が盟に作るのにより改める。

⁸⁵ 為照の二字、底本にないが、E-2にあるのにより補う。

⁸⁶ 底本は仍に作る。E-2は但に作る。底本に従う。

⁸⁷ 底本、E-2ともに寿に作る。この可能性もあるが、意味を考慮して受に改める。

⁸⁸ 底本は群に作る。E-2は史または吏に作る。音と意味を考慮し吏に改める。

⁸⁹ 底本は威に、E-2は感に作る。双方とも成り立つが、底本に従う。

⁹⁰ 底本、E-2柳ともに柳に作る。音と意味を考慮し留に改める。

⁹¹ 底本は給に作る。E-2が結に作るのにより改める。

⁹² 底本は詣に作る。E-2は詣または詣に作る。意味を考慮し詣に改める。

⁹³ 底本、E-2ともに激字なし。定型表現により補う。

着けて照と為さしむ。日後に、師に充つること、並びに差錯すること無かれ。仍お身に将吏の、護持の門、方便の路を受く。法師某某は、弟子を引行し、行兵するに威有りて、呼叫すれば則ち応ぜんことを。拋を給し詞を投じ、敢えて邪魔の門、方便の路を留めず。表を備えて太上三十三天昊天金闕玉皇上帝の案前に上奏し投進す。百年もて寿を結べば、功德司官に詣り、合同半印を比対するに、庶わくは差錯無きことを。下情、瞻天望聖し、激切屏營の至りに任える無し。謹みて疏す。

中華人民共和国皇曆某年某月某日某時に、完灯、伝度、撥槽せらるる弟子の某某等は、百拝し奏表し上申す。

校訂用資料

E-2)56 頁 卅二 黄表 殊詞と同一用いと注している。

黄表 同殊詞用

太上奉行北極驅邪院醮壇 給出 黄表一通

為任師臣某、誠墮誠恐、稽首頓首、百拝言奏、為大清国某州某府某縣某地名、立壇伝度、祭拝本部廟王、祠下、奉真完灯三度撥水槽、伝度撥水槽弟子某、同妻某氏、将夫詞称、本命某年某月某日某時建生、上属中天第几位星臣、生掌之薄命運、今歳某月某日某時、詞拝、於某地、之醮壇一座、揔授為師、就日、体掛三台保命星灯、歌洪、頗得亨通、

方当伝度、謹消某月某日伝度、備儀、命師入家、修設太上完灯伝度撥槽道場、一晷二夜、重整華堂、叩証盟、大道金身戒度、于夜、具表奏申、給付拋牒、与弟子着身為照、日后、充師、並無差錯、但身寿将吏、護持之門、方便之路、法師某某、引弟子、行兵有感、呼叫則応、給拋投詞、不敢柳邪魔之門、方便之路、備表上奏太上三十三天昊天金闕玉皇上帝案前投進、百年結寿、詣功德司官、比対合同半印、庶無差錯互、下情無任瞻天望聖切屏營之至、謹疏、

大清某年某月某日某時、完灯伝度撥槽弟子某某、百拝上申奏表、主醮師某某

5)投壇詞 入壇詞は別の文書でなく投壇詞と同じ

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2770 赤紙墨字 印字 この底本と廣田フォト、12月8日、文書 5687、馮法亮の投壇詞は同じであり、参考にできる。

北極驅邪院醮壇内 給出 投壇詞一道

中華人民共和国湖南省藍山縣湘藍村冲口、立壇伝度、奉神投壇承炉新戒師男、即日虔誠、骨干洪造、具呈意者、伏惟、投壇受戒弟子等、自身承、叩居人世、陳処鹿倫、承乾坤蓋載之恩、荷日月照臨之德、同念、衆生弟子、自于少年身生、災病疾厄纏身、将命述惟推算、命帶五刑六害、華蓋重逢、不願拜邪、情願舍身学法、宜奉太上師門、一修來身護命、二来保躬寧家、凡供財馬酒醮之儀、

有向取年月日、具詞、投到 処 師壇内、牟授拝法為師、折蒙聖祖本肯、彩覽詞疏、日吉時良、頂掛三台護命、哩吹尊服白、立作鬼名、引教小師、授接神一宵、吹下祖本宗師香火、入身佩奉、隨師引教、習学歌決、不免日学、

力当伝度、摺授太上門下、保躬清吉、寿命延長、脱却三刑身誰、身離六害、家門寧静、宅舍安平、康祖有 為日師、師法之時、不敢忘師悖義、如有忘師悖夫、夫分見妻、妻分見夫、如違遵守、太上老君急律令、四及難当、以聞投詞、謹者、

中華公元二〇〇八年戊子歲十一月 日、皈法承炉新戒地子 人、百拜上申、

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2770

北極驅邪院醮壇内 給出 投壇詞一道

中華人民共和国湖南省藍山県湘藍村冲口、立壇伝度、奉神⁹⁴投壇承炉新戒師男、即日虔誠、冒⁹⁵干洪造、具呈意者、伏惟、投壇受戒弟子等、自身上⁹⁶承、初⁹⁷居人世、陳処塵⁹⁸倫、承乾坤蓋載之恩、荷日月照臨之德、同念、衆生弟子、自于少年身生、災病疾厄纏身、將命術⁹⁹人¹⁰⁰推算¹⁰⁰、命帶五刑六害、華蓋重逢、不願拜邪、情願捨¹⁰¹身学法、宜奉太上師門、一來修¹⁰²身護命、二來保躬寧家、謹備¹⁰³凡供財馬酒醮之儀、

有向取年月日、具詞、投到 処 師壇内、參¹⁰⁴授拝法為師、折¹⁰⁵蒙聖祖本旨¹⁰⁷、彩覽詞疏、日吉時良、頂掛三台護命銀灯¹⁰⁸、哩吹囉¹⁰⁹服白、立作鬼名、引教小師、授接神一宵、吹下祖本宗師香火、入身佩奉、隨師引教、習学歌決、不免日学、

方¹¹⁰当伝度、摺¹¹¹授太上門下、保躬清吉¹¹²(潔)、寿命延長、脱却三刑¹¹³、身離六害、家門寧静、宅舍安平¹¹⁴、康祖有 為日師、師法之時¹¹⁵、不敢忘師悖義、如有忘師悖義¹¹⁶、夫分見妻、妻分見夫、

⁹⁴ 底本、A-2、E-2は神に作る。A-10は真に作る。底本に従う。

⁹⁵ 底本は骨に作る。森フォト、文書2791、A-2、A-10、E-2が冒に作るのにより改める。

⁹⁶ 底本になし。A-2に上字あるにより補う。

⁹⁷ 底本、A-2は叩に作る。森フォト、文書2791、E-2が初に作るのにより改める。

⁹⁸ 底本は塵に作る。森フォト、文書2791、E-2は人に作る。A-2が塵に作るのにより塵に改める。

⁹⁹ 底本、森フォト、文書2791、A-2、E-2は述に作る。意味を考慮し術に改める。

¹⁰⁰ 底本A-2になし。森フォト、文書2791、E-2に人字あるにより補う。次の推字の前に底本、A-2には推字があるが、森フォト、文書2791にはないことにより推字を削除する。

¹⁰¹ 底本、A-2は算に作る。森フォト、文書2791、E-2はトに作る。底本に従う。

¹⁰² 底本、森フォト、文書2791、A-2は舎に作る。E-2が捨に作るのにより改める。

¹⁰³ 底本は修来に作る。森フォト、文書2791、A-2、E-2が來修に作るのにより改める。

¹⁰⁴ 謹備の二字、底本、A-2になし。森フォト、文書2791、E-2にあるにより補う。

¹⁰⁵ 底本は牟に作る。A-2は參に作る。森フォト、文書2791、E-2は恭に作る。A-2により改める。

¹⁰⁶ 底本、A-2は折に作る。森フォト、文書2791、E-2が折に作るのにより改める。

¹⁰⁷ 底本は肯に作る。A-2、E-2が旨に作るのにより改める。

¹⁰⁸ 銀灯の二字、底本、A-2、になし。森フォト、文書2791、A-10、E-2にあるのにより補う。

¹⁰⁹ 底本、森フォト、文書2791、A-2、A-10、E-2は尊に作る。意味を考慮して囉に改める。

¹¹⁰ 底本、A-2は力に作る。森フォト、文書2791、E-2が方に作るのにより改める。

¹¹¹ 底本、森フォト、文書2791、E-2は摺に作る。A-2は糸に作る。底本に従う。

¹¹² 底本、A-2は吉に作る。森フォト、文書2791、E-2は潔に作る。

¹¹³ 刑字の後ろに底本、森フォト、文書2791、A-2、E-2すべてに身誰の二字があるが、この二字は、その後の身離に近似しており意味をなさないで、衍字の可能性があり削除する。

¹¹⁴ 底本、A-2は平に作る。森フォト、文書2791、E-2は康に作る。底本に従う。

¹¹⁵ 時字までの句は難解。底本、A-2は康祖有 為日師、師法之時に作る。森フォト、文書2791は祖有法 為日成師之時に作る。E-2は祖有法某、為日成師之時に作る。暫時、底本に従う。

¹¹⁶ 底本は夫に作る。A-2は義の簡体字または父に作る。森フォト、文書2791、E-2が義に作るのにより改める。

如違遵守、太上老君急律令、罪¹¹⁷及難当、以聞投詞、謹¹¹⁸者、

中華公元二〇〇八年戊子歲十一月 日、皈法承炉新戒弟¹¹⁹子某¹²⁰人、百拜上申、

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 2770

北極驅邪院の醜壇の内より給出する投壇詞一道

中華人民共和国湖南省藍山縣湘藍村沖口にて、壇を立て伝度す。神を奉じ壇に投じ炉を承る新戒の師男は、即日虔誠もて、洪造を冒干し、意者を具呈す。伏して惟えらく、投壇受戒弟子等は、自身は上より承け、初めて人世に居り、陳なりて塵倫に処す。乾坤の蓋載するの恩を承け、日月の照臨するの徳を荷う。共に念ずらくは、衆生弟子は、少年にして身生して自り、災病疾厄は身に纏わりたり。命を將て術人をして推算せしむるに、命は五刑六害を帯び、華蓋は重ねて逢いたり。邪を拝するを願わず、身を捨て法を学ばんと情願す。宜しく太上の師門を奉ずべし。一には来たりて身を修め命を護る。二には来たりて躬を保ち家を寧らかにせんとす。謹みて凡供財馬酒醜の儀を備えたり。

年 月 日 を向取すること有り。詞を具して、投じて 処 師の壇の内に到り、参授せられて法を拝して師と為れり。聖祖の本旨を蒙けんことを祈り、詞疏を彩覽す。日は吉にして時は良なり。三台護命銀灯を頂掛し、嚙して、吹噓し服白す。立てて鬼名を作りたり。小師を引教し、授けて神を接すること一宵なり。祖本の宗師の香火を吹下し、身に入れて佩奉せしむ。師に随いて引教せられ、歌決を習学し、日々に学ぶことを免かれず。

方しく当に伝度すべし。太上の門下を摺授す。躬を保ち清吉にして、寿命は延長し、三刑を脱却し、身は六害より離れ、家門は寧靜に、宅舎は安平ならんことを。康祖に 有りて、日師と為る。師法の時に、敢えて師を忘れ義に悖らず。如し師を忘れ義に悖ること有らば、夫は妻と分見し、妻は夫と分見せん。如し遵守するに違えば、太上老君の急なる律令もて、罪は当り難きに及ばん。以聞し投詞し、謹む者なり。

中華公元二〇〇八年戊子歲十一月 日に、法に皈し炉を承け新たに戒せらるる弟子の某人は、百拜して上申す。

校訂用資料

森フォト 文書 2791 白紙墨字 印字

北極驅邪院醜壇内 給出 入壇詞意 一道

今掲、中華人民共和国湖南省藍山縣瀘源郷湘藍村、立壇伝度、祭拝本部盤王、龍仙、烏鴉、紫雲二社、神祠、社稷、奉奉神投壇弟子、授度師、即日冒干洪造、具呈意者、伏惟、誠意新承、中斗 星君主掌、本命 年 月 日 時生、行庚 歳、初居厄賣、承処人偏、函状華蓋載之思、荷

¹¹⁷ 底本、A-2は四に作る。森フォト、文書2791、E-2が罪に作るのにより改める。

¹¹⁸ 詞の後に底本、A-2は謹字あり。森フォト、文書2791、E-2はなし。底本に従う。

¹¹⁹ 底本は地に作るが、意味を考慮し弟に改める。弟子の二字を森フォト、文書2791、E-2は師男に作る。A-2は某の一字のみとする。

¹²⁰ 底本、森フォト、文書2791になし。A-2、E-2に某字があるのにより補う。

日月以臨之德、童念、已于今來、瘟厄災病、疫癘纏身、將命迷人推卜、命友師家除害、華害重逢、不願拜邪、情願舍身学法、太上師門、一來修身護命、二來保体寧家、謹備凡供財馬之儀、

取向 年 月 日、具詞、投到 處 人壇上、恭授拜法為師、折蒙聖祖、彩覽詞疏、 日者、頂掛三台護命銀灯、尊眼自、主作鬼鳴、引度教小師、按神一宵、吹到祖師本五大、入身佩奉、隨師行教、習学歌次、不免日学、

方当伝度、摻授太上門下、用保自身清潔、奉命延長、脫却之刑身誰、身離大害、家門寧靜、宅舍安泰、祖有法、為日、成師之時、不敢忘師悖父、為有忘師悖父、夫分見妻、妻分見夫、為違遵守、太上老君律令、罪及難当、以聞報詞者、

皇上年 月 日、皈法承炉新戒師男 人、百拜謹申、

A-2)38 頁 投壇詞

今摠、大清国某、居住、奉神投壇承炉新戒師男某、即日虔誠、冒干洪造、具呈意者、伏惟、投壇受戒弟子某等、自身上承、叩居人世、陳處塵倫、承乾坤蓋載之恩、荷日月照臨之德、同念、衆姓弟子、自于少年身生、災病疫厄纏身、將命迷惟推算、命帶五刑六害、華蓋重逢、不願拜邪、情願舍身学法、宜奉太上師門、一修來身護命、二來保躬寧家、凡供財馬酒醴之儀、

消向取某年某月某日、具詞、投到某處某師壇內、參授拜法為師、折蒙聖祖本肯、彩覽詞疏、日吉時良、頂掛三台護命、哩吹尊服白、立作鬼名、引教小師、授接神一宵、吹下祖本宗師香火、入身佩奉、隨師行引教、習学歌决、不免日学、

力当伝度、參授太上門下、用保躬身清吉、寿命延長、脫却三刑身誰、身離六害、家門寧靜、宅舍安平、康祖某、為日師、師法之時、不敢忘師悖義、如有忘師悖父、夫分見妻、妻分見夫、如違遵守、太上老君律令、四及難当、以聞投詞 謹者、

皇上某年某月某日、皈法承炉新戒某、百拜上申、

A-10)上本 21 頁 a 投壇詞 陰陽摠に言及し、末尾が他と異なる

北極驅邪院醮壇 給出 投壇詞 一紙

今摠、大清国某道某府某州某縣某鄉某里、廟王、祠下、某地名、立宅居住、奉真參拜投壇詞摠弟子某、即日誠心皈依、冒干聖造、具呈意者、伏惟、新度小師某、詞稱、本命生於某年某月某日某時建生、行庚几十歲、上屬中天北斗第几位星君注照命宮、自從父母生身下土以來、多生厄難、無門叩謝、

有父某人、母某氏、先年居住某山、于在某生、在某年某月某日吉良、具詞、投到開教師某、來家將掛聖像、請齊來臨、在壇、將男潔淨身心、体掛三台護命銀灯、吹尊撥兵撥將、護身、立法名、接祖香烟、迎年、習学上聖歌舞、

自於某年某月某日吉良、將帶香信錢財酒礼、前去某村、迎請主醮師來家、完灯伝度、具立詞文、分摠護身、執照百年、諸聖御前、收照為憑、將此文牒、令速天兵、所有詞文、須至詞者、右詞給付、準此

具皇号某年某月某日、詞、奉真參授具詞保安弟子某、同妻某氏、下情謹摺、押師職位

E-2)66 頁 卅七 入壇詞意

大清国某州某府某縣某鄉地名某、立壇伝度、祭拜本部某廟王、祠下、奉神投壇弟子、授度師某人、即日冒干洪造、具呈意者、伏惟、誠意新承、北斗几位星君主掌、本命某年某月某日某時受生、行庚某歲、初居厄世、承承人倫、承狀華蓋載之恩、荷日月以照之德、童念、至于今身、瘟厄災病、疾癩纏身、將命迷人推卜、命友師某、入家除害、華堂重整、不願拜邪、情願捨身学法、宜奉太上師門、一来修身護命、二来保体寧家、謹備凡供財馬之儀、消向某年某月某日、具詞、投到某地某人壇上、恭授拜法為師、祈蒙聖祖本旨、彩覽詞疏、日者豈、頂掛三台護命銀灯、尊服白、書作法鬼鳴、某引度教小師、接神一宵、吹引祖師本香火、入身佩奉、隨師引教、習学歌訣、不免日学、

方当伝度、摺授太上門下、用保自身清潔、寿命延長、脱却之刑身誰、身離六害、家門寧靜、宅舍安泰、祖某法某、為日戒師之時、不敢忘師悖義、如有忘師悖義、夫分見妻、妻分見夫、如違遵守、太上老君律令、罪及難当、以聞報詞者、

皇上某年某月某日、皈法承炉新戒師男某人、百拜謹申、

乳源縣の投壇詞意用 李默(編)、1997、478-479 頁

北極驅邪院醮壇内給出投壇詞一道、

今摺大清国広東道韶州府曲江縣某都管入某坑某坪立宅居住、奉真恭授投壇詞、摺弟子某名、即日誠心拜干洪造具呈(陳)意者、伏某惟人詞稱、本命某年某月某日某時建生、行庚某十歲、上屬中天北斗第某星君注照、自少年父母生身出世以來、多召(生)災病、無門叩謝、 皈投有父某人、將男某人于先年某年某月某日、具詞投到某地(地名)某人為師、來到家在壇、潔淨身心体、挂三台護命銀灯、吹轉尊白撥將護身、次于(于今)某年某月某日、前去某山場住座、備辦香油紙錢、須向某月某日吉辰良利、將帶香燭前去某地某坑、迎請開教師主醮師、本師帶兵來家伝度、具立詞文公摺、給付照身、所有功勳、須至詞者、

太上奉行主醮師某郎職位、充在某都某府某号、皇上某年某月某日、給、

乳源縣の投壇詞意の校訂案

北極驅邪院醮壇内給出投壇詞一道、

今摺、大清国広東道韶州府曲江縣某都管入某坑某坪、立宅居住、奉真恭授投壇詞、摺弟子某名、即日誠心、拜干洪造、具呈(陳)意者、伏某惟人詞稱、本命某年某月某日某時建生、行庚某十歲、上屬中天北斗第某星君注照、自少年父母生身出世以來、多召(生)災病、無門叩謝、皈投有父某人、將男某人、于先年某年某月某日、具詞、投到某地(地名)某人為師、來到家、在壇、潔淨身心、体挂三台護命銀灯、吹轉尊白、撥將護身、次于(于今)某年某月某日、前去某山場住座、備辦香油紙錢、須(滿)向某月某日吉辰良利、將帶香燭、前去某地某坑、迎請開教師、主醮師、本師帶兵、來家伝度、具立詞文公摺、給付照身、所有功勳、須至詞者、

太上奉行主醴師某郎職位、充在某都某府某号、皇上某年某月某日、給、

6) 関糧文牒

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2795

北極驅邪院醴壇内 給出 関糧文牒一道

玉清正教、之始天尊符命、告下本壇聽令、出入兵馬、諸位神將、在壇主、守護家堂、越皇民有請、行程星大奉行、上給東西南北、飛天下等處、一百二十裏廟王、各撥差將吏、打整糧料馬車、聽候老子授、玉雲律令、万兵出入、治瘟打魔、不能違誤前程、

弟子撥兵差取、整備糧料、万万余担、

一 撥差將吏、聽候受勅三戒弟子、同妻仙娘

一 撥差將吏、臨壇迎接、

第一 撥差陽間祭典、各行迎送、到投天下、広東広南広西広北等處、各備糧料馬車、聽候投授勅弟子、出入、治瘟打魔除邪、不許違誤、如有不尊、玉帝勅令、当日奏事功曹使者、奏奉金闕玉帝案前、依律處斬、毋得容情、須至関者、右関、下本壇使者、準此、

皇歴 年 月 日、給、壇司給出、三清玉帝高真証盟、至号

執香師 茶酒師 鼓鑼師 吹笛師 座壇師 總壇師 証盟師 保主(拳)師 紙録師 書表師 引度師 主醴師

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2795

北極驅邪院醴壇内 給出 関糧文牒一道

玉清正教、元¹²¹始天尊符命、告下本壇勅¹²²令、出入兵馬、諸位神將、在壇住¹²³箭¹²⁴、守護家堂、禮越¹²⁵皇民有請、行程星火¹²⁶奉行、上給東西南北、飛報¹²⁷天下等處、一百二十里¹²⁸廟王、各撥差將吏、打整糧料馬草¹²⁹、聽候¹³⁰弟¹³¹子受¹³²勅¹³³、玉皇¹³⁴律令、万兵出入、治瘟打魔、不能違誤前程、

¹²¹ 底本は之に作る。A・10、E・2が元に作るのにより改める。

¹²² 底本、E・2は聽に作る。A・10が勅に作るのにより改める。

¹²³ 底本、E・2は主に作る。A・10が住に作るのにより改める。

¹²⁴ 底本になし。A・10、E・2に箭字があるのにより補う。

¹²⁵ 底本、E・2に越字あり。A・10になし。龐新民、1932、497頁に壇越とあり、禮越すなわち施主の意味であると解釈し、禮字を補う。

¹²⁶ 底本は大に作る。A・10、E・2が火に作るのにより改める。

¹²⁷ 飛字の後に、底本、E・2は報字なし。A・10はあるのにより補う。

¹²⁸ 底本は裏に作る。A・10、E・2が里に作るのにより改める。

¹²⁹ 底本、E・2は車に作る。A・10が草に作るのにより改める。

¹³⁰ 底本は候に作る。A・10、E・2が候に作るのにより改める。

¹³¹ 底本は老に作る。A・10、E・2が弟に作るのにより改める。

¹³² 底本、E・2は授に作る。A・10が受に作るのにより改める。

¹³³ 底本、A・10になし。E・2に勅字あるのにより補う。

¹³⁴ 底本は雲に作る。A・10、E・2が皇に作るのにより改める。

- ¹³⁵ 弟子撥兵差将¹³⁶、整備糧料、万万余担、
- 一 撥差将吏、聴候受勅三戒弟子、同妻仙娘
- ¹³⁷ 撥差将吏、臨壇迎接、
- ¹³⁸ 撥差陽間祀¹³⁹典、各行迎接¹⁴⁰、送到¹⁴¹天下¹⁴²、広東広南広西広北等処、各備糧料馬草¹⁴³、聴候¹⁴⁴授勅¹⁴⁵弟子、出入、治瘟打魔除邪、不許違誤、如有不遵¹⁴⁶、玉帝勅令、当日奏事功曹使者、齎¹⁴⁷奏奉金闕玉帝案前、依律処斬、毋得容情、須至闕者、右闕、下本壇使者、準此、
皇曆¹⁴⁸ 年 月 日、給、壇司給出、三清玉帝高真証盟、至¹⁴⁹号

執香師 茶酒師 鼓鑼師 吹笛師 座壇師 総壇師 証盟師 保舉¹⁵⁰師 紙録師 書表師 引度師 主醮師

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 2795

北極驅邪院の醮壇の内より 給出する関糧文牒一道

玉清正教、元始天尊の符命なり。本壇に告下せる勅令。出入する兵馬、諸位の神将は、壇に在りて住簡し、家堂を守護せよ。檀越皇民の請うこと有らば、行程は星火に奉じ行え。上つた東西南北に給し、天下等の処、一百二十里の廟王に飛報す。各おの将吏を撥差し、糧料馬草を打整し、弟子の勅を受けるを聴候せよ。玉皇の律令なり。万兵は出入し、瘟を治し魔を打て。前程を違誤する能わず。

- 一 弟子は兵を撥し将を差するに、糧料を整備すること、万万余担なれ。
- 一 将吏を撥差し、勅を受けたる三戒の弟子、同妻の仙娘を聴候せよ。
- 一 将吏を撥差し、壇に臨み迎接せよ。
- 一 陽間の祀典を撥差し、各おの迎接するを行い、送りて天下の、広東広南広西広北等処に到せ。各おの糧料馬草を備えよ。勅を受けたる弟子を聴候し、出入して、瘟を治し魔を打ち邪を除け。違誤するを許さず。如し遵わざること有らば、玉帝勅令もて、当日奏事功曹使者は、奏を齎して金闕玉帝の案前に奉じ、律に依り斬に処し、情を容すを得る毋かれ、須からく関するに至る者なり。右の関は、本壇使者に下す。此に準うべし。

¹³⁵ 底本、E-2になし。A-10に一字あるのにより補う。

¹³⁶ 底本は収に作る。A-10、E-2は將に作るのにより改める。

¹³⁷ 底本、A-10は一に作る。E-2は二に作る。底本に従う。

¹³⁸ 一字の前に底本、E-2に第字あり。A-10にないのにより削除する。

¹³⁹ 底本、E-2は祭に作る。A-10が祀に作るのにより改める。

¹⁴⁰ 底本、E-2は送に作る。A-10が接に作るのにより改める。

¹⁴¹ 底本、E-2は到投に作る。A-10が送到に作るのにより改める。

¹⁴² 下字の後ろの等処の二字、底本、E-2になし。A-10にあり。底本に従う。

¹⁴³ 底本は草に作る。E-2が馬に作るのにより改める。

¹⁴⁴ 候の後ろに底本、E-2は投字あり。A-10にないのにより削除する。

¹⁴⁵ 底本、E-2は勅に作る。A-10は納に作る。底本に従う。

¹⁴⁶ 底本、A-10は尊に作る。E-2が遵に作るのにより改める。

¹⁴⁷ 底本になし。A-10、E-2にあるのにより補う。

¹⁴⁸ 紀年の前、底本は皇歴に作る。A-10は具皇号に作る。E-2は大清乾隆に作る。意味を考慮し皇曆と改める。

¹⁴⁹ 底本は至に作る。A-10になし。E-2は関に作る。底本に従う。

¹⁵⁰ 底本に主に作る。意味を考慮し舉に改める。

皇曆 年 月 日に、給す。壇司は給出す。三清玉帝高真は証盟せり。号に至る。
執香師 茶酒師 鼓鑼師 吹笛師 座壇師 総壇師 証盟師 保举師 紙録師 書表師 引度師
主醮師

校訂用資料

A-10)19 頁 b 関糧牒

北極驅邪院醮壇 給出 関糧牒一道

玉清正教、元始天尊道法、告下勅令、本壇給出、隨從兵馬、諸位陣將軍、存壇住符、守護家堂、皇民有請、風火奉行、飛報広東広西広南広北、各處一百二十里、諸廟侯王、各撥差兵將、打整糧料馬草、聽候弟子受玉皇律令、万兵出入、治病除瘟、不得有誤前程、

- 一 撥差兵將、整備糧料、万万如石、
- 一 撥將吏、聽令受職三戒師某、治病救病、
- 一 撥諸將兵吏、臨壇迎接、
- 一 撥差陽間祀典、各行迎接、送到天下等處、広東広西広南広北等處、各備糧料、聽候授納弟子某、出入、治病打病除邪、不得違悞、如有不遵、玉帝勅令、当日奏事功曹使者、齎奏三天門下、律令治罪、先斬後奏、毋得容情、所有壇司、須至関者、右関、仰奏事功曹、準此、

具皇号某年某月某日、関撥、右、恭惟三清大道玉帝高真証盟

E-2)82 頁 四十五 伝度関糧牒文

北極驅邪院醮壇 給出 関糧料文牒一道

玉清正教、之始天尊符命、告下本壇聽令、出入兵馬、諸位陣將、在壇主符、守護家堂、越皇民有請、行程星火奉行、上給飛東西南北、飛天下等處、一百二十里廟王、各撥差將吏、打整糧料馬車、聽候弟子授勅、玉皇律令、万兵出入、治病打病、不能違前程、

弟子撥兵差將、整備糧料、万万余担、

- 一 撥差將吏、聽候受勅三戒弟子某某、同妻某某仙娘
- 二 撥差將吏諸兵、臨壇迎接、
- 第一 撥差陽間祭典、各行迎送、到投天下、広東広南広西広北等處、各備办料糧馬車、聽候投授勅弟子某某、出入、治病打病除邪、不許違悞、如有不遵玉帝勅令、当日奏事功曹使者、齎奏奉金關玉帝案前、依律處斬、毋得容情、須至関者、右関、下本壇使者、準此、

大清乾隆某年某月某日、壇司給出、三清玉帝高真証盟、関号

乳源県の関糧牒 李黙(編)、1997、523 頁

北極驅邪院醮壇内給出関糧文牒一道、

三清正教元始天尊符法下告教令、本壇給示出入兵馬諸位陣將在壇住扎、守護家堂皇民、請星火急奉行、飛投廣東、廣西、廣南、廣北、各處一百二十里社廟神王、各撥差兵打整糧料馬草聽候、弟子授教玉皇律令、萬兵出入治瘟治病、不得有誤前程、一撥兵將整備糧料萬萬余石、撥兵將聽候授三戒弟子某名、行治治病、一撥諸兵將吏臨壇迎接、一撥陽間祀典迎送、到天下等處、廣東、廣西、廣南、廣北等處預整備糧料馬草、聽候授教弟子治病驅邪、不許違誤、如有不遵玉帝教令、當日符使奏使功曹、齎奏金闕玉皇大帝門下、依律先斬後奏、毋得容情、所有壇司、須至牒者、右牒本壇功曹準此、右恭惟三清玉帝、高真証盟、謹牒、
皇上某年某月某日本壇院糧牒謹具、

乳源縣の関糧牒の校訂案

北極驅邪院醮壇內給出関糧文牒一道、

三清正教、元始天尊符法(命)、下告教令、本壇給示、出入兵馬、諸位陣將、在壇住扎、守護家堂、皇民[有]請、星火急奉行、飛投廣東、廣西、廣南、廣北、各處、一百二十里、社廟神王、各撥差兵[將]、打整糧料馬草、聽候弟子授教、玉皇律令、萬兵出入、治瘟治病、不得有誤前程、一、撥[差]兵將、整備糧料、萬萬余石、[一]、撥[差]兵將、聽候授三戒弟子某名、行治治病、一、撥諸兵將吏、臨壇迎接、一、撥[撥][差]陽間祀典迎送、到天下等處、廣東、廣西、廣南、廣北等處、預整備糧料馬草、聽候授教弟子、治病驅邪、不許違誤、如有不遵、玉帝教令、當日符使奏使功曹、齎奏金闕玉皇大帝門下、依律、先斬後奏、毋得容情、所有壇司、須至牒者、右牒本壇功曹、準此、右恭惟三清玉帝高真証盟、謹牒、
皇上某年某月某日、本壇院糧牒、謹具、

龐新民、1932、496-497 頁に清末同治8年(1869)の廣東省曲江縣の例あり
未校訂のもの

北極驅邪院醮壇內給出関糧公牒一道

玉清正教、元始天尊符命、告下壇令、出入兵馬、諸位軍、糧整、存糧符、守護家堂、壇越皇民有護請、行將、星奉行、出入、飛報廣北廣西廣南廣北各處、一百二十余廟鬼神王、各、一、撥差兵將、整糧斗(料)馬草、聽候代等弟子盤法錢、盤法作教授、玉皇律令、帶兵出入、治瘟救病打邪、不得有悞、
一、撥差兵將、打整糧料、千萬余傾(頃)、
一、撥差兵將吏、臨壇聽令授教接三戒弟子盤錢五郎、盤作一郎、行持治瘟、
一、撥差兵馬將吏、臨壇迎接、
一、撥差兵、請州社廟、豬牛茶酒、欵聽候陽間祀(祝)典、各行迎送到壇、
天下廣南等處社廟、各各尊守、鎮(整)糧料馬草、聽令授教弟子盤錢五郎、盤作一郎、出入、治瘟打邪、不許違誤、如有不遵帝令、仰差當日奏使功曹、齎奏金闕玉皇門下、依律、除斬後奏、施行、天將先[奏]後斬、毋得容情、所有壇司、須至給者、右仰牒下本壇功曹、準此、
大清皇上己巳年十一月初一日給、本壇糧料牒、右、恭叩三清玉帝高真証盟、

7)伝度朱詞請功函状 殊詞のための引の一種

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2773 戒伝殊詞請功函状 この底本は、廣田フォト、12月8日、文書 5620、同 5641、5647 と同じであり参考にてきる。

北極驅邪院醮壇 給出 戒伝殊詞請功函一封

中華人民共和国湖南省藍山県蘆源郷湘藍村冲口、立壇伝度、奉真小師、於家筵奉三清大道、十報高真、至夜、敷舒黄道、迎送降赴法壇、闕梅、一昼二宵、虔備殊詞、銀刀、財馬一百二十分、伏師臣、于天庭、上達昊天金闕玉皇大帝陛下投進、就申上元太上奉行北極驅邪院川通闕梅二教、職位陞在 省府、花押為号、

道化真師、神通天下文明、鎮山河而社稷、名伸申闕簡、執六十日文清濟、敷紫書、一昼二夜、先於 日、升起雲雷鼓樂、闕告天地風陽四值功曹、敬請各府門下礼請、虔備請狀脚引、

迎天府一界飛天報事使者、地府一界直符使者、水府一界波星使者、竄馳、敬請各府門下礼請、陽間一界二十四地大神、如遇經過把截去処、驅災放行、須至引者、天府功曹飛天報事、地府功曹直符、水府功曹波星、陽間土地大神、

中華西元二〇〇八年十一月 日、給付函状文引、太上奉行北極驅邪院、川通闕梅二教、三戒弟子主醮師趙法明、職位陞在四川省成都府、花職為号

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2773 戒伝殊詞請功函状

北極驅邪院醮壇 給出 戒伝殊¹⁵¹詞請功函一封

中華人民共和国湖南省藍山県蘆源郷湘藍村冲口、立壇伝度、奉真小師、於家迎¹⁵²奉証盟¹⁵³三清大道、十極¹⁵⁴高真、至夜、敷舒黄道、迎送降赴法壇、修建¹⁵⁵闕梅山之会一供¹⁵⁶、一昼二宵、虔備殊¹⁵⁷詞、銀刀、財馬一百二十分、仗¹⁵⁸師臣、于天庭、上達昊天金闕玉皇大帝陛下投進、就充¹⁵⁹太上奉行北極驅邪院川通闕梅二教、職位陞在 省府、花押為号、

道化真弘¹⁶⁰、神通恢漠、威權天下之人民、鎮山河而社稷¹⁶¹、名伸闕簡¹⁶²、執六十日之清

¹⁵¹ 底本は殊に作る。森フォト、文書 2789、E-2 が殊に作るのにより改める。

¹⁵² 底本、森フォト、文書 2789、E-2 は筵に作る。意味を考慮して迎に改める。

¹⁵³ 証盟二字は底本になし。森フォト、文書 2789、E-2 にあるのにより補う。

¹⁵⁴ 底本、森フォト、文書 2789 は報に作る。E-2 が極に作るのにより改める。

¹⁵⁵ 底本、森フォト、文書 2789、E-2 には修建二字なし。しかし、平度用の朱詞、森フォト、文書 3216 にあるのにより補う。

¹⁵⁶ 梅字の後、底本、森フォト、文書 2789、E-2 にはないが、平度用の朱詞、森フォト、文書 3216 に山之会一供とあるのにより補う。

¹⁵⁷ 底本は殊に作る。森フォト、文書 2789、E-2 が殊につくるのにより改める。

¹⁵⁸ 底本、森フォト、文書 2789、E-2 は伏に作る。意味を考慮して仗に改める。

¹⁵⁹ 底本、森フォト、文書 2789 は就の後に申上元に作る。E-2 は伸上之に作る。平度用の朱詞、森フォト、文書 3261 により充字の一字に改める。

¹⁶⁰ 底本、森フォト、文書 2789、E-2 は師に作る。平度用の朱詞、森フォト、文書 3216 に弘とあるのにより改める。

齋¹⁶³、満散為食¹⁶⁴、一昼二夜、先於 日、升起雲雷鼓楽、関¹⁶⁵告天地水¹⁶⁶陽四
値功曹、敬詣¹⁶⁷各府門下礼請、虔備請状脚引、

仰差¹⁶⁸天府一界飛天報事使者、地府一界直符使者、水府一界波心¹⁶⁹使者、陽¹⁷⁰間一界二十四地大
神、齋馳、如遇經過把截去処、驗実¹⁷¹放行、須至引者、天府功曹飛天報事、地府功曹直符、水府
功曹波心¹⁷²、陽間土地大神、

中華西元二〇〇八年十一月 日、給付函状文引、太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教、三戒弟
子、主醮師趙法明、職位陞在四川省成都府、花職為号、

書き下し 底本 森フォト 文書 2773

北極驅邪院の醮壇より給出する戒伝誅誅詞請功函一封

中華人民共和国湖南省藍山県源郷湘藍村冲口にて、壇を立て伝度す。真を奉じたる小師は、
家に於いて証盟の三清大道、十極高真を迎奉す。夜に至り、黄道を敷舒し、法壇に降赴するを迎
送す。、閩梅山の会一供を修建すること、一昼二宵なり。誅詞、銀刀、財馬一百二十分を虔備す、
師臣に仗り、天庭に于いて、昊天金闕玉皇大帝の陛下に上達し投進す。

太上奉行北極驅邪院、川通閩梅二教に就充す。職位は陞らせて 省 府に在り。花押もて号と為
す。

道化は真に弘く、神通は恢漠たり。天下の人民に威權ありて、山河の社稷を鎮む。
名は闕簡に伸す。六十日の清齋を執り、満散なれば食を為す。一昼二夜なり。先に 日に於いて、
雲雷鼓楽を升起し、天地水陽の四値功曹に関告し、敬して各府門下に詣りて礼請す。請状脚引を
虔備す。

¹⁶³ 神通から社稷までの句は、大きな省略があるように見える。底本、森フォト、文書 2789、E-2 は、神通天下
文明、鎮山河面社稷に作る。しかし、加職補充用の朱詞、森フォト、文書 2771 を校訂した結果の句は神通恢漠、
威權天下之人民、統管万山之社稷であり、平度用の朱詞、森フォト、文書 3216 を校訂した結果の句は神通恢漠、
威勇天下面社稷である。ここでは之字が文字に、民字が明字に、面字が面字に化したこと、および省略が起っ
たと考えて、字数を多めに想定し、神通恢漠、威權天下之人民、鎮山河面社稷と改める。

¹⁶⁴ 簡までの句、底本、森フォト、文書 2789、E-2 は名伸申闕簡に作る。しかし平度用の朱詞、森フォト、文書
3216 を校訂した結果の句、伸名闕簡を参考に、名伸闕簡に改める。

¹⁶⁵ 齋までの句、底本、森フォト、文書 2789、E-2 は執六十日文清濟に作る。しかし平度用の朱詞、森フォト、
文書 3216 を校訂した結果の句、執十月二十九日、清淨齋素を参考にし、執六十日之清齋に改める。

¹⁶⁶ 食までの句、底本、森フォト、文書 2789 は數齋書に作る。E-2 は取雜食に作る。しかし数字と散字の字形の
近似を考慮しつつ、平度用の朱詞、森フォト、文書 3216 を校訂した結果の句、満散為食に改める。

¹⁶⁷ 底本は関に作る。森フォト、文書 2789、E-2 が関に作るのにより改める。

¹⁶⁸ 底本は風に作る。森フォト、文書 2789、E-2 が水に作るのにより改める。

¹⁶⁹ 底本は森フォト、文書 2789、E-2 は請に作る。しかし森フォト、文書 3216、補充加職用の朱詞引により詣に
改める。

¹⁷⁰ 底本、森フォト、文書 2789、E-2 は迎に作る。しかし森フォト、文書 3234、平度用の朱詞引により仰差に改
める。

¹⁷¹ 底本は星に作る。森フォト、文書 2789、E-2 が心に作るのにより改める。

¹⁷² 底本、森フォト、文書 2789、E-2 は陽字の前に齋馳、敬請各府門下礼請とあるが、敬以下の句は前出するの
で削除し、齋馳二字は四府すべての使者の記載の後、すなわち大神の後に移す。

¹⁷³ 底本は驅災に作る。森フォト、文書 2789、E-2 が驗実に作るのにより改める。

¹⁷⁴ 底本は星に作る。森フォト、文書 2789、E-2 が心に作るのにより改める

天府一界飛天報事使者、地府一界直符使者、水府一界波心使者、陽間一界二十四地大神を仰差し、齎馳せしむ。如し把截の去処を經過するに遇わば、実を驗して放行せよ。須からく引するに至るべき者なり。天府功曹飛天報事、地府功曹直符、水府功曹波心、陽間土地大神。

中華西元二〇〇八年十一月 日に、函状文引を給付す。太上奉行北極驅邪院、川通圓梅二教、三戒弟子、主醮師趙法明、職位は陞りて四川省成都府に在り、花職もて号と為す。

校訂用資料

森フォト 文書 2789 硃詞請功函状

北極驅邪院醮壇内 給出 硃詞請功函状一道

天府一界、門法衣、繫而投進、至脚状、奉真教主 等謹表、中華人民共和國 年 月 日、醮主 等、稽首頓首、百拜言奏、中華人民共和國湖南省藍山縣滙源鄉 村、立宅居住、奉真小師、於家筵奉証盟三清大道、十報高真、至夜、敷舒黃道、迎迓表赴華堂、圓梅、一昼二宵、具備硃詞、銀刀、財馬一百二十份、伏師臣、于天庭、上達昊天金闕玉皇上帝陛下投進、就申上元太上奉行職字花伸為号、

道化真師、神通天下文明、鎮山河面社稷、名伸申聞簡、執六十七日文清濟、數紫書、一昼二夜、先於 日、升声起雲雷鼓樂、闕告天地水府陽間、四值功曹、敬請各府門下礼請、具備請狀脚引、

迎天府一界飛天報事使者、地府一界直符使者、水府一界心使者、齎馳、教請各府門下礼請、陽間一界二十四地大神、如遇經過把截去處、驗実放行、須至引者、天府功曹報事、地府功曹直符、水府功曹心、陽間土地大神、

皇曆 年 月 日、給付、太上奉行北極驅邪院、川通圓梅二教、三戒弟子、職位陞在府花甲為号、

E-2)64 頁 卅六 戒伝硃詞請功函状

北極驅邪院醮壇内 給出 硃詞請功函状一道

天府一界、斗耀法衆、御前投進、至脚状、奉真教主某人等、謹表、大清国某年某月某日、醮主某等、稽首頓首、百拜言奏、大清国某州某府某縣某鄉某地名、立宅居住、奉真小師某人、于家筵奉証盟三清大道、十極高真、至夜、敷舒黃道、迓迎望赴華堂、圓梅、一昼二夜、虔備硃詞、銀刀、財馬一百二十份、伏師臣、於天庭、上達昊天金闕玉皇大帝陛下投進、就伸上之太上奉行職某字花押為花号、

道化真師、神通天下文明、鎮山河間社稷、名伸申聞簡、報六十七日文清濟、收雜食、一昼二夜、先于某日、升起雲雷鼓樂、闕告天地水府陽間、四值功曹、敬請各府門下礼請、虔備請狀脚引、

迎天府一界飛天報事使者、地府一界直符使者、水府一界波心使者、齎馳、敬請各府門下礼請、陽間一界二十四地大神、如遇經過把截去處、驗実放行、須至引者、天府功曹報、地府功曹直符、水府功曹波心、陽間土地大神、

皇上某年某月某日、給付引行、太上奉行主醮師某人、職位花押、

8)九帝函状

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2779 この底本は、廣田フォト、12月8日、文書 5739 と同じであり参考にてきる。

北極驅邪院醴壇内 給出 九帝函状一道

中華人民共和国湖南省藍山県 郷 村、立壇伝度、是日、奉真伝保安醴主、新度師、同授 信女、合衆、即日上簽、醴延満散、化煉信香光灯茶酒米財馬信儀錢等、右、謹上拝答聖茲位下、伏乞采納之至、仰望以聞、謹状上謝、

皇歴 年 月 日、給 執香師 茶酒師 鼓鑼師 吹笛師 座壇師 総壇師
証明師 保主師 紙録師 書表師 引度師 主醴師

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2779

北極驅邪院醴壇内 給出 九帝函状一道

中華人民共和国湖南省藍山県 郷 村、立壇伝度、是日、奉真伝度¹⁷³保安醴主、新度師、同授度¹⁷⁴信女 氏¹⁷⁵、合衆、即日上干¹⁷⁶、醴筵¹⁷⁷満散、化煉信香光灯茶酒米菓¹⁷⁸財馬信儀錢等、右、謹上拝答聖慈¹⁷⁹位下、伏乞¹⁸⁰採¹⁸¹納之至、仰望以聞、謹状上謝¹⁸²、

玉清聖境元始天尊、上清真¹⁸³境靈宝天尊、太清仙境道德天尊、昊天金闕玉皇大帝、張天李天大法師官、觀音菩薩、四聖真君、三元三品三官大帝、北方真武玄天上帝、龍虎二聖真君、左右香花玉女、東極青華大帝、南極長生大帝、西極高靈大帝、北極紫微大帝、太山拝祭福神大王、醴筵文武神祇、大壇香火列位神祇、過往神通扶桑大帝、位前、

皇曆¹⁸⁴ 年 月 日、給、執香師 茶酒師 鼓鑼師 吹笛師 座壇師 総壇師
証盟¹⁸⁵師 保拳¹⁸⁶師 紙録師 書表師 引度師 主醴師

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 2779

北極驅邪院の醴壇の内より給出する九帝函状一道

中華人民共和国湖南省藍山県 郷 村にて、壇を立て伝度す。是の日に、真を奉じ伝度保安せん

¹⁷³ 底本になし。広田フォト、12月2日、文書 2463、A-10、E-2に度があることにより補う。

¹⁷⁴ 底本になし。A-10、E-2に度とあるのにより補う。

¹⁷⁵ 底本になし。A-10、E-2に氏とあるのにより補う。

¹⁷⁶ 底本は簽に作る。A-10、E-2に干とあるのにより改める。

¹⁷⁷ 底本、E-2は筵に作る。A-10が筵に作るのにより改める。

¹⁷⁸ 底本になし。A-10は糧とある。E-2は菓とあるのにより補う。

¹⁷⁹ 底本は慈に作る。A-10が慈に作るのにより改める。

¹⁸⁰ 底本、E-2は乞に作る。A-10は祈に作る。底本に従う。

¹⁸¹ 底本は采に作る。A-10は彩に作る。E-2が採に作るのにより改める。

¹⁸² 底本、E-2は謝字の後に九帝名なし。A-10には九帝名を列記するのにより補う。

¹⁸³ A-10は仙に作る。神の号を考慮し真に改める。

¹⁸⁴ 底本は歴に作る。意味を考慮し曆に改める。

¹⁸⁵ 底本は明に作る。意味を考慮し盟に改める。

¹⁸⁶ 底本は主に作る。意味を考慮し拳に改める。

とする醴主の、新度師の、同なる授度する信女の氏、合衆は、即日を上干す。醴筵は満散たり。信香光灯茶酒米菓財馬信儀錢等を化煉す。右、謹みて上り聖慈の位下に拝答す。伏して採納を乞するの至りなり。仰ぎ望みて以聞す。謹みて状もて上謝す。

玉清聖境元始天尊、上清真境靈宝天尊、太清仙境道德天尊、昊天金闕玉皇大帝、張天李天大法師官、觀音菩薩、四聖真君、三元三品三官大帝、北方真武玄天上帝、龍虎二聖真君、左右香花玉女、東極青華大帝、南極長生大帝、西極高靈大帝、北極紫微大帝、太山拝祭福神大王、醴筵文武神祇、大壇香火列位神祇、過往神通扶桑大帝の位前に。

皇曆 年 月 日に、給す。執香師 茶酒師 鼓鑼師 吹笛師 座壇師 総壇師
証盟師 保挙師 紙縁師 書表師 引度師 主醴師

校訂用資料

広田フォト 12月2日 文書 2463

北極驅邪院醴壇内 給 九帝函状意一道

是日、奉真鳴楊伝度円灯三戒奏名保安醴会首等、備誠命師、入壇修設啓建太上天梅鳴楊伝度円灯三戒奏名保安鼓鑼清醴道場一供、七昼七夜、満散、虔備香花燭灯茶菓、欲納、以聞謹状、
大中華公元二〇〇八年戊子歳十一月初四日、奉真謹状

広田フォト 2253 皮の文字 3行中左

醴壇給付三戒弟子、九帝函状一道、執照

A-10)19 頁 a 入青祠九帝函状

北極驅邪院醴壇内 給出 九帝函状一道

是日、奉真伝度保安醴主某、新度小師某、授度信女某氏、借領合家男婦人等、即日上干、醴筵満散、化煉香灯花燭茶酒米糧財馬文状凡供之儀二等、右、謹拝答聖慈位下、伏祈彩納之至、界今本月某日、仰望以聞、文状上謝、**九帝名**

玉清聖境元始天尊、上清仙境靈宝天尊、太清仙境道德天尊、昊天金闕玉皇大帝、張天李天大法師官、觀音菩薩、四聖真君、三元三品三官大帝、北方真武玄天上帝、龍虎二聖真君、左右香花玉女、東極青華大帝、南極長生大帝、西極高靈大帝、北極紫微大帝、太山拝祭福神大王、醴筵文武神祇、大壇香火列位神祇、過往神通扶桑大帝、位前、

皇上某年某月某日、状伸、

函状皮 一同様

内状 九帝衆聖御前投進 奉真授教小師某

上謝 信女某氏等 百拝謹封

E-2)88 頁 四十七 又具九帝函状 (平度口執)

是日、奉真伝度保安醮某某、新度師某某、同授信女某氏、合衆等、即日上干、醮延満散、化煉信香光灯茶酒米菓財馬信儀錢等、右、謹上拝答聖慈位下、伏乞採納之至、仰望以聞、謹状上謝

乳源県の九帝状 李黙(編)、1997、493 頁

是夜宵日奉真本壇、向取今月某日于家修設完灯伝度加職補充三戒奏名清醮一供、一昼二夜、一日三時、朝度至夜、邀舒黄道歌舞、迎請高真証盟道場満散、虔備香灯花燭酒、龍車鳳輦、金銀財馬五供之儀、名師歌舞鼓笛上献、右謹上進、恭望聖慈俯賜鑒納以聞、謹状、

皇上某年某月某日奉真醮主弟子某人拜状上申、

乳源県の九帝状の校訂案

是夜宵日、奉真本壇、向取今月某日、于家修設完灯伝度加職補充三戒奏名清醮一供、一昼二夜、一日三時朝度、至夜、邀(敷)舒黄道、歌舞、迎請高真証盟、道場満散、虔備香灯花燭酒、龍車鳳輦、金銀財馬五供之儀、名(各)師歌舞鼓笛上献、右謹上進、恭望聖慈俯賜鑒納、以聞、謹状、

皇上某年某月某日、奉真醮主弟子某人、拜状上申、

乳源県の九帝函皮用 李黙、1997、530 頁 別字補字は筆者

玉清聖境元始天尊、
上清聖(真)境靈保(宝)天尊、
太清聖(仙)境道德天尊、
昊天金闕玉皇引大帝、
中天聖主紫(紫)微大帝、
高上天皇上帝、
承天后[法]土王(皇)大帝、
張天教主大法師君、
北方真武玄天上帝、
各師随来香火祖本宗師位前、
家居香火先祖宗親位前、
本家祭拜福尊神位前、

Ⅲ 補充籠・加職籠に入れる文書

1) 補充加職殊詞

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2771 この底本は廣田フォト、11月27日、文書 0597 と同じであり参考にてきる。

北極驅邪院醴壇内給出平度 補充 加職 朱祠一道

皇曆某年某月某日、主補充加職法師某、同充小師某、同妻某氏、合家眷等、誠惶誠恐、稽首跪拜、上奏、今輓、中華人民共和国湖南省藍山縣瀘源鄉 村、居住、奉真法師某郎、于家迎奉証盟三清大道、九御、十極高真、至夜、重整華堂、敷舒黃道、迎迓來臨、修設補充加職、一昼二宵、具備補充加職朱詞、財馬、上達昊天金闕玉皇上帝玉陛投進、就充天上奉行北極驅邪院、通同圓梅二教、授三戒、補充加職弟子某郎、升在某處職位、

道化真師、補通恢漢、威權天下之人民、統管萬山之社稷、升各職、玉歷標名、出門千兵擁護、歸家萬將扶擁、功高大職、身體光輝、道合十方、聖叨口靈、伏老君之妙撥、將諸以扶身、叩人天之庇佑、賴教誡之威靈、參隨補充加職、護持弟子某郎、下情百拜上奏、

皇歷 年 月 日 奉真補充加職升度弟子某、百拜上申、

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2771

北極驅邪院醴壇内給出補充 加職¹⁸⁷ 朱¹⁸⁸祠¹⁸⁹一道

皇曆某年某月某日、主補充加職法師某、同充小師某、同妻某氏、合家眷等、誠惶誠恐、稽首跪拜、上奏、今輓、中華人民共和国湖南省藍山縣瀘源鄉 村、居住、奉真法師某郎、于家迎奉証盟三清大道、九御、十極高真、至夜、重整華堂、敷舒黃道、迎迓來臨、修設補充加職¹⁹⁰、一昼二宵、具備補充加職朱詞、財馬、上達昊天金闕玉皇上帝玉陛投進、就充太¹⁹¹上奉行北極驅邪院、通同¹⁹²圓梅二教、授三戒、補充加職弟子某郎、升在某處職位、

道化真弘¹⁹³、神¹⁹⁴通恢漢¹⁹⁵、威權天下之人民、統管萬山之社稷、升名¹⁹⁶職、玉曆¹⁹⁷標名、出門千兵擁護、歸家萬將扶擁、功高大職、身體光輝、道合十方、聖功¹⁹⁸口靈、伏老君之妙撥¹⁹⁹、將諸以扶身、叩人天之庇佑、賴教法²⁰⁰之威靈、參隨補充加職、護持弟子某郎、下情百拜上奏、

¹⁸⁷ 森フォト、文書 3261 が伝度硃詞として存在し、それが平度用の朱詞であると考えられ、ここで底本とする森フォト、文書 2771 は平度用ではないと考えられる。この書中において主補充加職法師、補充加職朱詞、補充加職弟子某郎、參隨補充加職、奉真補充加職升度弟子某といった表現があることから、これは補充ないし加職用の朱詞である。よって底本の補充加職の前にある平度の二字を削除する。

¹⁸⁸ 底本は朱に作る。森フォト、文書 2772 は誅に作る。A・17、E・2 は硃に作る。底本のままとする。

¹⁸⁹ 底本は祠に作る。森フォト、文書 2772、A・17、E・2 が詞に作るのにより改める。

¹⁹⁰ 森フォト、文書 2772 は、補充加職の後に圓(圓)梅二教を加える。A・17 は修設補充加職の部分、修設圓山之加(佳)一併に作る。E・2 は修設補充加職圓梅[文]勝に作る。もとは修設補充加職圓梅之勝会と作る可能性あり。ここでは加職補充だけでも文意は通るので底本を改めない。

¹⁹¹ 底本、森フォト、文書 2772、E・2 は天に作る。A・17 が太に作るのにより改める。

¹⁹² 底本、森フォト、文書 2772、E・2 は通同に作る。A・17 は川通に作る。ここでは改めない。

¹⁹³ 底本、森フォト、文書 2772、E・2 は師に作る。A・17 が弘に作るのにより改める。

¹⁹⁴ 底本は補に、森フォト、文書 2772 は詁に作る。A・17、E・2 が神に作るのにより改める。

¹⁹⁵ 底本は漢に作る。森フォト、文書 2772、A・17、E・2 が漢に作るのにより改める。

¹⁹⁶ 底本、E・2 は各に作る。森フォト、文書 2772 が名に作るのにより改める。

¹⁹⁷ 底本は歷に作る。森フォト、文書 2772、E・2 が曆に作るのにより改める。

¹⁹⁸ 底本は叨に作る。森フォト、文書 2772 は助に作る。E・2 が功に作るのにより改める。

¹⁹⁹ 撥は法の可能性もある。

²⁰⁰ 底本は誡に作る。E・2 が法に作るのにより改める。

皇曆²⁰¹年 月 日 奉真補充加職升度弟子某、百拝上申、

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 2771

北極驅邪院の醜壇の内より補充 加職 に給出する朱詞一道

皇曆某年某月某日、補充加職を主る法師某、同なる小師に充つる某、同なる妻の某氏、合家眷等は、誠に惶れ誠に恐れ、稽首跪拝し、上奏す。今抱るに、中華人民共和国湖南省藍山県瀘源郷村に、居住す。真を奉じたる法師某郎、家に于いて証盟の三清大道、九御、十極高真を迎奉す。夜に至り、重ねて華堂を整え、黄道を敷舒し、來臨を迎送す。補充加職を修設すること、一昼二宵たり。補充加職朱詞、財馬を具備し、

