



## 目次

<p> <b>通訊 4 号発行にあたって</b> ..... 3  <b>I. ヤオ族文化研究所 所員一覽</b> ..... 4  <b>II. ヤオ族文化研究所活動</b> ..... 4  <b>III. ヤオ族文化研究所獲得資金</b> ..... 9  <b>IV. 研究報告</b> ..... 10              藍山县过山瑶族信仰仪式的巫道构成及价值 ..... 11              簡述过山瑶的光崇拜与信仰 ..... 15              浅谈瑶歌在当代社会的利用和创意 ..... 20              建幡传度： 閩山派的传承、整合与宣示 ..... 23              Registers and Transmission in Celestial Master and Later Daoism ..... 40              Yubu 禹步 in Yao manuscripts ..... 50         </p>	<p>             廣田律子               張勁松               馮榮軍               盤榮富               叶明生               Terry F. Kleeman               Lucia Obi (歐雅碧)         </p>
--	--

瑶族盘王祭祀仪式及其音乐的比较研究 .....	69
—以湖南蓝山县与资兴市瑶族为例—	
	赵书峰
ユーミエンにおける〈家先〉祭祀 .....	82
—タイと藍山県との〈家先単〉の比較—	
	吉野晃
祭祀儀礼と盤王伝承 .....	88
—儀礼の実施とテキスト—	
	廣田律子
送船儀礼の比較研究 .....	107
—一年中行事の送船と度戒儀礼の送船—	
	三村宜敬
第二回国際ヤオ族伝統文化研討会 —資源と創意— 総括報告 .....	123
	丸山宏
オックスフォード文献調査 .....	132
	吉野晃
ヤオ族春節調査 .....	133
	廣田律子

## 通 訊 4 号 発 行 に あ た っ て

ヤオ族文化研究所 所長  
廣田律子

通 訊 4 号 を お 届 け し ま す 。

今回神奈川大学国際交流事業に採択され2012年8月27日～28日に長沙で実施した、国際シンポジウム“第2回国際瑶族伝統文化研究会—資源と創意—”に発表された研究所所員の論文10本を再録します。丸山先生がシンポジウムの成果のまとめをしてくださいました。

2012年11月24日～30日にオックスフォードボードリアン図書館で行なったヤオ族文献調査について吉野先生が報告してくださいました。

2013年春節の藍山県調査の聞き書きについて廣田が報告を行ないました。

最近の研究所の活動についてですが、2013年の8月に神奈川大学に趙金付さん、馮栄軍さん、盤栄富さんを招聘し、度戒儀礼と還家愿儀礼の補足調査を行ないました。9月から来日した趙付佑さんにインフォーマントとして協力を得、藍山県ヤオ族の基礎言語を記録する言語班を立ち上げました。言語班の活動は、神奈川大学アジア研究センター研究課題「湖南省藍山県過山系ヤオ族の言語学的研究」に基づきます。度戒儀礼還家愿儀礼の復元作業については、継続して進めています。データの整理については度戒儀礼で収録した動画のウェブサイト上の程序へのアップロード及び複数のカメラの収録データの同期作業を続けています。収集した文献資料のうち南山大学所蔵のテキストについて1点1点内容を確認し目録作りを進めています。今後も引き続き研究成果を公開して参りたく考えます。

蛇足ですが「科研費NEWS」2012年度VOL.4に最近の研究成果トピックスのコーナーで「ヤオ族の儀礼知識と儀礼文献の保存・活用・継承」の活動が掲載されました。

# I. ヤオ族文化研究所 所員一覽

所長	廣田律子			
研究員	佐野賢治	泉水英計	高城玲	
研究所客員教授	夏宇繼	Terry F. Kleeman		
研究所客員研究員	張勁松	松本浩一	吉野晃	丸山宏
	淺野春二	森由利亜	蔡文高	
研究協力者	佐川潤子	李利	広川英一郎	三村宜敬
	Lucia Obi	丸山蘇素卿	内藤久義	譚静
	大木都志男	財津直美	岡田浩司	馮米軍
	趙金付	趙書峰	侯莉娜	盤米富
	黄愛平	加藤光一郎	張晶晶	趙付佑
	葉明生	吉川雅之		

敬称略、順不同、簡体字は日本漢字に変更。

# II. ヤオ族文化研究所活動

※ 2013年7月現在

## 1. 研究会開催状況

2012年		2013年	
ヤオ族度戒儀礼調査第34回研究会	2012/01/08	ヤオ族度戒儀礼調査第41回研究会	2013/01/27
ヤオ族度戒儀礼調査第35回研究会	2012/03/10	ヤオ族度戒儀礼調査第42回研究会	2013/03/24
ヤオ族度戒儀礼調査第36回研究会	2012/04/07	ヤオ族度戒儀礼調査第43回研究会	2013/05/06
ヤオ族度戒儀礼調査第37回研究会	2012/06/02	ヤオ族度戒儀礼調査第44回研究会	2013/07/07
ヤオ族度戒儀礼調査第38回研究会	2012/07/29		
ヤオ族度戒儀礼調査第39回研究会	2012/10/14		
ヤオ族度戒儀礼調査第40回研究会	2012/12/16		

2. ヤオ族還家愿儀礼調査実施 2011/11/14～11/22（於中国）

3. 湖南省藍山県送船儀礼調査実施 2012/03/26～03/31（於中国）

（国際常民文化研究機構の共同研究「アジア祭祀芸能の比較研究」班としてヤオ研のメンバーが参加）

4. 第3回南山大学人類学博物館所蔵文献閲覧 2012/06/26～06/30（於日本）

5. 還家愿儀礼補足調査実施 2012/08/24～08/26（於中国）

6. 第2回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—開催 2012/08/27～08/28

発表者	所属機関	テーマ
張勁松	湖南省文学芸術会聯合会・湖南省民間文芸家協会・神奈川大学ヤオ族文化研究所	藍山県過山ヤオ族の信仰儀礼に見る巫道の構成及び価値
周生来	湖南・永州・江華瑶族自治州人大常委	ヤオ族師公の歴史的探究と現代社会における調整
葉明生	福建省芸術研究院	建幡伝度—閩山派の伝承、整合と宣示—
Terry F. Kleeman	コロラド大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所	授籙制度の深淵、発展と現代道教の意義について



張澤洪	四川大学	儀礼の象徴と文化受容—ヤオ族の度戒における道教的色彩を例として—
謝聰輝	台湾師範大学	台湾にみる正一經籙及び関連する問題の初歩的研究
David Mozina	ノースカロライナ大学シャーロット校	湖南省安化县梅城鎮における漢族道教の神々の体系
黄建興	香港中文大学東亜研究センター	師教の伝承制度の検証
丸山宏	筑波大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所	ヤオ族度戒儀礼の奏青詞に用いる文書—その校訂と書き下し—
Lucia Obi	バイエルン州立図書館・神奈川大学ヤオ族文化研究所	ヤオ族写本文献中の禹歩について
何紅一	中南民族大学	“米国国会図書館蔵”ヤオ族写本における俗字の研究価値
曾憲林	福建省芸術研究院	あの世へ送る祝奏歌—閩北汀海村閩山派の陰奏科儀における音楽を例として—
廣田律子	神奈川大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所	ヤオ族歌謡資源与創意—盤王歌を中心として—
趙金付	藍山県滙源瑶族郷湘藍村・神奈川大学ヤオ族文化研究所	
馮栄軍	藍山県滙源瑶族郷中心小学・神奈川大学ヤオ族文化研究所	過山ヤオ族における光崇拜と信仰について
盤栄富	藍山県民族事務委員会・神奈川大学ヤオ族文化研究所	ヤオ歌の現代社会に於ける利用と創意について
吉野晃	東京学芸大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所	ユーミエンにおける〈家先〉祭祀—タイと藍山県との〈家先単〉の比較—
浅野春二	國學院大學・神奈川大学ヤオ族文化研究所	五穀兵を招くことの意味—湖南省藍山県瑶族の還家願儀礼から—
任涛	江華瑶族自治県民族宗教局	平地ヤオの伝統文化「婚嫁歌堂」についての—考察
張官妹	永州職業技術学院	九嶷山ヤオ族の度戒と趕師公道場の関係についての考察
呉開嫦	藍山県文学芸術会联合会	藍山過山ヤオと平地ヤオの違いについて
趙硯毬	湖南省郴州市民族事務委員会	明灯は香火の伝承を照らす—中国とタイにおけるヤオ族の掛灯儀礼の調査と比較研究—
劉玉蘭	チエンラーイ・ラーチャパット大学	
趙書峰	北京信息職業技術学院・神奈川大学ヤオ族文化研究所	ヤオ族盤王祭祀儀礼及びその音楽の比較研究—湖南藍山県と資興市ヤオ族を例として—
龔易男	武漢外国語学校	ヤオ族度戒儀礼の音楽と龍虎山天師道伝度受籙儀礼における音楽の比較研究
盛磊	中南民族大学	ヤオ族「盤王大歌」の版本の特徴と価値—江華県における「趙庚妹版」テキストを例として—
呉佳麗	中南民族大学	米国所蔵ヤオ族写本文献『兩京書』の文化的価値について
三村宜敬	神奈川大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所	藍山県ヤオ族の送船儀礼—度戒儀礼における送船と村落での送船—
譚静	神奈川大学・神奈川大学ヤオ族文化研究所	神画の複製作業からヤオ族伝統文化の保存と創意を考える

7. 『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—会議論集』発行 2012/08/27
8. 第2回オックスフォード大学ボードリアン図書館所蔵ヤオ族関連文献資料閲覧 2012/11/24～11/30（於イギリス）
9. 湖南省藍山県春節調査実施 2013/02/09～02/12（於中国）
10. その他、所員研究業績（2012年～2013年7月）

氏名	区分	内容
Lucia Obi	学会発表	「ヤオ族写本文献中の禹歩について」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—』2012年8月27日 蓉園賓館（於中国長沙市）
Lucia Obi	論文	「Yao manuscripts in Western Collections」『瑶族文化研究所通訊』第3号 2011年 pp.15-23
Lucia Obi	論文	「ヤオ族写本文献中の禹歩について」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—会議論集』2012年 pp.203-228
丸山宏	学会発表	「湖南省藍山縣勉系瑶族宗教儀式文字資料的研究價值—以度戒儀式文書爲中心之探討—」「地方道教儀式實地調查比較研究」國際學術研討會 2011年4月21日 香港大学（於中国）
丸山宏	学会発表	「荊門瑶族授戒儀式初探」道教の帰依と伝度に関する国際会議 2011年 フンボルト大学（於ドイツ）
丸山宏	学会発表	「瑶族度戒文書 解説と翻訳」アメリカ人文基金セミナー 道教の文献と歴史 2011年8月 コロラド大学（於アメリカ）
丸山宏	学会発表	「ヤオ族度戒儀礼の奏青詞に用いる文書—その校訂と書き下し—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—』2012年8月27日 蓉園賓館（於中国長沙市）
丸山宏	図書	「台南道教の奈河橋全論—道教の功德戲にみる唱導文化—」林雅彦・小池淳一（編）『唱導文化の比較研究 ユーラシアと日本：交流と表象』岩田書院 2011年 pp.311-342
丸山宏	図書	「中国湖南省藍山県ヤオ族の度戒儀礼文書に関する若干の考察 —男人用平度陰陽拋を中心に—」堀池信夫（編）『知のユーラシア』明治書院 2011年 pp.400-427
丸山宏	論文	「湖南省藍山縣勉系瑶族宗教儀式文字資料的研究價值—以度戒儀式文書爲中心之探討—」『地方道教儀式實地調查比較研究 會議論文集』2011年 pp.71-95
丸山宏	論文	「中国湖南省藍山県ヤオ族度戒儀礼に用いられた女人用陰陽拋—その校訂と書き下し—」『瑶族文化研究所通訊』第3号 2011年 pp.41-45
丸山宏	論文	「ヤオ族度戒儀礼の奏青詞に用いる文書—その校訂と書き下し—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—会議論集』2012年 pp.165-202
丸山宏	論文	「大英図書館所蔵福建漳州海澄県道教科儀手抄本(Or.12693)初探」『正一与地方道教儀式研討会 報告論文』2012年 pp.1-35
吉野晃	学会発表	「ユーミエンにおける〈家先〉祭祀—タイと藍山県との〈家先単〉の比較—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—』2012年8月28日 蓉園賓館（於中国長沙市）
吉野晃	図書	「ユーミエンの〈功德〉の作り方 覚え書き—〈功德〉概念をめぐる—」兼重努・林行夫（編）『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』（CIAS Discussion Paper No.3）京都大学地域研究統合情報センター 2013年 pp.102-111
吉野晃	図書	「祖先と共に—タイ北部、ユーミエンのピャオ集団の核家族化過程に見られる「家」の構成原理—」信田敏宏・小池誠（編）『生をつなぐ家—親族研究の新たな地平—』風響社 2013年 pp.153-175
吉野晃	論文	「ミエン社会の変容と私の研究」『南山大学人類学博物館オープンリサーチセンター2010年度年次報告書 付編 研究会・シンポジウム資料』2011年 pp.135-143
吉野晃	論文	「〈掛三台燈〉の構造と変差：タイ、ラオス、中国湖南省藍山県のユーミエンにおける〈掛燈〉の比較研究」『瑶族文化研究所通訊』第3号 2011年 pp.35-40
吉野晃	論文	「タイ北部、ユーミエン（ヤオ）の船送り」『国際シンポジウム報告書Ⅲ “カラダ”が語る人類文化—形質から文化まで—』2012年 pp.141-147
吉野晃	論文	「ユーミエンにおける〈家先〉祭祀—タイと藍山県との〈家先単〉の比較—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—会議論集』2012年 pp.294-298
吉野晃	論文	「廟と女性シャーマン—タイ北部、ユーミエン（ヤオ）の新たな宗教現象に関する調査の中間報告—」『東京学芸大学紀要 人文社会科学系Ⅱ』第64巻 2013年 pp.115-123
松本浩一	論文	「度戒儀礼に見える神々：呉越地方・台湾の民間宗教者の儀礼と比較して」『瑶族文化研究所通訊』第3号 2011年 pp.24-34
泉水英計	論文	「家屋と家先単からみるヤオの家族史」『瑶族文化研究所通訊』第3号 2011年 pp.46-60
浅野春二	学会発表	「道教と儀礼文化」儀礼文化研究会 2011年5月22日 儀礼文化学会研修室（於日本）
浅野春二	学会発表	「五穀兵を招くことの意味—湖南省藍山県瑶族の還家願儀礼から—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源与創意—』2012年8月28日 蓉園賓館（於中国長沙市）

氏名	区分	内容
浅野春二	学会 発表	「還家願儀礼における掛灯と招兵—中国湖南省過山系ヤオ族の事例から—」『日本民俗学会第64回年会』2012年10月7日 東京学芸大学（於東京都）
浅野春二	論文	「バイエルン州立図書館所蔵『招魂書』に見るヤオ族の招魂儀礼について」『瑶族文化研究所通説』第3号 2011年 pp.103-137
浅野春二	論文	「五穀兵を招くことの意味—湖南省藍山県瑶族の還家願儀礼から—」『第二回国際瑶族伝統文化研究会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.303-310
浅野春二	論文	「神虎召魂法における八門召魂壇—南宋期道教の黄籙齋から—」『儀礼文化学会紀要』第1号 2013年 pp.133-162
浅野春二	論文	「八門召魂壇に用いる召魂幡について—南宋期道教の神虎召魂法から—」『國學院中國學會報』第58輯 2013年 pp.72-90
張勁松	学会 発表	「藍山県過山ヤオ族の信仰儀礼に見る巫道の構成及び価値」『第二回国際瑶族伝統文化研究会—資源と創意—』2012年8月27日 蓉園賓館（於中国長沙市）
張勁松	論文	「中国藍山県過山瑶度戒儀式過程的信仰意义及度戒之功能」『瑶族文化研究所通説』第3号 2011年 pp.9-14
張勁松	論文	「藍山県過山ヤオ族の信仰儀礼に見る巫道の構成及び価値」『第二回国際瑶族伝統文化研究会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.1-6
廣田律子	学会 発表	「湖南省藍山縣勉系瑶族道教儀式調査研究—以表演性項目為中心之考察—」『地方道教儀式實地調査比較研究』国際學術研討會 2011年4月21日 香港大学（於中国）
廣田律子	学会 発表	「盤古神と神事芸能—日本における展開—」2011 民俗芸術学国際學術研討會 2011年9月8日 東南大学芸術学院（於中国）
廣田律子	学会 発表	「中国湖南省ヤオ族度戒儀礼に見る旅と送船」全南大学校アジア文化研究所・神奈川大学日本常民文化研究所共同国際學術大会「アジア祭祀芸能の比較研究」2012年1月26日 全南大学校（於韓国）
廣田律子	学会 発表	「構成要素から見るヤオ族の儀礼知識—湖南省藍山県過山系ヤオ族の度戒儀礼・還家願儀礼を事例として—」『國學院大學中國學會』（招待講演）2012年6月24日 國學院大學（於東京都）
廣田律子	学会 発表	「湖南省の除災招福の祭祀芸能“韓信の猫退治”」『説話・伝承学会例会』（招待講演）2012年9月8日 愛知県立大学（於愛知県）
廣田律子	学会 発表	「儀礼の実践と「盤王歌」」『日本民俗学会第64回年会』2012年10月7日 東京学芸大学（於東京都）
廣田律子	学会 発表	「湖南省藍山県過山系ヤオ族の祭祀儀礼と盤王伝承」『日本道教学会第63回大会』（招待講演）2012年11月10日 名古屋大学（於愛知県）
廣田律子	学会 発表	「中国の仮面劇について」民族文化の会 2013年4月7日 於黛ビル4F 黛アートサロン（於東京都）
廣田律子	学会 発表	「中国の来訪神—祭祀儀礼の場をめぐる—」説話・伝承学会2013年度春季大会 2013年4月28日 静岡文化芸術大学（於静岡県）
廣田律子	学会 発表	「身体コミュニケーションによる伝承—祭祀儀礼の場から—」国際人類学フォーラム 2013年5月17日 東京日仏会館（於東京都）
廣田律子	公開 講座	「「まれびと」と儺戯—中国の来訪神と仮面—」國學院大學オープンカレッジ2013 折口信夫・釋道空研究11『折口学とアジア文化研究—折口信夫没後60年記念—』2013年6月8日 國學院大學（於東京都）
廣田律子	公開 講座	「東アジアの神々—仮面の世界—」2013年春期 神奈川大学高校生向け公開講座 2013年6月15日 神奈川大学（於神奈川県）
廣田律子	図書	「祭祀儀礼に見る旅—中国湖南省藍山県ヤオ族の通過儀礼を事例として—」大学教育出版編集部（編）『旅のはじまりと文化の生成』大学教育出版 2013年 pp.210-244
廣田律子	論文	「湖南省藍山縣勉系瑶族道教儀式調査研究—以表演性項目為中心之考察—」『地方道教儀式實地調査比較研究 會議論文集』2011年 pp.96-129
廣田律子	論文	「“囉哩唵（ルオリレン）”の詞章に関する研究」『神奈川大学国際常民文化研究機構年報』2 2011年 pp.235-247
廣田律子	論文	「盤古神と祭神民間表演—于日本的典开—」『民俗芸術学国際學術研討會 會議論文集』2011年 pp.46-53
廣田律子	論文	「資料紹介 文献に見る盤王伝承」『瑶族文化研究所通説』第3号 2011年 pp.61-74



氏名	区分	内容
廣田律子	論文	「中国湖南省ヤオ族度戒儀礼に見る旅と送船」『全南大学校アジア文化研究所・神奈川大学日本常民文化研究所共同国際学術大会「アジア祭祀芸能の比較研究」予稿集』2012年 pp.38-58
廣田律子	論文	「構成要素から見るヤオ族の儀礼知識—湖南省藍山県過山系ヤオ族の度戒儀礼・還家愿儀礼を事例として—」『國學院中國學會報』第58輯 2013年 pp.1-25
廣田律子	論文	「ヤオ族の儀礼知識と儀礼文献の保続・活用・継承」『科研費NEWS2012年度』VOL.4 2013年 p.5
廣田律子	論文	「ヤオ族の儀礼と儀礼文献」『トンシュエ』第45号 2013年 pp.6-9
廣田律子	論文	「閩劇台本『陳靖姑』翻訳之一」『歴史と民俗』第29号 神奈川大学日本常民文化研究所 pp.225-266 2013年
廣田律子	論文	「ボードリアン図書館蔵ヤオ族テキスト盤王関連校訂用資料」『麒麟』第22号 神奈川大学経営学部17世紀文学研究会 pp.58-68 2013年
廣田律子	論文	「湖南省藍山県過山系ヤオ族の祭祀儀礼と盤王伝承」『東方宗教』第121号 日本道教学会 pp.1-23 2013年
廣田律子・趙金付	学会発表	「ヤオ族歌謡資源と創意—盤王歌を中心として—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年8月28日 蓉園賓館（於中国長沙市）
廣田律子・趙金付	論文	「ヤオ族歌謡資源と創意—盤王歌を中心として—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.251-278
趙金仔（趙金付）	論文	「ヤオ族儀礼の罡歩・手訣・符」『瑶族文化研究所通訊』第3号 2011年 pp.80-91
蔡文高	図書	「福建省西部における祖先祭祀の復興と客家—長汀県汀州鎮劉氏家廟の事例から—」瀨川昌之・飯島典子（編）『客家の創世と再創世—歴史と空間からの総合的再検討』風響社 2012年 pp.217-224
馮榮軍	学会発表	「過山ヤオ族における光崇拜と信仰について」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年8月28日 蓉園賓館（於中国長沙市）
馮榮軍	論文	「中国湖南省藍山県過山瑶族度戒儀式过程中書表師の职责和書表執行」『瑶族文化研究所通訊』第3号 2011年 pp.75-79
馮榮軍	論文	「過山ヤオ族における光崇拜と信仰について」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.279-286
葉明生	学会発表	「建幡伝度—閩山派の伝承、整合と宣示—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年8月27日 蓉園賓館（於中国長沙市）
葉明生	論文	「建幡伝度—閩山派の伝承、整合と宣示—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.15-38
Terry F. Kleeman	学会発表	「授籙制度の深淵、発展と現代道教の意義について」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年8月27日 蓉園賓館（於中国長沙市）
Terry F. Kleeman	論文	「授籙制度の深淵、発展と現代道教の意義について」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.39-52
盤榮富	学会発表	「ヤオ歌の現代社会に於ける利用と創意について」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年8月28日 蓉園賓館（於中国長沙市）
盤榮富	論文	「ヤオ歌の現代社会に於ける利用と創意について」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.287-292
趙書峰	学会発表	「ヤオ族盤王祭祀儀礼及びその音楽の比較研究—湖南藍山県と資興市ヤオ族を例として—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年8月28日 蓉園賓館（於中国長沙市）
趙書峰	論文	「ヤオ族盤王祭祀儀礼及びその音楽の比較研究—湖南藍山県と資興市ヤオ族を例として—会議論集」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年 pp.345-360
三村宜敬	学会発表	「藍山県ヤオ族の送船儀礼—度戒儀礼における送船と村落での送船—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年8月28日 蓉園賓館（於中国長沙市）
三村宜敬	論文	「藍山県ヤオ族の送船儀礼—度戒儀礼における送船と村落での送船—」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.377-390
譚静	学会発表	「神画の複製作業からヤオ族伝統文化の保存と創意を考える」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—』2012年8月28日 蓉園賓館（於中国長沙市）
譚静	論文	「神画の複製作業からヤオ族伝統文化の保存と創意を考える」『第二回国際瑶族伝統文化研討会—資源と創意—会議論集』2012年 pp.391-400

### Ⅲ. ヤオ族文化研究所獲得資金

科学研究費助成事業 基盤研究 (B)		
研究課題名	ヤオ族の儀礼知識と儀礼文献の保存・活用・継承	
課題番号	24401018	
2012年度	科学研究費補助金額 (直接経費+間接経費)	3,640,000円 (2,800,000円+840,000円)
	学術研究助成基金助成金 (直接経費+間接経費)	3,120,000円 (2,400,000円+720,000円)
2013年度	科学研究費補助金額 (直接経費+間接経費)	3,380,000円 (2,600,000円+780,000円)
	学術研究助成基金助成金 (直接経費+間接経費)	1,200,000円 (1,200,000円+0円)

神奈川大学 2012年度 国際交流事業	
名称	国際シンポジウム「ヤオ族度戒と道教・法教の伝度をめぐる問題」
予算額	1,986,000円



撮影：廣田律子

## IV. 研究報告



撮影：浅野春二

## 蓝山县过山瑶族信仰仪式的巫道构成及价值

湖南省民間文藝家協會主席 ヤ才族文化研究所客員研究員  
张劲松

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

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

### 蓝山县过山瑶族信仰仪式的巫道构成

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

先说以巫文化为主体的仪式。蓝山县过山瑶所有信仰仪式的执掌者都是不脱离日常劳作的“筛翁”（即巫师），民国年间手抄本的经书仍见“叩诚巫教”等词。这里族群、集群的还盘王愿，家户“还家愿”中的“还盘王愿”，集群的“收瘟送船”，非度戒者的丧葬科仪、烧尸巫术和狩猎法术等仪式，从仪场的设置、巫师服饰、所请神圣、法器法术、歌舞等都是本民族传承的巫文化。之所以说这类仪式的巫文化是为主而不是全部，是因为其仪式也受道教符咒的影响。在这类以巫文化为主的仪式中至今可见某些巫文化事象的原始性，如巫师纸剪神像的团鱼、鲤鱼、蜘蛛、蜈蚣、蛇、鸡公尾花、茶子花等等，这些所崇拜的动植物精灵源起远古。这里较原始的农作生产一年四季至今仍遭遇不同的天灾虫害，因此每季所行的具古雉遗意的“收瘟送船”仪式都祭祀时间爷爷，谓不同季节的时间爷爷是本季里能消灾除害以护农作物生长之神，四季的“时间爷爷”是史前就已产生并见诸商周仪礼的四季神。巫文

化仪式中仍保留了原始的象文化，如“还盘王愿”仪式的“招五谷魂”科仪，巫师高擎一根系有“五谷”的带叶新竹，站立庙外高处，招兵师领着众巫师向四方五路高声呼唱“禾魂转哪，禾魂还哟，禾魂禾魂归笼仓”的招谷魂词。“收瘟送船”的一行人去到家户时，家户主人将装有如空稻壳、空苞谷壳等粮食作物的空壳、水、火碳灰、猪毛、鸡毛等东西的小纸包放进竹篾扎制的小船里，最后将这些东西架在溪水上烧掉，让水冲走，谓是将各种瘟神送去大海。以五谷代表“禾魂”，以粮食作物的空壳、水、火碳灰、猪毛、鸡毛等代表天瘟、地瘟、水瘟、火瘟、六畜瘟等，这些都是原始时代就已存在的以物之本体为物魂或精灵之象的遗存。

蓝山县过山瑶受民间道教影响很深的仪礼有集体的“度戒”仪式，为度戒亡人举办的“大道场”仪式，家户“还家愿”前半段的“还缘盆愿、还催春愿、还五谷愿”等。追寻过山瑶社会接受道教影响的踪迹：一是源自所居地区的民间道教仪式，以度戒为例，蓝山县汇源乡过山瑶族度戒坛班的清代手抄本经书有的书“太上正一呜扬传度加职保安清醮”，有的书“太上奉行正一天闾梅诸司府驱邪院三戒法师”，有的书“太上奉行北极驱邪院川通闾梅二教三戒弟子”等。度戒坛班的经书以正一、闾山、梅山等教派为祖坛是可信和值得重视的，因为闾山教和梅山教是中国南方深受道教正一派影响的地方民间道教，而湖南地区的过山瑶族是信奉梅山教的主体民族之一，湖南的过山瑶在迁徙流转中也接受闾山教的影响。度戒仪式场张挂的主神除正一道的三清、玉皇大帝、四府、九天东厨、四值功曹、十殿及道教祖师……等神祇，还有梅山教的“张赵二郎”，筛翁口诵经书所请也有闾山教的“闾山九郎”等。仪式的执掌者12位巫师，是为主醮师（亦称传度师）、引度师、证盟师、保举师、书表师、总坛师、同坛师、纸缘师、执香师、茶酒师、鼓锣师、吹笛师等。其中重要职掌的传度师、证盟师、保举师（亦称引度师）同于正一道授箬主持道师的师职名称。度戒的主要信仰科仪有：立众坛，落兵，立孔子誉录先师神位，拨三清兵、疏表兵、拨桥，封小斋，封大斋，拨加职兵、补充兵，影三清，寄魂，升锣鼓、串坛，请初夜道场圣，下禁，发功曹，接师接圣、安途落马、合兵合将，奏初夜黄表，请中夜道场圣，封刀、闭刀，升刀山、翻刀山、拨刀山，敕变刀梯，贺星、贺表，合星拜斗，还四府愿，大运钱，奏中夜补职黄表，请末夜道场圣，回奏功曹，挂大罗明灯，试开天门，敕变水槽、度水槽、拨水槽，供青词，上刀梯，敕变印、抛印，奏刀梯表、拨刀梯，度棘床、拨棘床，含犁头捧火砖，拨“扶罡扶诀”，升职位，游兵游将，奏迎兵表，签名押字，奏清词、贺清词，招兵、接兵、分兵，开斋，传大戒文，吃老君饭，合婚合伙，奏谢罪黄表，拆破宫门，谢师，送神，开禁，送库，拜师拜散，撤兵归坛，带新度兵归家坛、招五谷兵，送船，等等。这些科仪名及内容有些可从道教经义和民间道教仪式中找到根据，有些科仪如谓能使度戒者人魂与天神地祇相通的翻刀山、度水槽、度棘床等“三度”及这些科仪中的刀山法、水槽法、棘床法等可能是道教科仪与当地巫术的演绎，而犁头法、火砖法、雪水法可能是道教利用巫法的再造和自造。<sup>(1)</sup> 过山瑶族接受道教影响的第二种方式是将瑶族巫仪与民间道教仪式相嫁接，如“还家愿”后半部的“还盘王愿”（即祖先愿）仪式源于视犬为图腾祖先的瑶族盘瓠神话，盘瓠神话在东汉的《风俗通义》中已有著录，晚于《风俗通义》约170年的《搜神记》又有“用掺杂鱼肉，叩槽而号，以祭盘瓠，其俗至今”的祭仪记载，可见还盘王愿仪式是瑶民族图腾信仰仪式的传承与发展。而“还家愿”仪式前半部的还缘盆愿、还催春愿和还五谷愿等科仪属民间道教科仪，这显然是后来增入进去的，经嫁接而使“还家愿”仪式得以充实丰富。

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

蓝山县过山瑶族的度戒遗存有汉人道教早期集体度戒的某些传统。如东汉张陵在巴蜀创立五斗米道时，其斋醮活动有道民的广泛参与，并形成一套礼仪制度。作为祭祀仪式前的清洁身心，五斗米道有厨会制度，以供道民斋戒。厨会分上斋七日，中斋三日，下斋一日。五斗米道的厨会守斋，要求禁断房室、五辛、生菜、肉食，一日仅食米一升。这种素食斋戒，称为“修厨会之具”。道民要祈神求愿，须先修厨会之具。<sup>(2)</sup> 这种厨会制度往后延续的证据，

(1) 张劲松《法术信仰与瑶族神话传说》，载《楚风》1991年增刊号。

(2) 张泽洪《道教斋醮符咒仪式》第278页，巴蜀书社1999年。



在曹魏以后北方天师道唯一存留下来的教内文献《老君音诵诫经》也有记载。而蓝山县过山瑶的度戒,授篆者 12 人,是为集体度戒。作为仪式前的清洁身心也有七日斋戒,即度戒者在仪式正式起首前七日齐聚仪式场“吃斋”,严禁与妻子同房,忌食五辛、生菜、肉食,这当是汉人道教早期集体度戒传统的遗存。法国科学院东南亚及南中国研究所所长雅克·勒穆瓦纳教授也说:“瑶族道教直到本世纪仍保持着六朝时代(公元 222~589 年)汉人道教集体度戒的传统。”<sup>(3)</sup>对蓝山县过山瑶为何遗存有汉人道教早期集体度戒某些传统的学术问题,有待学者深入研究。

蓝山县过山瑶的度戒仪式也存留某些巫仪演进为道教仪式的实例。如“上光”科仪由称为“上光童子”的四位师徒科演请师、上光(见日光)、猜光(以日为光)、引光(学法)、献光(献引光童子和功曹使者)等小科仪,目的是让上光童子的阳魂转为阴魂、以得阴阳相通而请来天地神祇,为阳人办事。最后上光童子“脱童”(即回转阳世)。“上光”科仪蕴含的对光的崇拜和神话产生于史前,认为光先于万物存在,在所有的光中,以太阳光为最强,速度最快。“上光”科仪仍存较多的巫歌巫词,如祖师歌、盘王歌、三庙歌、海番歌、梅山歌、家先歌、南蛇出世歌、白象出世歌、土主歌、灶鬼歌……等,“上光”应是摹拟光崇拜神话的巫仪。宫观道教的“开光”,是使道教神灵法力附于道教物品之上,以为信仰者服务的仪礼。为神像“开光点眼”时,在殿外由一道士用镜子将阳光反映神圣眼睛中,以喻借太阳的神光使神像能洞察人间,这是视光为生命的符号、神力的象征。宫观道教的“开光”可能曾受巫仪“上光”的影响,是巫仪“上光”被道教演进为“开光”的实例。

## 蓝山县过山瑶族信仰仪式的价值

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

### 一、学术价值

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

### 二、劝善戒恶价值

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

### 三、文学艺术价值

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

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

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

#### 四、原生自然式旅游价值。

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

#### 五、创意产业价值。

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

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

## 简述过山瑶的光崇拜与信仰

藍山縣滙源瑶族鄉中心小學教員 牙才族文化研究所研究協力者  
冯荣军

【内容摘要】过山瑶的光崇拜与信仰是宝贵的物质文化，实当重视传承、保护。她崇拜光纯洁、公正、公平、和谐。光能赐给人类衣食，赐给人类平安，赐给人的吉祥。光能驱邪赶鬼，光能治病救人，光能透视人的灵魂，光能预测人的体魄、寿命、性格。光能渗透人的身心以增强本命豪光。光能转化为阴人的血脉，光能照除人的邪害，让高尚的思想品德占据不健康的思想领域，实当敬仰。

瑶族，一个古老的民族，她在五、六千年历史长河中，不断繁衍、频繁迁徙和顽强拼搏，形成了具有强烈民族意识的跨国民族。用自己的聪明才智创造了具有鲜明民族特点的瑶族文化。

原始社会的瑶族，由于生产力非常落后，人们的认识水平极为有限，对大自然的一切现象：如雷鸣闪电、洪水猛兽、四季寒热，以及受日、月、星辰三光照射广阔山川大地林深叶茂。而得不到日、月、星辰三光照射的山洞中，寸草不生；连续大雨几个时辰，大江小河、纵横溪流、洪水猛涨，雨停经日、月、星辰三光的照射，洪水猛兽慢慢恢复平静等等，感到不可理解，便对光产生了浓厚兴趣。光能公平给万物和谐普照，是万物生长原泉，赐给人类衣食。没有光，万物灭亡，人类无法生存，光就是神，瑶民便产生了对光敬仰、崇拜，尤其是对日、月、星辰三光的敬仰崇拜。

古时瑶民每遇日食或月食，以为太阳或月亮被“天狗”吃了。发现“天狗”吃日（太阳）或月亮，便急用洗碗盆盛水，盆上横架一把杀猪刀，置于无物遮挡的当天坪中，仔细观看盆中水面反照天体中的“天狗”（黑云），发现“天狗”，立时用杀猪刀朝盆中水面反照天体中的“天狗”刺杀，救出太阳或月亮。由此而知，聪明的瑶族先民，虽不知道是由于地球与太阳或月亮处于一条直线或近于一条直线下情况所发生的事，但他们为对光的敬仰崇拜，为抢救太阳、月亮，想尽一切办法，研究出用光的反射、透视，正象当今国防航天高科技的方法抢救太阳、月亮。

瑶族原始初民，最初的宗教就是日、月、星辰三光的信仰崇拜。在日常生活中，不许将有污秽脏物随意乱扔，凡有污秽的脏物要挖穴用泥土埋藏。否则犯有污秽日、月、星辰三光之罪。在野外劳作，不得朝太阳、月亮大小便，否则生尿急病。瑶民在生前不许侮辱日、月、星辰三光，死后还要请巫师为亡者写具《赦书》大开天门，祈求昊天金阙玉皇大帝，三清高真大道为亡者赦除“生前不慎裸体沐浴、生儿育女、大便小便……多有污秽日、月、星辰三光之罪”。

在日常生活中，人们将日、月、星辰感光看做是兴旺、平安、吉祥的代表，所以一些地方瑶族妇女刺绣头巾、围裙、腰带和小孩的帽子绣有太阳、月亮，周围还有小星星。有的家先神龛雕刻着太阳、月亮、星星图案，瑶族宗教的大、中型仪式中，要制作花楼，花楼的顶部有太阳、月亮、星星。总之，瑶族在长期生产生活中得出日、月、星辰三光赐给人类的恩惠数不胜数。

光能驱邪赶鬼、赶兽，瑶族从原始初民至今，野外劳作过夜，用柴生火，以火光驱鬼赶兽，保护人生安全。

光能治病：当人有风寒湿气入体，在太阳光下带病劳作，让体内湿毒随汗排除，不医自愈。古瑶医儿科中烧灯火能医小儿七十二种惊，烧灯火能医数十种无名肿毒……。即是采用当今的激光治疗百病。

光能赐给人的吉祥：瑶族解梦，梦见光亮灿烂或是太阳升起，预兆大走鸿运、发财，身体健康、大吉大利。梦见黑暗或太阳落山，预兆有病魔来临退财有凶。

光有灵性，家先木雕或泥塑菩萨以及庙坛和寺院的雕或塑的菩萨神家，绘画的神轴、神象和巫师的法具卦、印、玉筒……均要经巫师开光后显灵。否则只是一些观赏品而不灵验。

古瑶民虽不知光速每秒 30 万千米，但他们深知光速最快。在宗教仪式中请祖师降临的开头语“台头看青天，

师傅在眼前……”。其意即是抬头看太阳或月亮，师傅就能以光的速度立时来到弟子身边。

光的速度快和光有灵性，是瑶族信仰光的应用，瑶族宗教大、中型仪式中，都要执行“上光”仪式。仪式中的上光功能：一是拜师，祈求祖师增强执行者的阳刚豪光；二是请祖师以光的速度降临弟子身边护佑弟子执行法事；三是光最纯洁、公正、公平、和谐，光可以照除人身的邪害、妖魔鬼怪。上光仪式：分上光、差光、引光、献光四道仪程执行。

### 1、上光：

拜请祖师以光速降临弟子身边，护佑弟子执诀、行罡、作法；用光驱邪除秽净坛，执行者行罡步念道：

一行一步画青龙，  
二行二步画白鹤，  
三行三步画金罡，  
上照三十三天界，  
下照十八重地狱门，  
人见堂堂，鬼见灭亡。

### 2、差光：

是执行者差遣阳刚正气，豪光旺盛的祖师，四值功曹，以光速来临。增强执行者的头上豪光和阳刚正气，以正压邪、执行正教、差光经中唱：

……

差光便差灯笼明镜光，灯笼明镜不为光。  
差光便差七星明月光，七星明月不为光。  
差光便差日头（太阳）出世光，日头出世正为光。（太阳初升的光）  
前光一丈二，后光八尺长，  
前光、后光，全附上身。

### 3、引光：

是执行者祖师的阳刚豪光一同并发，焕发到执行者全身上下左右，以祖师和本师的阳刚正气压邪，作法执行正教。引光经唱：

……，叫我行去拜九郎。  
拜得九郎开方便，师男头上放豪光。  
前放豪光一丈二，后放豪光八尺长。  
两放豪光共两丈，小师作法在中央。

### 4、献光：

执行者以纸钱酒礼答谢祖师和四值功曹以增强旺盛豪光，阳刚正气护佑弟子执行法事，功德圆满。献光经唱：

……

光处得来暗处去，谁知我两有来因。  
真话把得一杯酒，又怕人多分不匀。  
你把酒宴献给我，献我引光童子鬼。  
献我引光童子神，引光童子都来领。  
代官童子来领情，……。

过山瑶，除上述光的敬仰，还有其独特信仰。人的一生中，要经三次光的仪式喜礼，才算不负来到人间一世。否则愧疚终身，辞世不甘、死不瞑目。

## 一、婚礼拜堂仪式光

婚礼，一般要行拜堂仪式，但娶或招“半路亲”的婚礼不行拜堂仪式。所谓“半路亲”（即是指女性已婚而丧偶或离异再婚的婚礼）。因为女性只能行一次拜堂仪式，拜了堂，天地神灵就已认定永远是其丈夫的妻子，女性行二次拜堂，即是一妻二夫，当一妻二夫都去逝后，两夫在阴间必定争妻，弄得二夫后裔家庭不幸。人财败退，家破人亡。而男性丧偶或离异、另娶红花女子可行拜堂。因为旧时，男性可取三妻四妾，死后与他人无争，即无后害。

### 1、拜堂仪式场的设置

拜堂仪式场设在敬奉祖宗家先神坛的厅堂，在厅堂上方置一条桌，桌上摆放糖果糕点，中间置两盏茶油灯盏，灯盏的大小一致、盛油量一致、灯芯粗细一致，灯光代表新郎、新娘的本命豪光。

### 2、拜堂过程

仪式场布置完毕，由行媒负责邀请新郎的父母、叔、伯、舅爷、姑父、姨父、清水巫师等。坐媒邀请新娘的父、母、叔、伯、舅父、姑父、姨父等按序排席围条桌而坐，受领新郎、新娘行拜。行拜前，要经行媒、坐媒、清水巫师，主和厨官检查两盏灯具，做到公平无误。待新郎、新娘分别在金童、玉女陪伴下，在热闹非凡的唢呐鼓乐声中步入仪式场。面向条桌围坐的长辈站立，清水法师将两盏公平灯点燃，并将两盏灯光的亮度调至平衡，由主管厨官带新郎随唢呐鼓乐的音响节奏缓缓行拜。一般要行三十六拜或七十二拜，清水巫师就桌上的花生仁公开统计行拜拜教。行拜期间，两盏灯均不允许任何人擅自拨弄灯芯以增强或减弱某盏灯的光。需拨弄芯时，必须经新郎、新娘双方亲属同意，公平调光。否则会引来恶性争端。拜堂期间，领拜的长辈和围观的众人，在热闹的音响笙曲中，他们不是欣赏动听笙曲音响，也不是观赏新郎、新娘的盛装、身材美貌，而是怀着紧张的心态，特别是双方父母更是怀着诚惶诚恐的心态，聚精汇神地观看两盏灯光强弱变化，当心着光的强与弱。

### 3、拜堂意义与功能

拜堂仪式的举行，具有多方面意义与功能。

(1) 有清水巫师主导拜堂仪式，天地聖神，家先神灵承认新娘是新郎家的家庭成员，保佑他们成家立业、万事顺意、添丁进财、人财兴旺。

(2) 两盏公平和谐灯光，左边一盏为新郎的本命豪光，右边一盏为新娘本命豪光。灯光的强弱预测婚后各自的命运、体魄、性格、品德。灯光强的即为命中豪光旺盛，婚后体魄强壮、寿命长、品德善良、道德完美、性格温和；灯光弱的意味命中豪光脆弱、未来体魄不佳、性格、道德有待修养。拜堂过程随着唢呐鼓乐节奏缓缓行三十六拜，约费时六十分钟，灯光随着时间推移，其光的亮度也随着变化，两盏灯光强弱始终保持一致的甚少。也就是夫妇命中豪光一致甚少。个别拜堂仪式中，为增强灯光而行弊，擅自为一方拨弄灯芯增强灯光，导致新郎、新娘双方亲属发生争端。

(3) 通过拜堂仪式，考核新郎、新娘双方父母对子女的教养成效，同时教育新婚夫妇生儿育女重视道德教养。

(4) 通过两盏本命豪光预测，新婚夫妇各自的命运、体魄、性格互相了解，为建立和睦、幸福美满家庭，在未来的创业中互相体贴、互相照顾，在性格上互相谅解，品德上互相学习、取长补短、共同修养，共同上进，家和万事兴。

## 二、掛三盞傳宗接代銀星燈

掛三盞傳宗接代銀星燈，是在祭盤王還家願科儀中舉行的掛燈儀式，俗稱“掛家燈”或“掛三燈”。掛燈前，神職人員為掛燈人封齋，齋戒期忌吃葷，禁進廚房和臥室，忌與任何女人講話。食宿在儀式場內，進行道德修養三晝四夜，做到對聖神忠尊、道德高尚、六根清淨，才能投入掛燈儀式。

### 1、儀式前的準備

儀式前，每位掛燈者要備好刺繡頭帕、刺繡圍裙、花邊衣服等服裝、三個銀質燈盞、一副竹制“品”字形燈架、木制“老君凳”一張、新白布三尺六寸、新飯碗兩個（稱之蓮花）、銅錢（或硬幣）36枚、線36根。

### 2、三盞燈的意義與儀式過程

第一盞燈，是祖宗燈，置于“品”字形燈架最高的一盞，燈光為祖宗豪光。

第二盏灯，是本命灯，置于“品”字形双口中左边一盏，灯光为挂灯者的本命豪光。

第三盏灯，是祖师灯，置于“品”字形双口中右边一盏，灯光为祖师豪光。

仪式由四位神职人员出任，分别主导、分刺变、藏身变身、升灯、解厄、取法名、退灯、分兵、退莲花、拨法、定阴定阳、行罡、许还催春愿等十二道仪程。挂灯者通过在仪式场内的道德修养和神职主导解厄、取法名、分兵、拨法……，解除了挂灯者罪孽，从新获得神聖赐给的法名，分得阴兵随行护佑，学得了师傅的法术，使之能护已助人。从此可以出任中、小型法事神职主导，死后可以脚踏莲花腾云驾雾在天地之间畅通往返，也可驻住中天某一星球享受中天星斗之乐。

### 3、掛三盞銀星燈的功能

通过挂灯仪式，在神职人员主导下，祖宗灵魂豪光与挂灯者的灵魂豪光交融，祖宗灵魂豪光渗透挂灯者灵魂。如同祖宗血脉渗透挂灯者的身心，至此，祖宗承认挂灯者（无论上门入赘还是收养、抱养或是亲生都是）一脉相承的后裔，他们的灵魂渗有祖宗豪光，意即他们身心流有祖宗血脉。祖宗神祇视挂灯者一脉相承的传宗接代宝贝儿孙，给予佑人佑财，否则祖宗视为外人，不给保佑，并且在阴间作祟，弄得人财不宁，走向灭亡。为此，过山瑶代代要行挂传宗接待灯的仪式，祈求祖宗佑人佑财、人财兴旺、万代荣昌。

挂灯者的豪光与祖师豪光融合渗透，挂灯者成为祖师亲弟子，是瑶族的“一日为师、终身为父”传统之礼。如果不是祖师在仪式中的神职主导，成不了本宗家族的血缘后裔。再就是，祖师在仪式中为弟子解厄、分兵、拨法、传授行罡作诀，此后可出任法事神职主导，终身受用。同样死后阴魂居住中天的某一星星，享受中天之乐，免遭地狱之苦，成了祖师终身亲弟子。故此，“掛三盞銀星燈”即为挂灯时用银质灯盏作灯具，死后可升中天居住某一星座而得名。

## 三、掛十二盞大羅明燈

过山瑶掛十二盞大羅明燈（又称掛眾燈），是十二姓瑶族集体传度活动。度戒科仪中的重要仪式。

### 1、儀式場的設置

度戒活动，须在野外举行，择得风水宝地搭棚盖厂，设醮坛，坛内设十二宫门、十二宫袋、黄幡号、白幡号、12幅迎圣降临醮坛对联、140幅花牌、20幅榜文、十六座神位、十六幅神轴，活动中要十二位神职人员主导仪式，十二位徒弟着衣摇铃以助师傅仪式主导，或以舞蹈娱人乐神。十二位受戒弟子夫妇在金童玉女陪伴下在醮坛斋戒十二天，斋戒期间受戒弟子要亲身经历师傅主导的上刀梯、下火海、睡勒床、过水槽……七十多场仪式。度戒仪式需费时15昼夜。

### 2、掛十二盞大羅明燈的意義

掛十二盞大羅明燈，是过山瑶民最高层光的喜礼。也是瑶民一身追求“得道”成“大罗”最荣耀的光的喜礼。

“大罗”是瑶族宗教对“得道者”的称呼。就像佛教对“得道者”称“阿罗汉”简称“罗汉”一样。

十二盞大羅明光燈的燈光分別是 閩山豪光、梅山豪光、祖宗（加職、補充、補領、受祿、填庫等五代）豪光，本命豪光。三情（靈寶、道德、太歲）豪光、昊天金闕玉皇大帝亮光、神主豪光、鑒齋大王豪光、四府功曹豪光、九帝高真帝光、天師（李天師、張天師）豪光、祖師（力兵祖師、把壇祖師、隨緣祖師）豪光。掛十二盞大羅明燈，就是用以上十二盞“大羅”教主的豪光與本命豪光融合滲透，洗刷本命罪孽，照除本命邪害，以大羅教主豪光滲透本命身心，去惡存善，成為閩山、梅山……的親弟子“大羅”。

### 3、掛十二盞大羅明燈的功能

过山瑶至今仍保存着早期集体度戒掛十二盞大羅明燈的传统习俗。是下面三个方面的功能所能流传至今。

(1) 掛十二盞大羅明燈，人財興旺，既是本宗傳宗接代，又是瑶族族內傳宗接代。如果一家隔三代不度戒，證明近三代前輩沒有經高真大道豪光洗刷罪孽，沒有經大羅明燈光耀照除邪害，沒有大羅祖師傳教、行善、積德、修道。邪害越侵越深，罪孽也越來越深。故其家人將會斷種絕代走向滅亡。代代度戒掛十二盞大羅明燈，依大羅祖師行善、積德、修道，受人擁護、受神保佑，才會人興財旺、富貴發達。

(2) 掛大罗明灯,在度戒中,大罗巫师拨有一万二千神兵护佑,拨有法术镇邪、封有职位、授有“太上老君”官印,可大开天门、上天下地畅通无阻,能独立出任大法事神职,生前受阴护,死后做仙官。

(3) 掛了十二盏大罗明灯之人,非凡夫俗子,是闾山、梅山、太上老君的亲弟子。无不令族人刮目相看,活着为一方人民镇邪除害、救苦救难,死后升入天堂做仙官,保一方人民平安。

过山瑶对三次光(拜堂光、掛三盏银星灯光、掛十二盏大罗明灯光)的喜礼,缺一不可,视为终身荣耻。否则造成终身遗憾。

未拜过堂的人认为:娶(或招)不到红花女子,是本人或家庭存在某种缺陷,活着被人瞧不起,死后而无妻,内疚终身。

未掛三盏银星灯的人认为:虽是本宗血脉后代,但得不到祖宗承认传宗接代人,死后在阴间被祖宗弃为外人,打入十八层地狱,活着受苦,死后受罪。

只掛家灯而未掛十二盏大罗明灯的人认为:生前是普通瑶人,死后不是族内传代人,阴魂只能落于中天星斗,苦苦修行,得不到大罗称号,享受不了天堂之乐。

## 浅谈瑶歌在当代社会的利用和创意

藍山県民族事務委員会委員 ヤ才族文化研究所研究協力者  
盘荣富

瑶族是中华民族大家庭中的一员，全世界约有 300 万人口，中国有 230 多万。在国内分布在 6 个省（区）、125 个县（市）；瑶族还是一个有着五、六千年历史的古老民族，是中华民族的重要成员，是总人口超过 200 万的少数民族之一。在长期的历史发展过程中，瑶族人民创造了特色鲜明的文化艺术，包括宗教信仰、民族语言、文学艺术、风俗习惯等等。这些优秀的传统文化成果，充分凝聚和体现了瑶族人民的智慧和创造力，是中华民族的重要组成部分。

瑶歌作为瑶族文化艺术，是我国传统音乐文化中的一个不可或缺的重要组成部分。瑶歌对挖掘和展示瑶族原生态歌舞、瑶族历史文化的内在魅力和艺术价值，促进民族地区经济社会发展，研究瑶族历史文化有着突出而重要的意义。瑶族在远古时代就有了民族起源的神话传说。先秦古籍《山海经》就有盘瓠神话的原始记录。除盘瓠神话外，反映瑶族远古社会生活的神话，还有《盘古开天地》、《伏羲子妹造人民》等。而瑶歌在其中占有十分重要的地位。

### 一、瑶歌的意义

近四年来，我县民委对境内瑶区的 6 个瑶族乡、8 个瑶族居住点进行了一次比较全面的调查，共搜集到各种内容诸如劳动歌谣、时政歌谣、生活歌谣、仪式歌谣、情歌歌谣和历史等歌谣达 5000 余首（包括过山瑶歌和平地瑶歌）。其中，最短的四句一首，最长的有数十句或上千句一首。在这众多的、内容包罗万象的歌谣中，我们不但看到了瑶族祖先与大自然斗争的业迹，还看到了他们以顽强的民族精神与恶势力进行斗争的辉煌。它，不仅使我们搜集者受到了一次难以得到的民族意识教育，更重要的是使我们深深地认识到，瑶族人民不仅是文化的创造者，还是个堂堂正正的、传统文明的礼仪之邦。

蓝山瑶族人民奉盘王为本民族的始祖，如立盘王庙、过盘王节、还盘王愿、唱盘王歌，图腾观念非常鲜明；而且，这许多的祭祀活动多则以歌而祭、以念而敬。这就是“有山必有瑶，有瑶必有歌”的写照，更是一个民族的信仰所在，精神支柱所在。由于他们有着自己的民族个性，才树立起他们民族之魂的旗帜，使得这个游耕民族在斗争中立于不败之地，在生产生活中不断发展壮大。

蓝山瑶歌是瑶族人民抒情意志的口头诗歌，是瑶族人民心声的流露，亦是社会历史、时代生活和风土人情的一面镜子。有讲述天地万物起源的创世歌；记述民族历史的古歌；表现劳动生活的狩猎歌和农事季节歌；爱情歌；祭祀用的乐神歌；赞颂反抗斗争的革命斗争歌等等。其中的《盘王歌》歌词长达 3000 多行，歌名多至数十种，它在长期的社会斗争和自然斗争中产生，在艰苦的“飘洋过海”的岁月中生长。他们在生命的挣扎中，烧地唱着“种山歌”，放排唱着“赶羊歌”，打猎唱着“猎神歌”家祭唱着“灶神歌”，以歌记事、以歌传递、道德风尚，以歌表达爱情、亲情、友情，以歌叙述历史。展示了瑶族人民的思想、道德观念和社会生活，具有较高的艺术价值。

瑶族人民没有自己的文字，只好学汉文记瑶音。因此，一些初识汉文的民间歌手和师公，运用歌谣这种形式编字歌学汉字。如“夫妻义（義）重”四个字，歌手是这样编唱的：“夫字二人冲破天，妻字一女半边田；义（義）字八王同我坐，重字千里同行共枕眠。”形象、生动、准确。又如“扇”字：一点一横长，一笔走四方；“十字对十字，日头对月光。”通俗、易懂、易记。另外，在瑶族歌手和师公的手抄本中，还有些“自造字”，如“菟”（音“院”，即指村子、寨子、院子），“𠂔”（音“情”，即爱情的意思），“口口”（音“无”，表示“没有”）等这类符号。由此，可见早期的瑶族人民利用瑶歌来学文化、学知识的聪明才智。



## 二、瑶歌的现状

瑶山是瑶歌的海洋，瑶族人民无论是迁徙、记事还是婚丧、喜庆等活动，都是用歌来表达各种情感。他们的歌声大多是平静的，似出自内心的独白，没有华丽的旋律，没有乐器伴奏，没有寓意深长的歌词，甚至连植根于大山之中民歌共有的高亢也不多见，他们一任古朴平实，低回的吟唱自然流出，却在其艺术潜质里有着直指灵魂深处的力量，其间洋溢着淡淡的哀怨，把人们带到瑶族祖先那艰难迁徙的历程。

