



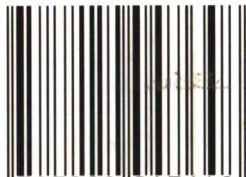
瑶族的宗教与社会

瑶族道教及其与云南瑶族关系研究

徐祖祥
著

云南出版集团公司
云南人民出版社

ISBN 7-222-04764-6



9 787222 047648 >

定价：21.00元

本书受到云南省哲学社会科学学术著作出版资助专项经费资助出版

瑶族的宗教与社会

瑶族道教及其与云南瑶族关系研究

徐祖祥 著

云南出版集团公司
云南人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

瑶族的宗教与社会: 瑶族道教及其与云南瑶族关系研究/徐祖祥著. —昆明: 云南人民出版社, 2006. 6

ISBN 7-222-04764-6

I. 瑶... II. 徐... III. 道教—关系—瑶族—民族文化—研究—云南省 IV. K285.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 062020 号

责任编辑: 班莲花

封面设计: 张力山

责任印制: 刘伟能

书 名	瑶族的宗教与社会 ——瑶族道教及其与云南瑶族关系研究
作 者	徐祖祥 著
出 版	云南出版集团公司 云南人民出版社
发 行	云南人民出版社
社 址	昆明市环城西路 609 号
邮 编	650034
网 址	ynrm.peoplespace.net
E-mail	rmszbs@public.km.yn.cn
开 本	850 × 1168 1/32
印 张	10.5
字 数	250 千
版 次	2006 年 6 月第 1 版第 1 次印刷
排 版	云南天元彩色制版印刷有限公司
印 刷	昆明市五华区教育委员会印刷厂
书 号	ISBN 7-222-04764-6
定 价	21.00 元

尊敬的读者: 若你购买的我社图书存在印装质量问题, 请与我社发行部联系调换。

发行部电话: (0871)4194864 4191604 4107628(邮购)

作者简介

徐祖祥，男，1967年5月生于贵州余庆。1987年毕业于中山大学人类学系、1990年毕业于北京大学考古学系，2002年毕业于四川大学历史文化学院，分别获历史学学士、硕士、博士学位。1990年至2004年在云南民族大学民族研究所从事科研工作。2004年至今执教于云南民族大学人文学院。2001年8月破格晋升为副研究员。现为云南民族大学聘教授，宗教学专业硕士生导师，中国西南民族研究学会理事。先后参与或主持过9项国家、省（部）、厅级科研项目研究，专著有《瑶族文化史》、《瑶族的宗教与社会》、《寻找失落的民族》（合著、即出）等，在国内外发表学术论文30余篇。

电子信箱：xuzuxiang@sina.com

目 录

第一章 绪论	(1)
一 瑶族宗教的研究状况和本课题的提出	(1)
二 本项研究的资料来源、研究思路及篇章结构	(13)
第二章 云南瑶族中所见的道教信仰	(17)
第一节 教派、宗教组织与瑶经	(18)
一 教派的划分及各派特点	(18)
二 宗教组织及其传承	(40)
三 经书的瑶族化	(44)
第二节 瑶族道教的神灵系统	(50)
一 神灵系统的三个体系	(50)
二 神灵系统的瑶族化	(60)
第三节 庙宇与神像	(69)
第四节 度戒和挂灯	(72)
一 度戒和挂灯与瑶族道教的关系	(73)
二 入教仪式的瑶族化	(90)
第五节 瑶族道教中的佛教因素	(97)
第六节 瑶族道教中的儒家因素	(104)
第三章 瑶族道教中的瑶族原始宗教因素	(111)
第一节 自然崇拜的道教化	(112)
第二节 盘瓠崇拜的道教化	(115)
一 文献中所见的盘瓠崇拜	(116)
二 宗教祭祀中所见盘瓠崇拜的道教化	(123)

第三节	鬼魂崇拜与道教的结合	(129)
第四节	祖先崇拜的道教化	(139)
一	日常宗教活动中的祖先祭礼	(139)
二	道教与祖先崇拜的融合	(142)
第五节	巫术的道教化	(154)
一	占卜与瑶族道教	(155)
二	巫海与做邪	(163)
三	巫师与瑶族道教的宗教人士	(165)
第四章	瑶族道教与云南瑶族社会	(168)
第一节	瑶族道教与经济生活和政治制度	(168)
一	生产活动中的宗教祭礼	(168)
二	寨老制和丛会中的道教因素	(174)
第二节	瑶族道教与古瑶文	(178)
第三节	瑶族道教与习俗	(182)
一	富有道教特色的人生礼俗	(182)
二	打上道教烙印的生活习俗	(210)
第四节	瑶族道教与命名法和伦理道德	(224)
一	姓氏与祖先祭祀	(224)
二	命名法与道教戒名	(229)
三	道教伦理与瑶族伦理道德	(234)
第五节	瑶族道教与文学艺术	(240)
一	瑶族道教与神话传说的变异	(240)
二	民间故事中的宗教因素	(261)
三	民间歌谣与道教科仪的交融及其功能	(264)
四	民间艺术的道教化	(273)
第六节	瑶族道教与传统教育和传统医学	(279)
一	以瑶族道教为中心的传统教育	(279)
二	传统医学与道教信仰的有机结合	(286)

第五章 结语：道教瑶族化和瑶族文化道教化的途径及原因	
.....	(290)
一 道教瑶族化的途径.....	(291)
二 瑶族文化道教化的途径.....	(295)
三 瑶族道教成为云南瑶族文化核心的原因.....	(301)
主要参考文献	(316)
后记	(327)

第一章 绪 论

一 瑶族宗教的研究状况和本课题的提出

瑶族是分布于我国华南、西南地区的一个有悠久历史的民族，因历史上长期迁徙而广布于东南亚越南、泰国、老挝及欧美法国、美国、加拿大等国的一个世界性民族。瑶族独具特色的民族文化历来为学者们所瞩目，其信仰因受到了中国传统宗教道教的深刻影响更引起了不少学者的关注。

对瑶族的研究在我国近代民族研究中起步较早，而对瑶族宗教的研究几乎与此同步。回顾瑶族宗教的研究史，大致可分为两个阶段：第一个阶段是 20 世纪 30 年代初至 40 年代末，主要是对广东北部瑶族进行初步的调查，并对瑶族宗教形成了一些初步的认识和看法；第二个阶段从 20 世纪 50 年代初至 90 年代末。50 年代 ~ 60 年代的民族大调查的主要工作是对瑶族文化进行全面的调查，其中就包括了对各地瑶族宗教情况的调查。国外自 70 年代起对瑶族宗教开始了较系统的研究，国内的系统研究则起于 80 年代初。

早在 20 世纪 20 年代末，就已有国内学者对广西和广东的瑶族进行调查。但开始对瑶族宗教进行调查始于 1930 年。1930 年初和 1931 年春夏之际，中山大学生物系采集队的庞新民等人到广东北部的乳源、曲江、乐昌等地和广西大瑶山采集生物标本时，对当地瑶族的宗教、生产生活习惯等进行了调查，并由庞新民将两次调查的结果写成《两广瑶山调查》一

书，于1935年9月由中华书局出版。书中记录了当地瑶民的丧葬法事等宗教仪礼的一些基本情况，并得知当地道公自称属于茅山教。这是国内首次对瑶族宗教进行的调查，限于调查者学科的限制，只停留在一般的描述上。

1936年11月，中山大学文科研究所、文学院史学系、生物系及广州市立博物馆等单位的杨成志、江应樑等十人到广东曲江瑶村进行调查，他们据各自所长进行了分工，分别对当地瑶族的历史、宗教信仰、体质类型、经济、房屋、生产工具、衣饰、农作以及传说、歌谣等进行了较系统的调查，调查的结果集中发表于中山大学1937年6月30日出版的《民俗》复刊号第一卷第三期《广东北江瑶人调查报告专号》上。其中江应樑先生在其著名的《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》一文中，对瑶族宗教发表了至今仍见其影响的许多很有价值的观点，这也是国内外学者首次用科学方法对瑶族宗教进行的较系统的研究。江先生在文中分“神庙及拜神仪式”、“瑶人信仰中之神的分析”、“巫师及宗教法事”、“魔法、卜占及民间禁忌”等四个部分进行了系统的介绍和分析，然后在“结语”部分对该地瑶族宗教信仰的特点进行了归纳总结：“一是瑶人现时宗教，已经深度的受到汉人的道教化；二是道教化之程度虽深，但其信仰的意识及宗教的仪式，仍有一部分保持着野蛮民族之原始信仰的意味；三是其宗教信仰中，丝毫没有佛教成份的渗入。”^①他提出的瑶族“宗教道教化”的概念，至今仍为瑶族宗教研究者们所沿用。

梁钊韬先生于1943年5月发表了他对广东乳源县瑶族进行调查后的报告《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，从“乳源瑶人

^① 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，载《民俗》复刊号第一卷第三期《广东北江瑶人调查报告专号》，国立中山大学，民国26年6月版。

信仰的神与神庙”、“乳源瑶人的巫师职业”、“乳源瑶人宗教法事的一般过程”、“乳源瑶人金钱占卜”等几个部分进行了介绍后，在文末“乳源瑶人宗教信仰的特质”部分得出结论说，广东乳源瑶族“所受道教影响的部分，只不过是他们信仰中的躯壳而已，骨子里他们主要的特质，却是精灵崇拜、有灵崇拜和妖物崇拜，而并非是道教”。^①

在这一阶段对瑶族宗教的研究有过较大影响的，还有唐兆民于1948年出版的《瑶山散记》。唐先生当时就职于广西省教育厅，他在20世纪30年代曾多次进入广西大瑶山调查，因此该书对瑶族的社会和历史都有较详细的记述。他首次注意到了瑶族的宗教信仰有教派之分，指出大瑶山瑶民的宗教信仰，“有的是‘梅山教’，有的是‘茅山教’”。^②

解放后，50年代—60年代主要是对各地瑶族的社会历史状况进行全面的调查，其中也涉及到了各地瑶族宗教的情况。其调查结果在80年代陆续出版，其中以广西的资料为多，由广西民族出版社陆续出版了九册《广西瑶族社会历史调查》。云南瑶族的调查结果发表于《云南苗族瑶族社会历史调查》一书（云南民族出版社1982年版），约十万余字。由于众所周知的原因，这些调查报告中对宗教信仰情况的描述多显得有些零碎而缺乏系统。在20世纪80年代以前，国内基本没有涉及瑶族宗教的论著发表。

但自20世纪70年代起，国外一些学者却开始热衷于瑶族研究，而瑶族宗教则是他们的主要研究对象之一。这股研究热

① 梁钊韬：《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，载《民俗》第二卷第一、二期合刊，国立中山大学，民国32年5月版。

② 唐兆民：《瑶山散记》，台北新文丰出版社公司重印，1980年版，第70页。

潮起自于 1969 年 11 月日本著名民族学家白鸟芳郎教授组织的泰国西北部历史文化调查团对泰国北部等地瑶族的调查。调查结果以《东南亚山地民族志》和《瑶人文书》两书出版后,在国际学术界引起了很大的反响,白鸟芳郎教授因此而获得了日本天皇颁授的紫绶勋章。《东南亚山地民族志》是一本以瑶族研究为主要对象的专著,其中丰富的民族学资料为研究瑶族传统文化提供了重要的依据。云南省社会科学院历史研究所东南亚研究室的黄来钧先生将该书译为中文,由该所于 1980 年 4 月出了铅印本。书中竹村卓二教授负责撰写的“社会与宗教仪式”部分首次对过山瑶(泰国瑶族主要属过山瑶)的宗教仪式进行了系统的介绍和分析,发现了泰国北部过山瑶的“入社仪式”分为挂灯、度戒、加职、加太四个等级,并提出了过山瑶的“人生最大目标就是为了在死后获得神灵世界的最好地位而竭力积钱,并把钱用在积德的仪式上……他们相信那里的个人的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”^①的著名观点。《瑶人文书》于 1975 年由日本讲谈社出版,书中收集了十一种瑶族宗教经典和民族文献,为研究瑶族的宗教和民族起源问题提供了很有价值的资料。

日本国立民族学博物馆的竹村卓二教授是专以瑶族为研究对象的民族学家,他于 20 世纪 50 年代—70 年代就已先后发表了一系列关于瑶族的研究论文。日本弘文堂于 1981 年出版了他多年研究瑶族的成果《瑶族的历史和文化》一书,该书由朱桂昌和金少萍翻译的中译本由广西民族学院民族研究所于 1986 年 1 月作为“民族研究资料丛刊之二”铅印出版后,2003 年 9 月又由民族出版社公开出版。该书把中国和东南亚的瑶族

^① [日] 白鸟芳郎编著:《东南亚山地民族志》,黄来钧译,云南省历史研究所东南亚研究室 1980 年 4 月印,第 49 页。

作为一个整体来研究，是国外第一部系统研究瑶族历史和文化的专著。他在书中重申了他在《东南亚山地民族志》中发表的观点，并进一步对过山瑶的宗教世界观进行了深入的分析，指出他们的入社仪式就是“功德修成礼仪”。但他在《东南亚山地民族志》和《瑶族的历史和文化》这两部书中，都未提到“道教”这个至关重要的名词，更不可能把瑶族的宗教与中国的传统宗教道教进行比较研究。

由于历史上法国与越南的关系，有相当数量的瑶族迁到了法国，从而法国成为国际瑶族研究的又一个中心。其代表人物是雅克·勒穆瓦纳博士。作为法国科学院东南亚及南中国研究所所长的雅克·勒穆瓦纳博士，在1986年6月国际瑶族研究协会成立后，担任了协会的会长。他曾在东南亚生活了24年之久，从20世纪70年代末起，就开始发表关于瑶族宗教的研究论文。泰国曼谷白莲花出版公司于1982年出版了他的代表作《瑶族神像画》。他在书中第一次明确提出，瑶族的宗教就是道教。书中的许多观点和看法在今天看来仍不失为远见卓识。他提出了“瑶族道教”这一概念，认为过去“大多数人类学家都把瑶族宗教解释为一种原始的、当地固有的部落传统信仰。这种解释令人惊奇，因为只要略懂一点中国传统宗教基本常识的人就能明白：瑶族宗教及其宗教仪式只能是从一个更为强大的传统中借鉴而来，这个传统就是中国道教”，“瑶族无疑是道教的信徒。瑶族道教仍然是中国道教必不可少的一部分”。他认为道教很可能是宋代时传入了瑶族中，其教义主要来自梅山，但闾山派可能也对之有一定影响，同时广东的道教也应是一个重要的来源。^①但他的观点有一个很大的缺陷，就是没有对道

① [法] 雅克·勒穆瓦纳：《瑶族的宗教：道教》，覃光广、冯利译自《瑶族神像画》第2章，载《民族译丛》1987年第2期。

教在瑶族中的变异情况进行研究，并忽略了瑶族宗教中原始宗教成分的存在。

此外，越南学者也对该国瑶族进行过调查研究。越南是除中国以外瑶族人口最多的国家，20世纪70年代时有瑶族20多万人，到80年代初已达到近35万。^①阮克颂等人于70年代出版了《越南的瑶人》一书，运用民族学的方法对越南瑶族的文化进行了全面的记述。^②其中宗教部分对瑶族宗教礼仪记录较详，并认为道教“对瑶族的宗教信仰影响最深”，可惜把过山瑶和蓝靛瑶的祭礼未加区分地混在了一起。

我国对瑶族宗教的系统研究始于20世纪80年代初。虽然迄今为止尚无一部专门研究瑶族宗教的专著问世，研究者的成果全以论文和调查报告的形式发表，但二十年来无论在深度和广度上，瑶族宗教研究都取得了很大的进展。从1981年至1985年，广西民族学院民族研究所的张有隽先生先后发表了《瑶族宗教信仰史略》、《天主教传入十万大山瑶族地区调查》、《瑶族的宗教信仰》、《瑶族原始宗教探源》、《十万大山山子瑶原始宗教残余》^③等论文，并于1986年4月补入《十万大山瑶

① [越]孔延：《越南的民族成份和人口分布》，刘敦健译，载《民族译丛》1984年第6期。

② [越]阮克颂等：《越南的瑶人》，梁红奋译，贵州省民族研究所编《民族研究参考资料》第十八期，1983年8月印。

③ 张有隽：1.《瑶族宗教信仰史略》，载《广西民族学院学报》1981年第3、4期，1982年第1、2期；2.《天主教传入十万大山瑶族地区调查》，载《广西民族研究参考资料》1982年1月第2辑；3.《瑶族的宗教信仰》，载《民族学报》第三辑，云南民族出版社1983年版；4.《瑶族原始宗教探源》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年3月版；5.《十万大山山子瑶原始宗教残余》，载《广西民族研究集刊》1985年第1期。

族道教信仰浅释》一文后，由广西瑶族研究学会内部刊印为《瑶族宗教论集》，不久部分论文又收入他正式出版的《瑶族传统文化变迁论》（广西民族出版社 1992 年版）一书。他在这一系列论文中，以广西瑶族为主要的研究对象，用丰富的资料对瑶族宗教进行了研究。他认为“瑶族以信仰道教为主，同时又保留了本族固有的原始宗教”，道教“与瑶族原始宗教完全融合在一起，形成具有民族特色的宗教信仰”。他在其多数论文中，主要立足于寻找原始宗教在瑶族宗教信仰中的“残迹”，没有对道教与原始宗教的融合进行进一步的分析，认为“他们的宗教尚未完全脱离原始自然宗教的范畴”。他对瑶族道教的探讨集中在《十万大山瑶族道教信仰浅释》一文中。他在文中得出结论说，瑶族道教“属于南天师道，重视符篆禁咒与斋醮等科仪制度”，“它保留瑶族的一些原始宗教观念和祭仪，并将之置于道教的支配之下”，瑶族宗教中的“原始宗教与道教有一个随着社会发展而此消彼长的过程”，度戒和还盘王愿是瑶族的特有宗教仪式等。这些结论实际上已对他以前的研究结果作了一些修正。

中央民族学院的胡起望、范宏贵两位教授对广西金秀县大瑶山盘村瑶族调查多年后，于 1983 年出版了《盘村瑶族》一书。他们认为盘村瑶族的宗教信仰“主要是祖先崇拜”，“道教和佛教对他们的影响留有痕迹，但是很有限”，而度戒只是“盘瑶青年男子必须经过的一种成丁仪式”。^①

从大量国内外学者的研究成果看来，似乎道教与瑶族宗教之间存在着必然的联系，或者说道教对瑶族宗教产生了或多或少的影响。但广东民族学院的赵家旺先生于 1990 年发表了

① 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社，1983 年版，第 255 页、246 页。

《瑶族宗教与道教的“三清”崇拜》^①和《瑶族度戒与道教斋戒》^②两篇论文，对这种似乎已成定论的事实发表了不同的意见。他在分析了瑶族宗教和道教的神仙谱系、度戒和斋戒之间的差别后，认为“虽然表现出某些共同的性质，但它们完全是两种不同特征的宗教”，“它们不是渊源关系，瑶族宗教并非源于道教，受道教的影响而形成和发展的，而是在相同的源流上形成和发展起来的两种不同特征的宗教”。

1994年初，胡起望先生对他在80年代的观点进行了修正，发表了《论瑶传道教》^③一文，把瑶族宗教研究的角度和水平提高到了一个新的高度。他认为瑶传道教以梅山教为代表，在道教信仰中糅合了瑶族的盘古始祖崇拜和原始多神信仰，创制了大量的瑶经，还有在人口中占较高比例的师公和道公，又有自己的仪轨和戒律，并有与道教相似的斋醮活动等，可以称为“瑶传道教”或“师公教”。他把“瑶族道教”与藏传佛教相提并论，认为它们是中国南方少数民族中存在的两个源远流长的宗教教派。他还在文中呼吁有识之士，全面研究长期湮没于深山密林中的瑶传道教，并搜集编辑成“瑶传道藏”。

独具特点的瑶族度戒和挂灯仪式一直是瑶族宗教研究的重点之一，有不少学者都曾对此发表见解，讨论度戒和挂灯的意义和特点。比如张有隽先生把蓝靛瑶的度戒和过山瑶的挂灯统称为“度戒”，他从度戒对瑶族的意义这个角度进行分析后认为，“度戒既具有成丁礼的意义，又是道教吸收信徒的一种仪

① 赵家旺：《瑶族宗教与道教的“三清”崇拜》，载《广东民族学院学报》1990年第1期。

② 赵家旺：《瑶族度戒与道教斋戒》，载《广东民族学院学报》1990年第3期。

③ 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》1994年第1期。

式”，并从中“可透视出瑶族原始宗教和道教此消彼长的痕迹”。^① 这一观点得到了学术界多数学者的认可。赵廷光先生在《瑶族度戒与道教的关系》^② 一文中，也提出，一个瑶族男子只有“经过度戒，取得了法名，接受了戒律，才被正式承认为成年人的成员，编入瑶族的族籍”，他在文中虽未明确提出度戒同时也是道教的人教仪式，但从前后文的字里行间里，我们不难看出这层意思。黄贵权也把度戒和挂灯统称为度戒，认为“度戒仪式开始在瑶族中存在时便已与瑶族男性成年礼结合为一体”，但他在进一步分析后认为，“瑶族度戒开始时是男性成年礼意义与宗教意义并重的仪式，在经历了长期的历史演变之后，如今已变成一种以宗教意义为主或仅有宗教意义的仪式了”。他所说的“宗教意义”，即所谓“入道仪式意义”。^③ 而日本学者竹村卓二教授在《东南亚山地民族志》一书中，发表了对泰国北部过山瑶调查的结果，认为那里的过山瑶的挂灯仪式实质上就是一种功德修成仪式，他在后来出版的专著《瑶族的历史和文化》一书中又重申了这一观点。可以看出，竹村先生所认为的过山瑶对彼岸世界的追求颇似佛教徒对彼岸世界的向往。但我们知道，具有中国特色的道教的最大特点之一，就是重视对现世幸福的追求，如本书正文所述，瑶族虽然因其特殊的历史发展过程并未像汉族道教那样主要重视现世，但并没有完全只追求来世，而是表现出对现世和来世追求并重的特

① 张有隽：《瑶族的宗教信仰》，载《民族学报》第3期，云南民族出版社，1983年版。

② 赵廷光：《瑶族度戒与道教的关系》，载《云南社会科学》1991年第6期。

③ 黄贵权：《瑶族度戒意义的历史演变》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

点。赵家旺先生更认为：“瑶族宗教并非源于道教，受道教的影响而形成和发展的，而是在相同的源流上形成和发展起来的两种不同特征的宗教”，瑶族度戒仪式也就不是什么道教的人教仪式了。^① 还有人认为瑶族度戒只是瑶族男子成年礼的仪式。^②

由于瑶族宗教与道教的特殊关系，一些从事道教研究的学者也对瑶族道教表示了特别的关注。如云南民族大学的张桥贵教授在 1994 年著文对广东、广西、云南等地的瑶族宗教道教化及其特点进行了深入探讨。他所说的“瑶族宗教道教化”，是指道教已成为瑶族的主要宗教信仰形式。他认为瑶族宗教道教化的程度比其他民族更深的—个主要原因是，历史上大量的汉族融入到了瑶族中。^③ 他在 1998 年出版的专著《道教与中国少数民族关系研究》^④ 中，对道教与中国周边少数民族的关系进行了深入分析，尤其从道教有向外发展的需求和条件、少数民族有接受道教的需求和条件两个方面，对道教传入少数民族中的原因进行了深入系统探讨。云南大学的郭武教授于 2000 年出版了他多年研究云南道教的成果《道教与云南文化》^⑤ 一书。他在书中第五章第二节列出专节“道教与云南瑶族宗教”对云南瑶族的道教信仰进行了讨论。他在分析了“瑶族道教”

① 赵家旺：《瑶族度戒与道教斋戒》，载《广东民族学院学报》1990 年第 3 期。

② 白天明：《瑶族男性成年仪式的三个阶段》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994 年版。

③ 张桥贵：《近现代瑶族宗教的道教化及其特点》，载《宗教学研究》1994 年第 4 期。

④ 张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1998 年版。

⑤ 郭武：《道教与云南文化》，云南大学出版社，2000 年版。

这个概念后对之予以肯定，接着对云南瑶族的神职人员、经典、神灵、度戒仪式等与道教的关系进行了讨论。

回顾前人的研究状况，笔者感到十分快慰，是他们勇于钻研的精神和艰苦的努力把瑶族宗教研究推到了一个较高的平台上。但同时也感到，瑶族宗教已到了需要进行系统梳理和深入探讨的时候了。如前人的研究较多地注意到了瑶族“宗教道教化”的特点，而对“道教瑶族化”的趋势研究得不够，对道教瑶族化和瑶族文化道教化的途径也缺乏具体的分析。有些研究把瑶族所信仰的道教揉为一团，忽略了其支系之间的内在特点和派别的差异，或把不同支系的道教特点相混淆，或把其中某个支系的道教视为整个瑶族所信仰的道教。他们的论述中常提到瑶族道教经书（以下简称瑶经），却很少用瑶经的资料来说明诸如神灵系统的差别、教义的特点、教派的划分及其来源、宗教伦理等问题，常见到的情况是只把瑶经本身的特点作一个简单的归纳。研究一种宗教而忽视其宗教经典，不能不说是一大缺憾。当然，这可能与瑶经很难获得有较大的关系。瑶族的经书常听闻而不可求，是众多瑶族宗教研究者们共同的遗憾。不少论述较多地注意到了瑶族道教的来源而较少对瑶族道教本身的教派进行研究，即使偶有讨论，对教派的划分和特点的分析也显得模糊不清。有些论述说道教与瑶族原始宗教产生了融合，却在具体研究时把原始宗教和道教分为不相干的两个部分进行讨论，只把其原始宗教作为原始宗教进行研究，而未对其原始宗教的道教化进行系统深入的分析。更进一步来看，一些论述说道教对瑶族文化产生了很深的影响，但迄今为止尚未见到有人真正对这种影响进行过专门的深入系统的研究。前人对道教为何会传入包括瑶族在内的少数民族中已有不少真知灼见，但对道教为什么会深入到瑶族文化的各个层面却未见到系统深入的专论。这些都是拙著力求注意并试图力所能及地探讨

和解决的问题。当然本项研究是站在先贤们的肩膀上来进行的，倘若离开了众多瑶族研究专家们已获得的累累硕果，拙著的研究无疑是无法完成的。

拙著把研究对象确定为瑶族道教及其与云南瑶族之间的相互关系，原因有四：其一，瑶族研究已形成国际性的研究热潮，但综观前人对瑶族宗教的研究状况，众多的研究者较多地把注意力放在了广西、湖南以及国外的瑶族上，对云南瑶族宗教的研究注意得很不够，即使论及，除了 90 年代发表的几篇以度戒为讨论对象的论文用了一些较新的资料外，多引用 20 世纪五六十年代的调查资料。因此我们把云南瑶族作为一个研究体，期望能通过这项研究多少弥补这一不足。其二，瑶族中信仰道教者有蓝靛瑶、过山瑶和茶山瑶三个支系。由于这三个支系尤其是蓝靛瑶和过山瑶居住分散，遍布中国南方各省区，且多居于交通极为不便的崇山峻岭之中，给田野调查带来很大的不便，不便于第一手资料的搜集与获得，必然给研究者把握整体文化时带来很大的困难。其三，云南瑶族有蓝靛瑶、过山瑶和山瑶三个支系，其中前两个支系信仰道教，本书中所论云南瑶族就指此两个支系而言。由于云南瑶族的分布呈现大分散小聚居的特点，各地瑶族文化之间存在着一些地区性的差别，仅仅靠对个别村落的调查分析是否可以把握住其宗教信仰的真髓，也是颇值得怀疑的事。因此，在寻找探析云南瑶族宗教信仰的切入点时，并未局限于个别的村落，而是在云南省这个较大的范围内来考察。其四，虽然各地瑶族信仰的道教存在着一些地区性差异，而这些差异主要表现在各地瑶族文化道教化的程度深浅不一，或者说，各地原始宗教保留下来的因素多少不一，但从已掌握的资料来看，其道教的内涵却无明显的差别。因此，今以居于云南的瑶族为研究之个例，深入研究其道教的内涵及其与云南瑶族社会之间的相互关系，以此瑶族宗教之本

质特征及道教与瑶族关系之一隅，作为窥视整个瑶族宗教信仰的一扇窗口。

二 本项研究的资料来源、研究思路及篇章结构

上述前人对瑶族宗教的大量调查和研究工作，为拙著的研究提供了一个视野广阔的前瞻平台。本书的完成得益于本人自1997年以来从事云南瑶族调查研究的大量第一手资料和研究成果。为了掌握足够的研究瑶族的第一手资料，1998年笔者曾到云南省师宗县高良乡瑶区进行调查，并于2000年下半年再次深入云南瑶区，选了金平县十里村乡平安寨红头瑶和营盘乡茭茂坡村红头瑶（属过山瑶）、河口县瑶山乡项坪寨蓝靛瑶、富宁县归朝镇云灯村板瑶（属过山瑶）作为调查的对象，获得了大量的第一手资料，包括搜集到的十余部瑶经，参加度戒、婚礼、招魂、走阴、占卜等宗教仪式时所作的记录和所拍的大量照片，以及调查访问的笔记。当然，除了自己所获得的这些丰富的第一手资料外，我还将利用一些前人已做的有关云南瑶族的田野工作所获得的基本资料，虽然这些资料显得有些零散。本人独立完成的专著《瑶族文化史》^①的出版，为本书的完成提供了丰富可靠的文化背景资料和深入思考的空间与力度。同时，我国道教研究的丰硕成果，又为本书进行横向比较提供了系统丰富的大量可比材料。这些都为本书的顺利完成提供了坚实基础。

由于瑶族道教是自汉族社会传入瑶族社会文化体系中的外来物，在讨论瑶族道教时，必然要把它与汉族道教进行必要的对比。因此，在具体研究时，较多吸收了宗教学的理论与研究成果尤其是汉族道教方面的研究成果。我们把汉族道教作为一

^① 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版。

个对比点,把汉族道教中与瑶族道教相关的教派的一般性特征与瑶族道教的状况进行横向比较,以期把握住前者对后者影响的程度和找出瑶族道教的自身特点。

从前人的研究中可以看出,要研究瑶族宗教,必须先搞清楚瑶族道教中从汉族道教吸收进来的那一部分道教因素的基本特征,以及其瑶族化的特点和程度,再以此为基点,进一步讨论其原始宗教的道教化,才能从整体上把握住瑶族宗教信仰的全貌。只有这样分层次探讨瑶族道教之后,才有可能进而探索瑶族道教与云南瑶族社会之间的深层次关系,并探讨其瑶族化和瑶族文化道教化的途径,探寻瑶族文化道教化的程度比其他少数民族要深的原因。这就是拙著的主旨所在。

基于这一研究思路,在第一章“绪论”之后,共安排了四章内容予以深入分析。

为论述瑶族道教的基本特征和瑶族化特点,第二章以“云南瑶族中所见的道教信仰”为题,将根据宗教学原理对瑶族道教构成的基本要素分别进行系统而详尽的阐述。为此,本章将考察研究“瑶族道教的教派及各派特点”、“宗教组织”、“宗教经典”、“神灵系统”、“庙宇与神像”、“瑶族道教的人教仪式度戒和挂灯与瑶族道教的关系及其瑶族化特点”、“瑶族道教中的佛教因素”、“瑶族道教中的儒家因素”等。通过这一系列系统的研究,使我们不仅对瑶族道教的各要素有一个较为全面的认识,充分认识到道教“瑶族化”之特性,更为以后各章考察瑶族道教与云南瑶族原始宗教因素和各社会文化层面的关系打下了坚实的基础。

为了探讨瑶族原始宗教道教化的特点,拙著将通过第三章“瑶族道教中的瑶族原始宗教因素”,进一步从远离世俗生活的层面揭示道教与云南瑶族原始宗教之间的关系,通过深入分析,展示瑶族道教与原始宗教各种崇拜形式之间的有机结合与

整合特点，揭示“瑶族宗教道教化”的特性。为此，本章将分别探讨瑶族道教与云南瑶族原有的自然崇拜、鬼魂崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜以及巫术之间的内在关系，认为云南瑶族原始宗教的各种崇拜形式经过长期与瑶族道教水乳交融的历史发展，均已成为瑶族道教有机组成部分，其中祖先崇拜和图腾崇拜堪称云南瑶族原始宗教“道教化”的典范。

为进一步论述“瑶族文化道教化”的独特品格，第四章将以“瑶族道教与云南瑶族社会的关系”为题，揭示瑶族道教对云南瑶族文化的其他重要层面所产生的巨大影响，即这一章立足于从瑶族民间生活、民族文化的角度，去论述瑶族文化与瑶族道教的关系，从而以其具体而鲜活的样态凸显“道教与瑶族社会”之主题。本章中共安排了“瑶族道教与经济生活和政治制度”、“瑶族道教与古瑶文”、“瑶族道教与习俗”、“瑶族道教与命名法和伦理道德”、“瑶族道教与文学艺术”、“瑶族道教与传统教育和传统医学”等内容，分别探讨它们之间的内在关系。其中“瑶族道教与经济形态和政治制度”部分对瑶族道教对云南经济生活和政治制度的影响进行分析，将着重探讨瑶族道教对传统游耕经济和寨老制的影响。“瑶族道教与古瑶文”部分拟对瑶族道教与古瑶文的关系进行探讨，着重讨论古瑶文的产生及运用与道教传入的关系。“瑶族道教与习俗”部分接着讨论云南瑶族人生礼俗和生活习俗中道教影响的痕迹，并进行道教功能分析。本章所论的习俗分为人生礼俗和生活习俗两个部分。在“人生礼俗”中，又分为出生、成年、婚姻、丧葬四个环节，将分别对道教在其中所起的作用进行分析。在“生活习俗”中，分为服饰、饮食、居住三大环节，通过对瑶族这三大习俗中各种文化因素的分析研究，探寻瑶族道教影响的痕迹，建构“瑶族文化道教化”的生活模式。“瑶族道教与命名法和伦理道德”部分将对瑶族道教与命名法和伦理道德之间的

关系进行分析,认为瑶族道教在其中起到了核心的作用。“瑶族道教与文学艺术”部分将对瑶族道教影响文学艺术的程度进行探讨,建构“瑶族文化道教化”的艺术模式。“瑶族道教与传统教育和传统医药”将探讨瑶族道教在传统教育和传统医药中的地位 and 所起的作用。

在前面三章进行具体深入分析之后,最后一章“结语”部分将对全书进行理论总结。本章在对全书进行总结时,将对“道教瑶族化”和“瑶族文化道教化”的途径进行归纳和分析,进而对瑶族道教成为云南瑶族文化核心的原因进行理论探索。

需要特别说明的是,拙著关于瑶族道教及其与瑶族社会文化关系的若干论断,主要是在分析云南瑶族田野调查资料后得出的。虽然云南瑶族是从两广等地迁徙而来,由于他们是瑶族历史上迁徙最为频繁的部分,其宗教信仰的状况必然与现居于两广、湖南等地的瑶族之间存在着一些地区性差别。而且还有一个云南没有的茶山瑶这个支系也信仰道教。虽然茶山瑶在整个瑶族中所占的人口比例很小,且其信仰道教的情况颇类似于蓝靛瑶,但毕竟受到不同文化背景的衬托和浸染,其瑶族化和道教化特点必有其独特的地方。这些地区性和支系之间的差别,因涉及面太广,当在今后的研究工作中予以补充和进一步探索,本书将对此不再讨论。

第二章 云南瑶族中所见的道教信仰

任何一个民族在历史上都曾有过宗教信仰，都与特定的宗教密切相关。有的民族甚至全民信仰一种宗教，使其宗教信仰带有鲜明的民族性而入世化，从而在社会生活中对文化的其他层面产生极大的影响。宗教是云南瑶族文化的重要组成部分，是构成民族共同心理素质的重要因素之一。在历史上，宗教作为一种世界观，渗透到瑶族文化的各个方面，对文化模式的形成产生了重要影响。与世界上任何民族一样，云南瑶族的宗教信仰有一个历史发展的过程，而各个历史时期的宗教信仰不断遗留下来，与新的宗教信仰形式有机结合在一起，构成了他们的整个宗教信仰体系。

道教是中国土生土长的宗教。道教渊源于我国奴隶社会时期的古代巫术，继之结合了战国时期的阴阳五行学的德和运的思想，以及西汉时的谶纬之学和东汉时期的黄老道。正如卿希泰先生所言：“从道教的思想渊源来说，虽然也利用了《道德经》中的一些神秘思想，但主要是由巫术、神仙方术与神秘的五行阴阳学说和谶纬之学相结合而产生的”。^① 长期以来，道教被视为汉族的宗教，但其产生和发展实际上融合了许多少数民族的传统宗教思想。比如庞杂的道教神灵体系之中，就吸收了不少周边少数民族的原始神灵；道教的长生成仙是对人们的

^① 卿希泰：《中国道教思想史纲》第一册，四川人民出版社，1980年，第52页。

抗衰老经验、周边尤其是西南少数民族先民的人老不死药神话以及有关的祭祀和巫术风尚予以理论化而形成的；张道陵传播的五斗米道（天师道），因融入了西南少数民族鬼教的思想而常被史籍称为“鬼教”，等等。^①少数民族先民与汉族人民一起创立了道教，并共同推动了道教的发展。道教初创于巴蜀之后，迅速向江南地区传播，历经汉魏两晋南北朝在南方少数民族地区不断传播和发展。明朝中叶以后，道教在汉族中逐渐衰落，在周边少数民族中却得到了很大的发展。在瑶、壮、仡佬、土家、毛南、白、纳西、彝、羌、傈僳等族的宗教信仰体系中，至今仍然保留有浓厚的道教色彩，甚至有的民族的传统宗教与道教融合后，出现巫、道结合的明显特征，并使民族宗教明显道教化。

第一节 教派、宗教组织与瑶经

一 教派的划分及各派特点

作为我国早期封建社会形成的宗教，道教在其发展过程中，融汇了丰富的宗教内涵，形成了自己独特的宗教体系，在道法科仪上逐渐分化成上层化的神学道教和入世化的符箓派道教。符箓派道教是各族下层人民普遍信仰的教派，以驱鬼除邪为特点。中国各地瑶族群众接受和信奉的正是这一道派的道法。瑶族尤信鬼神，认为万物皆有灵魂，鬼有恶鬼和善鬼之分，但不论哪一种鬼魂都会作祟，无论得罪了哪种神灵都会带来灾难。瑶族原始宗教的这些特征与世俗的符箓派道教的相似

^① 参见张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1988年版。

性，以及瑶族社会政治经济的发展使原有的鬼魂观念已远远不能满足社会信仰之需要，道教的仙境、人间、地府的观念，和符篆禁咒、修斋作醮等法术可驱鬼消灾，正迎合了这一需要，使道教的符篆派传入瑶族社会成为必然。由于瑶族频繁迁徙，分布范围较广，各支系原有的信仰存在着一定的差异，自然环境和社会环境存在一定的差异，社会生产力发展的水平呈现出不平衡性，这就决定了各支系瑶族接受和信仰道教的时间各有早晚，宗教体系道教化的程度也各不相同。

道教因其传入瑶区的时间及不同时间与瑶区邻近的汉族地区盛行的不同道教教派而在瑶族中形成了不同的教派。关于这一点，已有一些学者作过论述。如张有隽先生认为道教传入瑶族社会的时间较早，“当唐宋以前我国瑶族尚聚居于武陵、五溪之时，道教尚未建立正一派”，“其时传入瑶族地区的当是早期天师道。唐宋以后瑶族逐渐南迁，至元、明瑶族已分布及两广，这时已出现的道教正一派又先后传入瑶族地区，在客观上成了瑶族道教不同流派”。^① 张桥贵先生在讨论广西瑶族宗教的道教化时认为“广西瑶族支系山子瑶（在云南为蓝靛瑶——引者按）道教信仰分为道公和师公两个派别。两派都自认为从属于道教，都供奉太上老君、张天师、三清和三元等道教诸神，但两派在教义上有明显的差异”，并进而认为“民间世俗道教传入瑶区时，瑶族自然崇拜势力尚强盛，故而道教与其自然崇拜相结合；而正一派道教传入瑶区时，其时间较晚，瑶族的自然崇拜已衰弱，故而道教与其祖先崇拜相结合”。^② 胡起

① 张有隽：《十万大山瑶族道教信仰浅释》，载张有隽《瑶族宗教论集》，广西瑶族研究学会1986年印，第7~8页。

② 张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1998年版，第167~168页。

望先生在《论瑶传道教》一文中，认为道教大概在瑶族历史上活动频繁的宋代与汉族的接触日益密切之时传入瑶区，而“瑶族道教应当包含梅山与茅山两个支派，它们既各有分工，又互相配合。而梅山派又是与瑶族传统信仰紧密结合的一个独特的支派，它更体现了瑶族道教的特性”，但在文中未对两个支派的特点进行论述。^①三位先生所论者均主要为广西等地瑶族所信仰的道教，前两位先生所论主要是山子瑶（蓝靛瑶）所信仰者，而胡先生所论包括了信仰道教的勉系瑶族，但在具体的论述时并未明确指出不同支系各自的特点。

那么在云南瑶族中教派的情况又如何呢？与两广及湖南等地的情况大致相似，云南的蓝靛瑶和过山瑶所信仰者均属符箓派道教，但又因来源于汉族道教的不同教派，从而其所信仰的道教客观上也形成了不同的教派。据其来源、神灵系统、道法、教理教义等各方面的差异，云南瑶族所信仰的瑶族道教大致可分为以下三派。其中蓝靛瑶师公和道公所信各为一派，而过山瑶师公所信与前两者有较大不同，又另为一派。

（一）梅山派

师公所承一派因以梅山法主大圣九郎为教主，可称为“梅山派”。^②此派尊奉上元唐文保、中元葛文仙和下元周文达为

^① 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》1994年第1期。

^② 梅山派是道教在中国南方流传的一个支派，尤其在南方少数民族中流传甚广。梅山派之名并不见于中原道教经典，而是近现代学者们对民族志资料进行研究后予以确定下来的。唐兆民在20世纪40年代指出广西大瑶山瑶族中存在着“梅山教”，此后“梅山教”或“梅山派”之名遂为大家所接受，并在其他一些民族中也发现了此派信仰。此派道教在土家、仡佬、壮、毛南、畲等族中都有传播，四川等地汉族端公为人治病驱邪时也要打梅山，但以瑶族中的信仰最为典型。瑶族的蓝靛瑶和茶山瑶师公所承的道教一脉正属于梅山派这一系统。

最高神，尊张天师为祖师。三元合称“三元大道”，师公自称“三元门下弟子”。早期天师道以天、地、水三官为信仰中心，此三官在人间即为精、气、神三元。瑶族宗教典籍把三元人格化为三兄弟，在唐朝生于梅山。梅山一说在湖南，一说在江西，以湖南一说最为可信。因来源于早期天师道，其所信仰神灵多为民间道教的神祇。但由于蓝靛瑶同时又信仰较晚时期传入后形成的后文中所述的“完满派”，而完满派以三清为最高神，梅山派虽不崇奉三清，经书中并未见有三清，做法事时也不请三清到坛，但在度戒等某些特定的宗教场合中，却要请道公来为度戒的师边弟子护法，并在弟子跳五台成为师边弟子后在该弟子的身上盖“玉皇印”，使该弟子同时得到三清等道边神灵的承认，以便他将来死后由道公为之超度时亡灵能得以顺利升入天界。

道法科仪以驱鬼除邪为最大特点。凡蓝靛瑶中不论集体或家庭、个人驱鬼除邪之事，都由此派的道士师公及其他举行过度师仪式入了此派的男子来主持。此派强调的是“济世”，即其教义以获得现世幸福为最大目标，而以驱鬼祈神为主要的手段。师公经书常以“准吾奉太上老君急急如律令敕”、“太上老君令敕”或“太上老君急急如律令”等结尾。以经咒请神降临道坛，不仅是本派的特点，也是云南瑶族的另外两派道教的特点。师边度戒时，要由师公授给弟子一枚“上元印”，作为他以后替人驱鬼除邪时请以三元为首的各路兵马时的法物。师公的法器主要有鼓、锣、铃铛、剑和神桥，这些法器均与其道法相应，或用于请神降临道坛协助师公驱鬼或为其法事“作证盟”，或直接用于杀鬼驱鬼。鼓、锣与汉区所见并无差异，在师公做法事的整个仪式过程中，作为助手前来相助的弟子要不断地敲击之。敲锣打鼓都有一定的节奏，如在念诵经文时较为缓和，在师公挥舞法剑杀鬼驱邪时则猛烈而急促。剑为驱鬼杀

鬼除邪的专用法器，使用时也有一定的舞蹈动作与之相配。铃铛则是请神到坛时所用的法器，据师公说，铃铛是功曹去请神时所骑的马佩带。在念经请功曹去请神后，师公或其助手就手拿铃铛作剧烈的舞蹈动作，并不时做出马奔跑的动作，口中不时发出马鸣声。“神桥”是请神时搭桥用的一根木棍，师公请神时跪在神龛前，把“神桥”的一头架在神龛挂神像处，另一头架在自己的头上，再用一匹数米长的黑布铺在上面，搭成一“桥”状，作为神灵们下降道坛的“桥”。虽此派的道法并不以升天成仙为目标，但在此派的人教弟子的心中却也存在着得道升天的思想，如在师公的经书中，就有得道升天的家先，而且凡入了此派的弟子死后都要请道公来为其亡灵超度使其得以“升入神仙界”，表明虽其道法以现世为主，却因与道公一派的教义互补而借道公之道法达到升天之目的，此派道法科仪有较多与原始巫教融合的痕迹。比如师公做法事时要请未婚女歌手协助唱歌娱神。师公除了从事道教活动外，还兼事巫师的职责。凡替人驱鬼治病、占卜打卦、查看灾祸原因和事情的凶吉、替中邪的人取邪、替被人放鬼的人驱除其身上的恶鬼邪精等全由师公一系担任，表现出较多与其自然崇拜相结合的痕迹。此派还有一些古代傩仪的遗留，也是其道法科仪与原始巫教结合的一个典型例子。在师边的度戒仪式中，师公及其当助手的弟子、度戒弟子在前，带领众人前往五台的领路童子有时要戴画有三元头像的面具。如笔者 1998 年在师宗县上笼嘎村所见师公面具，是先用竹片仿脸型编成框架，用草纸蒙上后，再蒙上画有上元、中元、下元三元头像的油纸。戴面具时并不遮住整个面部，而只是在面具上拴上细线，把面具戴在前额上，把线绕到脑后束紧。有人在云南省丘北和广南等地见到的有头像画的神灵有盘王、玉皇、帝母、九郎、上元、中元、下元、本境、社王、灶王、瘟王、五仓、禾谷、令公、三界、家

先、伏羲等，均为师公所拥有，但师公们大都已不知其中多数的面具如何使用了。^①这些地区的师边度戒仪式上，受戒弟子和前往五台的领路人都要戴画有三元头像的面具，与师宗蓝靛瑶的情况是一致的。戴面具是傩戏的典型特点之一。傩仪本是一种驱疫的仪式，表演者必须使用面具，其最初的内涵是“巫+面具+驱疫”。^②傩本是一种古代民间宗教信仰，以驱鬼逐疫为目的，而早期道教也以驱鬼除邪为特点，两者之间是否存在互相借用的关系尚待进一步深入研究。但蓝靛瑶师边度戒中存在着一些傩仪的特征应是确凿无疑的。^③

（二）完满派

因道公一派以《完满科》为主要经典，且道法之主要目的在于寻求人生之升天以达于“完满”，我们姑且称之为“完满派”。此派来源于汉族道教之正一道，道公自称“上清天师门下弟子”。道边度戒时所授的阴阳牒中的阴牒烧化给三清、玉皇诸神众圣，阳牒留给度戒弟子作为入道的证据。正如阴阳牒的牒文中所言：

“给付阳牒弟子邓道长随身，诸司金阙御前高真与天地水府三官师造诸司功德灵验，弟子邓道长前待投师戒，放文牒，勘合阴印墨合，明放道境，泽天充缴，就日投师。……恭对太上金阙御前师众道宜读降行，分兵阴阳牒戒皈依度系发字号羊印合，同下殊墨

① 黄贵权：《瑶族面具初识》，载《民族学》1996年第2~3期合刊。

② 胡建国：《巫傩与巫术》，海南出版社，1993年版，第14页。

③ 参见《瑶族度戒调查及其傩仪初探》，载《长沙水电师范学院学报》1990年第2期。

记阴化阳留诣金阙自然九御天地诸司会筹圣上。”^①
作为入道弟子的重要证物，阴阳牒的排头文字中正说明了道边度戒弟子所入的道派来源于正一道：

“上清天师门下初真弟子邓道长

表年求照

修说正一玉皇叩头中元浴沐皈依

度阴阳牒给付弟子邓道长表年求照

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。”^②

正一道虽以长生成仙为最大目标，却属于符箓派道教，其道法以修斋打醮、驱鬼祈神为特点。这在蓝靛瑶道边度戒时所授的阴阳牒上也有明确的记载，如师宗县蓝靛瑶所授的阴阳牒上就说道：

“外有阳给付初真弟子邓道长奉待复百年求照，
修斋说醮、超亡度星、释雨感应毕、治病斩鬼宁家，
各须天师友真勿亡女神褶之泌事件，特望显达十方，
供应法门兴旺，须文谍者天师友勿神瞿文事谨谍。”^③

这里说度戒弟子入道以后，可以替人修斋说醮、超度亡灵、治病斩鬼，但现实中蓝靛瑶道公及其弟子均只能替人超度亡灵，以“度人”为目标，而驱鬼除邪由师公一派专门负责。也许因

① 雷宏安、金少萍：《云南师宗瑶族道教考察》，载《民族学调查研究》1993年第3期。

② 雷宏安、金少萍：《云南师宗瑶族道教考察》，载《民族学调查研究》1993年第3期。

③ 雷宏安、金少萍：《云南师宗瑶族道教考察》，载《民族学调查研究》1993年第3期。

为正一道传入蓝靛瑶中时梅山派已经存在，驱鬼除邪已为师公一派所执行，为了不造成冲突，道公一派只得把道法和教义定为替人超度升天，而并不以驱鬼除邪为最大目标。其结果是在蓝靛瑶内形成了教义基本不同的两派，而两派的道法和教理教义互补之局面。虽然两派的教义有较明确的划分，但并不表明道公不能驱鬼，道公做法事时自己要驱鬼清洁道坛，不仅如此，他还在师公驱鬼时起协助作用，如扫寨时师公在前驱鬼，而道公在队伍的最后贴符禁鬼。甚至在师公替人度戒时，道公也协助师公驱鬼除邪，如度戒跳五台时，道公要手拿大刀围着五台砍伐数圈，以助师公驱鬼除邪。虽然蓝靛瑶“完满派”出自汉族道教的正一派道教，与汉族正一派道教一样都以得道成仙为目标，但又在修炼方法和获得“道”的途径上存在着较大的不同，而这正是正一派道教传入瑶族中后瑶族化的具体体现。如本书第三章“祖先崇拜”和第四章“葬礼”部分所论，道公把替人超度亡灵与得道升仙有机地结合为一体，使其超度的亡灵都得以升入神仙界，在天庭中获得一定的地位，而不以现世的肉体长生为追求的目标，这是蓝靛瑶道公一派与汉族正一道追求长生成仙的最大不同之处。

此派尊奉元始天尊、道德天尊和灵宝天尊三清为最高神，也尊张天师为祖师，但不尊梅山法主大圣九郎，却尊“玄中教主大法师”为教主。道公所用的神印称为“玉皇印”，笔者在师宗县所见的印文为“开通道路，三清大道”。玉皇印的印文内容正说明了道公所担负的职责是替人开通前往天界的道路，使人的亡灵能得以顺利升入神仙界。道公经书开头为“奉道正一”、“奉道唱拜”等词。道公信奉的神灵主要为正一派道教的神灵。道公所用法器为大鐮、小鐮、大刀以及汉族地区常用的扁鼓，扁鼓用牛皮蒙成。道公替人度戒时虽也请女歌手协助，但不戴面具。

以上两派虽在教义和道法上存在着差别，却并不冲突，而是在许多方面形成互补。在宗教活动中，师公和道公常互相配合，缺一不可。如度戒时，若度戒度的是“武道”（度师），由师公主持，道公前来协助；如所度为“文道”（度道），则由道公主持，师公协助。道公的职责除替人度戒外，主要是专门替人打斋烧灵（烧灵即修醮），超度亡魂。每当有这些活动，师公也前来协助。师公的职责除主持度戒活动外，主要是驱鬼除邪祈神，兼有巫师的身份。在师公主持的扫寨等活动中，道公负责贴符咒相助，而在道公主持的送魂烧灵等仪式中，师公也前往驱鬼协助，防止孤魂野鬼捣乱。

（三） 闾梅派

过山瑶中的道教来源则远比蓝靛瑶道教复杂，从其经书所载来看，似糅进了汉族道教中早晚不同时期多个道派的道法和教义，并经过了自己的改造。虽过山瑶经书中提到的唐宋时的道派名称有天心、龙虎山、茅山等，但更多的是闾梅并称，并自称为“闾梅二教弟子”，而其他各派虽有提及，却多只是提到其名称而已。过山瑶的道法科仪的主体部分取自闾梅二派，而又杂取其余众家道法科仪中为己所需者糅为一个杂合体，从而形成自己独具特色的道教信仰。过山瑶经书中常闾梅连称，自称其道得于闾梅二山，尤其是其挂灯的经书中提到闾山者达数十处之多，而梅山提到之处反而明显少于闾山，因此其所信之道教可称为“闾梅派”。师公用于挂灯、度师和加职以及用于记载其他道法科仪的经书的内容充分说明了其道法科仪的多种来源。

在过山瑶的用于挂灯、度师和加职这一系列宗教仪式的经书中，谈到其道法的来源时，常将闾山和梅山并提。闾山之“闾”在过山瑶经书中常写作“闾”、“吕”、“驴”，而以字形或字音相近的字代替原有的字，是渊源于汉文的古瑶文的一大特

点。《瑶族七星灯度戒文书》^①的“七星灯部分”中提到其法承自“驴（间）山教”，并提到“驴（间）山亲教主”：

“一盏明灯明堂堂，驴山殿上放毫光。
庄主弹师为第一，居属贪狼速上来。
二盏明灯巨门星，照破身中白鬼精。
师男亲受驴山教，须天吾体得安宁。……
五盏明灯廉贞星，照破三胎六害神。
承执驴山亲教主，代天行法救良民。……”

同一经书的“退七星灯用”部分则驴（间）山与梅山并提：

“一退贪狼巨门星，文曲水中出宝珠。……
老君差出灵兵去，小师学法有根源。
今日吹身砖保白，口念真法不回头。
上至梅山台一听，下至梅山路一条。
白布原来三尺六，再添二寸是真身。
小师今日来拜法，本师放我在桥头。
受得玉皇真正法，今日江河水样长。
驴山殿上排兵马，今说师男学法时。……
今日亲受驴山戒，凡间传取有根源。……
抛下三元哥太尉，出门三步叫驴山。……”

该经“七星疏意用”部分则提到“师道二道”，并说师、道合宗，似与下文中将论到的“间梅二教”所指一致，正说明其道士授箬之法主要承自于过山瑶中“合宗”的间梅二教：

“真道挂灯缚白，保安家主法×同妻×化合家眷等，即日志诚心冒干……太上证师道二教，体挂七星

① 邓玉民搜集：《瑶族七星灯度戒文书》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社，1991年版。

护命灯星，吹转缚白，拔将护命，……十方兵将护织，邪门塞正，师道门开，合宗迪老君，平安耕种，丰登大熟，十二部全收，养畜成群，……”

笔者在金平县搜集到的过山瑶用于记载“敕鼓法”、“变碗”、“下禁”和“开禁”、“用沙开井”、“收邪师法”、“敕坛法”、“敕笱”等道法的经书《法书》^①一本，该经书抄写于清嘉庆癸亥年（公元1803年），为当时尚居于广西镇安府的瑶族所抄。该经中的“北极驱邪院醮坛给出火牌一道”部分就称加职弟子为“闾梅二教三戒弟子”，全文如下：

“北极驱邪院醮坛给出火牌一道

本坛取向今×月×日吉良传度迎兵先预火牌各
衙关卡塘铺备办马草粮料听候新恩师官太上奉行

北极驱邪院川通闾梅二教三戒弟子职位升在府号
授度信女一齐临时即到迎迓众兵该尔塘铺毋得有误
未便火速须至牌皇号×年×月×日火牌准到火急速
速同候”

《传度表疏申状牒文》中则几次提到“闾梅法教”，称“加职”为“太上闾梅法教鸣扬传完灯三戒”或“太上闾梅法教完灯传度加职”。在该经末尾又记有“太上奉行北极驱邪院川通闾梅二教三戒弟子×××职供升在四川道成都府座任之府，发字为号”。20世纪二三十年代姜哲夫、张伋、庞新民等人曾在广东发现过山瑶度戒（即度师——笔者按）和加职时要在老君像上书“北极驱邪院川通闾梅二教授三戒加职弟子×××郎，职位升在北京省顺天府左任正官，主管天下鬼神，公名旺字为号”，

^① 本经及以下所引的《传度表疏申状牒文》、《传度答文戒民书》、《传度书》、《度曹》、《贺星书》、《三戒水盆雪山刀梯书》、《三戒书》、《下禁书》等经书均为笔者2000年秋获自金平县过山瑶。

在元始天尊像上写“太上奉行北极驱邪院川通闾梅二教授三戒弟子×××郎，职位升在北京省保定府左任正官，主管天下鬼神，公名利字为号”等。^①广西民族学院几位瑶族专家曾于1989年初到泰国进行瑶族调查，他们在泰国搜集到的经书中也有类似的提法。泰国瑶人度戒和加职时都要发给“传度职位书”或“具加职位书”，书中所奉的教名一律为“北极驱邪院川通闾梅二教”，弟子的职位有的升在广西道，有的升在湖南道，各升职省城遍布全中国9个省73府。如邓法安的传度职位书为“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”，邓法聪的传度职位书为“太上奉行北极驱邪院川通闾梅二教三戒弟子邓法聪，职位升在湖广道长沙府政任之府，封字为号”。加职的“具加职位书”需写明是“加职”，如邓安一郎的具加职位书为“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”。^②

过山瑶人死后，若生前未曾举行挂灯仪式或未满12岁即死亡，则要由师公把其亡灵送到桃源洞中，重新轮回投胎，以便下辈子能得以升入天庭。师公送其亡灵入桃源洞时，要发给他一道路票。如《贺星书》中所载路票据称由“北极驱邪院闾梅”给出：

“送进桃源路票

北极驱邪院闾梅给出路票一道 今据

① 姜哲夫、张偃、庞新民：《拜王》（广东北江瑶山瑶人风俗之一），中央研究院历史语言研究集刊第四册第一部分，民国21年版。

② 广西民族学院赴泰国瑶族考察组编著：《泰国瑶族考察》，广西人民出版社，1992年版，第274~275页。

大中国云南×道×府×县×寨×庙社 立宅居住
奉真修设今凭……三魂七魄一位正魂入上桃源洞，沿
途如遇关隘桥路奈河江岸……众王众将十二仙娘速引
奉行，天运×年×月×日给引火票速速奉行。”

又如《传度答文戒民书》中用于挂大罗十二盏灯、度师的
“又戒十样用”就说所授戒法为“闾山戒”，由“闾山九郎先行
法”，而挂灯之师男及其师父“都是闾山门下人”：

“口吹犀牛真宝角，声声吹到老君门。
老君即时差兵到，兵头护送小师爷。
启请玉皇诸众圣，南曹北斗并乾坤。
今日当坛听吾戒，恰似张赵座几间。
赵侯传度真山诀，本在上界紫微宫。
玉皇本在宫中坐，多见几个不识踪。
两相便问闾山戒，因何问法不相同。
自古以来身姓孙，出在阳州都市方。
原在白云山下住，父母怀胎八十春。……
羊角山头住六载，已度领兵出殿前。
闾山九郎先行法，放下茅山缘结取。
今日闾山传祖法，桥下听法是何人。
谨请闾山郎十九，下几陞度小师男。
师男桥下作甚事，师男来取法根源。……
学得未得法来路，听吾说出法原因。
不因今日相传度，闾山方说与君知。
吾师当初问法日，已多辛苦受饥寒。……
师男接法得老君，闾山学法尽通传。……
师男师父是尊亲，未知不同胞胞出。
都是闾山门下人，在生共我师一队。
死去一供师一般，生便交有为师父。

死去齐上闾山门，共在茅山结良缘。
千金不度不心人，今日坛前传祖教。……
今日当坛传度法，点起明灯十二盏。
照见四方得光明，持齐一百二十日。……”

该经“又到加职第一衍花牌”部分把闾梅并称，说“太上老君开法门，闾梅教典显神通”，第五衍花牌又称加职时上奏的“词章”要“拜奏闾山案”，到“四府发角”时所请的兵马为“闾山兵马”。其经书《传度书》的“挂大罗灯用”部分中提到“闾山教”：

“一盏明灯照堂堂，门山头上放毫光。
五坛张师为第一，第一星君属贪狼。
二盏明灯照光明，照破身中白鬼精。
若有授得闾山教，须教吾体得安宁。……
五盏明灯照得光，敕你三台六畜庄。
清楼明山闾山教，代天刑法救良民。……”

《度朝》（又叫《度曹》）“挂大罗灯用”部分大致与此相同，其中除了提到“闾山”、“闾山教”外，还提到“闾山教主”，其内容与《瑶族七星灯度戒文书》中的“七星灯部分”大致相近，唯“驴山”变为“闾山”：

“第一盏明灯亮堂堂，闾山头上放毫光。
坐坛禅师为第一，第一星君脱贪狼。
第二盏明灯照得明，照破身中百鬼精。……
五盏明灯照得光，敕你三台六害身。
承接闾山亲教主，化身作法救王民。……”

其他如《三戒水盆雪山刀梯书》中的“请师父用”部分所请的师父中首先要请的就是“梅山案主”和“闾山九郎”，其次才是三清以及叶静仙师、海翻太保太尉仙师等众仙师，可知其道法主要传自“梅山案主”和“闾山九郎”。“梅山案主”又

称“梅山九郎”。闾山九郎有时也称“闾山案主”，与“梅山案主”并称“闾梅案主”。如《三戒书》就将两位合称“闾梅案主”。此两位九郎或“案主”，都被过山瑶奉为其教主。

从以上可知，过山瑶所行道法主要应采自闾梅二教，他们自己也奉闾梅二教为其主要的教派。但从过山瑶经书中的其他记载来看，道法中也有取自其他道派者。这些道派主要有天心派、龙虎山天师派、茅山派等。

过山瑶挂大罗十二盏灯和度师时要过四个“关口”，其中第四关就是“上刀梯”。村里的乡邻事先砍好树，在野外一块称为“度梯坪”的平地上搭一个约两米多高的楼台，再用碗口粗的两棵树的树干和 12 把磨得非常锋利的刀做成刀梯，架在楼台上。师父念诵经咒变刀、变身、变脚、变手等之后，领着师男爬上刀梯“打开天门”，才能得到老君抛下的阴阳据（牒）和印章。《传度书》的“上刀梯山歌用”部分就提到“天心正法”：

“踏上刀梯第一棒，为郎随身莲难了。
父母生郎年命大，舍身学法上刀山。……
踏上刀梯第四棒，保郎四体尽皆通。
传得天心得正法，游行天下来邪精。……
踏上刀梯第七棒，抽头望见本师爷。
传得天心得正法，尽行天下来除邪。”

又如《度朝》的“师男上梯用”部分也有类似的词句，除了提到“天心正法”外，还同时提到闾山：

“踏上刀梯第一棒，为郎随圣运真难。
父母生郎年命大，舍身学法上闾山。……
踏上刀梯第四棒，保爷身体尽皆体，
传得天心行正法，尽行天下来邪踪。……
踏上刀梯第七棒，抽头望见本师爷。”

传得天心行正法，正法天下来邪精。”

天心派最初出现于北宋，是由天师派中分化的一个道派，因传天心正法而得名。所谓“天心正法”，实乃雷法之一种，强调作法者须内修，内外结合，其法才灵验。^①但瑶族所信之道教并不重内心之修炼，而重斋醮科仪和供斋，然天心派之某些道法传入并融合到过山瑶的道法之中也未可知。传统汉族道教中并无梅山派之名，“梅山派”乃后人在中国南方少数民族宗教研究中得出的名称。有学者认为梅山教源出于“天心正法”派，而梅山法主九郎分别是卜君一郎、杨君二郎、苏君三郎、郭君四郎、张君五郎、廖君六郎、柳君七郎、宋君八郎、康君九郎。^②若此说成立，则天心派道法科仪是为过山瑶道教的主要来源之一。

而《度朝》用于加职的“又职戒答文式”部分又说其加职之法传自“龙虎山”，但又要领兵到“闾山”：

“一声鸣角去扬扬，师男奉表上天宫。
去到街前拾礼拜，穿靴持我便骑归。
拜请三清玉皇主，又拜传言李老君。
太上老君当殿坐，补职师男数十万。
发出老君龙虎殿，又传娥眉龙虎山。
老君昔日正传法，传度几间受法师。
五岳楼前补加职，十方酒注饮酒筵。
且说吾师无职时，阳间邪鬼乱侵欺。……
龙华大醮已多会，已度领兵到闾山。”

① 卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社，1994年版，第161、186页。

② [法] 雅克·勒穆瓦纳：《勉瑶的宗教与历史特点初探》，第五届国际瑶族研讨会提交论文。

今日当坛补职位，充为何兵去行兵。

莫补师男为一职，补郎高职救良民。……”

龙虎山即龙虎山天师（正一）派，与茅山上清派、阁皂山灵宝派合称三山符篆派，是宋代道教中最有名的道派之一。宋代封建统治者对瑶族采取各种政策，使瑶民在终宋一朝活动频繁，与汉族的交往也非常频繁，瑶族的传世文献《评皇券牒》（或称《过山榜》等）中就提到宋帝颁给了他们过山的文牒，使其得以过山耕种，不纳赋税。过山瑶吸收了当时影响最大的道派龙虎山天师派的某些道法为己用，也就一点也不觉得奇怪。

“茅山”之名在过山瑶经书中也经常提及，虽未指明哪些道法科仪传自茅山，但茅山派是其道法的来源之一是可以肯定的。过山瑶做法事时所请的兵马中除闾山兵马和梅山兵马外，还有茅山兵马。如《法书》中就有专门的“迎接茅山兵马唱用”：

“一声鸣角成花花，茅山洞里请师爹。

二声鸣角成扬扬，茅山法殿请师娘。

三声鸣角成都都，请郎桃源众仙姑。

四声鸣角成连连，速降兵马到坛前。

茅郎连吹四声角，……

奉请东方九夷兵，兵马九十九万人。

九九排来八十一，八十一营身战兵。

闻今茅郎相拜请，身骑战马赴坛前。

奉请南方八蛮兵，兵马八十八万人。

八八排来六十四，六十四营身战兵。

闻今茅郎相拜请，身骑赤马到坛前。

奉请西方六戎兵，兵马六十六万人。

六六排来三十六，三十六戎兵战兵。

闻今茅郎相拜请，身骑白马赴坛前。

奉请北方五狄兵，兵马五十五万人。

五五排来二十五，二十五营身战兵。

闻今茅郎相拜请，身骑战马赴金坛。

奉请中央三巡兵，兵马三十三万人。

三三排来当为九，九万七千身战兵。

闻今茅郎来拜请，身骑战马赴金坛。”

现所能确知的是，过山瑶中常用的筭卦应是自茅山传入的占卜方法。如在占筭卦时，卦师口中要不停地念诵咒语请茅山师爷和茅山师父以及其他阴阳师父和家先帮助查看是何原因导致疾病。因筭卦要请茅山师爷和茅山师父，此卦法又被称为“茅山卦”。（参见本书第三章“占卜与瑶族道教”部分）

本派尊三清为最高神，奉太上老君和张天师为祖师，同时奉梅山九郎和闾山九郎为教主，所信奉的神祇与蓝靛瑶师道所信有别而自成一个系统。该派以挂灯、度师和加职为道士级别升级之途径。女子与其丈夫一起举行挂灯、度师和加职仪式，可获得与其夫一样的道教级别，这是与蓝靛瑶两派不同之处。蓝靛瑶女子不需度戒，但其夫必须度戒，该女子随其已度戒的丈夫获得在道教和来世的地位。未挂灯者可先拜某位师公为师，拜师后称为“初教弟子”，但不能带神兵，不能使用道法和惊动道教诸神，即虽称为“初教弟子”，其实并未被视为道教的信徒。如后文所论，挂三台灯才是过山瑶的入道教仪式。挂三台灯者称为“初戒二教弟子”，挂七星灯者称为“初戒三戒弟子”，挂大罗十二盏灯者称为“升度一戒弟子”，度师者称为“升度二戒弟子”，加职者称为“升度三戒弟子”。每往上升一级，其道法就高一级，死后升入天界的地位也同时高一级。加职之法是高于度师的级别，今云南瑶族中早已失传，仅有助于加职的一些经书尚保留下来。另据日本学者在泰国的调查资料，泰国过山瑶中也有此法，但也多年未行。

其挂灯之法，分为挂三台灯、挂七星灯和挂大罗十二盏灯由低到高不同级别的三种，要挂较高级别的灯仪，必须先从低级别的挂起。挂灯时，于坛中立一竹竿，如挂三台灯，在竿的顶端置一盏灯，称为本命灯。在靠顶部约三五十厘米之处横置一竹竿，此竹竿的两端再各置一盏灯，分别称为开教灯和保证灯。挂七星灯和大罗十二盏灯的布置大致与此同，只是灯的数量要增加，挂七星灯要置七盏灯，挂大罗十二盏灯则要置十二盏灯。据挂灯的经书所载，这些灯均代表不同的星神，如七星灯中的第一盏为贪狼星，第二盏为巨门星，第三盏为禄存星，第四盏为文曲星，第五盏为廉贞星，第六盏为武曲星，第七盏为破军星。这些星神正是道教信仰的北斗七星。挂大罗十二盏灯的十二盏灯也分别代表不同的星神，据《传度书》和《度朝》的“挂大罗灯用”下的“退灯用”部分所载，这十二盏灯代表的也是北斗七星，其经文与《七星灯度戒文书》^①的“退七星灯用”部分的内容大致相近，只部分文字有所差别。如《传度书》的“退灯用”为：

“一退贪狼及巨门，文曲水中出宝珠。
殿法度法后来用，法主成成门不奇。
二退六（禄）存及文曲，小师身体得安宁。
师男桥下来听法，法将新度得安民。
三退廉贞及武曲，九曲水出中宝珠。
若还亲授祖师法，何愁无路取分明。
四退天街破军星，六丁六甲伴清惊。
去去神明神使状，六霆六师应师声。
今日当坛度弟子，分明听取我今言。”

^① 邓玉民搜集：《瑶族七星灯度戒文书》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社，1991年版。

此挂灯法，实与道教的星斗崇拜存在着密切的关系。道教的斗灯由民间祭祀星宿发展而来，由于祀星仪式多在夜间进行，于是把灯视为星的象征。如道藏《正一威仪经》所言：

“正一燃灯威仪，灯象星形，助天光明，延年续命，却祸消灾，一灯十灯百灯千灯万灯万万灯，在时所能。”^①

凡挂灯的男女，都要由师父授给他们各一枚印章，男子所获为“老君印”，印文为“太上老君敕令印”，女子所获为“王母印”，印文为“太上王母敕令印”。其挂灯仪式的级别每升一级，所获的印都要重新授予，以示其道法的提高。如《传度书》“敕印法用”部分言道：

“此印不是非凡之印，印是太上老君之印，吾师敕变化为太上老君之印，身化为太上老君之殿，打天天灵，打地地应，打人人人生，打鬼鬼灭亡。速变速化。准吾奉太上老君准令敕。”

《三戒水盆雪山刀梯书》的“师男结印用”明确指出其印由太上老君所授：

“玉印打在老君门生落斗八尺手巾抛下来
天差差，地差差，老君衙里结将来。
玉印原来四四方，老君名字在中央。
抛下落阳祖师印，抛下落阴葛龙王。
今日当天借与你，莫把玉印作为闲。
若有十方人相请，合印三声鬼灭亡。
有钱之家来接去，无钱解转本师边。”

“结师女用”则指出授予师女的印为王姥（王母娘娘）给出：

^① 《道藏》第十八册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年版，第251页。

“玉印打王姥老君之门生落斗八尺手巾抛下来

天差差，地差差，王姥衙里结将来。

玉印原来四四方，王姥名字在中央。

抛下落阴祖师印，抛下落日传度娘。

保你养牛牛便大，保你养猪不用糠。

保你养鸡鸡成对，鸡公强过大鹅王。”

《度朝》中的“给印用”部分经文与此相同。

过山瑶的挂灯和度师、驱鬼除邪、还愿、打斋、扫寨、修醮、超度亡魂等宗教活动全由师公负责。除了替人挂灯和度师收弟子入教和提高弟子在道教中的地位外，其斋醮仪式按其目的大致可分为两大类，一类为驱鬼祈神，一类为替人超度亡灵升天，正是蓝靛瑶中分别由师公和道公负责的法事。驱鬼斩鬼除邪有专门的道法，常见者有以符斩鬼、设禁（经书中或写为“井”）斩鬼等。以符斩鬼类似于汉族道教，书若干道符请神兵神将助其斩鬼去邪。设井斩鬼之法也要书符，要念专门的经文。《下禁书》就是专门用于设禁斩鬼除邪的经书，书中收集了设禁斩鬼除邪的符和经咒等，如“又一件藏邪用”部分经文为：

“天上之鬼速上天堂，地下之鬼入地藏，埋藏你是如俾之鬼，担抢入洞宰杀牛羊。吾师远送伏还大乡。

谨请把禁仙师、护禁仙师把断四方坛界，不灵动作。吾奉太上老君令敕。”

“又法用”部分则为：

“谨请祖师开金井，门外立火坑，指人人生，指鬼鬼灭亡。速变速化。太上老君令敕。”

“阳歌起声唱用”之末为：

“谨请天师立金井，地师立金井，祖师立金井，

铁板斩断邪神门。速变化。准吾奉太上老君令敕。”

“又收邪用”专用于收邪师，其经文为：

“师决九牛都权决。谨请祖师获到我，本护到我，收下一里邪师，二里邪师，三里邪师，四里邪师，五里邪师，十里邪师，一十里邪师，二十里邪师，三十里邪师，四十五里邪师，一百二十里邪师，天上地下邪师，三洞魔王，收下进坛龙虎翻到洞邪师，收下斗罡弄决之人、强心恶毒贪花郎，籍媒酒吞浆，收下禁井内，年不得翻主，月不敢翻师。速收速到，不得动作。太上老君敕令。”

类似的设禁斩鬼收邪之法及其经文不仅存在于《下禁书》中，还大量存在于《传度书》、《法书》等经书中，其内容大致与《下禁书》中所见相同或相近。

超度亡灵升入天庭是其教义中除驱鬼除邪外的第二个主要内容。过山瑶的得道升天成仙思想主要表现为生前入道教者死后经师公超度亡灵升入天庭（详见本书第三章“祖先崇拜”部分和第四章“葬礼”部分），此外在其经书中不时也可见到认为生前学法可以延长寿命的一些文字。如《传度书》“挂大罗灯用”下的“又拜梯歌用”部分就说道：

“拜请东都孝姓巫，照见东南西北方。
一面红旗对面立，邪魔小鬼走纷纷。
当初吃了小鬼斗二米，借问宜者鉴一分。
拜请南斗位归座，南斗星君作主盟。
南斗星君安位坐，望见本师来过云。
拜请西斗归位坐，西斗星君坐殿前。
今日当天来学法，师男寿命得延长。
拜请北方邪鬼门，北方邪鬼走无踪。
祖本二师随我转，游行天下断邪踪。”

五拜海幡张赵二，好心护我上刀山。

今日当天引弟子，命如江水一般长。”

师公所用法器除锣、鐃、鼓外，还有蓝靛瑶两派均不使用的牛角。其中牛角和鼓是其最为重要的法器，经书中有专门用于敕鼓和敕牛角的经咒。牛角的功用在经文中有明确的表述，如《传度答文戒民书》的“戒民了又到抛兵吹角唱”部分说道：

“一声鸣角者，叫地震雷声。

二声鸣角者开天门，三声鸣角开天门。

四声鸣角者塞鬼路，川（穿）鬼心，破鬼肚。

叫开天门天兵降，叫开地府地兵行。

奏请功曹来奏报，再请功曹来奏书。

口吹犀牛真宝角，声声吹到老君门。

老君即时差兵去，兵头先现起纷纷。

手把白米打一撒，兵头案浇小童身。

二抛六害众兵马，千兵万马早飞云。……”