昊天金闕玉皇上帝の玉陸に上達し投進す。太上奉行北極驅邪院、通同闕梅二教、授三戒、補充加職弟子某郎に就充し、升らせて某処の職位に在らしめんことを。

道化は真に弘く、神通は恢漠たり。天下の人民に威權ありて、万山の社稷を統管せしめんことを。名職を升らせ、玉曆に名を標さんことを。門より出れば、千兵は擁護し、家に帰れば、万將は扶擁せんことを。功は高く、職を大にし、身体は光輝せんことを。道は十方に合し、聖は功ありて、口は靈たらんことを。老君の妙撥に伏し、諸を將て以て身を扶けん。人天の庇佑を叩し、教法の威靈に頼る。補充加職に參隨し、弟子某郎を護持せんことを。下情、百拝し上奏す。

皇曆 年 月 日、真を奉じ補充加職して升度する弟子某、百拝し上申す。

校訂用資料

森フォト 文書 2772

平度 補充 加職 誅(殊)詞 平度の字もあるが、加職補充用の殊詞 郎号はでない

北極驅邪院醜壇 給出 平度 補充 加職 誅詞一文

中華西元二〇〇八年十一月某日、主補充加職法師某、同充小師某、偕妻某氏某娘、合家眷等、誠惶(惶)誠恐、稽首頓首、跪拝上奏、今抱、中華人民共和国湖南省藍山県瀘源郷某村、立宅居住、奉真法師某、於家迎奉証盟三清大道、九御、十極高真、至夜、重整法壇、敷舒黄道、迎送來臨、修設補充加職闕梅二教、一昼二宵、虔備補充加職誅詞、財馬、上達昊天金闕玉皇上帝玉陸投進、就充天上奉行北極驅邪院、通同闕梅二教、受三戒、補充加職弟子、職位隕在某省某府、

道化真師、訃通恢漠、威權天下之人民、統管万山之社稷、隕名職、玉曆標名、出門千兵擁護、婦家万將扶持、功高大職、身体光輝、道合十方、聖助口靈、伏老君之護持、弟子某、下情百拝上奏、

中華西元二〇〇八年十一月 日、奉真補充加職陞度弟子某、百拝、

A-17)下本 29頁 a 末尾が引になっている 総請牒文に言及

²⁰¹ 底本は歴に作る。意味を考慮して歴に改める。

又加職殊詞 補充殊詞 同

皇上某年某月某日、加職主醮師某郎、同加新職師、誠惶誠恐、百拜上言、真加職小師某人、于家修建、証盟三清大道、九玉、高真、至夜來臨、修建閭山之加會一供、几昼几宵、虔備殊詞一函、銀刀一張、財馬一百二十分、仗師具纂天庭吉方、上奏昊天金闕玉皇上帝陛下投進、就充職、太上奉行北極驅邪院、川通閭梅二教、加職三戒弟子某、職位陞在某處為号、

道化真弘、神通恢漠、威勇天下之名鎮、山河而神稷、伸明天地水陽四界功曹使者、虔備總請牒文、礼請各府門下、如遇涇渡把截隘口、經過去處、驗實施行、須至引者、右、仰四府功曹使者、準此、

皇上 年 月 日、下情露奏、押主醮加職師職位、

A-17)下本 31頁b

入清(青、殊、朱)詞函 用平度 加職 補充 同用 各自分明

天府群仙聖衆衙前 投進 奉真同行師某、
新加職師某、具奏

E-2)54頁 卅 補充加職殊詞

ただし平度 補充 加職を併記する 詞の本文では伝度と見えず補充加職と見える

皇上某年某月某日、主補充加職法師某、同充小師某、同妻某氏某娘、合家眷等、誠惶誠恐、稽首跪拜、上奏、今摺、大清国某州某府某縣地名某某、居住、奉真法師某郎、于家迎奉証盟三清大道、九御、十極高真、至夜、重整華堂、敷舒黃道、迎迓來臨、修建補充加職閭梅勝、一昼二宵、虔備補充加職殊詞、財馬、上達昊天金闕玉皇上帝陛下投進、就充天上奉行北極驅邪院、通同閭梅二教、授三戒、補充加職弟子某郎、陞在某處職位、

道化真師、神通恢漠、威權天下之人民、統管万山之社稷、陞名職、玉曆標名、出門千兵擁護、掃家万將扶持、功高大職、身体光輝、道合十方、聖功口靈、伏老君之妙撥、將諸以扶身、叩人天之庇佑、賴教法之威靈、參隨補充加職、護持弟子某郎、下情百拜上奏、

皇上某年某月某日、奉真補充加職陞度弟子某、百拜、

広東省乳源県の加職補充殊詞表

李黙(編注)、1997、491-492頁 加職補充殊詞表 補充加職殊詞ともいう

天運某年某月某日、主醮師某人將小師某人合家眷等、誠惶誠恐、稽首百拜跪奏、今摺大清国広東道韶州府曲江縣某都管入某坑某坪立宅居住、奉真弟子某郎于家、延奉証盟三清大道、十極高真、至夜重整華壇、敷舒黃道、迓迎來臨、修設三戒加職升職閭梅之勝會、一昼二夜、虔備加職補充殊詞財馬、上達昊天金闕玉皇大帝陛下、投進就充、太上奉行北極驅邪院、川通閭梅二教三戒加職補充弟子某人、職位升在某都某府某字為号、

道化真師神通、恢漢威權、天下之民、真動山河如社稷、申名須職、王歷名標、出門千兵擁護、回家万将来扶、身体光明、功高職大、聖助口靈道合、十方流伝、顯出老君之妙法、伏願戒神善神、全伏朝官之儀升職、伏恭隨人縁扶持、授勅弟子某人下情、百拜上奉、

皇上某年某月某日奉真伝度加職升職弟子某人百拜謹表上申、太上奉行北極驅邪院、川通閻梅二教、授三戒加職補充主師某郎、職位升在某都某字為号、

乳源の加職補充硃詞表の校訂案

天運某年某月某日、主醮師某人、將小師某人、合家眷等、誠惶誠恐、稽首百拜跪奏、今擬、大清国広東道韶州府曲江縣某都管入某坑某坪、立宅居住、奉真弟子某郎、于家延奉証盟三清大道、十極高真、至夜、重整華壇、邀(敷)舒黄道、逐迎來臨、修設三戒加職升職閻梅之勝会、一昼二夜、虔備加職補充硃詞、財馬、上達昊天金闕玉皇大帝陛下投進、就充太上奉行北極驅邪院、川通閻梅二教、三戒加職補充弟子某人、職位升在某都某府某字為号、

道化真師、神通恢漢(漢)、威權天下之民、真(鎮)動山河如社稷、申名須(?)職、王(玉)歷(曆)名標、出門千兵擁護、回家万将来扶、身体光明、功高職大、聖助口靈、道合十方流伝、顯出老君之妙法、伏願戒神善神、全伏朝官之儀升職、伏恭隨人縁扶持、授勅弟子某人、下情、百拜上奉、

皇上某年某月某日、奉真伝度加職升職弟子某人、百拜謹表上申、太上奉行北極驅邪院、川通閻梅二教、授三戒加職補充主師某郎、職位升在某都某字為号、

2)補充加職硃詞引

底本 未校訂のもの 森フォト 文書 2777

北極驅邪院醮壇内 給出 朱詞引一紙

本壇、向取今月某日吉良、于家修設完灯三戒奏名補充加職清醮一供、一昼二宵、吉時申発义字于後、虔備硃詞一通、封印完全、謹請金闕門下、如遇天官四界功曹、竄馳而去、昊天金闕玉皇上帝陛下投進、沿途如遇開律河渡、半天雲路之中、心途阻滯、雲程有限、勿違阻滯、上幹帝令、風火奉行、欽至引者、右引、付天曹府使、華光使者、準此、

皇歷某年某月某日、給

執香師 茶酒師 鼓鑼師 吹笛師 座壇師 総壇師 証盟師 保主師、紙録師 書表師 引度師
主醮師

底本 校訂したもの 森フォト 文書 2777

北極驅邪院醮壇内 給出 朱詞引一紙

本壇、向取今月某日吉良、于家修設完灯三戒奏名補充加職清醮一供、一昼二宵、吉時申発文²⁹²字

²⁹² 底本は簡体字の義に作る。森フォト、文書 2783、A-17、E-22 が文に作るのにより改める。

于後、虔備誅²⁰³詞一通、封印完全、謹詣²⁰⁴金闕門下、天²⁰⁵官四界功曹、竄馳而去、昊天金闕玉皇上帝陛下投進、沿途如遇²⁰⁶閼²⁰⁷津²⁰⁸河渡、半天雲路之中、勿²⁰⁹違阻滯、雲程有限、幸勿稽遲²¹⁰、上幹帝令、風火奉行、須²¹¹至引者、右引、付天曹符²¹²使、華光使者、準此、

皇曆²¹³某年某月某日、給

執香師 茶酒師 鼓鐃師 吹笛師 座壇師 總壇師 証盟師 保拳²¹⁴師 紙録師 書表師 引度師 主醮師

書き下し 底本 校訂したもの 森フォト 文書 2777

北極驅邪院の醮壇の内より給出する朱詞引一紙

本壇は、今月某日吉良を向取し、家に于いて完灯三戒奏名補充加職清醮一供を修設すること、一昼二宵なり。吉時に文字を申発すること、後に于いてあり。誅詞一通を虔備し、封印は完全なり。謹みて金闕門下に詣らんとす。天官四界功曹をして、竄馳して而して昊天金闕玉皇上帝陛下に去きて投進せしむ。途に沿いて如し閼津河渡に遇い、半天の雲路の中にて、違いて阻滯すること勿れ。雲程には限有り。幸いにも稽遲して上つた帝令を幹すこと勿れ。風火に奉じ行え。須らく引するに至るべき者なり。右の引をば、天曹符使、華光使者に付す。此に準うべし。

皇曆某年某月某日、給す。

執香師 茶酒師 鼓鐃師 吹笛師 座壇師 總壇師 証盟師 保拳師 紙録師 書表師 引度師 主醮師

校訂用資料

森フォト 文書 2783

北極驅邪院醮壇 給出 加職誅詞引一紙

本壇、向取今月 日吉良、于家修門灯三戒奏名加職補充清醮一供、一昼二宵、吉時申発文字于後、虔備誅詞一通、封印完全、謹詣金闕門下、如遇、天官四界功曹、竄馳前去、玉皇上帝陛下投進、沿途如遇開律河渡、半天雲路之中、必違阻滯、雲程有限、幸勿延遲、上千帝令、風火奉行、須至引者、佑引、給付天曹府使、華光使者、准此、

中華西元二〇〇八年戊子歲十一月某日、加職弟子、百拜、加職弟子、職位升在某省某府花印為

²⁰³ 底本は誅に作る。森フォト、文書 2783 は誅に作る。A-17、F-2 が誅に作るのにより改める。

²⁰⁴ 底本、森フォト、文書 2783 は詣に作る。A-17、E-2 が詣に作るのにより改める。

²⁰⁵ 底本、天の字の前に如遇の二字あり。A-17 にこの二字はないことにより削除する。

²⁰⁶ 底本、森フォト、文書 2783、E-2 は閼に作る。A-17 が閼に作るのにより改める。

²⁰⁷ 底本、森フォト、文書 2783 は津に作る。A-17、E-2 が津に作るのにより改める。

²⁰⁸ 底本は心に作る。森フォト、文書 2783 は必に作る。A-17 は母に作る。E-2 が勿に作るのにより改める。

²⁰⁹ 底本、遅までの四字を勿違阻滯に作る。森フォト、文書 2783 は幸勿延遲に作る。A-17 は幸勿稽延に作る。E-2 は幸勿稽遲に作るのにより改める。

²¹⁰ 底本、欵に作る。森フォト、文書 2783、A-17、E-2 は須に作るのにより改める。

²¹¹ 底本、森フォト、文書 2783 は符に作る。A-17、E-2 は符に作るのにより改める。

²¹² 底本、歷に作るが意味を取り曆に改める。なお、A-17、E-2 は上に作る。

²¹³ 底本は主に作る。意味を考慮して準に改める。

号、

A-17)30 頁 b 加職補充 又硃詞引一道 同用

北極驅邪院醮壇 給出 硃詞文引一紙

本壇、取向今本月某日吉良黄道、入家修建加職奏明清醮一供、一昼二夜、先発文字于后、虔備硃詞一函、銀刀一張、財馬一百廿分、封印完全、謹詣金闕門下投進、天界功曹竇馳前去、三十三天昊天金闕玉皇大帝陛下投進、沿途如遇開津河渡、天官世界、半天雲露之中、毋得違悞、阻滯時刻、雲程有限、幸勿稽延、上干帝令、風火奉行、須至引者、右引、仰天曹符吏使者、準此、
皇上年月日、壇司給引 押師職位

E-2)55 頁 卅 補充加職の朱詞引 入師爺職位 硃詞引 と称する。

引の本文に補充加職と見える 文書標題は奏青詞の冒頭の一群の書類の一つ。

しかし文自体は加職補充の朱詞引と同じ 入師爺職位とは、もともと文末の指示の語か。

北極驅邪院醮壇 給出 硃詞引一紙

本壇、向取今月某日吉良、于家修建完灯三戒奏名補充加職清醮一供、一昼二宵、吉時申発文字于后、虔備硃詞一道、封印完全、謹詣金闕門下、如遇、天官四界功曹、竇馳前去、昊天金闕玉皇上帝陛下投進、沿途如遇開津河渡、半天雲路之中、勿違阻滯、雲程有限、幸勿稽遲、上干帝令、風火奉行、須至引者、右引、付天曹符使、華光使者、準此、
皇上某年某月某日、給、 入師爺職位花号、

4. おわりに

本報告では、奏青詞に用いる文書について、調査によって得られた資料を活用して整理し、不完全ながらも校訂と書き下しを提示した。第2章において個別的に各文書の概要を述べているので、それらの点についてはここに再説しない。しかし、最後に次の二点を述べておきたい。第一には、奏青詞に用いる文書の種類と数量が、題はことなるが内容が重複し類似する文書の存在も含めて、非常に多い事象についてである。これは満栄軍氏をはじめとする現地の人々の努力によって、題目が違えば内容が類似していても文書として省略することなく作成して執行しようとした貴重な努力の結果を反映しており、そのことによって研究者としての我々も大きな便宜が与えられたという点である。第二には、当然のことではあるが、奏青詞の各種の文書内容は、それぞれの文書毎に個別の目的に応じて異なった表現がなされつつも、それらは相互に関連した内容になっており、いずれも度戒を受けて法師になる条件や期待に関して神に祈る内容であって、度戒儀礼の趣旨および当該地域のヤオ族の宗教の全体的な体系を基盤として矛盾無かつ意味深く創造されているという点である。ヤオ族儀礼文書の多さや表記上の標準化されていないある種の自由度の高さから、解説に従事するのに相応の困難があることは否定できないが、資料を多く読むほどに、また文書以外の具体的な儀礼実践の特徴を多く知るほどに、こうした点についてより深く実感されてくるように思う。

论瑶族手抄本文献中的禹步

巴伐利亚州立图书馆 欧雅碧

模仿大禹跛行的驱邪技法，即“禹步”，其早在汉代的道教理论及法术中，就已经成形并被使用。13世纪初期，白玉蟾便主张将其定义为道教法术的“万术之根源”。在仪式当中，禹步被用于创建或净化仪式空间及向上天传达奏状。其步法呈现在各种天地模式图中，类似北斗星宿图或九宫洛书的幻方。许多道教经典为传授这个法术，把步法编制成图，按照图描绘步法的顺序，正如北斗或洛书中的星宿图一样。

瑶族的禹步，主要是作为度戒仪式的一部分被口口相传，这些可以散见于度戒仪式的手抄本文献中。比如荆门市道公使用的手抄本文献中，禹步就被作为一种惯用图形被使用。在度戒仪式及“关告科”的仪式文献当中，洛书的星宿图提供了一个神圣的空间。以净化空间为目的而为人们所熟知的九凤罡步就是依据洛书的星宿图而来的。还有北斗星被设定为通向天空的梯子，主要见于荆门师公科仪本及秘语文献中。

相比较而言，在优勉的手抄本文献中，记载禹步的步法图都被用小脚印图形来表现，这在10至13世纪天心派的文献当中得到印证。在丧葬仪式及赎魂仪式的文献中，禹步的步法图又被称作“脚引”。其伴随“禹划九州”这个环节出现，这与湖南省梅山地区的番坛仪式及台湾北部间山派的翻土仪式近似。总而言之，禹步是为了创建或净化神圣空间，往来于人神两界时使用的法术。不仅如此在师公进行驱邪仪式的过程当中，它还是一个拥有强大力量的武器。在手抄本文献中经常说明的是，只有正法的罡步，即间山派的罡步，才具有驱除恶鬼的力量。

Yubu 禹步 in Yao manuscripts

Bayerische Staatsbibliothek Lucia Obi

As an apotropaic art the limping step of the Great Yu, yubu 禹步, was in use already in the Han Dynasty and found its way into Daoist theory and practice. By the early 13th century Bai Yuchan 白玉蟾 already considered it to be the basis of the practices of all Daoist schools: 萬術之根源. In their liturgies yubu is used primarily for creating or purifying a ritual space and for submitting petitions to the world beyond. The steps are to be performed on a cosmological diagram, such as the constellation of the Great Dipper 北斗 or the luoshu magical square 洛書. A number of texts in the Daoist Canon are specifically dedicated to transmitting this technique and use certain graphic conventions to depict the sequence of the steps: usually, the luoshu square or the beidou stars.

As yubu in Yao societies is mainly transmitted verbally as part of initiation rituals, little is to be found on this topic in religious manuscripts. In daogong 道公 manuscripts of the Jingmen 荆門 however, the usual graphical representations can be found. Within texts for initiation rituals and announcement rituals 關告科, luoshu diagrams are provided for creating a sacred space. For purifying purposes a sequence of steps known as

jiufenggang 九鳳罡 must be performed according to these diagrams. The beidou stars arranged as a "ladder" for climbing into the sky are mainly to be found in esoteric instructions miyu 秘語 and liturgies of the Jingmen shigong 師公 priests.

In contrast, in Youmian 優勉 manuscripts yubu choreographies are represented almost exclusively as sequences of little footprints, exactly as found in the Tianxin 天心 texts of the 10th to 13th centuries. In death and salvation ritual texts, they are referred to as jiaoyin 脚引. However, they are also associated with a ritual journey through the mythical nine provinces 九州, similar to fantan 番壇 rituals of the Meishan 梅山 tradition in Hunan and to fantu 翻土 rituals of the Lüshan 閩山 tradition in Northern Taiwan. Again, yubu serves the purpose of creating and purifying a sacred space and of crossing the boundaries between the worlds. Besides, it is also considered a powerful weapon of the Shigong priest in rituals of exorcism. However, it is often pointed out that only the steps 罡 of the right doctrine 正法, i.e. the Lüshan tradition 閩山法, will enable him to destroy evil spirits.

ヤオ族写本文献中の禹歩について

バイエルン州立図書館 ルシア・オビ

大禹の跋行を模倣した驅邪技法、すなわち禹歩は、すでに漢代において行われ、それが道教理論および術法の中へ組み込まれていった過程も明らかになっている。13世紀初頭までには、早くも白玉蟾によって禹歩は全ての道教教派における術法の基礎「萬術之根源」と見做す主張がなされていた。儀式としての禹歩は、主に儀式空間を作りあげ、清浄化し、また奏状を異世界へ届けるために用いられる。その足の運びは北斗の星座や洛書の魔法陣のような天体図に基づきなされている。多くの道教経典はこの技法を伝えるために特に編まれたものであり、図によってその足運びの順序が描き示されており、それらの多くは洛書の星宿図か北斗の星座である。

ヤオ族における禹歩は、主に度戒儀礼の一部として口伝えられており、そのいくつかはしばしば実際に度戒儀礼に関する度戒儀礼の写本中に見える。これらは荆門市の道公による写本ではあるが、禹歩は常用される図形として見える。度戒儀礼及び関告科の科儀書中では、洛書の星宿図は神聖な空間を作り出す。空間の浄化を目的として知られている九鳳罡における一群の歩法はこれらの星宿図に基づいて行われているのであろう。また、北斗星は天に昇るための“はしご”として設置されていることが、主に秘語と荆門市の師公の行う儀礼中において見える。

これと対照的なことに、ユーミエン（優勉）の写本においては、禹歩の歩法を記した図はほぼ全てが小さな足跡で表現されており、長沙市天心区で発見された10～13世紀頃の文献と完全に同様のものである。葬送儀礼や贖魂儀礼に関する科儀書中では、禹歩は脚引と呼ばれている。それらは神話中の「禹分九州」の物語に随って行われており、湖南省梅山地区における番壇儀礼や台湾北部の閩山派の翻土儀礼と近似している。要するに、禹歩は神聖な空間を創造・浄化し、異世界と現実世界を行き来するためのものであり、さらに、それは師公の驅邪儀礼における強力な武器であるとも考えられる。閩山法においては、禹歩は往往にしてただ正法の罡としてのみ指摘されるが、これを使い悪鬼を滅ぼすこともできるのである。

Yubu 禹步 in Yao manuscripts

Lucia Obi (歐雅碧)

Yubu: State of research

"What about gang bu? 罡步如何?", Bai Yuchan 白玉蟾, the famous Neidan master of the early 13th Century, was asked. In his answer Bai traced the step back to the culture hero Yu: "罡步多禹"¹. The step of the Great Yu, *yubu* 禹步, which by Bai's time already had become the foundation of the religious practices of all Daoist schools, 万术之根源, and indispensable in their liturgies, is mentioned time and again outside the liturgical context in novels and anecdotal literature. Hong Mai in his *Yijianzhi* for instance reports about the use of *yubu* in the fight against malevolent spirits but also as an agent that is used by 'witches' to harm others². In *Sanguo yanyi* Zhu Geliang invokes the stars of the Northern Dipper *beidou* 北斗 by performing 步罡踏斗 in order to get information about his future fate³. According to a narrative of the Qianlong era a geomancer made a fountain spring from the ground with the help of 步斗踏罡⁴ and in an account of *Liaozhai Zhiyi* a female medium successfully finished a rain ritual by 禹步作法⁵.

The origin of the limping gait, in which one leg is drawn behind, can be traced back to religious and philosophical concepts of the Han dynasty und cosmological ideas, which go even back further⁶. Evidence for

¹ 海瓊白真人語錄 (HY 1296, 1:6a). For Bai see Qing Xitai (1993:121-27); for his relationship to Shenxiao and thunder ritual see Matsumoto Koichi 松本浩一 in Noguchi et.al. (1994:487-488, 298-299) and Michel Strickmann (1975, 宋代の雷儀. 神霄運動と道家南宗についての略説. *Tōhō Shukyō 東方宗教* 46: 15-28).

² Vol.1,1:364: *Jiusheng jigū*, Vol.4:1498: *Huazhou yao xiongwu*

³ Vol.2, 103: 900-901

⁴ in Fujian, recorded in Taiwan in 1970; see Seaman 1986:10-11

⁵ Zhang Youhe 張友鶴 (輯校) 1978: 聊齋誌異會校會注會評本. 上海古籍出版社. 卷 3:382 *Xiao er* 小二

⁶ After Granet's studies (1925:146-151; 1959,3: 549-579) Andersen (1989-90; 1990; 1995) was the first to devote in-depth research to the subject; for early cosmological concepts and numerological speculations concerning *yubu* see Berglund 1990, Allan 1991; see also Harper 1(978-79; 1980-81; 1982: 98-99), Hu Xinheng 1996:76, Robinet (1979: 176 ff., 228-234, 311, 323-25; 1979a: 57; 1995); Schafer (1977: 238-42; 1981: 388); Lagerwey (1987: 95, 101, 128, 151); Eberhard (1968: 72-75); Tuo Xiuming 1994b; Schipper 1989; Sakai 1989, Fujino 1976, Sakade 1993; Sakade Yoshinobu 坂出祥伸 (禹步. In: Noguchi et al.1994: 26-27); Ishida 1990, Saso 1978; Takase 1972; Murakami Yoshimi 村上嘉實 (禹步僊訣, in Noguchi et.al. 1994: 27). For recent research see Liu Zongdi 1997; Chao Tianyi 2000; Yu Jian 2002; Li Jianguo; Zhang Yulian 2006; Wang Jin 2008; Li Li 2009; Liu Yutang, Jia Haiyan 2009; Xia Dekao 2010; Xiong Yongxiang, Wang Jin, Tan Zhao 2010; Ren Tanke 2010; Liu Liping 2010; Liu Guangrui 2011; Wang Qing 2011; Yan Xiqin 2011; Li Chaohong 2011.

the practice can be found already for the end of the third century BC associated with the myth of Yu⁷ and ideas of sacred kingship. As an apotropaic art the step already was in use during the Han dynasty⁸, found its way into Daoist theory and practice and first was explained in detail in the *Baopuzi*⁹ to which subsequent writings refer again and again. An innovation within the Taoist tradition was the performance of the step on a diagram representing the cosmos. In particular two patterns were favored, the constellation of the Northern Dipper *beidou*, which was associated early on with a central ruler, and a diagram in the form of a *luoshu* 洛书 magical square¹⁰. It simultaneously contains the nine mythical provinces *jiuzhou* 九州 in which the world had been divided by Yu the Great¹¹, and may additionally contain the eight trigrams of the *Yijing*, the five elements and the compass directions, as well as the stars of the *beidou*. Had the Shangqing 上清 tradition still specialized in techniques of individual salvation and longevity associated with *beidou*¹², such as visualization, meditative 'climbing' or 'driving' in its stars, the constellation was theatrically staged in the liturgies of the Zhengyi 正一 tradition by performing *yubu*. In this context, the step often appears under names such as 踏斗 or 步斗踏罡. *Gang* 罡, originally a term for a specific group of the *beidou* stars, or *bugang* 步罡 become the technical terms for a sequence of *yubu* steps¹³, which in the later liturgical context is no longer necessarily carried out in the limping gait of Yu. In the ritual context two basic types of applications for *bugang*, namely the purifying and creation of a sacred area and the filing of petitions to the world beyond emerged.¹⁴ The technique was chiefly incorporated into the Jiao 醮 rituals of the Zhengyi tradition, less into Zhai 齋 and

⁷ for the Myth of Yu the Great see Granet (1959,3: 467-503); Eberhard (1968: 143, 349-361); Zhao (1989: 232-3, 245), Yuan (1985: 169-170); Zhang (1991: 209-237); Dragan (1991: 146, 160); Chang (1976: 165, 169).

⁸ as can be demonstrated for the medical and divinatory context of Mawangdui and Shuihudi texts. See Harper (1982:2, 98-99), Zhou Yimo 周一謨 et.al. (1994: 马王堆医学文化. 上海: 文匯出版社: 273) and Marc Kalinowski (1986: Les traités de Shuihudi et l'hémérologie chinoise a la fin des Royaumes-combattants. T'oung Pao71:175-228).

⁹ Juan 17:4, Juan 11:11

¹⁰ for the relationship between magic squares, 明堂 and sacred kingship see Soothill 1951, Berglund (1990:259-268) and Kalinowski (1985:778). The 洛書 diagram clearly inspired *Yijing* and other systems of divination in the early and medieval China, as *duanjia* 遁甲 or the concept of the Gods of the Nine Palaces 九宮貴神, which were subject to an official cult from the Tang to the Song dynasties; see Xiong (1996:273-78, 283, 303), Yamada Toshiaki 山田利明 (九宮. In: Noguchi et al.1994: 95). For *luoshu*, *hetu*, magic squares and their function as cosmographic models see Camman 1961; Berglund (1990:89 ff), Michael Saso (1978: What is the Ho-t'u? History of Religions 17:399-416) and Saso (1978: 265, 295).

¹¹ see the 禹貢 chapter of 尚書 and 淮南子 4; Hu Jianguo (1993:44) cites other early sources (論衡, 列子, 國語魯語, 小戴禮記, 漢書律歷志下) mentioning these new provinces 冀, 兗, 青, 徐, 揚, 荆, 豫, 梁 and 雍, which were attributed to Yu's work only by later Confucians.

¹² see Robinet's publications

¹³ originally *gang* 罡 denoted the constellation *beidou* or specific parts thereof respectively; see Ōfuchi Ninji (1983:222-223,242-244, 249-250) and Lagerwey (1987:75,83-84,93, 101) for various forms of 罡 within Daoist liturgies.

¹⁴ this is attributed by Andersen (1990:13-15) mainly to the Song dynasty Daoist school Tianxin zhengfa

Lingbao liturgies¹⁵ and not into Chinese Buddhist liturgies, although the matrix *beidou*, on which the step is performed primarily, does play an important role in Buddhist texts¹⁶.

In Zhai liturgies mainly in *buxu* 步虛 hymns¹⁷ are to be found. These originally were associated with *yubu*, as with this technique, 'the void' could be paced when walking in the skies, as still is amply documented in Tang poetry¹⁸. These chants, sung when the priest and his assistants proceed around the altar in a slow measured pace, so to speak are a sublimated form of *yubu* and sometimes even today are still performed in the limping step of Yu the Great.

Little is known about the passing on of *yubu*, however in the Daoist Canon *Daozang* some texts dealing specifically with this technology can be found. Thus 洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經 may be understood as a teaching text for *yubu*, explaining technique, theoretical concepts and different variants of steps, listing rules of behavior, accompanying incantations or mantras 咒 and Talismans 符.¹⁹ 天皇至道太清玉冊 also contains a small teaching text on *yubu*, justified by the fact that the technique was not performed properly those days: Several 罡 diagrams are depicted, the function of associated mantras and mudras or gestures 罡訣 which are inextricably linked to *yubu* in the liturgical context, is explained. However, not their role in self-cultivation, but rather their apotropaic value is emphasized. It is said that certain sequences of steps are appropriate to ward off all evils and to destroy spirits and temples.²⁰ Some graphic conventions to represent the dance step can be found in these texts. Usually, only the underlying diagram, often a *luoshu* square or the *beidou* constellation, are depicted as dots or characters, the order of paces is indicated by lines connecting these points. In a few of these texts, there is another form of representation: small footprints connected by lines, which similarly can be found in certain Youmian manuscripts.²¹

Yubu in Jingmen manuscripts

In various types of texts in the Jingmen corpus specific graphs for *yubu* sequences are depicted: *luoshu* magic

¹⁵ Schipper (1989:116) however notes 雲綱 and 步綱 in Lingbao texts.

¹⁶ Franke (1990) and Xiao Dengfu 蕭登福 (道教星斗符印與佛教密宗, 台北, 新文豐出版公司 1993) are convinced that *beidou* worship originated in Daoism.

¹⁷ see Ófuchi Ninji (1983:253) for an imprint of a *buxu* hymn; Schipper (1989:112, 115) refers to the circumambulation of Buddha relics, *pradakṣiṇa* and 梵唄 psalms; see Hu Fuchen 1995 (1569: 步虛詞, 1597: 步虛) and Ogawa Yōichi 小川陽一 (步虛. In: Noguchi et al.1994: 545).

¹⁸ see Schafer 1981 and note the title of his monograph on star worship 'Pacing the Void' (1977).

¹⁹ HY 1305, dating from the time of Southern and Northern Dynasties.

²⁰ HY 1472, dating from the Ming dynasty, within a chapter on techniques concerning 幹運造化章; 3:2a, 3:3a-4b, 3:5a, 3:7a. Further texts from the Daoist Canon devoted to *yubu* were studied by Andersen (1989-90) and Robinet (1976:159-273; 1979; 1989:159-191).

²¹ 太玄金鎖流珠引 (HY 1009, containing a Tang dynasty commentary by 李淳風; see Ren, Zhong 1995:754, Andersen 1989; Tsai 2005, Barrett 1990, Barrett, Lü 2006), 太上助國教民 總真秘要 (HY 1217) and 太上三元飛星冠禁金書玉錄圖 (HY 763)

squares, small, interlinear *beidou* diagrams and 'beidou ladders' for climbing into the sky.²² The *luoshu* diagram in the manuscripts usually is represented by nine circles arranged in three lines, inscribed with characters representing provinces, trigrams or numbers indicating a sequence of steps. This variant is found in ordination texts, but also in 關告科 liturgies. Mostly in ordination texts two of these *luoshu*, 陰日罡 and 陽日罡, are found and an accompanying text explains the different sequence of steps for *yin* or *yang* days.²³ They should be followed with the clouds paced in *yubu* steps or by flying.²⁴ In one of these texts the diagram that is to be paced by the initiate, rather than the usual trigrams contains the names of the nine deities *dunjia* 遁甲九神, who the same time denominate the nine *beidou* stars.²⁵ The purpose of this step is the creation of the image of an ordered universe through the activation of the *luoshu* trigrams with the step of Yu the Great²⁶, as is done every time during the construction of a sacred area in the Chinese Zhengyi liturgies.

Yu in his efforts to eliminate the flooding of the world, pierced the dragon pass *longmen*, in a cave met Fuxi, who presented him with a plaque with the eight trigrams 八卦之圖 that helped to restore the ordered structure of the world.²⁷ In association with *yubu* this mythologem is not only repeatedly alluded to in various 'orthodox' *Daozang* texts but also in Youmian manuscripts. According to a text of the Tianxin school from the 13th Century, one is supposed to perform *yubu* steps on *beidou* in the traditional pose of Yu the Great at the dragon gate: 便步大禹鑿龍門長陣斗步²⁸; or, in a statement on the basic forms of *yubu*, 禹步三步九跡罡, that one should imagine oneself to stand in front of the dragon gate 存己身立在禹鑿龍門之上²⁹. In Youmian ordination texts adepts are requested to make the dragon gate permeable with three *yubu* steps, and at the beginning of a 開壇 ordination ritual in northern Thailand, it is said that during the construction of the sacred area one must make three *yubu* steps and break through the dragon gate.³⁰

However in the Jingmen manuscripts containing all these images of a world organized by Yu himself, there is no reference to this connection. Especially liturgies of announcement rituals contain instructions for 'Nine Phoenix Step' sequences 九鳳罡 on *luoshu* diagrams which are well known from the altar purification

²² These are mostly *daogong* manuscripts

²³ Cod.sin. 633, ordination liturgy 戒度科

²⁴ Cod.sin. 713:8a, ordination liturgy 戒度技替科

²⁵ Cod.sin.704: 天師戒度科. According to Xiong (1996:276-77) the divinities 天蓬, 天芮, 天衝, 天輔, 天禽, 天心, 天柱, 天任 and 天英 have been associated with the system of 九宮 since the Tang dynasty.

²⁶ for the re-creation of the cosmos through the priest's performance of *yubu* in Zhengyi rituals see Lagerwey (1987:31); for the structure of the sacred space see Lagerwey (1987:23-48).

²⁷ Quoted from *Shiyi lu* 拾遺錄, see 李昉 (太平廣記. 筆記小說大觀 ; 6. 聖進書局: 卷 291:43 龍門山) and Lagerwey (1987:31)

²⁸ 上清天心正法 (HY 566, 5:3a) by Deng Yougong 鄧有功 (1210-79); in part, a reissue of the earlier 太上助國救民 總真秘要 (HY1217) by Yuan Miaozong 元妙宗; see Boltz 1987:35, 265

²⁹ 天皇至道太清玉冊 (HY 1472: 3:8b)

³⁰ Shiratori 1975:129

ceremonies of the Chinese tradition and are often named 破穢罡 due to their function. One of these *jiufeng* diagrams is combined with a *beidou* diagram, among whose separate stars the inscription 九鳳(滅)火邪精破穢, nine-fold phoenix destroy malignant ghosts and wipe out the pollution, is distributed.³¹

Beidou diagrams interspersed in the text especially can be found in esoteric instructions *miju*, as 賁籙秘語/洪恩秘語, but also in liturgies specifically addressing *beidou*, as 告/伸斗科, in liturgies for submitting petitions 飛章科 and in liturgies honoring the goddess Dimu 帝母.³² In this context esoteric naming systems for the stars of *beidou* known from the Chinese Daoist tradition are used. So under the heading 又論上罡踏九宮之法 in a manuscript two charts are to be found. According to the first, one should ascend to the sky with sun, moon and stars 金星月府日宮 via the individual stations of *beidou* 巨門, 貪狼, 祿存, 文曲, 廉貞, 武曲, 破軍, only then should one tread the subsequent 九宮 diagram with his eight trigrams.³³ Such trips can lead through certain skies as 混元府, 九龍府 or 應天府, but always at the beginning the heavenly staircase is to be used, whose starting point is marked as the first star of *beidou*³⁴, and one has to climb with up with *yubu*, the step, that leads to heaven. The 'sublimated' *yubu* variant, *buxu* 步虛 hymns, can as well be found in Jingmen texts.³⁵ *Daogong* priests must have been very familiar with these chants, as is demonstrated in a passage in a 關告科 liturgy: one is requested to recite a *buxu* mantra invoking the constellation Southern Dipper but only the headline is provided: 念步虛南斗咒~~. The wavy lines at the end of the sentence indicate that knowledge of the subsequent *buxu* passage was assumed that there was no need to execute it lengthily.³⁶

Yubu in Youmian manuscripts

While in the Jingmen texts the 'classic' *yubu* steps on *luoshu* and *beidou* diagrams are documented, in Youmian manuscripts forms of *yubu* that are not tied to this basic pattern can be found. As in the Tianxin texts mentioned above they are usually represented in the form of 'footprint patterns', are often titled 'foot guides' 腳引一紙 or 腳引用 and appear mostly in connection with death rituals, such as 'foot guides for the dead' 又到亡人腳引.³⁷

One explanation for this context can be contained from a form that is used during a 歌堂 ritual by another Yao

³¹ Cod.sin. 253:16-17; Cod.sin.1004:32a

³² Cod.sin.590:37; Cod.sin 273:56; Cod.sin 284; Cod.sin. 715:25b-27a; Cod.sin. 925

³³ Cod.sin. 998:16a; Cod.sin. 651. The terms for *yin*-days, written with the radical 鬼 and documented only for this context, are to be found in Cod.sin. 408:19b or Cod.sin. 836. Lagerwey (1987:74) mentions names for the stars of *beidou* in 'pseudo-Sanskrit syllables' which can be traced back to the Tianxin Tradition. See 金臂圓光火犀大仙正一靈官馬元帥秘法 (HY 1210, 224:7), which lists different naming systems for the stars, depending on whether they were invoked on even-numbered *yang* days or odd-numbered *yin* days; see 太上玄靈北斗本命延生真經 (HY 622:4, where this nomenclature is explained) and Drexler1994:31.

³⁴ Cod.sin.1005:14b

³⁵ Cod.sin. 659, Cod.sin. 747, Cod.sin. 632

³⁶ Cod.sin.1005:25a

³⁷ Sinica 3255:12b; Cod.sin 544:21a; Sinica 3359:3b.

group in Guangdong, the Paiyao.³⁸ It is titled 腳引一道一位 and dedicated to the real soul of a person 一位正魂 who died from an illness. It was issued on the urgent order of Supreme Lord Lao and on behalf of the Exorcism Bureau of the Northern Pole of the of the Supreme Correct Unity 太上正一北極驅邪院恭行. It states that as a measure of accompanying welfare the local altar issued a sheet of foot guide 腳引一張 to the deceased, to accompany him on his way up in the sky and down under the earth. May the roads to the places where human souls are heading for not be blocked!³⁹ These diagrams thus serve to guide the deceased safely into the other world of his afterlife. *Yubu* here too is a technique enabling transgressions into other worlds. The footprint pattern diagrams however are also to be seen in the context of a particular type of text on a journey through the world of the nine mythical provinces *jiuzhou* 九州.

Application and transmission of *yubu* in Youmian culture

Yubu serves as a means to create a sacred area for Daoist liturgies and to cross the borders between the worlds. Moreover with the help of this technique Youmian in Guangxi and Thailand also summon auxiliary soldiers for exorcism rituals from the world beyond and perform salvation rituals.⁴⁰ It is considered the weapon of the *shigong* priest, used in the battle of pacifying spirits and heterodox deities. "Which god, which spirit dare get in my way, when I perform *yubu*? When the sequence of steps is taking shape under my feet, even thieves and tigers and wolves no longer stir".⁴¹ In the manuscripts it is often pointed out that the sequence of steps of the 'right doctrine' 行罡作正法 together with the right 訣 gestures always be applied.⁴² "If you execute a sequence of steps, then it has to be the one of the ancestral master 祖師罡 of your own religious tradition. Do not perform meaningless paces, as you would fall into the void. And you must execute *jue* gestures of the Lüshan doctrine if you want to destroy evil spirits."⁴³ The 'right' *yubu* is conveyed as part of ordinations to Youmian in Hunan, Guangxi and Thailand. As conclusion of 掛燈 ordination ceremonies seven positions indicated by coins on a piece of cloth spread on the floor, need to be paced by the initiates in a particular order.⁴⁴ In the course of 卦大羅 燈 ordination rituals in Guangxi there are special sections, during

³⁸ According to Tapp (1989:226) Paiyao in northeastern Guangdong distance themselves from Guoshanyao (Youmian) and vice versa. Nevertheless, there are many similarities on the religious level. According to Lian; Ma; Li (1992: 47) Paiyao frequently refer to Daoist traditions from Hunan; the priests would pronounce liturgical texts in "a kind of Hanyu", not Kejia, Cantonese or Yao. Actually the texts do mention Daoist schools from Hunan, like the famous Shaoyang thunder school (Li, Fang 1995:161, 285).

³⁹ Li, Fang 1995:367

⁴⁰ Ding, Liu, Luo, Liu 1992:228-231

⁴¹ Cod.sin. 543:6a ; Cod.sin.586:11a-b

⁴² Shiratori 1975:138; *jue* gestures are almost never depicted in Yao manuscripts.

⁴³ Shiratori 1975:143, 204; Cod.sin. 751:6a; Cod.sin. 1028:11a

⁴⁴ Zhang Jingsong 1996:87, 107; Takemura, Hatsuo 1978:258; for application of *yubu* during these ordination rituals see also Zhang Jingsong 1993:45; Zhang, Zhao 1996:99; Ding, Liu; Luo; Liu 1992:229-31

which adepts under the guidance of the priest learn to read the liturgical scriptures and to practice *yubu*⁴⁵. From the manuscripts we learn that while doing so, they must not laugh, or that it is unseemly to talk. But the teaching master also should not laugh at the little future masters.⁴⁶ They are prompted to preserve the transmitted *yubu* skill well and they are exhorted to perform it later in the correct manner and not to abuse it.⁴⁷ Even more details about the 'right' *yubu* are to be learned from the manuscripts: "Bow before the ancestral master, who went to acquire to the doctrine, bow a second time before the local master, who teaches the initiates, and bow a third time before Lord Lao, who transmitted the true doctrine. While the local master promotes intelligence by studying the scriptures, it was the ancestral master who transmitted the correct *yubu* steps and the right *jue* gestures of Lord Lao."⁴⁸ The skill is mediated predominantly orally. This would explain why in the Yao corpus no theoretical writings about *yubu* can be found, and it would also match the testimony of a Han-Chinese *shigong* priest from Guilin, who confirms that the manuscripts of all the priests only contain approximate information on the various *yubu* paces and require oral explanation and guidance by a teacher.⁴⁹

Fantan 番壇 – to turn the altar upside down

In Youmian manuscripts there is a rhyming text⁵⁰ in seven-syllable verses describing a journey of 'one's master 吾師' with *yubu* steps through the mythical nine provinces 九州. At the mention of the nine provinces one would rather expect the appearance of a magic *luoshu* square and a suitably defined sequence of steps, instead, various 罡-footprint patterns are attached to the text, sometimes in the bottom half of the manuscript page. The texts are entitled 'Turning the altar upside down 又教番壇法用', 'For use when recruiting soldiers 是兵法用', 'For turning over the five directions 又到番五土', 'Chant for turning the heterodox ones upside down 又叨潘(到翻)邪歌用', 'Expelling demons with the step of Yu the Great 打罡番外鬼'. They mostly originate from 19th Century Yunnan. In more recent texts such choreographies are rare. As a common feature all these texts are not integrated into a larger liturgical context, but in smaller collections of 'magical methods' 小法, together with talismans, incantations and forms, that usually are related to salvation rituals, funerals or exorcising rituals. All of the manuscript owners bear the ordination name *fa* 法 of the Lüshan school and in most texts typical deities or paraphernalia of this school are mentioned, often in conjunction with the Exorcism Bureau of the Northern Pole 北極驅邪院, the supreme authority of the Tianxin 天心 school.

⁴⁵ see Liu Xiaochun 劉小春 1990 (行道波誰曹. In: 中國各民族宗教與神話大詞典編審委員會 (ed.), 中國各民族宗教與神話大詞典. 北京.學苑出版社: 637)

⁴⁶ Cod.sin. 285:4a; Shiratori 1975:159

⁴⁷ Cod.sin. 202:1a,2b

⁴⁸ Cod.sin 367: 14b-15a

⁴⁹ Ji Songling 1987:37

⁵⁰ see Cod. sin. 540: 4a-8b, Cod. sin. 978: 4a-7b, Sinica 3359: 14a-19b, Sinica 3277: 27b-34b, Sinica 3316: 14b-16a, Sinica 3279: 31a-32a, Sinica 3285: 40b-41b, Sinica 3255: 20b-22b, Cod.sin.1037: 5a-8a, 11a-14b.

The first part of the text describes the course of seven *yubu* steps on the cosmogram of the mythical nine provinces 九州, whereby these are cleansed from harmful influences. Throughout Southern China's different ethnic groups similar texts illustrated with *luoshu* diagrams and descriptions of each step to be performed can be found. Remarkable are the many identical phrases in the texts used by various ethnic groups with different languages. The second part of the text describes the course of this journey into the five directions, starting from the East, continuing clockwise and finishing in the center, while everything is shattered and turned upside down (*fan* 番/翻) and the universe is freed from evil spirits. In all the Southern Chinese rituals the verb *fan* is interpreted differently and subsequently quite different rituals are grouped around this concept. This might be an indication that the ritual so popular across ethnic and linguistic boundaries might have spread via the Chinese text. In the third and final part of the ritual the universe is cleansed of criminal gods, maleficent spirits and vengeful souls in ten devastating blows. In quasi-judicial parlance they are rated as 犯, as criminal offenders, they are summoned to court, interrogated and sentenced. Similar rituals are documented not only for Fujian and Youmian in Guangxi. A ritual in the course of which evil powers are charged in a 'Daoist court' is documented already in 太玄金鎖流珠引, a text of the Tianxin school, which has something else in common with these Youmian texts: it is the earliest known text containing footprint patters as a means of transmitting *yubu*. In the Youmian variant of the associated ritual, bamboo sticks as representatives for harmful demons and divinities are prosecuted, interrogated and sentenced.

Part one: The first of my *yubu*-steps I perform to the East

The text starts with the master performing a first step from the 'head' of the nine provinces to the East. He passes places bearing the names of trigrams and the five elements 鐵城, 火城 or 木城 and a special place called Yangzhou 陽州⁵¹. Considering the migration myths of the Yao, their historically documented migrations and their frequent allusions to Yangzhou, it might be tempting to regard it as a former settlement area of the Yao in Southeastern China. Ritual texts from other ethnic groups dealing intensively with the same topos however, shed a different light on the subject. Paiyao in Guangzhou ritually banish disease-causing spirits to Yangzhou⁵². From Han-Chinese Lushan ritual texts from Fujian we learn that vengeful souls, spirits and malicious deities are shipped to prisons in Yangzhou.⁵³ On the other hand, spirit soldiers and guards for the altar are preferably recruited from this province, but it is made sure in any case that they are sent back after having fulfilled their ritual duties.⁵⁴ Even in Chinese rituals from Yunnan and Sichuan the same evidence occurs. In the course of a healing ritual a Yunnanese priest travels to Yangzhou on horseback to recruit soldiers⁵⁵. From Sichuan, deities, disease-causing spirits and even the skins and bones of dead spirits are dispatched to Yangzhou, while in return soldiers are recruited from there.⁵⁶ Gelao priests from Guizhou fetch

⁵¹ 陽州 Yangzhou sometimes is replaced by 南陽 in the texts

⁵² Li u. Fang 1995:135

⁵³ Ye Mingsheng 1996:II, 412; 115

⁵⁴ Ye, Liu 1997:422-425; Ye Mingsheng 1996: II, 263; 295 Ye Mingsheng 1995:185, for 漳平 in southwestern Fujian.

⁵⁵ Ni, Guo1995:253

⁵⁶ Hu Tiancheng 1995b:223-4, 286; Wang Yue 1994:348; Wang Yue 1993:428.

carpenters for the construction of their *nuo* ritual altars from the same place.⁵⁷ Yangzhou as a topic in the religious ideas of all these groups, as the world beyond, where deceased family members and evil spirits are banished to and where military assistance in the fight against the evil forces is recruited from, seems to be related to the Lūshan tradition.

For other ethnic groups⁵⁸ across southern China, there are similar, rhyming texts in seven-syllable verses, describing the order in which the nine provinces of a *luoshu* diagram have to be passed through. During a Han-Chinese 踩九州 ritual in Sichuan⁵⁹ nine stacks of money are set on a mat spread on the floor to represent the nine mythical provinces⁶⁰. The ritual text includes diagrams, mostly in the form of *luoshu* squares, and displays different sets of numbers and sequences of steps to pace the 'provinces': 離州, 南陽, 青州, 梁州, 雍州, 冀州, 徐州, 荊州, 袁州. Then it describes the different categories associated with the nine provinces: the trigrams 八卦 (乾, 坎, 艮, 震, 巽, 離, 坤), the 八節, the eight sections of a year (艮立春, 春分震, 立夏巽, 夏至離, 立秋坤, 秋分兌, 立冬干, 冬至坎), natural phenomena as 乾為天, 坎地, 艮山, 震雷, 巽風, 離火, 坤地, 兌澤 and the Heavenly Stems and Earthly Branches.⁶¹ Here too, the concept of a cosmos inhabited by vengeful souls is revealed. The 'cosmic' doors at the corners of *luoshu* diagrams, of altars and of the world have to be kept open or sealed respectively to keep harmful influences at bay: The gate of heaven at the position of the trigram *qian*, the gate of the earth at *kun*, the gate for humans at *xun* and the spirit gate at *gun* 天門卻在乾上坐, 地府卻在坤上行, 人們卻在巽上過, 鬼門卻在袁州城.⁶² In another Han-Chinese liturgical text for a 九州 ritual from Sichuan⁶³ Nine-province-City 九州城 is described as being inhabited by vengeful spirits. A Chinese Text for a 踩九州 ritual from Yunnan⁶⁴ contains a section about a *luoshu* diagram, which must be paced to cleanse the nine provinces, equated with trigrams and the five elements 金, 木, 水, 火 and 土, from harmful influences. The pacification of the world finally is done with the help of soldiers from the beyond.⁶⁵ A similar text used during a 幡科 ritual in Fujian

⁵⁷ Tuo; Yang; Wang 1993:188, 298

⁵⁸ Evidence for a similar Youmian ritual comes from 富川 in Guangxi, where during a 踏九州 ritual the *shigong* priest strides along nine wooden poles, reciting the names of the nine cosmic gates, provinces, trigrams and five elements he is passing (Ding, Liu, Luo, Liu 1992:218-19).

⁵⁹ from a 慶壇科儀 Ritual, recorded in the early nineties; in a related manuscript 李老君, 趙後尊 and 梅山啟教 are referred to as 法主. Hu Jianguo (1993:212-13, 337-8) mentions 踩九州 rituals as parts or *nuo*-rituals in Sichuan and Hunan.

⁶⁰ For Youmian in Thailand and Hunan similar *yubu* sequences on mats or blankets with piles of ritual money or coins are documented; see Zhang Jingsong 1996:87, 107; Takemura, Hatsuo 1978:258

⁶¹ 乾管戊乾亥, 坎管任午癸, 艮管丑艮寅, 震管甲卯乙, 巽管辰巽巳, 離管丙午丁, 坤管未庚申, 兌管 庚酉辛; Hu Tiancheng 1995a:172

⁶² Hu Tiancheng 1995a:177-178

⁶³ Wang Yue 1993:408

⁶⁴ Guo, Wang (1995:113-127) recorded the text 1987-1993 in northeastern Yunnan.

⁶⁵ Guo, Wang 1995:113, 122

describes in detail⁶⁶ which deities from every province have to be invited and how many soldiers have to be recruited to eliminate the hundreds of ghosts and evil spirits threatening the world.⁶⁷ At the beginning of a *Gelao nuoyuan* 雉願 ritual in Guizhou⁶⁸ the priest has to pace all five directions with *yubu*, the provinces being equated with the five points of the compass, the five elements and the trigrams. Similar to the Yao practice he starts from the East and from there proceeds to all directions, completely burning, eliminating and wiping out the evil spirits in order to protect mankind. The cosmic gates are opened or closed, large and small temples are destroyed with the help of thunder fire⁶⁹. The sequence of steps on the trigrams and provinces, only to be guessed from the Yao texts, is reproduced here in detail.⁷⁰

Paiyao in Guangdong travel through the nine provinces during death rituals and initiations.⁷¹ *Yubu* is the means to reach worlds beyond and new existences. A ritual text⁷² recorded in 1943 explains the origin, forms and functions of 罡 and describes a journey to the five directions with the help of this skill. In passing, temples and their occupants are destroyed, deities and demons are summoned and killed, spirits are annihilated. For this purpose, it helps to master a thunder fire chariot: 雲雷火車從天發.⁷³ A Paiyao liturgy for the re-creation of the nine provinces 立九州⁷⁴ describes a priest's ascension to heaven, riding on a wheel of fire, traversing provinces, trigrams and gates of heaven while eradicating spirits in the hundreds: 手把淮南祖師訣, 如今腳踏火車輪 … 百鬼無蹤何處尋.⁷⁵ In a Miao 慶壇 ritual in Guizhou *yubu* is executed into all five directions on a bamboo mat spread-out on the floor. A song is recited about the creation of the world by Pangu and the creation of the nine provinces by Xuanyuan Huangdi 軒轅皇帝.⁷⁶ It becomes evident that throughout Southern China there are texts and rituals similar regarding concept, structure and language. The texts consist of seven-syllable verses, evidently in a Chinese pronunciation and are illustrated with *luoshu* squares or other cosmograms.

Part two: I walk into all five directions and turn everything upside down

⁶⁶ Ye Mingsheng 1996: I, 111-116; II, 263-66; the accompanying ritual is attributed to the Lūshan school. Lao Gewen (1993:45) mentions a Lūshan text from Fujian, which as parts includes 九州 and 九州燈; Dean (1989:83) mentions a 召九州軍 ritual for southern Fujian, Tsui (1989:139,143) a ritual text 九州科 for Hong Kong 九州科.

⁶⁷ Ye Mingsheng 1996:I, 264, 265

⁶⁸ Tuo; Yang; Wang 1993:176-97.

⁶⁹ Tuo; Yang; Wang 1993:176-78, 179, 181, 180, 196

⁷⁰ Tuo; Yang; Wang 1993:184-86, 193

⁷¹ Liu Yaoquan 1994:214-15; however, these names mostly refer to real place names. Li Mo (1994:220) and Tang Hui (1995: 126-129) describe almost identical rituals for Paiyao.

⁷² Li, Fang 1995:42-60; see Li, Fang 1995.

⁷³ Li, Fang 1995: 47, 43, 47, 45, 50

⁷⁴ from death ritual text; see Li, Fang 1995:159-165

⁷⁵ Li, Fang 1995:160

⁷⁶ see Yang Lan (1995: 241-271); the altar is assigned to 張趙二郎, the son-in-law of Lord Lao.

