

第二节 道教

道教是中国土生土长的宗教。道教渊源于我国奴隶社会时期的古代巫术,继之结合了战国时期的五行阴阳学的德与运的思想,以及西汉时的谶纬之学和东汉时期的黄老道。正如卿希泰先生所言:“从道教的思想渊源来说,虽然也利用了《道德经》中的一些神秘思想,但主要是由巫术、神仙方术与神秘的五行阴阳学说和谶纬之学相结合而产生的。”^① 长期以来,道教被视为汉族的宗教,但其产生和发展实际上融合了许多少数民族的传统宗教思想。比如庞杂的道教神灵体系之中,就吸收了不少周边少数民族的原始神灵;道教的长生成仙信仰是对人们的抗衰老经验和巫术风尚予以理论化而形成的;张道陵传播的五斗米道(天师道),因融入了西南少数民族鬼教的思想而常被史籍称为“鬼教”,等等。^② 少数民族先民与汉族人民一起创立了道教,并共同推动了道教的发展。道教初创于巴蜀之后,迅速向江南地区传播,历经汉魏两晋南北朝在南方少数民族地区不断传播和发展。明朝中叶以后,道教在汉族中逐渐衰落,在周边少数民族中却得到了很大的发展。在瑶、壮、苗、侗佬、土家、毛南、白、纳西、彝、羌、傈僳等族的宗教信仰体系中,至今仍保留有浓厚的道教色彩,甚至有的民族的传统宗教与道教融合后,体现出巫、道结合的明显特征,并使民族宗教明显道教化。

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

② 张桥贵:《道教与中国少数民族关系研究》,四川大学出版社,1998年版。

一、道教传入瑶族地区

道教传入瑶族地区的时间尚无定论。汉文献中有瑶族地区道教的明确记载者始于清代。如清姚东之《连山绥瑶厅志·风俗》卷四载:“瑶道自教,亦有科仪,其义不可晓,学优者则延诸道为受箓,受箓者服朱衣。凡瑶之有疾病者疮疡者造焉,使其众分而祷禳之。有愈有不愈,其不愈者,则曰神所恶,非祷之不诚也。”显然,道教此时已与其传统巫教融合为一体,这是非短期内所能达到的。吴永章先生认为《续资治通鉴长编》卷一四七所载庆历四年(公元1044年)“今正蛮已为邓和尚、莫捉鬼兄弟所诱,其余山民莫徭之类,亦皆自起而为盗”中的“莫捉鬼”之名,表明最迟在宋代道教已传入瑶区。^① 张有隽先生认为道教传入瑶族社会的时间更早,“当唐宋以前我国瑶族尚聚居于武陵、五溪之时,道教尚未建立正一派,”“其时传入瑶族地区的当是早期天师道。唐宋以后瑶族逐渐南迁,至元、明瑶族已分布及两广,这时已出现的道教正一派又先后传入瑶族地区,在客观上成了瑶族道教不同流派”。^② 在近现代瑶族社会中,蓝靛瑶(山子瑶)师公执行早期天师道,道公执行正一道,而过山瑶则将早期天师道、南天师道和正一派糅合为一体,统由师公执行,这应是道教的不同流派传入瑶族地区的时间有早晚和传入瑶族的不同支系也存在着时间上的早晚造成的。

