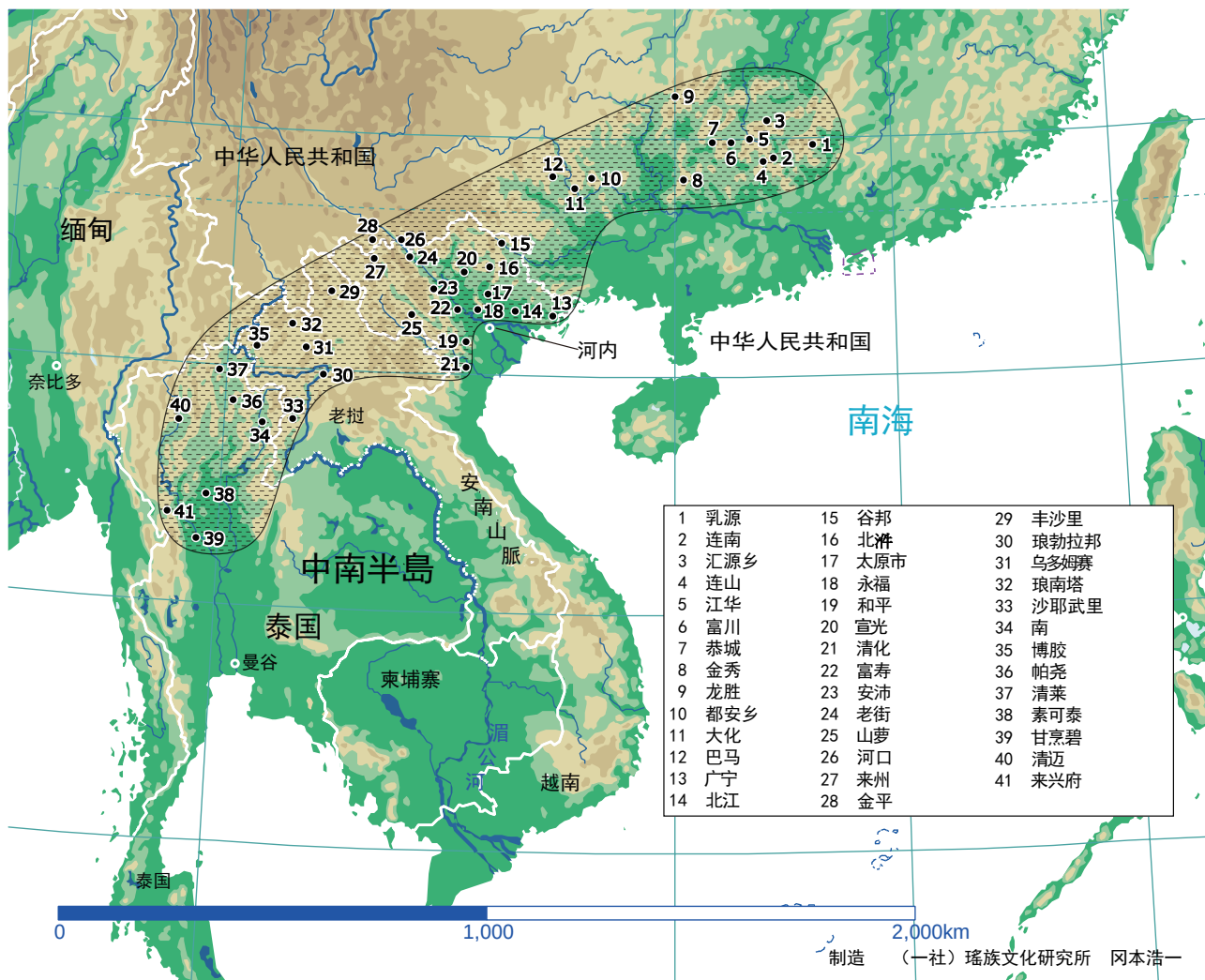




瑶族文化展资料





瑶族文化展资料

一般社団法人 瑶族文化研究所
(Institute for the Study of Yao Culture)

前言

这次在中国举办的〈瑶族文化展〉可以说是增加瑶族文化认知的一个贵重的机会，在此对给予展览以大力协助的复旦大学郑士有教授及相关老师致以深挚的感谢。

2015 年 4 月神奈川大学开发计划研究所瑶族研究所改编为一般社团法人瑶族文化研究所。本研究所自 2008 年成立以来，在调查重点地区湖南，承于中国湖南省文联·民间文艺家协会、蓝山县政府、蓝山县瑶族仪式文化传承人的法师、举办仪式活动的家庭等当地群众及相关人员的大力协助，研究成果收获匪浅。借此机会深表谢意！

至今为止，瑶族文化研究所的研究活动是在得到日本文部科学省科研经费基础研究（B）2008 年度～2011 年度〈瑶族仪礼知识及仪礼文献的综合研究〉、2012 年度～2014 年度〈瑶族仪礼知识及仪礼文献的保存·活用·继承〉、丰田财团 2009 年度亚洲比邻研究课题——特定课题〈关于亚洲传统文献的保存、活用、继承〉、公益财团法人横滨学术教育振兴财团科研经费 2014 年度〈作为文化资源的瑶族仪礼文献的活用——文献资料的数据化及公开的尝试〉等科研经费的基础上开展起来的。并且获得了作为神奈川大学亚洲研究中心的成员而进行的合作研究〈湖南省蓝山县过山瑶的语言学研究〉、2016 年度～2018 年度神奈川大学合作研究奖励科研经费〈关于瑶族仪礼文献及歌唱诵读法的综合研究〉，研究得以进展。2012 年在湖南省举办的国际研讨会〈围绕瑶族度戒和道教·法教传度问题〉及 2015 年在神奈川大学举办的国际研讨会〈瑶族的歌谣和礼仪〉，则是得到了神奈川大学国际交流事业的经费支援。以下就这几年的研究活动进行简要介绍。

2008 年 11 月，我们进行了对中国湖南省蓝山县瑶族度戒仪式的调查。之后，在展开对仪式内容进行研究分析的同时，我们也对收集到的仪式过程中所使用的仪礼文书进行了收录校对、解读分析及古文今译等工作，明确了仪礼实践与仪礼文献的对应关系，深化了对有关传统礼仪知识全方位的立体研究。2011 年 11 月，我们又组织实施了对在蓝山县某地盘家（大盘）举行的还家愿仪式的调查。收集到了以家庭为单位的中等规模的仪式内容和使用文书的第一手资料，对确认不同规模的仪式间的异同非常有益。2009 年 8 月以后，在 2012 年 8 月、2013 年 8 月、2015 年 1 月我们分别对仪式的法师及受礼人进行了补充听取调查，并且对仪式内容和使用的文书及受礼人的家庭亲属状况进行了确认工作，对揭开仪礼全貌做了努力。对每年的例行活动及语言也进行了调查，这些调查有：2012 年 3 月中国湖南省蓝山县送船仪式的调查（作为国际常民文化研究机构的共同研究〈亚洲祭祀文艺的比较研究〉组成员，研究所的所员参加了。）、2013 年 2 月湖南省蓝山县的春节调查、2014 年 3 月湖南省蓝山县语言的初步调查、2014 年 8 月湖南省蓝山县的语言调查（由神奈川大学亚洲研究中心〈湖南省蓝山县过山瑶的语言学研究〉主办）、2015 年 8 月湖南省蓝山县语言调查（前述神奈川大学亚洲研究中心共同研究班主办，邀请了赵金付。）。在 2015 年 12 月到 2016 年 1 月之间进行的对蓝山县某地盘家（小盘）举行的还家愿仪式调查、2017 年 1 月又实施了对赵家举行的还家愿的仪式调查。对于赵家的还家愿调查，在 2017 年 8 月又邀请赵金付、冯荣军、盘荣富来日进行了补充听取调查。不仅如此，对中国之外的瑶族也进行了调查。2014 年 1 月在泰国北部对勉瑶进行了调查，2015 年 3 月、同年 9 月、2016 年 2 月、2017 年 2 月、同年 9 月、2018 年 1 月对越南瑶族（赵）的文献、度戒仪式、歌堂仪式、正月仪式、架桥仪式、神画开光仪式进行了调查。

此外，在文献方面，为开展比较研究，以便形成国际性研究网络，我们访问了收藏大量有关瑶族传统礼仪文书的德国巴伐利亚州立图书馆（250 件、2010 年 3 月）、英国牛津大学图书馆（100 件、2010 年 8 月、2012 年 12 月）、美国议会图书馆（45 件、2014 年 9 月）及南山大学人类学博物馆（130 件、2011 年 3 月、2011 年 6 月、2012 年 6 月、2015 年 8 月），进行了文献收集调查。2009 年 8 月出于实

现与当地学者的研究交流和研究成果回报当地社会的目的，我们与湖南省民间文艺家协会合作在长沙举办了〈第一届湖南瑶族传统文化研讨会〉。2010年11月我们邀请德国巴伐利亚州立图书馆的学者、湖南省的学者及仪礼文化传承人（法师）在神奈川大学召开了〈瑶族传统文献研究国际研讨会〉、促进了历史学、文化人类学、地理学、言语学等跨学科学者间的广泛交流。进而，2011年1月我们还与“〈老挝北部蓝靛瑶民间传统文书的保存·集成·解题〉课题组”合作在东京大学举办了共同研究会，加深了与老挝瑶族研究学者的交流。2015年1月我们又主办了〈了解生存于亚洲的少数民族〉讲座，实现了研究成果的普及与公开。

至今为止，瑶族文化研究所除了每年召开6次研究会之外，还出版发行了《瑶族传统文献研究国际研讨会论文集》及《瑶族文化研究所通讯》1～6号、并且在神奈川大学历史民俗调查报告第12集和第14集刊行了《关于中国湖南省蓝山县瑶族仪礼文献的报告Ⅰ》（神奈川大学大学院历史民俗资料学研究科发行）、在其14集《关于中国湖南省蓝山县瑶族仪礼文献的报告Ⅱ》及17集《南山大学人类学博物馆所藏上智大学西北泰国历史文化调查团收集文献目录》上也公开发表了研究成果。同时，我们还进行了对影像资料添加字幕、对仪礼实践和仪礼过程中诵读的各类文本、祭文的确认整理工作。并且，刊行了在瑶族复杂的礼仪知识系统中，特别需要解明的关于言语和歌谣的《瑶族的歌谣与礼仪》（大学教育出版）。这些仪礼文献、文书及画像资料在瑶族文化研究所的网页上（<http://www.yaoken.org/>）进行了公开。

研究所所属成员的研究活动也非常活跃，以下例举的研究发表是研究所成员的研究活动与成果。国际学会〈地方道教仪礼实地调查比较研究〉（香港大学）、〈关于道教的归依与传度的国际会议〉（柏林洪堡大学）、〈美国人文基金研讨会—道教的文献和历史〉（科罗拉多大学）、日本民俗学会第64届年会（东京学艺大学）、日本道教学会第63届大会（名古屋大学）、宗教生命关怀国际学术研讨会（正修科技大学通职教育中心）、NEH学术研讨会〈道教的文献与历史入门〉（科罗拉多大学）、日本文化人类学第47届研究大会（庆应义塾大学）、日本泰国学会2013年度（第15届）研究大会（横滨市立大学）、国学院大学中国学会第53届大会、其56届大会、其57届大会、道教文化研究会例会（专修大学）、日本道教学会第68届大会（国学院大学）、华侨大学中日宗教文化论坛2010华侨大学哲学与社会发展学院主办（华侨大学）、平成27年度第1届仪礼文化研究会（仪礼文化学会）。其中也有接受〈比较视野中的道教仪式〉国际学术研讨会（香港中文大学人文科学研究所比较古代文明研究中心）的研究发表。

由此显示，国际上众多相关学科的专家学者对瑶族传统文化的关心与重视。热切希望通过我们的研究活动能够进一步提高大家对瑶族传统文化的认识与评价，同时，这些研究活动也表明了对瑶族传统文化进行综合研究的必要性。

作为研究的一个环节，我们对2017年横滨欧亚文化馆企划的〈日本·泰国亲善友好130周年纪念——泰国·造访山地民1969～1974〉（2017年8月）进行了协助、并且在泰国朱拉隆功大学主办了〈对越境民族（瑶族）的互动展览——文献与神画展〉（2017年11月）。这项活动增加了人们对瑶族的认知。

瑶族不仅居住在中国，也分散居住在以泰国·越南为首的东南亚大陆和美国等世界各国，我们通过把收集到的仪礼文献·文书进行公开，可以认为是促进瑶族人民对本民族文化的再发现和再评价。可喜的是与我们研究所的研究活动相呼应的是，近年，在中国新成立了一些瑶族文化研究机构，省级的有湖南省瑶族文化研究中心，县级的有蓝山县瑶族文化研究学会。此外，由于我们的努力，实现了同样也传承着相同仪礼文化的泰国瑶族与中国瑶族之间的交流。并且2015年12月在蓝山县实施的〈还家愿仪礼〉及2016年2月在越南老街省沙坝县春柴社举行的〈选择作为祭司培养对象的孩子的仪礼〉时，中国和越南的法师相互赶赴本地参加仪式等活动，促进了越南与中国的瑶族之间的交流，可以预料瑶族的礼仪传承将会有新的展开。在各国情况即使稍有不同，但都面临着仪礼知识的传承危机之中，仪

礼和仪礼文献・文书及使用方法的收集纪录保存及有效利用，不仅对瑶族社会具有重要意义，而且从世界人类文化的保存和继承的观点来看，也具有重大意义。

我们热切期望能与中国、泰国、越南、日本、欧美的有关研究机构携手共筑国际性的瑶族文化研究网络，使研究交流更加活跃，同时，我们也希望今后能够一如既往地得到大家的帮助和支持。

2018年5月吉日

神奈川大学 广田律子 著

神奈川大学 仓泽茜 译

目次

前言	2
----------	---

神奈川大学 广田律子 著
神奈川大学 仓泽茜 译

勉瑶的仪礼文献解说	6
-----------------	---

—以汉字经典《盘王大歌》为例—

神奈川大学 广田律子 著
神奈川大学 仓泽茜 译

勉瑶的刀耕火种	14
---------------	----

东京学艺大学 吉野晃 著
神奈川大学 仓泽茜 译

泰国山地民的服装样式	17
------------------	----

大阪成蹊大学教授 内海凉子 著
神奈川大学 仓泽茜 译

中国勉瑶的仪式神像画	19
------------------	----

广西民族大学 民族学与社会学学院 谭静

勉瑶的仪礼文献解说

—以汉字经典《盘王大歌》为例—

神奈川大学 广田律子 著

神奈川大学 仓泽茜 译

至今为止为了全面了解瑶族 (Mien) 传承的用汉字书写的经典 (文献), 我们不仅理所当然地对持有经典的泰国、中国、越南的现职祭司进行了调查, 而且还对藏有文献的日本南山大学人类学博物馆、德国巴伐利亚州立图书馆、英国牛津大学波多利安图书馆进行了文献调查。

瑶族文献包括关于通过仪式的手抄本、记载仪式程序的手抄本、收录仪式文书类凡例的手抄本、关于崇拜众神神歌的手抄本、关于神明咒语的手抄本、解说符、罡步、手诀的手抄本、关于选择吉日及占卜的手抄本、作为祭司必须遵守的教训及记录祭司受礼状况的手抄本。之外, 还有记录祖先名氏的家先单及记录埋葬地点的手抄本。

至今为止通过对中国湖南省蓝山县、越南老街、泰国楠县等地传承的瑶族 (Mien) 礼仪所实施的调查, 从礼仪的实践及使用于礼仪的文献两方面全面地掌握了瑶族 (Mien) 的礼仪知识, 并为揭开礼仪的全貌而进行了努力。瑶族 (Mien) 的礼仪是根据诵读经典而进行, 以文献为范本书写文书, 即使千里之隔, 越南、泰国、中国用于礼仪的文献种类及内容, 极其类同之处也得到了证明。

可以说文献中瑶族 (Mien) 的礼仪知识及思想虽然被系统化地用汉字记录下来, 却不像总寺庙那样有一个什么中心机构来控制, 而是由平素从事农业的兼职祭司们的人际关系网而维持下来的。由此可知, 不仅是作为据点的中国, 就是泰国、越南以及散居于美国的瑶族 (Mien) 也情况相同。拥有雄厚阵容的祭司们的存在本身维持与发展了礼仪知识和汉字经典, 且广阔散居的瑶族 (Mien) 之间传承着相同的礼仪知识是值得惊叹的。

礼仪的实践不可缺少的是汉字。在这里想以《盘王大歌》(《大歌书》) 为例谈谈。可以说《盘王大歌》是越南、泰国、中国的祭司们持有的共同的代表瑶族 (Mien) 文化的汉字经典。关于迁徙即使囿于神话水平也被认为是瑶族 (Mien) 共同的、由祖先开始连绵持续下来的行为。由此, 飘洋过海的神话被传承下来。神话中瑶族 (Mien) 在迁徙之中遭难, 盘王相救, 之后盘王被看作祭祀的对象。笔者认为把与盘王有关的《盘王大歌》的多数手抄本相互对照, 其原型的再构成以及对种类繁多手抄本的确认工作也是有必要的。在瑶族研究所展示着分别在中国、泰国、越南收集的瑶族 (Mien) 之间传承下来的影像版的手抄本, 各一册。展示的是《盘王起计》这部分内容。

汉字经典《盘王大歌》在中国蓝山县的还家愿礼仪 < 盘王愿 > 中、泰国、越南瑶族 (Mien) 的歌堂礼仪中被诵唱, 是盘王祭祀仪式不可缺少的。

如盘王愿大礼仪名所示, 虽然冠以盘王之名, 实际上被括称为三庙圣王。而且可分为连州唐王组、行平十二游师组、福 (伏) 灵五婆组、福王盘王组、厨司五旗兵马组、阳州宗祖家先祖, 隶属于瑶族 (Mien) 祖先神神谱的众神被作为祭司的对象。众神被付以连州、行平、福 (伏) 灵、福江、厨司、阳州等地名所谓。可以理解这是把瑶族 (Mien) 经过反复迁徙而被记忆下来的地名与在那里大显身手的祖先神结合起来的显示。在当地, 三庙圣王中的盘王 (Bienfun) 也是被特殊看待, 救世主盘王与龙犬盘瓠 (盘护) 被视相同。

正如蓝山县瑶族 (Mien) 口头传承的飘洋过海的神话一样, 瑶族 (Mien) 渡海遇难, 向三庙圣王求救并许愿, 安全上陆之后为了履行诺言进行还愿的祭祀活动。与神明的契约持续至今, 被象征为救世主盘王的祖先神一直被看作子孙祈愿的对象, 大愿所成的还愿祭祀活动也被流传下来。

从广义上讲, 盘王愿礼仪就是对先祖的祭祀。咏唱集神话叙事与历史叙事于一体的《盘王大歌》(或

称《大歌书》)也是对自民族起源及对有关身世传承的再确认,并举行祭祀来颂扬祖先,以此来履行世代相传的祭祀契约和履行祭祀契约的实践。

在蓝山县咏唱《盘王大歌》时,设置了祭坛,连祭坛上的贡品也体现了飘洋过海的神话。猪头上放着的肉片代表海上遇暴风雨时在船头祈求平安的手帕,猪尾代表船桨,猪肠代表抛锚的绳子,肝脏代表船锚,脂肪代表船帆,猪肉上叠放的粽子其粽叶代表船帆。粽子上的小旗代表着盘王喜欢的三十六种花。在吟唱神话与历史的礼仪活动中再现神话世界,使道场变成了用五官来理解民族意识的场所。《盘王大歌》的经文是由前后成对的、四句为一体的七言韵文构成,发音也不同于日常使用的瑶语和汉语,经文不同和着不同旋律节拍唱的曲调也不同。在经文中使用对句、反复与多种比喻的手法,但在礼仪的实际场面,不仅诵读经文的内容,口头传承的内容也夹杂其中,存在着口头传承与书面传承的交织、互相问答等及其复杂的规则。

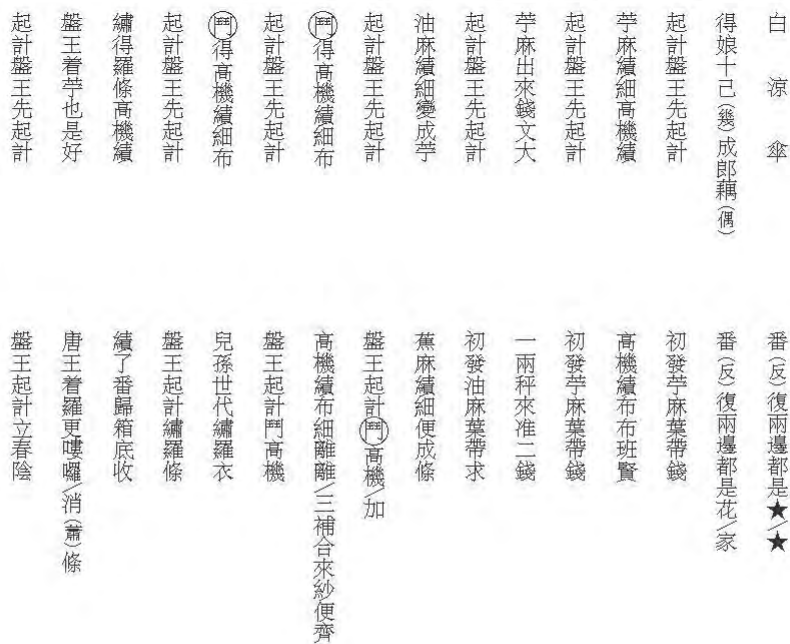
具有很强祭祀性的七言章句,在祭祀的场面以歌谣语的形式表现出来,可以推测是一种加强其法术力量的手法。借以神明的声音以七言曲调的形式来传述瑶族(Mien)的重要民族知识,其意义匪浅。大歌的很多咏唱场面采取了问答、设谜、解谜、与从传承的祖先移住地的来访者相遇的表演等多种形式。特别是解谜设谜这种形式尤为重要,它巧妙地导引出民族知识,创造了学习民族知识的契机。而且通过设谜来增加求知欲望,并通过反复的修辞手法加深记忆,对句与反复的手法在礼仪的咏唱中有着重要的意义,这种手法在大歌的咏唱中也可以认为是祭祀歌谣的一个重要特征。