此类的经文常见于过山瑶的多数经书。鼓也有特殊的功用，如《法书》的“敕鼓法”言道：

“执法便问法出处，执鼓便问鼓根源。此鼓不是非凡之鼓，鼓是深山樟木鼓，皮是黄牛背上皮，正是鲁班来计较，已来计较得团圆。张赵二郎来学法，学便归度三郎，三郎法度。师祖坛前一面鼓，将来下界度师男，一打天兵降，二打地兵行，三打人民得安乐，四打邪鬼断宗由。不通州县，进通上圣，回来通到师男醮坛内，三朝二日铃锣鼓角笛声速变速化。准吾奉太上老君令敕。”

二 宗教组织及其传承

与其分为两个不同道派相应，云南蓝靛瑶的宗教人士分为

师公与道公两类。勉语称师公为“塞翁”，称道公为“刀翁”，其语音实为汉语粤方言的“师公”和“道公”的变音。在与壮族接触较多的文山州富宁等地，因壮族称其师公为“魔公”，受壮族影响，瑶族也称其师公为“魔公”。在经书中，师公自称“师人”，道公自称“道士”或“法师”，或均自称“弟子”。云南过山瑶的宗教人士依其道法的高低一般分为师公和大师公两类。师公在勉语中也称为“塞翁”，在经书中也自称“师人”。大师公在勉语中称为“董塞翁”，在经书中自称“师人”、“法师”、“道士”。为了叙述方便，下面将两个支系的宗教人士合在一起称呼，其中师公是指两个支系的师公，而道公当然只有蓝靛瑶中才有。每个村寨都有自己的师公和道公，师公和道公是该村的主要宗教活动的主持者。由于有些宗教活动规模较大，需要师公或道公的人数较多，这时他们常请其他村子的师公或道公一起来主持宗教仪式。每个师公和道公都有一定数量的弟子跟随他学习诵经拜忏。实际上这些弟子都是业余的道士，因为凡寨中有度戒或挂灯、驱鬼祈神、还愿、打斋、治病以及婚丧礼仪等活动，他们是师公或道公的必然助手。如果把师公和道公及经常跟随他的弟子算在一起，每个村寨中从事宗教活动的人员在村寨人口中所占的比例均较高，这是与其他民族社会中从事宗教活动者的人数相比并不多见的。此外，按瑶族道教的教理，凡已成功度戒或挂灯者，都是瑶族道教的弟子，实际上都可称为瑶族道教的道士，他们均已获得一定的道法并拥有一定数量的神兵，都可以做一些法事，而事实上他们也确实经常自己做一些小法事。在广义上而言，他们均应属于其宗教人士的一部分，只不过这些在其道士群体中占大多数的道教弟子们，所做法事大多只是家庭内的小法事，而村寨性质的宗教活动和家庭内的婚丧等大法事仍要由师公和道公及其助手们来完成。

云南蓝靛瑶和过山瑶宗教人士的传承大致有父子相传和师徒相传两种，其中又以前一种为主。这里所说的“父子相传”是指广义的“父子”而言，实际上包括了除父子关系以外的其他直系或旁系亲属在内，即指师徒之间存在着直接或间接的血缘关系。后一种师徒相传，是指师徒两人之间不存在直接或间接血缘关系的承继关系。但也不是师公或道公的后代都将承接其衣钵，要最终成为大家公认的师公或道公，还有其他一些主客观因素。首先最基本的条件是他必须是道教的弟子，必须是已成功度戒者或举行过相应级别的挂灯仪式者，即首先要成为道教的门徒并已获得一定的道法。其中过山瑶因有师公和大师公之分情况又稍复杂。凡已挂三台灯和七星灯者都具有做师公的资格，但要做大师公，则必须挂过大罗十二盏灯和度师。现云南瑶族中尚在的大师公已所剩无几，据调查的情况来看，大概只有金平县营盘乡和铜厂乡一带较为偏僻之地尚有十几个人可担任大师公之职，只有他们才有资格替人做挂大罗十二盏灯和度师等法事。也正因为这个原因，现云南瑶族中只有这一带的过山瑶近几十年来还做过较高级别的挂灯仪式，而其他大多数地区因缺乏大师公，早已不再挂大罗十二盏灯和度师，至于加职这个级别的授箬仪式则更没有人能做了。其次，他必须是男性。过山瑶女子虽也举行挂灯仪式，但除了可在挂灯时担任师女的“师娘”外，不能在宗教事务中担任其他任何职务。第三，他必须聪明好学，手脚灵便，在举行过度戒或挂灯仪式之后，在师父的许可下跟随师父做其助手，长期跟随师父做法事，在宗教活动中学会念经书（念诵经书要用专门的语音而不用日常口语中的瑶语语音来念），学会使用各种法器和各种招神驱鬼之术，还要学会各种宗教舞蹈动作等。但据笔者在几个县的若干个瑶村调查的情况来看，跟随师父做法事的弟子如果与师父之间不存在直接或间接的血缘关系，即使聪明好学，学

会了做法事的种种道法，因为得不到经书，也是很难得到师父的衣钵的。他们把经书作为其传承的关键，从不轻易示人，还间接表现为瑶族的研究者们到瑶村调查时很难获得经书，即使他们通过种种途径和关系而获准翻看经书并被特许照相、录像或拿去复印，都被再三告知不要给第三人看见，因为如果给别人尤其是瑶村里的人拿去翻版，得到经书的人就很容易成为师公或道公，就会直接威胁到他在该村或该地区宗教社会中的地位。瑶族经书常被学者们谈论而少有真正获得并仔细研读者，原因就在于此。笔者在云南瑶区辗转二千多公里，通过在各县政府的瑶族干部才得到了十几部经书，实已属幸运。明白了这一点，才明白了民国《马关县志》卷二所载清代瑶人“有书父子自相传习，……彼复实而秘之，不轻示人”的真正含义。师公或道公的后代或其他亲属则较易得到他的信任，也容易获准做其宗教活动的助手，并在宗教活动中得到他传授各种道法科仪。由于师公和道公大多采取父子相传的方式传承其衣钵，而与他没有血缘关系的人只有少数特别得他信任和欢心的人才可以做师公或道公，经过长期的发展，实际上已在云南瑶族中形成了若干以血缘关系为联系纽带的无形而松散的民间宗教团体，但这个所谓的宗教团体与汉族地区所见的道教宗教团体相比又有着本质的区别。

不论是蓝靛瑶的师公和道公，或是过山瑶的师公，绝大多数都是村寨中的普通农民，在从事宗教活动之余，都照常参加生产劳动，专业的宗教职业者尚未出现。另一方面，在 20 世纪 50 年代以前，在云南瑶族的多数村寨中，师公或道公既是村寨的宗教领袖，又是行政首领之一，在寨中享有很高的威望。他们通晓教义和经文，是道教思想的传播者和宗教活动的领导者和主持者。同时他们又有自己的家室，这是人世化的符箓派道士的一大特点。他们虽在正规的学校中学习的时间并不

长，多数都只读到小学毕业，但由于他们长期研习经书，大多能识文断字，熟知本民族的历史和文化，堪称当地瑶族中的知识分子。因此在党和政府的民族政策的召唤下，出来担任村、乡、县甚至更高级的各级部门干部者有不少原为当地著名的师公和道公，并有不少原村中的师公和道公在当地村、乡小学或中学中担任教师。当然受政策的限制，这些已在政府或学校工作的干部和教师自工作以后就不再任师公或道公，但他们在出来工作之前就已把他原在村中的宗教职责交付给了他认为是值得信任的人。

三 经书的瑶族化

云南瑶族中至今尚保留了大量的道教经书。因为各村都有自己的师公和道公，在每个村子中都可找到一些数量的瑶经。瑶经虽在“文化大革命”期间被视为“四旧”书籍被大量抄收焚毁，被师公和道公秘藏而保存下来者也很可观。现云南瑶族中发现的瑶经多数为清末和民国时期的抄本，也有少量是新中国成立以后的。解放后的抄本中又有相当一部分是由于原经书已出现破损而重抄，以便于阅读和保存。大部分经书均为祖传之物，有的是其祖尚居于广西等地时所抄，这正与其宗教传承以父子相传为主相对应。各地瑶族师公、道公及其弟子在诵读道经时或用粤语或用广西汉族语音，说明道经很可能是瑶族祖居广东、广西时即已传入，而云南瑶族主要来自广东、广西等省区。

与其道派分为三个不同的派别相对应，蓝靛瑶师、道两边和过山瑶所用经书各不相同。不仅如此，由于抄写中出现的误差，即使在同一派中也存在着一些地区性的差别。如文山州一带蓝靛瑶师公和道公用于度戒的经书就有二十余种，其中师公用的有《功曹牒》、《上中下元伸奏》、《门外榜语》、《阴阳二

牒》、《大令安坛川光》、《表式》、《师公法贝》、《启师疏》等，道公用的则有《月内科》、《阐朝科》、《玉宝大部经》、《飞章科》、《交陵科》、《交龙科》、《笠幡科》、《炼度科》、《伸斗科》、《安龙科》、《设醮科》、《书识式》、《被刺科》、《启师科》、《和尚道士诫》等。^①而笔者在曲靖地区师宗县所见蓝靛瑶师公用于度戒的经书又有《公元经》、《救患经》、《功曹经》、《召兵经》、《召龙经》、《请神经》、《起师经》、《度戒经》、《安坛经》、《拜表经》、《生灵经》、《竹元经》、《长军经》、《拜众经》等十余种。道公所用经书名称则较规范，除文山州所见者外，尚有《天师戒度科》、《开启科》、《告斗科》、《告官科》、《增净科》、《破狱科》、《冈众科》、《丹车科》等。从这两个地区的度戒经书使用的情况来看，各地师公和道公使用的经书并不完全相同，这可能是经书在传抄的过程中出现变异的结果。除了度戒用的经书外，蓝靛瑶师公和道公还有用于其他用途的大量经书。笔者在河口县调查时，该县民委瑶族干部李国勇同志赠阅该县蓝靛瑶所用经书目录一份，大致有《灵符中卷》、《道门二部共对敢诸完》、《华堂大会秘》、《全真演教》、《开山科》、《龙王解秽》、《献拾供》、《完满科》、《送终灯秋》、《丧夜科》、《丧家金语》、《迓王科》、《释股科》、《斋醮两班神目》、《送终文》、《炼度科》、《破狱科》、《交简科》、《良缘秘》、《南灵科》、《伴座科》、《救患科》、《请圣上香》（或叫《上时请圣》）、《经坛关告科》、《天师忏悔》、《度人经》、《三官科》、《三官宝忏科》、《玉枢经》（或称《三官经》、《金章经》）、《符史科》、《斋毡简》、《会圣科》、《净坛科》、《敕坛科》、《散花解结》、《尊典经》、《斋宿启》、《腾章科》、《斋说醮》、《诸品经》、《肴雷招兵

^① 赵廷光：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990年版，第33页。

科》、《肴雷安坛科》、《玉皇三卷经》、《土府单时科》、《鬼脚科》（或叫《急中救患科》）、《架桥科》、《大会科》、《祝贺楼台》（或叫《伴座科》）、《婆王秘》、《开经科解疏》、《诸章路》、《新思科》、《化依科》、《三元合婚书》等近五十种。可惜分不清哪些是师公所用，哪些是道公所用。只是大体知道师公的经书多用于驱鬼除邪、治病招魂等，而道公的经书多用于超度亡灵。其中有一部《全真演教》，因未见到经书的具体内容，不知与全真道之间是否存在着某些联系。过山瑶的经书数量也颇为可观，按其用途也可分为挂灯和度师用书以及丧葬、合婚与婚礼、招魂、驱鬼、解蛊、治病等经书。如金平县营盘乡一带过山瑶所用经书主要有《开坛书》、《伸香意者》、《上呈意者》、《咒奏》、《挂灯书》、《解意书》、《传度答文戒民书》、《传度书》、《度曹》、《三戒书》、《三戒疏牒表文》、《三戒加职戒民书》、《三戒水盆雪山刀梯书》、《请圣科文》、《贺星书》、《传度花押疏文申牒状》、《仰功朝书》、《过乡跳神书》、《下禁书》、《法书》、《超度疏表》、《送亡法书》、《送终超度书》、《安坟书》、《破血湖经》、《开山经》、《盘王书》、《还愿书》、《架桥书》、《招魂书》、《解煞书》、《合婚书》、《通书》等数十种。可见虽然两个支系中的经书名目不同，具体内容也存在着差异，但其使用经书的目的却是大体一致的。

虽然两个支系中的三个派别所用经书存在着一定的差异，却都表现出一个共同的特点，那就是均经过了一个瑶族化的改造过程。其瑶族化特点主要表现在以下几个方面：

第一，经书中记入了大量瑶族的历史传说、神话故事等内容，赋予了明显的瑶族化特点。其中记述了不少本民族的历史、传说故事等。如过山瑶《解意书》记述了盘瓠传说和瑶族历史上“飘洋过海”传说：

“圣王（盘王——笔者按）座落金轮殿，七千八

万五千年。

生下六男又六女，分成六姓置瑶人。

分出五音有六郡，后来传下万千年。

置有榜图（《过山榜》，或称《评皇券牒》——笔者按）官手印，交把瑶人承领凭。

圣王座落万万岁，后来万岁转归天。

立有福江连州庙，立有香竹圣王堂。……

改换君王在圣殿，瑶人退下圣王前。

分下广东南海岸，置下田塘万万年。

寅卯二年天大旱，三年无米又无粮。

泽山林木又出火，江河无水又无鱼。

瑶人慌乱无米吃，吃了百般田万年。

十二瑶人无计奈，飘飘过海过东京。

过了三百六十日，愁愁忆忆在船中。

无计船中船叩圣，五旗兵马保人民。”

也有记述历史上的生产状况的，如同上之《解意书》就记述了历史上曾种麻织布的情况。

第二，经书的书写形式大量采用了瑶族歌谣中常用的七言句式，这在三个派别中都表现得十分明显。完满派的经书中还有四言体、五言体等句式，都是其歌谣中常用的句式。过山瑶经书中还有不少经文采用了他们民间对谜歌一问一答的格式。如《传度答文戒民书》的大部分经文都采用了这种格式，其“先唱起角唱”为：

“先唱起角唱

一声鸣角者叫进天庭，角叫震雷声。

打开天门天兵降，打开地府地兵行。

口吹犀牛真宝角，声声吹到老君门。

今日当天度弟子，好声记处定阴阳。

何人当天来度戒？何人引上至天曹？
何处梁桥何师父？何路造桥诸二官？
何日造桥有何事？何人今日接仙兵？
何处众兵何处过？何处小师桥下行？
何日领头度弟子？

又答曰：

炉中香火起纷纷，敬奉坛前拜老君。
引度本师引我到，坛前说出众人间。
一声鸣角者，角叫震雷声。
小师坛下拜诸兵，口吹犀角真宝角。
声声吹到老君门，老君当天度弟子。
本师引上到天曹，老君当天度弟子。
好声记处定阴阳，老君衙前师拜法。
小师亲自上桥梁，一拜桥梁郎师父，
二拜造桥诸二官。今日造桥无别事，
小师今日接天兵。拜上众兵桥上过，
引取小师桥下行。”

第三，三个派别经书的瑶族化程度存在着一定的差别。其中完满派经书的瑶族化程度稍浅，而另两个派别经书的瑶族化程度则较深。完满派道公所用的经书多数是从汉族道教经典中移植过来的，经书抄写规整，抄写规范而字体工整。经书绝大多数用汉文抄写，仅偶夹少数的古瑶文土俗字。道公念诵经书时神情肃然而庄重，不苟言笑，一字不漏地往下念。经书只能由道公一人念诵，其他人不能代替他来念。梅山派师公所用经书则多为自己仿照汉族道经编撰而成，经书抄写多不规整，字体显得凌乱而不工整，常有破损甚至缺页也不以为然。经书多用古瑶文抄写，在形式上也较多地采用了瑶族歌谣的七言句式，因此不识瑶文者读其经文常似懂非懂，有时除了神名之

外，常不知所云。在念诵经文时，常因念错而开怀大笑。如同时念诵的有两人，他们还互相捉弄，以博旁观者一笑。除了师公可以念经外，其余助手甚至不是助手而会念经的其他旁人均可替他念诵经文，因此在念经时常出现中断的情况。间梅派经书的瑶族化程度处于前两个派别之间。其经书因其道法来源复杂而多为师公博采众家经书自己编写而成。其抄写较规整，经书的抄写以汉语为主，不时也夹杂少数古瑶文。其记录章奏、疏式和奏表的经书均较统一而表现出规范化的特点，请神的经书多用七言句式，其格式与完满派的同类经书有一些类似之处，但规范化程度比后者又有所不及。且其经书中常有不少重复之处，显得有些混乱。

经书的瑶族化是作为外来宗教的道教传入瑶族社会后民族化的必然结果。世界上任何一种宗教，在传入一个民族社会中并成为该民族所信奉的宗教时，都有一个民族化的过程，任何外来宗教也只有在与本民族固有的信仰体系融合后才能为该民族所信奉。佛教传入汉、藏、傣等族地区以及天主教和基督教传入中国西南部分少数民族地区都经历了一个民族化的过程，但是我们不能因为这些宗教在民族化后加入了本民族的东西就认为它们变成了与原初的宗教毫不相干的两种事物，也不能因为民族化后发生了某些变异就否定了它们之间的渊源关系。因此，民族化后的瑶族道教与汉族道教相比认为瑶族宗教与道教“不是渊源关系，瑶族宗教并非源于道教，受道教的影响而形成和发展的，而是在相同的源流上形成和发展起来的两种不同特征的宗教”的观点，^① 是令人难以苟同的。

① 赵家旺：《瑶族度戒与道教斋戒》，载《广东民族学院学报》1990年第3期。

第二节 瑶族道教的神灵系统

一 神灵系统的三个体系

云南瑶族尊奉的神祇非常庞杂繁多。有人对红河州瑶族信奉的神灵作了统计,其中属道教系统的有146个,佛教系统10个,儒家系统4个,本民族祖先和杰出人物30个。^①其中道教系统中的梅山法主、梅山九郎大圣、谷魂谷娘等几位虽是道教神祇,应归于本民族系统。这些统计是将蓝靛瑶和过山瑶两个支系信仰的神祇全归于一处,并不精确全面,却大体反映了红河州瑶族神灵系统的构成情况。在这个系统中,来自汉族道教的神祇就占了3/4以上,说明道教在其宗教体系中占居主导地位。其次是本民族的祖先、英雄人物和其他自然神灵,只占了约1/6。至于佛教和儒家系统的菩萨和圣贤则更少。瑶族不信佛教,儒家的影响也有限,这些菩萨和圣贤应是随道教一起引入的附属物。

由于蓝靛瑶和过山瑶所信道教派别的不同,其信奉的神祇虽有相同者,但并不完全一致。不仅如此,蓝靛瑶中还因师、道两边司职不同而信仰的神祇也存在着较大的不同。如笔者2000年9月在河口瑶山曾获《完满科》一本,该经是蓝靛瑶道公超度亡灵用的经书。道公在蓝靛瑶中专事超度亡灵,此经中的神祇应代表了完满派所信神祇的主体。其中所请的神祇多达170余位,计有:清微天宫玉清圣境大罗元始天尊、禹余天

① 蛮夫:《对瑶族“度戒”的认识》,载红河州民族研究所编《红河民族研究文集》第一辑,云南大学出版社,1991年版。

宫上清真境大罗灵宝天尊、大赤天宫太清仙境大罗道德天尊、弥罗天宫金阙昊天玉皇上帝、太宥天宫南极勾陈天皇大帝、紫微天宫北极紫微星皇大帝、长乐天宫东极宫中青玄上帝（或说居于青华天宫）、碧霞天宫高上神霄真皇大帝、洞柱天宫承天后土教法大地祇（又称“万灵教法大地祇”、“万灵后土大地祇”）、上元一品赐福天官洞阳大帝、中元二品赦罪地官洞阴大帝、下元三品解厄水官洞清大帝、大罗天宫十方无极太上灵宝天尊、梵炁天宫五方五老五炁天君、盘皇、玄中教主大法师、太乙救苦天尊、九幽拨罪天尊、朱陵度命天尊、六御、升天得道天尊、慈悲引道度升天尊、丰都赦罪天尊、大圣广救沉魂天尊、游宴玉京天尊、度仙上圣天尊、无量度人天尊、香林说教天尊、丰都东狱帝主、青玄上帝、真武大帝、上元天官众、中元地官众、下元水官众、东方九炁天君、东方主玉宝皇上天尊、南方三炁天君、南方主玄真万福天尊、西方七炁天君、西主太妙至极天尊、北方五炁天君、北方主玄上玉宸天尊、东北方梵炁天君、东北方主度仙上圣天尊、东南方梵炁天君、东南方主好生度命天尊、西南方梵炁天君、西南方主太微虚皇天尊、西北方梵炁天君、西北方主无量太华天尊、上方梵炁天君、上方主玉虚明皇天尊、下方梵炁天君、下方主真皇洞宸天尊、雷声普化天尊、更生永命天尊、长生保命天尊、福生无量天尊、国泰民安天尊、风调雨顺天尊、大登风穗天尊、消灾散祸天尊、消愆灭罪天尊、随愿往生天尊、升天得道天尊、逍遥自在天尊、土相扶持天尊、龙神拥护天尊、遣邪归正天尊、封刀杀鬼天尊、元始安镇天尊、降魔护道天尊、金真引教天尊、福生护命天尊、宝华完满天尊、东华注筵天尊、南宫长生天尊、西灵护命天尊、北极添粮天尊、北阙添粮天尊、廉贞大魁天尊、延龄益筵天尊、中天王主天尊、紫清降福天尊、飞升金阙天尊、游行三界天尊、传成达信天尊、八卦护身天尊、晋恩

赐福天尊、倾光回驾天尊、回鸾返驾天尊、九宫解厄天尊、赵元帅、邓元帅、马元帅、关元帅、功曹、地府十冥王、初江阴德定休真君、宋帝静应真君、最胜威灵真君、阎罗天子真君、宝宿照成真君、泰山总御真君、平政威德真君、都市飞魔真君、转轮五化真君、爽灵星君、幽精星君、舌幽星君、太阳星君、太阴星君、南斗勾魂星君、北斗注鬼星君、中天大圣北斗第一位贪狼星君、中天大圣北斗第二位巨门星君、中天大圣北斗第三位禄存星君、中天大圣北斗第四位文曲星君、中天大圣北斗第五位廉贞星君、中天大圣北斗第六位武曲星君、中天大圣北斗第七位破军星君、中天大圣南斗第一位天府司命星君、中天大圣南斗第二位天府司禄星君、中天大圣南斗第三位天洞延寿星君、中天大圣南斗第四位天樞度厄星君、中天大圣南斗第五位天粮益筵星君、中天大圣南斗第六位天机上天星君、中天大圣十一曜日宫太阳帝君星君、中天大圣十一曜月府太阴皇君星君、中天大圣十一曜东方木德岁华星君、中天大圣十一曜南方火德荣域星君、中天大圣十一曜西方金德太白星君、中天大圣十一曜北方水德洞宸星君、中天大圣十一曜中央德地侯星君、中天大圣十一曜神道罗侯星君、中天大圣十一曜神炁计都星君、中天大圣十一曜天乙紫炁星君、中天大圣十一曜太乙月孛星君、本岁本命元辰星君、二十八宿星君、脱苦超升南极真人、救苦十号真人、张天师、观音、五灵童子、东方青灵起道童子、南方赤灵起道童子、西方白灵起道童子、北方黑灵起道童子、中央黄灵起道童子、青龙、白虎、朱雀、玄武、本州城隍、本府城隍、本县城隍、南朝高祖、万寿公主、二贤太子、北府令公、民主三官、正法三师三郎、南方火德执法尊、五龙、本境、瘟司、香火司、命门承刀尉、住宅福神、幡头大将、土地等一百七十余位。其中除了盘皇、玄中教主大法师、令公、民主三官、正法三师三郎等

极少数的神祇为瑶族本民族的神外，绝大多数为汉族道教中常见的神祇。这些神祇的称谓均较规范，这是蓝靛瑶道公所信神祇的一大特点。这些神大多是单一神，有的则是一方一界神，如上元天官众、中元地官众、下元水官众、地府十冥王等。

蓝靛瑶梅山派所信神祇则较道边所信仰者要少，而且与道边所信有着不同的特点。笔者 2000 年 9 月在河口瑶山调查时获师公用经书《鬼脚科》一本，该经主要用于替人驱鬼治病。师公在蓝靛瑶中的职责主要是替人驱鬼祈神，此经所请神祇应代表了师边所信神祇的主体。其中所见的神祇主要有：三元大道（上元唐相、中元葛相、下元周相）、民主三官、玉皇（玉皇天帝、玉皇天主）、帝母、盘古大皇（盘古大王）、盘皇圣帝、梅山法主大圣九郎、行马走马观花坛主九娘、四位帅真、五位伍雷、众圣、左师、右圣、南北六神、太白天娘、花根父母、张天师、李天师、四帅（赵元帅、邓元帅、马元帅、关元帅）、南斗六司延受（寿）真君、北斗九王上道星君、开天李社天皇、李社大皇、李府、上道星君、斗府、金身李大元帅、左相判官、右相判官、五德灶君、东方木德灶君、南方火德灶君、西方金德灶君、北方水德灶君、中央土德灶君、灶公、灶母、灶子、灶孙、圣念大神、左部兵马、右部兵马、龙全圣帝、神农皇帝、伏羲姊妹、五姓名王、威得雷主圣帝、雷王（雷公）、雷母夫人、风伯、雨师、雷姐小娘、雷车黑帝、雷车白帝、雷家一股大小官员、五海龙王、日间报财童子、东府、南府、西府、北府、中府、东道五场、南道五场、西道五场、北道五场、中道五场、功曹、上界年值功曹、下界月值功曹、下界日值功曹、下界时值功曹、上中下元功曹、西天使者、通种使者、东方转化龙村法师、南方转化花村法师、天罗李北坏玄天真、三皇五帝、五姐、南朝高祖、中央敬古郎君、公龙水郎君、三台禾谷父母、冯敕四官、冯耕贤圣四官、染稳刺列并

官、冯二秀才、冯进秀才、冯拾人、冯国乐官、冯国故官、冯氏九娘、冯家羽官、冯家一股大小官员、运财力士仙官、领樵仙官、执书把笔仙官、推财进宝仙官、末鬼读命仙官、金司称命仙官、鲁法主、小鲁法主、岁府都头、龙凤小娘、敏地三云盖七娘、五色花大圣、兵主九娘、求财土地、东方土地、南方土地、西方土地、北方土地、中央土地、牛栏马栏土地、城隍、社皇、田公、地母、夜间郎娘、万岁老人、本村境主灵王、么麦灵王、三代祖内先灵、香火家先等一百二十余位。这些基本代表了师边所信仰的神祇。这些神祇的最大特点，一是本民族神祇较多，其中包括了本民族的杰出人物、原始宗教神等；二是神名多不规范，如玉皇、三元、三官等均有多种不同的称呼；三是汉族道教较晚时期常见的许多神祇并不见于其中，甚至出现时期并不太晚的三清也未见，可知师公所信教派当属早期道教。师公及其弟子在蓝靛瑶中专司驱鬼之职，也正与早期道教的特点相吻合。

过山瑶间梅派所信的神祇比蓝靛瑶师、道两边所信神祇均为复杂。下面以金平红头瑶为例予以说明。金平红头瑶按服饰和居住地域分为高山红头瑶（高山瑶）和矮山红头瑶（矮山瑶）两种。此所谓“矮山红头瑶”，据笔者所见其实并不以红布包头，成年后以黑布在头上包成一个大盘状，最大者达十余斤，与富平等地的板瑶或大板瑶颇为相近。笔者 2000 年 9 月在金平县营盘乡茆茆坡村得矮山红头瑶用于挂大罗十二盏灯和度师的《请圣科文》一本，因该经书用于他们近几十年来挂灯的最高级别，其中所记神祇最为全面系统，很有代表性。该经又称《三戒请圣科文》，专用于请神到坛。现按该经所记请神顺序列其神祇名于下：三十三天清微天宫玉清圣境大罗元始天尊、禹余天官上清真境灵宝天尊、太乙天官太清道德天尊、三十三天昊天金阙至尊玉皇大帝、大罗殿上中天星主北极紫微大

帝、东极青华大帝、南极长生大帝、西极勾陈玄宫天皇大帝、承天教化土皇地祇、高天大帝、太上老君、太上星主天尊、天皇上帝、国皇案主、天明皇太上主帝、解厄长生保命天尊、太上支粮接命九天太乙星君、无量降佛天尊、救苦本元辰星君、天曹判官、太上都三郎、南曹三郎、北曹三郎、先贤人第十九郎、左曹添、右曹添、三司一殿判官、历度三郎、上元一品赐福天官紫微大帝、中元二品赦罪地官清虚大帝、下元三品解厄水官洞阴大帝、西天二十达摩大都天元帅、天游副将军、长生大法先师李老君、净（静）应真君、中天大法仙师主、北极真武玄天上帝、志公和尚、八部天龙、十圣财禄、二库判官、日宫太阳星君、月宫太阴星君、东方木德星君、南方火德星君、北方水德星君、中央土德星君、罗侯计都星君、紫微月孛星君、贪狼星君、禄存星君、文曲星君、廉真星君、武曲星君、破军星君、左辅右弼三台华盖星君、南斗天相司禄星君、延寿注命星君、西斗计各星君、周天二十八宿星君、一切十二星辰、金牛狮子存宫宝瓶白象宫神、双男双女宫神、四方七宿星宫、善恶二部童子、师门三界一切众兵、雷霆都司邓元帅、铁笔辛元帅、龙虎玄坛赵元帅、灵马元帅、东狱舍人张元帅、地祇统兵康元帅、教门李十五官、上元唐将军、中元葛将军、下元周将军、行兵玉挂五显灵官大帝、大圣今朝李十五官、黄阳总官、相公二十五官、五通变现菌十三官、两相排马三官、下元郎、四官、彩十五官、押兵七官、黄衣判官、白衣使者、坐玄玉计太尉、南朝犁十六官、走马通天副元帅、迷童小一官、得兵部长斋李十五官、银殿金紫微大王将、迷金邪太尉、左殿先锋、洞明八官、右殿沙刀明四官、开教生神、谢雨五郎、蒙富二郎、开教公虚华二郎、布公陈邵法左郎、九官仙女、助法四娘、梁吴十洞夷头、真坛土地、福德正神、梅山部下三十六万兵、大帝部下十万洪兵、上元部下三十六万部兵、海番部下

八万游兵、吞魔食鬼大将军、坛中无面月大将军、食鬼饿虎大将军、罗山破路大将军、破庙大将军、海番张赵二郎、星主打瘟赵侯三郎、春雷兵、夏雷兵、秋雷兵、冬雷兵、二十四万雷兵、犀牛、白犀兵、麒麟、狮子、猛虎、毒蛇、斩病功曹、退病使者、雷公、雷母、风伯、雨师、律令小娘、梅山十八郎、宫法主、谭杨法主、斩鬼天师、李十五官、打破铁牢城大将军、上宫仙家仙女、九宫仙女、报卦仙女、花主相公、蒙十五官、廉马大马凄凄蒙许十四姑娘、监醮监斋使者、许愿薄判官、太白天皇大帝、天府六府掌印判官、引禄判官、天府六府点勘判官、天府注厄判官、天府注禄判官、天府六案注命判官、天曹南曹北曹判官、天府诸业引进使者、天府金牌正卯判官、天府落死真君、天府上章奏表仙官、天府三将惠宝相真君、天府消灾散病判官、天府斩鬼使者、传香玉女、天府明功德真君、红禄天府行灵使者、天府变化五谷之神、天府五相六大禅师、天府灾表乐使者、损害六畜使者、天府行癰使者、头痛肚痛手痛亦服泻痢之神、十福天真元帅、十二年正王将使者、行瘟使者、二十四气七十二候使者、财禄二库判官、天府一界斗曜列汉群仙圣众、地府一界圣众神、地府比杨邦都大帝、中元二品赦罪地官大帝、善提查神、地府五方五帝真君、地府四真、地府一殿秦广冥王、地府二殿楚江冥王、地府三界宋帝冥王、四殿五官冥王、五殿阎罗天子、六殿变成冥王、七殿太（泰）山冥王、八殿平政冥王、九殿都市冥王、十殿转轮冥王、王下判官、牛头狱卒、马面鬼王、地府刀山狱主、铁魔判官、火汤狱主、剥皮狱主、十一重地狱主、三十六重地狱主、四大乐神王、四大陆道神众、地府一界幽阴圣众、水府丹霞扶桑大帝、下元三品解厄水官大帝、水府河上河下真人、水府阳谷大帝、东海龙王、南海龙王、西海龙王、北海龙王、中海龙王、青帝赤帝白帝黑帝黄帝龙王、水府仟门大成至圣文宣

王、先师鲁国公侯三十徒众、七十二贤人、水府母之神、沉沙大圣、水府中元之江王、六曹判官、掌印掌籍判官、注生注禄判官、水府河泊水官、九江水监斋监醮使者、河内夫人、水江阴神、沉魂滞魂之神、水府巡河大神、阳间一界圣众神、当州府县城隍使者、府德大神、开辟大帝、开天辟地盘古大王、大熟水熟盘古一行圣众、连州大庙都巡大王、圣帝唐朝十八王、辛教四王、起刀五王、造天六王、托天七王、盖天八王、连州九王、唐十相公、是天游国秀才、金殿夫人、后殿夫人、龙衣陈十七娘、贵衣陈十八娘、唐少唐圣九娘、麽头唐十四娘、花宫唐十五娘、执刀唐十六娘、天院使者、随砖使者、十二游国先师、福灵大庙神、会灵大庙五婁圣帝圣母、开鼓一郎、长腰三郎、连踏四郎、横吹六郎、哥头七郎、解衣八郎、着衫九郎、南庙和尚十郎、九江龙骨圣娘、付灵圣帝、前门铺台后门立椅班衣赤衣游人、前门打鼓后门吹笛见郎、排抬横橙古娘、年少连街唱歌刘三妹娘、盘古圣帝、盘古圣人、禾花姊妹、禾谷郎君、惊惊打伞黄赵夫人、住宅土地神、住宅九叠土皇大帝、后宫夫人、住宅紫微大帝、贪狼巨门星君、禄存文曲星君、廉真武曲星君、破军辅弼星君、天上九良星君、金木水火土星君、住宅二十八宿十二宫辰星君、南斗六旬星君、北斗七元星君、后土天牢地败将军破碎血湖年月日时星君、宅君住宅飞廉搜游太岁星君、金神七杀游天大杀星君、宅剑峰三百六十神众、四季兴旺杀神、住宅年游太白神皇、土府神君、五方五土神君、土地福德正神、子癸丑寅神君、寅甲卯神君、辰巽己丙神君、午丁未申神君、申庚酉辛神君、戌乾亥壬神君、住宅天杀地劫杀横来灾劫神、刑克灾杀神君、五方大耗小耗神君、修离补壁去来龙放水神君、坐宫坐向神、四方触犯神、男女本命元辰星、南极户慰神、住宅一州干犯龙神、合家本命神、天曹主照周天星斗北极紫微大帝、上清宫注照大罗十一曜星君、

禄司延信十二本命元辰星君、行年星众金木水火土星君、本命大小二命星君、直年游月煞时煞血星君、命直丧门吊额白虎等等三百六十余位。其中的“盘古圣帝”疑为“盘皇圣帝”的误笔。因盘皇为过山瑶中尤为重要的一位神，笔者查遍该经，也未见到盘皇、盘王、盘瓠等字样，而“盘古圣帝”和“盘古圣人”于经书中紧接并排在一起，所指应为不同的神。另据金平红头瑶《上呈意者》所载，过山瑶的神灵尚有盘皇圣帝、青天白面、象位灵王、十二仙姑姊妹、白鹤仙娘、行司官将、翻太尉等。^①其中的“盘皇圣帝”与《请圣科文》中的“盘古圣帝”仅差一字，应均指盘王（盘瓠）。他们供奉的神灵中，“盘古”和“盘瓠”是两个名称相近易引起混淆的神名。由于瑶族宗教典籍年代久远，瑶人文化也有限，辗转抄写，经文中错字很多，因而使两个神名含混不清，常出现盘古和盘瓠称呼的字面上相混淆的情况。虽然如此，在现实中瑶人的思想深处，两者是有明确分别的。他们视盘古为创世神，视盘瓠为图腾祖先，这在其宗教经典、神话传说和民间歌谣等内容中都有明确的区分。^②

由上述可知，云南瑶族的神祇大致可分为蓝靛瑶完满派、梅山派和过山瑶间梅派三个不同的系统。虽这三个系统的神祇尚未全部列出，但已可窥见其概貌。各个系统之间有一些共同的神祇，虽其神祇名略有差异，却能知道所指相同。其中尤以完满派与间梅派所信神祇中相同的为多，对神祇的称呼也有许多近似之处，但这并不能表明这两个系统是可以等同的，因为

① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第150~151页。

② 参见徐祖祥《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第130~132页。

它们之间不同之处也是十分明显的。最有趣的是，蓝靛瑶的两个派别各信一套神灵系统，虽经漫长历史时期的发展，却未出现互相融合的迹象，且两套系统互为补充，各行其事，可谓完美之作。因师公的职责主要是替人驱鬼逐邪，梅山派的神祇被请来时多是为助师公达成此目的。因道公的职责主要是替人超度亡灵，完满派的神祇被请来时多是助死者亡灵升入神仙界，成为家先。这两套神祇，一套重现世，一套重来世，把蓝靛瑶的信道目的结合得天衣无缝，达到了一种完美的境界。这两套系统虽职能不同，在许多斋醮仪式中却存在着互助的特点。如道公为亡灵超度时，师公要把梅山派的神祇召来为之护坛和为亡灵开路，保护亡灵在升天的路上不受恶鬼邪神的干扰。师公在为其弟子举行度戒仪式时，道公也要为之护法，并在度戒弟子跳五台后，在其身上盖上玉皇印，使之得到道边神祇的认可。也许正因这两套系统存在着互补之处，才能在长时期内共存下来，而不进行互相改造和融合。

间梅派的神祇复杂，概因蓝靛瑶中分为两个系统，而过山瑶中是合而为一之故。其实如把蓝靛瑶的师、道两边的神祇合在一起，也颇为壮观，在数量上并不逊色于间梅派系统。汉族的早期天师道具有“名目繁多，而且带有明显的随意性”的特点，据《正一法文经章官品》，有“百二十官”。^①梅山派所信神祇特点与此颇为相似，也是神祇众多，神名的随意性很强，且虽以三元为最高神，却不奉较晚时期出现的三清为最高神，也具早期天师道的特点。完满派和间梅派的神名虽有不少与唐宋以后的汉族道教神名相同或相类似，却也具有神祇名目繁多的特点，且有些神名也不规范，随意性很强，这些都应属于早

^① 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社，1988年版，第162～163页。

期道教的特点，说明瑶族吸收这些神祇进入神灵系统的时期不会太晚，至少不会晚于唐宋。至于传入的具体时期，目前尚不能下定论。

二 神灵系统的瑶族化

两个支系的神祇虽主体部分为来自汉族道教的神仙，却均表现出明显的瑶族化特点。这些特点归纳起来，大致有以下几点：

第一，他们把这些神祇根据与其关系的亲疏划分为家神和外神两大类。如蓝靛瑶的家神主要有令公、送子娘娘、灶神、土地神（或叫财神）、斗神、禾苗神、担粪神、家先等。外神或称寨神，有玉皇、盘王、城隍、社王（社皇）、雷王、本境、山神（或叫猎神）、瘟神、鲁班、三清、三元、张天师等。其中家神多是本民族原有的神灵，之所以被称为家神，是因为这些神祇所管的主要是家庭内生产生活诸事。而外神主要来自汉族的道教诸神构成，但也包括盘王、山神等本民族原有的神。这些神主要管家庭以外的众多事务。过山瑶的情况也大致相似。过山瑶的家神有的与蓝靛瑶相同，有的则相异。其家神主要有庙王、三清、大行司、小行司（以上四神被请来时是家神，不请时是外神）、灶神、猪栏神、牛栏神、门神、谷神、鲁班、财神、家先等。外神则包括了居于天庭的除已归入家神的庙王、三清、大小行司外的所有天神以及土地神、社王、城隍、地主等地祇。过山瑶的家神范围比蓝靛瑶的要广，在蓝靛瑶中被视为外神的，如三清、鲁班等，在过山瑶这里做法事被请来时也被当作家神。由于家神与他们的关系更为密切，在逢年过节时有专门的祭家神仪式。如正月初一上午要由家中的男主人用粽子、酒、菜、香等供祭家神。正月十五日本为上元圣诞，在云南瑶族中已演变为家神节。这一天，每家都要以鸡、

粽粑等祭祀家神，有的地区还要请专门的祭师来主持祭祀仪式。

第二，瑶族原有的原始宗教神、本民族的杰出人物和本家族的家先等全被纳入了神祇系统之中，使瑶族道教的神祇系统显现出明显的瑶族化色彩。如有人从云南红河州瑶族经书中检索出了瑶族杰出人物三十余个，计有盘王（盘皇）、沈总兵、毛巡检、冯家一殿、冯敕四官、冯二秀才、冯氏九娘、雷十九官、九五二官、民主三官、南容大庙宗师、凭敕贤圣四官、花根父母大王、刘三姐（刘三妹）、三台禾谷父母、担粪郎君、龙全、道保、李社大王、羽官、上元唐相、中元葛相、下元赵（按：应为周）相、南朝高主、祖爷、沈爷、家先、九官、九郎、历代祖宗等。^① 云南瑶族神祇系统中的本民族神灵远不止这些，而且存在着支系间的差异。蓝靛瑶中的本民族神主要有盘王（盘皇）、盘古大皇、玄中教主大法师、梅山法主大圣九郎、上元、中元、下元、令公（天门北府令公）、李大元帅、行马走马观花坛主九娘、民主三官、正法三师三郎、本村境主灵王（常简称“本境”）、地主、△麦灵王、猎神（山神）、神农皇帝、伏羲姊妹、送子娘娘、花根父母、禾苗神（稻大神）、三台禾谷父母、担粪神（担粪郎君）、冯敕四官、冯耕贤圣四官、染穗刺列并官、冯二秀才、冯进秀才、冯拾人、冯国乐官、冯国故官、冯氏九娘、五官、九官、羽官、领樵仙官、执书把笔仙官、鲁法主、小鲁法主、岁府都头、龙凤小娘、敏地三云盖七娘、五色花大圣、兵主九娘、夜间郎娘、三代祖内先灵等数十位。过山瑶神祇系统中出自本民族的神祇有盘古大王（盘古圣帝、盘古圣人、开天辟地盘古大王）、盘皇圣帝、令

^① 蛮夫：《对瑶族“度戒”的认识》，载红河州民族研究所编《红河民族研究文集》第一辑，云南大学出版社，1991年。

公、梅山法主大圣九郎、杨山法主九郎、张赵二郎圣主、白虎天门李十五官、太上都三郎、南曹三郎、北曹三郎、先贤人第十九郎、历度三郎、教门李十五官、大圣今朝李十五官、黄阳总官、相公二十五官、五通变现菌十三官、两相排马三官、下元郎、四官、彩十五官、押兵七官、南朝犁十六官、迷童小一官、得兵部长斋李十五官、洞明八官、右殿沙刀明四官、开教生神、谢雨五郎、蒙富二郎、开教公虚华二郎、布公陈邵法左郎、九官仙女、助法四娘、梁吴十洞夷头、梅山部下三十六万兵、大帝部下十万洪兵、上元部下三十六万部兵、海番部下八万游兵、海番张赵二郎、星主打瘟赵侯三郎、律令小娘、梅山十八郎、宫法主、谭杨法主、斩鬼天师、李十五官、花主相公、蒙十五官、廉马大马凄凄蒙许十四姑娘、连州大庙都巡大王、圣帝唐朝十八王、辛教四王、起刀五王、造天六王、托天七王、盖天八王、连州九王、唐十相公、是天游国秀才、金殿夫人、后殿夫人、龙衣陈十七娘、贵衣陈十八娘、唐少唐圣九娘、麽头唐十四娘、花宫唐十五娘、执刀唐十六娘、十二游国先师、开鼓一郎、长腰三郎、连踏四郎、横吹六郎、哥头七郎、解衣八郎、着衫九郎、南庙和尚十郎、九江龙骨圣娘、前门铺台后门立椅班衣赤衣游人、前门打鼓后门吹笛见郎、排抬横橙古娘、年少连街唱歌刘三妹娘、禾花姊妹、禾谷郎君、惊惊打伞黄赵夫人、广福大王、云头仙女、明月龙凤三娘、敕封太尉南朝李十六官、部兵李十一官、感应修斋李十二官、左殿仙峰同明八官、右殿沙刀明月四官、赵侯三郎、黄赵二真人、伏羲姊妹、禾花姊妹、禾扇小娘、猪栏神、牛栏神、雷祖三郎、地主（本坊土主）、家先等近一百二十位，远比蓝靛瑶的多，约占了所信神祇 1/3。这些神祇有的与蓝靛瑶相同，但相当一部分并不一致，即使相同者名称也存在着一定的差异。其中的本村境主灵王指本地土司神，为地方神的一种。云南瑶族

历史上常处于不断迁徙的状态，每迁到一个新地方都希望土司接纳，土司对他们实行较为松散的统治。他们认为“得山耕种”是土司对他们的恩赐，因而敬重土司，把土司也归于神灵系统之中。大凡村寨性的祭祀活动中，都把本境与其他神灵一起祭祀，以求保证得以在本地长期生活下去。地主也是地域神之一种，指最早来本地开村立寨的那户人家的家先。盘王（盘皇圣帝）、盘古大皇（王）、令公、神农皇帝、伏羲姊妹等来自本民族的神话。盘王、禾苗神（谷娘、稻大神、三台禾谷父母、禾花姊妹、禾扇小娘）、担粪神（担粪郎君）、土地神、农神、火神、水神等是本民族的原始宗教神，在神灵系统中所占的比例甚小。盘王作为本民族具有崇高地位的图腾神，在道教传入后，他在神灵系统中屈居于道教大神之下，一方面说明道教信仰已成为瑶族的主要信仰，另一方面则说明图腾崇拜与道教信仰已结合为一体。如第三章祖先崇拜部分所论，云南瑶族每个家庭都将其列于家先单上的家先视为已居于天庭的神灵，又是祖先崇拜与道教信仰的有机结合的反映。其余上述各神灵多为本民族历史上的杰出人物，有的为著名的宗教人士，死后成为仙真进入神灵系统中。这些瑶族自己的原始宗教神和得道仙真们给其神灵系统增添了浓厚的瑶族化色彩，但这些瑶族的神祇在其神灵系统中全归属于来自汉族道教的神的支配之下，执掌神灵世界各府各庙的全为来自汉族道教的神祇。

第三，从汉族道教接受过来的诸神祇也经过了一番瑶族化的改造和重新定位。他们信仰的神祇大部分是道教的神祇，是从汉族的道教中演化而来。这些道教诸神被纳入到瑶族的宗教体系之中，经历了一个瑶族化的过程。如三清是过山瑶间梅山派和蓝靛瑶完满派所信的最高神，三元是蓝靛瑶梅山派所信的最高神，但三清和三元都经过了瑶族化的改造。汉族道教不仅对三清的尊奉有深刻的内涵，对三清的称谓也较明确，称灵宝

天尊为“上清境禹馀天灵宝天尊”，称元始天尊为“玉清境清微天元始天尊”，称道德天尊为“太清境大赤天道德天尊”，祭礼也较瑶族复杂。瑶族对“三清”加入了自己的理解，完满派和间梅派对三清的称谓并不统一，对三清的称谓也与汉族道教有异。完满派称三清分别为“清微天官玉清圣境大罗元始天尊”、“禹余天官上清真境大罗灵宝天尊”、“大赤天官太清仙境大罗道德天尊”，与汉族道教相近。间梅派称三清分别为“三十三天清微天官玉清圣境大罗元始天尊”、“禹余天官上清真境灵宝天尊”、“太乙天官太清道德天尊”，与汉族道教有一定的出入。在度戒、挂灯、还愿、打斋、超度亡灵、跳盘王、迁村安居、建房架桥等活动中，三清是首先要请的神灵，尤其是在跳盘王和进行婚丧等有本民族特色的宗教祭祀活动时也要请三清等道教诸神界临，三清显然已经瑶族化。又如三元，有人把三元归于瑶族自己原有神灵，其实三元最初来源于“三官”，早在张道陵创立的早期天师道中就已存在。三元在稍后的汉族道教中，被称为上元一品九气天官赐福紫微大帝、中元二品七气地官赦罪清虚大帝、下元三品五气水官解厄洞阴大帝。在汉族典籍中，三官或来源于天、地、水三气，或是周幽王的三谏臣死后为神而来，或元始天尊吐出之气生成尧、舜、禹，三人死后被封为三官，或为陈郎与龙王公主所生的三个儿子被元始天尊封为三元大帝。^①在瑶族的三个道教派别中，三元的称号并不一致。其中在完满派和间梅派中的称谓较为稳定。间梅派称三元为上元一品赐福天官紫微大帝（上元唐将军）、中元二品赦罪地官清虚大帝（中元葛将军）、下元三品解厄水官洞阴大帝（下元周将军），颇接近于汉族道教对三元的称谓。完满

^① 马书田：《中国道教诸神》，团结出版社，1998年第二版，第62~63页。

派称三元为上元一品赐福天官洞阳大帝、中元二品赦罪地官洞阴大帝、下元三品解厄水官洞清大帝，其下又有上元天官众、中元地官众、下元水官众为其部属，与汉族道教的称谓并不一致。梅山派的三元称号则较为多变，据《鬼脚科》，有上元唐相、中元葛相、下元周相、上元唐将军、中元葛将军、下元周将军、上元唐相皇、中元葛将军、下元周相王、上元唐相道化真君、中元葛相经化真君、下元周相师化真君、上元唐文保、中元葛文仙、下元周文达等，与汉族道教对三元的称谓更相去甚远。三元的来历在瑶族中有其自己的解释。如《贡延大会鬼脚科》认为三元为居住在梅山的唐九娘和杨二所生，他们于甲子年正月十五日生下长子元唐文保，甲申年七月十五日生下次子中元葛文仙，甲午年十月十五日生下三子下元周文达。三兄弟后来到雪峰山雪峰寺学道，授业法师为九郎和真武，学成后被授予道名。^① 汉族道教中有四御，是辅佐三清的四位天帝，分别是昊天金阙至尊玉皇大帝、中天紫微北极太皇大帝、勾陈上宫南极天皇大帝和承天效法后土皇地祇。但完满派的神祇系统中却有六御，号称“六御高真”或“上圣六御高真”（《完满科》语）。此六御是为弥罗天宫金阙昊天玉皇上帝、太有天宫南极勾陈天皇大帝、紫微天宫北极紫微星皇大帝、长乐天宫（或说为“青华天宫”）东极宫中青玄上帝、碧霞天宫高上神霄真皇大帝、洞柱天宫承天后土教法大地祇（又称“万灵教法大地祇”、“万灵后土大地祇”）。间梅派中也有六御，称为三十三天昊天金阙至尊玉皇大帝、大罗殿上中天星主北极紫微大帝、东极青华大帝、南极长生大帝、西极勾陈玄宫天皇大帝、承天教化土皇地祇。在完满派和间梅派的神灵系统中，其

① 赵廷光：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990年版，第43～44页。

六御在天庭中的地位仅次于三清，也是三清的辅臣。不难看出，这两个系统中的所谓“六御”不仅数量与汉族道教有异，而且名称也不尽相同。三清、三元和六御这几位主管天界的尊神都有如此之变异，其下各神的命运也大致如是。此外，有些道教神祇在传入瑶族社会之后其神性也发生了变化，并加入了自己的解释。如师宗县蓝靛瑶认为灶王本是护林人，与人打架死后被列为灶王，专管火，因此灶的周围常有许多禁忌，触犯这些禁忌，就会有灾难临身。^① 瑶族历史上频繁迁徙，以刀耕火种和狩猎为生，森林对他们的生产生活是非常重要的。灶王先是护林人，凶死后仍被列入神灵系统接受奉祀。按瑶族传统的原始宗教习俗，凶死者其灵魂必变为恶鬼，常使人患病遭灾。因此灶王虽进入神祇系统，却变为使人避之不及的邪神。江应樑先生 20 世纪 30 年代在对广东北江瑶族进行考察时发现灶神在其宗教体系中已堕落为在家专缠女人、使人患病的邪神，^② 似与此类同。张桥贵先生认为少数民族灶神的“邪恶神格与后进民族中火塘神的神格极为相似，因而有可能是灶神神格被附加上火塘神神格的结果”。^③ 又如城隍神，被认为是管村管民之神，是一位女神。她做姑娘时发明了瑶医，后来与盘古王结为夫妻。再如土地神，对土地的崇拜在世界上很多民族都很盛行，汉族道教中也有土地神，但瑶族的土地神应是取自汉族道教的土地神与本民族原有土地崇拜的有机结合体，其名虽取“土地”之名，所管的却并非土地之事。他们认为土地是

① 笔者 1998 年调查资料。

② 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，载《民俗》第一卷第三期，国立中山大学，民国 26 年 6 月出版。

③ 张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1998 年版，第 165 页。

管家畜家禽和生意买卖之神，凡畜禽生病或外出做生意都要祭拜土地神。

第四，云南瑶族对神灵世界的划分也表现出明显的瑶族化特点。他们把神灵世界划分为天庭（天府）、地府、阳间和水府四府，各有神祇居住和掌管，这些神祇总称为“四府群仙众圣”。汉族道教把神灵世界划分为大罗天、三清境、四梵三界三十二天、五方六国、十洲三岛、十大洞天三十六小洞、七十二福地等，各有不同等级的神仙统治。这个神灵世界的划分非常清楚，等级也十分森严有序。但在瑶族这里，他们虽借用了汉族道教的一些对神灵世界的划分标准，却根据瑶族的历史情况进行了自己的理解和划分。比如间梅派把天府也分为三十六重天，但其经书中并未有对这三十六天的详细划分。其中也分出了大罗天、三清境等，但显得有些混乱，与汉族道教的划分也不尽相同。如间梅派认为玉清居住于三十三天紫微天宫，玉皇也居住于三十三重天。在汉族道教中，三十三重天为太清所居，又称“大赤天”，玉清所居为三十五重天，又叫清微天。完满派经书中也有三十六天之说，从神祇名称中可看出天府各尊神也居住在不同的天宫中。如玉清居住在清微天宫，上清居住在禹余天宫，太清居住在大赤天宫，与汉族道教的划分正相吻合。汉族道教中的大罗天是三十六重天之中的最高一重天，据说这里居住的尊神是元始天尊。^①在完满派中，大罗天称为“大罗天宫”，居住的是十方无极太上灵宝天尊。此“灵宝天尊”与“上清灵宝天尊”在经书中并列在一起，是指同一尊神或是不同的尊神不得而知。但大罗天中的居住者为“灵宝天尊”，与汉族道教相同，似又说明这两个“灵宝天尊”是指同

① 马书田：《中国道教诸神》，团结出版社，1998年第二版，第9页。

一尊神。闾梅派中居于大罗天的是排位仅次于玉皇的六御之一“中天星主北极紫微大帝”，与上述两种情况又有不同。不仅如此，大罗天还是瑶人死后升入天界的去处，如完满派超度亡灵的经书《完满科》中多处提到请各神仙把死者亡灵接引归到大罗天，称为“引归三岛大罗天”或“引上大罗天”。除了三清所居的三重天外，其余三十三重天都是得道成为家先的祖宗们可自由来去之处。如《完满科》中说道：

“三十三天之上 有来有去，一拾八重地狱 免见免闻，脱苦超罪 南极真人相接引，引归三岛大罗天。”

“更愿三十三天之上 有来有去，免见免闻，脱苦超升，南极真人相接引，引归三岛大罗天，永永逍遥，绵绵快乐 仙际会，与道含真，更愿修斋，六道四生。”

闾梅派中还有三十六洞之说，正与汉族道教的三十六小洞相对应。但他们的三十六洞也经过了瑶族化的改造。笔者 2000 年秋在金平县十里村乡平安寨、营盘乡茆茆坡村、富宁县归朝镇云灯村等曾专门就此问题请教过该村师公。但他们均只知过山瑶中有三十六洞这种说法，这三十六洞之中，他们也只知阳州洞和桃源洞两种。据说三十六洞是过山瑶中因挂灯等级、死亡原因、死亡年龄等不同而亡灵所去的不同地方。过山瑶把与其历史有关的阳州和桃源两个地方划入神灵世界之中，充分说明了他们对道教神灵世界的瑶族化改造的特点。

第五，与汉族道教相对比，云南瑶族神祇系统的排序并不十分明确。这一方面表现为神灵系统有三套互不相同的体系。在这三套系统中，蓝靛瑶的两个系统尚有互补的功能，而过山瑶的系统与蓝靛瑶的互不相干。蓝靛瑶梅山派尊三元为最高神，完满派尊三清为最高神，过山瑶闾梅派则尊三清为最高神，但整个云南瑶族的神灵系统中并无统一的最高尊神，即没

有得到这三个体系都完全认可的统一的最高尊神。另一方面表现为，云南瑶族的神祇系统，除了三清、六御、三元等前几位尊神有较明确的排序外，其余各神灵的排序常含混不清，各神祇之间并无严格的等级层次。这不仅表现在各地经书中所记诸神顺序常有不同，还表现在师公和道公在接受调查时对各神的排序谁先谁后并无统一的表述，甚至他们除了较大的一些神外，其余的神名都记不清楚，各神的司职也不太清楚，在做法事请神时只是照着经书写的神名念。一个社会的宗教信仰属于上层建筑领域，在一定程度上是该社会的生产关系状况的反映，并受生产力发展水平的制约。汉族道教的神祇系统中，神与神之间存在着明显的不平等关系，等级严明，隶属与服从的关系非常清楚，这是汉族社会封建阶级关系和社会等级制度在宗教思想上的折射。云南瑶族的神灵谱系没有鲜明的等级划分，是与其社会生产力水平低下，社会内部的社会结构和阶级关系比较单一，生产力和受之制约的生产关系保留了较多的原始社会残余相对应的。

第三节 庙宇与神像

由于历史上频繁迁徙，云南瑶族缺乏偶像崇拜，而以神像代之。有的村子建有简陋的神庙，有的则仅以村中或村旁的“龙树”作为村寨祭神的所在。云南瑶族的神祇系统虽然庞杂，庙中塑的神像却很少，且多不是其信仰的主要神祇。多数村寨都建有庙房，一般建在村子后面的神林中，或就近建于村子近旁。神庙建筑非常简陋，多为土墙、草顶或瓦顶。如笔者1998年在师宗县上笼嘎村所见，该村蓝靛瑶把庙房建在村后山林中，庙房为土墙瓦顶，建筑面积只有七八平方米。据村民

说庙中原塑有神像，但在“文化大革命”中全部被毁，之后再未重塑，现庙内仅存一香炉。神庙由瑶老管理，每年二月初一丛会上换届，在选出新的瑶老后，由上一任瑶老到庙中献神后告诉玉皇新的瑶老的姓名，并祈求玉皇保护村民人畜平安，年成丰收等。每月的初一、十五，瑶老都要到庙中上香、烧纸钱和敬茶，逢年过节则由全寨各户共同出祭品祭献。20世纪50年代金平城关路黑浪（今八一寨）红头瑶的庙内供奉有观音、关圣和土地神，或塑成泥像，或写成木牌，每年新年由三个瑶老轮流主持祭祀活动。^① 墨江瑶族的庙房占地仅四平方米左右，庙里筑有一土台，上供一代表社神的石板，前置一插香的竹筒。庙的附近有许多禁忌，如不准种地，只有男子才能进入等。凡逢年过节由各户出祭品并派一男子参加祭祀。^②

云南瑶族的神庙简陋，神像单一甚至无偶像，与其他省区瑶族长期定居形成的纷繁复杂的偶像系统形成鲜明的对比，成为一个明显的地区性特征。如广西区各支系瑶族信奉的神灵极多，庙里供奉的神灵塑像从数十个到上百个不等，包括了道、佛、儒各个系统的神仙、菩萨和圣贤，以及本民族中的神话人物等。^③ 云南瑶族神庙和偶像的特征是由其历史上长期的迁徙生活特点决定的。历史上云南瑶族频繁迁徙，生产和生活都带有很大的不稳定性，生活也因此而普遍贫穷落后，这不仅决定了为适应不断的迁徙而修建简单的居住房舍，修建规模较大的

① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第151页。

② 范一：《墨江瑶族社会调查》，载《中央民族学院学报》1985年第4期。

③ 高言弘、李维信：《广西瑶族文化初探》，载《广西民族研究参考资料》第一辑，1981年印。

神庙和塑立众多的神灵偶像也成为不可能的事。

但道公和师公却保存有不少神画像，在有重大的宗教活动时都要挂出。如富宁县蓝靛瑶道公和师公的神像有上清、玉清、太清、上元、中元、下元、赵帅、邓帅、马帅、关帅、李天师、张天师、功曹、西皇公、西皇母、青龙、黄龙等，在做度戒等活动时都要挂出。^① 师宗县蓝靛瑶做日午度戒时，师公要挂上元、中元、下元、赵帅、邓帅、马帅、关帅、功曹的画像，道公要挂上清、玉清、太清、左龙、右龙、功曹、四帅、九幽天尊、左师、众圣、朱陵天尊的画像；做贡筵度戒和金楼民真度戒时，除挂以上画像外，师公还要挂众圣、帝母、雷公、左师、右圣的画像，道公还挂张天师、救苦天尊的画像。请神时把一块长约五六米的黑布从挂画像的竹架上拉下来盖在跪在地上的二师父和度戒者的头上，连成一线，意为搭神桥，功曹所请诸神均由此降临。^② 金平红头瑶举行挂灯仪式时，要悬挂太上老君、三清、灵宝、张天师、李天师、左玉皇、右大帝、巡司大将、十殿冥王、海幡、四帅、功曹、家先等神像。^③ 新的神像都要由师公或道公举行“开光”仪式后才能显灵，这些画像显然意指神之所在。瑶族重视神画像，正与早期道教重视神画像之遗风相吻合。^④

① 金少萍：《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》，载《云南省社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社，1991年版。

② 笔者1998年调查资料。

③ 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第151页。

④ 张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1998年版，第158~159页。

第四节 度戒和挂灯

度戒和挂灯是绝大多数瑶族成年男子一生中必经的最重要的宗教仪式。度戒和挂灯由于其在瑶族宗教中的重要地位而被众多论及瑶族宗教的学者们所重视，并已进行了较多的研究，得出了若干重要的结论。人们之所以重度戒仪式，一是因为此仪式是瑶族传统文化中的一个闪光点，二是因为把握此仪式的文化意义对于理解瑶族文化具有举足轻重的地位。关于度戒和挂灯在瑶族文化上的意义，学术界并无统一的认识，或认为是瑶族的一种成丁礼，或认为既具有成丁礼的意义，又是道教吸收信徒的一种仪式，或认为早已演化为道教的人教和授箓仪式等（参见本书“绪论”部分对其研究状况的分析）。

前人对瑶族的度戒和挂灯仪式的意义已作过如此多的研究，似乎已没有必要在此对之进行研究和讨论。但从前人的研究中可以看出，他们虽然得出了不少很有价值的结论，也存在一些不尽如人意之处，比如：他们对瑶族道教在瑶族不同支系中的人教仪式的不同之处注意不够或根本就没有注意到；他们把度戒和挂灯笼统地称为瑶族道教的人教仪式，这是不太确切的说法，因为我们知道，仅过山瑶挂灯就分为四种或更多种的挂灯仪式，如果说这几种挂灯仪式都是他们的人教仪式的话，那么过山瑶人一生中岂不要入好几次道教？正如下文所论，蓝靛瑶度戒也有级别之分，其情况颇同于过山瑶挂灯；他们除了提出其道教人教仪式或成年礼之意义之外，很少对度戒或挂灯仪式在整个瑶族文化体系中的文化地位进行探讨，即没有更进一步思考此仪式对瑶族文化的更深层次影响；他们往往只注意到了此仪式中的几个较重要的步骤，而对仪式的全貌缺乏了解

或重视不够，因为据笔者田野调查所见，仪式中一些看似不太引人注意的地方，往往正是其仪式瑶族化的特点所在。鉴于此，以及此仪式对于云南瑶族文化的深层次意义，拙著于此将对“度戒”和“挂灯”这一众多学者都已作过探讨的内容进行分析研究，发表自己对此仪式的认识和看法。由于蓝靛瑶度戒和过山瑶挂灯的仪式各有其特点，在讨论中将明确予以区分。

一 度戒和挂灯与瑶族道教的关系

（一）度戒和挂灯的基本情况

虽然瑶族的度戒和挂灯已为大家所熟知，在具体讨论其性质和意义之前，仍有必要将之作一简要的说明和介绍。^①

云南蓝靛瑶所称之度戒，又称“过法”，是每一个蓝靛瑶男子一生中必须举行的宗教仪式。一般蓝靛瑶在婚前的十二三岁至二十二三岁之间择日举行，少数早至八九岁或晚到二十六岁前举行，但一般认为二十六岁是最后期限，之后就不能再举行度戒仪式了。如下表所示，具体年份的选择有一定的规则，应据度戒者的属相来定，一般选在天道、地道、人道和佛道之年，而避免在“畜道”和“鬼道”之年进行度戒。因度戒耗资较大，各家根据自己的经济状况和准备情况具体选择举行的年份。一般在阴历腊月或正月里农闲时节举行。具体时间的选择要查看《万吉通书》或《大同书》、《六十甲子书》，选出的吉日不能与主人和受戒者的命相相冲。蓝靛瑶度戒又分度师（勉语称“斋师”）、度道（勉语称“斋道”）两种，这是与其道教信仰分为早期天师道和正一道相对应的。因度师者度戒之后可以杀生，故度师又称“武度”。度道者度戒之后不可杀生（主

^① 关于云南蓝靛瑶度戒和过山瑶挂灯程序的全过程，请参见拙著《瑶族文化史》第140~157页，云南民族出版社，2001年2月版。

要指家养的家禽家畜，不包括野兽飞禽），不可打蛋，只能帮人超度亡魂等，故又称“文度”。度师还称天戒、大度，度道称地戒、小度。到了适于度戒的年龄，选择度师或是度道，是由多种情况决定的。如家中有两个以上儿子，则长子所度者必与父亲相同，以示继承戒业，即父为度师，长子必也度师。次子又与长子所度相异，即长子度师，次子必度道，长子度道，次子必度师，以此类推。但若为独子，往往既要度师，也要度道，表示文武双全。也有情况特殊不按此选择的，比如度戒者身体较胖或太弱，不适于仪式较为复杂的度师，则选择度道也可。或家境贫寒者也多选择花费相对较少的度道。所以在蓝靛瑶中，往往度道者比度师者为多。度戒有不同的等级，如师宗一带不论度师或度道，其规模均可分为大、中、小度三类。大做者称为“金楼民真度戒”，据称最早要做半个月以上，后来改为做七天七夜，多为家道富裕者所做。届时人山人海，花费颇巨，但现在已很少有人大做。中做者叫“贡筵度戒”，一般做三天三夜，也需要一定的经济能力才能承担。小做者叫“日午度戒”，只做一天一夜，是多数人的选择。度戒可单人做，也可数人合做，合做者费用由各户平摊。

表一 云南蓝靛瑶度戒年份的选择

年 份	天道	地道	人道	佛道	畜道	鬼道
岁 数	10	11	12	13	14	15
	16	17	18	19	20	21
	22	23	24	25	26	27
能否度戒	+	+	+	+	-	-

注：“+”号表示可度戒，“-”号表示不可度戒

过山瑶称度戒为“做腮”，称举行挂灯仪式的男子为“师男”。因其仪式以挂灯为主，学术界多称之为挂灯。过山瑶挂灯与蓝靛瑶度戒有很大的不同。过山瑶中，妻子要随丈夫一起挂灯，如丈夫婚前已举行挂灯仪式，婚后其妻要补挂。也有的未婚但已订婚者，两人以夫妻的名义一起举行挂灯仪式，之后再择时成婚。虽然云南过山瑶为省钱省力，大多在婚后夫妻一起挂灯，但据笔者的调查资料，并无一定要在婚后才举行挂灯仪式之规定。因此，常有父母与儿子一起挂灯的情况出现。有的家庭比较贫困，无力举行仪式，亲戚中有人挂灯时就前往投靠，与亲戚一起挂灯。自家无能力挂灯，又投靠不了亲友者，有的到了五六十岁才挂灯，甚或到死时仍未挂灯。在世时未挂灯者，可由儿子在挂灯时为之补挂，称为挂阴灯。挂阴灯时要多请一个师父，把挂灯仪式扩大一倍。挂阴灯情况在解放前曾有过，解放后随着社会经济的发展，在世时无力挂灯的几乎不见，挂灯均在生前举行。

云南过山瑶的挂灯仪式，现保存下来的有挂三台灯、挂七星灯、挂大罗十二盏灯和度师四个等级，过去在度师之后，还有加职一级。随着社会的发展，在现存的四个等级中也表现出明显的仪式简化的趋向，解放以来只有极少数人挂过大罗十二盏灯，绝大多数只挂三台灯和七星灯。究其原因，据称是没有大师公，因而绝大多数地区的挂灯仪式只得简化。不同的姓和亚姓，挂灯的级别有所区别。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。^①富宁县归朝镇板瑶李姓有青李、绿李之分，均只能挂三台灯。造成不同亚姓所做挂灯仪式

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第151页。

有不同等级的原因，笔者在调查中走访了若干个师公，甚至不惜在险峻的山路上颠簸了大半天去见了据说是云南省过山瑶中学识最高的一位大师公，但他们对此都说不出太详细的情况。据他们的口碑资料，只知大概有以下两个原因造成了这种差别：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别的挂灯仪式，而最多只能做到与之相同的挂灯级别。

挂三台灯和七星灯是由低到高的两个不同的等级，要挂七星灯必先挂三台灯。以前是先挂三台灯，过几年才挂七星灯，现已简化为挂三台灯和七星灯一起做，先挂三台灯，接着挂七星灯。以前挂三台灯在婚前成年后即举行，婚后夫妻再一起挂七星灯，现多改为婚后一起举行。如挂灯者已婚，要有了子女、感情融洽的才举行挂灯仪式，以免离婚造成种种不良后果，因此挂灯后离婚的很少。

现三台灯和七星灯同挂，一般要举行一天一夜或一天两夜。届时需杀两头猪以作祭献神灵和家先的祭品。各地的亲友前来祝贺时多带一刀草纸等为礼。挂灯者如已婚要穿结婚时所穿的盛装，扮成新郎新娘模样。如未婚也要穿新布做的长衫。

（二）度戒和挂三台灯是瑶族道教的入教仪式

我们已经看到，云南瑶族的度戒仪式在蓝靛瑶和过山瑶两个支系中是存在着差别的，同时又因他们均信仰道教，而且尽管信奉的教派有所不同，但均属道教的符篆派，因此两者的度戒仪式在某些方面又有许多类似之处。我们在分析度戒的意义时，既要看到两个支系的共性，也应单独分析其个性，只有这样，才有可能从整体上把握之，而不致于以偏概全。

我们认为，度戒和挂三台灯是瑶族皈依道教的入教仪式。这里应当注意的是，过山瑶中有明确的级别划分这一特殊性，笔者认为并非过山瑶的整个挂灯仪式都是其入瑶族道教的仪式，而只有挂三台灯才是其入教仪式。这一点是前人的研究中从未提及和注意到的，前人的研究中把整个瑶族的此类仪式统称为“度戒”进行分析，而且往往把蓝靛瑶的度戒视为整个瑶族的此类仪式的代表进行研究，因而忽略了过山瑶这一支系挂灯仪式的特点。作为一个瑶族成员一生中最重要宗教仪式，度戒和挂三台灯基本上是按照道教收授门徒的仪式进行的。

首先，度戒和挂三台灯仪式是瑶族道教的一种宗教仪式，主持仪式的宗教人员、所用经书、所请神灵、所施程序等的性质完全能说明这一点。

两个支系主持度戒或挂灯的宗教人员均为师公和道公，其中蓝靛瑶中有师公和道公之分，过山瑶中则仅称为师公。蓝靛瑶中度师由师公主持，度道由道公主持，在具体的仪式过程中要互相协助。在决定度戒之后，要请师公或道公若干名为主持仪式的师父。被请的大师父叫“证戒师父”，二师父叫“引教师父”，三师父叫“保见师父”，另有“同坛师父”若干名，以及作为助手的已度戒的若干名徒弟。在仪式中他们各有不同的司职。师公身穿素色的黑色道袍，而道边的三个师父分别穿绣有二十八星宿的花道袍、素色的红色和黄色道袍。过山瑶挂三台灯要请开教师父和保重师父各一名，他们各带若干名徒弟为助手。如师男已婚，则需另请一已婚且挂过灯的妇女为“师娘”，负责在仪式过程中照管师男的妻子。其中开教师父是整个仪式的主持者。这些师父及其助手均须是已挂过三台灯或七星灯者，即必须已是道教的信徒。

在度戒和挂灯的整个仪式过程中，师公和道公都要念诵大量瑶族道教的经书。这些用于度戒和挂灯的经书部分袭自汉族

道经，部分由师公或道公仿照汉族道经结合本民族的历史、神话传说等编造而成。其经书是汉族道教经典瑶族化的产物，可称为瑶族道经。经书中的神灵世界和宇宙观虽经过瑶族化的改造，加入了盘王等瑶族自己的神灵，但主体部分仍然与汉族道教相同。如蓝靛瑶道公要念《开坛科》、《考官科》、《增净科》、《飞章科》、《考斗科》、《蛟龙科》、《安龙科》、《破狱科》、《冈众科》、《立幡科》、《丹车科》等众多经典，而师公则要念《公元经》、《功曹经》、《召兵经》、《召龙经》、《请神经》、《起师经》、《度戒经》、《安坛经》、《拜表经》等经书。过山瑶挂三台灯时师公要念《伸香意者》、《上呈意者》、《咒奏》、《开坛科》、《请圣科文》等经书。

度戒和挂灯时请来护坛和临坛作证的众神灵均是瑶族道教的神将和神仙，此外尚有已融合到瑶族道教神灵系统中的盘王和本家族的家先等。蓝靛瑶师公所请诸神包括三元、玉皇、雷王、盘古大王、盘皇圣帝、四帅、龙王、城隍、土地、令公、山神等，道公所请则有三清、玉皇、帝母、本境等，部分神灵与师公所请相同。过山瑶师公所请的神灵是三清大道（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）、玉皇、圣主、大太尉、小太尉、大行司、小行司、张天王（师）、李天王（师）、邓元司（帅）、赵元司（帅）等大神以及金童玉女、上童子、下童子、求财、太祖、观音等若干小神，共计二三百位（参见本章“神灵系统”部分）。所请主要神灵的神像在布置道坛时都要挂于道坛正中的墙上，挂不下的才挂左右两侧，但不能挂在与道坛相对的大门一侧。本家族的家先老祖是师公和道公都必请的神灵，之所以称他们为“神灵”，如本书“祖先崇拜”部分所论，这些被称为“家先”的老祖宗们，都是生前已获得戒名入道教者，他们死后都在“天庭”的神灵世界中获得了相应的地位。这些道教神仙和本家族的家先被请来都是为度戒者和师男举行

此仪式“作证盟”，或称为“临坛作证盟”。他们请诸神和家先时都非常虔诚，要很清楚地分别依次念其神名或灵名，为防遗漏和出现其他错误，往往要请好几次。如过山瑶师公请神和家先要先请三次，每次都要祭献一些纸钱。在请了三遍后，要用茅山卦卜卦查看是否都已请到道坛，如连续三次各卜出阴卦、阳卦和宝卦，说明各神和家先已到齐，如只出一、二种卦，说明尚有神或家先未到，要全部再请一遍后再卜卦查看，直到卜出三种卦为止。

度戒或挂灯所施程序具有明显的道教仪式色彩。在度戒或挂灯之前，度戒者和师男必须在师公或道公的指导下经过一个斋戒期的修炼，称为“投坛”或“修斋”。其间蓝靛瑶度戒者由其父送到证戒师父家中投坛，斋戒期间不得沾荤腥，不得与人谈笑，不能抬头望天，每天的饭量和饮水量也受到限制，不得近女性，甚至其家人在此期间也不能行房事，完全处于一个与世隔绝的修炼状态。入夜，要由师父传授瑶族的一些宗教礼仪、课目和道德戒律等，如背诵宗教经典、本民族和本家庭的历史、做人的道德训条等。若为度师，还得训练从桌子上跌到地上，以确保正式度戒跳五台时绝对成功。斋戒期或长或短，最长的将近一个月，短者仅三五天即可。每天晚上要跟着为之度戒或挂灯的师父学念瑶族道经，并学习一些基本的宗教礼仪。过山瑶师男挂灯期间有种种斋戒的规定，如挂灯之前一个月夫妻不能同房，定好挂灯的日子后直到挂灯仪式结束这段时间内挂灯者不能杀生。正式挂灯时只能吃素，只能住在楼上，不能住在楼下，不能让其他人从头上走过。不能与他人说话，只能跟师父说话。他们用的烟筒其他人不能用，但可与师父共用，等等。这些戒条均不能触犯，否则请神神不来，从而导致挂灯失败。蓝靛瑶度戒度师有动鼓、功曹、召兵、召龙、请圣、启师、度戒、安坛、催生、拜表、长荤、送神等程序，度