早期道教所崇奉神灵“名目繁多,而且带有明显的随意

① 吴永章:《瑶族史》,四川民族出版社,1993年版,第219页。

② 张有隽:《十万大山瑶族道教信仰浅释》,载张有隽《瑶族宗教论集》,广西瑶族研究会1986年印,第7~8页。

性”。^① 瑶族道教的神祇系统也颇为复杂，有很强的随意性，并且供奉道教神灵画像的崇拜仪式，流露出承袭原始道教的遗风，^② 说明道教传入瑶族地区的时间不会太晚。湖南地区在唐宋以后的瑶族大迁徙之前，一直是瑶族及其先民的大本营，学界多认为新化、安化是梅山教的源地梅山的所在地，而盘瑶送亡魂、度戒和为生前作恶的死者做赦罪仪式时都要游梅山，可见梅山在其观念体系中的重要性，同时说明了在瑶族大迁徙之前尚以梅山一带为居住中心区时道教即已转入。唐宋时多称梅山蛮人为梅山蛮，梅山蛮实乃汉时长沙蛮而后是魏晋以后的湘州蛮的后裔，梅山也因梅姓蛮人居住其地而得名。^③ 在两晋时期，许逊、吴猛、梅子真等即赴湘州蛮居住区传教。魏晋南北朝时，瑶族及其先民的世居地武陵地区就有李正等十位著名的修道仙人。^④ 很可能在瑶族从盘瓠蛮集团中分化出来之前，其先民就已开始接受道教信仰了。在中国南方信仰道教的诸少数民族中，苗族不仅与瑶族同源，而且其宗教体系也与瑶族有诸多类似之处，表现出传统宗教的道教化。苗族宗教巫道结合的特点与瑶族蓝靛瑶和过山瑶的情况相近，似乎也表明了他们在由同一集团分化为不同的民族共同体之前就已拥有共同的宗教信仰体系，但目前尚无具体的材料证明这一看法。

瑶族一般不信仰佛教，虽然有些地区瑶族的神祇系统中也有观音、如来等佛教神祇，但并没有吸收佛教思想。这些佛教神灵是道教在发展过程中吸收佛教成分时一并引入的。瑶族信奉：

- ① 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，四川人民出版社，1988年版，第163页。
- ② 张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1998年版，第158～160页。
- ③ 张泽洪：《魏晋南北朝蛮僚俚族的北徙》，载《四川大学学报》1988年第4期。
- ④ 张泽洪：《中国云南少数民族与道教关系初探》，载《民族研究》1997年第6期。

道教是有其历史渊源的。道教在其产生和发展过程中吸收了南方少数民族的原始宗教成分，因而与他们的传统宗教有许多相似之处，容易被他们接受。道教在其思想渊源中接受了南方巫教的一些内容，作为一种原始宗教形式的巫术，在瑶族先民祖居的荆楚一带最为流行。孔子在《论语》中说道：“南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。”周去非《岭外代答》卷十载：“巫也以荆得名，岂无自而然哉，尝闻巫觋以禹步咒诀，鞭笞鬼神，破庙殛社，余赏察之，南方果有原流。”随着瑶族社会的发展，其固有的原始宗教已不能适应社会的需要，与其传统宗教有着许多共通性的道教的传入就成为必然的事了。而且道教在创立之后，除了在汉族地区流传外，在少数民族地区寻求发展也是其需要。自古以来即处于南方少数民族中最靠北界的瑶族和苗族及其先民自然成为其传教的主要对象之一。

二、宗教的道教化

近现代瑶族宗教体系的主体构成部分，学界一般认为是由本民族固有的原始宗教与外部传入的道教融合而成的综合体。^① 瑶族对道教的神祇系统、宗教典籍、宗教仪式等都赋予了本民族

① 有的学者对此持有完全不同的意见，如法国学者雅克·勒穆瓦纳认为瑶族的宗教就是道教，“瑶族无疑是道教的信徒”（《瑶族的宗教：道教》载《民族译丛》1987年第2期）。赵家旺认为“瑶族宗教与道教的产生与发展都是源于中国古代神话的多神崇拜，两者是在相同的源流发展起来的两种不同特征的宗教”，两者在各自的神谱结构中有相同的鬼神名称等共性，只是“中国少数民族宗教所表现的共同现象”（《瑶族宗教与道教的“三清”崇拜》，载《广东民族学院学报》1990年第1期）。梁钊韬则认为广东乳源瑶族“所受道教影响的部分，只不过是他们信仰中的躯壳而已，骨子里他们主要的特质，却是精灵崇拜，有灵崇拜和妖物崇拜，而并非是道教”（《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，载《民俗》第二卷第1、2期合刊，国立中山大学民国32年（1943）5月出版）。

