

廣東連南排瑤《送鬼書》的初步研究

謝 劍

香港中文大學人類學系

摘 要

根據本文對該書內容的分析，可獲得下列的重要發現：

- 一、排瑤的世界觀在結構上是道家的二元思想，內容是固有的萬靈信仰。
- 二、在排瑤的信仰體系中，其神統除固有的槃瓢及山、川、木、石之神以外，主要為道教神祇，及若干佛教和漢人俗民信仰中的神靈。經由長期的綜攝作用，整合為一，以便能更好地適應艱苦的自然和社會環境。
- 三、作為兼有宗教性和世俗性的“百科全書”，是書也提供了節氣、農事和地理等方面的知識。
- 四、從書中所列的戒律和行為準則，以及一再引用的故事，可以獲知排瑤的理想行為模式。其核心價值觀是知足和自制，而人格中最受尊敬的標準不是功名和財富的取得，而是在道教方面的修養。
- 五、除了歷史文獻和地方誌書的記錄等之外，是書中一再重現的地理名詞，應是其發源地梅山十峒（今湖南安化、新化）及遷移路線的反映。即是從梅山經邵陽、道州、江華等地，達到現居地廣東連南。其遷移年代，可上溯至宋代紹興至熙寧間（A.D.1068~1162）。
- 六、根據書中排瑤的祭祀文牒僅使用“大明國”的稱號，及明代習用的行政單位，可以假定明代時道教及《送鬼書》已在連南排瑤中流傳。

一、前 言

排瑤或八排瑤是瑤族的一支，自稱“藻敏”（dzau min），語言上屬於漢藏語系、苗瑤語族的勉語^(註1)，主要分布在廣東省北部連南瑤族自治縣的山區。按該縣1982年的人口統計，全縣共有人口127,646人。其中列為“瑤族”者58,227人，絕大多

(1) 本文是根據毛武成等（1985：5-12）的劃分法，在連南同一地區中，兼有“優勉”（jumjen）或“勉”（mjen）（指過山瑤）及“藻敏”（dzau min）（指排瑤）。又所列後者之人口僅29,737人，但未註明年代，明顯與1982年人口統計數字相去甚遠。

數為排瑶，少數為過山瑶，約佔全縣總人口的 45.62%，其他都是漢族及壯族（編寫組 1985: 1-2）。

本文主旨，在經由對排瑶《送鬼書》之分析，以探討其信仰體系中之宇宙觀、神統、不同宗教與其源流，以及其他重要文化內容，例如農事等加以分析。所使用之《送鬼書》材料係作者於1986年暑期，在連南從事田野研究時所蒐集。由於眾所週知的原因，排瑶自己的傳統文獻多已在過去四十年中消燬殆盡，本文所使用的《送鬼書》，僅是流傳在排瑶民間的手抄本，除了若干殘缺之處以外，大致尚算完整。全書係以漢文書寫，但錯、白字極多，並有若干排瑶自造的漢字。這一手抄本係自連南縣、金坑鄉、坑口村的“先生公”（巫師）唐法橋處獲得。全書到處都蓋有“唐康成印”的戳記，一如唐法橋親口告訴本文作者的，此書是他向抄書人買來的，推想“唐康成”即是原抄錄者甚或是原本所持有者。書首寫有“坑口村唐法橋遊行十方應用”數字，此外並無其他記號^(註2)。其次，在整個田野過程、乃至於是書的最後詮釋工作中，多蒙當地瑶胞房志榮先生協助，謹此表示謝意。

是書計共 389 頁，因卷首說明是“進行十方應用”是故內容豐富，按該族傳統的說法，它包括了“打齋扶葬”“接花求子”、“催生”、“風水拜山”、“耍歌堂”、“打道籙”、“打閻羅”、“送白虎”和“破六甲”等，道教色彩極為濃厚。不過在抄寫時段落未盡分明，重複之處極多，必須細心逐句分析才能把握每一節的主題。因本文主旨並非各類宗教儀式的分析，因此僅於必要時才提及某種儀式的性質。

二、信仰內容的分析

如果僅從字面上考慮該書的俗稱，所謂《送鬼書》必然僅涉宗教或超自然事項，而與世俗事務無關。然而仔細檢驗是書內容，發覺有如《百科全書》，所涉內容極廣，除前述各種應用於不同宗教場合之經文外，同時也涉及排瑶的文化傳統、歷史

(2) 就作者所知，廣東省社科院所編文獻中亦收有一本《送鬼書》，篇幅較作者所蒐集者猶多，惜未註明確實出處，很可能來自過山瑶而非排瑶（參看李默、房先清1987：上冊）。

淵源、遷徙過程、四時節氣、年中農事、行為準則，乃至於周圍的地理環境和重要物產及產地等。換言之，在傳統的排瑶社會，《送鬼書》的功用不止於宗教場合，同時它也是“先生公”設塾課教兒童的主要教材，擔負起重要的教育功能。就因為在傳統瑶人社會，宗教信仰不只是個人自己的事，它更屬於集體的社區 (Lemoine 1982b: 207)，並且滲透現實生活的每一方面，雖無嚴整的宗教組織之類，但宗教普化 (diffused) 的情況卻相當徹底，這是特別值得重視的^(註3)。

