

国家社科基金项目



信仰治疗

XIN YANG ZHI LIAO

——广西盘瑶巫医研究

罗宗志 著

中国社会科学出版社



ISBN 978-7-5161-1691-3



9 787516 116913 >


定价：68.00元



信仰治疗

——广西盘瑶巫医研究

罗宗志 著

 中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

信仰治疗:广西盘瑶巫医研究/罗宗志著. —北京:中国社会科学出版社, 2012. 12

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1691 - 3

I. ①信… II. ①罗… III. ①瑶族—巫医—研究—广西

IV. ①B992. 5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 263490 号

出 版 人 赵剑英
选题策划 郭沂纹
特约编辑 丁玉灵
责任校对 王兰馨
责任印制 张汉林

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号(邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名:中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2012 年 12 月第 1 版
印 次 2012 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 25.25
插 页 2
字 数 453 千字
定 价 68.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换
电话:010 - 64009791
版权所有 侵权必究

注音说明

鉴于本书大量引用田野考察中出现的瑶语词汇，而国内专门研究或规范瑶语注音的著作仍付阙如，为了方便读者阅读，有必要对本书的注音规则予以解释。

瑶族操勉语、布努语、巴哼语、炯奈语、优诺语、拉珈语六种语言。六种语言同属汉藏语系，分属苗瑶、壮侗两个语族的苗、瑶、侗水三个语支。瑶语是汉藏语系苗瑶语族瑶语支自称“优勉”、“金门”、“标敏”、“藻敏”的瑶族语言。瑶语分为“勉语”、“金门”、“标敏”、“藻敏”四种方言。凡自称相同的，都属同一方言，基本可以通话。本书注音主要参考了盘承乾、卓小清《瑶语文》（1997）中的勉语方言注音法。勉语方言声母有 30 个，韵母有 116 个，声调有 8 个。

一、声母表

b	p	mb	m	hm	f	w
z	c	nz		s		
d	t	nd	n	hn	ʃ	hl
j	q	nj	ny	hny	y	
g	k	nq	ng	hng	h	

二、韵母表

中心韵	i		iu	im	in	ing	ip	it	iq
	e	ei	eu	em	en	eng	ep	et	eq
	ae					aeng		aet	aeq
	a	ai	au	am	an	ang	ap	at	aq
		aai	aaui	aam	aan	aang	aap	aat	aaq
	o	oi	ou	om	on	ong	op	ot	

2 信仰治疗

续表

中心韵	or			orm	orn	omg	orp	ort	orq
	u	ui			un	ung		ut	uq
	er				ern				
	ir								
i - 介音韵	ie	iei		iem	ien		iep	iet	ieq
	ia	iai	iau			iang			
		iaai	iaau	iaam	iaan	iaang	iaap	iaat	
			iou	iom		iong	iop		
	ior					iorng	iorp	iort	iroq
	iui				iun	iung		iut	iuq
u - 介音韵					uin	uing			
		uei	ueu		uen	ueng		uet	
		uae				uaeng			uaeq
	ua	uai			uan	uang		uat	uaq
		uaai				uaang			
	uo			uom	uon			uot	uoq

三、声调表

瑶语调次	国际音标调值	瑶语调号
1	33	(略)
2	31	h
3	53	v
4	231	z
5	24	x
6	11	c
7	54	v
8	12	c

目 录

第一章 绪论——走进巫医的丛林	(1)
第一节 选题缘由	(1)
第二节 研究意义	(6)
第三节 文献回顾	(8)
第四节 田野工作	(42)
第五节 研究方法	(45)
第六节 概念厘定	(48)
第二章 盘瑶的村庄世界	(54)
第一节 族群历史	(55)
第二节 生态环境	(58)
第三节 人口分布	(59)
第四节 村寨空间	(61)
第五节 经济生活	(64)
第六节 医疗卫生	(66)
第七节 宗教信仰	(71)
第三章 盘瑶传统宇宙观	(82)
第一节 宇宙起源	(82)
第二节 宇宙结构	(83)
第三节 神灵系统	(84)
第四节 疾病观念	(89)
第四章 巫医的存在状况	(104)
第一节 传承模式	(107)
第二节 生活方式	(117)
第三节 活动范围	(123)

2 信仰治疗

第四节 社会地位	(134)
第五章 走上巫医之路	(138)
第一节 学做巫医的动机	(138)
第二节 投师学法的年龄	(142)
第三节 巫医行业的训练	(143)
第四节 登上巫医的阶梯	(146)
第五节 巫医的身份标识	(154)
第六章 巫医的内部分层	(175)
第一节 内部分层的维度	(175)
第二节 巫医内部的阶序	(187)
第三节 现世的权力差异	(192)
第四节 彼岸的等级差序	(205)
第五节 巫医行业的竞争	(215)
第七章 巫医的行医实践	(224)
第一节 疾病诊断	(224)
第二节 病症治疗	(234)
第三节 疾病预防	(266)
第四节 治病禁忌	(276)
第五节 治疗功效	(276)
第八章 巫医的社会角色	(286)
第一节 规范民众的生活行事	(286)
第二节 巫医与社会叛乱活动	(311)
第三节 巫医与本土主义运动	(318)
第九章 医疗变迁的挑战	(322)
第一节 盘瑶传统医疗保健体系	(322)
第二节 现代医疗在瑶山的传播	(327)
第三节 医疗变迁对巫医的影响	(330)
第四节 医疗变迁中存在的问题	(332)
第五节 传统信仰与现代医学的调和	(340)
第十章 结语——迷信与理性之间	(346)

附录一：中国瑶族概述	(349)
附录二：盘瑶经书调查表	(355)
参考文献	(368)
后记	(384)

图表索引

图 1—1	作者在大瑶山考察的路上	(42)
图 1—2	作者与学生在昭平县茅坪村考察	(43)
图 1—3	作者深入农户访问村民	(44)
图 2—1	金秀忠良盘瑶妇女	(60)
图 2—2	金秀忠良盘瑶男子	(60)
图 2—3	昭平仙回盘瑶男子	(60)
图 2—4	昭平仙回盘瑶妇女	(60)
图 2—5	贺州黄洞盘瑶妇女	(61)
图 2—6	贺州贺街盘瑶男子	(61)
图 2—7	灵川青狮潭盘瑶妇女	(61)
图 2—8	昭平富罗盘瑶女子头饰	(61)
图 2—9	位于山脚溪畔的昭平盘瑶村寨	(62)
图 2—10	昭平仙回盘瑶传统民居	(63)
图 2—11	马仍是瑶山重要的运输工具	(64)
图 2—12	等待运出山外的杉木	(65)
图 2—13	贺州盘瑶师公在招禾	(73)
图 2—14	永福县百竹枝屯一户盘瑶人家的神龛	(74)
图 2—15	灵川县老寨屯一户盘瑶人家的祖先神偶	(74)
图 2—16	贺州盘瑶还愿仪式中献给盘王的猪	(76)
图 2—17	贺州盘瑶盘王宴席	(76)
图 2—18	金秀盘瑶师公	(78)
图 3—1	盘瑶传统宇宙观示意图	(84)
图 3—2	金秀盘瑶师公在祭祖	(87)
图 3—3	破血丹	(97)
图 3—4	木通树	(97)
图 3—5	鸭脚树	(97)

图 3—6	送鸡瘟	(102)
图 4—1	昭平县仙回瑶族“七姑姐”	(106)
图 4—2	还盘王愿仪式中的厨娘和歌娘	(109)
图 4—3	在仪式中学习	(113)
图 4—4	徒弟在仪式中身穿巫服协助师公行罡作法	(115)
图 4—5	合作举行还盘王愿仪式的师公们	(121)
图 4—6	合作主持度戒仪式的师公们与师男家人合影	(121)
图 4—7	昭平县富罗镇盘瑶集体度戒	(122)
图 4—8	主持还愿的师公们及助手在联东村盘王 殿前合影	(124)
图 4—9	都江村盘古大庙内所供奉之神偶	(125)
图 4—10	参加 2007 年恭城瑶族盘王节庆典活动的师公们	(131)
图 4—11	参加 2008 年黄洞乡瑶族盘王节文化表演的 师公们	(133)
图 5—1	作为主持还盘王愿仪式师公们实物报偿的猪肉和 粽子	(140)
图 5—2	打斋仪式中的跳捉龟舞阶段	(142)
图 5—3	满七仪式中送给亡者的钱柜	(144)
图 5—4	还愿仪式中献给盘王的红罗花帐	(144)
图 5—5	还花桥仪式中送给神灵的花盆	(145)
图 5—6	金秀盘瑶度戒仪式中的申香阶段	(152)
图 5—7	师父扶师男准备度阴	(153)
图 5—8	众师父作法为师男度阴	(153)
图 5—9	主醮师为师男挂贪狼灯	(154)
图 5—10	师公服	(156)
图 5—11	平天帽背面照	(156)
图 5—12	上元神头	(157)
图 5—13	三清冠	(157)
图 5—14	神额	(157)
图 5—15	盘王印	(158)
图 5—16	老君印	(158)
图 5—17	疏简印	(159)
图 5—18	表简印	(159)
图 5—19	牛角号	(160)

6 信仰治疗

图 5—20	法剑	(160)
图 5—21	牙笏	(161)
图 5—22	上元棍	(162)
图 5—23	铜铃	(162)
图 5—24	三清马板	(162)
图 5—25	灶王马板	(163)
图 5—26	功曹马板	(163)
图 5—27	笏子	(164)
图 5—28	长鼓	(164)
图 5—29	张挂神像布置法堂	(165)
图 5—30	赵元帅	(166)
图 5—31	张天师	(166)
图 5—32	马元帅	(166)
图 5—33	天府	(167)
图 5—34	鉴斋	(167)
图 5—35	圣主	(167)
图 5—36	玉皇大帝	(167)
图 5—37	灵始	(167)
图 5—38	道德	(167)
图 5—39	灵宝	(168)
图 5—40	海幡	(168)
图 5—41	十殿明王	(168)
图 5—42	地府	(168)
图 5—43	李天师	(168)
图 5—44	红脸将军	(168)
图 5—45	雷公	(168)
图 5—46	阳间水府	(169)
图 5—47	天府地府	(169)
图 5—48	行司	(169)
图 5—49	师公在对经书做分类	(170)
图 5—50	度戒文牒	(173)
图 5—51	度戒疏表	(173)
图 6—1	师男在读庆阳疏	(179)
图 6—2	众师父在上光	(180)

图 6—3	架三台七星桥	(180)
图 6—4	吹牛角开天门	(181)
图 6—5	架刀梯	(182)
图 6—6	上刀梯	(183)
图 6—7	巫医在给事主卜阴	(188)
图 6—8	巫医进入精神恍惚的状态	(188)
图 6—9	金字塔式的巫师内部分层结构示意图	(190)
图 6—10	金秀忠良盘瑶大师公	(191)
图 6—11	贺州黄洞盘瑶大师公	(191)
图 6—12	架天桥送亡魂升入天界	(212)
图 6—13	打斋仪式中的仟饭阶段	(214)
图 7—1	黄道掌	(227)
图 7—2	占水卦	(228)
图 7—3	看病人身影吉凶图	(231)
图 7—4	看人得病轻重图	(231)
图 7—5	人六甲犯处	(232)
图 7—6	抢魂仪式中的差兵差将阶段	(238)
图 7—7	抢魂仪式中的抢魂阶段	(238)
图 7—8	送白虎太岁	(241)
图 7—9	吹牛角开天门招天兵下降	(241)
图 7—10	杀鸡血祭半夜鬼	(241)
图 7—11	还花根愿	(243)
图 7—12	收惊仪式	(249)
图 7—13	巫医在石头上施寄伤法	(252)
图 7—14	安龙符	(254)
图 7—15	安社王符	(255)
图 7—16	治精神病符	(255)
图 7—17	治肚痛符	(256)
图 7—18	治水火烫伤符	(256)
图 7—19	止小儿夜啼符	(256)
图 7—20	治头痛符	(256)
图 7—21	催生符	(257)
图 7—22	铁锤诀 (一)	(258)
图 7—23	铁锤诀 (二)	(258)

8 信仰治疗

图 7—24	架师父桥诀	(258)
图 7—25	立水碗诀 (一)	(259)
图 7—26	立水碗诀 (二)	(259)
图 7—27	立水碗诀 (三)	(259)
图 7—28	锁链诀 (一)	(260)
图 7—29	锁链诀 (二)	(260)
图 7—30	隔鬼路诀 (一)	(260)
图 7—31	隔鬼路诀 (二)	(260)
图 7—32	天师罡	(262)
图 7—33	海幡罡	(262)
图 7—34	祖师罡	(263)
图 7—35	藏身罡	(263)
图 7—36	藏头罡	(263)
图 7—37	老君罡	(263)
图 7—38	七星罡	(263)
图 7—39	天师塞鬼罡	(263)
图 7—40	收席罡	(263)
图 7—41	仰帅把坛罡	(263)
图 7—42	辛元帅罡	(263)
图 7—43	天师塞鬼罡	(264)
图 7—44	破天牢罡	(264)
图 7—45	赵元帅罡	(264)
图 7—46	邓元帅罡	(264)
图 7—47	康元帅罡	(264)
图 7—48	巫医用针刺给小孩治病	(265)
图 7—49	盘瑶师公为母婴清除污秽	(266)
图 7—50	师公在还花桥	(268)
图 8—1	金秀盘瑶师公在择日	(287)
图 8—2	金秀盘瑶巫医在架半路桥	(289)
图 8—3	金秀盘瑶结婚合同书	(299)
图 8—4	金秀盘瑶清水师公在做添人口仪式	(300)
图 8—5	金秀盘瑶大共石牌	(302)
图 8—6	金秀盘瑶师公引领亡魂过十殿地狱	(307)
图 8—7	贺州盘瑶师公在主持满七仪式	(307)

图 8—8	石洋屯吉天社	(309)
表 1—1	受访盘瑶巫医一览表	(51)
表 2—1	盘志富 2007 年 10 月的巫历	(79)
表 3—1	盘瑶神灵系统分类表	(85)
表 3—2	盘瑶《送鬼杂粮书》疾病占卜统整表	(100)
表 4—1	师徒间的亲属关系	(114)
表 4—2	盘瑶巫医为官一览表	(129)
表 6—1	盘瑶师公在仪式中的职能与角色	(201)
表 6—2	仪式等级与兵马分配对应表	(207)
表 6—3	梅山十八洞诸洞情况统整表	(213)
表 6—4	盘瑶人死后亡灵状态与生前身份对应表	(215)
表 7—1	2002 年 1—8 月六雷屯盘瑶求医类型统计表	(277)
表 9—1	2007 年金秀忠良乡盘瑶男性巫医年龄组分类表	(336)

Contents

Chapter One	Introduction – Walking into the Jungle of Witch Doctors	
	(1)
Section 1	The Origin of Topic Choosing	(1)
Section 2	The Meanings of Study	(6)
Section 3	Literature Review	(8)
Section 4	Fieldwork	(42)
Section 5	Methodology	(45)
Section 6	The Definition of Concept	(48)
Chapter Two	The Village World of Pan – yao	(54)
Section 1	The History of Ethnic Group	(55)
Section 2	Eco – environment	(58)
Section 3	Population Distribution	(59)
Section 4	Village Space	(61)
Section 5	Economic Life	(64)
Section 6	Medical Health	(66)
Section 7	Religious Belief	(71)
Chapter Three	The Traditional Cosmology of Pan – yao	(82)
Section 1	Cosmic Origin	(82)
Section 2	Cosmic Structure	(83)
Section 3	Spiritual System	(84)
Section 4	Disease concept	(89)
Chapter Four	Witch – Doctor State of Being	(104)
Section 1	Inheritance Pattern	(107)

Section 2	Mode of Living	(117)
Section 3	Activity Space	(123)
Section 4	Social Status	(134)
Chapter Five	The Way of Being Witch Doctors	(138)
Section 1	The Motivation of Learning Witchcraft	(138)
Section 2	Learning Age	(142)
Section 3	Witch – doctor Field Training	(143)
Section 4	Climbing up the Ladder of Witch – Doctors	(146)
Section 5	Witch – Doctor’s Identity Tags	(154)
Chapter Six	The Inner Stratification of Witch – Doctors	(175)
Section 1	The Inner Stratification	(175)
Section 2	Witch Doctor’s Inner Order Sequence	(187)
Section 3	Power Differences of Reality Society	(192)
Section 4	Disparity Order of Life Beyond	(205)
Section 5	Witch – Doctor Field Competition	(215)
Chapter Seven	The Medical Practice of Witch – Doctors	(224)
Section 1	Disease Diagnosis	(224)
Section 2	Disease treatment	(234)
Section 3	Disease Prevention	(266)
Section 4	Treatment Taboo	(276)
Section 5	Therapeutic Efficiency	(276)
Chapter Eight	Witch – Doctors’Roles in the Society	(286)
Section 1	Regulating Public Life Conduct	(286)
Section 2	Witch – Doctor and Social Rebel Activity	(311)
Section 3	Witch – Doctor and Nativism Movement	(318)
Chapter Nine	The Challenge from Medical Change	(322)
Section 1	Pan – yao Traditional Healthcare System	(322)
Section 2	The Diffusion of Modern Medicine in Yao Mountain	(327)

12 信仰治疗

Section 3	The Influence of Medical Change on Witch – Doctor	(330)
Section 4	The Problem Existed in Changing Medicine	(332)
Section 5	The Harmonization of Traditional Belief and Modern Medicine	(340)
Chapter Ten	Conclusion – Between Superstition and Rationality	(346)
Postscript	(349)
Bibliography	(355)
Appendixes	(368)
	(384)

第一章 绪论——走进巫医的丛林

数千年来，人们始终相信，在现实世界之外，还有一个鬼神世界。尽管人与鬼神分属不同的世界，但鬼神却能左右人间的福凶吉祸。对于鬼神的这种影响，人们通常处于被动的地位。当然也有例外的情况，即人世间的某些人，可凭借其特殊能力沟通鬼神，甚至用一套奇特的巫术、方技，替人测运、避灾、解祸和治病，这种人在古代文献上称为“巫医”。那什么是巫医？为什么要研究巫医？研究巫医有何意义？巫医研究现状如何？本课题如何研究？对于这些问题，则有必要予以说明。

第一节 选题缘由

人类远古时代，巫、医合流，医术主要由巫创造。巫者创作医，中国古籍依据颇多。《山海经·大荒西经》云：“大荒之中……有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”《山海经·海内西经》亦云：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窹窹之尸，皆操不死之药以距之。”郭璞对此六巫注云：“皆神医也。”又引《世本》曰：“巫彭作医。”《吕氏春秋·勿躬览》：“巫彭作医，巫咸作筮。”《公羊传·隐公四年》：“弑隐公于钟巫之祭焉。”何休疏云：“巫者事鬼神，祷解以治病请福者也。”由此观之，医源于巫或医乃巫的主要职事之一。正因为巫本行医，所以中国古籍中巫与医常以“巫医”连类合称。“巫医”名称最早见于《逸周书·大聚解》所说的：“乡立巫医，具百药，以备疾灾，畜百草，以备五味。”后见于《论语·子路篇》：“南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。”《说苑·修文》：“忧以巫医，匍匐以救之。”《管子·权修》：“上恃龟筮，好用巫医，则鬼神骤祟。”《吕氏春秋·尽数篇》：“巫医毒药，逐除治之。”《韩昌黎集·师说》：“巫医乐师，百

2 信仰治疗

工之人，不耻相师。”《古今医统》：“以巫而替医，故曰巫医也。”巫医交合，中国古籍记述的也不少。《广雅·释詁》：“医，巫也。”王念孙云：“医即𪔐，巫与医皆所以除疾，故医字或从巫作𪔐。”《太元·元数》：“为医为巫祝。”《黄帝内经·贼风》：“巫者，因知百病之胜，先知其病之所生者。”上述所引可知，医始出巫，巫本行医，巫就是医，医就是巫，巫医合一。

中国古代巫医合一制度，世界其他文明里也可找到类似的现象。古希腊人传说，医学之父希波克拉底（Hippocrates）的17代祖是生于公元前13世纪的医药之神艾思克力比司（Asclepius），是太阳神兼医药神阿波罗（Apollo）的私生子。在希腊许多地方，特别是在岩洞、山林或泉水旁，都建有神医艾思克力比司的神庙及医疗所，而最为著名的一个是在医神出生地厄道雷斯（Epidaurus）市的附近。殿内有一比真人还大的艾思克力比司的坐像，一手持棒，一手放在蛇头上。圣蛇是医药神的标志，蛇蜕皮象征生命力的复苏，有如医药使病人痊愈与返老还童。传说病人为圣蛇所舔，即可病愈。神医治病前，病人要先斋戒，用附近的泉水沐浴，向神坛献祭后，晚上便躺在治疗所阿巴屯内、用于献祭于神的牲口皮上，屋的四周掩盖得黑暗，室内香烟浓郁。夜深，在病人昏睡之际，传说神就以蛇、狗或羊的形状出现在病人的梦里，给病人治疗疾病。祭司也来室内问病，并解释神梦，代开药方，给病人草药饮料等。病人治愈后，捐钱将自己的姓名、病历和治愈结果等刻在大理石板上，留在神庙里作纪念。希腊神医的神像以手倚蛇持棒，以后即成为西洋医界的标志^①。

走过巫医合流时期之后，巫、医合一变为医、巫竞争。对于中国古代医、巫之争，近人钱钟书指出“巫祝甚且僭取医药而代之，不许后来者居上”，至于他特别列举陆贾《新语·资质》“扁鹊至卫”之事：卫人有病将死，扁鹊往欲治之，病者父曰“非子所能治也”，使灵巫求福，对扁鹊而咒，病者猝死^②，则略可据以窥见战国时期医、巫间竞争之激烈。在医、巫之争上，医道逐渐占据上风，医从巫医混流的堤岸中分流出来，出现主要用医学方法治疗疾病的医师。中国医与巫分流，或独立医学的出

① 周策纵：《古巫医与“六诗”考：中国浪漫文学探源》，上海古籍出版社2009年版，第59—62页。

② 孙钟文：《钱钟书评“信巫不信医”》，《医古文知识》2004年第4期。

现,大致是从战国时期开始^①,而《史记·扁鹊仓公列传》中扁鹊提出的“信巫不信医,六不治也”的著名观点,标志着医学同巫术正式分离^②。中国医学走出了巫术的丛林,得以独立发展。《淮南子·说山训》对巫、医分流隐约作了提示:“病者寝席,医之用针石,巫之用糈藉^③,所救均也。”在古代西方社会,巫、医分离要稍微晚些。公元前460—前377年,古希腊名医希波克拉底主张巫、医分离^④,让医学回到大自然中去,创立了自然主义的体液病理学,使西医最终摆脱了巫术的控制,走上了独立发展的道路。巫、医分离之后,医与巫之间相互排斥,医术越发得到群众信赖,巫术逐渐被民众鄙视,社会气氛逐步转到尊医贱巫的倾向。然而值得注意的是,医、巫的分开并不说明巫覡医疗职事的消灭。医虽然发展成为独立的部门,形成一套治疗的方法,但巫对医的影响并没有完全消除,巫覡的医疗活动仍然十分活跃,是医疗活动的重要力量。迨至科技高度发达的现代社会,不仅发展中国家的不少人笃信巫医,就是资本主义高度发达的欧美国家的百姓中信巫之风也风靡不颓。

在中国各地信巫者或从事巫术活动者随处可见。在农村特别是贫困的边远山区,由于医疗条件比较落后,加之传统信仰积淀深厚,人们生了病不是去找现代医生,而是去找巫医用巫术方法“消灾祛病”。因此,中国农村目前巫医数量相当惊人,约有巫医180万人,超过现有全国医生人数之总和。无论是城镇还是农村,巫医治疗活动相当炽盛。在农村精神疾病病人中25%只找巫医看病,50%先找巫医再找医生,农村病人、城镇病人找巫医看病的比例分别为73.9%、17.6%^⑤。中国民政系统精神学培训中心医师李胜先曾对江汉一带四省巫医治病行为进行了长达12年的调查,

① 文鏞盛:《中国古代社会的巫覡》,华文出版社1999年版,第97页;沈晋贤:《医巫同源研究》,《南京中医药大学学报》2003年第4期,第197—201页;符友丰:《“醫”字新释:兼考医、巫先后》,《医古文知识》2004年第2期,第37—40页;林昭庚:《中国医学通史·古代卷》,人民卫生出版社2000年版;林富士:《中国六朝时期的巫覡与医疗》,林富士主编:《礼俗与宗教》,中国大百科全书出版社2005年版,第79—116页。

② 马力:《医巫同源与分离》,《贵州大学学报》1998年第6期,第51—54页;李零:《中国方术续考》,中华书局2006年版,第56页。

③ 糈藉即降神之精米,参见沈晋贤《医巫同源研究》,《南京中医药大学学报》2003年第4期,第197—201页。

④ 林德宏:《科学思想史》,江苏科技出版社2004年版;F. D. 沃林斯:《健康社会学》,孙牧虹等译,社会科学文献出版社1999年版;保罗·萨加德:《病因何在:科学家如何解释疾病》,刘学礼译,上海科技教育出版社2001年版。

⑤ 魏代金:《神汉和巫婆能治好精神病吗?》,《科教周刊》2009年10月15日第4版。

4 信仰治疗

发现这一区域的农村巫医人数占人口总数的 1.1%，有的甚至达 1.8%、2.7%、4.9%，都高于当地正规医生加护士的人数，70% 的病人求过巫医，25% 的病人只求巫医^①。

在印度尼西亚，传统万物有灵观念至今仍很兴盛。人们相信世间万物皆有灵，一草一木之中都可能寓居着神灵。神灵有善有恶，恶灵永难消灭。生病可能是对自然的反应，更有可能是邪祟入体。既然邪祟入体，便应当请巫医祛除。印度尼西亚医院收费甚为昂贵，有些药品价格超过了马来西亚和新加坡的水平。看一个小感冒，需付 4 万盾挂号费。高价药费不但让老百姓望而却步，白领阶层也得三思一番，富裕阶层则飞到新马就医。在这种情况下，巫医很有市场。巫医遍布印尼乡村小镇，乃至都市的各个角落，普通农民、家庭主妇、公司白领、知识分子，都是他们的信徒。如彭古鲁某些小学有学生得扁桃体炎，老师们请来由艾德 5 位成员组成的巫医小组进行医治，结果有 300 多名学生感染了严重的咽喉炎症^②。那些声名远播的巫医，前来求医者门庭若市。东爪哇绒网 10 岁神童巫医波纳利以奇石浸水治病，引起患者因排队候诊互相推挤踩踏的事故，造成至少 20 人昏倒，1 人丧生。由于当局修建通往波纳利诊所的公路损坏，此诊所之前关闭了 4 天，造成数千名病患周一（2 月 9 日）早上 8 时起聚集在波纳利家门前排队候诊。在门诊值勤的 7 名警察因无法阻止争相涌进庭院的民众，造成大门高约 5 米的竹制围墙被冲倒引发踩踏事故。至周一中午 12 点 45 分，排队候诊的病患已排成 2 公里长的人龙，而通往诊所的道路挤满了求诊者的车辆，车队长达 10 公里。由于无法控制情势，警方 12 时 45 分决定停止诊病，并设法将波纳利带往当地警署，以防失望的民众进行暴力行动。警方估计，一天有 5 万名病患到波纳利家求医，警方也派遣 500 名警员到现场维持秩序。自最近 3 周提供门诊后，吸引了数万名患者前来看病。如从 1 月 17 日开诊至 2 月 6 日，平均有 5000 名病患前来看病，以每人平均缴付 5000 盾医疗费算，波纳利至少赚了 3 亿 2800 万盾（折合人民币 2460 万元）。而以奇石治病的小巫医波纳利，也疑因治疗数万名病患后，身体过度劳累而病倒，在 2 月 10 日上午 10 时许被送进医院护理^③。

在中部非洲的赞比亚，该国北部地区常住人口中，高达 25% 的人感

① 佚名：《龚育之谈反对伪科学》，《民主与法制》1999 年第 17 期。

② 佚名：《环球视野：巫医是印尼老百姓求医问药的首选》，<http://www.sina.com.cn>，2005 年 3 月 11 日上传。

③ 佚名：《印度尼西亚：千人等待小巫医》，<http://www.sinchew-i.com/commentary/node/8716?> page=1，2009 年 2 月 11 日上传。

染艾滋病。患者在病发后先向巫医求助。巫医通常会说患者身体里有毒蛇在吸血，或恶魔附身，或是中了魔法。然后患者会花钱消灾，购买一些草根、粉末之类的东西以驱妖除魔、刷洗灵魂。在巫医治疗无效后，患者们始接受西医治疗。由于赞比亚巫医泛滥，导致许多艾滋病患者得不到及时治疗，加速了艾滋病的迅速传播^①。

不唯是亚非发展中国家，即便在今天现代医学科技昌明的德国、法国、意大利、英国、美国等资本主义国家中，由于百姓对巫术妖法的需求不断增长，巫术成了一门最时兴、最普通的职业。如 20 世纪末期在联邦德国总共有 1 万名以上的专业巫婆和巫师，这还不包括那些除本行职业外，还附带搞点巫术魔法营生的人。在其他西方国家内也可观察到类似情景。法国将近有 12000 名巫婆、巫师在白巫术和黑巫术领域里耕耘，仅巴黎一地 1985 年就有近 2000 名“非洲”巫师开业。意大利的职业巫婆和巫师约有 12000 人，美国约有 15000 人，英国有 3 万人^②。过去巫医曾一度被认为是迷信，对人类无任何实际价值。如今有人率先从中挖掘出实用性，并与现代医学嫁接、整合运用于临床治疗。据《纽约时报》2009 年 9 月 20 日报道，美国加利福尼亚的一家医院引进巫医，作为治疗项目救治病人。《纽约时报》撰文称“西医救身，巫医救心”，而且还跟踪拍摄了加利福尼亚州默塞德市莫西医学中心聘请一些苗族巫医为病人治病的场景^③。

以上种种迹象表明，尽管现在人们已普遍接受生物医学理论，但源于古代信仰的巫医仍大行其道，不管发展中国家还是发达国家，无论穷乡僻壤还是通都大邑，都可见到巫医四处活动的身影。寻求巫医帮助的人们，既有传统的恪守者，也有现代生活中的焦虑者、失业者、经商失败者，巫医依然征服着现代人之心。这不能不令人感到十分困惑：为什么千百年来巫医竟衰而不绝呢？这是用“欺骗”、“迷信”、“愚昧”、“落后”等字眼所能解释的吗？巫医——这种神秘的古老信仰，给人们留下了太多饶有趣味的谜团，还需等待科学一一揭晓。

中国传统文化，千头万绪，笔者为什么特别提出“巫医”来讨论呢？主要原因是觉得巫医是中国传统文化的重要组成部分，可是绝大多数中国古史、文化史、宗教史等都忽略了这紧要的一环。古代记载虽然也有，但

① Tony 96136:《赞比亚巫医泛滥》，http://i.eol.cn/blog_read.php?topicd=53416，2005 年 12 月 28 日上传。

② A. IO. 格里戈连科：《形形色色的巫术》，吴兴勇译，上海人民出版社 1992 年版，第 109 页。

③ 佚名：《美国医院首次引入萨满巫医用巫术治疗病人》，<http://www.scol.com.cn>，2009 年 9 月 21 日上传。

6 信仰治疗

都散乱不全。后人因为巫医深涉迷信，不屑一谈。近代研究医药史者已注意到巫医的原始贡献。20 世纪 60 年代巫术治疗功效宣扬于世之后，巫医也逐渐引起了人们更大的注意，出现了一些以巫医为探讨重心的研究，包括外国学者如列维 - 斯特劳斯、Fabrega Horacio 等人在南美印第安人中所作的研究。本土学者如吴燕和、李亦园、郑惠珠、巴莫阿依、郑莉、李永祥等人在台湾高山族、四川凉山及云南哀牢山彝族中所从事的调查，以及周策纵对中国古巫医与诗歌之间关系的研究等。在钦佩前辈学者在巫医研究工作中取得傲人成就的同时，笔者也注意到了始终将笔触集中于某一个族群的巫医作深入而完整的研究，这样的著作迄今还没能见到过。这也是笔者有此课题研究的动力之一。另外，笔者也不能否认私人情感的影响。小时候生活在桂西北壮族山村，时常目睹本族“布魔”替人作法，总是令自己深深地着迷，对民间信仰有着一一种难以言喻的亲切感。高中毕业后考取大学学习民族学专业，后又读瑶族历史与文化方向的研究生，经常有机会走访各地瑶族村寨，近距离地观察瑶族巫医行巫作法，结识了好几位颇有声望的瑶族巫医。他们的传承模式、生活方式、活动空间、社会地位、成巫之路、内部阶序、医疗实践、社会角色及其与现代医疗之间的关系等深深吸引着笔者，引发笔者对这一群穿梭于人神之间的特殊社会群体作进一步的认识与了解。笔者想这也是促使笔者对巫医产生兴趣的原因之一。

第二节 研究意义

战国以降虽巫、医分流，医、巫之间主要呈相互排斥的态势，但古代医学与巫术之间一直保持着千丝万缕的联系^①。迨至科技昌明的现代社会，众多古老的巫术手法仍在许多地区和人群中广泛流传，对现代医学的传播起到了消解的负面影响，因而受到了一些人的无情批判，指责他们不仅是科学的敌人，而且成为破坏社会稳定甚至危及国家安全的社会毒瘤^②。事实上，巫医在医药知识传播中也起一定的积极作用，他们治病既

① 胡新生：《中国古代巫术》，人民出版社 2010 年版，第 18 页。

② 张传开、陈立新、彭启福：《宗教科学迷信》，南京大学出版社 2001 年版，第 234 页；黄希刚：《扫一扫巫医》，《乡镇论坛》1995 年第 4 期；杨雨帆：《谋财害命的巫医》，《健康生活》1996 年第 9 期；谷雨：《巫医是传播迷信的真正魔鬼》，《中国保健营养》1999 年第 10 期；无非、张祖：《巫医：社会机体的毒瘤》，《中国防伪》2004 年第 3 期。

有各种各样迷信虚构观念的一面，也有合理、科学的一面，即“巫医既有巫术行为，也有医药的实际”^①。笔者以为，如果对巫医仅流于口诛笔伐而不作深入研究，不仅会在一定程度上影响我们对传统医药文化发展全貌的了解，而且也无益于问题的解决。因此，科学系统地对巫医进行研究，解构巫医固有的神秘体系，揭开巫医信仰的心理锁链，促进社会医疗保健事业的发展，成为摆在社会科学工作者面前的严峻课题之一。惟其如此，笔者才有此课题之作。对巫医进行研究固然是笔者对巫医怀有浓厚兴趣的解谜过程，更重要的是笔者试图透过参与观察及巫医的自我陈述，一方面记录这一特殊社会群体的生活方式、成巫经历、内部阶序、医疗实践、社会角色，给学界提供系统的第一手巫医资料；另一方面也借此同前人研究进行对话并补充他们研究中的不足。在现代医学高度发达的今天，笔者之所以仍然关注传统行医者——巫医，是因为笔者觉得对其研究具有以下几方面的意义。

第一，对巫医进行研究，既有助于我们克服现代医疗技术传播中遇到的文化障碍，也有助于我们对现代医疗技术加以适当的改造，使之更加符合特定民族的需要，从而提高医疗工作质量，有效地保障人们的生命安全和身体健康。

第二，对巫医进行研究，有助于我们从传统信仰体系中与疾病相关的观念、经验和行为等方面着手，慎重地思考传统信仰与疾病认知之间的关系，进而更加真切地认识不同的医疗保健体系以及医疗与社会文化之间的内在联系。

第三，对巫医进行研究，有助于拓宽我们的学术视野。巫医研究是一项跨学科的课题，使得人类学者可以用跨学科的研究方法，如人类学、历史学、宗教学、社会学、医药学、心理学等方法。这些跨学科的综合运用，必将拓宽我们的学术视野。

第四，对巫医进行研究，有助于唤醒人们对地方性知识的重视。巫医的医疗内容、作用机制、象征意义等都具有理论及实践的双重价值。如果说在当今“经济全球化”的背景下，人类学“本土化”诉求的一个重要的具体就是了解、研究、发掘和利用“乡土知识”，它是当代人类学研究的重要使命，而本书便具有这样的品质。

① 张声震主编：《壮族通史》，民族出版社1997年版，第573页。

第三节 文献回顾

本书的文献收集主要立足于研究,从以下三个面向进行文献回顾:一是巫术研究;二是巫医研究;三是瑶族巫医研究。

一 巫术研究综述

巫术可以派作不同的用途,巫医是巫术在健康领域最广泛的应用。因此,在探讨巫医之前有必要对巫术研究作一个大致的评述,这无论对巫术的知识谱系梳理,还是对学科的学理逻辑方法的理解,都是必要的。

(一) 西方人类学巫术研究^①

巫术研究一直是人类学研究中的一个重要领域,几乎所有的人类学流派都对巫术有着独特的理解和认知角度,人类学研究的发展自然也会在巫术研究中有所反映。在过去的一百多年里,西方人类学关于巫术的研究经历了一个明显的变化过程,其研究路径大致沿着以下的方向演进。

1. 巫术与宗教

一百多年前,弗雷泽(J. Frazer)发现,凡与超自然力量有关的现象都可划分为巫术和宗教两大范畴。在他看来,宗教是对那些认为能够主导和控制自然与人生进程的超人力量的劝解或抚慰,而巫术是操纵某些已知自然法则的企图。此后不久,很多人类学家认为弗氏的分类法很有用,并开始强调使用这一标准,按他们自己的观点,把两种不同范畴的现象区分开来。

涂尔干(Emile Durkheim)在《宗教生活的基本形式》一书中指出,巫术与宗教截然不同。他还提出了用来区分巫术和宗教的标准。宗教基本上是群体性的或集体的事务:没有无教会的宗教。巫术有顾客,但没有教会^②。莫斯(Marcel Mauss)也把巫术和宗教分成两个截然不同的领域。在莫斯看来,巫术具有秘密性和个人性。巫术仪式通常在“偏僻的地方”举行,而且经常是由个人来完成;宗教则是社会性,宗教仪式一般在教堂和信徒面前进行;巫术不能使求助于它的人们团结在一起,宗教能使信徒

① 罗宗志:《百年来西方人类学巫术研究综述》,《广西民族研究》2006年第3期,第73—79页。

② 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年版,第49—54页。

结成一个具有同一的道德性团体^①。

米沙·季捷夫（Mischa Titiev）用“岁时礼仪”和“危机仪礼”来区分巫术和宗教活动。他认为，岁时仪式往往是周期性地举行，在时间上提前通知，能使参与者有时间来培养一种共同的期待感，而且岁时仪式总是社会性或社区性的，因而当一个社会丧失了认同感时，原有的岁时仪式会走向消亡。与此不同的是，危机仪式习惯上是为满足特定时刻的紧迫性需求而举行，在时间上无法预知，危机仪式不仅可以服务于全社会或较小的团体，也可以服务于个人，但它往往不是为了公共事务，绝大多数的危机仪式仅仅是由于私有财产或个人人身出现危机而举行的，所以在许多方面危机仪式接近于传统的巫术概念，危机仪式在整个社会瓦解之后仍然能继续存在许多时间，并且在新的社会条件下演变成大批的积淀物，这些积淀物就是宗教学者所说的“迷信”^②。他的研究想要说明，许多附着于岁时仪式上的特质是一些被看做宗教的东西，而许多与危机仪式相关的东西习惯上则被看做巫术。

然而，也有一些人类学家不接受弗氏对巫术和宗教所作的区分。他们发现，宗教和巫术根本不是彼此分离的，两者之间有很多方面实际上是相互重叠的，而且两者间有着共同的基础——对超自然力量的信仰。因此，他们宁愿把这类活动整体上称为“巫术—宗教”活动。马雷特（R. R. Marett）认为，在前万物有灵论阶段，宗教与巫术混合，后来巫术遭到组织化的宗教的谴责并获得了一种指责性的含义后，宗教才与巫术区分开来。他说，在谈论宗教时，使用“巫术—宗教”这种说法要好一些^③。范根纳普（V. Gennep）也不同意将巫术与宗教截然分开，而是将巫术看做实践的方面，宗教看做理论的方面，它们同属于一个“巫术—宗教”混合体^④。

在宗教与巫术关系问题上，弗思（Firth）显得比较慎重。他说：“如果只使用一项标准，巫术和宗教是容易区分的。但若是使用多种标准就不容易区分了。最多只能在大体上说，某一项行动在某种情况下发生，它主

① 马赛尔·毛斯：《社会学与人类学》，余碧平译，上海译文出版社 2003 年版，第 12—13 页。

② 米沙·季捷夫：《研究巫术和宗教的一种新方法》，李培荣等译，史宗主编：《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店 1995 年版，第 724—730 页。

③ 埃文思·普里查德：《原始宗教理论》，孙尚扬译，商务印书馆 2001 年版，第 39—40 页。

④ 菲奥纳·鲍伊：《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社 2004 年版，第 185 页。

要的性质是巫术的，还是宗教的。在极端的二者之间还有一种中间类型：巫术和宗教的成分如此紧密结合在一起，以致可以把它性质称为‘巫术—宗教’，或是‘宗教—巫术’。事实上，这种中间类型是常见的。”^①

2. 巫术思维的逻辑结构

泰勒（E. B. Tylor）认为，巫术的逻辑基础是一种错误的联想。弗雷泽将这种错误联想归结为：经由类似产生联想，以此为据的顺势巫术或模仿巫术；以相互邻近为依据的接触巫术。前者犯了把彼此相似之物视为同一物的错误，而后者则犯了将相接触过的东西看成为永远不再分离的错误。

布留尔（Levy-Bruhl）在《原始思维》一书中，把社会划分为两种主要类型，即原始社会和文明社会，与之相适应有两种相互对立的思维方式：原始思维和文明思维。他确认原始思维是“原逻辑的”，受神秘“互渗律”支配，以超自然为取向^②。列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）不同意布留尔的上述观点，他认为原始思维与现代思维在思维结构上是相同的，没有本质上的区别。列维-斯特劳斯指出，科学思维有两种模式：“其中一个大致对应着知觉和想象的平面，另一个则是离开知觉和想象的平面。似乎通过两条不同的途径都可以得到作为一切科学的——不论是新石器时代的或是近代的——对象的那些必要联系：这两条途径中的一条紧邻着感性直观，另一条则远离着感受性直观。”^③列维-斯特劳斯要说明的是，巫术与科学是本质相同的思维过程，代表着科学思维的两种模式^④。“我们最好不要把巫术和科学对立起来，而应把它们比作获取知识的两种平行的方式……与其说二者在性质上不同，不如说它们只是适用于不同种类的现象。”^⑤

埃文思·普里查德（E. Pritchard）的《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》说明妖术如何为因果链中“缺失的环节”提供了解释。那些由于粗心大意或违反禁忌造成的事件并不被说成妖术之过。只有那些不常见、不能按常规因果关系来理解的事件，才归咎于妖术。在他看来，阿赞德人的妖术观念是一种独立的“封闭的”思想体系，它对灾祸所作的解释，是不能按照西方的归纳证明概念加以验证的。坦比亚对阿赞德人巫术行为中

① 弗思：《人文类型》，费孝通译，华夏出版社2002年版，第132—135页。

② 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆2004年版。

③ 列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆1997年版，第20—21页。

④ 夏建中：《文化人类学理论学派》，中国人民大学出版社1997年版，第278页。

⑤ 列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆1997年版，第18—19页。

潜隐着的逻辑思维作了富有洞察力的探讨。他认为，巫术思维和科学思维都是以类比为基础，但科学运用类比依靠的是事物与其性质之间的因果关系，它是根据已知的因果关系去推知相似但未知的因果关系；巫术的类比依靠的却是将一套关系中内含的价值或意义劝导性地转换到另一套关系中去，而不管这两套关系间有没有相似之处或因果联系。由于运用的是两种不同的类推，故巫术和科学代表了两种不同的思维类型，对两者不能也不应用同一标准去衡量^①。

3. 巫术的功能与社会结构

早期的人类学巫术研究，可以归到比较文化视野下的“异文化”研究范畴。其研究主要是对“未开化野蛮人”巫术、方技的搜集。后来，以马林诺夫斯基（Malinowski）为代表的“功能学派”的人类学巫术研究逐渐失去了对这一范式的热情，而着重于巫术的功能。

马林诺夫斯基将巫术与人类和自然相互关系这一“功能”直接相连。他宣称，所有的巫术都是为了满足人们的基本需求。巫术总执行着这样一种原则：“帮助那些需要帮助的人们。”人们为了面对那些无法预知的不幸情形和境地，不可避免地会与巫术发生关系。巫术需要仪式行为的表演来帮助人们实现生活中所办不到的、无法取得的结果。马林诺夫斯基非常清晰地演绎出巫术的“功能主义”意义：巫术可以帮助人们实现自身所不能达到的目的^②。

拉德克利夫·布朗（Radcliffe Brown）则从巫术仪式及巫术仪式价值与社会基本结构出发，探讨巫术的基本功能。他认为，巫术仪式的功能在于它通过反复地向人们灌输那些对于完成重大任务和承担不可推卸的重任，使之内在化价值、思想感情和态度等，从而维系了社会的结构。因此，巫术的功能不但包含了巫术对于个体的需要，而且上升为维护集体利益的需要，是社会制度的需要。

人类学家在非洲社会研究中有效地使用过一种“张力测量”理论。根据这项理论，巫术指控的爆发、女巫寻找活动等在很大程度上是对剧烈社会矛盾的一个反映^③。如埃文思·普里查德的《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》一书向我们展示，在阿赞德人的生活中，妖术处处起着作用。

① S. J. 坦比亚：《论巫术行为的形式和意义》，李培荣等译，史宗主编：《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店1995年版，第761—762页。

② 彭兆荣：《人类学仪式研究评述》，《民族研究》2002年第2期，第88—110页。

③ 罗宾·布里吉斯：《与巫为邻：欧洲巫术的社会和文化语境》，雷鹏、高水宏译，北京大学出版社2005年版，第285页。

狩猎、捕鱼、农耕、家庭生活、地区性或院落性的集体生活，到处都可见到妖术的影响。任何人任何时候在任何生活过程中遇到了任何失败或不幸，都可归咎于妖术。妖术观念为阿赞德人提供了一种可以解释用其他方式无法解释的不幸遭遇的自然哲学，提供了一种对付这类事件的现实手段。一旦有人被确定在对别人施加巫术，那么被他惩罚的人可以请求他们通过拍打鸡翅膀来解除巫术。绝大多数猜忌可以通过这种方式消解。埃文思·普里查德对阿赞德人妖术的解释是在“结构—功能”解释的框架中进行的。他的研究表明：在特定的社会结构中，对妖术的指控和惩罚是人们表达和释放他们之间张力的方法。

人类学家对巫术的跨文化研究，进一步揭示了巫术与社会结构之间的关系。怀庭（Beatrice Whiting）认为，巫术是一种有效的社会控制机制，越是缺少法制法规和惩罚措施的社会，巫术就越盛行。1950年，怀庭用泛文化资料来证明其假说。她首先对许多社会的民族志材料进行分析评估，第一看巫术在这些社会中的相对重要程度，第二看法制法规的有无。怀庭一共比较了50个社会的民族志材料。结果发现，没有法制而巫术重要的社会，与有法制而巫术不重要的社会分别为30和12，也就是说符合上述假说的社会占了总数的84%。^①

4. 巫术的象征与意义

20世纪60年代以来，人类学的宗教研究已经从心理的、社会的功能研究，转变为关注宗教象征与宗教信仰的意义。埃文思·普里查德认为，单从社会学的角度或单从心理学的角度来说明宗教，都不大适宜。他强调信仰、意义以及翻译在宗教研究中的重要性^②。

这种研究范式的转变也反映在巫术研究中。早在20世纪50年代，特纳（Victor Turner）就到非洲赞比亚的恩登布人村庄进行田野调查，于1957年出版了《恩登布人：一个非洲社会的分裂与延续》。在这本书里，特纳描述了山多布姆与卡哈里为争当村头人而以妖术相互攻击对方的情况。在特纳看来，这场“社会剧”表明了恩登布人如何通过妖术责罚来证明一种政治过程的合法性。《痛苦之鼓》也体现了特纳巫术研究象征分析的取向。如谈到占卜时，他认为不能把占卜仅看做诊断病因和开出处方手段，而应看到对一个没有集权政治制度的社会来说，占卜是作为社会调节机制出现的。恩登布人的占卜师将自身和社会的经验结合到占卜的程

① 周蔚、徐克谦译著：《人类文化启示录》，学林出版社1999年版，第52页。

② 埃文思·普里查德：《原始宗教理论》，孙尚扬译，商务印书馆2001年版。

序和象征表示中，并从中学会把社会体系简化为几条基本原则和几个因素，然后通过操纵这些原则和因素来玩把戏，直到得出符合绝大多数委托人意见的决策。为此，占卜师必须考虑到恩登布人社会的特定结构和一套道德价值和规范，而且这两者都要体现在占卜的象征体系中表示出来。象征是记忆术，它们故意被弄得模模糊糊并富有弹性，以便占卜师能根据自己对各委托人之间相互关系状况的诊断来给象征的构型作出详细的解释^①。特纳（1969、1974、1975、1976）写的《仪式过程》、《戏剧、田野及隐喻》、《象征的研究》、《象征之林》对巫术的象征与意义研究也有很高的参考价值。

埃文·沃格特（Evan Vogt）写的《给众神的玉米饼：齐纳坎特科仪式的象征分析》（1976），玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）写的《自然的象征》（1970）、《内含的意义》（1975），利奇（Leach）写的《文化与交流》（1976），伊利亚德（Eliade）写的《澳大利亚的宗教》（1973），弗思写的《（公共的与私人的象征）》（1973），罗德尼·尼达姆（Rodney Needham）主编的《左与右》（1973），迈克尔·班顿（Michael Banton）主编的《宗教研究的人类学途径》（1966），利奇主编的《神话与图腾崇拜的结构研究》（1967），拉·方丹（La Fontaine）主编的《仪式的解释》（1972），罗伊·威利斯（Roy Willis）主编的《象征的解释》（1975）等关于象征与意义的分析也启发了人类学的巫术研究。

人类学的巫术研究还受到列维-斯特劳斯的推动。列维-斯特劳斯的巫术研究体现在其《图腾崇拜》（1963）、《结构人类学》（1963）、《野性的思维》（1966）等著作中，特别是在《结构人类学》一书中，他分析了巫术的结构及其发挥功能的机制和象征效应。

格尔兹（Clifford Geertz）的阐释人类学，倡导以“深度描写”和“地方性知识”为武器，以观察、移情、认知、自觉地追随“文化持有者的内部眼界”去阐释，摒弃一般，寻找个别的方式去重建新的知识结构^②，也对巫术研究产生了深刻的影响。1960年夏天，美国加州大学洛杉矶分校人类学系研究生卡斯塔尼达（Carlos Castaneda）来到亚利桑那州边界沙漠小镇的巴士站进行田野调查，经朋友介绍在那里认识了印第安巫师唐望。当时，卡斯塔尼达正在研究美洲印第安文化药用植物，本着收集学

① 特纳：《作为社会过程之一阶段的占卜》，李培荣等译，史宗主编：《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店1995年版，第804页。

② 吉尔兹：《地方性知识》，王海龙、张家瑄译，中央编译出版社2004年版，第14—15页。

术资料的初衷，煞费苦心地接近唐望。为了得到第一手资料，他亲身参与了印第安人用药草来追求巫术的各种奇怪做法，然后以人类学的理性观察方式翔实地记录一切过程。四年之后，由于唐望的怪异与猛烈的教导方式让卡斯塔尼达的精神状态濒临崩溃，不得不中断学习，休养了两年多时间，同时完成了他的论文，并于1968年出版。那就是唐望系列故事的第一本《唐望的教诲：亚基文化的知识系统》。在这本书中，他把注意力放在药草造成的超现实经验，并用人类学方法来解释这些怪异的经验。卡斯塔尼达带着刚出版的书去见唐望，但唐望毫无兴趣，对他两年的中断也毫不在意，于是他再度开始学习。1971年，他出版了第二本书《另一种真实：与唐望进一步对话》。在这本书中，他放弃了刻板的学术分析，以客观的方式描写唐望的传授和自己内在的感受。出版第二本书后，他与唐望的学习也进入了新的阶段。他终于能不需要药草而自行达成对世界知觉的改变。他觉悟到，唐望的巫术世界不是药草造成的幻觉，而是与日常现实同样真实的存在，这直接否定了前两本书的基本假设。在这种情况下，他将田野笔记重新整理，然后加上他最近的心得，于1972年写成第三本书《前往依斯特兰的旅程：唐望的课程》。接下来，在1974年出版的第四本书《力量的传奇》中，唐望帮助卡斯塔尼达回顾了先前的教诲，把前三本书的观念进行了一次整理，提出了“巫师的解释”。唐望去世后，卡斯塔尼达成了其他门徒的领导人。但他发现自己无能力领导这些门徒，而他所遭受的挫折其实是唐望事先安排好的学习历程。这一整个经过便成就了他1977年出版的第五本书《巫师的传承》。1981年，他继续出版《老鹰的赠予》，描述他与新一代门徒交往的学习经过。1984年，他出版了《内在的火焰》，以能量结构形式构建唐望的巫术观念。他在1987年与1993年出版了唐望系列的第八本及第九本书《寂静的知识》及《做梦的艺术》，这些是唐望本人师承的回溯。今日回顾起来，卡斯塔尼达三十余年的巫术生涯呈现了许多奇特的现象。他经验中的不可思议、写作风格以及唐望这个人是否真实存在，在人类学上备受争议。但他著作的出版引起了美国文化界的极大关注，唤醒了美国文化界对印第安人地方性知识的重视^①。

在卡斯塔尼达的后继者中，最著名和最有影响力的是哈内尔（Harn-er）。哈内尔是一位长期研究美国和北欧萨满技巧的人类学家。哈内尔在

① 鲁宓：《寂静的知识》“译序”，卡洛斯·卡斯塔尼达：《寂静的知识》，鲁宓译，内蒙古人民出版社1998年版，第1—9页。

20 世纪 60 年代早期作田野调查时，曾在亚马孙河上游的希瓦罗人中接受过萨满技巧的训练，他确信自己所获得的洞察力是适用于所有人的，而且美国白人和欧洲人的祖先也都曾有过相似的能力。20 世纪 80 年代，哈尔出版了他自己如何成为萨满的手册——《萨满之路》。这本书出版后，立即成为意想不到的畅销书^①。

5. 巫术、谣言与暴力

近年来，记载巫术的历史文献，正在受到当今人类学家的重新研究。他们以过程论术语对来自殖民地和后殖民地的非洲以及新几内亚关于巫术的经典作品进行分析。如安德鲁·斯特拉森（Andrew Strathern）和帕梅拉·斯图瓦德（Pamela Stewart）通过对 17 世纪英格兰和苏格兰的巫术审判、殖民时期和当代非洲有关猎巫和吸血鬼的叙述、巴布亚新几内亚的千禧年运动、19 世纪印度北方邦的兵变、印度尼西亚的建筑献祭谣言材料，2004 年写成《巫术妖法谣言闲话》，运用过程论对巫术、妖法、谣言和闲话进行研究。作者解释了对巫术和妖法实施谴责的过程中，谣言和闲话作为催化剂有何等重要的作用，并用农民起义和猎巫两个案例，论证了谣言和闲话在社会和政治暴力的产生中所扮演的角色。在这本书中，两位人类学家提醒人们，在人类学家看来十分熟悉的太平洋和非洲各民族的巫术和妖法，常被外行人视为远离现代社会的“封建迷信”。但细细分析，巫术和妖法总是跟谣言、闲话和暴力牵扯在一起。从社会过程理论的角度看，当代世界的恐怖分子和“原始社会”的巫师实际上是一回事。他们总潜伏在笔者们的身边，具备超乎常人的能力，随时破坏我们的生活，社会总是要清除他们出去。这一切又跟想象、暴力、替罪羊等问题一道，构成一个个推进社会变迁的过程^②。

（二）中国巫术研究综述^③

中国自古已有巫术信仰。然而，最早对中国巫术作学术性的探讨，却始自荷兰学者格鲁特（J. J. M. De Groot）。他在《中国的宗教体系》一书中，用六章的篇幅来讨论巫的问题^④。中国学术界直至 20 世纪 20 年代末

① 鲍伊：《〈宗教人类学〉导论》，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社 2004 年版，第 241 页。

② 安德鲁·斯特拉森、帕梅拉·斯图瓦德：《人类学的四个讲座》，梁永佳、阿嘎佐诗译，中国人民大学出版社 2005 年版，第 162 页。

③ 罗宗志：《近百年来中国巫术研究综述》，曹中建主编：《中国宗教研究年鉴·2005—2006》，宗教文化出版社 2008 年版，第 533—547 页。

④ Groot, J. J. M., *The religious System of China*, Vol. 6. Leyden: E. J. Brill, 1910.

始涉足巫术。1926年,中山大学成立民俗学会,创办《民俗》周刊,发表了《龟神考》、《迷信与传说》成果,对占卜、方术迷信、巫歌作了初步研究。此外,江绍原的《发须爪:关于它们的迷信》(1928),杨成志的《罗罗族巫师及其经典》(1928)也是20世纪20年代重要的巫术研究成果。但当时国内学者将主要精力放在了译介国外著作方面,如李安宅1931年翻译了弗雷泽的《交感巫术的心理学》,他还将马林诺夫斯基的《巫术科学与宗教》和《原始人心理与神话》译成中文后合为一册,冠以《巫术科学宗教与神话》于1936年出版。随着国外巫术著作不断被译介到中国,国内学者纷纷借鉴国外巫术研究方法对本土巫术进行研究。20世纪30年代,有更多的中国学者进入巫术研究领域。李安宅的《巫术问题的解析》(1930)、《巫术与语言》(1936),瞿兑之的《释巫》(1930),陈梦家的《商代的神话与巫术》(1936)都是当时重要的巫术研究成果,特别是瞿、陈二文结合了文献、卜辞资料有力地论述了古代的巫术信仰。20世纪40年代末,梁钊韬写成中国第一部系统研究巫术的著作——《中国古代巫术》,从人类学的视角出发,结合中外典籍资料,说明中国古代巫术及宗教起源和发展诸问题。

20世纪50年代至60年代初,中国开展了少数民族社会历史调查,整理出来的帙卷浩繁的调查报告中也涉及各地少数民族巫术的资料,调查结果于20世纪80年代陆续出版。但由于当时的政治社会背景,这些调查报告中对巫术的描述显得零碎而缺乏系统。

近二三十年来,大陆学者对巫术的研究日益重视。当今大陆学界对巫术的关注,大致可以分为四个层面:译介国外巫术著作的层面、考古文献资料基本考证的层面、历史文献研究的层面、人类学或社会史田野调查与研究的层面。

就被译介到中国的国外巫术著作而言,可举出的有弗雷泽的《金枝》(1987),埃利亚德的《神秘主义、巫术与文化风尚》(1990),克里斯蒂纳·拉娜的《巫术与宗教:公众信仰的政治学》(1992),雅克·络维希编的《巫术奇观》(1991),基思·托马斯的《巫术的兴衰》(1992),格里戈连科的《形形色色的巫术》(1992),玛格丽特穆礼的《女巫与巫术》(1993),许烺光的《驱逐捣蛋鬼:魔法、科学与文化》(1997),卡斯塔尼达的《寂静的知识:巫师与人类学家的对话》(1998),让·塞尔韦耶的《巫术》(1998),孔飞力的《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》(1999),勒维琳·巴斯托的《猎杀女巫:以女性观点重现的欧洲女巫史》(1999),迈克·萨尔曼的《女巫:撒旦的情人》(1999),卡洛·金斯伯

格的《夜间的战斗：16、17世纪的巫术和农业崇拜》（2005），罗宾·布里吉斯的《与巫为邻：欧洲巫术的社会和文化语境》（2005），莫斯、于贝尔的《巫术的一般理论献祭的性质与功能》（2007），凯伦·法林顿的《巫怪传说》（2007）等。

考古出土巫术文献，始于20世纪初，英籍探险家斯坦因（Aurel Stein）于1901—1904年间两次在新疆、甘肃的楼兰、尼雅、敦煌等地的古代汉代遗址发现的汉晋木质简牍中，有不少巫术类文献。20世纪初敦煌藏洞经所出的写卷中，也有不少巫术资料，但对敦煌巫术类写卷较为集中的研究，还只是近年来的事。侧重考古文献资料基本层面考证的著作有詹鄞鑫的《八卦与占筮破解》（1991），高国藩的《敦煌巫术与巫术流变》（1993），李零的《中国方术续考》（2001）、《中国方术正考》（2006），黄正建的《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（2001）。

在历史文献研究的层面，学者们通过对文献的梳理对古今巫术进行综合性研究。王振复的《巫术：〈周易〉的文化智慧》（1990），高国藩的《中国巫术史》（1990），蓝荻的《古今巫术》（1990），赵仲明的《巫师·巫术·秘境：中国巫术文化追踪》（1993），臧振的《蒙昧中的智慧：中国巫术》（1994），胡新生的《中国古代巫术》（1998），诸葛忆兵、张敬梅的《巫风弥漫源流观》（1998），高华平、曹海东的《中华巫术》（1995），詹鄞鑫的《心智的误区：巫术与中国巫术文化研究》（2001）等著作运用大量的文献资料对巫术作通论性的探讨。王贵元的《女巫与巫术》（1991），胡建国的《巫雉与巫术》（1993），户晓辉的《岩画与生殖巫术》（1993），彭荣德的《花巫术之谜》（1994），刘晓明的《中国符咒文化大观》（1995），李瑶的《巫蛊方术之祸》（1995），林河的《中国巫雉史》（2001），陆启宏的《巫师：人世间的魔鬼》（2003）、《近代早期西欧的巫术与巫术迫害》（2009），姚周辉的《神秘的幻术》（2004）、《神秘的符篆咒语》（2004），王玉德的《长江流域的巫文化》（2005）等著作，着力对某一类巫术、巫术的某一方面或某一地域进行深入挖掘。刘黎明的《宋代民间巫术研究》（2004），方燕的《巫文化视野下的宋代女性：立足于生育、疾病的考察》（2008）则对某一具体时段的巫术信仰作深入的研究。

就人类学方法论背景下的巫术研究而言，迄今所见到的巫术类著作有宋兆麟的《巫与巫术》（1988）、《生育神与性巫术研究》（1990）、《巫与民间信仰》（1990）、《巫覡——人与鬼神之间》（2001）、《民间性巫术》（2005），张紫晨的《中国巫术》（1991），罗义群的《中国苗族巫术透

视》(1993),王光荣的《通天人之际的彝巫“腊摩”》(1994),李世康的《彝巫列传》(1995),邓启耀的《中国巫蛊考察》(1999),瓦·赛音朝克图的《蒙古巫术》(1999),陆群的《民间思想的村落——苗族巫文化的宗教透视》(2000)、《湘西巫蛊》(2006),韦兴儒的《女巫——扁担山社区奇特文化探索》(2001),雷翔的《梯玛的世界》(2006),孟慧英的《彝族毕摩文化研究》(2003),黄世杰的《蛊毒——财富和权力的幻觉》(2004),起国庆的《彝族毕摩文化》(2007)等。

大陆巫术研究的蓬勃发展,与港台学者的努力是分不开的。在香港学界,许地山的《扶箕迷信的研究》(1941),饶宗颐的《殷代贞卜人物通考》(1959),王章伟的《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》(2005)、《文明世界的魔法师:宋代的巫觋与巫术》(2006)是比较重要的古代巫术研究著作。许地山的《扶箕迷信的研究》通过从中国古代文献(多为笔记小说)中收集来的132则故事,较详尽地记述了扶箕的起源、形式、用途,最后分析扶箕信仰的心理基础,逐步揭开了扶箕的神秘面纱,得出扶箕并不是什么神灵的降示,只是自己心灵的作怪而已的结论。饶宗颐的《殷代贞卜人物通考》以贞人为纲,卜事为纬,突出了殷史的全貌。王章伟的《在国家与社会之间:宋代巫觋信仰研究》从民众对医疗的需求、巫觋通神的技艺和祭祀的场所、巫术传承和传播的方式以及政府的政策和控制等不同角度,对宋代巫觋信仰作深入的观察和分析。与香港学界相比,台湾学界在这方面的研究绵延不断且成就卓著。在考古学层面,董作宾的《商代龟卜之推算》(1928),张秉权的《殷墟卜龟之卜兆及其有关问题》(1954)、《卜龟腹甲的序数》(1956)、《殷代的祭祀与巫术》(1978),张光直的《仰韶文化的巫觋资料》(1990)、《商代的巫与巫术》(1990)等关于中国古代社会的龟卜术、巫觋及其活动的考证对了解殷商时期的巫术信仰具有非凡的意义。在人类学研究层面,李亦园的《说占卜》(1978)、李卉的《说蛊毒》(1960)关于占卜、巫蛊的研究最值得关注。李亦园对占卜的种类、社会功能以及中国占卜的发展与特色作了深入的阐述。李卉认为,汉人来到西南少数民族地区患上寄生虫病,又目睹西南民族的毒药制作,并耳闻当地的黑巫术之风,以致他们将这三者牵扯到一起,成为大家盛传的巫蛊传说。在她看来,对西南少数民族使用毒药和黑巫术的恐惧,使得蛊被用以解释汉人遭受的寄生虫病。因此,所谓的巫蛊是对黑巫术的特定想象。在历史文献研究层面,以林富士的《汉代的巫者》(2004)最具影响力。该书从巫者的政治社会地位、巫者的职事、巫术的观念基础、巫者的社会影响力、巫者的活动范围等方面对汉代巫者作了著名的社会史研究,

读完给人以诸多值得思考和追踪的问题。丘其谦的《布农族社群的巫术》(1968),蔡文辉的《台湾庙宇占卜的一个研究》(1968),陈炽彬的《左传中巫术之研究》(1988),李添瑞的《巫及其与先秦文化之关系》(1989),郑志明的《台湾的鸾书》(1990)、《宗教神话与巫术仪式》(2006),宋佳玲的《宋代巫觋信仰研究》(1995),黄伦生的《东方神秘之门——中国巫术文化探秘》(1997),赖宗贤的《巫术文化的溯源及其在台湾的兴起》(1998),蔡佩如的《穿梭天人之际的女人:女童乩的性别特质与身体意涵》(2001),高雅宁的《广西靖西县壮人农村社会中魔婆的养成过程与仪式表演》(2002),郭柳妙的《〈金瓶梅〉的巫与巫术研究》(2004)也是比较有学术价值的巫术论著。关于台湾巫术研究的更多成果,可进一步参看林美容编的《台湾民间信仰研究书目》(1991)。

中国巫术研究的发展同样离不开美、韩、日等国学者的推动。他们以外来者的、异文化的角度来研究中国古代巫术信仰。美国学者孔飞力(Philip A. Kuhn)的《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》(2002)对发生在清代乾隆年间波及全国的叫魂“妖术”作了著名的全景式社会史研究。韩国学者文镛盛的《中国古代社会的巫觋》(1999)探讨了秦汉时期民间社会秩序的控制者——巫觋的社会活动、社会性格及其面貌的转变。韩国学者赵容俊的《殷商甲骨卜辞所见之巫术》(2003)以人类学的古史研究方法,讨论殷商时期巫术职能的分类及其特征。日本学者主要通过汉文献和考古实物对中国古代巫术进行研究,可举出代表性成果如贝塚茂树的《龟卜和筮》(1947),加藤常贤的《巫祝考》(1955),志田不动磨的《后汉时代的妖巫与妖贼》(1963),宫川尚志的《六朝时代の巫俗》(1963),林巳奈夫的《中国古代的神巫》(1967),泽田瑞穗的《中国的咒法》(1990),中村治兵卫的《中国古代巫术研究》(1992),田仲一成的《中国巫系演剧研究》(1993),荒木日吕子的《中国新石器时代的卜骨及其社会意义》(1999),等等。

(三) 萨满教研究

迄今为止,国际学术界在萨满教与巫术的归属问题上仍有不同的看法。埃利亚德在(Mircea Eliade)《萨满教:古老的昏迷方术》(1951)一书中专门列“西藏、中国及远东地区萨满的象征和技术”一章,把巫术当做萨满教现象加以分析。张光直在《中国青铜时代》(1990)一书中提出中国古代巫术也许跟萨满教有关^①。张紫晨的《中国巫术》(1991)

^① 张光直:《中国青铜时代》,生活·读书·新知三联书店1990年版,第104—106页。

一书也以专门的章节对萨满教中的巫术加以探讨。在西方人类学家看来,萨满实际上是巫的一种^①。在笔者看来,巫术与萨满教无论归属如何,两者关系十分密切,故把萨满教纳入巫术范畴讨论。

萨满教研究起始于17世纪后半叶。当时俄国的一些旅行家和探险家对远东西伯利亚地区的萨满教进行考察,并把它介绍到欧洲等地,从此萨满教研究作为一种学术课题被国际学术界所共认^②。19世纪以来,国内外一些宗教学家、民族学家、人类学家、考古学家和心理学家对萨满教产生了浓厚的兴趣,纷纷前往萨满教流布地区进行考察,并发表了大量有关萨满教的调查报告和学术著作。

由于萨满教研究内涵丰富,国外学者的研究也是多元化的。有的学者对萨满教作通盘性的考察,如Kosokoff的《萨满教研究》(1930),埃利亚德的《萨满教——古老的昏迷术》(1951),Harner Michael的《致幻药物与萨满教》(1973),佐佐木宏的《萨满教》(1980)、《萨满教——昏迷失神与凭灵的文化》(1980)、《凭灵与萨满》(1983)、《萨满教人类学》(1984),大林太良编的《什么叫萨满教》(1983)。相当一部分学者对某一民族或几个民族或某一区域的萨满教作综合研究,如S. M. Shirokogoroff的《通古斯萨满教的理论》(1935)、《通古斯的巫术集合体》(1935),U. Harha的《萨满教:阿尔泰系诸民族的世界相》(1959),策·达赖的《蒙古族萨满教简史》(1959),V. Dioszegi等编的《西伯利亚的萨满教》(1960),Vilmos Dioszegi的《西伯利亚萨满记》(1968),堀一郎的《日本的萨满教》(1973),樱进德太郎的《冲绳的萨满教》(1973)、《日本的萨满教》(1974),柳东植的《朝鲜萨满教》(1976),徐廷范的《韩国萨满教》(1976),T. M. 米海伊洛夫的《布里亚特萨满教简史》(1980),加藤九祚编的《日本的萨满教及其他的边缘地带》(1984),米哈利·霍帕尔编的《欧亚的萨满教》(1984),崔吉城的《韩国萨满教的社会人类学》(1984)、《韩国萨满教》(1984),贺·宝音巴图的《蒙古萨满教事略》(1984),JI. II. 波塔波夫的《阿尔泰萨满教》(1991),H. A. 丹尼尔·基斯特的《朝鲜的萨满教仪式》(1997)。有的学者则对某一民族的萨满教作专门的研究,如T. B. 克谢诺方托夫的《乌拉尔——阿尔泰萨满教对精神失常现象的崇拜》(1926)、《雅库特人、

① 朱狄:《信仰时代的文明:中西方文化的趋同与差异》,中国青年出版社1999年版,第137页。

② 纳日碧力戈等:《人类学理论的新格局》,社会科学文献出版社2001年版,第307页。

布里亚特人和通古斯人关于萨满的传说与故事》，仁钦道吉尔等编的《阿尔泰语系民族叙事文学与萨满文化》（1990），肯·洛帕桑的《土瓦萨满教诗歌和神话》（1997）。西方学者在长达几百年的萨满教研究过程中，形成了不同的研究范式。宗教学者倾向于把萨满教视为独立的宗教体系，并以西方宗教理论来比较和解释萨满现象。俄国、匈牙利等国注重历史文化研究的学者，从物质文化艺术和民族历史的观点来研究萨满教，尤其重视不同民族间的比较研究，认为这种研究方法不仅可以了解到萨满教的全貌，而且有助于揭示各民族的起源以及他们之间的历史文化渊源^①。人类学者则主要通过分析萨满教治病祭仪来探寻萨满治疗疾病的含义和效果。特别是以北美人类学者为中心的实践型萨满信仰研究开始抬头，他们通过教学研究会中的脱魂体验来尝试对病症的治疗^②。

中国有关萨满教的历史文献相当丰富。然而，把萨满教作为学术问题的探讨却起步较晚。1934年凌纯声出版《松花江下游的赫哲族》，对赫哲族萨满教进行了初步的探讨，但其研究是零星的、不系统的。20世纪50年代开始的中国少数民族社会历史调查也收集了不少有关萨满教的资料，然而由于各种原因，当时调查萨满教的目的并不明确，调查的领域也比较狭窄，调查成果常依附于诸如民族史、社会组织、经济活动、文化生活、艺术等不同领域，萨满教的整体面貌并没有得到充分的展现^③。但由于此次调查进行得比较早，因此记录下的许多古老事迹成为今天从事萨满教研究的宝贵资料。

20世纪70年代，国外萨满教名著不断被译成中文。中国社会科学院民族研究所和内蒙古大学蒙古史研究所为译介国外萨满名著作出了重要的贡献。前者先后把策·达赖的《蒙古萨满教简史》（1978），土耳其学者阿布杜卡迪尔·伊南的《萨满教今昔》（1979），苏联学者阿列克谢耶夫的《西伯利亚突厥语系民族萨满教》，波兰学者尼翰拉兹的《西伯利亚各民族之萨满教》（1978）等书译成中文作为内部资料编印。后者也把道尔吉·班扎洛夫的《黑教或称蒙古人的萨满教》，海希西的《蒙古宗教》，M. 密海洛夫的《布里亚特萨满教研究史》等书译成中文编入《蒙古史研究参考资料》的各辑里。

从20世纪80年代开始，萨满教调查采取了更为开放的态度，调查范

① 纳日碧力戈等：《人类学理论的新格局》，社会科学文献出版社2001年版，第6—7页。

② 郭淑云：《原始活态文化：萨满教透视》，上海人民出版社2001年版，第6—7页。

③ 孟慧英：《寻找神秘的萨满世界》，西苑出版社2005年版，第266页。

围也向更广阔的领域展开。由于全面持久的萨满教调查蓬勃兴起,许多过去不曾发现的萨满教资料得以发掘和呈现,在此基础上产生了一大批萨满教调查报告和著作,中国萨满教研究呈现出生机勃勃的局面。从调查报告来看,满都尔图、夏之乾合著的《察布查尔锡伯族的萨满教》(1980)首次将锡伯族萨满教普遍情况介绍出来,为后来锡伯族萨满教文化的挖掘和研究奠定了基础;满都尔图、夏之乾合著的《民族文化习俗及萨满教调查报告》(1993)和迪木拉提·奥玛尔的《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》(1995),使人们对突厥语族民族萨满教的主要特点有了充分的认识;关小云、王宏刚合著的《鄂伦春族萨满教调查》(1998)对各种萨满教祭仪进行记录、分类,并搜集整理出一批代表萨满教观念的神话传说以及各种萨满教神灵、偶像。在调查过程中,学者们还对萨满教文本进行翻译、介绍和研究,比较有代表性的有宋和平的《满族萨满神歌译注》(1993),石光伟、刘厚生的《满族萨满教跳神研究》(1992),宋和平、孟慧英的《满族萨满文本研究》(1998)。这些文本的翻译、介绍和研究成果的出版,为推动萨满教研究的整体发展起到了重要的推动作用。20世纪80年代以来,还涌现出一批萨满教研究专著,如秋浦的《萨满教研究》(1985),吉林省民族研究所的《萨满教文化研究》(1988),乌丙安的《神秘的萨满世界》(1989),刘小萌、定宜庄的《萨满教与东北民族》(1990),富育光、孟慧英的《满族萨满教研究》(1991),富育光的《萨满论》(1990)、《萨满教与神话》(2000),李澍田的《清代宫廷萨满祭祀研究》(1993),富育光、王宏刚合著的《萨满教女神》(1995),庄吉发的《萨满信仰的历史考察》(1996),色音的《东北亚的萨满教》(1998),宋和平的《尼山萨满》(1998),孟慧英的《中国北方民族萨满教》(2000)、《寻找神秘的萨满世界》(2004),郭淑云的《原始活态文化——萨满教透视》(2001)、《中国北方民族萨满出神现象研究》(2007),白庚胜、朗樱的《萨满文化解读》(2003),富育光、郭淑云的《萨满文化论》(2005)等。这些著作均涉及了萨满教的神灵、种类、传承、祭仪、服饰、器具、跳神、出神等诸多领域。

二 巫医研究评述^①

人类学巫术研究起步较早,而对巫医的研究几乎与此同步。19世纪

^① 罗宗志:《百年来人类学巫医研究的综述与反思》,《百色学院学报》2007年第4期,第21—25页。

末20世纪初,人类学家如泰勒的 *Primitive Culture* (1877)、弗雷泽的 *The Golden Bough* (1890)、布留尔的 *Primitive Mentality* (1910) 在讨论部落民医药信仰时,均把它归之于巫术的范畴里。在述及巫术的效应问题时,他们认为巫术是一种准科学。如弗雷泽认为,巫术与科学在认识客观世界上是相近的,思维若运用合理便可结出科学之果,反之则只能产生科学的假姐妹——巫术;巫术的错误在于把彼此相似之物视为同一物,将相接触过的东西看成永远不再分离。在他看来,巫术是一种伪科学和没有成效的技艺。

弗雷泽把巫术定义为“没有成效的技艺”,这样的表述似乎是有歧义的。如果把巫术活动当做原因,因巫术活动而产生的后果算是结果,那么就不得不承认运用于人的巫术可能在某种程度上会达到预期的效果。所谓“没有成效”是就物理性质而言,但就心理作用而言则不容忽视。巫师能通过祭仪、咒语营造影响心理的氛围,从而导致事情的某种预期变化。莫斯认为,在巫术的根基处存在各种情感状态时,这些状态就不是个人的,而是社会的。在巫术仪式中,整个社会环境都是激动的。巫术治疗也同样有着突出的社会状态。各种巫术治疗仪式在达到高潮时,不仅对处于这种状态中的病人,而且对于精神紧张的参与者来说,都是有启发的。而且巫师的各种姿势,有时他的担忧,都会深深地迷惑和打动人心。在这个环境下,一部分对另一部分的启示作用是不可或缺的^①。莫斯已经注意到巫术治疗仪礼所营造的社会心理氛围对病人心理的影响。马林诺夫斯基对技术知识和巫术的功能作了区分。他认为,在原始民族的生活实践中,实用工作和巫术仪式是分得清楚的,巫术从没有被用来代替实际工作,如掘地、刈草、筑篱、插柱等,从来不因有了巫术而略加疏忽的,人们只有在知识不能完全控制处境及机会的时候才使用巫术,巫术应用最广的地方,就在于人们忧乐所系的康健上,在初民社会中几乎一切有关于疾病的事都是靠巫术的^②。巫医通过仪式、咒语的想象力和象征性动作把病人内心的情感戏剧化地表达出来,以增强病人战胜疾病的信心,促成病人人格的整合^③。换言之,巫术治疗具有心理整合的功能。显然,马林诺夫斯基深化了对这一问题的研究。

对于巫医治疗的功能,传统的功能性解释虽然能够说明它在重塑病人

① 孟慧英:《西方民俗学史》,中国社会科学出版社2006年版,第213—214页。

② 马林诺夫斯基:《文化论》,费孝通译,华夏出版社2002年版,第55—59页。

③ 同上书,第53—81页。

人格方面的作用，但是它却不能解释治疗过程中的大多数特定情节和象征。人类学家由此开始注意到巫术象征的普遍应用和对病人的疗效，以及医疗与疾病现象的社会意义。这样的象征或意义以及它们根植其中的社会背景组成了用以觉察、体验和处理那些深藏的生理疾病的方法。列维-斯特劳斯通过分析巴拿马库纳印第安人巫医解除难产的咒歌来探讨巫术发挥功能的机制和象征效应。他认为，咒歌的功效在于能从心理上操纵病人的生殖器官。咒歌提供了一套神话用语代码，病人借此能够表达那些本来表达不出的分娩阵痛和不安。借助心理的解脱，巫术治疗可达到生理治疗的功效。在解释这一象征操作的效应时，列维-斯特劳斯指出，巫术治疗和精神分析法是类似的，并断言两者都试图借助建立一个病人必定复活的神话来治疗，在巫术治疗方面是一种集体神话，而在精神分析方面则是病人自身的神话。列维-斯特劳斯还用结构主义的方法对巫术治疗进行分析，比较了巫术治疗法和心理分析法的异同。列维-斯特劳斯指出，巫术治疗法和心理分析法在目的和方法上是相似的。两者的目的都是诱发某种经验，都是使处于无意识状态的冲突和阻力进入意识之中；巫医使停留在情绪层次上的状况转为思维层次上的状况，使身体无法忍受的痛苦能被意识接受；心理分析专家是通过移情出现在病人的冲突之中，消除病人头脑中的荒诞故事。两者采用的方法都是给病人创造一种他应该体验或重新体验的神话，它们都是凭借这种方法而产生治疗效果的。在治疗过程中，心理分析专家靠倾听患者的叙述使患者得到发泄，而巫医是靠咒语使病人的肌体发生相应的变化；两者的先决条件都是与病人的意识形成直接联系，与病人的无意识状态形成间接联系。因此，巫术治疗和心理分析是同一结构的不同变体^①。维克多·特纳（Victor Turner）对非洲赞比亚恩登布人巫医的研究，清楚地显示了恩登布人如何解释疾病的原因与采取应对的策略^②。他的研究表明，巫术的效用在于能将病人的身体经验、情绪转变与社会文化认知联系在一起，从而展现了信仰的治疗力量^③。

在西方社会，1965年以前大部分有关巫术疗法的情况还只是传说和逸事的形式，其后人类学家开始对巫术疗法感兴趣，并开始对其效用进

① 列维-斯特劳斯：《象征的效应》，于锦绣译，史宗主编：《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店1995年版，第686—705页。

② 维克多·特纳：《象征之林：恩登布人仪式散论》，赵玉燕、欧阳敏、徐洪峰译，商务印书馆2006年版，第359—361页。

③ 招子明、陈刚主编：《人类学》，中国人民大学出版社2008年版，第209页。

行正式地调查研究^①。法布雷加 (Horacio Fabrega, Jr.)、西维尔 (Daniel B. Silver) 曾在墨西哥西南部印第安部落西纳坎特卡人中作过长期的田野调查, 1973 年写成《西纳坎特卡人的疾病与萨满治疗术》, 对西纳坎特卡人的疾病观念、医药知识、医疗实践动力、巫医的心理特征、治疗仪式及其所体现的世界观、巫医社会角色等方面作深入的探讨^②。穆里 (Murphy, J. M.) 的《阿拉斯加圣劳伦斯岛萨满教的心理疗法》(1976), 洛佩兹·奥斯丁 (Lopez Austin) 的《阿努伊人的二分类法与疾病治疗》, 沃斯利 (Worsley) 的《非西方的医术与分类方式》(1982) 等也都对巫医治疗方式、治疗仪式的内容及其实行状况、人们关于疾病的观念、巫医的病源解释等方面进行了探讨。1970 年 A. Z. 沃格特、K. C. 沃格特在《列维-斯特劳斯在玛雅人中》一文中, 把列维-斯特劳斯的“二元对立”概念用于“大幻觉”治疗仪式研究中, 指出要解释治疗仪式的象征细节, 就要转向利用了“自然”与“文化”这一二元对立的结构分析^③。1976 年, A. Z. 沃格特出版《奉给诸神的玉米饼——对西纳坎特科仪式的象征分析》一书, 对西纳坎特科治疗仪式的丰富象征作出了新的解释, 尤其对仪式中使用的植物的“内在灵魂”为病人编译关键信息的方式作了描述。然而, 也有人对巫医的象征研究提出了质疑: 象征的解释只是研究者的观点, 当地人是不知道的, 他们没有意识到这些, 他们的认识体系中没有这些东西。也许作为象征的东西, 人们在并不知道其意义的情况下, 只是利用它发挥某种作用^④。

20 世纪 80 年代以来, 人类学巫医研究逐渐转向应用研究, 很多人类学家受雇于政府、公司、基金会, 参与到公共卫生项目的改革与发展中。如美国人类学家格林 (E. C. Green) 受雇于美国国际开发部于 1981 年来到非洲的斯威士兰, 负责调查与水 and 卫生状况有关的知识态度及常规做法。他运用人类学田野调查技术了解到斯威士兰人有关疾病及其治疗理论的许多情况, 从而找到现代医生和草药医师、巫医合作的途径。格林随后向斯威士兰卫生部建议开展一个婴儿腹泻类疾病合作项目而收到了显著的效果。从那以后, 双方开展了进一步的合作。所有这些表明, 发现如何采

① 沃林斯基:《健康社会学》, 孙牧虹等译, 社会科学文献出版社 2002 年版, 第 400 页。

② Horacio Fabrega, Jr. and Daniel B. Silver, *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan*. Stanford University Press, 1973.

③ A. Z. 沃格特、K. C. 沃格特:《列维-斯特劳斯在玛雅人中》, 陈观胜译, 史宗主编:《20 世纪西方宗教人类学文选》, 上海三联书店 1995 年版, 第 598—616 页。

④ 吉田祯吾:《宗教人类学》, 王子今译, 陕西人民教育出版社 2006 年版, 第 92 页。

用与现有信仰系统兼容的方式展开工作是很重要的。直接挑战传统的信仰基本上只会在人们中间制造紧张、混乱和仇恨^①。阿尔贝多·维洛多(Alberto Villoldo)二十岁出头那几年,受雇于美国一家基金会协助一位资深的人类学家对海地巫毒治疗师进行研究,由此开始接触巫术治疗技术。维洛多获得人类学与心理学博士后,供职于旧金山州立大学,主要研究能量医学以及心像念力如何改变脑内的化学作用。因有感于西方科学在头脑、心理、心灵探讨上的不足,他花了25年时间深入安第斯山区和亚马逊雨林,追随一位最精湛的巫医安东尼欧(Antonio Morales)学习印加能量医术,整理出印加灵魂治疗术——能量医术轮廓。在他看来,印加巫医医治着重于脉轮的净化,巫医创造出让疗愈发生的神圣空间,以在能量上做工的方式,达到心理治疗旷日费时才能获得的功效。维洛多后来在美国成立了四风协会、发光能量治疗学校,不仅从事能量治疗,同时传授给更多人,包括专业的医护人员和神职人员^②。类似的研究还有熊心(Bear Heart)的《大地熊心——一位印第安巫医的心灵之旅》(2000)。

迄今西方人类学巫医研究大致如上所述。以相对理性及学术化的眼光看待中国传统社会的巫医,可能始自外国传教士。1924年美国传教士洛克在《地理杂志》上发表《纳西人的驱逐病鬼活动》一文,是西方教育背景下的知识群体第一次比较全面地接触到这一中国传统文化中比较隐秘的部分。

回顾20世纪80年代以来海内外学者对中国巫医的关注,大致可以分为以下七个层面:考古出土文献资料基本考证的层面、医学史的层面、历史文献研究的层面、心理学的层面、社会学的层面、宗教学的层面、人类学田野调查与研究的层面。

从考古出土的甲骨文及战国秦汉简帛中,都含有大量的医疗文献材料,自20世纪30年代起已有学者进行初步研究^③。不过,对它们进行较为集中的研究还只是近些年的事。胡厚宣的《论殷人治疗疾病之方法》(1984),宋镇豪的《商代的巫医交合和医疗俗信》(1995)、《商代的疾

① 哈维兰:《文化人类学》,瞿铁鹏、张钰译,上海社会科学院出版社2006年版,第411—412页。

② 阿尔贝多:《印加能量疗法:一位人类学家的巫士之旅》,许桂绵译,生命潜能文化事业有限公司2004年版。

③ 详见丁山《释疾》,《中研院历史语言研究所集刊》1930年第1本第2分册;胡厚宣:《殷人疾病考》,《甲骨学商史论丛初集》第3册,成都齐鲁大学国学研究所专刊,1944年。

患医疗与卫生保健》(2004), 喻燕姣的《浅谈马堆医书祝由疗法》(1995), 范毓周的《〈殷人疾病补考〉辨证》(1998), 李宗焜的《从甲骨文看商代的疾病与医疗》(2001), 张杰的《试论殷人对疾病及其治疗的认识》(2002), 张福慧的《游走在巫、医之间: 敦煌数术文献所见“天医”考论》(2008) 运用考古出土文献材料探讨先秦时期的疾病观念和治疗方法, 其中不乏古代巫医的相关论述。袁玮的《〈五十二病方〉祝由疗法浅析》(1988)、《中国古代祝由疗法初探》(1992), 张丽君的《〈五十二病方〉祝由之研究》(1997), 杨华的《出土日书与楚地的疾病占卜》(2003), 沈晋贤的《从巫祝用“土”到以“土”为药论》(2004), 赵容俊的《甲骨卜辞所见之巫者的医疗活动》(2004) 等论文, 从疾病认知、疾病分类、病因解释、治疗方式诸方面对中国古代巫医作了初步的介绍和研究。

中国医学史学界在医药起源问题上, 历来存在着“医源于生产劳动”、“医源于圣人”、“医源于巫”、“医源于动物本能”之争。随着学者们对考古出土巫医材料及历史文献的解读, 从而为认识中国医学史开辟了新的、过去为人们所忽略的本土资源。巫医资料成为理解中国医学思想史及其观念的不可或缺的资源。陈邦贤的《中国医学史》(1947), 严一萍的《中国之医学起源考略》(1951), 范行准的《释医》(1951), 钱钟书的《管锥篇》(1979), 郑曼青、林品石的《中华医药学史》(1982), 周策纵的《古巫医与“六诗”考: 中国浪漫文学探源》(1986), 漆浩的《中医、气功与巫: 神秘的中国养生治病术》(1990), 詹鄞鑫的《巫术: 医药诞生的产婆》(1992), 马伯英的《中国医药文化史》(1994), 何裕民、张晔的《走出巫术丛林的中医》(1994), 符友丰的《“醫”字新释: 兼考医、巫先后》(1997), 马力的《医巫同源与分离》(1998), 沈晋贤的《医巫同源研究》(2003), 孙文钟的《钱钟书评“信巫不信医”》(2004) 等都不约而同地认为, 医源于巫或与巫有密切关系。陈邦贤、钱钟书甚至勾画了中国医学史演化的图景。“中国医学的演进, 始而巫, 继而巫和医混合, 再进而巫和医分离。以巫术治病, 为世界各民族在文化低级时代的普遍现象。”^①“盖医始出巫, 巫本行医, 后世巫医渐分, 乃巫医并举。”^②就国外中国学而言, 美国学者席文(Nathan Sivin)所著的《中国炼丹术初步研究》(1968)、《用中国的传统礼仪治疗》(1977)、《道教

① 陈邦贤:《中国医学史》, 团结出版社2006年版, 第9页。

② 钱钟书:《管锥篇》, 中华书局1979年版, 第344页。

与科学》(1979),日本学者吉元昭治的《道教と不老长寿の医学》(1989)、《中国巫医之术及医药神崇拜》(1992)等论著中,已涉及巫医治病的内容;德国学者文树德(Pau. U. Unschuld)在《中国医学思想史》一书指出,中国医学可按历史时期分为:占卜治疗学、巫术治疗学、宗教治疗学(或称宗教医术)、实用药物治疗学、佛教医学、整体相关医学和西方现代医学7个系统,而前3个系统均涉及巫医的相关内容^①。尽管外国学者对中国巫医的认识还十分有限,但他们是以异文化的眼光看待中国巫医。

从历史文献角度研究中国巫医,主要始于20世纪80年代。学者们把目光集中于探讨特定时空里的人群对于疾病的认知、态度和响应。这类研究成果有笠原清一的《上支那の巫医に就いて》(1938),赵珊的《〈山海经〉记载的药物、疾病和巫医》(1986),林富士的《试论汉代的巫术医疗法及其观念基础》(1987)、《中国六朝时期的巫觋与医疗》(1999),李建民的《祟病与“场所”——传统医学对祟病的一种解释》(1994),史继刚的《宋代的惩“巫”扬“医”》(1992),蔡捷恩的《宋朝禁巫兴医述略》(1997),木村明史的《宋代の民间医疗と巫觋观——地方官による巫觋取締の一側面》(2001),李小红的《宋代“信巫不信医”问题探析》(2003)、《以医治巫——宋代地方官治巫刍议》(2004),安春平、程伟的《宋代政府禁巫兴医的意义》(2004),方燕的《巫文化视阈下的宋代女性——立足于生育、疾病的考察》(2008)。杨念群的《再造病人——中西医冲突下的空间政治(1832—1985)》(2006)述及了华北地区巫医的医疗活动、巫医与地方社会秩序之间的关系以及官方对巫医活动的控制。

长期以来,主流社会对巫术治疗普遍地采取全盘否定的态度,认为巫与医是互相对立的,是科学与伪科学的斗争。近年来,已有学者对巫医治疗功效进行分析,如张素玲、王中茂在《从祝由看古代巫术的医疗作用》(1997)一文中认为,由于巫医疗法具有心理疗法、体育疗法、气功疗法的科学内涵,因而具有一定的治疗作用。詹鄞鑫在《巫医治疗术“有效性”析论》(1999)一文中对巫医治疗功效实现的条件作了分析,认为咒语和仪式不仅营造了心理影响的气氛,而且往往构成关于致病理论、疾病诊断和治疗原理的虚构而合理的解释系统。内在因果关系的难以判断,使巫医形成悠久的历史传统和盲目的信任,这是巫医治疗心理功能得以实现

^① 沈晋贤:《医巫同源研究》;《南京中医药大学学报》2003年第4期,第197—201页。

的社会条件。孙时进、邹昊平的《巫术的心理学分析与批判》(2001)从认知、情绪和形象化的想象等方面对巫医治疗作了心理学的分析和思考,揭示巫医治疗背后的心理学机制。刘郁、王良范的《巫术与心理治疗的意义场域同构》(2003)则将巫医治疗与心理学治疗作了对比,认为巫医疗法与心理治疗术虽然属于不同的文化背景和观念,但从场域理论的视角看,其内在的“关系”、“位置”、“习性”、“资本”之间互动与动作的规则却有着相当的一致性。

在社会学研究层面,杨善华、梁晨的《农民眼中疾病的分类及其“仪式性治疗”——以河北Y县NH村为例》(2009)对河北Y县NH村农民的疾病观念、巫医疗法及其实质进行了论述,指出巫医治疗体现了医疗作为社会伦理表达的意义,对家人的“治疗”的表达不仅是对家人的交代,更是对乡土社会中固有的“社区情理”的交代,因此在医疗层面上,国家力量目前对农村社会的渗透仍然是有边界的,以正式医疗系统为代表的现代医疗与以非正式医疗系统为代表的民间医术之间的较量远远没有结束,而在巫医治疗背后是农民面对生活时冷峻的理性^①。

在中国宗教学界,巫医一直处于研究的边缘地带。宗教学者倾向于把巫医看做一种宗教医疗,持此观点的代表性学者有大日方大乘、道端良秀、林富士、郑志明、盖建民等。如大日方大乘的《佛教医学の研究》(1965),道端良秀的《中国における佛教医学》(1985),盖建民的《道教医学》(2001),刘晓明的《中国符咒文化大观》(1994),刘仲宇的《道家法术》(2002),张振国的《道教符咒》(2006),任宗权的《章表符印文化研究》(2006)对佛教、道教中的治病符咒、罡诀作了梳理,拓展了巫医研究的领域^②。

就本书主旨而言,理应更多地关注人类学方法论背景下的巫医研究。迄今所见到的这方面研究,主要集中在对巫医的治疗方式、治疗仪礼的内容及其实行状况、公众对巫医的态度、巫医的病源解释、巫医的社会文化功能、巫医的身份传承等领域的探讨上。

追本溯源,中国人类学对巫医的研究肇始于20世纪初。从20世纪

① 杨善华、梁晨:《农民眼中疾病的分类及其“仪式性治疗”——以河北Y县NH村为例》,《社会科学》2009年第3期,第82—88页。

② 因道教法术中的祈雨、疗病、延生、送死、超度、祈梦、求签等相当部分源于民间巫术,只是经过道教的改造和发展,使之更加系统化(卿希泰、唐大潮,2006:428),而佛教对于疾病的看法及所采用的治疗方法,虽然也有其独特之处,但仍与巫现有一些共同点(林富士,2005:114),故佛道治疗符咒可纳入巫医体系讨论。

20 年代末起, 颜复礼、商承祖、杨成志、林惠祥、凌纯声等一批青年学者分赴少数民族地区从事社会历史与文化研究, 并写出了一批较有影响的调查报告, 其中不乏巫医活动的零星记述。而对巫医作比较深入的研究可能始于许烺光在云南大理喜洲对民家人巫术仪式所作的研究。许烺光以其独特的视角及知识训练背景, 对民家人疾病祭仪作出精细的研究后写成《宗教、科学与人类危机》。该书以 1942 年云南大理喜洲发生的一场霍乱为背景, 分析了当地人对霍乱的认知及由此所凸显的巫医治疗行为、道德文化规范以及当代科学对策之间的复杂对应关系^①。

20 世纪 50 年代开始的少数民族社会历史调查, 也涉及各地少数民族巫医活动的状况, 但关于巫医的调查显得十分零碎。从 20 世纪 50—70 年代, 中国大陆人类学界少有实质性的巫医研究。

随着人类学在中国大陆的恢复和发展, 20 世纪 80 年代已有少数学者进入巫医研究领域。从目前掌握的材料来看, 可举出的成果有雷国强的《浙江宣平畲族巫医习俗考察》(1989), 朱文旭的《彝族的招魂习俗》(1990)、《哈尼族叫魂习俗》(2000), 刘宗碧的《贵州东部侗族“巫医”及其文化内涵》(1997), 张实的《云南少数民族社区医学信仰中的二元性分析》(2001), 杨树喆的《桂中壮族民间师公筵头法事及其象征意义》(2002), 巴莫阿依的《凉山彝族的疾病信仰与仪式医疗》(2003), 玉时阶的《壮族巫医初探》(2004), 张太教的《巫术与巫医》(2007), 刘小幸的《彝族医疗保健——一个观察巫术与科学的窗口》(2007), 阿布力克木·斯迪克的《维吾尔乡村的萨满巫医》(2007), 唐戈的《满族萨满医术——人类学田野调查报告》(2007), 吴晓琳的《仪式、超自然知识及社会整合: 翁丁佉族叫魂仪式的人类学阐释》(2008), 李永祥的《彝族的疾病观念与传统疗法》(2009), 乌仁其其格的《蒙古族萨满医疗的医学人类学阐释》(2009), 郑莉的《毕摩信仰与凉山彝族的健康观》等。这些成果以东南、西南、西北等地少数民族巫医为研究对象, 内容涉及疾病认知、疾病分类、病源解释、所采取的态度、治疗技术以及治疗仪式中所体现的象征意义等方面, 并就此作了论述。张紫晨(1991)的《中国巫术》, 敦淑云(2001)的《原始活态文化——萨满教透视》也都设立专章对巫医作详细的论述。

港台学者在巫医研究领域, 也有颇多贡献。他们深受西方学术界的影

^① Hsu, Francis L. K., *Religion, Science and Human Crises: A Study of China in Transition and its Implications for the West*. London: Routledge & K. Paul, 1952.