道则有动鼓、伸奏、召龙、净坛、洒灶净坛、安五老、交离、请圣、破狱、天门度戒、行朝、安龙、考斗、回笼、收坛等程序，两者的部分程序是相同的。归纳其度戒各程序的目的，在“度戒”或“天门度戒”之前，主要是清洁道坛，清除道坛中的邪神恶鬼，并请道教诸神和本家族的家先临坛。“度戒”或“天门度戒”是主要的程序，通过跳五台和剪发仪式使度戒者“脱胎”新生成为道教信徒。之后的程序主要是请诸神和家先享用各种祭品，并请他们给主人家带来五谷丰登、家人健康长寿等种种幸福。过山瑶挂灯也是先清洁道坛，接着请诸神和家先到坛，然后由挂灯师父给师男传授道法并授与兵马等，最后送神和家先回去。^①

其次，从整个仪式的具体内容来看，度戒和挂三台灯仪式就是他们入瑶族道教的人教仪式。

第一，要授予度戒者和师男写有戒律的“阴阳牒”，阴阳牒正是他们入道教的凭证和信物。在阴阳牒中，蓝靛瑶度戒者被称为“初真弟子”，而授戒的道公和师公均被称为“修真弟子”，这与道教中授“初真戒”的情况是一致的。戒律的内容一般有十条，其中不得乱杀生灵害命、不得偷盗和抢人财物、不得贪色邪淫、不得乱说妄语、不得辱骂父母、不得欺贫爱富等，是与道教中戒律基本相同或相近的。阴阳牒本身就是授戒的盟文，上书度戒者生辰八字、所授九真妙戒十戒真言以及所授法物等，并在牒尾言明阴牒化入仙境，阳牒留给该初真弟子以便百年后相印证，可见阴阳牒同时又是入教的信物。牒中所言授予度戒者的法物，据师宗县高良乡蓝靛瑶村所见到边阴阳牒内容，有“所冠一顶、朝简一櫟、香依一稔、金冠一顶、朝

^① 各程序的具体情况，详见徐祖祥《瑶族文化史》第142~150、152~155页，云南民族出版社，2001年版。

脱一稔、法水盞、秘凶一本、诸品各卷、得图一宗、朝鞋一双”。^① 这些提到的法物在以前是否在度戒后真正授予度戒弟子已不得而知，现在所见到的，是蓝靛瑶中师道两边均赐法衣一件（为度戒者父母所制）。过山瑶已挂三台灯的师男被称为“初戒二教弟子”。过山瑶中除赐一件法衣和一顶道冠外，还要授予一枚以后替别人做法事时要使用的印章。授印仪式称为“抛牌”，参加挂灯的夫妻各得印章一枚，其中丈夫所得为“太上老君敕令”印或简称“老君印”，妻子所得为“太上王母敕令印”或简称“王母印”。至于道经，并非度戒者和师男皆能得到，只有已经过度戒或挂灯的人今后若有心投师学法，经师公或道公的许可后可照本抄写，并学习书写各种符表和咒语。过山瑶度戒后所授印章和文牒，在师男或其妻死后也各随葬于墓中，目的也是以此作为到仙境后与早已成为道教弟子的祖先相认的凭证，也是得到道教诸神承认后列于家先单接受子孙供奉的信物，而且一旦夫妻离婚，此信物即会失去其应有的功用，夫妻死后均不能成为家先得到应有的祭奉，只能成为游魂野鬼。

第二，在仪式中师公和道公要传授度戒者和师男最初步的道法，并赐予他戒名。蓝靛瑶中师边和道边各按其规则授予戒名，过山瑶挂三台灯者则被授予“法”的戒名（详见本书第四章的“命名法”部分）。传授道法以过山瑶的挂三台灯仪式最为典型。在开坛之后，由开教师父拿一块其上放有一些米的木板对准师男的嘴，把米吹入师男的嘴中，意为授予他招魂驱鬼的道法。接着又由保重师父领着师男走七星步、过七星桥，并分以后用于驱鬼的兵马给他。保重师父把代表道法的 36 枚镍

^① 雷宏安、金少萍：《云南师宗瑶族道教考察》，载《民族学研究》1992年第3~4期合刊。

币（过去用铜钱）和代表千兵万马的一些米放在一块白布上，把白布从中间撕为两半，两人各得一半，师男把分给自己的镍币和米用布包好收藏，表示他已过七星桥，已获得一定的道法和36个神兵。师父在传道法和分兵马时，都明确地告诉师男，他以前替人招魂驱鬼不灵，现传道法和分兵马给他，今后他必替人看病招魂驱鬼都灵。这种传授道法和分兵马的方式明显只具有一定的象征意义，表明他已成为该师父的弟子，师男以后要真正替人做法事，还要在挂灯之后跟替他举行挂灯仪式的师父学习具体实用的道法以及各种道教的经典和仪礼。蓝靛瑶度师因是武度，授戒后其主要职责是替人捉鬼驱邪，在由引教师父传授戒律后也要分兵马和传授道法给他。届时在他的面前放一个口缸或小罐，内置一包用草纸包好的代表道法和兵马的米和硬币。训戒结束后，引教师父把阴牒在口缸或罐内烧掉，此后该度戒弟子就有了兵马用于打仗和驱鬼除邪，这些兵马还会保护其家人免于灾难病患。度道是文度，无明确的分兵马的程序。度师和度道都是通过“度戒”和“天门度戒”的所谓“脱胎”程序来表示该男子已成为道教弟子的，该度戒者在通过了此仪式后，就获得了今后向其师父学习各种道教经典和仪礼的资格。度师者在跳五台前，第一次穿上师父授予他的红色道袍。所谓“五台”，或称“五台山”，是在一较平坦的平坝中用木柱搭起的约两米高的台子，台的一边配有一架木梯。他由师父领到五台上后，蹲在台上，以双手十指交叉紧扣两脚拇指（赤足），此姿势实为婴儿在母体中的模样。他从五台上向后仰翻落入台下早已由师父及其徒弟拉紧的称为“粉茫”的藤网中，象征由天降生。拉粉茫的人迅速将铺于藤网上的被子合拢将他如胎盘包婴儿一般严实地包住。证戒师父速即上前检查，如度戒者仍如胎儿一般四肢卷曲，鼻孔也未流血，则表示降生成功，于是在他的胸口、前额、手、脚等处盖上“上元印”，

表示他已脱胎换骨，全身都有神兵保护了。为之度戒的各位师父上前各砍断三根拉藤网的藤子，表示割断脐带，度戒者得以脱胎重新做人。这个称为“度戒”的程序具有鲜明的特点，因而被学者们用以统称瑶族的度戒仪式。度戒者的这种具有明显象征意义的降生方式，应表示他已在道教师父的帮助下成为道教的弟子。度道者要举行的“天门度戒”，也具有同样的性质和象征意义。在道坛清除干净，诸神和家先均已请到道坛后，证戒师父用一端分别吊着一枚铜钱的三根线系在度戒者的三小撮头发上，证戒、引教和保见三位师父分别剪去这三撮头发，并在剪发处盖“玉皇印”。这三撮头发被剪下后分别象征献给三清（玉清、上清和太清）。献发后度道者就成了道教的皈依弟子，以后可跟随其师父学习道法，济世度人。

由此可见，在举行度戒或挂三台灯仪式之后，该男子就成了道教的皈依弟子，他不仅获得了参加各种宗教活动的资格，还获得了替人做法事的资格。对广大瑶族群众而言，瑶族道教的社会化使每一个成年的男性成员都成为道教弟子，只有在通过度戒或挂灯成为道教弟子之后，他们才取得了参加宗教活动的资格。瑶族社会发展的滞后，使他们生活贫困，医疗卫生状况较差，每当他们生活难以为继或家人有伤病发生时，就以为是恶鬼作祟所致，常用道教和巫术的手段来驱鬼祈神，以求有所好转。只有在度戒有了戒名并获得一定的道法之后，一个人才能与阴间的神灵世界相通，才有可能担任一定的宗教和巫术职务，从而为他人作法事，或成为宗教人士助手，并因此而得到社会的尊重。相反，一个未度戒的人是不能参加村中的宗教活动的，更不能通鬼神为社会服务，故而得不到社会的尊重。凡已度戒和挂灯的人均有仙界的师父保护并拥有一定数目的阴兵，除了他本人外，其家人也会因他度了戒或挂了灯有了神灵家先的庇护而免于灾难病患。因此，接受度戒或挂灯而有

了“戒名”，并获得与神灵世界相通的能力，能获得并指挥神兵以驱恶鬼邪神，有资格担任宗教职务，这实际上就是因接受度戒或挂灯而成为道士，并获得了道士所具有的能力和资格。

（三）度戒和挂灯是他们追求现世和来世幸福的重要宗教仪式

这里需要进一步进行讨论的是，过山瑶中只有挂三台灯才是其入道教的人教仪式，挂七星灯、挂大罗十二盏灯和度师等只是他们入道教后为获得更高层次的道法和进一步提升其在世俗社会和神灵世界的地位而举行的道教授箬仪式。这是与蓝靛瑶不同的地方。蓝靛瑶中不论其所做度戒的级别是高或是低，其仪式既是其入教仪式，又是他们追求现世幸福和来世神灵世界地位的宗教仪式，因为在他们的一生当中，不论所做度戒仪式的等级高低和成功与否，都只做一次度戒仪式。

日本学者竹村卓二教授在《东南亚山地民族志》一书中，发表了对泰国北部过山瑶调查的结果，认为那里过山瑶的挂灯仪式实质上就是一种功德修成仪式，他在后来出版的专著《瑶族的历史和文化》一书中又重申了这一观点。他在调查报告中指出，泰国北部过山瑶的功德修成仪式分为挂灯、度戒、加职、加太四个阶段，但加职和加太两个等级因花费太大而极少举行，大多数人只举行第一阶段的挂灯仪式，所以挂灯常用来指整个仪式程序。挂灯即挂三台灯，通过挂灯仪式，青年们取得瑶族成年人的资格，同时挂灯的男子取得“法”的称号，并将之加入其灵名里，而妻子则取得“者”的称号，在他们死后，其灵名即得以进入家先单。夭折的婴儿不能取得族籍，而从其他民族收养的养子只要举行挂灯仪式，死后也可登入家先单。只有经过挂灯的人才能参加第二阶段的度戒仪式，度戒又分挂大罗十二盏灯和挂七星灯两种，分别由不同姓氏的成员举行。经过度戒的人在神灵世界的地位得以提高一等，但取得的

仍是“法”的称号。如果父亲生前只经历过挂灯，其子要度戒就必须把度戒仪式扩大一倍，把已死的父亲的度戒仪式与自己的一起举行，这样父亲在神灵世界的地位就自动升到加职一级。达到加职等级的男子被授予“郎”的称号，其妻则取得“娘”的称号，但在生前通过仪式达到这一等级的极少，大多数达到这一级别者都在其死后由其子女代其度戒后得以升至此等级。经过加太的男子被授予“太”的称号，但事实上无人举行过这一仪式，竹村认为一个人参加各等级的仪式后能得到的阴兵数目与其功德（即他获得的灵位）是一致的，“他们的人生最大目的就是为在死后获得神灵世界的最好地位而竭力积钱，并把钱用在积德的仪式上。他们把这个神灵世界称为‘大堂’，而在这一世界里，居住着以‘大堂鬼’为最高的十八个等级的各种神灵。他们相信那里的个人的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”。^①这与云南过山瑶的情况有一些差别。云南过山瑶的挂灯仪式虽然在形式上与东南亚地区所见有所简化，但其本质无大的差别，都是为了提高挂灯的等级以提升师男及其妻子在阴间的灵位，祈望来世在天庭获得一定的职位，过上好的生活。这突出地表现在过山瑶丧葬礼仪的等级划分上，师男及其妻子举行的挂灯级别的不同，直接关系到他们死后灵魂进入天庭的方式和在天庭中所处的地位（详见本书第四章第三节“葬礼”部分）。

但我们认为竹村先生把举行挂灯仪式的意义完全定为修功德是不够全面的，因为瑶族除了关注来世外，对现世也是比较重视的，他们举行各种宗教仪式时，都不忘祈求诸神灵和祖先赐予一个好的生活，保佑他们能子孙兴旺、五谷丰登，而且如

① 参见〔日〕白鸟芳郎编著：《东南亚山地民族志》，黄来钧译，云南省历史研究所东南亚研究室1980年4月印。

前所述，只有已挂灯的男子才能参加各种宗教祭祀活动，才能通鬼神和祭祀祖先，也才有可能成为宗教人士主持或协助主持各种宗教仪式，得到世人的尊重。只有提高其挂灯的级别，他在世俗社会中才能做与之相应的更高级别的法事。据师公称，挂三台灯只是最初步的仪式，挂过后可指挥 36 个神兵，只能在逢年过节时主持“问家先”、“送花神”、招魂、送邪神小鬼等最简单的仪式。挂七星灯后才能获得做师公的资格，但并非所有挂过七星灯的男子都会成为师公。一个村寨中挂过七星灯的人不少，但能做师公的往往只有一二人，或多至三五人。因为做师公必须要会识文断字，熟识大量的道经，并能从其师父那里获得做挂灯、打斋、做盘王等较大法事的法器，懂得道法科仪，而道经和法器的获得并不容易，已成为师公的人往往只把这些他们视为非常重要的东西传给自己的儿子或其他近亲，因为现在替人做法事都要向主人家收取一定的礼金或实物，在贫困的山区中，看似数量不多的礼金或猪腿等实物对他们的生活会起到很大的改善作用，他们不仅把能做法事当作受人尊敬的行为，还视之为生财之道。笔者在瑶区调查，向他们索取经书拿去县城复印时，每次都被再三告诫千万不要给别人看，否则懂的人多了会抢了他们的“饭碗”。但有一点，挂过七星灯者虽然不能都成为师公，但只要愿意并得到师父的认可，可以跟随其师父替别人做法事，当其师父的助手。

蓝靛瑶的度戒仪式中有几个程序是专门做来为现世服务的，表现出明确的现实性。如度师的“召兵”、“召龙”程序都是为主人家消灾灭难而做。召兵时，由一个小孩拿一只公鸡拜五方，证戒师父接过公鸡随着主人家围着放在道坛中间的簸箕转数圈，主人家退出后，师父再向东、西、南、北、中五个方向各拜一次，每拜一次就让公鸡饮簸箕中的一碗酒，并拔鸡毛数根，意指主人家在五方的灾难病患让鸡吃下后鸡都掉毛了。

然后他把公鸡拿到神台前舞蹈，并咬鸡脖子，把鸡扔出门外，表示主人家的灾难已被全部消除，恶鬼邪神再也不会来骚扰他家了。之后接着做召龙程序，证戒师父边舞蹈边做动作表示请来了青、灰、黑、白、黄五条龙把海水注入簸箕里的碗中，其作为助手的徒弟接着把碗中的水洒向五方，以保主人一家清洁平安。度道的“考斗”、“回笼”等则是专为主人家祈求丰衣足食的程序。考斗意为向玉皇讨米，添粮给家中老人。此程序若主人家中有老人都要举行。在坛中放一凳子，上放三碗米、一碗生鸡蛋和若干纸钱，由大师父点一炷香插在房梁上，香上拴三根细线向下分别垂入三个米碗中。凳子前面有三个篮子，里面放有老人用的帽子、头饰等，还有一写着老人和度戒者父母姓名的令牌状纸片。大师父抓米沿细线向碗中撒三次，众弟子也跟着撒米，并把细线牵到篮子中，再撒米数次，同时烧纸钱和念诵经文。这些米为玉皇所赐，吃后能延年益寿。回笼是在坛中置一竹笼，内放一大把捆好的稻草，上插一写有主人夫妻姓名的木牌，一弟子跪在地上，从花坛上用黑布搭一神桥于其身上，引师父抓一些米沿神桥往上撒，又放纸钱于竹笼中，这样众神就会把一切好运都放入笼中，主人家会因此而五谷丰登、万事如意。随后众师徒围着竹笼边舞边放入一些纸钱，并敲锣打鼓把竹笼送到楼上收藏起来。度师的“安坛”和度道的“安龙”程序目的一致，都是在度戒者成功成为道教弟子后，由师父把斋饭、酒菜、金银纸钱等祭献给众神和家先，请他们保佑主人家富足安康。

举行度戒或挂灯仪式，除了为他本人及其家人服务的种种目的外，还存在着浓厚的族人间相互帮助和相互扶持的思想。蓝靛瑶度戒时度戒弟子被问及的“十问”，就是让他获取道法成为道教弟子后，要不畏艰难困苦用所获道法为族人排忧解难，为广大族众服务。过山瑶挂灯仪式中也明显存在着这种功

利目的，传道法、分兵马、抛牌和吃师父鸡等仪式过程中，都有师父告诫师男“你以前替人招魂驱鬼不灵，现传给你道法，以后你必招魂驱鬼都灵”等等之类的话，明确地告诉他传给他的道法是他以后替人排忧解难救世时所用的工具。道教得以在瑶族社会中广泛传播并形成道教的社会化，道教与瑶族原始巫教的诸多共通性是其主要原因之一。瑶族社会生产力低下，生活环境闭塞，生产方式落后，难以抗拒自然力的破坏，对自身的命运也常难以把握，因此认为世界是由鬼神主宰着，对善神和家先采取崇拜祭奉的办法，对邪神恶鬼则采取驱逐的办法，民间道教重视符箓禁咒、修斋作醮，以驱鬼祈禳为特点，正满足了瑶族在这方面的需要。通过度戒成为道教弟子，掌握一些基本的道教法术以通鬼神，为家人和族人做法事排忧解难，保障现世得以无灾无难地顺利度过，并五谷丰登、六畜兴旺，是他们度戒和挂灯的最初步也是最基本的意义。

据笔者的调查所知，云南蓝靛瑶的度戒也有级别之分，可惜过去的调查都没有注意到这一情况。笔者1998年2月在师宗县高良乡蓝靛瑶村参加度戒活动时，得知他们的度戒即分为日午度戒、贡筵度戒和金楼民真度戒三种。2000年9月在河口县瑶山乡顶坪寨又得知河口县蓝靛瑶地区度戒的等级划分又有所不同，度师的等级从低到高分别为日午度戒、土府度戒、红楼度戒和玉京度戒四等，度道的等级又依次分为安龙度戒、清灯度戒、金楼度戒、明真度戒四等。但瑶山乡一带多年来均只做日午度戒和安龙度戒，其他等级的度戒仪式早已无人做，只有蚂蝗堡农场等地尚有人做这几种仪式。可见蓝靛瑶的度戒也有等级之分，而且存在着地区差别。过山瑶度戒等级的划分是从受戒者的戒名反映出来的，不同级别的度戒获得的戒名各不相同。蓝靛瑶度戒的级别却不能从所授戒名反映出来，只能从度戒的规模和程序的繁简上判断级别的高低。以师宗县高良

乡蓝靛瑶度戒为例，这里大多数人因经济上的原因只做日午度戒，这种度戒仪式只做一天一夜（不包括准备的时间和度戒者在此之前斋戒的时间），花费少，程序也少得多，师公和道公均只把主要的一些经书拿来念诵，来祝贺的乡邻也不太多。贡篋度戒要做三天三夜，要准备大量的祭品，其中要有几头猪、一定数量的鸡等，还要准备大量的酒菜招待众乡邻亲友，因此花费较大。度戒的程序也比日午度戒要复杂，师公和道公念诵的经书也多得多，一个村寨中只有少数的人达到此级别。金楼民真度戒据称在 20 世纪初有过，做一次花费巨大，要做半月以上，来祝贺的人也很多，师公和道公所有用于度戒的经书都要拿来念诵，但解放后做这一级别度戒的已几乎没有。由于蓝靛瑶划分级别的标准不如过山瑶那样清楚，而且随着时间的推移，各级别的度戒仪式的程序都表现出简化的趋向，以致级别的区分未能引起人们的重视，但是，这并不能掩盖蓝靛瑶度戒也存在等级的事实。而且蓝靛瑶度戒也如过山瑶度戒那样，既是追求现世美好生活的手段，也是通往来世获取功德的重要桥梁。与过山瑶度戒所不同的是，过山瑶中有的亚姓可通过度戒获得较高的级别，有的亚姓则只能挂三台灯获得“法”的等级，在可以达于较高等级的姓氏成员中，他们可以先挂三台灯，然后挂七星灯，获得等级是由低往高来完成的；而在蓝靛瑶中，不论要达到功德的哪一个级别，都只能通过做一次度戒来完成，因为他们一生中只能做一次度戒仪式，而不管这次度戒的级别是高或是低，如度戒失败，则认为是神灵不答应，不仅永远失去了死后进入神灵世界的机会，就是在现世中也被族人认为不能通鬼神，没有权利参加各种宗教活动，没有神灵的保护，连择偶也成为不可能的事。不过在现实中正因为度戒在他们社会生活中极为重要，因此准备都很充分，几乎没有度戒失败的情况发生。因此，蓝靛瑶度戒的实质也在于靠现世的礼

仪花费获得死后灵魂能顺利进入神灵世界的资格，并按其价值功德的级别来享受来世。

二 入教仪式的瑶族化

道教传入瑶族地区后，经过了一个民族化的过程，融入了本民族的一些文化因素，这在其入教仪式中表现得非常突出。度戒和挂灯仪式能被广大瑶族人民接受，并成为瑶人一生中最重要的宗教仪式，最根本的原因是该仪式已严重瑶族化。其瑶族化主要表现在以下几个方面：

第一，度戒和挂灯也是他们入瑶族族籍的仪式，只有经过度戒的人才是瑶人，才是真正的盘王子孙。他们度戒时请来临坛作证的诸神灵实际上可分为两大系统，主体部分是属于道教系统的诸神仙，还有一部分就是其图腾祖先盘王以及本家族被列入家先单的众家先。请道教众神到场作证，是瑶族道教吸纳弟子的必要手续。但是如果说把盘王和家先请到道场中来仅是为了替其子孙加入道教作证明实在难以令人信服。事实上，瑶族自己也把度戒当作入族籍的手段，盘王和家先到场主要是与其子孙相认。笔者在瑶族地区调查时，每当问到他们为什么要度戒的时候，常被答曰“不度戒就不是盘王子孙”。一些调查报告提到瑶族不度戒就不被族人视为人，实际上应是指不被视为“同族的人”，如富宁的板瑶只有经过度戒才算瑶人，才是真正的盘王子孙，不度戒则被视为异己而遭到鄙视。^① 因为瑶族长期以来四处漂泊，即使是同一宗支的族人也被迫四分五裂，散布于各地，他们必须采取一定的手段来维系其血缘之间的感情，度戒正是维系其宗族集团的纽带，度戒活动大大加强

^① 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998年版，第263页。

了他们的民族凝聚力。他们认为凡已度戒和挂灯的人死后均可回到祖先居住的地方，与祖先相认，并与他们居住在一起，而未经度戒和挂灯的人死后只能成为孤魂野鬼。蓝靛瑶度戒时所获的阴阳牒中的阴牒，在他的引教师父给他讲解清楚牒文内容，已确知他已充分理解之后，就烧给阴间的祖先保存，而阳牒则由度戒者保存，在他死后拿去作为与祖先相认的凭证。同样，过山瑶挂灯时所获阴阳牒和印章也是他们与祖先相认的凭证。如果一个人未举办度戒和挂灯仪式，就不可能获得阴阳牒和印章，也就没有死后到祖居地去与祖先相聚的通行证，只能四处游荡成为游魂野鬼。由于未经度戒，未获得戒名，死后也不能列入家先单接受后代的供祭。既不能到祖居地与祖先相认，也不能成为祖先得到后世子孙的祭奉，这样的结果实际上就是不被视为同族人的一分子，不被当作族内人。与此相佐证的是，即使是瑶人所生的子女，如果在幼年夭折，因为没有度戒，是不能算作瑶人子孙的，但另一方面，瑶人所收养的儿子即使是其他民族所生，如果此养子被收养后举办了度戒或挂灯仪式，他也可获得死后到瑶人祖居地居住的通行证即阴阳牒和印章，并被列入家先单，接受子孙祭奉。收养子过去常被瑶人当作充实自己力量的一种手段，只要养子已度戒，就被视为自己家的一员，不仅被养父母视为己出，而且族人也视之为族内之人，丝毫不予歧视。还有一个证据就是如后文所述，度戒和挂灯常与还盘王愿一同举行，甚至富宁等地干脆就把度戒又叫做“还盘王小愿”，而把盘王节叫做“还盘王大愿”^①。盘王是他们的图腾祖先，相传其祖先飘洋过海遇到灾难时，向盘王许愿之后即得盘王相助安全抵达彼岸。于是后来每有灾难病

^① 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998年版，第263页。

患，都向盘王许愿请求相助，若在许愿之后确实灾祸尽除，就要还愿。还盘王愿在度戒时举行，一方面在于向盘王表示曾许下的承诺已予履行，祈求盘王不要为难度戒者，让他顺利度戒；另一方面则是请盘王接纳度戒者为其子孙。

第二，度戒和挂三台灯仪式在历史上曾有男子成年礼的意义，现今这种意义仅蓝靛瑶尚有保留（参见本书第四章第三节相关部分）。蓝靛瑶度戒均在婚前举行，一般在十二三岁之间举行，最晚不超过二十六岁。度戒者仅为男子，他在度戒前后及度戒的过程中均要接受一系列的考验，这些考验在前文中已有详述。训诫的内容多为道教的戒律，也是一个已成年的瑶人必须遵守的。只有在经过度戒之后，一个蓝靛瑶男子才能娶妻立家，传宗接代。一个未经度戒的蓝靛瑶男子是难以找到对象的，不仅如此，他还会遭到姑娘们的耻笑，姑娘的父母也不愿意把女儿嫁给一个未度戒的人。由于度戒仪式在蓝靛瑶社会中具有极为重要的多重意义，一个男子未度戒的情况是极为少见的。即使家道贫寒，家里就是借债也要为之度戒。过山瑶挂三台灯仪式过去也曾有过成年礼的意义，但近些年来随着仪式的简化和合并，此意义已荡然无存。

第三，度戒和挂灯仪式是与图腾祭礼还盘王愿合在一起举行的，表现为道教信仰和本民族固有的图腾崇拜的有机融合。家中有各种灾难病患久不消除，尤其小儿身体病弱恐难以养大时，常向盘王许愿祈求盘王相助。许下盘王愿后，要在家中有人举行度戒或挂灯仪式时予以还愿。蓝靛瑶的还愿仪式在度戒仪式的“度戒”或“天门度戒”之后举行，即在该度戒男子成功地成为道教弟子后举行，师公和道公并无专门用于还愿的经书。比如该家届时举行的是度师，则由师公在举行“拜表”程序给各神和家先送祭品时，把主人家的许愿书拿到道坛上念一遍，感谢盘王的恩德，然后把许愿书和各种祭品拿到屋外一起

烧掉，就算还了愿。过山瑶的许愿、还愿则较复杂，有“大愿”和“小愿”之分。还盘王小愿与挂灯仪式只表现出间接的联系，还盘王大愿则须与挂灯仪式一同举行。还盘王大愿在挂灯仪式举行的次日举行，仪式由还愿师父（即主持挂灯仪式的开教师父）主持。先替本家族的众家先赎罪，接着为活着的人赎罪，然后由六七个未婚男女青年对唱《盘王大歌》（或称《盘王书》），24路36段各唱三遍，分别称为“第一道场”、“第二道场”、“第三道场”。其间要杀两头猪，一头供盘王，一头供家先。要摆一桌酒席，请盘王下筵享用。并请家先来取猪头等祭品。最后由还愿师父请两次南庙庙王，交纳金银钱，还恩答谢盘王。

第四，度戒和挂灯的戒律表现出明显的瑶族化特点。蓝靛瑶度戒的度师和度道都要由引教师父给度戒弟子授戒，所授戒律均为十戒，但内容略有不同，而且存在着一些地区性的差异。多数地区的度师戒律为：

- 一戒不得误杀生灵；
- 二戒不得辱骂父母六亲九眷；
- 三戒不得呼天叫地毁骂日月三光；
- 四戒不得贪财爱色；
- 五戒不得贪生畏死；
- 六戒不得打架斗殴；
- 七戒不得欺贫爱富；
- 八戒不得轻慢父母兄弟；
- 九戒不得怕虎怕蛇风顺雨行；
- 十戒不得乱吹乱说骂师骂圣。

但有些地区对戒律作了若干修改，如元阳等的戒律就根据社会的发展加入了一些新的内容，其十戒为：

- 一不准骂天骂地；

- 二不准辱骂父母；
- 三不准欺负师父；
- 四不准杀人放火；
- 五不准偷盗抢劫；
- 六不准赌博吸毒；
- 七不准诈骗钱财；
- 八不准陷害好人；
- 九不准贪花好色；
- 十不准纳妾。^①

其中“不准赌博吸毒”和“不准纳妾”应是瑶族化的体现，前一条很可能是 20 世纪 80 年代后才加入戒律的，而后一条则是瑶族婚姻制度中严格的一夫一妻制在戒律中的体现。富宁等地十戒大多数与其他地区相同，但第一戒为“不得冒犯盘皇祖先”^②是其他地区所不见的，这一条是图腾崇拜在戒律中的再现，是戒律民族化的典型表现。度道的十戒与度师十戒的内容多数是一致的，如师宗县蓝靛瑶道边十戒是：

- 一戒不得骂天骂地；
- 二戒不得骂风骂雨；
- 三戒不得骂父骂母；
- 四戒不得骂师骂友；
- 五戒不得隐经瞒教；
- 六戒不得杀生害命；
- 七戒不得贪花爱色；

① 元阳县民委编：《元阳民俗》，云南民族出版社，1990 年版，第 257 页。

② 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998 年版，第 265 页。

八戒不得凶怨凌人；
九戒不得应贼害善；
十戒不得举傅一己。^①

其中第六戒“不得杀生害命”是道边度戒者应遵从的戒条中与师边有所不同者，除了指不得乱害人性命外，还指不得杀家畜家禽和打蛋，这是由文度的特点决定的。但度道者并非不能杀生，因为狩猎在瑶族历史上的社会经济中占据了相当重要的地位，男子在经济生活中主要从事狩猎和开山等重力活，度道者虽然不得杀家畜家禽和打蛋，但可从事狩猎活动，捕杀野生动物，否则其生计难以维持。

蓝靛瑶授戒还有一个重要的内容是过去的研究所忽略的，那就是“十问”。十问是瑶族道教戒律中最有特点的部分，是其戒律民族化的重要体现。它所体现的与十戒的“戒”、“不得”、“不准”等禁律相反，是瑶人遇到后必须去做的事。不论度师或度道，引教师父给授戒弟子授了十戒之后，要接着问度戒弟子十问。十问的内容各地并无太大差别，而且度师和度道所问大体相同。如师宗县的十问为：

一问江水深长请你去不去？
二问黑风暗雨请你去不去？
三问大蛇拦路请你去不去？
四问三更半夜请你去不去？
五问救人病患请你去不去？
六问毒蛇在前请你去不去？
七问过山过岭请你去不去？
八问隔江隔海请你去不去？

① 雷宏安、金少萍：《云南师宗瑶族道教考察》，载《民族学研究》1992年第3~4期合刊。

九问贫贱之家请你去不去?

十问当坛度戒请你去不去?^①

对以上“十问”，度戒弟子必须回答“去”或是“不去”，这是对其道德水准的一次测试。度戒弟子必须对此作出肯定的回答，否则会受到师父的严厉训斥。这“十问”，是该男子成为道教弟子后应担负起的对族人的社会责任，具有非常明显的瑶族化特点。瑶族历史上迫于政治、经济、灾荒等各种原因四处迁徙，宗族分散，使其民族凝聚受到严重的威胁，他们不得不采取各种手段来维持民族的内聚和团结，以寻求民族的生存和发展。这十问在其一生最重要的宗教仪式中由师父用训诫的方式说出，借宗教的力量给度戒弟子强大的威慑力，迫使他去思考与族人间的关系，并使他在今后的社会生活中形成族人相帮的思想，进而采取实际的行动维护族人的利益和团结。

过山瑶挂灯中虽无与蓝靛瑶一样明确的授戒，但也有类似于戒律的家教词在挂灯仪式中由师父唱出。如富宁板瑶在挂灯时唱诵的家教词中先叙说母亲十月怀胎的种种苦处，父母如何含辛茹苦地把他养大，让他“投师学法顶香坛”，给他娶妻成家，告诉他不要忘记父母的养育之恩，要孝敬父母，不要做“忤逆不孝子”。接着告诫他为人要讲信用、要懂家事的礼律、不可胡作非为、不得赌博和偷盗、不可奸人妇、不得好酒贪杯、不得争名利、不可好逸恶劳等。^② 这些戒律的内容与蓝靛瑶的十戒颇有类似之处，以瑶族平常经常使用的七言歌的形式唱出，更具民族色彩。

① 笔者 1998 年调查资料。

② 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998 年版，第 269～274 页。

第五节 瑶族道教中的佛教因素

道教是中国土生土长的宗教，而佛教是东汉时自印度传入的异国之教，自佛教传入中国之时起，两教之间就一直存在着相互融合和相互斗争的关系。自南北朝起，它们之间的这种关系更趋明显。佛教重哲理而不重法术，与瑶族原有的原始宗教之间的共同点远比与道教的为少，故佛教难为瑶族所接受。各地瑶区中均不见瑶民信佛教的记载，因而很难找到佛教直接影响瑶族宗教的痕迹。道教与佛教的相互利用和相互斗争的关系，在云南瑶族的宗教典籍和观念中也有反映。但这种反映并非佛教直接影响瑶族宗教的结果，而是道教自汉区传入时一并带来的产物。

云南瑶族不信仰佛教，但其道教经典中不乏佛教神名。如云南省红河州瑶族宗教经典中常见的佛教神名就有如来佛、观音菩萨、普贤菩萨、文殊菩萨、地藏王菩萨、十八罗汉、济公活佛、唐三藏法师、孙悟空（大圣）、四大金刚等。^① 过山瑶《请圣科文》中请到挂大罗十二盏灯坛中来“作证盟”的神灵有大藏王菩萨、西天二十达摩、天府五相六大禅师、志公和尚、南庙和尚十郎等，还把龙王、城隍也称为菩萨，有专门的“大圣请法延开菩萨摩诃萨”唱词。蓝靛瑶《鬼脚科》中有西天使者等。但这些来自佛教的神，在其神灵系统中并不占主导地位，而且他们全受道教大神的节制，实际上已成为瑶族道教的神祇。这些神祇在他们做相关法事时也是被请的对象，并有

^① 蚩夫：《对瑶族度戒的认识》，载红河州民族研究所编《红河民族研究文集》第一辑，云南大学出版社，1991年版。

相应的坛歌和经咒请之到坛。如过山瑶挂七星灯时所念经书中就有专门的“救苦经文”，念后可请佛教众佛帮助解脱苦难：

“南无救苦救难观世音菩萨百千万亿佛恒河沙数
佛无量功德佛告阿难言此经大乘能救狱困能救重病能
救三灾八难苦若人诵得一千遍一身离苦难列若诵得一
万遍阖家离苦难南无佛力威南无佛力佛善人无恶心令
人得度回光菩萨回善菩萨阿振大天五正殿菩萨么休么
休清净此休官得散私事得休诸大菩萨五百阿罗汉救拯
弟子口身悉皆离苦难自然观世然得解脱信受奉行即念
真言曰金波金波谛救和救和帝阿罗弥帝弥陀罗谛真言
偈谛菩提娑婆。”^①

又如笔者在富宁县归朝镇云灯村搜集到的过山瑶挂灯用经书中也有专门的坛歌“菩萨歌”奏请菩萨下到道坛：

“启请四州歌菩萨，此竹林中殿上人。
琉璃殿上安宝座，锡将明珠殿上人。
四州菩萨华光王，宝塔巍巍镇十方。
十方诸佛来朝觐，时时顶上放毫光。……
中心有条横门过，管你两头齐不齐。
我在宅中为土地，儿孙个个甚聪明。
我在牛栋为土地，保你大财去耕春。
我在猪禄为土地，保你猪儿大百斤。
我在样样为土地，样样呵呵笑出门。
我在鸭禄为土地，鸭公下水九条清。
我在鸡禄为土地，鸡儿累累得成群。
我在鹅禄为土地，鹅颈长长向上天。

^① 邓玉民搜集：《瑶族七星灯度戒文书》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（五），云南人民出版社，1991年版，第143页。

我在田中为土地，保你田禾有十分。

我在水中为土地，保你鲤鱼十八斤。

我在坊中为土地，媳妇爱公我也知。

我在山中为土地，管得虎狼归伏山。

我在家中为土地，日里进金夜进银。

闻说今朝有状请，齐齐整整下坛前。”

蓝靛瑶经书中也有请菩萨到坛的经咒或坛歌。如笔者在河口县瑶山搜集到的蓝靛瑶道公替亡灵超度用的《完满科》中的“太上说观音释结神咒妙经”部分就有奏请观音和弥罗到坛的经咒。其中专请观音的“观音咒”为：

“观音菩萨不思议，救度众生不尽期。诸天佛国返还程，步步莲花结宝演。观音菩萨不思议，救度众生不尽期。左手提携功德水，右手执至杨柳枝。头上顶带弥陀佛，口中常念陀罗呢。陀罗呢中国西天总受持，也曾剪断三江水，也曾运转我紫微。或也行或早起，寂寂号无踪，玄范总十方，监寂真上道，恢莫大神通，玉皇大天尊，玄穷高上帝。朝真事毕请入法金门时当信礼。急如律令。”

《完满科》中的“金光咒”也具佛教色彩：

“山川道路多精辉，谁人念得我真言，恶鬼不能侵害躯。或过江或过海，手提波浪职牙齿，回头坐在碧潭中。点了化成佛，舍利子，舍利子，渔翁吞了尽生（升）天，龙王赞叹生欢喜。龙王一百八十三，诸国灵祇二十五。护罗身，身离难，难内身，一切冤家离了我身形，龙华会，龙华三会再相逢。唵引南无僧金托解结坛阿之中，手提律令唵引哆啰呢哆啰娑婆呵。”

云南瑶族的瑶经和观念之中都包含了一些佛教的思想。其

瑶经中所见的佛教思想主要有轮回转世、心性、地狱说、因果报应等。宗教观念之中的佛教思想则有轮回转世、地狱说、因果报应等，而这几种思想又是融为一体的。

轮回转世思想在云南瑶族的两个支系中有不同的反映。蓝靛瑶经书中就记载有轮回之说。其经书中所见的轮回思想，以道公为死者超度的《完满科》所记最为系统。如该经“两班用文”的“延生保当”部分记到：

“伏愿承缘托化，离苦生（升）天，受奉南极昌祥，练质成形回骸，起死转化成人，寻声接引珊瑚殿。”

该经“五品之妙法”的“消灾经”部分除了记述了轮回生死的思想外，还记述了佛教的心性思想：

“稽首皈依众妙道，志心恭敬仪玄真。金运一心信所仪，此经所色色红恩。无色色空无有性，为我无色空言。惟愿神光洞拥护，分明今日修人心。……五名官内，与无极圣众，具无极光明，超无极世界，观无极众生，受无极苦恼。死转世间，轮回生死，漂浪爱河，流吹苦海，沉滞声色，迷或有无，无色有色，无了有无，意始暗昧，不能自名，不敬迷惑。天尊告曰：汝等众生，不有中，有，不无中，无，不色中，色，不空中，空，悲空为空，若能之色，不能之空，明为照了，始达妙音，取无空法，洞观无碍，入众妙门，自然解散，离主疑着，不能空见，清静六根，断主邪障，我色为如。设是妙经，明为护命，济度众生，传教世间，流通诉诵。即有飞天神主，破谢金刚，护法灵童，救苦真人，金精猛兽，各安百厄，万众俱来，维护此经。随所供养，赶厄无灾，度一切众生，离诸染着。”

这里所说的心之“无色有色”、“不有中”、“不无中无”等，并非瑶族现实中所有。瑶族所信的民间道教重斋醮制度和符篆禁咒术，而不重心法的修炼，上文中所言之诸种“有”、“无”，只是他们照抄汉族道经的结果。

蓝靛瑶道教中的轮回思想并不以投胎转世为目标，而是以超出生死的得道升天为根本。蓝靛瑶男子中生前未度戒者几乎没有，他们死后全由道公为之超度升入神仙界，成为家先，仙界的生活远比现实中的为佳，这也正是他们信仰道教的根本目的之一。既然升入天界可以享受现实中未得到的一切，就没有必要再轮回到现实中来受到苦难的折磨。其升天为家先，永不堕入三界五道的轮回，颇接近于佛教所倡导的“涅槃”。

而过山瑶的观念之中存在着轮回思想。他们把12岁以前的儿童统称为“花”，男孩为“白花”，女孩为红花。人的出生是花皇神把桃源洞中的花种到人肚子里的结果。人虽然出生，但在其来到世上的最初12年里其命根仍在桃源洞中，由花皇管理。12岁时由师公为之作法把其命根从桃源洞中迁出，交给北斗七星中其命相所属的本命星。满12岁且生前曾挂过灯的人死后，由师公为之超度请众神引其一魂进入天庭，并在那里永享仙福。另一魂则引入其祖居地阳州，在那里老了以后就转到桃源洞种花，花谢了以后就转世投胎重新做人。满12岁而生前未挂灯者死后，由师公把其亡灵送到阳州，然后也转入桃源洞，再转世投胎。未满12岁即死的儿童，被认为是“假花”，为让他快去投胎，其尸体被很快埋掉，要由师公作法请该家的家先把其亡灵带回桃源洞中，并请花皇下次托好花来。

他们的轮回思想又是以因果报应的善恶观和地狱说为基础的。只有生前入了道教者，死后才能由道教众神为之赎罪，把其亡灵从地狱中解救出来，并引之升入神仙界。而生前未入道教者，以及生前无子女以承香火者、生前违犯戒律作恶多端

者，死后只能堕入地狱，永受煎熬和折磨，并成为野鬼孤魂，永世不得超生。如蓝靛瑶经书《完满科》认为这些人包括了以下几种，并描绘了他们死后成为孤魂后的境况：

“九幽之内，五苦之中，娇男善女，贪花恋柳，英雄无恨，体儿端严，或年高未及成双孤独，生离子别，不听爹娘训诲，便行胆大极，强奸有主之妻，忽杀害无享之命。如思罪洞，不可胜言，街头巷尾，招风觅食，求衣无着，倚壁院门，前亡后化，……漂荡未见。”

又如元阳县瑶族经书言道：

“下界人民不受戒，枉杀牲灵烧纸钱。

生时吃肉如流水，善恶簿书正有篇。

莫道眼前无报应，谁知后世有冤牢。

变化畜牲在世上，六道轮流五百年。

一朝命尽归阴府，猪狗尽来报旧冤。”^①

这里说道如果生前未度戒，死后不能超生，即使轮回转世也只能变成畜牲。

至于妇女和凶死者死后，要由道公或师公念经把他们从血湖中解救出来，才能得其所归。这时蓝靛瑶道公所念的经书仍为《完满科》中的一部分，称为“老君道藏血湖妙经”，过山瑶中则有专门的《破血湖经》。蓝靛瑶认为妇女因生育而污了江河水，死后其三魂将堕入血湖中受罪，须由道公为之念经才能得以超生。而过山瑶认为凡刀枪杀伤等凶死者，要由师公为之念《破血湖经》，才能把他的灵魂解救出来，引入天庭。

道佛两教相争的事，在瑶族典籍中也有反映。瑶族认为世

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第160页。

界万物本为盘古所创，虽然其盘古神话在道教的冲击下早已失去本来面目，但盘古在他们的心目中仍占据着相当高的地位。如美国三藩市埠楼县瑶族盘富德写给云南金平县瑶族的信歌《盘古开天置地歌》中就说到：

“前初圣王置天地，置齐天底无明光。

盘古初在外天地，又合释迦争地天。

盘古出来外天里，立上天堂盖过天。

置立天庭又立地，置得石头为过中。

又置江水为石血，立齐天地置齐云。

释迦得听来争位，盘古得知立石山。

置立石头为主记，老像石头在满天。

立种石山通天底，寸行脚印石头明。

释迦又到争天底，盘古释迦相赌言。

大家二两赌石断，哪个起前哪个天。

盘古在得一年过，出行天地石头中。

释迦又在三年半，盘古向前通八中。

释迦出来去行看，枉行到处是盘州。

盘古通天到八角，去到东南西北州。

释迦看齐是盘处，到处可有石上山。

盘古为是立天地，外天不有争得州。

立有天庭地八角，置齐天地置人民。

置得人民满天底，上元甲子一层天。

盘古在朝无万岁，后来万岁转归天。

盘古归天正出日，正出太阳出太阴。

正变日月照天底，天上一层星宿光。”^①

在广西大瑶山的瑶族典籍中也有类似的褒道贬佛的记述。

① 云南省金平县委信访办干部盘文亮 2000 年 9 月提供。

如金秀县盘村瑶族的《流落歌书》中就把老君和释迦对立起来，劝人们信道而不要信佛：

学法便学老君法，莫学释迦法不真。

老君得法传天下，释迦空度九年春。^①

盘古与释迦相争，正是道教与佛教相争的历史再现。作为瑶族道教中的一位大神，盘古的胜利，就是道教的胜利。但我们知道，瑶族并不信仰佛教，在瑶族的主要聚居区两广一带，佛教在汉区的传播也甚微，少见名山名刹。在汉文献中也几乎不见瑶族有信仰佛教的记载。而瑶族主要居于偏远山区，与佛教的接触应是非常有限的。瑶族典籍中对道教与佛教斗争史实的反映，应只是汉区两教相争的折射。

第六节 瑶族道教中的儒家因素

瑶族作为多民族共同体中华民族的一员，其文化无疑与中华民族文化基础的儒家文化有着不可分割的联系，受到儒家文化的深刻影响。儒家文化是瑶族进入封建社会后其历史发展的社会背景，儒家思想对瑶族的影响大致有两条途径：一是中国历代统治阶级在瑶族地区推行以儒家文化为基础的政治、经济和文化政策，给瑶族文化的历史演变打上了深深的烙印。二是道教在传入瑶族社会之前，儒家已与道教形成相互利用的微妙关系，道教大量吸收儒家思想入其教义，在道教传入瑶族社会后，道教中的儒家思想进而对瑶族社会产生影响。换言之，虽然儒家思想在世俗生活中对瑶族产生了一定的影响，但瑶族宗

① 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社，1983年版，第254～255页。

教中的儒家思想与佛教的情况一样，应是在道教传入瑶区前就已接受。

在世俗社会中，儒家思想对瑶族有一定的影响。宋代以前，儒家文化对瑶族的影响主要是通过迁入瑶区的汉族与瑶族的直接交往发生的。宋代以后，封建统治者在瑶区推行所谓“兴学校，明教化”的政策，官方在瑶区兴办了不少学校，吸引瑶人子弟入学就读，教以儒学文章，以儒家思想“教化”瑶民，力图变异其俗，使他们变为“礼义之民”。瑶区出现正式的学校大约始自宋代。如朱熹在潭州做官时，“会洞僚扰属郡，熹遣人谕以祸福，皆降之。申敕令，严武备，戢奸吏，抑豪民，所在兴学校，明教化，四方学者毕至”（《宋史》卷四二九《朱熹传》）。又如“新化县儒学，在县治东。自宋熙宁开梅山，建学于邑之西南”（隆庆《宝庆府志》卷三《学校》）。宋嘉定时“浼俗初不知书，石尽捐俸延师立塾，教以孝弟文章，督课殆无虚日，俗为之丕变焉”（民国《罗定县志》卷五）。元时继承宋代的政策，仍在瑶区兴学校，教儒学。如元延祐年间新州“瑶贼蜂起，振深入贼所，谕以祸福，示以恩信，群瑶帖然向化。暇日诣学，召诸生讲解经义”（道光《广东通志》卷二八一）。明、清两代在瑶区设学校、“兴教化”的事例更是史不绝书，此时更有民间在瑶区所办社学使“入风化”。^① 云南瑶族大多在明清时期由两广迁来，其先人所受儒家教育对他们必产生了一定的影响。云南瑶区在近代时有些地方瑶民在村中自办私塾教儒学经义。如富宁县洞波乡有的村自设私塾，教《三字经》、《百家姓》、《千字文》、《增广贤文》、《中庸》、《四书》、

^① 参见吴永章《瑶族史》，四川民族出版社，1993年版，第375～380、547～556页。

《五经》、《国语》等。^①

以伦理为本位的儒家文化对瑶族的影响,在其道德规范方面表现得尤为明显。如儒家思想就对瑶族的婚姻道德产生过很深的影响。历史上瑶族曾流行自由择偶之俗,但自明代起史籍中便有了“婚用媒”的记载。清代时各地方志中均载瑶人“婚用媒”。民国时期云南瑶族中包办婚姻和买卖婚姻成为社会的主流,由父母指定结婚对象成为绝大多数瑶族缔结婚姻的主要方式。^② 随着儒家文化的传入,过去瑶族社会中民主、平等的观念受到了严重冲击,取而代之的是汉族社会中常见的等级制度和思想。如他们强调辈分和性别界限,强调长幼有别等。瑶族的成年名普遍使用汉姓汉名,并仿汉俗按字辈排列以别长幼。这些方面所反映出来的一个中心点,就是所谓对父母等长辈的“孝”。

自道教产生和形成之时起,道教与儒家之间就存在着非常密切的关系。春秋时期的孔子奠定了儒家思想学说的基础,他的思想在其后一系列儒家学者的扩展,形成一个非常系统的体系,因之符合封建统治的需要,历来为各朝统治者所尊崇。而始于汉代的道教,本身就是博采中国古代巫术和众多学说的产物,其中作为中国封建社会主要意识形态的儒家思想更是其主要的思想渊源之一。^③ 而道教在其成熟和发展的过程中,也是作为一种特殊意识形态为封建社会服务的。在漫长的封建社会

① 赵廷光:《莒歪果布地区瑶族社会经济调查》,载《民族学调查研究》1993年第4期。

② 参见徐祖祥《瑶族文化史》,云南民族出版社,2001年版,第234~238页。

③ 卿希泰、唐大潮:《道教史》,中国社会科学出版社,1994年版,第21~27页。

中，道、儒两家之间虽也存在过斗争，但其主流是相互利用和相互影响。道教把儒家的伦理道德观念几乎全纳进了其宗教伦理体系中，其中又以“三纲五常”为核心。“三纲”即君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，而仁、义、礼、智、信“五常”又是调整三纲的基本原则。道教完全吸收了儒家的伦理道德观念，并把它与其长生成仙思想结合在一起，作为制订规戒、建立宗教道德体系的依据，以之作为区分善恶的首要标准，并借助神的力量促使人们尊奉之。^①

云南瑶族的道教信仰中，儒家思想对道教的这种影响也表现得十分明显。其中以其规戒中的“孝”最为典型。蓝靛瑶的十戒中，有一戒为“不得辱骂父母六亲九眷”或“不得骂父骂母”，有的在此之外还再加上一条“不得轻慢父母兄弟”。过山瑶的戒律有一大特点，就是用瑶族自己的语言来解释和叙说十戒，其中对不要做“忤逆不孝子”的解说最为详尽，从母亲十月怀胎到父母如何含辛茹苦地把他养大，让他投师学法，给他娶妻成家，告诉他不要忘记父母的养育之恩，要孝敬父母。接着告诫他为人要讲信用、要懂家事的礼律等。^②汉族道教中尤为强调忠、孝，如早期道教的上清、灵宝等派别在制定戒律时，就把儒家的忠、孝思想写入了条文，要道士遵守。如规定“不得违戾父母师长，反逆不孝”、“不得叛逆君王，谋害家国”等。^③两宋以后的劝善书更以忠孝为修养的第一要义。瑶族虽

① 李养正：《论道教与儒家的关系》，载《世界宗教研究》1992年第4期。

② 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998年版，第269～272页。

③ 卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社，1994年版，第410页。

也归属于当时的封建王朝统治之下，但有其自己的特殊历史发展历程。在道教传入后，他们在制定其瑶族道教的戒律时，有的吸收了汉族道教的条文，但又据其实际情况进行了取舍。据笔者所掌握的资料，云南瑶族的戒律中尚无反映“忠”君思想的条款，这是道教戒律瑶族化的一大特点。瑶族虽处于桂、粤、滇、湘等省，与汉族接触较多，但毕竟处于边远地区，与汉族保持着一定的距离。而且他们游离于边缘社会之中，受尽了封建统治阶级的各种压迫和欺诈，今瑶族遍布中国南方诸省区和东南亚、欧美等地，主要就是他们为逃离这种封建统治关系而不断迁徙的结果。封建君主在他们心目中并未建立起权威的地位，加之“山高皇帝远”，在他们观念深处很难找到忠君思想的痕迹，反映在其戒律中也就不必以“忠君”为善。而其戒律中的“孝”，正与其世俗生活中常见的“孝”相对应。也许正因为他们生活中有了对长辈顺从和尊重的传统，他们在吸收和制定道教的戒律时，把不得违背父母意志作为戒律中重要的一条长期保留下来。

虽然瑶族的宗教戒律中并无忠君思想，但“天地君亲师”的伦理在云南部分瑶区确也存在。“天地君父师”是早期道教的经典《太平经》吸收了儒家的天命观和“天人感应”神学而首先提出的。当时的早期道教并未形成以三清为最高神的神团系统，而是袭用儒家思想中以“天”为最高神灵的观念，如《太平经》中就尊“天君”为最高神，人应尊天顺天，祀天以求降福免灾。《太平经》还认为“帝王，天之子也；皇后，地之子也；是天地第一神气”。^①既然君是天的代表，人们就应“尽力共事其君”。早期道教的“天地君父师”的宗教伦理道德，成为后来中国封建社会“天地君亲师”世俗伦理规范的由

① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年版，第21页。

来。^① 在笔者曾去过的瑶族村寨中，师宗和金平县瑶族的堂屋神龛上就立有“天地君亲师”的牌位，河口、富宁、文山、绿春等地却未见到有类似的牌位出现。师宗县上笼嘎蓝靛瑶村所见为“地国亲师位”，立于牌位的正中，与道佛神仙和本家族的家先一起供于神位上。金平县红头瑶村中所见则与家庭祭祀的划分联系在一起。在祀“大坛香火”的称为“邓表”的大房家中的神龛上，均立有“天地君亲师位”或“天地君亲师神之位”，也立于牌位的正中，两旁是道教诸神和本家族的家先牌位。而只祭“祖宗神龛”的称为“流”的小房家的神龛上并不需祭此牌位，也不立道教诸神和家先的牌位，只需立一个无字神龛作为祭祖和神灵的所在。“天地君亲师”只出现于部分受到汉族影响较深的瑶族地区，可见其对瑶族的影响并不普遍。但在受此影响的瑶区，均把它与道教诸神和家先的祭祀联系为一体。

瑶族道教十分重视其以十戒为核心的宗教伦理道德，除从为人处世的角度强调要遵循外，还把它与宗教修为联系起来，更具体地讲，把它与信道的最终目标——成为家先紧密联系在一起。瑶族试图借助神的力量，用想象中的神对他们的思想和行为的监视作用，促使其对宗教伦理的遵守。其中生前是否孝顺父母等长辈是死后能否得以升入神仙界的必备条件之一。如蓝靛瑶经书《完满科》中认为，凡生前“忤逆爹娘”者，死后必堕入地狱。过山瑶也认为，生前不孝父母者，死后必堕入地狱之中。这里把“孝”与能否成为家先以报应思想为中介联系起来，明确地告诉人们，只有孝才是善，不孝即为恶。并搬出已升入天界的家先为偶像，要人们按这些偶像的意志行善，以

^① 卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社，1994年版，第23页。

异己力量控制现实社会人们的道德行为，裁定善恶，从而反过来调整人与人之间的社会关系，维护社会秩序。他们把人的疾病、祸福、贫富、后嗣乃至生死等问题全都与宗教道德联系在一起，受神和家先的控制和调整。

瑶族道教中的儒家因素还表现为把儒家圣贤吸收入神灵系统。如红河州瑶族的神灵系统中就有不少儒家圣贤，计有孔夫子、孟夫子、颜回等七十二贤、朱夫子等，其中孔夫子被称为“大成至圣先师文宣王孔夫子”。^①但瑶族在祭祀活动中，并不对这些儒家圣贤进行专门的祭祀，甚至在各种道教祭祀场合中也并不请之到道坛中来接受祭祀或与其他神灵同坛“作证盟”，经书中也无与之有关的经咒或坛歌，这是与佛教菩萨被吸收入神灵系统所不同的地方。这些儒家圣贤只出现于经书中，应只是瑶族在编写瑶经时照抄汉族道教经书的结果。

^① 蛮夫：《对瑶族度戒的认识》，载红河州民族研究所编《红河民族研究文集》第一辑，云南大学出版社，1991年版。

第三章 瑶族道教中的瑶族 原始宗教因素

原始宗教的外延与范畴常模糊不清，以致容易被人误用。事实上，原始宗教与自发宗教（或自然宗教）、史前宗教、萨满教、无文字民族的宗教等概念之间既存在着一定的联系，又有很大的区别。从研究内容和对象来看，“原始宗教研究偏重于对仍然以活形态存在于当代或近现代后进民族和原始氏族、部落群中，与其氏族、部落制度息息相关的宗教活动、宗教崇拜物和原始宗教的主体——具有一定程度的原始宗教崇拜观念的人的研究”。^① 由于云南瑶族的特殊历史发展历程，他们直到近代仍长期过着颠沛流离的游耕经济生活，生产力发展水平低下，其原始宗教的各种崇拜类型和观念形态都得以同时保留下来。但云南瑶族原始宗教因其社会形态的发展，已不是原始民族的宗教，而且随着道教早已传入并继而瑶族化，其原始宗教的各种崇拜形式在道教的冲击下都发生了本质性的变异，自然崇拜、图腾崇拜、鬼魂崇拜和祖先崇拜都出现严重道教化的倾向。如下文所论，不论这些崇拜形式只是保留了一些遗迹或是仍然盛行，其原初具有的原始宗教的特质早已只是一副躯壳而已，骨子里已浸满了道教的汁液，从而使其宗教表现出严重

^① 张桥贵、陈麟书著：《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》，四川大学出版社，1993年版，第16页。

的道教化倾向。其原始宗教完全融入道教之中，成为其宗教信仰最主要的特征之一。

第一节 自然崇拜的道教化

自然崇拜是人们在原始时期由于生产力十分低下，生产生活常受制于自然环境，又依赖于自然环境所产生的人类社会最初的世界观。万物有灵观念是人类最初的宗教形式，但他们并非对所有的自然物和自然力都加以崇拜。所崇拜的对象，都是与其生产生活相关、事关其生死的自然现象，是其具体的自然环境中所存在的具体的物项，以山水、动植物为最多。其祭祀的时间，也与其生产活动的安排和生活规律有密切的关系。云南瑶族的自然崇拜，与其他后进民族一样，最初是其先民把自然存在想象成具有人一样的品格和构成，把自然和人归为一类的观念产物。他们在其历史发展过程中长期以山居为居住特征，同时受社会环境的限制，过着“食尽一山则他徙”的游耕经济生活，使他们的生产和生活都对自然环境产生了很大的依赖性。近代以来云南瑶族中仍然存在的自然崇拜及祭祀礼仪，明显地反映了游耕经济模式对其宗教的影响和限制。他们的自然崇拜及祭祀活动，绝大部分与其农业经济以及与之相辅的狩猎经济相关。但其自然崇拜虽然得以保留下来，却已只是一些遗迹了。同时，瑶族道教对其自然崇拜遗俗产生了深刻的影响，两种信仰随着历史的发展已完全融合在了一起。下面我们要讨论的是瑶族道教对云南瑶族的自然崇拜怎样产生影响以及产生了多大的影响。

直到近代，云南瑶族中仍然存在着万物有灵的观念，他们认为与其生产生活相关的诸种事物都有灵魂，并直接影响到他

们的生产和生活。这些精灵中与其生产生活关系密切者都要在特定的时候举行专门的祭祀仪式以供品祀之，如不如此，将会直接影响到他们的生产和生活。这些自然精灵早已脱离了其原初的形态。一方面，它已不是对自然物和自然力的最初认识的观念反映，而是在对自然界直观、朴素的崇拜的基础上，突破了单纯的灵的联系，由自然界的灵抽象出了掌管自然物和自然力的各神祇，从而上升到了更高的观念层次。另一方面，在其自然崇拜的历史发展过程中抽象出来的各神灵，已成为其经常祭祀的宗教神祇体系的重要组成部分，成为与道教诸神相提并论的神祇。凡遇寨中的重大祭祀活动，自然神与其他诸神一起成为祭祀的对象。其有机结合，正是瑶族宗教的重要特点之一。这些经常祭祀的自然神祇，主要有谷娘（或叫禾苗神、稻大神）、山神（或称猎神）、担粪神、雷公、土地神、农神、火神、水神等。

云南瑶族的自然崇拜祭祀活动有以下两大特点：一是主祭者为师公或其他已入道教的男子。因为这些神早已成为其道教神祇系统的一个有机组成部分，在其神灵系统中归于道教神祇管辖，而且祭祀这些神时，道教中的有些神如玉皇等也要一并请到场中接受祭祀，因此不是道教的弟子是请不到这些神灵的，这些神灵也不会接受非道教弟子的祭祀。二是由于这些神灵均已进入瑶族道教的神灵系统，对之祭祀的祭礼就必然带有瑶族道教的色彩。如他们认为谷娘住在天庭中的立藤庙，是管庄稼之神。担粪神住天庭青庭庙，是管肥料和庄稼之神。雷公住雷州庙，是管雨水之神。土地神或称为财神，在瑶经中称为“本合家财爷万岁老人”，住天庭通州瓦盖庙，是管家畜家禽和生意买卖之神。在祭祀这些神灵时，要由祭师念诵一些瑶族道教中的咒语或祭词。下面以他们对谷娘、山神的祭祀为例说明其道教化的特点。

对谷娘的祭祀，在每年春耕后和收割前还要专门各进行一次。春耕后，各家都要祭祀谷神。届时用一箩谷子或头年专门留下的一把谷穗，请一度过戒且家境富裕的人任祭司。祭品有鸡、鸡蛋等，并焚香三炷。祭司用茅山卦占卜，请他在阴间的三个大师父帮助，并请该家已死的五代祖宗降临，共同给这一家在本年中带来好的收成。如当年丰收，必认为是该祭师得神灵和家先的认可，次年仍请此人协助祭祀。每年阴历八月十五日偿新时也要祭谷神，地点改在田间地头，用新谷祭献。谷娘也是村寨祭祀的主要神灵之一。每年二月初二的丛会上，都要由瑶老主持祭祀神灵的仪式，以求神灵保佑该村是年风调雨顺、五谷丰登、万事如意等，谷娘就是其中必祭的神灵之一。

山神的崇拜与祭祀也表现出道教化的特点。瑶族多居于大山之上，其所居之山常被视为神山，村后之山林也被视为神林，认为是山神（或叫猎神）所居之处。神林禁止砍伐，林中严禁大小便和放牧牲畜等。如有人砍伐了神林之中的树木或在林中大小便污了神林，被认为是触犯了山神，须把一长竹片用绳子系成弓状，置于该处，以示谢罪。这些禁律无疑对保护村寨周围的生态系统起到了良好的作用。建有神庙的村寨，也多把庙宇建于林中，由此可见神林在其宗教观念之中的重要地位。作为刀耕火种农业的重要辅助性经济，狩猎活动在其经济生活中曾占有相当重的地位。各寨在每次集体出猎之前，都要由狩猎首领率全体狩猎成员用猪、鸡等祭品祭献山神，以求狩猎成功，否则认为不仅不会有收获，还会有野兽伤人等灾难降临。狩猎归来，如捕获较大的野兽，要在狩猎头领家或神庙中祭祀山神。祭祀由师公主持。一般在桌上摆上一大碗已煮熟的猎物肝肺等内脏，其上插一炷香，前置三个有酒的小碗，一旁再摆数个鸡蛋和几张纸钱。师公坐于桌旁，面对祭桌念诵祭词：“踏上深山老林，打下山猪、山熊、马鹿、岩羊、麂子，

回归家中，共同分享，山主有份，米肉美味，师人付送，山神领受。”“师人”是师公的自称。除在狩猎前后祭祀外，凡有全寨性的重大祭祀活动都要祭祀山神。个人猎获猎物，也要把动物抬到村里的神庙里或龙树下祭祀山神，并请寨中的老人到家中来喝肉汤，否则今后再也打不到猎物。

第二节 盘瓠崇拜的道教化

图腾崇拜是一种复杂的原始宗教信仰。图腾（totem）一词源于北美东部的奥吉布瓦人的方言，原义是“他是我一个亲戚”。经过人类学家们一百多年的探索，通常认为图腾崇拜的本质是某一人类群体（氏族）相信他们与某种植物存在血亲关系。他们笃信人与其图腾之间具有交感的巫术联系，进而崇拜其神话中的图腾祖先。他们相信图腾会保护它的氏族成员，因此他们禁止杀害或食用图腾，并举行图腾祭祀礼仪。世界上的各个民族，都曾有过图腾崇拜。总体而言，图腾崇拜“是自然崇拜、动植物崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜互相结合起来的宗教形式。它崇拜的直接对象是自然物和动植物，……同一集团以某一个图腾为名，又认为这个图腾与其祖先的鬼魂有联系，或者就以这图腾为其祖先”。^①到父系氏族社会后，图腾崇拜即逐渐让位于祖先崇拜。

瑶族对图腾祖先盘瓠的崇拜和祭祀，在文献中和现实宗教活动中表现出来的情况有一定的差距。由于瑶族《评盘券牒》记载的主要是一千多年前瑶族盘瓠崇拜的情况，而汉文献所载更早至早期道教刚形成不久的东汉时期，仅从文献所载的资料

^① 杨知勇：《谈图腾崇拜》，载《民族文化》1982年第5期。

看，盘瓠崇拜尚无道教影响的痕迹。现今学者们讨论盘瓠崇拜时，也主要是运用了各种文献资料，因而对这种图腾崇拜的形式受到道教影响和渗透的情况并未注意到。现将文献中所载和自近代以来云南瑶族社会中的盘瓠崇拜分别予以分析，从中可看出盘瓠崇拜的一些历史发展轨迹。其发展的最大特点，莫过于表现出明显的道教化特征。

一 文献中所见的盘瓠崇拜

瑶族的盘瓠崇拜即是一种图腾崇拜。从目前的资料看，瑶族中信仰盘瓠的均属过山瑶和蓝靛瑶（山子瑶），福建等地的畲族和湘西的苗族等也信仰盘瓠。盘瓠之名最早见于文献记载，为东汉应劭的《风俗通义》。该书写道：

“昔高辛氏有犬戎之寇，而征伐不克。乃募访天下：有能得犬戎之将吴将军者，赐黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五彩名曰盘瓠，下令之后，盘瓠遂衔人头造阙下。群臣怪而诊之，乃吴将军头也。帝大喜，而计盘瓠不可妻以少女，又无封爵之道，欲有报，而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行。帝不得已以女配盘瓠。盘瓠得女负而走入南山，止石室中。经三年，生子十二人，六男六女，长大后自相夫妻。其后滋蔓，号曰蛮夷。”

继此之后，《山海经·海内北经》郭璞注亦云：

“昔盘瓠杀戎王，高辛以美女妻之，不可以训，乃浮之会稽东海中得地三百里封之，生男为狗，生女为美女，是为狗封之国也。”

几乎与此同时的干宝在《晋记》和《搜神记》中也记载了盘瓠神话，故事梗概和结局与《风俗通义》基本相同。南朝范晔也

将此记入《后汉书》。此外，由三国、魏、晋经唐、宋、元、明、清到近代，叙及盘瓠神话的史籍文章不下百种。

在瑶族传世古籍《评皇券牒》中，也记载了盘瓠神话。《评皇券牒》又名《评王券牒》、《过山榜》、《过山照》、《盘皇券牒》等。虽名称各异，繁简不同，但都包括了盘瓠神话、迁徙、姓氏来源以及开发山区的种种权利等内容。^①这一古籍流传甚广，湖南、两广、云南等地都有发现，但主要限于过山瑶集团，目前在蓝靛瑶中只搜集到两本。综述其基本内容，大致有以下几点：

1. 拥有或保存此牒的目的在于“根骨为凭”、“防身永远”。

2. 评王（评皇）所养五彩龙犬盘瓠（护）为报主恩，深入敌国，得高王首级而归。评王以宫女配之，招之为驸马。

3. 盘瓠与宫女婚后，居于深山中，数年后生六男六女，转奏评王。评王封盘瓠为盘王，六男六女为王瑶子孙。

4. 评王赐予十二姓，令六男婚娶外氏之女为妻，令六女招赘外氏之男为夫，以传其为十二姓宗支。或说是准十二姓内自行嫁娶，不许与外族通婚。

5. 准十二姓子孙任游天下，刀耕火种，免于赋税。

6. 十二姓子孙择期摇动长鼓，吹唱笙歌，祭拜盘王，使人欢神乐，五谷丰收。

将此与《风俗通义》、《后汉书》等汉文献相对照，虽然所使用的评王（皇）、高王等名字与高辛氏、犬戎吴将军、戎王等明显不同，但故事情节却是大体一致的，尤其是认为盘瓠（护）与宫女生六男六女繁衍了“盘瓠之后”，被其后人尊为始祖予以祭祀，更是基本相同。应邵是在东汉时期长沙蛮、武陵

^① 黄珏辑点：《评皇券牒集编》，广西人民出版社，1990年版。

蛮反抗赋税到湖南调查时，发现“盘瓠之后”反抗的原因，是他们认为其先祖对朝廷有功，被特许免于赋税，于是将之记录下来，奏于朝廷，并收入《风俗通义》。以后的史籍互相传抄，内容并无多少变动。盘瓠神话应是瑶、苗、畲各族的先民固有的有关其族源的神话，并非他人编造的，但后来的有些记述，受民族歧视的影响，渐有了侮辱性的言辞，这是封建社会的弊端所致。

神犬何以得盘瓠之名，是我们必须先了解的。我国南方的许多民族，包括瑶、苗、彝、白、佤、傣、壮等族，都流传着人生于瓜和葫芦的神话传说。其中瑶族的情节大致是，远古时候，雷王与冥王打亲家，有一次冥王欺骗了雷王，并把雷王捉住关进牢房。有兄妹路过此地放了雷王，雷王临走时给了两兄妹一粒葫芦籽。不久洪水滔天，淹没了人类，只有兄妹二人乘葫芦得以逃生，后来兄妹二人结婚，生了一个瓜或肉团，繁衍了人类。这个故事在瑶族中普遍流传。此兄妹就是传说中的伏羲和女娲。闻一多先生在《伏羲考》一文中指出，伏羲又作包羲，包与匏、瓠同义，均指葫芦，而娲的意义均为瓜即葫芦，“伏羲和盘瓠是双声”，伏羲即为盘瓠^①。后来氏族部落发展壮大，由于犬在人们生活中的助手作用尤为突出，于是又产生了犬图腾。犬图腾与盘瓠图腾的合二为一，汉文史籍中也有记载，《后汉书·南蛮传》引三国时鱼豢《魏略》说：

“高辛氏，有老妇居王室，得耳疾，挑之，乃得物大如茧。妇人盛瓠中，复以为盘。俄倾化为犬，其文五采，因名‘盘瓠’。”

晋干宝《搜神记》所记盘瓠来由与此大致相同：

^① 《闻一多全集》，三联书店，1982年版，第一册第59~62页，第二册第6页。

“高辛氏，有妇人居于王宫。得耳疾，医为挑治，出顶虫，大如茧。妇人置于瓠篱，复之以盘，尔顶虫乃化为犬，其文五采，因名‘盘瓠’。”

此外，《广异记》也有类似的记载。二图腾合为一体，神犬亦得名曰盘瓠，应是其经济形态由以采集葫芦（盘瓠）为主转向以狩猎为主的过程中的产物。我国古代民族中，以犬为图腾者遍及各地，北至黑龙江、内蒙古，南至海南岛，东到沿海岛屿，西及昆仑山脉。^①但以神犬盘瓠为图腾者，只有瑶、苗、畲三族而已。

对盘瓠与公主成婚之事，我们不能以对待一般历史史实的态度去研究它，正如不能如此去研究周后稷弃之母姜原践巨人足迹而有孕生子之类的感生神话一样。与常见的感生神话不同的是，盘瓠神话中盘瓠明显是一位男性，而且他与公主是在成婚之后才生出了六男六女，并由此繁衍出被称为“蛮夷”的古代族群。这里没有感生神话的情节，却仍然包含着明显的“图腾受孕”机制，虽然受孕者为来自异族的公主。一般来说，图腾崇拜是与母系社会的发展基本同步的，盘瓠神话中的有关情节如图腾神盘瓠使公主受孕生子似乎说明这则神话的相关情节的创造者已知道怀孕是性交的结果，因而把氏族的来源视为图腾神与外族公主成婚的产物，而不是看作是由圣处女在某种特定的场合触动图腾的某些痕迹而感生的。这里至少可以看出盘瓠神话中的有些情节是后来加进去的，这或许可以说明这则神话的历时性特征。

这里需要弄清楚的是“六男六女”和“一十二姓”的性质。在以往的研究中，往往简单地把“六男六女”看作是生物意义上的十二个异性兄妹，他们互为夫妻繁衍发展为后来的若

^① 吴永章：《盘瓠考述》，载《思想战线》1986年第2期。

干古代族群并进而形成瑶、苗、畲等族，就自然成为一般意义上的有血缘关系的子女之间婚配发展的结果。这样一来，这些情节就必然成为远古时血缘婚的缩影，但事实上并非如此。对盘瓠神话的分析研究绝不能以对待一般历史史实的态度视之。盘瓠神话是一则图腾神话，在汉文献关于盘瓠神话的记载以及瑶族《评皇券牒》、民间传说、风俗习惯中均体现了这一点。这已在学术界大多数学者中取得共识。需要特别说明的是，盘瓠崇拜作为我国南方几个民族的一种原始宗教信仰，绝不能从生物进化学等自然科学的角度来进行研究，而应以人类学或民族学的理论观点对之加以分析。图腾神话及图腾崇拜是原始时代后期的产物，几乎所有民族的先民在母系社会时期都产生了图腾崇拜现象。图腾神话并非历史的真实写照，但是人类有一种天生的崇敬过去的本能，神话之所以能长期保存下来并给人以巨大的历史感就因为它是某些历史事件的变形。因此，图腾神话中反映的历史事件的精神本质仍然是可以加以分析而被发现的。但是神话并不是原始时期的个人创造，也不是个人某种想象力的产物，而是在一个种族或民族中经过世代长期流传和加工而成的，因此，一个神话中可能包含有不同时期的历史内涵。但我们不能把神话的历史当成现实的历史，只能从整体结构上去看待神话所反映的历史。也就是说，我们仔细分析神话的结构就能找出一种宏观的历史发展的序列。

显然，不论在汉文典籍或是在瑶族自身的传说中，神犬盘瓠所代表的只是崇拜盘瓠的一个氏族或部落而已。传说中盘瓠与公主生下六男六女，并非是两人生下了十二个人，而是一个氏族或部落分出了十二个氏族。事实上，有关“生子”的记载在中国上古神话和传说中是屡见不鲜的。黄帝和炎帝均为中国上古神话传说中的著名人物，在《史记》、《世本》、《大戴礼记》等史籍中，黄帝更被列为五帝之首。《国语·晋语四》云：

“昔少典娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。二帝用师以相济也，异德之故也。”实际上，黄帝和炎帝并非真有其人，先是氏族名，而后是部落和部落联盟的名称。说少典与有蟠氏生黄帝、炎帝，黄、炎只是分出的两个氏族。《国语·晋语四》又云：“黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已……四母之长别为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僊、依是也。”按郭沫若先生的分析，如果把二十五宗看成二十五个氏族，十二姓为十二个胞族，每两个胞族为一个部落，那么传说出自黄帝的这个部落已从六个氏族发展成拥有六个部落的巨大部落联盟了。^①类似的例子不胜枚举。如《左传》文公十八年云：“高辛氏有才子八人：伯奋、仲堪、叔献、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸，忠肃共懿，宣慈惠和，天下之民谓之八元。”《左传》文公十八年云：“高阳氏有才子八人：苍舒、骍骍、大临、龙降、庭坚、仲容、叔达，齐圣广渊，明允笃诚，天下之民谓之八恺。”《史记·五帝本纪·正义》引《龙鱼河图》云：“有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语。”《山海经·海内经》云：“伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是生氏羌。”据《国语·郑语》记载，颛顼的后裔祝融八姓，即己、董、彭、秃、妘、曹、斟、芊，这八姓可能是从高阳氏的八个氏族发展来的。据《世本》，舜之子孙分为胡、公良、陈、袁、原、鍼、仲、庆、夏、宗、孔、仪、司徒、司城等姓。这些所谓的“子”与“姓”，皆为氏族部落的代称而已，并非是指真正意义上的人。这些传说与盘瓠故事中盘瓠与公主生出六男六女和得到十二姓的情节是多么的相似！盘瓠与公主所生的“六男六