甲、宇宙觀

此處所指的宇宙觀，是指某一族群對宇宙中事事物物的看法，以及人在宇宙中的地位，是故形成一特定的結構。它是歷史上長期適應的結果，往往揉合著人對有關靈、魂、鬼、神乃至於命運等一系列超自然現象的概念與感受 (Swanson 1980:67)。再如引用功能派大師人類學家馬林諾斯基 (Malinowski 1939:28) 對宗教的分析，任何宗教不論其發展的程度如何，都具有獨斷 (dogma)、儀式和倫理三方面的現象，宇宙觀明顯是屬於宗教中獨斷的範疇，是一個民族對世界事物結構的看法，並深信不疑，以之作爲行為的最高準則，其抽象體系與該民族之宗教歷史的發展是不可分的。

我國瑶族是一個歷史悠久的民族，其原始信仰體系中主要是萬靈信仰，亦即是相信山、川、木、石都有靈魂存在的自然崇拜 (張有雋 1986: 43)。排瑶爲瑶族的一支，其信仰體系亦復如此。但就此處討論的《送鬼書》而言，其主要成分承自道教，並兼有原始的萬靈信仰，不過後者都是以一種隱晦的方式出現，和道教等其他元素揉合在一起，必須小心地加以分辨。例如在該書超度亡魂的一節經文中，就有下列的文字 (頁245)：

亡者在生之日，．．．放火燒山，燒死千千萬萬竹、木、蟲蟲、蟻蟻。問爾認罪不認罪？！認罪散（赦？）禮（？）罪，玉皇大散（赦？）力（？）罪。爾當在本坊土主案前，師爺師伯壇內，師徒道友壇外，召你一位亡魂．．．。

(3) 此處作者採用楊慶堃 (1976: 336-346) 的概念，以普化或混合宗教 (diffused religion) 作爲排瑶社會的最大宗教特徵，亦即是沒有獨立的僧侶集團，信仰與世俗的制度不可分離。

按瑤區一般文化水準不高，輾轉抄錄，錯、白字在所難免，但上述經文仍提供了一些具體的現象。例如其中的蟲蟻固然有生命，瑤人固視為有靈，不可加以殺害，有趣的是他們對竹、木也持同一看法，這不能不說是瑤族原有萬靈信仰的表現，也反映了其宇宙觀的內容。此外，上引經文中提到玉皇、道友、本坊土主、師爺師伯、師徒道友、壇內壇外等，所指似皆為道教或漢人的俗民信仰，當在另節中再予分析。

至於這一宇宙觀的結構，瑤人將之分為陰陽兩部分。相對於現實世界的陰間，其建制一如陽世，例如也有九州及一由官吏組成的科層架構 (bureaucracy)，可視作是陽間的反映。例如在一節涉及收魂趕鬼的經文中，就有如下的記載 (頁16)：

當日軒轅皇帝生九子，九子元 (原?) 來坐九州。

如今腳踏火車輪，收上九州造罪鬼。

押下九州牢獄中，四山八面下羅圍。

按九州為中國古代的傳說，文獻之中有各種不同的記載^(註4)。此處所謂軒轅九子坐九州的文字，似出於《春秋保乾圖》的說法^(註5)。總之，在結構上，陰間即是陽間的反映。值得注意的是，這一道家思想的陰陽二元 (dualistic) 結構，很可能是因為佛教的影響，在現實世界之外的另一世界，又再以二元分割出天府和地獄。有關佛教對瑤人信仰的影響，當在下節中再加以申論。

乙、神統

排瑤《送鬼書》中的神統 (pantheon) 頗為複雜，所涉神祇極多。除槃瓠或盤古之類瑤人傳統所崇拜的神祇之外^(註6)，主要是源於道教、佛教及漢人的俗民信仰。以下擬分別加以分析。

(一) 道教神祇

要在龐雜的經文中整理出道教的神祇，實在不是一件容易的工作。本文作者試

-
- (4) 例如《爾雅·釋地》的九州是指冀、豫、雝、荆、揚、兗、徐、幽、營州；《周禮·夏官·職方氏》無徐、營二州，但代之以青、并二州，其他七州同。
- (5) 按《春秋保乾圖》云：“天皇、地皇、人皇、九人兄弟，分為九州，長天下。” (參看張其昀等 1962: II, 30)。
- (6) 盤古或槃瓠固為瑤族的傳統信仰，但究竟二者是否為神話中的同一人物，其起源如何，學界爭論尚多。參看饒宗頤 (1987) 及 Lemoine (1987)。

著在將近四百頁的篇幅中，如何去探求一個比較上完整的道教神統結構，而不是孤立的神名。幾經檢視，終於在該書找到一段禱文，列出了排瑶心目中的道教神統。是書頁171頁云：