‘我去東方大一番’ is the opening sentence to the second part of the text, where all five directions are turned ‘upside down’. Heterodox masters who themselves turn altars upside down and destroy temples must be fought together with their heretical *yubu* sequences.⁷⁷ *Fantan* is a destructive activity making use of *yubu* and also belongs to the repertoire of the masters of rival schools. From a Han-Chinese invocation 翻冤解咒 from Yunnan we learn that criminal deities and spirits, vengeful ancestors and living souls are exterminated and ‘catapulted’ 翻出 away from the body of an ill person. The refrain to each passage reads: ‘After you will have been turned upside down and dealt with by me today, you will follow my somersault and disappear through the door: 自從今日番解後，隨吾筋斗出門庭’⁷⁸. *Fan* 番 and *fan* 翻 are used interchangeably in the meaning of 翻筋斗, ‘to somersault’. Here the priest turns himself upside down to get rid of malevolent spirits. Another Han-Chinese ritual text from Guizhou used for the recruitment of soldiers is even more explicit: The depicted 九州 diagrams are accompanied by detailed instructions on how 手訣, 踏罡, 默咒 and 打筋斗 have to be executed⁷⁹. In Han-Chinese 翻九樓 rituals in Zhejiang, the priests are also turned upside down: they climb up a nine-storey altar 九樓壇 made of stacked tables with their bodies turned upside down.⁸⁰ Yet another 翻九樓 ritual is performed in Shaoxing 紹興, serving the salvation and ascent of souls into the nine heavens. On a nine-storey tower consisting of 49 stacked tables two ritual specialists climb up while doing somersaults⁸¹. During a 翻九台 ritual for dispelling spirits of pestilence in Zhejiang, a priest is rolling down in a similar fashion along a nine-fold platform, his body turned upside down⁸². In these 番壇 rituals, the provinces have been shifted to a vertical display.

A Lūshan ritual 建幡醮儀 in Longyan, Fujian, contains 翻壇 as an exorcistic component. Ritual specialists perform acrobatics and turn the altar upside down⁸³ by doing handstands, by rolling back and forth on straw mats or by rotating these mats above their heads.⁸⁴ A mat also plays an important role in a *Hongtuo* ritual in northern Taiwan for turning upside down the earth 翻土/番土 in order to clean the five directions 五土 and the house of the sponsor of harmful influences. Again, the priest is performing on his hands. Lagerwey also mentions a ‘turning over the earth’ ritual 翻土 during which the priest is doing a headstand on a

⁷⁷ Deng Yuandong 1993:53. The phrase is used in a similar meaning in a *Kejia* puppet play from Fujian, when altars of rival schools are turned upside down and destroyed. See Ye, Yuan (1996:417). Even in Han-Chinese Lūshan rituals from Fujian the expression 番廟王破廟王 is quite common, see Ye Mingsheng (1996 :II, 247; Ye, Liu 1997:141)

⁷⁸ Ni, Guo 1995:248-50

⁷⁹ Tuo Xiumin 1994b:9, 22; see also Lao, Lü 1993a:153

⁸⁰ Xu, Zhang (1997:77-79,109); while Zhang Daoling 張道陵 is mentioned as progenitor of the doctrine, typical Lūshan ritual implements are used.

⁸¹ Xu Hongtu 1994:783, 796, 802-03

⁸² Katz 1995:204; Hu Fuchen 1995:1547

⁸³ Ye, Liu 1997:117, 144. A Lūshan ritual text of the same area describes, how the priest imagines to become a king, turning upside down heaven and earth, letting rivers and streams cover the earth, so that no place is left for spirits and deities to flee to. Ye Mingsheng 1996:II, 468.

⁸⁴ Ye, Liu 1997:542-44

straw mat.⁸⁵

In Younian *fantan* ritual texts mats are frequently mentioned. Due to a text dedicated to the turning upside down of criminals, 番犯書, one end of a mat has to be transformed into its other end before a *fantan* altar can be built to perform a sweeping attack on criminal creatures 造起番壇來番犯.⁸⁶ In addition, many *yubu* diagrams are drawn together with talismans or passages concerning mats.⁸⁷ In a method for turning upside down the altar 又敕番壇法用 a mat is ordered not to stay a common mat, but to transform into a *fantan* altar for turning upside down criminal deities 吾師身番出一太犯神.⁸⁸ Only then the priest, hidden in the body of his master, can catapult them out of this world 在吾師身番出一太犯神. The mat is not just a weapon, but transforms into an altar, into a sacred space, a cosmogram, and in the Lūshan tradition is related to rituals of turning upside down the priest, the altar, the earth and ultimately the cosmos in order to restore its original order.⁸⁹

Part three: Attack on criminal spirits and vengeful souls

From this third part of the text it becomes evident that spirits and deities causing diseases, misfortune and disasters are held responsible for their crimes. In a legal diction they are branded as criminals, 犯神 and 犯鬼. A further category of creatures to be controlled by law are vengeful ancestors 冤家⁹⁰ or souls of deceased persons 冤魂, who have been unjustly inflicted during their lifetime and have not been pacified by appropriate funeral rites. The curses of this vengeful ancestors must be banished by the ritual master, their souls have to be returned to their original bodies or redeemed, sometimes with the help of martial deities like Haifan 海潘部我來拔度⁹¹. However, 'living' souls, 生魂 or 生人魂魄, of enemies, curses of neighbors, family members and spouses can be made responsible for misfortune and ill health and need to be dealt with.⁹²

Han-Chinese Lūshan texts from Fujian list categories of vengeful souls, malevolent spirits, gods and living souls, who must be turned upside down in order to dissolve their curses.⁹³ According to Chinese ritual texts from Sichuan, vengeful souls roam the nine provinces, and in Yunnan an invocation 翻冤解咒 is used to turn

⁸⁵ Xu Liling 1997:18-19, 94-95; the priest refers to himself as a Lūshan apprentice 閩山弟子; see Lagerwey 1989:69. During specific Taoist rituals in Taiwan a mat 草席 spread on the floor symbolizes the sacred area, which spirits dare not enter. See Liu Huanyue 1994:75

⁸⁶ Sinica 3333:8b, Sinica 3359:14a; Cod.sin.1037:15a

⁸⁷ During a She 行罡舞 dance acrobatic demonstrations with a mat are given; see Shi Lianzhu 1989:90

⁸⁸ Cod.sin. 540:1b; Cod.sin. 469:14a-b; Cod.sin 381:33b, Cod.sin.455:7a

⁸⁹ In rituals of the Wanglao and Furen schools in Fujian a mat is also used as a symbol for an upturned altar at sea (Ye, Liu 1997:132). In a Sichuan ritual a mat symbolizes the nine provinces, i.e. the cosmos (Wang Yue 1993:407)

⁹⁰ Based on a similar Paiyao Li, Fang (1995: 559) describe 冤家 as enemies, who are blamed for illness, accidents and misfortune.

⁹¹ Sinica 3359:32b; Shiratori 1975:84; Sinica 3359:31a; see Lei Zeguang 1943:43 for Guangdong

⁹² see Li, Fang 1995:570 for Paiyao, Ye Mingsheng (1996:II, 500) for the Han-Chinese Lūshan tradition

⁹³ Ye, Liu 1997:453 (an almost identical passage is found in Ye Mingsheng 1996:220, 306); Ye, Liu 1997:117

upside down living *hun* and *po* souls in a healing ritual.⁹⁴ If the culprits are not turned upside down, exiled or deported to Yangzhou by boat, they are sent to prison.⁹⁵ In the Youmian *fantan* text, this prison is a metal well 金井, tens of thousands of fathoms deep, placing spirits and gods in a state of panic.⁹⁶ To be held in custody here, means to be in hell, where they will not be allowed to utter a sound or make a wrong move.⁹⁷ Malicious people and heterodox masters are forced down there, their heads down at the bottom of the well.⁹⁸ These prisons are an integral part of those Daoist rituals, in which evildoers are to be punished.⁹⁹ Altars have become legal courts. In a certificate of a Yangping altar for arresting spirits 陽平衛給出捉鬼公牒 on the occasion of a 建齋 ritual in Fujian, it is publicly announced that the local court 本院 has started investigations against various spirits, who have done harm to humans. This certificate was issued in order to recruit soldiers from the world beyond who will catch the spirits, hand them over to the Lūshan court for interrogation and trial. A further certificate states that some spirits have already been summoned before the court. After public hearings, the court instructed the *sanyuan* generals 三元將軍 to bring the criminals to jail in Yangzhou, from where they may never return to the world of the living.¹⁰⁰

A Daoist court and interrogations of evil spirits are already found in the Tianxin text 太玄 金鎖流珠引¹⁰¹, which describes 考召法, the method of summoning deities to court and interrogating spirits in order to ward off diseases.¹⁰² In preparation for the corresponding ritual the altar must be purified and sealed with the help of *yubu* and a prison has to be erected. Then the *sanyuan* generals Tang 唐, Ge 葛 and Zhou 周 have to be visualized, as they are commanding spirit troops, arresting disease-causing spirits and bringing them to the altar for questioning.¹⁰³ The priest makes the gesture of the *sanyuan* generals, 捻三元訣, reads the indictment, summons deities and spirits, and interrogates them. Those who are found guilty of a misdemeanor are

⁹⁴ Wang Yue 1993:408; Ni, Guo 1995:248

⁹⁵ Cod.sin.544: 12a; Li, Fang 1995:599; Cod.sin.544:11b; Li, Fang 1995: 564

⁹⁶ Sinica 3313:2b. During rituals in Taiwan this well in which the spirits are to be kept in custody is drawn in the air with the priest's sword (Lagerwey 1987:102). In Lūshan rituals in Fujian a wooden or bamboo structure is built as a prison within the consecrated space (Ye Mingsheng, 1995b: 183) or a prison is drawn in the shape of the character 井 (Ye Mingsheng 1996:II,249), exactly as described already in *Daofa huiyuan* texts (HY 1210, 259:12b, HY 1210, 227:20a-20b). Obviously these wells are created with the help of *yubu* by Youmian priests, as the common term 開井罡 for a sequence of steps suggests (see the diagrams of Sinica 3277 and 3316). Ding, Liu, Luo, Liu (1992:231-32) report similar forms, 開禁罡, 押井罡, 撥井罡, 開井罡 for Yao groups in Guangxi.

⁹⁷ Cod.sin.405:9a ; Cod.sin. 506:16b-17b

⁹⁸ Sinica 3311:9b

⁹⁹ Li, Fang 1995:614

¹⁰⁰ Ye Mingsheng 1996:II, 423. Interrogations of spirits as part of a ritual are documented in manual for a 齋科全部 ritual. After solving the case in question the spirits and vengeful souls are sentenced and removed to Yangzhou in a boat specially built for this purpose; see Ye Mingsheng 1996:I, 115

¹⁰¹ HY 1109, See Ren, Zhong 1995: 754, Barrett 1990, Barrett, Lü 2006, Tsai 2005

¹⁰² HY 1009, 4:1b; for 考召, search and summons, see Lagerwey (1987:92)

¹⁰³ HY 1009, 4:5b-6a

convicted and consigned to hell or executed by spirit soldiers. Subsequently specific functions of the *kaozhao* method are listed, some details being reminiscent of the Youmian *fantan* text and other texts related to the Lūshan tradition.¹⁰⁴ The banishment of the curses uttered by vengeful souls and malevolent deities and the 'evils of mouth and tongue' 口舌之害 of living humans also were addressed in the *fantan* text¹⁰⁵, as was the purifying of the altar with *yubu* steps into all five directions.¹⁰⁶ Here too, the *yubu* steps are so terrible a weapon that the spirits of the five 'villages' prefer to disappear voluntarily.¹⁰⁷

A court trial of spirits is also documented for a Youmian group in Northern Guangxi.¹⁰⁸ It takes place on the occasion of a 許願 ritual. Its purpose is the salvation of those ancestors who cause diseases and misfortune to the family. After having invited and honored the gods and having sent various documents to the other world, the *shigong* priest proceeds to questioning, convicting and exiling the malevolent spirits. First the *sanyuan* generals are sent to arrest the vengeful souls with the help of a warrant and to bring them to court. The arrested spirits are represented by bamboo strips, individually listed by name and interrogated, their statements being elicited by means of divination blocks or with the help of a medium. After being scolded, beaten and convicted they are finally set on the river in a paper boat and banished from human society: 吾師番出出未(位)家先冤家咒咀簽頭速速上梅山!¹⁰⁹ The court terminology applied in the Youmian *fantan* texts suggests a similar treatment of the offenders as expressed in the Tianxin *kaozhao* method. The *sanyuan* generals, who played an important role in Song Dynasty ritual already, their most dangerous weapon being *yubu*, play a crucial role in both the Youmian and the Lūshan tradition.

Conclusion

The Youmian *fantan* text with its 'footprint diagrams' incorporates a variety of influences. The first 九州 component is widely spread across Southern China. The second part, a *fantan* ritual for turning upside down the altar in order to restore cosmic order, is closely linked to the Lūshan and Meishan traditions and their protagonists, as Haifan Zhangzhao erlang and Zhang Wulang. It is assumed that the ritual was transmitted by a written text and inspired different interpretations, as demonstrated by the numerous ritual variants. The third part of the text is related to a *kaozhao* ritual first documented in Song dynasty texts of the Tianxin tradition. The ritual can be set to use against malevolent spirits and deities, rival schools or temples, vengeful souls, family members and neighbors.

The Youmian *fantan* text thus presents the full range of possible functions of *yubu* in the Southern Chinese

¹⁰⁴ 4:7b-8a

¹⁰⁵ see also Cod.sin. 544: 13b: 解鄉村口舌冤 ...今日五師來解送、官府吞鬼不留他。

¹⁰⁶ 6:9a; in *Taixuan liuzhuyin* extensive *yubu* choreographies attest to the powerful effect of this weapon.

¹⁰⁷ Yuan Miaocong also resorts to this method and defines it as 考召者為考鬼召神之事 (HY 1217, 7:1a; 7:2a-3b). In his method the three generals 三將軍 who have to be visualized, play a dominant role. Again, the generals and the priests main weapon is pacing the stars of the dipper 擗訣步網鬪 (HY 1217, 7:5a, 6b)

¹⁰⁸ Lei Zeguang 1943:41-45

¹⁰⁹ Shiratori 1975: 84-85, Cod.sin.1037:15a, Sinica 3368:21b-22a

religious context.

Primary sources - 正統道藏

HY 547: 靈寶玉鑑

HY 566: 上清天心正法

HY 567: 上清北極天心正法

HY 585: 貫斗忠孝五雷武侯秘法

HY 587: 黃帝太一八門入式秘訣

HY 622: 太上玄靈北斗本命延生真經

HY 763: 太上三元飛星冠禁金書玉錄圖

HY 866: 鬼俗子天籙靈文

HY 869: 北斗治法武威經

HY 1009: 太玄金鎖流珠引

HY 1193: 洞神八帝元變經

HY 1199: 太上三五正一盟威錄

HY 1205: 太上北極伏魔神咒殺鬼錄

HY 120: 高上神霄玉清真王紫書大法

HY 1210: 道法會元 56, 上清玉府五雷大法玉樞靈文

HY 1210: 道法會元 61-62, 高上神霄玉樞斬勘五雷大法

HY 1210: 道法會元 80, 歎火鄧天君大法

HY 1210: 道法會元 81, 負風猛吏辛天君大法

HY 1210: 道法會元 95, 雷霆飛捷使者大法

HY 1210: 道法會元 101, 五雷祈禱行持秘法

HY 1210: 道法會元 114-120, 太極都雷籙書

HY 1210: 道法會元 122-123, 太上三五部陽鐵面火車五雷大法

HY 1210: 道法會元 124, 上清雷霆火車五雷大法

HY 1210: 道法會元 125, 九州社令蠻雷 大法

HY 1210: 道法會元 126, 九州社令雷法

HY 1210: 道法會元 127, 九州社令陽雷大法

HY 1210: 道法會元 147-153, 洞玄玉樞雷霆大法

HY 1210: 道法會元 156-168, 上清天蓬伏魔大法

HY 1210: 道法會元 179-187, 上清五元玉冊九靈飛步章奏秘法

HY 1210: 道法會元 224, 金臂關光火庫大仙正一靈官馬元帥秘法

HY 1210: 道法會元 227, 太一火群雷府將軍考附大法

HY 1210: 道法會元 249-50, 太上天壇玉格

HY 1210: 道法會元 259-60, 地祇威靈關元帥秘法

HY 1217: 太上助國救民總真秘要

HY 1229: 正一修真略義

HY 1305: 洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經

HY 1472: 續道藏. 天皇至道太清玉冊

Primary sources – Yao manuscripts, Bayerische Staatsbibliothek, München

Cod.sin. 150: [說說踏上聖前踏聖後]. 仇勉. Northern Laos/Thailand, 1912/72; owners: 鄧有林; 趙貴安; 23 folios

Cod.sin. 151: [又到解給亡人手旗入圍房]. 仇勉. Laos/Thailand, late 19th ct.; 27 folios

Cod.sin. 152: 請天地鬼; 設墓鬼書. 仇勉. 桂林, 1911/12-1933; owner: 盤法太; 51 folios

Cod.sin.161: 送亡書超度書. 仇勉. S. L, 咸豐七年 (1857) / 光緒二十一年 (1895); owners: 盤法位, 李氏者; 41 folios

Cod.sin. 170: [說了一明童子行罡三步打簪三聲]. 仇勉. S. L, 1968; owner: 盤金連; 18 folios

Cod.sin. 177: [開筵奉掛真容寶相]. 仇勉. 云南 1842-1906; father of owner: 盤法金; 18 folios

Cod.sin. 180: [申香起根用]. 仇勉. S. L, 20th ct.; owner: 趙啟(進秀)勝; 52 folios

Cod.sin. 184: 書歌開壇元盆. 仇勉. S. L, 1935; owner: 馮福文; 145 folios

Cod.sin. 202: [開壇書]. 仇勉. Laos, late 19th ct.; 28 folios

Cod.sin. 253: 小關告科. 荆門道公. S. L, 1854; owner: 盤經毫; 27 folios

Cod.sin 273: 告斗科. 荆門道公. 大清國暹羅; owner: 李經田; 23 folios

Cod.sin 284: 入伸斗科. 荆門道公. S. L, mid 19th ct.; owner: Yu 盤玄御; 26 folios

Cod.sin 343: 洗育解結法書. 仇勉. S. L, 同治六年 (1867); mentioned persons: 趙官一郎, 趙法行, 李法清, 李法官; 78 folios

Cod.sin. 347: [又到伸香意者起根用]. 仇勉. S. L, 民國四十四年 (1955); owner: 盤富貴; 44 folios, print with movable letters

Cod.sin 354: 元宵鬼 (合) 造船 仇勉. S. L, 20th ct.; scribe: 趙今貴; 12 folios

Cod.sin 355: 十二姓瑤人賀神驚聖圖. 仇勉. S. L, 20th ct.; cloth, 123x26cm

Cod.sin. 375: [又到解煞請鬼名用]. 仇勉. S. L, 1972; mentioned person: 盤法位; 15 folios

- Cod.sin. 394: [叫天書]. 优勉. S. l. late 19th ct.; owner: 鄧今珠; 33 folios
- Cod.sin 395: 又造船唱用. 优勉. 宣羅道猛竜府, 1815; scribe: 趙睿{享}; 43 folios
- Cod.sin. 404: 開禁鬼名用. 优勉. 云南, 1824; owner: 鄧法榮; 32 folios
- Cod.sin. 405: 地獄書. 优勉. 大清國西京道龍王府. Qing dynasty - 1962; owner: 趙換費; 14 folios
- Cod.sin. 408: [童軼蓋△過五師口侵過五師口化變燕子飛上三十三天]. 优勉. S. l., 20th ct.; 23 folios
- Cod.sin. 455: 斷簽法書. 优勉. S. l., 1813; owner: 趙龍林; 33 folios
- Cod.sin. 458: [仲斗科]. 荆门道公. 雲南, 1932; mentioned persons: 鄧勝華, 鄧院照; 21 folios
- Cod.sin. 469: [藏屋法用; 解穢水用]. 优勉. S. l., 己酉歲 1909/69; mentioned person: 黃氏者; 28 folios
- Cod.sin. 506: [救變收口鐵鞭]. 优勉. 云南, 广西, 19th ct.; mentioned families 鄧, 趙, 馮; 33 folios
- Cod.sin 540: 法書. 优勉. S. l., 咸豐四年 (1854); owner: 盤文旺; 13 folios
- Cod.sin. 543: [造船送病用]. 优勉. 南掌國, 暹羅道, Qing dynasty - 1937; mentioned persons: 鄧法學, 鄧法行, 趙發度, 李法保; 151 folios
- Cod.sin. 544: 超度書. 优勉. 雲南見水猛壇, 乾隆廿二 (1757/58); mentioned family: 趙. 28 folios
- Cod.sin. 562: [超度書]. 优勉. S. l., 1950; mentioned persons: 盤法精, 馬教轉, 張氏者; 43 folios
- Cod.sin. 584: 受戒秘. 荆门道公. S. l., 光緒年代 (1875-1908); owner: 鄧雲財; scribe: 李雲善; 18 folios
- Cod.sin. 586: [又入山求財法用. 安索用]. 优勉. 林川桂林府廣西, 道光二十四/二十五年 (1844-45); mentioned persons: 盤法靈, 鄧法官, 趙應一郎; 21 folios
- Cod.sin. 590: [又祭土地鬼保籍之法]. 荆门. S. l., late 19th ct.; owner: 鄧勝香; 49 folios
- Cod.sin. 632: [五明官內與無極聖眾]. 荆门道公. S. l., 道光八/十年 (1828-30); owner: 道士鄧雲晃, scribe: 潘氏 from 粵西; 94 folios
- Cod.sin. 633: 戒度科. 天師法儀 .大道儀. 荆门道公. S. l., 咸豐丙辰歲 (1856); scribe: 李金衡; 38 folios
- Cod.sin. 651: 大齋秘院. 荆门道公. S. l., 1861; owner: 李朝光; 143 folios
- Cod.sin. 659: [玉京盟真貢王大齋]. 荆门道公. S. l., early 19th ct.; mentioned person: 李道陽; 45 folios
- Cod.sin. 679: 道啟書式. 荆门道公. 云南, early 19th ct.; owner, scribe: 李妙傑; 19 folios
- Cod.sin. 694: 三宮科. 荆门道公. S. l., 1917; scribe: 李雲璇; 27 folios
- Cod.sin. 704: 天師戒度科. 荆门道公. 臨安府 云南, 道光四年 (1824); scribe, owner: 盤玄鈴; 34 folios
- Cod.sin. 713: 戒度技(贊)科. 道公, 師公. S. l., 同治皇二年癸亥歲 (1863); owner, scribe: 盤玄鬱; 35 fols.
- Cod.sin. 715: 帝母大會秘語. 荆门師公. S. l., early 19th ct.; owner: Deng Xian Yan 鄧顯顏; 44 folios
- Cod. Sin 728: 齋吒秘語. 荆门道公. S. l., 咸豐 (1859-1898); owner: 李玄{恩}; 27 folios
- Cod. Sin 731: 諸品經. 荆门道公. S. l., 道光 26 (1846); owner, scribe: 李雲靜, 73 folios
- Cod.sin. 747: [又論存家才六畜法]. 荆门道公. S. l., late 19th ct.; 39 folios

- Cod.sin. 748: [奉也請奉也入一心奉請火燒錢]. 伏勉. S. I., 20th ct.; 5 folios
- Cod.sin. 751: [霹靂通通到到通通]. 伏勉. S. I., 1916/1976; 25 folios
- Cod.sin 808: 關告救壇科. 荆門道公. S. I., 光緒十五年 (1889); owner: 李經龍; 24 folios
- Cod.sin 835: 飛章科. 荆門道公. 大清雲南道; owner: 鄧道孔; 22 folios
- Cod.sin. 836: 道師受戒秘語. 荆門道公, 師公. 道光二十年 (1840); owners: 李玄柱, 李玄詞, 李玄訟; 26 folios
- Cod.sin. 864: 受戒上香三士口. 荆門師公. S. I., early 19th ct.; owner: 李勝權; 49 folios
- Cod.sin. 925: 貢筵洪恩秘語. 荆門師公. S. I., 道光拾一年 (1831); owner: 李應鮮; 63 folios
- Cod.sin. 948: 天師受戒秘語. 荆門道公. S. I., 民國五年丙辰歲 (1916); owner: 鄧雲銜; 34 folios
- Cod.sin. 953: 啟書. 太上老君正法. 伏勉. S. I., 1961; owner: 李法勝; 14 folios
- Cod.sin. 957: [太極分高厚輕清上屬天]. 伏勉. S. I., 甲午年 1894/95; 93 folios
- Cod.sin. 967: [列肯人生指鬼滅亡]. 伏勉. 大清國雲南道, 19th ct.; owner: 鄧富財; 50 folios
- Cod.sin. 978: [六害女刑關煞]. 伏勉. 大清喃掌國, 皇上民國; owner: 李如進; 34 folios
- Cod.sin. 998: [貢筵紅樓秘語]. 荆門師公. S. I., 19th ct.; scribe: 李勝寬; owner: 李勝員; 39 folios
- Cod.sin. 1000: 師歌書. 伏勉. S. I., 20th ct.; owner: 鄧有保; 187 folios
- Cod sin. 1004: 關告會聖[救壇]科. 荆門道公. S. I., 19th ct.; owner: 李經實; 35 folios
- Cod.sin. 1005: 貢筵秘語. 荆門師公. S. I., early 19th ct.; owner: 鄧勝和; 50 folios
- Cod.sin. 1006: 奉道正一(折)星告斗十保補糧求壽折安醮主△等來. 荆門道公. 大清南掌國猛龍所官. 咸豐肆年 (1854); scribe: 荆門道公; owner: 李妙; 20 folios
- Cod.sin. 1011: 關告, 會聖, 救壇科. 荆門道公. S. I., 道光貳十七年 (1847); owner: 黃道能. 43 folios
- Cod.sin. 1037: 拔亡開禁總訣. 伏勉. 桂林黃姓存通道黃蠟山, 嘉慶拾七年 (1812); owner: 黃法泰; scribe: 黃文明. 43 folios

Primary sources – Yao manuscripts, Bodleian Library, Oxford

- Sinica 3359: [腳引; 北極驅邪院本壇給出腳引一道]. 伏勉. S. I., mid 19th ct.; 42 folios
- Sinica 3277: 開邪, 招魂, 超度, 禁奏星, 清水法語 共抄一本. 伏勉. 雲南道, 同治五年丙寅 (1866); 同治九年庚午 (1870); 咸豐三癸丑 (1853); owner: 趙貴/桂進; 100 folios;
- Sinica 3316: [又是兵法用]. 伏勉. 大清國雲南道, mid 19th ct.; 45 folios
- Sinica 3279: [便將法便週全, 恐怕橋中有暗穢]. 伏勉. 20th ct.; 45 folios
- Sinica 3285: 法書. 伏勉. S. I. 道光三年癸未歲 (1823); owner: 李法保; 48 folios
- Sinica 3255: 開禁先詞表. 伏勉. 大清國雲南道, mid 19th ct.; 24 folios

Secondary Sources

- Allan, Sarah 1991: *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. New York: State University of New York Press
- Andersen, Poul 1989-90: The Practice of Bugang. *Cahiers d' Extrême-Asie* 5: 15-53
- 1995: The transformation of the body in Taoist ritual. In: Law, Jane Marie (ed.): *Religious reflections on the human body*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press: 186-208
- 1990: Guideline of the Eight trigrams. In: Birthe Arendrup (ed.), *The master said: To study and... To Søren Egerod on the occasion of his sixty-seventh birthday*. East Asian Occasional papers ; 6. Copenhagen. East Asian Institute: 13-30
- 2004 *Tianxin zhengfa and Related Rites*. In: Kristofer Schipper, Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon. A historical companion*. Chicago, London: University of Chicago Press: 1056-1080
- 2008 *Tianxin zhengfa*. In: Fabrizio Pregadio (ed.), *The encyclopedia of Taoism*. London : Routledge, 2008: 989-993
- Barrett, T. H.; Lü Pengzhi 呂麟志 2006: 《金鎖流珠引》年代考. *宗教学研究* 2: 24-25
- Barrett, T. H. 1990: Towards a Date for the Chin- So Liu-Chu Yin. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53.2: 292-294
- Berglund, Lars 1990: *The Secret of Luo Shu. Numerology in Chinese Art and Architecture*. Lund: Södra Sandby. Dissertation, Lund University
- Boltz, Judith Magee 1987: *Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: University of California Press 1993 Not by the seal of office alone. New weapons in battles with the supernatural. In: Ebrey, Patricia Buckley; Gregory, Peter N. (eds.), *Religion and society in T' ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press: 241-305
- Cammann, S. 1961: The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion. *History of Religions* 1961-1: 37-80
- Chang, K.C. 1976: *Early Chinese Civilisation: Anthropological Perspectives*. Cambridge/Mass., London: Harvard University Press
- 1983: *Art, Myth, and Religion. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge/Mass., London: Harvard University Press
- Chao Tianyi 晁天义 2000: 禹步巫术与禹的神化. *陕西师范大学继续教育学报* 17.3: 52-56
- Chen Mengjia 陈梦家 1936: 商代的神话与巫术. *燕京学报* 20: 485-576
- Dean, Kenneth 1989: Taoism in Southern Fujian: Field notes, Fall, 1985. In: Tsao, Pen-Yeh; Law, Daniel P.L. (ed.): *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, University of Hong Kong: Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong: 74-87
- Deng Yuandong 鄧元東 (ed.); Huang Fashou 黃法壽; Zhao Jiang Yilang 趙江一郎 1993: *教凡書*. 賀縣: Private publication

- Ding Zhan 丁戰; Liu Xiaochun 劉小春; Luo Yu 羅玉; Liu Shizhuang 柳世莊 et al. 1992: 桂東民族民間舞蹈述略. In: 劉小春, 丁戰, 蘇斌 (eds.), 桂東瑤舞神秘. 南寧: 廣西人民出版社: 214-258
- Dragan, R. 1991: The Dragon in Chinese Myth and Ritual: Rites of Passage and Sympathetic Magic. In: J. Ching, R.W.L. Guisso (eds.), *Sages and Filial Sons*. Hong Kong Chinese University Press: 135-162
- Drexler, Monika 1994: Daoistische Schriftmagie. Interpretationen zu den Schriftamuletten Fu im Daozang. *Münchener Ostasiatische Studien*; 68. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Eberhard, Wolfram 1968: *The Local Cultures of South and East China*. Leiden: Brill
- Eichhorn, W. 1976: Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen. *Handbuch der Orientalistik*; 4. Leiden, Köln: Brill
- Franke, Herbert 1990: The Taoist elements in the Buddhist Great Bear Sūtra (Pei-tou ching). *Asia Major* 3rd.Ser. 3.1: 75-111
- Fujino Iwamoto 藤野岩友 1976: 禹步考. In: 中國の文學と禮俗. 東京: 角川書店
- Ge Hong 葛洪 1984: Baopuzi 朴子內篇. 台北: 中華書局
- Granet, Marcel 1925: Remarques sur le Taoïsme ancien. *Asia Major* 2: 146-151
- 1959: *Dances et légendes de la Chine ancienne*. Paris: Presses Universitaires de France
- Guo Sijiu 郭思九; Wang Yong 王勇 1995: 雲南省昭通地區鎮雄縣潯機鄉鄭氏端公慶菩薩調查. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Harper, Donald 1978-79: The Han Cosmic Board (Shih). *Early China* 4: 1-10.
- 1980-81: The Han Cosmic Board. A Response to Christopher Cullen. *Early China* 6: 47-56.
- 1987: *The Wu shih er ping fang: Translation and Prolegomena*. Ann Arbor: University Microfilms International. PhD Diss. University of California 1982
- Hong Mai 洪邁撰; Hezhuo 何卓點校 1981: 夷堅志. 北京: 中華書局
- Hu Fuchen 胡孚琛 (ed.) 1995: 中華道教大辭典. 北京: 中國社會科學出版社
- Hu Jianguo 胡健國 1993: 巫雩與巫術. 海口: 海南出版社
- Hu Tiancheng 1995a: 四川省安龍陽戲安龍端公戲之二. 安龍慶壇. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- 1995b: 四川省安龍陽戲安龍端公戲之三. 安龍延生. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Hu Xinsheng 胡新生 1996: 禹步探源. *文史哲* 1: 72-77
- Huang Xiaoman 黃曉曼 1992: 盤王舞與瑤族宗教信仰. In: 劉小春; 戰; 蘇斌 (eds.): 桂東瑤舞神秘. 南寧: 廣西人民出版社: 170-177
- Hymes, Robert 2002: *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley: University of California Press

- Ishida Hidemi 石田秀實 1990: 道教の身體技法. 跋者は星を踏んで舞う禹歩から歩虚へ. ドルメン 4: 185-204
- Ji Songling 紀松齡 1987: 桂林漢族跳神. In: 中國民族民間舞蹈集成《廣西卷》編輯部 (ed.), 廣西民族民間舞蹈史料匯 1 [南寧]: 1-47
- Kalinowski, Marc 1985: La transmission du dispositif des neuf palais sous les six-Dynasties. In M. Strickmann (ed.): Tantric and Taoist studies in honour of R.A. Stein 3. Mélanges chinois et bouddhiques ; 22: 773-811
- Katz, Paul R. 1995: Demon hordes and burning boats. The cult of marshal Wen in Late Imperial China. New York: State University of New York Press
- Kurz, Johannes L. 2006/07: A Note on the Dates for the Revelation of the Correct Rites of the Celestial Heart Tianxin zhengfa. Southeast Asia: A Multidisciplinary Journal 7.1:105-112
- Lagerwey, John 1987: Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York, London: Macmillan.
- 1989 The Fachang (法場) Ritual in Northern Taiwan. In: Tsao, Pen-Yeh; Law, Daniel P.L. (ed.): Studies of Taoist Rituals and Music of Today. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, University of Hong Kong; Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong: 66-73
- Lao Gewen [Lagerwey, John] 勞格文 1993: 福建省建陽地區的道教. 民俗曲藝 85 上: 43-82
- Lei Zeguang 雷澤光 194: 3 廣西北部盤古儒的還愿法事. 民俗 2.3-4: 41-49
- Li Chaohong 李朝虹 2011: 说禹跳. 阅读与写作 6: 4
- Li Jianguo 李劍國; Zhang Yulian 张玉蓮 2006: 禹步考论. 求是學刊第 33.5: 93-100
- Li Li 李力 2009: 禹步之问长江文化 227-234
- Li Mo 李默 1994: 八排瑶‘換槽堂’及其瑶經探討. In: 謝劍, 張有周 (eds.): 亞學術集刊 12. 瑶族研究專輯: 219-230
- Li Mo 李默; Fang Xianqing 房先清 (eds.) 1995: 八排瑶古籍匯編, 廣州: 廣東人民出版社
- Liu Guangrui 刘广瑞 2011: 关于赵飞燕 踏步 的几个问题. 邯郸学院学报第 21 卷 第 4 期: 21-25
- Liu Huanyue 1994: 台灣民間信仰小百科. 靈媒卷. 協和台灣叢刊 ; 43. 台北: 台原出版社
- Liu Liping 刘丽萍 2010: 大禹巫師身份新考及其意义. 揚州教育學院學報 28.3: 12-15
- Liu Liping 刘丽萍 2010: 大禹的巫師身份考. 太原師範學院學報 (社會科學版) 9.4: 23-24
- Liu Xiaochun 劉小春 1992: 瑶族盤王舞蹈文化社會功能審視. In: 劉小春, 丁戰, 蘇斌 (eds.), 桂東瑶舞神祕. 南寧: 廣西人民出版社: 83-95
- Liu Yaoquan 劉耀荃 1994: 廣東省連南瑶族自治縣排瑶的耍歌堂. In: 謝劍, 張有周 (eds.), 亞學術集刊 12. 瑶族研究專輯: 213-217
- Liu Yutang 刘玉堂, Jia Haiyan 贾海燕 2009: 馬王堆帛書《五十二病方·祛疫》所涉之巫術與民俗. 中南民族大學學報 (人文社會科學版) 29.1: 173-176
- Liu Zongdi 刘宗迪 1997: 禹步 商羊舞 焚巫厄 — 兼論大禹治水神話的文化原型. 民族藝術 4: 113-124

- Lian Mingzhi 練銘志, Ma Jianzhao 馬建釗; Li Xiaowen 李筱文 1992: 排瑤歷史文化. 廣州: 廣東人民出版社
- Liu Zhiwan 劉枝萬 1974: 中國民間信仰論集. 中央研究院民族學研究所專刊之二十二. 台北: 中央研究院
- Luo Guanzhong 羅貫中 1979: 三國演義. 中國古典文學讀本叢書. Beijing. 人民文學出版社
- Noguchi Tetsura 野口鐵郎; Sakade Yoshinobu 坂出祥伸; Fukui Fumimasa 福井文雅; Yamada Toshiaki 山田利明 (eds.): 道教事典. 東京: 平河出版社
- Ófuchi Ninji 大淵忍爾 1983: 中國人の宗教儀禮・佛教・道教・民間信仰. 東京: 福武書店
- Qing Xitai 卿希偉 (ed.) 1988, 1992, 1993, 1995: 中國道教史. 成都: 四川人民出版社
- Qiu, Xigui 1983-85: On the Burning of Human Victims and the Fashioning of Clay Dragons in order to Seek Rain. *Early China* 9-10: 290-306.
- Ren Tanke 任塘珂 2010: 道家視角下 禹步 淵源及健身功能研究. *吉林体育学院學報* 26.6: 119-120
- Robinet, Isabelle 1976: Randonnées extatiques des Taoïstes dans les astres. *Monumenta Serica* 32: 159-273
- 1979 *Méditation Taoïste. Collection mystiques et religions.* Paris: Devry livres
- 1989: Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism. In: L. Kohn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques.* Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan: 159-191
- 1995: Les marches cosmiques et les carrés magiques dans le Taoïsm. *Journal of Chinese Religions* 23: 81-94
- Sakade Yoshinobu 坂出祥伸 1993: 災いを避ける歩行術 禹步. In: 氣と養生・道教の養生術と咒術. 京都: 人文書院: 247-253
- Sakai Tadao 酒井忠夫 1989: 反閉について. 日, 中宗教文化交流史に関する一研究. *立正史學* 66: 1-14
- Saso, Michael 1975: 1978: *The Teachings of Taoist Master Chuang.* New Haven, London: Yale University Press
- Schafer, Edward H. 1951: Ritual Exposure in Ancient China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14: 130-184
- 1977: *Pacing the Void. Tang Approaches to the Stars.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- 1981: Wu Yün's 'Cantos on Pacing the Void'. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41: 377-415
- Schipper, Kristofer M. 1989: A study of Buxu: Taoist liturgical hymn and dance. In: Tsao, Pen-Yeh; Law, Daniel P.L. (eds.): *Studies of Taoist rituals and music of today.* Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, University of Hong Kong; Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong: 110-120
- Seaman, Gary 1986: Only half-way to godhead. The Chinese geomancer as alchemist and cosmic pivot. *Asian Folklore Studies* 45.1: 1-18
- Shi Lianzhu 施聯朱 1989: 畚族風俗志. 民俗文庫 ; 8. 北京: 中央民族學院出版社
- Shiratori Yoshiro 白鳥芳郎 (ed.) 1975: 倭人文書. 東京: 講談社.
- Soothill, William E. 1951: *The Hall of Light. A Study of Early Chinese Kingship.* London: Lutterworth Press
- Sun Xingyan 清孫星衍 1978: 尚書古今文注疏. 四部備要經部. 台北: 臺灣中華書局

- Takase Shigeo 高瀬重雄 1972:青木北海とその『禹歩儀訣』について. 東方宗教 39:1-13
- Takemura, Takuji 竹村卓二; Hatsuo Nakatsuka 中塚發夫 1978: 功德増進儀禮・クワタン(卦燈). In: 白鳥芳郎 (ed.): 東南アジア山地民族誌・ヤオとエの鄰接諸種族・上智大學西北タイ歴史文化調査報告. 東京: 講談社: 255-259
- Tang Hui 唐輝 1995: 排瑤文化記實. 廣州: 廣東人民出版社
- Tapp, Nicholas C.T. 1989: Reflections on fieldwork among the Yao. In Chiao Chien; Nicholas Tapp C.T. (eds.), New Asia Academic Bulletin 8: Special issue on ethnicity & ethnic groups in China. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong: 225-249
- Tsai, Julius N. 2005: Identity in the making: ritual, lineage and redaction in the Jinsuo liuzhu yin [Scripture of the Golden Lock and Flowing Gems]. Journal of Chinese Religions 33: 61-76.
- Tsai, Bartholomew 1989: Taoist Ritual Books of the New Territories. In: Tsao, Pen-Yeh; Law, Daniel P.L. (ed.): Studies of Taoist Rituals and Music of Today. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, University of Hong Kong: Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong: 136-143
- Tuo Xiuming 虞修明 1994a: 儺壇專承的神密性與戲劇性. 貴州省岑鞏縣平莊鄉仡佬族儺戲藝人過職調查述要. 民俗曲藝 92: 967-1012
- 1994b: 手舞足蹈話儺壇. 貴州德江, 岑鞏儺壇罡步手訣述要. 民俗曲藝 89: 3-50
- Tuo Xiuming 虞修明; Yang Qixiao 楊啟孝; Wang Qiugui 王秋桂 1993: 貴州省岑鞏縣平莊鄉仡佬族儺壇過職儀式調查報告. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Wang Jin 王進 2008: 中國西南少數民族法師禹步的道教意涵. 康定民族師範高等專科學校學報 17.4: 35-40
- Wang Qing 王青 2011: 禹步史料的历史民俗文獻分析. 西北民族研究 68.1: 59-65
- Wang Yue 王躍 1993: 江北縣復盛鄉協睦村四社謀宅慶壇祭儀調查. 民俗曲藝叢書. 台北 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- 1994: 江北縣舒家鄉大塘村胡宅的‘迎茅替代’祭儀調查. 民俗曲藝 90: 321-354
- Wu Chengen 吳承恩 (著作); Miu Tianhua 繆天華 (校訂) 1972: 西遊記. 台北: 三民書局
- Xia Dekao 夏德靠 2010: 禹步 起源及其嬗變. 四川師範大學學報 (社會科學版) 37.6: 93-99
- Xiao Dengfu 蕭登福 1996: 道教司命司錄系統對佛教檢齋及善惡童子說之影響. In: 龔鵬程 (ed.): 海峽兩岸道教文化學術研討會論集. 道教研究叢書 ; 11. 台北: 學生書局: Vol.1: 85-128
- Xiong, Victor 1996: Ritual innovations and Taoism under Tang Xuanzong. T' oung Pao 82.4-5: 258-316
- Xiong Yongxiang 熊永翔, Wang Jin 王進, Tan Zhao 譚超 2010: 道教禹步論. 湖北社會科學 4: 108-111
- Xu Honggu 徐宏圖 1994: 日翻九樓, 夜演‘孟姜’. 紹興孟姜戲初探. 民俗曲藝 92: 781-818
- Xu Honggu 徐宏圖; Zhang Aiping 張愛萍 1997: 浙江儺戲資料匯編. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Xu Liling 許麗玲 1997: 臺灣北部紅頭法師法場補運儀式. 民俗曲藝 105: 1-146

- Yan Xiqin 闫喜琴 2011: 秦简《日书》涉禹出行巫术考论. 历史教学 617.4: 41-45
- Yang Lan 楊蘭 1995: 貴州晴隆縣白勝村水壩山苗族慶壇述要. 民俗曲藝 94-95: 241-271
- Ye Mingsheng 1995: 閩西南道教闕山派傳度中心永福探秘. 民俗曲藝 94-95: 165-206
- 1996: 福建省龍巖市東肖鎮闕山教廣濟壇科儀本彙編. 中國傳統科儀本彙編 1. 台北: 新文豐出版股份有限公司
- Ye Mingsheng 葉明生; Liu Yuan 劉遠 1997: 福建龍巖市蘇邦村上元建幡大醮與龍巖師公戲. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Ye Mingsheng 葉明生; Yuan Hongliang 袁洪亮 1996: 福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Yu Jian 余健 2002: 及禹步考. 东南大学学报 (哲学社会科学版) 4.1: 78-83
- Zhang Jingsong 張勁松 1993: 瑤族度戒調查及初探. 民俗曲藝 83: 41-64
- 1996: 湖南寧遠縣九疑山彪鼠神瑤民還家願初探. Minsu quyi 民俗曲藝 103: 71-112
- Zhang Jingsong 張勁松; Zhao Qun 趙群 1996: 湖南省藍山縣匯源鄉瑤族度戒科儀. 民俗曲藝 100: 53-122
- Zhang Zehong 張澤洪; Zhang Yue 張悅 2011: 《周易》思想與文化傳播 — 以道教和西南少數民族禹步為例. 周易研究. 107.3: 68-75
- Zhang Zhenli 張振犁 1991: 中原古典神話流變論考. 上海: 上海文藝出版社
- Zhao Jinfu 趙金付 2010: ヤオ族儀禮の罡步 手訣 符. ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム(予稿集). 横浜: 神奈川大学, 族文化研究所: 25

冥途路上的欢歌

——以汀海村闽北闾山派道坛阴奏科仪音乐为例

福建省艺术研究院 曾 惠林

在闽北永安市青水乡的民间，至今流传着古老的闾山派奏职仪式。奏职，又称阴阳宝诰、受生籍。闾山派奏职仪式分阳奏仪式和阴奏仪式。阳奏仪式一般是50岁以上的老百姓为了延年益寿和为了未来能在阴间任一定官职，请闾山派道师到家中所做的仪式。由于身份认同和经济能力方面的要求，每个人一生中最多只能做三次阳奏仪式。阴奏仪式是阳奏仪式的延续，是老人下葬后所做的三天超度仪式中第三天的最后一项科仪。

阴奏仪式在闽北闾山派的科仪本中称“设南省科”。阴奏仪式与阳奏仪式一样，有着身份认同和经济能力方面的要求。所以，能够做阴奏仪式的老人，一般要具备家庭较富裕，子女较多且孝顺，年满60岁以上且自然死亡等诸多条件。更严苛的还要求老人生前必须有一定的身份地位或上辈有做过阴奏的人家才能做，并非随便的农民家庭都有资格享有。阴奏科仪的主要目的是通过仪式，使亡人能够顺利赴阴间担任一定的官职。

本文通过实地考察了闽北闾山派混元坛第十七代传人钟法增等道师所做的超度仪式，重点对阴奏仪式过程及其音乐进行调研与研究，详细梳理其仪式过程，剖析仪式音乐与其相关行为，探讨仪式音乐在阴奏仪式中的深层意义与独特的文化功能。

人的生老病死是宇宙生命的自然现象，然而中国传统生命观念认为，人的生命分躯壳和灵魂，在人躯壳存活的阳间之外，尚有灵魂生存的阴间。所谓人死了，只是人在阳间的躯壳死了，而人的灵魂尚活着，不过是沦落至阴间。人的灵魂在阴间谓之鬼。但作为阳间的人若逝世了，是在道师的帮助下，可以通过阴奏科仪，往阴间任官职，而不会沦为孤魂野鬼。有了这么一种生命观的认识，中国老百姓就不会恐惧和害怕死亡，而是坦然甚至乐观的看待死亡，对他们来讲，死亡只不过是人的灵魂从一个世界到另一个世界去生活，因为，人的灵魂还是活着的，而且到另一个世界不是去受苦，而是可以去任一定的官职，这是多么可喜的事，所以，传统的丧事都会以喜事来办，称之为喜丧。喜丧实际上是中国传统社会中老百姓生命价值观的反映，是老百姓在阳间得不到满足而希望到阴间去实现理想愿望的心理诉求，是老百姓对生命轮回的向往。所以，阴奏仪式音乐是人们在冥途路上的欢歌。

关键词：闽北 闾山派 道坛 阴奏 科仪音乐

あの世へ送る祝奏歌

— 閩北汀海村閩山派の陰奏科儀における音楽を例として —

福建省芸術研究院 曾 惠林

福建省閩北地域にあたる永安市青水郷の民間において、今日に至るまで古い閩山派の奏職儀礼が伝わっている。奏職は別名陰陽宝誥、受生籍ともいう。閩山派の奏職儀礼は陽奏儀礼と陰奏儀礼に分けられる。陽奏儀礼は通常50歳以上の人が長寿延命と来世で一定の官職に就くために、閩山派の道師を家に招いて行う儀礼である。この儀礼を行うためには身分審査と経済能力が必要となるため、一生のうちに多くても3回しか行われない。また、陰奏儀礼は陽奏儀礼の継続となる儀礼で、人が死んで埋葬された後に行われる3日間の超度儀礼の3日目最後に科儀

である。

陽奏儀礼は閩北閩山派の科儀書で「設南省科」と呼ばれる。陰奏儀礼と陽奏儀礼は共に身分審査と経済能力が必要となる。そのため、陰奏儀礼は老人が行い、家庭が比較的裕福で、子供が親孝行で、60歳以上で大往生した等の多くの条件が必要とされる。陰奏儀礼を行う老人は生前に一定の社会的地位を有さねばならず、また先祖が陰奏を行った人ができるのであり、農家の家庭の全てが自由に資格を有するものではない。陰奏科儀の主要な目的は通過儀礼であり、亡くなった人間を黄泉で順調に一定の官職に就かせることができる。

本文はフィールド調査を行った閩北閩山派混元壇の第17代継承者 鐘法増などの道師が行う超度儀礼について考察を行う。陰奏科儀の過程及び音楽進行について重点的に調査・研究を行い、その儀式過程を詳細に整理し、儀礼音楽とその関係する行為を分析し、陰奏儀礼における儀礼音楽の深い意義と独特の文化機能を検証する。

人の生老病死はこの世界における自然な現象である。しかし中国における伝統的な生命の概念として見られている。人の生命は肉体と靈魂に分けられ、体が活動を行っているこの世（陽間）の他に、靈魂が存在するあの世（陰間）がある。所謂人の死とは、肉体が死んだということだけでなく、靈魂はなお生きており、それが陰間に落ちただけなのだ。人の靈魂はあの世においては「鬼」と言う。ただし、この世の人が死んだならば、道師の幫助の下で陰奏科儀を経ることで、あの世での官職に就くことができ、孤魂野鬼となることはないのである。この一種の死生観があるが故に、中国の昔の人々は死を恐れず、しかしひどいものになってしまうと、死に対して極めて楽観的であった。彼らからにとって死は人の靈魂が一つの世界から別の世界へ行って生活をするに過ぎないのである。なぜならば人の靈魂は行き続けており、しかも別の世界へ行くことは辛いことではなく、一定の官職に就くことさえできる。この様に何とも喜ばしいことであるため、伝統的な法事は全て喜ばしいこととして行われ、喜喪と呼ばれた。喜喪は實際上中国伝統社会における人々の生命価値の反映であり、この世で満足できなかった事をあの世で実現しようとする心理的な願望であり、生命の輪廻への憧れなのである。したがって、陰奏儀礼の音楽は人々をあの世へ送り届ける祝奏歌なのである。

冥途路上的欢歌

——以汀海村闽北闾山派道坛阴奏科仪音乐为例

曾宪林

摘要：在闽北永安市青水乡的民间，至今流传着古老的闾山派奏职仪式。奏职，又称阴阳宝诰、受生箓。闾山派奏职仪式分阳奏仪式和阴奏仪式。阳奏仪式一般是50岁以上的老百姓为了延年益寿和为了未来能在阴间任一定官职，请闾山派道师到家中所做的仪式。由于身份认同和经济能力方面的要求，每个人一生中最多只能做三次阳奏仪式。阴奏仪式是阳奏仪式的延续。阴奏仪式是老人下葬后所做的三天超度仪式中第三天的最后一项科仪。

闽北闾山派的阴奏科仪本称“设南省科”。阴奏仪式与阳奏仪式有着同样的身份认同和经济能力方面的要求。所以，能够做阴奏仪式的老人，一般要具备家庭较富裕，子女较多且孝顺，年满60岁以上且自然死亡等诸多条件。更严格的还要求老人生前必须有一定的身份地位或上辈有做过阴奏的人家才能做，并非一般农民家庭能做。阴奏科仪的主要功能是通过仪式，使亡人能够顺利赴阴间担任一定的官职。

本文通过实地考察了闽北闾山派混元坛第十七代传人钟法增等道师所做的超度仪式，重点对阴奏仪式过程及其音乐进行调研与研究，详细梳理其仪式过程，剖析仪式音乐与其相关行为，探讨仪式音乐在阴奏仪式中的深层意义与独特的文化功能。

关键词：闽北 闾山派 道坛 阴奏 科仪音乐

2012年2月23日，笔者拜访了永安青水乡闽北闾山派混元坛第十七代传人钟法增道师，了解闾山派现代丧葬仪式中“头七”的科仪情况。24日晚上实地考察了钟法增等五位道师为青水乡汀海村郑步祥（已故亡人）所做的闾山派“头七”（第三天）科仪过程，重点调查其中的阴奏科仪及音乐运用情况。

本文拟以钟法增等道师为汀海村郑步祥已故亡人所做的阴奏科仪为调查对象，从闾山派阴奏科仪的文化背景、闾山派阴奏科仪过程及音乐运用、闾山派阴奏科仪音乐分析、闾山派阴奏科仪文化功能等方面展开论述。

一、汀海村闾山派阴奏科仪的文化背景

本文讨论的汀海村闾山派阴奏科仪的文化背景包括汀海村的地理文化背景和汀海村阴奏科仪的仪式文化背景和仪式准备三方面的内容。

（一）汀海村的地理文化背景

青水乡位于永安东南部，东北邻槐南乡，东南毗连太华镇，南接壤大田县桃源乡。全乡辖青水村、百岂丘村、际头村、汀海村、黄景山村、三房村、三溪村、槐甫村、沧海村、罗溪村、龙吴村、过坑村、大丘村、早安村、丰田村、东井村、新村、柯山村、谷坪村、炉丘村、龙头村等21个行政村（包括7个畲族村）和63个自然村。总面积260.7平方公里，其中耕地面积2.23万亩，山地面积36.3万亩，林地面积23.9万亩，毛竹4.2万亩，森林覆盖率约80%。总人口为1.67万人，其中畲族人口5600人。1987年设为畲族乡，方言以青水话，但也有永安话、槐

南话和客家话。

青水乡平均海拔 720 米，属中亚热带海洋性季风气候，四季分明。年均气温 15.5-16.5 摄氏度，年均无霜期约 253 天，年降雨量约 1688 毫米，水资源丰富。矿产资源包括石灰石、白煤、铁砂、石英石、石墨等多种矿产。农业主要依靠烟叶、茶叶、高山蔬菜、食用菌和畜禽养殖。

青水乡也是著名的熊姓和邢姓祖传大腔戏非物质文化遗产保护基地，民间丧葬法事仪式以闾山派科仪为主。

汀海村位于东经 117° 33'，北纬 26° 59'，地处闽中永安市青水乡东南部，1984 年设为畲族村，分为上汀海与下汀海，以青水话为主。汀海村总人口 500 多人，以钟姓和郑姓居多。丧葬、婚庆、年岁风俗习惯基本同于青水乡。

青水乡与汀海村地图如下：



（二）汀海闾山派阴奏科仪的仪式文化背景

在汀海，60 岁以上的老人家非灾祸而是自然死亡的称为善终。但即使善终者的丧事仪礼道场布置也有区别，主要体现在幡旗、魂引的颜色方面，有无张榜及男女挂联内容等。

幡旗，一般横挂于大厅前屋檐下，90 岁以上的善终者挂红联，90 岁以下的善终者挂白联。本次法事的亡人年仅 89 岁，不到 90 岁，所以挂白联（见附录图 1）。

魂引，即细竹子上系白纸幡，道师握手中用于引导亡人的魂魄（见附录图 2）。在永安其他乡镇，亡人魂引的使用比较细致，一般 60 岁以下用纯白魂引，60-89 岁，男的用青头白魂引，女的用黄头白魂引，90 岁以上的用红头白魂引。但汀海村仅两种区分，90 岁以下用纯白魂引，90 岁以上的用红头白魂引。

张榜，只有高龄且有福分的人才可以张榜布告贴于外墙（见附录图 3）。所谓有福分，即儿孙满堂，儿女有出息，家庭比较富裕，能够比较不费力的花钱请道师做道场。那些 70 岁以下，儿孙不出色，家庭贫困，是不能张榜布告的。

挂联内容，厅前为男女亡人挂联的内容不一样，男的一般封高官，女的一般授夫人。榜文也是男女有别，男一般为庐山大衙，女的一般为桃源仙公。如桃源仙公徽奏道场，男庐山、茅山、诸山徽奏道场。

在汀海，传统为已故亡人所做的闾山派“头七”科仪用时七天七夜，现已减少为三夜。“头七”属于大型法事道场，一般要用五人以上的道师团。七天七夜所做的科仪更为复杂，所需钱财也更多。一般三夜所做的科仪则精简了许多，保留了主要的科仪，简列如下：^①