响,十分重视田野资料的研究,集中于对传统医疗建构系统、疾病观念、疾病分类、治疗方法、治疗工具、仪式过程、治疗功效、巫医的人格特征、身份传承以及社会角色与社会地位等领域的探讨,取得了丰硕的成果。可举出其成果有吴燕和的《排湾族东排族群的巫医与巫术》(1965),李亦园的《祖灵的庇荫》(1962)、《是真是假话童乩》(1977),廖守臣的《台湾原住民(泰雅族)祖灵信仰与传统医疗报导人口述编》(1988),宋和的《土著医疗人员——童乩——是否可以成功的医治他的病人》(1977)、《台湾神媒的社会功能》(1978),郑惠珠的《排湾族的巫医——生命危机与社会规范的控制者》(1981)、《从治病仪式看泰雅族与太鲁阁族的情绪展演》(2007)、《泰雅族巫医的文献探讨》(2008),许丽玲的《疾病与厄运的转移:台湾北部红头法师大补运仪式分析》(2003),石磊的《从卑南族巫医谈起》(1970),王志明的《台北基隆路的一个民俗医生和他的信徒们》(1971),廖昆田的《萨满——民俗医疗的心理辅导者》(1981),荣光的《要神也要人——精神疾病与民俗医疗》(1982),徐韶仁的《利稻村布农族的祭仪生活——治疗仪礼之研究》(1987),陈丽宇的《童乩——神明代言人、民俗医疗师》(1988),黄贵潮、黄宜卫的《宜湾阿美族的传统 adada(疾病)观念》(1989),梅慧玉的《承继、创造与实践——绿岛社会的乩童研究》(1992),简美玲的《疾病的文化解释——阿美族的医疗体系与家庭健康文化》(1993),简美玲、许木柱的《现代适应中的阿美族医疗行为初探》(1994),陈志荣的《噶玛兰人的治病仪式与其变迁》(1994),张珣的《疾病与文化》(1994),心发的《萨满信仰与民俗医疗》(1996),董芳苑的《“鬼附身”与巫术医疗》(1996),詹碧珠的《妯娌与其仪式表演——当代台湾女性灵媒的民族志调查》(1998),林清盛的《阿美族巫医治疗与现代基督教灵医治疗比较研究》(1998),王贞月的《台湾萨满信仰现状及其民俗医疗作用——以问卷调查结果为中心》(2001),晁日羿、吉宏的《东赛德克群传统医疗概念》(2001),李丰楙的《收惊——一个从“异常”返“常”的法术医疗现象》(2003)等。港台学者在研究巫医时,主要运用人类学的主位研究方法,有助于我们更深刻地了解巫医的社会文化意义,特别是他们扎实的田野调查和细致的文化描述,让我们更加直观地感知巫医在当地社会中的存在方式及其习俗形态。

综上所述,巫医自19世纪末起已为国内外不同专业学者所关注。在长期的巫医研究中,西方人类学者发展出功能与象征两种分析框架。然而,他们在搜集巫医表现时,主要依据美洲、澳洲和非洲土著的习俗,而

对于中国的巫医表现却相当陌生。虽然自 20 世纪初期以来,已有少数外国学者涉足中国巫医研究领域,但由于诸多原因到中国从事巫医研究的外国学者屈指可数,而国内的巫医研究则起步较晚,大多处于宗教学或民俗学研究的边陲地带,散见于论著与调查报告之中。所幸的是,自 20 世纪 80 年代以来,国内已有较多学者展开了基础性的研究工作,而以台湾 20 世纪 60 年代以来的成果看,无论是研究领域,还是研究方法,都充分显示中国巫医仍是一个有待挖掘的“学术富矿区”。

三 瑶族巫医研究

世人对瑶族的了解可溯至隋朝以前。南朝宋人范晔所著《后汉书》已有瑶族先民“长沙武陵蛮”活动的记载。南朝以后,瑶族先民以“莫徭”之名见于史书。至宋代,瑶族始以单一的族称见于史籍^①。宋以后的历代正史、野史、方志、游记、私人笔记也都有关于瑶族活动的著录。清代,开始出现些许关于瑶族的专门著述,如诸匡鼎的《瑶壮传》,李来章的《连阳八排瑶风土记》,姚柬之的《连山绥瑶厅志》,周存义的《评瑶述略》,魏祝亭的《两粤瑶俗记》等对两广瑶族的人口分布、语言文字、生活习俗、宗教信仰、社会组织、战事等作了比较详细的辑录。但这些都不能算是系统的科学著作,因为许多著作里,只是一些片断的记述,有些又只是根据间接的传闻,往往记载失实;有些虽是作者亲身经历,而当时又由于理论、方法落后,对瑶族许多社会历史现象不得其解,且多歪曲事实。

20 世纪初期,随着西方人类学传入中国,部分学者开始运用新的理论、方法研究瑶族。1928 年 7—8 月,中央研究院社会科学研究所民族学组的颜复礼、商承祖到广西凌云县北部瑶族村寨进行调查,记述了当地红头瑶、蓝靛瑶、盘古瑶、长发瑶的生活习俗和语言,1929 年出版了《广西凌云瑶人调查报告》。1930 年 3—5 月和 1931 年春,中山大学生物采集队的庞新民等人先后到广东北部曲江县、乳源县以及广西大瑶山采集生物标本。在工作过程中,对两地瑶族的社会生产、生活习俗作了较为详细的描述,1935 年由庞新民综合两次调查写成《两广瑶山调查》。1935 年 10 月,费孝通在留学英国之前,偕同前妻王同惠进入广西大瑶山考察,王同惠溺水殉职后,费孝通在养伤期间把她所遗材料进行整理,1936 年以王同惠的名义出版《花蓝瑶社会组织》。同年,金陵大学徐益棠到广西象平间瑶族村寨进行调查,并发表多篇有关瑶族经济生活、住居习俗、宗教信

^① 吴永章:《瑶族史》,四川民族出版社 1993 年版。

仰等方面的文章。1936年11月和1941年4—5月,中山大学杨成志、江应樑等人到广东曲江、乐昌、乳源三县瑶族村寨进行体质、历史、经济、宗教信仰等方面的调查,1936年、1943年相继出版了《广东北江瑶人调查报告专号》和《粤北乳源瑶山调查报告》。1943年9月,岑家梧到贵州荔波瑶麓进行考察,写成《瑶麓社会》一文,对瑶族的村落、经济生活、社会组织、婚姻与家庭、宗教信仰等方面进行了详细的论述。此外,还有不少论著也都涉及瑶族的社会历史、经济生产和生活习俗等方面,为后人开展瑶族研究提供了重要的线索和可供比较的资料。

20世纪50年代开始的中国少数民族识别调查、少数民族社会历史调查、少数民族语言调查,其中包括对瑶族的调查,收集了十分丰富的资料,在此基础上写成《瑶族简志》、《瑶族语言简志》。但由于当时政治背景和意识形态等原因,调查显得十分粗疏,忽视了习俗信仰的调查。其后不久,由于“文化大革命”的影响,瑶族研究进入低潮。

20世纪80年代,随着人类学在中国得以恢复,瑶族研究也进入一个新的历史阶段。研究者们继续深入瑶族地区考察,发表大量的论著和调查报告。1980年,胡起望、范宏贵在费孝通的倡议和指导下到广西大瑶山进行为期一年多的田野考察,1983年写成《盘村瑶族》。作者通过微型研究方法,以从游耕到定居为线索,探讨了瑶族村落从封闭到开放过程中社会文化变迁的规律。1988年,黄淑娉、龚佩华到广西贺州土瑶地区进行考察,由龚佩华写成《广西贺州土瑶的社会和文化》(1990)一文,全面展示了这支几乎为世人遗忘的瑶族群体的社会与文化。胡起望主编的《瑶族研究论文集》(1985),黄钰主编的《瑶族研究论文集》(1986)从不同侧面讨论了瑶族的历史与文化。张有隽的《瑶族宗教论集》(1986)指出,瑶族的宗教信仰经历了自然崇拜、图腾崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜,之后又受到佛教、天主教、基督教,尤其是道教的影响,从而形成具有本民族特色的宗教信仰。1984—1987年,国家民委根据20世纪50年代的调查资料,先后整理出版了瑶族社会历史调查系列丛书,比较全面地描述了广西、广东、云南、湖南等地瑶族的历史与社会生活,为瑶族研究提供了丰富的资料。

20世纪90年代以后,瑶族研究达到了顶峰,相继出版了大量有学术价值的论著。广西民族学院赴泰国考察组的《泰国瑶族考察》(1992)全面地介绍了泰国瑶族的来源与迁徙、经济生活、教育与医疗卫生、语言、文学、村寨与房屋、服饰、婚姻、丧葬、宗教信仰,并将泰国瑶族与中国瑶族作了比较,从动态的角度介绍了泰国瑶族社会文化变迁的历程。陈斌

的《瑶族文化论》(1993)从族源与迁徙、游耕文化、制度文化、神话、鬼神世界、民俗、民间文学等方面论述了瑶族的历史和文化。黄钰、黄方平的《国际瑶族概述》(1993)分别介绍了中国及移居越南、老挝、缅甸、泰国、美国、加拿大、法国等国家瑶族的历史与现状。赵廷光的《论瑶族传统文化》(1990)从族源、宗教、婚俗等方面论述了瑶族的传统文化。彭兆荣等的《文化特例》(1997)从生态环境、人口变化、婚姻家庭、社会组织、宗教信仰等方面探讨了贵州荔波瑶麓青裤瑶族社会结构的变迁。谢明学、玉时阶的《瑶族传统文化》(2000)对瑶族的生产生活习俗、民间艺术文化、服饰、传统社会组织、节庆、宗教信仰等作了详细的描述。张有隽的《瑶族历史与文化》(2001)系统地阐述了瑶族的来源与迁徙、唐宋以来至20世纪80年代社会变迁的历程。袁同凯的《走进竹篱教室——土瑶学校教育的民族志研究》(2004)以贺州土瑶为例,探讨了地方政府对少数民族学校教育发展的态度,及地方权力关系网络的不均衡性分布对少数民族学校教育发展的影响。奉恒高主编的《瑶族通史》(2007)以瑶族内部社会形态的发展为主线,系统地阐述了瑶族的社会经济、政治和文化的发展历程。比较有学术价值的著作还有黄钰辑注的《评皇券牒集编》(1990),杨鹤书等的《八排文化》(1990),姚舜安的《瑶族民俗》(1991),刘保元、刘玉莲编的《茶山瑶论文集》(1992),练铭志、马建钊、李筱文的《排瑶历史文化》(1992),蒲朝军、过竹的《中国瑶族风土志》(1992),吴永章的《瑶族史》(1993)、《畬族与瑶苗比较研究》(2002),刘保元的《瑶族文化概论》(1993),吕大吉、何耀华主编的《中国各民族原始宗教资料集成·瑶族卷》(1998),黄海的《瑶麓婚碑的变迁》(1998),郑德宏等的《瑶人经书》(2000),杨晓勋、杨民康的《云南瑶族道教科仪音乐》(2000),高发元的《瑶族:河口瑶山乡水槽村》(2001),农学冠等的《瑶族文学史》(2001),宫哲兵的《千家峒运动与瑶族发祥地》(2001),徐祖祥的《瑶族文化史》(2001)、《瑶族的宗教与社会》(2006),覃迅云、李彤主编的《中国瑶医学》(2001)、《中国瑶药学》(2002),张有隽的《人类学与瑶族》(2002),赵廷光的《瑶族祖先崇拜与瑶族文化》(2002),张声震主编的《还盘王愿》(2002)、《密洛陀古歌》(2002),刘保元、莫义明的《茶山瑶文化》(2002),盘福东的《东山瑶社会》(2002),黄贵权的《靛村瑶族》(2003),韦标亮主编的《布努瑶历史文化研究文集》(2003)、《布努瑶社会历史》(2010),莫金山的《瑶族石牌制》(2002)、《瑶案沉思录》(2005),李默的《韶州瑶人》(2004),高其才的《瑶族习惯法》

(2008), 郭维利等的《盘村变迁》(2008), 秦红增、韦茂繁的《瑶族村寨的生计转型与文化变迁》(2008), 农学冠、李肇隆的《桂北瑶歌的文化阐释》(2008), 郑长天的《瑶族坐歌堂的结构与功能: 湘南盘瑶冈介活动研究》(2009), 玉时阶、胡牧君等的《公平与和谐: 瑶族教育研究》(2009), 吴国富的《穷则思变: 粤北必背瑶寨变迁记》(2010), 等等, 这些著作从不同视角探讨了瑶族的历史、宗教、医药、歌谣、法律、教育、生计与文化。

大陆瑶族研究的蓬勃发展与海外及中国港台学者的努力是分不开的。19 世纪末 20 世纪初, 已有传教士和学者进入中国华南、西南地区对瑶族进行调查。德国人 Lensehner 于 1910—1911 年到广东乳源境内瑶山考察, 写成《华南的瑶族》。同一时期, 法国驻越南的殖民官员和学者进入越南北部山区进行民族研究, 出版了一些民族志著述, 这些著作对瑶族的叙述远比其他民族要详细。20 世纪 10—40 年代, 由于两次世界大战的影响, 海外学者对瑶族的研究有所减少。20 世纪 50—70 年代, 苏联学者开始涉及华南瑶族研究。由于社会环境因素, 西方学者无法进入中国, 遂选择临近中国的泰国、老挝作瑶族研究。20 世纪 70 年代中期, 印度支那半岛发生战争, 老挝、泰国数万瑶族被迫迁到欧美各国, 瑶族独特的文化展现在西方人眼前; 西方社会也为解决瑶族难民问题需要加强瑶族研究, 从而促进了瑶族研究在世界范围内的开展。美国、德国、日本、泰国、法国、越南、老挝、俄罗斯、瑞典、英国、澳大利亚、中国香港、中国台湾等国家和地区的学者先后加入了研究的行列。这些学者中有些是资深的民族学人类学家, 如日本的竹村卓二, 美国的赫伯特·普内尔 (Herbert Purnell)、李瑞 (Ralph Litzinger), 英国的库什曼·里查德 (Cushman Richard), 法国的雅克·勒穆瓦纳 (Jacques Lemoine), 澳大利亚的迈尔斯·道格拉斯 (Miles Douglas), 泰国的特拉潘·宋昆 (Theraphan L. Thoukum)、差博·卡差·阿南达 (Chob Kacha - Ananda), 中国台湾与中国香港的乔健、谢剑。其中, 对中国大陆瑶族研究影响比较大的主要有库什曼、雅克和李瑞。库什曼的博士论文《瑶族民族史研究中存在的问题》(Rebel Haunts and Lotus Huts: Problems in the Ethnohistory of the Yao) (1970) 从理论的高度反思前人有关瑶族民族史的研究成果, 认为瑶族历史与认同的概念在很大程度上是由历代政府官员与学者界定的。他主张从民族语言、神话、宗教以及习俗等主观尺度来品评一个民族的历史, 给被研究民族以充裕的空间表述他们自己的历史。李瑞 20 世纪 80 年代末 90 年代初在广西大瑶山从事过长期的田野考察, 2000 年写成《中国

少数民族：瑶族及其民族归属政治》(*Other China: The Yao and the Politics of National Belonging*)一书，以民族志的方法从权力、认同和现代性等不同层面探讨了瑶族精英群体对外是如何表述其族群文化、历史与认同的，为世人了解中国少数民族提供了新的视角^①。雅克长期从事瑶族研究，对瑶族宗教有比较深入的考究。雅克在《瑶族宗教仪式画卷》(*Yao Ceremonial Paintings*) (1982) 一书中，通过对瑶族道教神仙群画较系统的研究，提出瑶族的宗教就是道教。此外，他与乔健主编的《华南瑶族研究——近期国际瑶学研究动态》(*The Yao of South China: Recent International Studies*) (1991)，选编了20世纪80年代后期部分人类学者对瑶族的新近研究成果，从政治、经济、文化等方面探讨了瑶族的社会生活。

在东南亚、东北亚瑶族研究方面，以日本上智大学的白鸟芳郎、日本国立民族博物馆的竹村卓二、泰国山民研究院的阿南达、越南社会科学院的阮克颂以及韩国中央大学金仁喜等人的研究在国际上比较有影响。白鸟芳郎采用“历史民族法”，把文献记载和实地调查结合起来，并于1967—1974年间率领上智大学泰国西北部民族历史文化调查团，四次赴泰北山区对瑶族、苗族进行调查研究，1978年出版了《东南亚山地民族志：瑶族及其相邻各族》论述了泰国瑶族的种族史、自然环境与生活、经济生活、宗教仪式与社会组织。调查团的最大收获是对瑶人文献的搜集，特别是《评皇券牒》的发现，以及所辑的《瑶人经书》，博得了国际学术界极高的评价。竹村卓二专门研究中国南方民族和东南亚少数民族，其中关于瑶族历史文化的研究，颇具水平，发表了《关于瑶族的社会组织》、《瑶族各支系及其异同》、《过山瑶的世界观》等论文。1981年，他在原有的研究基础上，结合实地调查及文献资料写成《瑶族的历史和文化》，从生态史观的角度探讨了瑶族亚种族的划分与邻族共存的适应性、家族生活和价值体系、姓和命名法、种族精神的形成和演进。阿南达在泰国北部瑶族地区进行过长期的田野调查，在此基础上于1996年写成《泰国瑶人——过去、现在和未来》，对泰国瑶族的来源、迁徙、经济生活、社会组织与政治、文化教育、习俗信仰等方面作了详尽的描写和分析。阮克颂等人的《越南的瑶人》(1971)，阮光荣的《广宁瑶族的几个问题》(1998)，范光欢、雄廷贵的《河江省瑶族传统文化》(1999)，陶氏荣的《庆华瑶族

① 因图书资料所限，笔者并没有机会研读 Cushman 的博士论文和 Litzinger 的著作，有关他们的观点转引自袁同凯《走进竹篱教室——土瑶学校教育的民族志研究》(2004)一书。在此，深表谢意。

风俗习惯》(2001), 陈友山的《蓝靛瑶婚礼》(2001), 叶婷华的《中国瑶族》(2002), 番玉奎的《凉山芦岗瑶的度戒仪式》(2002), 李行山的《北干钱瑶的一生礼仪》(2003), 农国俊的《越南瑶族传统服装》(2003), 李杨柳的《凉山瑶族人》(2004), 梅德通的《宣光窄裤瑶的仪式》(2008)等, 对中越两国瑶族的历史与社会文化作了较为详细的记述。金仁喜长期以来致力于把瑶族文化引介到韩国。她曾于2001—2004年间数次奔赴广西南丹县白裤瑶地区进行考察, 并于2004年整理出版了《白裤瑶的社会与信仰》一书, 对白裤瑶的历史、文化、信仰及开放后的社会问题进行了深层次的论述, 并将白裤瑶的发式、婿屋、桴京、铜鼓、语言与高句丽相关文化进行比较, 发现两者之间非常相似, 进而提出白裤瑶有可能是高句丽遗民的论点^①。

在港台学界, 谢剑的《连南排瑶的社会组织》(1993)对排瑶的历史、人口结构、家庭构成、亲属制度、婚姻制度、儿童社会化等方面进行了富有创见性的探讨。乔健、谢剑等人主编的《瑶族研究论文集》(1988), 谢剑、张有隽主编的《瑶族研究专辑》(1994)等均涉及瑶族的来源、历史、家庭、社会组织、服饰等方面的内容, 在瑶族研究领域都有一定的影响力。陈玫奴的《从命名谈广西田林盘古瑶人的构成与生命的来源》(2003)选取广西田林县盘瑶作为研究对象, 重点讨论他们的命名、花皇仪式以及人观等方面的内容。

如上所述, 瑶族研究在国内外学者的共同耕耘下, 已累积了十分丰厚的研究基础。然而, 有关瑶族巫医研究多依附于宗教、风俗研究主题, 散见于地方史志、论著与调查报告之中。尽管没有研究瑶族巫医的专著, 但无论是地方史志的记载, 还是20世纪20年代起出现的瑶族考察报告, 以及晚近以来学者们的实地调查成果, 都透露出瑶族巫医频繁活动的信息。

广西昭平瑶人“习尚师巫……丧礼多崇师巫”^②; 广西恭城瑶人“喜散居山源, 间无医药, 专尚巫觋杀牛以徼福”^③; 广西龙胜瑶人“病不服药, 惟用鸡卜, 宰猪、羊、牛、马救病, 鸣土鼓祀神, 酒用香茅和米造之, 不愈则倾家焉”^④; 湖南永明瑶人“信巫好鬼”^⑤; 广东兴宁瑶人“丧

① 安东浚:《韩国瑶族文化研究现状与课题》, 崔元萍译, 王时阶主编:《中越跨境瑶族经济与文化交流国际学术研讨会论文集》, 民族出版社2011年版, 第31—32页。

② 陆燾纂修:《昭平县志》卷七《瑶獞》, 乾隆二十五年刻本。

③ 清柱等纂修:《平乐府志》卷三十三《瑶獞》, 嘉庆十年刻本。

④ 周诚之纂:《龙胜厅志·风俗》, 道光二十六年刊。

⑤ 道光《永明县志》卷三《风土志》。

葬不用家礼，止用巫师”^①；广东连山“徭道自教，亦有科仪，其义不可晓，学优者则延诸道为篆，受篆者服朱衣。凡徭之有疾病者疮疡者造焉，使其众分而祷崇之”^②；云南马关瑶人“有邪术，能符咒，建斋行法……以草签、鸡卦以卜休咎时或应验，乡人多信之，每延之以禳鬼祟”^③；广西荔浦瑶人“疾病惟事巫覡吹牛角”^④；广西凤山瑶人“迷信其特有之巫覡……（巫覡）作法不用文字，但画符教道，或以口手足三部势，时而口吟手画，时而吞气瞪目，时而扼腕蹀足而已，或画符于水，使病人饮之”^⑤；广西钟山瑶人“俗信师巫”^⑥；广西全州瑶人“素迷信，死后停厅堂，请巫道作斋，吹笛跳舞”^⑦。以上地方志都记载着瑶族巫医具有交通鬼神、替人祈福禳灾的能力。由此可以得知，过去由瑶族巫主持的医疗活动，是一种普遍存在的现象。但限于地方志编纂之目的，文中对巫医的治疗活动并没有十分详细的记载。

20 世纪 20 年代起，有一些学者、地方官员进入瑶族山区考察，他们在采集瑶族风俗信仰的过程中对巫医现象给予更多关注，但他们多视巫医的存在为瑶族迷信风俗的显露，因而也仅对瑶族巫医作平铺直叙的简浅描述。

任国荣的《瑶山两月观察记》（1928）：

瑶人是一种不开化的民族……许许多多的事情，都以为冥冥中有神鬼为之主宰，所以病了不请医不吃药，请喃巫先生捉鬼，把病鬼捉去之后，无论病症如何危险，自然马上痊愈。^⑧

庞新民的《两广瑶山调查》（1935）：

瑶人无医药，病时听其自然，病笃则讯于巫，问其有无鬼邪，如巫者称有鬼邪，则请其禳之。^⑨

① 光绪《兴宁县志》卷三《疆域·瑶峒》。

② 清·姚柬之：《连山绥徭厅志》卷四《风俗》。

③ 张自明：《马关县志》卷二，民国抄本。

④ 顾英明修，曹骏纂：《荔浦县志》卷三《风土·蛮情纪》，民国三年刻本。

⑤ 谢次颜、潘鼎新修，黄文观等纂：《凤山县志》第二编《社会·风俗》，民国十九年抄本。

⑥ 潘宝疆、卢世标纂修：《钟山县志》卷十六《杂记志·瑶獮》，民国二十三年铅印本。

⑦ 黄崑山、虞世熙修，唐载生、廖澡纂：《全县志》第二编《社会·风俗·瑶俗》，民国二十四年铅印本。

⑧ 任国荣：《瑶山两月观察记》，国立中山大学历史语言研究所 1928 年版，第 28—30 页。

⑨ 庞新民：《两广瑶山调查》，中华书局 1935 年版，第 67 页。

唐兆民的《瑶山散记》(1942):

瑶民认为疾病是神对人的责罚,鬼的作祟,命运的不昌顺。因此,在患病之初,纵使有药也不会服用的;唯一的办法,只有延请巫师来送神送鬼,希望由于虔诚的祈禳,使鬼神获得血食,会饶恕他们。等病势沉重,有时也设法去找药吃,但他们却不相信单是服药,便会把病医好,他们仍要三番两次地向神鬼祈禳。他们认为只有把神鬼送走,吃药才会见效……有病的,假如因请巫师来祈禳而获痊愈,他们固然赞颂巫法之灵验;要是不幸病死了,他们也绝不怀疑巫法之不灵,却只怪自己命运注定,得罪了神鬼过于重大,以致罪无可赦,一命呜呼。^①

廖炯然的《瑶民概况》(1948):

瑶人生病不信药,概请巫人念经逐鬼。初病时,杀一鸡,请一巫作法;不愈杀二鸡,请二巫作法;再不愈,则易杀猪羊甚至杀牛请数巫人作法。倘再无效,只有听天由命,任其病死而已。^②

20世纪50年代开始的瑶族社会历史调查,对瑶族巫医的医疗活动作了比较详细的记述。如云南编辑组的《云南苗族瑶族社会历史调查》(1982)对屏边瑶族的疾病祭仪“扫寨”、“拜寄”作了记述^③;广西编辑组的《广西瑶族社会历史调查》(2009)对瑶族巫医作了记述,内容涉及巫医的传承、法器、治疗程序、仪式报偿以及社会地位等领域^④;广东编辑组的《连南瑶族自治县瑶族社会历史调查》(1987)对巫医的疾病观念、内部分层、仪式报偿、治疗仪式、仪式程序作了叙述^⑤。但是当时调查的目的是民族识别,而且强调的是对经济生活的调查,加之意识形态反对宗教活动的存在,因而对巫者的

① 唐兆民:《瑶山散记》,文化供应社1948年版,第69—70页。

② 廖炯然:《瑶民概况》,中华书局1948年版,第72页。

③ 云南省编辑组编:《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。

④ 广西编辑组:《广西瑶族社会历史调查》第一至九册,民族出版社2009年版。

⑤ 广东编辑组:《连南瑶族自治县瑶族社会历史调查》,民族出版社2009年版。

医疗活动不仅记载得少,而且还采取负面批判的态度,视他们为“封建迷信”的产物^①。

20世纪80年代,随着宗教信仰自由政策的落实,民间宗教活动出现了复兴的倾向,因而对瑶族巫医的调查研究也逐渐深入。如广西民族学院赴泰国瑶族考察组的《泰国瑶族考察》(1992)详细地记述了瑶族的“叫魂”、“奏星”、“架桥”、“解吓”、“烧赦”、“释天地”、“送瘟病”、“送怪”、“释师父”、“解煞神”、“许愿还愿”等治疗仪式的程序^②;张有隽的《瑶族宗教论集》(1986)于瑶族的疾病观念、巫医治疗术、巫医社会影响力也有所触及;吕大吉、何耀华主编的《中国各民族原始宗教资料汇编·瑶族卷》(1998)对瑶族的疾病观念、巫医治疗术作了辑录,具有很高的资料价值;陈玫纹的《从命名谈广西田林盘古瑶人的构成与生命的来源》(2003)对瑶族的鬼神分类、身体观念,以及疾病祭仪“花皇仪式”的种类、仪式准备、仪式展演作了详尽的论述;陈华的《乳源瑶族民族医学调查研究》(2006)就瑶族巫医对病症的治疗及其治疗效果作了简要叙述。然而,在这些成果中,巫医只不过是作为宗教或医药卫生的局部问题而被附带提及。

不过,透过以上文献回顾还是可以发现,无论是过去或现在,在云南、广东、广西以及湖南等地瑶族地区存在着若干人数众多的巫医队伍,他们的治疗活动也相当频繁。尽管直接以瑶族巫医为题的成果如凤毛麟角,但毕竟前人已做了一些零星的工作,他们对瑶族巫医现象的关注给后人研究提供了丰富的思想资源。

在以上学术传统及知识发展态势下,20世纪90年代以来已有4篇直接探讨瑶族巫医的论文刊行,反映出瑶族巫医信仰的问题已渐受学者们的关注^③。就笔者所见之瑶族巫医研究论文,按其发表时序先后,计有赵家旺(1992);

① 云南省编辑组编:《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;广西编辑组:《广西瑶族社会历史调查》第一至九册,民族出版社2009年版。

② 参见广西民族学院赴泰国瑶族考察组编《泰国瑶族考察》(1989:206—207,226—236)。

③ 一些通论性的瑶族研究著作也涉及瑶族巫医,如胡起望、范宏贵的《盘村瑶族》(1983),练铭志、马建钊、李筱文的《排瑶历史文化》(1992),黄钰、黄方平的《国际瑶族概述》(1993),吕大吉、何耀华主编的《中国各民族原始宗教资料集成·瑶族卷》(1998),盘福东的《东山瑶社会》(2002),李默的《韶州瑶人——粤北瑶族社会发展跟踪调查》(2004),黄贵权的《畲村瑶族》(2003),奉恒高主编的《瑶族通史》(2008),郭维利等的《盘村变迁》(2007)等。

雅克·穆勒瓦纳(1993);李筱文(1999);罗宗志(2006)^①。

对瑶族治疗仪式的研究,赵家旺的《瑶族招魂简述》一文是这一领域的开山之作。赵文对瑶族灵魂观念、招魂类型、仪式程序及其文化内涵作了论述。以今日水平观之,赵文的论述已嫌落伍,资料亦显得粗略。然而,以十余年前的拓荒论文而言,赵文已将瑶族招魂巫术带出,今天我们研究此问题时仍须重读其论。

雅克·穆勒瓦纳有着丰富的宗教田野调查经验,累积了相当可观的瑶族宗教研究资料,其所著《过山瑶的巫术及自笔者形象的再设》一文,从民族志的视角对老挝瑶族占卜仪式的程序作了详细的描述,肯定了它在病人自我形象再设方面的作用,是比较值得注意的研究成果。但是碍于主题范围,讨论的层面尚欠全面。

李筱文的《排瑶“送鬼治病”巫术行为》对广东排瑶的疾病观念、治病仪式程序作了论述,可惜作者受弗雷泽巫术理论的影响,把巫术看成是准宗教现象,因而把论述的重点放在“分析排瑶‘送鬼治病’的宗教仪式,探其宗教意识中的巫术因素”,从而得出“建国前排瑶社会的宗教信仰正处在巫术与宗教意识渗透和作用的阶段”的结论,未能深入问题的症结。然而,以作者自定的研究主题而言,李文大致也能以田野资料为证,达到其文旨意,具有一定的参考价值。

罗宗志的《生命经验底下的信仰疗法:广西一个盘瑶村落的巫医研究》对大瑶山盘瑶巫医进行了比较全面的考察,在描述盘瑶巫医常用的治疗仪式及类型、程序的基础上,对治疗仪式的功能及治疗机制以及巫医与乡土权威之间的关系等问题进行论述,探讨了巫医这一奇特文化事项存续至今的原因及其特定的功效地位。不过,由于作者试图借由探讨巫医所举行的仪式及这些仪式所具的功能,为巫医的存在提出解释,因而忽视了对巫医治疗仪式各构成要素的意义以及在治疗过程中巫医与其信众的互动等问题进行阐释。

综上所述,早期瑶族巫医散见于地方史志、论著与调查报告之中,语焉不详,文不成篇。20世纪90年代以来,以赵家旺、雅克、李筱文、罗宗志为代表的学者,已开展了对瑶族巫医研究的典范。瑶族巫医研究虽前

^① 赵家旺:《瑶族招魂简述》,《广东民族学院学报》1992年第1期;雅克·穆勒瓦纳:《过山瑶的巫术及自笔者形象的再设》,广西瑶学学会编:《瑶学研究》第3辑,广西民族出版社1993年版,第299—306页;李筱文:《排瑶“送鬼治病”的巫术行为》,李筱文:《瑶族论集》,1999年内部刊印,第74—81页;罗宗志:《生命经验底下的信仰疗法:广西一个盘瑶村落的巫医研究》,周建新主编:《寻山问野》,民族出版社2006年版,第9—94页。

有赵家旺、雅克、李筱文的短作，继之以罗宗志更具规模的硕士论文，但实际上仍属起步阶段，所刊行的论文仅有4篇，著作迄今更是付诸阙如，是以可供深入探讨的空间仍十分广泛。

第四节 田野工作

1999年以来，笔者开始在瑶族地区开展广泛的田野工作，足迹遍及广西壮族自治区宁明县、凤山县、金秀瑶族自治县，广东省连山壮族瑶族自治县、连南瑶族自治县、乳源瑶族自治县，湖南省江永县等地瑶族村寨，试图在瑶族的生活世界中获得对他们文化的体验。笔者利用这些机会收集到有关瑶族历史、仪式、医药的丰富素材，于2003年在广西民族学院依据这些素材写出一篇有关广西金秀大瑶山盘瑶巫医的硕士论文。尽管有以上几次田野考察的经验，但在选取盘瑶巫医作为本书研究主题后，笔者并没有确定选取以上地区作为田野考察点。通过阅读民族志研究资料，以及听取笔者的硕士生导师、著名瑶族研究专家张有隽

先生的意见后，笔者明确了田野考察点必须符合的一些标准：位置远离集镇、巫医群体庞大、仪式活动炽盛。为了更全面地研究广西盘瑶巫医，2005—2006年间笔者经过对宁明、金秀、蒙山、昭平、永福、灵川、兴安、资源、龙胜、恭城、贺州市等县（市）的摸底调查，最终选择金秀瑶族自治县忠良乡、贺州市黄洞瑶族乡、昭平县仙回瑶族乡作为重点考察区域。之所以选择忠良、黄洞、仙回三乡，是因为它们地处偏远山区，境内山高、坡陡、谷深，使之成为盘瑶文化的主要存储区，其间民情笃厚、风习独异，盘瑶巫医人数众多、仪式活动频繁，使笔者易于获得更多的第一手资料。

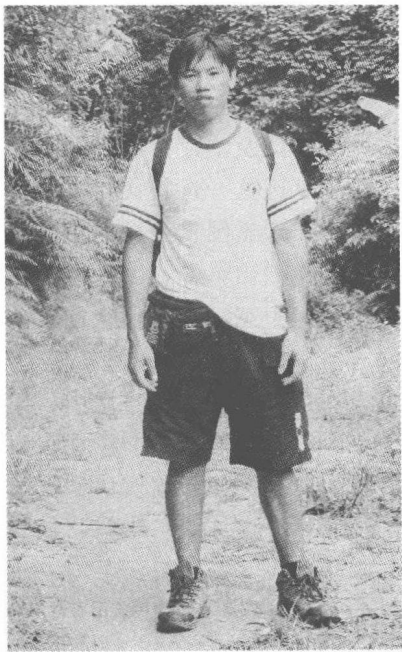


图1—1 作者在大瑶山考察的路上



图 1—2 作者与学生在昭平县茅坪村考察

带着对盘瑶巫医的种种思考，我们^①于 2005 年起开始深入广西各地盘瑶村寨进行田野考察。考察分十一次三个阶段进行，前后持续了 1 年 6 个月零 4 天。十一次考察时间分别为 2005 年 7 月 25 日—8 月 5 日；2006 年 7 月 28 日—8 月 4 日；2006 年 8 月 10 日—10 月 20 日；2007 年 6 月 19 日—12 月 1 日；2007 年 12 月 30 日—2008 年 1 月 7 日；2008 年 2 月 9—23 日；2008 年 7 月 26 日—8 月 12 日；2008 年 11 月 13—19 日；2008 年 12 月 23 日—2009 年 1 月 12 日；2009 年 7 月 21 日—8 月 11 日；2010 年 7 月 28 日—8 月 20 日。

第一阶段为全面考察阶段，考察范围涉及金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六卜屯、六雷屯，六干村六桂尾屯、龙表屯，德香村古盘屯、大德屯、小德屯，双合村石洋屯，车田村六努屯、六音屯、六门屯，三合村柑子冲屯、能段屯、山界屯，永合村十八家屯；宁明县爱店镇堪爱村丈鸡屯、琴么屯；永福县永福镇银洞村下洞碑屯，广福乡广福村百竹枝屯；灵川县青狮潭镇东源村老寨屯；资源县河口瑶族乡冲坪村低冲坪屯；恭城瑶族自治县三江乡三联村鲤鱼山屯；贺州市黄洞瑶族乡三岐村一组，黄洞村千金

① 本书行文中的“我们”，大部分场合下是指笔者与台湾清华大学博士生陈玫玟、2006 级本科生盘丙英、刘志艳，2007 级本科生高崧耀、陈锦均、杨莞慧、林荣秀、梁月凤，2008 级本科生梁宏章、黄奕强等人。他们对完成本书起到了重要的作用，提供了部分照片以及一些田野分类资料。不过本书的组织、篇章结构、论点的提出乃至初稿至最后定稿均由笔者完成。

组、园林组，都江村龙湾组，贺街镇联东村牛路冲组；昭平县富逻镇瑶山村牛角屯，仙回瑶族乡茅坪村甲对屯、古定屯、三炉灶屯、林场屯、茅坪屯、小林香屯、小亮屯；蒙山县西河镇桂皮村二组等 36 个盘瑶村寨。考察的内容比较庞杂，涉及祖源神话、迁徙路线、区域历史、族群结构、村庄分布、家庭规模、亲属关系、社会交往、生计活动、生活习俗、岁时节令、医药卫生、宗教信仰等领域。

第二阶段为重点考察阶段，选取巫医较为集中的金秀瑶族自治县忠良乡、贺州市黄洞瑶族乡、昭平县仙回瑶族乡所辖之盘瑶山寨作为参与观察和深度访谈的重点；考察内容涉及巫医的生活史、传承制度、日常活动、人际关系、经济生活、社会角色、神话传说、神像法器、治病符咒、疾病祭仪等，最为重要的是以跟班的方式系统性地参与、记录和拍摄巫医主持的各类仪式活动，获得最大限度的“现场感”。参与观察过的仪式有卜阴、问水卦、抢魂、送白虎、收犯、赶是非鬼、还花皇福、许太阳福、赶半夜鬼、送怪、送伤亡鬼、设灶鬼、祭祖、送路边鬼、送癫鬼、架半路桥、架十保桥、打斋、送鸡瘟、收惊、招禾、满七、拆契愿、还盘王愿、度戒、结婚、扫秽、还花桥、过火炼等 45 场次仪式。在参与观察的基础上，笔者还收集民间文献文物，如族谱、契据、碑文、科仪文本、神像画等。

第三阶段为补充调查阶段，围绕写作过程中所缺之材料进行补充调查。



图 1—3 作者深入农户访问村民

第五节 研究方法

本书研究主要运用人类学的参与观察和深度访谈法，辅之以文献资料收集。参与观察指研究者生活于研究对象中间，通过日常生活中的密切交往来了解调查对象的文化形貌及其内部深层次的理由^①。为达到真正的参与观察，研究者要与研究对象同生活、同劳作，学习他们的语言，参与他们的仪式，走访他们的家庭。透过参与观察，研究者得以观察研究对象是否实话实说^②。

从走进田野考察现场起，笔者的参与观察就开始了。对人类学者而言，在进行深度访谈前，要先使自己为研究对象所接受，他才可以开始根据早期的观察进行提问^③。走进村寨的头两周里，笔者没有任何刻意的访谈，而是在村子里转悠。当笔者在村落中漫步时，笔者能看到家庭生活的细节，如喂猪、洗衣、做饭、进餐等；笔者能看到他们一天的劳作安排，看到他们去干农活，或者忙于手工制作。这些看起来很琐碎但却有意义的事情，构成了笔者的、他们的日常生活氛围。笔者尽可能频繁地记录着每天的观察与偶尔的交谈。村民们也慢慢地开始习惯笔者每天的出现，对笔者的笔记本、照相机、手提电脑不再感到新奇，不再因为笔者的出现而好奇或警惕。他们见到笔者时都会向笔者打招呼，然后继续他们每天的劳作。后来，无论发生什么事，都无法逃脱笔者的注意。村寨内的争吵、疾病、治疗、死亡、仪式等事情，笔者都不必再刻意追寻，因为它们就发生在笔者的眼皮底下。笔者感觉到自己至少部分融入了盘瑶群体之中，而且接触到他们文化与生活的核心。

两星期的参与观察之后，笔者开始了深度访谈。受访者主要是那些有声望的巫医。所有的访谈基本按三阶段法进行。第一次访谈是与受访者建立友好关系，消除他们的疑虑。笔者尽可能用勉语同受访者寒暄几句，接着几支香烟递来递去，撩起一份友善的气氛，然后再试着开始笔者的访

① 彭兆荣：《摆贝：一个西南边地的苗族村寨》，生活·读书·新知三联书店 2004 年版，第 151 页。

② Schwartz, Howard and Jerry Jacobs, *Qualitative Sociology: A Method to the Madness*, New York: Free Press, 1983. p. 46.

③ 柯克·约翰逊：《电视与乡村社会变迁：对印度两村庄的民族志调查》，展明辉、张金玺译，中国人民大学出版社 2005 年版，第 56—57 页。

谈。访谈先从一些不大可能引起疑心的话题起头，然后再将话题引向巫医领域。第二次访谈因彼此之间已比较熟悉，所以要讨论一些更深层的问题。第三次访谈回顾访谈已获得的资料，向受访者复核访谈资料的准确性。笔者原来计划在访谈过程中，当场记录下所有的访谈。但笔者很快意识到，当笔者把笔记本掏出来时，会影响受访者的言行举止。他们因害怕记录下的内容以后会给他们带来麻烦，所以经常变得紧张起来，对笔者说“这个没有什么好记的”。因此，笔者只能现场记录与某些受访者的交谈内容。笔者对没有现场记录的访谈，都在访谈过后凭着记忆做好记录。每天晚上，笔者会留几小时对访谈记录进行分析、组织与分类。

日常生活中的密切交往，以及对勉语的学习，使笔者逐渐获得巫医们的信任，他们热情无私地与笔者分享各种地方性知识。文中所呈现的巫医知识，大部分是宁明县爱店镇堪爱村琴么屯黄福财，丈鸡屯焦生旺；永福县永福镇银洞村下洞碑屯赵如昌，广福乡广福村百竹枝屯黄元定、李进龙；灵川县青狮潭镇东源村老寨屯赵启凤；资源县河口瑶族乡冲坪村低冲坪屯肖元清；金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县、赵文富，德香村古盘屯赵有兴、兰厂屯黄金宝，六干村六桂尾屯黄金寿、龙表屯赵成寿、庞有坤、赵有先，双合村石洋屯庞有福、李文坤，车田村六努屯盘志富、盘进元，林秀村六音屯庞成富、六门屯赵成德，忠山村新村屯郑有禄，金秀镇共和村十八屯黄金胜、赵德福；贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组赵有福、赵贵府，三岐村九组赵文甫，都江村元炉组李进保、杨梅组赵文甫，贺街镇双星村双树组邵顺财，联东村牛路冲黄锦秀，大岭组邵顺锦；昭平县仙回瑶族乡茅坪村林场屯赵成县，甲对屯李文官，小林香屯盘成府、黄元金，茅坪屯陈秀英等仪式权威与笔者共同合作的结果。在与研究对象的互动过程中，笔者深刻体会到巫医民族志研究实际上是笔者与两者双方共同探索的结果。

当然，在进行田野考察前，我们在广西少数民族古籍整理出版规划办公室、广西壮族自治区图书馆、中山大学图书馆、广西民族大学图书馆、广西瑶学学会等地查阅了大量的与本研究相关的著述；考察期间，我们还到有关县（市）的民族局、县志办、统战部、档案局、文化局、防疫站、卫生局等单位收集地方文史资料。

考察期间，为了可以更接近考察对象，更频繁地参与观察仪式，我们主要的食宿都是在巫医家里。由于巫医为专属性知识，普通民众并不熟知，故访谈的对象以巫医及其家人为主。考察期间走访了 51 位巫医，他们绝大多数都是 50 岁以上的老年人，最年长者有 85 岁。

本书所用的基本资料与数据,除源自权威部门公开出版的材料与统计数字外,还包括了流传于盘瑶族内部的文字资料,以及在多处采访过程中所得到的能够彼此印证的口述资料。具体说来,大致可分为如下六类。

第一类是地方史志资料。包括县(市)志、卫生志、地方概况、地方文史资料、地方学者的研究著述及其他已出版发行的有关广西盘瑶的资料。

第二类是宗教文本。考察期间收集了318部宗教经典,包括打醮、打斋、度戒、加职、还愿、送鬼、架桥、开光、祭祖、表奏、法术、占卜十二大类,内容涉及建屋、择日、生产、狩猎、婚丧、疾病、生育、占卜等诸多领域。文中引用的宗教经典有《送鬼杂粮书》、《解神意书》、《度师书乙本》、《大经书全本》、《盘皇头夜书科一本》、《造挂三台七星灯书》、《送下桃源用》、《送亡法书一本》、《杂粮书》、《白话法九水收晒收犯书全本》、《番犯全书》、《疏表书》、《法术书》等。

第三类是碑文。碑文刻于石碑上或抄写于纸上。文中所用碑文有的源于前人所收集,如《滕构石牌》、《六段、三片、六定三村石牌》;有的为笔者在考察期间所收集,如《大共石牌》、《龙表石牌》。一些碑文的识文断句,参考了当地人提供的地方资料和官方出版物,无法辨认的在文中统一用“□”符号标注,不能确定的用“?”符号以示存疑,而“×”则表示“某某”之意。

第四类是契据。现今盘瑶民间保存下来的契据,主要有借据、租契、婚姻合同书、过房寄疏等,考察期间收集到12份婚姻合同书。

第五类是图表资料。全书配置了120张相片、38个图形和12张表格,它们绝大部分是笔者在田野现场拍摄、绘制的图形和获得的数据,有些借鉴而来的相片、图形、数据,书中都注明了出处。相信这些照片、图形、表格有助于读者更加贴近对盘瑶巫医的认识与了解。

第六类是田野考察资料。包括口述资料与观察记录,主要来自笔者2000年7月14日—8月13日;2002年7月23日—11月16日;2005年7月25日—8月5日;2006年7月28日—8月4日;2006年8月10日—10月20日;2007年6月19日—12月1日;2007年12月30日—2008年1月7日;2008年2月9—23日;2008年7月26日—8月12日;2008年11月13—19日;2008年12月23日—2009年1月12日;2009年7月21日—8月11日;2010年7月28日—8月20日十三次田野考察的访谈和参与观察。出于行文的需要,笔者在文本的叙述上对口述资料进行整理,部分地方略有删节,但基本上保留了访谈对象的原意,而文中所用的观察记

录源于笔者的田野考察笔记。

第六节 概念厘定

需要厘清的概念有祭师、巫师、萨满、法师、巫医。

一 祭师

人们通常将那些专门处理宗教事务，主持宗教仪式，谋求神人之间交流的人称为“神职人员”。神职人员常因社会差异而各有不同。基督教新教的神职人员称做“牧师”，天主教的神职人员称做“神父”，佛教则称为“僧侣”。此外，还有“祭司”、“司祭”、“神官”、“道士”、“巫师”、“萨满”等称号。不过，基督教、佛教等世界性宗教的神职人员若通称为“祭司”，即与所谓“巫师”、“萨满”体现出区别。祭师多用以指达到一定发达程度的社会的神职人员，并且参与主持社会或共同体全体参加的祭祀等仪礼的神职人员^①。然而，在社会发达程度较低的社会如北美平原地区的印第安人中萨满（巫师）与祭司并存，或同一人兼行二职的情形。

二 巫师

与祭司主持公共仪礼不同，被称做巫师之人，是为具体的个人治病、占卜、行巫、祈祷。巫师都有沟通人神的性质，只是沟通的方式不尽相同，有的利用灵魂或身体与鬼神接触，有的则通过自己的活动与鬼神交往。巫师的种类也因社会差异而各有不同。例如，有神灵附体巫师（如萨满）、主持祭祀的祭司、专业性巫师（包括占卜师、巫医、相命师、地理师、巫尪等）^②。

三 萨满

萨满教是一个广泛存在于小规模、采集社会和均等社会中的宗教和医疗信仰体系，是一种通过巫术控制超自然力量或通过精灵世界的直接接触、对它加以控制来达到目的的宗教实践^③。主持这种仪式之人被称为

① 吉田祯吾：《宗教人类学》，王子今、周苏平译，陕西人民教育出版社1991年版，第1—2页。

② 宋兆麟：《巫观：人与鬼神之间》，学苑出版社2001年版，第118—135页。

③ 庄孔韶主编：《人类学通论》，山西教育出版社2004年版，第393页。

“萨满”。在对萨满的认识中，为人们普遍接受并加以应用的是弗思提出的定义。他对凭灵、灵媒、萨满是这样论述的：凭灵是神灵附身迷信所导致的行为与观念；灵媒是神灵附身者可谋求神人交流的迷信所致的一系列行为与观念；萨满是因凭灵和利用神灵的技术，得以完成治疗、占卜等社会职能的专业人员^①。

四 法师

如果说巫医的主要职责是利用巫术替人治病，给村社拔除不祥，那么法师的主要职责就是为害于人。法师多由男性充任，工作多为业余性质。他们主要利用符咒、下毒、放蛊等行厌胜之术加害于人。法师虽然通晓害人法术，但他们不一定是邪恶之人。他们可以受人之托，惩罚罪有应得之人，或替人化解别的妖师所施之妖术。法师的存在常说明一个社会缺乏正常的社会控制机制。与法师相似又有区别的还有妖妇。相传她们天生异禀，生来即具有超自然的邪恶能力。她们行为怪诞，常在夜间活动，所以引发人们的恐惧^②。

五 巫医

论述广西盘瑶巫医，我们应对一个长期以来没能引起学界重视的问题进行探讨即什么是巫医？巫医虽然是一种世界范围内普遍存在的文化事项，然而迄今为止，这一术语的含义仍很不明确^③。尽管给巫医下一个确切的定义有相当的难度，但仍然有人试图对它进行界定。陈国强认为巫医内涵有下列两义：一释为一种治疗技术，即以巫术为手段以求达到治疗目的的治疗方式；二释为一种人，即利用一套超自然的观念和行为为人们测运、避灾、拔除不祥和医治疾病的人^④。《现代汉语词典》将巫医定义为：一是专门从事于用咒语、符咒、卜占、草药和魔法以治病、驱邪除祟等的人；二是懂得医术的巫师。

对于巫医的第一义，学界取得较一致的看法。如彭兆荣认为，巫医是

① 吉田祯吾：《宗教人类学》，王子今、周苏平译，陕西人民教育出版社1991年版，第9页。

② 童恩正：《人类与文化——童恩正学术文集》，重庆出版社2004年版，第315—316页。

③ 马雷特：《心理学与民俗学》，张颖凡、汪宁红译，山东人民出版社1988年版，第169页。

④ 陈国强主编：《文化人类学词典》，浙江人民出版社1990年版，第247页。

借助巫术仪式和方术对病症进行治疗的一种特殊方式^①。至于巫医的第二义,学界还存在一些争议。林惠祥认为巫医等同于巫覡、禁厌师、萨满、僧侣、术士,只是各地称呼不同而已,实际上性质完全同,即能使人生病并为人治病,因此可以统称为巫覡^②。詹鄞鑫认为巫医还应包括那些以法术手段为人治病的方士、道士之类的人^③。宋兆麟认为巫医是以适应驱鬼和治病的需要而较早出现的专业性巫师,以适应驱鬼和治病的需要^④。吕大吉认为巫的称谓有“巫师”、“萨满”、“术士”、“巫医”、“僧侣”等,在古代典籍中“巫”与“术”,“巫者”与“术士”,其实没有多大的差别^⑤。汪宁生认为巫医指专门为人治病或举行禳祓仪式的巫师。巫师、萨满、术士、巫医的区分不是很明确的^⑥。乌仁其其格、张紫晨则从巫与医的关系来界定巫医。乌仁其其格认为巫医:一指医生与巫师身份的合一,亦医亦巫,医巫一体;二指治疗手段中医术、巫术的共用与杂糅^⑦。张紫晨对巫医治病的特点作了这样的评说:“医疗活动往往以巫为主,而且也服从于巫,药力是通过巫力而显现的,巫师同时也是医生。巫师的重要职能之一,便是能为人们治病。”“医与巫,医疗和巫术都统一于医疗活动中。因此,巫药结合,药巫互用,信药之中有信巫之成分,信巫之中亦有求药之要求。”^⑧林富士认为文献中常见的“医巫”或“巫医”一词,其含义或指“医者与巫者”,或指“以巫术疗病之医”,或指“行医之巫者”。^⑨以上争议充分说明,巫医有相当丰富的含义。以宽泛的定义来说,巫医有两方面的含义:一是以巫术为主要手段以求达到治疗目的的治疗方式;二是利用一套超自然的观念和行为替人测运、避灾和治病的人,巫覡、禁厌师、萨满、僧侣、术士、方士、道士、巫婆、神汉都可以列入巫医的行列。本书所论之巫医乃是取其广义的用法。

综上所述,祭师、巫师、萨满、巫医、法师都是宗教仪式的主持者,

① 彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》,民族出版社2007年版,第303—311页。

② 林惠祥:《文化人类学》,商务印书馆1934年版,第327—328页。

③ 詹鄞鑫:《巫医治疗“有效性”析论》,《华东师范大学学报》1999年第6期,第33—38页。

④ 宋兆麟:《巫与巫术》,四川民族出版社1989年版,第60页。

⑤ 吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社1998年版,第255页。

⑥ 汪宁生:《文化人类学调查:正确认识社会的方法》,文物出版社2002年版,第175页。

⑦ 乌仁其其格:《蒙古族萨满医疗的人类学阐释:以科尔沁博的医疗活动为个案》,中央民族大学博士学位论文,2005年。

⑧ 张紫晨:《中国巫术》,上海三联书店1999年版,第168页。

⑨ 林富士主编:《礼俗与宗教》,中国大百科全书出版社2005年版,第83页。

只是司职不同。祭师主要主持公共仪礼，巫师、萨满、巫医、法师主要是替人治病、占卜、行巫。巫师是总称，祭师、萨满、巫医、法师不过是巫师因其司职与特征因社会条件不同而获得的不同称呼。当然，以上四种神职人员，仅仅是一种理论上的分类。在现实生活中，不但这四种人员可以并存，甚至其职能也是可以重叠的，特别是巫师、萨满、巫医、法师之间，有时难以区分得很清楚。所以在加以界说时，也只能着眼于其主要之点。

需要说明的是，本书所言之盘瑶巫医有一套身份传承制度及职业操守要求，他们没有完全脱离生产劳动，平时与同村寨中的其他成员一样，也要上山砍柴，下田种地，只有遇到家主登门求助时，才放下手中农活投入治病救人的工作，而且对法事收入总的来说采取的是一种豁达的态度，从来不与家主讨价还价，与四处游荡在乡村都市里以诈骗钱财为目的那些巫医是有所区别的。

表 1—1 受访盘瑶巫医一览表

编 号	姓 名	年 龄	神 职	家庭住址	认识原因
1	赵文县	74 岁	打卦人	金秀县六雷屯	县民族局赵兰芳姐介绍
2	赵文富	82 岁	设鬼人	金秀县六雷屯	县民族局赵兰芳姐介绍
3	赵有兴	56 岁	师公	金秀县古盘屯	在六雷考察期间认识
4	冯文县	61 岁	打卦人	金秀县六雷屯	在六雷考察期间认识
5	郑有禄	67 岁	师公	金秀县新村屯	在金秀县六音屯参加盘进金老人葬礼而认识
6	庞成富	66 岁	师公	金秀县六音屯	六雷屯盘志富师父介绍
7	赵成德	62 岁	师公	金秀县六门屯	在金秀县六音屯参加盘进金老人葬礼而认识
8	盘进官	84 岁	师公	金秀县六努屯	六努屯盘志富师父介绍
9	盘进元	66 岁	师公	金秀县六努屯	在金秀县六音屯参加盘进金老人葬礼而认识
10	盘志富	59 岁	设鬼人	金秀县六努屯	在金秀县六雷屯冯文贵家观看抢魂仪式而认识
11	盘志贵	56 岁	设鬼人	金秀县六努屯	在金秀县六努屯盘志富家观看卜阴仪式而认识
12	庞有福	65 岁	师公	金秀县石洋屯	古盘屯赵有兴师公介绍
13	李文坤	58 岁	师公	金秀县石洋屯	在金秀县小德屯参加黄通贵度戒仪式而认识

续表

编 号	姓 名	年 龄	神 职	家庭住址	认识原因
14	庞福银	48 岁	师公	金秀县石洋屯	古盘屯赵有兴师公介绍
15	庞有县	42 岁	设鬼人	金秀县石洋屯	在金秀县六音屯参加盘进金老人葬礼而认识
16	郑如金	64 岁	设鬼人	金秀县山界屯	六努屯盘志富师父介绍
17	赵文宝	57 岁	师公	金秀县柑子冲屯	古盘屯赵有兴师公介绍
18	赵成寿	79 岁	师公	金秀县龙表屯	古盘屯赵有兴师公介绍
19	赵有先	57 岁	师公	金秀县龙表屯	古盘屯赵有兴师公介绍
20	庞有坤	64 岁	师公	金秀县龙表屯	古盘屯赵有兴师公介绍
21	黄金寿	72 岁	师公	金秀县六桂尾屯	古盘屯赵有兴师公介绍
22	黄金胜	60 岁	师公	金秀县十八屯	在金秀县小德屯参加黄通贵度戒仪式而认识
23	赵德福	56 岁	师公	金秀县十八屯	在金秀县小德屯参加黄通贵度戒仪式而认识
24	黄金宝	65 岁	师公	金秀县兰厂屯	在金秀县小德屯参加黄通贵度戒仪式而认识
25	赵有福	62 岁	师公	贺州市千金组	在贺州市三岐一组盘宗明家观看还盘王愿而认识
26	赵贵府	39 岁	师公	贺州市千金组	在贺州市三岐一组盘宗明家观看还盘王愿而认识
27	李进保	55 岁	师公	贺州市元炉组	在贺州市三岐一组盘宗明家观看还盘王愿而认识
28	赵文甫	48 岁	师公	贺州市杨梅组	在贺州市元炉组冯丙旺家观看满七仪式而认识
29	赵文甫	61 岁	师公	贺州市三岐九组	在贺州市三岐一组盘宗明家观看还盘王愿而认识
30	赵有安	52 岁	设鬼人	贺州市牛路冲	在贺州市联东村盘王殿观看还盘王愿仪式而认识
31	黄锦秀	78 岁	师公	贺州市牛路冲	在贺州市联东村盘王殿观看还盘王愿仪式而认识
32	邵顺财	54 岁	师公	贺州市双树组	在贺州市联东村盘王殿观看还盘王愿仪式而认识

续表

编 号	姓 名	年 龄	神 职	家庭住址	认识原因
33	邵顺锦	39 岁	师公	贺州市大岭组	在贺州市联东村盘王殿观看 还盘王愿仪式而认识
34	焦生旺	50 岁	设鬼人	宁明县丈鸡屯	在丈鸡屯考察期间认识
35	赵如昌	71 岁	师公	永福县下洞碑屯	永福县原民族局局长 黄通新先生介绍
36	黄元定	85 岁	师公	永福县百竹枝屯	永福县原民族局局长 黄通新先生介绍
37	李进龙	60 岁	师公	永福县百竹枝屯	永福县原民族局局长 黄通新先生介绍
38	赵启凤	66 岁	师公	灵川县老寨屯	灵川县民族局介绍
39	肖元清	70 多岁	师公	资源县冲坪屯	资源县河口瑶族乡 人民政府介绍
40	李贵旺	52 岁	师公	昭平县三炉灶屯	在蒙山县河西镇二组 观看过火炼而认识
41	张建新	70 多岁	师公	昭平县三炉灶屯	在蒙山县河西镇二组 观看过火炼而认识
42	黄元汉	80 岁	师公	昭平县古定屯	在林场口考察期间由村治保 主任黄通程先生介绍
43	李文官	70 岁	师公	昭平县甲对屯	在林场口考察期间由村支书 覃庆龙先生介绍
44	李文县	57 岁	师公	昭平县甲对屯	在林场口考察期间由村支书 覃庆龙先生介绍
45	赵成县	46 岁	卜卦人	昭平县林场屯	在林场口村考察期间由村支 书覃庆龙先生介绍
46	盘成庆	63 岁	师公	昭平县茅坪屯	在茅坪屯考察期间认识
47	盘成昌	65 岁	卜卦人	昭平县茅坪屯	在茅坪屯考察期间认识
48	赵财明	44 岁	卜卦人	昭平县茅坪屯	在茅坪屯考察期间认识
49	盘成府	65 岁	师公	昭平县小林香屯	在小林香考察期间由村委主 任盘有县介绍
50	黄元金	73 岁	卜卦人	昭平县小林香屯	在小林香考察期间 由盘成府师公介绍
51	陈秀英	70 岁	七姑姐	昭平县茅坪屯	在茅坪屯考察期间认识

第二章 盘瑶的村庄世界

瑶族是一个迁徙性的南方山地民族。他们过去“刀耕火种，食尽一山，则移一山”^①。瑶族的族源可溯至远古时期的“九黎”、“三苗”集团。“九黎”、“三苗”最初活动在黄河长江中下游一带，由于人口不断增长，向北寻找生产生活基地，与东进的炎帝、黄帝部落接触并引发战争，九黎、三苗战败，被迫南迁。到了商周时期，瑶族先民形成了以古荆州地区为中心的活动地区，史书称为“荆蛮”、“南蛮”。战国时期，居于楚国境内的部分蛮族被迫向南迁徙，加速了蛮族重心南移的过程。秦汉时期，瑶族先民被称做“盘瓠蛮”，主要居住在湖南洞庭湖西南部的山峡地带。南北朝时期，由于中原战乱后人口大减，土地荒芜，封建统治者对周边少数民族实行招抚政策。随着少数民族向中原发展，盘瓠蛮的一部分向北迁徙，到达长江、汉水、淮河之间的广大地区，其势力达到鼎盛时期，后因封建统治者不断压迫，又逐渐向南迁徙。隋至唐宋时期，瑶族成为单一的人们共同体。元明时期，由于战争的影响，瑶族被迫向西南山间高地迁移^②。所迁之地，山峦起伏，纵横交错，致使瑶族趋于小规模化，逐渐分裂为多种不同支群。因此，瑶族实际上是由不同的几部分人组成的民族共同体。按语言和习俗信仰，瑶族内部可划分为盘瑶、布努瑶和茶山瑶三个民族集团^③。瑶族自称有 28 种^④，他称达 456 种之多^⑤。由于瑶族能根据各个地域的自然环境和社会条件，灵活地选择不同类型的适应形态，因而生态类型也成为划分瑶族支系的重要条件^⑥。在众多瑶族小支群中，“过

① 清·顾炎武：《天下郡国利病书·广东下》。

② 竹村卓二：《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社 2003 年版，第 51 页。

③ 张有隽：《瑶族历史与文化》，广西民族出版社 2001 年版，第 2 页。

④ 毛宗武、蒙朝吉、郑宗泽：《瑶族语言简志》，民族出版社 1982 年版，第 5—8 页。

⑤ 黄钰、黄方平：《国际瑶族概述》，广西民族出版社 1993 年版，第 12 页。

⑥ 竹村卓二：《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社 2003 年版，第 9 页。

山瑶”是最有代表性的瑶族支系。所谓“过山瑶”之称，实是根据其生产方式和居住环境而称的，意指那些奔波于山地进行刀耕火种的瑶人。他们因信奉始祖盘王而称“盘瑶”，又因妇女头饰带板而称“板瑶”，还因为他们自称“勉”，所操语言属汉藏语系苗瑶族瑶语支的勉语，故又称为“勉瑶”。虽然他们在今天分布很广，在广东、广西、湖南、云南、贵州等省区以及东南亚和欧美各国都有分布，但都操同一种语言——“优勉”方言。虽然他们是富有流动性的民族，但不是流离山野的难民群，仍较完整地保持了自我的民族意识，维持着与外部文化的边界。虽然瑶族支系繁多，但笔者考察的是广西壮族自治区内自称为“勉”或“优勉”的盘瑶，所言者主要限于这一区域的一个支群。

第一节 族群历史

瑶族有很多祖源神话，而影响最为深远的，当数盘瓠传说。瑶族传世古籍《评王券牒》^①叙述了评王、高王之争，评王屡战屡败，于是张贴榜文，广募天下英雄。榜文出了很久，无人应征杀敌。评王养有龙犬一只，名曰盘瓠，身長三尺，毛色黄斑。一天，盘瓠见了王榜，便跳上墙去，扯下榜文，随后潜入敌国，用计咬死高王。评王大喜，赐三公主与之之为妻。后敕令预备鼓乐，送到南京十宝殿会稽山安居，数年后生下六男六女。评王大喜，敕封盘瓠为始祖盘王，赐予盘、沈、包、黄、李、邓、周、赵、胡、冯、雷、唐十二姓。十二姓子孙繁衍，便成现在的瑶族。这就是著名的盘瓠神话。盘瓠神话不仅见于瑶族典籍《过山榜》，亦见于汉文古籍《风俗通》、《玄中记》、《搜神记》、《后汉书》、《晋纪》等诸书中，如南朝宋人范晔《后汉书南蛮西南夷列传》载：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下，有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒、邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰盘瓠。下令之后，盘瓠遂衔人头造阙下，群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计盘瓠不可妻之以女，又

^① 《评王券牒》又称《过山榜》、《评皇券牒》、《盘王券牒》、《过山照》等。它是信奉盘瓠为始祖的瑶族世代流传的历史文献。虽然这些文献名称各异，文体不一，长短不同，但内容大同小异，集中记述了盘瓠传说、祖先迁徙、姓氏来源以及瑶族开发山区享有的各种权利。参看《过山榜》编写组《瑶族〈过山榜〉选编》（1984）。

无封爵之道，议欲有报而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配盘瓠。盘瓠得女，负而走入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆妾之结，著独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女。盘瓠死后，因自相夫妻。织绩木皮，染以草实，好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝，于是使迎致诸子，衣裳斑烂，语言侏离，好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。外痴内黠，安土重旧。以先父有功，母帝之女，田作贾贩，无关梁符传，租税之赋。有邑君长，皆赐印绶，冠用獭皮。名渠帅曰精夫，相呼婭徙。今长沙、武陵蛮是也。

瑶族民间还盛传：

盘瑶祖先住千家峒，那里土地肥沃，物产丰富，人们安居乐业。每逢新年，村里人互请春酒，酒宴不断，直到村口的一棵桐柞木开花才下田劳作。有一年春天，一位汉族县官听说瑶人有此风俗，便到峒中观看。瑶人设宴款待，说不到桐柞木开花不会让客人离开。村里有个寡妇，孩子年幼，劳力不足，收入微薄，没有能力款待，见别人你来我往，心里十分嫉妒，便偷偷把村口的那棵桐柞树凿开一个小洞，把盐巴塞进去。桐柞树从此不能开花了。春酒一直吃到三月，还没有散。官府见县官久去不返，疑为瑶人所害，便起兵杀进峒中。杀到峒尾时，发现县官在那里吃喝。事后，瑶人去看那棵桐柞树，才发现树已被人割割，不能开花，才酿成此大祸。老人们商量后认为此地已不可居住，决定举家搬迁。在迁徙途中，过一大海，船队在海上遇到了强烈的风暴，七天七夜还不能到达对岸。眼看整个族人行将覆灭，这时人们想起了万能的始祖——盘王，于是纷纷下跪向盘王许愿，说如果盘王能保佑船只平安到达对岸，以后将杀猪酬谢。祈福过后，海面果然风平浪静，所有船只平安到达对岸。从此往后，为了报答盘王的再生之恩，各姓瑶人焚香膜拜，以猪祭奉，子子孙孙保持下去。^①

以上两神话主要在盘瑶中盛传，可看做盘瑶的起源、迁徙神话。瑶族

^① 资料来源：广西昭平县瑶族黄春坤采集，吴增强整理，藏于广西瑶学学会。

中瑶语支瑶族的各地盘瓠、蓝靛瑶，广西全州东山瑶、金秀坳瑶、贺州土瑶、防城板瑶，广东连南八排瑶与盘瓠关系最为密切。他们承认盘瓠是本民族共同的始祖，而自己则是盘瓠的子孙。直到今天，他们不但保留有关盘瓠的传说，而且多半保留盘王祖先神位，有的村寨建有盘王庙以及祭祀盘瓠的仪式^①。

中国学界普遍认为瑶族先民是秦汉时期的“长沙、武陵蛮”，也有人认为源于“五溪蛮”^②、“山越”^③、“古摇民”^④、“古尤人”^⑤。远古时期，瑶族先民居住在黄河下游及长江中下游、淮河流域，后逐渐向南迁徙。秦汉时期，瑶族先民主要居住在湖南的湘、资、沅江流域的中下游和洞庭湖沿岸一带。南北朝时期，瑶族先民向北迁徙，到达长江、淮河之间的广大地区，后逐步南迁^⑥。隋唐时期，瑶族主要居住在湖南境内大部分地区，以及广东北部和广西东北部地区。到了宋代，湖南除长沙、湘潭以外的大部分地区，包括西北、西南、中南、东南部，广东北部的韶州、连州，广西东北部的贺州、平乐府，都是瑶族的主要分布地区。元明时期，瑶族开始大规模地迁移，不断深入广东、广西腹地。迁移的直接原因，是由于汉族势力的不断扩张。汉族有中央政权作为背景，在政治、军事、经济等领域内都占压倒优势。瑶族要在汉族势力间隙中求得生存，不得不向西南山间高地迁徙。各地瑶族由于所处生态环境不一样，经济生活不同，与周边民族的接触、交往不一样，从而在文化上开始出现差异，地域文化和族群文化逐渐萌芽、发展，最后在瑶族内部终于形成盘瓠、布努瑶和茶山瑶三大支系^⑦。明代，两广成为瑶族的主要分布地区。明末清初，部分瑶族又自广东、广西迁入贵州及云南南部山区，形成了今天“大分散、小集中”的分布格局^⑧。由于大多数瑶族居住在两广与湖南接壤的五岭南北地区，故史有“南岭无山不有瑶”之说。还有部分瑶族明清之际，远徙越南、老挝、缅甸、泰国等东南亚国家。20世纪70年代，部分瑶族经由泰国以难民身份“漂洋过海”到达美国、加拿大、法国、瑞士等欧美国家，瑶族成了国际性民族。

① 奉恒高主编：《瑶族通史》，民族出版社2007年版，第80页。

② 广西民族研究所编：《壮、瑶历史科学讨论会论文集》，广西民族研究所1962年印。

③ 同上。

④ 徐仁瑶：《关于瑶族源于古“摇民”初探》，《民族研究》1983年第5期。

⑤ 李本高：《“尤人”是瑶族主源初探》，《广西民族研究》1985年第1期。

⑥ 《瑶族简史》编写组：《瑶族简史》，广西民族出版社1983年版，第13页。

⑦ 奉恒高主编：《瑶族通史》，民族出版社2007年版，第310页。

⑧ 张有隽：《瑶族历史与文化》，广西民族出版社2001年版，第28—29页。

第二节 生态环境

广西地处云贵高原东南边缘，地形复杂，地势自西北向东南倾斜。四周多山，呈一个不完整的盆地状。山系主要分盆地边缘山脉和盆地内部山脉两类。边缘山脉在桂北以凤凰山、九万大山、八十里大南山和天平山等为骨架；桂东北主要有猫儿山、越城岭、海洋山、都庞岭和萌渚岭等；桂东南有云开山；桂南有大容山、六万大山、十万大山等；桂西多为岩溶山地；桂西北有金钟山、青龙山等。内部山脉东翼为东北至西南走向的驾桥岭、大瑶山和莲花山，西翼为西北至东南走向的都阳山和大明山，东西两翼在镇龙山会合，构成完整的弧形^①。

广西瑶族大部分居住在桂东、桂北、桂西、桂中、桂南的高山密林中，部分居住在石山、半石山区，小部分居住在河谷、丘陵地带。南岭、越城岭、萌渚岭、凤凰山、十万大山、大桂山、大瑶山、都阳山等山脉横亘其境，山峦奔腾起伏，纵横交错，是广西瑶族赖以生存的自然环境。这些地区多处亚热带季风区，热量充足，雨量丰沛，非常适合杜仲、接骨、黄精、七叶一枝花、黄檗、当归、桔梗、石耳、走马胎、党参、苡米、留雕竹、花粉、防风、苓香、罗汉果、桂子等名贵草药的生长，给瑶族先民利用草本植物治疗疾病提供了丰富的药用资源。但由于这些地区夏季日照时间长，冬日霜雪较少，气候温热，雨量充沛，夏湿冬干，山冈雾露，盆郁结聚，风寒湿热，不易疏泄，加之蛇兽横行，导致百病丛生。面对疾病的不断侵袭，瑶族先民在长期与疾病的斗争中，总结出如何利用自然环境创造医疗工具，并如何鉴别百草精华治疗疾病，从而发展出独具特色的瑶族医药。但在早期瑶族社会里，由于医药水平还很低，许多疾病不能医治，很多病因无法解释，因而瑶族先民以为冥冥中有鬼神为之主宰，使得他们想方设法通过各种手段去控制那些让他们蒙受疾患的超自然力量，从而祛邪除魅，治愈疾病。这样巫术与医药就自然而然地结合在一起，以巫医的形式和面目出现。可以说，巫医是瑶族传统医药的重要组成部分，对瑶族医药的孕育和发展都产生过不容忽视的影响。

^① 这里有关广西地形地貌的叙述，参考了杜怀静主编的《广西壮族自治区地图册》（2001）关于“广西壮族自治区概况”部分的描述。

第三节 人口分布

瑶族地域,在以北纬 30°和 20°,东经 102°和 120°这四边围成的长方形内,分布则是沿着从四边形的东北角引向西南角的对角线伸展,呈现出一条很长的走廊形状^①。2000 年第五次全国人口普查统计显示,分布在国内的瑶族有 263 万多人,迁居国外的瑶族有 60 余万人^②。分布在广西壮族自治区的瑶族有 147.2 万多人,占全国瑶族总人口的 56%,分布在湖南省的瑶族有 70.5 万多人,分布在广东省的瑶族有 20.3 万人,分布在云南省的瑶族有 19 万人,分布在贵州省的瑶族有 4.4 万人,江西省瑶族只有 1198 多人。盘瑶是瑶族中人口最多、分布最广的支系,占瑶族人口的 60% 以上,遍布湖南、广东、广西、云南、贵州、江西 6 省区内的 107 个县市。盘瑶分布的地域十分广阔,东起广东的始兴,西至云南的勐腊,南达海南岛,北迄贵州的榕江^③。盘瑶大部分都选择居住在有水土的高寒山区或半丘陵地区,少部分居住在高寒的半石山半土地带。盘瑶是一个汉语总称,除此还有他称数十种。盘瑶他称有“盘古瑶”、“过山瑶”、“土瑶”、“本地瑶”、“山瑶”、“小板瑶”、“大板瑶”、“坳瑶”、“民瑶”、“四大民瑶”、“蓝靛瑶”、“花头瑶”、“山子瑶”、“八排瑶”,自称有“优勉”、“董本优”、“土优”、“谷岗优”、“金勉”、“入敦勉”、“董遍勉”、“坳标”、“标曼”、“史门”、“金门”、“甘迪门”^④。若根据方言来划分,盘瑶支内部还可细分为“优勉”、“金门”、“标敏”、“藻敏”^⑤等支群。“优勉”支群在广西、湖南、广东、云南、贵州 5 省区都有分布,总人口 1224850 人^⑥。

本书重点考察的是广西区内的“优勉”支群,主要分布在金秀、龙胜、临桂、灵川、灌阳、永福、阳朔、资源、鹿寨、恭城、蒙山、荔浦、平乐、昭平、贺州、富川、苍梧、罗城、融安、忻城、环江、来宾、都安、宜山、百色、那坡、凌云、上林、田林等县市。面对广西“优勉”分布广泛这一

① 竹村卓二:《瑶族的历史和文化》,金少萍、朱桂昌译,民族出版社 2003 年版,第 4 页。

② 奉恒高主编:《瑶族通史》,民族出版社 2007 年版,第 1 页。

③ 盘朝月:《瑶族支系及其分布浅谈》,《贵州民族研究》1988 年第 1 期。

④ 张有隽:《瑶族历史与文化》,广西民族出版社 2001 年版,第 13—18 页。

⑤ 毛宗武:《瑶族勉语方言研究》,民族出版社 2004 年版,第 301—307 页。

⑥ 张有隽:《瑶族历史与文化》,广西民族出版社 2001 年版,第 15—16 页。

事实,要对各地“优勉”巫医全部进行实地调查,不是短期内所能完成的。我们只能采取“解剖麻雀”的方法,选择几个“优勉”村庄长期居住下来,从村落的视野来透视“优勉”的巫医。这种通过对盘瑶村落的巫医作参与观察,并能从中对盘瑶巫医有一个整体的认识,首先是选取比较有代表性的盘瑶村落作为田野考察点的。笔者通过摸底调查,最终选择宗教文化浓厚的金秀瑶族自治县忠良乡、贺州市黄洞瑶族乡、昭平县仙回瑶族乡三地的盘瑶山寨作为重点考察的区域来实践本课题的目标。



图 2—1 金秀忠良盘瑶妇女



图 2—2 金秀忠良盘瑶男子



图 2—3 昭平仙回盘瑶男子 (梁宏章摄)



图 2—4 昭平仙回盘瑶妇女 (梁宏章摄)



图 2—5 贺州黄洞盘瑶妇女



图 2—6 贺州贺街盘瑶男子



图 2—7 灵川青狮潭盘瑶妇女（陈玫纹摄）



图 2—8 昭平富罗盘瑶女子头饰（吴增强提供）

第四节 村寨空间

瑶族多居深山贫谷，大凡有瑶族住过的山岭，都有人把它们称为“瑶山”。瑶族村寨大多位于 1000—4000 米的山麓地带。广西盘瑶村寨分

布，大体上可分为三种类型：第一种是山巅建村；第二种是在半山腰建村；第三种是在山脚溪畔建村。盘瑶村寨规模一般比较小，少则几户，多则几百户。村寨内道路多半是蜿蜒崎岖的小道，遇上雨天泥泞不堪。盘瑶常为追求更好的土地，更为便利的社会环境而到处移动，因而绝大多数村寨的家户相当分散，形成扩散型的村落形态。

盘瑶民居散落群山之中，房屋多倚山而建，顺着山势呈阶梯式分布。传统盘瑶民居为长方形，面朝山脚，屋后与山相连。房屋多用黄土夯墙，用杉木作樑和椽，上盖瓦片。房屋结构中为厅堂，两侧为卧室，厨房、澡堂在宅旁，畜栏设在宅外。尽管一些相对先富起来的人家也盖起了与城镇居民相差无几的水泥砖结构的住房，放弃了盘瑶传统的民居形式，新住房的选址也逐渐向山下的道路旁转移，但由于山区缺乏平坦的开阔地，同一村寨中的人们，顶多三五户聚居一处，而且仍遵循传统的喜好，将新屋建在半山腰或小山顶上的一块块褊狭的平地上。盘瑶建造房屋时，常请师公择屋址，起水吹六甲，以免犯六甲神。建房破土、上梁、盖瓦等都要择吉日，破土前要祭祀鲁班，请师公喃神，敬请祖先、山神、姜太公、张天师，请求神灵保佑吉祥^①。

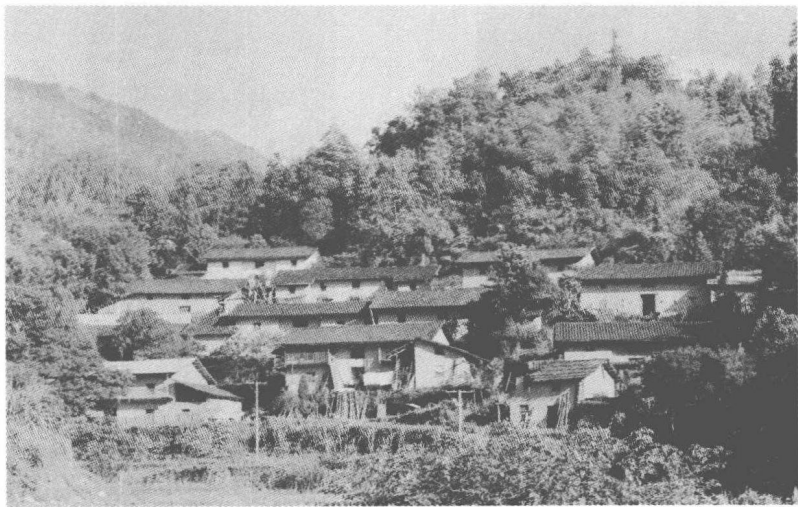


图 2—9 位于山脚溪畔的昭平盘瑶村寨（梁宏章摄）

^① 张有雱：《瑶族历史与文化》，广西民族出版社 2001 年版，第 268 页。



图 2—10 昭平仙回盘瑶传统民居（梁宏章摄）

盘瑶村民散居状态虽然严重，但并不妨碍他们之间的往来。尽管很多盘瑶村寨至今交通仍然十分闭塞，还进不去任何带轮子的交通工具，但是几乎寨与寨之间都有能行走的山间小道。弯弯曲曲的山间小道犹如一条条蜿蜒飘逸的缎带，在群山环抱中穿梭，把各个山寨联结在一张繁复的交通网络中，使得山民之间并没有因为空间上的距离而导致互相之间的陌生。在所有山道中，路况最好的要数通往瑶山内外圩市的山道了。盘瑶人吃的米、肉、盐、油及生活用品都要从圩市上购买，然后用马驮或肩挑回来。每到赶圩的日子，常看到成群结队的盘瑶人身着艳装，背着网袋，挑着担子，行走山间小道上，与青山绿水相映成趣，好似丛林中的映山红。近几年来，随着与外界交往的增多，盘瑶人越发体会到路的重要性，开始拓宽和平整通往城镇的山道，但对于拦道的岩崖巨石他们毫无办法，于是向所在地政府写报告以解决修路所用的雷管、炸药。在得不到政府帮助后，部分村寨的居民卖掉山林筹集资金请来挖掘机修通从村口至汉区的山区公路。但是由于路是新修的，而且因为投入的资金不足，路基修得相当简单，因此雨季来临时经常发生山体滑坡，是时小型货车就没法通行，只有摩托车还能勉强出入，有时连人都出不去，需要清理路面的泥石才能行走。不过，他们的实际行动已经说明，盘瑶人开始渴望走出自我封闭的圈子，去面对外面纷繁复杂的现代社会。虽然现在部分盘瑶村寨都已开辟有可以通农用车或摩托车的山道，但仍能于群山万壑中感到当年的蛮



图 2—11 马仍是瑶山重要的运输工具（盘丙英摄）

荒与孤寂。近一两年来，农用车、摩托车在山民家庭的普及更加缩短了人们之间的空间距离。可以说，瑶山相当大的范围内居住的人们，都处于同一个“熟人社会”。

第五节 经济生活

经济生活对一个群体的医疗保健十分重要：第一，它决定了这个群体的生活条件，包括饮食、服装、居所、交通以及可能的伤病；第二，在经济生活中占重要地位的事物对人们的观念具有深刻影响，从而对他们卫生保健知识的形成与获取有不可忽视的作用^①。

盘瑶自宋代迁入广西山区后，“靠山吃山”，过着以刀耕火种为主，以狩猎、采集、手工业、商业贸易和家禽饲养为辅的游耕生活。游耕不只是刀耕火种的农业技术，也不只是迁徙不定的生活，而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^②。游耕生活既

① 刘小幸：《彝族医疗保健——一个观察巫术与科学的窗口》，云南人民出版社 2007 年版，第 22—23 页。

② 费孝通：“序”，胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社 1983 年版，第 11 页。



图 2—12 等待运出山外的杉木（盘丙英摄）

包括迁徙不定的生产特点，也包括宗教等意识形态与经济生产和生产模式之间的互动影响等关系在内。经济生活中居重要地位的事物往往对人们的思想观念具有深刻影响，从而对人们的宗教观念和行为有不可忽视的作用。

广西盘瑶直至近代仍过着刀耕火种的游耕生活。20 世纪 50 年代以后，他们过上了定居生活，主要从事定居农业、林业和家畜、家禽饲养。住在林区的盘瑶也从事一些采集狩猎活动。但最近几十年来，由于滥猎、盗猎，动物少了很多，狩猎在经济收入中所占的比重很小。他们在山坡上种植岭禾、玉米、姜、芋头和红薯，在河谷边开辟水田种植水稻。农耕往往是粗放型的，使用工具很简单。尽管他们辛勤劳作，但由于土地贫瘠，收获依然相当微薄，如遇虫兽侵害，暴雨山洪，往往颗粒无收。杉木、竹子、八角收入对于维持瑶民日常生活显得十分重要。出产的竹子主要有毛竹、南竹。竹笋主要自家食用，有时也制成笋干挑到市场上卖，但销路不是很好。南竹韧性强，盘瑶老人常用来编织背篓、簸箕、箩筐，用来交换粮食。竹子还可制成竹筷、竹椅等制品。山外汉族商人看到了商机，纷纷进入兴安县华江瑶族乡开办竹厂，竹产品远销国内外。由于竹制品销路很好，竹厂对竹子的需求量很大，而厂家

之间又经常抢购竹子，导致竹子价格不断攀升，一根大毛竹可卖到 15 元。杉木种下后 10 年左右可以成材，30 厘米以上的杉木生长周期需 30 年，可卖得 700—800 元；20 厘米以上的生长周期为 10—20 年，可卖得 300—600 元。由于交通十分闭塞，运输成本比较高，木材商人往往压低杉树价格。他们把盘瑶人成片的杉树林承包，然后雇人砍伐，锯成方条，用马驮到公路边，再用货车拉到桂林等地销售。种植八角投入的劳动量比较大。除了平时要照看，避免大牲畜践踏幼苗、吃幼树的枝叶外，每年夏季还要给八角林除草，八角种下 7—8 年后才开花结果。采摘八角是件极费事的活儿，一棵八角树结成的八角果难以计数，所以采摘很费时间。有些长了几十年的树，还得爬上树去用带钩的杆子一个一个地摘。八角树多的人家在收获季节忙不过来时，要雇人工采八角。养殖的家畜、家禽有马、骡、猪和鸡、鸭。马、骡主要用于交通运输，而猪、鸡很大程度上为维持和促进血亲和姻亲世系群体之间的关系以及各种宗教祭祀活动，提供礼品和祭品。

由于盘瑶村民的衣食及现金来源全靠山地农业生产，因而与他们经济生活环境密切相关的事物，如山岭、溪流、风、雨、雷、火、庄稼以及野生的和家养的动物等对他们而言意义重大。盘瑶民间有许多描述人与这些自然现象以及人与各种动植物密切相关的神话传说。时至今日，盘瑶村寨中大都还保留有意在纪念和强化这种关系的仪式。随着社会经济、族际交往的扩大，不少盘瑶人从传统的农业转而经营商业、服务业等，还有的成为政府官员或工作人员，但大多数盘瑶人仍然生活在山村，传统医疗保健观念及对疾病的认识仍然是他们生活中的现实。那些走出“山野”投奔城市打工或经商的盘瑶人虽然接触到其他医疗体系，受到其他医疗观念的影响，但也并未抛弃传统的医疗观念。牢记这一点，有利于我们理解盘瑶人对巫医的信仰。

第六节 医疗卫生

村寨医疗卫生条件的好坏会直接影响着当地人口的健康状况。当今世界科技高度发达，都市人越来越重视生命质量，思考着如何保健养生、延年益寿。而这对于生活在大山深处的盘瑶人来说，简直是奇谈异想。因为多数盘瑶地区连最起码的医疗卫生条件都不具备，民众因无处求医买药而就近求助于巫。以笔者重点考察的金秀忠良乡来看，2002 年乡卫生院有

医务人员 15 人，全乡 13 个行政村中，只有 2 个行政村设有卫生室，而散居在盘瑶山寨的巫医却高达 53 人。盘瑶人平时有点儿小病，一般请村里稍懂医药知识的民间医生来诊治，但更多的是凭着经验采集草药医治。如果病情较严重需要打针，常打电话给山外汉族村医进山看病，而很少到山外的大医院去看医生。请山外汉族村医路费要几十元，比药费本身还要贵。即使是这样，有时还请不来山外医生，因为山路太难走了。因此，盘瑶人对生老病死的态度，更多的是顺应天意。昭平县仙回瑶族乡茅坪村支书覃庆龙的妻子说，山区盘瑶家里有人病重先请师公占卜疾病吉凶，如果卦象显示已是定数^①，就不必送到山外医院救治了，只有在家里慢慢等死。因为处于他们那样的境地，也只能如此，又有什么更好的办法呢。正如六雷屯村民赵文县师父所说的那样：

我们瑶人生了病，一般先找点儿草药吃。草药不见效的话，也向山外汉人医生求治，但他们常嫌路途远，不肯进山来看病。有的医生甚至开玩笑地讲：“那么远谁去医，让鬼去医吧！”在草药治疗无效的情况下，只好找师父来喃鬼了，再不好只有等死咯。不过，有时喃鬼也能治好病，所以瑶人认为师父法术灵验。^②

家庭贫困无钱求医买药治病是盘瑶人医疗保健面临的最大困难。由于经济上的困难，很多盘瑶人不幸得了病，常自己找些草药治疗或舍医求巫，假如再治疗不好的话，就只好听天由命了。

【案例 2—1】黄通寿，男，盘瑶，73 岁，金秀瑶族自治县忠良乡双合村石洋屯人。老人膝下无儿女，生活过得很贫困，身体也不好，自觉肠子经常往下掉，疼痛的时候走路都困难，有时走在路上病痛发作，只能捂着肚子睡在大路上，等病痛减轻了才起身赶路。但是他不愿去医院看病，自己找点儿草药吃了了事，觉得老了没必要花那些冤枉钱。^③

【案例 2—2】马安屯庞有林两岁大的外甥女感冒不舒服，每天需

① 盘瑶民间俗语，意为命中已绝，无法施治。

② 由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父于 2002 年 7 月 25 日提供。

③ 这一故事是根据笔者的学生盘丙英 2009 年夏季在金秀瑶族自治县忠良乡双合村石洋屯对黄通寿老人所做的访谈记录整理而成。

要有大人看护。2000年7月28日，轮到小孩母亲看护。她母亲用火炉给小孩煮粥，煮好后没把火炉收好，自己又没看好小孩，让她拿钳子夹火玩，结果双脚踩在火炉铁线上，两个脚板被烫起一大串水泡，痛得小孩号啕大哭。她母亲把小孩脚泡在冷水里，拿出来后小孩没哭了，也就没再放什么药了。29日下午5时，庞有林趁小孩熟睡，用针把水泡刺破。毕竟是山里的孩子，没过多久，小孩又可以下地玩耍了。^①

盘瑶人对医药也缺乏科学的认识。面对疾病的侵扰，他们更相信当地的中草药和巫医的法术，而对世面上的西医持怀疑态度。每当家里有人患病时，他们往往归咎于鬼神作祟，而常常请巫医为患者举行治疗仪式。笔者在盘瑶山区考察期间，收集了很多这方面的案例，兹举两例叙述如下。

【案例2—3】1982年，龙表屯赵成寿儿子患了肝炎。赵成寿把蒙山县夏宜乡汉族村医曾国桂请到家里给小孩治病。曾医生给病人检查后就为他打点滴。在曾医生为病人做药物治疗时，赵成秀也忙着给病人施法。他对曾医生说：“等下我们到河边给我儿子架桥抢魂，你去不去？”曾医生说：“我不去，我在家给阿弟打点滴，你们去吧。”

【案例2—4】1992年，石洋屯庞有福女儿患感冒，发高烧4天还不退。庞有福把女儿背到曾国桂医生家里治疗。在曾医生给病人做检查时，庞有福说：“医生，我卜卦得魂鬼作怪，会不会真的有鬼？”曾医生回答说：“我只会用药治疗，不会赶鬼，你要赶鬼回家后再做吧。”^②

盘瑶村寨卫生条件很差。盘瑶人对禽畜实行放养，禽畜粪便随处可见，老鼠、苍蝇、蚊子十分猖獗。厕所、猪圈、马厩离居室很近，严重影响着人们的身体健康。由卫生状况差引发的传染病仍威胁着盘瑶人的生命安全。1999年5月，金秀县三角乡江燕村马安屯爆发钩端螺旋体病（简

① 资料来源：田野笔记，时间：2000年7月29日，地点：金秀瑶族自治县三角乡江燕村马安屯。

② 以上两个案例是笔者2002年8月22日在金秀瑶族自治县忠良乡六雷屯对前来该屯为赵春旺治疗手伤的蒙山县夏宜乡高雷村汉族医生曾国桂采访而得。

称钩体病)^①，全村 107 人中，有 4 人死亡，有 23 人受到感染^②。疫情惊动了广西壮族自治区卫生厅，他们连夜派出医疗队进村救治，同时展开灭蚊、灭鼠活动，疫情很快得到了控制。钩体病暴发后不久，村民请 3 位师公来卜卦，卜出是寨子风水出了问题，从而导致病难降临。他们认为风水不好的原因有：一是龙脉上被饥饿村人葬了死人；二是神社被村里人葬了坟墓；三是村子风水不好，前面有白虎山；四是房屋风水不好。而后谣言四起，说村里还要死人，整个寨子极度恐慌，年轻人跑出外面去逃难，外嫁女不敢回娘家。是年正月初一，黄通意师公拿了 10 斤炸药，炸掉了村前那个长得像虎嘴的山洞^③。2000 年 7 月，当笔者走进马安屯调查时，村民们谈起那场灾疫，还是疑惑不解、惶恐不安。黄通意说，为什么偏偏是他们村里人患上了传染病，而且一年内死了 4 个人？他告诉笔者，去年他想了好几个晚上，都快疯掉了。对于两个老人的离世，他认为那是自然的生老病死，而对于两个年仅 14 岁的后生，他就想不明白了。他说自己已哭干了眼泪。对于防疫部门关于卫生差导致疾病的说法，他表示怀疑，仍坚持说是风水不好。

盘瑶妇幼的卫生保健也很差。过去，盘瑶妇女生育处于无控制的状态，她们常承担多生多育和意外妊娠的苦楚。黄莲芳老人说：“以前瑶山女人很苦，怀孕也要外出做工。有的人在做工回家的路上就生了；有的人不想生太多，生出来小孩也是命苦，就弄一些草药吃下打胎。”黄金富妻子说：“以前怀了孕又不想生，没有什么打胎的办法，就打自己的肚子直到流产，也有人乱配药吃，用松树汁配草药来打胎，可能也是胡乱说的，没什么实际效果。”现在实行计划生育了，年轻人一般都只要两个孩子。盘瑶妇女分娩时，几乎全是在家里，由孕妇自行处理。虽然现在有些寨子也有受过乡卫生院短期培训的助产员，但她们还是喜欢由亲友用土办法协

① 钩端螺旋体病，是由致病性钩端螺旋体引起的急性传染病。钩体通过暴露部位的皮肤进入人体而引发感染。鼠类和猪为主要传染源。因个体免疫水平的差别以及受染菌株的不同，临床表现轻重不一。早期有高热、倦怠无力、全身酸痛、结膜充血、腓肌压痛、表浅淋巴结肿大；中期伴有肺弥漫性出血，明显的肝、肾、中枢神经系统损害；晚期多数病人恢复，少数病人出现后发热、眼葡萄膜炎以及脑动脉闭塞性炎症等。肺弥漫性出血、肝、肾功能衰竭常为致死原因。此病几乎遍及世界各地，以热带和亚热带为主。我国有 28 个省、市、自治区发现本病，并以盛产水稻的中南、西南、华东等地区流行较重。发病季节主要集中在 6—10 月水稻收割期间，常以 8—9 月为高峰，青壮年农民发病率较高。

② 罗宗志：《瑶族传统医疗体系变迁初探——金秀盘瑶的个案》，徐杰舜、周建新主编：《人类学与当代中国社会》，黑龙江人民出版社 2002 年版，第 450 页。

③ 2000 年 7 月 30 日由金秀瑶族自治县三角乡江燕村马安屯 42 岁的黄通意师公提供。

助接生。婴儿出生后，由母亲或有经验老妇用刀把竹削成薄片，用茶油或热水消毒后用来割婴儿的脐带，故婴儿常因破伤风而夭亡。产妇如遇难产，由接生婆伸手进去强行把婴儿拉出来，胎盘不出的用秤砣把它吊出来，此举常常造成母婴双双伤亡^①。如以上土办法都无济于事，就用渔网来网床或在屋子四周的墙上插满树枝，又请师公烧香求神。小孩生下后就灌粥甚至喂饭，先由大人嚼烂再送给小孩吃，往往容易将细菌传染给了小孩，有时小孩嘴里有水泡或喉头有痰，就用手伸进去把它抠出来^②。

20 世纪 90 年代末起，部分盘瑶地区开辟了可通农用车或摩托车的山道。盘瑶人喜欢酒后驾车，加之山道崎岖不平，交通事故时有发生。盘瑶人遇到交通事故，往往认为是伤亡鬼作祟，有时也请巫医前来施法救治，特别是出现死亡现象时，更是要请师公前来举行过火炼仪式，以免祸害延及子孙后代。

【案例 2—5】古盘屯肖建兴生有 5 男 3 女。大儿子在围观人家打架时，被警察的流弹击中身亡。二儿子在雷村跟别人打架，被人家当场打死。大女儿则患精神病而死。2007 年农历六月初九晚，三儿子跟小德屯两个年轻人喝酒后，开摩托车去蒙山玩。车行至新圩附近时，出了车祸倒在路边，不过 3 人都伤得很轻，两个同伴顺势倒在路边睡觉。只有肖建兴三儿子继续向前走，后来见有车路过，他就上前拦车，可能是因动作过大，把人家从车上拉倒，被人家打伤了腿，膝盖骨裂掉了一块，在蒙山医院医治花了 2600 元，听说做手术还要 5000 元，由于没钱只好回家用草药治疗。过后不久，三儿子精神上也出现了问题。他父母认为有鬼作祟，找到赵有兴师公替他卜卦。7 月 25 日晚，赵有兴为病人占了水卦，卦象显示是他死去的 3 个兄弟姐妹来看他。7 月 29 日晚，请赵有兴师公去送伤亡鬼。^③

【案例 2—6】2008 年 1 月 1 日晚，邵顺财师公在做完祭兵愿仪式后，完成了自己在还愿仪式中的职能，脱下法服、神头准备去鸡冲岭坪给新人主持婚礼。由于主家派来接他的司机正跟人家打牌斗酒，他出到门外后又折回喝酒等司机。司机打牌斗酒结束后，已喝了很多

① 2000 年 7 月 29 日由金秀瑶族自治县三角乡江燕村马安屯村委主任庞有林提供。

② 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第四册，民族出版社 2009 年版，第 318 页。

③ 2007 年 7 月 30 日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯赵有兴师公提供。

酒，车开到半路拐弯时，朝路下方的山谷冲去，邵师公栽了个跟头翻到山下去了，无名指半个指头不见了，骨头都露出来了。因当时天黑，司机和车子都不知摔到哪去了。邵师公只好忍着剧痛，一个人走回盘王殿。还好我们带有云南白药，为他包扎好伤口后，血也止住了。众人除了怒斥年轻人醉酒开车外，也开玩笑说师公手没洗干净，意指跟女人有染。邵师公则认为，他已谢神了，脱下了巫服，带走了自己的神，不应该再返回。由于要等年轻人，又回来喝酒，神以为他舍不得神，神也舍不得他，在半路拦车，结果酿成车祸。^①

第七节 宗教信仰

瑶族素有反抗外来压力的传统。就地理条件而言，瑶族地区交通十分闭塞，加之瑶族传统社会组织的巨大凝聚力以及对群体以外之人的高度警觉，使瑶族山区显得神秘和难以接近。这种与外界隔绝，对知识与技术的传播也不无影响，因而至今盘瑶仍保留着浓郁的信仰之风。他们的宗教信仰比较复杂，既有自然崇拜、祖先崇拜，又受到佛教尤其是道教的深刻影响。

由于盘瑶对自然依赖比较大，自然崇拜至今还比较普遍。笔者在金秀、贺州、永福、资源等县（市）盘瑶村寨收集到的诸如《杂粮书》、《解关斩煞》、《求雨神目书》、《造船招禾》等经书中列有禾魂、水神、山神、雷神等自然神灵。过去调查发现，广西盘瑶崇拜的自然神灵还有风神、土地神、龙神、火神等^②。直到近代，广西盘瑶举凡砍伐山林、狩猎、播种、收割都要请师父祭拜山神、土地、社王、禾魂等自然神灵。生活中如建屋、婚丧也要祭告社王、土地神，以求诸事大吉。同以上宗教活动相适应，形成招禾、设肉坛、安龙、祭社、打醮、开山等祭仪。荔浦县清福乡盘瑶每次出猎前，都要祭祀“肉潭”，所谓“肉潭”是用三块石头架成的。打猎前，在“肉潭”边烧香化纸，“肉潭”就会在打猎时暗中监视野兽，使野兽走错路，以便于人们捕杀。在猎获野兽之后，必须以兽头祭祀“肉潭”，以示报恩^③。现在立肉坛、安龙、祭社、招禾、打醮等仪

① 2008年1月1日田野调查笔记，地点：贺州市贺街镇联东村盘王殿。

② 参见吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成·瑶族卷》（1998：211—212，222，231）。

③ 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第四册，民族出版社2009年版，第260页。

式仍保留在现实生活之中。金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯立有肉坛,村民在猎到野猪等大型野兽后,要请师公作法请来本方地主、社庙进行祭拜,祈求保佑以后还能猎到猎物,然后才分肉^①;六雷、六音、龙表村民遇到生产不顺要请师公施开山法;六雷盘瑶家里人畜不安要请师公来重安龙脉;贺州市黄洞瑶族乡盘瑶遇到天旱不雨,农作物歉收,要请师公举行招禾仪式,祈求五谷丰登^②。盘瑶常以一块石头作为土地神的偶像加以崇拜。他们对水的崇拜主要表现在“买水”的习俗上。家里老人去世时,到溪边烧香,投几张纸钱入水,才能挑水回家。盘瑶对自然神灵的崇拜还体现在许多禁忌方面。家里的火灶不许敲打,不许在上面堆放东西,更不能用脚踏上去,产妇一个月内不许靠近灶台,如有犯禁得请师父设灶王。大瑶山盘瑶还立有禁雷、禁鸟、禁鼠、禁山猪的习俗^③。贺州市黄洞瑶族乡盘瑶至今还立有禁风、禁鸟、禁虫、禁虎、禁雷的习俗。过去凡遇上这些忌日,都不能进行生产活动,否则会触怒神灵,影响农作物收成和人畜平安。以上各种禁忌表达,无不体现盘瑶对自然神灵的崇敬。

广西盘瑶对自然崇拜还表现在拜寄自然物上。由于受周围汉文化的影响,对汉文化阴阳五行中的金、木、水、火、土也加以崇拜。汉族传统文化认为,个体的均衡与阴阳五行有关,每个个体均需具有五行因素的相互均衡,才能维持合理的健康状态,假如缺乏其中一个因素就会失去均衡,个体会处于危机不稳定的状态,要求五行因素的均衡,就要采取象征的外在形式,如在名字上加上所缺的因素作为偏旁,由此相信可得到应有的均衡^④。受汉族此种观念的影响,盘瑶人凡小孩体弱多病,父母会认为小孩命中缺乏某种因素所致,要拜某人某物为 kaix diex (契父即“干爹”)或 kaix mac (契母即“干妈”)才能养育成人。如选择拜自然物,巫医会查阅《杂粮书》,确定是拜巨石、水井、老木或神像。拜寄之日,由师公带祭品到所拜寄物前祭神,祭毕拴线其上,并写下契愿。盘瑶人认为,所拜之物能保佑小孩一生平安。因此,所拜之物

① 2007年7月30日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯56岁的赵有兴师公提供。赵师公是古盘屯师公,古盘屯肉坛由他所立。

② 2008年2月22日,笔者与刘昭瑞教授分别跟随贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组赵有福父子去都江村龙湾组李进府家、园林组盘宗科家观看由他们父子俩主持的招禾仪式。

③ 金秀瑶族自治县志编委会:《金秀瑶族自治县志》,中央民族学院出版社1992年版,第118—119页。

④ 李亦园:《李亦园自选集》,上海教育出版社2002年版,第233页。



图 2—13 贺州盘瑶师公在招禾

会受到有效的保护，若有人损害或损毁了它，可以要求赔偿^①。拜寄习俗在广西盘瑶中是比较盛行的。如笔者曾考察过的金秀瑶族自治县忠良乡六卜村下六雷屯这个只有 97 人的小村寨，却有 48 人认有契父，占总人口的 49.5%。

盘瑶人对死去的亲人非常尊敬。他们称死去的祖先为 ja fin（家先）。盘瑶人认为亲人虽然死去，但他们的灵魂依然存在，并且时刻监督着活人的一切活动，因而对祖先怀着一种崇敬的心理。盘瑶祖先崇拜表现在生活中的许多方面。盘瑶家家户户都立有神龛，上面摆放着常设祭品的器皿、香炉，有些人家的神龛内壁还贴有熏得很黑的神像画。神龛是家庭祖先的聚居之处，里面常存放有显得很古旧的家先单或祖先神偶。例如，龙胜各族自治县盘瑶以房族为单位雕刻木质小型的历代男性“祖先神像”，陈列在神龛内，逢年过节摆上供品，由房主带头祭拜^②；灵川县青狮潭镇东源村老寨屯盘瑶用木头将法术高深的祖先形象雕刻于上，神偶通常陈列在神龛内，逢年过节摆上祭品供奉。木偶像正面下方写有祖先法名，背面凿有

① 郭维利、陆进强、潘怿晗、向开、何文钜：《盘村变迁》，民族出版社 2007 年版，第 6 页。

② 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成·瑶族卷》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 274—275 页。

一个小洞，里面藏着写有祖先生辰八字的纸条^①。盘瑶逢正月初一、十五、清明、七月半、八月十五等节日要拿家先单出来念。没有家先单的，请家中老人在桌旁从近到远地念出祖先的名字，直到念不出为止。



图 2—14 永福县百竹枝屯一户盘瑶人家的神龛（陈致纹摄）



图 2—15 灵川县老寨屯一户盘瑶人家的祖先神偶（陈致纹摄）

① 2006 年 7 月 30 日田野调查笔记，地点：灵川县青狮潭镇东源村老寨屯赵启凤师公家。

盘瑶不但祭祀个体家庭祖先，还祭祀民族始祖盘王，瑶语称为 *zoux dangh*（做堂）。相传瑶人乘船渡海时，遇到了强烈风暴，眼看全族人行将覆灭，人们想起了万能的始祖盘王，于是纷纷下跪乞求盘王保佑，并默许如果能保佑船只平安到达海岸，今后将杀猪酬谢，子子孙孙保持下去。祈福过后，海面果然风平浪静，使船能平安向前行驶，经过七天七夜终于到达海岸。从此以后，为报答盘王的再生之恩，瑶人每到一定时候都要杀猪祭祀盘王，以求人丁平安、六畜兴旺。他们祭祀盘王有定期和不定期两种。盘瑶凡是家里人畜不安，他们就要祭祀盘王。正如《师歌书》中所唱的“还愿了，还愿了，勾销良愿唱条歌，猪财满栏鸡满椽，人丁兴旺笑呵呵”。除不定期的还盘王愿外，还有定期的祭祀，每三五年一次。如大瑶山忠良乡盘瑶 1940 年立的《庚广石牌》规定：“还良愿三年一回，五年一回，同祝同庆，大小平安太平，收成旺盛。”^① 过去也有的把度戒与还盘王愿合在一起做，先度戒后还盘王愿，但是现在有些地方的仪式程序发生了变化，在度完戒后不再还盘王愿了。还愿时，需请 4 位师公担任还愿师、招禾师（祭兵师）、赏兵师、五谷师主持仪式，还有助手师替、童男童女、歌娘、厨娘、厨官若干人协助师父们做仪式，杀两头大肥猪，仪式持续三天三夜，程式有起事、请神、接圣开坛、上大众光、招禾开仓、还元盆愿、请翁敬祖、游乐、盘王宴席、结愿散筵^②。还盘王愿有还大愿和还小愿之分，除以上所言还大愿之外，还有一种称为 *nyanc lungh - aanx*（吃晌午）的还小愿仪式。还小愿仪式比较简单，仅需请 1 个师公、1 个男厨师、1 个女厨师，杀 1 头猪祭祀四庙王，仪式持续一个晚上，没有盘王宴（亦称老鼠干宴），也没有流乐（玩耍）^③。由于还盘王愿费用日益浩大，如今还盘王愿仪式已渐次式微了。

道教对盘瑶宗教影响很深。他们信仰正一道中的南方符篆禁咒派。尊奉老君、张道陵为鼻祖，三清、三元、玉帝为最高神，同时又把盘王、家先、人鬼及风伯、雨师、雷王、龙王、社王、土地、谷魂等自然神灵，乃至山精水怪等天上地下、人间水府一切神祇都纳入道教神团系统。把求神驱鬼、祈福还愿、荐亡超魂、占卜问卦、看相合命、神判解答、度戒授职、巫术追魂等杂糅为道教科仪式，强调以法扶正祛邪，济世救人^④。盘

① 参见莫金山《瑶族石牌制》（2000：363）。

② 张声震主编：《还盘王愿》，广西少数民族古籍整理出版规划办公室 2002 年印。

③ 这里有关“吃晌午”小愿仪式的描述，是根据笔者 2010 年 8 月 2 日晚在昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯对盘成府师公的访谈记录整理而成。

④ 奉恒高主编：《瑶族通史》，民族出版社 2007 年版，第 617 页。

瑶称其所奉宗教为“川通间梅师道二教”，崇奉梅山九郎为法主。度戒发给弟子的是老君印。盘瑶师公都持有一套比较完备的经书、法器和神像画。在道教思想的支配下，他们利用道教的符篆、祈禳、禁劾诸术召神劾鬼、消灾度厄，并注重度戒受篆、斋醮科仪制度。挂灯、度戒、打斋、还愿是盘瑶比较盛大的宗教仪式。



图 2—16 贺州盘瑶还愿仪式中献给盘王的猪



图 2—17 贺州盘瑶盘王宴席

马林诺夫斯基认为,“当人类遇到难关,一方面知识与实际控制的力量都告无效,而同时又必须继续向前追求的时候,我们通常会发现巫术的存在”^①。很多社会都有巫术活动,但对未来事件的预测力差,因而对社会环境和自然环境的控制能力也差的社会,巫术显得尤为重要^②。如在特罗布里恩群岛,人们在岛上咸水湖航行时不进行巫术活动,而当他们向别的岛屿驾独木舟航行时,却要大张旗鼓地搞巫术活动^③。与马林诺夫斯基所考察的特罗布里恩德岛民一样,盘瑶对于没有十分把握的事往往求助于巫术。2007年10月19日,笔者在六雷冯文县家观看盘志富作法。作法结束后,正当盘志富要离开之际,从外面来了一位妇女,说她老公嗜赌如命,天天去汉区赌钱,无论家人怎么劝,他都听不进去,搞得家不像家。她说可能是家里灶神不安,想请师父去设灶,帮她老公戒赌。上举例子说明,巫术已成为盘瑶人生活中一个重要组成部分。通过仪式、祭祖仪式、治疗仪式随时随地发生。“人们在仪式中降生,在仪式中成长,又在仪式中回到祖先的故地。”^④ 盘瑶男女婚后无子要“架花桥”;夫妻吵架,要施“三妹法”;人身体虚弱,饭茶不思,打卦算出魂魄不在身,要架“运限十保桥”;人老生病,经卜卦得知命终粮尽,要架“黄河大桥”,为老人增粮添寿;人若受惊吓,经算卦得出魂魄不在身,要“抢魂”、“赎魂”;挂灯度戒之人犯了禁,要“释师父”,请祖师原谅;冲犯社王,要“释社王”;人命带煞神,要“解关煞”;人若经常受伤,经卜卦算出犯着鬼神,要“收犯”;小孩经算命得知命薄,亲生父母难以养大,要“度暗山”、“度莲塘”,以消灾脱难;家里新起屋,或老人过寿,怕惊动龙脉、家神不安时,要“安龙谢土”;被人家“下禁”,要“解禁”;家中有凶死者,要“过火炼”;为求神消灾,要“许愿还愿”,其中又有“花根愿”、“十保愿”、“观音愿”、“社王愿”、“太阳福”、“还花皇福”、“还花楼愿”、“三台七星愿”、“盘王愿”等名目。与上述宗教活动相适应,形成诸如“抢魂”、“赎魂”、“架桥”、“释师父”、“释社王”、“解关煞”、“送瘟”、“收犯”、“安龙谢土”、“度暗山”、“度莲塘”、“还花桥”、“过火炼”、

① 马林诺夫斯基:《文化论》,费孝通译,华夏出版社2002年版,第72页。

② S. 南达:《文化人类学》,刘燕鸣、韩养民编译,陕西人民教育出版社1987年版,第283页。

③ Malinoski, B, *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Keganpaul, 1922.