- 一拜玉皇尊大帝，
- 二拜玄元李老君，
- 三拜合曹都教主，
- 四拜兩營神衆兵，
- 五拜下壇楊教籙，
- 六拜綠水七朝神，
- 七拜七十二宮親姊妹，
- 八拜八十四宮爽女娘，
- 九拜九州諸兵馬，
- 十拜梅山十洞兵，
- 十一拜海南門下祖師主，
- 十二拜嶺南門下本師爺。

在這一神統之中，作者認為值得注意的是前二者，即玉皇和老君的地位。按廣西十萬大山境內的山子瑶和板瑶，其道教神統與此似稍有差異。他們都奉“三清”（即玉清元始天尊、上清靈寶天尊及太清道德天尊）和玉皇為最高神^(註7)，並且以“三清”在前，玉皇其次（張有雋 1986:8~9, 23），不若排瑶之以玉皇為獨一的主神。此外泰北瑶人之神統序列與十萬大山之山子瑶及板瑶相近，而迥異於排瑶（Lemoine 1982b: 51；竹村卓二 1981:161）。

這一現象，似說明在文化緣上，廣西十萬大山瑶人和泰北瑶人比較接近，而連南排瑶長期處於漢人社會之中，姑無論道家流派及其教義如何，現實社會中長期獨尊天子的傳統，不可能對他們不發生影響，乃至於反映在其神統之中。換言之，“文化波”（Kulturkreis）的理論來猜測，廣西十萬大山及泰北瑶族保存的道教元素，應較連南排瑶者更為傳統。

(7) 所謂“三清”者，即是指道教的三尊神。其中玉清元始天尊又稱天寶君，上清靈寶天尊又稱太上道君，太清道德天尊又稱太上老君，（參看任繼愈 1981：“三清”條）。

(二) 佛教影響

排瑶信仰體系中的神統固以道教神祇為主，但因曾接受佛教影響，是書間或亦涉及佛教神靈。此一事實似與民族學者江應樑 (1942: 247) 的觀察相反，例如 (頁32)：

領兵去破風 (鄂?) 都城?
閻羅地府走如聲。

又如 (頁106)：

四更化爲四天王，老君殿上去燒香。

按此處之“風都”或係“鄂都”之異寫，因為瑶人文化不高，往往對繁複之漢字予以簡化或借用別字代替。在道教文獻中，如《真誥》及《真靈位業圖》^(註8)，均認為鄂都是幽冥地府；又“閻羅”梵文作 Yamarāja，原為古印度神話中管理陰間之王，唐沙門慧琳《一切經音義》卷五云：

梵音爛魔，義翻爲平等王，此司典生死罪福之業，主守地嶽...。

至於“四天王”又稱“護世四天王”，亦來自印度佛教傳說，管理各地山、川、森林之職^(註9)。總之，可以肯定的是排瑶以道教爲主的神統之中，確含有佛教成分，這一現象且可見於其他地方的瑶族^(註10)。因此，前引江應樑 (1942: 427) 所說瑶族“宗教信仰中，絲毫沒有佛教滲入的成分”很難成立。何況在是書的某些章節中 (如頁 51)，更是直接的提到佛祖“如來”。總之，排瑶的信仰體系，應是歷史上長期與漢民族接觸之後，宗教綜攝作用 (syncretism) 的結果。

(三) 漢人俗民信仰

排瑶的《送鬼書》中，也出現了很多漢人俗民信仰所崇奉的神祇，如軒轅、魯班、李廣等即是。如是書頁88~89云：

初開天地置乾坤，
盤古初開日月分。

(8) 如宋陶弘景所著《真靈位業圖》，列有“鄂都北陰大帝”，位居道教神統之第七位。

(9) 見任繼愈所編《宗教詞典》(1981: 299) 所列“四天王”條。

(10) 例如佛教成分亦見於廣西十萬大山之板瑶及山子瑶 (張有鵠 1986: 19-20)；泰國北部之瑶族 (Lemoine 1982a: 128, plate 231; 1982b: 205)。

初置日頭有十個，
 照殺閻（閻？）浮世上人^(註11)。
 李廣將軍當時射，
 當時射到洞庭湖。
 八個日頭隨箭落，
 上留日月照閻（閻？）浮。

按盤古或槃瓠在學界的爭論尚多，前文已經提到，此處須特別指出的是“李廣將軍”。上述的李廣射日神話，似為中國古代后羿射日神話的複製^(註12)。按李廣為漢時名將，以善射聞名於世。民間且有以“李廣將軍箭在此”之字貼，當作避邪物的習俗^(註13)。排瑶顯已將漢人后羿射日的神話，比附在李廣將軍身上，因後者在漢人俗民信仰中相當普遍。

是書另一節提到伐木遭遇困難，不得不祈求魯班協助時，云（頁132）：

請得匠人齊到了，
 手提月斧上南山……。
 斧口相交木不倒，
 想是此木有靈神。
 魯班匠人便出計，
 樹頭割紙告神仙。

按魯班在漢人俗民社會中，傳為戰國初的巧匠，故為木匠業奉作保護之神^(註14)。從此節的經過看來，排瑶不止是把魯班看作弄斧的巧匠，並且還會出計祈求神仙，達到伐木的目的。