第一天做收符科、落枕科、开光科、参香科、献供科、赏军科、保奏科；

第二天做开光科、参香科、道士戏（请王母娘娘下凡、舞金枪、卷草席）、献供科、赏军科、保奏科；

第三天发表科、参香科、献供科、请赦科、过十王科、还库科、炼度科、设南省科、送六部烧房子、保奏科、送佛（与赏军）一样。

（三）汀海村闾山派阴奏科仪的仪式准备

汀海村闾山派阴奏科仪的仪式准备主要是道师团组成、道坛布置。

1. 道师团组成。本次法事所在地汀海村隶属于道师钟玄隆的管辖区，他聘请了其他四位道师组建了临时道师团。五名道师分别来自不同的道坛，分别是钟玄忠 66 岁，钟法增、郑学义、郑玄财 50 岁，混元坛黄道显 40 岁，郑法秀 50 岁。

由于整个科仪时间长，一个道师很难承担所有科仪的主持。因此，每一个科仪由不同的道师轮流主持。

2. 道坛布置。闾山派开场布坛，必须在厅堂中间和厅堂右侧墙挂两张大神图和神案。挂厅堂前摆设神案，神案前从左而右依次安放有度师、经师、元始天尊、天师、籍师、太乙等六位上界神像（即神位）。各神位依次旁竖一道疏文，有“（中）三清银台院（左）郑步焯在阳佩奉保命延年（右）给出文荫一道付与荫官（中下）者”、“地府北阴酆都大帝奉道投正懺悔灯主 郑启焯、郑启焯 百拜疏上合封”、“天曹”等。神位前中摆香炉，左前安放一竹筒做的米斗（米斗上插有魂引、香、烛、红布、铁剑、天师衙疏文、老君像等）。神位前而后依次摆六杯茶、六杯酒、五斋即五盘米棵、三果（即饼干、糖果、水果）、三牲（即目鱼、鸡、猪肉），以及道师的龙角、手炉、锣、鼓、小锣、小钹、法铃、铃刀、静牌等法器。神案上方的墙上挂的庐山图属于闾山派丧事专用。挂厅堂右墙前摆供闾山兵马的神案，神案的供品基本与厅前供桌同，神案上方的墙上挂有铜马图即闾山派的兵马图。在厅堂右前的走廊布置亡人灵堂，灵位旁放着一座纸扎的大房子，以及有冰箱电视汽车等家具用品。灵堂前摆放一张供桌，安放亡人灵位，灵位前依次排列酒、茶、香、烛、三牲、三果，供亲朋好友祭奠用，灵堂上方梁上挂有白幡。厅堂左墙前摆设符马使及其的供品，供品基本与厅前神案上的供品同。下面将道坛布置图、铜马图和庐山图的内容分列如下：首先是仪式前准备，在大厅主桌依次度师、经师、元始天尊、天师、籍师、太乙，并在



二、闾山派阴奏科仪过程及音乐运用

闾山派阴奏科仪在当地所用的科仪本称为《设南省科》，是“头七”所有科仪中的核心部分。它有助于人们摆脱对死亡的恐惧感，实现死后可以往闾山赴任官职的美好愿景，符合人们对灵魂不死的期盼。

（一）闾山派阴奏科仪过程

道师团分工明确，每一科仪根据事先约定俗成的安排分工为主持、辅助道师和乐师三种身份。道师们首先穿上闾山道服，戴上闾山道冠，传身，然后敕水、敕香、做诀。下面将第三天晚上的科仪过程描述如下：

1. 开光科 包括开灯、沐浴、进灵。傍晚 6:50-7:00 郑玄财主持，钟法增打鼓，郑法秀敲木鱼。开光科道师先传身请神，禀告各位灯主升坛，给三清上香，请他们开光。亡人两名儿子站道师两旁。

(2) 开灯 7:05-7:20 郑玄财主持，钟法增打鼓，郑学义击钹，郑法秀敲木鱼。

在桌子下放有一张椅子，围绕椅子的地上摆放有“东西南北中”五盏灯，象征五方的五路灯。

目的是招引亡人的魂魄归来。主持道师站桌子右前方，右手持魂引，边唱边带事主绕供桌走两圈，一名亡人儿子端象征装有亡人魂魄的盘子，盘子上摆放碗、蜡烛和三个杯子，碗里装有亡人指甲、头发等遗物，象征亡人的魂魄。

(3)沐浴 7:20-7:27

道师把五路灯排成一条直线，从厅门口引向厅中央，在桌子上放脸盆，用草席将椅子围起来，表示亡人沐浴的场所。然后卜杯询问亡人魂魄是否可以沐浴？得到回应后，再把五路灯置于椅子下，帮亡人点亮道路，引路。事主跪端盘子，用硬币在装有亡人遗物的盘子里卜杯，看亡人来了没？来了让他进去，用脸盆里的水给魂魄沐浴。沐浴完，将草席和脸盆的水撤了。

(4)进灵 7:29-7:35

道师引亡人的魂魄到灵前，六位儿女站左边的灵堂前，由礼生主持进灵仪式。礼生先卜杯征得亡人魂魄的同意，轮流将茶酒等物交给站在最前面的亡人儿女代表，由他喂亡人吃祭品和亲戚拿来的东西。最后道师烧开光疏文，此科结束，礼生继续在那里接待亲朋好友的拜访。

2. 参香科 7:48-8:00 钟法增主持，穿闾山服，右手持法铃，左手持铃刀，或右手持铃刀，左手持救水罐。鼓伴奏，法铃伴奏。

道师在神案前唱，亲朋好友在礼生主持下集体轮流在亡人灵堂前上香。

3. 招军科 8:05-8:30 郑玄财打鼓 钟玄忠敲木鱼

郑法秀和黄道显穿闾山服，头戴五台山，左手持龙角，右手持铃刀，行走罡步，请闾山东南西北中五方兵马来保道场，使得四方邪煞不敢来。

8:22 换钟玄忠打鼓。因地上是未铺砖的泥土地，又是下雨天，地板很脏。所以铺上草席，道师在草席上走罡步，有时要躺下或翻身。

8:28 增加钟法增打锣，使场面更为热闹，郑法秀与黄道显的唱、舞蹈、走罡步越来越快，越来越热烈。

8:30 去草席，两道师站桌前，镇营，安扎五方请来的兵马，结束本科。

8:32 放鞭炮，换一组客人。休息

4. 庐山献供科 8:45-9:14 在供桌上加猪头。钟玄忠主持，穿道袍，持朝笏，做诀传身。钟法增打鼓。郑法秀和黄道显穿闾山服，左手持龙角，右手持法铃站两边。

道师安置好请来的兵马，保护好道场，然后做请神科，最后给诸神献供。

8:53 烧纸钱，三道师走罡步穿花，相互撞和嬉戏打闹。此时郑学义接替钟法增打鼓，钟法增改打锣。

9:14 事主点香，在灵前上香，9:17 礼生事主在灵前桌上上酒，结束。

5. 请赦科 9:30-9:50 郑学义主持，左手持救水罐，或放下救水罐换拿龙角，右手持铃刀伴奏。钟法增打鼓。

发赦文。赦免亡人生前一切罪行。两名事主儿子立两旁。

6. 庐山供十王科 10点-10:34。郑法秀主持，钟玄忠打鼓，黄道显帮唱，以轮唱的方式，轮流做科仪。

请赦科结束后，厅前供桌移至左边，在左右两边供桌各加五个碗，左右各排五殿疏文，每一座殿前放一个碗，每过一殿，把碗拿正，装酒给每殿阎王吃，然后烧一扎纸钱和每一殿的疏文，事主儿子端装有亡人魂魄的盘子，随着道师唱腔舞动盘子，始终弯着腰。不断晃动盘子意思是，表示亡魂不断前行，舞动盘子时蜡烛不能灭，具有程式性和仪式性。每过一殿道师都做口诀暗语。道师每一殿演唱差不多三分钟，唱这一场时以哭腔，很凄凉悲伤。10:34 烧疏文和纸钱。

7. 还库科 10:45-11:12 钟玄忠戴黑布，穿黑袍，右手持法铃，左手持铃刀，中有换法铃为救水罐救水。钟法增打鼓，黄道显帮吹龙角。

还库之意是把亡人生前借的和欠的各种债务还清。将左边供桌换成天师像，即管库银的官员。道师面对着天师像唱，二名辅道帮腔。

10:54 念疏文，无伴奏。打杯，让库官将库银领回，由子孙还库银。事主子女将烧纸钱和疏文及库银

的炉团团围住,意思是不让库银被人抢走。不断用棍子敲击鼎,发出阵阵声响。

11:12 将疏文烧在代表亡人的碗里,表示还清亡人生前债务,将库官收起。

8. 炼度 11:20-12:02 郑玄财主持,用密法,持剑,钟法增助道,请吴真公,唱请神,穿间山服。

将右边供桌移至厅前,在主桌下摆一蜡烛,将一张漏空的哪吒像放在铜锣上,洒石灰粉,桌下放一米桶,蜡烛插米桶上,铜锣上出现哪吒模样,在铜锣边上摆 18 盏蜡烛,上三清左日右月,南斗六盏北斗七。同时,建水池和火池,道师跪在厅中央的供桌上,穿道袍帮亡者治病,请吴真公来治病。

11:32 先烧火龙,建火池。主持传身为吴真公为亡人魂魄治病。辅道师吹龙角禀神\禀师请神送神,小钹\鼓伴奏。

11:34 引魂。道师持魂引摄召,把亡者魂灵引至铜锣的哪吒像中。帮亡者炼度治病,持朝笏,烧五帝符,放于象征亡者魂魄的碗里,把五脏六腑都治好,助道持魂引,事主儿子持亡者碗过水池火池,炼度结束。

12:00 引魂忏悔,亡者魂魄向善菩萨忏悔。

12:02 回向,亡者魂魄朝菩萨回向,告别神归位,亡者魂魄回灵。道师把哪吒像的石灰放入亡者碗中,意思是已经治好病体,引魂归灵。主持道师结束收池用密语,助道送神读疏文,给吴真公疏文,安神即回师。

12:08 结束休息吃点心,期间事主打糍粑,请大家吃点心。

9. 设南省科 12:57-4:24, 郑法秀主唱,右手持龙角,左手摇法铃,郑玄财打鼓,黄道显助唱在右边。

厅前供桌上中间一盆猪头,两边分别摆六部牌位,每一牌位前放三牲和一碗米,迷上插蜡烛,蜡烛点亮意思神来了。还有一个倒扣的酒杯喝完把酒杯翻上来斟酒。供桌上摆设:

目鱼\猪肉\六个鸡蛋

三牲	兵	吏
米烛	刑	户
	工	礼

香\烛\三份疏文,符主\功曹师父\老君印\红黑笔;茶酒米斋果三牲六份,六部前各一,桌下一位人像点一根蜡烛,桌下的兵马是亡魂阴间赴任的随从,共有八位兵马、八名抬轿的家丁。

设南省科即道师帮亡人魂魄买官做委任状。

1:06 礼生给吏部加酒,道师载歌载舞唱好话。

1:08 给户部加酒,道师载歌载舞。

1:13 鼓点连续密集敲打,直至鼓停。

1:15 道师画押在疏文上,作证,今天把烧香,烧纸,打鼓打锣,谁最老,道师做人,房子谁盖的。

封官设大庐山有六部,小庐山没封官,没设南省。有钱有福气儿孙多的才做设南省。交卜只打一次,如果七个都不是,可另外再设。如管财委会的选财政部长,养牛的选农业部长

亡人兄弟给道师红包,在分工簿里,有名字的有画押有红包,没给红包就属空押,这样亡者到阴间还是任不了官职。这也考验亡者家庭经济条件。每位画押的人要念四句好话,如:省坛烛火灿烂星,六部尚书坐堂上。今夜当场来签押,证明亡魂授高官。或今夜亡魂去做官。或庇佑子孙万代兴等。要会念的人才随意造四句诗,不会念四句的可以请别人造。道师在念四句时,每个人的腔调不同,吟诗的调子。

1:30 过五方,钟法增打鼓。

亡人的亲朋好友将原置于桌下的象征亡人衙役的纸兵马拿在手里,随道师指挥顺时针、逆时针的围着供桌的东南西北中走五方。队列依次为道师手持魂引,后紧跟着端亡者魂魄盘子的亡人儿子,接着是敲锣的礼生,中间每人都手持兵马。每转一圈要拱一次朝门。两道师用龙角交一起,成朝门模样,众人跟着道师从龙角下穿过,每一个方向两道师都要先相互调侃。旁边人也跟着起哄打趣,道师与孝子随从开玩笑,孝子过一方也要唱四句,他不会唱,大家要罚他的红包,道师

替唱，每过一关都要索红包，要讲好话，好话讲不够不给钱。第一个扛旗，第二个鸣锣。最后的中方众人在道师的指引下从桌子底下爬过。

2:21 魂引拿到供桌，兵马放回桌下，结束 2:24

2:30 抽官位，抽出的第一张人大主席。因亡人生前是养牛的农民，当不了人大主席，所以第一杯选不上。第二张是农业部部长。显然农业部长与亡人生前养牛的职业相关，所以一下子选中了。在备选的官位中，尚有县长、副省长、市财政局长、市长等。道师取出两张阳奏疏文和刚抽的阴奏疏文同时读，读委任状，委任亡人可以往庐山赴职（阴奏官职见附录图 4）。

2:50 敬灵，道师到灵前做诀救水，手摇法铃。礼生在旁指导孝子行礼，钟法增击鼓打小钹。

3:00 卜杯，领供，钱、阴金、房子、等物品，烧佣金。

期间亡者亲友吹龙角玩，大家依然娱乐，孝子也不痛苦，亲友也很开心。

3:16 给奴才取名字，春香、春梅，叫两个奴才取做事，洗衣做饭，种地种菜，服侍亡者。3:20 让亡者领东西，没伴奏。

孝子跪在桌前，道师站桌前，二人对话，关于领东西事宜，农业部长。

3:25 引亡人去阴间，法师领众人绕桌子 意寓亡者至阴间当官游街，鼓伴奏。仿如戏曲折子戏状元游街和梁灏游街。

3:34 赏军。退南省，退六部回原位，把供品烧了，意寓让六部带走供品，赏给他们。

3:40 烧房子和众兵马，鸣锣。主持钟玄忠。本来先烧房子再撤六部，因外面下雨，所以先撤六部再烧房子。

4:00 钟法增主持，没带冠穿红裙，做诀念唱，郑玄财打鼓，把碗翻起倒酒，敲小钹。

厅前供桌赏军供品更换有中间米斗，两边蜡烛，后面猪腿、茶、米粿、饼干、花生，最后排鸡蛋、目鱼和六个倒扣的碗。铜马案香炉茶酒米粿香烛猪肉鸡蛋目鱼独腿鸡。

4:17 一名走罡步，大声怒喝，读赏军疏文，钟烧金、烧疏文，撤铜马图。

4:24 赏军结束。

10. 尾夜保奏 4:35-4:45，黄道师唱保奏疏文，郑玄财打鼓，用竹架披白纱布为桥搭在神图上，意寓让亡灵上闾山。用毛竹做的斗专门装神煞，送斗即把神煞送掉。把竹架折断烧毁，把白纱布解下一起烧掉。

11. 送神 4:45-5:00 钟玄忠道师做诀主持，黄道显、郑法秀解兵马，钟法增吹龙角送神。

综上，从“头七”尾夜的 11 个科仪来看，阴奏科仪（即设南省科）历时四个多小时，其中包含多个小科仪；其他科仪大都历时半小时左右，虽然看似与阴奏科仪无关，但实质上它们的科仪目的都从各个方面来确保阴奏科仪的成功实现。所以，它们与阴奏科仪有着密不可分的关系，可视为阴奏科仪的外围科仪。这样就形成了宏观上的阴奏科仪与微观上的阴奏科仪的区别，如下图所示：

宏观阴奏科仪											
核心科仪	外围科仪										
微观阴奏科仪	开光科	参香科	招军科	庐山献供科	请赦科	庐山供十王科	还库科	炼度科	设南省科	尾夜保奏科	送神科

所以本文讨论的阴奏科仪的音乐运用主要从宏观的角度来讨论。

（二）闾山派阴奏科仪中的音乐运用

闾山派阴奏科仪所用的音乐比较复杂，11 类不同科仪有着不同的科仪目的，所用的科仪音乐也有所不同，主要表现在唱腔、乐器伴奏和演唱方式。为了便于说明，下面列表格说明如下：

科仪时间	科仪名称	主持	科仪目的	伴奏乐器	唱腔	演唱方式
傍晚 6:50-7:35	开光科	郑玄财	先祈请各位天尊为亡魂超度,招魂入家体浴更衣进食。	打鼓,木鱼,铙,龙角,法铃	请神调	独唱
7:48-8:00	参香科	钟法增	请值符向三界发邀请	龙角,法铃,鼓	请神调	独唱
8:05-8:30	招军科	郑法秀 黄道显	招来三界兵马镇守道场,驱邪逐煞,确保道场平安	龙角,鼓,铙,木鱼,锣	招军调	轮唱
8:45-9:14	庐山献供科	钟玄忠	载歌载舞,献花献酒以享三界神灵与兵马	龙角,鼓,法铃,木鱼	1.请神调 2.中板	齐唱
9:30-9:50	请赦科	郑学义	请三界神赦免亡魂生前罪过	龙角,鼓,法铃	1.悲调 2.慢板	
10:00-10:34	庐山供十王科	郑法秀	到十殿冥王处献酒,献财,赦免亡人一切罪过。	龙角,鼓	1.悲调 2.慢板	轮唱、齐唱
10:45-11:12	还库科	钟玄忠	请管官赴请天曹库官赴宴,告请亡人子孙用冥钱填库,偿还亡人生前一切债务。	龙角,法铃,鼓	请神调	独唱
11:20-12:02	炼度科	郑玄财 钟法增	将亡人魂魄引至水池火沼,治愈五脏六腑各种疾病,炼得成人。	龙角,鼓	1.摄召调 2.请神调 3.慢板 4.比较有魄力的调 5.带白快板	轮唱 独唱
12:57-4:24	设南省科	郑法秀	请宋礼,户,吏,工,兵,刑六部,先劝酒送财,赢得委任状,抽得官位赴任。送六部,大建三界兵马与神灵。	龙角,鼓,法铃	1.快板 2.比较凄惨的调 3.比较有魄力的调 4.送神调 5.请神调 6.赏军调	独唱 齐唱 轮唱
4:35-4:45	尾夜保寿	黄道显	保佑亡人子孙昌盛,家庭平安,保佑在场所有人的平安。	鼓	快板	独唱
4:45-5:00	送神	钟玄忠	送三界神归位。	龙角,鼓	送神调	独唱

从上面各类科仪所用的音乐可知,仅阴奏科仪就共用了快板、比较凄惨的调、比较有魄力的调、请神调、赏军调、送神调等六种唱腔和龙角、鼓和法铃三样伴奏乐器。如果从尾夜整场科仪来看,除了阴奏科仪所用的六种唱腔和三样乐器外,尚有招军调、摄召调、悲调、慢板、中板等曲调,以及锣、铙、木鱼三样伴奏乐器。从演唱方式看,共用了独唱、齐唱、轮唱与合唱四种样式。阴奏科仪的音乐运用呈现出多样化特点。

三、闽山派阴奏科仪音乐分析

或独唱渲染气氛，举一例说明，如庐山十供科的轮唱，谱例如下：

$$\begin{array}{l}
 1. \dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2} | \dot{1} \dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2} \dot{2} | \dot{1} \dot{2} \dot{2} | \\
 2. \phantom{\dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2}} \phantom{\dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2}} \phantom{\dot{1} \dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2} \dot{2}} \phantom{\dot{1} \dot{2} \dot{2}} | \\
 \phantom{\dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2}} \phantom{\dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2}} \phantom{\dot{1} \dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2} \dot{2}} \phantom{\dot{1} \dot{2} \dot{2}} | \\
 \\
 1. \phantom{\dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2}} \phantom{\dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2}} \phantom{\dot{1} \dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2} \dot{2}} \phantom{\dot{1} \dot{2} \dot{2}} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \\
 2. \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \\
 \\
 1. \phantom{\dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2}} \phantom{\dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2}} \phantom{\dot{1} \dot{2} \dot{2} \dot{1} \dot{2} \dot{2}} \phantom{\dot{1} \dot{2} \dot{2}} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \\
 2. \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} | \dot{2} \dot{2} \dot{2} \dot{2} |
 \end{array}$$

设南省科是可以的高潮，气氛热烈欢快，亡魂重新炼度成人，可以往庐山去赴任，重新延续和享受人间的富贵，道师以齐唱、轮唱、合唱方式演唱，合唱形成高低八度的复调，谱例节选如下：^②

$$\begin{array}{l}
 1. \underline{\underline{635}} | \underline{\underline{6165}} | \underline{\underline{1532}} | \underline{\underline{6161655}} | \underline{\underline{61165}} | \\
 2. \phantom{\underline{\underline{635}}} \phantom{\underline{\underline{6165}}} \phantom{\underline{\underline{1532}}} | \phantom{\underline{\underline{6161655}}} \phantom{\underline{\underline{61165}}} | \\
 \phantom{\underline{\underline{635}}} \phantom{\underline{\underline{6165}}} \phantom{\underline{\underline{1532}}} | \phantom{\underline{\underline{6161655}}} \phantom{\underline{\underline{61165}}} | \\
 \\
 1. \underline{\underline{565545}} | \underline{\underline{5655}} | \underline{\underline{5655}} | \underline{\underline{222261}} | \underline{\underline{11161}} | \\
 2. \underline{\underline{116}} | \underline{\underline{6666666161}} | \underline{\underline{611166}} | \underline{\underline{166}} | \underline{\underline{13116}} |
 \end{array}$$

道师在这些不同科仪情景气氛采用不同演唱方式和复调结构可能存在着不自觉的本能或者约定俗成的合作模式，但他们的演唱方式确实实形成了相应的复调结构，以及符合科仪情景气氛的内容要求。

（二）闽山派阴奏科仪的伴奏音乐分析

闽山派阴奏科仪的伴奏音乐分为龙角调和锣鼓节奏两类。

（一）龙角调

阴奏科仪的龙角调主要用到 la-mi 两个音，以这两个音的不同节奏组合，形成了三类曲调，一类如招军科的龙角调 $3 - \underline{\underline{3363}}$ ；一类如请神调的龙角调 $\underline{\underline{63}} - \underline{\underline{636363}}$ ；再一类如过十王

与送神的龙角调 $\overset{4}{3} - - - | \underline{\underline{63636363}} | 3 - |$ 。龙角调是道师传达信息与三界的重要媒介，具有高度的神性，一般不能乱吹，曲调也是固定的，曲调的使用范围也是约定俗成的。同时，龙角调能起到驱赶邪煞的功能。

（二）锣鼓节奏

在 11 类科仪中，采用不同的伴奏乐器，其中，以鼓的节奏型为主，锣的使用很少，仅在为渲染气氛才使用。

1. 固定节奏型的持续伴奏

在 11 类科仪中，除了上述所谈到的唱词重音决定鼓节奏外，还有以固定节奏型的持续伴奏。

如招军科、参香科都采用以鼓为伴奏乐器的固定节奏型 $\underline{\underline{x-x}} \underline{\underline{x-x}}$ ，庐山十供科用了有 $x \underline{\underline{xx}}$ $\underline{\underline{xx}}$ x ，及鼓与法铃采用同一固定节奏型的伴奏，谱例如下：

鼓：|: xxxx xxxx xxxx xxxx :|

铃：|: xxxx xxxx xxxx xxxx :|

设南省科中的走五方，鼓以密集轮奏的固定节奏型“xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx”伴奏，唱腔

用|: xx xx :|伴奏。

2、交错的节奏型伴奏

设南省科中的五方奏和退六部唱腔中，鼓与其他乐器以不同的节奏交错，烘托不同的科仪气氛，谱例如下：

鼓：|: 嗒 咚 咚 咚 :|

五方奏伴奏

退六部伴奏

铃：|: x x x :|

五方奏伴奏

退六部伴奏

退六部伴奏

总之，阴奏科仪中不同的伴奏乐器组合以及节奏型是确保道师唱与舞的和谐，以配合道师演唱的相对稳定节奏保证了道场的秩序。

四、闽山派阴奏科仪音乐的文化功能

闽山派阴奏科仪音乐具有独特的文化功能，道师根据摄召亡魂、超度亡魂、赦免亡魂、炼度亡魂成人和授予亡魂官职等不同阶段的需求塑造出不同的音乐形象，辅助道师请神、娱神、贿神，进而达到亡魂往庐山赴任的最终目的。

(一) 乐声通达三界

乐声包括人声与器声，人声主要是道师们的唱、诵、念等声音，器声是龙角声、鼓声、锣声、钹声、木鱼声、法铃声、鞭炮声等。道师们的唱、诵、念的声音，除了他们的声音音色，他们演唱的曲调经过历代的传承，在当地道场中也已经具有通达三界的神性，已经被当地的神灵太保和孤魂野鬼所熟悉，由于他们常年累月做法事，与三界神灵也已熟悉，具有不可忽视的法力效应。

龙角是闽山派道师特有的法器，也是乐器之一。它的音色凌厉，常常是道师借以传达信息与三界的重要法器，它的曲调也极为特殊。无论是乐器声还是曲调都已具备通达三界的神力。

鼓自古以来就是不可乱用的法器，鼓声也能通达三界，闽北闽山派的鼓的节奏型也深具特色，大概有三至四种节奏型，常用的节奏型是“嗒咚咚 咚”，有利于配合道师的唱与行走罡步及舞科。

锣、钹的声音也具有通达三界的效果。它们的节奏型基本上附属于鼓的节奏型。

木鱼是从佛教传入的法器，它的声音本来就具有通三界的法力。

法铃，是铃刀的一个部分，属于法器，也是具有通神的乐器。

(二) 乐声祛邪避煞

乐声除了通达三界的效用外，同时具有祛邪避煞的功用。从人声来看，道师演唱的曲调是闽山特有的曲调，有很强的驱邪力。大多乐器同时又是法器，因此也同时具有祛邪避煞的功用。如开金井唱词“祖师开罗围，本祖开罗围。七祖仙师开罗围，九祖仙师开罗围。召请五营军马，收去凶神恶煞断无踪。”

(三) 乐声渲染气氛

乐声根据不同的科仪情景渲染不同的气氛，在请神科和参香科时，塑造庄严肃穆的气氛，让

人们从乐声中感觉出敬畏；在请赦科、庐山十供科与炼度科中的悲调，虽然听起来很伤感，但是其目的不是为了传达伤感，而是为了获得冥王和药王的同情，是为了更快的炼度成人以贖庐山任职的快乐和延续人生的富贵。如开宫请十王唱词：

角声遥运动乾坤，劳顿使者去通呈，按起云头游三界，应开十王宝殿门，拜且阴府第一殿。泰素妙广真君，殿下曹僚典史、狱卒鬼王。拷罚兵众，千里闻吾角声且，飞云走马赴供庭。一殿冥王亲降赴，聊陈清酒献冥王，泰广冥王请饮酒，献状财仪答冥王。所有牒文起呼宣，“宣了”。化财、洒水，念：“元始符命时刻，度人无量天尊”，白“切念亡过神魂，在阳之日或有背违天地，裸露三光，呵风骂雨，指星望月，种种成愆……”，接引亡魂见冥王。

因此，从某种意义来讲是含着眼泪歌唱，外在心酸内心欢畅。在过五方、拱朝门和叫军文中，为了把场面搞热闹，道师与观众通过发四句，说好话，激发起原本应该悲戚戚的气氛，使得大家娱乐的快意的欢笑，即使的亡人的子孙也充满了兴奋的开心。因为他们知道要用喜气来冲淡丧事，冲淡很阴的气氛。道师又唱又跳，又表演，又嘻戏，尤其在过五方时，亡人弟弟不肯包红包，大家起哄，道师喧闹，使得场面不像是在做道场，而是在做游戏。当大家从桌子底下钻出来时，个个嬉皮笑脸，在道师的快板中和快节奏锣鼓声中继续仪式进程。

结 语

总之，人的生老病死是宇宙生命的自然现象，然而中国传统生命观念认为，人的生命分躯壳和灵魂，在人躯壳存活的阳间之外，尚有灵魂生存的阴间。所谓人死了，只是人在阳间的躯壳死了，而人的灵魂尚活着，不过是沦落至阴间。人的灵魂在阴间谓之鬼。但作为阳间的人若逝世了，是在道师的帮助下，可以通过阴奏科仪，往阴间任官职，而不会沦为孤魂野鬼。有了这么一种生命观的认识，中国老百姓就不会恐惧和害怕死亡，而是坦然甚至乐观的看待死亡，对他们来讲，死亡只不过是人的灵魂从一个世界到另一个世界去生活，因为，人的灵魂还是活着的，而且到另一个世界不是去受苦，而是可以去任一定的官职，这是多么可喜的事，所以，传统的丧事都会以喜事来办，称之为喜丧。喜丧实际上是中国传统社会中老百姓生命价值观的反映，是老百姓在阳间得不到满足而希望到阴间去实现理想愿望的心理诉求，是老百姓对生命轮回的向往。所以，阴奏仪式音乐是人们在冥途路上的欢歌。

注释：

①2月23日采访钟法增的笔记。

②因唱词用方言演唱，调查比较匆忙，尚未来得及向道师请教，有待于下次修改补充。

③由于现场声音吵闹，加上锣鼓的喧闹，听的不是很准确，只是听出两个声部的大概曲调进行。

附录



图一 幡



图二 道师手里拿的即魂引



图三 张榜



图4 阴奏官职

致谢：本文采访青水乡钟法增、黄道显、钟玄忠等道师，所记录的乐谱都是他们演唱，笔者记录，这里对他们给我提供的帮助以感谢！

作者简介：曾宪林，男，1974.5月，福建漳浦人，福建艺术研究院音乐舞蹈室主任，助理研究员。

联系方式：13960721577

E-mail:zxianlin@163.com

论瑶族歌谣的资源与创意

——以盘王歌为中心

发表者：广田 律子

演唱者：赵 金仔

在蓝山县世代相传的文书里，收录了与盘王相关题为「盘王歌」、「盘王出世」、「请福江」、「三庙大王」及「盘王起计」的歌谣。从中可以得知，盘王出生于西天福江（伏江），其生歿年月日等也均与辰时相联系。而且使用犁种植水稻，使用高机纺织苧麻也是由盘王开创的。由此我们可以看出，盘王还是一位与生计有关的祖先神。除了广西壮族自治区大瑶山、广东乳源、湖南省内的其它地区的过山瑶代代相传的文书之外，在由泰国北部瑶族收集而来，保存于日本南山大学人类学博物馆的白鸟文书中，甚至在那些收集地不明，保存于德国巴伐利亚州立图书馆与英国牛津大学图书馆的文书中也可发现同样的内容。在此次发表中，我希望阐明与盘王相关的歌谣是在度戒仪式与还家愿仪式中的什么阶段演唱的，它与仪式实践之间是何种关系。并在明确这些问题的基础上，进一步究明盘王对于瑶族来说到底是一种什么样的存在。以此既可复原在只有抄本文书相传下来的情况下对这些文书的使用方法，且与瑶族文化资源的活用与继承也有关联。

为使大家加深了解，将邀请赵金付师父演唱「盘王歌」中的部分选段。

ヤオ族歌謡資源与创意

—盤王歌を中心として—

発表：廣田 律子

歌唱：趙 金仔

盤王に関する歌謡は「盤王歌」「盤王出世」「請福江」「三廟大王」「盤王起計」と題され藍山県に伝承されているテキストに収められ、西天福江（伏江）に生まれ、生年月日や没年月日等が辰と結び付けられ、犁を使った稲作や高機を用いた苧麻織を始めたと言われる生業にかかわる一祖先神としての盤王が見出せる。チワン族自治区の大瑶山、広東省の乳源、湖南省内の他地域の過山系ヤオ族に伝承されるテキストのほか、北タイのヤオ族から採集された南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書、さらに採集地は不明だが、バイエルン州立図書館、オックスフォードボードリアン図書館所蔵のテキストにも同じ内容が見出せる。本発表では盤王に関する歌謡が度戒儀礼と還家願儀礼のどの段階で歌われるか、儀礼の実践との関係を明らかにすることでヤオ族にとっての盤王を明確にしたい。副次的にテキストのみ伝承されている場合の使用法を復元することにもなり、ヤオ族文化資源の活用継承にも繋がると思う。

今回趙金付師父に盤王歌を部分的に歌ってもらい理解を深めていただきたい。

ヤオ族歌謡資源与創意

—盤王歌を中心として—

日本 神奈川大学 廣田律子

はじめに

これまで藍山県の儀礼で使用されるテキストや文書はもとより、湖南省では藍山県のその他の村や資興市、江華瑶族自治州、そして広西チワン族自治区では大瑶山瑶族自治州や賀県等、さらに南山大学人類学博物館所蔵の北タイで収集された白鳥文書、伝承地は不明だがドイツバイエルン州立図書館やイギリスオックスフォードボードリアン図書館所蔵のテキストの中から盤王（ピエンフン）の伝承を抽出する取り組みを行なってきた¹。

今回新たに収集した藍山県の異なるテキストや他の地域のテキストに見出せる、「盤王出世」「盤王歌」「請福江」「三廟大王」「盤王起計」と題される資料を加えることで、辰の年辰時刻に生まれまた死んだとされ、出生地を西天福江（伏江）とし、犁を使った稲作や高機を用いた苧麻織りを始めたとされる生業にかかわる一祖先神としての盤王の伝承が、過山系のヤオ族（ユーミエン）に普遍的に存在することを明確にしていきたい。

さらに湖南省藍山県で調査を行なった大規模の儀礼（度戒儀礼）と中規模の儀礼（還家愿儀礼）小規模の儀礼（道場儀礼）の構成要素について、儀礼の実践及び儀礼で使用される文献の両面から比較し、儀礼の主たる構造が共通することを明らかにし、中でも盤王に関係する歌の歌われる場面が儀礼の構成にどのように位置付けられているのかを明確にすることで、ヤオ族にとっての盤王とは何かを解明する一助としたい。

ヤオ族の豊富な儀礼知識が日々行なわれる儀礼生活の中でどのように伝承されるのかの詳細について探求を進めることにもなり、副次的にテキストのみ伝承されている場合の使用法を復元することにもなり、ヤオ族文化資源の活用継承にも繋がると考える。

1 文献資料に見られる盤王歌

今回新たに加えることができた盤王に関する歌資料²を以下に並べる。

まず後に説明する還家愿儀礼で用いられていたテキストに収められた盤王に関する該当部分

¹ 『瑶族文化研究所通訊』第2号 ヤオ族文化研究所 2010年
『瑶族文化研究所通訊』第3号 ヤオ族文化研究所 2011年
神奈川大学歴史調査報告書第12集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告Ⅰ』神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科 2011年
神奈川大学歴史調査報告書第14集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告Ⅱ』神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科 2012年
『ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム（予稿集）』ヤオ族文化研究所 2010年
廣田律子『中国民間祭祀芸能の研究』風響社 2011年

² テキストは主に写本であり判読が難しい文字がある。

を示す。

Z-16 (ヤオ族文化研究所文献番号)

Z-16 のテキストは『善果書〇乙本』と題されジャンルとしては賞光書及び歌堂書である。(〇は不明、以降同じ)

換聲唱

入 換 唱

羅竹花開入換表

拋兵〔足+水+口〕³上龍城廟

上司高祖大王來相請

拋兵〔足+水+口〕上金雞廟

大位五旗兵馬未相請

拋兵〔足+水+口〕上連州廟

連州唐王聖帝未相請

拋兵〔足+水+口〕上行平廟

行平十二遊師未相請

拋兵〔足+水+口〕上伏靈廟

伏靈五旗凌聖帝未相請

拋兵〔足+水+口〕上福江廟

福江盤王聖帝未相請

拋兵〔足+水+口〕上厨司廟

厨司五旗兵馬未相請

拋兵〔足+水+口〕上楊州⁴廟

楊州宗祖先未相請

一聲聲在眾王廟

來到坛前同萬福得見陰陽師父在光前

獻酒

眾王未到郎先到

小人部進大人位

郎來借問金鑾坐⁵

金鑾不金打掩亂

坐落樞頭有盤米

你把酒盃來求獻

位五旗兵馬連州唐王聖帝行平十二遊師伏

靈五凌聖帝福江盤王聖帝厨司五旗兵馬

羅竹花開入換 枝頭

郎令入換好歌 詞頭

〔足+水+口〕上龍城廟上行

且請修山造路神

〔足+水+口〕上金雞廟殿行

且請修山造路行

〔足+水+口〕上連州廟上行

且請修山造路行

〔足+水+口〕上行平廟上行

且請修山造路神

〔足+水+口〕上伏靈廟上行

且請修山造路行

〔足+水+口〕上福江廟上行

且請修山造路神

〔足+水+口〕上厨司廟上行

且請修山造路神

〔足+水+口〕上楊州廟上行

且請修山造路神

二聲落馬到坛前

六月早禾郎趕前

共在馬頭食飲盃

問你金鑾金不金

四〔足+水+口〕孤寒笑吟吟

借你龍盃⁶酒裡來

獻上司高祖大王大

³ 疑似“踏”；意，登上，進入；后同。

⁴ 疑似“揚州”；揚州，今江蘇省中部。

⁵ 意1，動詞，坐；意2，名詞，同“座”，座位。

⁶ 音義同“杯”，后同。

楊洲宗祖家先出門代有士一遊山修路聖神

抬頭領過酒風情

修山造路聖神吃酒便吃盃酒莫吃單

盃能好○⁷

收領便 收領 風過杵頭郎領情

領了一度風情寬坐位 寬寬坐位收盤筵⁸

又歌

三百貫錢郎下廣

買得銚鉛來打鉄

拋兵〔足+水+口〕上龍城廟

第一平王造得地

第三竹王造得火

第一平王造得地

第三〔目+爰〕⁹王造得手

第一年王造得地

高王造天蓋不過

第一王平造得地

高王造天蓋不過

七星量天不量地

七星量天天星宿

地下量量五萬〔彳+門+〇〕¹²

伏 灵 聖

聖人愛種香竹〔木+豆+寸〕¹³

伏 靈 聖

師人搖鈴入廟請

大雷轟轟三江口

入到河源放下響

式聲聲在伏灵廟

來到坛前同萬福

勸酒

三年養猪還聖愿

接福江廟

郎今下廣買銚鉛

打起利刀修路完

〔足+水+口〕上龍城廟上行

第二高¹⁰王造得天

第四銅王造得錢

第二平王造得天

第四盤王造得衿

第二平王造得天

立轉地王蓋過天

第二高王造得天

龍王蓋過正團圓

田螺量地步量天

田螺量地地中眠

天上量量無萬高

聖在伏灵香竹前／頭

竹枝生下廟門樓／前

聖在伏灵香竹前／場

請聖齊來鑿寶香／烟

五淒担響入河源

響得鯉魚十八觔

二聲落馬到坛前

得見十二遊師先在前

良信道坛來請師

⁷ 原文无法识别，疑似“乎”或者“秀”。根据上下文词义，“乎”更符合原文，表示疑问或感叹语气。

⁸ 原文无法识别，疑似“筵”。

⁹ shēng，意，扶持。

¹⁰ 音义同“高”，后同。

¹¹ 疑似“衿”。

¹² 原文无法识别，疑似“洞”，音义同“洞”。

¹³ 疑似“樹”，同“树”。

式花卸¹⁴ 三花開 一神退位二神來
 拋兵〔足+水+口〕上福江廟
 出世盤王先出世
 盤王出世西天／福江廟
 出世盤王先出世
 盤王出世福江／西天廟
 相賭釋迦要相賭
 盤王坐得三年半
 相賭釋迦要相賭
 釋迦坐得三年年
 高台望見齊眉見
 盤王年生弑對女
 玉女梳頭不亂髮
 聖要種香竹笋
 伏 靈 聖
 師人搖鈴入廟請
 問你是聖不是聖
 是王原行天下路
 報〔亻+采〕¹⁵／你是聖真是聖
 是王／齊請入東廳坐
 弑聲聲在伏靈廟
 來到壇前同万福

福江廟

番々覆々成兩邊
 起計盤王光起計
 黃龍又定五雷執
 起計盤王先起計
 〔囟+川+、×4〕兒過 偷禾種
 起計盤王先起計
 種得苧麻兒孫麻績
 着苧麻唐王先着

〔足+水+口〕上福江廟上行
 盤王出世在西天／福江
 〔巾+口+一+月〕¹⁶戴尾垂朝上扛／添
 盤王出世在福江／西天
 兩個金童在兩行／〔辵+办〕
 世家相賭在江〔辵+办〕／河
 釋迦皆上出田累
 盤王相賭在江〔辵+办〕／河
 盤王殿上出紅蓮／羅
 龍兒画粉在江〔辵+办〕／洲
 一年四季出行村／遊
 聖女梳頭髮〇¹⁶飛／〔彳+系〕¹⁷
 金漆台盤銀限邊
 聖在伏靈香竹街／堂
 白米紛紛／排排請聖來／郎
 問你是王／齊不是王／齊
 因何下地托泥逢¹⁸／台
 報你是王直是王
 酒盞双双斟聖齊／王
 二聲落馬到壇前
 復〔、+一+田+日〕²⁰下〔臣+〇+金〕²¹盤筵

手拿牙笏再來求
 盤王起計立春名
 傳望五雷轉弑聲
 盤王起計開黎耙
 黃龍含水〔彳+日+么+么〕禾花
 盤王起計種苧麻
 兒孫代々綉羅花
 着羅樵盤王先着羅蕉

¹⁴ 音义同“卸”，通假“谢”；意，凋谢（寿星台上有千年不卸的名花。《西游记》）。

¹⁵ 疑似“担”或“烟”。

¹⁶ 原文无法识别，疑似草书，“乱”。

¹⁷ 查无此字。

¹⁸ “逢”通假“缝”；意，缝隙。

¹⁹ 查无此字。

²⁰ 疑似“曾”，cēng。

²¹ 疑似“鑿”，同“鑿”，意1，锐子（锯谓之铍。《广雅》）；意2，照（光可鉴人）。

唐王着藤世也好
式聲々在福江廟
來到〔つちへん+玄〕前同萬福

兒孫代々綉羅花
二聲落馬到〔つちへん+玄〕前
復曹下降監盤筵

Z-19 (ヤオ族文化研究所文献番号)

Z-19 のテキストは、題はなくジャンルは歌堂書である。

唐王種竹
深山竹木刘王種
南安水族是龍蛟²²
深山竹木刘王種
珍珠糯米凡²³人宝
深山竹木刘王種
珍珠糯米凡人宝
深山竹木刘王種
卅庭花發圣人摘
深山竹木刘王種
那岸平田凡人作
深山竹木刘王種
圣人種得太陰木
深山竹木刘王種
圣人栽得太陰木
白鴿杵上劝²⁴/叫²⁵姑姑
鯉魚也為麻姑²⁶/田死
洪爷出世着寅年/刘
命着刘王改換后
洪爷出世無天地
抄頭便看龍為月
月亮光光照下海
眼王执鏡开腦照
月亮光光照下海
眼王执鏡〔才+闌〕²⁷腦照

深潭曲凹是龍开
水底龍門入后/日夜开
巷〔i_+办〕²⁸楊柳圣人栽
伏前書卷僧家开/篇
巷边楊柳圣人争/栽
香炉水碗僧家連/行/添
巷〔i_+办〕楊柳圣人栽/争
四门八面圣人开/行
井〔i_+办〕容杵圣人开/行
牯牛〔广+西+比〕²⁹馬圣人財/戈³⁰
井〔i_+办〕容杵圣人連/争
正是 罗下地財/錢
井〔i_+办〕容杵圣人
抛上太陽隨月行/千万年
鯉魚着釣為麻³¹枯/田
也為当初到讀書/經
命着刘王改換天/堂
世代兒孫接少年/郎
葫芦圣上未為真/情
不見唐王現出身/厅
照見唐王書案頭/流
照見唐王出世愁/州
照見唐王書案龍/出世連
照見唐王出世中/〔i_+办〕

²² 通假:蛟, 蛟龙

²³ 边

²⁴ 音义同, 凡

²⁵ 鹿

²⁶ jiān, 原意为, 细小。此处通假, 钱。

²⁷ jiào, 音义同, 叫

²⁸ má, 音义同, 麻

²⁹ 疑似: 撰 lián; 同: 撰

出世唐王先出世
抄头望見龍為月
出世唐王先出世
唐王出世連州／村廟
唐王出世先出世
上村燒香連州廟
出世信王先出世
信王出世先出世
出世信王先出世
信王出世無衣着
出世盤王先出世
盤王頭帶平天〔巾+口+一+月〕³⁸
盤王出世先出世
盤王出世在曲江／西天
盤王出世愛相刻
盤王生得三年半
高台望見齊眉鏡
盤王生得一对女
玉女梳頭不乱髮
玉女梳頭是佛樣
要娘買笠娘不買
得娘十已成郎我
白涼扇
得娘十已成郎我
担傘³⁹得担傘
要娘但傘得黃油
担傘出門風打破
担傘過橋來照影
解衫搭在橋梁上

盤王起計

起計盤王先起計
黃龍又定五雷熟

唐王出世未情真／成親
不見唐王現出身／斤
出世唐王在連州／村
手把金牌雙泪流／月樣圓
唐王出世百般齊／在連前
得見唐王坐廟台／心
信王出世不有娘／人
路逢金骨撈底身
信王出世不度藏／羞
路逢金骨撈底〔十+么+大+水〕³⁹／秋
出世盤王在福江／西天
〔巾+口+一+月〕帶肖肖朝上天
盤王出世在曲江／西天
兩個金童在兩行／〔讠+办〕
釋伽⁴⁰相刻在江河／江〔讠+办〕
釋伽背上出石螺／紅蓮
龍兒粉在村
一年四季出行〔子+讠〕⁴¹
圣女梳頭髮亂飛／系
隨着盤王雙下歸／時
要娘買傘說無錢／油
苧麻⁴²底頭也過年／秋
反復兩〔讠+办〕都是花／金
反復兩〔讠+办〕都是家／親
要娘但傘隨傘開／陰
誰知傘底有秀才／官人
空担傘骨捧門風對風／前對前
橋高水浪影無真／涼
生死愛連橋底人／娘

盤王起計立春名

專望五雷轉一聲

³⁸ 查无此字

³⁹ 通假，絹

⁴⁰ 通，釋迦。

⁴¹ 避

⁴² 即，苧麻

⁴³ 担傘，意為打傘

起計盤王先起計
 鼠王过海偷禾种
 起計盤王先起計
 〔门+斗〕得犁耙也未使
 起計盤王先起計
 立得春 都足了
 起計盤王先起計
 種得苧麻／系兒孫〔彡+賣〕³⁹
 起計盤王先起計
 苧麻仔細不成苧
 盤王起計先起計
 〔门+斗〕得高〔彡+只〕⁴⁰細布
 着苧盤王先着苧
 盤王着苧世也好
 盤王留得有七格
 石崇富貴当天下
 石崇鉄煉金〔奚+鳥〕⁴¹卵
 石崇接得三千客
 人生一世莫争強
 石崇富貴当天下
 人生一世莫争秋
 人生一世根还在
 人生一世莫争
 今世有衫今世着

盤王起計〔门+斗〕³⁸犁頭／耙
 黃龍含水吩禾莖³⁷／花
 盤王起計〔门+斗〕犁梗／耙
 屋底大塘谷○³⁶生／芽
 盤王起計立春名／哀
 屋背映見段段青／齊
 盤王起計種苧麻／系
 兒孫世代〔彡+秀〕⁴⁰罗花／衣
 初發苧麻／油叶大球／花
 蕉麻仔細便成細／罗
 盤王起計〔门+斗〕高⁴¹加／机
 布而又潤李柳花／系
 着罗唐王先着蕉／罗
 唐王着蕉／罗更請条／委罗
 罗衣手中無本錢
 獨自止寒齊路〔辶+办〕
 金〔奚+鳥〕鉄煉石崇身
 罗衣手中無本才
 死人黃泉共路行
 有錢無買路長生
 罗伏能有几个由
 人生一世断宗由
 罗伏能有几个难／由
 莫留后世把人看／收

Z-23 (ヤオ族文化研究所文献番号)

Z-23 のテキストは、題はなくジャンルは賞光書である。

又接三庙○⁴⁴

出世唐王先出世

唐王出世在○⁴⁵刈⁴⁶

³⁶ 通，同。音义同，干

³⁷ 犁把。即，犁把

³⁸ 原字无法识别。疑似，板或报

³⁹ 同，绩。意，成绩。

⁴⁰ 绣

⁴¹ 同，高

⁴² 同，织

⁴³ 鸡

⁴⁴ 疑似为〔王〕或〔三〕。

⁴⁵ 原文无法识别。

⁴⁶ Xiao, 同〔刈〕。意，干，干枯。《广韵·平肴》：刈，乾也。

唐王出世連刘庙
文說今朝有相請
出世游師先出世
游師出世行平庙
文說今朝有相請
出世五〔浦+女〕³²先出世
五〔浦+女〕出世伏灵庙
○○³³今朝有相請
出世盤王先出世
盤王出世福江庙
○○³⁴今朝有相請
出世五旗先出世
五旗出世厨司庙
文說今朝有相請
啟³⁵請高³⁶官本命鬼
南斗六星姊妹○³⁷

盤王歌

盤古出世是何日
盤古出世是辰日
盤古出世在西天
兩個金童王女鬼
身着羅裙十八副
盤古得病是何日
盤古得病是辰日
盤古何年何日死
盤古辰年辰日死
几百貫錢請和尚
三百貫錢請和尚

香煙裡內听歌○⁴⁷
齊齊正正降香○⁴⁸
游師出世在行○⁴⁹
香煙裡⁵⁰內听歌○⁵¹
齊齊正正降香坛
五〔浦+女〕去世在伏灵
香煙裡內听歌〔口+声〕⁵²
齊齊正正降香坛
盤王出世在福江
香煙裡內听歌堂／〔口+声〕
齊齊正正降香坛
五旗出世在厨司
香煙裡內听歌其
齊齊正正降香坛
又請高官本命郎
北斗七星姊妹○⁵³

盤古出世是何時
盤古出世是辰時
兩個金童在兩邊
裙脚一條水大花
一双裙帶九斤麻
盤古得病是何時
盤古得病是辰時
留得何年何日埋
留得辰年辰日埋
七僧禮拜嶽門開
七僧禮拜嶽門開

⁴⁷ 原文无法识别，根据前后文推测，疑似〔声〕。

⁴⁸ 原文无法识别，根据前后文推测，疑似〔坛〕。

⁴⁹ 原文无法识别，根据后文推测，疑似〔平〕。

⁵⁰ 音义同〔里〕。

⁵¹ 原文无法识别，根据后文推测，疑似〔声〕。

⁵² 查无此字。

⁵³ 通假〔声〕。

⁴⁴ 原文无法识别，据前后文推测，疑似〔文说〕。

⁴⁵ 原文无法识别，据前后文推测，疑似〔文说〕。

⁴⁶ 音义同〔启〕。

⁴⁷ 音义同〔高〕。

⁴⁸ 原文无法识别。

⁴⁹ 原文无法识别。

何人担水歸洗面
夫妻担水歸洗面
文說今朝有相請

何人差前做孝衣
何人差剪做孝衣
齊齊正正降香坛

Z-24 (ヤオ族文化研究所文献番号)

Z-24 のテキストは、題はなくジャンルは賞光書である。

又接盤王歌

盤古出世是何日
盤古出世在西天
两个金童王⁶⁰女鬼
身着〔ネ+罗〕⁶²裙十八副
盤古着病是何日
盤古着病是辰日
盤古何年何月死
盤古辰年辰月死
已⁶³百貫錢請和尚
三百貫錢請和尚
何人担水郎洗面
夫妻担水郎洗面
聞說今朝有伏請

盤古出世是何時
兩個金童兩邊
裙角一條水帶〇⁶⁴
一双裙帶九斤麻⁶⁵
盤古着病是何時
盤古着病是辰時
〔亞+田〕⁶⁶得何年何月埋
〔亞+田〕得辰年辰月埋
已僧禮拜玉門開
七僧禮拜玉門開
何人裁剪做孝衣
匠人裁剪做孝衣
齊齊整整降香坛

Z-26 (ヤオ族文化研究所文献番号)

Z-26 のテキストはジャンルは歌堂書・意者書である。

又唱福江廟

一花謝 二花開
拋兵〔足+水+口〕上福江廟
出世盤王先出世
盤王出世福江廟/西天
出世盤王先出世
盤王出世福江廟
相睹⁶⁷盤王愛相睹

一神退位二神來
〔足+水+口〕上福江廟上行
盤王出世在福江/西天
帽帶肖口朝上江/天
盤王出世在福江/西天
两个金童在里兩〔i_レ+办〕/行
釋迦相睹在江〔i_レ+办〕/河

⁶⁰ 错别字，应为〔玉〕。

⁶¹ 原文无法识别。

⁶² 同〔罗〕。

⁶³ 同〔麻〕。

⁶⁴ 音义同〔留〕。

⁶⁵ sì，意为，〔六〕。地支的第六位

⁶⁶ dō 明，显露。珠玉睹不乎外，则王公不以为宝。荀子《天论》

盤王坐得三年半
高柏望見齊眉見
盤王年生一對女
玉女梳頭不亂髮
玉女梳頭時伏樣
出世信王先出世
信王出世○衣着
一〔口+声〕匕在福江廟
來到壇前同萬福

福江廟

番匕復成兩變
系線綉鞋三重底
起計盤王先起計
龍王又定五雷熟
起計盤王先起計
聞得犁耙也會使
起計盤王先起計
犁耙也不用
鼠王〔鼠+上〕⁶⁵海倫谷種
起計盤王先起計
種得苧麻兒孫積
着苧盤王先着苧
盤王着羅／苧世也好
一声声在福江廟

盤王殿／釋迦背上出紅蓮／谷羅
龍兒画粉在江村／州
一年四季出行○／遊
聖女梳頭髮亂〔飛+去〕⁶⁷
連着唐王双下為／不了時
信王出世不無人／娘
○○金骨○○○
二〔口+声〕落馬在壇前
得見伏靈五○⁶⁸先在／前

手拿牙筒再來求
〔足+水+口〕到娘村脚便休
盤王起計立春名
專望五雷轉一声
盤王起計開犁耙
屋裡大塘谷拔芽
盤王起計開犁耙
屋裡大塘
黃龍汗水滋未花
盤王起計種苧麻
兒孫世代綉羅花／衣
着羅盤王先着羅
盤王着羅／苧更風流／消條
二声落馬到壇前

『瑶族經書』

湖南省江華瑶族自治縣のテキストとして、鄭德宏選編『瑶族經書』岳麓書社 2000年 p.39
「盤王游玩歌書」の部分を挙げる。

盤王游玩歌書（部分）

同王⁷⁰着麻能好世，
同王着蕉能好世，
盤王出世青山脚，

盤王着麻应綾羅。
盤王着蕉应風流。
丹家⁷¹出世在江頭。

⁶⁵ 飛。

⁶⁶ 疑似〔婆〕。

⁶⁷ 疑似〔通〕。

⁷⁰ 同王在（大歌中）為唐王

⁷¹ 丹家：三家為船民

丹家滩头下细网，
出世盘王先出世，
盘王出世西天庙，
出世盘王先出世，
盘王出世红城庙，
出世盘王先出世，
师加⁷²坐得三年半，
起计盘王先起计，
鲤鱼水底偷欢喜，
起计盘王起先计，
置得田塘无万阔，
闻得犁耙亦未犁，
起计盘王先起计，
鼠王过海偷禾种，
女是五婆女，
二十年间风应大，

鲤鱼水底入心愁。
盘王出世在西天。
立得胸前手托天。
盘王出世在红城。
又立香炉到大厅。
石加⁷³水底坐三年。
盘王殿上出洪连。
盘王起计立春明。
全望春雷转一声。
盘王起计置田塘。
又置古牛无万双。
屋底大塘谷芽发。
盘王起计斗犁耙。
黄龙含水喷禾花。
又是大婆养出身。
留得盘王来定亲。

『乳源瑶族古籍匯編』

広東省の乳源瑶族自治県のテキストとして盤才万 房先清収集・李黙編注『乳源瑶族古籍匯編』上・下 広東人民出版社 1997年 pp.403-404, 617-619, 630-631 を挙げる。

盘王歌 (pp.403-404)

盘王出世因家国，
盘王去到阎王殿，
盘王手含三妻奶，
身着罗裙十八幅，
盘王出世在西天，
两个金童玉女鬼，
盘王起计置天地，
置得男多女又少，
闻说今宵有相请，

龙衣包裹正风流，
手含执榜挂地川
三男四女正风流。
一双罗带九斤麻。
两个金童在两边。
裙脚一双水对花。
阿罗树上置人民。
郎今一世打单身。
盘王圣帝一齐临。

福江庙 (pp.617-619)