④ 刘小幸:《彝族医疗保健——一个观察巫术与科学的窗口》,云南人民出版社2007年版,第145页。

“许愿还愿”等复杂多样的仪式。无论是何种仪式，巫医都是其主持者和导演者。

在盘瑶山寨，由于生存环境恶劣，交通极为闭塞，与外界往来比较少，人们在生活中如遇难以理解、无法解决或无能为力的事情，往往求助于巫医法术的庇佑。盘瑶人每逢母鸡打鸣、蛇相交、石头滚落、树枝折断、鸟进屋、鸟拉屎在头上等奇异自然现象，往往请求巫医卜卦。卜卦时，问卦者要告诉巫医事发的时辰，巫医会卜出事主遇到了什么鬼怪。巫医卜出是何方鬼怪之后，还要择日把鬼怪送走。如六雷屯赵文官家养的一只母鸡跳上饭桌，对着祖先神台不停地打鸣。赵文官心里十分恐慌，认为家里有鬼怪在作祟。2002年7月30日晚，他请六桂尾黄金寿师公前来送怪。师公来了之后，先让赵文官制作一只“毛船”。毛船通常用生树枝扎成船坯，船上用竹条撑起一张白纸作为船帆，船两头用纸剪成两个纸人。船头的叫“相像公”，船尾的叫“六十婆”，他们是给鬼怪划船的船工。船造好后在里面放鸡血、鸡毛、茶品，供鬼怪在路上食用。毛船造好后，师公在厅堂放一张方桌，摆上鸡肉、米碗、酒杯、纸钱，然后开始作法把鬼怪送下广州。整个仪式分请神、敬酒、讲意者、送纸钱、咒毛船、差兵将、传鬼怪、开光点将、送鬼怪、酬神等仪式程序，时间持续三个多小时。又如六雷村民冯进财骑摩托车去汉区玩耍，途中鸟拉屎落在他头上，于2007年7月21日晚请黄金寿师公来帮助送怪。



图 2—18 金秀盘瑶师公

盘瑶山寨是巫医施展才技的天地。那些有名望的巫医日程安排得满满的，有时候都忙不过来。笔者在贺州市黄洞乡千金组认识一位盘瑶师公，他在当地很有声望，请他作法的人非常多。他告诉笔者，2007 年仅是做大法事就做了几十次，其中还愿做 4 次，挂三台灯 2 次，挂七星灯 2 次，打斋 10 多次，做清水师公 10 多次。还有好多人请他，太累就让徒弟去。他一年里外出作法的时间加起来至少有 3 个月。他 1985 年开始做师父，至今已还盘王愿 80 多场，打斋 300 多场，打斋最多的一年有 30—40 场。每年农历十二月二十三起至除夕，他都要为人家开年敬神，一天要作法 10 场，很多时候都安排不过来，有时都累倒了^①。笔者在金秀县与一位盘瑶巫医是很要好的朋友，他每次外出施法都叫上笔者。他 1996 年度戒为师，至 2002 年已帮人抢魂 400—500 次，还花皇愿 15 次，赶是非鬼 7 次，赶半夜鬼 100 次，流连鬼 200 次，伤亡鬼 300—400 次。笔者于 2007 年 10 月在六雷屯考察，正好他也应邀前来六雷屯作法，当时正值乡间仪式繁多季节，让他几乎没有歇脚的机会。如 10 月 17 日笔者随他在上午 9:20 开始送花林百虎太岁，10:40 仪式结束；11:00 送路边鬼，12:00 仪式结束；15:00 设癫鬼，16:20 仪式结束；21:20 送半夜鬼，直至 0:30 仪式才结束。但无论怎样辛劳，却从未发现他有任何怨言。笔者通过访谈与现场观察记录了盘志富在 2007 年 10 月的行巫记录。

表 2—1

盘志富 2007 年 10 月的巫历

日 期	地 点	事 件
1	三合村山界屯	抢魂，送花皇鬼
2	忠山村石三尾	送怪，抢魂
3	三合村能段屯	做巫（忘记了具体的事）
4	车田村新安屯	设癫鬼，抢魂
5	在家	无人请休息
6	车田村北笋屯	卜阴，给小孩收惊
7	石鼓村卜扇屯	架桥
8	石鼓村卜扇屯	收惊，赎魂

① 2008 年 2 月 13 日晚，在贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组赵有福师公家里与他的访谈中，由赵师公所提供。

续表

日 期	地 点	事 件
9	石鼓村更范屯	卜阴, 给小孩收惊
10	石鼓村更范屯	赎魂, 送怪
11	石鼓村更范屯	架桥, 送白虎太岁
12	三合村山界屯	送怪
13	三合村山界屯	赎魂
14	在家	无人请休息
15	六卜村六雷屯	卜阴
16	六卜村六雷屯	送白虎太岁, 送天罗地网, 送伤亡鬼, 设灶, 祭外祖家先
17	六卜村六雷屯	送花林太岁白虎, 解车亡关, 解水火关, 送路边鬼, 送白虎太岁, 送天罗地网, 送送癫鬼, 送半夜鬼
18	六卜村六雷屯	架半路桥, 祭本祖家先, 送白虎太岁
19	忠良圩米粉店	给小孩收惊
20	在家, 再到林秀村六音屯, 后到林秀村六门屯	卜阴, 抢魂, 送白虎
21	林秀村六音屯	参加打斋仪式, 负责做纸
22	续 21 日, 林秀村六音屯	参加打斋仪式, 负责做纸
23	续 22 日, 林秀村六音屯	参加打斋仪式, 负责做纸
24	续 23 日, 林秀村六音屯	参加打斋仪式, 负责做纸
25	续 24 日, 林秀村六音屯	打斋仪式结束, 给六音屯村民和同村人卜阴
26	在家, 再来到忠良杂货店, 后去三合村山界屯	择吉, 给小孩收惊, 卜阴
27	三合村山界屯	起灶, 设鸡栏, 抢魂, 卜阴
28	三合村山界屯	送流连鬼, 施法退痛
29	在家	卜阴

如果我们认为, 盘瑶人的巫术活动主要是情感上的活动, 他们在巫术仪式中的行动是被非理性的力量所控制, 那么这种想法太简单了。弗思认为, 超自然“信仰的根据尽管可能是虚构的, 但是信仰本身却会有实在的和有价值的效果”^①。马林诺夫斯基的研究表明: 在个人方面, 巫术可以增加自信, 使人对于难题抱着积极应付的乐观信心与态度, 即使身处危

^① 弗思:《人文类型》, 费孝通译, 华夏出版社 2002 年版, 第 122 页。

难关头，也能保持或重塑个性及人格的调整；在社会方面，巫术是一种组织的力量，把社会生活引入规律与秩序^①。由此可以说，巫术在盘瑶社会中有其存在的价值和作用，它在一定程度上满足了盘瑶人纳福祛祸的心理需求，有效地增加人与环境的和谐，消除人们内心的焦虑，给予人们安全感和生命意义，增加他们共有经验和社会沟通的深度，确立起人與人之间的良好社会关系。

盘瑶人十分重视斋醮，如遇村寨疫病流行、久旱不雨或雪灾等，要举行打醮仪式，祭拜各路神祇，祈求保佑生者安宁、生产丰收、六畜兴旺。2005年金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯村民因找不到吃^②，请六干村六桂尾屯黄金寿师公来打醮。2007年六雷屯蝗虫灾比较严重，他们屋前种植的玉米因蝗虫啃光叶子而颗粒无收，后山上的竹叶也被蝗虫啃得七零八落。村里老人看到虫灾厉害，私下议论说寨子里有不干净的东西，提议举行打醮仪式或跳盘王活动。然而，也有少数人对此嗤之以鼻。作为村里的社主，赵文县主张举行打醮仪式。不过，由于少数村民反对，筹集不到财物。他只能叹气地说，“人心现在不同过去喽，看看以后再讲啦”。2009年忠良乡双合村石洋屯发生雪灾，竹木大面积地被积雪压断。人们认为这是触犯社神所致，凑钱请几位师公来做祭社法事，过后大家心里面都觉得安稳些了。

① 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通译，华夏出版社2002年版，第80页。

② 当地俗语，意为收成不好，生活不如意。

第三章 盘瑶传统宇宙观

生病是人类共有的经验。然而，不同社会文化背景，特定时空中的人群对疾病有着自己独特的认知与实践。这种认知与实践的差异，乃是基于不同的宇宙观。利奇认为，天文学家所说的宇宙观是指宇宙起源论及其结构等，人类学家则将宇宙观理解为原始宗教的信仰和实践体系，视世界观与原始宗教为同一物。然而，宇宙观并非宗教的同义语，信仰只是宗教的一个方面。史坦比亚认为，宇宙观即：“分类叙述构成宇宙秩序诸现象的一系列观念和支配宇宙的规范及过程。”因此，宇宙观不仅包含着神灵信仰、巫术信仰、死亡观，而且还包括与法律、政治、阶级相关的规范和观念以及与疾病相关的诸多观念^①。本章拟从宇宙起源、宇宙结构、神灵体系、疾病观念等方面叙述盘瑶传统宇宙观，以便我们更好地理解巫医治病的理论基础。

第一节 宇宙起源

宇宙观的第一个主题是宇宙的起源。盘瑶先民是以盘古的躯体分解变化去理解、认识天地以及自然万物的来源。这种宇宙演化观，主要是从世传于瑶族民间的天地万物起源的神话——《盘古开天辟地》中反映出来的。该神话讲述：在混沌未开的年代，世上什么都没有，只有盘古一尊神。是盘古开天辟地，创造出世间万物的：

当初未开天和地，无日无月无星辰，无有天生无有地，虚空结就一尊神……盘古大王立世界，定正东西南北中……肠为江河肚为海，血为江河水不清，肉为飞禽骨为兽，发为山林树为根。眼为日月齿为

^① 吉田祯吾：《宗教人类学》，王子今译，陕西人民教育出版社1991年版，第52页。

剑，鼻为风雨万物生，两奶如山高峰岭，脚踏东南二岳神……日月轮流照天下，开眼为阳闭眼阴。^①

盘古神话是盘瑶先民的最初自然观和宇宙观，虽然它以神话的方式流传，但其意义在于：把包括天地在内的自然界万物看成是一个犹如躯体一样血肉相连的有机整体。这种认识，既源于盘瑶先民对物质世界多样性直观印象，又反映出盘瑶先民以自己的生活经验为基础，通过联想方式去体察自然物象之间同源、共体、相互转化等有机关系的努力，是一种混成的思想意识，即列维-布留尔所称的“原始意识”，受“神秘互渗律”的支配，以超自然为取向^②。

第二节 宇宙结构

宇宙的结构是宇宙观的又一主题。盘瑶传统的宇宙观中带有阴阳学说的痕迹。他们把宇宙分为阴阳两界，阴界又分为天府、地府两界。盘瑶的宇宙大体上就是由天府、阳间、地府这三界所构成。天府是支配宇宙的森罗万象；阳界是活人居住的世界；地府是祖先、鬼怪和冥神生活的世界。盘瑶称天府为 domh dorngh（大堂）。大堂由 18^③ 位大神掌管，组成神灵世界的中央政府——domh dorngh mienv（大堂鬼）。他们用画像赋予大堂鬼各自固有的名称和宇宙中的座位如下：元始挂中央，灵宝挂左边，道德挂右边，玉皇挂左边，圣主挂右边，十殿挂左边。张天师、李天师、海幡、大尉、判官、二库、六帅等神像分别挂于左右两边。鉴斋挂在厨房方壁上，天府、地府、阳间、水府四张小神像分别挂大门两边壁上。大渡桥神像横挂在大厅上位其他神像的头上方^④。

天府是诸神的世界。天界诸神多而复杂，仅经典所列之神目就有上百种之多，如《师歌书》里唱诵、信仰的神王、圣帝就有 200 个以上^⑤。玉

① 广西民间文学研究会：《瑶族民间资料》油印本第六集，1962 年印。

② 列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆 2004 年版。

③ “18”这个数字只具有象征意义，未必与现实存在的神像数目一致。就笔者在广西金秀、昭平、贺州三地考察来看，有 12、16、18、20 幅图。

④ 各地方盘瑶对神像的名称、数目、排列秩序有不同说法。此处所列之神像的名称、数量、排列秩序参见张声震主编《还盘王愿》（2002：42）。

⑤ 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社 1983 年版，第 249 页。

皇大帝是天界神明的总管，所有神明都听命于他，他们在天界被玉皇授予职位和级别。但是诸神并不都只待在神界，他们有的任职在人间（如阳间水府），也有的任职在鬼界（如十殿明王）。天界神明原则上不会加害人间，但是如果人们违反禁忌，定会受到神明的惩罚。因此，只要人们遵守神所规定的法则，依既定的仪式程序向神祈愿，天界神明会应人们的要求使人们获得所希望的福祥。

地府是鬼怪的世界。在鬼界的存在中，除去家庭祖先以外，所有鬼怪是病痛、事故、农作物歉收等灾难的祸根。鬼怪不时从“地府”来到“阳间”，企图祸害阳间世界，它们时常出没村头地边，逗留于畜圈粮囤，萦绕在火塘居室。所以人们为了防止鬼怪作祟，需要定期举行避邪的祭祀活动，而且生活中常伴随着符篆禁咒，或请求宗教师预知危难，时刻做好防范的准备。人间对于鬼界的影响，总是处于守势之中，人们很难通过对鬼界的各种防备，而使自己的生活得到有效地提高。因此，鬼界原则上对于人间来说，终究是灾祸的根源。

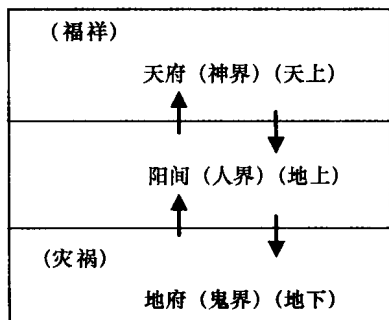


图 3—1 盘瑶传统宇宙观示意图

祖先是介于神明与鬼怪之间的存在。如果他们有子孙后代，能不断地享受子孙香火的祭祀，那么祖先就会庇护他们。但是如果祭祀中断，祖先就会责怪他们，造成各种灾难。所以要得到祖先的庇护，就得不断地供奉祖先，子子孙孙保持下去。居住在鬼界的祖先就是这样的介于鬼神之间。

第三节 神灵系统

瑶族的宗教信仰十分复杂，既有自然崇拜、鬼魂祭祀、祖先崇拜，又

受到佛教、天主教、基督教，尤其是道教的深刻影响。由于瑶族的宗教信仰比较复杂，因此他们信仰的神灵也十分庞杂。要理解瑶族对神灵的观念，需要有更加广泛的分类。黄贵权在探讨那洪村蓝靛瑶的神灵观念时，提出道教系统、佛教系统、儒家系统和特有系统四分法^①。不过，这种分类法无法将所有的神灵加以概括，或许用美国人类学家常用的分类，即神明、鬼魂和祖先三分法^②似乎更好一些。神明相当于自然崇拜、人神崇拜和器物崇拜的全部。鬼魂即人鬼，祖先不言自明。只是鬼魂之类，不能说是崇拜的对象。因此，盘瑶的神灵信仰体系大体上由神明信仰、祖先崇拜和鬼魂祭祀这三个范畴所组成。

一 神明信仰

瑶族信仰的神明多而繁杂。对于瑶族神明的研究，更多的还是利用瑶族民间流传的宗教经典^③，依据庙宇内所供奉的神偶及祭神经典内所列的神谱有几百种之多^④。关于盘瑶神明的分类，笔者依据的主要是赵有福、赵文富、赵文县、盘志富4位巫医的口述资料，以及一些宗教仪式文本，归纳出7种类型的神系统，并分别给予了更具概括性的一些称呼，也就是自然神系统、家庭神系统、区域神系统、民族神系统、道教神系统、佛教神系统、儒家神系统，这7种类型的神系统基本涵盖了盘瑶民众信仰中的神灵体系。

表 3—1

盘瑶神灵系统分类表

神系统名称	神 名
自然神系统	日月星辰、风雨雷电、飞禽走兽、树木石头等
家庭神系统	祖宗（本祖家先、外祖家先、祖家先）、上坛兵马、下坛兵马、众王众将、灶神、龙脉神、门神等
民族神系统	盘古大王、盘王、连州庙、伏江庙、伏灵庙、行平庙等
区域神系统	土地神、社王、地主、养财土地、城隍等
道教神系统	元始、灵宝、道德、玉皇、东极长生大帝、南极承华大帝、西极高灵大帝、北极紫微大帝、南北北斗星君、四值功曹等
佛教神系统	释迦牟尼、观音菩萨、文殊菩萨、南海娘娘、天蓬元帅等
儒家神系统	董仲仙师、大程至圣先师孔夫子等

① 黄贵权：《靛村瑶族》，云南民族出版社2003年版，第122页。

② 渡边欣雄：《汉族的民俗宗教》，周星译，台北地景企业股份有限公司2000年版，第21页。

③ 参见胡起望、范宏贵（1983：249）；梁钊韬（1986：273）；李默（2004：234）；广西编辑组（2009：351）。

④ 广西编辑：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第351页。

二 祖先崇拜

贺州市千金组赵有福师公说，他们祖先由本祖家先、外祖家先、祖家先三个部分组成。他的这番话是从一个男性瑶人的角度对盘瑶人的祖先进行分类。

但凡对盘瑶祖先祭祀系统有一定知识的人来说，赵师公所说的“外祖家先”似乎比较好理解，即是指妻子一方的已故祖先，但实际情况并非如此简单。而赵师公所谓的“祖家先”与“本祖家先”甚至“外祖家先”的关系却显得更为费解，赵师公当时也没有给我们一个确切的解释。刘昭瑞先生认为，“祖家先”是指一个男性瑶人个人的已故祖先。他解释说，盘瑶社会盛行入赘婚，男子入赘后要以所入赘的家族先人为自己的先人并加以供奉，那么对于这个入赘者而言，他就产生了两套祖先体系，一个是所入赘家庭的祖先体系，一个是他所出身家庭的祖先体系。而对他来说，祖先也就有了两个相应的体系，也就是盘瑶人分别称为“祖家先”和“本祖家先”，前者指入赘前个人的已故祖先；后者指由于入赘而身份发生转换后的已故祖先，实际上也就是妻子一方的已故祖先。

那为什么盘瑶人又分出“外祖家先”呢？刘昭瑞先生认为，这既和盘瑶祖先祭祀系统的复杂性有关，又和“顶姓”习俗有关。他认为盘瑶人所说的“外祖家先”应该包括两个部分：一部分是妻子一方的已故祖先，还有一部分是母亲一方的已故祖先。产生第一种情况的原因是，盘瑶入赘婚虽然很普遍，但主流的婚姻形式还是娶女方进男方的家门，而盘瑶的祖先祭祀系统一般又包括女方的已故祖先。产生第二部分的原因，则与盘瑶的“顶姓”习俗有关^①。例如，昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯黄春风的父亲原名黄通寿，后来入赘小林香一户盘姓人家，按当地婚姻习俗他改名为盘志广，婚后生有两个儿子，大儿子盘成龙“顶”的是母亲的姓，所以姓盘；而小儿子也就是黄春风本人“顶”的是父亲入赘前的姓，所以姓黄。这样在分家以后，在兄弟俩各自祖先祭祀系统中，哥哥祭祀的是母亲那边的已故祖先，而自己则祭祀的是父

^① 这里有关盘瑶祖先的分类，是根据笔者与刘昭瑞教授2008年夏季在贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组对赵有福师公所进行访谈所得的资料，后由刘教授执笔写成《一个瑶族师公和他的信仰世界》的调查报告整理而成。在此，深表谢意。

亲那边的已故祖先。那么对黄春风而言,父亲的祖先是“本祖家先”,而母亲的祖先则又应为“外祖家先”。虽然“外祖家”的内涵比较复杂,但如结合盘瑶的祖先祭祀习俗以及“顶姓”习俗,还是能够给予符合实际的说明。

瑶族人普遍信仰人死后灵魂依然存在,信仰死人的衣食住行等都要活人供给,信仰人死后的灵魂依然关照着阳间的后代,且总是按子孙给他们的待遇来选择赐福或降祸,因而祖先崇拜成为瑶族宗教生活的中心内容^①。

盘瑶人对已故祖先的崇拜活动一直长盛不衰。走进盘瑶山民的居住之处,家家户户正房中央都安有一个神龛,内置历代祖先灵牌或祖先神像或家先单。每月初一、十五两天,都要给祖先烧香、添酒或茶水。这种事情一般由家中老人来做,年轻人已不大留意这些日常生活中看来琐碎的事情,也许等到他们步入老境后,才会去重复父辈们所做的事情,并将这些传统习俗一代代延续下去。遇有人畜不安,还请师公作敬家先的祭祀活动,以求庇佑^②。逢年过节,还要摆上酒肉供一供,请师父喃喃吁请祖先亡灵食用,祈请他们保佑子孙后代家业兴隆,无病无灾。特



图 3—2 金秀盘瑶师父在祭祖

别是每年的清明节、中元节是盘瑶祭祖的重要节日。清明节这天,每家都要去祖先坟墓上扫祭一番。买些香纸,做些糍粑、菜等带着前往,祖坟较近的全家同往,祖坟较多而分散者,则分别前去挂纸,如果有人不去的话,便成大家议论的对象,认为是忘祖。大瑶山盘瑶扫墓时,男性兄弟要在墓前划拳喝酒呼菜,以示恭贺祖先。

当地人说 80% 的墓地在扫墓时会有“灵灵虫”出没,这些称为

① 孙秋云:《湘南桂北地区当代瑶族人家宗教信仰的变迁》,《贵州民族研究》1993 年第 3 期,第 96—102 页。

② 广西编辑组:《广西瑶族社会历史调查》第三册,民族出版社 2009 年版,第 77—78 页。

“灵灵虫”的昆虫，是他们祖先灵魂的化身，它们是出来享用祭品的。当看见这些昆虫出现时，人们都要格外小心，生怕伤害到它们。离开墓地前，还要把一些酒、肉、糍粑等斟或塞进坟墓的缝隙里供祖先以后享用^①。七月半是瑶族人最隆重的大节，要大祭祖宗一番，由各家各户单独进行，在自己家中的堂屋里挂上祖先的神位，要杀鸡、买肉、做粽子祭供，年年如此^②。如不这样，他们认为祖先就会见怪，子孙就不得安宁。遇着家宅不安，也要祭告一番，祈求祖先保佑。

三 鬼魂祭祀

盘瑶人相信人体内有灵魂，它们就是人的生命。人生病是灵魂与身体分离的结果。人的灵魂永远不灭，而且看不见摸不着。人活着时魂藏在身体内部，人死后魂就会永远脱离身体^③。已挂灯、度戒者死后，灵魂可升入神仙世界。未挂灯、度戒者死后，灵魂只能沦入地狱，变成鬼魂为害人间。盘瑶人对鬼、神的区分并不十分严格，鬼、神往往被混称为 mienv，比如大堂神像，也称为“大堂鬼”。在他们看来，鬼、神的区分主要看它们为善或作恶：为善的即是神，为恶的即是鬼。即使是已故的祖先，如果作祟生人，也可称为祖宗鬼。神、祖先是盘瑶的保护者，但并非只有保佑而无责罚，不过是基于活人是否能遵照神、家先所定的法则而定赏罚。只要人们遵守神、祖先所规定的法则，按照既定的仪式程序向神、祖先祈愿，神、祖先会应活人的要求使他们获得所希望的福祥。当然，神对人也有无端迫害的一面，这种神便是煞神。

盘瑶人观念中的鬼非常之多。他们相信有那被刀砍死的刀鬼，被枪打死的枪鬼，吊颈死的吊死鬼，水淹死的水鬼，服毒身亡的药鬼^④，被冻死的冷死鬼，被烧死的火烧鬼，被老虎咬死的白虎鬼，病死的病死鬼，跌山死的跌死鬼，饿死的饿死鬼；还有散布在路边、林间、水里的形形色色的鬼怪，如半路鬼、过山大王、山精、木精等。对盘瑶人而言，鬼神不仅真实存在，而且有模有样，不过只有具备巫师潜质者才能看到。冯文县说，他 18 岁那年去看师父设鬼，围观之人都看不到鬼，只有他一个人看到了，但那时他说不出鬼的名字。盘志富师父对鬼神的

① 郭维利等：《盘村变迁》，民族出版社 2007 年版，第 300、308 页。

② 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第三册，民族出版社 2009 年版，第 194 页。

③ 差博·卡差·阿南达：《泰国瑶人——过去、现在和未来》，谢兆崇、罗宗志译，民族出版社 2006 年版，第 204—205 页。

④ 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社 1983 年版，第 245—246 页。

形象了然于胸。他说,灶王鬼满头白发,花皇鬼宛如美丽的花篮诱骗小孩,流连鬼呈“品”字形坐着。

盘瑶人认为鬼魂有善、恶之分。他们往往把鬼的善恶与死者生前的行为联系起来。某人生前为非作歹,死后肯定变成恶鬼。人死的方式也很重要。某人生前是好人,但死时不是寿终正寝,死后也会变成恶鬼。善鬼能保护人口平安、六畜兴旺,所以逢年过节要供献祭品。恶鬼是一贯作恶的,它们是造成灾病的根源。因此,要防止恶鬼作祟,人们需要掌握各种驱鬼法术,或请巫医作法赶走鬼怪,或通过度戒获得兵马的保护,以使本人及其他家庭成员免于病难。

第四节 疾病观念^①

疾病观念是人类认知取向的一部分,涉及健康实质、疾病经验、病源解释、疾病分类、疾病命名以及对医生所使用的药物及治疗技术的信仰等问题。本节拟通过几位瑶族民间医生的谈话资料,来展现盘瑶人独特的疾病观念。在叙述盘瑶人的疾病观念之前,兹先行介绍本节提及的3位盘瑶民间医生,他们是我们的关键报道人。

盘成官,男,1939年生,昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香组盘瑶,当地最有名望的草药医生,16岁起先后跟伯父赵德品、大舅庞有府、二伯父盘志凤、赵妹转、湖南人赵某等人学习用草药治疗疾病,涉及内科、外科、妇科、儿科、五官科以及一些疑难杂症,在脉诊、触诊、目诊、面诊等疾病诊断方面积累了丰富的经验,通晓草药700余种,多次应邀至广西各地及海南岛等地进行治疗。年轻时常在平乐、荔浦两县行医卖药,年事高后偶尔在桂林、贺州两市接壤处的油麻口集市行医卖药。

赵成现,男,1964年生,昭平县仙回瑶族乡茅坪村林场小组盘瑶,集草医和巫医于一身,从医已逾20年,在胃病、乙肝、风湿、骨伤及儿科方面治疗经验丰富。

陈秀英,女,1940年生,昭平县仙回瑶族乡茅坪村茅坪小组盘瑶,

^① 这里有关盘瑶疾病观念的叙述,是根据笔者的学生2008级民族学本科生黄奕强同学2010年7—8月间在昭平县仙回瑶族乡茅坪村考察期间对盘成官、赵成现、陈秀英3位民间医生的访谈记录整理而成。在此,深表谢意。

当地有名的“七姑姐”兼草医，在妇科、儿科特别是妇女药浴及羊毛痧的治疗方面疗效显著。

一 疾病认知

疾病认知是包含关于健康概念、生病概念、病症认知等的一个思想观念系统。

（一）健康的概念

盘成官说，健康的评判标准不仅是现代医学上认定的人体生理机能的正常运行，而且还是人体的神魂与肉体相合。如果一个人的神魂与肉体分离，则此人生理各方面再正常也认为是不健康的。他举了下面的例子给予说明：

“走六甲”在瑶族小孩中比较常见。所谓“六甲”，以右手为例，右手的食指和中指有6个指关节，从食指根部关节往上数，再接上中指的根部关节往上数，依次为一、二、三、四、五、六甲。小孩“走六甲”时，“患病”小孩的六节指节上，也就是“六甲”上有一红点在“游走”。小孩“走六甲”表现为“不向着娘”，也就是排斥娘。瑶族人认为，这是因为“小孩的魂跑到别人的娘那里了”，需要施行法术才能把小孩的魂魄从别人的娘那里抢回来，而多数瑶医都具备帮小孩赎魂的法术。小孩“走六甲”时，如红点“游”到中指指尖，则小孩将会死掉，如果施法的瑶医能用其“神手”并念诵咒语，将即将达到中指指尖的红点捋回去而不再返回，则小孩仍有救。瑶人认为，魂体相合或被回魂的小孩是健康的；反之则是不健康的，尽管小孩身体各方面的机能是正常的。

（二）生病的概念

盘瑶人所谓的 baeng（病）意义甚广，举凡生理上的任何大小病痛，受到任何伤害，以及精神萎靡、发呆走神、精神失常、食不甘味、夜不能寐、昏迷不醒、心慌、恐惧、多梦、丧子、丧偶、久婚不孕、家境不顺、命运不昌以及人际关系失和等各种困扰都算是“病”。如果我们一味以现代医学的疾病定义来理解盘瑶社会的疾病认知，很可能与当地人的理解背道而驰。显而易见，盘瑶传统的疾病观念是把人放在与宇宙的互动关系上来看，因而许多疾病的发生“心因性”占了很大的成分，而对于心理影响身体的疾病，传统的巫医的确扮演着

安慰病患的重要角色，所以不难想象巫医仍能在现代的盘瑶社会中拥有大多数的病号。

（三）病症的认知

盘瑶人对病症的认知是以疼痛、疲劳、虚弱、神色、瘦弱为主要的临床表现，如以疼痛为主要表现的疾病有关节痛、头痛、胃痛、腹痛、心口痛、风湿痛等；以疲劳为主要临床表现的疾病有疲痧等；以虚弱为主要临床表现的疾病有心虚、肝虚、气虚、血虚等；以神色为主要临床表现的疾病有青丹、大热、慢性肝炎、血气不通等；以瘦弱为主要临床表现的疾病有肺癆、肠毒下血等。

二 疾病分类

瑶医对疾病的分类主要依据病因、病理或症状表现。下列疾病名录不是完整无缺的，甚至谈不上很充分，但它代表了在盘瑶人头脑中最明晰的一些常见疾病类型。从以下病种来看，“风”的种类最多，“痧麻”类次之。在这种分类体系中，实际上包含了现代医学中内、外、妇、儿、五官、传染等各科的主要内容。

（一）内科疾病

内科病有气管炎、青丹、黄丹、心气痛、心气吃痛、心脏病、横肝大、生竹肚痛、色癆、肝癆、苦劳、风湿腰痛、头昏眼花、白痢、红痢、红白沙痢、上吐下泻、劳伤吐血、寒凉、肚痛、夜梦日惊（多梦）、水肿、肝炎、肺炎、生板栗（皮肤硬痛）、生血归、血情伤（血内淤）、寒症归心、伤风感冒、胃酸、胃溃疡、压伤病、肛门掉、富血、贫血、头脑风、走马风、冷水风、半边风、垣骨风、急惊风、折骨风、上马风、九肠风、中风、血热痧（表现为毛管开，汗多）、虚凉痧（表现为汗排不出）、温痧（由空气燥热引起）、冷痧（由受冷或冷热无常导致）、疲痧（因过累，由体内空气收缩引起）、痧进骨（关节有疼痛感）、羊毛痧（心口紧，不舒畅）、彪痧（心骨软，头痛）、蚂蟥痧（或称舌口痧，因刮痧时呈现蚂蟥状血条而得名）、系统性神经病（系统功能紊乱引起）、烦恼性神经病（思虑过度引起）、刺激性神经病（受外界刺激引起）、伤寒夹塞、老痰咳、囑食病等。

（二）外科疾病

外科病有无名肿毒、癣、杨梅、阳癣、阴癣、皮肤虫烂、疥疮、毒蛇咬伤、蜂虫咬伤、跌打损伤、铁打刀伤、炮打伤、伤口感染、尿结石、骨折等。

（三）妇科疾病

妇产科病有乱经、创经、闭经、血山崩、产妇不见面（难产）、避孕、治有后人（不育）、缩阴（奶缩）、奶痛、祖公吊（奶下垂）、下阴大、白流、白带、产后风、产后痧、产后缺奶等。

（四）儿科疾病

儿科病有冷风进肚（肩痢不止）、风进骨（不愿动，呈懒状）、镜风（爱哭）、慢惊风、猪婆风、火风、迷天风、扁桃风、朝天风、乌鸦风、鲤鱼风、热毒、疳积、三朝锁、七朝锁、水痘、遗尿、破伤风、百日咳、夜啼等。

（五）五官科病

五官科分眼、耳、鼻、喉、口腔病。眼病有鸡盲眼、眼痛、红眼病；耳病有入蛇耳（耳出气）、耳鸣；鼻病有鼻出血、鼻塞；咽喉病有顶喉、封喉；口腔病有牙痛、虫牙、嘴烂、口疮等。

（六）瘟疫科病

瘟疫科病即传染性、流行性疾病，有流行性感冒、脑膜炎、小儿麻疹等。

三 疾病命名

瑶医对疾病的命名主要依据症状、病因、色泽或取类比象：（1）根据疾病症状命名，如生竹肚痛、横肝大、肝癆、风湿腰痛、肛门掉、扁桃风、折骨风、牙痛、眼痛等；（2）根据致病原因命名，如痧进骨、冷风进肚、毒蛇咬伤、跌打损伤、铁打刀伤、炮打伤、劳伤吐血等；（3）取比类法命名，如羊毛痧、蚂蟥痧、猪婆风、乌鸦风、鲤鱼风、祖公吊、入蛇耳等；（4）根据疾病色泽命名，如色癆、白痢、红痢、红白沙痢、白流、白带等。随着民族医药间的相互学习、交流，因而在瑶族疾病命名中也出现很多现代医学用语，如气管炎、心脏病、肝炎、肺炎、脑膜炎等。

四 病源解释

在盘瑶地区，无论是日常生活中至今不时发生的疾病，还是历史文献中提及的疾病，大致可以分为两大类：一是由自然的因素引起的，二是由超自然的因素引起的。人们对病源的解释无疑影响着他们应对疾病的方式。由自然因素引起的疾病，主要采用实用医术来治疗，而由超自然因素引起的疾病，则采用宗教仪式的手段来治疗。当然，有时采用医药—宗教相互配合治疗，即通常所说的“巫医结合，神药两解”。以现

今盘瑶草医行医的状况来看，仍没有完全摆脱巫术的影子。他们上山采药、给病人下药等，都要秘密地举行一些巫祝活动，趋吉避凶，企盼神灵助力。

（一）自然论病因

瑶医认为，凡病都是由热引起，热是致病的关键因素。热与炎、肿、痛等症状相通，人生病大都因内外发热而引起。瑶医还认为，人受冷而致病也是热病，因为人体受冷后，常出现咳嗽、发烧等症状，而这些症状正是热的表现。热病主要是因为外界的病菌侵入人体内引起，病菌入侵分为两种情况：一是病菌直接进入人体某一器官而致病，如咳嗽、腹泻、乙肝等；二是人体某部分因为受伤而致使病菌粘附积聚于伤患处，日积月累，致使发病，如风湿等。以今天的眼光来看，这些因热导致的疾病实与自然环境、生产劳动、卫生条件和生活贫困有关。因此，可以看做自然因素致病的一类，瑶医多使用草药并辅以其他手法治疗，具体诊治方法如下。

1. 诊病方法

盘瑶医生在诊断过程中，不仅采用望诊、闻诊、问诊、触诊等一般方法，还特别注意目诊、面诊、甲诊、掌诊、舌诊、指诊、臂诊、脉诊等方法。

（1）目诊

根据眼睛的颜色变化来诊断疾病。如眼呈青色，诊为青丹病；呈红色，诊为大热；呈蓝色，诊为慢性肝炎；呈黑色，诊为血气不通。

（2）面诊

根据脸色的变化来诊断疾病。如脸呈白色，诊为血气不足；呈蜡黄色，诊为脾胃不调；呈铁青色或乌黑色，诊为肝肾解毒排毒功能减弱。

（3）触诊

根据触摸感觉来诊断疾病。①疼痛感知：用手摸身体某个部位时，如出现疼痛感，说明该部位有痛症，如胃痛等；②肿胀感知：用手摸身体某个部位时，如有肿胀感，说明该部位有肿胀症，如胃胀、肺水肿等；③冷热感知：用手摸身体某个部位时，如感觉到明显的冷或热，说明该部位有寒症或热症，冷诊为血脉不通，如风湿、手脚冰冷等，热诊为寒气入体而发烧等。

（4）甲诊

根据指甲的色泽来诊断疾病。①望甲色：甲色呈淡红色，说明气血正常；呈近白色或白色，说明气血不足；呈浓红色，说明气血过旺。②扪指

甲：摁住指甲尖，再快速放开，如果指甲血色回充得快，说明气血正常，反之说明气血虚弱。

(5) 舌诊

根据舌头颜色来诊断疾病。舌面出现红点，很有可能得肝癌；出现黑点，很有可能得肺癌；红黑点超过三点，则为肝癌、肺癌晚期。

(6) 指诊

根据指面颜色、指肚形状来诊断肝病。用拇指由指根摁划至指尖，仔细观察指面，如呈现黄色痕迹，诊为患肝炎。用左右手拇指指尖分别刮左右手上指节肚，从第一指节处往指尖刮，至指尖处停摁不放，仔细观察指肚中心，是否有块状血团上浮。如五根手指只有一块上浮为正常；如同一指手指指节肚上同时上浮两团血块，诊为前期乙肝（小三阳）；如为三块，诊为中期乙肝（大三阳）；如为四块，诊为乙肝晚期（具有传染性），一般医治无效。

(7) 臂诊

用手推摁前臂主血管诊断是否患高血压。推摁时，如发现推指前的血管出现明显膨胀，说明可能患有高血压。血压高到一定程度会出现脑溢血。如通过以上操作，加之头部出现胀痛感，立即在前臂主血管针扎放血，减轻脑部血冲压力。

(8) 脉诊

瑶医把运动脉分为三个部分：以手指摁脉，无名指所摁之脉为“寸脉”，中指所摁之脉为“官脉”，食指所摁之脉为“直脉”。把寸脉可感知人体下腹病症，把官脉可感知人体六腑，把直脉可感知人体五脏。正常情况下，脉动上下浮动一次的速率跟摆钟左右摆动一次的速率大体上是一致的。如脉动快于此速，则相应部位有热气（或炎症）；反之则相应部位有寒气（或虚症）。除了把运动脉外，还可以把其余四条脉。以右手为例，从运动脉左边数，依次有四条脉，分别是肝脉（专把肝脏病症）、心脉（专把心脏病症）、肺脉（专把肺病症）及死脉（把人生死）。正常情况下，此四脉不动，如动则相应部位出现病症，如死脉动，则人将死。

2. 治疗方法

瑶族对病症的治疗，运用无创为主的治疗方法，包括药物疗法和非药物疗法。药物疗法有内服和外用两种。药物内服除单纯水煎以外，尚可水酒同煎、或将药物泡酒，还可将药物与鸡肉、鱼肉、猪肉、骨头同炖服用；药物外用有煎水外洗、捶烂外敷、涂擦药液、佩戴药物、熏蒸、熨

搽。非药物治疗有针刺、刮痧、蛋灸、火灸、艾灸、拔罐、推拿等手法。具体采用哪种治疗方法，要视疾病的症状而定。

3. 治疗药物

瑶族药物资源丰富，加工简便，配方灵活。目前已知瑶族民间常用药物有 1700 余种^①。药物来源有植物药、动物药和矿物药，而以植物药居多。瑶医采集植物药十分讲究，因为植物常因季节不同，药性所积存的部位不一样。春夏是万物生发的季节，植物的药性开始随水分运送到苗尖和茎干，此时用药多用此部分；秋冬季是万物收藏的季节，植物的药性开始回落至根须处，因此在用药时多采用此部分。草药的颜色不同，功效也不一样。红色部分可用于补血，白色部分可用于补肉，黑色部分可用于补血脉筋。瑶医所使用的草药多数为凉药，而热药通常是搭配凉药使用。总之用药以凉为主，以热为辅，热药相当于“调剂品”，以免凉药过度引起人体不适。

4. 民间验方

盘瑶草医对问药、采药、用药有一套公认的习俗。病人问药时，草药医生须做仪式告知已逝草药祖师，说明问药、采药的目的，通常说叫师父跟自己去“弄钱”，希望师父保佑顺利采集到草药，同时保佑患者能尽快康复。采药归来后，问药者要送草药医生一个红包，红包内的钱数不一，视家主经济情况而定，通常是 20 元左右。钱包必须要用红纸包装，以示对采药者的“犒赏”及愉悦天上的药神，向药神表示敬意，同时图个吉利。如果问药者得药方子而不“意思意思”的话，所用之药就会不灵验^②。兹将在昭平县仙回瑶族乡茅坪村考察所得的一些民间验方记述如下。

(1) 风湿性脚膜炎

用猪介散、猪肚木、九牛藤、老虎须、老鸭栓、一块瓦、大蓝靛、六轮风、蕉巴须、削山虎、藤茶、黄花吊水莲晒干、切碎，放置一玻璃容器内，按 2:1 的比例加入水、酒浸泡，每斤酒中还需加 5 钱盐，液体以刚淹没药物为宜，加盖置阴凉处 3—5 天后，用来擦抹患处并适当内服。

(2) 高血压

① 金秀瑶族自治县志编委会编：《金秀瑶族自治县志》，中央民族学院出版社 1992 年版，第 491 页。

② 这里有关医药传授习俗的叙述，是根据笔者的学生黄奕强 2010 年夏对昭平县仙回瑶族乡茅坪村茅坪组现年 70 岁的陈秀英女士的访谈记录整理而成。陈女士是当地有名的“七姑姐”兼草药医生。

用绞股蓝、石岩茶、枸杞、六叶舌、满河青、过江龙、过山兰、白狗肠水煎服。

(3) 心脏病

用蕉巴树洞、皂角刺、杨梅树、野板栗、镰刀木、野柚子、十爪烟、鸟梨刺、九龙蛻壳、六叶舌、海金沙、鸡拳果、火石苇、槟榔、见水消、十二两银、天冬、党参，连带肺猪心一个或半个同药水煎服。

(4) 产后保健

①用红布菜、马灵安、同顶花、灯盏菜、走马胎、四季花、围裙草、白蒙艾、海金沙、假花生、黄花吊水莲、党参水煎服。如无出大血症状，可用药水同鸡蛋、瘦肉煮汤服用；如出现血崩，则加入不鸡布、鸦片两种草药，煮好取少许男性头发，用火烩成黑团状后，将烧发研成粉放进装有药水的瓷碗中，再用一较大瓷碗扣在药碗上，稍后快速反转扣好的两只碗，双手握紧两只碗，滤水服用或涂洗。

②用山姜仔、骨裂风、小木通藤、十八进、满山香、山桃树、樟木树、橡子树、盐泡木、两面针、马六熟、簪箕木、山木叶、老虎须、春芽树水煮洗浴。

③用破血丹同鸡蛋煮食，滋补身体，治血晕、痛经。

④用乌鸦钓、鸭脚树、霸王花水煮洗浴，预防风湿。

⑤用走马胎叶子同鸡蛋煮食，滋阴补血。

(5) 月经不调

用木通树煎服，既能补身又可治月经不调。

(6) 产妇缺奶

用软筋藤、杜仲、五指牛奶、裙头当、黄花吊水莲、五爪通各5钱同猪脚炖食。

(7) 妇女痛经

用野鸡红苞、扁芒、马灵安、红背菜（岭上）、鸡穿裤、马丹菜、四季花煎服。如治疗效果不好，用煮药水同鸡蛋煮汤喝。

(8) 白痢疾

用马六熟哦、灯盏菜、帽竹须、海金沙、一点红水煎，再加两道洗米服用。

(9) 伤口感染

用鸡穿裤、六叶舌、饿马王水煎，煎好后加入生盐，用来清洗伤口。

(10) 接骨

用一刺两嘴、杜仲、蕉巴笋、石榴树、浮莲、五甲风、铁凉散、算盘

木、地王木、小杂花煎制药泥，再用白酒和药泥敷患处，每 4 小时敷 1 次，连敷 3 天。

(11) 乙肝

用浮莲、黄连、黄藤、黄杞、三黄鸡子、桂颈红包、鸡肠风、过江龙、马和青、白纸线、青浦、金锁须（豆腐藤）、白狗肠、十八进、金枝盖凉散煮药水内服。忌食公鸡肉、旱鸭、鲤鱼、鹅肉、牛肉、母猪肉、南瓜叶、胡萝卜、猪红、洋葱。

(12) 毒蛇咬伤

用嘴嚼烂大波货、青浦、六叶舌，敷伤口四周，留出伤口排毒液。

(13) 猫咬伤

用嘴嚼烂野白菜，敷伤口周，留出伤口排毒液。

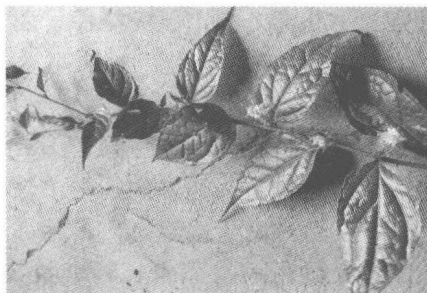


图 3—3 破血丹



图 3—4 木通树



图 3—5 鸭脚树

(14) 痧气

凡腰背胀痛、四肢乏力，不思饮食等症状，盘瑶称为“发痧”。痧有血热痧、虚凉痧、温痧、冷痧、疲痧、麻痧、羊毛痧数种。羊毛痧、麻痧治疗方法如下。

①针挑刺疗法：羊毛痧是常见的一种痧症，因劳作时汗液淤积所致，发病时出现腰背胀痛、四肢乏力等症状。治疗羊毛痧主要采用挑刺疗法。具体操作方法是：将普通的缝衣针消毒后，在患者背部的相应部位挑刺。背部挑刺有三个部位，中心部位是脊骨，脊骨两侧的中心部位是余下的两个部位。挑刺时，脊骨处由颈椎沿脊骨线往股椎处挑，要求在股椎节间挑，这样挑刺就不会流血，一般挑4—5个；余下两边则在后背两骨肋间挑，一般挑3—4个。在挑刺前，要先看准痧的位置。用眼观有小红点，用手摸有硬感，则可判定是痧的位置。挑痧以挑出犹如羊毛黄状的肉丝为准，每挑完一颗痧就用烟杆里的烟油泥涂抹消毒。全部挑完痧后，用生姜刮擦患处周围，然后用江龙、金枝盖凉散、凉散盖金枝、蝴蝶风、九节风、鸭脚木、鸭脚刺、扁芒、大芒、路边菊等30余种草药水煮洗浴。

②拔竹筒疗法：拔筒疗法因用毛楠竹筒制作而得名，主要用于治疗痧麻、风湿及骨质增生等病症。拔筒前，先将竹筒置入滚沸的药水中，同时也在患处擦药酒，1分钟后取出竹筒，用一点儿药酒蘸竹筒口，然后将竹筒按在患处，30分钟后取下竹筒。拔竹筒次数视病情而定，轻者拔3次，重者拔5次，每3日1次。

③刮痧疗法：用一只碗擦上清油，从身体上方往下刮，待呈现赤色印记即愈。

(15) 风湿、疼痛、发热

煮一个鸡蛋，取出蛋黄，内置一枚银扣，用布裹好，烧一杯谷雨茶，用布包蘸热茶水，从头推到脚，打开布包，看银扣是否变色，如银扣从原来的银白色变成青色，说明体内还有毒气，要继续推，等银扣从青色变回银白色说明排毒完成^①。

(二) 拟人论病因

拟论病因是由超自然因素引起的疾病，主要是鬼神或祖先灵魂导致的疾病。白鸟芳郎谈到瑶族灵魂观念及其与疾病的关系时指出，瑶族人认为一切疾病都是人的肉体与灵魂分离的结果。肉体与灵魂一旦分离，肉体分

^① 鸡蛋推身治疗方法的叙述，是根据2006级民族学本科生盘丙英2009年8月3日下午对金秀瑶族自治县忠良乡双合村石洋屯赵秀芬家的访谈记录整理而成。

在活人世界，而灵魂则分到魂灵世界^①。阿南达说，瑶族人相信人有好几个灵魂，通常有 11 个，它们待在身体的不同部位，拥有不同的名字，如有头魂、眼魂、耳魂、鼻魂、口魂、颈魂、肩魂、手魂、胸魂、肚魂、脚魂等。人生病是因为一个或两个灵魂离开了人体，如果三个以上的灵魂离开，人就要死了。因此，灵魂在某种意义上来说，就是健康，就是生命。为了恢复病人的健康，瑶人认为必须请巫医举行仪式寻找失去的灵魂。如果能找到，病就能治好。如果找不到，就没有办法治好病^②。人一旦死亡，躯体与灵魂分离，但亡灵归所却因年龄、婚育、度身和死亡情况不同各异。有的变成恶鬼，有的升格为祖先神。早夭者、无子嗣者、凶死者、白衣人^③的亡灵皆会变成恶鬼，而有子嗣者、已度身者、正常死亡者的亡灵升华为祖先神。

变成恶鬼的灵魂都可能导致生病，那就是所谓的灵魂丢失。在盘瑶人看来，要灵魂从活人身上分离出来，是一件非常容易的事情。通常在人们睡觉的时候，灵魂会离开肉体外出游玩，人呈现为做梦。当然，灵魂通常会回到人体。但如果灵魂出去玩迟迟不归，那么人体就会产生各种各样的异常情况，如生病、精神萎靡、发呆走神、食不甘味、夜不能寐、昏迷不醒、发疯或者死去。盘瑶人认为灵魂还可以通过非自愿的方式与躯体分离，而关于人们在非自愿的情况下便失去灵魂的说法更令人担忧。灵魂在非自愿的情况下离开人体主要有两种：一种是神鬼作祟使人受到惊吓，造成人体某个部位的灵魂离开身体；另一种是灵魂还可能会被他人或某种超自然的力量抓走，人们可能让邪法师为此承担责任。失魂在解释病因时显得特别重要：人之所以生病，是因为魂不附体。在这种情况下，就要找巫医举行赎魂、抢魂仪式，请神明、家先去寻回被丢失的灵魂，让灵魂安其居所，以解失魂的焦虑，预防疾病与危险。如果能把灵魂找回来了，病自然也就好了。

盘瑶人对疾病的降临，无法解释清楚的，便认定是鬼神作祟。赵文县师父说，头痛是伤亡鬼、药死鬼作祟，肚子痛是家先鬼作祟，眼疾是犯六甲神，呕吐、腹泻是半路鬼、饿鬼作祟。盘志富师父说，难产是花皇鬼作祟，眼疾是蒙眛鬼作祟，肚痛是伤鬼、五海龙王、家先作祟或犯六甲，牙痛是咬伤鬼作祟，脚痛是跌死鬼作祟，小孩夜啼是床头娘娘作祟，晕倒是

① 白鸟芳郎编：《东南亚山地民族志》，黄来钩译，云南历史研究所 1980 年印，第 53 页。

② 差博·卡差·阿南达：《泰国瑶人——过去、现在和未来》，谢兆崇、罗宗志译，民族出版社 2006 年版，第 204—205 页。

③ 盘瑶民间宗教用语，意指未经挂灯、度戒之人。

金皇鬼作祸，烧伤是火烧鬼作祸，食物梗塞是吊颈鬼作祸，跌打扭伤是伤死鬼作祸，全身发痛是天罗地网作祸，发疯是癫鬼作祸，夜里全身痛是半夜鬼作祸，是非口舌之争是是非鬼作祸，不孕不育、在不吉之日生小孩或难产是花皇鬼作祸。流行于巫医群体中的鬼神致病观念大致如上述。而从作为巫医占卜吉凶的工具书杂粮书也可获得佐证。为了直观起见，现将《送鬼杂粮书》中该部分疾病占卜的内容转化为如下表格形式。

表 3—2 盘瑶《送鬼杂粮书》疾病占卜统整表

得病日子	得病方位	疾病症状	致病祟源	祭祀方法
初一	东南方	寒热头痛， 饮食不通	树打伤亡鬼	用水饭 1 碗，大钱 5 个，衣裳 1 件，向东南方送大吉
初二	东南方	发热头痛， 心闷不安	古树大神、家亲老人鬼	用水饭 1 碗，大钱 5 个，衣裳 1 件，向东南方送大吉
初三	北方	头痛，心闷 不安	吊死鬼、家亲童子	用水饭 1 碗，白钱 10 个，向北方送吉
初四	北方	头痛昏枕， 狂乱不安	五道伤神	用钱标 5 个、水饭 1 碗，向北方送大吉
初五	东北方		冷死鬼	用大钱 10 个、衣裳 1 件、水饭 1 碗，向东北方送大吉
初六	东南北方	沉重乱言 不安	巡山界五郎、古墓阴师	用水饭 1 碗、大钱 10 个，向东南方送无事大吉
初七	东南方	呕吐	过山土地、黄面嫫母女鬼	用水饭 1 碗、大标 9 个，向东方送大吉
初八	东南方	腰痛寒热	土地神、白衣妇人	用水饭 1 碗，衣裳 1 件、血酒 3 杯、大钱 5 个，向东方送大吉
初九	南方	骨痛寒热	山林土地、青衣妇女鬼、家亲少女鬼	用大钱 10 个、水饭 1 碗、血酒 3 杯，向南方送大吉
初十	南方	心痛昏闷， 先重后轻	客死鬼	用水饭 1 碗、血酒 3 杯、衣裳 1 件、大钱 5 个，向南方送大吉
十一	北方	寒热沉重	古寺神、黑色妇女鬼、少年男子鬼	用水饭 1 碗、大钱 5 个，向北方吉
十二	东南方	呕吐，先轻 后重	山神土地五鬼	用大钱 5 个、水饭 1 碗，向东南方送可好无事

续表

得病日子	得病方位	疾病症状	致病泉源	祭祀方法
十三	东北方		五道墓神、家亲男鬼	用水饭1碗、大钱5个、血酒3杯,向东北方送可好大吉
十四	五方		五路鬼神,鬼在病人家中梁上	用青钱5个、血酒3杯,送行大吉,不送误事
十五	东方	心痛	少年女鬼、水火二神	用大钱5个、水饭1碗、血酒3杯、衣裳1件,向东方送大吉
十六	西方		客死鬼、家亲先祖	用黑钱5个、水饭1碗、血酒3杯大送无事
十七	西方	头痛沉重	少年女鬼、树精	用白钱10个、血酒3杯、水饭1碗、衣裳1件,向西方送大吉
十八	南方	寒热	病死鬼	用白钱10个、水饭1碗、血酒3杯,向南方送大吉可好
十九	北方	沉重遍身痛	河伯水宫、宅神土地、男鬼伤亡	用黑红白钱10个、水饭1碗、衣裳1件、血酒3杯,向北方送吉
二十	东北方	先轻后重	五道伤神、家亲男鬼	用大钱5个、水饭1碗、血酒3杯,向东北方送大吉
二十一	东方	寒热头痛	古树大神、家亲女鬼	用青钱5个、衣裳1件、血酒3杯,向东方送大吉
二十二	东南方	四肢疼痛沉重	树打伤、火烧鬼	用水饭1碗、大钱5个,向东方大吉
二十三	西南方	沉重四肢无力	冷坛庙王、火烧鬼、杀死鬼	用左索1根、白钱10个、血酒3杯、刀1把,向西南方送大吉
二十四	西北方	寒热呕吐	五道伤神、客死鬼,宅神,有愿未还	用白钱10个、血酒3杯,向西北方送可好大吉
二十五	东南方		火烧鬼、吊死鬼、河伯水宫	用大钱5个、左索1根、水饭1碗、血酒3杯,向东南方送吉
二十六	西北方	四肢不安	冷坛庙王、男伤亡鬼	要经告钱相,水饭1碗、血酒3杯,向西北方送大吉
二十七	西北方	发寒呕吐	树打伤亡、自缢伤亡鬼,家先不安,招外鬼为祸	用水饭1碗、衣裳1件、大钱5个、血酒3杯,向西北方送大吉

续表

得病日子	得病方位	疾病症状	致病崇源	祭祀方法
二十八	西北方		家亲不安，勾引外鬼为祸	用血酒 3 杯、衣裳 1 件，向西北方送大吉
二十九	东方	伤寒呕吐泻	五显官、男女鬼	用黄钱 5 个、水饭 1 碗、衣裳 1 件、血酒 3 杯，向东方送大吉
三十日	南方	恍惚心中昏闷	河伯水宫	用大钱 5 个、水饭 1 碗、血酒 3 杯，向南方送大吉

（表注：此表是根据笔者 2002 年 8 月 12 日在金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯赵有兴师公家收集到的 1916 年抄本《送鬼杂粮书》整理而成。）

从表 3—2 排列中，可以将盘瑶人认为致病的崇源分为以下几类：一为家神，如家先、宅神土地、火神、盘王；二为外鬼，如伤亡鬼、吊死鬼、病死鬼、冷死鬼、杀死鬼、火烧鬼、客死鬼、山神、树精、水神、土地神、冷坛庙王、五道伤神、巡山界五郎、黄面嫫母女鬼、白衣女鬼、青衣女鬼、黑衣女鬼、五道墓神、五方五路鬼神、河伯水宫、五道伤神、东方五显官；三为邪师，如古墓阴师。

鬼神作祟还会造成大规模的人畜瘟疫。鬼神作祟导致瘟疫的观念，表现在巫医送瘟仪式的行事中。盘瑶人如遇病痛多，六畜不旺，生怕有污秽落在屋里，要请巫医来送瘟。送瘟可单家独户举行，也可以几家合着一起做。仪式程序是：巫医先叩师父架三台七星桥通到家主屋里传瘟、传病、



图 3—6 送鸡瘟

传妖精百怪、传有道无道伤神、传邪神恶鬼，念咒语“门前也高，水也高，邪师恶鬼走槽槽，吾师来到病人处，杀鬼只用杀鬼刀，准吾奉太上老君令敕”请师父帮赶鬼，接着念咒语“打病功曹来打病，退病功曹退病轻，速速行程，不得留恋，吾奉太上老君令敕”请功曹来打病退病，然后施法把家主的房屋变成暗屋让瘟鬼再找不着，最后做隔瘟水放在神台上120天。

由以上所述可知，瑶人认为鬼神作祟是人间灾病的主要根源。神使人生病，往往是对人触犯禁忌行为的惩罚。鬼使人生病往往是恶鬼无端作祟所致。祖先灵魂是导致后代疾病一个很常见的原因。盘瑶人对祖先怀着深深的敬畏，因为祖先神灵既可以护佑他们，又可以给他们带来灾病。在盘瑶地区所看到的种种与人的生老病死相关的仪式活动几乎都与祖先神灵有关，可见祖先崇拜对人们现实生活的影响之重大。正如上面提及的，盘瑶的祖先神灵并非总是保佑后代，相反在有些情况下，往往造成其后代的疾患，例如：（1）祖先神灵受恶鬼诱惑，帮助恶鬼作祟而致人生病；（2）后代违反禁忌或有冒犯的言行，受祖先神灵责备而生病；（3）后代不及时提供奉献物，祖先神灵前来寻食，使后代患病以示警告；（4）祖先得某种病死亡，灾祸延及后代；（5）祖坟受鼠咬或侵害，使后代患病以提醒后人察看。除此之外，还有一些别的超自然致病因素，如做错仪式受鬼神责罚致人生病；不慎目睹一些怪异现象，诸如母鸡乱啼、山崩树断等会致人生病；有的人会“放鬼”或“禁魂”使别人生病。

综上所述，根据田野调查资料以及民间文献记载，我们不难看出盘瑶的疾病观念：人生病的原因不外乎生理的和非生理的因素。生理因素包括气候变化、劳累过度、饮食不当、虫兽伤、刀伤、跌打损伤等。非生理因素又分为鬼神力量和人为力量，包括触犯禁忌、触犯鬼神、被鬼神无端迫害、祖先来寻食、祖先得某病祸延子孙、做错仪式和被施黑巫术。这些因素可单一地造成疾病，但又常以两种或三种混合的形式出现。非生理性致病因素构成了盘瑶巫医的治疗理论基础。由以上疾病诸多原因中，大部分的因素为超自然的作用所使然。这些“超自然致病”在病名、病源、治疗方法上都与反社会秩序及宇宙秩序有关。对盘瑶人而言，人间充满了超自然的危险，而解救的办法是寻求巫医法力的帮助，向祖先神灵赎罪或驱除煞神厉鬼。由此可见，巫医在盘瑶社会中扮演着重要的角色。

第四章 巫医的存在状况

古代社会生产力低下，人们知识极为有限，无法抵御自然灾害的侵袭，相信唯有依赖超自然的力量，才能克服或避开由自然所引发的各种灾难，由此导致了巫术的产生^①。马林诺夫斯基说：

初民社会中的经济活动直接地及切肤地使他们感觉到命运的拨弄……依靠耕种为生的民族对于农业的知识没有不发达的。他们知道土质，知道垦犁刈耘，知道用肥料，知道选择好种子。但是即在选得极好的土地，种得极好的田亩，不幸的事件一样会发生。无端的天旱或水涨，闹起灾荒来，把好好的庄稼全都摧毁了，或是不知哪里来了一群蝗虫，顷刻把稻穗都咬断了……而且最没有办法的是年荒年熟，来来去去，人力是没法左右的。晴雨丰歉好像是天意，和人类经验及知识是无涉的。于是人们又有求于巫术了。^②

在人类社会早期，几乎无人不涉及巫术。每个人都是巫术的创造者，同时也是巫术的执行者。故《国语·楚语下》形容古代社会“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史”，说明当时个体巫术活动的盛行。当社会发展到需要集体力量的时候，公众利益超出了个人利益，人类逐渐重视社会集团力量，凭着个人经验的诸多个体巫术，也上升到了公众巫术的地位，开始为整个集团公共利益服务。从个体巫术发展到公众巫术的过程当中，扩大了巫术的功能，发展了巫术的仪式和手段，因而需要某些专门执行者来操作，于是产生了巫师^③。欧洲巫师约在旧石器时代晚期出现^④，

① 梁钊韬：《中国古代巫术》，中山大学出版社1999年版，第219页。

② 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通译，华夏出版社2002年版，第55页。

③ 张紫晨：《中国巫术》，上海三联书店1990年版，第4页。

④ 宋兆麟：《巫现——人与鬼神之间》，学苑出版社2001年版，第102页。

而中国巫师最迟在新石器时代中期就已经出现^①。

瑶族巫师产生的原因大体不出上述之左右。远古时代,瑶族社会生产力低下,生活环境闭塞,难以抗拒自然力的破坏,对自身的命运也难以把握,因而认为世上万物皆由鬼神来主宰,只有依靠超自然的力量,才能保证生产丰收、六畜兴旺、人丁平安。瑶族鬼神观念的存在,给自然宗教提供了社会土壤,巫术便在这块土壤里生长起来。鬼神要作用于人类,于是靠联系人与鬼神交流的巫师行业便随之生成^②。瑶族巫师产生的年代,有人推定上限不晚于周、秦两代,下限至宋代^③;也有人认为瑶族巫师最迟在 4000 多年前就已经产生了^④。

瑶族巫医产生于何时,因文献记载阙如,现已无从考证。但无论如何,迄今在瑶族社会仍活跃着一支人数众多的巫医队伍,以他们的巫术技能安抚着一个个疑虑、惊恐的心灵,解脱那些陷于无望境地的人们。瑶族因聚居区内的自然地理和交通条件不同,社会发展差别很大。整体而言,历史上开发越晚,交通越闭塞,对外联系越少的地区,巫医人数就越多,宗教活动也越频繁。

盘瑶宗教是以祖先崇拜为核心的、带有自然崇拜、原始宗教、道教、佛教兼容的民俗活动。盘瑶民间信仰的仪式执行者(以下简称执仪者)男女兼有。女性执仪者的法术习自汉人,不属于盘瑶巫术文化体系。女性执仪者在各地盘瑶中的称谓有所差别,金秀大瑶山忠良乡盘瑶称为“仙婆”,而昭平县仙回瑶族乡盘瑶称为“七姑姐”。由于她们在仪式中的出神状态类似于汉族的巫婆,故出于叙述方便这里采用“巫婆”的统称。盘瑶巫婆人数极少,如笔者曾考察过的忠良乡、黄洞瑶族乡、仙回瑶族乡总共只有 5 人,而且常为男性执仪者及村民所蔑视甚至不时欺压她们。

【案例 4—1】黄秀珍,1946 年生,昭平县仙回瑶族乡茅坪村古定屯“七姑姐”兼草医。古定屯村民极少有人愿意去她家串门,除非要请“七仙女”或找草药治病。考察期间,有一次冯小红、黄进州说要陪笔者的学生杨荒慧一起去黄秀珍家采访,结果被家主黄通成

① 张得水:《新石器时代典型巫师墓葬剖析》,《中原文物》1998 年第 4 期,第 27—28 页。

② 彭兆荣:《摆贝:一个西南边地的苗族村寨》,生活·读书·新知三联书店 2004 年版,第 90 页。

③ 张有隽:《瑶族宗教论集》,广西瑶学会编 1986 年印,第 53 页。

④ 徐祖祥:《瑶族的宗教与社会——瑶族道教及其与云南瑶族关系研究》,云南人民出版社 2006 年版,第 156 页。

的妈妈及妻子骂了一顿。而在杨荒慧每次从黄秀珍家采访回来时，黄通成妈妈心里总是有些许不快，常在语言中流露出来。黄秀珍的丈夫耳聋眼瞎，经常说自己屋里闹鬼，因此常跑到别人家里去躲避，但村里没有人欢迎他。黄元汉师公为人豁达，让他在家中留宿，遭到家里人强烈地反对，并威胁要将黄元汉一起赶出家门。瑶族人每逢红白喜事都以付工钱或帮工的形式请人来帮忙，但在古定事无巨细，从来没有人请黄秀珍帮忙过。黄秀珍的大半生过得很艰辛，但同村人并没有同情她，认为这是她自己招来的。年轻人对她，也没有半点儿对长辈的尊意。

【案例 4—2】陈秀英，1940 年生，昭平县仙回瑶族乡茅坪村茅坪屯“七姑姐”兼接生婆、草医。陈秀英在茅坪村很受村民的歧视，认为她双手接生过小孩，而刚出生的小孩是污秽的，所以人们认为她的手也是污秽的。再有陈秀英学请“七仙女”成为“七姑姐”后，很多村民都说她是修心人，非常瞧不起她。如陈秀英丈夫的侄女因胎死腹中，向她求药才得以将死胎打出来，而且她也给这个侄女接生过几次。她家婆请陈秀英夫妇到家里吃饭，可是她侄女嫌陈秀英脏，身上沾满污秽之物，不愿意她到家里吃饭，不肯与她同桌吃饭。一顿饭过后，侄女发现所杀的一只鸡差不多吃光了，就对陈秀英破口大骂，



图 4—1 昭平县仙回瑶族“七姑姐”（杨荒慧摄）

说“七姑姐”是饿死鬼，吃完她家的一整只鸡。^①

可以说盘瑶执仪者为男性所独占，而本书关注的是男性执仪者。盘瑶男性执仪者的分类，如下面所展示的，笔者根据的主要是师公们的口述资料，师公作为对本族宗教知识丰富且有着多年宗教实践经验的仪式权威，他们的看法可以用来透视盘瑶宗教信仰世界。笔者根据师公们的谈话归纳出三种类型的执仪者，并分别给予了更具“学术化”了的称呼，也就是他们因经历过的宗教仪式、受训程度以及主持仪式能力等的不同，内部可划分为三类：一为 mbouv guax ong（打卦人）；二为 sitv mienv ong（设鬼人）；三为 sai ong（师公）。当然，这三者的身份也是可以转化的（详见第六章第二节）。此三类执仪者尚未分化成为专业的宗教职业者。

盘瑶的男性执仪者，瑶语并没有专属的称谓。在盘瑶社会中，与男性执仪者有关的称呼是 sai diex（塞爹）、sai ong（塞翁），意为“师父”、“师公”。但“塞爹”是在某种场合下，社会成员对那些有一技之长的一种带有敬意的称呼语，并不必定指称宗教仪式执行者，而“塞翁”则指称神职已达“师公”一级的高级仪式执行者。鉴于盘瑶执仪者具备沟通神灵的能力，然后凭借神灵、师父、祖先的帮助，完成俗世社会到神灵世界的旅程，从而满足信众祈福消灾的信仰需求，以及他们在仪式中的表演行为，类似汉文文献中的“巫”。故出于方便行文叙述，本书采纳了“巫医”的汉译来盖称盘瑶社会的所有仪式执行者。

第一节 传承模式

巫师是从普通民众中分离出来的一个特殊的社会群体。他们平时与普通人一样，没有超越他人的特权，也要从事农业生产，也有妻儿老小。然而，他们在某些方面又不同于普通人，被认为具有普通人所不具备的沟通鬼神的特殊能力。在中国上古时代，巫师身份的获取有一套严格的规定，只有那些具备某些资质条件者，才能成为巫师。《国语·楚语下》云：

① 上引两个女巫生活史故事是根据笔者的学生杨芜慧 2010 年夏在昭平县仙回瑶族乡茅坪村考察时所做的田野记录整理而成，在此，深表谢意。

古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之。如是则明神降之。在男曰覡，在女曰巫。^①

由上文可见，充当巫师之人，要心地纯正，聪明圣智，举止庄重，天生异禀，神灵方才降附其身。而“精爽不贰，齐肃聪明者”之说，也有可能指的是精神上不正常或情绪极端敏感之人^②。正如泰勒在 19 世纪末所指出的：“在世界各地，几乎所有凭借特种神灵帮助的占卜师和预言师都有着生理上或心理上的病态。”^③ 莫斯也发现，神经紧张、躁动不安者具备向巫师转变的资格^④。虽然随着时间的推移，成巫条件越来越宽松，但却也并非人人可得而为巫。

盘瑶巫医虽然不是一个专门的行业，但是因为巫术知识给这个群体带来一定的物质利益，并且随之而来的是若干荣誉与知名度，所以他们极力控制这些知识传出巫医圈子之外。然而，老巫医又会不断地衰老、死亡，为维系群体的生存与发展，巫医群体需不断地吸收和补充新成员。经过长期的宗教实践，盘瑶巫医内部逐渐自发地形成了一套传承模式。

一 成巫条件

文化传统主要通过个人而得以接受、保存和传承。因此，社会对于履行各种角色应该具备的资格，似乎与个人的某些生理、心理要素紧密相连。至于要具体选取哪些生理、心理要素作为该资格的评判标准，一种文化与另一种文化是不同的^⑤。盘瑶文化传统的传承，最重要的是宗教文化的传承。而以往的研究证明，盘瑶宗教教师有严格的准入条件，性别与品行在决定一个人成为巫医方面有非常重要的影响。

（一）性别

性别是一个非常重要的评判标准。瑶族民间传说，开始当巫师的是妇女，后来女子因坐月不洁，改由男人充当，但神灵不认识男人，请不来神灵，男人只好穿上女人的花衣服去才请动神灵。直到现在，瑶族师公在跳

① 董增龄：《国语正义》下册，巴蜀书社 1985 年版，第 242 页。

② 童恩正：《人类与文化——童恩正学术文集》，重庆出版社 2004 年版，第 317 页。

③ Tylor, E. B. *Anthropology*, Ann Arbor: Michigan University Press, 1960, p. 366.

④ 莫斯、于贝尔：《巫术的一般理论·献祭的性质与功能》，杨渝东、梁永佳、赵丙祥译，广西师范大学出版社 2007 年版，第 36—37 页。

⑤ 乔健编著：《印第安人的颂歌》，张叔宁译，广西师范大学出版社 2004 年版，第 214 页。

神时还穿女人的花衣服^①。在传统眼光中，妇女处在一个污秽的地位，长期被排斥在神圣的领域之外。在宗教领域里，有很多与妇女相关的禁忌：男人学法时女人要回避；法具女人不能看，也不能碰；外出作法的路上，碰到女人要走到路上方，让女人先走，方可前行；斋戒期间，不能给女婴洗澡，也不能与女人同房。盘瑶巫师中流传，违犯禁忌者轻则作法不灵，重则导致灾难发生。相传石洋屯有一位师公给人度戒前与老婆同房，结果在上刀梯时，从上面跌下而死。六雷屯也有一位师公斋戒期与老婆同房，结果在给同村人度戒时，突然四处搂抱女人，而后摔倒在地上，不久发病而死。瑶族男子通过获得圣物的控制权和定义妇女是不洁的，而在宗教活动中占据统治地位。不过，也有一些随丈夫一起挂灯、度戒的妇女获得神职人员的资格，可担任歌娘和厨娘。



图 4—2 还盘王愿仪式中的厨娘和歌娘

（二）品行

古代社会对巫医的品行是有相当要求的，持久的耐心和长期的修养是必备的条件。《论语·子路》云：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以做巫医’。”^②在盘瑶传统文化中，一个人品行是否端正至关重要，它关系到一个人在继承巫医角色时能否建立自己的权威。巫医只有举止庄重，才能获

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成·瑶族卷》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 165 页。

② 杨伯峻：《论语译注》，中华书局 2000 年版，第 141 页。

得神灵的认可和众人的推崇。盘瑶巫医认为，一个人的法术会融合在他的身体和心里，而这种融合会体现在他的行为上。巫医如果行为不当，会失去神灵保佑，战胜不了鬼怪。在盘瑶社会中，没有一个品行不端的人被众人认为真正学会了法术，或被民众邀请前去作法。老巫医对弟子的品行要求是：真心学法，举止端庄，不学邪法。笔者就“喜欢招什么样的徒弟”与金秀最有名望的师公赵成寿进行交流。他告诉笔者的是：要真心学正法，不学不三不四。总而言之，在盘瑶社会中，传承对象无论有血缘关系与否，只要诚心学法，恪守传统戒律，师父一律传授。

盘瑶巫医虽然在品行问题上表现出他们信仰的本位思想，但在某些事情上却显得十分宽容。如金秀忠良乡、贺州黄洞乡是个多民族群居住的地方，其中又以盘瑶为主体族群。这两个地方的盘瑶巫医相信，他们的法术对异族人而言就和对盘瑶人一样有效^①。盘瑶巫医给异族人施法的例子很多。如黄金寿、庞有福、赵成寿、盘志富、赵有福都曾给汉人、壮人作过法，赵成寿还给茶山瑶作过法。执此是故，盘瑶巫医绝不反对把法术传授给异族人。笔者问了所有受访者以下问题：“你会招收一个异族人，如茶山瑶、汉人或壮人作为你的徒弟吗？”他们直截了当地给予肯定回答，但是有条件——“他们要诚心学法，不学不三不四”。这同样是指用心专一和举止庄重。不过，他们也认为，瑶人法术太复杂，外族人很难学会。

二 传授方式

巫师自称能交通鬼神，上达民意，下传神旨，能知吉凶福祸，除灾祛病，是人神之间的灵媒。但是，自从普通人群中分离出来后，巫师不再是普通人可以随便担任的角色。巫师的传授方式主要有神授、世袭和传授三种^②。

（一）神授

在早期瑶族社会，巫师的产生主要是由鬼神的意志决定的。神鬼表

① 盘瑶法术为何对异族人一样有效，笔者曾于2008年2月15日晚向贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组赵有福师公请教过。笔者问他：“外族人鬼神不同于瑶人鬼神，它们不懂瑶话，法术能起作用吗？”他回答说：“起作用啊。”他告诉笔者，虽然外族人鬼神不同于瑶族鬼神，它们也听不懂瑶话，但瑶人法术同样适用于它们。他说他师父曾告诉过他，在给外族人做法事时，只要请一个神灵来做翻译即可，这个神灵是传言童子。

② 宋兆麟：《巫覡——人与鬼神之间》，学苑出版社2001年版，第112页；詹鄞鑫：《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，上海教育文化出版社2001年版，第412页。

达意志的方法是多种多样的。在云南屏边瑶族地区，如果目老（巫师）在任期内寨内多病，群众就认为是鬼神“不信任目老”，“不听他话”，而予以改选。选举的方法有三：一是捣白酒选举，二是烧香选举，三是簸扬选举。一般是成年男子事先推出若干候选人，若用第一种方法则临时捣白酒若干筒，将候选人名字分别贴附其上，捣好后以酒味最甜者当选；若用第二种方法则烧香若干炷，将候选人名字缚于其上，以最先燃尽之香者当选；用第三种方法，是用纸包米若干包，上写候选人名字，再置簸箕内不停旋转簸扬，以最先掉出簸箕者当选。凡当选目老者，不得推辞。群众说：“鬼爱着你就得当。”^①在广西十万大山山子瑶中，有一种无师自通的打卦师。相传他们的灵魂能与死去的祖公见面，从而能为人占卜问病。过去村社每年都要开一次卦堂卜选打卦师，到时希望当打卦师的人都集中到卦堂里，经村老或懂开卦堂的人焚香祭神后，参加卜选之人或蹲或卧，看谁的灵魂能脱离躯体，去跟祖公见面，就说明祖公已批准他当打卦师，今后他可以当打卦师了^②。在广东连南排瑶中，如果某人在某次祭拜祖先的仪式中，突然昏迷不省人事，发狂似地手执牛角在地上打转，嘴里不停地学说祖先的话，那么他被认定是祖先的鬼魂附体了，以后就有资格充当巫师了^③。贵州荔波努侯瑶巫师未经过任何专门学习、培训，都是在一场大病之后，突然得道成巫^④。就笔者了解的情况而言，神授在瑶族巫师传承上的重要性被夸大了。神授的象征意义远大于它的实际作用。神授的主要作用是使巫师所获得的法术合法化，从此他们便可以心安理得地使用了，而获取法术的手段与途径仍然是世俗的。

（二）世袭

世袭是按人的意志来选择巫师。广东连南排瑶社会有四种巫师：先生公、问鬼公、掌庙公和烧香公。他们的产生办法有三种：第一种问鬼公的产生主要取决于神鬼的意志；第二种烧香公、掌庙公传说以前是用选举办法产生，后来改为世袭的办法；第三种先生公采取师徒传授的办法^⑤。显

① 云南省编委会：《云南金屏边苗族瑶族社会调查》，云南民族出版社1982年版，第119页。

② 张有隽：《瑶族宗教论集》，广西瑶学会编印1986年版，第139页。

③ 广东编辑组：《连南瑶族自治县瑶族社会调查》，广东人民出版社1987年版，第110页。

④ 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成·瑶族卷》，中国社会科学出版社1998年版，第318页。

⑤ 广东编辑组：《连南瑶族自治县瑶族社会调查》，广东人民出版社1987年版，第216页。

然，随着社会的不断发展，瑶族巫师产生途径发生了变化。村寨内谁成为巫师，不但要获得神的恩准，而且需要具备经典、法器，熟悉仪式程序，掌握祈神驱鬼之术，而这就要经过一定的训练。这样师徒传授的办法，伴随着世袭制度产生了。

（三）传授

在广西盘瑶村寨考察期间，笔者没有收集到有关神授的报告。当地盘瑶巫医的传承大致有父传子继、师徒传授两种，其中又以前一种为主。父传子继是就广义而言的，包括父子关系以外的其他直系或旁系亲属在内，意指师徒间存在着直接或间接血缘关系的传承方式。

1. 父传子继

因父子相继产生的巫医多是生于巫医家庭，而且自身具备当巫医的资质而成为巫医。有些人直接从祖父或父亲那里继承巫医身份，也有少数人从外公、舅舅或岳父那里继承。一般而言，父辈们会挑选一个在他们看来比较适合做巫医，而且对法事也感兴趣的小孩进行传授，但如果小孩对法事没有表示出强烈的兴趣，父辈们也不会强迫他学习。如果小孩对法事很感兴趣，父辈们会在他还很小的时候就开始有意识地进行专业技能的培训。笔者曾看见过小孩在巫医施法时模仿他们的动作，而巫医们也用欢快的方式鼓励他们。孩子们把这一过程看做一件趣事，并且逐渐习惯通过这种方式进行表演。在他们十几岁的时候，父辈们去别人家作法，也会带着他们一同前往，并且让他们融入仪式表演。巫术知识以及行为规范正是通过这种方式并经过漫长的时间一点点地由父辈传下来。让我们通过两位继承父辈巫医身份的师公来了解父子相继的情况。

【案例 4—3】 赵有兴，56 岁，生于六雷屯，现为古盘屯师公。其祖父赵文品以前是远近闻名的大师公，而他父亲比较愚钝学不了法术。祖父见赵有兴比较机灵，在他 8 岁左右就让他跟随自己学法，到 14 岁时赵有兴已经学会不少法术，逢年过节可以单独请神。1971 年他参军入伍，停止学法。1983 年起又开始学法，跟师父抄写经典，现已成为师公。^①

【案例 4—4】 赵有福，66 岁，贺州市黄洞乡黄洞村千金组师公。

^① 这里有关赵有兴师巫经历的叙述，是根据笔者 2007 年 7 月 15 日在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯与他的谈话记录整理而成。

他的儿子赵贵府现在是黄洞瑶族乡最年轻的师公，年仅 38 岁。赵有福说，赵贵府学法不是他要求学的。儿子之所以学法，是因为以前替人家作法因没通车，且路途又远，还要带经书、法具，背起来比较重，就让儿子跟着去帮着背东西。有时仪式过程中，因自己上年纪，体力难以承受，也让儿子做师替，代替自己跳唱，久而久之儿子就学会了。^①

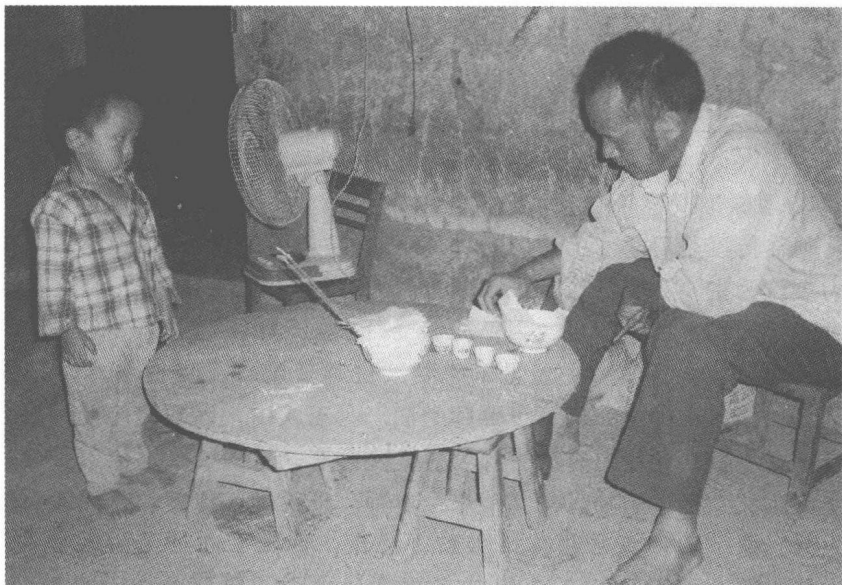


图 4—3 在仪式中学习

对于师徒关系，笔者下了一番工夫调查，记录下采访过的 23 位巫医曾经跟随学习过、现在依然记得的每一位师父的姓名、与他的亲属关系以及住址等。笔者一共记下了 28 位师父。笔者的受访者曾经拥有且现在依然记得的师父人均数是 1.21 个。

由表 4—1 可以得出这样的结论：在笔者记录的 28 位师父中，有 23 人或者说有 82.1% 的人与他们的徒弟有着某种亲属关系。换言之，在盘瑶男子的巫医生涯中，亲属是他们的主要引路人。

^① 这一信息是笔者于 2008 年 2 月 15 日晚，对贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组 66 岁的赵有福师公采访而得。

表 4—1 师徒间的亲属关系

师承亲属关系	拨法师父	参法师父	总数
父亲	7	3	10
岳父	3	0	3
祖父	3	2	5
外公	0	0	0
同胞兄弟	1	0	1
远亲	4	0	4
无亲戚关系	5	0	5
总数	23	5	28

2. 师徒传授

师徒传授是后来才出现的一种入巫途径。远古时期，巫师沟通鬼神的能力被认为主要源于神授，很难通过后天习得。可是，随着巫师行业成为一种职业或谋生的手段后，因师徒传授而成巫开始兴起^①。

在盘瑶社会，如果一名男子想要某位师父给自己传授法术，只要送鸡、猪肉给未来师父，便可以拜师学法。盘瑶人中，因师徒传授而成为巫医者不在少数。龙表屯赵成寿师公说，拜师有一定的仪式，徒弟要带一只公鸡到师父家杀来敬神，师父请来祖本师、证明师、传度师、三清、祖宗香火后，取下香炉盘带领徒弟脚踏香炉盘，手拉手向神灵讲明拨法^②缘由，即讲明“意者”^③。千金组赵有福师公也说，要拜师之人需带公鸡、猪肉、红包至师父家。师父会摆开桌子作为神台，放上供品用其请来祖师。拜师之人跪在桌边，由师父教他怎么做一些简单法事，并将法术拨给他，让本师、祖师拥护他。师父拨法过后，徒弟日后若用到该法术，须说出祖师、证盟师、拨法师的名字，否则作法不灵。与父子相继不同，师徒传授是在家庭成员关系以及家庭环境之外建立起来的。所以未来师父会问该名男子是否真的想进入巫医圈子，并且请他考虑到学习过程的艰辛以及三心二意给家人和自己所带来的危险。如果这名男子此时仍坚持要成为一名巫医，未来师父才同意给他传授技能。多数时候，会有好几个年轻人，集中在一位经验丰富的师公家里听他传授法术。这种传授通常在每年的正

① 李小红：《巫觋与宋代社会》，浙江大学博士学位论文，2004年。

② 拨法，也称过教，顾名思义就是将教法拨付给弟子。

③ 交代举行仪式的原因、事情的经过、仪式中各个程序的意义等。

月初一至十五进行。古盘屯赵有兴师公告诉笔者，以前每年正月初一至十五有很多人来到他祖父家里学法。祖父在厅堂摆一张方桌，桌上放一个米盘，还烧着香、纸钱。当祖父敲锣请师父、上下坛兵马^①时，在场的好多人都“发董”^②了。他们浑身发抖，大喊大叫，四处打滚，甚至有人捧起火炭往自己脸上擦。他不得不护住火盆，不让“发董”的人靠近。六音屯庞福贵也说，他岳父在世时，逢年过节有很多人前来投师学法。他们带来很多鸡、猪肉，因他不喜欢学法，便给那些学法的人做饭。由于学徒人数众多，需要准备大量的饭菜，每次累得他直发愁。

巫医接受训练的方法有两种：一是言传，平时由师父向徒弟口头传授；二是身教，徒弟随师父一起参加法事活动，既可观察，也能协助，久而久之就掌握了主持仪式的本领。学习项目主要有熟知本民族的历史、神话传说，掌握各类颂词、喃词、哼腔唱法，会做各种手诀、罡步，熟背经书咒诀，通晓各种仪式的程序，了解一定的天文、地理知识，熟悉鬼神的名字、形貌、职守等。学习期间，哪位学徒专心致志，勤奋好学又能随机应变，就被认为学得好而受师父喜爱，师父会尽力将本领传授给他。徒弟跟师父学习一段时间后，由师父择优选拔，每逢活动便带他去实践。在实践中得民众的信任，民众才乐意聘请，年长日久以后，名声会越来越大。通过这种方式，徒弟的权威逐步建立起来了。

在盘瑶社会，如同其他财物一样，巫术也须通过购买而发生转移。因巫技是高度复杂的技艺，徒弟被期望对师父所给予的训练支付费用。盘瑶人称这种训练费用为“师父钱”。师父钱一般在学徒正式拜师时支付。决定学习法术后，徒弟会带上鸡、猪肉和红包找到老巫医家里，向他表达学法的愿望。老巫医收下礼物后，算是同意接收为徒。六桂尾屯黄金寿师公说，过去要给面值10毫的银元12块作为师父钱。古盘屯赵有兴师公说，每年拜他祖父为师的人很多，给的封包也很多。他1965年跟祖父学法，也要封红包给他祖父。当时封3.6—7.2元，有银元的最好给银元。20世纪80年代后，师父钱逐渐上涨。六努屯盘志富说，1996年他学法时给的师父钱是36元。他还说，师父钱多少要视学法内容而定，学卜卦的少一些，如学从卜卦、送鬼、挂灯、度戒至打斋的全套法术就不止36元了。2008年12月，笔者在德香村小德屯参加了黄通贵的度戒仪式。由于黄通

① 即阴兵。瑶族相信一个人经历过挂灯、度戒仪式后，在神灵世界中拥有一定数量的阴兵。

② 盘瑶宗教用语，其语义相当于汉语所表述的“神灵附体”。人一旦降董，火炭可以用手取，不觉得烫手。降董的主要表现是浑身发颤，说明灵魂进入阴间了。

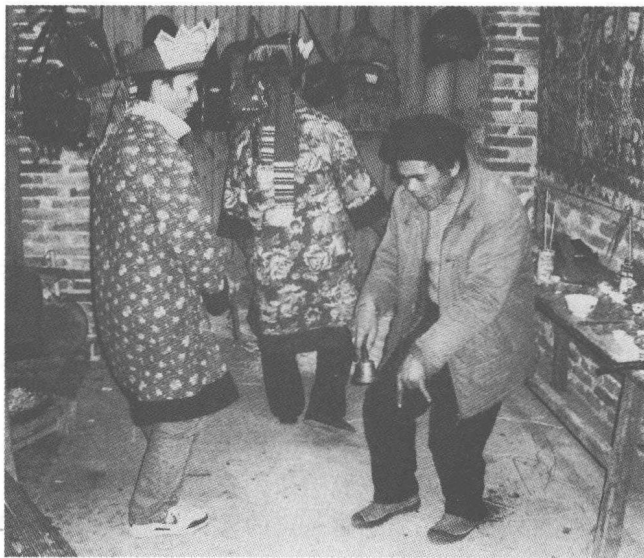


图4—4 徒弟在仪式中身穿巫服协助师公行罡作法

贵以前未挂三台灯，所以要度戒得先挂三台灯。挂三台灯请3位师父，每位师父要给36元；度戒请7位师父，每位师父要给72元；从挂三台灯到度戒，他共付师父钱612元。

如今年轻人面对民族文化受冲击的态势，嫌师父社会地位不高，作法赚钱不多，不乐意学做巫医，巫医难以找到传人。有的说学法没什么用；有的说学法太难了，不但要有好记性，而且要花很多时间来学习，而他们没有时间学习，因为他们得干活养家糊口；还有的说作法太辛苦，有时几天几夜不能合眼，念经诵咒，口干舌燥，又没有很高的经济回报。虽然现在还不时有人挂灯、度戒，但挂灯、度戒过后也没有再从师学法。古盘屯赵有兴师公说，以前德香村也有几位大师公，但他们生前都没有传下弟子，现在全村只有他、黄金宝和黄通富会作法。他也想传下几个弟子，但是没有人愿意跟他学法，因而至今尚未找到传人。在盘瑶社会，如果年轻人喜欢学法会主动前来拜师，师父通常乐意招收为徒授予法术。赵有兴说，虽然他很想传下弟子，但他不会主动寻找传人。在金秀县忠良乡的六音屯、六门屯、六努屯3个村寨中，有4位盘瑶师公，村上也没人跟他们学法，他们感叹后继无人。六音屯庞成富师公说：“现在是我们送人家，到我们死时，恐怕就没人送我们了。如果没有人会送，就像抬死狗上山一样埋了。”龙表屯赵成寿是当地资历较深的师公，谈到传承话题也是忧

心忡忡。他曾要求两个儿子跟自己学法，可没有一个儿子愿意学。虽然经他度戒的弟子有两三百人，但真正会作法事的也只有3个。2000年，他同十八屯的黄金富、六茶屯的赵元朝等几位师公商议成立书教学校，教员由师公担任，下设教导员、秘书主持日常工作，校址定在金秀镇共和村。他们还计划让每位师公将自己珍藏的经典拿出来，并负责把自己较熟悉的部分给学徒讲授。然而，由于部分师公的过早离世，学校最后没有办起来^①。千金组赵福师公如今是广西壮族自治区宗教文化遗产的传承性代表人物。他说，瑶族宗教文化如果要传承下去，需要找到传承人，而度戒是宗教文化得以存留的关键。但是现在物价比较高，举行度戒仪式花费太多，需要2—3头猪，8个师父作7天，每一天一夜要给师父100元，一场度戒仪式要花2万—3万元。未来巫医之路怎么走？在谈及今后打算时，他说还想再带1—2个徒弟，但是由于度戒费用高，没有国家拨款资助难以维持。他还说，政府如果有意让他带徒弟，应当每月给他1000元作为补贴^②，但现在看来还难以实现。

第二节 生活方式

瑶族巫医是其所处社会中的一个特殊群体，他们的生活行事虽然不像童话故事或古代志怪小说中所描绘的那样在阴森恐怖的山林里出没，但却给人以神秘诡异的感觉。然而，与他们接触后不难发现，他们远非虚无缥缈的鬼神精怪，也不是一意超然于世的僧人、道士，而是生活于现实社会中的一群人，过着与普通民众并无二致的生活，广泛地参与当地的社会活动。

一 普通人般的家居生活

在中国社会，僧、俗之间泾渭分明。出家僧侣须过独身的群体生活，了却尘世七情六欲，清心寡欲，潜心修佛^③。至于道士，北方全真派奉清

① 以上的访谈内容是笔者2007年8月1日，在金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯对79岁的赵成寿师公访问时采集到的。

② 以上的访谈内容是笔者与刘昭瑞教授2008年7月28日晚，在贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组对66岁的赵有福师公访问时采集到的。

③ 杜继文主编：《佛教史》，江苏人民出版社2006年版，第25页。

静修行为宗旨，道士多居于道观，不常涉及俗世中事^①；而南方正一派以画符念咒为要谛，遣神役鬼驱魔降妖为秘诀，不一定住于道观中，可以娶妻生子^②，不过也要求清心寡欲，尽量超脱俗世烦恼，故道、俗之间还是有一定的界限。

与僧、道的生活方式决然不同，瑶族巫医的世俗世界与神圣世界的界限显得非常模糊。瑶族历史上长期迁徙不定，无专供信徒“建斋行道”、“敷弘道化”和“度道士”的楼观宫宇，不仅受戒的信徒普遍家居，即使教阶已位至道公和师公的信徒也都以家为居，娶妻生子，过着与普通人并无二致的家居生活，他们都属于记名出家形式，即“香火居士”^③。

然而，当一名瑶族男子在被招为学徒后，需要严格遵守一些禁忌。这些禁忌在学法过程中，以及挂灯、度戒时师父会耳提面命。挂灯、度戒过程中，师父向师男授予的训条有：不咒天骂地，不恶语伤人，不贪色奸淫，不欺诈拐骗，不贪财害命，不嫌贫爱富，欺老凌幼，不空发心愿，要孝敬父母，尊老爱幼，尊师爱友等^④。对盘瑶巫医而言，在日常饮食中还要遵守如下禁忌：禁食狗肉、猫肉、七星鱼、马肉、牛肉、蛇肉、乌鸦肉、老鹰肉^⑤。民间说法是，牛、马是巫师的兵马；猫、蛇是秽物，食之作法不灵；乌鸦、老鹰是吃蛇的，故也在禁食之列。盘瑶敬奉始祖龙犬盘瓠，故禁食狗肉。但就笔者考察所见，金秀瑶族自治县的德香村、永和村，昭平县仙回瑶族乡茅坪村等地已有很多年轻人吃了狗肉。然而，已挂灯、度戒者及巫医绝对不敢食狗肉。他们说吃了狗肉，不仅作法不灵，还会得罪师父，招致灾难。巫医在性行为上也是多会有所顾忌的，如斋戒期间不许与妇女同房。受戒之人也不可拾丧，否则将遭受灾难。

二 半农半巫的经济生活

盘瑶巫医懂文化、有本领，在社会上受人尊重，但他们并没有从普通人的生产劳动中分离出来成为专职人员。他们只是人与鬼神进行交流的媒

① 陈耀庭：《道教礼仪》，宗教文化出版社2003年版，第18页。

② 卿希泰、唐大潮：《道教史》，江苏人民出版社2006年版，第281页。

③ 宋恩常：《瑶族道教的特点》，广西瑶学会编：《瑶学研究》第3辑，广西民族出版社1993年版，第310页。

④ 赵家旺：《瑶族度戒与道教斋戒》，《广东民族学院学报》1990年第3期，第21—26页。

⑤ 参见广西编辑组《广西瑶族社会历史调查》第一册（2009：320），金秀瑶族自治县志编委会：《金秀瑶族自治县志》（1992：118）。

介。平时他们没有享受任何特权，与民众之间只是邻居和朋友关系。在日常生活中，巫医与同村寨的其他成员一样，也要上山砍柴，下地种田，只有遇到有人生病时才会放下手中农活投入治病救人的工作，具有神圣和世俗两面社会角色。对巫医而言，做仪式如同山里的农活一样，也有旺季和淡季之分。每年农历十二月至隔年二月仪式最多，而夏季时仪式比较少。巫医家人在他们仪式的旺季不得不担负起较多的农活。笔者与赵有兴师公一家共同生活了很长时间，因而对他们一家日常生活进行描述。笔者于农历五月第一次来到他们家，当时正值农忙季节。每天早上天刚亮，他们夫妻俩就得起床。妻子刷锅、洗碗、洗菜为全家人准备早饭，丈夫则打扫院子，煮猪食、喂猪。吃过早饭，他们就到田里插秧。傍晚时分，又从田里回家准备晚上的饭菜和喂猪。逢着赶夏宜圩的日子，夫妻俩骑着摩托车到圩市上去“耍耍”。农忙过后，他们就到蒙山县汉区的木材加工厂给老板锯木板。日复一日，年复一年，他们按农事活动安排着家庭生活。虽然巫医在经济上没有很优厚的回报，逢着打斋、度戒、还愿等大型仪式好几天都回不了家，耽误了家里的很多农活，但家里人还是支持他们作法。由于巫医经常走村串寨作法，民间常流行一句顺口溜来描述他们的生活：“烂师公，烂师公，一天跑一条冲。”^①

说盘瑶巫医半农半巫，绝不意味着他们中没有专职从巫者。金秀瑶族自治县忠良乡、昭平县仙回瑶族乡都有几位村民们公认的专职巫医，他们靠替他人作法谋生。赵成寿是龙表屯一位很有名望的师公，因他所在村寨以及邻近的坤林屯、沙坪屯、十八屯、六茶屯等村寨的居民崇信鬼神，所以找他作法的村民很多。他经常外出作法，很难在家里找到他。有一段时间，他还在金秀县城租房，等着别人上门找他作法。由于县城一带认识他的人不多，加之县城附近也有不少茶山瑶师道公，所以找他作法的人不多，只好返回龙表屯。盘进元是六努屯的一位老师公。六努屯离忠良圩比较近，走路约要30分钟。他儿子在圩市上盖有一栋三层楼的房子，一楼租给别人装杂物。每逢圩日，他就在一楼杂物房前摆摊卖香、冥纸，兼给人看相、择日，服务一次收费2元。六努屯盘志富常年以巫为业，农活全由妻子、儿子承担。盘志富家里装有电话，他本人也有手机，常有人来电话请他作法。电话一来，他马上背上法具出门，有时一走就是一个多月。他作法平均每天有30元收入，所得收入除留下一点备用外，其余的交给

^① 这句俗语是笔者于2007年10月23日，与金秀瑶族自治县忠良乡忠山村新村屯67岁的郑有禄师公访谈而得。

妻子作家庭开支。盘志富说，他作法所得的收入自己用不完。石洋屯庞有福师公也以巫为业，与妻子分居以后，经常外出作法，最远到过广东，封包有时达几百元之多^①。小林香屯黄元金更是以行巫卖药行走江湖而闻名，村里人言及他都说他是“走江湖的”。黄元金说，他既懂用草药治病，又会祖传收魂法术，年轻时起就离家行巫卖药，去过广东省的文岗，广西境内的象州、富川、钟山、蒙山、藤县、平南、桂林等县市。需要说明的是，以巫为业者多数是上了年纪的师公，因体力难以适应繁重的农活，只好替人作法挣钱糊口。古盘屯赵有兴师公对笔者说，他现在还有力气做工，等到老了做不了工，也会专职作法，以养活自己。

三 扩展的人际关系网络

盘瑶巫医除了与看不见的神灵世界发生关系外，还与看得见的俗世社会中的人们产生关系。这些关系之所以成立是因为他们是巫医。巫医的社会关系比普通民众更为多样化。他们比当地多数居民外出的次数多，走得更远，结识更多的人。巫医所能拓展出的关系包括同行、契子女、同门师兄兄弟以及师徒关系。

盘瑶巫医因业缘而比村民多出同行关系。巫医们平时忙于农活，有人来请才外出作法。多数时候每个巫医只代表自己，单独作法和收费。只有逢着大型仪式活动，因仪式时间长、仪式程序复杂，以单个巫医的体力难以支撑时，才需要几个巫医通力合作。在大型仪式场合里，巫医常有抛头露面的机会，所以远近村寨大小巫医之间相当熟悉。但除了仪式合作外，他们之间很少来往，也没有法术交流。巫医们说“各人各师，各师各法”，每个人都有自己的师父传法，别的师父的法术只能参考。盘瑶巫医是自发形成的具有专门知识和技艺的特殊社会群体，没有固定的宗教活动场所，也无任何专门的神职机构。虽然巫医们也因授业解惑、经书互抄、仪式合作等，培养起一定的集体感，但这种集体感主要以地域为特点。由于他们居住在同一个小区域，拥有相同的法术且在仪式中共同表演，所以他们易于形成松散的组织。但一个地区的巫医大多一起活动，一般很少与其他地区的巫医联合作法。

^① 这一信息是笔者2009年7月26日，在金秀瑶族自治县忠良乡双合村石洋屯对庞有福师公本人访谈时获得。



图 4—5 合作举行还盘王愿仪式的师公们



图 4—6 合作主持度戒仪式的师公们与师男家人合影

在笔者的考察中，于人际之间印象最深的是巫医与其契子女的关系。在盘瑶村寨，凡经人算出小孩命中带煞，父母认为自己命薄，要拜人、神、石、树为契父母，才能长大成人，需请师公来举行认契仪式。还契愿或拆契愿一般在孩子结婚时还，也有的在百年后葬礼上还，甚至有的死后由子孙请师公来拆契愿。那些认巫医做契父的儿女，是因为他们命带劫

难，必须认巫医为契父，因而做巫医的契子女比较多，如赵有福师公有6个，黄锦秀师公有14个，盘志富师父有27个之多。巫医们都说，他们不愿意认契，如果愿意认领，都有几十个契子女了。他们认为，认契子女太多，对自己不好，因为认得越多，自己病难也越多。契子女关系一旦结成，比一般亲戚还亲，相互走动比较频繁。小孩未成年之前，契父母有抚养小孩的部分责任；小孩成年之后有对契父母赡养的部分责任，而且在契父母去世时，要以孝子孝女的身份披麻戴孝^①。由认契建立起来的拟制亲属关系，在任何喝酒送礼的场合里都要被实践，即凡是红白喜事都得参加。2002年8月笔者在六雷屯考察时，恰逢赵德保过51岁生日。吃生日宴筵间，笔者结识了雷村一莫姓汉人，闲聊得知赵德保是他女儿的契父。2007年11月，笔者在盘志富家看到一份出席他女儿婚宴的嘉宾名单，在出席婚宴的133位宾客中有27位与他有契子女关系。



图4—7 昭平县富罗镇盘瑶集体度戒（昭平吴增强提供）

巫医由一个俗世中人变成仪式权威的过程中，常拥有自己的同门师兄弟。赵有福师公说，同门师兄弟指的是在同一次仪式中接受度戒而成为师父之人。这些人差不多都由那几位师父传授法术，所做的仪式也差不多。同门师兄弟不一定以年龄大小为唯一标准，更多时候是以参与法事的早晚为标准。正如前文所言，如今度戒花费比较大，不仅消耗大量的猪肉、酒

^① 郭维利、陆进强、潘桦晗、向开、何文钜：《盘村变迁》，民族出版社2007年版，第170页。

水和大米，而且要付给 8 位师父人工钱，所以能单独举行度戒仪式的瑶族家庭不多。出于节省仪式开支之需要，盘瑶往往联合举办度戒仪式。如某户人家决定举行度戒仪式后，就托人或自己到各村寨通知说，今年某村某家有人要度戒，如果这里也有人要度戒，大家凑点钱一起操办。等到各村把要度戒之人名字呈报，家主们便聚集在一起开会，商议度戒各项事宜，同时将受戒者年庚报上来，以便师父选好度戒日子及写好各类文牒。这样一起接受度戒之人，便成了同门师兄弟。以赵有福师公为例，他共有同门师兄弟 5 人，师兄有赵文安、赵文朝 2 人，师弟有盘万富、赵明锦、冯留才 3 人。

巫医经由法术传授而拥有众多弟子。赵成寿说，经他拨法的徒弟有 20 多个，经他度戒的弟子有 200 多人；盘进元说，经他度戒的弟子有 50 多人；而赵有福至今已培养出 3 位职位至师公一级的弟子。由法术学习而建立起的师徒关系是比较亲密的。笔者在千金组考察期间，每隔几天都能看到赵有福师公的徒弟李进保的儿子出入他家，有如赵师公家的家庭成员般。正如前文所述，盘瑶师徒间往往都有亲属关系，在他们转为师徒关系后，他们之间更加无拘无束。除此之外，在徒弟学法期间，师徒之间有很大的相互依赖性。徒弟需要依靠师父传授自己想学的法术，而师父需要依靠徒弟协助他举行仪式。师徒间的这种关系，会在徒弟每次施法时念出师父的名字而不断得到强化。师徒间的亲密关系正如经典所唱：

师父便是深山树，师男便是路边藤。
藤缠树，树缠藤，生生死死不离根。^①

第三节 活动范围

巫医在盘瑶社会中的影响，因为历史情境的不同，在不同时期呈现出或大或小、或彰或隐的趋势。不过，他们影响的范围，究竟弥散于整个社会，还是仅限于某些特定的阶层和地区则有待于进一步探讨。因此，本节拟作这方面的讨论，从巫医活动的“地理空间”和“社会空间”两个层面展开，以揭示他们在盘瑶社会中的影响。

^① 摘自《解神意书》，1935 年抄本，2002 年 8 月 21 日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文富师父家收集。

一 地理空间

巫医活动的地理空间，主要指巫医在不同地区的活动情形。以下从祭祀空间和行巫范围两方面，分析盘瑶巫医活动的地理空间。

（一）祭祀空间

盘瑶人崇信鬼神，祭祀活动颇为频繁，而且几乎不拘任何地点，举凡林间、溪边、路旁、庙宇、墓地、门口、灶头、厅堂等处都可举行祭祀活动。



图 4—8 主持还愿的师公们及助手在联东村盘王殿前合影

盘瑶言及鬼神时，用的是同一个词——“面”。因而有人认为，盘瑶鬼神不分，混而为一^①；也有人认为，盘瑶神的观念已较明确，只不过是与鬼混合供奉^②；还有人认为，盘瑶鬼与神的区分是由仪式展演所界定的，具体以家屋空间门内外来划分，处门内者为神，处门外者为鬼^③。

笔者同意以家屋空间来区分盘瑶的鬼与神，因为这与笔者的田野考察

① 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社 1983 年版，第 256 页；唐永亮：《人与自然组合的变形——谈桂北瑶族鬼文化》，《广西民族研究》1993 年第 2 期，第 76—79 页。

② 覃光广编：《中国少数民族宗教概览》，中央民族学院科研处 1982 年印，第 426 页。

③ 陈玖纹：《从命名谈广西田林盘古瑶人的构成与生命的来源》，台北唐山出版社 2003 年版，第 74 页。

形成呼应。2002年夏冬、2007年秋冬，笔者曾长期跟随盘志富走村串寨作法，期间发现他作法事时有的在屋内进行，而有的则在屋外进行，于是笔者就向他问个究竟。他告诉笔者，一般祭祀家神在屋内，祭祀外鬼在屋外。他还强调说，对于厉鬼如禁鬼、过山大王等的祭祀，要到野外进行，师父做完仪式后，还要施隔路法阻断厉鬼，然后返回自己家，不再回到家主屋里。后来笔者又就鬼与神的区别，同时采访了六雷屯赵文县2位师父。他们告诉笔者，家神有家先、上坛兵马、下坛兵马、盘古大王、坐坛、三庙王、三清、众王众将、行司、大渡桥、灶神、土地神、龙脉神、门神、谷神等。千金组赵有福师公认为，以上家神可归作四类：一是祖宗类，如家先、上坛兵马、下坛兵马、众王众将；二是道教神祇类，如三清、行司、大渡桥；三是家屋空间类，如灶神、龙脉神、门神、谷神；四是盘王类，如盘古大王、坐坛、伏江、伏灵、行平。盘王、家先是盘瑶始



图4—9 都江村盘古大庙内所供奉之神偶

祖和历代死去的祖先。三清、行司、大渡桥、上坛兵马、下坛兵马、坐坛、众王众将与家中生人以及祖先是否挂灯、度戒与担任巫师有关。灶神、龙脉神、门神、谷神则是对应家屋空间各处的神明。他们还说，除家神外还有很多外鬼，如土地神、社王、元宵、地主、禁鬼、过山大王、山精、木精、水怪、五海龙王、水古鬼等。这些外鬼多数分布在家外的自然空间，如水边、山上、树林里、石头旁、水里等^①。

① 这里的叙述是根据笔者2007年7月23日在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯调查时与该村82岁的赵文县、74岁的赵文富，以及2008年2月13日在贺州市黄洞瑶族乡千金组调查时与赵有福的谈话内容整理而成。

瑶族十分重视社庙建设。瑶族民间流行“立门为主，立村为社”的说法。然而，现有的考察报告并未提及瑶族地区的宫观。间山、梅山、桃源洞、伏江庙、连州庙、行平庙等虽是瑶族信徒仰慕的洞天福地，但具体情况却无从得知。虽然现有的考察报告未提供有关瑶族宫观的资料，但是一种简易的以社庙形式表现的庙宇，却早已在广东、广西、湖南的瑶族村寨存在。瑶族为祈福祛灾，要定期进行相应的祭典，如祭社、打醮、还盘王愿等。瑶族庙内所供奉的神灵，上至盘古大王、雷祖，下至社王和一些地方俗神，这些神都同瑶族的现实生活密切相关，起着保护神的作用。盘瑶因迁徙频繁，多数地方没设立社庙，只是以石为社立于树下加以敬奉。而建庙宇的又多在“文化大革命”中被推倒。20世纪90年代以来，在盘瑶地区出现了重建庙宇的现象。如在贺州市瑶族地区仍立有两个盘王庙，分别为联东村的盘王殿、都江村的盘古大庙，不过都是20世纪90年代重建的产物。在举行诸如打醮、还超村落的盘王愿仪式时，群众通过集资购置各种祭品集中到庙里举行。2007年12月31日—2008年1月2日笔者曾在联东盘王殿观看由鸡桐窝、鸡冲头、牛路冲、石横等村寨共同举行的还盘王愿仪式。

综上所述，盘瑶的祭祀场所，依据所奉祀的主要鬼神，大致可以分为三类：第一类是以奉祀家神为主的屋内；第二类是以奉祀外鬼为主的屋外；第三类是奉祀野鬼为主的野外；第四类是奉祀社王及举行打醮、超村落还盘王愿的社庙。

（二）行巫范围

对盘瑶巫医而言，巫路充满了辛苦。因为无论何时何地，只要有事主前来求助，就必须应允外出作法。虽然在多数情况下，盘瑶巫医只在本村寨及邻近村寨作法，但有时候也跳脱社群的传统辖域，被邀请去外乡、外县甚至外省等较为遥远的地方作法，甚至跨过族群主体的宗教信仰与壮、汉师道公共事。盘瑶人选择巫医要考虑的决定性因素有亲属关系、地理位置的远近以及巫医的经验、知识等。如果只是一些小病，或举办一些简短的仪式，首先考虑的因素可能是地理位置。如果病情严重或举办大型仪式，前两个因素就降至次要地位。如果病情严重或举办一次隆重的仪式，病人家属就要去比较远的村寨寻找最有经验的师公，因为只有他们才有足够的知识主持仪式。因此，一个巫医的道行越高，他行巫的范围就越广，出远门作法的机会越多，承接的巫事也越多。

在笔者结识的 51 位盘瑶巫医中, 9 人有摩托车, 30 人有手机, 2 人家里有固定电话。虽然多数巫医没有任何交通工具, 但这并不妨碍他们外出作法。他们要么让病人家属开摩托车到公路边接, 要么自己搭便车到达目的地, 要么乘车去由家主报销往返的交通费。

盘瑶巫医虽然不反对给外族人施法, 但完整的巫术仪式多在盘瑶村寨中进行。就行巫范围, 笔者以赵成寿、庞有福、盘志富、盘成府、赵有福 5 位巫医作为考察对象。赵成寿年纪较大, 专职做巫医。就县境内而言, 除在本乡六干村一带作法外, 还经常到金秀镇共和村委的六茶屯、六仁屯、沙坪屯、坤林屯等盘瑶村寨给人设鬼, 偶尔还到长垌乡、三角乡替人度戒。除在县境内活动外, 他还到平南县、永福县、柳州市等地作法。如 1979 年在柳州市林海山庄挂牌剪彩仪式上, 他就表演了“天堂火炼法”, 吸引了众多内地及香港游客^①。庞有福也专职做师公, 请他作法的人很多, 常去的地方是双合、德香村委下辖的盘瑶村寨以及蒙山县夏宜乡的汉族村寨, 又因为他女儿下嫁广东, 所以也到过广东替人喃鬼^②。盘志富虽然职位未达师公, 但因通晓多种小法术, 所以请他作法的人也不少, 不仅山内盘瑶人请他, 山外壮族、汉族也有人请他, 因而有机会到平南、忻城、荔浦、蒙山等县作法。就县境内而言, 除在本乡作法外, 他也到金秀、罗香、三角、长垌、三江等乡镇作法^③。盘成府师公的活动地域主要是本县本乡的林场屯、茅坪屯、小林香屯、小亮屯等村寨, 远的去过平乐、荔浦、蒙山、三江等县。赵有福师公说, 他曾应政府邀请去过广东连州市、连山县, 广西恭城县参加盘王节庆典活动, 还去过本县贺街镇联东村主持还盘王愿仪式。不过, 多数时候都是在本乡各地的盘瑶山寨^④。

二 社会空间

巫医活动的社会空间, 主要指巫医活动所涉及的社会阶层。在任何社会中, 其成员的地位因权势、财富、职业、教育等诸多差异, 而呈现出高

① 2007 年 8 月 1 日, 由金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯 79 岁的赵成寿师公提供。

② 这一信息是 2007 年 7 月 23 日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯 56 岁的赵有兴师公提供。

③ 2007 年 10 月 15 日, 由金秀瑶族自治县忠良乡车田村六努屯 59 岁的盘志富师父提供。

④ 2008 年 1 月 4 日, 在贺州市黄洞瑶族乡三岐村一组盘宗科家参加还盘王愿仪式时, 通过采访赵有福师公而得。

低有序的若干级层次。处于不同层次的人们，又因所处地位和环境的迥异，势必表现出不同的行为模式和价值观念。要确定一个人属于哪个阶层，也许因标准不同而产生很大的差异，因而要对盘瑶社会阶层作出准确的划分，并不是一件轻而易举之事。不过出于叙述方便，文中还是将盘瑶社会简单分成官吏和平民两个阶层。这种划分有助于我们标示巫医活动所及的社会阶层。

（一）官吏阶层

对主流社会而言，瑶族巫医不过是“封建迷信”、“愚昧无知”的代名词，往往与“装神弄鬼”、“妖言惑众”、“谋财害命”等词语联系在一起。宋代以来的历代地方官吏对瑶族巫医抱着一种鄙视的态度，甚至不惜动用政治权力禁止他们从事巫术活动。如清康熙四十四年（1705），广东连阳当局就视瑶族经典为“鄙俚虚妄不经”，搜书焚毁^①；1936年广西省府通令破除迷信，不准师巫行业^②；20世纪80年代末广西壮族自治区人民代表大会常务委员会颁布实施的各自治县《自治条例》中明确规定“坚决取缔巫医”^③。但这并不表示瑶族巫医完全被排除于官吏阶层之外，因为有些巫医本身也是官僚组织中的一员。过去在瑶族村寨，巫医多集宗教领袖和行政首领于一身，在村寨中享有很高的威望。如清末至民国年间，中央政府为了使国家政权与瑶族乡村社会得以联结起来，因而委任一批阅历丰富、声望极高的瑶族头面人物为化瑶局局长、团总、乡长、村长、甲长，于是某些瑶族头人兼巫医者又成了统治阶级政权的基层长官。新中国成立后，出来担任县乡村各级部门领导干部的瑶族中也有不少原为当地有名的师道公，如文中经常提及的赵有兴、赵文县、黄金寿、赵成寿、赵有福都担任过基层干部。当然受国家政策的限制，他们担任公职后不得不在一些场合拉开他们与作为宗教传播者的巫医身份的距离。笔者在考察中收集到新中国成立以来在政府部门担任县乡一级领导干部的JX县盘瑶巫医有6位。出于避免烦琐叙述，现用表格的形式将他们的简历列出（见表4—2）。

①（清）李来章撰：《连阳八排风土记》，黄志辉校注，中山大学出版社1990年版，第144页。

② 广西地方志编纂委员会编：《广西通志·民俗志》，广西人民出版社1994年版，第428—430页。

③ 广西壮族自治区人民代表大会常务委员会第三十次会议批准的《三江侗族自治县条例》，1989年9月16日。

表 4—2

盘瑶巫医为官一览表

姓 名	官 职	神 职	个人简历
HYJ	人民政府县长	师公	SJ 甲江人。1942—1943 年念完小学二年级。新中国成立初，任甲江村副村长。1951 年任三角区柘山乡文书；1951—1952 年被选送至南方大学学习；1955 年 9—11 月先后担任三角区委副书记、书记；1958 年调任县委统战部部长；1961 年 7 月任县委副书记、副县长，同年 12 月任县长；1963 年被撤县长职务；1964 年调任三角区委副区长；1979 年调任县林场副场长；1983 年被捕入狱一年，出狱后任林场护林员；晚年专心作法，替人打斋、度戒
PYD	县粮食局局长	师公	ZL 新村人。自小学习法术，略识文字。民国时期，被选送至桂林师范学校学习，回乡后任新村村长。新中国成立后，任县粮食局局长。后来因顶撞领导，被调任忠良区区长。任区长期间，常因替人作法，被上级领导批评，因认错态度不好，被撤区长职务，下放到邮电所做普通职员，但仍不思悔改，照样替人作法。1967 年被列入批斗名单，押解至忠良圩游街示众。晚年返回家乡，专心替人作法
HJF	县民政科科长	师公	JX 奋战村人。担任公职前，已学会作法，工作后停止作法。曾任县民政科科长。退休后，成为县城一带有名的师公，常替人作法
PYB	县卫生科科长	师公	SJ 蓝冲人。从小喜欢医术，粗识文字。新中国成立后，被保送至中央民族学院学习，后辍学回家。但组织上仍安排他到卫生科当科长。后因生活作风不正被处分，后又连续犯错误，直至被开除公职。之后，在街头行医卖药，兼替人作法
ZCY	县组织部部长	设鬼人	担任公职前已学会作法，工作后停止作法。曾任县组织部部长。退休后，逢年过节替人喃鬼
ZJW	乡人大主席	师公	LX 乡人。担任公职前已学会作法，工作期间停止作法。曾任六巷乡人大主席。现已退休，当起师公替人作法

（表注：HYJ 的资料来自莫金山《瑶案沉思录》，香港展望出版社 2005 年版，第 189—201 页；PYD 的资料 2007 年 10 月 17 日由金秀县盘志富、赵文县两位先生提供；HJF 的资料 2007 年 8 月 3 日由金秀县原文联主席苏胜兴先生提供；ZJW、ZCY 的资料 2007 年 8 月 10 日由金秀县原政协副主席赵富金先生提供。）

由表 4—2 可知，尽管有部分地方官员相当轻贱巫医，但官僚阶层似乎无法完全排斥瑶族巫医。虽然很多地方官员嘲笑民众的盲从，但一旦灾病降临这些人身上，在医药所不及之后，他们通常也信用巫医。毕竟有人请巫医施法后恢复了健康。由于无法检验这种偶然联系，还是有理由接受

这种怀疑的好处，于是在某些时候，也有地方官员请瑶族巫医治病，有的甚至愿意拜他们为师。兹列举4例略叙述于后。

【案例4—5】2005年，M县县委书记的儿子手脚痛，下不了床。家人送他到M、G等县市医院做过治疗，但不见好转。家人心急如焚，四处打探各种治疗方法。书记的堂弟黄某认识盘志富，就跟书记说：“瑶人法术很厉害，何不找他们的师父来试试。”在黄某牵线下，书记派人开车到忠良圩把盘志富接到县府大院。由于当天晚上有不少警察出入县府大院，所以盘志富心里十分害怕，心想他们是不是骗我作法，然后找借口把我抓起来，因而他坚持说不会作法。书记见盘志富不敢作法，就把他带离县府大院，送到家属生活区。书记的太太早在家里准备了各种仪式用品，盘志富见他们态度诚恳，就答应为小孩作法。仪式开始后，书记借故离开，留下太太协助盘志富做仪式。仪式结束后，书记的太太送给盘志富120元的红包，并让人开车把他送回忠良。作法过后不久，小孩的病情慢慢有了好转。^①

【案例4—6】GCR，汉族，原ZL乡人大主席，现已调至县扶贫办工作。GCR的妻子是六卜村的盘瑶人。他们生有一女，晚上喜欢哭闹。于是2005年的一天，GCR的妻子请盘志富到家里给小孩看病。盘志富降童下阴间查找病因，得知是床头花皇父母作祟，于是就给小孩送花皇鬼，赎回小孩魂魄。据说仪式过后不久，小孩夜啼就停止了。^②

【案例4—7】盘志富跟ZL乡派出所民警FHR很熟。FHR开玩笑地对他说：“你搞得蛮可以哦。你不用怕，现在不会抓你。你去做嘛，做得鸡我们一起吃。”2001年的一天，FHR在自己屋看到一只穿山甲，他把穿山甲逮住后称了有4斤。他把穿山甲杀了，煮好叫同事来吃。同事们感觉不对，因为FHR住二楼，穿山甲怎么会在他房里出现。同事们说：“你自己吃吧，我们不和你共吃。”FHR心里也有

① 2007年10月15日，在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯观看仪式时，由六努屯59岁的盘志富师父提供。

② 同上。

些恐慌,觉得这是不好的兆头,找盘志富来给他送怪。送怪三年后,FHR 得癌症死了。^①

【案例 4—8】2008 年正月初一,HD 乡某领导 PSA 前来拜赵有福师公为师。PSA 是该乡某村盘瑶,40 余岁,对法术比较感兴趣,但他以前没学过法,没有什么基础。由于他与赵有福是堂兄弟,又经常带他去参加政府组织的各种表演活动,所以同意接收他为徒弟。那天主要教他怎么做简单的家庭仪式,还送一本名为《四季敬神》的经书给他,让他回去边抄写边学习,主要学逢年过节怎么请祖宗神祭奉等。^②

六努屯盘志富告诉笔者,忠良乡政府还有好几位干部找他做过法,如乡政府秘书 HJL 找他给儿子送癫鬼,乡卫生院药剂师 HCY 找他送百虎太岁。因此,当地乡政府不少干部跟他十分熟悉,喜欢跟他开玩笑。盘志富



图 4—10 参加 2007 年恭城瑶族盘王节庆典活动的师公们

- ① 2007 年 10 月 15 日,在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯观看仪式时,由六努屯 59 岁的盘志富师父提供。
- ② 2008 年 2 月 16 日,在贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组采访时,根据该组 66 岁的赵有福师公口述整理而成。

说，忠良乡府有个退休干部叫 WCL，原来是乡府秘书，退休后开始学习作法，不过请他作法的人很少。WCL 开玩笑地对他说：“大哥，你吃得比县长、县委书记还好，天天有土鸡吃，一天吃 3 只。我也会做啊，就是没人请，你天天都有工做。”每次盘志富路过忠良圩，WCL 一见到他总是说：“大哥你去哪里，我跟你去。”ZL 乡书记 PWH 也认识盘志富，开玩笑地对他说：“你现在生意好哦，大师父人家都不找，专门找你。”

在经济全球化的形势下，保护不同民族的传统文化，维护世界文化的多样性，已成为国际关注的问题。2003 年 10 月 17 日，在第三十二届联合国教科文组织大会上通过《保护非物质文化遗产公约》。2004 年 8 月 28 日，在第十届全国人大常委会第十一次会议上表决通过了《关于批准联合国教科文组织〈保护非物质文化遗产公约〉的决定》。2004 年 12 月 2 日，中国常驻联合国教科文组织代表在巴黎向联合国教科文组织总干事松浦晃一郎递交了由中华人民共和国主席胡锦涛亲自签署的《保护非物质文化遗产公约》批准书，成为第六个递交批准书的国家^①，从中央到地方的各级党政部门开始重视非物质文化遗产保护工作。巫医由于对传统文化的创造、保存和传播起着重要的作用，因而有的被选为宗教文化遗产的传承性代表人物，被当地政府邀请参加各类民间文化表演，如千金组赵有福师公曾被邀请参加连州、连山、恭城、黄洞等历届盘王节庆典活动。

（二）平民阶层

在瑶族社会中，绝大多数巫医属于平民阶层，只有少数人流入官僚阶层。由于大部分瑶族巫医属于平民阶层，所以他们的活动空间主要就在这个范围之内。由此可以说，瑶族巫医的活动主要是平民宗教的实践，主要是平民对他们感兴趣。

瑶族聚居的山区，自然条件差，生产力低下，人们对自然力的破坏其抵抗力不强，加之文化教育水平不高，因而一旦遭遇人生厄运，陷入生活窘境，往往只能怨天尤人，由此决定了他们易受鬼神观念的影响。巫医自称能沟通鬼神，能预知凶吉祸福，正迎合了人们的心理需要，成为人们鬼神信仰活动所求助的不二人选，因而广大瑶族村寨成为他们活动的舞台。深谙瑶山风情的任国荣、唐兆民在他们的报告中对大瑶山瑶族信鬼崇巫的习俗做了详细的记述。

① 廖明君：《瑶族非物质文化遗产保护现状与对策》，张有隽等主编：《瑶学研究》第 6 辑，香港展望出版社 2008 年版，第 26—27 页。

未开化的民族，迷信鬼神和命运之心比较别的外来得强，这是人所同晓的，瑶人是一种不开化的民族，自然不能例外。许许多多的事情，都以为冥冥中有神鬼为之主宰，所以病了不请医不吃药，请喃巫先生捉鬼，把病鬼捉去之后，无论病症如何危险，自然马上痊愈……据瑶人自称，除了那“该死的”之外，“不该死的”捉了鬼那病便可霍然若失。究竟谁是该死谁是不该死的，茫茫渺渺中有谁晓得呢？至于死丧婚嫁，无处不求喃巫先生来诵咒。^①



图 4—11 参加 2008 年黄洞乡瑶族盘王节文化表演的师公们

徧民认为疾病是神对人的责罚，鬼的作祟，命运的不昌顺。因此，在患病之初，纵使有药也不会服用的；唯一的办法，只有延请巫师来送神送鬼，希望由于虔诚的祈禳，使鬼神获得血食，会饶恕他们。等病势沉重，有时也设法去找药吃，但他们却不相信单是服药，便会把病医好，他们仍要三番两次的向神鬼祈禳。他们认为只有把神鬼送走，吃药才会见效……有病的，假如因请巫师来祈禳而获痊愈，他们固然赞颂巫法之灵验；要是不幸病死了，他们也绝不怀疑巫法之失灵，却只怪自己命运注定，得罪了神鬼过于重大，以致罪无可赦，

^① 任国荣：《广西瑶山两月观察记》，国立中山大学历史语言研究所 1928 年版，第 28—30 页。

一命呜呼。^①

瑶族生活地区山高路远，交通十分闭塞，经济发展滞后，迄今多数盘瑶生活还很贫困，求医问药也很困难，生活现代化水平较低。人们对生活、疾病、事故的忧虑依然存在，不安、恐惧和焦虑还在侵袭着他们的心灵。当人们失去无法挽回自我做主的能力而对现实世界绝望时，很容易转而求助于超自然的神秘世界^②。巫医根植盘瑶民间，与民众比邻而居，不仅深刻了解民众疾苦，洞察民众之所思所想，而且能够招之即来，能及时满足民众趋吉避凶的信仰需求，解除他们内心的焦虑和不安。所以有声望的盘瑶巫医十分繁忙，如果事先没有邀约就造访，就很难找到他们，因为他们常外出替人打斋还愿，驱邪治病，安龙架桥，求花祈福。盘志富说为了给村民做仪式，他全年待在家的时间不超过3个月。庞有福师公也说，他一年大概有200天在外面，期间有100场大大小小的法事要做。

综上所述，无论是农村还是城市，无论是官吏阶层还是平民阶层，都是巫医的活动范围，充分反映了他们在盘瑶社会中影响之广泛。然而出于各种原因，盘瑶巫医在不同空间的活动和影响也有程度上的差异。从地理空间上来看，在农村的活动和影响甚于城镇；从社会空间上来看，在平民中的活动 and 影响甚于官吏阶层。总而言之，盘瑶巫医的主要活动舞台还是在民间社会。