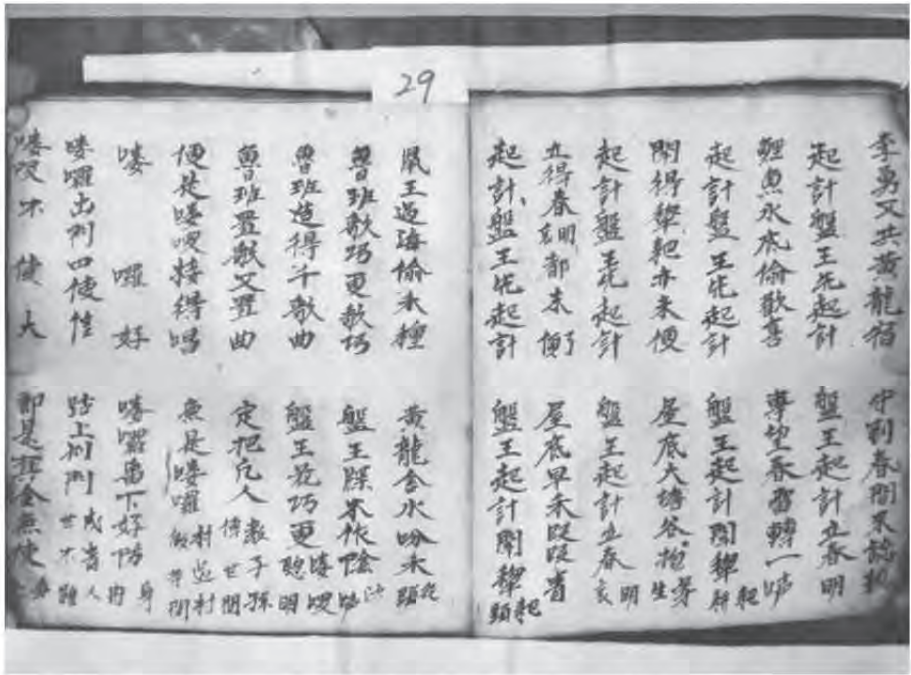
现在,礼仪知识的继承主要是在道场中,祭司以身示范,使弟子通过感官来记忆经文的诵读方法及曲调。但是在社会发展的变化中,像这样经过一点点修行想成为祭司的年轻人越来越少,传承后世成为紧要课题。

对于不同地区经典诵读咏唱中及其复杂的知识的解读,与今后瑶族(Mien)礼仪知识的后世传承有着重要的关系,而且进一步加强解读不仅是对于瑶族(Mien),对于作为人类文化资源的评价也是意义深远。



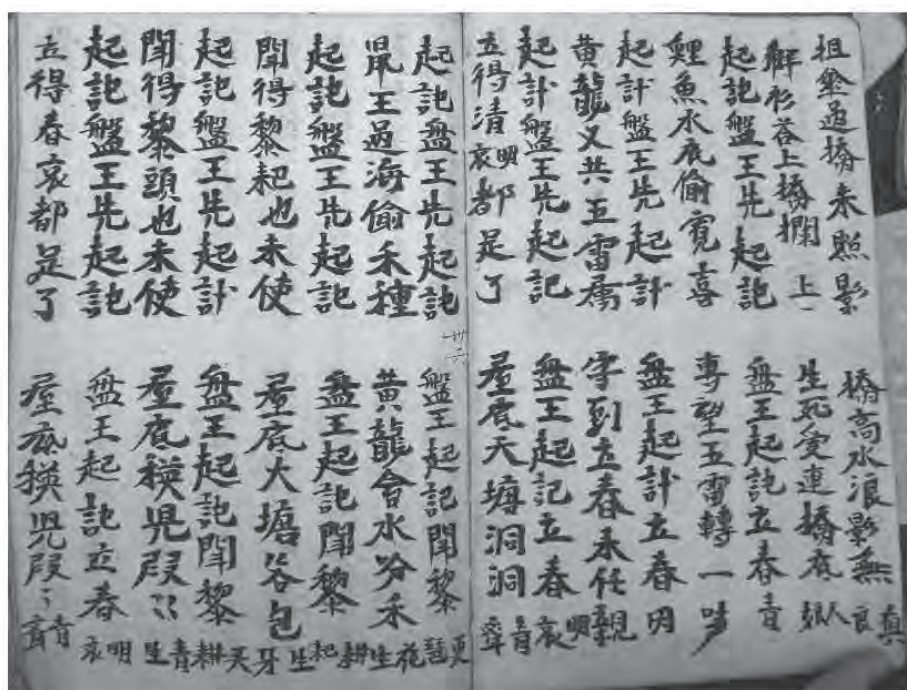
祭司诵唱盘王大歌的场面



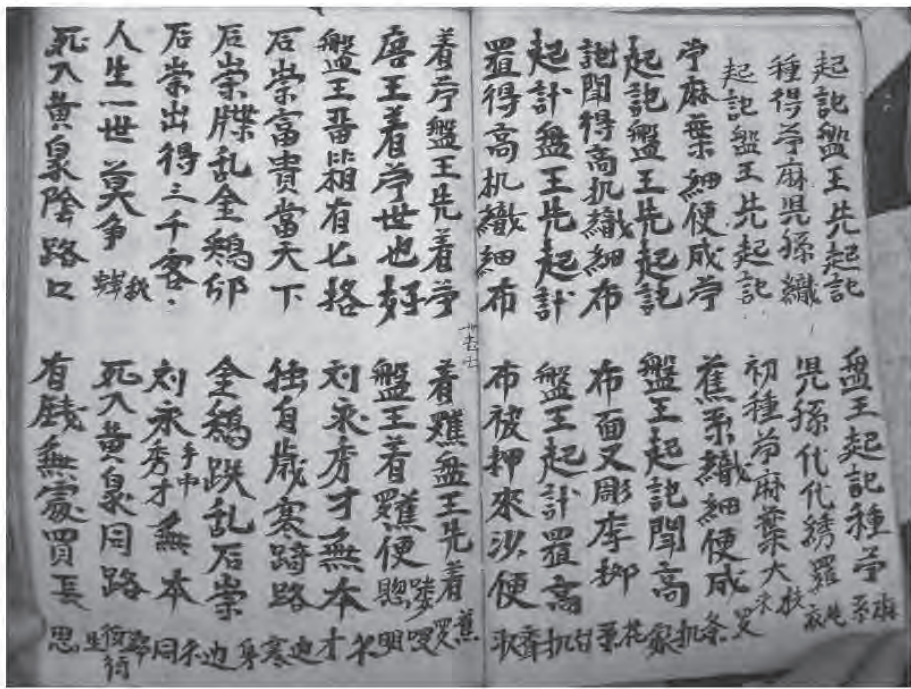


李勇又共黃龍宿
起計盤王先起計
鯉魚水底偷歡喜
起計盤王先起計
開得犁耙亦未便
起計盤王先起計
立得春明都未便
起計盤王先起計
守到春間來認親
盤王起計立春明
專望春雷轉一聲
盤王起計開犁耕
屋底大塘谷抱芽生
盤王起計立春明
立得春明／哀都未了／便
起計盤王先起計
鼠王過海偷禾種
魯班歌巧更歌巧
魯班造得千歌曲
魯班置歌又置曲
便是嘍囉接得唱
嘍囉
嘍囉
嘍囉出門無使信
嘍囉不使大

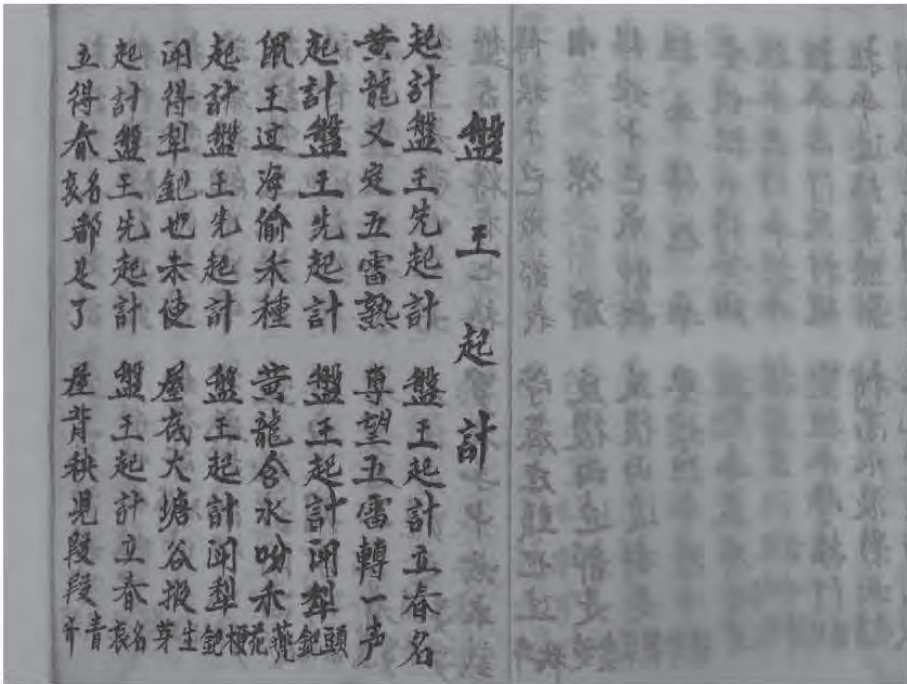
李勇又共黃龍宿
守到春間來認親
盤王起計立春明
專望春雷轉一聲
盤王起計開犁耕
屋底大塘谷抱芽生
盤王起計立春明
立得春明／哀都未了／便
起計盤王先起計
鼠王過海偷禾種
魯班歌巧更歌巧
魯班造得千歌曲
魯班置歌又置曲
便是嘍囉接得唱
嘍囉
嘍囉
嘍囉出門無使信
嘍囉不使大
踏土州門成貴人／世不難
郎是真金無使多／金



擔傘過橋來照影
 解衫苔(搭)上橋欄上
 起訖盤王先起訖
 鯉魚水底偷寬喜
 起訖盤王先起訖
 黃龍又共五雷屬
 起訖盤王先起訖
 立得清明都是了
 起訖盤王先起訖
 鼠王過海偷禾種
 起訖盤王先起訖
 聞得黎耙也未使
 起訖盤王先起訖
 聞得黎頭也未使
 起訖盤王先起訖
 立得春哀都是了
 盤王起訖立春因
 守到立春來任親
 盤王起訖立春明
 屋底天塘洞青
 盤王起訖開黎更
 黃龍含水吟禾生
 盤王起訖開黎耕
 屋底大塘谷包生
 盤王起訖開黎頭耕
 屋底秧兒段段青
 盤王起訖立春明
 屋底秧兒段段青
 立得春哀都是了



起記(計)盤王先起記(計)
盤王起記(計)種芋麻系
兒孫代代繡羅花衣
初種芋麻葉大枝求
蕉系織細便成條
盤王起記(計)問高機家
布面又雕李柳花系
盤王起計置高台機
布被押來沙便齊收
着(着)蕉羅盤王先着(着)蕉羅
盤王着(着)蕉羅便嘍囉聰明
劉永秀才無本天(錢)才
獨自處寒踏路邊寒
金雞跌亂后(色)崇身邊
劉永「手中秀才」無本天(錢)同
死入黃泉同路歸衍
有錢無處買長生思
起記(計)盤王先起記(計)
種得芋麻兒孫織
起記(計)盤王先起記(計)
芋麻葉細便成芋
起記(計)盤王先起記(計)
問得高機織細布
起計盤王先起計
置得高機織細布
着(着)芋盤王先着芋
唐王着(着)芋世也好
盤王留箱有七格
後(色)崇富貴當天下
後(色)崇牒亂金雞卵
後(色)崇出得三千客
人生一世莫爭秋強
死入黃泉陰路口



盤王起計
起計盤王先起計
黃龍又定五雷熟
起計盤王先起計
鼠王過海偷禾種
起計盤王先起計
開得犁鋤也未使
起計盤王先起計
立得春(名)都足了

盤王起計立春名
專望五雷轉一聲
盤王起計開(開※料)犁頭鋤
黃龍含水吩(噴)禾穗花
盤王起計開犁梗鋤
鼠王過海偷禾種
起計盤王先起計
開得犁鋤也未使
起計盤王先起計
屋底大塘谷報生芽
盤王起計立春名(哀)
屋背秧(丘)見(田)段段青(齊)

起計盤王先起計 盤王起計種芋麻
種得芋麻兒孫續 兒孫世代結羅
起計盤王先起計 初發芋麻油大球
芋麻籽細不成芋 盤王起計開高機
起計盤王先起計 布面又凋李柳花
開得高機細細布 著羅唐王先著羅
著芋盤王先著芋 唐王著羅更請條
盤王著芋世也好 羅衣手中無本錢
盤古留得有七格 羅衣手中無本錢
石崇富貴當天下 獨自寒齊路邊
石崇鐵煉金鷄卵 金鷄鐵煉石崇身
石崇接得三千客 羅衣手中無本才
人生一世莫爭強 死人黃泉共路行
石崇富貴當天下 有錢無路長生
人生一世莫爭強 羅伏能有幾個由
草生一世根還在 人生一世斷宗由
人生一世莫爭強 羅伏能有幾個由
今世有衫今世看 莫留後世把入看

起計盤王先起計 盤王起計種芋麻
種得芋麻兒孫續 兒孫世代結羅
起計盤王先起計 初發芋麻油大球
芋麻籽細不成芋 盤王起計開高機
起計盤王先起計 布面又凋李柳花
開得高機細細布 著羅唐王先著羅
著芋盤王先著芋 唐王著羅更請條
盤王著芋世也好 羅衣手中無本錢
盤古留得有七格 羅衣手中無本錢
石崇富貴當天下 獨自寒齊路邊
石崇鐵煉金鷄卵 金鷄鐵煉石崇身
石崇接得三千客 羅衣手中無本才
人生一世莫爭強 死人黃泉共路行
石崇富貴當天下 有錢無路長生
人生一世莫爭強 羅伏能有幾個由
草生一世根還在 人生一世斷宗由
人生一世莫爭強 羅伏能有幾個由
今世有衫今世看 莫留後世把入看

勉瑶的刀耕火种

东京学艺大学 吉野晃 著
神奈川大学 仓泽茜 译

勉(瑶)生活在从中国南部到东南亚大陆广泛分布的山地里,一边进行刀耕火种的生产方式一边迁徙,直至泰国。以下就勉(瑶)自古以来的刀耕火种进行简略地说明。

刀耕火种的做法

刀耕火种是用火烧的方式开垦去除森林等植被,在开垦的土地上耕种一段时间后放弃(称作休闲),让植被重新生长,期间再开垦别处耕地的一种农耕地。可以说是一种频繁更换土地的农耕地。比如陆稻的场合,每年都在不同的地方开垦新耕地。在种植过陆稻的耕地上种植1~3年玉米等作物后进行休闲。休闲的土地最初生长的是草本植物,然后是阳生树种,阴生树种也逐渐繁茂进而变成森林。像这样再生的森林,由于树木挡光抑制了地面草本植物的繁茂生长,而且落叶肥沃了土壤。因而,开拓这样的土地利于耕作。砍倒的树木和除掉的杂草,通过烧却,杂草的根茎和害虫被除掉。燃烧中的热量使土壤中的氮、磷酸、钾等肥料变成水溶性元素,便于作物吸收,并且燃烧后的灰质变成肥料。高大的树木其根茎延伸到土壤深处,在土壤深处吸取营养。正是这些养分滋养了树干和树枝的生长。有效利用采伐和烧却也是对土壤深处养分的利用。另外,这种更替种植也可以避免连作障碍(连续减收地)。正因如此,刀耕火种是最大限度地利用植被迁移现象的一种农耕地方法。而且,休闲期间植被的复生可以控制土壤流失,也适合坡地种植。

像这种情况,植被更换时休闲期间的长短决定这种刀耕火种农耕地收获量的多少。勉(瑶)的说法是通常10年以上休闲为好,尤其是30年以上休闲的森林,采伐后开拓的土地作物生长更为理想。休闲至少也要5年。

东南亚大陆实行的刀耕火种主要种植陆稻,其他的还种植玉米、薯类、豆类等农作物。

在泰国,1989年政府实施了商业森林采伐的禁令,禁止采伐达到一定树龄的树木,所以1990年之后采伐森林进行刀耕火种的耕作也无法实施了。现在变成了固定土地的耕作。中国的勉(瑶)定居化早,在越南、老挝也实施了抑制刀耕火种和不断迁徙的生活方式的政策,从事刀耕火种的勉(瑶)也减少了。

刀耕火种和移居

正因如此,刀耕火种定会伴之于耕地的更换。因此,人们一边耕作一边移动。但是,根据刀耕火种的方法,也有定居式的移动。刀耕火种的弱点是人口支持力(能养活的人口)较弱。由于需要长时间的休闲,有时需要休闲的土地是耕地面积的几倍或十几倍。因而,对陆稻刀耕火种进行调查的民族学的研究资料表明,一平方公里的人口密度是3-35人,平均12人。村落人口如果超过了周围以刀耕火种为生计的适当规模的人口,供养这些人口只有两种途径,就是在远离村子的地方开拓田地和缩短休闲期间。正如前述,休闲期间越长,植被迁移的效果越值得期待。相反,如果缩短休闲期间也无法期待充分的收获量。休闲期间太短的话,也不能充分实现植被迁移的效果。在植被变成森林之前如果以刀耕火种的方法开拓了草地,森林会永远消失。为了回避这种做法,第一种方法也就是在远处开垦田地的方法虽然好,但是单程也要花上两个小时的地方不适合当天去当天回来的耕作。如果耕作的话,只有在耕作期间建起简易房舍边住边进行农耕。如果这种方法盛行的话,在远离村庄的地方简易房舍

就会越来越多,渐渐地就成为新的定居村落。另外,也有以家族为单位移居到既存村落的现象。勉(瑶)像这样的移居形式有三种:①农作期简易房舍多了就变成了村落 ②以家族为单位向既存村落移居 ③复数家族从常住村落迁移构成新的村落,勉(瑶)基于这些形式进行循环往复地迁移。还有一种是为了躲避战争的移居,这种场合可称为②或③的移居形式。勉(瑶)以①~③中的任何一种形式进行循环往复的移居,进而从中国的南部逐渐分布到越南、老挝、泰国。泰国的勉(瑶)正是位于这种长距离移居的最前端。

刀耕火种的农耕历

勉(瑶)是依据中国的农历(太阳太阴历)进行农业耕作的。香港的永经堂和曼谷的南阳堂两个出版社发行的历书和日历,对于勉(瑶)的农业耕作和决定仪礼的日期不仅必不可少,而且勉(瑶)的家庭基本都具备。勉(瑶)用的是记载着天干(十干)地支(十二支)的年历和记载着阴历(载有闰月)的月历。十二支对于占卜日子的吉凶非常重要,刀耕火种时点火的日子是直接影响到收获成败的重要关节,所以依据十二支的吉凶判断来决定烧火的日子。

下面介绍的是 1980 年勉(瑶)以刀耕火种农耕法栽培陆稻时的农耕历。月份是阴历的月份。

从十二月・正月左右到播种期间	家家举行预祝丰收的仪礼。
正月初十开始	选定土地 选定刀耕火种的土地。
正月到二月初	伐木 细的树和竹子用柴刀砍,粗的树用斧头砍伐。
二月下旬左右	点火 用松明点燃劈过的竹把。燃烧近一个小时。
点火之后	第二次烧火 收集第一次没有完全燃烧的树干和树枝进行第二次燃烧。
四月	陆稻播种 在进入雨季的四月里进行播种是比较普遍的现象。用长 2 米左右的棍子在地面上戳出坑儿,在坑儿里放上 3~10 颗稻种。这种播种方法叫点播。
从播种到收获期间	除草 根据杂草的多少要进行 2-3 次。用短锄头或者柴刀。
立秋(七月左右、阳历是八月七日)	把纸钱献给土地的精灵,举行祈祷丰收的礼仪
九月到十月	收获 雨季结束到了干季进行收割。收割前举行供养土地精灵的礼仪。收割方法不是用镰刀进行切根收割,而是摘稻穗。用摘稻穗的农具、从离稻穗 20 厘米的地方切下。把成把的稻穗挂在高高的多层的稻穗架子上。
十一月	脱粒 进行击打稻穗脱粒和棒打脱粒。击打稻穗脱粒就是在石头上摔打稻穗把脱粒。棒打脱粒就是把稻穗把放在竹帘子上用木棒击打稻穗进行脱粒。以前也进行过脚踩脱粒。

以上是进行刀耕火种时栽培陆稻的农耕历,现在变成了固定田耕作,由于土壤也有了变化,所以农耕历和技术也有了变化。

参考文献

Hanks, L.M. 1992 (1972) *Rice and Man: Agricultural Ecology in Southeast Asia*. University of Hawaii Press
柏崎浩 1990「生活集団と人口変動」鈴木継美ほか(編)『人類生態学』東京大学出版会。
佐々木高明 2014 (1971)『新版 稲作以前』NHK 出版。



照片 1 点火



照片 2 播种(点播)



照片 3 收获(摘穗)