在社会的发展进程中，瑶族非物质文化遗产的传承保护还存在危机。随着岁月的流逝和文化的变迁，现代文明或多或少冲击着瑶族的历史文化，进入 20 世纪八九十年代，社会的变革，经济的发展，人们生产生活方式的改变，民族间的融洽，瑶族从服饰以致风俗习惯都在不断地变化：穿着上不断被社会上的流行服饰所代替，瑶人着瑶服已慢慢消失；现在的年轻一代已不愿讲瑶话、唱瑶歌、行瑶礼、跳瑶舞；特别是瑶族男女青年与汉族（或其他民族）结婚后，不愿意下一代学讲瑶话、着瑶服，讲瑶语的习惯将慢慢消失或退化。进入 21 世纪的新农村建设和奔小康工程后，瑶民大都从山上的原始住居地迁往平原汉区居住，在建筑结构上已改变了瑶族原有的建筑风格，生产生活方式、风俗习惯也随着改变，瑶族传统文化日益在淡化。在科技、信息化高速发展的今天，受西方文化的冲击，年轻一代崇尚西方节日，淡化了中国传统节日，对瑶族传统节日更加冷淡。一些颇有造诣的民间艺人（师爷、歌手）因年岁已高逐步退出了舞台，有的相继辞世。年轻人多外出打工，很少回来参加瑶族传统文化活动，瑶族民歌的保存率和传唱率越来越低，蓝山瑶族的曲牌没有谱子参考，其传承只能靠口传心授，所以很容易失传。现在 40 岁以下唱瑶歌、跳瑶舞的人已基本没有了，致使很难培养接班人，造成传承人队伍后继乏人。目前，小学生学习负担过重，也不愿意学习瑶歌。另外，从事瑶族非物质文化遗产研究的人才非常少，目前除了文化部门个别人外，就是一些热爱传统文化的退休老干部在艰难地做这项工作。可以想象，再过若干年，那些曾生动记录着瑶族人民历史、文化、生活、情感的风格各异的瑶族音乐也许将会悄悄地消失于世，那将是多么惨烈的文化悲剧！

## 三、瑶歌在当代社会的利用和创意

瑶族没有自己的文字，非物质文化遗产是依靠世代的口头传承保留下来的。一旦停止了传承活动，或人为地禁止活动，就意味着这个民族传统文化的死亡。在瑶族的各种传统文化活动（如拜王、度身、拜墓、祭祀）中所用的经书、传说故事、歌谣，不仅记述了瑶族的族源、社会经济形态、宗教信仰、习俗等方面的内容，而且具有独特的民族风格和浓厚的生活气息，它既反映了瑶族人民勤劳勇敢的品质、热爱乡土的民族感情，也反映了人民的疾苦与斗争精神。它的歌谣具有高度的想象力与丰富内容，传播生产生活知识和历史传统文化。它以质朴的比拟手法，把人神融为一体，用朴素而通俗的民族语言对事物进行描述，赋予歌词浓郁的乡土气息，为瑶族群众热爱和世代传唱。因而，保存和挖掘那些有着厚重的历史感、有着强烈艺术生命力、有着独特民间音乐魅力的瑶歌，是对历史的钩沉和对文明的淘沥，是对先人的告慰和对后人的交待，是对中国传统文化的继承，是瑶歌在当代社会的利用和创意。

但是这些优秀的传统文化，如果只依靠一代代的师爷、民间歌手来口头相传是不够的，政府必须把有瑶歌的村寨纳入建设新农村中来，作为一个传承基地。像蓝山汇源瑶族乡湘蓝村唱瑶歌的人比较多。每次度戒活动的大会首、大法师又在湘蓝村。如果在这里作为一个瑶歌的传承基地，还是可行的。比如瑶族的婚丧嫁娶，要按照古老的风俗来办理。蓝山汇源瑶族乡湘蓝村在 2012 年 3 月 12 日，举行了一次瑶族婚礼就办得很好。新娘在出嫁的前夜要唱《坐歌堂》，第二天嫁到男方，女方的送亲客和男方的贺客要对瑶歌。男方送客时，要唱《送客歌》。瑶寨一年结婚的人不算少，这样的话，利用民俗活动传承瑶歌，年轻人自然而然学瑶歌，才可以传承下去。

每年的盘王节活动，也是瑶歌利用和创意的好时机。瑶族盘王节历史悠久。晋代干宝《搜神记》说瑶族先民每岁“用糝杂鱼肉，叩槽而号，以祭盘瓠”。唐代刘禹锡《蛮子歌》亦云瑶族“时节祀盘瓠”。（宋人周去非在《岭外代答》中云：“瑶人每岁十月旦，举峒祭都贝大王于其庙前。会男女无夫家者，男女各群，连袂而舞，谓之‘踏谣’”。）据载从唐代起，三年一庆，五年一乐，并在节日期间挂盘王神像，供牲畜祭品，男女击鼓笙歌祭祀始祖。清代以后，盘王节娱人的成分逐渐增多。而今的盘王节以娱人为中心，已升华演绎成为民族文化与时代精神相互交融的积极向

上的节庆文化活动。无论哪一个时代，盘王节的活动形式都着重于“唱”和“跳”。可以说，盘王节承载着大量的民族文化事象，是瑶族历史文化的缩影。所以，举办好盘王节，必将对瑶族传统文化的传承产生重要的作用和影响。盘王节可以为瑶歌的传承营造良好的氛围瑶族度戒科仪时唱的瑶歌源远流长，法国的雅克·勒穆瓦纳教授说：瑶族道教直到本世纪依然保持着六朝时代（公元222-589年）汉人道教集体度戒的传统。可见度戒在过山瑶中的传播已经有1800年的历史，过山瑶至今仍保持着早期的传统，是我们研究道教史的活化石。

瑶族崇奉盘王为本民族的始祖，盘王节起源于对始祖的崇拜和祭祀。瑶族人民过盘王节时，要唱“还盘王愿”、“盘王歌”。“盘王歌”是伴随“跳盘王”、“坐歌堂”而产生的瑶族历史长歌，在瑶族历史上有着不可忽视的影响与作用。它是瑶族人民过盘王节必须唱的歌。“坐歌堂”是瑶族人民最典型的唱歌形式。“坐歌堂”时唱邀客对歌的序歌，请客人进入歌堂的请歌，极力赞颂对方和劝客人对歌的劝歌，主客双方相互赞颂的赞歌，采用问答形式的盘歌，端水给客人洗脸时唱的洗脸歌，主客双方感谢主人和众乡亲的收堂歌，客人离别时的送别歌，在盘王节时都得到了充分的展现。唱盘王歌，除“坐歌堂”为瑶族最为喜爱的形式外，在祭祀盘王时还常唱盘王歌，歌唱的主要内容涉及瑶族的起源、创业、迁徙、耕山、狩猎等方面，并在师公指导下唱，师公和助手们则依歌跳起长鼓舞，表演盘王及其子孙创业的故事。

瑶族人民在过盘王节时，还用“镗奏”这种融击长鼓、唱歌、跳舞于一体的古老娱乐活动来乐神娱人，师公喃唱拜天拜地，请神之类的经文后，由歌手两人唱故事，唱完故事，就舞一阵长鼓舞，师公又吟诵一段经文，接着唱一些生产生活歌，随后跳集体舞，最后男女青年分群对歌，这种娱人娱神的形式后来已融合到“还盘王愿”活动之中，主要包括祖宗愿、盘古愿、半路愿、猪愿、圆婚愿等，其目的是偿还对始祖盘王的许愿，祈求盘王保佑子孙兴旺安康。

我们从以上几个方面可以清楚地看到，瑶族的宗教民俗礼仪文化都融汇于整个盘王节的活动过程之中，并通过具体的活动内容而逐一体现出来，盘王节起到了汇集、保存和传播瑶族宗教民俗礼仪文化的重要作用。但是，随着时间的流逝，精通瑶族宗教民俗礼仪文化的瑶族师公和民间艺人已为数极少，许多有关的珍贵资料也随着师公和艺人的自然减员而流失，同时由于经济全球化和现代化的强烈冲击，学习传承瑶族宗教民俗礼仪这一文化遗产的年轻人可谓凤毛麟角，致使瑶族宗教民俗礼仪日益淡化并走向消失。因此，瑶歌在当代社会的利用和创意的重中之重是加强对盘王节的传承和保护。

## 小结

在抢救保护非物质文化遗产的实践中，坚持正确的保护原则和保护理念只是做好保护工作必不可少的前提，要使保护工作落到实处且卓有成效，就必须制定有效的方法与措施。针对目前存在的问题，笔者认为要采取几项措施争取领导重视、支持，是做好非物质文化遗产传承、保护的关键；立法保护；科学管理；组建非物质文化遗产保护研究人才队伍；建立非物质文化遗产传承人保护制度；加强宣传教育工作，提高全民对非物质文化遗产的保护意识；加强保护和弘扬瑶族文化，在经济快速发展的今天，在瑶区要以弘扬瑶族优秀文化，振兴瑶族文化为契机，突出瑶族特色，倡导“着瑶服、讲瑶话、司瑶仪、行瑶礼、唱瑶歌、跳瑶舞”，处处贯穿显示中国以至海内外瑶族文化底蕴与色彩，对瑶区经济文化事业方面加以包装，打造“瑶”字生辉的崭新形象，以此拉动瑶区社会的全面发展；用财政预算保障抢救保护非物质文化遗产所需经费，促进文化遗产保护工作的正常开展。

## 建幡传度：闾山派的传承、整合与宣示

福建省艺术研究院教授 雅才族文化研究所研究協力者  
叶明生

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

【关键词】闾山教 建幡传度 道坛科仪 传承 整合 社会影响

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

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

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

### 一、建幡传度道坛与科仪简况

永福闾山教的道坛，不仅因其历史悠久在闽西南地区有很大影响，而最主要的是其具有对邻近数县之道坛道士具有世袭传度权。我们在对其建幡传度醮仪进行介绍之前，亦有必要对其教派源流、道坛构成、传度制度、传度道坛以及传度科仪等方面作基本的介绍，以有助于对其传度制度与科仪形态的考察。

#### （一）教派与源流

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

##### 1. 道派源流

永福道坛最早形成于何时不详，但据陈、蔡二姓道坛《启圣科》之“传师谱”载，当地道坛属闾山派，共同尊

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

奉的大幡师主林法侯、李文六郎为始祖师，此亦为永福各姓道坛所公认。永福陈、李二姓族群最大，于北宋间因屯军而迁徙该地区，两家族中产生闾山教道坛均为南宋间，其时漳平境内出现两位颇具影响的闾山教人物曹四公和张四公。据《宁洋县志》所载：

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

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

## 2. 陈姓道坛构成情况

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

显灵坛：陈姓，住紫阳，封侯等村

显灵坛：陈姓，住蓝田村

显灵坛：张姓，住龙车车水村

显灵坛：李姓，住官田桂东村

显灵坛：陈姓，住文星村

显灵坛，是永福镇紫阳村和封侯村的陈姓宗族祖坛，也是该姓标志性道坛，是永福社区拥有人口最多、具有世袭传度权的道坛之一。两村原有家坛七、八个，坛号统称“显灵坛”，显灵祖坛设紫阳石脚自然村。该村全为陈姓，现人口1000余人。据《紫阳陈姓氏族谱》载，其入闽始祖地为永安贡川，约至南宋间迁漳平永福，至今已传26代。显灵坛始创于何时，无法稽考。相传其祖坛已传二十余代，约有600多年历史了。据光绪间十一年（1885）陈法全抄本《供头册》所载，该房传师有十余代，其中称“焚香拜请真魂大幡师主陈法炎、陈法俊、陈法祖，……祖师陈法坤、陈法成，阴魂口教大番师祖陈法严、陈法楼、陈法球、陈法聪、伯师陈法嘉、叔大番师主陈法桂、伯兄陈法元、陈法海，师兄陈法耀、陈法英、陈法旺，父师陈法顺、陈法星、陈法增……陈法山。”<sup>(5)</sup>陈法全为近代显灵坛著名道师陈金岚（1905-1995）之祖父，约为清道光至光绪间人，其下已传6代，合计共传约十七代。该坛于民国二十二年（1933）由陈天楷主持最后一次传度仪式，主考大幡师为文星村陈旭（俗称狗旭）。其后由于社会变迁及政治原因，使传度仪式中断了五十四年。

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

## 3. 永福闾山教教派特征

永福道派，一般都称闾山教，但道坛内部较常称其为“法主教”，同时亦有“天师教”、“老君教”之称。称“法

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

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

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

(5) 清·光绪间十一年（1885）陈法全抄本《供头册》。

主教”的原因是，当地所有道坛供奉的主坛神均为张法主公有关。道坛信仰神中临水夫人陈靖姑和张法主公（张圣君）都占有很重要的位置，但其最重要的法主神是闽山法主许九郎。永福闽山教的教派特征，与邻近县市道坛相比较，有其承传的独立性。如：

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

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

## （二）传度特权与世袭的原因

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

### 1. 永福特殊历史地理条件造成

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

### 2. 永福的传说

永福所以成为附近县市道坛的传度中心，据紫阳显灵坛陈金岚老先生所说，其理由只有一个，即永福道坛的始祖祖师历史上曾到江西龙虎山得到授箓，所以这里的道坛才有世袭传度的权利，并世代相传下来。<sup>(7)</sup>到龙虎山得过授箓，当然是具有权威性事件，但由何人、何时到龙虎山受箓呢？至今未有说法，难得其详。

而且各地到龙虎山授箓的道师有不少，为何仅有永福获得传度权呢？同样，这也是一个谜。

### 3. 张天师的印、剑存于漳平永福的传说

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

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

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

(7) 据永福镇紫阳村显灵坛87岁法师陈金岚先生1993年9月之口述资料。

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

传度权，邻近五县道师也不要到龙虎山授箬。从此永福道坛便开始开戒坛传度，于是此制度世世代代传了下来。<sup>(9)</sup>

### (三) 道坛传度的传承

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

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

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

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

### (四) 建幡传度科仪结构

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

#### 1. 头暗科仪（开戒坛科仪）

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

#### 2. 头日科仪

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

#### 3. 二日科仪

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

#### 4. 三日科仪

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

## 二、建幡传度的传承科仪

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

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

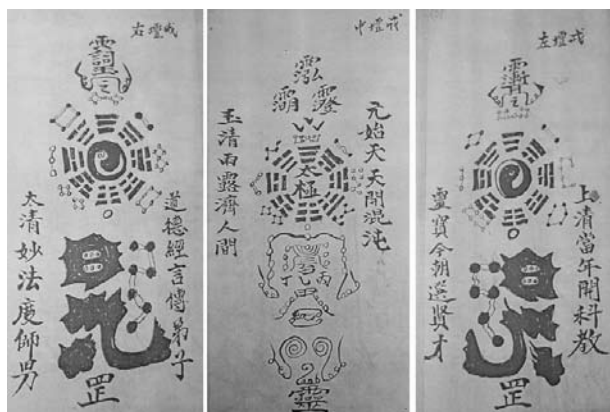
### （一）开戒坛

开戒坛，又称戒坛开科，开科传戒，是闾山教建幡传度最重要的科法之一。

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

#### 1. 戒坛符

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



#### 2. 神图

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

而寮坛（阳平衙）后挂神图仅三轴，中为闾山法主许九郎神像，左右为张沙、柳七二头陀像。

#### 3. 门旗

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

#### 4. 戒坛器物

戒坛中摆一神案桌供祖师炉、香烛外，还摆两张八仙桌作为供案与科仪桌，供品摆内侧，法器诸物陈于外侧。主要法器为朝板（牙笏）、龙角（锡角）、师铃、金铃（三叉钟）、七星剑、南蛇、天公尺、将军会（上书“三军司命”）、神鞭、笏杯、功曹炉、法印、水盂（法碗）等。科仪桌内案两桌侧或置一至二盏斗灯火，在米斗上置铜镜、剪刀、尺等物，或曰：“星辰灯”。科仪桌近外侧还放米二斗，上插一牌子，牌上书曰：“三天阳平大衙给出建幡传度功牒

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

一部谨封”。其中最重要的是要备好的“藏魂罐”，以为传度者作“藏身缚斗”、“延生保命”之用。

## 5. 戒坛科仪

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

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

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

### (二) 亲度师“坐斗传法”师台授箒

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

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

本坛涓取今月么日，大阐法门，依科传度。扳请圣驾光临试场。切恐天魔外道妄作妖氛遮障试场，有妨坛律。今准天符牒命一道，仰差捕鬼大使周文翰，肃静坛界。恭迎天帝临行，证明传度。如遇天魔外道、妖氛遮障，即准符命先斩后奉，决不容情，谨符牒仰护抗捕坛捕鬼大使执符守卫。准此。<sup>(12)</sup>

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

师台上主幡师持天蓬尺，率传度者（持笏）拜阳平衙诸神后其登上座，将传度牒符袋及金花银花授与传度者，再由传度者之亲度师（父亲）登高将该坛香烛、法印亲手交给本坛受度者，传度者跪接香烛印信。传度者由监度师（左）、主幡师（右）的陪同下，坐于师台正中，象征传度者已接过该祖坛之传师位，成为该坛合法之传承人，并以此昭告上界神明及社区民众。主幡师等表示祝贺，三道师起身在师台上拜谢诸神，其中诵唱奉赞词、拜谢词及十愿词。其中“拜谢神”之一拜至五拜均为道教三清、玉皇、酆都大帝、平顶大帝、扶桑大帝、五岳、三元法主等神外，其他“拜醮词”云：

七拜三宫王姥娘，七千徒众降道场，拜谢群仙同扶佑，法门共显保平安；八拜闾山三尊宫，淮南术主坐衙前，孚惠真君同主醮，拜讚师恩福禄绵；九拜李林二师主，仰荷期时主坛仪，答谢师恩度下拜，法门光显福禄宣；

(11) 永福镇石卿村陈秀川手抄《显震灵坛建幡传度疏意全集》，第37页。

(12) 陈法箒《建幡疏意符书全集》，民国十五年（1926）抄本，第36页。



十拜祖本二宗师，功曹端正法光明，今辰醮会蒙庇佑，留恩降格福凡情。<sup>(13)</sup>

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

### （三）“戒坛醮”的法定传承意义

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

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

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

## 三、传度道坛与社会的结盟

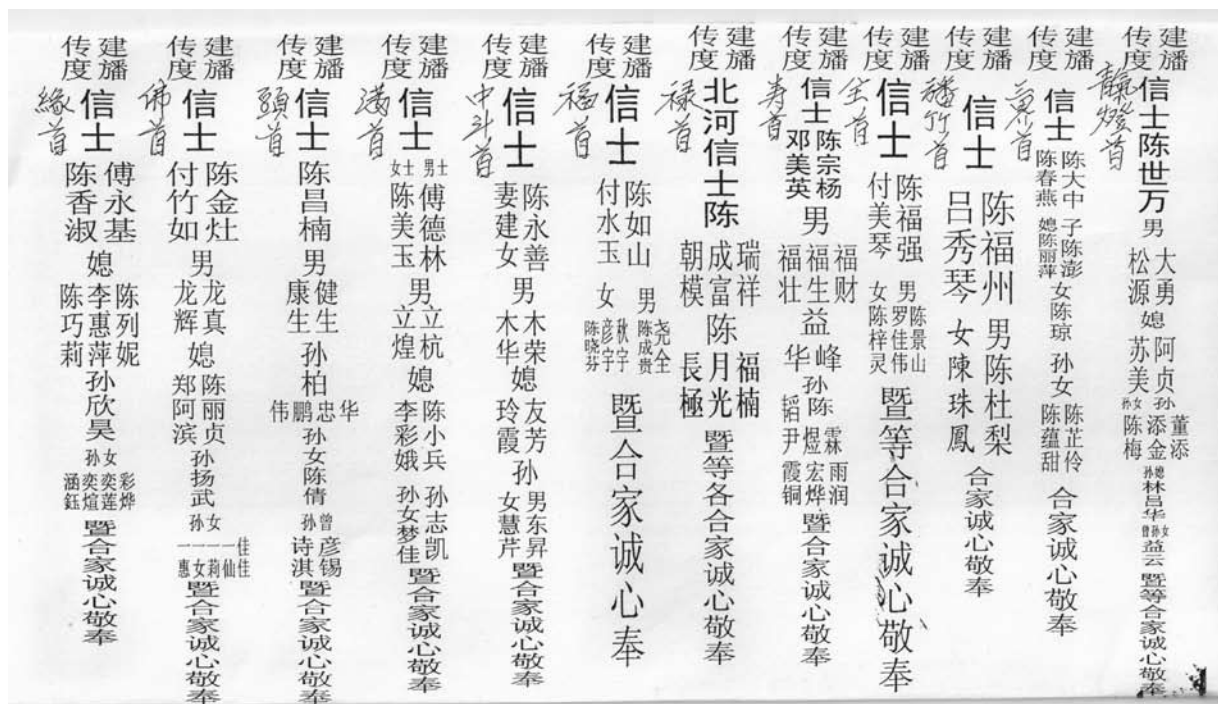
永福道坛传度的科法特征中有明显的面向社会的开放性，即允许社会的参与，在很大程度上体现道派、道坛与社会的结盟，以建立新的社会秩序，促进道派的发展。其中与社会结盟体现于由社区一批赞助传度醮的缘首们形成“缘首团”、由传度醮十二考试师组成的传度师的组合、考法者赴传度坛授篆，以及各地赴传度坛奏职受篆的考法者的聚合等方面。这里略举一些实证以说明这种道坛与社会结盟的现象及其内蕴之联系。

### （一）传度坛的社会背景——缘首团

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

“缘首团”的名单除了以红纸书写张贴于寮坛墙上，而且于寮坛内方正中处矗立的五至七方的地方糕点垒叠的“大糰圈”（以方块米糕按做好的长方中空木桶状叠成圆柱型饰品），每方“大糰圈”叠于八仙桌或专制的木架上，高约1.5米，直径为60公分。大糰圈以往是以米蒸熟后打成方块糰状，现因米糰加工麻烦，改为米糕，请食品加工厂订做。

(13) 蔡永福壬戌年（1982）抄本《七献拜醮科仪全集》，第13页。



每方“大棵圈”外用红布、红纸或书各个缘首及家家成员名单，如显灵坛本次传度“中斗首”的幛联上书“建幡传度信士陈永善、付水玉；男陈尧全、陈成贵、女陈秋宇、陈彦宇、陈晓芬暨合家诚心敬奉”字样。其十二组缘首的名单如下图：

### (二) 十二传度师与联盟格局

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

表 1：2011 年永福显灵坛建幡传度十二考试师名单

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

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

### （三）传度与各地“考法”者的结盟

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

表 2：2011（辛卯科）永福显灵坛建幡传度及各地考法人员名单

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

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

## 四、传度醮仪：道派发展的社会宣示

众所周知，建幡传度的主旨为教派和道坛之内部传承，通过传度使道坛后继有人，道脉长存。但是仅在道坛内

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

### （一）一次道坛实力的社会展示

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

#### 1. 张贴于各地的“考试榜”

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

考试榜

阳平衙给出招贤文榜陈 为传度考试钦尊

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

太岁 年 月 押 日 礼给 考试师、监试师 厶厶

一榜号<sup>(14)</sup>

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

#### 2. 传度坛中之“建幡传度堂规”

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

大榜（建幡传度堂规）

三天阳平大幡师主陈，为传度法教，保命延生事，切闻

道德包涵天地，法教传授人间，流演难穷，修崇不泯，谨受师言法语，切传道祖符书，敬依闾山之教典，钦遵道陵之法术，故知牒为护身之本，符为养命之源。善则保眷宁家，延生护命，而符牒可传矣。今据

中国福建省漳平市永福镇紫阳石卿村显灵坛居住奉

道新传嗣法，新恩弟子陈法健，随夫厝女等，暨幼童幼女开列等，百拜上言，皈依

(14) 永福镇永福镇石卿村陈秀川手抄《显震灵坛建幡传度疏意全集》，第34页。

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

大洞本师功曹，各人位下，传授

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

大番师主 陈法健同案师提兵 恭于 显阳山福熟洞，建立

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

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

闾山黄门宝殿，游山考试，降给诰牒印信，各付弟子皈身佩奉，幼童保命延生；刻于初七晚，退回仙兵，迎回万真香火，恭就戒坛，修设开戒清醮一会。三朝戒满，听受龙虎魔王公戒，各归游行天下，护国救民。今则道场初启，切恐人神未知事由，给出文榜张挂晓谕。

一告示，家祀香火，门神土地，静扫厅堂，煎点茶汤，伺候上圣临轩，证明传度，不许违慢。

一告示，当境远近神祇，告报五道将军等，修开桥道，按排舡车水载，备办军粮马料，应付仙兵往来应用，毋致临时不办。

一告示本坛兵将，九州魔王等，各具枪刀器械，鸣锣战鼓，护卫戒坛，听候新恩弟子，受职完满，各升一阶。

一告示众师友等，其诰牒书，要年庚立案填牒，当坛申奏，不许藏匿瞒公昧众，私自代笔，假签书号，伪造牒诰等情，教门虚情传法，非为人之师，不遵规矩，神明监察，师尊不容，罪坐身家，决不轻恕。

一告示，往来君子人等，来此场中，男尊女卑，莫得谈论秽言，万勿儿戏，各宜方便，福自攸归。

一告示，缘首阜老等，朝暮添香换水，肃静道场，恭敬神明，神必佑之。

一告示，或有一等未成师巫，不习正教，邪术害人者，即仰仙兵，省察拘拿魂魄，赴衙究治，决不轻恕。

一告示，若有强良恶鬼，不尊约速，侵犯坛界，即仰游遯将军，捕鬼大使，即时诛斩，不用申闻。以上各遵约束，申奏。

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

太岁 辛卯年三月 日给。

大番师主陈 钦奉，

混元教主，道德天尊敕

证明

榜号 (发道场外张挂)<sup>(15)</sup>

## (二)“起幡、刀梯”的高台宣示

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

### 1. 上幡竹

上幡竹，即为“上幡”科，“上幡”即上阳平幡竹。上幡竹的道师头扎红巾，身穿短衣，身背传度者的度牒（传度者有的不会上竹，需请人代）、平安符等物，以身不贴竹（称猴子上竹）爬上竹上端扎彩球处，作种种坐、卧、正吊、倒吊等身姿之表演，然后将平安符撒下，坛中观众纷纷抢捡平安符，视之为天庭漂来的吉祥符。因道师在竹上有许

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

多摇竹的表演,故又称其为“摇竹师公”。幡坛三天之下午,均有“上幡竹”科,每次的表演大体相同,唯其不同的是,每次“上幡”的任务有所区别,第一次背的是本坛传度者之符箓,而二、三次背的则有各地考法者之“度牒”。而二、三次上竹后,师台上之主幡师与之还有问答,其内容是在幡上看到什么,幡竹上之师公则必须回答在“阳平”看到幡坛的情景,内容大多讲建坛师公法力高强、百鬼匿藏、老少安康、六畜兴旺等吉祥好话。

## 2. 上刀梯

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

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

### (三)“童子醮”建立新一代的社会关系

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

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

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

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

这种“童子醮”,与一般道坛的儿童过关科不同,家长们选择的是借着喜庆的传度坛和具有新度师新鲜生命力

的年轻师公会给自己的子带来更大的保护力。而老道师考虑的是让自己的传人在新一代人中产生亲和力，建立新的社会联系机制。当然在牵动数十个家庭的儿童过关科仪，以及社区一公里的巡游活动，新度师已引起广大社会的关注，传度仪式和传度人的消息不迳而走，对于传砖这坛来说无疑是对社会最生动和最具体的宣示。

#### （四）大宴宾朋、昭告社会

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

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

2012年7月20日  
初稿于福州状元山庄苦竹斋

附注：本文仓促杀青，文中尚存不少错误，有待修订，请勿引用。谢谢！



图 1: 陈氏显灵坛祖坛



图 2: 家坛喜庆场面



图 3: 戒坛



图 4: 亲度师开戒坛场面



图 5: 阳平阜师尊开戒坛场面



图 6: 传度者亲友参与开戒坛场面



图 7: 戒坛的三清神图



图 8: 阳平衙闾山法主许九郎神图



图 9: 传度者星辰灯



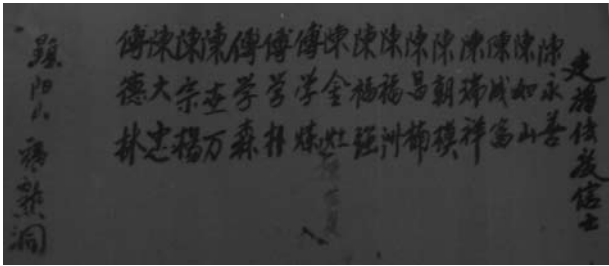


图 10: 传度坛缘首名单



图 11: 缘首团的大概圈

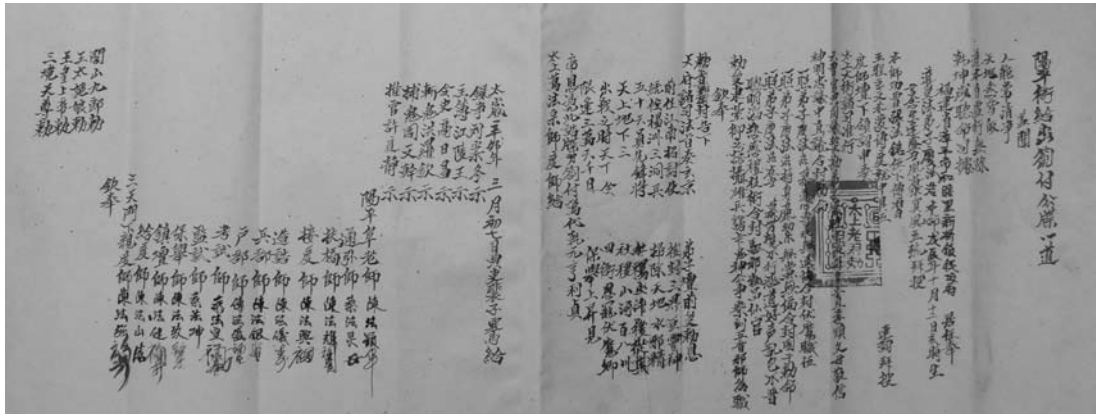


图 12: 给考法者的十二份度牒文疏之一



图 13: “造狱”场面



图 14: 幡科“走九州”场面



图 15: 幡竹“撒符”场面



图 16: 幡竹科“摇竹”场面



图 17: “刀梯问答”场面



图 18: 童子醮中的家长和过关儿童



图 19: 童子醮“过桥”回坛场面



图 20: 童子醮中传度师为儿童讳衣物场面



图 21: “宣醮表”场面



图 22: “出溪”场面



图 23: “赏军”场面



图 24: “阳平”场面



图 25: “上词”场面



图 26: 考法者参与传度坛仪式 1



图 27: 考法者上刀梯场面



图 28: 部分考法者在传度坛留影



图 29: 考法者取得度牒文疏后驱车回家



图 30: “坐斗传法”的传法台



图 31: “坐斗传法”场面



图 32: 传度师回戒坛主持仪式



图 33: 传度师盛装主持戒坛醮



图 34: 传度道坛与十二传度师及亲友们合影

## Registers and Transmission in Celestial Master and Later Daoism

コロラド大学准教授 ヤオ族文化研究所客員教授  
Terry F. Kleeman

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

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

There are no clear references to registers in our earliest materials concerning the Celestial Masters, who founded Daoism in the mid-second century of the Common Era, but there is reason to think that registers were part of the religion by the beginning of the third century. First, the Zhang Pu stele of 173 already reveals a well structured church organization with at least two ranks and a body of sacred texts that were conferred along with promotion.<sup>(1)</sup> Moreover, although the encyclicals of the third century make no mention of registers, they do mention both the parishes and church offices with which registers were closely intertwined.<sup>(2)</sup> Finally, Lü Pengzhi has argued persuasively that the register system is so basic to Daoism in all parts of China that it must have been put in place before the diaspora that followed the fall of the Hanzhong state in 215.<sup>(3)</sup>

The system of registers in its mature form, as found in documents of the fifth century and later, was composed of a small set of “outer” 外籙 registers leading to the rank of libationer, and a much larger group of “inner” registers 内籙 indicating progressively higher rank but also control over specific supernatural forces or methods. It is uncertain exactly how this system developed historically, but it seems logical to assume that the outer registers were prior, perhaps foundational to the movement, whereas the inner registers reflect later elaborations, particularly inasmuch as many of the practices denoted by

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

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

(3) See Lü Pengzhi 2010: .

the register titles are unattested in Daoist documents until the mid-fourth century or later. In addition to conveying command over certain groups of celestial warriors, registers conveyed codes of conduct called precepts, as well as scriptures and the talismanic symbols necessary to effect many of the rituals.

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

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

凡為道民，便受護身符，及三戒進五戒八戒，然後受錄。

The register referred to here is parish register (*zhilu* 治錄).<sup>(5)</sup> The parish register is seldom mentioned in connection with the novitiate that trained Daoist citizens to become skilled ritual specialists who could serve a community as libationer. This document acknowledged the individual as being on the “fate roster” (*mingji* 命籍) of a certain parish. Presumably, on the basis of this register, the individual could perform the daily audience ritual to the Daoist deities in the oratory and perhaps make direct, oral requests (*kouqi* 口啓) of the gods.<sup>(6)</sup> On this basis, we can speak of early Daoism as featuring a universal priesthood, where every person, or certainly every family, could perform sacred ritual on their own behalf.

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

The Younger Lord [Mao]: I am afraid that you should make a pledge offering to the two of our clerks and soldiers. Give them a secret treasure that you wear on your body. If you do not, the punks later will not be willing to exert themselves on your behalf.

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

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

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

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

小君曰。我二人吏兵。恐宜詭謝。獻以體上之密寶。不爾。小子後不肯復爲爾用力也。

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

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

事錄之法，恆存其官，憶識位次，人數少多，文武所主，有急呼之。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

The next register in the *Code* is the Adult Ten General Register, for those age twenty or above. Even adults might not be suitable if they were “deformed, ailing, foolish or simple” 尪病愚癡, but all should be encouraged to strive toward membership. The *Code* is unusual in restricting the Ten General Register to adults. For example, the *Taishang sanwu zhengyi mengwei lu* (1a) and the *Jiao sandong zhenwen wufa zhengyi mengwei lu licheng yi* (13a) refer to this register as the Adolescent Ten General Register, the *Chuanshou sanding jingjie falu lueshuo* remarks that both the One General and Ten General registers were conferred on adolescents, and the *Sandong fengdao kejie yingshi* cites an otherwise unidentified Code in calling the One, Three, and Ten General registers “adolescent” with a comment from Zhang Wanfu to the effect: “They receive these registers at seven or eight *sui* or ten *sui* and above, and call themselves Novice Disciples of Correct Unity” 七歲、八歲、或十歲已上受，稱正一錄生弟子。<sup>(12)</sup>

The *Protocol of the External Registers* provides an alternate set of timings for the conferral of registers in the following paragraph:<sup>(13)</sup>

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

凡受更令，五年得進一將軍，四年十將軍，三年七十五將軍，二年百五十將軍。

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

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

(13) *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 11a.

the celestial bureaucrats of the Daoist heavens.<sup>(14)</sup>

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

As for the Seventy-five [General] Register, there are Transcendent and Numinous types. The yin pneumas are Transcendent; the yang pneumas are Numinous. The Numinous are in charge of Earth while the Transcendent are in charge of Heaven. Heaven is in charge of the civil; Earth is in charge of the martial. The martial is in charge of the internal while the civil is in charge of the external. If one is nurtured within the master's gate and learns from fellow Daoists, that person should first receive the Numinous officers; if one lives outside the master's gate, visiting and calling upon others, that person should first receive the Transcendent officers. After receiving the Transcendent officers one should advance and receive the Numinous officers; after receiving the Numinous officers, one should advance and receive the Transcendent officers, so that when added to the previous group it equals one hundred fifty, the register's full complement.

七十五籙，有仙有靈，陰氣仙，陽氣靈，靈主地，仙主天，天主文，地主武，武主內，文主外。若弘在師門內，伏膺左右，先受靈；在師門外，去來諮稟，先受仙。受仙後，進受靈，受靈後，進受仙，足前為百五十，籙滿足也。

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

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

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

There is some support for this in the *Protocol of the External Registers*. The "Petition Expressing Gratitude for Promotion from Seventy-five to Hundred-fifty General Register" mentions receipt of a "mystic dispensation" (*xuanshi* 玄施) that some have suggested might refer to the Joining of Pneumas rite.<sup>(15)</sup> The "Petition for Initiation to Unassigned Evangelist" marks the first posting as a libationer after receiving the Hundred-fifty General Register; the new libationer does not have a parish

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

(15) *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 6a7.

affiliation and must travel itinerantly, converting the profane and ministering to his/her converts. The document emphasizes the importance of the Joining of Pneumas in preparation for this posting in the following terms:

I humbly opine that it is the imperial culmination that s/he should long to hear of. I will always fully reveal the words of the perfected concerning the interactions of yin and yang, when husband and wife, representing the two principles, constitute the essential element of the seed people, as they use the three, five, seven and nine [breathing pattern] to initiate each other. Emerging together from the three realms, they frolic in the Three Purities.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

有功德者，善人放之，依良民也。

---

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

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

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

(21) *Zhengyi fawen taishang wailuyi* 5a.

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

Registers thus fulfilled a number of functions within the early church. First, they clearly delineated members and non-members, and members were warned frequently about divulging secrets to non-members. Second, it provided a system for the recruitment and training of religious professionals through the novitiate. Third, it provided a social hierarchy within the movement that at considerable variance with that of profane Chinese society, recognizing as powerful ritual masters and teachers both men and women of both mean and foreign birth. Fourth, it provided a secure way to allocate the scriptural resources of the movement to individuals with the training to understand them and the devotion to keep them from improper eyes. Fifth, it provided Daoist communities with a moral code that was enforced by the community and applied to every member in proportion to their position in the community. Sixth, the company of clerks and soldiers, led by valiant generals, provided psychological assurance in a world of warfare, plague, natural disasters, and a brutish early death, and a way for the Daoist faithful to take some control of their own fate. Seventh, the clerks and soldiers of the register also provided an in-dwelling surveillance service that could be drawn upon by the Daoist master, providing an extra incentive toward proper conduct. Finally, since the master had the authority to strip an individual of registers in response to misconduct, it also provided a this-worldly enforcement mechanism for the social norms encoded in the precepts.

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

#### BIBLIOGRAPHY

- Kikuchi Noritaka 菊地章太 . 2009. *Shinjugyō kenkyū: Rikuchō Dōkyō ni okeru kyūsai shisō no keisei* 神呪經研究 六朝道教における救済思想の形成 . Tokyo: Kenbun shuppan.
- Kleeman, Terry. 1994. "Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity and Violence in Traditional China." *Asia Major*, Third series, 7.1 (1994): 185-211.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Daoism in the Third Century." In Florian C. Reiter, ed., *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz), 11-28.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Community and Daily Life in the Early Daoist Church." In John Lagerwey and Lü Pengzhi, eds., *Early Chinese Religion: Part 2, The Period of Division (220-589)* (Leiden: Brill), 395-436.
- Lagerwey, John. 2005. "Zhengyi registers." In *ICS visiting professor lecture series. Journal of Chinese Studies special issue*

(22) The *Taizhang xuanci zhuhua zhang* 太上宣總助化章 .

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

- (Hong Kong, 2005), 35-88.
- Lü Pengzhi 呂鵬志 . 2006. "Tianshidao shoulu keyi: Dunhuang xieben S203 kaolun" 天師道授籙科儀—敦煌寫本 S203 考論 . *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica* 77.1 (March 2006): 79-166.
- \_\_\_\_\_ . 2008. *Tangqian Daojiao yishi shigang* 唐前道教儀式史綱 . Beijing: Zhonghua.
- \_\_\_\_\_ . 2010. "Daoist Rituals." In John Lagerway and Lü Pengzhi, eds., *Early Chinese Religion: Part 2, The Period of Division (220-589)*, 1245-1351. Leiden: Brill.
- Maruyama Hiroshi 丸山宏 . 2005. *Dōkyō girei monjo no rekishiteki kenkyū* 道教儀禮文書の歴史的研究 . Tokyo: Kyūko shoin.
- Verellen, Franciscus . 2004. "The Heavenly Master Liturgical Agenda according to Chisong Zi's Petition Almanac." *Cahiers d'Extreme-Asie* 14: 291-343.
- Zhang Xunliao 張勛燎 and Bai Bin 白彬 . 2005. *Zhongguo daojiao kaogu* 中國道教考古 . 6 vol. Beijing: Xianzhuang shuju.

## Yubu 禹步 in Yao manuscripts

バイエルン州立図書館館員 ヤオ族文化研究所研究協力者  
Lucia Obi (歐雅碧)

### *Yubu*: State of research

“What about gang bu? 罡步如何?” , Bai Yuchan 白玉蟾, the famous Neidan master of the early 13th Century, was asked. In his answer Bai traced the step back to the culture hero Yu: “罡步多禹”<sup>(1)</sup>. The step of the Great Yu, *yubu* 禹步, which by Bai’s time already had become the foundation of the religious practices of all Daoist schools, 万术之根源, and indispensable in their liturgies, is mentioned time and again outside the liturgical context in novels and anecdotal literature. Hong Mai in his *Yijianzhi* for instance reports about the use of *yubu* in the fight against malevolent spirits but also as an agent that is used by ‘witches’ to harm others<sup>(2)</sup>. In *Sanguo yanyi* Zhu Geliang invokes the stars of the Northern Dipper *beidou* 北斗 by performing 步罡踏斗 in order to get information about his future fate<sup>(3)</sup>. According to a narrative of the Qianlong era a geomancer made a fountain spring from the ground with the help of 步斗踏罡<sup>(4)</sup> and in an account of *Liaozhai Zhiyi* a female medium successfully finished a rain ritual by 禹步作法<sup>(5)</sup>.

The origin of the limping gait, in which one leg is drawn behind, can be traced back to religious and philosophical concepts of the Han dynasty und cosmological ideas, which go even back further<sup>(6)</sup>. Evidence for the practice can be found already for the end of the third century BC associated with the myth of Yu<sup>(7)</sup> and ideas of sacred kingship. As an apotropaic art the step already was in use during the Han dynasty<sup>(8)</sup>, found its way into Daoist theory and practice and first was explained in detail in the *Baopuzi*<sup>(9)</sup> to which subsequent writings refer again and again. An innovation within the Taoist tradition was

- (1) 海瓊白真人語錄 (HY 1296, 1: 6a). For Bai see Qing Xitai (1993: 121-27); for his relationship to Shenxiao and thunder ritual see Matsumoto Koichi 松本浩一 in Noguchi et al. (1994: 487-488, 298-299) and Michel Strickmann (1975, 宋代的雷儀・神霄運動と道家南宗についての略説・Tôhō Shūkyō 東方宗教 46: 15-28).
- (2) Vol.1, 1: 364: *Jiusheng jigui*; Vol.4: 1498: *Huazhou yao xiongwu*
- (3) Vol.2, 103: 900-901
- (4) in Fujian, recorded in Taiwan in 1970; see Seaman 1986: 10-11
- (5) Zhang Youhe 張友鶴 (輯校) 1978: 聊齋誌異會校會注會評本. 上海古籍出版社. 卷 3: 382 *Xiao er* 小二
- (6) After Granet's studies (1925: 146-151; 1959, 3: 549-579) Andersen (1989-90; 1990; 1995) was the first to devote in-depth research to the subject; for early cosmological concepts and numerological speculations concerning *yubu* see Berglund 1990, Allan 1991; see also Harper 1(978-79; 1980-81; 1982: 98-99), Hu Xinsheng 1996: 76, Robinet (1979: 176 ff., 228-234, 311, 323-25; 1979a: 57; 1995); Schafer (1977: 238-42; 1981: 388); Lagerwey (1987: 95, 101, 128, 151); Eberhard (1968: 72-75); Tuo Xiuming 1994b; Schipper 1989; Sakai 1989, Fujino 1976, Sakade 1993; Sakade Yoshinobu 坂出祥伸 (禹步. In: Noguchi et al. 1994: 26-27); Ishida 1990, Saso 1978; Takase 1972; Murakami Yoshimi 村上嘉實 (禹步儀訣, in Noguchi et al. 1994: 27). For recent research see Liu Zongdi 1997; Chao Tianyi 2000; Yu Jian 2002; Li Jianguo; Zhang Yulian 2006; Wang Jin 2008; Li Li 2009; Liu Yutang, Jia Haiyan 2009; Xia Dekao 2010; Xiong Yongxiang, Wang Jin, Tan Zhao 2010; Ren Tanke 2010; Liu Liping 2010; Liu Guangrui 2011; Wang Qing 2011; Yan Xiqin 2011; Li Chaohong 2011.
- (7) for the Myth of Yu the Great see Granet (1959,3: 467-503); Eberhard (1968: 143, 349-361); Zhao (1989: 232-3, 245), Yuan (1985: 169-170); Zhang (1991: 209-237); Dragan (1991: 146, 160); Chang (1976: 165, 169).
- (8) as can be demonstrated for the medical and divinatory context of Mawangdui and Shuihudi texts. See Harper (1982:2, 98-99), Zhou Yimo 周一謨 et al. (1994: 马王堆医学文化. 上海: 文匯出版社: 273) and Marc Kalinowski (1986: Les traités de Shuihudi et l'hémérologie chinoise a la fin des Royaumes-combattants. T'oung Pao71: 175-228).
- (9) Juan 17: 4, Juan 11: 11



the performance of the step on a diagram representing the cosmos. In particular two patterns were favored, the constellation of the Northern Dipper *beidou*, which was associated early on with a central ruler, and a diagram in the form of a *luoshu* 洛書 magical square<sup>(10)</sup>. It simultaneously contains the nine mythical provinces *jiuzhou* 九州 in which the world had been divided by Yu the Great<sup>(11)</sup>, and may additionally contain the eight trigrams of the *Yijing*, the five elements and the compass directions, as well as the stars of the *beidou*. Had the Shangqing 上清 tradition still specialized in techniques of individual salvation and longevity associated with *beidou*<sup>(12)</sup>, such as visualization, meditative ‘climbing’ or ‘driving’ in its stars, the constellation was theatrically staged in the liturgies of the Zhengyi 正一 tradition by performing *yubu*. In this context, the step often appears under names such as 踏斗 or 步斗踏罡. *Gang* 罡, originally a term for a specific group of the *beidou* stars, or *bugang* 步罡 become the technical terms for a sequence of *yubu* steps<sup>(13)</sup>, which in the later liturgical context is no longer necessarily carried out in the limping gait of Yu. In the ritual context two basic types of applications for *bugang*, namely the purifying and creation of a sacred area and the filing of petitions to the world beyond emerged.<sup>(14)</sup> The technique was chiefly incorporated into the Jiao 醮 rituals of the Zhengyi tradition, less into Zhai 齋 and Lingbao liturgies<sup>(15)</sup> and not into Chinese Buddhist liturgies, although the matrix *beidou*, on which the step is performed primarily, does play an important role in Buddhist texts<sup>(16)</sup>.

In Zhai liturgies mainly in *buxu* 步虛 hymns<sup>(17)</sup> are to be found. These originally were associated with *yubu*, as with this technique, ‘the void’ could be paced when walking in the skies, as still is amply documented in Tang poetry<sup>(18)</sup>. These chants, sung when the priest and his assistants proceed around the altar in a slow measured pace, so to speak are a sublimated form of *yubu* and sometimes even today are still performed in the limping step of Yu the Great.

Little is known about the passing on of *yubu*, however in the Daoist Canon *Daozang* some texts dealing specifically with this technology can be found. Thus 洞真上清太微帝君步天網飛地紀金簡玉字上經 may be understood as a teaching text for *yubu*, explaining technique, theoretical concepts and different variants of steps, listing rules of behavior, accompanying incantations or mantras 咒 and Talismans 符.<sup>(19)</sup> 天皇至道太清玉冊 also contains a small teaching text on *yubu*, justified

(10)for the relationship between magic squares, 明堂 and sacred kingship see Soothill 1951, Berglund (1990: 259-268) and Kalinowski (1985: 778). The 洛書 diagram clearly inspired *Yijing* and other systems of divination in the early and medieval China, as *dunjia* 遁甲 or the concept of the Gods of the Nine Palaces 九宮貴神, which were subject to an official cult from the Tang to the Song dynasties; see Xiong (1996: 273-78, 283, 303), Yamada Toshiaki 山田利明 (九宮 . In: Noguchi et al.1994: 95). For *luoshu*, *hetu*, magic squares and their function as cosmographic models see Camman 1961; Berglund (1990: 89 ff), Michael Saso (1978: What is the Ho-t'u? History of Religions 17: 399-416) and Saso (1978: 265, 295).

(11)see the 禹貢 chapter of 尚書 and 淮南子 4; Hu Jianguo (1993: 44) cites other early sources ( 論衡, 列子, 國語魯語, 小戴禮記, 漢書律歷志下 ) mentioning these new provinces 翼, 衰, 青, 徐, 楊, 荊, 豫, 梁 and 雍, which were attributed to Yu's work only by later Confucians.

(12)see Robinet's publications

(13)originally *gang* 罡 denoted the constellation *beidou* or specific parts thereof respectively; see Ôfuchi Ninji (1983: 222-223, 242-244, 249-250) and Lagerwey (1987: 75, 83-84, 93, 101) for various forms of 罡 within Daoist liturgies.

(14)this is attributed by Andersen (1990: 13-15) mainly to the Song dynasty Daoist school Tianxin zhengfa

(15)Schipper (1989: 116) however notes 雲網 and 步網 in Lingbao texts.

(16)Franke (1990) and Xiao Dengfu 蕭登福 ( 道教星斗符印與佛教密宗 . 台北 . 新文豐出版公司 1993) are convinced that *beidou* worship originated in Daoism.

(17)see Ôfuchi Ninji (1983: 253) for an imprint of a *buxu* hymn; Schipper (1989: 112, 115) refers to the circumambulation of Buddha relics, *pradaksina* and 梵唄 psalms; see Hu Fuchen 1995 (1569: 步虛詞, 1597: 步虛) and Ogawa Yoichi 小川陽一 ( 步虛 . In: Noguchi et al. 1994: 545).

(18)see Schafer 1981 and note the title of his monograph on star worship ‘Pacing the Void’ (1977).

(19)HY 1305, dating from the time of Southern and Northern Dynasties.

by the fact that the technique was not performed properly those days: Several 罡 diagrams are depicted, the function of associated mantras and mudras or gestures 罡诀 which are inextricably linked to *yubu* in the liturgical context, is explained. However, not their role in self-cultivation, but rather their apotropaic value is emphasized. It is said that certain sequences of steps are appropriate to ward off all evils and to destroy spirits and temples.<sup>(20)</sup> Some graphic conventions to represent the dance step can be found in these texts. Usually, only the underlying diagram, often a *luoshu* square or the *beidou* constellation, are depicted as dots or characters, the order of paces is indicated by lines connecting these points. In a few of these texts, there is another form of representation: small footprints connected by lines, which similarly can be found in certain Youmian manuscripts.<sup>(21)</sup>

## *Yubu* in Jingmen manuscripts

In various types of texts in the Jingmen corpus specific graphs for *yubu* sequences are depicted: *luoshu* magic squares, small, interlinear *beidou* diagrams and ‘*beidou* ladders’ for climbing into the sky.<sup>(22)</sup> The *luoshu* diagram in the manuscripts usually is represented by nine circles arranged in three lines, inscribed with characters representing provinces, trigrams or numbers indicating a sequence of steps. This variant is found in ordination texts, but also in 關告科 liturgies. Mostly in ordination texts two of these *luoshu*, 陰日罡 and 陽日罡, are found and an accompanying text explains the different sequence of steps for *yin* or *yang* days.<sup>(23)</sup> They should be followed with the clouds paced in *yubu* steps or by flying.<sup>(24)</sup> In one of these texts the diagram that is to be paced by the initiate, rather than the usual trigrams contains the names of the nine deities *dunjia* 遁甲九神, who the same time denominate the nine *beidou* stars.<sup>(25)</sup> The purpose of this step is the creation of the image of an ordered universe through the activation of the *luoshu* trigrams with the step of Yu the Great<sup>(26)</sup>, as is done every time during the construction of a sacred area in the Chinese Zhengyi liturgies.

Yu in his efforts to eliminate the flooding of the world, pierced the dragon pass *longmen*, in a cave met Fuxi, who presented him with a plaque with the eight trigrams 八卦之圖 that helped to restore the ordered structure of the world.<sup>(27)</sup> In association with *yubu* this mythologem is not only repeatedly alluded to in various ‘orthodox’ *Daozang* texts but also in Youmian manuscripts. According to a text of the Tianxin school from the 13<sup>th</sup> Century, one is supposed to perform *yubu* steps on *beidou* in the traditional pose of Yu the Great at the dragon gate: 便步大禹鑿龍門長陣斗步<sup>(28)</sup>; or, in a statement on the basic forms of *yubu*, 禹步三步九跡罡, that one should imagine oneself to stand in front of the dragon gate 存己身

(20)HY 1472, dating from the Ming dynasty, within a chapter on techniques concerning 幹運造化章; 3: 2a, 3: 3a-4b, 3: 5a, 3: 7a. Further texts from the Daoist Canon devoted to *yubu* were studied by Andersen (1989-90) and Robinet (1976: 159-273; 1979; 1989: 159-191).

(21)太玄金鎖流珠引 (HY 1009, containing a Tang dynasty commentary by 李淳風; see Ren, Zhong 1995: 754, Andersen 1989; Tsai 2005, Barrett 1990, Barrett, Lü 2006), 太上助國救民總真秘要 (HY 1217) and 太上三元飛星冠禁金書玉籙圖 (HY 763)

(22)These are mostly *daogong* manuscripts

(23)Cod.sin. 633, ordination liturgy 戒度科

(24)Cod.sin. 713: 8a, ordination liturgy 戒度技替科

(25)Cod.sin. 704: 天師戒度科. According to Xiong (1996: 276-77) the divinities 天蓬, 天芮, 天衝, 天輔, 天禽, 天心, 天柱, 天任 and 天英 have been associated with the system of 九宮 since the Tang dynasty.

(26)for the re-creation of the cosmos through the priest's performance of *yubu* in Zhengyi rituals see Lagerwey (1987: 31); for the structure of the sacred space see Lagerwey (1987: 23-48).

(27)Quoted from *Shiyi lu* 拾遺錄. see 李昉 (太平廣記. 筆記小說大觀; 6. 罡進步書局: 卷 291: 43 龍門山) and Lagerwey (1987: 31)

(28)上清天心正法 (HY 566, 5:3a) by Deng Yougong 鄧有功 (1210-79); in part, a reissue of the earlier 太上助國救民總真秘要 (HY 1217) by Yuan Miaozong 元妙宗; see Boltz 1987: 35, 265

立在禹鑿龍門之上<sup>(29)</sup>. In Youmian ordination texts adepts are requested to make the dragon gate permeable with three *yubu* steps, and at the beginning of a 開壇 ordination ritual in northern Thailand, it is said that during the construction of the sacred area one must make three *yubu* steps and break through the dragon gate.<sup>(30)</sup>

However in the Jingmen manuscripts containing all these images of a world organized by Yu himself, there is no reference to this connection. Especially liturgies of announcement rituals contain instructions for ‘Nine Phoenix Step’ sequences 九劉罡 on *luoshu* diagrams which are well known from the altar purification ceremonies of the Chinese tradition and are often named 破穢罡 due to their function. One of these *jiufeng* diagrams is combined with a *beidou* diagram, among whose separate stars the inscription 九劉 (滅) 火邪精破穢, nine-fold phoenix destroy malignant ghosts and wipe out the pollution, is distributed.<sup>(31)</sup>

*Beidou* diagrams interspersed in the text especially can be found in esoteric instructions *miju*, as 貢筵秘語／洪恩秘語, but also in liturgies specifically addressing *beidou*, as 告／伸斗科, in liturgies for submitting petitions 飛章科 and in liturgies honoring the goddess Dimu 帝母.<sup>(32)</sup> In this context esoteric naming systems for the stars of *beidou* known from the Chinese Daoist tradition are used. So under the heading 又論上罡踏九宮之法 in a manuscript two charts are to be found. According to the first, one should ascend to the sky with sun, moon and stars 金星月府日宮 via the individual stations of *beidou* 巨門, 貪狼, 祿存, 文曲, 廉貞, 武曲, 破軍, only then should one tread the subsequent 九宮 diagram with his eight trigrams.<sup>(33)</sup> Such trips can lead through certain skies as 混元府, 九龍府 or 應天府, but always at the beginning the heavenly staircase is to be used, whose starting point is marked as the first star of *beidou*<sup>(34)</sup>, and one has to climb with up with *yubu*, the step, that leads to heaven. The ‘sublimated’ *yubu* variant, *buxu* 步虛 hymns, can as well be found in Jingmen texts.<sup>(35)</sup> *Daogong* priests must have been very familiar with these chants, as is demonstrated in a passage in a 關告科 liturgy: one is requested to recite a *buxu* mantra invoking the constellation Southern Dipper but only the headline is provided: 念步虛南斗咒～～. The wavy lines at the end of the sentence indicate that knowledge of the subsequent *buxu* passage was assumed that there was no need to execute it lengthily.<sup>(36)</sup>

## Yubu in Youmian manuscripts

While in the Jingmen texts the ‘classic’ *yubu* steps on *luoshu* and *beidou* diagrams are documented, in Youmian manuscripts forms of *yubu* that are not tied to this basic pattern can be found. As in the Tianxin texts mentioned above they are usually represented in the form of ‘footprint patterns’, are often titled ‘foot guides’ 腳引一紙 or 腳引用 and appear mostly in

(29)天皇至道太清玉冊 (HY 1472: 3:8b)

(30)Shiratori 1975: 129

(31)Cod.sin. 253: 16-17; Cod.sin.1004: 32a

(32)Cod.sin. 590: 37; Cod.sin. 273: 56; Cod.sin. 284; Cod.sin. 715: 25b-27a; Cod.sin. 925

(33)Cod.sin. 998: 16a; Cod.sin. 651. The terms for *yin*-days, written with the radical 鬼 and documented only for this context, are to be found in Cod.sin. 408: 19b or Cod.sin. 836. Lagerwey (1987: 74) mentions names for the stars of *beidou* in ‘pseudo-Sanskrit syllables’ which can be traced back to the Tianxin Tradition. See 金臂圓光火犀大仙正一靈官馬元帥祕法 (HY 1210, 224: 7), which lists different naming systems for the stars, depending on whether they were invoked on even-numbered *yang* days or odd-numbered *yin* days; see 太上玄靈北斗本命延生真經 (HY 622: 4, where this nomenclature is explained) and Drexler1994: 31.