-
- (11) 作者遍查詞書，均無“閻”字，猜想是瑶人對“閻”字的誤寫。“閻浮”或“閻浮提”，語出梵文Jambu-dvīpa，又作南瞻部洲，是指東方之國，主要是印度。參看註29。
- (12) 后羿，又作后夷，傳說是夏代有窮國之君，善射好獵，不顧政事，終為臣下所弑。民間流傳有后羿射日的神話，例如唐李白詩《古朗月行》就有“羿昔落九鳥，天人清且安”之句。又有關古代天有十日的神話來源，參見《山海經·海外東經》、《莊子·齊物論》、《淮南子·本經訓》等。此處排瑶書文是以李廣善射來比附后羿射日的神話。
- (13) 李廣事跡見於《史記·李將軍列傳》，後人對其勇猛深具印象。作者湖南家鄉在新建房屋時，常以紅紙書“李廣將軍箭在此”作為吉祥避邪物。
- (14) 《孟子·離婁上》：“公輸子之巧。”注：“公輸子名班，魯之巧人也。或以為魯昭公之子。”

他如書文中所提到的王母、軒轅等^(註15)，也都是漢人俗民信仰中常見的神靈，均被綜攝在排瑶的信仰體系之中。更值得注意的是書文中也有儒家因素，例如在超度亡魂的儀式中，當亡魂通過第二橋時，云（頁51~52）：

可知禮也命歸陰，
薦拔超生佳作仁（人？）。
八九子在靈前拜，
少亡年幼爾小生。
七十士入黃泉路，
先生好命化三千，
大限到時孔乙己，
不見堂前上大人。

這實在出自《紅模子》中“上大人，孔乙己。化三千，七十士。爾小生，八九子。佳作人，可知禮。”^(註16)所不同的，只是把它拆散倒裝重新組合而已。嚴格說來，其中並無排瑶所奉祀的神祇，與其神統無關。就因為《送鬼書》傳統上即是排瑶的教材，由“先生公”負責教導其子弟。就事論事，這段文字應有儒家思想的影響。

三、年中行事和行為準則

排瑶的《送鬼書》既是他們的宗教經文，同時也記載著四時節令，農事日程，乃至於日常生活中所應該遵守的行為準則。正因為排瑶的宗教並未特化 (specialized)，無專業的祭司組織及寺院體系，而是信仰滲入日常生活的每一方面。金、木、水、

- (15) 王母或稱西王母，是古代神話中的女神。按《山海經》中所記，狀極醜惡，《穆天子傳》及《漢武帝內傳》均予以美化。之後融入道教信仰，如《墉城集仙錄》中謂其掌管女仙名籍，《枕中書》更謂王母是“盤古真人與太玄聖母通氣結晶而生。”至於軒轅本姓公孫，《史記·五帝本紀》謂係有熊國君少典之子。同書《封禪書》記其得道成仙，故成為後世俗民信仰中的神祇。道教本此傳統，例如《雲笈七籤·軒轅本紀》謂軒轅黃帝升天為五天帝之一，居中央以主四方。
- (16) 這一段文字，常用來木刻作紅色字帖，供啟蒙兒童臨摹，一般稱之為“紅碼子”或“紅模子”。

火、土的五行觀念，再加上各種對神靈鬼怪的崇信，與四時節氣緊相配合，從事農業活動，並遵守一系列的禁忌。例如是書頁182云：

正月吃了年朝飯，
各家門外聽雷聲。
二月社前陽鳥叫，
各家門外整犁耙。
三月半朝人許願，
田中甥（蛙？）叫列成行。
五月、六月看田水，
看見田中禾不高。
七月七日早禾熟，
八月桂花滿洞香。
九月霜降大禾熟，
請人收禾入穀倉。

上文中的“雷聲”應是指農曆二十四節氣中的“驚蟄”，時間是二月初，至於“霜降”則是在九月中。總結其意義，都是在提醒人們農事應與季節相配合，使勿疏忽。

其次，《送鬼書》既用作教材，在排瑶兒童的社會化過程中，曾經發揮過重要作用。經由明白的告誡，乃至隱晦的暗示，它提供了一系列的行為準則。例如在請求神明為亡者赦罪時，是書云（頁244～249）：

爾在生之日，
爾大斗量入，
小斗量出。
爾認罪不認罪？！

從這一簡單的敘述，可以看出排瑶崇尚誠實，視欺詐為惡行之一。此外，是書還包括有以下的誠條：

一、“葛（喝？）風罵雨”（對神明不敬）；二、“打男打女”（個性粗暴）；三、“放火燒山，燒死千千萬萬竹木，蟲蟲蟻蟻”（殺生）；四、“行去州州縣縣，逍遙快活”（好逸惡勞）；五、“送瘟打邪，牽殺牛羊六畜”（浪費）；六、“嬲人婆（婆？）媽，耍人郎公”（淫亂）。