一花谢了二花开，
歌词原能车筒睡，
抛兵踏上福江庙，

一神坐位二神来。
一筒倒了二筒来。
踏上福江庙上行。

⁷² 石加：在《大歌》中译为蟹

⁷³ 师加：在《大歌》中译为蟹

踏上福江请神圣，
大州买鞋买丝线，
丝线绣鞋三重底，
大星上，
托得香炉并水碗，
盘王出世照寅年，
命着刘王改换屋，
出世盘王先出世，
盘王出世福江庙，
出世盘王先出世，
盘王出世在福江，
出世盘王先出世，
盘王头戴天平帽，
出世盘王先出世，
盘王出世在福江，
相赌盘王来相赌，
盘王赌得三年半，
出世信王先出世，
信王出世无衣着，
出世信王先出世，
信王出世无衣着，
一双银盏白精亮，
众王饮酒众厅坐，
一双银盏白庄庄，
银瓶载酒对圣饮，

请神请圣圣平平。
贵州丝线绣鞋踪。
踏上福江庙上行。
小星在后托香烟。
过后托来郎慢连。
命着刘王改换天。
儿孙时代习书言。
盘王出世在福江。
庙前水碗十三双。
盘王出世在福江。
两个金童在两边。
盘王出世在西天。
帽带稍稍朝上天。
盘王出世在福江。
金漆台盘银换头。
盘王相赌在江边。
水迦背上找绞罗。
信王出世没有娘。
路逢金骨拗遮身。
信王出世无遮身。
路逢金骨拗遮凉。
众王饮酒外门庭。
四边白马踏蹄声。
排落台头行对行。
银盏排来对圣郎。

酒逢来斟劝，酒逢劝圣王，劝上伏江盘王圣帝，盘古圣人，左边金童，右边玉女，旗凉把伞黄衣夫人，许愿童子，把笔判官，读书案，刘书案，把瓶童子，劝酒郎官，合面相逢，一行圣众同来领，同来领过领风情。盘王圣帝宽坐位，宽宽坐位看歌堂。

福江庙 (pp.630-631)

番番伏伏再来念，
丝线绣鞋三重底，
起计盘王先起计，
苧麻细小便成苧，
起计盘王先起计，
种得苧麻儿孙绩，
起计盘王先起计，
抖得高机织细布，

丝线绣鞋来定双。
踏上福江庙上行。
初发苧麻叶底生。
蕉麻细小便成罗。
盘王起计种苧麻。
儿孙世代绣罗花。
盘王起计抖高机。
布面一条李柳花。

着芋盘王先着芋，
盘王着芋世也好，
起计盘王先起计，
立得春齐都熟了，
鲤鱼又等黄龙熟，
鲤鱼水底得欢喜，
起计盘王先起计，
抖得犁耙也令便，
起计盘王先起计，
鼠王过海偷禾种，
盘古流传十二面，
出世凡人弹不得，
三百贯钱买把笛，
吹笛丁家会吹笛，
六月人吹黄竹笛，
吹上大州官女爱，
拍板原来五郎造，
拍板原来四行拍，
花巧鲁班更花巧，
鲁班置得千歌曲，
鲁班置歌又至曲，
便是娄罗学得唱，
娄罗好，
娄罗出门不使信，
娄罗不使大，
石头样大不等水，
鲁班置歌三江口，
出世凡人学得唱，
一声声在福江庙，
来到坛前同万福，

着罗唐王先着罗。
唐王着罗更聪明。
盘王起计立春名。
屋下早禾段段齐。
留到春间来认亲。
专望五雷转一声。
盘王起计抖犁耙。
屋下大厅谷约芽。
盘王起计抖犁耙。
黄龙含水喷禾花。
初甲琵琶十二名。
弹下石头听水声。
又添四百雇人吹。
吹下刘山刘岭归。
郎小不知习得吹。
吹下贵州官巷争。
又着炉中偷过锥。
四行拍了不双归。
鲁班花巧更聪明。
盘王磔木作音声。
交把凡人教子孙。
不是娄罗村过村。
娄罗说话好防身。
踏上州门成贵人。
正是真金不使添。
田螺细小等江河。
凡人执起在江边。
将来立起四行连。
二声落马到坛前。
伏曹下降釜盘筵。

南山大学人類学博物館所藏白鳥文書（上智大学東南アジア調査団収集資料）調査を進め、新たに見つかったテキストのうち盤王にかかわる資料を以下に加える。

10-23（ヤオ族文化研究所仮文献番号）

南山大学人類学博物館所藏白鳥文書 JC10085

バレー村以外第一調査馮文朝氏所蔵の書入が有る。

又到盤古歌

盤古出世大家〇⁷⁴〇⁷⁵
置得男⁷⁶女⁷⁷少⁷⁸
聞說今朝有相請
盤古作病是何日
何人担水〔丿+帚〕使面
盤古作病是辰日
孝子担水〔丿+帚〕洗面
盤古何年何月死
已白置錢請和尚
盤古辰⁷⁹年辰月死
七白⁸⁰買錢請和尚
盤古出世在西天
兩個今童玉女鬼
身作羅裙十八副⁸¹
聞說今朝有相請

龍依泊〔呂+乚〕⁸²正風流
後生一分做丹神
盤王二步到坛前
盤古作病是何時
何人着〔且+戈〕⁸³作孝衣
盤古作病是辰時
直人作〔且+戈〕着孝衣
又到何年何月埋
已多立〇入門開
又到辰年辰月埋
七層立〇入門開
兩個今⁸⁴童在兩〔乚+办〕
裙角九条水退花
一双裙脚九條花
盤皇二步一齊臨

10-17 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書JC10079

NoXVI or XXI 李進貴の書入が有る。

請福江廟歌

一花謝二花開

再 來 念

日頭出早郎來晏

拋兵〔足+水+口〕上付江廟

出世盤王先出世

盤王出世付江／西天世廟

出世盤王先出世

盤王出世付江廟

一神座位二神來

白〔彡+帚〕⁸⁵寫書再請神

馬尾〔呂+乚〕街說報郎

〔足+水+口〕上付江廟上行

盤王出世在付江／西天

帽帶修了朝上江／天

盤王出世在付江

兩個金童在兩〔乚+办〕

⁷⁴ 疑似〔一〕；也可能代表重复，即为〔家〕。

⁷⁵ 疑似〔四〕或〔囧〕。

⁷⁶ 查无此字。疑似〔遇〕。

⁷⁷ 古字，意义同〔多〕。

⁷⁸ 通假〔又〕。

⁷⁹ 原文模糊，疑似〔小〕或〔少〕。根据前后推测，应为〔少〕。

⁸⁰ 查无此字。疑似〔錢〕。

⁸¹ 地支第五，属龙。辰年，即龙年。

⁸² 通〔百〕。

⁸³ 通〔金〕。

⁸⁴ 通〔幅〕。

⁸⁵ 通〔紙〕。

出世信王先出世
信王出世無衣着
相○⁸⁶盤王愛相○⁸⁷
盤王座得三年伴
玉女〔木+亮〕⁸⁸頭不乱髮
玉女梳頭自○⁸⁹樣
高樓望見紫微鏡
盤王年生一对女
一〔口+声〕⁹⁰重在付江廟
來到坛前通万福

信王出世不有人
路逢金骨柳⁹¹麻身
釋迦相○⁹²在江〔辵+办〕
釋迦皆上出紅蓮
聖女〔木+亮〕頭髮乱系
隨着盤王不了時
龍兒花粉在江州
一年四季出行〔辵+木+子〕⁹³
二〔口+声〕洛⁹⁴馬到坛前
得見五〔王+妻〕⁹⁵聖帝先在前

10-17 (ヤ才族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所藏白鳥文書JC10079

又到福江廟復曹歌
深深所犯深深拜
前歲有⁹⁶犯今〔彳+夜〕⁹⁷航⁹⁸
南〔彳+天〕⁹⁹四衍起眼看
〔夫+由〕¹⁰⁰〔夫+由〕復復成兩便
茶線綉鞋三重底
起已盤王先起較
○¹⁰¹麻細緝便成茅
起已盤王先起較
種得茅麻兒孫續
起已盤王先起已
開得高欺枷織布

深深下拜入心愁
航開雲露看山頭
能如明月出山頭
手拿簡再來求
〔足+水+口〕上娘村 脚便休
初發○¹⁰²麻葉大花
蕉葉細緝便成羅
盤王起較種茅麻
兒孫世代綉羅花
盤王起已開高枷
布面秀条李柳¹⁰³花

⁸⁶ 古字，意义同〔柳〕。

⁸⁷ 原文无法识别，疑似〔列〕或〔判〕。判 gù，通〔金〕hui，聚合，汇合。天地相对，日月相对。《太玄·玄告》。

⁸⁸ 同注 87

⁸⁹ 同注 87

⁹⁰ 疑似〔航〕。

⁹¹ 原文无法识别。

⁹² 同〔遊〕。

⁹³ 通〔声〕，后同。

⁹⁴ 通假〔落〕。落马，即下马。

⁹⁵ 查无此字。

⁹⁶ 原文模糊，疑似〔有〕或〔百〕。

⁹⁷ 原文为〔航〕。根据上下文，疑似〔解〕。

⁹⁸ 通〔天〕。

⁹⁹ 疑似〔春〕。

¹⁰⁰ 原文无法识别，疑似〔学〕。

¹⁰¹ 同注 100

¹⁰² 古字，意义同〔柳〕。

着茅盤先着茅
盤王着茅世也好
盤王列相也七隔
(後略)

着罗唐王先着罗
唐王着罗更喽罗
罗來手巾無本錢

10-15 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書JC10077

NoXIX 李文官の書入が有り、ジャンルは請聖書。

盤古献

敬請先天歌盤古
盤古何年何月死
盤古起初造天地
造得人民造五谷
還愿經賀中宵道場／献
今朝吃茶又吃酒
家主有錢借一貫
當坛盤王聖帝盤古聖人求財太保刘
烈仙童脚下五旗聖眾得錢得酒歸殿
上坐

又請○盤古○
守到何年何月埋
造得天地造人民
造得五谷養凡¹⁰⁰間
利歡歡喜喜勞身
借問道江來討錢
光中吃了暗中眠

10-15 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書JC10067

李進貴の書入が有り、ジャンルは歌堂書。

(前略)

出世盤王先出世
盤王出世福江廟
出世盤王先出世
盤王頭帶平天帽
出世盤王先出世
盤王出世江村廟
出世信王先出世
相尅¹⁰¹盤王愛相尅
釋迦相○¹⁰²三年半
(中略)
起計盤王先起計

盤王出世在福江
厅前受印十三双
盤王出世在西天／福江
帽帶稍稍止上天／江
盤王出世在江村
手把金牌月樣圓
信王出世無遮羞／蚕
釋迦背上出田螺／盤王殿上出紅蓮

出發苧麻葉帶錢

¹⁰⁰ 意义同〔凡〕。

¹⁰¹ 音义同〔克〕。

¹⁰² 原文无法识别。疑似〔列〕或〔判〕。判 gni, 通〔合〕 hui。聚合, 汇合。天地相对, 日月相对。《太玄·玄告》。

芋麻績細高¹⁰⁶机績
起計盤王先起計
芋麻出來錢文大
起計盤王先起計
油麻績細便成芋
起計盤王先起計
開¹⁰⁷得高机績細布
起計盤王先起計
開得高机績細布
起計盤王先起計
綉得羅条高机績
盤王着芋也是好
起計盤王先起計
李勇又功黃龍宿
起計盤王先起計
鯉魚水底偷歡喜
起計盤王先起計
開得犁把亦未便
起計盤王先起計
立得春明/衣都未了/便
起計盤王先起計
鼠王〔丙+亠〕海偷禾種
(後略)

高机績布班〇¹⁰⁸
出發芋麻葉帶錢
壹兩秤來准二錢
出發油麻葉帶求
蕉麻績細便成条
盤王起計開高机/加
高机績布細离离/三補合來紗便齊
盤王起計開高机
兒孫世代綉羅衣
盤王起計綉羅条
績了番¹⁰⁹歸箱底収¹¹⁰
唐王着罗更嘍嘍/消条
盤王起計立春月
守到春間來認親
盤王起計立春明
專望春雷轉一〔口+声〕
盤王起計開犁把/耕
屋底大塘谷抱芽/生
盤王起計立春明/衣
屋底早禾段¹¹¹段青
盤王起計開犁把/頭
黃龍含水吩禾木花/頭

北タイの文献には異なる点が見られるものの、盤王は、西天福江に生まれ、生死を辰日辰時とされ、犁を使用した稲作や織物をはじめたとされる点は共通する。盤王の伝承は、テキストに記され儀礼の中で歌われることで、広く過山系のヤオ族に継承され続けていることが確認できる。

II 大規模儀礼と中規模儀礼の構成比較

まず大規模の儀礼として度戒儀礼と中規模の儀礼として還家願儀礼を概略する。

①度戒儀礼

構成要素を分析する大規模の儀礼として2008年11月26日～12月10日(旧暦11月2日～16日)に実施された度戒儀礼を事例とする。

ヤオ族の男性は必ず宗教職能者となるイニシエーションを経なければならないとされ、宗教

¹⁰⁶ 音又同〔高〕。后同。

¹⁰⁷ 原文无法识别。

¹⁰⁸ 音又同〔斗〕。后同。

¹⁰⁹ 音又同〔番〕。

¹¹⁰ 同〔收〕。

¹¹¹ 意又同〔假〕。

職能者としての法名を得てはじめて家を継承する資格つまり先祖の祭祀を行ない死後祭祀を受ける資格を獲得することになり、法名は代々の先祖の法名が連記される家先単に加えらる。その上でさらに宗教職能者としての段階の最高位を獲得するために行なわれるのが度戒儀礼である。度戒儀礼以前に掛三灯、掛灯儀礼を経なければならぬが、まだ実施していない場合は、度戒儀礼の中で補掛三灯儀礼が行なわれる。さらに十二灯を点す掛十二盞大羅明月灯儀礼が行なわれ、いくつかの試練を受け、戒を授けられ、最終的に最高位を獲得する。

度戒儀礼を進行し、宗教職能者の叙任に必要な受礼を行なう12名の宗教職能者は、主醜師、引度師、書表師、紙録師、証明師、保拳師、総壇師、座壇師、執香師、茶酒師、吹笛師、鼓楽師と称し役割を分担している。

叙任候補者は12名で第一会首から第十二会首と称され、本人ばかりでなく妻、亡くなった親族まで宗教職能者として高位に叙任される。

祭場となる建物の醜壇（およそ横13.3メートル、縦8メートル）は、谷の奥まった地を選んで臨時に北側を入口として建てられる。

主祭場正面には祭壇が設けられ、会首の祖先、天地水陽府三元三品三官大帝、昊天金闕至尊玉皇上帝、玉清聖境大羅元始天尊、上清真境玉震靈寶天尊、太清仙境運元道德天尊、中元星主北極紫微長生大帝、上究勾陳十殿承天后化青華長生大帝、上元学法張天大法師官、李天大法師君觀音泗洲上帝、黃道二聖真君龍虎財祿二庫判官、九天東廚監把醜大王、海嶺張趙二郎刀山祖師が祀られる。入口脇に天地水陽四府功曹使者の祭壇、入口外側に今庚太歳過往神童神の祭壇がある。文書を準備する書表師の部屋には至聖孔子騰二司先師の祭壇があり、建物奥会首たちの集う部屋にはあの世で叙任する先祖を表わす祖霊旗が祀られる。さらに主祭場には移動式の祭壇の宗教職能者の師匠を祀る花楼がある。

さらに建物前には開天門の儀礼を行なう文台と称される木の板が敷かれた祭場、約200メートル離れた場所に雲台と称される祭場が設けられる。

建物主祭場から外部に左右に天橋、陰橋と称される布が張りわたされる。主祭場の天井には神に儀礼を報告する文書の榜文が書かれた黄榜・白榜や五色の紙に七言の句が書かれた花牌も張り巡らされる。この榜文や花牌ばかりでなく、儀礼に従って発信される文書を作成する役割を担うのは書表師である。

②還家愿儀礼

構成要素を分析する中規模の儀礼として藍山県所城郷幼江村の盤家において2011年11月16日～11月21日に行なわれた還家愿儀礼を事例とする。盤家の跡継ぎである盤榮富とその妹婿の盤明古、そして盤榮富の父の妹の夫である盤林古（故人）とその子で榮富にとってはいとこである盤継生・盤認仔・盤新富の三兄弟、計6名が受礼者となり宗教職能者となる法名を得、家を継ぎ先祖の祀りを行ない、自分も家先単に加えられ、祀られる資格を得るために行なわれる掛三灯儀礼が中心となる。さらに1991年に行なわれた願掛けが成就したことに対する願ほどの儀礼、さらなる願掛けの儀礼、さらに盤王を祀る儀礼が行なわれる。3人の宗教職能者が招兵師・還愿師・賞兵師・掛灯師と称し、その弟子たちと共に役割を分担し、祭祀を行なう。そのほかに儀礼においては、供物を準備し、儀礼の段取りを取り仕切る主厨官、文書作成を担当する書表師、歌を担当する歌娘、囃子方の笛吹師・鑼鼓師等の役割がある。

祭場は盤栄富宅の庁堂において行なわれ、入口入って正面右側に盤栄富の先祖を祀る常設の壇があり、中央に祭壇が設えられ、壁には元始天尊の左右に道德天尊、靈宝天尊を配し、この三清を中央とし、左に聖主・太歳・十殿・李天師・地府・大海番・海番張趙二郎・把壇師、右に玉皇・総壇・張天師・三將軍・天府・靈齋大王の神像の描かれた軸が掛けられる。祭儀の進行に従って、先祖を祀る壇には紅紙の切り紙が掲げられたり、七星姐妹を祀る祭壇や開天門を行なうための場等が加えられる。祭儀の後半の盤王を祀る祭壇は前半と一変し、神像の軸は外され、正面に盤王を象徴する紅紙を切り抜いた紅羅緞が貼られ、丸ごと豚一頭が供物として並べられ、その上にちまきが置かれ、切り紙の花旗が挿される。

③度戒儀礼程序、還家願儀礼程序

大規模儀礼度戒儀礼と中規模儀礼の還家願儀礼の構成を比較するにあたり、儀礼を構成する各段の大儀礼名とさらに細分化した小儀礼名及びそこで使用されていたテキストについて特に盤王に関する部分を太字にして表に示す。

度戒儀礼表

番号	日付	大儀礼名	小儀礼名	読誦テキスト
1	11/26	安壇	收兵/落兵	A-32a「請聖書」 A-15a「書表書」
6	11/26	供奉	請孔子	A-1「符書」
10	11/26	安壇	撥三清兵/撥疏表兵/撥橋	
17	11/26	封小齋	求師/封小齋開天門	
33	11/30	落兵		
36	11/30	喝落脚酒		
41	11/30	封大齋	請師父封齋/出排齋/撥橋/撥加 職兵/撥補充兵/封大齋開天門/ 誦師	テキストなし。A-32a「請聖書」上壇兵に関わるような唱えごと。
61	12/01	認三清	鋪床/引睡/起早/封酒壇/巧婦	
77	12/01	出排齋		
82	12/01	〔作業〕	做十二宮門 做十二宮封	
83	12/01	上掛帛		
86	12/01	上天橋		
89	12/01	上陸橋		
93	12/01	喝落脚酒		
106	12/01	求師	分紙馬	
108	12/01	勸羅鼓		
111	12/01	拜五方昇鐘鼓		
113	12/01	拜黃幡・拜白幡		
115	12/01	跑堂		
119	12/01	請初夜聖	出排齋/請聖/発功曹/下禁壇/ 過馬槽/請聖	発功曹のテキスト
165	12/02	請初夜聖	下禁壇/清淨花角/解穢/清淨花 角七声鳴角	A-32a「請聖書」
171	12/02	門繞跑堂		
172	12/02	請聖		

番号	日付	大儀礼名	小儀礼名	読誦テキスト
173	12/02	上光	出排盡/求師	A-19「賞光書」 A-30a「賞光書」 A-32a「請聖書」
193	12/02	開壇	安途落馬	A-32a「請聖書」「公王出世」 「三清」「盤古出世」
195	12/02	初夜黄表 開天門	回兵/謝陰師	A-16a「意者書」
204	12/02	開壇(安途落馬) (合兵合符)	小運銭/修齋/脱童	A-30a「賞光書」
210	12/02	回兵		
213	12/02	補掛三灯	請師/勅禱/昇椀/穿衣/踏蓮花 /吹簾/破身縁隠/昇灯/掛灯/ 退灯/撥槍(補橋撥兵)/分兵/吹 付定米(吹 luang 米)/定陰陽/退 蓮花/接香炉/学打鑼/学吹牛角 /学用卦/学用針/拍橋子/学走 罡步/学舞学揺鈴/跳謝神舞	A-32b「伝度書」 A-15b「伝度書」
269	12/03	出排盡		
270	12/03	請中夜聖	請聖/進香/奏疏文/跑堂	A-20「請聖書」
329	12/03	磨刀	出排盡/磨刀舞	A-21b「伝度書」
338	12/03	中夜道場黄表開天門		A-15a「書表書」,A-16a「意者書」
340	12/03	準備封刀山		A-21b「伝度書」
350	12/03	謝師父		
355	12/03	求師		
356	12/03	昇刀	昇刀舞/(一座刀山)	
360	12/03	廻刀山		
363	12/03	撥刀山		
367	12/03	刀山	刀梯舞	
368	12/03	刀梯舞	刀梯舞	
372	12/03	謝功曹		
373	12/04	試刀梯		
375	12/04	試刀梯	軸変刀梯/見筆	A-21b「伝度書」
380	12/04	接刀		
387	12/04	出排盡		
389	12/04	上光	拜師/神頭舞/羅帶舞/跳脚舞/ 謝神舞/献酒(献三清酒)	A-19「賞光書」「請大堂兵歌」 「接四府」「盤王歌」「接三 廟王歌」「請公王歌」等
390	12/04	請師		会首名簿
423	12/04	還四府願	擺大/謝上元/献酒/還紙馬/還 紙馬/清飲/献酒/献陽人酒/退碗・ 退供卓/賞浪兵頭/燒紙馬/賞米 /燒紙馬/大運銭/修齋舞/分銭 /賞浪師父	A-19「賞光書」 A-11「請聖書」「還願歌」「奉 酒歌」「賞浪兵頭」「大運銭 歌」等
479	12/04	上光賀星拜斗	出排盡/請十三星君回来/求師/ 開天門/出兵/合星/拜星/上光 賀星/回兵/回堂拜師/	A-30b「意者書」 A-32a「請聖書」 A-19「賞光書」 A-32a「請聖書」
511	12/05	請末夜聖	出排盡/請聖/回四府	A-32a「請聖書」「請上壇兵」 「請福江」「請本主家先」3

番号	日付	大儀礼名	小儀礼名	読誦テキスト
				回反復 A-11「請聖書」
515	12/05	回功曹		
540	12/05	跑堂		
541	12/05	貧兵		
542	12/05	掛十二盡大羅明月灯	出排巻／請師／上光／求師／打機・昇機／收鼓／踏蓮花／戴帽／戴身／昇灯／掛十二灯／退灯／退蓮花／抬轎子／教會首走正道／謝師	A-32b「伝度書」
578	12/05	開天門	求師	A-16a「意者書」
581	12/05	度水槽	求師／勸變水槽／勸變沙板／勸變碗盞／勸變水缸／叩請四府功曹／搬水槽	A-12「伝度書」
599	12/06	供青詞		加職青詞 補充青詞
600	12/06	勸變符		A-1「符書」
605	12/06	求師		
606	12/06	出排巻		
611	12/06	勸變白鶴		
619	12/06	上刀山	奏刀梯表開天門／收邪師／貼十二符／勸變牌／賀刀梯歌／拜刀梯歌／上刀梯歌／天曹開天門／飛刀梯歌／勸印／勸變馬板／按老君印／下刀梯歌／開天門／拆刀梯／拜師／搬刀梯	A-12「伝度書」 A-16a「意者書」
664	12/06	度勸床	求師／勸水／勸轉／勸床／搬勸床	A-12「伝度書」
688	12/07	扶聖扶訣（捧火磚）	請師／變火磚／變草頭／勸變水／步聖／打火堂	A-12「伝度書」 A-1「符書」
704	12/07	遊鄉	發給／昇職位／出兵／蓋印・辨証件／查紙錢／盤查／過關路関／過関	A-32a「請聖書」
728	12/07	大成文	読成文	
729	12/07	老君飯		
737	12/07	請師		
740	12/07	奏遊兵表開天門		
742	12/07	回兵		A-32a「請聖書」
743	12/07	招兵		
744	12/07	謝師		
746	12/08	添名押字		
750	12/08	奏青詞	出排巻／請師／奏青詞開天門／賀青詞／開天門（開天門）／拜師・謝師	A-16a「意者書」
761	12/08	分兵		A-16b「請聖書」
766	12/08	開齋	勸開齋水／請師	
774	12/08	開禁壇		A-15b「伝度書」
776	12/08	点破宮門		A-32a「請聖書」
779	12/08	送孤神		A-31「請聖書」
780	12/08	点破宮門・拆榜文		A-30a「賞光書」 A-32a「請聖書」
781	12/08	謝師	謝師	

番号	日付	大儀礼名	小儀礼名	読誦テキスト
782	12/08	勅破宮門		A-30a「賞光書」
786	12/08	拆破宮門		
789	12/08	開禁壇	謝師	
794	12/08	送香炉		A-32a「請聖書」
802	12/09	送庫	開天門	
804	12/09	求師		
806	12/09	削齋表開天門		
808	12/09	謝師		
811	12/09	拆兵・拆將		
812	12/09	降香		
813	12/09	收神画		
817	12/09	合婚		
818	12/09	合伙		
819	12/09	拜師		A-15a「書表書」「謝王散福」
820	12/09	帶新度兵回家		
825	*	家でやる儀礼	謝新度兵開天門／ 相五穀神開天門 ／安置兵	
828	12/13	送船	求師／開天門	

還家愿儀礼表

番号	日付	大儀礼名	小儀礼名	読誦テキスト
2	11/16	安家先		Z-1b「意者書」
34	11/16	点兵		
39	11/16	送書		
40	11/16	落兵落將		
44	11/16	脱鞋酒		
45	11/16	做紙馬		
46	11/16	石鑿錢酒（做〔糸+幣〕酒）		
50	11/16	写愿簿		
49	11/16	做紙馬酒／ 石鑿錢酒（做〔糸+幣〕酒）		
52	11/16	紙馬遣堂		
54	11/16	落脚酒		
55	11/16	掛聖		
56	11/16	冷排羹		
59	11/16	点香		
60	11/16	羅鼓開始		
61	11/16	恭賀主家		
65	11/16	昇香		
75	11/16	請聖	三請	B-8「意者書」
78	11/16	安祖先（安家先）		
98	11/16	接外祖		
115	11/16	写家先対聯		

番号	日付	大儀礼名	小儀礼名	読誦テキスト
116	11/16	請聖	三請／催春恩／洗淨	B-8『意者書』三寶書 A-32a『請聖書』 Z-18『請聖書』
117	11/16	安祖先		
138	11/17	做紙馬		
146	11/17	添香		
147	11/17	準備五 幡		
148	11/17	入席		
162	11/17	請聖	大厅意者／安洞落馬／謝神舞 ／定陰陽	A-32a『請聖書』「請福江」
177	11/17	封斎		
189	11/17	掛家灯	勅変水／勅変米／勅変機／打 機／昇機／穿衣／藏身／踏蓮 花／変吾身／起寸／取伏断／ 昇灯／掛三灯／退灯／撥橋／ 撥路／撥兵／撥法／分兵／吹 米／退蓮花／接香炉／学打鐘 ／学吹牛角／定陰陽／学走聖 歩／学揺鈴／学舞	Z-13『伝度書』 A-32b『伝度書』 A-32a『請聖書』
251	11/17	開壇還恩	上光／接三清／謝神舞／小献 酒／請上元／点聖／請七官／ 献蒸果／排齋／還催春恩／開 酒壺／還元益恩／請上元衆聖 ／献酒（勸酒）／請埠老／給銭 ／領酒／添香／証盟酒／退席 ／擺催春恩／攷紙銭／拆恩／ 退埠老／小運銭／取齋／脱童	A-32a『請聖書』「盤古出 世」 A-11『請聖書』
339	11/18	招兵恩	排齋／冷排齋／請師／還催春 恩	
352	11/18	入席		
356	11/18	招兵恩	昇五穀／開天門／上光接兵／ 祭五穀魂／祭七星／分兵分旗 ／準備招五穀魂／接三清／取 齋／勸水／招五穀魂／送五穀 魂／招兵旗／分兵旗／收兵／ 上光／乘兵／分兵／帶兵／拜 天門／引帶五穀幡／賀兵／樹 五穀幡／踢兵回壇／領席（貴 席）／引帶	A-16a『意者書』 A-32a『請聖書』「盤古出 世」 不明
505	11/18	還招兵恩		A-11『請聖書』 Z-23『賞光書』「盤王歌」
616	11/18	大運銭		A-11『請聖書』 A-32a『請聖書』 不明
667	11/18	送孤神		
668	11/18	鑿牲		
669	11/18	謝師		
672	11/18	鑿香		
673	11/18	收聖		

番号	日付	大儀礼名	小儀礼名	読誦テキスト
674	11/19	盤王愿	添香/剪花酒/流楽/唱盤王大歌	Z-15「意者書・歌堂書」 「大壇衆聖三廟聖王」 Z-29「歌堂書」 Z-26「歌堂書・意者書」 「又唱福江廟」 Z-16「賞光書・歌堂書」 「福江廟」 A-32a「請聖書」 Z-19「歌堂書」「盤王起計」
1009	11/20	盤王愿	唱盤王大歌/退席(下席)/打令放船/解縫放船/送王	Z-19「歌堂書」 Z-29「歌堂書」 Z-17「歌堂書」 Z-20「歌堂書」「福江盤王聖帝神帰去」 Z-26「歌堂書・意者書」 「拜王歌」 不明 Z-29「歌堂書」「送王歌」
1130	11/20	拝師		
1135	11/20	散飲酒		
1136	11/20	散飲拝師		
1138	11/20	唱賀歌		Z-29「歌堂書」
1145	11/21	分紅		
1147	11/21	拆兵	唱拆兵歌	Z-29「歌堂書」
1159	11/21	奉倉庫		
1178	11/21	上馬酒		

④儀礼の構成要素の比較分析

大規模と中規模の儀礼を構成する骨組みは共通する。祭司が祭場の準備を整え、開始の酒を飲み、祭司の資格を告げ、神を招き、祭司の師匠の助けを求め、神に祭りの目的等を伝え、神を喜ばせ、叙任の儀礼を行ない、神に紙銭等を献上し、願掛けをし、願ほどきをし、神を送り、師匠に感謝し、精進落としをし、ねぎらいの酒を飲み終了する構成をとる。構成要素である各段の儀礼名ごとに内容を示すと、

- (1) 落兵落將は、祭司が使役できる陰界の將兵を祭壇に降ろすことである。
- (2) 落脚酒は、祭司たちが酒を飲み、祭司の受礼の経歴が書かれた意者書を読み、該当祭儀願掛け願ほどきの経緯を説明することである。
- (3) 掛聖/収聖は、神画を掛けること及び神画をしまうことである。
- (4) 鑼鼓開始は、囃子の開始である。
- (5) 封斎は、精進潔斎である。
- (6) 請聖は、「請聖書」の読誦し、神々を招請することである。祭儀を行なうに至る経過、目的、受礼者、祭儀の次第について説明、茶・酒・花を献じる、舞を献じる内容をもつ。
- (7) 掛三灯/掛十二灯/その他は、宗教職能者となり法名を得る儀礼及び最高位の宗教職

能者の資格を得る儀礼及び叙任に必要な諸儀礼（試練・受戒・法術の伝承）である。

(8) 上光は、招請した神々に関する歌を歌い慶賀することである。

(9) 大運銭／小運銭は、受礼者が献上する紙銭が神々に届けられることである。

(10) 開天門／閉天門は、最高の法術の天門を開くこと及び天門を閉じることである。

(11) 拆兵は、祭壇を片付け神々を送ることである。

(12) 求師／謝師は、宗教職能者の師匠に助けを求めること及び助けに対して御礼をすることである。

(13) 拝師／散祓酒は、ねぎらいの酒である。

さらに構成要素を分析するために、小規模の儀礼として藍山県塔峰鎮两江村で2010年8月14日～15日に実施された、趙家73歳女性の葬儀（道場儀礼）を事例として程序を示す。

道場儀礼表

番号	日付	時間	大儀礼名
1	08/14	午前	点兵 出発
3	08/14	午後	落兵 喫落脚酒
7	08/14	午後	掛神画
10	08/14	午後	請聖
11	08/14	晩	洗淨花角 請看道場 供飯
12	08/14	晩	供飯終了
14	08/14	晩	請聖（三回目）
18	08/14	晩	買水 度亡
19	08/14	晩	過銭橋
20	08/14	晩	度亡
27	08/15	午前	上光
37	08/15	午前	点亡?
40	08/15	午前	抜兵 抜旗
45	08/15	午前	開壇
50	08/15	午前	小運銭
53	08/15	午前	脱童
58	08/15	午後	出棺
60	08/15	午後	出堂
64	08/15	午後	断路
68	08/15	午後	卜金鶏
70	08/15	午後	埋葬
73	08/15	午後	蓋籠

蔡文高の作図を改変

小規模の儀礼の葬儀にも大・中規模の儀礼の構成要素に共通する要素（掛神画／請聖／上光／小運銭）が含まれている。

大・中・小規模の儀礼に共通する構成要素が見られ、この要素が儀礼を支える骨格を形成していることが分かる。さらにそれぞれの儀礼ごとに特徴ある構成要素も見られ、骨格に肉付けがされていることが明らかになった。

Ⅲ 儀礼の実践と盤王歌

儀礼の実践では、テキストを見ずにそらで口誦で招請される神名が繰り返し唱えられる。度戒儀礼の際にまだ掛灯儀礼を経ておらず宗教職能者としての法名を得ていない者に対して行なう補掛三灯儀礼を例とし、何回も名を呼ばれ、招へいされる神々及び師父の名を列挙し、盤王の存在を確認する¹¹²。

本方地主、本部廟王、元宵神功、土地公、土地婆、金剛大将、過往神童、求財八保郎君、鑿齋大王、天斗星、七星姐妹、把門將軍、元始天尊、靈寶天尊、道德天尊、玉皇聖主、張天師、李天師、鑿齋使者、十殿閻王、天府地府陽間水府、王靈官、馬元帥、上路天兵、下落地將、總壇太歲、太歲衆官、海番張召二郎、唐葛將軍、三苗聖王、陰陽師父（祭司の度戒時の師父名）、上壇兵馬、下壇兵將、福江盤王、五竜司命灶君、宅住竜神、衆祖家先、神王神將、仙姑姐妹の神名が唱えられ、もちろん福江盤王が見える。

「三廟大王」とは複数の祖先神との総称であるが、唐王は連州、遊師は行平、五婆は伏靈、五旗は厨司、盤王は福江にそれぞれ地名と結びついて伝承され、祖先が移住したり活躍した、ぜひとも記憶にとどめたい土地であると考えられ、中でも福江と結びつけられた盤王は、三廟の代表神として扱われ、規模を問わずどの儀礼でも招へいされる神のリストに入れられ唱えられている。

① 還家願儀礼と盤王歌

還家願儀礼の中で盤王にかかわる歌が儀礼のどの段階で歌われているか、再度確認を行なう。まず請聖の三請において、請聖書（A-32a）が用いられ、「請福江」が歌われる。開壇還願の接三清において、請聖書（A-32a）が用いられ「盤古出世」が歌われる。招兵願の上光接兵において請聖書（A-32a）「盤古出世」が歌われる。

還招兵願で賞光書（Z-23）が用いられ「盤王歌」が歌われる。

還家願儀礼の後半は盤王を祀る儀礼となるが、盤王願の流楽において意者書・歌堂書（Z-15）の「大壇衆聖三廟聖王」が歌われる。

同じく盤王願の流楽において意者書・歌堂書（Z-26）の「又唱福江廟」が歌われ、この時盤王がピエンフンと発音されていることが確かめられた。

同じく盤王願の流楽において賞光書・歌堂書（Z-16）の「福江廟」が歌われる。同じく盤王願の唱盤王大歌において歌堂書（Z-19「盤王大歌」）の「盤王起計」が歌われている。

盤王願の送王で歌堂書（Z-29）の「送王歌」部分が歌われる。

¹¹² 「藍山ヤオ族補掛三灯程序」神奈川大学歴史調査報告書第12集「中国湖南省藍山ヤオ族儀礼文献に関する報告1」神奈川大学大学院歴史民俗学科学研究科 2011年 を参照のこと。

②度戒儀礼と盤王歌

度戒儀礼の中では盤王にかかわる歌が儀礼のどの段階で歌われているか確認を行なう。ただし還家願儀礼の記録より精密度は落ちるために完全ではないことをお断わりする。開壇において請聖書（A-32a）の「盤王出世」が歌われる。

請中夜聖の請聖において、請聖書（A-20）が歌われる。

上光において賞光書（A-19）の「盤王歌」及び「接三廟王歌」が歌われる。

請末夜聖の請聖において請聖書（A-32a）の「請福江」が歌われる。

拝師において書表書（A-15a）の「謝王散福」が歌われる。

おわりに

「盤王歌」「盤王出世」は、神々を祭りの場に招く「請聖」と神々を慶賀する「上光」において歌われ、盤王の西天福江で生まれ、その生死は辰の日時と関係が深い素性が歌われる。さらに特別に盤王を祭祀する場においてはじめて「盤王起計」が歌われ、盤王が犁を使った農耕や苧麻の織物を作った生業にかかわる祖先神であることが明らかにされる。実践される儀礼によって盤王にかかわる歌も選択されて歌われていることが分かる。

ただし、儀礼で歌われ、招かれ、慶賀されるのは創世神話の盤古や龍犬槃瓠ではなく、生まれ地を西天福江とする生業との結び付きの強い祖先神盤王である。

今回の発表を通じヤオ族の伝承する膨大な儀礼知識は、テキストと儀礼の実践を組み合わせで立体化した上で各規模の儀礼を比較することではじめて理解できるとあらためて痛感した次第である。

ドイツバイエルン州立図書館、イギリスオックスフォードボードリアン図書館のテキストはヤオ族の手を離れているものの、儀礼で使われていたことは明らかであり、テキストに収められた盤王にかかわる歌がどのように歌われていたか、藍山県の儀礼の実践とテキストを組み合わせで立体化して示すことで、その儀礼の情景が推測できるようになった。ヤオ族の歌謡は中国だけでなく広く世界に分布するヤオ族が継承し続けてきた豊かな文化資源の重要な核心部といえ、今後さらに研究を深めていきたい。

简述过山瑶的光崇拜与信仰

藍山県漚源瑶族郷中心小学 馮 榮軍

过山瑶的光崇拜是宝贵的非物质文化遗产，应当重视传承、保护。她崇拜光最纯洁、公正、公平、和谐。光能赐给人类衣食，赐给人类平安，赐给人的吉祥。光能驱邪赶鬼，光能治病救人，光能透视人的灵魂，光能预测人的体魄、寿命、性格。光能渗透人的身心，以增强本命豪光。光能转化为阴人的血脉，光能照除人的邪害，让高尚的思想品德占据不健康的思想领域。

過山ヤオ族における光崇拜と信仰について

藍山県漚源瑶族郷中心小学 馮 榮軍

過山瑤における光の崇拜は、大変貴重な無形文化遺産であり、その伝承と保護を重視すべきものである。これは、純潔・公正・公平・調和の象徴である光を崇拜するものである。光は、人類に衣服と食糧を施し、心に平安を与え、吉祥をもたらすものである。光は、悪鬼を追い払い、人の病を癒し、人の靈魂を見通し、人の体と魂・寿命・性格を予測できる。光は、人の心身に浸み渡り、命の根源が放つ光を増強するものである。光は、死者とその子孫を繋げ、人の邪惡な部分を取り除き、高尚な思想と品徳とをもって負の思想を押し流すものである。

简述过山瑶的光崇拜与信仰

冯荣军

内容摘要：过山瑶的光崇拜与信仰是宝贵的物质文化，实当重视传承、保护。她崇拜光纯洁、公正、公平、和谐。光能赐给人类衣食，赐给人类平安，赐给人的吉祥。光能驱邪赶鬼，光能治病救人，光能透视人的灵魂，光能预测人的体魄、寿命、性格。光能渗透人的身心以增强本命豪光。光能转化为阴人的血脉，光能照除人的邪害，让高尚的思想品德占据不健康的思想领域，实当敬仰。

瑶族，一个古老的民族，她在五、六千年历史长河中，不断繁衍、频繁迁徙和顽强拼搏，形成了具有强烈民族意识的跨国民族。用自己的聪明才智创造了具有鲜明民族特点的瑶族文化。

原始社会的瑶族，由于生产力非常落后，人们的认识水平极为有限，对大自然的一切现象：如雷鸣闪电、洪水猛兽、四季寒热，以及受日、月、星辰三光照射广阔山川大地林深叶茂。而得不到日、月、星辰三光照射的山洞中，寸草不生；连续大雨几个时辰，大江小河、纵横溪流、洪水猛涨，雨停经日、月、星辰三光的照射，洪水猛兽慢慢恢复平静等等，感到不可理解，便对光产生了浓厚兴趣。光能公平给万物和谐普照，是万物生长原泉，赐给人类衣食。没有光，万物灭亡，人类无法生存，光就是神，瑶民便产生了对光敬仰、崇拜，尤其是对日、月、星辰三光的敬仰崇拜。

古时瑶民每遇日食或月食，以为太阳或月亮被“天狗”吃了。发现“天狗”吃日（太阳）或月亮，便急用洗碗盆盛水，盆上横架一把杀猪刀，置于无物遮挡的当天坪中，仔细观看盆中水面反照天体中的“天狗”（黑云），发现“天狗”，立时用杀猪刀朝盆中水面反照天体中的“天狗”刺杀，救出太阳或月亮。由此而知，聪明的瑶族先民，虽不知道是由于地球与太阳或月亮处于一条直线或近于一条直线下情况所发生的事，但他们为对光的敬仰崇拜，为抢救太阳、月亮，想尽一切办法，研究出用光的反射、透视，正象当今国防航天高科技的方法抢救太阳、月亮。

瑶族原始初民，最初的宗教就是日、月、星辰三光的信仰崇拜。在日常生活中，不许将有污秽脏物随意乱扔，凡有污秽的脏物要挖穴用泥土埋藏。否则犯有污秽日、月、星辰三光之罪。在野外劳作，不得朝太阳、月亮大小便，否则生尿急病。瑶民在生前不许侮辱日、月、星辰三光，死后还要请巫师为亡者写具《赦书》大开天门，祈求昊天金阙玉皇大帝，三清高真大道为亡者赦除“生前不慎裸体沐浴、生儿育女、大便小便……多有污秽日、月、星辰三光之罪”。

在日常生活中，人们将日、月、星辰感光看做是兴旺、平安、吉祥的代表，所以一些地方瑶族妇女刺绣头巾、围裙、腰带和小孩的帽子绣有太阳、月亮，周围还有小星星。有的家先神龛雕刻着太阳、月亮、星星图案，瑶族宗教的大、中型仪式中，要制作花楼，花楼的顶部有太阳、月亮、星星。总之，瑶族在长期生产生活中得出日、月、星辰三光赐给人类的恩惠数不胜数。

光能驱邪赶鬼、赶兽，瑶族从原始初民至今，野外劳作过夜，用柴生火，以火光驱鬼赶兽，保护人生安全。

光能治病：当人有风寒湿气入体，在太阳光下带病劳作，让体内湿毒随汗排除，不医自愈。古瑶医儿科中烧灯火能医小儿七十二种惊，烧灯火能医数十种无名肿毒……。即是采用当今的激光治疗百病。

光能赐给人的吉祥：瑶族解梦，梦见光亮灿烂或是太阳升起，预兆大走鸿运、发财，身体健康、大吉大利。梦见黑暗或太阳落山，预兆有病魔来临退财有凶。

光有灵性，家先木雕或泥塑菩萨以及庙坛和寺院的雕或塑的菩萨神家，绘画的神轴、神象和巫师的法具卦、印、玉筒……均要经巫师开光后显灵。否则只是一些观赏品而不灵验。

古瑶民虽不知光速每秒30万千米，但他们深知光速最快。在宗教仪式中请祖师降临的开头语“台头看青天，师傅在眼前……”。其意即是抬头看太阳或月亮，师傅就能以光的速度立时来到弟子身边。

光的速度快和光有灵性，是瑶族信仰光的应用，瑶族宗教大、中型仪式中，都要执行“上光”仪式。仪式中的上光功能：一是拜师，祈求祖师增强执行者的阳刚豪光；二是请祖师以光的速度降临弟子身边护佑弟子执行法事；三是光最纯洁、公正、公平、和谐，光可以照除人身的邪害、妖魔鬼怪。上光仪式：分上光、差光、引光、献光四道仪程执行。

1、上光：拜请祖师以光速降临弟子身边，护佑弟子执诀、行罡、作法；用光驱邪除秽净坛，执行者行罡步念道：

一行一步画青龙，
二行二步画白鹤，
三行三步画金罡，
上照三十三天界，
下照十八重地破门，
人见堂堂，鬼见灭亡。

2、差光：是执行者差遣阳刚正气，豪光旺盛的祖师，四值功曹，以光速来临。增强执行者的头上豪光和阳刚正气，以正压邪、执行正教、差光经中唱：

……

差光便差灯笼明镜光，灯笼明镜不为光。
差光便差七星明月光，七星明月不为光。
差光便差日头（太阳）出世光，日头出世正为光。（太阳初升的光）
前光一文二，后光八尺长，
前光、后光，全附上身。

3、引光：是执行者祖师的阳刚豪光一同并发，焕发到执行者全身上下左右，以祖师和本师的阳刚正气压邪，作法执行正教。引光经唱：

……，叫我行去拜九郎。

拜得九郎开方便，师舅头上放豪光。
前放豪光一丈二，后放豪光八尺长。
两放豪光共两丈，小师作法在中央。

4、献光：执行者以纸钱酒礼答谢祖师和四值功曹以增强旺盛豪光，阳刚正气护佑弟子执行法事，功德圆满。献光经唱：

……

光处得来暗处去，谁知我两有来因。
真话把得一杯酒，又怕人多分不匀。
你把酒宴献给我，献我引光童子鬼。
献我引光童子神，引光童子都来领。
代官童子来领情，……。

过山瑶，除上述光的敬仰，还有其独特信仰。人的一生中，要经三次光的仪式喜礼，才算不负来到人间一世。否则愧疚终身，辞世不甘，死不瞑目。

一、婚礼拜堂仪式光

婚礼，一般要行拜堂仪式，但娶或招“半路亲”的婚礼不行拜堂仪式。所谓“半路亲”（即是指女性已婚而丧偶或离异再婚的婚礼）。因为女性只能行一次拜堂仪式，拜了堂，天地神灵就已认定永远是其丈夫的妻子，女性行二次拜堂，即是一妻二夫，当一妻二夫都去逝后，两夫在阴间必定争妻，弄得二夫后裔家庭不幸。人财败退，家破人亡。而男性丧偶或离异、另娶红花女子可行拜堂。因为旧时，男性可取三妻四妾，死后与他人无争，即无后害。

1、拜堂仪式场的设置

拜堂仪式场设在敬奉祖宗家先神坛的厅堂，在厅堂上方置一条桌，桌上摆放糖果糕点，中间置两盏茶油灯盏，灯盏的大小一致、盛油量一致、灯芯粗细一致，灯光代表新郎、新娘的本命豪光。

2、拜堂过程

仪式场布置完毕，由行媒负责邀请新郎的父母、叔、伯、舅爷、姑父、姨父、清水巫师等。坐媒邀请新娘的父、母、叔、伯、舅父、姑父、姨父等按序排席围条桌而坐，受领新郎、新娘行拜。行拜前，要经行媒、坐媒、清水巫师，主和厨官检查两盏灯具，做到公平无误。待新郎、新娘分别在全童、玉女陪伴下，在热闹非凡的唢呐鼓乐声中步入仪式场。面向条桌围坐的长辈站立，清水法师将两盏公平灯点燃，并将两盏灯光的亮度调至平衡，由主管厨官带新郎随唢呐鼓乐的音响节奏缓缓行拜。一般要行三十六拜或七十二拜，清水巫师就桌上的花生仁公开统计行拜拜数。行拜期间，两盏灯均不允许任何人擅自拨弄灯芯以增强或减弱某盏灯的光。需拨弄芯时，必须经新郎、新娘双方亲属同意，公平调光。否则会引来恶性争端。拜堂期间，领拜的长辈和围观的众人，在热闹的音响笙曲中，他们不是欣赏动听笙曲音响，也不是观赏新郎、新娘的盛装、身材美

貌，而是怀着紧张的心态，特别是双方父母更是怀着诚惶诚恐的心态，聚精汇神地观看两盏灯光强弱变化，当心着光的强与弱。

3、拜堂意义与功能

拜堂仪式的举行，具有多方面意义与功能。

(1) 有清水巫师主导拜堂仪式，天地聖神，家先神灵承认新娘是新郎家的家庭成员，保佑他们成家立业、万事顺利、添丁进财、人财兴旺。

(2) 两盏公平和谐灯光，左边一盏为新郎的本命豪光，右边一盏为新娘本命豪光。灯光的强弱预测婚后各自的命运、体魄、性格、品德。灯光强的即为命中豪光旺盛，婚后体魄强壮、寿命长、品德善良、道德完美、性格温和；灯光弱的意味命中豪光脆弱、未来体魄不佳、性格、道德有待修养。拜堂过程随着唢呐鼓乐节奏缓缓行三十六拜，约费时六十分钟，灯光随着时间推移，其光的亮度也随着变化，两盏灯光强弱始终保持一致的甚少。也就是夫妇命中豪光一致甚少。个别拜堂仪式中，为增强灯光而行弊，擅自为一方拨弄灯芯增强灯光，导致新郎、新娘双方亲属发生争端。

(3) 通过拜堂仪式，考核新郎、新娘双方父母对子女的教养成效，同时教育新婚夫妇生儿育女重视道德教养。

(4) 通过两盏本命豪光预测，新婚夫妇各自的命运、体魄、性格互相了解，为建立和睦、幸福美满家庭，在未来的创业中互相体贴、互相照顾，在性格上互相谅解，品德上互相学习、取长补短、共同修养，共同上进，家和万事兴。

二、掛三盞傳宗接代銀星燈

掛三盞傳宗接代銀星燈，是在祭盤王還家願科儀中舉行的掛燈儀式，俗稱“掛家燈”或“掛三燈”。掛燈前，神職人員為掛燈人封齋，齋戒期忌吃葷，禁進廚房和臥室，忌與任何女人講話。食宿在儀式場內，進行道德修養三晝四夜，做到對聖神忠尊、道德高尚、六根清淨，才能投入掛燈儀式。

1、儀式前的準備

儀式前，每位掛燈者要備好刺繡頭帕、刺繡圍裙、花邊衣服等服裝、三個銀質燈盞、一副竹制“品”字形燈架、木製“老君凳”一張、新白布三尺六寸、新飯碗兩個（稱之蓮花）、銅錢（或硬幣）36枚、線36根。

2、三盞燈的意義與儀式過程

第一盞燈，是祖宗燈，置於“品”字形燈架最高的一盞，燈光為祖宗豪光。

第二盞燈，是本命燈，置於“品”字形雙口中左邊一盞，燈光為掛燈者的本命豪光。

第三盞燈，是祖師燈，置於“品”字形雙口中右邊一盞，燈光為祖師豪光。

儀式由四位神職人員出任，分別主導、分刺變、藏身變身、升燈、解厄、取法名、退燈、分兵、退蓮花、拔法、定陰定陽、行盟、許還催春愿等十二道儀程。掛燈者通過在儀式場內的道德修養和神職主導解厄、取法名、分兵、拔法……，解除了掛燈者罪孽，從新獲得神聖賜給的法名，分得陰兵隨行護佑，學得了師傅的法術，使之能護已助人。從此可以出任中、小型法事神職主導，死後可以腳踏蓮花騰雲駕霧在天地之間暢通往返，也可駐住中天某一星球享受中天星斗之樂。

3、挂三盏银星灯的功能

通过挂灯仪式，在神职人员主导下，祖宗灵魂豪光与挂灯者的灵魂豪光交融，祖宗灵魂豪光渗透挂灯者灵魂。如同祖宗血脉渗透挂灯者的身心，至此，祖宗承认挂灯者（无论上门入赘还是收养、抱养或是亲生都是）一脉相承的后裔，他们的灵魂涉有祖宗豪光，意即他们身心流有祖宗血脉。祖宗神祇视挂灯者一脉相承的传宗接代宝贝儿孙，给予佑人佑财，否则祖宗视为外人，不给保佑，并且在阴间作祟，弄得人财不宁，走向灭亡。为此，过山瑶代代要行挂传宗接待灯的仪式，祈求祖宗佑人佑财、人财兴旺、万代荣昌。

挂灯者的豪光与祖师豪光融合渗透，挂灯者成为祖师亲弟子，是瑶族的“一日为师、终身为父”传统之礼。如果不是祖师在仪式中的神职主导，成不了本宗家族的血缘后裔。再就是，祖师在仪式中为弟子解厄、分兵、拔法、传授行罡作诀，此后可出任法事神职主导，终身受用。同样死后阴魂居住中天的某一星星，享受中天之乐，免遭地狱之苦，成了祖师终身亲弟子。故此，“挂三盏银星灯”即为挂灯时用银质灯盏作灯具，死后可升中天居住某一星座而得名。

三、挂十二盏大罗明灯

过山瑶挂十二盏大罗明灯（又称挂众灯），是十二姓瑶族集体传度活动。度戒科仪中的重要仪式。

1、仪式场的设置

度戒活动，须在野外举行，择得风水宝地搭棚盖厂，设醮坛，坛内设十二宫门、十二宫袋、黄幡号、白幡号、12幅迎圣降临醮坛对联、140幅花牌、20幅榜文、十六座神位、十六幅神轴，活动中要十二位神职人员主导仪式，十二位徒弟着衣摇铃以助师傅仪式主导，或以舞蹈娱人乐神，十二位受戒弟子夫妇在金童玉女陪伴下在醮坛斋戒十二天，斋戒期间受戒弟子要亲身经历师傅主导的上刀梯、下火海、睡勒床、过水槽……七十多场仪式。度戒仪式需费时15昼夜。

2、挂十二盏大罗明灯的意义

挂十二盏大罗明灯，是过山瑶民最高层光的喜礼。也是瑶民一身追求“得道”成“大罗”最荣耀的光的喜礼。

“大罗”是瑶族宗教对“得道者”的称呼。就像佛教对“得道者”称“阿罗汉”简称“罗汉”一样。

十二盏大罗明光灯的灯光分别是：间山豪光、梅山豪光、祖宗（加职、补充、补领、受禄、填库等五代）豪光，本命豪光。三情（灵宝、道德、太岁）豪光、昊天金阙玉皇大帝亮光、神主豪光、签斋大王豪光、四府功曹豪光、九帝高真帝光、天师（李天师、张天师）豪光、祖师（力兵祖师、把坛祖师、随缘祖师）豪光。挂十二盏大罗明灯，就是用以上十二盏“大罗”教主的豪光与本命豪光融合渗透，洗刷本命罪孽，照除本命邪害，以大罗教主豪光渗透本命身心，去恶存善，成为间山、梅山……的亲弟子“大罗”。

3、挂十二盏大罗明灯的功能

过山瑶至今仍保存着早期集体度戒挂十二盏大罗明灯的传统习俗。是下面三个方面的功能所能流传至今。

（1）挂十二盏大罗明灯，人财兴旺，既是本宗传宗接代，又是瑶族族内传宗接代。如果一家

隔三代不度戒，证明近三代前辈没有经高真大道豪光洗刷罪孽，没有经大罗明灯光耀照除邪害，没有大罗祖师传教、行善、积德、修道。邪害越侵越深，罪孽也越来越深。故其家人将会断种绝代走向灭亡。代代度戒挂十二盏大罗明灯，依大罗祖师行善、积德、修道，受人拥护、受神保佑，才会人兴财旺、富贵发达。

(2) 挂大罗明灯，在度戒中，大罗巫师拨有一万二千神兵护佑，拨有法术镇邪、封有职位、授有“太上老君”官印，可大开天门、上天下地畅通无阻，能独立出任大法事神职，生前受阴护，死后做仙官。