泰国山地民的服装样式

大阪成蹊大学教授 内海凉子 著
神奈川大学 仓泽茜 译

东南亚各民族的服装样式因民族而异，并且即使是一个民族群体，由于居住地不同也会有差异。以前，从服装上就能推测出民族群体及居住地和村子。服装的差异，不仅是刺绣的模样和颜色、连围头巾的方法等细微的部分也不同。上半身和下半身着衣的不同，可以作为从广泛角度考察民族服饰文化的一个启示。

在自古以来东南亚的民族服装里，男女相同上半身不穿衣服的样子虽然少见但是存在，关于下半身几乎所有地区的成人男女都在腰部，或者下腹部、胯骨之间着用服装。东南亚男性的下身衣服有兜裆布、围裹裙、筒形裙、裤子。女性的下身衣服有围裹裙、筒形裙、百褶裙、裤子（筒形裙是把两块长方形的布边儿缝合起来做成的竹筒形状的衣服，从腰部开始着用，但是也有从胸部和肩部开始着用的地区）。

泰国山地民的男性下身衣服几乎是裤子和兜裆布，但是女性的下身衣服样式比较多。在泰国，壮泰语系及赫蒙·高棉语系的民族群体的女性着用筒形裙或者围裹裙。藏缅语系的克伦族和红克伦族的女性着用筒形裙，同属藏缅语系的拉祜族和傈僳族的女性在二十世纪除了着用筒形裙之外，有报告说着用裤子的事例也有。赫蒙族（苗族）和勉瑶（优勉／瑶族）虽然都是苗瑶语系的民族群体，但是泰国的赫蒙族女性着用百褶裙，勉瑶的女子着用裤子。

关于女性下身的着衣，从东南亚的广泛地区来看，在东南亚岛屿部分的印度尼西亚和菲律宾，用一块儿长方形的织布在腰间围裹或者从腰部或胸部围裹着用是比较常见的。这种围裹裙和筒形裙在东南亚大陆也有很多民族着用，并且分布于从东南亚大陆的北部到中国的西南部及印度的东北部。这种围裹裙和筒形裙几乎是经过剪裁的织好的一整块布。通过栽培含有纤维素材的木棉和麻等植物，提取生丝在各家进行织造。对于进行织造的人们来说，这种着用方法是一种不损伤贵重织布的合理样式。根据用途的宽窄织造的布不需要裁断织布的两端，而且耐久性强不容易绽线。在泰国围裹裙和筒形裙也是作为女性的下身衣服被很多民族群体着用。

百褶裙在泰国只有赫蒙族的女性着用。百褶裙在东南亚是分布于大陆北部的服装样式，是从东南亚的北部到中国的南部居住的赫蒙族女性的非常普通的服装样式。在中国，虽然部属于瑶族、但是在言语支系上异于勉瑶、比较接近于赫蒙族的百裤瑶和红瑶的女性也着用百褶裙。而且居住于中国南部藏缅语系的彝族和傈僳族、居住于中国南部及越南北部的壮泰语系的民族布依族（越南称 Bô Y）的一部分、壮族（越南称 Nùng）的一部分也着用百褶裙。可见，在中国百褶裙被很多民族群体所着用。

这些民族着用的百褶裙，近年来很多情况用的是在工厂通过热处理制成的带有褶皱的合成纤维的布。印有赫蒙族专用图案的合成纤维的百褶裙成品在村子里便宜地贩卖也视为常了。但是，一直使用手织的大麻、苧麻或者木棉的女性们自己织做裙子。百褶裙比筒形裙和裤子需要的布



越南赫蒙族女性（老街省沙坝县）

多，固定褶皱也需要时间。虽然很重但是用刺绣和浸蜡染色装饰的裙子、随着女性的移动能够很华丽地摆开的百褶裙，对于女人来说无疑是夸示自己技术的机会。

女性百褶裙的服装历史悠久，可追溯到汉代。直到清朝一直作为汉族女性的民族服装被着用。在日本古代，高松冢壁画中女性的服装及奈良、平安时代的裙子和衣裳也是属百褶裙体系。大韩民族的朝鲜裙也继承了古代百褶裙的样式。如果说在东南亚围裹裙和筒形裙是被广泛着用的服装样式，那么百褶裙是在东亚被广泛着用的一种服装样式。

另外，裤子在泰国除了勉瑶之外，拉祜族和傈僳族的一部分女性也有着用。在东南亚中南部，女性传统的下身衣服自古以来是裤子的只有苏门答腊北部等受伊斯兰教影响的群体。越南京族的女性在越式旗袍的下面着用裤子也是十九世纪以后才普及，以前的下身衣服为筒形裙。在中国，裤子本是北方骑马民族男性的服装，在唐朝作为胡服被汉族所接受，在满族支配的清朝作为女性的下身衣服裤子被广泛地普及下来。在日本，古坟时代的陶俑可见裤子的样式，平安时代宫廷女性着用的是裤子。在朝鲜半岛作为朝鲜服的内衣也着用裤子。

勉瑶女性的下身衣服，可以确认，从湖南省到云南、直到东南亚的北部裤子是普通的样式（但是也有例外，越南勉瑶的支系群体赵靛瑶着用的是百褶裙）。还有，居住于中国的广西南部及从云南到越南及老挝北部的苗瑶语系的蓝靛瑶女性的下身衣服也同样是裤子。勉瑶和蓝靛瑶女性的裤子可以推测是受清朝汉民族服装的影响而广泛普及。可以认为这些群体在三百年之前开始向东南亚移动扩散，所以女性的裤子的着用在以前可能已经普及。然而，勉瑶的仪礼文书上记载的女性下身的衣服是裙子，自古以来和赫蒙族一样着用百褶裙的可能性也有。



越南勉瑶女性（老街省沙坝县）

中国勉瑶的仪式神像画

广西民族大学 民族学与社会学学院 谭静

中国境内的勉瑶

瑶族是中国的 56 个民族之一。其在中国被称为“瑶族”，在泰国和老挝被称为“Yao”，在越南被称为“Dao”。这个中国南方少数民族不仅广泛分布于湖南、广东、广西、贵州、云南等省区，也分布于东南亚的泰国、越南、老挝等国的北部山地，以及美、法等发达国家。

瑶族支系众多，不同支系使用的语言也不相同，瑶语属于汉藏语系苗瑶语族的瑶语支，主要有“勉”语、“布努”语、“拉珈”语三种，本文将其中自称“勉”、讲“勉”语的支系称为勉瑶。

中国勉瑶的宗教文化

仪式神像画是勉瑶宗教信仰的绘画形式的体现。关于瑶族的宗教信仰，张有隽先生曾指出“瑶族以信仰道教为主，同时又保留了本民族固有的原始宗教；…道教则与瑶族原始宗教完全融合在一起，形成了具有民族特色的宗教信仰”（张有隽，2011）。正如张先生所言，勉瑶除了信奉神像画中描绘的、仪式经书中记述的诸如三清（元始天尊、道德天尊、灵宝天尊）、玉皇、圣主、张天师、四府、十殿等诸多道教系列的神祇之外，还祭祀始祖盘王、家先（祖先）等。家先也有神画，但笔者目前只在泰国和越南的勉瑶地区见过，在中国国内尚未发现。但在民间，始祖盘王却没有此种形式的神像画，据湖南永州地区的祭司说，盘王就住在他们的心里，他们住的家宅也归盘王所有，盘王可以自由出入，所以不需要常设祭坛，也不需要画像供奉。的确在民间的“还盘王愿”仪式中确实没有发现张挂盘王神像画，仅见一片被称作“红罗帐”的瑶绣方帕悬挂在祭坛之上。此外，农历新年初一至初五勉瑶民众也有在家中祭祀盘王、家先、灶王等神的风俗，此时才会给盘王在堂屋正面摆一方小桌，在墙壁上设置一个临时坛位，比如用透明胶贴上一个香烟盒，用来供奉线香及从吉方采来的“香花宝朵”。而这样的祭坛并非常设，更没有盘王神像画可言，初五之后供桌及祭坛就被撤掉了。可见民间传统和祭司所言两相符合。

日常生活中，勉瑶举行各式各样的宗教仪式。如：以治病为目的的架桥仪式，保佑母子平安的安产仪式，或每年作为例行活动以村为单位举行的送船仪式等小规模仪式，这些基本上是不使用神像画的。此外，还有“挂三灯”、“还愿”、“度戒”等道教特性浓厚的仪式，这类仪式是必须悬挂神像画的。勉瑶的男子，为获得祭祀祖先的资格，获得死后能被记载在家先单上的资格，就必须要通过“挂三灯”仪式，这是获得勉瑶社会认可的最基本的仪式。通过仪式，男子需得到三清的认可，方可获得法名。获得法名的男子不仅获得了祭祀家先的资格，还会受到信仰神及阴兵的庇佑，可以保命防身还可以救助他人。按照传统，勉瑶男子生要挂灯、度戒，要祭祀家先、盘王，至少还要做一次“还家愿”仪式，这样才能得到祖先和盘王的认可，死后才能被记入家先单，甚至成为仙官名列仙籍。

诸如上述使用神像画的仪式中，神像画并非是祭祀场所的装饰品，它与神祇的身份等同，并且根据仪式目的和内容不同体现了不同的职能，具有不同的象征意义。因此，说仪式神像画就是勉瑶宗教信仰的绘画形式的体现并不为过。

勉瑶仪式神像画

勉瑶仪式神像画是少数民族民间美术形式的一种，是以道教特性浓厚的民族宗教为题材的人物画。

它被勉瑶的师公或道公（祭司）所有、保存并应用于宗教仪式之中，是绘画形式的仪式法器。

勉瑶仪式神像画的种类与名称

勉瑶仪式神像画的种类，到目前为止尚不明确。笔者通过从国内外勉瑶居住地收集、整理出来的资料来看，种类较多。有元始天尊、灵宝天尊、道德天尊、玉皇、圣主、四府、张天师、李天师、大堂太尉、大堂海幡、雷部六帅、十殿、监斋大王、大道桥、四府功曹、南斗星君、北斗星君、王姥、库官、海幡张赵二郎、总坛、唐葛周三将军、太尉等二十余种。但这只是综合了各个地区的所有的种类，并不是一套。通过比较可知，元始天尊、灵宝天尊、道德天尊、玉皇、圣主、四府、张天师、李天师、大堂海幡、十殿、雷部六将这十余种在任何勉瑶地区的都存在，也就是说这些种类是共通的，是必不可少的核心种类。在这些核心种类之上，各地区再根据各自的情况又添加了其它的种类。因此，我们看到的等级较高的一套神像画中包含有 14 至 18 种（幅）左右。

神像画以套为单位被制作、所有及使用。以湖南永州及广西恭城勉瑶地区的仪式神像画为例，其分为“行司”和“大堂”两套。“行司”共四幅，包括太尉、海幡张赵二郎、唐葛周三将军、总坛。“大堂”比“行司”等级更高，指包含了前文所述核心种类在内的十余幅神像画。又按数量细分为小、中、大堂，小堂 14 幅、中堂 16 幅、大堂 18 幅不等。

丹青：仪式神像画的绘制者

在中国，绘制勉瑶仪式神像画的画师被称为“丹青”。丹青并非任何人都能做，想成为丹青的话，至少要通过“挂三灯”仪式，这是成为丹青的最低要求。丹青不分性别，女性也有可能成为丹青。如果某女性想成为丹青的话，只要她的丈夫通过“挂三灯”仪式，那么妻子就可以成为丹青了。现在在中国，男性丹青也是极为罕见的，莫要说女性了。

2016 年夏天，笔者在广西壮族自治区贺州市沙田镇偶遇了勉瑶仪式神像画丹青黄春金老先生。黄老先生是勉瑶，现年 76 岁，他不仅是丹青还是当地的资深祭司。黄老先生在 1964 年正月通过了“挂三灯”仪式，获得了法名；同年 12 月，又通过了“挂七星灯”仪式；1967 年 11 月，通过了丹青仪式；1979 年 10 月，通过了“度戒”仪式；1980 年，通过了“加职”仪式，获得了郎号：“黄财一郎”。据黄老先生说，他从小就很喜欢画画，13 岁开始自学画仪式神像画。在成为正式的丹青之前，黄老先生已经完成了“挂三灯”和“挂七星灯”仪式。1967 年，黄老先生在熟人的介绍下，带着一只雄鸡，拜当地钟姓丹青为师傅，缔结了师徒关系。通过拜师仪式，黄老先生得到了证明其丹青身份的“点相师父名单书”。据黄老先生说，如果没有这样的证明，就不能说是一个真正的丹青。当然，画的神像画也就不算数了。

仪式神像画的持有及使用资格

勉瑶仪式神像画不是任何人都可以拥有、使用的。如果祭司尚没有神像画的持有和使用资格的话，就不能拥有和使用神像画。

在中国，勉瑶祭司要通过“挂三灯”仪式，挂上“三灯”，获得法名，被授予“下坛兵马”，获得“行司”神像画的使用资格。这样一来，祭司就可以拥有行司神像画，并且在仪式中也可以使用该套神像画了。

更进一步，祭司通过“度戒”仪式，挂“十二盏大罗明月灯”，被授予最高水平的咒法：“开天门”，被授予“上坛兵马”，获得最高级祭司的称谓，同时也获得了拥有、使用大堂神像画的资格。同样，祭司就可以拥有，并在仪式中使用该套神像画了。

因此可以说，仪式神像画代表了祭司能力、等级的高低，是证明祭司能力的重要法器。



勉瑶仪式神像画丹青黄春金老先生

仪式神像画中的诸神（GXH-A-1～GXH-A-14）

此项介绍的 14 种神像画都是前文介绍的广西贺州沙田镇的勉瑶丹青黄春金老先生所绘。这些资料是笔者 2016 年 8 月在黄老先生家中调查时拍摄的。黄老先生是拥有数套“行司”和“大堂”神画的大祭司。这里介绍的 14 种只是其中的一部分。

结语

本文简单介绍了什么是勉瑶的仪式神像画，它的种类有哪些，名称是什么，绘制神像画的丹青是怎样的，拥有和使用神像画需要通过什么样的仪式才能获取资格，以及神像画中描绘的诸神的姿容等。在仪式中神像画如何被使用，在仪式文献中关于神像画中描绘的诸神的容貌和服饰等有怎样的描述，在本文中并没有做介绍。如果想更全面的了解仪式神像画，单靠本文的这些小知识是远远不够的。还需要结合神像画、仪式文献和仪式实践，从多角度进行考察分析才行。此外还要将不同国家和地区的勉瑶神像画做比较研究，这是长期的需要不懈努力的工作。

通过本粗浅小文的介绍，希望能让您对勉瑶仪式神像画的基础知识有一些了解，同时也期望让更多的人关注其背后蕴含的勉瑶的宝贵民族文化。



GXH-A-1 玉清

玉清神像画上描绘的是道教中最高神元始天尊。元始天尊是支配三清境中玉清境的主神。



GXH-A-2 上清

上清神像画中描绘的是手持如意的灵宝天尊。灵宝天尊住在三清境的上清境。其位仅次于元始天尊，位居第二。



GXH-A-3 太清

太清神像画中描绘的是手持团扇的道德天尊。道德天尊住在太清境中，与玉清境的元始天尊，上清境的灵宝天尊共称“道教三尊”



GXH-A-4 玉皇

玉皇是宋代以后中国民间神中的最高神。也被称为玉皇大帝、玉皇神、昊天玉皇、玉帝等。是天界的支配者，犹如人间的皇帝，权利无边。



GXH-A-5 星主

星主也被称为圣主，勉瑶仪式神像画上描绘的星主的样貌与玉皇极其相似，头戴帝王冕冠，身着龙袍。



GXH-A-6 張天師

正一教的教主一般被称为张天师。正一教推崇五斗米道的张陵为始祖，因张陵被称为天师，所以把教主称为天师，把教团称为天师道，教主由张陵子孙世袭。勉瑶信仰的张天师既是法力高强的人，同时也是法的传授者。



GXH-A-7 李天師

李天師是授法之師。李天師神像画和张天師神像画是成对的，通常李天師面朝右侧，而张天師则面朝左侧，两画左右相对。



GXH-A-8 天府

勉瑶族仪式神像画中，四府（天府、地府、水府、阳间）神像画是成对出现的。一幅画中分别描绘了两位神祇，两幅共画四神，谓之四府。



GXH-A-9 地府



GXH-A-10 太尉

太尉乃授法祖师，是能统兵斩杀邪师的高阶位武将神。神像画中的太尉手持宝剑，一派威风凛凛之态。



GXH-A-11 十殿

十殿神像画中描绘了奈何桥、孟婆、牛头、马面、十王以及若干地狱的风景。十王指冥界掌管亡者罪行的十位阎王，即秦广王、初江王、宋帝王、五官王、阎魔王、变成王、泰山王、平等王、都市王、五道转轮王。



GXH-A-12 鄧元帥

勉瑶仪式神像画中描绘的康元帅、马元帅、辛元帅、邓元帅、关元帅、张元帅是属于雷部的六位元帅。是斩灭邪鬼，保护祭坛的勇猛武将神。



GXH-A-13 辛元帥



GXH-A-14 海旛

海旛是授法之师。神画上描绘的海旛，身着红色坎肩，口叼短剑，缠着绑腿，赤脚踏在烧得火红的火砖之上，呈现一派悠闲自得的爬刀梯之态。

瑶族文化展资料

Copyright © 2018 by Institute for the Study of Yao Culture

All rights reserved.

本展示会是利用神奈川大学共同研究奖励科研费〈关于瑶族礼仪文献诵读歌唱法的综合研究〉而举办的。在此，谨向神奈川大学深表谢意。

一般社団法人 瑶族文化研究所

〒 253-0023

日本国神奈川県茅ヶ崎市美住町 14-21-302

Tel.81- 50-3786-9310

WebSite <http://www.yaoken.org/> E-mail office@yaoken.org



湖南省藍山縣過山瑤的還家願儀禮 與盤王傳承及其歌唱*

廣田律子

神奈川大學經營學部教授
一般社團法人ヤ才族文化研究所代表理事

摘要：通過對居住在中國湖南省藍山縣的過山瑤中傳承的祭祀儀禮的調查，可以深切地感覺到從儀禮的實踐和儀禮中所使用的文字資料兩個方面立體地、全方位地把握瑤族的儀禮知識系統的必要性。透過還家願儀禮，瑤人得以成為祭司，並獲得法名以列入家先單中，自此取得祖先的身分，享有被後世子孫祭祀的資格。本文的目的，是經由觀察還家願儀禮，探討這個貫穿儀禮全程的主題。文中將通過儀禮實踐中能看到的與瑤族始祖神盤王有關的所有事例，就盤王傳說是如何影響和作用於有關儀禮這一內容進行探討。其中關於儀式構成中盤王願這一部分，在詳細展示儀式執行過程的同時，以問答形式的歌唱為焦點就其意義進行考察。

本研究表明，瑤族的渡海神話(瑤族先人在渡海遭遇危險時，向盤王許願求救，脫難後還願)在儀禮實踐中有明確的反映。其寓意為瑤族在喚起族人對與始祖神的約定的同時，通過祭祀對不斷受到祖先的恩惠而表示謝意；同時也喚起族人對本族輾轉相承的歷史的文化自覺和對與祖先關係的再確

* 本稿為 2012 年度～2014 年度日本科學研究助成事業 基盤研究(B)《ヤ才族の儀礼知識と儀礼文獻の保存・活用・継承》、神奈川大學亞洲研究中心共同研究調查《湖南省藍山縣過山系ヤ才族の言語學的研究》成果的一部分。

認。在還家願儀式的前半部分，家家戶戶都要舉行對以前許過的願的還願儀式，而後半部分則會再現在神話世界裡有過的許願還願儀式。在願望實現後的還願儀式中，對盤王的祭祀是必不可少的。對此可以這麼認為，貫穿儀式全程的重要主題就是瑤族人與盤王的祭祀約定和祭祀義務的履行。還家願儀式的這一主題與瑤族的全部儀禮體系中所體現的儀禮性世界觀是密切相聯的。

關鍵詞：瑤族，還家願，儀禮，盤王傳承，歌唱。

序 言

本文擬就過山瑤傳承的還家願儀式做一考察，借以明確貫穿還家願儀式全程的主題。

首先通過對實際儀式中與盤王相關事例的分析，探討盤王傳承對有關儀式的影響和作用情況。其中關於儀式構成中盤王願這一部分，在詳細展示儀式執行過程的同時，以問答形式的歌唱為焦點就其意義進行考察。

然後聯繫還家願儀式的主題，探討並解釋瑤族所有禮儀體系共通的儀式性世界觀。

一、調查地區與調查儀式

瑤族分佈於中國的湖南省、廣東省、廣西壯族自治區、貴州省、雲南省以及越南、泰國、老撾等國的山區。中國的瑤族是一些語言文化上並不完全相同的族群的統稱，人口約有 260 萬。本文以居住在湖南省西南和廣東省毗鄰的過山瑤(Mien)為調查對象。過山瑤的特徵主要有：以刀耕火種的農業為生，口傳犬祖神話和渡海神話，男性要舉行獲得祭司資格的通過儀式等。藍山縣的面積約 181 平方公里，人口 35 萬(2005 年)。居民中，漢族占大半部分，瑤族僅占 2%。藍山縣共有 15 個鄉，瑤族居住在其中的 6 個鄉中(圖 1)。

在藍山匯源鄉湘藍村的祭司所舉行的儀式中，我們調查過的儀式有神壇上懸掛神畫舉行的還家願(為成為祭司或者還願而舉行的儀式)、度戒(為獲得祭司最高地位而舉行的儀式)、道場(喪葬)等。除此之外，還有治病儀式、受符儀式、為神畫注靈的儀式、春節行事、為消災招福的送船儀式等。另外我們還見過選定施工吉日等儀式的場面。有時，我們在祭司家進行採訪的時候，一天會有幾