^① 郭沫若主编：《中国史稿》第一册，人民出版社，1976年版，第119页。

女”和“十二姓”，其内涵和意义已不言自明，应是指十二个氏族或分支。由盘瓠氏族分出的十二个氏族自相婚配，繁衍后代，这些后来分出的氏族仍以盘瓠氏族的图腾盘瓠为自己的图腾。

“自相婚配”和“与外氏之男女互为夫妻”，其内涵应是相同的。十二个氏族各得一姓，每姓对于另外的十一姓来说，皆为“外氏”。各氏族之间互相通婚，自然是“自相婚配”了。这与有的《评皇券牒》所记载的只准在十二姓内自行通婚，不准与外族通婚是相吻合的。这与现在瑶族的某些婚姻遗俗也是一致的。瑶族至今一般不与外族通婚，且同一家族五代以外才可通婚。在其婚姻缔结形式中，从妻居仍然占据相当大的比例，且有的地区从妻居分为终身、十二年、六年等几种形式。这种婚姻习俗，正是“招赘外氏之男为夫以继其宗”的遗俗。今天信奉盘瓠的包括瑶、苗等族在内的民族，很可能即是由这十二个氏族逐渐繁衍形成的，所谓“其后滋蔓，号曰蛮夷”。

从盘瓠传说见于史籍的时间上看，盘瓠作为原始氏族阶段的图腾崇拜物，其形成的时间远远早于瑶族形成一个民族共同体的时代，也早于记载于汉文献的时代。后来记录下来的盘瓠崇拜虽仍保留了大量的图腾崇拜的痕迹，但性质上已不同于最初的原始时代的图腾崇拜了。盘瓠后裔在汉文史籍中已广布中国南方许多地区，如《通典》载“长沙、黔中、五溪蛮皆盘瓠种”，《宋书·列传》卷九〇载“荆、雍州蛮，……盘瓠之后也”，《北史·魏书》卷一〇一载“蛮之种类，盘瓠之后”等。盘瓠集团在长期的历史发展中不仅突破了狭隘的氏族阶段血缘关系的限制，而且分化成了瑶、苗、畲三个民族或其支系。他们虽然从原来的集团中分化出来，但盘瓠崇拜的信仰仍然保留下来。而且汉文典籍和《评皇券牒》中记载的已不是原始形貌的盘瓠传说，已打上了封建社会的烙印。在记录和转述的过程

中，已加入了其他民族的东西，于是出现了高辛氏、犬戎将军和评王、高王等不对称的称呼，皇帝和君臣关系等本民族内显然从未有过的事物也出现在传说中。

二 宗教祭祀中所见盘瓠崇拜的道教化

瑶族对盘瓠的崇拜体现在社会生活中的许多方面，对盘王的祭祀主要表现为还盘王愿和跳盘王。随着道教在瑶族社会中的深入，这两种祭祀图腾祖先盘瓠的宗教活动，都已打上深深的瑶族道教的烙印，尤其是还盘王愿，基本已成了一种道教的祭礼。

还盘王愿源自十二姓瑶人飘洋过海的传说。相传瑶族最初住在自然条件很好又不为官扰之地，但是后来天灾不断，加之官府盘剥，他们决定离开故土，寻求新的生存地。他们乘船渡海（湖），突遇风暴。船在海中漂流，众人六神无主，这时，他们突然想起了始祖盘王（盘瓠），于是向盘王祈求保佑，并许下“盘王愿”，结果显灵，使他们得以平安抵达彼岸。此后，他们每年都杀猪焚香祭祀盘王，以还此愿。

还盘王愿已成为云南瑶族宗教活动的重要组成部分。盘瓠在人们心目中逐渐成为民族保护神，每遇灾祸，即对之祭祀以求保护。日长月久，就形成一种心理，认为久不还盘王愿，盘王就会责怪，以致家中人口不安，六畜不旺。反之，若家中有事不顺，则卜卦看是不是盘王见怪，若是，就得请寨中师公祈福许愿，许愿之后，再养猪择日还愿。还盘王愿在蓝靛瑶和过山瑶中表现为不同的形式和祭礼。蓝靛瑶还盘王愿无大小愿之分，过山瑶则有“大愿”、“小愿”之分。

蓝靛瑶还愿要与度戒一起做。还愿之时，除祭祀盘王外，还同时请其他神灵降临赐福。如家中小孩自小体弱多病，许下盘王愿后，一般在小孩长大度戒时予以还愿，多以一家一户的

方式举行。此外，度戒时度戒者家中长期以来任何人许下的愿此时都要一起还，若不如此，就会有灾祸临头。还愿时用草纸包一些米、纸钱和当年许愿的文书，裹好缠在两根竹签上交给师公或道公。如笔者 1998 年 2 月在师宗县高良乡上笼嘎村参加蓝靛瑶度戒活动时搜集到的许愿文书上写道：

“又频掌主×××掌男×××卷人×氏第×位花男×月初×变成病患一眼中未开拾死一生阳间名有占卜卦盆称出香火家先凄惶花根父母要用阳间结上一枝求花愿频上答凄王花根父母保助第一位花男病患安全长大接祖香烟。”

若是为女孩许下的愿，则文书上写道：

“又频掌主×××掌男×××卷人第×口花女×上来变病患麻麻练练拾一生粮饭未食阳间心中肚涨朝到仙洞占卜卦盆称出香火凄惶度从病患阳间连时结上一枝求花愿频上答凄惶花根父母保助第×位花女病患安全长大。”

还愿时要烧上奏给三清、三元的奏表。奏表的表式为：

“修说还愿日午贡筵检桐授戒救患祈福安

证谢 ×× 圣前伏乙

太岁×年×月×日良利

添授三元门下奏真弟子法敕奉行有臣弟子×××榜

躬圣光恭代证

迎造临请证盟

上清三元门下下清上天贵院内榜进

三元唐葛周三相真君请进”

师公或道公在度戒过程中把许愿文书、奏表和一些金银纸钱一并烧掉，就算还了愿。值得注意的是，还愿上奏的奏表中只提到三清和三元，并未提到盘王，可知还盘王愿与道教仪式结合

在一起，已发展成道教的还愿酬神仪式。祭祀盘王时连道教诸神和其他自然神灵也一并祭祀，而还愿时的奏表中连还盘王愿的主角盘王的名也不存在，一方面说明盘王在其宗教信仰中的地位已受到严重冲击，另一方面则说明还盘王愿已严重道教化。图腾崇拜在其社会生活中除具底层的动物崇拜的内涵外，并与道教融合在一起成为整个宗教体系的有机组成部分。

过山瑶的还盘王愿仪式则较复杂，分为还盘王小愿和还盘王大愿两种。下面以笔者 2000 年 9 月在富宁一带调查的板瑶还愿情况予以介绍和分析。还盘王小愿称为“许下小未部书良愿”，一般在第一年许愿，次年帮愿，第三年也帮愿，第四年还愿，谓之曰“一许二帮三还”。有的考虑到其子女的挂灯，在第三年时既帮愿，也还愿，如此还一次小愿只需三年。要还了两次小愿后才还一次大愿，两次小愿之间要相隔三五年时间，因此从许下第一次小愿到还一次大愿一般要十二年以上，有的要用二三十年。还一次大愿之后，要过七八年后才再许小愿，如此反复。许小愿的具体日子因事而定。所谓“帮愿”，就是不断地供祭品给盘王，请他记住主人家许愿之事。帮愿在阴历七月十四日目莲节时举行，届时要准备好纸马银钱等物，请一个师公来“报节”（目莲大节），烧纸钱给盘王和家先，供盘王所居的庙的庙王。还小愿时要请师公担任还愿师、五谷师。从傍晚时开始做，约需两三个小时才能做完。要杀一头猪为祭品，此猪要专门为还小愿而养，杀死后去掉毛和内脏，整头抬到设于主人家堂屋内的供桌上。同时另杀一只鸡供于堂屋神龛上供家先。一切准备就绪后，还愿师穿起法衣（道袍），头戴道冠（称为平天帽），一只手拿铃，另一只手拿一根竹竿，于供桌前施法，请盘王前来领猪享用，并不时有助手在供桌前烧纸钱，请盘王拿去享用。还盘王小愿不唱《盘王大歌》，仪式较简单。一个家族的人家（即家先相同者）可合在一起做，

费用平摊。

还盘王大愿称为“做堂”，是规模较大的还盘王愿仪式，与挂灯仪式合在一起做。一般在春节期间或年底农闲时举行，要做一天一夜。在决定该年要还大愿后，要请一位师公于这一年的阴历七月十四日目莲节时设祭坛告诉家先，请他们保佑其子孙挂灯和还愿顺利。事先要请一个师公定好吉日。到时请一个已挂灯的男子前去请五个师公分别担任还愿师父、赏兵师父、五谷师父、招兵师父和歌师父。这些师父要先替挂灯的人举行挂灯仪式，但其称呼不同，职责也不同。还愿仪式在挂灯后的次日举行，地点仍是挂灯时所用的道坛，挂灯时所挂的三清等的神像仍然挂起。先由还愿师父念《伸香意者》，告诉诸神和家先要还盘王愿，然后念《咒奏》经，请神兵神将清洁神坛，再请诸神和家先到坛。开坛后由五谷师父招五谷魂和金银财宝魂到主人家。招兵师父请老君上天，请主人家所拥有的兵马到坛。替本家族的众家先赎罪，接着为活着的人赎罪。然后杀一头猪供盘王，另杀一头猪供家先，念经书《马头意者》。再摆一桌酒席，请盘王下筵享用。然后开歌堂，请未婚的三男三女唱《盘王新歌》，歌师父和五谷师父跟他们一起唱。要唱三遍，分别称为“第一道场”、“第二道场”和“第三道场”。然后送盘王和家先回去，最后由还愿师父请两次南庙庙王，并烧纸钱，对盘王表示感恩，送诸神回到各自的神殿。

由以上可知，还盘王愿祭祀的对象主要是盘王和家先，这可能是该仪式原初状貌的遗留，即图腾崇拜仪式和祖先崇拜仪式是结合在一起举行的。同时更应看到，祭祀的主要对象虽仍是盘王，但整个仪式已完全道教化。这从以下几个方面可以看出：一是整个仪式已与度戒或挂灯仪式有机地融合为一体。蓝靛瑶的还愿仪式只是度戒仪式的一个附属部分，过山瑶的还愿仪式虽还保持完整，却是地地道道的道教仪式。二是主持仪式

的全为道教师公或道公。三是盘王虽是主要的祭祀对象，其他道教神灵也被请来坛中享受祭祀。四是要念道教经书，祭祀场地也全然按道坛来布置，要挂道教诸神的神像。五是过山瑶所唱的三遍《盘王大歌》，干脆就称为“第一道场”、“第二道场”和“第三道场”。

跳盘王主要是在蓝靛瑶中举行的祭祀图腾祖先盘瓠的活动，现已由最初的祭祀活动发展为一个重要的传统节日。云南过山瑶中并无专门的跳盘王活动，人们往往把还盘王愿称为跳盘王。跳盘王的由来在较完整的《评皇券牒》中均有记述，民间也有故事广为传播。如发现于广西龙胜县的《评皇券牒》记述道：盘瓠与公主成婚生下六男六女后，评皇传旨

“封盘护（瓠）为始祖盘王，六男六女为王瑶子孙，……男婚女配，承奉一十二姓盘瑶香烟，承接一十二姓宗支，……而护（瓠）之后世子孙，虽蚁多者皆出一穴，儿孙众多者皆出一脉，……盘护（瓠）逐日奔山游猎，不觉出外数日不归，大男小女，寻遍山林，嗷嗷眊眊，无应而无形迹。复以继日寻找，寻出山溪石崖之侧，始见护（瓠）身被羚羊角而杈死，跌落梓木树杈悬挂而善终身。儿女抱尸痛哭，扛护（瓠）回家。仍将花衣、花帕，装束一身，放入木函，……评皇旨下叮嘱男女，切莫违孝道，绣五色斑衣一套，依木封棺埋葬。敕令布列于后：敕赐龙犬名盘护（瓠）为始祖盘王，生时有灵性之人，死后有神仙之德，许令男女敬奉先祖，描成人貌之容，画出神仙之像，广受王瑶子孙祭祀，永受敕赐高盟。自今以后，一二年小庆，五年一大庆，养大猪只，不许变卖，婚男喜庆，节日佳期，杀牲敬奉，将来聚居一脉男女，生熟表散，百姓军民，将来迎散。摇动长鼓，

吹唱笙歌，击锣擂鼓，务使人欢神乐，物阜财兴，五谷丰收。如有不遵者，盘王作怪生非，阴中检点，不得轻恕，自甘其罪。”^①

云南瑶族地区流传的故事经长期的口传，更具情节化。其梗概是：远古时候，瑶族的祖先盘王，自幼喜爱打猎。盘王生有六男六女，六个儿子都是打猎能手，六个女儿都能歌善绣。一天，盘王带着六个儿子上山打猎来到一座高山上，发现了一群岩羊。他们接连射倒好几只岩羊，剩下的受了惊吓狂奔，六个儿子朝前猛追。突然一只受伤的岩羊跃起，把盘王顶下了山崖，摔死在一棵树上。六个儿子回来，发现父亲已摔死在一棵树上。众兄弟用岩羊皮和挖空了的树干制成木鼓，边敲边舞，六个女儿则边哭边唱，怀念死去的盘王。从此代代相传成为节日，届时都要跳木鼓舞，唱盘王歌，以祭奠盘王。^②

跳盘王时要请师公念经祭盘王和其他道教诸神、家先等，使这一活动具有了浓厚的道教色彩。届时要跳长鼓舞，唱盘王歌及其他历史歌、爱情歌、生产歌等，有的地方还打花棍，放花炮。其中跳长鼓舞和唱盘王歌是活动的主要内容。过去各地跳盘王并无统一的日期，也并非每年都要举行。只在遇到收成不好，村内灾祸不断时，才相约一定的日子祭祀盘王，祈求盘王保佑。一般在冬季农闲时举行。1984年全国瑶族代表在广西南宁开会，始决定以每年农历十月十六日为全国瑶族统一的节期，盘王节始成为全国瑶族统一的节日。

除以上两种祭祀活动外，云南瑶族在饮食、服饰、婚姻等方面不时透露出图腾崇拜的痕迹，对图腾盘瓠的崇拜至今未

① 黄珏辑点：《〈评皇券牒〉集编》，广西人民出版社，1990年版。

② 师宗县文联编：《云南民间文学集成·师宗县卷》，云南民族出版社，1993年版。

变。如他们至今忌食狗肉；服饰讲究五彩斑斓，衣服的花边有的绣成狗牙状，后裾长于前裾象征狗尾。白头瑶的妇女头饰，左右耳上方的白线饰物形如犬耳。红头瑶男子上衣背上正中，绣有一正方形的五色花纹，象征盘王印。一些地方每年祭献谷神偿新时，第一碗饭要先献给狗，之后才献给谷神和祖先。河口县蓝靛瑶度戒时，师公身着绣有狗身像的长袍，与道公同舞，并模拟表演盘瓠的丰功伟绩。江城县蓝靛瑶正月初一全寨祭龙时，每家出一人，由寨老带领整修神庙，在庙中祭桌上插上两把刀，放上一只木雕小狗，以镇邪保寨。

盘瓠崇拜在瑶族中世代相传，已牢牢地铭刻于他们的脑海中。但随着历史的发展，社会的进步，盘瓠图腾在瑶族道教的冲击下，已难以找到单一的图腾标志。现在所能见到的，只有图腾崇拜的遗迹了。跳盘王也由最初的祭祀娱神仪式发展为寻求民族团结进步、共同发展的民族节日。

第三节 鬼魂崇拜与道教的结合

作为原始宗教的一种信仰形式，灵魂崇拜不仅是人类从对自然物的崇拜转向自我崇拜，是自然与人力量逆转的反映，而且是人类的抽象能力的提高和发展的产物，因而具有比图腾崇拜更高的文明程度和思维能力。“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念，他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那末就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念。

这种观念，在那个发展阶段上决不是一种安慰，而是一种不可抗拒的命运，并且往往是一种真正的不幸。”^① 灵魂崇拜经由梦魂崇拜和鬼魂崇拜，最终上升为鬼神崇拜和祖先崇拜。

云南瑶族的鬼魂崇拜在近现代仍然比较盛行，但随着道教的深入，早已与道教的科仪紧密联系在一起。其中最大的特点，就是凡与鬼魂有关的宗教仪式均已为道教的科仪，而举行仪式的宗教人士均为师公和道公，如只做小法事，则只需请蓝靛瑶中度过师戒、过山瑶中挂过灯的男子即可。但未度过戒或未挂过灯的人是不能主持法事的，因为这些人没有兵马，没有阴阳师父相助，更不可能有玉皇印、上元印或老君印，请不动天界的道教诸神，无天神和神兵、阴阳师父等相助，所做的法事就不灵。与其鬼魂信仰有关的宗教法事按做法事的主体来划分，大致可分为个体祈神驱鬼与村寨祈神驱鬼两大类。

在个体祈神驱鬼一类中，主要是请师公来祈神驱鬼，为失魂的人追回灵魂。在云南瑶族的宗教意识中，灵魂是一个十分重要的概念。他们相信每个人都有三个灵魂，人生病或受惊吓而惶惶不安是其中一个魂暂时离开身体，死亡则是三个灵魂都永远离开了人体，鬼就是肉体死亡后灵魂活现的东西。一个人在许多情况下都可能会失去其三魂中的一魂。失魂的原因大致有以下三种：一是受惊失魂。一个人外出时，在走路时可能会受到种种惊吓，如见到树不知什么原因倒下，看到石头不知什么缘故滚动，看见蛇从路上爬过，看到坟堆，看到有人围着死人哭，或到阴森恐怖之处，无故跌跤等，如回来后感到身体不适或生病，则认为受惊失去了一个魂。二是魂被野鬼孤魂摄

^① [德] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1972年版，第219页。

去。他们认为凡身体虚弱者如到了野外就很容易被野鬼孤魂把魂摄去一个，尤其是小孩的灵魂不稳，更易失落或被恶鬼摄去。三是触犯了道教诸神或家先，被他们把魂收去。无论哪种情况下失了魂，人一旦灵魂不附体，轻则生病烦躁，重则失去生命。由于灵魂很容易失去，因此即使并无失魂的迹象，他们常有规律地通过一些办法叫魂。如麻栗坡板瑶，不论男女老幼，每年都要叫一次魂。而且他们有为老人祝寿的习惯，每逢生日，均要杀猪或杀鸡，请师公为老人叫魂。来祝寿的亲友，要送一段红布，并送米、酒、糖、钱等物祝寿。

他们认为失魂最明显的症状就是生病，凡人生病必认为是失了魂。因此人生病后，除了请村中的草医来看病外，同样重要的是，要请师公或其他会走阴的人来查明失魂的原因。

蓝靛瑶中常用的卜问是什么鬼神导致疾病缠身的方式称为打卦。打卦又称走阴，即请能通鬼神的人到阴间去询问是什么神灵或祖先降罪而致生病。打卦者主要为师公，其他要学此术者必须拜师，经过十几天的学习方可替人打卦。但也并非拜师者最终均能成为卦师，因为他们认为学打卦最关键之处在于能否打开通往阴间的路。学习期间，要由教学的师公为求学者念咒开路，即替他打开通往阴间的路。如求学者在师公用尽咒语后仍未能学会“走路”甚或根本看不清“路”，则表明该人不能走阴，不能成为卦师。在学习结束时，师父说他已可替人打卦，从此他便具有了替人打卦的能力和资格。打卦时，于堂屋一侧摆一方桌，桌上置一碗鸡蛋、一碗米，焚香一炷，并点油灯一盏。油灯象征太阳，能给卦师照明通过阴间的路。卦师坐于桌前凳上，手执一木棍不断地敲击地面，口中念着咒语，全身不停地抖动，如在梦中一般。据说他能看见阴间，并能见到主人家的家先。在确知是哪位家先有事要让其后代办理，或是

子孙有事得罪了家先后，即转告其家人。在问完家先后仍未查出原因，要念经书《鬼脚科》，请功曹把三元、三清、四帅等神请来帮助查看。《鬼脚科》是一本瑶族道教中的专用于驱鬼祈神的经书。先看是否有什么孤魂野鬼在捣乱，接着看是否得罪了某位道教神祇。在找出具体是何鬼神导致生病后，请师公念《鬼脚科》中的相关内容驱鬼或祈神。如认为是家先或道教神祇方面的原因，其家人还要许愿，若许愿之后病人的病情正好有所好转或痊愈，则要在家中下次举行重大宗教活动时（多选在家中有入度戒时）还愿。如经多次祭鬼神都不生效，还要杀猪、鸡举行大型的祭祀活动。除了走阴查看是否鬼神把魂摄去外，还要请师公打卦查看是否被别的人放了鬼。如认为是被人放的鬼缠身，要请师公驱鬼。如河口县瑶山蓝靛瑶招魂具有明显的道教色彩。先请师公等人走阴查看是否魂掉在了何处，或是某鬼要着了他的魂，或是某神、某家先在天界有要求未得到满足，该病人做了某事犯了神和家先等等。查明原因后，如自己本身会招魂之术就自己招魂，不会则请师公代招。不管是何原因失魂，都要请三元、三清、四帅和阴间的师父来帮助招魂。诸神到齐后，就请他们到掉魂的地方去把魂赎回。赎时要讲明事由，这样神灵才会准确无误地把魂找回来。如是受惊失魂，只需请他们把魂找回来即可，不需供任何供品。但如是野鬼把魂摄去，则要拿一碗饭供野鬼才能把魂赎回。如是皇婆、玄妙天娘等神或自己家的家先把魂收去，则要杀鸡一只供神或家先才能把魂赎回。又如元阳蓝靛瑶凡遇家中有人生病久治不愈，或有其他情况认为魂不附体时，则请师公携带鸡、蛋、酒等物到村外路或井旁，焚香化纸，念经叫魂，然后师公回来系一根黑线于失魂者手上，表示灵魂已被叫回。再如在广南一带蓝靛瑶地区，则由师公坐于堂屋桌前默念咒语片刻之后，起来边念咒语边用大刀砍遍屋内的各个角落，最后砍到门上并关上

房门，回到桌前烧纸钱，就认为已把恶鬼赶出了家门。^①

过山瑶中也以走阴的方法寻找摄魂鬼神的性质，一旦认为是某鬼或某位神灵家先摄去了魂，就根据病情和所犯鬼神的性质请师公施法驱鬼或祈神。如是家中小孩生病，如自己会走阴，则自己打卦，自己不会就请师公或其他会走阴的人相助。在查出是何鬼神摄去了小孩的魂之后，就杀鸡或猪祀神或鬼。如小孩的病仍未见好转，则再打卦重新查看。如人生大病，则认为是触犯了三清、盘王等大神，就要请师公查问是触犯了哪位大神。查问时要问清病人具体做错了什么事以致犯了神，如是，不管所犯的是否盘王，都要许下盘王愿，并择时还愿。如问出是家中有人该挂灯而未举行挂灯仪式，则要择时举行挂灯仪式。如确定是犯了大神，就要请师公来举行“叫天”仪式。所谓叫天，就是设一坛场，杀一头猪为祭品，把天庭的三清大道、四帅等大神叫来，由师公替病人在大神前赦罪，把写有病人罪名请求赦罪的“化赦书”烧给诸神，以求免罪。

云南瑶族宗教活动中要驱赶的“鬼”，实际只指他们常说的“孤魂野鬼”。基于“灵魂不灭”的思想，他们认为人死后其灵魂就会变成鬼。在其观念中，与其他许多民族一样，鬼也有善恶之分。这种划分是以死者生前行为的善恶来划分的。善鬼即他们常说的“家先”。道教伦理中的善恶二极思维特性将善鬼神圣化，使善鬼鬼神一体，因此善鬼总是被认为能进入天庭或神仙界，并能保护人口平安、六畜兴旺，于是被列入家先单，被视为家人的保护神，受家人尊奉祭祀，常享人间香火。如知是家先怪罪其后人，对家先不能采取驱赶的方式，而只能祈祷，并以祭品供之。生前为非作歹、作恶多端者，死后也必

^① 黄贵权：《云南蓝靛瑶巫术初探》，载郭大烈等编《瑶族文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

然变成害人的恶鬼。凶死者未得善终，死后变成冤魂，也有可能作祟害人，成为恶鬼。恶鬼即平常所说的“鬼”，因常作恶于人，使人们对之非常忌惮，凡遇灾难病患等，必认为是恶鬼作祟。鬼的名目很多，有数十种之多，被认为经常出来作祟的就有风鬼、三炎鬼、偷盗鬼、阴兵鬼、双虹鬼、江鬼、虎鬼等。如元阳瑶族遭遇了不同的病患和灾难，就认为是各自不同的恶鬼作祟的结果。如风鬼被认为是曾结婚生育过的年轻妇女变成的鬼，常随风雨四处作祟，凡感冒发烧等必认为是风鬼缠身。偷盗鬼是因偷盗被人杀死变成的鬼，家中常被偷盗者必认为是偷盗鬼在作恶。虎鬼是被虎咬死者变成的鬼，人们上山患病或迷失方向，必认为是虎鬼作怪。江鬼为被水淹死者所变，凡游泳后生病者必认为是水鬼缠身。阴兵鬼是死于战斗者所变，人有急病疼痛难忍即认为是阴兵鬼缠身。^① 在请师公查出是某种鬼作祟导致疾病或灾祸后，就由师公供祭驱鬼，以禳除灾祸。由于鬼的观念在他们的思想中根深蒂固，驱鬼成为日常生活中常有的宗教活动，因此凡已度戒或挂灯的男子都会念一些驱鬼的咒语。

公众驱邪活动，是世界上众多原始民族所共有的一种驱除恶鬼和邪恶精灵的常见的宗教活动。著名人类学家詹·乔·弗雷泽在其名著《金枝》中就曾搜集世界各地有关公众驱邪的大量民族志资料对这种活动进行过精辟的分析。他说：

“在他（原始人）的想像里，这个世界还是充满了那些被清醒的哲学早已抛弃了奇装异服的神物，无论他是醒着还是在睡梦中，仙人和精怪、鬼魂和妖魔

^① 邓志武：《元阳县马街区瑶寨瑶族的神灵信仰》，载中国民间文艺研究会云南分会、云南省民间文学集成编辑办公室编《云南民俗集刊》第四集。

总在他周围翔舞。它们盯着他的足迹，扰乱他的感官，进入他的身体，用上千种异想天开的为非作歹的方法，困扰他、欺骗他、折磨他。一般说来，他对他遇到的灾害、受到的损失、经历的痛苦，不是看成敌人施行魔法，就看成精灵泄恨、生气或作祟。它们老是在他面前纠缠，使他困倦，他们不分日夜地搅扰他，使他愤怒，他真是说不出来地渴望摆脱它们，有时逼得他没有办法，忍无可忍，凶狠地转过脸来，反对他的迫害者，极力把它们这一整批都从他的土地上赶走，把它们蜂拥的一大群清除掉，使他至少在一段时间内能够呼吸得更自己一些，能够办他的事，不受侵扰。因此，原始人努力清除他们的一切烦恼，其形式则是大规模地驱除或赶走妖魔鬼怪。他们认为只要他们能摆脱这些可恶的折磨鬼，他们就能重新生活幸福而清白，伊甸的故事和远古诗情画意的黄金时代又会变成真正的现实。”^①

他还认为驱邪有一个从随时驱邪到定期驱邪的发展过程，定期驱邪一般一年一次，驱邪的目的却未改变。不仅原始人驱邪，在基督教盛行的近现代欧洲，不少地方每年在一定的時候都有异教徒举行驱除恶鬼、妖魔的活动。

云南瑶族至今尚存的群体性的祈神驱鬼主要以村寨为单位集体举行，主要有打斋和扫寨两种。这是云南瑶族常举行的大型驱鬼祈禳仪式。与世界各地的民族志资料进行对比，其驱邪的目的和形式竟有若干相似之处，如都通过大声喊叫、敲击屋内外的各种物件等把恶鬼赶走。但由于云南瑶族信仰道教，而

^① [英] 詹·乔·弗雷泽：《金枝》（下册），徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社，1987年版，第783页。

他们信仰的这种民间道教就以驱鬼除邪为最大特点，其以村寨为单位举行的大型驱鬼除邪活动就必然以瑶族道教的斋醮仪式为驱邪之主要手段。

打斋和扫寨主持仪式者均为该村的瑶老。在频繁迁徙的过程中，每到一地都要先向盘王、玉皇等神灵祈求保佑，并许愿，每年以打斋还愿的方式祭神。还愿的同时，也驱除寨中的瘟鬼病魔。打斋除全寨举行外，也有以个体家庭为单位举行的。凡平时求神献鬼和祭龙时，或村寨和家中有灾难降临，都要请师公主持打斋祭祀。全寨性的打斋在出主家中举行，单家打斋则在自己家中操办。全寨打斋当日，所有人均沐浴薰衣，并停止一切生产活动。若打大斋，需杀猪两头作为祭品，由各户出钱购买。届时敲锣打鼓，由师公念经祭鬼神。念诵的经文有《开山科》、《日吾科》等。整个过程包括动鼓、功曹、招兵、安坛、解度、还筵等程序，需一天两夜才能完成。打斋时，除在屋外做法事外，还在屋内祭神，求各家族的家先与神灵保佑平安。打斋后表示送走了恶鬼瘟神，如仍有病灾发生，则又继续打斋。祭品则由参与者共同食用。如以家庭为单位打斋，则在自己家中举行，且多只打小斋。打斋采用的完全是道教的斋醮仪式，宗教活动形式具有鬼魂崇拜和道教仪礼相结合的特点。

扫寨或叫洗寨，是全寨性的驱鬼活动，一般在每年三月初三祭龙时举行，或寨中多病多灾时择日举行。届时，每家清扫房屋内外，沐浴更衣，翻晒棉被。扫寨由三个瑶老召集村里的人举行，如村寨内平时多灾多病，也由瑶老决定是否举行扫寨或何时举行。参加者一般有一名道公、一名师公、一名小孩以及数名已度戒或挂灯的男子。先由师公带领小孩端一碗米或饭，撒于村头路尾，让村里的野鬼到此享用，不要到村里去把灾难病祸带给村里的人。接着开始驱赶村里和每家户内的恶

鬼。师公手持大刀走在最前面，道公手拿道符走在最后，众男子手持刀、链、簸箕、扫帚、水桶等走在中间，从寨头至寨尾，敲锣打鼓，不停地叫喊，游行驱鬼。拿刀者边走边作砍杀状，拿链者不断作出捆绑恶鬼的样子，拿簸箕、扫帚和水桶等物的人也做出各种赶鬼的动作。游行队伍途经每一户人家时，都要进屋帮助主人家赶鬼。众人敲击或挥动自己手中所持的物件，在屋内转一圈。然后师公手持大刀在屋内四处砍一遍，表示砍杀孤魂野鬼，并把其余的鬼赶出了屋子。然后一行人出来，道公在大门门框的上方贴一道符，符上写有“送鬼出门”等字。有了此符，恶鬼就不能再进入屋内。在村里的每个角落和每家都赶过鬼后，一行人游至村外路口时对天鸣枪，表示已把恶鬼病魔撵走。游行结束后，各家各户都打扫自己的家，把家中的每一处都打扫擦洗干净，使恶鬼不能再来捣乱。

驱鬼除邪是云南瑶族每次举行宗教仪式前都要先举行的一道必要程序。他们这样做的目的，在于把道坛中的恶鬼邪神赶走，使他们不致于到坛中来捣乱，以确保宗教仪式的顺利进行。因此，在开始准备工作时，都要在村头路尾撒一些饭或米，并烧一些纸钱，插几炷香，使野鬼孤魂在此享用这些供品。在仪式正式开始前，师公或道公都要念经咒和用法刀在坛中赶鬼，并请道教诸神或神兵前来帮助赶鬼。如度戒和挂灯是瑶族男子一生中最为重要的人生礼仪，为确保度戒和挂灯成功，师公或道公要采取若干措施防止孤魂野鬼到道坛中捣乱。如蓝靛瑶度戒时在主人家门口一侧均置有一个天地案，即用一米多长的四根木棍呈长方形立于地上，上架一小方凳，凳上置一碗米饭、一碗肉、一碗菜、三杯酒、一炷香等为供品，并放油灯一盏。案下要不时烧纸钱。案上要贴师公和道公共同抄写的符表一张。就笔者在师宗县上笼嘎村所见，其内容为：

“修说还愿玉皇告斗中元谢墓安龙惨真授道救患

其福保案

清微天官玉清圣境元始天尊

上清天师门下修真弟子始职奉行

士臣弟子×××人右身躬光岁代证接迎告临请作

盟三元门下上清天庭院

请院进太岁

×年×月×日良利”

设置天地案，目的在于让孤魂野鬼等走到此处即在此享用供品，不致进屋和到五台捣乱，使度戒得以顺利进行。师公或道公及其徒弟敲锣打鼓把度戒者从师公或道公家中领出，来到主人家门口时，要先围着天地案转数圈再进到屋内，意即已把各种孤魂野鬼留在了屋外。次日前往五台跳高台时，师公、道公及其徒弟以及度戒者一行人在前往五台和跳五台回来后，均要围着天地案转数圈，意义也在于防止恶鬼作祟。在度师跳五台或度道的“天门度戒”之前，师公和道公要做一系列程序，其目的首先在于请道教诸神和家先降临道坛，其次就是请四帅及其他神兵神将前来清洁和保护道坛，把孤魂野鬼等从坛中清除出去。过山瑶挂灯时也要采取类似清除孤魂野鬼的措施。在开坛之前，师公要念《咒奏》经，讲各神的来历和职责，把神将神兵请出道坛，驱鬼以清洁道坛。念过此经后，野鬼就不得进到坛中捣乱。

云南瑶族素以频繁迁徙著称，历史上的迁徙除政治、经济方面的原因外，鬼魂崇拜也是原因之一。他们在迁到一个新的地方之后，如果在一段时间之内疾病横行，突发瘟疫，或接连有其他灾难发生，甚至在较短的时间内接连有数人正常死亡，就认为是此地恶鬼多，不能再住下去，于是决定搬往别处。

第四节 祖先崇拜的道教化

一 日常宗教活动中的祖先祭礼

从观念形态角度看，图腾崇拜和鬼魂崇拜奠定了祖先崇拜的基础。图腾崇拜以特定的图腾为自己的祖先时，就已确立了图腾祖先偶像。鬼魂崇拜抽象出了鬼、神观念，并将善鬼神圣化。在父权制确立，一夫一妻制也逐渐稳定之后，祖先崇拜就产生了。祖先崇拜和图腾祖先崇拜是有着本质区别的。“祖先崇拜和图腾崇拜的重要区别在于：前者崇拜的对象主要是人，后者崇拜的对象主要是动植物或其他自然物。但是，两者共同把这些崇拜的对象视为自己集团的祖先。人类由广泛地崇拜自然界到图腾物再发展到自己亲族集团中有真正血缘关系的人，这个漫长时期的演变，鲜明地反映出人同大自然和社会进行反复交往过程当中人在认识上的规律性变化。”^①即祖先崇拜的对象与崇拜者本身有真实的血缘关系。一般认为祖先崇拜产生于原始社会后期，但到阶级社会后在宗法体制下才得到充分发展。^②在云南瑶族中，其祖先崇拜已与道教信仰完全融合在一起，成为其原始宗教道教化的典范。

云南瑶族相信人均有灵魂，人死后其灵魂就进入了另一个世界，但只有生前度过戒且得善终者，才能成为子孙的保护神，成为祖先神（家先），接受子孙后代的供奉祭祀。他们认

① 蔡家麒：《论原始宗教》，云南民族出版社，1988年版，第38页。

② 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年版，第824页。

为人死后，要举行送魂仪式，其灵魂才能到达家先居住的地方，成为家人的保护神，否则就会成为孤魂野鬼。以蓝靛瑶为例，无子女和未度戒者，死后不举行送魂仪式。已度戒者死后，家人把其遗体装殓入棺，把灵柩停于堂屋正中，头朝神台，脚向门外。然后道公领着徒弟来到死者家中为死者举行送魂仪式。道公口念《开路经》，两徒弟敲钹打鼓伴奏，一徒弟身着绣有彩图的道服在灵柩旁舞蹈。送葬时，道公抱一只公鸡绕灵柩三圈，用脚把一只葫芦踩通，把鸡从一窗口递出，意即公鸡已把死者灵魂引出。一至三名青年沿着送葬的路途每隔一段即插一面五彩旗给死者灵魂作路标，并撒黄白纸钱以示领路。其后是执幡和敲锣打鼓者，之后是灵柩和送葬队伍。师公走在最后，负责在队伍走过之后收回五彩旗。灵柩入土后，道公把一根烧过的柴头递给死者长子，长子向四方鞠躬，把柴头向后一丢，领着家人回家。抬棺者负责给墓掩土。葬毕，由师公沿途埋阻魂石，以防死者灵魂回归，入葬半年或一年后，要为死者举行烧灵仪式，以示去世的老人已在阴间成仙，可保护在世的子孙，此后接其亡灵回家，享受子孙祭奠。在举行烧灵仪式之后，死者灵魂即可脱离地狱，变成家先。

瑶族对祖先的崇拜已渗透到其生活的许多方面。如凡有家人生病，就要请巫师“走阴”，查看是否得罪了家先，是否是家先在作怪。走阴时，于堂屋一侧摆一方桌，桌上置一碗生鸡蛋、一碗米，焚香一束，并点油灯一盏。油灯象征太阳，能给走阴的巫师照明通往阴间的路。巫师坐于桌前凳上，手执一木棍不断敲击地面，口中念着咒语，全身不停地抖动，如在梦中一般。据说他能看见阴间，并能见到主人家的家先。在确知是家先有事要让其后代办理，或是子孙有事得罪了家先后，即转告其家人。于是其家人许愿，若病人的病情因此好转或病愈，则择日还愿。

瑶族几乎每家都设有供奉家先的神龛，为家先灵魂接受祭祀之处。他们认为家先有三个灵魂，凡生前已度戒或挂灯者，其灵魂一个住在天庭，一个在远祖的居地阳州，还有一个则在家中神龛处。神龛设在堂屋后墙的正中央，在有的地区立有家先和道教神仙的牌位，在有的地区则仅设一神龛作为祭祀的所在。神龛前神桌上一般不摆香灯腊台等物，仅置一个竹筒或用竹编的香炉供插香用。这里是逢年过节供奉家先的所在，因此有许多禁忌，如其上不能随便摆放东西，产妇和孕妇不能从前经过，已婚妇女不能睡在楼上正对神龛的地方等。

瑶族凡逢年过节或婚丧嫁娶必以美酒佳肴供奉家先。他们凡逢一年之中的春节、正月十五家神节、三月初三清明节、五月初五端午节、七月十五日莲节、八月十五偿新节等节日都要祭祖，其中以家神节、清明节和目莲节最为隆重。他们对正月十五祭家先尤为认真，认为这天的祭祀将关系到全年的人丁、六畜和生产状况。祭祖一般由家中男主人操持，有的地方则专门请祭师主持。如元阳蓝靛瑶在祭祀之前，要先请巫师卜卦以选择祭师。备选的祭师要具备几个条件，如必须为已度戒的男子，熟悉祭祀礼仪，近期家中无灾祸发生等，但是一个祭师最多只能连祭三家。^①金平瑶族则请师公主持祭典。这天每家都要杀鸡作为供品，并且要吃粽粑和糯米饭。清明节祭祖是与汉族相似，明显是受了汉族文化的影响。是日每家都要做染色糯米饭（称为花饭），并杀鸡和准备一些山珍作为祭品。除在家中祭祀外，还要到祖宗坟上扫墓，焚香烧纸，燃放鞭炮，并修整坟墓。目莲节祭祖也与汉族七月半祭祖类似。七月十四日每家都要把房屋内外打扫干净，沐浴更衣，杀猪或鸡、包粽子作

^① 元阳县民委编：《元阳民俗》，云南民族出版社，1990年版，第236～237页。

为供品，并要用五色彩纸做衣烧给家先穿。这天除祭家先外，不祭其他神祇。次日全村青年男女相约到外村对歌。其他节日祭祖各地也大同小异，如大年三十杀猪、煮棕粑祭祖；端午节煮棕粑祭祖；偿新节则以新米饭为祭品。除节日祭祖外，新房落成要杀鸡祭祖，青年男女结婚时也要祭献双方的家先，祈求家先保佑人丁兴旺，家道平安。此外，只要平时有好的酒菜，必先请家先享用，方才心安。

瑶族的祭祖活动，不仅表达了瑶族同胞对其祖先的无限敬仰，还融宗教与文化艺术为一体，给人以团结向上之精神。当然祭祖的目的带有明显的功利主义色彩，在于祈望祖先能保佑后人平安，六畜兴旺，五谷丰登。祭祀礼仪受到了汉、壮等族的影响，但更多的是受到了道教的影响。如有的地方在祭祀个体家庭的家先时，要请师公或祭师出席并主持祭礼。家中老人亡故时，要请道公主持丧礼，并请师公协助，村中寨老及乡邻亲友均出手相助。丧家家道贫寒者，亲友乡邻都给予资助。这些除了体现了其祖先崇拜的历史特点外，更是其祖先崇拜与道教信仰结合的体现。下面我们具体深入地分析两者的结合情况。

二 道教与祖先崇拜的融合

祖先崇拜属于原始宗教的范畴，但在瑶族的宗教信仰中，随着数百年来道教与其原始宗教逐渐融合，其祖先崇拜已远非原初意义上的形貌。以往对瑶族宗教的研究大多把瑶族的道教信仰和原始宗教分开进行研究，即使论及瑶族原始宗教信仰的变迁，对道教信仰与之结合的讨论往往显得较为粗略和不够深入。下面笔者以近年来调查的资料为主，对瑶族祖先崇拜中的核心即“家先”观念的发展与道教之间的关系、家先观念道教化的程度等作一分析，以此揭示瑶族祖先崇拜的实质。

（一）家先观念形成与发展的原因与条件

在云南瑶族的宗教信仰中，“家先”是一个极为重要的概念。所谓“家先”，是他们对其具备了某些条件死后得以把灵名列在“家先单”上得到后世子孙供奉的家庭或家族的祖先的称呼，并非是指本家族已亡故的所有先辈。云南瑶族的每一个家庭都有一个家先单，其上記有以父系继嗣为联系线索的所有家先的灵名，这些家先都是在其生前已皈依道教且有后嗣者，而生前未入道教（即未举行度戒或挂灯仪式）者、婚后无子女（包括自己所生和领养的子女）者等死后均不能把其世俗的姓名记入家先单，即不能成为家先。家先是本家族的祖先，至于同为瑶人的其他家族的祖先、其他“外人”死后之灵魂以及本家族未获得家先资格的人死后的灵魂，他们往往视之为“鬼”。道教神灵、家先和鬼构成了他们鬼神世界的主体。家先与鬼存在于与瑶人生活密切相关的各个方面，并被认为总以某种方式作用于人。孤魂野鬼常以使人生病、死亡或遭灾等坏的方式作用于人，而家先在其子孙对之不敬或作了恶事时也会以坏的方式对之降灾，但更多的是以赐福消灾等好的方式给其子孙带来幸福。家先和鬼能做到这一点，是因为他们具有凡人看不到的魔力。人对家先和鬼及其魔力的态度将直接影响到家先和鬼作用于人的方式和结果。人与家先、鬼不能直接对话，而师公则是人与他们之间的中介。除师公外，其他凡已度戒或挂灯的男子都有一定的道法，也能与鬼魂相通，即也是人与鬼魂之间的中介。人通过巫师和师公对他们施加的影响按性质可分为两类：对家先常以供献牺牲及各种祭品恳求、哀告、许愿、颂功德、以诚感之等方式对待，而不管家先是赐福或是降灾于其子孙；对孤魂野鬼则以恐吓、驱赶、咒符、砍杀等方式对待。无论采用何种手段对家先和鬼施以影响，其基础都是相信家先和鬼的存在以及家先和鬼能通过巫师和师公感知人的意愿，从而

改变其作用于人的方式。瑶族对死后能否成为家先极为重视，与此相应，他们非常惧怕自己死后不能成为家先而成为孤魂野鬼。他们对超越现实有限能力成为家先的追求是由多方面原因造成的。综合起来，大致有以下几个方面的原因：

第一，从发生学上看，瑶族“家先”观念的最初形成可追溯到原始时期其先民试图延长生命的行为和思想。瑶族家先思想所体现的人类普遍具有的乐生恶死心理及由此而产生的企图超越生命有限之愿望，曾普遍存在于世界上其他原始民族中。原始人对短暂生命的消失有一种恐惧心理，与此相应他们想象出了一种能脱离肉体存在的“灵魂”实体，并认为灵魂是不死的。这种对死亡的恐惧心理是人类所共有的，人类灵魂不灭的观念演练到后来成为祖先崇拜的根据。“在朴素的人类心理上，或者说在生理上，有一种自然的对于死亡的反对。觉得死原不是真的，或认为人还有一个灵魂，而这灵魂是永生的，……人类永生的信仰乃是祖先崇拜，家内祭祀，丧葬仪式，以及灵物二元论的基础。”^① 与世界上的其他许多原始民族一样，瑶族先民凭借灵魂不灭的观念来应付死亡并进一步实现超越死亡，克服对死亡的恐惧心理。祖先崇拜“一般认为始于原始社会后期家庭制开始形成后，并于奴隶制社会和封建社会的宗法体制下得到充分发展”。^② 祖先崇拜在历史发展的长河中几经变异，从最初的对氏族祖先、部落祖先的崇拜发展到后来对家庭和家族祖先的崇拜，这是与社会组织结构的进一步分化和发展相对应的。瑶族认为人死后就会变成祖灵或鬼魂，而其家先的观念

① [英] 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通译，中国民间文艺出版社，1987年版，第76~77页。

② 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年12月版，第824页。

正是与其祖先崇拜一起形成和发展起来的。

第二，在瑶族的观念形态中，其祖先的灵魂和其生前一样，强烈关心着其家庭或家族的兴旺、荣誉和延续。世界民族志的资料表明，并非所有民族都认为其祖先死后都对自己子孙的事情感兴趣，或对后代的社会生活起积极的作用。为何不同民族的祖先会表现出不同的特质，对此一些西方人类学家认为祖先灵魂表现出特定的个性是与该社会的人们培养子女的做法有关。如一些学者的跨文化研究结果表明，神人关系往往是父母与其子女关系的投影，父母对孩子的态度是抚爱或是惩罚性的，将对他们对神灵的态度产生深刻的影响，经常得到父母抚爱的孩子长大后也会认为只要他对神灵顶礼膜拜，神灵就会对他同样关怀照顾。另一些学者的研究成果也表明，对儿童采取宽慰而不是经常惩罚的社会，孩子长大以后就会认为神对他们也会是仁慈的，而对儿童的培养中常使用伤害性和惩罚性手段的社会，则会认为神也是具有侵犯性和恶毒的。^① 在善待他们的孩子方面，瑶族在其周围的民族中是有口皆碑的。孩子尚小时，如有不合乎规范的言行，父母决不随便打骂小孩，而是耐心地引导和教育孩子，使他们明白自己做错了事或说错了话。他们教育自己的孩子是反复耐心的教诲，除了口头上的说教外，还在具体的事件中以身言教，使子女在具体的场景和氛围中接受熏陶，规范自己的言行。但子女长大后仍有违反社会规范和道德的言行时，家长对之轻则批评，重则责罚，如严重损害了公众的利益，则交由村民按乡规民约处理。按照前述观点，受这种教育方式熏陶长大的孩子在其思想深处会认为神灵也如同其父母般慈祥 and 仁爱。因此，在瑶族的意识之中，他们

① [美] C·恩伯、M·恩伯：《文化的变异》，杜杉杉译，辽宁人民出版社，1988年2月版，第477~478页。

认为只要他们对其家先小心供奉，家先们就会满足他们的若干愿望，保佑他们在现世过上好的生活。但如果违背家先的意愿或做了恶事，就会遭到家先的惩罚。

第三，除了人类所共有的对死亡威胁的疑惧心理外，瑶族文化的发展主要受到了外部环境阻碍的影响，受汉族统治阶级的欺压和排挤的特殊社会发展历程和长期不利于民族发展的社会环境和自然环境使他们时常受到生存艰难的困扰，加之生产力水平低下，使其生存能力十分有限，企图超越有限的渴望就相当强烈。因此，成为家先的信仰本质上是瑶族对超越自身局限、摆脱外来压力而获得自由的一种渴望。他们渴望摆脱的压力主要来自于死亡的威胁、不利于民族发展的自然界的压力和来自社会外部环境的压力，渴望获得自由使他们把死后成为家先当作解除这种压力的方法。这些压力在瑶族形成为一个民族之前相当长的时期内及以后一千多年的时间里一直强有力地存在着，迫使瑶族在对待这些压力时表现出一种消极和无奈。表面看来，通过这种方式解除或缓解压力在社会不断发展的趋势面前是不现实的，不利于社会的发展和进步，但对瑶族本身却是相当有用的。其宗教信仰至少从心理上缓解了一些来自外部社会的压力，为民族的发展赢得了可以得以发展的机会。在这种历史发展的前提之下，在瑶族的宗教观念中，家先所拥有的超凡能力是世界上众多原始民族的万物有灵观念下祖先崇拜所少见的，这正是瑶族家先观念不同于其他民族祖先崇拜的地方。汉族神仙道教的核心思想即肉体长生的成仙信仰，^①是瑶族在其现实生活中所不能企求的，他们对推迟死亡或延长生命并无特殊的追求方式，只是企望在现世获得幸福并在来世成

^① 卿希泰：《道教文化新探》，四川人民出版社，1988年版，第19页。

仙。如果说汉族神仙道教的道士们修炼各种方术意欲成仙是为了摆脱对死亡的恐惧的话，瑶族家先观念的发展则是为了超越有限生命和摆脱现实中无处不在的苦难。瑶族皈依道教者死后成为家先，一方面达到生命形式的延续，另一方面则是得到超凡甚至无限的能力，对后世子孙进行庇护和保佑。就后一方面来说，实际上具有了所谓“仙”的能力，生命的形式已发生升华，从观念上达到了生命永恒和超越死亡。这是他们在现实环境中超越有限、解脱束缚的心理的一种表现。追求能力的超凡即超越现实能力之局限，成为家先不仅是使生命形式的长久甚至永恒，还意味着能力的扩大甚至无限。瑶族的超越是从现世开始的，是通过现世皈依道教和恪守各种道德规范获得成为家先的条件，在死后得到的超越。家先观念的道教化使他们超越死亡，从心理上摆脱生存艰难的困惑，达到生命形式的超越成为可能。

（二）道教与家先观念的发展

有了上述原因，在其宗教信仰中还需有助于这种观念从渴望转变为现实的条件，这个必须具备的条件就是瑶族宗教信仰的多神崇拜。如上所述，瑶族对祖灵的崇拜与世界上大多数民族的祖先崇拜一样可追溯到原始时期其先民试图延长生命的行为和思想，而瑶族道教的多神崇拜使瑶族皈依道教者死后成为家先神成为可能。瑶族道教崇拜多神，其最高神并不排斥其他神灵的存在。一方面瑶族道教认为人与神从本质上来看有共通性，因此，人只要通过皈依道教、恪守戒律和道德准则等就可以将自己在死后的灵魂提升到与神灵相当的高度，从而掌握自己的命运。他们通过多做功德（如度戒和挂灯活动、各种祭神的仪式等）提高自身在神灵世界的地位去开发主宰自我命运的潜能，而不是一味地向神乞讨。另一方面，他们在现世中遇到困难和灾难时又企望能得到神灵的帮助和保佑，但他们并不把

神拔高到具有绝对权威的地步。这样,就使得瑶族道教所主张的死后成神灵(家先)之说较容易为社会接受。如果只有一个一统天下的真神,不仅不可能产生死后灵魂变为神灵的愿望,更不会在观念形态之中产生人死后变成神灵的现实,尽管这种所谓的现实只是一种观念之中的存在。在西方宗教中,上帝是唯一的真神,因此人是决不可能成为神的。虽然瑶族道教也有自己的最高主神,如云南蓝靛瑶梅山派尊上元唐文保、中元葛文仙和下元周文达“三元”为最高神,师公自称“三元门下弟子”;完满派信奉元始天尊、道德天尊和灵宝天尊“三清”,道公自称“上清天师门下弟子”;间梅派也尊三清为最高神,凡是已挂三台灯者均称为“间梅二教弟子”。但这几个最高主神并不像基督教的上帝和伊斯兰教的真主等真神一样是绝对唯一的神,它的存在并不排斥其他神灵的存在,只不过它能够统治万神。这种神灵观念明显不同于基督教等宗教的神灵观念。在基督教等宗教中,人不会有成为神的可能,人只能被神拯救;而在瑶族道教这里,平凡的人也可以成为神灵则是正常的事。一个社会的宗教信仰属于上层建筑领域,在一定程度上是对该社会的生产关系状况的反映,并受生产力发展水平的制约。正如恩格斯所说:“没有统一的君主就不会出现统一的神,神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映。”^①如本书第二章相关部分所论,在瑶族的神灵系统中,除了排在前面的十几位“大神”外,其余各神的排序常含混不清,这不仅表现在各经书中所记诸神顺序各有所不同,还表现在师公和道公在接受调查时对各神的排序谁先谁后常无统一的表述。这与其低下的生产力水平是相适应的。神灵系统中各神的排序无明确的先后,又为祖灵成为家先后在神灵世界地位的提升提供了基本条件。

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷,第65页。

与其他民族祖先崇拜的发展所不同的是，瑶族祖先崇拜中的家先观念是在整个瑶族社会吸纳了道教之后在原有祖先崇拜的基础上逐步得以完善的，并在长期的历史发展过程中得到了新的发展。瑶族的道教入教仪式、继嗣关系、丧礼等都与他们意识深处的家先观念联系在一起，且与道教科仪密切相关。

首先，度戒和挂灯是瑶族入道教的人教仪式，也是他们的成年礼仪式，此仪式举行与否，是他们死后能否成为家先的必要条件之一。他们在举行此仪式后，由道公和师公授予阴阳牒和戒名。阴阳牒是他们死后与祖先和道教诸神相认的凭证，即成为家先后进入神灵世界的通行证，而戒名是他们在神灵世界接受后世子孙祭献时所念的名字。蓝靛瑶度戒和过山瑶挂灯的实质最终在于靠现世的礼仪花费获得死后灵魂能顺利进入神灵世界的资格（即成为家先），并按其生前所做的价值功德来享受来世。由此可以看出，瑶族的祖先观念充满了浓厚的道教色彩，其成为家先的一个必要的前提条件，就是过山瑶男女与妻或夫一起挂灯，蓝靛瑶男子必须度戒，成为道教的信徒，而蓝靛瑶女子则随已度戒的丈夫获得成为家先的资格。他们结婚、离婚尤其是把戒名记入家谱和把灵名（死后戒名即称为灵名）记入家先单，都要由师公举行一定的道教礼仪告知道教诸神和家先，由诸神和家先临坛作证。道教的传入使瑶族原有的祖先崇拜愈加巩固完善，而由师公来主持这些相关仪式，使这些仪式更为程式化、系统化。

其次，瑶族的家先观念与其继嗣关系和丧礼之间存在着十分密切的关系，有无后嗣是他们死后能否成为家先的又一个必要条件，而继嗣关系和丧礼中则明显表现出道教影响的痕迹。云南瑶族的继嗣关系是比较复杂的，但一切都围绕所谓“香火”观念展开。家有儿子的自然有子嗣承接香火。家无子嗣者普遍招赘以传宗接代，但必须是终身入赘者才能担负此任。无

生育的，过去常收养外族孩子。香火观念的出现也许在一定程度上受到了汉族儒家“无后为大”思想的影响，但更主要的，是道教和祖先崇拜的宗教信仰使然。需要特别强调的是，这里所说的“子嗣”或“子女”，并非一般生物意义上的后代，而是具有特别社会意义的子孙。由于瑶族社会全民信仰道教，在其宗教观念形态的影响下，如果一个人生前未举行道教的入教仪式，就不可能获得阴阳牒，也就没有死后到祖居地去与家先相聚的通行证，只有四处游荡成为游魂野鬼。由于未经度戒或挂灯，未获得戒名，死后也不能被列入家先单得到后世子孙的祭奉，这样的结果实际上就是不被视为家族内的一分子。与此相佐证的是，即使是瑶人所生的子女，如果在幼年就夭折，因为没有度戒或挂灯，是不能算作族内人的。但另一方面，瑶人的养子即使是他族所生，如果此养子被收养后举办了度戒或挂灯仪式，他也可获得死后到瑶人家先灵魂居地和天庭的通行证即阴阳牒，并被列入家先单，接受子孙奉祭。有子女（包括通过各种方式获得的“子女”）者死后都要举行道教的开路送魂和烧灵仪式，其灵魂才能到达祖居地和天庭，成为家先。无后代的一般不举行开路送魂和烧灵仪式，他们的灵魂很可能变成孤魂野鬼。开路送魂仪式在其家人把死者遗体装殓入棺后举行。灵堂上多挂有救苦天尊、九幽天尊、朱陵天尊以及护坛的四帅等道教诸神的神像。蓝靛瑶道公或过山瑶师公念诵《开路经》，两徒弟敲钹打鼓伴奏，一身着道服的道教弟子在灵柩旁舞蹈，为死者的灵魂打开通向阴间的道路。入葬一段时间后，要为死者举行烧灵仪式。烧灵仪式就是送房子到阴间，让去世老人的灵魂脱离地狱，前往祖居地和天庭立家，获得保护在世子孙的能力，成为仙人，变成家先。之后才能接其亡灵回家，享受子孙祭奠。丧礼中超度亡灵的这两种仪式在蓝靛瑶中都由道公主持，在过山瑶中则由师公主持，具有明显的道教

色彩。

(三) 家先居处的道教化

汉族的文化背景使汉族道教追崇名川大山，而瑶族特有的文化背景促使他们去追寻祖先的居地。死后魂归于祖先居地，是历史上曾进行过大迁徙的许多民族所共有的信念。如云南少数民族中属于氏羌系统的彝、哈尼、拉祜、纳西、景颇、基诺、阿昌、普米、怒、独龙等族，属于百越系统的壮、傣、布依等族，以及属于濮人系统的佤、布朗等族在历史上都有不同程度的迁徙史，都有生命自祖先来，死后魂归源流的观念。^①由此可知，对祖先居地的怀念与向往是迁徙民族所共有的。瑶族认为祖先有三个灵魂，一个住在天庭，一个住在祖居地，还有一个住在家中神龛处。他们对自己祖先居地的美好描述和向往，使他们对祖居地进行了一个宗教的改造与重构。如云南过山瑶凡已挂灯且得善终者死后由师公超度送往“阳州大殿老君门下”，称为“回阳州”。已挂灯者如凶死则要由师公在屋外为之举行“完尸”仪式后也送往阳州大殿。过山瑶认为“阳州”是其祖先居住的地方。但他们送亡灵前往的祖居地“阳州”，显然已经过了宗教的改造，已俨然道教化，成为“老君门下”的“大殿”。是宗教给他们的眼睛增添了无尽的色彩，他们在对祖居地的追忆中所看到的，已是那个宗教所赋予的超现实的层面，而用宗教精神来这样重新认识与处理过的祖居地，也就成了精神领域中的存在，它在过去的存在方式，反而变得毫无意义了。

由于瑶族信仰道教，其灵魂的归处又多了天庭一处。这显然是瑶族宗教道教化的产物。如云南河口县瑶山蓝靛瑶道公为

^① 杨知勇、秦家华、李子贤：《云南少数民族生葬志》，云南民族出版社，1988年版，第8~10页。

亡人办丧的《完满科》言道：

“淡果重为伸启请，孝当竭力启三魂。……摆筵设席供香灯，男效才良千万岁。可惜颜回禁不住，少年端正去无回。今时请道荐亡灵，速往天堂生灵界。亡灵皈依道，亡灵皈依经，亡灵皈依师。皈依道经师三宝，皈依玉皇神仙路。听法闻经罪消灭，自然超升快乐天。”

其三魂之中的一魂，因其生前皈依了道教，死后归于天庭。

过山瑶人死后其三魂中也有一魂归于天庭。所不同的是，其在地狱的灵魂，因其生前或其子孙所做挂灯仪式的等级不同，灵魂在天庭神灵世界中的地位也有所不同。如第二章所述，云南过山瑶的挂灯仪式分为四个等级，挂三台灯是最低一个级别，要举行更高级别的挂灯仪式，必从此低的级别做起。所做挂灯仪式的级别越高，其灵魂在天庭的地位也越高。近些年来，挂灯仪式出现简化的趋势，常是挂三台灯和挂七星灯同时举行，而挂大罗十二盏灯和度师者已较少见。虽然如此，其等级的象征意义却并未有所改变。挂三台灯和七星灯者，死后其灵魂“挤进天庭”，而挂大罗十二盏灯和度师者死后，其灵魂由金童玉女从师公用白布为之搭的天桥上引入天庭。因挂灯所费颇大，有的家庭比较贫困，无力举行仪式，亲戚中有人挂灯时就前往投靠，与亲戚一起挂灯。自家无能力挂灯，又投靠不了亲友者，有的到了五六十岁才挂灯，甚或到死时仍未挂灯。在世时未挂灯者，可由儿子在挂灯时为之补挂，称为挂阴灯。挂阴灯时要多请一个师父，把挂灯仪式扩大一倍。

综上所述，道教对瑶族祖先崇拜的影响主要是通过对瑶族社会中人们思想观念的改造进行的。瑶族对其祖灵的崇拜自祖先崇拜在其先民社会中产生后就已存在，但家先观念作为后来

瑶族祖先崇拜中的核心观念，应是在道教传入瑶族社会后祖灵不灭思想在道教思想的影响下才得以逐渐升华、完善而形成的。与汉族道教所不同的是，瑶族道教对现世的重视并不如汉族道士们那样靠注重个体性的心法、丹法及方术来追求长生成仙，他们对生命的不中断的统一性和连续性的信念是通过对来世的理念来实现的，即通过成为家先以延续生命和获得超凡能力。

在道教与瑶族原始宗教的融合过程中，经过长期的历史发展，至近现代，道教思想已完全融入了其祖先崇拜之中。其中最为重要的是，就能否成为后世子孙祭献的家先而言，生前是否举行了道教的入教仪式度戒或挂灯已成为首要的条件，而另一个传统的条件有无后嗣，显然已经过了道教化的改造。在符合前两个条件的前提下，最终要成为家先，还要靠人与神的中介道公和师公对其亡灵用道教科仪进行超度后才能最后实现。不仅如此，瑶族还利用道教思想对其原有祖先崇拜中所认为的祖灵居于祖先居地的思想进行了重构与改造，因为有了天庭，于是又有了祖灵有三魂之说，并认为其中一魂居于道教神仙们所居的天庭。又如本书第四章第四节伦理部分所论，道教伦理在瑶族祖先崇拜的变迁过程中也起了极为重要的作用，皈依道教并严守各种道教戒律和道德准则成为他们来世成为家先的必要途径，而举行度戒和挂灯仪式的等级是他们取得来世神仙阶段的重要手段。

瑶族将祖先的灵魂与超自然力量相结合，其实是在成为神灵的家先身上寄托了自己的向往：成为神灵的家先所拥有的一切能力正是他们在现实中想得到但又未能得到的，他们崇拜家先的目的正是为了得到它的帮助，使自己能顺利地达到自己的目的。在这里，家先是他们的主宰，同时又是他们的榜样：家先所拥有的一切正是他们求援的目标。一般宗教只强调神灵对

人的主宰，人们的一切都是神灵的恩赐，人只能对神进行祈祷而不能获得神灵的力量。在瑶族这里，由于祖先崇拜与道教相结合而有了家先的观念，除了受到神灵的主宰外，还承认了人的自主性和能动性，从而在神灵的帮助下，自己也可成为神灵（家先）。

祖先的灵魂虽然不灭并通过皈依道教而得以升华，他们与道教神灵之间仍然是存在着相当明显的区别。如后文所述，在云南瑶区，道教神灵多被画成神像在宗教活动中予以供奉，在广西等省区还有不少给道教诸神塑偶像而加以供奉的。而家先即使成为崇拜的对象，也只能在家中的神龛上立一牌位予以供奉，而不能画或塑神像。瑶族的所谓牌位，与汉族地区是有所不同的，只在受汉族影响较深的少数地区所供牌位与汉族习俗相同或相近，如师宗县高良乡蓝靛瑶家庭中供奉的牌位上写有“地国亲师位、某氏堂上宗亲考妣位”等，与附近汉族家庭中所立的牌位是大体相似的。但在大多数瑶族地区，往往以木或竹做一个神龛立于堂屋中正对房屋的墙上，或仅在墙上横置一块木板放香和祭品用，作为在家中供奉家先之处，并无专门的牌位。道教神灵有神像，而成为神灵的家先不能有神像，这就是瑶族已成为神灵的家先与道教神灵的区别所在。

第五节 巫术的道教化

作为原始宗教的一种重要形式，巫术大概在氏族社会阶段就已产生了。在生产活动和生活中当人们可以凭借已有的经验和逻辑规则即可达到目的时，他们就用知识和技术来从实际的工作。“只有在人们只知其然而不知其所以然时，即表面看来取决于运气，归于做事成功的诀窍，或是出于机遇和命运

时,原始人才求助于巫术。”^①著名人类学家弗雷泽根据施行巫术的方式,将巫术分为模仿巫术和接触巫术两大类,曾对学术界产生了较大影响。巫术大多是为个人服务,但也有为集体利益服务的。一般学术界又根据施行巫术的目的,将巫术划分为白巫术和黑巫术两类。白巫术为怀有善意的巫术,多用于企望生产能有好收成,或医治疾病、催生、求胎等。黑巫术是怀有恶意的巫术,用于加害对手或敌方。^②

一 占卜与瑶族道教

占卜是巫术的一种形式,“是原始人幻想出来的,可以预测祸福吉凶的人为方法”。^③云南的占卜又称打卦,基本上属于白巫术的范畴。

(一) 占卜的产生与发展

瑶族巫师产生的时代,张有隽先生推定为“上限不晚于周、秦,下限至迟在宋代”。^④但从考古学文化的研究结果看,三苗的文化发展水平并不比中原地区差多少,大约在距今5000多年前已形成部落联盟,到4000多年前已发展到与中原

① [英] B·马林诺夫斯基:《巫术与宗教的作用》,载史宗主编、金泽等译《20世纪西方宗教人类学文选》(上册),上海三联书店,1995年版,第89页。

② [日] 松和彦:《白巫术和黑巫术》,载石川荣吉主编、周星等译《现代文化人类学》,中国国际广播出版社,1988年版。

③ 杨堃:《民族学概论》,中国社会科学出版社,1984年版,第282页。

④ 张有隽:《瑶族宗教论文集》,广西瑶族研究学会,1986年印,第53页。

华夏集团相匹敌的水平，已处于父系氏族社会的末期。^①《尚书·吕刑》载：“苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。”“弗用灵”，或以为不敬鬼神，此说欠妥，因为如果认为已处于氏族社会末期的三苗尚无鬼神崇拜，那是无法令人想象的。徐旭生先生认为“弗用灵”意为不用北方的高级巫教，^②此说甚是。巫术与鬼魂崇拜有密切的联系，瑶族巫术至迟应在 4000 多年前就已产生了。而占卜作为巫术的重要组成部分，当产生于此时。但在汉文献中宋代始有有关瑶族占卜的记载。如《容斋四笔》卷十六载：渠阳蛮杀牛“率以刀断其咽，视死所向以卜，多至十百头”。^③始知宋人瑶族有以牛占卜的习俗。

至清代，云南瑶族中仍盛行占卜术。民国张自明《马关县志》卷二载：（清）瑶人

“邪术，能符咒，建斋行法，谓自上古流传。念以瑶语非他族人所得知也。以草蓍、鸡卦以卜休咎时或应验，乡人多信之，每延之以禳鬼祟。”

自 20 世纪 50 年代至今，由于瑶族笃信鬼神，相信鬼神决定了祸福凶吉，因此占卜仍然是他们最常见的宗教活动。占卜的方法很多，主要有鸡卦、棍卦、筊卦、水卦、香卦、秤锤卦、剪刀卦、鸡蛋卦、骨头卦、龟板卦、火镰卦、手指卦、铜钱卦等。占卜的目的，在于找出是何鬼神作祟使人得病受伤或遭遇其他灾难，或判断事情的凶吉，或选出鬼神喜欢的寨老、

① 徐祖祥：《长江中游氏族部落文化的考古学考察》，载《四川文物》1999 年第 1 期。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），文物出版社，1985 年版。

③ 转引自吴永章：《瑶族史》，四川民族出版社，1993 年版，第 219 页。

祭师、墓地等。若作大卦，还能取出“邪”。鸡是瑶族宗教祭祀活动中最常用的祭品之一。在每次祭祀之后，都要将作祭品的鸡杀死煮吃，并用其头骨、腿骨和爪占卜。鸡卦主要用于判断献鸡者的凶吉，如鸡头骨无斑点为吉，有黑斑点为凶，腿骨骨髓流动表示有人将死亡等。若鸡为全村人供奉给寨神的，此鸡占卜的结果就主全寨的凶吉。^① 鸡卦有一百二十卦或一百二十二卦。棍卦所用的棍有的为木棍，有的则为削制的竹条。巫师削制棍时，要念专门的咒语。走阴时用棍卦，常用于判断疾病是何鬼神作祟所致，或用于问遇奇异之事的凶吉，如鸟粪落在身上，天刚黑即鸡鸣，蛇进屋内，山上不明原因的滚石等，都要用棍卦占卜。水卦是把两根茅杆或竹篾置于一只装满水的碗上，其上覆盖一张纸，晃动碗看纸上的水印判断凶吉。香卦是燃三支香，以先燃尽者为胜，多用于寨老的选举。筭卦又称茅山卦，所用的筭为将一个竹节一剖两瓣而成，剖制时也要念咒语。使用时将两瓣竹节合在一起掷在地上，两瓣同时向上为阳卦，同时向下为阴卦，上下各一为宝卦。筭卦主要用于判断事情的凶吉，元阳县瑶族还用于选举寨老。瑶族的生产活动和日常生活当中常运用打卦占卜，如狩猎、开工动地、丧葬、迁坟、建房、结婚、生病遇难等都要占卜。其中鸡卦和筭卦用得最多，生产生活中的许多活动都要用鸡卦测凶吉、看结果。过去瑶族在春耕前都要集体打猎，上山前都要占卜，预测打猎的结果。各地瑶族所用的卦有所不同，如元阳县瑶族用鸡卦；广南蓝靛瑶过去则“做迷哦”，行卦工具为“迷哦”棍，每根大小一致，用竹制成，占卜时由巫师闭眼反复搓手中的十几根“迷哦棍”，并默念咒语，把棍夹到左手指缝间，由手指所夹棍

^① 黄贵权：《云南蓝靛瑶巫术初探》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

的数目判断结果。^① 金平红头瑶在由巫师占卜测出是何鬼神作祟导致生病后，就要举行“跳年”活动医治疾病。跳年一次要四只鸡、两头猪。连续三年每年跳一次，以后到十二年才跳一次，病好以后就不再跳。跳年由巫师在室内念经完成。^② 富宁山瑶在丧葬出殡前，要由道公拿鸡蛋出门找墓地。出门后即边走边滚鸡蛋，蛋破处即择为坟地。^③

（二）茅山卦与道教

茅山卦俗称“筭卦”，是云南瑶族蓝靛瑶和过山瑶两个支系中应用最广、使用频率最高的一种卜卦方法。卦师多为师公担任，或由获取较高度戒或挂灯等级的男子担任，未经度戒或挂灯的人因为不能通鬼神，也就不能担任此职。卜卦工具为一块卦石和两片卦片。卦石瑶语称“波朵”，为一个圆锥形麻布石，以细综绳系之。卦片瑶语称“筭”，竹制和木制的均有，一般为一截约五寸长、一头略尖稍弯曲的圆竹或圆木剖为两半后精制而成，一副两片。每片有两面，破开的那面为阴，背面为阳。卜卦时两片的阴面朝上为“阴筭”，一阴面朝上一阳面向下为“保筭”，两阳面朝上为“阳筭”。茅山卦多用于卜问疾病、人畜失踪、东西遗失久寻不见、做各种宗教活动时查看神灵到达的情况及检查替人解厄的效果等等。有的地区还用于选举寨老，如红河州蓝靛瑶中有的就用此卦法选寨老，方法是把筭连续扔三次，如三次都为阳卦，或阴、阳、保卦各出现一

① 黄贵权：《云南蓝靛瑶巫术初探》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版，第98页。

② 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第149页。

③ 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998年版，第281页。

次，该候选人即可当选。^① 勐腊县瑶族用筭卦占卜选集体狩猎的首领，祭谷神时也用筭卦占卜请已死的五代祖先降临去灾求福。^② 各地瑶族度戒跳五台之前，都要用筭卦卜凶吉，因为跳五台是决定整个度戒过程成功之关键所在。各地过山瑶在各种宗教活动中请道教诸神和众家先临坛时，都要用筭卦占卜，测知他们是否到齐或是否领到祭品等。卜卦时卦师一边卜卦一边念诵相应的经书。如过山瑶挂大罗十二盏灯和度师时，卜茅山卦时所念经书《解意书》中的相关内容为：

“竹子原来刘王种，随根生上尾退垂。
鲁班将来造筭子，造来今夜解神思。
唐王圣帝筭来定，筭来定过正知安。
筭来定过正知意，筭头落地保人民。
十二游师筭来定，筭来定过正知情。
筭来定过正知意，筭头落地保人丁。
五婁圣帝筭来定，筭来定过正知情。
盘王圣帝筭来定，筭来定过正知情。
筭来定过正知意，筭来定过保人丁。
五旗兵马宗祖家先筭来定，筭来定过正知思。
筭来定过正知意，筭头落地保人民。
唐王圣帝谨把筭，莫放筭头流乱央。……
十二游师谨把筭，莫放筭头流乱飞。……
筭子出来二寸大，筭子出来二寸长。
筭子出来第对节，师人抛下定开阳。……

① 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第93～94页。

② 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第168页。

保筭解神神重闷，阳筭解神神重思。
阳筭解神神开意，神今开意守歌堂。
意者释前疏释后，朝姑夜晚望遮阴。……
第一抛来成保筭，第二抛来阴筭齐。
第三抛来太阳筭，正是大王情意开。
保筭出来保好主，阳筭出来领主情。
阳筭出来护好主，淙淙感谢众神明。”^①

下面以卜问疾病为例简述其卜卦过程。卜卦时，卦师双手合拢半合拳，端坐于病人家中堂屋任意一侧，手中执系着卦石的综绳，努力消除一切杂念进入一种忘我的境界。与棍卦走阴不同的是，卦师并不直接进入阴间查病，而是通过念诵咒语获得病人家先们的阴兵指挥权，指挥阴兵检查病人的病因。如卦师身体微微颤动，说明他已获得阴兵指挥权，而卦石开始微微摆动，则说明卦师所率领的阴兵已被召之而来。然后卦师开始念动咒语卜问病因。金平县红头瑶卦师所念咒语为：

“嗦……茅山师爷，茅山师父，托卦师爷，托卦阴阳师父，前教师父×××，老教师父×××，弟子×××，托赶起石敬请前代祖师父、三代家祖协同查问×××户主的×××男（女），于×月×日发病，敬请细查详问病因出自哪方……”^②

接着他手持病人家的家先单，从最近一位家先开始向上逐代查问。若问及哪一位家先跟病人有牵连，那么卦石就自然摆动得更厉害，说明已找到病因。之后卦师就把筭握于右手中，大约举二三尺高后松手使之自然落到地上，共掷三次，若三次

① 笔者 2000 年 9 月调查资料。

② 盘金华：《瑶族育棉支茅山卦初探》，载《瑶学研究》第四辑，广西民族出版社，1997 年版。

分别依次卜得阴筮、保筮和阳筮，那么就可以断定病人是因家先中的×××在阴间缺钱花或缺粮而无奈，回家向阳间的子孙们要钱粮而导致子孙中的某人患病。如果未按顺序掷出所需的卦，则说明病因并不出自这位家先，须重新用卦石继续顺着家先单上的家先名向上寻找。若家先单上的家先找完后仍未查出病因，则在该家庭之外的鬼神中寻找，直到找出为止。在查出病情是与某位家先或鬼神有关后，卦师就暂停活动，休息大约二十分钟，恢复常态，表示他已吩咐阴兵派代表前去与那位造成疾病的家先或鬼神谈判求情，讨价还价了，卦师正在静候其佳音。接着卦师又双手合拢坐到原处，以掷筮的方式与被确定的家先或鬼神达成使病人康复的条件。此时卦师念诵的咒语大意是：