的理解,并将之改造以适应自己的社会生态环境之需要。传统宗教的神灵世界、祭祀礼仪和宗教人员的职责都与道教发生了融合,从而使瑶族的宗教道教化。

(一) 神祇系统

云南瑶族尊奉的神灵非常庞杂繁多。有人对红河州瑶族信奉的神灵作了统计,其中属道教系统的有146个,佛教系统10个,儒家系统4个,本民族祖先和杰出人物30个^①。这些统计不一定精确全面,却大体反映了红河州瑶族神灵系统的构成情况。实际上,云南省各地瑶族的神灵世界与此无太大出入。在这个系统中,道教神仙就占了3/4以上,说明道教在其宗教体系中占居主导地位。其次是本民族的祖先、英雄人物和其他自然神灵,只占了约1/6。至于佛教和儒家系统的菩萨和圣贤则更少。瑶族不信佛教,也不尊奉儒学,这些菩萨和圣贤应是随道教一起传入的产品。

在其宗教典籍中常见和宗教祭祀礼仪中常供奉的神灵有盘古大王、玉皇大帝、三清(上清、玉清、太清)、三元(上元、中元、下元)、四帅(赵帅、邓帅、马帅、关帅)、紫微北极大帝、北极镇天真武玄天上帝、救苦天尊、九幽天尊、朱陵天尊、张天师、李天师、功曹、盘皇圣帝、神农、释迦牟尼、观音菩萨、社皇、城隍、灶王、瘟王、民官、本境、女娘、五雷、六神、土地、令公、帝母、花林、沙罗、黄推、鲁班等。其中大部分是道教的诸位神仙,是从汉族的道教中演化而来。这些道教诸神被纳入到瑶族的宗教体系之中,经历了一个瑶族化的过程。如他们对“三清”就加入了自己的理解,对三清的称谓也不统一,称灵宝

天尊为“上清真境灵宝天尊”、“上清天境洞元灵宝天尊”、“上清真境通天教法灵宝天尊”等,称元始天尊为“玉清圣境元始天尊”、“玉清正境元始天尊”、“玉清圣境大罗元始天尊”、“玉清正境大罗元始天尊”等,称道德天尊为“太清仙境道德天尊”、“太清仙境混元道德天尊”等。在度戒、还愿、打斋、超度亡灵、跳盘王、迁村安居、建房架桥等活动中,三清是首先要请的神灵,尤其是在跳盘王和进行一些有本民族特色的宗教祭祀活动时也要请三清等道教诸神界临,三清显然已经瑶族化。在汉族道教中则不同,他们不仅对三清的尊奉有深刻的内涵,对三清的称谓也较明确,称灵宝天尊为“上清境禹馀天灵宝天尊”,称元始天尊为“玉清境清微天元始天尊”,称道德天尊为“太清境大赤天道天尊”,祭礼也较瑶族复杂。有些道教神祇在传入瑶族社会之后其神性也发生了变化,并加入了自己的解释。如师宗县蓝靛瑶认为灶王本是护林人,与人打架死后被列为灶王,专管火,因此灶的周围常有许多禁忌,如触犯这些禁忌,就会有灾难临身^②。瑶族历史上频繁迁徙,以刀耕火种和狩猎为生,森林对他们的生产生活是非常重要的。灶王先是护林人,凶死后仍被列入神灵系统接受祀奉。按瑶族传统的原始宗教习俗,凶死者其灵魂必变为恶鬼,常使人患病遭灾。因此灶王虽进入神祇系统,却变为使人避之不及的邪神。江应樑先生20世纪30年代在对广东北江瑶族进行考察时发现灶神在其宗教体系系中已堕落为在家专缠女人、使人患病的邪神^③,似与此类同。张桥贵认为少数民族灶神的“邪恶”神格与后进民族中火塘神的神格极为相似,因而有可能是灶神

① 笔者1998年调查资料。

② 江应樑:《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》,载《民俗》第一卷第3期,国立中山大学民国26年6月出版。