第四节 社会地位

一般而言，权力和一个人所处的社会地位有关。社会地位越高者，权力也就越大，对于公共事务往往具有更大的决定力量，对于其他的社会群体和个体也具有较大的支配权。因此，要了解盘瑶巫医在社会中究竟扮演何种角色，有必要就他们社会地位的高低加以评估。

一 俗世地位

巫医一直是瑶族文化的一部分，他们在这个民族最古老的传统中担任

① 唐兆民：《瑶山散记》，文化供应社1948年版，第69—70页。

② 南达：《文化人类学》，刘燕鸣、韩养民编译，陕西人民教育出版社1987年版，第293页。

着重要的角色。他们识文断字，熟悉瑶族经典，通晓民族传统，既是宗教的代表人，又是文化的传承人。他们还是族老、社主、石碑头人的候选人，在瑶族社会中享有极高的荣誉和权威。由于村民对宗教有共同的信仰，所以原本在宗教领域已经享有崇高地位的巫医一旦成为传统社会组织的头人，便能顺利地获得社会成员的支持，他们不但是民族宗教生活的权威，也是村寨政治生活的权威，给予瑶族社会重大的影响。盘瑶举凡祭祖、挂灯、度戒、打斋、婚丧嫁娶、许愿还愿、治病、择吉、占卜以及狩猎、征战、开山、求雨等无不发现巫医参与其中。巫医除给族人施法禳灾祈福外，村寨发生纠纷也要请他们出面调解；习惯法要他们推行、维护；农事安排要他们定酌；婚丧嫁娶要他们主持；签订契约如土地买卖、借贷、过继、婚嫁等要请他们作证；村寨群众的生命财产受到外来威胁如土匪打劫时，他们又是临时自卫武装的组织者和指挥者。总之，有声望的盘瑶巫医，在社会公共事务中起到领袖人物的作用。

二 灵界地位

瑶族人生的最大目标，不是官位的高低和权力的大小，而是在世能够与鬼神相通，能为人扶难解危，消灾禳祸，求财求福，死后能进入神仙世界，免受地狱之苦^①。因此，成为一名巫医是不少瑶族人的理想。巫医不仅生前受人尊敬，而且死后也有地位。盘瑶人相信，巫医死后可以升入天堂，在那里充任大小不同的官职，身边还有天兵神将保护。正是由于巫医在神灵世界中有比较高的地位，因而享受不同于普通人的丧礼待遇。

当然，盘瑶巫医的社会地位与其所属群体成员的认知体系和现实需求是密切相关的。如果民众的心理需求、认知水平、社会环境发生变化，那么巫医的社会地位也会发生相应的变化。如今盘瑶社会不再是过去那种闭塞的生活环境，近几十年来已发生了很大的变化。盘瑶人通过政府行为、个人交往、学校教育、外出务工、电视传媒等渠道同外部世界发生广泛的联系。他们可以在传统和现代两种生活方式之间各取所需地进行自由选择。考察中看到的流行于盘瑶村寨的各种仪式多为单家独户为应对疾病而举行的小型仪式，持续几天几夜的大型仪式已渐次式微。以下两个例子说明了正在发生的信仰变化。

2008年12月23日，在小德屯黄通贵度戒仪式上，古盘屯24岁的赵成保告诉笔者，瑶人之所以度戒是因为他们相信，度戒以后夫妻死了还能

^① 赵家旺：《瑶族度戒与道教斋戒》，《广东民族学院学报》1990年第3期，第21—26页。

生活在一起。赵成保说，现在年轻人不信这种说法了，因为他们不知道死后会怎么样，谁知能不能在一起，只有迷信之人才度戒。赵成保还告诉笔者，黄通贵的子女都反对他度戒，认为花钱多又没有什么用，但黄通贵夫妇坚持要度，所以子女们都不肯出钱给他度戒，所有仪式花费全由他们夫妻俩承担。古盘屯 67 岁的盘福清对度戒的效果也表示怀疑，认为度戒对保平安毫无用处，坚称自己绝不会度戒。对于村里某些人的求医问卦行为，他表示不能相信这一套。2007 年 4 月的一天，他突发高烧，神志不清。村里人见他病得厉害，连夜用摩托车把他送到蒙山县医院进行救治。医生给他打几针后，很快就醒过来了，不出 4 天就康复出院了。他说，要是请师父喃鬼，自己早就死了。虽然赵成保、盘福清不相信度戒及喃鬼治病功效，但他们对某些习俗表示顺从。他们告诉笔者，遇上死人、建屋、结婚、过节等还得请师公作法，如果不请师父作法，以后会过得不顺利，同时会遭到众人的非议^①。

虽然像盘福清、赵成保两人一样不相信鬼神的大有人在，但不要以此低估巫医在瑶人心目中的地位。就巫医的社会声誉来说，在笔者所接触到的瑶山民众眼里，由于巫医长年走村串寨，替族人排忧解难，且在仪式中尽心尽力，因而在社会上还是颇受尊重的。在普通民众的心目中，巫医是他们生命的守护者，他们默默地负责一切旨在保护生命的宗教活动。在地方精英的心目中，巫医是知识分子、民间权威和瑶民公仆。HZ 市一位赵姓盘瑶领导干部对笔者说，“HJX 师公是我们瑶人的骄傲，他会书法，会剪纸，能歌善舞，是瑶人中的知识分子，找他作法的人也很多，在群众中威望很高”。HZ 市文化馆一位刘姓汉族领导干部也说，“瑶族师公办事公道，没有私心，不谋私利，全心全意为族人服务”。作为一位外来人，笔者也感同身受。瑶族研究很大程度上依靠了巫医们，正是他们为外来研究者开辟了进入瑶山的通道，才有今天瑶族研究的丰硕成果。2007 年 10 月，笔者因没有熟人介绍无法到六努屯、六音屯、六门屯、山界屯一带调查，无意中遇上巫医盘志富，他把笔者带到以上村寨耐心向村民们解释，最终使笔者得以“记者”的身份在当地展开调查。在笔者的调查采访过程中，巫医们都觉得自己从事的是一项艰辛工作。仅是学习巫术过程即不容易——要记下繁杂的经文咒诀。这些年过半百的巫医们，都十分清楚自己要一辈子走巫医的道路，继续站在服务村民的岗位上。

① 2008 年 12 月 23 日，分别由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯 67 岁的盘福清、24 岁的赵成保两位先生提供。

现在盘瑶巫医在日常生活中，与普通村民一样，没有享受任何特权。但因人们有事时常求助于他们，故在社会上还是受人尊重，享有一定的威望。特别是在仪式场合中，他们更是享有一些特殊的待遇。新的社会环境变化也使巫医进一步完善人格，如果要圆满地完成仪式活动，他们需要机敏老练，谙熟人情世故，能够对周围情况作出快速的回应。就笔者结识的几十位巫医来看，他们所展现出来的才能超过了多数普通的盘瑶人，其良好的交际能力、把握新情况的能力，以及打动人、支配人的能力是有目共睹的，他们不仅在主持仪式时聪明机警，而且还掌握了丰富的历史、地理、医药、习俗、故事、歌谣、舞蹈、绘画、书法、剪纸等方面的知识。

第五章 走上巫医之路

在第四章第一节我们已经提到，瑶族巫医有严格的准入条件。一个普通的瑶族人要想获得社会认可的巫医资格，需经历一定的宗教仪式过程。本章笔者想展示的是，通过几位受访巫医的谈话资料，来叙述一个普通的瑶族人如何由初学者成为仪式权威的过程，并借此讨论瑶族巫医的身份标志物及其所承载的宗教观念与象征意义。文中的几位受访者都具有社会认可的巫医资格。他们给笔者讲述的成为一个瑶族巫医的过程和经历，对我们理解瑶族仪式执行者有很好的启发意义。

第一节 学做巫医的动机

为什么要走上巫医之路？在笔者与众多盘瑶巫医的接触中，他们从来就没有给过笔者一个简单而明晰的答复。因此，很难说清盘瑶男子选择进入巫医圈子主要是受了什么动机的影响。在笔者看来，学做巫医也许是他们的生活选择之一，是诸多不同因素促成的结果。

通常一位盘瑶男子在决定拜师学法以便将来当一名巫医方面有很大的自由度。虽然他可能面临来自父辈的诱导与劝诫，或来自老巫医的劝说。但不管怎样，选择将来做一名巫医的决定，通常都是由他自己独立、自愿作出的。下面4个例子引自笔者的田野调查笔记，是相当典型的。赵文县，74岁，六雷打卦师、社主。他在向笔者描述当时是如何作出学习法术的决定时说：“我外老^①以前是师公，我阿爸没学会。我外老对我说，你们不学一点，以后有事到哪找人做。找来人也得买点猪肉，做完还得给人家师父点钱。家里有人会做，没有肉，用香、酒也可以做，用肉也是自己吃。于是我就跟外老学了。”赵文县先跟岳父学会了打卦，接着又学会

① 金秀瑶族自治县忠良乡一带盘瑶民间俚语，意为“岳父”。

请祖宗香火。后来他到生产队去当团支书，由于当时不允许作法，因而停止了学法。从大队回来后，岳父已经过世，找不到合适的师父，所以干脆不学了，现在只是一名打卦师。盘志富，59岁，六努设鬼人。他告诉笔者，以前他们村周围一带没有人会作法，每次有法事要作，要去很远的地方请师父，有时师父太忙了，请了几次都来不了。师父对他们说：“你们自己也要学一点，太多人找我，我忙不过来。”从那以后，他父亲开始学法，然后传下给他^①。赵有福，66岁，千金组师公。他告诉笔者，学法不是想学就学会的，是需要一定的缘分的。他有两个徒弟跟他学法10余年，才学会作一点点。而像他这两个徒弟那个年纪时，他已差不多学完了。他以前不想学法，只是想学唱歌，后来跟岳父多了，才慢慢学会作法^②。赵文甫，赵有福弟子，47岁，杨梅组师公。他说，做师公不是想学就学得了的，需要一定的缘分。以前他读书时，刚好遇到“文化大革命”，每天老师在课堂上都要批判“封建迷信”、“牛鬼蛇神”，经常看到的也是对被定为“封建迷信”、“牛鬼蛇神”者的各种批斗会。他对笔者说，当时对师公的事情听都不敢听，哪想到自己有一天会做师公^③。在笔者所访问过的51位受访者中，没有一个人说他之所以成为一名巫医，是由于外界的压力而不是由他自己决定的。

能够从法事活动中获得经济收入也许是选择当巫医的原因之一。有人认为瑶族巫师虽然多半不脱离生产劳动，但他们由法事活动获得额外收入，生活比一般人家宽裕，刺激了一部分人从师学法^④。虽然笔者的田野考察并没有得出同样的结论，但也的确表明有些巫医的收入要比部分民众高。庞文荣生前是一名颇有声望的师公，请他作法的人很多，从而攒下不少钱财。2000年他逝世时，家人请来3位师公做了6天6夜的道场，花费1万多元。但葬礼费不用子女出，全由他名下的遗产支付，而且除去葬

① 这里有关两位巫医学法决定的叙述，是笔者根据2002年夏秋在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯调查时，对该屯居民赵文县以及前来该屯作法的车田村六努屯盘志富两位师父所作访谈中得到的信息整理而成。

② 这里有关赵有福师巫经历的叙述，是笔者根据2008年2月25日晚对他所作的采访记录整理而成。

③ 这里有关赵文甫的学法叙述，是笔者于2008年7月29日在贺州市黄洞瑶族乡都江村元炉组冯丙旺观看赵有福主持满七仪式时，对赵文甫师公采访而得。

④ 参见张有隽《瑶族宗教论集》（1986：75）；杨鹤书、李安民、陈淑濂：《八排文化》（1990：130—131）；练铭志、马建钊、李筱文：《排瑶的历史与文化》（1992：405）。

礼费用外，还剩余4000多元现金和600多个银元^①。又如盘志富虽不是师公，但请他作法的人也不少。他每月至少有250元的收入，最多的月份达650元，年均收入有6000元左右。逢着大型法事活动，如打斋、度戒、还愿，更是巫医获得大笔收入的好机会。2008年冬，笔者在贺州市黄洞乡三岐村盘宗明家观看了一场还盘王愿仪式。家主杀了2头猪，请4位师



图5—1 作为主持还盘王愿仪式
师公们实物报偿的猪肉和粽子

公合作作法。仪式结束后，还愿师得猪头1个，重十多斤；招禾师、赏兵师、五谷师各得猪腿1条，每条重十多斤。除给猪肉外，家主还给他们封红包：还愿师310元，招禾师、赏兵师、五谷师各210元。赵有福是黄洞乡一带远近闻名的大师公，请他作法的人很多。他作法事一年可得猪肉150斤左右，鸡10多只，红包2000多元。这样的额外经济收入在生活并不富裕的盘瑶山区比较有吸引力。古盘屯赵有兴师公说：“我现在还有力气做工，可以上山砍木，下地种田，也可以给老板打工，每天得60块钱。等到我老得做不了工，我

就专门外出作法，找够我生活费是没有问题的。”金秀县林业局一位退休盘瑶干部向笔者介绍，盘瑶巫医虽不是专门职业，与普通人一样是劳动者，只是有人请时才替人作法，也能够得到一些报酬，但在经济落后的盘瑶山寨，看似数量不多的现金、猪肉与鸡对他们生活会起到很大的改善作用，所以也有不少盘瑶老人希望儿孙继承巫师祖业或从师学法。

社会有价物不仅包括经济报酬，也包括社会认可和信赖以及社会声望等^②。除了能挣更多钱，过上好日子这一原因外，对于盘瑶人来说，当一

① 2007年10月21日，由金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六音屯57岁的庞福贵先生提供。庞文荣是庞福贵的岳父。

② 孟慧英：《彝族毕摩文化研究》，民族出版社2003年版，第8页。

名巫医还有其他原因,希望提高自己的社会地位可能是重要原因之一。有研究表明,盘瑶巫师的社会地位要高于普通民众^①。有人对广东排瑶巫师研究也发现,先生公识汉字,能说会道,而且替人作法可得到一笔颇为可观的收入,生活比别人好,因而成为排中受人尊敬和羡慕的人物,人们都希望自己的后代有朝一日成为先生公^②。故在广东瑶族中,过去“儿之聪颖者,不与读儒书,惟从瑶道学”^③，“不事诗书好为殍巫”^④。笔者的田野考察也表明,盘瑶巫医的社会地位要比普通民众高。笔者曾要求23位巫医自我评估一下自己的社会地位,有12位认为他们的社会地位要高于普通民众。赵有兴师公认为,巫医社会地位比普通民众高,是因为“现在师父越来越少,而有事时又不得不求他们,所以人家比较尊重,平时讲话相当小心,有人到他家里都要喊他们吃饭,生怕得罪他们”。

巫医对自己角色的选择意味着,他们在自己的传统社会结构中,拥有文化赋予的自豪感。对于有些祖传巫医,可能出于保住家庭社会地位的考虑。笔者在考察期间经常听到的话是,“我们家祖上有人当大师公,到我们这一代不行了,没有人捡得到”。在盘瑶社会中,祖传巫医往往更受民众的信任。巫医继承祖业的同时,也继承了文化赐予他们的尊重或声望。笔者的一位受访者证实了这一点。赵贵府说:“我以前也没想过要学法,后来觉得父亲是大师公,家里没人学,传不下去,脸上过不去,所以才慢慢学。”赵贵府现有两个女儿,笔者开玩笑地说:“你现在没有儿子,可能传不下去哦。”他妻子接过话说:“那不一定哦,可以传给女婿啊。”赵贵府连忙说:“是啊,我爸以前也是跟我外公学的。”TL县原民族局局长FCJ,2002年退休后就开始做师公。相传他之所以做师公,是因为他家祖祖辈辈都有人做师公,所以需要有人承接祖业^⑤。小林香屯盘成府师公说,他之所选择当师公是因为他太祖公、祖父、父亲都是师公,自己不承接祖业学做师公的话,“别人讲起来就不好听了”。在田野考察过程中,有些祖上有人做过师公而现在却没人继承师公祖业的人家,始终坚信他们家三代以后还会出师公。

① 差博·卡差·阿南达:《泰国瑶人——过去、现在和未来》,谢兆崇、罗宗志译,民族出版社2006年版,第191页。

② 练铭志、马建钊、李筱文:《排瑶的历史与文化》,广东人民出版社1992年版,第462—466页。

③ 凌锡华修,彭征朝纂:《连山县志》卷十六,1928年版。

④ 何天瑞修,桂玷纂:《西宁县志》卷三十四,1937年版。

⑤ 2008年1月4日,与黎永励师姐在贺州市黄洞瑶族乡三岐一组观看当地盘瑶还盘王愿仪式时由她提供。黎师姐曾在TL县福达瑶族乡做过长期的人类学田野调查。

依笔者田野调查观察，除增加经济来源、提高或保持社会地位外，对于盘瑶男子来说，当一名巫医可能还有别的原因。对于那些散居山区的盘瑶人来说，他们很难有机会在公共场合做到引人注目，而巫医职业却能够提供较多这样的机会。打斋、打醮、度戒、还愿是巫医引起公众关注的重要场合，他们担任的重要角色可以使他们处于优越的地位，并且可以行为举止夸张。大部分盘瑶人羞于像巫医在仪式中那样唱歌跳舞。在日常生活中，很多巫医也会显得很安静，羞于在众人面前唱歌跳舞，而仪式却在日常生活之外给他们提供了展现自我的舞台，而且这种展现多数时候又能得到社会的赞赏。



图 5—2 打斋仪式中的跳捉龟舞阶段

第二节 投师学法的年龄

盘瑶男子开始学习法术的年龄差别很大。赵成寿告诉笔者，除了徒弟年纪不能大于师父外，师父对徒弟开始学习法术并无严格的年龄限制。在笔者采访过的 51 位受访者中，他们都还能告诉笔者他们是多大开始学习法术的。综合他们言说的结果，盘瑶男子开始学习法术的年龄差别很大——从 8 岁到 40 多岁都有。笔者的受访者对于“何时是学习法术的最佳年龄”这一问题的回答也很不一样。有的强调“年轻”，认为年轻记性

好，学得更快，记得更多。如六雷屯赵文富认为，一个人开始学习法术时越年轻，效果越好。他告诉笔者，他很小就跟父亲学法，十几岁就学会请神，后来因“文化大革命”冲击停止学法，“文化大革命”过后年纪大了，记性不好，也不愿意学了，现在只能作小法事。而另外一些受访者则强调“成熟”，认为太年轻还是娃仔，不识字，读不懂经书。如赵有兴师公认为，一个人只有到了20多岁，智力才发育完全，也有一定的人生阅历，这时候才是学习法术的最佳年龄。而据笔者考察所知，多数盘瑶人20多岁就开始学法术，后因忙于农活，没有时间钻研法术。他们说，年轻时有力气多干活，让生活过得好些，等到年纪大做不动了，才考虑学更多的法术。笔者在贺州联东村考察期间，结识了来自牛路冲的52岁的赵有安。他告诉笔者，他早在1980年就已经度戒，挂了十二盏大罗灯。虽然他早已度戒，学法也很早，但因忙于农活，没有时间学更多法术，到现在还成不了师公，只能替人作些小法事。在笔者所认识的师公中，除千金组的赵贵府只有30多岁外，其余都是50多岁以上的中老年人。

第三节 巫医行业的训练

巫医行业是一种学成的职业。学习做巫医，先要学会做一些基本的家庭小礼仪，如祭奉家中的祖先神以及逢年过节时家庭的神事活动等，然后再学做一些大型仪式。学习过程是一个学习经本知识与实际操作相结合的过程，以师父带徒弟的形式进行。在学法过程中，最主要的两项技巧是模仿和记忆。徒弟要以师父为榜样，先观察师父怎么做，然后模仿师父跟着做。等学到一定程度，便开始协助师父作法。如在贺州盘瑶中，由于有些仪式持续时间长，中间又不能间断，而师公多数是由中老年男性担任，体力上难以承受，因而师父们常带上师替（学徒），在仪式过程中让他穿上法服代自己唱跳。在学习过程中，如果徒弟有问题可当场或随后询问师父，从而得到师父的进一步教诲。通过不断地合作交流，一种亲密的师徒关系建立起来了，徒弟也可以不时到师父家里请教。

培训既是徒弟学习技能的课堂，也是师父对徒弟进行品德教育的课堂。徒弟要熟悉巫医的道德规范，培养一定的角色认知。师父会告诫徒弟，要遵守戒规，不得妄取财物，否则神灵降罪。《戒坛文》对巫医的品德有严格的要求：

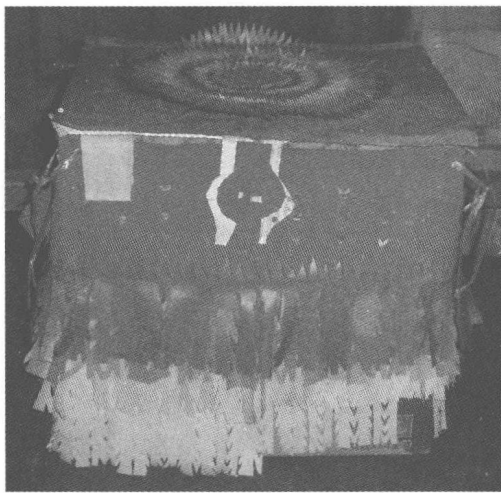


图 5—3 满七仪式中送给亡者的钱柜

治得凡民人康泰，保得千秋万
万年。

救得凡间人康泰，至今世代得
安宁。^①

学法过程中还有很多技艺需要学习。如有些仪式需要禽畜作祭品，学徒要清楚何种仪式用何祭品，用多少数量；有些仪式要用草扎成各种草像象征鬼神，这些草像不是随便扎起来就行，要让人看出每个具体代表的是哪个鬼神；有些仪式要剪纸、画符，用什么纸、如何剪画成各种规定的鬼神形状；再有做纸帛也是有规定的，不同鬼神所用纸帛的份额、形状也有区别。扎草、剪纸、画符、做纸钱等都是手艺活，

开了香门相来请，求得病
人个个兴。

你不嫌人山路远，你不嫌
人水路深。

不怕山高你也去，不怕水
深你也行。

不嫌人家缸无酒，不嫌人
家身无钱。

有钱请你你也去，无钱请
你你也行。

.....

三更半夜人相请，急急差
兵急急行。

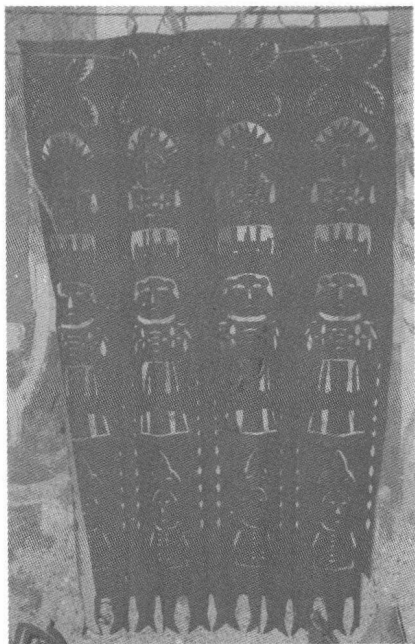


图 5—4 还愿仪式中献给盘王的红罗花帐

^① 李默：《韶州瑶人——粤北瑶族社会发展跟踪调查》，中山大学出版社 2004 年版，第 292 页。

要练得多，才能做得好。

然而，学习法术不是轻而易举的事，需要从点滴学起，到最后能熟练操作不出差错，得到师父和众人认可，学习方算结束。如果徒弟有学习的积极性，而且天资聪慧，不出几年就能独立行巫。如果一个人想成为学识广博、法力超群的巫医，在可以独立主持仪式后，还需不断地向师父以外的其他巫医学习。长时间下来，巫医个体与同行的其他成员广泛接触后，会逐渐地积累起更多的法术知识。如六门屯赵成德早年跟父亲学法，但所学法术十分有限，请他作法的群众很少。后来他于正月初一拿着一只大公鸡、一碗扣肉来到六音屯拜庞文荣师公为师，经过不断学习，现已成为一名有声望的师公。然而，由于盘瑶仪式繁杂冗长，需诵读大量经文，咏唱各种音乐，使用特殊道具，熟悉复杂程序，谙知仪式符号意义等，使得巫医成为一种专门行业，非一般人可以充当。而师公的培养则需要更长时间的训练了，因为仪式中有大量道教繁文缛节，而这些知识在日常生活中并不流行，多数为仪式专属性知识，所以需要系统地学习掌握，要成为一名合格的师公需要经过数年甚至十几年的学徒生涯。因此，并不是每个盘瑶村寨都有师公，如遇大型法事经常要到别的村寨去请。

在学徒成为一名正式的、独立开业的巫医之前，他需要有助于施法的



图 5—5 还花桥仪式中送给神灵的花盆

工具。师父没有义务为徒弟准备法具，徒弟可以自制法具或向师父购买，但在使用前须请师父开光，才具有通神的灵性。在徒弟正式为别人作法前，师父要拨法给他。赵文县说，届时徒弟要带1只鸡、1—2斤猪肉到师父家里，煮熟后摆在神龛前，师父请来证见家先、阴阳师父、玉皇大帝、三清、祖宗香火（度过戒的还要请传度师）告诉他们说，徒弟经过一段时间学习之后，已掌握了不少法术，现在可以做师父了，请他们在徒弟作法时拥护他，让他作法灵验。学成后徒弟也可以招收弟子，从此能够自立门户。黄金寿说，徒弟在成为社会认可的师父后，如果跟师父一起去帮人作法，所得红包分给师父的份额要大些。如果哪天师父老了，不能外出给人作法，而徒弟出去作法路过师父家门口的，所得红包要分一部分给师父。

正如前面所论述的，学习法术没有标准的年限，也没有标准的方式来宣布正式开业作法。在一个学徒成为社会认可的巫医之前，或许他已经给一些家主做过简短的仪式。通过这种方式，他逐渐获得民众的信任，年长日久以后，他的名字会逐步在村寨里传开。就像坎德尔在他报告中提到的那样，“如果他做成功了幾次，他的名声就会在本村和其他村寨传播。他会努力举行更难办的多种仪式”^①。随着名声越来越高，他可以逐渐地从地域或治疗种类上扩展他的业务范围。他在本村寨或更广的地域范围内为人所知，成为一个更广泛的巫医分散网络的成员。理论上而言，任何已完成法术学习者，应有资格独立行巫。然而在盘瑶社会，仅完成法术学习，还不能成为社会认可的巫医。只有经过挂灯、度戒，经师父授予经符，支给天兵神将后，才能取得做巫医的资格。

第四节 登上巫医的阶梯

在仪式场合里，仪式主持充当着非常重要的角色。在巫术活动中，通常会有巫师在场，否则巫术活动便无法进行。巫师所以非常重要，原因在于：首先，他们多数属于世俗社会的首领；其次，他们的能力、经验和社会性权力在仪式活动中经常被指认为沟通人神的灵媒，因为只有他们才有资格与神灵进行交流；最后，他们的存在使得仪式变得庄重而富有神秘

^① 转引自差博·卡差·阿南达《泰国瑶人——过去、现在和未来》，谢兆崇、罗宗志译，民族出版社2006年版，第224页。

感。因此,巫师权力是一种特殊的制度性传承——或来自身体、职业的某些特别资质,或源于在社会中占据权威地位的特殊身份^①,或被特定群体认同的标准化宗教知识且在限定的群体内部传承^②。

盘瑶巫医即是这样的角色。盘瑶人信鬼崇巫,仪式活动频繁。出于信仰需求,几乎每个盘瑶村寨或邻近村寨地区均可找到一两位巫医,由他们充当仪式的表演者和执行者,负责同祖先、神灵进行交流。倘若本村或周围村寨没有巫医,仪式活动便无法进行。盘瑶人便会觉得社会难以运转,生活中有诸多不便。接前文所述,弟子对仪式的程序有一定的熟悉,而且会作一些小法事,这并不代表他就可以出去替别人作仪式。换言之,要替别人作仪式,须先取得有主持仪式的资格,也就是要先成为一名正式的、社会认可的巫医。在盘瑶社会中,一个人被社会认可为真正的巫医之前,他还需经历不同等级的宗教仪式之考验。在盘瑶宗教观念中,未挂灯、度戒者无法沟通鬼神,没有正神护侍,易被邪魔侵害,故无能力担任巫医,更不能探问鬼神。1999年夏季,笔者在宁明县爱店镇琴么屯考察期间,结识了时年28岁的盘瑶青年黄福财。黄福财在中国出生,在越南长大,通晓两国语言。他从小对法术感兴趣,稍长即随越南盘瑶师公学法,平时给师公们抄写经典,遇有法事就在旁边观摩。长年的经本学习与临场观摩,让他通晓很多仪式程序,能独立主持不出差错。然而,由于黄家男丁兴旺,排在他前面的叔辈、兄辈尚未挂灯、度戒,按祖传规定他不能越过长辈先挂灯、度戒。黄福财有个小叔年仅6岁。黄福财说,等到他小叔挂灯、度戒,他可能都有50多岁了。虽然黄福财熟背经典,通晓多种科仪,但因未挂灯、度戒,没有资格充任巫医,故没有群众请他作法^③。黄福财的师巫经历说明,在盘瑶社会只有已挂灯、度戒者才有资格参加宗教活动,也才有可能成为巫医主持或协助主持各种宗教仪式,得到民众的尊重。未挂灯、度戒者不能参加宗教活动,更不能沟通鬼神为社会服务,故而得不到社会的尊重。2008年冬季,笔者在贺州市黄洞瑶族乡三岐村观看还盘王愿仪式期间,

① 莫斯、于贝尔:《巫术的一般理论·献祭的性质与功能》,杨渝东、梁永佳、赵丙祥译,广西师范大学出版社2007年版,第36—39页。

② Turner. *Religious, Specialists*. in Lehmann, A. C. and Myers, E. *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. California: Mayfield Publishing Company, 1985, p. 82.

③ 这里有关黄福财师巫经历的资料,是笔者于1999年夏季在张有隽教授的指导下到宁明县爱店镇堪爱村丈鸡屯进行本科毕业实习时,对黄福财先生进行访谈而得。

结识了在仪式中担任厨官的盘宗科。他告诉笔者,厨官主要是给师公们当助手,负责上香、装坛、杀还愿猪等与神灵相关的事宜,故须经过挂灯级别以上者才能担任。如果还愿与挂灯、度戒结合作,只有经历过与受戒者同级别仪式以上者才能担任厨官,如挂过三台灯者,只能在挂三台灯仪式中担任厨官,而不能在挂七星灯仪式中担任厨官。2008年夏季,笔者在都江村元炉组冯丙旺家观看满七仪式时,又遇到了盘宗科。他告诉笔者,因死者盘妹理的丈夫是一位七星爷(挂过七星灯),所以她应享受同等的丧礼待遇,而他挂过七星灯又通晓仪礼,因而被邀请来充当师公们的助手^①。凡已成功挂灯、度戒者,还拥有阴阳师父以及特定数目兵马的保护,除他本人外家人也因他挂灯、度戒有了神灵的庇佑而免于灾难。因此,接受挂灯、度戒拥有阴阳师父,获得鬼神沟通的能力,获得并指挥兵马驱邪驱魔,有资格担任宗教职务,实际上就是因接受挂灯、度戒而获得充当巫医应具备的能力和资格,并因有此宗教仪式而获得民众的认可,有资格成为仪式的导演者和主持人。

对盘瑶男子而言,要做一名完整意义上的巫医,要经历从低级到高级的过程。这个从低级到高级的过程,实际上也就是需要经历从低级到高级的宗教仪式的过程。这个宗教仪式从低级到高级依次为挂灯、度戒、加职、加太。盘瑶人称挂灯为 guax dang,称度戒为 douc sai,称加职为 ja zeqv,称加太为 ja taiv,称受戒男子为 sai - gorx (师男)。盘瑶度戒仪式因以挂灯为主,故学术界多称之为挂灯。然而,这是不正确的。挂灯只是分为三个阶段的度戒仪式中的第一阶段,挂灯之上按度二戒^②、度三戒、加职、加太^③的顺序依次递升。由于度戒传承变异所致,不同地区的盘瑶在度戒级别的划分上,存在着较明显的差异。以田林、贺州、金秀三地盘瑶为例,田林盘瑶度戒分为三个阶段,第一阶段是挂三台灯,第二阶段是

① 以上的访谈内容是笔者于2008年1月6日、2008年7月29日分别在贺州市黄洞瑶族乡三蛟村、都江村两地对黄洞村园林组52岁的盘宗科先生访问时采集到的。

② 田林盘瑶中度二戒分为挂七星灯和挂十二盏大罗灯,而笔者调查的忠良乡盘瑶挂灯仪式分为挂三台灯和挂七星灯,挂三台灯是初戒,挂七星灯是度二戒。赵有兴师公说,度二戒分为升度二戒和中度二戒两种。中度二戒比升度二戒级别更高,仪式程序更为复杂,师父多出1位书表师,要写很多符箓挂在竹幡上,用红纸剪成众多太阳挂在竹幡上,还要上山砍来竹子,用土堆成山的模型,在上面插上竹子、竹幡,请师父举行开山仪式。

③ 有关盘瑶加职、加太的相关叙述可参看白鸟芳郎编著《东南亚山地民族志》(1980: 50),广西民族学院赴泰国瑶族考察组编:《泰国瑶族考察》(1989: 218—224),竹村卓二:《瑶族的历史和文化》(2003: 149—150)。

度二戒,又称中度或 guax ziepc nyeic zanv daic lorh dang (挂大罗灯十二盏),第三阶段是度三戒,又称传度或加职^①。贺州盘瑶度戒也分为三个阶段,但挂三台灯只是三台保命灯,挂七星灯才算是初戒,挂十二盏大罗灯是度二戒,而挂十二盏大罗灯后,如再度阴槽、刺敕、上刀山,则称为度三戒。赵有福说,贺州有的地方还有度四戒,但他表示只是听说大坪瑶族乡的师公有此事,自己并没有见过^②。金秀盘瑶度戒同样分为三个阶段,第一阶段是挂三台灯,第二阶段是度二戒(挂七盏灯)分为升度二戒和中度二戒两种^③,第三阶段是度三戒。度三戒与度二戒所挂灯之数量一样,但要多请2位师父,法事多做1天,同时还需立竹幡。由于度三戒仪式程序复杂,金秀盘瑶中现在已找不到有能力主持这一仪式的师父了。如今度三戒之法早已经消失,再也找不出能说清度三戒来龙去脉的师公了^④。

在度戒前,师男须在师公指导下经过一个斋戒期的修炼。修斋期间,不能行房事,不得吃荤沾腥。如有违犯,请不来神灵,导致度戒失败。与此同时,师男还要跟师父习读经典,抄写经文。斋戒期长者一个月,短者六七天即可。在度戒过程中,师男还要学道法经咒,学会使用法器和各种舞神跳法。届时师男将跟师父一句一句地喃唱经咒,一步一步地跟师父走三台七星罡,以及跳舞度龟兵。凡接受度戒者,师父授予经咒符篆,支给天兵神将,委以宗教官职,发给阴阳据,赐予法印、法衣等物品,同时还要奏青词,吃老君饭,是为取得老君认同,以能召神劾鬼,消灾度厄,治病救人。由此可见,瑶族度戒是成仙管鬼,请神治鬼,得阴兵驱鬼,得巫术赶鬼^⑤。对学做巫者而言,度戒是他得以成为巫医的必然途径,并从此具有独立主持仪式的能力,获得进入神圣世界的资格。仪式结束后,师男便被认可为交通鬼神的灵媒,从而有权主持

① 陈玫姣:《从命名谈广西田林盘古瑶人的构成与生命的来源》,台北唐山出版社2003年版,第107页。

② 2008年7月28日晚,在贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组与赵有福师公的访谈中由赵师公所提供。

③ 这一信息是笔者2008年12月23日晚在金秀瑶族自治县忠良乡德香村小德屯参加黄通贵家度戒仪式时,由主持仪式的主醮师庞有福、引戒师庞有坤、保举师赵福明3位师公提供。

④ 这里有关度三戒的叙述,是笔者于2008年12月13日在金秀瑶族自治县忠良乡德香村小德屯参加黄通贵度戒仪式时,对主持仪式的引戒师庞有坤、保举师赵福明的访谈整理而成。

⑤ 张劲松:《瑶族度戒调查及其傩戏初探》,《长沙水电师专学报》1990年第2期,第93—97页。

仪式，能够替人作法消灾。因此，瑶族的挂灯、度戒实际上有巫医出师礼的意义。在桂北资源县一带盘瑶中，度戒也称为“抛牌”，有“开张营业”之意。是故度戒那天，本寨乡亲踊跃而来，外村远客纷纷而至，主家杀猪宰鸡宴请亲友，而受邀亲友送上礼金表示庆贺，场面十分热闹。如小德屯黄通贵举办度戒仪式时，摆15桌酒菜宴请亲友，亲友们也给封20—100元不等的礼金，共计收到2764元礼金^①。凡已成功度戒者，均为老君门下弟子，可称为瑶族社会的巫医，他们均已获得一定的法术，拥有一定数量的兵马，都可作一些简单的法事^②。因而有学者在统计大瑶山瑶族宗教教师时，把所有已度戒之人都纳入统计范围^③。就广义上而言，已度戒者均应属于宗教人士群体，只不过所作法事多是家庭内的小法事，而村寨性质的法事和家庭内的婚丧等大法事仍要由师公来完成。现盘瑶社会中的巫医，绝大多数是由已度戒的成年男子担任。不过，在度戒过程中，师父向徒弟所传授的法术数量十分有限，要想成为一名经验丰富的巫医，在度戒后还需努力学习更多的法术。如果一名巫医掌握的法术越多，他就越能指涉宗教领域内更大的权力，同时也能提升他在宗教领域中的地位与权威。

大瑶山盘瑶现今保存下的挂灯仪式有 *guax fam - toi dang*（挂三台灯）和 *guax cietv - fing dang*（挂七星灯）。除三台灯外，七星灯不是所有姓氏的人都能挂。姓氏不同，挂灯仪式的级别、程序也有所区别。盘瑶传说有盘、沈、包、黄、李、邓、周、赵、胡、唐、雷、冯12姓，12姓瑶人中有些姓氏又拥有自己的亚姓。兹以忠良乡盘瑶赵、黄二姓为例略作说明。当地盘瑶赵姓有大赵、小赵两个亚姓。大赵为七代转，班辈有“如、德、成、有、进、才、至”。小赵为五代转，班辈有“明、成、文、春、进”^④。小赵人只能挂三台灯，挂不了七星灯，但夫妻可一起挂灯，男子发给老君印，女子发给王母印，仪式中不挂黄幡，没有“度阴”节目。大赵人可挂七星灯，有“度阴”节目，但他们只度男子，发给老君印，没有中度二戒^⑤。黄姓分为“黄春”和“黄进”两个亚姓。“黄春”班辈为“元、通、春、文、金”，“黄进”班辈为“元、通、进、文、金”。

① 这一数字是笔者在金秀瑶族自治县忠良乡德香村小德屯参加黄通贵度戒仪式时，在2008年12月25日早通过翻阅礼金簿而获得的。

② 徐祖祥：《瑶族的宗教与社会》，云南人民出版社2006年版，第41页。

③ 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第370页。

④ 2007年6月22日，由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯82岁的赵文富师父提供。

⑤ 2008年12月25日，由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯57岁的赵有兴师公提供。

“黄进”人只度到二戒，夫妻可一度，发给两颗法印。“黄春”人可度到三戒，但度男不度女^①。赵、黄二姓内部挂灯、度戒的若干差别大致如上所述。本书主旨无意讨论各姓氏之间度戒仪式的差别，故对此话题暂置诸不论。

挂三台灯是度戒的初级阶段，凡已挂三台灯者称为“川通间梅师道二教授度初戒弟子”，取得“法”的称号，拥有24兵头36兵将，可置备笞子、法剑、纸钱凿等简单法器，能主持卜卦、祭祖、送花鬼、招魂、送怪、收犯等简单仪式。要想获得更高的法力，在世俗社会中做与之相应的更高级别的法事，需经历更高一个级别的仪式程序。

挂七星灯是度戒的第二阶段，凡已挂七星灯者称为“川通间梅师道二教升度二戒弟子”，继续沿用“法”的称号，拥有36兵头72兵将，获得做师公的资格，可备置牛角号、法剑、上元棍、纸马印、铜铃等法器，以及师公服、神像画、神头，能主持挂灯、度戒、打斋、打醮、还愿、请玉皇大帝、开天门等重要法事。然而并非所有挂过七星灯的男子都能成为师公，因为做师公须识文断字，熟读大量经典，懂得繁杂科仪。盘瑶男子中挂过七星灯的很多，但最后能做师公的却很少。度戒过后，如师男聪颖好学、愿当师公的，师父有责任指导他习经认字，传授各种祭仪。师男除了要熟读经书外，还要会书写各种咒语、符篆、青词黄表、禳灾书，通晓如送鬼、招魂、安龙、架桥、打斋、打醮、还愿等仪式的程序，熟悉锣鼓敲击的点数和节奏，会作手诀，会走罡步，会吹牛角号以及随之而起的舞蹈。所有这一切在他被承认为真正的师公之后都用得着。与此同时，他作为助手跟随师父参加仪式活动，学习主持仪式的正确方法。

昭平县仙回瑶族乡茅坪村盘瑶度戒有一戒、二戒之分。度一戒挂三盏“保命明灯”。度二戒不同姓氏之间又有所差别。赵、冯、李度二戒称为“中度二戒”，挂大罗灯十二盏。黄姓度二戒称为“星度二戒”，挂十二盏灯，前面七盏是“七盏保命银灯”，第八盏至第十二盏为“大罗明镜银灯”，仪式内容比中度二戒简单些。除此之外，还有一种称为“七星度”的度二戒，挂七盏“照佑明灯”^②。

贺州市黄洞乡盘瑶度戒有一戒、二戒、三戒之别。挂三台灯只是三台

① 2008年12月22日，在金秀瑶族自治县忠良乡德香村小德屯黄通贵家观看度戒时，由龙表屯65岁的庞有坤师公提供。庞师公在仪式中担任引戒师。

② 有关昭平县仙回瑶族乡茅坪村盘瑶度二戒的叙述，是根据笔者2010年8月3日对该村小林香屯盘成府师公的访谈记录整理而成。

保命灯，一戒或初戒相当于挂过七星，二戒相当于挂过十二盏大罗灯者，挂过十二盏大罗灯后，如再度阴、刺敕、上刀山，也就是度三戒，对神可称为三戒弟子。只有达到度戒一级才会有度阴。过去度戒都要度阴，但度阴比较危险，很多受戒者常在度阴中昏迷过去很久才醒来，也曾出现过昏迷后醒不来死掉的事故，所以现在的度戒很少度阴了。度了三戒后还可以举行加职仪式。已度三戒者，可以与师父平起平坐了，这不符合讲究等级的瑶族宗教制度，办法就是再进一步提高师父的地位，即对师父进行加职。父亲的职位不能低于儿子，所以儿子度戒，父亲也得加职。加职后，加职者的权力和地位都得到了提升，法号也随之改变，如法名为“赵法德”的人，加职后法名改为“赵德一郎”，“一”表示该男子是家中的长子。

完成了度二戒或三戒的过程，一个人就取得了做师公的完整资格。由此可见，盘瑶巫师实际上通过度戒向弟子传授宗教知识。在讨论度戒时，不难发现整个仪式实际上相当于传授宗教知识的“填鸭式”课程。通过提供一个值得记忆的场景，度戒仪式能够促进宗教知识的学习，从而有助于确保瑶族宗教文化的持久延续。当弟子们的学习进行实质性的宗教仪礼时，他们又通过一连串的神职授任仪式而获得不同等级的神职，从而取得主持仪式的合法性权力。



图5—6 金秀盘瑶度戒仪式中的申香阶段



图 5—7 师父扶师男准备度阴



图 5—8 众师父作法为师男度阴



图 5—9 主醮师为师男挂贪狼灯

以上是笔者根据对几位受访盘瑶师公的访谈资料整理而成。不过，以上所述仅指生活于金秀、贺州、昭平的人们由学做巫医到成为社会认可巫医的经历，不一定完全适合其他地区的瑶族。

第五节 巫医的身份标识

涂尔干认为，宗教在本质上可归结为两个基本范畴：信仰体系和仪式体系^①。仪式是用以表达、实践乃至肯定信仰的行动，而信仰反过来加强仪式，使仪式的行动更富有意义^②。宗教也正是以这两个范畴为支撑点而得以存继和发展。神职人员作为信仰的担当者和仪式的执行者，他们不仅

① 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 年版。

② 李亦园：《说仪式》，李亦园：《宗教与神话》，广西师范大学出版社 2004 年版，第 36 页。

拥有所奉宗教的信仰体系和仪式体系知识，而且还备有一套用以表达本宗教特定意义的工具，将他们与其他的社会成员区分开来。这些工具也就是一个宗教的外在符号，并各象征一定的宗教意义。就盘瑶巫医而言，这套工具包括法服、法器、神像画和经典。它们是判明巫医资历深浅、道行高深的标识，也给仪式场合带来了庄严的宗教氛围，引导人们承认支持着仪式所体现的宗教观的权威，同时在仪式中生存世界与想象世界借助象征符号形式变成同一个世界^①，与巫医的仪式表演相得益彰，让巫医顺利地完使命行为的塑造，而观众在巫医表演的过程中同超自然界发生联系，从而分享了仪式所展现的宗教文化意义。本节显示的主要是贺州市黄洞瑶族乡千金组赵有福师公的法具。

一 巫医服饰

巫医在仪式场合，常披挂特殊的服装和饰物，统称为巫师服饰。巫师服饰作为仪式场合巫师身份的特定标志，是巫师身份转换的凭借^②。当地盘瑶风俗，凡挂灯、度戒者需制有特别衣服。衣服以绣有花鸟的红布做面料，用针缝制而成，以后遇重要法事时穿用，以作巫服。盘瑶巫师穿巫服作法多见于大型仪式，而在简短仪式中常以普通瑶人装束出场，而有资格主持大型仪式的只有师公，故盘瑶巫医的服饰实为师公服饰。下面列出赵有福师公的法服，并附上相片（暂出5幅）。

sai - lui（师公服）

用宽2米、长2米或宽1米、长4米的红绸做面料，剪成前后3幅用针缝即成。袖口、衣服的下摆再连缀上深蓝色衣边，身穿约及于膝盖上方。师公跳神作大法事时穿用。

sai - junh（师公裙）

用红绸2米剪成2幅，用针缝制而成。师公跳神作大法事时穿用。

baengh tin maux（平天帽）

师公还盘王愿、度戒时戴的帽子，形似瓦棱。赵文县说，他家以前也有平天帽，用人的头发编成，后来卖掉了。现在已没有人会用头发编，只能用土布缝制。

① 克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈、郭于华、李彬、罗红光、田青译，上海人民出版社1999年版，第129、135页。

② 孟慧英：《中国北方民族萨满教》，社会科学文献出版社2000年版，第235页。



图 5—10 师公服



图 5—11 平天帽背面照

sienh dauh (神头)

又称上元神头，为纸质彩绘。师公打斋、度戒、还愿时，戴在头上跳神用。神头有两张，分白天作仪式用和晚上作仪式用。白天作仪式用的神头眼睛为白色，晚上作仪式所用神头的眼睛为红色。赵有福师公说，上光时神头放在神额里边，先戴神头再外套神额。上光也称入童，即师公进入做法事的状态。

faam cingh guanz (三清冠)

木雕彩绘。师公做丧事时用，主持丧葬仪式时师公不想戴神额，也不想穿师公服，可以戴三清冠以代替。

sienh biorng (神额)

师公在请神时，戴在头上跳神用。纸质彩绘，上面画有 7 位神。图右起分别为张天师、玉皇大帝、灵宝天尊、元始天尊、道德天尊、圣主、李天师。赵有福师公说，以上 7 位神中，张天师、李天师只不过是配角，不是主要的神。最两边眼睛下的两个小神像也是配角，代表的是火神。



图 5—12 上元神头

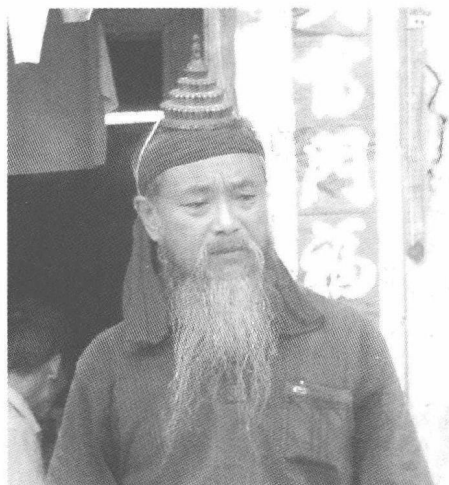


图 5—13 三清冠



图 5—14 神额

二 通神法器

法器是巫医主持仪式时必不可少的用具。法器的作用是有助于巫医沟通鬼神，施法震威。盘瑶巫医常用法器见如下诸种，并附上相片（14 幅）。

bienhhungh yienx（盘王印）

许愿很久没还愿，怕盘王怪下罪来，请师公行一定的仪式，并写《释罪书》向盘王解释原因，在谢罪时此印盖在《释罪书》上用。印边长 5 厘米，用硬木刻成，印面刻有“盘王印”字样。

loz - guon yienx（老君印）

长方形，长约6厘米，宽约5厘米，是盘瑶巫医最重要的法器。挂灯、度戒时由师父以老君的名义发给，供弟子救人护身用，平时收藏，死后烧化。在当地盘瑶中，已挂灯、度戒的男子，发给的是老君印，有些姓氏发给其妻的是王母印。盘瑶巫医中盛传印章法力无边，具有驱魔祛邪、保护六畜兴旺的作用。盘瑶经书《挂三台七星灯》描述道：

天差差啊地差差，老君玉印给将来。
玉印老君门下出，八尺手巾抛下来。
玉印原来是四方，老君名字在中央。
抛下落阴祖师印，抛下落阳喝龙王。
若有十方人相请，合印之时鬼灭亡。

.....

天差差啊地差差，王母玉印给将来。
玉印老君门下出，八尺手巾抛下来。
玉印原来是四方，王姥名字在中央。
抛下落阴祖师印，抛下落阳来度娘。
保你养牛牛便大，保你养猪不使糠。
保你养鸡蚊子样，鸡公强过大鹅皇。
今日当天给度你，莫把玉印作为闲。^①

.....



图 5—15 盘王印

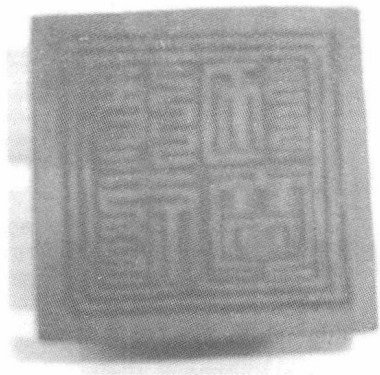


图 5—16 老君印

① 摘自《造挂三台七星灯》，1932年抄本，2007年8月16日，于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵春福先生家收集。

sou dongh yienx (疏筒印)

用硬木刻成，有剑形装饰。师公做法事时，写好各类奏表后，装入信函状纸袋内，用此印盖于信函上。印于信函表面的剑形装饰的空白处及两边，用来书写疏表的名称等。

biuv dongh yienx (表筒印)

也是用硬木雕刻而成，作用与疏筒印基本一致。

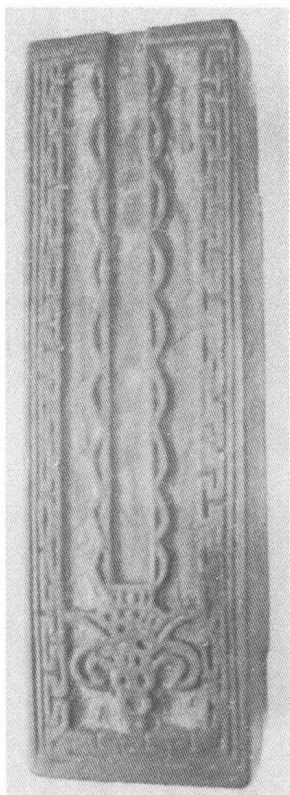


图 5—17 疏筒印

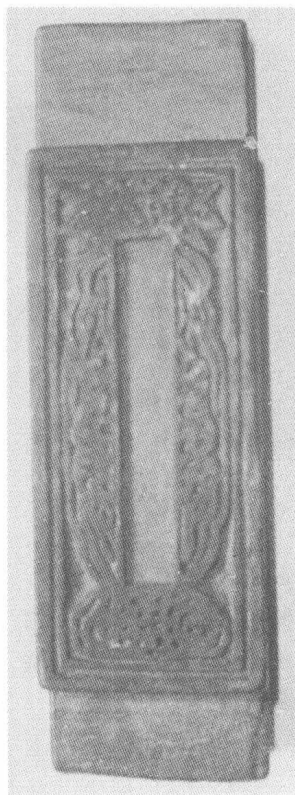


图 5—18 表筒印

ngungh gornng (牛角号)

牛角号是在一个普通的水牛角细端接上一个木制吹嘴而制成，是盘瑶师公做法事开天门时用以发号施令的法器。牛角号的作用是能够吹出浑厚、低沉且能传播很远的呜呜声，传说可以吹开天门地户，招使天兵下降、娱乐神明和驱鬼祛邪。盘瑶经典还对牛角号进行神化，宣扬它来历不凡：

此角不是非凡角，角是犀牛头上生。
寅卯二年角落地，落在黄龙海中心。
太上老君来看见，老君执起向前行。
太上老君造角口，张赵二郎修角边。
借我师男吹一曲，声声吹到老君门。
一吹上界呵呵笑，二吹白鬼断踪游。^①

gimx（法剑）

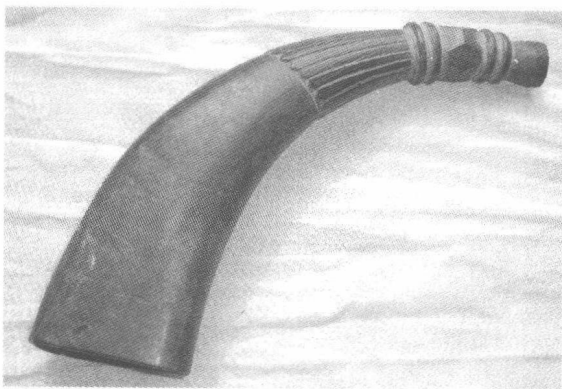


图 5—19 牛角号

分大小两种。大的长 19—20 厘米，宽 5—6 厘米。小的长 9—10 厘米，宽 3—4 厘米。柄带环，环上置铜环若干枚，摇剑时“沙沙”作响。巫医在施法时常用剑对着施咒载体念咒，或以之敲击牛角号等。

nyah genv（牙筒）

牙筒笏状，硬木彩绘，稍呈弧形，长约一尺。师公在跳神时配合铜铃使用。

siangh yuonh guonx（上元棍）

凡户主当师公的均置有上元棍一根，长 1 米多，用硬木削成，形似拐杖，棍头削成菱形。常用于打斋、挂灯、度戒、还愿等需要挂神像的大型仪式，

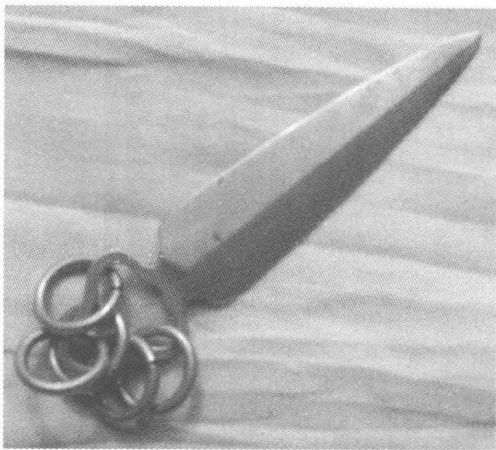


图 5—20 法剑

① 摘自《度师书乙本》，抄本年代不详，2007 年 7 月 24 日于金秀县忠良乡德香村古盘屯赵有兴师公家收集。



图 5—21 牙简

供师公跳神时使用，以表差兵遣将、发号施令之意。经典中亦有对神棍的神化：

执棍便问棍出处，棋棍出世有根源。
棋棍出世龙华县，天师学法问根源。
龙华有条神仙杵，世代神仙杵代红。
张赵二郎来学法，便将仙杵至乾坤。
头绣八角金冠顶，脚骑八角镇乾坤。
中心又把龙棍过，造成神棍进香门。
无事法坛案上坐，有事帮圣出香门。
师男传度将来使，执双棋棍拜老君。
引代师男求官职，棋棍原来求大官。

.....

打开天门天兵降，打开地府地兵行。^①

① 摘自《大经书全本》，抄本年代不详，2007年7月24日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

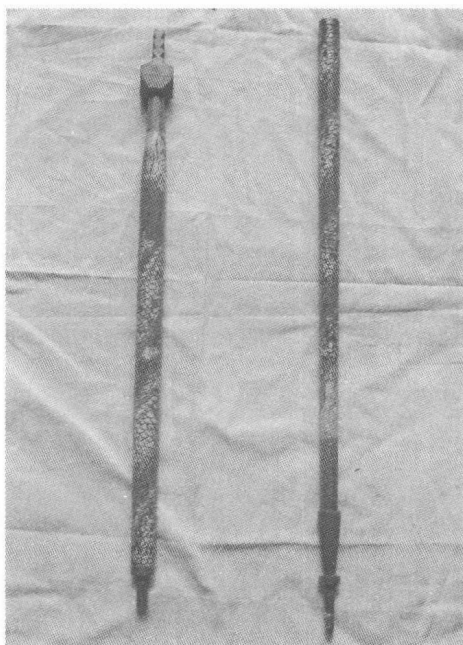


图 5—22 上元棍

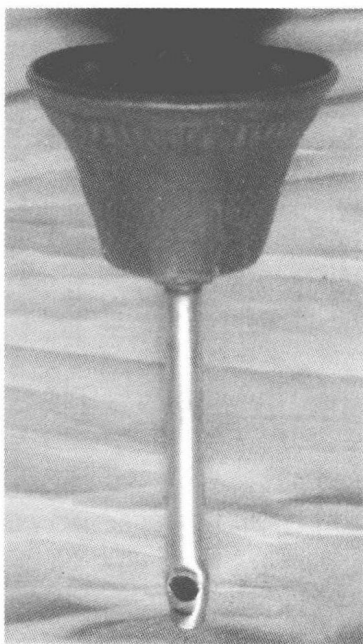


图 5—23 铜铃

dongh lingh (铜铃)

为吊钟状，高约 14 厘米，口径 6—7 厘米，黄铜制，内悬铃锤，摇动时“叮当”作响。师公在打斋、度戒、还愿仪式中跳神时用以召神送鬼。

zeiv - maz yienx (纸马印)

也称马板。用长约 13 厘米、宽约 10 厘米、厚约 3 厘米的一节硬木削平四面，在双面上雕刻数量、不同形状的神人骑马形象。马板根据所刻神人形象的不同，可分为三清马板、灶王马板、功曹马板。师公在请神送神时，在裁割好的黄纸上加盖纸马印，烧化给天神。



图 5—24 三清马板



图 5—25 灶王马板



图 5—26 功曹马板

jaux（筊子）

筊子巫医常用占卜具。长6—7厘米，宽4—5厘米，多用竹根剖成两片，而后削成牛角状。筊的正面是平的，有几道刻槽，反面是凸起的，比较光滑。弟子从师父那里学会法术后，择吉日带上香纸到山上挖竹根做筊子。动手挖竹根前，先烧香焚纸，祭告山神，然后手摇竹子，嘴里念叨“天灵灵，地灵灵”。挖竹根时如果山对面有人，就发出三声呼叫，若对方呼回应，最好马上挖，这样作成的筊子最灵。这使笔者想起了弗雷泽讲述的一件事，在意大利罗马附近的内米湖畔有这样的习俗：为了获取祭司的职位，义务之一就是要从森林的树枝上折取一枝小树枝——金枝^①。筊分为阳筊、阴筊、保筊。师父打筊时，将两个筊片扔在地上，若都是正面，为阳筊；若都是反面，为阴筊；若一正一反，为保筊。对于一场法事的主持人巫医来说，打筊顺利与否，关系到仪式能不能继续进行下去，巫医也要盯着打筊的结果。因此，打筊可称之为

① 弗雷泽在《金枝》一书中写道，在意大利罗马附近的内米湖畔的阿里奇亚丛林中，有一座森林女神狄安娜的神庙，神庙的祭司时刻守卫着长在神庙左边的一株高大繁茂的圣树，因为任何人只要能够折取这棵树上的一节小树枝——金枝，就可以获得同这位祭司进行决斗的权利，而如果在决斗中又能杀死这位祭司的话，他就可以成为新的祭司。参见弗雷泽《金枝》（2006：1—3）。

仪式之“眼”^①。

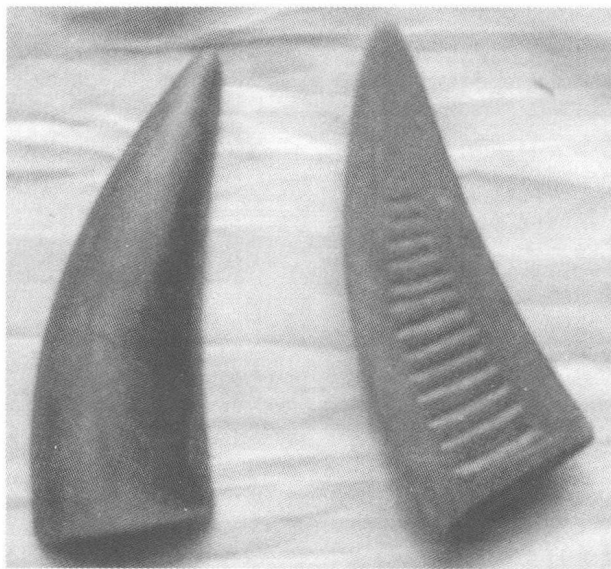


图 5—27 簪子

nqong（长鼓）

打斋、还愿用。木制，彩绘。制作之法是，锯一节大树，挖空中心，两头蒙羊皮或牛皮制作而成，使用时双手执槌击奏。

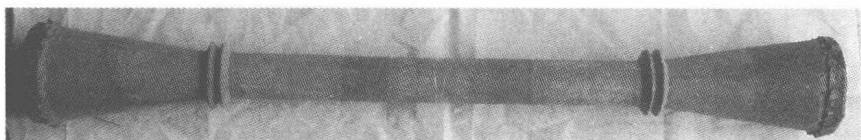


图 5—28 长鼓

三 大堂神像

神像画，盘瑶称为 domh dorngh mienv（大堂鬼），有时也称为“大堂佛像”，是他们宗教信仰的重要载体，具有悠久的历史。就笔者考察

^① 刘昭瑞：《一个瑶族师公和他的信仰世界》2008年11月，未刊发。

所知，广西盘瑶中现存最古老的神像画为清乾隆年间。盘瑶人举行还盘王愿、度戒、打斋等大型仪式时，布置神堂，张挂在墙壁上，供请神祭神用。用后喷符水洗净秽气，秘藏于箱笼中。神像一般为师公所持有，有些人家虽未度戒当师公，因家中有人生病而请来神像，当做家庭守护神祭奉，祭祀后同样收藏。神像藏久不用，为防霉坏生虫，逢六月六取出晾晒。由于神像既珍贵，又不易于保存，因而有的泰国瑶人把它存在银行里。在泰国，20世纪90年代一套神像画的价格约为4000美元^①。由于神像画在国外有市场，所以国内有些窃贼盯上了盘瑶的神像，他们趁盘瑶拿出晾晒时偷走画像。据永福县民族局一位干部说，当地曾发生过神像失窃案，尽管公安机关最终破了案，将窃贼抓住，但神像早已不知去向。盘瑶人认为，神像经师公开光后，便附有灵性，平时不能轻易示与外人，否则会招致灾难^②。2008年夏笔者与刘昭瑞教授在黄洞瑶族乡调查期间，曾两度想通过赵有福师公的关系目睹那套乾隆年间的神像画，结果都因家主拒绝而未能如愿。



图5—29 张挂神像布置法堂

神像均为彩绘。绘画时必须虔诚、庄重。作画结束后，要请师公举行开光仪式，请来众神“穿”上这套画方可使用。如果多年后画损坏了，或者由于某种原因，家主决定不再使用神像，也要请师公作仪式，客气地请众神离开。

神像画除具有宗教上的意义外，还具有一般民俗上的功能。如盘瑶小孩若占算出命带关煞，有的需要认神像画中的某位神明做契父，以保佑小孩平安长大。

① 差博·卡差·阿南达：《泰国瑶人——过去、现在和未来》，谢兆崇、罗宗志译，民族出版社2006年版，第194页。

② 笔者在调查中采集到了相当数量的因将神像画示与外人而导致各种灾难的故事，由于篇幅所限，在此不作赘述。

2002—2010年间,我们通过考察收集了10套神像画。从收集到的神像画来看,其名称、数目因地而异。永福县银洞村下洞碑屯赵如昌师公有16张神像,分别为元始、灵宝、道德、玉皇、天府、地府、海幡、大渡、大渡桥、大堂元帅、张天师、李天师、邓赵张官元帅、行司、十殿冥王、三庙神主;金秀县六干村龙表屯赵成寿师公有19张神像,分别为玉皇、上清、玉清、太清、圣主、阳间水府、文竹、李天师、天府地府、海幡、十殿阎王、三清总坛、太尉、张天师、赵元帅、邓元帅、鉴斋公、四府功曹、大渡桥。无论是挂灯、度戒、打斋,还是还盘王愿用的都是同一套神像,但作红白喜事排位会不一致。忠良乡六音屯打斋所挂神像排位从左到右依次为赵元帅、张天师、马元帅、天府、行司、圣主、玉皇、灵始、道德、灵宝、海幡、十殿、地府、李天师、红脸将军、雷公、阳关水府、天府地府、鉴斋,大渡桥挂于众神像下方^①。下面所出为金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六音屯赵成德所藏神像之图(共20幅,下出19幅以示例)。



图 5—30 赵元帅



图 5—31 张天师



图 5—32 马元帅

① 这里的神像画名称及排位次序,是笔者2007年10月21日在金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六音参加葬礼时,由主醮师赵成德师公提供。



图 5—33 天府



图 5—34 鉴斋



图 5—35 圣主

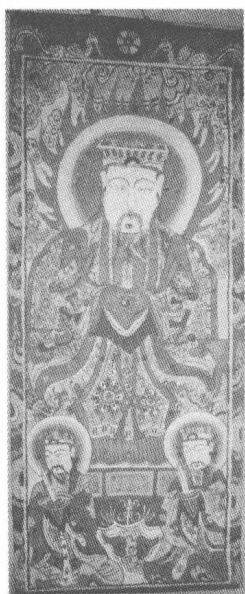


图 5—36 玉皇大帝

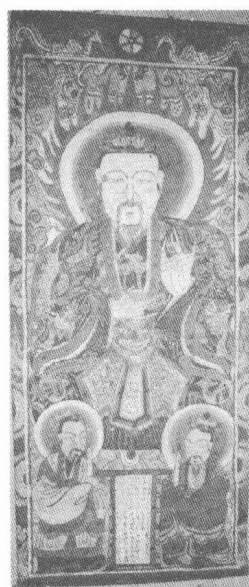


图 5—37 灵始



图 5—38 道德



图 5—39 灵宝



图 5—40 海幢



图 5—41 十殿明王



图 5—42 地府



图 5—43 李天师



图 5—44 红脸将军



图 5—45 雷公



图 5—46 阳间水府



图 5—47 天府地府

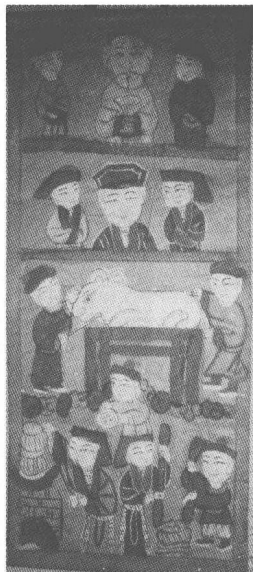


图 5—48 行司

四 宗教经典

瑶族崇拜祖先，信奉万物有灵。举凡指路招魂、婚丧嫁娶、建造房屋、驱病禳灾、出门远行、狩猎捕鱼以及祈求农业生产丰收等，都要请巫师举行相应的宗教活动，从而产生了种类繁多、卷帙浩繁的科仪文本。科仪文本瑶语称为 sai - sou（师书），是瑶族巫师举行各种仪式时所使用的仪式范本，包括举行挂灯、度戒、打斋、打醮、祭祖、求花、求财、驱疫、延命、保生、还愿等仪式所使用的疏、表、咒、诀、符、经文、神唱等，记载着瑶族观念中的鬼神世界。

盘瑶民间至今尚保留有不少经书。由于过去几乎每个村寨都有巫医，故每个寨子都可以找到一些经书。有些人虽然不是巫医，但祖辈曾经是巫医，家里也留有经书。瑶族经书多数在“文化大革命”期间被视为“四旧”而被大量抄没焚毁，只有少数被巫医秘藏而得以存留。我们于 2002—2010 年间多次到广西盘瑶村寨考察，前后收集了 318 部经书（详见附录二）。经书用汉字杂瑶族土俗字抄写在毛边纸上，用油纸做封皮，用线装订。经书有的请人抄写，有的巫医自己抄写。经书的封面和背面常记有书主和抄写者的姓名以及抄写时间。所发现的 318 部经书中，有 238 部标有抄写时间，其中 172 部为新中国成立后抄本，47 部为民国年间抄

本，19部为清末抄本。经书书名往往标明内容和用途。盘瑶经典种类繁多，虽用毕生之力来研读，也未必能窥其全豹。通过书名与巫医的解释，以及他们对经书的分类，兹将我们在8个盘瑶村寨中收集到的318部经典按用途大致分成12类。



图 5—49 师公在对经书做分类

（一）打醮用

打醮是一种禳灾祈福的仪式。盘瑶如遇村寨疫病流行、久旱不雨，需大设醮场，祭拜各路神祇，祈求保佑生者安宁、生产丰收、六畜兴旺。打醮常用的文本为《打醮书》。相关文本有《打醮开山用》、《打醮放水》、《安龙谢土》、《安龙设花杂书》、《打醮安龙》、《安龙》、《建醮施孤救蒙山角运》、《建醮施孤用》、《七星二戒度筵三十六通天大醮》、《建醮朝供三朝科一本》。

（二）打斋用

打斋是为死者超度亡灵的仪式。打斋文本相当丰富，经常出现的标题有《忏犯解结》、《终书意一卷超度一卷送桃源洞一卷在内》、《送亡法一本》、《送亡法书全本》、《送乐梅山引书科乙本在内》、《孤寒忏食书》、《孤魂忏饭书》、《送亡忏粮书》、《送下桃源用》、《闲时忏饭书》、《忏饭书全卷》、《忏饭书》、《解食忏饭书一本》、《送梅山拾捌洞》、《送亡法》、《送亡超度》、《送亡书》、《忏饭书下忏用》、《送终过梅山书送终过梅山

科文》、《送梅山》、《送乐梅山》、《送亡桥咒食》、《送十程》、《超度大经书一部》、《送亡书壹本孤魂供饭在内》、《送丧书》，而《请筵白话书》、《白筵通用》、《白筵用法书》、《请筵书一本》、《开坛书一本》、《火堂书》、《火炼书》、《大堂火炼城法》、《新录大经天堂科共书乙本上卷》、《送亡书壹本沙城经》、《忏饭戒食科》、《拾殿科文一部》，很可能与打斋有关。

（三）度戒用

如前文所述，盘瑶度戒有多种不同阶段。男子经由度戒可在神灵世界中获得相应的职位；他们持有度牒，拥有特定数目的阴兵，凭借这些阴兵的保护，不但可以远离灾病，还可以主持一些简单的仪式治病救人，再经过进一步研习法术成为师公。这类文本有《挂三台七星灯书》、《度师书》、《造挂三台七星灯》、《挂灯书》、《戒民书》、《挂灯传度书》、《请圣科戒度文二本合订本》。相关的文本有《送入度老君上船用》、《明隔传度书》、《度师力圣上云台书》、《装槽上船用》、《超度传本》、《超度大经书一部》、《敷舒黄道书一卷》、《仰帅上船挂大罗灯书一本》、《正度三戒法书》、《传度三戒过筵总书》、《三戒证盟法书》、《贺星拜斗书》、《起游书》、《传度下大堂禁用三戒传度书》、《三戒引度法书》、《中度二戒书》。

（四）加职用

加职是比度戒更高一级的宗教仪式。加职通常有另外的仪式，也可以与度戒一起作。赵有福师公说，广西籍瑶族一般有加职，湖南籍瑶族没有加职传统。祖先没有加职传统的，就不用举行加职仪式。由于父亲职位不能低于儿子，所以儿子度戒父亲就得加职^①。用于加职之书，仅见有赵有福的《加职书》1本，该书在已知的瑶族经典中极为罕见。

（五）还愿用

相传盘瑶祖先渡海时得到始祖盘王保护，以后每到一定时间都要举行还盘王愿仪式。常用的文本有《师歌书全本在内》、《盘王书》、《盘皇书》、《还愿歌书》、《师公歌》、《师公书》、《圣皇王书一卷》。还发现用于还盘王愿仪式的不同阶段的文本：《流落歌》、《坐席请圣书全卷》、《解神意书》、《盘皇头夜书科一本》、《盘皇小歌词一本》、《盘王坐席唱》、《还盘皇第二夜用》、《席书三十六段》、《盘皇歌书一本第二夜用》、《盘

^① 这里有关盘瑶加职的叙述，是笔者于2008年2月13日晚在贺州市黄洞瑶族乡千金组对赵有福师公进行访问而采集到的。

王初夜歌书一本》、《第二夜流落》、《初夜歌书一本》、《上本请圣歌》、《中本接圣还愿歌书》、《下本还愿歌》、《还愿下席歌词》、《开坛完盆执圣用本》、《还愿招禾开天门全书》、《上本流落共上光在内》、《下本流落解神意》、《还愿歌堂愿请歌点席》、《流乐解神意》、《还愿伸香意者参考用书》、《请翁》、《第二夜大歌书》、《流落书全卷》。相关文本有《盘皇目录》、《三庙皇书一本》、《歌堂使者太平敬词书》、《盘古大歌词二卷》、《请圣咒经》、《龙灯点谢》、《盘王郎香烟额路筵愿一应在》、《赵姓额筵流水簿》、《还愿送神日书一部》、《杂用还愿上光话语全卷》。

（六）送鬼用

盘瑶人相信，给人间带来祸害的煞神厉鬼很多，如邪、瘟、禁鬼、五鬼白虎、白衣丧车、元宵、火星、妖精百怪等上百种之多。他们认为，犯着这些鬼神必须送走，否则人畜不安。不同的鬼神需要用不同的仪式送走。常用文本有《送鬼杂书》、《番犯书》、《收犯书》、《设鬼书》、《接鬼书》、《力鬼为师父在内》、《说花鬼解关煞》、《杂话设小释罪用》、《送颠书》、《吊九良星》、《设各种用途内有安坟设星鬼花星鬼》、《设花鬼》、《请禁鬼名书》、《度暗山书》、《解禁》、《送鬼扎鬼书保老结筵在内》、《小拆解过筵》、《解关书壹本》。

（七）架桥用

盘瑶人认为，疾病是灵魂与肉体分离的结果。为了恢复健康，须举行仪式唤回脱离肉体、在外飘荡的灵魂。这就需要架桥把逃走在外的灵魂与肉体联结起来。架桥仪式有很多种类，如有十保桥、长生保命桥、黄河大桥等。架桥所用文本比较少，常用标题有《架长生桥一卷在内》、《架十保桥》、《架桥书》、《送桥书一本》。

（八）开光用

盘瑶在使用与神性有关的物件如法具、神像前，一定要请师父开光方可使用。这类文本有《开神光法在内子孙应用东请西迎》、《新抄开光佛像书科乙本》、《开光书》、《开光点像》、《开大堂光用》。

（九）祭祖用

盘瑶经书中用于祭祖的文本有《家先书》、《宗枝簿》、《设家先用在根道尾》。《宗枝簿》也称为《流水簿》。笔者收集到《家先书》2份、《流水簿》4份，分别为赵家《家先书》2份、赵家《宗枝流水簿》2份、庞家《宗枝流水簿》2份。《家先书》是巫医为户主举行祭祖仪式时念诵的历代祖先世系名单，里面记载着每一代祖先的法名。《宗枝流水簿》中常记载祖先来源、还愿所需物品、程序以及历代祖先法名、安葬地址

(包括省、府、州、县、乡、岭冲、社及坐向), 是研究盘瑶还愿以及迁徙分布的重要资料。

(十) 表奏用

表奏有表、疏、意、牒、榜等格式, 由巫医填好地名、人名、日期后烧掉, 寄往神灵世界。奏表往往不是单篇, 而是集结成册, 如《表榜状疏》、《送亡榜表牒疏一本》、《送终疏表》、《求花科法疏意全本》、《挂七星灯三台疏贰本》、《灶鬼疏经书一本》、《疏表书》、《杂流表引牒书卷》、《打醮榜》、《寄房疏一本》、《送亡疏表》、《初戒疏表牒、中戒疏表》、《桥头桥尾疏表》、《疏古书一本》、《设诸大神疏表牒》、《送怪、解释香火表疏》、《开山疏表书》、《建三十六通天大醮榜挂幡亟状总在内》、《许小位安龙清醮过筵疏表引符对联一本》、《二戒中度打三十六通天大醮

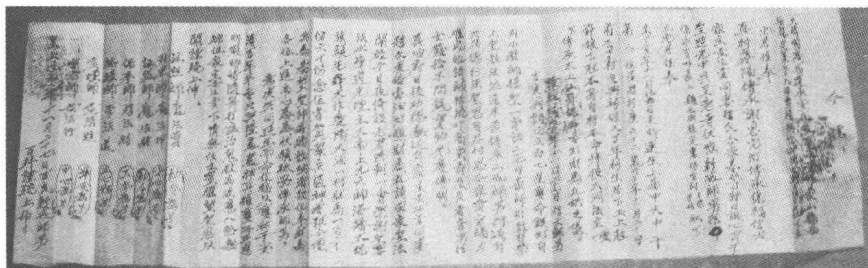


图 5—50 度戒文牒

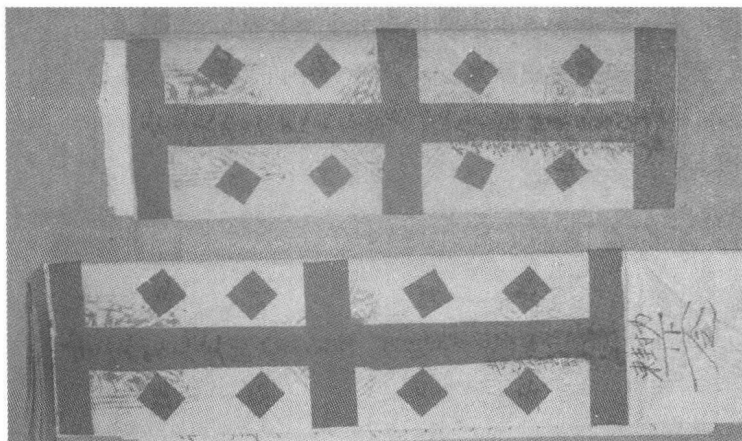


图 5—51 度戒疏表

过筵》、《三十六通天大醮表疏引在内》、《开山疏表引一本》、《三十六通天大醮四府状表疏钱关青词疏》、《经疏表书1本》等。

(十一) 小法用

盘瑶巫医法术很多，如有藏身法、雪山法、收犯法、五雷法、收惊法、隔路法、退卡法、收晒法、止血法、移灾法、变水法、变席法、变身法、变禾法、变碗法、黄河水法、开山法等上百种之多，而这些法术绝大多数记在巫医头脑里，很少有文字记载。从少量有记载的法术看，法术书形状比较小，手掌般大小。法术书多数为几种法术合成本，少数为一法一书。笔者收集到的法术书有《白话法九龙水收晒收犯书本》、《开山法》、《小法物一卷》、《大堂火炼城法》、《火炼书》、《法书》、《雪山水法》、《叫帝书》、《杂法书》、《法书全本》、《小杂法书一本》、《结新婚斩杀》等。从用途上看，法术书主要是用于驱邪祛病。

(十二) 占卜用

盘瑶占卜文本分为两类：一类为堪舆演算书，如《东西宅论》、《天师妙诀》、《杂良陈子性同论》、《陈子性全书》；另一类为各种不同的占卜术，如《求签灵神卦书》、《求签书》、《投师问卦》等。比较具有代表性的手抄本还有算日子、制定婚姻的书，如《杂粮书》、《杂良书》、《合婚书》、《集良书》、《杂看百物等项》。

盘瑶民间经典分类大致如上述，从中可发现它有以下特点：一是在形式上，多为混合型文本，几种不同类型的文本编合在一起，巫医须从中把合乎特定仪式活动的部分挑选出来；二是在内容上，十分庞杂，牵涉婚丧、疾病、占卜、生育、生产，也有处理度戒的；三是在传承上，主要采用口头传授，七言押韵的歌谣形式及经典中许多同音异义的写法^①，可以归为口头传授，然后凭记忆写下的结果。

① 如占卜用书有的写为《杂良书》，有的写为《杂粮书》。

第六章 巫医的内部分层

在第五章中，我们通过瑶族巫医的言说详细地论述了巫医的师巫动机、学法年龄、行业训练、资格认定以及身份标志物。一如本书前几章的风格，在本章第二至第四节，笔者仍希望通过细节来展现瑶族巫医基于经历不同等级的神权授任仪式而导致的内部分层，以及由此表现出来的一些等级差序现象。本章第五节则以几位瑶族巫医的谈话资料为主，并辅之以其他材料，来讨论巫医如何通过操纵公众意见，争取民众支持，削弱对手实力，以获取主持仪式的权力。

第一节 内部分层的维度

范根纳普认为，人类的经验是由不同的阶段，如出生、成年、结婚和死亡组成的，而这些事件中的每一个都有庆典作为标志，便于使个人离开一种确定的位置而转入另一种同样确定的位置^①。瑶族人一生各个时期同样有庆典作为标志，以使个人能在世俗社会和神灵世界中占有一席之地，而带有庆贺青年成熟以及增进个人社会威信的度戒仪式正是这些庆典中的典型例证。度戒仪式由于包含许多丰富象征性的姿势、言语，经组合而形成一系列的场面，从而建立沟通，因而备受众多论及瑶族宗教的学者所关注，成为他们观察瑶族信仰体系的一扇“窗户”^②。

由于瑶族度戒仪式内容驳杂、形式多样，以及支系复杂性和地域衍变性，造成不同研究者在对它们意义的表述上存在较大的差异，或认为是瑶

① Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 3.

② 这里采用了贝尔对仪式的看法，即仪式作为文化原动力的窗户，人们可以通过它认识和创造世界。参见 Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 3。

族的成丁礼^①，或认为虽具有成丁礼的特点，但已演化成道教的授箬仪式^②；或认为是道教入道仪式^③；或认为是道教的授箬仪式^④；或认为是保证瑶族人死后在神灵世界有稳定地位的权能仪式^⑤。正是由于一方面度戒仪式蕴涵了丰富的传统文化信息，另一方面在不同的地方文化情景中研究者们所关注的侧重面不同，所以在对其意义的表述上才会出现如此巨大的差异。而瑶族度戒仪式引起笔者兴趣的是，它们同个体身份地位之间所呈现出的特殊关系。笔者更倾向于把瑶族度戒仪式看成是提升仪式接受者在世俗社会和神灵世界中的地位仪式，比较接近于特纳所说的“地位提升仪式”^⑥，故在书中采用“地位提升仪式”这一用语。

对瑶族男子而言，度戒是关系他们生前死后福祸的大事。接受度戒者经历此人生关口后，其社会角色和地位发生转化，从此才成为真正的盘王子孙，才有资格参加宗教活动，拥有特定数目 baengh - maz（兵马）的保护，可进一步从师学法当师父，生前在社会上受人尊重，死后架天桥引往天堂投官任职，名字记入家先单内，享受后世子孙的血祭，否则被视为没有归宿的孤魂野鬼。由于度戒这么重要，因而瑶族男子长到一定年纪之后，必须举行度戒仪式。如六雷、龙表两个村寨，18—77岁的男子60%都度过戒。但在经过剧烈变化的现今盘瑶社会，年轻一代中有些人已经不再那么严格固守这一传统了。如古盘屯、十八家屯、千金组、林场屯、小林香屯等村寨，没有经历任何宗教仪式的成年男性大有人在。尽管经历过并且仍处于剧烈变化过程之中，但整个瑶族社会的信仰之风仍然极为浓郁，还保留着瑶族的基本信仰传统。换言之，瑶族社会传统的信仰体系，

① 云南省编委会：《云南金屏边苗族瑶族社会调查》，云南民族出版社1982年版，第68页；胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社1983年版，第246页；苏德富、曹之鹏等：《四论道教文化与茶山瑶民间文化关系》，广西瑶学会编：《瑶学研究》第3辑，广西民族出版社1993年版，第365页。

② 张有隼：《瑶族宗教论集》，广西瑶学会1986年编印，第11页。

③ 黄贵权、李清毅：《瑶族度戒初探》，广西瑶学会编：《瑶学研究》第3辑，广西民族出版社1993年版，第398页；黄贵权：《靛村瑶族》，云南民族出版社2003年版，第192—193页。

④ 雅克·勒穆瓦纳：《勉瑶的历史与宗教初探》，《广西民族研究》1994年第4期，第22—25页。

⑤ Peter Kunstader, *Autonomy and Integration of Social System: The Yao Mountain Population and Their Neighbors*, in Peter Kunstader ed. *Southeast Tribes, Minorities, and Nations* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1967, 2: 587—588; 竹村卓二：《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社2003年版，第148页。

⑥ 特纳：《象征之林——恩登布人仪式散论》，赵玉燕、欧阳敏、徐洪峰译，商务印书馆2006年版，第169页。

并没有随着社会的剧烈变化而发生结构上的改变。关于盘瑶挂灯、度戒仪式需经历哪些等级以及这些等级的意义,依据若干民族志资料仍有相当不清楚的地方。在此根据金秀县忠良乡赵成寿、庞有坤、黄金寿、赵有兴、庞有福、赵德福6位师公的言说,结合自己的现场观察,对当地盘瑶的度戒仪式叙述如下。

挂灯是第一阶段的地位提升仪式。确切地说,应称为挂三台灯,因举行仪式时需预备三盏明灯而得名。挂三台灯要请祖本师^①、开教师、保重师3位师父。挂灯日子到,师公挂起神像,设坛祭告各路鬼神。师男坐在一张特制的凳子上,双手紧握约有酒杯粗、长六七尺的竹竿一根,上凿一个孔,用竹条穿过,两头分别套上用竹子制成形如酒杯的小竹筒两个,竹筒内各放酒杯一只,竹竿顶再放酒杯一只,全部盛油点灯。师父念咒施法驱邪,解去师男身上三灾六害。接下来念挂灯书,请仪式助手帮敲锣打鼓,师父手持铜铃、牙筒领师男念经跳神。念经跳神结束,开始念经挂灯,众师父唱《抽三台灯歌》。唱完《抽三台灯歌》,祖本师念《李十六咒》拨第一盏灯李十六灯给师男,开教师念《李十二咒》拨第二盏灯李十二灯给师男,保重师念《李十一咒》拨第三盏灯李十一灯给师男。诵经念咒结束,退下三台灯,放到神台上。开教师用7个铜钱摆三台桥,引领师男走过。走完三台罡,师父给师男拨符法,支給兵将,抛给法衣、印章,付给阴阳牒。最后焚化纸钱,送走鬼神。主家杀猪,设宴庆贺。通过这一仪式后,师男拥有24兵头36兵将,取得fat(法)的称号,俗称“阴名”或“法名”。法名由“姓+法+□”组成,空格内的字是由师父打筭确定的。若是阳筭表示可以用该法名,否则要重取另一个法名,直到打出阳筭为止。取了法名后,师父会记录下来,避免以后有人重复使用。如古盘屯的赵有兴,取得法名后,写作“赵法兴”。当丈夫取得“法”这一称号时,妻子便自动取得si(氏)的称号,法名由“姓+氏”组成,如“赵氏”、“冯氏”、“盘氏”等。法名生前只在宗教场合使用,日常生活中并不使用,死后写进家先单。

度戒是已挂灯者能够参加的第二阶段的地位提升仪式。依若干民族志的论述,盘瑶度戒有挂七星灯和挂十二盏大罗灯两种^②。就笔者在大瑶山

① 祖本师通常为师男的亲生父亲,如果父亲不在人世,挂灯时让任意一位师父代为挂灯。

② 参见白鸟芳郎编著《东南亚山地民族志》(1980:50),云南省编委会:《云南苗族瑶族社会历史调查》(1982:151—152),陈玫姣:《从命名谈广西田林盘古瑶人的构成与生命的来源》(2003:107),徐祖祥:《瑶族的宗教与社会——瑶族道教及其与云南瑶族关系研究》(2006:75)。

的观察而言，当地盘瑶度戒只挂到七星灯，分为升度二戒和中度二戒两种，两者之间的差别已见第五章第四节，此不赘述。除三台灯外，七星灯不是所有姓氏的人都能挂。盘瑶不同姓氏间挂灯仪式都有所区别，对此的讨论已见第五章第四节。盘瑶教理规定，要先挂三台灯才有资格度戒，但允许度戒结合挂三台灯、还盘王愿一起做。挂七星灯与挂三台灯仪式结构基本相同，但灯增加到7盏，师父增至9人，法事增加了“开天门”、“度阴”等节目，还要多喃唱经咒，仪式持续3天2夜。现将笔者于2008年12月23—25日在金秀县忠良乡德香村小德屯黄通贵家所见之挂七星灯结合挂三台灯的仪式略述于下。由于挂三台灯仪式程序已见上述，若再加以赘述，似有饶舌之嫌，现仅就挂七星灯的仪式程序录之如下。

家主决定挂七星灯后，要请师父择吉日良辰。吉日择好了，用槟榔去请开教师、主醮师、保重师、引戒师、证明师、保举师、纸禄师、坐坛师、香老师^①，以及亲朋好友，交代具体的度戒时间，请他们前来给师男度戒捧场。度戒前一周，主家便开始整理房屋，备办仪式所需之物品。吉日一到，师父来到家里。主家杀猪，敬供祖宗、三清、行司。师父在锣鼓伴奏下，布置神堂张挂神像。挂好神像，师父洗澡，主家办菜请师父吃“落脚酒”，由主醮师交代清楚每一位师父的职责，讲明举行仪式的缘由、仪式程序，以及仪式过程中应注意的事项等。吃完饭，师父穿上法服。挂灯开始，坐坛师摆盏，师男拜祖宗、三清，主醮师讲意者，香老师上香，接着主醮师、开教师、引戒师左手持牙筒，右手铜铃在前，师男跟在后，随众师跳神。跳神结束，7位师父一字排开站在师男面前，依次给他挂七星灯，主醮师挂贪狼灯，引戒师挂巨门灯，证明师挂禄存灯，保举师挂文曲灯，纸禄师挂廉贞灯，坐坛师挂武曲灯，香老师挂破军灯，待众师父挂完灯后齐唱《挂七星灯》。唱毕，轮流将7盏灯拨给师男。上了七星灯，众师父一起念唱《元始天尊咒》、《灵宝天尊咒》、《道德天尊咒》、《北斗咒》、《李十六咒》、《李十一咒》、《李十二咒》等。念唱经咒其间，众师不时跳舞，摇铜铃、牙筒或舞剑，表演各种舞神跳动作。念咒完毕，主醮师为师男关灯，把它们放在神台上。关完灯，众师父给师男念《观音咒》。主醮师请来太星北斗元君为师男解去三灾厄、四煞厄、五刑厄、六害厄、七伤厄、八难厄、诅咒厄、夫妻厄、青蛇厄、冤家厄、地狱厄、债

① 上述所列师父名称，只是仪式中表现出的职能性师父，其中若干人尚不具有一般意义上的师公资格，他们只是度过戒领个名分就可以了。如上举7位师父中，仅有开教师、主醮师、引戒师、保举师规定为师公。

主厄、男女厄、复连厄、毒蛇厄、神咒厄、天罗厄、地网厄、疾病厄、丧魂厄。解完厄，退下七星灯，把灯从神台上撤下来。主醮师用7个铜钱呈品字形摆在一块白布上铺七星桥，铺好后唱《定桥歌》，意为用7个铜钱定住桥，以后师男可通过此桥往来于阴间阳世。定完桥，主醮师引领师男走七星罡，从大门方向往神台走7步，再回转走7步。走完七星罡，众师与师男脚踏香炉，手握上元棍。放香炉回原处后，引戒师引领师男学法行罡，跳舞度龟兵。接下来是“上光”、“劝功曹”、“请师父”、“接神”、“开天门”、“度阴”^①、“拨符法”、“支兵将”、“抛印章”、“抛法衣”、“挂神职”、“脱童”、“开坛赏兵”、“谢圣”、“送圣”、“吃散福酒”等仪式程序。过去在“送圣”后，众师休息洗漱进餐后，接下来“做盘王”，现在已经取消了这一仪式程序。挂七星灯后，师男在神灵世界中的地位提高一级，拥有36兵头72兵将给他充当保护神，可以召开天门地户，迎接天兵神将下降，有资格进一步学法做师公，能够替他人作法消灾，但没有与挂七星灯相应的特定称号，还继续沿用“法”的称号。



图 6—1 师男在读庆阳疏

① 度阴是指在师公的心理暗示下，接受度戒者逐渐进入昏迷状态。



图 6—2 众师父在上光

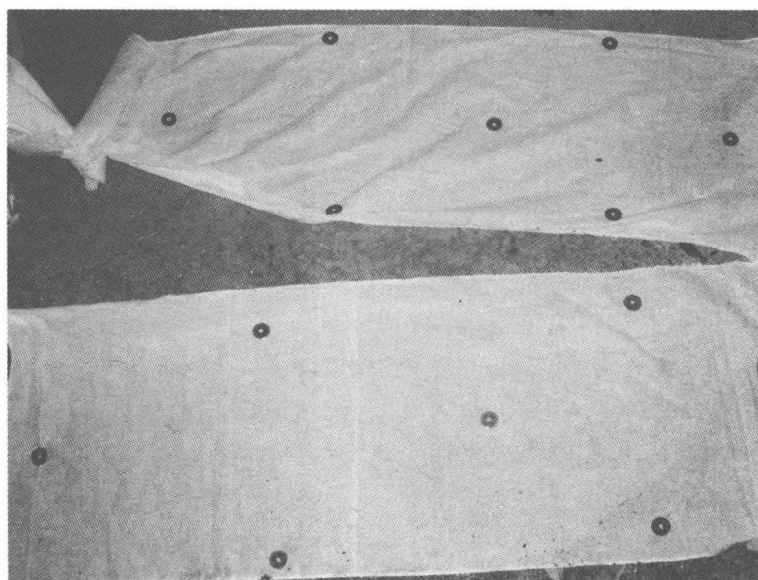


图 6—3 架三台七星桥



图 6—4 吹牛角开天门

挂十二盏大罗灯是比挂七星灯高一级的宗教仪式。举行仪式时，灯增加到 12 盏，法事增加了“上刀梯”、“跳云台”等节目，仪式持续 6 天 5 夜，需请正醮师、引度师、画表师、纸缘师、证盟师、保奉师、总坛师、坐坛师、接香师、茶主师、鼓锣师、吹笛师 12 名师父^①。通过这一仪式之后，他们在神灵世界的地位又提高一等，然而仍没有与挂十二盏大罗灯相应的特定称号，还是继续沿用“法”的称号，但可获得最高数量的 120 个阴兵。由于挂十二盏大罗灯需要巨额费用，以及能主持这一仪式的大师公不多，盘瑶人中能够举行这一仪式的人并不多见，大多数人只挂到七星灯。依笔者之考察，现今有资格举行这一仪式的师公在贺州市还可找到，如书中多次提到的千金组赵有福师公就能主持这一仪式。过去有学者报道，大瑶山郎傍盘瑶的度戒仪式也有挂十二盏灯的^②，但没有对挂十二盏灯仪式作进一步的叙述。依笔者 2002—2009 年的观察，迄今尚未发现当

① 这里的挂十二盏大罗灯仪式中的职能性师父，是笔者于 2008 年夏在贺州市黄洞瑶族乡千金组对赵有福师公的访谈中，由赵师公提供他儿子赵贵府的“度三戒阳牒”所得。

② 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社 1983 年版，第 248 页。

地盘瑶举行这一仪式的相关报告。笔者曾就忠良盘瑶挂灯仪式的级别向庞有坤、庞文贵、赵德福、黄金胜4位师公作了调查。他们告诉笔者，当地盘瑶挂灯分为挂三台灯和挂七星灯两种。不过，黄金胜、庞有坤两位师公说，当地盘瑶有度十二盏大罗明灯的。然而，不是所有人都可以度十二盏大罗明灯，只有那些“牵得起童”^①的男子才有资格度。牵得起童之人，若要提高其宗教地位，需请师父举行度十二盏大罗明灯仪式。此仪式比较简单，花费也比较小，只需请3位师父作法，杀1只公鸡供奉，装1个祭坛，簸箕内放12盏灯，度童者用3尺红布扎在头上，在师父引导下翻筋斗，最后睡下度阴，度童仪式结束。凡已度十二盏大罗明灯者，只能卜阴卦，送不了鬼神，开不了天门，做不了师公，但他们可经由挂三台灯和挂七星灯而获得以上资格^②。在当地盘瑶师公看来，度十二盏大罗明灯是有别于挂十二盏大罗灯的一种异教法。昭平县仙回瑶族乡茅坪村盘瑶中度二戒分为七星度、星度二戒和中度二戒三种，而星度二戒、中度二戒分别挂十二盏大罗明镜银灯和大罗灯十二盏。



图6—5 架刀梯（昭平吴增强提供）

-
- ① 所谓“牵得起童”是指，有师父施法洒水，敲锣打鼓，就有如神灵附体般地全身抖动起来。
- ② 这里有关“挂十二盏大罗灯”与“度十二盏大罗明灯”的区别，是笔者2008年12月24日在金秀瑶族自治县忠良乡大德村小德屯参加黄通贵先生度戒仪式时，由龙表屯的庞有坤，十八屯的庞文贵、赵德福3位师公提供。



图 6—6 上刀梯（昭平吴增强提供）

还需注意的是，度戒中有一条重要规定，那就是父亲的职位不能低于儿子，所以父亲生前只经历过挂三台灯的，他的儿子本人就不能接受度戒，但允许儿子先为父亲补度戒后，再为自己举行度戒仪式。在这种情况下，儿子的称号仍是“法”，但父亲在神灵世界中的地位自动升高至“加职”一级，与此相应的获得 lang（郎）的称号。当然，这一提高等级的规定不一定适用于所有的盘瑶姓氏。

加职是第三阶段的地位提升仪式。竹村卓二在其所著《瑶族的历史和文化》一书中，对泰国北部盘瑶的加职仪式作了简要论述。据他论述可知，达到这一等级的男子也只获得最大数量的 120 个阴兵，再也得不到更多的阴兵了，但男子可取得“郎”的称号。当丈夫取得“郎”这一称号，妻子也自动获得“娘”的称号。如邓法清妻子的法名是“黄氏”，丈夫升为“邓清一郎”后，妻子要改名为“黄氏一娘”。数字“一”表示该人是黄氏的长女，如果是二女、三女称为“二娘”、“三娘”。对于盘瑶人来说，能度到三戒加职，是最理想的状态。但由于加

职仪式需要比度戒更多的费用，所以生前能举行这一仪式的人是很罕见的，大部分是由于子孙举行度戒而得以升级。据竹村卓二的调查，泰国北部几十年来还没有发现举行加职仪式的相关报告，而有资格主持加职仪式的最高地位的祭司，在泰国北部已经不存在^①。过去国内缺乏这方面的报告，而新中国成立后又多数失传。因此，笔者2007—2008年在贺州考察获得的相关资料，无疑是对瑶族宗教史料的珍贵补充。迄今在贺州市、昭平县还有能主持加职仪式的人。邵顺财师公告诉笔者，他1993年度戒时，引戒师是70多岁的赵球四郎，正度师为邓双一郎，他们都来自昭平县。赵球四郎现在依然健在，已有90多岁了^②。赵有福师公也告诉笔者，黄洞乡杨梅冲有个60多岁名叫赵文安的人拥有郎名，其郎名是赵顺一郎。赵师公现在还藏有《加职书》，他自称有能力主持加职仪式^③。笔者就加职仪式问了金秀县忠良乡6位师公如下问题：“你们这里有加职仪式吗？”他们回答说，“没听讲过，可能古老时候有吧”。盘进元师公说，他们家的家先单中记有带郎名的家先。庞有坤师公说，他祖师中也有一个叫冯盖四郎的师父，但那位师父生活在距今100多年前，他已说不出祖师获得郎名的来历。庞有坤现年65岁，他出生后再也没听说有人获得过郎名。由于年代久远，现已无从得知那两位拥有郎名的盘瑶先人是因举行加职仪式所得，还是由于后世子孙度戒而得以升级。但可以肯定的是，现居于忠良乡一带的冯姓、盘姓瑶族祖先，历史上确有加职的传统，但他们在迁入大瑶山前或许已丢失了这一传统。如今当地盘瑶师公中加职之法早已失传，即便是用于加职仪式的科仪文本也尚未发现。

竹村卓二还在其著作中叙述，加太仪式是最高一级的宗教仪式。经过这一仪式者，取得taiv（太）的称号，在神灵世界中的地位达到最高一级。当丈夫获得这一职位时，他的妻子相应的取得“太”的称号，她在神灵世界的地位也提高一等。不过，竹村卓二认为这一仪式只是在泰国北部盘瑶的观念中存在，实际上并没有一个人真正举行过这一仪式^④。而据

① 竹村卓二：《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社2003年版，第149页。

② 2007年12月31日晚，在贺州市贺街镇牛路冲参加还盘王愿仪式过程中，由双星村的邵顺财师公提供。

③ 以上访谈内容是笔者2008年1月4日晚在贺州市黄洞瑶族乡三岐一组盘宗明先生家参加还盘王愿仪式时对赵有福师公访问而采集到的。

④ 竹村卓二：《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社2003年版，第150页。

广西民族学院赴泰国瑶族考察组的报告，在泰国清迈府发现两位经历过加太仪式且还健在的盘瑶老人。加太在泰国瑶族中也称为“封科”，有如中国封建社会的知识分子在科举考试中，封科状元一样，是十分荣耀的事情^①。笔者对广西盘瑶巫医的考察始于2002年，在与众多巫医相处期间，没有听他们说当地盘瑶中存有这一仪式。

以上是笔者根据几位师公的访谈资料整理而成的有关盘瑶地位提升仪式三个阶段的梗概。由以上所述可知，盘瑶的地位提升仪式以挂三台灯→一度戒→加职为一个完整的过程。随着一个人经历的仪式从低级到最高级，他的法事能力、宗教地位和仪式权力也达到最高级，而每一级都有相应的称号、服饰、兵马、仪式主持权等作为标识。要举办较高级别的仪式，必须从低级别的仪式办起。每升高一级，仪式规模变大，仪式时间变长，法事节目增多，仪式花费更大，师男所获得的权能也随之增强，他在世俗社会以及神灵世界中的地位也自动升高。为了举办度戒仪式，需要许多花费，同时师男在仪式期间，在饮食、言行诸方面须恪守戒律，无论在精神上还是肉体上无疑都是一大考验。度戒既然如此重要，一场仪式除主要的师父外，还需有附近村寨其他知名师公参与，同时也向任何前来观摩仪式的群众提供免费吃住，仪式花费自然巨大。赵有福说，1949年以前一场度戒仪式，徒弟要花12块银元，他自己1981年度戒时还用银元，当时是找别人借的，以后用人民币还，实际上共花费人民币120元左右。在当时当地，这无疑是一个非常可观的数目。赵有福之子赵贵府于1995年农历十月度戒，当时山里比较闲，周围地区共有15人在同一仪式中度戒，另外还有5人需要加职。当时仪式是在都江村举行。赵贵府度戒那次，由于有很多人合着做，所以每人只出600多元。由于当时负责主持度戒仪式的师公们都很年轻，体力比较好，仪式不间断地进行，只用六天五夜就完成了整个仪式过程^②。盘志富1996年度戒，仪式持续一天二夜，请9位师父作法，消耗猪肉220斤、大米300斤、酒水300斤、鸡肉50斤、鸭肉10斤，购白布62元、红布35元、衣服120元，给师父1020元，整个仪式花费3500元左右^③。2008年12月23—24日德香村小德屯的黄通贵举行度戒仪式，请9位师父作法，仪式持续三天二夜，消耗猪肉280斤、鸡肉110斤、烧鸭34斤、草鱼56斤、肉丸15斤、鸡肾25斤、鸡爪25斤、

① 广西民族学院赴泰国瑶族考察组：《泰国瑶族考察》，广西人民出版社1992年版，第224页。

② 2008年7月29日，由贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组66岁的赵有福师公提供。

③ 2002年7月22日，由金秀瑶族自治县忠良乡车田村六努屯54岁的盘志富师父提供。

芋头 30 斤、豆腐 15 斤、芹菜 25 斤、大白菜 250 斤、豌豆 15 斤、香菇 13.5 斤、木耳 1.5 斤、菜椒 16 斤、腐竹 5 斤、大葱 9 斤、贡菜 1.5 斤、胡萝卜 1.4 斤、大米 250 斤、米酒 300 斤、油 6 瓶、啤酒 3 箱、雪碧 3 箱、香烟 15 条，购香纸、布匹、衣服 217 元，给师父酬金 2412 元，整个仪式支出 10321 元^①。这在当地无疑是一笔非常巨大的花费。黄通贵说，为筹集这笔仪式费用，他们夫妻长年省吃俭用，还到广东肇庆给人割了三年的松油，好不容易凑足了这笔钱。由于子女不支持他度戒，仪式费用均由他们夫妻支付，而这几乎倾尽了他们终身的积蓄。不过仪式的费用，可视为徒弟向师父的报答以及为获得其他师父和所生活地区的人们对自己新的社会身份的认可，因而对仪式举办者而言，投入仪式中的花费是十分必要的。而且仪式的花费越多，仪式的场面越大，家主在全村人面前就会享有更高的社会地位和声望。这与博厄斯（Boas）所描述的“夸富宴”（Potlatch）极为相似。事实上，通过盛宴来赢得荣誉和声望的现象在世界各地极为普遍，而以往人类学者也有过很好的论述，如弗思、海因·格尔登就有如下叙述：

一般来说，举办宴会的主人总是会因此而得到荣誉，而在那些个人名誉和挥霍钱财紧密相连的地方，举行宴会就成为提高社会地位的步骤。在美拉尼西亚的班克斯群岛等地，这类宴会是个个人获取各种社会地位的礼仪的一部分。在当地人民生活中它常是一件重要的事^②。

由哪个人物举办的祭奠，其主持者便进升到更高一层的社会地位，可获得某种特权，例如获得某种称号，身着一定种类的衣服和装饰的权利，或者还能给自己的家中添设一定的装饰摆设的权利……纪念物与以此相结合的乡宴保证其主持者的灵魂在来世中得到幸运。^③

盘瑶的度戒仪式与弗思、海因·格尔登所描述的功勋祭奠十分相似。仪式接受者由祭奠所获得的个人威信，表现为与各阶段的功勋相应而获得的各种特权，如赐予称号，支給兵将，拨给法器，抛给法服，付

① 这里的仪式开支情况，是笔者根据 2008 年 12 月 23—25 日在金秀瑶族自治县忠良乡德香村小德参加黄通贵度戒仪式时，从掌管钱财的黄通贵的大女婿手里拿到的仪式开支登记本整理而成。

② 弗思：《人文类型》，费孝通译，华夏出版社 2002 年版，第 65 页。

③ 转引自竹村卓二《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社 2003 年版，第 163 页。

给阴阳牒，享受更高的葬礼待遇，以及记载在家先单中接受后世子孙的供奉等。虽然度戒能够增进仪式接受者在神灵世界以及世俗社会中的权力和地位，但由于度戒的花费通常都是比较昂贵的，而贫穷通常使一些盘瑶人置它们于一旁。如赵有福师公的徒弟李进保，2008年已年届55岁，他很早就拜赵师公为师，追随其作法多年，对法术相当熟悉，但是由于家庭困难，至今没有举行度戒仪式，所以不能在仪式中担任大师父，而李进保的亲弟赵文甫——赵师公的另一个徒弟已经度戒，完全可以做大师父了。

20世纪80年代以来，由于经济上的贫困，以及现代化冲击所带来的文化平衡的破坏，盘瑶的度戒活动现已渐次式微。

第二节 巫医内部的阶序

盘瑶的宗教活动严格遵照高度系统化的礼教习俗。他们一生中进行的各种宗教仪式，如婚嫁、丧葬、祭祖、度戒以及日常的小型符咒均按礼法的规定进行。所有的仪式活动均由巫者来主持，因为只有他们才够得上主持仪式的资格，外行人则等闲视之。一如前文所述，盘瑶巫医由于经历过的宗教仪式、主持仪式能力、受训程度，以及在神灵世界取得的地位的不同，导致他们内部形成一定的阶序，从而划分为打卦人、设鬼人和师公三类。

一 打卦人

打卦人指的是替人卜鬼问神的宗教师。在盘瑶社会，比较常见的占卜方式有水卦、鞭卦、问卦、签卦、秤锤卦、铜钱卦和卜阴。鞭卦、卜阴需要用降童的方式进行，只有那些有“童”的人才能为之，因此不是任何人都可以做的。举行鞭卦、卜阴时，打卦人焚香烧纸迎请师父下降，招来上下坛兵马，手抓大米四处抛撒，自己全身抖动起来，带有原始的宗教色彩。鞭卦和卜阴多为打卦人和设鬼人所使用，而师公多用水卦、问卦、签卦、秤锤卦和铜钱卦，也有少数师公如庞有坤、黄金胜、赵文甫等在某些仪式场合也会降童。



图 6—7 巫医在给事主卜阴

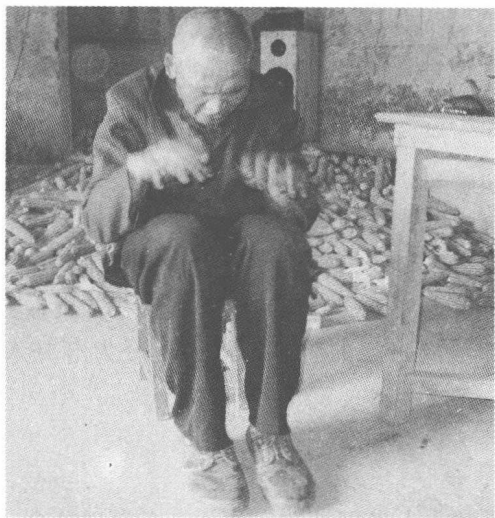


图 6—8 巫医进入精神恍惚的状态

鞭卦和卜阴与盘瑶其他宗教仪式相反，并没有文字记下来供巫医学习。卜卦的要领是由师父口授机要。巫医在迷乱中，为请他前来的家主找出病因，这与萨满治病在某种程度上是相似的。面对这种合之于一的表象，雅克认为可能在道教深入瑶人宗教仪式的主流之外，还有一个其他的中国来源^①。打卦人没有什么经书，也没有特别的法器，降童时只需 1 碗

^① 雅克·勒穆瓦纳：《论瑶族文化及有关问题》，乔健、谢健、胡起望主编：《瑶族研究论文集》，民族出版社 1988 年版，第 195 页。

米，若干香纸即可。

二 设鬼人

由于勉语中“说”的念音与汉语粤方言某地俚语“说”的念音“shi”音近，同时汉语粤方言、湘方言中也有将巫师说鬼念成“shi 鬼”和“shie 鬼”的，所以盘瑶巫师在借汉字抄写经书时，常用“设鬼”二字记录“说鬼”，因而“设鬼人”也就是“说鬼人”^①。盘瑶人称不会打斋、打醮、度戒、还愿，只会设小鬼的宗教师为设鬼人。因为打斋、打醮、度戒、还愿，要开天门请盘王、三清大道、玉皇大帝等诸多天界神明，仪式程序相当复杂，需诵读大量的经文、咏唱各种音乐，使用特殊道具。做这种法事不但要经过度戒，获得师父拨法，取得一定的职位和资格，而且要聪明识字，熟读科仪文本，并经过一定的见习，取得丰富经验，没有十几年的学徒生涯是不易做到的。而做小鬼，如送怪、解关煞、抢魂、收惊、送白虎、送半夜鬼、送花皇鬼、收犯、架半路桥等仪式比较简单，比较容易学会。因此，在盘瑶人中，不论是否挂灯、度戒，不会设大鬼只会设小鬼的宗教师，也可称为设鬼人。设鬼人只要努力学习，也可以升为师公。设鬼人替人设鬼，需要掌握一定的经书，置备一些简单的法器。所备经书通常限于做小鬼用，如《小师接鬼书》、《杂粮书》、《合婚书》、《收犯书》、《架桥用》等，而《送亡忏粮书》、《挂三台灯七星灯书》、《度戒书》、《盘王坐席唱》等打斋、挂灯、度戒、还盘王愿的经书不需备置，除非他想学做师公。法器一般有笏子、剑、纸钱凿。

三 师公

盘瑶称师公为“塞翁”。师公是指那些已度过戒，会打斋、度戒、还愿的宗教师。师公绝大多数都是中老年人，表明他们富有经验。如忠良乡有 26 位盘瑶师公，平均年龄为 64.8 岁。做师公之人，多专注于打斋、打醮、安龙、招禾、架桥、挂灯、度戒、还愿、开天门等大型仪式，而对于占卜、招魂送鬼之类的小仪式很少介入。受访的师公们自诩比打卦人、设鬼人厉害，而且经常看不起他们，特别看不起降童的人，说他们骗人。赵有福师公在谈到设鬼人时，开玩笑地对笔者说：“我是

^① 广西民族学院赴泰国瑶族考察组：《泰国瑶族考察》，广西人民出版社 1992 年版，第 260—261 页。

吃大鬼的，小鬼让他们吃，大鬼他们吃不了我来吃。”师公是经过从师学习而成，熟知天文、历法、伦理、神话、传说、医药、祭祀、占卜等数十种瑶族典籍，是瑶族中掌握本民族古代文化知识，传授民族典籍的知识分子，在社会中享有较高声望，普遍受民众的尊重。作为师公要置备挂灯、度戒、打斋、还愿等瑶族经典，还要有牛角号、铜剑、纸马印、上元棍、老君印、牙筒、铜铃等法器以及师公服饰、神像画。师公又分大师公和小师公。大师公勉语称为 tom sai ong。在盘瑶中，能称得上大师公者，通常是那些度过戒、加过职取得高级职位，具有高深宗教知识和丰富阅历与经验，能为人举行度戒、加职的宗教师。盘瑶宗教师中，被公认为大师公的有贺州市黄锦秀、赵有福，金秀县赵成寿。特别是赵有福师公，法术高，性格好，又不喝酒，所以在周围地区比较有名，几乎妇孺皆知。2008年2月21日，赵有福师公在都江村盘古大庙为都江村十仁组的赵四妹作拆契愿，几个小孩远远看到赵师公，大声喊：“Tom sai ong”、“Tom sai ong”。

无论是打卦人、设鬼人还是师公，都是因满足当地群众不同信仰层次的需要而存在，他们构成了盘瑶社会的宗教神职团体。当然，他们都不是完全的宗教职业者，而且有时身份甚至是可以相互转换的，甚至职能也是可以重叠的，如打卦人、设鬼人只要努力学习也可升为师公，而师公在为别人打卦或送鬼时，又充当了打卦人或设鬼人的角色。然而，他们三者的身份地位确实有高低之分，权能有大小之别。“打卦人→设鬼人→师公”构造出一个完整的“金字塔”式的内部分层结构图式。

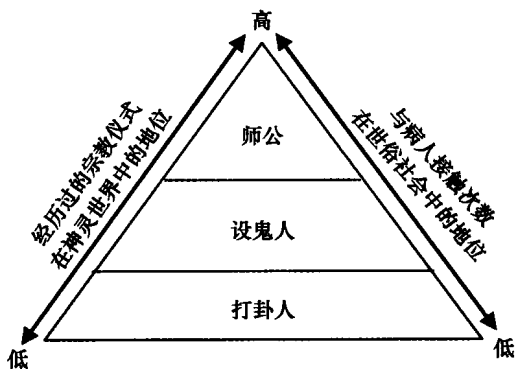


图 6—9 金字塔式的巫师内部分层结构示意图



图 6—10 金秀忠良盘瑶大师公



图 6—11 贺州黄洞盘瑶大师公

第三节 现世的权力差异

盘瑶巫医内部分层的背后，实际上蕴涵着权力的差异。本节主要以大瑶山盘瑶的资料为主，同时为弥补资料的不足，也参考了其他地方盘瑶的资料，结合历史文献、民间经典及田野口述资料，通过对巫医政治权力、仪式报偿的差异和作法次数的差别作粗浅勾勒，从中揭示巫医在盘瑶现实社会中的权力差异。

一 政治权力的不平等

在中央统治势力伸入瑶山之前，盘瑶社会内部一直沿袭着古老的族老、社老和石牌制的瑶老制社会组织。

大瑶山5个瑶族支系都虔诚供奉社王，年年都要举行祭社活动，而与这一活动相适应的，形成了社老制的社会组织。茶山瑶、花蓝瑶、坳瑶居住较为稳定，他们建有庙宇，而过山瑶因迁徙频繁，只有立石为社，社随人移。无论是茶山瑶、花蓝瑶、坳瑶，还是盘瑶、山子瑶，每社都立有一社主。茶山瑶、花蓝瑶和山子瑶均以卜卦方式选举社主，盘瑶的社主则是由最先来开村的户主担任，父死子继，世代相承。社主是集宗教、生产、民事、军事于一身的民众领袖，平时充当宗教及生产活动上的领袖，依照习惯法管理生产事务，主持一切重要宗教祭祀，调解村寨内纠纷，若遇土匪或外来压迫又充当军事领袖，组织临时武装进行抵抗。

明代以后，大瑶山社会有了较大变化。随着山外战乱不断，大量流民涌入大瑶山，山内人口骤然猛增，导致生产生活空间急剧变小，人们不免为山林土地发生纠纷^①。社老制已逐步不适应社会发展的需要，因而在社老制基础上又产生了石牌制。石牌制是历史上瑶族群众为维持社会稳定而建立的一种具有自卫性质的政治组织。过去当地瑶族习惯以一个或若干个村寨为单位，订立需要共同遵守的石牌律。石牌律订立后，主要由石牌头人负责监督和执行。石牌头人一般由德才兼备，敢于主持公道，能说会道，有胆识者担任。

宗教与政治紧密相连。它们就像一对孪生儿，总是形影不离^②。自人

① 莫金山：《瑶族石牌制》，广西民族出版社2000年版，第25页。

② 董建辉：《政治人类学》，厦门大学出版社1999年版，第107页。

类文明诞生以来,宗教与政治就不可分割地交错在一起^①。宗教在政治中的作用,主要表现在三个方面:一是权力直接依靠宗教;二是宗教可用来使统治精英合法化;三是宗教为谋求权力者提供他们借以操纵的深层结构、信仰和传统^②。特别是在发展程度较低的社会,政治中的一面即是宗教;宗教不仅是权力的工具或权力合法性的保证,而且也是政治斗争的一种手段^③。在新几内亚、美拉尼西亚、俾斯麦希腊群岛、西非洲、北美印第安人的巫师,都把巫术的权力与政治的影响并而为一^④。中国传统宗教是一种扩散性宗教(diffused religion)而非制度化宗教(institutional religion),而扩散性宗教的特质是教义、仪式与组织都与世俗的社会生活混而为一^⑤。大瑶山瑶族因其宗教体系属于高度扩散性或混合信仰,未特化自成一个独立组织,所以它渗入生活中的每一面,包括社老制和石碑制。由于巫医是鬼神意志的传话筒,而瑶民又敬畏鬼神,因而容易获得群众的推崇,故大多数的社主、石碑头人都由他们充任。20世纪50年代,几位了解情况的学者这样记叙过:“以六拉乡四个茶山瑶村落来看,近百年来,所有的石碑头人之中,只有三个不是师道公。六巷门头一带的花蓝瑶头人,几乎没有一个不是师公。”^⑥在已发现的石碑中,由盘瑶支系独自订立的石碑很少,因而鲜有学者关注盘瑶巫医担任石碑头人的情况。庞有坤师公说,他妻子的曾祖父赵志府是龙表师公兼石碑头人。《大共石碑》中,前后两班石碑头人有29位。赵文县说,在29位石碑头人中冯文香、盘元明、冯文才、冯文票、赵才官5人是师公,其余石碑头人虽然不是师公,但都已度过戒、略通法术,而前后两任大石碑头人冯文香、盘元明是远近闻名的大师公,在石碑辖区内享有很高的威望,群众都十分畏惧他们。

20世纪40年代也有学者叙述道,“石碑头人大多同时是师公或道公,不过做师公或道公的,却不一定是石碑头人”^⑦。诚如其所述,不是所有

① Myron J. Aronoff, "Introduction". In Religion and Politics, Political Anthropology. ed. New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1983. Vol. 3.