次委託主持儀式的電話打過來(瑤族文化研究所 2011: 80-91)。

瑤族儀式的規模有大小之別。但通常均以文本(經典)誦讀和暗誦、發行的文書、法術性步法(罡步)、用手表現的法術性動作(手訣)、畫符、跳舞等為重要構成因素。

儀式所用文本一般以漢字寫成，包括關於通過儀式的手抄本、記載儀式次第的手抄本、收錄儀式文書類凡例的手抄本、關於崇拜神的神歌手抄本、關於神明咒語的手抄本、解說符、罡步、手訣的手抄本、擇吉日曆、記載祭司受禮情況的文書等。根據內容，可分為符書、賞光書、傳度書、請聖書、意者書、歌堂書、超度書、曆書等(神奈川大學大學院歷史民俗資料學研究科 2011: 47-56)。

二、還家願儀式

為明確儀式的主題，本文將以 2011 年 11 月 16 日至 21 日(陰曆 10 月 21 日~26 日)藍山縣所城鄉幼江村盤家舉行的還家願儀式為例進行論述。盤家的後裔盤榮富和妹夫盤古明、盤榮富的姑父盤林古(已故)及其子也就是榮富的堂兄弟盤繼生、盤認仔、盤新富三兄弟共 6 名作為受禮者，通過以掛三燈為中心的儀式獲得成為祭司的法名，繼承家業祭祀祖先，其本人也被列入家先單上(圖 2)，獲得享祭的資格。另外，盤家在 1930 年因流行病死去了 7 人，那時許了願，之後，一直沒有舉行還願儀式，且於 2011 年再次許願並約定舉行還願儀式。對所許之願的實現要先舉行還願儀式，然後再進行許願儀式和祭祀盤王儀式。祭祀儀式由被稱為招兵師、還願師、賞兵師、掛燈師的 3 名祭司及其弟子分擔完成。此外，儀式中還有準備供品並主持儀式程序的主廚官、負責做成文書的書表師、負責唱歌的歌娘、¹ 青年男女各三名來扮作三姓單郎和三姓青衣女、

1. 能唱歌的瑤族婦女當歌娘。

負責伴奏的笛吹師、鑼鼓師等職司(神奈川大學大學院歷史民俗資料學研究科 2012: 23-116)。

祭場設在盤榮富家的廳堂。從門口進去的正面右側設有祭祀盤榮富先祖的常設祭壇(家先壇)，中央設有祭壇，牆上正中央安置元始天尊，左右分別為道德天尊和靈寶天尊。三清兩邊供奉多位神靈，左邊掛着畫有聖主、太歲、十殿、李天師、地府、大海番、海番張趙二郎、把壇師神像的畫軸，右邊掛着畫有玉皇、總壇、張天師、三將軍、天府、鑒齋大王神像的畫軸，共 17 種 22 軸。² 隨着祭祀的進行，有時會在祭祀先祖的祭壇上懸掛紅紙，也會設置祭祀七星姐妹的祭壇以及開天門的祭壇。儀式後半部分祭祀盤王的祭壇與前半部分完全不同，要摘下神像掛軸，然後在正面貼上象徵盤王的剪紙紅羅緞，擺上一頭整豬作為供品，上邊擺放粽子，粽子上插上剪紙花旗。

三、還家願儀式程序

掛神畫舉行的度戒、還家願、道場儀式規模雖然有大有小，但支撐儀式骨架的基本構成因素是一致的。基本構成是：祭司準備儀式場、喝儀式起始酒、報告祭司的資格、請神、向祭司的師父求助、把祭祀目的等轉告於神、娛神、舉行授任儀式、向神獻上紙錢等、許願、還願、送神、感謝師父、喝酬勞酒。這些因素根據各種儀式的目的，也對基本骨架作了較有特徵的加工(廣田律子 2013a: 1-25)。

2. 2006 年馮家舉行的還家願儀式中，另外還有馬元帥的畫軸共有 18 種，貼的順序也有所不同(廣田律子 2011a: 320)。

還家願儀式程序表³

日期	大儀式名	內容
11/16	落兵落將	將祭司各自帶來的陰界兵將放入主家的家先壇。
11/16	脫鞋酒	祭司和主家、廚官一起喝酒。
11/16	做紙馬	製作供獻給神的紙錢。
11/16	石鑿錢酒(做紙酒)	幫忙人員也一起喝酒。
11/16	寫願薄	做家先單。
11/16	紙馬進堂	祭司將紙錢放置家先壇。
11/16	落腳酒	祭司以及受禮者、廚官、歌娘等喝酒，祭司說明自身的資格和儀式的宗旨。
11/16	掛聖	掛神畫。
11/16	冷排盞	廚官拿出供品盆拜禮。
11/16	點香	廚官在家先壇上供上線香明燈。
11/16	鑼鼓開始	伴奏的鑼鼓開始。
11/16	恭賀主家	祭司為主家準備禮金。
11/16	升香	廚官整理祭壇，祭司在壇供上線香。
11/16	安祖先(安家先)	給分家分香爐迎接祖先。
11/16	接外祖	迎接妻子方面的祖先。
11/16	寫家先對聯	書表師準備對聯。
11/16	請聖	請神聖降臨祭壇，說明儀式的目的、經過、儀式程序。將祭場弄潔淨。
11/17	做紙馬	製作紙錢
11/17	添香	廚官供上線香和明燈。

3. 用黑體字標示的儀式是掛神像畫軸舉行的諸多儀式裡共通的、基本骨架的部分。

11/17	準備五幡	準備五穀幡。
11/17	入席	伴奏人員演奏。
11/17	請聖	請眾神降臨祭壇，說明儀式的經過、程序等。
11/17	封齋	開始齋戒。
11/17	掛家燈	為成為祭司的通過儀式(圖 3)。
11/17	入席	伴奏人員演奏。
11/17	做紙馬	製作紙錢。
11/17	開壇還願	請眾神降臨，再一次傳達許願的內容。修復損壞的托盤，使其可以再次接納陰界兵將，舉行還願儀式。
11/18	招兵願	召喚神兵，祈願五穀豐登。
11/18	入席	伴奏人員演奏。
11/18	招兵願	打開天之門召喚神兵，祈願五穀豐登。
11/18	還招兵願	為使兵將高興所舉行的儀式。舉行還願儀式。
11/18	大運錢	運送進獻的紙錢(圖 4)。
11/18	送孤神	送孤神。
11/18	鑒生	以豬為犧牲。
11/18	謝師	向師父表達感謝之意。
11/18	鑒香	供線香。
11/18	收聖	收拾神畫。
11/19	盤王願	為感謝盤王而舉行。
11/20	盤王願	為感謝盤王而舉行。還願。
11/20	拜師	向師父表達感謝之意。
11/20	散袱酒	祭司、歌娘、廚官等入座，受禮者對其拜禮。
11/20	散袱拜師	受禮者向祭司拜禮。
11/20	唱賀歌	歌娘唱歌祝賀。

11/21	分紅	廚官分配祭肉。
11/21	拆兵	祭司從家先壇收回自己的兵將，準備回去。
11/21	奉倉庫	建倉庫。
11/21	上馬酒	最後的酒會。

四、願書與還願

爲了進一步了解盤王祭祀的詳情，我們再看一下主家一家對以前所許願望以及願望實現以後的還願情況。將記錄以前許願狀況的願書和代表每個願望的紙張卷起來一起放入竹筒(圖5)，置於祭祀祖先的祭壇，舉行還家願儀式時拿出來使用。並在重新做成的盤榮富家先單的第一頁裡填寫願書的內容。

願書原文	說明
①辛未年七月十四日出心許上香火 良愿紙 ^{馬六十} 忿	① 1991年7月14日許香火良願並約定供奉紙馬六十忿。 ⁴
②共日盤王	②並一起祈求盤王保佑，約定祭祀。 ⁵
③辛卯年三月廿九日出心伸上香火 良愿	③ 2011年3月29日再次許香火良願。
④許上招兵良愿 點信	④許招兵良願，準備邀請師父的鹽信並通知。
⑤共日盤王	⑤同時祈求盤王保佑，約定祭祀。

4. 據祭司介紹①、③和④許願的對象神是上壇兵馬、下壇兵將、福江盤王、五龍司命、灶君、宅住龍神眾位神主家先、神王神將、仙姐妹。

5. 同樣②和⑤的許願對象神是連州唐王聖帝、行平十二遊師、福江盤王、伏靈五婆聖帝、五旗兵馬、眾位祖宗家先。

關於願書①～⑤的內容，根據對趙金付、盤榮富進行的訪問記錄予以以下說明。

①的情況爲：盤榮富的父親陞財(生於 1920 年 12 月 17 日、逝於 2001 年 5 月 30 日)14 歲時有一個不幸，包括陞財的父親明富在內 7 人因流行病而死，那時許了大願。就進行大願實現的還願儀式這件事，盤榮富的父親陞財和祭司盤喜古商量的幾次。因爲願書在文化大革命時丟失，所以憑藉記憶在辛未(1991 年)7 月 14 日，約定將爲大願實現舉行香火良願的還願祭祀，並獻上紙馬六十忿(份)。此約定由祭司盤喜古記下。那時只舉行了法事，告知眾神不能馬上舉辦還願儀式之事。

②所記內容爲：在舉行還願儀式時感謝盤王並祈求盤王的保佑，約定祭祀。

③所記內容爲：爲實現陞財生前想舉行還願儀式的強烈願望，榮富戰勝了各種困難，在經濟條件也具備了的情況下，於辛卯(2011 年)3 月 29 日，把 1991 年 7 月 14 日之約定延期一事及舉行還願儀式的堅定決心由祭司盤保古記下。

④所記內容爲：再次許願並約定舉行招兵良願的還願儀式，準備邀請祭司的鹽信⁶並通知。

⑤所記內容爲：舉行還願儀式時感謝盤王並祈求盤王的保佑，約定祭祀。

代表願望的卷紙，在儀式裡被粉碎銷毀。於 1991 年記下的、以前爲了分祖先香爐分家而許的香火良願之內容的紙，在開壇還願的還元盆願儀式裡被銷毀。2011 年許的香火良願和爲召集陰兵許的招兵良願的紙，在還招兵願儀式裡被銷毀。向盤王祈求保佑的紙和寫在盤榮富家先單許願的一頁一起，在盤王願的送王儀式裡被銷

6. 施主向祭司委託儀式時送的包。裡面包有鹽，外面寫着盤王字樣。

毀(圖 6)。

經過銷毀願書這一行爲，認為履行了許願和許願時的約定並表示全部已經清算完畢，由此完成還願。另外，我們也不能忽視許願時必須舉行向盤王祭祀的儀式的部分。⁷

雖然家家戶戶所舉行的許願實質上是與盤王的祭祀約定，但儀式中實踐的還願則是祭祀約定的履行。

五、儀式的實踐與盤王

筆者將以儀式進程爲序，對儀式各步驟中所誦讀與盤王相關文本記述和盤王名的咒文做以說明。以明確並解釋構成儀式的大儀式名和構成大儀式的儀式分節等情況。

1. 請聖三清中所誦讀的《三座還願保書》(意者書 B-8⁸)的內容 元益良願寶書部分：⁹

許上上壇兵馬¹⁰ 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
宗祖家先六十分、神王神將六十忿、仙姑姊妹六十忿、部
籙眾兵六十忿、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崑崙大廟、

7. 在馮家願書的事例中也確認到許願、獻上紙馬的數目。同時舉行盤王祭祀(廣田律子 2011a: 553-54)。

8. 神奈川大學研究項目研究所、瑤族文化研究所閱覽收集資料的分類號碼。

9. 使用了丸山宏於田野調查時所採集的資料，並經他校訂(此資料未公開)。

10. 《請聖書》(A-32a)中能看到上壇兵馬、下壇兵馬的內容(神奈川大學大學院歷史民俗資料學研究科 2011: 62)。

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、部錄眾兵扶歸梅元殿上、扶童小漿扶歸神王神將身邊、左右扶歸出世廟宮。

請聖是請眾神降臨的儀式。祭司在祭壇前用《三座還願寶書》向眾神稟明祭祀的目的及程序等。元益良願寶書部分記述了許願對象的神名和約定供奉的紙馬數量。按照上壇兵馬、下壇兵馬、福江盤王聖帝、灶神、土地神¹¹的順序許願，並約定供奉六十份紙馬，還列舉了眾神的所屬，並寫到「福江盤王聖帝附歸福江大廟」。

2. 請聖三清中所誦讀的《請聖書》(A-32a)

「請福江」的內容：

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。黃趙二位福仁、盤王腳下、五旗聖眾、諸家請天師、李家立書安、劉一劉二仙童、許願童子、把願判官、磨書磨墨把筆仙童、個人奏到福江大廟、出世廟官。(神奈川大學大學院歷史民俗資料學研究科 2011: 62-63)

從請聖儀式中所誦讀的「請福江」可以看出，福江盤王聖帝、盤古郎老、以下的盤王一組的眾神都屬於福江大廟。盤古和盤王經常被混淆，在這裡他們屬於一組。

11. 松本浩一將文本中的神名分成道教系、梅山系、盤王、灶神、土地神進行分析(松本浩一 2011: 24-34)。

3. 掛家燈昇凳中所暗誦的咒文

掛家燈是爲了成爲祭司而舉行的儀式。構成掛家燈的分節儀式昇凳的內容是讓受禮者昇老君之凳。祭司拿着放置受禮者穿的法服、法冠的凳子，搬到門口對着門外暗誦以下咒文。

本方地主、本部廟王、元宵神功、土地公、土地婆、金剛大將、過往神童、求財八寶郎君、鑒齊大王、天斗星、七星姐妹、把門將軍、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

然後回到室內祭壇再暗誦：

元始天尊、靈寶天尊、道德天尊、玉皇聖主、張天師、李天師、鑒齊使者、十殿閻王、天府地府陰間水府、王靈官、馬元帥、上路天兵、下落地將、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。
總壇太歲、太歲眾官、海番張趙二郎、唐葛將軍、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

三廟聖王、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

陰陽師父(祭司度戒時的師父名)、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

上壇兵馬、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

下壇兵將、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。福江盤王、今日眾法補掛三

燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

五龍司命灶君、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

宅住龍神、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

眾祖家先、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

神王神將、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

仙姑姐妹、今日眾法補掛三燈。當天當地、昇老君之凳、大家爲本作證、證明、證明。

一共暗誦三遍，第一次和第二次是依照咒文的順序暗誦，第三次逆序暗誦，即從仙姑姐妹到元始天尊。¹²

祭壇上掛的畫軸上的眾神除了道教系的神、梅山系的神、福江盤王、灶神、土地神外，還有各種各樣民間信仰的神。奉請各路神聖的降臨是爲受禮者點三燈、昇老君凳作證。正如咒文裡寫的老君之凳，可以看出老君是法師。¹³

12. 度戒儀式中，爲了未經過掛家燈的受禮者而舉行的補掛三燈中所唱的內容與還家願儀式的掛家燈中所唱的內容是共同的。這裡引用了度戒儀式中補掛三燈的資料(神奈川大學大學院歷史民俗資料學研究科 2011: 37-38)。

13. 丸山宏指出，從度戒儀式中所用的文書記載中可以看出老君被認爲是法師(丸山宏 2011)。

4. 開壇還願接三清中所誦讀的¹⁴《請聖書》(A-32a)「盤古出世」的內容

盤古出世是何日、盤古出世是何時。盤古出世是何天、幾個金童在河邊。盤古¹⁵出世是辰日、盤古出世是辰時。盤古出世在西天、兩個金童在兩邊。兩個金童玉女鬼、裙腳一條水大花。身穿羅裙十八副、一雙裙帶九斤麻。盤古得病是何日¹⁶、盤古得病是何時。盤古何年何月死、留得何年何月埋。幾百貫錢請和尚、幾僧禮拜玉門開。何人挑水歸洗面、何人裁剪做孝衣。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。聞說今朝有狀請、齊々整々下香壇。(神奈川大學大學院歷史民俗資料學研究科 2011: 83-84)

開壇還願時再次請眾神降臨傳達許願的內容，祭司演唱眾神的出世。此時，祭司的弟子們面向着祭壇一直搖響銅鈴。從「盤古出世」的記述可知，盤古生於辰日辰時，出生在西天，死並埋葬於辰年辰月。

14. 文本由七言上下對句構成，唱誦中所用的並非漢語發音，而是日常生活中並不使用的特殊瑤語發音。

15. 與 2006 年馮家還家願儀式裡使用《賞光書》「盤王歌」的內容是一致的，但盤古與盤王混淆在一起(廣田律子 2011a: 362-63)。

16. 藍山縣其他複數文本《賞光書》(A-30a・A-19・Z-23)收錄的「盤王歌」載：「盤古(王)得病是辰日、盤古(王)得病是辰時」(廣田律子 2011a: 362-65)。可見這部分是不完整的。

5. 開壇還願接三清中所誦讀的《請聖書》(A-32a)「三廟大王」的內容

出世唐王先出世、唐王出世在連州。唐王出世連州廟、香煙裡內出行遊。出世遊師先出世、遊師出世在行平。遊師出世行平廟、香煙裡內你有名。出世五婆先出世、五婆出世在伏靈。五婆出世伏靈廟、香煙裡內廳歌聲。出世盤王先出世々、盤王出世在福江。盤王出世福江廟、香煙裡內好排行。出世五旗先出世、五旗出世^{下上}廚在司。五旗出世廚司廟、香煙裡內廳歌詞。聞說今朝有狀請、三廟聖王一齊臨。(神奈川大學大學院歷史民俗資料學研究科 2011: 86)

「三廟大王」中的盤王與連州的唐王、行平的遊師、伏靈的五婆、廚司的五旗一起排列，並寫到盤王生於福江，歸屬於福江廟。三廟大王是與地名結在一起的、複數神的總稱，在這裡盤王作為眾神之一被列舉出來。

6. 招兵願上光接兵中所誦讀的《請聖書》(A-32a)「盤古出世」(前引)內容

召喚神兵，為祈求五穀豐登而舉行的招兵願中也唱前引的「盤古出世」。

7. 還招兵願中所誦讀的《賞光書》(Z-23)「盤王歌」的內容

盤古出世是何日、盤古出世是何時。盤古出世是辰日、盤古出世是辰時。盤古出世在西天、兩個金童在兩邊。兩個金童玉女鬼、裙腳一條水大花。身着羅裙十八副、一雙裙

帶九斤麻。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。幾百貫錢請和尚、七僧禮拜嶽門開。三百貫錢請和尚、七僧禮拜嶽門開。何人擔水歸洗面、何人差前做孝衣。夫妻擔水歸洗面、何人差剪做孝衣。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。

還招兵願是爲了使兵將高興所舉行的儀式。「盤王歌」中所唱的盤古生於辰日辰時、生在西天，辰日辰時得病、辰年辰日死並埋葬的內容，這與前引的「盤古出世」的內容是一致的。

8. 還招兵願中所誦讀的《賞光書》(Z-23)「又接三廟王」的內容

出世唐王先出世、唐王出世在連州。唐王出世連州廟、香煙裡內廳歌堂。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、香煙裡內廳歌聲。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。出世五〔浦＋女〕先出世、五〔浦＋女〕去世在伏靈。五〔浦＋女〕出世伏靈廟、香煙裡內廳歌聲。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、香煙裡內廳歌堂／¹⁷聲。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。出世五旗先出世、五旗出世在廚司。五旗出世廚司廟、香煙裡內廳歌其。聞說今朝有相請、齊々正々降香壇。啓請高官本命鬼、又請高官本命神。南斗七星

17.「／」表示前後文字分行標記。以下同。

姊妹少、北斗七星姊妹多。

「又接三廟王」的內容與前引的「三廟大王」內容是共同的。

9. 大運錢中所誦讀《請聖書》(A-32a)「領錢咒」的內容

犀牛角叫去袁々、百寶眾官下馬領錢財。領了錢財歸納庫、保安家主萬錢財。犀牛角叫起容々、百寶眾官下馬領錢銅。領了錢銅歸納庫、保安家主得團圓。犀牛角叫去連々、百寶眾官下馬領銀錢。領了銀錢歸納庫、保安家主萬千年。犀牛角叫去分々、百寶眾官下馬領銀錢。領了銀錢歸納庫、保安家主萬無難。敬奉盤王還良願、人財兩盛德滿堂。

(神奈川大學大學院歷史民俗資料學研究科 2011: 93)

大運錢是將進獻的紙錢運去的儀式。「領錢咒」中寫到將進獻的錢歸納倉庫，祝賀主家，敬奉盤王還良願。盤王被作為許願和還願中的祭祀對象。

10. 盤王願流樂中所誦讀的《歌堂書·意者書》(Z-26)的內容 (○指不明之處)

「點男點女過山根」

在落舡頭跪落船尾 速也速 立齊連州唐王聖帝 下廟行
平十二遊師 福靈五〔浦+女〕聖帝 福江盤王聖帝
廚司五旗兵馬 陽州宗祖家先 立齊大神父母 回頭轉面
寬寬坐落聖席頭上 各人側言聽語 側言廳言 且廳一