(34)Cod.sin. 1005: 14b

(35)Cod.sin. 659, Cod.sin. 747, Cod.sin. 632

(36)Cod.sin. 1005: 25a

connection with death rituals, such as ‘foot guides for the dead’ 又到亡人腳引。<sup>(37)</sup>

One explanation for this context can be contained from a form that is used during a 歌堂 ritual by another Yao group in Guangdong, the Paiyao.<sup>(38)</sup> It is titled 腳引一道一位 and dedicated to the real soul of a person 一位正魂 who died from an illness. It was issued on the urgent order of Supreme Lord Lao and on behalf of the Exorcism Bureau of the Northern Pole of the of the Supreme Correct Unity 太上正一北極驅邪院恭行. It states that as a measure of accompanying welfare the local altar issued a sheet of foot guide 腳引一張 to the deceased, to accompany him on his way up in the sky and down under the earth. May the roads to the places where human souls are heading for not be blocked!<sup>(39)</sup> These diagrams thus serve to guide the deceased safely into the other world of his afterlife. *Yubu* here too is a technique enabling transgressions into other worlds. The footprint pattern diagrams however are also to be seen in the context of a particular type of text on a journey through the world of the nine mythical provinces *jiuzhou* 九州.

## Application and transmission of *yubu* in Youmian culture

*Yubu* serves as a means to create a sacred area for Daoist liturgies and to cross the borders between the worlds. Moreover with the help of this technique Youmian in Guangxi and Thailand also summon auxiliary soldiers for exorcism rituals from the world beyond and perform salvation rituals.<sup>(40)</sup> It is considered the weapon of the *shigong* priest, used in the battle of pacifying spirits and heterodox deities. “Which god, which spirit dare get in my way, when I perform *yubu*? When the sequence of steps is taking shape under my feet, even thieves and tigers and wolves no longer stir”.<sup>(41)</sup> In the manuscripts it is often pointed out that the sequence of steps of the ‘right doctrine’ 行罡作正法 together with the right 訣 gestures always be applied.<sup>(42)</sup> “If you execute a sequence of steps, then it has to be the one of the ancestral master 祖師罡 of your own religious tradition. Do not perform meaningless paces, as you would fall into the void. And you must execute *jue* gestures of the Lüshan doctrine if you want to destroy evil spirits.”<sup>(43)</sup> The ‘right’ *yubu* is conveyed as part of ordinations to Youmian in Hunan, Guangxi and Thailand. As conclusion of 掛燈 ordination ceremonies seven positions indicated by coins on a piece of cloth spread on the floor, need to be paced by the initiates in a particular order.<sup>(44)</sup> In the course of 卦大羅燈 ordination rituals in Guangxi there are special sections, during which adepts under the guidance of the priest learn to read the liturgical scriptures and to practice *yubu*.<sup>(45)</sup> From the manuscripts we learn that while doing so, they must not laugh, or that it is unseemly to talk. But the teaching master also should not laugh at the little future masters.<sup>(46)</sup> They are prompted to preserve

(37) Sinica 3255: 12b; Cod.sin. 544: 21a; Sinica 3359: 3b.

(38) According to Tapp (1989: 226) Paiyao in northeastern Guangdong distance themselves from Guoshanyao (Youmian) and vice versa.

Nevertheless, there are many similarities on the religious level. According to Lian; Ma; Li (1992: 47) Paiyao frequently refer to Daoist traditions from Hunan; the priests would pronounce liturgical texts in “a kind of Hanyu”, not Kejia, Cantonese or Yao. Actually the texts do mention Daoist schools from Hunan, like the famous Shaoyang thunder school (Li, Fang 1995: 161, 285).

(39) Li, Fang 1995: 367

(40) Ding, Liu, Luo, Liu 1992: 228-231

(41) Cod.sin. 543: 6a; Cod.sin.586: 11a-b

(42) Shiratori 1975: 138; *jue* gestures are almost never depicted in Yao manuscripts.

(43) Shiratori 1975: 143, 204; Cod.sin. 751: 6a; Cod.sin. 1028: 11a

(44) Zhang Jingsong 1996: 87, 107; Takemura, Hatsuo 1978: 258; for application of *yubu* during these ordination rituals see also Zhang Jingsong 1993: 45; Zhang, Zhao 1996: 99; Ding, Liu; Luo; Liu 1992: 229-31

(45) see Liu Xiaochun 劉小春 1990 (行道渡誰曹. In: 中國各民族宗教與神話大詞典編審委員會 (ed.), 中國各民族宗教與神話大詞典. 北京: 學苑出版社: 637)

(46) Cod.sin. 285: 4a; Shiratori 1975: 159

the transmitted *yubu* skill well and they are exhorted to perform it later in the correct manner and not to abuse it.<sup>(47)</sup> Even more details about the ‘right’ *yubu* are to be learned from the manuscripts: “Bow before the ancestral master, who went to acquire to the doctrine, bow a second time before the local master, who teaches the initiates, and bow a third time before Lord Lao, who transmitted the true doctrine. While the local master promotes intelligence by studying the scriptures, it was the ancestral master who transmitted the correct *yubu* steps and the right *jue* gestures of Lord Lao.”<sup>(48)</sup> The skill is mediated predominantly orally. This would explain why in the Yao corpus no theoretical writings about *yubu* can be found, and it would also match the testimony of a Han-Chinese *shigong* priest from Guilin, who confirms that the manuscripts of all the priests only contain approximate information on the various *yubu* paces and require oral explanation and guidance by a teacher.<sup>(49)</sup>

## *Fantan* 番壇 – to turn the altar upside down

In Youmian manuscripts there is a rhyming text<sup>(50)</sup> in seven-syllable verses describing a journey of ‘one’s master 吾師’ with *yubu* steps through the mythical nine provinces 九州. At the mention of the nine provinces one would rather expect the appearance of a magic *luoshu* square and a suitably defined sequence of steps, instead, various 罡-footprint patterns are attached to the text, sometimes in the bottom half of the manuscript page. The texts are entitled ‘Turning the altar upside down 又敕番壇法用’, ‘For use when recruiting soldiers 是兵法用’, ‘For turning over the five directions 又到番五土’, ‘Chant for turning the heterodox ones upside down 又叨潘 ( 到翻 ) 邪歌用’, ‘Expelling demons with the step of Yu the Great 打罡番外鬼’. They mostly originate from 19th Century Yunnan. In more recent texts such choreographies are rare. As a common feature all these texts are not integrated into a larger liturgical context, but in smaller collections of ‘magical methods’ 小法, together with talismans, incantations and forms, that usually are related to salvation rituals, funerals or exorcising rituals. All of the manuscript owners bear the ordination name *fā* 法 of the Lüshan school and in most texts typical deities or paraphernalia of this school are mentioned, often in conjunction with the Exorcism Bureau of the Northern Pole 北極驅邪院, the supreme authority of the Tianxin 天心 school.

The first part of the text describes the course of seven *yubu* steps on the cosmogram of the mythical nine provinces 九州, whereby these are cleansed from harmful influences. Throughout Southern China’s different ethnic groups similar texts illustrated with *luoshu* diagrams and descriptions of each step to be performed can be found. Remarkable are the many identical phrases in the texts used by various ethnic groups with different languages. The second part of the text describes the course of this journey into the five directions, starting from the East, continuing clockwise and finishing in the center, while everything is shattered and turned upside down (*fān* 番 / 翻) and the universe is freed from evil spirits. In all the Southern Chinese rituals the verb *fān* is interpreted differently and subsequently quite different rituals are grouped around this concept. This might be an indication that the ritual so popular across ethnic and linguistic boundaries might have spread via the Chinese text. In the third and final part of the ritual the universe is cleansed of criminal gods, maleficent spirits and vengeful souls in ten devastating blows. In quasi-judicial parlance they are rated as 犯, as criminal offenders, they are summoned to court, interrogated and sentenced. Similar rituals are documented not only for Fujian and Youmian in Guangxi. A ritual in the

(47) Cod.sin. 202: 1a, 2b

(48) Cod.sin. 367: 14b-15a

(49) Ji Songling 1987: 37

(50) see Cod.sin. 540: 4a-8b, Cod.sin. 978: 4a-7b, Sinica 3359: 14a-19b, Sinica 3277: 27b-34b, Sinica 3316: 14b-16a, Sinica 3279: 31a-32a, Sinica 3285: 40b-41b, Sinica 3255: 20b-22b, Cod.sin. 1037: 5a-8a, 11a-14b.

course of which evil powers are charged in a 'Daoist court' is documented already in 太玄金鎖流珠引, a text of the Tianxin school, which has something else in common with these Youmian texts: it is the earliest known text containing footprint patterns as a means of transmitting *yubu*. In the Youmian variant of the associated ritual, bamboo sticks as representatives for harmful demons and divinities are prosecuted, interrogated and sentenced.

## Part one: The first of my *yubu*-steps I perform to the East

The text starts with the master performing a first step from the 'head' of the nine provinces to the East. He passes places bearing the names of trigrams and the five elements 鐵城, 火城 or 木城 and a special place called Yangzhou 陽州<sup>(51)</sup>. Considering the migration myths of the Yao, their historically documented migrations and their frequent allusions to Yangzhou, it might be tempting to regard it as a former settlement area of the Yao in Southeastern China. Ritual texts from other ethnic groups dealing intensively with the same topos however, shed a different light on the subject. Paiyao in Guangzhou ritually banish disease-causing spirits to Yangzhou<sup>(52)</sup>. From Han-Chinese Lüshan ritual texts from Fujian we learn that vengeful souls, spirits and malicious deities are shipped to prisons in Yangzhou.<sup>(53)</sup> On the other hand, spirit soldiers and guards for the altar are preferably recruited from this province, but it is made sure in any case that they are sent back after having fulfilled their ritual duties.<sup>(54)</sup> Even in Chinese rituals from Yunnan and Sichuan the same evidence occurs. In the course of a healing ritual a Yunnanese priest travels to Yangzhou on horseback to recruit soldiers<sup>(55)</sup>. From Sichuan, deities, disease-causing spirits and even the skins and bones of dead spirits are dispatched to Yangzhou, while in return soldiers are recruited from there.<sup>(56)</sup> Gelao priests from Guizhou fetch carpenters for the construction of their *nuo* ritual altars from the same place.<sup>(57)</sup> Yangzhou as a topic in the religious ideas of all these groups, as the world beyond, where deceased family members and evil spirits are banished to and where military assistance in the fight against the evil forces is recruited from, seems to be related to the Lüshan tradition.

For other ethnic groups<sup>(58)</sup> across southern China, there are similar, rhyming texts in seven-syllable verses, describing the order in which the nine provinces of a *luoshu* diagram have to be passed through. During a Han-Chinese 踩九州 ritual in Sichuan<sup>(59)</sup> nine stacks of money are set on a mat spread on the floor to represent the nine mythical provinces<sup>(60)</sup>. The ritual text includes diagrams, mostly in the form of *luoshu* squares, and displays different sets of numbers and sequences of steps to pace the 'provinces': 離州, 南陽, 青州, 梁州, 雍州, 冀州, 徐州, 荊州, 袁州. Then it describes the different categories associated with the nine provinces: the trigrams 八卦 (乾, 坎, 艮, 震, 巽, 離, 坤), the 八節, the eight

(51)陽州 Yangzhou sometimes is replaced by 南陽 in the texts

(52)Li u. Fang 1995: 135

(53)Ye Mingsheng 1996: II, 412; 115

(54)Ye, Liu 1997: 422-425; Ye Mingsheng 1996: II, 263; 295 Ye Mingsheng 1995: 185, for 漳平 in southwestern Fujian.

(55)Ni, Guo1995: 253

(56)Hu Tiancheng 1995b: 223-4, 286; Wang Yue 1994: 348; Wang Yue 1993: 428.

(57)Tuo; Yang; Wang 1993: 188, 298

(58)Evidence for a similar Youmian ritual comes from 富川 in Guangxi, where during a 踏九州 ritual the *shigong* priest strides along nine wooden poles, reciting the names of the nine cosmic gates, provinces, trigrams and five elements he is passing (Ding, Liu, Luo, Liu 1992: 218-19).

(59)from a 慶壇科儀 Ritual, recorded in the early nineties; in a related manuscript 李老君, 趙後尊 and 梅山啟教 are referred to as 法主. Hu Jianguo (1993: 212-13, 337-8) mentions 踩九州 rituals as parts or *nuo*-rituals in Sichuan and Hunan.

(60)For Youmian in Thailand and Hunan similar *yubu* sequences on mats or blankets with piles of ritual money or coins are documented; see Zhang Jingsong 1996: 87, 107; Takemura, Hatsuo 1978: 258

sections of a year ( 艮立春, 春分震, 立夏巽, 夏至離, 立秋坤, 秋分兌, 立冬干, 冬至坎), natural phenomena as 乾為天, 坎地, 艮山, 震雷, 巽風, 離火, 坤地, 兌澤 and the Heavenly Stems and Earthly Branches. <sup>(61)</sup> Here too, the concept of a cosmos inhabited by vengeful souls is revealed. The ‘cosmic’ doors at the corners of *luoshu* diagrams, of altars and of the world have to be kept open or sealed respectively to keep harmful influences at bay: The gate of heaven at the position of the trigram *qian*, the gate of the earth at *kun*, the gate for humans at *xun* and the spirit gate at *gun* 天門卻在乾上坐, 地府卻在坤上行, 人們卻在巽上過, 鬼門卻在衰州城. <sup>(62)</sup> In another Han-Chinese liturgical text for a 九州 ritual from Sichuan <sup>(63)</sup> Nine-province-City 九州城 is described as being inhabited by vengeful spirits. A Chinese Text for a 蹀九州 ritual from Yunnan <sup>(64)</sup> contains a section about a *luoshu* diagram, which must be paced to cleanse the nine provinces, equated with trigrams and the five elements 金, 木, 水, 火 and 土, from harmful influences. The pacification of the world finally is done with the help of soldiers from the beyond. <sup>(65)</sup> A similar text used during a 幡科 ritual in Fujian describes in detail <sup>(66)</sup> which deities from every province have to be invited and how many soldiers have to be recruited to eliminate the hundreds of ghosts and evil spirits threatening the world. <sup>(67)</sup> At the beginning of a Gelao *nuoyuan* 儺願 ritual in Guizhou <sup>(68)</sup> the priest has to pace all five directions with *yubu*, the provinces being equated with the five points of the compass, the five elements and the trigrams. Similar to the Yao practice he starts from the East and from there proceeds to all directions, completely burning, eliminating and wiping out the evil spirits in order to protect mankind. The cosmic gates are opened or closed, large and small temples are destroyed with the help of thunder fire <sup>(69)</sup>. The sequence of steps on the trigrams and provinces, only to be guessed from the Yao texts, is reproduced here in detail. <sup>(70)</sup>

Paiyao in Guangdong travel through the nine provinces during death rituals and initiations. <sup>(71)</sup> *Yubu* is the means to reach worlds beyond and new existences. A ritual text <sup>(72)</sup> recorded in 1943 explains the origin, forms and functions of 罡 and describes a journey to the five directions with the help of this skill. In passing, temples and their occupants are destroyed, deities and demons are summoned and killed, spirits are annihilated. For this purpose, it helps to master a thunder fire chariot: 雲雷火車從天發. <sup>(73)</sup> A Paiyao liturgy for the re-creation of the nine provinces 立九州 <sup>(74)</sup> describes a priest’s ascension to heaven, riding on a wheel of fire, traversing provinces, trigrams and gates of heaven while eradicating spirits in the hundreds: 手把淮南祖師訣, 如今腳踏火車輪 … 百鬼無蹤何處尋. <sup>(75)</sup> In a Miao 慶壇 ritual in Guizhou *yubu* is executed into all five directions on a bamboo mat spread-out on the floor. A song is recited about the creation of the world

(61) 乾管戌乾亥, 坎管任午癸, 艮管丑艮寅, 震管甲卯乙, 巽管辰巽巳, 離管丙午丁, 坤管未庚申, 兌管 庚酉辛; Hu Tiancheng 1995a: 172

(62) Hu Tiancheng 1995a: 177-178

(63) Wang Yue 1993: 408

(64) Guo, Wang (1995: 113-127) recorded the text 1987-1993 in northeastern Yunnan.

(65) Guo, Wang 1995: 113, 122

(66) Ye Mingsheng 1996: I, 111-116; II, 263-66; the accompanying ritual is attributed to the Lüshan school. Lao Gewen (1993: 45) mentions a Lüshan text from Fujian, which as parts includes 九州 and 九州燈; Dean (1989: 83) mentions a 召九州軍 ritual for southern Fujian, Tsui (1989: 139,143) a ritual text 九州科 for Hong Kong 九州科.

(67) Ye Mingsheng 1996: I, 264, 265

(68) Tuo; Yang; Wang 1993: 176-97.

(69) Tuo; Yang; Wang 1993: 176-78, 179, 181, 180, 196

(70) Tuo; Yang; Wang 1993: 184-86, 193

(71) Liu Yaoquan 1994: 214-15; however, these names mostly refer to real place names. Li Mo (1994: 220) and Tang Hui (1995: 126-129) describe almost identical rituals for Paiyao.

(72) Li, Fang 1995: 42-60; see Li, Fang 1995.

(73) Li, Fang 1995: 47, 43, 47, 45, 50

(74) from death ritual text; see Li, Fang 1995: 159-165

(75) Li, Fang 1995: 160



by Pangu and the creation of the nine provinces by Xuanyuan Huangdi 軒轅皇帝.<sup>(76)</sup> It becomes evident that throughout Southern China there are texts and rituals similar regarding concept, structure and language. The texts consist of seven-syllable verses, evidently in a Chinese pronunciation and are illustrated with *luoshu* squares or other cosmograms.

## Part two: I walk into all five directions and turn everything upside down

‘我去東方大一番’ is the opening sentence to the second part of the text, where all five directions are turned ‘upside down’. Heterodox masters who themselves turn altars upside down and destroy temples must be fought together with their heretical *yubu* sequences.<sup>(77)</sup> *Fantan* is a destructive activity making use of *yubu* and also belongs to the repertoire of the masters of rival schools. From a Han-Chinese invocation 翻冤解咒 from Yunnan we learn that criminal deities and spirits, vengeful ancestors and living souls are exterminated and ‘catapulted’ 翻出 away from the body of an ill person. The refrain to each passage reads: ‘After you will have been turned upside down and dealt with by me today, you will follow my somersault and disappear through the door: 自從今日番解後，隨吾筋斗出門庭’<sup>(78)</sup>. Fan 番 and fan 翻 are used interchangeably in the meaning of 翻筋斗, ‘to somersault’. Here the priest turns himself upside down to get rid of malevolent spirits. Another Han-Chinese ritual text from Guizhou used for the recruitment of soldiers is even more explicit: The depicted 九州 diagrams are accompanied by detailed instructions on how 手訣, 踏罡, 默咒 and 打筋斗 have to be executed<sup>(79)</sup>. In Han-Chinese 翻九樓 rituals in Zhejiang, the priests are also turned upside down: they climb up a nine-storey altar 九樓壇 made of stacked tables with their bodies turned upside down.<sup>(80)</sup> Yet another 翻九樓 ritual is performed in Shaoxing 紹興, serving the salvation and ascent of souls into the nine heavens. On a nine-storey tower consisting of 49 stacked tables two ritual specialists climb up while doing somersaults<sup>(81)</sup>. During a 翻九台 ritual for dispelling spirits of pestilence in Zhejiang, a priest is rolling down in a similar fashion along a nine-fold platform, his body turned upside down<sup>(82)</sup>. In these 番壇 rituals, the provinces have been shifted to a vertical display.

A Lüshan ritual 建幡醮儀 in Longyan, Fujian, contains 翻壇 as an exorcistic component. Ritual specialists perform acrobatics and turn the altar upside down<sup>(83)</sup> by doing handstands, by rolling back and forth on straw mats or by rotating these mats above their heads.<sup>(84)</sup> A mat also plays an important role in a *Hongtuo* ritual in northern Taiwan for turning upside down the earth 翻土 / 番土 in order to clean the five directions 五土 and the house of the sponsor of harmful influences. Again, the priest is performing on his hands. Lagerwey also mentions a ‘turning over the earth’ ritual 翻土 during

(76)see Yang Lan (1995: 241-271); the altar is assigned to 張趙二郎, the son-in-law of Lord Lao.

(77)Deng Yuandong 1993: 53. The phrase is used in a similar meaning in a Kejia puppet play from Fujian, when altars of rival schools are turned upside down and destroyed. See Ye, Yuan (1996: 417). Even in Han-Chinese Lüshan rituals from Fujian the expression 番廟王破廟王 is quite common, see Ye Mingsheng (1996: II, 247; Ye, Liu 1997: 141)

(78)Ni, Guo 1995: 248-50

(79)Tuo Xiumin 1994b: 9, 22; see also Lao, Lü 1993a: 153

(80)Xu, Zhang (1997: 77-79,109); while Zhang Daoling 張道陵 is mentioned as progenitor of the doctrine, typical Lüshan ritual implements are used.

(81)Xu Hongtu 1994: 783, 796, 802-03

(82)Katz 1995: 204; Hu Fuchen 1995: 1547

(83)Ye, Liu 1997: 117, 144. A Lüshan ritual text of the same area describes, how the priest imagines to become a king, turning upside down heaven and earth, letting rivers and streams cover the earth, so that no place is left for spirits and deities to flee to. Ye Mingsheng 1996: II, 468.

(84)Ye, Liu 1997: 542-44

which the priest is doing a headstand on a straw mat. <sup>(85)</sup>

In Youmian *fantan* ritual texts mats are frequently mentioned. Due to a text dedicated to the turning upside down of criminals, 番犯書, one end of a mat has to be transformed into its other end before a *fantan* altar can be built to perform a sweeping attack on criminal creatures 造起番壇來番犯. <sup>(86)</sup> In addition, many *yubu* diagrams are drawn together with talismans or passages concerning mats. <sup>(87)</sup> In a method for turning upside down the altar 又敕番壇法用 a mat is ordered not to stay a common mat, but to transform into a *fantan* altar for turning upside down criminal deities 吾師身番出一太犯神. <sup>(88)</sup> Only then the priest, hidden in the body of his master, can catapult them out of this world 在吾師身番出一太犯神. The mat is not just a weapon, but transforms into an altar, into a sacred space, a cosmogram, and in the Lüshan tradition is related to rituals of turning upside down the priest, the altar, the earth and ultimately the cosmos in order to restore its original order. <sup>(89)</sup>

### Part three: Attack on criminal spirits and vengeful souls

From this third part of the text it becomes evident that spirits and deities causing diseases, misfortune and disasters are held responsible for their crimes. In a legal diction they are branded as criminals, 犯神 and 犯鬼. A further category of creatures to be controlled by law are vengeful ancestors 冤家 <sup>(90)</sup> or souls of deceased persons 冤魂, who have been unjustly inflicted during their lifetime and have not been pacified by appropriate funeral rites. The curses of this vengeful ancestors must be banished by the ritual master, their souls have to be returned to their original bodies or redeemed, sometimes with the help of martial deities like Haifan 海潘部我來拔度 <sup>(91)</sup>. However, ‘living’ souls, 生魂 or 生人魂魄, of enemies, curses of neighbors, family members and spouses can be made responsible for misfortune and ill health and need to be dealt with. <sup>(92)</sup>

Han-Chinese Lüshan texts from Fujian list categories of vengeful souls, malevolent spirits, gods and living souls, who must be turned upside down in order to dissolve their curses. <sup>(93)</sup> According to Chinese ritual texts from Sichuan, vengeful souls roam the nine provinces, and in Yunnan an invocation 翻冤解咒 is used to turn upside down living *hun* and *po* souls in a healing ritual. <sup>(94)</sup> If the culprits are not turned upside down, exiled or deported to Yangzhou by boat, they are sent to prison. <sup>(95)</sup> In the Youmian *fantan* text, this prison is a metal well 金井, tens of thousands of fathoms deep, placing spirits and gods in a state of panic. <sup>(96)</sup> To be held in custody here, means to be in hell, where they will not be allowed to utter a

(85) Xu Liling 1997: 18-19, 94-95; the priest refers to himself as a Lüshan apprentice 閩山弟子; see Lagerwey 1989: 69. During specific

Taoist rituals in Taiwan a mat 草席 spread on the floor symbolizes the sacred area, which spirits dare not enter. See Liu Huanyue 1994: 75

(86) Sinica 3333: 8b, Sinica 3359: 14a; Cod.sin.1037: 15a

(87) During a She 行罡舞 dance acrobatic demonstrations with a mat are given; see Shi Lianzhu 1989: 90

(88) Cod.sin. 540: 1b; Cod.sin. 469: 14a-b; Cod.sin. 381: 33b, Cod.sin.455: 7a

(89) In rituals of the Wanglao and Furen schools in Fujian a mat is also used as a symbol for an upturned altar at sea (Ye, Liu 1997: 132). In

a Sichuan ritual a mat symbolizes the nine provinces, i.e. the cosmos (Wang Yue 1993: 407)

(90) Based on a similar Paiyao Li, Fang (1995: 559) describe 冤家 as enemies, who are blamed for illness, accidents and misfortune.

(91) Sinica 3359: 32b; Shiratori 1975: 84; Sinica 3359: 31a; see Lei Zeguang 1943: 43 for Guangdong

(92) see Li, Fang 1995: 570 for Paiyao, Ye Mingsheng (1996: II, 500) for the Han-Chinese Lüshan tradition

(93) Ye, Liu 1997: 453 (an almost identical passage is found in Ye Mingsheng 1996: 220, 306); Ye, Liu 1997: 117

(94) Wang Yue 1993: 408; Ni, Guo 1995: 248

(95) Cod.sin. 544: 12a; Li, Fang 1995: 599; Cod.sin.544: 11b; Li, Fang 1995: 564

(96) Sinica 3313: 2b. During rituals in Taiwan this well in which the spirits are to be kept in custody is drawn in the air with the priest's

sword (Lagerwey 1987: 102). In Lüshan rituals in Fujian a wooden or bamboo structure is built as a prison within the consecrated space (Ye

sound or make a wrong move.<sup>(97)</sup> Malicious people and heterodox masters are forced down there, their heads down at the bottom of the well.<sup>(98)</sup> These prisons are an integral part of those Daoist rituals, in which evildoers are to be punished.<sup>(99)</sup> Altars have become legal courts. In a certificate of a Yangping altar for arresting spirits 陽平衛給出捉鬼公牒 on the occasion of a 建旛 ritual in Fujian, it is publicly announced that the local court 本院 has started investigations against various spirits, who have done harm to humans. This certificate was issued in order to recruit soldiers from the world beyond who will catch the spirits, hand them over to the Lüshan court for interrogation and trial. A further certificate states that some spirits have already been summoned before the court. After public hearings, the court instructed the *sanyuan* generals 三元將軍 to bring the criminals to jail in Yangzhou, from where they may never return to the world of the living.<sup>(100)</sup>

A Daoist court and interrogations of evil spirits are already found in the Tianxin text 太玄金鎖流珠引<sup>(101)</sup>, which describes 考召法, the method of summoning deities to court and interrogating spirits in order to ward off diseases.<sup>(102)</sup> In preparation for the corresponding ritual the altar must be purified and sealed with the help of *yubu* and a prison has to be erected. Then the *sanyuan* generals Tang 唐, Ge 葛 and Zhou 周 have to be visualized, as they are commanding spirit troops, arresting disease-causing spirits and bringing them to the altar for questioning.<sup>(103)</sup> The priest makes the gesture of the *sanyuan* generals, 捻三元訣, reads the indictment, summons deities and spirits, and interrogates them. Those who are found guilty of a misdemeanor are convicted and consigned to hell or executed by spirit soldiers. Subsequently specific functions of the *kaozhao* method are listed, some details being reminiscent of the Youmian *fantan* text and other texts related to the Lüshan tradition.<sup>(104)</sup> The banishment of the curses uttered by vengeful souls and malevolent deities and the ‘evils of mouth and tongue’ 口舌之害 of living humans also were addressed in the *fantan* text<sup>(105)</sup>, as was the purifying of the altar with *yubu* steps into all five directions.<sup>(106)</sup> Here too, the *yubu* steps are so terrible a weapon that the spirits of the five ‘villages’ prefer to disappear voluntarily.<sup>(107)</sup>

A court trial of spirits is also documented for a Youmian group in Northern Guangxi.<sup>(108)</sup> It takes place on the occasion of a 許願 ritual. Its purpose is the salvation of those ancestors who cause diseases and misfortune to the family. After having invited and honored the gods and having sent various documents to the other world, the *shigong* priest proceeds to

---

Mingsheng, 1995b: 183) or a prison is drawn in the shape of the character 井 (Ye Mingsheng 1996: II,249), exactly as described already in *Daofa huiyuan* texts (HY 1210, 259: 12b, HY 1210, 227: 20a-20b). Obviously these wells are created with the help of *yubu* by Youmian priests, as the common term 開井罡 for a sequence of steps suggests (see the diagrams of Sinica 3277 and 3316). Ding, Liu, Luo, Liu (1992: 231-32) report similar forms, 開禁罡, 押井罡, 撥井罡, 開井罡 for Yao groups in Guangxi.

(97)Cod.sin. 405: 9a ; Cod.sin. 506: 16b-17b

(98)Sinica 3311: 9b

(99)Li, Fang 1995: 614

(100)Ye Mingsheng 1996: II, 423. Interrogations of spirits as part of a ritual are documented in manual for a 旛科全部 ritual. After solving the case in question the spirits and vengeful souls are sentenced and removed to Yangzhou in a boat specially built for this purpose; see Ye Mingsheng 1996: I, 115

(101)HY 1109, See Ren, Zhong 21995: 754, Barrett 1990, Barrett, Lü 2006, Tsai 2005

(102)HY 1009, 4: 1b; for 考召, search and summons, see Lagerwey (1987: 92)

(103)HY 1009, 4: 5b-6a

(104)4: 7b-8a

(105)see also Cod.sin. 544: 13b: 解鄉村口舌冤 …今日五師來解送、官府吞鬼不留他。

(106)6: 9a; in *Taixuan liuzhuyin* extensive *yubu* choreographies attest to the powerful effect of this weapon.

(107)Yuan Miaocong also resorts to this method and defines it as 考召者為考鬼召神之事 (HY 1217, 7: 1a; 7: 2a-3b). In his method the three generals 三將軍 who have to be visualized, play a dominant role. Again, the generals and the priests main weapon is pacing the stars of the dipper 握訣步網躡斗 (HY 1217, 7: 5a, 6b)

(108)Lei Zeguang 1943: 41-45

questioning, convicting and exiling the malevolent spirits. First the *sanyuan* generals and are sent to arrest the vengeful souls with the help of a warrant and to bring them to court. The arrested spirits are represented by bamboo strips, individually listed by name and interrogated, their statements being elicited by means of divination blocks or with the help of a medium. After being scolded, beaten and convicted they are finally set on the river in a paper boat and banished from human society: 吾師番出出未(位)家先冤家咒咀簽頭速上梅山!<sup>(109)</sup> The court terminology applied in the Youmian *fantan* texts suggests a similar treatment of the offenders as expressed in the Tianxin *kaozhao* method. The *sanyuan* generals, who played an important role in Song Dynasty ritual already, their most dangerous weapon being *yubu*, play a crucial role in both the Youmian and the Lüshan tradition.

## Conclusion

The Youmian *fantan* text with its ‘footprint diagrams’ incorporates a variety of influences. The first 九州 component is widely spread across Southern China. The second part, a *fantan* ritual for turning upside down the altar in order to restore cosmic order, is closely linked to the Lüshan and Meishan traditions and their protagonists, as Haifan Zhangzhao erlang and Zhang Wulang. It is assumed that the ritual was transmitted by a written text and inspired different interpretations, as demonstrated by the numerous ritual variants. The third part of the text is related to a *kaozhao* ritual first documented in Song dynasty texts of the Tianxin tradition. The ritual can be set to use against malevolent spirits and deities, rival schools or temples, vengeful souls, family members and neighbors.

The Youmian *fantan* text thus presents the full range of possible functions of *yubu* in the Southern Chinese religious context.

### Primary sources – 正統道藏

HY 547: 靈寶玉鑑

HY 566: 上清天心正法

HY 567: 上清北極天心正法

HY 585: 貫斗忠孝五雷武侯秘法

HY 587: 黃帝太一八門入式秘訣

HY 622: 太上玄靈北斗本命延生真經

HY 763: 太上三元飛星冠禁金書玉籙圖

HY 866: 鬼俗子天髓靈文

HY 869: 北斗治法武威經

HY 1009: 太玄金鎖流珠引

HY 1193: 洞神八帝元變經

HY 1199: 太上三五正一盟威籙

HY 1205: 太上北極伏魔神咒殺鬼錄

HY 120: 高上神霄玉清真王紫書大法

HY 1210: 道法會元 56, 上清玉府五雷大法玉樞靈文

HY 1210: 道法會元 61-62, 高上神霄玉樞斬勘五雷大法

HY 1210: 道法會元 80, 歎火鄧天君大法

HY 1210: 道法會元 81, 負風猛吏辛天君大法

(109) Shiratori 1975: 84-85, Cod.sin.1037: 15a, Sinica 3368: 21b-22a

- HY 1210: 道法會元 95, 雷霆飛捷使者大法  
HY 1210: 道法會元 101, 五雷祈禱行持秘法  
HY 1210: 道法會元 114-120, 太極都雷隱書  
HY 1210: 道法會元 122-123, 太上三五邵陽鐵面火車五雷大法  
HY 1210: 道法會元 124, 上清雷霆火車五雷大法  
HY 1210: 道法會元 125, 九州社令蠻雷大法  
HY 1210: 道法會元 126, 九州社令雷法  
HY 1210: 道法會元 127, 九州社令陽雷大法  
HY 1210: 道法會元 147-153, 洞玄玉樞雷霆大法  
HY 1210: 道法會元 156-168, 上清天蓬伏魔大法  
HY 1210: 道法會元 179-187, 上清五元玉冊九靈飛步章奏秘法  
HY 1210: 道法會元 224, 金臂圓光火犀大仙正一靈官馬元帥秘法  
HY 1210: 道法會元 227, 太一火群雷府將軍考附大法  
HY 1210: 道法會元 249-50, 太上天壇玉格  
HY 1210: 道法會元 259-60, 地祇馘魔關元帥秘法  
HY 1217: 太上助國救民總真秘要  
HY 1229: 正一修真略義  
HY 1305: 洞真上清太微帝君步天網飛地紀金簡玉字上經  
HY 1472: 續道藏 . 天皇至道太清玉冊

### Primary sources – Yao manuscripts, Bayerische Staatsbibliothek, München

- Cod.sin. 150: [ 說說踏上聖前踏聖後 ]. 优勉 . Northern Laos/Thailand, 1912/72; owners: 鄧有林 ; 趙貴安 ; 23 folios  
Cod.sin. 151: [ 又到解給亡人手旛入圍房 ]. 优勉 . Laos/Thailand, late 19<sup>th</sup> ct.; 27 folios  
Cod.sin. 152: 請天地鬼 ; 設墓鬼書 . 优勉 . 桂林 , 1911/12-1933; owner: 盤法太 ; 51 folios  
Cod.sin. 161: 送亡書超度書 . 优勉 . S. l., 咸豐七年 (1857) / 光緒二十一年 (1895); owners: 盤法位 , 李氏者 ; 41 folios  
Cod.sin. 170: [ 說了一明童子行罡三步打答三聲 ]. 优勉 . S. l., 1968; owner: 盤金連 ; 18 folios  
Cod.sin. 177: [ 開筵奉掛真容寶相 ]. 优勉 . 云南 1842-1906; father of owner: 盤法金 ; 18 folios  
Cod.sin. 180: [ 申香起根用 ]. 优勉 . S. l., 20<sup>th</sup> ct.; owner: 趙敲 ( 進秀 ) 勝 ; 52 folios  
Cod.sin. 184: 書歌開壇元益 . 优勉 . S. l., 1935; owner: 馮福文 ; 145 folios  
Cod.sin. 202: [ 開壇書 ]. 优勉 . Laos, late 19<sup>th</sup> ct.; 28 folios  
Cod.sin. 253: 小關告科 . 荆门道公 . S. l., 1854; owner: 盤經毫 ; 27 folios  
Cod.sin. 273: 告斗科 . 荆门道公 . 大清國暹羅 ; owner: 李經田 ; 23 folios  
Cod.sin. 284: 入伸斗科 . 荆门道公 . S. l., mid 19<sup>th</sup> ct.; owner: Yu 盤玄御 ; 26 folios  
Cod.sin. 343: 洗育解結法書 . 优勉 . S. l., 同治六年 (1867); mentioned persons: 趙官一郎 , 趙法行 , 李法清 , 李法官 ; 78 folios  
Cod.sin. 347: [ 又到伸香意者起根用 ]. 优勉 . S. l., 民國四十四年 (1955); owner: 盤富貴 ; 44 folios, print with movable letters  
Cod.sin. 354: 元宵鬼 ( 合 ) 造船 优勉 . S. l., 20<sup>th</sup> ct.; scribe: 趙今貴 ; 12 folios  
Cod.sin. 355: 十二姓瑶人賀神驚聖圖 . 优勉 . S. l., 20<sup>th</sup> ct.; cloth, 123x26cm  
Cod.sin. 375: [ 又到解煞請鬼名用 ]. 优勉 . S. l., 1972; mentioned person: 盤法位 ; 15 folios  
Cod.sin. 394: [ 叫天書 ]. 优勉 . S. l. late 19<sup>th</sup> ct.; owner: 鄧今珠 ; 33 folios  
Cod.sin. 395: 又造船唱用 . 优勉 . 宣羅道猛竜府 , 1815; scribe: 趙睿 { 享 } ; 43 folios  
Cod.sin. 404: 開禁鬼名用 . 优勉 . 云南 , 1824; owner: 鄧法榮 ; 32 folios

- Cod.sin. 405: 地獄書 . 优勉 . 大清國西京道龍王府 . Qing dynasty – 1962; owner: 趙煥貴 ; 14 folios
- Cod.sin. 408: [ 童執蓋么過五師口侵過五師口化變燕子飛上三十三天 ]. 优勉 . S. l., 20<sup>th</sup> ct.; 23 folios
- Cod.sin. 455: 斷簽法書 . 优勉 . S. l., 1813; owner: 趙龍林 ; 33 folios
- Cod.sin. 458: [ 伸斗科 ]. 荆门道公 . 雲南 , 1932; mentioned persons: 鄧勝華 , 鄧院照 ; 21 folios
- Cod.sin. 469: [ 藏屋法用 ; 解穢水用 ]. 优勉 . S. l., 己酉歲 1909/69; mentioned person: 黃氏者 ; 28 folios
- Cod.sin. 506: [ 敕變收口鐵鞭 ]. 优勉 . 雲南 , 廣西 , 19<sup>th</sup> ct.; mentioned families 鄧 , 趙 , 馮 ; 33 folios
- Cod.sin. 540: 法書 . 优勉 . S. l., 咸豐四年 (1854); owner: 盤文旺 ; 13 folios
- Cod.sin. 543: [ 造船送病用 ]. 优勉 . 南掌國 , 暹邏道 , Qing dynasty – 1937; mentioned persons: 鄧法學 , 鄧法行 , 趙發度 , 李法保 ; 151 folios
- Cod.sin. 544: 超度書 . 优勉 . 雲南見水猛拉 , 乾隆廿二 (1757/58); mentioned family: 趙 . 28 folios
- Cod.sin. 562: [ 超度書 ]. 优勉 . S. l., 1950; mentioned persons: 盤法精 , 馬敕轉 , 張氏者 ; 43 folios
- Cod.sin. 584: 受戒秘 . 荆门道公 . S. l., 光緒年代 (1875-1908); owner: 鄧雲財 ; scribe: 李雲善 ; 18 folios
- Cod.sin. 586: [ 又入山求財法用 . 安索用 ]. 优勉 . 林川桂林府廣西 , 道光二十四 / 二十五年 (1844-45); mentioned persons: 盤法靈 , 鄧法官 , 趙應一郎 ; 21 folios
- Cod.sin. 590: [ 又祭土地鬼保豬之法 ]. 荆门 . S. l., late 19<sup>th</sup> ct.; owner: 鄧勝香 ; 49 folios
- Cod.sin. 632: [ 五明官內與無極聖眾 ]. 荆门道公 . S. l., 道光八 / 十年 (1828-30); owner: 道士鄧雲晃 , scribe: 潘氏 from 粵西 ; 94 folios
- Cod.sin. 633: 戒度科 . 天師法懺 . 大道懺 . 荆门道公 . S. l., 咸豐丙辰歲 (1856); scribe: 李金衡 ; 38 folios
- Cod.sin. 651: 大齋秘院 . 荆门道公 . S. l., 1861; owner: 李朝光 ; 143 folios
- Cod.sin. 659: [ 玉京盟真貢王大齋 ]. 荆门道公 . S. l., early 19<sup>th</sup> ct.; mentioned person: 李道陽 ; 45 folios
- Cod.sin. 679: 道赦書式 . 荆门道公 . 雲南 , early 19<sup>th</sup> ct.; owner, scribe: 李妙傑 ; 19 folios
- Cod.sin. 694: 三宮科 . 荆门道公 . S. l., 1917; scribe: 李雲璇 ; 27 folios
- Cod.sin. 704: 天師戒度科 . 荆门道公 . 臨安府 雲南 , 道光四年 (1824); scribe, owner: 盤玄鈴 ; 34 folios
- Cod.sin. 713: 戒度技 { 贊 } 科 . 道公 , 師公 . S. l., 同治皇二年癸亥歲 (1863); owner, scribe: 盤玄鬱 ; 35 fols.
- Cod.sin. 715: 帝母大會秘語 . 荆门師公 . S. l., early 19<sup>th</sup> ct.; owner: Deng Xian Yan 鄧顯顏 ; 44 folios
- Cod.sin. 728: 齋吒秘語 . 荆门道公 . S. l., 咸豐 (1859-1898); owner: 李玄 { 恩 } ; 27 folios
- Cod.sin. 731: 諸品經 . 荆门道公 . S. l., 道光 26 (1846); owner, scribe: 李雲靜 , 73 folios
- Cod.sin. 747: [ 又論存家才六畜法 ]. 荆门道公 . S. l., late 19<sup>th</sup> ct.; 39 folios
- Cod.sin. 748: [ 奉也請奉也入一心奉請火燒錢 ]. 优勉 . S. l., 20<sup>th</sup> ct.; 5 folios
- Cod.sin. 751: [ 霹靂通通到到通通 ]. 优勉 . S. l., 1916/1976; 25 folios
- Cod.sin. 808: 關告救壇科 . 荆门道公 . S. l., 光緒十五年 (1889); owner: 李經龍 ; 24 folios
- Cod.sin. 835: 飛章科 . 荆门道公 . 大清雲南道 ; owner: 鄧道孔 ; 22 folios
- Cod.sin. 836: 道師受戒秘語 . 荆门道公 , 師公 . 道光二十年 (1840); owners: 李玄柱 . 李玄詞 , 李玄訟 ; 26 folios
- Cod.sin. 864: 受戒上香三士口 . 荆门師公 . S. l., early 19<sup>th</sup> ct.; owner: 李勝權 ; 49 folios
- Cod.sin. 925: 貢筵洪恩秘語 . 荆门師公 . S. l., 道光拾一年 (1831); owner: 李應鮮 ; 63 folios
- Cod.sin. 948: 天師受戒秘語 . 荆门道公 . S. l., 民國五年丙辰歲 (1916); owner: 鄧雲銜 ; 34 folios
- Cod.sin. 953: 赦書 . 太上老君正法 . 优勉 . S. l., 1961; owner: 李法勝 ; 14 folios
- Cod.sin. 957: [ 太極分高厚輕清上屬天 ]. 优勉 . S. l., 甲午年 1894/95; 93 folios
- Cod.sin. 967: [ 列肯人生指鬼滅亡 ]. 优勉 . 大清國雲南道 , 19<sup>th</sup> ct.; owner: 鄧富財 ; 50 folios
- Cod.sin. 978: [ 六害女刑關煞 ]. 优勉 . 大清喃掌國 , 皇上民國 ; owner: 李如進 ; 34 folios
- Cod.sin. 998: [ 貢筵紅樓秘語 ]. 荆门師公 . S. l., 19<sup>th</sup> ct.; scribe: 李勝寬 ; owner: 李勝員 ; 39 folios
- Cod.sin. 1000: 師歌書 . 优勉 . S. l., 20<sup>th</sup> ct.; owner: 鄧有保 ; 187 folios

- Cod sin. 1004: 關告會聖 [ 敕壇 ] 科 . 荆门道公 . S. l., 19<sup>th</sup> ct.; owner: 李經實 ; 35 folios
- Cod.sin. 1005: 貢筵秘語 . 荆门師公 . S. l., early 19<sup>th</sup> ct.; owner: 鄧勝和 ; 50 folios
- Cod.sin. 1006: 奉道正一 { 祈 } 星告斗十保補糧求壽祈安醮主△等來 . 荆门道公 . 大清南掌國猛龍所官 . 咸豐肆年 (1854); scribe: 荆门道公 ; owner: 李妙 ; 20 folios
- Cod.sin. 1011: 關告, 會聖, 敕壇科 . 荆门道公 . S. l., 道光貳十七年 (1847); owner: 黃道能 . 43 folios
- Cod.sin. 1037: 拔亡開禁總訣 . 优勉 . 桂林黃姓存通道黃蠟山, 嘉慶拾七年 (1812); owner: 黃法泰 ; scribe: 黃文明 . 43 folios

### Primary sources – Yao manuscripts, Bodleian Library, Oxford

- Sinica 3359: [ 腳引 ; 北極驅邪院本壇給出腳引一道 ]. 优勉 . S. l., mid 19<sup>th</sup> ct.; 42 folios
- Sinica 3277: 開邪, 招魂, 超度, 禁奏星, 清水法語 共抄一本 . 优勉 . 雲南道, 同治五年丙寅 (1866); 同治九年庚午 (1870); 咸豐三癸丑 (1853); owner: 趙貴 / 桂進 ; 100 folios;
- Sinica 3316: [ 又是兵法用 ]. 优勉 . 大清國雲南道, mid 19<sup>th</sup> ct.; 45 folios
- Sinica 3279: [ 便將法便週全, 恐怕橋中有暗穢 ]. 优勉 . 20<sup>th</sup> ct.; 45 folios
- Sinica 3285: 法書 . 优勉 . S. l. 道光三年癸未歲 (1823); owner: 李法保 : 48 folios
- Sinica 3255: 開禁先詞表 . 优勉 . 大清國雲南道, mid 19<sup>th</sup> ct.; 24 folios

### Secondary Sources

- Allan, Sarah 1991: *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. New York. State University of New York Press
- Andersen, Poul 1989-90: *The Practice of Bugang*. *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 15-53
- 1995: *The transformation of the body in Taoist ritual*. In: Law, Jane Marie (ed.): *Religious reflections on the human body*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press: 186-208
- 1990: *Guideline of the Eight trigrams*. In: Birthe Arendrup (ed.), *The master said: To study and... To Sören Egerod on the occasion of his sixty-seventh birthday*. *East Asian Occasioanl papers* ; 6. Copenhagen. East Asian Institute: 13-30
- 2004 *Tianxin zhengfa and Related Rites*. In: Kristofer Schipper, Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon. A historical companion*. Chicago, London: University of Chicago Press: 1056-1080
- 2008 *Tianxin zhengfa*. In: Fabrizio Pregadio (ed.), *The encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2008: 989-993
- Barrett, T. H.; Lü Pengzhi 呂鵬志 2006: 《金鎖流珠引》年代考 . *宗教学研究* 2: 24-25
- Barrett, T. H. 1990: *Towards a Date for the Chin- So Liu-Chu Yin*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53. 2: 292-294
- Berglund, Lars 1990: *The Secret of Luo Shu. Numerology in Chinese Art and Architecture*. Lund: Södra Sandby. Dissertation, Lund University
- Boltz, Judith Magee 1987: *Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: University of California Press 1993 *Not by the seal of office alone. New weapons in battles with the supernatural*. In: Ebrey, Patricia Buckley; Gregory, Peter N. (eds.), *Religion and society in T'ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawaii Press: 241-305
- Cammann, S. 1961: *The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion*. *History of Religions* 1961-1: 37-80
- Chang, K.C. 1976: *Early Chinese Civilisation: Anthropological Perspectives*. Cambridge/Mass., London: Harvard University Press
- 1983: *Art, Myth, and Religion. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge/Mass., London: Harvard University Press

- Chao Tianyi 晁天义 2000: 禹步巫术与禹的神化. 陕西师范大学继续教育学报 17. 3: 52-56
- Chen Mengjia 陈梦家 1936: 商代的神话与巫术. 燕京学报 20: 485-576
- Dean, Kenneth 1989: Taoism in Southern Fujian: Field notes, Fall, 1985. In: Tsao, Pen-Yeh; Law, Daniel P.L. (ed.): Studies of Taoist Rituals and Music of Today. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, University of Hong Kong; Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong: 74-87
- Deng Yuandong 鄧元東 (ed.); Huang Fashou 黄法壽; Zhao Jiang Yilang 趙江一郎 1993: 教凡書. 賀縣: Private publication
- Ding Zhan 丁戰; Liu Xiaochun 劉小春; Luo Yu 羅玉; Liu Shizhuang 柳世莊 et al. 1992: 桂東民族民間舞蹈述略. In: 劉小春, 丁戰, 蘇斌 (eds.), 桂東瑤舞神秘. 南宁: 廣西人民出版社: 214-258
- Dragan, R. 1991: The Dragon in Chinese Myth and Ritual: Rites of Passage and Sympathetic Magic. In: J. Ching, R.W.L. Guisso (eds.), Sages and Filial Sons. Hong Kong: Chinese University Press: 135-162
- Drexler, Monika 1994: Daoistische Schriftmagie. Interpretationen zu den Schriftamuletten Fu im Daozang. Münchener Ostasiatische Studien; 68. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Eberhard, Wolfram 1968: The Local Cultures of South and East China. Leiden: Brill
- Eichhorn, W. 1976: Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen. Handbuch der Orientalistik; 4. Leiden, Köln: Brill
- Franke, Herbert 1990: The Taoist elements in the Buddhist Great Bear Sūtra (Pei-tou ching). Asia Major 3rd.Ser. 3. 1: 75-111
- Fujino Iwamoto 藤野岩友 1976: 禹步考. In: 中國の文學と禮俗. 東京: 角川書店
- Ge Hong 葛洪 1984: Baopuzi 朴子內篇. 台北: 中華書局
- Granet, Marcel 1925: Remarques sur le Taoïsme ancien. Asia Major 2: 146-151
- 1959: Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris: Presses Universitaires de France
- Guo Sijiu 郭思九; Wang Yong; 王勇 1995: 雲南省昭通地區鎮雄縣潑機鄉鄒氏端公慶菩薩調查. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Harper, Donald 1978-79: The Han Cosmic Board (Shih). Early China 4: 1-10.
- 1980-81: The Han Cosmic Board. A Response to Christopher Cullen. Early China 6: 47-56.
- 1987: The Wu shih er ping fang: Translation and Prolegomena. Ann Arbor: University Microfilms International. PhD Diss. University of California 1982
- Hong Mai 洪邁撰; Hezhuo 何卓點校 1981: 夷堅志. 北京: 中華書局
- Hu Fuchen 胡孚琛 (ed.) 1995: 中華道教大辭典. 北京: 中國社會科學出版社
- Hu Jianguo 胡健國 1993: 巫儼與巫術. 海口: 海南出版社
- Hu Tiancheng 1995a: 四川省安龍陽戲安龍端公戲之二. 安龍慶壇. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- 1995b: 四川省安龍陽戲安龍端公戲之三. 安龍延生. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Hu Xinsheng 胡新生 1996: 禹步探源. 文史哲 1: 72-77
- Huang Xiaoman 黃曉曼 1992: 盤王舞與瑤族宗教信仰. In: 劉小春; 戰; 蘇斌 (eds.): 桂東瑤舞神秘. 南宁: 廣西人民出版社: 170-177
- Hymes, Robert 2002: Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China, Berkeley: University of California Press
- Ishida Hidemi 石田秀實 1990: 道教の身體技法. 跋者は星を踏んで舞う禹歩から步虚へ. ドルメン 4: 185-204
- Ji Songling 紀松齡 1987: 桂林漢族跳神. In: 中國民族民間舞蹈集成《廣西卷》編輯部 (ed.), 廣西民族民間舞蹈史料匯 1 [ 南宁 ]: 1-47
- Kalinowski, Marc 1985: La transmission du dispositif des neuf palais sous les six-Dynasties. In M. Strickmann (ed.): Tantric