換言之，正和貪婪欺詐一樣，排瑶認為不敬神明、殘暴粗魯、殺生浪費、及疏懶淫亂等都是惡行。反之，誠實、知足、和平、節儉、勤勞和節制就是美德。值得注意的是，排瑶《送鬼書》中所列各種德目，和日本民族學者白鳥氏（1975: 312-313）在泰國北部瑶族中所發現者，有極多相似之處，應是傳統瑶族文化的重要部分。並且都是通過違犯者必將在地獄受罪作為警告，務期人們的行為能和這些標準合致。

至於排瑶的願望，除了多子多孫、禾谷滿倉、招財進寶及富貴官祿之外，是書也提供了一種理想的人物類型，似和漢人有所不同。例如是書描述一位名叫楊九郎的人物，云（頁290~298）：

且說天仙楊九郎，
九郎出處有根源。
.....
七歲學堂問孔子，
文章讀盡九經書。
十八大朝為官職，
一舉登科第一名。
受封高官年任滿，
三年任滿且回鄉。

雖然是高官厚爵，衣錦榮歸，但依然並非人生的最高境界。原因是書中說楊某在返鄉的途中，遇到一位道姑正在作法，請求王母為一病人“起生魂”。又云：

（楊）九郎當時全不信，
何曾有法起生魂？

但最後九郎還是接受了道姑的見證，皈依了道教，最後得道成仙。^(註17)這當然也是排瑶理想人生的至高境界。儘管這則故事的情節過於簡單，發展的過程也很勉強，但卻清楚地指出了排瑶和漢人之間人生理想的的不同。狀元及第和依錦榮歸之外，排瑶似更執著於得道成仙的理想。

問題歸結到何以瑶人會發展出這一類的理想人格類型。誠實、知足、和平、檢樸、勤勞和節制，乃至於超脫現實榮華富貴的得道成仙，從某一角度看，似皆有內

(17) 此一幼讀詩書，狀元及第並榮任高官的說法，明顯有漢文化的價值觀念在，但排瑶並非以此為滿足，最後還是皈依成仙，完成排瑶心目中的最高境界。

向、退縮和出世的傾向。

要回答這一問題頗為不易，作者個人認為還得從整瑶族歷史發展的過程中去尋求答案。因為往昔瑶族長期顛簸遷移，過著刀耕火種，過一山吃一山的遊耕生活。與此一生計模式相配合的，必然是一系列的文化元素，包括行為準則和宗教信仰等。例如：

一、在瑶人中普遍流傳的《過山榜》（又稱《評皇券牒》）之中，一再強調他們是朝廷特許的化外之民，“任往深山之處，鳥宿之方，自望青山活躬養生”（編寫組 1984: 1, 7）。因此他們可以見官不跪、不納王稅、不服官差、不受兵擾、不付渡費、不與外族通婚，甚至聲言“牽牛不上，打馬不行，正是搖人盤古子孫落業之處”（同上書），作為一種自保的機制作用。按下《過山榜》的起源問題不談^(註18)，排瑶既為瑶族的一支，《送鬼書》也隱約提到了往昔遷徙和遊耕的生活方式（詳下節）。歷史上一連串與漢民族的衝突，至今其居地軍寮山崖上“平搖嶺”的石刻大字即是明證^(註19)。是故從清初李來章撰寫的《連陽八排風土記》以來，都觀察到他們居山扼險和刀耕火種的生活方式。其表現於行為準則的，即是知足保守，與強調內部的合作團結，俾能在外族的強大壓力之下求得生存。

二、在長期的遊耕歲月裡，其反映於宗教習俗上的，一般都是不建廟宇，不立神像，代之以畫有神像的卷軸，便利隨時搬遷。例如廣西金秀的“過山瑶”（包括盤瑶和山子瑶），就無廟宇之類，至多豎立幾塊石頭，不加雕鑿，用作象徵而已（胡起望、范宏貴 1983: 240；陳永強、謝劍 1988: 147）。然而排瑶從宋代時既已定居於連南，並逐漸接受水田的耕作，故已發展出以木象先人的祖廟（Wang 1939: 379-380）^(註20)。因此，其表現於行為準則的，即是重視節氣農業，並以遊蕩疏懶和浪費舖張為戒。

三、長期和漢人接觸，排瑶在作出選擇性的借用(selective borrowing)，經由宗教的綜攝作用，以豐富其信仰體系的内容時，何以獨尊道教及李廣將軍之類的俗民

(18) 有關《過山榜》產生的時代背景，眾說不一，大致可分為隋代、唐貞觀、宋理宗及明初四說，惟迄難獲得定論。有關這一問題的研究，可參看黃鈺（1986: 1-11）。

(19) “平搖嶺”三個大字的石刻，位於廣東連南軍寮，字大如斗，極為醒目（參看編寫組 1983 所附圖片）。由於往昔民族問題之處理不當，時至今日，排瑶對漢族仍習稱為“奸”，音義均同於漢人。