② 特德·C. 卢埃林:《政治人类学导论》,朱伦译,中央民族大学出版社2009年版,第80页。

③ 谢剑:《连南排瑶的社会组织》,香港中文大学出版社1993年版,第75页。

④ 马林诺夫斯基:《文化论》,费孝通译,华夏出版社2002年版,第77页。

⑤ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*. University of California Press, 1961, pp. 20-21.

⑥ 广西编辑组:《广西瑶族社会历史调查》第一册,民族出版社2009年版,第370页。

⑦ 雷金流:《广西茶山瑶的石碑政制》,《民俗》第三、四期合刊,国立中山大学出版1943年版。

师道公都能当石碑头人，但他们常作为石碑头人的助手负责占卜、祭祀等活动。以立石碑为例，在石碑律通过后，为表示信守料令，同心同德维护石碑，众人要举行杀鸡、剽牛歃血活动。杀鸡时，社主拿来一只鸡，石墩上每人面前放着一个碗，碗里盛满米酒，社主喃神作法，围绕桌案转三圈，然后大声说“神灵保佑，天灵地准”，一刀将鸡头剁断，鸡血滴入碗中，户主代表每人拿起一碗，歃血盟誓。若举行大型石碑会，因参加会议人数较多，不杀鸡而要剽牛。剽牛时，由剽牛手牵着牛围绕众人走三圈，社主紧随其后喃神作法。祭祀结束后，剽牛手将牛拴牢在树下，一手拿桶盆，一手拿尖刀，对着牛的心窝猛刺一刀，牛顿时血流如注，顷刻倒毙。众人欢呼，歃血盟誓，割肉聚餐^①。歃血盟誓是建立石碑的主要仪式，也是石碑约束力的重要来源。瑶民“信鬼畏誓”^②，相信杀鸡剽牛祭天地，鬼神就会监督石碑规条的执行，所以一经盟誓后，参加石碑者都得遵守石碑规条，完成石碑指派任务，若是违背石碑规条，就要受到众人和鬼神的惩罚。石碑正是通过这种仪式树立起神秘性和权威性，增强对石碑群众的凝聚力和 control 力，这就是《淮南子·汜论》所谓“借鬼神之威，以声其教”。

1909 年李国治带领清兵进入瑶山围剿三点会，利用石碑头人发动群众合围三点会。事平之后，出于追求政治整合，李国治在罗运召集全瑶山 72 个长毛瑶村的石碑头人和群众代表开会庆功，大肆犒赏，还与石碑头人商定，把瑶山划为四团，分立团总。瑶山历史上的第一代官任团总都是那些在进攻三点会时立功的石碑头人。在大瑶山分立四团，委派团总之后，清军便退出了瑶山。从此，有一部分石碑头人兼团总的双重身份，对大瑶山进行统治。由于多数石碑头人由师道公转变而来，因而由石碑头人转变而来的团总自然也有的一部分是由上了一定年纪的、受过戒的、有丰富阅历的师道公担任。如六巷团第一任团总、费孝通夫妇的东家蓝扶霄就是当地一名大师公^③。

1911 年辛亥革命获得胜利，建立了中华民国政府。民国初年，军阀混战，国民革命不断，政局动荡不安，政府无暇顾及瑶山事务，仍沿袭清制将瑶山划为四团，委任瑶族头人为团总。1933 年广西省府开始在大瑶山的边缘地区编组乡村。1942 年金秀设治局把大瑶山划分为 13 个乡，全

① 莫金山：《瑶族石碑制》，广西民族出版社 2000 年版，第 37—38 页。

② 宋·周去非：《岭外代答》卷十。

③ 莫金山：《瑶族石碑制》，广西民族出版社 2000 年版，第 64 页。

面推行乡村保甲制度，委任瑶族中群众威信较高者为乡村甲长。瑶族巫医因熟读经书，粗识文字，见多识广，能说会道，在群众中享有较高威信，故多数乡村甲长都由他们充任。瑶族巫医兼任乡村甲长的事例颇多。蓝扶霄，六巷花蓝瑶，原为师公兼石牌头人；1909年因协助右江道总镇李国治剿灭三点会有功，被委任为六巷团团总；1933年广西省府编组象县东南乡，他被任命为乡长。盘志凤，六干盘瑶，原是当地师公，广西省政府编组六干乡后，1944—1945年间被委任为六干乡乡长^①。赵文品原为六雷师公兼社主，民国时期广西省政府编组六强村，他被委任为村长。冯成文原为十八家师公兼石牌头人，民国时期广西省政府修仁当局编组乡村时，被村中群众推举为甲长。庞成源，强仰盘瑶，原是当地师公，广西省府编组强仰村，被委任为村长^②。

1949年12月1日，大瑶山解放。正当瑶族欢庆翻身解放的时候，国民党残余匪帮麋集瑶山为匪。他们在瑶山散布谣言，煽动坏瑶头参加土匪活动，蒙蔽不明真相的群众，屡屡制造匪乱。人民政府只好边剿匪，边建立基层政权。由于当时匪势嚣张，妖言惑众，瑶民逃进山林躲藏，不敢与剿匪部队接近。剿匪部队在宣传剿匪政策的同时，结合宣传民族政策，消除瑶民疑虑，动员群众下山。群众分清了是非，大胆回到村里，给剿匪部队侦察、带路并参加剿匪战斗^③。师公因常年走村串寨作法，熟悉瑶山地理，常被剿匪部队请来带路进山剿匪。如六雷赵文品师公、文二黄金胜师公都曾给剿匪部队带过路^④；长垌乡赵金保师公以作法为名给剿匪部队收集情报^⑤。经过军民密切配合，于1951年消灭了盘踞在大瑶山的土匪，同时全县的基层政权也建立起来了。人民政府在建立基层政权中认真贯彻了民族政策，由于瑶族上层人物在本民族中有一定影响，他们情况也很不一样，所以政权建设采取了与汉族地区不同的做法。对瑶族上层人物始终贯彻团结、教育、改造的方针。对一些瑶族上层人物，在政治地位上给予适当待遇。原有的一些石牌头人、乡村长兼师道公者，由于拥护党和政府

① 这一信息是笔者2010年8月1日在昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯调查时，由盘成府师公提供。小林香多数盘瑶人原住在金秀大瑶山忠良一带，新中国成立后陆续从忠良搬至现在的小林香居住。

② 2008年12月22日在金秀瑶族自治县忠良乡德香村参加黄通贵先生度戒仪式时，对前来主持仪式的龙表屯65岁的庞有坤先生采访得知。

③ 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第16页。

④ 2007年10月13日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯74岁的赵文县师父提供。

⑤ 2007年11月24日在恭城县参加学术研讨会时由广西师范大学赵敏兰博士提供，赵金保是赵博士的祖父。

的方针政策，在瑶胞中享有威信，而重新得到重用，参与到新生的政权中来。如原金秀六拉村道公兼石碑头人陶玄天，由于在剿匪、发展生产中作出一定的贡献，在瑶族群众中又享有威信，因而在 1951 年当选为六拉乡副乡长，1952 年当选为金秀瑶区副区长，1956 年当选为副县长^①；原忠良新村师公庞有德民国期间被举荐至桂岭民族师范学校培训，返回瑶山后被委任为新村村长，新中国成立后先后被委任为忠良区区长、县粮食局局长；原十八家师公、石碑头人兼甲长冯成文，新中国成立后被委任为永和村村长^②。同时还有一些人原来不是石碑头人或不在旧政权中担任乡村甲长的巫医，因品行端正，精明能干，粗识文字，能言善辩，在群众中威望较高，又经受清匪反霸、土地改革的考验，而被选拔为民族干部参与到新生的政权中来。如原人民政府县长黄元经，原县卫生科科长庞有宝，原县民政科科长黄金富，原六干乡乡长赵成寿，原六卜村团支书赵文县等人在担任公职前，已度过戒而成为地方上的神职人员^③。

20 世纪 80 年代以来，随着社会的现代化，在世界范围内宗教活动日益活跃^④。如同世界许多地方一样，瑶族地区的宗教也出现复兴的倾向。随着宗教的复兴，在盘瑶中出现了一批新的巫医。他们大多数人拥有教育或当兵背景，交际广泛，在群众中有一定影响力，因而被民众推选为村干部。如笔者所考察的忠良乡，2002 年有 53 位巫医，其中有 27 位曾担任过村干部，有 5 位是在职的村干部^⑤，而笔者 2008 年春考察的黄洞瑶族乡赵贵府师公是在职的村委副主任。

二 仪式报偿的差异

在早期瑶族社会，巫医替人作法并不贪图物质上的回报^⑥。就如瑶族经典所唱那样“不图手巾做被盖，不图米碗不耕田；不图做香花富贵，

① 莫金山：《瑶族石碑制》，广西民族出版社 2000 年版，第 72—76 页。

② 2008 年 10 月 8 日由金秀瑶族自治县忠良乡原武装部部长冯春寿先生提供。

③ 2007 年 7 月 24 日、8 月 1 日，2002 年 10 月 14 日，分别由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯 74 岁的赵文县、59 岁的冯文县两位师父，六干村龙表屯 74 岁的赵成寿师公提供。

④ 李沛良：《全球化、现代化与文化多元性：分析香港中西医药体系互动》，马戎、周星主编：《21 世纪：文化自觉与跨文化对话（一）》，北京大学出版社 2001 年版，第 389 页。

⑤ 罗宗志：《生命经验底下的信仰疗法：广西一个盘瑶村落的巫医研究》，广西民族学院民族学人类学研究所硕士论文，2003 年。

⑥ 张有隽：《瑶族宗教论集》，广西瑶学会编印 1986 年版，第 54 页。

只图名字九流传”^①。由于瑶族“信鬼崇巫”，法事比较多，只要有人来请，巫医便放下手里的农活，外出替人禳灾祈福，耽搁了自家农事，日子过得比较清贫，因而过去在瑶族中流传“有女不嫁师公屋”的说法。盘瑶还愿科仪文本《盘皇头夜书》对师公的生活状况作了生动地描述：

有女不嫁师公屋，师公浪荡不耕田。
人屋耕田一般过，十月禾仓王王开。
一日打卦三碗米，不使耕田也过年。
人话师公得酒饮，生铁犁头得嘴光。
人话师公得钱使，不见师公买马骑。
人话师公得肉吃，不见师公身上肥。

.....

人家养子出官职，我家养子出师公。
若有十方人相请，香烟熏得眼睛红。^②

不过社会发展到后来，瑶族巫医替人祈福禳灾已不是无偿了，他们开始从宗教活动中索取报酬。有史籍记载，清代连山瑶族“俗尚淫祀且畏鬼，甚有卖身以供祭祀者”^③，乐昌瑶族“瑶甲死前，必以方术授其人，谓之渡身。其人预斋三日，至期有七日功课，竖刀鸣角，略如巫覡，用费颇巨”^④。由以上文献记载可知，至晚在清代，瑶族巫医无论是替人作法，还是传授徒弟都已经索取报酬了。

瑶族巫医虽多数不脱离生产劳动，只有在民众有事时，才外出作法，但他们替人作法绝不是无偿的，家主除用酒肉招待外，还要给些财物。由于瑶族信鬼崇巫，一旦家中发生灾病，在能力所不及之外，以为冥冥中有鬼神在主宰。巫医自称是沟通人神的灵媒，民众既然相信他们的法术灵验，从而就有人不断地请他们排忧解难。他们因替人作法而获得的财物，日积月累也就不在少数了。他们因宗教活动获得一笔额外收入，生活自然

① 梁钊韬：《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，刘耀荃、李默编：《乳源瑶族调查资料》，广东省社会科学院1986年印，第271—292页。

② 摘自《盘皇头夜书科一本》，抄本年代不详，2007年8月16日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵春福先生家收集。

③ 凌锡华修，彭征朝纂：《连山县志》卷十六，1928年版。

④ 刘远锋修，陈宗瀛纂：《乐昌县志》卷二十三，1934年版。

比普通民众宽裕^①。

在瑶族社会中，若一位巫医作法比较灵验而声名远播，就会有比较多的人请他作法，那么他家的生活就会比普通人家丰裕。巫医出去作法除所得红包外，还有猪肉、鸡肉、粽子等作为酬谢。每到隆冬时节，是大法事最多的时候，师公通过作法获得大量的现金和猪肉，故当师公的人家在隆冬时节家里不缺肉吃。如贺州盘瑶师公在做还盘王愿仪式结束后，家主除给百元以上红包外，还送十几斤猪肉。2008年1月4—7日，贺州市黄洞乡三岐村盘宗明家举行了一场还愿仪式。还愿结束后，家主送给大师父赵有福红包310元，另外还有12斤重的猪头，而其他3位小师父赵文甫、李进保、赵贵府得到红包210元，以及12斤重的猪腿。赵有福与赵贵府是父子关系，他们从这场仪式共获现金520元，猪肉24斤。赵有福说，他们父子2007年通过法事活动得到猪肉150多斤，鸡10多只。2008年冬，笔者在千金组考察期间，住在赵有福家还能吃上不少还愿肉。

2月15日晚，赵师公家杀了1只鸡，还煮一锅猪肉招待我们，我以为猪肉是赵贵府昨天特意到集镇上买来招待我们。于是在吃晚饭席间，我对他们一家人说：“我们打算在你们家住下好久，你们不要特意为我们准备什么菜，家里有什么菜就吃什么。今晚吃的肉是你们昨天去买的吧？”赵师公连忙说，“这肉不是买的，是帮人家还愿时家主送的”。我说，“上次还愿都那么久了怎么还没吃完？”赵师公说，“每次出去做都有十几斤，怎么吃得完？”他还指着碟子里的老鼠干肉说，“这也是人家送的，人家知道我爱吃老鼠，因为他们有事求于我，所以送给我”。^②

2月22日，赵师公父子分别到都江村园林组和龙湾组给人招禾。仪式结束后，家主送了半边鸡给他们。因当时家主用塑料袋包，笔者没有看清里面装的是什么。吃晚饭时，笔者以为是他们家杀鸡了。赵师公说是家主送的。他笑着说，“他家杀了两只鸡，不送我半边怎么吃得完。”^③

在大瑶山盘瑶地区，20世纪70年代以前，巫医替人做小法事酬劳是

① 张有隽：《瑶族宗教论集》，广西瑶学会编印1986年版，第75页；杨鹤书、李安民、陈淑濂：《八排文化》，中山大学出版社1990年版，第130—131页。

② 摘自田野调查笔记，时间：2008年2月16日，地点：贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组。

③ 同上。

一餐便饭，而逢着还愿、打斋、度戒等大法事，依习俗规定送猪头和猪腿，没有红包可收取。20世纪80年代，常有平南汉族道士进入瑶山给人问仙、看相，在作法结束后即向人索取3.6—7.2元利息，而且还带来布袋把米盘里的米倒进袋里。当地瑶人巫医看见后说，汉人道士收利息以后咱们也收点儿^①。自那以后，大瑶山盘瑶巫医开始收取巫术服务费，巫术在当地瑶族社会成了可让渡的商品。不过，盘瑶巫医对法事收入总的来说采取的是一种豁达的态度，他们外出做法事，从来不跟家主讨价还价，由家主自己给红包。在笔者看来，由于法事的普及，早已自然形成了公认的价格，什么样的法事应当给多少钱，民众都会心里有数，而且随着物价的上涨，价格也会不断地提高。家主通常按习俗约定、仪式规模、往返路程给予适当的误工补贴。仪式开始前，家主先把钱装进一个用红纸折叠而成的封包里，摆放在供桌的米碗上。仪式结束后，家主将红包塞到巫医的口袋里，同时客气地说“辛苦你了，这个是给你的一点利息”。巫医则乖巧地说，“不辛苦的，没讲这种的”，随后由家主把红包塞进口袋里。依笔者2007年考察所知，恭城县盘瑶巫医作法一天家主给100元左右^②；贺州市盘瑶巫医作法一天家主给60元，半天30—40元^③；大瑶山盘瑶巫医作法一天家主给30元^④；昭平盘瑶巫医作法一天家主给50元^⑤。打醮、度戒、还愿、打斋是瑶族社会中规模较大的法事活动，由于举办这类法事花费巨大，所以如今打醮、还愿、度戒在当地盘瑶中已难看到。而各种小法事，则终年不断，有的巫医靠做小法事养活了自己。赵春福说，黄金寿每年替人作法所得收入可维持自己一年的生活，而他舅舅赵成寿专职作法，一个月没几天着家，平均每月收入300元^⑥。笔者曾跟随盘志富走村串寨作法。每次作法家主除用酒肉招待外，还送10—30元不等的红包。他告诉笔者，他月收入最少的也有250元，最多的有650元，年平均收入6000元左右。笔者就一个盘瑶老人一年的生活费作过调查。赵文富说，他每天的生活费要7元，一个月需210元，一年需2520元^⑦。如此算来，有些盘

① 2002年8月22日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯69岁的赵文县、77岁的赵文富两位师父提供。

② 2007年11月20日在乘车由金秀到恭城的路上对恭城县瑶学会66岁的莫纪德先生采访而得。

③ 2008年2月13日由贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组62岁的赵有福先生提供。

④ 2007年10月14日由金秀瑶族自治县忠良乡车田村六努屯59岁的盘志富师父提供。

⑤ 2010年8月3日由昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯盘成府师公提供。

⑥ 2007年10月14日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯76岁的赵春福先生提供。

⑦ 2007年10月14日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯82岁的赵文富师父提供。

瑶巫医靠作法收入养活自己确实不成问题。巫医作法事时主人包吃住，用于祭祀的肉有时还留给师公带回家，可见做法事还可以节省一笔不小的伙食费。

还有一个饶有趣味的话题是，竹村卓二认为白银对瑶族而言在圣俗两界都有价值。在世俗领域，白银可作为财富的理想形式；在神圣领域，白银是购买通往神灵世界的桥梁的媒介^①。盘瑶男女喜欢以银器作为饰品，尤其是妇女，无论老少贫富，身上或多或少要用一些银器，如手镯、戒指、耳环等来装饰。金秀盘瑶的某些法事也规定要银元作为祭物，由于祭物是供奉给鬼神的，所以一般人不敢动用。仪式结束后，这些银元自然归属于巫医的法事报偿范畴之内。有的师公法术较高，经常被请去作法，积聚了大量的银元，如六音大师公庞文荣通过作法攒下很多银元，死后留下银元 600 多个^②。现在健在的师公中，赵成寿、庞有坤、黄金寿、庞有福等人也有几十个银元^③。

盘瑶巫医与普通民众在经济收入上的差别大致如上述。而值得我们关注的是，巫医因职位、能力、经验、声望等原因而形成的内部分层所导致的仪式报偿的差异性分配。那些道法高、经验丰富、职位高的巫医常被家主请来在大型仪式中担任大师父，从而在事后分到更多的财物；而那些道法低、资历浅、职位低的初学者，只能给大师父充当仪式助手，所得的仪式报偿要少得多。

瑶族巫医仪式报偿的差异性分配，早在 20 世纪 30 年代已为研究者所关注。20 世纪 30 年代，粤北瑶族请师公做度身法事后，除酬谢师公银百元外，还得送大师公每人猪肉 25 斤，小师公得 10 余斤^④；20 世纪 40 年代，桂北瑶族在还愿法事结束后，除酬谢师公桂钞数元外，还要送主坛师公猪头 1 个，8—9 斤；普通师公猪脚 1 只，猪肉 1 条，重 3—4 斤^⑤。2008 年冬，贺州市黄洞乡盘宗明家做还愿法事。法事临近结束，厨官切开还愿大白猪，秤取并穿绑好 4 份猪肉给主持仪式的师公：还愿师得猪头 1 个，约 12 斤，猪肉 1 条，约 1 斤多；祭兵师、赏兵师、五谷师各得猪

① 竹村卓二：《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社 2003 年版，第 145 页。

② 2007 年 10 月 21 日由金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六音屯 57 岁的庞福贵先生提供。

③ 2007 年 7 月 23 日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯 56 岁的赵有兴先生提供。

④ 参见庞新民《两广瑶山调查》（1935：39），江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》（1986：126—166）。

⑤ 雷泽光：《广西北部盘古瑶还愿法事》，刘耀荃、李默编：《乳源瑶族调查资料》，广东省社会科学院 1986 年印，第 371—391 页。

腿1条,约12斤,猪肉1条,约1斤多。喝完散福酒在师公们临走前,家主给还愿师310元红包,给祭兵师、赏兵师、五谷师3位师父的红包分别是210元。巫医不仅在同一仪式中报偿有差异,而且不同层级的巫医在不同仪式中所获的报偿也是不同的。一般而言,打卦人每次占卜只得5元,设鬼人每次作法10—30元,师公作法每次有40元,有时还有礼品相送。

广西盘瑶巫医现在的仪式报偿也呈现出高低不同。在盘瑶的某些宗教仪式中,师公是不可或缺的角色,但是在不同的宗教仪式,或是在不同时间举行的宗教仪式中,同一个师公所扮演的角色会有不同的变化。同时,在一些大型的宗教仪式中,因仪式的需要会有数量不同的师公参与其间,而他们在仪式中的作用也会有不同。这些作用不同的师公,在一些仪式文本中都会有表现,即以不同的职能性称呼来指称在一场仪式中每一角色的不同师公^①。下面笔者以昭平县茅坪村小林香屯盘成府度戒文牒为例,来简单说明盘瑶师公在仪式中的职能与角色。

表 6—1 盘瑶师公在仪式中的职能与角色

职能性师公的名称	仪式中的作用
主醮师 盘法明	做庆阳表文,抛老君印
引戒师 赵法官	引戒师男上台拜见老君、三星教主
证明师 盘法贵	主醮师拨什么法,如七十二法门,在场证明为主
保举师 盘法寿	保得你法门兴旺,兼跳盘王
纸缘师 黄法万	做纸马,杀猪
在坛师 赵法尚	在七星度仪式中没什么工作,中度二戒要做猪笼
香老师 赵法贵	负责插香

我们再以金秀瑶族自治县忠良乡盘瑶打斋仪式为例,当地打斋仪式有5个职能性师公,即主醮师、赏兵师、忤粮师、纸元师、香火师,其中主醮师是仪式的核心主持人和指挥者。由于仪式中的职能不同,仪式报偿有差别也是自然的了。2007年10月21—24日,笔者在六音观看了一场葬

^① 2008年2月13—21日、7月27—8月2日、11月15—19日,笔者与刘照瑞教授在贺州市黄洞乡千金组进行了三次田野调查,调查过后由刘教授写成调查报告《一个瑶族师公和他的信仰世界》,此处关于“职能性师公”的提法参考了刘教授的调查报告。在此,深表谢意。同时还应该说明的是,文中所说的“职能性师公”,只是为了方便行文而已,实际上上表中出现的职能性师公,其中若干人尚不具有一般意义上的师公资格。

礼。主醮师是六门赵成德，赏兵师是新村郑有禄，忤粮师是六努盘进元。这场法事打了3个斋，仪式持续3天2夜。法事结束后，依习俗主醮师应得到猪头1个，赏兵师、忤粮师得到猪腿1条，但师公们担心仪式过后猪肉变质，不肯要猪肉，而是折算成现金^①。法事过后，主醮师得61元，赏兵师、忤粮师得51元。据说当时诸如打斋这类大法事，师公报偿应在100元左右，但因此次仪式主人庞成富也是当地有名的师公，大家都是同行，算是互相帮忙，所以只给几十元酬金。若是普通民众，每位师公至少要给100元左右。由于现在也有个别巫医在作法前，与家主讨价还价，所以遭到群众的非议。考察过程中，同村民们聊到巫医报酬时，常听到的话是“过去师父是不讲钱的，现在的师父除用酒肉招待外，还要给人工钱”。

不过，盘瑶巫医收入与他们的权能高低不一定相对应。一如笔者在本章第二节所展现的，广西盘瑶神职人员划分为打卦人、设鬼人和师公三种，他们因权能不同而活动在不同的宗教信仰层次上。处于宗教信仰活动较最高层的，是师公集团所代表的宗教活动，主要以挂灯、度戒、打醮、打斋、还愿等大型仪式为表现形式；处于宗教信仰较低层次的，是打卦人、设鬼人所代表的宗教活动，主要以招魂送鬼等小型仪式为主要表现形式。设鬼人的宗教活动满足了人们日常生活中随机发生的信仰需求，因而具有更广泛的民众基础，故寻求他们作法的人比师公还多，所以有的设鬼人收入比师公还高。如盘志富虽是一名设鬼人，但他会多种小法术，正好满足群众的信仰需求，因而找他作法的人很多。金秀盘瑶巫医中收入较高的是赵成寿、庞有福、盘志富。虽然全乡有26位师公，但只有两位师公的收入超过盘志富。不过总体而言，师公收入比设鬼人高，设鬼人收入比打卦人高。笔者对师公赵成寿、设鬼人盘志富、打卦人赵文县在2006年的仪式报偿作了粗略统计，结果是赵成寿、盘志富因作法太多，记不清得了多少钱，只是说“可能几千”，而赵文县清楚地记得只有25元。2009年笔者对庞有福师公这一年法事收入作了大致地调查，他说他一年大概有200天在外面，期间约有100场大大小小的法事要做，照当地公认每场法事平均30元来计算，庞师公一年做法事的现金收入为3500元左右。

① 2007年10月24日由金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六音屯57岁的庞福贵先生提供。

三 作法次数的差别

笔者在千金组考察时，与赵贵府聊天过程中得知，他在流冲尾也有2位比较有威望的师公，于是笔者就问他有威望体现在哪里。他回答说，群众比较相信他们的话，找他们作法的人比较多。由此看来，作法次数的多寡能反映出民众对巫医的信赖程度，以及巫医在民众中的威望程度，群众越是相信巫医，也就证明巫医的威望越高。因此，作法次数可作为衡量一位巫医权力大小的标志之一。

就通常而言，一个巫医作法的频繁度，取决于他名声的大小，他所掌握的法术种类、数量以及从业时间的长短。在这一点上，也常常因人而异。那些作法多年、上一定年纪、经验丰富的巫医，几乎每天都有人请去作法，而那些资历较浅的年轻巫医，则几乎无人问津。打卦人赵文县以下叙述，支持了笔者的这一论点。

赵文县很早就跟岳父学法，在他担任大队团支书前已会好多法术。1974年他担任团支书后就不敢再学法。1985年因大儿子超生，难以向乡政府交代，只好自动离职。离职以后，他也想再学法术。可是，岳父已经去世了。由于中断了多年的法事活动，他忘记了很多法术，现在只会卜卦、请翁太。他也想过跟别人再学法，不过因附近村寨有黄金寿师公，他法术较高，怕别人找他而不找自己，所以没有再学。^①

然而，也有些巫医并不像赵文县那样担心学法后无施展之地，他们虚心向大师父求教，以增进法术及提高职位，让更多的群众找他们作法。

【案例6—1】以前，盘志富只会卜阴。他妻子开玩笑地对他说，你只会这种法术，只能吃猪肉，想吃到鸡肉，还要再学更多法术。于是，他除跟父亲学法外，还拜他的伯父六音的庞文荣为师，学到了更多法术。从那以后，来找他作法的人越来越多。^②

① 2007年7月26日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯74岁的赵文县师父提供。

② 2007年10月16日由金秀瑶族自治县忠良乡车田村六努屯59岁的盘志富师父提供。

【案例6—2】六门赵成德，从小跟父亲学法。但做不去^①，很少有人请他作法。后来，他拿着一只大公鸡和一碗扣肉，在正月初一来到六门拜庞文荣为师，向他学习更多法术。经过不断学习和实践，最后成为师公。现在他在当地颇有名气，请他作法的人也比较多。^②

如果在某些大的村寨，在巫医人数较多时，就要看人际关系了。盘瑶在需要做大法事请师父时，十分讲究礼法，请不同师父所用之信物以及放信物的位置也不同。金秀盘瑶如需做大法事，家主会用芭蕉叶包上槟榔，用线绑得像粽子一样去请师父，若要师父带神像的，就用芭蕉叶包上盐和茶叶。家主来到师父家后，把槟榔信放到他家香炉里。贺州盘瑶还愿请师父时，要用树叶包盐请，称之为“盐信”，但还愿师、招禾师、赏兵师放盐信的位置不同，还愿师的盐信放在香炉盘靠近厨房的那一端，赏兵师放在香炉盘远离厨房的那一端，招禾师放在香炉盘靠近神龛的那一端。遇有丧事请师父用树叶包茶去请，遇上结婚用槟榔去请清水师公。师父在不在家，只要请时按正确的方法包好信物，放在适当的位置，师父回来后看到信物，就明白自己在仪式中的角色。有的家主不明礼法，请错了师父。赵有福师公说，有一次家主不明礼法，信物放错了位置，结果到主家时发现，他和他岳父职责重复了，两个人都带了神像。如果家主不能找齐师父，就请大师父帮忙找其他师父。大师父收到信物后，即选定协助他举行仪式的助手。家主再按大师父所嘱，用信物去请其他师父。在选定仪式助手时，大师父自然选择那些跟他关系较好、距离较近的师父，如赵有福师公说，他最喜欢跟自己徒弟一起作法，因为跟徒弟在一起作法，可以偷懒，自己会做又不想做的，有徒弟帮着做，徒弟不会做的，自己才做，而跟别人在一起就不能偷懒了。而本姓本房的人有事，都先请本姓本房的师父，因为在仪式过程中要讲明意者，而本姓本房的师父比较了解事主的情况。除非一些大法事，本姓本房的师父没有能力主持，才请其他的师父。这在盘瑶巫医中已成为一种潜规则。

在考察期间，起初笔者试图通过了解师公赵成寿、设鬼人盘志富、打卦人赵文县在2006年共作法几次，在哪儿做的，法事名称是什么，以评估不同类型巫医作法的频繁程度，结果让笔者失望。赵文县清楚地记得祭灶2次，请翁太1次，收魂2次，共作法5次，而当问到赵成寿、盘志富时，他们回答

① 金秀瑶族自治县忠良乡一带盘瑶民间俗语，意为作法不灵。

② 2007年10月24日由金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六音屯57岁的庞福贵先生提供。

说“次数太多，记不得了”。盘志富说，他一年中待在家里的时间加起来不足3个月，外出作法时间最长的一次是25天，其中在山界屯作法15天，在能段作法10天。他粗略估计，2006年作法有200多次。笔者在2007年10月15—29日，跟随他到忠良各地盘瑶村寨作法。在这14天里，他辗转于六雷、忠良、六音、六门、六努、山界6个瑶族村寨，行程200多公里，作法31次，收入383.6元。在跟他作法过程中，还来了11个电话邀请他去作法。由于日程安排得太满，他没办法应邀前往作法。

第四节 彼岸的等级差序

通过前面的讨论，可以大致看到盘瑶巫医基于不同等级的神职授任仪式、主持仪式能力以及受训程度而形成的内部分层。而活动于不同信仰层次上的巫医，他们在神灵世界中的位置则呈现出高低不同的态势。

一 高低不同的灵界地位

彼得·坎德尔基于盘瑶独特的宇宙观的一段分析，十分值得我们重视。他认为：

对于瑶族来说，宇宙不过是人生的舞台。活人和神灵构成宇宙的两大范畴。神灵和活人一样，有喜怒哀乐，也需要必要的食物……神灵具有某种社会组织，该组织特别依靠大神灵集团的统治，对活人实行监督，强制他们履行契约上的义务。由18尊神掌管的官僚集团，受多数下僚的辅佐，从而构成神灵世界的中央政府。由于这一政府的保护，各神灵按照它们固有的价值或功德在绝对的安全下得到永生。这种价值或功德，要靠现世的花费才能获得。而且这种投资，有的是事主自己在生前，也就是在成为神灵前由自己来做，或者事主变成神灵后，由亲属中的某人替他完成。这种现世的花费必须以权能仪式的形式进行。在这一仪式中，神灵世界的中央政府向个人神灵授予其在神世界中规定的位置。^①

① Peter Kunstader, *Autonomy and Integration of Social System: The Yao Mountain Population and Their Neighbors*, in Peter Kunstader ed. *Southeast Tribes, Minorities, and Nations* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1967, Vol. 2: 587-588. 译文参考竹村卓二《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社2003年版。

如坎德尔所叙述的那样,瑶族宇宙观的基本构造,由神灵世界中的权力机构和世俗社会的权力机构两个范围规定了秩序。竹村卓二以上述知识为线索指出,对瑶族而言,日常接触的所在地的权力机构,只不过是暂时的政府,而瑶族真实的正统政府在神灵世界,是永远稳定的^①。对于瑶族来说,虽然现实中的政府也是不能忽视的,但神灵世界中的政府更为重要。因为对于他们而言,现实世界不过是为了在神灵世界中得以永久荣显的考验场所。因此,瑶族人生最基本的目标,在于靠自己家庭生产力的不断提高,在现世社会中尽可能积蓄许多财富,以功德修成仪式的形式投入银钱,生前就力求保证在神灵世界中的荣誉地位^②。竹村卓二的以上观点可概括为“花钱买来世仙途”^③。

正是以上独特的宇宙观构造,使瑶族巫医不仅生前受人尊敬,而且死后也很有地位。在瑶族的宗教观念中,认为巫医死后可以登上天堂,在神灵世界里充当大小不同的官职,身边还有兵马保护^④,上山不怕鬼怪。因此,瑶族人喜欢让每一个成年男子在他们的有生之年都花费巨资投入宗教仪式中,以便在神灵世界的官僚架构中都各占一席之地。对瑶族人而言,一个理想的社会就是一个“师父”的社会^⑤,而要实现这一社会理想,取得公认的巫医身份,度戒是必经的仪式。

盘瑶人深信,通过度戒有利于提高他们在神灵世界中的地位,具体表现是获得兵马、授予名号以及投官任职。在盘瑶人的观念中,凡已成功度戒者,被授予相应的称号、拨给特定数目的兵马。如前所述,盘瑶男子因一生经历过的宗教仪式而获得的称号,从低到高依次是“法”、“郎”、“太”。以上这些称号成为定义一个盘瑶男子地位和权力的象征符号,因为经由他的称号就可以知道他的宗教地位以及他在仪礼上的权力。兵马是其拥有者的保护神,随身兵马的多寡,表示护卫他的力量有多大,也象征着他的法术以及宗教地位的高低。兵马平时居于家中神台,逢着初一、十五都要烧香供奉,它们时刻保护着度戒者及其家庭成员免遭邪神恶鬼的袭

① 竹村卓二:《瑶族的历史和文化》,金少萍、朱桂昌译,民族出版社2003年版,第144页。

② 同上书,第159页。

③ 杨民康、吴宁华:《瑶族“还盘王愿”、“度戒”仪式音乐及其与梅山教文化的关系》,曹本冶主编:《中国民间仪式音乐研究·华南卷》,上海音乐学院2007年版,第345页。

④ 广西编辑组:《广西瑶族社会历史调查》第一册,民族出版社2009年版,第370页。

⑤ 雅克·勒穆瓦纳:《瑶族挂灯度戒仪式中的龟象征》,广西民族研究所编:《瑶族研究论文集》,广西人民出版社1992年版,第45页。

击。如遇有重要法事，还可用老君印调来召神劾鬼。在卜阴场合，它们还由降童装扮出场，跟随家神驱除煞神厉鬼，恢复被扰乱的正常生活秩序。至于已度戒者所拥有的兵马数目，与其本人所达到的神灵世界地位的高低是相适应的。兵马的分配见表 6—2。

表 6—2 仪式等级与兵马分配对应表

仪式顺序	称 号	守护的兵马数目（单位：个）
加太	太	120
加职	郎	120
挂十二盏大罗灯	法	120
挂七星灯	法	72
挂三台灯	法	36
12 岁以下	花	12

注：挂灯、度戒后女子所获兵马数目相应减半。

盘瑶人也相信，度戒后会在神灵世界里获得大小不等的职位。雅克·勒穆瓦纳写道：“正一仪式与瑶族建醮仪式之间的最大分别是：前者是透过道士去更新一个村落社会与道教神祇架构之间的联盟；后者则只是一些平淡的圣职授任仪式……在这个社会中，每一个成年的男性都投入宗教，因此他们在道教世界的官僚架构中都各占一席位。”^① 在度戒过程中，师父要授予师男“职位书”，职位书一式两份。阴牒在开教师给师男讲解清楚文牒内容，在确信他已充分理解后，当场焚化以示神灵天鉴，而阳牒由师男生前保存，死后在师公做送亡仪式时焚烧随葬，表示死者已脱离尘世，可持阳牒前往神灵世界同祖先相聚及投官任职。职位书上写明弟子住址、姓名、受戒时间、奉何教、受何戒、受戒师父、所授官职。2007 年夏季，笔者在赵春福家收集到一本《挂七星灯疏意》内载职位书格式如下：

今据

大清国广西道承宣布政司 × 府 × 州 × 县 × 乡 × 里管
入 × 冲 × 村 × 社下立宅居住奉

^① 雅克·勒穆瓦纳：《瑶族挂灯度戒仪式中的龟象征》，广西民族研究所编：《瑶族研究论文集》，广西人民出版社 1992 年版，第 45 页。

真挂灯传白保安信士家主×同妻×氏者合家眷等
即日合心冒干
皇上×年×月×日吉良奉祈挂灯升度二戒弟子保安家主×新度
小师×信女×合家眷等拜疏上伸
右恭叩
茶酒师×执香师×证盟师×纸禄师×
书表师×引度师×主醮×职位
太上奉行北极驱邪院川通间梅师道二教初真弟子×职位
升在×道×府正任知府主管天下鬼神○字为号^①

2008年1月4日，贺州市黄洞乡三岐村一组盘宗明挂七星灯后，师父们授予他的职位是“太上奉行北极驱邪院川通间梅师道二教初真弟子冯法周职位升广东道广东府正任知府只管天下鬼神圣令为号”。授职之后，要给师男挂神职。主醮师将师男法名写于纸条上，然后左手摇铜铃，右手将纸条打折，在任意一张神像画前念经求神接封职，同时将纸条往神像上贴去，如果职条停一下才掉下来，表示该神接纳了他的阴职。以后逢有大法事要做，须说出受戒人年庚、受戒时间、任职地方以及职位挂在哪个神像面前，否则作法不灵。度戒后，师男升职遍布全国10省90余府^②。

二 规格有别的丧礼待遇

在人类社会生活中，每个人都承担着不同的社会角色从而构成社会，因而作为社会成员之一的个人死亡，被看做其所承担角色的整个体系出现了某种不平衡。由于社会突然接受人的死亡是相当困难的，因而需要举行葬礼以求得恢复社会的均衡。马林诺夫斯基说，一个人的死使其所在社会的精神生活发生混乱，因而需要通过举行葬礼来使群体生活得到恢复^③。拉德克利夫—布朗记述说，在安达曼群岛的岛民社会中，“个人的死亡使社会凝聚力受到局部破坏，正常的社会生活被打乱，社会平衡被扰乱。这

① 摘自《造挂三台七星灯》，1932年抄本，2007年8月16日于金秀瑶族自治县忠良乡六雷屯赵春福先生家收集。

② 参见《造挂三台七星灯》，1932年抄本，2007年8月16日于金秀瑶族自治县忠良乡六雷屯赵春福先生家收集。

③ 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版，第135页。

个人死后，社会不得不重新调整组织自己，达到一个新的平衡状态。”^①而通过葬礼，不仅使死者的灵魂得以前往死者之国，而且也使遭受破坏的社会均衡得以恢复。

如果一个人在生前所扮演的角色重要，那么他的死所导致的社会体系的混乱也较显著，从而举行葬礼也更为隆重^②。拉德克利夫—布朗在《安达曼岛人》一书中指出：“……葬礼会因死者社会地位的不同而变化。小孩子对社区的整个生活影响不大，因此，如果死的是一个小孩……也只有小孩的父母才举行服丧仪式。类似的，一个长期患病、无法作为重要角色参与社会生活的人对整个社区几乎没有什么影响，人们只是草草举行一下仪式就将其尸体处理掉了，服丧起来也是马马虎虎。而另一方面，正当盛年的著名猎手或受人敬重的首领去世则是重大得多的损失，整个社区都会为之服丧……”^③可见，葬礼已成为观察死者生前的社会地位与权力的重要场所，因为葬礼是现世生活的延续与现世生活的投影，所以通过死者葬礼的规模就可知道他在现世的权力与地位，现世生活得越富裕，现世掌握的权力越大，其葬礼的规模也就越大。

有人死了，社会要做的第一件事就是切断社会与死者之间的联系，而这一过程的第一步就是举行葬礼。盘瑶葬礼因死者年龄、身份地位、死亡原因不同，葬法也不同。其葬礼分为以下几种类型。

一是早夭者。盘瑶人认为，12岁以下者是未成年人。故12岁以下的人死亡被称为早夭。早夭之人葬礼很简单，杀1只鸡，请来1位设鬼人念《送下桃源》后，用草席裹尸，由亲属抬往坟地埋葬。早夭之人其亡灵要送到生之来处的桃源洞，等待重新投胎成人。

二是无子嗣者。年满12岁无子嗣又未挂灯、度戒者死亡，葬礼也很简单，请来1位设鬼人念《送下桃源》，用白布搭平桥，白布上用桶压住，桶底挖个孔，亡魂从那里前往桃源洞，等待重新投胎。

三是死于非命者。死于非命包括被人打死、跌山崖死、蛇兽咬死、马蜂蜇死、溺水死以及难产致死等。凡属这类死亡，死于户外者，尸首不得抬回村寨内；死于户内者，不能停尸正堂；由亲属用冷水沐尸，用棺材当场入殓后，即抬往坟地埋葬。同时请师公念经作法让死者家属过火炼，以

① 拉德克利夫—布朗：《安达曼岛人》，梁粤译，广西师范大学出版社2005年版，第213页。

② 吉田祯吾：《宗教人类学》，王子今、周苏平译，陕西人民出版社1991年版，第144页。

③ 拉德克利夫—布朗：《安达曼岛人》，梁粤译，广西师范大学出版社2005年版，第214页。

示驱邪禳灾。

四是寿终正寝者。寿终正寝包括三类人，即已婚生有子女者、已挂灯者、正常死亡者。三者具备的，可享受比早夭与死于非命更高的葬礼待遇。然而，寿终正寝者因身份不同而形成规格不等的葬礼。

在湖南、云南、广西等地盘瑶中，死者因挂灯与否与级别而享受不同规格的葬丧待遇。在湖南盘瑶中，度过戒之人死后，要请3位巫师做法事，死者魂魄升入天堂，能上祖宗神位接受香火供奉；而未度戒之人，死后只能变成野鬼去杨州^①。在云南盘瑶中，未挂灯者死后由师公送其亡灵回到祖先居住地阳州，但不能升入天庭；已挂灯者死后，挂三台灯和七星灯者由师公用白布搭平桥挤入十二天门，而挂十二盏大罗灯和度师者，由师公用白布在灵堂中搭起天桥，请金童玉女引领亡灵升入天庭^②。在广西田林盘瑶中，度戒达到最高级别者，死后可到老君十二街去投官任职，亡灵前往阴府途中，有天界神仙夹道欢迎，排场盛大隆重有如阳间迎官上任；只度到二戒者，死后前往阴府路上，也有天界神仙前来迎接，排场盛大隆重如同阳间迎官上任，但死后的去处是到梅山三十六洞投仙修道；仅有挂灯者，死后在前往阴府路上，沿路由阴间官员前来迎接，没有什么排场，死后的去处也是到梅山三十六洞投仙修道；未挂灯者，死后前往阴府路上，只有毛虫、猴子和鸡等动物来相送，死后的去处是到桃源洞等待重新投胎^③。

拉德克利夫—布朗曾经说过，比起与死者的关系来，葬礼和生者更有关联。盘瑶人相信，每个人死后都应到他应去的地方，主持打斋仪式的师公须根据死者生前身份用恰当的方式把其亡灵送达正确的地方。如果送得不对，死者阴魂不散，会返回家里弄东西，生者也不得安宁。在金秀盘瑶中，未挂灯者、已挂灯者和巫医死后享受不同规格的葬礼待遇。2007年10月20日笔者来到六音屯考察，恰逢盘进金老人病逝，使笔者有机会观看了葬礼的全过程。在此根据主持打斋仪式的赵成德、盘进元、郑有禄3位师公的叙述，对当地盘瑶葬礼的级别记述如下。

当地盘瑶人称未挂灯之人为“白衣人”。已婚生有子女但未挂灯者死后，虽然也请3位师公担任主醮师、杆粮师和赏兵师主持葬礼，但只能由师公在灵堂中用白布搭“平桥”，白布铺在棺材旁的长凳上，从门槛上拉过通向门

① 张劲松：《瑶族度戒调查及其傩戏初探》，《长沙水电师专学报》1990年第2期，第93—97页。

② 徐祖祥：《瑶族的宗教与社会——瑶族道教及其与云南瑶族关系研究》，云南人民出版社2006年版，第155页。

③ 陈玫纹：《从命名谈广西田林盘古瑶人的构成与生命的来源》，台北唐山出版社2003年版，第115—118页。

外。师公念《送下桃源》请来引魂童子，引领亡魂通过“平桥”前往生之来处的桃源十二洞。白衣人在桃源十二洞中的花林里守花看花，等待重新投胎成人。盘瑶经书《送下桃源》“女人用”科如此描绘桃源十二洞：

送入桃源第一洞，洞里花开四季清。
 送入桃源逍遥路，逍遥路上正修行。
 送入桃源第二洞，花开四季满园香。
 吾师送入桃源洞，逍遥快乐得欢心。
 送入桃源第三洞，三洞逍遥花朵新。
 送入桃源花林里，花林里内再投入。
 送入桃湖第四洞，龙凤金鸡拍翼齐。
 托花娘姐在林里，托娘魂魄上天台。
 送入桃源第五洞，托花娘姐在花林。
 快乐林中多欢喜，逍遥快乐在心中。
 送入桃源第六洞，六朝六夜在花楼。
 六郎姊妹学得道，快乐逍遥世不愁。
 送入桃源第七洞，七星姊妹在花园。
 邀娘共在逍遥案，逍遥快乐万千年。
 送入桃源第八洞，八仙姊妹在花街。
 八仙姊妹来相接，逍遥得道上天堂。
 送入桃源第九洞，九洞逍遥快乐香。
 花林姊妹佛在案，烧香拜佛再投娘。
 送入桃源十洞里，十洞花园八洞仙。
 今生命尽归阴府，再修后世得长仙。
 有缘修得桃源洞，桃源洞里万千年。
 修心学得观音道，七星引妹上西天。
 送过桃源十一洞，逍遥洞里得宽良。
 吾师送入桃源洞，一世不回转本乡。
 送入桃源十二洞，十二洞里得逍遥。
 吾师送入桃源洞，一世不回转本州。^①

① 摘自《送下桃源用》，1980年抄本，2007年7月24日于金秀瑶族自治县忠良乡古盘屯赵有兴师公家收集。

已挂灯者及其妻子死后，师公用白布在灵堂中搭起“天桥”，用梯子撑起一块长长的白布，从棺材边拉起一直挂到大门顶端，白布上还铺有大渡桥神像。但已挂灯者因是否巫医而在死后去处以及死后地位又有所不同。如果死者生前不是巫医，由师公念《送阳州》请两位仙童，引亡魂前往传说中的祖先居住地——阳州十洞安居乐业。亡灵在那里成为家先，享受后世子孙的敬奉，过着快活自在的生活。盘瑶有经书为证：

踏上阳州一二洞，两边打鼓两边排。
今日送亡阳州去，一双童子引亡行。
踏上阳州三四洞，莲花朵朵两边排。
今日仙童来等执，贡里桥鹅望快来。
踏上阳州五六洞，桃花李表乱相吹。
今日得见阳州洞，踏入阳州洞里来。
踏上阳州七八洞，黄斑猛虎两边排。
黄斑猛虎来引上，猛虎四郎引上街。
踏上阳州九十洞，麒麟狮子两边排。
麒麟狮子来等执，狮子二郎引上街。
今日得见阳州殿，园中花现在花林。



图 6—12 架天桥送亡魂升入天界

今日踏入花林案，逍遥快乐在花中。^①

巫医死后也用白布搭天桥，白布用梯子撑起从大门顶端拉过，白布上面铺有大渡桥神像。师公一边抓米抛撒向棺材四周，一边念《送梅山》请来天界神仙，引领亡灵前往“梅山十八洞”投官任职。2007年7月24日，笔者在赵文县家收集到一本名为《大经书全本》的科仪文本，书中的“过梅山”“科”详细地描述了梅山十八洞的地界、仙境以及亡师从第一洞到第十八洞经历法术传授后成为师官的经过。因经典冗长，限于主题所限，兹将其所述之梅山十八洞诸洞情况整理如下（见表6—3）。

表 6—3 梅山十八洞诸洞情况统整表

序 号	洞 名	法堂法主	传度法术	赏 赐
第一洞	把铁棒	铁七郎		
第二洞		太上老君	符法	
第三洞		张天师		
第四洞		习学先生	占卜术	
第五洞		刘五郎	三元罡法	
第六洞		张候王		旗 2 面
第七洞	杏花香	九天玄女	沙娘法	
第八洞		董仲仙师		鸣锣 1 面
第九洞	九龙洞	龙树医王	符法	三山顶毫光 1 面
第十洞	灵泉洞	李净仙师	符书救水法	金铃 1 个、角号 1 个
第十一洞	南蛇洞	赵五郎	南蛇法	法索 1 条 法令 1 面 宝钗 1 张
第十二洞	五雷洞	雷山九郎	五雷法	更锣 1 面、更鼓 1 个
第十三洞	白马洞	白马十三郎	收瘟法	手练 1 对
第十四洞	金印洞	梅山金七郎	缩地法 诗书礼仪	法衣、轿马
第十五洞	天仙洞	玄圣真人	天公地母法	水盅、簪、杯
第十六洞	九龙洞	左圣三郎	伏虎降龙法	凿子、凉伞、藤棍、锡牌、龙头大旗、铁链
第十七洞	五郎洞	行虎五郎真人	虎狼法	星冠 1 顶、朝简 1 面、道符 1 章
第十八洞	玄天洞	右圣真人		法官或师官

① 摘自《送亡法书一本》，1916年抄本，2002年7月26日于金秀瑶族自治县忠良乡六桂尾屯黄金寿师公家收集。

如果死者是大师公，葬礼更为隆重，需请大师公主持丧礼，还要请工匠给死者做梅山屋。如大师公庞文荣临终前对女婿庞福贵说，“我死后你们不要怕花钱，帮我找好一点的师父，给我开一条路”。2000年老人过世，葬礼十分隆重，打了9个斋^①，道场做了6天6夜，葬礼花费10000多元，为当地所罕见之隆重葬礼。



图 6—13 打斋仪式中的忤饭阶段

盘瑶人因生前身份不同而在死后享受规格不等的丧礼待遇大致如上所述。以下兹根据前文所述制作成表（见表6—4），以整理出盘瑶人死后亡灵的处理，与挂灯、度戒与否及是否巫者，在搭桥方式、亡灵前往阴府途中的待遇、死后去处、死后地位上有何变化与差异。需要说明的是，正如笔者在前文多次提及的，女子在挂灯、度戒、打斋仪式中，所享受的待遇皆与其夫相同，可谓夫贵妻荣。

① 盘瑶打斋的数量，按死者子女的多寡、能力及身份地位的高低分为1个、3个、5个、7个、9个五个级别。打几个斋意味着供奉几次，如打7个斋要供奉7次。第一打怀胎斋，念怀胎经，谢父恩洗沐解结；第二打目连斋，念目连经，救母出沙场赦罪；第三打报恩斋，念报恩经，解前冤赦后罪；第四打天堂斋，念天堂经，解三冤家咒诅赦罪；第五打十殿斋，念十殿经，引亡过十殿赦罪；第六打梅山斋，念梅山经，送入梅山十八洞；第七打辞别斋，念双泪流经，先送阳州后送上天；第八、第九没有斋名。

表 6—4 盘瑶人死后亡灵状态与生前身份对应表

生前身份	死后搭桥方式	亡灵前往阴府途中的待遇	死后去处	死后地位
未挂灯	用白布搭平桥，用凳子垫白布，白布从门槛上拉过通向门外	沿途有托花娘姐、七星姊妹、花林姊妹、安花童子来迎接	桃源十二洞	在洞内花林里看花、守花，等待重新投胎成人
挂灯度戒	用白布搭天桥，白布用梯子撑起从大门顶端拉过通向门外，白布上还铺有大渡桥神像	沿途有猛虎、麒麟、狮子以及仙童带着莲花、打着鼓来迎接	阳州十洞	名字登记在祖先册上，成为家先，享受后世子孙敬奉，过着逍遥自在的生活
巫者	用白布搭天桥，白布用梯子撑起从大门顶端拉过通向门外，白布上面铺有大渡桥神像	沿途有天界神仙前来迎接	梅山十八洞	投官任职

由以上对亡者死后去处、搭桥方式、死后地位以及亡灵前往阴府途中的不同排场的描述中，我们可以看出一个层次井然、阶序分明有如中央王朝官僚体系的死后世界观。

第五节 巫医行业的竞争

在人类社会，权力是最为稀缺，也最具诱惑力的资源之一。现实中总有那么些人，愿意为了权力而与别人展开激烈的斗争。盘瑶巫医间的仪式合作只是事情的一个侧面，由于他们内部存在阶序差异，导致资源分配不均，难免会诱发利益冲突。他们为争夺仪式舞台的控制权（当然，其中还有经济利益和社会声望）而发生争斗。争斗的主要表现形式是仪式的主持权，争斗的惯用手段是言语攻击，而斗法^①是他们发生争斗时所采取的一种较为极端的非常态手段。但无论是斗嘴还是斗法，都是操纵公众意见，争取他们的支持、削弱对手的实力，以获取仪式权力的手段。本节

① 盘瑶宗教术语，指的是巫师之间的法术较量。

将以几位巫医的谈话资料为主，并辅之以其他材料，就笔者所能感觉到的巫医间存在的各种矛盾斗争作简要的叙述。

盘瑶巫医可能直截了当地抨击对手以直接影响人们，也可能通过散布谣言攻击对手沉溺于邪法而间接地影响人们。正如本章第四节所叙述的，小型性的、随机性的宗教活动较少纳入当地师公集团的宗教活动范畴之中，而包括打卦人、设鬼人在内的小巫医群体则成为这一舞台的主角。所以在大法事不盛行的情况下，很多师公难以找到展现自己才技的舞台。小巫医虽然职位低，但他们所掌握的小法术，迎合了众多个体家庭的信仰需要，所以请他们作法的民众很多。尽管小巫医单场收入不如大巫医，但通过多场小法事的累积，总收入比很多大巫医还高，因而引发大巫医的不满，他们对小巫医进行诋毁，以降低他们在民众中的声望。

【案例6—3】PJY与PZF都是六努的巫医。PJY现年66岁，1980年就已度戒，职位为师公。PZF现年59岁，1996年才度戒，度戒时PJY还是他的师父之一，职位为设鬼人。无论是资历、阅历，还是职位，PZF都远不如PJY。若就掌握的法术种类和数量而言，PJY又比不上PZF，更为重要的是PZF还当过赤脚医生，懂得医药知识，深得民众信任。因而一旦家里有疾病或遇上其他麻烦，家主多请PZF而不请PJY。PJY心中颇有不满，背地里说PZF的坏话。PZF有两个儿子，大儿子27岁，小儿子23岁，至今尚未找到对象。PZF说，两个儿子之所以找不到对象是因为“人家看不起他家。”我问他：“人家为何看不起你？”PZF向笔者道出了事情的原委。原来PZF两个儿子都有谈婚论嫁的对象，但由于PJY在外作法时，四处散布谣言说，PZF的两个儿子是傻子，家里也很穷，而PZF一年到头不做工，整天背着包，四出找人作法，全家靠他外出替人送鬼找吃，嫁到他家后到哪找吃。PZF说：“他是大师公，经他这么一说，人家肯定相信了，不敢再跟笔者儿子谈对象了。”我问他：“PJY为何看不起你？”PZF说：“眼红呗。”PZF说，PJY虽然是师公，会打斋、挂灯、度戒、打醮，但很多小法术他不懂，而他虽然做不了大法事，但是会很多小法术，而且还懂医药，所以群众比较喜欢找他。PZF生气地说：“要不是他四处乱说坏话，我孙子都好大了。”PZF也说盘进元的坏话。我多次听到他在六雷村民面前说，PJY嘴巴不行，喜欢吹牛，贪图钱财。

在六音盘进金葬礼上，两人矛盾公开化。在葬礼中，PJY被请担

任忤粮师，而 PZF 被请担任纸禄师。纸禄师只是主醮师、赏兵师、忤粮师的助手，听从他们的指挥。在吃饭席间，PJY、PZF 恰好同坐一桌。PZF 看到 PJY 在，酒也不喝，只吃了一碗饭，就匆忙离开。同桌的人都很不解，因为平时 PZF 最喜欢斗酒。PJY 说：“不让他做大师父，他不爽呗。”

PJY、PZF 因积怨较深，虽然他们同住一村，又是叔侄关系，但很少来往，更谈不上一起外出作法。如遇需要多人合作的法事，宁可打电话给别村巫师，也绝不相邀出去作法。^①

【案例 6—4】 在千组考察期间，笔者与刘老师曾问赵有福师公这样的一个问题：“你在什么情况下不愿意为别人作法？”赵师公说，在如下两种情况下不愿意作法：

第一种，青湾有户人家，夫妻都很年轻，因为吵架，老婆偷吃了断肠草死了。家主打电话叫他前去主持打斋仪式，因当时已是晚上六七点钟，而且又下着大雨，所以他没有去。

第二种，不想去三岐作法。赵师公说，他不喜欢去三岐作法，如果家主不是亲戚就不会去。他说，因为 FLC 是他同门师弟，是那边的师公头，去了会侵犯他。如果那边有人打电话请他去作法，他往往说自己不在家，没有时间去。赵师公说，当师公的太出名了也不好的，因为人家请得太多，把当地不出名的师公的生意都抢去了，别的师公会有意见的。^②

巫医因争夺仪式权威而发生的争斗，让仪式场合成为他们权力角逐的场所。争斗有时变成公开化，如在仪式过程中公开指责对手作法不对或施邪法，让他当众出丑甚至成为众矢之的；有时还暗地里相互施邪法以置对手于死地，或让对手作法不灵，以达到损毁其名声的目的。

【案例 6—5】 庞文荣门下弟子很多，六努盘进元师公、六门赵成德师公、六音庞成富师公都是他的弟子。2001 年，庞文荣去世。由于他生前曾对女婿庞福贵交代过，要找好点的师父为他开路，所以庞

① 摘自田野笔记，时间：2007 年 10 月 24 日，地点：金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六音屯。

② 2008 年 7 月 29 日由贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组 66 岁的赵有福师公提供。

福贵认为附近这些师公只是他徒弟，还不够资格做主醮师送自己师父，于是派他大舅到龙表找大师公赵成寿。但他大舅走到石洋后，嫌龙表路途太远，就在石洋找来庞有福师公。由于庞有福年纪与 PJY 相仿，PJY 对在他手下当助手十分不满。在仪式过程中，他当着众人面指责庞有福这里做不对，那里做得不好，让庞有福大为恼火，两人多次发生争吵，仪式被迫中断多次。^①

【案例 6—6】 大德盘瑶 HCY，只要内心不悦就施邪术整人。古盘郑有富病逝时，死者家属请石洋庞有福师公做主醮师。大德离古盘比较近，按理应该请黄春有做主醮师，但因 HCY 会邪法，名声不好，死者家属不敢请。来参加葬礼的 HCY，内心自然不满。盘瑶传统认为，病逝或凶死者不祥，打斋时要过火炼，以洁净子孙后代。当庞有福施火堂法引领死者亲属过火炼时，HCY 偷偷施邪法，让过火炼的好几个人都被烫伤。

同样是在古盘，肖建华病逝时，请龙表赵成寿做主醮师。赵成寿烧火搞火炼时，火怎么也烧不起来。由于 HCY 会邪法，而他又在现场，所以大家都认为是他施邪法。赵有兴实在看不过去，走到 HCY 身边悄悄对他说，“你莫要搞鬼啦，大家都懂得是你搞的，等下大家恼火，你脸上就过不去”。HCY 说，“不是我搞的，我没信火烧不起来，我过去看看”。当他走到柴火堆旁时，火马上就烧起来。

还有一次，雷村有一户汉族人家有人过世，没请 HCY 做主醮师主持道场。打道场那天他来了，心里很不高兴就放鬼了。据说死者尸体明明停在厅堂，可是很多人都看到死者像是靠在门板上，把参加葬礼的亲友吓得魂飞魄散。^②

【案例 6—7】 赵有福师公说，他们这边有两个人会邪法，听说有一个女的有遗传，能传染给别人。但他们不敢搞他，因为以前也有人搞他岳父，结果被他岳父整得很惨。因为他是他岳父的传人，所以人家不敢弄他。赵师公说，约在 20 世纪 70 年代，他岳父在都江为人打斋，有个邪法师想整他，就摘下一节小树枝，对他岳父说：“你过来闻闻看，这树叶好香哦。”他岳父知道这个人对他施邪术了，他岳父

① 2007 年 10 月 24 日由金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六音屯 57 岁的庞福贵先生提供。

② 2007 年 8 月 18 日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯 56 岁的赵有兴师公提供。

也对那个人施法，弄得他疯了两天。从那以后，没有人再敢搞他岳父。还有一次，青湾有人被别人下禁，鸡全都死光了，家主叫他岳父去解禁。他岳父在施法过程中，用一把割笋的尖刀插在门槛上，下禁者第二天上山砍树时，砍伤了自己的脚，医了很久都没好。后来找人占卜，人家说他跟人家斗法。

赵师公说，他也被人整过一次。1989年他在都江替人打斋，家主请他做大师父，而做二师父的那个人年纪比他大，做道时间也比他早，与他岳父同时度戒，因而心生不服，就施法让死者的魂魄回家主家里来，在家里摆弄东西，搞得全家人很害怕，整夜心神不宁。他把这事告诉了他岳父，他岳父说：“那你还不搞他半死？”他心里想，要是搞灵了，会闹出人命，要是不灵，会损坏自己的名声，最后还是算了。

不过，赵师公也成功地给人解过邪法。约十年前，外面有个汉人养的10头猪全病了，找兽医看了也不好。后来找人占卜得知被人下邪法，并说现在害牲畜，以后会害人。家主把这事告诉了自己岳父，那个人的岳父在山里做生意，认得赵有福岳父，就找赵有福师公去解邪法。施法后的第二天，有8头猪病好了。

赵师公说，现在很少有人斗法了。他说，有什么意见大家可以当面协商，协商不好可以上法院、派出所，不必以法损人。在阳间斗就好，不能在阴间斗，因为斗法会损人。现在为防别人下禁，度戒时一般设有一个坛，叫大堂禁，以防止邪神捣乱，即使他们来了，也不敢施法。^①

邪法的性质是致害，即加害于他人。施邪法以外面人的眼光来看，似乎是“迷信、愚昧”，而瑶族对所谓的“放鬼”、“禁鬼”的法术却深信不疑，相信有人能施法将人的灵魂摄去，禁闭起来，以置人于死地^②，因而大瑶山瑶族1822年立《滕构石牌》规定“不许播鬼”，1906年立《六段、三片、六定三村石牌》规定“迷魂禁开”，1929年灵川县南坳村头人联合兴安、龙胜、义宁（今临桂县部分）、灵川4个县88个村寨1000多瑶族群众，杀猪12头，宰牛数头，举行大型集会，宣布“禁蛊”，并立

① 2008年2月15日采集，地点：贺州市黄洞瑶族乡黄洞村村千金组赵有福师公家。

② 张有隽：《瑶族宗教论集》，广西瑶族研究学会1986年印，第125页。

了一块“禁邪蛊碑”^①。在瑶族山区，当人畜生病或死亡，或发现奇异现象，有时往往把原因归结于被人“放鬼”、“禁鬼”。过去瑶族对“放鬼”、“禁鬼”之类的传闻深信不疑，生怕殃及自身，对被指为“放鬼”、“禁鬼”者，必欲除之而后快，绝不留情。

【案例6—8】民国初年，金秀县忠良区六干乡六金村黄进保，群众都认定他会“放鬼”害人，便起石牌去捉他，经石牌头人赵明品审理决定，把他拉去活埋^②。

【案例6—9】1942年，金秀县三角乡郎傍村人畜不安，村民们怀疑是冯荣福“放鬼”，头人赵如广等人出“花红银”买通杀手把他杀了^③。

【案例6—10】金秀县忠良乡六干大队新安屯赵德府，村民怀疑他会“禁鬼”害人，后来被人家卜卦出来。在“文化大革命”中遭人家报复，说他是“牛鬼蛇神”、“迷信头子”被活活打死，家里的两个女儿也被人家“下禁”致死^④。

【案例6—11】金秀县忠良乡六干大队党支书黄金信，私自卖掉大队房屋，侵吞所得款项，群众找他理论，黄金信不服，扬言要“禁”死他们。1968年黄金信被拉去批斗。批斗会上，当有人说黄金信会“禁鬼”害人时，台下群众十分愤怒，争相跳上台来对他拳脚相加，混乱中有人操起棍棒对准他的脑袋就是一阵暴打，黄金信血肉横飞，当场气绝身亡。^⑤

【案例6—12】1929年清明节，灵川县南坳村村民赵文成与村里人一道上山祭祖时，他从山里捡来一些蘑菇，其中有些是毒蘑菇。由于他不能分辨，便放到锅里煮吃，结果食者出现头痛、呕吐、幻觉、疯癫等症状，而他本人可能是吃得少，却没有任何症状。群众认定是

① 莫金山：《瑶案沉思录》，香港展望出版社2005年版，第61页。

② 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第69页。

③ 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社1983年版，第130页。

④ 2002年8月9日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯51岁的赵有兴师公提供。

⑤ 2007年10月16日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯59岁的冯文县师父提供。

他放蛊害人。当年8月立碑禁蛊时，众将他捉拿，拖去活埋。^①

【案例6—13】1944年，灵川县南坳村群众挖窑烧石灰，开窑后见石灰没融化，群众感到奇怪。用同样的土窑、同样的燃料、同样的石料，过去一烧准得石灰，而今却失败了。当众人百思不解时，有人说赵满妹曾到窑口看火情，是她放蛊造成事故。多数群众同意这种解释，于是派人用酒将赵满妹灌醉，然后背去活埋。^②

诸如以上因蛊毒引发的命案，在过去可以说罄竹难书。害人邪法如今在瑶山依然流行，吞噬着听任命运摆布、感情脆弱者。无论瑶族男女老少都对有人施邪法深信不疑。笔者走访过的每个盘瑶村寨，似乎都有被群众认定为会施邪法之人。在大瑶山盘瑶社会，如某人到别人家里玩回去后，家主屋里发生人畜不安，如人生病或猪不吃食、鸡打架等，那么此人就被认定会施邪法。会邪法之人不一定是有意学的，而是有时上了人家的当，无意中被人家骗学。盘瑶的故事叙述为我们提供了一个这方面的案例：

古时候，有个人喜欢施邪法害人，群众恨透了他，就把他拉去活埋。坑挖好后，准备扔他下去活埋时，他说，“你们先别急着埋我，听我讲个故事。从我妈那里学会了一首很好听的歌，你们愿意听我把歌词背出来吗？”准备活埋他的那些人听说是歌，觉得听听也无妨，于是答应了他的要求。那人就把那首歌的歌词背了好几遍，然后问他们：“你们都记住歌词了吗？”那些人回答说，“记住了”。那人笑着说，“刚才我教你们的不是什么歌，而是邪法口诀，你们今天活埋了我，以后也会有人活埋你们”。那些人听后十分害怕，就把他放了。^③

相传邪法师在传授好的法术给弟子前，通常先把邪法传给他，所以如某人被认定会邪法，不会有人拜他为师。盘瑶人认为，会邪法之人一定想方设法把邪法传下去，否则自己及家人都会受折，严重的可断子绝孙，

① 莫金山：《瑶案沉思录》，香港展望出版社2005年版，第65页。

② 同上。

③ 2007年8月18日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯56岁的赵有兴师公提供。

因而在不能传给别人时，也会传给自己的儿子或孙子，所以邪法具有遗传性。被群众认定为邪法师之人多为石匠、唢呐手，以及与邪法师有亲属关系之人。六门冯金银说，会邪法之人有时不一定有意施邪法，而是心中有邪念或身上邪气太重，所以即使是路过屋旁，猪会不吃食，鸡会打架。^①

六门唢呐手赵有金，群众认定他会邪法。2007年农历二月的一天，他上山砍木头时，从六努屯盘志府家门口经过，刚好盘志府家3头猪都不吃食。赵有金是盘志府妻子的亲大哥，但盘志府妻子仍对自己的亲哥赵有金破口大骂：“大哥，你搞我的猪不吃，我要拿屎泼你。”赵有金听到后，赶快逃走。^②

由于邪法师能造成人畜不安，所以民众对他们十分憎恨。在邪法师路过屋旁时，为防止他们施邪法，家主往往主动出击，往他们身上吐口水或淋大小便。他们相信，口水、大小便等污秽之物可破坏邪法的灵性。赵有兴说，小德屯有两位邪法师被群众恨透了，只要他们从屋前路过，立即就被家主往身上泼大小便。会邪法之人，群众不太欢迎他们到家里玩，即使他们有事非得到别人家里不可，临走时家主一般不出声，等他们走出门口之后，马上抓起石灰往他们身后撒，或拿起扫把在他们身后狂扫，如此可以防止邪法留下作祟^③。被群众认定施邪法之人，如果与别人发生争吵，非但得不到众人的支持，有时还遭到众人的报复。

2001年，六门赵成德与赵有金发生山林纠纷。众人认定是赵有金越界砍树，赵有金对此不服，口出恶言：“你的猪、鸡不死，我都不信。”争吵过后不久，赵成德家死了猪、鸡，赵成德父亲也头痛。由于平时群众都认为赵有金会邪法，所以赵成德认定是赵有金放鬼，就到六努屯找盘志富解禁。盘志富请来祖宗香火、阴阳师父把邪法反倒打回去。传说施法过后3天，赵有金家就死了2头猪。由于村民平时也痛恨赵有金，听说他家猪死后非常高兴，有人趁机把老鼠药往他家房前屋后撒开，结果赵有金家又死了7只鸡。^④

① 2007年10月28日由金秀瑶族自治县忠良乡林秀村六门屯28岁的冯金银先生提供。

② 2007年10月27日由金秀瑶族自治县忠良乡车田村六努屯59岁的盘志富师父提供。

③ 2007年10月27日由金秀瑶族自治县忠良乡三合村山界屯52岁的郑成荣先生提供。

④ 2007年10月27日由金秀瑶族自治县忠良乡车田村六努屯59岁的盘志富师父提供。

巫医是生命的守护者，对他们危害最大当数以上所述的“邪法”或“邪术”。因此，他们对“邪法”相当反感，认为大的邪法会搞死人，所以做法术时，对邪法特别小心。赵有福师公说，这个世上什么问题都可以解决，自己解决不了的还可以找法律，行使邪法伤害人的事不能做，有什么意见大家可以当面协商，协商不好可以上法院、工商、派出所，不必以“邪法”损人。在阳间斗就可以了，不能在阴间斗，因为斗法会损人。以前青湾组有人被下禁，鸡全都死光了，叫他岳父去解禁。他岳父在施法过程中，用一把割笋的尖刀插在门槛上，第二天施邪法的人砍树时砍伤了自己的脚，用药治了很久都没好，只好找师父来占卜。师父说你跟人家斗法挨伤的。赵师公告诉笔者，现在为防止人家下禁，度戒时一般设有一个坛，叫大堂禁，防止邪神捣乱，即使邪师来了，也不敢施法。盘成府师公也说，中度二戒立有3个禁坛，以防止邪师捣乱，经期女人进来也挨禁魂，师父得帮她们赎魂，现在师父怕麻烦不设禁坛了。

由于职位高、经验丰富的老巫医，经常有人请去作法，而资历较浅的年轻巫医，几乎无人问津，因而有些年轻巫医对老巫医颇为不满。2007年夏笔者在龙表考察时，有几位年轻师公对笔者说，老师公作法太老套、太复杂了，应当对仪式进行改革；而老师公们却认为，年轻师公作法太随意，不给人家做完满。对于年轻师公的不满言论，老师公们也有所耳闻。他们对笔者说，有些人说我们现在作法太老套，他们以后要改革，变得简化些。我们这一代人死后，看他们怎么做。

第七章 巫医的行医实践

盘瑶巫医有一套包含病理、诊断和治疗原理的虚构的解释体系。超自然信仰构成盘瑶巫医治疗的理论基础。在此基础上，巫医通过占卜建立起神灵与疾病之间的“联系”，从而完成对疾病的诊断，然后通过举行防治仪式，借助符图、咒术、罡诀、道具兼或使用药物对疾病进行防治。巫医治疗由于心理效验而有可能不同程度地达到预期目标，但心理功能的实现必须具备一定的条件，如巫医对自己法术的笃信、病人和家属对巫医的信任以及共同的宇宙观等，而内在因果关系的难以判断，偶尔的治疗成功，又使巫医形成悠久的历史传统和盲目的信任。本章由盘瑶巫医对疾病的诊断开始，讨论他们行医实践的一般情形。

第一节 疾病诊断

巫医对病因有了认识之后，诊断成为他们治病的基础。如同现代医学治病一样，巫医治病的第一步是诊断疾病，即寻找疾病的起因。巫医诊断疾病的方法是占卜。占卜是一种向神灵获取有用信息、推断吉凶的巫术活动，人们借助占卜的方法，企图从神灵那里得到某些启示，然后以这些启示作为生活行事的指南。占卜是巫医给病人施行巫术治疗前的必要诊断程序。疾病占卜主要包括两方面：一是卜定病祟的源头，找出生病或可能生病的病因以选择防治疾病的方案；二是占卜患者是否可以治愈，卜定其痊愈之期或死亡之期。巫医在行医实践中发展出众多的占卜方法占算疾病，可划分为三种类别：第一类是对自然信息的观察，这是人们观察那些被认为是神灵所昭示的自然现象，并以这些现象作为解释的征兆；第二类是人为操作的沟通，即占卜者使用各种法术以求得神

灵启示信息；第三类是借人类之口直接与神灵沟通^①。以上三类占卜方法普遍存在于广西盘瑶社会。占卜盘瑶语言称为 mbouv guax，意思是“打卦”。巫医解读卦象的精准度，主要靠自己的行巫经验。

一 对自然信息的观察

观察自然信息是人们未掌握迫使神灵启示信息方法前，被动地观察自然现象，然后以若干自然现象的变化将其解释为神灵的启示的占卜方法^②。观察自然信息的占术可分为鸟兽占、占星术、体相占和梦占^③。流传于广西盘瑶民间的自然信息观察的占术具体而言有二十八星宿占、雷鸣占、鸟兽占、体相占、梦占。以下兹简单介绍鸟兽占、体相占和梦占。

（一）鸟兽占

鸟兽占泛指一切地面上自然现象的观察。盘瑶人对于一些不常见的奇异现象，比如公鸡乱啼，鸟入屋，鸟屎落身，母鸡打鸣，鸡生软蛋，蛇相交，蛇拦路，蛇入宅，乌龟入屋，乌鸦进屋，犬上床，看见萤火入屋，鸡鸭相奸，野狸，老虎，蛇换皮，鬼火，石崩，树断等，都认为是神灵作怪所致，他们称之为“见怪”。人们认为“见怪”是凶兆，要请师父禳灾，否则将有灾祸降临。如果行远路或有要事出门，途中看到这些现象，通常认为不吉利，必须中止行动，否则会有灾难。

1957年夏天，金秀县共和乡附近几村盘瑶，因当地人多地少，且土地贫瘠，因而筹划迁徙。区党政领导为了照顾他们，曾与蒙山县党政领导接洽，选定适当地方移民。一切办理都已停当，坤林村盘瑶居民愿意搬迁的，也亲自到移民地点看过，表示十分满意。但正式迁移时，第一次迁移在途中遇见老鼠，因而折回。第二次再迁移又在途中见蛇，只得再度折回。两次迁移两度遇见鼠蛇，他们认为是不祥之兆，竟打消了迁徙的念头，留在原处安心生产了。^④

但在赵有福师公看来，见怪未必都是凶兆，要依日子、时辰而定。他说，比如“母鸡打鸣”，《杂粮书》说：“子日啼主家大吉”，“寅日啼主人大吉”，“卯日啼主人大吉”，“辰日啼主得财食”，“未日啼主大吉利”，

① 李亦园：《信仰与文化》，台北巨流图书公司1983年版，第69—70页。

② Malefijt, Annemarie, *Religion Culture*. New York: The Macmillan Co. 1968, pp. 215 - 221.

③ 李亦园：《信仰与文化》，台北巨流图书公司1983年版，第70页。

④ 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第323页。

“申日啼主得财吉”，“酉日啼主人得福吉”，“亥日啼有横财吉”；“子时啼家中富贵吉”，“丑时啼女人贵子吉”，“辰时啼主得财吉”，“未时啼主人得财吉”。董仕和的故事印证了赵师公的看法：

贺州市公会乡董仕和妻子上山做工时，看到一只山鸡飞上了树。董仕和认为，山鸡多在地上行走，很少飞上树的，看来是碰上鬼怪了。董仕和认得赵有福师公，知道他会卜卦，于是找到他看是何鬼怪作祟。赵师公告诉他，山鸡属鸟类，飞上树很正常，没有祟鬼作怪。董仕和还是不放心，坚持要赵师公卜卦。赵师公询问了他老婆看见山鸡上树的日子、时辰后，拿出《杂粮书》查看，书上写着“主有横财”。赵师公笑着对他说，“书上说你有横财咯”。董仕和大笑说，“我能有什么横财，除非今晚买六合彩中奖而已嘞”。赵师公问道：“那你看中什么码呢？”董仕和说：“我看好老鼠。”当天晚上买码前，赵师公看了一下码报，上面写“老鼠不出特码”，“老鼠不三不四”，而老鼠的代码刚好是“34”。赵师公灵感一来，买了200元的“34”，董仕和买了20元的“34”。第二天开奖，赵师公得了8000元，老董得了800元。赵师公的话应验了。^①

然而，很多盘瑶人见了怪，心里总是存疑，常记挂在心，都要找师父禳解。

（二）体相占

盘瑶民间常见的体相占有“黄道掌”、“看眼跳日吉凶”、“看耳鸣时吉凶”、“看耳热时吉凶”、“看肉跳时吉凶”。

“黄道掌”常见于盘瑶占卜书《杂粮书》中，主要根据手掌纹路、发病时辰来确定疾病吉凶。相传有经验的巫医通过察看病人手上的纹路，便能判断病人病情的轻重，以及有无救治方法。

“看眼跳日吉凶”、“看耳鸣时吉凶”、“看耳热时吉凶”、“看肉跳时吉凶”则根据眼跳、耳鸣、耳热、肉跳的日子、时辰来判断吉凶。比如眼跳，“丑日，左有小人，右有人论；寅日，左远行至，右有凶事；卯日，左有客至，右有思量；辰日，左好事，右主不安；巳日，左主人来，右人来不成；午日，左小吉，右有财来；未日，左主酒食，右有吉事；申

① 这一故事是笔者与中山大学人类学系博士生导师刘昭瑞教授于2008年7月29日晚，在贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组对赵有福师公进行采访而得的。

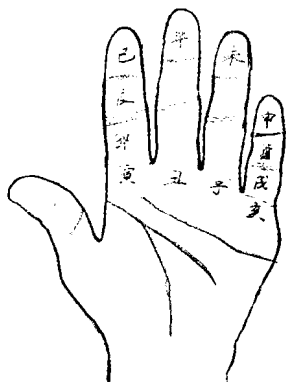


图 7-1 黄道掌

日，左财至，右人思想；酉日，左主失路，右夫妻吉；戌日，左酒食，右人来至；亥日，左喜酒，右大凶事。”又如耳热，“子时，左僧道，右争议；丑时，左喜气，右自身吉；寅时，右酒食，右相会；卯时，左喜气，右人来见；辰时，左财喜，右通达；巳时，左失财凶，右不利凶；午时，左喜气，右吉利；未时，左客至，右远来；申时，左喜庆，右食酒安乐；酉时，左婚姻吉，右女婚来；戌时，左争议，右口舌事非；亥时，左事非，右相连事非。”

（三）梦占

梦占是借梦中所见解释为神灵的启示。大瑶山盘瑶认为，梦见大树倒、涨洪水、墙倒塌，村上有人要死；梦见牙齿落，父母将死；梦见身体强壮，必生大病；梦见多人办喜事，是丧事来临之兆；梦见脱衣服，不死也会脱层皮^①。恭城瑶族自治县三江乡盘瑶认为，梦见跌下水，要倒霉；梦见别人办喜事，别人屋里有人死；梦见捉到鱼，得伤害病；梦见村上唱戏，有人死^②。

二 人为操作的占卜术

用人为的法术活动揭示过去，预卜未来，查出作祟鬼神的占卜术在广西盘瑶社会中是相当普遍的，常见的有问水卦、鞭卦、问卦、签卦、秤锤卦和铜钱卦等。兹根据文献记载，笔者观察所得与巫医言说，分述如下。

（一）问水卦

盘瑶凡家人生病，六畜不旺，生产不好或见石崩、蛇拦路等奇异现象，都可请师公问水卦看是何鬼神作祟。问卦时，取清水、大米各 1 碗，撕半张纸钱放在水碗上搭桥，另外半张将水碗围住。师公请来作证家先^③、阴阳师父后，按先家神后外鬼的原则，任意指出一个鬼神的名字，即用手指取米粒在距水碗七八寸高的地方，一粒一粒地分别投入水碗中。如果有米浮在水面上表示鬼神上桥，可初步断定为该鬼神作怪，接着再用

① 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社 2009 年版，第 375 页。

② 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第四册，民族出版社 2009 年版，第 329 页。

③ 指已经去世但在世时威望比较高而被请来作证的祖先。

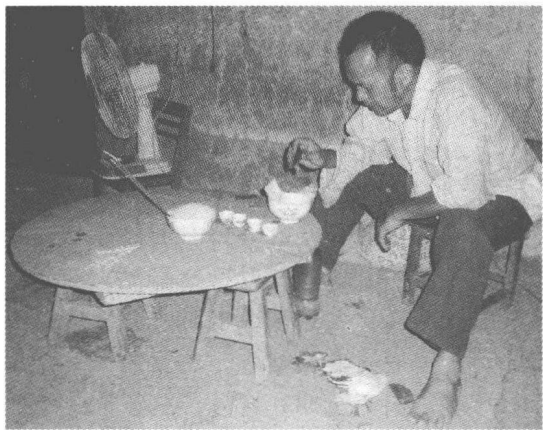


图 7—2 占水卦

定筮的方法确定是否是该鬼神作祟。如果定筮的结果是不同的 3 兆，就表示是这个鬼神作祟了。如果投下的米没有上浮，或虽有此现象，但定筮的结果却不是不同的 3 兆，那就不是该鬼神作祟，须另指一鬼神名来卜问^①。

（二）鞭卦

鞭卦可在屋里或野外进行，但无论在何地操作都需有“导童”^②附体，方可交通鬼神。从笔者接触的巫医来看，善于运用鞭卦的有金秀瑶族自治县忠良乡赵文县、赵有旺，昭平县仙回瑶族乡赵财旺。现根据赵文县说，对鞭卦程序叙说如次。卜卦前，占卜师先摆上 3—5 个酒杯、1 碗米、1 条鞭子，鞭子末端挂上 2—3 张纸钱。卜卦开始后，占卜师先请阴阳师父拨法派“天庭十二帅”下来帮忙降童。导童附体后，占卜师浑身发抖，完全进入迷乱状态，嘴里不停地发出“呼”、“呼”声，双手持鞭跟着鞭子的拉力走（占卜师说鞭子前端有一股力量在牵引着他们），直到鞭子停下不拉，再通过所停的地点、方位便可断定是何方鬼神作祟^③。

（三）问卦

大瑶山盘瑶遭遇病难时，常请师公代问是何鬼神捉弄。师公即焚香纸

① 这里有关占水卦的叙述是笔者于 2002 年 7 月 25 日对金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯赵有兴师公进行采访，结合自己多次参与观察的记录整理而成的。

② 盘瑶认为，学习降童的人经师父拨法后就有“童”，可以入阴间查问鬼神。

③ 这里有关鞭卦的叙述是笔者根据 2002 年 7 月 24 日，对金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯 69 岁的赵文县师父进行采访后整理而成。

请“圣”上“花盆”（降临之意）。“圣”是否上了“花盆”，以投筮是否现阴阳兆为定。如果不得阴阳兆，则需要再请。“圣”上了“花盆”后，师公又作法“差兵”，替事主查问鬼神。接着按先请家神后请外鬼的顺序，逐一念鬼神的名字，再以定筮决定，如呈不同的3兆，就确定是该鬼神作祟了^①。

（四）签卦

签卦多流行于立有寺庙的汉族地区。其法通常以竹为签刻有号数，另备签诗断语成篇汇集，问卜人拜神佛，焚香祷告，求抽一签，按号对取签诗断语，得出吉凶答案^②。盘瑶过去迁徙不定，很少立有庙宇，求签多在屋内神台前进行。签卦在盘瑶中并不盛行。笔者见过会占签卦的巫医仅有金秀瑶族自治县忠良乡的赵成寿师公。盘瑶签卦亦以竹为签刻有号数，置于筒中备于神台上，另备有一本《求签灵神卦书》。占卜时，请来阴阳师父、观音菩萨、祖宗香火说明缘由后，双手持竹筒慢慢摇晃，直到有一支签牌飞出来为止，再按编号对照求签书以判断吉凶^③。

（五）秤锤卦

田林县那拉盘瑶巫医常以秤锤卦为人测病因。占卜时，用1碗米，烧1根香插在碗中间，大拇指挂下1个秤锤，另一边手拿着已经破成两边的、约有4寸长的木爻，一面喊鬼，一面把木爻丢在地上三次，如果他喊到那个鬼的时候，手上挂着的秤锤摆动。丢在地上的木爻如果第一次是阳爻，第二次是阴爻，第三次是阴阳爻的时候，道公所喊的那个鬼就是祟鬼^④。

（六）铜钱卦

恭城瑶族自治县三江乡盘瑶每当家人生病或谷物歉收时都认为有鬼神作祟，因而经常请师道公问卦。问卦的方法是先请神，然后将两文铜钱放入碗内边摇边讲：“灵归三叩，约占神名，道合乾坤，包约万象，日月合其明，四时合其德，鬼神合其吉凶，皇天无私，灵卦有感，请用真香……”如果是问病则继续讲“某年某月某日某时，某人身中带起三灾人难，求医无效，时退无门，闻知文王八卦尽有感显……凶者凶神上卦，

① 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第371页。

② 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社1996年版，第298页。

③ 这里有关签卦的叙述是笔者于2002年10月15日，对金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯74岁的赵成寿师公采访而得。

④ 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第五册，民族出版社2009年版，第84页。

吉者吉要来临……”讲完就将铜钱撒在桌上，决定吉凶^①。

（七）查看占卜书

运用占卜经籍来预测疾病是盘瑶社会的常见礼俗。《杂粮书》是盘瑶巫医进行诊卜的宝典。《杂粮书》内往往载有巫医用来诊治疾病的法术。以下是《杂粮书》中的四段节录，从中可窥见巫医疾病诊断之一斑。

1. “论十二时占卦吉凶”云：

子时问病者，不死急救生，家先来求食，神名有主张；丑时问病者沉重，急设解得吉，三日出门楼；寅时问病者也不防，由恐犯土神；卯时问病中须不死，求神作福扶；辰时问病者须沉重，急设鬼家先；巳时问病者终不死，作福保平安，灶王若不设，立日有哭声；午时问病者须沉重，早设家先鬼，伤亡神鬼方；未时问病者有时好，君需早烧香，鬼入门三步，棺木部在门房；申时问病者也皆休，家先要吃牛，君但来设鬼，三日出门楼；酉时问病者鸡啼口舌来，病者切须量，劝君早烧香。^②

2. “看五斗得病吉凶”云：

东斗得病，前轻后重，其病二分棺木及家先、土王鬼伏前有愿不还，流连急急设吉，六日退好，五六七日还退，怕死凶；南斗得病，日轻夜重，其病凶，七日退好，棺木二片出外，主有愿未还，是病骨痛，设送先祖得好；西斗得病，男轻女重，出路逢土冷庙王，急解送三五日退好，三五七日不添病，男人轻女人重，急急解送大吉；北斗得病，女轻男重，骨肉麻痛，棺木四块，魂魄在身，命官到，看三八退好，宅神不安，急急解送大吉；中斗得病，天官□，其病难得好，四肢痛，外家先祖及香火鬼有木下犯，解送得吉。^③

从以上节录来看，这是以五行学说为理论背景，通过地支、方位来判断疾病原因及其吉凶，然后预测治病吉日、病人的愈期，确定治疗方案，

① 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第四册，民族出版社2009年版，第327页。

② 摘自《杂粮书》，1980年抄本，2002年8月5日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵春保先生家收集。

③ 摘自《杂粮书》，1990年抄本，2010年8月16日于金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯赵有兴师公家收集。

提出举行什么仪式或用什么牺牲来治疗。

3. “看病人身影图吉凶”

这种疾病占卜方法根据生病月、日，配合“身”字影图来确定疾病凶吉。“身”字影图有“身”、“𠂔”、“𠂕”、“𠂖”四种，“身”表示病人身体无恙，“𠂔”、“𠂕”，表示病人病情严重，但还有施治的办法，“𠂖”说明病人病危，再也没有医治的办法。占卜方法是，先根据得病月份找到相应的栏目，然后依据月份的大小往上或下找到得病日子对应的“身”字影图，最后根据“身”字的影图判断疾病吉凶。如某人在七月初三得病，占卜方法是先找到七月所在的栏目（从左到右第三栏），因为七月是大月，所以从上往下数对应初三的是“𠂖”，说明病人已无法救治，只有等死。

三 六 九 十 二 月	二 五 八 十 一 月	正 四 七 十 月
身 𠂔 身 身 𠂔 身 身 身 𠂕 𠂕 身 身 身	𠂔 身 身 身 𠂔 身 身 身 身 身 身 身 身	𠂔 身 𠂖 𠂔 身 𠂔 身 𠂕 身 𠂕 身 身 𠂖
小 月 下 数		大 月 上 数

图7—3 看病人身影图吉凶

三十日	在 外		初 五	初 四
廿九 廿七 廿六 廿五 廿四日	廿一 廿二 廿三 廿八日在圈内了		十一 十四 十五 十六在内申	初一 初二 初三 初八 初九 初十日
在外由命	三方之图			
所照	中央内			

图7—4 看人得病轻重图

4. “看人得病轻重图”

这种疾病占卜方法根据得病日子在图内或图外来确定疾病吉凶。《杂粮书》云：“凡得病在图外至三五日七日便好，若在图内九死一生难得好也，虽人口心要作大保攘且口灾保得好。”

5. 推六甲

六甲是道教中的护法神将群。六甲是合称，包括六位神，即甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅^①。盘瑶人认为，六甲神在不同时间待在不同的地方。大瑶山盘瑶民间谚语“人六甲日”云：

正月七月门前坐，二月八月在厅屋。

三月九月在磨堆，四月十月炉炉中。

五十一爷娘身上在，六十二无处行游床上眠。^②

知道了六甲神在不同时间所居之处，盘瑶人会避免往这些地方推东西或打钉子等，否则会触犯六甲神，引发身上某处出现疼痛，而身上某处的痛楚与所犯的时辰、鬼神之间又有一定的对应关系，因而经由身上某处的痛楚也可以推出是何时犯着鬼神。“人六甲犯处”为收犯提供了依据。

三 借人之口交通鬼神

盘瑶巫医还可以通过卜阴直接与鬼神沟通查找病因。当然，不是每个巫医都能卜阴，要卜阴需有师父拨法、拥有“童”后方可入阴间探问鬼神。庞有坤说，有“童”之人神经比较敏感。他12岁那年，家人请强仰屯的冯荣广来做木桶。冯荣广会降童，刚好那天他家下面的一户人家正在作法事，

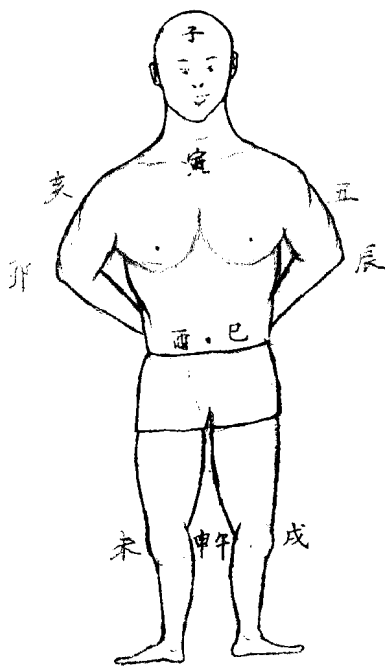


图 7—5 人六甲犯处

① 马书田：《中国道教神》，团结出版社 2006 年版，第 177—178 页。

② 2002 年 9 月 19 日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯 51 岁的赵有兴师公提供。

主持仪式的师父派出“童”来寻找会降童之人。由于在场的人没有谁会降童，“童”就找到了冯荣广。冯荣广当时正在做木桶，听到下面传来锣鼓声，全身不禁抖动起来，大喊大叫夺门而出，滚进正在举行仪式人家的屋里^①。在金秀大瑶山考察期间，笔者经常跟随盘志富外出作法，多次近距离观察他为人家卜阴。以笔者观察所见，他在卜阴过程中的迷睡恍惚状态与萨满的神灵附体十分相似。

卜阴开始前，家主先在桌子上放1碗米、1碗水、1壶酒和5个酒杯。卜阴时，巫医手持筭子躬身拜3次后，坐在凳子上，两腿弯曲，嘴里不停打嗝，双手猛擦脸和大腿，不一会儿全身抖动起来，双手中指和食指不停地拍打桌子，口中发出“噓噓”声，恳求师父差兵遣将前来探问鬼神。只见他用各种动作来表示兵将进入他的体内。然后把桌上的米抓在手中撒向四方。接着右手拿起酒杯，低头装作喝酒的样子。同时从桌上抓一把米，拿在两手变换数次说：“请兵将通到病人身上，查看他是否犯着鬼神。”接着巫医停下来，旁人拿来筭子交给他打卦。从这时候起，巫医用筭与神灵沟通，担任神灵和家主的翻译。对话进行半个小时后，病因终于找到了。巫医伏倒在桌子上，一动也不动。过了一会儿，他睁开双眼，张开双手，伸伸腰，恢复了常态。^②

卜阴实为人与神灵对话。通过人与神灵之间的交谈，人们便知道疾病原因，知道鬼神的意图和病情发展，从而找到正确的治疗方法。用卜阴诊断疾病的关键是巫医和他的信徒都相信有神灵附体，他所说的话并非他自己的话，而是神灵借他的口以示意。巫医卜阴时的精神恍惚或狂奋状态是一种习惯性的“人格解离”，而不是真正有神灵附体。对于人格解离现象，李亦园认为人类精神状态的差距相当大，大部分人的精神与行动都具完整性，但也有一些人的精神不是很稳定，而容易受刺激或暗示即产生人格与意识的变化。这种精神不稳定之人在受到刺激与暗示时，其中枢神经对内外资料与信息处理会暂时失去以往的统一整合性，对思想及所表现的行动以及器官感觉的输入都有高度的选择性与压制性，因此有人格解离与意识上不同程度的改变，同时在短时间内分离的状态也随时可复原。占卜

① 2008年12月25日由金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯65岁的庞有坤师公提供。

② 2007年10月15日田野调查笔记，地点：金秀瑶族自治县忠良乡六干村六雷屯。

师作法开始时其助手的点香烧纸都是一种暗示，击鼓敲锣则更是一种刺激，他自己的打哈欠颤动在开始时也是一种自我暗示。作法经验多的占卜师已成为习惯性的动作，任何刺激与暗示即可引起他进入失神状态。开始时其本身的意识逐渐减弱，自我的活动渐缓慢，生理上血糖快速降低，终至人格完全解离，在此时他的感官会产生各种幻觉，而在行动与语言上为另一种性格所代替，并扮演那个角色了。他能模仿别人的话语，甚至能说出他平常不懂的话，而且因为感觉迟缓，所以受皮肉之伤也不甚感到疼痛^①。

综上所述，盘瑶巫医不怎么关心患者的临床表现及自觉症状，不怎么注重发病的生理过程及病情病状，诊察的主要任务是对疾病进行诊断，查找疾病原因——鬼神作祟，选择治疗方案——举行治病仪式，以及仪式所需的牺牲。

第二节 病症治疗

对疾病的诊断是治疗的基础，对症下药才能取得良好的疗效。盘瑶巫医在医疗实践中积累了许多独特的巫术治疗方法。他们是许多治疗仪式、符图、咒语、手诀、罡步、医药知识的储存仓库，它们成为巫医用以治病的主要方法。盘瑶巫医的治病术，乍看之下是一系列关于召神、御鬼、驱鬼和镇鬼的内容，同时借助法器、符图、咒语、手诀、罡步等手段，按照一定的仪式程序进行。但深入研究之后，发现他们是针对不同的病因而采用不同的治疗方法——祭祀对象与奉献方法的迥异。

一 治疗仪式

对宗教仪式的科学研究，从宗教学诞生后就开始进行了。弗雷泽对巫仪式的研究常为人们所称道，而史密斯（William Robertson Smith）对祭祀的研究却更为深入。对仪式进行类型化的研究当以 20 世纪初的托伊（Crawford Howell toy）为代表，他在《宗教史导论》（1913）一书中，把仪式分为情感的和戏剧的；装饰的和治病的；经济的；驱邪的；青春期和成年礼；婚姻、出生、葬礼、涤罪和奉献；周期的和季节的；图腾崇拜和

^① 李亦园：《宗教与神话》，广西师范大学出版社 2004 年版，第 27、130 页。

禁忌；巫术和占卜^①。涂尔干从“积极的/否定的”价值角度将仪式分为消极膜拜仪式和积极膜拜仪式两大类。

华莱士认为，虽然人们可将大部分仪式纳入“通过仪式”和“强化仪式”这两个范畴，但诸如占卜，驱鬼治病，超度亡灵，遵守食物禁忌等，这些仪式迄今尚无准确的范畴加以概括。他从仪式的目的和状态的转变出发，把仪式分为技术的仪式；治疗的与反治疗的仪式；社会控制的仪式；拯救的仪式；复兴的仪式五类^②。尽管有些人不同意华莱士的分类，但他的分类比较有新意，对传统的仪式分类也有所突破。

特纳在对恩登布人的仪式分析中，建构了一种仪式的分类。他将恩登布人的宗教仪式分为两种主要类型：第一种是与死亡和青春期有关的生命困扰仪式。有两种重要的入式仪式，分别是男孩子的包皮环割术仪式和女孩子的青春期仪式。第二种是困扰仪式，这些仪式与各种不幸的灾难有关，它们基本上都归因于祖先作祟所致。有三种主要的困扰并各有自己的崇拜对象：第一种是那些特别涉及和狩猎活动有关的不幸和倒霉事情的崇拜联想；第二种是生殖力崇拜；第三种是治疗仪式。治疗仪式有两种主要类型：第一种类型是与很多种不幸有关，谷物歉收、狩猎受挫和各种疾病，还有生殖方面的各种异常表现；第二种类型则是帮助病人使他们能恢复健康，并且它还与占卜有关^③。恩登布人仪式的分类列表概括如下。

与死亡和青春期有关的生命困扰仪式		
重要的成年礼仪式	男孩子的包皮环割术仪式	
	女孩子的青春期仪式	
困扰仪式	与狩猎活动有关的不幸和倒霉事情的崇拜联想	
	生殖力崇拜	
	治疗仪式	谷物歉收、狩猎受挫和各种疾病
		恢复健康，并与占卜有关

金泽对特纳的仪式分类提出了质疑，认为所有的宗教仪式都是为某种困扰或焦虑而举行的，特纳所说的第一类和第二类让人感到牵强，缺乏分

① 金泽：《宗教人类学导论》，宗教文化出版社 2001 年版，第 223 页。
② A. F. C. Wallace, *Religion: An Anthropology View*, 1966. 转引自金泽《宗教人类学导论》，宗教文化出版社 2001 年版，第 224 页。
③ 莫利斯：《宗教人类学》，周国黎译，今日中国出版社 1992 年版，第 332—334 页。

为两个类型的必然性，而且这种分类虽然有助于分析恩登布人的宗教，但究竟有多大的普适性却令人怀疑，因而他在汲取各家学说精华的基础上，按照宗教人类学界通行的观点，主张将宗教仪式分成意在保持原有状态的强化仪式与将一种状态进入另一种状态的转换仪式两大类型，每个大类下面又包含若干子目^①，可用列表概括如下。

强化仪式	强化自然秩序、社会生活秩序和价值、强化群体与神圣密切联系（或促进天人合一）的图腾崇拜、祖先崇拜、氏族（部落）神崇拜、英雄崇拜、至上神崇拜以及年节祭祀仪式等
	强化生活、生产劳动（特别是农业生产）的安全性与满意度、刺激生产力的狩猎崇拜、动物神崇拜、植物神崇拜、春祈秋报仪式、地母崇拜、对自然神灵（山、水、风、雷、雨、电等）的崇拜、生殖（生育神）崇拜，以及占卜和预言
	强化群体和人信仰的祝福、祈祷和沉思，每周一次到教堂或寺庙的集体礼拜、在特定的时期举行坚振礼，朝圣、进香、冥思（禅定）等，以及禁忌和礼节
转换仪式	通过仪式包括出生、成年、婚姻、丧葬等仪式
	皈依的仪式包括忏悔、赎罪等仪式
	康复的仪式包含净化、治疗、禳除等仪式

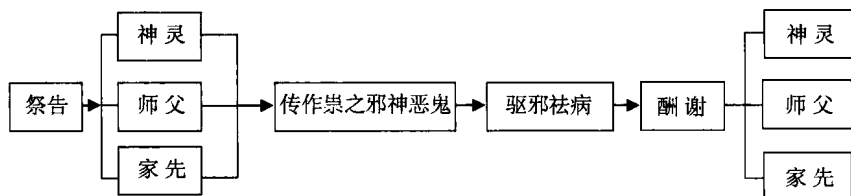
一如前几章所述，盘瑶宗教的表达方式依靠的是仪式，而笔者在本书中已涉及盘瑶宗教仪式的分类。在第六章第三节，笔者以外来人的眼光，站在巫医的立场，从仪式规模、持续时间与仪式报偿的角度，将盘瑶仪式分为大、小两种类型，但这种划分没有触及仪式的本质特征。还有一种划分是基于巫医在仪式中所使用的科仪文本的划分，见于本书第五章第五节，这一划分反映的是文本在盘瑶宗教仪式中的作用，部分表达了盘瑶宗教仪式的本质特征，但没有充分考虑仪式功能方面的因素。还有一种划分在这里提出来讨论，就是基于目的、功能和状态的转化方面的分类，在这里主要讨论治疗仪式。治疗仪式是巫医针对已经发生的疾病举行的治疗仪式。本书所言的治疗仪式即引自特纳说的“帮助病人使他们能恢复健康，并且它与占卜有关”的仪式类型，亦即金泽说的“康复仪式”。由于巫医治疗的对象并非着重于病理上的“疾病”（disease），而是着重于文化层次上的“患病”（illness），因此巫医为人治病是现代医学人类学所谓的“社会文化治疗”。

（一）仪式程式

在与盘瑶巫医相处期间，笔者常有机会观察到他们主持的一些治疗仪

^① 金泽：《宗教人类学导论》，宗教文化出版社2001年版，第225页。

式。这些治疗仪式的程式大致是相同的：(1) 祭告神灵、师父、家先；(2) 传作祟之鬼神；(3) 驱邪祛病；(4) 酬谢神明、师父、家先。可用图简单表示如下：



(二) 仪式展演

以上虽说明了治疗仪式的一般程式，但并未使人了解仪式的实际情形。因此，下面举出桂东、桂北、桂中一带盘瑶抢魂、收犯、释师父、送花皇鬼、解禁鬼、送癫鬼、释社王、赶是非鬼、送白虎太岁、赶半夜鬼、寄名、架花桥、树挡箭牌、许愿还愿等治疗仪式的实例，或许可使读者对仪式过程有个完整地了解。

1. 抢魂

盘瑶人若受惊吓或跌倒，引起无精打采、烦躁不安、夜不能寐，常将之归于失魂，须请巫医查看灵魂失落在何处，再设法把丢失在外的灵魂抢回来。抢魂仪式前，巫医在神台前摆上1壶酒、3个酒杯、1碗生米、1扎纸钱。仪式开始，巫医请师父架阴桥通到病人身上，接着差兵将查找丢失的灵魂。只见巫医把桌上的米抓在手中撒向四周，意为差兵差将寻找灵魂。找到灵魂后，巫医手持锄头、火把、柴刀满屋飞舞，砍杀阻拦灵魂返回的鬼怪，然后用白布搭桥把灵魂接回来。这时巫医躺在地上，陷入昏迷状态，众人按他吩咐查看灵魂是否已返回。如果此时在门口周围出现虫子，表示灵魂已经回来。发现虫子后，众人兴高采烈地喊道：“找到了，找到了！”然后捉住虫子，用纸包好后交给巫医。巫医随即起身，旁人拿来1只公鸡，用刀把鸡冠割破，将包有虫子的纸团蘸上鸡血后交给巫医，巫医用白布把纸团包好，站在神台前做出一连串动作，同时口中念道：“听我吾师度过头，三魂一世不忧愁；听我吾师度过胸，三魂一世得轻松；听我吾师度过脚，三魂一世得安乐。”巫医念毕，将布包举过头顶喊道：“有人领，无人领？”旁人回答道：“有人领！”然后从巫医手中接过布包，交给病人放在枕头下，让病人同灵魂“日里同食，夜里同眠”，相信灵魂很快会重回病人身上。