- and Taoist studies in honour of R.A. Stein 3. *Mélanges chinois et bouddhiques* ; 22: 773-811
- Katz, Paul R. 1995: *Demon hordes and burning boats. The cult of marshal Wen in Late Imperial China*. New York: State University of New York Press
- Kurz, Johannes L. 2006/07: A Note on the Dates for the Revelation of the Correct Rites of the Celestial Heart Tianxin zhengfa. *Southeast Asia: A Multidisciplinary Journal* 7. 1: 105-112
- Lagerwey, John 1987: *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York, London: Macmillan.
- 1989 *The Fachang (法場) Ritual in Northern Taiwan*. In: Tsao, Pen-Yeh; Law, Daniel P.L. (ed.): *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, University of Hong Kong; Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong: 66-73
- Lao Gewen [Lagerwey, John] 勞格文 1993: 福建省建陽地區的道教 . 民俗曲藝 85 上 : 43-82
- Lei Zeguang 雷澤光 194: 3 廣西北部盤古僑的還願法事 . 民俗 2. 3-4: 41-49
- Li Chaohong 李朝虹 2011: 说禹跳 . 阅读与写作 6: 4
- Li Jianguo 李剑国 ; Zhang Yulian 张玉莲 2006: 禹步考论 . 求是学刊第 33. 5: 93-100
- Li Li 李力 2009: 禹步之问长江文化 227-234
- Li Mo 李默 1994: 八排瑶 ‘挨擔堂’ 及其瑶經探討 . In: 謝劍 , 張有雋 (eds.): 亞學術集刊 12. 瑶族研究專輯 : 219-230
- Li Mo 李默 ; Fang Xianqing 房先清 (eds.) 1995: 八排瑶古籍匯編 , 广州 : 廣東人民出版社
- Liu Guangrui 刘广瑞 2011: 关于赵飞燕 躡步 的几个问题 . 邯郸学院学报第 21 卷 第 4 期 : 21-25
- Liu Huanyue 1994: 台灣民間信仰小百科 . 靈媒卷 . 協和台灣叢刊 ; 43. 台北 : 台原出版社
- Liu Liping 刘丽萍 2010: 大禹巫师身份新考及其意义 . 扬州教育学院学报 28. 3: 12-15
- Liu Liping 刘丽萍 2010: 大禹的巫师身份考 . 太原师范学院学报 ( 社会科学版 ) 9. 4: 23-24
- Liu Xiaochun 劉小春 1992: 瑶族盤王舞蹈文化社會功能審視 . In: 劉小春 , 丁戰 , 蘇斌 (eds.), 桂東瑶舞神秘 . 南宁 : 廣西人民出版社 : 83-95
- Liu Yaoquan 劉耀荃 1994: 廣東省連南瑶族自治縣排瑶的耍歌堂 . In: 謝劍 , 張有雋 (eds.), 亞學術集刊 12. 瑶族研究專輯 : 213-217
- Liu Yutang 刘玉堂 , Jia Haiyan 贾海燕 2009: 马王堆帛书《五十二病方·祛疣》所涉之巫术与民俗 . 中南民族大学学报 ( 人文社会科学版 ) 29. 1: 173-176
- Liu Zongdi 刘宗迪 1997: 禹步 商羊舞 焚巫厄 一兼论大禹治水神话的文化原型 . 民族艺术 4: 113-124
- Lian Mingzhi 練銘志 , Ma Jianzhao 馬建釗 ; Li Xiaowen 李筱文 1992: 排瑶歷史文化 . 广州 : 廣東人民出版社
- Liu Zhiwan 劉枝萬 1974: 中國民間信仰論集 . 中央研究院民族學研究所專刊之二十二 . 台北 : 中央研究院
- Luo Guanzhong 羅貫中 1979: 三國演義 . 中國古典文學讀本叢書 . Beijing. 人民文學出版社
- Noguchi Tetsura 野口鐵郎 ; Sakade Yoshinobu 阪出祥伸 ; Fukui Fumimasa 福井文雅 ; Yamada Toshiaki 山田利明 (eds.): 道教事典 . 東京 : 平河出版社
- Ôfuchi Ninji 大淵忍爾 1983: 中國人の宗教儀禮 — 佛教・道教・民間信仰 . 東京 : 福武書店
- Qing Xitai 卿希俸 (ed.) 1988, 1992, 1993, 1995: 中國道教史 . 成都 : 四川人民出版社
- Qiu, Xigui 1983-85: On the Burning of Human Victims and the Fashioning of Clay Dragons in order to Seek Rain. *Early China* 9-10: 290-306.
- Ren Tanke 任塘珂 2010: 道家视角下 禹步 渊源及健身功能研究 . 吉林体育学院学报 26. 6: 119-120
- Robinet, Isabelle 1976: *Randonnées extatiques des Taoïstes dans les astres*. *Monumenta Serica* 32: 159-273
- 1979 *Méditation Taoïste*. *Collection mystiques et religions*. Paris: Devry livres
- 1989: *Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism*. In: L. Kohn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan: 159-191
- 1995: *Les marches cosmiques et les carres magiques dans le Taoism*. *Journal of Chinese Religions* 23: 81-94

- Sakade Yoshinobu 坂出祥伸 1993: 災いを避ける歩行術 禹步. In: 「氣」と養生 道教の養生術と呪術. 京都: 人文書院: 247-253
- Sakai Tadao 酒井忠夫 1989: 反閉について. 日・中宗教文化交流史に関する一研究. 立正史學 66: 1-14
- Saso, Michael 1975: 1978: The Teachings of Taoist Master Chuang. New Haven, London: Yale University Press
- Schafer, Edward H. 1951: Ritual Exposure in Ancient China. Harvard Journal of Asiatic Studies 14: 130-184
- 1977: Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- 1981: Wu Yün's 'Cantos on Pacing the Void'. Harvard Journal of Asiatic Studies 41: 377-415
- Schipper, Kristofer M. 1989: A study of Buxu: Taoist liturgical hymn and dance. In: Tsao, Pen-Yeh; Law, Daniel P.L. (eds.): Studies of Taoist rituals and music of today. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, University of Hong Kong; Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong: 110-120
- Seaman, Gary 1986: Only half-way to godhead. The Chinese geomancer as alchemist and cosmic pivot. Asian Folklore Studies 45. 1: 1-18
- Shi Lianzhu 施聯朱 1989: 畚族風俗志. 民俗文庫; 8. 北京: 中央民族學院出版社
- Shiratori Yoshiro 白鳥芳郎 (ed.) 1975: 倭人文書. 東京: 講談社.
- Soothill, William E. 1951: The Hall of Light. A Study of Early Chinese Kingship. London: Lutterworth Press
- Sun Xingyan 清孫星衍 1978: 尚書古今文注疏. 四部備要經部. 台北: 臺灣中華書局
- Takase Shigeo 高瀨重雄 1972: 青木北海とその『禹步僊訣』について. 東方宗教 39: 1-13
- Takemura, Takuji 竹村卓二; Hatsuo Nakatsuka 中塚發夫 1978: 功德增進儀禮 — クワタン (卦燈). In: 白鳥芳郎 (ed.): 東南アジア山地民族誌 — ヤオ族とその鄰接諸種族 — 上智大學西北タイ歴史文化調査團報告. 東京: 講談社: 255-259
- Tang Hui 唐輝 1995: 排瑤文化記實. 廣州: 廣東人民出版社
- Tapp, Nicholas C.T. 1989: Reflections on fieldwork among the Yao. In Chiao Chien; Nicholas Tapp C.T. (eds.), New Asia Academic Bulletin 8: Special issue on ethnicity & ethnic groups in China. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong: 225-249
- Tsai, Julius N. 2005: Identity in the making: ritual, lineage and redaction in the Jinsuo liuzhu yin [Scripture of the Golden Lock and Flowing Gems]. Journal of Chinese Religions 33: 61-76.
- Tsui, Bartholomew 1989: Taoist Ritual Books of the New Territories. In: Tsao, Pen-Yeh; Law, Daniel P.L. (ed.): Studies of Taoist Rituals and Music of Today. Hong Kong: The Chinese Music Archive, Music Department, University of Hong Kong; Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong: 136-143
- Tuo Xiuming 庾修明 1994a: 儺壇專承的神密性與戲劇性. 貴州省岑鞏縣平莊鄉仡佬族儺戲藝人過職調查述要. 民俗曲藝 92: 967-1012
- 1994b: 手舞足蹈話儺壇. 貴州德江, 岑鞏儺壇罡步手訣述要. 民俗曲藝 89: 3-50
- Tuo Xiuming 庾修明; Yang Qixiao 楊啟孝; Wang Qiugui 王秋桂 1993: 貴州省岑鞏縣平莊鄉仡佬族儺壇過職儀式調查報告. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Wang Jin 王進 2008: 中国西南少数民族法師禹步的道教意涵. 康定民族師範高等專科學校學報 17. 4: 35-40
- Wang Qing 王青 2011: 禹步史料的历史民俗文献分析. 西北民族研究 68. 1: 59-65
- Wang Yue 王躍 1993: 江北縣復盛鄉協睦村四社諶宅慶壇祭儀調查. 民俗曲藝叢書. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- 1994: 江北縣舒家鄉大塘村胡宅的‘迎茅替代’祭儀調查. 民俗曲藝 90: 321-354
- Wu Chengen 吳承恩 (著作); Miu Tianhua 繆天華 (校訂) 1972: 西遊記. 台北: 三民書局
- Xia Dekao 夏德韜 2010: 禹步起源及其嬗變. 四川師範大學學報 (社會科學版) 37. 6: 93-99
- Xiao Dengfu 蕭登福 1996: 道教司命司錄系統對佛教檢齋及善惡童子說之影響. In: 龔鵬程 (ed.): 海峽兩岸道教文化學

- 術研討會論集·道教研究叢書; 11. 台北: 學生書局: Vol.1: 85-128
- Xiong, Victor 1996: Ritual innovations and Taoism under Tang Xuanzong. *T'oung Pao* 82.4-5: 258-316
- Xiong Yongxiang 熊永翔, Wang Jin 王进, Tan Zhao 譚超 2010: 道教禹步论. *湖北社会科学* 4: 108-111
- Xu Hongtu 徐宏圖 1994: 日翻九樓, 夜演, 孟姜. 紹興孟姜戲初探. *民俗曲藝* 92: 781-818
- Xu Hongtu 徐宏圖; Zhang Aiping 張愛萍 1997: 浙江儺戲資料匯編. *民俗曲藝叢書*. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Xu Liling 許麗玲 1997: 臺灣北部紅頭法師法場補運儀式. *民俗曲藝* 105: 1-146
- Yan Xiqin 闫喜琴 2011: 秦簡《日书》涉禹出行巫术考论. *历史教学* 617. 4: 41-45
- Yang Lan 楊蘭 1995: 貴州晴隆縣白勝村水壩山苗族慶壇述要. *民俗曲藝* 94-95: 241-271
- Ye Mingsheng 1995: 閩西南道教閩山派傳度中心永福探秘. *民俗曲藝* 94-95: 165-206
- 1996: 福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本彙編. *中國傳統科儀本彙編* 1. 台北: 新文豐出版股份有限公司
- Ye Mingsheng 葉明生; Liu Yuan 劉遠 1997: 福建龍巖市蘇邦村上元建幡大醮與龍巖師公戲. *民俗曲藝叢書*. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Ye Mingsheng 葉明生; Yuan Hongliang 袁洪亮 1996: 福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳. *民俗曲藝叢書*. 台北: 財團法人施合鄭民俗文化基金會
- Yu Jian 余健 2002: 及禹步考. *东南大学学报(哲学社会科学版)* 4. 1: 78-83
- Zhang Jingsong 張勁松 1993: 瑤族度戒調查及初探. *民俗曲藝* 83: 41-64
- 1996: 湖南寧遠縣九疑山彪鼠冲瑤民還家願初探. *Minsu quyi 民俗曲藝* 103: 71-112
- Zhang Jingsong 張勁松; Zhao Qun 趙群 1996: 湖南省藍山縣匯源鄉瑤族度戒科儀. *民俗曲藝* 100: 53-122
- Zhang Zehong 張澤洪; Zhang Yue 張悅 2011: 《周易》思想与文化传播 — 以道教和西南少数民族禹步为例. *周易研究*. 107. 3: 68-75
- Zhang Zhenli 張振犁 1991: 中原古典神话流变论考. 上海: 上海文艺出版社
- Zhao Jinfu 趙金付 2010: ヤオ族儀礼の罡歩・手訣・符. ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム(予稿集). 横浜: 神奈川大学, ヤオ族文化研究所: 25

# 瑶族盘王祭祀仪式及其音乐的比较研究

—以湖南蓝山县与资兴市瑶族为例—

北京信息職業技術學院教務所講師 牙才族文化研究所研究協力者  
赵书峰

【内容提要】本文选取同处于湘南地区的两个瑶族乡（蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村、资兴市团结瑶族乡二峰村）盘王祭祀礼仪进行的田野考察，并对其仪式及其音乐与发展传承等问题给予比较研究。初步认为：蓝山瑶族的盘王祭祀仪式音乐保存的相对较为完整，尤其是仪式的原生性特质很少受到外来文化的影响；而资兴市瑶族的盘王祭祀活动，其原生性的文化语境正在经受汉文化的强烈冲击，正在发展成为受官方、媒体影响下的一种民俗文化展演。

【关键词】蓝山县；资兴市；瑶族；盘王祭祀；仪式音乐；比较研究

## 一、两场仪式所在区域的地理文化概述

汇源瑶族乡与团结瑶族乡同属于湘南地区的两个瑶族聚居地，这里的瑶民为过山瑶支系。两地相距两百多公里。前者是湖南省永州市下属蓝山县的一个瑶族乡，后者属于郴州市下属资兴市的瑶族乡。通过考察发现：它们的地理文化环境基本相同，但是在经济与文化发展方面则略有差别。前者的经济社会文化发展相对滞后，而后者则着重发展以民俗文化旅游为主的文化产业（表1）。

表1：汇源与团结瑶族乡地理文化概况

蓝山县汇源瑶族乡	资兴市团结瑶族乡
汇源瑶族乡位于蓝山县城西崇山峻岭之中，东邻塔峰镇，南接所城镇，西与宁远县九嶷瑶族乡、湾井镇交界，北与犁头瑶族乡毗连。乡政府驻河背，辖源峰、荆竹坪、湘兰、大源、湘源5个村，42个村民组。乡政府驻地距县城26公里。由于历史和地理条件的限制，该乡的经济发展较为缓慢，人均纯收入不足600元，是全省典型的老、少、边、穷的少数民族乡之一。全乡总面积50.1平方公里，耕地128.1公顷，林地4600公顷，总人口2807人，其中，瑶族人口1466人。 <sup>[1]</sup>	团结瑶族乡于1957年成立，位于资兴市东北部，东临资兴市坪石、波水乡，南连碑记乡，西与七里镇接壤，北和永兴县千冲乡毗邻，是集山区、林区、库区于一体的边远少数民族地区。全乡辖7个行政村，45个村民小组，总面积70平方公里，耕地面积146公顷，总人口2533人，其中瑶族854人，主要集中在二峰、坪么、双坑等村。 <sup>[2]</sup> 其中该乡的二峰村2009年被省民委评为“湖南省少数民族特色村寨”，是郴州市唯一获此殊荣的行政村。 <sup>[3]</sup> 2006年资兴瑶族还盘王愿祭祀礼仪被湖南省政府列为全省“首批非物质文化遗产保护名录”，其中该村的盘贡兴师公2009年被评定为“还盘王愿祭祀礼仪”的湖南省非物质文化遗产传承人。 <sup>[4]</sup>

## 二、仪式性质

还愿活动的性质不同。两个仪式分别是：蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组冯姓家族（图1）的还盘王愿仪式是以家庭为主的“还家愿”活动（资金来源于家庭自筹）；而资兴市团结瑶族乡二峰村的还盘王愿仪式活动，是以村集体为单位的“还众愿”活动（资金来源于官方与民间的赞助），举办该仪式的整个过程具有浓郁的官方色彩（图2）。



图 1：蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组冯氏家  
(作者于 2009 年 12 月 29 日拍摄)



图 2：资兴市团结瑶族乡二峰村村部  
(作者于 2011 年 12 月 15 日拍摄)

### 三、仪式活动时间

湘蓝村的仪式为六天五个晚上(2009 年 12 月 29 日至 2010 年 1 月 3 日);二峰村的仪式为四天三个晚上(2011 年 12 月 15 日至 18 日)。

### 四、仪式程序

表 2：蓝山、资兴市瑶族盘王祭祀仪式程序之比较

蓝山县汇源瑶族乡盘王祭祀仪式 <sup>(1)</sup>	资兴市团结瑶族乡盘王祭祀仪式 <sup>(2)</sup>	备注
第一阶段：道教法事	第一阶段：道教法事(或称：“千年藤香良愿”)	
喝“落脚酒”	“喝落脚酒”	
装堂	装堂、落马(或称“落兵”),升香,请圣	
献香	传灯(或称“挂三盏灯”)	
巽水净坛	吃粑叶浆	
启师请圣、过三清、献花献酒、分香火	落禁(又称“封禁”)	
挂家灯	差兵差将(开天门,“赐粮”,招禾魂,踢兵归坛等)	
还催春愿	升职(是为“挂灯”者讨高一级的“法名”)	
还圆盆愿	还圆箕愿	
招五谷兵(救粮,运兵,救幡,踢兵归坛,祭兵,上马、锁马、打马,大运钱,送圣)	送圣回宫、还四府愿	
拆坛	拆坛	
第二阶段：还盘王愿	第二阶段：还盘王愿(又称“还大排良愿”)	资兴市瑶族的盘王祭祀环节中,没有禁说官话的规定
仪式准备(杀猪,作为祭祀盘王的贡品)	祭祀盘王仪式准备(杀猪、贴红“剪花”,制作十二面红色“旗号”(又称“散花旗”)	
装堂、喝“剪花酒”	装堂,喝“剪花酒”	
请盘王	请王	

(1) 仪式细节内容参见赵书峰《湖南瑶传道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》,中央音乐学院 2011 届博士学位论文,第 48-66 页。

(2) 在 12 月 15 日上午,有系列的民俗文化表演,主要有瑶族草龙舞、竹竿舞、瑶歌对唱、瑶族武术表演等。主要是为“资兴市团结瑶族乡盘王祭祀活动暨二峰村村部落成典礼”的庆典嘉宾(主要是郴州市、资兴市的政府官员)表演的。(仪式细节内容参见赵书峰《湘南瑶族盘王祭祀仪式考察笔记——以资兴市团结瑶族乡二峰村“还盘王愿”为个案》,《歌海》2012 年第 3 期,第 4-9 页)

点女	请四男四女拜圣（“喝交杯酒”）	
上光	请拜神歌、踏拜圣	
盘连州郎、迎送盘王进祖庙、修山造路、架桥	盘连州郎、修山造路、架桥，迎接盘王神	
跳瑶族长鼓舞	坐歌堂（唱“盘王大歌”，包括“三十六段”、“七任曲”）	资兴瑶族的“坐歌堂”中的【盘王大歌】版本省略了很多
围愿	打长鼓	资兴仪式中的“打长鼓”者的舞蹈步伐不很熟练
坐歌堂（唱“盘王大歌”，包括“三十六段”、“七任曲”）	“游愿”	
送盘王	横连大席	
勾愿	送圣回宫	
谢师		
拆兵		
喝“散福酒”		

从上表比较可以看出：

1. 仪式的相同之处。两场仪式都是过山瑶支系瑶民举办的以实现族群认同为主的盘王祭祀礼仪。两场仪式的整体框架结构则是大同小异。都分为两个榴段：第一榴段为道教性质的法事活动；第二阶段主要以瑶族传统文化色彩的“还盘王愿法事活动”。
2. 仪式的不同之处。由于两场仪式举办时间不同，所以仪式的具体环节体现出很多的差异。

首先，湘蓝村的仪式持续时间长、仪式内容较为复杂、完整，而二峰村的仪式，由于时间短，仪式内容缺乏完整性，整个仪式内容大多是一些固定环节，其中一部分细小的环节基本省略。如在坐歌堂仪式环节，虽然使用的盘王歌版本大致相同，但是二峰村由于缺乏唱歌的师公（只有一位90岁的盘轨兴老师公熟练掌握盘王歌版本，其它的徒弟缺乏训练），因此，省略掉一部分版本，甚至在坐歌堂仪的后半夜，师公们由于过于疲劳，整个仪式（包括歌娘唱版本）处于停顿状态；还如，在整个仪式的结束部分，通常举办法事的主人会邀请全村人来喝“散福酒”，借此分享他们的幸福，这些环节在二峰村的仪式中都被省略掉。

其次，在仪式的具体细节部分也有不同。比如“挂灯”，两地仪式有很大区别，湘蓝村的仪式中是把三盏灯置于用竹子制作的灯架上，二峰村仪式中，通常由两位童男童女手托明灯置于挂灯者的双肩与头顶（图3、4）。另外，在二峰村仪式中，由于主坛师公要收弟子，所以在仪式中加入了“升职”环节，它是“挂灯”环节的进一步延续。

还如，在“跳长鼓舞”环节，湘蓝村仪式中的舞者对舞蹈的套路及步伐掌握的较为熟练；而二峰村仪式中的舞蹈步伐、套路则相对较为简单，缺少舞蹈中的高潮环节，而且“打长鼓”者的着装显得相对不很讲究，舞蹈中没有



图3：湘蓝村“还盘王愿”中的“挂灯”仪式  
（作者2010年12月30日拍摄）



图4：二峰村“还盘王愿”中的“挂灯”仪式  
（作者2010年12月15日拍摄）



图 5：湘蓝村“还盘王愿”中跳长鼓舞  
(作者 2010 年 1 月 2 日拍摄)



图 6：二峰村“还盘王愿”中跳长鼓舞  
(作者 2011 年 12 月 18 日拍摄)



图 7：湘蓝村盘王祭祀中的“游愿”仪式  
(作者 2010 年 1 月 2 日拍摄)



图 8：二峰村盘王祭祀中的“游愿”仪式  
(作者 2011 年 12 月 18 日拍摄)

穿瑶族服装跳长鼓舞(图 5、6)。另外,在“游愿”仪式环节,湘蓝村的仪式中只有一位歌娘唱盘王歌,二峰村仪式中则有一位男歌师带领两位歌娘一起唱盘王歌(图 7、8)。

第三,对仪式内容的熟练程度方面也有区别。湘蓝村仪式中执仪人对仪式程序的掌握程度较好;而二峰村的仪式中,几位徒弟虽然年龄较大,但对于有的仪式程序掌握的不够熟练,以至于主坛师公亲自教授他们做当下的法事。尤其是有的师公随学习多年法事,甚至是有了法名,但是对部分仪式环节程序及唱腔仍不很熟悉。

第四,仪式中的“写意性”表演富有很强的戏剧性色彩。瑶族“还盘王愿”仪式不仅是一种瑶族传统的民俗信仰,同时也是一个结构较为庞大的仪式展演,尤其是第二榴段的“还盘王愿”中,很多环节中的仪式表演都带有很强的戏剧性效果,给观众与参与者一种很强的审美与娱乐享受。比如,在“盘连州郎、迎送盘王槁祖庙、修山造路、架桥”环节中,一位年轻的徒弟扮演“连州郎”模仿砍树、称牛、修路等内容,其动作惟妙惟肖,表演独特,别具“写意性”的戏剧性效果,常引得观众哄堂大笑。通过对两场仪式中的“盘王祭祀”环节的观察与对比,可以看出:湘蓝村的仪式中,很多带有“写意性”的扮演与模仿极具戏剧性色彩,而二峰村的戏剧色彩则显得相对较为平淡。

第五,两场仪式中的执仪者与参与者文化身份构成有很大差异。蓝山瑶族在师公的传承方面,工作做得相对较好,目前已经找到三位年轻的徒弟学习法事,但是在歌娘传承中,至今还没有找到合适的人选。而且当地的师公与徒弟的文化程度较低,无形中,受汉文化的影响较少。尤其是仪式中的童男童女多是师公的徒弟临时客串,而且有的童女对自己的传统文化的兴趣颇深,如一位冯姓歌女,在坐歌堂环节,有时会随歌娘一起学唱盘王歌;而二峰村仪式中,从执仪者到参与者的文化程度相对较高,尤其是他们所从事的职业相对较为广泛。如赵光舜师公,是整个仪式中学历最高的,以前是曾是中学英语教师,2008 年借调到资兴市政府负责移民拆迁工作。综观二峰村仪式,这些

童男童女简直就是局外人，除了某些仪式中需要他们配合，其它之外的仪式活动，他们几乎都懒得看上一眼，有的躲在其它屋子里，打扑克、玩手机、聊天等。他（她）们中的部分人多是中专技校毕业（有的是学计算机专业的），常年受到城市文化的影响，因此，对本族群的传统信仰民俗仪式毫无兴趣可言，甚至有的童女是在其亲属的再三劝说下，才毫不耐烦地参加了这场法事活动。因此看出：上述两场仪式中师公及仪式参与者的文化身份的差异，正是由于这种内部因素的影响，致使两场仪式的原生性特质出现很大反差（表 3、4、5、6）。

表 3：湘蓝村大团沅族“还盘王愿”执仪人情况<sup>(3)</sup>

姓名	法名	文化程度	年龄	住址	备注
赵金仔	法明	初中	47	汇源瑶族乡湘蓝村	村长
盘宝古	法旗	初中	45	汇源瑶族乡桐古坪村	
盘桥古	法贵	初中	60	所城乡岩口村	
盘井生	法旺	小学	50	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	
赵桥古	无	小学	24	汇源瑶族乡荆竹坪村	徒弟
赵新贵	无	小学	25	汇源瑶族乡荆竹坪村	徒弟
赵贵仔	无	文盲	27	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	徒弟

表 4：湘蓝村“还家愿”仪式参与者统计表<sup>(4)</sup>

姓名	角色	文化程度	年龄	住址	备注
冯见仔	执香师	初中	55	汇源瑶族乡湘蓝村	原村支书
盘富妹	煮饭娘	文盲	52	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	瑶歌唱得好
冯占华	厨官	小学	35	所城乡岩口村	
冯财古	厨官	初中	32	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	
赵运妹	歌娘	小学	56	宁远县九凝山瑶族乡	
冯美婷	歌女	高中	19	汇源瑶族乡源峰村	
盘石英	陪女	小学	13	汇源瑶族乡源峰村	
冯德红	陪女	小学	19	汇源瑶族乡源峰村	
盘荣明	帮手	初中	37	蓝山县所城乡岩口村	
赵生财	帮手	文盲	50	汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组	

表 5：二峰村“还盘王愿”执仪者情况介绍<sup>(5)</sup>

姓名	法名	职业	出生年月	学历	家庭住址	备注
盘贡兴	盘通一郎	务农	1921 年 11 月	私塾	团结瑶族乡二峰村	主坛师，曾任教师 6 年
李丙顺	李丙一郎	务农	1936 年 9 月	不详	同上	1983 年学习法事，文革期间，因为是党员，保存的经书没有被焚毁
盘友田	盘友一郎	务农	1950 年 7 月	私塾	同上	赏兵师，18 岁开始学习法事
赵光舜	赵阳一郎	教师	1951 年 2 月	大专	碑记乡茶坪瑶族村	1998 年学习法事，英语教师，2008 年借调市政府做移民工作
赵闪珍	无	务农	1973 年 9 月	小学	团结瑶族乡二峰村	招兵师
邓礼明	无	务农	1972 年 9 月	高中	黄草镇龙兴瑶族村	2006 年学习法事，平时做“王母教”（即夫人教，系闾山教法在湖南的一种表现形式）法事，为祖传

(3) 此表引自赵书峰《湖南瑶传道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》，中央音乐学院 2011 届博士学位论文，第 49 页。

(4) 此表引自赵书峰《湖南瑶传道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》，中央音乐学院 2011 届博士学位论文，第 50 页。

(5) 这些执仪者均为盘贡兴师公的徒弟，他们的报酬分别是主坛师、招兵师每人每天 100 元，其他人每天 86 元，附加 2-5 斤猪肉。（参见赵书峰《湘南瑶族盘王祭祀仪式考察笔记——以资兴市团结瑶族乡二峰村“还盘王愿”为个案》，《歌海》2012 年第 3 期，第 5 页）



表 6：二峰村“还盘王愿”中的歌娘与童男、童女情况介绍<sup>(6)</sup>

姓名	出生年月	角色	学历	家庭住址	备注
邓秀珍	1973 年 1 月	歌娘	初中	团结瑶族乡二峰村	
赵红江	1981 年 7 月	歌娘	初中	同上	
邓雪梅	1988 年 1 月	童女	中专	同上	帮手
邓芳丽	1987 年 12 月	童女	中专	同上	帮手
邓春丽	1986 年 11 月	童女	初中	同上	帮手
何娟	2002 年 7 月	童女	小学二年级在读	同上	父为汉族，随父姓
李韩兵	1987 年 10 月	童男	初中	同上	帮手
盘建春	1987 年 1 月	童男	中专	同上	帮手
邓志文	1988 年 11 月	童男	中专	同上	帮手
邓陆彪	1990 年 5 月	童男	初中	同上	帮手

第七,仪式的原生性语境之比较。瑶族盘王祭祀仪式是瑶族传统的一种实现族群自我认同的一种民间信仰活动。因此,从仪式的信仰、仪式内容以及仪式唱腔语言都具有鲜明的瑶文化色彩,尤其是第二个阶段的“还盘王愿”仪式,更具有独特的瑶族传统文化色彩。比如【盘王大歌】唱本以及仪式唱腔及对白用语(都有瑶语,不允许说汉语),带有典型的瑶族传统文化色彩。与此相比,蓝山瑶族在仪式及其音乐的原生性保存方面做得较好。主要是指仪式语言的原生性特征。尤其是在湘蓝村的盘王祭祀环节中“严禁说汉语”,这充分体现出蓝山瑶族盘王祭祀仪式的神圣性、原生性、封闭性的仪式特征;而资兴市瑶族盘王祭祀仪式中,在坛场内从执仪人、参与者以及外来者(包括媒体、研究者等)都无所顾忌地用汉语交流。因此看出资兴瑶族仪式的原生性特征已经收到来自汉文化的深刻影响,其仪式的核心特质正在悄然地发展变异;这种现象对于盘王祭祀礼仪的原生性保存与传承带来很多不利因素。尤其是在仪式的过程中,主坛师公盘軌兴先生会不时地停下来向媒体、研究者介绍仪式的相关内容,这种做法已经使仪式行为与象征内涵游离于神圣与世俗之间,同时使仪式的象征性所指失去了意义,还如在“还盘王愿”中的“跳长鼓舞”环节,蓝山瑶族凸显其很强的仪式原生性特征。因为蓝山跳长鼓舞者的着装比资兴市相对较为讲究。所以看出:蓝山瑶族盘王祭祀礼仪是一种具有原生性特点的民间信仰仪式活动;而资兴市瑶族的盘王祭祀活动,是受官方影响下的一种民俗文化仪式展演,其仪式的原生性特质受到外来者(媒体、研究者等)深刻影响。因为,蓝山瑶族的仪式充分保留了瑶族传统文化元素,具有鲜明的原生性特点;而资兴瑶族在汉文化的影响下,其原生性内涵正悄然发生变异。

## 五、仪式音乐的整格与形态特征之比较

### (一) 旋法特征

1. 相同之处。两者的音阶构成基本相同,都是以五声性(do-re-mi-sol-la)为主;其次,曲式构成基本是以某一乐句为母体的变化性反复(主要是道教部分的法事)。尤其是盘王大歌的音乐形态特征基本大致相同。基本上都是通过“叠唱”、“双煞音”<sup>(7)</sup>等旋法,以及加入“仙拜”、“唛咙拉勒勒拉勒”、“纳发”等衬词建构其音乐文本的。如以“七任曲”中的【黄条沙曲】为例,两者从音阶、调式、旋法构成方面具有很多相似性,都是五声性(sol-la-do-re-mi-sol)的徵调式旋律;节拍多以四二拍为主;曲式结构都是以“起承转合”为主的四句性乐段构成,细微差异之处是蓝山瑶族的旋律特性相对较为规整,而资兴市瑶族的旋律整格相对较为自由;而且旋律的引子部分带有衬词“唛咙拉勒勒拉勒”;旋律的整体框架则大同小异,但在其旋律音程有细微的区别(谱例1、2)。

(6) 此表引自赵书峰《湖南瑶族盘王祭祀仪式考察笔记——以资兴市团结瑶族乡二峰村“还盘王愿”为个案》,《歌海》2012年第3期,第7-8页。

(7) 具体详细阐释参见赵书峰:《湖南瑶传道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》,中央音乐学院2011届博士学位论文,第113-115页。

谱例 1<sup>(8)</sup>

## 洪水沙曲

(七任曲)

赵金仔唱

赵书峰记谱

中速

啦 嘞 吟 咙 嘞 啦 嘞, 吟 咙 啦 嘞 嘞 啦 嘞。 嘞 呀 吟 咙 嘞, 吟 咙 啦 嘞 嘞 啦 嘞。

一片乌云 四边开, 主人不请 望客来。 来到官厅 底(啊), 酒盏 未曾开。

## 谱例 2

## 洪水沙曲

(资兴市瑶族盘王祭祀仪式)

盘贡兴师公唱

赵书峰记谱

高亢稍自由地

啦 嘞 吟 咙 嘞 啦 嘞 吟 咙 啦 嘞 嘞 啦 嘞 啦 嘞 吟 咙 嘞 嘞 啦 嘞 啊 啦 嘞 嘞 啦 嘞

嘞 啦 嘞 一片乌云 四边开, 主人不请 望客来, 来到 官厅 底, 酒盏 未曾开。……

采录时间: 2011年12月17日 采录地点: 湖南资兴市团结瑶族乡二峰村

还如“还盘王愿”仪式中的“游愿”音乐整格与特征也有很多相似之处。首先,两地曲调的整体框架基本相同;调式与骨干音都是以 do-mi-sol 为主的 do 调式,且“核腔”<sup>(9)</sup>都是“大声韵”<sup>(10)</sup>为主;曲体结构基本是单一乐句的变化反复;都有每句唱词结尾的下行级进的拖腔;略微有区别的是:湘蓝村的曲调音阶是以五声性(do-re-mi-sol-la)为主,而二峰村的是以四声性(do-re-mi-sol)为主,基本上是由 do-mi-sol 三音构成的旋律框架。旋律的节奏特征,蓝山湘蓝村的曲调的节奏特征相对较为复杂,常在每句唱词的开始以三连音起腔,而资兴的曲调起腔特征常以短长型的节奏为主;节拍方面,蓝山的曲调多以四二、四三为主的混合拍子构成,而资兴二峰村的曲调多以四二拍子为主,蓝山的曲调每句唱词的结尾通常加入“仙拜”、“纳发”作为衬词,而资兴的曲调则没有衬词(谱例 3、4)。

## 谱例 3

(8) 谱例引自赵书峰:《湖南瑶传道教音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》,中央音乐学院 2011 届博士学位论文,第 112 页。

(9) 此概念是蒲亨强提出的。参见蒲亨强《论民歌的基础结构——核腔》,《中央音乐学院学报》1987 年第 2 期,第 42-46 页。

(10) 此概念是由杨匡民先生率先提出的。他在对湖北民歌地方音调研究后发现一种“三声腔”,又称为“声韵”。分别取名为:大声韵(do-mi-sol)、小声韵(la-do-mi)、宽声韵(sol-do-re、re-sol-la、la-re-mi)、窄声韵(re-mi-sol、mi-sol-la、sol-la-do、la-do-re)、中声韵(do-re-mi)。(参见杨匡民《湖北民歌的地方音调简介——湖北民歌音调的地方特色问题探索》,《音乐研究》1980 年第 3 期,第 87 页)

(唱词为：……游愿到，游到天元平地也元平，游到天元平下细雨，游到地元平成人门，游愿到，游到天也斜

## 游愿

(蓝山县汇源瑶族盘王祭祀音乐)

赵运妹唱  
赵书峰记谱



采录时间：2010年1月2日 采录地点：湖南省蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组

地也斜，游到天斜下细雨，游到地斜成早禾……)

### 谱例 4

(唱词：……大哥船头来游愿，大王口转正太平，门前游愿转，门前游转到船头，江边水急也难过，愿在大口

## 游愿

(资兴瑶族盘王祭祀音乐)

邓秀珍等唱  
赵书峰记谱

自由地



采录时间：2011年12月18日 采录地点：湖南资兴市团结瑶族乡二峰村

今夜勾，门前游愿转，门前游转到江边，江边水急也难过，愿在大口今夜还……)

2. 不同之处。首先，两者在道教法事音乐形态方面存在着很多差异。尤其是仪式中第一榴段的道教音乐的形态特征差别较大。调式方面，蓝山湘蓝村的仪式音乐多以 do 调式为主，而资兴市瑶族的仪式音乐多以 sol 调式为主。再者，曲式结构方面，蓝山瑶族的仪式音乐旋律多以上下句结构的，具有呼应性特征的乐句构成，以此为“母体”的变化性复唱构成，且曲式结构较为规整，而资兴市二峰村的音乐风格略显较为自由。从仪式音乐的唱腔特点来看，二峰村的仪式音乐（主要指道教法事部分）的旋律相对较为自由，音调十分高亢，常表现为高起低落的旋律走向。湘蓝村瑶族的音乐（主要是道教法事部分），节奏、句法显得相对较为规整，多是上下句的变化性重复。音调旋律走向较为平直，且很少拖腔特点。常以小鼓作为击节乐器（谱例 5、6）。

## 谱例 5

## 挂灯唱腔

(蓝山瑶族盘王祭祀音乐)

赵书峰记谱  
赵金仔唱

采集时间：2009年12月30日 采集地点：湖南蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村大团沅组  
 (唱词内容为……吾师藏过无踪迹，罗城里内好藏身，吾奉太上老君急急如律令敕，谨请大师口盖吾身，地师口盖盖吾身……急急盖前急急盖吾身，吾奉太上老君急急如令敕……太上老君李仙人，身骑白马人青，手把口刀封师弟，上元二圣座坛前，海番张召二郎坛前立，照见坛前照口兵，吾奉太上老君急急如令敕)

## 谱例 6

## 挂灯仪式唱腔

(资兴市瑶族盘王祭祀音乐)

盘贡兴等唱  
赵书峰记谱

采集时间：2011年12月15日 采集地点：湖南资兴市团结瑶族乡二峰村  
 (唱词内容：立起香炉挂弟子，上元二圣座中(坛)前，上元二圣坛前立，十洞灵王来合兵，吾奉太上君急急如令敕。东方架起金弓箭，射过南方百鬼喉。。。。。白鹤仙师变吾身，急急变吾身，急急变吾身，吾奉太上老君急令敕…… 第三盏明灯李十一灯，李十一明灯承口身，将来定卦儿男身，儿男受得李十一明灯了)

## (二) 唱腔

湘蓝村的仪式中师公唱腔的音调掌握的较为熟练、完整，且声音较为宏亮，音准较好；二峰村仪式中师公们对盘王大歌音调的掌握程度，除了主坛法师盘轨兴之外，其它的师公都不够熟练，有的徒弟对某些仪式环节中的唱腔十分生疏，尤其是声音很小，近似一种低声吟唱的感觉。在唱腔整格方面，湘蓝村仪式的唱腔比二峰的腔调有很多不同之处，尤其是上半场的道坛法事中的经文腔调，两者之间有很多不同。相同之处主要表现在盘王大歌的部分。与蓝山瑶族相比，资兴瑶族仪式中则增加一位男歌师带领两位歌娘唱歌娘书本。尤其是师公在坐歌堂仪式中，通常在唱“三十六段”、“七任曲”榴段，通常由沙板作为击节乐器来伴奏，而二峰村在这个阶段只有师公的清唱为主。

## (三) 乐器配置

两场仪式的乐器配置大致相同，都是以打击乐为主。仪式中用的铜铃主要为诵唱经文做击节乐器；二峰村仪式的乐器配置相对较为单一尤其是在坐歌堂环节，通常有一个“沙板”作为唱盘王歌的击节乐器。但在资兴瑶族仪式中却没有。相比湘蓝村仪式的乐器与法器的配置相对较为丰富。综观两场仪式中的乐器形制，外观等特点，可以看出，湘蓝村仪式中的乐器相对较为久远，尤其是据湘蓝村的师公赵金仔先生讲，仪式中使用的铜锣是清代流传下来的，而二峰村仪式中的乐器基本上是近些年购买的(图9、10)。

表 7：两场盘王祭祀仪式中的乐器使用情况统计表

蓝山县汇源瑶族乡盘王祭祀中的乐器	资兴市团结瑶族乡盘王祭祀中的乐器
一面大锣（又称沙锣）、一面小锣、一个小鼓、一幅小镲、一幅沙板、一支牛角、两个铜铃	一个大鼓、一对小镲、两个铜铃、一副钹、两面大锣（仪式中只用一个）、两面小锣（仪式中只用一个）、二支牛角

图 9：湘蓝村盘王祭祀中的乐器<sup>(11)</sup>  
(作者于 2009 年 12 月 30 日拍摄)图 10：二峰村盘王祭祀中的乐器  
(作者于 2011 年 12 月 14 日拍摄)

#### (四) 歌娘传承之比较

通过比较两场仪式中的歌娘传承现状，可以看出：蓝山县汇源瑶族乡“还盘王愿”仪式中的歌娘传承相对存在问题，因为至今还没有找到合适的传承人，现有的歌娘年事已高，尤其是湘蓝村的仪式中那位歌娘来自宁远县九嶷山瑶族乡（图 11）。因为本乡的一位歌娘因年事已高不愿参加<sup>(12)</sup>。据笔者跟踪调查，汇源瑶族乡的一位冯姓歌女，前些年对学习唱瑶歌还饶有兴趣，但是由于家中经济困难，只能常年外出打工，所以学习盘王歌的愿望也就此搁浅。而资兴瑶族在歌娘传承问题上做得较好，现有两位年轻的歌娘在一位歌师的带领下，一直学习盘王歌，从没有间断（图 8）。因此看出：蓝山瑶族“还盘王愿”仪式中的歌娘传承问题与其它中国传统文化的传承现状一样，面临着青黄不接的局面。

图 11：笔者与汇源瑶族乡还家愿仪式中的歌娘赵运妹合影  
(盘炳娥于 2009 年 12 月 31 日拍摄)

## 六、两场盘王祭祀礼仪保护与开发问题现状考察

### (一) 两地瑶族传统文化的发展与保护现状存在较大差异

首先，蓝山县的瑶族文化资源保存得相对较为完好，尤其是仪式的原生性文化环境并没有受到更多外来因素的影响与破坏。而且每年都有两到三场以家庭为主的还愿活动。因为正是这里封闭的地理文化环境以及古朴浓郁的民风民俗，为蓝山县汇源瑶族乡的盘王祭祀仪式营造了一个良好的保护空间。虽有外界学者们给予较多关注，但基本上是一种以研究为主的，具有抢救性特点的保护。据笔者了解，近年来正是由于国外学者的高度关注，才使这里的瑶族传统文化给予了一系列抢救性的保护。如自 2006 年以来，在日本神奈川大学瑶族文化研究所广田律子教授研究团队的带领下，对这里的瑶族传统民俗文化给予了系列性的考察研究，在某种程度上为蓝山瑶族传统文化的原生性

(11) 该图片引自赵书峰：《湖南瑶族传统音乐与梅山文化——以瑶族还家愿与梅山教仪式音乐的比较为例》，中央音乐学院 2011 届博士学位论文，第 124 页。

(12) 该信息是由蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村赵金仔师公 2010 年 7 月 23 日提供。

保护与传承做出了很大的贡献。比如，2008年12月对汇源瑶族乡传统“度戒”<sup>(13)</sup>礼仪的抢救性保护。而资兴市团结瑶族乡的传统文化早已经是政府文化部门关注的焦点，这里的“盘王祭祀”礼仪已经纳入“湖南省非物质文化遗产保护名录”，二峰村2009年12月被评为“湖南省少数民族特色村寨”。<sup>[5]</sup>因此看出，当地政府充分运用这里独特的民俗文化资源，发展为以民俗观光、文化民俗表演为一体的旅游文化产业。然而，在发展经济的同时，也致使团结瑶族乡这种传统的原生性传统文化资源，正在面临很多人人为的破坏。

## （二）两地盘王祭祀仪式空间场域的连续性与原生性语境反差很大

首先是本次还愿仪式活动受到多次受到人为因素的影响。本次活动由于郴州市、资兴市政府官员的参加（正是由于该原因，导致活动日期变更了数次，致使笔者多次改签车票、机票）。同时，该活动吸引了郴州、资兴市的两级电视台，报社、文化局相关部门的关注，他们纷纷派来记者、摄影师跟踪拍摄音像、图片资料。如有的仪式环节，为了向各位记者介绍仪式内容，主坛师公会不断地向媒体记者做解说，有时甚至是停下仪式活动配合记者们的拍摄。因此，这些外界的干扰，致使盘王祭祀活动的仪式空间场域受到了严重的影响。整个仪式空间场域，仪式音声的构成不全是在是神圣性的祈祷、唱诵之声，而是变成了一场乱糟糟的“新闻发布会”。甚至是在某些仪式环节，师公们为神作乐之声，俨然受到了一位资兴本地文化研究者指导的工具。比如，这位先生甚至可以现场指挥仪式中的乐班如何敲击锣鼓经。而相比湘蓝村的仪式音声构成，很少受到来自研究者的过度影响，尤其是其仪式空间场域的神圣性以及连续性始终保持的较好。虽有研究者的介入，但是在整个仪式过程中，他们始终遵循仪式中的一些禁忌（比如在盘王祭祀仪式环节，严格按照遵循“不许讲汉语”的瑶族习俗），尽量不影响整个仪式空间场域。因此，我们看出：两个仪式空间场域中存在着较大区别，尤其是在仪式空间场域的连续性、仪式用语、仪式音乐，仪式参与者的文化身份构成，以及祭祀活动的性质等方面来看，虽然是“湖南省非物质文化遗产保护项目”，但是，从上述方面



图 12：笔者与资兴市团结瑶族乡盘王兴师公合影  
(盘书稿于 2011 年 12 月 18 日拍摄)

方面稿行观照、审视与比较，相比而言，湘蓝村的“还盘王愿”仪式及其音乐的原生性文化语境保存的相对较好。而二峰村瑶族的“还盘王愿”的则存在诸多问题。因此，笔者的建议是：其一，当地政府要尽快培育良好的人文传承环境，注重对其原生性的保护，主要是注重其宗教文化内涵的保护与传承；其二，急需训练培养年轻的仪式传承人。因为，目前唯一的“还盘王愿祭祀礼仪”湖南省级文化传承人——盘贡兴师公已 90 高龄（图 12），因此，加紧对仪式传承人的培养是首要任务，特别要加紧培养传承人对仪程的熟练掌握，同时要对仪式中师公唱腔以及韵腔技巧给予认真训练。

## 七、由瑶族“还盘王愿”仪式引发的我国非物质文化遗产发展与保护问题的深层次思考

### （一）多元化的社会环境为传统文化的发展与保护带来很多不利因素

首先，经济发展与传统文化保护问题存在很多内在的矛盾。因为，假如追求经济发展，而对传统文化的原生性保护问题会带来一种破坏；假如纯粹为了保护传统文化，那就应在其原生语境中进行有规则的保护，然而，如果不追求经济发展，一直坚持无回报的开发保护，最终会导致半途而废。所以，对中国传统文化给予开发性保护只是一种“乌托邦”式的幻想。比如，民俗文化村中的各种民俗表演，很多打着原生态的招牌进行经营运作，其本质

(13) 该仪式于 2008 年 11 月 26 日至 12 月 15 日，在湖南省蓝山县汇源瑶族乡湘蓝村举行，经费由日本神奈川大学瑶族文化研究所提供。

上是一种脱离原生性语境的，具有“原生——态”<sup>(14)</sup>特点的民俗文化表演。因为其娱乐性元素被放大，而其承载的本真的社会文化语境已荡然无存。比如，笔者看到的二峰村民俗文化表演队为庆典嘉宾表演的瑶族长鼓舞节目，从舞蹈动作编排及伴奏音乐都搞行了大量编创，尤其是音乐借用了以民族管弦乐曲【瑶族舞曲】为素材改编的声乐曲作为伴奏音乐。诚然，这种具有“本土现代性”特点的瑶族民俗文化展演，虽然在舞蹈方面具有很多母文化的特点，但是在舞蹈音乐方面，其文化本真内涵已出现变异，不能与“原——生态”的民俗文化同日而语。因为，它是一种移植、嫁接过的瑶族民俗文化表演（图13）。



图13：资兴市团结瑶族乡二峰村民俗文化表演队跳长鼓舞  
（作者于2011年12月15日拍摄）

其次，当下多元审美文化的社会环境给传统文化的发展与传承带来障碍。如今现代化、商业化、娱乐化、时尚化等为主的多元审美文化，给“非遗”项目的发展与传承问题带来严峻挑战。特别是在城市化浪潮的影响下，一些传统文化所依附的原生语境已受到了社会以及人为的改变。特别是传统文化的受众群体已经萎缩（即使有，也多是一些年岁古稀的老人），很多“非遗”项目实质上已经成为了一种“博物馆艺术”。在当下多元化社会语境的冲击下，使传统的信仰体系所依附的社会空间语境正在走向消失。因此，如何营造一个适宜传统文化生存、发展的空间场域，使其在原生性文化的空间环境中顺利地发展与传承，是摆在政府文化部门与学者们面前的一大难解问题。

## （二）“官本位”思想作怪

近些年来，一些地方官员为了过分追求文化政绩，而对传统文化搞行盲目无序地开发，甚至是造假，以博得良好的文化政绩。原因是由于地方官员缺乏正确的指导思想，对传统文化开发与保护的目地与动机不一，所以导致当下的传统文化保护存在很多问题。如某瑶族乡庆典活动节目表演中，很多乡干部（多为汉族）身穿少数民族服装，跳起民族舞蹈。这种性质的民俗文化展演，实质上是一些地方官员为了吸引公众的眼球（主要是上司的眼球），借机多捞一些文化政绩，并没有考虑传统文化原生性的保护与传承。因此，各级政府的文化部门要抛弃“官本位”思想，充分尊重传统文化发展与传承的规律，使其发展与传承链条，争取在一个较为完整的文化语境中进行。

## （三）文化部门的官员缺乏“非遗”保护的相关知识

对于传统文化的发展与传承的规律知识的学习方面，需要补很多课。正如中国民间文艺家协会主席冯骥才认为，部分官员不懂文化，不懂得文化的价值、规律、性质、意义。他认为，每年的非物质文化遗产申报过程中，把“申遗”应改为“审遗”。<sup>[6]</sup>文化部副部长王文章认为：“中国将立法保护非物质文化遗产，运用法律规范保护行为，并将建立非物质文化遗产保护监督、退出机制，对保护不力的项目和单位予以警告和摘牌”。<sup>[7]</sup>也就是说对纳入我国非物质文化遗产保护名录的传统文化品种，针对其“申遗”成功后出现的发展与传承问题，搞行重新审核与评估，对于某些保护不利的“非遗”项目进行年审，对于不合格的“非遗”项目实行退出机制。只有这样才能促使地方各级政府与文化管理部门充分认识传统文化的保护与传承的重要性，杜绝为了追求文化政绩搞行一种无序性的、甚至是伪造的盲目开发。

## 八、结语

本文通过对湘南两个瑶族乡的盘王祭祀仪式的田野考察，可以看出：首先，两场仪式都是过山瑶支系瑶民举办的实现瑶族族群认同的民俗礼仪活动。其仪式的整体框架结构大同小异，两场仪式中的盘王祭祀环节的仪式腔调特

(14) “原生——态”“原初的或原本的形态”，而“原——生态”，则是指“原本的生态”。前者是指原生形态的民歌，关注点是民歌的音乐形态，包音乐本体特征、演唱方法等；后者则是指在原初生态环境中民歌，强调的是民歌生成与存在的生态环境，包括社会生态自然生态。（参见田联韬《原生态：“原生——态”，抑或“原——生态”？》，《人民音乐》2009年第9期，第15页）

征基本大体相同。其次，两场仪式虽处于相同的地理文化区域，但是它们在仪式及其音乐的具体细节方面仍有一些不同：第一，还愿活动的性质不同；第二，蓝山瑶族的仪式内容显得较为详细与完整，而资兴市瑶族则反之；第三，蓝山瑶族仪式中师公对仪式程序的掌握程度较好，而资兴市瑶族的师公们对有的仪式环节程序掌握的不够熟练；第四，与资兴市瑶族盘王祭祀仪式相比，蓝山瑶族仪式中的模仿表演则更具有“写意性”的戏剧性色彩；第五，仪式参与者（主要是指帮手、童男童女等）的文化身份有很大不同。蓝山瑶族的仪式参与者多为师公的徒弟，在某种程度上，其文化身份则是纯粹的局内人；而资兴市瑶族的仪式参与者则是地道的局外人；第六，与资兴市瑶族盘王祭祀仪式相比，蓝山县瑶族仪式中的原生性语境保存的较好；第七，两场仪式中第一榴段的道教音乐，从整格、形态、韵腔，以及对音调掌握的熟练程度等方面存在着较大差异。相比而言，蓝山瑶族盘王祭祀仪式音乐与乐人的传承（主要是师公腔调）工作做得相对较好，但是对歌娘的培养力度不够。而资兴市瑶族仪式中对歌娘的传承培养工作做得较好，但对师公唱腔技术的训练与培养力度显得较为薄弱。

总之，笔者认为：蓝山瑶族的盘王祭祀仪式音乐保存的相对较为完整，尤其是仪式的原生性特质很少受到外来文化的影响。而资兴市瑶族的盘王祭祀活动，其原生性的文化语境正在经受汉文化的强烈冲击，尤其是正在发展成为受官方、媒体影响下的一种民俗文化仪式展演。因此，作为首批入选“湖南省非物质文化遗产代表作保护名录”的资兴瑶族“还盘王愿”仪式活动，当地政府与文化部门针对其发展与传承中出现的问题，亟待需要认真反思。

#### 参考文献：

- [1]<http://baike.baidu.com/view/2396348.htm>
- [2]<http://baike.baidu.com/view/1586599.htm>
- [3]<http://www.chenzhou.gov.cn/2009/12/21/082925200107.html> 郴州新闻网
- [4]<http://www.zzxx.gov.cn> 资兴市政府网
- [5] 同 [3].
- [6] 冯骥才，张璐晶. 申遗应改为“审遗” [J]. 中国经济周刊. 2012 (15): 44.
- [7]<http://culture.people.com.cn/GB/106905/11870592.html> 人民网



# ユーミエンにおける〈家先〉祭祀

## —タイと藍山県との〈家先単〉の比較—

東京学藝大学教授 ヤオ族文化研究所客員研究員  
吉野晃

### 1. はじめに:ユーミエン lu Mien (優勉)

ユーミエンは、ミエン (Mien) あるいはユーミエン (lu Mien) と自称する民族であり、中国のみならず、ベトナム、ラオス、タイにも分布する。彼らは、「ヤオ道教」ともいわれる道教的な儀礼体系を伝えている。以前の論考で示した通り、例えば〈掛燈〉儀礼の場合、タイ・ラオスのユーミエンと湖南省のユーミエンの間では、その儀礼の構造は相同であった [吉野 2011]。そのユーミエンの儀礼の中で、祖先祭祀は重要な位置を占めており、タイでも藍山県でも〈家先単〉という祖先簿を伝え、作成し、祖先祭祀に用いている。そこで、タイ北部と湖南省藍山県のユーミエンの〈家先単〉の構造を比較し、彼らが祭祀する祖先がいかなる構成を持つかを見てゆく。

〈家先単〉は、原則として、〈家主〉(pyau-tsyau 世帯主)の父系直系祖先とその妻あるいは妻たちを9代以上記載したものである。構成概念図を示せば以下の通りとなる。記載される〈家先〉の氏名は、〈掛燈〉等の位階獲得儀礼で決まる儀礼名である。

儀礼名について簡単に説明しておく、霊的位階が決まる一連の儀礼階梯があり、その段階に応じて儀礼名が夫婦に付与される。鄧法進・李氏者といった儀礼名は第一段階(〈掛燈〉 *kwa taang*)・第二段階(〈度戒〉 *tou sai*)の儀礼名であり、鄧龍一郎・馮氏三娘といった儀礼名はより高次の第三段階(〈加職〉 *jaa tsaeq*)を経た者の儀礼名で、太明二郎・趙氏四娘といった儀礼名は最高次の第四段階(〈加太〉 *jaa thai*)の儀礼名である。

### 2. タイにおけるユーミエンの〈家先単〉

#### 2.1. タイのユーミエンの〈家先単〉の構造

ユーミエンの祖先を〈家先〉 *caa-fin*<sup>(1)</sup> という。〈家先〉は当該ピャオ (pyau 〈家〉) の祖先であり、その儀礼名が、各ピャオが所持する祖先簿たる〈家先単〉 *caa-fin taan* に記載されている。タイのユーミエンの

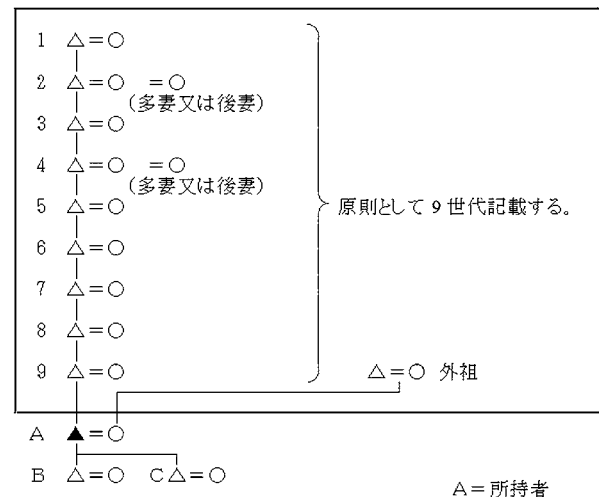


図1: タイにおける〈家先単〉の構成概念図

図1に示したものはあくまでも原則に従った概念図である。Aの所持する〈家先単〉の中身は図1の1~9の父系直系祖先とその妻(たち)が記載される。男性が生涯で複数の妻をめとった場合は、複数の妻を並記する。A夫妻の死後、Aの息子BとCが〈分家〉 *pun-caa* するときには、それぞれが新たな〈家先単〉を作成し所持する。そのときには、1の世代の〈家先〉を除外して、2~Aの世代の〈家先〉を書いて