名大廟靈師 牒出獠人子孫 △音還願家主 當初以來出
 處來遊 來由出處 當初盤古開天立地 高王置天 平王
 置地 又置日頭第一寶 又置七星第二名 又置州庭無萬
 潤 又置江何無萬灣 因爲前歲以來 景定元年四月初八
 良日洪水淹上 上淹三十三天 下淹十八地獄 天下無
 人 重有伏羲姐妹 陽手遮天下 扶手遮州三十三天 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 行盡天下 全無○人接代 伏羲姐妹 耐何不得
 爲婚 隔岸梳頭 頭系相結 隔岸種竹 竹尾相連 隔岸
 燒香 香煙相合 爲計姐妹不得爲婚 正來行鄉出路 路
 逢烏龜開口 要妹爲婚 迴轉路頭 姐妹打破烏龜 烏龜
 轉回烏龜團圓 天下無人爲婚 楊梅樹下爲婚以了 七朝
 七夜花孕上身 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 分下十二姓獠人
 安在南京十保山頭 年深月久居住 地頭也敗 因爲寅
 卯二年 天地流旱 便有一個老姐 江邊吊魚 口吃青煙
 失落紅火 燒了百姓黃衫樹木 安身不住無人遮過 獠
 人子孫正來處備 十二個大舡 人眾漂遊過海 遊到半夜
 三更夜靜 戌亥二時 會着狂風 打落波浪裡頭 遊舡
 不得順風 不移大哥手拿妹手巾 帖在舡頭 跪落舡尾
 許上流羅歌堂 酬神酬意保書 全靠大壇眾聖 三廟聖王
有道有法 大神父母擔保人丁 順風也去 舡頭也去
 舡尾也行 天風順意 吹上南海上岸交過了 丁卯歲中
八月十三良日 還恩答謝 勾過歌堂良願保書 念過大神
 父母 以前過後種竹有根 種竹有笋之人 各自分機 居
 住分上雷古山 伏子連州 住安身落處 年深月久地土又
 慌 各自分執 遊到湖南道州黃土塘 住居月久 水深地

土 又慌又來流鄉出路 遊到寧遠西洞北路 黃塘寶塞山
立宅居住 年深日久 地頭也敗 地土又慌 又來遊到
桂陽州 滴山水 立宅居住 年深月久 地土又慌 又來
遊到藍山居宅 三十年踏上 四十年踏下 地頭又敗 地
土又慌正來遊到寧遠九疑 地面安身落處 世今以來△音
子孫 行到△地名 打開前歲來虎 後山地脉 立起屋宅
一座 挑坭居住 立起大壇眾聖 敬奉三廟聖王 接代五
路香煙 前歲以來 過△月△日△ 許上一座歌堂 良願
保書 許有三姓單郎 三姓青衣女人 世今以來 請師到
壇 奉還歌堂良願保書 一名大廟靈師 搖鈴請聖 齊臨
大廳意者 以過請出 三姓單郎 三姓青衣女人 男人站
前女人站後 依古代禮 前者以來有疏有犯 入席三拜
出席三拜 回席一雙 世今以來 △有△音子孫法△ 有
心○○有心還願 無疏無犯 入席二拜 出席二拜 回席
一雙 唸大神父母 台頭接拜台頭領拜 寬寬座聖席 請
出男人出唱歌詞 拜神聖歌詞 引歌出歌詞(△為根據情
況所填入內容之處)

歌詞大意是：

坐在船頭跪在船尾船越行越快。

連州唐王聖帝、行平十二遊師、福(伏)靈五〔浦+女〕聖帝、
福江盤王聖帝、廚司五旗兵馬、陽州宗祖家先請聚集來吧，大神父
母們也聚集來吧。請返回，在寬寬的聖席上坐落，互相講講互相聽
聽。且聽我一言，一位大廟靈師上奏各位，瑤人的子孫某音的人舉
行還家願。講起由來是這樣：盤古開天闢地，高王造天，平王造
地。造了太陽和月亮，太陽是第一寶，又造七星為第二寶，還造了
廣闊無垠的田地、彎彎的河渠。

但是，在景定元年4月8日一個很好的日子，發起了洪水。洪水氾濫，上至三十三天，下至十八地下，天下人煙皆無，只剩伏羲和妹妹二人。在天地間揮揮手，上至三十三天，下至十八閻羅大王地下無人可見。仙人手拿一丈二尺鐵棒，所到之處子孫皆無，伏羲與妹妹成婚為夫妻之外沒有別的辦法。兩人對岸梳頭，長髮絲絲相連；對岸種竹，竹根緊緊相連；對岸燒香，香煙相互纏繞。即使這樣，妹妹也拒絕成婚。(一天)正行於鄉野路口，遇見一只烏龜。烏龜開口勸說妹妹成婚，(妹妹大怒)回過頭來打破龜甲，但烏龜還是讓他們成為夫妻。

天下人皆無他們只好成為了夫妻，在楊梅樹下結為夫妻。七天七夜有身孕，生下一個大血塊。住在九州無名無姓的聖人養女用刀劈開血塊，分出120個姓氏的人，讓他們住在九州六國。也分出了12姓氏的瑤人，讓他們在南京十二寶山落腳，常年累月居住於此，但是土地漸漸荒蕪。

寅卯二年，天下大旱，一個老婆婆口裡叼着煙袋在江邊釣魚。那時，煙火落下(釀成火災)燒掉了百姓的黃衫樹。已經不能在此居住，所以瑤人12姓氏的子孫各乘12艘大船開始渡海。

途中三更之時，夜深人靜。戌亥二時，突然刮起狂風，掀起波浪，船被波浪打得旋旋打轉，前行不了。這時，哥哥拿着妹妹的繡花手帕繫在船頭，然後跪在船尾許下「流羅歌堂酬神酬意寶書」的大願。請求所有的大壇眾神、三廟聖王、有道有法的大神父母保佑人們的性命，保佑船順風而行。於是，風平浪靜，船頭船尾也平穩下來，船順利地在南海之岸着陸。丁卯年，在8月13日這樣一個好日子舉行了還願儀式，進行了「歌堂良願寶書」的祭祀儀式並念誦了大神父母以示謝恩。

而後，像竹根和竹筴那樣代代相傳，各自定居在雷古山和伏子連州。日深月久，土地又荒蕪，於是移居到湖南道州和黃土塘。又

是日深月久，水災氾濫，土地荒蕪，又遷往寧遠、西洞北路及黃塘寶賽山居住。又是日深月久，土地荒蕪，又遷徙至桂陽州和滴山水居住。又是日深月久，土地荒蕪，又遷徙至藍山定居。轉眼之間三、四十年過去了，土地又荒蕪，於是移居到寧遠和九疑。現在某音的某子孫到了某處，在前有虎後有山的地方居住下來。用泥土建家並設起了祭祀眾神和祖先的祭壇，代代繼承了祭祀三廟聖王和掛燈的祭典。以前在某月某日舉行了「歌堂良願寶書」的許願儀式，現在舉行還願儀式。由三姓單郎和三姓女人請來了大師，設起祭壇舉行「還歌堂良願寶書」儀式。一位大廟靈師搖起鈴，誦讀邀請眾神的「大廳意者書」。三姓單郎和三姓女人，男人站在女人的前面，按古代禮節，如有前錯，冒犯了神靈，入席拜三拜，出席拜三拜，回席再拜二拜。現在某音的子孫舉行還家願，如果沒有前錯沒有冒犯神靈，就入席拜二拜，出席拜二拜，回席再拜二拜。然後對着大神父母念誦經書。請(眾神)在祭壇上接受祭拜，安安穩穩地坐在聖席上接受男人唱的「拜神聖」和「引歌出歌」吧。

這個段落在盤王願的流樂中所誦讀，斷斷續續地記述了多個神話。內容是：盤古開天，十二姓瑤人住在南京十寶山，因寅卯二年的天災準備乘十二艘大船過海遷徙，但渡海中遇難，於是在船頭上拿手巾祈求保佑。這時，靠三廟王的道法脫難，順利上岸，八月十三日舉行還願儀式表達感謝之情。

我們通過對當地人採訪¹⁸了解到，盤王願時祭壇上擺放的供品整豬象徵瑤族渡海時使用的船。

豬頭上放的肉片表示船頭，並象徵着在船頭祈求保佑時用的手巾。豬尾表示船槳，腸子表示靠岸時用的繩子，肝臟表示碇，脂肪表示帆布。擺在豬上面的粽子是用表示帆布的葉子包的，粽子上插

18. 2013 年在長沙，對舉行還家願儀式的主家以及祭司們進行了採訪記錄。

的旗表示盤王喜歡的三十六種花(圖 7)。

雖然在文本中沒有記載豬頭上放的肉片象徵着生死存亡之際許願時用的手巾，但對於瑤族人來說它是流傳下來的理所當然的知識。

11. 盤王願流樂中所誦讀的《意者書·歌堂書》(Z-26)「又唱福江廟」的內容

一花謝、二花開、一神退位二神來。拋兵踏上福¹⁹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、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、兩個金童在兩邊／行。相睹盤王愛相睹、²⁰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。高抬望見齊眉見、龍兒畫粉在江村／州。盤王年生一對女、一年四季出行之／遊。玉女梳頭不亂髮、聖女梳頭髮亂飛。玉女梳頭是仏樣、連着唐王雙下爲／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。來到壇前同萬福、得見伏靈五〔浦＋女〕先在／前。

盤王願是爲了向盤王表示感謝而舉行的。「又唱福江廟」的內容爲，盤王生在福江西天，歸屬於福江廟，盤王座位三年半，一年

19. 原文是「伏」。

20. 收錄在《善果書○乙本》(賞光書·歌堂書 Z-16)的「接福江廟」中寫到「相睹釋迦要相睹」，資興市的文本《大堂歌書》中寫到，「相睹盤王愛相睹」。對此今後還需要詳細校訂，在這裡就不加以論述。

中生了一個女兒。

12. 盤王願流樂中所誦讀的《善果書○乙本》（賞光書·歌堂書 Z-16）「福江廟」的內容

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、傳望五雷轉式聲。起計盤王先起計、盤王起計開犁耙。鼠兒過海偷禾種、黃龍含水濕禾花。起計盤王先起計、盤王起計種苧麻。種得苧麻²¹兒孫績、兒孫代々繡羅花。着苧麻唐王先着、着羅／樵盤王先着羅／蕉。唐王着麻世也好、兒孫代々繡羅花。式聲々在福江廟、二聲落馬到壇前。來到壇前同萬福、復曹下降監盤筵。

「福江廟」的內容爲：盤王用犁耕田種植苧麻，他的子孫繼承了織物。由此可見盤王有掌管生產的神的性格。

13. 盤王願流樂中所誦讀的《善果書○乙本》（賞光書·歌堂書 Z-16）「解神意」的內容

解神意、歌堂林裡解神愁／思。解得神愁／思神歸去、歸去莫傳還願頭／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〔浦＋女〕／福江盤王聖帝歸去、式世不行出廟廳／堂。解神

21. 原文裡的「麻」字小寫在右側，原文是「孫麻績」。

意、歌堂林裡解廚司／楊州。解得廚司五旗兵馬／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。瑤人將來做筭子、筭頭落地解神愁／
 思。筭來定、筭來定過正知安／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〔浦＋女〕／福江盤王聖帝謹
 把筭、筭頭落地望／要開陽。廚司五旗兵馬／公位宗祖家
 先謹把筭、筭頭落地望開陽。

在儀式裡由祭司唱「解神意」，弟子在正面祭壇的供品上移動
 筷子，用筷子將卜具從祭壇上推落，用卜具的陰陽面來確定總稱為
 三廟王的諸神是否得到滿足。在「解神意」中伏靈五〔浦＋女〕
 (婆)與福江盤王聖帝相並列，用卜具來解釋他們的意思，並期望出
 現陽卦。

14. 盤王願的唱盤王大歌中所誦讀的《大歌書上冊》(歌堂書 Z-19)的「盤王出世」以及「盤王起計」的內容 「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²²／西天。盤王出世在福江／西天廟、兩個金童在兩
 行／邊。盤王出世愛相刻、釋迦相刻在江河／江邊。盤王
 生得三年半、²³ 釋迦背上出石螺／紅蓮。高台望見齊眉

22. 原文是「曲江」。

23. 「生」在前邊所引的其他文本裡是「坐」，資興市的文本是「賭」。《盤王大
 歌》B-3 寫為「坐」。該資料的全譯請參考(廣田律子 2011b: 167-216)。

鏡、龍見花粉在江村。盤王生得一對女、一年四季出行遊。玉女梳頭不亂髮、聖女梳頭髮亂飛／系。玉女梳頭是佛樣、隨着盤王雙下歸／時。要娘買笠娘不買、要娘買傘說無錢／油。得娘十已成郎我、苧麻底頭也過年／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。起計盤望先起計、盤王起計開犁頭／鈹。²⁴ 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／鈹。²⁵ 開得犁鈹也會使、屋底大塘谷拔生／芽。起計盤王先起計、盤王起計立春名／挨。立得春名／挨都足了、屋背苗秧段々青／齊。起計盤王先起計、盤王起計種苧麻／系。種得苧麻／系兒孫績、兒孫世代繡羅花／衣。起計盤王先起計、初發苧麻／油葉大球／花。苧麻籽細不成苧、蕉麻籽細便成油／羅。起計盤王先起計、盤王起計開高枷／機。²⁶ 開得高枷／機織細布、布面又凋李柳花／系。着苧麻盤王先着苧、着羅唐王先着蕉／羅。盤王着苧世也好、唐王着蕉／羅更請條／婁羅。盤王留得有七格、²⁷ 羅衣手中無本錢。

儀式中也有唱盤王大歌的分節，這是以盤王爲主題的歌，由數

24.《盤王大歌》B-3 中寫到「盤王起已開犁頭／耙」。

25. 同樣《盤王大歌》B-3 是「犁耕／耙」。

26. 同樣《盤王大歌》B-3 是「高起枷／機」。

27. 同樣《盤王大歌》B-3 是「盤古流傳十二面」。

位祭司唱頌。我們還確認到盤王發音爲 Pien hung。²⁸

「盤王出世」和「盤王起計」的內容是：盤王生於福江西天，用犁耕田，種植苧麻，使用高機編織苧麻布。

15. 盤王送王中所誦讀《歌堂書》(Z-29)「送王歌化紙用」的內容

白米排上發出外、相送大王出外門／斤。琵琶甲上送神去、白米排上發出門／街。白米排上發出外、相送大王出外門／街。琵琶甲上送神去、塘鈴杵上掛銅木奩／隨。歌堂也當今日敬、姐妹也當今日送神行／歸。送神去、送神歸去到連州／行平。送神歸去連州／行平廟、廟前車對轉遊々／平々。送神去、送神歸去到伏靈／福江。送神歸去伏靈／福江廟、廟前車對轉興々／雙々。送神去、送神歸去到廚司／陽洲。送神歸去廚司／陽洲廟、廟前車對轉魁々／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、神男神女笑煙々／愁々。送神去、送神歸去到神斤／堂。

「送王」是送眾神回去的儀式。歌娘所唱的「送王歌化紙用」列舉了眾神歸屬的地名，福江的福江廟作爲其一被列舉出來。

從以上實際儀式中所使用的文本記述可知，盤王出生於福江西天，歸屬於福江廟，生死於辰年辰日辰時，用犁耕田種苧麻，使用

28. 盤王大歌用瑤語唱，唱法很有特徵，祭司兩人時而以問答的形式，時而將七言上下句以上句七言→下句七言→上句的下三言→下句七言的形式唱，十分複雜。

高機編織苧麻布。

我們在儀式裡可以看到，瑤族曾經在渡海遇難時許願，得到救世主盤王的保佑脫難並舉行還願儀式的神話傳承在儀式實踐中被反應出來的這一情況。

因此筆者認為，還家願儀式後半部分的盤王願儀式是再現瑤族和盤王曾經締結的祭祀約定和履行祭祀約定的儀式(廣田律子 2013b: 1-23)。

六、盤王願儀式的過程

本文將就還家願儀式後半部舉行的大儀式名《盤王願》這一部分，以實際的儀式及誦讀的文本內容加以解說。

現將從 11 月 19 日到 20 日舉行的大儀式名《盤王願》的實施過程中幾個重要的部分展示如下。

1.(19 日 7 時 45 分左右～)廳堂正面設置祭壇。祭壇的樣子是：正面貼着紅羅緞、紅色剪紙(從上到下剪成的圖案是柱齒、石榴花、大紅花、荷花、盤王印、天狗、香爐)，紅色剪紙的下面是黃色剪紙(圖案是金魚)。並在兩側吊有紙錢。

供品有披着脂肪膜的豬頭，上面放有肉片・盤王的鹽信・燈碗・筷子捆。頭部的兩側有內臟，內臟的兩側是軀幹、豬腳。豬腳右邊 2 隻，左邊 1 隻。軀幹的上面擺滿粽子，粽子的上面插着各種顏色的剪紙旗。並且祭壇的正面吊着脊骨和 1 隻豬腳，右邊放着一桶豬血。

豬頭前方左右各三個碗，中央是香爐碗，香爐碗的左右還擺着米碗、水杯、盛着鹽的杯子。

2.(8 時 20 分左右)主廚官給祖先壇上香。

3.(8 時 20 分左右～)舉行「剪花酒」。在廳堂裡祭司及其弟子、歌娘、主廚官們圍着桌子坐下，祭司開始暗誦「意者」。「意者」

的內容是對舉行盤王願儀式的施主盤家的許願經過、還願的實施等進行的說明。然後誦唱將要請來的神名及祖先名，²⁹ 為眾神獻酒後大家喝酒。

4.(10 時左右～)祭司在祭壇前暗誦「意者」。

5.(10 時 10 分左右～)祭司在祭壇前舉行「請盤王」儀式。這時，暗誦將要請來的神名及關於神的記述。

6.(10 時 30 分左右～)祭司在祭壇前獻酒和紙錢，並用卜具對是否足夠進行占卜確認。

7.(11 時 30 分左右～)祭司暗誦「意者」，並對神是否聽到用

29. 在盤王願儀式裡請來的諸神，能分成幾組(松本浩一 2011)，正如文本(C-3)所記載。連州唐王一組有龍王、〔亞+田〕教四王、起刀五王、托天六王、置山七王、蓋天八王、南樓九王、樓上相公、地下羅任秀才、門前進壇十丈、龍古聖人、龍依龍十七官、貴依唐十八官、長衫長聖九娘、長衫長聖十娘、裡頭便請唐十五娘、花窮便請唐衫十娘、裡頭出門托帶小王、小王出門托化前占夫人、後古夫母、連山蓋山童子、青衣女人。皆屬連州大廟。

行平十二遊師一組有大堂高○六位師主、大堂高○六位師傅、藤家師、坭家師、落家師滅家師、色家師、奉家師、泰家師、李師、俞家師、樓泥三唱、樓坭四唱、十二步刀梯、十二面刺床含犁、潑沙漠病使者、退病使者、師公、師男、師孫、師公、師色。皆屬行平大廟。(○不詳。以下同)福(伏)靈五〔浦+女〕一組有伏靈聖公母、左○母手、過雲右手過雲順手、過雲太白聖人、置鼓一郎、置鼓二郎、橫吹竹黃三郎、拍板四郎、長沙木鼓五郎、○頭六郎、○尾七郎、王上樓桃花妹妹、下樓流鑼仙娘、前門強琶、後門立椅、後生年少唱歌、有段劉三妹娘、皆屬伏靈大廟。

福江盤王一組有盤古郎老聖人、金童、玉女、黃趙二位、○禾花姐妹、五谷仙娘、李家李請書丁、劉一劉二仙童、把瓶獻瓶郎官、許愿童子、把愿判官。皆屬福江大廟。

廚司五旗兵馬一組有東門五旗、南門五旗、西門五旗、北門五旗、中門五旗、乘船過海踏馬、過街、寄書、寄話、寄文、寄語五旗、真硃小筆、磨墨二郎、把瓶童子、獻郎官五旗。皆屬廚司大廟。

陽州眾位宗祖家先是記載在家先單上的直系祖先。

排列的不是道教的眾神，而是瑤族祖先的聖名。

卜具占卜。

8.(14時10分左右～)祭司暗誦神名，為邀請眾神降臨而獻上紙錢三十扛。

9.(14時15分左右～)「流樂」開始進行。祭司用卜具占卜後，開始誦讀經書中「點男點女過山根」(文本 Z-15)一處。

10.(14時25分左右～)此處稱「陰聲保、陽聲氣」。祭司用卜具來占卜神的聲音是否接到並唱出歌詞。這時，男女歌唱的題目也分別表示出來(誦讀文本 Z-15)。然後撒米以示神聲接到，歌唱進而開始。歌娘誦唱文本 Z-29 的部分，同時，「三姓青衣」的年青女性排成一行站在祭壇前(圖 8)。

11.(15時15分左右～)祭司開始進行上光儀式(誦讀文本 Z-32a)。

12.(15時50分左右～)祭司誦讀文本 Z-26。

13.(16時～)祭司們在房門口裡面和外面分別進行問答(1)。門裡進獻紙錢，門外贈送表示禮物的樂器(長鼓、笛、沙板、角笛、鈴)。

14.(16時5分左右～)弟子們在祭壇前進行表演。表演的內容是模仿冶煉房製作造橋工具的樣子，並劈木製材表演造橋過程。

15.(16時15分左右～)祭司先用手訣顯示派遣的陰兵到達三廟的橋開始製作，再用卜具占卜橋是否搭好。

16.(16時20分左右)弟子以玉簡示橋，表演鋪橋動作，並誦讀文本 Z-26。

17.(17時10分左右～)祭司給眾神獻酒，誦讀文本 Z-26·《善果書○乙本》(文本 Z-16)。

18.(17時55分左右～)祭司們在大門內(裡面的扮演女性)外(外面的扮演男性)以文本 Z-15 及文本 Z-26 的內容進行問答(2)。

19.(18時20分左右～)邀請外面的人進屋喝酒。

20.(18時30分左右～)主廚官等表演「做鼓」、「置鼓」、「試鼓」。祭司誦讀《善果書○乙本》(文本 Z-16)的內容。

做「試鼓」表演時祭司進行問答(3)。主廚官攜長鼓跳舞，用舞蹈的動作來表現瑤族飄洋過海的神話故事、祭祀的內容、刀耕火種的農業方式、禮儀、建房等。

之後，祭司誦讀《善果書○乙本》(文本 Z-16)的內容來完成「聽鼓」和「唱歌堂」兩部分。

21.(18時40分左右～)祭司、歌女來到戶外各自誦讀《善果書○乙本》(文本 Z-16)、(Z-29)的內容。三姓青衣女性3人和三姓單郎男性3人對面而站，弟子在他們之間以8字形穿行意味着串歌堂。