图 7—6 抢魂仪式中的差兵差将阶段

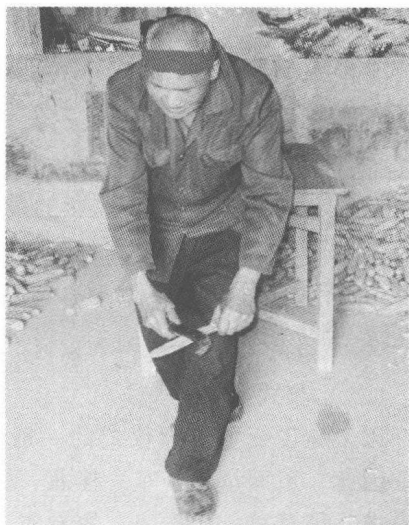


图 7—7 抢魂仪式中的抢魂阶段

2. 收犯

人若经常受伤，卜出是无意中犯着鬼神，须请巫医来收犯。收犯分为两种：小犯和番犯。若是犯着小鬼请巫医来举行一般收犯仪式就可以了；若是犯着大鬼，如社王、禁鬼等，就要请法术高深的巫医来举行番犯仪式，所请巫医对照《番犯书》在地上踏斗步罡，敕令祟鬼放回病人魂魄。

3. 释师父

凡已挂灯、度戒者，禁食狗肉、猫肉、七星鱼、牛肉、蛇肉、乌龟肉。如有违禁，会触犯神灵，招致灾难，得用鸡、米、酒、香、纸钱供奉，请巫医来写《释罪书》上奏天庭，让犯禁者手捧纸钱跪在地上向神灵认罪。巫医念完《释罪书》后烧掉，再施法帮犯者洗净污秽。

4. 送花皇鬼

小孩若常哭闹，不爱吃饭，手脚发凉，卜出是花皇鬼作怪，要举行设花鬼仪式。设花鬼有两种办法：烧花胎和破花胎。两者都是用象征性的手法，将已入病人之魂的“胎”烧掉或破开，以招魂回来，使病人重获其魂，解除病痛。但两者在做法上是有差别的。烧花胎时，巫医边念咒语边用线缠鸡蛋，然后施法把蛋放进火灰里烤，喃完咒语即将蛋从火灰中取出，把绕在上面的线抽出来打成一条线，做成一个圈套在小孩的手腕上，意为灵魂已重入小孩身上。破花胎时，巫医预先扎好一个稻草人，接着把

一个熟鸡蛋放进稻草人的肚子里，象征着孩子的灵魂被困在胎中，然后巫医边烧纸钱边念经咒：“敕变花枝朵，一心作起龙鳞衣，护你下连堂，一身根底不正，连堂里面再投娘。敕变花人×××六甲，吾师拿着压在茅人里面，吾师破开茅人取出红白花三魂七魄回头转面。”巫医念完经咒，从稻草人肚子取出鸡蛋破开让小孩吃，意为破开花胎收回孩子魂魄，最后施法带孩子“渡过莲堂，消灾脱难”。

5. 解禁鬼

盘瑶中盛传有人会“禁鬼”、“放鬼”，以置冤家于死地。盘瑶害人的邪法有两类：一是“禁面”，即禁鬼。在祭坛前放1张桌子，摆上熟鸡1只、米盘1个，请来冤家祖宗鬼及所在村寨的社王向它们控诉冤家有罪，然后将它们送回去害冤家。二是“播面”，即放鬼。放鬼又有三种方式：第一种用茅草打一个草标，施法将冤家的魂魄摄来压在草标上，然后一刀砍断草标，可置冤家于死地。第二种对着冤家的衣服、头发施咒，就可让冤家生病。第三种杀1只鸡，对鸡施咒，然后把鸡头对准冤家房屋，就可使灾难降于他家。无论是汉族，还是盘瑶都认为母鸡打鸣是凶兆。如遇母鸡打鸣，他们有不同的应对办法。汉族会将鸡头砍下来，用棍子串起鸡头插在路边，即可把鬼怪送走。盘瑶却要请师父来送，因为他们害怕有人把鸡头对准自己房屋，导致灾难降临。赵文官原居六雷屯，因六雷屯离城镇较远，故搬出借住雷村汉人房屋。有一次，有户汉族人家的母鸡打鸣，那户人将鸡头砍下插在路边，后来有人将鸡头对准了赵文官借住的房屋，结果他的禽畜全部死光，家里人也生了病^①。

过去在广西瑶族山寨，邪法师随处可见，现在越来越少了。据说被邪师下禁后，肚子痛得厉害。赵文富说，他10岁那年，他们家被别人下禁，结果大哥、大妹死了，他肚子也像刀刺般疼痛。事情起因于一块菜地之争。菜地原是赵文富家的，赵成品因刚搬来，田地稀少，赵文富家就借菜地给他种玉米。后来赵成品搬走，赵文富家想把菜地收回，但赵成品坚持还要种，于是两家发生了争吵。争吵过后不久，赵成品偷偷到六浪去请盘有德来对赵文富家下禁^②。

盘瑶人相信，邪法既能害人，也能解除。一旦受到邪法伤害，常请师公前来“解禁”。赵有兴说，他14岁时曾目睹爷爷给人家解禁。当时赵成添发癫，请爷爷打卦得知给人下禁了，于是请求爷爷帮解禁。解禁

① 2002年7月30日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯42岁的赵文官先生提供。

② 2002年8月23日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯77岁的赵文富师父提供。

仪式需要两个师公主持，仪式持续1天。由于解禁比较危险，只有那些法术高深的师公才敢施行。师公在离家前，先施法把自己的魂魄压在家中香炉盘里，在解禁鬼过程中还要施变身法让禁鬼找不着。解禁时要2只鸡、2—3斤猪肉、1碗生米、1碗水、纸钱若干，还要在地上铺一张席子供师公在上面翻筋斗。解禁过程中，一位师公写《奏邪师表》上奏天庭，施法破开天牢救出病人魂魄，然后施法变暗屋将禁鬼关起来，另一位师公则拿一块猪肉把禁鬼引到屋外，施反咒术将禁鬼送回去害冤家。师公返回家主屋里时，要脚踏罡步倒着走回来，行至家主屋门前将隔鬼路符贴在大门口，然后将大门拴上，进屋后还要在病人床头贴上劾禁鬼符。

6. 送癫鬼

盘瑶认为癫鬼是厉鬼，撞着会致人发疯。盘瑶家中若有人患精神病，往往归结为癫鬼作祟，要请来两位师公来送癫鬼，一位负责送癫鬼，另一位负责为病人抢魂。师公带上鸭1只、鸡1只、雨伞1把，米、香、纸钱若干以及病人衣服到野外去举行送癫鬼仪式。仪式结束后，师公要画隔鬼路符，贴在门口后拴上门，让鬼再也找不着。进屋以后，还要把劾鬼符贴在病人床头和佩在病人身上。

7. 释社王

盘瑶过去因迁徙频繁，常立石于树下供奉。过去每年三月三、六月六、八月二，每户都出一点鱼、肉、米，煮熟后派一个人拿到社坛前供奉，并请师公主持祭祀活动，祈求生产丰收、六畜兴旺、人丁平安。虽然现在人们已不像过去那样虔诚地供奉社王，但他们与社王之间并没有割断精神上的联系：每年社节还有人把社王请到家里供奉；举凡打斋、挂灯、度戒还列有社王神位；不能到社坛边砍树或大小便，否则社王怪罪，将招致灾难。如得罪了社王，要向社王释罪，祈求社王“回头转面”。

8. 赶是非鬼

如有人常与别人发生口角，或四处惹是生非，即为命中带是非鬼，需请巫医解开。如六雷冯金财不仅常去雷村口打麻将赌钱，而且还与山外汉人打架。2002年7月21日，家人请盘志富来给他送是非鬼。盘志富先在门口放一张方桌，桌上摆有猪肉1碗、酒5杯、生米1碗、纸钱若干，接着请来师公架阴桥通到病人身上，然后派阴兵传来是非鬼，最后施法锁住是非鬼，收回病人魂魄。

9. 送白虎太岁

有人如常为刀所伤，或常摔伤、扭伤，即为白虎鬼作祟。巫医在门口



图 7—8 送白虎太岁

放一张桌子，摆上鸡 1 只、酒 5 杯、鸡血 1 杯、酒壶 1 把、生米 1 碗、纸钱若干扎。法器有笞子、剑、白虎像。仪式准备完毕，巫医开始施法，先请来师父架桥通到病人身上，传下白虎鬼，将它锁住装到簸箕里，然后拿到屋外把它送走。送白虎鬼时，巫医唱道：“白虎星、白虎星，人家不敢送你，吾师送你上天门。白虎郎、白虎郎，人家不敢送你，吾师送你上天堂。”唱毕，扔掉簸箕，施隔鬼路法，然后返回家主屋里。

10. 赶半夜鬼

半夜鬼属本命星鬼，被它缠住身上发生疼痛，多出现在中老年妇女身上。送半夜鬼多在傍晚进行，届时巫医在神坛前摆放 5 杯酒、1 碗生米、1 碗猪肉，纸钱、纸马若干扎，法器有牛角、笞子、剑、引棍、神爽。仪式程序是：巫医请来证见家先、阴阳师父，请他们入筵，向他们供奉酒、肉、纸钱，请求他们帮忙赶半夜鬼，接着在门口搭云台，吹牛角开天门，请玉帝下来传半夜鬼，然后将半夜鬼关进神爽里，最后杀鸡取血祭半夜鬼，敕令让它消去病人七灾八难。

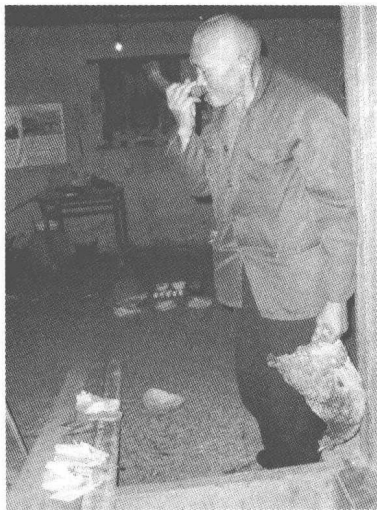


图 7—9 吹牛角开天门招天兵下降



图 7—10 杀鸡血祭半夜鬼

11. 寄名

小孩多病经算命是八字大不易抚养时，会采用寄名的方式攘解。所寄的对象有山、水、石、井、桥等，以小孩命里缺什么而定。寄拜时要择吉日，带香纸、供品祭祀一番，然后由父母根据寄拜对象给孩子取名。如寄拜树时，则在树干上贴张红纸，上书“×家花男××在此寄名，请求保佑”，再烧香化纸。一般寄什么对象，名字第一个字便是该物。如寄山，则叫“山生”；寄水，则叫“水生”等^①。

12. 架花桥

若小孩得病较重，经师公或巫婆诊卜是小孩的魂掉在鬼的那一边过不来的缘故，就采用架花桥的仪式把小孩的魂引渡过来。花桥长约1米、宽半米，用竹篾编成。桥两头缝以剪成圆形叠在一起的红白蓝黑花5种颜色的布，置放在住宅附近的水沟上。架花桥时，师公要烧香化纸作一下法事，并说明小孩的名字及所受的灾难，再把小孩的魂渡过来。这样做了以后，小孩的病就好了^②。

13. 树挡箭牌

瑶族婴幼儿长期体弱多病，经算命先生测定是命中犯有“将军箭”厄。因此父母会按算命先生所示，到行人所必经的三岔路口用木板或石碑立一块“挡箭牌”或称“挡箭碑”。牌的正中写道：“命带将军箭，弓开一断弦，请君念一遍，记在石头面。”牌的左右两边写上两条道路所通往的地名，天头写“长命富贵”四个字。牌上的言词大意是说孩子命中犯有“将军箭”难关，在他/她出生后冥冥中有个鬼神将军拿一副弓箭瞄着他/她，威胁着他/她的生命。如今父母在三岔路口立了这块指路的牌或碑，帮过往行人做了一件好事，积了功德，因而只要过往的行人念一遍牌上的字，就帮小孩解了厄。鬼神的弓弦断了，箭射不出来了，孩子就能长命富贵了^③。

14. 许愿还愿

许愿还愿是求神驱鬼消灾的一种方法。凡许了愿，就须还愿。盘瑶中常见的许愿还愿仪式有：

(1) 花根愿。小孩经常生病，算命得知命带煞神，花根不稳，要请花皇父母保佑。这种愿到小孩长大结婚时用鸡还。

① 孙秋云：《湘南桂北地区当代瑶族人家宗教信仰的变迁》，《贵州民族研究》1993年第3期，第96—102页。

② 同上。

③ 同上。

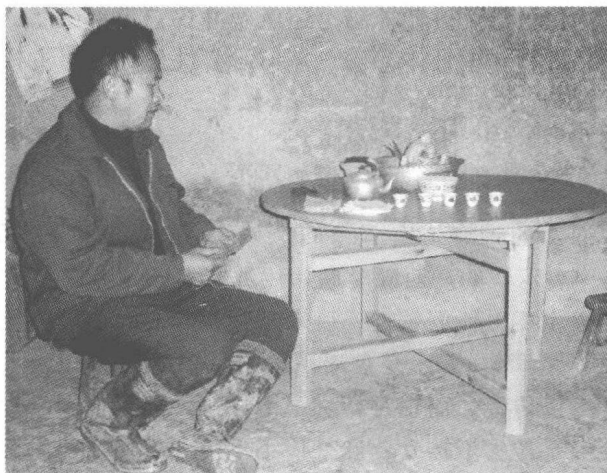


图 7—11 还花根愿

(2) 十保愿。人有病医药无效，请 10 名保官担保病难。这种愿多在百年后的道场中由师公用鸡、黄白盖纸、米、纸马还。

(3) 观音愿。有病请观音担保病难，病好后以鸡、米、黄白盖纸还。这种愿春许冬还。

(4) 社王愿。人生了病，请求社王担保病难，病好后以鸡、黄白盖纸还。也是冬许春还。

(5) 许太阳福。人身体虚弱，经常生病，请巫医卜出命带关煞，请太阳担保病难。巫医用鸡、米、酒、纸钱，请来太阳、证见家先、阴阳师父说明缘由，请太阳保佑病人平安，许诺病好后以鸡、米粉、木耳、黄豆还愿。许太阳福愿在百年后由请来主持打斋仪式的师公帮还。

(6) 还花皇福。小孩经常生病，喜欢哭闹，卜出是花皇父母前有愿未还，请巫医用烧鸭、鱼、螃蟹、柚子、香、纸钱、蜡烛、米和酒还愿，以答谢花皇父母。

(7) 三台七星愿。未挂灯、度戒者生了病，如卜得盘王要他们挂灯、度戒，就得许三台七星愿。许愿过后若病好了，必须按时还愿。2001 年龙表赵春县得了怪病，脑子不灵，像小孩一样流口水，有时还乱抓东西吃，家人四处替他求医问药，到过蒙山、桂林等地医院治疗，前后花了 8000 多元，仍不见好转。只好请师父卜卦，卜出是盘王要他度戒，于请黄金寿来给他许三台七星愿。许愿时，要请 1 位师公到家，杀 1 只公鸡，

摆上香、米碗、纸马，请来祖宗香火、五旗兵马，许诺定于何时还愿，用什么东西还。许愿过后要开始养猪为还愿做准备，用来还愿的猪不能随意打骂，一同养的猪在还愿前不能卖。还愿时要选最大的那头猪，否则盘王不高兴^①。

二 治病咒术

咒指口中诵念的带有一定节律的口诀^②。先秦东汉时咒诅行为多用“祝”或“咒”表示，约从西汉时起始用咒代替祝^③。古代巫师是沟通人神的灵媒，咒语主要由他们掌握，后来巫师在念咒时加入相应的仪式和法术，从而形成了咒术^④。咒术是盘瑶巫医的重要法术之一。咒术平时每月初一、十五才可以传授，而正月初一至十五每天均可传授。传授咒术需遵循两条原则：一是传男不传女，二是传小不传大。传授咒术时，有女人在不传，不能让女人看，因为女人学会用了，她们使用也灵验，但自己用就不灵了。徒弟比师父大，用起法术就不那么灵。盘瑶巫医的咒术相当发达，咒术多为口传心记，鲜有文字记载。巫医施咒术时，需要重复三次。尽管历经沧桑岁月，有些咒术至今在盘瑶中仍使用不衰。

1. 治小儿夜啼法

家中若有小孩夜里爱哭闹，家长在一张纸上写道：“天皇皇，地皇皇，笔者家有个哭赖王，过路君子念一遍，一觉睡到大天亮。”而后将纸条贴在路边，让过往行人看到，相信赖哭小孩会因此害臊，夜啼可止。人们也认为，小孩夜啼是遭夜鬼所扰，须请巫医施法用墨在一张黄纸上写上劾鬼的符号和文字后贴在床头^⑤。

2. 治忽然昏倒法

盘瑶人称突然昏倒为“挨晒”，要想治好需“收晒”。“收晒”有一套固定仪式。巫医打来1碗水，一手持水碗，一手遮住病人的脸，口中念道：

一把红莲在手中，千千一般同，不怕雪山高万丈，太阳雪上永

① 2002年10月19日由金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯59岁的庞有坤师公提供。

② 盖建民：《道教医学》，宗教文化出版社2001年版，第283页。

③ 任宗权：《道教章表符印文化研究》，宗教文化出版社2006年版，第221页。

④ 刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社1995年版，第325页。

⑤ 2002年7月19日在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯考察时，由赵文县师公提供。

无踪。^①

念完口诀，用含一口水往病人身上吹，接着把手翻过来，让病人“回阳”，认为病人很快就会苏醒过来。

3. 治水火烫伤法

盘瑶人碰到水火烫伤，常请巫医施“雪山水”法。其法的要诀是：巫医先念画水符咒诀，念至某段某句时，即喝一口水向病人伤处喷去。

水的咒诀如下：

第一套：奉请雪山一郎，笔者今请你下坛场，一更启冷路，二更启耳霜，三更落大雪，四更雪上又加霜，五更金鸡来报晓，山中树木响叮当，龙来脱衣虎来脱皮，深山百鸟脱毛衣，都脱了，万般不凉到几时。敕变敕化，吾奉太上老君令敕。

第二套：谨请东方雪山水源童子、南方雪山水源童子、西方雪山水源童子、北方雪山水源童子、中央五方五位水源童子，一更起云雾，二更起大霜，三更起大雪，四更雪上又加霜，五更树木响叮当，六月阳阳降大雪，七月阳阳降大霜，霜雪时时降病身。准吾奉太上老君令敕。^②

4. 止血法

止血咒专治外伤出血不止。巫医先画符水，然后令人捂住伤口，口念咒诀，喷一口水即可止血。

咒诀如下：

第一套：日出东方慢慢游，手提金鞭到，吃牛一口呼断长江水，无令呼达血断流。吾奉太上老君如令敕。

第二套：东方白虎来止血，南方白虎来止血，西方白虎来止血，北方白虎来止血，中央白虎来吃血。速变速化，吾奉太上老君令敕。^③

① 2002年10月15日于金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯赵有先师公家收集。

② 以上两套“雪山水法”咒诀摘自《雪山水法用》，抄本年代不详，2002年10月15日于金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯赵有先师公家收集。

③ 摘自《白话法九水收晒收犯书全本》，抄本年代不详，2002年8月5日于金秀瑶族自治县忠良乡六干村六雷屯赵文县师父家收集。

5. 合皮骨法

合皮骨咒用于接骨、合皮肉。咒诀如下：

骨断骨来接，筋断筋来合，肉断肉来接，皮断皮来合。左封右封，冷不怕，热不怕。准吾奉太上老君令敕。^①

6. 退无名肿痛法

盘瑶巫医有一种专门对付无名肿痛的咒术。其咒诀有二：

第一咒：退毒水咒。

谨请东方水源童子、南方水源童子、西方水源童子、北方水源童子、中央五方五位水源童子，化为东方退毒之水、南方退毒之水、西方退毒之水、北方退毒之水、中央五方五位退毒之水，化为伏毒之水。速变速化，吾奉太上老君敕令。

第二咒：吹毒气咒。

东方吹散恶毒之气，南方吹散恶毒之气，西方吹散恶毒之气，北方吹散恶毒之气，中央五方五位吹散恶毒之气。退化为天，退化为地，退化为年，退化为日，退化为时。速退急消急散，准吾奉太上老君令敕。^②

7. 退卡法

若饮食不慎，骨鲠在喉，有时请巫医做“退卡水”。巫医先在看得见天的地方舀1碗水，接着对水碗“令敕”字样，然后令病人将符水喝下，相信骨头自然能吐出或咽下。退卡水咒诀如下：

第一套：谨请本师×××、老师×××、传师×××，传下弟子今日敕变退卡之水不是非凡之水，化为深潭黄染脱骨急吃急脱急下

① 摘自《白话法九水收晒收犯书全本》，抄本年代不详，2002年8月5日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

② 以上两套“治无名肿痛咒”摘自《白话法九水收晒收犯书全本》，抄本年代不详，2002年8月5日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

心。准吾奉太上老君令敕。^①

第二套：谨请祖师，谨请本师，祖师在前，本师在后，老师×××，传师×××，传下弟子×××运用，上上到天堂，下下到海龙王。速变速化，准吾太上老君令敕。^②

8. 治小儿肚痛法

对付小儿肚痛，大瑶山盘瑶巫医用1个杯子盖住小孩肚脐，接着用火烧杯子的底端，然后用手心不断抚摸小孩的腹部，同时口念以下咒语：

第一套：天庭地庭仙人摸肚皮，摸一道、二道、三道、四道、五六七八九十一百二十道，急摸急好，急摸急消，急摸急散。准吾奉太上老君令敕。

第二套：谨请祖师，谨请本师、传师、老师×××，今日×××第×男/女肚中无名痛，摸出年中无名之痛，摸出月中无名之痛，摸出日中无名之痛，摸出时中无名之痛，谨摸谨退，准吾奉太上老君令敕。^③

昭平盘瑶巫医治病过程中，先念以下咒语：

谨请祖师，谨请本师，祖师在前，本师在后，老师×××，传师×××，传下弟子×××运用，一来摸到肚，二来摸到脐，三来摸到消，四来摸到好。速变速化，准吾太上老君令敕。

念完在手中画“令敕”字样，接着往手掌心吐口水，最后用手摸小孩的肚脐，每念一遍咒语，就摸一次肚脐，需要重复做三次^④。

9. 治水胀病法

大瑶山盘瑶认为，肚胀病是水古鬼作祟，致使肚里长了无名肿毒，得了此病须请巫医用老鼠、虾来祭鬼。巫医祭鬼时常念如下咒语：

奉请天上一滴地下一滴，化变五个将军摸铜摸铁，摸犯阳犯阴古

① 2002年10月15日于金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯赵有先师公家收集。

② 2010年8月10日在昭平县仙回瑶族乡茅坪村林场组由赵成县师父传授。

③ 2002年10月15日在金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯赵成寿师公家收集。

④ 2010年8月10日在昭平县仙回瑶族乡茅坪村林场组由赵成县师父传授。

阳古阴，退了无名肿毒，摸消摸散摸灭。吾奉太上老君急急如令律。^①

10. 治眼疾法

大瑶山盘瑶认为，眼睛无故生痛或为异物所伤，日久不愈，便是犯六甲神，需请师父来收犯。2002年11月13日晚，笔者在古盘屯观看了收犯仪式。赵有兴岳母上山干活时不小心被树枝刮到了眼睛，结果眼睛红肿，生痛难忍。眼睛伤后的第二天，她到夏宜乡卫生院打针，还带药回家吃，花费了几十元钱，但眼睛还是疼得厉害，只好找赵有兴帮收犯。赵有兴端来1碗水，叫她蹲在地上，然后默念咒语：

谨请祖师×××、本师×××、老师×××、传师×××，吹左眼右眼无名之痛，一吹九良散，二吹九良星，一吹吹过九良冲，紧吹紧散。速变速化，吾奉太上老君令敕。

念完就嚥水，右脚踏地。在他踏地的同时，病人往前挪一步，重复三次。

昭平盘瑶巫医中流传一种扫眼睛的咒术。作法时，巫医一边念咒语，一边背手折茶树枝，用来在病人眼前扫来扫去，每念完一遍咒语随手往后一扔，重复做三次。咒语如下：

谨请祖师，谨请本师，祖师在前，本师在后，老师×××，传师×××，传下弟子×××运用，高山岭顶起凉伞，平地起凉风，一吹吹过对门冲，拐子拿着拐子吃，吃到无影无踪，速变速化，冷吾太上老君令敕。^②

11. 止产妇流血法

碰到产妇流血不止，大瑶山盘瑶巫医有草药可以止血，在用药过程中配合咒语使用。咒语如下：

① 摘自《白话法九水收晒收犯书全本》，抄本年代不详，2002年8月5日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

② 2010年8月10日在昭平县仙回瑶族乡茅坪村林场组由赵成县师父传授。

请祖师×××、本师×××、老师×××、传师×××向东南西北水源童止血，退回水根不来流血，止血观音童子止血不乱流成，流血复回本身头上。^①

12. 收惊法

小孩若受惊吓丧魂失魄而致病，父母就常请巫医给小孩收惊。大瑶山盘瑶巫医会在神台前摆上酒、米粉、纸钱，烧几炷香，把受惊小孩的衣服盖在酒杯上，然后开始念咒：

谨请祖师×××、本师×××、老师×××、传师×××，传下弟子敕变，此米不是非凡之米，米是收惊收煞之米，通到红花女子白花男子本身头上，收起天吓惊、地吓惊、山吓惊、水吓惊，收起鸡吓惊、狗吓惊、雷吓惊、六六三十六惊神。速变速化，吾奉太上老君令敕。^②

念完此咒，让小孩穿上衣服，相信很快灵魂会重回小孩身上。

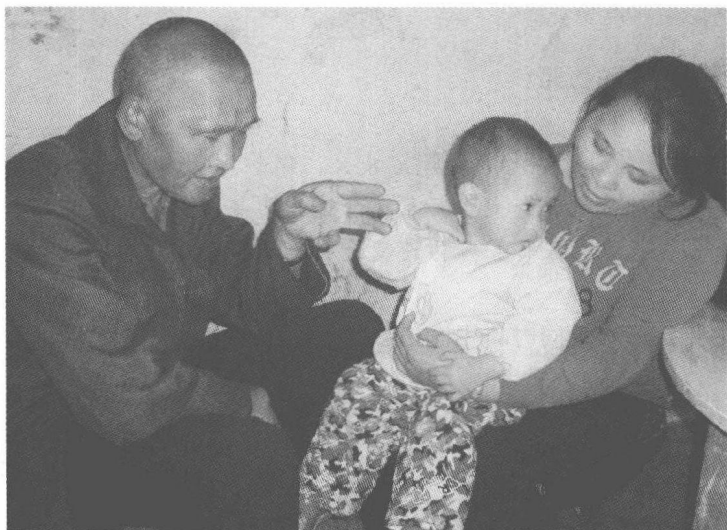


图 7—12 收惊仪式

① 2002 年 10 月 15 日于金秀瑶族自治县忠良乡六千村龙表屯庞有坤师公家收集。

② 2002 年 10 月 15 日于金秀瑶族自治县忠良乡六千村龙表屯赵有先师公家收集。

昭平盘瑶巫医用鸡蛋、米作为祭品，替小孩收惊。收惊过程中，念以下咒语：

弟子奉请观音娘娘，后来奉请雪山长老，奉请雪山一姑、二姑、三姑、四姑、五姑、六姑、七姑收起姓男/女×××名合是山头合合是水边合是鸡犬牛马人喊吓着，收起头上三魂七魄七魄三魂，收惊盆内不能动着，急急决令化佛。天神归天，地神归地，各安方位以后收惊大吉大利。^①

13. 治蛇伤法

大瑶山盘瑶遇到毒蛇咬伤，除用草药治疗外，也用法术治疗。巫医中流传着一种治蛇伤的咒术。治疗蛇伤咒语分为三咒：

第一咒：退蛇毒咒。

咄！一来一断毒断血母，二断血父，三断血祖；一消疮，二消脓，三消血，连消连消，连散连散。一、二、三、四、五、六、七，七、六、五、四、三、二、一。

第二咒：退蛇伤咒。

谨请祖师×××、教师×××，作护师男敕变化为年中铁消之水，化为肿消之水，太番师子速变速化为年中铜消肿月中日中时中铁钻之水，大番师子作护师男速变速化。准吾奉太上老君令敕。

第三咒：喂水。同时口中念道：

通到×××本身，消谨钻请年中蛇物恶毒，月中日中时中蛇物恶毒钻住，爱上不得上，爱下不得下，不得过左，不得过右，大番师子踏着师男拥护。太上老君令敕。^②

① 2010年8月3日于昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯由盘成府师公提供。

② 以上蛇伤用咒是笔者于2002年10月15日在金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯赵成寿师公家收集。

14. 遮心法

昭平盘瑶中，凡胆小怕鬼之人，出门怕被鬼吓，可请巫医作“遮心法”，让鬼吓不着，作法需念以下咒语：

谨请祖师，谨请本师，祖师在前，本师在后，老师×××、传师×××，传下弟子×××运用，头上将军、眉毛将军、颈中将军、手中将军、脚下将军，左手化为杀鬼剑，右手化为杀鬼枪。速变速化，准吾太上老君令敕。^①

15. 吹六甲法

盘瑶凡是建屋、造栏等都要吹六甲，防上六甲犯人、犯牲畜。作法时，师父在看得见天的地方舀1碗水，接着在水碗里画“令敕”字样，然后双手捧起水碗，念以下咒语：

谨请祖师，谨请本师，祖师在前，本师在后，老师×××，传师×××，传下弟子×××运用，改旧换新，千斤打上，万斤打下，上不犯天，下不犯地，不犯你祖宗香火，不犯你灶王父母，不犯你男人六甲，不犯你女人六甲，不犯头牲六甲。男人六甲跳上男人身上，女人六甲跳上女人身上，头牲六甲跳上头牲身上，若有怀胎子女，跳上爷娘父母身上。速变速化，准吾太上老君令敕。^②

念完，同时跺脚，喂水，重复做三次。

16. 移灾法

盘瑶巫医有一种极富想象力的咒术，可将病人身上的灾病用法术移至他物之上。移灾术中有一种叫“寄”的法术，可使病人身上的病痛转移到他物身上，以逃脱痛楚。在调查中，笔者发现盘志富每次给病人点灯草后，总施法把病痛寄到屋旁的树木或石头上。笔者通过采访赵成寿获得了用于治外伤的“寄伤”咒诀。其诀分为三咒：

第一咒：寄伤法酒咒。

谨请祖师×××、本师×××、传师×××、老师×××，今日

① 2010年8月10日在昭平县仙回瑶族乡茅坪村林场组由赵成县师父传授。

② 同上。

×××人变成落难一伤处，敕变年中退痛之酒，月中退痛之酒，日中退痛之酒，时中退痛之酒，敕变第一二三。速变速化，吾奉太上老君令敕。

念完此咒，喝一口酒往伤口上喷。接着念第二咒：退伤咒。

退伤师爷、退伤师父，作护师男相郑×××人，退出年中无明之痛，退出月中无明之痛，退出时无明之痛，骨中退出，筋中退出，皮中退出。速变速化，吾奉太上老君令敕。

念完退伤咒，最后念寄伤咒，把伤寄到他物上：

寄伤师爷、寄伤师父，作护师男相郑×××人×处，寄在左右×上，寄出年中之痛，寄出月中之痛，寄出日中之痛，寄出时中之痛。速变速化，吾奉太上老君令敕。^①

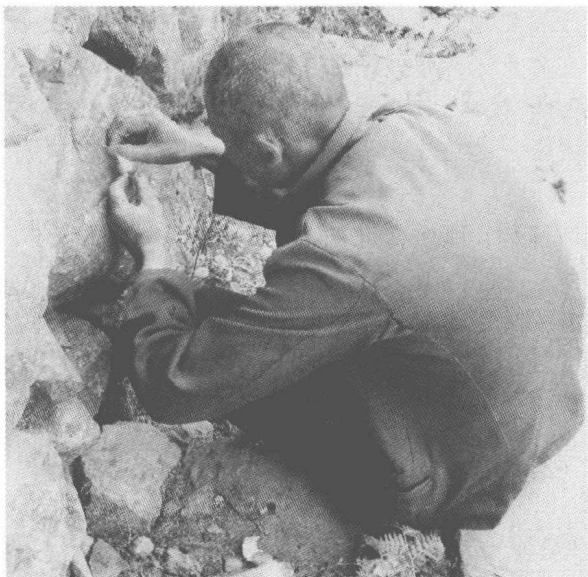


图 7—13 巫医在石头上施寄伤法

① 以上寄伤咒术是笔者于2002年10月15日在金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯赵成寿师公家收集。

三 治病符图

符通常指的是用朱笔或墨所画的一种图形和线条，以屈曲笔画为主，点线合用，字画相兼^①。符既可以单独使用，也可配合咒语连同运用。符是瑶族经典的重要组成部分。瑶族认为符具有很大的神威，可镇妖、驱邪、斩鬼、救疾、护身、保宅，“驱邪外出，引福归堂”^②。瑶族的符一般以文字或者文字与图像的结合出现。符的制作通常有固定模式：在画符过程中要做通灵仪式——请神明、证见家先、阴阳师父，念敕笔墨咒诀和用符咒诀，让符化为灵符，具有召神劾鬼的功能。画符还要有一定的章法：有神名和“敕令”及鬼字符号在上，以此厌胜。调查中盘瑶经典内常见的符有藏身符、肚痛符、头痛符、隔癩鬼符、小儿夜啼符、安龙符、吊九良星符、安祖符、分龙符、送船符、断邪路符、合家符、合婚符、退瘟符、隔瘟符、隔邪符、刘伯温符、黄幡符、镇六甲符、斩鬼符、收邪符、玉皇符、五雷符、封火符、动土符、鬼精符、安灶符、元帅符、出丧符、刀山符等，不一而足。符不会单独成册，一般收录在相应的经书里。瑶族符篆的种类繁多，可按不同标准进行分类。在瑶族各种各样的符之中，用于医疗目的的占了相当大的比例。治病符书好之后，用符需根据施治的病情、对象而有所不同。医用符常见的方法有吞服、张贴和佩戴三种。下列录几道大瑶山盘瑶常用于驱邪祛病之符以观大概。

1. 安龙符（图 7—14）

盘瑶凡遇家里人丁不安、六畜不旺，要请师公来打卦，如占出是家神不安，就须举行安龙仪式。仪式过程中，须用红纸画符贴在屋内外，以劾鬼消灾。

2. 安社王符（图 7—15）

在盘瑶人心中，社王是村寨的保护神，故村里若出现人畜不安，即认为是社王不安，须请师公前来祭社。祭社过程中，须画符贴在社庙四周。

3. 治精神病符（图 7—16）

盘瑶人认为，发癩是因为撞见癩鬼，须请巫医前来设癩鬼。巫医设癩鬼时，常伴随着使用符图来隔劾鬼。

① 盖建民：《道教医学》，宗教文化出版社 2001 年版，第 283 页。

② 赵家旺：《瑶族神符》，《广西民族研究》1992 年第 4 期，第 103—106 页。



图 7-14 安龙符

4. 治肚痛符 (图 7-17)

盘瑶巫医在给病人止肚痛时，除施咒抚摸肚皮外，有时也施法画符，火化后放进水碗里让病人服下。

5. 治水火烫伤符 (图 7-18)

盘瑶人被水火烫伤，有时也请巫医施雪山水法。巫医先画水符，然后口含符水往伤口上喷去。

6. 止小儿夜啼符 (图 7-19)

在盘瑶人看来，小孩夜啼是床头夜鬼作祟，须请巫医画符贴在床头劬鬼。

7. 治头痛符 (图 7-20)

对于头疼，盘瑶人认为有鬼作祟，须请巫医画符贴在床头镇鬼。

8. 催生符 (图 7-21)

催生符用于治疗产妇难产。盘瑶人遇有产妇难产，认为是落伞鬼作祟，因而常请师公前来救治。落伞鬼由难产而死的妇女变成，它要找到一个产妇让她难产而死，才能使自己投胎转世。师公先在产妇门前念咒，跟祟鬼讲道理，焚烧一些纸钱给它，叫它快点儿走开，不要再害人。接着师

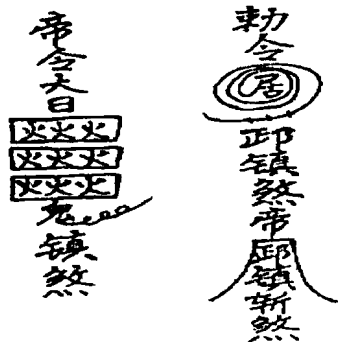


图 7—17 治肚痛符

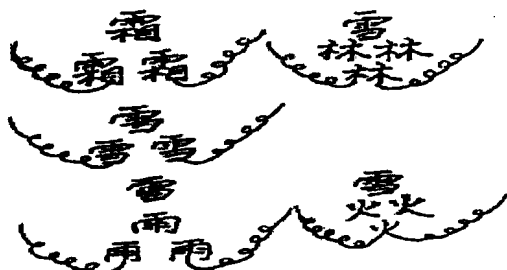


图 7—18 治水火烫伤符



图 7—19 止小儿夜啼符



图 7—20 治头痛符

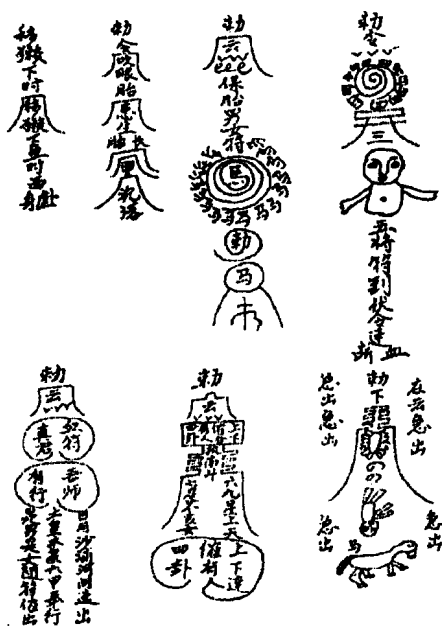


图 7—21 催生符

四 驱邪手诀

手诀是法师行法中的掌指动作。每个手诀表达特定的宗教含义，而且还有固定的名称。手诀一般不单独使用，常渗透于法术之中，连同符咒、法具等发挥综合效应，形成种种特异功能，具有感召鬼神、驱邪镇鬼、禳灾解厄之法力。^①

瑶族坛场的诀法，相传由太上老君传授。瑶族巫医在诸多科仪中，如念咒、行符、差兵、诵经、祈禳等，都要行相应的诀目。瑶族手诀在仪式中的广泛行用，在科仪文本中时有记载，如广东排瑶经书《花间甲坛》之三《游兵师罡诀》记有诀法 83 种^②，可惜缺乏手诀图解和文字说明，其法如何使用不得而知。瑶族巫医手诀的传授，向来是封闭式的口传心授，一般不对外宣扬。这种不见诸文字的传授方式，也是旁人难以全面掌握瑶族宗教信仰的障碍之所在。瑶族巫医手诀除经典中有零星

① 任宗权：《道教手印研究》，宗教文化出版社 2005 年版。

② 李默、房先清编：《连南八排瑶族研究资料》，广东省社会科学院 1983 年印，第 699 页。

记载外，迄今尚未发现学界有相关的介绍。笔者利用参与仪式表演的契机，说服盘瑶巫医让笔者拍摄手诀，终得以让外界窥见其奥秘之一斑。

依笔者对广西大瑶山盘瑶巫医手诀的观察，他们常用之诀目有铁锤诀、架师父桥诀、立水碗诀、隔鬼路诀、锁链诀5种，基本手法有勾、屈、伸、叠、翻5种，以此组成科仪中的诸种手诀。盘瑶巫医手诀的形状，多为象形或示意的表现方式，手诀或虚拟锁链、铁锤，或虚拟架桥、骑马等。如架师父桥诀是双掌交叉，掌心向上，右掌在上，左掌在下；锤鬼诀是双手握拳，右拳在上，左拳在下，右手手心向左，左手手心朝胸等。手诀是一种宗教信息载体，具有强烈的象征意义，表示各种祈禳手段，如架师父桥诀象征迎请神灵的桥梁，铁锤诀象征击打祟鬼的锤子，锁链诀象征拷住邪鬼的锁链。

1. 铁锤诀

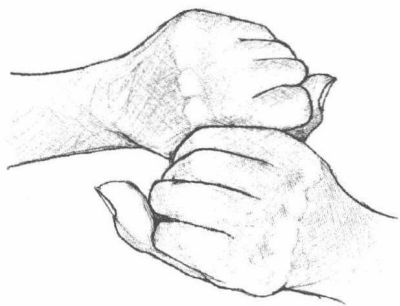


图 7—22 铁锤诀（一）

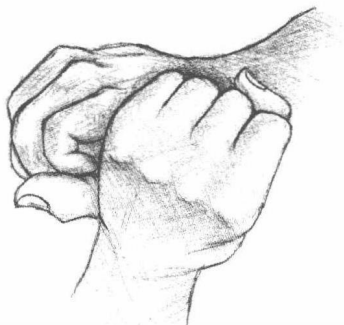


图 7—23 铁锤诀（二）

诀法有二。诀一：双手握拳，右拳在上，左拳在下，右手手心向左，左手手心朝胸（如图7—22）。诀二：双手握拳，左拳在上，右拳在下，左手手心向右，右手手心朝胸（如图7—23）。象征意义：表示用铁锤砸烂祟鬼布下的天牢，取出病人的三魂七魄。

2. 架师父桥诀

诀法：双掌交叉，掌心向上，右掌在上，左掌在下（如图7—24）。象征意义：表示架桥迎请师父下降差兵差将捉鬼押进天牢。

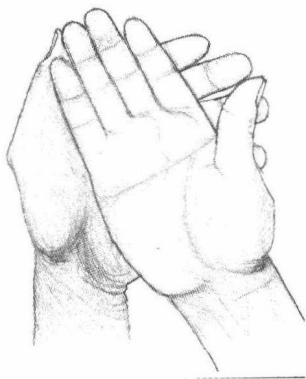


图 7—24 架师父桥诀

3. 立水碗诀

诀法有三。诀一：双手手心向下，同时小指、无名指、中指、食指弯曲，拇指伸直置于水碗边（如图 7—25）；诀二：双手中指相勾，二手背相对，拇指伸直，食指、无名指、小指弯曲，置于水碗上方（如图 7—26）；诀三：双掌交叉，二手心向下，右掌在上，左掌在下，盖于水碗上（如图 7—27）。

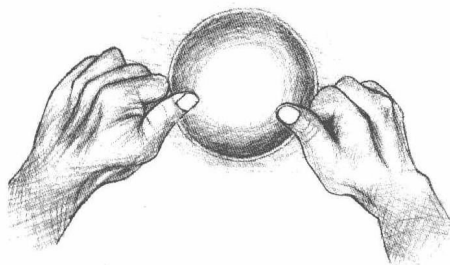


图 7—25 立水碗诀（一）



图 7—26 立水碗诀（二）

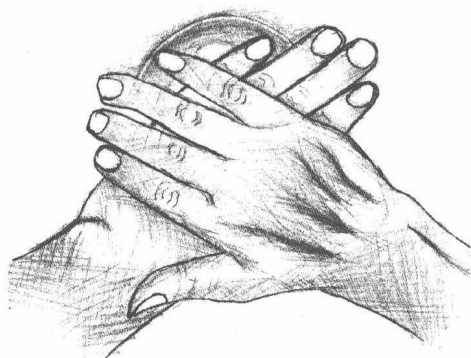


图 7—27 立水碗诀（三）

4. 锁链诀

诀法有二。诀一：双手食指相勾，二手背相对，双手拇指伸直，食指、中指、无名指弯曲（如图 7—28）。诀二：双手小指相勾，二手背相对，双手拇指伸直，食指、中指、无名指弯曲（如图 7—29）。象征意义：表示用铜锁铜链将祟鬼锁住。



图 7—28 锁链诀（一）



图 7—29 锁链诀（二）

5. 隔鬼路诀

诀法有二。诀一：曲身半蹲，右手前举，手心朝前，中指、无名指弯曲，拇指、食指、小指直立，左手后拉，中指、无名指弯曲，拇指、食指、小指直立（如图 7—30）。诀二：曲身半蹲，左手前举，手心朝前，中指、无名指弯曲，拇指、食指、小指直立，右手后拉，中指、无名指弯曲，拇指、食指、小指直立（如图 7—31）。象征意义：表示把祟鬼隔开，再也找不到病人。



图 7—30 隔鬼路诀（一）



图 7—31 隔鬼路诀（二）

五 伏妖罡步

罡步是法师在进行各种祈祷、禳除等法事活动中的某些特定步法^①。瑶族科仪文本记录有坛场运用的罡步图谱，如泰国瑶族科仪文本《超度书》中绘有炼堂罡的罡图8种^②，广东排瑶科仪文本《阎罗书》之九《亡师归空》绘有“九州罡堂”罡图^③。见于金秀、昭平盘瑶科仪文本《番犯书》、《中度二戒》绘有20多种罡图，可举出的罡目有祖师罡、藏头罡、藏身罡、老君罡、七星罡、破天牢罡、天师塞鬼罡、天师罡、收席罡、截路罡、海幡罡、康元帅罡、辛元帅罡、赵元帅罡、邓元帅罡等。罡步图谱通过图文结合来生动地表现步罡的规则，成为巫医行法治病用的罡步台本。

巫医走罡有严格的规定，在走罡步时出错一步都于事主不利。因此，巫医在步罡踏斗时，心中要牢记八卦方位，明确自己所处的位置，上下、左右、前后要分明不乱。在罡步表演中，巫医心中有无形的八卦图，结合巫词的八卦方位而踏之。盘瑶罡步借用八卦乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八个方位，作为罡步的周旋之地，巫医一边走罡步，一边念唱步罡的口诀，使罡步更加形象化。罡步在仪式中有净化坛场、驱邪祛病之功。盘瑶经典中对步罡踏斗的功能有详细的描述：

第一行罡到村头，吾师行罡到九州。
 天师今日行罡少，斗问小鬼取因由。
 第二行罡到鬼乡，吾师行罡断鬼邪。
 天师今日行罡步，小鬼休来无处藏。
 第三行罡到铁城，吾师行罡传鬼精。
 天师今日行罡步，小鬼无处得安身。
 第四行罡到火城，吾师行罡灭鬼形。
 天师今日行罡步，禁鬼伤鬼各行程。
 第五行罡到水城，打开禁井鬼神惊。
 人门人到长安乐，鬼门鬼到断根源。
 第六行罡到天堂，冤家鬼神尽□忙。
 天师今日分离鬼，禁鬼伤鬼走堂堂。

① 刘昭瑞：《考古发现与早期道教研究》，文物出版社2007年版，第223页。

② 白鸟芳郎编：《瑶人文书》，株式会社讲谈社1975年版，第83—84页。

③ 李默、房先清编：《连南八排瑶族研究资料》，广东省社会科学院1983年印，第589页。

第七行罡到鬼边，冤家伤鬼各还天。
 天师今日行罡步，番断千年及万年。
 第八行罡到鬼边，冤家伤鬼泪涟涟。
 吾奉截断邪鬼路，牵连伤鬼尽慌忙。
 第九行罡诅咒离，冤家伤鬼入□陀。
 天师今日来番断，禁神冤鬼各分离。
 第十行罡到鬼堂，天师行法伏邪罡。
 吾师奉截邪鬼路，牵连伤鬼尽慌忙。
 十一行罡到鬼堂，天师作法笔者行罡。
 牵连伤鬼皆绝断，天师番断九□罡。
 十二行罡罡已全，罡罡相接步相连。
 牵连伤鬼分离散，家冤分散万千年。
 番断千年分离鬼，千年万岁不相连。①

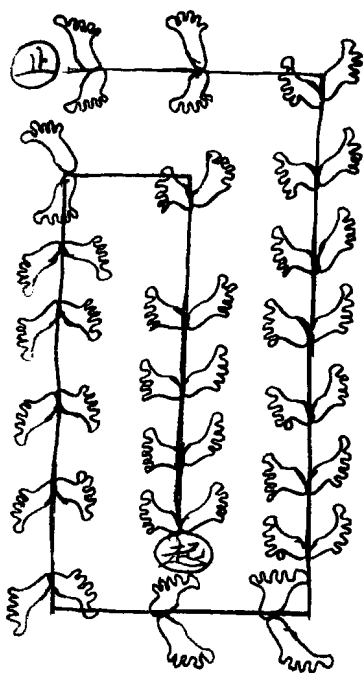


图 7—32 天师罡

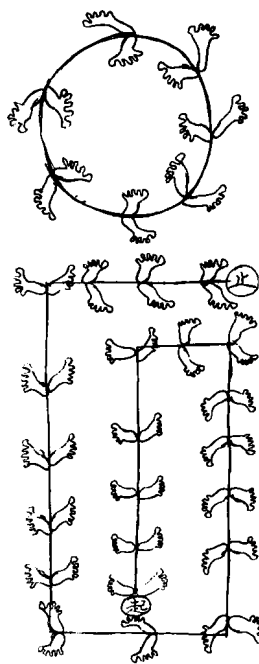


图 7—33 海幡罡

① 摘自《番犯全书》，1914年抄本，2007年7月23日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

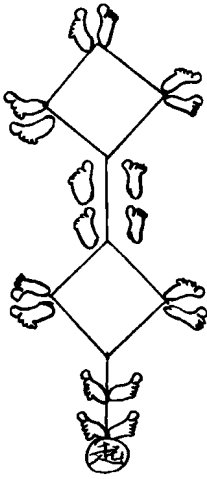


图 7—34 祖师罡

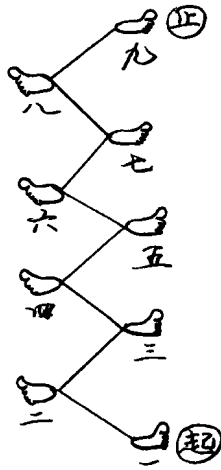


图 7—35 藏身罡

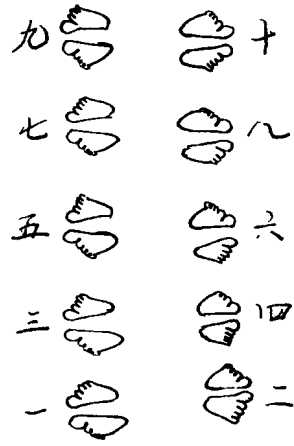


图 7—36 藏头罡

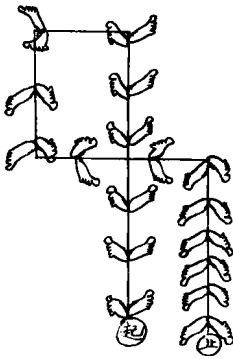


图 7—37 老君罡

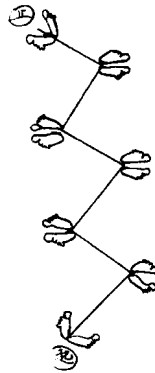


图 7—38 七星罡



图 7—39 天师塞鬼罡

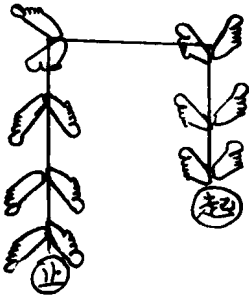


图 7—40 收席罡

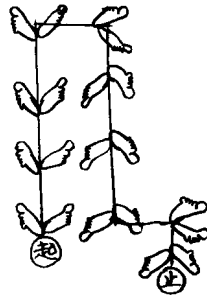


图 7—41 仰帅把坛罡

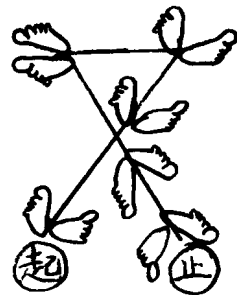


图 7—42 辛元帅罡



图 7—43 天师塞鬼罡

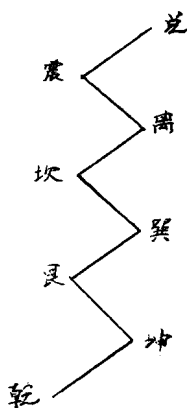


图 7—44 破天牢罡

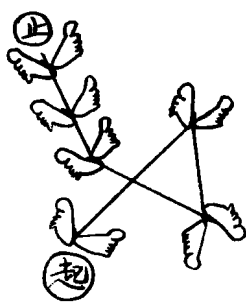


图 7—45 赵元帅罡

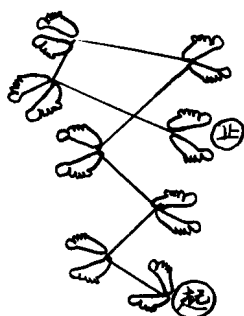


图 7—46 邓元帅罡

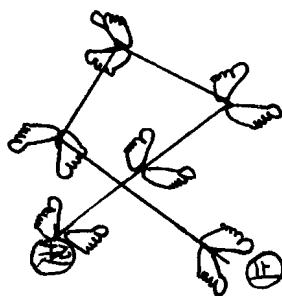


图 7—47 康元帅罡

六 神药两解

广西盘瑶巫医治病的方法，除了以上的巫术医疗之外，还有具体的药物医疗方法。这是他们从历来治病的经验中取得并互相学习的结果。盘瑶巫医中的一些人通晓医药，如在 2007 年笔者所调查的金秀瑶族自治县忠良乡 62 位盘瑶巫医中，有 4 位懂医药知识；2010 年笔者所考察的昭平县仙回瑶族乡 12 位盘瑶巫医中，有 4 位懂医药知识，他们常常把巫术和医药相结合为患者治病。就笔者观察所见，盘瑶巫医常用的医药疗法有草药、针刺、蛋灸、火艾、点灯草、按摩等（具体治疗方法详见本书第三章第四节）。下面试举两则盘瑶巫医用医药结合法术替人治病的实例以资佐证。

【案例 7—1】黄大妹，女，85 岁，六雷屯人。多年来，感觉背痛，右手肿痛，打针吃药均不见效。2002 年 7 月 21 日，家人请 PZF 来给她看病。当天晚上，PZF 卜阴后认为是半夜鬼作祟。第二天晚上，马上给她做送半夜鬼仪式。第三天早上，对着她穴位点灯草。点灯草结束后，施寄伤法将病人身上的病痛寄到木头上。

【案例 7—2】赵有进女儿的肚皮、胸部生白斑，当地盘瑶称为“生网”。2002 年 7 月 22 日，赵有进把女儿抱到 PZF 面前让他治疗。PZF 检查后认为，小孩吃了苍蝇叮过的东西，从而导致白斑从血管里长出来。为防小孩哭闹发生抖动，点不准穴位，他先用笔把小孩身上的穴位标注出来，然后拿出灯心草对着她穴位点烧，烧完后也用寄伤法把病痛寄到树上。



图 7—48 巫医用针刺给小孩治病

以上医巫并举现象说明，盘瑶社会中的医者与巫者有时并无明显区分。医与巫、医疗与巫术密切结合，药物心理与巫术心理取得自然的结合，求药与求巫二者皆统一于医疗活动之中。因此，巫、医结合，医、巫互用，信医中有信巫成分，求药中亦有信巫术之要求，成为盘瑶民间医疗的一大特点。

第三节 疾病预防

盘瑶人认为生病有时是邪神恶鬼作祟所致，因而也可采取驱神制邪的法术进行预防，而举行防病仪式、佩戴避邪器物成为巫医预防疾病的两种主要方法。

一 防病仪式

防病仪式是针对可能发生的疾病而举行的预防疾病的仪式。举行此类仪式的目的是，预防各种伤病及灾变的发生，以保证人们身体健康，学业进步，生意兴隆，等等。盘瑶中常见的防病仪式有扫秽、送怪、认契、解关煞、度莲塘、度暗山、还花桥、安龙等。盘瑶人凡是遇到分娩、见怪、命中带煞等，都需请巫医做仪式防止病鬼、邪怪、污秽侵袭，确保家人健康、吉利、清洁。



图 7—49 盘瑶师公为母婴清除污秽

1. 扫秽

盘瑶人认为，产妇身体不洁净有污秽，刚出生婴儿身上也有秽邪，未经巫医作法扫净污秽，不许靠近灶膛、神台，否则神灵玷污轻则小孩长大

打不到猎物，不能养家糊口，重则导致灾难。因此，在产后第三天早上，请师父作法以除秽气。仪式在主家门口举行，由师公请主家祖宗神、两甲鬼回来，烧香焚纸摆酒、鸡肉请它们享用，师公施法架桥通到产妇、婴儿身上，用剑画“令”字到水碗中，然后打簪得号令。这时父母将孩子抱起，师公把碗中的法水含入口中，吹向怀抱婴儿的父母，算是为他们扫秽了。无论生男生女都要扫秽，否则身上有秽邪，以后做事都不顺利，就连看人家的猪猪都会长得不好^①。

2. 送怪

盘瑶人对于一些奇异现象，如蛇相交、蛇进屋、公鸡乱啼、母鸡打鸣、鸡生软蛋、鸟屎落身上、鸟进屋、树枝折断、大石滚动，或白天见白肚鼠、穿山甲、竹鼠等，都认为是神灵作怪所致，称之为“见怪”。盘瑶人对见怪非常笃信，认为这是灾难降临的预兆，见了怪就得请巫医来送怪，以逢凶化吉。巫医择定一吉日，杀1只鸡，写1份《凑怪书》，用树枝扎成一艘毛船放进溪流里，以示把鬼怪送下广州。

3. 认契

盘瑶人在小孩出生2—3个月，带到外面找人为小孩算命，看小孩命里是否缺金、木、水、火、土中的某一个因素。如果缺少某一个因素，需请师公占算是拜人或拜物，并给小孩取一个新的名字，认为这样可使小孩得到庇佑，得以消灾脱难。认契仪式由师公主持，一般在过年时举行。如果是拜人，拜契前先选定人家作为拜契对象，然后买两套衣服，带上2只鸡、几斤猪肉和粽粑，请师公主持认契仪式，祭告祖宗保佑契子女平安长大。如果需要过房的，还得写两份《过房寄疏》，一份烧给祖宗香火，另一份贴在神台边。认契仪式过程中，契父母要给小孩洗澡。仪式结束后，契父母送1套衣服、1碗米、1个鸡蛋、1双筷子及盐和茶叶给契子女。民间传说吃穿契父母送的衣服，小孩就会健康成长。拜契之后，每年正月小孩都要带礼品去看望契父母。拜物一般以大树、崖石、水井、神像为对象。如拜水的在水井边；拜木的选择古老的树；拜崖石的选一块大石头；拜神的选某一张神像画。拜契时，要请师公算八字择吉日。祭祀之后，父母依拜契之物的名称命名，如向水拜者以水为名，向崖石拜者以崖

^① 这里有关扫秽仪式的叙述，是根据笔者的学生盘丙英2009年7月在金秀瑶族自治县忠良乡双合村石洋屯采访时的田野记录整理而成。

石为名^①，向神像拜者以神像名为名。瑶族的名字，常有“水”、“木”、“崖”、“道德”等字，这些都是由拜契而得名。等小孩年满18岁后，有的还要请巫医拆契愿，解除契约关系。

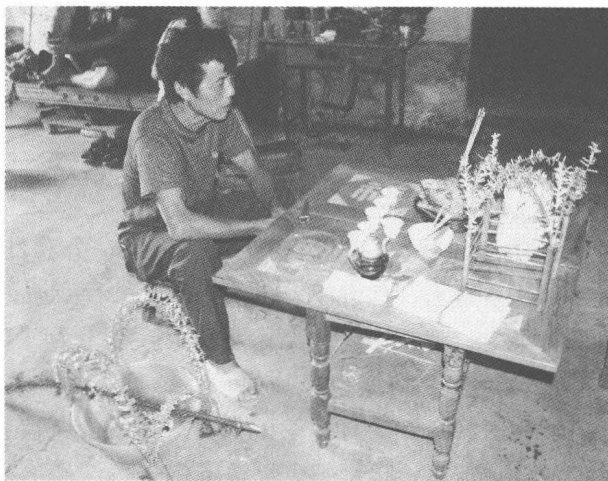


图7—50 师公在还花桥（陈锦均摄）

4. 解关煞

盘瑶人无论是大人还是小孩，如算命得知命中带有关符、病符、死符，需请巫医前来解开。解关煞要2只鸡，1只杀来敬供鬼神，1只用来斩关煞，还要米、香、纸钱、花布若干。巫医先请来五鬼关神，然后解去三十六煞，用36张纸写36个关煞的名字，贴在桌子四周，每解一关撕下一张放进关盆。解完关煞再解十二厄，即疾病厄、丧魂厄、冤家厄、猛虎毒蛇厄、神咒厄、夫妻行害厄、地狱厄、债主厄、官非口舌厄、水火厄、天罗地网厄、三灾四杀厄。接着斩腾蛇、天狗，送天狗、关箭、白虎，送完白虎拿来1只鸡，用刀砍断脖子表示斩关煞，仪式宣告结束。^②

5. 还花桥

盘瑶认为小孩是桃源洞的“花朵”，在16岁成年之前由花公花母保管。小孩在投胎转世的路上如遇到花公花母帮许花桥愿，来世命中就会欠花桥愿，师公在算命时就会算出是否要还花桥愿，以及在几岁做这个仪

① 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第四册，民族出版社2009年版，第346页。

② 这里有关解关煞的仪式程序，是笔者2002年10月19日在金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯与庞有坤访师公访谈而得。

式。小孩长到了需还花桥年龄时，父母会请师公择黄道吉日来举行仪式。仪式需准备的物品有五色纸（青、蓝、红、白、黄）、鸡、猪肉、纸钱、香、鸡蛋、米、树枝（冬天不落叶）、酒等。五色纸用来做花桥、花楼及代表小孩的人工仔——“花朵”。仪式通常在主家客厅进行。在神龛前的神坛上摆好仪式所需物品后，师公拿出道具（铜剑1把、筭杯1副）在坛前坐定，仪式就算正式开始了。仪式过程中，师公一边念经文请神一边烧纸钱，需请的鬼神有花王父母、花盆土地、许桥童子、扒簿判官、证见家先、阴阳师父，按照先后顺序请三轮，每请一次要敲一下筭杯。接下来给小孩赎魂：师公左手拿纸钱捏成小团，右手拿剑在左手上转圈，然后把纸钱放进“花园”^①里。之后，把花桥和花楼烧掉。最后抛筭杯，如筭杯连续抛出“阴”、“阳”、“保”兆时，意为“团圆”兆，表示仪式圆满，小孩得以消灾去难，还清前世所欠花公花母的债了^②。

6. 度莲塘

盘瑶小孩经师父算得知命中带厄要度莲塘解厄，用1碗水或1盆水，碗边贴有不同神名的纸条，碗面浮有用纸剪成的1个人公仔（男用白纸，女用红纸），用剑在水中划3轮，人公仔在哪停就取什么名字，如在道德天尊那里停，就取名为“道德”。

7. 度暗山

盘瑶人在小孩出生后，常请算命先生算命，如占算得知命带关煞，须请巫医举行度暗山仪式，以消灾脱难。庞有坤师公说，度暗山时师父把鸡、米、香、纸钱摆在神台上，然后在地上放一个大木桶，桶内燃放一盏油灯以示“明光照红花女子白花男子^③本身”，引他/她“度过暗山离灾脱难”。巫医抱住小孩，口中唱道：“引花使者、引花娘，引花男女过暗山。吾师引花过暗山，暗山度过永无灾。今日引花真花朵，暗山引过朵朵红。改换新娘度过你，如同明月出东方。度花度过花魂里，你今度过笔者暗山，吾师今日引你过，带花回转就圣娘。”然后把小孩从桶上递过，桶的另一边由一个被认为命好，多子多女的妇女接过。妇人打来一盆热水为小

① 花园：用五色纸剪成花状把装着米的碗包起来，碗里插着“花朵”、放着一个鸡蛋、一个红包。

② 这里有关还花桥愿仪式的叙述，是根据笔者2010年8月4日在昭平县仙回瑶族乡小亮屯盘才干家观看仪式时的现场观察记录结合2007级民族学专业本科生林荣秀同学的调查笔记整理而成。

③ 盘瑶人用红花代表女孩，白花代表男孩，民间常有“红花女子，白花男子”的说法。

孩洗澡，以示小孩另投娘胎，如此亲生父母才能顺利把小孩带大^①。

8. 安龙

盘瑶人崇敬龙神。如果家中新起房子，常怕挖坏房屋龙脉，或是家中老人过寿敲锣打鼓，害怕惊动龙脉。一旦龙脉不安，家主退财，人丁不旺。家主出于心疑不安，常请师父招龙神回来。举行安龙仪式要请2个师父，开坛师1个、正师1个，挂1堂佛像，杀3只公鸡，1只用来安龙，1只用来传谷魂，1只用来谢圣，仪式持续1晚，程序有请圣、接龙、安龙、画飞符、谢圣。仪式过程中，用红纸画安龙符，画好后依东方青龙、南方赤龙、西方白龙、北方黑龙、中央黄龙的规则，念每一条龙出生的年月日时。青龙的生日是乙卯年正月初一丑时，赤龙的生日是乙酉年七月初九卯时，白龙的生日是丙子年二月十二日申时，黑龙的生日是甲申年七月十二日子时，黄龙的生日是甲寅年四月初七日未时。念完龙的生日后，使用飞符贴在房屋东南西北中五个方位，让龙神“千年不动，万年不移”^②。

9. 过火炼

盘瑶家中有亲人意外身亡，通过占卜得知要断伤神、超度亡魂和驱邪避灾，以确保日后人畜平安、五谷丰登就得举行过火炼仪式。整个仪式分为准备、请神、过火炼、送神四个阶段，需3名以上的师公，历时3天2夜，也有的长达7天7夜。

(1) 准备

用一个白天的时间来准备仪式所需物品。首先用朱砂写符，以镇压邪魔。接着要用“马板”盖“纸马”。“马纸”即我们常说的纸钱，只是规格有所不同，长约20厘米，宽8厘米。“马板”是印有花纹的模具，盖在“马纸”上会呈现花纹状。每张“纸马”上有6匹马，而过火炼仪式共需要50车马，具体分配见下表：

①4张“马纸”和4张普通纸钱捆成一根，一扎需要50根
②2张“马纸”和2张普通纸钱捆成一根，一扎需要50根
③1张“马纸”和1张普通纸钱捆成一根，一扎需要50根
一车 = ① + ② + ③ × 2

① 2002年10月18日，由金秀瑶族自治县忠良乡六干村龙表屯59岁的庞有坤师公提供。

② 这里有安龙仪式的描述，是笔者2010年8月3日在昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯与盘成府师公访谈而得。

“马”寓意着它们将承载亡魂，朝着安乐故土奔去。师公们还要在苦主屋内挂上各色各样的经条，所写之经文称为“排”或“榜”。然后由外到里挂上茶榜、酒榜、碑文和清圣榜，还要备好代表36位伤神的竹签36根。接下来是装坛。在屋内神台上设3个坛即3个小香炉台，从左往右分别是“罚坛”、“赏坛”和“开坛”。神坛左边还有一个为已故祖先准备的灵牌，把亡灵请回来后让它暂时落户那里，旁边还放有亡灵的魂幡。师公所用的法器为筭杯、法剑、铃铛和桃筒。东西准备就绪后，就开始“起落脚”了，即在大厅中央设一桌酒菜，请神灵和师公们进食。

(2) 请神

仪式开始的第一天，师公们边敲锣、钹边把17幅神像画、2幅四府功曹和2幅鉴斋从神龛中取出，然后把它们挂在厅堂的祖先神位前。挂神像画是很有讲究的，做白事神像的脸全都朝外，而喜事神像的脸全都朝内，所谓凶神出门，喜神临门。

仪式的第一天傍晚至第二天凌晨3点，都是请神的过程。在开坛请圣时，师公们除了打筭、念咒请众神像画中的神灵外，还要请各自度戒的师父及祖家先。

请神完后就是祭拜家先仪式。师公在亡灵牌位前打筭，恭请亡灵降临。师公一手拿剑，一手用3根手指支起一碗茶，口中念念有词，并含水于口中，把水喷在榜文上，然后转身跺左脚，念经咒，不时用剑蘸茶水在空中比划。以上过程重复3遍后打筭，连续打出2个阳筭即表示家先亡魂已降临。主家给家先供奉祭品，敬家先黄河美酒，同时把家先灵位放入盛有3碗米、1壶酒、5杯酒、鸡、猪肉、腐竹、粉丝、木耳的筛子内，由2个师公抬起边念经边左右摇晃。放下后，苦主上前跟师公念经，不停地给家先送钱、敬酒，师公拿起魂幡拜五方五位，把纸钱烧掉。

在请家先和祭拜家先之时，另一位师公把送给三清的疏表放在开坛的神坛上，把疏表抽出来读给三清神听，告知三清疏表的内容。宣读完疏表内容后，师公们就跳起了罡步。跳毕，“告三清”仪式结束。

接下来是开光。开光仪式相对比较简单，仅由1位师公手持蜡烛和剑，念完经文后把纸钱烧掉，开光仪式便结束了。

开光过后是开坛，开坛需两个师公一起合作，两人摇铃拜四方四位，尔后拿神额拜神台，脚步一左一右来回移动，神额也随手上下循环移动，再拜四方四位和神台，然后把神额绑在额头上，摇铃念经，走罡步。接着是用神棍对着神坛上的祭品作“点”状，用神棍做划船状，做下戳状，

做肩扛状，放下神棍双手做拦抱状，做摸鱼状，并口念经咒。每开一个坛，两位师公坐在神坛前，左手拿铃铛，右手拿茶杯和桃筒，摇铃念经，然后再走罡步。在开坛中，每开一个坛，都要重复一次上文提到的动作。过火炼要开6个坛，分别是四界功曹、祖宗香火、下坛兵马、灶君灶王、门官大将家先。开坛之后是罚坛，所用法器、所做动作与开坛的一样。

罚坛之后是清酒。师公用桃筒蘸一点酒往身后甩，表示已将酒中污物清洗掉，请帮作法事的师父放心喝酒。师父喝完酒后，师公请师父回到坛里坐，有事时再叫他们下来帮忙。如经书所说：“师父吃酒复为坛内坐，师男有事又来迎。”

之后是赏兵。赏兵要设伤兵坛、罚坛和灾坛。坛前祭物有酒、纸马、纸钱、糖果等。师公拿着神棍对着赏兵坛、开坛和罚坛做点状并念经咒，请四界功曹到新设置的坛中喝酒，另一师公则在开酒清酒，然后给到坛中的四界功曹敬酒。

赏兵过后是抢魂，即把家先的三魂六魄从地狱中抢回来过十殿。地狱的设置如是：师公们以倒置的八仙桌为底，四周铺有泥沙，沙中埋有硬币若干，泥沙上盖有碗18个，象征家先的三魂六魄被锁在某个碗内，桌子中央有1碗红酒，一只引路的活鸡。桌子的4条腿用2条竹篾对角线交叉组成一个半球形，在半球形上盖黄红2张四周被剪成齿轮状的纸，黄纸在下，红纸在上。

主师公在神坛前念经，请护法兵马。接着手持剑来到“地狱”前，双手叉腰分别在桌子四角做跳跃式，向前跳两步，向后跳两步，向左跳两步，向右跳两步，先双脚跳，后单脚跳。跳完后在地狱前念经画字令打阳答杯，打到阳答后就回到神坛内，在神棍上绑上1双鞋、2个篮子，内装有经书、灵位，组成一个扁担，表示苦主历经千辛万苦救回母亲的灵魂。这个做法模仿“目莲救母”，表示孝顺。师公让助手挑着扁担，让苦主拿着魂幡，跟随他围着地狱转动，后面苦主家人不断地加进来，每人手中拿着一拐杖，不断地用拐杖或者手去挖泥沙中的硬币，直至将硬币全部找出来。这时，师公开始抢魂，用剑敲击牛角，每来到一个碗前都说：“天门开，地门开，有鬼你就跳出来。”然后用剑挑开碗，看里面是否有家先的三魂六魄。师公把所有的碗都掀开，找到家先三魂六魄后，让苦主跪下接家先回灵位，接着师公让苦主喝一口红酒，剩下的红酒全倒在泥沙里，用碗盖住，再做跳跃式的动作，然后把碗打碎，苦主家人每人带走一块碎碗片。师公又开始做前后左右的跳跃式，打阳答，用剑刺破地狱的顶部，把纸盖烧掉，师公对着火堆念经，移走桌子，仪式结束。

抢魂的目的是过十殿，给亡灵消灾脱难，解除亡灵的痛苦，让它安身不再回来打扰主家。过十殿的主祭桌面用 10 碗米围成一个圈，每碗米上有 1 串鞭炮、木炭（代墨）、圆珠笔（代毛笔）和 1 个纸马团。圆圈中间还有 1 碗米，上有红包、香，用 1 只熟鸡供着。十殿冥堂挂在主祭桌的上方，过十殿要念《十殿经》。在过十殿时，有 1 位师公扮演每一殿的大王，另外两位师公则带拿魂幡的苦主和挑着扁担的助手过十殿，围着桌子转一圈就在一个殿前停下，向殿大王借路过，殿大王趁机向过殿的人索取买路钱，交了买路钱殿大王始让他们通过。每通过一个殿就会烧 1 串鞭炮，直到过完十殿。把纸钱烧掉，揖拜十殿冥堂，仪式结束。

接下来是断签仪式。断签是把 36 根代表凶神恶煞的签和母签断掉，使凶神恶煞不再来打扰主家，断签需要请玉皇大帝帮助，这需要两位师公来完成，另一位师公负责请玉皇大帝下来。主师公请师父附身，赋予自己法力，拥护自己去玉皇大帝那里断签。请玉皇大帝的师公披上巫服，带上神帽，挂上神带。手拿牛角、神棍念经鸣角请玉皇大帝，打阳答，拜四方四位，把玉皇大帝请到云台上，再用簸箕装米、表、引祭拜玉皇大帝，然后把引和表烧掉，拿出给四界的疏表，读出疏表的内容，再读疏表上的地址，然后打阳答给四界功曹送去，给四界的疏表要放在不同的地方烧掉，如天界的放在离地的地方烧，地界、人界的放在地上烧，水界的放在水上烧。

送了四界疏表后，师公摆上过火炼用的神符和 36 凶神恶煞签及母签，对着神坛念经打答，请师父上身，拥护他去玉皇大帝面前断签以断掉伤神。师父降临时，师公变成了法童，他眼睛微闭，全身颤抖，手抓起一把米撒向身后，表示点兵出将，打阳答请牵童师父、点童师父和四界功曹护送他去到玉皇大帝面前，主师公拿着 36 根竹签拜四方四位，然后踏上云台念经，再拜四方四位，大声问道：“愿不愿断？”有人大声答道：“千年愿断，万年愿断！”主师公用力把 36 根签折断后扔向四面八方，走下云台回归神坛内，用鸡血淋纸钱后烧掉，请师父离开自己的肉身。这时有助手扶住主师公，主师公用力捶打自己的胸膛，打了几个隔后恢复了常态。

请玉皇大帝帮断签叫做阴断。阴断之后还有一个阳断，阳断是把两根母签搭在两个碗上，师公念经打阳答，用菜刀把母签砍断，还把 1 个碗打碎。断了母签，送走玉皇大帝，师公就向神请火，把火带到火炼现场，点燃堆放好的柴火。

（3）过火炼

第三天下午选择一片开阔地，挖 1 个长 5 米、宽 1 米、深 20 厘米的

大坑，把木柴放进去燃烧。火一直烧到晚上8点，而后拿走柴火，铺好木炭。师公把“总坛”神像画带到现场挂起来，摆上米、酒、鸡等祭品，所用道具有牛角、簪杯、剑、铃铛、席子、伞、草鞋、脸盆、油和锅。席子、伞、油锅、脸盆在仪式过后由师公带走。师公对总坛念《火炼城》经书，助手吹牛角，请师父请兵将来护身过火炼。火炭烧好后，主帅公把写有“雷”、“雪”等字样的符放入火炭中，另一位师公在准备油锅，还有一位师公带抱着灵位和拿着魂幡的苦主绕着火炼走动，边走边摇铃念经咒。

过火炼前，主帅公把席子摆在火炼头，旁边放1盘符水，手拿1把贴有符的伞。主帅公先试过火炼，穿草鞋走3遍，再赤脚走3遍，觉得安全了可让他人过。过火炼的顺序是苦主先过，苦主过了他人才过，每次过的人不宜过多，通常是5—6个人。

过火炼时，过火炼的人先把脚伸入盛有水的脸盆中浸湿，然后在席子上擦干。这些水是普通的山水，只是由师公写好符念过咒文，而且请示过神灵后，才把符咒放入水中而形成咒水。在浸湿脚之后，要手撑黑伞，伞内贴有1张师公施过咒的符，在师公鸣一声牛角说“去”后，过火炼的人就跑过去，过完火炼直接跳过油锅，负责过油锅的师公用烈酒喷在油锅上，瞬时光火冲天，过完油锅过火炼结束。过火炼不是任何人都可以过，那些“不干净”之人如行过房事者或经期者是不能过的，否则会被火炼烧伤或者被油锅烫伤。师公说，以前发生过被火炼烧伤或被油锅烫伤的事例。

(4) 送神

过完火炼，师公返回神坛内念经文，送师父、神仙及家先，烧掉纸钱、灵位和魂幡，清理神台，仪式宣告结束^①。

二 避邪器物

盘瑶的辟除法非常发达，就鬼神所畏惧之物而言，有大便、小便、唾液、狗血、桃核、铜钱、刀剑、斧头、玉器、神牌、神符等。他们在使用这类物品时，常请巫医施行法以实现祈福消灾的心理需求。兹以笔者在金秀、昭平两地考察所知之避邪器物举几例如下。

^① 这里有关过火炼仪式的叙述，是根据笔者的学生梁宏章、高崧耀两位同学2010年8月11—14日在蒙山县河西镇桂皮村二组黄通法家观看该仪式时的现场记录整理而成。由于仪式开始前几分钟，相机莫名其妙地坏掉，因此没能拍到该仪式的照片而深感遗憾。

1. 天德牌

大瑶山盘瑶在小孩出生1—2个月后,常请汉人神巫给小孩算命。假如算出小孩命带关煞,即由外婆家请人打造一块银质“天德牌”(也称“长生保命牌”),牌面上刻有“长生保命”字样,经巫医作法后戴在小孩手腕上,直至牌自行脱落为止。他们相信佩戴天德牌可让祟鬼远离小孩,从而保佑他平安长大。

2. 神符

盘瑶中常见的护身符有长子护身符、隔邪符、刘伯温符、隔瘟符。

(1) 护身符

大瑶山盘瑶人在生出第一个儿子后,为了保护长子平安,请师公画符保佑长子。师公择好日子,用公鸡1只,生米1碗,银元20毫,纸钱若干,诵经念咒后画符,符画好后贴于神台下方。六雷赵有县生第一个儿子赵进安时,曾请六桂尾屯黄金寿师画过符,上书“弟子三千,大圣至贤先师孔夫子之位,贤人三千,赵金养敬奉”^①。

(2) 隔邪符

隔邪符用沉砂、黄纸画,画好用红布包成三角状,是小孩的经常吊在胸前,大人不好意思吊常放在衣兜里^②。

(3) 刘伯温符

“刘伯温符”简称“五公斤符”,凡遇上年程不好,盘瑶家家户户都要贴此符,大门贴5道,堂屋贴5道,共贴10道符^③。

(4) 隔瘟符

盘瑶每逢农历五月五,要上山采草药来泡澡,认为这样身体会少病。是日,家家户户还要请师公用沉砂、黄纸画符,贴在大门上隔瘟灾。隔瘟符在盘瑶中流传很广。1984年荔浦瑶山传说有人看见石头自己动起来,茅坪冲家家户户都纷纷请师公画符。盘成府师公说,那年请他画符的人非常多,他给人共画了100多道符^④。

① 2002年7月28日在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯考察时,由赵进安弟弟赵强先生提供。

② 这里有关隔邪符的叙述,是根据笔者2010年8月3日在昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯对盘成府师公所做的采访记录整理而成。

③ 2010年8月3日由昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯盘成府师公提供。

④ 2010年8月1日由昭平县仙回瑶族乡茅坪村小林香屯盘成府师公提供。

第四节 治病禁忌

盘瑶巫医不做法事时，与普通民众无异。但他们在施法治病时要恪守祖规，遵循传统医道医德，以为族人服务为宗旨。因此，与其他宗教一样，盘瑶巫医在做法事时需要遵守很多禁忌。笔者曾就巫医做法事的禁忌专门询问过六雷屯赵文县、千金组赵有福，综合他们的言说大体如下。

一 硬性禁忌

硬性禁忌是关于房事、饮食、抬丧方面的禁忌。盘瑶巫医在做大型仪式时都有一些禁忌，特别是关于房事、饮食、抬丧的禁忌，比如度戒、还愿、打斋等。盘瑶传统教礼规定，做度戒仪式师公应当在仪式举行前一周内忌房事，忌抱女孩洗澡，度戒师、引度师要吃素一周；做还愿师公前一两天忌房事，饮食方面则无禁忌；做打斋仪式师公不可抬丧。而举行小型仪式则要宽松一些，做仪式当天忌房事，去做仪式的路上碰上女人要走到路的上方，让女人先通过然后才前行。如果违反了以上禁忌，那么法事的效果会被削弱或无效，甚至导致灾难的发生。

二 软性禁忌

以上是一些硬性禁忌，还有一些可称之为软性的禁忌。软性禁忌的主要功能，是维护巫医群体的名声以及等级差序。软性禁忌的主要表现，是盘瑶巫医们对“草率懒惰”、“争强好胜”、“贪图财物”所表现出来的群体排斥性。法事活动是盘瑶人信仰的寄托，因而要求巫医认真负责，如果偷懒耍滑，仪式出现纰漏，会给家主带来灾难。盘瑶巫医内部存在严格的等级差序，不同级别的巫医活动在不同信仰层次上，做不了的法事也要让人做，结果是害了主人家。再就是在民众需要的时候要及时帮助他们，即使是山高路远、天气恶劣也须赴约，做法事时忌对酬劳斤斤计较，即使没有酬劳也要给主家做得完满，否则名声受损，最终人神共弃。

第五节 治疗功效

由以上所述可知，无论是过去还是现在，在广西盘瑶中都流行着形形

色色的巫术疗法。那么巫术治疗效果究竟如何呢？为什么有那么人愿意服从巫医的治疗？要回答以上问题，不得不援引笔者调查过的金秀瑶族自治县忠良乡六雷屯盘瑶为例。根据笔者 2002 年 7—11 月的考察，忠良乡卫生院有医务人员 15 人，病床 8 张，13 个行政村中，有 2 个村委会设有卫生室。除以上现代医务人员外，还有 53 个巫医和人数不详的草医散布于不同的盘瑶村寨。那么当地盘瑶对各种不同医治者的信任态度究竟如何？笔者对六雷屯盘瑶的求医类型作了详细的调查，结果如表 7—1 所示。

表 7—1 2002 年 1—8 月六雷屯盘瑶求医类型统计表

单向求医			病 因	复向求医			病 因
医疗	个案数	百分比		医疗	个案数	百分比	
巫医	39	41	小儿头起包、见怪、发烧、失魂引起精神萎靡、命运不好、小孩哭闹、拉肚子、失财、经常病痛受伤、经常发生口角、老人各种慢性病	草—西	5	62.5	发烧、耳炎、外伤
西医	50	53	拉肚子、外伤、发烧、妇科病、眼疾	巫—中	0	0	
中医	2	1	小儿疳积、妇科病	巫—西	1	12.5	外伤
草医	4	5	外伤、发烧、无名肿痛	巫—草	2	25	外伤
小计	95	100		小计	8	100	

从表 7—1 可以看到，当地盘瑶对巫医与西医的信赖程度差别不大。为什么在现代医疗不断渗入的情况下仍有如此众多的盘瑶迷信巫医呢？要回答这个问题，只有从盘瑶社会、文化及心理的层次去探求。

巫医疗法有很悠久的历史。在西方社会，《新约》中有关基督治愈麻风病人，使失明人再见光明，使残疾人恢复正常人功能的记载，都是巫医疗法^①。在中国，从商代起已有很多有关巫医治病的记载，其中最为典型的是东汉巨鹿人张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，用符咒为百姓治病，且“病者颇愈”，深得百姓信任^②。在巫医疗法的历史上，有意思的

① 沃林斯基：《健康社会学》，孙牧虹、冯韵文等译，社会科学文献出版社 2002 年版，第 398 页。

② 卿希泰、唐大潮：《道教史》，江苏人民出版社 2006 年版，第 37 页。

是巫医与传统医学的关系。从一开始,医学就具有两重性,即巫术和科学。只是到科学医学革命开始,巫术的一面才开始瓦解。由于科学医学宣称其知识和技术以科学为主,其医术是先进的、有效的,因此在社会中得到尊重,成为社会的主流医疗体系,而包括巫医在内的传统医疗,由于很难证明其疗效常被视为缺乏科学根据^①。早期人类学家也认为,巫术是一种“无效的技艺”和“虚假的本领”^②。直至1965年以后,人类学家才开始对巫医疗法感兴趣,而且对其效用进行正式地调查研究^③。虽然就民族志报告而言,关于巫医治疗功效的证据,具有逸事的性质,但关心这个问题的人类学者一致认为,就心理整合而言,巫医疗法具有显著的疗效^④。人类学家进一步指出,这是因为传统社会把不舒适行为既看做病人体内的机能障碍,也看做病人与社会之间关系的机能障碍。在他们看来,健康是个人有机体系统的和谐,人际关系的和谐,以及自然关系的和谐^⑤。从表7—1可以看出,盘瑶巫医治疗的那些病人通常是一些患有慢性病、小孩常见病以及精神性疾病的人,而且很多病人中还包括以一个人生病为代表的家宅不安、运途欠佳的状况,更有一些是人际关系失和之事。由此,我们可以体会到盘瑶疾病观念是属于整体性的,与人际关系有密切关联的,这与现代医学所注重的生理的、个体的疾病颇有不同。由于这种观念上的差异,自然会产生不同意义的治疗效果。

巫医治疗公认的作用是通过传统的仪式调动神秘的能力来达到医治的效果^⑥。巫医使患者的疾病好转甚至痊愈,可通过心理学的原理而获得解释。在心理学中,暗示是一种常见的心理活动,它可通过自我意念或他人言语来调节人的情绪和心境。自我暗示有积极的和消极的不同。消极暗示指的是因某种错觉疑神疑鬼而产生心理障碍,最终导致疾病。让我们来看4例因疑神疑鬼而导致的精神性疾病。

① 李沛良:《全球化、现代化与文化多元性:分析香港中西医药体系互动》,马戎、周星主编:《21世纪:文化自觉与跨文化对话(一)》,北京大学出版社2001年版,第398页。

② Frazer, J. G., *The Golden Bough*, Third Edition, Vol. 1. London: Macmillan, 1980. p. 53.

③ 沃林斯基:《健康社会学》,孙牧虹、冯韵文等译,社会科学文献出版社2002年版,第400页。

④ 乔治·福斯特、芭芭拉·加勒廷·安德森等:《医学人类学》,陈华、黄新美译,台北桂冠图书股份有限公司1992年版,第182页。

⑤ 李亦园:《人类的视野》,上海文艺出版社1993年版,第148页。

⑥ 马雷特:《心理学与民俗学》,张颖凡、汪宁红译,山东人民出版社1988年版,第165页。

【案例7—3】六雷屯赵文县20多岁时，有一次汉人在村上学校杀狗吃，骗他说是兔肉，他不知实情跟着吃了，吃完后汉人告诉他说是狗肉。他得知后整天心慌。有一天，在地里收玉米时昏倒在地。回家后卧床不起，常觉得恶心、胃痛，吃不进东西，四肢无力，头发差不多掉光了，吃了很多药也不见好。后来，经他岳父赵文品卜卦得知是吃狗肉犯了师父，在为他举行释师父仪式后，病才一天天好起来。^①

【案例7—4】千金屯赵贵府有一个小姨，年纪已不小了，但还没有谈婚论嫁，整天无所事事，就好打麻将赌钱。他岳父看到小女儿整天赌钱，心里就很烦，可又不耐心教育小孩，整天对着她大骂。女儿有时害怕都不敢回家，因而精神上压力很大。有一天晚上，她又出去赌了，钱几乎全赔进去，心情十分不好，回家时已是深夜，家里人早把门关起来了，任凭她怎么叫，就是没人开门给她进屋睡觉。她只好原路返回，想继续赌钱。那天晚上月光明亮，她在返回的路上看到了一个装骨灰的坛子，吓得她魂飞魄散。从第二天起，她就大喊大叫，害怕不敢一个人睡觉，家里三个人守着她睡也不行。贵府知道后，马上带她去八步治疗。但赵贵府岳母在跟出来的路上，氩气病又发作了，他只好先送岳母去中医院治疗。医生检查后说，需要马上动手术。听说母亲要动手术，贵府小姨的精神一下子变得更坏，叫嚷着不让动手术，说医生会害人。贵府一方面安排岳母治疗，另一方面又带着小姨去精神病院看病，但小姨极不配合治疗，说医生要害人，不肯打针吃药。贵府只好让妻子留在医院照顾岳母，自己买些安神的药给小姨吃，并把她带回千金屯，决定明天再带她外出治疗。回到千金屯后，小姨的情绪还是没有稳定下来，叫嚷着说害怕睡觉。赵有福师公从她话里听出她是半路上看到骨灰坛而发病的，认为她可能是丢魂了，于是当天晚上给她作法收魂，第二天她的病好了，还能帮贵府带小女儿。^②

【案例7—5】千金组赵有福师公有个小学女同学嫁到外地去。她丈夫以前结过一次婚，但其前妻死掉了。赵师公的女同学嫁给那个男

① 2002年8月9日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯69岁的赵文县师父提供。

② 2008年11月15日晚由贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组赵有福、赵贵府两位师公提供。

人后，晚上老是感到害怕，睡不好觉。她认为是丈夫的前妻鬼魂作祟，让儿子来找赵师公为她作法。赵师公为她画了几道符，叮嘱她把符贴在床头。据说他的女同学贴了符后，病慢慢好了，但相隔几年又发作，所以现在每隔几年还要让儿子来找赵师公画符。^①

【案例7—6】以前八步外面有个烂仔头，身体时常不舒服，他认为自己是自己结怨太多，恐有人作法害他，于是开着车到千金组来找赵有福师公作法解开。烂仔头回去后，他的冤家听说他来找师父后，心里十分害怕，十天内不敢出门半步。^②

以上例子对我们理解盘瑶人的病因很有启发意义。盘瑶人对鬼神有着特殊的认识，这种特殊的心理积淀对精神性疾病有重要的影响。盘瑶人由于文化水平低，科学知识较少，精神上依赖于宗教，这样就有了精神性疾病的易感性基础。盘瑶民间常流传“下禁”和“放鬼”的说法，从科学意义上讲，认为是封建迷信而予以否定，但从它们对人体产生疾病的作用上看，却不能简单否定。坎农为我们揭开了“中蛊”背后的心理—生理机制。他在研究中发现，在不需要任何毒药的情况下，符咒依然可以置他人于死地。当恐惧产生时，它会使“交感神经—肾上腺”发生分裂。这种分裂对内脏及血管起着控制作用。一般来说，交感神经分裂的作用在于使我们体内的血液和淋巴保持相对稳定状态。但是当恐惧极为强烈时，交感神经系统的活动会失去控制，心率和血压急剧上升，后来循环中的血量减速少、血压降低，这导致“支配血管正常收缩的神经中枢发生衰竭”，并使循环系统遭到无法挽救的损伤，最终导致死亡。坎农就此认为，巫蛊引起死亡现象是可能的，原因是：可怕的情绪压力即外显型或压抑型的恐惧所引起的“交感神经—肾上腺”系统持续的超负荷活动^③。盘瑶人一旦相信自己被“下禁”或“放鬼”会造成心理障碍，终至精神抑郁而得病。因为人的内心情绪，如恐惧、失望、渴求、愤怒等若过分积压而又找不到正常疏通渠道的话，往往会导致情绪上积郁和精神压力，这种积郁与压力一旦达到极限，极有可能引发精神性疾病^④。这种疾病并非肌体病变引

① 2008年11月15日晚由贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组赵有福师公提供。

② 2008年11月15日晚由贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组赵贵府师公提供。

③ 沃尔特·B. 坎农：《“巫蛊”死亡论》，李培荣译，史宗主编：《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店1995年版，第798—799页。

④ 覃迅云、李彤主编：《中国瑶医学》，民族出版社2001年版，第35页。

起,而是由于精神因素或不良暗示而引发疾病,实难以通过药物来治愈,但采用巫医疗法有时却有奇效。巫医巧妙地转移病人注意力,对患者进行精神上的支持,解除患者的心理忧虑,鼓舞他们战胜病魔的信心,显然具有心理治疗上暗示的效果。人的精神能够影响肌体各方面的能力,其中也包括抵抗疾病的能力。当巫医给病人念咒施法后,病人相信已从神灵那里获得了福佑和愈病的力量,而且邪魔鬼怪已被驱出体外,这样病人体内的积极因素被调动起来,即莱萨(Lessa)和沃格特(Vogt)所说的“能激起一种能够导致肌体回复健康的内部反应”^①,消极心理得以克服,自然增加了战胜疾病的胜算。

积极的自我暗示也可通过自己的意念或某种动作来实现。盘瑶巫医在给人治病时,总是诵经念咒,而且还要做出各种象征性的动作来。如果我们认为这些咒语和动作都是毫无意义的,那就是忽视了气氛所营造的心理意义^②。盘瑶巫医对病人的治疗过程,如果撇开实用医疗不谈,可以说是一个心理治疗过程。在这个过程中,巫医的咒语和动作都具有强烈的心理暗示功能。对于非常信赖巫医法术的盘瑶患者来说,巫医的心理暗示作用往往出乎我们的意料。

当然,巫医治病心理功能的实现,需要一定的条件。列维-斯特劳

斯说:

……没有理由怀疑某些巫术实践的实际效力。同时,我们也看到,巫术的效力是以信以为真为条件的,而且它有三个互为补充的方面:首先,巫师相信他的技术的效力;其次,巫师所治疗的病人——或者说受其迫害的无辜者——也相信它的威力;最后,犹如一个引力场那样时刻发挥着作用的公众舆论的信念和要求,巫师及其巫术的施行对象之间的关系受到这一引力场的规定,而且身处其中。^③

如前文所述的那样,要成为一名盘瑶巫医须经过长时间的训练使自己所掌握的治病知识超过了未经训练的普通民众。因此,大多数盘瑶巫医对

① Lessa, W. A., and Vogt, E. z. eds, *Reader in Comparative Religion*, Evanston: Row, Peterson and Co, 1958.

② 詹鄞鑫:《巫医治疗“有效性”析论》,《华东师范大学学报》1999年第6期,第33—38页。

③ 列维-斯特劳:《结构人类学》(1),张祖建译,中国人民大学出版社2006年版,第178页。

自己的治病能力充满信心。在盘瑶村寨，巫医因沟通鬼神的能力和掌握着高度复杂的治病咒术而享有威望。为了增加社会成员对自己法术效力的信任，巫医会在度戒、打斋等场合展现自己的特异功能，如上刀梯、过火炼、过油锅等。度戒上刀梯时，在屋外搭起十几米高的梯子，梯子的每一格拴一把刀，刀刃朝上，由两名师公赤脚带领师男踏着刀刃爬到梯顶，在梯顶施法后让师男抱住头从梯顶往下滚落。师男往下滚落时，下面有4个人拉着被子四角接住，因而不会摔伤，但通常会昏过去，接着师父们排成两行轮流在师男身边作法，直到师男苏醒过来。打斋是巫医展现自己特技的另一个重要场合。盘瑶人认为，意外死亡一般有厉鬼作祟，尸身不干净，需过火炼隔鬼，否则祸害会延及子孙。他们相信，过火炼后就平安无事，今后不再发生像亡者那样的意外死亡。体弱多病者也选在丧礼上过火炼，以驱邪祛病。参加丧礼的人为了除掉晦气，也需跟着师父过火炼。不敢过火炼者，在回家途中捡来柴火放地上燃烧，然后从火上跳过，以驱鬼祛邪。打斋过火炼时，丧家在平地上挖一条一丈二长的土坑，用杂木现场燃烧制作火炭，待柴火烧完之后火炭全部落入坑里，同时在坑的一头煮着满满一锅滚烫的油锅。众人过火炼前，主醮师先施“火炼法”，赤脚从火上走过试火力。师父试完了火力，众人方可过火炼。当众人赤脚过火炼走近油锅时，师父把少量水洒在油锅里，油锅发出“劈劈啪啪”的炸响声，过火炼之人迅速从油锅上跨过^①。表面上看来，巫医的特技表演与治病似乎没有直接联系，但它在增加人们对人能力的信念上却有明显的作用。对巫医而言，特技表演可使民众对他们的法术增加信力；对民众而言，他们看到了人自身的法力完全可以治服妖魔鬼怪，因而对巫术的威力起了形象的、直观的宣传作用^②。对此，格里戈连科有比较深刻的论述：

巫师是“拥有”超自然能力的强人。他的威名不是偶然获得的，要对本族人的精神状况有敏锐的观察力和深刻的理解；在使用“巫术治病”时善于使用“暗示”、授意等心理手段，使患者接受某种信念；往往还有特技表演的技巧。有了以上这些，才能保证他们受到普遍欢迎和信赖……无数民俗观察记录都谈到原始的巫师特别注意使用特技表演的艺术手段……巫医的现代研究家 B. H. 巴西洛夫在《神的

① 这里有关上刀梯、过火炼、过油锅的叙述，是笔者根据2002年7月23日在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯对赵文县师父所作访谈中得到的信息整理而成。

② 参见张紫晨《中国巫术》（1990：166—180）；宋兆麟：《巫与巫术》（1989：42—49）；李能和：《朝鲜巫俗考》（1971：34）。

选民》一书中强调说，巫师治病的时候，总要表演一些特技。“巫师这么做的目的是想向在场者表明他能够获得神助”。^①

共同的世界观和沟通是巫术治疗心理功能实现的另一个条件^②。无论是现代医生，还是巫医都有一套包括病因和治病原理在内的理论体系。人类学家在作跨文化研究时发现，病人经常误解医生的话。他们认为，同一个病人如果他不选择现代医生，而去找他所属社会的巫医或草药医生，那么该病人可能比较容易理解土俗医生的话语^③。盘瑶病人找巫医治疗的部分原因是，巫医来自盘瑶内部，与他们有文化上的联系，他们比较容易理解巫医对疾病原因和治疗原理所作的解释。这套解释体系就是列维-斯特劳斯所说的虚构的解释体系。这种包括思维程序和表述的对未知事实的虚构是建立在三重经验之上的——巫医本人的经验、病人的经验和公众的经验^④。当然，盘瑶巫医治病所构建的解释体系，在治疗场合下不是由口头来叙述，而是由治疗疾病的整个操作过程体现出来的。这一系列的治疗过程，构成了病理、诊断和治疗过程的有逻辑的解释体系。由于盘瑶巫医疗法具备“信心”、“共同的世界观”与“沟通”三个条件，所以它能实现病人心理整合的功能。

当然，在说明这种成功时，应该部分地归功于有时与巫术治疗结合一起的实用医疗法。有些巫医会诊断普通的病症，并开方配药以治疗之。他们能够利用业已积累了千百年的广博的——有时是真正的——本草学。因此，我们在研究上应当正视自然医疗在乡土社会中所扮演的角色，谨慎地思考自然医疗与巫术疗法在疾病理论与疾病疗法的相互关系。

然而，巫医所使用的这些原始治疗方法似乎是心理上的疗效，而生理疾病毕竟不是单靠心理疗法即可痊愈的，因而不能解决人们在救疾疗伤中所遇到的主要问题。在现实生活中，巫医治疗很多时候并没有起作用，因耽误治疗造成不良后果的事件也常有发生。金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文富生有6个小孩，带大的却只有3个，有3个因患白喉病而过

① 格里戈连科：《形形色色的巫术》，吴兴勇译，上海人民出版社1992年版，第16—17页。

② 游乾桂：《心灵医师——中国的宽心术》，中国友谊出版公司1999年版，第3页。

③ 乔治·福斯特、芭芭拉·加勒廷·安德森等：《医学人类学》，陈华、黄新美译，台北桂冠图书股份有限公司1992年版，第176页。

④ 列维-斯特劳斯：《结构人类学》（1），张祖建译，中国人民大学出版社2006年版，第190页。

早夭折。老人告诉笔者，小孩初病时以为有鬼作祟，常找师父来设鬼，后来送到医院时已贻误病情，无法医治。1999年他大孙子得了淋巴结，起初他们都不在意，后来肿块越长越大，才找草药治疗，但肿块仍消不掉，于是就找师父设鬼。2001年他们看到小孩病得太厉害了，才把他送到医院救治，但病情已发展到晚期，小孩很快就病逝了。2000年笔者在金秀瑶族自治县三角乡小冲屯考察期间也发现类似的情况。盘富冈12岁时患脑膜炎，头脑十分混乱，无法辨清方向，找不到回家的路，村民以为他撞上癫鬼发疯，家人找来蒋志安给他送癫鬼。后来病情越发严重，一天发作好几次，腿都被摔断了。在喃鬼无效后，家人把他送到卫生院检查，才知道得了脑膜炎，无法彻底治愈，只能用药物来控制^①。

尽管巫术治疗多数时候并没有起作用，但还是有很多人迷信巫医法术的效力。这是因为：第一，人类的记忆对于积极的证据永远比消极的强。一件成功可胜过多件失败^②。在某些情况下，巫术治疗想达到的目的，有些确实达到了，不管是由于别的原因达到的，还是因为巫术所做的事和所使用的实用医疗确实发生了效用，而这些有效的例子比没有有效的例子更受到人们的重视^③。第二，巫术治疗与预期结果的先后顺序造成对因果关系的错误认定^④。对此，弗雷泽有过很好的论述：

巫术的谬误远非易于识破，它的失败也不明显。这是因为在许多情况下甚至是在大多数情况下，随着某种仪式的完成，它想要产生的结果多半会在隔了一段或长或短的时间之后真的就产生出来……这就可以理解原始人为什么将这些事变为仪式的直接后果和对它的效力的最好证明。^⑤

基思·托马斯对此有更透彻的说明：

巫术疗法的将近结果还得归功于人体无须借助外界帮助而自动祛

① 这一段故事是笔者2000年夏天在金秀瑶族自治县三角乡小冲屯根据访谈对象盘福冈先生的叙述整理而成。

② 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版，第69页。

③ 弗思：《人文类型》，费孝通译，华夏出版社2002年版，第128页。

④ 詹鄞鑫：《巫医治疗“有效性”析论》，《华东师范大学学报》1999年第6期，第33—38页。

⑤ 弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，新世纪出版社2006年版，第60页。

除普通小病的能力。术士奇迹般“治愈”的许多疾病乃是随着时间推移而会自然康复的那类病。^①

现代医学证明，人体的某些疾病，如发烧、耳痛、肉赘、感冒、牙痛、外伤之类多数会逐渐恢复正常；有的如疟疾、癫痫、胃痛、头痛、肚痛等疾病有一定的缓解期，缓解时就处于正常状态，并不依赖于药物的治疗。在偏远盘瑶山寨，人们十分推崇巫医的治病能力，常把药物的作用和自身抵抗疾病的能力归结为法术的作用。

今天上午，我像往常一样去采访赵文县。走到他家时，发现他气色不好。他告诉我，昨天上山砍竹淋了雨，正感冒发烧，头昏头痛呢。我返回房东家把带来的感冒药送给他，药量为两天。两天过后，我以为他的病应该好了，打算再去采访他。走到村头小商店时正好碰到他，于是向前询问他病情。他告诉我，服下我给他的感冒药一天后仍不见效，昨天晚上只好自己卜卦，卜出是几天前到社王山砍竹编箩筐时，撞上了2个伤亡鬼，卜卦过后现在感觉好多了。^②

以上例子告诉我们：巫术的功效在很多情况下都会具有经验的感觉。这种特定的情感状态经验一旦成为公认的传统，就成为大众容易接受的无须深究的“常识”^③。这种集体意识反过来又增强了人们对巫医的信任。

尽管巫医治疗可能没有什么医学效果，但它在病人身上引出的那种精神状态，对于病情或者消失或者有所减轻或许是关键的，但这对提高健康水平帮助不大。只有改善卫生条件、平衡饮食结构、普及预防性药物的使用并扩大医疗设备的运用范围，才能真正消除疾病。

① 基思·托马斯：《巫术的兴衰》，芮传明译，上海人民出版社1992年版，第39页。

② 资料来源：田野调查日记，时间：2002年8月7日，地点：金秀忠良乡六雷屯。

③ 詹鄞鑫：《巫医治疗“有效性”析论》，《华东师范大学学报》1999年第6期，第33—38页。

第八章 巫医的社会角色

一如既有的研究告诉我们，瑶族巫医的政治社会地位缘于诸多因素，逐渐呈现出江河日下的发展态势。他们在社会上的存在及其活动，如今已不断受到诸多质疑。然而，因为他们会施行各种巫术，能从事祈福解祸的工作，因而部分瑶人又笃信巫术能主宰人间福祸。因此，尽管有人相当轻贱巫医，但在遭遇灾祸、不幸和困惑之时，又倚赖他们解除祸害、指点迷津。而巫医正是以却祸纳福的巫术、方技满足了民众祈福攘灾的愿望，保持着对瑶族社会的广泛影响，具体表现为对民众生活行事的规范、对生命危机的控制^①、蛊惑民众从事叛乱^②活动以及组织本土主义运动等。

第一节 规范民众的生活行事

社会是由人以及人与人的关系所构成。生活于其中的人们，总是遵循一定的公众准则生活行事，否则社会将处于混乱的无序状态。在传统中国社会，规范民众生活行事的准则有二：一为律令；二为习俗。比较而言，习俗虽然不像律令那样拥有强制手段，也不像后者那样不可变通，但它比律令更加广泛地熏陶与感染着人们的心理与行动^③，对他们的各自行为有一种自我强制的规约^④，因而对社会生活的规范作用远非律令可比。虽然各个地区的习俗不尽一致，起源也不一定相同，但总有其创行者、仿效者、传承者和维持者，习俗才能存在于社群之中^⑤。巫医也许不是习俗的创行者，但常常扮演传承者和维护者，以他们的言行约束和影响民众的日

① 由于巫医对生命危机的控制已见本书第六章“巫医的医疗实践”，故此不赘述。

② 需说明的是，本书所使用的“叛乱”一词只是描述性的词汇，并无价值判断之意。

③ 张冠梓：《近代瑶族社会控制研究》，《广西民族研究》1994年第2期，第97—105页。

④ 韦森：《习俗的本质与发生机制探源》，《中国社会科学》2000年第5期，第39—50页。

⑤ 林富士：《汉代的巫者》，台北稻乡出版社2004年版，第136页。

常行为，维护社会的稳定和有序运行。

与其他传统的中国乡土社会一样，盘瑶社会也有一套习俗惯制，如同福柯在其著作中所描述的“全景敞视监狱”^①效应一样，严密地监控着盘瑶人的行为。如前所述，虽然民国以来国家政权实现了对瑶族社会的直接统治。然而，在以“自然经济为主流的社会，只要做到完粮纳税，政府对基层事务基本不干预”^②，所以至今国家基层政权对偏远盘瑶村寨在行政上的管治都比较松散，盘瑶社会秩序主要靠习俗来维持。在盘瑶传统习俗中，无论是生活习俗、生产习俗，还是人生礼俗、岁时节令，无不包含着浓厚的鬼神色彩，处处透露着巫术的气息。故而在这些习俗活动中，往往需要巫医的参与和指导。

一 生活习俗

盘瑶生活习俗的内容十分广泛，涉及衣、食、住、行等诸多细节问题。兹以择吉、架桥、建屋为例，窥探巫医在其中的规范作用。

（一）择吉



图 8—1 金秀盘瑶师公在择日

盘瑶人办事十分讲究选吉日。对他们而言，选好日子是做事成功的重要因素。巫医们也非常重视做法事前选定被认为是吉利的日子，在他们收

① 福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，三联书店 2007 年版，第 279—280 页。

② 何国强：《围屋里的宗族社会》，广西民族出版社 2002 年版，第 256 页。

藏的经书中有专门的择吉通书。在巫医们看来，作法事如果选不好日子，做法事时会发生事故。赵有福师公说，邓增福是贺街镇的师公，因为没有选好还愿日子而发生事故。有一次，邓增福帮人家还愿，因为日子选得不好，仪式刚起头，他自己就病倒了，只好由别的师公代替作法。更为严重的是，也是为人家还愿没选好日子，结果在仪式快结束时死掉了，只好一边做还愿，一边办丧事^①。择吉时，一般由家主打电话或登门造访师父，将欲行之事诉之于师父。师父借助《杂粮书》，以天人感应、阴阳五行、天干地支、吉凶神煞为推算依据，选择良辰吉日，确定趋吉避凶。择吉范围十分广泛，涉及开门、开工、下种、招禾、狩猎、出行、入学、寻物、买卖、酿酒、入仓、开仓、修仓、立灶、建屋、迁居、拆屋、分家、造床、安床、造猪栏、造牛栏、安鸡栏、开牛鼻、驯牛、染布、采蜂、女子穿耳、娶嫁、祭神、驱鬼、还愿、开光、下葬、度戒、修坟、安神位、架桥、求子、取名、小儿断乳、小儿剃头、治疾、送怪等方面。家主从巫医那里获得吉日后，常以之作为行事的指南。

（二）架桥

架桥是祈福类的法事活动。盘瑶人认为，健康是灵魂与肉体相结合的结果，生病则是灵魂离开了肉体。如果某人生了病，家人会请巫医前来占卜，如卜出魂魄不在身，要架桥设法把逃走在外的灵魂找回来与肉体重新结合，因而盘瑶人一生中有许多与疾病相关的架桥仪式。架桥通常在村旁的十字路口或溪流边进行。见之于大瑶山盘瑶间的治疗疾病的架桥仪式有：

1. 运限十保桥

如有人长期体弱多病，饭茶不思，医药无效，经占卜得知魂魄不在身，要请来2位师公，用2只鸡及猪肉，给病人架十保桥。架桥过程中，要写《追魂牒》、《桥头十保疏》上奏玉皇大帝，同时请10名保官分担病难。

2. 长生保命桥

盘瑶人认为，人若不生病，不犯鬼神，正常寿命是60岁，超过60岁是“阴生”、“乱生”。因此，活到61岁要做大寿，请亲友前来庆贺。凡年满60岁后，每年都要请巫医架桥接命，否则会生病，所架之桥即为长生保命桥。架桥时，请3位师公来主持，祭品有1—2只鸡及几斤猪肉。

^① 这一故事是根据2008年7月28日，笔者与刘昭瑞教授在贺州市黄洞瑶族乡千金组对赵有福师公的访谈记录整理而成。

架桥过程中，要设 1 个祭坛，还要张挂神像画。

3. 黄河大桥

盘瑶老人生了病，请人占卜得知命终粮尽，需请 3 位师公前来设 2 个祭坛，挂大堂神像，给病人抛粮添寿。因为架过黄河大桥后，再也没有什么桥可架了，所以极少有人架黄河大桥，因此很多师公都没有给人架过黄河大桥。

4. 半路桥

盘瑶年轻人长期身体不适，卜知魂魄不在身上，请巫医架半路桥赎回魂魄。巫医带 1 碗猪肉、1 碗生米、1 壶酒、5 个酒杯、香纸，到大路旁给病人架桥赎魂^①。

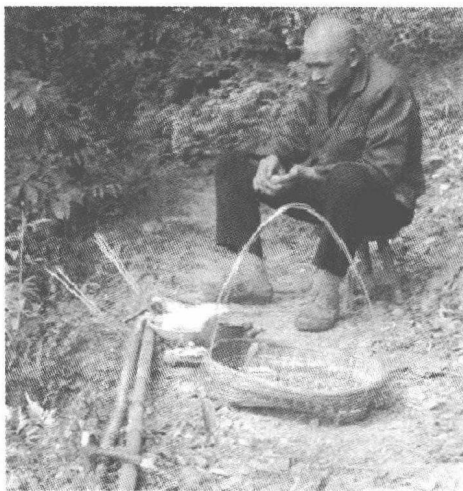


图 8—2 金秀盘瑶巫医在架半路桥

（三）建屋

凡需建屋之盘瑶人家，要请师公选择吉日。建筑吉日一般要择动土、砍伐、升梁等几个吉日。吉日决定后，就动土兴工。如所选吉日恰逢农忙季节，可先在中宫或左后角挖好墙基，筑好一版墙，谓之“安根”。安根过后，可随时动工建筑。安根时，要请师公前来施法。应邀施法之师公，

^① 这里有关架桥的叙述，是笔者 2002 年夏、2007 年夏在金秀瑶族自治县忠良乡六干村六桂尾、六卜村六雷屯参与观察仪式时，与黄金寿、盘志富两位仪式专家的谈话内容整理而成。

用若干香帛以及2只鸡祭拜鲁班师傅,同时喃请祖先和山神,以驱避邪神恶鬼。房屋建成后,安大门、迁新居、安香火也要选择吉日。安大门时亦要杀鸡敬供门神。择定安香火日期后,请师公来喃神,烧香焚帛,杀鸡敬奉,把神祇和香炉安入新宅神龛,意即请祖先随子孙迁移新居,祈求家祖保佑家宅平安,人丁兴旺。

二 生产习俗

盘瑶人崇信山神、树精、养财土地、本方地主、卖财元宵、禾魂等自然神灵,过去举凡狩猎、砍山、伐林、耕种、除虫、收割、开仓禾等生产活动,都须请巫医施法后方可进行。现在年轻人都不怎么相信了,他们说“不搞也得吃,搞也得吃,何必搞呢”。原有的收耗、开仓、求雨等仪式早已丢失,只是在经书中保留下来。不过,招禾、狩猎、开山等祭仪至今还在广西贺州、金秀某些盘瑶村寨中完整地保留着。

(一) 招禾

盘瑶人崇奉植物神,认为谷有谷神,故在春播秋收时祭拜谷神。贺州黄洞瑶族乡盘瑶常在春冬季节举行招禾仪式,祈求或庆祝谷物丰收。招禾的时间常在每年立夏之前,也有的在冬季举行。在春季招禾叫“入春求苗”,在冬季招禾叫“求黄丰熟”。至于招禾时间间隔,各地有所不同。信仰浓厚的地方一年做一次,其他的有三年一次、四五年甚至十几年才做一次。招禾仪式分为两种:一种为平招,简单地祭鬼神,不需挂谷幡;另一种需挂谷幡。不过,不是所有的姓氏都能挂谷幡,如冯姓因为不能度戒,只能挂三台灯,开不了天门,而挂了谷幡就要开天门^①。2008年2月22日,千金组赵有福、赵贵府两父子前往都江村园林组、龙湾组主持招禾仪式。于是笔者与刘昭瑞教授分头跟随他们去作法,笔者跟着赵贵府师公去了龙湾。由于此时值春季,举行招禾仪式的目的是祈求五谷丰登。赵贵府师公说,过去瑶人种岭禾,基本靠天吃饭,只有风调雨顺才能获得丰收,为此就得祈求神灵保佑。仪式的目的在于把禾魂招回来,用天上的九龙水浇它,让天怎么旱也旱不死禾苗。这次举行招禾仪式的家主是李进府。他家曾在1995年招过禾,至今已有13年未招禾了。仪式开始前,赵贵府师公先做纸钱、纸马、引兵旗、龙旗,仪式助手李进府的哥哥赵进官做谷幡。仪式在中午13:00正式开始。家主在神台、门口分别设一个祭

① 这里有关贺州市黄洞瑶族乡瑶族招禾仪式的相关叙述,是根据笔者2008年2月22日在都江村龙湾组观看招禾仪式过程中对主持仪式的赵贵府师公的访谈记录整理而成。

坛，祭品有鸡肉、糍粑、鸡蛋、米酒。师公先在神台前请神下降，说明举行仪式的原因、经过。请完神后，师公移至门口，吹牛角以吹开天门地户，请天上神明下凡，招来龙脉。经过打卦确定龙神来后，家主从师公手中接过装有五谷的竹篓，然后把谷幡立在神台旁，最后烧鞭炮以示庆贺。接下来师公在神台左边另设一个祭坛祭拜三庙神。17:13 仪式顺利结束^①。

（二）开山

盘瑶人逢着砍伐大片山场耕种五谷，须请师公举行开山祭仪。开山仪式可单家独户举行，或由几户、一个村、几个村合起来做。师公在家或山上设坛，写《开山疏意》上奏开庭，请来玉皇大帝、本方地主、盘王、土地神、五谷神等诸神灵保佑开山种地得吃。仪式过程中，师公在焚化《开山疏意》通告神灵后，架阴桥通到将要砍伐的山场，敕手指变为剪刀、磨刀、斧头来剪开天罗地网，除草伐树，再架阴桥请来扶苗使者、接苗郎君去招五谷大神，让五谷在地里生长，最后请神收起祸害五谷的野兽、鸟类、虫子，以保证五谷丰登。举行开山仪式的目的在《开山疏意》中也有详细的叙述：

今据

大清国广西道承宣布政司×府×州×县×乡×里管入×冲

×村×社下立宅居住奉

真祈神作福开山保安信士会首×众信子孙眷等

即日诚心冒干

圣造光言念具呈意伏惟众等子孙就于×年以来开斩山场

耕种五谷前去×处山场开斩幡筵惊动地神众山地

主官人远近诸位神祇叩到

高真上圣九天雷祖长生大帝 □下先开山后开地主官人先

顺巢兵马东方西方社岭刀头出山□子入山□子磨刀箭（剪）

刀放狗二郎路头等降把界□子本方地主社岭大王开天

立地盘古大皇御前 昊天金阙玉皇大帝后置五谷大神

木根土地当境老人山神土地大神扶苗使者接苗郎君个个

随来祖宗香火父母家先众神土地通尽诸位鉴知圣缴

持神保青苗五谷金银满柜五谷满仓丰登大熟众

^① 这里有关招禾仪式过程的叙述，是根据笔者 2008 年 2 月 22 日在贺州市黄洞瑶族乡都江村龙湾组观看赵贵府师公主持招禾仪式的田野笔记整理而成。

等出心必备盆席清筵清醺茶叶□供之仪
 取向今年×月×日吉良命请师人×于家墻筵修设
 启建筵奉
 惟筵生命礼伸向后十倍全收又祈保人丁兴旺财源
 洋溢又来收起大耗山猪马鹿祸害猓□小耗金牙老鼠高
 头矮脚五虚六耗黄蚕蛾子白鸽诸耗遗送到别方别处行
 游官符口舌入地埋藏千般吉利万事亨通托赖
 圣慈洪恩俯赐但 臣众等下情无任之至以闻
 谨疏上伸
 皇上×年×月×日吉良祈福开山保安会首×众等子孙具疏上伸^①

在种农作物收成不好时，盘瑶人认为山场里有不好的东西，也要请师公到山场举行开山仪式。师公请来玉皇大帝、本方地主、土地神、五谷神、祖宗香火等神灵后，架起阴桥通到山场，施黄河水法，洗掉以前不好的东西，将山场重新立起来，相信来年就会有好收成^②。2005年前后，六音、龙表、六雷一带盘瑶都还举行过开山仪式^③。

（三）狩猎

盘瑶人认为，本方地主、养财土地、卖财元宵等神灵执掌一方田地、牲畜、野兽以及财物之兴衰大权，因而过去几乎所有村寨都立有肉坛敬奉肉神，祈求它们保佑打到猎物。肉坛内所祭之肉神，为一块方石。过去大瑶山盘瑶在围猎山猪、山羊、黄獐等较大的糟蹋作物的野兽，事先由一巫师喃神，意在求山神保佑能猎到猎物保护庄稼，获得猎物后要用兽头先祭山神^④。祭法是：先用火烧去野兽身上的毛，用刀把皮刮尽，取出内脏，割下头脚，将头脚一并煮熟当做祭口，焚香化纸奠酒，请师公前来祈禳。祭神之后，依以下方法分配兽肉：凡参加狩猎者均得1份；带枪者增加1份；打中或打伤野兽者增加1份；跟兽迹者增加1份；每条猎狗得1份；祭神之师公得1份，即兽肉1块、内脏1碗^⑤。古盘屯赵有兴师公说，现

① 摘自《疏表书》，1931年抄本，2002年7月25日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

② 以上有关开山仪式的叙述，是笔者仔细研读盘瑶经典及与金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯赵有兴师公的谈话内容整理而成。

③ 这一信息是2007年8月18日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯56岁的赵有兴师公所提供。

④ 金秀瑶族史编纂委员会：《金秀大瑶山瑶族史》，广西民族出版社2002年版，第80页。

⑤ 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第172页。

在上山打猎前，不需到肉坛前祭拜，获得猎物后，也不需抬到坛前供奉，只需在屋里请来肉神献祭即可。通常所念部分咒语如下：

奏到求财殿上，拜请求财十保官也。奏到飞山殿上，拜请飞山弹子、游猎仙童、东方南方西方中央五方五位飞山打猎仙童也。^①

（四）驱虫

瑶山的自然灾害多种多样，比较常见的有兽灾、鸟灾、水灾、旱灾、风灾和虫灾^②。对于居于山脊陡坡地带、从事山地农耕的盘瑶而言，受灾程度比较严重的是兽灾、鸟灾、虫灾和旱灾。

盘瑶居住区内，地广人稀，林菁深邃，鸟兽甚多。每当农作物成熟，如疏于防守，难免不受损害。践踏农作物的兽类有山猪、黄獠、猴子、山鼠、豪猪，鸟类有乌鸦、麻雀、山鸡、鹧鸪、竹鸡等。对于鸟兽的侵害，盘瑶人除用扎茅人、装响榔、围猎、装铁夹、装鸟盆、装鸟索等方法来防御或捕杀外，也求助于巫医的法术。笔者在古盘屯赵有兴师公学法笔记本中发现两套用于驱老鼠的咒语，有一套还配有灭鼠的秘方。兹摘录如下：

奏到河南州河伯县，拜请鼠公何佩元、老鼠母何母何佩县、东方南方西方北方中央五方五位鼠公、鼠母、鼠子、鼠孙、鼠媳。

辰戌丑斗牛鬼，忍一气写七道，用水三钱三分、白米三□、信石共磨用。老鼠公、老鼠婆，掉请你吃元菜，吃一个死一十，吃十个死一百，吃一百死一千，吃一千死一万，急急都死了。^③

瑶族山区夏天温凉，虫灾并不多见，偶有发生也不如山外严重，多以稻瘟病、三化螟、稻纵卷叶螟、稻飞虱为主。对于虫灾，过去盘瑶无任何防治办法，只有祈求神灵保佑。大瑶山盘瑶每年旧历六月举行“保苗”

① 摘自《法术书》，1916年抄本，2007年7月24日于金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯赵有兴师公家收集。

② 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第125—126页。

③ 以上两套咒语摘自《法术书》，1916年抄本，2007年7月14日于金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯赵有兴师公家收集。

仪式，八月新谷扬花抽穗时，抬刘大娘神“游垌”^①或“赎禾魂”^②。

（五）求雨

旱灾对于以山耕农业为主的盘瑶社会，是相当可怕的灾祸。对于旱灾的成因，盘瑶人很早就以鬼神因素来解释。《评王券牒》写道：“一准令天时不雨大旱，禾稻五谷焦枯，任王瑶师道付出府县，祈求风雨，裕国裕民”。^③由于相信鬼神能左右旱灾，因而凡遇到旱灾，常请师公举行打五谷清醮，祈求风调雨顺，五谷丰登。鬼神致旱灾观念也可由盘瑶巫医手抄表奏《五谷疏意》中看出：

今据

大清国广西道承宣布政司×府×州×县×乡×里管入
×村×社下立宅居住奉

神祈求五谷青苗保安家主×合家眷等

取向今年×月×日吉良命请师人于家筵奉

高真上圣祈求五谷保安清醮一供拜进五谷疏文上诸

九天雷祖长生大帝民主正法三郎御前投进发出今春耕种

五谷粮料九千百万余多阳间门下□出若干今庚太岁过往

神门下□若干水府门下□若干三庙城隍门下□出

若干本方地主门下□出若干洪慈赐流广度各门下给出

五谷粮料赈济下民叩之即应追念后稷教民庄稼树熟五

谷丰熟而民人养育今春之耕种白□□枯烂死少欠雨水

又被山猪马鹿□耗侵损诚恐有种无收忙忙无计切切

□思祈保今春合家清吉耕种丰登人民有靠风调雨

顺国泰民安养畜成群官非口舌入地里藏早赐甘雨则禾苗

兴旺合宝百拜以闻

谨疏上伸

皇上×年×月×日吉良祈求五谷保安家主×百拜具疏上伸^④

① 传说刘大娘为平南思迥岩大心村人，到容县三片石修炼成仙，桂南一带民众奉她为保护禾苗的灵神，后从大瑶山南部传入瑶山，为瑶山各族所信奉之。

② 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第126页。

③ 同上书，第237页。

④ 摘自《疏表书》，1931年抄本，2007年7月25日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

三 人生礼俗

人类学家通常把标志一个人从一种社会身份转换到另一种社会身份的仪式称为通过仪式^①。通过仪式常用来涉及“生命循环”或“生命危机”的仪式，而围绕出生、成年、结婚与死亡的仪式，是生命循环中的典型例证^②。在范根纳普看来，通过仪式具有改变身份地位的意义^③。实际上，在敬畏鬼神的社会中，通过仪式除有身份转化的意义外，还有通告鬼神以取得鬼神认可的信仰意义，故而整个仪式过程充满了浓厚的巫术色彩^④。如今的盘瑶社会，虽然人生礼俗中的信仰观念已逐渐淡化，但巫术的余韵依然广为存在。

（一）出生

盘瑶人在小孩出生 1—3 天后，需请巫医择吉举行添人口仪式。举行仪式时，杀 1 只鸡，摆 5 杯酒，供于祖先牌位前，请师公来念经诵咒，敬请祖先神灵到坛领筵，告知它们家里又添了一位新成员。石洋屯李文坤师公说，瑶族生儿子才要添丁，因为男孩子长大后要度戒，度戒前要添丁让祖宗知道他的存在。小林香屯盘成府师公说，添人口的仪式过程中，如果打不出笞头，说明小孩将来病难多，父母难以养大，祖宗不肯认领。当然，给了更多纸钱后，经过多番打笞，最后也能打到笞头。不过，这个小孩将来会多病难，有的甚至死掉。小孩长到 12 岁时，还得请师公举行出花林仪式，让小孩的花魂离开，让成人的灵魂进来，置于家族神灵的保护之下，成为家族中的真正成员。但在经过剧烈社会变迁之后，在现今的盘瑶社会中，举行出花林仪式已经不是一种常态了。

（二）成年

特纳认为在宗教领域里，要跨进一个新境界或走进一个新里程，一定要经过一项仪式，此仪式有如一道阈限，通过后即能达到新境界^⑤。度戒是瑶族男子一生中最重要的过渡仪式。对瑶族男子而言，挂灯、度戒既有世俗性的成年礼“通过”的意味，又有进入混杂性本族宗教社会“门槛”

① 普洛格、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，第 569 页。

② 菲奥纳·鲍伊：《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社 2004 年版，第 184 页。

③ Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960, p. 3.