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

神格被附加上火塘神神格的结果”。^① 此说甚是。

他们供奉的神灵中，有两个名称相近容易引起混淆的神名，即“盘古”和“盘瓠”。这两个神名的关系常引起学术界的争论。由于瑶族宗教典籍和《盘皇券牒》辗转抄写，年代久远，历史上瑶人四处迁徙，文化也有限，因而使两个神名含混不清，竟分化出盘王、盘皇、盘古王、盘古皇、盘古大王、盘古圣王、盘古龙王、盘古大帝、盘古天皇、盘古圣王、盘古圣帝等众多称呼^②，乍一看，真让人难以分辨。清屈大均《广东新语》卷七云：“诸瑶率盘姓……岁七月十四拜年，以盘古为始祖，盘瓠为大宗。”已然把盘古也视为祖先神。在本章“盘瓠崇拜”部分中，我们已经对瑶族图腾崇拜的对象“盘瓠”进行了分析，认为盘瓠是古代以犬为图腾的氏族或部落的名称。盘瓠传说看似荒诞不稽，却反映了瑶族先民与世界上其他民族一样曾经历了一个图腾崇拜的社会发展阶段。而盘古神话是创世神话，与盘瓠的图腾信仰明显不同。盘古神话始于三国徐整《三五历记》：“天地浑沌如鸡子，盘古生其中，历八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。”^③ 饶宗颐先生在对《唐益州学馆庙记》残碑考释后，把“盘古”之名出现的时间由三国提到了东

① 张桥贵：《道教与中国少数民族关系研究》，四川大学出版社，1998年版，第165页。

② 李默：《盘古、盘古庙与瑶人的关系》，载《中央民族学院学报》1989年第2期。

③ 《艺文类聚》卷一。

汉时期^①。道教传入瑶族社会后，瑶族经书中也有了盘古的记述。在现实社会中，瑶人是把盘古视为创世神的，并没有把他与作为图腾的盘瓠相混淆，而且各有其祭祀的礼仪。云南瑶族中广泛流传的盘古开天辟地神话是把盘古作为创世神对待的，只是盘古经由伏羲兄妹神话而变为瑶族的祖先。如流传于河口瑶山的神话故事梗概是：“开天辟地以来只有空气，没有人，后来天上云彩凝聚汇集成人，这个人踩过须弥山，抬着一颗草，便突然怀孕，生下盘古王，盘古王才来造天、造地、造人民。”之后经历洪水滔天，伏羲兄妹造出包括瑶族在内的天下各族。^② 在他们的民间歌谣中，也是把盘古与盘瓠截然分开的。如云南蓝靛瑶的《寻亲歌信》记述道：“不曾有天先有地，三才生于浮玄气。盘古开天又辟地，创造乾坤八卦立。先有盘古后天地，混沌之时盘古世。开天辟地是盘古，劳苦功高传后世。……尧天舜日岁岁春，名扬后世天下闻。高朝百岁乱纷纷，贬了盘瓠位陷沦。周朝八百六十春，苗瑶造反闹天昏。”又记道：“谁说盘瓠无名字，盘瓠名字是盘瓠。盘瓠也曾进王都，杀敌有功受封禄。后来被贬南山住，羚羊角刺死山谷。盘瓠死后子孙散，散到儘地共一山。”^③ 由此看出，虽然在盘古和盘瓠称呼的字面上常有混淆的情况，甚至两者有时均称“盘王”，但在现实中瑶族人民的思想深处，两者是有明确分别的。造成神名混淆的原因，很可能起于史志的记述不清，以及后世神话学家们仅从字面上作出的种种推断。盘瓠被纳入神祇系统之中，与道教神祇并列，正是道教瑶族化的又

① 饶宗颐：《述宋人所见东汉蜀地绘“盘古”的壁画》，载《中央民族学院学报》1989年第2期。

② 《云南苗族瑶族社会历史调查》，云南民族出版社，1982年版，第74～75页。

③ 赵廷光：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990年版，第196～198页，第188～189页。

一反映。图腾崇拜与道教信仰并存,互为补充,在历史上构成了瑶族民族精神的重要组成部分。在广西大瑶山,瑶族的度戒仪式是结合还盘王愿举行的。但度戒结束后,发给受戒者的是“玉皇印”和“上元印”,而不是传统的“盘王印”,这仅反映了广西瑶族宗教的道教化加深,传统信仰的盘瓠崇拜的地位也受到了挑战。而云南蓝靛瑶度戒后,度师者由师公授给“盘王印”,度师者由道公授给“玉皇印”。^①图腾崇拜与道教信仰有机地结合在一起,更多地保留了瑶族宗教文化的原始形态,这也是与其他文化层面的原始状态的较多保留相对应的。