“是你磨难，望你住手！是你遮掩，望你放开！

定于明天寅时（即次日6~7点）患病人畜，高烧退烧，重病减轻，让病人吃饭，病畜吃食。失物不蚀财，失畜自己回家来。大事化小，小事化了。”^①

同时卦师要答应家先或鬼神，病人愿意择出吉日，杀鸡宰猪献祭他们，烧纸钱给他们，或为他们修坟立碑，排除一切干扰，使他们在阴间得以安居，并保佑后代平安，六畜兴旺，人丁安康。打卦完毕后，卦师要烧纸钱给卜卦过程中惊动的各家先鬼神。首先要烧给道教诸神，诸神每位烧若干纸钱。其次要烧给家先单上的众家先。在过山瑶中，各家先又因生前挂灯等级的不同分别获得数量不等的纸钱，已挂大罗十二盏灯和度师并获得“郎”名的男女各得120贯纸钱，挂过七星灯的男女各得60贯纸钱，挂过三台灯的男子得36贯纸钱、女得24贯纸钱。最后烧纸钱给树神、猎神等自然神及各孤魂野鬼，他们只能得到

^① 盘金华：《瑶族育棉支茅山卦初探》，载《瑶学研究》第四辑，广西民族出版社，1997年版。

15 贯纸钱。卦师分发纸钱时仍坐于原处，必须对诸神、家先和孤魂野鬼逐一点名，说明他们每人所获的纸钱数量，不能出任何差错。分完纸钱后卦师要念诵咒语，大意是：“白纸连连，不化不成钱。白纸洪洪，不化不成铜。卦中跟你们达成的协议务必要算数，过水为净，过锅为熟。”然后再掷筊，直到分别获阴筊、保筊和阳筊，才说明诸神鬼家先均已得到纸钱。此时卦师才可以把放在地上的纸钱焚烧掉。

茅山卦显然是瑶族道教的附属物，很可能并非瑶族原来所拥有，而是随道教一起传入的。有趣的是，云南瑶族中流传的茅山卦来历的传说故事正流露出了这种痕迹：相传很久以前，有瑶人姐弟俩居住在一个独家村里。有一天，来了一群瑶语称为“见”的狂笑时上嘴唇会把眼睛遮住的野人抢走了姐姐。数年后，弟弟专程到姐姐家探亲。姐姐叮嘱弟弟，等姐夫回来后，千万别乱笑或说什么笑话之类的事。姐夫回来后，摆宴对他盛情款待。酒席间，弟弟的一句话使姐夫开怀大笑，上嘴唇笑得盖住了眼睛。弟弟见状后笑得上气不接下气。姐夫以为弟弟在嘲笑他的丑样，就想杀他以解恨。弟弟在姐姐的帮助下逃走，分别时姐姐把糯米饭包成的五包饭和五双筷子塞给弟弟，叮嘱他跑不动时可抠两块土皮爬到树上，把土块一块顶在头上，另一块踩在脚下。在逃走的路，弟弟用糯米饭和粘有人肉味的筷子（姐夫家常吃人肉）把姐夫唤来追赶的老虎和熊引开了。弟弟快被姐夫追上时，爬到树上，头顶着一块土块，脚下也踩着一块土块。姐夫到此处后见无处可寻，就从腰间取出卦石和筊在树下打起卦来。但无论怎样打卦结果都是不在东西南北，头顶着天脚踩着地。他在山中寻找无果，气得把卦石和筊扔在路边茅草中就回去了。姐夫打卦时，躲在树上的弟弟把姐夫打卦的情形看得很清楚。他发现那卦特别灵验，就找到了卦石和筊，拿回家为乡亲们服务。于是茅山卦就在瑶族群众中

流传开来。^①

这个传说是与瑶族的发展历程相吻合的，也反映了一定的历史真实。瑶族的历史发展过程，就是与汉族统治集团激烈斗争的过程。此传说中被称为“见”的所谓野人，常干些抢夺瑶族妇女等恶事，瑶人稍有不顺从之意，就遭到追杀，“见”应是瑶族人民对欺压他们的汉族统治阶级代表的鄙称。茅山卦原本是“见”所拥有的打卦工具和卜卦技术，“弟弟”在他被追杀的过程中学到后在本民族中运用，其法因“灵验”而得以流传。汉族统治势力对瑶族地区的征伐，在史籍中屡见不鲜。由于道教长期在中国南方广泛流传，他们在战争中，必常运用一些道教法术以助其军威，并企图得到道教诸神的佑助。瑶人也许正是看到他们常于战斗中使用此法术，遂习而用之。

茅山卦没有专门的卦书，简便易学，其传承只是父子间、师徒间口耳相传。一般不必花费大量钱财就可入门出师。但与获得从事其他宗教活动的资格一样，只有已经度戒或挂灯的男子才能学习此卦法而成为卦师。

二 巫海与做邪

瑶族的巫海，是一种早已有之的用咒语请恶鬼来害人的黑巫术，俗称“放鬼”。到 20 世纪 50 年代，瑶族仍普遍相信有巫海这种巫术存在。20 世纪 50 年代调查者在云南瑶族地区进行社会历史调查时，被告知“只要有烟火（人家）的地方就有巫海。”^②他们认为若被人“放巫海”，就会生病甚至死亡。因

① 盘金华：《瑶族育棉支茅山卦初探》，载《瑶学研究》第四辑，广西民族出版社，1997 年版。

② 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982 年版，第 127 页。

此，若家中有人生病或死亡，常会认为是被人放巫海所致。被疑为放巫海的人，轻则遭到驱逐，重则被打死，幸存者也只能在巫海之间通婚。^①

云南瑶族的“做邪”也属于巫术的范畴。“做邪”为瑶语音译，此种巫术应已有相当长的历史，文献中称之为“下蛊”或“放蛊”。如《广东新语》卷二四载：

“粤东诸山县，人杂瑶蛮，亦往往下蛊。有挑生鬼者，能于权量间出则使轻而少，入则使重而多，以害商旅，蛊主必敬事之。投宿者视其屋宇洁净，无流尘蛛网，斯则挑生鬼所为。挑生鬼亦蛊之属，盖鬼而蛊者也。以人蛊人已不可，况于以鬼乎？”

又如刘锡蕃《岭表纪蛮》载：

“连贺八排之瑶族，农作物成熟，恐为窃贼所盗，常请蛊师放蛊……人有盗者，即立刻颠仆，或归后而病作。”^②

这在云南方志中曾有所反映。如民国《马关县志》卷二载：（清）

“瑶人有邪术，能符咒，建斋行法，谓自上古流传。……凡瑶人住处，所遗器物，人每不敢取，盖恐其邪术伤人也。”

“做邪”与放巫海不同。所谓“邪”，就是“碎石、碎瓦、碎瓷、碎铁等碎物，经过黑巫师用咒语进行加工之后，它们

① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第127页。

② 转引自李卉《说蛊毒与巫术》第282页，载台湾中央研究院民族学研究所集刊第九期《蔡故院长元培逝世二十周年纪念论文集》，民国49年春。

就变成常人肉眼无法看见的有生命的东西”。^①“邪”可能被放在村内及村寨周围的任何一个角落，当人们经过时，它就会自动进入有些人的身体，使人生病。如有人感到身体不适，或体内某处疼痛，就要请师公打卦查看是否“着邪”。如经打卦得知着了“邪”，就要请师公念经取“邪”，“邪”一经取出，往往不再追究做“邪”者的责任。据称取出的“邪”都是些小虫，由此可知，“做邪”类似于汉族的“放蛊”。

三 巫师与瑶族道教的宗教人士

云南瑶族的巫师有两种，一种是属于寨老的出师（师公），一种是专施巫术的巫师“楼缅甸”和“那曼”。师公除负责寨内的度戒、打斋、扫寨、祭龙等宗教仪式外，还负责打卦、祈神驱鬼。他除了任村寨的宗教首领外，同时兼负巫师的职责。楼缅甸和那曼则是专门占卜驱鬼的巫师。师公驱鬼祈神时要念道教经文，把施巫术等宗教事务视为自己的职责和义务，并且只能由男子担任。楼缅甸和那曼则有男有女，驱鬼时只需默念咒语，不必诵道经。如20世纪50年代河口县仍有女巫师为人占卜看病，称为“赶阳州街”，而阳州被认为是瑶族的祖先居地。但这两种巫师，都还不是专职的脱离生产的宗教职业者，也未形成宗教组织。他们各行其事，有时也互相帮助，但并不存在职位高低的问题。比如在为病人占卜问卦时，由楼缅甸或那曼走阴弄清是何鬼神作祟，之后由师公负责喃经祈神驱鬼。师公施行巫术行为，明显受到道教的影响，其驱鬼祈神的仪式也带道教色彩，所请神祇除自然鬼神和祖先神外，还包括了道教诸神。而楼缅甸和那曼保留了很多传统巫师的特性，如有的地区可由妇

^① 黄贵权：《云南蓝靛瑶巫术初探》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

女担任，而瑶族的巫师最早是由妇女担当的。^①但现在这种传统巫师已很少见。

现所常见的巫师，绝大多数为已皈依道教的成年男子担任，凡已度戒或挂灯者均可从事一定的巫术活动，但其中的高级巫师多由师公担任。这在蓝靛瑶和过山瑶两个支系中的情况又有所不同。在蓝靛瑶中，师公在独立负责宗教事务之外也可替人占卜，其占卜技术多承自上一任师公。其余的人要学会打卦成为巫师，则必须到卦堂学习，或由师公单独传授。各地“教卦”的情况略有不同。如富宁县蓝靛瑶卜卦要先拜师，师公就是传授占卜技术的师父。学卦历时一周，由师公到徒弟家教卦，一周内徒弟有不准说话、不得坐木凳等若干禁忌。^②元阳县于每年正月初一至初七在寨老或龙师（师公）家开卦堂，由专职的巫师而不是由龙师传授巫术，而且只授男子。徒弟在师父的言传身教之下，经过一番艰苦磨炼，才能走到阴间，见到鬼神祖先，成为勾通人与鬼神的巫师。^③广南县蓝靛瑶是在卦堂学习卜卦术，卦堂四五年或七八年一次，不定期开办，一般在有一定地位的宗教人士家中开办，时间为正月初一至十五。由开路者“学主”和会卜大卦的高级卦师“路引”负责传卦。实际上学主和路引都是高级巫师。学生除初学者外，还有小卦卦师，甚至有初级的大卦卦师。学习的内容包括走路（阴间的路）、种卦、封卦等。^④云南瑶族开办卦堂公开传授的，

① 张有隽：《瑶族原始宗教探源》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社，1985年版。

② 金少萍：《富宁县团堡蓝靛瑶宗教调查》，载《云南省社会历史调查资料汇编》之五，云南人民出版社，1991年版，第121页。

③ 元阳县民委编：《元阳民俗》，云南民族出版社，1990年版。

④ 黄贵权：《云南蓝靛瑶巫术初探》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

主要是棍卦技术。在他们的观念中，能走阴间之路到阴间见到祖先、鬼神，对于达到占卜的目的是非常重要的，而且棍卦技术要直通阴间，不是想学的人都能学会的。其他的占卦技术都只能取得鬼神的暗示，不能与此相比。因此，一个村寨中会棍卦能走阴间的巫师不多，但略懂其他占卜技术的人却不少。在过山瑶中，则无专门的卦堂教授占卜术，而只要做过了挂灯仪式的男子，均有资格替人卜卦，其受道教影响的痕迹更深。

由以上分析可知，云南瑶族的巫术已有数千年的历史，到近代仍然盛行，然受道教影响已很深，甚至有的巫术本身就是道教的附属物，本是道教道法的一种。巫师也大多为信奉瑶族道教的男子担任，巫师到阴间所见之神灵，也全为道教诸神和已升入天庭的各家先老祖，其道教化的程度由此可见一斑。

第四章 瑶族道教与云南瑶族社会

第一节 瑶族道教与经济生活和政治制度

一 生产活动中的宗教祭礼

瑶族自元代迁入云南以来，大多数居于山区，他们所采用的以刀耕火种为主体、多种经济形式补充为辅的游耕经济体系，是长期历史发展过程中形成的独具特色的经济发展模式。游耕不仅与同为游动生产的游牧和游猎存在着很大的差异，而且与刀耕火种农业也不能完全等同。费孝通教授曾指出：

“游耕不只是‘刀耕火种’的农业技术，也不只是指几年一迁移的不定居的生活。它是一个从生产力到生产关系、意识形态的综合性的概念，一种社会经济模式。”^①

云南瑶族的游耕经济不仅包括了其传统的刀耕火种的农业生产技术，也包括了狩猎、采集、手工业、商业贸易和家畜家禽饲养等多种传统辅助经济形式在内，包括了其上千年不断地迁移生产的特点，同时也包括了宗教等意识形态与经济生产活动和生产模式之间的互动影响等关系在内。

^① 费孝通：《〈盘村瑶族〉序》，载胡起望、范宏贵《盘村瑶族》，民族出版社，1983年版。

直到近代,“焚山而耕”的农业技术仍在云南瑶族中长期保留着。^①云南瑶族处于长期不安定的游动状态中,惟有以此技术开发林地,随山耕种。由于刀耕火种农业的迁移性特点,他们需要不断地开挖新的可耕地才能使这种生计方式得以维持下去。尽管他们选择了在云南南部这一片气候温和、雨量充沛、自然资源丰富、土壤肥沃、宜农宜林的地区内不断迁徙从事刀耕火种农业生产,由于这种农业生产方式具有易受气候条件影响、产量低、易受虫灾等不稳定性,即使有其他经济形式作为补充,他们的生活仍然处在一个较低的水平上,遇到荒年常常食不果腹。这必然唤起他们意识深处的宗教观念,并运用这些宗教观念和宗教行为来为其经济生产服务。

云南瑶族的刀耕火种农业,从开山耕种到庄稼收割完毕,在进行各种主要的农耕程序时都要举行相应的祭礼,以确保粮食丰收。这首先表现在他们每开挖一片新的耕地都要举行的开山仪式上。他们每到一个新地方开垦新地,都要请一个师公举行开山仪式。仪式一般在即将开挖的山上举行。由准备开挖此山的几户人家共同出资筹办作为祭品的猪(如家庭条件太差也可用一头小猪)、鸡、纸钱、香等。仪式开始时,摆好各种祭品,焚香一炷,由师公念经请玉皇下来,并奏请本境、地主等神,烧纸钱给他们。接着烧各种奏疏表,表达他们希望神助其达到的愿望,如祈望神灵保佑他们开挖此山顺利,不准各种恶鬼邪神来捣乱,庄稼种下来不受火灾和病虫害,禾苗顺利生长等。又烧了若干纸钱后,送玉皇等神回去,仪式即告结束。之后众人把猪、鸡等祭品就地煮来吃掉。开山仪式所请的神灵虽少,且不惊动除玉皇外的三清、三元、四帅、盘王等大神,但

^① 徐祖祥:《瑶族文化史》,云南民族出版社,2001年版,第72~75页。

所请的都是瑶族道教中的神灵。主持仪式的是瑶族道教的师公，整个仪式也是按照道教祭礼进行的。

在砍烧山地后进行播种之前，各家还要举行一些祭祀活动。男主人从家中带去一只已煮熟的鸡、少量的酒、纸钱、香等领着家人来到地里，在一块平地上摆一块较大的平石，把鸡放在石头上。用一小节带节的竹子做成杯子当作酒杯，盛一些酒（或用水代替）摆在石头上。另用一小节竹筒当作香炉，内放一些泥，插一炷香也摆在上面。由家长烧香烧纸祭拜五方神、本地的土地神、禾苗神、担粪神等管本地的神灵和管理庄稼的神，祈求他们保佑种山得吃。拜完后才能开始种地。

在庄稼成长的过程中，也要举行一些祭祀仪式，祈求神灵保佑庄稼顺利成长。如在薅第一道草后，要在家里再次祭拜神灵。由家长把鸡、酒等祭品摆在屋里的神龛上，烧香烧纸钱祭拜。这时祭拜的对象主要有家先、禾苗神、土地神等，祈求他们保佑庄稼不受虫灾、火灾和野兽践踏等，顺利长好。如果地里鼠害严重，还要择日供祭蛇神，烧一些香和纸钱给他，请他帮助灭鼠。如果天旱久不下雨，还要请玉皇派雷神下雨，如雨水过多则要请玉皇叫雷神把雨水收一些回去。

到每年农历八月新谷成熟时，每家都要举行祭新米的祭礼，祭祀的具体日期视地里谷子的成熟情况而定。祭新米的仪式实为一种祖先崇拜的祭祀活动。先到地里或田里收割少量的谷子回家，把谷子舂成米，做成饭。也有的只收几束稻谷回来，舂成米后与陈米一起煮成饭，把整锅饭都当成新米饭。然后在家里堂屋的神龛前置一供桌，把新米饭和鸡肉、猪肉等菜肴摆在上面，在桌边的竹竿上插几穗稻谷，家长在供桌前诉说家先的功德，感谢他们保护庄稼顺利成长，并祈望他们今后继续保佑其子孙生产生活富足安康。祭毕，家长带头吃一口新米饭和各种菜，然后其他家人开始进餐。饭后要剩一些饭菜，表

示年年有余。在收割完稻谷后，要在地里或田里举行收谷魂的仪式。在稻谷中选几穗长得好的稻谷束成一把，口中要不断地念咒语：“谷谷谷母谷男谷女回家了，不要留在地里了。”把这把稻谷拿回家后，挂在堂屋神龛旁。每年都如此祭祀，神龛旁的稻谷积多之后，就把挂的稻谷拿到谷仓中放好。

在云南瑶族长期保持的游耕经济体系中，狩猎一直是附属于刀耕火种农业的重要经济形式。由于刀耕火种农业的不稳定性和有限性，广大瑶民经常处于广种薄收甚至广种无收的境地，狩猎自然成为其重要的食物来源，在其经济生活中长期占有仅次于粮食生产的地位。狩猎分集体和个体两种。几乎每个成年男子都有一支明火枪。每年集体狩猎出行前都要由村里的宗教和行政首脑寨老主持专门的祭祀仪式。祭祀在村里举行丛会时进行。届时要先定出猎日期，由寨老请来本村狩猎经验丰富的中老年猎手用鸡骨占卜，若吉利则择吉日进山。同时占卜选出狩猎首领，认为这样选出的首领是得到了神的认可的，大家在他的带领下出猎会有好的收获。被选出的首领不得推辞，他除了指挥狩猎外，还负责主持狩猎前后的宗教祭祀活动。但如果这次狩猎收获不大，大家就会认为神灵不相信他，他就不能继续担任首领职务，而需另选他人。在定好出猎的日子后，就举行祭山神仪式。因为狩猎在他们的经济生活中占据着十分重要的地位，在祭山神时有许多禁忌。如祭前三天之内全村人不得在外洗衣晒衣，不得在野外烧火，不得砍柴、动草和树木，全面禁山。如果不小心而犯了禁忌，就会影响到狩猎的效果，狩猎会倒霉，或打不中野兽，或打中了也打不死，或误打家畜，甚至会出现狩猎者双方误开枪伤人的事情。祭山神是必须举行的宗教祭礼，他们认为不祭山神，将无功而返，所谓“山神不开口，老虎不咬狗”。祭山神的地点在寨老家中，祭品有鸡、酒等，条件好的还有小猪，并烧香和纸钱。祭品由全村

各户出资筹办。如果打到小动物，一般由狩猎者就地煮来吃掉。如果猎获麂子、野猪、虎、豹、熊等大野兽，则要用马驮回，把整头野兽抬到村里的神庙里或龙树前献祭，并烧一些香和纸钱，感谢山神的恩赐，然后才能把猎物抬到狩猎首领家中，把猎物的头、脚和内脏煮吃，全寨人均可参加。剩余部分由打猎者平分。个人狩猎前不需举行祭山神的仪式，但如猎到大野兽，也需祭祀山神，然后请村里的老人和亲友来家中喝肉汤，否则就会得罪山神，以后他再也打不到猎物。

云南瑶族的手工业生产，主要是制造一些生活用品和生产工具。其手工业尚处于较初级的阶段，是附属于农业生产的。民国时期，其手工业生产主要有打铁、烧石灰、制银器、制蓝靛、染布、木工、编织、织布、制香、造纸等。^①其中与宗教关系密切的主要是制香和造纸。因每年村寨和每户人家都要举行大量的宗教祭祀活动，要消耗大量的香和纸钱（他们称之为草纸或钱纸）。过去香主要由各户自造，材料取自山上的某种树的树叶，把树叶研细调和好后即可制成。纸钱大部分购自市场。由于瑶族生活较贫困，且多居住在远离较发达地区的深山之中，不少地方的瑶族都向当地汉、壮等学习造纸技术自造草纸，然后卖给周围的其他瑶族群众。如河口瑶山在1949年前后有部分造纸手工业，全区共有纸厂13个。参加造纸的农民，在生产期间专事造纸，但在一段时间后仍回去从事农业生产，因此这一手工业虽专业程度较高，仍是农业的附属部门。造纸技术由汉族师傅传授，有挖塘、砍麻、泡浆、造纸四大工序。产品多是草纸这类宗教祭祀用品，部分作为劳动报酬支付给参

^① 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第78～80页。

加生产的瑶族农民，大部分出售。^①

云南瑶族的家畜、家禽饲养在其社会生活中占有相当重要的地位。这里说这一经济门类占据了重要的地位，并非是从这一行业对其世俗生活水平的提高和改善有多大的作用，而是指家畜家禽的饲养在其宗教祭祀活动中占有举足轻重的地位。他们饲养的家畜家禽有狗、猪、牛、马、羊、鸡、鸭、鹅等，几乎每家都养有狗、猪、牛、鸡。如本章第三节“饮食”部分所论，不管家中所养的种类有多少，也不管其数量的多寡，都不是专门为自己食用或出售而养。猪和鸡养的数量最多，几乎全部用作宗教祭祀的祭品。由于多居山区，生活贫困，人自己的温饱有时成问题，所养的家畜家禽更是如此。除了牛、马等大牲畜有专门的圈外，猪、鸡等都无专门的圈，只能养在大门旁。白天猪、鸡自己上山寻食，傍晚自己回来睡在门旁。这种不得已的饲养方式的结果是，一头猪常常养了两三年才养到100多斤，而且小猪的死亡率很高，养到几十斤就杀掉是常有的事。这就是为什么有的家庭困难但又必须做较大型的宗教祭祀活动时，只能以小猪为祭品的原因。实际上，这里所说的“小”猪，已经是养了一两年的“老”猪了。鸡的饲养与猪一样也有一个较长的周期，死亡率也较高，但鸡几乎是每一项宗教祭祀活动都需要的祭品，其用作祭品的数量远比猪多，而且鸡还常被用来作占卜的工具，因此必须不断地孵蛋养较多的鸡，以备即时之需。养狗主要供狩猎和看家用。牛、马等牲畜养来都是用于农耕和驮运物品，他们认为牛、马等在天庭都有师父，不得食用，否则会生病。狗用于狩猎，牛和马用于农作和运输，只有这两项尚可说是其经济的补充门类。

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第114~115页。

二 寨老制和丛会中的道教因素

云南瑶族的政治制度变革大体上经过了四个时期：第一个时期是瑶族固有的与农村公社相应的丛会与寨老制度；第二个时期是土司制度；第三个时期是改土归流后的保甲制度；第四个时期是 20 世纪 50 年代以后的民族区域自治制度。^① 我们这里所要讨论的，是瑶族道教对其传统政治制度寨老制和丛会产生了什么影响以及怎样产生影响。

云南瑶族历史上过着以刀耕火种为主、狩猎采集为辅的游耕经济生活，居无定处，生产力水平低下，整个社会处于一种频繁流动的状态之中，本身未形成具有一定规模的政治经济中心，不论迁到何处，都处于他族的统治之下。资源丰富而险恶的自然环境以及在已基本定型的民族分布格局空隙中寻求生存空间，使他们处于一种半封闭状态之中而保留了较多的原始社会残迹。这些政治经济特征决定了直到 20 世纪 50 年代初以前本民族内部尚未出现明显的阶级分化现象，更未形成如周边早已进入封建领主制或封建地主经济的其他民族所有的一定的官僚阶层或官僚统治集团。他们在适应周边他族封建统治的同时，在本民族内部采用具有原始民主制特征的瑶老制（或称寨老制）处理村内外的各种事务。而瑶老在多数地区是在具有浓厚原始村社民主制度色彩的“丛会”上选举产生的。不论丛会或是瑶老制，都受到了瑶族道教的严重影响，带有明显的道教色彩。

第一，在多数地区，瑶老都是在丛会上由村民民主选举产生，选举程序中带有明显的道教色彩，所选的瑶老不论是谁，

^① 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001 年版，第 89～97 页。

都必须得到道教神灵的认可。选举瑶老一般在农历二月初二从会期间举行。届时每家派一名成年男子带一只鸡或两个鸡蛋到出主家中，先由出师主持仪式，用各户带来的祭品祭献道教神灵和各户三代以内的家先。如就笔者近年调查所知，河口县瑶山乡蓝靛瑶请到坛中来接受祭献的神灵主要有玉皇、盘皇（王）、李社大王、灶王、天公、地母、三台禾谷父母、神农皇帝、伏羲兄妹、三界、四官、土地神、本村境王、令公等。各家的家先一般只祭到三代，也有祭到三代以上的。请这些神灵和家先来参加选举瑶老的目的，是请他们使他们喜欢的人在具体选举时被选中。这样，神灵和家先意愿所指的瑶老被选出后，由他们负责村内的各种事务都会得到神灵和家先的认可和帮助。选举产生的瑶老，其任期一般视任期内村寨中是否平安而定，若遇灾荒、瘟疫等，则认为寨神对此人不信任，须另行改选。如村内无灾祸等大事发生，一般任期为三至五年，也有一年一任的。

选举瑶老的具体方法也具有浓厚的道教色彩。候选人的产生，各地略有不同。在多数地区，一般由寨内成年男子事先选出若干候选人，候选人须是已成功度戒或挂灯的男子，会识瑶文，八字好，说话文雅并能说会道，办事能力强而且公道正直。在勐腊等地，则由上届任者提出候选人。选举办法一般有三种：一种是由出师酿白酒决定。出师把糯米蒸熟后，倒入一些酒拌匀，按候选人的人数分为若干包，再在每包上随机贴上写有候选人姓名的白纸，然后出师向诸神和众家先祷告，祷词大意是：我们阳间想从这几个人中选出瑶老，如果你们天庭同意的话，就让你们喜欢的人的米酒甜蜜起来。说完就把包好的米酒置于酿酒处，待三五天后将米酒取出并当众品尝，从中选出众人认为最甜蜜的三包米酒，这三包米酒上贴着姓名的人就分别担任下一任寨老、出师和出主。另一种是由全寨的每户人

家都推举一成年男子为候选人，如村中有 40 户人家，就有 40 个候选人。然后按候选人的人数裁若干张纸，其中 3 张分别写上“寨老”、“出师”、“出主”，其余各张则写“赵帅”、“邓帅”、“马帅”、“关帅”等字样，把这些纸都揉成一团放入簸箕中，由出师将它们搅匀，筛转三次后把簸箕置于正堂中央，随后各家的候选人去抽取一个纸团，写有寨老、出师和出主的纸团由谁抽中，谁就担任相应的职务。再一种是每个候选人各烧一炷香，烧香前也向诸神和众家先祷告一番，谁的香最先燃完谁就当选。有的地区三种方法皆交叉使用，有的地区则惯用其中一种。在元阳等地瑶族中，除簸扬抽签选举外，又有打卦选举、占卜选举等方法。打卦选举是用茅山卦占卜选举。选举时，将筍片轻轻往地上扔，两片同时盖在地上为阴卦，同时仰向上为阳卦，扑地和仰面各一片为宝卦。每一候选人都要连续扔三次，如三次都为阳卦，或阴、阳、宝卦各出现一次，即可当选。占卜选举是由巫师占卜，请示各位神灵，若卜卦显示神已同意即可当选。^① 瑶老除了在村内履行自己的义务和职责之外，平时与其他群众一样参加劳动，无任何特权，处理事务也无报酬。当选者被认为是得神鬼的器重，皆愉快就任，不得推辞。

第二，几乎每一个村寨都有瑶老，瑶老一般由寨老、出主和出师组成，合称“龙头瑶老”，这些瑶老产生的最基本的条件之一就是已度戒或挂灯，即已成为瑶族道教的弟子。因为只有已举行度戒和挂灯仪式的男子，才具有与天庭的神灵相通的能力，由他们担任村寨的宗教和行政首脑，才能得到神灵的承认，而由他们主持村里的宗教和行政等方面的事务，才有可能

^① 元阳县民委编：《元阳民俗》，云南民族出版社，1990 年版，第 251 ~ 252 页。

得到神灵的辅佑，也才有可能借助神灵的力量达到自己的种种目的。在蓝靛瑶中，度师和度道有武、文之别，即前者可杀家禽家畜和打鸡蛋，后者则不能，因此一般度师者被选为出主，度道者则被选为寨老，而出师多由师公中选出。

第三，瑶老既是村寨的行政首脑，又是宗教首脑，负责组织和主持村内集体性质的宗教活动。仅从其名称上就可看出其浓厚的宗教色彩。如河口县瑶山乡蓝靛瑶又称其寨老为“村老香头”，称出师为“师头香火”，称出主为“甲头香火”。^①村内的宗教活动、生产、山林水利、婚丧嫁娶、民事纠纷以及对外关系等，瑶老都有权过问，甚至直接处理。瑶老负责召集并主持丛会，制定村规民约，并监督执行。集体狩猎活动，必先由瑶老选择日期，主持仪式选出狩猎首领。从其职能来看他们又有具体的分工。寨老是一寨之长老，又是三个瑶老之中的头人，掌管全村事务，负责村内宗教事务的决策和组织，监督教化村民，并代表全村向外村或外族交涉。出主负责号召和组织群众，安排生产，筹集寨内各种宗教活动所需费用、物资等，并负责安排和提供宗教活动场所。出师具体负责全村的宗教事

^① 笔者 2001 年 9 月调查资料。20 世纪 50 年代进行民族大调查时的资料认为，寨老制又称为“目老制”，并认为三位“目老”分别称为“寨老”、“寨主”和“当龙师”（参见《云南苗族瑶族社会历史调查》第 87、117~119、162 页，云南民族出版社，1982 年版。）但据笔者多方调查的结果表明，这些称谓多不正确，如目老制一词实为“文化大革命”期间政府对寨老制的称呼，三位瑶老的名称除寨老外其余两种均不正确。这种失误造成了一些不必要的误会，如有的日本学者把目老制和寨老制当成了云南瑶族的两种村社制度进行比较（〔日〕松本光太郎《中国西南地区瑶族的社会适应》，吴小丽译自日本《民族学研究》第 51 卷第 3 号，载《民族译丛》1988 年第 5 期。），而众多的学者都把云南瑶族的村社制度称为“目老制”。

务，主持村内集体性质的宗教祭祀活动。这三位瑶老既是村寨的行政首脑，又是宗教首领。这种所谓的“政教合一”的政治制度在解放后的相当一段时间内仍然有所保留，政府的政策法规往往要通过瑶老才能真正得以贯彻执行。

第二节 瑶族道教与古瑶文

多年来，学术界一直认为瑶族没有自己的文字，借用汉字来记录宗教经典、传说故事、歌谣、抄录“本命书”（家谱）、刻碑文等。如《瑶族语言简志》就认为：“瑶族没有反映自己语言的文字，一向使用汉文。”^①这一观点常被采用。但方炳翰、宋恩常等同志著文提出不同意见，认为瑶族有自己的文字，即他们抄录民族典籍时所用的文字。^②本书基本赞同后一种观点。为区别于20世纪80年代以瑶族勉语为基础用拉丁字母所创造的拼音文字，我们姑且称这种受汉文影响而产生的瑶文为“古瑶文”。^③

民族文字的产生，大体可分为两种情况：一为自创，如汉文、彝文等；二为受其他民族文字影响而创，如藏文、傣文、方块壮字等。许多民族在没有自己的文字以前，都经历了接触汉文、用汉字来记录本民族语言的过程，他们在学习并熟练地

^① 毛宗武、蒙朝吉、郑宗泽：《瑶族语言简志》，民族出版社，1982年版，第10页。

^② 1. 方炳翰：《云南金平瑶文》，载《民族学报》第1期，云南民族出版社，1982年版。2. 宋恩常：《汉字在瑶族社会中的传播及其演变》，载《云南民族学院学报》1991年第3期。

^③ 参见徐祖祥《瑶族文化史》第三章第二节，云南民族出版社，2001年版。

使用汉文，并仿造一些字与汉字并用或以汉字为基础仿造一些文字的过程中，通过对汉字进行增减或重新组合的办法，创造了本民族的文字，并以之记录自己的语言。这些民族包括契丹、女真、西夏、白、壮、侗、水、京、布依等族。现在瑶族所用的文字，实际上也是属于这种类型。这种文字都有一个特点，就是自创字数量不多，使用时需与汉字并用才能弥补不足。

汉字何时传入瑶族并形成瑶族自己的文字，由于资料缺乏，今已难以查考。可以肯定的是，汉字最初传入瑶族中，是随道教一起传入的。虽然道教在形成和发展的过程中吸收了大量周边少数民族的各种文化因素来丰富自己的内涵，但当人们说到道教的时候，往往指的就是汉族的道教。由于道教经典是用汉文书写的，当这些经典传入瑶族中的时候，汉文也就随之传入了。当一个民族吸收进来一种外来文化因素后，必须对之进行民族化的改造，方才能为本民族所使用。汉文的传入并瑶族化从而成为瑶族自己的文字，正是这一文化发展规律的一个例子。

道教的传入，如本书第二章相关部分所论，从瑶族道教的教派来源、神灵系统等的诸多特征来看，应不会太晚，汉文的传入应与此同时，因为直到今天，古瑶文的最主要的功能仍在于记录瑶族道教的各种宗教经典。还有一点可以确定的是，虽瑶族分布广泛，且各支系甚或同一支系内信仰道教的教派各有不同，所受道教影响的程度也各有差异，但各地道公和师公做法事时念诵经文和咒语等都按汉语粤方言发音，说明道教主要是经广东或与广东邻近的地道的道士传入瑶族地区的。瑶族发微于长江中游的两湖地区，自三苗以来就有向南迁徙的特点，广东北部与湖南相邻的地区很早就有瑶族先民在活动，隋唐以后这些地区才有瑶族见诸文献，并非他们此时才向南迁徙的结

果。^①宋代以后更有大量瑶族向两广迁徙，广东境内已遍布瑶族，成为瑶族分布的中心区之一。^②瑶族的分布状况，与瑶族道教中表现出来的地域特征是相吻合的。清代和民国时期各地史籍所载表明，古瑶文不仅记载了瑶族的道教经典，还是瑶族传统教育的重要内容。如《连阳八排风土记》卷七《约束》载：

“五排十一冲瑶人，于五经、四书、孝经、小学一字不肯读。平日排师所教者，皆瑶书也。瑶书有数种，如阎罗科、上桥书、扶道降神等名。皆鄙俚，诞妄不经。”

粤北瑶区瑶书皆为宣扬道教教义的经书。云南的情况似有所不同。如清道光《广南府志》卷二《风俗》载：瑶人

“男女皆知书”。

民国《马关县志》卷二载：（清）瑶人

“有书父子自相传习，看其行列笔划似为汉人所著，但流传既久，转抄讹谬，字体文义殊难索解。彼复实而秘之，不轻示人，愈不可纠正矣”。

此“书”应即“瑶书”，其所记内容除道教经典外，应还包括了其他瑶族典籍在内。此“书”的“字体文义殊难索解”，并非汉字的“转抄讹谬”，实乃瑶文是汉文的次生物，两者在构字方式上有承续关系、形体相仿之故。

古瑶文的产生和发展经历了一个最初只用于记录道教经典到逐渐用之记录瑶语的过程。古瑶文发展至今，已基本形成一

① 徐祖祥：《三苗、荆蛮与瑶族来源问题》，载《贵州民族研究》2001年第1期。

② 参见徐祖祥《瑶族文化史》第一章第三节第一部分，云南民族出版社，2001年版。

个较为独立的文字体系。其字体大致可分为以下四类：第一类是汉语借词，即汉语音义与瑶族音义相近的，多直接采用汉字的音形意，如“春”、“地”、“心”、“乱”、“造”、“愁”、“世”、“上”、“书”、“因”、“由”、“听”、“读”等。第二类是借用汉字的字义，读瑶音而不读汉字音，此类占多数。如“错”字义为“有”，但读音为“mai²”；“那”字义为“那”，但读音为“xai⁵”。第三类为借用汉字的音而去其义，汉字只作音符用。第四类为再造字，即用汉字与汉字、汉字偏旁与一个独立汉字重新组合的方式构成文字，这种字虽是再造，但仍有较大的沿袭性。

用瑶文记录的书面语，可分为经书和歌书两类。虽然两者的句式均为七言句，使用的文字相同，且词汇存在交叉关系，但使用不同的语音系统，用途和使用范围不同。经书主要用于记录和诵读道教典籍，歌书则用于抄写歌谣、创作民歌以及记家谱、历史传说故事、信歌等。瑶族书面语和其日常生活中所用的口语既有交叉，又有不同。经书字音按汉语粤方言来读，歌书字音多数用瑶族语言来读。大体来说，经书、歌书和口语的词汇均自成系统，相互间有交叉重合的部分，也有不同的部分。经书、歌书和口语之间各有较多重合的词汇，而经书和口语之间相同的词汇则较少。经书在瑶文文献中所占的比重较大，但多数掌握在师公、道公等宗教人士手中。而歌书主要用于世俗目的，主要记录人类繁衍、民族源流、农事活动、本民族中的英雄事迹、婚姻丧葬习俗以及历史上被迫迁徙的原因及状况等，以七言句式编写成书。几乎每家都有一些歌书，放于家中妥善保存，不轻易示人。不论经书或歌书，一般都是用毛笔抄写在棉纸上，装订成册，厚薄不均，从二十几页到数百页不等。每本均有抄写者的姓名和抄写日期，清代、民国乃至现代的都有。

用瑶文记录的瑶族文献，有的已有相当长的历史，内容涉及面也很广，基本上涉及到了瑶族的宗教、历史、政治、经济、教育、习俗等各个方面，孕育着丰富的传统文化内涵。但这些都起始于道教的传入和推广。古瑶文至今仍在瑶族宗教领域发挥着举足轻重和任何其他文字不可替代的作用。

第三节 瑶族道教与习俗

一 富有道教特色的人生礼俗

每一个人都是属于某个具体社会的人，人的社会性的确定和强化是通过举行其人生中一系列重要的人生礼仪来实现的。宗教作为一个民族或社会的重要社会意识形态，必对该社会在漫长的历史长河中积淀而成的人生礼仪产生深刻影响。云南瑶族的生育礼仪、成年礼、婚礼、葬礼等人生礼俗都表现出许多与其他民族不同之处，既有社会特征，又有信仰特征，把传统人生观和吉凶祸福观交织在一起，形成了复杂多样的、多重的习俗结构特点，长期地支配着人们的社会生活和信仰活动。其中最有点的地方，正是其人生礼仪之中所具有的宗教特性，更具体地说，是瑶族道教在这些礼仪上所留下的深深的烙印。由于一个瑶人在成年后才举行入道教的仪式，道教对瑶族人生礼仪的影响也就集中表现在成年礼、婚礼和葬礼这三种成年后才举行的礼仪上。

（一）生育礼俗

生育既是瑶族姓氏延续、民族繁衍和发展繁荣的重要手段，因此他们对生育的重视自然是不言而喻的。云南瑶族长期生活在自然环境险恶的山区，生活困苦，缺医少药，要把孩子抚育长大，会遇到许多料想不到的困难。借助宗教的力量以助

孩子得以顺利降生和长大，是他们长期以来采取的重要措施和手段。

云南瑶族的生育礼俗中有些仪式要请师公来主持，表现出道教的一些影响。如在产妇生育前主人要请师公来家中祭婆皇天娘和花根神仙，祈求他们保佑产妇能顺利生产，并感谢他们为主人家添了人丁。这既显示了对孩子降生的重视，也说明在过去漫长的历史时期内婴儿降生时他们的祖先所经历的危险性。又如过山瑶为所生男孩举行打三朝仪式上，要由师公来主持祷告仪式，在祭拜家先后，产妇抱着婴儿出门，师公再为婴儿祷告天地，祈求天地保佑小孩平安长大。

除道教的影响外，其生育礼仪中更多地表现出来的宗教理念是已道教化的原始宗教的观念和行为，其中包括了巫术、鬼魂崇拜和祖先崇拜等多个方面。

在巫术方面，表现为用巫术助产和对胎盘进行特殊的处理。当遇到产妇难产时，除了给她喝特制的草药外，还要借助巫术助产。如金平一带瑶族采取的方法是，产妇的左右手各拿两三片叫“马鞭子”的草本植物的叶子踩于脚下，一人将住房大门的右边一扇门取下倒转过来，由一位妇女在屋后将一个装有一块小石头的背包扔到门前，并问“接到没有”，门前另一妇女接到背包后，就说“接到了”。他们认为采取这些方法后，产妇就可以顺产。顺产之后，还要拿两三根白线煮水，把水给产妇喝下。^①对胎盘的处理方法也带有巫术的性质。婴儿生下后，一般用剪刀剪脐带，金平一带是用一种称为“知”的割猪草的刀割脐带。脐带留约一指长，以带子束住后，用白酒消毒。胎盘由产妇的丈夫端出去埋于山上路边或村外树桩下。他

^① 《金平县民族妇女传统生育保健知识调查》，载《民族学》1995年第4期。

们认为胎盘经过这般处理之后，婴儿就会长得英俊漂亮，并且不会生病，能顺利长大。

在鬼魂崇拜方面，主要表现为叫魂仪式。若婴儿生病和夜间喜哭闹，就认为是孤魂野鬼来捣乱，让婴儿失了魂，就举行叫魂仪式。届时由一老年妇女盛一碗米，立一个鸡蛋在米上，然后说“请魂归来”。蛋倒下后，又竖蛋叫魂，如此连续叫三次，婴儿的魂才会完全归来。之后把蛋用火炭烧熟，让婴儿吃一点，蛋壳则用纸包好后放入枕内，让婴儿枕着睡。最后用红、白、黑三色线搓成一条细线，拴在婴儿的手上。如婴儿夜惊，也认为是野鬼作祟，须向四方念咒语：“天惊、地惊、牛惊、马惊，天骇、地骇、牛骇、马骇”，然后用一碗冷饭、一碗水和一把草纸绕婴儿的身体数周，把冷饭和水倒于村外路口边送鬼。

在祖先崇拜方面，则表现为举行仪式时要祭家先，以及婴儿的降生对家庭所具有的社会意义。如在生育前除了请师公来祭道教神灵外，还要请他代祭家先。打三朝时也要祭家先和神灵，目的就是祈求家先和神灵保佑孩子平安长大。过山瑶婴儿生下后，主人家要杀一只鸡，请一个师公来为婴儿祷告，祈求家先保佑子孙兴旺。师公祷告时口中念道：^①

“呵，后代有儿孙，可传宗接代。求祖宗保佑，有人接香烟。一代传一代，子孙代代传。儿孙得兴旺，祖宗赖安宁。”

祷告词中蕴含的正是其社会中存在的强烈的所谓“香火”观念。一个瑶族人家，不论所生的后代是男是女，都表示香火有继，不再为祖宗无人祭拜而发愁，居住在神灵世界的众家先也

^① 杨知勇、秦家华、李子贤编：《云南少数民族生葬志》，云南民族出版社，1988年版，第236页。

因此而欢心，而不致于降罪于后人。瑶人香火承继的观念，有人将之归纳为“重视姓氏的延续，却不计较血统的联系，以及对后一代的看法是男女并重，并不一定要儿子才能继承姓氏”。^①这与汉族历史上既重视姓氏的延续，又计较血统的联系有很大的不同。

（二）成年礼俗

成年礼，又称成丁礼或成人礼，是一种古老的传统人生礼仪。一个氏族、部落或民族的成员举行这一仪式之后，就进入了成人的行列，被认为是这个社会群体的正式成员，在社会上获得了一定的地位，同时为社会尽一定的责任和义务。与世界上许多别的民族一样，直到现代仍有部分瑶族保留了这一礼俗。

云南瑶族男子的成年礼只有蓝靛瑶尚有残留。如本书第二章第五节所论，该仪式已与道教的人教仪式度戒结为一体，由于度戒至今仍有这层意义，因而常被人们视为瑶族的成年礼仪式。度戒者在度戒前一段时间和度戒期间，都要接受一定的考验，如度戒前要到师公或道公家静修，不得见天，不得近女色，饮食受到限制，白天不得出大门等。通过各种形式的考验和磨难，是世界上大多数氏族部落和民族的男子成年礼的重要内容。但有一点不容忽视的是，云南蓝靛瑶男子成年礼已与道教人教仪式合为一体，以致仪式中的内容，已难以具体区分。如度戒前度戒者所遵守的清规戒律，既可视为他要成为成年人必须经受的考验，也可看作是他成为瑶族道教信徒仪式的前奏，因为道教对入教者也有类似的要求。度戒前，师公或道公都要教度戒者以后做人的道理，传授他一些从事宗教活动的基

^① 胡起望：《瑶族的产育制度》，载《民族调查研究》1987年第2、3期合刊。

本技能，度戒期间还专门有一个引教师父给他讲授十戒十问的内容，仪式中还穿插一些狩猎活动的表演，这些对度戒者有指导教育的作用，希望他成为瑶族的正式成员之后，能掌握维持生计的技能，能为社会尽相应的义务和责任。但度戒者所授的“十戒”，其内容与道教弟子所应遵守的戒律的内容大体一致。因此我们说，度戒仪式既是蓝靛瑶男子入道教的仪式，又是他的成年礼仪式。

可以看出，蓝靛瑶度戒的成年礼意义虽有保留，但其道教化的痕迹已十分明显，甚至可以说，道教科仪已基本取代了其原初固有的成年礼的仪式程序和内容。现所见到的度戒真正能体现出成年礼意义的地方，大概只有如下三点：一是必须在婚前举行，多数在 12 岁至 23 岁之间举行，一般认为 26 岁是举行度戒仪式的最后年限，之后就不再举行度戒仪式了；二是如本章生活习俗的服饰部分所述，蓝靛瑶男子度戒之后，多数地区的蓝靛瑶男子的服饰都要发生明显的改变，都要脱去少儿时期所穿的服饰，改穿成年男子服饰，这是成年礼在其外观上的特殊标志；三是该男子只有在举行度戒仪式之后，才取得了交异性朋友的资格，才能娶妻成家，并取得参加各种成年人才能参加的社会活动。

至于过山瑶男子的挂灯仪式与成年礼的关系，过去未曾有文章论及于此。但笔者近年来的调查资料显示，挂三台灯在过去也曾有过成年礼的意义。过去只要一个男子年满 12 岁，就要举行挂三台灯仪式，以取得交异性朋友和参加各种社会活动的资格，而女子并不需挂三台灯，但婚后要与丈夫一起挂七星灯。未满 12 岁的儿童称为“花”，表示未成年。现在把挂三台灯和七星灯合在一起举行的原因，据说是在“文化大革命”中不准举行挂灯仪式，绝大多数已到了挂三台灯年龄的人都耽误了挂灯时间，他们只能在“文化大革命”结束后补挂，但这时

这些人大多已结婚，于是干脆夫妻一起举行挂三台灯仪式。自此以后，把挂三台灯和挂七星灯合二为一一起举行，并多在婚后由夫妻共同举行，其成年礼意义也就荡然无存了。可见他们过去举行挂三台灯仪式，除了具有道教入教仪式的意义之外，同样具有成年礼的意义，两种仪式结合在一起，与蓝靛瑶的情况应是相近的。成年礼与道教仪式的结合，正表明道教的影响也如同在蓝靛瑶中一样深入到了成年礼之中，两者在相当长的历史时期内融为一体，到近些年来主要由于客观原因竟喧宾夺主演化为道教的入教仪式了。

此外，还有一种特殊情况是必须在这里讨论的，这就是瑶族自外族收养的养子的成年礼。云南瑶族历史上常有领养壮、汉等族贫困人家的子女作为自己子女的情况。一旦领养，就随己姓，并视同己出，也得到社会的认可。被领养者如是男孩，待其成年后，就要举行度戒和挂三台灯仪式，以示成年，并正式取得瑶族族籍，成为瑶族的一分子。与本民族所生的其他成员一样，蓝靛瑶养女无需举行度戒仪式，过山瑶的养女则要与其丈夫一起举行挂灯仪式。瑶族历史上收入不稳定的刀耕火种农业，需要广种才能获得足以维持生活的产品。卫生条件差，婴儿死亡率较高，劳动力的缺乏成为一些家庭的最大问题。民族的发展也要有足够的人口才能得以保证。在这种情况下，吸纳外族人口不失为一种很好的权宜之计。被领养者可继承养父母的财产，并参加相应的瑶族内部的各种社会活动，承担相应的义务和责任。被领养的男孩在举行度戒和挂三台灯仪式之后，可参加各种宗教和社会活动，死后被列入家先单，接受子孙的供奉。其灵魂也可进入天庭和瑶族的祖先居地阳州，在瑶族的神灵世界中获得一定的地位。养女则随其丈夫获得其他瑶族女子所应有的在世俗社会和神灵世界中的地位。

（三）婚姻礼俗

云南瑶族的传统婚俗中大致有两大特点：一是浓厚的汉族封建婚姻观念的影响，二是瑶族道教的影响。这两大特点，又密切地结合在一起。

瑶族婚俗中的封建思想，最典型的是所谓“婚用媒”，而婚用媒的关键又在于用《合婚书》合八字。大约自明代时起，汉文献中就有了瑶族婚姻用媒的记载。清代云南《开化府志》和《广南府志》等方志中也载当地瑶族“婚用媒”。到民国时期，封建包办婚姻和买卖婚姻已成为云南瑶族社会的主流，由父母指定结婚对象成为绝大多数瑶族缔结婚姻的主要方式。^①由父母指定结婚对象，只在求婚的第一个阶段“问烟”时如此，即最初要向哪家姑娘或哪家小伙子（招赘要由女家向男家求婚）求婚要由父母定夺。在得到对方的初步同意之后，要带回求婚对象的生辰八字，请师公用《三元合婚书集》（以下简称《合婚书》）测算他们是否八字相合，若相合才能带聘礼前往订婚，否则只好作罢。因此在整个求婚的过程中，“合八字”才是真正起决定作用的关键一步，他们的婚姻对象是谁，最终是由“天”作决定的。1949年以后，随着《婚姻法》的颁布，在相当长的时间里瑶族的婚姻以半自主婚为主，其特点是青年男女通过对歌和交往建立恋爱关系后，还需征求双方家长的意见，并由家长请师公对《合婚书》才能最终确立婚姻关系。^②

笔者2000年9月在河口县瑶山蓝靛瑶村进行调查时，得《合婚书》一本。该书有16开42页，用毛笔抄写。全书用汉

① 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第234～238页。

② 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第244～252页。

字古文体书写，这是与所见的其他瑶族文书所不同的地方，说明是自汉族地区传入的。从该书的具体内容也可看出，瑶族所用的合婚原理，就是汉族民间流行的“合婚法”的翻版。《合婚书》相信现世婚姻是由命中注定的前世姻缘决定的，具有明显的宿命论思想。如该书第一页写道：

“凡人合婚，无非命也，以前缘夫妇所配也。但要年月日时刻无差，总求星士先生择先，务必细心。金木水火土五音相生，相生者亦终天长地久，子孙发达，相克者必有刑伤破败。且选年月日时、娶亲之期亦不可大略，所合之婚、所择之期亦无十全十美。”^①

其基本原理，是根据金、木、水、火、土五行相生相克的思想，推算出男女二人的命相是相生或是相克。先要据两人的生年测出合婚可能产生的大的方向，由此有 25 种相生或相克的夫妻命运，如两金夫妻、夫金妇木、夫金妇水、夫金妇土、夫金妇火、夫木妇金、两木夫妻、夫木妇水、夫木妇火、夫木妇土等等，以此类推。其中相生夫妻分为最佳、次之、一般三等，相克夫妻则有七种命运。如夫金妇火是相克夫妻中命运最差者，其命运将是：

“金火夫妻不宜用，若他不死也分离。

年命不和又不合，一生在世末根机。

牛马猪羊无一只，生不分离死别离。”

而夫金妇土则是相生夫妻中最佳者之一：

“金土夫妻六合强，进职高官自然乡。

宅内荣华生贵子，合逢此相有才衣。

田塘禾谷家中有，牛马猪羊大吉昌。”

接下来将五行与天干、地支、五音、四时等对应起来，配五音

① 标点为笔者所加，以下同。

则土为宫、金为商、木为角、火为徵、水为羽，配四时则春为木、夏为火、秋为金、冬为水、土主配四时等，分别按出生的月、日、时、刻推算两人的命相是否相合。一般命相大致相合即可，因为完全相合者少之又少。如按五音推算婚姻的凶吉：

“宫音取商音为婚大吉，取官羽角音凶；

商音取羽音为婚大吉，取角徵音凶；

角音取徵音羽皆大吉，取商音凶；

徵音取角音为婚大吉，取徵羽音凶；

羽音取角音为婚大吉，取徵羽音凶。”

五行与天干、地支结合则用于推算其命中带有何“关煞”。书中认为任何一个人人生来就带有各种各样的“关煞”，一个人的关煞往往达数十种之多。关煞的性质对于两人婚姻是否相合也较重要，但并不能起决定作用，因为如后文所述，这些关煞最终都要由师公在他们的婚礼过程中为之解除。

请师公来主持婚礼解关煞，并请瑶族道教的三清、玉皇等神和主人家的家先到堂作证，使婚姻得到天庭的道教诸神和家先的承认，新婚者在此后漫长的生活中得到他们的帮助，则表现出明显的道教影响痕迹。蓝靛瑶要请一位师公为“布礼公”（有些地区又称为“鸳鸯父”），过山瑶要请一位师公为“清水官”（或称清水翁），负责主持整个婚礼。新娘离开娘家前，要由布礼公或清水官举行“拆人口”仪式。女方家要杀一头猪、若干只鸡为献家先的祭品。新娘及其家人、前来送亲的众亲友等一起集中在堂屋中，朝神龛跪拜，由布礼公或清水官念经请所有家先回来，报告家先，请他们准许把新娘的魂迁出娘家，带到新郎家去。

去男家之前，蓝靛瑶要举行对男女方“八字”的仪式，再次确定新婚夫妻的命是相生或是相克。对八字以对歌的形式进行，由女方请的男歌手与男方请的女歌手一问一答地对唱。所

问内容为新婚夫妇两人的生辰、他们属于《合婚书》中的哪一种命、是相生或是相克，以及《合婚书》中的相关内容等。之后由男方代表向女方敬献礼酒。献酒毕，女方家把记有新娘生辰的生日录交给男方，由男方带回去记入家谱，从而成为男方家的人。新娘接到男家后，要由布礼公替男家举行“添人口”仪式，在用猪、鸡等祭品祭献道教诸神和家先后，告诉他们新娘已接来，然后把新娘的名字记入男家的家簿中。

过山瑶的婚礼程序则更具道教色彩。前文中提到，按照合婚原理，任何人与生俱来有许多“关煞”，是他（她）人生幸福的障碍。男方要事先另请一个师公为解关翁，专门负责解关煞。送亲队伍到达男方所在的村寨后，要由解关翁在村中男方家附近的一块平地上设一个“解关坛”，解去新郎和新娘的“关煞”。迎亲和送亲的人都到坛旁停留休息，等待解关翁解煞。“解关坛”是按道坛来布置的。先要置一个供桌，上面放一整头杀好的已去掉内脏的猪和数杯酒、一碗米等为祭品，猪上贴两张上奏道教诸神的表，表为长条形，其上盖有老君印。如笔者 2001 年 9 月底在富宁县归朝镇云灯村参加板瑶婚礼所见的表样式大致是（文字为从右到左竖写）：

“说明解关表同解同念用

具 表 祖 师 寸

人人民民合家等

三十二天昊天金阙玉皇大帝御前投进奉具祈福解

关除煞脱离黄表

保安家主

上 奏 证 盟 圭”

此表一式两份，其下覆盖着一份奏报三清等道教诸神的解关煞奏表，奏表全文如下：

“中华人民共和国云南省广南府富宁县归朝乡管

第四章 瑶族道教与云南瑶族社会

九百油村公所云灯村

行建社下 立宅君住合奉

真祈福解关煞保安家主邓法坤同妻李氏男子邓
法清同妻李氏合家等

即日算干

圣造香念具呈意状惟家主邓法清同妻李氏生居中
土人伦

承 托

天地盖载之思救日月照篇之德养为寸善月有千然
自从盘古开天立地伏羲姊妹置定男婚女嫁匹配婚姻生
男育女养老顶代香烟悄由王命家主邓法清原命生于申
子岁七月初六日申时连生九命上居中天东斗第一位贪
狼星注照立命文官行勇十七载自于幼小父母生身落地
命带孤神寡宿三形六害克男子短命关煞邓法清同妻李
氏原身生于巽亥岁三月二十四日辰时连生九命上居中
天北斗第二位巨门星注照文命展官行勇十八岁自于幼
小父母生身落地命带孤神寡宿三形六害克男绝女短命
关煞大短关煞棺木关煞年短关煞天伤关煞四冲关煞指
背关煞第一短命关煞第三短命关煞血盆关煞虎狼关煞
风吹伤关煞埋儿关煞第七短桥关煞儿无关煞儿限关煞
口冲关煞开断桥关煞短命关煞大难关煞急三信关煞天
伤关煞指背关煞冲天关煞第四短命关煞小日关煞水蛊
关煞刑克大短关煞耳聋关煞无嗣关煞天虎伤关煞四季
关煞断桥关煞跌树木伤关煞急脚刀杀关煞五鬼缠身关
煞白日伤关煞飞天走马关煞白身孤独关煞陷阱关煞重
重缠身夫妻立身日時祭克投自今身者之仪

取自今月初二日良命以冲

邓氏广于法备然文疏通 上伸 封卯

完全悔拜齐墨三朝条迎 盘真人吾拜
三清大道四府群仙众圣御前投进 伏望 解关煞
脱离之二天关七十二

无名关煞之解断离远去他书千岁为病消除财
源奋发进得并生

伏望

圣……时富贵天官财赐福生男育女躯体千岁滚进
福泽官禄是别埋藏百事亨通全凭保佑但保家主解关煞
煞主玉反关 立疏上伸

公元二〇〇〇年九月初二日奉真祈福解关煞保安
家主邓法清同妻李氏合家等”

此表的三处划线处（为笔者为方便识别而划）分别盖老君印。供桌旁用二十多根两米长的竹竿搭一走廊似的约两米多长的甬道，称为“关门”，上挂数十张写有新郎和新娘与身俱来的种种关煞名的红、黄、白等色纸条。场地的边上设一祭鬼处，一根竹竿上挂着两张草纸，纸上画有两个人形，其前面置一簸箕，上放着一只鸡和数杯酒，意为请各邪神野鬼在此享用祭品，解关翁解关煞时不要前去扰乱。仪式开始后，先由解关翁领着其助手一边念《解煞经》一边敲锣打鼓围着关门转数圈，然后把一只活公鸡从关门里扔过去，解关翁念着经领着新郎和新娘从关门中走过去，旁边的助手跟着把竹竿上的纸条扯下，称为“过关门”。过完关门后，就接着解关煞。解关翁和其助手不停地念《解煞经》，并用茅山卦打卦查看某关煞是否已解，同时新郎和新娘蹲在一旁在解关翁的示意下，把束在一把稻草上的数十枚象征关煞的铜钱扯下扔到旁边的水盆里，表示关煞被解掉，从此他们将幸福终身。

解完关煞后送亲和迎亲队伍来到男方家堂屋的神龛前，由清水官主持合婚仪式。清水官先请三清、玉皇等道教诸神和主

人家的家先到堂作证，并把新娘的名字记在男方家的家薄上。之后他双手各端一杯酒，面向神龛，口中默念经咒：

“一合天灵教法；二合弟子九咀思量；三合三教夫妻；四合四路同行；五合天下人民；六合六丁六甲；七合七星姊妹；八合八仙成对；九合九长万代；十合团圆全民；十一合生男育女；十二合夫妻双全。天合和，风调雨顺；地合和，国泰民安；夫妻结合，同心同德。天合和，地合和，和合子孙，成双成龙万代。速变速化，速变速灵。准吾奉太上老君急急如律令。”

念毕转身把酒交给新郎和新娘喝下，如此重复三遍。然后拜堂入洞房。

道教对云南瑶族婚姻的影响还表现为道教伦理对婚姻关系的约束。云南瑶族中离婚的很少，究其原因，多与其宗教伦理有关。他们一旦结婚，死后其灵魂就要一起到家先所在的天庭和传说中的祖居地阳州报到，不得拆散，否则容易成为孤魂野鬼。蓝靛瑶死后，有的地区还流行夫妻合墓而葬，如为二婚，则须分葬，各立墓门。过山瑶婚后夫妻间要经过一段时间的相处感情融洽且有小孩后才决定共同举行挂灯仪式，因为一旦挂灯，即使离婚，只要妻子的“户口”仍在夫家未迁出，即使妻子与别人再婚，她死后仍然是前夫的妻子，其灵魂要与前夫的灵魂一起到前夫的家先处报到。如万一离了婚，离婚后，男家一般不再管离婚妻子的生活，但如他们已有儿子承接香火，即使其妻离婚后并未改嫁，她死后仍记入原夫家的家先单，其子孙在各种祭祖的活动中都要祭祀她，否则她就会成为游魂野鬼。如丈夫死后其妻改嫁，他们生前曾育有子女，改嫁后又举行了迁户口仪式，即使再婚后未再生育子女，她死后原夫家和现夫家都要把她的灵名记入家先单，两家的子孙共同祭祀之。

但是，不管在哪种情况下改嫁，其改嫁对象都会千方百计把她
在原夫家的户口迁到自己家，否则只能在现世做夫妻。迁户口
时，原夫家在家中神龛前烧香和纸钱给三清、玉皇等道教诸神
和本家的家先，告诉他们已把改嫁的女子的户口除去，并告诉
家先，请他们以后不用再管她。原夫家举行迁出户口的仪式
后，她死后就不再被列入原夫家的家先单。新夫家则举行添户
口仪式，告诉道教诸神和自己家的家先，她的户口已迁入自己
家，请家先老祖们认她为子孙，她死后被列入现夫家的家先
单。因为离婚和再婚牵涉到来世的地地位和处境等来世的幸福，
因此一旦夫妻共同举行挂灯仪式，离婚的几乎没有。

道教对云南瑶族婚姻的影响还间接反映在蓝靛瑶和过山瑶
两个支系结婚年龄的差别以及蓝靛瑶较多选择赘婚上。蓝靛瑶
结婚较晚，一般在 20 岁左右结婚的为多，早婚的极少，勐腊
等地男子婚龄为 25 岁左右，女子多为 20 岁~22 岁，可称得上
晚婚。婚龄普遍偏晚，可能与他们仍然保留了较多男子成年礼
的遗俗有关。由于蓝靛瑶男子的度戒仪式中尚保留有一些传统
成年礼的成分，该仪式均在婚前进行。因度戒耗费较大，为了
给儿子举行此仪式，许多家庭常要倾数年积蓄和大量的物力，
经过较长时间的准备才能为之举行度戒，因此举行度戒的年龄
本身就有些偏晚。度戒之后，家里已难以接着为之承办婚事，
往往要继续存积财物，一段时间后才会有举办婚事的能力。如果
一个家庭有几个儿子，受家庭经济的影响，度戒的年龄就不得
不往后推，或采取几兄弟同时度戒的方法解决。无论哪种情
况，度戒的举行对结婚年龄偏晚确实存在着一定的影响。举行
度戒而造成较大的家庭财力损耗，也是蓝靛瑶中男子多选择赘
婚的原因之一。家里本来就较贫困，在尽了很大的力为儿子举
行度戒仪式后，要过若干年家庭经济情况才能有一定的好转，
但儿子已快到结婚的年龄，家中已无力为他负担订婚和婚礼所

需的大量财物。为解决这一矛盾，许多人家只好选择让儿子到女方家人赘以偿付礼金和节省婚礼费用（入赘婚的婚礼简单，花费较少）。过山瑶的结婚年龄则普遍偏小，早婚现象严重。他们的挂灯仪式都是在婚后夫妻共同举行，因此不存在像蓝靛瑶那样受到度戒影响的问题。如金平红头瑶父母很早就为子女订婚，而且普遍实行早婚，十一二岁的男孩与十五六岁的女孩结婚的较多。另一特点是女大男小的多，如平安寨解放前结婚的 15 对夫妻中，就有 11 对为妻大于夫。^① 早婚主要是出于经济上的原因，即为家里购买劳动力。因此，其买卖婚姻的性质就表露得非常明显，往往男方家要支付女方家数十两白银，而且女方家把女孩送来举行婚礼时当面一次付清。

从以上分析可知，宗教因素乃是云南瑶族婚姻中的最核心因素。作为一种社会现象的婚姻制度，看起来是最简单不过的事情。在我们的现实社会中，婚姻现象可谓举目皆是，而我们中的大多数人到成年以后都会有婚姻的经验。但我们面对这一人类社会熟视无睹的行为模式，并非都了解其真正的文化上的深层意义。不同民族文化覆盖下的婚姻制度，其构成要素大不相同，婚姻的本质也大相径庭。就现代法律意义上而言，只要符合法定结婚条件的一对男女双方同意，他们就可以在法律上完成结婚手续，而此外的其他因素并不构成婚姻内容。但成文法对人类社会来说只不过是近几百年来做的事情，在漫长的人类发展历史时期，婚姻的形成大都是靠不成文的习俗来认定的。而且由于习俗的稳定性，即便到了现代，有了法律对婚姻的若干规定，在不同民族中传统习俗对婚姻的影响仍然明显地存在着。我们在瑶族地区调查时经常看到，绝大多数的瑶族男女双

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982 年版，第 148、165 页。

方是奉父母之命而结婚的，而父母又是据《三元合婚书集》来为其子女订婚约的。这必然造成根本无所谓爱情的问题，按一般的推测，势必带来婚姻悲剧的经常发生。但在现实的瑶族社会中，所谓婚姻悲剧并不多见。那么，究竟什么是瑶族传统婚姻制度最主要的因素呢？除了《三元合婚书》所隐含的“天命”观之外，还有一个非常重要的因素就是反映在婚姻仪式中的家先观念，而家先观念是通过婚礼的道教化体现出来的。因此，在瑶族社会中，婚姻纯粹是定义在宗教意义上的，《三元合婚书》的效力远甚于现代的《婚姻法》，而婚姻的核心，在蓝靛瑶中就是在婚礼上给家先“报户口”，在过山瑶中则较为复杂，除了在婚礼上报户口表现出与婚礼的联系外，还与挂灯仪式紧密相关。因此在过山瑶中，世俗的婚礼并不构成实质上的婚姻，只有在挂灯仪式中由师公向家先把他们以夫妻的名义报了他们的户口后，他们才能成为夫妻，得到世人和天界的承认。故而有已订婚者，当他们为省费用与其父母一同举行挂灯仪式时，由师公向神灵世界把他与其未婚妻以夫妻的名义报了户口后，他们虽未举行婚礼，但已被认为是事实上的夫妻。

（四）丧葬礼俗

如果说度戒和挂灯是云南瑶族一生中最为重要的宗教仪式的话，仅次于此的便是他们去世后隆重举行的葬礼了。葬礼的举行直接关系到死者的灵魂能否升往天界成仙。在他们看来，不仅关系到他们能否从地狱中得以超度升天，以及其灵魂在天庭中的地位，而且直接关系到死者的灵魂成仙后对其后世子孙的关注。其葬礼基本上是按照瑶族道教的科仪进行的。蓝靛瑶和过山瑶葬礼的目的基本是一致的，即都是通过生前信道，死后得以升入天界，享受来世，并获得“仙”的能力，帮助后世子孙在现世也获得幸福。但两个支系入瑶族道教的仪式不同，以及蓝靛瑶度戒的等级无明确的区分，过山瑶生前所做挂灯仪

式有明确的等级划分，这些直接反映到其葬礼上，使其葬礼也存在着较大的差别。因此，我们在下文中将分别分析之。

1. 蓝靛瑶葬礼

由于蓝靛瑶中生前未度戒者几乎没有，成年人的葬礼在程序和性质上无太大的差别，只在宴请的规模上因家庭经济状况的不同而有一些不同。蓝靛瑶葬礼具有以下瑶族道教的特征：

第一，由道公主持葬礼。师公只能协助，不能主持葬礼。蓝靛瑶人死后，丧家即派人前去请道公来主持葬礼，道公接到邀请后，就带着经书和各种法器，领着常跟随他举行各种宗教仪式的弟子前往丧家。道公最重要的宗教职责就是为去世的人举行葬礼，超度其“亡灵”升入“神仙界”。蓝靛瑶中，不论其生前举行的度戒是度师或是度道，死后一概由道公为其灵魂超度。师公在葬礼中也要担负一定的职责，主要是在葬礼的第二天在抬灵柩去墓地的路上率神兵神将为亡灵开道护法，防止恶鬼挡道作祟。师公的弟子则把一些各色纸做的小旗插于路旁，作为引亡灵的路标。到墓地将灵柩安葬完毕回来时，由师公在后面沿途埋阻魂石和黄泡刺，阻止死者的灵魂沿路返回，回来扰乱家人，并让其顺利得升仙界。

第二，用于葬礼的经书是瑶族道经中的一种，专用于葬礼的《完满科》。《完满科》是一本典型的瑶族道教的经书，云南各地的蓝靛瑶道公都用此经为亡灵超度。笔者2000年9月在河口县瑶山乡蓝靛瑶村一道公处得一本《完满科》，全书近210页。该经取“完满”之名，按经中所言，是指死者生前信“道”为善，功德“完满”，可以得道升天，正如经中所言：

“皈依道、经、师三宝，回拜宗师，福晋斋主，亡者生（升）天，弟子皈命，愿得长生，与道含真，

威仰玄穷。”^①

又曰：

“今霄施主起良缘，斋主诚心架布桥。

竭力修斋诚圣会，诸天诸地降今霄。

法桥广架迎三界，开通道路迎万灵。

今霄斋主炼完满，高真众圣返还天。”

所谓“道”、“经”、“师”三宝，就是三清尊神，正是：

“道法真中真，真中最有灵，摄启亡故到，合掌礼三天。亡者皈依道，大罗元始尊；亡者皈依经，大罗灵宝尊；亡者皈依师，大罗道德尊。亡者若无忤礼经，如海无浪船；亡者若无忤礼道，如天无日月；亡者若无忤礼师，如病无良医。”

所谓“布桥”、“法桥”，是指道公在坛中用布所搭的神桥，诸神引死者的亡灵由此桥升往天界。经中称主持葬礼的道公为“掌坛道士”或“法师”，称死者为“斋主”，称其灵魂为“亡灵”，称举行葬礼的场所为“坛场”、“道场”或“丧场”。经书的前一部分是为死者赎罪，将其三个灵魂从地狱中拯救出来，为此要请九幽天尊、救苦天尊、朱陵天尊等众神前来为亡灵“消罪”。中间部分是由掌坛道士念坛各种经咒，请道教众神降临，前来引亡灵升入“神仙界”，或说升入“大罗天”，并请众神保佑死者家中活着的人们得到种种幸福。每一经咒的末尾都有“急如律令”、“太上老君急如律令”、“吾奉太上老君急如律令”等。最后是死者的各位近亲和掌坛道士的祭奠词，祝亡灵速升天界，并给其后人带来好运。经中除满篇都是“（某神）接度此亡灵往升神仙界”、“（亡灵）步入天界”“举步上天台”、

^① 蓝靛瑶葬礼部分所引文字，凡未注明其他出处者，皆引自《完满科》。标点为笔者所加。

“举步上青天”等词外，也有几处提到请亡灵归祖居地“阳州”。

第三，葬礼中所请的神灵全为瑶族道教的神祇，他们所信仰的所有大神及其下的众多小神都要请到坛场，助亡灵升入神仙界。按《完满科》所载，这些神主要有玉清圣境大罗元始天尊、上清真境大罗灵宝天尊、太清仙境大罗道德天尊、金阙昊天玉皇上帝、南极勾陈天皇大帝、北极紫微星皇大帝、东极宫中青玄上帝、万灵教法大地祇（又称“万灵后土大地祇”）、上元一品赐福天官洞阳大帝、中元二品赦罪地官洞阴大帝、下元三品解厄水官洞清大帝、十方无极太上灵宝天尊、五方五老五炁天君、盘皇、玄中教主大法师、太乙救苦天尊、九幽拔罪天尊、朱陵度命天尊、六御、升天得道天尊、慈悲引道度升天尊、丰都赦罪天尊、大圣广救沉魂天尊、游宴玉京天尊、度仙上圣天尊、无量度人天尊、香林说教天尊、丰都东狱帝主、青玄上帝、真武大帝、上元天官众、中元地官众、下元水官众等近 170 位。如此大的规模，惊动如此多的神，在蓝靛瑶的宗教仪式中与此相当者仅度戒一种。所请神灵的一个特点是，与其他宗教仪式中道教诸神与家先均请不同，葬礼中所请皆瑶族道教神祇，而无本家族的家先，大概家先尚无引度死者的灵魂升入神仙界的能力。

第四，只有生前成功举行过度戒仪式的人和其丈夫举行过度戒仪式的人死后才能请道公来主持葬礼，为他（她）的灵魂超度。事实上，蓝靛瑶中男子生前未举行过度戒仪式的几乎没有，据称只有傻子才不举行度戒仪式。因此，但凡已度戒的成年人死亡，所举行的葬礼基本上都是按瑶族道教做道场的形式进行的。但未度戒的少儿死亡后，因其未入瑶族道教，道教诸神对之不予承认，一般均不请道公来做道场，也不举行烧灵仪式，即他们的灵魂是不能升天的，只能成为孤魂野鬼四处游荡。

第五，整个葬礼的过程，就是请瑶族道教的相关神灵前来道坛为亡灵消罪解厄，把亡灵从地狱中解救出来，并引之前往神仙界的过程。

灵堂是按道坛来布置的。老人一死，就要鸣枪三响报丧，死者的儿子或上门赘婿前往各亲友家讣告，众亲友随即携丧礼前来吊丧。家境好的女婿还须杀猪一头作为祭品。前来吊丧的人中，还有死者生前为之作媒成家者，如死者是师公或道公，生前为之度戒的弟子也须前来参加葬礼。在死者后人为之理发、洗身、净身、穿寿衣之后入棺装殓。棺中要放置一些米、碎银、纸钱以及死者生前用过的衣被等物为随葬品，以使死者在阴间过上好生活。封棺时，要由道公念《完满科》的前几页，把死者在地狱中或尚游荡在田间地头的三个灵魂召到坛场，回到棺中，接受超度。接着在堂屋中布置灵堂。灵柩停于堂屋中，头部朝神龛，脚朝大门。神龛上方悬挂救苦天尊、九幽天尊、朱陵天尊、赵邓马关四元帅、西王母等道教诸神的神像。蓝靛瑶宗教仪式中悬挂神像者，大致只有度戒和葬礼两项而已，由此可见其对葬礼的重视程度，从中也可窥见其葬礼的道教性质。神龛上香炉中焚香一炷，另有一碗米、三杯酒、一碗肉等为祭品。灵柩头上放一盏煤油灯，称为“长明灯”。

道公举行的“开路送魂”仪式，就是超度亡灵升天的过程。仪式在送葬的头天晚上进行，要做一整夜才能完成。具体的日子要请道公推算，选择吉日举行。届时道公和他的弟子交替念诵《完满科》，另有几个弟子负责敲锣打鼓，一个弟子身穿法衣在灵柩旁舞蹈。先请九幽天尊、救苦天尊、朱陵天尊等“救苦三尊”把亡灵引到坛前忏悔，称为“三宝诸魂惟登道岸，舟对道前，求哀忏悔”。除了对道、经、师忏悔外，还要向上元天官众、中元地官众、下元水官众忏悔。所忏悔的“罪”业，有的与瑶族生前从事的刀耕火种农业和狩猎业等诸事相

关，具有明显的民族特征。其罪分男女两类，其中男子的罪业主要有：

“未见未识垢尘愆，前世前生造恶业。
婚男嫁女杀生灵，祭鬼祈神享物命。
出手开弓害禽鸟，放火烧山杀敌虫。
忤逆爹娘毁经教，喝风骂雨乱伤人。
瞞珠贪财妄称尺，妄言寄语作邪淫。”

不难看出，这些所谓的“恶业”，正是度戒时所授十戒的反面，如杀生、不孝父母、毁经瞞教、喝风骂雨、贪财、妄语、邪淫等。其实这些并不一定是死者生前所犯的罪孽，更确切地说，并非全是他犯戒的行为。但他一生所做事情甚多，惟恐说不清而遭诸神降罪，干脆一齐奉于此，以示自己忏悔之诚意。解脱这些罪业，要靠道力的修为：