22.(18時50分左右～)祭司在祭壇正面誦讀《善果書○乙本》(文本 Z-16)的內容。誦讀中一出現神名，弟子就用筷子把卜具從祭壇上推落，來占卜並確認敬獻給神的供品數量是否足夠。

23.(19時25分左右)祭司舉行脫童儀式，並誦讀文本 Z-16 的內容。

24.(19時35分左右)祭司向師父表達感謝之意。

25.(19時45分左右)祭司請眾神降臨，進獻約定的紙錢及其供品(菜·酒等7套)，並用卜具占卜神是否確認了數量，是否已吃完。

26.(19時50分左右)祭司用請盤王的聲音開始歌唱，借以引出神的聲音(劉三妹娘的聲音)和歌詞，並獻上紙錢。

27.(21時30分左右)「唱盤王大歌」開始。祭司在祭壇前暗誦「意者」隨後誦讀《大歌書一本上冊》³⁰(文本 Z-19)，主要唱「三幡」

30.《盤王大歌》為記述瑤族傳承的總稱，其內容包括創世神話等神話故事、民族歷史敘事、與祖先有關聯的種種傳承等。廣西·湖南的過山瑤在還盤王願中所唱的《盤王大歌》主要以七言為主，由36段或32段，24段或

18 段構成。而且加上了一種稱為七任曲的七種不同的曲調。

湖南省藍山縣匯源鄉湘藍村馮家舉行的還家願儀式中所使用的《盤王大歌》(文本 B-3)是由以下部分組成：起聲唱、齊入席、隔席唱、論娘唱、日頭出、日正中、日落江、日落西、日落烏、日頭過江、夜深深、夜黃昏、天上星、月亮亮及第一紅紗曲，接着是天大旱、見怪歌、天暗烏、北邊暗、洪水發、雷落地、葫蘆、伏羲、洪水盡、爲婚了及第二山逢閑曲，然後是造地、置天地、唱王打水、深山竹木、唐王出世、信王出世、玉女梳頭、白涼扇、坦傘、盤王出世、石崇、富貴、琵琶頭、紗板、魯班及第三滿段曲，最後是樓上伏門、大婆女、說婚早、劉山、秀才、師人、十二遊師、烏雲生、五婆見、英台、山伯、生時、大州大、大州、老鼠、大缸、石榴生及第四葉荷葉(廣田律子 2011a: 369、2013d)。

在湖南省江華瑤族自治縣收集的、由乾隆年間的手抄本整理出來的《盤王大歌》被認為是內容比較充實的一個版本。由以下內容構成：起聲唱、日出早、日正中、日斜斜、種竹木、唐王出世、盤王出世、盤王獻計、流羅子、琵琶頭、石崇富貴、歌一斷、魯班造寺、梅花曲、雷落地、郎老了、彭祖歌、夜深深、大小星、月亮亮、黃條沙、天大旱、天地動、天地暗、北邊暗、見大怪、相逢賢曲、造天地、萬段曲、送神去、亞六曲、荷葉杯曲、桃源洞歌、四字歌、放獵狗、夜黃昏、何物歌、盤州歌、南花子曲、閩山歌、梁山伯、鄧古歌、飛江南曲(湖南少數民族古籍辦公室主編 1987)。

在廣西壯族自治區賀縣收集的由以下內容構成：起聲唱、輪娘唱、日出早、日正中、日斜斜、日落江、黃昏歌、夜深深、大星上、月亮亮、黃沙曲、天大旱、見大怪、北邊暗、雷落地、葫蘆曉、洪水盡、爲婚了、三逢延曲、造天地、種竹木、三更深曲、盤王出世、盤王起計、富貴龍、荷葉杯曲、梁山伯歌、南花曲、桃源洞、閩山學堂歌、造寺歌、飛江南曲、何物歌、彭祖歌、梅花曲、亞六曲《盤王大歌》(盤承乾等收集整理 1993)。

1960 年在廣西壯族自治區大瑤山瑤族自治縣三角公社收集的《盤王歌》由以下內容構成：起聲唱、初入席、隔席唱、論娘唱、日出早、日正中、日斜斜、日落紅、日落西、夜黃昏、夜深深、天上星、月亮亮、天大旱、見大怪、天地動、天暗烏、北邊暗、雷落地、伏羲姐妹、葫蘆、洪水發、洪水天、造天地、烏雲生、大盤計、曉盤計、桃源、閩山學堂、魯班造寺、何物、鄧古、彭祖、郎老了、放獵狗、歌船、第一黃條沙、第二峰寒、第三曉段曲、第四荷葉盃、第五南花子、第六飛江南、第七梅花(廣西民族學院中文系民族民間文學教研室編 1980)。

據張勁松考察，此例與同縣的藍山縣桐村的《盤王大歌》第一章的內容除了日出早、日正中、日斜斜、日落西、日落崗、夜黃昏、夜深深、天

上星、大星上、月亮亮之外，還加了第一曲黃條沙。第二章除了天大旱、見大怪、天地動、天柱倒、天暗烏、北邊暗、雷落地、洪水發、洪水盡、怕不合、爲婚了之外，還加有第二曲三逢閑。第三章除了造天地、造得地、造得火、置山源、置青山、相說報、唐王出世、盤王起計、邀娘賣、白涼扇、富貴龍、琵琶龍、嘍羅真之外，還加有第三曲萬段曲。第四章除了賜嫁早、劉嶺大、烏雲生、梁山伯、大州大之外，還加了第四曲荷葉杯。第五章除了桃源洞、閩山鳥、閩山青、入連洞、會造寺天字大、鄧鼓歌之外，還加了第五曲南花子。第六章除了何物變、得郎變、何物輪、何物爛、何物死、彭祖生、彭祖死、郎老了之外，還加了第六曲飛江南。第七章除了木倒地、船成了、船到水、送路去、歸去也、飲酒了、不唱了之外，還加了第七曲梅花相送(張勁松 2002: 63-65)。

資興市祭司擁有的印有乾隆四十二年(1777)年號的手抄本《大堂歌書》則是由以下內容排列而成：起掣唱、論娘唱、○入席、隔席唱、分○唱、平平唱、日頭出、月正中、月斜斜、月落西、月落江、日頭過江、夜深蘭、夜深深、夜黃昏、黃昏、月亮、第一紅系紗曲、一片鳥、二十八後、第二圍歌曲、天太早、見怪歌、見怪路、見大怪、天柱倒、天暗烏、北邊暗、洪水發、雷落地、葫蘆歌、大州出、葫蘆熟、洪水發、洪水浸、爲婚了、第二(原文)圍三逢閑曲、造得地、造得天、置天地、仰歌曲、深山竹木、唐王出世、信王出世、盤王出世、白涼扇、坦傘、盤王歌曲、盤王起計、石崇富貴、琵琶、魯班、嘍羅、第三圍滿段曲、出嫁早、秀才、師人、十二遊師、烏雲上、大州、英台、梁山、大缸、第四段荷葉歌曲、桃源、閩山、起造歌曲、造寺魯班、鄧古歌、遭小何物歌、第五段南花曲、唱何物歌、唱古人歌、郎老了、唱彭祖歌、唱第六段飛江南曲、唱送聖歌、缸成了、缸到水、送神去、第七段鴨六曲。

至於其他地區的《盤王大歌》則被收集如下：湖南省江華瑶族自治縣的文本(鄭德宏選編，《瑶族經書》，長沙：岳麓書社，2000)、廣東省乳源瑶族自治縣的文本(盤才萬、房先清收集，李默編注，《乳源瑶族古籍匯編》上、下，廣州：廣東人民出版社，1997)、廣西壯族的文本(農學冠、李峯隆編著，《桂北瑶歌的文化闡釋》，北京：民族出版社，2008)。

而且關於中國之外的機構所收藏的《盤王大歌》有德國巴伐利亞州立圖書館的瑶族手抄本 2776 件，其中 867 件已經被整理記錄。(Höllmann, T. O. hrsg. 2004 Handschriften der Yao Teil 1 Bestände der Bayerischer Staatsbibliothek München Cod.Sin.147 bis Cod.Sin.1045, Stuttgart: Franz Steiner Verlag)我們就其中以盤王書·盤王歌爲代表的有關盤王崇拜的內容閱覽了大約 200 件。同時也閱覽了 145 件英國牛津大學波多利安圖書館所藏的瑶族手抄本文本。其中也確認到了盤王歌的記述。另外，南山大學人類學博物館所藏百鳥文書中，收藏在九個箱子的約 160 件在泰國北部收

這一部分。《大歌書一本上冊》的正文開頭就以問答形式(4)誦讀，完後，祭司兩個人分別分擔左頁或右頁內容輪流進行誦讀。

如果有像「洪水沙曲」這樣的「曲」穿插進來時，誦讀的旋律就會有所變化。進入「曲」之前主廚官獻上香，祭司打響沙板然後進行問答(5)進而誦唱「拉里連郎里拉利……」開始誦讀「曲」。

「曲」終再回到《大歌書》的正文，開頭幾頁以問答形式誦讀(圖9)。

28.(20日3時左右～)祭司把銅鈴遞給歌娘，歌娘誦讀《四廟歌書》(文本B-2)的「四斷完了又接鈴歌語」這一內容。接下來歌娘把銅鈴交給祭司，祭司誦讀《大歌書一本上冊》(文本Z-19)的「接鈴用」並評價歌娘的歌唱。

29.(4時40分左右)祭司為取出《大歌書一本下冊》(文本Z-20)而進行問答(6)的內容。

30.(5時15分左右～)《大歌書一本下冊》(文本Z-20)開始以問答形式誦讀。「又何物段」這一部分內容全部由問答(7)構成。

31.(10時50分左右)祭司把進獻給眾神的供品(內臟、紙錢、鈴、碗、筷子)裝上船。

32.(10時55分左右)在屋外，三姓單郎3人和三姓青衣女人3人面對面站立，歌娘和男性歌手繼續誦讀「遊願」。

33.(11時42分左右)「打令放船」即主廚官拿來放入豬心的碗，並與酒和筷子一起擺上。祭司碰倒酒杯讓酒撒出，繼續誦讀《大歌書一本下冊》(文本Z-20)「解開船、放船去」的內容。

集的瑤族手抄本也閱覽過，並多次確認到有關盤王歌的記述(廣田律子2011c、2013c、2013d)。

對《盤王大歌》的構成及其內容進行了嘗試性詳細分析的書籍有黃海、邢淑芳的《盤王大歌——瑤族圖騰信仰與祭祀經典研究》(貴陽：貴州人民出版社，2006)，鄭長天的《瑤族坐歌堂的結構與功能——湖南盤瑤剛介活動研究》(北京：民族出版社，2009)。

34.(11時52分左右)由祭司誦讀文本 Z-15 問答形式(8)的內容宣布退席，並告知眾神已經開始收拾。

35.(14時10分左右～)「送王」即祭司先請眾神降臨，然後獻酒。

36.(14時35分左右～)祭司獻上與眾神約定的紙錢，並用卜具占卜是否足夠。給「做證」的所有神明及師父、有關的神靈進獻紙錢。拆願就是爲了完成所有的還願而把許願的證書銷毀。

37.(15時5分左右)祭司爲繁榮、五穀豐登、家畜增殖、金銀財寶而祈求眾神，請眾神保佑避開瘟神、災殃、傷神、耗和七精八怪等帶來災害的東西。

38.(15時8分左右)祭司進行獻酒。

39.(15時12分左右)所有的紙錢燃盡並被眾神接到，祭司用卜具占卜是否收納。

40.(15時24分左右)祭司撒米送神。

41.(15時25分左右)祭司把香爐和水杯拿到屋外，扣着倒出裡面的東西，用線香寫符完成「送王」儀式。

七、問答的實際

現將在儀式中看到的多數問答形式中截取的一部分及其歌唱的內容展示如下。從(1)到(8)爲具體內容。

問答(1)的內容：

從哪兒來的？	從產鐵的塘村來的。
來幹什麼？	來做工具(刀、斧刀等)。
要花多少錢？	七千八萬。
八萬七千吧！	
來幹什麼？	祝賀啊！

帶來什麼了？ 帶來牛，還有鴨、鵝。

問答(1)的背景情況是這樣的：聽說擺歌堂，爲了給請來的眾神架過路橋，從產鐵的塘村來了很多訪問者。他們不僅帶來了架橋需要的鐵製工具，而且爲了祝賀還帶來了很多供品。以上(1)就是來訪者與擺歌堂的主家進行的問答情況。這裡故意把八萬七千說錯成七千八萬是爲逗大家笑。問答的最後裡面的人拿錢，外面的人拿禮物進行交換，並且，來訪者被邀請進來，正如文本 Z-26 中記述的那樣開始開冶煉坊「行到州門開鐵舖 行過縣門得日燒(走到州門開冶煉坊、走過縣門得日晒)」。先在扣着的銅鑼上放上一個杯子和一個碗，杯子表示鍛鐵時用的水，碗表示鍛鐵時用的爐。用長笛表示風箱，然後表演在爐裡加熱鐵，用風箱給爐加溫，打鐵、淬火、製作鐵製品等鍛鐵過程，而且頭頂銅鈸表示冶煉坊，表演製作修路所需要的鐮、斧、鋸等工具。所修道路是祖先神降臨祭壇已經的連州路、行平路等。此外，用牛角笛表示牛，用卜具表示刀，表演殺牛祭土地神的情況(圖 10)。還用一種叫做沙板的類似響板一樣的樂器表示鴨子，用銅鑼表示鵝，燒紙錢來祭祀土地神。最後以長笛示天平秤，以牛角示牛，來稱量牛的重量。此時的問答是：

有多重？ 三百斤骨頭、四百斤肉

不對不對、四百斤肉、三百斤骨頭吧、太多了

說完這幾句，周圍人都哈哈大笑。接着把拐杖看作樹，表演用做成的刀、斧、鋸等工具砍樹的動作。先放倒拐杖確認倒後的距離，然後故意朝着弟子在的方向砍倒被看作樹的拐杖，弟子裝作跌倒的樣子逗得大家哈哈大笑。最後表演用砍倒的樹加工成的木材來造橋的樣子。期間的問答也是通過說錯了然後被糾正這樣的相互搭話的形

式來引人發笑。

問答(2)是文本 Z-15 中以「題目主家問答」為題目的部分和文本 Z-26 中收錄的內容的並用。開始使用文本 Z-15 的內容，問答形式是七言，上下句四句為一個內容，並多次進行反覆。

題目 主家問答

伏 問 仔

問郎行來做那事

不 使 問

蓮州半嶺日便夜

伏 問 仔

天光當當不早到

傳 報 妹

蓮州半嶺日便夜

伏 問 仔

天光當當不早前

傳 報 妹

聽聞王主人還聖願

借 問 仔

得知主人還聖願

早得三朝郎曉○

小郎一心來○願

難 為 仔

難為風流行夜路

莫 怨 仔

蓮州半嶺日便夜

不 怨 仔

難為風流行夜路

問仔那州那縣人／郎

門前打鼓唱敬堂／行

正是蓮州蓮大親

問沒可憐不可憐

問仔為那路頭挨

三更半夜正行來

郎來因為路遙遠

○郎連也到門前

問仔那州那縣人

三更半夜到門前

細句劉三說報娘

郎來今夜○敬堂

借問遠鄉有意郎

那人說報唱敬行

主人有意仔有心

莫怨小郎行路深

難為貴仔到娘鄉

本當難怪路頭長

不／莫怨小郎行路深

問妹可憐不可憐

不怨風流路來遠

十分辛苦又可憐

傳 報 妹	說報大王姊妹齊
郎來因為路遙遠	大家有意接郎來
聽着路遠來接仔	難為今夜到娘鄉
蓮州嶺上見誰怪	報郎有怪莫包藏
蓮州半嶺見小怪	得見山豬隨路來
家主聲聲還良願	金銀財白掃入街
伏 問 仔	借問行平連大郎
行平嶺上見誰怪	報郎千萬莫包藏
行平嶺上見着怪	得見山豬作笑行
家主聲聲還良願	金銀財白掃入堂
伏 問 仔	問仔伏靈連大親
伏靈嶺上見誰怪	誰怪行來說報人
伏靈嶺上見小怪	得見烏龜攔路綿
家主聲聲還良願	金銀財白掃入廳
伏 問 仔	問仔伏江連大雙
伏江嶺上見誰怪	誰怪代來說報郎
伏江嶺上着見／下上怪	得見野狸飛過天
家主聲聲還良願	五谷豐登千萬年

歌詞大意是：

一女問：請問，哪州哪縣的人啊？何事而來？說什麼在門前打鼓，
在歌堂唱歌。

一男答：請不要問了。是從連州來的，從連州走到半山腰天就黑
了。您不覺得我可憐嗎？

二女問：請問，是從哪條路來的？為什麼這麼晚才到啊？

二男答：回答您，從很遠的地方來，從連州走到半山腰日頭就落
了，慶幸的是在當天趕到。

三女問：請問，從何而來？爲什麼天黑之前沒趕到？爲什麼這麼晚？

三男答：答覆您，小聲答覆劉三娘。聽說主人舉辦還家願，我爲唱歌來參加。

四女問：請問，是從遠方來的盛情的人吧？好像聽說了有還家願，哪位說的有歌堂啊？

四男答：三天前知道的。主人盛情我真意，誠心誠意來參加。請您不要生氣因道遠而來晚。

五女問：錯怪您了，無理責備讓您受委屈，難爲您到此來。風流倜儻的人啊走夜路，承知您遠道而來。

五男答：勿怨我。路太遠，從連州走到半山腰天就黑了。您不覺得我可憐嗎？

六女問：不怨您。風流倜儻的人啊遠路而來當然不生氣，只是有點兒疑問而已。真是辛苦了。

六男答：先到的三人是大王的姑娘，爲了盤王到此來。遠道而來的姑娘們在等着迎接我們。

七女問：遠道而來卻責怪您讓您受委屈。翻過連州的山時看到什麼可疑的東西了嗎？如果遇到了，請不要隱藏。

七男答：在連州的山上看到了奇怪的東西，豬跟着來了。家中舉行盛大還家願，金銀財帛也跟到家裡來。

八女問：請問，請問行平太郎。越過行平的山時，沒看見什麼可疑的東西嗎？請不要隱藏。

八男答：翻過行平的山時看到了奇怪的東西，看到了豬在笑。家中舉行盛大還家願，金銀財帛也跟到家裡來。

九女問：請問，請問伏靈太郎。在伏靈的山上沒看到奇怪的東西嗎？若是遇到了，好好說給我吧。

九男答：在伏靈的山上看到了小怪，看見烏龜擋路睡大覺。家中舉

行盛大還家願，金銀財帛也跟到家裡來。

一〇女問：請問，請問福江的二位。在福江的山上沒看見奇怪的東西嗎？看見了什麼樣奇怪的東西請好好說吧。

一〇男問：在福江的山上看見了奇怪的東西，看見狐狸飛着橫穿過天空。家中舉行盛大還家願，但願五穀豐登永遠持續。

以下使用的是文本 Z-26 的內容。

正是連州聰明仔	歌曲聲聲到仔邊
前般百樣都報盡	無人生能仔聰明
郎來門前站一夜	一得主人門搗開
難爲主人來接仔	相賀家主百樣齊
難 爲 仔	難爲貴仔好心機
一心開了把郎入	接郎入屋讓神思
湖南大門雙搗開	得見大王百樣在高台
紅羅沙帕都掛盡	大王姐妹都來齊
左手執郎長沙鼓	右手接郎好貴鈴
連州貴郎行到外門外	少郎雙手接入廳
多謝郎情天樣大	多謝郎情糖樣甜
主人開門把郎入	正是有心有意人
左手接郎橫笛吹	右手接郎好貴鐮
伏靈／江貴人行／到外門外	小郎雙手接入堂
難 爲 仔	難爲貴仔好心機
家主聲聲還良願	大家有意讓神思
門前石壁能花開	主人有事請神來
主人有事請神到	郎來今夜唱歌堂／詞

歌詞大意是：

一一女問：聰明的連州人啊，一邊唱一邊來，關於各種怪事也講給我聽，真是一些聰明的人。

一一男答：在門前站了一晚，一直不給開門。給您添麻煩了，出來接接我吧，對主人的祝賀都備齊了。

一二女問：給您添麻煩了，感謝您的用心良苦。誠心誠意想打開門迎接您，迎接您進來一起感謝神靈。

一二男答：湖南大門被打開，祭祀大王的儀式場已備好，紅羅帳也貼好，大王的姑娘們也都集聚而來。

一三女問：左手接過鼓，右手接過鈴。從連州來了貴人，執少年郎雙手入大廳。

女：感謝您像天一樣大的情意，感謝您像糖一樣甜的情意。開門請進來，真是情意深厚的人。

女：左手接過笛，右手接過鑼。從伏靈、福江來的貴人已到門外，雙手接少年郎入房屋。

女：感謝您，感謝好心的人。家中舉行還良願，大家誠心誠意感謝神靈。

女：門前石壁開花真高興。主人誠心請神來，主人真心請神到，請郎今夜唱在歌堂。

以上的問答是聽說主家擺歌堂，從連州、行平、伏靈、福江趕來唱歌的男性和主家女性之間進行的問答。此問答本是男女之間進行的，但現在由祭司們取而代之。

開始主家女性無論如何也不願接受來訪者，並責怪說三位唱歌的姑娘已經來到，為何來訪者遲到。而後接受了來訪者，但是詢問其在途中是否遇到了可疑之物，來訪者回答說遇到了。實際上可疑之物被看作是吉祥物。來訪者的男性攜福而至，為主家帶來福氣並