(1) 本稿におけるミエン語(ユーミエンの用いる言語)の表記は、印刷の煩瑣を避けるためIPAをそのまま用いず、Downer 1961とLombard/Purnell 1968を参照して筆者が手を加えたものを用いる。子音・母音ともにローマ字読みするが、幾つかの付則をもうける。子音:c=不帯気の硬口蓋破擦音/c/, j=/j/, hy=/ç/, ng=/ŋ/ (ngは末子音、頭子音のいずれにもなりうる), ny=/ɲ/. mh, nh, nyh, nghは無声の鼻音であり、lhも同様に無声の流音である。母音:a=/a/, aa=/aː/, ae=/ɛ/, oa=/ɔ/, oe=/ɔ/, ou=/əu/, oi=/oi/, ua=/uɑ/, ia=/iɑ/とする。ミエン語にはa/aa以外は母音の長短の弁別はない。声門閉鎖はqで示す。ミエン語では声調も音素であり六種の声調があるが、声調は煩瑣になるため表記を省略した。ユーミエンが用いている漢字表記は〈 〉で括弧で示す。

おくのが原則である。しかし、実際には〈家先単〉を新たに作成するとき以前の〈家先単〉の最上世代を除外せず、そのままAの世代の〈家先〉を付け加えるだけにしてしまうこともあり得る。後に見るように、最上世代除外の原則を全く無視したものもあり、実際の〈家先単〉記載世代数は十代～十数代に及ぶのである。筆者の見たところ、律儀に9代という原則に従っていた〈家先単〉は稀であった。また、必ずしも親の死後〈分家〉するとは限らず、親の生存中に〈分家〉する例もあり、そのときに作成される〈家先単〉も原則通りになるとは限らない。原則に従えば、A夫妻の死後にBとCが〈分家〉する場合、それぞれが2～Aの代の〈家先〉を記載した〈家先単〉を作成する。従って、兄弟間では、この〈家先〉を記載した箇所については同じ記載となる。

一般的に〈家先〉という場合は、上記の構成概念図に記した所持者の直系祖先たる〈家先〉であり、これを〈家先単〉の〈家先〉の主系ということにする。しかし、実際の〈家先単〉には、これ以外の「祖先」も記載される。一つは〈家主〉の妻の両親あるいは妻の父方の祖父母の祖先である。これを〈外祖〉 *goi tsou* という。〈外祖〉のカテゴリーには、母の両親なども入り、所持者の母の両親も記している場合があるが、少なくとも妻の両親あるいは祖父母を記すことが原則である。〈外祖〉も夫方で祭祀する義務があるためである。そのため、上記のBとCのそれぞれの〈家先単〉は各々の〈外祖〉が異なることになる [cf. 竹村 1975 : 326]。

また、妻方居住婚をした夫が自らの父方の〈家先〉を持ってきて、妻方の〈家先単〉に書き加えることがある。これを〈添祖〉 *thim tsou* という。〈添祖〉は、妻方居住の特定の場合だけに生じるので、常に書かれるわけではない。但し、2、3代前の〈家先〉の〈添祖〉が記載されている場合もあり、この〈添祖〉が実際の〈家先単〉を複雑にしている。

ユーミエンの〈家先単〉においては、子孫を残さずに死んだ傍系の「祖先」も併せ記載されていることがある。これについては、竹村が「このような傍系親の登録は、あくまでも一時的な措置であって、大抵は次の改編時に削除、つまり『除籍』されてしまう」[竹村 1994 : 22] と述べているが、これも代替わりの時の新たな〈家先単〉作成時に「除籍」されずに残ってし

まうこともある。いずれにしても、原則では直系祖先祭祀なのであるが、実際に〈家先単〉に記載され祭祀される〈家先〉は多様な要素を含んでいるのである。

## 2. 2. タイにおける〈家先単〉の事例

以下では〈家先単〉の事例を見てゆく。実物は紙に墨で縦書きしたものを袋とじにして冊子状にしてある。〈家先単〉の転記に際しては、記載されている〈家先〉の儀礼名も、広い意味で、所持者と〈家先〉本人にとってのプライバシーであるので、一部をアルファベットに変えた。例えば「李C二郎」という場合は、もともとCの部分に漢数字以外の漢字一字が入っていた。「李氏c娘」という場合は、cの部分にはもともと漢数字が入っていた。また、儀礼ランクが下がると、「李法H」といった儀礼名になるが、このHの部分にも漢数字以外の漢字一字が入っていた。

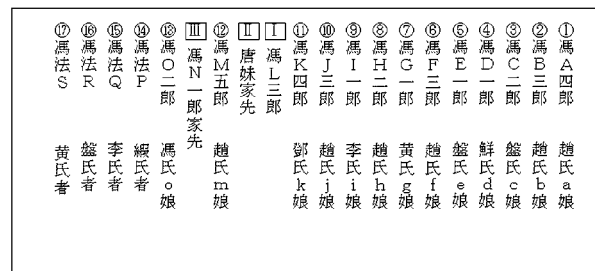


図2：馮氏〈家先単〉部分（タイ）

### 事例 1

図2に示したのは、1987年にナーン県ムアン郡 (Amphoe Muang, Changwat Nan) のNG村で採録した馮姓のピャオの〈家先単〉である。筆者が採録したときに〈外祖〉などの部分は省略して記録したため、実物にそうした記述があるかどうかは未確認である。このピャオでは〈家先単〉を更新するとき以前の〈家先単〉の最上世代を削除する原則には従っていない。そのため17代に亘る祖先が示されている。I～IIIは書き方から傍系の〈家先〉であると判断される。

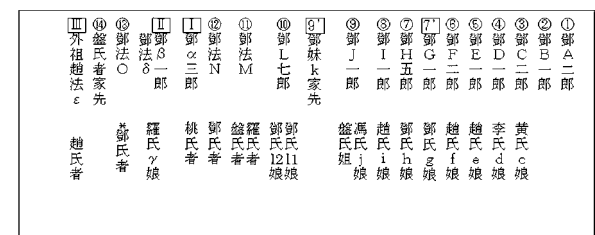
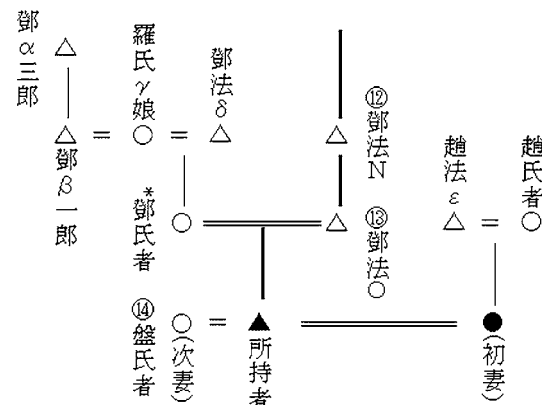


図3：鄧氏〈家先単〉（タイ）

事例2

図3はパヤオ県チェンカム郡 (Amphoe Chiang Kham, Changwat Phayao) のRY村で1989年に採録した。所持者の話では①～⑥は広西に、7'～9'は雲南に、⑩はラオスに、⑪からタイに墓があるという。この〈家先単〉には古い世代の傍系親が記載されている。7'の鄧G一郎は⑦の鄧H五郎の兄であるが、子供がいなかった。9'は⑨鄧J一郎の妹である。I～IIIの記載は少々複雑である。⑬鄧法Oの妻\*鄧氏者の父母が鄧法δと羅氏γ娘であり、羅氏γ娘の前夫が鄧β一郎、鄧β一郎の父母が鄧α三郎夫妻である(図4参照)。所持者は、このIとIIを〈添祖〉と言っていたが、所持者から見れば母方のピャオのメンバーであり、〈外祖〉にあたる。IIIの趙法ε夫妻も〈外祖〉であるが、彼らは所持者の初妻の父母である。所持者は妻が二人おり、次妻⑭は既に死去した。

多少複雑ではあるが、この〈家先単〉には、主系の〈家先〉以外に、所持者の妻方と母方の二世代に亘る〈外祖〉が記載されており、且つ子孫のない傍系親も古い世代の者が記載されているのである。



太線は〈家先〉の主系である。▲● = 調査当時の生者。

図4：鄧氏〈家先単〉構成

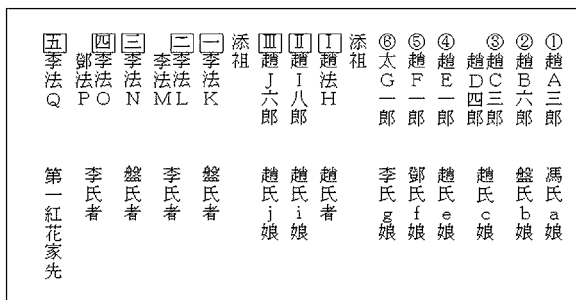


図5：趙氏〈家先単〉(タイ)

事例3

図5は、趙姓のピャオに妻方居住して後に分出した李姓の男性が所持していた〈家先単〉である。1989年に採録した。妻方の趙姓の〈家先〉が主系を成し、所持者の〈家先〉□～□五が〈添祖〉となっている。□一～□三は主系の何れかの代における〈添祖〉であるが、詳細は聞き漏らした。按ずるに、③または④の世代の、趙姓の妻の夫のいずれかが妻方居住婚をしたのであろう。③④世代とも、夫も皆趙姓であるので、いずれとも言いがたい。この〈家先単〉では、妻方の〈家先〉が主系となっているので、〈外祖〉の記述はない。最終行の〈第一紅花〉は、女性が未婚で死んだときに記載する儀礼名の一例であるが、夫の儀礼名が記されているので、何らかの特殊事情があったことが窺われる。この〈家先単〉は主系の〈家先〉も、〈添祖〉も9代に満たない。妻方居住婚に伴う事情があったものと推察される。その点で珍しい事例である。

これらの事例に見られるように、〈家先単〉に記載されている主系の他に、〈外祖〉や〈添祖〉といった形で付け加えられており、同じ系譜に連なる者であっても、当人の婚姻の状態によって多様な様態を示している。しかし、〈家先〉として重要なのはあくまでも主系に連なる〈家先〉である。男子の成人儀礼たる〈掛燈〉儀礼は、男子と〈家先〉との系譜的關係を確定する(〈接祖〉する)儀礼でもあるが、その〈接祖〉の対象となるのがこの主系の〈家先〉だからである。

3. 藍山県における〈家先単〉の事例

ここではヤオ族文化研究所の泉水英計の報告 [泉水 2011]に基づいて事例を見てゆく。泉水報告の〈家先単〉は、2010年に湖南省藍山県滙源郷のユームエン村落で採録された。採録された〈家先単〉は、タイの〈家先単〉のように、9代以上の〈家先〉を記載しているものではなく、最大で7代までである。泉水は9件の〈家先単〉を報告しているが、今回はその中で特に構成上の特徴があるものを検討する。

記載されている儀礼名について、タイの場合と異なる点は、男性の儀礼名である。藍山県では〈度戒〉を経ると、妻は「(姓) + 氏 + (漢数字) + 娘」で構成される儀礼名(例：盤氏一娘)を得るが、男性は〈掛燈〉で得た儀礼名「(姓) + 法 + (字)」(例：趙法旺)

のままである。タイでは〈度戒〉と〈加職〉はまとめて施行され、〈加職〉を経ると、男性は「(姓) + (字) + (漢数字) + 郎」(例：盤財一郎)、女性は「(姓) + 氏 + (漢数字) + 娘」の構成を持つ儀礼名を得る。藍山県では、〈加職〉は祖先に対して追善儀礼として行われ、生者には行われない。〈度戒〉を経た者の儀礼名は男性が「黄法財」、女性が「李氏三娘」といった儀礼名となる。この点が大きく異なる。

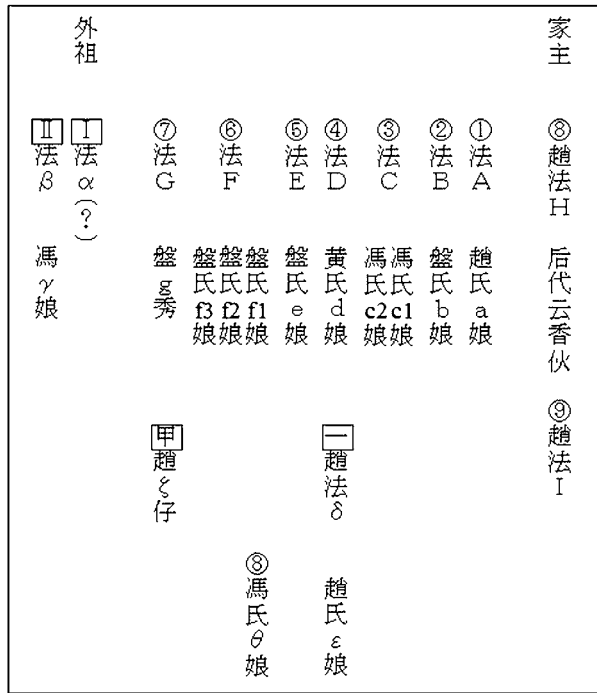


図6：趙氏〈家先単〉1 (藍山県)

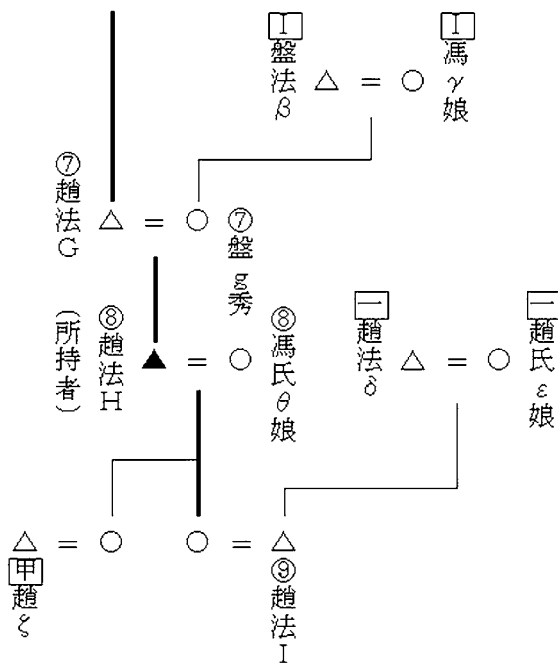


図7：趙氏〈家先単〉1の構成

事例4 [泉水 2011：47-49, 57]

図8は趙法Hが所持する〈家先単〉である。①～⑦が主系をなす。それに所持者趙法Hの母の両親 Ⅱ趙法β夫妻が〈外祖〉として記載されている。さらに、入婿した⑨法Iの父母 Ⅰ趙法δ夫妻が添加されている。一方、所持者法Hの妻、馮氏θ娘の両親は、本来〈外祖〉となるはずであるが、記載されていない。これは存命中であると推される。

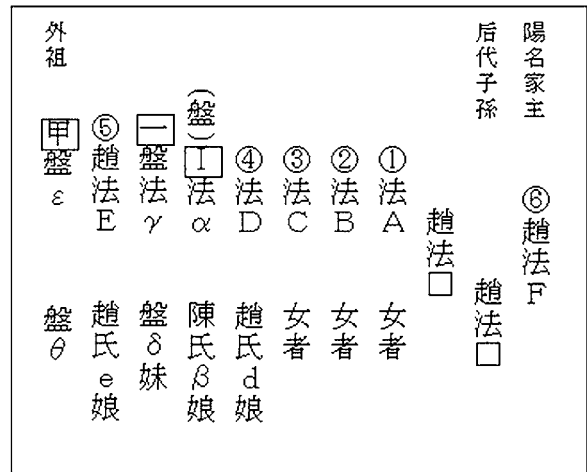


図8：趙氏〈家先単〉2 (藍山県)

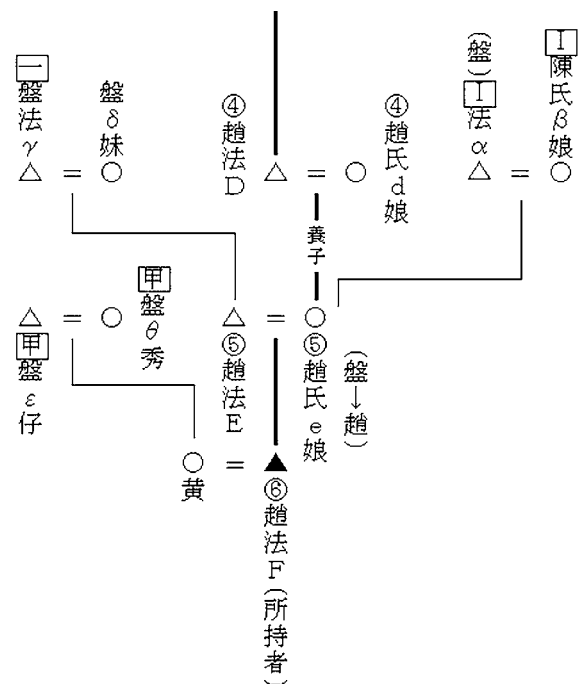


図9：趙氏〈家先単〉2の構成

事例5 [泉水 2011：54-56, 60]

図8と図10の〈家先単〉は、関係が重複する。図8は趙姓の〈家先単〉である。①から④趙法D、⑤趙氏e娘、⑥趙法Fとつながるラインが主系を構成する。この〈家先単〉をやや複雑にしてるのは、⑤趙氏

e 娘が養女であることである。彼女は盤姓の家から趙姓の家に収養され、姓も趙姓に変えた。そのため、趙氏 e 娘の実父母である□盤法 α 夫妻が添加されている。通常は、実親に他の子供がいて、祖先祭祀を継続できれば、こうした措置は必要ではない。しかし、彼女及び彼女の子孫以外に祖先祭祀を継続できる者がいなかったため、こうした措置となった。彼女の夫⑦趙法 E は入婿で、且つ入婿先で〈掛燈〉を行い、盤姓から趙姓へ変更したようである [泉水 2011: 52]

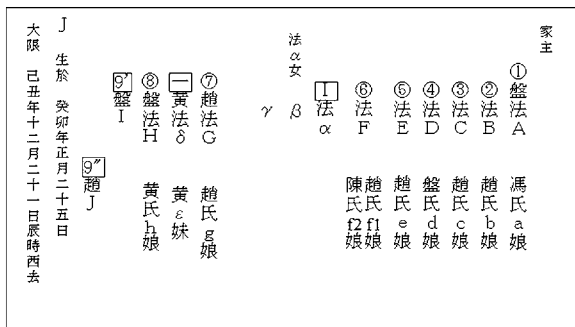


図 10：盤氏〈家先単〉 (藍山県)

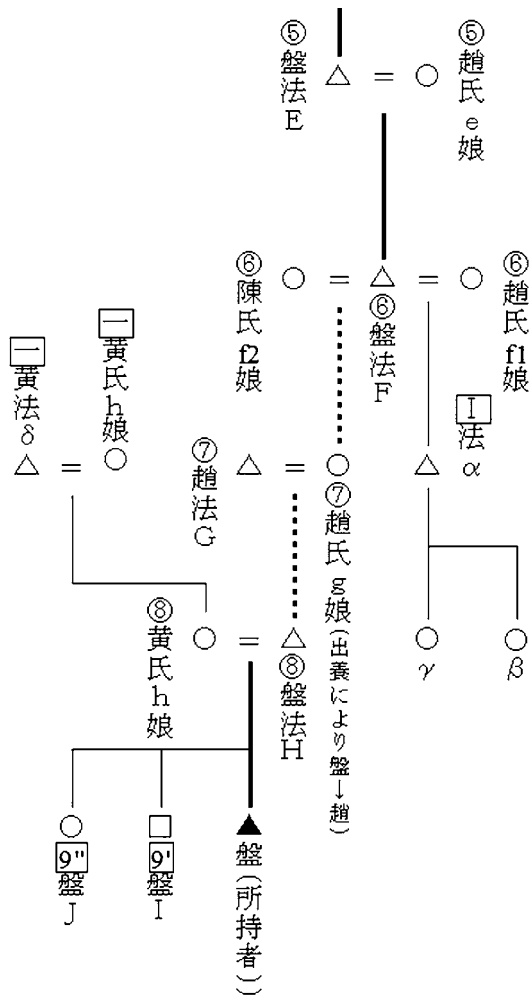


図 11：盤氏〈家先単〉の構成

事例 6 [泉水 2011: 52-53, 59]

図 10 は、彼女の孫が所持する〈家先単〉である。主系は、①から⑥盤法 F へ至る盤姓の〈家先〉筋である。上述のように、盤法 F (=図 9 の盤法 α) の娘たる⑦趙氏 g 娘 (=図 9 の趙氏 e 娘) は趙姓の家に養女に出た。一方、彼女の異母兄の盤法 α の配偶者欄は空白である。その娘の β と γ について記載があるが、その子孫については記載が無い。法 α を通じた系譜は、何らかの事情があつてその子供たちで途絶え、その結果として盤法 F 以上の盤姓の〈家先〉の祭祀を受け継ぐ者がいなかったと推される [泉水 2011: 52]。盤姓の〈家先〉祭祀は、趙氏 g 娘の息子の⑧盤法 H が受け継ぐことになった [ibid.]。それ故に、二代離れた⑥盤法 F と⑧盤法 H とをつなぐために、養子に出た趙氏 g 娘を〈家先〉の主系の中に差し挟んでいるのである。

4. おわりに

〈家先単〉の構成を、タイ北部と湖南省藍山県のユーミエンの許に伝持されている〈家先単〉の実例について見てきた。これまで紹介したのは、最初の図 1 に示したような理念的な形ではない、複雑な要素が入った事例であった。示した事例では、主系と〈外祖〉のみが構成要素となっているのは、図 2 だけであった。もちろん、このような比較的整った構成となっている〈家先単〉は多い。しかし、ユーミエンの祖先祭祀の特徴を示すのは、理念的な形に従う〈家先単〉よりも、典型から外れた特例あるいは例外となるような〈家先単〉である。そのような特例あるいは例外を許容するルールがある点に、その社会のあり方が顕れるからである。

タイの〈家先単〉と藍山県の〈家先単〉との違いは、入婿した男性の祖先を〈家先単〉に付け加えるときに、〈添祖〉と別項目を立てるか否かである。タイでは〈添祖〉と明記するが、藍山県では必ずしも明記せず、主系の〈家先〉と並列して記載する。これは、タイの〈家先単〉の方が、主系とそれ以外をより明確に区別しようとすることを示している。しかし、実際の運用上は、所持者や祭司が、儀礼を執行するときに、個々の〈家先〉が主系の〈家先〉であるか、それ以外の者であるかを、認識していれば良いことである。

一方、タイと藍山県のユーミエンに共通している祖

先認識の特徴は以下の通りである。

1) 父系指向のイデオロギーがあるが、それは運用上貫徹されない。入贅や養子が頻繁に行われ、民俗生物学的親子関係にない者も〈家先〉として認識され、祭祀対象となる。

2) 祖先—子孫関係は血縁よりも儀礼による認知が重視される。これは、入婿時に〈掛燈〉未済であった者について、入婿先で妻の父の元で〈掛燈〉を行い、妻方のピャオのメンバーとなることができる。例えば事例5の⑦趙法Eは盤姓であったが、入婿して後に〈掛燈〉を経て、趙姓に組み込まれたと看取できる。

3) 祀り手のない傍系祖先も柔軟に系譜の中に取り込める。事例1のI~III、事例2の7'と9'、事例6のI盤法 $\alpha$ とその子供たち( $\beta$ ,  $\gamma$ )などがそうした事例に該当する。

4) 姻族も祭祀対象となり、そのため〈家先単〉の構成が複雑となっている。普通は〈外祖〉として記すのであるが、事例2のI鄧 $\alpha$ 夫妻と鄧 $\beta$ 一郎のような、所持者の母の父母以外の係累をも祭祀対象とする例もある。

こうして見てくると、儀礼的に承認された父系の直系以外に、祭祀後継者のいない係累の死者も、祭祀対象とする指向性が看取できる。すなわち、関係する親族・姻族の中で、祀り手のいない死者を祭祀対象として可能な限り組み込もうとする指向性である。これには、系譜的關係に基づく出自集団を形成せず〈家〉単位で分散移住してきたユーミエンの、〈家〉を基軸とした社会文化的適応の一端が見て取れるのである。

## 付記

本稿は、『第二届国際瑶族傳統文化研討会—資源与創意—會議論集』(2012, 湖南省文学藝術界联合会・神奈川大学瑶族文化研究所)に所収の拙論を、加筆修正して再録したものである。

## 参考文献

Downer, K.  
1961 "Phonology of the word in Highland Yao,"

*Journal of the School of Oriental and African Studies* 24 (3), pp. 532-541.

Lombard, S.J. (comp.) / Purnell, H.C., Jr. (ed.)  
1968 *Yao-English dictionary*. (Cornell University Southeast Asia Program data paper 69) Ithaca: Cornell University.

泉水英計  
2011 「家と家先単からみるヤオの家族史」『瑶族文化研究所通訊』第3号, pp.46-60.

竹村卓二  
1994 「ヤオ族の〈家先単〉とその運用—漢族との境界維持の視点から—」竹村卓二(編)『儀礼・民族・境界—華南諸民族「漢化」の諸相—』東京:風響社, pp.13-50.

吉野 晃  
2010 「ユーミエン(ヤオ)の国境を越えた分布と社会文化的変差」塚田誠之(編)『中国国境地域の移動と交流—近現代中国の南と北—』東京:有志舎, pp.237-258.

2011 「〈掛三台燈〉の構造と変差—タイ、ラオス、中国湖南省藍山県のユーミエンにおける〈掛燈〉の比較研究—」『瑶族文化研究所通訊』第3号, pp.35-40.

# 祭祀儀礼と盤王伝承

## —儀礼の実施とテキスト—

神奈川大学教授 ヤオ族文化研究所所長  
廣田律子

### はじめに

本論では、過山系のヤオ族に伝承されている還家願儀礼を事例として、儀礼の実践の中に見られる盤王に関係するすべての事柄を取り上げ、盤王の伝承が儀礼にどのように影響を及ぼし機能しているかを明確化することから始め、還家願儀礼全体を貫いている主題を明らかにすることを目的とする。

さらに中国国内外の過山系ヤオ族のテキストに記述されている盤王伝承を列挙し、藍山県の盤王伝承の位置付けを行なう。

還家願儀礼の主題と関連させ、過山系ヤオ族の全儀礼体系に通底する儀礼的世界観の解釈にまで言及したく考える。

### 1. 還家願儀礼

儀礼の主題を明確にするために、藍山県所城郷幼江村の盤家において2011年11月16日～11月21日(旧暦10月21日～26日)に行なわれた還家願儀礼を事例とする。盤家の跡継ぎである盤栄富とその妹婿の盤明古、そして盤栄富の父の妹の夫である盤林古(故人)とその子で栄富にとってはいとこである盤継生・盤認仔・盤新富の三兄弟、計6名が受礼者となり宗教職能者となる法名を得、家を継ぎ先祖の祀りを行ない、自分も家先単に加えられ祀られる資格を得るために行なわれる掛三灯儀礼が中心となる。さらに1991年・2011年に行なわれた願掛けが成就したことに対する願ほどの儀礼、さらなる願掛けの儀礼、さらに盤王を祀る儀礼が行なわれる。3人の宗教職能者が招兵師・還願師・賞兵師・掛灯師と称し、その弟子たちと共に役割を分担し、祭祀を行なう。そのほかに供物を準備し、儀礼の段取りを取り仕切る主厨官、文書作成を担当する書表師、歌を担当する歌娘、囃子方の笛吹師・鑼鼓師等の役割がある〔神奈川大学大学院歴史民俗資

料学研究科 2012: pp.23-116〕。

祭場は盤栄富宅の庁堂において行なわれ、入口入って正面右側に盤栄富の先祖を祀る常設の祭壇(家先壇)があり、中央に祭壇が設えられ、壁には元始天尊の左右に道德天尊、靈宝天尊を配し、この三清を中央とし、左に聖主・太歳・十殿・李天師・地府・大海番・海番張趙二郎・把壇師、右に玉皇・総壇・張天師・三將軍・天府・監齋大王の神像の描かれた17種22軸が掛けられる<sup>(1)</sup>。祭儀の進行に従って、先祖を祀る壇には紅紙の切り紙が掲げられたり、七星姐妹を祀る祭壇や開天門の儀礼を行なうための場等が加えられる。祭儀の後半の盤王を祀る儀礼の祭壇は前半と一変し、神像画の軸は外され、正面に盤王を象徴する紅紙を切り抜いた紅羅緞<sup>(2)</sup>が貼られ、丸ごと豚一頭が供物として並べられ、その上にちまきが置かれ、切り紙の花旗が挿される。

### 2. 還家願儀礼の程序

神像画の軸を掛けて行なわれる儀礼の度戒儀礼・還家願儀礼・葬送儀礼は、規模の大小はあるものの儀礼の骨格をなす基本構造は一致し、祭司が祭場の準備を整え、開始の酒を飲み、祭司の資格を告げ、神を招き、祭司の師匠の助けを求め、神に祭りの目的等を伝え、神を喜ばせ、叙任の儀礼を行ない、神に紙銭等を献上し、願掛けをし、願ほどのきをし、神を送り、師匠に感謝し、ねぎらいの酒を飲み終了する構成をとる。それぞれの儀礼の目的に合わせ、この骨格に特徴ある肉付けがなされる〔廣田 2013b: pp.1-25〕。

(1) 2006年馮家で実施された還家願儀礼では馬元帥の軸を加え、18種であり、貼る順番にも違いが見える。〔廣田 2011a: p.320〕

(2) 上から花梁・石榴・梅花・猪心・盤王印・天狗・香炉・金魚を表わす文様が切り抜かれている。

還家願儀礼程序表<sup>(3)</sup>

日付	大儀礼名	内容
11/16	<b>落兵落将</b>	祭司各自が連れて来た陰界の兵を施主の家先壇に入れる。
11/16	脱鞋酒	祭司と施主と厨官が酒を飲む。
11/16	做紙馬	神に献上する紙銭作り。
11/16	石鑿銭酒 (做緋酒)	さらに手伝いの人も交え酒を飲む。
11/16	写愿簿	家先単作り。
11/16	紙馬進堂	祭司が紙銭を家先壇に置く。
11/16	<b>落脚酒</b>	祭司及び受礼者、厨官、歌女等が酒を飲み、祭司は自身の資格、儀礼の趣旨説明を行なう。
11/16	<b>掛聖</b>	神像画の軸を掛ける。
11/16	冷排盞	厨官が供物盆を出し礼拝。
11/16	点香	厨官が線香灯明を家先壇に供える。
11/16	羅鼓開始	囃子方の鳴り物が始まる。
11/16	恭賀主家	祭司から施主への祝金が準備される。
11/16	昇香	厨官が祭壇を整え、祭司が線香を壇に供える。
11/16	安祖先 (安家先)	分家に香炉を分け祖先を迎える。
11/16	接外祖	妻方の祖先を迎える。
11/16	写家先対聯	書表師が対聯を準備する。
11/16	<b>請聖</b>	祭壇に神々を招聘し、儀礼の目的、経過、式次第を説明。祭場を清める。
11/17	做紙馬	紙銭作り。
11/17	添香	厨官が線香と灯明を供える。
11/17	準備五穀幡	五穀幡を準備。
11/17	入席	囃子方が演奏。
11/17	<b>請聖</b>	神々を祭壇に招聘し、儀礼の経過、式次第を説明。
11/17	封斎	斎戒の開始。
11/17	<b>掛家灯</b>	宗教職能者となる通過儀礼。
11/17	入席	囃子方が演奏。
11/17	做紙馬	紙銭作り。
11/17	<b>開壇還愿</b>	神々を招聘しあらためて願が伝えられる。壊れた盆を修復し再び陰兵の受け入れができるようにする。願ほどぎが行なわれる。
11/18	招兵愿	神兵を招き、五穀豊穰を祈願して行なわれる。
11/18	入席	囃子方が演奏。
11/18	招兵愿	天の門を開き神兵を招き、五穀豊穰を祈願して行なわれる。
11/18	還招兵愿	兵を楽しませるために行なわれる。願ほどぎが行なわれる。
11/18	<b>大運銭</b>	献上される銭が届けられる。
11/18	送孤神	孤神を送る。
11/18	鑿牲	豚を犠牲とする。
11/18	<b>謝師</b>	師匠に感謝する。
11/18	鑿香	線香を供える。
11/18	<b>収聖</b>	神像画を片付ける。
11/19	盤王愿	盤王に感謝し行なわれる。
11/20	盤王愿	盤王に感謝し行なわれる。願ほどぎが行なわれる。
11/20	<b>拜師</b>	師匠に感謝する。

(3) 太字にした儀礼は、神像画の軸を掛けて行なう諸儀礼に共通する骨格となる儀礼を示す。

11/20	<b>散袱酒</b>	祭司、歌娘、厨官等がテーブルに着き、それに対し受礼者が礼拝。
11/20	散袱拜師	祭司に対して受礼者が礼拝。
11/20	唱賀歌	歌娘が歌い言祝ぐ。
11/21	分紅	厨官が肉を分配。
11/21	<b>拆兵</b>	祭司は家先壇から自身の兵を取り戻し、帰り仕度をする。
11/21	奉倉庫	倉庫を作る。
11/21	上馬酒	最後の酒盛り。

### 3. 儀礼の実践と盤王

儀礼の実践の中で読誦される盤王に関する内容をもつテキストの記述及び盤王の名が唱えられる呪文について、どの段階で使用されたか、儀礼の進行に従い、儀礼を構成する大儀礼名とそれを構成する儀礼分節を明確にしつつ以下に解説する。

#### (1) 請聖の三請で唱えられる『三座還愿保書』(意者書 B-8<sup>(4)</sup>) の内容

元盆良願宝書部分<sup>(5)</sup>

許上上壇兵馬<sup>(6)</sup> 六十忿、下壇兵馬六十忿、福江盤王聖帝六十忿、五龍司命灶君六十忿、宅堂土地六十忿、宗位宗祖家先六十忿、真王真將六十忿、伯姑姊妹六十忿、部録眾兵六十忿、扶童小將六十忿、許上寶書立、(中略) 上壇兵馬扶歸大羅墊上、下壇兵馬付歸梅元殿上、福江盤王聖帝付歸福江大廟、五龍司命灶君扶歸黃泥江昆侖大廟、宅堂土地扶歸堂宅殿上、祖宗家先扶歸揚州大廟、(真王真將扶歸飛龍大廟)、仙姑姊妹扶歸仙道大廟、部録眾兵扶歸梅元殿上、扶童小漿扶歸公王身邊、左右扶歸出世廟宮、

請聖は神々を請招する儀礼だが、祭壇前で祭司が『三座還愿保書』を用いて祭祀の目的や進行の式次第等を神々に伝える。この元盆良願宝書部分の記述では、願を掛ける対象となる神名と献上を約束する紙馬の量が並べられている。最初に見える上壇兵馬、下壇兵馬、次に福江盤王聖帝、そして灶神、土地神と続く神<sup>(7)</sup>

(4) 神奈川大学プロジェクト研究所 ヤオ族文化研究所収集の文献の分類番号。

(5) 丸山宏により校訂された資料を使用。

(6) 『請聖書』(A-32a) に上壇兵馬、下壇兵馬の内容が見える。[神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科 2011: pp.62]

(7) 松本浩一はテキストにある神名を道教系、梅山系、盤



に願を掛け六〇忿の紙馬献上を約束している。さらに神々の所属が挙げられ、福江盤王聖帝は福江大廟に付帰するとある。

## (2) 請聖の三清で唱えられる『請聖書』(A-32a)「請福江」の内容

請上福江盤王聖帝、盤古郎老、聖人合花姐妹、五谷仙娘、左邊金童、右邊玉女、旗良打筭。黃照二位福仁、盤王脚下、五旗聖衆、諸家請天師、李家李書安、劉一劉二仙童、許願童子、把願判官、磨書磨墨把筆仙童、角人奏到福江大廟、出世廟官〔神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科 2011: pp.62-63〕

やはり請聖の儀礼で読誦される「請福江」からは福江盤王聖帝、盤古郎老、そして以下に続く盤王のグループの神々は、福江大廟に所属することが分かる。盤古は盤王と混同されがちであるが、同じグループと捉えられている。

## (3) 掛家灯の昇櫓で唱えられる呪文

掛家灯は、宗教職能者となるためのイニシエーションである。掛家灯を構成する儀礼分節の昇櫓は、受礼者を老君の腰掛けにのぼらせる内容だが、祭司は受礼者が着ける法服・法冠を載せた腰掛けを入口に運び戸外に向かい次のように唱える。

本方地主、本部廟王、元宵神功、土地公、土地婆、金剛大将、過往神童、求財八保郎君、鑒齋大王、天斗星、七星姐妹、把門將軍、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

室内祭壇方向に戻り次のように唱える。

元始天尊、靈宝天尊、道德天尊、玉皇聖主、張天師、李天師、鑒齋使者、十殿閻王、天府地府陽間水府、王靈官、馬元帥、上路天兵、下落地將、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

総壇太歳、太歳衆官、海番張召二郎、唐葛將軍、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

三苗聖王、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

王、灶神、土地神グループに分類分析している。〔松本 2011: pp.24-34〕

陰陽師父(祭司の度戒時の師父名)、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

上壇兵馬、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

下壇兵將、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

福江盤王、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

五竜司命灶君、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

宅住竜神、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

衆祖家先、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

神王神將、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

仙姑姐妹、今日衆法補掛三灯。当天当地、昇老君之櫓、大家為本作証、証明、証明。

合計3回唱えるが、1回目2回目は順に、3回目は仙姑姐妹から元始天尊へ逆に神名が唱えられる<sup>(8)</sup>。

祭壇に掲げられる軸に描かれた神々はもとより道教系の神々、梅山系の神々、福江盤王、灶神、土地神、種々な民間信仰の神々の名が見えるが、起源を異にする諸神が呼び出され、受礼者が三灯を点し、老君の腰掛けにのぼるのを証明する役割を担うとされる。老君の腰掛けとあるように老君は法の師と考えられている<sup>(9)</sup>。

## (4) 開壇還愿の接三清で歌われる<sup>(10)</sup>『請聖書』(A-32a)「盤古出世」の内容

盤古出世是何日、盤古出世是何時。盤古出世是何

(8) 度戒儀礼でいまだ掛家灯のイニシエーションを受けていない受礼者のために行なわれる補掛三灯において唱えられる内容は、還家愿儀礼の掛家灯と共通するので資料として用いる〔神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科 2011: pp.37-38〕。補掛三灯の部分は掛三灯に置き換えられる。

(9) 丸山宏は、度戒儀礼で使用される文書の文面から、老君が法の師であると考えられていると指摘している。〔丸山 2011〕

(10) テキストは七言の上下句が対となり構成され、漢語読みされるのではなく日常生活で使用されない特別なヤオ語読みで歌われる。

天、几个金童在河邊。盤古<sup>(11)</sup>出世是辰日、盤古出世是辰時。盤古出世在西天、两个金童在两邊。两个金童玉女鬼、裙脚一条水大花。身穿羅裙十八副、一双裙带九斤麻。盤古得病是何日<sup>(12)</sup>、盤古得病是何時。盤古何年何月死、留得何年何月埋。几百貫錢請和尚、几僧禮拜玉門開。何人挑水歸洗面、何人載剪做孝衣。盤古得病是何日、盤古得病是何時。盤古辰年辰月死、留得辰年辰月埋。三百貫錢請和尚、七僧禮拜玉門開。夫妻挑水歸洗面、匠人裁剪做孝衣。問說今朝有狀請、齊々整々下香壇。〔神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科 2011 : pp.83-84〕

開壇還愿では神々があらためて招聘され願が伝えられるが、祭司によって神々の素性が歌われる。その際、祭壇に向かい祭司の弟子たちはひたすら鈴を振り続ける。「盤古出世」の記述からは盤古は、辰日辰時刻に西天に生まれ、辰年辰月に死に埋葬されたと分かる。

#### (5) 開壇還愿の接三清で歌われる『請聖書』(A-32a)「三廟大王」の内容

出世唐王先出世、唐王出世在連州。唐王出世連州廟、香烟裡内出行遊。出世遊師先出世、遊師出世在行平。遊師出世行平廟、香烟裡内你有名。出世五婆先出世、五婆出世在伏靈。五婆出世伏靈廟、香烟裡内聽歌聲。出世盤王先出世々、盤王出世在福江。盤王出世福江廟、香烟裡内好排行。出世五旗先出世、五旗出世厨<sub>下</sub>在<sub>上</sub>司。五旗出世厨司廟、香烟裡内聽歌詞。聞說今朝有狀請、三廟聖王一齊臨。〔神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科 2011 : p.86〕

「三廟大王」の内容からは、連州の唐王、行平の遊師、伏靈の五婆、厨司の五旗と並び、盤王は福江に生まれ、福江廟に帰属するとされる。盤王は地名と結び付けられた三廟大王と総称される神々の一神として列している。

(11) 2006年の馮家の還家愿儀礼で使用されていた『賞光書』の「盤王歌」の記述は共通しているが、盤古が盤王とされ、混同されている。〔廣田 2011a : pp.362-363〕

(12) 藍山県のその他の複数のテキスト『賞光書』(A-30a・A-19・Z-23)に収められた「盤王歌」には、「盤古(王)得病是辰日、盤古(王)得病是辰時」とある〔廣田 2011a : pp.362-365〕。この部分は不完全であるといえる。

#### (6) 招兵愿の上光接兵で歌われる『請聖書』(A-32a)の「盤古出世」(前出)の内容

神兵を招き、五穀豊穰を祈願して行なわれる招兵愿においても前出の「盤古出世」が歌われる。

#### (7) 還招兵愿で歌われる『賞光書』(Z-23)の「盤王歌」の内容

盤古出世は何日、盤古出世は何時。盤古出世是辰日、盤古出世是辰時。盤古出世在西天、兩個金童在两邊。兩個金童王女鬼、裙脚一條水大花。身着羅裙十八副、一双裙带九斤麻。盤古得病是何日、盤古得病是何時。盤古得病是辰日、盤古得病是辰時。盤古何年何日死、留得何年何日埋。盤古辰年辰日死、留得辰年辰日埋。几百貫錢請和尚、七僧禮拜嶽門開。三百貫錢請和尚、七僧禮拜嶽門開。何人担水歸洗面、何人差前做孝衣。夫妻担水歸洗面、何人差剪做孝衣。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。

還招兵愿は兵を楽しませるために行なわれ、「盤王歌」の内容は、盤古が辰日辰時刻に西天に生まれ、辰日辰時刻に病を得、辰年辰日に死にさらに埋葬されたとあり、前出の「盤古出世」に共通する。

#### (8) 還招兵愿で歌われる『賞光書』(Z-23)の「又接三廟王」の内容

出世唐王先出世、唐王出世在連州。唐王出世連州廟、香烟裡内听歌堂。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。出世遊師先出世、遊師出世在行平。遊師出世行平廟、香烟裡内听歌聲。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。出世五婆先出世、五婆去世在伏靈。五婆出世伏靈廟、香烟裡内听歌聲。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。出世盤王先出世、盤王出世在福江。盤王出世福江廟、香烟裡内听歌堂<sup>(13)</sup>聲。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。出世五旗先出世、五旗出世在厨司。五旗出世厨司廟、香烟裡内听歌其。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。啟請高官本命鬼、又請高官本命神。南斗六星姊妹少、北斗七星姊妹多。

「又接三廟王」も内容は前出の「三廟大王」の内容に共通する。

(13) /はその前後の文字が2行に分けて表記されることを表わす。以降同様。

(9) 大運錢で唱えられる『請聖書』(A-32a)の「領錢呪」の内容

犀牛角叫去袁々、白宝衆官下馬領錢財。領了錢財歸納庫、保安家主万錢財。犀牛角叫起容々、白保衆官下馬領錢銅。領了錢銅歸納庫、保安家主得團圓。犀牛角叫去連々、白宝衆官下馬領銀錢。領了銀錢歸納庫、保安家主万千年。犀牛角叫去分々、白宝衆官下馬領銀錢。領了銀錢歸納庫、保安家主万無難。敬奉盤王還良愿、人財兩盛德滿堂。〔神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科 2011 : p.93〕

大運錢では献上される銭が届けられるのだが「領錢呪」には、献上された銭が倉庫に収められ、施主が言祝がれ、盤王に大願成就の願ほどきが奉じられるとある。盤王は願掛け願ほどきの対象とされている。

(10) 盤王愿の流楽で歌われる『意者書・歌堂書』(Z-26)の「又唱福江廟」の内容

一花謝、二花開、一神退位二神来。抛兵踏上福<sup>(14)</sup>江廟、踏上福江廟上行。出世盤王先出世、盤王出世在福江 / 西天。盤王出世福江廟 / 西天、帽帶肖肖朝上江 / 天。出世盤王先出世、盤王出世在福江 / 西天。盤王出世福江廟、两个金童在两邊 / 行。相睹盤王愛相睹<sup>(15)</sup>、釋迦相暗在江邊 / 河。盤王坐得三年半、盤王殿 / 釋迦背上出紅蓮 / 谷羅。高枱望見齋眉見、龍兒画粉在江村 / 州。盤王年生一對女、一年四季出行之 / 遊。玉女梳頭不乱髮、聖女梳頭髮乱飛。玉女梳頭是伏様、連着唐王双下為 / 不了時。出世信王先出世、信王出世不無人 / 娘。信王出世無衣着、路逢金骨拗遮身。一聲々在福江廟、二聲落馬在壇前。來到壇前同万福、得見伏靈五婁先在 / 前。

盤王愿は盤王に感謝し行なわれるが、「又唱福江廟」の内容は、盤王が福江西天に生まれ、福江廟に属し、さらに盤王は3年半座り続け、盤王は1年に2人の

(14) 原文は伏とする。

(15) 「接福江廟」は『善果書○乙本』(賞光書・歌堂書 Z-16)にも収められており、「相睹釋迦要相睹」とされ、資興市のテキスト『大堂歌書』には、「相睹盤王愛相睹」とあり、今後詳しく校訂の必要があるのでここでは取り上げない。

娘をもうけたとある。

(11) 盤王愿の流楽で歌われる『善果書○乙本』(賞光書・歌堂書 Z-16)の「福江廟」の内容 (○は不明箇所)

番々覆々成兩邊、手拿牙笏再來求。起計盤王光起計、盤王起計立春名。黃龍又定五雷孰、傳望五雷轉弋聲。起計盤王先起計、盤王起計閏犁耙。鼠兒過海偷禾種、黃龍含水濕禾花。起計盤王先起計、盤王起計種芋蔴。種得芋蔴<sup>(16)</sup>兒孫績、兒孫代々綉羅花。着芋蔴唐王先着、着羅 / 樵盤王先着羅 / 蕉。唐王着蔴世也好、兒孫代々綉羅花。弋聲々在福江廟、二聲落馬到壇前。來到壇前同萬福、復曹下降監盤筵。

「福江廟」の内容は、盤王が犁を使った農耕を行ない、芋蔴を植え子孫が織物を受け継いだとあり、盤王の生業にかかわる神格が見られる。

(12) 盤王愿の流楽で唱えられる『善果書○乙本』(賞光書・歌堂書 Z-16)の「解神意」の内容

解神意、歌堂林裡解神愁 / 思。解得神愁 / 思神歸去、歸去莫傳還愿頭 / 時。解神意、歌堂林裡解連州 / 行平。解得連州唐王聖 / 行平十二遊師神歸去、去一世不行出廟遊 / 門。解神意、歌堂林裡解伏靈 / 福江。解得伏靈五婁 / 福江盤王聖帝歸去、弋世不行出廟廳 / 堂。解神意、歌堂林裡解厨司 / 楊州。解得厨司五旗兵馬 / 楊州宗祖家先神歸去、弋世不行廟出祠 / 遊。桃源丹竹頭、隨根生上尾頭浮 / 系。瑤人將來做管子、筭頭落地解神愁 / 思。筭来定、筭来定過正知安 / 情。打筭紫嶺上過、筭頭落地保人民 / 丁。連州唐王聖帝 / 行平十二遊師謹把筭、筭頭落地望開陽。伏靈五婁 / 福江盤王聖帝謹把筭、筭頭落地望 / 要開陽。厨司五旗兵馬 / 公位宗祖家先謹把筭、筭頭落地望開陽。

儀礼では、祭司が「解神意」を唱え、一方弟子は祭壇に向かい、箸で祭壇上に置いた卜具を床に落とし、卜具の表裏で三廟王と総称される神々が満足しているかどうか確かめる。「解神意」には伏靈五婁(婆)そ

(16) 原文では蔴字は小さく右に書き加えられており、孫蔴績とする。

して福江盤王聖帝が並び、その意思が卜具で解釈され、陽の卦が望まれるとある。

(13) 盤王愿の唱盤王大歌で歌われる『大歌書上冊』(歌堂書 Z-19)の「盤王出世」及び「盤王起計」の内容

「盤王出世」

出世盤王先出世、出世盤王在福江 / 西天。盤王頭帶平天帽、帽帶肖肖朝上天。盤王出世先出世、盤王出世在福江<sup>(17)</sup> / 西天。盤王出世在福江 / 西天、兩個金童在兩行 / 邊。盤王出世愛相刻、釋伽相刻在江河 / 江邊。盤王生得三年半<sup>(18)</sup>、釋伽背上出石螺 / 紅蓮。高台望見齋眉鏡、龍見粉在村。盤王生得一對女、一年四季出行遊。玉女梳頭不乱髮、圣女梳頭髮亂飛 / 系。玉女梳頭是佛樣、隨着盤王双下歸 / 時。要娘買笠娘不買、要娘買傘說無錢 / 油。得娘十已成郎我、苧蔴庶頭也過年 / 秋。

「盤王起計」

起計盤王先起計、盤王起計立春名。黃龍又定五雷熟、專望五雷轉一聲。起計盤王先起計、盤王起計開犁頭 / 鈿<sup>(19)</sup>。鼠王過海偷禾種、黃龍含水吩禾莧 / 花。起計盤王先起計、盤王起計開犁梗 / 鈿<sup>(20)</sup>。開得犁鈿也未使、屋底大塘谷拔生 / 芽。起計盤王先起計、盤王起計立春名 / 哀。立得春名 / 京都足了、屋背秧見段々青 / 齋。起計盤王先起計、盤王起計種苧蔴 / 系。種得苧蔴 / 系兒孫續、兒孫世代綉羅花 / 衣。起計盤王先起計、初發苧蔴 / 油叶大球 / 花。苧蔴籽細不成苧、蕉蔴籽細便成細 / 羅。起計盤王先起計、盤王起計開高枷 / 機<sup>(21)</sup>。開得高枷 / 機織細布、布面又凋李柳花 / 系。着苧盤王先着苧、着羅唐王先着蕉 / 羅。盤王着苧世也好、唐王着蕉 / 羅更請条 / 姿羅。盤古留得有七格<sup>(22)</sup>、羅衣手中無本錢。

儀礼分節も唱盤王大歌とあるように盤王を主題とする歌を祭司たちが複数で歌い、盤王はビエンフンと発

(17) 原文は曲江とある。

(18) 既出の他のテキストでは生は坐とする。資興市のテキストでは賭とされている。『盤王大歌』B-3では坐とあり、この全訳は[廣田 2011b: pp.167-216] 参照。

(19) 『盤王大歌』B-3には「盤王起已開犁頭 / 耙」とある。

(20) 同じく「犁耕 / 耙」とある。

(21) 同じく「高起枷 / 機」とある。

(22) 同じく「盤古流傳十二面」とある。

音されていることを確認した<sup>(23)</sup>。

「盤王出世」「盤王起計」の内容は、盤王が福江西天に生まれ、犁を使い農耕を行ない、苧蔴を植え、高機を使って苧蔴織りを行なったとある。

(14) 盤王愿の送王で歌われる『歌堂書』(Z-29)の「送王歌化締用」の内容

白米排上発出外、相送大王出外門 / 斤。琶板甲上送神去、白米排上发出門 / 街。白米排上发出外、相送大王出外門 / 街。琶板甲上送神去、塘鈴杵上掛銅木奩 / 隨。歌堂也当今日敬、姐妹也当今日送神行 / 歸。送神去、送神歸去到連州 / 行平。送神歸去連州 / 行平廟、廟前車対轉遊々 / 平々。送神去、送神歸去到伏靈 / 福江。送神歸去伏靈 / 福江廟、廟前車対轉興々 / 双々。送神去、送神歸去到厨司 / 陽洲。送神歸去厨司 / 陽洲廟、廟前車対轉魁々 / 遊々。送神去、送神歸去到神州 / 鄉。送神歸去神洲 / 鄉廟、神男神女笑愁々 / 陰々。送神去、送神歸去到神村 / 家。送神歸去神村 / 家廟、神男神女笑烟々 / 愁々。送神去、送神歸去到神斤 / 堂。

「送王」では神々が送られ、歌娘が歌う「送王歌化締用」では神々が帰って行くときされる地名が示され、福江の福江廟もその一つとして挙げられている。

以上儀礼の実践の中で使用されるテキスト等の記述から見ると、盤王は福江西天の地に生まれ、福江廟に帰属し、辰の年辰の日辰の刻が生死の時とされ、犁を使った農耕を行ない苧蔴を植え高機を用いて苧蔴織りを行なったとされる。

テキストが読誦される方法について加筆すると、テキストは漢字の文字づらを漢語読みせず、日常生活では使用されない特別なヤオ流の音訓を施してヤオ語読みみされるだけでなく、七言双句とそうでない場合は読み方やフシの付け方が違い、読誦する個所によって読み方が変わり、大変複雑な読誦の方法を採る。

「盤王大歌」を例に取れば七言双句の個所は七言の上下句が対になり、上句 → 下句 → 上句の下三文字 → 下句と規則的に繰り返す、独特のフシ回しを採

(23) 盤王大歌はヤオ語で歌われ、歌い方にも特徴があり、二人の祭司が問答形式で歌ったり、七言の上下句を上句七言→下句七言→上句の下三言→下句七言と歌ったりと大変複雑である。

る。「盤王大歌」の中でも七言双句でない部分はフシ回しを変えて歌うように読み進むといった調子である。

#### 4. 願書と願ほどき

盤王の理解をさらに進めるために、施主の家で以前立願され成就された願をほどく行為に着目したい。かつて立願した状況が記された願書は、一つ一つの願を表わす紙を丸めたものと一緒に竹筒に入れられ、先祖を祀る祭壇に置かれていたが、還家願儀礼の際に取り出される。

さらに新たに作成された盤栄富の家先単の最初の頁には願書の内容が筆写される。

##### 願書

- |            |   |  |
|------------|---|--|
| ①辛未年七月十四日出 | ①一九九一年七月一四日香火良<br>心許上香火良愿白<br>馬六十<br>帑忿                 | ①一九九一年七月一四日香火良<br>愿の願掛けを行ない紙馬六〇<br>忿を献ずると約束する。 <sup>(24)</sup> |
| ② 共日盤王     | ②共に盤王に加護を祈り、祭祀<br>を約束する。 <sup>(25)</sup>                |  |
| ③辛卯年三月廿九日出 | ③ 2011年三月二九日再び香火<br>心伸上香火良愿                             | ③ 2011年三月二九日再び香火<br>良愿の願掛けを行ない、                                |
| ④許上招兵良愿 点信 | ④招兵良愿の願掛けを行ない、<br>師を招請する塩信を準備し通<br>知する。 <sup>(26)</sup> |  |
| ⑤ 共日盤王     | ⑤共に盤王の加護を祈り、祭祀<br>を約束する。                                |  |

願を表わす紙を丸めたものは、儀礼の中で粉々に粉碎され消却されるが、1991年の祖先の香炉を分け分家するために立願した香火良愿の紙は、開壇還愿の還元盆愿において、2011年の香火良愿と陰兵を得ようと立願した招兵良愿の紙は還招兵愿において、さらに盤王へ加護を祈る願の紙は、盤栄富の家先単の願の書かれた頁と共に盤王愿の送王において、それぞれ消却

(24) 吉野晃の聞き書きでは辛巳年(1941年)とする。祭司によれば①と③の願を掛ける対象となる神は、上壇兵馬・下壇兵将・福江盤王・五龍司命・灶君・宅住竜神・衆位祖宗家先・神王神将・仙妹姐妹とされる。

(25) 同じく②と⑤の願を掛ける対象となる神は、連州唐王聖帝・行平十二遊師・福江盤王・伏靈五婆聖帝・五旗兵馬・衆位祖宗家先とされる。

(26) 祭司に対して儀礼を依頼する際送られるもの。

された。

願書が消却されることで、願掛けと願掛けの際約束したことが果たされ、すべて精算されたことが表わされ、これで願ほどきが成立すると考えられる。さらに願掛けに際して必ず盤王への願掛けと祭祀を行なうことが約束されている点は見逃せない<sup>(27)</sup>。