(3) 挂了十二盏大罗明灯之人，非凡夫俗子，是闾山、梅山、太上老君的亲弟子。无不令族人刮目相看，活着为一方人民镇邪除害、救苦救难，死后升入天堂做仙官，保一方人民平安。

过山瑶对三次光（拜堂光、挂三盏银星灯光、挂十二盏大罗明灯光）的喜礼，缺一不可，视为终身荣耻。否则造成终身遗憾。

未拜过堂的人认为：娶（或招）不到红花女子，是本人或家庭存在某种缺陷，活着被人瞧不起，死后而无妻，内疚终身。

未挂三盏银星灯的人认为：虽是本宗血脉后代，但得不到祖宗承认传宗接代人，死后在阴间被祖宗弃为外人，打入十八层地狱，活着受苦，死后受罪。

只挂家灯而未挂十二盏大罗明灯的人认为：生前是普通瑶人，死后不是族内传代人，阴魂只能落于中天星斗，苦苦修行，得不到大罗称号，享受不了天堂之乐。

浅谈瑶歌在当代社会的利用和创意

蓝山县民族事务委员会 盘 荣富

本文章从两个部份论证了瑶歌在当代社会的利用和创意。第一讲述了瑶歌的意义和利用；文章首先从瑶歌的重要意义说起，一再强调瑶歌作为瑶族文化艺术，是我国传统音乐文化中的一个不可或缺的重要组成部分。对挖掘和展示瑶族原生态歌舞、瑶族历史文化的内在魅力和艺术价值，促进民族地区经济社会发展，研究瑶族历史文化有着突出而重要的意义。然后列举了瑶歌从历史到今天的作用。第二瑶歌的保存和创意；文章指出了瑶歌在传承和保护方面存在的危机。民族间的融合瑶族很多东西都会被汉化。在保护瑶歌方面提出了很多建议。

ヤオ歌の現代社会に於ける利用と創意について

藍山県民族事務委員会 盤 栄富

本文は、2つの点からヤオ歌の現代社会に於ける利用と創意について論証したものである。

第一、ヤオ歌の意義と利用

ヤオ歌は、ヤオ族文化芸術として、我が国の伝統音楽文化において欠かすことのできない重要な構成要素一つであることを重ねて強調しておきたい。ヤオ族の原初的姿の歌舞など、ヤオ族の歴史文化が有する魅力と芸術的価値を発掘探究し展示することは、民族地区の経済社会の発展を促進すると共に、ヤオ族の歴史文化を研究する上で非常に大きな意義があることを論じる。加えて、ヤオ歌の今日までの歴史上における影響について列挙する。

第二、ヤオ歌の保存と創意

ヤオ歌の伝承と保護の上で存在する危機的状况について指摘する。現在、民族間の融合によって、ヤオ族の生活文化の多くの点で漢民族化が進んでいる。これを踏まえ、ヤオ歌の保護に関して多くの提言を行う。

浅谈瑶歌在当代社会的利用和创意

盘荣富

瑶族是中华民族大家庭中的一员，全世界约有 300 万人口，中国有 230 多万。在国内分布在 6 个省（区）、125 个县（市）；瑶族还是一个有着五、六千年历史的古老民族，是中华民族的重要成员，是总人口超过 200 万的少数民族之一。在长期的历史发展过程中，瑶族人民创造了特色鲜明的文化艺术，包括宗教信仰、民族语言、文学艺术、风俗习惯等等。这些优秀的传统文化成果，充分凝聚和体现了瑶族人民的智慧和创造力，是中华民族的重要组成部分。

瑶歌作为瑶族文化艺术，是我国传统音乐文化中的一个不可或缺的重要组成部分。瑶歌对挖掘和展示瑶族原生态歌舞、瑶族历史文化的内在魅力和艺术价值，促进民族地区经济社会发展，研究瑶族历史文化有着突出而重要的意义。瑶族在远古时代就有了民族起源的神话传说。先秦古籍《山海经》就有盘瓠神话的原始记录。除盘瓠神话外，反映瑶族远古社会生活的的神话，还有《盘古开天地》、《伏羲子妹造人民》等。而瑶歌在其中占有十分重要的地位。

一、瑶歌的意义

近四年来，我县民委对境内瑶区的 6 个瑶族乡、8 个瑶族居住点进行了一次比较全面的调查，共搜集到各种内容诸如劳动歌谣、时政歌谣、生活歌谣、仪式歌谣、情歌歌谣和历史等歌谣达 5000 余首（包括过山瑶歌和平地瑶歌）。其中，最短的四句一首，最长的有数十句或上千句一首。在这众多的、内容包罗万象的歌谣中，我们不但看到了瑶族祖先与大自然斗争的业迹，还看到了他们以顽强的民族精神与恶势力进行斗争的辉煌。它，不仅使我们搜集者受到了一次难以得到的民族意识教育，更重要的是使我们深深地认识到，瑶族人民不仅是文化的创造者，还是个堂堂正正的、传统文明的礼仪之邦。

蓝山瑶族人民奉盘王为本民族的始祖，如立盘王庙、过盘王节、还盘王愿、唱盘王歌，图腾观念非常鲜明；而且，这许多的祭祀活动多则以歌而祭、以念而敬。这就是“有山必有瑶，有瑶必有歌”的写照，更是一个民族的信仰所在，精神支柱所在。由于他们有着自己的民族个性，才树立起他们民族之魂的旗帜，使得这个游耕民族在斗争中立于不败之地，在生产生活中不断发展壮大。

蓝山瑶歌是瑶族人民抒情意志的口头诗歌，是瑶族人民心声的流露，亦是社会历史、时代生活和风土人情的一面镜子。有讲述天地万物起源的创世歌；记述民族历史的古歌；表现劳动生活的狩猎歌和农事季节歌；爱情歌；祭祀用的乐神歌；赞颂反抗斗争的革命斗争歌等等。其中的《盘王歌》歌词长达 3000 多行，歌名多至数十种，它在长期的社会斗争和自然斗争中产生，在艰苦的“飘洋过海”的岁月中生长。他们在生命的挣扎中，烧地唱着“种山歌”，放排唱着“赶羊歌”，打猎唱着“猎神歌”家祭唱着“灶神歌”，以歌记事、以歌传递、道德风尚，以歌表达爱情、亲情、友情，以歌叙述历史。展示了瑶族人民的思想、道德观念和社会生活，具有较高的艺术价值。

瑶族人民没有自己的文字，只好学汉文记瑶音。因此，一些初识汉文的民间歌手和师公，运用歌谣这种形式编字歌学汉字。如“夫妻义（義）重”四个字，歌手是这样编唱的：“夫字二人冲破天，妻字一女半边田；义（義）字八王同我坐，重字千里同行共枕眠。”形象、生动、准确。又如“扇”字：一点一横长，一笔走四方；“十字对十字，日头对月光。”通俗、易懂、易记。另外，在瑶族歌手和师公的手抄本中，还有些“自造字”，如“苑”（音“院”，即指村子、寨子、院子），“ㄩ”（音“情”，即爱情的意思），“口口”（音“无”，表示“没有”）等这类符号。由此，可见早期的瑶族人民利用瑶歌来学文化、学知识的聪明才智。

二、瑶歌的现状

瑶山是瑶歌的海洋，瑶族人民无论是迁徙、记事还是婚丧、喜庆等活动，都是用歌来表达各种情感。他们的歌声大多是平静的，似出自内心的独白，没有华丽的旋律，没有乐器伴奏，没有寓意深长的歌词，甚至连植根于大山之中民歌共有的高亢也不多见，他们一任古朴平实，低回的吟唱自然流出，却在其艺术潜质里有着直指灵魂深处的力量，其间流溢着淡淡的哀怨，把人们带到瑶族祖先那艰难迁徙的历程。

在社会的发展进程中，瑶族非物质文化遗产的传承保护还存在危机。随着岁月的流逝和文化的变迁，现代文明或多或少冲击着瑶族的历史文化，进入 20 世纪八九十年代，社会的变革，经济的发展，人们生产生活方式的改变，民族间的融洽，瑶族从服饰以致风俗习惯都在不断地变化：穿着上不断被社会上的流行服饰所代替，瑶人着瑶服已慢慢消失；现在的年轻一代已不愿讲瑶话、唱瑶歌、行瑶礼、跳瑶舞；特别是瑶族男女青年与汉族（或其他民族）结婚后，不愿意下一代学讲瑶话、着瑶服，讲瑶语的习惯将慢慢消失或退化。进入 21 世纪的新农村建设和奔小康工程后，瑶民大都从山上的原始住居地迁往平原汉区居住，在建筑结构上已改变了瑶族原有的建筑风格，生产生活方式、风俗习惯也随着改变，瑶族传统文化日益在淡化。在科技、信息化高速发展的今天，受西方文化的冲击，年轻一代崇尚西方节日，淡化了中国传统节日，对瑶族传统节日更加冷淡。一些颇有造诣的民间艺人（师爷、歌手）因年岁已高逐步退出了舞台，有的相继辞世。年轻人多外出打工，很少回来参加瑶族传统文化活动，瑶族民歌的保存率和传唱率越来越低，蓝山瑶族的曲牌没有谱子参考，其传承只能靠口传心授，所以很容易失传。现在 40 岁以下唱瑶歌、跳瑶舞的人已基本没有了，致使很难培养接班人，造成传承人队伍后继乏人。目前，小学生学习负担过重，也不愿意学习瑶歌。另外，从事瑶族非物质文化遗产研究的人才非常少，目前除了文化部门个别人外，就是一些热爱传统文化的退休老干部在艰难地做这项工作。可以想象，再过若干年，那些曾生动记录着瑶族人民历史、文化、生活、情感的风格各异的瑶族音乐也许将会悄悄地消失于世，那将是多么惨烈的文化悲剧！

三、瑶歌在当代社会的利用和创意

瑶族没有自己的文字，非物质文化遗产是依靠世代的口头传承保留下来的。一旦停止了传承活动，或人为地禁止活动，就意味着这个民族传统文化的死亡。在瑶族的各种传统文化活动（如拜王、度身、拜墓、祭祀）中所用的经书、传说故事、歌谣，不仅记述了瑶族的族源、社会经济

形态、宗教信仰、习俗等方面的内容，而且具有独特的民族风格和浓厚的生活气息，它既反映了瑶族人民勤劳勇敢的品质、热爱乡土的民族感情，也反映了人民的疾苦与斗争精神。它的歌谣具有高度的想象力与丰富内容，传播生产生活知识和历史传统文化。它以质朴的比拟手法，把人神融为一体，用朴素而通俗的民族语言对事物进行描述，赋予歌词浓郁的乡土气息，为瑶族群众热爱和世代传唱。因而，保存和挖掘那些有着厚重的历史感、有着强烈艺术生命力、有着独特民间音乐魅力的瑶歌，是对历史的钩沉和对文明的淘沥，是对先人的告慰和对后人的交待，是对中国传统文化的继承，是瑶歌在当代社会的利用和创意。

但是这些优秀的传统文化，如果只依靠一代代的师爷、民间歌手来口头相传是不够的，政府必须把有瑶歌的村寨纳入建设新农村中来，作为一个传承基地。像蓝山汇源瑶族乡湘蓝村唱瑶歌的人比较多。每次度戒活动的大会首、大法师又在湘蓝村。如果在这里作为一个瑶歌的传承基地，还是可行的。比如瑶族的婚丧嫁娶，要按照古老的风俗来办理。蓝山汇源瑶族乡湘蓝村在2012年3月12日，举行了一次瑶族婚礼就办得很好。新娘在出嫁的前夜要唱《坐歌堂》，第二天嫁到男方，女方的送亲客和男方的贺客要对瑶歌。男方送客时，要唱《送客歌》。瑶寨一年结婚的人不算少，这样的话，利用民俗活动传承瑶歌，年轻人自然而然学瑶歌，才可以传承下去。

每年的盘王节活动，也是瑶歌利用和创意的好时机。瑶族盘王节历史悠久。晋代干宝《搜神记》说瑶族先民每岁“用糝杂鱼肉，叩槽而号，以祭盘瓠”。唐代刘禹锡《蛮子歌》亦云瑶族“时节祀盘瓠”。(宋人周去非在《岭外代答》中云：“瑶人每岁十月旦，举峒祭都贝大王于其庙前。会男女无夫家者，男女各群，连袂而舞，谓之‘踏谣’”)。据载从唐代起，三年一庆，五年一乐，并在节日期间挂盘王神像，供牲畜祭品，男女击鼓笙歌祭祀始祖。清代以后，盘王节娱人的成分逐渐增多。而今的盘王节以娱人为中心，已升华演绎成为民族文化与时代精神相互交融的积极向上的节庆文化活动。无论哪一个时代，盘王节的活动形式都着重于“唱”和“跳”。可以说，盘王节承载着大量的民族文化事象，是瑶族历史文化的缩影。所以，举办好盘王节，必将对瑶族传统文化的传承产生重要的作用和影响。盘王节可以为瑶歌的传承营造良好的氛围瑶族度戒科仪时唱的瑶歌源远流长，法国的雅克·勒穆瓦纳教授说：瑶族道教直到本世纪依然保持着六朝时代(公元222-589年)汉人道教集体度戒的传统。可见度戒在过山瑶中的传播已经有1800年的历史，过山瑶至今仍保持着早期的传统，是我们研究道教史的活化石。

瑶族崇奉盘王为本民族的始祖，盘王节起源于对始祖的崇拜和祭祀。瑶族人民过盘王节时，要唱“还盘王愿”、“盘王歌”。“盘王歌”是伴随“跳盘王”、“坐歌堂”而产生的瑶族历史长歌，在瑶族历史上有着不可忽视的影响与作用。它是瑶族人民过盘王节必须唱的歌。“坐歌堂”是瑶族人民最典型的唱歌形式。“坐歌堂”时唱邀客对歌的序歌，请客人进入歌堂的请歌，极力赞颂对方和劝客人对歌的劝歌，主客双方相互赞颂的赞歌，采用问答形式的盘歌，端水给客人洗脸时唱的洗脸歌，主客双方感谢主人和众乡亲的收堂歌，客人离别时的送别歌，在盘王节时都得到了充分的展现。唱盘王歌，除“坐歌堂”为瑶族最为喜爱的形式外，在祭祀盘王时还常唱盘王歌，歌唱的主要内容涉及瑶族的起源、创业、迁徙、耕山、狩猎等方方面面，并在师公指导下唱，师公和助手们则依歌跳起长鼓舞，表演盘王及其子孙创业的故事。

瑶族人民在过盘王节时，还用“锣鼓奏”这种融击长鼓、唱歌、跳舞于一体的古老娱乐活动来乐神娱人，师公喃喃唱拜天拜地，请神之类的经文后，由歌手两人唱故事，唱完故事，就舞一阵长鼓舞，师公又吟诵一段经文，接着唱一些生产生活歌，随后跳集体舞，最后男女青年分群对歌，

这种娱人娱神的形式后来已融合到“还盘王愿”活动之中，主要包括祖宗愿、盘古愿、半路愿、猪愿、圆婚愿等，其目的是偿还对始祖盘王的许愿，祈求盘王保佑子孙兴旺安康。

我们从以上几个方面可以清楚地看到，瑶族的宗教民俗礼仪文化都融汇于整个盘王节的活动过程之中，并通过具体的活动内容而逐一体现出来，盘王节起到了汇集、保存和传播瑶族宗教民俗礼仪文化的重要作用。但是，随着时间的流逝，精通瑶族宗教民俗礼仪文化的瑶族师公和民间艺人已为数极少，许多有关的珍贵资料也随着师公和艺人的自然减员而流失，同时由于经济全球化和现代化的强烈冲击，学习传承瑶族宗教民俗礼仪这一文化遗产的年轻人可谓凤毛麟角，致使瑶族宗教民俗礼仪日益淡化并走向消失。因此，瑶歌在当代社会的利用和创意的重中之重是加强对盘王节的传承和保护。

小 结

在抢救保护非物质文化遗产的实践中，坚持正确的保护原则和保护理念只是做好保护工作必不可少的前提，要使保护工作落到实处且卓有成效，就必须制定有效的方法与措施。针对目前存在的问题，笔者认为要采取几项措施：争取领导重视、支持，是做好非物质文化遗产传承、保护的关键；立法保护；科学管理；组建非物质文化遗产保护研究人才队伍；建立非物质文化遗产传承人保护制度；加强宣传教育工作，提高全民对非物质文化遗产的保护意识；加强保护和弘扬瑶族文化，在经济快速发展的今天，在瑶区要以弘扬瑶族优秀文化，振兴瑶族文化为契机，突出瑶族特色，倡导“着瑶服、讲瑶话、司瑶仪、行瑶礼、唱瑶歌、跳瑶舞”，处处贯穿显示中国以至海内外瑶族文化底蕴与色彩，对瑶区经济文化事业方面加以包装，打造“瑶”字生辉的崭新形象，以此拉动瑶区社会的全面发展；用财政预算保障抢救保护非物质文化遗产所需经费，促进文化遗产保护工作的正常开展。

论优勉（过山瑶）的“家先”祭祀

——泰国与蓝山县的“家先单”之比较

東京学芸大学 吉野 晃

不论泰国北部或是蓝山县的优勉都持有“家先单”，他们在各自的家中祭祀祖先。此发表中，笔者将对两者的“家先单”进行比较，在证实其结构相同的同时，将对勉（瑶）的祖先认识的特征加以阐述。

所谓祖先认识的特征是：

- 1) 虽然指向父系，但从运用方面来看并没有被贯彻。入赘/养子等情况频繁发生，不拘泥于民俗生物学的父母和子女的关系。
- 2) 对于祖先与子孙的关系来说，比起血缘更重视依赖于仪式的认知。
- 3) 没人供奉的旁系祖先也被灵活的放入家谱中。
- 4) 姻戚也成为祭祀的对象，因此“家先单”的结构变得复杂起来。

ユーミエンにおける〈家先〉祭祀

—タイと藍山県との〈家先単〉の比較—

東京学芸大学 吉野 晃

タイ北部と湖南省藍山県のミエンはいずれも〈家先単〉を所持し、各家で祖先を祀る。本発表では、両者の〈家先単〉を比較して、その構造が同一であることを示すとともに、ミエンの祖先認識の特徴を述べる。その特徴とは、1)父系指向があるが、それは運用上貫徹されない。入贅や養子が頻繁に生じ、民俗生物学的親子関係にはとらわれない。2)祖先—子孫関係は血縁よりも儀礼による認知が重視される。3)祀り手のない傍系祖先も柔軟に系譜の中に取り込める。4)姻族も祭祀対象となり、そのため〈家先単〉の構成が複雑となっている。

ユーミエンにおける〈家先〉祭祀

—タイと藍山県との〈家先単〉の比較—

吉野 晃(東京學藝大學)

1. はじめに：ユーミエン Lu Mien(優勉)

ユーミエンは、ミエン(Mien)あるいはユーミエン(Lu Mien)と自称する民族であり、中国のみならず、ベトナム、ラオス、タイにも分布する。彼らは、「ヤオ道教」ともいわれる道教的な儀礼体系を伝えている。以前の論考で示した通り、たとえば〈掛燈〉儀礼の場合、タイ・ラオスのユーミエンと湖南省のユーミエンとの間では、その儀礼の構造は相同であった〔吉野 2011〕。そのユーミエンの儀礼の中で、祖先祭祀は重要な位置を占めており、タイでも藍山県でも〈家先単〉という祖先簿を伝え、作成し、祖先祭祀に用いている。そこで、タイ北部と湖南省藍山県のユーミエンの〈家先単〉の構造を比較し、彼らが祭祀する祖先がいかなる構成を持つかを見てゆく。

2. タイにおけるユーミエンの〈家先単〉

2.1. タイのユーミエンの〈家先単〉の構造

ユーミエンの祖先を〈家先〉*caa-fin*という。〈家先〉は当該ピャオ(*pyau*〈家〉)の祖先であり、その儀礼名が、各ピャオが所持する祖先簿たる〈家先単〉*caa-fin taan*に記載されている。タイのユーミエンの〈家先単〉は、原則として、〈家主〉(*pyau-tsyau* 世帯主)の父系直系祖先とその妻あるいは妻たちを9代以上記載したものである。構成概念図を示せば以下の通りとなる。記載される〈家先〉の氏名は、功德造成儀礼で決まる儀礼名である。

儀礼名について簡単に説明しておく、霊的位階が決まる一連の儀礼階梯があり、その段階に応じて儀礼名が夫婦に付与される。鄧法進・李氏者といった儀礼名は第一段階(〈掛燈〉*kwaa taang*)・第二段階(〈度戒〉*rou sai*)の儀礼名であり、鄧龍一郎・馮氏三娘といった儀礼名はより高次の第三段階(〈加職〉*jaa tsaeq*)を経た者の儀礼名で、太明二郎・趙氏四娘といった儀礼名は最高次の第四段階(〈加太〉*jaa thaa*)の儀礼名である。

図1に示したものはあくまでも原則にしたがった概念図である。Aの所持する〈家先単〉の中身は図1の1~9の父系直系祖先とその妻(たち)が記載される。男性が一生で複数の妻をめぐった場合は、複数の妻を並記する。A夫妻の死後、Aの息子BとCが〈分家〉*pun-cao*するときには、それぞれが新たな〈家先単〉を作成し所持する。そのときには、1の世代の〈家先〉を除外して、2~Aの世代の〈家先〉を書いておくのが原則である。しかし、実際には〈家先単〉を新たに作成するとき前の〈家先単〉の最上世代を除外せず、そのままAの世代の〈家先〉を付け加えるだけにしてしまうこともあり得る。後に見るように、最上世代除外の原則を

全く無視したものもあり、実際の〈家先単〉記載世代数は十代～十数代に及ぶのである。筆者の見たところ、律儀に9代という原則に従っていた〈家先単〉は稀であった。また、必ずしも親の死後〈分家〉するとは限らず、親の生存中に〈分家〉する例もあり、そのときに作成される〈家先単〉も原則通りになるとは限らない。原則に従えば、A夫妻の死後にBとCが〈分家〉する場合、それぞれが2～Aの代の〈家先〉を記載した〈家先単〉を作成する。従って、兄弟間では、この〈家先〉を記載した箇所については同じ記載となる。

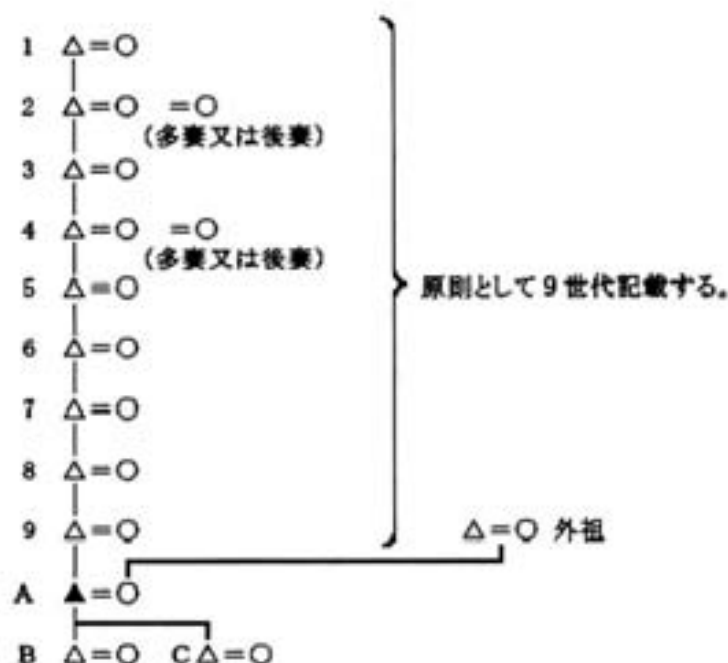


図1 タイにおける〈家先単〉の構成概念図 A=所持者

一般的に〈家先〉という場合は、上記の構成概念図に記した〈家先〉であり、これを〈家先単〉の〈家先〉の主系ということにする。しかし、実際の〈家先単〉には、これ以外の「祖先」も記載される。一つは〈家主〉の妻の両親あるいは妻の父方の祖父母の儀礼名である。これを〈外祖〉 *goi tsou* という。〈外祖〉のカテゴリーには、母の両親なども入り、所持者の母の両親も記している場合があるが、少なくとも妻の両親あるいは祖父母を記すことが原則である。〈外祖〉も夫方で祭祀する義務があるためである。そのため、上記のBとCのそれぞれの〈家先単〉は各々の〈外祖〉が異なることになる[cf. 竹村 1975:326]。

また、妻方居住婚をした夫が自らの父方の〈家先〉を持ってきて、妻方の〈家先単〉に書き加えることがある。これを〈添祖〉 *thim tsou* という。〈添祖〉は、妻方居住の特定の場合だけに生じるので、常に書かれるわけではない。但し、2、3代前の〈家先〉の〈添祖〉が記載されている場合もあり、この〈添祖〉が実際の〈家先単〉を複雑にしている。

ユーミエンの〈家先単〉においては、子孫を残さずに死んだ傍系の「祖先」も併せ記載されていることがある。これについては、竹村が、「このような傍系親の登録は、あくまでも一時的な措置であって、大抵は次の改編時に削除、つまり『除籍』されてしまう」[竹村 1994:22]と

述べているが、これも代替わりの時の新たな〈家先単〉作成時に「除籍」されずに残ってしまうこともある。いずれにしても、原則では直系祖先祭祀なのであるが、実際に〈家先単〉に記載され祭祀される〈家先〉は多様な要素を含んでいるのである。

2.2. タイにおける〈家先単〉の事例

以下では〈家先単〉の事例を見てゆく。実物は紙に墨で縦書きしたものを袋とじにして冊子状にしてある。〈家先単〉の転記に際しては、記載されている〈家先〉の儀礼名も、広い意味で、所持者と〈家先〉本人にとってのプライバシーであるので、一部をアルファベットに変えた。例えば「李C二郎」という場合は、もともとCの部分に漢数字以外の漢字一字が入っていた。「李氏c娘」という場合は、cの部分にはもともと漢数字が入っていた。また、儀礼ランクが下がると、「李法H」といった儀礼名になるが、このHの部分にも漢数字以外の漢字一字が入っていた。

⑰ 馮法 S	⑯ 馮法 R	⑭ 馮法 Q	⑬ 馮法 P	⑫ 馮 O 二郎	⑪ 馮 N 一郎家先	⑩ 馮 M 五郎	Ⅸ 唐妹家先	Ⅷ 馮 L 二郎	⑥ 馮 K 四郎	⑤ 馮 J 三郎	④ 馮 I 一郎	③ 馮 H 二郎	② 馮 G 一郎	① 馮 F 三郎	馮 E 一郎	馮 D 一郎	馮 C 二郎	馮 B 三郎	馮 A 四郎
黃氏者	盤氏者	李氏者	羅氏者	馮氏o娘	馮氏n娘	趙氏m娘		鄧氏k娘	趙氏j娘	李氏i娘	趙氏h娘	黃氏g娘	趙氏f娘	盤氏e娘	鮮氏d娘	盤氏c娘	趙氏b娘	趙氏a娘	

図2 馮氏(家先単)部分(タイ)

事例1 図2に示したのは、1987年にナン県ムアン郡 (Amphoe Muang, Changwat Nan) のNG村で採録した馮姓のピヤオの〈家先単〉である。筆者が採録したときに〈外祖〉などの部分は省略して記録したため、実物にそうした記述があるかどうかは未確認である。このピヤオでは〈家先単〉を更新するとき以前の〈家先単〉の最上世代を削除する原則には従っていない。そのため17代に亘る祖先が示されている。Ⅰ～Ⅲは書き方から傍系の〈家先〉であると判断される。

Ⅲ 外祖趙法 r	⑭ 盤氏者家先	⑬ 鄧法 O	⑫ 鄧法 δ	⑪ 鄧 β 一郎	⑩ 鄧 α 三郎	⑨ 鄧法 N	⑧ 鄧法 M	⑦ 鄧 L 七郎	⑥ 鄧 k 家先	⑤ 鄧 J 一郎	④ 鄧 I 一郎	③ 鄧 H 五郎	② 鄧 G 一郎	鄧 F 二郎	鄧 E 一郎	鄧 D 一郎	鄧 C 二郎	鄧 B 一郎	鄧 A 二郎	
趙氏者	* 鄧氏者	羅氏γ娘	桃氏者	鄧氏者	盤氏者	羅氏η娘	鄧氏12娘	鄧氏11娘	盤氏j娘	馮氏i娘	趙氏h娘	鄧氏g娘	鄧氏f娘	趙氏e娘	李氏d娘	黃氏c娘				

図3 鄧氏(家先単)(タイ)

事例2 図3はバヤオ県チエンカム郡 (Amphoe Chiang Kham, Changwat Phayao) のR Y村で1989年に採録した。所持者の話では①~⑥は広西に、7~9は雲南に、⑩はラオスに、⑪からタイに墓があるという。この〈家先単〉には古い世代の傍系親が記載されている。7の鄧G一郎は⑦の鄧H五郎の兄であるが、子供がいなかった。9'は⑨鄧J一郎の妹である。I~IIIの記載は少々複雑である。⑬鄧法Oの妻・鄧氏者の父母が鄧法δと羅氏γ娘であり、羅氏γ娘の前夫が鄧β一郎、鄧β一郎の父母が鄧α三郎夫妻である(図4参照)。所持者は、このIとIIを〈添祖〉と言っていたが、所持者から見れば母方のピヤオのメンバーであり、〈外祖〉にあたる。IIIの趙法ε夫妻も〈外祖〉であるが、彼らは所持者の初妻の父母である。所持者は妻が二人おり、次妻⑭は既に死去した。

多少複雑ではあるが、この〈家先単〉には、主系の〈家先〉以外に、所持者の妻方と母方の二世に亘る〈外祖〉が記載されており、且つ子孫のない傍系親も古い世代の者が記載されているのである。

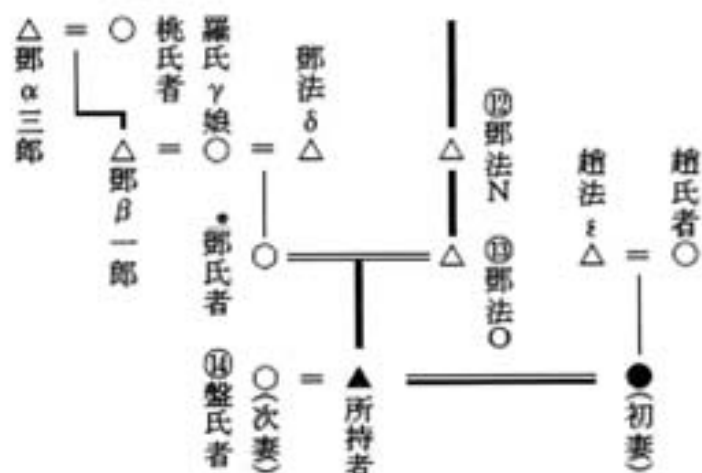


図4 鄧氏(家先単)構成

太線は(家先)の主系である。▲●=調査当時の生者。

⑤	④	③	②	①	添祖	④	③	②	①	添祖	⑥	⑤	④	③	②	①
李法 Q	鄧法 P	李法 N	李法 M	李法 K	鄧法 J	趙法 I	趙法 H	趙法 G	趙法 F	趙法 E	趙法 D	趙法 C	趙法 B	趙法 A	趙法 A	趙法 A
第一紅花家先	李氏者	盤氏者	李氏者	盤氏者	趙氏j娘	趙氏i娘	趙氏者	李氏g娘	鄧氏f娘	趙氏e娘	趙氏c娘	盤氏b娘	馮氏a娘			

図5 趙氏(家先単)(タイ)

事例3 図5は、趙姓のピャオに妻方居住して後に分出した李姓の男性が所持していた〈家先単〉である。1989年に採録した。妻方の趙姓の〈家先〉が主系を成し、所持者の〈家先〉一~五が〈添祖〉となっている。I~IIIは主系の何れかの代における〈添祖〉であるが、詳細は聞き漏らした。按ずるに、③または④の世代の、趙姓の妻の夫のいずれかが妻方居住婚をしたのであろう。③④世代とも、夫も皆趙姓であるので、いずれとも言いがたい。この〈家先単〉では、妻方の〈家先〉が主系となっているので、〈外祖〉の記述はない。最終行の〈第一紅花〉は、女性が未婚で死んだときに記載する儀礼名の一例であるが、夫の儀礼名が記されているので、何らかの特殊事情があったことが窺われる。この〈家先単〉は主系の〈家先〉も、〈添祖〉も9代に満たない。妻方居住婚に伴う事情があったものと推察される。その点で珍しい事例である。

これらの事例に見られるように、〈家先単〉に記載されている主系の他に、〈外祖〉や〈添祖〉といった形で付け加えられており、同じ系譜に連なる者であっても、当人の婚姻の状態によって多様な様態を示している。しかし、〈家先〉として重要なのはあくまでも主系に連なる〈家先〉である。男子の成人儀礼たる〈掛燈〉儀礼は、男子と〈家先〉との系譜的關係を確定する(〈接祖〉する)儀礼でもあるが、その〈接祖〉の対象となるのがこの主系の〈家先〉だからである。

3. 藍山県における〈家先単〉の事例

ここではヤオ族文化研究所の泉水英計の報告[泉水 2011]に基づいて事例を見てゆく。泉水報告の〈家先単〉は、2010年に湖南省藍山県濯源郷のユーミエン村落で採録された。採録された〈家先単〉は、タイの〈家先単〉のように、9代以上の〈家先〉を記載しているものではなく、最大で7代までである。泉水は9件の〈家先単〉を報告しているが、今回はその中で特に構成上の特徴があるものを検討する。

記載されている儀礼名について、タイの場合と異なる点は、男性の儀礼名である。藍山県では〈度戒〉を経ると、妻は「(姓)+氏+(漢数字)+娘」で構成される儀礼名(例: 盤氏一娘)を得るが、男性は〈掛燈〉で得た儀礼名「(姓)+法+(字)」(例: 趙法旺)のままである。タイでは〈度戒〉と〈加職〉はまとめて施行され、〈加職〉を経ると、男性は「(姓)+(字)+(漢数字)+郎」(例: 盤財一郎)、女性は「(姓)+氏+(漢数字)+娘」の構成を持つ儀礼名を得る。藍山県では、〈加職〉は祖先に対して追善儀礼として行われ、生者には行われない。〈度戒〉を経た者の儀礼名は男性が「黄法財」、女性が「李氏三娘」といった儀礼名となる。この点が大きく異なる。

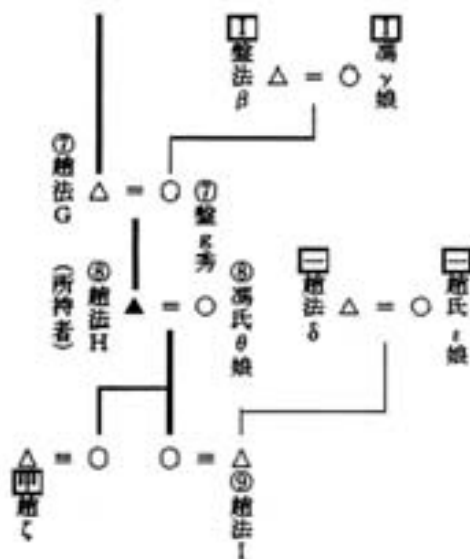


図7 趙氏(家先単)1の構成



図8 趙氏(家先単)1 (藍山県)

事例4 [泉水 2011:47-49, 57] 図6は趙法Hが所持する〈家先単〉である。①～⑦が主系をなす。それに所持者趙法Hの母の両親Ⅱ趙法β夫妻が〈外祖〉として記載されている。さらに、入婿した⑨法Iの父母Ⅲ趙法δ夫妻が添加されている。一方、所持者法Hの妻、馮氏θ娘の両親は、本来〈外祖〉となるはずであるが、記載されていない。これは存命中であると推される。

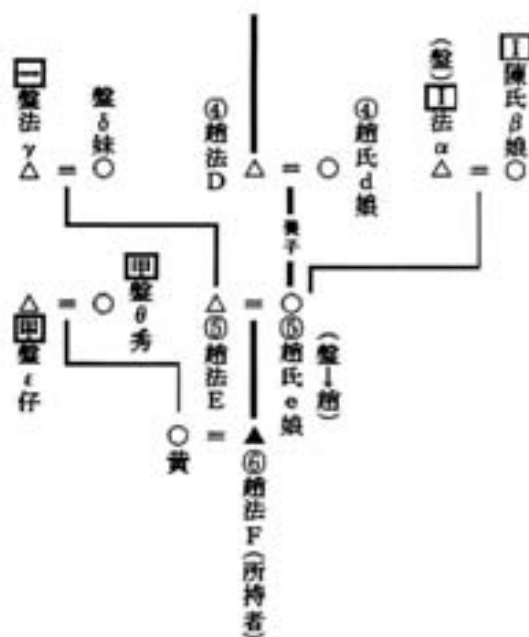


図9 趙氏(家先単)2の構成

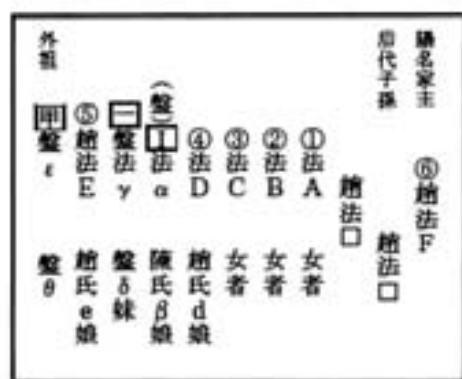


図8 趙氏(家先単)2 (藍山県)

事例5 [泉水 2011:54-56, 60] 図8と図10〈家先単〉は、関係が重複する。図8は趙姓の〈家先単〉である。①から④趙法D、⑤趙氏e娘、⑥趙法Fとつながるラインが主系を構成する。この〈家先単〉をやや複雑にしてるのは、⑤趙氏e娘が養女であることである。彼女は盤姓の家から趙姓の家に收養され、姓も趙姓に変えた。そのため、趙氏e娘の実父母であるⅢ盤法α夫妻が添加されている。通常

は、実親に他の子供がいて、祖先祭祀を継続できれば、こうした措置は必要ではない。しかし、彼女及び彼女の子孫以外に祖先祭祀を継続できる者がいなかったため、こうした措置となった。彼女の夫⑦趙法Eは入婿で、且つ入婿先で〈掛燈〉を行い、盤姓から趙姓へ変更したようである[泉水 2011:52]

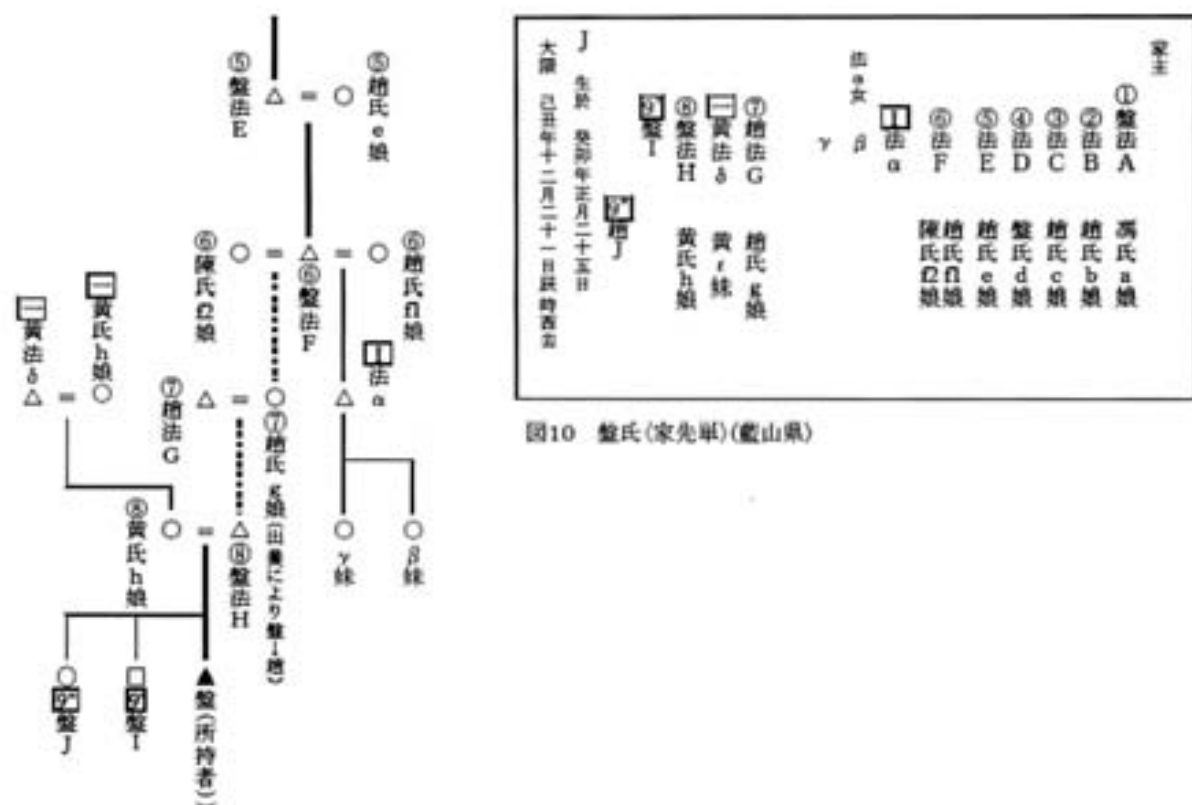


図10 盤氏(家先單)(藍山県)

図11 盤氏(家先單)の構成

事例6 [泉水 2011:52-53, 59] 図10は、彼女の孫が所持する〈家先單〉である。主系は、①から⑥盤法Fへ至る盤姓の〈家先〉筋である。上述のように、盤法F (= 図9の盤法β)の娘たる⑦趙氏g娘 (= 図9の趙氏e娘)は趙姓の家に養女に出た。一方、彼女の異母兄の盤法αの配偶者欄は空白である。その娘のβとγについて記載があるが、その子孫については記載が無い。法αを通じた系譜は、何らかの事情があってその子供たちで途絶え、その結果として盤法F以上の盤姓の〈家先〉の祭祀を受け継ぐ者がいなかったと推される[泉水 2011:52]。盤姓の〈家先〉祭祀は、趙氏g娘の息子の⑧盤法Hが受け継ぐことになった[ibid]。それ故に、二代離れた⑥盤法Fと⑧盤法Hとをつなぐために、養女に出た趙氏g娘を〈家先〉の主系の中に差し挟んでいるのである。

4. おわりに

〈家先單〉の構成を、タイ北部と湖南省藍山県のユーミエンの許に伝持されている〈家先單〉の実例について見てきた。これまで紹介したのは、最初の図1に示したような理念的な形ではない、複雑な要素が入った事例であった。主系と〈外祖〉のみが構成要素となっているのは、図2だけであった。もちろん、このような比較的整った構成となっている〈家先單〉も多い。しかし、ユーミエンの祖先祭祀の特徴を示すのは、理念的な形に従う〈家先單〉よりも、典型から外れた特例あるいは例外となるような〈家先單〉である。そのような特例あるいは例外を許容するルールがある点に、その社

会のあり方が顕れるからである。

タイの〈家先単〉と藍山県の〈家先単〉との違いは、入婿した男性の祖先を〈家先単〉に付け加えるときに、〈添祖〉と別項目を立てるか否かである。タイでは〈添祖〉と明記するが、藍山県では必ずしも明記せず、主系の〈家先〉と並列して記載する。これは、タイの〈家先単〉の方が、主系とそれ以外をより明確に区別しようとすることを示している。しかし、実際の運用上は、所持者や祭司が、儀礼を執行するときに、個々の〈家先〉が主系の〈家先〉であるか、それ以外の者であるかを、認識していれば良いことである。

一方、タイと藍山県のユーミエンに共通している祖先認識の特徴は以下の通りである。

1) 父系指向のイデオロギーがあるが、それは運用上貫徹されない。入贅や養子が頻繁におこなわれ、民俗生物学的親子関係にないものも〈家先〉として認識され、祭祀対象となる。

2) 祖先-子孫関係は血縁よりも儀礼による認知が重視される。これは、入婿時に〈掛燈〉未済であった者について、入婿先で妻の父の元で〈掛燈〉を行い、妻方のピャオのメンバーとなることができると看取できる。例えば事例5の⑦趙法Eは盤姓であったが、入婿して後に〈掛燈〉を経て、趙姓に組み込まれたと看取できる。

3) 祀り手のない傍系祖先も柔軟に系譜の中に取り込める。事例1のⅠ～Ⅲ、事例2のAとZ、事例6のⅠ盤法αとその子供たち(β、γ)などがそうした事例に該当する。

4) 姻族も祭祀対象となり、そのため〈家先単〉の構成が複雑となっている。普通は〈外祖〉として記すのであるが、事例2のⅠ鄧α夫妻と鄧β一郎のような、所持者の母の父母以外の係累をも祭祀対象とする例もある。

こうして見てくると、儀礼的に承認された父系の主系以外に、祭祀後継者のいない係累の死者も、祭祀対象とする指向性が見て取れる。すなわち、関係する親族・姻族の中で、祀り手のいない死者を祭祀対象として可能な限り組み込もうとする指向性である。これには、系譜的關係に基づく出自集団を形成せず〈家〉単位で分散移住してきたユーミエンの、〈家〉を基軸とした社会文化的適応の一端が見て取れるのである。

参考文献

- 泉水英計 2011 「家と家先単からみるヤオの家族史」『瑤族文化研究所通説』3号, pp.46-60.
- 竹村卓二 1994 「ヤオ族の〈家先単〉とその運用—漢族との境界維持の視点から—」竹村卓二(編)『儀礼・民族・境界—華南諸民族「漢化」の諸相—』東京:風響社, pp.13-50.
- 吉野 晃 2010 「ユーミエン(ヤオ)の国境を越えた分布と社会文化的変差」塚田誠之(編)『中国国境地域の移動と交流—近現代中国の南と北—』東京:有志舎, pp.237-258.
- 吉野 晃 2011 「〈掛三台燈〉の構造と変差—タイ、ラオス、中国湖南省藍山県のユーミエンにおける〈掛燈〉の比較研究—」『瑤族文化研究所通説』3号, pp.35-40.

由湖南省蓝山县瑶族的还家愿仪式来分析招五谷兵的意义

國學院大學 浅野 春二

在还家愿仪式的被称为“招五谷兵”的项目中，招完五谷兵之后，要把挂满了五谷穗的五谷幡立在家中，还要把打成捆儿的五谷穗收进家里储藏谷物的地方。然后，法师把剑踢入神龕，这意味着把兵收入到那家的神龕里。虽然这是一个很明显的将五谷兵招至家中祈求五谷丰登的仪式，但是笔者认为这个仪式与此之前举行的“挂家灯”的传度仪式的内容是有密切关联的。在此发表中，笔者想针对招五谷兵与传度仪式的内容相关解释的可能性做以探讨。

五穀兵を招くことの意味

—湖南省藍山県瑤族の還家願儀礼から—

國學院大學 浅野 春二

還家願儀礼における「招五穀兵」という科目では、五穀兵を招いた後、五穀の穂を多数つり下げた五穀幡を家の中に立て、五穀の穂を束ねたものを家の穀物を貯蔵する場所に収める。そしてさらに、法師が神龕に剣を蹴り入れ、兵をその家の神龕に収める。これは明らかに、家に五穀の兵を招いて豊穰を願う儀礼であると考えられるが、「招五穀兵」の前に行われる「掛家燈」の伝度儀礼の内容と密接にかかわる所があるのではないかと思われる。五穀兵を招くことについて、伝度儀礼の内容と関連させた解釈の可能性を探ってみたい。

五穀兵を招くことの意味

—湖南省藍山県瑤族の還家願儀礼から—

日本・國學院大學
浅野 春二

還家願における「掛家灯」と「招五穀兵」

2011年11月16日（農曆10月21日）から11月21日（農曆10月26日）にかけて湖南省藍山県所城郷の盤榮富氏宅で行われた、過山系瑤族（ミエン）の還家願儀礼¹から、「招五穀兵」という科目を取り上げて考察したい。

このときの還家願儀礼のプログラムを、当日家の外壁に貼り出された「中国湖南藍山過山瑤還家願儀式日程」に基づいて示す。

11月16日（農曆10月21日）

上午 法師到達儀式場地 落兵 落將

下午 昇香 請聖

晚上 洗淨発角 許催春願

11月17日（農曆10月22日）

上午 大庁意者

下午 掛家灯

晚上 上光 開壇 許催春願

還元盆願 小運銭

11月18日（農曆10月23日）

上午 大開天門 招五穀兵

下午 還招兵願

晚上 大運銭

11月19日（農曆10月24日）

上午 請盤王

下午 流楽

晚上 坐席 唱《盤王大歌》

11月20日（農曆10月25日）

上午 唱《盤王大歌》

¹ この事例の概要については、「神奈川大学歴史調査報告」第14集 中国湖南省藍山県ヤ才族儀礼文献に関する報告Ⅱ、神奈川大学大学院歴史民俗学研究所、2012年参照。

下午 謝師

晚上 訪談

11月21日(農曆10月26日)

散狀

還家願儀礼は、祖先を祭る資格を得るための通過儀礼、願もどしの儀礼、盤王への儀礼などを含んだ複合的・重層的な儀礼である²。祖先を祭る資格を得るために行われる通過儀礼は「掛家灯」とよばれ、道教の神々を描いた神画を掛けて、灯に火をともし、陰兵(神兵)を身体につけることで行われる。この儀礼を受ける者は、この儀礼を通して法名を得て師公となる。陰兵は師公が使役できる神々であり、これを持つことで師公となれるのであるが、この陰兵を身体につける際には米(稻米)の粒が用いられる。そのときには、米粒を受礼者の口の中に吹き込むことも行われる³。

この「掛家灯」の翌日午前に行われたのが、「招五穀兵」である。「招五穀兵」は、「招兵」とも称され、五穀の豊穰を祈願する儀礼である⁴。家の前庭に五穀の穂を多数つり下げた五穀樹(五穀幡)を立て、五穀の穂の束を用意して、師公が四方の五穀兵を招く。五穀の穂の束は、師公が手にした天秤ばかりで重さが量られるが、五穀の兵がやってくると重くなる⁵。その後、五穀樹は、家の中に運ばれ神龕の脇に立てられ、五穀の穂の束は、家の穀物を貯蔵する場所に収められる。そしてさらに、師公が神龕に剣を蹴り入れ、五穀兵がその家の神龕に収められる⁶。

このような五穀兵を招いて家に収める過程は、明らかに五穀の実りを豊かにし、家に富をもたらそうとするものであるが、伝度儀礼として行われる「掛家灯」とも密接にかかわる側面があるのではないと思われる。以下では、折口信夫(1887~1953)の民俗学に基づく理論的モデルを援用しながら、考察を行いたい。

「外来魂」の来触からの考察

日本の民俗学者である折口信夫は、招魂・鎮魂に関して「内在魂」と「外来魂」という二つの靈魂のあり方から考察を行った。折口信夫の述べるところは複雑であり、単純にモデル化して考えるのが難しいところがある。ここでは折口信夫の理論を検証するのが目的ではないので、折口信夫の理論に示唆を受けながら、実際の儀礼を分析する際の目安となるようなモデルを示して、これによって瑶族の還家願儀礼を考察してみたい。

ここでいう「内在魂」は、人が生きているあいだ人の身体に宿っている靈魂であり、生きている人間には誰にも宿っていると考えられているものである。「外来魂」は、特定の機会に外からやってきて人の身体などに入ってくるものであり、この「外来魂」が宿っている間は、それ

² 湖南省藍山県の還家願儀礼の概要については、張勁松・趙群・馮榮軍著「藍山縣瑶族传统文化田野調查」岳麓書社2002年89~130ページ、廣田律子「中国民間祭祀芸能の研究」風響社2011年317~385ページ参照。

³ 前掲廣田2011年324ページ、「還家願儀礼程序」(前掲「神奈川大学歴史調査報告」第14集所収)48ページ、番号237小儀礼名「吹米」の項参照。

⁴ 前掲張・趙・馮2002年97ページによる。事例における「招五穀兵」については、三村立哉「還家願儀礼における対聯と五穀について」(前掲「神奈川大学歴史調査報告」第14集所収)参照。

⁵ 前掲張・趙・馮2002年98ページ(4)紡線の項参照。

⁶ 前掲張・趙・馮2002年99ページ(7)馬兵掃壇の項、前掲廣田329ページ参照。

が宿っている者に、それに由来する力・能力を与えるものである（これをモデル1：外来魂の来触とする）⁷。ただし、この時に、それまでの人格が停止したり、別の者に入れ替わったりするというものではない。いわゆる憑霊型のシャーマンのように、もともとの人格が一時的に停止して、外からやってきた霊的存在（神・祖先など）と入れ替わるようなものではなく、もとの人格が継続しつつ、何らかの力が加わるようなあり方をするものである。霊媒を使って神や祖先を迎える方法とは区別されるのである。一定期間を経て、この「外来魂」が身体を離れる（もしくはその力が弱まる）場合もあるが、その時には、それに由来する力・能力も失われると考えられている。

「内在魂」に対する招魂は、病気や精神的動揺などで靈魂が遊離したと考えられる場合に行われる。瑤族における病気治しや厄除けの招魂も、この「内在魂」に対する招魂と理解できるであろう。

「外来魂」に対する招魂は、ある人物に資格や能力を与える通過儀礼に際して行われる。資格なり能力なりを得ようとする者が、「外来魂」の来触を待つて生まれ変わり、新たな資格・能力を得た者として出現する。瑤族の還家願儀礼において、師公としての資格を得る際に身体につける陰兵は、一種の「外来魂」と考えられる⁸。

還家願儀礼について、外からやってくる霊的存在を広く考えると、祭祀の対象となる神々がまず考えられる。道教の神々や盤王は、還家願儀礼に際して外からやってくる神々である。しかし、これらの神々は、祭祀を受けた後、送り出されて帰ってしまう。ここで言う「外来魂」には該当しない。外から招かれてそのままとどまる霊的存在としては、師公の資格にかかわる「掛家灯」の陰兵が挙げられるが、さらに「招五穀兵」の五穀兵についても、同様に外から招かれる霊的存在としてとらえられる。「外来魂」の来触という観点からすると、「掛家灯」の陰兵も「招五穀兵」の五穀兵とともに「外来魂」であり、これらには相通ずる性格を見いだすことができる。

しかし、上述のように、「掛家灯」は師公となるための通過儀礼としての性格が明瞭であるが、「招五穀兵」は五穀の実りを豊かにするという別の動機・目的による儀礼として行われている。直ちに「招五穀兵」の五穀兵を「掛家灯」の陰兵と全く同じ性格の「外来魂」とするのは躊躇われるが、道教的な伝度儀礼として行われる「掛家灯」に「招五穀兵」と通ずるような穀霊信仰の色彩を見いだすのは難しいことではない⁹。受礼者が付けてもらう陰兵は米粒（脱穀した稲

⁷ 折口信夫の「外来魂」説については、たとえば『原始信仰』（1931年、新版『折口信夫全集』第19巻、中央公論社1996年）12ページ、16～19ページ参照。

⁸ 「掛家灯」等を経て師公となった者は、儀礼に際して陰兵を使役することができる。儀礼の中では、陰兵を呼び出したり、派遣したりすることが行われるが、これはすでに師公の下にある陰兵に対する操作であるので、これをここでいう「外来魂」に対する招魂には該当しない。還家願儀礼の中では、「風魂」をして、師公が自身の靈魂の安全をはかることも行われるが、これは「内在魂」に対する一種の操作と考えることができる。「上光一既堂」の儀礼の対応においては、「上光」で「内在魂」を一時的に外に出して神堂を迎え、「既堂」で神堂を送り返して「内在魂」を呼び戻すことが行われる。呼び戻す部分は「内在魂」の招魂に関連させて考察すべき内容を有すると考えられるが、全体的に見た場合は、いわゆる憑霊型のシャーマンに類する儀礼行為と解したい。

⁹ 星野健は「ヤオ族の度戒」の中で「祭祀において招来する神々や教義の内容が全く道教的なものであるにもかかわらず、単にそれだけではなく土俗的信仰がここに混交されていることを強く感じる場面もあった」として、「賸米魂」における穀堂を天界から請け出して五穀に付着させて各自の穀倉に持ち帰るなどの場面を挙げ、「五

の種子)で表され(「分兵」)、さらに、米粒を受礼者の口に吹き込むことも行われる(「吹米」)、これはただ手近な米粒を用いて陰兵を表現しているだけではなく、米粒自体に意味があるのであろう。こうした儀礼を見る限り、師公の師公としての力の源泉は、穀霊にあるように思われてくる。「掛家灯」の陰兵には穀霊としての性格があり、穀霊としての性格において「招五穀兵」の五穀兵と通ずる一面を有していると言える。