祝賀主家。最後主家的女性收了由來訪者帶來的樂器(長鼓、笛、銅鑼、沙板)歡迎其到來(圖 11)。

來訪者被看作是從瑤族³¹ 反覆遷徙移居的地區連州、行平、伏靈、福江而來，這些地點是在歷史上被認為與祖先有着密切關係的。正因從祖先神存在的地方來，所以來訪者被認為是帶來福氣的存在而被接受，但是為了確認其真偽才有了以上反覆的問答。

問答之後，又用口語「看到什麼奇怪的東西了嗎?」「看到了」這樣互相搭話的形式引起周圍的發笑。

問答(3)主要以主廚官跳長鼓舞而展開。弟子先表演從背後仍下玉簡「做鼓」的情景，然後主廚官表演「置鼓」。用細竹纏起玉簡的上下表示鼓已備好，接着拿着玉簡蹲下來做「試鼓」之樣，意思是看看鼓做得是否滿意，最後進行砍樹做長鼓的問答(3)。

去哪兒了?	山裡。
去幹什麼?	砍來了樹。
做什麼?	做長鼓。

接着祭司誦讀《善果書○乙本》(文本 Z-16)中〈唱古木出世歌〉的內容表演「聽鼓」。意思是在歌堂打響的是用梓木做出來的鼓，其音色美妙動聽。之後，由主廚官作長鼓舞的表演。長鼓舞原本是由兩個人表演，主要由瑤族飄洋過海的情景、還盤王願的儀式、搗

31. 吉野晃認為，對瑤族來說伴隨着農耕火種的移住，無論是從神話、禮儀文書、還是從個人之經驗層次上講都是共通的，認為這種遷徙是由先祖代代持續下來的「祖傳事業」。這「不僅是一種生計，也是區別於以水稻耕作爲生而定居的他民族的一種特徵」。瑤族的民族認同感也是以不斷持續的遷移爲核心，并以神話來反映出移住的經過。這種情況，不只泰國北部，藍山縣的瑤族也同樣可見。由此可以認為是瑤族共通的部分(吉野晃 2001、2008)。

年糕、磕頭、樂神、建房、農耕(火田)、度戒儀式的磨刀場面等 72 個動作構成，但實際上跳的是測量、挖地、種樹、砍樹、做木架、掃地、鋸木板等內容。從製作長鼓開始的長鼓舞是由身體語言表現的瑤族歷史、生活及祭祀的重要內容(圖 12)。

祭司誦讀《善果書○乙本》(文本 Z-16)中「出門外園堂」的內容，表演在歌堂唱大歌的「唱歌堂」情景。

問答(4)是《大歌書一本上冊》(文本 Z-19)的內容。用盤王大歌抑揚頓挫的曲調唱的 *tuanga* (當地語)。共 36 段其目錄如下：

起聲唱、初入席歌詞、隔席唱、論娘唱、日出早、日出晏、月正中、日正斜、月落江、月落西、月落流、夜黃昏、夜深闇、夜深深、天上星、天上星、月亮亮、第一洪水沙曲、天大旱、天柱倒、洪水發、洪水浸、北邊暗、天暗烏、葫蘆叫、葫蘆熟、見大怪、伏羲相合、為婚了、第二三峯閑曲、造天地、置天地、唐王出世、平王出世、信王出世、第三滿段曲、大盤州、小盤州、第四荷葉盃曲、桃源洞、閩山學堂、造寺魯班、花巧、橙古何物、古何物、第五南花子曲、彭祖、郎老、第六飛江南、不倒地、船到水、神去也、第七梅花大幫有頭無尾歌詞

這部分目錄中大歌的每一段開始的部分都以問答的形式誦讀。

下面以《大歌書一本上冊》(文本 Z-19)這一部分為例作介紹(圖 13)：

唸(意思是什麼，讀 *niyan*)話唸村唸堂到
唸上唸頭何後來
唸堂到

唸上唸頭唸後行
唸小唸聲唸廳後
唸得唸來唸也來
唸廳後
唸得唸來唸也行

第一個人一誦唱完，第二個人就誦唱本文部分作以回答：

人話郎村歌堂到
踏上船頭听後來
歌堂到
踏上船頭听後行
郎小听聲又听後
听得娘來郎也來
又听後
听得娘來郎也行

歌詞大意是：

(前半部無譯文)

聽說男人村子有歌會

登上船頭、聽聽就來

有歌會

登上船頭、聽聽就來

他聽了又聽

聽了若是她來了他也來

若是聽了

聽了若是她來了他也來

第一個人把唸(niyan, 什麼的意思)換到七言上下句四句(第一句的一、三、五字, 第二句的一、三、五字, 第三句的一、三、五字, 第四句的一、三、五字)中一誦唱完, 第二個人就把唸的部分換上回答內容來應唱。這時, 於文面稍有不同的是, 第一句七言, 第二句七言, 接下來是第一句末尾三字的反覆。第二句七言, 第三句七言, 第四句七言, 接下來是第三句末尾三字的反覆, 然後誦唱第四句七言。詩文是由七言上下句一對兒共四句構成的, 但在實際歌唱中多有重複, 而且是設謎和解謎的問答內容。詩文四句為一組, 最初的一句「人話郎村歌堂到」一定位於句首而被反覆誦唱。

《大歌書》的詩文不僅是由七言上下句構成, 而且詩文與詩文之間又夾雜着用 reittyu (當地語) 的抑揚頓挫歌唱的「曲」(7 韻曲) 的部分。此後繼續唱的大歌的七言上下句的詩文也於開頭列舉的部分一樣用問答的形式來進行。

進行問答(5)之前, 主廚官先點上香, 祭司打響沙板, 以此相互暗示之後開始。

問	青天白日	答	白日青天
問	各歌亂唱	答	亂唱亂排
問	亂排亂唱	答	唱歌唱曲
問	唱曲唱歌	答	唱到第一洪水沙
問	伸過第一洪水沙	答	唱的句句也是歌
問	唱的句句也是曲	答	唱得有頭有尾之歌
問	不得唱得無頭無尾之歌		

歌詞大意是：

青天白日	白日青天
各唱各的	亂七八糟地唱吧

亂七八糟地唱吧 唱歌和曲
唱歌和曲 唱到第一洪水沙
唱到第一洪水沙 唱的每一句都是歌
唱的每一句都是曲 唱有始有終的歌
不唱沒始沒終的歌

承前者下句後者再重複一遍，一句接着一句唱下去。然後爲了迎合「曲」的調子唱「拉里連郎里拉利 連郎拉里利拉里 里呀連郎利連郎拉里利拉里」（「洪水沙曲」用）進入「曲」的部分。爲了糾正調子的走調兒在「曲」之間也加入了「拉里……」。「拉里連郎里拉利…」雖然不明其意，但可認爲是一種具有法術性的詞句（廣田律子 2011d），迎合每個不同調子的「曲」而改變調子，實質上的作用是爲想出「曲」而唱。

問答(6)是進入《大歌書一本下冊》（文本 Z-20）時，用問答的形式表現歌書的下冊被從管理者劉三妹娘的書架上取出拿回到歌堂的情景。

問 何樂嶺 何樂生子何樂源何樂山
人話石榴何生子何樂生子出何源出何山
答 石榴嶺 石榴生子石榴源石榴山
人話石榴要生子 石榴生子出深源
要生子 石榴生子出深山

把旗／埂、排／崩、河／洞、攤／壩、溝／田、京／州、鄉／村、街／院、樓／門、廳／房、京／棹、廂／書按順序置換於源山部分，並且從廂書再按逆順回到源／山，以示把歌書引導到歌唱場所的路線，由這種問答的形式引出下冊的內容。在問句中「何」的

部分加入回答的內容進行回答，雖然難以解讀，但是「哪兒的山、什麼樹的果、哪兒的水源／哪兒的山、人說石榴結什麼果、生在哪儿的水源／長在哪儿的山上？」「石榴山、石榴果、石榴源／石榴山、人說石榴結石榴果、石榴果在深水源／在深山」之意能讀懂。設謎與解謎的問答形式是可以明確的。當地人似認為，現實中或者存在的歌書，不過沒有劉三妹娘的歌魂，是不能唱出真正的歌與歌詞的，而且歌書被拿到祭壇的路線在設謎裡加以說明。

問答(7)是大歌「又何物段」的部分，由問答形式構成。以開頭為例，經文的形式雖然是七言上下四句(如下)：

何物變 變成何樣得娘連
得郎變成銀梳子 上娘頭上作橫眠

歌詞大意是：

如果變成什麼 如果變成什麼才能跟她相連呢
他如果變成銀梳子才能在她的頭上橫臥而眠

但實際誦唱的卻是以下內容：

問 何物變 變成何樣得娘連
 得郎變成何樣子 上娘頭上作橫眠
 何樣子上娘頭上作橫眠
答 容易變 變成一樣得娘愛
 變成二樣得娘連
 容易變 變成二樣得娘連
 得郎變成銀梳子
 上娘頭上作橫眠

銀梳子 上娘頭上作橫眠

歌詞大意是：

如果變成什麼 如果變成什麼才能跟她相連呢

他如果變成什麼才能在她的頭上橫臥而眠呢

怎樣才能在她的頭上橫臥而眠呢

容易變 變了一次就能讓她着迷

再變一次就能和她相連

容易變 變了兩次就能和她相連

如果他變成銀梳子

才能在她的頭上橫臥而眠

若是銀梳子就能在她的頭上橫臥而眠

大概內容是男性變成了女性從頭到腳穿的、戴的東西。主文七言上下句四句之中第三句和第四句以問變什麼、變了又能怎樣這樣設問的形式，不斷反覆，引出答案。比如「變成什麼好啊？如果變成那樣又會怎樣呢？」「容易變容易變，變成什麼好啊？如果變成那樣又會怎樣呢？」像這樣以設謎的形式反覆誦唱來展開下面的內容。實際的歌唱是非常複雜的，如果只看經文的文面是不能理解這種歌唱法的。

問答(8)的內容如下：

酒是何人酒 棹是何人棹 何人聲々還良願 酒是大王酒

棹是大王棹 家主聲々還良願 何人棹上得分明 大王

棹得分明

將準備收拾這件事通知盤王，然後造歸船、載上供品。在準備送神

的過程中，特意以設問、設謎解謎的形式告知眾神，促使神的歸去。

至於其他的問答，可以看出，雖然不是直接的大歌問答，卻在大歌進行的前後以成對兒的內容進行誦讀。

進入大歌之前誦讀的是《大歌書一本上冊》（文本 Z-19）最初的「坐席三幡」的內容（27、19 日 21 時 30 分左右～）。其內容與在即將進入下冊時誦讀的《大歌書一本上冊》（文本 Z-19）最後加入的（28、20 日 3 時左右～）「接鈴用」相比，明顯看出是成對兒的。在「坐席三幡」中誦唱的是「如果不承受大歌的作者劉三妹娘的歌詞及歌聲，粗暴的言語將不能滿足連州、行平、伏靈、福江、五旗、家先的心」，在「接鈴用」中誦唱的是「承受了劉三妹娘的歌詞與歌聲，高貴的言語使眾神滿足」，由此承前啓後。

盤王願儀式從廣義上講是對祖先的祭禮。通過誦唱集神話敘事和歷史敘事為一體的《大歌書》即《盤王大歌》，不僅是對祖先的讚頌、對自民族的起源及與出身有關傳承的再確認，也是對世代傳承的祭祀約定及為履行其約定而進行的一種儀式。

在本文所舉事例中，歌被認為是由神的聲音傳遞而來並引出歌書與歌詞才能開始歌唱。歌唱大歌本身也可以稱為一種非常神聖的行為。據永池健二³²所見：「以歌唱行為來影響看不見的存在，用語言使隱藏的東西表露出來」。本文事例中也採取了歌唱這種有效的方法，使祖先的移居記憶、祖先的歷史及被看作神的祖先表面化。並且比嘉実³³在對南島歌謠的研究中也認為「依靠語言內在的神靈、以法術來對抗並欲克服自然的祭祀歌謠並不只是一味依賴巫術的精神，不能忘記的是對自然的歷史性及經驗性的認識是它的

32. 見永池健二(2011: 342)。

33. 見比嘉実(1982: 196)。

根基」。瑤族的大歌也同樣，不僅是民族對抗自然的積累，也是各種知識及精神文化的凝聚。歌唱中，在採取問答與反覆的形式的同时而表現出來。

八、儀式的主題——與盤王的約定與履行

關於還家願儀式的目的，多數研究者已對此展開了論述，³⁴ 本文在承襲前人研究成果的基礎上提出新論。總之，對瑤族來說，盤王傳承不僅具有儀式知識、文本記述、口耳傳承等多樣性，而且存在多種傳承內容。這些要素錯綜複雜且並不矛盾地融合為一個整體，形成了世代傳承的儀式的根本。最後關於還家願儀式的主題，加上通過對當地人的採訪調查了解到的知識，我們能夠得出以下結論：

1. 於瑤族儀式有關的神可以分為道教系的神、梅山系的神、與盤王有關的神、灶神、土地神。可以認為，瑤族的神靈世界是眾多混合體的神構成龐大的神的系統。
2. 通過掛家燈儀式獲得繼承家業祭祀祖先、在家先單上列入法名的資格，屆時與道教神結師徒之緣，³⁵ 法師被認為是太上老君。

34. 竹村卓二認為，盤皇願儀式的目的是為了履行太古瑤族的先祖與救世主盤皇的約定(竹村卓二 1981)。吉野晃認為，盤皇祭祀是對救護 Iumien 瑤族的盤皇舉行祭祀的謝恩儀式。掛燈是 Mien 成年男子必須通過的成人儀式，採取道教道士授任儀式的形式，也是一種功德造成的修道儀式。掛燈是家先與受禮者之間確立祖先——子孫關係的儀式(吉野晃 2010、2011)。張勁松認為，還家願是繼承祖先祭祀，為了成為祭祀先祖和消災祈福的祭司而舉行的。如果三代人不掛燈不還願，其子孫就不會被祖先盤王認可(張勁松 2002)。李祥紅認為，掛燈是作為即是始祖又是救世主的盤王的子孫，為了成為繼承其祭祀的祭司而舉行。盤王祭祀的目的在於消災祈福，後來演變成還願儀式(李祥紅、鄭瓊豔 2010)。

35. 大運錢時，將寫著受禮者的姓名、出生年月日的紙靠近三清，然後貼上(廣田律子 2011a: 335-36)。

3. 盤古被認為是創始神的同時，文本上又分類於盤王系，屬於福江廟，與盤王混淆在一起。並且據祭司講，盤古被認為是太上老君的父親。
4. 據文本記述，盤王生於西天福江，其出生和死亡都是在辰日辰時，用犁耕田使用高機編織苧麻布，並於福江之地結緣，與連州的唐王、行平的遊師、伏靈的五婆、廚司的五旗並稱為三廟王或四廟王。從與地名結在一起的眾神身上可以窺見常年不斷遷徙移居的瑤族的歷史。當地人認為三廟王中盤王最為特別，並且救世主盤王(Pien Hung)與龍犬盤瓠³⁶(盤護)是共同的。
5. 當地人認為盤王即是祖宗又是祖先神。³⁷ 把自家門口正中央作為祭祀盤王(三廟)的場所，自家直系의 先祖祭壇避開正中央，設在左方或右方。
6. 正如神話所說，渡海遇難時向盤王許願求救，順利上岸，為了履行約定舉行祭祀。與盤王締結的約定關係傳至於今。盤王不僅是救世主而且作為祖先神，作為子孫許願的對象被祭祀，並舉行還願儀式流傳至今。
7. 還家願儀式的前半部分是對家家戶戶以前許願的還願儀式，而後半部分則是再現神話世界裡的許願與還願儀式。家家戶戶舉行的願望實現後的還願儀式中，對盤王的祭祀是必不可少的。可以認為，貫穿全體儀式的重要主題就是與盤王的祭祀約定和對祭祀約定的履行。
8. 敘述神話及歷史的大歌的詞章是由祭祀性較強的七言構成。可以推測，由七言構成的具有很強祭祀性的詩文，在祭祀的場合以歌唱

36. 從丸山宏的採訪調查(丸山宏 2010)以及這次儀式場外貼的評王券牒的複印也能推測到。

37. 不是指血統，借用吉野晃的話來說就是意指比喻性的祖先。

的形式表現出來，加強了其法術的力量(廣田律子 2009)。借以神的聲音來傳述的七言曲調及瑤族的主要民族知識也意義匪淺。大歌的很多歌唱場面採取了問答、設謎、解謎、與從傳承的祖先移住地來的訪問者相遇的表演等多種形式，特別是設謎解謎這一形式尤為重要。它巧妙地把民族知識融入謎底，為人們提供了學習民族歷史的機會，而且通過設謎來刺激求知的慾望，進而通過反覆的手法加深記憶。對句與反覆的修辭手法原本被認為在儀式中是很重要的形式，³⁸ 本論所舉事例中也經過對多次使用反覆修辭手法的確認，可以認為記述民族神話及歷史的大歌的歌唱中的反覆是祭祀歌謠的一種特徵。

筆者認為，將藍山縣還家願儀式的盤王傳承範圍擴大，有從瑤族全體禮儀體系中把握的必要性。在藍山縣收集的其他文本以及同省近鄰的江華縣、資興市、接鄰的廣東省乳源、廣西壯族自治區的賀縣、大瑤山的文本中，也可以找到同樣的關於盤王記述的內容。另外，白鳥調查團在泰國北部收集的、南山大學人類學博物館所藏的文本及收集地不明的文本、慕尼黑巴伐利亞州立圖書館及牛津大學波多利安圖書館所藏的文本中，也已確認到同樣的記述(廣田律子 2010a、2010b、2011a: 361-78、2011c、2012)。由此可見，使用這些文本舉行過山瑤共同的祭祀，與盤王的祭祀約定和祭祀約定的履行學說是藍山縣還家願儀式和同一類的瑤族全體的祭祀儀式的共同主題也不為過。

38. 見山本直字 (2006: 1-10)。

附錄：瑤族研究文獻一覽

以下條列書目來自《瑤族文化研究所通訊》第2號上發表的文獻目錄。由神奈川大學瑤族文化研究所吉野晃和丸山宏兩位老師整理出來的，內容詳盡，一目了然。特別附錄於此向讀者做一介紹。

西文・泰文

Alberts, Eli	2006. <i>A History of Daoism and the Yao People of South China</i> . New York: Cambria Press.
Arrault, Alain et Bussotti, Michela	2008. "Statuettes religieuses et certificats de consécration en Chine du Sud (XVIIe-XXe siècle)." <i>Ars Asiatiques</i> 63: 36–60.
Chanthabun Sutthi, Somkiat Chamlong, Thawit Catuwaraphruek	1990. Ruambotkhwa:mwicha:ka:n- Yao, suan thi: 2, Chiang Mai: Satha:ba:n Wicay Cha:wkhaw. (泰文)
Chanthabun Sutthi, Somkiat Chamlong, Thawit Catuwaraphruek	1996. Withi Yao. Chiang Mai: Satha:ban Wicay Cha:wkhaw. (泰文)
Chan Wing-hoi	1995. "Ordination Names in Hakka Genealogies: A Religious Practice and Its Decline." In <i>Down to Earth: The Territorial Bond in South China</i> . Edited by David Faure and Helen F. Siu. Stanford, CA: Stanford University Press, 65–82.
Chob Kacha-ananda	1976. "Etude ethnographique du groupe Yao en Thaïlande nord." PhD dissertation, l'Universite de Paris.
Chob Kacha-ananda	1997. <i>Thailand Yao: Past, Present, and Future</i> . Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

Cushman, R. D.	1970. "Rebel Haunts and Lotus Huts: Problems in the Ethnohistory of the Yao." PhD dissertation, Cornell University.
Downer, K.	1961. "Phonology of the Word in Highland Yao." <i>Journal of the School of Oriental and African Studies</i> 24(3): 532–41.
Faure, David	2006. "The Yao Wars in the Mid-Ming and Their Impact on Yao Ethnicity." In <i>Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China</i> . Edited by Pamela Kyle Crossley, Helen Siu, and Donald S. Sutton. Berkeley: University of California Press, 171–89.
Faure, David	2007. <i>Emperor and Ancestor State and Lineage in South China</i> . Stanford, CA: Stanford University Press. Esp. pp. 93–108.
Halpern, J.	1961. "The Role of the Chinese in Lao Society." <i>Journal of the Siam Society</i> 49(1): 21–46.
Höllmann, T. O. hrsg.	2004. Handschriften der Yao. Teil 1. Bestände der Bayerischen Staatsbibliothek München Cod. Sin.147 bis Cod.Sin.1045. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Hubert, A.	1985. <i>L'alimentation dans un village Yao de Thaïlande du nord: de l'au-delà au cuisiné</i> . Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
Jonsson, H.	1996. "Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-client Settings." PhD dissertation, Cornell University.
Jonsson, H.	1999. "Moving House: Migration and the Place of the Household on the Thai Periphery." <i>Journal of the Siam Society</i> 87(1&2): 99–118.

Jonsson, H.	2001a. "Does the House Hold? History and the Shape of Mien (Yao) Society." <i>Ethnohistory</i> 48(4): 613–54.
Jonsson, H.	2001b. "Serious Fun: Minority Cultural Dynamics and National Integration in Thailand." <i>American Ethnologist</i> 28(1): 151–78.
Jonsson, H.	2003a. "Encyclopedic Yao in Thailand." <i>Asian Ethnicity</i> 4(2): 295–301.
Jonsson, H.	2003b. "Mien through Sports and Culture: Mobilizing Minority Identity in Thailand." <i>Ethnos</i> 68(3): 317–40.
Jonsson, H.	2004. "Mien Aalter-natives in Thai Modernity." <i>Anthropological Quarterly</i> 77(4): 673–704.
Jonsson, H.	2005. <i>Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand</i> . Ithaca, NY: Cornell University Press.
Kandre, P.K.	1967. "Autonomy and Integration of Social Systems: The Iu Mien ('Yao' or 'Man') Mountain Population and Their Neighbors." In <i>Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations</i> . Edited by Peter Kunstadter. Princeton, NJ: Princeton University Press, vol.2: 583–638.
Kandre, P.K.	1971. "Alternative Modes of Recruitment of Viable Household among the Yao of Mae Chan." <i>Southeast Asian Journal of Sociology</i> 4: 43–52.
Kandre, P.K.	1976. "Yao (Iu Mien) Supernaturalism, Language, and Ethnicity." In <i>Changing Ethnicities in Modern Southeast Asia</i> . Edited by D.J. Banks. The Hague: Mouton, 171–96.