“解冤释结凭三宝，洗罪除愆凭忏悔。……
伏凭大道慈悲力，一切冤家今解脱。”

女子的罪业主要是生育时污了江河中的水，得罪了水神，其罪虽则简单，如不借助道力解脱，亡灵将永在血湖中受难：

“生男下女血流地，污秽江津百水神。
命尽神魂常受苦，只因男女不修缘。
奈何江水浪惊天，血湖苦海罪临身。
随年生养随年过，万年永作血湖边。……
今凭道力求解脱，解了血湖脱了身。
奉劝从来善信女，共称龙华三会人。”

接着认为亡灵已皈依道、经、师，愿荐此亡灵升往“神仙界”：

“今时请道荐亡灵，速往天堂生灵界。
亡灵皈依道，亡灵皈依经，亡灵皈依师。
皈依道经师三宝，皈依玉皇神仙路。
听法闻经罪消灭，自然超升快乐天。”

又：

“三十三天之上，有来有去，一拾八重地狱，免见免闻，脱苦超罪，南极真人相接引，引归三岛大罗天。……脱苦离尘，去一地离一地，重了地狱之门，升上一天达一天，速达天堂之路，五色祥云引出仙桃之路，九头狮子诣皆归不夜之天，拾王案下免拘晋，五停醮得解脱，三朋四友同托化，九玄七祖共超升，父母兄弟休恋此，真心正路向天行，白鹤迎归三岛路，青牛引上大罗天。永永逍遥，绵绵快乐，共仙祭会，与道含真，孝门迪吉，存亡两利。”

接着请元始天尊以下二十余位神灵荐亡灵“往升神仙界”。再下来念诵金卦咒启动引灵升天的诸幡，计有“救苦幡”、“预诰幡”、“孤魂幡”、“玉皇幡”等。又念讽北咒、炼度咒、洞中咒、天星咒、金阙咒、灵宝咒、元始咒、土地咒、清静咒、北斗咒、南斗咒、吉祥咒、玉抱咒、度人咒、救苦咒、青华咒、金光神咒、弥罗咒、观音咒、净口咒、镇武咒、赵帅咒、邓帅咒、马帅咒、关帅咒、四帅总咒、五雷咒等经咒，请动玉清圣境大罗元始天尊以下诸神“接度此亡灵，往升神仙界”。

再往后反复祈求斋主在天界获得避凶就福之好结果，其在世的亲人获得人寿年丰之好运道。从这里，正可看出他们信仰道教的目的。祈求死者到天界后可得的福禄有：

“特祈斋主从此凶星退度，吉曜来临，凶星化为吉星，恶杀化为祥，煞劫亡神为良将，天罗地网号权星官横散，虎盗休侵，祸门常闭，福路开通，南官注寿，北卦添粮，益筵之年，粮穷再补，限尽重添，马御长生，禄逢帝旺。更愿斋主今生修福后世之粮，福寿无穷，他日限满，临程数尽，托出中华之世。更愿斋主伏愿承缘，托化离苦升天，受奉南极昌祥，寻声

接引珊瑚殿，救苦迎归百宝楼，珍珠玛瑙色红连。更愿三十三天之上，有来有去，免见免闻，脱苦超升，南极真人相接引，引归三岛大罗天，永永逍遥，绵绵快乐仙际会，与道含真，更愿修斋，六道四生。……更愿天瘟还天界，地瘟还地祈，男伤女鬼各上花船，登程出界各返阳州。……皈依道经师，回拜宗师，用悉庄灾，福晋斋主。亡者升天，弟子皈命，愿得长生，与道含真，威仰玄穷。”

死者亡灵的一魂得以升天，在天界享受种种幸福，另一魂则借助道力回到祖先居住的阳州。祈求其在此后人可获得的好运道大致是：

“愿来年耕种禾谷丰登，风调雨顺，国泰民安。更愿他年结愿今日了完。……更愿男女子孙炼释，关形而托化，虎盗休侵，男女寿命延长，运此山河不老之年。更愿宅下资财猪如白象，丈脱金毛，变成狮子，鸡鹅鸭子起双双。诸般进旺，万件亨通，须凭道力扶持。更愿道广流布，教典兴行，披道衣裳，再整叮当，道主安康，万般通泰，略伸保当，帝道鉴知。”

在开路送魂仪式的最后，由道公念诵死者的儿子、儿媳、嫁出的女儿、小婢、孙辈、外甥、丈夫、妻子、入门女婿、弟、未曾出嫁的女儿、弟子等人的祭奠词。这些祭奠词并非每次葬礼中都要全部念诵，道公根据丧家的近亲情况选择其中相应的部分念诵。念到相应的人的祭奠词时，该人要到神龛前向亡灵祭献三杯酒。念诵祭奠词的语调凄凉哀伤，催人泪下。亲人祭奠词的大意，是表示对死者的怀念之情。最后由主持葬礼的道公向死者亡灵献十杯酒，并再次请求救苦天尊、九幽天尊等神接引亡灵往升神仙界。

在道公为亡灵开路送魂的同时，死者家人要在灵堂一旁为

其守灵。守灵期间均不能吃荤，只能吃素。

在开路送魂仪式之后，就送灵柩前往墓地安葬，这时要注意的是要将死者的灵魂引着前往墓地。灵柩抬出屋时，恐死者的灵魂不能随行，要由道公抱一只公鸡引魂随行。道公抱着公鸡绕灵柩一圈，把一个葫芦用脚踩通，然后把公鸡递出门外，表示把死者的灵魂引出。有的地区用公鸡引魂后，把鸡杀死煮熟拿到墓地给抬棺的人吃。有的地区则把公鸡捆在棺材头上，一直抬到坟地，在坟地杀死烧熟后由送葬者共同分吃。在送葬队伍的最前面是驱除恶鬼为亡灵开道的师公，其后是插五色旗为亡灵引路的人、执幡引灵者、敲锣打鼓者、放铜炮枪和鞭炮者，中间是抬着的灵柩，其后是送葬的亲友。途中灵柩不能着地，如抬棺者中途要休息，或由人换抬，或用板凳支撑灵柩，否则死者的灵魂很可能会走失。把灵柩安葬后，由师公在后埋阻魂石等物，阻止亡灵重返家屋。过去实行火葬，就把灵柩抬到事先选好的火化地点进行火化。

葬礼并未就此结束，接下来的“烧灵”仪式是葬礼的最后一个程序，这同时是前面道公送亡灵升天成仙过程的继续。烧灵的功用，乃在于使亡灵在天界有房住，让他在天界立家，在天界成为仙人，具有保护后世子孙的能力。烧灵之后，家人才可将其亡灵接回家中，接受子孙的祭祀。若不烧灵，死者的灵魂将不能升入仙界，而会堕入地狱，就不能成为家先，也就不能保护其子孙，也不会得到子孙的供奉。过去常要过两三年后才为亡灵烧灵，现有的改为半年或一年，相当一部分在下葬当天就举行烧灵仪式。烧灵前要请一位道公用竹子扎一个屋架，用五色纸裱好，其上贴上用纸做成的家畜家禽及生活用具、生产工具等，做好后拿到屋外。烧灵时要请道公做斋。届时道公带着其助手、弟子等到死者家中做斋，念经跳堂。家境好的人家烧灵仪式尤为隆重，有的要做三天三夜。烧冥房时，死者家

属戴孝把冥房拿到村外焚烧的地点，由亲友中的妇女唱诵灵歌：

“叩首皇君天开放，三祖皇前现上天。

三祖魂沉九坟安，三清开放望升天。

放过坟魂现天上，下凡失义众师天。

祝祖阴间殿内安，四季保佑子孙良。”^①

歌词把烧灵的目的表露无遗。随后道公领着众家属绕冥房数圈，把房烧掉。到此死者的亡灵才正式成为家先，永享子孙后代的祭祀和供奉。

2. 过山瑶葬礼

过山瑶葬礼有级别的区分，他们对不同的人死后举行的葬礼有较大的差别。这些“不同的人”，是指十二岁以前去世的人、十二岁以后去世的人、生前未举行过挂灯仪式的人、生前举行过挂三台灯和七星灯仪式的人、生前举行过挂大罗十二盏灯和度师仪式的人、意外死亡的人、生前作恶多端的人等等。这些人死后有的可以得道升天，有的要重新投胎，有的则只能堕入地狱受尽煎熬。但这些人的葬礼虽然存在着不同之处，也有着很大的共同点，这就是不管他们生前是否已入瑶族道教，死后的葬礼都与瑶族道教有着或多或少的关系，其中生前已入道教者，其葬礼更是按瑶族道教做道场的仪式进行的。过山瑶葬礼中表现出来的道教特点大致有以下几点：

第一，所有的人死后，除了未满十二岁即死亡者，不论他生前是不是道教弟子，都要请师公主持葬礼，做斋为其亡灵超度。这是与蓝靛瑶有所不同的地方。未满十二岁的死者，不需请师公做斋，但要请一个挂过灯的人来替他烧香做一个简单的

^① 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998年版，第280~282页。

法事。满十二岁的死者，所请师公有一定的差别。生前未挂灯者、挂过三台灯和七星灯者要请两个师公分别担任送亡师和赏兵师，另请两个挂过灯的人为助手。助手通常是师公为之挂灯的弟子中愿学法常跟随师公做法事的人。生前挂过大罗十二盏灯和度师者，则至少要请三个师公分别担任送亡师、召兵师和赏兵师，他们也各带其弟子为助手。过去云南瑶族中凡挂过大罗十二盏灯和度师的人死后，所请的师公必须是大师公，即师公本人必须挂过大罗十二盏灯和度师，认为只有大师公才有能力把死者的亡灵送入其可去的天庭之中较高级别的地方。但由于近几十年来挂灯仪式的简化，挂过大罗十二盏灯者已很少见，师公中多数人也只挂过七星灯，因而对此已不太讲究。

第二，凡请师公打斋超度者，都要由师公念诵道教经书。经书有《送亡经》、《超度经》、《马头意者》、《上呈意者》、《破血湖经》、《破地狱经》等。其中《送亡经》是用于为死者打斋，《超度经》用于为死者烧灵，《马头意者》和《上呈意者》用于请神降临到斋坛，而《破血湖经》是专为难产、烧山、打猎、战斗等意外死亡的人念诵的经书。这些人死后，灵魂堕入血湖中，须请师公念诵此经，才能将他们的灵魂从血湖中解救出来。《破地狱经》是专为生前作恶多端的人所念的经书。生前作恶者死后将堕入地狱，其家人请师公为之念经，让他们认清其所犯的罪行，使其亡灵不再继续犯罪，尤其不要回家来作祟。

第三，虽然除未满十二岁的儿童外，其余死者的葬礼均要请师公为之做斋，但死者亡灵因其生前是否皈依道教、是否行道为善而有不同的去处。他们认为人未出生时生活在花园中，出生后至十二岁之前其灵魂仍在花园中。因此未满十二岁的人死后，认为是“假花”，要由一个挂过灯的人送其亡灵回到托花来的“桃源洞”，让花皇下次投好花来。满十二岁而未挂灯的死者，如是正常死亡，未婚的要由师公架阴桥送其亡灵到

“梅花洞”，让他们在那里结婚生子，过世间未曾过上的生活。已婚的则由师公架阴桥送其亡灵回到传说中祖先居住的阳州，但不能升入天庭成仙。生前举行过挂灯仪式的人死后，均由师公为其亡灵超度、搭桥送其三魂中的一魂升入天庭，成为家先，变为仙人。其升天的方式因其生前所做挂灯等级的不同而有所不同。挂三台灯和七星灯者的灵魂只能挤进天庭，而挂大罗十二盏灯和度师者的灵魂则由师公用白布在灵堂中为之搭起天桥，请金童玉女来带领亡灵升入天庭。所搭的“天桥”，是用白布的一头搭在棺材上，另一头从房屋顶上揭开的一个洞中迁出去搭在屋脊上而成。挂灯者的另一魂则由师公送回阳州。意外凶死者，其灵魂的去处与正常死亡者相同，只是师公在为之做斋超度时要多念一本《破血湖经》，先把其灵魂从血湖中解救出来。生前作恶者，包括杀人放火者、常盗窃他人财物者、不孝父母者等作恶多端的人，死后其灵魂只能堕入地狱（或称地府），受尽种种煎熬和折磨，永世不得翻身。

第四，做斋时，他们所信仰的所有大神都要请到道场，此外家先单上的所有家先也要请到。所请的“大神”，大致与挂灯时所请相同，计有三清大道（元始天尊、灵宝天尊、道德天尊）、玉皇、三元（上元唐将军、中元葛将军、下元周将军）、圣主、大太尉、小太尉、大行司、小行司、张天师、李天师、赵元帅、邓元帅等，号称“十八大神”。除大神外，还要请观音、童子等小神。此外，与挂灯所请神有所不同的是，还要请十殿阎王到场。三清、玉皇、三元、四帅等的神像要挂在道场中神龛一面的墙上。

第五，葬礼过程也表现出明显的道教化特点。人一死即鸣枪报丧，亲友携丧礼前来吊丧。由孝子带一包盐前去请师公来替死者做道场超度。师公接到丧家的报丧盐后，就头戴师公帽，携神像及牛角、锣、鼓等法器前来。死者家人为死者净

身、穿寿衣，家境好的人家还拿一块碎银放入其口中。在棺中放一些纸钱，作为亡灵过奈何桥的买路钱。棺中还要放死者的衣、被等物，如生前挂过灯，还要放一些米作为其所拥有神兵的兵粮。然后请师公杀一只鸡，把死者尚在外游荡的亡灵召回，才能装殓入棺，否则其灵魂走失后很可能成为野鬼。装殓入棺后，要在棺材的头上放一盏油灯，称为长明灯。棺材头部一端朝神龛，另一端朝向大门。停柩时间的长短视出殡时间而定。出殡要由师公推算吉日。灵柩停好后，于神龛前置一供桌，桌上放一整头杀好洗净掏出内脏的猪、五六杯酒、一杯水、一炷香等为祭品，由师公请三清大道和家先到来。之后师公穿上法衣，吹牛角并敲锣打鼓，把三清等神的神像挂在神龛一面的墙上。然后师公在供桌前舞蹈，请三清之外的其他神到来。其助手在旁念《马头意者》，另有人在门口吹牛角。接着念《上呈意者》。如死者生前曾挂过灯，请神完毕，要由赏兵师开坛点兵。送亡师把一些饭、一点鸡肉等包好，送给亡灵吃，因为亡灵刚到阴间，很可能找不到吃的。然后奏表给玉皇，请玉皇下凡来替死者解煞神和伤神。他们认为人之所以会死亡，是被煞神和伤神恶鬼所害。请三元把煞神和伤神恶鬼捉住，又请十殿阎王来审判。赏兵师画符贴在丧家的屋前屋后，防止恶鬼等再来骚扰死者的亡灵。请张天师把伤神煞神杀死后，又奏请大小神祇，请他们分粮给亡灵和死者的后人。然后拜谢玉皇和十殿阎王，并送他们回去。之后架桥送亡灵。如死者系难产等凶死，在送亡灵之前要先由送亡师念一遍《破血湖经》，把死者的灵魂从血湖中救出。未挂灯、只挂过三台灯和七星灯者，只用一块一米多长的白布做一架“平桥”，把白布铺在棺旁的长凳上，由送亡师念《送亡经》，请亡灵沿平桥回阳州。生前挂过灯的人，还要由送亡师送其一魂上天庭，一直送上十二天门。如死者生前挂过大罗十二盏灯和度师，所搭的

桥称为“天桥”，要从棺材头上用白布牵到屋顶上开出的洞外。在送亡灵上阳州或天庭的同时，赏兵师将死者的衣物、纸钱、棺材等点给死者，并象征性地点一些房屋、田地、生活用具等物给他。如死者挂过灯，还要沿桥上撒一些米，表示把他挂灯时所获的阴兵点给了他，并把阴阳据的阳据、老君印（死者为男子）或王母印（死者为女子）烧给他（她），让他（她）拿到天庭去与老君对证。之后就可送灵柩出殡。出殡时，师公把长明灯打烂，把架桥用的白布收好。众人把棺材抬出屋外向埋葬或火化的地点而去。师公及其助手敲锣打鼓走在最前面，其后是抬着的灵柩，再后是死者的儿女和送葬的亲友。孝子要抱一只公鸡引死者的亡灵随棺前往。到达地点后，或土葬，或火化。火化时，先由师公把架在棺材下的木柴点燃，然后送葬的众人每人拾一些木柴添到火堆中。火化后，要到次日才由师公领着死者的儿子前去用瓮收骨灰，收好后再把装骨灰的瓮拿到选好的地点埋好。过去多行火葬，现仍有相当一部分行火葬，但土葬者已日益增多。

埋葬之后也要举行烧灵仪式。过山瑶的烧灵仪式与蓝靛瑶不同。如金平县红头瑶的烧灵仪式在家中举行。由三个师公在死者家中扎一个茅草人，由死者的侄辈为茅草人洗身，然后由师公在家中将茅草人烧掉。^①烧灵时由师公念《超度经》为亡灵超度。在烧灵仪式之后，家人就可把亡灵接回家中长年供奉。

二 打上道教烙印的生活习俗

（一）服饰

瑶族服饰是瑶族文化的重要标志之一，它不仅是区别瑶族

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第152页。

与其他民族的直观形象依据之一，也是区分瑶族内部各支系的重要依据。事实上，云南瑶族的他称多因其服饰特征而得名，而他们自己也接受了外族据其服饰对他们的称呼，如蓝靛瑶因善种蓝靛，并喜穿用蓝靛染制的布料缝制的衣服而得名，红头瑶因妇女头包红布而得名，板瑶因妇女头饰中置有一平板而得名，白头瑶因妇女头顶红边蓝布头帕、系白色流苏而得名。瑶族各支系的服饰都与其历史传承、宗教信仰、审美情趣以及他们赖以生存的自然环境等诸多因素有着密切的联系，是文化等方面长期沉淀的产物，这是因服饰而得的他称常与自称吻合指称同一群体，并被他们接受的原因。云南瑶族服饰的差异首先表现为各支系的不同，其次因居住分散，又表现为一些地区性的差别，再次表现为较明显的年龄特征。因此，他们的服饰作为一种文化载体，表现出一种五彩缤纷的局面。他们的服饰与其道教信仰、原始宗教信仰都有直接或间接的联系。

蓝靛瑶服饰虽在一些细节上存在着差别，但主要特征是基本一致的。其男子的服饰有着明显的年龄特征，从少儿到成年的服饰变化是以道教入教仪式和成年礼仪式相结合的度戒仪式的举行为根本界限的，这在绝大多数蓝靛瑶地区都是如此。未度戒以前，各地蓝靛瑶男孩均戴一顶小花帽，各地的小花帽有着不同的装饰。举行度戒仪式之后，多数地区的蓝靛瑶男子都要脱掉已戴了一二十年的花帽，改戴马尾帽或包头帕，衣服也改为成年男子的服饰，这些是成年礼的典型特征。马尾帽可以数代人相传，可一直不洗刷。包头用长达数米的黑布包裹而成。上衣为黑色对襟衣，又分内外两件，内衣称为“召襟衣裳”，布扣无领长袖，外衣称为“开门衣裳”，类似于汉族的坎肩，无袖无领对襟。裤子为宽裆长裤。仅勐腊和江城的男子度戒后仍戴花帽，但上衣由布扣改为银扣，此为他们是否已成年表现于服饰的重要标志。一般从一个蓝靛瑶男子的服饰，就可

看出他是否已举行成年礼仪式，但是 20 世纪 80 年代以后随着社会经济的发展，成年男子的服饰已发生较大变化，^① 仅从他们平时的穿戴已难以区分他们是否已举行此仪式。

过山瑶因其近几十年来挂灯仪式的简化而难以对其男子服饰的年龄特征划出一个明确的界限。因其挂灯的成年礼意义今已不存，其服饰与宗教的关联也不太密切。因时间久远，在调查过程中，现各地过山瑶均难以记起过去他们在这方面的详细情况。虽不举行传统的成年礼仪式，他们到了十几岁时，其父母认为他已懂事，可以交异性朋友，就会让他脱去从小一直戴的小花帽，改为包头帕，并给他缝制成年男子才能穿的传统民族服装，服装样式大致与蓝靛瑶同，上身着黑色对襟长袖衣，下着宽裆长裤。因过山瑶历史上曾以挂三台灯为成年礼仪式，可以推知的是，过山瑶男子服饰也曾起过同蓝靛瑶服饰同样的意义。

瑶族服饰中至今仍然保留了较明显的图腾崇拜的痕迹，大致看来有以下三个方面的特点。其一为妇女服饰衣服喜“五彩”。其服饰的这一特点具有悠久的历史。据《后汉书·南蛮传》载，瑶族先民盘瓠蛮“好五色衣服”，“衣裳斑斓”。清屈大均在《广东新语·人语·瑶人》中认为“衣裳斑斓”是因为“盘瓠毛五采”之故，后人多用此说。据《隋书》卷三一《地理志下》载，隋代莫徭女子着“青布衫、斑布裙”，此“斑布裙”应即“衣裳斑斓”之延续。宋代瑶人着“斑斓”衣是当时瑶族服饰的基本特征之一，对此古文献中多有述及。如《岭外代答·外国》载：（静江府瑶人）“或斑布袍裤，或白布巾。其酋则巾紫袍，妇人上衫下裙，斑斓勃罕。惟其上衣斑文极细，

^① 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001 年版，第 169 ~ 179 页。

俗所尚也。”《桂海虞衡志》、《方輿胜览》卷四六等均言瑶人衣服“斑斓”。明清时期各种文献中有关瑶人着斑斓衣的记载更是举目皆是。至今云南瑶族妇女服饰仍以多彩为最大的特点，衣裤的袖口、裤脚、胸襟、护肩、腰带、头帕、围裙等的边缘多绣有彩纹，既结实耐用，又很有美感。图案主要由他们生活中常见的花、鸟、虫、鱼、野兽等构成，但又不是直接搬用生活的原型，而是采用浪漫主义手法，将现实中的花草树木、各种禽兽加以抽象化，图案也因此而富于变化，表现出鲜明的民族特色。其中尤以过山瑶妇女的服饰最为华丽，如红头瑶姑娘所绣的裤子和花腰带构图精巧，而元阳等的板瑶妇女因其服饰的多彩，更被当地其他民族称为“花瑶”。其二为上衣后襟“裁制皆有尾形”。《搜神记》和《文献通考》等文献皆载瑶服饰“裁制皆有尾形”，以仿狗尾。晚近时期云南方志中也有类似的记载，如民国《丘北县志》第二册记载了丘北县红头瑶服饰的特征：“喜鹅尾巴，……惟女包巾后有红花布一条，以分辨种类瑶人。”此言之“鹅尾巴”，与“裁制皆有尾形”应是指服饰的同一特点。直到现在，云南瑶族蓝靛瑶和过山瑶妇女的上衣仍然以后襟长于前襟为特点，前襟还常提起束之于腰带上，更突出了其后襟似“尾形”的特点。其三为服饰上所绣的所谓“盘王印”印记。部分地区板瑶和红头瑶女子上衣至今在其后背中间绣有四方形的花格纹，意为“盘王印”。红头瑶成年男子用青黑布包头，包头时蓄发盘髻于顶，头帕为自染的土布，长约4米，包头外围的正面绣有呈平行四边形的几何形图案花纹，称为“盘王印”，左右两边则绣素色花纹。上述三种服饰特征，都不同程度地保留了其远古盘瓠图腾崇拜的痕迹，是他们盘瓠图腾观念的外化，是其先民在史前时期图腾崇拜原始思维在服饰上的印记。

由于鬼神观念盛行，他们认为众多的孤魂野鬼常来作祟，

尤其是小孩的灵魂尚弱，最易被恶鬼邪神摄去。因此直到 20 世纪五六十年代，家里人都喜欢给家里年少的子女在胸前、腰间和帽边佩戴野猪、虎、豹、熊等野兽的爪和牙，以示辟邪，防恶鬼作祟。^① 据称儿童佩带的这些饰物，事先已由师公对之施以道法，念过咒语，因而具有辟邪的作用。这正是原始鬼魂观念与道教信仰有机结合的又一典型例证。近年来由于猛兽大量减少，兽爪和兽牙已很难获得，这种装饰已几乎绝迹。此为鬼魂崇拜与道教信仰结合的又一个例证。

（二）饮食

云南瑶族的饮食结构基本上是与其从事的传统游耕经济模式紧密结合的。自近代以来，由于多已定居，他们所从事的主要是小范围内迁徙的刀耕火种农业、仍在经济体系中占有较大比重的狩猎业以及采集、家畜家禽饲养等。这就决定了其饮食结构的主要特点是以刀耕火种农业的产品为主食，以狩猎和采集获得的动植物为重要的食物补充来源。刀耕火种农业种植的农作物以旱稻为主，部分较早定居者，或向当地地主或土司租种水田耕种水稻，因此大米是部分地区瑶族的主食。此外，由于相当一部分瑶族居住在高寒山区，这些地区自然环境尚未达到以简单的刀、锄等工具可以开垦出水田的程度，附近的其他民族也多种旱地，无水田可以出租，因此他们种植的作物以玉米为主，其主食也以玉米为主。无论是居于低山区或是高山区的瑶族，除了大米、玉米等主食外，还以荞、小红米等为杂粮。民国时期及其以前多不种蔬菜，主要以豆类和采集的野菜作菜肴。20 世纪 50 年代以后由于有了较固定的耕地，开始养成种蔬菜的习惯，而采集的野菜在饮食中所占的比重则日益

^① 云南省历史研究所编著：《云南少数民族》（修订本），云南人民出版社，1983 年版。

减少。

云南瑶族的饮食与宗教的关系主要表现在以下三个方面：

一是猪和鸡这两种家畜家禽主要是作宗教祭祀用品，在祭祀之后先由参与祭祀的人食用，剩余部分才留作家用。猪除了过春节时家里食用外，几乎全部用作宗教祭祀的祭品。鸡及其所生的蛋也是最常用的祭品之一。其中，度戒和挂灯、还盘王愿、婚礼、葬礼等大型宗教活动中都必须用猪为祭品，而几乎所有的宗教活动中都要用鸡为祭品。以还盘王愿为例，还盘王愿时须以猪为祭品。传说瑶族历史上被迫离开世居的地方时，“漂洋过海”到了海（湖）的中间，突然狂风大作，他们向盘王许下愿，请盘王助其到达彼岸，以后他们用猪为祭品还愿。许愿之后果然风平浪静，船很快抵达岸边。之后他们每还盘王愿时，都用猪为祭品。猪为整猪，杀后去掉内脏，洗净后抬到供桌上。因为一年中每家都要举行一系列的宗教祭祀活动，每过几年就要举行一次较大型的宗教活动，而猪和鸡在瑶族所在的山区中饲养的周期都较长，死亡率又高，家中必须大量饲养猪和鸡才能满足这种需要。这些猪和鸡在宗教祭祀活动中祭献神灵和家先后，除猪腿等特殊部位要送给前来为其主持仪式的师公和道公作为实物聘金外，大部分都被前来参加活动的人吃掉。如尚有剩余，才制成腊肉，留作家中有客人到来时的佳肴。其实所杀的过年猪也是春节期间祭祖先和家神的祭品，所不同的是，这时所杀的猪，猪肉全留作家里食用，不像其他大型宗教活动之后大部分由参加的人吃掉。

二是虽多数家庭都饲养有狗、牛、马等家畜，但由于宗教信仰的关系，过去均不食用。养狗主要供狩猎和看家用，由于盘瓠崇拜的原因，过去他们都不吃狗肉。由于信仰图腾祖先盘瓠，河口县蓝靛瑶中还有不吃鱼肉的习俗。据说鲤鱼曾救过盘王，盘王被人装入棺木中放到水里，被鲤鱼用背上的鳍划破棺

木把盘王救出，鲤鱼对瑶族有恩，不得食用。由于这个缘故，不但鲤鱼肉不吃，其他鱼肉均不吃。由于不吃鱼肉，即使居住在河边或水边的瑶族，均无捕鱼和养鱼的习惯。过去牛、马等牲畜都是用于农耕和驮运物品，不作食用。他们认为牛、马、羊等在天庭都有师父（或说其师父是三清），已度戒或挂灯者不得食用，否则就会触犯其在天庭的师父，会生疾病，凡事不顺利，因此牛、马等大牲畜一般是任其死亡后，就地掩埋，或送给附近的壮、苗等族群众处理。但 1958 年在政府发动破除“迷信”的运动之后，已有人开始吃牛、羊、马肉甚至狗肉、鱼肉。笔者 2000 年下半年下乡调查时，仍有不少人吃这些肉。现今仍不吃这几种肉的人当中，以中老年人为主，还有就是师公、道公及他们主持宗教活动时给他们当助手的那些弟子们，因为他们认为如吃了这些肉，将会得罪三清、三元、盘王等神灵，不仅做法事时请不到他们，所做的法事不灵，而且这些神灵还会降罪到他们身上，使他们生病遭灾。笃信瑶族道教和图腾祖先盘瓠的人不吃这几种肉，吃者其信仰已发生了或多或少的变化，而这种变化主要是由于现代社会中政府的宣传作用造成的，或年轻人中多上学读书，受到了学校中唯物论的无神论思想的教育和影响。有的人看到别人吃了这些肉并没有生病或遇到其他什么灾难，于是也跟着食用，这样一来，吃的人就越来越多了。

三是节日期间要制作一些特殊食品为祭品。云南瑶族一年之中几乎每个月都有节日，主要有盘王节、春节、家神节、清明节、目莲节、吃丛节、新米节、端午节、麻雀节、姑娘节等。特殊祭品中以大粽粑和花饭最有特色，尤其是前者，是许多重要节日祭家先和道教诸神的祭品。大粽粑是春节、大年初一、正月十五家神节、三月初三清明节、五月初五端午节、七月十四目莲节（中元节）等重要节日的主要祭品之一。云南瑶

族的大粽子与汉族等其他民族的粽子有很大的不同，是瑶族先民传下来的一种风味独特的鲜美食品，也是节日期间祭祖先和道教诸神的祭品之一。一般一个有一至三斤重，最大者有五六斤重。大粽子以糯米为主料，配以鲜猪肉或腊肉、猪油、草果粉、盐等，用野芭蕉叶包好后煮半天即成。这种粽子色泽雪白，油润柔软，香味独特，十分可口诱人。如此大的粽子，是其他民族中所不见的。花饭是云南瑶族节日中的又一种特殊祭品，主要是清明节时所用。相传生育瑶族的那个母亲死于枫树下，因此清明节这天每家都要用枫树做花饭祭祖。花饭在史籍中被称为“青精饭”，如明代邝露《赤雅》卷下载：

“瑶人社日，用南天烛染饭作黑色，谓之乌饭。……今粤人以社日相馈送。然，又染有作青、黄、赤以相杂，谓之五色饭者。”^①

南天烛即枫树，以其叶汁染饭，饭为黑色，故名“青精饭”或“乌饭”。现多用多种植物染出五色饭，因花色较多，故称之为花饭，勉语叫“便难善”。每到清明节这天，每家都要用糯米做花饭，少者十余斤，多者上百斤。祭祖仪式结束后即食用，吃不完的晒干，留到农忙时蒸熟后带到田间食用。花饭一般染成三种或五种颜色，有的多至九种颜色。颜色不论多少，均只能染单色，不能染双色。染料多取自草本植物或树木的嫩叶。现也有的因个别颜色的颜料难以配制，要到市场上去购买，如酱色。此外还有糯米糖包等，主要用作正月十五家神节时祭家先和令公、送子娘娘、灶神、土地神等家神以及二月初二过吃丛节时村里祭道教神灵的祭品。

^① 转引自吴永章《瑶族史》，四川民族出版社，1993年版，第409~410页。

（三）居住

聚落是人造环境的重要组成部分，是人改造环境的结果。瑶族的聚落基本上是瑶族同胞出于生存的需要本能地或半自觉地形成的村落，其中既有亲自然的倾向，又体现出强烈的民族文化色彩。云南瑶族的聚落与其所处的自然环境和社会环境有密切的联系，聚落特点的形成和发展受到了环境等因素的制约和影响。同时，瑶族内部诸多人文因素也对聚落特点产生了明显的影响。在本民族的人文因素方面，聚落形态主要受到了生产力发展水平、群体的经济生活、家族制度、宗教信仰等因素的影响。低下的经济水平对聚落的建筑技术水平、建筑材料、聚落规模等方面产生了较大影响。家族观念使他们常选择以一个或几个家族为单位聚族而居。自然环境的影响主要表现在他们对环境的选择方面，而这又是通过生计方式间接地表现出来的。环境的影响还表现在村落内部结构的分布特点上。而宗教观念的影响主要表现在聚落内部结构、家庭建筑的内部结构以及建房习俗等方面。^①

云南瑶族聚落的布局及其住宅建筑明显受到了其宗教观念的影响。聚落及其建筑与人们的文化价值观和宗教有着密切联系，不同的宗教都有着各自不同的物质依托和开展宗教活动的场所。如前所述，他们以信仰道教为主，同时本民族固有的原始宗教已与道教融合在一起，成为其中的有机组成部分，形成具有本民族特色的宗教信仰。多数村寨都建有庙房。庙房非常简陋，即使是以前迁徙不定的村寨，有的也建有简易的庙房。在未建神庙的村，则多以村中或村旁的一棵称为“龙树”的大树为村寨祭祀的中心地点，龙树对于该村的功能与神庙对于其

^① 徐祖祥：《云南瑶族聚落背景探析》，载《云南民族大学学报》2002年第6期。

他村的功能是一致的。这里是村里召开丛会时村中共同祭祀神灵之处，也是村中举行其他类似村社祭祀活动的场所。由此可见，人们的观念意识和宗教信仰对聚落形态的影响外化为一定的物质实体，其支配作用是显而易见的。云南瑶族的庙房虽然简陋，却是其聚落的一个主要标志和表象。在这种具有同一宗教信仰和强烈的宗教意识的人们集中在一起所组成的村寨中，庙房及其周围地带往往是他们从事宗教活动的中心，从而在一定程度上也就获得了广场的功能。

在云南瑶族的住宅建筑的室内布局、装饰方面，无不反映出他们的瑶族道教观念。这在蓝靛瑶和过山瑶中各有其特点，在同一支系内部也存在着明显的地区性差别。但无论蓝靛瑶或过山瑶，凡家中立有牌位者，神龛的牌位旁都写有“炉中不断千年火，一盏常照万岁灯”等字样，反映了在堂屋中常供奉神鬼家先的目的在于祈求多子多福、风调雨顺、人寿年丰这一民族居住建筑的主体思想。

在部分蓝靛瑶地区，在每家堂屋的神龛上面，均立有观音、释迦牟尼、太上老君、孔子、关帝、财神、牛王马祖、牙祭仙官、灶王、田公、地母以及家先老祖的牌位。如师宗县高良乡上笼嘎蓝靛瑶村卢天德家的神龛上所立的牌位为（从右至左竖写）：

禄九天司命灶王府君位
西方佛祖 释迦牟尼
斗牛官中 太上老君
大成至圣 先师孔子
南海岸上 观音大士
地国亲师位
盖天古佛 关圣帝君
福禄官中 文武财神

田公地母 牛王马祖

初二十六 牙祭仙官

卢氏堂上宗亲考妣位

炉中不断千年火

这种建筑风格，与附近地区的汉族建筑相对照，有较多的相似之处，应是受到了汉族的影响。与其日常宗教活动和宗教观念相对照，除了以道教信仰为主体外，佛教和儒家的一些观念也以附属的形式出现，此外还有已道教化的祖先崇拜观念。但如第二章相关部分所论，他们并不信仰佛教，佛教的观念是道教吸收佛教教义丰富其内涵时所带入的附属品。又如河口县瑶山乡一带蓝靛瑶家中的神龛布置又有其特点。因这一带盛产竹子，神龛多用竹子编织而成。神龛状如篱笆，高约1.8米~2米，正面宽约1.2米~1.5米，侧面宽约0.3米~0.4米，正面凹入部分放一张高约1.2米的长方形桌子，桌上放置插香的香炉（多用杯、碗等代替）等祭祀用品。神龛放在堂屋中，靠与正门相对的一面墙而立。另有部分人家在正对正门的堂屋一面墙上高约1.2米的地方横置一块长木板，其上放置祭祀用品，即为神龛。这两种神龛均未立牌位，表现出明显的地方性特点。

在过山瑶中，每家堂屋中都有神龛，而神龛的布置充满了浓郁的瑶族道教信仰气氛。如金平县平安寨红头瑶住房神龛的布置很有规律。据笔者近年的调查资料，神龛大致可分为两类，一类用木板在正对大门的墙上做有一个略呈正方形的木框，上写有道教神灵和祖先的牌位，为分家后负责赡养父母的大房所居之祖屋才有。勉语称大房为“邓表”，意为家。“邓表”在每次祭祀活动中都要祭家先单上的所有祖先，要念所有祖先的灵名，称为“大坛香火”。这类神龛的抬头写有“神光普照”四字，其下的字全为竖排，正中是“天地君亲师神位”，

左为道教诸神的神位，计有三清大道、玉帝大皇、四府群仙、白鹤仙娘、雷庭元帅、行司将官、阴阳师父等神，右为祖先的神位。如金平县十里村乡平安寨邓进胜家的神龛所立牌位为（从右到左竖写）：

神光普照
千年不断香炉火
玉盏常明富贵灯
四值功曹
邓姓门中顶敬祖宗香火大吉昌
祖先香火上坛兵将下坛兵马之位
天地君亲师位
玉帝大皇住宅龙神三十六来龙地
脉本祖家先众位灵皇十二仙姑姊妹白鹤仙娘临喜之台位
行司官将行用二兵众神护应之位
弟子阴阳师父四季盖载注照之位
三清大道四府群仙众圣高真之位
烛光映台保平安
一盏明灯照高台

牌位中所立道教神仙和家先之位，并非每次于此祭祀时都要祭之。如只祭家先，祭时只需念“脉本祖家先众位灵皇十二仙姑姊妹白鹤仙娘临喜之台位”一行字即可。据邓进胜讲，这一行牌位本应写在“天地君亲师位”之右，只是为了左右对称，才写到了左边。如要祭道教众神和家先，才念牌位上的所有文字。又如平安寨盘成会家的神龛所写神位为：

神光普照
香炉不断千年火
四值功曹
盘氏商音家门侍奉祖宗香火上

兵将坛兵马主宅龙神本音敬顶香烟位
本祖家先众位灵王十二仙姑姊妹白鹤仙娘
天地君亲师神之位
行司官将上坛兵将下坛兵马阴阳师父之神位
三清大道四府群仙圣众御前投进留代祖考庇佑
雷庭元帅众朝保老花台之神位
一盏常明万岁灯

另一类神龛的形制同前一类，但无字，只是作为祖先灵魂的居处和香位。他们认为祖先有三个灵魂，一个住在天庭，一个住在祖居地，还有一个住在屋中神龛处。凡分家出去另立家庭者，其堂屋中必有此类神龛。神龛虽无字，却是祭祀道教诸神和家先的所在。勉语称这类家庭为“流”，意为“棚子”。“流”只需祭家中“作主的神宗”以来的家先。所谓“作主的祖宗”，是做过挂大罗十二盏灯和度师后获得“郎”的称号的那一位家先，他们认为家中的大小事务都由他主持，他在神灵世界对家庭的帮助最大。此类神龛，称为“祖宗神龛”。无论哪一类神龛，实际上都是其住房的中心，整个住房建筑的结构都是以此为中心展开的。而在富宁等地的板瑶家中的神龛又是另一种形制。这一带板瑶家中的神龛甚为简陋，多用一块长约0.6米~0.8米、宽0.3米~0.4米的木板钉在堂屋中正对大门的墙上，呈一平台，其上放置祭祀用品。有的人家在神龛的两边贴着对联、年画等，甚或有的贴着毛泽东主席的画像。这是笔者曾调查过的五个瑶族村寨中，唯一一个在家中神龛上贴有此类东西的村子。

在他们的建房习俗上，也留有明显的瑶族道教影响的痕迹。新中国成立以前，与游耕经济相应的是，瑶族的许多原始习俗得以遗留和保存，同时在其意识形态领域内以道教为主的宗教意识占据着主导地位，这些都对建房习俗产生了深远影

响。解放后，瑶族直接过渡到社会主义社会，由于意识形态发展的缓慢性，传统的建房习俗得以较多地流传下来。无论是盖新房或是翻新旧房，从准备建房材料到建好为止，往往全寨人都不计报酬前来相助，主人家只需以便饭相待即可。如建筑材料需要购买，要自家出钱。受宗教观念的影响，他们一般认为所建新房事关家业的兴衰，因此把建新房视为一桩大事来办。选择房址前要先请道教师父看风水，一般是在相中之处挖一小坑，坑内放七粒稻谷，一粒放于正中，其余六粒四周环绕，然后用碗盖上。有的地区当场就点一炷香，等香燃完后就揭碗查看谷粒是否移动，有的地区则要等数日才去查看。若谷粒未移位，则表示是吉地，可于此地建房，否则就需另择地方。地基选好后，还要请师父用房主的生辰定动土的吉日。受阴阳五行思想的影响，金平一带瑶族对门向的选择甚为慎重，往往以房主生辰算出的命相定房门的朝向，一般是金命朝北，木命朝南，水命朝西或北，火命朝东或南，土命则朝西或南，如果受地理条件的限制，也可适当折中而行。^① 景东瑶族认为户与户之间的门向不能交错，否则以后会有口角之争，以致邻里不睦。除了靠本村的人外，夯土墙时要请附近汉族和壮族的师傅相助。木工活则请本村的木匠，请来的木匠在动工前要举行简单的仪式祭鲁班，立房梁时还要再祭。鲁班是瑶族神灵系统中非常重要的一个神灵，是平时的各种宗教活动中必祭之神，建房时更是必祭之神。据称祭鲁班后，建房时他就会暗中相助，确保房屋建起后永不倒塌，并且房主一家能人丁兴旺，五谷丰登。立柱上梁是建房过程中最重要的一个环节，木匠除上香外，还要杀鸡为祭品祭鲁班，并用鸡血染在大梁上。如富宁一

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第129页。

带建房立柱时，木匠口中念念有词道：

“走！走！走！子孙后代家家有。立柱！立柱！
子孙后代人人富。立起来！立起来！子孙后代个个都
发财。先立左，后立右，子孙后代个个秀。”^①

柱立好后，由两个人将中梁架上去，并在梁的中间拴一块红布，布上书有“上梁大吉”或“大吉大利”等字样。景东瑶族的红布上则画两条甲鱼、太极图和八卦图案，并用布包七粒糯米、七片茶叶和四个硬币压在梁上，镇住大梁。^②上梁后，主人要宴请前来帮助建房的邻里和亲朋好友到新房处吃饭，并开怀畅饮，放鞭炮庆贺。瑶老中的出师也被请来诵经谢神。赴宴者要送一些薄礼以示祝贺。房屋建好后，要杀鸡祭家先老祖，然后择吉日搬入。整个建房的过程，都充满了浓厚的宗教色彩，同时也体现了他们团结互助的原始道德观念。

第四节 瑶族道教与命名法和伦理道德

一 姓氏与祖先祭祀

瑶族的姓本身是借自汉族的姓氏。这在瑶族传世文献《评皇券牒》中就有明确的反映。该文献指出瑶族 12 姓是外族评王所赐，并非瑶族本来就有。此 12 姓正好与盘王和公主所生的六男六女数字相吻合，有人对此分析后认为，很可能汉式姓氏传入时，瑶族中正好有 12 个与姓相对应的社群实体，六男

^① 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998 年版，第 253 页。

^② 云南省思茅地区民委编：《思茅少数民族》，云南民族出版社，1990 年版，第 567 页。

六女正是对社会中的六对偶族的指称，并据此认为汉族姓氏的传入应是很早就有的事，很可能是在瑶人的婚姻还处于偶族发展阶段时即已传入。^① 这种分析是有一定道理的。据饶宗颐先生考证，《评皇券牒》所记 12 姓主要有两大系统，即 12 姓为盘、沈、郑、黄、李、邓、周、赵、胡、冯、雷、蒋，或为盘、沈、包、黄、李、邓、周、赵、胡、唐、雷、冯。^② 笔者在云南金平县调查搜集到的专说瑶族姓氏的《金平瑶族音郡歌》^③ 中说到的 12 姓有盘、黄、赵、邓、冯、李、陈、罗、韶、郑、竹、吴，似又有较大不同。显然，瑶族在发展的过程中，其姓氏早已突破了 12 姓，如宋代时见诸史籍的瑶人姓氏就有 20 余种，元代时有 30 多个姓。^④ 瑶族姓氏逐渐增多，主要是有不少汉族融入到瑶族中时把不同的汉族姓氏又带了进来，再则瑶族本身由于政治斗争失败为便于避祸逃散再改姓的也不少，还有由于拜寄于爹干妈的习俗改姓的也较多。瑶族借自汉族的姓氏也许最初曾起到别婚姻和祭祀祖先的作用，但由于历史的长期发展，姓氏因不断增多而出现较混乱的局面，其最初具有的意义早已失去。

目前在云南瑶族中尚起到别婚姻和祭祀祖先这种姓氏原初具有的作用是普遍存在于过山瑶中的亚姓。在 20 世纪 50 年代民族大调查中，就发现云南瑶族中保留有亚姓。如金平城关路黑浪红头瑶的盘姓分为灰盘、红盘、白盘、青盘、黄盘等五个

① 宇晓：《瑶族的汉式姓氏和字辈制度——瑶汉文化涵化的一个横断面》，载《贵州民族研究》1995 年第 4 期。

② 饶宗颐：《泰国〈僊人文书〉读后记》，载四川大学博物馆等编《南方民族考古》第一辑，四川大学出版社，1987 年版。

③ 金平县金河镇永平办事处东瓜林村盘成科同志提供。

④ 吴永章：《瑶族史》，四川民族出版社，1993 年版，第 202 页、262 页。

亚姓，邓姓分为酸邓、灰邓、半邓三种亚姓，赵姓分为大赵、中赵、小赵三种亚姓，李姓分为大李、二李（红李）、青李、汉李、半李等五个亚姓。不仅每个亚姓内部禁止通婚，每个亚姓的挂灯级别也有较明确的规定，如小赵只能挂三台灯，而盘、邓、李、冯的各个亚姓和大赵可挂三台灯、七星灯等级别。富宁县板瑶赵姓也有大赵和小赵之分，亚姓内部禁止通婚，但亚姓之间可以通婚。^① 据笔者近年的调查资料，金平红头瑶中，除 50 年代调查所见外，冯姓也有亚姓，分为灰冯、红冯、白冯三种，而邓姓分为绿邓、抗邓、案邓（即半邓）、酸邓、灰邓五种，其他罗、黄、邵、韶、莫、刘等姓无亚姓。富宁县板瑶的李姓有灰李、青李二个亚姓，灰李可挂七星灯及以上等级，青李则只能挂三台灯。可见亚姓在云南过山瑶中是比较普遍的现象。但蓝靛瑶中的亚姓则很少见，笔者调查时所去的师宗、河口、绿春等地的蓝靛瑶村均无亚姓现象。据瑶族青年学者黄贵权同志在广南等地的调查结果，蓝靛瑶中只有盘姓有亚姓，只分蓝盘（令公盘）和灰盘（四官盘）二种。^② 但并非所有蓝靛瑶的盘姓都有这两种亚姓，如师宗县上笼嘎、下笼嘎等村的盘姓，以及河口县瑶山乡顶坪寨的盘姓就无此亚姓。

过山瑶中多数亚姓可举行所有级别的挂灯仪式，这表明大多数瑶人只要生前愿意举行高级别的挂灯仪式多积功德，按照挂灯的原则，均可获得较高的道法，得到较多的兵马，并在天庭之中获得较高相应级别的地位。而小赵、青李等少数亚姓只

① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982 年版，第 150～151 页、166 页。

② 黄贵权：《云南蓝靛瑶的命名法研究》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994 年版。

能挂三台灯，这些瑶人只能获得较低的道法，生前只能做一些小法事，所得到的兵马也只有 36 个（男）或 24 个（女），并只能在天庭之中获得最低级别地位，死后升天时只能“挤开天门天兵到，挤开地府地兵行”。小赵和青李等只能挂三台灯的亚姓，挂灯后男子只能被授与“法”的戒名，女子死后只能得到“氏者”的灵名。如金平县十里村乡马河村赵金进（小赵）家的家先单上所列的家先为：

赵法印黄氏者 赵法保赵氏者 赵法贵盘氏者

赵法前盘氏者 赵法龙邓氏者

这种差别的形成，可能与不同亚姓的来源有关。但在调查中，他们均已不太清楚自己亚姓的形成原因，更不知道为什么会存在不同亚姓之间的挂灯级别的差别。对此问题，目前只能存疑于此，有待今后进一步深入研究。

国外学者在东南亚的过山瑶中也普遍发现了亚姓现象的存在。如日本学者竹村卓二对过山瑶亚姓组织的成因和社会功能作过专门的研究。他认为“瑶族各集团扩散、迁移到从华南至东南亚大陆北部广大地区以前很久远的年代，盘、冯、邓、赵、李、黄六姓就已形成了他们的社会组织”，姓具有“对外的象征意义”，根据姓“可确定瑶族族籍”，而亚姓“是瑶族社会内部的基本组织单位”，“组成事实上的族外婚集团”。他进一步指出，“亚姓组织在以祖先祭祀为中心的礼仪系统中，起一种规矩和制约的作用。各亚姓独有的祭祀形式，不管怎么说，都是和拜祭自己始祖的传统结合在一起的。属于同一亚姓的人们，都知道和其他亚姓有不同的祖先崇拜，都遵守各种禁忌，以此维持着宗族的联系”。他说的各个亚姓各有其祭祀祖先的不同传统，是指不同的亚姓在祭祖先时都要用一种特殊的祭品，而亚姓的名称正是由这种特殊祭品而来，如酸邓喜用发

酸的猪肉为祭品，青李的祭品中有青菜等。^①但云南过山瑶中尚无可印证这一观点的资料，因调查的对象均不知其亚姓具体含义，只说是祖宗传下来的，很久以前就是如此。

因为经过长期的发展，同一亚姓之下早已分出了许多不同的宗族，云南过山瑶中即使同一亚姓的祭祀对象也并不一定相同。宗族的分支是按每一辈的“邓表”（家）和“流”（棚子）不断分叉而逐渐形成的。每一家所祭祀的家先，只是与自己有直接血缘关系的祖宗，至于自同一代祖宗的其他兄弟或招赘承接香火的姐妹以下的其他祖宗，并不在自己家庭祭祀的范围内。如金平县马安底乡小学老师邓文忠（红盘）家的家先单为：

盘聪一郎赵氏一娘 盘良二郎冯氏五娘
盘绍二郎冯氏三娘 盘堂三郎盘氏二娘
盘新一郎李氏二娘 盘升一郎赵氏一娘
盘氏五娘
盘贵一郎邓氏三娘 盘保五郎赵氏二娘

而金平县十里村乡太阳寨盘富刚（红盘）家的家先单则为：

盘聪一郎赵氏一娘 盘良二郎冯氏五娘
盘用三郎黄氏三娘 盘周五郎李氏五娘
邓氏一娘
盘怪二郎莫氏三娘 盘灵三郎盘氏四娘
盘传三郎赵氏二娘

这两家的亚姓同为红盘，其家先中的“盘聪一郎赵氏一娘、盘良二郎冯氏五娘”同为两家共同的家先，但自下一位家先起，邓文忠家的家先为盘家老二，而盘富刚家的家先则是盘家的老

^① 参见〔日〕竹村卓二：《瑶族的历史和文化》，朱桂昌、金少萍译，民族出版社，2003年版，第173~180页。

三，自此以下其家先自成体系，全不相同。由于瑶族历史上四处迁徙，宗亲离散的情况比比皆是，瑶族内部常把附近村中各家的家先单汇集在一起，向远近瑶寨中散发，以寻找同一“宗根”的同族亲人。以上所举两例，正是他们寻到宗亲的一个例子。这样的情况非常普遍。

二 命名法与道教戒名

人的命名本身就是一种文化行为和文化现象。人名的获得，或通过其血缘关系，或通过一定的命名活动，但无论采取哪种方式，都有其深刻的文化内涵。云南瑶族一生中的名字主要有幼名、成人名和戒名等几种。如小时候曾拜寄于他人或某物，还有寄名。其中幼名、成人名和寄名是世俗名，而戒名是度戒或挂灯后由授戒师父授予的道教称号。

云南瑶族在为小孩举行打三朝仪式时，就为其取幼名。同一夫妻生育的第一个孩子要请媒人或村里的瑶老取名，第二个以后则由家里的老人或父母自己取名即可。过去幼名多以排行和父子连名而定，或以敏捷灵巧的小动物命名，如老大、老三、小猫、鸟等。以排行命名者，经父子连名后，把父亲的幼名和本人的幼名相叠即为自己幼名的全称，如“黄四老三”，“黄四”为父名，“老三”才是他本人的幼名。有的幼名虽父子连名，但并不表示血缘关系，不论采取哪种方式命名，都只是其生活环境中别人对他（她）的一个称呼而已。所取的幼名，不得与村里和家中其他人的幼名相同，以免混淆。一般幼名只是婚前常用的名字，婚后只有长辈和同辈才能呼其幼名，晚辈不能呼其幼名。在蓝靛瑶中，在广南等部分地区，女子的幼名还是其死后所获灵名的一个重要组成部分。

孩子在成长的过程中，如果多灾多病，父母就会认为是自己的命薄，须拜寄于人或物重新命名才能顺利长大。这种行

为，瑶族民间称之为“契”，所拜对象也称为“契爹”或“契娘”。如拜寄给人，要改随拜寄的父或母的姓，并请他（她）给孩子取名。若选择拜物，要请师公或道公查阅《通书》，确定拜石或是拜木（一般只拜木或石）。拜寄时，本人不参加，由父母和师公或道公带上刀头肉等祭品到所拜寄的物前祭神，之后拴线其上，并附一木牌写上“×××福浅命薄，拜着契爹，保佑平安”等字样，再拴一根线于小孩身上即可。^①拜寄于物，也要改随所拜物为姓，如拜石则以“石”、“岩”为姓，拜树则以“木”、“树”为姓。同时以所拜物为姓重新命名，所取的名字，有岩妹、石保、石生、木妹、树保、树生等。这种通过拜寄重新命名以企图改变人生命运的做法，实际上就是一种接触巫术。他们通过这种与他人或外物的外在接触而补足他们认为小孩命中所缺，如以石头之坚硬或大树之挺拔以补小孩柔弱之身体，以求得小孩命运的均衡，从而使小孩得以顺利成长。

出于对外交往的需要，每人都有一个成人名。成人名主要在对外交往、上学、登记户口等场合才使用。在村寨内部，过去主要以幼名相称，以致出现一些人的成人名为本村人所知的情况。现随着社会由封闭走向开放，使用成人名的机会越来越多，相互间以成人名相称日益普遍。成人名一般由姓、辈行字和名构成，但并非所有的人都严格按辈行字取名。显然，字辈制度是袭用了汉文化中的命名法，试图用字辈的排列来标示每一个在世系群中的代际继嗣关系。如广南县杨柳井乡烟子厂村蓝靛瑶盘天国家用的辈行字是“福—寿—康—宁—荣—华—富—贵—文—武—志—普”。又如麻栗坡猛洞乡戈主村蓝靛瑶

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第122页。

邓明光家的辈行字是“友（有）一文一金一富一贵”。^① 据笔者近年搜集的资料，过山瑶所用的辈行字也大致取汉字之义以图富贵吉祥。如金平县马鹿塘乡新寨盘文春家的辈行字是“承一文一金一富”，十里村乡草果山村盘文亮家的辈行字是“承一文一有一富”，金水河镇板板桥村盘文宝家的辈行字是“承一进一文一富”，营盘乡茭茭坡村李文秀家的辈行字是“进一有一富一文一承”，金水河镇广西寨盘承思家的辈行字是“有一财一承一富”，金水河镇板板桥村赵富禄家的辈行字是“金一富一万一元”，十里村乡平安寨李富珠家的辈行字是“进一文一富一财”，马安底乡石洞村莫有寿家的辈行字是“有一富一进一文”，等等。但云南瑶族中使用字辈制并不彻底，不按字辈取名的并不少见，这就使以字辈区分代际继嗣关系的初衷并非都能达到。云南瑶族取成人名，除了受到来自汉文化的影响外，也受到了壮族文化的影响。如广南县底圩、者太、洛里一带，女子的成人名并不用字辈，而是由姓、“的”字、幼名三部分构成。^② 而附近壮族中就有不少人以“的”字为幼名。

在云南瑶族一生中所有的姓名中，最受重视的是戒名，因为戒名的有无，直接关系到该人死后能否成为家先，即能否在仙界获得一定的地位，并得到后世子孙的奉祭。人死后其戒名自然转换为灵名。一个人死后记入家先单的只能是生前所获的戒名，不管这个人生前获得的姓名有多少，其生前所获的其他任何姓名，死后均不能记入家先单，而姓名上不了家先单，则意味着此人不是家先，不能得到子孙的祭祀。由此可以看出，

① 黄贵权：《云南蓝靛瑶的命名法研究》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

② 黄贵权：《云南蓝靛瑶的命名法研究》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

道教伦理在其命名制度中乃起着核心的决定性的作用。在云南蓝靛瑶和过山瑶中，只有举行过度戒或挂灯仪式的人才能从为其授戒的师公或道公那里获得戒名，即只有入了道教的弟子才能获得戒名。而他们的妻子死后因其丈夫生前度过戒或挂过灯而获得灵名。蓝靛瑶和过山瑶因入道教的仪式有所不同，取戒名的规则也有所差别。蓝靛瑶中只有男子才举行入教仪式，因而只有男子才有戒名。戒名是他们入瑶族道教后所获的称号，也是他们死后在“神仙界”使用的灵名。男子的戒名由姓、辈行字和名构成。姓必须用真姓，不能用通过拜寄等其他方式得来的姓，但入赘改姓承香火者要用妻子家的真姓，死后只能是妻子家的家先。戒名所用的辈行字与家庭中所使用的成人名字辈行字完全不同。辈行字的使用因度师和度道而不同，度师者只能用师边辈行字排行，度道者只能用道边的辈行字排行。如河口瑶山度师者所用辈行字为“院一应一显一法一胜”，度道者所用为“妙一经一玄一道一云”。^① 字辈排行五代一轮转，不得乱用，但偶尔也会有用错的情况发生。各地蓝靛瑶所用辈行字的用字大体相同，但循环顺序却并不一致。如广南县底圩乡那烘村师边用字顺序为“院一应一显一法一胜（圣）”，与河口瑶山的相同，但道边所用为“云一经一道一玄一妙”，与河口瑶山的顺序不同。同属广南县的杨柳井乡烟子厂村师边用“应一显一法一院一胜（圣）”，道边用“道一经一云一妙一玄”，^② 其顺序与上述两地均不相同。一般来说，从一个人的戒名就可知道他在家族中的辈分关系。由戒名转为灵名时，要在戒名之

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第96页。

^② 广南县两地的资料均引自黄贵权《云南蓝靛瑶的命名法研究》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

后加上“公”字，如某人的戒名为“×××”，死后的灵名为“×××公”。蓝靛瑶女子没有戒名，但度过戒的男子的妻子在死后可获得灵名。这也是蓝靛瑶女子不愿意嫁给未做过度戒仪式的男子的根本原因。女子灵名的命取比较简单，一般由丈夫的姓、自己的本姓和“氏”字构成。如李家姑娘嫁到盘家，去世后的灵名就叫“盘李氏”。这与中国古代汉族女子死后取的灵名颇为类似。也有由自己的姓、“氏”字、幼名、“祖母”两字构成的，如“邓氏思祖母”，其中“邓”为自己的本姓，“思”为幼名。^①

过山瑶戒名的命名规则因入教和授箬仪式不同而另有一套命名规则。如第二章所论，云南过山瑶现仍保留有挂三台灯、挂七星灯、挂大罗十二盏灯和度师四个级别，但多数地区现已只挂三台灯和七星灯。一般挂三台灯后男子可取得“法”的称号，即取得所谓“法名”。有的学者以“法名”代称过山瑶的戒名，这种称法不太确切，因为过山瑶除了法名外，如做过最高级别的挂灯仪式，还可获得“郎”的称号。男子的法名由“姓+‘法’字+名”构成，如“赵法前”、“盘法保”等。由于挂灯多在婚后由夫妻共同举行，或丈夫已在婚前随父母一起举行，妻子在婚后补挂，妻子可获得“者”的称号。妻子的戒名由“姓+‘氏’字+‘者’字”构成，如“盘氏者”、“邓氏者”等。夫妻已挂大罗十二盏灯和度师，要在其子也挂了大罗十二盏灯和度师之后，他们才分别获得“郎”和“娘”的称号，此时男子的戒名为“姓+名+本人在兄弟姐妹中的排行数字+‘郎’字”，女子的戒名为“姓+‘氏’字+本人在兄弟姐妹中的排行数字+‘娘’字”，如“盘贵三郎”、“赵有三

^① 黄贵权：《云南蓝靛瑶的命名法研究》，载郭大烈等编《瑶文化研究》，云南人民出版社，1994年版。

郎”、“邓旺一郎”、“盘氏三娘”、“黄氏一娘”等。死后记人家先单时，丈夫的灵名在前，妻子的灵名在后，两者的灵名列在一起。如丈夫离婚后或前妻死后又曾娶妻，则两个妻子的灵名一并列于其后，如前面亚姓部分所举例子中，盘升一郎就有赵氏一娘和盘氏五娘两位妻子，盘用三郎则先后有黄氏三娘和邓氏一娘两位妻子。由于近几十年来挂大罗十二盏灯和度师的已极少，取得“郎”和“娘”称号的人已不多见。

云南瑶族的戒名除了为之授戒的师父在特定的宗教祭祀场合中可以叫以外，平时包括其父母等长辈在内的其他任何人都不得以其戒名称呼之。他们度戒或挂灯后，其戒名要由师父写入阴阳牒中，藏于家中，死后随体入葬或火化，作为他到天界与道教诸神相认的凭证。他们在生前只用幼名和成人名，不用戒名，死后记戒名人家先单，是为灵名。有灵名的死者，经子孙为他们举行烧灵仪式之后，在祭祖时子孙就会把家先单取出，由远而近逐一点名请各位家先回来接受祭祀和供奉。未度戒或挂灯的男子及其妻子（这种情况几乎没有）、终身未娶或未嫁者、无子女者（只要以收养等任何形式确立了子女关系的均不在此列），死后不得以灵名记入家先单，他们在神灵世界里是没有地位可言的，也不会得到子孙的祭祀。这一点对他们许多习俗和观念的产生和存在都产生了至关重要的影响。

三 道教伦理与瑶族伦理道德

任何社会的道德都有其悠久的历史 and 传统。与其他民族一样，云南瑶族的传统道德经过了漫长时期的历史发展后，其道德的内容和表现形式都是十分丰富的。他们通过各种道德教育的方式，将各种道德规范和准则流传下来，以调整个人与个人、个人与社会、人与神之间的各种关系，使整个社会保持良好的发展状态，以求得民族的生存和发展，同时使自己在善处

各种关系之后获得最大的收益。这些规范和准则具体表现为种种观念，归纳起来，大致可分为团结互助与原始民主平等的观念、非己不取和讲信用的观念、勤俭持家的观念、尊老爱幼的观念、以礼待客的观念、严肃的性观念、鬼神和家先观念等若干种。^①其中鬼神和家先观念无疑是其伦理道德中最核心的部分。如本书第二章所述，道教在传入瑶族社会之后经过了一个瑶族化的过程，其中神灵系统在经过瑶族化之后显得特别庞大。他们在每个月都有祭日，祭祀各种道教神灵和本家族的家先。除了定期的祭祀活动外，日常生活中的祭祀活动也很频繁。每逢婚丧、建房、生产活动之初或结束时、疾病或灾难临身时以及举行出生和成年礼仪时，都有祭祀活动。他们认为只有送鬼祈神，才能消除各种灾难，才能家人平安、六畜兴旺、五谷丰登，否则就会得罪神灵和祖先，受到各种惩罚，甚至影响到来世的地位和生活。其中以祭祀家先和道教诸神最为隆重。在各种活动和日常生活中，长辈们都要告诉其子孙本民族的历史和家先的业绩，表达其景仰之情，培养其家先观念。

拙著认为，在云南瑶族的伦理道德中，居于核心地位的乃是瑶族道教的宗教道德与家先观念之间的辩证关系。道德与家先之间的关系是瑶族传统文化的一个重要角色。自古以来，瑶族文化就有重视自我道德修养的传统，其“德”与“得”的传统精神于文化中无处不在。他们通过对人与信仰、人与人、人与祖先等诸种关系进行神圣化处理，从而展示出一种极具特色的超越方式。深深内化于瑶族道教徒精神体系中的至善理念与道德律令的外部扩展，是他们在现实生活中必须严守的规范，同时也是他们达到成为家先目的的一种特有的手段或途径。

^① 徐祖祥《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第267～270页。

在瑶族道教的人教和授箬仪式度戒和挂灯中,就有专门的说戒仪,其内容即道教的规戒。如本书第二章相关部分所论,在蓝靛瑶的度戒仪式上,师公要授予度戒者阴阳牒,并由引教师父给他讲解牒上的内容。阴阳牒本身就是授戒的盟文,上书度戒者生辰八字、所授九真妙戒十戒真言以及所授法物等,并在牒尾言明阴牒化入仙境,阳牒留给该初真弟子以便到来世后与道教诸神和家先相认时相印证。戒律的内容一般有十条,其中不得乱杀生灵害命、不得偷盗和抢人财物、不得贪色邪淫、不得乱说妄语、不得辱骂父母、不得欺贫爱富等,是与汉族道教中初真十戒戒律基本相同或相近的。过山瑶挂灯由夫妻婚后共同进行,挂灯时也要由负责挂灯的师父授给他们阴阳牒(或称阴阳据),牒上有应孝顺父母、为人要讲信用、要懂家事的礼律、不可胡作非为、不得赌博和偷盗、不可奸人妇、不得好酒贪杯、不得争名利、不可好逸恶劳等戒条。^①从仪式元的形式和内容来看,这些都是对度戒和挂灯者提出的道德要求。由于阴阳牒是度戒或挂灯者死后拿去与道教神祇和家先相见的信物,其上所言十戒的遵守与否自然也成为其灵魂升仙的条件,其中所体现的正是以“道德”为基准的鬼神转化的思想。

瑶族道教认为人的道德修养对于生命延续有着非常重要的价值,人的内在自我控制对生命过程存在着强大的制约力,这就使道德成为家先思想的实践前提。凡已度戒或挂灯之人,他在天上都有其阴间的师父和其家先照着他人生中的一切,他在世间的行为善恶,天上的神灵和家先是完全明了的,他的所作所为将给行为者及其亲族招致一定的祸福,其衣食言行乃至待人处事等等生活细节对于其人生命运有着非常重要的制约意

^① 吕正元、农贤生主编:《富宁县民族志》,云南民族出版社,1998年版,第269~274页。

义。因而在瑶族的社会伦理规范中，尤为强调恪守戒律，作为得到神灵之佑的条件。如果一个已度戒者能严守十戒之律，不仅在现世能得到延寿消灾、家族兴盛、五谷丰登、六畜兴旺的好报应，而且在来世还能成为家先，灵魂得以升入天庭。这些观念把人的命运之祸福同他的行为直接相联系，迫使人们务必弃恶行善。正如马林诺夫斯基所说：

“宗教中无论任何方面，也无论任何信条，都不能没有其伦理方面的相配部分。永生信仰是由人与人之间的关系和感情而发生的，并且，它的整个仪式的制定，在信条与仪式两方面之外，也同样的有道德的方面。……在它的伦理方面，宗教使人类的生活和行为神圣化，于是变为最强有力的一种社会控制。在它的信条方面，宗教与人以强大的团结力，使人能支配命运，并克服人生的苦恼。”^①

在这里，生命的社会价值超越了它的自然价值。这就推动人们在现世努力为善，并通过一些特定的宗教仪式活动去消除自己的恶，取得并提高自己在来世的地位。

瑶族个体价值与神仙阶位之间存在着密切的联系，度戒和挂灯是他们实现个体价值和获取来世神仙阶位的重要手段。云南蓝靛瑶的度戒有级别之分，就笔者近年调查所知，师宗等地区的度戒等级就由低到高分分为日午度戒、贡筵度戒和金楼民真度戒三种，河口等地则分为四种。蓝靛瑶度戒的级别不能像过山瑶那样从所授戒名反映出来，只能从度戒的规模和程序的繁简上判断级别的高低。云南过山瑶的挂灯仪式分为挂三台灯、挂七星灯、挂大罗十二盏灯和度师四个等级，过去在度师之后

^① [英] 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通译，中国民间文艺出版社，1987年版，第78页。

还有加职为最高等级。其挂灯等级的划分是从受戒者的戒名反映出来的，不同级别的挂灯获得的戒名各不相同。过山瑶一般是先挂三台灯，然后挂七星灯、大罗十二盏灯和度师，获得等级是由低往高来完成的；而在蓝靛瑶中，不论要达到功德的哪一个级别，都只能通过做一次度戒来完成，因为他们一生中只能做一次度戒仪式，而不管这次度戒级别的高低。如度戒或挂灯失败，则认为是神灵不答应，不仅永远失去了死后进入神灵世界成为家先的机会，就是在现世中也被族人认为不能通鬼神，没有权利参加各种宗教活动，没有神灵的保护，连择偶也成为不大可能的事。这种价值追求对已皈依道教的瑶族具有特殊的意义，这首先是因为这种价值满足是具体化于瑶族社会的伦理秩序之中的，它直接作用于个体的意识之中，使个体的一切举动都因有了神圣而获得了崇高的意义。对于已皈依道教的个体而言，他的所有意识必须始终附着于向价值的完美实现不断靠近中。即人成为神圣价值救助下的变量，他没有定位，唯有勤奋地不断实现价值追求，死后方可在神仙世界中的地位获得提升。

葬礼中的开路和烧灵仪式上对死者灵魂的超度，是经由道公和师公为之生前所犯罪恶解厄的手段。开路和烧灵形式就是一般人看到和认为的“死”，嫁接已成为道教信徒而得成仙的信仰，从而使人的肉体死亡不再是生命存在过程的终极点，相反被认为是人虽死不死、超越人生命自然存在的转折点，是生命以灵魂的形式进入永恒状态的开始。如本章葬礼部分所论，不论蓝靛瑶或过山瑶，其葬礼中都要由道公或师公为之赎罪解厄，进行打斋超度，所解的所谓“恶业”，基本上都是度戒或挂灯时由师父所授的戒律的反面。而生前作恶者，即生前严重违法违戒律者，死后只能堕入地狱，永世不得超生。既然只有善“死”者才能得以完成生命存在形式的正常转化，使生命得以

延续，那么一个瑶族道教徒除了在其一生中举行各种宗教仪式以取悦于神灵外，他在现实中必严守各种宗教和世俗的道德规范和准则，死后通过“烧灵”这种尸解形式，终归得到生命的延续。正如卡尔·巴特所说：

“在宗教里，人类可能性的最高潜力达到了它的极致，得到了最终的实现。……归根到底，人类激情之活生生的精力，是来自这样一种热情的想往：‘要像神一样！’……这是用永恒之激情为所有别的激情加冕，这是把无限性赋予有限的事物，这是人类激情之最崇高的圣化。”^①

瑶族正是以这种精神探索生命之奥妙与追求自由之理想，通过种种宗教行为和个体从观念到行为的严格自我控制，使人在肉体死后生命能“像神一样”继续存在达到永恒，使生命价值得以神圣化。

瑶族道教把人自身放在生命伦理主体的地位，把以修善积德为核心的自我控制作为生命存在和延续的决定因素，这种生命操作理论通过德福一致的思想——行为控制逻辑、以及与此相适应的超理性的生命神仙化改铸，终于整个地“把握”了人类生命，使之依从人类的愿望。这就是瑶族道教伦理对于生命现象之伦理化改铸的实质所在。

由此看来，就传统伦理道德与宗教信仰的关系来看，宗教道德在云南瑶族的道德体系中占据着核心主导的地位。就一般意义而言，宗教观念是通过人格化的神来调解人与自然、人与人之间的关系，在不同的社会群体中经历了极为不同和极为复杂的人格化。道德观念则通过社会舆论的力量来调整人与人之

^① 卡尔·巴特：《论〈罗马人书〉》，转引自詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》下卷，四川人民出版社，1992版，第236页。

间的关系，是以人与人之间的现实关系为基础的。如前述，瑶族的家先观念极重，对人们的思想和行为具有很强的影响力，而他们的家先观念正是其祖先崇拜与道教信仰结合后瑶族道教的主要教义之一，其道德观念必然要用宗教观念来补充和加强，从而宗教道德观念也就成为其道德观念的一个重要组成部分。由于宗教道德具有强大的约束力，他们在长期没有社会强制控制机构的情况下，仍严格遵守各种习俗和坚持道德行为规范。尤其在道教成为主要的宗教信仰之后，为来世修功德使他们不会去做有损他人利益和公共利益的事，如果做了亏心事，他们首先担心的并不是在社会上丢脸或被罚款罚物，而是怕在现世受到神灵和家先的惩罚，受到各种灾祸的折磨，并影响到他在来世中的地位，死后不能成为家先，甚至在地府中受尽痛苦的煎熬。因此，在许多场合，以瑶族道教的伦理为中心的宗教道德对他们的行为规范的约束效果常是令人料想不到的。可以说，宗教观念是瑶族的基本意识形态。由于宗教是反映人与神的关系，道德是反映人与人的关系，如果人与人的关系人与神的关系发生冲突和矛盾，他们首先要服从的是人与神的关系。就此角度而言，宗教道德在他们的整个道德价值体系中占据着主导地位。当然，其世俗道德的影响力仍然是不可忽视的。

第五节 瑶族道教与文学艺术

一 瑶族道教与神话传说的变异

（一）神话的变异与瑶族道教神祇

顾名思义，神话就是关于神的故事。远古时代，原始人类的生存与大自然息息相关，其思想自然处在“万物有灵”观念

的支配之下。最初的神，实际上就是初民思想中人格化了的自然物。经过漫长历史时期的发展，随着各民族文化的日益丰富及各种文化因素之间的长期互动和影响，以及神话借以存在的社会基础早已发生了很大的变化，到近现代时，各民族自远古流传下来的各种神话都发生了不同程度的变异。云南瑶族的神话发生变异的最大的特点，就是神话中原初由创造神创造出来的世界万物和人类早已处于道教尊神的统治之下，瑶族道教中的一些神祇直接或间接地参与了世界万物和人类的创造。

至今云南瑶族中还流传着许多神话，主要有《盘古神话》、《伏羲兄妹神话》、《日月成婚神话》、《黄瓜变人神话》、《射日神话》、《谷子的传说》、《猪狗犁田争功》、《帝母》等等。就这些神话与瑶族道教的关系而言，大致可分为三类：第一类为神仙创世神话，包括神创造了世间万物、人类乃至瑶族人民本身，以《盘古神话》、《伏羲兄妹神话》、《日月成婚神话》、《黄瓜变人神话》为代表；第二类为神仙主宰神话，即世间万物皆由天上的神主宰着，并借此说明世间事物的性质和特性的来源，这一类以《射日神话》、《谷子的传说》、《猪狗犁田争功》为代表；第三类则是道教神话，直接以道教尊神为神话的主人公，以《帝母》为代表。

第一类神话具有所谓“真的神话”的性质，讲述了神们与人类及其生存环境之间的关系，神话的主人公创造了天地万物和人类本身。有趣的是，这一类神话中除了盘古、伏羲兄妹或日月兄妹等是原有的主人公，并因为他们创造了万物或再创造了人类而跻身于瑶族道教的神灵系统之中之外，玉皇等道教尊神也得以出现在神话中，直接或间接地参与了世间万物和人类的创造，并成为世界的主宰。如本书下一部分所论，盘古神话在瑶族道教的冲击下早已浸满了道教的汁液，甚至盘古本身也沦为道教神祇所降生，这不仅在道教经典中所见的盘古神话是如

此，民间流传的盘古神话也是如此。盘古神话的道教化下文中将专门予以讨论，此不赘言。这里我们来看一看《伏羲兄妹神话》及其变体《日月成婚神话》、《黄瓜变人神话》中的道教因素。