(20) 此一以木象先人形之排瑶祖廟，位於連南油嶺，已於文化大革命“破四舊”時毀去，目前地基尚在。

信仰？這似和他們的歷史經驗及境遇有關。往昔的長途遷移固不必論，由於漢族的擠迫，即使是定居之地，也多是人跡罕至的荒山野嶺，多蟲蛇野獸之苦。道教的符錄避邪和作法驅鬼，正好有其現實的意義。

四、地理名詞及其意義

書中的地理名詞，除九州、崑崙、風（鄴？）都這類涉及神話傳統，他如道教勝地江西龍虎山等之外^(註21)，最常提到的還是比較鄰近的邵陽、道州、梅山（梅山十洞）、連州、長沙、江華、嶺南、桃源洞及洞庭湖等處。最有趣的是在酬神還願時，需請廚師和伙役來製作筵席，書文中提到（頁315）：

第一廚師身姓楊，
住在連州及（大？）較（校？）場。

又說（頁320）：

第一伙佬身姓何，
住在道州及江華。

按連南自古為連州轄地，在日常生活中，最為排瑶所熟悉。相對而言，嶺南這類名詞就比較遙遠和廣泛，亦非特定之行政區域^(註22)，但如邵陽、道州、梅山（梅山十洞）、長沙、江華、桃源洞及洞庭湖等地，均在今湖南省境內，而位於粵北的連南正好與江華相接^(註23)。作者不認為這是一種巧合，它和排瑶的族源、遷徙，乃至於道教的流傳有關。安排瑶之來源，清李來章《連陽八排風土記》卷三謂宋紹興（1131～1163）年間，傳為廖某自西粵所帶入，但清李調元《南越筆記》及顧炎武《天下郡國利病書》卷九十八均謂廣東瑶族源於湖南，後一說法並為連南地區排瑶的

- (21) 按龍虎山為道教勝地之一，位於江西省貴溪縣西南，兩峰對峙如龍昂虎踞，故名。漢時天師張道陵修煉於此，其後代子孫世居兩山之間的上清宮，亦即世俗所稱的道教張天師府。
- (22) 按“嶺南”一詞是泛指粵中一帶的五嶺地區，並非特定的行政單位，故此處可略而不論。
- (23) 現今的“連南瑶族自治縣”建置經過相當複雜。扼要言之，民十六年（1927）國府將連山、連縣、陽山三縣之瑶區劃出，設“化瑶局”以統轄之。民二十四年（1935）改化瑶局為“安化管理局”，民三十五年（1946）改為“連南縣”。目前的自治縣轄地大致維持這一狀況，位於粵省最北，與湖南江華接壤（編寫組1985:10）。

傳說所證實（李默、房先清 1987: 83）。要之，上列二說並不衝突，因《宋史·蠻夷列傳》很明白的記載：

慶曆三年（1043），桂陽監蠻獠內寇，詔發兵捕擊之。蠻獠者，居山谷間，其山自衡州常寧縣，屬于桂陽。連、郴、賀、韶四州，環紆千餘里，蠻夷居其中，不事賦役，謂之獠人。

換言之，北宋仁宗慶曆三年時已散居今桂（西粵）、湘、粵三省間，明言包括連州^(註24)。雖然慶曆三年當時連州境內之瑶人未必即是連南排瑶之先人，但宋代時期湖南境內之瑶人確曾大規模南向遷移（詳下文）。是書一再出現今湖南省境內之地名，在作者看來，很可能反映著排瑶當時的遷移路線。道教在他們之間的流傳，也可能是在這一時期發生，到明代時已普遍為排瑶所接受。例如一直到今天為止，是書記錄的舉行道場儀式，向玉皇大帝焚燒的禱文形式依然是（頁380）：

大明國，廣東道，廣州府，連州，連南縣，山上峒，金坑村，某某某。

由於是書並無源於“南京大寶殿（店）”及遷移時“飄洋過海”的記載^(註25)，有的只是洞庭湖、桃源洞、梅山及梅山十洞的一再出現。按文獻記錄，多以瑶族源於《後漢書》的“長沙、武陵蠻”或“五溪蠻”，其地在洞庭湖西向（編寫組1983：12），而桃源洞即在今桃源縣境之桃源山^(註26)，照瑶族《盤古王歌》有關其發源地“千家洞”的傳統，桃源洞和千家洞是相近的（李維信1985：108）。換言之，桃源洞很可能就是排瑶最早的發源地。

最值得注意的還是梅山或梅山十洞這一名詞。按是書頁115提到以竹鞭作法時，云：

鞭頭指破鄂都廟，

鞭尾指鬼上壇前。

(24) 按連州地區最早出現瑶人的記載，應是唐代永徽（650-655）初年。是時王峻為連州刺史，有“民獠安之”的記載（《連州志》卷六）。又劉禹錫於唐代元和十年（815）為連州刺史時，其詩《莫謠歌》更直接提到“莫謠”這一名稱，故可肯定唐時連州境內已有瑶人。問題是當時連州所轄的地區極大，包括現今之連南在內。因瑶人支系極多，王峻所提到之“謠”或劉禹錫提到的“莫謠”，未必即是現今排瑶的先人。反之，本文所臚列之證據顯示，排瑶似在宋時遷入連南境內。