家々で行なわれる立願は、盤王への祭祀契約とも考えられていることは明らかであり、儀礼において実践される願ほどきはこの契約履行といえる。

#### 5. 祭壇に見る神話伝承

次に儀礼の実践の中に盤王の神話伝承がどのように反映されているか見てみる。

祭場の外の壁には犬祖神話が記述された「過山榜」のコピーが張り出されていた。

開壇等で用いられる箕とその上に並べられた碗は、ヤオ族が海を渡った情景を表わすとされる [李 2010 : p.77]。

さらに現地の方へのインタビュー<sup>(28)</sup>によって盤王愿の祭壇に並べられる供儀の豚は全体でヤオ族がかつて海を渡った時に使用した船を表現しているということが判明した。

豚の頭の上に載せられた肉片は、舟の舳先で無事を祈るのに使ったハンカチを表わす。さらにしっぽは舟の櫂、腸は接岸のロープ、肝臓は船の碇、脂肪は帆布を表わす。豚の上に積み重ねられたちまきは帆を表わす葉でくるまれているとされ、その上に挿された旗は盤王の好きな36種の花を表わすとされる。

中でもハンカチについては『歌堂書・意者書』(Z-26)に関連の記述があることも祭司から指摘された。

『歌堂書・意者書』(Z-26)

處來遊來由出遊、当初盤古開天立地、高王置天、平王置地又置田頭、第一宝、又置七星、第二名、又置州庭無万闊、又置江何無万湾、因為前歲以來、景定元年四月初八涼日洪水、淹上上淹三十三天、下淹十八地獄、天下無人遮過、重有伏羲姐妹、陽

(27) 馮家の願書の事例でも、願掛けと献上紙馬の額、同時に盤王祭祀を行なうと見える。[廣田 2011a : pp.553-554]

(28) 2013年長沙で、還家願儀礼の施主及び祭司たちに対して聞き取りを行なった。

手遮天下、復手遮州三天、下遮十八閻羅大王、天下真言全無凡人、仙人手拿一丈二尺鐵棍、行尽天下、無人接代、伏羲姐妹耐何不得為婚、隔岸梳頭、頭髮相結、隔岸種竹、竹尾相連、隔岸燒香、香烟相合、為計姐妹不得為婚、正來行鄉出路、路逢烏龜開口要妹為婚回轉路頭、姐妹打破烏龜轉面、烏龜團圓、天下無人為婚、楊梅樹下為婚以了、七朝七夜、花朶上身、生下血盆無名無姓、九州養女、把刀分俵、分下一百二十姓之人、安在九州六國、分下十二姓瑤人、安在南京十保山頭、年深月久住居地頭也敗、因為寅卯二年天地流旱、便有一個老姐、江邊吊魚、口吐青煙、失落紅火、燒了百姓黃杉樹木、安身不住、無人遮過、瑤人子孫、正來處備十二個大缸、人眾水飄遊過海、遊到半灘、三更夜、正戌亥二時、會着狂風打落波浪缸頭、遊缸不得順風不移、大哥個拿妹手巾、帖在缸頭跪落、缸尾許上、流羅歌堂、解神解意、歌堂保書、全靠大壇眾聖、三廟聖王有道有法大神、父母担保、人丁順去、一順風缸頭也去、缸尾也行、天凡順意、吹上南海上岸、交過了丁卯歲中、八月十三日良愿還恩答、謝勾過敬堂良愿保書

この記述は、盤王愿の流楽で歌われるが、複数の神話が断片的に綴られている。内容は、まず盤古が天を開くとあり、12姓の瑤人が南京の十保山に住んでいたが、寅卯二年に天災により12隻の船に乗って海を渡って移住しようとしたが遭難したため、船の舳先でハンカチを使い無事を祈って願を掛けた。そして三廟王の道法により難を逃れ、無事に岸に着き、8月13日に感謝の願ほどきを行なったとある。

豚の頭に載せられた肉片が命懸けの大願を掛けた時に用いられたハンカチを表現するという知識は、テキストに載せられていないものの、ヤオの人々にとっては当たり前で伝承されている知識である。

儀礼の中にはヤオ族がかつて海を渡り遭難した時に立願をし、救世主の盤王のお陰で難を逃れ、願ほどきを行なったという神話伝承が儀礼の実践に反映されていることを見ることができる。

還家愿儀礼の後半部の盤王愿儀礼はかつてヤオ族が盤王との間に交わした祭祀契約とその履行を再現する儀礼であるといえる。

## 6. 儀礼のテーマ—盤王との契約と履行—

還家愿儀礼の目的について諸研究者の論が展開されているが<sup>(29)</sup>、本稿においてもこれまでの研究を引き継ぐ部分とさらに新しく展開できる部分がある。いずれにせよヤオ族にとっての盤王伝承とは儀礼知識、テキストの記述、口承の伝承等多様な面をもち、なおかつ伝承内容は複数存在し、それぞれが複雑に関連して矛盾なく存在しており、綿々と引き継がれる儀礼の根幹を形成しているといえる。最後に還家愿儀礼の主題に関連する事柄を現地の方々への聞き書きから得た知見も加え、列記してまとめる。

①ヤオ族の儀礼にかかわる神々は道教系の神々、梅山系の神々、盤王に関連する神々、灶神、土地神とグループ分けでき、ヤオ族の霊界は多くのシンクレティクな諸神が大きな神統をなしているといえる。

②掛灯儀礼を経ることで家を継ぎ先祖の祭祀を行ない家先単に名を連ねる資格を得るが、この時道教神の三清と師弟の縁を結び<sup>(30)</sup>、法の師は太上老君と考えられている。

③盤古は創世神であるとされる一方でテキストでは盤王グループに入れられ、福江廟に吸収され、盤王と混同されている。

④テキストの記述によると盤王は西天福江に生まれ、辰の時を生死の日時とし、犁を使った農耕や高機を用いた苧麻織りを行なったとある。さらに、連州の

(29) 竹村卓二は、盤皇願儀礼の目的を太古ヤオ族の先祖が救世主盤皇と結んだ契約を履行することにあるとする [竹村 1981]。吉野晃は、盤皇祭祀をユーミエンの祖先を救護した盤皇を祀る謝恩儀礼とする。掛灯はミエンの男子が通過すべき成人式であり、道教の道士叙任儀礼の形式を取るとし、功德造成の修道儀礼とする。掛灯は家先と受礼者との祖先—子孫の関係を確立する儀礼であるとする [吉野 2010、2011]。張勁松は、還家愿は祖先祭祀を受け継ぎ、先祖を祭ることと除災招福を行なえる宗教職能者になるために行なう。三代続けて掛灯と還愿を行なわなければ、祖先の盤王はその子孫として認めなくなるとする [張 2002]。李祥紅は、掛灯は始祖であり救世主である盤王の子孫としてその祭祀を継承すべく宗教職能者になるために行なう。盤王祭祀は除災招福を意図していたが、後に願ほどきへと変化したとする [李 2010]。

(30) 大運銭において、受礼者の氏名生年月日を書いた紙が三清に近づけられ、貼り付けられる。[廣田 2011: pp.335-336]

唐王、行平の遊師、伏霊の五婆、厨司の五旗と並んで三廟王あるいは四廟王とされ福江の地に結び付けられている。地名と結び付けられた神々は、ヤオ族が長年にわたって移住を繰り返してきた記憶といえるのではないかと考える。現地の方は三廟王の中でも盤王を特別と考え、救世主の盤王（ビエンフン）さらに龍犬盤瓠<sup>(31)</sup>（盤護）とも一致すると考えている。

⑤ 現地の方は盤王は祖宗・祖先神と考えており<sup>(32)</sup>、入口正面中央は盤王（三廟）を祀る場所とし、家の直接の先祖の祭壇は正面をさけ、左右どちらかに寄せて作る。

⑥ 神話にあるように海を渡り遇難した際、盤王に救いを求め願を掛け、無事に上陸できたので、誓いを果たす祭祀を行なうようになった。盤王との契約関係は、現在に至り引き継がれ、盤王は救世主だけでなく祖先神として子孫の祈願の対象であり続け、願ほどきの祭祀が続けられてきた。

⑦ 還家愿儀礼の前半では、家々で以前立願されたことへの願ほどきが行なわれ、後半ではかつて神話世界で行なわれた願掛け願ほどきが再現されている。家々の大願成就の願ほどきには盤王の祭祀は必須とされている。全体を貫く重要なテーマは盤王との祭祀契約と履行とってよいのではないかと考える。

## 7. 藍山県以外のテキストに見える盤王伝承

藍山県の還家愿儀礼における盤王伝承をさらに広げ、ヤオ族全体の儀礼体系から捉える必要がある。藍山県で収集したその他のテキストをはじめとして同省の近隣の江華県、資興市、隣接する広東省の乳源、広西チワン族自治県の賀県、大瑶山のテキストに盤王に関する同様の内容の記述が見出せる。さらに南山大学人類学博物館所蔵の白鳥調査団が北タイで収集したテキストや収集地不明であるが、ミュンヘンのバイエルン州立図書館及びオックスフォードのボードリアン図書館に収められたテキストにもすでに同様の記

(31) 丸山宏の聞き取り [丸山 2010] 及び今回祭場外にコピーされた評王券牒が張り出されていることから推測できる。

(32) 血統をいうのではなく、吉野晃の表現を借りれば比喩的な祖先を意味する。

述を確認している [廣田 2010a、2010b、2011a : pp.361-378、2011c、2012]。これらテキストを用いて過山系のヤオ族に共通する祭祀が行なわれたと考えられるので、盤王への祭祀の契約と履行という主題は、藍山県の還家愿と同類のヤオ族全体の祭祀儀礼に共通するといっても過言ではないと考える。

さらに新たに別のテキストから発見できた盤王伝承を加えて紹介することで盤王伝承の普遍性を示す資料としたい。

### 『瑶族経書』

湖南省江華瑶族自治県のテキストとして、鄭徳宏選編『瑶族経書』岳麗書社 2000年 p.39 「盤王游玩歌書」の部分を挙げる。

#### 盤王游玩歌書（部分）

同王着麻能好世，	盘王着麻应绶罗。
同王着蕉能好世，	盘王着蕉应风流。
盘王出世青山脚，	丹家出世在江头。
丹家滩头下细网，	鲤鱼水底入心愁。
出世盘王先出世，	盘王出世在西天。
盘王出世西天庙，	立得胸前手托天。
出世盘王先出世，	盘王出世在红城。
盘王出世红城庙，	又立香炉到大厅。
出世盘王先出世，	石加水底坐三年。
师加坐得三年半，	王殿上出洪连。
起计盘王先起计，	盘王起计立春明。
鲤鱼水底偷欢喜，	全望春雷转一声。
起计盘王起先计，	盘王起计置田塘。
置得田塘无万阔，	又置古牛无万双。
闻得犁耙亦未犁，	屋底大塘谷芽发。
起计盘王先起计，	盘王起计斗犁耙。
鼠王过海偷禾种，	黄龙含水喷禾花。
女是五婆女，	又是大婆养出身。
二十年间风应大，	留得盘王来定亲。

### 『乳源瑶族古籍匯編』

広東省の乳源瑶族自治県のテキストとして盤才万房先清収集・李黙編注『乳源瑶族古籍匯編』上・下 広東人民出版社 1997年 pp.403-404, 617-619, 630-631 を挙げる。

#### 盤王歌 (pp.403-404)

盘王出世因家国，	龙衣包裹正整流。
----------	----------

盘王去到阎王殿，  
 盘王手含三妻奶，  
 身着罗裙十八幅，  
 盘王出世在西天，  
 两个金童玉女鬼，  
 盘王起计置天地，  
 置得男多女又少，  
 闻说今宵有相请，

**福江庙 (pp.617-619)**

一花谢了二花开，  
 歌词原能驱筒睡，  
 抛兵踏上福江庙，  
 踏上福江请神圣，  
 大州买鞋买丝线，  
 丝线绣鞋三重底，  
 大星上，  
 托得香炉并水碗，  
 盘王出世照寅年，  
 命着刘王改换屋，  
 出世盘王先出世，  
 盘王出世福江庙，  
 出世盘王先出世，  
 盘王出世在福江，  
 出世盘王先出世，  
 盘王头戴天平帽，  
 出世盘王先出世，  
 盘王出世在福江，  
 相赌盘王来相赌，  
 盘王赌得三年半，  
 出世信王先出世，  
 信王出世无衣着，  
 出世信王先出世，  
 信王出世无衣着，  
 一双火盏白精亮，  
 众王釜酒众厅坐，  
 一双火盏白庄庄，  
 火瓶载酒对圣釜，  
 酒逢来斟劝，酒逢劝圣王，  
 劝上伏江盘王圣帝，  
 盘古圣人，左边金童，  
 右边玉女，旗凉把伞  
 黄衣夫人，许愿童子，  
 把笔判官，嵇书案，  
 刘书案，把瓶童子，  
 劝酒郎官，合面相逢，  
 一行圣众同来领，  
 同来领过领风情。  
 盘王圣帝宽坐位，  
 宽宽坐位看歌堂。

手含执榜挂地川  
 三男四女正整流。  
 一双罗带九斤麻。  
 两个金童在两边。  
 裙脚一双水对花。  
 阿罗树上置人民。  
 郎今一世打单身。  
 盘王圣帝一齐临。

一神坐位二神来。  
 一筒倒了二筒来。  
 踏上福江庙上行。  
 请神请圣圣平平。  
 贵州丝线绣鞋踪。  
 踏上福江庙上行。  
 小星在后托香烟。  
 过后托来郎慢连。  
 命着刘王改换天。  
 儿孙时代习书言。  
 盘王出世在福江。  
 庙前水碗十三双。  
 盘王出世在福江。  
 两个金童在两边。  
 盘王出世在西天。  
 帽带稍稍朝上天。  
 盘王出世在福江。  
 金漆台盘银换头。  
 盘王相赌在江边。  
 水迦背上找绫罗。  
 信王出世没有娘。  
 路逢金骨拗遮身。  
 信王出世无遮身。  
 路逢金骨拗遮凉。  
 众王釜酒外门庭。  
 四边白马踏蹄声。  
 排落台头行对行。  
 火盏排来对圣郎。

**福江庙 (pp.630-631)**

番番伏伏再来念，  
 丝线绣鞋三重底，  
 起计盘王先起计，  
 苧麻细小便成苧，  
 起计盘王先起计，  
 种得苧麻儿孙绩，  
 起计盘王先起计，  
 抖得高机织细布，  
 着苧盘王先着苧，  
 盘王着苧世也好，  
 起计盘王先起计，  
 立得春丛都熟了，  
 鲤鳢又等黄龙熟，  
 鲤鳢水底得欢喜，  
 起计盘王先起计，  
 抖得犁耙也令便，  
 起计盘王先起计，  
 鼠王过海偷禾种，  
 盘古流传十二面，  
 出世凡人弹不得，  
 三百贯钱买把笛，  
 吹笛丁家会吹笛，  
 六月人吹黄竹笛，  
 吹上大州官女爱，  
 拍板原来五郎造，  
 拍板原来四行拍，  
 花巧鲁班更花巧，  
 鲁班置得千歌曲，  
 鲁班置歌又至曲，  
 便是娄罗习得唱，  
 娄罗好，  
 娄罗出门不使信，  
 娄罗不使大，  
 石头样大不等水，  
 鲁班置歌三江口，  
 出世凡人习得唱，  
 一声声在福江庙，  
 来到坛前同万福，  
 丝线绣鞋来定双。  
 踏上福江庙上行。  
 初发苧麻叶底生。  
 蕉麻细小便成罗。  
 盘王起计种苧麻。  
 儿孙世代绣罗花。  
 盘王起计抖高机。  
 布面一条李柳花。  
 着罗唐王先着罗。  
 唐王着罗更聪明。  
 盘王起计立春名。  
 屋下早禾段段丛。  
 留到春间来认亲。  
 专望五雷转一声。  
 盘王起计抖犁耙。  
 屋下大厅谷豹芽。  
 盘王起计抖犁耙。  
 黄龙含水喷禾花。  
 初甲琵琶十二名。  
 弹下石头听水声。  
 又添四百雇人吹。  
 吹下刘山刘岭归。  
 郎小不知习得吹。  
 吹下贵州官巷争。  
 又着炉中偷过锥。  
 四行拍了不双归。  
 鲁班花巧更聪明。  
 盘王碟木作音声。  
 交把凡人教子孙。  
 不是娄罗村过村。  
 娄罗说话好防身。  
 踏上州门成贵人。  
 正是真金不使添。  
 田螺细小等江河。  
 凡人执起在江边。  
 将来立起四行连。  
 二声落马到坛前。  
 伏曹下降鉴盘筵。

**盘王出世**

出世盘王先出世，  
 盘王出世在福江，



盘王出世福江庙，  
出世盘王先出世，  
盘王头戴天平帽，  
盘王出世先出世，  
盘王出世福江庙，  
出世圣王先出世，  
圣王出世无衣着，  
出世圣王先出世，  
圣王出世无衣着，  
相得盘王爱相得，  
石伽相得三年半，  
相得盘王爱相得，  
石伽坐得三年半，  
路上高台紫微镜，  
盘王年生一对女，  
玉女梳头不乱发，  
玉女梳头是佛样  
玉女梳头不乱发，  
玉女梳头是佛样，  
主人有事请王到，  
邀娘买笠娘不买，  
郎是单身不有偶，  
邀娘买笠娘不买，  
格木无皮也过岁，  
邀娘买，  
大州买得光油伞，  
邀娘买，  
大州买得光油伞，  
担伞过桥来照影，  
解衫搭上桥梁头，  
担伞出门伞对伞，  
担伞出门风打破，  
伞烂脱色留旧骨，  
鸦鹊年年伴旧藪，  
共担伞，  
邀娘共担光油伞，  
担伞协协娘行路，  
娘是入州郎入县，  
白凉扇，  
利刀插壁肚向外，  
白凉扇，  
得娘十几成郎偶，

庭前水碗十三双。  
盘王出世在西天，  
帽带青青朝上天。  
盘王出世在福江，  
两个金童在两旁。  
圣王出世没有娘，  
路逢草骨拗遮身。  
圣王出世无衣裳，  
路逢草骨拗遮凉。  
石伽相得在江边，  
盘王背上着红绫。  
石伽相得在江边，  
盘王殿上出莲花。  
龙寻花粉在江州，  
一年四季出行游。  
圣女流头不乱飞  
随着盘王双下归。  
圣女梳头不乱飞，  
正是盘王女子花。  
单请盘王到子村。  
邀娘担伞说无钱，  
芋叶遮头也过秋。  
邀娘担伞说无钱，  
郎小无双也过年。  
邀娘买得伞遮阴，  
光油伞底好遮阴。  
邀娘买得伞魁魁，  
忆念便来伞底随。  
桥头水底影无真，  
生死爱连桥上人。  
摇扇出门风对风，  
空担伞骨过人州。  
网破断纲留旧梁，  
郎小年年伴旧衫。  
邀娘共担好伞荫，  
谁知伞底有官人。  
担伞游游郎去州，  
县门相对讨风流。  
翻复两边都是金，  
口话连郎心向人。  
翻复两边都是花，  
翻复两边都是亲。

起计盘王先起计，  
苕麻出世文钱大，  
起计盘王先起计，  
苕麻细小不成苕，  
起计盘王先起计，  
苕麻细线高机织，  
起计盘王先起计，  
装起高机织细布，  
起计盘王先起计，  
造得高机儿孙织，  
着苕盘王先着苕，  
盘王着苕苕也好，  
起计盘王先起计，  
鲤鱼又共黄龙熟，  
起计盘王先起计，  
鲤鱼水底偷欢喜，  
起计盘王先起计，  
斗得犁耙也未便，  
起计盘王先起计，  
立得清明水又足，  
起计盘王先起计，  
鼠王过海偷禾种，

初撒苕麻叶带花，  
一两称来准二钱。  
初撒苕麻叶带花，  
蕉麻缉丝便成花。  
盘王起计织苕麻，  
高机织布细罗衣。  
盘王起计斗高机，  
布面又挑李柳花。  
初斗高机叶带丝，  
儿孙世代绣罗衣。  
着罗唐王先着罗，  
唐王着罗更聪明。  
盘王起计立春名，  
守到春间来认亲。  
盘王起计立春齐，  
专望五雷转一声。  
盘王起计斗犁耙，  
屋里大塘谷发芽。  
盘王起计立清明，  
田里早禾段段青。  
盘王起计斗犁头，  
黄龙含水喷未兜。

### 广西省盘王歌 新宁

出世唐王先出世  
唐王出世連州廟  
出世唐王先出世  
僧家燒香連州廟  
出世唐王先出世  
信王出世口衣着  
出世盤王先出世  
盤天頭戴平天帽  
出世盤王先出世  
盤王出世西天 / 伏江廟  
相賭盤王愛相賭  
积迦賭得三年半  
相賭盤王愛相賭  
盤王賭得三年半  
高王望見紫微鏡  
盤王原生一對女  
玉女梳頭不乱法

唐王出世在連州 / 村  
手把金牌月樣圓 / 双流泪  
唐王出世百般齊 / 連  
得見唐王座廟台 / 心  
信王出世不遮羞 / 人  
路逢金骨拗遮羞 / 人  
盤王出世在伏江 / 西天  
帽帶飛々朝上天 / 江  
盤王出世在西天 / 福江  
兩個金童在兩邊 / 行  
积迦相賭口江河 / 辺  
盤王背上出紅花 / 連  
积迦相賭在江辺  
积迦背上出石羅 / 花  
龍兒花紛在洪州 / 村  
一年四季出行遊 / 鄉  
聖女梳頭不乱飛 / 系

玉女梳頭是伏樣  
邀娘買笠娘不買  
得娘執已成郎我  
白涼扇  
得娘中已成郎我  
担傘得担傘  
要娘愛担黃油傘  
／官人  
担傘出門傘對傘  
担傘出門風打破  
担傘過橋來照影  
解衫答上橋欄上

仰盤王歌曲起

起計盤王先起計  
黃雷又共五雷熟  
問來認親  
起計盤王先起計  
鯉魚水底偷飲喜  
起計盤王先起計  
抖得梨耙也未便  
起計盤王先起計  
鼠王過海偷禾種  
起計盤王先起計  
立得春名／哀也未便  
起計盤王先起計  
種得苧麻兒孫續  
起計盤王先起計  
苧麻綉細變成苧  
起計盤王先起計  
抖得高机／加織細布  
着苧盤王先着苧  
盤王着苧世也好  
明  
盤王流箱有七格  
石崇富貴登天下  
石崇鉄鍊金鷄卵  
石崇出得三千客  
人生一世愛争強  
死入共一黃泉路  
人生一世莫争秋  
草生一世根共在  
人生一世莫争強／秋

随着盤王双下婦／不了時  
邀娘買傘說□□  
芋葉遮頭也過秋／年  
番復兩邊都是花／金  
番婦兩邊都是家／親  
邀娘担得隨傘開／連  
誰知／黃油傘下有秀才  
撓扇出門風對風／□  
空對傘骨捧門口／闕□  
橋高水底影□貞／京  
生死愛連橋下人／□

盤王起計立春明／煙  
專望□流轉一声／守到春  
盤王起計立春明／深  
專望春雷轉一声／名  
盤王起計抖梨頭／耙  
屋下大唐谷報牙／生  
盤王起計梨頭耕／耙  
龍王含水吩禾花／□  
盤王起計立春名／耕  
屋下秧兒段々齊／青  
盤王起計種苧麻／支  
兒孫世代綉羅花／衣  
初發油麻葉代求／花  
蕉麻／葉綉細變成羅／見  
盤王起計抖高机／加  
布面又雕楊柳花／系  
着焦盤／唐王先着焦／羅  
唐王着焦／羅更嚶嚶／聰  
羅□手中□本同／□  
獨自孤寒期路頭／辺  
金鷄鉄鍊石崇身／辺  
羅求手中□本□／同  
死入黃泉共路行  
有□□路買長生  
羅伏能有几个□  
人生一世討風流  
羅伏能已几个難／由

今日有衫／衣今世着／使  
貧々薄々成貧我  
起屋沙州水盪過  
當初富貴真富貴  
三斗碎金會使了  
當初富貴真富貴  
有銀不如打飯碗  
當初富貴真富貴  
銀桶在水金担杆  
當初富貴真富貴  
有銀做□又嫌白  
當初富貴真富貴  
富貴打銀限板過  
當初又共富貴話  
貧薄又連富貴女  
富貴娘  
人家富貴般々有  
盤古流傳十二面  
出世凡人彈不得  
四辺  
三百貫□買把笛  
出世凡人彈不得  
琵琶頭／明  
出世凡人彈不得  
琵琶入心  
琵琶搖  
三面砍刀鞘落裡  
琵琶龍

莫留後世把人収／看  
起屋沙□石上州／眠  
富貴也成貧薄龍／人  
三斗金碎也話窮／貧  
富貴也成貧薄龍／人  
富貴打銀做屋梁／柱  
吃飯得聞銀氣香／収  
富貴打銀做飯鑊／櫟光  
銀籃洗菜金掛鈞  
富貴打銀汗□光／辺  
有金來汗又嫌黃／金  
富貴□銀打板門／平  
銀樹挑梭鎖妹門／平  
貧薄如娘話不同／真  
富貴又嫌貧薄窮／人  
人家富貴子家貧／窮  
子家貧窮百般難／窮  
初甲琵琶十二弦／名  
拖下石山听水声／八弦彈  
又添四百買彈弦／頭  
玉女彈琵琶心裡愁／思  
魯班彫□作龍頭／声  
帶下石山听水声／玉女彈  
三面砍刀四面彫／偷  
不過双腸氣應愁／長  
琵琶彈背莫彈頭／胸

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書（上智大学東南アジア調査団収集資料）調査を進め、新たに見つかったテキストのうち盤王にかかわる資料を以下に加える。

1-8（ヤオ族文化研究所仮文献番号）

表紙には『叫天書壹本』とある。抄書人董勝利の書入がある。

中炷伏江盤王聖帝盤古聖人奏到伏江大廟…（中略）  
…請上當炷伏江盤王聖帝盤古聖人請上東方南方西方北方中央五方唐炷盤王聖帝盤古聖人一衍聖衆香烟拜請

## 2-2 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

表紙には『審礼鄧元○記聊縣寫来』とある。

福江盤王聖帝奏到盤江大廟…(中略)…

請上當炷福江盤王聖帝盤古聖人左辺童右辺玉女旗涼打盛黃趙夫人盤王脚下五旗兵馬許愿童子把愿判官珍珠細筆○墨二郎…(中略)…福江盤王聖帝奏到或在福江大廟…(中略)…請兵將下炷兵馬伏江盤王聖帝盤聖人灶公灶母宅堂土地宗祖家先衆王衆將十二仙姑姊妹白鶴仙娘衆聖各人…(中略)…

請兵將下馬福江盤王聖帝盤古聖人灶公母電堂土地家祖先家衆位靈王十二仙姑姊妹白鶴仙娘…(中略)…三四廟城王…(中略)…付江脚下…

## 2-8 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

表紙に『女人唱歌』とある。抄書人董勝利、在慶西来泰国の書入がある。

盤古聖王直天地 (中略)…	直立天地直青山…
十二姓僛人衆記内 過了三年六十日 衆計船中便叩聖 盤古聖王開金口 未經三日船到岸	飄飄過海向東京 愁々憂々在船中 五旗兵馬保人丁 殺死前未後救生 船行到岸馬行鄉

## 3-3 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

書主趙金府の書入がある。

又請奏四廟城隍  
龍城高隍聖帝奏到龍城大廟連州唐王聖帝奏到連州大廟  
遊教仙師奏到行平○○○○青草聖帝奏到付靈大廟  
付江盤王到家主到付大廟…(中略)…  
開天立地盤古大王奏到開天青草殿上福江大廟出聖鈴王到出聖殿上…(中略)…  
請上付江盤王聖帝盤古聖人左辺金童右辺玉女旗涼打扇黃趙夫人禾花姊妹禾扇小娘盤王脚下許愿童子把愿判官珍珠細筆磨墨二郎一行聖衆…(中略)…  
付江盤王聖帝或在付江大廟…(中略)…  
第一香煙閱請第一香煙請上龍城高王聖帝一衍聖衆請上連州唐王聖帝一衍聖衆請上行平十二遊教仙師一衍聖衆請上付靈五漣聖帝一衍聖衆請上福江盤王聖帝一衍聖衆請上東方五旗兵馬一衍聖衆  
第一香煙或在連州大廟在或行平大廟或在付靈大廟

或在付江大廟五旗兵馬或在厨司大廟香煙或在各人出世廟宮…(中略)…

第一香煙觀奏第一香煙請上東方開天立地盤古大王南方西方北方中央五方開天立地盤古大王請上東方出聖靈王南方西方北方出聖靈王請上東方雷祖大王南方西方北出聖靈王請上東方雷祖大王南方西方北方雷祖大王…(中略)…

第一香煙閱請第一香煙或在上界開天立地盤古大王或在開天立地青草大廟或在出聖廟号殿上或在雷祖殿上…(中略)…

## 10-23 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書 JC10085

パレー村以外第一次調査、馮文朝氏所蔵の書入がある。

### 又到盤古歌

盤古出世大家○○龍依泊遇正風流	
置得男多女右少	後生一分做丹神
聞說今朝有相請	盤王二步到坛前
盤古作病是何日	盤古作病是何時
何人担水婦使面	何人着賤作孝依
盤古作病是辰日	盤古作病是辰時
孝子担水婦洗面	直人作賤着孝依
盤古何年何月死	又到何年何月埋
已白貫錢請和尚	已多立○入門開
盤古辰年辰月死	又到辰年辰月埋
七白貫錢請和尚	七層立○入門開
盤古出世在西天	兩個今童在兩邊
兩個今童玉女鬼	裙角九条水退花
身作罗裙十八副	一双裙脚九條花
聞說今朝有相請	盤皇二步一齊臨

## 10-17 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書 JC10079

NoXVI or XXI 李進貴蔵の書入がある。

### 請福江廟歌

一花謝二花開	一神座位二神來
再 來 念	白縵寫書爾請神
日頭出早郎來晏	馬尾遇街說報郎
拋兵踏上付江廟	踏上付江廟上行
出世盤王先出世	盤王出世付江 / 西天
盤王出付江 / 西天世廟	帽帶修了朝上江 / 天

出世盤王先出世  
盤王出世付江廟  
出世信王先出世  
信王出世無衣着  
相○盤王愛相○  
盤王座得三年伴  
玉女梳頭不亂髮  
玉女梳頭自○樣  
高樓望見紫微鏡  
盤王年生一對女  
一啼重在付江廟  
來到坛前通万福

盤王出世在付江  
兩個金童在兩邊  
信王出世不有人  
路逢金骨柳麻身  
釋迦相○在江邊  
釋迦皆上出紅蓮  
聖女梳頭髮亂系  
隨着盤王不了時  
龍兒花粉在江州  
一年四季出行遊  
二啼落馬到坛前  
得見五婁聖帝先在前

家主有錢借一貫  
當坛盤王聖帝盤古聖人求財太保刘  
烈仙童脚下五旗聖衆得錢得酒歸殿  
上坐  
光中吃了暗中眠

10-5 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書 JC10067

李進貴の書入が有り、ジャンルは歌堂書。

(前略)

出世盤王先出世  
盤王出世福江廟  
出世盤王先出世  
盤王頭帶平天帽  
出世盤王先出世  
盤王出世江村廟  
出世信王先出世  
相尅盤王愛相尅  
釋迦相○三年半  
上出紅蓮

盤王出世在福江  
厅前受印十三双  
盤王出世在西天 / 福江  
帽帶稍稍止上天 / 江  
盤王出世在江村  
手把金牌月樣圓  
信王出世無遮羞 / 蚕  
釋迦相特坐江河  
釋迦背上出田螺 / 盤王殿

(中略)

起計盤王先起計  
苧麻績細高机績  
起計盤王先起計  
苧麻出來錢文大  
起計盤王先起計  
油麻績細便成苧  
起計盤王先起計  
開得高机績細布  
來紗便齊  
起計盤王先起計  
開得高机績細布  
起計盤王先起計  
綉得羅条高机績  
盤王着苧也是好  
起計盤王先起計  
李勇又功黃龍宿  
起計盤王先起計  
鯉魚水底偷歡喜  
起計盤王先起計  
開得犁耙亦未便  
起計盤王先起計  
立得春明 / 哀都末了 / 便

初發苧麻葉帶錢  
高机績布班○  
初發苧麻葉帶錢  
壹兩秤來准二錢  
初發油麻葉帶求  
蕉麻績細便成条  
盤王起計開高机 / 加  
高机績布細离离 / 三補合  
盤王起計開高机  
兒孫世代綉羅衣  
盤王起計綉羅条  
績了番歸箱底收  
唐王着罗更喽囉 / 消条  
盤王起計立春明  
守到春間來認親  
盤王起計立春明  
專望春雷轉一啼  
盤王起計開犁耙 / 耕  
屋底大塘谷抱芽 / 生  
盤王起計立春明 / 哀  
屋底早禾段段青

10-17 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書 JC10079

又到福江廟復曹歌

深深所犯深深拜  
前歲有犯今夜解  
南伏四衍起眼看  
番々復々成兩便  
茶線綉鞋三重底  
起已盤王先起較  
○麻細緝便成茅  
起已盤王先起較  
種得茅麻兒孫績  
起已盤王先起已  
開得高欺柳織布  
着茅盤先着茅  
盤王着茅世也好  
盤王列相也七隔  
(後略)

深深下拜入心愁  
解開雲露看山頭  
能如明月出山頭  
手拿簡爾來求  
踏上娘村脚便休  
初發○麻葉大花  
蕉葉細緝便成罗  
盤王起較種茅麻  
兒孫世代綉罗花  
盤王起已開高柳  
布面秀条李柳花  
着罗唐王先着罗  
唐王着罗更喽囉  
罗來手巾無本錢

10-15 (ヤオ族文化研究所仮文献番号)

南山大学人類学博物館所蔵白鳥文書 JC10077

NoXIX 李文官蔵の書入が有り、ジャンルは請聖書。

盤古献

啟請先天歌盤古  
盤古何年何月死  
盤古起初造天地  
造得人民造五谷  
還愿經賀中宵道場 / 献  
今朝吃茶又吃酒

又請○盤古○  
守到何年何月埋  
造得天地造人民  
造得五谷養凡間  
利歡歡喜喜勞身  
借問迺江來討錢

起計盤王先起計  
鼠王過海偷禾種  
(後略)

盤王起計閏犁耙 / 頭  
黃龍含水吩禾木花 / 頭

北タイの文献には異なる点が見られるものの、盤王は、西天福江に生まれ、生死を辰日辰時とされ、犁を使用した稲作や織物をはじめたとされる点は共通する。盤王の伝承は、テキストに記され儀礼の中で歌われることで、広く過山系のヤオ族に継承され続けていることが確認できる。

以下にオックスフォードボードリアン図書館で収集したテキストのうち盤王にかかわる記述のある資料を新たに見出したので示す。

### OX-Sin-3376

連州唐王・行平十二遊師・付靈五嬭・福江盤王・厨司五旗兵馬・陽州本祖家先

拋兵踏上福江廟  
盤王聖帝未相請

踏上福江廟上行  
且請補臺下案前

又到福江入廟歌

桃花○李花開

一神座位二神來

五嬭得飲婦位座

又請盤王下巷來

番々復復成兩便

定拋笞子尺紅毬

深々所○深々拜

深々礼拜解神憂

南北四行起眼看

小師執起在拋兵

拋兵踏上福江廟

踏上福江廟上行

出世盤王先出世

盤王出世在西天

盤王出世西天廟

帽帶道々朝上天

出世盤王先出世

盤王出世在福江

盤王出世福江廟

兩個金童在西衍

出世傘王先出世

傘王出世不遮蚕

傘王出世無衣着

路逢金骨拗遮蚕

高楼望見紫微鏡

龍兒花粉在江州

玉女梳頭不亂髮

聖女梳頭髮不飛

玉女梳頭是佛樣

隨着盤王不了時

一唵重在福江廟

二唵落馬到壇前

來到壇前寬在位

得見五嬭聖帝先在前

也承執福江盤王聖帝一行聖衆下馬到壇請出酒中斟  
獻 書番世世番詩銅鈴○々好請聖香煙灣々入廟  
堂盤王聖帝排座兩個金童在兩衍家主唵々還良愿  
修路架橋接聖郎十月正當還良愿九月担禾入大蒼陀  
婦家裡無陀婦家里無確踏陀下江邊車確轉双双江

邊車確双双轉陀婦家里做酒缸做酒五嬭会造酒將  
來今夜獻福江献上献上福江盤王聖帝盤古聖人左邊  
金童右邊玉女旗涼打扇黃趙夫人劉家劉天詩陶家讀書案許愿  
童子把愿判官珍珠細筆磨墨二郎一行聖衆  
當來領同來領過酒風情也福江盤王聖帝領情婦去領  
馬婦鞍伏婦聖席龍堂檯頭上羅帳為臺含毛之處中  
寬々在位守唱歌堂

又到一段福江入廟歌

深々所○深々拜

深々拜到聖心開

南北西衍起眼看

小師執起在拋兵

番番復々成兩便

手拿芽筒在來求

今夜自行粟子嶺

立子花開花未新

担糞去壅粟子樹

去壅立子望成林

起較盤王先起計

盤王起較種縉蘇

種得縉蘇兒孫緝

兒孫世代綉紅羅

起計盤王先起較

盤王起計閏高机

閏得高机織細佈

縉面又拋李柳技

起計盤王先起較

盤王起計立春明

黃龍又供五雷熟

守到春間來認親

起較盤王先起計

盤王起計閏犁更

鼠王過海偷禾種

黃龍含水吩禾生

一唵重在福江廟

二唵落馬到壇前

來到壇前通萬

復曹下降點盤延

一點明香檯上立

二點連花臺上排

三點牲頭在聖上四點酒缸地下安五點銀錢掛壁上六  
點蘇暗檯臺上安七點紅羅補聖上八點蓮花挿聖檯今  
点在点点把火入房照細針照得細針陀細線針娘裙脚  
細演演 也福江盤王聖帝復曹下降鑿破盤延对廟靈  
師手拿銀梳細筋銀筋細双點過海岸太白明香湖南清  
水对聖連盞踏坭四脚牲頭清延油蘇糯伏暗粽檯臺  
盤脚底大酒一缸下車銀錢坐位錢缸串蓮花宝朶龍鳳  
花魚紅羅掛帳復曹下降點破盤延就領就退伏婦聖席  
頭上寬々座位守唱歌堂……

又到若下福江廟

能來若下福江大廟盤王聖帝盤古聖人左邊金童右邊  
玉女旗涼打扇黃趙夫人劉家劉天詩陶家讀書案許愿  
童子……

### OX-Sin-3325

部分

翁爺出世(是)寅年年 命着劉王改換天

命着劉王改換屋 兒孫世代執金言

出世盤王先出世  
盤王出世福江廟  
出世信王先出世  
信王出世無衣着  
相賭盤王愛相賭  
釋迦在得三年半  
踏上紫微高檯鏡  
盤王原生一對女  
玉女梳頭不亂髮  
玉女梳頭是佛樣  
坦傘力○郎去急  
郎是入州郎入縣  
白涼扇  
得郎十已成郎○  
盤王雷箱十二面

### OX-Sin-3302

又到盤古詩  
不会話  
一段二段師人唱  
盤古聖王開天地  
志得山源向水口  
志得五谷奉神聖  
京定元年四月八  
改煥天堂向水口  
重有伏羲兩姊妹  
志有高机撒細布  
刘三志下千歌曲  
雷祖聖王志五谷  
竹王造火救百姓  
先志獯人志百姓  
唐王出世金銮殿  
魯班近人志今屋  
志得梅山学堂里  
又志官人在學界  
管下人民無千万  
雷傳世人行天下  
唐王出世金銮殿  
生下六男配六女  
分下五音供六邑君  
立有付靈龍城廟  
改煥君王在聖殿

盤王出世在福江  
庭前手卯十三双  
信王出世不遮漸  
路逢金骨拗遮蚕  
盤王相賭在江河  
盤王背上出紅羅  
龍兒花粉在江州  
一年四季出行遊  
聖女梳頭不亂糸  
隨着盤王不了時  
坦傘遊○郎去州  
縣門相○討風流  
番復兩邊都是花  
番復兩邊都是家  
初合琵琶十二名

手執銅鈴不会嘩  
弟三萬段妹○詩  
置立天地向山源  
又志江河無万湾  
管下人民無万千  
逢作聖王改煥天  
販了天下不有人  
吉為妻对万千年  
男帶頭巾女挿釵  
雷王種杵好遮陰  
管下人民無万千  
銅主造下好金錢  
先志獯人無万千  
官下人民無万千  
後來万歲志書堂  
讀書把笔字排行  
一管錢粮二管鄉  
聖王安落万年長  
管下人民無万千  
七千八万五千年  
分有六姓志獯人  
後來万歲轉婦天  
香烟立起聖王前  
獯人退下聖王前

入山格木哀出火  
寅卯二年天大焊  
獯人雷乱無粮吃  
十二姓獯人無計耐  
過了東京六十日  
無計舡中投○聖  
盤王聖帝開今口  
未經三日舡到岸  
志得田塘安落了  
主人有心答謝聖  
請得少娘賀神聖

### OX-Sin-3283

又到盤古歌  
盤古○立置天地  
置得男○女又小  
盤古出世是何日  
盤古出世是辰日  
盤古出世在西天  
两个金童玉女鬼  
身著羅裙十八副  
盤古着病是何日  
盤古着病是辰日  
盤古辰年辰月死  
己百貫錢請和尚  
三百貫錢請和尚  
何人担水婦洗面  
天妻担水婦洗面  
聞說今朝有狀請

### OX-Sin-3366

連州唐王聖帝行平十二遊師付靈五 娵聖帝福江四  
路五旗兵馬本祖家先  
連州唐王·行平 十二遊師·付靈五 娵·福江盤王·  
厨司五旗兵馬·陽州本祖家先

又是福江廟歌  
桃花謝李花開  
五 娵○飲婦位座  
再来念  
日頭出早郎来晏  
拋兵踏上福江廟

江河無水也無魚  
三年無米也無粮  
飲了百般無万千  
飄遊過海過東京  
愁々憶々在舡中  
五旗兵馬保人丁  
殺死犴頭後救生  
舡行到岸馬行鄉  
子孫答謝聖王恩  
答謝聖王父母恩  
主人謝望神恩

何羅世上置人民  
後生一分做○身  
盤古出世是何時  
盤古出世是辰時  
两个童在兩邊  
裙脚有條水衣花  
一條裙○九斤蘇  
盤古着病是何時  
盤古着病是時  
又到己年己月埋○  
己僧礼拜玉門開  
七僧礼拜玉門開  
何人裁剪作孝衣  
匠人裁剪作孝衣  
齊齊整了下壇前

一神在位二神来  
又請盤王下巷来  
白緋写書再請神  
馬尾過街說報人  
踏上福江廟上行

出世盤王先出世  
 盤王出世西天廟  
 出世盤王先出世  
 盤王出世福江廟  
 出世傘王先出世  
 傘王出世○依着  
 高樓望見紫微鏡  
 一嘯重在福江廟  
 來到壇前寬在位  
 也承執福江盤王聖帝、下馬到壇請出酒中斟獻、  
 書雷世、伏晉詩、銅鈴○○好請聖、香煙灣○八  
 廟堂、盤王聖帝排椅在兩個金童座兩行、家主嘯  
 ○還良愿、修路架橋執聖郎、十月正當還良愿、九  
 月担禾八大倉、陀婦家里無確踏、陀下江邊車確軛  
 雙○、江邊車確雙○軛、陀婦家里做酒釭、做酒五娵  
 會做酒、將來今夜獻福江、書雷世、○雷詩、獻  
 上福江盤王聖帝、盤古聖人、左邊金童、右邊玉女、  
 旗涼打扇、黃趙夫人、劉家劉天詩、陶家讀書安、  
 許愿童子、把愿判官、珍珠細筆、磨○二郎起立雙○、  
 一行聖衆、當來領、同來領過酒風情、吃了酒領了  
 情漿、答領落地保人丁合家、也福江盤王聖帝、領  
 情婦去、領馬婦安、伏婦聖席頭上、龍抬頭上、座  
 落羅帳圍抬、舍毛之○中寬○在位守唱歌堂  
 (以下略)

又是福江廟復曹  
 雷○復○成兩便  
 今夜自行栗子嶺  
 起計盤王先起較  
 種得縹麻兒孫緝  
 起計盤王先起較  
 黃龍又供五雷熟  
 起較盤王先起較  
 鼠王過海偷禾種  
 一嘯重在福江廟  
 來到壇前通萬福  
 一點明香臺上立、二點連盃抬上排：三點銀錢壁上  
 掛、四點牲頭復聖抬、五點麻糍抬上在、六點酒釭  
 地下安、七點紅羅補聖上、八點蓮花○聖前、今點  
 在點○、把火入房照細針、得細針○細線、針娘脚  
 細演○、也福江盤王聖帝、復曹下降鑿破盤延、對  
 廟靈師手拿銀梳細筋、銀筋細雙、點過四對四扛下  
 車銀錢、四封八串座位錢扛錢串、蓮花宝朶、龍鳳

花魚、鯉魚雙○、紅羅花帳、紅羅花錦、踏坭四脚  
 牲頭、肝心蘭黑、肝心乃肺、陰間差有能趕之人、  
 拋刀來割、開手來俵、塩來就醋、○來就塩、双牙  
 双齒當聶也、深○協入神心伏內、就領就退、伏婦  
 聖席頭、上寬○在位、守唱歌堂

OX-Sin-3361

連州唐王·行平十二遊師·<sup>福</sup>付靈五娵·<sup>伏</sup>付江盤王·  
 五其兵馬·宗祖家先

又接付江廟  
 臺花謝二花開  
 再來忿  
 日頭出早郎來晏  
 拋兵踏上付江廟  
 出世盤王先出世  
 盤王頭帶平天帽  
 出世盤王先出世  
 盤王出世付江廟  
 出世盤王先出世  
 盤王出世付江廟  
 出世信王先出世  
 信王出世無衣着  
 相刻盤王愛相刻  
 盤王座得三年半  
 玉女梳頭不亂禿  
 王女梳頭自伏樣  
 高樓望見紫微鏡  
 盤王年生一對女  
 臺嘯重在福江廟  
 來到茲前同万福  
 正話不來事不了  
 家主嘯了還良愿  
 我來便問金盞坐  
 座落○頭有米碗  
 臺神退位二神來  
 白縹寫書再請神  
 馬尾過街說報郎  
 踏上付江廟上行  
 盤王出○在伏江西天  
 帽帶修修照上江天  
 盤王出世在伏江西天  
 寧前手○十三双千  
 盤王出世在伏江西天  
 兩個金童在兩邊行  
 信王出世不有人外  
 路逢金骨把遮涼陰  
 釋茄相刻在江邊河  
 釋茄背上出紅連陵羅  
 聖女梳頭禿乱系  
 隨着盤王不了時借○○  
 龍兒化粉在江州村  
 一年四季出行遊村  
 二嘯落馬到茲前  
 得見付靈聖帝先在前  
 六○斝○爲子生孫  
 主人屋背月初團生元  
 問你金盞不金金  
 手把郎盃酒裡來

又伏福江廟伏曹  
 深々所○深々拜  
 抽手四行起眼看  
 雷々復々成兩便  
 系線秀鞋三重底  
 起己盤王先起己  
 苧麻緝細不成苧  
 深々礼拜入心連愁  
 重雷明月出山頭  
 手拿牙間在來求  
 踏到娘村脚便休  
 初發苧麻葉大花  
 蕉系績細變成羅

起已盤王先起已  
種得苧麻兒孫續  
起已盤王先起已  
聞得高枷織細布  
着苧盤王先着苧  
盤王着苧世也好  
盤古流傳有七格  
(以下略)  
嘉慶二十肆年己卯歲七月初九日戊戌抄流落三廟聖  
王書盤儒士完筆付趙元周子子永遠流傳

### OX-Sin-3303

…伏江盤王聖帝奏到付江大廟……  
…請上東方付江盤王聖帝南方西方北方北方中央五  
方盤王聖帝盤古聖人…請上界開天立地盤古大王東  
方南方西方北中央五方開天立地盤古大王…

### OX-Sin-3401

又到盤古歌  
盤古出世大家骨  
盤古置立置天地  
置得男多女人小  
○說今朝有狀請  
盤古着病是何日  
何人担水婦洗面○  
盤古着病是辰日  
孝子担水婦洗面  
盤古何○何月死  
已百貫錢請和尚  
盤古辰年辰月死  
三百貫錢請和尚  
盤古出世在西天  
手把鉄扇兩邊立  
兩個金童玉女鬼  
身着羅福裙十八福  
○說今朝有狀請  
三廟王・唐王・遊師・五嬭・盤王・五旗・家先

### OX-Sin-3399

當壇盤古聖王歌  
盤古出世大家骨  
龍衣包過正風流

盤古置立置天地  
置得男多女又少  
聞說今朝有狀請  
盤古着病是何日  
何人担水婦洗面  
盤古着病是辰日  
李子担水婦洗面  
盤古何人何月死  
已百貫錢請和尚  
盤古辰年辰月死  
三百貫錢請和尚  
盤古出世在西天  
手把鉄扇身邊立  
兩個金童玉女鬼  
身着羅裙十八副  
聞說今朝有伏請  
(中略)

當壇伏江盤王聖帝盤古聖人左邊金童右邊玉女旗涼  
打扇黃趙夫人盤王脚下許願童子把願判官珍珠細筆  
磨墨二郎……

以上の資料からも、異なる地域の資料間に共通する盤王伝承を見出すことができる。このことは盤王伝承の普遍性を示すといえる。祭祀儀礼で使用されるテキストであると考えられるので、儀礼の実施に必要な共通する知識がヤオ族に広く伝承されていることも示している。盤王への祭祀の契約と履行という主題は、藍山県の還家愿儀礼と同類の儀礼を伝承するヤオ族全体に共通する主題といっても過言ではないと考える。

## 引用文献

- 神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科  
2011 神奈川大学歴史民俗調査報告第12集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告』I 神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科  
2012 神奈川大学歴史民俗調査報告第14集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告』II 神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科  
竹村卓二  
1981 『ヤオ族の歴史と文化』弘文堂  
張勁松  
2002 『藍山県瑶族伝統文化田野調査』岳麓書社



廣田律子

- 2010a 「文献に見る盤王伝承」『瑶族文化研究所通  
訊』第2号 ヤオ族文化研究所 pp.51-57
- 2010b 「盤王伝承に関する研究」『ヤオ族伝統文献研  
究国際シンポジウム予稿集』ヤオ族文化研究所  
pp.77-90
- 2011a 『中国民間祭祀芸能の研究』風響社
- 2011b 「「盤王大歌」一旅する祖先一」『万葉古  
代学研究所年報』第9号 万葉古代学研究所  
pp.167-216
- 2011c 「資料紹介 文献に見る盤王伝承」『瑶族文化  
研究所通訊』第3号 ヤオ族文化研究所 pp.61-74
- 2012 「ヤオ族歌謡資源与創意一盤王歌を中心とし  
て一」『第二届国际瑶族传统文化研讨会  
一资源与创意一会议论文集』ヤオ族文化研究所  
pp.251-278
- 2013a 「祭祀儀礼に見る旅一中国湖南省藍山県ヤオ族  
の通過儀礼を事例として一」『旅のはじまりと  
文化の生成』大学教育出版 pp.210-244
- 2013b 「構成要素から見るヤオ族の儀礼知識一湖南省  
藍山県過山系ヤオ族の度戒儀礼・還家愿儀礼を  
事例として一」『國學院中國學會報』第58輯  
國學院大學中國學會 pp.1-25

松本浩一

- 2011 「度戒儀礼に見える神々：呉越地方・台湾の民  
間宗教者の儀礼と比較して」『瑶族文化研究所  
通訊』第3号 ヤオ族文化研究所 pp.24-34

丸山宏

- 2010 「湖南省藍山県ヤオ族伝統文化の諸相一馮榮軍  
氏からの聞き取り内容一」『瑶族文化研究所通  
訊』第2号 ヤオ族文化研究所 pp.21-22
- 2011 「中国湖南省藍山県ヤオ族の度戒儀礼文書に関  
する若干の考察一男人用平度陰陽抛を中心に  
一」『知のユーラシア』明治書院 pp.400-427

ヤオ族文化研究所

- 2009 『瑶族文化研究所通訊』第1号 ヤオ族文化研  
究所
- 2010a 『瑶族文化研究所通訊』第2号 ヤオ族文化研  
究所
- 2010b 『ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム予稿  
集』ヤオ族文化研究所
- 2011 『瑶族文化研究所通訊』第3号 ヤオ族文化研  
究所
- 2012 『第二届国际瑶族传统文化研讨会  
一资源与创意一会议论文集』ヤオ族文化研究所

吉野晃

- 2010 「タイ北部におけるユーミエン（ヤオ）の儀礼  
体系と文化復興運動」『東アジアにおける宗教

文化の再構築』風響社

- 2011 「〈掛三台燈〉の構造と変差：タイ、ラオス、  
中国湖南省藍山県のユーミエンにおける〈掛  
燈〉の比較研究」『瑶族文化研究所通訊』第3  
号 ヤオ族文化研究所 pp.35-40

李祥紅等

- 2010 『湖南瑶族奏鑼田野調査』岳麓書社 p.77

# 送船儀礼の比較研究

## —年中行事の送船と度戒儀礼の送船—

神奈川大学理学部非常勤講師 市立市川歴史博物館学芸員 ヤオ族文化研究所研究協力者  
三村宜敬

### はじめに

本稿で取り上げる送船儀礼は2012年3月29日(旧暦3月8日)に湖南省藍山県荊竹村で除災招福のために行なわれた儀礼である。この儀礼では2名の宗教職能者が儀礼を取り仕切り、一人は村の各家を回って儀礼を行ない、もう一人の宗教職能者は送船儀礼の準備が行なわれた六郎廟での儀礼のほかに、荊竹村の土地公への祭祀を行っていた。

この送船儀礼はかつて四季に合わせて4回行なわれていたそうだが、現在では旧暦3月8日にのみ行なわれている。この送船儀礼は年中行事として行なわれているが、藍山県の過山系ヤオ族が宗教職能者として最高位を得るために行なう度戒儀礼を締め括るために行なわれる儀礼も「送船」であることを挙げておきたい。さらにこの年中行事の送船儀礼はヤオ族が日常的に行なう治病儀礼であるところの「架橋儀礼」にも通じる要素を持っていることを指摘できる。そのため本稿では、まず2012年3月29日(旧暦3月8日)に行なわれた年中行事の送船儀礼の内容を分析し、その目的と意義を明らかにした上で2008年12月13日(旧暦12月19日)の度戒儀礼の最後に行なわれた送船について比較を行ない、なぜイニシエーションの中に年中行事で行なわれる儀礼と酷似している送船があり、それがどのような意義を持っているのかについて明らかにしたい。その過程の中で除災招福を目的として行なわれる送船儀礼と日常的に行なわれている治病儀礼である架橋儀礼とにどのような共通する点が見られるのかについて考察を行ない、藍山県の過山系ヤオ族にとって送船儀礼とはどのような意義を持っているのかについて明らかにしたいと考える。

### 1. 旧暦3月8日の送船儀礼(年中行事の送船儀礼)

この送船儀礼は2012年3月29日(旧暦3月8日)に湖南省藍山県荊竹村の六郎廟にて行なわれた。荊竹村は寒鶏沖組・荊竹坪組・五仔龍組・上桐古坪組・下桐古坪・鶏仔沖組の6組で構成されており、全67戸310人が居住している。送船儀礼は荊竹村の荊竹坪組19戸、寒鶏沖組15戸の住人のうち31戸が中心となって行なわれた。この儀礼を取り仕切ったのは趙法明と盤法旗の2名の宗教職能者であり、村長の趙Gは儀礼全体の責任者を務め、参加者に振舞われる料理や供物の調理や儀礼に用いられる香籠と龍船の製作は荊竹村の荊竹坪組の人が担当していた〔三村等 2012: p.224〕。

儀礼の準備段階では、送船儀礼を行なう荊竹坪組・寒鶏沖組に属する家の代表者の名前を木の板と黄色い紙に記入し、名簿としていた。ここで作成された木製の名簿には「法○」といったヤオ族の男性が成人儀礼である「掛灯」を経ることで宗教職能者として得られる法名が記されているものと、未だ受礼していないと考えられる一般的な漢語の名前が記された部分もある(写真1・2)。この黄色い紙の名簿は六郎廟において行なわれる最初の儀礼の際に宗教職能者によって唱えごとの描かれたテキストと共に読み上げられており、家々を巡る儀礼の際にも宗教職能者によって読み上げ