④ 李小红：《巫覡与宋代社会》，浙江大学博士学位论文，2004 年。

⑤ 维克多·特纳、伊迪丝·特纳：《宗教庆典仪式》，维克多·特纳编，方永德等译：《庆典》，上海文艺出版社 1993 年版，第 254—264 页。

的意义，经历过度戒的瑶族男子，他们的宗教和世俗人生都会发生质的变化。师男被社会承认是一个成年人，可以参加社会上一切成年人活动，同时参加宗教活动的资格也被承认，可进一步学法成为师公，死后灵魂可升入神仙世界，象征超凡脱俗之宗教境界的升华。度戒不但使师男牢记他已是成年人，有应尽的责任义务，也教导其进入成年阶段应有的角色，以及如何与他人相处的技能^①。在度戒前，师男须在师父的指导下恪守历代相传的戒律。度戒过程中，引教师还要给师男宣示十条戒律。盘瑶师男应遵守的十条戒律在经典中有明确规定：

一戒丧粥师莫吃；
二戒为师不扛丧；
三戒高堂君莫坐；
四戒移人不可为；
五戒虎伤师莫吃；
六戒黄昏莫招寡妇入门；
七戒吃酒闲争师莫咒；
八戒生产房中师莫行；
九戒三岁孩童师莫咒；
十戒八十公公师莫医。^②
.....

你若不听戒中话，说下功曹损你身。

度戒过后，师男还要遵守诸多禁忌，如禁食狗肉、蛇肉、猫肉、七星鱼、乌龟，禁偷盗，禁说脏话，禁止抬丧等。度戒之后，师男便有了自己的人生导师——阴阳师父，师男行为受师父的监督，师父有权对弟子的不轨行为作出惩罚。盘瑶人相信，如师男违反戒律，灾难将会降临“本身头上”。六雷屯赵文富告诉笔者，1958年当地闹饥荒，他实在太饿了，就偷吃了狗肉，结果生了一场大病，后来偷偷请师父来举行释罪仪式。释师父仪式的程序是：请师公来写《释罪书》，用鸡、米、酒、香、纸钱供奉，让犯禁弟子跪在地上认罪，师公念《释罪书》上奏天庭，请来太上

① 张泽洪：《瑶族宗教与道教关系的再考察——以瑶族度戒为例》，张有隽等主编：《瑶学研究——非物质文化遗产保护与传承》第6辑，香港展望出版社2008年版，第173页。

② 摘自《挂三台七星灯书》，1985年抄本，2002年10月16日于金秀瑶族自治县忠良乡六千村龙表屯庞有坤师公家收集。

老君用雪水帮弟子洗净污秽，同时恳请阴阳师父、玉皇大帝赦罪，放回弟子魂魄。《释罪书》全文如下：

今据

大清国广西道承宣布政司×府×州×县×乡×里管入×村
×社下立宅居住奉

真祈求作福释罪保安家主×人合家眷等

投词状释伏惟家主自实本命×年×月×日×时建生行庚巳

十岁上属中天×斗第×位×星君注照本命现行限运幼年

乐康业命浩大因为法门广大求师学法承接

三清上圣祖师香火每年为人方便之门叩

玉帝案下立章感应出入行藏解招秽污专读圣照衣

衫单薄歌舞不利生村野迎神不正贪次酒浆乱说或召

解触秽者多恐千万徒罪若不消身上圣缘何知会

玉帝案下惠胆玉眼大开方便之门请师谢冒干家修设

太上老君雪释罪保安清醮一供师童侍伸上奏

昊天金阙玉皇大帝御前投进

右伏具

上帝为释罪之人四千之愆望帝之赦□界水□金上去保

佑×人病患安好早赐平安千般吉利万事亨通

但臣家主下情无任缴切屏营之致以闻

谨表上奏

皇上×年×月×日吉良释罪众师二戒弟子×人百拜具表上奏^①

度戒作为严肃的宗教仪式，在社会控制方面的意义并不仅仅在于有师父监督行礼者的行为，而且还有另外的两个意义：第一，这个仪式清楚地向行礼者表达了一种带有神圣意味的要求——行完此礼，从此必须对自己的行为负责；第二，这一仪式的举行使行礼者在生活的终极意义上获得了宗教信仰的支持，强化了宗教对于行礼者的内在化控制^②。可以说，瑶族

① 摘自《疏表书》，1931年抄本，2007年7月25日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

② 王启梁：《少数民族农村法治秩序建构的路径选择》，方慧主编：《少数民族地区习俗与法律的调适——以云南省金平苗族瑶族傣族自治县为中心的案例研究》，中国社会科学出版社2006年版，第11页。

度戒的主要社会功能是规范师男今后的言行举止。

(三) 婚姻

盘瑶传统婚姻缔结大致分为订婚、结婚两大阶段。盘瑶人相信，只有得到神灵认可的婚姻，新婚夫妇才能同时在精神和肉体的关系上结为夫妻^①。因此，传统盘瑶婚姻从订婚到结婚都离不开巫医的参与。

盘瑶男女青年社会交往极为密切。男女双方相识后，愿意结成配偶，可将心愿告诉父母，若父母同意即遣媒到女方家说合，对方父母同意后即可订婚。盘瑶订婚仪式有以下程序：第一步是合婚。男方家向女方家索要女子年庚后，将女青年的年庚放在祖先神坛前的案台上，让历代祖先知晓本家在对亲。若3天内男家没发生吵架、摔破东西或家庭成员生病等意外情况，就表示历代祖先已同意这门亲事，再把男女青年的年庚一起交由师公去合婚^②。师公通常查阅《合婚书》预测他们的命是否相合。第二步是提亲。如果师公查《合婚书》确定两人能幸福地结合，男方家长即与媒人前往女方家提亲。第三步是定亲。定亲一般在晚上进行。届时男子父亲带上鸡、酒、银元、槟榔随同媒人、师公一道前往女方家定亲。参加定亲仪式的成员有：双方父母、男方带来邀请女方祖先作证的师公、媒人及女子兄弟姐妹。定亲过程中，讨论的话题主要是聘礼的数额、支付方式、婚后居住方式以及姓氏的继嗣等。此时达成的所有协议都被写成两份契约，双方各执1份。在契约上往往于末端写上“合同”等字样，是两份折叠起来书写的，以备日后验证。如果两份折叠起来，同一个字的笔画一样，就可以证明2份契约是相符的。契约订立后，定亲以共餐的形式结束。笔者从六雷屯赵文县家收集到11份婚契，现将其中1份抄录如下：

赘入房婚书一纸，情因庞成凤同妻冯氏生下第七男，年高长大，父爷不在归寿，遗在母娘所带，年当十八，上房下叔四人长成。庞有官带母将命孰妻，自愿开出年庚配合六桂村赵明周第三，年庚在于辛亥年六月吉初九日吉时建生相同。当媒三面言定身价银三百五十毫正，母娘猪腿二只十二斤，送亲肉顶四十斤，当媒□是不欠分文。赵姓卖子入门当堂拜祖吉配鸳鸯万岁千秋。庞有官金（今）世本身断，永不归宗，移房入祖改名换姓赵成文，以后生男育女□少一子顶回庞

① 差博·卡差·阿南达：《泰国瑶人——过去、现在和未来》，谢兆崇、罗宗志译，民族出版社2006年版，第163页。

② 孙秋云：《湘南桂北地区当代瑶族人家宗教信仰的变迁》，《贵州民族研究》1993年第3期，第96—102页。

姓香烟不断，若有□少男女一契为转赵姓子孙兴旺，若世不忠不顺带妻回宗，自办身价礼京银贰百两正，办酒一席。依本□不得懒惰，又要乱浪汤（荡）走出外处三年两载，任由赵姓把夫妻另招另嫁，不关庞姓房叔之事，不得异言生枝，要勤俭持家兴旺创业，财产□后分居，财物照子平分。庞有官本身卖断心甘自愿并无逼压，不得生枝反悔良心。若有反悔□书理论。空口无凭当媒立有赘书合同贰张各执一张，永远存为凭据。

亲房 庞有进

在场 庞成香

行媒 赵文品

请笔 赵明文

天灵地灵 婚书合同成一张收照为凭

民国廿一年壬申岁正月十壹日立婚合同永远为□^①

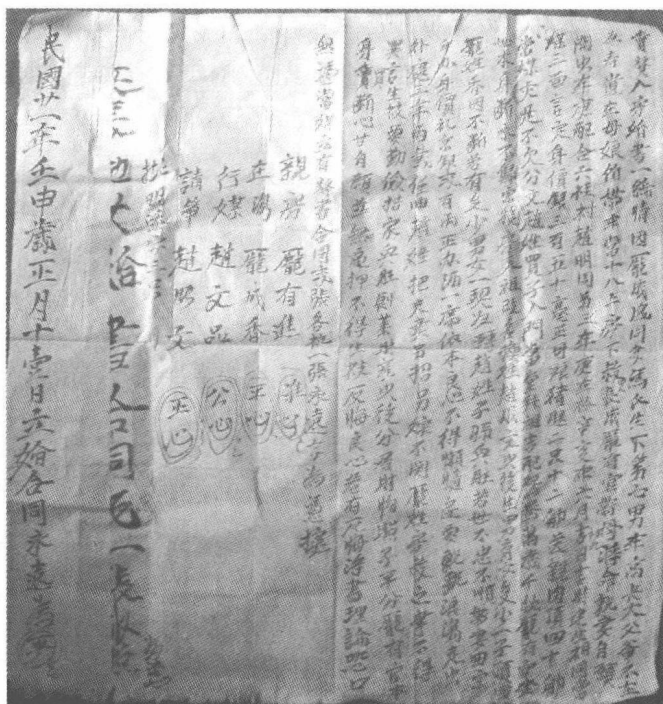


图 8—3 金秀盘瑶结婚合同书

① 2007 年 7 月 25 日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

结婚日子也要由师公选定吉日。迎娶之日，如大办喜宴，需请1位师公担任 ching siu sai ong（清水师公）主持婚礼。若由男方办酒，则请师公前往女方家举行拆人口仪式，让新娘脱离她祖先的保护，继而寻求新郎祖先的保护。仪式结束后，新娘与送新队伍开始动身前往新郎家，男方家则请吹鼓手到村头迎亲。盘瑶人认为新娘身上带有“红煞煞”，如果阳气低的人吃喜宴时遇到红煞鬼，会口吐白沫昏迷不醒。红煞鬼是过去打仗时死去的那些人变成的厉鬼，若撞上要请师公来收煞，否则会死人的。师公拿铜剑在水碗上画符念经，然后喝一口水喷在他身上，算是替病人收煞了^①。由于以上观念的存在，在送亲队伍跟着乐队走进院内到木棚门口处时，家主请来清水师公拦在大门外，师公口中念念有词的同时，一边手拿着1只公鸡，一边手拿刀砍掉鸡头扔向远方，给新娘收去身上的红煞鬼，称“斩煞”，然后带领新娘进入点有一盏“迎新灯”的大门。新娘进门时，师公立即举行添人口仪式，告诉新郎祖先，家里又来一位新成员，请求他们好好保护新娘。新人入门后，在师公的主持下，先拜祖宗香火，后拜见灶母娘，最后夫妻对拜。在师公诵经念祝词后，以酒杯交换地分给新婚夫妇喝饮，婚礼即告完成。



图8—4 金秀盘瑶清水师公在做添人口仪式

① 这里有关红煞鬼的叙述，是根据笔者的学生盘丙英2009年7月在金秀瑶族自治县忠良乡双合村石洋屯对黄连芳老人所做的访谈记录整理而成。

巫医除作为合婚者、证婚人、清水师公参与婚姻缔结外，也以石碑头人的身份修改婚姻规则。我们^①收集到的《大共石碑》的规条主要是对原有婚姻中的身价礼金所进行的修改，以及对违反石碑规条所实施的惩罚。全文转抄如下：

今将立写公议，石碑众等娶婚结亲大会，情因原日盘古圣皇开天立地，置下伏羲姊妹，真（正）忠元年生下六男六女，分出十二姓瑶人老幼子孙。因原日娶亲大理礼银三拾两正，酒份廿四份，酒份钱三百文正，猪肉四斤，水源钱四□八□正，媒人礼银贰□四□正。到以今年间末，劫（却）多贫少富有能娶得亲，无银着（则）丹（单）身过世。石碑众等商议，在于己亥年二月廿四日改转亲路改过礼银。一领礼银壹拾六两正；二领父母花银贰□四□正；三领媒人花银壹□贰□正；四领酒份铜钱二百四十文；五领酒份猪肉三斤；六领猪腿三只，每只成十斤；七领酒名壹拾八份；八领吃酒二日；九领添一名酒，就将礼银减下三钱正；十领□郎取钱贰百四十文，不得取肉，取肉不得取钱；十一领判（伴）娘照众亲铜□贰百四十文，娶亲不许添上，以后不得那人到料，领到料不依之者众石碑依料者罚银三十六□正；十二领天灵地准，不得那人对亲日不得开仓挖屋，私盗明财，亦要赏罚也。一料若有人放钱賒欠租少数，不准对亲日问转也；二料送亲之日恐有前冤后仇，不得孽□□恨，犯众石碑千稳不放也；三料若有瑶民撞（撞）为匪作反，众人同心协力成（诚）当罚银三十六□也；四料不得夺人家夫妻，不俱（欺）男女，照律罚银乙（一）百乙（一）十两正，当场斩刹（杀）绝不留情也；五料不得离妻歪□□拐带人口，当场快手取罪，不放施行也；六料若有人谋夫妻害命，好斩刹（杀）不得留情，当罚取罪也；七料各方头人自护律法不可详理搅罚施行，当背理论勒要平净、安宁也。

众石碑头人等料令

冯春富 黄元香 冯文才 庞成忠 赵龙官 庞有官 黄元贵 庞福朝 赵进明 赵文周 冯文票

冯文香 前班（班）头人名

① 这里的“我们”指的是笔者与中南民族大学民族博物馆的陈桂先生。陈先生长期从事瑶族文化的研究，2007年夏季陪同笔者到大瑶山考察，在此深表谢意。

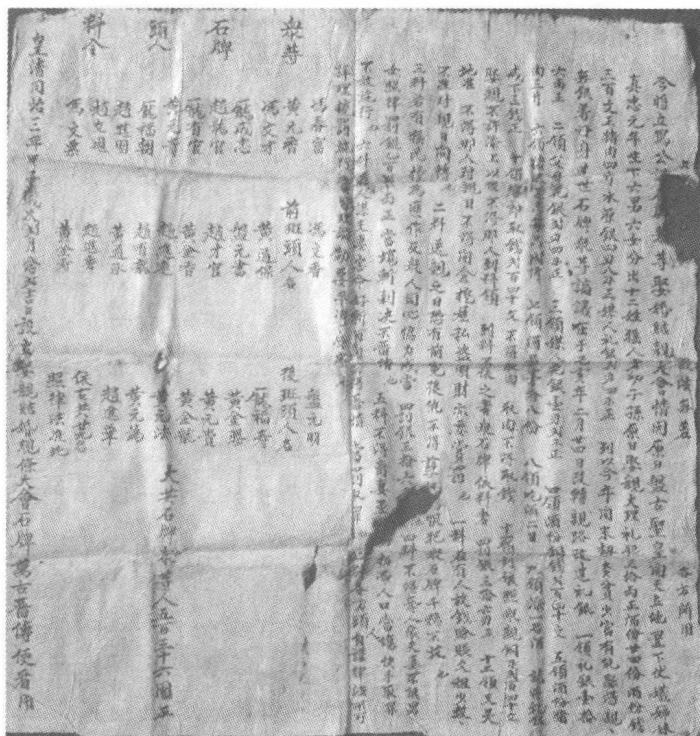


图 8—5 金秀盘瑶大共石牌

黄通保 盘元书 赵才官 黄金香 赵进连 赵有龙 黄通承 赵进秀 黄金寿

盘元明 后斑（班）头人名

庞福寿 黄金胜 黄元贵 黄金龙 黄元法 黄元为 赵进华

依古共廿九名

照律法准此

大共石牌众等五百三十六团正

皇清同治三年甲子岁次貳月念貳吉时设立娶亲结婚规条大会石牌
万古留传便看用^①

^① 2007年7月25日在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。《大共石牌》是迄今发现的由盘瑶人自己建立的时间最早、管辖范围最大的石牌。该石牌于清同治三年（1864）建立，石牌条规书于纸上，管辖地域横跨现今金秀瑶族自治县忠良乡、罗香乡以及金镇的部分地区。

中国南方少数民族地区普遍盛行性爱巫术。这是他们先民在极端恶劣的自然条件下为实现自己占有异性的愿望而形成的。它的主要特点是企图控制爱慕的对象，控制的方法是用符咒仪式迫使所恋之人服从自己的意志，进而满足自己求爱及其他方面的生理需求^①。广西盘瑶地区同样盛行此类巫术。他们称之为“三妹法”。虽然盘瑶青年男女可以自由恋爱，选择自己喜欢的对象结合，但“三妹法”却可以使两个不相爱的人疯狂地爱上对方，即使是出门方便，也要寸步不离。

黄秀芬老人告诉我们说：“三妹法”也有人说是“猪婆法”。有的人只是在心里念咒作法，到你家里动了你煮的粥，或碰了你一下，或给你吃个果都可让你中他的法。一般是某个男人长得难看，想要别人喜欢他就用这种法术。以前德香有个女人，有人撮合她跟另一个男人结婚，这个女人嫌男方长得太难看，说他长得像地里的烂蘑菇一样丑。别人就跟她打赌说：“你不要？那我非让你要！”那个女人回到家就中了别人的“三妹法”。家人见她满脸通红，问她怎么回事，他哥哥回答说：“那是跟人家打赌了。”后来那个女人真的跟丑男人结婚了。这种事是不能跟人家打赌的，要是人家会用法，你就真的挨了。^②

盘瑶妇女对“三妹法”都表现出一种厌恶的情绪，认为这是一种很不正当的法术。石洋屯赵梅英说：“用这种法术是一种很下作的行为。通常是某个男人长得难看，找不到老婆才会用这种法术，要别人喜欢上他，过了三四个月法力就失效了，但那时生米已煮成了熟饭，女方也就没办法了。这种法术是害人的，要不得的。”

石洋屯李文坤师公说，“三妹法”是请天上的七星姐妹下凡用的法，是一种玩耍的法术，有的用来做坏事，也有的用来做好事。如有个人在山上剥树皮，看到对面女孩长得漂亮就使“三妹法”，让她脱光衣服追着人跑。传说中中了这个法术的人一天不见对方都会哭。这种法术的有效期是7天，过期失效了需要加法。其实这种法也不都是干

① 高发元、朱和：《中国西南少数民族巫蛊文化中的性爱主题》，《民族研究》2005年第2期，第31页。

② 资料来源：盘丙英2009年7月在金秀瑶族自治县忠良乡双合村石洋屯对黄莲芳老人所做的访谈记录。

坏事的，就看你怎么运用，比如两夫妻吵架用来使夫妻和睦。^①

笔者在小德屯调查时，该屯 61 岁的赵福贵多次在笔者面前炫耀说，他的“三妹法”非常灵验，让他泡上了很多“勉朵”。他有意把“三妹法”传授给笔者，同时索要一笔数额不小的“师父钱”。当地群众告诉笔者，赵福贵既没度过戒，也没学会法术，酒后喜欢“扯大炮”，劝笔者不要相信他，笔者最终没有答应他的要求。笔者于 2002 年 9 月 26 日在古盘屯考察时，从赵有兴师公的笔记本中发现了两套“三妹法”咒语：

第一套：奉请天言天言地相连，奉请九州刘三妹娘，人家女和我合成同心，上不思五姓，下不思爷娘、兄弟姊妹，一心想到我，想前到想后，后来真思眼泪落林。速变速化，准我刘三妹娘令敕。

第二套：天言天言天地相连，奉请九州刘三妹娘为我合人家女子，为我合合成双，上不思兄弟五姓，下不思爷娘，一想到我眼泪落连连。刘三妹娘令敕。^②

“三妹法”又分为“大三妹”和“小三妹”。让两个不相爱的人走到一起属“大三妹”，“小三妹”用于结婚时和婚后让夫妻和睦，故又称“合婚法”。石洋屯李文坤师公说，新人拜堂时师公施法让两人喝交杯酒，结婚后吵架家人请师公来作法，用的就是“合婚法”。相传“合婚法”可让争吵不断的夫妻和好如初，具体做法是，应邀之师公查阅《通书》、《杂粮书》、《六合》3 本书，给夫妻二人看生辰八字，看他们的命是否相克，同时择定施法吉日，届时师公来到主家在夫妇床前念经，并用铜剑在他们床上画符，然后在吃的东西上画符，最后让夫妻俩吃下，相信不久两人会恩爱如初。当然，不能让他们知道吃的是什麼，不然法术就不灵了。咒语如下：

天赦皇，地赦皇，人家男女不合成双，奉请九州刘三妹娘为我合男女成双，上不思五姓，下不思爷娘兄弟姊妹，真思丈夫眼泪落林。速变速化，吾奉太上老君令敕。^③

① 资料来源：盘丙英 2009 年 7 月在金秀瑶族自治县忠良乡双合村石洋屯对李文坤师公所做的访谈记录。

② 2002 年 9 月 26 日由金秀瑶族自治县忠良乡德香村古盘屯 51 岁的赵有兴师公提供。

③ 同上。

瑶族居住在山区，生活困难，交通不便，山外汉族女子都不愿意嫁入瑶家，而瑶族女子外出务工后，又不愿意嫁回山里，导致山里瑶族男子娶妻十分困难，考察所到的每个瑶族村寨都有许多尚未娶妻的大龄青年。父母在不断叹息中，找来巫医施“三妹法”。大瑶山盘瑶在娶妻困难时，也要请巫医制作“恋爱牌位”供奉，祈求早日娶上老婆。如六雷屯赵有县二儿子年岁很大了，却一直娶不到老婆，父母非常着急，于1998年请六雷屯盘志富来作法，仪式在早上举行，祭品有2个果、1只鸡、1斤猪肉、5杯酒，香、米若干，仪式时间持续1个小时^①。仪式结束后，由师公在一张红纸上写上字，然后贴在神台前供奉。

贺州黄洞瑶族乡盘瑶男子遇到对象离家出走时，常请师公施法把她找回来。

2008年8月2日中午，赵有福一家人在看电视剧《少林寺传奇》时，门外来了一位神情凝重的年轻人。他径直走到赵师公身边坐下，不停地在跟赵师公说话。晚上笔者问赵师公，那位年轻人是不是来请他去作法。赵师公告诉笔者，那位年轻人来自都江村，与他同居多年的女友跑到广东去了，想找他作法把女友找回来。赵师公说，他们俩已同居多年，但因女方未到结婚年龄，所以至今没有登记结婚。女孩的母亲以前也是出走到广东的，或许她是找她妈妈去了。由于担心女友不回来，所以来找赵师公作法把她找回来。赵师公没有答应为他作法。他说，因为他们没有结婚，所以不好作法。赵师公以前给几对夫妻作过法，效果都还不错。做这个法的要诀是，请来男方家祖宗香火去把那女方的魂魄抓回来，压在香炉盘下，不久女方就会回来。

千金组赵有福师公说，他会“冷婚法”能让变心的男女和好如初。两年前三岐给人家做过“冷婚法”。当时三岐有一对男女，他们自由恋爱，父母也很满意，但到谈婚论嫁时，女方突然反悔，喜欢上别人，不过女方父母还是喜欢原来那个男的，所以找他去作法，作法过后两人又和好了^②。

① 2002年7月25日由金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵强先生提供。

② 2008年2月15日由贺州市黄洞瑶族乡千金组赵有福师公提供。

(四) 丧葬

死亡虽然是一件自然而然的事，但有时没有任何警示就降临在任何人的身上，让死者的亲属禁不住地泪如雨飞。盘瑶经书唱道：

山中只有千年树，世上难逢百岁人。
人生七十古来稀，记得生时死不知。
左边写出生年月，右边写起死日期。
人生似鸟同林宿，大限来时各自飞。
父母深因终有别，夫妻义重也分离。^①

盘瑶人深信，在活人世界之外，还有神灵世界。在神灵世界中，每样东西与活人世界一样，那里也有城市、村庄、房子、河流，等等。人死之后，都要到神灵世界中属于他的地方去。他到神灵世界的哪个地方，取决于他在活人世界中的身份地位。死亡是通往神灵世界生活的“门径”^②，人死后灵魂就变成了神灵。

在盘瑶人看来，人生在世几十年，多少会积些罪愆。因此，人死之后，亡魂先坠入十殿地狱。依据经书的描述，盘瑶人观念中的十殿地狱是：

第一殿秦广冥王第一府，东方风雷地狱。
第二殿初江冥王第二府，南方火翳地狱。
第三殿宋帝冥王第三府，西方金刚地狱。
第四殿五官冥王第四府，北方冥冷地狱。
第五殿阎罗冥王第五府，东南铜柱地狱。
第六殿变成冥王第六府，东方镬方地狱。
第七殿泰山冥王第七府，西南屠割地狱。
第八殿平等冥王第八府，西北火车地狱。
第九殿都市冥王第九府，中央普掠地狱。
第十殿转轮冥王第十府，一十八重地狱。^③

① 摘自《大经书全本》，抄本年代不详，2007年7月24日于金秀瑶族自治县忠良乡六雷屯赵文县师父家收集。

② 利奇：《文化与交流》，卢德平译，华夏出版社1991年版，第90页。

③ 摘自《大经书全本》，抄本年代不详，2007年7月24日于金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯赵文县师父家收集。

因而盘瑶丧葬礼拯拔的要义就是破十殿地狱，让亡魂到达极乐世界。只有经过师公修斋开路，亡魂才能通过十殿到达极乐世界。如果没有师公修斋开路，或者师公法术不高，亡魂就过不了十殿，到不了阳州或天堂，造成死者永远沉沦，或永世不得投胎转世，那样死者亡魂每天夜里会返回家中闹鬼，如摆弄碗碟，发出吹火声、脚步声、开门声、叹气声，让亲人不得安宁，使家里的人生病。死者去世七七四十九天后，还要请两位师公来为他/她举行满七仪式，给他/她安上灵位，承认他/她为正式家先，名字记入家先单内。从此以后，逢年过节子孙们按时供奉，清明日则上坟。可见，丧葬之事是否安排得宜，攸关死者的阴间生活以及后嗣的福祸吉凶。因师公熟知鬼神之事，故而常成为丧家求助的重要对象。师公正是利用民众的需要，使他们的权威在丧事活动中得到充分的显现。



图 8—6 金秀盘瑶师公引领亡魂过十殿地狱



图 8—7 贺州盘瑶师公在主持满七仪式

四 岁时节令

岁时节令是依时间推移的顺序而周期性地出现的习俗。盘瑶有许多节日起源于宗教或与宗教密切相关。如社节起源于土地崇拜，七月半起源于祖先崇拜，分龙节起源于龙神崇拜。直到今天，祭拜社王、祖先、龙神仍是这些节日活动的一个重要内容。

社节是盘瑶供奉社神的日子。盘瑶人认为，社王是掌管一方土地、人丁、牲畜、财物兴衰之大权的神灵，所以只要是人口相对集中的自然村落，都有自己的“社”。他们主要以石头为社立于树下，每年由社主召集

社内成员虔诚地举行祭社活动。大瑶山盘瑶祭祀社王的时间是三月三、六月六和八月二^①，其中又以八月社节最为隆重，要杀猪祭奉。过去当地人以户为单位，轮流做社头。凡轮到做社头的人家，要准备好酒、肉、米。祭社之日，每户人家派一人参加吃社，吃完分每户一份肉带回家。后来轮做社头慢慢就取消了，改为由大家自愿出供品祭奉。祭品是每户备办一碗荤菜，如猪肉、鸡、鱼、虾、鸡蛋等。出席人员带祭品到齐后，开始清除社庙周围的杂草，接着在社王石像前竖起一根高十几米的竹竿，上面挂着红白青纸做的纸幡。待出席人员全部摆上祭品后，师公便开始念诵经咒，祈求社王保佑村寨人畜平安，五谷丰登，将在场的每个户主的名字念一遍，报请社王保佑。仪式结束后，参加祭社人员带上各自祭品到社主家里聚餐。聚餐开始前，社主要对共社的群众料话，提醒大家注意各项要务。料话的主要内容有：不要让牛吃别人的庄稼，清明后不能把猪、鸡、鸭放屋外，不准乱偷乱砍人家树木，不强占人家田地，不乱拿别人的东西，不乱搞男女关系等。社主每年都要重复提醒，起到规范作用。社主料话结束，众人举杯共饮以示愿意遵守，接受社王的监督。如果社内成员违背众约，大家便再聚会一次吃惩戒酒，集体惩罚违反公约之人。如六雷社约规定，凡男女发生奸情，致女方怀孕的，女方家可带人至男方家杀猪喝酒，大家共同议事，让男方负责赡养小孩，直到孩子年满18岁^②。贺州市黄洞乡千金组盘瑶每逢农历二月二、八月二、十月二，集资买祭品到社神前供奉，然后在社庙附近的人家聚餐。赵有福师公说，过去祭社非常热闹，祭社当天要舞火龙，舞火龙每隔三年舞一次，时段从阴历年初一至十五。可惜的是，十几年来再也没有舞火龙了。赵师公说，主要是现在娱乐节目多了，年轻人对传统娱乐项目不感兴趣，即使有舞火龙也没有多少人看，后来索性就取消了^③。

七月半是盘瑶祭祀祖先的日子。他们认为，祖先虽然居于阴间，但过着与阳间并无二致的生活，故供奉鱼肉、米酒、粽子、香烛、纸钱、纸衣供他们吃穿，以表孝意。如果子孙不孝，祖先无衣无食就会见怪，子孙就

① 1980年以来，当地盘瑶的祭社时间已发生了变化。以六雷屯为例，1980年以来由过去一年三祭改为一年一祭，定期在每年的六月六，2000年以来每年六月六的定期祭祀也取消了，变为隔年祭祀一次。六雷屯最后一次的祭社时间是2006年。

② 这里的祭社叙述，是笔者于2007年7月25日在金秀瑶族自治县忠良乡六卜村六雷屯对74岁的赵文县师父访问时所采集的。赵师父是六雷屯现任社主。

③ 这里有关贺州市黄洞乡瑶族祭社习俗的叙述，是笔者与刘昭瑞教授2008年夏季在千金组考察时，根据赵有福师公的口述整理而成。

不得安宁。七月半这天全村人停止做工，待在家里杀鸡宰鸭。饭菜做好后，摆在神台上供奉祖先，同时请巫师前来祭祖。巫师按家主提供的家先书由远及近地念祖先名字，请祖先吃饭，收下纸钱。待巫师念完后才吃饭，以便子孙后代不忘本源。



图 8—8 石洋屯吉天社（盘丙英摄）

盘瑶的分龙节在每年立夏过后两三天中的某一天，没有确切的日子。盘瑶过分龙节的目的是祭拜天龙，防旱保苗。过去在分龙节前夕，要由社主喊寨，宣布各项规约，如举寨不准挑粪尿出门，因为粪尿最脏臭，会污染空气，天龙闻着讨厌生气，不准动锄头刮子铲草挖地，不准动刀子砍柴割草，否则会惊动天地，吓走天龙，不许下河摸虾钓鱼。这个节气与雨水有关，只要分龙节这天下雨，是年就有足够的雨水。盘瑶民间相传，如果犯上述禁忌，就会触怒龙神，给人间带来旱灾。分龙节这天，寨头寨尾，门庭大院都打扫得干干净净，大门旁插上青木叶。妇女们穿上盛装，打扮得整洁漂亮，坐在竹楼挑花刺绣，迎接天龙出游降雨^①。家家户户杀鸡或买肉供神，请师公在大门内对天喃神，祈求收耗（野兽），免伤庄稼^②。吃饭过后，人们过巷串家谈生产扯家常，打牌下棋，对唱山歌，愉快地玩上一天。晚上各家要尽量留下客人盛宴款待。

① 胡德才、苏胜兴主编：《大瑶山风情》，广西民族出版社1990年版，第243页。

② 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第1册，民族出版社2009年版，第317页。

五 神明裁决

神判是一种企图以超自然力量判定人间是非的习惯法^①。神判得以流行的首要前提是，人们相信鬼神能支配人间的福祸，而鬼神不仅洞察人间世事，而且公正无私、明辨是非，人虽然能蒙混世人耳目，但却欺骗不了鬼神。所以在迷信鬼神的社会，当人们无法明断是非时，就得借助鬼神的权威实施裁决。神判显然是一种巫术行为，但它不等同于巫术，却又与巫术密切相关^②。巫术赋予神判神秘的权威，倘若离开巫术，神判就失去了权威。巫师大多年长，经验丰富，办事公正，又是沟通人神的灵媒，自然受到民众的信任，故多数神判都由巫师来主持。神判不是科学的断案手段，疑难事件很难通过神判而得出真相。况且神判是由巫师所控制，巫师的态度往往决定事情的结果。就某种意义而言，神判就是巫师判案。但应当看到的是，神判作为一种社会调节机制，对民间社会产生广泛而深刻的影响，并以其特有的功能，长期起着规范人们的社会行为，解决矛盾争端，以及协调人际关系的重要作用^③。

在金秀大瑶山，封建统治者的封锁与瑶人的闭关自守造成了瑶山与外界隔绝的格局，从而影响到瑶族的思想意识和心理状态。瑶族常说的谚语是“瑶还瑶，朝还朝”，“先有瑶，后有朝”。意思是：瑶人是瑶人，朝廷是朝廷，两不相干；瑶人自立于朝廷之外，朝廷管不着瑶人。所以山外政府一切政策、法令，瑶山拒不执行。过去大瑶山凡发生纠纷，要请石碑头人来判案，不能由山外人来调处。石碑头人在断案过程中，特别重证据。石碑规定：“如有偷盗，确有赃物，照贼所办。”^④但对一些证据不足，清浊难辨的案件，石碑头人无法明断是非时，只好借助鬼神来裁决了。大瑶山瑶族实施神判的具体方法，归纳起来有抹油、砍鸡头、进社发誓、睡庙装袋、烧香发誓、以身作枪靶六种^⑤。当地盘瑶喜欢用进社砍鸡头的方法解决纷争。

① 夏之乾：《神判》，生活·读书·新知三联书店1990年版。

② 王玉德：《长江流域的巫文化》，湖北教育出版社2005年版，第258页。

③ 陈斌：《瑶族神判法述论》，《云南教育学院学报》1993年第2期，第53—56页。

④ 1911年立《六拉村三姓石碑》，参见莫金山《瑶族石碑制》，广西民族出版社2000年版，第347页。

⑤ 参见庞新民《两广瑶山调查》（1935：86），广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册（2009：65）；苏德富、刘玉莲：《大瑶山石碑制度析》（1987：102—125）；莫金山：《瑶族石碑制》（2000：205）。

1930年平南县韦世刚到盘村教书，后转到旧村任教，不久就病故。他儿子在遗物中发现一张借款12元的字据，借款人为庞文票。但林香村、盘村各有一个庞文票，且与韦接触过。两人都不识字，借据是请别人代写的，上面也没写明是哪个村的庞文票所借。两个庞文票矢口否认向韦借过钱。盘村石牌头人接到韦的儿子起诉后，将双方当事人带到社王前断案。两个庞文票各带1只公鸡前往，烧完香纸后，当着社王、社主、石牌头人及众乡邻的面发誓：自己没向韦借过钱，如果借过钱，将不得好死。然后社主抓住鸡，被告人用刀把鸡头砍掉。盘瑶迷信鬼神的权威，如不敢砍鸡头，就算理亏，官司就打输了。盘瑶也认为，若违背誓言，被告人及其家属必有灾难。两个庞文票都砍了鸡头，发了誓。没过几个月，盘村庞文票的妻子拉痢病故，林香村庞文票的小孩患病死亡。此案也就不了了之。^①

盘瑶巫医活动的领域很多，除择吉、架桥、建屋、招禾、开山、狩猎、生育、婚姻、丧葬、节庆、神判外，诸如出行、修坟、安龙、寻物、征战等，巫医也能以其特有的手段发挥规范作用。但由于篇幅所限，在此无法一一列出。总之，在盘瑶社会生活中，随处可见巫医活动的身影，从而将社会生产生活引入规范，成为民众“生产与生活的导师”^②。

第二节 巫医与社会叛乱活动

已有的研究告诉我们，巫医对社会的影响不仅表现在对民众生活行事的规范，而且还表现在他们参与、组织叛乱，对既存政权的统治秩序构成严重的挑战。童恩正在谈到巫术与社会动乱时说：

人民在历史的漫漫长夜之中，遭受到各种社会的压迫和自然的灾害，贫苦无告，求助无门的时候，只有本乡本土的巫师，才能以低微的报酬，为他们提供精神的支持，医药的帮助。而当官府的压力超过了人民所能忍受的极限，人民需要揭竿而起，反抗暴政时，也只有这

① 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社1983年版，第127—128页。

② 傅安辉、余达忠：《九寨侗族的巫师、屋山头与款组织》，《黔东南民族师专学报》2000年第5期，第15—17页。

种土著的宗教，为他们提供了合法的依据和组织的手段。我们只要翻阅一下中国历代农民运动的历史和少数民族起事的历史，就可以发现绝大多数都与所谓的“邪教”或其他迷信活动有关。而这些“邪教”或迷信活动，又往往与古老的巫术有着千丝万缕的联系。从公元前三世纪的陈胜吴广起义到十九世纪末的义和团运动，情况无不如此。^①

一 巫医与瑶族农民起义

瑶族崇奉天神、地祇及人鬼。宋以来的著作都谈到瑶俗“畏鬼神，喜淫祀”^②，“重言诺，畏鬼神”^③，“信好巫”^④。由于瑶族崇奉鬼神，因而巫者在群众中享有崇高威信，而巫者也正好利用瑶人“信鬼崇巫”的心理，通过民间宗教活动组织瑶民起义。翻开瑶族农民起义史，史书明确指出有瑶族巫者参与或领导的涉及广西盘瑶的有赵金龙反清起义和1933年桂北瑶民起义。

（一）清代赵金龙起义

清代，湘南、两广北部是瑶族主要聚居区。他们为开发山区，发展林业作出了巨大贡献。但清统治者却对他们进行压迫盘剥，加之连年发生灾荒，瑶人生活苦不堪言，终引发了大规模的瑶民起义。起义首领赵金龙，湖南江华锦田塘坪盘瑶，世代“种山度日”，少年时代即有过人胆识，爱替穷人打抱不平，在瑶族群众中享有很高的威望。早在道光十年（1830），常宁县瑶民赵福才等人便利用瑶民信奉巫术，每事取于巫医的心理，在祖茔前制造了“两火相荡”的奇迹和“阴兵助阵，金龙为王”的“天书”，声言赵金龙能“提剑作法，衔口变火，结火草变牛”，通过巫术活动秘密地把湖南、广东等地五六百瑶族群众组织起来，造枪制炮，同时派人到广东连州筹办铁砂、硝药、红布，进行武装起义的准备工作^⑤。时值汉族恶霸“屡强劫徭寨牛、谷”，赵金龙等人多次告状无门。于是，赵金龙命赵福才前往广东联合唐八、唐三、唐四等领导的散瑶三百六十余人，连同赵金龙领导的湖南瑶族共六七百人，“以红布裹头为号”，于道光十一年（1831）十月二十九日在两河口起义，义军后来发展至近

① 童恩正：《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995年第5期，第180—197页。

② 宋·祝穆：《方輿胜览》卷三十。

③ 《国朝文汇》卷二十五。

④ 凌锡华修，彭征朝纂：《连山县志》，1928年版。

⑤ 邓有铭、盘福东：《瑶族农民起义史》，漓江出版社1993年版，第258—259页。

万人。赵金龙率广东散瑶及江华锦田各寨瑶族为一股，赵福才率常宁、桂阳瑶族为一股，赵文凤率新田、宁远、蓝山瑶族为一股，每股两三千人，活跃于湖南的蓝山、新田、常远、嘉禾、常宁、桂阳、武冈、江华，广东的乳源、连南，广西的富川、贺县等地。起义爆发后，清政府调集了大量兵力对义军进行围攻，义军经过二十多天浴血奋战后全部被歼灭，赵金龙在战斗中牺牲，一场轰轰烈烈的起义失败了^①。

（二）1933 年桂北瑶民起义

桂北兴安、全州、灌阳一带的瑶族，宋以来就生活于斯，他们潜居山区，刀耕火种，生活十分贫困。国民党新桂系承袭历代封建王朝政策，对瑶族任意歧视、盘剥，瑶族穷苦不堪无法忍受，迫切期望改变世道。瑶族自然领袖凤福山、凤福林等会聚于兴、全、灌三县交界的桐木江山区，秘密酝酿起义。这些领导人都是瑶族师公，在群众中享有崇高威望。他们利用瑶族宗教信仰的特点，以“瑶王出世”、“天授法宝”进行宣传鼓动，宣称“桐木江出了瑶王，瑶民要翻身了”。“出瑶王”、“法宝”之说，像滚雪球似的，越传范围越广。凤福山、凤福林等人决定利用瑶族民间宗教信仰之一——打醮仪式将瑶民组织起来。1932 年 9 月，凤福山、凤福林在全州县桐木江打“开天醮”，祭祀盘王、保人民。由于事前广泛联系，周围瑶民闻讯后纷纷集中桐木江，争先恐后敬谒“瑶王”及他们的“法宝”。打醮结束后，各地瑶族头领留下开会，商议起义大事。时逢灌阳西山瑶与全州汉族地主任玉田等打官司。官司久拖不决。1932 年秋，任玉田等与西山民团首领姜超民勾结，声言要剿平瑶寨，杀绝瑶民。姜超民在西山横征暴敛，欺压瑶民，西山瑶对他早已深恶痛绝，希望借助各地瑶民力量，铲除此恶霸，因而派人前往桐木江求援。闻知此事后，桐木江瑶民义愤填膺。凤福山、凤福林决定再次打醮，联合各地瑶民前往支援。他们向各地瑶民发出通知，定于同年农历八月十三在灌阳县西山五龙庙集中打醮。为做好准备，他们在桐木江先打了一次醮，各地瑶民 1000 余人参加。由于桂北瑶区盛传桐木江已出瑶王，起义领导者便找一位身材高大者装扮瑶王，穿龙袍，戴皇冠，盘腿坐在幕帐里，供人朝拜。瑶民信以为真，非常振奋。亲眼见到瑶王的消息再次迅速传遍桂北瑶区。打醮期间，推选了起义的领导者，然后借师公之口，在跳神时向众人宣布。由凤福山做大总统，凤福林为军师，梁云台为副总统，凤有林、凤宝山等一批骨干担任了重要职务。他们把瑶民按千长、百长、什长组成队伍。瑶民利用打醮时

^① 奉恒高主编：《瑶族通史》，民族出版社 2007 年版，第 373 页。

间,在桐木江整编队伍,练兵习武,打刀制枪。1932年9月13日,凤福山率领桐木江起义军到达五龙庙,与西山以及各地的起义军汇合。当晚即打醮祭旗,以壮声势。正当起义继续酝酿之际,国民党当局获得了消息,立即布防准备镇压,宣称“三天内将瑶民杀绝灭种”。瑶民闻讯怒不可遏,遂有2000人于10月25日武装会师灌阳五龙庙,祭旗宣告起义。国民党当局大为震惊,立即采取“感化”政策,瓦解瑶民武装力量,诱骗起义领导人下山后,将首领凤福林杀害。凤福林遇害的消息传开后,瑶民们义愤填膺,立誓报仇。1933年农历正月开始,各地瑶民陆续以打醮形式发动群众。经过各地的组织,形成了全县桐木江、东山弄岩村,灌阳沙罗源、泡江,兴安漠川、华江,龙胜江底、马提等起义中心。1933年2月20日,各地瑶民同时起义,约5000名瑶民参加了起义^①。起义历时37天后,最终归于失败。

二 巫医与抗缴山租运动

现居广西大瑶山的五个瑶族支系,分别于不同时期迁入大瑶山区。茶山瑶远在元末明初已定居在大瑶山上,花蓝瑶、坳瑶也约在明朝初年来到大瑶山^②,而盘瑶、山子瑶直至明朝中叶才陆续来到大瑶山^③。前三个族系进山后,以氏族为单位砍树造田造地,插标为界抢占山场,成为大瑶山的山主;而后两个族系来到大瑶山时土地早已被前三个族系所占有,只得向他们租种山地,成为他们的山丁。山丁每年除向山主纳租且服役外,在他们的收获中还要分一部分给山主,加上所耕的是山地,所以生活苦不堪言^④。山主对土地的占有及经济上对山丁的剥削、勒索,激起了山丁一次又一次的反抗斗争,规模比较大的有两次。

(一) 甲申乙酉事件

坤林、六同等地盘瑶,租种金秀四村茶山瑶的山地,每年除交山租外,还要在秋收时无偿为山主割稻。盘瑶为生活所迫,想举行一次

① 参见邓有铭、盘福东《瑶族农民起义史》(1993);广西编辑组:《广西瑶族社会历史调查》第四册(2009);张有隽:《瑶族历史与文化》(2001);奉恒高主编:《瑶族通史》(2007)。

② 金秀瑶族自治县概况编写组:《金秀瑶族自治县概况》,广西民族出版社1983年版,第19页。

③ 金秀瑶族史编纂委员会:《金秀大瑶山瑶族史》,广西民族出版社2002年版,第25页。

④ 费孝通、王同惠:《花蓝瑶社会组织》,江苏人民出版社1988年版,第60—61页。

暴动，先夺取金秀四村，而后进攻别的山主村庄。盘瑶头人密谋在为山主割稻时，纠集壮丁去，每个山主家里住几个人，继而约定一天，趁山主夜间熟睡时，各家齐动手，把四村山主杀绝。由于少数盘瑶人不愿意这么做，故意将消息透露给平林、六竹的茶山瑶，他们念及金秀四村是同族，所以将消息告诉他们。盘瑶因而迁怒于平林、六竹的茶山瑶，决定对他们进行惩罚。

光绪九年（1883），盘瑶头人金长、扶约以杀猪卖肉为名，招引平林、六竹山主前来买肉。山主来到后，他们佯为殷勤，用酒肉招待，趁山主喝醉，便动手打杀。当场打死1人，其余几个逃脱出去。盘瑶头人趁机集合同族，攻下平林、六竹。从此以后，盘瑶选择地形较好的村庄集中起来，一面分头向附近山主村庄进攻，一面砍伐老山进行耕种。山主也纷纷起石牌，进行抵抗。

大规模的冲突，终于在甲申（1884）、乙酉（1885）两年爆发。甲申年，盘瑶攻下古卜。乙酉年，又向立龙大举进攻。立龙人逃往滴水、土县二村避难，同时向金秀四村求援。金秀四村起石牌，调动200人来打盘瑶，一度到达坤林。但坤林盘瑶早已撤走，金秀人扑了个空。盘瑶也一度攻到金秀附近，但不敢进村，把离村约500米的社庙烧毁，把附近几亩水稻砍平后撤退。

冲突持续了两年多。后来山主采取破坏生产策略，到处派武装砍盘瑶庄稼。盘瑶受此打击，心里已经动摇，又因冲突中几个能干的领袖被打死，且青壮年的伤亡也比茶山瑶多，因而放弃了斗争，凑钱推举头人赵才进等到永安州去告状。官司打了一年多后，永安州官判决：老山不准砍伐，茅山允许开垦，但仍须向山主缴纳十分之一收成的山租。盘瑶输了官司，力量又不强，为生活所迫，只好忍气吞声接受剥削，反抗斗争失败了。^①

由于文献记载阙如，我们对“甲申乙酉事件”中盘瑶头人的巫医身份以及事件的组织方式知之甚少，因而很难断定是否有巫医参与、组织和领导。事情的真相被笼罩在时间灰尘所腾起的迷雾之中。不过，通过对盘瑶巫医的社会地位与作用以及批租土地程序的分析，也许能发现巫医在其中发挥作用的踪迹。盘瑶巫医识汉文善说词，办事公道，经验丰富，见多识广，深受瑶民拥戴，在公共事务中起到领袖人物的作用。宗教祭祀要他

① 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第77—79页。

们主持；村寨纠纷要他们出面调解；签订契约要他们作证；群众生命财产受到外来威胁，他们又是临时武装的组织者和指挥者。因而能组织如此大规模的抗租运动，离开巫医组织和领导是不可能的。再如批租山地，过程一般是：山丁若看上某块山地，即打听该地属何村何人所有，然后通过别人或自己亲自到山主家中商议批租事宜，一旦双方条件差不多，山丁便带上猪肉、鸡、鸭、酒等物品来到山主家中，请山主吃喝一餐。由于山丁普遍缺乏土地，所以他们喜欢集体批租山地，这不仅因为集体批租能开垦面积更宽的山地，对蝗虫、山猪、猴子等虫兽的侵害也有更强的抵抗力，还可凭借集体力量抵抗山主的“打油伙”勒索。盘瑶巫医扎根于民间社会，与普通民众毗邻而居，他们对民众的需求反应十分敏感，而且他们的利益与民众一致，从而易于被接受为村社利益的代言人。因此，山丁集体批租土地办手续时，多由社主（巫师）作为“批头”直接出面与山主交涉相关租赁事宜^①。巫医既作为租批代表，当族人受到沉重盘剥无法忍受，组织民众起来抗租也就不足为奇了。因此，尽管文献记载阙如，如结合巫医在当地盘瑶中的社会地位与作用，还是能够给予符合实际的说明。

（二）黄元明领导的抗租运动

现居大樟乡瓦厂、洛西等地盘瑶，以前租种黄桑、下灵两村花蓝瑶的山地。这里没有青山，只有茅草荒岭，土地瘦瘠。两村山主除要收租外，还常到山丁家里敲诈勒索，稍不如意，就要打人撵人。有一次，黄桑山主胡云安到洛西收租，强迫山丁杀猪招待。山丁说家里的猪是养着还盘王愿的，胡云安不由分说，竟强迫把猪杀了。盘瑶人对盘王无比崇敬。盘王猪无论如何都不能移作别用，而现在却被山主强迫杀去，心里怀着极大的恐慌和愤怒。而邻近同族，也尽动公愤。而当地鼎鼎有名的盘瑶头人黄元明利用群众不满情绪，召开附近村庄头人会议，发动抗租运动。各头人回村后，以山主强杀盘王猪作宣传，结果有200户盘瑶愿起来打山主，抗缴山租，战事随之而起。

光绪二十三年（1897），盘瑶邀约与黄桑村有仇的抱村壮族一齐攻下黄桑。山主除被打死外，其余逃往六巷避难。别村山主见黄桑被攻下，也起石牌前来救援，但因壮族武器较好，无法近村，只好撤退。接着下灵也被盘瑶攻下，村民也搬到六巷避难。后来盘瑶又先后攻打门头和六巷。攻门头时，盘瑶死3人，花蓝瑶死7人，耕牛死

^① 莫金山：《瑶族石牌制》，广西民族出版社2000年版，第86—86页。

10多头。盘瑶进攻六巷是邀约汉人齐去的，因六巷人固守，又有古陈人来救，未能攻入村里。汉人死48人，盘瑶也有死伤，只好撤退。

战事持续了13年，双方各有死伤。后来盘瑶利用山主水田多、离村远的弱点，挖崩田基、水圳，使山主遭受巨大的损失。他们主动向山丁求和，声言愿将红台、洛西一带山场划给盘瑶，并约期协商立约。黄元明信以为真，带上黄金发如期赴约，与山主订立了分割山场的契约。然而在黄元明、黄金发带契约返回至一小坳时，遭到山主狙击手的枪击，黄元明当场死亡，黄金发受伤逃回，不久毙命。他们带回的契约被山主搜去。盘瑶因领袖死亡，人心动摇，不愿再打，愿交山租。一场轰轰烈烈的抗租斗争，就此结束。^①

黄元明领导的抗租运动，也因文献记载不详，而无法确定领导者是否为巫医。不过值得注意的是，抗租运动的起因是花蓝瑶山主强迫杀了盘瑶准备用于还盘王愿的猪，引起盘瑶的强烈不满。黄元明等盘瑶头人于是利用群众不满情绪，召开村寨头人会议，以山主强迫杀盘王猪作宣传，鼓动200户瑶民起来打山主，抗缴山租。由此可见，盘瑶头人是利用瑶人对于盘王的崇信，而得以操纵此信仰发动瑶人通过暴力形式抗缴山租。盘瑶人对盘王无比崇敬。相传盘王是瑶人的始祖，又传盘王在瑶人渡海遇难时挽救了他们，给了瑶人再生的机会。为报答盘王的再生之恩，瑶人所到之处立盘王庙，焚香膜拜，杀猪酬谢。盘瑶凡遇人口不宁，牲畜不旺，收获不丰，视为盘王作怪，须问卜许愿，杀猪奉祭，请巫师作法^②，谓之“还盘王愿”。祭祀十分隆重、严肃，主办还盘王愿的人家要宰杀一两头猪，请3—5个师公到家里主持还愿仪式。用来祭祀盘王的猪要专门饲养，以强调其专属性和神圣性。具体地说，主家在春季许愿之后，就要专门喂养一头猪仔，而且喂养时要格外精心，不得随意打骂，不得死亡，以用作冬季还盘王愿时的献牲——献给盘王的享物。盘瑶民间盛传，假如许了愿而不酬还，盘王必将降与更大的灾祸。故为还盘王愿而养的猪，无论如何都不能移作他用。盘瑶民间广泛流传着许多与还愿猪有关的灾异之事，兹任意择此类传说之一叙述如下：

以前，磨刀组有户人家养了3头猪，有1头是用来还愿的。有人

① 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第79—80页。

② 唐兆民：《瑶山散记》，文化供应社1948年版，第111页。

问家主：“这头猪是用来还愿的吗？”他说：“是的。”后来他又买来2头猪，于是将还愿猪从栏里放出来，把买来的猪放进去。没过几天，还愿猪就死了，买来的2头猪也死了。第二年，他又养了2头猪，有1头定为还愿猪。邻居看到还愿猪长得好，想用1头猪来换那头还愿猪，于是问他：“你这头猪是用来还愿的吗？”他说：“不是。”过一段时间还愿猪就死了。后来有一天，家主上山砍树时，被斧头砍伤了脚，用了很多药也不见好，伤口溃烂、发臭，后经千金组赵有福治才好。由于生活不顺，他就请师父占卜，看家里有什么东西隔着。师父告诉他说，家里有愿未还。后来他还了愿，家里才平安。^①

用于祭献的猪还须是全牲，但要除去内脏。屠杀猪的过程须在盘王面前，且依照一定的仪式程序进行^②。还盘王愿活动中还杂糅了大量的宗教内容，包括师公的诵经、神像、歌舞、道具、服装、符号，冗长而复杂的仪式表演以及经文背诵只掌握和传承在师公那里，普通民众并不了解和明白，他们充其量只是在观摩。对于渡海神话，老人们也只知道点概略，或耳闻过片断，已经说不清比较有来龙去脉的传说了。他们往往说：“问某某塞翁去，我们不太懂喽。”可见，渡海神话及由此衍生而来的还盘王愿仪式已成为师公的专属性知识，只有师公有操纵盘王信仰的机会。师公们通过操纵还愿仪式唱颂盘王的丰功伟绩，让盘瑶子民崇奉它，成为他们顶礼膜拜的精神偶像，从而让盘瑶头人得以利用还愿猪被杀导致盘瑶人恐慌和愤怒的心理，令盘瑶民众奋起而反抗，参与暴力抗租而不辞。也许巫医不是这场运动的领导者，但却是促成这场运动的关键人物。

第三节 巫医与本土主义运动

文化变迁是永恒的现象。在文化变迁过程中，许多民族的固有文化经常受到外来文化的影响。在某些情况下，固有文化与外来文化互相混合，形成人类学所说的“综摄文化”。但在很多情形下，当外来文化比固有文

① 2008年2月15日由贺州市黄洞瑶族乡黄洞村千金组赵有福师公提供。

② 彭兆荣：《仪式音乐叙事中的族群记忆——广西贺州地区瑶族“还盘王愿”仪式音乐分析》，曹本治主编：《中国民间仪式音乐研究》，上海音乐学院出版社2007年版，第294页。

化强大时,固有文化因受到压制而面临灭绝危机,此时经常有一种反抗的运动出现,企图保存或延续固有的文化。这种对外来文化的反应运动,一般称为“本土主义运动”^①。本土主义运动分为四种类型:信仰复兴的巫术型、信仰复兴的理性型、永久保持的巫术型、永久保持的理性型^②。有人认为瑶族的千家峒运动,属信仰复兴的巫术型^③。

凡瑶族人都向往千家峒,崇拜千家峒。千家峒传说主要在盘瑶中盛传。数百年来,散居各地的盘瑶都有一个共同的心愿,那就是找到祖先失落的家园,重返千家峒。从19世纪中叶至20世纪80年代,一代又一代的盘瑶人,前赴后继,不畏艰险,勇往直前,甚至不惜付出生命,寻找他们心中的圣地^④。在所有的千家峒运动中,以辛巳年(1941)大瑶山及其附近修仁、榴江、荔浦等地盘瑶集体迁回千家峒事件的规模最大、巫术色彩最浓。

大瑶山盘瑶长期以来处于山丁地位,靠租种山主的山地过活,生活极为贫困。自从国民政权机构进驻瑶山后,保甲制度也随之建立起来,加重了对盘瑶的压迫和剥削。盘瑶在无以为生的时候,只有幻想回到祖先原来的居住地——千家峒,去过那吃穿不愁的美好生活。

1941年以前,千家峒运动已在榴江县热水、冷水一带山区酝酿。经过一段时期后,在大瑶山以北的修仁县的那磨槽、六桂、南流以及荔浦县的蒲芦一带盘瑶地区逐渐扩大。由于受修仁县那磨槽的影响,千家峒运动在大瑶山各盘瑶居住区迅速展开。

1941年2月间,盘瑶李七飞来到忠良山界村宣传组织拜神。他说:“上天老了,以后要各种各收,不交租,要公平合理。土地山林不是哪一个人的,又不是哪一个做出来的。我们在千家峒种田地,不纳粮,不交租。我们为什么要受茶山瑶的气?我们要回千家峒过好日子。”当地群众不分男女老少,纷纷加入组织,设坛拜神,降童练兵。神坛设在屋里,坛前摆方桌1张,桌上摆香炉1个,宝剑、马刀各1把,木印1颗,旗帜1张。凡加入组织的,降童时都要参加,称为“练兵”。降童之人,有时是领导人,有时为一般群众。降神前,

① 李亦园:《信仰与文化》,台北巨流图书公司1983年版,第180—181页。

② 拉尔夫·林顿:《本土主义运动》,陈志平译,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店,第906页。

③ 宫哲兵:《千家峒运动与瑶族发祥地》,武汉出版社2001年版,第140页。

④ 同上书,第36页。

先敲锣打鼓，焚香化纸后，降神的人会全身发抖，一会儿便开始代神说话。代神说话都是说，盘王叫瑶人回千家峒；鼓动瑶人参加拜神练兵，修炼成功之后，就可变作飞虎，飞回老家，飞虎把恶人吃完了，天下就会太平；或是瑶人要到千家峒去了，不交租，不纳粮，个个能吃白米饭；或是劝告大家要诚心修炼，修炼的方法是限定若干个时间不得吃油吃肉；或是指示大家把蚌壳养在水缸里，修炼期满，蚌壳会发出巨大的响声，大家就可以变为飞虎；或指示某年某月某日不许做工，不许开门外出，也不许吃当天的水，饮用的水都要提前一天挑回家存着备用；或指示不要耕种生产，已经种下的庄稼也要砍去。诸如此类充满了巫术色彩的原始反抗意志，使大瑶山各地的盘瑶人组织起来，团结一致了。

李七飞在三界首倡之后，即派部下黄文寿到六音动员肖成朝。肖参加组织后，到附近各村展开宣传组织工作。忠良附近成为运动的中心地区，其他较远的村落，参加的人也很多。这个组织有一定编制，设有团长、营长、连长之类。该组织恶人不收，越穷的越容易被接收。加入组织后，凡能组织三百人的就可以当连长。

旧历二月至八月初一间，参加者虽然没有照盘王的旨意不事生产，但因常常拜神练兵，又说不久要离开瑶山回千家峒，生产的劲头就不那么积极了。有的人虽然开始参加时十分信仰，但过了两三个月，看到仍搞不出什么名堂来，也就自动不参加拜神了，不过这种人并不多。旧历七月中，各地都添置了一些武器，如大刀、三叉之类，并各备绣有民族花纹图案的符号1个，或头巾1条，作为回千家峒的凭证，领导人佩精神带1条，以资区别。

八月一日，是集体行动的日子，各地盘瑶由领导人率领着预先在一个地点集合，然后再到忠良集中，由忠良出蒙山回千家峒。预定的日子到了，可是天下大雨，河里涨了水。除部分在忠良附近的盘瑶集中在忠良外，其余的被山洪所阻。盘瑶集中出山的行动被国民党政府知道后，蒙山县府就来迎头阻拦。金秀设治局从后面追来。前后被夹的盘瑶人，只好听从国民党政府的诱骗，除几个领导人被带去蒙山被押被杀以外，其余群众都纷纷四散。在此事件中被蒙山县府杀害的有肖成朝，被押死于监牢的有李有望、冯成荣、肖志官。各地参加群众，因见政府捕杀人，大起恐惧，有的远走他乡，有的因当年生产收入不多，卖儿女维持生活。运动中组织领导者还作了一首长达两百多

句的“辛巳岁立歌传”来作为宣传鼓动的武器。^①

2007年8月，笔者来到十八家屯采访了肖成朝的孙子肖兴福。他告诉笔者，他祖父度过戒，通晓宗教仪礼，是一名唢呐手，常参加婚丧活动，交际比较广泛，在群众中享有很高的威望。由于事件过去很久，已无人说清整个运动的来龙去脉，其领袖人物的身份更是无从说起。不过，从此事件的宣传、组织方式及口号来看，带有很强的巫术色彩，肯定有巫者参与组织领导，因为领导人通过“降童”练兵把民众组织起来，而“降童”是盘瑶当时比较流行的巫术仪式。而今人莫金山的调查也证实了巫者是当时运动的领导者。黄文静、黄金胜父子是六干村六桂口的师公，忠良一带爆发返回千家峒运动后，他们积极参加这场运动。黄文静被任命为连长，主持六干村法事活动。黄金胜也成为法场里的重要人物。他们设坛焚香，拜神练兵。运动被镇压之后，众多瑶民遭到捕杀，而他们却躲过官兵的围捕，平安返回家里。村里流传说这是因为他们修行得道，变成飞虎，来去无踪的缘故^②。

① 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》第一册，民族出版社2009年版，第89—90页。

② 莫金山：《瑶案沉思录》，香港展望出版社2005年版，第132—133页。

第九章 医疗变迁的挑战

盘瑶巫医是一个以传统社会为依附的特殊的社会群体。盘瑶传统社会的超稳定结构，为他们垒筑了一个牢固的活动舞台。20 世纪 50 年代起，随着国家政权在瑶族地区的建立，现代医疗也随之传入盘瑶村寨，盘瑶巫医因受到压制而日益削弱。20 世纪 80 年代后，随着宗教信仰自由政策的贯彻落实，巫医在盘瑶地区出现了复兴的倾向。但由于现代化进程的加快，盘瑶的社会、经济、文化发生了巨大的变迁，教育、交通、通信、电视等的发展以及年轻人走出“山野”投奔城市打工等，极大地瓦解着盘瑶原有的社会结构和价值体系，因此尽管盘瑶古老的巫医信仰得以回潮，但他们在社会中的影响难以回复从前。然而，又由于现代医疗的发展存在着许多限制和问题，人们发现近百年来来的医药现代化计划所许下的种种美丽诺言难以实现，这就使得不少老百姓对现代医疗感到失望和沮丧，他们寄希望从包括巫医在内的传统医药中寻求更有效的诊治方法，而盘瑶巫医就这样得以在“草根”社会中幸存。本章试以金秀瑶族自治县盘瑶巫医作为考察对象，讨论现代化进程中盘瑶巫医的实际情况，思考传统医疗与现代医疗之间的关系，以引起人们对这一现象的关注。

第一节 盘瑶传统医疗保健体系

在人类历史上，人们对待疾病的态度有两种：一种是拟人论看法，认为人体生病是由神、鬼、祖先灵魂或巫觋等作祟，使人的灵魂受到伤害或某种邪恶的鬼魂侵入身体造成的；另一种是自然论的看法，认为疾病是由于外界因素扰乱肌体的平衡而导致的。这两种对病源的不同解释，代表了不同历史时期人们对自己躯体生命的看法，并派生出两种不同的治疗行为：巫术与科学。前者是人类早期认识的产物，因缺乏基本的人体生理知识，只能把生病理解为身体受到鬼神的侵害，并产生出巫术的治疗行为；

后者以对人体生理的科学认识为基础,其医疗行为是理性科学的^①。

瑶族是中国南方古老的山地民族。在漫长的历史进程中,瑶族人民根据自己所处地域的自然条件,开创了极具民族色彩的医疗实践。在瑶族的传统医药文化背景下,有两种对付疾病的方法:(1)医药疗法,用来对付正常的疾病;(2)巫医疗法,对付一般不正常而长期的病,而且病因可能是来自超自然的因素。医疗体系是人类为应对疾病威胁而由有意识的行为演化出来的一套以文化为基础的行为和信仰形式,涉及疾病认知、解释、命名、分类、治疗和预防等过程。瑶族的医药疗法可归于拟人论医疗体系,而巫医疗法则归于自然论医疗体系。

一 医药疗法

广西瑶族生活的山区,植物丰茂、动物多类、矿物丰富,为瑶族人识别各种动植物、矿物的性质,用以治疗疾病提供了一定的基础。瑶族人遇到疾病创伤时,主要依靠传统的药物解除病痛。

瑶族行医者,主要是盘瑶。瑶医在诊疗方面所用的方法独具特色。在诊断方法上,不仅采用望诊、闻诊、问诊、触诊等一般诊断方法,而且特别注意甲诊、掌诊、舌诊、耳诊、面诊等;在疾病分类上,总结出风、锁、痘、痧等疾病分类系统;在治疗方法上,除采用药物内服、外敷、垫、挂、洗、佩、熨外,还有放血、针灸、磁灸、骨灸、蛋灸、火灸、艾灸、药灸,以及拔火罐、针挑、刮痧、按摩等方法;治疗的病种涉及内科、外科、五官科、妇产科、儿科、皮肤科、神经科等^②。

瑶族药物以植物药材为主,兼有少量动物药及矿物药。药的特征归纳起来有凉、热两种。瑶医对药物采集有一定的要求。春夏宜采集药用植物的苗尖、茎干;秋冬季宜采集药用植物的根须。民间医生根据药物的性能及治疗的疾病总结出独具一格的“五虎”、“九牛”、“十八钻”、“七十二风”等1700余种瑶医常用药。瑶族药物有一定的配方,全凭医者口传心记。瑶医用药不讲究计量,全凭经验用手抓撮。

二 巫医疗法

对于疾病的侵扰,瑶族通常求助于医药。但当医药无效时,人们认为

① 石奕龙:《应用人类学》,厦门大学出版社1996年版,第311页。

② 参见易华《少数民族科技》(1994,58—62);金秀瑶族自治县志编委会:《金秀瑶族自治县志》(1992,490—491)。

在这些疾病背后，定有鬼神在起作用，因而也请巫医前来作法。新中国成立前广西瑶族对疾病的认识，基本停留在鬼神作祟及打卦送鬼的巫医治疗水平上。他们按照万物有灵的原始宗教观解释身体生病的原因，把生病理解为灵魂离开身体或恶鬼附体，有病在医药无效后必延请巫医，或作法驱鬼或杀牲畜祭鬼。20世纪50年代开始的广西瑶族社会历史调查，也发现巫医还继续存在的事实。20世纪60—70年代，由于政治运动的巨大冲击，瑶族巫医曾一度销声匿迹。20世纪80年代以来，随着国家宗教信仰自由政策的落实，巫医在瑶族地区出现了复兴的倾向^①。20世纪80年代广西大瑶山盘瑶村寨的社会调查表明，当地盘瑶师公仍以祭神、驱鬼、治病等为主要活动。胡起望、范宏贵所著《盘村瑶族》告诉我们，盘村瑶族对山里的草药有很丰富的知识，一般常见的内外科病患，能自采草药用喝、敷、擦、洗等方法治愈。如果不能治愈，他们认为是鬼神附体，或鬼神不安而捉弄人，要想治愈就得请师公来祭祀亡灵^②。

巫医是鬼神的使者，能以各种神像法具及巫技替人治病、测避灾祸。所用的神像法具有大堂佛像、师公服、师公裙、平天帽、神头、三清冠、神额、盘王印、老君印、疏筒印、表筒印、牛角号、法剑、牙筒、上元棍、铜铃、纸马印、笞子、长鼓等，巫技有符咒、罡诀、巫舞、献祭以及各种避邪物、避邪法术。巫医用巫术替人治病时，通常分两个步骤进行：（1）占卜寻找病因；（2）举行治疗仪式，将逃走在外病人的灵魂弄回病人身上，实现病人自我形象的再设^③。广西盘瑶占卜的方式很多，有问水卦、鞭卦、问卦、签卦、秤锤卦和铜钱卦等；疾病祭仪也复杂多样，有抢魂、收犯、释师父、送花皇鬼、解禁鬼、送癫鬼、释社王、赶是非鬼、送白虎太岁、赶半夜鬼、寄名、架花桥、树挡箭牌、送怪、扫秽、解关煞、认契、度莲塘、度暗山、安龙、过火炼以及许愿还愿等几十种。

瑶族的巫医治疗，由于心理效验有时也会取得治疗效果。因此，他们拥有众多的病号。以笔者2002年夏调查过的六雷屯为例，在这个只有97人的盘瑶小村寨，1—8月总共有95人求医，找西医、巫医、中医、草医看病的人数分别为50人、39人、2人、4人，巫医的求医类型占了41%。在盘瑶边远山区，巫医队伍人数极众。如1994年大瑶山境内仅师道公就

① 张有隽：《人类学与瑶族》，广西民族出版社2002年版，第171页。

② 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社1983年版，第243页。

③ 雅克·勒穆瓦纳：《过山瑶的巫术及自我形象的再设》，广西瑶学会编：《瑶学研究》第3辑，广西民族出版社1993年版，第299页。

有 349 人,而盘瑶师公一级的有 85 人^①。笔者重点考察的金秀瑶族自治县忠良乡 2007 年有巫医 62 人,打卦人 9 人,设鬼人 27 人,师公 26 人,散布于全乡 36 个盘瑶村寨之中^②。这些数据足以显示盘瑶人对巫医的依赖。

以上笔者是从一个比较大的传统社会出发探讨瑶族传统医疗体系,下面将结合田野调查资料考察金秀县三角乡龙围、小冲、马安 3 个盘瑶村寨的传统医疗体系。

三角乡是金秀盘瑶的主要聚居地之一,乡政府驻地距县城 56 公里,东北接荔浦县修仁镇,西北面与本县七建乡交界。全乡总面积 179.44 平方公里,辖三角、龙围、小冲、江燕、六定、甲江 6 个村民委员会,58 个村民小组。1999 年,全乡有 5761 人,分为壮、汉、瑶等民族,瑶族人口占 88%。乡驻地已通高压电、程控电话,1999 年已实现村村通路及广播电视,有 23 个自然屯用上了高压电。境域气候适宜,无霜期长,雨量充沛,自然资源丰富,是金秀木材主要生产基地。

龙围屯行政上隶属于龙围村委,距乡政府驻地 9 公里。寨内居住着壮、汉、瑶 3 个民族,有 73 户人家,居民 320 人,盘瑶 220 人。龙围交通十分便利,距省道 20134 线仅 1 公里。交通便利给龙围人带来了更多外界的信息,也加速了龙围的社会文化变迁。在众多发生于龙围人口内部的变迁中,服装是最明显的。只有绝大多数老年妇女还穿独特的民族服装,小孩、男子、年轻妇女都穿起了工厂生产的普通服装。住房构造和设施方面的变迁也是显然的。大部分盘瑶已告别了低矮阴暗的房子,住进了砖瓦结构的房子,少部分人还住进了楼房。人们喝上了自来水,用上了电灯、收音机、电视,还有人用上了电冰箱、洗衣机。医疗方面,村里有了门诊室,传统的草医、巫医正受到西医医护人员的有力挑战。特别具有重要意义的背离传统医疗行为的是不再进行药浴。对传统的背离还在宗教的衰落中表现出来。宗教活动尽管有时还在村寨中出现,但宗教的重要性却大大减少。度戒在村寨中已永远消失,尽管祭灶、打斋、架桥等宗教仪式还在村寨中保留着,但它们的效用已日益受到年轻人的怀疑。尽管龙围盘瑶的传统文化出现了以上改变,但仍然以文化特质弱化的形式,通过他们自己的语言、村寨认同,从习俗、信仰上与别的族群相区分。

① 苏胜兴:《瑶族故事研究》,辽宁民族出版社 1998 年版,第 117 页。苏先生在其著作中,并未标明调查时间,后来笔者通过电话联系,得知调查时间是在 1994 年。

② 罗宗志:《信仰的无形之手——大瑶山盘瑶巫师群体权力研究》,中山大学人类学系博士学位论文,2009 年 5 月。

小冲屯行政上隶属于小冲村委，居民全是操勉语的盘瑶，他们居住在三角乡东北部高山地带的半山腰上，距乡政府驻地 10 公里。2000 年寨内有 31 户人家，居民 114 人，主要从事农业生产。过去小冲由于地处偏远，与外界的联系极少。1997 年，一条村级公路从乡政府驻地延伸到小冲后，部分村民买起农用车把木材运往山外销售。这样通过经济上的联系，小冲与外面的互动性增强了，并把屯内盘瑶带进对外部世界不同程度的开放之中。开放给小冲带来的变化是显而易见的：居民通过集资在附近的城镇买来塑料管把远处的水接到屋里；人们可以搭上农用车往来于乡屯之间，代替了过去的步行；屯里有了代销店，人们可以在那里买上一些过去在城里才能购到的商品；屯里有了水轮发动机，人们用上了电灯，看上了电视。尽管小冲发生了以上变化，但它的发展仍是滞后的：电视是少数家庭才能夸耀的奢侈品；高压电要通到屯里尚需时日；学校教育几乎没什么地位；人们缺医少药；部分家庭还在温饱线上挣扎。小冲的发展变化显然是缓慢的，但以上文化单质的改变显然是发展的指示器。伴随发展而来的结果是传统性的递减：师公、度戒仪式、传统药浴、占卜师等这些作为传统性的衡量指标在村寨内已不复存在。传统性递减清楚地表明，传统的信仰系统已没有很强的黏合力，小冲人对世界的传统观念正发生着变化。

马安屯行政上隶属于江燕村委，距乡政府驻地 50 多公里。2000 年，村内居民有 107 人，全是操勉语的盘瑶，主要靠农业生产来维持生活。与龙围、小冲相比，马安的发展是滞后的。马安地处偏远山区，公路没有延伸到屯里，马是村民重要的交通工具，学校因学生人数不足而停办。马安人的物质生活非常贫乏。房屋低矮阴暗，生活用品脏乱；家禽、牲畜实行放养，粪便随处可见；老鼠、苍蝇、蚊子十分猖獗。发展程度与传统性的关系是显而易见的，发展程度较低的社区都显示了较多的传统性^①。马安的传统性主要通过宗教活动表现出来。屯内有 1 个师公、1 个打卦师，远近村寨常有人来拜访；度戒、祭社、打斋、架桥等宗教活动仍十分活跃。

龙围、小冲、马安 3 个村寨在最近的几十年中已经历了许多具有意义的变迁。但是在现代医疗传入之前，它们医疗体系是基本一致的。民间草医、巫医在村寨内扮演着重要的角色，享有很高的威望，他们的话往往构成一项强大的规范，病人必须服从。龙围的草医声名远播，他们利用瑶山草药替人治病。在他们中间，名气最大的是冯荣甫。他利用草药治疗胃病

① 克莱德·伍兹：《文化变迁》，施惟达、胡华生译，云南教育出版社 1989 年版，第 106 页。

非常拿手，很多病人都慕名前来求治。目前龙围有7个草医，他们都外出到贵港、湛江、武宣等地行医卖药。龙围的师公也是出了名的，共有4个。当医药不能解除疾病时，人们也常求助他们的法术，以驱除邪魔，洁净病人身体。小冲的医疗与龙围有着微妙的相似之处。庞福坤说，新中国成立前小冲有两个有名的草医兼巫师，他们是黄金官、赵金甫。他们既会草药又会法术，很受小冲人的尊敬。黄金官因为医术出名，被土匪、国民党兵逼去治病疗伤。黄金官对此极力隐瞒，但还是为许多人所知，新中国成立后逃出小冲，1955年在六眼病逝。赵金甫由于在治疗过程中使用法术，新中国成立后怕被拉去批斗而跳井自杀。庞福坤还说，新中国成立前小冲有3个师公，他们常接受病人家属的邀请前往喃鬼，为祖先、神灵举行仪式。马安在现代医疗传入之前，没有出过有名的草医，当地人自己上山采草药治病。与此形成鲜明对比的是，当地却有4个师公，构成一个活跃的宗教神职人员团体。

以上通过对盘瑶传统医疗纵横两个方面的探讨，盘瑶传统医疗体系已变得一目了然。我们至此可以为它作出一个总括：在广西盘瑶地区，现代医疗传入之前，草医、巫医在村寨中扮演着重要的医者角色，他们共同负责村寨内的医疗保健。通常情况下，人们生了病先接受医药治疗，当医药不能有效地治疗疾病时，人们就开始怀疑药物的可靠性，转而求助于巫医的法术。因此，盘瑶的传统医疗体系可以描述为一种巫术与科学、神灵与医药相结合的医疗模式。

第二节 现代医疗在瑶山的传播

现代医疗即西医系统，对疾病的认识、预防、治疗等病患过程以解剖学、病理学等为理论基础。这些理论符合自然科学的逻辑，因而得以在世界范围内推行。有大学及研究机构进行教育、研究的西医，处于不断发展之中，因而被尊为现代医疗。

广西作为少数民族地区，西医的传入与普及很晚，欧美传教士从广东沿西江而上，在梧州、桂林、南宁等地设立教会医院，替群众治病的同时也教一些中国青年教徒关于西医的诊治方法，并教授女教徒接生法。这些教会医院规模较小，培养出来的西医专业人才水平有限，人数极少。1933年9月，广西省卫生委员会进行医师资格审查，全省只有合格医生80余人，而当时全省人口为1290多万。1934年11月，广西开始设立省立医

学院,进行西医系统教育及研究,从而确立了西医在国家医疗体系中的主导地位,使西医有了正规的训练机构,便于西医在广西省内的发展。本节拟以金秀瑶族自治县的材料反映现代医疗在广西盘瑶社会的传播。虽然现代医疗在广西各县发展的情况不尽相同,金秀瑶族自治县不能代表其他各县,但从这一个县的例子,我们可以看到现代医疗在广西盘瑶社会传播情形之一斑。

如第一节所述,传统医疗在盘瑶中的作用是不言而喻的,在此无须赘言。但不管怎样,在数十年之中,盘瑶社会内外部发生了一连串难以预料的事件,它们一起冲击着传统医疗体系及其支持者。这些事件中最重要的是:(1)医务所的设立;(2)教堂医院的出现;(3)民族卫生工作队的到来;(4)县医疗网络的建设;(5)农村医疗合作社的成立。以下笔者将为现代医疗在金秀大瑶山的传播勾勒出一个概貌。

清末民初,金秀桐木涌现出数家中药铺,这些药铺采用中草药为各族群众治病,当时西医尚未出现。西医何时传入金秀大瑶山,因历史文献缺载而无从查知。1936年象县在东北乡(今长峒乡)设象县东乡医务所,并兼顾东南乡(今六巷乡)医疗事务;1937年修仁县府在桐木创办医务所,每年拨给经费,为当地群众治病;1940年金秀设治局设有医务所,主要为设治局人员服务,兼为百姓看病;江洲教堂医院免费为当地民众治病^①。医务所部分采用西医为群众治病,教堂医院则完全采用西药治病。由此推断,现代医疗传入金秀大瑶山的时间,应当在20世纪30—40年代。

现代医疗直接渗入金秀瑶族地区,是从1951年解放军进入瑶山剿匪时开始的。当时,广西省卫生处抽调一批医务人员随军进入金秀瑶山,在为指战员医治伤病的同时,免费为驻地群众看病,还给儿童接种牛痘,发放疟疾、天花等病的预防药,赢得各族人民的盛赞^②。同年,广西省政府选派当地瑶族青年去学习西医。

县医疗保健网络的建设始于自治县成立之初。1952年5月,自治县第一所卫生院成立;1953年成立县卫生科,主管全县医疗卫生事业。到1956年,已先后在大樟、忠良、罗香、长峒、三角、六巷、金秀、桐木、头排等乡镇建立卫生院。当年,还成立县卫生防疫站、妇幼保健所。至

① 金秀瑶族自治县志编委会编:《金秀瑶族自治县志》,中央民族学院出版社1992年版,第489—490页。

② 同上书,第490页。

1957年,金秀全县的3个镇、8个乡全部建立了卫生院,医疗网络已全部覆盖至所有乡镇。农村卫生组织的建立稍微晚些。在农业生产合作社初期,农村医疗卫生由各区卫生所负责。从1969年起,农村开始建立合作医疗。1975年,全县共有赤脚医生61人,生产队卫生员397人,接生员305人。1981年以后,农村合作医疗解体。从1997年起,又恢复、发展合作医疗。瑞全县77个村公所中有57个建立了卫生室,共有乡村医生104人,卫生员109人,均为个体经营,主要从事预防接种、妇幼卫生工作,少数村医兼开诊所^①。

龙围、小冲、马安3个村寨的许多区别导致了它们对现代医疗反应不一。1955年七建乡卫生院成立。龙围距七建乡仅有1公里,地理上的优势使龙围率先享受到现代医疗的好处。但当时西医刚刚传入,人们对它还是持一种怀疑的态度,许多人还是乐意接受传统的治疗。三角乡卫生院成立初期,由于一些医务人员下放到该院而得到人员上的充实,设备也比较齐全,具备了开刀的能力。1980年以后,下放人员陆续回调,医疗设备也因管理不善而流失,整个卫生院几乎处于瘫痪的状态。尽管当时人们在接受现代医疗的同时仍去找草医、巫医,但20世纪80年代前来卫生院接受治疗的人数还是超过了卫生院所能承受的范围。这种情况表明,整个三角乡有一种改变医疗条件的强烈要求。1997年1月15日,中共中央、国务院《关于卫生改革与发展的决定》中提出:到2000年基本实现人人享有初级卫生保健;积极稳妥地发展和完善合作医疗,力争到2000年在农村多数地区建立起合作医疗制度,并逐步提高社会化程度。政令很快传到了三角乡政府。为认真贯彻实施农村合作医疗制度,乡政府领导与卫生院领导一起下到农村开动员会,并提出两个工作目标:一是1998年完成80%;二是1999年8月全部完成。但结果却令他们失望,很多村民都不愿意搞。为应付上级验收,几乎每个村委门口都挂上合作医疗的牌子,但全乡只有龙围设有门诊。龙围门诊室成立于1999年11月,但实际上不是合作医疗的性质,而是三角乡卫生院下辖的一个门诊室。龙围门诊的出现多少包含着这样的意思:现代医疗已经在龙围全面铺开。龙围门诊室成立后,龙围人虽然有他们自己的草医、巫医,但他们绝大多数人还是去找现代医生看病。在这方面,龙围盘瑶为其他地方的盘瑶提供了较现代化的生活方式——采用现代医疗的榜样。

① 金秀瑶族自治县卫生局汇编:《广西壮族自治区金秀瑶族自治县卫生志》,2002年刊印本,第296页。

现代医疗传入小冲稍微晚些。20 世纪 50 年代后期之前，草药与巫术构成小冲传统的治疗方法。20 世纪 60 年代，六眼屯谭韦华经过短期培训后，当上了小冲大队的村医。谭在卫生院里接受的是西式训练，回来后采用中西医相结合的方法给群众治病，效果相当不错，求治的人也不少。由于村医待遇低，加之小冲村落分散，合作医疗又解体，治病难以维持生活，谭不堪忍受，于 1997 年去了头排镇开诊所。从此，小冲处于无医无药的状态。但此时小冲人对西医已经形成了依赖，传统医疗已不能满足他们的需求，因此寻求一种有效的转换已成必然。1997 年，公路延伸至小冲屯后，很多病人开始外出求医。屯里开了代销店后，人们能在这里买到一些诸如土霉素、穿心莲、枢火清喉片之类的低廉药品。有些人自己买来针练习打，然后到卫生院买药给家里人及屯内人注射。总之，现代医疗在小冲已日益显示了它的重要性。

现代医疗在马安的传入要追溯到农业合作化时期。当时政府号召在农村推行合作医疗制度，为确保这一制度落到实处，每年生产队都派一人到卫生院参加培训。黄元坤在这样的背景下成了马安队的赤脚医生。他平时参加队里生产，有人病了才脱离生产，队里照样给他计工分。黄元坤主要采用打针与吃药相结合的方法给群众治病。这样现代医疗开始传入马安。1978 年，黄元坤被抽调到三角供销社当营业员，从此脱离了医药，马安也陷入无医无药状态。尽管如此，现代医疗仍在发挥它的作用；代销店购进了人们常用的简易西药；少数人家自备药品；一些人学会了打针。1999 年一场传染病侵袭整个村寨，卫生部门派出大批医务人员下来蹲点扑灭，并按期发放药品，现代医疗观念更深入人心。特别具有重要意义的例子是，屯里的一些巫医也学会了打针。以上情况说明，马安人对改善医疗的强烈要求以及从实际中得到的益处，已改变了他们对现代医疗怀疑的态度，请巫医与看医生并行互补且以看西医为主。

第三节 医疗变迁对巫医的影响

在广西金秀大瑶山，20 世纪 30—40 年代出现的现代医疗机构，当初只为国民党军队的士兵及当地政府官员服务，到后来才逐渐对当地百姓开放（桐木、江洲都不是瑶族地区）。从这个角度看，当时现代医疗推广的层面是很窄的，而且病人可能超出医务所能承担的范围。因此，尽管当时现代医疗已传入金秀大瑶山，但它对巫医的影响是非常有限的。金秀大瑶

山解放后，各级卫生组织的相继建立、完善，使现代医疗的诊疗技术、管理模式呈现在瑶族群众面前，对当地盘瑶巫医产生了十分深远的影响，具体表现在两个方面：一是补充、促进；二是替代、排拒。

现代医疗的传入，使盘瑶群众在就医选择时，在巫医、草医之外又有了新的选择。现代医疗既代表一种不同于巫医的疗法，又代表了一种新的宇宙观念。巫医将疾病原因归于鬼神作祟，现代医疗则讲细菌、病毒侵袭肌体。民众对西医的印象，始于小药片及打针这种新手段，因它简便有效而普遍接受。我们可以将现代医疗看做对巫医的一种补充。相对于巫医的消极预防理念，现代医疗从环境卫生、个人卫生、接种疫苗方面采取积极预防措施，有效地促进了民众的身体健康。尽管目前盘瑶群众在卫生方面改善的情况不尽一致，但已经开始从厕所改造、人畜分居等方面去预防疾病，而在计划免疫方面，在政府、民众双方同样重视的情况下，已经取得了非常显著的成绩。除了以上所述免疫之外，现代医疗有先进的诊疗手段、医疗器械，可以医治传统治疗方法难以治愈的病症。即使是现在少数身兼村医与神职人员者（如千金组赵有福师公），也会借用现代医疗器械如听诊器、体温计等给病人诊断疾病。有些巫医（如马安屯黄通意师公）甚至还买来针筒练习打针，然后到卫生院买药给家人及村里人注射。这一切说明，现代医疗对巫医具有补充、促进的作用。

然而，作为一种新的宇宙观的现代医疗，具有与巫医相对立的特征。尽管巫医的治疗方法，有助于减轻压力和焦虑而给病人及家庭提供安慰，但医疗机构往往把巫医视为江湖骗子。在治病方面，现代医疗与巫医之间还存在相互替代的效应。对于一些病毒性疾病，现代医疗因疗效好而更受民众的欢迎，盘瑶巫医因而在现代医疗的影响下不断衰退。但对于某些慢性病，现代医疗仍无能为力，巫医因心理功效而更容易获得民众的信赖，从而得以在“草根”社会中幸存。从偏远村寨到乡镇再至县城，都可以经常听到巫医治疗功效的传说。笔者无意夸大巫医治疗的功效，但从他们在盘瑶地区的广泛流传，以及在医疗设施比较完备的城镇地区依然存在的状况来看，巫医的仪式、符咒、罡诀，在现代医疗系统之外，给盘瑶提供了一种传说中有有效的治疗选择及疾病的文化背景和最后的依靠，弥补了现代医学在偏远瑶族山村的不足。

从现代医疗在瑶族地区的传播过程来看，现代医疗在瑶族地区的传播与发展，主要是国家行政力量推动的结果。对于瑶族人的传统文化而言，现代医疗是一种外来文化，与他们的传统文化并没有什么联系。对一种自己不了解的文化体系，瑶族人开始采取的是一种抗拒的态度。如1953年

恭城县三江乡建立了卫生所,有4个工作人员,同时也抽调3名妇女去县城学习新法接生。但由于群众从来没有看过新法接生,所以对西医十分不信任,因此卫生院刚成立时,几乎没有人来看病,更没有人让接生员去接生婴儿,加之有一次卫生所在接生时发生了伤亡事故,导致医疗卫生工作更难以开展。后来的两年中工作始终搞不起来,卫生所也就只好搬走了。1956年县里又派来1名中医,帮助三江乡组建中医医疗站,在黄坪、三江街各成立一个医疗站,由本地2名草医负责管理。1957年县里又派1名中医到三江支援,这样通过党政部门数次努力工作,三江乡医药事业加速地发展起来了^①。

第四节 医疗变迁中存在的问题

近几年来,由于在许多国家中,医疗保健被视为一项人人应该享受的基本人权,所以政府应努力使所有公民都能公平地获得现代医学科技及卫生服务。但是在这一过程中,他们发现现代医疗的推广存在许多限制和问题,难以取得预期的效果。

一 医疗体系变迁因素分析

现代医疗传入盘瑶地区之后,盘瑶传统医疗发生了迅速的变迁。引发盘瑶传统医疗变迁的原因十分复杂,由于时代和环境不一样,变迁的原因和途径也不尽一致。

20世纪40年代末以前,盘瑶传统医疗的变迁主要是由征服、压迫和强迫同化引起的。如从清代开始,广东连阳当局视瑶族经典为“鄙俚、诞妄不经”,搜书焚毁^②;1936年广西省府通令不准师巫行业^③。在此社会背景下,盘瑶传统医疗不可能不受到影响。同时,新的文化因子如现代医疗传入瑶山,也是引起传统医疗变迁的原因。现代医疗于20世纪30—40年代初传入金秀大瑶山。尽管当时现代医疗已传入大瑶山,但它对传统医疗的触动是不大的。然而,由于现代医疗采用一种完全不同于传统医

① 广西编辑组:《广西瑶族社会历史调查》第四册,民族出版社2009年版,第318页。

② 清·李来章撰:《连阳八排风土记》,黄志辉校注,中山大学出版社1990年版,第144页。

③ 广西地方志编纂委员会编:《广西通志·民俗志》,广西人民出版社1994年版,第428—430页。

疗的治疗技术，所以它的出现从一开始就是对传统行医者的挑战。

20 世纪 50 年代以后，在瑶族地区由于建立了人民政权，盘瑶传统医疗的变迁主要是自上而下贯彻党和国家的政策引起的。1952 年地方政府开始建立县医疗保健网络，到了 1956 年医疗网络已基本上延伸到各个乡镇。这一事件的影响是多方面的：第一，各乡镇卫生所每年定期派流动医疗队至各村寨给村民详细描述疟疾、霍乱、痢疾等传染病的病源、症状、传播途径，兼为群众打预防针或发放预防药品，群众在不知不觉中参与到医疗的变迁之中，在行动上已经背离了传统医疗。第二，现代医疗作为一项新的因素，它的介入会给村民带来新的信息，从而也在村里孕育出新的观念和行爲，有些人可能率先接受现代医疗，从而引起群体的分裂，最终导致传统医疗的变迁。从 1966 年起，为进一步解决偏远农村地区缺医少药的难题，国家创立了农村合作医疗制度，它对传统医疗起到全面触动的作用。由于合作医疗是一种互助互济、共同抵御疾病风险的医疗制度，在低收入条件下大幅度降低了疾病发生率、婴儿死亡率，大大提高了人口寿命，从而在全国形成燎原之势。1978 年中国有 90% 的乡村都建立了合作医疗制度。农业生产合作社初期，农村医疗卫生工作主要由各乡区卫生所负责，当时医务人员走村串户，送医送药上门。“文化大革命”中期，各大队先后兴办合作医疗制度。合作医疗资金由生产队、社员、生产大队三方负责，社员按人头每人每年交合作医疗基金 0.5—1.0 元不等。凡参加合作医疗的社员到卫生室看病都得到一定的照顾，普遍实行免交挂号费和诊疗费，社员只交药费，重病转国家医疗单位就医还可以报销部分医药费。为使这一制度落实到实处，使社员真正享受到合作医疗的好处，卫生所为每个大队培训一名卫生员，负责本大队的医疗卫生工作，这些卫生员被称为“赤脚医生”。在这样的背景下，盘瑶中的精英分子被选派到乡卫生院培训，当上了大队的赤脚医生。他们经常走村串户，防病治病，受到社员的好评。由于他们来自盘瑶内部，与盘瑶之间有文化上的联系，相互间比较容易沟通，他们也能够去适应当地人的特殊环境，很容易取得瑶民的信任与支持，因此很多人主动前来找他们治病。由于现代医疗是建立在关于自然和疾病起因的观念上，与先前巫医的超自然观念发生了冲突，所以其流行正是对巫医的冲击。

中华人民共和国成立后，由于废除了阶级压迫和民族压迫，实行各民族平等团结和共同发展繁荣的政策，瑶族社会地位有了提高。由此出现了瑶族医药文化与其他民族医药文化互相影响互相改进的文化变迁新途径。这种变迁方式人类学称之为“文化涵化”。盘瑶巫医中发生的文化涵化现

象,可举出的例子有盘瑶巫医与周围汉族神汉之间的交流和影响,如汉族的问仙术、看相术、风水术传入瑶区为盘瑶所吸收,盘瑶中出现女巫是最为明显的例子,而盘瑶巫医也常被汉族请去赶鬼治病。

盘瑶社会内部的变化,如教育水平的提高、人口的流动也对传统医疗造成部分的影响。新中国成立后,国家在瑶山建立学校,使瑶族教育水平有了提高,在一些瑶族村寨中出现了中学生、中专生和大学生。改革开放以后,一些瑶族青年开始走出瑶山投奔城市打工。走出村寨的这些瑶族青年由于在外待了较长时间后,回家时已接受了外面的新思想观念和生活方式,他们逐渐背弃传统医疗行为,如对度戒等宗教仪式感到厌倦,某些盘瑶地区的度戒习俗已经消失,而度戒是巫医传承中的一个重要环节,它的消失无疑给巫医的传承带来很大的问题。上述现象在盘瑶村寨里正在悄悄地发生着,这说明巫医已受到现代化的不断挑战。

二 变迁后的医疗卫生现状

如今通过半个世纪在瑶族地区推行现代医疗,瑶族传统医疗体系已经从原来的巫医—草医并存变成巫医—草医—西医并存。现代医疗的加入改变了巫医、草医在整个瑶族医疗体系结构中的地位。虽然考察中发现,当今瑶族社会都还存在巫医。但靠近城镇的瑶族居民已鲜找巫医治病,而且巫医从业人数呈逐步下降趋势。如前文提及的金秀瑶族自治县三角乡龙围屯,尽管还有两个师公,但近年来很少有人找他们治病了,他们正逐步淡出龙围人的生活。不过,在传统积淀深厚的偏远山区,瑶族群众还是迷信巫医的。如在金秀瑶族自治县忠良乡六雷村,找巫医看病的患者仍占41%;凤山县江洲瑶族乡的一个瑶族村落,巫医竟然是当地人求医比率最高的^①。

在当今盘瑶居住地区,巫医—草医—西医同时并存。具体情况是,交通方便、经济发达地区以西医、草医为主,而位置偏远、经济困难地区则更多依赖草医、巫医。三种医疗并存的状况,还将长期存在。即便是今日香港社会,同样有巫医、中医、西医并存。对盘瑶社会的巫医,绝不能简单地斥之为迷信而打压。我国在20世纪50—70年代曾痛击过巫医,但80年代巫医又出现了复兴的倾向。

从20世纪50年代末起,随着对封建迷信的批判,政府禁止宗教活

① 张有隽、黎永勋、罗宗志、林海:《变迁与调适——广西山地民族医疗卫生变迁中的问题与对策研究》,2001年广西社科基金项目结题报告,2004年12月,未刊发。

动。“破四旧，立四新”时，工作组进入瑶族村寨，强行收缴经书、法器、神像画并集中销毁。有的巫医被冠以“迷信头”、“牛鬼蛇神”而被揪出来批斗，有的被送到所在乡府驻地扫地、挑粪便进行劳动改造，有的甚至在批斗中被活活打死。这场政治运动在盘瑶人的心里留下了难以磨灭的印记。当笔者走进瑶寨调查时，多数巫医都不承认自己会做法事。笔者在六雷采访一位老师公时，他儿媳妇很不高兴地对笔者说：“不是说这是迷信吗，还谈这些干嘛。”还有一位师公在采访结束时，对笔者说了这样的话：

我过去虽然会做法事，但是没有挨批斗过。过去不挨批斗，现在挨批斗我是很慌的。如果你回去后，把这些事写出来，以后我受到批斗，做了鬼我也不放过你。你回去以后，要跟政府说做法事是我们瑶人的传统，让他们知道我们赶鬼没得什么钱。^①

20 世纪 80 年代，随着社会的现代化，宗教活动日益活跃。由于巫医融合于宗教制度中，也就随着宗教的兴旺而变得更流行。世界范围内的巫医复兴与下面原因密切相关：第一，现代社会竞争日渐激烈和变化日益急速，使民众需要依赖神明的力量来加强信心，希望借此控制未来，趋吉避凶。第二，20 世纪末，科学医学的发展存在着许多限制和问题：科学医学的发展不仅未能杜绝原有的种种传染病，而且出现了多种新型传染病；科学医学对于多种疾病依然难以治愈；高科技的应用和医疗专门化使得医生与病人的关系日益冷漠，也使得医疗费用迅速增加；尽管科学医学界坚持专业化和自我规管的精神，但用错药、开错刀、输错血等医疗事故却常有所闻。这就使得不少老百姓感到失望和沮丧，他们寄望从传统医药（包括巫医）中寻求更有效的诊治方法^②。同世界许多地方一样，20 世纪 80 年代以来巫医在瑶族地区也出现了复兴的倾向。在上思县十万大山，“文化大革命”中当红卫兵上山“破四旧”时，有的瑶族师公把经书用塑料纸包好藏在地下；有的师公因长年作法所有的经书都能背出，所以根本不怕烧经书，即使烧了也能抄出

① 这一番话是笔者 2002 年 8 月 21 日，在金秀瑶族自治县忠良乡六干村六桂尾屯对黄金寿师公做访谈时，他当着家里人的面亲口对笔者说的。

② 李沛良：《全球化、现代化与文化多元性：分析香港中、西医药体系的互动》，马戎等主编：《21 世纪：文化自觉与跨文化对话》（一），北京大学出版社 2001 年版，第 389 页。

来。“文化大革命”过后，他们把旧经书翻出来抄或自己一边背诵，弟子一边抄。这样师公作法事所需的经书又一本一本地抄了出来^①。2002—2010年间，笔者在桂中、桂北、桂东等地盘瑶村寨考察收集了318部经书，有238部标有抄写时间，其中172部是1980年以后的抄本。1980年以来至笔者做田野调查的2010年间，盘瑶宗教领域中最引人注目的现象之一是涌现出一批年轻的巫医。很多耳闻目睹的事例证明在盘瑶群众的生活中，巫医扮演了重要的角色。2007年笔者对金秀瑶族自治县忠良乡盘瑶巫医作了一次普查，结果发现全乡有男性巫医62位，女性巫医1位。以下是2007年金秀忠良乡男性巫医年龄组分类表。

表 9—1 2007 年金秀忠良乡盘瑶男性巫医年龄组分类表

分类 年龄	年龄组					总计
	40—49	50—59	60—69	70—79	80 以上	
年龄（岁）						
人数	8	12	29	9	4	62
百分比（%）	12.90	19.35	46.78	14.52	6.45	100

注：此表根据笔者的博士学位论文《信仰的无形之手——大瑶山盘瑶巫师群体权力研究》中的“表3—1 忠良盘瑶巫师分布表”修改而成。

我们以1956年为基准线，看看以上数字意味着什么。占巫医总数的12.9%出生于1956年之后，说明他们要到1980年始有机会学习巫医的技能。46.78%的巫医在1956年时还不到19岁，因此可能只有少数人开始他们的巫技学习。那些20岁以上的人可能完成了他们的学徒生涯，开始独立主持仪式，直到1956年他们被迫停止宗教活动，他们当中有些人是1980年后始学做巫医。这说明了1980年之后，巫医人数出现了增长。当然，金秀忠良乡有它的特殊性，是巫医人数最多的乡，但它反映了巫医人数增长的趋势，以及盘瑶人对传统信仰的偏爱。随着巫医人数的增长，各种传统仪式也恢复了，既有宗教活动，就需要有经书，那些尘封的经书又被翻出来，出于实际需要而辗转传抄。这种传统文化的复兴，学者们称之为“传统的再造”。

以上的叙述说明，巫医问题涉及传统信仰，这不是短期内可以解决的问题。进一步地说，巫医治疗就心理整合而言，确实具有一定的效果。因

^① 张有隽：《人类学与瑶族》，广西民族出版社2002年版，第75页。

此,目前在缺医少药的盘瑶地区,巫医仍有一定的积极作用。从别的民族经验看,在西医、草医发达的社会,巫医的市场自然就萎缩,因而对巫医可采取让它自由在原先产生的土壤上存在的态度,通过草医、西医的发展及社会经济进步,间接促使巫医衰落。

三 变迁过程中存在的问题

国家推行的赤脚医生与合作医疗制度使现代医疗在瑶族人的心中留下了非常美好的印象。那时群众有条件的上县乡医院找大夫,没条件的找当地的赤脚医生。但是中国社会政治、经济的几番浮沉,使现代医疗也走过了风风雨雨的历程。随着医疗卫生队伍的日益庞大,医院规模扩大的需求不断增长,现代医疗卫生机构要生存发展,已不仅仅是服务社会那么简单了,更多的经济利益夹杂其间。如果承认传统行医者,就等于失去了自己的市场。群众不来看病,医院效益就不好;医院效益不好,医务人员就不能安心工作。医生希望群众更多的依赖医院,而群众偏偏不依赖医院的力量。瑶族地区很多医生在接受访谈时都谈到了基层医疗事业的艰辛,个中缘由除了基础设施差之外,最主要的还是草医、巫医的盛行,是他们挤占了现代医药的发展空间,而这又归因于现代医疗发展中存在以下几个方面的问题^①。

(一) 西医网络覆盖有限

尽管现在瑶族所在乡镇全都设有卫生院,但部分卫生院医疗条件比较差。瑶族村卫生室则少之又少,大部分村寨没有设立卫生室。有的村寨虽然有乡村医生,但他们几乎没受过专业培训,只会打预防针、发放预防药品以及处理一些简单的病症,医疗器械也十分简陋,仅有一个简易的药箱。因此,疾病的防治远不能满足瑶族群众的需要。盘瑶人大多居住在偏远山区,经济上又十分困难,加之语言障碍及传统信仰等原因,实际上很难享受到现代医疗,他们缺医少药的现象依然普遍存在。

(二) 医患关系紧张问题

医患关系最直接地表现为医生对待病人的“临床态度”上。西式医务人员拥有专门化的科学医学知识,而这种知识除本专业人员外很少有人懂,对于缺乏科学文化知识的盘瑶群众来说更不易理解了,而且这些医务人员来自不同的族群,与盘瑶人没有文化上的联系,因而他们不熟知盘瑶

^① 参见张有隽、黎永勋、罗宗志、林海等 2001 年广西社科基金项目《变迁与调适——广西山地民族医疗卫生变迁中的问题与对策研究》结题报告,2004 年 12 月,未刊发。

对于疾病的感受和解释。这就容易造成医患互动的困难。笔者在金秀三角乡盘瑶村寨调查时,大部分盘瑶人认为医院里的医务人员孤高自傲,很少与他们交流,公开对他们的询问表示反感。病人到医院就诊时,先到挂号窗挂号,然后加入众多的候诊者中。病人就诊后交钱、拿药,又转到护士那里接受治疗。所有这一切处理完毕后,病人几乎是在对自己病情无所知的情况下离开。对于以上医务人员来说,对待病人的态度是他们与病人之间的一大障碍。而传统行医者如草医或巫医负有应病人招请的责任,甚至在病人无力付钱时也不例外,病人可以先治病后付钱。病人接受诊疗时,家人也可以参加,病人还可以在他們家里开饭。他们能够用病人理解的字眼解释他们的疾病,使病人获得心理上的安慰。再有就是现代医务人员嫌病人脏、臭。马安屯一位庞姓盘瑶人告诉笔者发生在他身上的一件事:有一次他堂妹发高烧,用尽了土方后病不但不好,反而越来越严重。村里人眼看不行,就派几个青壮年男子背她上县医院治疗。从村里至县城有十几公里远的山路,中间还要翻过一两座高山。他们几个人轮流背着病人步行几个小时赶到医院时,无论是病人还是送来的人都是大汗淋漓。接诊医生检查时很反感地说,你们瑶人不讲究卫生,难怪常生病。他们听了很反感,但又不敢顶嘴,怕得罪医生影响治疗。他生气地说,背着一个人走几个小时的山路哪有不出汗的^①。随着高科技在医疗领域的应用以及医疗的日益专业化,今后医生和病人的关系将会更加冷漠。

(三) 医疗费用增长迅速

患者受到疾病的威胁,痛苦是显而易见的。这时他们最不愿失去对医院、医生的信任,因为这种信任常常就是自己健康和生命的信心所在。可是,不知从什么时候起,最不愿失去的东西失去了。近年来,我国药品生产和流通企业过多、过滥,药品生产水平重复建设,产品结构不合理,造成了市场混乱和无序竞争,这就出现了药品销售的虚高定价和大回扣现象,药费也就上涨了^②。目前有些城市已经暴露出医院为赚钱想方设法提高治疗费用的现象。在药品价格不断上涨,家庭生活困难的境遇下,瑶族家里有人生了病,多数人先找村里懂医药的人帮助或到商店里买点药服用,只有得重病时始下山求治。有的人家干脆以弃医卜神问鬼或求医兼求巫来对付疾病。还有就是看病搞搭配。最近,北京某些有艾滋病检测条件

① 这一故事是笔者2000年夏在金秀三角乡江燕村马安屯对庞有林先生采访而得。

② 《财经》记者:《医疗改革艰难突破——专访国务院经济体制改革办公室副主任李剑阁》,《新华文摘》2000年第8期,第173—175页。

的医院，除了做手术前对病人进行艾滋病毒检测外，也要求患者做胃镜或肠镜检查，有的患者感到尴尬，甚至不能接受^①。要求病人做不必要的检查，实际上是一种变相搭配。搭配看病绝非分文不取的义务劳动，如此强行规定肯定是不合理的。乡镇卫生院的情况虽然没有那么严重，但我们在调查中发现有的瑶族病人拒绝做检查，认为医院要求做检查只是为了赚钱。这种情况说明，群众对现代医疗的信任度已经出现了问题。因为有了信任，患者走进医院没了安全感。而在医疗费用已经很高的情况下，为了找到一点放心和宽慰，也为了给自己不信任的医生的责任心增加压力，患者家庭还不得不用“红包”来收买医生。这似乎成了另一种必须开支的医疗费^②。

（四）西医技术上的不足

尽管现代医疗传入中国至今已逾百余年历史，但它对于多种恶性肿瘤、心脑血管疾病、糖尿病、肝病、肾炎、关节炎和精神病等急慢性疾病依然难以治愈。而瑶族医生对于风湿病、精神分裂症、跌打损伤、枪伤、蛇虫叮咬等病症的治疗却有现代医疗无法比拟的独特疗效。如金秀瑶医治砂枪子陷入体内不需开刀，仅敷1剂药即可将枪子全数从体内吸出；用草药治粉碎性骨折，不仅使骨头愈合如初，而且愈合时间既快又省钱，这些都是现代医疗无法做到的。现代医疗技术上的不足，从另一个角度看，它正好支持了人们的传统信仰，即当现代医疗不能有效地解决病痛时，人们往往将之归结为神鬼的作祟，从而求助于巫医的法术。

总体而言，国家在计划免疫、疾病防控、卫生改造、医疗网络建设方面的努力，使瑶族获得比过去更好的医疗保健服务。但是各级医疗卫生组织在发展过程中碰到的很多限制及问题仍然给瑶族地区的医疗卫生改革蒙上了一层阴影，使得瑶族群众对现代医疗逐渐感到失望，他们希望从古老的巫医中寻求更有效的治疗方法。然而，尽管还存在这样或那样的不足，现代医疗在盘瑶中还是取得了具有重要意义的地位。虽然在盘瑶村寨还存在草医、巫医，但多数盘瑶在接受传统疗法的同时仍然主动去找现代医术治疗。这种迹象说明，盘瑶从现代医疗中得到的实际利益，已抵消了其他的一些消极因素，现代医疗在盘瑶地区正发挥着日益重要的作用。

① 《江南时报》2003年2月23日。

② 顾卫临：《医患关系何时“化干戈为玉帛”》，《瞭望》2000年第18期，第49—51页。

第五节 传统信仰与现代医学的调和

在本章第一节至第四节中，我们叙述了在大瑶山盘瑶中已经发生和正在发生的医疗变迁。尽管盘瑶分布广泛，区域之间发展也不平衡，然而就医疗变迁的实际内容而言，大瑶山盘瑶医疗状况可以说是中国少数民族医疗变迁的一个缩影。事实上，现代医疗在少数民族地区的传播，是一种指导性变迁过程。如果大瑶山盘瑶医疗变迁能验证文化变迁理论，那么这样的研究不仅具有学术上的意义，而且还能帮助民族工作者正确认识少数民族的传统文化，在现代进程中采取正确的途径帮助那些背负传统文化烙印的民族适当整合自己的文化。这样的研究还具有指导性变迁的实践意义。

人类巫医产生迄今，已有数千年的历史。而今人类已步入电子信息时代，科技文化有了高度发展，人们不但不改信巫之风，反而利用现代科技传播巫术。在现代化的意大利，巫术越来越盛行。全意大利有巫师 12000 人左右。巫师们有现代化的办公室，配有秘书、手机和电脑，还在专门杂志、公交车和电视上给自己作宣传。人们请巫师通过电话或传真避邪，还利用邮购求好运或降祸于人^①。意大利民众付给命运预言家的钱相当于该国医疗保健支出的 1/3。在德国，100 个居民中有 11 个人深信巫覡的存在是合理的，58% 的德人定期使用占星图。在法国，巫医的数目是医生的 1 倍，法国人每年花在巫医身上的钱高达 2 亿美元。1/3 的法国居民不同程度地相信神秘学，60% 的法国人迷信星相学。仅在 1984 年，就有 800 万法国人至少有一次曾经向巫师、预言家、招魂术士、星相家求助^②。在美国，人们不仅对有关魔鬼附体和巫术的书籍、电影趋之若鹜并加以热烈谈论，而且占星术专栏在美国乃是各种日报的定期特写。现今有越来越多的美国人去向通灵的人或灵媒求教。盖普公司 1996 年的一项民意调查显示，约有 20% 的受访者相信死者能够与活人接触，还有 22% 的人认为这是有可能的。如今许多巫覡、德鲁伊教的僧侣、犹太教神秘哲学家和萨满正在英美国家施行现代巫术，他们的头衔多得成千上万。而且，寻常巫师都是普通人，一般是中产阶级，有很高的智识——并且其中多数都与电脑打交

① 张有隽：《人类学与瑶族》，广西民族出版社 2002 年版，第 74 页。

② 格里戈连科：《形形色色的巫术》，吴兴勇译，上海人民出版社 1992 年版，第 94、126、190 页。

道^①。在香港地区,李沛良 20 世纪 90 年代初在对全港的抽样调查中发现,近 2/5 的人相信风水或求神拜佛可以防治疾病^②。在中国大陆的一些农村地区,巫医占人口总数的 0.1% 左右,而某些边远地区和贫困山区这个比例则高达 0.3%^③。

巫医得以流传至今的原因主要有:第一,巫医具有一定的功能。对个人而言,巫医可以促成人格的完整。巫医治疗也有效果,也治愈过一些病人。没有这些治疗成功的经历,巫医不可能从古至今广泛流传。对社会而言,巫医是一种社会组织的力量。巫医凭借沟通鬼神的能力以及掌握着高度复杂的治病法术,因而在迷信鬼神的社会中成为举足轻重的人物。他们的话往往构成强大的社会规范,从而把社会生活引入秩序,巩固着社会文化的传承。第二,人们对科学医学不能治疗某些慢性病和解除精神负担,不能全面地治疗病人,越来越感到不满,绝望中的人们就找巫医治疗。第三,巫医信仰是社会病态的表现。现代社会竞争日渐激烈和变化日益急速,使人们在各种挑战与适应中,经历着心理的失落、人格的冲突、感情的危机、生存的追求和价值的突变^④,疾病、发财、破产、成功、失败、失业不断困扰着人们的生活。生活在这样的困境中,人们往往希望可以信任的政府、民间组织或技术专家们拿出卓有成效的举措来应付呈现给他们的威胁,如果希望遭受挫折,人们往往把这一切归结为命运的安排,转而需要依赖神明的力量加强信心,希望借此控制未来,趋吉避凶。平民百姓对五花八门的巫术(如占星、招魂、魔药、驱邪物等)日益感兴趣。但他们绝不是为了娱乐而使用这些东西,而是为了满足祈福禳灾的心理需要。拉特雷说:“劳动、数不尽的痛苦、祈祷、符咒、牺牲、克制、不满、失望与这些没有用的迷信物紧密相连的希望,我们只能在某种程度上进行猜想,但是当我们考虑这些迷信物时,或者当我们评论它们的制作者时,绝不能完全忘记这些事实。”^⑤吉登斯认为,这种宿命论的风气是对一种世俗化风险文化的泛化反应^⑥。因此,现代社会中的巫医信仰可看做

① 哈维兰:《文化人类学》,瞿铁鹏译,上海社会科学院出版社 2006 年版,第 407 页。

② 李沛良:《全球化、现代化与文化多元性:分析香港中、西医药体系的互动》,马戎等主编:《21 世纪:文化自觉与跨文化对话》(一),北京大学出版社 2001 年版,第 389 页。

③ 张传开、陈立新、彭启福:《宗教科学迷信》,南京大学出版社 2001 年版,第 235 页。

④ 高丙中主编:《现代化与民族生活方式的变迁》,天津人民出版社 1997 年版,第 359 页。

⑤ Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, 2nd edn. Oxford: Clarendon press, 1958. pp. 21-22.