「招五穀兵」の五穀兵については、師公が神龕に剣を蹴り入れ、五穀兵をその家の神龕に収めるという儀礼が注意される。五穀兵は、この儀礼から見ると、祖先を祭る神龕を居所としているようであるが、師公が用いる陰兵も、家の神龕とのかかわりが強い。儀礼の依頼を受けた師公が儀礼を行う場所に赴く際には、まず自宅で「点兵」を行う。自分が用いる陰兵を点呼して連れて行くのである。儀礼を行う場所に至ると、その家の神龕で「落兵」を行い、陰兵を神龕に収める。こうした儀礼から見ると、陰兵は神龕を居所としているようである。神龕とのかかわりにおいて、五穀兵と陰兵とは、共通した性格を有していると言える。「掛家灯」における陰兵を付ける儀礼は、「招五穀兵」における神龕に剣を蹴り入れる儀礼まで含めてとらえていく解釈も可能かも知れない。

以上のように、「外来魂」の観点から相通ずる性格が見いだされた「掛家灯」の陰兵と「招五穀兵」の五穀兵は、穀霊としての性格及び神龕(あるいは神龕の香炉)とのかかわりからも密接な関係が考えられてくる。これによって直ちに両者が同じものであるとすることはできないが、両者の基本的な性格は同じものであるとすることはできるであろう。

次に問題になるのは、同じ性格の「外来魂」をなぜ別々の儀礼で招くことになっているのかということである。もっとも単純な解釈は、もともと同じものが二つに分化したという解釈であろう。「外来魂」としての穀霊を招いて行われた通過儀礼が、通過儀礼に重点を置く部分と豊穰を祈ることに重点を置いた部分とに分かれたというものである。こうした分化の契機となるのは道教的な伝度儀礼の導入である。しかし、こうしたことを歴史的にまた資料的に実証していくのは難しい。ここでは一つの可能性として考えてみるに過ぎないが、可能性として考えるにしても、どのようにしてそうしたことが起こり得るのかについては、一応の筋道を考えておく必要があるであろう。どうして、民族のアイデンティティにかかわる通過儀礼や祭祀儀礼に、漢字のテキストを用いる道教が導入され得るのか。これについては、「新来神(いまきのかみ)」の信仰から考えてみたい。

「新来神」の受容からの考察

「新来神(いまきのかみ)」も、日本の民俗学者折口信夫が用いた言葉である。「新来神」とは、新しくやって来た神、新しく出現した神のことである。こうした神に対する信仰は、生き生きとした新しい力、新鮮な威力に基づくものだと思われるが、こうした神を受け入れて信

穀霊祈願の民俗信仰が背後に濃厚に存在していることが感得できる」と述べている(『歌壇と民間の民俗誌』創樹社1996年162ページ)。おそらく誰もがヤオ族の道教的儀礼に土俗的なものが重層していることを考えたいであろう。その土俗的なものの一つが穀霊信仰的な要素である。この穀霊を「外来魂」として付けることは、天皇の行う大嘗祭においても行われているという考え方があり、大嘗祭は天皇の即位後初めて行う新嘗祭であるが、折口信夫は、この祭りにおいて、天皇に「外来魂」を付着させることが行われると考え、その「外来魂」を「穡魂」としてとらえる解釈も示している。前掲折口1931年19ページ参照。

仰することの根底には、もともと遠方から旅をしてやってくる神（これを折口信夫は「まれびと」一客神と呼ぶ）の信仰があると考えられる。「まれびと」を迎えて祭る習俗があるのを基盤として、何らかの契機によって新来の神を祭るようになる。神を祭る儀礼は伝統を重んじ、安易な改変は許されないはずであるが、もともと祭っていた神と同様の遠来の者が現れたとき、同じような受け止め方で受け止め、そうした者が共同体に恵み（あるいは脅威）をもたらすときは、神として熱狂的に信仰するようになることがあるのである。「新来神」の信仰とは、新たに出現した新鮮な威力を持つ神を信仰することであり、これは遠来の客神を迎えて祭る習俗に基づく、新たに出現した神を、在来の祭祀の方法で受容する信仰のあり方である（モデル2：新来神の信仰）¹⁰。漢字のテキストを用いた道教的な儀礼が瑤族に受容されたことも、こうした

¹⁰ 折口信夫の「新来神」（「今来の神」）の信仰についての説は、たとえば「此が国へ・常世へ」（1920年、新版『折口信夫全集』第2巻、中央公論社1995年）23ページ、「国文学の発生（第二稿）」（1924年、新版『折口信夫全集』第1巻、中央公論社1995年）107ページ参照。また、折口の祭りに関する学説を展開させた倉林正次は、日本において外来の儀礼が受け入れられる際には、祭りの「神祭り—直会—宴会」という構成の中で、「神祭り」部分にそれが扱われることを述べている。倉林正次『祭りの構造』NHKブックス、日¹⁰ この事例の概要については、『神奈川大学歴史調査報告』第14集 中国湖南省藍山瑶族儀礼文獻に関する報告Ⅱ、神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科、2012年参照。

¹¹ 湖南省藍山瑶族の道家願儀礼の概要については、張幼松・趙群・馮采軍著『藍山瑶族传统文化田野調査』岳麓書社2002年89～130ページ、廣田律子『中国民間祭祀芸能の研究』風響社2011年317～385ページ参照。

¹² 前掲廣田2011年324ページ、「道家願儀礼程序」（前掲『神奈川大学歴史調査報告』第14集所収）48ページ、番号237小儀礼名「吹来」の項参照。

¹³ 前掲張・趙・馮2002年97ページによる。事例における「招五穀兵」については、三村宣敬「道家願儀礼における対聯と五穀について」（前掲『神奈川大学歴史調査報告』第14集所収）参照。

¹⁴ 前掲張・趙・馮2002年98ページ（4）給粮の項参照。

¹⁵ 前掲張・趙・馮2002年99ページ（7）馬兵降壇の項、前掲廣田329ページ参照。

¹⁶ 折口信夫の「外来魂」説については、たとえば「原始信仰」（1931年、新版『折口信夫全集』第19巻、中央公論社1996年）12ページ、16～19ページ参照。

¹⁷ 「掛家灯」等を経て師公となった者は、儀礼に際して陰兵を使役することができる。儀礼の中では、陰兵を呼び出したり、派遣したりすることが行われるが、これはすでに師公の下にある陰兵に対する操作であるので、これをここでいう「外来魂」に対する招魂には該当しない。道家願儀礼の中では、「蔵魂」をして、師公が自身の靈魂の安全をはかることも行われるが、これは「内在魂」に対する一種の操作と考えることができる。「上光—既堂」の儀礼的対応においては、「上光」で「内在魂」を一時的に外に出して神堂を迎え、「既堂」で神堂を送り返して「内在魂」を呼び戻すことが行われる。呼び戻す部分は「内在魂」の招魂に関連させて考察すべき内容を有すると考えられるが、全体的に見た場合は、いわゆる憑霊型のシャーマンに類する儀礼行為と解したい。

¹⁸ 星野社は「ヤオ族の度威」の中で「祭祀において招来する神々や教義の内容が全く道教的なものであるにもかかわらず、早にそれだけではなく土俗的信仰がここに混交されていることを強く感じる場面もあった」として、「贖禾魂」における教室を天界から請け出して五穀に付着させて各自の教室に持ち帰るなどの場面を挙げ、「五穀豊稔祈願の民俗信仰が背後に濃厚に存在していることが感得できる」と述べている（『歌壇と民間の民俗誌』創樹社1996年162ページ）。おそらく誰でもがヤオ族の道教的儀礼に土俗的なものが重層していることを考えたくないのであろう。その土俗的なものの一つが教室信仰的な要素である。この教室を「外来魂」として付けることは、天皇の行う大嘗祭においても行われているという考え方があり、大嘗祭は天皇の即位後初めて行う新嘗祭であるが、折口信夫は、この祭りにおいて、天皇に「外来魂」を付着させることが行われると考え、その「外来魂」を「輪魂」としてとらえる解釈も示している。前掲折口1931年19ページ参照。

¹⁹ 折口信夫の「新来神」（「今来の神」）の信仰についての説は、たとえば「此が国へ・常世へ」（1920年、新版『折口信夫全集』第2巻、中央公論社1995年）23ページ、「国文学の発生（第二稿）」（1924年、新版『折口信夫全集』第1巻、中央公論社1995年）107ページ参照。また、折口の祭りに関する学説を展開させた倉林正次は、日本において外来の儀礼が受け入れられる際には、祭りの「神祭り—直会—宴会」という構成の中で、「神祭り」部分にそれが扱われることを述べている。倉林正次『祭りの構造』NHKブックス、日本放送出版協会1975

「新来神」の信仰から解釈できると思われる。すなわち、道教の神々が「新来神」であり、道教的な儀礼のやり方をともなって受容されているということである。

還家願儀礼の全体について言えば、道教の神々の神画を掛けて行う前半(11月18日晩上の「大運銭」まで)と盤王を祭って行う後半(11月19日午上の「請盤王」以下)とに分けて考え、前半を「新来神」である道教の神々を迎えて行う祭祀、後半を盤王を迎えて行う祭祀とすることができ¹⁰⁾が、ともに現在の琉球の祭祀体系において営まれており、ともに漢字のテキストを用いて行われている。一方が新しいものであり、一方が古いものであるという単純な区分はできない。しかし、これを手がかりとして、外来の神を祭る祭祀の形を推測できる。

「新来神」の信仰という視点を持ち出すまでもなく、還家願儀礼は、重層的であり、道教的な伝統とそれには取まらない要素とによって構成されていることは見て取れる。ここで「新来神」の信仰という視点を導入して確認したいのは、どのような儀礼伝統のどの部分に「新来神」である道教の神々が迎えられたのかということである。

現在の儀礼では、道教の神々を迎えて、師公となるための伝度儀礼を行っている。これから考えると、おそらく、外来の神を迎えて、そこで一人前の共同体の構成員となる通過儀礼を行う伝統が存在していたのであろう。それが「還願」の儀礼と一体のものとして営まれていた。こうした儀礼伝統に、「新来神」である道教の神々が外来の神として迎えられ、その「新来神」に伴う儀礼の方式が道教的な伝度儀礼として通過儀礼に導入された。その脈絡で、通過儀礼に際して受礼者に付けられる「外来魂」も師公が使役する陰兵としての面が強調される形になったことが考えられる。そこに取まらない穀霊としての性格が、「掛家灯」とは別に「招五穀兵」の儀礼を形作らせたと考えたい。そうして、「掛家灯」を行った上で「招五穀兵」を行う形が定着したのだと思われる。

まとめ

還家願儀礼を見て特に印象に残ったのが五穀兵を招くために立てられた五穀樹であった。すぐに穀霊を招いて受礼者に付けることがこの儀礼の重要な要素であると思ったが、儀礼の実際の順序としては、「掛家灯」が終わった後に五穀兵を招くための五穀樹が立てられる。その点では、「掛家灯」の陰兵と五穀兵は別のもので考えざるを得ないが、「掛家灯」にも穀霊信仰の要素が見えている。そこで、「外来魂」の来触モデル(モデル1)から、「掛家灯」の陰兵と「招五穀兵」の五穀兵について共通する性格を確認し、本来は同じ「外来魂」であったのではない

年217~223ページ。このモデルについては、折口の「新来神」の説に倉林の外来儀礼の受容様式に関する考え方を加味した。この外来儀礼の受容様式については、台湾の例を例に考察したことがある。浅野春二「儀礼文化から見た道教儀礼—台湾南部の調査から—」『儀礼文化』第38号儀礼文化学会2007年参照。

¹⁰⁾ 前半と後半がこうした形で連続して行われることは、折口信夫の「冬祭り—春祭り」のモデルからの解釈が可能であると思われるが、これについては別の機会に論じたい。

本放送出版協会1975年217~223ページ。このモデルについては、折口の「新来神」の説に倉林の外来儀礼の受容様式に関する考え方を加味した。この外来儀礼の受容様式については、台湾の例を例に考察したことがある。浅野春二「儀礼文化から見た道教儀礼—台湾南部の調査から—」『儀礼文化』第38号儀礼文化学会2007年参照。

¹¹⁾ 前半と後半がこうした形で連続して行われることは、折口信夫の「冬祭り—春祭り」のモデルからの解釈が可能であると思われるが、これについては別の機会に論じたい。

かと考えた。通過儀礼に招く穀霊が五穀兵であり、五穀兵を招くことの意味はそこにあるのだと思う。それが二つの儀礼に分化した契機は、道教的儀礼の受容にあると考えられるが、その受容の仕方について「新来神」の信仰のモデル（モデル2）から考えた。伝度儀礼の方式を受け入れているところから、それを受け入れる素地としての通過儀礼のあり方を推測してみた。外来の神を迎えて、そこで一人前の共同体の構成員となる通過儀礼を行う伝統が存在し、その通過儀礼では、おそらく「外来魂」として穀霊を受礼者の身に付けることが行われていたのであろう。

ここまで述べてきたことの当否はともかくとして、瑤族の還家願儀礼は、世界各地の民俗文化との比較研究に豊かな材料を与えてくれるすばらしい伝統文化である。こうした儀礼を実際に見ることができたのは大変幸せなことであった。最後に、こうした儀礼を参観する機会を与えてくださった湖南省民間文芸家協会主席張勁松先生、藍山県政府の関係各位、還家願儀礼を主催された盤榮富氏をはじめとする盤家の皆様、儀礼の執行に当たった師公の皆様に感謝を申し上げて、この拙稿の結びとしたい。

瑶族盘王祭祀仪式及其音乐的比较研究

——以湖南蓝山县与资兴市瑶族为例

北京信息职业技术学院 赵书峰

本文是对湘南蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村与资兴市团结瑶族乡二峰村的“还盘王愿”仪式进行的田野考察，对其仪式音乐、发展与传承等问题给予的比较研究。初步认为：

其一，相同之处。两场仪式的整体框架大同小异，都分为两个阶段（第一阶段为道教性质的法事活动；第二阶段为瑶族文化色彩的“盘王祭祀”活动）。

其二，不同之处。第一，蓝山县汇源瑶族的还愿仪式是以家庭为主的“还家愿”活动；而资兴市团结乡的仪式活动，是以集体为单位的“还众愿”活动；第二，蓝山瑶族的仪式内容相对较为详细与完整；第三，蓝山瑶族仪式中师公对仪式程序的掌握程度较好；第四，与资兴市瑶族盘王祭祀仪式相比，蓝山瑶族仪式中的模仿表演则更具有“写意性”的戏剧性色彩；第五，仪式参与者（主要是指帮手、童男童女等）的文化身份有很大不同；第六，蓝山县瑶族仪式中的原生性语境保存的较好；第七，两场仪式中的道教音乐的风格、形态等方面存在着较大差异。

ヤオ族盤王祭祀儀式及びその音楽の比較研究

—湖南藍山県と資興市ヤオ族を例として—

北京信息职业技术学院 赵书峰

本文は、湘南藍山県藍山県匯源ヤオ族郷湘藍村と資興市團結ヤオ族郷二峰村における「還盤王願」儀式に対しフィールドワーク調査を行い、儀式音楽と儀式の発展・伝承の問題について比較研究を試みたものである。研究の初步的な認識として、以下のことがいえる。

其の一 共通点。これら二つの儀式の全体的構造はほぼ同じであり、どちらも二段階に分かれている（第一段階は、道教的性質の法事活動。第二段階はヤオ族文化的色彩の色濃い「盤王祭祀」の活動）。

其の二 相違点。一つ目に、藍山県匯源ヤオ族の還願儀式は家庭を主体とした「還家願」活動である一方で、資興市團結郷の儀式活動は集団を単位とした「還衆願」活動である。二つ目に、藍山ヤオ族の儀式内容は相対的により詳細で整備されている。三つ目に、藍山ヤオ族の儀式における師公の方が儀式プログラムを掌握している程度がより強い。四つ目に、資興市ヤオ族の盤王祭祀儀式と比べ、藍山ヤオ族の儀式中に行われる模倣演技はより“写意性”に富み演劇的性格が色彩を帯びている。五つ目に、儀式の参加者（主には助手や童男童女など）の文化的身分に大きな違いがある。六つ目に、藍山県のヤオ族儀式中の方が原生的な言語環境がよりよく保存されている。七つ目に、これら二つの儀式における道教音楽は風格・形態などの面で大きな違いが存在する。

瑶族盘王祭祀仪式及其音乐的比较研究

——以湖南蓝山县与资兴市瑶族为例

赵书峰

内容提要: 本文选取同处于湘南地区的两个瑶族乡(蓝山县汇源瑶族乡和蓝村,资兴市团结瑶族乡二峰村)盘王祭祀礼仪进行的田野考察,并对其仪式及其音乐与发展传承等问题给予比较研究。初步认为:蓝山瑶族的盘王祭祀仪式音乐保存的相对较为完整,尤其是仪式的原生性特质很少受到外来文化的影响;而资兴市瑶族的盘王祭祀活动,其原生性的文化语境正在经受汉文化的强烈冲击,正在发展成为受官方、媒体影响下的一种民俗文化展演。
关键词: 蓝山县;资兴市;瑶族;盘王祭祀;仪式音乐;比较研究

一、两场仪式所在区域的地理文化概述

汇源瑶族乡与团结瑶族乡同属于湘南区域的两个瑶族聚居地,这里的瑶民为过山瑶支系。两地相距两百多公里。前者是湖南省永州市下属蓝山县的一个瑶族乡,后者属于郴州市下属资兴市的瑶族乡。通过考察发现:它们的地理文化环境基本相同,但是在经济与文化发展方面则略有差别,前者的经济社会文化发展相对滞后,而后者则着重发展以民俗文化旅游为主的文化产业(表1)。

表1:汇源与团结瑶族乡地理文化概况

蓝山县汇源瑶族乡	资兴市团结瑶族乡
汇源瑶族乡位于蓝山县城西崇山峻岭之中,东邻塔峰镇,南接所城镇,西与宁远县九嶷瑶族乡、湾井镇交界,北与犁头瑶族乡毗连。乡政府驻河背,辖潭峰、荆竹坪、湘兰、大源、湘源5个村,42个村民组。乡政府驻地距县城26公里。由于历史和地理条件的限制,该乡的经济发展较为缓慢,人均纯收入不足600元,是全省典型的老、少、边、穷的少数民族乡之一。全乡总面积50.1平方公里,耕地128.1公顷,林地4600公顷,总人口2807人,其中,瑶族人口1466人。 ^[1]	团结瑶族乡于1957年成立,位于资兴市东北部,东临资兴市坪石、波水乡,南连碑记乡,西与七里镇接壤,北和永兴县千冲乡毗邻,是集山区、林区、库区于一体的边远少数民族地区。全乡辖7个行政村,45个村民小组,总面积70平方公里,耕地面积146公顷,总人口2533人,其中瑶族854人,主要集中在二峰、坪么、双坑等村。 ^[2] 其中该乡的二峰村2009年被省民委评为“湖南省少数民族特色村寨”,是郴州市唯一获此殊荣的行政村。 ^[3] 2006年资兴瑶族还盘王愿祭祀礼仪被湖南省政府列为全省“首批非物质文化遗产保护名录”,其中该村的盘贡兴师公2009年被评定为“还盘王愿祭祀礼仪”的湖南省非物质文化遗产传承人。 ^[4]

二、仪式性质

还愿活动的性质不同。两个仪式分别是:蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组冯姓家族(图1)的还盘王愿仪式是以家庭为主的“还家愿”活动(资金来源于家庭自筹);而资兴市团结瑶族乡二

峰村的还盘王愿仪式活动，是以村集体为单位的“还众愿”活动（资金来源于官方与民间的赞助），举办该仪式的整个过程具有浓郁的官方色彩（图2）。



蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组冯氏家（图1）

（作者于2009年12月29日拍摄）



资兴市团结瑶族乡二峰村村部（图2）

（作者于2011年12月15日拍摄）

三、仪式活动时间

湘蓝村的仪式为六天五个晚上（2009年12月29日至2010年1月3日）；二峰村的仪式为四天三个晚上（2011年12月15日至18日）。

四、仪式程序

表2：蓝山、资兴市瑶族盘王祭祀仪式程序之比较

蓝山县汇源瑶族乡盘王祭祀仪式 ¹	资兴市团结瑶族乡盘王祭祀仪式 ²	备注
第一阶段：道教法事	第一阶段：道教法事（或称：“千年藤香良愿”）	
喝“落脚酒”	“喝落脚酒”	
装堂	装堂、落马（或称“落兵”），升香，请圣	
献香	传灯（或称“挂三盏灯”）	
奠水净坛	吃粑叶浆	
启师请圣，过三清，献花献酒、分香火	落禁（又称“封禁”）	
挂家灯	差兵差将（开天门，“赐粮”，招禾魂，赐兵归坛等）	

注释：

¹仪式详细内容参见赵书峰《湖南瑶传道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》，中央音乐学院2011届博士学位论文，第48-66页。

²在12月15日上午，有系列的民俗文化表演，主要有瑶族草龙舞、竹竿舞、瑶歌对唱、瑶族武术表演等。主要是为“资兴市团结瑶族乡盘王祭祀活动暨二峰村村部落成典礼”的庆典嘉宾（主要是柳州市、资兴市的政府官员）表演的。（仪式详细内容参见赵书峰《湖南瑶族盘王祭祀仪式考察笔记——以资兴市团结瑶族乡二峰村“还盘王愿”为个案》，《歌海》2012年第3期，第4-9页）

还债春愿	升职(是为“挂灯”者讨高一级的“法名”)	
还圆盆愿	还圆箕愿	
招五谷兵(教粮,运兵,教幡,踢兵归坛,祭兵,上马,锁马,打马,大运钱,送圣)	送圣回宫,还四府愿	
拆坛	拆坛	
第二阶段:还盘王愿	第二阶段:还盘王愿(又称“还大排良愿”)	资兴市瑶族的盘王祭祀环节中,没有禁说官话的规定
仪式准备(杀猪,作为祭祀盘王的贡品)	祭祀盘王仪式准备(杀猪,贴红“剪花”,制作十二面红色“旗号”(又称“散花旗”))	
装堂,喝“剪花酒”	装堂,喝“剪花酒”	
请盘王	请王	
点女	请四男四女拜圣(“喝交杯酒”)	
上光	请拜神歌,踏拜圣	
盘连州郎,迎送盘王进祖庙,修山造路,架桥	盘连州郎,修山造路,架桥,迎接盘王神	
跳瑶族长鼓舞	坐歌堂(唱“盘王大歌”,包括“三十六段”,“七任曲”)	资兴瑶族的“坐歌堂”中的【盘王大歌】版本省略了很多
围愿	打长鼓	资兴仪式中的“打长鼓”者的舞蹈步伐不很熟练
坐歌堂(唱“盘王大歌”,包括“三十六段”,“七任曲”)	“游愿”	
送盘王	横连大席	
勾愿	送圣回宫	
谢师		
拆兵		
喝“散福酒”		

从上表比较可以看出:

1.仪式的相同之处。两场仪式都是过山瑶支系瑶民举办的以实现族群认同为主的盘王祭祀礼仪。两场仪式的整体框架结构则是大同小异,都分为两个阶段:第一阶段为道教性质的法事活动;第二阶段主要以瑶族传统文化色彩的“还盘王愿法事活动”。

2.仪式的不同之处。由于两场仪式举办时间不同,所以仪式的具体环节体现出很多的差异。

首先,湘蓝村的仪式持续时间长,仪式内容较为复杂、完整;而二峰村的仪式,由于时间短,仪式内容缺乏完整性,整个仪式内容大多是一些固定环节,其中一部分细小的环节基本省略。如在坐歌堂仪式环节,虽然使用的盘王歌版本大致相同,但是二峰村由于缺乏唱歌的师公(只有一位90岁的盘贡兴老师公熟练掌握盘王歌版本,其它的徒弟缺乏训练),因此,省略掉一部分版本。

甚至在坐歌堂仪的后半夜，师公们由于过于疲劳，整个仪式（包括歌娘唱版本）处于停顿状态；还如，在整个仪式的结束部分，通常举办法事的主人会邀请全村人来喝“散福酒”，借此分享他们的幸福，这些环节在二峰村的仪式中都被省略掉。

其次，在仪式的具体细节部分也有不同。比如“挂灯”，两地仪式有很大区别，湘蓝村的仪式中是把三盏灯置于用竹子制作的灯架上，二峰村仪式中，通常由两位童男童女手托明灯置于挂灯者的双肩与头顶（图1、2）。另外，在二峰村仪式中，由于主坛师公要收弟子，所以在仪式中加入了“升职”环节，它是的“挂灯”环节的进一步延续。



湘蓝村“还盘王愿”中的“挂灯”仪式（图3）

（作者2010年12月30日拍摄）



二峰村“还盘王愿”中的“挂灯”仪式（图4）

（作者2010年12月15日拍摄）

还如，在“跳长鼓舞”环节，湘蓝村仪式中的舞者对舞蹈的套路及步伐掌握的较为熟练；而二峰村仪式中的舞蹈步伐、套路则相对较为简单，缺少舞蹈中的高潮环节，而且“打长鼓”者的着装显得相对不很讲究，舞蹈中没有穿瑶族服装跳长鼓舞（图5、6）。另外，在“游愿”仪式环节，湘蓝村的仪式中只有一位歌娘唱盘王歌，二峰村仪式中则有一位男歌师带领两位歌娘一起唱盘王歌（图7、8）。



湘蓝村“还盘王愿”中跳长鼓舞（图5）

（作者2010年1月2日拍摄）



二峰村“还盘王愿”中跳长鼓舞（图6）

（作者2011年12月18日拍摄）



湘蓝村盘王祭祀中的“游愿”仪式（图7）



二峰村盘王祭祀中的“游愿”仪式（图8）

(作者 2010 年 1 月 2 日拍摄)

(作者 2011 年 12 月 18 日拍摄)

第三，对仪式内容的熟练程度方面也有区别。湘蓝村仪式中执仪人对仪式程序的掌握程度较好；而二峰村的仪式中，几位徒弟虽然年龄较大，但对于有的仪式程序掌握的不够熟练，以至于主坛师公亲自教授他们做当下的法事。尤其是有的师公随学习多年法事，甚至是有了法名，但是对部分仪式环节程序及唱腔仍不很熟悉。

第四，仪式中的“写意性”表演富有很强的戏剧性色彩。瑶族“还盘王愿”仪式不仅是一种瑶族传统的民俗信仰，同时也是一个结构较为庞大的仪式展演，尤其是第二阶段的“还盘王愿”中，很多环节中的仪式表演都富有很强的戏剧性效果，给观众与参与者一种很强的审美与娱乐享受。比如，在“盘连州郎、迎送盘王进祖庙、修山造路、架桥”环节中，一位年轻的徒弟扮演“连州郎”模仿砍树、称牛、修路等内容，其动作惟妙惟肖，表演独特，别具“写意性”的戏剧性效果，常引得观众哄堂大笑。通过对两场仪式中的“盘王祭祀”环节的观察与对比，可以看出：湘蓝村的仪式中，很多带有“写意性”的扮演与模仿极具戏剧性色彩，而二峰村的戏剧色彩则显得相对较为平淡。

第五，两场仪式中的执仪者与参与者文化身份构成有很大差异。蓝山瑶族在师公的传承方面，工作做得相对较好，目前已经找到三位年轻的徒弟学习法事，但是在歌娘传承中，至今还没有找到合适的人选。而且当地的师公与徒弟的文化程度较低，无形中，受汉文化的影响较少。尤其是仪式中的童男童女多是师公的徒弟临时客串，而且有的童女对自己的传统文化的兴趣颇深，如一位冯姓歌女，在坐歌堂环节，有时会随歌娘一起学唱盘王歌；而二峰村仪式中，从执仪者到参与者的文化程度相对较高，尤其是他们所从事的职业相对较为广泛。如赵光舜师公，是整个仪式中学历最高的，以前是曾是中学英语教师，2008年借调到资兴市政府负责移民拆迁工作。综观二峰村仪式，这些童男童女简直就是局外人，除了某些仪式中需要他们配合，其它之外的仪式活动，他们几乎都懒得看上一眼，有的躲在其它屋子里，打扑克、玩手机、聊天等。他（她）们中的部分人多是中专技校毕业（有的是学计算机专业的），常年受到城市文化的影响，因此，对本族群的传统信仰民俗仪式毫无兴趣可言，甚至有的童女是在其亲属的再三劝说下，才毫不耐烦地参加了这场法事活动。因此看出：上述两场仪式中师公及仪式参与者的文化身份的差异，正是由于这种内部因素的影响，致使两场仪式的原生性特质出现很大反差（表3、4、5、6）。

表 3：湘蓝村大团沅族“还盘王愿”执仪人情况³

姓名	法名	文化程度	年龄	住址	备注
赵金仔	法明	初中	47	汇源瑶族乡湘蓝村	村长
盘宝古	法旗	初中	45	汇源瑶族乡桐古坪村	
盘桥古	法贵	初中	60	所城乡岩口村	
盘井生	法旺	小学	50	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	
赵桥古	无	小学	24	汇源瑶族乡荆竹坪村	徒弟
赵新贵	无	小学	25	汇源瑶族乡荆竹坪村	徒弟
赵贵仔	无	文盲	27	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	徒弟

³此表引自赵书峰《湖南瑶传道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》，中央音乐学院2011届博士学位论文，第49页。

表4: 湘蓝村“还家愿”仪式参与者统计表⁴

姓名	角色	文化程度	年龄	住址	备注
冯见仔	执香师	初中	55	汇源瑶族乡湘蓝村	原村支书
盘富妹	煮饭娘	文盲	52	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	瑶歌唱得好
冯古华	厨官	小学	35	所城乡岩口村	
冯财古	厨官	初中	32	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	
赵运妹	歌娘	小学	56	宁远县九疑山瑶族乡	
冯美婷	歌女	高中	19	汇源瑶族乡源峰村	
盘石英	陪女	小学	13	汇源瑶族乡源峰村	
冯德红	陪女	小学	19	汇源瑶族乡源峰村	
盘荣明	帮手	初中	37	蓝山县所城乡岩口村	
赵生财	帮手	文盲	50	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	

表5: 二峰村“还盘王愿”执仪者情况介绍⁵

姓名	法名	职业	出生年月	学历	家庭住址	备注
盘贡兴	盘通一郎	务农	1921年11月	私塾	团结瑶族乡二峰村	主坛师, 曾任教师6年
李丙顺	李丙一郎	务农	1936年9月	不详	同上	1983年学习法事, 文革期间, 因为是党员, 保存的经书没有被焚毁
盘友田	盘友一郎	务农	1950年7月	私塾	同上	赏兵师, 18岁开始学习法事
赵光舜	赵阳一郎	教师	1951年2月	大专	碑记乡茶坪瑶族村	1998年学习法事, 英语教师, 2008年借调市政府做移民工作
赵闪珍	无	务农	1973年9月	小学	团结瑶族乡二峰村	招兵师
邓礼明	无	务农	1972年9月	高中	黄草镇龙兴瑶族村	2006年学习法事, 平时做“王母教”(即夫人教, 系闾山教法在湖南的一种表现形式)法事, 为祖传

⁴此表引自赵书峰《湖南瑶传统教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》, 中央音乐学院2011届博士学位论文, 第50页。

⁵这些执仪者均为盘贡兴师公的徒弟, 他们的报酬分别是主坛师, 招兵师每人每天100元, 其他人每天86元, 附加2-5斤猪肉。(参见赵书峰《湖南瑶族盘王祭祀仪式考察笔记——以资兴市团结瑶族乡二峰村“还盘王愿”为个案》, 《歌海》2012年第3期, 第5页)

表6: 二峰村“还盘王愿”中的歌娘与童男、童女情况介绍⁶

姓名	出生年月	角色	学历	家庭住址	备注
邓秀珍	1973年1月	歌娘	初中	团结瑶族乡二峰村	
赵红江	1981年7月	歌娘	初中	同上	
邓雪梅	1988年1月	童女	中专	同上	帮手
邓芳丽	1987年12月	童女	中专	同上	帮手
邓春丽	1986年11月	童女	初中	同上	帮手
何娟	2002年7月	童女	小学二年级 在读	同上	父为汉族, 随父姓
李韩兵	1987年10月	童男	初中	同上	帮手
盘建春	1987年1月	童男	中专	同上	帮手
邓志文	1988年11月	童男	中专	同上	帮手
邓陆彪	1990年5月	童男	初中	同上	帮手

第七, 仪式的原生性语境之比较。瑶族盘王祭祀仪式是瑶族传统的一种实现族群自我认同的一种民间信仰活动。因此, 从仪式的信仰、仪式内容以及仪式唱腔语言都具有鲜明的瑶文化色彩, 尤其是第二个阶段的“还盘王愿”仪式, 更具有独特的瑶族传统文化色彩。比如【盘王大歌】唱本以及仪式唱腔及对白用语(都有瑶语, 不允许说汉语), 带有典型的瑶族传统文化色彩。与此相比, 蓝山瑶族在仪式及其音乐的原生性保存方面做得较好。主要是指仪式语言的原生性特征。尤其是在湘蓝村的盘王祭祀环节中“严禁说汉语”, 这充分体现出蓝山瑶族盘王祭祀仪式的神圣性、原生性、封闭性的仪式特征; 而资兴市瑶族盘王祭祀仪式中, 在坛场内从执仪人、参与者以及外来者(包括媒体、研究者等)都无所顾忌地用汉语交流。因此看出资兴瑶族仪式的原生性特征已经收到来自汉文化的深刻影响, 其仪式的核心特质正在悄然地发展变异; 这种现象对于盘王祭祀礼仪的原生性保存与传承带来很多不利因素。尤其是在仪式的过程中, 主坛师公盘贵兴先生会不时地停下来向媒体、研究者介绍仪式的相关内容, 这种做法已经使仪式行为与象征内涵游离于神圣与世俗之间, 同时使仪式的象征性所指失去了意义; 还如在“还盘王愿”中的“跳长鼓舞”环节, 蓝山瑶族凸显其很强的仪式原生性特征。因为蓝山跳长鼓舞者的着装比资兴市相对较为讲究, 所以看出: 蓝山瑶族盘王祭祀礼仪是一种具有原生性特点的民间信仰仪式活动; 而资兴市瑶族的盘王祭祀活动, 是受官方影响下的一种民俗文化仪式展演, 其仪式的原生性特质受到外来者(媒体、研究者等)深刻影响。因为, 蓝山瑶族的仪式充分保留了瑶族传统文化元素, 具有鲜明的原生性特点; 而资兴瑶族在汉文化的影响下, 其原生性内涵正悄然发生变异。

五、仪式音乐的风格与形态特征之比较

(一) 旋法特征

1. 相同之处。两者的音阶构成基本相同, 都是以五声性(do-re-mi-sol-la)为主; 其次, 曲式构成基本是以某一乐句为母体的变化性反复(主要是道教部分的法事)。尤其是盘王大歌的音乐形态特征基本大致相同。基本上都是通过“叠唱”、“双煞音”⁷等旋法, 以及加入“仙拜”、“吟哦啦

⁶此表引自赵书峰《湖南瑶族盘王祭祀仪式考察笔记——以资兴市团结瑶族乡二峰村“还盘王愿”为个案》,《歌海》2012年第3期,第7-8页。

⁷具体详细阐释参见赵书峰:《湖南瑶族道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》,中

勒勒啞勒”、“纳发”等衬词建构其音乐文本的。如以“七任曲”中的【黄条沙曲】为例，两者从音阶、调式、旋法构成方面具有很多相似性，都是五声性（sol-la-do-re-mi-sol）的微调式旋律；节拍多以四二拍为主；曲式结构都是以“起承转合”为主的四句性乐段构成，细微差异之处是蓝山瑶族的旋律特性相对较为规整，而资兴市瑶族的旋律风格相对较为自由；而且旋律的引子部分带有衬词“呤啞拉啞啞拉啞”；旋律的整体框架则大同小异，但在其旋律音程有细微的区别（谱例 1、2）。

谱例 1*

洪水沙曲
(七任曲)

赵金仔唱
赵书峰记谱

呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞。

一片乌云 四边开，主人不请 贵宾来，来到官厅 底(喇)酒菜未曾开。

谱例 2

洪水沙曲
(资兴市瑶族盘王祭祀仪式)

盘前兴祥公唱
赵书峰记谱

高亢朝自由地

呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞。

呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞，呤啞拉啞啞拉啞。

采录时间：2011年12月17日 采录地点：湖南资兴市团结瑶族乡二峰村

还如“还盘王愿”仪式中的“游愿”音乐风格与特征也有很多相似之处。首先，两地曲调的整体框架基本相同；调式与骨干音都是以 do-mi-sol 为主的 do 调式，且“核腔”¹⁸都是“大声韵”¹⁹为主；曲体结构基本是单一乐句的变化反复；都有每句唱词结尾的下行级进的拖腔；略微有区别的是：湘蓝村的曲调音阶是以五声性（do-re-mi-sol-la）为主，而二峰村的是以四声性（do-re-mi-sol）为主，基本上是 do-mi-sol 三音构成的旋律框架；旋律的节奏特征，蓝山湘蓝村的曲调的节奏特征相对较为复杂，常在每句唱词的开始以三连音起腔，而资兴的曲调起腔特征常以短长型的节奏为主；节拍方面，蓝山的曲调多以四二、四三为主的混合拍子构成，而资兴二峰村的曲调多以四二拍子为主，蓝山的曲调每句唱词的结尾通常加入“仙拜”、“纳发”作为衬词，而资兴的曲调则没有衬词（谱例 3、4）。

谱例 3

中央音乐学院 2011 届博士学位论文，第 113-115 页。

*谱例引自赵书峰：《湖南瑶族传统音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》，中央音乐学院 2011 届博士学位论文，第 112 页。

¹⁸此概念是萧亨强提出的。参见萧亨强《论民歌的基础结构——核腔》，《中央音乐学院学报》1987 年第 2 期，第 42-46 页。

¹⁹此概念是由杨匡民先生率先提出的。他在对湖北民歌地方音调研究后发现一种“三声腔”，又称为“声韵”，分别取名为：大声韵（do-mi-sol）、小声韵（la-do-mi）、宽声韵（sol-do-re, re-sol-la, la-re-mi）、窄声韵（re-mi-sol, mi-sol-la, sol-la-do, la-do-re）、中声韵（do-re-mi）。（参见杨匡民《湖北民歌的地方音调简介——湖北民歌音调的地方特色问题探索》，《音乐研究》1980 年第 3 期，第 87 页）

游愿

(蓝山县汇源瑶族盘王祭祀音乐)

赵运斌唱
赵书峰记谱



采集时间：2010年1月2日 采集地点：湖南省蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组

(唱词为：……游愿到，游到天元平地也元平，游到天元平下细雨，游到地元平成人门，游愿到，游到天也斜地也斜，游到天斜下细雨，游到地斜成早禾……)

谱例 4

游愿

(资兴瑶族盘王祭祀音乐)

邓秀珍等唱
赵书峰记谱



采集时间：2011年12月18日 采集地点：湖南资兴市团结瑶族乡二峰村

(唱词：……大哥船头来游愿，大王口转正太平，门前游愿转，门前游转到船头，江边水急也难过，愿在大口今夜勾，门前游愿转，门前游转到江边，江边水急也难过，愿在大口今夜还……)

2. 不同之处。首先，两者在道教法事音乐形态方面存在着很多差异。尤其是仪式中第一阶段的道教音乐的形态特征差别较大。调式方面，蓝山湘蓝村的仪式音乐多以 do 调式为主，而资兴市瑶族的仪式音乐多以 sol 调式为主。再者，曲式结构方面，蓝山瑶族的仪式音乐旋律多以上下句结构的，具有呼应性特征的乐句构成，以此为“母体”的变化性复唱构成，且曲式结构较为规整，而资兴市二峰村的音乐风格略显较为自由。从仪式音乐的唱腔特点来看，二峰村的仪式音乐（主要指道教法事部分）的旋律相对较为自由，音调十分高亢，常表现为高起低落的旋律走向。湘蓝村瑶族的音乐（主要是道教法事部分），节奏、句法显得相对较为规整，多是上下句的变化性重复，音调旋律走向较为平直，且很少拖腔特点。常以小鼓作为击节乐器（谱例 5、6）。

谱例 5

挂灯唱腔

(蓝山瑶族盘王祭祀音乐)

赵书峰记谱
赵金仔唱



采集时间：2009年12月30日 采集地点：湖南蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组

(唱词内容为：……吾师藏过无踪迹，罗城里内好藏身，吾奉太上老君急急如律令敕，谨请大师口盖吾身，地

师口盖盖吾身……急急盖前急急盖吾身，吾奉太上老君急急如令敕……太上老君李仙人，身骑白马人青，手把口刀封师弟，上元二圣座坛前，海番张召二郎坛前立，照见坛前照口兵，吾奉太上老君急急如令敕)

谱例 6

挂灯仪式唱腔

(资兴市瑶族盘王祭祀音乐)

盘贡兴等唱
赵书峰记谱



采集时间：2011年12月15日 采集地点：湖南资兴市团结瑶族乡二峰村

(唱词内容：立起香炉挂弟子，上元二圣座中(坛)前，上元二圣坛前立，十洞灵王来合兵，吾奉太上君急急如令敕，东方架起金弓箭，射过南方百鬼喉……白鹤仙师变吾身，急急变吾身，急急变吾身，吾奉太上老君急急如令敕……第三盏明灯李十一灯，李十一明灯承口身，将来定并儿男身，儿男受得李十一明灯了)

(二) 唱腔

湘蓝村的仪式中师公唱腔的音调掌握的较为熟练、完整，且声音较为宏亮，音准较好；二峰村仪式中师公们对盘王大歌音调的掌握程度，除了主坛法师盘贡兴之外，其它的师公都不够熟练，有的徒弟对某些仪式环节中的唱腔十分生疏，尤其是声音很小，近似一种低声吟唱的感觉。在唱腔风格方面，湘蓝村仪式的唱腔比二峰的腔调有很多不同之处，尤其是上半场的道坛法事中的经文腔调，两者之间有很多不同。相同之处主要表现在盘王大歌的部分。与蓝山瑶族相比，资兴瑶族仪式中则增加一位男歌师带领两位歌娘唱歌娘书本。尤其是师公在坐歌堂仪式中，通常在唱“三十六段”、“七任曲”阶段，通常由沙板作为击节乐器来伴奏，而二峰村在这个阶段只有师公的清唱为主。

(三) 乐器配置

两场仪式的乐器配置大致相同，都是以打击乐为主。仪式中用的铜铃主要为诵唱经文做击节乐器；二峰村仪式的乐器配置相对较为单一尤其是在坐歌堂环节，通常有一个“沙板”作为唱盘王歌的击节乐器。但在资兴瑶族仪式中却没有。相比湘蓝村仪式的乐器与法器的配置相对较为丰富。综观两场仪式中的乐器形制，外观等特点，可以看出，湘蓝村仪式中的乐器相对较为久远，尤其是据湘蓝村的师公赵金仔先生讲，仪式中使用的铜锣是清代流传下来的，而二峰村仪式中的乐器基本上是近些年购买的(图9、10)。

表 7：两场盘王祭祀仪式中的乐器使用情况统计表

蓝山县汇源瑶族乡盘王祭祀中的乐器	资兴市团结瑶族乡盘王祭祀中的乐器
一面大锣(又称沙锣)、一面小锣、一个小鼓、一幅小镜、一幅沙板、一支牛角、两个铜铃	一个大鼓、一对小锣、两个铜铃、一副钹、两面大锣(仪式中只用一个)、两面小锣(仪式中只用一个)、二支牛角



湘蓝村盘王祭祀中的乐器 (图9¹¹)
(作者于2009年12月30日拍摄)



二峰村盘王祭祀中的乐器 (图10)
(作者于2011年12月14日拍摄)

(四) 歌娘传承之比较

通过比较两场仪式中的歌娘传承现状,可以看出:蓝山县汇源瑶族乡“还盘王愿”仪式中的歌娘传承相对存在问题,因为至今还没有找到合适的传承人,现有的歌娘年事已高,尤其是湘蓝村的仪式中那位歌娘来自宁远县九嶷山瑶族乡(图11)。因为本乡的一位歌娘因年事已高不愿参加¹²,据笔者跟踪调查,汇源瑶族乡的一位冯姓歌女,前些年对学习唱瑶歌还饶有兴趣,但是由于家中经济困难,只能常年外出打工,所以学习盘王歌的愿望也就此搁浅。而资兴瑶族在歌娘传承问题上做得较好,现有两位年轻的歌娘在一位歌师的带领下,一直学习盘王歌,从没有间断(图8)。因此看出:蓝山瑶族“还盘王愿”仪式中的歌娘传承问题与其它中国传统文化的传承现状一样,面临着青黄不接的局面。



笔者与汇源瑶族乡还家愿仪式中的歌娘赵运妹合影 (图11)
(盘炳铁于2009年12月31日拍摄)

¹¹该图片引自赵书峰:《湖南瑶传道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》,中央音乐学院2011届博士学位论文,第124页。

¹²该信息是由蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村赵金仔提供,2010年7月23日提供。

六、两场盘王祭祀礼仪保护与开发问题现状考察

(一) 两地瑶族传统文化的发展与保护现状存在较大差异

首先，蓝山县的瑶族文化资源保存得相对较为完好，尤其是仪式的原生性文化环境并没有受到更多外来因素的影响与破坏。而且每年都有两三场以家庭为主的还愿活动。因为正是这里封闭的地理文化环境以及古朴浓郁的民风民俗，为蓝山县汇源瑶族乡的盘王祭祀仪式营造了一个良好的保护空间。虽有外界学者们给予较多关注，但基本上是一种以研究为主的，具有抢救性特点的保护。据笔者了解，近年来正是由于国外学者的高度关注，才使这里的瑶族传统文化给予了一系列抢救性的保护。如自2006年以来，在日本神奈川大学瑶族文化研究所广田律子教授研究团队的带领下，对这里的瑶族传统民俗文化给予了系列性的考察研究，在某种程度上为蓝山瑶族传统文化的原生性保护与传承做出了很大的贡献。比如，2008年12月对汇源瑶族乡传统“度戒”¹³礼仪的抢救性保护。而资兴市团结瑶族乡的传统文化早已经是政府文化部门关注的焦点，这里的“盘王祭祀”礼仪已经纳入“湖南省非物质文化遗产保护名录”，二峰村2009年12月被评为“湖南省少数民族特色村寨”。¹⁴因此看出，当地政府充分运用这里独特的民俗文化资源，发展为以民俗观光、文化民俗表演为一体的旅游文化产业。然而，在发展经济的同时，也致使团结瑶族乡这种传统的原生性传统文化资源，正在面临很多人人为的破坏。

(二) 两地盘王祭祀仪式空间场域的连续性与原生性语境反差很大

首先是本次还愿仪式活动受到多次受到人为因素的影响。本次活动由于郴州市、资兴市政府官员的参加（正是由于该原因，导致活动日期变更了数次，致使笔者多次改签车票、机票）。同时，该活动吸引了郴州、资兴市的两级电视台，报社、文化局相关部门的关注，他们纷纷派来记者、摄影师跟踪拍摄音像、图片资料。如有的仪式环节，为了向各位记者介绍仪式内容，主坛师公会不断地向媒体记者做解说，有时甚至是停下仪式活动配合记者们的拍摄。因此，这些外界的干扰，致使盘王祭祀活动的仪式空间场域受到了严重的影响。整个仪式空间场域，仪式音声的构成不全是在是神圣性的祈祷、唱诵之声，而是变成了一场乱糟糟的“新闻发布会”。甚至是在某些仪式环节，师公们为神作乐之声，俨然受到了一位资兴本地文化研究者指导的工具。比如，这位先生甚至可以现场指挥仪式中的乐班如何敲击锣鼓经。而相比湘蓝村的仪式音声构成，很少受到来自研究者的过度影响，尤其是其仪式空间场域的神圣性以及连续性始终保持的较好。虽有研究者的进入，但是在整个仪式过程中，他们始终遵循仪式中的一些禁忌（比如在盘王祭祀仪式环节，严格按照遵循“不许讲汉语”的瑶族习俗），尽量不影响整个仪式空间场域。因此，我们看出：两个仪式空间场域中存在着较大区别，尤其是在仪式空间场域的连续性、仪式用语、仪式音乐，仪式参与者的文化身份构成，以及祭祀活动的性质等方面来看，虽然是“湖南省非物质文化遗产保护项目”，但是，从上述方面进行观照、审视与比较，相比而言，湘蓝村的“还盘王愿”仪式及其音乐的原生性文化语境保存的相对较好。而二峰村瑶族的“还盘王愿”的则存在诸多问题。因此，笔者的建议是：其一，当地政府要尽快培育良好的人文传承环境，注重对其进行原生性的保护，主要是注重其宗教文化内涵的保护与传承；其二，急需训练培养年轻的仪式传承人。因为，目前唯一的“还盘王愿祭祀礼仪”湖南省级文化传承人——盘贡兴师公已90高龄（图12），因此，加紧

¹³该仪式于2008年11月26日至12月15日，在湖南省蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村举行，经费由日本神奈川大学瑶族文化研究所提供。

对仪式传承人的培养是首要任务，特别要加紧培养传承人对仪程的熟练掌握，同时要对仪式中师公唱腔以及韵腔技巧给予认真训练。



笔者与资兴市团结瑶族乡盘贡兴师公合影（图 12）

（盘书进于 2011 年 12 月 18 日拍摄）

七、由瑶族“还盘王愿”仪式引发的我国非物质文化遗产发展与保护问题的深层次思考

（一）多元化的社会环境为传统文化的发展与保护带来很多不利因素

首先，经济发展与传统文化保护问题存在很多内在的矛盾。因为，假如追求经济发展，而对传统文化的原生性保护问题会带来一种破坏；假如纯粹为了保护传统文化，那就应在其原生语境中进行有规则的保护，然而，如果不追求经济发展，一直坚持无回报的开发保护，最终会导致半途而废。所以，对中国传统文化给予开发性保护只是一种“乌托邦”式的幻想。比如，民俗文化村中的各种民俗表演，很多打着原生态的招牌进行经营运作，其本质上是一种脱离原生性语境的，具有“原生——态”¹⁴特点的民俗文化表演。因为其娱乐性元素被放大，而其承载的本真的社会文化语境已荡然无存。比如，笔者看到的二峰村民俗文化表演队为庆典嘉宾表演的瑶族长鼓舞节目，从舞蹈动作编排及伴奏音乐都进行了大量编创，尤其是音乐借用了以民族管弦乐曲【瑶族舞曲】为素材改编的声乐曲作为伴奏音乐。诚然，这种具有“本土现代性”特点的瑶族民俗文化展演，虽然在舞蹈方面具有很多母文化的特点，但是在舞蹈音乐方面，其文化本真内涵已出现变异，不能与“原——生态”的民俗文化同日而语。因为，它是一种移植、嫁接过的瑶族民俗文化表演（图 13）。

¹⁴ “原生——态”“原初的或原本的形态”，而“原——生态”，则是指“原本的生态”。前者是指原生形态的民歌，关注点是民歌的音乐形态，包音乐本体特征、演唱方法等；后者则是指在原初生态环境中民歌，强调的是民歌生成与存在的生态环境，包括社会生态自然生态。（参见田联韬《原生态：“原生——态”，抑或“原——生态”？》，《人民音乐》2009年第9期，第15页）



兴宁市团结瑶族乡二峰村民俗文化表演队跳长鼓舞（图 13）

（作者于 2011 年 12 月 15 日拍摄）

其次，当下多元审美文化的社会环境给传统文化的发展与传承带来障碍。如今现代化、商业化、娱乐化、时尚化等为主的多元审美文化，给“非遗”项目的发展与传承问题带来严峻挑战。特别是在城市化浪潮的影响下，一些传统文化所依附的原生语境已受到了社会以及人为的改变。特别是传统文化的受众群体已经萎缩（即使有，也多是一些年岁古稀的老人），很多“非遗”项目实质上已经成为了一种“博物馆艺术”。在当下多元化社会语境的冲击下，使传统的信仰体系所依附的社会空间语境正在走向消失。因此，如何营造一个适宜传统文化生存、发展的空间场域，使其在原生性文化的空间环境中顺利地发展与传承，是摆在政府文化部门与学者们面前的一大难解问题。

（二）“官本位”思想作怪

近些年来，一些地方官员为了过分追求文化政绩，而对传统文化进行盲目无序地开发，甚至是造假，以博得良好的文化政绩。原因是由于地方官员缺乏正确的指导思想，对传统文化开发与保护的目与动机不一，所以导致当下的传统文化保护存在很多问题。如某瑶族乡庆典活动节目表演中，很多乡干部（多为汉族）身穿少数民族服装，跳起民族舞蹈。这种性质的民俗文化展演，实质上是一些地方官员为了吸引公众的眼球（主要是上司的眼球），借机多捞一些文化政绩，并没有考虑传统文化原生性的保护与传承。因此，各级政府的文化部门要抛弃“官本位”思想，充分尊重传统文化发展与传承的规律，使其发展与传承链条，争取在一个较为完整的文化语境中进行。

（三）文化部门的官员缺乏“非遗”保护的相关知识

对于传统文化的发展与传承的规律知识的学习方面，需要补很多课。正如中国民间文艺家协会主席冯骥才认为，部分官员不懂文化，不懂得文化的价值、规律、性质、意义。他认为，每年的非物质文化遗产申报过程中，把“申遗应改为‘审遗’”。^[1]文化部副部长王文章认为：“中国将立法保护非物质文化遗产，运用法律规范保护行为，并将建立非物质文化遗产保护监督、退出机制，对保护不力的项目和单位予以警告和摘牌。”^[2]也就是说对纳入我国非物质文化遗产保护名录的传统文化品种，针对其“申遗”成功后出现的发展与传承问题，进行重新审核与评估，对于某些保护不利的“非遗”项目进行年审，对于不合格的“非遗”项目实行退出机制。只有这样才能

促使地方各级政府与文化管理部门充分认识传统文化的保护与传承的重要性,杜绝为了追求文化政绩进行一种无序性的、甚至是伪造的盲目开发。

八、结语

本文通过对湘南两个瑶族乡的盘王祭祀仪式的田野考察,可以看出:首先,两场仪式都是过山瑶支系瑶民举办的实现瑶族族群认同的民俗礼仪活动。其仪式的整体框架结构大同小异,两场仪式中的盘王祭祀环节的仪式腔调特征基本大体相同。其次,两场仪式虽处于相同的地理文化区域,但是它们在仪式及其音乐的具体细节方面仍有一些不同:第一,还愿活动的性质不同;第二,蓝山瑶族的仪式内容显得较为详细与完整,而资兴市瑶族则反之;第三,蓝山瑶族仪式中师公对仪式程序的掌握程度较好,而资兴市瑶族的师公们对有的仪式环节程序掌握的不够熟练;第四,与资兴市瑶族盘王祭祀仪式相比,蓝山瑶族仪式中的模仿表演则更具有“写意性”的戏剧性色彩;第五,仪式参与者(主要是指帮手、童男童女等)的文化身份有很大不同。蓝山瑶族的仪式参与者多为师公的徒弟,在某种程度上,其文化身份则是纯粹的局内人;而资兴市瑶族的仪式参与者则是地道的局外人;第六,与资兴市瑶族盘王祭祀仪式相比,蓝山县瑶族仪式中的原生性语境保存的较好;第七,两场仪式中第一阶段的道教音乐,从风格、形态、韵腔,以及对音调掌握的熟练程度等方面存在着较大差异。相比而言,蓝山瑶族盘王祭祀仪式音乐与乐人的传承(主要是师公腔调)工作做得相对较好,但是对歌娘的培养力度不够。而资兴市瑶族仪式中对歌娘的传承培养工作做得较好,但对师公唱腔技术的训练与培养力度显得较为薄弱。

总之,笔者认为:蓝山瑶族的盘王祭祀仪式音乐保存的相对较为完整,尤其是仪式的原生性特质很少受到外来文化的影响。而资兴市瑶族的盘王祭祀活动,其原生性的文化语境正在经受汉文化的强烈冲击,尤其是正在发展成为受官方、媒体影响下的一种民俗文化仪式展演。因此,作为首批入选“湖南省非物质文化遗产代表作保护名录”的资兴瑶族“还盘王愿”仪式活动,当地政府与文化部门针对其发展与传承中出现的问题,亟待需要认真反思。

参考文献:

- [1]<http://baike.baidu.com/view/2396348.htm>
- [2]<http://baike.baidu.com/view/1586599.htm>
- [3]<http://www.chenzhou.gov.cn/2009/12/21/082925200107.html> 郴州新闻网
- [4]<http://www.zxxx.gov.cn> 资兴市政府网
- [5]同[3].
- [6]冯颖才,张璐晶.申遗应改为“审遗”[J].中国经济周刊.2012(15):44.
- [7]<http://culture.people.com.cn/GB/106905/11870592.html> 人民网

作者简介:赵书峰(1972年~),男,中央音乐学院民族音乐学博士

研究方向:中国少数民族传统音乐,现供职于北京信息职业技术学院教务处

通讯地址:北京市丰台区花乡辛庄90号 邮编:100070 电话:13426223628

邮箱:musicologyshufeng@163.com

藍山県瑶族の送船儀式

—度戒儀式中の送船儀式及在村落里举行的送船儀式

神奈川大学 三村 宜敬

此発表、將把居住在湖南省藍山縣的瑶族所进行的送船儀式及儀式上念誦的文书的内容提取出来加以论述。現在在神奈川大学瑶族文化研究所所有的影像資料中、藍山縣瑶族举行的送船儀式有两个。其一是2008年藍山縣度戒儀式的時候举行的送船儀式；其次是2012年3月在藍山縣荆竹村以驅邪为目的举行的送船儀式。这两个送船儀式使用的船大致上是一致的。以此作为比較將是非常有趣味的。

此外、我們能在儀式中看到、巫師使用的文书里有与船相關联的内容、如題目为“造船歌”“發船用”“上船歌”这样的内容。但是由于不同版本的文书内容也有差异、所以需对其進行比較。

虽然这两个送船儀式是为了“净化場地”而进行的、但实际上各自的情况及目的是有差异的、笔者想通过对不同的情况下举行的送船儀式進行比較和探討、最終弄清楚藍山縣瑶族送船儀式的特征。

藍山縣ヤオ族の送船儀禮

一度戒儀禮における送船と村落での送船—

神奈川大学 三村 宜敬

本発表は湖南省藍山縣に居住するヤオ族の行う送船儀禮とその際に唱えられるテキストの内容を取り上げる。現在神奈川大学ヤオ族文化研究所が所有している映像データにおいて藍山縣のヤオ族が行う送船儀禮は二つある。まず1つ目は2008年に藍山縣で行われた度戒儀禮での送船儀禮、そして2012年3月に藍山縣荆竹村落の避邪のための送船儀禮である。この2つの送船儀禮は、ほぼ同型の船を用いて行われている事は、これらを比較する上で非常に興味深い。

また、巫師が儀禮で用いるテキストには「造船歌」「發船用」「上船歌」の題目を持つ船に関する唱えごとが確認できる。しかしテキストによって内容も異なっているため、その比較を行う。

この2つの送船儀禮は「場の清浄」のために行われているが、行われる状況、目的は異なる。こうした異なる状況したて行われる送船儀禮を比較検討する事により、藍山縣におけるヤオ族の行う送船儀禮の特徴を明らかにしたい。

藍山県ヤオ族の送船儀礼

—度戒儀礼における送船と村落での送船—

三村 宜敬

はじめに

本稿は湖南省藍山県に居住するヤオ族の行う「船」に関する儀礼とその際に唱えられるテキストの内容を取り上げる。現在神奈川大学ヤオ族文化研究所が所有している映像データにおいて「船」に関する儀礼は2種ある。まず1種目が2008年に藍山県で行われた度戒儀礼における「送船」儀礼、そして2012年3月29日（旧暦3月8日）に藍山県の荊竹において行われた村落の避邪のための「送船」儀礼である。この二つの送船儀礼は儀礼に用いられる船、儀礼の進行形式、目的において非常に類似した点が見られる。そのため本稿ではその類似点を示し、二つの送船儀礼について比較を行う。

第1章 度戒儀礼における送船

度戒儀礼はヤオ族が行う宗教者としての最高位を叙任する儀礼である。この度戒儀礼の最後に行われるのが、送船儀礼である。

神奈川大学ヤオ族文化研究所が度戒儀礼の調査を行えたのは2008年11月26日から12月9日までで、同月13日の送船儀礼を直に見る事は適わなかった。しかし、ヤオ族文化研究所は地元テレビ局が撮影した送船儀礼の映像を入手している、本稿ではその映像の内容と『藍山県瑶族传统文化田野調査』の送船の項を参考に度戒儀礼における送船について見ていきたい。

まず、『藍山県瑶族传统文化田野調査』207頁に記された送船の項から見ていく。

54.送船

度戒完灯后，请一法师到度戒仪场合做一“清场”法事，谓“送船”。人们一般认为，在半个月的度戒仪式中，惊动了天神地祇、社庙神灵，也不免混杂孤魂野鬼，为了仪场周边村寨的安宁，回头做一次“清场”法事是必不可少的。其科仪为：法师用竹篾织一小船，上装纸钱，摆在醮坛基地上，献上香茶酒供，请师到位，说明原由，助法“送船”离去。先按“破武连住贫、虎府传朝斗”方位踏罡敕船，然后由二人抬着“船”，沿村搜寻孤魂野鬼，法师用敕变法术分段断路，村中住户大门贴上灵符。船至村口下游河边，钉桃符断路。唱：

船到水、船到水、你有船篙借一根，一漂漂到东海岸，飘飘过海海龙门，河泊水官见到你，出来也曾见大船，今日我来送瘟神。吾奉太上老君急急如律令敕。

最后，竹篾船火化河边，认水推东海，孤魂野鬼水回头。整个度戒科仪全部结束。

度戒の完灯儀礼の後、一人の法師を度戒儀礼が行われた場に招き「場の清浄（清場）」の儀礼である「送船」を行う。度戒儀礼の参加者は半月にわたる度戒儀礼において天地の神、土地の神、神霊を驚かせ、祀られぬ霊達を呼び寄せたため、儀場周辺の村の安全のために、さらなる「清場」の儀礼が不可欠となる。その儀礼は、法師が竹ヒゴを用いて小船を一艘作り、紙銭を載せ、醗壇のあった場所に置き、線香・茶・酒などを供え、師の霊を招き、儀礼を行う理由を述べた後「送船」儀礼を補助してもらう。まず「破武連住貧、虎符伝朝斗」の方位に罡歩をし船を勅する。しかる後に二人がかりて船を抱え、村の中の祀られぬ霊達を探す。法師は勅変の法を用い道を切り開き、村中の家の門へ霊符を貼る。船は村の堺の川辺に運ばれ、桃符を貼り道を断つ。

船水に到り、船水に到る。あなたは一本の棹を借りて持つ、（船は）漂い東の海岸に着く、飄々と海龍門を渡り、河伯水官が見る。かつて大船も見られた、今日は私が瘟神を送りに来る。太上老君を律令の如く急ぎ奉る。

最後に船は川辺で燃やされる。これで船は水によって東海に流れ、祀られぬ霊達を戻らせることは無い。これにより度戒儀礼の全てが終わる。

〔訳内の括弧は筆者が加えた〕

この記述において送船は儀礼の場に集まった孤魂野鬼などの祀られない霊を東海へ送り出し「場を清浄にする儀礼」であると述べられている。さらに儀礼の対象となるのは、度戒儀礼が行われた場所だけに留まる事なく、儀礼場周囲の村も送船の対象とされている事がわかる。そして、船はそのまま水辺で流されるのではなく、燃やされ、灰が川を流れる事によって、清浄化を行っているのである。

1-1. 度戒儀礼における送船の内容

ここでは映像から見た送船儀礼について映像を元に記述しているが、この映像は編集され、30分程度のもとなっており、実際に儀礼がどの位の時間をかけて行われたのかについては知る事はできない。しかしながら、『藍山県瑶族传统文化田野調査』に記述されている送船が如何なるものであるのかについて視覚的に捉える事が可能である。まず、映像に記録された度戒儀礼における送船がいかなるものであるのかについて、箇条書きの形式で述べておきたい。

- ①薬で作成されたと見られる龍船へ黄色い紙を巻きつける。船は龍の頭と尻尾を持っている。
- ②龍船に担い棒を付ける。棒の反対側にはバケツをつけ、担ぎ、爆竹の鳴る中、度戒儀礼が行われた祭場を出る。
- ③龍船が先頭になり、紙銭や酒、供物などを持った人が続く。この5人の列の最後は趙法明である。
- ④水辺へ船や供物を移動させ、大きな石の上に龍船を乗せる。
- ⑤川の岸へ酒杯5、水杯1、供物の入った碗と見られるものを配置し、線香に火を灯す。その間に趙法明は赤い肩切の衣を着る。

- ⑥趙法明は紙馬の束を足もとに置き、紙銭を円形に広げる。
- ⑦唱えごとを行いつつ、左手に持つ紙銭を一枚一枚右手でめくる。
- ⑧龍船の周囲に紙銭や度戒儀礼で「開天門」の儀礼の際に製作し使わなかったかがり火（竹を細かく裂き、そこへ竹ヒゴを編みこんだもの。地面に挿せるようになっている）や木などを積んでいく。
- ⑨法明の前にかがり火が設置され、角笛を吹き、唱えごとと右手に剣を持つ。
- ⑩かがり火の上に線香が置かれる。
- ⑪かがり火の上に紙馬が積まれる。法明は唱えごとを行いながら、卜具で占いを行う。
- ⑫犠牲の鶏の血を龍船や側に積まれた紙銭などへかける。法明はその間唱えごとを行う。

ここまでが、度戒儀礼における送船を記録した映像の内容であり、鶏の血がかけられた後にどのような順序で儀礼が行われ終結に至ったのかについては確認する事ができない。ただ『藍山県瑶族伝統文化田野調査』の記述によると、龍船は燃やされ、その灰が川で流される事により、度戒儀礼が終結すると記されているため、その後火がかけられ、燃やされた事は想像できる。

第2章 旧暦3月8日の送船儀礼

次に2012年3月29日（旧暦3月8日）に行われた送船儀礼について述べる。

この送船儀礼は湖南省藍山県荊竹村の六郎廟にて2名の宗教職能者によって行われた。この地では送船儀礼は、かつては1年に4回ずつ行われていたそうだが、現在は春のこの時期にしか行われなくなったという。この儀礼の行われる意義は村落における除災招福を目的とし、村の家々を廻り壺を集め、それを船に乗せて流すために行われていると考えられる。

送船儀礼には薬と草で作った龍の“香龍”と、竹ヒゴと薬で龍頭と龍尾のついた“龍船”を作り用いる。この香龍（写真1）と龍船（写真2）の製作は荊竹村の荊竹組の人が担当して六郎廟にて製作された。



写真1 香龍（撮影者：廣田律子）



写真2 龍船

2-1.六郎廟外での儀礼—趙法明

儀礼が行われるにあたり、六郎廟では2つの儀礼が行われる。この2つの儀礼は、宗教職能

者の趙法明と盤法旗によって六郎廟の内外で執り行われる。

六郎廟外で儀礼が行われるにあたり、廟の正面に供物台が用意される。その上には酒杯が5、水杯1、豚の脂身が入った碗、ビニール袋に入った米、そして線香と蠟燭が供えられる。趙法明は卜具を鳴らし、礼拝を行った後、唱えごとを始める。最初の唱えごとはテキストを見ず、その後再び卜具を鳴らすと、趙法明は携えていた『送瘟書乙本』の「送水用」の箇所を読み上げる。その内容は以下の如くである。

「送瘟書乙本」

送水用

春季春瘟刘文连 夏季夏瘟張元白
秋季秋瘟鍾世貴 冬季冬瘟使文年各
人奏到天底行遊殿上四角門樓街
立春々分神立夏々至神立秋々至神立冬
冬至神春季春瘟夏季夏瘟秋季秋
瘟冬季冬瘟十二瘟王十留瘟器各人奏到
瘟王殿上
龍公龍母龍王太子五海龍王各人奏到五海殿
上出世廟官
大位行瘟五方五位行瘟各人奏到急行礼内禁〔土偏+元〕殿
小位行瘟五方五位行瘟各人奏到湯郎州李白县
天東地東陰東陽東各人到天下東行礼内木馬殿上
遊天遊地姑遊天七八娘猛濶仙姑魔黑仙娘十二梅花五
行罡五姊妹九便十化之人各人奏到天下行遊
四川餓梅山娘之殿上
不怪天光婆不怪地光婆吃沙吃血娘々十仙姑十二仙
娘各人奏到青云白雲脚下湯郎州要女县要
樓殿上
利血高血三娘紅面黑面將軍各人奏到廣西省
蕉林脚下
天火星地火星大位火星小位火散担火娘々把
火十郎犯火娘々各人奏到天堂大廟火星火坛殿上
東斗災央禍央各人奏到廣西都災彗殿上
青蛇白蛇貞（精）騰貞樹貞古木妖貞鷄婆鴨婆
貞各人奏到急江省白急殿上
人瘟猪瘟鷄瘟筍瘟豆瘟一年四季 瘟使者行
病仙人王各人奏到三十六金井里内禁〔土偏+元〕殿上
遊山五道高樓五傷西鵝大將金罡大帝左女
过住神通各人奏到

このテキストの読み上げが2回行われると、趙法明は唱えごとを行いながら、供物台の酒杯へ献酒を行う。そして占いを行った後、参加者の法名の書かれた名簿を読み上げつつ紙銭を地面へ置き、再度占いを行う。

この頃には龍船の製作も終わり、香龍と供に法明が儀礼を行っている台の前へ運ばれる。そこで趙法明は右手に剣を、左手に水の入った碗を持ち、罡歩（マジカルなステップ）を行った後、勧水を行い、「又唱造缸」の項を船の前で唱え始める。そして香龍を持つ参加者は火のついた線香を香龍へ龍のタテガミの如く挿し始める（写真3）。



龍船の内部には家々から受け取る包み（トウモロコシ殻・コウリヤン殻・〔米+産〕子殻・写真3

米殻・木炭）を入れるための箱を入れ、龍の鱗を描いた紙を貼ると、法明の前へ運ばれる。そして、香龍と同じく勅変が為される。

勅変の際に法明が読み上げたテキストの内容は以下の如くである。

又唱造缸

告缸便问缸出世	此缸出世有根源
借问单初何人告	何人告起送何瘟
此缸出世有出世	此缸出世有根源
此有鲁班多骑口	鲁班告起行送瘟
何岸山头有条竹	何人骑马去斩口
告起何缸将何用	将来今日送何瘟
对岸山头有條竹	五郎骑马去斩口
告起龍缸将来用	将来今日送行瘟
木甘了 木甘了	戊午二年木正干
寅子二年倒條木	又請魯班來豆缸
去到南安請木匠	請得木匠定魯班
上头有個盤脚坐	下头有個面朝天
你也且 我也且	木片分々落边两
戒得大折相口脚	界得小折相缸边
大折丁了四千万	小折相了四千万
告起缸头高万丈	告起缸尾到何边
缸头又把鉄丁々过脚	又把鉄丁々缸边
銅丁丁了四万年	鉄丁々了四千万
又把石炭批过脚	又把桐油々过边

石炭批了四千万	桐油々了四千万斤
缸正了 缸正了	十三条竹口缸蓬
口起缸蓬遮小雨	便遮小雨便遮風
稱缸了 稱缸了	手把竹篙稱过州
一標稱到東海岸	二稱々到海龍門
鳥口得見走上岸	〔虫偏+罗〕 蛸得見関了門
河泊水官得見啊々	笑出世未曾見大缸
家主今日将来用	将来今日送行瘟
天瘟地瘟都送了	家々門下大何口
吾奉太上老君急令勅	

さらに勅変の儀礼は、船全体に対してだけではなく、船頭・船尾の紙に描かれた船乗りと思われる人物像に対して、蠟燭の火をかざしつつ行っている。香竜と竜船に対して勅変が行われた後、法明は手に持っていた碗の水を口に含み香竜と竜船に吹きかけ、唱えごとを行いながら剣で符を描く。再度、罡歩・手訣を行い、名簿を読み上げながら、紙銭2枚を小さく丸め、3枚目を丸める際にテキストの「送水用」の項を読み上げると、それらの紙銭を船の中へ入れる。こうした勅変が行われるのは、宗教職能者と参加者が家々を廻り瘟を集める上で草や竹で作られた龍と船が本物の“香龍”“龍船”としなければ意味を為さないであろう。

2-2.六郎廟内での儀礼—盤法旗

廟内で盤法旗が行った儀礼は、比較的簡素である。廟内の六郎神の前には酒杯が5つ、水杯が1つ置かれているのみで、線香と蠟燭が供えてある。盤法旗は廟の外で趙法明と同時進行で、唱えごと、卦具による占い、酒杯への献酒、紙銭を積み上がりのみで燃やさない。この儀礼ではテキストや作成された名簿は用いていない。

2-3.村の各戸における儀礼

六郎廟において趙法明と盤法旗が儀礼を終えた後、趙法明が香龍の頭部を、その次を盤法旗が、その次から尻尾までを参加者が持つ。そして先頭の趙法明が龍を上下左右に振り、その後も法明の動きに合わせて龍を舞わせ、六郎廟を出入りする。

六郎廟において、この香龍の舞いが終わると、法明と法旗が龍の頭部を参加者に手渡し、六郎廟の西側にある靈官廟脇の山道を楽隊が先頭となり、香龍、龍船の順番で山道を登る。これより村の各戸を廻り瘟を集めるのである。

山道を登り幅のある道に至ると楽隊はシンバルやチャルメラ、ドラを響かせ、村の西の端にある家へと移動する。

この家へ到着すると、玄関より入って正面に位置する祖先壇へ各人が行進をしながら礼を行う。ここで香龍の頭部が祖先壇の前へ来ると持ち手は、頭部に挿されている線香1本を香炉に挿し礼拝をする。その後ろへ続いている持ち手は祖先壇への礼拝のみである。

この屋内での楽隊と香龍の行進の際、龍船は庭先に置かれており、屋内に入る事はない。香

龍の礼拝が終わると、家の主人が庁堂の正面の三廟大王を祀るとされる壁中央部下、祖先の祭壇の下と庭先の龍船の側で紙銭を燃やしていた¹。

盤法旗がこの西の家へ到着すると、右手に剣、左手に名簿と紙銭を持ち、玄関先で唱えごとを始める。唱えごとの後にト具による占いをを行い、紙銭を小さく丸める。そして丸め終わってしまうと自らの体の周りを時計回りに3回回し、2枚目の紙銭を丸め始める。この紙銭の1つは家人に渡され祖先の祭壇へ、もう1つは法旗の唱えごとと共に龍船へと入れられる。家人に渡された1つは家族全員の魂を祖先が守ってくれるように祖先の祭壇に置かれる。もう1つは火災起らないようにまた病気がはやらないようにと龍船に入れられる。法旗が玄関先で儀礼を行っている際、この家の家人は穀物の殻と木炭を入れた包みを龍船に入れ、さらに龍船と共に運ばれるバケツにかまどの灰と水を入れ、香龍を運ぶ人に線香を渡して龍の胴体に挿してもらう²。

龍船へ紙銭が入れ終わると法旗は、玄関の戸を閉めさせそこへ符（魁字）を描く。これによって1軒の儀礼が終了し、楽隊の奏でる音楽を先頭に龍と船は次の家へと向かう。

これが一軒の家における儀礼の進行である。儀礼中に法旗が行う所作の中に若干ではあるが違いが見られた。その所作は1枚目の紙銭を丸めた後、法旗が自身の体の周囲を時計回りに回す動作である。この動作が確認できたのは、調査できた4軒中、1軒目と3軒目のみである。その他の2軒目と4軒目の家では、丸めた紙銭を手元で動かすのみであった。なぜここで、法旗の行う所作に違いがあるのかについては、聞き取り調査を行っておらず、さらに村全体においてどの程度の割合で行ったのかについても不明であるため、この所作がどの様な意味を持つのかについて調査を行う必要がある。

2-4.送船儀礼の終結

送船儀礼は、荊竹の橋において集結される。この橋の川辺では流れの上に木を渡し、焚き上げる木等が積み上げられていた。その側で法明は5つの酒杯、水杯1、豚の脂身が入った碗に線香を立て、ビニール袋に入った米を置いた後に儀礼を開始する。法明が唱えごとを行い、献酒を行っているとき積み上げられた木々へ参加者によって火がかけられる。その後、山間の道より楽隊、香龍、龍船が現れ、橋を渡りきると、再び香龍の舞が行われる。うねる様な動作、体を上下に動かす動作などを行った後に香龍は川辺の炎の中に投げ込まれた。それに続いて犠牲の鶏の血を龍船と法明が積んでいた紙銭の上へ滴らせた後、炎の中へ投じられた。家々から集められた灰も川へ流されたようである。法明はこの間に名簿を見ながら紙銭を積みつつ唱えごとを続けている。

ここで、法明の前にある蠟燭の他に2本の蠟燭が少し離れた所に用意される。そして鶏の血が撒かれ紙銭は、犠牲や蠟燭を用意した人物の手によって炎へ投じられた。

法明は唱えごととト具による占いを行った後、少量の米を摘んで2枚の紙銭で包み、小さく

¹ 神奈川県 国際常民文化研究機構 Copyright© 2012 国際常民文化研究機構 All Right Reserved 共同研究 研究グループ 3-1.アジア祭祀芸能の比較研究 海外調査 (中国) 【湖南省瑶族送船儀礼調査報告】 廣田律子 「藍山県荊竹村旧暦 3月 8日送船儀礼調査について」 URL: <http://icfes.kanagawa-u.ac.jp/research/group6/result.php> 2012年7月閲覧

² 註1に同じ

折り畳み、占いをした後、この包みに対して手訣を施した。そしてこの包みは参加者の一人に手渡された。さらに同じ包みを作り同じ事を施すと別の人物へ渡したが、計3回行い3人の人物に渡していた。これら3つの包みを作る際にも法明は自身の体の回りを時計回り、反時計回りに回していた。

その後、盤法旗が法明の所へ行き、二人で儀礼を行う形となる。法明は唱えごとを行い、法旗は杯への献酒の後、積んである紙銭に火を着ける。法明は唱えごとを行うのみだが、法旗は唱えごとをしつつ紙銭を先加えて燃やす。以上送船儀礼は終了した。

第3章 度戒儀礼における送船と旧暦3月の送船

ここまでで、藍山県において行われた2種類の送船儀礼について、その概要を述べたため、その儀礼の内容について比較を試みたい。ここでは、2種類の送船儀礼の名称的混同を避けるため、度戒儀礼における送船を「度戒の送船」、旧暦3月の送船を「旧暦の送船」と記す。

3-1. 船の形状と儀礼に用いられた用具

送船儀礼に用いられた船は、どちらの儀礼においても非常に似た特徴を持っている。「度戒の送船」の映像において確認できたのは、龍の形を模した船であり、藁と竹で製作されている事がわかる。これは「旧暦の送船」の船でも同じ様な意匠で作られている。

船の内部には「旧暦の送船」では、各家から受け取る包みを入れる箱が入れていたが、「度戒の送船」ではこの箱について確認できない。

そして、この船を運ぶ時には、竹の竿とバケツをつけ、肩に担ぎ運ぶ。このバケツへは「旧暦の送船」では、かまどの灰と水を各家から集めていたが、「度戒の送船」の記述と映像では確認できないため、このバケツへ何が入れたのか、ともすれば用いる事なく象徴的に付けているのかは不明である。

さらに大きな違いとしては、「旧暦の送船」における香龍である。これは、2つの送船儀礼が同じように村の家を廻るとされているが、「度戒の送船」においては、記述にも映像にも香龍が見られない。そのため、この香龍は「旧暦の送船」においてのみ用いられる儀礼用具であると見做される。

3-2. 船に対して行われた儀礼

「旧暦の送船」において、儀礼のために製作された香龍、龍船には勅変の儀礼が行われていた。「度戒の送船」は映像で確認できないものの、『藍山県瑶族伝統文化田野調査』の記述では、船が勅変された事が記されている。これは「度戒の送船」と「旧暦の送船」共に村に災いが起きないように、家々を廻り祀られぬ霊や瘟を集めるためには、「藁や竹で作られた船」ではなく、「又唱造舡」に記されているように「魯班」が製作した船でなければ瘟を集めて送る事はできないのであろう。

儀礼のために使われる船は、「旧暦の送船」での船の名称を借りれば、送船儀礼に使われる船は宗教職能者によって勅変された「龍船」でなければならない事がわかる。

3-3. 儀礼の終結過程

「度戒の送船」、「旧暦の送船」は共に水辺において船を燃やす事により儀礼を終結させる。この2つの送船儀礼を鑑みるに非常に似た目的を持って行われている事がわかる。「度戒の送船」は「儀礼の行われた場所の清浄化」であり、「旧暦の送船」は除災招福、すなわち、災いが人間に及ばないように「清浄」にするための儀礼である。そして、そうするためには、原因となるものを船に乗せ流し追い出している。さらにこれらの送船儀礼が徹底しているのは船を燃やし、その灰を水に流す点であろう。

この船を燃やすといった行為の背後には、儀礼を行う事によって船へ集められた災いの原因となるモノに対する恐れがあるのだろう。すなわち確実に船を川の流れに乗せて流さなければ、再び災いの原因が戻る事となる、そういった状況への恐れが船を燃やし、灰を流すという行為に表れていると考えられる。

3-4. 送船儀礼のテキスト

「旧暦の送船」においては、2-1.六郎廟外での儀礼に記した『送瘟書乙本³』を宗教職能者が儀礼の際に読み上げているのが確認できた。しかし「度戒の送船」においては、どのようなテキストを読み上げているのかについて確認ができていない。『藍山県瑶族传统文化田野調査』の送船の項には「船到水、船到水、你有船篙借一根，一漂漂到东海岸，飘飘过海海龙门，河泊水官见到你，出来也曾见大船，今日我来送瘟神。吾奉太上老君急急如律令敕。⁴」と唱えらると記されている。この内容は、「旧暦の送船」において唱えられる『送瘟書乙本』の「送水用」「又唱造舡」とも異なっている。

しかしながら、ヤオ族文化研究所が所蔵している過山系ヤオ族のテキストデータの中には、この「度戒の送船」で唱えられた内容と同じものを見ることができる。そのテキストは番号【B-4】ジャンル：請聖書と分類⁵されているものであり、「旧暦の送船」において唱えられた「又唱造舡」と非常によく似た内容であるが、この請聖書の23行目から25行目（比較表B-4の本文においては太字で強調）。の箇所が類似している。またこのテキストの内容と「旧暦の送船」において龍船を勧変する際に唱えられた「又唱造舡」が同じような内容であるため、以下にその比較表を掲載した。

この表はテキストの行ごとに番号をつけ、且つ内容の似ている行を『送瘟書乙本』を基準に合わせたものである。

³ 全104ページの和綴じ本である。このテキストは全ページに唱えごとが書写されているのではなく、白紙のページも見られる。

⁴ 張勁松 2002年『藍山県瑶族传统文化田野調査』湖南岳麓書社 207頁 54.送船

⁵ 神奈川大学歴史民俗学報告第12集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告1』神奈川大学歴史民俗学資料科学研究科

表1 「又唱造缸」比較表

番号	「旧曆の送船」		番号		
	S-1 『送瘟書乙本』			B-4 請聖書	
1	告缸便问缸出世	此缸出世有根源	1	造缸便问缸出世	此缸出世無根原
2	借问单初何人告	何人告起送何瘟	2	此缸出世何人造	何人造起送行瘟
3	此缸出世有出世	此缸出世有根源	3	出世此缸有出世	此缸出世有根原
4	此有鲁班多骑口	鲁班告起行送瘟	4	此缸出世鲁班造	鲁班造起送行瘟
5	何岸山头有条竹	何人骑马去斩口	5	何岸山头有条竹	五郎骑马去斩回
6	告起何缸将何用	将来今日送何瘟	6	造起何缸将来用	将来今日送行瘟
7	对岸山头有条竹	五郎骑马去斩口	7	戊午三年倒條木	壬子二年木正干
8	告起龍缸将来用	将来今日送行瘟			
9	木甘了 木甘了	戊午二年木正干	8	木甘了 木甘了	又請魯班来豆缸
10	寅子二年倒條木	又請魯班来豆缸			
11	去到南安請木匠	請得木匠定魯班	9	去到南安請木匠	請得魯班定木匠
12	上头有個盤脚坐	下头有個面朝天	10	上頭有個盤脚坐	下頭有個面朝天
13	你也且 我也且	木片分々落边两	11	你也且 我也且	木片分々落两邊
14	戒得大折相口脚	界得小折相缸边	12	界得大板相缸底	界得大板相缸边
15	大折丁了四千万	小折相了四千万	13	大板相了無千万	小相(板)了無千万
16	告起缸头高万丈	告起缸尾到何边	14	造起缸頭高丈万	造起缸尾到天庭
17	缸头又把鉄丁々过脚	又把鉄丁々缸边	15	又把用丁々缸底	又把鉄丁々缸边
18	銅丁丁了四万年	鉄丁々了四千万	16	銅丁々了無千万	鉄丁々了無万千
19	又把石炭批过脚	又把桐油々过边	17	又把石灰批缸底	又把桐油批缸边
20	石炭批了四千万	桐油々了四千万斤	18	石灰批了無千万	桐油々了無万千
21	缸正了 缸正了	十三条竹口缸蓬	19	缸正了 缸正了	十三条竹篾缸蓬
22	口起缸蓬遮小雨	便遮小雨便遮風	20	篾得缸樓便遮雨	便遮云雨便遮頭
23	稱缸了 稱缸了	手把竹篙稱过州	21	缸正了 缸正了	十八人夫扛下河
24	一標稱到東海岸	二稱々到海龍門			
25	烏口得見走上岸	(虫偏+罗) 貉得見 関了門	22	烏龜得見走上岸	田螺得見到天门
			23	缸到水 缸到水	你有竹篙借一条
			24	一飄々过東口口	飄々过海々龍門
26	河泊水官得見啊々笑出世未曾見大缸		25	河伯水官得見口	出来也曾見大缸
27	家主今日将来用	将来今日送行瘟	26	将来今日(夜)送行瘟	吾奉太上老君急々如令
28	天瘟地瘟都送了	家々門下大何口			
29	吾奉太上老君急令勅				

このテキストには送船儀礼に使われる船についての記述が見られる。ここには、船が世に出て、海に到るまでが記されている。

またB-4 請聖書には、「送瘟書乙本」の「送水用」とほぼ同じ内容で瘟について書写されている。

表2 「送水用」比較表

番号	「旧暦の送船」	番号	
	S-1 「送瘟書乙本」		B-4 請聖書
1	春季春瘟刘文達 夏季夏瘟張元白	1	春季春瘟刘文達 夏季夏瘟口文達
2	秋季秋瘟鍾世貴 冬季冬瘟使文年各	2	秋季秋瘟鍾世貴 冬季冬瘟使文年各人奏
3	人奏到天底行遊殿上四角門樓街	3	到天底行遊殿上四角門樓街（春夏秋冬）季分神
4	立春々分神立夏々至神立秋々至神立冬	4	立春々分神立夏々至神立秋々至神立
5	冬至神春季春瘟夏季夏瘟秋季秋	5	季瘟十留石留瘟氣奏到瘟王殿上
6	瘟冬季冬瘟十二瘟王十留瘟器各人奏到		
7	瘟王殿上		
8	龍公龍母龍王太子五海龍王各人奏到五海殿	6	龍公龍母龍王太子五海龍王奏得五海殿上
9	上出世廟官		
10	大位行瘟五方五位行瘟各人奏到急行礼内禁〔土偏+元〕殿	7	大位行瘟五方各人奏得急行礼内禁坑殿上
11	小位行瘟五方五位行瘟各人奏到湯郎州李白县	8	小位行瘟五方各得湯郎州李白縣 天車地車阴
12	天東地東陰東陽東各人到天下東行礼内木馬殿上	9	陽車奏到天底車行礼内木馬殿上 遊天故遊地故
13	遊天遊地姑遊天七八娘猛灌仙姑魔黑仙娘十二梅花五	10	遊天（七八）磨墨仙娘奏到天底行遊殿
14	行罡五姊妹九使十化之人各人奏到天下行遊	11	猛〔？+重〕仙姑十二梅花五行罡五姊妹九使十化各人各人奏
15	四川餓梅山娘之殿上	12	到四川餓梅山娘々殿上 不怪天光婆々不怪地光婆々
16	不怪天光婆不怪地光婆吃沙吃血娘々十仙姑十二仙	13	吃沙吃血娘々各人奏到青云白云脚下十一仙姑十二
17	娘各人奏到青云白雲脚下湯郎州要女县要	14	仙娘仙姑姊妹奏到湯郎州要女縣要樓殿上
18	樓殿上		

19	利血高血三娘紅面黒面將軍各人奏到廣西省	15	高利血三娘紅面將軍黒面大王奏到廣西省蕉林
20	蕉林脚下	16	脚下東南西北斗火星天火星地火星奏到天堂大廟
21	天火星地火星大位火星小位火敗担火娘々把	17	火星殿上
22	火十郎犯火娘々各人奏到天堂大廟火星火坛殿上		
23	東斗灾央禍央各人奏到廣西都灾垚殿上	18	東方灾央南方灾央西方灾央北方灾央奏到廣西灾央都殿上
24	青蛇白蛇貞(精)騰貞樹貞古木妖貞鷄婆鴨婆	19	担火娘々把火十郎犯火娘々各人奏到天底火坛殿上
25	貞各人奏到急江省白急殿上		
26	人瘟猪瘟鷄瘟筍瘟豆瘟一年四季 瘟使者行	20	人瘟猪瘟鷄瘟筍瘟口家徒付李家徒付張
27	病仙人王各人奏到三十六金井里内禁〔土偏+元〕殿上	21	法角李法明(章 李)木(口 鬼)奏到三十六金井礼内禁坑殿上
		22	高樓五傷西鷄大將金罡太歲古文三通奏到金樓
		23	殿上
28	遊山五道高樓五傷西鷄大將金罡大帝左女	24	遊山五道金罡大帝过住神通奏到天底四角金樓殿上
29	过住神通各人奏到	25	夢龍吊口交淋軟脚阿血謝利蝦勞曹菓口子
		26	肚痛洛山洛水孤寒鉄死木打傷神蛇咬神各人奏到
		27	廿四方位

この表からS-1とB-4に書写されている「又唱造舡」と「送水用」は同じ内容を持っている事がわかる。しかし行や句の抜けや入れ替わり、字句の違い、漢字の書き間違いなどがあるため、内容を理解するには双方の比較を行いながら、読み込む必要がある。

「又唱造舡」の内容で非常に興味深いのは、「魯班」が船を造ったという点である。ヤオ族は渡海の伝承を持つ民族であるため、送船に用いられる船に渡海伝承の要素が入るか想定していたが、際立ってその様な事を表記しているわけではない。

また「送水用」には四季の瘟神や龍公、龍母などといった名称も見られるが、四季の瘟神以外に「人瘟猪瘟鷄瘟筍瘟豆瘟(S-1 26行目、B-4 20行目)」といった記述も見られる。この記述において特に人瘟・猪瘟・鷄瘟といったものは、人間と重要な家畜と見做す事ができるが、「筍瘟・豆瘟」からは生活感が感じられる。筍については、送船に用いられる船や2008年の度戒儀礼の折には、竹ヒゴで木材を固定する様子が見られた。この様に過山ヤオ族にとって竹は非

常に便利で身近な存在であるのだろう。そして痘瘡とは、ヤオ族の行う焼畑農業と関係が見出せるのではないだろうか。

結語

本稿では藍山県の過山ヤオ族が度戒儀礼と旧暦 3 月に行う送船儀礼について比較を試みた。その結果、儀礼において用いられる船や儀礼の過程など非常に類似する点が多く見られたが、現状において度戒儀礼にける送船儀礼の全容を見ていないため、詳細な比較を行う事はできず、内容の薄いものになってしまった。

藍山県の過山ヤオ族の行う二つの送船儀礼は、共に船を燃やす事によって締めくくられる。この行為の裏には痘瘡などを乗せた船が再び戻って災いを為すことを恐れ、忌み嫌っている様子が感じられた。

今後の課題として送船儀礼について、藍山県の過山ヤオ族の宗教職能者の方からの聞き取り調査や所持しているテキストの内容を検討によってこの地で行われる送船儀礼の解明に取り組みたいと考える。

引用文献

- ・神奈川大学歴史民俗学調査報告第 12 集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告 I』神奈川大学歴史民俗学科学研究科 2010 年
- ・張勁松 『藍山県瑶族传统文化田野調査』湖南岳麓書社 2002 年

由仪式画的复制来看瑶族传统文化的保存和创意

神奈川大学 譚 静

仪式画是指描绘了作为信仰对象的神明的画像。是被用于瑶族传统仪式的重要法器之一。

现今，在湖南省蓝山县，持有仪式画的家族极为少见，主要以法师持有为主。作为本研究所的仪式画，由家住蓝山县汇源乡湘蓝村的法师赵先生持有。颜色剥落非常严重，保管状况不是很好。由于当地没有画师，所以不能对破损的仪式画进行修复，更不用说重新绘制了。2010年，在赵先生想要保存仪式画的强烈意图的驱使下，他委托神奈川大学瑶族文化研究所对仪式画进行复制，复制工作由笔者负责。复制使用了瑶族文化研究所拍摄的照片资料，首先勾勒出仪式画的轮廓，即白描图。然后用图像处理软件 PHOTOSHOP 对白描图作了修改，并着色，忠实地再现了仪式画的原貌。目前，已经完成了白描图有 15 幅，复制图有 5 幅。

此次发表，笔者想通过对仪式画复制的介绍，也来谈一谈瑶族传统文化的宝贵价值。

神画の複製作業からヤオ族伝統文化の保存と創意を考える

神奈川大学 譚 静

神画とは信仰の対象となる神々の描かれた画像のことを指す。ヤオ族の伝統儀礼に用いられる重要な法具の一つである。

現在の湖南省藍山県では、儀礼神画を所持する家は極めて少なく、主に宗教職能者が所有している。本研究が対象とするヤオ族儀礼神画は、藍山県匯源郷湘藍村に在住する宗教職能者の趙氏が所有している。保管状況が良いとは言えず、剥離が激しい。現在当地には絵師がいないため、破損した神画を修復したり、新たに製作することができない。そこで2010年に趙氏の神画を保存したいという強い意向もあり、神奈川大学ヤオ族文化研究所が神画複製を依頼され、複製を筆者が担当した。複製に際しては、ヤオ族文化研究所が撮影した写真資料を用い、まず神画のトレースをした。また画像処理ソフトの PHOTOSHOP を用い、トレース画を修整し、色を塗り、原画に忠実に複製した。現時点では、トレース画 15 枚・複製画 5 枚ができている。

本発表では、神画の複製に関する基本作業の紹介を通し、ヤオ族の伝統文化の高い価値についても言及したい。

神画の複製作業からヤオ族文化の保存と創意を考える

神奈川県立歴史民俗資料学研究所 譚 静

はじめに

神画の持ち主である趙金付によれば、は現在藍山県では、ヤオ族儀礼神画を所持する家は極めて少なくなったと語った。彼によれば理由は3つあり、1つ目は、1960年半ばごろ文化大革命の時に「破四旧」という、旧思想や旧文化、旧風俗を打破する運動があり、各家の持っていた神画がほとんど燃やされたからという理由である。2つ目は80年代以降、ヤオ族儀礼神画を買い集める人が藍山県にやってきて、法師（宗教職能者）以外の人や神画を使わない家から神画を買い集めたからという理由である。3つ目の原因は、この地域には神画を新たに製作できる絵師がないからという理由である。

藍山県に現存するヤオ族儀礼神画は剥離が激しく、良好な状態で保管されていない。なぜならば儀礼が行われる際に、神画のごく近い所に供物台を置き、上に線香を立てた香炉や蠟燭や灯明などを供え、さらに供物台の周囲で頻りに紙銭を燃やすため、神画の一部が破れたり燃えたりすることがよくあるからである。また虫やネズミに食われて穴の開いたものもよく見られる。このような状況下で、藍山県においていまだに儀礼で用いられている神画は一層貴重に感じられる。

破損している神画を保存したいという神画の持ち主である趙金付の強い意向で2010年に神奈川県立歴史民俗資料学研究所が神画複製を依頼され、筆者が複製を担当した。以下に儀礼神画の複製、複製の意義及び藍山県儀礼神画の価値について述べてみたい。

儀礼神画の複製作業

複製対象とする湖南省藍山県源郷湘藍村のヤオ族儀礼神画は、同村に在住する宗教職能者の趙氏が所有しており、全部で18点ある。元始天尊・靈寶天尊・道德天尊・玉皇・聖主・李天師・天府・地府・三將軍・太歳（太尉）¹・把壇師・十殿・海番張趙二郎・大海番・総壇・鑒齋神画は各1点で、張天師神画のみ2点ある。修復に際しては、日本神奈川県立歴史民俗資料学研究所写真資料を用い、原画に忠実にデジタルデータ化した。現時点では三清神画（元始天尊・靈寶天尊・道德天尊）3点、太尉神画1点、海番張趙二郎神画1点の複製が完了した。

¹ この神画の名称に関して、2011年11月に筆者が聞き取り調査を行った際には、趙氏は「太歳」神画であると言った。しかし、神画の上部には「太尉」と書かれているので括弧内に示す。



図1 道徳天尊



図2 元始天尊



図3 靈寶天尊



図4 大田



図5 海番張趙二郎

神画の複製は大まかに以下の段取りに従って進める。

- ① 神画を撮影する。
- ② 全体の輪郭線を描く為に、トレース台でトレースする、或いは図像処理ソフトのPHOTOSHOPでトレースする。
- ③ 図像処理ソフトのPHOTOSHOPでトレース図を修整する。
- ④ 複数のレイヤ(layer)に分けて細かい部分の輪郭線を描き、着色する
- ⑤ レイヤ全体の調節及び修整を行う。
- ⑥ 全てのレイヤ(layer)を合成する。
- ⑦ 複製出来上がった神画を印刷する。
- ⑧ 掛け軸にする。

ここでは、「海番張趙二郎」神画の複製を例として挙げる。



写真1 海番張趙二郎神画
撮影者 廣田律子



写真2 トレース作業



写真3 PHOTOSHOPでトレース作業を行う



写真4 海番張趙二郎神画を印刷



写真5 印刷できた海番張趙二郎神画



写真6 海番張趙二郎神画を贈呈する 撮影者 吉野晃

複製作業を通じて三清神画と太尉神画の製作経緯・製作年代・絵師などの情報が発見できた。元始天尊神画に書かれた銘文は、(図2)に示したように、神画の中央下部にあり、内容は以下のとおりである。(■は解読不能)

「福主 信士盤法有合家合■ 発心彩画功德三位神■ 供奉 惟願 人発千丁 糧進萬石
丹青楊子蘭于 光緒二十年八月之日大吉」

(訳)

福主の信士盤法有は家族の代表として、誠意を持って三清神を彩画し、祀る。家族が増え栄え、豊作であるように願う。絵師楊子蘭によって光緒20年(1894年)8月大吉の日に描かれる。

太尉神画に書かれた銘文は以下のとおりである。

「今據大清天下湖南直桂陽州藍山縣仙政郷信仁福主盤法祿夫妻議發心得買神像一堂四軸
言定■錢壹兩五分正以後傳與後人子孫四方相請香火不斷馬脚不停香火通行萬事大吉福有所
歸 丹青弟子臨武周国珍 道光九年廿八日開光大吉」

(訳)

今大清天下に於いて、湖南直桂陽州藍山縣仙政郷に住む信仁福主盤法祿夫妻の申し出によって、誠意を持って4軸の神画を買うことができた。相談した上で錢を1兩5分払うと定めた。その後この神画は子孫たちに伝承する。四方から相請われて招聘され、香火が絶えず、馬脚は止めず、香火が永遠に伝えられる。萬事は大吉であり、福が帰すように願う。絵師臨武(地名)の周国珍によって描かれ、1829年28日に開光する。

この2つの銘文から、三清（元始天尊・靈寶天尊・道德天尊）の3点の神画は1894年に描かれ、太尉等の4点の神画は1829年に描かれたことが分かる。但し太尉神画の銘文には、4点の神画の名称が記されていないため、太尉以外の3点の神画がどれなのかはつきりと分からない。元始天尊神画に記されている銘文には施主と絵師の住所が書かれていないので、地域の判明はつかない。太尉神画の銘文には、棒線に示したように、施主の盤法禄夫婦は湖南直桂陽州藍山県仙政郷に住む人であり、絵師の周国珍は臨武の人であることが分かる。臨武県は藍山県の東南部に隣接する場所である。当時おそらく藍山県に住む施主の盤法禄は隣の臨武県の絵師(周国珍)に頼み、1両5分の銀銭で神画を購入したことが推測できる。

複製作業の意義

複製作業を行う目的は神画を保存するためであり、神画を保存する手段として複製作業は欠かせないことであると考えられる。また複製作業はヤオ族伝統文化の保存・継承・活用に資すると考えている。その理由をドイツのバイエルン州立図書館所蔵のヤオ族のテキストに収められた「又変容表疏供養各入字」を例として述べたいと思う。

「又変容表疏供養各入字」²

■■■△府△県△沖願脚平立宅居信住奉真度容保安家主△人同妻△合家等

即日誠心冒干

聖造 光中具呈意者 伏惟言念家主△人 自從太祖家先衰年以來 當立法門 巫師引教命中告大 華蓋衝逢未曾奏明 太上緣何知 人命會年々疾病纏身 ■得師童接祖完燈三戒掛 ■弟子△成接香火彩画金容保像子孫萬代 巫師敬奉至今家主△人家下 年々疾病多端耕種五谷差訛 養畜不成 年々作福 歲々祈求 不見豐登 家主無方可保 又將香信米糧來師卦々中相同 實係太祖家先 完燈三戒 兵頭多衆 無人成接 又今家主又于△年△月△日以來大利乃當老君度法之晨 完當三戒奏明

出宝像太上緣何知會 承接香門 又見家中流怪多端 卦中占出實際 三清大道 四府群仙滿堂神像顏色破壞 是用改舊煥新 家主人夫妻二姓 合口商量就于△年△月△日匠人彩画元成是主自辨通書選定△日 開光慶陽 謹發誠心 備辦銀錢財馬凡供之儀 取回今月△日吉良請師于家 黃道開通 星宿朗耀 五眼光明 命師弟子△于家啓建道場一削 張掛滿堂聖像 齊臨發用 洒淨香壇 意者通知一宵道場完滿 就夜開壇接召一宵 急時弟子開光点度 五眼光明 就将日相顏色退下福上護祐新容寶相 當天接招兵頭週壇擁護新真實容像 巧備黃表一函文引一紙 仍仗三戒弟子△上奏

昊天金闕玉皇大帝陛下 投進

三清大道四府群仙衆聖 就将旧顏色度煉火化伸呈當天結徹法事週元 度化銀錢財馬 火化伸呈 送聖回宮 退下雲 踢兵回壇 道場一宵完滿 嘗賀兵頭 清筵果供 昏筵奉待 送聖回宮 仍祈保安家主△ 來春耕種 豐登大熟 十倍全收 東來西就 南作北成 養畜

² ドイツ、バイエルン州立図書館所蔵ヤオ族文獻資料である。神奈川大学ヤオ族文化研究所資料整理番号 ox.sin.3371

成群 外財有進 福祿加添 福如東海 寿比南山 多生貴子千孫 香門興旺 十方來迎
邪魔遠走 百病消除 官府口舌 入地理藏 但臣弟子△人 不情無任知至少聞
皇上△年△月△日奉真度化顏色保安家主△人同妻△代合家等百拜上伸

(訳)

某府某県某沖に住んでいる信主は、真実を奉じ、度容し、家主の某は妻の某と一緒に家族全員等を合同し、即日誠心誠意で冒干し、聖を造る。光の中にすでに意味を呈されている。ただ一つを言った。家主某人は、太祖家先祖元年から、法門を立てて巫師を引教し、命の中に浩大である。神様が太勢いるため、奏明したことがなく、太上は状況が知らない。近年家の人は良く病気になる。先祖を接して掛三燈儀式が済んだ三戒弟子の某、香火を承接し、金容宝像を彩画し、子孫代々が巫師を謹んで尊敬していた。今まで家主某の家中に年々病気になる、五穀の耕作も良くなり、家畜を飼ってうまくできない。年々祭りをを行い、歳々折って求めても五穀豊穰にならない。家主は手の打ちようがないので、又香信と米などの食糧を用意して師を頼み、占いに来る。何回も占ったが、示されたことが同じである。実は太祖家先は、掛三燈を済んだ後、兵將が多すぎるので、受け継ぐ人が誰もいない。又今家主が某年某月某日から大変縁起がよいので、老君の法を伝える時である。完了すると三界に知らせるべきである。さもないと太上が分からない。香門を受け継いでから、また家中に妙なことが多発する。占ってから本当の原因が分かった。即ち三清大道や四府などの諸々の神の満堂の神像の色が剥落し、新しくしなければならぬ。家主の夫婦二姓は相談し、某年某月某日に匠人に頼んで彩画する。家主は自ら通書を調べ、某年某月某日に選定し、開光する。謹んで誠心を発し、銀錢と紙馬を準備して供える。今月の某日の吉時に師を家まで招聘する。黄道が開通し、星宿が輝く照らし、五眼が光明である。師の弟子某を命じ、家で一晩かけて道場を行う。神像をいっぱい祭壇に掛け、神々が一緒に降臨する際に用いる。祭壇を清め、意者を通知し、一晩の道場が完了する。その夜壇を圍く。吉時になると、弟子は開光して点度し、五眼が光明である。ついでに、色が落ちた神画を退下し、新しい神画を掛け、保護する。当日に祭壇に帰して新しい神像を保護するように兵を招いて迎える。黄表と文引を1部ずつ準備し、掛三燈した弟子某に頼み、上奏し、昊天金闕玉皇大帝陛下のところに投進する。三清大道や四府の諸々の神の古い神画を燃やす。当日の法事が無事終了したと呈す。銀錢と財馬を度化し、火で化して呈す。神々が帰るように送る。雲台をおり、兵が壇に帰るように蹴る。一晩の道場が完了する。兵士たちを賞して祝う。果物やお肉料理などを献上して聖が帰るように送る。やはり以下のことについて祈る。家主は翌年の春種を播き、豊作して10倍収穫するように、全てのことが叶うように、家畜が群になり、外の財は内に入り、老人が長寿し、子孫が増え、香火が永遠に伝わるように祈る。十方から迎えに来て、邪鬼などが遠く去り、全ての病気が治る。官府での訴訟や他人との喧嘩などが無いように地に埋めるように祈る。但し、弟子某は官職もなく知識も乏しい。

皇上某年某月某日に真実を奉じ、神画を開光して安全を保つ。家主の某と妻の某は家族の代表として100回礼拝して申し上げる。

タイトルにある「変容」は文字から解釈すれば、容貌が変化するという意味であるが、神々の容貌は神画に描かれているので、ここでは変容の「容」字はただ神の容貌を指すのではなく、神画そのものを指していると考えられる。つまり「容を変ずる」とは神画を新たに製作し、交換することを表しており、「変容表疏」とはその際に用いられる文書のことだと考えられる。

文献に記述された内容を整理してみると、大体以下のことが記されている。

(1) ある場所に住むある人の家族は、近年よく病気にかかり、豊作にならず、家畜もうまく飼育することができず、非常に困っている。

(2) 古い師に頼むと、家の先祖たちの持っている陰兵が大勢いるにもかかわらず、受け継ぐ人がいないことが原因だと分かった。

(3) ○○年○○月○○日(吉日)に、香門を受け継ぎ、太上に奏明する。

その後、家の状況があまり改善していなかったため、再び古い師に頼むと、実は家に代々伝承されている神画が傷んでいるので、新たに作らないと駄目だということが分かった。

(4) 家主夫婦二姓は相談した上、○○年○○月○○日に絵師に頼み、神画を描いてもらう。

(5) 神画が出来上がる。

(6) 家主は自ら通書を調べ、神画を開光解厄する吉日を定める。

(7) 家主は銀銭などの供物を準備し、神画を絵師から受け取り戻って来る。

(8) ○○吉日に、家に法師を招聘する。

(9) 法師は弟子に命じ、祭壇を造らせる。

(10) 祭壇に神画を掛ける。

(11) 祭壇を清める。

(12) どんな儀礼を行うかについて知らせる。一晩の道場(儀礼)が完了する。

(13) 夜、吉時に、弟子が新しい神画の開光儀礼を行う。

(14) その後、古くなった神画を片付ける。

(15) 陰兵を家壇に還し、新しい神画を保護するように迎える。

(16) 黄表と文引を1部ずつ用意し、三戒弟子某に頼んで上奏し、昊天金闕玉皇大帝陛下のところへ届ける。

(17) 古い神画を燃やす。

(18) 銀銭と紙馬を燃やして神々に感謝する。

(19) 諸々の神が帰るように見送る。

(20) 雲を片付け、壇に陰兵を戻す。一晩の道場(儀礼)が完了する。

(21) 兵頭を賞して賀する。

(22) 神々がそれぞれの供物を持って帰るように送る。

(23) 家主の為に祈る。(祈願が並んでいる)

(24) ○○年○○月○○日 家主夫婦の署名

以上の記述から、神画が傷んだ場合、必ず新たに製作しなければならないということがわかる。もしも新たに製作しなければ、と神画を継承している家には悪いことが起こると考えられている。また絵師に頼んで新たな神画を製作する際には、必ず吉日を選定して製作しなければならない。そして古くなった神画と新たに製作した神画を交換するためには、祭壇を作って儀礼を行わなければならない。その場で新たな神画の開光儀礼を行い、古くなった神画を燃やし

て処分する。そして陰兵を招いて新しい神画を保護してもらう。つまり、神画を新たに製作しても、古くなくなった神画を勝手に処分することは出来ず、取り換える手続きをしなければならないということが分かった。

この中で最も注目したいのは、新たな神画との交換の際の古くなった神画の処理方法である。処理方法とは「又変容表疏供養各入字」とあるように、古くなった複数の神画をまとめて燃やすことである。記述にあるのは、神画のメインとなる三清及び四府などの神画であり、ここではセットを構成する主な神画が述べられていると解釈できる。新たに神画を製作する場合1組という単位で行われたのではないかと考える。現在儀礼で用いられ伝承されている神画は、将来新たな1組の神画が完成すれば、全て燃やされるということの意味する。趙金付によれば、全ての複製が終わったら、複製の神画を使うために大開光儀礼をやるという言葉によっても裏付けられるのか。現在の複製作業で忠実に神画を記録することは非常に重要であり、ヤオ族文化の保存と伝承において不可欠な作業の一環であると考えられる。

藍山県ヤオ族儀礼神画の価値について

① 200年にわたり保存される価値

藍山県の儀礼に用いられている神画の年代は比較的古いと考える。先述したように神画持ち主の趙氏が持っている「太尉」神画に書かれた銘文によれば、最も古い神画は道光9年（1829年）に製作されていることが分かる。

② 伝統文化の継承につながる価値



図6 刀梯を登る儀礼を描かれた「海番」神画



図7 祭祀時の調理場面を描かれた「鑿齋大王」神画

儀礼神画に描かれた内容は、諸々の神だけでなく、儀礼及び祭祀時の調理場面も見られる。故に儀礼神画は絵でヤオ族文化を記録する一種の教科書であると考えられる。人々は神画に描かれたことを見て、ヤオ族の伝統文化の価値を再認識できるのである。

③ 神研究の基準となる価値

ヤオ族儀礼神画が骨董市場に出回ったのは1970年代である。欧米博物館及び個人に收藏された最初のヤオ族神画は、主にラオス内戦から逃れたヤオ族が多く集まっていたタイ北部の難民キャンプで収集されたものである(Lucia Obi,2010)。しかし、関連する研究が比較的少ないため、神画が一体どこの地域のものなのか、どのように使用されていたのかについて明確になっていない。しかし湖南省藍山県地域の神画は儀礼に用いている方法などについて研究が進んでおり、神画研究の基準となる可能性があると考えられる。

参考文献:

- ① Jacques Lemoine 1982『Yao Cerermonial Paintings』Copyright by WHITE LOTUS CO.LTD.in Bangkok
- ② lucia Obi 「Yao manuscripts in Western Collections」『ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム』予稿集 13頁-24頁、2010年11月23日、神奈川大学ヤオ族文化研究所
- ③ 神奈川大学歴史民俗調査報告第十四集・中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告Ⅱ 2012年発行 神奈川大学歴史民俗資料科学研究科
- ④ 譚静 2012年1月 日本神奈川大学歴史民俗資料科学研究科修士論文 「ヤオ族儀礼神画の研究—中国湖南省藍山県匯源郷湘藍村を事例として」

第二届国际瑶族传统文化研讨会
——资源与创意——
会议论文集

発行日	2012年8月27日
発行所	神奈川大学 瑶族文化研究所
印制	〇〇〇〇〇〇〇

※未经许可禁止转载·複製