Kandre, P.K.	1991. "The Relevance of Ecology and/or Economy for the Study of Yao Religion." In <i>The Yao of South China: Recent International Studies</i> . Edited by Jacques Lemoine and Chiao Chien. Paris: Pangu, 251–72.
Kandre, P.K., and Lej Tsan-kwej	1965. "Aspects of Wealth-accumulation, Ancestor Worship and Household Stability among the Iu-Mien-Yao." In <i>Felicitations Volumes of Southeast-Asian Studies Presented to His Highness Prince Dhaninivat Kromamun Bidyalaph Brihayakorn</i> . Bangkok: The Siam Society under Royal Patronage, vol.1: 129–48.
Kunstadter, P. and E.C. Chapman	1978. "Problems of Shifting Cultivation and Economic Development in Northern Thailand." In <i>Farmers in the Forest: Economic Development and Marginal Agriculture in Northern Thailand</i> . Edited by Peter Kunstadter, E. C. Chapman, and Sanga Sabhasri. Honolulu: University Press of Hawaii, 3–23.
Lemoine, Jacques	1972. "Un curieux point de l'histoire: l'aventure maritime des Miens." In <i>Langues et techniques nature et société, II: approche ethnologique approche naturasiste</i> . Edited by M.C. Jacqueline et al. Paris: Edition Klincksieck, 53–62.
Lemoine, Jacques	1978. "Les ethnies non Han de la Chine. Les Miao-Yao." In <i>Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie Régionale II</i> . Paris: Éditions Gallimard, 806–14.
Lemoine, Jacques	1982. <i>Yao Ceremonial Paintings</i> . Bangkok: White Lotus Co. Ltd.
Lemoine, Jacques	1983. "Yao Religion and Society." In <i>Highlanders of Thailand</i> . Edited by J. McKinnon and Wanat Bhruksasri. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 194–211.

Lemoine, Jacques, and Chiao Chien (eds.)	1991. <i>The Yao of South China: Recent International Studies</i> . Paris: Pangu. Editions de l'A. F.E.Y.
Leuschner, F.W.	1911. Die Yautse in Südchina. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur - und Völkerkunde Ostasiens 13, pp. 237–85.
Litzinger, Ralph A.	1995. "Making Histories Contending Conceptions of the Yao Past." In <i>Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers</i> . Edited by Stevan Harrell. Seattle and London: University of Washington Press, 117–39.
Litzinger, Ralph A.	2000. <i>Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging</i> . Durham and London: Duke University Press.
Lombard, S.J. (comp.)	1968. <i>Yao-English Dictionary</i> . Cornell University Southeast Asia Program data paper 69. Ithaca, NY: Cornell University.
Miles, D.	1969. "Shifting Cultivation: Threats and Prospects." In <i>Tribesmen and peasant in North Thailand</i> . Edited by Tribal Research Centre. Chiangmai: Tribal Research Centre, 93–99.
Miles, D.	1972a. "Yao Bride Exchange, Matrification and Adoption." <i>Bljdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde</i> 128(1): 99–117.
Miles, D.	1972b. "Land, Labour and Kin Groups among Southeast Asian Shifting Cultivators." <i>Mankind</i> 8(3): 185–97.
Miles, D.	1973a. "Some Demographic Implications of Regional Commerce: The Case of North Thailand's Yao Minority." In <i>Studies of Contemporary Thailand</i> . Edited by Robert Ho and E. C. Chapman. Canberra: Australian National University, 253–72.

Miles, D.	1973b. "Prophylactic Medicine and Kin Units among the Yao Ancestor Worshipers." <i>Mankind</i> 9(2): 77-99.
Miles, D.	1974. "Marriage, Agriculture and Ancestor Worship among the Pulangka Yao." PhD dissertation, The University of Sydney.
Miles, D.	1976. "Prophylactic Medicine and Kin Units among Yao Ancestor Worshipers." In <i>Ancestors</i> . Edited by William H. Newell. The Hague: Mouton, 309-27.
Miles, D.	1978 "Yao Spirit Mediumship and Heredity Versus Reincarnation and Descent in Pulangka." <i>Man</i> (N.S) 13(3): 428-43.
Miles, D.	1990. "Capitalism and the Structure of Yao Descent Units in China and Thailand: A Comparison of Youling (1938) and Pulangka (1968)." In <i>Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia</i> . Edited by G. Wijeyewardene. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 134-48.
Mongkhon Chantrabumrourng	2004. "Reproduction of Yao Culture: A Case Study of Pien Hung Shrine at Ban Huey Chang Lod in Northern Thailand." 《中国・東南アジア大陸部の国境地域における諸民族文化の動態に関する人類学的調査研究》. 塚田誠之編. 平成 12 ~ 15 年度科学研究費補助金基盤研究 (B) 研究成果報告書. 大阪: 国立民族学博物館, 203-18.
Mongkhon Chantrabumrourng	2005. "Ban HCL, King-Amphoe Doi Luang, Chiang Rai Province." 《タイ北部におけるユーミエン (ヤオ) 族の核家族化と祭祀・儀礼知識の変化に関する研究》 (吉野晃研究計画報告書), 40-51.

Obi, Lucia, and Shing Müller	1997. Religiöse Schriften der Yao: Überblick über den Bestand der Yao-Handschriften in der Bayerischen Staatsbibliothek. Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Hamburg: Zeitschrift für Kultur und Geschichte Ost- und Südasiens 161-162: 39-86.
Panh, S. (ed.)	2002. <i>Modern English-Mienh and Mienh-English Dictionary</i> . Victoria, Canada: Trafford.
Pourret, Jess G.	2002. <i>The Yao The Mien and Mun Yao in China, Vietnam, Laos and Thailand</i> . Bangkok: River Books.
Purnell, H.C.	1991. "The Metrical Structure of Yiu Mien Secular Songs." In <i>The Yao of South China: Recent International Studies</i> . Edited by Jacques Lemoine and Chiao Chien. Paris: Pangu, 369-94.
Shin, Leo K.	2006. <i>The Making of the Chinese State Ethnicity and Expansion on the Ming Borderlands</i> . Cambridge: Cambridge University Press.
Skar, Lowell.	1992. "Preliminary Remarks on Yao Religion and Society." Unpublished paper 19 pages.
Somkiat Chamlong	2005. "Ban PP, Tambol Phachang Noi, Pong District, Phayao Province." 《タイ北部におけるユーミエン(ヤオ)族の核家族化と祭祀・儀礼知識の変化に関する研究》(吉野晃研究計画報告書), 52-71.
Strickmann, Michel	1982. "The Tao among the Yao Taoism and the Sinification of South China." 《歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》. 酒井忠夫先生古稀祝賀記念の会編. 東京: 国書刊行会, 23-30.
Stübel, H.	1938. "The Yao of the Province of Kuangtung." <i>Monumenta Serica</i> 3: 345-84.

Theraphan L. Thongkum (ed.)	1991. Kia sen poan: phrara:chasa:n phracawph-inghuang chaypoangkantua samrap ka:ndoe:ntha:ngphu:kha:w chabaptha:won (Guo shan bang: perpetural redaction of the imperial decree of Emperor Ping Huang for protection when travelling in the hills) Bangkok: Linguistics Research Unit, Faculty of Arts, Chulalongkorn University.
Ter Haar, Barend J.	1998. "A New Interpretation of the Yao Charters." In <i>New Developments in Asian Studies: An Introduction</i> . Edited by Paul van der Velde and Alex McKay. London and New York: Kegan Paul International, 3–19.
Yoshino, Akira	1995. "Father and Son, Master and Disciple: The Patrilineal Ideology of the Mien Yao of Northern Thailand. In <i>Perspectives on Chinese Society: Anthropological Views from Japan</i> . CSAC Monograph 10. Edited by Suenari Michio, J.S. Eades, and Christian Daniels. Kent: Centre for Social Anthropology and Computing, Eliot College, University of Kent, 265–73.

中文(臺灣·香港出版)

江應樑	[1948] 1978.〈序〉。《西南邊疆民族論叢》。臺北：新文豐出版公司。
江應樑	1937a.〈廣東北江瑤人之今昔觀〉。《民俗》(復刊)1(3): 47–89。
江應樑	1937b.〈廣東北江瑤人之宗教信仰及其呪術〉。《民俗》(復刊)1(3): 153–92。
李懷蓀	2001.《湖南省會同縣金龍鄉岩溪沖梅山虎匠科儀本彙編。中國傳統科儀本彙編(五)。王秋桂主編。臺北：新文豐出版公司。

呂鵬志、勞格文 (主編)	2013。《地方道教儀式實地調查比較研究國際學術研討會論文集》。臺北：新文豐出版公司。
胡耐安	[1960] 1964。〈說徭〉。《邊疆論文集》第一冊。國防研究院邊疆論文集編纂委員會編。臺北：國防研究院，568-87。(初刊於《國立政治大學學報》2: 289-328。)
姜哲夫	1932。〈記廣東北江瑤山荒洞瑤人之建醮〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》4(1): 83-88。
姜哲夫、張伋、 龐新民	1932。〈拜王——廣東北江瑤山瑤人風俗之一〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》4(1): 89-119。
唐特凡(編)	2009。《湖南省常寧市巫師傳統訣罡密譜彙編》。中國傳統訣罡密譜彙編3。王秋桂主編。臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會。
陳玫姣	2003。《從命名談廣西田林盤古瑤人的構成與生命的來源》。清華人類學叢刊。臺北：唐山出版社。
張勁松	1993。〈「瑤族度戒調查及初探」〉。《民俗曲藝》83: 41-64。〈《民俗曲藝》由臺北財團法人施合鄭民俗文化基金會出版。)
張勁松、趙群	1996。〈湖南省藍山縣匯源鄉瑤族度戒儀式〉。《民俗曲藝》100: 53-122
庾修明、楊啓 孝、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》。臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會。
梁釗韜	1943。〈粵北乳源徭人的宗教信仰〉。《民俗》(復刊) 2(1、2期合刊): 16-23。
葉明生	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(一)。王秋桂主編。臺北：新文豐出版公司。
曾漢祥、譚偉倫 (編)	2000。《韶州府的宗教、社會與經濟》(上)、(下)。客家傳統社會叢書9、10。勞格文主編。香港：國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心。

楊民康、楊曉勳	2000。《雲南瑤族道教科儀音樂》。中國傳統儀式音樂研究計畫系列叢書 17。曹本冶主編。臺北：新文豐出版公司。
Lucia Obi and Shing Müller 著，詹春媚譯	2005。〈瑤族之宗教文獻：概述巴伐利亞州立圖書館之館藏瑤族手本〉。《民俗曲藝》150: 227-79。
雷澤光	1943。〈廣西北部盤古僑的還願法事〉。《民俗》（復刊）2(3、4 期合刊): 41-49。
鄒光潤	2006。〈湘潭正一道教調查〉。《民俗曲藝》153: 69-156。
劉偉民	1937。〈廣東北江僑人的傳說與歌謠〉。《民俗》（復刊）1(3): 235-96。
劉勁峰	2000。〈流行於贛湘邊界地區的陽平大幡科儀〉。收於氏著《贛南宗族社會與道教文化研究》。客家傳統社會叢書 8。勞格文主編。香港：國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心，264-321。
謝劍	2004。《民族學論文集》（上）。雲起樓論學叢刊 7。宜蘭：佛光人文社會學院。
羅比寧	1937。〈廣東北江僑人農作概況〉。《民俗》（復刊）1(3): 227-233。
譚偉倫（主編）	2002。《樂昌縣的傳統經濟、宗族與宗教文化》。客家傳統社會叢書 12。勞格文主編。香港：國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心。
譚偉倫、曾漢祥 （主編）	2006。《陽山、連山、連南的傳統社會與民俗》（上）、（下）。客家傳統社會叢書 27、28。勞格文主編。香港：國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心。

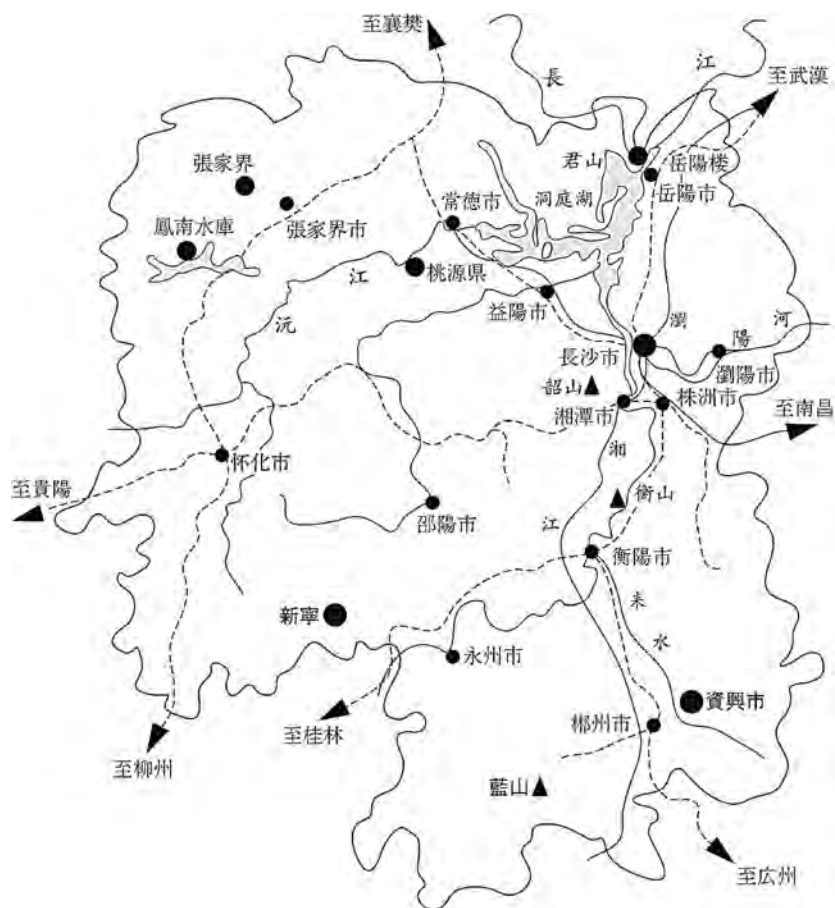


圖 1：湖南省地圖。



圖 4：大運錢。右：居中祭司與受禮者結三清之緣。左：兩名祭司手持席子跳舞，祈求五穀豐登。



圖 5：放入竹筒後放置在神龕上的願書。



圖 6：盤王願的送王中願書被銷毀。



圖 7：盤王願的祭壇。供品豬象徵渡海神話裡的船。



圖 8：三姓青衣的女性站成一排，歌娘(右側坐)唱歌。



圖 9：唱《盤王大歌》的祭司們。



圖 10：弟子們扮成冶煉坊的工匠在做架橋的工具。



圖 11：來訪者的男性和主家的女性在門口進行問答。



圖 12：主廚官的長鼓舞。



圖 13：文本 Z-19 問答 4 的原文。

引用書目

論著

- 丸山宏。2010。〈湖南省藍山県ヤオ族伝統文化の諸相——馮米軍氏からの聞き取り内容——〉。《瑶族文化研究所通訊》2: 21-122。
- 。2011。〈中国湖南省藍山県ヤオ族の度戒儀礼湖南省藍山県過山系ヤオ族の祭祀儀礼と盤王傳承文書に関する若干の考察——男人用平度陰陽拋を中心に——〉。收於《知のユーラシア》。堀池信夫編。東京：明治書院，400-27。
- 山本直字。2006。〈古代歌謠の對句和祭祀禮儀〉。《同志社國文學》65: 1-10。
- 比嘉実。1982。《古琉球の世界》。東京：三一書房。
- 永池健二。2011。《逸脱の唱声——歌謠の精神史》。東京：新泉社。
- 吉野晃。2001。〈中国からタイへ——焼畑耕作民ミエン・ヤオ族の移住——〉。收於《流動する民族——中国南部の移住とエスニシティ——》。塚田誠之編。東京：平凡社，333-53。
- 。2008。〈槃瓠神話の創造——タイ北部のユーミエン(ヤオ)におけるエスニック・シンボルの生成——〉。收於《民族表象のポリティクス——中国南部における人類学・歴史学的研究——》。塚田誠之編。東京：風響社，299-325。
- 。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》。收於《東アジアにおける宗教文化の再構築》。鈴木正崇編。東京：風響社，273-99。
- 。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》3: 5-40。
- 竹村卓二。1981。《ヤオ族の歴史と文化》。東京：弘文堂。
- 李祥紅、鄭豔瓊主編。2010。《湖南瑶族奏鐃田野調查》。長沙：岳麓書社。
- 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》3: 24-34。
- 神奈川大學大學院歴史民俗資料學研究科。2011。《中国湖南省藍山

- 県ヤオ族儀礼文献に関する報告》I。神奈川大學歴民調査報告第12集。横浜：神奈川大學大學院歴史民俗資料學研究科。
- 。2012。《中国湖南省藍山県ヤオ族儀礼文献に関する報告》II。神奈川大學歴民調査報告第14集。横浜：神奈川大學大學院歴史民俗資料學研究科。
- 。2014。《南山大学人類学博物館所蔵上智大学西北タイ歴史文化調査団資料文献目録》II。神奈川大學歴民調査報告第17集。横浜：神奈川大學大學院歴史民俗資料學研究科。
- 張勁松。2002。《藍山縣瑶族傳統文化田野調查》。長沙：岳麓書社。
- 湖南少數民族古籍辦公室主編。1987。《盤王大歌》。長沙：岳麓書社。
- 瑶族文化研究所。2011。《瑶族文化研究所通訊》第3号。横浜：神奈川大學瑶族文化研究所。
- 廣田律子。2009。〈湖南省藍山県ヤオ族の還家願儀礼の演劇性〉。收於《中国近世文芸論——農村祭祀から都市芸能へ——》。田仲一成、小南一郎、斯波義信編。東京：東方書店，99-128。
- 。2010a。〈文献に見る盤王伝承〉。《瑶族文化研究所通訊》2: 51-157。
- 。2010b。〈盤王伝承に関する研究〉。收於《ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム予稿集》。神奈川大學瑶族文化研究所編。横浜：神奈川大學瑶族文化研究所，77-90。
- 。2011a。《中国民間祭祀芸能の研究》。東京：風響社。
- 。2011b。〈「盤王大歌」——旅する祖先——〉。《万葉古代学研究所年報》9: 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》3: 61-174。
- 。2011d。〈「囉哩噠(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》二。横浜：神奈川大学国際常民文化研究機構，235-47。
- 。2012。〈ヤオ族歌謡資源与創意——盤王歌を中心として——〉。收於《第二届国际瑶族传统文化研讨会——资源与创意——会议论文集》。神奈川大學瑶族文化研究所編。横浜：神奈川

大學瑤族文化研究所，251-78。

——。2013a。〈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》58: 1-25。

——。2013b。〈湖南省藍山県過山系ヤオ族の祭祀儀礼と盤王傳承〉。《東方宗教》121: 1-23。

——。2013c。〈祭祀儀礼と盤王傳承——儀礼の実施とテキスト——〉。《瑤族文化研究所通訊》4: 88-106。

——。2013d。〈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》22: 58-68。

廣西民族學院中文系民族民間文學教研室編。1980。《盤王歌》。南寧：廣西民族學院中文系民族民間文學教研室翻印。

盤承乾等收集整理。1993。《盤王大歌》。天津：天津古籍出版社。

On the Recitation of Pan Wang Songs during “Huanjiayuan” Initiation Rites among the Guoshan Yao of Lanshan, Hunan Province

Hirota Ritsuko

Professor of the Faculty of Business Administration, Kanagawa University
Director of the Institute for the Study of Yao Culture

Abstract: This research focuses on the recitation of songs about the Yao 瑤 mythic ancestor Pan Wang 盤王, which are performed during “Huanjiayuan 還家願” Initiation Rites among the Guoshan Yao 過山瑤 of Lanshan 藍山, Hunan Province. The data collected strongly suggests that the practices and documents employed during these ceremonies are integral for grasping the essence of Yao ritual knowledge. My research aims at clarifying the overarching theme underlining the “Huanjiayuan” initiation, through which a person’s ordination name would be written down in the household genealogy (*jiaxiandan* 家先單), allowing him/her to be worshipped as an ancestor after departing this world. The first part of the paper lays out the entire ritual program that involves the recitation of Pan Wang songs, with the discussion centering on how the Pan Wang legend has shaped these rites. In particular, the ritual singing which commences in Q & A form exemplifies why the ritual needs to be held. The paper’s second section confirms that the myth of “Crossing the Ocean” (in which the Pan Wang saved the Yao after they made vows to offer sacrifices to him) is indeed a recurring theme in the ritual. Accordingly, the ritual not only honors the vow that the Yao made to Pan Wang, but also re-affirms the relationship the Yao have with their ancestors. The final portion of the paper reveals that the performance of the first half of the “Huanjiayuan” initiation may vary according to individual vows different surname groups made with Pan Wang, but the performance of the second half invariably represents the myth of “Crossing the Ocean”. Last but not least, the overarching theme of “honoring the vow to Pan Wang” as represented by the “Huanjiayuan”

uan" initiation is positively intertwined with other Yao ritual performances.

Key words: Yao, "Huanjiayuan," initiation ritual, Pan Wang, songs.