一个社会的宗教信仰属于上层建筑领域,在一定程度上是该社会的生产关系状况的反映,并受生产力发展水平的制约。汉族道教的神祇系统中,神与神之间存在着明显的平等关系,等级严明,隶属与服从的关系非常清楚,这是汉族社会封建阶级系和社会等级制度在宗教思想上的折射。云南瑶族的神祇系统中,各神灵的排序常含混不清,这不仅表现在各地经书中所记诸神顺序有所不同,还表现在师公和道公在接受调查时对各神的排序谁先谁后并无统一的表述。他们的神灵谱系没有鲜明的等级划分,是与其社会生产力水平低下,社会内部的社会结构和阶级关系比较单一,生产力和受之制约的生产关系保留了较多的原始社会残余相对应的。

云南瑶族的神祇系统虽然庞杂,庙中塑的神像却很少。不少村寨都建有庙房,一般建在村子后面的神林中,或就近建于村子近旁。神庙建筑非常简陋,多为土墙,草顶或瓦顶。如20世纪50年代金平城关镇路黑头瑶的庙内供奉有观音、关圣和土地神,或塑成泥像,或写成木牌,每年由三个寨老轮流主持祭

祀活动。^①墨江瑶族的庙房占地仅4.3平方米左右,庙里筑有一土台,上供一代表村社神的石板,前置一插香的竹筒。庙的附近有许多禁忌,如不准种地,只有男子才能进入等。每逢过节由各户出祭品并派一男子参加祭祀。^②笔者1998年2月前往师宗县高良乡上笼嘎村调查度戒活动时,所见该村庙房占地也仅七八平方米,土墙瓦顶,位于村后神林中。据称庙中原塑有神像,但在“文革”中全部被毁,之后再未重塑,现庙内仅存一香炉。神庙由两家管一年,每年二月初二丛会上换届,届时每家带一些酒、菜等祭品到上任家中献神之后,采取抽签的方式在各户主中确定下一任管理神庙的人员。选定后,由寨中老人中德高望重者到庙中献神后告诉玉皇新任者的姓名,并祈求玉皇保护村民人畜平安,年成丰收等。每月的初一、十五,管庙者都要到庙中烧香、烧纸钱和敬茶,逢年过节则由全寨各户共同出祭品祭献。云南瑶族的神庙简陋,神像单一甚至无偶像,与其他省区瑶族长期定居形成的纷繁复杂的偶像系统形成鲜明的对比。如广西区各支瑶族信奉的神灵极多,庙里供奉的神像从数十个到上百个不等,包括了道、佛、儒各个系统的神仙、菩萨和圣贤,以及本民族中的神话人物等。^③云南瑶族神庙和偶像的特征是由其历史上长期的迁徙生活特点决定的。历史上云南瑶族频繁迁徙,生产和生活都带有很大的不稳定性,生活也因此而普遍贫穷落后,这不仅决定了为适应不断的迁徙而修建了简单的居住的房舍,修建规模较大的神庙和塑立众多的神灵偶像也成为不可能的事。而且长期的迁