云南多数瑶区流传的《伏羲兄妹神话》的情节大致是：过去有家穷人，只生了伏羲兄妹俩。他们从小就死了娘，靠父亲张天师种庄稼度日。有一天，玉皇派雷王下凡巡查，洒下倾盆大雨，把张天师家淋得透湿。张天师和雷王就打了起来。雷王想害张天师，说：“哪天我要来打你。”张天师急忙在地上挖了一个大坑，盖上芭蕉叶，上面搭了一个草篷。不久雷王果然从天上打来，不料正跌落到坑里，被张天师抓住关在禾仓中。一天，雷王趁张天师外出寻找食物，用计诱骗伏羲兄妹把他放出。他计划着要报仇，但念着兄妹释放之情，就拔下一颗牙叫他俩去栽。雷王逃回天上后，下了七天七夜的大雨，洪水滔天，人民全被淹死，只有伏羲兄妹躲入事先用雷王的牙齿种出的葫芦中才免于一死。玉皇退了洪水，和盘古王下界巡查，从葫芦中放出伏羲兄妹，便叫二人成婚，但二人不肯。兄妹俩四处找人，看见竹子问道：“天下还有人吗？”竹子回答说：“天下的人全死完了，你俩结婚吧。”兄妹用刀把竹子劈为两段，说：“如果你合得拢，我俩就结婚。”竹子果然合而为一，只是多了些结疤。他们往前走又遇到乌龟，乌龟也劝他们结婚，兄妹又把乌龟剖为两块，说：“如果你还能活，我俩就结婚。”乌龟果然复活，只是由圆的变成了两块。兄妹又各抬一石磨各上了东、西山顶，对面滚下石磨，石磨竟合在一起。他们各烧一炷香，香的烟雾也死死相缠，直冲上天。兄妹俩只好成亲。后来他们生下一个没手没脚的肉团，就向盘古王哭诉。盘古王拿了一把刀给他们，叫他们把肉团剁碎。兄妹剁碎了肉团，就拿来造人。兄撒得远，撒得多，落在平地上成了汉族。妹妹撒了

一把在山坡上，撒得近而少，变成了瑶族和其他少数民族。

伏羲兄妹神话广泛存在于汉族和南方许多少数民族中，钟敬文先生把这个神话分为“洪水为灾”和“兄妹结婚再殖人类”两大母题，认为这两个母题“原来是分别存在的，它们是在流传过程中才被拼合到一起的”。^①据此，瑶族的这则神话当是再生神话。洪水神话这一母题不仅存在于瑶族的神话中，还存在于中国的大多数民族的神话之中。据有人统计，在中国的56个民族中，就有42个民族流传着不同类型的洪水神话故事。^②在遍及世界的许多民族中，也广泛流传着洪水泛滥毁灭人类的神话。兄妹成婚再造人类的母题普遍出现在我国南方的瑶、苗、壮、白、景颇、哈尼、独龙、怒、傈僳等族和部分彝族洪水神话中，纳西族和大小凉山的彝族则是洪水之后仅存的一男子通过与天神斗争娶了天神的女儿再造人类，而傣、布朗、佤、阿昌、基诺等族的洪水神话虽与人类起源有关，却无兄妹成婚再造人类的母题。^③这些民族的这类神话，各随本民族的社会文化变迁而发生了不同的变异。瑶族中的伏羲兄妹神话的变异状况，则主要与其宗教信仰的变迁密切相关。这则神话的主人公虽是伏羲兄妹，但他们的父亲变成了道教中著名的张天师，世界全在道教神灵的掌管之下，职掌天界的是玉皇和盘古王。天下泛滥洪水毁灭了人类，是伏羲兄妹的父亲张天师得罪了天界的雷王，雷王报复下大雨造成的结果。兄妹俩再造人类，也是在玉皇、早已成为道教大神的盘古王、竹子等的劝

① 杨利慧编：《钟敬文学术文化随笔》，中国青年出版社，1996年版。

② 陈建宪：《神祇与英雄》，三联书店，1994年版，第101页。

③ 李子贤：《试论云南少数民族的洪水神话》，载《思想战线》1980年第1期。

说下，并在盘古王的指导下才得以完成的。

又如日月成婚神话。这则神话是伏羲兄妹神话的变体，^①其主要情节是：远古时，连日的暴雨之后洪水淹没了大地，人类全被淹死。住在天上的太阳和月亮分别变成俊后生和俏姑娘，一起降到瑶山，竟没有找到一个人。太阳哥哥提出与月亮妹妹配对再生人类，但月妹说天神不允许他们婚配。月亮在太阳的一再追求下，经过赛跑、问乌龟、滚石磨、梳头发等，又经七星七姐妹的劝说最终接受了太阳的求婚。结婚那天，为防天王知道，七星七姐妹把一匹匹五彩云锦铺满了瑶山上空遮住天空，太阳和月亮就在瑶山上成了婚。婚后生下一个大冬瓜，剖开后把瓜籽撒到屋前屋后，第二天变成了瑶人。

这则神话中伏羲兄妹在七星姐妹的劝说和帮助下，终于再造了人类。而当时的世界也是在“天王”的统治之下的，这个“天王”，与前一个有类似情节的伏羲神话相对照，应就是玉皇。我们知道，瑶族道教也与汉族道教一样信仰星辰，其中最重要的有北斗星君、南斗星君、五斗星君、二十八宿等，其中的北斗星君又分为七位星君。这则瑶族民间神话中的“七星七姐妹”，正与其信仰中的北斗七星相对应。

西双版纳州的勐腊一带的瑶族中，则流传着伏羲兄妹神话的另一则变体神话。因这则神话中用于造人的是黄瓜，姑名之为《黄瓜变人神话》。该神话的大致情节是：在远古的时候，地上没有人。后来，地母想创造人类。一天，她把这个想法说给雷公听，要雷公闪电打雷，把强光闪在大地上，用雷声惊动大地、裂变产生万事万物。雷公很支持地母的想法，就在那年的春天，用了七天七夜打闪打雷。那年夏天，大地上长出了一

^① 徐祖祥《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第294～295页。

棵黄瓜树，结出了一个黄瓜。秋天黄瓜熟后，地母便把黄瓜摘下剖开，将瓜籽包成一包，瓜丝包成一包，瓜皮包成一包，请雷公从天上往地下撒。并嘱咐雷公，瓜皮要撒在坝子里，让瓜皮变成瑶人，住在坝子里；瓜丝撒在半山坡，让瓜丝变成克木人，住在半山坡上；瓜籽撒在山头上，让瓜籽变成汉人，住在山上。结果由于雷公记错了，把瓜皮撒在了山头上，瓜丝撒在了半山腰，瓜籽撒在了坝子里。第二年，瓜皮长成了瑶族，瓜丝长成了克木人，瓜籽长成了汉族。

与伏羲兄妹神话相比，这则神话已发生了较大的变异。如神话的主人公由伏羲兄妹变成了地母；雷公由发洪水毁灭人类的神变成了与地母一起造人类的神；缺乏洪水母题，人类的创造也就为初始型而非再生型；神话对西双版纳的瑶族、克木人和汉族的居住状况进行了解释，但瑶族在明、清时才迁入这一地区，显然这一情节已随其居住环境的变化进行了改写。“地母”是瑶族道教中信仰的主要神祇之一，全称为“万灵教法大地祇”，又称“万灵后土大地祇”，有的地区在堂屋中的神龛上就立有她的神位。在汉族道教中，“后土”的全称为“承天效法厚德光大后土皇地祇”，其来源有一些争议，但不论其最初的来源如何，都与土地崇拜有关。^① 人类的生存离不开土地，土地是世界各地的许多民族的崇拜对象。这则神话把人类的诞生直接归于道教神祇地母的旨意，把在伏羲兄妹神话中发洪水毁灭人类的雷王（雷公）塑造成奉地母旨意创造人类的英雄，足见该神话变异之程度。

在第二类神话中，射日神话属英雄神话，另两个神话为说明神话。云南的蓝靛瑶和过山瑶中各有其不同的射日神话。如

^① 参见马书田《中国道教诸神》，团结出版社，1998年第二版，第47~49页。

师宗一带蓝靛瑶中流传的射日神话的情节大致是：远古时候，天上有十二个太阳，世间人民深受其苦。有一位叫令公的神看到太阳伤害人民，就做了一个弩，用弩去射太阳，一连射下十个。这时人间的两个老太婆对令公说：“令公不要把太阳都射完，留两个给我们晒晒粮食。”于是令公答应把剩下的两个留给人类。他右手拿着太阳，左手拿着月亮，把它们定在天上。从此世间凡有恶作事都请令公来处理，瑶族人民就把令公当成祖先一样尊奉，把他的画像供奉在家中。^①而金平一带红头瑶中流传的射日神话则是：很早以前，天上有十二个太阳，当时天很矮，竹子长高后竹尖就会碰着天，后来竹尖都是弯的，就是那个时候顶着天顶弯的。那时人们白天出门都要戴太阳帽，否则就会被太阳晒死。当时，有一个瑶族军官，名叫十营贵，因很有军事才能，打仗有功，被封为“十元帅”。他的孩子才三岁时，他出去打了八年的仗。战争结束后，十元帅胜利归来时，在一个湖边看见一个孩子在用弹弓打青蛙，就赌他打他的马，打着了就给他十两银子，结果小孩把马打死了。十元帅一气之下，把小孩拴在一块巨石上就回家了。回家后从妻子口中得知那小孩正是自己的儿子，急忙赶回时孩子已被太阳晒化了。十元帅愤怒之下，拿起儿子的弹弓，把十二个太阳全部射落下来，其中有两个只是伤着，没有死，钻进鸭趾草里面藏起来才得以保全性命，这两个后来变成太阳和月亮。鸭趾草救了太阳，所以现在鸭趾草最不怕太阳晒。^②

令公是瑶族的主要家神之一，在经书中称为“本地香火天

① 云南省师宗县文联编：《云南民间文学集成·师宗县卷》，云南民族出版社，1993年版，第178页。

② 金平县十里村乡平安寨草果山村邓文德讲述，金平县委信访办干部盘文亮（瑶族）整理提供。

门北令公李大元帅”，住天庭铁山庙，是瑶族道教中较重要的一位神。传说该神原名李宝香，是古时候一位见义勇为的瑶族英雄，死后被瑶族视为重要的保护神之一，也是逢年过节时必祭祀的家神之一。瑶族但凡平时生病、家中遇到什么灾祸等，都要请师公来打卦查看是否令公怪罪。蓝靛瑶的射日神话把射下十个太阳拯救人民的功劳归在令公的身上，一方面由此可以看到令公神在瑶族心目中的地位，另一方面则可窥见瑶族道教的影响。过山瑶射日神话的英雄被封为十元帅，过山瑶的神灵系统中虽无“十元帅”之名，但在瑶族的观念之中，凡元帅之称，均多少与道教有关。由此，过山瑶中的射日意义大致与蓝靛瑶相似。不管是令公或是十元帅，他们都是本民族在远古时的英雄人物。从汉族先民中流传的射日神话的实质性历史内涵来看，所谓“射日”，实乃本民族先民在远古时与崇拜太阳神的部落之间战争的写照。^① 瑶族来源于长江中游的三苗，三苗部落集团在史前末期与北方的华夏集团和东夷集团之间曾发生多次大规模的战争。^② 在史前北方的两大集团中，不乏崇拜太阳神的部落和酋邦。瑶族射日神话应是其先民在远古时期的部落战争的曲折反映。虽然云南瑶族射日神话的主人公的称谓都有道教化的痕迹，但他们毕竟不是汉族道教中的神，而是本民族的英雄。

《猪狗犁田争功》的情节大致是：远古时神农把谷种拿到凡间种，神农和凡间的主人叫猪和狗一起去犁地。偷懒的狗回家后把猪辛苦耕的地都说成是它犁的。但神农和主人经调查后

① 徐祖祥《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第296～299页。

② 徐祖祥：《从禅让制到世袭制》，载《华中科技大学学报》2001年第2期。

发现狗在说谎，就罚狗以后只能吃屎和主人的剩饭，在家守大门，上山帮助人们打猎，而让猪吃粮食。从此以后，狗就帮人看门和狩猎。猪自恃有功，整日吃了就睡，但有时触犯天规，奸污姐妹。神农和主人命令众神把猪宰了吃肉，于是猪便逃脱不了被宰杀的命运。^①

《谷子的传说》的主要情节是：在遥远的古代，瑶山的谷子都是大谷子。那时谷子不需播种，自会在田里生长，一到秋天，成熟了的谷子就会沿路滚到每家的粮仓，每家都会准备好粮仓迎接谷子的到来。有一年谷子滚到一懒妇家门口，却被她赶走了。社王先后派麻雀、猫、狗、老鼠等上天去求谷种，但麻雀、猫和狗求得谷种后，在回来的路上过河时把谷种失落在河里。老鼠在蚂蟥的相助下把谷种带回，但大谷子被它咬成了小谷子。为报答老鼠和蚂蟥，社王与瑶家人商量后，允许老鼠可以吃一些谷子，蚂蟥可以在人们种田时吸一些人和牛腿上的血。^②

以上两则神话都是说明神话。云南瑶族长期生活在山区，从事刀耕火种为主、狩猎等为辅的游耕经济，这两则神话对他们经济生活中尤为重要的猪和狗、刀耕火种的主要作物谷子的特征进行了解释，其中前一则神话对猪和狗的生活特性及其与人类的关系作出解释，后一则神话对现在的谷子为什么是小谷子以及老鼠和蚂蟥的生活习性进行了解释。这些家畜、作物以及老鼠、蚂蟥等的特性的由来，都与神农、社王等神有关，都是由神安排和决定的。神农和社王在瑶族道教中都属于外神。

① 云南省师宗县文联编：《云南民间文学集成·师宗县卷》，云南民族出版社，1993年版。

② 李子贤编：《云南少数民族神话选》，云南人民出版社，1990年版，第385~361页。

其中神农主管农业，年成的好坏与他有极大的关系。社王或称社皇，又称为城隍，管村又管民。他们都是日常宗教祭祀中常祭的神灵之一。

第三类神话直接以道教神祇为故事的主人公。如流传于师宗一带的《帝母》就是一则典型的瑶族道教神话，讲述的是王母娘娘学道成仙的故事：王母娘娘原叫帝母，是家中九姊妹中的老大，因她身体强壮又好动，其父元始天尊派她到梅山去学法。三年后在学成归家的路上遇到真武（即道教中的真武大帝），真武要试探她学到的道法，于是两人试打，结果帝母打败。她回到家中后，被父亲挖肚取心，用黄土填入肚内，又派她到山上去找竹笋，结果她在找竹笋时被老虎吃了。从此以后，帝母的灵魂常回家扰乱。她的父亲就让她管小孩，于是就被称为王母娘娘。后来王母娘娘又与玉皇大帝结为夫妻，生下七仙女。^①

王母娘娘本是汉族道教中著名的神祇，但在这则神话中，她变成了瑶人，经过到与瑶族道教有重大干系的梅山学法之后，虽学道未精，被真武打败，并受到其父元始天尊的处罚，但最终成了瑶族自己的神。如果说前述的其他神话反映出来的内容说明了道教对瑶族神话的深刻影响的话，这则道教神话正好相反，反映了道教瑶族化的历史真实。

（二）瑶族道教与盘古神话的衰微

云南瑶族的神话中，以盘古神话在瑶族道教的冲击下发生的变异最为典型。

盘古开天辟地的创世神话，因为较早就记入了汉文献中，故为人们所熟知。这一神话最早见于三国时徐整的《三五历

^① 云南省师宗县文联编：《云南民间文学集成·师宗县卷》，云南民族出版社，1993年版。

纪》。《艺文类聚》卷一引《三五历纪》云：

“天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变。神于天，圣于地，天日高一丈，地日厚一尺，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。”

清马骕《绎史》卷一所引《五运历年纪》中，记述了盘古化身为天地万物：

“元气鸿蒙，萌芽兹始。遂分天地，肇立乾坤。启感阴阳，分布元气。乃孕中和，是为人也。首先盘，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体，为四极五岳，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎𪚦。”

梁任昉《述异记》中也有类似记载，并称之为“秦汉间俗说”。

盘古神话载于汉文古籍，上距中国有文字记载的有史时期已有一千五百余年。从世界上各族创世神话出现的情况看，创世神话源于初民对世界万物来源的最初认识，均产生于对自然界充满神秘感的人类史前时期。盘古神话在汉族早已进入阶级社会、上古神话已逐渐衰微的时候才见于史籍，说明并非汉族固有的神话，应是外来神话，且已非原有神话的本来面目。正如鲁迅先生所言：“开天辟地之说，在中国所留遗者，已设想较高，而初民之本色不可见。”^① 于是从 20 世纪初开始，就有

^① 鲁迅：《中国小说史略》，载《鲁迅全集》第 9 卷，人民文学出版社，1973 年版，第 159 页。

不少学者探寻盘古神话的出处。主张中国文化西来说者认为盘古神话源自印度的古典史诗《黎俱吠陀》，但这一观点并未取得学界的共识。与世界上许多民族都有洪水神话，洪水神话并非由一地传播开来一样，盘古神话和印度神话应是不同地区的史前祖先对自然界万物的来源进行思索的类同反映。于是，更多的学者把注意力放在瑶、苗、畲等族的盘瓠神话上，认为汉族的盘古神话是由南方民族的盘瓠神话演变而来。余永梁、夏曾佑、顾颉刚、范文澜等知名学者均持此观点。吕思勉先生在《读史札记》中首先指出盘古非盘瓠，认为“盘古即盘瓠之说，始于夏穗卿。予昔以信之，今乃知其非也”。其后又有不少学者论及盘古与盘瓠的关系，尤其是近些年来多有文章论及于此，总结其结论，均认为盘古并非源于盘瓠。^①在瑶族的口头文学和宗教经典中，盘古和盘瓠是截然分开的，并非如有的文章分析的那样常常混淆，而且二神在他们的观念形态中的地位也是不同的。可以肯定的是，至少在瑶族这里，盘古神话和盘瓠神话是不同的两个神话，盘古和盘瓠的神性本质是存在着极大差异的。

包括瑶族在内的中国南方各民族至今仍广泛流传着盘古神话故事。有人据此认为盘古神话本即南方民族的神话，被汉族袭为己有后成为汉族神话，从而成为包括汉族在内的多民族共有的民族文化遗产，这是有一定道理的。如茅盾先生所说：“徐整是吴人，大概这盘古开天辟地的神话当时就流行在南方

① 参见：李默：《盘古、盘古庙与瑶人的关系》，载《中央民族学院学报》1989年第2期；彭官章：《盘古并非盘瓠》，载《中央民族学院学报》1989年第5期；赵廷光：《试论盘古和盘瓠与瑶族的关系》、《盘古、盘瓠考》，载《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990版，等等。

(假定是两粤),到三国时始传播到东南的吴。”^①

云南瑶族宗教经典中常有盘古造天地的记述,如《救患经》中记道:

“儿孙救患动乾坤,先天盘古降来临。

今日住在青草庙,功曹得状去传神。

上筵领受安坛酒,下筵童子唱原因。

太极先天盘古带,开辟元年盘古身。

未曾有天先有地,未有日月及乾坤。

先有玉皇共盘古,我共玉皇同出身。

玉皇在天多造化,盘古三百六化身。

左眼化成太阳日,右眼化成月太阴。

牙齿化丰金银宝,身骨化成大后身。

身肉化成泥共土,红血化成江水滩。

岭上荒草是头发,深潭鱼必是心肝。

手定化成山树木,手指甲上化星辰。

九曲明珠是干铁,田塘都是半脚根。

头便是天脚是地,人民都住爹中心。”^②

此记述即是道教经书的内容,明显已道教化,如其中提到的“太极”以及“玉皇”、“功曹”等都是道教化的痕迹。但在剔除这些后世契入的斧凿痕迹之后不难发现,其基本内容竟与《绎史》所引《五运历年纪》的记述梗概基本吻合,如左眼为目,右眼为日,血液为江河,肌肉为田土,皮毛为草木,牙齿为金石细节均是一致的,可见两者之间是存在一定的渊源关系的。

① 茅盾:《神话研究》,百花文艺出版社,1981年版,第138~139页。

② 1998年2月师宗县高良乡上笼嘎村蓝靛瑶师公卢永祥提供。

云南瑶族民间口头流传的盘古神话故事梗概是，开天辟地以前只有空气，没有人，后来天上的云气凝聚成人，此人踩过须弥山，抬着一颗草，便突然有孕，生下盘古，盘古于是造天、造地、造人民。^① 这又与《五运历年纪》所记云气孕中和而为人，人又生盘古是一致的。

显然，现在瑶族中流传的和《五运历年纪》中记述的盘古神话中虽有原生神话的成分，但已夹入了许多次生神话的内容。《三五历纪》中的盘古生于“鸡子”，是与天地同生同长的巨人，但并未明确指出天地万物为盘古所创造，这既是有关盘古神话的最早的记载，也反映了该神话最初的形貌，应更接近于原生神话。此后的传述中，逐渐加入了盘古垂死化身、化为天地万物的内容，人神一体的神性才得以凸显出来，并向人格神的阶段过渡。

盘古神话在瑶族中长期流传，逐渐具有了祖先神的神格，以致清屈大均在《广东新语》中言道：“诸瑶姓盘，……岁七月十四拜年，以盘古为始祖，盘瓠为大宗。”瑶族尊盘古为盘王，以之为始祖，即赵廷光同志所称的“盘古是瑶族崇奉的祖先的祖先”，^② 其意义与尊盘瓠为图腾祖先又是不同的。瑶族同时也称盘瓠为“盘王”。但如前所述，他们虽有时均称盘古、盘瓠为“盘王”，在其观念形态中，两者是有明确界限的。盘古被瑶族尊为始祖，使盘古神话离原生神话的距离就更加遥远了。

道教传入瑶族社会已有相当长的时间，并已成为瑶族宗教

① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第94页。

② 赵廷光：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990年版，第117页。

信仰的主体，从而影响到他们世界观、价值观，并直接动摇了创世神盘古在他们心目中的地位。于是瑶族宗教典籍又据其新的宗教教义对盘古的降世重新进行了多种解释。比如《招兵科》中“帝母唱”言道：

“婆王原是黄家死，原是紫微顶上安。

紫微有根仙桃子，仙婆吃后便怀胎。

八十一年居母腹，生下老君第一男。

又生三清三尊佛，又生盘古及三郎。

又生释迦弥陀佛，又生下界地池王。

又生玉皇及星斗，又生星斗及三元。

又生诸天及诸佛，又生救答去超亡。

过后三年再怀胎，生下花林十九郎。

养得花林身长大，引婆直上透天关。

天遍如云去不得，复回跌落五台山。”^①

在这里，盘古是与道教诸神一起降生的，他们降生的顺序则完全是按道教神灵系统的排位排列的，老君和三清在前，其次才是盘古。盘古的地位不仅被动摇了，他的创世神的资格也被剥夺了，世界的秩序按道教教义重新进行了梳理和解释。如果说《救患经》的记载还保留了盘古神话的大致原貌的话，《招兵科》则只剩下盘古的神名了。

《招兵科》中还记述了一种盘古降世的说法：

“元始天尊他下字，浮云结气自生烟。

观音女佛也多贤，已酉着年生盘古。”^②

盘古进一步沦为道佛神仙所降生，盘古创世神话在道教的

① 1998年2月师宗县高良乡上笼嘎村蓝靛瑶师公卢永祥提供。

② 转引自赵廷光《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990年版，第3页。

冲击下已面目全非。

在瑶族民间歌谣等民间文学作品中所见的盘古神话也带有明显的道教化痕迹。如金平一带红头瑶中流传的叙述历史的《古言歌》言道：

“盘古圣王正出世，正置东南西北边。
开天分明地八角，置立上元甲子仙。
上元甲子长生寿，不会为婚结配云。
身上出毛无衣着，随山化吃过长年。
不会修神伏拜圣，分下中元百数年。
中元甲子有老寿，三百六十岁满天。
重不修神伏拜圣，分出下元甲子年。
下元甲子百二岁，都是无王管过年。
上中下元离不远，无根无本无家菟。
日里太阳也照下，夜里太阴也照前。
盘古赐天高万丈，日里太阳夜照阴。
三百六十天庭树，四角团圆无万年。
盘古开天置立地，上置月头下置京。
上置天堂成四角，下置地门八角京。
龙王置江变大海，乌龟塞水淹天京。
五谷圣王置白米，竹王置火救人烟。
鲁班匠人置家宅，孔子引王置古言。
千般万行置齐了，盘王转结去归天。
念起仙丹转登位，传为四海万人烟。
盘古开言分明路，头向东方清水林。
面向南方赤帝火，脚踏西阳北帝金。
手攀北方壬癸水，身在中央黄土心。
两奶变成仙龙将，赐为江水万层深。
肚中变成王湖海，血变黄河阴府深。

肉变青山万鸟劝，山猪马鹿满山林。

开眼太阳随东上，闭眼太阴出照演。

盘古分明天底事，阳凡慢慢正知心。”^①

这里虽未如道教经典中那样变异得面目全非，却也夹入了不少道教的观念和思想。如“仙丹”就是道教独有的东西，鲁班神是瑶族道教中常祭祀的神灵，孔子显然也是道教吸纳儒家思想的产物，而对东南西北中五方的崇拜以及金木水火土阴阳五行之观念，都是瑶族道教中常见的事物。这些在瑶族民间歌谣中得以显现，正可见道教强大的思想渗透力和盘古神话的全面衰微。

从其先民创作盘古神话到盘古神话走向衰微，盘古神话本身经历了一个历史发展的过程，这个过程是与其社会的发展相适应的。远古时期，包括瑶族先民在内的南方各族先民生存于广袤的大自然之中，由于生产力水平低下，他们赖以生存的生产生活资料大部分取自大自然，同时变幻莫测的各种自然现象也对他们的生存构成极大的威胁，于是他们产生了认识自然界的渴望，并开始思索和探测自然界的奥秘，力图用他们幼稚的原始思维和幻想力去解释其生存环境中所见万物。德国人类学家卡尔·施米茨认为各民族文化都必须借神话以解答三个基本问题，即：是谁用什么方法创造了世界，是谁用什么方法创造了人类，是谁用什么方法创造了文化。^②显然，在回答人类及其文化的来源问题之前，必先弄清宇宙如何起源的问题，这就有了创世神话。对于盘古神话为何产生“垂死化生”这一母题，有人认为这是夸大人体中的某种与自然事物的类似点而幻

① 金平县县委信访办干部盘文亮（瑶族）搜集、整理、提供。

② 转引自〔日〕大林太良《神话学入门》，林相泰、贾福水译，中国民间文艺出版社，1989年版，第46页。

想出来的，是直观幻想的产物。^① 又有人结合中国西南少数民族的民族学资料进行分析，更具体地指出这一母题的神话，“正是原始人依据‘火化’及其结果，用一种不自觉的艺术方式加工出来的”，反映了原始人积极旷达的生死观，表现了人类自我意识中“人”的觉醒与成长。^② 盘古创世神话是各族先民渴望认识自然和人类自身的产物。云南瑶族的社会发展虽然缓慢，直到 20 世纪上半叶，社会经济和社会形态以及文化的诸多层面中仍然保留了较多的原始社会残余，但是相对于盘古神话创作时代的状态而言，无疑是取得了巨大的进步。他们对自然界和人类社会有了全新的认识，对自然的控制能力也大大提高了。同时由于社会的发展和社会环境的复杂化，传统的原始宗教已不能满足社会的需要，道教得以传入并成为影响整个社会的宗教形态。盘古神话虽在人们的口头上因其传统的稳固性得以流传着，但由于人们的社会需求发生了极大的变化，他们所关心的是现世取得参加宗教活动的资格，为来世做功德以取得死后在神灵世界的地位，而这些主要是通过道教来完成的，对盘古神话进行新的诠释和修改就成为必然。盘古虽然仍然受到社会的尊奉，其地位却发生了动摇，神话的初始面貌已不可见。另一方面，盘古神话仍得以在社会中广泛流传，盘古在瑶民的宗教生活中仍占据一定的地位，足见其传统文化的发展具有很强的稳定性。

（三）有关瑶族道教的传说

传说是带有一定历史性的故事。传说与神话的最大不同，

① 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，1982 年版，第 217 页。

② 傅光宇、张福三：《盘古“垂死化身”神话探析》，载《云南社会科学》1983 年第 6 期。

是神话的主人公是神，而传说的主人公是人。云南瑶族的传说多属风俗传说，主要有《漂洋过海传说》、《木鼓舞的传说》、《筒包与爱情》、《盘阿仙拔眉》、《为背帐猪开路送葬的传说》、《信仰神像的传说》等等。其中《木鼓舞的传说》和《漂洋过海传说》都是有关图腾祖先盘瓠的传说，讲述的是民族传统宗教舞蹈木鼓舞和宗教习俗还盘王愿的来源，与盘瓠神话和盘瓠图腾崇拜有着紧密的联系（参见本书本章艺术和第二章盘瓠崇拜中的相关部分）。《盘阿仙拔眉》讲述的是妇女到了一定的年龄就要拔眉以示成年的习俗的由来。《筒包与爱情》讲述的是西双版纳一带男女常背的颜色有别的筒包的来历。而《为背帐猪开路送葬的传说》和《信仰神像的传说》则是与瑶族道教有直接关联的两则传说。

金平一带红头瑶中流传的《为背帐猪开路送葬的传说》讲述了瑶族请师公为死去的老人举行开路送葬仪式的由来。传说过去有一个瑶族寡妇，她的两个儿子长大后各自成家，大儿子家较富裕，二儿子家则较贫穷。她跟大儿子在一起过，二儿子的子女常过来跟她要饭吃，她也经常偷偷拿一些米接济二儿子家。寡妇去世后，老大家养的一头母猪生了两头小猪，其中一头的腰部长有一圈白毛，老百姓称这种猪叫“背帐猪”。这头猪长大后，老大家把它养来做母猪，结果它第二年就生下了十头小猪，可从此以后就再不生了。有一年过年时，老大跟妻子商量，要把这头猪杀来吃。当天晚上，老二梦见她母亲告诉他，那头背帐猪是她变来还老大家的情的，叫他第二天去大哥家吃肉时千万不要喝猪血。次日，众亲友帮老大家把猪杀好后，老二才到，一来就把装猪血的盆踢翻在地。老大生气地询问缘由，老二就把头晚梦见母亲的事讲了一遍。众亲属商议后决定，这头猪谁也不能吃，应该买一口棺材把它装好，送到山上去安葬。他们就用棺材把猪装好，选好安葬的日子，并在头

天晚上请来了师公为其母亲的化身安葬开路（瑶语叫“浪荡”）。从此以后，瑶族每逢人死，在安葬的头天晚上都要为之开路送葬。^① 在本章葬礼部分的分析中可知，瑶族为去世的老人举行的开路送魂仪式，实为道教道士替亡灵打斋超度的斋醮仪式。

《信仰神像的传说》讲述的是瑶族道教神像的由来。从前，有一个聪明能干、心地善良的瑶族男子名叫李江，不幸娶了一个道德败坏的女人冯氏做妻子。有一次，李江到外地做生意，一天晚上住在一家大户人家里，半夜醒来时，突然看到一道白光从主人家神龛上的一个竹笼里射出来，再仔细一看，白光变成了一架白布桥，然后一批小如筷子高的兵马挑着金银财物等从桥上走进家来，把东西放好后又全部回到竹笼中去，桥也慢慢消失了。李江见状，就也想得到这批兵马的帮助。次日，李江从主人嘴里得知竹笼里装的是一套神画像，是主人请画匠画来作为家里的“灵神”、“灵圣”，留给子孙后代烧香祭拜求兴旺用的。李江就想从主人手中买下这套神像，可主人说什么也不卖。最后在李江的再三恳求下，主人答应把神像卖给他，再用这些钱请画匠重新画一套。李江在回家的途中，在一户人家借宿了一晚，睡觉时为防被盗，就把神像放于枕下。睡到半夜，他梦到一位白发老人站在床边对他说：“李江，你一定记住四句话：逢岩莫停久，遇油莫洗头；斗谷三升米，苍蝇抱笔头。”第二天他继续赶路，来到海边，见许多人坐在一块大岩石上休息，突然想起白发老人的话，就赶快来到海边坐船过海，刚到海中间，大岩石就翻入海中，其上坐的人全部遇难。他终于回到家中，进屋时不慎碰翻了挂在屋里的一盏桐油灯，

^① 本传说流传于金平一带瑶族居住区，金河镇八一村盘成林讲述，金平县委信访办干部盘文亮（瑶族）搜集、整理、提供。

桐油全部洒在他的头上，他又想起白发老人的话，不管怎样难受都不洗头。却说其妻冯氏在李江离家外出期间，与村人康生勾搭成奸。他们见李江回来，就商量着要谋害李江。当天深夜，康生摸到他们床边，闻到有油味的那个（瑶族成年妇女都有用油梳头的习惯），以为是冯氏，就把另一个杀了，却不料杀了冯氏。次日，皇上派人把李江捉去关进了牢房，他大声喊冤也毫无用处，被判死罪。皇上令宰相写斩死的令牌，宰相一拿起笔，一只苍蝇就飞来抱住笔头，让他无法写字，换了地方也是如此。皇上觉得事情蹊跷，就叫李江把事情的全部经过再说一遍。当他说到白头老翁告诉他的“斗谷三升米，苍蝇抱笔头”时，皇上豁然醒悟，问李江村里可有姓康的人，因为“斗谷三升米”正暗示着一斗谷去掉三升米只剩下糠。康生被抓后，承认了全部犯罪事实。据说李江买到神像的那天是农历初一，他出狱的那天是农历十五日。因此，李江以后每月的初一、十五都要烧香敬拜神像。从此，瑶族同胞每逢农历初一、十五都把神像当作“灵神”、“灵圣”来祭拜，这一习俗一直流传至今。^①

从这则传说中可看出两点：一是瑶族信仰的道教诸神神像最初是自外族那里买来的，并非他们自己所独创；二是他们笃信神像，先是因为他们见到原先拥有神像的人可以通过神像从神仙那里获得世间难以得到的东西，其后把神像带到瑶族中的人（“李江”）因为拥有了神像而得以消灾免祸。传说中兵马所过的白布桥是现实中瑶人做法事请神时都要搭的“神桥”，据说所请的神仙都从此桥降临，为亡人举行超度仪式时也要为亡

^① 本传说流传于云南金平、元阳、西双版纳及东南亚等地过山瑶居住区，金平县营盘乡纪委书记李文秀（瑶族）搜集整理，金平县委信访办干部盘文亮（瑶族）提供。

灵搭一白布桥，作为亡灵升天的道路。现所知道的是，自近代以来，瑶族道士所用的神像多自汉族地区购入，或请汉族画师仿汉族道士所用神像画成，也有师公和道公中的部分聪明好学者自购颜料仿照别人所用的神像仿制神像的。无论购买或自己临摹的神像，都要举行所谓“开光”仪式后神灵才能附在神像上，神像才能成为“灵物”。举行开光仪式时，要请师公若干人祭神像，杀猪一头为祭品祭祀三清等大神，并把这些大神请到坛场来，由师公象征性地用画笔在神像的眼睛上点一下，以示“开光”，以后用此神像时神仙就会显灵。虽瑶族中绝大多数人生前都要举行入道教的仪式成为道教弟子，但只有师公和道公这些神职人员才有资格拥有神像，而且他们所用的神像平时要密藏于家中，不可轻易拿出示人，否则得罪了神灵，再用神像时神灵就不再显灵，重者还会受到神灵的惩罚。这则传说中所说的每月都要祭拜神像的说法，今瑶族中并无此俗。

二 民间故事中的宗教因素

这里的“故事”是指狭义的民间故事而言。由于民间故事是“指神话、传说以外的那些富有幻想色彩或现实性较强的口头创作故事”，^①它虽是虚构幻想出来的，其主人公却是现实中的人或动物，具有明显的现实性。也许正因为其现实性，故事中含有明显宗教色彩的往往较少。

云南瑶族民间流传的故事很多，有的是纯文学意义上的故事，有的则包含了一定的宗教色彩。在具有宗教色彩的故事中，有的宗教色彩浓些，有的则淡些。

下面一则流传于云南金平等地过山瑶中名为《闷山鬼》的

^① 钟敬文主编：《民间文学概论》，上海文艺出版社，1980年版，第203页。

故事中则包含了丰富的宗教内容，是一则较典型的具有浓厚宗教意识的民间故事。故事情节是这样的：从前有一位瑶族猎手上山打猎，在很远的森林里猎获了不少大松鼠、白鹇、箐鸡等，可怎么也走不出山林，突然他听到一老翁自言自语地说道：“你这位后生该走了，我的猪鸡都被你抓完了，还在这里转什么转？”可是他环顾四周一个人影都没有，才突然想起老人们曾经讲过，如进深山老林遇到这种事，说明这山一定有闷山鬼，它把人闷着，指引你在这山林里转圈，人才走不出去。这时只要你把身上的东西念着咒语朝四周扔出去，静静地坐下来歇一会，觉得眼前一亮，就能走出去了。可是他没有学会咒语，怎么办呢？他只好抱着试一试的念头，从包里拿出松鼠、白鹇等猎物，嘴里念着：“东方神、南方神、西方鬼、北方精，快快放出我的三魂七魄，领着你们的猪鸡回去，就领就退。吾奉太上老君急令敕”。就朝四周各扔一只出去，果然真灵，过了一会儿就觉得一身轻松，眼前也亮了，一走就顺顺利利地走出了这片森林。^①

这则故事中有三点宗教的东西：一是自然崇拜，猎获了森林中的野物，要谢罪，因为它们都是有生命的东西；二是鬼魂崇拜，山有灵魂，是为山鬼，得罪了它，就要被闷在山里；三是道教，五方神是瑶族道教中常见的神灵，而念着咒语驱鬼更是瑶族道教的一大特点，咒语中的最后一句“吾奉太上老君急令敕”则明确地告诉我们，这是瑶族道教的经典里常用的用语。这个人并未专门学过咒语，随口念出几句道教咒语，就驱除了鬼魂，一身轻松地走出了森林，这一方面说明他们认为他们在其挂灯仪式中所接受的道教道法的教育是极其有用的，在

^① 流传于金平县等地过山瑶中，金平县十里村乡政府干部盘成林（瑶族）搜集，金平县委信访办干部盘文亮（瑶族）整理提供。

他们的挂灯仪式中，师公向他们传授道法是其中重要的内容之一。另一方面，说明道教已经深入其意识深处，成为其意识形态的主体构成部分，他们遇到问题时，首先想到的就是运用道教法术来解决问题。这与现实生活中的实际情况是完全一致的。正因为这是现实中的普遍存在，在故事情节中就自然而然地将之合理运用，成为其故事的一个合理组成部分，这在他们看来是理所当然的。而自然崇拜和鬼魂崇拜早已经经过道教化过程，成为瑶族道教的组成部分。

在多数带有一点宗教意识的民间故事中，最常见的是人们运用巫术来使自己具有超凡能力的故事。在这些故事中，常是善良的人遇到困难时，就会有一位“白发仙翁”或“白胡子老翁”指点他一些法术、咒语等，只要他照做或照念，并且保持一颗善良而不贪婪的心，就会如愿以偿，反之则会遭到惩罚甚至把命丢掉。如在云南瑶族中广为流传的爱情故事《隆斯与三公主》中，贫苦善良的小伙子隆斯就多次受到“白发仙翁”的指点，最终与心爱的三公主恩爱相守。故事讲到，善于狩猎且勤劳勇敢的瑶族小伙子隆斯被迫到瑶王家去做工，与善良的三公主一见倾心，不料却遭到瑶王的百般阻挠。瑶王先要隆斯有了能压倒宫楼的金银才把公主嫁给他。隆斯在白发仙翁的帮助下施巧计应付过去。接着瑶王又要隆斯用绸缎从他家门口铺到宫门口。隆斯从白发仙翁那里拿来三张野芭蕉叶，分别铺在自家门口、宫门口和中途，然后在每张叶子上吹了一口气，一路上就铺满了夺目的绸缎。最终隆斯与三公主喜结良缘。但土司垂涎三公主的美貌，欲霸占三公主为妻。三公主不允，土司就限他们在五天之内织出五彩凤凰衣，否则就要强抢公主。在隆斯绝望之际，盘王派仙翁和仙女送来了一件五彩凤凰衣。土司穿上此衣，竟飞上天空，跌落下来，摔死在地上。隆斯和三公

主又过上了幸福的生活。^①又如《盘大和盘二》讲述的是，盘大和盘二兄弟俩在父母双亡后分家，心地歹毒的盘大占有了家中几乎所有的家产，只分了一头牛给盘二。但盘二靠自己的勤劳，过了两年就过上了好生活。盘大把盘二的眼睛弄瞎后，又霸占了盘二的财产，并把盘二赶到了深山中。盘二在山林里遇到一个白发老翁，老翁叫他去找老山姑，并说一声“行善得善”，就会得到她的帮助。盘二找到老山姑后，依老翁的话说了一遍，果然在老山姑的帮助下治好了眼睛，并过上了幸福的生活。盘大知道后，也找到老人，却因老人告诉他说“行恶得恶”，被山中的野兽吃了。^②这种得到仙翁的帮助念诵咒语或施以巫术从而获得幸福的故事在瑶族中还有很多。

三 民间歌谣与道教科仪的交融及其功能

民间歌谣是云南瑶族民间文学的重要组成部分，在其精神文化生活中发挥着独特的作用。其内容之广泛、思想之深邃、形式之多样化，决定了其丰富的多层面的文化内涵，包含了丰富广阔的文化意蕴。瑶族是一个能歌善言的民族，如清屈大均《广东新语》卷十二《诗语》引清李调元《粤东笔记》说：“瑶俗最尚歌，男女杂沓，一唱百和。”由于云南瑶族内部主要分为蓝靛瑶和过山瑶两个支系，他们使用的语言虽均属勉语，但分属不同的土语，以及历史上不断的迁徙，使其居住形式呈现出“大分散小聚居”的特点，使得其歌谣的语言、句式和格律等因支系、地区的不同而略有差异。从句式和句段结构来看，

① 1. 中国作家协会昆明分会编：《云南民族民间故事选》，云南人民出版社，1960年版，第413~418页；2. 赵廷光：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990年版，第65~70页。

② 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第305~306页。

常见的有七言长歌和七言短歌等。从格律来看,又有押韵、衬词、押调等形式。其内容则纷繁复杂、包罗万象,举凡宗教活动、恋爱、婚姻、生产劳动、记述和传授历史、探亲访友、生活经历等方面,均有歌谣相伴。以往已有一些著述对我国瑶族的歌谣按其内容作过分类,如《瑶族》一书分之为十类,^①其后的著述多予采用。但这种分类在各类别之间的内容上存在着互相重叠的现象,如独立为一类的信歌中的迁徙信歌和寻亲信歌记述的主要是历史,与历史歌别为两类,似不妥。又如爱情信歌实为情歌,应归于情歌一类。鉴于此,笔者曾著文把云南瑶族歌谣视其内容划分为历史传说故事歌、祭祀歌、情歌、风俗歌、生产劳动歌、苦歌、谜歌、新歌谣等八类。其中历史传说故事歌包括了历史歌、迁徙信歌、寻亲信歌、历史故事歌等反映了瑶族历史情况的歌谣。祭祀歌是进行宗教祭祀活动时所唱的歌。情歌是青年男女“唱风流”对歌时所唱的歌谣。风俗歌包括婚姻歌、道德歌、哭嫁歌、哭丧歌等,是在婚礼、丧葬、建房等仪式中所唱的歌,也包括请客、收礼、会宴时所唱的歌。生产劳动歌是以总结生产经验为主的歌。苦歌包括诉苦信歌和求援信歌,反映瑶族在旧社会的苦难生活和痛苦经历。谜歌是互相盘问以谜面为歌词的一种歌谣。新歌谣主要是歌颂新中国建立后瑶族人民新生活的歌谣。^②

祭祀歌这种歌谣主要在进行宗教祭祀活动时诵唱,在歌谣中占有极为重要的地位。其内容十分丰富,其中的坛歌主要以道教斋醮仪式中所请的道教诸神为唱诵的对象。主要有《三清众圣歌》、《玉皇歌》、《力上坛歌》、《盘王歌》、《元天王歌》、

① 黄珏、黄方平:《瑶族》,民族出版社,1990版,第53~55页。

② 徐祖祥:《云南瑶族歌谣的分类及其社会文化功能》,载《西南民族学院学报》2001年第10期。

《社王歌》、《灶王歌》、《住宅歌》、《五谷出世歌》、《黄巢王歌》、《创世歌》、《伏羲兄妹歌》等。句式以七言为多。诵唱此类歌谣，主要是为达到迎神、娱神和酬神的目的，以便在活动中能得到神的帮助，使宗教及其他活动能够得以顺利进行。这些歌谣多存在于师公和道公的宗教经典中，为从事宗教祭祀活动的师公和道公所熟知，其中一部分如《创世歌》、《伏羲兄妹歌》也传唱于群众中间，在婚礼等场合也唱。在宗教仪式中每请一个神到坛场时，都要由师公先唱诵该神的神歌。坛歌的歌词多是对该神形象的描绘，有的还讲述该神的来历，其中不乏对该神的赞颂之辞。在每首歌的最后，都有专门的歌词请该神降临道坛。如金平县红头瑶的《三清众圣歌》唱道：

“踏上清云殿上去，踏上紫微五色云。
清云便是三清殿，清水流来是神仙。
西天门下去学法，西天齐法救良民。
三清原在清云出，原在清源尽出身。
元始天尊为第一，灵宝天尊第二名。
道德天尊第三教，老君殿上好行兵。
老君殿上稳稳座，三界师男跳破神。
元始天尊身着黑，灵宝天尊身着蓝。
道德天尊身着绿，腰伏花带是龙麟。
老君得法传天下，度行天下万同人。
手执罗婆殿上宝，脚踏莲花朵朵云。
头带金盔座龙殿，师者飞来十洞田。
闻说今朝有状请，道德天尊齐下坛。……
闻说今朝有状请，众官众圣一齐临。”^①

^① 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第155页。

又如河口瑶山的《赵帅歌》（引自蓝靛瑶道公经书《完满科》）唱道：

“仰启玄坛上相军，手执杨鞭持戈卦。

甲金甲鞭轰天八王猛将，勇敢当前。

今在坛前伸启请，赵公元帅降来临。”

此外祭祀歌中尚有大量宗教活动中所唱的歌谣，这些歌谣并无题名，但其内容固定，全为世代相传而来。这些歌词均记在相应的宗教典籍中。唱歌者除了师公和道公外，在某些特定的场合，还要专门请歌手来唱。瑶族人民发扬其历来善歌的特长，把民间唱诵歌谣的形式带到了庄严肃穆的宗教活动中，使这些宗教活动打上了深深的瑶族化烙印。吸收了瑶族民间歌谣入宗教典籍，并在各种宗教活动中唱歌谣，把民间歌谣与道教科仪联结在一起，正是道教瑶族化的一个典型特征。下面以度戒和挂灯仪式中唱的歌谣为例予以详细说明和论证瑶族道教的这一特点。

蓝靛瑶度戒不论度师或度道，整个仪式中都充满了唱歌谣的歌声。在师公和道公把度戒弟子从其家中领到设为度戒场地的主人家门口时，主人家早已请好的两个女歌手拦门唱歌表示欢迎。女歌手身着民族盛装，身上佩带着各种银饰，手拿一块新毛巾。女歌手由年满十八岁的未婚女青年担任。如富宁一带欢迎师公一行的歌词唱道：

“抽手拦卫天逢府，官员上任架何州。

古岳枪旗架何府，兵马成图何士烦。

十方路通官员面，任随放马专游堂。”^①

欢迎道公一行的歌词为：

^① 转引自赵廷光《论瑶族传统文化》，云南民族出版社1990年版，第26~27页。标点为笔者所加。

“三宝桥头云丝篆，道公想到何府飞。
风引天师公过依禀，孤魂四半守配香。
玉女金童左右现，天见府显配游春。
降鉴章师通前府，阴阳注定太平安。”^①

师公动鼓前女歌手唱歌贺到：

“柷鼓放声落午地，云元府里游天神。
法师引春经天里，震动天门四处开。
师能先人镇天地，起朝卫过一朝门。
拾钗便话金井里，三师坐殿定阴阳。”^②

道公动鼓前女歌手的唱词为：

“铁鼓一声天地动，动上迷河星斗齐。
香进三天请霄路，父母深云得见光。
一动三天三宝殿，满天星斗专朝堂。
警鼓动天诸星现，万样灵神四边朝。”^③

到度戒仪式开始后跳盘王舞时，两女歌手要为舞蹈者唱歌伴唱。为度师伴唱的唱词为：

“妹今出在赘山殿，转到宗村府里堂。
执掌花林南清案，求落应天府里堂。
龙凤甘姑字绕字，手拎衣手绕天门。
手拎衣手门前绕，如同山伯共英台。”^④

① 转引自赵廷光《论瑶族传统文化》，云南民族出版社 1990 年版，第 26 页。

② 转引自赵廷光《论瑶族传统文化》，云南民族出版社 1990 年版，第 28 页。

③ 转引自赵廷光《论瑶族传统文化》，云南民族出版社 1990 年版，第 27～28 页。

④ 转引自赵廷光《论瑶族传统文化》，云南民族出版社 1990 年版，第 29 页。

为度道伴唱的唱词为：

“玉马飞行天里路，天师前面有名声。

白合定章通天下，从章进到玉帝堂。

共花相招神师案，阎王安乐是团员。

拜送金鹅共玉女，福在齐全谢满年。

三宝神师齐下降，手拎玉钗破丰都。

破得丰都地狱案，发得三魂手里拎。

有名有声升上界，无姓无名在内中。

父母生（升）天灵潘（幡）引，岁到皇堂前面良。”^①

度师者在跳五台前，女歌手也要为之唱歌送行：

“一踏五台应天府，十人真得奉功名。

中得状元自安乐，临时降下见天堂。

坐得朝廷回天内，降生见弟十皇堂。

一步踏到混元府，天门开口得安堂。

二步踏到降生府，十字楼台抽手齐。

三步踏到五台安，金星门口任随行。

四踏到时应天府，府里安堂十自良。

五步踏到顺天府，十字安良升上齐。”^②

师宗县一带蓝靛瑶度戒的唱词与前引富宁县一带所见有所不同，唱歌的形式也有一些细小的差异，似反映了一些地区性差别。如笔者 1998 年春参加师宗县上笼嘎村度戒活动时所见，这里的唱歌均为女歌手与师公或道公对唱，有问有答，一唱一合，歌声此起彼伏，而前引富宁地区则只有女歌手唱，而无师

^① 转引自赵廷光《论瑶族传统文化》，云南民族出版社 1990 年版，第 29～30 页。

^② 转引自赵廷光《论瑶族传统文化》，云南民族出版社 1990 年版，第 30～31 页。

公和道公的对答。如师宗县师公动鼓前女歌手唱到：

“不曾动师先动圣，先动大明定利时。

定得利时运通泰，通上三元衬里良。”

这时师边证戒师父要回唱到：

“抽首上胸冯玉师，冯师冯主有贡明。

主基师人修阴路，一朝星斗二朝明。”

女歌手接着又唱：

“三元起春上阴府，阴府万神小圣宽。

灵神小圣齐专落，专落斋堂香安排。”

证戒师父回唱到：

“使了金银进阴府，一满阴司二满阳。

赐德钱财到玉殿，阴阳前面放良心。”

师宗县蓝靛瑶在度戒结束后，会唱歌的众人还要一起唱歌祝贺度戒成功：

“一句不成换二句，换游二句望长丝。

世住州门各在各，风头秀叶德改心。

如能雷明响天底，云丝(按：云丝即歌声)六合水迷何。

星斗迷何云丝篆，月府灵明得改心。

如能监基火边篆，火边退步望引游。

甲子摧逢今岁合，合蓬其会德使良。……

东海掌般度不远，转望王龙遮过滩。

两海庄堂天光了，曾不万心思在连。……

共曾开言分散了，前面成何衣此旺。

言语不成风同内，过后面前衣论云。”^①

过山瑶把歌谣与道教科仪的联结表现得更为彻底，具体表现为把其十戒编入了唱词中，每一戒都用瑶族自己的语言予以

① 笔者 1998 年 2 月调查资料，标点为笔者所加。

详细解说。唱词由师公唱出：

“……一来为人在世上，礼信条条要通知。

不可糊涂兄和弟，不可横行礼上规。

二来为人掌家事，条条礼律总爱知。

亲戚朋友意待慢，自舍男女莫放亏。

三来为人当世上，不可倔强来枉为。

人人都是讲平等，平等自由礼上规。

四来不可闹名誉，名誉随人各受机。

若然真正有福分，随名挂榜出万州。

五来为人莫赌博，赌钱之人是枉为。

输了无钱来交结，着人当众脱裤衣。

六来不可学偷盗，被人捉着得受亏。

虽然求恩饶得命，难得银钱来结为。

七来不可奸人妇，奸情人妇怕人知。

有日运虚人相撞，君子眼前作受亏。

人不从情将礼断，十分礼信九分输。

虽得金钱来交结，无面相会众朝围。

因为酷残事一件，打坏一世好面皮。

知音君子高抽脚，免得孩童题谈微。

八来不得多好酒，礼信高低全不知。

酒醉之时无君子，礼信反蛮出胆机。

人前打闹如兽犬，如同家犬叫野狸。……

九来不得争名利，争名夺利理上亏。

兄弟坏名为争气，银钱使空为官非。……

祸因恶积真不假，福禄喜庆正得规。

是非只因多开口，烦恼皆因自强悖。

十来不可身懒惰，懒惰之人总受饥。

聪明也要工夫紧，懒惰聪明是枉为。

伶俐贫穷不为贵，哑吧富贵当金枝。……”^①

瑶族歌谣或产生于社会的底层、或瑶族古人编瑶经时所创，其中相当一部分经过长期历史阶段的传授，具有较强的稳定性。这些歌谣在其文化之中起着民族凝聚、道德规范、教育、娱乐和审美等多方面的社会功能。^②

在民族凝聚方面，祭祀歌和历史传说故事歌起到了很强的作用。瑶族历史上迫于民族压迫的压力，不得不采取游耕的经济方式四处迁徙，至今已遍布我国南方诸省、东南亚及欧美一些国家。但瑶族并没有因为“大分散”而瓦解，相反他们的民族认同感却因此而骤增。这说明瑶族是一个独立性很强的自尊自强的民族。不管分布在世界上的哪一个角落，他们都在努力地保持和发扬本民族的传统文化，这正是其强烈民族凝聚力的所在。这种凝聚精神在云南瑶族歌谣中有充分的反映，或者说某些歌谣对瑶族凝聚产生了作用。这种作用部分体现在歌谣中所表现出来的共同的社会信仰之中。云南瑶族的宗教以已融合了瑶族原有原始宗教因素的瑶族道教为主，祭献供奉的神灵众多。他们认为这些神灵在他们的生活中具有举足轻重的地位，因此在重大活动和重要节日中要诵唱诸神坛歌，请求得到他们的保护和帮助。如在度戒活动中，师公和道公在每一步骤都要不停地唱坛歌迎请诸神到场，并在动鼓之前为度戒者请一位神灵做其阴间的师父，这样他就会有阴间的兵马在其一生中保护他；也只有通过度戒，诸神才会承认他是瑶族中的一员，在以后的生活中都有种种保障。在过山瑶中，更是夫妻在婚后共同

① 吕正元、农贤生主编：《富宁县民族志》，云南民族出版社，1998年版，第272～273页。

② 参见徐祖祥：《云南瑶族歌谣的分类及其社会文化功能》，载《西南民族学院学报》2001年第10期。

度戒，一起得到这种认可。通过这些活动，使瑶族在某种程度上形成一定的共同心理素质，不论遇到什么情况，这种心理都始终保持统一，祭祀歌在其中所起的作用是不言而喻的。而历史传说故事歌则起到了历史教科书的作用。瑶族把民族的来源和迁徙的历史编成歌谣代代相传，其根本所在就是让子孙后代不论走到哪里，都不要忘记祖先和同族同宗兄弟姐妹。

云南瑶族歌谣还起到了传授文化知识和生产技能的作用，而这些歌谣多存在于宗教典籍之中。这又分为两个方面，一是传授生产技能。以前云南瑶族在尚未开发的山区不断迁徙，可选择的生存空间相对狭小，只能采取游耕的生产方式，以求得到民族的生存和发展。各种生产知识的传授，除了长辈在实际的生产活动中进行亲口传授、言传身教外，还要利用社会活动来传授知识。具有丰富内容的生产劳动歌通过节日、宗教、赛歌堂等活动传授给群众，使人们在潜移默化之中学到各种知识和技能。如蓝靛瑶道教典籍中所载的《四季歌》详细叙述了各个季节应该从事的农事活动，而且随着社会经济的发展不断加入新的内容，《酒司大猷歌》记述了制酒方法及其来历，《香司歌》则记叙了制香的方法，《灯司歌》则叙述了从栽种油麻到制出灯油的过程，等等。二是学习文字。20世纪50年代以前，瑶族群众中很少有人进学校念书，但大都能识文认字，正如乾隆《开化府志》所说：“瑶人男女皆知书。”他们学习文化知识主要以学道教经书和歌谣为重要途径。祭祀歌又是道教经书的主要内容之一。一些民间歌手和师公还专门把文字编成《认字歌》，教人们认字。

四 民间艺术的道教化

瑶族人民在长期的历史发展过程中，创造了丰富多彩的民族艺术。云南瑶族的传统艺术，以其民间音乐、民间舞蹈以及

挑花、刺绣、蜡染等传统民间工艺，为世人所瞩目。其中又以民间音乐和民间舞蹈与其宗教之间的关系较为紧密，只有民间工艺与宗教之间缺乏直接的内在联系。

瑶族民间歌舞有悠久的历史。宋时瑶族已普遍使用芦笙、葫芦笙、竹笛、铙鼓、铜鼓等民族乐器。如《岭外代答·乐器》载：“瑶人之乐，有卢沙、铙鼓、葫芦笙、竹笛。”还记述了这些乐器的制作之法。卢沙即芦笙。铙鼓即今常说的长木鼓，因常以泥水涂面以增音效，又称黄泥鼓，传说中此鼓的制作和使用最早是为了奠祭盘瓠。葫芦笙有一葫芦以增音效。宋代瑶族的舞蹈以足部动作为主，以民族乐器相伴，故在文献中常被称为“踏歌”。如《溪蛮丛笑》载：瑶人“习俗，死亡，群聚歌舞。舞辄联手踏地为节，丧家椎牛多酿以待，名踏歌”。又有“踏摇”之称。《文献通考·四裔五》卷三二八载：瑶人“男女各成列，连袂相携而舞，谓之踏摇”。经过近千年的发展，随着宗教信仰发生重大的转变，其歌舞也随之形成了一些新的特点，这在云南瑶族中表现得十分明显。

（一）民间音乐与道教音乐

由于历史上诸多原因，云南瑶族中的大多数长期僻居山野，其民间乐舞得以保留了不少原始风貌，但由于道教信仰深入到了其文化的各个角落之中，民间乐舞也受到了很深的影响。

云南瑶族的音乐总体上按其内容可分为四类，即“报纵”、“公非”、“马贝”、“登客”，不同的支系又有不同的唱法。其中“报纵”和“公非”属于情歌。报纵在过山瑶中有两种唱法，一种为长音唱，称“容道”，另一种为短音唱，称“容明”。“容道歌”有较严格的规定，须4句为一段。蓝靛瑶则分为高音唱和低音唱两种。“公非”又称“讲诗”，仅过山瑶有这种歌唱形式，歌词整齐、押韵、曲调短小。“马贝”为宗教音乐，

主要在请神、叫魂、驱邪、撵鬼、给死者开路等场合使用。师公、道公和村中谙熟于此的中老年人才会唱。“登客”即酒歌。请客吃饭时，主人和客人边饮酒边唱歌，歌唱的主要内容涉及到伦理道德、生产知识等方面。

宗教音乐中以道教音乐最有特色。师公的经文表述多采用朗读和唱神的方式，朗读时有打击乐器伴奏，唱神的音调类似念唱，旋律起伏不大。道公的经文多以默念表述，也有部分为朗读和唱神。唱腔可分为师公用唱腔、道公用唱腔和师道共用唱腔三种。两个支系的唱腔音调不同，曲目名称也各异。有的经曲唱腔以唱词文体句式命名，如咒类经文多用四言句腔，步虚类经文用五言句腔，七言句腔的曲牌多以唱词内容命名，长短句腔的曲牌则多以使用场合和唱词内容命名。后两种常用的曲牌名有镇帅、功曹、召龙、请圣等。^①唱腔多为五声调式，但旋律的起伏性较小，多以鼓、锣等打击乐伴奏。大部分唱腔均由两个乐句组成一段，以下各段为此段的重复。

云南瑶族民间音乐总体上看比较单调，以声乐为主。他们喜唱山歌，但音调简单，旋律起伏性小，节奏也不甚严谨。《盘王大歌》广为流传，是瑶族的传统古歌，自称《还愿歌》、《盘王大歌》、《大歌书》、《乐神曲》等。各地传抄者多不完整，完整者由24路、36段主歌及杂歌、杂曲组成。24路歌、36段主歌及杂歌、杂曲各有不同曲目，唱曲多种多样，常以鼓、锣、镲等伴奏，曲调复杂，内容也丰富多彩。

云南瑶族民间乐器有长鼓、扁鼓、铜锣、铜镲、铜钹、铜铃、唢呐、长号、牛角、笛子、木叶等。其中铜锣、铜镲、铜钹、铜铃、唢呐、长号等多从他族购买。长鼓是本民族特有的

^① 尹祖钧、盘鲜恩：《河口瑶族道教音乐调查》，载《民族艺术研究》1992年第3期。

古老乐器，用羊皮绷面，染以黄色，鼓声清脆响亮，很远都能听到。在瑶族的传说中，长鼓的制作和使用是与盘瓠神话紧密相联的，显然长鼓是一种用于祭祀图腾祖先的乐器。但现在随着盘瓠崇拜的淡化与道教化，长鼓在瑶族中已有失传的危险，今瑶族中已很少使用长鼓，在许多地区，甚至不少瑶族群众的记忆中已不知长鼓的形状，这是与其图腾崇拜的淡化相适应的。牛角是过山瑶宗教活动中常用的一种乐器。现在过山瑶吹奏的牛角，有玉皇角、老君角、龙门角、大圣角等之分，多采用水牛角制作。对牛角的形状选择是很讲究的，一般采用的牛角要求要直，角中部弯曲，角尖由曲而直，角根和角尖弯曲得基本成直角，据称这样的牛角声音才洪亮。制作时，把牛角的尖端锯成一个哨口，也有用木或竹子做成哨口插入端口的。牛角的吹奏全靠吹奏者利用呼吸运气的长短急缓，用舌头控制气量，发出不同的声音，并可产生不同的音调。其余乐器虽由他族传入，并吸收了外族的一些演奏技巧，但其演奏技巧已形成自己的特点，演奏内容也多为已瑶族化的道教音乐或本民族传统民间音乐。这些乐器通常是在举行度戒或挂灯、还盘王愿、打斋、扫寨以及婚礼、葬礼中的宗教活动中才使用，一般情况下很少用。

（二）舞蹈的宗教性质

云南瑶族的舞蹈源远流长，异彩纷呈，举凡宗教活动、节日、丧葬、婚礼等重大活动都有歌舞相伴，舞蹈已成为其社会生活中的重要组成部分。在重大活动中，舞蹈者多为师公、道公或其助手、弟子等宗教人士，因而舞蹈带有很强的娱神目的，带有强烈的宗教性。蓝靛瑶和过山瑶的舞蹈有长鼓舞、铜铃舞、刀舞、挝镲舞、龙虫舞、庆丰收舞等。除庆丰收舞等少数舞蹈外，大多为宗教性舞蹈。

长鼓是瑶族独特且最常使用的乐器之一，长鼓舞自然成为

瑶族人民喜爱的民间舞蹈。长鼓因其鼓身细长而得名，因制作时鼓面常涂上一层黄泥浆水，又常被称为黄泥鼓，在《岭外代答》等汉文古籍中又有铎鼓之称。长鼓有公鼓和母鼓之分，公鼓略小，长约二尺，母鼓长三尺许。鼓形均两头大，中间细小，两端呈喇叭状。鼓身多用梓木、泡桐木制成，鼓面则用山羊或麂子皮蒙成，为增加共鸣音效，鼓面上常涂上一层黄泥浆水。长鼓舞的起源甚为古老，相传远古时瑶族的祖先盘王（盘瓠）在一次狩猎时被一只大岩羊撞下山崖死去后，其儿子把树干挖成空心长筒，将两头蒙上岩羊皮，制成长鼓起舞，六个女儿则边唱边哭，以奠祭盘王，从此此舞便流传下来。现每逢还盘王愿等宗教祭祀活动，师公或其弟子在仪式过程中都要跳起长鼓舞，来表现开荒种地、砍树建房、制作木鼓的情况和模仿祭祀礼仪，并唱《盘王歌》，以怀念和祭奠盘王。长鼓舞在宋代文献中就有记载。明末清初时顾炎武在《天下郡国利病书》中对长鼓舞有较明确的记述：

“衡人赛盘古……今讹为盘鼓。赛之曰，以木为鼓，径一斗余，中空两头大，四尺长，谓之长鼓，二尺者谓之短鼓，……鸣锣、击鼓、吹角。有巫一人，以长鼓绕身而舞，又二人，复以短鼓相向而舞。”

今之长鼓舞与此颇为类似。云南瑶族的长鼓舞有其独特的艺术表现和价值。在河口、金平一带，长鼓舞主要是集体舞蹈，由一个母鼓和四个公鼓组成鼓队。舞时一位长者将鼓横挂于胸前，两手拍击两头鼓面，边打边跳领头舞。四名青年男鼓手各用左手执一公鼓于胸前，用右手分别拍击两头鼓面起舞。^①另有妇女手持毛巾立于祭坛旁伴唱，有的地区已发展为男女同声

^① 陈斌、李明辉：《丛林中的映山红》，云南教育出版社，1995年版，第28~29页。

伴唱，所唱内容主要为神歌和祖先的功绩等。舞蹈时而温和柔韧，节奏较慢，动作稳健，时而激情奔放，粗犷有力，节奏较快，动作带有跳跃性，还加上一些动作变化。舞蹈场面非常壮观，气势庄严肃穆。

铜铃舞也是一种宗教祭祀性舞蹈，主要在度戒、还盘王愿等宗教活动中表演。铜铃上或系有虎牙等装饰品，绑着小红花。一般为独舞，也有双人舞。舞者右手持铜铃，左手执法木，旁有锣、鼓、僚等伴奏。独舞时若以左脚支撑身体，右脚则伸出画地一圈，同时向左转身90度。手有节奏地摇动铜铃，时而在腹前摆动，时而举于头侧，并随身体转动而变化。舞蹈中还有下蹲后转身摆动和半蹲双脚小跳步等动作。双人舞则两人均右手持铜铃，左手拿法木。舞者手摇铜铃，举过头，弓腰弯腿从两侧出场，然后侧身相追随走小圆场，随后或原地相对，左右转身摇铜铃，或双手弓步、矮步相追随走小圆场，或双人相向跪地，双手把铜铃和法木举过头摆动。笔者在瑶区调查时，曾问及师公、道公和其他瑶族群众铜铃代表什么，他们均一致回答说铜铃是挂在马脖子上的铃铛，跳铜铃舞的人是在骑着马去请神、给神送祭品。由此可见铜铃舞最初可能是起源于祭祀仪式。

刀舞和挝僚舞均为祭祀性舞蹈，是在度戒和还盘王愿时跳的舞蹈。在打斋、扫寨等宗教活动中也跳，意在敬神撵鬼，驱邪辟恶。刀舞又叫脚步棍舞，在度戒时是由师公或道公跳，舞者向东、南、西、北、中五个方位舞蹈，表示在神的相助下，把孤魂野鬼杀死或赶走，使之不得扰乱度戒等活动。这两种舞蹈均粗犷有力，潇洒自如而又刚健优美，舞时有锣、鼓、僚于一旁伴奏。

龙虫舞是一种祭祀性舞蹈。所谓龙虫是用稻草或其他杂草扎成的长约一米的小龙，因其短小而名龙虫。它是为死者出

灵、烧灵时跳舞用的道具，据说能上天入地，具有非凡的法力。跳龙虫舞的目的是借其法力，四处寻找尚未到达祖先居地的游魂，引其到达祖先灵魂的居地，让他们能早日得到子孙的祭奉。舞蹈在锣、扁鼓、镲等乐器伴奏下，由四男子表演。他们双手抱着龙虫，分别向上、中、下三个方位舞动，此称为上元、中元、下元“三元”动作，分别代表天空、地面和地底。跳完此动作就表示已将游魂接到祖先灵魂所在处，于是子孙们便可放下心来，不必再担心家中会有游魂来作祟。此舞尚流传于麻栗坡、西畴、马关、砚山等县部分瑶村。

云南瑶族的舞蹈大都具有明显的宗教特征，是服务或附属于各种道教仪式活动的。舞蹈都有一套较为严格的套路，是宗教祭祀活动中的固定组成部分。师公和道公既是宗教仪式的主持者，又是舞蹈的表演者，他们的弟子也常是舞蹈表演者的重要助手。但另一方面，这些舞蹈的动作、姿态、韵律等又均流露出浓厚的民间乡土气息，有较重的民风。这些舞蹈与他们的宗教信仰一起在形成瑶族的共同心理素质等方面起着重要的作用，是瑶族内聚力在意识形态领域的表现。

第六节 瑶族道教与传统教育和传统医学

一 以瑶族道教为中心的传统教育

我们所说的传统教育是与学校教育相对而言的，泛指除学校教育之外的所有社会教育（包括家庭教育）的诸种教育实践活动。一种传统文化之所以能延续下来流传至今，很大程度上在于其社会的传统教育使文化得以传承。瑶族自远古时代以来，其传统教育随社会经济文化的发展而几经曲折，教育的内容也不断发生变化。自瑶族形成以来，由于以刀耕火种为主的

游耕经济体系长期在瑶族社会中存在，学会各种以此为生的生知识和技术一直在传统教育中占有较大的比重。此外，宗教教育、伦理教育、历史传统的教育等也是传统教育的重要组成部分。^①

但“在民族文化中其核心构成是宗教，而宗教的传承则又全仗宗教教育”。^② 根据现有的材料，至少自近代以来，云南瑶族中瑶人的社会化基本上是通过举行各种人生礼仪把以瑶族道教为中心的宗教思想渗入其意识深处的过程。就蓝靛瑶而言，又以度戒这种尚保留有远古成年礼习俗特征的宗教仪式最为重要。换言之，度戒时所受的教育是瑶人传统教育中最为重要的部分，度戒是他们完成社会化过程的重要环节。所谓社会化，“乃是个人对于社会事物的认识与掌握的过程，它是经过个体与社会环境相互作用而实现的，社会化是一个逐步内化的过程”。^③ 毋庸置疑，瑶人的社会化过程是一个人一生中无时无刻不存在的过程，自其出生后直到死亡之前这个过程都一直存在着。但正如著名法国人类学家列维－布留尔所说：

“个体往往是在一些能够对他的情感产生最深刻的情况下获得这些集体表象的。……当他成长为一个男子，成长为社会集体的自觉的一员，当‘成年礼’的仪式使他经历一次新生时，当他在那些作为神经的严酷考验的磨折中发现了该社会集体的生活本身所有

① 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第338～348页。

② 张诗亚：《祭坛与讲坛》，云南教育出版社，1992年版，第10页。

③ 黄育馥：《人的社会化》，载《社会学与社会心理学》，工人出版社，1985年版。

的秘密时，这些表象的情感力量很难想象有多么大。它们的客体不是简单地以映象或心象的形式为意识所感知。恐惧、希望、宗教的恐怖、与共同的本质汇为一体的热烈盼望和迫切要求、对保护神的狂热呼吁——这一切构成了这些表象的灵魂，使行成年礼的人对它们既感到亲切，又感到可畏而且真正神圣。”^①

虽然布留尔的这段话是针对原始人对集体表象的获得而说的，但对信仰瑶族道教已久的瑶族而言同样也十分妥贴。尽管一个瑶人从其出生之际就已置身于由该民族的宗教为核心构成的民族文化的氛围中，已经耳闻目睹了不少东西，受社会环境和家庭的影响已学会了不少知识，但是其获得的教育毕竟是分散的。而且，此前该社会对他的要求也大不相同。在成年礼上，则是系统集中而郑重之极地被认同为正式成员。这对他获得集体表象是至关重要的。如第二章和本章相关部分所论，蓝靛瑶的成年礼是与瑶族道教的人教仪式合而为一的，两种仪式的合并，也许正是企图通过这种对其产生强烈印象的事件，使该入教者同时郑重地成为社会的正式成员，完成社会化过程中最为重要的一步，接受全社会的信仰，获得瑶族社会的“集体表象”。过山瑶中随着挂灯仪式的简化，男子成年礼今已不存。过去过山瑶中的挂三台灯仪式也曾起过蓝靛瑶度戒那样的教育功用。但随着瑶族道教逐渐成为他们的主要信仰，社会的发展已不再重视成年礼的原初意义，成为道教弟子以得道成仙，成为他们“集体表象”的新的核心，如今过山瑶中的集体表象的获得主要是通过瑶族道教的挂灯仪式逐步完成的。

通过拙著大量篇幅的分析论证，不难看出，云南瑶族的所

① [法] 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981年版，1997年第7次印刷，第26~27页。

谓“集体表象”的中心部分就是接受瑶族道教的信仰，成为道教的弟子，并通过各种仪式修功德，使现世获得幸福的生活，更重要的是来世在神仙界获得一定的地位。了解了这一点，就不难理解为什么他们对以度戒和挂灯为主的各种道教斋醮仪式如此重视，甚至不惜节衣缩食花费家庭的大量资财举行这些宗教仪式以求达到此目的。即使因为做各种法事致使家中一贫如洗，他们也认为通过这些宗教活动已达到人生之最大目标，仍心中舒畅，欢喜无比。但要达到人生之理想，瑶族道教的科仪要求他们不仅要在一生中做大量的法事，还要在平时按其伦理要求严于律己。因此，除了平时受家庭的熏陶和社会潜移默化的影响外，云南瑶族的道德教育主要是通过其人生旅途中举行的各种道教仪式来完成的。师公和道公等宗教人士是瑶族中富有文化知识的人，他们熟悉本民族文字，精通道经和宗教科仪，熟知各种伦理道德规范和准则，是传统文化的主要保持者和传播者。如本书第二章相关部分所论，在度戒前的3~7天，蓝靛瑶度戒者要到证戒师公家去“投坛”或“修斋”。其间除了要受饮食、社交等斋戒的限制外，每天夜里都要由师父传授一些宗教知识和讲授一些道德准则、本民族的历史等。度戒期间，不时穿插一些狩猎、打铁、修锄头和明火枪等表演场面，寓教于乐。跳五台或剪发仪式之后，由引教师父给他讲解阴阳牒上的内容，要他严守十戒的戒律，教他一些为人处世的原则。十戒的内容并非一成不变。随着社会的发展，社会上出现一些不良风气，师公或道公或会根据具体情况在戒律中加入新内容，如“不准赌博吸毒”等。多数地区的度戒除了十戒外，还有十问。十问所强调的主要是在别人有困难和需要帮助时，要他不畏艰难伸手相助，也是属于道德教育的范围。过山瑶挂灯多由夫妻在婚后共同进行。挂灯时要由负责挂灯的师父给他们唱述飘洋过海等民族历史和有关道德教育的家教词等。其家

教词中的十个“不可”，类似于蓝靛瑶的十戒，在挂灯这种庄严肃穆的道教仪式上唱述出来，对挂灯者将产生强烈的道德约束力。在婚礼中也表现出这种教育的目的和意义。婚礼由师公主持，并把婚礼的关键部分按瑶族道教的科仪来举行，本身就对结婚的新婚夫妇产生了强烈的影响力，使他们明白其人生的幸福与否全在于他们对道教的虔诚，其婚姻与人生的幸福全由已成为神灵的家先和道教诸神掌握着，他们必须对此表示出强烈的信念，并终身为此而努力。因蓝靛瑶的度戒仪式只由男子举行，女子并不举行皈依道教的任何仪式，但女子的命运仍通过婚礼的形式与瑶族道教紧密联系在一起。在婚礼上，要由师公担任的布礼公通过仪式中的祷词告诉道教诸神和众家先，他们两人已成为夫妻。蓝靛瑶女子正是通过与丈夫的关系而死后在天庭中获得一定地位的。过山瑶夫妻共同举行挂灯仪式，更使社会对瑶族道教虔诚信仰之“集体表象”在他们内心深处留下深深的烙印。把户口报给道教诸神，使他们坚定了为了现世和来生的幸福，唯有在现世对诸神顶礼膜拜，并慎言谨行，按道教的伦理来约束自己，符合“得道行善”之要求。而葬礼完全按瑶族道教的斋醮仪式举行，与其说是把死者的亡灵送入天界，还不如说是通过仪式的举行，对生者进行瑶族道教的教育，使他们感悟到人死后的希望和行“道”为善者实现人生理想后得到的“幸福”，从而更加笃信其以道教为中心的信仰，并在一生中为此目标而努力。

正由于瑶族道教在云南瑶族中的核心地位及其深远影响，能跟随师父学习瑶族道教的科仪是本民族中许多男子在成为道教弟子之后梦寐以求之事。换言之，本民族的宗教文化知识是每一个瑶族成员尤其是男性成员必学的内容，而且在他所受的教育中占有相当重要的地位。瑶族道教的经书由仿自汉字的瑶文写成，要学习道教科仪，必须先学习瑶文。清乾隆《开化府