(25) 是書中雖無“飄洋過海”這類歷史經驗的記載，但確見於其他瑶人文書。或謂“飄洋過海”未必是指大海，很可能僅是指渡過洞庭湖而已（編寫組1985：9）。

(26) 此處係據余良棟《桃源縣志》卷一及顧祖禹《讀史方輿紀要》卷八十五，肯定桃源洞在今桃源縣境內之位置。

九節九州兵馬到，
十節梅山十洞兵。

上述的“梅山十洞”即今湖南安化及新化二縣地，隋、唐時為瑶人所居，宋熙寧五年(1072)將軍章惇加以征伐，盡驅瑶人，其地後分置新化、安化兩縣^(註27)。作者認為這次事件之後，必然導致部分瑶人的南遷^(註28)，而《送鬼書》中一再出現的梅山、邵陽、道州、江華，及至連州，即是其遷移行程所經之地。排瑶這一支大致是沿資水南下，逐漸達到連南。

此外，書文中不時也提到中國傳統的某些重要物品及其產地，目的似在增加兒童見識，使在社會化過程中掌握一點必要的常識。例如在舉行“開光”儀式時，就有下面的一段文字(頁37)，云：

開光且說開光路，
如今一二說根源。
且說此筆元(原?)出處，
筆管須眉山上竹，
湖州江口出羊毛。
元(原?)是蒙恬出細筆，
蔡倫造紙寫文章。

按秦蒙恬製筆，漢蔡倫造紙，及湖州產筆，都是國中流傳的常識，惟“須眉山”不知何所指。由於瑶人寫字並不嚴謹，作者懷疑其是佛經“須彌山”的簡寫^(註29)。如果此一說法成立，則是書又多一佛教影響的旁證。

- (27) 參看《宋史·蠻夷列傳》之“梅山蠻”條，《新化縣志》卷二，及《湖南通志》卷二、五、十五、二十、八十二與跋。
- (28) 參看《宋史·蠻夷列傳》，其中記載對瑶人之征伐極多，熙寧五年(1072)之開梅山僅是其中一例。
- (29) 按“須彌山”梵文作 Sumeru，或譯作“妙高山”，佛經謂是四大州中心，處大海中。《華嚴經》云：“譬如日出，開浮提充照，一切須彌山等”。

五、結 論

綜合以上的研究，得知排瑶宗教性的《送鬼書》，其功能是多方面的。除主要的宗教功能之外，兼有教育上的功能，是往昔兒童社會化過程中的重要教材，甚至也為成年人提供了農事日曆、行為準則和一般知識。總之，這一文獻，必須運用整體 (holistic) 的觀點來加以分析，而它事實上也反映了排瑶的文化特色。以下是研究該書的幾點重要發現：

一、從書文分析，排瑶宇宙觀因受道家思想影響，在結構上陰陽兩分的二元論，而陰間又再有二元的分化；但就此一宇宙觀的內涵而言，則是山、川、木、石皆屬有靈的萬靈信仰。

二、在其信仰體系之中，除固有的槃瓠傳說及萬靈信仰之外，主要是道教信仰，及部份佛教和漢人俗民信仰的影響。重要的是在其道教神統中，置玉皇大帝於三清之上，而異於秦北等地的瑶族。這一現象，作者認為可能是現實漢文化中，皇帝至尊反映的結果。

三、書文中也提供了行為準則，告戒人們勿欺詐貪婪、殺生浪費、粗魯殘暴、好逸惡勞及放蕩淫亂。同時人生的理想境界也迥異於漢人，不是學而優則仕的衣錦榮歸，而是皈依道教，修鍊成仙。作者認為這些正代表了排瑶長期以來，對以漢族為主的社會文化及惡劣的自然環境之適應。

四、從書文中某些地名的一再出現，作者認為古籍以瑶人起源於長沙、武陵蠻或五溪蠻的說法應屬可信。就排瑶這一支而言，大致是沿資江流域，經梅山（今新化、安化）、邵陽、道州、江華而抵粵北之連州境，即今之連南。其遷徙年代應在宋代熙寧五年（1072）之後，文獻所記排瑶最早於宋代紹興（1131～1163）年間來到今連南之說大致可信。

五、從是書所用禱文形式的“大明國、廣東道．．．”這一內容，肯定排瑶不僅明代時已定居連南，並且道教信仰已為該族所普遍接受。合理的推斷是，在此之前瑶人因長期顛簸遷移，境遇十分艱苦，道教之符籙消災，對瑶人而言確有實用的意義在，故能選擇性地加以接受。

六、此外，是書也提到紙、筆的發明者，以及製筆材料的產地；漢族兒童啓蒙時習慣上用來練字的“紅模子”；乃至於名廚在鄰縣的住處。這些看來都無甚意義，但就增廣排瑶兒童的見識而言，它們還是有一定作用的。