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

② 范一:《墨江瑶族社会调查》,载《中央民族学院学报》1985年第4期。

③ 高言弘、李维信:《广西瑶族文化初探》,载《广西民族研究参考资料》第一期,1980年印。

① 笔者1998年调查资料。

徒生活也使他们保留了较多原始宗教的特性,对偶像的崇拜显然不如宗教道教化更为深厚的广西等省区的瑶区那么明显。但道公和师公都保存有不少神的神像,在有重大的宗教活动时都要挂出。如富宁县蓝靛瑶道公和师公的神像有上清、玉清、太清、上元、中元、下元、赵帅、邓帅、马帅、关帅、李天师、张天师、功曹、西皇公、西皇母、青龙、黄龙等,在做度戒等活动时都要挂出。^①师宗县蓝靛瑶做日午度戒时,师公要挂上元、中元、下元、赵帅、邓帅、马帅、关帅、功曹的神像,道公要挂上清、玉清、太清、左龙、右龙、功曹、赵邓马关四帅、九幽天真、左师、众圣、朱陵天尊的神像;做贡筵度戒和金楼民真度戒时,除挂以上画像外,师公还要挂众圣、帝母、雷公、左师、右圣的画像,道公还挂张天师、救苦天尊的画像。请神时把一块长约五六米的黑布从挂画像的竹架上拉下来盖在跪于地上的二师父和度戒者的头上,连成一线,意为搭神桥,功曹所请诸神均由此降临。^②金平红头瑶举行挂灯仪式时,要悬挂太上老君、三清、灵宝天尊、张天师、李天师、左玉皇、右大帝、巡司大将、十殿冥王、海幡、四帅、功曹等神像。^③这些画像显然意指神神的所在。

(二) 宗派、道师与瑶经

作为我国早期封建社会形成的宗教,道教在其发展过程中,融汇了丰富的宗教内涵,形成了自己独特的宗教体系,在道法科仪上逐渐分化为上层化的神学道教和世俗化的符箓派道教。符箓派道教是各族下层人民普遍信仰的宗教,以驱鬼捉邪为特点。中

国各地瑶族群众接受和信奉的正是这一宗派的道法。瑶族尤信鬼神,认为万物皆有灵魂,鬼有恶鬼和善鬼之分,但不论哪一种鬼魂都会作祟,甚至得罪了各种神灵都会带来灾难。瑶族原始宗教的些特征与世俗的符箓派道教的相似性,以及瑶族社会政治经济的这些特征使原有的鬼魂观念已远远不能满足社会信仰的需要,道教的发展使原有的鬼魂观念,和符箓禁咒、修斋作醮等法术可驱鬼消灾,正迎合了这一需要,使道教的符箓派传入瑶族社会成为必然。由于瑶族频繁迁徙,分布范围较广,支系较多,自然环境和社会环境存在一定的差异,社会生产力发展的水平呈现出不平衡性,这就决定了各部瑶族接受和信仰道教的时间各有早晚,宗教体系道教化的程度也各不相同。如前所述,最早传入瑶区应为早期天师道,正一道形成后,也逐渐传入瑶区。早期天师道即“五斗米道”,为东汉末年张道陵在巴蜀所创,尊老子为鼻祖。随着道教的发展,因道法科仪之别又分出南、北天师道,至元代两道合为正一道,成为符箓派中势力最大者。

云南瑶族信奉道教,蓝靛瑶和过山瑶信仰的宗派均属符箓派,但又有所不同。天师道和正一道虽是两个有渊源关系的道派,在蓝靛瑶中却由师公和道公分别执行。师边信奉元唐文保、中元葛文仙和下元周文达,师公自称“三元门下弟子”。道边信奉元始天尊、道德天尊和灵宝天尊三清,道公自称“上清天师门下弟子”。师边尊张天师为祖师,尊梅山法主大圣九郎为教主。早期天师道以天、地、水三官为信仰中心,此三官在人间即为精、气、神三元。瑶族宗教典籍把三元人格化为三兄弟,在唐朝生于梅山。梅山一说在湖南,一说在江西,以湖南一说最为可信。故师公所崇道教认为起于梅山,常又称“梅山教”或“梅山道”。师公经书常以“准吾奉太上老君如律令敕”或“太上老君令敕”结尾。道边也尊张天师为祖师,但不尊梅山法主大圣九

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

② 笔者1998年调查资料。

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

郎，却尊“玄中教主大法师”、“正一陆社祖三师”和“教主陵君真君”。道公经书开头为“奉道正一”、“奉道唱拜”等词。两派虽在道法上略有差别，却并不冲突。在宗教活动中，师公和道公常互相配合，缺一不可。如度戒时，若度戒度的是“武道”（度师），由师公主持，道公前来协助；如所度为“文道”（度道），则由道公主持，师公协助。道公的职责除替人度戒外，主要是专门替人打斋烧灵，超度亡魂。每当有这些活动，师公也前来协助。师公的职责除主持度戒活动外，主要是驱鬼捉邪祈神，兼有巫师的身分。在师公主持的扫寨等活动中，道公负责贴符咒相助，而在道公主持的送魂烧灵等仪式中，师公也前往驱鬼协助，防止孤魂野鬼捣乱。