志》卷九载：瑶人“男女皆知书”。道光《广南府志》卷二也载：瑶人“男女皆知书”。民国《马关县志》卷二所载清代以来的瑶族情况较详细地说：瑶“有书父子自相传习，看其行列笔划似为汉人所著，但流传既久，转抄论谬，字体文义殊难索解，彼复实而秘之，不轻示人，愈不可纠正矣。”因瑶族主要把瑶文用于载录道教典籍，此外还用于记历史歌、记家谱、写信歌等，日常生活中并不使用，方志中所言的“书”均指此而言。这种“父子自相传习”的教育方式应已有相当长的历史。除了学习瑶经，每一个社会成员在参加各种宗教活动的过程中，都潜移默化地学会了一些宗教科仪，积极参与到宗教活动中，取得一定的社会地位。进而的每一次宗教活动，都是一次对青少年进行教育的机会。

传统教育中的其他内容都是通过平时潜移默化的社会影响和仿效来完全的。正如张诗亚先生所说，传统教育活动具有“不集中进行、缺乏系统性、无专职教师、计划性和目的性不强”等特点，“唯其不集中，它才是分散的、无处不在的、无孔不入的；唯其不系统，它才是极为灵活、可以随其紧密契合的文化习俗等分解或组合的；唯其无专司教师之职，它才是人皆可以为师、物皆可以法的；唯其因为其没有明确宣称的计划与目的，它才能在不知不觉之中寓于一切活动之中，作用于人。”^① 由于云南瑶族长期过着游耕经济生活，“所居之处不四五年即迁”，其传统教育也表现出这种其他民族所具有的特点。但由于瑶族道教在其社会之中的极为重要的地位，只靠平时不集中、不系统、无教师、无计划和目的的“隐性”教育显然难以达到教育之目的。如上所述，他们通过人生中的各种礼仪来

^① 张诗亚：《祭坛与讲坛》，云南教育出版社，1992年版，第2~3页。

强化这种教育的目的性，使其以瑶族道教为中心的“集体表象”得以深深地印入其教育对象的脑海中。既然瑶族道教对他们如此重要，其科仪又较为繁杂，要成为道教的传道者，仅靠以度戒和挂灯为主的人生礼仪和入教仪式上所说是难以掌握其精髓的。

因此，在云南瑶族的传统教育中，也有较系统的、有很强目的性和一定计划性的、有“专职”教师的、有具体场所的教育，这就是以学习瑶文为主、以学习道教经书为目的的办“班”式的教育。在多数情况下，一个男子在度戒或挂灯后，只要有意于继续学习道教的科仪，在得到师父的首肯后，即可跟随师父学习道教科仪，先成为其宗教活动中的助手，在学成之后，得到师父的许可，即可自师父处抄写所有的经书一份，成为师公或道公，替人做各种斋醮仪式。但若一个村或附近几个村中的学道者太多，他们就会相约请人办“班”集体教授瑶文和道教经典。这种办班的方式，有如汉族地区旧时的私塾。如元阳县蓝靛瑶在清代晚期和民国时期，各地瑶寨都曾采用这个办法培养道教弟子。因瑶族道教师公和道公都由男子担任，参加学习者均为男子。每次收徒一二十人不等，学期2个月至5个月，寒冬腊月 and 正月农闲时授课。每个学生都要缴纳一定数额的学费，一般2元至10元不等。入学前，每个人还要拿一只鸡作祭品请祭师祭祀孔子。课本由老师自编抄写成册发给 学生，或由学生自带。教学时要求每个学生都能读会背，并且会抄录瑶经、记歌谣、家谱等。^①又如绿春县瑶族知名人士李院春，12岁起就跟一个识瑶文的人刻苦学习，最终成为一个精通瑶文的人。他在民国时期曾主动召集了30多个瑶族子弟，

^① 元阳县民委编：《元阳民俗》，云南民族出版社，1990年版，第261页。

开办了一个瑶文教学班，利用晚上和农闲时免费教授瑶文。三年后，所有参加学习者都成了掌握本民族文字的先生，后散布于绿春、红河、墨江等县的瑶寨里。^①学会读瑶经，既是他们生活中重要的一部分，也是他们学习瑶文的主要动力。通过各种渠道学习，最终达到多数人“皆知书”的程度。

二 传统医学与道教信仰的有机结合

瑶族医药源远流长。瑶族人民在长期的社会实践中，经过长期的摸索，创立了独具民族特色的瑶族医学。瑶医学内容十分丰富，自成独立的体系。瑶族在迁入云南后，其传统医药也随之带来。云南瑶族由于多居深山，自然环境险恶，交通闭塞，长期处于较封闭的环境中，瑶胞的伤病主要靠传统医药治疗。云南东南部和南部山区中野生药材随处可见，为瑶族医药的发展提供了有利条件。清末民初，有些瑶族开始走向定居，与周边民族的交往日益密切，但他们治病疗伤主要还是靠本民族的医药。民国时期，西医在汉族地区开始流行，但广大瑶胞接触西医还是解放以后的事。在云南瑶寨中，除了熟悉传统医药的瑶医外，不少人都知道一些草医知识。20世纪50年代以后，各个历史时期产生和形成的瑶族医学继续流传下来。虽然人民政府在瑶族地区建立了不少卫生站和医院，受传统观念的影响，多数瑶族同胞在较长的时间内仍普遍采用传统医药治疗伤病。每个瑶寨都有自己的民间草医，少者一二人，多者有四五人。有的草医因医术高明，远近闻名。但无论医术高明与否，都不专以替人治病为职业，平时他们仍参加生产劳动，只在村里的人有病痛时，才请他们看病治疗。

云南瑶族传统医学的一个显著特点是，凡有伤病，除了看

^① 《绿春县志》，云南人民出版社，1992年版，第774页。

瑶医服用采自山上的草药外，如是大病或久病不愈，还要请师公求神问卦，举行驱鬼祈神仪式。瑶医与道教祈禳的结合，应已有很长的历史，而瑶医与巫术的结合则更为久远。中国古代医学的产生，就有“医巫同源”或“医出于巫”之说。瑶族先民尚在三苗时期就笃信巫术，在此之后的周代时，与三苗共居长江中游并可能有共同来源的楚人^①中就巫风昌炽。正如王锡荣先生所言：

“巫风在古代社会里是很普遍的现象。但是，随着社会的发展，到春秋以后，巫风在北方各国就大大地削弱了。就在这时，南方的楚国巫风却很流行。楚国统治阶级，迷信巫术是有传统性的。远在楚成王时，就曾以大神巫咸为质，与秦穆公‘齐盟’（见秦《诅楚文》）；共王时甚至立太子之事都要卜之于神；灵王不但信巫，他本人恐怕就是一名大巫；楚昭王还曾经跟他的大夫以射父讨论过巫祀之事。这都发生在战国以前。及其楚怀王信之更笃，简直成了迷信巫术的‘专家’。”^②

至于史载“苗民弗用灵”（《尚书·吕刑》），是指当时的三苗不尊重神的权威，祀神没有规矩而言，是所谓“九黎乱德，民神杂糅，不可方物”（《国语·楚语下》）。中原地区有颛顼“绝地天通”（《国语·楚语下》），而当时南方偏远地区，乃至我国西南边陲近代的若干民族中，仍长期盛行“民神杂糅”、“家为巫史”之风。中国古代巫术就是道教产生的主要思想渊源之一。

^① 参见徐祖祥《三苗、荆蛮与瑶族来源问题》，载《贵州民族研究》2001年第1期。

^② 王锡荣：《〈离骚〉的浪漫手法与古代巫术》，载《吉林大学学报》1962年第4期。

先秦时盛行的巫觋通鬼神替人祈福禳灾，医治疾病，并代人祈祷神明，以符咒求神明保佑，并把神的旨意传达给人的巫术，到秦汉时为神仙方士所承袭，后为道教所吸收和继承。^① 瑶族及其先民笃信巫术，以巫通鬼神以治病求福，正与早期道教中驱鬼祈禳相吻合，这也是道教得以传入瑶族地区的原因之一。在道教传入后，瑶族中经过了一个以本民族原有的巫师驱鬼祈神到以道教的信徒卜卦问神、赶鬼治病的过程。这个过程的完成也许经过了一个漫长的时期，虽由于史料的阙如而难以得知其详，但据目前的资料可知的是，至少到近代时，云南瑶族中替人问卦驱鬼治病者已主要是瑶族道教的信徒，即只有入道者才具有通鬼神的能力，也才有能力祈神驱鬼，才能达到祈福治病之目的。

云南瑶族认为人的所有灾难病祸都是由恶鬼邪神带来的，或是人触犯鬼神所致。人一旦触犯了鬼神，三魂之中的一魂就会被鬼神摄去。救治之法，就是找出鬼神的性质，然后针对该鬼或神灵施法，追回魂魄。因此，有病痛时，在看瑶医的同时，若病人久病不愈，就要依靠师公打卦送鬼或祈神，企图以道教道法使病人得以康复。师公先要用打卦的方法测知作祟的恶鬼邪神或所触犯鬼神的性质，然后以祭品祀鬼神。如所犯的为神灵或祖先，有的还要许愿，并择日还愿。如村寨里发生流行病致人死亡，则认为是这一带恶鬼太多，举寨搬迁就成为不可避免的事。（参见本书第三章第三节“鬼魂崇拜”部分）除了走阴查看是否鬼神作祟外，还要请师公打卦查看是否被别人放了鬼或中了别人放的“邪”。如认为是被人放的鬼缠身，要请师公驱鬼。如认为是中了邪，则请会取邪的师公念经把邪

^① 卿希泰：《中国道教思想史纲》第一卷，四川人民出版社，1980年版，第32～34页。

取出。据说取出的邪都是些碎石破碗片之类。如家中有多人生病，则认为是瘟神到了家中，要请师公举行仪式送瘟神出门。如一个人经常生病，或遇血光之灾等外伤，或认为是生来所带有的煞神在作怪，要请师公举行送煞神仪式。一般疾病甚至一些疑难杂症，经草医用草药或用其他一些特殊疗法治愈后，他们会认为祈神驱鬼也起了极重要的作用，因此到卫生院或医院看病的不多。

虽然云南瑶区的现代医疗卫生条件近几十年来有了较大改善，但仍有相当一部分瑶族同胞生病时并不前往医院作治疗，而是先请村里的草医抓草药和请师公送鬼祈神，只是在病情不见好转或久治不愈时，才去乡卫生所求治，少数重病患者上县医院治疗。形成这种医疗状况的原因主要有三个：一是传统医疗观仍有很强的生命力，加之瑶族草医对不少常见病和一些疑难病确有妙方，人们生病后想到的自然是先请村里的草医医治；二是宗教信仰在瑶族社会中具有强大的生命力，瑶族同胞相信人之所以生病，是鬼神作祟的结果，因此人生病后除了看瑶医外，必请师公驱鬼祈神；三是交通不便使上卫生所和医院成为比较困难的事，不少村寨到乡上要走半天甚至一天的路，而且多是山间小路，到县城要花一二天的时间，而且即使近年来相信现代医疗的人已日益增多，但许多瑶族家庭还只是解决了温饱问题，生病后看瑶医基本上没有花费，上医院不只路远，费时间，而且花费也较大。基于这些原因，瑶族群众生病后上医院看病吃药的至今仍然不多，从而形成了现在传统草医、道教法术和现代医疗三方面相结合的医疗卫生局面。从这里，我们正好看到了云南瑶族文化内部诸文化因素相互制约和相互影响的情况。

第五章 结语：道教瑶族化和瑶族文化道教化的途径及原因

通过以上各章的研究，我们对云南瑶族中的瑶族道教的特点、瑶族道教与瑶族本身原有的原始宗教和瑶族社会的关系已形成一个基本的认识，了解到道教在传入瑶族社会后不仅自身发生了变异，而且瑶族原始宗教在与道教相融的过程中已成为瑶族文化中的一个重要的有机组成部分，这种在瑶族社会中新形成的道教的衍生物“瑶族道教”，进而对瑶族社会产生了深远的影响，经过上千年的渗透，^①已成为云南瑶族文化的一个核心。综观道教信仰与云南瑶族原始宗教和瑶族社会的关系，可知道教信仰不仅是其宗教信仰的主要形式，而且已深入到了其文化的骨髓之中，或者说瑶族道教本身就是云南瑶族文化的骨髓。关于中国文化的根子，鲁迅先生曾有过一段著名的论言。他在1918年致许寿裳的信中说道：“中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解。”^②不

① 道教传入瑶族社会的时间目前学术界尚无定论，最保守的看法是在宋代。但也有学者认为早在南北朝之前瑶族尚未从“盘瓠蛮”社会中分化出来时，道教应已传入瑶区。这从蓝靛瑶师公一派保留了较多早期天师道的特点中似乎可证明此论点。参见徐祖祥《瑶族文化史》第125~126页，云南民族出版社，2001年版。

② 鲁迅：《鲁迅全集》卷11《书信·两地书》，人民文学出版社，1981年版，第353页。

唯中国文化的根柢全在道教，近现代云南瑶族文化的根柢也在道教。从某种意义上可以这样说，理解了瑶族道教，就把握住了云南瑶族文化的真髓。

在拙著的最后，将对道教瑶族化和瑶族文化道教化的途径和原因作一个归纳和探讨。拙著认为，道教主要是通过改造自身以适应瑶族文化的需要，同时吸收瑶族文化中的“合理”因素为己所用来实现双方面的互渗并为瑶族所接受的。道教瑶族化和瑶族文化道教化双向运动的结果是最终形成了对瑶族文化产生了深远影响的瑶族道教。但我们在研究中发现，道教瑶族化和瑶族文化道教化并不是绝对的方向，而是相对而言的。如瑶族原有的原始宗教与道教的融合就表现出双向的特点，其主体表现出道教化的倾向，而其中又有道教瑶族化的特点。其自然崇拜、鬼魂崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜经过道教化而融合到了道教之中，但与此同时，道教也因吸收了其原始宗教因素而形成瑶族化的特点。又如道教斋醮仪式瑶族化的过程，同时也是仪式道教化的过程等。

一 道教瑶族化的途径

一种外来宗教必须经过一个民族化的过程，方能为该民族所接受和信仰。不如此，即使该宗教满足了该民族信仰之需要，解决了其信仰之危机（如其原有的原始宗教在新的社会发展的情况下已不能适应和满足其人民的信仰需求），在传入和发展的过程中也必引起种种矛盾，更不用说对该民族文化产生长期而深远的影响了。道教传入瑶族社会已逾千年，现能确知的是，至少近代时道教在云南瑶族社会中已成为其信仰的主要宗教形式，在某种意义上甚至可以说，云南瑶族的宗教就是瑶族道教。由此可知，道教的瑶族化是非常成功的。道教在汉族地区已衰落之 20 世纪末、21 世纪初，在遥远的云南南部偏远

山区的崇山峻岭之中，尚有近二十万的瑶族群众在虔诚地坚持其道教信仰，这在很大程度上应归功于道教的成功瑶族化。

道教瑶族化的途径主要有以下四个：

第一个途径是神灵系统的瑶族化。其原始宗教中原有的众多神灵，均被纳入了瑶族道教的神灵系统，与道教诸神一起构成其庞大的具有瑶族特点的神灵体系。云南瑶族的超自然世界，大致可分为五个系统：一是主要与其生产生活有关的各种自然神灵；二是图腾祖先盘瓠；三是各种孤魂野鬼；四是本家庭和家族的家先；五是原汉族道教神灵系统中的众多神仙。其中前四种系统全都已归属到道教神仙的支配之下。自然崇拜中瑶族原有的各自然神灵在自然崇拜道教化的同时，都成为瑶族道教中的神灵，成为道教大神管辖之下的神。而最典型的，是随着图腾崇拜与道教的结合，其图腾崇拜的对象盘瓠获得“盘王”等称号并跻身道教神灵系统的大神之列，以及各家族中已度戒或挂灯的男子及他们的妻子们死后均获得了神灵世界的一定地位而进入神灵系统，在其道教经典中被称为“家先”或“家先香火”，接受子孙的献祭，并在其后世子孙举行各种宗教仪式时是与道教诸神一起一并请到道坛中来的重要对象。至于本民族中自古以来的著名人物、英雄以及有功于瑶族道教发展的宗教人士，则直接进入了瑶族道教的神灵系统，为其神灵系统的瑶族化增添了色彩。瑶族对这几种超自然存在的基本态度，都是祈求与它们维持和谐均衡的关系，即以人自身的本位为出发点，追求人与超自然之间的和谐共处。瑶族的整个超自然世界观，就是这样一种以人为中心折射出的世界。

第二个途径是经书的瑶族化。三个教派的经书都经过了民族化的改造，全为瑶族宗教人士仿汉族道教经书自编而成。经书既为瑶人自编，必带许多瑶族自身的特点。如经书内容多采用瑶歌常用的七言韵文，把歌谣引入宗教典籍，使瑶经更能为

瑶民所接受。经书内容十分丰富，其中记录了不少瑶族神话传说、历史、经济、习俗等方面的内容。在三派的经书当中，以梅山派经书瑶族化的程度最大，间梅派经书次之，而完满派经书虽转抄自汉族道教经典的内容较多，但也加入了不少瑶族本身的内容在内。

第三个途径是斋醮仪式的瑶族化。道教斋醮仪式与瑶族原有礼仪的结合主要表现为两个方面，一是与其原有的原始宗教祭礼相结合，二是与其人生礼仪相结合。综观云南瑶族的各种宗教仪式，几乎找不到未与瑶族本身具有的祭礼或礼仪相结合的仪式，其原有的自然崇拜、鬼魂崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜的祭礼，以及成年礼、婚礼、葬礼等礼仪，几乎全都与道教斋醮仪式产生了融合。云南瑶族的宗教祭礼和各种人生礼仪，几乎全都是道教斋醮仪式与瑶族原有礼仪相结合的混合物。通过双方面的结合，使斋醮仪式完成瑶族化的过程，从而使道教斋醮仪式为瑶人所接受，并长期在瑶族民间流传下来。

第四个途径是教义的瑶族化。瑶族道教教义的主体部分是道教与瑶族原始宗教相结合而形成的。教义的瑶族化是瑶族道教教义的最大特点。这分为两个主要的方面，一是道教与祖先崇拜结合而形成家先思想，二是道教与鬼魂崇拜结合而形成以驱鬼除邪祈神为特点的济世思想。

家先思想是瑶族道教与瑶族祖先崇拜结合的产物，而信道以成为家先是瑶族道教思想的核心。我们知道，汉族道教的一大特点是借助各种修道手段，力求长生成仙。正如卿希泰先生所说，修道成仙思想是道教思想的核心，道教“其他的教理和各种修炼方术，都是围绕这个核心而展开的”。^①但这种长生，

^① 卿希泰：《道教文化新探》，四川人民出版社，1988年版，第19页。

主要是肉体长生。此长生思想，正是道教有别于佛教、基督教等世界宗教的最大特点所在。从第三章祖先崇拜部分和第四章所分析的瑶族葬礼的追求目标可以看出，瑶族的成仙信仰与汉族的有所不同。瑶族经书中虽偶有信道以求长生的言辞，但他们主要并不在现世修炼各种方术来企望达到生命的无限延长，而是通过现世成为道教信徒并借助“道力”在来世成为家先。而汉族除了在现世做善事外，还企图借助各种方术达到长生不老的目的。换言之，瑶族道教对现世的重视并不如汉族道士们那样靠注重个体性的心法、丹法及方术，而是注重群体性的行善、斋仪及爱来实现。他们对生命的不中断的统一性和连续性的信念是通过对来世的理念来实现的，即通过成为家先以延续生命。而这些特点的形成，是与各自社会的历史发展状况相一致的。道教信仰与瑶族原有的祖先崇拜的有机结合，形成了独具瑶族特色的成仙思想。

驱鬼除邪祈神是瑶族道教的一大特点。这是符箓派道教的主要特点之一，也是瑶族鬼魂崇拜与道教信仰相结合的结果。符箓派之符箓斋醮侧重于“济世度人”，具有普遍的社会性。^①符箓派普济众生的特点正满足了瑶族的社会需要，故而为瑶人所接受。瑶族在漫长的社会历史发展时期，处于险恶的自然环境之中，生产力低下，生活艰难，加之外部社会环境长期十分不利于民族的发展，致使他们的鬼魂崇拜观念长期保留下来。符箓派道教的传入与其原有的鬼魂崇拜结合在一起，借助符箓禁咒以驱除恶鬼邪神，使其原有的鬼魂崇拜归属于道教信仰之下，更趋于完善。在瑶族道教中，蓝靛瑶和过山瑶的师公都专事驱鬼除邪，成为其各自教派的一大特点。不只师公可以驱

① 卿希泰主编：《中国道教史》（第二卷），四川人民出版社，1992年版，第652页。

鬼，凡已举行度戒和挂灯的人都有一定的道法和一定数量的神兵用于驱鬼，表现出其群众性和普遍性。驱鬼又分以个人和家庭为主的个体驱鬼和村寨性的集体驱鬼两种，或为治病，或为除难免灾，或为祈求全寨平安等。在他们看来，个人或集体的灾难病患大多是由恶鬼邪神带来的，或因得罪家先和神灵而被降罪所致。因此，除了驱鬼除邪外，还得祈神。驱鬼或是祈神，具体在做法事时视其卜问出的原因而定。

在蓝靛瑶中，驱鬼除邪祈神和家先思想分别是梅山派和完满派的主要教义，在间梅派中则是两种思想一起成为该派的教义。在汉族符篆派道教中，各派道法虽然存在着较大的差异，其教义却无太大的差别。在云南瑶族中，不仅各派道法有着一定的差别，蓝靛瑶中因汉族道教不同教派传入时间的不同而形成了道法和教义均不相同的两派，两派又是相互配合，互相协作的。这也是瑶族道教教义瑶族化的一个特点。

二 瑶族文化道教化的途径

我们说“瑶族文化道教化”，比“瑶族宗教道教化”这个概念显得更为宽泛，它不仅包括了宗教的道教化，还包括了道教信仰对瑶族文化其他层面的渗透和深入影响。如前文所论，道教对云南瑶族的原始宗教产生了深刻的影响，经过漫长时期的融合和整合，两者已有机地融为一体，其原始宗教的思想、祭祀礼仪、神灵、主祭人员等基本上都已归属到道教信仰体系之下，使其原始宗教成为瑶族道教的附属物。在瑶族道教成为云南瑶族宗教主体的过程中，它同时对其文化的其他方面进行渗透，使其文化的政治、经济、文字、风俗习惯、命名制、伦理道德、文学艺术、传统教育和传统医药等多数领域都充满了道教的汁液，而这些领域中所见到的原始宗教的影响只剩下不多的痕迹。

瑶族文化道教化大致有以下四个具体途径：

首先是其原有原始宗教的道教化。道教传入瑶族地区之前，瑶族所信仰者是以自然崇拜、图腾崇拜、鬼魂崇拜和祖先崇拜为基本内容的原始宗教。在道教传入之后，通过长期的融合与整合，道教逐渐成为瑶族的主要信仰方式，其宗教信仰表现出明显的道教化特点。通过本书大量篇幅的论证后不难看出，瑶族道教早已是云南瑶族宗教信仰的核心，是其信仰的主要宗教形式。瑶族自自古以来就已存在的一些原始宗教神灵、观念和祭仪仍然保留下来，但这些神灵、观念和祭祀礼仪已基本上被置于道教的支配之下，被融合到了道教之中，成为其有机组成部分。这主要表现在以下几个方面：

第一，各种原始宗教的形式，除了祖先崇拜和鬼魂崇拜之外，均出现较大的衰微趋势，几乎被道教的氛围所遮盖。从本书第二章和第三章的分析可知，自然崇拜和图腾崇拜到近现代时已出现淡化的趋势，而鬼魂崇拜、祖先崇拜和道教信仰则仍然保持强有力的发展态势。在现今的云南瑶族社会中，要找到自然崇拜和图腾崇拜的较为明显的成系统的崇拜现象和行为已是比较困难的事，只有长时间的仔细挖掘才能找出一些崇拜的痕迹来。后三种崇拜则明显不同，在任何一个瑶寨甚至任何一个瑶族家庭中，哪怕是在一年中并非宗教活动频繁的时期，随处都可观察到鬼魂崇拜、祖先崇拜和道教信仰的踪迹，在与他们的口头交谈中更是常常显露出这种迹象。这一方面是因为随着瑶族社会的不断发展，其社会日趋复杂化，原有的宗教信仰体系已难以满足其精神世界的需要，其原始宗教存在的根基和功用价值正在失去，另一方面随着道教的逐步深入，正顺应了其社会发展的这一趋势，弥补了他们信仰的这一缺环，而原有的原始宗教则逐渐退化，并被纳入瑶族道教信仰的体系之中。他们的祖先崇拜虽然仍然保持着旺盛的生命力，但如第三章相

关部分所论，其道教化的程度，堪称瑶族原始宗教道教化的典范。其鬼魂崇拜与祖先崇拜一样，与道教信仰的驱鬼除邪相结合，表现出明显的道教化特点。

第二，原始宗教的祭祀活动基本上都由已皈依瑶族道教的男子主持。这一方面是由于瑶族成年男子全为已度戒或挂灯的道教信徒；另一方面，更重要的是，他们所信的神仙绝大多数是瑶族道教的神仙，他们要取得神灵的佑助，则必须要由已皈依道教的人才能达到通神之目的。在有的地区，在某些重要节日家中祭祖先要请师公主持，而巫术活动主要由师公或已举行过道教的入教仪式度戒或挂灯的男子举行等。

第三，有些传统的原始宗教祭祀活动已与道教科仪合为一体，并由道公或师公主持。如蓝靛瑶和过山瑶祭祀图腾祖先盘瓠的还盘王愿，均与其道教入教仪式度戒或挂灯一起举行，演变为道教的还愿酬神仪式。成年礼、婚礼、葬礼等人生礼仪与道教结合后，全变成了道教的斋醮仪式，而其原初具有的意义基本被道教思想所取代。如前面“道教瑶族化”部分所论，这同时也是原始祭礼和人生礼仪瑶族化的过程。

第二个途径是伦理道教化。这里所说的伦理道教化，并不是说瑶族的伦理道德全都已染上了道教的色彩，而是说道教伦理已居于其诸多伦理规范的核心。为了实现其人生的最大理想——成为家先，束缚他们的意识和行为的是以道教戒律为主道的道教伦理，而其他传统的民族道德规范全围绕着这一中心展开。当其他伦理有悖于道教伦理时，他们首先要服从的是道教伦理。当他们在人与人的关系和人与神的关系发生冲突和矛盾时，他们首先要服从的也是人与神的关系。他们正是借助于道教神仙们的力量，以实现成为家先的理想为动力，在现实社会中推行以“善”为中心的道教伦理道德规范，形成社会舆论，增强内心的信道信念，规范社会行为，从而把其道教信仰与人

内心的信念、道德准则、人生的理想追求等有机地融为一体，实现了伦理道教化的尝试。伦理道教化在培养瑶民的为善价值观和树立其积善存德的人生观中，起到了至关重要的作用。正是通过伦理道教化的途径，使道教思想渗透进了瑶民的意识深处，并进而对瑶族文化的许多层面产生了深远的影响。

第三个途径是幸福道教化。处于不同文化背景下的民族有着不同的幸福观。由于道教信仰深入到了云南瑶族文化的深处，其幸福观也打上了深深的道教烙印。在汉族道教中，由于其理想是实现肉体长生成仙，他们以追求现世的幸福为目标，并确立了弃恶扬善的一系列理论，以此区别于佛教、基督教等世界宗教，成为道教的最大特点。由于瑶族历史发展的特殊性，他们内受生计艰难的困扰，外受民族压迫的煎熬，汉族道教追求现世幸福的理想在他们这里犹如海市蜃楼般虚无而遥远。因此，他们以驱鬼除邪以求得现世幸福和来世升入神仙界成为家先相结合，构成其完善的具有瑶族特点的幸福观，其中又以来世成仙为其核心。不论现世幸福或是来世幸福，都要信道并借助“道力”来达到理想中的幸福境界，从而使其幸福观道教化。他们用各种道法来驱除带给他们灾难和病患的邪鬼恶魔，以求实现子孙绵延、五谷丰登、六畜兴旺、无病无灾的现世幸福。同时又借用道教的神仙世界构筑具有自身民族特点的彼岸世界，并在一生中信道积善，为跻身于这个理想中的可以拥有巨大神力、不受任何灾难病患所困扰的“神仙界”而努力。这也是他们信仰道教的最终目的和最大动力。

第四个途径是信仰入世化。所谓信仰入世化，是指以驱鬼祈神和成仙为特点的符篆派道教，因其满足了广大瑶民的宗教信仰需求而为他们广泛接受，并产生了道教信仰民间化和大众化的信仰效应。这表现为两个方面：一是信仰的民间化，表现为瑶族文化的诸多层面受到了道教的深入影响和渗透；二是信

仰的大众化，具体表现为全民信教。

在信仰民间化方面，云南瑶族文化的其他层面大多受到了瑶族道教的重大影响。这种影响是渗透性的，深入到了瑶族文化的方方面面。瑶族道教与瑶族文化中的众多重大方面均有千丝万缕的联系，在许多方面甚至深入到了其他文化层面的核心，即使对某些与宗教联系较少的方面也产生了一定的影响。比如在 20 世纪 50 年代初以前，对其村社政治领域中保留下来的丛会和瑶老制起决定作用的是瑶族道教因素，某个男子要担任瑶老，他必须首先是瑶族道教的弟子，即必须举行过度戒或挂灯仪式，这是最起码的先决条件。生产活动中举行的宗教仪式虽有些与自然崇拜相关，但其祭礼已严重道教化，主祭人员也是瑶族道教的有关人士。瑶族长期以来使用的古瑶文是由瑶族道教带入瑶族的汉字的衍生物，在瑶族中的主要用途之一仍然是记录道教经典。其人生礼俗更充分体现了其宗教追求和人生理想中处于核心地位的道教思想和伦理，其中尤以成年礼、婚礼、葬礼表现最为突出。其成年礼早已演化为道教的人教授箒仪式，并直接与受礼者在来世“神仙界”的地位相联系。婚礼也是按道教的斋醮仪式举行的，其主要目的在于向道教诸神报告结婚夫妇的户口，向诸神通报他们已结为夫妻，其婚礼和婚姻的宗教意义仍归结于道教信仰和伦理。葬礼则是其瑶族道教思想和伦理的集中体现，其一生信道的主要目的在此表露无遗。葬礼中，要由道公（蓝靛瑶）或师公（过山瑶）替死者向道教诸神赎罪、削罪，或把罪业深重的灵魂从血湖中解救出来，用咒语请动道教的所有大神们，请他们把死者的灵魂引到“天庭”或“神仙界”中，位列仙界，成为家先，永享仙福。葬礼的规格和形式主要由死者生前是否皈依道教以及死者度戒和挂灯的等级等因素来决定，生前未入道教者，死后只能堕入地狱，而已入道教者则据其生前所积功德获得在天庭中的相应

地位。人生礼俗通过一系列道教斋醮仪式和信道所积的功德，使他们一生追求的幸福得以实现。其生活习俗中也有一些道教影响的痕迹。在饮食方面，因他们认为牛、羊、马等大牲畜在天庭中有道教尊神为其师父，因而他们不吃牛、羊、马肉。而猪和鸡主要用作祭祀用品，主要目的并不在于自己食用。居住习俗上的道教信仰主要表现在家屋堂屋的布置上，神龛上所立牌位以道教诸神和家先为主，这里同时是家庭内祭祀道教诸神和本家庭家先的所在。在云南瑶族一生所有的姓名中，最受重视的是道教戒名，因为戒名的有无，直接关系到该人死后能否成为家先，即能否在仙界获得一定的地位，并得到后世子孙的献祭。其伦理道德以宗教道德为核心，其中又以道教伦理与道教化的家先思想为其根本，因为道教伦理的遵守直接关系到死后能否升入天庭以及其灵魂在神仙界的神仙阶位。其神话中的主人公盘古、盘瓠、伏羲兄妹、令公等全成了瑶族道教的神灵，并且在道教信仰的冲击下，许多神话都发生了很大的变异，在部分地区还流传着以道教尊神为主角的道教神话。现实性很强的民间故事中也透露出些许道教影响的痕迹。民间音乐、民间乐器和民间舞蹈全都具有明显的道教色彩，其中民间音乐中以道教音乐最有特色，民间乐器中大部分是道公和师公用于做法事的宗教乐器，而民间舞蹈则几乎全为道公和师公在宗教活动中所跳的舞蹈。其传统教育中以道教教育为其主要内容，不少地区还以学习瑶经为主要教学内容办起了类似汉族私塾的教学班。其传统医学以传统医疗的草药治病与道教驱鬼祈神相结合为最大特点，等等。

在信仰大众化方面，表现为全民信仰瑶族道教，通过全民信教，使道教信仰深入到了每一个瑶民的意识之中。全体已成年的蓝靛瑶男子都要度戒入教，据称只有智力低下的傻子才不度戒。蓝靛瑶中虽然只有男子才举行道教的入教仪式，才能算

是瑶族道教的弟子，但其女子因与其已度戒入教的丈夫的关系而在死后也可获得灵名，也由道公用道教斋醮仪式为其亡灵超度，请道教诸神引其亡灵升入“神仙界”，使其亡灵名列仙籍，成为家先，在其后世子孙举行各种斋醮仪式时也被请到道坛为其子孙的仪式作证盟，其在仙界的地位与其丈夫是相同的。可见蓝靛瑶女子也是道教的信徒。过山瑶成年男女均要举行作为道教入教仪式的挂灯仪式，在其经书中被称为“师男”和“师女”。并且其婚礼上也由师公把他们夫妇的姓名奏到天庭，死后他们在天庭中也为夫妻。在蓝靛瑶和过山瑶中，都存在着一定的轮回思想，但并非所有人死后都要轮回，而主要是未成年而没来得及度戒或挂灯的人死后，道公或师公把其亡灵尽快送回其投胎之处，让其重新投胎，以便使其来生死去后能到天庭成为家先。其信教之全民性由此可见一斑。

三 瑶族道教成为云南瑶族文化核心的原因

经过第二至第四章的讨论，我们已知瑶族道教在近现代已成为云南瑶族文化的核心，其影响范围之广，触及文化内核之深，令人叹为观止。作为古代中国汉族地区的重要信仰之一，道教为什么会传入包括瑶族在内的少数民族中，已有学者作过深入的探讨，并形成了若干真知灼见。如卿希泰先生认为道教能够在少数民族中广泛存在的原因有三：一是道教是一个多神崇拜的宗教，而我国许多少数民族的信仰内容也是多元的；二是道教本身在形成和发展的过程中又吸收了一些少数民族的信仰成分；三是道教能够平等对待各少数民族。^① 张桥贵先生从道教有向外发展的需求和条件、少数民族有接受道教的需求和

^① 卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社，1994年版，第432~433页。

条件这两个方面对道教传入少数民族地区的问题作了深入的理论探讨。^① 道教对中国许多少数民族都产生了一定的影响，但影响的程度并不一致。其中对有些民族影响较深，如瑶、壮、仫佬、土家族等。对有的民族的影响则是有限的，如彝、纳西、怒、水族等。那么，同样受到了道教的影响，为什么在云南瑶族中道教影响会如此之深，以致瑶族道教会近现代时成为其信仰的主要形式，并深入到了其文化的核心呢？这是本书最后要探讨的问题。

第一，由于瑶族及其先民是华南少数民族中最靠北的一支，一直位于南方少数民族的最前沿，数千年来一直与汉族及其先民打交道，形成了两个民族长期交错杂居、直接接触的局面。这就为各自的民族文化在发展中相互交流，不断吸收、改造和容纳对方文化中的先进部分，尤其是为瑶族文化开放性的释放和瑶汉融合，提供了必要的外部条件。

瑶族先民来源于远古时期居于长江中游地区的三苗，三苗部落集团在史前时期就已与华夏部落集团在居地上紧紧相接。著名历史学家徐旭生先生曾把黄河中、下游的两个庞大的氏族部落集团分别称为华夏集团和东夷集团，把长江中游的氏族部落集团称为苗蛮集团。^② 三苗为苗蛮集团的主体。《战国策·魏策》说：“三苗之居，左有彭蠡之波，右有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北。”三苗的活动范围在今湖北、湖南、江西一带，而集团的中心在湖北、湖南两省。在考古学上的大溪文化时期，华夏和三苗两个集团的分布地域在湖北中北部一带

① 张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1998年版，第1~47页。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），文物出版社，1985年版。

开始交错连接。到屈家岭文化时期，三苗文化不断向北发展，侵占了原属仰韶文化的湖北北部和河南南部一带。到史前末期的石家河文化时期，华夏集团的中原龙山文化又向南发展，夺回了失去的地域。两大集团的你来我往，具体表现就是战争和文化交流的频繁发生。比如三苗的史前文化中常见北方仰韶文化的彩陶母题、龙山文化的各种陶器纹饰和一些特有器物等。^① 三苗在尧、舜、禹的大力征伐下最终战败，从此以后，华夏文化在两者的文化交流中一直占据着强势的地位。

到商周时期，瑶族先民仍处于与汉族及其先民相互交融的状态中。这时的荆蛮主要由三苗发展而来，其居地与三苗大致吻合。荆蛮与商、周王朝之间不断发展战争，但经济文化的交流从未中断，民族间的融合与同化也随之发生。荆蛮中实际包括了一部分南移并“蛮化”了的华夏族，而民族融合的主流则是蛮族不断被华夏族同化。其中最典型的就是与瑶族先民本来同属一民族集团的一部分蛮族，在被楚族同化后，到西汉初年又被汉族同化，直接成为汉族的一个来源。^② 其中未被汉族同化的部分，其文化也受到了汉文化的强烈影响。

秦汉以后，瑶族先民被称为“长沙蛮”、“武陵蛮”，其居地不断向南、向西移动。长沙蛮主要分布在湖南中南部和东部，武陵蛮主要分布于湘西武陵地区，开始出现“山居”的特点，但仍然处于南方少数民族中与汉族接触的最前沿。南北朝时，瑶族成为独立的民族共同体后，其分布地域更向南扩大，已到达今广东北部和广西东北部。唐代瑶族主要散布于洞庭湖

① 徐祖祥：《长江文化的考古学考察》，载《文明与遗传》，日本勉诚社，1997年版。

② 徐祖祥：《三苗、荆蛮与瑶族来源问题》，载《贵州民族研究》2001年第1期。

以南的今湖南大部、广东北部、广西东北部等地区。宋代时瑶族分布的重心逐渐南移至湘南及两广，尤其是广东、广西两省成为瑶族的主要聚居区。此时，瑶族大分散、小聚居的局面开始形成，为与汉族的文化交流提供了更为便利的条件。

可以看出，虽然瑶族及其先民千百年来一直在不断迁徙，但他们与汉族紧邻杂居的状态却始终没有太大的改变，只是汉族的居地在不断扩大，而瑶族在汉族的紧逼下被迫南迁西移退至贫瘠的山区。到后来瑶族主要分布于湖南南部、广东中北部和广西大部后，瑶、汉分布犬牙交错的局面更趋突出。在汉族形成以后的各个历史时期，虽然各封建王朝及其地方统治者都采取了不同的民族政策限制瑶汉交往，但由于瑶族及其先民与汉族长期处于杂居的状态，两个民族在民间的往来从未中断过，其结果是文化间相互影响、互为传播，不断吸收对方文化中自己所需要的部分为己所用。比如瑶族先民文化对汉文化的影响中，前者曾广泛流传的盘古神话被汉族吸收改造后，成为汉文化的一个特殊文化因子，就是一个典型的例子。^①当然，其中更主要的是汉文化对瑶族文化的影响。应当看到，瑶汉文化的双向互动是一个自然的、长期的、不以人们意志为转移的历史过程，这一过程的完成需要内、外部条件的共同驱动才能真正完成。换言之，瑶、汉长期杂居只是为其文化交流提供了一个前提，这个外部的前提条件最终需要在瑶族文化本身内部动力的驱使下才能最大程度地发挥作用。

第二，瑶族文化的开放性和封闭性特点共同作用的结果，是以道教信仰为主要内容的汉文化因素传入瑶族文化中，被瑶族文化成功改造和融化，成为瑶族文化的一个有机组成部分，

^① 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第278~280页。

并进而实现了瑶族文化的道教化。

任何一个民族的文化结构都同时具有封闭性和开放性的双重特点，只是不同民族因其生存于不同的时空而表现出不同的封闭性和开放性。自远古以来瑶族及其先民与汉族交错杂居，为瑶族大量吸收来自汉文化的文化因素和信息提供了前提条件，尤其使其开放性的一面在文化交流中发挥了更为突出的作用。文化相对论告诉我们，任何一个民族文化都有其自身的存在价值，并无孰优孰劣之别。如美国著名人类学家博厄斯认为：“任何一个民族或部落都有它自己的逻辑、理想、世界观和道德观，不应该用自己的一套标准去衡量其他民族的文化。每一个民族都有它自己的尊严和价值观，民族文化没有高低优劣之分。”^① 虽然如此，文化相对发达的文化对其他与其接触的文化必然会产生强大的渗透力也是不争的事实。因此，瑶汉文化之间的巨大落差必然使汉文化因素随着迁徙、通商、通婚（主要是汉族妇女嫁入瑶族中）、冲突、战争等的发生而大量渗入到瑶文化之中，其中汉族的传统宗教道教的传入就是一个重要的方面。汉文化因素随瑶族文化的开放性特点而传入，使瑶族文化呈现出明显的所谓“汉化”特点。我们在这里使用“汉化”一词，并不是说瑶族文化中包含了大量的汉族文化因素，瑶族文化就存在着被汉文化“吞没”的危险，因为瑶族文化因其开放性在吸纳某些汉文化因素时，其文化的封闭性同时也在起着很大的作用。这具体表现为瑶族文化之所以能够独立存在，在于它本身是一个自足的完整系统，吸收进来的外来文化因素首先全都要经过筛选，从中选出与己相容的成分，然后进行一个民族化的改造，使这些外来因素融入到这个文化系统

^① 转引自宋蜀华、白振声：《民族学理论与方法》，中央民族大学出版社，1998年版，第36页。

中，成为其中的有机组成部分，被该系统完全消化。道教的传入和被瑶族文化的成功“消化”使道教成为瑶族道教，从而已成为瑶族文化组成部分的瑶族道教进而对瑶族文化的其他层面产生渗透性的影响就不足为奇了。

经过道教瑶族化和瑶族文化道教化所形成的具有较多瑶族特点的瑶族道教，在长期相融的过程中，实际上已成为瑶族文化的有机组成部分。道教信仰虽传自汉族，但经过长达千余年的发展，早已被瑶族人民视为自己文化的一部分。这当是道教的成功瑶族化和瑶族文化的成功道教化双向运动的必然结果，瑶族道教深入瑶族文化的过程正是瑶族文化成功道教化的过程。其他宗教传入他民族并成功民族化后，都经历了相同的命运，如受佛教影响很深的中国古代文化，与儒、道一起成为古代中国封建社会的三大精神支柱即是如此。我们在调查中发现，包括瑶族神职人员师公和道公在内的瑶族道教的信徒们，早已淡忘了道教原是汉族的东西，可见其民族化的成功之处。

我们认为，瑶族文化道教化虽有四个途径，但这四个途径并非同步进行的。首先完成的应是瑶族原始宗教的道教化。道教与瑶族原始宗教的融合，是以双方均作出若干的改造为前提的。两者能有机地融合在一起，首先因为两者有较大的相似性，因而瑶族较早地受到了早期道教的影响。道教虽然是由中国古代汉族创立的，并以汉族传统的礼仪文化为重要内涵，但它又以中国古代汉族和南方各少数民族原有的古代宗教思想和巫术信仰为基础，因而能在中国古代各族人民中得以流传。道教的很多内容及形式均取自重巫尚鬼的荆楚巴蜀的原始信仰，瑶族先民居于荆楚一带，其信仰也曾成为道教产生和形成的重要来源之一。道教产生之后，同时也需要向外传播，居地邻近，且信仰体系与早期道教有若干相似处的瑶族先民必然成为早期道教传播的主要对象之一。其次，如本书第二章所论，道

教传入瑶族地区后，其教派与各派特点、入教仪式及其文化意义、宗教经典、各种斋醮科仪、神灵体系、宗教伦理等均经过了一个瑶族化的过程。第三章更进一步对瑶族固有的原始宗教如何改造以与道教融为一体进行了深入的讨论，认为经过改造后瑶族原始宗教，已被融入到了道教信仰之中。世界上任何宗教等文化因素在传入另一个民族的社会之中时，都没有也不会完全排斥该民族原有的宗教信仰，相反，它总是尽可能地保留、吸收该民族原有宗教中的一些“合理因素”，使之为己所用，同时也使该种宗教打上这个民族的色彩，实现该宗教的民族化。佛教之汉族化、藏族化、傣族化，基督教和天主教等世界宗教传入各族地区的民族化等，莫不如此。其三，早期道教传入瑶族地区并成为瑶族的主要信仰，应有一个历史的过程，也就是说，道教的传入并逐步取代瑶族原有的原始宗教成为其主要的信仰形式并不是一蹴而就的，而是循序渐进的。这个过程应是随道教思想的逐步深入而完成的。道教思想中，首当其冲的是道教伦理思想，其中最重要的或者说产生了至深影响的是入教仪式及其瑶族化后所形成的一系列伦理思想。从事各种宗教活动的人或主持这些宗教活动的人必须是已入道教者，这一观念的形成应有一个历史的过程。同时道教神灵系统被瑶族吸纳之后虽经过了瑶族化的改造，但其主要的神灵仍是原道教的诸神，而且瑶族本身原有的自然神、图腾神和得道升天的家先都被纳入到了道教的神灵系统之中，这就从根本上决定了不论是道教特有的斋醮等科仪或是瑶族已道教化的各种原始宗教祭祀礼仪都是按照道教的科仪来进行的，从而在本质上决定了瑶族原始宗教的最终道教化。

道教与瑶族原始宗教的有机结合，尤其是与其鬼魂崇拜、祖先崇拜的成功融合，为千百年来瑶族道教深入瑶族人民心中打下了坚实的基础，成为瑶族道教能够深入瑶族文化的主要原

因之一。换言之，由于道教的成功瑶族化和瑶族原始宗教的成功道教化，从而为伦理道教化、幸福道教化和信仰入世化开辟了道路。由于瑶族道教成为云南瑶族的主要宗教信仰，经瑶族化后的道教伦理、道教幸福观（包括普济世人的济世思想和来世成仙的家先思想）在其文化领域中逐渐占据了主导地位，而更重要的是，通过信仰大众化进而实现了信仰民间化，使整个云南瑶族文化的空间中充满了瑶族道教的营养和汁液。

第三，不仅汉文化的重要因素道教信仰直接传入到瑶族之中，瑶汉长期杂居和瑶族文化的开放性还使该民族在发展的过程中，能够不断地吸收汉族等其他民族的贫苦群众为瑶族的一部分，这些汉族群众不仅带来了道教信仰，而且对道教信仰深入瑶族文化起到了重要的作用。

瑶汉融合主要表现为两个方面，一方面是瑶族中存在着很重的“香火”观念，但与汉族历史上既重视姓氏的延续，又计较血统的联系有很大不同，瑶族的生育意义有其自身的特点，表现为“重视姓氏的延续，却不计较血统的联系，以及对后一代的看法是男女并重，并不一定要儿子才能继承姓氏”。^①这种生育观念使他们能够经常收养汉族及其他民族的贫困人家的子女作为自己的儿女，并得到族人的认可。这对历史上瑶族的发展和壮大有着十分重要的意义，使他们能在艰难的生存环境中保持其群体的数量，维持民族的发展规模。

对瑶族宗教信仰体系的发展产生影响的主要是瑶汉融合的第二个方面，就是大量的汉族群众直接融合到瑶族中，成为瑶族的一部分。在各地地方志中，对明末清初以来汉族融合到瑶族中的情况多有记载。以广东为例，明末清初时，“有明朝遗老

^① 胡起望：《瑶族的产育制度》，载《民族调查研究》1987年第2~3期合刊。

多人，慨汉族之沦亡，愤腥膻之满地，多徙放入排，杂瑶而居，历史既久，遂与同化”。^①清代时汉人融入到瑶族中的犹多，史籍中也多有记述。如清屈大均《广东新语·人语》载：“诸瑶（指罗旁瑶）率盘姓，……其非盘姓者，初本汉人，以避赋役，窜潜其中，习与性成，遂成真瑶。”《明世宗实录》卷441载：（明嘉靖初）“广东新宁、新会、新兴、恩平之间，皆高山丛箐，径道险仄，奸民亡命辄窜入诸瑶中，吏不得问。”瑶族中多数姓氏都有亚姓，其中有的亚姓即为已融入瑶族的汉族的原姓氏，为区别于瑶族的姓氏而成为一个新的亚姓。如广东连南县油岭排瑶的亚姓小唐就由汉姓演变而来。^②今云南瑶族的绝大多数都是在明、清和民国时期由两广迁徙而来，其中也应包括了若干原为汉族的所谓“贗瑶”。大量的汉人融合到瑶族之中，必然把其传统的道教信仰也带到瑶族中来，对其他瑶族群众产生影响，促使其宗教的道教化，并进一步加速瑶族文化的道教化。

第四，再进一步来看，为什么瑶族成功地完成了道教的瑶族化和宗教的道教化，并进而全面实现了瑶族文化道教化，而其他许多同样受到道教影响的民族并未做到这一点，或者说并未有意识地去做，这应与瑶族的特殊历史发展历程有着十分密切的关系。就瑶族的历史发展来看，其文化的发展受到了诸多外来因素如封建国家和封建制度的充分渗透，这种渗透不仅有政治上迫害、经济上的剥削，还有文化上的冲击和融合。在受古代中国封建统治阶级压迫的同时，瑶族历史上也曾有过受到“善待”的情况，正是这种时间虽短但对瑶族心理产生重大影

^① 《广东全省地方纪要》第三册，1934年。

^② 练铭志：《试论广东汉族的形成及其与瑶、壮、畲等族的融合关系》，载《民族研究》2000年第5期。

响的事件，使瑶族的道教信仰自宋以后逐渐得以深入到其文化的核心，对瑶族文化产生了渗透性的影响。

从总体上来看，瑶族先民从三苗以来的民族冲突与斗争，对瑶族及其先民的民族心理素质的形成产生了极大的影响，而这一点对其宗教信仰体系的形成和发展产生了很大的影响。在长达数千年的历史里，瑶族及其先民与中国各代统治阶级之间的关系主要是冲突和斗争的关系。早在中原地区史前社会的末期，瑶族先民原居于长江中游时，就有向北发展的趋势，从而与中原地区的华夏集团之间发生了大规模的战争。尧、舜、禹对三苗发动战争的主要理由之一，就是“苗民弗用灵”（《尚书·吕刑》语），即不采用北方的高级巫教，可见三苗这时有一套自己的信仰体系。由于中原华夏集团在尧、舜、禹时在政治、经济等各方面发生了很大的质的变化，如通过酋邦联盟首领职位继任之禅让制向世袭制的成功转换，使集权的奴隶社会首先在中原地区产生，大大增强了华夏集团的战斗力，战争的结果是三苗战败。^① 但随后商周时期荆蛮获得了较大的发展，继续与商周王朝发生冲突和战争，并在与多种古代民族融合之后形成了《后汉书》所称之为长沙蛮和武陵蛮，并经过长期的不断整合、融合、分化，在南北朝时从中分化出“莫徭”这一古代族群，形成了瑶族。^② 自瑶族成为一个独立的民族之后，与中国封建统治集团之间的斗争从未间断。

但到宋代时发生的几件大事，使其关系出现了一些转机。时间虽然短暂，却对瑶族的民族心理素质和文化发展产生了深

① 徐祖祥：《从禅让制到世袭制》，载《华中科技大学学报》2001年第2期。

② 徐祖祥：《三苗、荆蛮与瑶族来源问题》，载《贵州民族研究》2001年第1期。

远的影响。从汉、瑶两族古代文献来看，宋代尤其是南宋统治者对瑶族所采取的政策，使宋代成为瑶族发展历史上的一个非常重要的时期，或者说宋代时瑶族与汉族封建统治者之间曾有过一个“蜜月”时期。从以下两件瑶族历史上发生的重要事件中可以看出这一点。

一是《评皇券牒》的颁发。《评皇券牒》或名《过山榜》、《评王券牒》、《盘皇券牒》等，是瑶族屈指可数的古文献之一。学者多认为其颁发的时间是在南宋时期，是由宋理宗颁给瑶人过山耕种、免于徭役赋税的“特许状”。如日本著名人类学家白鸟芳郎教授在《东南亚山地民族志》中认为：

“该文献在中国南宋时期，理宗皇帝以敕令颁布，作为恩赐公文授与有功之瑶民，受此恩赐公文之各知名瑶家，包括子子孙孙在内得以免除租税和徭役，此公文也是准许瑶民在迁居地山区自由开垦的特许状。”^①

湖南瑶族研究专家李本高先生也作此论断，认为《评皇券牒》是南宋王朝发给瑶族的“特许状”，并认为“这是由瑶民当时所处的特定生存环境和英勇斗争所决定的”。^②但这显然不足以令人信服，因为当时其他一些民族也同样具备这两项条件，却并未被颁与类似的“特许状”。于是有人更进一步认为，宋理宗颁给瑶族特许状，主要是由于他推崇的理学开山祖师周敦颐为瑶人之故：

“宋理宗缘何只对瑶族发给‘特许状’，最关键的

^① [日] 白鸟芳郎：《东南亚山地民族志》，黄来钧译，云南省历史研究所东南亚研究室，1980年4月印，第20页。

^② 李本高：《瑶族〈评皇券牒〉研究》，岳麓书社，1995年版，第14页。

因素在于宋理宗对‘宋理学之宗祖’周敦颐的推崇，而周敦颐又是湖南‘道州千家峒’瑶族十二姓中周姓瑶家子弟的缘故。”^①

不管宋理宗为何会颁给瑶族《评皇券牒》，自瑶人得到此“特许状”后，每当迁到一地与当地原居民发生租地冲突时，他们常会拿出《评皇券牒》给当地官员看，以示其过山耕种是得到了皇帝的特许的，甚至到了20世纪50年代民族工作者到瑶区开展工作时，仍有瑶民展示其祖传的《评皇券牒》以示其耕种“特权”。也许正因为此牒的颁发，瑶族在其歌谣等民间文学作品和瑶经中，常提到“南朝”（即南宋），并称之为“圣朝”。中国各封建王朝在其作品中享此盛名者，仅此一个朝代而已。因为中国封建王朝的改朝换代，各地官员并不承认《评皇券牒》的有效性，于是瑶人发出了“因为朝廷不平理，过山榜文立有书”（瑶族《飘洋过海歌》语）的感慨。可见《评皇券牒》的颁发对瑶人心理产生了多大的影响！蜜月虽然短暂，却在瑶人心理上打下了一道深深的数百年不灭的印记。

二是梅山的开发。自宋太祖起，宋王朝就与梅山蛮有了较多的接触，但在宋神宗开梅山之前，他们之间的关系多半是对立的关系。其间梅山还曾被列为禁地，禁止汉人与梅山瑶人的交往。自宋神宗熙宁五年（1072年）起，北宋王朝开始了开梅山的壮举。史载“檄谕开梅山，蛮瑶争辟道路”（《宋史》卷四九四《蛮夷列传二》），又有诗记曰“檄传瑶初疑，叩马卒欢舞。坦然无障塞，土石填溪渚。伊川被发祭，一变卒为虏。今虽关梁道，失制后谁御。开梅山，开山易，防僚难，不如昔人

^① 任俊华：《宋理宗缘何对瑶族发给“特许状”——理学开山祖师周敦颐与《评王券牒》，载张有隽主编《瑶学研究》第4辑，广西民族出版社，1997年版。

闭玉关”^①，可见当地瑶人对封建政府开发梅山是持欢迎态度的。梅山开发虽加重了瑶人负担，但加速了其封建化过程，促进了民族融合，提高了当地的经济发展水平。^② 由于梅山是梅山教的故地，梅山的开发，无疑对该派道教的流传起了非常积极的作用。

由于宋代对道教的尊崇，而宋王朝统治者通过一些特殊政策对瑶族社会产生了极大的影响，使瑶人对汉文化的崇敬心理由此形成和强化，尤其对道教产生了极深的感情。正由于这个原因，有不少学者认为道教就是这时传入瑶族社会的。但到元、明、清时期，民族关系极度恶化，这在瑶族的民间歌谣中就有明确的反映。这也是瑶族大范围、大规模迁徙的时期。明代对前后长达一百年的大藤峡瑶民大起义的残酷镇压，更造成了极深的民族隔阂，并迫使瑶民进行了空前的民族大迁徙，云南瑶族中有很很大一部分就是这时迁入的。^③ 民族隔阂的结果之一，是阻断了民族间信息的交流，瑶族道教埋没于瑶族民间，不为汉族文人所知，因此直到清代一些方志中始有对瑶族信仰道教的些许记载，但更多的是把瑶族的宗教当作巫教之一种。而瑶族也对外部汉族道教的变迁情况一无所知，这也是晚期道教对其道教信仰影响甚微的原因。也许正因为南宋与其前后各朝统治者对瑶族及其先民政策和态度的巨大反差和对南宋统治者“礼遇”的怀念，使他们对道教信仰的感情，犹如他们对早

① 晁补之《鸡肋集》卷九《开梅山》，转引自吴永章《瑶族史》，四川民族出版社，1993年版，第180页。

② 参见吴永章《瑶族史》，四川民族出版社，1993年版，第177~183页。

③ 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001年版，第31~33页。

已失去其效力的《评皇券牒》一样，千百年来从未改变。正由于自宋以后这种长期存在的强烈感情的作用，加深了他们对道教信仰的崇拜，并加速和强化了道教的瑶族化和瑶族文化的道教化过程。

总之，瑶族道教信仰体系的形成和发展，是汉文化对其周边各少数民族文化进行辐射影响的产物。瑶族虽受中国封建统治阶级的压迫和剥削，但他们毕竟是中华民族的一个重要组成部分。应当看到，瑶族文化的分布并非是一个孤岛，而是处于汉文化的压力之下存在的。比如在其意识形态领域中，道教神仙体系的吸入就是一个典型的例子。瑶族内部本无与此神仙体系相对应的阶级结构存在，只有在瑶族所处的大环境中才能找到与之相应的客观存在。其神灵体系虽经过了瑶族化的改造，但主宰着该系统的，仍然是汉族道教原有的尊神，而瑶族自己原有的自然神、图腾神、家先以及其历史上著名的英雄人物等虽得以进入神灵系统，却受着道教尊神的领导和支配。这些瑶族道教中的道教尊神，与他们在汉族道教中的情况一样，正是中国封建统治者在其信仰中的折射。虽然他们数百年来不断地迁徙和移动，以逃避与汉壮等族的封建统治关系，这个神灵系统的特殊构成，说明瑶族内心对中国封建统治基本是认可的。

瑶族文化体系是处于汉文化大背景之下存在的一个特殊文化丛，而不是独立于这个背景之外的民族文化。因此，其文化的发展除了有自己的轨迹外，还受汉文化发展的影响。瑶族社会是一个典型的边际社会，瑶族文化也是一个典型的边际文化，虽然其文化有其自身的发展历程和独特的发展特点。瑶族文化的这一特点，是瑶族社会与汉族社会的矛盾关系调和的结果。我们在这里强调汉文化对瑶族文化的渗透所形成的文化因素，并不是不尊重瑶族文化本身的优点和价值，而是注重瑶族文化发展的潮流与现实，在大的文化背景下把握住其文化的本

质。瑶族道教是自汉族中传入的道教信仰与其原始宗教信仰混合而成的信仰形式，在此意识形态的支配之下，一方面他们每迁到一个新地方，租种汉壮等族地主或土司的土地，屈从于大的社会环境，另一方面又在不能忍受封建统治阶级的压迫和迫害时逃离这一关系。因此，我们在进行瑶族文化研究时，除了应注重对瑶族社会进行深入的民族志调查了解现状之外，还要承认瑶族社会历史的重要性。

主要参考文献

一、瑶族经书

《完满科》、《鬼脚科》、《龙王解秽》、《救患科》、《三元合婚书集》、《法书》、《传度表疏申状牒文》、《传度答文戒民书》、《传度书》、《度曹》、《贺星书》、《三戒水盆雪山刀梯书》、《三戒书》、《下禁书》等。

二、专著、论文和调查报告

1. 陈永龄主编：《民族词典》，上海辞书出版社，1989年版。
2. 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年版。
3. [英] 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社，1987年版。
4. 黄淑娈、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，广东高等教育出版社，1998年1月第2版。
5. [日] 石川荣吉主编：《现代文化人类学》，周星等译，中国国际广播出版社，1988年版。
6. 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社，1998年版。
7. 纳日碧力戈：《姓名论》，社会科学文献出版社，1997年版。
8. 纳日碧力戈：《现代背景下的族群建构》，云南教育出版社，2000年版。
9. 陈庆德：《民族经济学》，云南人民出版社，1994

年版。

10. 麻国庆：《家与中国社会结构》，文物出版社，1999年版。

11. 牙含章：《民族问题与宗教问题》，四川民族出版社、中国社会科学出版社，1984年版。

12. [英] 埃德蒙·利奇：《文化与交流》，上海人民出版社，2000年版。

13. 中国社会科学杂志社编：《人类学的趋势》，社会科学文献出版社，2000年版。

14. 陈其南：《文化的轨迹》，春风文艺出版社，1987年版。

15. 史宗主编：《西方宗教人类学文选》（上、下），金泽、宋立道、徐大建等译，上海三联书店，1995年版。

16. [英] 马凌诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆，1936年版。

17. [英] 詹·乔·弗雷泽：《金枝》（上、下），徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社，1987年版。

18. [美] 怀特：《文化科学》，曹锦清等译，浙江人民出版社，1988年版。

19. [法] 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981年版，1997年第7次印刷。

20. 金泽：《宗教人类学导论》，宗教文化出版社，2001年版。

21. 张志刚：《宗教文化学导论》，东方出版社，1996年版。

22. 费孝通：《费孝通民族研究文集》，民族出版社，1988年版。

23. 费孝通主编：《中华民族研究新探索》，中国社会科学

出版社, 1991 年版。

24. 梁钊韬:《梁钊韬民族学人类学研究文集》, 民族出版社, 1994 年版。

25. 江应樑:《江应樑民族研究文集》, 民族出版社, 1992 年版。

26. 和少英:《社会——文化人类学初探》, 云南民族出版社, 1997 年版。

27. [美] 欧·奥尔特曼、马·切默斯:《文化与环境》, 骆林生、王静译, 东方出版社, 1991 年版。

28. [英] A·R·拉德克利夫-布朗:《社会人类学方法》, 夏建中译, 山东人民出版社, 1988 年版。

29. 张哲敏主编:《民族伦理研究》, 云南民族出版社, 1990 年版。

30. 黄惠焜:《祭坛就是文坛》, 国际文化出版公司, 1993 年版。

31. [美] 露丝·本尼迪克:《文化模式》, 何锡章等译, 华夏出版社, 1987 年版。

32. 林耀华主编:《民族学通论》, 中央民族学院出版社, 1990 年版。

33. 钟敬文主编:《民间文学概论》, 上海文艺出版社, 1980 年第 1 版。

34. [美] 玛格丽特·米德:《萨摩亚人的成年》, 周晓红、李姚军译, 浙江人民出版社, 1988 年版。

35. [美] C·恩伯、M·恩伯:《文化的变异》, 杜杉杉译, 辽宁人民出版社, 1988 年版。

36. [美] F·普洛洛、D·G·贝茨:《文化演进与人类行为》, 吴爱明、邓勇译, 辽宁人民出版社, 1988 年版。

37. 张诗亚:《祭坛与讲坛——西南民族宗教教育比较研

究》，云南教育出版社，1992 年版。

38. 陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社，1991 年版。

39. [德] L·费尔巴哈：《宗教的本质》，王太庆译，人民出版社，1953 年版。

40. [法] 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社，1999 年第 1 版，2000 年 10 月第 2 次印刷。

41. [德] 弗里德里希·麦克斯·缪勒：《比较神话学》，金泽译，上海文艺出版社，1989 年版。

42. [苏联] 谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社，1985 年版。

43. [美] 埃利希·弗洛姆：《精神分析与宗教》，中国对外翻译出版公司，1995 年版。

44. [荷兰] 斯宾诺沙：《神、人及其幸福简论》，商务印书馆，1987 年版。

45. 王世朝：《幸福论》，安徽人民出版社，1998 年版。

46. [美] 彼得·贝格尔：《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》，高师宁译，上海人民出版社，1991 年版。

47. [英] 罗伯特·鲍柯克、[英] 肯尼思·汤普森编：《宗教与意识形态》，四川人民出版社，1992 年版。

48. [日] 冈本常男：《顺应自然的生存哲学》，北京大学出版社，1994 年版。

49. 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1986 年版。

50. 潘显一、冉昌光主编：《宗教与文明》，四川人民出版社，1998 年版。

51. 王亚南、郑海：《生一死：永恒的诱惑与恐惧》，云南

人民出版社，1991 年版。

52. [奥地利] S·佛洛伊德：《图腾与禁忌》，杨庸一译，中国民间文艺出版社，1986 年版。

53. 金 泽：《宗教禁忌》，社会科学文献出版社，1998 年版。

54. 宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社，1989 年版。

55. 世 谨：《宗教心理学》，知识出版社，1989 年版。

56. 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988 年版。

57. 卿希泰：《道教文化新探》，四川人民出版社，1988 年版。

58. 卿希泰主编：《中国道教史》（第一卷），四川人民出版社，1988 年版。

59. 卿希泰主编：《中国道教史》（第二卷），四川人民出版社，1992 年版。

60. 卿希泰主编：《中国道教史》（第三卷），四川人民出版社，1993 年版。

61. 卿希泰主编：《中国道教史》（第四卷），四川人民出版社，1995 年版。

62. 卿希泰：《中国道教思想史纲》第一册，四川人民出版社，1980 年版。

63. 卿希泰：《中国道教思想史纲》第二册，四川人民出版社，1985 年版。

64. 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社，1990 年版。

65. 卿希泰、詹石窗主编：《道教文化新典》，中华道统出版社，1996 年版。

66. 卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社，

1994年版。

67. 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社，1990年版。

68. 张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1998年版。

69. 张桥贵、陈麟书：《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》，四川大学出版社，1993年版。

70. 郭武：《道教与云南文化》，云南大学出版社，2000年版。

71. [德] 马克思·韦伯：《儒教与道教》，江苏人民出版社，1995年版。

72. 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年版。

73. 张德禹：《天师道史略》，华文出版社，1990年版。

74. 王家佑：《道教论稿》，巴蜀书社，1987年版。

75. 陈兵：《道教之道》，今日中国出版社，1995年版。

76. 李刚：《劝善成仙——道教生命伦理》，四川人民出版社，1994年版。

77. 谢松龄：《天人象：阴阳五行学说史导论》，山东文艺出版社，1989年版。

78. 柳存仁：《道教史探源》，北京大学出版社，2000年版。

79. 马书田：《中国道教诸神》，团结出版社，1998年7月第2版。

80. 张有隽：《瑶族宗教论集》，广西瑶族研究学会，1986年5月印。

81. 张有隽：《瑶族传统文化变迁论》，广西民族出版社，1992年9月第1版。

82. 徐祖祥：《瑶族文化史》，云南民族出版社，2001

年版。

83. [日] 白鸟芳郎编著:《东南亚山地民族志》,黄来钧译,云南省历史研究所东南亚研究室,1980年4月印。

84. [日] 竹村卓二:《瑶族的历史和文化——华南、东南亚山地民族的社会人类学研究》,朱桂昌、金少萍译,民族出版社,2003年9月第1版。

85. 胡起望、华祖根、吴永明编:《瑶族研究论文集》,中南民族学院民族研究所1985年9月印。

86.《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编:《云南苗族瑶族社会历史调查》,云南民族出版社,1982年版。

87. 云南省编辑组:《云南少数民族社会历史调查资料汇编》(五),云南人民出版社,1991年版。

88. 元阳县民委编:《元阳民俗》,云南民族出版社,1990年版。

89. 吕正元、农贤生主编:《富宁县民族志》,云南民族出版社,1998年版。

90. 红河州民族志编写办公室编:《红河州民族志》,云南大学出版社,1989年版。

91. 云南省思茅地区民委编:《思茅少数民族》,云南民族出版社,1990年版。

92. 金平县民委编:《金平县民族志》,云南民族出版社,1990年版。

93. 屏边县民族、县志办编:《屏边县民族志》,云南大学出版社,1990年版。

94.《瑶族简史》编写组:《瑶族简史》,广西民族出版社,1983年版。

95. 中国西南民族研究学会编:《西南民族研究》(苗、瑶族研究专集),贵州民族出版社,1988年版。

96. 乔健、谢剑、胡起望编：《瑶族研究论文集》，民族出版社，1988 年版。

97. 赵廷光：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990 年版。

98. 陈 斌：《瑶族文化论》，云南人民出版社，1993 年 8 月版。

99. 郭大烈、黄贵权、李清毅编：《瑶族文化研究》，云南人民出版社，1994 年版。

100. 毛宗武、蒙朝吉、郑宗泽编著：《瑶族语言简志》，民族出版社，1982 年版。

101. 吴永章：《瑶族史》，四川民族出版社，1993 年版。

102. 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社，1983 年版。

103. 金少萍：《云南民族历史文化探究》，云南民族出版社，1996 年版。

104. 师宗县文联：《云南民间文学集成·师宗县卷》，云南民族出版社，1993 年版。

105. (清) 汤大宝：《开化府志》，乾隆二十四年刻本。

106. (清) 李熙龄：《广南府志》，道光二十八年刻本，广南县人民委员会 1957 年据 1908 年刻本翻印。

107. 佚名：《民国墨江县志稿》，民国间抄本。

108. 张自明：《民国马关县志》，云南德生石印。

109. 《过山榜》编辑组：《瑶族〈过山榜〉选编》，湖南人民出版社，1984 年版。

110. 黄 珏辑点：《评皇券牒集编》，广西人民出版社，1990 年版。

111. 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，载《民俗》复刊号第一卷第三期《广东北江瑶人调查报告专号》，国

立中山大学民国 26 年 6 月出版。

112. 梁钊韬:《粤北乳源瑶民的宗教信仰》,载《民俗》第二卷第一、二期合刊,国立中山大学民国 32 年 5 月出版。

113. [法] 雅克·勒穆瓦纳:《瑶族的宗教:道教》,覃光广、冯利译自《瑶族神像画》第 2 章,载《民族译丛》1987 年第 2 期。

114. 赵家旺:《瑶族宗教与道教的“三清”崇拜》,载《广东民族学院学报》1990 年第 1 期。

115. 赵家旺:《瑶族度戒与道教斋戒》,载《广东民族学院学报》1990 年第 3 期。

116. 胡起望:《论瑶传道教》,载《云南社会科学》1994 年第 1 期。

117. 张桥贵:《近现代瑶族宗教的道教化及其特点》,载《宗教学研究》1994 年第 4 期。

118. 徐祖祥:《论瑶族道教的教派及其特点》,载《中国道教》2003 年第 3 期。

119. 徐祖祥:《论过山瑶道教的科仪来源和教义特点》,载《贵州民族研究》2003 年第 2 期。

120. 徐祖祥:《三苗、荆蛮与瑶族来源问题》,载《贵州民族研究》2001 年第 1 期。

121. 徐祖祥:《瑶族道教神祇体系特点初探》,载《云南民族大学学报》2003 年第 5 期。

122. 徐祖祥:《瑶族道教中的佛教与儒家因素》,载《贵州民族研究》2002 年第 2 期。

123. 徐祖祥:《试论瑶族传统婚姻的本质》,载《西南民族大学学报》2004 年第 9 期。

124. 徐祖祥:《云南瑶族歌谣的分类及社会文化功能》,载《西南民族学院学报》2001 年第 10 期。

125. 徐祖祥:《云南瑶族聚落背景探析》,载《云南民族学院学报》2002年第6期。

126. 徐祖祥:《从禅让制到世袭制》,载《华中科技大学学报》(哲社版)2001年第2期。

127. 雷宏安、金少萍:《云南师宗瑶族道教考察》,载《民族学研究》1992年第3、4期合刊。

128. 邓志武:《元阳县马街区瑶寨瑶族的神灵信仰》,载中国民间文艺研究会云南分会等编《云南民俗集刊》第四集。

129. 张泽洪:《中国南方少数民族与道教关系初探》,载《民族研究》1997年第6期。

130. 汤一介:《论早期道教的发展》,载《世界宗教研究》1982年4期。

131. 钟国发:《前期天师道史略论》,载《中国史研究》1983年2期。

132. 卢国龙:《道教贵生思想学说的渊源》,载《世界宗教研究》1991年第3期。

133. 郭武:《试论道教长生成仙信仰的形成》,载《宗教学研究》1991年第3~4期合刊。

134. 郭武:《论道教的长生成仙信仰》,《世界宗教研究》1994年第1期。

135. 郭武:《再论道教成仙信仰的形成》,载《宗教学研究》1997年第2期。

136. 陈兵:《道教生死观及其与佛教的关系》,载《宗教学研究》1997年第4期。

137. 吕鹏志:《试论道教的命运观》,载《社会科学研究》2000年第5期。

138. 姜生:《论神仙思想的伦理功能》,载《河北师范学院学报》1996年第3期。

139. 姜 生：《论道家伦理的思想特质及其对道教伦理的影响》，载《世界宗教研究》1995 年第 4 期。

140. 姜 生：《道德与寿老》，载《学术月刊》1997 年第 2 期。

141. 徐亦亭：《道教和中国古代民族关系》，载《世界宗教研究》1991 年第 3 期。

142. 李养正：《论道教与儒家的关系》，载《世界宗教研究》1992 年第 4 期。

后 记

这部书稿是在我的博士学位论文基础上加以修改完成的。我从1997年开始研究瑶族文化，深深体会到汉文化尤其是道教对瑶族文化的渗透和影响，于是带着钩沉发微的极大兴趣，着手搜集道教和瑶族传统文化的相关资料，并开始撰写一些论文予以发表。但书稿能得以顺利写成和出版，无疑得益于众多师友的帮助和鼓励。

首先，我要感谢导师冉光荣教授。1999年我考入四川大学攻读博士学位，在冉先生的指导下，开始具体研究瑶族道教及其与云南瑶族传统文化之间的关系。从论文选题、拟定大纲、搜集资料到撰写、修改、定稿，恩师都以其专深的学术造诣作了细心的指导，使论文得以顺利写成，并被收入《中国优秀博硕士学位论文全文数据库》。

我还要感谢各位师长、学友在资料搜集、论文撰写和修改过程中对我的无私帮助和鼓励。四川大学胡昭曦教授、石硕教授、霍巍教授、四川省民族研究所李绍明研究员、周锡银研究员、朗维伟研究员、云南大学方铁教授、陕西师范大学周伟洲教授等在论文评阅和答辩中对论文作出了较高评价，并提出了若干修改意见。在我三年读博期间，西南民族大学党委副书记赵心愚教授、四川大学历史文化学院徐君博士对论文撰写提出了不少建议，四川大学历史文化学院的许多师友给予了许多学习和生活上的帮助。云南瑶族友人盘文亮、李文秀、李明荣、李明辉、李国勇、卢光祥、盘朝恩、李正明、赵春献、盘成向、邓进胜等，友人中央财经大学的王杰超博士、民族出版社张宏宏博士以及许有恒、王绍飞、黄忠堂、罗洪庆、卢保和、

徐永义、徐宝国、许智德诸先生，或在田野调查和资料搜集中给予了方便，或多有鼓励和赐教，使我获益匪浅。

我虽然于2002年6月就已通过论文答辩，但由于经费原因，论文的出版事宜一直未能得到解决。感谢云南省哲学社会科学规划办公室设立了学术著作出版资助专项经费，并感谢出版资助委员会以及审读、评议专家们的厚爱，使本书得以列入资助计划，能有机会与读者见面。云南省社会科学院原院长何耀华教授、云南民族大学副校长张桥贵教授不仅为书稿的修改提出了若干宝贵意见，还一直关注本书的出版事宜。云南民族大学科技处的程厚思处长、杨建虹副处长以及李宣林、王晓琴、顾继国、高路等老师在申请资助出版过程中给予了许多鼓励和帮助。云南民族大学人文学院院长、博士生导师鲁刚教授和云南省宗教事务局郭滇明副局长一直关心本书的出版。在书稿即将付梓之际，谨向他们一并表示诚挚的谢意！

谨向大力支持本书出版的云南人民出版社表示衷心的感谢，尤其向给予我帮助的李银和主任、张平慧主任、赵红和为本书的编辑和校对付出了大量心血的班莲花同志深表谢忱。

最后，我要感谢岳父母和妻子张涛，是他们在背后对我的无私支持使我无畏地面对一切困难。

手捧书稿，面对他们的无限付出，我深感惭愧。书稿中不足之处一定不少，恳请学界的专家们不吝赐教，给予批评、指正。

徐祖祥

2005年8月20日于昆明