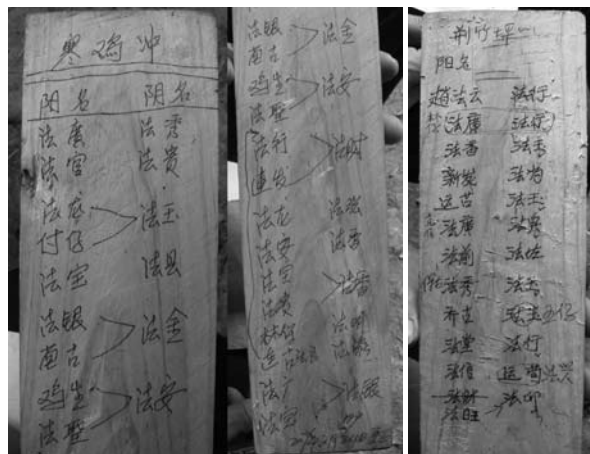


写真1: 寒鶏沖組の名簿  
(右: 上部) (左: 下部)

写真2:  
荊竹坪組の名簿

られていた。

## 2. 香龍、龍船の製作

香龍と龍船は送船儀礼において宗教職能者と共に村の家を巡る儀礼用具である。これらは藁を編んで龍を形作っており、製作は荊竹村の荊竹組が担当し、六郎廟にて製作された〔三村等 2012 : p.224〕。

まず、香龍は二人組で藁を編み、龍の頸の部分となる部分を製作する。そして香龍の胴体部は、藁の中に草を詰め円柱状のものに柄を取り付ける。この香龍は頭部から尾部まで五つの部分に分けられる。

龍船は、家を巡る儀礼の際に紙銭を船に入れるため、船体にあたる部分は籠のような構造を有している。製作は龍船の底部を竹ヒゴで楕円形に編み、その縁へ同じく竹ヒゴで編んだ側部にあたる部分を取り付ける。ここへ香龍と同じ方法で作成された小さな龍頭と尾が備え付けられた。こうして龍船の形が出来上がってくると、担い棒となる竹竿が取り付けられる。そしてこの担い棒の片方には家々から集められるカマドの灰を入れるためのバケツが取り付けられた。龍船製作の仕上げに、竹ヒゴを船の上部ドーム状になるように巡らせ、その上に白い紙に鱗模様を描いたものを船体に被せ固定する。この内部には、板切れで作られたと見られる簡素な箱が入れられた。これには家々から受け取る包み（トウモロコシ殻・コウリヤン殻・〔米+産〕子殻・米殻・木炭）を入れる（写真3）〔廣田2012〕。この箱の周囲には、趙法明が儀礼を行なっている間に参加者によって紙銭が敷き詰められていた。

龍船の仕上げは香龍と同じく棕櫚の葉を細く切ったものをヒゲとして、頭部と尾部の固定と線香と蠟燭を立てるための竹筒が取り付けられていた。その後龍船



写真3：龍船の内部に入れられる箱 撮影：譚静

の頸と尾には白紙に人物像を描いたものを巻きつけ、趙法明の勅変儀礼が行なわれた。

## 3. 六郎廟外での儀礼—趙法明

六郎廟外で儀礼が行なわれるにあたり、廟の正面に供物台が用意された。その上には酒杯が5、水杯1、豚の脂身が入った碗、ビニール袋に入った米、そして



写真4：六郎廟前で行なわれる儀礼

線香と蠟燭が供えられる。趙法明は卦具を鳴らし、礼拝を行なった後、テキストを見ることなく唱えごとを始めた（写真4）。

その後に再び卦具を鳴らすと、趙法明は携えていた『送瘟書乙本』の「送水用」の箇所を唱えた。その箇所は以下の如くである。

送水用

春季春瘟刘文连 夏季夏瘟張元白  
 秋季秋瘟鍾世貴 冬季冬瘟使文年 各  
 人奏到天底行遊殿上四角門樓衛  
 立春々分神立夏々至神立秋々至神立冬  
 冬至神春季春瘟夏季夏瘟秋季秋  
 瘟冬季冬瘟十二瘟王十留瘟器各人奏到  
 瘟王殿上  
 龍公龍母龍王太子五海龍王各人奏到五海殿  
 上出世廟官  
 大位行瘟五方五位行瘟各人奏到急行礼内禁坛殿  
 小位行瘟五方五位行瘟各人奏到湯郎李白县  
 天車地車陰車陽車各人到天下東行礼内木馬殿上  
 遊天遊地姑遊天七八娘猛潼仙姑魔黒仙娘十二梅花  
 五  
 行罡 五姊妹九便十化之人各人奏到天下行遊  
 四川餓梅山娘々殿上  
 不怪天光婆不怪地光婆吃沙吃血娘々十一仙姑十二

仙  
娘各人奏到青雲白雲脚下湯郎州耍女县  
樓殿上  
利血高血三娘紅面黒面將軍各人奏到廣西省  
蕉林脚下  
天火星地火星大位火星小位火敗担火娘々把  
火十郎犯火娘々各人奏到天堂大庙火星火坛殿上  
東斗灾央禍央各人奏到廣西都灾壺殿上  
青蛇白蛇貞（精）騰貞樹貞古木妖貞鷄婆鴨婆  
貞各人奏到急江省白急殿上  
人瘟猪瘟鷄瘟苟瘟豆瘟乙年四季 瘟使者行  
病仙人王各人奏到三十六金井里内禁坛殿上  
遊山五道高楼五傷西鵝大将金罌大帝左女  
过住神通各人奏到  
送水起頭用初不入話以后水边化缸可用  
速告三生我重神明 大王搞过年々歳々々々年々  
搞过△年△月△日歳以来請ト十二瘟王十六瘟〔さ  
んずい+器〕各  
人奏到底行遊殿上四角門樓街瘟王殿上  
五海龍王奏到五海殿上 大位行瘟奏到急行礼内  
小位行瘟奏到湯郎州口〔文+小〕白县 天車地車  
奏天底車行  
里内木馬殿上遊天遊地姑 十二梅花五行罌五姉  
妹奏天下行遊殿四川餓梅山 不怪天光婆奏  
青雲白雲脚下十二仙姑奏湯郎州耍女县  
利血三娘奏廣西都蕉林脚下 担火娘娘把火十郎  
奏燒監州燒州县火壺殿上 一百廿四位古木妖貞  
奏急江省白急殿上 人瘟猪瘟奏三十六金  
井礼内高楼五傷遊三五道奏四角金樓大  
殿 天帥地帥人帥鬼帥一百廿四杀廿四帥奏  
三十三天雲齊殿上出世庙宮一百二四位傷神  
奏乙百廿四方位張缸公季缸婆奏缸頭缸尾

【翻 訳 文】

送水用  
春季春瘟の刘文连 夏季夏瘟の張元白  
秋季秋瘟の鍾世貴 冬季冬瘟の使文年  
各人奏するに天庭<sup>(1)</sup>に到り殿上 四角門樓街に  
行きて遊ぶ  
立春・春分の神 立夏・夏至の神 立秋・秋分の  
神  
立冬・冬至の神 春季春瘟、夏季夏瘟、秋季秋

(1) 底を庭と改めた

瘟、冬季冬瘟、十二瘟王、十六<sup>(2)</sup> 瘟器の各人  
瘟王殿上に奏し到る  
龍公 龍母 龍王太子 五海龍王 各人五海殿上  
に奏し到る  
出世廟官は  
大位行瘟は、五方五位の瘟を行なう 各人裡<sup>(3)</sup>  
内に急ぎ行き禁坛殿に奏し到る  
小位行瘟は、五方五位の瘟を行なう、各人湯郎州  
孝白县に奏し到る  
天車地車陰車陽車 各人 天下車は裡内の木馬殿  
上に到る  
遊天遊地姑 遊天七八娘 猛撞仙姑 魔黒仙娘  
十二梅花  
五行罌 五姉妹 九便十化之人 各人奏するに天  
下に奏し到り  
四川峨嵋山<sup>(4)</sup>の娘々殿上に行遊する  
不怪天光婆 不怪地光婆 吃沙吃血娘々 十一仙  
姑 十二仙  
娘 各人青雲白雲脚下の湯郎州耍女县  
耍樓殿上に奏し到る  
利血高血三娘 紅面黒面將軍 各人廣西省  
蕉林脚下に奏し到る  
天火星 地火星 大位火星 小位火灰 担火娘々  
把火十郎 犯火娘々 各人天堂大庙火星火坛殿上  
に奏し到る  
東斗 灾央 禍央 各人廣西省灾壺殿上に奏し到  
る  
青蛇 白蛇 精騰貞樹貞 古木妖貞 鷄婆鴨婆貞  
各人急ぎ浙江<sup>(5)</sup>省白急殿上に奏し到る  
人瘟、猪瘟、鷄瘟、苟瘟<sup>(6)</sup>、豆瘟、乙年四季行  
瘟使者  
病仙王 各人三十六金井裡<sup>(7)</sup>内禁坛殿上に奏し  
到る  
遊山五道 高楼五傷 西鵝大将 金罌大帝 左右  
过住神通 各人奏し到る  
送水 初めに用いる初めに話を入れず 以後水辺

(2) 留と同音の六と改めた

(3) 礼と同音の裡と改めた

(4) 餓梅山を峨嵋山と改めた

(5) 江省とは浙江省のことか

(6) 苗族では子供の病氣としてむずがる、食べないことを「苟瘟」という

(7) 礼と同音の裡と改めた

にて船を化すに用いる可し  
 速かに三生に告ぐ 我は神明を重んじ、大王は  
 年々歳々年々行なっていた  
 行なったのに△年△月△日歳以来 十二瘟王  
 十六瘟〔さんずい+器〕を請う  
 各人奏するに天庭の殿上四角門楼街に行遊し瘟王  
 殿上に奏し到る  
 五海龍王、五海殿上に奏し到る 大位行瘟奏し到  
 り 裡内急ぎ行く  
 小位行瘟は湯郎州口〔文+小〕白县に奏し到る  
 天車地車 天庭車に奏し  
 裡内に奏し木馬殿上に行く 遊天遊地姑 十二梅  
 花 五行罡 五姉妹  
 天下に奏し 殿四川餓梅山に行きて遊ぶ 不怪天  
 光婆奏するに  
 青雲白雲脚下の 十二仙姑 湯郎州要女县に奏す  
 利血三娘 廣西都蕉林の脚下に奏する 担火娘  
 娘 把火十郎  
 燒監州燒州县火壺殿上に奏する 一百廿四位古木  
 妖貞  
 急ぎ浙江省白急殿上に奏す 人瘟猪瘟 三十六  
 禽<sup>(8)</sup>に奏する  
 井礼内高樓 五傷 三五道に遊ぶ 四角金樓大  
 殿に奏し 天帥地帥人帥鬼帥一百廿四 廿四帥を  
 殺す  
 三十三天雲齊殿上に奏する出世廟宮 一百二四位  
 の傷神は  
 乙百廿四方位に奏す 張缸公 季缸婆 缸头缸尾  
 に奏す  
 また勅変船に用いる字令

このテキストの読み上げが2度行なわれると、趙法明は唱えごとを行ないながら、供物台の酒杯へ献酒を行なう。この献酒は趙法明の向って右側に置かれた三つのみに右から左へと注がれ、再び右へ戻るといった動作で行なわれた。さらには荊竹坪組・寒鷄冲組の参加者の法名が書かれた紙の名簿を読み上げつつ酒を捧げるが、この時は唱えごとの書かれたテキストを用いていない。そして卦具による占いを行なった後に、未だに献酒のされていない左側の二つの杯に酒を注ぐ。この時はこの2杯に対してのみであり、先に酒を注いでいた3杯には何も行なわれなかった。

(8) 金を禽と改めた

儀礼が行なわれている最中におもむろに銅鑼やシンの音が鳴り始める。この頃から趙法明は祭壇に並べられている酒杯に対して左から右、右から左へと酒を注いでいた。そして卦具による占いを行ない、良い卦が出ると再び左側から献酒を行なうことで献酒を終えた。

次に趙は紙銭を手に取り、先ほど唱えた『送瘟書乙本』の「送水用」のページを唱えつつ紙銭を地面へ置きはじめた。

この頃には儀礼と同時進行に行なわれていた龍船の製作も終わり、香龍と一緒に趙が儀礼を行なっている供物台の前へ運ばれる。そこでは龍船の最後の仕上げとして船の内部に家々から受け取る包みを入れるための木箱を入れ、その上に龍の鱗を描いた紙が貼られた。すると趙は右手に剣、左手に水の入った碗を持ち、罡歩(マジカルなステップ)を行なった後に碗の中の水へ剣で符を描く勅水を行ない、『送瘟書乙本』の「又唱造缸」を船の前で唱え始める。勅変の際に法明が読み上げたテキストの内容は以下の如くである。

又唱造缸

告缸便问缸出世	此缸出世有根源
借问单初何人告	何人告起送何瘟
此缸出世有出世	此缸出世有根源
此有鲁班多騎口	魯班告起行送瘟
何岸山头有条竹	何人騎馬去斬归
告起何缸将何用	将来今日送何瘟
对岸山头有條竹	五郎騎馬去斬归
告起龍缸将来用	将来今日送行瘟
木甘了 木甘了	戊午二年木正干
寅子二年倒條木	又請魯班来豆缸
去到南安請木匠	請得木匠定魯班
上头有個盤脚坐	下头有個面朝天
你也且 我也且	木片分々落边两
戒得大析相缸脚	界得小析相缸边
大析了了四千万	小析相了四千万
告起缸头高万丈	告起缸尾到何边
缸头又把鉄丁々过脚	又把鉄丁々缸边
銅丁了了四万年	鉄丁了了四千万
又把石炭批过脚	又把桐油々过边
石炭批了四千万	桐油了了四万斤
缸正了 缸正了	十三条竹誠缸蓬
誠起缸蓬遮小雨	便遮小雨便遮風

稱舩了 稱舩了 手把竹搞稱过州  
 一標稱到東海岸 二稱々到海龍門  
 鳥龜得見走上岸 [虫偏+罗] 蛸得見関了門  
 河泊水官得見呵々笑出世未曾見大舩  
 家主今日将来用 将来今日送行瘟  
 天瘟地瘟都送了 家々門下大何口  
 吾奉太上老君急令勅

【翻訳文】

又唱造舩  
 船を造る<sup>(9)</sup> 便 船が世に出ることを問う この船が世に出るには根源がある  
 少し尋ねる初め何れの人が造るのか 何れの人が船を造り初め何れの瘟を送ったのか  
 この船が世に出る 出るあり この船が世に出るには根源がある  
 この船には魯班<sup>(10)</sup> 居て技術に秀でている 魯班が(船を)造りはじめに送瘟を行なう  
 どこかの岸の山頂に条竹あり 何れの人が騎馬で斬って帰る  
 何かの船を造り何に用いるのか 何の瘟を送るのか  
 対岸の山頂に篠竹がある 五は郎騎馬にて斬って帰る  
 龍船を造り用いる 将に今日来て行瘟を送る  
 木甘了 木甘了 戊午二年木を求(迂)める 寅子二年に條木を倒す また魯班に請い[門+斗] 船で来る  
 南安に到り木匠を請う 木匠を魯班と定めて請う  
 上にいる一人(個)は胡坐で座り 下にいる個は天に向いて座る  
 你也且 我也且 木片が粉々と両辺に落ちる 戒を得る大きく切ったものは船の底 界を得る小さく切ったものは舩の辺となる  
 大きな木片は■千万 小さな木片は■千万 はじめに造る船頭の高さは万丈で はじめに造る船尾の何れ辺に到るのか  
 船頭はまた把み鉄を打ち打ち脚を渡す また鉄を把み船縁を打つ打つ  
 銅を打ち打ちながら■万年 鉄を打ち打ちなが

ら■万年  
 また石炭をつかみ底を削る また桐油を把み側面に塗る  
 石炭を塗ること■万年 桐油塗ること■万年  
 船が完成した 船が完成した  
 十三条の竹で船蓬を造った  
 ■■船蓬は小雨を遮り さらに小雨を遮り風を遮るのだ  
 船を漕ぐ 船を漕ぐ 手に竹竿 篙を掴み川をゆく  
 一つ漕ぐと東海岸に到る 二つ漕ぐと海龍門に到る  
 黒い亀が岸を歩くのを見える 田螺が門をくぐったのが見える  
 河泊水官が呵々と笑うを見る 世に出でし未曾の大船を見る  
 家主今日将に用い来る 将に今日行瘟を送り来る  
 天瘟地瘟を都に送る 家々の門下に大何諾  
 吾奉太上老君急令勅

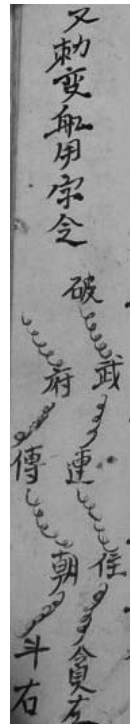


写真5...テキストの勅変舩に用いる部分

この「又唱造舩」を唱えながら龍船に対して符を描いていく。さらに龍船の紙に描かれた鱗の箇所には、「又勅變舩用字令」の箇所(写真5)を見つつ符を描き、さらに龍船の向って左側、さらに右側へと符を描いている(写真6)。この符を描く一連の動作が終ると卦具を取り出して、勅変儀礼が完了したかを占うのである。そして良い卦が出ると、法明は龍船の尾部に付けられた人物が描かれた紙と、同じく船の先頭の首に付



写真6：龍船左側への勅変 撮影：廣田律子

(9) テキストの題名に「造舩」とあるため「造」と改めた

(10) 大工の神。春秋時代に実在したと思われる名匠



写真7：手訣

けられている紙<sup>(11)</sup> に対して勅変を行なう。法明はここで罡歩をし、火のついた蠟燭で人物の絵に対して勅変を行なうことで、龍船に対しての勅変儀礼が終わったのである。

さらに儀礼に用いられる用具である香龍についても、法明が勅変を行なっている。これも龍船の際に行なったものと同じように、剣と水の入った碗を持ち、香龍へ符を描いていた。この時は龍船の時に見られた火のついた蠟燭による勅変は行なわれていない。

龍船と香龍への勅変儀礼が終ると、法明は再び祭壇の前に立つ。そこで行なわれたのは、右手に剣を持ち輪を描くような動作から、罡歩そして手訣（写真7）である。さらには剣を右、左と持ち替えて片手をそえるような動作の後に卦具による占いを行ない、参加者の名簿を読み上げる。これが終ると紙銭を取り出し、円柱状に巻きつつ唱えごとを行なう。さらに卦具による占いの後に、この紙銭を巻いたものを「送水用」の項を唱えながら、もう一つ作るのである。そして、出来上がった紙銭の筒は龍船の中へ入れられた。そして儀礼は次の段階へと進むのである。

(11) 勅変を行なっている段階では、準備が遅れていたのか龍船の頸の部分には紙は付けられておらず、趙法明が人物の描かれている紙が付けられていないことを指摘していた。



写真8：六郎廟内での儀礼 撮影：廣田律子

#### 4. 六郎廟内での儀礼—盤法旗

趙法明が六郎廟の正面で儀礼を行なっている最中に、もう一人の宗教職能者である盤法旗が廟内において儀礼を行なっていた（写真8）。そこで行なわれた儀礼は、特に目立った動作がないものであったが、これまでの過山系のヤオ族が行なう儀礼調査でも時間短縮などの目的から、別の場所で同時に別の儀礼が行なわれていた。

廟内に安置されている六郎神とされる石の前には酒杯が五つ、水杯が一つ置かれているのみで、線香と蠟燭が供えてある。法旗は廟の外で趙法明と同時進行で、唱えごと、卦具による占い、酒杯への献酒、紙銭を積み上がりのみで燃やさない。この儀礼ではテキストや作成された名簿は用いていない。

#### 5. 家々における儀礼

六郎廟において趙法明と盤法旗が儀礼を終えた後、法明が香龍の頭部を、その次を法旗が、その次から尻尾までを参加者が持ち、先頭が龍を上下左右に振り、その後ろに続く人たちも法明の動きに合わせて龍を舞わせ、六郎廟を出入りするのである。

六郎廟において、香龍の舞いが終わると、法明と法旗が龍の頭部を参加者に手渡す。そして六郎廟の西側



写真9：移動する一行



写真 10：香龍の線香を家の香炉に挿す

にある霊官廟脇の山道を楽隊が先頭となり、香龍、龍船の順番で山道を登り家々を巡り瘟を集めるのである。

山道を登り自動車が通行できる道に至ると楽隊はシンバルやチャルメラ、ドラを響かせ、村の西端にある1軒目の家 Z子龍の家へと移動した(写真9)。

この家へ到着すると、玄関より入って正面に位置する祖先壇へ各人が行進をしながら礼を行なう。ここで香龍の頭部が祖先壇の前へ来ると持ち手は、頭部に挿されている線香1本を香炉に挿し礼拝をする(写真10)。その後ろへ続いている持ち手は祖先壇への礼拝のみである。

この屋内での楽隊と香龍の行進の際、龍船は庭先に置かれており、屋内に入ることはない。香龍の礼拝が終わると、家の主人が庁堂の正面の三廟大王を祀るとされる壁中央部下、祖先の祭壇の下と庭先の龍船の側で紙銭を燃やす〔三村等 2012：p.224〕。

法旗がこの西の家へ到着すると、右手に剣、左手に名簿と紙銭を持ち、玄関先で唱えごとを始める。

一个是全家魂魄家先保佑

一つは家の魂魄先祖の加護

一个是灾焼天烟一年四季瘟神

一つは災難若死に火事、一年四季の瘟神

こうした家の除災招福を願う内容の文言を唱えた後



写真 11：龍船の前で儀礼を行なう盤法旗

に卦具による占いを行ない、紙銭を小さく丸める。この時に紙銭の包みを自身の体の周囲を回し、さらに紙銭で手招くような動作を行なっている。

この紙銭の一つは家人に渡され、家族全員の魂魄を祖先が守ってくれるように祖先の祭壇に置かれる。もう一つは法旗の唱えごとと共に龍船へ入れ、火災が起らないようにまた病気がはやらないようにと龍船に入れられていた(写真11)。法旗が玄関先で儀礼を行なっている際、この家の家人は穀物の殻と木炭を入れた包みを龍船に入れ、さらに龍船と共に運ばれるバケツに炭が混じったカマドの灰とカマドに掛けられていた鍋の水を入れ、香龍を運ぶ人に線香を渡して龍の胴体に挿してもらう〔三村等 2012：p.224〕。これらには個々の象徴する意味があり、水は天瘟、地瘟を意味し、灰は災殃、火殃といった災禍、木炭は火星、天火星、地火星、土火星を象徴しているという。

龍船へ紙銭が入れ終わると法旗は、玄関の戸を閉めさせそこへ符(魁字)を描く。これによって1軒の儀礼が終了し、楽隊の奏でる音楽を先頭に龍と船は次の家へと向かう。これが1軒の家における儀礼の進行である。

その後、法旗は2軒目のZ子華、子華の隣に位置するZ天友、さらにその隣のZ天星の家で同様の過程で儀礼を行なっていた。

2軒目に儀礼が行なわれた家の主であるZ子華は荊竹村の書記を務めており、さらに2008年に行なわれた度戒儀礼では第六会首として受礼している。こうした度戒儀礼に関係した人的関係について調査を行なった泉水英計によると、Z子華は2008年の折に補掛三灯を受礼し、法官との法名を得ている〔泉水2010：p.40〕。この法名を儀礼の準備段階で作成された名簿を探すと寒鷄沖組の上から2番目に見ることができる(写真1：右)。

儀礼中に法旗が行なう所作の中に若干ではあるが違いが見られた。その所作は1枚目の紙銭を丸めた後、法旗が自身の体の周囲を回し、さらに紙銭で手招くような動作を行なっていた。この所作については、病治しの儀礼として行なわれる「架橋儀礼」においても宗教職能者が同様の行為を行なっているため、この所作の意味を調査することで送船儀礼と架橋儀礼での共通点や意義を明らかにできる。





写真 12：荊竹の橋において行なわれる儀礼

## 6. 送船を締めくくる儀礼

送船儀礼は、荊竹の橋の袂において最後の儀礼が行なわれる。橋の下では川の流れの上に木を渡し、焚き上げる木等が積み上げられていた。その側で法明は五つの酒杯、水杯1、豚の脂身が入った碗に線香を立て、ビニール袋に入った米を置いた後に唱えごとを始める。法明が唱えごとを行ない、献酒を行なっていると積み上げられた木々へ参加者によって火がかけられる。その後、山間の道より楽隊・香龍・龍船が現れ、橋を渡りきると、再び香龍の舞が行なわれた後に香龍は炎の中に投げ込まれた（写真 12）。それに続いて犠牲の鶏の血を龍船と法明が積んでいた紙銭の上へ撒いた後に龍船は炎の中へ投げられた。家々から集められた灰も川へ流されたようである。法明はこの間に名簿を見ながら紙銭を積みつつ唱えごとを続けていた。

ここで、法明の前にある蠟燭のほかに2本の蠟燭が少し離れた所に用意される。そして鶏の血が撒かれ紙銭は、犠牲や蠟燭を用意した人物の手によって炎へ投げられた。

法明は唱えごととト具による占いを行なった後、少量の米を摘んで2枚の紙銭で包み、小さく折り畳み、占いをした後、この包みに対して手訣を施した。そしてこの包みは参加者の一人に手渡された。さらに同じ



写真 13：儀礼を行なう法明（左）と法旗（右）

包みを作り同じ動作を施すと別の人物へ渡したが、計3回行ない3人の人物に渡していた。これらの包みは子どものためにお守りとされたものである。これを作る際にも法明は自身の体の周囲を回し、紙銭で手招くような動作を行っていた。

その後、法旗が法明の所へ行き、二人で儀礼を行なう形となる（写真 13）。法明は唱えごとを行ない、法旗は杯への献酒の後、積んである紙銭に火を着ける。法明は唱えごとを行なうのみだが、法旗は唱えごとをしつつ紙銭を裂き加えて燃やした。以上の過程を経て送船儀礼は終了するのである。

## 7. 架橋儀礼との関連性小考

ヤオ族文化研究所が調査を行なった湘藍村の過山系ヤオ族の儀礼調査には治病儀礼の調査も含まれている。2010年に行なわれたこの治病儀礼では、対象となる者は宗教職能者が儀礼を行なった場所には居らず、宗教職能者と助手が山中にて儀礼を行なっている。さらには、この2010年のヤオ族文化研究所の現地調査で撮影された動画資料では、儀礼を行なっている宗教職能者が儀礼の際に唱える内容が書かれたテキストを用いてはいない。それはこの儀礼に必要なテキストの内容を暗記しているからであり、裏返せばそれだけ頻繁に行なっている儀礼であるとも解釈できる。

架橋儀礼の概要を知るために本稿では、趙金仔「ヤオ族儀礼の罡歩・手訣・符」に掲載された廣田律子作成の「2010年5月 架橋儀礼（渡橋儀礼）程序」を参考にし、この儀礼においてヤオ族の宗教職能者がどういった神を招請して儀礼を行なっているのかについて抜粋する。架橋儀礼で招請されている神々の名は

六害星君・十保星君・太陰太陽星君・接命仙人・買魂説命星君・本命星君・把界地主・橋頭土地・橋公橋母・土地公婆・十二星君・地星君・水星君・天星君・貪狼星君・下右星君（度戒していない人）・上右星君（度戒している人）・廉真（貞）星君・巨門星君・祿存星君・文武星君・破群（軍）星君・本命星君・波浪星君・渡災渡難星君・遊血盆星君・解災解難星君・橋梁星君・橋梁土地・護命神仙・接命神仙・本坊土地・本部廟王・攔路大王・挑災挑難星君・滅災滅難星君・砍樹童子・修路仙人〔趙2010：p.86〕

となっている。ここで招請されている神々のほとんどが「○○星君」といった星の神々の名であり、貪狼・廉貞・巨門・禄存・文武（文曲と武曲のことか）・破群（軍）といった北斗七星の星々までも儀礼を行なう場に招いている。さらにヤオ族の宗教職能者が所持している曆書や、度戒儀礼の「掛三灯」「掛十二盞大羅明月灯」の前に行なわれる重要な儀礼であるところの「解厄」において唱えられるテキストの内容にもある保星・太陰・太陽といったものも挙がっている〔三村 2011:pp.99-101〕。また渡災渡難星君・遊血盆星君・解災解難星君・橋梁星君・挑災挑難星君・滅災滅難星君などの星の神々も見られ、解災解難星君・滅災滅難星君といった、儀礼の対象者から災いや難を解き、減らす役割を持つと考えられる神々が儀礼の場に招かれている。さらには買魂説命星君といった神は、その名が示す通り「魂を買う」という役目を持った神なのであろうか。バイエルン州立図書館所蔵『招魂書』の分析を行なった浅野春二によると

招魂儀礼は病気や災難に見舞われたときに行われるものであり、身体から遊離した靈魂を呼び起こすことで、病気を治し、災難から逃れて、正常な状態に戻そうとする〔浅野 2011:p.103〕

とあり、『招魂書』の中に銭によって魂を買い戻す方法が記載されているとあるため、買魂説命星君は、遊離した魂を買い戻すことができる神であると推定される。こうした星の神々以外では把界地主・橋頭土地・橋公橋母・土地公婆・橋梁土地・護命神仙・接命神仙・本坊土地・本部廟王・欄路大王・砍樹童子・修路仙人といった橋や土地、さらには橋の神、仙人などが招請されている。

さらにこの架橋儀礼では、儀礼を行なう宗教職能者の師匠の名前が唱えられており、師匠の霊も招請し、儀礼の補助をしてもらっている。

この儀礼では宗教職能者の趙が7粒の米を紙銭に入れ、三魂七魄が戻って来るという内容を3回念誦し、東西南北・山・水辺・外地へ行ってしまった魂が帰るようにと手招きをしつつ念誦する。この手招きは魂が戻って来るようにとの意であるという〔趙 2010:p.86〕。こうした手招きのような動作は、送船儀礼でも宗教職能者の法旗が各家で紙銭を巻く際と趙法明が子供のお守りとして紙銭の包みを作っていた際にも同じ動作を行なっている。

架橋儀礼と送船儀礼において招請された神々とは共通するものは見られない。架橋儀礼ではさまざまな星、土地や橋の神々が招かれているが、送船儀礼の際に唱えられたテキスト「送水用」の中に見られる四季の瘟神や天火星地火星のような名称は見られない。この比較では、ヤオ族が儀礼を行なう際に招請する神々は、行なう儀礼や祈願の内容に適している神々がテキストの段階で決まっており、それを招き儀礼を行なっていることが指摘できる。

## 8. 度戒儀礼における送船

度戒儀礼はヤオ族の男性が宗教職能者として最高位を獲得するために行なわれる最大規模の儀礼である。2008年11月26日より12月10日まで行なわれた度戒儀礼は藍山県湘藍村で実施された。度戒儀礼では最高の法術である開天門の伝授や本人ばかりではなく、叙任候補者、その妻、亡くなった親族まで宗教職能者として高位に叙任されることになる〔廣田 2013:p.3〕。度戒儀礼では、ヤオ族の男性が宗教職能者として法名を得て、祖先として祀られる資格を得るために経なければならぬ掛三灯儀礼（補掛三灯儀礼）、さらに12の灯を点す十二盞大羅明月灯儀礼、刀の梯子昇りや陰界へ赴くといった試練が与えられるのである。

さらに儀礼が行なわれた場所も度戒儀礼のために建てられており、内部には叙任候補者とその妻が儀礼の期間中に別々に宿泊できるスペースや儀礼に用いる供物と参加者に振舞われる料理を作るための調理場などを備えた大掛かりな建物である。主祭場の様子は、以下に述べられている通りである。

会首の祖先、天地水陽府三元三品三官大帝、昊天金闕至尊玉皇上帝、玉清聖境大羅元始天尊、上清真境玉震靈寶天尊、太清仙境運元道德天尊、中元星主北極紫微長生大帝、上究勾陳十殿承天后化青華長生大帝、上元学法張天大法師官、李天大法師君觀音泗洲上帝、黃道二聖真君龍虎財祿二庫判官、九天東尉監把醮大王、海疆張趙二郎刀山祖師と書かれた紙のふだが祀られる。入口脇に天地水陽四府功曹使者の祭壇、入口外側に今庚太歳過往神童神の祭壇がある。主醮師、引度師、証盟師、保拳師、書表師、総壇師、座壇師が持ちよった、元始天尊、

道德天尊、靈宝天尊、聖主、大歳、十殿、李天師、地府、大海番、海番張趙二郎、把壇師、玉皇、総壇、張天師、三將軍、天府、監齋大王、大尉、王靈官、馬元帥の神像画が、複数枚ずつ計 100 枚近く、祭壇中央から左右の壁にすき間なく掛けられる〔廣田 2013 : pp.3-4〕。

このように度戒儀礼には、ヤオ族の 18 神像が掛けられた空間で儀礼が行なわれる。こうした神像の軸は、主祭場のみには掛けられているだけではなく、叙任候補者が受ける試練の一つである刀の梯子昇り儀礼である「上刀山」においては、主祭場から離れた雲台と呼ばれる祭場にも総壇と海番張趙二郎の神像軸が掛けられていた。

度戒儀礼は、前記した旧暦 3 月 8 日に行なわれた年中行事としての送船とは明らかに異なる規模で行なわれており、神像画が用いられる儀礼としては大規模なものである。

## 9. 度戒儀礼に招請される神々

度戒儀礼にはさまざまな神々を主祭場に招請し儀礼を行なう。松本浩一は儀礼に招請される神々について、宗教職能者が儀礼の際に唱えるテキスト A-20「請聖書」の内容分析を行なっている〔松本 2011〕。松本によると招請される神々は五つのグループに分けることができるという。

①第 1 グループ—三清（元始天尊、靈宝天尊、道德天尊）、玉皇上帝、紫微大帝、南斗・北斗、師聖真人（張天師）という道教の最高神と地方神、ヤオの宗教者たちの奉ずる神々、道教の玄天上帝、仏教の観音菩薩、お付きと警護とされる掌旗封印、金童玉女、四員猛将が連なっている。

②第 2 グループ—梅山系の神々上元中元下元の將軍である唐葛周、そして雲頭仙女、龍鳳明月三娘、変現五通、両邊排馬旗頭郎君、金牙使者、太尉六完道巡、黄衣使者、白衣使者、先峯太尉、南朝李十六官、走馬通天李十一官、部兵李十二官、三位旗頭官、左殿先峯官、右殿砂刀同名八官などの神々、壇上五傷、壇下五傷、拿鬼捉鬼五傷、犀牛白像兵、麒麟獅子兵、猛虎毒蛇兵といった兵隊、四季に応じた雷兵が挙げられている。

③第 3 グループ—盤王、盤古と左邊金童、右邊玉女といった関連する神々となっている。

④第 4 グループ—東西南北中央、五方五位などの灶神が招請されている。

⑤第 5 グループ—東西南北中央の住宅龍神、青龍・白虎・朱雀・玄武の四神、そして土地神が最後に招請されている。

こうした招請される神々の順番は、道教の最高神から地方の神々、そしてヤオの宗教者が奉ずる神々など、そして梅山系の神々、兵隊、ヤオ族の始祖神とされる盤王、漢族の宇宙開闢の神とされる盤古、そして最後に灶神、土地神が招請されている。さらに松本は「請中夜聖」に用いられたテキストの内容分析から、最後に招請されている神々は宗教職能者にとって「最も身近な神」であると述べている〔松本 2011 : p.31〕。

こうした神々は儀礼の期間中主祭場に招かれていると考えられている。これらの神々は度戒儀礼の終盤に行なわれる「点破宮門」そして「送孤神<sup>(12)</sup>」の儀礼で主祭場より送り出されている〔神奈川大学大学院歴史民俗資料科学研究科 2011 : p.33〕。これらの儀礼は『藍山県瑶族伝統文化田野調査』によると、

### 49. 点破宮門

師に感謝した後、総壇師・同壇師が“神杖”を持って十二宮門・十二宮袋を破り、“七官”を招いて榜を取り除くのに＜七官歌＞を唱える。

「祭文」

榜を取り除いた後、総壇師・同壇師は“白鶴水”を勅し、神画を浄化する。神画は 1 枚 1 枚きちんと片付けて、所有者は 1 点 1 点確認する。最後に醮壇を破り、醮壇の天井を破って壇を片付ける準備をする。

### 50. 撤壇送聖

茶酒師・執香師・吹笛師・鼓楽師が醮壇を取り除き。＜香炉出世歌＞を唱える。

「祭文」

下ろした榜文・掛吊・花楼・宮門のすべての紙は、全部“庫藍”に入れ、“雲台”に担いでいった焼却する。これを“龍鱗火化”という。

証明師は＜紅銭呪＞＜紙馬神呪＞を念じ、白紙と銀紙を勅変させる。＜大運錢＞を念じて、運錢童子に運搬を請い、三清および玉皇の前に運んでもらう。“この日のうちに銭を取めて庫に帰し、馬を送って鞍に帰す”ことですべてが終了する〔丸

(12) 祀り手のない神を送る

山等 2009 : pp.65-66]。  
 といった内容が記述されており、主祭場に掛けられていた神像画を納めている。この段階で神像画に描かれている神々が主祭場より去ったと推定できる。そしてその後に行なわれる「送孤神」によって、儀礼の場に集まってきてしまった神々を送っていると考えられる。こうした神々を送る儀礼の後に行なわれる送船が対象としているモノは、「送孤神」のような儀礼を行なっても送りがきれいで、儀礼が行なわれた場に留まり、祭祀を求める類のモノなのではないか。この点については送船概要を抑えつつ検討を加えたい。

## 10. 度戒儀礼における送船

2008年の度戒儀礼で送船が行なわれたのは、12月13日(旧暦11月19日)であった。しかし、調査期間の制約から実際に行なわれた儀礼を見ることは叶わなかった。調査後にヤオ族文化研究所が地元のテレビ局が撮影した送船儀礼の映像を入手できたため、本稿ではその映像と『藍山県瑶族传统文化田野調査』の送船の項を参考に度戒儀礼における送船について見ていきたい。

まず、『藍山県瑶族传统文化田野調査』207頁に記された送船の項から見ていく。

### 54. 送船

度戒完灯后,请一法师到度戒仪场做一“清场”法事,谓“送船”。人们一般认为,在半个月度戒仪式中,惊动了天神地祇、社庙神灵,也不免混杂孤魂野鬼,为了仪场周边村寨的安宁,回头做一次“清场”法事是必不可缺的。其科仪为:法师用竹篾织一小船,上装纸钱,摆在醮坛基地上,献上香茶酒供,请师到位,说明原由,助法“送船”离去。先按“破武连住贫、虎府传朝斗”方位踏罡救船,然后由二人抬着“船”,沿村搜寻孤魂野鬼,法师用救变法术分段断路,村中住户大门贴上灵符。船至村口下游河边,钉桃符断路。唱:

船到水、船到水、你有船篙借一根,一漂漂到东海岸,飘飘过海海龙门,河泊水官见到你,出来也曾见大船,今日我来送瘟神。吾奉太上老君急急如律令敕。

最后,竹篾船火化河边,认水推东海,孤魂野鬼永回头。整个度戒科仪全部结束。

度戒の完灯儀礼の後、宗教者を一人招いて度戒儀礼の祭場で“送船”と呼ばれる“清場”の儀礼を行なう。参加者は半月に及ぶ度戒儀礼の間、天神や地祇を驚かせ、さまざまな魂魄を呼び寄せてしまったので、齊場の周囲の村を安寧にするためにもう1度“清場”の儀礼が不可欠である。その儀礼は以下のようなものである。

宗教者は竹箴を編んで小舟を作り、紙銭を乗せ、醮壇のあった地面の上に置き、香や茶や酒を供え、古師を招き、儀礼を行なう理由を説明し、“送船”儀礼を助けて貰う。まず、“破武連住貧、虎符伝朝斗”の方位に基づいて罡歩を踏み、勅船する。その後二人がかりで“船”を抱え、村の孤魂や餓鬼を探し、宗教者は勅変の法術で道切りを行ない、村内の家々の戸口にお札を貼る。船は村の下手の川べりで桃の符を刺し、路を断って以下のように唱える。

船は水に到り、船は水に到る。あなたは一本の棹を借りて持つ、(船は)漂い東の海岸に着く、飄々と海龍門を渡り、河伯水官が見る。かつて大船も見られた、今日は私が瘟神を送りに来る。太上老君を律令の如く急ぎ奉る〔祭文部は筆者翻訳〕。

最後に竹ヒゴの船を川辺で燃やし、水によって東海へ向かって流し、孤魂も餓鬼も戻ることとは出来なくなる。これで度戒儀礼の全てが終わる〔丸山等 2009 : p.67〕。

以上のように、送船は度戒儀礼を行なう場に集まった孤魂野鬼などの祀られない霊を東海へ送り出し「場を清浄にする儀礼」であると述べられている。

## 11. 度戒儀礼における送船のビデオ内容

次に映像から見た度戒儀礼における送船について述べる。この映像は藍山県のテレビ局が放送用に撮影したもののだが、所々撮影されていない場面もあり、儀礼の詳細な全体像を確認することはできない。しかしながら、2008年に行なわれた度戒儀礼における送船を映像として収めた唯一の資料であるため、この映像を参照に送船の内容を検証していきたい。

まず映像は主祭場において藁で作成されたと思われる龍船へ黄色い紙を巻きつける場面から始まる(写

真 14)。その後船に担い棒を通し、その反対側にはバケツをつけている。そして船を担いだ人物が先頭となり、爆竹が鳴る中、主祭場から出発している（写真 15）。先頭の船の後ろには紙銭や酒、供物などを持った人が続く。そしてこの 5 人の列の最後は度戒儀礼において主醮師を務め、送船を行なう趙法明である。そしてこの一行は山道を下っていく（写真 16）。シーンが変わると、小川の傍へ船や供物を移動させ、大きな石の上に船を置いている様子が撮影されている（写真 17）。船の対岸にあたる岸では趙法明が儀礼の準備を行なっている。地面に置かれているのは供物の入った碗、水の杯、酒杯 5 であり、線香に火を着けると趙法明は赤い法衣を着る（写真 18・19）。船の周囲には度戒儀礼で使用しなかった用具、大量の紙銭が参加者によって置かれていく（写真 20）。そして趙法明は角笛を鳴らし、唱えごとを始める（写真 21）。その後開天門の儀礼を行なう際に用いる竹の祭具に紙馬を供える（写真 22）。そして儀礼の補助を行なっている人物が鶏の血を船の上に撒いて捧げる（写真 23）。

以上が映像として撮影されている度戒儀礼の送船である。この映像ファイルでは船が度戒儀礼の主祭場を出てすぐに小川の傍に着いたような印象を受け、『藍山県瑶族伝統文化田野調査』の 207 頁にある「村の中の祀られぬ霊達を探す」といった内容と異なっているようである。そして映像の最後は鶏の血を船の上に撒いたシーンで終了しているため、その後どのような儀礼を行なって送船を終了させたのかについて詳細を知ることはできない。

しかしながら、度戒儀礼後のヤオ族文化研究所による補足調査において、この送船の内容について聞き取りがなされ、神奈川県歴史民俗資料学研究所の『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告 I』（2011 年 神奈川県大学院歴史民俗資料学研究科）の「2. 藍山ヤオ族度戒儀礼程序」35 頁に報告されている。それによると、送船が行なわれた場所は「雲台の先、北の方の川」であり、その目的は「龍船に孤神や七精八怪を送る。香や使わなかった紙銭も焼く」とあり、主醮師の趙法明は求師を行なった後に通常の開天門とは異なる儀礼を行なうとある。さらに「鶏を殺し、その血を龍船に撒」き、「最後に焼く」とされている。こうした資料から映像記録として残っていない度戒儀礼における送船の最後は、船をその中に集めた孤神や



写真 14：龍船に黄紙を巻き付ける（00：05 File1）



写真 15：主祭場から出発する（00：30 File1）



写真 16：運搬される龍船（01：00 File1）



写真 17：水辺に置かれる龍船（01：40 File1）



写真 18：赤衣を着た趙法明 (03：29 File1)



写真 22：卦具による占い (00：18 File2)



写真 19：儀礼を行なう趙法明 (04：06 File1)



写真 23：鶏の血を龍船の上に撒く (00：51 File2)



写真 20：龍船の周囲に積まれる用具 (05：51 File1)



写真 21：角笛を吹く趙法明 (06：59 File1)

七精八怪を船と共に焼却することによって、儀礼が行なわれた主祭場及び村の中から排除を目的として行なわれていると見做される。

さらに先にも述べたように度戒儀礼では、主祭場に大量の神像画が儀礼の場に掛けられており、さらに主祭場の外にある雲台で行なわれる上刀山儀礼にも総壇と海番張趙二郎の神像画が掛けられていた。しかし、送船では神像画が儀礼の行なわれる場に掛けられている様子はなかった。その理由としては、12月9日に主祭場の祭壇を撤収した後に行なわれる「収神画」によって、宗教職能者たちが持ち寄った神像画が回収された後、すなわち主祭場へ招請した神々を送り出した後に送船が行なわれている。そのために送船が行なわれる場には神像画を掛けて儀礼を行なわないのではないだろうか。換言すれば、送船において村外へ送り出す孤神や七精八怪とは神像画に描かれている神々の力を借りずとも宗教職能者自身の力で送り出せるレベルのものと考えられているのであろう。



## 12. 送船儀礼の比較

これまで藍山県における過山系ヤオ族が行なう送船儀礼の概要と意義について述べてきた。ここでは年中行事と度戒儀礼で行なわれた送船について比較検討を行ない、本研究の課題を明確にしたい。

本稿で比較対象として事例を挙げた送船儀礼は、年中行事として家々の除災招福を目的として行なわれるものと、藍山県の過山系ヤオ族が行なう最大規模の儀礼である度戒儀礼の祓い清めがある。この二つの儀礼では「船」が用いられ、最終的に川辺で燃やされることによって儀礼を終える。年中行事の送船では、六郎廟で龍船を勅変する段階で四季の瘟神の名前を唱え、各家においても宗教職能者が祖先の魂魄の加護や除災、一年四季の瘟神について唱えていることから、瘟神を船に乗せて送り出していることがわかる。これに対して2008年の度戒儀礼で行なわれた送船では、同じ形状の龍船が使われているが各家を巡らず、度戒儀礼の行なわれた祭場のみの祓い清めが行なわれた。この祓い清めでは、祭場に招請された神々を送り出した後、それでもその場に残っている孤神や七精八怪を対象としており、年中行事の送船儀礼における四季の瘟神とは異なる存在を対象として送り出している。

この様に同じ船を用いる儀礼であっても、行なわれた儀礼の目的や唱えられたテキストによって船に乗せて送り出す存在が変わっている。すなわち船を用いて行なう儀礼は生活に害を為すと見做される瘟神や祀り手のない孤独な神を乗せ去らしめ、家や祭りの行なわれた場を祓い清める機能を持っているのである。

### 船の意匠

年中行事の送船儀礼と度戒儀礼の送船で用いられる船の意匠は、若干の差異はあるが、龍の頭を持つ「龍船」である。この船の形については年中行事の送船儀礼で使用されていたテキストである『送瘟書乙本』（ヤオ研文献番号：S-1）の「又唱造缸」には

告起龍缸将来用 将来今日送行瘟

龍船を造り用いる 將に今日来て行瘟を送る

と記述があるものの、その意匠についての明確な内容は見られない。しかし年中行事と度戒儀礼の送船では、ほぼ同じ形の船が儀礼に用いられている。こうしたテキストに記述されていない儀礼の用具に対しての形状や意匠の知識は、伝承によってなされていると考えら

れる。

ここで祓い清めの儀礼で用いられる船の意匠について藍山県以外の地域で行なわれている事例と比較を試みたい。

湖南省新寧県の過山系ヤオ族が行なう「盤王節」では祓い清めの儀礼である「做辞送」が行なわれる。この儀礼は船を使って瘟神を送るのだが、その意匠は藍山県で使われたものとはかなり異なっている。「做辞送」に用いられている船は、「竹の枠に紙を貼って作られ目の付けられた瘟船〔廣田 2011：p.270〕」であり、流線形に近い船体と、ドーム状の篷（とま）（和船では雨露を凌ぐために用いられた菅や茅で編んだ篷）を持っている。そしてこの瘟船は盤王節の最後に瘟神を乗せ焚き上げられ、鶏の供犠がなされ〔廣田 2011：p.273〕るのである。

この船の意匠は藍山県の年中行事と度戒儀礼に使われた竹ヒゴと藁で作られた龍船とは明らかに違っている。しかし、船に瘟神を乗せ焚き上げることによって祓い清めを行なうという船を使った儀礼の意義は共通している。

### 送船の意義

本稿の「7. 架橋儀礼との関連性小考」では、「送船儀礼」と「架橋儀礼」において宗教職能者が行なう所作に共通点する部分があることを指摘した。宗教職能者にとって、これらの儀礼は度戒儀礼と異なり、日常的に実施される儀礼である。このような日常的に行なわれる儀礼が度戒儀礼のような特殊な儀礼の祓い清めとして組み込まれている意義について検証を加える。

度戒儀礼における送船は祭場に招請した全ての神々を送り帰した後に行なわれていた。すなわちこの送船が対象にしている孤神や七精八怪は、放っておくと何らかの害をもたらすために確実に送り出さなければならないと見做されている。そうした存在を確実に祭場から送り出し、場を祓い清めるために求められたのは、特殊な儀礼ではなく、年中行事のようなヤオ族の生活に組み込まれ、日常的に行なわれている儀礼なのである。本稿で取り上げた二つの送船は、年中行事と度戒儀礼のような大規模に行なわれる儀礼であっても、儀礼の核心となる祓い清めという意義は同じであり、船に乗せて送り出す対象が異なるのみである。

こうした儀礼の構成要素について廣田は神像画が掛

けられた祭壇が設えられ実施される度戒儀礼（大規模の儀礼）、還家愿儀礼（中規模の儀礼）、葬送儀礼（小規模の儀礼）における構成要素の比較分析を行なっている。それによると、

ヤオ族の神像が描かれた軸を掛けて行なわれる儀礼は、全儀礼に共通する骨組をもった上で各儀礼の目的に即した特徴ある肉付けがなされている〔廣田 2013 : p.17〕。

という。本稿において対象とした送船儀礼は、神像画を掛けずに行なわれる年中行事と度戒儀礼の送船の構成要素が一致するのである。これは送船儀礼の船に瘟神や孤神を乗せて「送り出す」という目的が共通していることが重要なのである。そして送り出すという目的に船が使われ、そして船を燃やすなどといった共通の儀礼構成を持っているのである。

### 祓い清められる瘟神

年中行事の送船儀礼で使用されたテキスト『送瘟書乙本』「送水用」には四季の瘟神として「春季春瘟刘文连 夏季夏瘟張元白 秋季秋瘟鍾世貴 冬季冬瘟使文年」とある。これらの瘟神の名前は、明代の中国で成立したとされ、さまざまな神仏について解説を行なっている『三教源流搜神大全』の「五瘟使者」にある四季の瘟神の名は「春瘟張元伯、夏瘟劉元達、秋瘟趙公明、冬瘟鍾仕貴、總管中瘟史文業」とあり、『送瘟書乙本』にそうした瘟神の知識が組み込まれていることがわかる。前出の湖南省新寧県における盤王節の「做辞送」でも瘟神の名が唱えられる。この儀礼では四季、月、十二支、二十四節季のそれぞれの時期に疫病をもたらしとされる瘟神の名が唱えられ、祭りに集まった全ての鬼神を瘟船に載せ、送り去ると述べられており、以下の呪文が掲載されている〔廣田 2011 : pp.312-313〕。

春瘟張元伯生於乙卯年八月十六日午時生  
 夏瘟留（劉）元達生於甲子年三月十四日卯時生  
 秋瘟趙公明生於丁卯年十月十二卯時生  
 冬瘟鍾仕（士）貴生於丁卯年六月十七寅時生  
 請降香台受今辞送  
 正月行瘟李羅郷 二月行瘟河元咒  
 三月行瘟曾無忌 四月行病樂河車  
 五月行病許桃根 六月行病毒桃柱  
 七月行病論北隄 八月行病董仲角  
 九月行病回赤豆 十月行瘟蛇根閣

十一月行瘟李千鉄 十二月行瘟李甘羅

最初にある四季の瘟神の名前は、藍山県の宗教職業者が年中行事の送船儀礼において使用したテキストと同じである。しかし、「做辞送」の呪文では名前の後に瘟神の生まれた年月日時が加わり、春夏秋冬以外に正月から十二月までの瘟神の名前が挙げられている。こうした12の月にわたる瘟神は、藍山県の送船儀礼で唱えられた『送瘟書乙本』では確認できないが、唯一「十二瘟王」という12の月に関連する名を見出すことができる。この事例での正月から十二月までの瘟神の名前の数である「十二」という符号から「十二瘟王」とは一年の各月の瘟神の総称であると考えられる。

さらに送船と瘟神に関する事例では、台湾南部で行なわれている「王醮」と呼ばれる道教の祭りがある。王醮は瘟神の一種とされる王爺を迎え、そして船（王爺船）に乗せて送り出す〔松本 1994 : pp.277-280〕という。この王醮において船で送られる王爺とは「現在では様々な靈験をもつ万能神となっているが、もともとは瘟神すなわち疫病神であり、玉大帝の命を受けて、人の善悪を監視するために人間界に遣わされるという役目を持っている」という〔松本 2004 : pp.106-107〕。王爺についてはさらに

1人の神ではなく、あるいは36人いるともいわれるが、それぞれ異なった姓をもっている。(中略)  
せいこう けいあんきゅう そせき ちようこうきゅう  
 西港の慶安宮や蘇厝の長興宮において、3年に1度3人ずつ巡察にくるのは、張、余、候、耿、呉、何、薛、封、趙、譚、盧、羅姓の王爺（十二瘟王）である〔松本 2004 : p.106〕。(引用中下線は筆者挿入)

とあり、「十二瘟王」と称されることが確認できる。そして王醮では王爺を歓待した後、王爺船に乗せ、燃やすことで送り出す。これによって「信徒たちの穢れは祓われ、害をなす悪鬼は鎮められて、次の祭りまでの間の繁栄が約束される〔松本 1994 : p.280〕」とあり、船を使い祓い清めを行なう祭りであることがわかる。

藍山県のヤオ族の送船儀礼や新寧県の過山系ヤオ族の「做辞送」で念誦される内容には瘟神の名が共通していることが明らかである。そして船で祓い清められる12の月の瘟神を「十二瘟王」と称していると考えられ、そしてこれは台湾で行なわれている王醮にて船で祓い清められる王爺との関連を見出すことができる



のである。すなわちヤオ族が祓い清めの対象としている瘟神は道教に由来するものであることがわかる。

### 今後の課題

本稿で行なった送船儀礼の比較研究は、藍山県の過山系ヤオ族が日常的に持つ除災招福への考えや、度戒儀礼のような大規模な儀礼に年中行事として行なわれている送船儀礼が組み込まれていることについて考察を行なった。送船儀礼は祓い清めという機能を持っている。そして本稿で比較を行なった年中行事と度戒儀礼の送船のように、祓い清めの対象が異なっている船を用いて儀礼を行なっている。すなわち船が祓い清めの儀礼において重要なアイテムとしての意味を持っているのである。

今後はこうした船を儀礼のアイテムとして使う台湾の王醮や日本における疫神送りとも比較検討を行なうことで東アジア社会における除災招福儀礼や疫神祭祀について研究を進めたい。

### 参考文献

浅野春二

- 2011 「バイエルン州立図書館所蔵『招魂書』に見るヤオ族の招魂儀礼について」『瑶族文化研究所 通訊』第3号 ヤオ族文化研究所

神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科

- 2011 神奈川大学歴史調査報告第12集『中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告 I』神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科

坂出祥伸

- 1994 『「道教の大事典 道教の世界を読む」』株式会社新人物往来社

泉水英計

- 2010 「度戒をめぐる人的関係」『瑶族文化研究所 通訊』第2号 ヤオ族文化研究所

張勁松

- 2002 『藍山県瑶族伝統文化田野調査』岳麓書社出版

松本浩一

- 2004 「王爺と葉王一疫病神と医薬の神」野口鐵郎・田中文雄[編]『道教の神々と祭り』あじあブックス58 大修館書店

- 2011 「度戒儀礼に見える神々：呉越地方・台湾の民間宗教者の儀礼と比較して」『瑶族文化研究所 通訊』第3号 ヤオ族文化研究所

廣田律子

- 2012 神奈川大学 国際常民文化研究機構 Copyright ©2012国際常民文化研究機構 All Right Reserved 共同研究 研究グループ3-1, アジア祭祀芸能の比較研究 海外調査(中国)【湖南省瑶族送船儀礼調査報告】廣田律子「藍山県荆竹村旧暦3月8日送船儀礼調査について」URL:http://icfcs.kanagawa-u.ac.jp/research/group6/result.php 2013年3月閲覧