蓝靛瑶师边和道边除在信奉三元或三清上有所区别外，在其他方面也略有差别。师公信仰诸神主要为早期道教信奉的神灵；道公信奉者除三清、玉皇外，多为道教中后来形成的一些神仙。两者使用的法器有所不同。师公用的是鼓、锣、铃铛、剑和请神时作神桥用的短木棍。富宁一带所用的木鼓是用长约半尺的圆木，把中心挖空后蒙上麂子皮或山羊皮、牛皮而成，此木鼓的来历应与盘瓠传说中木鼓舞的传说有一定的关联。此乃盘瓠崇拜的遗留与道教融合的又一例证。道公所用为大镲、小镲、大刀以及汉族地区常用的扁鼓，扁鼓用牛皮蒙成。两者的差别还表现在师边道教有较多与原始巫教融合的痕迹，而道边道教则少有原始巫教的痕迹。比如师公做法事时要请未婚女歌手协助唱歌请神。师公除从事道教活动外，还兼事巫师的职责，做法事时师公及其当助手的弟子有时要戴画有三元头像的面具，这些除也有早期道教的遗留外，应多是道教与瑶族原始宗教融合的产物。道公做法事时不请女歌手协助请神，也不戴面具，只在师公驱鬼还愿时起协助作用，自己不能驱鬼。

在蓝靛瑶中由师公和道公分别执行的道法科仪，在过山瑶中仅由师公执行。过山瑶道教捏合了早期天师道、南天师道和正一道，尊太上老君、张天师、梅山九郎为祖师和教主，尊三清和玉皇为最高神，所信奉的其他神祇包括了蓝靛瑶师边两边的诸神。因尊玉皇为执掌天届之大神，发给度戒者的是玉皇印。过山瑶师公兼负蓝靛瑶师公和道公的职责，度戒、驱鬼、还愿、打斋、打寨、烧灵、超度亡魂等活动都由师公完成。

如本章第一节所述，不论蓝靛瑶或过山瑶，其原始宗教信仰如自然崇拜、图腾崇拜、鬼魂崇拜和祖先崇拜等的祭祀礼仪中，大都有与道教信仰和道教科仪结合的现象。如驱鬼捉邪、祭祀祖先和盘瓠时运用了道教的斋醮礼仪，把道教的召神驱鬼术用于治病等。在祭祀自然神祇、祖先神等时，常与道教系统的神祇一并祭祀。在后文所述的度戒仪式中，蓝靛瑶则把道教的入教仪式和修功德礼仪与男子成年礼结合在了一起。

不论是蓝靛瑶的师公和道公，或是过山瑶的师公，绝大多数都是村寨中的普通农民，在从事宗教活动之余，都照常参加生产劳动，专业的宗教职业者尚未出现，更未像汉族地区那样形成一定的宗教团体。这是由他们低下的社会生产力发展水平和带有较多原始社会遗留的社会形态之状况决定的。在另一个方面，每个村寨中从事宗教活动的人员在村寨人口中所占的比例却比较高，这又是与其他民族社会中从事宗教活动者相比少见的。每个村寨都有自己的师公和道公，每一个师公和道公都有一定数量的弟子跟随他学习诵经拜忏。实际上这些弟子都称得上是业余的道士，因为凡寨中有度戒、驱鬼祈神、还愿、打斋、治病等活动，他们是师公或道公的必然助手。当然要成为弟子，已成功度戒是首要的条件，即首先要成为道教的门徒。在20世纪50年代以前，在云南瑶族的多数村寨中，师公或道公既是村寨的宗教领袖，又是