參 考 書 目

(一) 中日文

毛宗武

1982 《瑶族語言簡志》。北京：民族出版社。

白鳥芳郎

1975 《瑶人文書》。東京：講談社。

司馬遷（漢）

1st C B.C. 《史記》。台北：開明書店。

江應樑

1942 《西南邊疆民族論叢》。廣州：珠海大學。

托托（元）等修

13th C 《宋史》。台北：開明書店。

竹村卓二

1981 《ヤオ族の歴史と文化》。東京：弘文堂。

任繼愈

1981 《宗教詞典》。上海：辭書出版社。

余良棟（清）

1893 (1970) 《桃源縣志》。台北：成文書局重印。

李來章（清）

1709 (1967) 《連南八排風土記》。台北：成文書局重印。

李調元（清）

(1969) 《南越筆記》。台北：廣文書局重印。

李維信

1985 〈試論瑶族族源問題〉收入胡起望、華祖根（編），《瑶族研究論文集》。武漢：中南民族學院民族研究所。

李默、房先清

1987 《連南八排瑶族研究資料》。廣州：廣東省社會科學院。

陳永強、謝劍

1988 〈轉變中的瑶人社會〉，《貴州民族研究》。1988(3)：145-153。

陶弘景（梁）

(1939) 《真誥》。叢書集成初編。第570-572冊。

n.d. 《真靈位業圖》。廣百川學海，第9冊。

胡起望、范宏貴

1983 《盤村瑶族》。北京：民族出版社。

黃鈺

1983 《瑶族研究論文集》。南寧：廣西民族研究所。

張有雋

1986 《瑶族宗教論集》。南寧：廣西瑶族研究學會。

張其昀等

1968 《中文大辭典》。台北：中國文化學院。

曾國荃等（清）纂修

1885 (1934) 《湖南通志》。上海：商務印書館重印。

楊楚枝（清）

1772 《連州志》。乾隆三十六年刻本。

楊慶堃

1976 〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉，《中國思想與制度論集》。台北：聯經。

顧炎武（清）

(1966) 《天下郡國利病書》。台北：商務。

顧祖禹（清）

1879 《讀史方輿紀要》。四川桐華堂重印。

編寫組

1983 《瑶族簡史》。南寧：廣西民族出版社。

編寫組

1984 《瑶族過山榜選編》。長沙：湖南人民出版社。

編寫組

1985 《連南瑶族自治縣概況》。北京：民族出版社。

關培俊等（清）

1872 (1975) 《新化縣志》。台北：成文書局重印。

饒宗頤

《述宋人所見東漢蜀地繪“盤古”的壁畫》。盤古與槃瓠研討會論文。香港：中文大學。（未發表）

（二）英文

Lemoine, J.

1982a *Yao Ceremonial Paintings*. Bangkok: White Lotus Co.

1982b “Yao Religion and Society.” In J. Mckinnon and W. Bhrukrasrri (eds.), *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur.

1987 “Is Pan Hu Pan Gu or Not?” 盤古與槃瓠研討會論文。香港：中文大學。（未發表）

Malinowski, B.

1936 *The Foundations of Faith and Morals*. London: Oxford University Press.

Swanson, G.F.

1980 *The Birth of the Gods*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Wang, Wing-chou

1939 “Yao Religion and Education.” *Lingnan Science Journal* 18: 397-407.

A PRELIMINARY STUDY OF A PAI YAO RELIGIOUS BOOK FROM LINANNAN, GUANGDONG

HSIEH JIANN

Department of Anthropology
The Chinese University of Hong Kong

ABSTRACT

Based on the facts from the Book described and analyzed in this article, the following significant findings may be drawn:

1. The Pai Yao world view consists of a Taoist dualism in structure and an animism of content.
2. In the Pai Yao belief system, a pantheon of mainly Taoist deities with some borrowings from Buddhism and Han-Chinese folk belief has been well syncretized and integrated with their own native beliefs through a long process of selective borrowing, which must have strengthened their resilience in the face of a very harsh socio-physical environment.
3. As a document both sacred and secular, this encyclopaedic Book also provides knowledge related to the seasonal changes based on a lunar calendar as well as the corresponding agricultural activities, geographical names, etc.
4. From the precepts, commandments and stories cited and recited in the Book, an ideal behavioral pattern can be reconstructed for the Pai Yao. Its core value seems to be self-contentedness and self-restraint. The most esteemed criterion of personality development is one's cultivation of Taoist principles rather than wealth, academic or political achievement.
5. In addition to the place names recorded in historical documents and local gazetteers, those repeated in the Book actually reflect the Pai Yao's original home in central Hunan and provide an itinerary of their migration route, that is, Mei-shan, Shao-Yang, Dao-zhou, Jiang-hua and Lian-nan. This migration can be dated to the period from the Xi-ning Reign to the Shao-xing Reign (A.D. 1068-1162), the Song Dynasty.
6. Judging from the fact that the Pai Yao refer only to the title Da Ming Guo (the Great Ming Empire) and the Ming administrative system in their ritual documents, we may conclude that Taoist beliefs as well as the Book must have been introduced into and disseminated among the Pai Yao in Lian-nan during the Ming Dynasty (A.D. 1268-1644).