- 2013 「構成要素から見るヤオ族の儀礼知識—湖南省藍山県過山系ヤオ族の度戒儀礼・還家願儀礼を事例として—」『國學院中國學會報』第58輯 國學院大學中國學會

丸山宏等

- 2009 丸山宏[訳指導] 佐川潤子・広川英一郎・三村宜敬・李利[訳・校正]「張勁松著『藍山県瑶族伝統文化田野調査』「第四章 度戒」岳麓書社出版 pp.131~254」『瑶族文化研究所 通訊』第1号 ヤオ族文化研究所

三村宜敬

- 2011 「藍山県のヤオ族における星辰信仰—儀礼とテキストから見出される道教の影響—」『瑶族文化研究所 通訊』第3号 ヤオ族文化研究所

三村宜敬等

- 2012 三村宜敬 譚静「湖南省藍山県過山系ヤオ族の送船儀礼」『神奈川大学 国際常民文化研究機構 年報』第3号

上海古籍出版社

- 1990 『絵図三教源流搜神大全(外二種)』上海古籍出版社

趙金仔

- 2011 「ヤオ族儀礼の罡歩・手訣・符」『瑶族文化研究所 通訊』第3号 ヤオ族文化研究所

## 第二回国際ヤオ族伝統文化研討会 —資源と創意— 総括報告

筑波大学教授 ヤオ族文化研究所客員研究員  
丸山宏

### はじめに

2012年8月27日から28日にかけて中国湖南省長沙市の蓉園賓館において「第二回国際ヤオ族伝統文化研討会 —資源と創意—」が開催された。会議における報告と討論は非常に多岐にわたる豊かなものであった。本稿は私個人の関心と能力の範囲内でこの会議の内容と意義を総括的に紹介することを目的とするものである。総ての報告について均しく重きを置くことは困難であることを先に記しておきたい。

今回の会議の主催組織は、湖南省文学芸術界聯合会と神奈川大学ヤオ族文化研究所であり、その他に湖南省ヤオ族文化研究センターや江華ヤオ族自治県の共産党委員会と同県政府の協力も得ており、有意義に開催することができた。会議の実現にあたっては、神奈川大学国際交流事業国際シンポジウム「ヤオ族度戒と道教・法教の伝度をめぐる問題」および科学研究費補助金基盤研究(B)課題番号24401018「ヤオ族の儀礼知識と儀礼文献の保存・活用・継承」(いずれも代表者は神奈川大学廣田律子教授)が採択されたことにより経費支援を受けている。以下に、各報告の完全原稿を収録した『第二回国際瑤族伝統文化研討会 —資源と創意— 会議論集』(神奈川大学ヤオ族文化研究所、2012年8月27日、全400頁)に基づきながら、会議当日の議論も踏まえて、会議の概要を述べていきたい。論文は日、英、中の三カ国語で書かれたが、報告の時には、趙金付法師による歌謡のヤオ語発音以外は、一部日本語から通訳した場合も含め、ほぼすべて中国語で行われた。

### 1. 報告論文の一覧

以下に報告順に報告者・所属・報告題目の和訳を列挙する。報告題目などについて筆者により若干の調整を加えたところがある。列挙の後で、報告順でなく随

意に論点ごとにまとめて述べる形としたい。その際は煩を避けて報告題目は省略し、報告者名(敬称略、中国・台湾の報告者の場合は姓名、欧米と日本の報告者の場合は姓のみ)に論文という語を組み合わせた形で簡略に提示する。本稿では、ヤオ族、瑤族の表記は、文脈や場合により両方を混用した面も残すが、一般的にはヤオ族というようにカタカナ表記にした。

#### (1) 2012年8月27日の報告

1. 張勁松(湖南省文学芸術界聯合会)「藍山県過山ヤオ族の信仰儀礼に見る巫道の構成および価値」
2. 周生来(江華瑤族自治県人大常委会)「ヤオ族師公の歴史的探究と現代社会における適応」
3. 葉明生(福建省芸術研究院)「建幡伝度—閩山派の伝承、統合と宣示—」
4. テリー・クリーマン(コロラド大学)「授籙制度の淵源、発展とその現代道教に対する意義」
5. 張澤洪(四川大学)「儀礼の象徴と文化の受容—ヤオ族の度戒における道教的色彩を例として—」
6. 謝聡輝(台湾師範大学)「台湾にみる正一経籙および関連する問題の初歩的研究」
7. デヴィッド・モジーナ(ノースカロライナ大学)「湖南省安化県梅城鎮における漢族道教の神々の体系」
8. 黄建興(香港中文大学)「師教の伝承制度の検討」
9. 丸山宏(筑波大学)「ヤオ族度戒儀礼の奏青詞に用いる文書—その校訂と書き下し—」
10. ルチア・オビ(バイエルン州立図書館)「ヤオ族写本文献中の禹歩について」
11. 何紅一(中南民族大学)「米国国会図書館所蔵ヤオ族写本における俗字の研究価値」
12. 曾憲林(福建省芸術研究院)「あの世へ送る祝奏歌—閩北汀海村閩山派の陰奏科儀における音楽を例として—」

#### (2) 2012年8月28日の報告

13. 廣田律子(神奈川大学)・趙金付(藍山県匯源

瑶族郷湘藍村法師)「ヤオ族歌謡の資源と創意—盤王歌を中心として—」

14. 馮榮軍(藍山県匯源瑶族郷中心小学)「過山ヤオ族の光崇拝と信仰について」

15. 盤榮富(藍山県民族事務委員会)「ヤオ歌の現代社会における利用と創意について」

16. 吉野晃(東京學藝大學)「ユーミエンにおける「家先」祭祀—タイと藍山県との「家先単」の比較—」

17. 浅野春二(國學院大學)「五穀兵を招くことの意味—湖南省藍山県ヤオ族の還家願儀礼から—」

18. 任涛(江華瑶族自治県民族宗教局)「平地ヤオの伝統文化「婚嫁歌堂」についての一考察」

19. 張官妹(永州職業技術学院)「九嶷山ヤオ族の度戒と趕師公道場の関係についての考察」

20. 吳開嫦(藍山県文学芸術界聯合会)「藍山の過山ヤオと平地ヤオの違いについて」

21. 趙硯毬(郴州市民族事務委員会)・劉玉蘭(チエンライ・ラージャパット大学)「明灯は香火の伝承を照らす—中国とタイにおけるヤオ族の掛灯儀礼の調査と比較研究—」

22. 趙書峰(北京信息職業技術学院)「ヤオ族盤王祭祀儀礼およびその音楽の比較研究—湖南藍山県と資興市のヤオ族を例として—」

23. 龔易男(武漢外国語学校)「ヤオ族度戒儀礼音楽と龍虎山天師道伝度受籙儀礼音楽の比較研究」

24. 盛磊(中南民族学院)「ヤオ族「盤王大歌」の版本の特徴と価値—江華「趙庚妹版」写本を例として—」

25. 吳佳麗(中南民族学院)「米国所蔵ヤオ族写本文献『兩京書』の文化的価値について」

26. 三村宜敬(神奈川大学)「藍山県ヤオ族の送船儀礼—度戒儀礼の送船と村落での送船—」

27. 譚静(神奈川大学)「神画の複製作業からヤオ族伝統文化の保存と創意を考える」

## 2. テーマ別の報告論文の概要と意義

### (1) 現代社会における創意と適応

張勁松論文は、ヤオ族の信仰儀式は巫文化と民間道教の組み合わせられた特徴を持つとし、その信仰儀式には学術的、文芸的価値のほか、ツーリズム、現代メディアを駆使する文化創成産業の資源ともなり得ると

述べ、政府と民衆はその学術的な保存と文化遺産の利用を重視すべきと主張する。この論点からは、宗教儀式と呼ばずに信仰儀式と呼び、宗教の語を避けたことが注目でき、民間信仰を非物質文化遺産とする動きと関連性があるように思われる。また民族文化を文化資源としてメディア系または娯楽系の産業に利用するという考えが提案されている。

周生来論文は、ヤオ族師公(法師)の歴史と多面的な役割を概説する。役割としては人と神・鬼の媒介者、文化伝承者、病氣治療者、心理的不安の調節解決をする者、教育者、封建迷信を広める者、民間の紛争に参加する者などを挙げる。2011年の調査で江華県に156人の師公が存在し、平均年齢は63歳という。彼等は祭祖や度戒に参加し、また宗祠や廟の建設に際して土地争い等の紛争に関与しており、社会不安をもたらす事例があることを述べている。現代社会においては師公を適切に指導管理する必要があると述べ、その際に現代的な精神文明に合わせるようにし、迷信成分や神霊観念を減少させ、師公の活動を宗教信仰ではなく民俗文化の範疇に改変することで現代社会に適応させると主張する。本論文は、地方政府の一つの立場からの言説内容として見る事ができる。

### (2) 福建など他地域の法教との関係

葉明生論文は福建省漳平市永福鎮の閩山教の道壇における建幡伝度と称する宗教者としての資格獲得の儀礼を対象とし、この地の道壇には、龍虎山の派遣した道籙授与の経費徴収人の病氣を救ったことによる世襲の伝度を行う特権があり、周囲の県から法力を試す考法にやってくる人が多くあることを紹介し、新弟子が幡竹と刀梯に登り開天門するなどの儀礼構造を示す。またこの儀礼に縁首が資金援助し、伝度だけでなく子供たちの厄払いも行うなど、地域社会全体と関係する様相を重点的に論述する。葉による報告時の説明によると、閩山と梅山は二大派であり、閩梅二教ともいう。閩山では許九郎、張趙二郎が、梅山では張五郎が重要な神であり、これらの神は広く分布し各地で共通に崇拝される。伝度の方式は、完全な閉鎖式の内部伝度、家単位の伝度だが地域社会に公開する方式の伝度、そして当該地域の人だけでなく隣接地域の人が来て壇を借りる寄壇伝度の三種に区分できるという。この建幡伝度で注意すべき点は管見では二点ある。一つは、伝

度する新弟子と資金提供する縁首が必ずしも同一人ではないことで、これは少なくとも現在の藍山県の度戒においては集団的伝度の形で会首と伝度を受ける人が一致するのとは異なる。もう一つは、藍山県の度戒では幡竹に登ることは行われませんが、藍山県の海旛の神画に刀梯子のみでなく幡竹も描かれ、神画の内容についていえば、永福鎮の閩山教の事例で刀梯のみでなく幡竹を建てるのと一致することである。ヤオ族にも幡竹に登る閩山教の法力の試験が存在した痕跡であろうか。

黄建興論文は師教（閩山教や梅山教など、法師が神兵を使役し駆邪などを行う宗教、学者によっては法教とも称し、また民間道教という語で法教をくくるところもある）について、中国南部の各地における伝度儀礼を比較し、その構造と意義の一致性を示す。この長大な論文中には重要な論点が多く示されており、例えば次のようである。①師教の伝度儀礼には、齋戒、請神、宣戒、考法、伝法、伝兵将、伝法器、奏名、奏職、送神、宣牒安壇などの項目が含まれること、②シャマンである童乩の伝承にも法師の伝度がその枠組みを提供していること、③法師は死後に官または神に就任するので地獄に行かないという靈魂観に基づく葬送儀礼を行うこと、④宋元時代に集団的伝度が衰退し始め、明清時代には個人的な伝度が普遍化するという移行が起ったこと、⑤こうした移行にもかかわらず畚族と過山ヤオ族においては集団的伝度が現在でも保持されていること、⑥これら畚族とヤオ族の伝度では伝度を受けた者一人一人が必ずしもみな法師になるとは限らないが、伝度で師を拜することと祖先を拜することが一体化しているという特徴があり、またこのような集団的伝度が独自のエスニックグループであることと不可分になっていること、⑦客家地域で師教の集団的伝度が衰退した理由の一つは客家社会に士大夫の礼儀（儒教）が浸透したためであると考えられることなどである。黄建興論文の興味深い点は、二点あると思う。一つは福建南西部の漳平永福の伝度儀礼文書である大旛総案に、夫婦で伝度を受ける格式があるのに、現在では妻は伝度に参加していないことから、過去のある時点まではここでも藍山県の度戒のように集団的に夫婦ともそろって伝度を受ける形態があったが、何時からか男性だけ伝度を受ける個人的伝度に移行したと推論している点である。もう一つは、事例を提供する福建

西南部の漳平市にせよ、福建東北部の福安市にせよ、過去または現在において畚族が多く住んでいた、もしくは今も住んでいる地域の師教であって、福建における畚族の存在と師教の伝統の複雑で濃厚な残存度とが無関係ではないことが示唆されている点である。

曾憲林論文は福建中部の永安市青水郷における法師の超度儀礼に取材し、その特徴は死者が陰間で官職に就任することを強調する喜ばしい内容であることを示し、また儀礼音楽の分析を行なう。この論文の事例も畚族の多く住む地域であることは留意したい。台湾では、死者の魂に起因する問題の解決に法師と童乩が関与するが、法師が通過儀礼としての死者儀礼を行うことはないように思う。法教の考え方により、特に死者が生前に伝度を受けている場合であれば、一般的な道教や仏教の死者儀礼のように地獄からの救済を前提にする必要はなくなる。法教による集団的伝度が、儒教の礼儀の浸透で衰退すると、集団的伝度を受けずに死ぬ人が多くなり、儒教の葬礼に加えて、地獄を前提にする道教や仏教によって葬儀の一部が占拠され、法教が理想とする喜葬としての死者儀礼は、儒教の影響を受けにくい特定の社会にのみ残存するという儀礼交替または儀礼分布のおおまかな動向を考えさせられる。法教による死者儀礼が残っていることの意味は重大であろう。

### (3) 歴史的な道教および隣接する地域の道教との関係

クリーマン論文は後漢末から六朝の初期天師道の授籙すなわち官将吏兵の目録とそれに付属する戒律・誓約・呪符など一式を信者に授与する儀礼の社会的意義を、道教教団内部の制度を記した文献に依拠して整理する。重要な論点は、当初の天師道は叙任される信者からなる共同体として組織されていたが、時代を経ると特定の信者を限定的に持つことがなくなり、宗教的な専門職を担う人のみが伝える形に変化していくという歴史的動向があり、現段階の研究状況では、この変化の歴史的な時期をピンポイントで特定できないことと、この変化が大勢を占めていく中であっても、何らかの理由により特定の条件下で地方的な基層社会において、初期の共同体的な特徴そのもの、もしくはそれによく似た特徴が保持されたと考えられることである。論文が整理した授籙の作用は次のようである。①

信者とそうでない人を区別し秘密を守る。②新しい信者を教育し教を伝承させる。③世俗社会と異なる組織原理を内部に持ち、性別・身分・民族の差別をしない。④經典の理解を伝授する。⑤共同体で守る道徳律を提供する。⑥災難や悲運に信者が立ち向かう際に籙中の官將吏兵に頼ることができる。⑦官將吏兵は人々を監視する。⑧師は信者に非違があれば籙を取りはずし、処罰もできる。初期天師道の授籙は共同体の全体構成員に浸透している制度であり、これにより男女の性別の平等が実現される多民族的な共同体として結実し得るといふ。

以上の視点から、現在のヤオ族の掛灯や度戒の制度を見直すと、初期の天師道の語彙と全く同一の語彙はほとんど出てこず、むしろ閩山梅山の法教的な色彩が濃いにもかかわらず、授籙制度の果たす作用はヤオ社会の掛灯・度戒の果たす作用とを並べて見ると、非常に同質的であると解釈できる。例えば上述の宗教的共同体を民族集団に置き換えて考えると、過山ヤオ族の独自の生産の特徴や移動生活の背景のもとで婿入りや他民族の養子の受け入れが頻繁に起っても、階層的排他的に生物的な血縁の系譜原理で処理することを理想とする儒教よりは初期天師道モデルの方が採用しやすいと見られるし、鬼神を遠ざける儒教よりは山中生活の困難に対処する宗教的な後ろ盾として籙中の兵に相当する分与された兵を持つことに意味があるからである。もちろん掛灯・度戒にも教育的道徳的要素が含まれる。また共同体内の各家の祖先もすべて同一の宗教制度の中で先達として資格を賦与された形になっているため、死後も神界で位置を持ち鬼にならない保証がある。儒教も異民族がそれを受け入れさえすれば、人として区別しない面を持つともいえるが、しかし周辺社会が採用できるのは儒教だけに限らず、むしろ別の選択肢としての道教的法教的な制度の意味を見ることが重要であろう。宗教の側とそれを受け入れた社会の側の双方の特徴を把握して実証的に深く考える必要がある。その際にクリーマン論文の内容は貴重な示唆を多く含むといえる。

張澤洪論文は道教文献の内容に関連づけてヤオ族の度戒の諸側面の典拠を示そうとする内容であり、ヤオ族度戒の道教的色彩を例示する。籙、神兵、吃良と称する齋戒、壇、法名、陰陽牒、星辰崇拜、戒律とその思想について道教に典拠を求める。ミエン系のみでな

く藍靛ヤオも含めて総合的に検討し、多くは道教文献に典拠を探せるとするが、この論文では藍靛ヤオの度戒における雲台法について、新弟子が雲台から後ろ向きに落下する試練を経て靈魂の死と再生を象徴するとし、この方法については道教に典拠がなく、ヤオ族独自のものと見ている。しかし全般的に道教が漢族とヤオ族に共有される現象を中華民族の一体化を促進する現象と見なして結論とする。

謝聰輝論文は台湾南部の台南・高雄・屏東に伝わる正一經籙すなわち道士の基本的な資格授与に使われる經典と籙に関する文献、およびそれらの淵源地域である福建南部の南安市における調査結果を踏まえて、道教の道士の資格授与文書の種類と名称の比較と整理、文書の実際的な処理と操作について論述する。籙の処理過程は、請籙（買籙・売籙を含む）、製籙（印籙・抄籙）、填籙、封籙、授籙（奏籙）、安籙、閱籙、繳籙からなるとし、繳籙すなわち籙を神に進呈して納めて盟約を確認することが、生前に預繳すること、および命終において繳化することの二段階あることを示す。前者は藍山県のヤオ族度戒において陰拋を儀礼中に焚化すること、後者は度戒を受けた者が保持していた陽拋を死に際して冥界に送ることと一致する操作であることから、構造的な類似性を考えることができる内容となっている。この論文では従来は未解説であった台湾の『玉格』に記載される道士の臨終時の文書の扱いの部分を理解可能にしている。

モジーナ論文は湖南省安化县梅城鎮浮青郷の漢族の道教の伝度儀礼を対象とし、当該地域の伝統では殷郊と称する雷法の元帥と道士が関係を結ぶことが重視され、殷公旛法という儀礼が行われることに注目する。道士たちの秘訣には殷郊が父を怨んで報復する悪人から師の教で誓いを立て変容して善に向うようになった故事が記され、その師の権威を道士が代表して殷に誓約を守らせ使役できるという構造になっていることを符呪の解説から示す。筆者の知る限り、こうした強い武神がもとは負の存在であったが、師の教で守護神という正の存在に変容することは広く見られると思われる。宗教職能者の經典や知識の中に武神や陰兵の負から正への変容の物語が存在していることは、藍山県ヤオ族の場合には、例えば上元二聖という神がもとは牛泥棒であり、悲惨な死を遂げた後に、あの世で老君の弟子になって強い兵になり運銭儀礼などに呼び出

される事例があり、殷郊の事例と構造的に共通した一面を示すと思われる。

龔易男論文はヤオ族度戒儀礼の音楽と江西省龍虎山の天師道受籙儀礼のそれを比較するもので、規模、曲牌、楽師、楽器、楽隊の各項を簡潔に検討する。論文によると現状では龍虎山の受籙の短い形式では22項の儀節があるにすぎず、藍山県ヤオ族度戒は65項もあって内容が豊富である。また龍虎山では糸竹楽器を使うが、藍山に糸竹楽器はなく、むしろ銅質および牛角の法号(笛)を巧みに使うことが注目できるとする。

#### (4) 欧米に所蔵される文献の価値

オビ論文はミュンヘンのバイエルン州立図書館とオックスフォードのボードレアン図書館に所蔵されるヤオ族の写本に基づき、それらの中の禹歩の記され方、特にユーミエン系の写本における足跡の形を並べて描く図示の内容について注目し、その系譜と意義を探究する。禹歩の内容から、邪鬼を捉え追い出すために、九州を巡ることや、翻壇すなわち壇をひっくり返し、あるいは壇で宙返りして宇宙を再生することなどのモチーフがあり、それらは閩山教・梅山教につながるが、古くは宋代の天心正法の行った鬼を裁判にかけ考召の技法に淵源があり、天心正法の文献にも足跡の図示による禹歩の描写があることと関係すると論じる。

何紅一論文はアメリカ国会図書館所蔵のヤオ族写本に見える俗字を取り上げて、文字研究における価値を論ずる。検討された俗字がヤオ族独自の文字かどうかは問題があり、一層の検討が必要であるし、またその俗字が何時、どの段階で使われ始めたかの論断もなかなか困難と感じられた。呉佳麗論文は、同じくアメリカ国会図書館所蔵のヤオ族写本のうち、啓蒙教育のジャンルに属する『両京書』の価値を論じるが、その内容をヤオ族独自の生活文化に根ざしたものと評価する場合に慎重を期する部分が多くあると思われる。アメリカに所蔵されるヤオ写本については何紅一による目録化が進行中であり、成果が期待されるところである。

#### (5) 藍山県過山ヤオ族伝統文化の諸相

廣田・趙金付論文は、趙金付法師の歌詞のヤオ語による誦唱を交えながら、藍山県ヤオ族の儀礼文献に見える盤王に関わる歌詞を摘出集成し、また神奈川大学

ヤオ族文化研究所所蔵の他の文献からも同じ例を博捜する。さらに盤王に関する歌が、規模の異なる儀礼のどこに現われるかを検討し、儀礼中においては宇宙創生主や龍犬としてでなく、生業をはじめた祖先神として唱われると述べる。

馮榮軍論文はヤオ族にとって光の重要性を主題とし、光は本人・祖先・祖師・神々の性格や道徳を含む力、また汚れや悪を取り除く力を表し、本人の光と祖先・祖師・神々の光の間では、同じ光として融合することで一体化し関係づけられると主張する。そしてヤオ族の一員ならば、人生に三度すなわち婚礼拜堂、掛三灯、掛十二灯という光を使う儀礼を経なければ、それぞれ妻を持たず、家の祖宗の承認を得て世代を継承できず、さらに民族集団内での世代継承の地位が持てなくなり重大な結末をもたらすという。

盤榮富論文は近年の藍山県におけるヤオ族歌謡の調査収集作業により5000余首が集められたといい、歌謡の現状、利用と創意について述べる。印象的な内容は伝承の危機を述べる部分である。現在、藍山県においても若者がヤオ語を話したがらず、ヤオ族が漢族と結婚するとヤオ語は勿論、その他のヤオ族の習慣も消滅してしまう状況にあり、民間の伝承者も高齢化し、相継いで亡くなっている。若者は外地に出稼ぎに行き、伝統的な文化活動に参加するために帰郷する人は極めて少なくなっている。ヤオ歌謡は、その音譜がないため、歌える人から口づてに聴いて習得する必要があるため、伝承の難度が高い。40歳以下の歌える人は基本的にいないという危機的状況であると述べる。このような中で、坐歌堂を行う毎年の盤王節の活動は多くの歌謡を含む民俗活動が一挙にまとめてなされるため、盤王節を非物質文化遺産として保護し、制度を整え、宣伝し、意識を高めて、伝統継承のために活用する方法がよいと提案する。

浅野論文は還家願儀礼に見られる掛三灯における吹米、すなわち兵としての米を師が弟子の口に吹き入れる行為、および招五穀兵における五穀樹への五穀兵の付着とその兵をつけた小剣を法師が神龕に蹴りあげて兵を収める行為、以上の二つの共通性に注目し、こうした兵を招く行為を、折口信夫の外来魂説によって意味づける。外来魂の来触および在来の方法による新来神の信仰というモデルにより、もともと穀霊を招く通過儀礼があったが、その方式で道教の陰兵を招く新し

い変化が起り、旧来の穀霊が陰兵に替えられたため、もとの穀霊を招く方式が分離し、その結果として外来魂の二元化が起ったという仮説を述べる。道教・法教が受容される前のヤオ族の民俗的な宗教観念や宗教行為がどのようなものであり、それが道教・法教を受容し再構成した際にいかなる事態を引き起させたかという問いかけは重大で、かりに歴史的な実証は困難であっても、現在の儀礼行為や観念を鋭く観察し、理論を援用して分析することで魅力的な視座を立てることにつながると思われる。

三村論文は藍山県における度戒儀礼の最後に行う送船儀礼と旧暦3月に村で行われた各家を巡る送船儀礼に取材し、船の形態、船に対して行われた儀礼、終結過程を論述し、さらに儀礼テキストの内容を提示する。民俗学的な関心からと思われるが、船に集められた災に対する恐れが送船儀礼の前提としてあること、また瘟の中には人や家畜の瘟だけでなく、筍や豆の瘟といった生活感をともなう種類を含むことを指摘する。

譚静論文は、まず彼女自身がヤオ族の儀礼に用いる神画を現代的技術を応用してどのように複製したか、その過程を説明し、複製作業の意義、神画の価値を論じる。この論文ではオックスフォードのボードレアン図書館所蔵の3371番写本を分析し、新たな神画セットを作製すると、古い神画を燃やす処理が行われることに注目する。また藍山県の神画の価値について、200年近いその古さの価値、調理場面などの生活文化の描写をとまなう文化教育の価値、神画研究の基準の設定を可能とする学術的価値の三点にまとめる。文革の時の破壊、改革開放後の商業的な買い取りによる激減、絵師の不在といった危機がある中で、学術的な意義を重視しながらの厳密で現代的な神画複製を行った当事者からの報告として貴重である。

丸山論文は藍山県ヤオ族度戒儀礼の奏青詞において用いられる複数の文書について、実際に儀礼で作製された文書の写真、書表書、他の地域の類似する文書などを比較して、校訂を施し、書き下し文にすることを試みた内容である。幾つかの文書には度戒の主要な特徴である、夫婦で太上老君の法門に入り邪魔を避けて将吏と一体に行動するという理念が示されることを述べる。度戒儀礼の文書の実証的な探究には未解明のことが多くあるので、その解明の基礎となることを目指

すものである。

## (6) 藍山県とタイの比較

吉野論文はユーミエンの家先単についてタイの三つの事例と藍山県の三つの事例を比較し、その異同を検討する。家先単には家主の父系直系祖先とその妻あるいは妻たちの儀礼名を記すが、これら主系の外に、妻の両親あるいは祖父母を外祖として追加記入すること、また入婿して妻方居住した夫が自らの父方の家先を添祖として追加記入することがあり、これらが家先単を複雑化しているとする。外祖と添祖の記入例について、系図を作成して丁寧に説明を加えている。タイでは添祖と明記しているが、藍山ではその明記がなく、タイの方が主系とそれ以外の区別を意識していると解釈するが、運用上は儀礼執行者が関係を認識していれば問題ないという。タイと藍山県のユーミエンについて、祖先認識の共通性をまとめ、主系以外に、祭祀後継者のいない係累の死者も祭祀対象とする指向性を指摘し、これは系譜関係に基づく出自集団を形成せず「家」単位で分散移住してきた、「家」を基軸とした社会文化的適応の一端であると論ずる。

趙硯毬・劉玉蘭論文は湖南省資興市、藍山県、広西チワン族自治区賀州、タイ国チエンライの掛灯儀礼を比較する。タイの事例では掛灯の前に亡くなった先祖の厄払いをする拆解を行い、そこで破血湖経を唱えるが、これは資興市と藍山県には存在しないという。還願儀礼では中国側は長鼓を用いるが、タイ側はそれがないという。還願の前半の部分の道教的儀礼でどのような地域的言語、灯火の掛け方、弟子のすわる小椅子の材料や有無、豚の殺し方なども検討する。文中に神像の中に盤王神像があるというが、それが何を指すか知りたいところである。この論文で問題提起されたのは、度戒という語彙を法師たちが使わないという指摘であり、抛牌、度師、度籥、度身などが使われるという。度戒の語が法師たち当事者の中になくという指摘は重要であろう思う。ただし論文において三戒という語を三界の誤りと断定し、実際にわれわれの「度師」にはまったく何の戒もないし、かつて参加したユーミエンの度師儀礼において、その儀礼や典籍の中をさがしても、弟子に与える戒など見つからなかったと、戒の存在を否定する見解を断定的に述べるのは問題があると考えられる。私の知るところでは、初戒、二戒、三戒

という階層的な戒の考え方が存在し、また掛三灯の歩七星罡の後に、儀礼の最終段階で師が弟子に法師としての正道を教え戒める内容があり、かつ度戒ならば長い大戒文を弟子夫妻に読み聞かせることが行われるので、戒の重要性を無視することはできないと思うからである。大戒文の内容は道教戒律の直接的引用というよりは法教的な色彩が濃く、しかもヤオ族社会の中の法師に遵守が期待される具体的内容を備えている重要な文献であり、今後一層の探究が必要であると考えられる。

### (7) 藍山県の平地ヤオ族

呉開娣論文は藍山県の過山ヤオ族と平地ヤオ族の差異について、居住環境、婚姻、服飾、喪葬の各項目に分けて説明する。実は平地ヤオ族に対する認識が私には無かったので、この紹介は興味深い点を含んでいた。印象に残るのは、過山ヤオ族では男女の地位がどちらが重いか軽いかということが決していないのに対し、平地ヤオ族では女性に財産継承権がないなど平等ではないという指摘である。ヤオ族の一部が平地に居住し漢族に近いところで生活し続けることにより、いかなる社会的文化的な結果が引き起こされるかを知ることが、過山ヤオ族の特徴をより深く浮き彫りにする手だてになり得ると思われる。

### (8) 江華県、新田県、資興市のヤオ族伝統文化

任涛論文は論文中に地域名を出していないが、おそらく江華県の平地ヤオ族に取材した成果として、その嫁入りの際の歌堂を対象にし、その程序、内容、社会的作用を述べる。程序に従えば起歌堂詩、邀歌、鎖歌堂、路堂歌、歌堂歌、古人述、十二时辰歌、宵夜歌、盤歌、謎歌、上車歌、送歌の順である。歌の中には男女が問答する形で、神話、伝説、ヤオ族の歴史などの知識を競うものが大量に含まれるという。これまで個人的には法師の経典に見える七言の宗教的モチーフの歌詞にのみ目を奪われてきたが、しかし宗教歌謡に隣接する民間歌謡の裾野が基底としていかに厚く広がっているかということ想像すると驚異的である。なお報告の中ではヤオ族と道教の関係について疑義がある旨の議論が報告者からなされたが、これについては本稿のおわりにで言及したい。

盛磊論文は江華県の歌謡伝承者である趙庚妹が所持

している『盤王大歌』の写本について、その他の版本との相同性、独自性、研究上の価値を論じ、特に趙庚妹が歌謡の学習の便宜のために改変編修した部分があることを述べる。なお文中で現在は江華地区には基本的に師公がいなくなっており、毎年に行事をする時には必ず郴州など外地から師公を頼まねばならないと述べていることは気にかかる。趙硯毬・劉玉蘭論文の報告時にも口頭で、江華県ではすでに複雑な儀礼をする伝統が伝えられていないので、儀礼の時には資興市の法師が江華県へ行って儀礼をすることがあるとの発言があった。

張官妹論文は、複数の県を跨ぐ九嶷山地区という広い圏域を設定し、その中で過去に交流によってつながりが累積されたために、ヤオ族にせよ漢族にせよ、非常によく似ている宗教儀礼を行っているという仮説から、藍山県ヤオ族の度戒儀礼と新田県漢族の趕師公儀礼の異同を論じる。二つの事例にはさまざま異なる特徴もあるが、しかしいずれの儀礼の参加者も儀礼を経て社会的に真の人として認められるという意義に関しては共通するとし、この圏域における儀礼の比較を一層進めるべきと提言する。論文には含まれないが、報告の冒頭で、いかにして報告者自身がある種の偏見から離れて次第にヤオ族文化と接してそれを評価するようになっていったかの経緯を語るところがあり感動的であった。

趙書峰論文は民族音楽学の立場から、藍山県匯源ヤオ族郷湘藍村の趙金付法師と資興市団結ヤオ族郷二峰村の盤貢興法師とによる盤王を祭祀する儀礼の構造の共通性と両地の差異を論述する。構造の共通性は、ともに前半は道教的色彩が濃く、後半はヤオ族の民族的色彩が濃い、二つの部分からなることで、両地とも大差がない。儀礼活動の費用は藍山県の場合は家レベルの活動であり依頼者の家が準備したが、資興市の場合は村レベルの活動で政府と民間からの寄付によるものであった。これ以外にも、次のような多くの重大な差異がある。①藍山県の儀礼は省略がなく完全だが、資興市のは省略が多い。②儀礼の細部に異なるところがあり、例えば藍山県では掛灯に灯架を使うが、資興市では弟子の両肩と頭上に灯を直接かざすこと、資興市では掛灯に昇職を付加していること、長鼓の舞いでは藍山県では民族衣装をつけて動作が流麗だが、資興市では服装にこだわらず動作も熟していないこと、游願



に藍山県では歌娘は一人だが資興市は男性歌手一人が二人の歌娘を率いることなどである。③儀礼執行者の熟練度について藍山県は高く、資興市は低い。④儀礼中の演技所作において藍山県は各種の動作が生き活きとして見る人の笑いをさそすが、資興市の演技は平板である。⑤儀礼執行者の人としての条件の違いがある。藍山県では歌娘の後継者が課題だが、しかし法師の後継者たる三人の若い弟子がいて、彼等は学歴が比較的低いので、かえって漢族の影響が少なく、また儀礼を取り囲んでいる人々も興味津々で、童男童女の役割をする若者たちも、法師の弟子に混じって臨時に儀礼に加わり、若い歌女も歌娘とともに盤王大歌を随唱する場面が見られる。資興市の場合、儀礼執行者は学歴が高いが、漢族の都市文化の影響を受け、結局は外部の人のようであり、民族文化に興味がなく、童女の役をする若者などは親や親戚から再三説得されてしぶしぶ儀礼活動に参加している状態であるという。⑥言語使用の違いがある。藍山県では儀礼言語はヤオ族のものであり、また儀礼空間で漢語の使用が厳禁される。資興市では、儀礼執行者とメディア関係者や研究者などの部外者が儀礼空間でも何の禁忌も感じずに漢語で盛んにやり取りをし、例えば法師が急に途中で儀礼を止めて、部外者に儀礼内容の説明をはじめることが起り、これにより儀礼の本来のあり方や神聖性がくずされるという。儀礼音楽面では、藍山県の歌い方は整って平直で声が大きく、楽器も古いが、資興市の歌は自由度があるが、声は小さく、最近購入した楽器を使っている。歌娘の養成では、藍山県のある女性は歌謡を学び始めたが一年中出稼ぎに行かねばならなくなり中断状態になっているが、資興市では歌娘の継承はうまくいっているという。

論文の最後において資興市の還盤王願の活動がすでに湖南省非物質文化遺産保護目録に登録され、二峰村が2009年12月に湖南省少数民族の特色ある村に指定されたことで起った矛盾を指摘する。それは過度の現代化、商業化、娯楽化、ファッション化により活動の本来のあり方が失われるという矛盾である。原生态という中国語で示される文化の本来のあり方という問題は、例えば以前のまに儀礼をするという限定された面だけでなく、その儀礼が自然に需要され生き活きと行われる言語・社会・文化を含む環境・条件という全体性にかかわる問題である。地方政府の文化政策に

たずさわる官員により過度に実績や開発に走って似て非なる文化をつくられてしまう弊害を生じさせないため、保護や継承に関する知識・意識を改め真摯に反省する必要があると主張する。この論文は藍山県と資興市の儀礼を比較することを通して、継承の困難さと創意の危うさという重大なテーマを突きつけてくるものといえる。

## おわりに

会議においては上述のように、現代社会における創意と適応、福建など他地域の法教との関係、歴史的な道教および隣接地域の道教との関係、欧米に所属される文献の価値、藍山県過山ヤオ族伝統文化の諸相、藍山県とタイの比較、藍山県の平地ヤオ族、江華県、新田県、資興市のヤオ族伝統文化などに便宜的に分類可能な諸課題について、さまざま立場から有意義な報告がなされた。以下に、最後に印象に残った議論に言及しながら、会議の意義について、個人的な見解に留まるが、全体的なまとめをしたい。

第一に、道教または法教の影響の捉え方の不一致が議論に何えたことである。任涛は会議報告において瑤族と道教は関係がないと見る立場を示した。その理由は歴史的記録がないということ、標準的の道教経典もないし、道教寺院である道観がヤオ族社会にはないからである。これは中国で既成観念になっている道教哲学の記載される経典と道観があることが道教存在の証しという見方を適用する見解だが、これに対し、私見によれば、現在の研究では、これらは必要条件ではないし、民間には、このようなせまく限定される基準にまったく当てはまらない、法教に融合した要素も含む多元的な道教の姿があるという立場も取れる。

さらに趙硯毬・劉玉蘭論文では、1943年の梁釗韜の「粵北乳源瑤人的宗教信仰」、『民俗』第2巻1、2期合刊の議論に従い、道教の影響を受けたのは穀であり、骨の部分の特徴は、精霊信仰、有霊信仰、妖物崇拜であって、決して道教ではないと論ずる。このような見解に対して、クリーマンは総括討議の際に反対意見を述べた。ヤオ族の宗教の本質的特徴を有霊信仰であるとする言い方は、少数民族の宗教を原始宗教という概念で一括し、進化論的図式において低く位置づける見方になり、ヤオ族自身がこの図式をそのまま

受け入れるのは問題であり、漢族の道教を受け入れて改変利用できているというヤオ族の重要な力量を視野に入れにくくしており、何よりも宗教としての道教ははじめから歴史的に漢族にのみ限定される宗教ではないことを考慮すべきであるという趣旨であった。

第二に、道教と法教の語彙を各論文がどう扱うかについてばらつきが存在した実状もあるが、法教についていえば、中国南部の歴史上において、その伝度形態が集团的伝度から個人的伝度へと移行したとする黄建興の報告に関して、原因は士大夫礼儀の浸透であるとする見解が示され、これには歴史的関心からあらためて強く引きつけられる。また呉開娣論文の要点から類推して平地ヤオ族社会への漢族礼儀の浸透度が比較的高いことにも気付かされる。藍山県においても、盤栄富論文にあるように次世代への民族言語維持や伝統文化継承が楽観できない情勢である。一方で、馮栄軍論文によると、もし度戒をしなくなったら、邪の害が侵略することがますます激しくなり、人々の罪悪もますます深くなり、その家はかならず子孫が断絶し次世代につなげることができなくなって滅亡に向かうという言い方があることにあらためて注目したい。この言い方は、部外者が外から述べる言葉ではないことが重要であろう。ヤオ族にとっての度戒の緊要性について、度戒をしない場合に、神の加護も戒の道徳も、さらには祖先と自己をつなぐ手だても、すべて失われるのであり、このような結果に対する極めて強烈な感覚の存在を代弁しているものと解釈できる。こうした感覚が存在し続けることに非常に大きな意味があると思われる。集团的伝度がどのような民族社会の内部的仕組みになっているのか、それを成立させ、維持させるものは何かという課題にとって示唆するところが大きい。

第三に、今回の会議では、藍山県ヤオ族の伝統文化に関する報告が最も多かったが、方法的に藍山県と他地域すなわち資興市やタイ北部の関連する事例を比較する内容を持つ論文もあり、また藍山県内ではない地域、福建（漳平・福安・永安・南安）、台湾（台南・高雄・屏東）、江西（龍虎山）、湖南（安化・資興・新田・江華）を扱った論文でも、報告を受けとめる者が思考の中で藍山県の状況と比較を試みることができたと思われる。今後は中国国内ならば、徐々に広東や広西チワン族自治区、貴州、雲南などを視野に入れる必要もあろう。特に広東北部は至近距離である。最

後にやや限定的にいえば、藍山県のヤオ族社会において、とりわけ複雑な集团的伝度儀礼である度戒まで挙行できるということがいかに貴重であるか、この会議を通じて徐々に周辺地域の知識が増え、比較の情報を持つことでより理解を広くしかつ深くすることが可能になったことが重要である。以上の点は会議の大きな成果であったと述べることで、総括報告のむすびとしたい。

## オックスフォード文献調査

東京学藝大学教授 ヤオ族文化研究所客員研究員  
吉野晃

2012年11月23日～12月1日の間、ヤオ族文化研究所員によるオックスフォード大学ボードレアン図書館所蔵のヤオ文献の調査が行われた。参加したのは、廣田律子所長、ルシア・オビ、三村宜敬、吉野晃の四人である。丸山宏さんは参加する予定であったが大学の事情で参加できなかった。ヒースロー空港でドイツから参加したオビさんと落ち合い、直行バスでオックスフォードへ着き投宿したのは夜であった。24日にボードレアン図書館中国語書籍担当キュレーターのDavid Helliwellさんの手引きで図書館閲覧手続きをとった。ボードレアン図書館の本館は当時改築中で、自然科学図書館の地下に臨時の閲覧室ができていた。この地下の閲覧室でボードレアン図書館が所蔵しているヤオの儀礼文献を閲覧し、必要な文献を写真に撮った。同図書館のヤオ儀礼文献はラオスで収集されたもので、ミエンの文献とキム・ムン（いわゆるランテン・ヤオ）の文献が混在している。我々はその中でミエンの文献を専ら閲覧し、145本の文献を写真撮影した。オビさんには、図書館所蔵ヤオ儀礼文献全体のカタログ作成の作業の傍ら、ミエン文献の閲覧に関して多くのアドバイスを頂いた。キム・ムンの文献の中にも興味深いものがあつたが、今回はミエンの文献の記録を最優先した。調査は11月30日まで続けられ、30日夕刻にはHelliwellさんのご自宅へ招かれ、奥様の手になる午餐に舌鼓を打った。12月1日にオックスフォードを発ち、夜行便で12月2日に帰国した。



ボードレアン図書館の書庫 左撮影：廣田律子 右撮影：三村宜敬



儀礼文献閲覧作業 撮影：三村宜敬



オックスフォードの風景 撮影：Lucia Obi

# ヤオ族春節調査

神奈川大学教授 ヤオ族文化研究所所長  
廣田律子

## 1. 調査参加者と日程

### 参加者

廣田律子・譚静

### 日程

02/07 成田→広州  
02/08 広州→藍山県城→湘藍村  
02/9～02/12 春節行事見学及び補足調査  
02/13 湘藍村→広州

## 2. 聞き書きメモ

### 02/09

#### 馮栄軍さんへの聞き書き

- ◆初一出行 拝財神 五方喜神  
家族の加護を祈る。人財鶏財猪財五谷豊登  
祖宗に紙銭。
  - ◆盤王は祖宗。中央に祀り、先祖は脇に祀る。  
還家愿の豚尾も中央に。
  - ◆初五 送懶鬼
  - ◆旧 12 月 30、31 日 家の掃除済ます。
  - ◆馮さんが聯を書くのを見学。
  - ◆『九嶷瑶歌』を撮影する。
  - ◆頂いた本は不完全だとのこと。249 頁歌手趙堂発  
は 2008 年度戒の第 4 会首。
  - ◆崇禎 9 年 盤・趙・鄭の 3 姓の瑶人が土匪を排  
除するために藍山に移住。もともと舜陵の警備をし  
ていた。  
明代に瑶族は長沙から広東に移住。歌書によれば  
広東から楽山から藍山に移住。連州は広東の連州か  
どうかは分からない。
- 趙金付さん宅
- ◆道場から昼過ぎにバイクで戻る。
  - ◆落兵を行なう。

- ◆趙金付さんに譚さん作成の総壇図を渡す。

17 時半頃から趙金付さん宅 答謝

- ◆先祖の祭壇  
紙銭・酒 5・灯明 1・線香・豚の脂身
- ◆三廟の祭壇  
紙銭・酒 3・線香・豚の脂身
- ◆戸口  
紙銭・線香
- ◆三ヵ所で紙銭を燃やし、唱えごと。戸口で燃やし  
た紙銭の火に紙銭を丸めてかざし、先祖の祭壇に置  
く。外の金銀財宝がみんな家に来るように何日か置  
いておく。爆竹。隣家でも爆竹と花火。
- ◆先祖壇での唱えごと：出行得財・五谷豊登・保佑  
家人興旺／上壇兵馬・下壇兵将・福江盤王・五竜司  
命・灶王府君・衆祖家先・神王神将仙姑姐妹
- ◆三廟祭壇での唱えごと：祈願は同じ／連州・行平・  
福霊・福江・五旗兵馬
- ◆戸口のところでの唱えごと：祈願は同じ／本方土  
地・廟王・元宵（大元宵・小元宵・山宵・水宵・長  
郎元宵・白公元宵）・孤寒二郎・土地公々・土地婆々・  
求財八宝衆官・過径神通
- ◆灶での唱えごと：祈願は同じ／東南西北中灶王府  
君・石灶・坭灶將軍・日里搯柴童子・夜里吹火仙人  
(02/09 はナシ)

### 02/10

村内 朝 5 時半頃から家々で爆竹鳴らす。花火も。

趙金付さん宅の儀礼

- ◆先祖の祭壇 線香・お茶
  - ◆三廟の祭壇 線香・お茶
  - ◆灶王の祭壇 線香・お茶
  - ◆戸口の祭壇 線香・お茶
- 紙銭を先祖の祭壇→三廟の祭壇→灶→戸口の順に  
燃やす。

爆竹を鳴らす。

“金花宝朶”の葉を三廟と先祖に供える。

#### 趙金付さんへの聞き書き

- ◆初一～初四 毎日線香・紙銭・お茶供える。
- ◆初五 第一次元宵節 送懶鬼 お茶でなく酒。
- ◆初十五 大元宵節 門関紙を剥がす。お茶でなく酒。

#### 馮榮軍さんへの聞き書き

- ◆鑒齋大王 部屋の右隅／安龍の場にもお茶等置くべき。
- ◆曆ノート（写真アリ）を見て初日は5～7時卯の刻に祭りを行ない、南か北から金花宝朶を取ってくると決める。

朝 趙金付さんと趙子鳳の家に行（拜年）

師兄弟の馮さんと金付さんの弟（妹の夫）も来る。

お菓子を振る舞われる。

黄竹埂から先祖が移されておらず、福が貼つてある。

「伝統文化伝承講座」が開催される。

長鼓舞・傘の舞・劍の舞

#### 馮基華さんへの聞き書き

- ◆春節に香竜が家々を回った。
- 昨年荊竹村から湘藍村まで80件。
- 一昨年湘藍村で200件回った。

13時頃 趙金付さん宅 拝師

昨年還家愿（旧12月初五）をしてもらった趙家4兄弟（法罡・法銀・法堂・法貴）が挨拶に来る。

家の前で金付さんがタバコをあげる。持ってきた爆竹を鳴らす。家に入り紅包を渡す。金付さんはお茶を振る舞う。昼食を共にする。

食後 趙金付さん宅

門関紙を作成し、先祖・三廟・戸口に貼る。本来は昨日貼る。

17:30 趙金付さん宅

杯を洗い、お茶を温め、お茶を供える。初二以降は夕方のみ。

線香と茶と紙銭を戸口→灶→三廟→先祖の順に供える。

朝と逆の順、紙銭を燃やす時唱えごとアリ。

爆竹を鳴らし、灯明を点ける。

#### 趙金付さんへの聞き書き

◆還家愿における香火良愿と招兵良愿の対象は、上壇兵馬・下壇兵將・福江盤王・五竜・司命灶君・宅住竜神・衆位祖宗家先・神王神將・仙姑姐妹。

◆盤王祈願の対象は、連州唐王聖帝・行平十二遊師・福江盤王・伏靈五婆聖帝・五旗兵馬・衆位宗祖家先

◆度戒の四府愿の対象は、鑒齋大王・天斗星君・荷樂仙師・七星姐妹・天府功曹・地府功曹・陽間功曹・水府功曹・宗祖家先。

〇〇年〇月〇日

出心許上 為人口不旺 五谷不利 許上四府良愿 と記す。

◆道場 度戒の人は神画14枚を掛ける。その他の人は4枚、行師（総壇・太歳・海番張趙二郎・三將軍）を掛ける。

◆神画を掛ける儀礼

撥兵・作証・解冤・開光・開天門ある儀礼。祭司の役割と受戒のレベル（度戒を経ると14枚、掛三灯は4枚）によってもってくる神画の枚数が決まっている。枚数にこだわる。内容は重複可。神画をもっていることは兵をもっていることと同じ。

招兵師は14枚・呈行師は還円盆愿4枚、掛灯師・賞兵師は掛灯撥兵4枚、引度師、主醮師、証盟師、保拳師、書表師は14枚、総壇師、座壇師4枚もってくる。書表師は盤保古さんから借りた。さらに主醮師は大道橋梁、引度師は功曹の2枚をもってきた。

#### 02/11

趙金付さん宅 父方の親戚が訪れ朝食

#### 趙金付さんへの聞き書き

◇A-6 テキストの伝承 馮添富（法旺／馮さんの伯父）→馮榮輝（法香／子鳳の弟子）→趙金付

◆OX-sin3361 歌ってくれる。ここにもあると。

◇許愿 還愿 還愿しないと伸上。

◇馮・趙・盤姓による許愿法に差アリ。

- ◇ A-6 のテキスト 盤王良愿時に使う。
- ◆ 「又許上抛牌良愿保書」←還四府愿
  - ◆ 盤王良愿／歌堂良愿
  - ◆ 呂煙…馮姓
  - ◆ 盤王に対してこのように行なうとする。それで盤王が守ってくれる。
  - ◆ 起計：盤王は頭がよく計画決め行なう。
  - ◆ 轉愿：願ほどき不完全なのでもう1度還愿を行なう。
  - ◇ A-6 にある馮法保は明学の祖父、明学は馮さんの祖父の弟、明学が唱え、添富が記述したもの。
  - ◆ 許上保書 許上保立  
願掛けを行なう。願書にあるように紙馬を約束する。
  - ◆ 還愿師は本当は還家愿を行なう家と姓は一致していた。
  - ◆ 籠車：豚を入れる籠
  - ◆ 四脚牲頭：豚
  - ◆ 竹高：しっぽ
  - ◆ 廣心：内臓
  - ◆ 長沙：腸
  - ◆ 民血：血
  - ◆ 花照：旗
  - ◆ 許上第一担保～：加護を祈る。
  - ◆ 小為歌堂良愿：三回はやらない。  
許了三次は還不了、三十年四十年経っても必ず願ほどく。
  - ◆ 五谷十二得伝収：五谷豊収／人丁興旺、四季平安、求財踏土、買売踏土
  - ◆ 開口：言いだして。
  - ◆ 伏曹下降点供品：供品を確認。
  - ◆ 大厅意者／碼頭意者：還家愿に唱える。覚えている。
  - ◆ 長決餓睡：ねずみ
  - ◆ 金平餓睡：酒を注ぐもの
  - ◆ 龍行大席：大きな机
  - ◆ 粍青山粍含種慈：糰粍
  - ◆ 七双の杯、はし
  - ◆ 光油紬采：野生の油菜
  - ◆ 衣理放鳥：どのように願を掛け、願ほどきをするのか。
  - ◆ 第六飛江南曲諫天香復～第二次去外面：鈴につけ

- た願書
- ◆ 牙开：笏
  - ◇ 神頭 (上光でつけ脱童で取る):裏表 目閉じ (夜) 開ける (昼) 大尉  
天狗の半分／李天師／聖主／道德／元始／靈宝／玉皇／張天師／天狗の半分を描く。
  - ◇ 趙法靈：寧遠出身藍山に上門女婿、金付さんと馮さんの師父、度戒時紙縁師。  
保古の神画は法靈から受け継ぐ。故事アリ。
  - ◇ 紙縁師は神画をもたなくても必ず度戒を経ている必要がある。紙銭を作り上昇と関係するから。
  - ◇ 兵馬の状況  
上戒 度戒 (神画 14 枚もてる) 三界男 120 份 女 60 份  
中戒 掛三灯 (神画 4 枚もてる) 男 60 份 女 36 份  
下戒 掛三灯していない 男 36 份 女 24 份
  - ◇ 大尉：どろぼう 白馬に乗り岳父から盗んだ。三清と関係アリ。
  - ◇ 神頭：昔はつけなかった。方術の帰り道踏み外して法力がなくなりつけるようになった。
  - ◇ A-32a テキスト「神頭出世」  
  
夕方 祭祀アリ
  - ◆ 監齋大王  
幼い時山に捨てられる。牛馬が乳を飲ませ龍王が風呂を使わせる。老君に学ぼうとするが会えず、僧に学ぶ、7夜起きなかったが、起きると水汲み、虎に出会う、虎の背に乗り兵頭に、度戒掛三灯の人祀る。「収齋歌」
  - ◆ 張趙二郎海番：飄洋過海、竜に乗って渡海、神が助ける。
  - ◆ 大海番：翻刀山の海番
  - ◆ 2人の海番：上流 山の中狩り？ 下流 水の中？
  - ◆ 上刀梯：保拳師は奏刀梯表をもつ。証盟師は大海番、総壇師・座壇師は総壇をもつ。
  - ◆ A-32a テキスト請聖了請聖了… 部分に神画の並べ方書いてある。
  - ◆ A-6 テキスト「開粮神用」五穀神兵  
五穀魂は招糧大廟にいる。  
収耗童子

五穀魂＝五穀兵／呪言で五穀大王に帰るように促す。

◆陰兵：大羅殿の上壇兵馬・梅元殿の下壇兵將・福江廟の福江兵馬

◆陰兵は春節に受禄 看戲 休日

享福 答謝 酒 お茶

◆死者の陰兵は死者と共にいて、ずっと守ってくれる。

◆紙銭は一時的なので祭りを続ける必要アリ。

## 02/12

父方の親戚が訪れる

爆竹で訪れ知らせる。食事をする。

### 趙金付さんへの聞き書き

◆道場について

買水水源童子、管水將軍、河泊水官、買水童子、請来的

九龍清水を買って以後の儀礼で使う。

解冤解済に用いる。

過橋 36部 B-5 テキスト『度亡赦罪書』にある。

水を買って帰ってきて唱える。「踏上橋来一曲路～」

東南西北の水を買ってきて道とは曲がっているもの。

上橋の時「大衆念彌陀」

B-5『度亡赦罪書』の最初から幡もつ時「手執…」  
買水の時「善男善女～隨后来」買水し上橋水盆へ「昔日有个～世上難逢百歳人」

風呂に入れた後破血盆「～出行游」女「踏上橋来一曲路」～「五穀豊登萬萬年」男

度亡書は上中下からなり上は簡単。

簡単なものを選ぶ家が多くなった。上は1時間、下は4時間かかる。

「拜十殿」度戒をした人、風呂の後に。

解厄 糸を解く時「能解太歳厄大量北門 七陽君 无善天尊心不退大聖何冤就解結」二十四孝喃詞は漢族用。

挂吊十行人句 度戒の人は聯を掛ける。

「伏以」埋葬用

度亡の時「亡人洗早～」

B-5『度亡赦罪書』は趙子鳳から伝えられたが、破れていたのを県城で活字にしてもらった。

昼食 親戚来る 食事

人の家に行く時紅包をもって行く。

出版に関して

詳しい程序を作るべき箇所

度戒：中夜及び末夜道場

還四府愿／掛十二灯／大戒文／撥兵 撥三清兵

還家愿：掛三灯 招兵愿 盤王愿

初十五について

元宵 祈求 元宵節 進奉銀錢 元宵神に仕事始めに手伝ってもらえるように頼む。搬粮搬料

夕方祭祀

杯を洗う。お茶を温める。

線香に火をつける。先祖の祭壇→三廟→灶→戸口

紙銭を燃やす。先祖の祭壇→三廟→灶→戸口

お茶を注ぐ。先祖の祭壇→三廟→灶→戸口

## 02/13

朝9時出発

馮榮軍さんと趙金付さんから紅包もらった。



趙金付さん宅での趙さんと馮榮軍さんへの聞き書き



春節に行なわれたヤオ族文化活動

# 瑶族文化研究所 通迅 第四号

---

2013年 12月 21日 発行

編集・デザイン

神奈川大学 ヤオ族文化研究所

岡本浩一

表紙写真撮影

吉野晃

裏表紙写真撮影

三村宜敬

発行

神奈川大学 ヤオ族文化研究所

印刷

ポートサイド印刷

※本書の内容について文書による許可なく、無断転載・複製することを禁じます。