行政首领之一，在寨中享有很高的威望。他们通晓教义和经文，是道教思想的传播者和宗教活动的领导者和主持者，同时他们又有自己的家室。这是世俗化的符箓派道士的一大特点。

云南瑶族有丰富的道教经典。文山州一带蓝靛瑶师公和道公用于度戒的经书就有 20 余种，其中师公用的有《功曹牒》、《上下元伸奏》、《门外榜语》、《阴阳二牒》、《大会安坛川光》、《表式》、《师公法贝》、《启师疏》等，道公用的则有《月内交陵科》、《闾朝科》、《灵宝大部经》、《道范完满科》、《飞章科》、《交陵科》、《交龙科》、《笠幡科》、《炼度科》、《伸斗科》、《安龙科》、《设醮科》、《书识式》、《被刺科》、《启师科》、《和尚道士诫》等。^①师宗县蓝靛瑶师公所用经书又有《公元经》、《救患经》、《功曹经》、《召兵经》、《召龙经》、《请神经》、《起师经》、《度戒经》、《安坛经》、《拜表经》、《生灵经》、《竹元经》、《长军经》、《拜众经》等数十种。道公所用经书名称则较规范，除文山州所见的，尚有《天师戒度科》、《开启科》、《吉斗科》、《告官科》、《增净科》、《破狱科》、《冈众科》、《丹车科》等。^②师公的经书多为仿汉族道经编撰而成，经文多采用七言体，也有的用散文体记录做法事的方法和程序、鬼神名称及所在庙宇等。其中记述了不少本民族的历史、传说故事等。如师公《解意书》云：“圣王（按：即盘王）座落金轮殿，七千八万五千年。生下六男又六女，分成六姓置瑶人。分出五音有六郡，后来传下万千年。置有榜图（按：即《过山榜》）官手印，交把瑶人承领凭。圣王座落万万岁，后来万岁转归天。立有福江连州庙，立有香竹圣王堂。……改换君王在圣殿，瑶人退下圣王前。分下广东南海岸，置下田塘

① 赵廷光：《论瑶族传统文化》，云南民族出版社，1990 年版，第 33 页。

② 笔者 1998 年调查资料。

万万年。寅卯二年天大旱，三年无米又无粮。泽山林木又出火，江河无水又无鱼。瑶人慌乱无米吃，吃了百般田万年。十二瑶人无计奈，飘飘过海过东京。过了三百六十日，愁愁记忆在船中。无计船中船叩圣，五旗兵马保人民。”也有记述历史上的生产状况的，如同上之《解意书》就记述了历史上曾种麻织布的情况。道公的经书除部分做法事时念诵的经文和咒语以及记法事程序的疏式、表文为道公仿汉族道经自己编造以外，其余记述道教教义的经书和部分经文、咒语都取自汉族道经。各地所见师公和道公的经书，有的是清光绪年间的抄本，有的是民国年间的抄本，偶见新中国成立以后的抄本。各地瑶族师公、道公及其弟子在诵读道经时或用粤语或用广西汉族语音，说明道经很可能是瑶族聚居广东、广西时即已传入，而云南瑶族主要来自广东、广西等省区。

三、度戒

云南瑶族的宗教仪式常是道教与原始宗教相结合的情况下进行的。早期天师道、正一道甚或其糅合体都属于符箓派，都是利用道教的符箓诸术以驱鬼祈神，以达到消灾祈福之目的，同时也注重打斋修醮等科仪制度。如本章第一节所述，瑶族的打斋活动是其鬼魂崇拜与道教科仪相结合的宗教祭祀仪式，除驱逐作祟的鬼魂外，还要祈禳祖先亡魂和道教诸神，并请神兵保护，以达到召神驱鬼之目的。道教的修醮仪式在瑶族中称为“烧灵”，是用道教的修醮科仪为死者超度亡魂，使之成为祖先神保护后人并得后人供奉为目的。烧灵仪式是道教修醮与祖先崇拜相结合形成的宗教仪式。“跳盘王”的图腾祭祀礼仪也打上了道教的印记，除盘王外，三清、三元、玉皇等道教各神均被请来领筵，盘王在整个神祇系统中的地位也发生了动摇。道教对瑶族社会的影响不