⑥ 安东尼·吉登斯著:《现代性与自笔者认同》,赵旭东等译,上海三联书店 1998 年版,第 151 页。

一种与高度现代性有关的困惑与实践的特殊表达。

巫医信仰代表着一个传统的知识体系，阐述了数千年来人类对抗疾病的经验及方法。巫医是传统知识的拥有者。人们向巫医求助，就是向传统知识拥有者寻求帮助。巫医在世界各地都普遍存在，除了根深蒂固的历史影响外，还有深刻的社会现实原因。因此，我们在对巫医进行研究时，绝不能简单地把它看做一种历史残留物，而应当从文化的整体观念出发，将它置于历史进程和社会关系的脉络中加以考量。过去人们普遍认为，巫医是愚昧落后的产物，只要科学昌明发达，巫医就自然趋向消亡。但这种观点不能解释为何在科技发达的今天，人们却仍然十分迷信巫医。中国 20 世纪 50 年代末以来的历次政治运动都伴随着对巫医的严厉批判，特别是“破四旧，立四新”时，工作组进村搜缴经书，捣毁神像法具，揪出巫医进行批斗，试图通过疾风骤雨般的政治运动来消灭巫术活动。在高压政策之下，巫医逐渐退出了人们的生活视野。然而，巫医并没有因轰轰烈烈的政治运动的破坏而彻底消失，而是以更为隐蔽的方式延续下来。在经历长期的社会动荡之后，20 世纪 80 年代又出现了回潮的倾向。类似的情况在世界其他地方也发生过。如 20 世纪 50 年代的非洲，各种巫术活动十分盛行。人们由于惧怕邪术师施法害人，因而在非洲出现了有组织的猎巫运动。运动始于加纳北部，之后扩展到加纳南部，再后又向东波及多哥、达荷美，最后扩展到尼日利亚。运动中众多被指控为妖巫的，或因被迫喝下用血、水和柯拉果制成的毒药而药死，或因拒不承认有罪而被活活打死。由于猎巫运动给非洲社会造成巨大的恐慌和破坏，最后被政府平息下去。非洲一些政府从此试图立法，反对巫术和猎巫。尼日利亚法律规定，惩罚那些自称有施巫术能力的人。在乌干达和坦噶尼喀，巫医和寻猎者有判 5 年徒刑的危险。在肯尼亚，任何自称能运用超自然力的人都会被宣告有罪。但这种做法妨碍了巫医的工作，因而遭到非洲人的藐视。他们认为，由于现代法律反对巫医的工作，反而助长了巫术。在现代非洲城市里，居民仍很惧怕巫术。为保护自己免遭厄运、疾病、失业、不得晋级、考试落榜及人生的各种艰难困苦，人们常求助于占卜师和巫医^①。如果我们意识到巫医几乎是伴随着人类社会而诞生的，而且有可能不会半途便辞别人类而去，那么发现如何采用与现有信仰系统相容的方式展开指导性变迁工作是非常重要的。

在农村医疗事业不断发展及农村医疗保险制度逐渐完善的今天，盘瑶

^① 帕林德：《非洲传统宗教》，张治强译，商务印书馆 1999 年版，第 137—144 页。

人的传统疾病观念与治疗方法仍然发挥着重要的作用，盘瑶村寨中的很多疾病都是靠传统方法治疗的。盘瑶人对传统治疗方法的认同不能简单地归结为思想愚昧、经济落后、缺医少药，而应当认识到它与盘瑶人的传统信仰、知识体系以及现代性困惑是密切联系在一起的。因此，指导性变迁必须重视地方传统，不能忽视变迁的接受者、文化机制和认知分类体系，积极意义的变迁都是在充分动员传统文化机制和充分利用认知分类体系的基础上不断进行调适，以引导人们向有利于社会健康发展的方向变迁。调适是人与人、群体与群体、文化与文化之间互相配合、互相适应的过程，经过调适可以产生彼此间的和谐关系^①。因此，要解决盘瑶医疗卫生变迁中出现的矛盾与冲突，需要对传统医疗与现代医疗进行调适。医务人员对盘瑶群众的医药信仰与行为应有所了解，应当尊重传统信仰与疾病治疗，尽管它们与现代医疗体系大相径庭，但它们已在盘瑶人的观念中根深蒂固，而且传统医疗体系也有一定效果。以嘲讽或简单地加以否定，甚至试图匆促改变古老的医药信仰，很可能导致医疗计划受阻，或者医疗效果不佳^②。人类学指导性变迁研究告诉我们，要解决变迁中出现的问题，有几个促进变迁者行为的因素：（一）对话手段的应用；（二）变迁接受者认可的参与方式；（三）适应于现存模式的创新行为。^③ 笔者以为以上三个因素，如果能在决策层得到充分考虑，对解决盘瑶传统医疗变迁中出现的问题，是大有益处的。

第一，关于对话手段的运用。在制定民族医药规章制度时，不应当完全照搬西医管理体制，不该完全以远离瑶族群众的官员、专家的意见为准，而是要充分考虑广大瑶族群众以及在医院工作、知识水平高的民族医生的意见。对话手段的运用同样适用于现代医疗的推广方面，向瑶族群众广泛宣传医疗卫生知识，增强他们的医疗卫生观念，同时医疗卫生部门还应了解少数民族对疾病、医药的观念与行为，加强与少数民族患者的交流，以减少群众因不了解现代医疗知识而产生的误解。

第二，关于变迁接受者认可的参与方式。瑶族群众对医疗卫生变迁的参与，是以一种被动的方式参与的。对普通瑶族民众而言，因为西医的快速疗效而接纳它。但在具体的治疗过程中，也有不愿意做检查、不愿打针

① 参见张有隽、黎永励、罗宗志、林海等 2001 年广西社科基金项目《变迁与调适——广西山地民族医疗卫生变迁中的问题与对策研究》结题报告，2004 年 12 月，未刊发。

② 埃维·钱伯斯：《应用人类学》，石奕龙译，厦门大学人类学系印，1987 年油印本。

③ 克莱德·伍兹：《文化变迁》，施惟达、胡华生译，云南教育出版社 1989 年版，第 73 页。

等拒斥行为,而且对医院的收费及医护人员的态度常有异议。因此,完全可以采取一些政策上的措施,设法让群众主动参与到一些疾病防治的项目中,使变迁以绝大多数人认可的方式进行。

第三,适于现存模式的创新行为。这需要我们充分考虑传统医疗体系运行的模式及其文化背景,在对现代医疗的创新引进中,如果与传统医疗模式运行相结合,必定取得良好的效果。瑶族传统医疗的医患关系是平等互惠的,是同一文化体系内部成员之间的关系,传统行医者在诊治过程中与病人的交流极具人情味,而且对治疗费用采取的是一种豁达的态度,从来不与病人或家属讨价还价。而病人去医院治疗,发生的是个人与代表异文化的机构的关系,而且是以金钱为媒介,因而医患关系比较紧张,常有病人认为医院收费过高以及没受到应有的尊重。2003年“非典”期间,许多瑶族群众自制草药服用预防疾病。上面两则事例提示我们,现代医生与传统行医者之间展开合作的潜在益处是不言而喻的。格斯菲尔德(Gusfield)在对社会变迁中传统与现代性的问题进行论述时,深刻反思了社会变迁理论中的一些观点。在论及医疗问题时,他认为巫术与医药可以并存而且被同一人群交互使用^①。约瑟夫·格斯菲尔德(Gusfield Joseph)在这里将巫术与医药共存并用,相得益彰作为支持他论点的一个正面实例。斯特拉·婁(Quah Stella)在她主编的关于亚洲国家医疗实践的著作《实用主义的胜利》一书中,列举了许多传统医疗与现代医疗并用的成功案例。她说,在第三世界国家的人民看来,运用传统医疗和现代医疗这两种不同的医疗服务不会有任何冲突;相反他们把现代医疗服务看做传统医疗实践的一种补充^②。约瑟夫·巴斯蒂安(Bastien Joseph)在《鼓与听诊器:民族医学与生化医学在玻利维亚的结合》一书中,列举了玻利维亚民族医学与现代医学成功合作的实例。他介绍了一些诊所的成功事迹。在这些诊所里,现代医护人员、草药郎中和萨满巫师通力合作,尽可能地将生化医疗知识与草药知识、仪式治疗有效地融合在一个完整的诊疗过程之

① Gusfield, Joseph R, *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change*. IN *Social Change: Sources, Patterns, and Consequences*. Amitai Etzioni and Eva Etzioni-Halevy, eds. Second edition. New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973. pp. 333 - 341.

② Quah, Stella R, *The Triumph of Practicality*, IN *the Triumph of Practicality: Tradition and Modernity in Health Care Utilization in Selected Asian Countries*. Stella R. Quah, ed. pp. 1 - 18, Singapore: Institute of Asian Studies, 1989.

中，使疾病诊治的成功率有所提高^①。

以上学者们的研究启发我们，现代医疗在瑶族地区的推广，可利用原有社会的一些因素，以使现代医疗体系更受当地群众欢迎，从而使民族传统医疗卫生的变迁，以便以瑶族群众接受的方式进行^②，而直接挑战传统的信仰——正如经常发生的那样——基本上只会在人们中间制造紧张、混乱和仇恨。

① Bastien, Joseph W, *Drum and Stethoscope: Integrating Ethnomedicine and Biomedicine in Bolivia*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

② 参见张有隽、黎永励、罗宗志、林海等 2001 年广西社科基金项目《变迁与调适——广西山地民族医疗卫生变迁中的问题与对策研究》结题报告，2004 年 12 月，未刊发。

第十章 结语——迷信与理性之间

通过前面几章的叙述，我们对广西盘瑶巫医的历史渊源、文化背景、成巫之路、内部阶序、行医实践、社会角色以及若干现状已有一概括的了解。巫医是医疗与宗教相融合的医疗实践体系，涉及医药信仰、医疗实践、万物有灵、灵魂不灭以及治疗仪式等。盘瑶巫医作为中国少数民族医药文化的一部分，从一个侧面反映了我国少数民族医药文化的粗略形貌。尽管我们论述的盘瑶只是中国少数民族中的一员——瑶族的一个支群，但是我们所叙述之盘瑶巫医，却具有鲜活的特征及代表性。

巫医几乎伴随着人类社会而诞生，历经千年之后竟衰而不绝，迄今仍在一些地区和人群中发挥着重要作用。现代世界，全球化潮流浩浩荡荡，发端于西方文化土壤的西医，在“科学医学”的名义下，作为一种强势的医药文化传播到世界的每一个角落。瑶族地区也不例外。这其实是一个文化交流和调适的过程。在此过程中，研究诸如瑶族等少数民族的传统医疗（包括巫医）有助于克服现代医疗在传播过程中遇到的文化障碍，也有助于我们对现代医疗加以适当的改造，使之更加符合特定民族的需要，从而提高医疗工作质量，有效地保障人民生命安全和身体健康。

瑶族社会是一个与自然为伍，以神灵为伴的社会。神灵观念的存在，为原始宗教提供了土壤，巫术便在这块土壤里生长起来。神灵要操纵人间的吉凶福祸，于是靠联系人神交流的特殊媒介——巫者便随之而生。他们运用奇特的巫术、方技替人祈福解祸甚至治病，满足了群众祛祸纳福及寻找健康的需求。巫医代表着一个传统的知识体系，它阐释了数千年来人们对抗疾病的经验及方法。在当代瑶族社会，现代医疗资源并不普遍，科学医学对某些疾病仍然无能为力，现代教育的普及也相对困难，加之传统信仰根深蒂固的影响，现今瑶族社会传统的疾病观念依然盛行。瑶族人所谓的“病”意义广泛，举凡生理上的大小病痛以及精神萎靡、精神失常、食不甘味、夜不能寐、久婚不孕、家境不顺、命运不昌、人际关系失和等困扰都是“病”。在瑶族地区，无论是日常生活中至今不时发生的疾病，

还是历史文献中提及的疾病，大致可以分为两大类：一是由自然的因素引起的；二是由超自然的因素引起的。瑶族对病源的解释无疑影响着他们应对疾病的方式。由自然因素引起的疾病，主要采用医药来治疗，而由超自然因素引起的疾病，则采用宗教仪式的手段来治疗。当然，有时采用医药—宗教相互配合治疗，即通常所说的“巫医结合，神药两解”。

无论是医药治疗的方法还是宗教仪式治疗的方法，都属于瑶族传统的治疗方法，在瑶族社会中占有重要的地位。事实上，瑶族乡土社会中的很多常见病、多发病，都是靠传统的方法来治疗的。从文中几个病例及巫医的解释中可以看出，在瑶族人的传统疾病观念中，人的身体是传统体系中的一部分，这个体系中的任何一个部分出现了问题，都需要从该体系中寻求答案。这就是为什么很多疾病都要用传统的方法进行治疗，或者说为什么巫医疗法能够产生作用。瑶族传统疾病观显然是把人放在与宇宙的互动关系上来看，因而许多疾病的发生“心因性”占了很大的成分，对于心理影响身体的疾病，传统的巫医的确扮演着安慰病患者的重要角色，所以不难想象巫医仍能在现代的瑶族社会中拥有大多数的病号。

瑶族人对传统治疗方法的依赖反映出他们对传统知识和信仰体系的认同。社会上普遍流行这样的观点，即人们找巫医治病是因为经济困难或缺医少药。这种情况在一些地区是存在的，因为经济发展滞后、医疗资源分配不均在中国是一种普遍现象，瑶族人居住在边远山区，经济困难当然会影响他们的求医行为。但实际情况并非完全如此，不应当把有病找巫医治疗简单地解释为没钱看病。如今现代医疗已传入瑶山，瑶族的医疗条件得到了明显的改善。在新型农村合作医疗服务中，农民看病只需付70%的费用，如果住院治疗则只需付30%的费用，如此政策对农民来说是期盼已久的事。对比看来，除住院及手术治疗外，巫医治疗费用比简单的打针吃药要贵。但瑶族人在很多时候还是选择传统的治疗方法，如举行仪式、服用草药及土办法治疗。如昭平县仙回瑶族乡茅坪村合作医疗诊所，属广西新型农村合作医疗定点机构。诊所里只有蓝日生1位医务人员，治疗科目涉及内科、妇科、外科、儿科、五官科、皮肤科，诊疗费用相当便宜，可是找蓝医生看病的群众并不多。与此相反，茅坪村有14位传统行医者，他们会一些草药知识，有的还兼通巫术知识，收费也不算低，却有不少群众前来求治。这说明瑶族传统疾病观念及治疗方法具有深厚的社会文化基础。瑶族民间医学是一种经验医学，而这种经验的持有者是传统知识的拥有者。因此，瑶族人向传统行医者求助，就是向传统知识拥有者寻求帮助。瑶族传统医疗的医患关系是平等互惠的，是同一文化体系内部成员之

间的关系，传统行医者在诊治过程中与病人的交流极具人情味，而且对治疗费用采取的是一种豁达的态度，从来不与病人或家属讨价还价。在巫医举行治病仪式时，全家人及邻居也可以参与，特别是共同吃饭通过食物分享，把病人从被鬼神所干扰的生病的世界唤回正常的生活。认识了这一点，我们就不难理解瑶族人对巫医的选择不是出于简单的医疗费用问题，而有传统观念及文化认同渗透其间。

今天在瑶族地区有两种医疗体系并存，因此有时候人们在治疗方式的选择上出现了两难及两可的局面。在疾病治疗问题上，通常人们生了病先接受医药治疗，当医药无效或有生命危险而现代医学又无能为力时，人们就开始怀疑药物的可靠性，转而求助于巫医的治疗术。应该说人们对疾病的态度是比较理性的。在卫生条件并不良好的瑶族地区，请巫医和看医生并行互补，或者说巫医弥补了现代医学在偏远山乡的不足。尽管巫医治疗可能没有什么医学效果，但它在病人身上引出的那种精神状态，对于病情或者消失或者有所减轻或许是关键的。然而，生理疾病毕竟不是单靠心理疗法即可痊愈的，因而不能解决人们在救疾疗伤中所遇到的主要问题。在现实生活中，巫医治疗很多时候并没有起作用，因耽误治疗造成不良后果的事件也常有发生。不过，在农村医疗事业逐渐完善的今天，瑶族人的传统疾病观念依然盛行，以治疗仪式驱鬼祛病的传统治疗方式也依然活跃。瑶族人对巫医治疗方法的认同是与他们的传统信仰、知识体系及现代性困惑密切联系在一起的。

巫医涉及传统信仰，不是短期内可以解决的。巫医治疗就心理整合而言，确实有一定的治疗效果。在当代的农村地区，现代医疗资源并不普遍，现代医学对某些疾病依然难以治愈，巫医仍有一定的积极作用。当然，笔者无意为巫医进行辩护。在科学医学发达、社会保险普遍推行的今天，寻求巫医治病显然是不理性的行为，但同时也反映了人们在考量自己生存处境后所决定的择医行为背后的那种冷峻的理性。因此，我们在取缔巫医之前应该考虑到有没有更合理的方法可以代替转移之，有没有更合理的办法来作为他们心理需要上的凭借，在这些更合理的方法不能找到之前却要直接挑战传统——禁绝巫医活动，基本上只会在人们中间制造紧张、混乱和仇恨。而对传统信仰与现代医学进行调和，引导巫医向有利于社会健康的方向发展，也许是一种更为合理而又有效的办法。

附录一：中国瑶族概述*

瑶族是一个历史悠久、迁徙频繁、居住分散的南方山地民族。据2000年第五次人口统计，中国境内有瑶族2615377人，主要分布在广西、广东、湖南、云南、贵州、江西等省区的130多个县市内，其居住形式为大分散、小聚居。其中广西瑶族最多，有1471946人，占全国瑶族人口的56.28%，其次为湖南有704564人，广东有202667人，云南有190610人，贵州有44392人，江西有1198人。瑶族大部分居住在海拔1000米左右的高山密林里，部分居住在石山、半石山区，小部分居住在河谷、丘陵地带。瑶族地域，在以北纬30°和20°，东经102°和120°这四边围成的长方形内，其分布则是沿着从四边形的东北角引向西南角的对角线伸展，呈现出一条很长的走廊形状^①。五岭、十万大山、都阳山、雪峰山、罗霄山、六韶山、哀牢山等山脉横亘其境，山峦奔腾起伏，纵横交错，形成若干大小不等的山麓陡坡，这些都是瑶族建立家园的地方。大多数瑶族居住在两广与湖南接壤的五岭南北地区，形成“南岭无山不有瑶”的分布格局。

瑶族族源可溯至远古时期的“九黎”、“三苗”集团。“九黎”最初活动在黄河长江中下游，后与炎黄部落发生战争，“九黎”集团战败解体，其主体被迫南迁。南迁的九黎后裔后来逐渐强大起来，在江淮地区形成“三苗”集团，与尧舜禹进行长期的战争。“三苗”集团最终战败解体。商周时期，瑶族先民形成以古荆州地区为中心的活动地区，史书称为“荆蛮”、“南蛮”。战国时期，居于楚国境内的部分蛮族被迫向南迁徙，加速了蛮族重心南移的过程。秦汉时期，瑶族先民被称做“盘瓠蛮”。在汉代盘瓠蛮中，“武陵蛮”、“长沙蛮”、“零陵蛮”、“桂阳蛮”与瑶族先

* 由于瑶族内部支系复杂，文化复杂多样，同时受主题、篇幅所限，故有些内容无法在正文中予以展示，兹以附录形式列出，以对正文部分内容进行补充。

① 竹村卓二：《瑶族的历史和文化》，金少萍、朱桂昌译，民族出版社2003年版，第4页。

民关系密切。南北朝以后,瑶族先民以“莫徭”之名见史书。至宋代,瑶族形成单一的人们共同体,主要聚居在湖南境内,部分居住在两广北部。元明时期,由于战争的影响,瑶族被迫大量南迁,不断深入两广腹地。到明代,两广成为瑶族主要分布地区。明末至清代,部分瑶族又自广东、广西分别迁入贵州、云南等地。之后,有的又向西南山区移动,形成今天大分散、小集中的分布局面。直至近代,瑶族一直过着辗转迁徙的动荡生活。部分瑶族明清之际,远徙越南、老挝、缅甸、泰国等东南亚国家。20世纪70年代,部分瑶族又经由泰国以难民的身份“漂洋过海”到达美国、加拿大、法国、瑞士等欧美国家。散居海外的瑶族有60多万人,全部为盘瑶和蓝靛瑶。

瑶族名称复杂多样,可分为他称和自称两种。他称有456种,有的因崇奉盘王被称为“盘瑶”、“盘古瑶”;有的因居住得名“高山瑶”、“平地瑶”、“山子瑶”、“深山瑶”、“浅山瑶”、“东山瑶”、“西山瑶”、“八排瑶”、“东弄瑶”、“西弄瑶”、“东边瑶”、“西边瑶”、“八峒瑶”、“茶山瑶”等;有的因服饰特点被称为“大板瑶”、“细板瑶”、“顶板瑶”、“狗头瑶”、“尖头瑶”、“平头瑶”、“红头瑶”、“红瑶”、“白裤瑶”、“黑裤瑶”、“长衫瑶”、“青衣瑶”、“花瑶”、“花蓝瑶”、“花头瑶”、“花脚瑶”等;有的因与封建王化政策密切与否而得名“生瑶”、“熟瑶”、“良瑶”、“恶瑶”、“民瑶”、“粮瑶”、“正瑶”等;有的因生产生活特点被称为“蓝靛瑶”、“背篓瑶”、“背陇瑶”;有的因刀耕火种、迁徙频繁被称为“过山瑶”;还有的因姓氏多寡而得名“七姓瑶”、“八姓瑶”、“十二姓瑶”、“五姓瑶”等。自称有28种,如“勉”、“优勉”、“祝敦勉”、“董本优”、“土优”、“谷岗优”、“坳标”、“标曼”、“标敏”、“藻勉”、“史门”、“金门”、“甘迪门”、“布努”、“努努”、“布诺”、“瑙格劳”、“努茂”、“杯冬诺”、“炯奈”、“唔奈”、“巴亨”、“优诺”、“拉珈”、“炳多优”、“优念”、“珊介”、“优嘉”等。其中以自称“勉”、“门”、“敏”为最多,占瑶族人口的60%以上。瑶的称谓最早见于唐初姚思廉所著的《梁书·张赞传》,称为“莫徭”。宋代称“徭人”、“徭蛮”。元以后出现“徭”、“蛮徭”的侮辱称谓。中国共产党主张民族平等,在中国人民共和国成立后,根据瑶族群众的意愿,改用“瑶”字,统称“瑶族”。

瑶族居于南方群山环抱之地,其经济生活以农业为主,兼营林业。由于历史原因,瑶族长期以来隐居山林,过着“食尽一山则他徙”的游耕生活。1949年后,瑶族结束了世代漂泊的历史,过上了定居生活。

瑶族纳入中华民族大家庭经历了一个长期的历史发展过程。还在远古

时代，瑶族先民“九黎”、“三苗”就已与华夏民族先民发生了关系。秦汉时期，中央王朝在瑶族先民活动的地区设置“黔中郡”、“长沙郡”和“武陵郡”对瑶族先民进行统治。魏晋南北朝时期，在瑶族先民活动的地区设置“南蛮校尉”、“宁蛮校尉”，封诸“蛮帅”为刺史，以争取蛮人“内附”。唐代，在瑶族先民“莫瑶”居住的“江南道”、“岭南道”诸羁縻州任各族首领为刺史，同时设节度经略使，派兵驻守，加强统治。宋元时期，在瑶族地区建立“以夷制夷”的土官制度，封当地的瑶族首领为刺史、峒主、山官，对瑶族进行统治。明清时期，统治者沿袭宋元剿抚兼施，以夷制夷的政策，封授瑶族首领为瑶首、统领、瑶镇、总甲、瑶长、团总，以统领瑶族，维护治安和向朝廷贡赋。同时在瑶族地区增设州县，委任抚瑶官吏，兼派巡检，加强统治。民国时期，承袭历代王朝的统治政策，进一步在瑶族地区推行民族压迫、民族同化政策：一方面保留清末在瑶族地区建立的统治机构及官吏，如乡、里、保，瑶长、瑶练、团总之类；另一方面推行“开发瑶山”、“开化瑶民”的活动，将乡村保甲制度推广到瑶族地区。历代中央王朝除建立统治机构和直接建立州县对瑶族地区进行统治外，在瑶族社会内部还存在着一种带有原始民主性质的瑶老组织。宋代称瑶老为“瑶酋”、“瑶首”、“峒主”。元明以后，出现“瑶老”之称。瑶老的产生，有的由民主选举产生，有的由神判产生，但多数是群众中有威信的自然形成的公共领袖。瑶老依据族规村约，负责维护内部的社会秩序，调解纠纷，处理案件，管理公共事务与生产活动，主持宗教与祭祀活动，以及组织力量反对外来势力的侵扰等。瑶老分布广泛，不同地区有不同的称呼，如广西南丹、贵州荔波的瑶族叫“庙老”，云南瑶族叫“目老”，桂北、湘南瑶族叫“社老”，广东八排瑶叫“瑶老”，广西十万大山瑶族叫“村老”，广西都安、大化瑶区叫“寨老”，广西金秀瑶族叫“石牌头人”。

瑶族没有统一的民族语言。瑶族使用的语言可分为“勉语”、“布努语”、“拉珈语”和“汉语方言”。勉语是自称“勉”、“门”的瑶族使用的语言，属汉藏语系苗瑶语族瑶语支。说勉语的瑶族约占瑶族总人口的2/3，分“勉”、“金门”、“标敏”、“藻敏”四种方言。布努语是自称“布努”、“努努”、“东努”的瑶族使用的语言，属汉藏语系苗瑶语族苗语支，主要分布在广西西部，分“一瑙”、“巴哼”、“唔奈”、“炯奈”、“优诺”五种方言。拉珈语是自称“拉珈”、他称“茶山瑶”的瑶族使用的语言，属汉藏语系壮侗语族侗水语支，分布在广西金秀瑶族自治县。说汉语方言的瑶族自称为“炳多优”、“优念”、“珊介”、“优嘉”，主要分

布在湖南的江华、江永和广西恭城、富川、钟山、龙胜、灌阳等县。由于各地瑶族的语言差别很大,不同支系之间往往不能通话。瑶族也没有本民族文字。早期瑶族主要用“打木格”的方法记事和传授知识。后来他们通过汉字学习文化知识,并以汉文作为书面交际工具。但是由于经济困难、民族歧视等原因,能进入学校学习汉文的只是少数人。瑶族社会内部的文化遗产主要借用汉字记瑶音、以汉字记瑶语义、用汉字结构创造方块瑶文,用于创作、传抄歌谣、抄写经书,书写乡约、借据、合同、婚约等契约,并用于记事、记账、诉讼、判决。由于方块瑶文借用方块字构成,是表意文字,结构复杂,难认、难写、难记,要学会并能掌握、运用比较困难。

由于历代遭受统治阶层的压迫,避居于生存条件恶劣的深山密林里,加上迁徙不定的游耕生活,宋代以前的瑶族地区几乎没有正规的学校教育。瑶人接受学校教育的机会很少,特别是妇女,几乎没有进过学校。民间生产生活知识与经验的传授,主要是通过传统的家庭教育、社会教育来进行。宋以后,历代统治者在瑶地区办府州县学,鼓励瑶族子弟入学。明代,在瑶族聚居的地方采取“兴教化,立学校”的措施,在府州县设“儒学”,在乡村建“社学”。到清代,统治者为了发展瑶区教育,打破民族歧视造成的界限,在瑶区建立“瑶学”、“官学”、“义学”,从师资选择、岁科两考资格、录取新生名额以及经费等方面给予特殊照顾,鼓励瑶族子弟入学读书。私塾也是瑶族读书识字的重要途径,但只有少数人有机会入私塾读书,而且私塾在瑶山的发展因受到政治、经济等因素的限制,只是断断续续地在部分山寨延续到民国时期。民国年间,推行“开化教育”,在瑶族地区继续办学校,设立“化瑶局”。正规学校教育在瑶区的大规模发展,始于20世纪50年代以后,但因各种条件限制,半个多世纪以来,瑶族学校教育的发展还相当缓慢。据2000年全国各民族文化程度统计,瑶族15岁以上人口1925078人,文盲、半文盲人口404793人,占12.28%,其中15—19岁年龄段的文盲、半文盲占同龄人口的百分比最低,为2.13%,女性在同龄段中的文盲、半文盲率高于男性,为3.13%,而男性为1.23%。文盲、半文盲率随着年龄段的上升而增高,60岁以上年龄段达57.1%^①。

史载瑶族“好五色衣服”,“衣裳斑斓”。在衣服上绣上各种花,身配

^① 国家统计局人口和社会科技统计司、国家民族事务委员会经济发展司:《中国民族人口资料》,民族出版社2003年版,第136—137页。

各种饰物，是瑶族服饰的一大特色。瑶族各支系服饰有所不同，式样多达百余种。瑶族服装制作多采用青色或蓝色、黑色布料。男子喜欢穿对襟或右衽、铜排扣上衣或无领无扣短衫，下身穿宽筒长裤，扎腰带，打绑脚。妇女常穿圆领花边对襟，无领无扣对襟或右衽长衣，下穿挑花长裤或百褶裙，扎红、白、黑等色的绣花腰带，系绣花围裙，也缠绑腿。

瑶族盛行招郎上门。入赘女婿在家庭中享有平等地位。家庭属一夫一妻制的父系核心家庭。家庭规模一般为5人左右，个别能力强的人家保持人数众多的大家庭。子女的血统从父，世系按父系计算，家庭财产按父系继承。无子者，可招侄子或养子作嗣子，但优先在房内选继承人。养子需从养父姓，有财产继承权。有女儿无儿子的可招婿，儿子多的也可出赘。赘婿需从妻姓，也有财产继承权。

瑶族传统的节庆主要有：拜山节、分龙节、防风节、雷王节、除夕、盘王节、祝著节、清明节、目连节、敬鸟节、保苗节、牛王节、社节、春节等。在这些传统节庆中，盘王节、达努节是瑶族最盛大的节日。盘王节又称“做盘王”、“跳盘王”、“还盘王愿”，是瑶族纪念祖先的盛大节日。相传很久以前，瑶族漂洋过海时，遇上强烈风浪，七天七夜不能到达彼岸，有的船只沉入海底，眼看族人行将覆灭，人们想起了万能的始祖盘王，于是纷纷下跪向盘王祈福许愿，说是如果盘王能保佑船只平安到达彼岸，以后将杀猪酬谢。祈福过后，海面风平浪静，所有船只平安地到达对岸。从此往后，为报答盘王的再生之恩，各姓瑶人焚香膜拜，以猪祭奉，子子孙孙保持下去。盘王节的活动内容主要以唱盘王歌和跳长鼓舞为主。在传统的歌舞节目中，由3队盛装打扮的未婚青年男女，在师公（有的地方是歌师）的引领下，演唱《盘王歌》、《流落歌》，师公助手则依歌跳起长鼓舞，复述他们祖先迁徙的历史。达努节，又称“祝著节”、“祖娘节”、“完九节”、“二九节”、“瑶年”，是分布在都安、巴马、大化、马山、平果、隆安等县布努瑶的传统节日。传说布努瑶的始祖密洛陀造天地万物，传下万代子孙。后人为纪念这位始祖的功德，便于她的生日农历五月二十九这天杀牲，集聚宴饮，祝她老人家福如东海、寿比南山，因而成节。祝著节的活动内容主要以打铜鼓、跳舞为主。

瑶族的宗教信仰保留着浓厚的原始宗教色彩，又受到道教的深刻影响。他们信仰以盘王为主要代表的民族祖先神，以社王、地主为代表的地方神，以谷魂、禾魂、山鬼、水怪、木精等为代表的自然神，以三清、玉皇、天府地府、大堂海潘、太尉、十殿王、张天师、李天师、赵元帅、邓元帅、功曹为主要代表的道教诸神。佛教对瑶族也有影响，释迦牟尼、观

音菩萨、天蓬元帅等佛教神名已在瑶族师公经书里出现。19 世纪中叶以后，外国传教士深入一些瑶族地区施医传教，继而设立教堂发展信徒，有少数瑶族改信天主教和基督教。

附录二：盘瑶经书调查表*

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
1	开神光法在内子孙应用 东请西迎	开光	黄金寿	黄元胜	不详	金秀忠良乡 六桂尾屯
2	新抄法书上船乙本在内	设鬼	黄金寿	谭河清	民国三十二年	同上
3	挂三台灯七星灯书	挂灯	黄金寿	黄文秀	民国二十五年	同上
4	依古抄造打醮、开山 法、表榜状疏、吊九良 星、符鬼名、送桃源、 法歌、送癩鬼、名歌 原本	法术	黄金寿	黄文秀	不详	同上
5	杂粮书	占卜	黄金寿	黄金寿	戊辰年	同上
6	白话法九龙水收晒收犯 书本	法术	黄金寿	黄文秀	民国二十五年	同上
7	合婚书上本	占卜	黄金寿	梁厨星	光绪十九年	同上
8	火堂书一本在内十方灵	法术	黄金寿	黄金寿	丁卯年	同上
9	仵犯解结	打斋	黄金寿	覃永礼	1986年	同上
10	送亡法一本	打斋	黄金寿	谭河清	民国五年	同上
11	送亡榜表牌疏一本	打斋	黄金寿	谭河清	民国三年	同上
12	送亡法书全本	打斋	黄金寿	黄春贵	不详	同上
13	新录大经天堂科共书乙 本上卷		黄金寿	谭河清	民国九年	同上

* 此表所列经书是笔者于2002—2010年间在金秀瑶族自治县忠良乡的六桂尾、六雷、古盘、龙表、六音；永福县永福镇下洞碑屯，广福乡百竹梭屯；贺州市黄洞瑶族乡千金组；昭平县仙回瑶族乡茅坪村甲对屯、林场屯、茅坪屯、小林香屯等地盘瑶村寨调查时所收集。这些经书对我们理解盘瑶的宗教信仰有很大的启发意义。

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
14	新抄送乐梅山引书科乙本全内	打斋	黄金寿	潭河清	民国十年	同上
15	师歌书全本在内	做盘王	黄金寿	黄春贵	乙未年	同上
16	新抄孤寒忤食书、吊桥、送孤鬼癩鬼、开山保星在内	法术	黄金寿	潭河清	民国十年	同上
17	送终疏表、开山法、吊九良星	打斋 法术	赵有兴	不详	民国二十一年	金秀忠良乡 古盘屯
18	杂书变席、剑、签梳、变桃符、变屋法、变天牢、变扇、请天神、拆解小番、安社符释社疏、安社王庙符、治病符杂书一本	法术	赵有兴	潭河清	民国五年	同上
19	送鬼杂书	设鬼	赵有兴	潭河清	民国五年	同上
20	送亡忤粮书	打斋	赵有兴	赵有兴	1983年	同上
21	送下桃源用	打斋	赵有兴	赵文昌	1980年	同上
22	求花科法疏意全本	设鬼	赵有兴	潭河清	民国二十一年	同上
23	度师书	挂灯	赵有兴	郑志富	不详	同上
24	番犯书	设鬼	赵有兴		民国二十五年	同上
25	杂粮书	占卜	赵春保	莫国清	1990年	金秀忠良乡 六雷屯
26	送花皇书、设祖墓神、拜师父、上光、招禾魂、立圣、送表、送黄表、雪山在内	法术	赵春保	潭河清	民国五年	同上
27	收犯书一本	设鬼	赵春保	不详	不详	同上
28	求签灵神卦书	占卜	赵春保	不详	不详	同上
29	造挂三台七星灯	挂灯	赵春福	赵法林	民国二十一年	同上
30	盘皇头夜书科一本	做盘王	赵春福	潭河清	不详	同上
31	番犯书	收犯	赵春福	赵法林	民国二十一年	同上
32	家枝簿		赵春福	不详	不详	同上
33	法术书		赵春福	不详	不详	同上
34	安龙谢土飞符	打斋	赵文县	赵法案	宣统己酉年	同上
35	大经书全本		赵文县	赵进连	庚子年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
36	新录送鬼白话书科乙本全在内		赵文县	谭河清	民国癸亥年	同上
37	断签书全本、番犯书全卷		赵文县	谭河清	民国三年	同上
38	开山在内、吊桥保星用、送孤鬼在内、送癫鬼在内		赵文县	赵文兴	民国三年	同上
39	挂三台七星灯疏贰本	疏表	赵文县	赞廷	光绪三十四年	同上
40	新抄开光佛像书科乙本	开光	赵文县	谭河清	民国癸亥年	同上
41	设鬼书		赵文县	不详	不详	同上
42	坐席请圣书全卷		赵文县	不详	不详	同上
43	忏饭书全卷	打斋	赵文县	不详	民国壬申年	同上
44	流落歌	做盘王	赵文县	不详	丙辰年	同上
45	架桥长生桥一卷在内	架桥	赵文县	不详	癸丑年	同上
46	小师接鬼书一本		赵文县	不详	光绪十五年	同上
47	忏饭书	打斋	赵文县	不详	不详	同上
48	盘王书		赵文县	不详	不详	同上
49	接鬼书		赵文县	不详	光绪辛卯年	同上
50	灶鬼疏经书一本		赵文县	不详	不详	同上
51	设鬼书		赵文县	不详	民国甲寅年	同上
52	开光书		赵文县	不详	光绪癸丑年	同上
53	疏表书		赵文县	不详	民国二十年	同上
54	解神意书	做盘王	赵文富	胡永福	民国二十四年	同上
55	杂良书	占卜	赵有先	赵有先	丙寅年	金秀忠良乡龙表屯
56	师公歌	做盘王	赵有先	赵有先	1989年	同上
57	造船招禾、收红赛共内	法术	赵有先	赵进凤	丁卯年	同上
58	架桥招粮魂、奏星供内	架桥	赵有先	赵进凤	丙寅年	同上
59	元奏请神名书	设鬼	赵有先	赵进凤	丁卯年	同上
60	造桥招魂用	架桥	赵有先	赵进凤	不详	同上
61	招禾魂立位用	招禾魂	赵有先	赵进凤	不详	同上
62	杂法书	法术	赵有先	赵进凤	癸未年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
63	家先书	祭祖	赵有先	赵进凤	乙丑年	同上
64	投师问卦	占卜	赵有先	赵进凤	乙丑年	同上
65	叫帝书	法术	赵有先	赵进凤	丙寅年	同上
66	力鬼为师父在内	设鬼	赵有先	赵进凤	不详	同上
67	解关斩煞	设鬼	赵有先	赵有先	甲戌年	同上
68	说花鬼解关煞	设鬼	赵有先	赵有先	辛巳年	同上
69	忏饭书	打斋	赵有先	赵有先	不详	同上
70	挂灯书	挂灯	赵有先	赵进凤	丙寅年	同上
71	送入度老君上船用	挂灯	赵有先	赵进凤	癸亥年	同上
72	八仙洞歌古言用	歌本	赵有先	赵进凤	癸亥年	同上
73	送梅山拾捌洞	打斋	赵有先	赵进凤	癸亥年	同上
74	打醮开山用	打醮	赵有先	赵进凤	民国三十三年	同上
75	打醮榜	打醮	赵有先	赵进凤	壬寅年	同上
76	杂白话设小释罪用	设鬼	赵有先	赵进凤	丁卯年	同上
77	寄房疏一本	拜寄	赵有先	赵进凤	戊辰年	同上
78	送颠书	设鬼	赵有先	赵有先	辛巳年	同上
79	小法物一卷	法术	赵有先	赵进凤	丙寅年	同上
80	送亡法	打斋	赵有先	赵进凤	民国元年	同上
81	大堂火炼城法	法术	赵有先	赵进凤	1949 年	同上
82	安龙设花杂书	打斋	赵有先	赵进凤	民国三十三年	同上
83	求雨神目书	求雨	赵有先	赵进凤	甲寅年	同上
84	雪山水法用	法术	赵有先	赵进凤	不详	同上
85	送亡疏表	打斋	赵有先	不详	不详	同上
86	还愿歌书	做盘王	赵有先	赵有先	辛巳年	同上
87	合婚书共甲子歌	占卜歌本	赵有先	赵进凤	1981 年	同上
88	红事话根	婚姻	赵成秀	赵成秀	1994 年	同上
89	三庙王书	设鬼	赵成秀	赵成秀	1986 年	同上
90	初戒疏表牒、中戒疏表	挂灯	赵成秀	赵成秀	1988 年	同上
91	明隔传度书、书表师用	挂灯	赵成秀	赵成秀	1989 年	同上
92	新人入门吹堂	婚姻	赵成秀	赵成秀	不详	同上
93	开光点像	开光	赵成秀	赵成秀	1987 年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
94	度戒书	挂灯	赵成秀	赵成秀		同上
95	开坛执圣玉帝意者	挂灯	赵成秀	赵进凤	1993 年	同上
96	架十保桥长生桥桥头桥尾疏表全齐在内	架桥	赵成秀	赵成秀	1995 年	同上
97	盘皇小歌词一本	做盘王	赵成秀		民国二十二年	同上
98	家先书	祭祖	赵成秀	赵成秀	1996 年	同上
99	盘王坐席唱	做盘王	赵成秀	李正元	不详	同上
100	人王书		赵成秀	赵成秀	民国三十年	同上
101	求签书	占卜	赵成秀	龙善荣	民国二十七年	同上
102	打醮放水、灯孤寒宝杆书一本共用	打醮 打斋	赵成秀	赵成秀	1987 年	同上
103	打醮书	打醮	赵成秀	赵成秀	民国三十年	同上
104	疏古书一本		赵成秀	赵成秀	1991 年	同上
105	送亡书	打斋	赵成秀	赵成秀	1990 年	同上
106	火炼书	法术	赵成秀	赵成秀	不详	同上
107	杆饭书下杆用	打斋	赵成秀	赵成秀	民国三十年	同上
108	送终过梅山书、送终过梅山科文	打斋	赵成秀	赵成秀	1987 年	同上
109	大经书全本		赵成秀	赵成秀	1987 年	同上
110	架十保桥、桥头桥尾共本	架桥	赵成秀	赵成秀	1999 年	同上
111	杂粮书	占卜	赵成秀	赵成秀	1986 年	同上
112	法书	法术	庞有坤	庞有坤	1962 年	同上
113	打醮书	打醮	庞有坤	不详	民国二十九年	同上
114	东西宅论	占卜	庞有坤	不详	民国三年	同上
115	请筵白话书	打斋	庞有坤	庞有坤	1992 年	同上
116	请筵书一本入筵红白三内	打斋 婚姻	庞有坤	庞有坤	1999 年	同上
117	杂粮书	占卜	庞有坤	庞有坤	2001 年	同上
118	送梅山	打斋	庞有坤	庞文荣	不详	同上
119	咒食书乙本	打斋	庞有坤	庞有坤	1991 年	同上
120	送亡疏表书	打斋	庞有坤	庞有坤	不详	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
121	火炼书	法术	庞有坤	庞有坤		同上
122	送乐梅山	打斋	庞有坤	庞有坤	1999 年	同上
123	解关书、遇房疏在内	设鬼拜寄	庞有坤	不详	1997 年	同上
124	送亡桥咒食	打斋	庞有坤	庞有坤		同上
125	杂良书	占卜	庞有坤	庞有坤	1998 年	同上
126	疏表书	书表	庞有坤	庞有坤	1986 年	同上
127	设诸大神疏表牒阴阳祖先在内	请神	庞有坤	庞有坤	1996 年	同上
128	度暗山传红堂赛打百貳天醮安太山	法术	庞有坤	庞有坤	1962 年	同上
129	度师力圣书、上云台书	挂灯	庞有坤	庞有坤	不详	同上
130	合婚书	婚姻	不详	不详	不详	同上
131	架桥	架桥	庞有坤	庞有坤	不详	同上
132	法书乙本	法术	庞有坤	庞有坤	不详	同上
133	法书一卷	法术	庞有坤	庞有坤	1986 年	同上
134	架三台灯、七星桥招禾、解关煞、过暗山、送癩在内	度戒设鬼法术	庞有坤	庞有坤	1987 年	同上
135	杂书	法术	庞有坤	庞有坤	1965 年	同上
136	造船招禾	招禾魂	庞有坤	庞有坤	不详	同上
137	请神目	请神	庞有坤	庞有坤	不详	同上
138	过火炼、送亡咒食灵牌、引魂幡共一本	法术打斋	庞有坤	庞有坤	不详	同上
139	设投师问卦	占卜	庞有坤	庞有坤	1985 年	同上
140	设家先用在根道尾	祭祖	庞有坤	庞有坤	1985 年	同上
141	挂三台七星灯书	挂灯	庞有坤	庞有坤	1985 年	同上
142	庞家祖宗根源		庞有坤	庞有坤	不详	同上
143	造船书	法术	庞有坤	庞有坤	不详	同上
144	番犯专书	设鬼	庞有坤	庞有坤	不详	同上
145	杂书	法术	庞有坤	庞有坤	不详	同上
146	盘皇书	做盘王	庞有坤	庞有坤	1997 年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
147	挂灯书用	挂灯	庞成富	庞成富	1990 年	金秀忠良乡 六音屯
148	装槽上船用	度戒	庞成富	庞成富	1990 年	同上
149	杂流表引牒书一卷	书表	庞成富	庞成富	2000 年	同上
150	庞姓宗枝流水簿		庞成富	庞成富	2000 年	同上
151	师公书	做盘王	赵如昌		不详	永福镇 下洞碑屯
152	戒民书	挂灯	赵如昌		壬午年	同上
153	打醮书	打醮	赵如昌		己卯	同上
154	还盘皇第二夜用	做盘王	赵如昌		辛巳年	同上
155	杂粮书	占卜	赵如昌		癸未年	同上
156	打醮安龙	打醮	赵如昌		不详	同上
157	各种用途书		赵如昌		甲子年	同上
158	设各种用途内有安坟、 设鬼鬼、花皇鬼	设鬼	赵如昌		壬午年	同上
159	送终疏表行程牒修路牒 十王总表在内	打斋	赵进龙		不详	永福广福乡 百竹支屯
160	解食仵饭书一本	打斋	赵进龙		壬申年抄	同上
161	超度大经书一部	挂灯	赵进龙		1993 年	同上
162	盘皇目录	做盘王	赵进龙		丙寅年	同上
163	香火三朝、设灶鬼、三 样疏在内、赦罪香火、 三朝圣皇黄表在内	法术	赵进龙		壬申年	同上
164	设花鬼	设鬼	赵进龙		同治甲子年	同上
165	挂灯传度书一本	挂灯	赵进龙		不详	同上
166	架桥书	架桥	赵进龙		己丑年	同上
167	戒民书	度戒	赵进龙		壬申年	同上
168	请三朝王书用		赵进龙		不详	同上
169	开坛书一本	打斋	赵进龙		壬午年	同上
170	合婚	婚姻	赵进龙		1988 年	同上
171	请禁鬼名书一本		赵进龙		不详	同上
172	架桥、设花鬼、葬坟、 设坟、安坟在内	杂法	赵进龙		戊寅年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
173	传度挂灯书一本在内	挂灯	赵进龙		壬申年	同上
174	盘皇歌书一本第二夜用	做盘王	赵进龙		壬申年	同上
175	正席书三十六段	做盘王	赵进龙		甲申年	同上
176	盘王初夜歌书一本	做盘王	赵进龙		癸酉年	同上
177	超度传本	挂灯	黄元定		光绪二十二年	同上
178	甲子歌	歌本	黄元定		丙子年	同上
179	戒民书	挂灯	黄元定		1913 年	同上
180	小杂法书一本	法术	黄元定		1913 年	同上
181	忏饭书一本	打斋	黄元定		丁卯年	同上
182	度暗山书	设鬼	黄元定		1943 年	同上
183	家枝曲书一本		黄元定		庚申年	同上
184	抛衣排神位、香火三庙表皮、奏怪表皮、造船书差将在内	疏表	黄元定		辛未年	同上
185	开坛书一本		黄元定		丁酉年	同上
186	二十四诸天、聪明符、收红堂晒、请神名合婚书一本	法术	黄元定		甲午年	同上
187	解禁	设鬼	黄元定		1991 年	同上
188	架桥书	架桥	黄元定		辛未年	同上
189	度戒书表	度戒	黄元定		光绪十四年	同上
190	送怪、解释香火表疏	设鬼	黄元定		光绪二十年	同上
191	十殿名、梅山法主请名用	设鬼	黄元定		辛酉年	同上
192	第二夜流落、三庙皇书一本	做盘王	黄元定		壬申年	同上
193	闲时忏饭书	打斋	黄元定		己未年	同上
194	意者书招禾在内	招禾魂	黄元定		辛未年	同上
195	法书全本	法术	黄元定		光绪三十三年	同上
196	送亡书一本、闲时暗屋在内	打斋	黄元定		1947 年	同上
197	送鬼扎鬼书、保老结筵在内	设鬼	黄元定		己丑年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
198	送亡书全本	打斋	黄元定		癸巳	同上
199	终书 意一卷、超度一卷、送桃源洞一卷在内	打斋	黄元定		光绪三十一年	同上
200	歌堂使者 太平敬词书	做盘王	黄元定		光绪三十一年	同上
201	传度疏文阴阳牒	挂灯	黄元定		不详	同上
202	表文书	疏表	黄元定		民国二十年	同上
203	香火三庙释罪疏表、五谷表在内	疏表	黄元定		甲戌年	同上
204	打醮在内、度戒变醮坛、设花鬼 番犯 引师 征罡	设鬼	黄元定		己卯年	同上
205	释罪天地父母 礼社疏表在内	设鬼	黄元定		光绪二十二年	同上
206	释罪师父疏表 奏怪疏表	设鬼	黄元定		己卯年	同上
207	隔猪瘟、保胎符、开山法在内	法术		黄法贵	庚辰年	同上
208	打醮法在内、番犯书、送火星鬼、设花鬼在内	设鬼	黄元定		乙巳年	同上
209	杂法书退卡、退沙、收晒、雪山法	法术	黄元定		不详	同上
210	送亡超度 架桥 移社 安龙目录在内	打斋、架桥、设鬼	黄元定		民国三十年	同上
211	家枝簿		黄元定		庚辰年	同上
212	初夜歌书一本	做盘王	黄元定		不详	同上
213	送十程	打斋	黄元定		光绪三十年	同上
214	合婚书	占卜	黄元定		光绪十年	同上
215	挂灯传度书	挂灯	黄元定		光绪三十二年	同上
216	打犯、退卡、雪山法	法术	黄元定		同治八年	同上
217	请三庙王用	请神	黄元定		戊寅年	同上
218	开山疏表书一本	疏表	黄元定		庚辰年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
219	超度大经书一部	打斋	黄元定		不详	同上
220	安龙	打醮	黄元定		不详	同上
221	孤魂忏悔书一部	打斋	黄元定		不详	同上
222	送终十殿表文 超度青词在内	打斋	黄元定		戊甲年	同上
223	安龙地里共在内	打醮	黄元定		光绪十一年	同上
224	盘古大歌词二卷	还愿	赵有福		光绪二十四年	贺州黄洞乡 千金组
225	拜师父上光	上光	赵有福		光绪二十四年	同上
226	拜祖师	上光	赵有福		光绪二十四年	同上
227	请圣咒经	还愿	赵有福		不详	同上
228	下本还愿歌	还愿	赵有福		不详	同上
229	上本请圣歌	还愿	赵有福	赵有福	1988 年	同上
230	下本还愿歌	还愿	赵有福		不详	同上
231	中本接圣还愿歌书	还愿	赵有福		不详	同上
232	还愿下席歌词	还愿	赵有福		己卯年	同上
233	开坛完盆执圣用本	还愿	赵有福		1987 年	同上
234	还愿招禾 开天门全书	还愿	赵有福		1996 年	同上
235	安龙奠土 表疏符在内	安龙	赵有福		不详	同上
236	下本流落解神意	还愿	赵有福		2006 年	同上
237	送终表疏在内	打斋	赵有福	赵富鸿	1962 年	同上
238	挂七星灯 写表书一卷	挂灯	赵有福	赵有福	1989 年	同上
239	白话书一本	打斋 还愿	赵有福	赵有福	1987 年	同上
240	白箍通用	打斋	赵有福	赵有福	1987 年	同上
241	开天门请 圣共合一本	请神	赵有福		不详	同上
242	还愿歌堂愿 请歌点席	还愿	赵有福		不详	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
243	天师妙诀	看风水	赵有福	邓元东	1997 年	同上
244	集良书	看日子	赵有福		1997 年	同上
245	杂法书	法术	赵有福	曾祖父	不详	同上
246	请圣科戒度文二本合订本	度戒 请圣	赵有福	赵有福	1986 年	同上
247	二戒表疏书一卷	度戒表	赵有福		1988 年	同上
248	请圣科戒度文二本合订本	度戒 请圣	赵有福	赵有福	1986 年	同上
249	二戒表疏书一卷	度戒表	赵有福		1988 年	同上
250	敷舒黄道书一卷	度戒	赵有福		1988 年	同上
251	仰帅上船 挂大罗灯书一本	度戒	赵有福		1986 年	同上
252	传度二戒 书表写表疏用	度戒	赵有福	赵有福	1996 年	同上
253	正度三戒 法书一卷在内	度戒	赵有福	周兆熊	不详	同上
254	加职书	加职	赵有福		不详	同上
255	杂良陈子性同论	看风水	赵有福	周兆熊	1984 年	同上
256	传度三戒 过筵总书一卷	度戒	赵有福	周兆熊	1986	同上
257	三戒证盟法书	度戒	赵有福	周兆熊	不详	同上
258	贺星拜斗书一本	度戒	赵有福	赵有福	不详	同上
259	起游书一卷	度戒	赵有福		不详	同上
260	传度下大堂禁用三戒传度上卷	度戒	赵有福	赵有福	1988 年	同上
261	白筵用法书	打斋	赵有福		不详	同上
262	三十六通天大醮四府状 表疏钱关青词疏	打醮	赵有福	赵有福	己卯年	同上
263	三戒引度法书一卷	度戒	赵有福		不详	同上
264	七星二戒度筵三十六通天大醮	打醮	赵有福	赵有福	己卯年	同上
265	建三十六通天大醮榜挂 幡亟状总在	打醮	赵有福	赵有福	己卯年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
266	许小位安龙清醮过筵疏表引符对联一本	打醮	赵有福		1983 年	同上
267	建醮朝供三朝科一本	打醮	赵有福		不详	同上
268	二戒中度打三十六通天大醮过筵	打醮	赵有福		不详	同上
269	建醮施孤救蒙山角运	打醮	赵有福		1993 年	同上
270	建醮施孤用	打醮	赵有福		1993 年	同上
271	三十六通天大醮表疏引在内	打醮	赵有福	赵有福	己卯年	同上
272	释香火三朝拆解表疏在内		赵有福	赵有福	1987 年	同上
273	流了解神意	还愿	赵有福		1983 年	同上
274	送神百合	送神	赵有福	赵有福	乙巳年	同上
275	还愿伸香意者参考用书	还愿	赵有福	赵有福	不详	同上
276	送终疏表引牒榜共一本	打斋	赵有福	赵有福	1982 年	同上
277	送神大元宵歌共内	送鬼	赵有福	赵有福	不详	同上
278	小拆解过筵（联东古本许愿与目录黄幡大拆解办做不同）	冤家鬼	赵有福	赵有福	不详	同上
279	祈雨意水状谢土疏谢坟疏意	求雨	赵有福	盘万福	1999 年	同上
280	小拆解过筵（联东古本许愿与目录黄幡大拆解办做不同）		赵有福		不详	同上
281	祈雨疏意、水状谢土、谢坟疏、亡师阳据失漏	疏表	赵有福		不详	同上
282	开山疏表引一本	打醮	赵有福	赵有福	1994 年	同上
283	天水弟子承接流传	杂法	赵有福		不详	同上
284	龙灯点谢	还愿	赵有福		不详	同上
285	答谢龙神通用		赵有福	毛世生	不详	同上
286	开大堂光用	开光贺像	赵有福	赵有福	1968 年	同上
287	盘王郎香烟额路筵愿一应在	半补赛愿	赵有福	赵有福	1987 年	同上

续表

编号	经书名称	用途	收藏者	抄写人	抄写时间	采集地点
288	杂看百物等项	看怪	赵有福	赵有福	1996 年	同上
289	合婚书	合婚	赵有福	赵有福	1984 年	同上
290	上本流落共上光在内	还愿	赵有福	赵有福	1997 年	同上
291	陈子性全书	风水	赵有福		不详	同上
292	赵姓姻缘流水簿	还愿	赵有福		1993 年	同上
293	家先书一本	祭祖	李贵县	赵成县	1983 年	昭平县仙回乡 林场屯
294	架桥书	架桥	盘成庆	赵成县	2008 年	同上
295	还愿送神日书一部	还愿		赵成县	不详	同上
296	圣皇王书 1 卷	还愿	庞有明	李文官	1987 年	昭平县仙回乡 甲对屯
297	送亡书壹本孤魂供饭 在内	打斋	李文官	李文官	1991 年	同上
298	送桥书一本	架桥		李文官	1993 年	同上
299	送亡书一本沙城经	打斋		李文官	1988 年	同上
300	解关书一本	设鬼		李文官	不详	同上
301	经疏表书一本	疏表	李文官	李文官	1996 年	同上
302	忏饭戒食科	打斋	李文官	李文官	1988 年	同上
303	杂良书一本	看日子		李文官	1988 年	同上
304	请翁	还愿	盘知龙	盘成府	不详	昭平县仙回乡 小林香屯
305	杂良书	看日子	盘知龙	盘成府	不详	同上
306	第二夜大歌书	还愿	盘有德	盘成府	不详	同上
307	流落书全卷	还愿	盘有德	盘成府	不详	同上
308	杂用还愿上光话语全卷	还愿	盘法应	盘成府	不详	同上
309	疏表书一本	疏表	盘成府	盘成府	不详	同上
310	中度二戒	度戒		盘成府	2003 年	同上
311	中度二戒	度戒		盘成府	2003 年	同上
312	挂灯书一本	挂灯		盘成府	不详	同上
313	结新婚斩杀	婚姻		盘成府	1986 年	同上
314	拾殿科文一部	打斋	盘法教	盘成府	1992 年	同上
315	送丧书	打斋		盘成府	2007 年	同上
316	挂灯书	挂灯	盘成庆	盘成庆	不详	昭平县仙回乡 茅坪屯
317	中度二戒书	度戒	盘成庆	盘成庆	不详	同上

参考文献

一 中文部分

(一) 古代典籍

1. 《方輿胜览》。
2. 《公羊传》。
3. 《管子》。
4. 《古今医统》。
5. 《广雅》。
6. 《国朝文汇》。
7. 《黄帝内经》。
8. 《淮南子》。
9. 《韩昌黎集》。
10. 《吕氏春秋》。
11. 《论语》。
12. 《岭外代答》。
13. 《山海经》。
14. 《世本》。
15. 《说苑》。
16. 《史记》。
17. 《太元》。
18. 《逸周书》。

(二) 地方史志

1. 清·陆燾纂修：《昭平县志》，乾隆二十五年刻本。

2. 清·清柱等纂修：《平乐府志》，嘉庆十年刻本。
3. 清·周诚之纂：《龙胜厅志》，道光二十六年刊。
4. 清·道光《永明县志》。
5. 清·光绪《兴宁县志》。
6. 清·姚柬之：《连山绥徭厅志》。
7. 清·顾炎武：《天下郡国利病书》。
8. 清·李来章撰，黄志辉校注：《连阳八排风土记》，中山大学出版社 1990 年版。
9. 民国·张自明：《马关县志》。
10. 顾英明修，曹骏纂：《荔浦县志》，民国三年刻本。
11. 谢次颜、潘鼎新修，黄文观等纂：《凤山县志》，民国十九年抄本。
12. 潘宝疆、卢世标纂修：《钟山县志》，民国二十三年铅印本。
13. 黄崑山、虞世熙修，唐载生、廖澡纂：《全县志》，民国二十四年铅印本。
14. 凌锡华修，彭征朝纂：《连山县志》，1928 年版。
15. 何天瑞修，桂玷纂：《西宁县志》，1937 年版。
16. 刘远锋修，陈宗瀛纂：《乐昌县志》，1934 年版。
17. 广西地方志编纂委员会编：《广西通志·民俗志》，广西人民出版社 1994 年版。
18. 金秀瑶族自治县志编委会：《金秀瑶族自治县志》，中央民族学院出版社 1992 年版。
19. 金秀瑶族自治县卫生局汇编：《广西壮族自治区金秀瑶族自治县卫生志》，2002 年刊印。

(三) 民间文献

1. 《白话法九水收晒收犯书全本》。
2. 《大经书全本》。
3. 《大共石牌》。
4. 《度师书乙本》。
5. 《番犯全书》。
6. 《法术书》。
7. 《解神意书》。
8. 《盘皇头夜书科一本》。

9. 《送下桃源用》。
10. 《送亡法书一本》。
11. 《疏表书》。
12. 《杂粮书》。
13. 《造挂三台七星灯书》。

(四) 研究论著

学术著作

1. 埃维·钱伯斯 (Avi Chambers):《应用人类学》, 石奕龙译, 厦门大学人类学系印 1987 年油印本。
2. 埃文思·普里查德 (E. E. Evans - Prichard):《原始宗教理论》, 孙尚扬译, 商务印书馆 2001 年版。
3. 埃文思普里查德:《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》, 覃俐俐译, 商务印书馆 2006 年版。
4. 安德鲁·斯特拉森 (Andrew Strathern)、帕梅拉·斯图瓦德 (Pamela Stewart):《人类学的四个讲座: 谣言、想象、身体、历史》, 梁永佳、阿嘎佐诗译, 人民出版社 2005 年版。
5. 阿尔贝多 (Alberto Villoldo):《印加能量疗法: 一位人类学家的巫士之旅》, 许桂绵译, 台北生命潜能文化事业有限公司 2004 年版。
6. 安东尼·吉登斯 (Anthony Giddens):《现代性与自我认同》, 赵旭东等译, 三联书店 1998 年版。
7. 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 年版。
8. 陈邦贤:《中国医学史》, 团结出版社 2006 年版。
9. 陈国强主编:《文化人类学词典》, 浙江人民出版社 1990 年版。
10. 陈耀庭:《道教礼仪》, 宗教文化出版社 2003 年版。
11. 陈玫奴:《从命名谈广西田林盘古瑶人的构成与生命的来源》, 台北唐山出版社 2003 年版。
12. 差博·卡差·阿南达 (Chob. Kacha Ananda):《泰国瑶人——过去、现在和未来》, 谢兆崇、罗宗志译, 民族出版社 2006 年版。
13. 蔡佩如:《穿梭天人之际的女人》, 台北唐山出版社 2001 年版。
14. 董增龄:《国语正义》, 巴蜀书社 1985 年版。
15. 董建辉:《政治人类学》, 厦门大学出版社 1999 年版。
16. 杜继文主编:《佛教史》, 江苏人民出版社 2006 年版。

17. 邓有铭、盘福东：《瑶族农民起义史》，漓江出版社 1993 年版。
18. 渡边欣雄：《汉族的民俗宗教》，周星译，台北地景企业股份有限公司 2000 年版。
19. 奉恒高主编：《瑶族通史》，民族出版社 2007 年版。
20. 菲奥纳·鲍伊（Fiona Bowie）：《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社 2004 年版。
21. 弗思（Raymond Firth）：《人文类型》，费孝通译，华夏出版社 2002 年版。
22. 弗雷泽（James Frazer）：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，新世纪出版社 2006 年版。
23. 费孝通、王同惠：《花蓝瑶社会组织》，江苏人民出版社 1988 年版。
24. 福柯（Michel Foucault）：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，三联书店 2007 年版。
25. 盖建民：《道教医学》，宗教文化出版社 2001 年版。
26. 郭淑云：《原始活态文化：萨满教透视》，上海人民出版社 2001 年版。
27. 郭维利、陆进强、潘怿晗、向开、何文钜：《盘村变迁》，民族出版社 2007 年版。
28. 《过山榜》编写组：《瑶族〈过山榜〉选编》，湖南人民出版社 1984 年版。
29. 高丙中主编：《现代化与民族生活方式的变迁》，天津人民出版社 1997 年版。
30. 广东编辑组：《连南瑶族自治县瑶族社会调查》，民族出版社 2009 年版。
31. 广西编辑组：《广西瑶族社会历史调查》（第一至九册），民族出版社 2009 年版。
32. 广西民族研究所编：《壮、瑶历史科学讨论会论文集》，广西民族研究所 1962 年印。
33. 广西民族学院赴泰国瑶族考察组：《泰国瑶族考察》，广西人民出版社 1992 年版。
34. 宫哲兵：《千家峒运动与瑶族发祥地》，武汉出版社 2001 年版。
35. 格里戈连科（Григоренко, А. Ю.）：《形形色色的巫术》，吴兴勇译，上海人民出版社 1992 年版。

36. 格尔兹 (Clifford Geertz):《地方性知识》,王海龙、张家瑄译,中央编译出版社 2004 年版。

37. 格尔兹:《文化的解释》,纳日碧力戈、郭于华、李彬、罗红光、田青译,上海人民出版社 1999 年版。

38. 何国强:《围屋里的宗族社会》,广西民族出版社 2002 年版。

39. 胡德才、苏胜兴主编:《大瑶山风情》,广西民族出版社 1990 年版。

40. 胡新生:《中国古代巫术》,人民出版社 2010 年版。

41. 胡起望、范宏贵:《盘村瑶族》,民族出版社 1983 年版。

42. 黄钰、黄方平:《国际瑶族概述》,广西民族出版社 1993 年版。

43. 黄贵权:《本土民族学视野中的靛村瑶族——那洪村蓝靛瑶文化的调查与研究》,云南民族出版社 2003 年版。

44. 哈维兰 (William A. Haviland):《文化人类学》,瞿铁鹏、张钰译,上海社会科学院出版社 2006 年版。

45. 吉田祯吾:《宗教人类学》,王子今译,陕西人民教育出版社 2006 年版。

46. 金秀瑶族史编纂委员会:《金秀大瑶山瑶族史》,广西民族出版社 2002 年版。

47. 金泽:《宗教人类学导论》,宗教文化出版社 2001 年版。

48. 乔健编:《印第安人的诵歌》,张叔宁译,广西师范大学出版社 2004 年版。

49. 乔治·福斯特 (George M. Foster)、芭芭拉·加勒廷·安德森 (Barbara Gallatin Anderson) 等:《医学人类学》,陈华、黄新美译,台北桂冠图书股份有限公司 1992 年版。

50. 基思·托马斯 (Keith Thomas):《巫术的兴衰》,芮传明译,上海人民出版社 1992 年版。

51. 克莱德·伍兹 (Clyde M. Woods):《文化变迁》,施惟达、胡华生译,云南教育出版社 1987 年版。

52. 柯克·约翰逊 (Kirk Johnson):《电视与乡村社会变迁:对印度两村庄的民族志调查》,展明辉、张金玺译,中国人民大学出版社 2005 年版。

53. 卡洛斯·卡斯塔尼达 (Carlos Castaneda):《寂静的知识》,鲁宓译,内蒙古人民出版社 1998 年版。

54. 孔飞力 (Philip A. Kuhn):《叫魂——1768 年中国妖术大恐慌》,

陈兼、刘昶译, 上海三联书店 2002 年版。

55. 林惠祥:《文化人类学》, 商务印书馆 1934 年版。

56. 林昭庚:《中国医学通史》, 人民卫生出版社 2000 年版。

57. 林富士:《汉代的巫者》, 稻乡出版社 2004 年版。

58. 林富士主编:《礼俗与宗教》, 中国大百科全书出版社 2005 年版。

59. 梁钊韬:《中国古代巫术》, 中山大学出版社 1999 年版。

60. 李零:《中国方术续考》, 中华书局 2006 年版。

61. 李亦园:《信仰与文化》, 台北巨流图书公司 1983 年版。

62. 李亦园:《人类的视野》, 上海文艺出版社 1993 年版。

63. 李亦园:《李亦园自选集》, 上海教育出版社 2002 年版。

64. 李亦园:《宗教与神话》, 广西师范大学出版社 2004 年版。

65. 李默:《韶州瑶人——粤北瑶族社会发展跟踪调查》, 中山大学出版社 2004 年版。

66. 李默、房先清编:《连南八排瑶族研究资料》, 广东省社会科学院 1983 年印。

67. 练铭志、马建钊、李筱文:《排瑶的历史与文化》, 广东人民出版社 1992 年版。

68. 廖炯然:《瑶民概况》, 中华书局 1948 年版。

69. 吕大吉:《宗教学通论新编》, 中国社会科学出版社 1998 年版。

70. 吕大吉、何耀华主编:《中国各民族原始宗教资料集成·瑶族卷》, 中国社会科学出版社 1998 年版。

71. 拉德克利夫-布朗 (A. R. Radcliffe - Brown):《安达曼岛人》, 梁粤译, 广西师范大学出版社 2005 年版。

72. 刘晓明:《中国符咒文化大观》, 百花洲文艺出版社 1995 年版。

73. 刘昭瑞:《考古发现与早期道教研究》, 文物出版社 2007 年版。

74. 刘小幸:《彝族医疗保健——一个观察巫术与科学的窗口》, 云南人民出版社 2007 年版。

75. 列维-布留尔 (Levy - Bruhl):《原始思维》, 丁由译, 商务印书馆 2004 年版。

76. 列维-斯特劳斯 (Levi - Strauss):《野性的思维》, 李幼蒸译, 商务印书馆 1997 年版。

77. 列维-斯特劳斯:《结构人类学》(1), 张祖建译, 中国人民大学出版社 2006 年版。

78. 利奇 (Edmund Leach):《文化与交流》, 卢德平译, 华夏出版社

1991 年版。

79. 罗宾·布里吉斯 (Robin Briggs):《与巫为邻:欧洲巫术的社会和文化语境》,雷鹏、高永宏译,北京大学出版社 2005 年版。

80. 马书田:《中国道教神》,团结出版社 2006 年版。

81. 孟慧英:《寻找神秘的萨满世界》,西苑出版社 2005 年版。

82. 孟慧英:《西方民俗学史》,中国社会科学出版社 2006 年版。

83. 孟慧英:《彝族毕摩文化研究》,民族出版社 2003 年版。

84. 孟慧英:《中国北方民族萨满教》,社会科学文献出版社 2000 年版。

85. 毛宗武、蒙朝吉、郑宗泽:《瑶族语言简志》,民族出版社 1982 年版。

86. 毛宗武:《瑶族勉语方言研究》,民族出版社 2004 年版。

87. 马赛尔·毛斯 (Marcel Mauss):《社会学与人类学》,余碧平译,上海译文出版社 2003 年版。

88. 莫斯、于贝尔:《巫术的一般理论·献祭的性质与功能》,杨渝东、梁永佳、赵丙祥译,广西师范大学出版社 2007 年版。

89. 莫利斯 (Brin Morris):《宗教人类学》,周国黎译,今日中国出版社 1992 年版。

90. 马林诺夫斯基 (Malinowski):《文化论》,费孝通译,华夏出版社 2002 年版。

91. 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,李安宅译,中国民间文艺出版社 1986 年版。

92. 马雷特 (R R Marett):《心理学与民俗学》,张颖凡、汪宁红译,山东人民出版社 1988 年版。

93. 莫金山:《瑶族石牌制》,广西民族出版社 2000 年版。

94. 莫金山:《瑶案沉思录》,香港展望出版社 2005 年版。

95. 纳日碧力戈等:《人类学理论的新格局》,社会科学文献出版社 2001 年版。

96. 南达 (Nanda, S.):《文化人类学》,刘燕鸣、韩养民编译,陕西人民教育出版社 1987 年版。

97. 庞新民:《两广瑶山调查》,中华书局 1935 年版。

98. 彭兆荣:《摆贝:一个西南边地的苗族村寨》,生活·读书·新知三联书店 2004 年版。

99. 彭兆荣:《人类学仪式的理论与实践》,民族出版社 2007 年版。

100. 普洛格 (Plog, F.)、D. G. 贝茨 (Bates):《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。
101. 帕林德 (E. G. Parrinder):《非洲传统宗教》, 张治强译, 商务印书馆 1999 年版。
102. 钱钟书:《管锥篇》, 中华书局 1979 年版。
103. 卿希泰、唐大潮:《道教史》, 江苏人民出版社 2006 年版。
104. 覃光广编:《中国少数民族宗教概览》, 中央民族学院科研处 1982 年印。
105. 覃迅云、李彤主编:《中国瑶医学》, 民族出版社 2001 年版。
106. 任国荣:《瑶山两月观察记》, 国立中山大学历史语言研究所 1928 年版。
107. 任宗权:《道教手印研究》, 宗教文化出版社 2005 年版。
108. 任宗权:《道教章表符印文化研究》, 宗教文化出版社 2006 年版。
109. 宋兆麟:《巫与巫术》, 四川民族出版社 1989 年版。
110. 宋兆麟:《巫覡——人与鬼神之间》, 学苑出版社 2001 年版。
111. 苏胜兴:《瑶族故事研究》, 辽宁民族出版社 1998 年版。
112. 石奕龙:《应用人类学》, 厦门大学出版社 1996 年版。
113. 涂尔干 (Emile Durkheim):《宗教生活的基本形式》, 渠东汲喆译, 上海人民出版社 1999 年版。
114. 特德 C. 卢埃林 (Ted C. Lewellen):《政治人类学导论》, 朱伦译, 中央民族大学出版社 2009 年版。
115. 唐兆民:《瑶山散记》, 文化供应社 1948 年版。
116. 童恩正:《人类与文化——童恩正学术文集》, 重庆出版社 2004 年版。
117. 王厚安主编:《水族医药》, 贵州民族出版社 1997 年版。
118. 王玉德:《长江流域的巫文化》, 湖北教育出版社 2005 年版。
119. 王章伟:《在国家与社会之间——宋代巫覡信仰研究》, 香港中华书局 2005 年版。
120. 汪宁生:《文化人类学调查——正确认识社会的方法》, 文物出版社 2002 年版。
121. 吴永章:《瑶族史》, 四川民族出版社 1993 年版。
122. 文镛盛:《中国古代社会的巫覡》, 华文出版社 1999 年版。
123. 沃林斯 (Fredric D. Wolinsky):《健康社会学》, 孙牧虹、冯韵

文等译, 社会科学文献出版社 1999 年版。

124. 维克多·特纳 (Victor Turner):《象征之林: 恩登布人仪式散论》, 赵玉燕、欧阳敏、徐洪峰译, 商务印书馆 2006 年版。

125. 乌丙安:《中国民间信仰》, 上海人民出版社 1996 年版。

126. 夏建中:《文化人类学理论学派》, 中国人民大学出版社 1997 年版。

127. 夏之乾:《神判》, 生活·读书·新知三联书店 1990 年版。

128. 徐祖祥:《瑶族的宗教与社会——瑶族道教及其与云南瑶族关系研究》, 云南人民出版社 2006 年版。

129. 谢剑:《连南排瑶的社会组织》, 香港中文大学出版社 1993 年版。

130. 杨鹤书、李安民、陈淑濂:《八排文化》, 中山大学出版社 1990 年版。

131. 杨伯峻:《论语译注》, 中华书局 2000 年版。

132. 《瑶族简史》编写组:《瑶族简史》, 广西民族出版社 1983 年版。

133. 云南省编辑组编:《云南苗族瑶族社会历史调查》, 云南民族出版社 1982 年版。

134. 易华:《少数民族科技》, 中央民族大学出版社 1994 年版。

135. 游乾桂:《心灵医师——中国的宽心术》, 中国友谊出版公司 1999 年版。

136. 袁同凯:《走进竹篱教室——土瑶学校教育的民族志研究》, 天津人民出版社 2004 年版。

137. 周策纵:《古巫医与“六诗”考: 中国浪漫文学探源》, 上海古籍出版社 2009 年版。

138. 周蔚、徐克谦译著:《人类文化启示录》, 学林出版社 1999 年版。

139. 张光直:《中国青铜时代》, 生活·读书·新知三联书店 1990 年版。

140. 张紫晨:《中国巫术》, 上海三联书店 1999 年版。

141. 张有隽:《瑶族宗教论集》, 广西瑶学会编 1986 年印。

142. 张有隽:《瑶族历史与文化》, 广西民族出版社 2001 年版。

143. 张有隽:《瑶族传统文化变迁论》, 广西民族出版社 1992 年版。

144. 张有隽:《人类学与瑶族》, 广西民族出版社 2002 年版。

145. 张声震主编:《还盘王愿》,广西少数民族古籍整理出版规划办公室 2002 年印。

146. 张声震主编:《壮族通史》,民族出版社 1997 年版。

147. 张传开、陈立新、彭启福:《宗教科学迷信》,南京大学出版社 2001 年版。

148. 招子明、陈刚主编:《人类学》,中国人民大学出版社 2008 年版。

149. 竹村卓二:《瑶族的历史和文化》,金少萍、朱桂昌译,民族出版社 2003 年版。

150. 朱狄:《信仰时代的文明:中西方文化的趋同与差异》,中国青年出版社 1999 年版。

151. 庄孔韶主编:《人类学通论》,山西教育出版社 2004 年版。

152. 詹鄞鑫:《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社 2001 年版。

学术论文

1. 安东潜:《韩国瑶族文化研究现状与课题》,玉时阶主编:《中越跨境瑶族经济与文化交流国际学术研讨会论文集》,民族出版社 2011 年版。

2. 巴莫阿依:《凉山彝族的疾病信仰与仪式医疗》(上、下),《宗教学研究》2003 年第 1—2 期。

3. 奔厦·泽米:《普米族原始宇宙观初探》,《思想战线》2008 年第 2 期。

4. 陈斌:《瑶族神判法述论》,《云南教育学院学报》1993 年第 2 期。

5. 《财经》记者:《医疗改革艰难突破——专访国务院经济体制改革办公室副主任李剑阁》,《新华文摘》2000 年第 8 期。

6. 符友丰:《“醫”字新释:兼考医、巫先后》,《医古文知识》2004 年第 2 期。

7. 傅安辉、余达忠:《九寨侗族的巫师、屋山头与款组织》,《黔东南民族师专学报》2000 年第 5 期。

8. 费孝通:《盘村瑶族》“序”,民族出版社 1983 年版,第 1—16 页。

9. 高发元、朱和:《中国西南少数民族巫蛊文化中的性爱主题》,《民族研究》2005 年第 2 期。

10. 顾卫临:《医患关系何时“化干戈为玉帛”》,《瞭望》2000 年第 18 期。

11. 胡起望、华祖根：《瑶族研究概述》，胡起望、华祖根主编：《瑶族研究论文集》，中南民族学院民族研究所 1985 年版。

12. 黄贵权、李清毅：《瑶族度戒初探》，广西瑶学会编：《瑶学研究》第 3 辑，广西民族出版社 1993 年版。

13. 江应樑：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，刘耀荃、李默编：《乳源瑶族调查资料》，广东省社会科学院 1986 年版。

14. 雷金流：《广西茶山瑶的石牌政制》，《民俗》第三、四期合刊，国立中山大学出版 1943 年版。

15. 雷泽光：《广西北部盘古瑶还愿法事》，刘耀荃、李默编：《乳源瑶族调查资料》，广东省社会科学院 1986 年印。

16. 梁钊韬：《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，刘耀荃、李默编：《乳源瑶族调查资料》，广东省社会科学院 1986 年印。

17. 李本高：《“尤人”是瑶族主源初探》，《广西民族研究》1985 年第 1 期。

18. 李筱文：《排瑶“送鬼治病”的巫术行为》，《瑶族论集》，1999 年内部刊印。

19. 李小红：《巫觋与宋代社会》，浙江大学博士学位论文，2004 年。

20. 李沛良：《全球化、现代化与文化多元性：分析香港中西医药体系互动》，马戎、周星主编：《21 世纪：文化自觉与跨文化对话》（一），北京大学出版社 2001 年版。

21. 李永祥：《彝族的疾病观念与传统疗法》，《民族研究》2009 年第 4 期。

22. 罗宗志：《瑶族传统医疗体系变迁初探——金秀盘瑶的个案》，徐杰舜、周建新主编：《人类学与当代中国社会》，黑龙江人民出版社 2002 年版。

23. 罗宗志：《生命经验底下的信仰疗法：广西一个盘瑶村落的巫医研究》，周建新主编：《寻山问野》，民族出版社 2006 年版

24. 罗宗志：《百年来西方人类学巫术研究综述》，《广西民族研究》2006 年第 3 期。

25. 罗宗志：《百年来人类学巫医研究的综述与反思》，《百色学院学报》2007 年第 4 期。

26. 罗宗志：《近百年来中国巫术研究综述》，曹中建主编：《中国宗教研究年鉴·2005—2006》，宗教文化出版社 2008 年版，第 533—547 页。

27. 罗宗志：《信仰的无形之手——大瑶山盘瑶巫师群体权力研究》，

中山大学人类学系博士学位论文, 2009 年。

28. 廖明君:《瑶族非物质文化遗产保护现状与对策》, 张有隽等主编:《瑶学研究》第 6 辑, 香港展望出版社 2008 年版。

29. 刘耀荃、胡起望:《1949—1984 年我国瑶族研究综述》, 乔健、谢剑主编:《瑶族研究论文集》, 民族出版社 1988 年版。

30. 拉尔夫·林顿 (Ralf Lindon) 著, 陈志平译:《本土主义运动》, 史宗主编:《20 世纪西方宗教人类学文选》, 上海三联书店 1995 年版。

31. 列维斯特劳斯著, 于锦绣译:《象征的效应》, 史宗主编:《20 世纪西方宗教人类学文选》, 三联书店 1995 年版。

32. 卢西娅·奥芭 (Lucia Obi, M. A.)、宋馨 (Shing Muller) 著:《瑶族之宗教文献: 概述巴伐利亚州立图书馆之馆藏瑶族手本》, 詹春媚译,《民俗曲艺》2005 年第 12 期。

33. 马力:《医巫同源与分离》,《贵州大学学报》1998 年第 6 期。

34. 米沙·季捷夫 (Mischa Titiev) 著, 李培荣等译:《研究巫术和宗教的一种新方法》, 史宗主编:《20 世纪西方宗教人类学文选》, 上海三联书店 1995 年版。

35. 盘朝月:《瑶族支系及其分布浅谈》,《贵州民族研究》1988 年第 1 期。

36. 彭兆荣:《人类学仪式研究评述》,《民族研究》2002 年第 2 期。

37. 彭兆荣:《仪式音乐叙事中的族群记忆——广西贺州地区瑶族“还盘王愿”仪式音乐分析》, 曹本冶主编:《中国民间仪式音乐研究·华南卷》(下), 上海音乐学院出版社 2007 年版。

38. 沈晋贤:《医巫同源研究》,《南京中医药大学学报》2003 年第 4 期。

39. 孙钟文:《钱钟书评“信巫不信医”》,《医古文知识》2004 年第 4 期。

40. 孙秋云:《湘南桂北地区当代瑶族人家宗教信仰的变迁》,《贵州民族研究》1993 年第 3 期。

41. 宋恩常:《瑶族道教的特点》, 广西瑶学会编:《瑶学研究》第 3 辑, 广西民族出版社 1993 年版。

42. 坦比亚 (S. J. Tambiah) 著, 李培荣等译:《论巫术行为的形式和意义》, 史宗主编:《20 世纪西方宗教人类学文选》, 上海三联书店 1995 年版。

43. 童恩正:《中国古代的巫》,《中国社会科学》1995 年第 5 期。

44. 王启梁:《少数民族农村法治秩序建构的路径选择》,方慧主编:《少数民族地区习俗与法律的调适——以云南省金平苗族瑶族傈族自治县为中心的案例研究》,中国社会科学出版社2006年版。

45. 乌仁其其格:《蒙古族萨满医疗的人类学阐释:以科尔沁博的医疗活动为个案》,中央民族大学博士学位论文2005年。

46. 魏代金:《神汉和巫婆能治好精神病吗?》,《科教周刊》2009年10月15日,第4版。

47. 韦森:《习俗的本质与发生机制探源》,《中国社会科学》2000年第5期。

48. A. Z. 沃格特(A. Z. Vogt)、K. C. 沃格特(K. C. Vogt):《列维-斯特劳斯在玛雅人中》,陈观胜译,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,三联书店1995年版。

49. 沃尔特·B. 坎农(W. B. Cannon):《“巫蛊”死亡论》,李培荣译,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店1995年版。

50. 维克多·特纳(Victor Turner)著,李培荣等译:《作为社会过程之一阶段的占卜》,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店1995年版。

51. 维克多·特纳、伊迪丝·特纳:《宗教庆典仪式》,维克多·特纳编,方永德等译:《庆典》,上海文艺出版社1993年版。

52. 徐仁瑶:《关于瑶族源于古“瑶民”初探》,《民族研究》1983年第5期。

53. 修注陶:《苗族疾病观念及其传统的治疗方法》,谭厚锋译,《黔东南社会科学》1990年第1期。

54. 萧梅:《唱在巫路上——广西靖西壮族“魔仪”音声的考察》,曹本冶主编:《中国民间仪式音乐研究》(下),上海音乐学院出版社2007年版。

55. 杨民康、吴宁华:《瑶族“还盘王愿”、“度戒”仪式音乐及其与梅山教文化的关系》,曹本冶主编:《中国民间仪式音乐研究·华南卷》(上),上海音乐学院2007年版。

56. 雅克·穆勒瓦纳(Jacques Lemoine):《过山瑶的巫术及自笔者形象的再设》,广西瑶学学会编:《瑶学研究》第3辑,广西民族出版社1993年版。

57. 雅克·勒穆瓦纳:《勉瑶的历史与宗教初探》,《广西民族研究》

1994年第4期。

58. 雅克·勒穆瓦纳：《论瑶族文化及有关问题》，乔健、谢健、胡起望主编：《瑶族研究论文集》，民族出版社1988年版。

59. 雅克·勒穆瓦纳：《瑶族挂灯度戒仪式中的龟象征》，广西民族研究所编《瑶族研究论文集》，广西人民出版社1992年版。

60. 杨善华、梁晨：《农民眼中疾病的分类及其“仪式性治疗”——以河北Y县NH村为例》，《社会科学》2009年第3期。

61. 佚名：《龚育之谈反对伪科学》，《民主与法制》1999年第17期。

62. 佚名：《南排湾牡丹乡巫医研究与原住民医疗保健教育》，<http://blog.yam.com/shinear/article/6043093>。

63. 佚名：《中国西南少数民族宗教中的道教法术探析》，<http://www.hanminzu.com/bbs/dispbbs.asp?boardid=136&id=210755>，2008年4月24日上传。

64. 佚名：《赞比亚巫医泛滥》，http://i.eol.cn/blog_read.php?topicd=53416，2005年12月28日上传。

65. 佚名：《环球视野：巫医是印尼老百姓求医问药的首选》，<http://www.sina.com.cn>，2005年3月11日上传。

66. 佚名：《印度尼西亚：千人等待小巫医》，<http://www.sinchew-i.com/commentary/node/8716?page=1>，2009年2月11日上传。

67. 佚名：《美国医院首次引入萨满巫医用巫术治疗病人》，<http://www.scol.com.cn>，2009年9月21日上传。

68. 张得水：《新石器时代典型巫师墓葬剖析》，《中原文物》1998年第4期。

69. 张劲松：《瑶族度戒调查及其雉戏初探》，《长沙水电师专学报》1990年第2期。

70. 张冠梓：《近代瑶族社会控制研究》，《广西民族研究》1994年第2期。

71. 张泽洪：《瑶族宗教与道教关系的再考察——以瑶族度戒为例》，张有隽等主编：《瑶学研究——非物质文化遗产保护与传承》第6辑，香港展望出版社2008年版。

72. 赵家旺：《瑶族神符》，《广西民族研究》1992年第4期。

73. 赵家旺：《瑶族招魂简述》，《广东民族学院学报》1992年第1期。

74. 赵家旺：《瑶族度戒与道教斋戒》，《广东民族学院学报》1990年

第3期。

75. 詹鄞鑫:《巫医治疗“有效性”析论》,《华东师范大学学报》1999年第6期。

调查报告

1. 刘昭瑞:《一个瑶族师公和他的信仰世界》,2008年11月,未刊发。

2. 张有隽、黎永励、罗宗志、林海:《变迁与调适——广西山地民族医疗卫生变迁中的问题与对策研究》,2001年广西社科基金项目结题报告,2004年12月,未刊发。

二 外文部分

(一) 日文文献

1. 白鸟芳郎编:《瑶人文书》,东京株式会社讲谈社1975年版
2. 大日方大乘:《佛教医学の研究》,东京风间书房1965年版。
3. 吉元昭治:《道教と不老长寿の医学》,东京平河出版社1989年版。
4. 笠原清一:《上支那の巫医に就いて》,《史苑》第11卷第3、4期合刊,1938年,第325—333页。
5. 木村明史:《宋代の民间医疗と巫覡观——地方官による巫覡取缔の一侧面》,《东方学》2001年第101辑。

(二) 英文文献

1. Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1992.
2. Bastien, Joseph W, *Drum and Stethoscope: Integrating Ethnomedicine and Biomedicine in Bolivia*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
3. C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*. University of California Press, 1961.
4. Frazer, J. G, *The Golden Bough*, Third Edition, Vol. 1. London: Macmillan, 1980.
5. Groot, J. J. M, *The religious System of China*, Vol. 6, Leyden: E. J. Brill, 1910.
6. Gusfield, Joseph R, *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in*

the Study of Social Change. IN Social Change: Sources, Patterns, and Consequences. Amitai Etzioni and Eva Etzioni - Halevy, eds. Second edition. pp. 333 - 341. New York: Basic Books, Inc. Publishers, 1973.

7. Horacio Fabrega, Jr. and Daniel B, Silver, *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan*. Stanford University Press, 1973.

8. Hsu, Francis L. K, *Religion, Science and Human Crises: A Study of China in Transition and its Implications for the West*. London: Routledge & K. Paul, 1952.

9. Levy - Bruhl, Lucien, *Primitive Mentality*. Boston: Beacon Press, 1910.

10. Lessa, W. A. , and Vogt, E. z. eds, *Reader in Comparative Religion*. Evanston: Row, Peterson and Co, 1958.

11. Malinowski, B, *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul, 1922.

12. Myron J, Aronoff, "Introduction" . In Religion and Politics, Political Anthropology. ed. New Brunswick, N. J. : Transaction Books, 1983. Vol. 3.

13. Malefijt, Annemarie, *Religion Culture*. New York: The Macmillan Co, 1968.

14. Peter Kunstader, *Autonomy and Integration of Social System: The Yao Mountain Population and Their Neighbors*, in Peter Kunstader ed. Southeast Tribes, Minorities, and Nations Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1967.

15. Quah, Stella R, *The Triumph of Practicality*, IN the Triumph of Practicality: Tradition and Modernity in Health Care Utilization in Selected Asian Countries. Stella R. Quah, ed. pp. 1 - 18, Singapore: Institute of Asian Studies, 1989.

16. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, 2nd edn. Oxford: Clarendon press, 1958.

17. Schwartz, Howard and Jerry Jacobs, *Qualitative Sociology: A Method to the Madness*. New York: Free Press, 1983.

18. Tylor, E. B, *Primitive Culture*. New York: H. Holt, 1877.

19. Tylor, E. B, *Anthropology*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1960.

20. Turner, *Religious Specialists*. in Lehmann, A. C. and Myers, E. Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural. California: Mayfield Publishing Company, 1985.

21. Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960.

后 记

本书是国家社会科学基金西部项目的最终研究成果。课题终于结题了，我如释重负。望着窗外皎洁的月光，我的思绪飘回6年前的盛夏。2004年冬，时年27岁的我承担了国家社会科学基金西部项目《信仰治疗——广西盘瑶巫医研究》，课题组成员有李远龙、农辉峰、韦丹芳等人。然而，他们因各种原因最终没有参与本书的研究工作。2005年秋，我考上中山大学人类学专业博士生。读博士4年期间，因学业负担沉重，课题研究都是在断断续续中进行。2009年博士毕业，我返回广西民族大学任教，开始全身心投入课题研究中。如果从资料采集算起，本书的写作已历时6个春秋，至今总算有一点结果了。

我从本科到博士学的都是人类学专业。田野工作是人类学的基石，它的基本要求叫做“参与观察”，简单说来就是跟当地人同吃同住共同生活。这样的调查很艰难。尽管我在生活上得到了房东的精心照顾，但由于语言、饮食、风俗以及气候、地理环境上的差异，无论是在生理上还是心理上，都遭受了一定程度的痛苦。这些痛苦，我只举一个例子：2010年夏季，我带梁宏章等7位同学在昭平县仙回瑶族乡茅坪村作田野调查。由于水土不服、虫子叮咬，我眼睛肿痛，眼眶发黑，腿脚生疮，而梁宏章同学则全身生满疥疮。最痛苦的是，除了患疥疮奇痒难忍外，夜间席子下还有小虫不时地叮咬，让人难以安然入睡。当时正值盛夏，旧患难以痊愈，而疥疮数量还在增加，令人发愤。由于山里缺医少药，我们只好请人开摩托车送至山外治疗。

作田野调查不独辛苦，有时还会遇上危险。2009年仲夏，从金秀大瑶山石洋屯返回古盘屯的途中，由于雨天路滑，我搭乘的摩托车滑出了路面。好在是靠山的一侧，另一侧是数十米高的山坡，倘若滑下，后果会很严重。在我的田野经历中，这样的危险已经不是第一次了，相信人类学者

大都遇到过。因此，我也不怎么在意。

但田野调查中的种种不快，都已在盘瑶父老乡亲们对我的关爱中、在师友、领导、同事以及家人对我的期待、鼓励和祝福中烟消云散，使我最终圆满地完成了田野调查。如今课题完成，虽时空迥异，却丝毫不减我对他们的感激之情。

感谢我的博士生导师中山大学社会学与人类学学院刘昭瑞教授、硕士生导师广西民族大学民族学与社会学学院张有隽教授，他们对我的课题研究帮助甚大。刘先生于百忙之中两次与我一同前往贺州市黄洞瑶族乡盘瑶村寨进行调查，还为我审阅了“西方人类学巫术研究综述”部分的文稿，并提出了许多宝贵的修改意见。张先生不顾年岁已高，带我远赴桂北瑶族山区选取考察点。让我永生难忘的是，在走访灵川县青狮潭镇东源村老寨屯时，张先生因劳累过度心脏病发作，我整夜都守候在先生身边，随时做好请人连夜抬先生出山抢救的准备。也许是瑶族始祖盘王显灵让张先生平安地度过了那个艰难的夜晚。两位恩师用他们的辛劳与智慧帮我完成课题研究，对他们我深怀感激和敬意。

感谢广西民族大学民族学与社会学学院院长周建新教授、书记吕俊彪教授、副院长吴国富副教授、副院长黄家信教授、李玉雄副书记、李强珍副院长及谢崇安教授、王柏中教授，广西民族大学瑶学研究中心常务副主任玉时阶教授，广西民族大学壮学研究中心常务副主任李富强教授、雷冠忠老师，广西民族大学科研处梁桂娥副处长、张丽娟科长、何玉艳科长，对本书研究予以极大的关怀和支持；感谢广西民族大学中文学院盘美花老师对瑶语翻译所给予我的有力帮助。

感谢台湾清华大学人类学研究所博士生陈玫玟女士与我结伴走访桂北瑶山，并承担了大量经书、法器、神像画的拍摄工作。

感谢挚友香港浸会大学博士后姚华松先生、中南民族大学民族学博物馆陈桂先生对我的关心，他们的关心驱散了我田野调查中的孤寂。

感谢金秀瑶族自治县忠良乡六卜屯、六雷屯、六桂尾屯、龙表屯、古盘屯、大德屯、小德屯、石洋屯、六努屯、六音屯、六门屯、柑子冲屯、能段屯、山界屯、十八家屯；宁明县爱店镇丈鸡屯、琴么屯；永福县永福镇银洞村下洞碑屯，广福乡广福村百竹枝屯；灵川县青狮潭镇东源村老寨屯；资源县河口瑶族乡冲坪村低冲坪屯；恭城瑶族自治县三江乡三联村鲤鱼山屯；贺州市黄洞瑶族乡三岐一组、千金组、园林组、龙湾组，贺街镇

联东村牛路冲组；昭平县富逻镇瑶山村牛角组，仙回瑶族乡茅坪村甲对组、古定组、林场组、小林香组、小亮组等盘瑶村寨的父老乡亲。感谢他们接受我们这些远道而来的外族人，进入村子没完没了地打听他们的家长里短。特别要感谢赵德宝、黄金寿、赵有兴、冯文县、冯金明、盘志富、庞福贵、赵龙兴、冯春寿、庞有福、覃庆龙、赵成县、盘成县等及其家人在生活起居上对我的关心和照顾。他们想方设法让我吃好、睡好，让我在瑶山度过了一段终生难忘的日子。感谢黄福财、赵如昌、黄元定、李进龙、赵启凤、肖元清、赵文县、赵文富、赵有兴、黄金寿、赵成寿、庞有坤、赵有先、庞有福、李文坤、盘志富、盘进元、庞成富、赵成德、郑有禄、黄金胜、赵德福、赵有福、赵贵府、赵文甫（都江村）、李进保、赵文甫（三岐村）、邵顺财、黄锦秀、邵顺锦、赵成县、李文官、盘成府、盘成官、黄元金、陈秀英等人慷慨地接纳我分享他们的地方性知识。

感谢金秀瑶族自治县民族局、灵川县民族局、恭城瑶族自治县民族局、永福县民族局、昭平县民族局、金秀瑶族自治县忠良乡人民政府、资源县河口瑶族乡人民政府、兴安县华江瑶族乡人民政府、昭平县仙回瑶族乡人民政府的热情接待和有益的指导意见。感谢桂林市民委副主任赵天明先生、梧州市人民检察院梁昌记先生、昭平政协主席梁春花女士、昭平县职中校长周良华先生、昭平县四中严老师、昭平县仙回瑶族乡人民政府副乡长林敏女士，金秀瑶族自治县民族局副局长谢家强先生、赵兰芳女士，永福县民族局黄通坤先生，昭平县民族局吴增强先生，贺州市黄洞瑶族乡政协副主席赵文甫先生等给课题调查提供了大量具体的帮助。

感谢 2006 级本科生盘丙英、刘志艳及 2007 级本科生高崧耀、陈锦均、庞武春等同学帮我查阅了部分广西府州志资料；2007 级本科生林荣秀同学帮我整理还花桥仪式资料，杨芜慧同学提供了女巫资料；2008 级本科生梁宏章同学帮我制作部分表格及整理过火炼仪式资料，黄奕强同学帮我画手诀、罡步图和收集民间医药资料；2010 级硕士研究生潘用学同学帮我查阅了部分文献资料；感谢 2008 级硕士研究生雷韵同学帮我校对英文提要及目录。

感谢我的家人这些年来对我一如既往的关爱。漫长的求学生涯，长期的田野考察，让我们聚少离多。本书凝聚着他们的情感，浸透着他们的牵挂！

最后，谨以此书献给我敬爱的父亲。从我着手课题研究时起，父亲就

在病床上忍受着病痛的折磨。2008 年那个寒冬，父亲撒手离开了我们。如今我再也聆听不到父亲那熟悉的声音了。远在天国的父亲，您知道吗？您可是我生命中的守护神。

学海无涯，一路走来，倍感艰辛。我再次由衷地感谢领导、师长、同事、朋友、学生和家人的关怀和支持，谢谢大家！

罗宗志 谨识

2012 年 6 月 20 日