

清代临安府瑶族宗教仪式中的 汉地道教元素

——以 S3451 号文本之“关告科”与“开解科”为例

郭武

【摘要】以收藏于英国牛津大学伯德甫恩 (Bodleian) 阁馆的 S3451 号瑶族宗教经本为例, 将其中的“关告科”与“开解科”两许仪式与汉地道教的科仪文本相较发现: 无论是从神学观念还是从仪式程序、具体环节来看, 瑶族的宗教仪式皆有着浓厚的汉地道教色彩, 实际上是对汉地道教斋醮科仪的一种“借用”。通过这种考察, 可以确证瑶族宗教仪式中的汉地道教元素, 打助于深化学界关于瑶族宗教的认识。

【关键词】瑶族宗教; 关告科; 开解科; 汉地道教

【中图分类号】B95 **【文献标识码】**A

【文章编号】1006-0766(2017)01-0005-07

瑶族是主要生活于中国南方广西、广东、云南、贵州、湖南等省区的少数民族, 并在东南亚的越南、老挝、缅甸、泰国等国也有分布, 总人口约有 300 万。早在 20 世纪二三十年代, 中国大陆已有学者对瑶族的社会生活、宗教信仰等情况进行调查, 并出版了相关调查报告。1949 年以后, 中国大陆各地学者又纷纷对瑶族的社会历史状况进行了全面调查, 并陆续出版了相关调查成果; 海外有关瑶族的研究, 如日本学者白鸟芳郎曾于 1969 年对泰国北部的瑶族进行调查, 并于 70 年代出版了《瑶人文书》和《东南亚山地民族志》等著作, 后来竹村卓二又相继出版了《瑶族的历史与文化》和《华南诸民族“汉化”之观察》等著作, 广田律子也有《中国民间祭祀艺术研究》《勉瑶的歌谣与祭礼》等著作; 西方学者的成果, 则以长期旅居东南亚的法国学者雷蒙恩 (Jacques Lemoine) 之《瑶族神像画》及《华南瑶族》等书为代表, 而美国学者司马虚 (Michel Strickmami) 的《道教与华南的汉化》与荷兰学者田海 (Barend J. Ter Haar) 的《瑶牒新释》等文章也曾就道教对瑶族信仰、生活的影响进行过讨论。总之, 有关瑶族的研究具有很高价值, 曾引起了国内外学界的广泛关注。

客观地说, 虽然有关瑶族及其信仰的研究已经取得了不少成果, 但还不够全面和深入。这种状况可能与瑶族多分散居住在各地, 且记录其文化、信仰的文献不够集中有关。此外, 以往学界在讨论瑶族文化及其宗教信仰时, 俱不同程度地谈到它们与中国道教的关系, 甚至有所谓“瑶传道教”之说; 不过, 诸家对于这种“关系”的说明却多属表层的比附与简单的判断, 并未进行系统、深入、细致的比较和分析, 以致其说颇有隔靴搔痒之弊, 甚至有相互抵牾之处。究其原因, 可能是诸家多凭田野调查之“观察”, 和“口述” (事实上多掺杂有调查者之“主

观”色彩），而少有经典文献的举证分析（即比较“客观”的材料依据）。有鉴于此，笔者曾试图通过考察牛津大学伯德雷恩、(Bodleian)图书馆藏 S3451 号瑶族宗教经本，从“人道仪式”的角度来探讨其中的道教（正一道）因素。因前文对很多细节尚未展开讨论，故在此拟对 S3451 号文本再作分析，以期深化学界有关瑶族宗教的认识。限于篇幅，本文仅讨论其中的“关告科”与“开解科”两节仪式；不妥之处，祈望教正！

一、S3451 号文本与临安府瑶族概况

伯德雷恩 (Bodleian) 图书馆特藏部的瑶族宗教经卷抄本，是笔者于 2010 年 3-9 月访问牛津大学时“发现”的，共有近 300 册，属于清代及民国时期云南、广西以及东南亚地区瑶族神职人员使用的经本。以下拟讨论的文本，是该馆所藏汉学文献 (Sinica) 编号为 3451 的一册。该文本封面无题，仅内封题有《戒度新恩普簪科》，题下又有“书主李院选存记”字样，同时有“书主李经传”与“黎经斋”字样与之并列，且字体互不相同（如图 1），大概此书的主人曾经几次更换。由文本内申奏文字言“今居大清国云南道临安府”，可知其至迟在清代就已成书，且为云南临安府（府治在今红河州建水县）的瑶族使用。

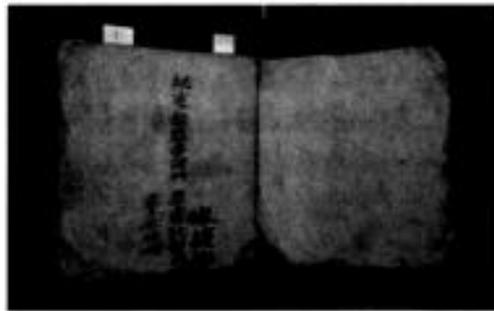


图 1 S3451 号文本内封题目《戒度新恩普簪科》

S3451 号文本的质地为绵纸，文字由毛笔书写而成，且多有与汉地不同的异体字（如其内封的“书主”之“書”字，即写作上“四”下“真”）。其篇幅不大，仅有 39 页（双面），但是内容却颇难读懂，这不仅是因为文本中含有许多当地瑶族自造的异体字（或错别字）以及习惯用语，而且还因为其“正文”与“说明文字”经常混杂在一起，令人难以分辨。这种现象，与民国《马关县志》所述瑶族文书状况是一致的，如《马关县志》言：“（瑶人）有书，父子自相传习，看其行列笔画似为汉人所著，但流传既久，转抄讹谬，字体文义殊难索解。”这份文本没有断句，但有一些特殊符号和红色标示，用来表示其内容的特殊含义，例如：以圆圈内的“举”（写作上“文”下“手”）、“和”（或“合”“二合”“三合”等）字分别表示仪式中的主事法师单独诵读、其余法师或入道弟子附和诵读，以文句后有较长曲线“~~”表示念咒语或步虚词等，以文句前有红色折角符号“~”表示一个新的环节开始。此外，文本遇有咒、偈之类文字，多另起一行且整齐排列，且不时夹有一些小字，用以说明法师的动作。这些特点，对于我们理解文本的含义颇有帮助。

S3451号文本的写作格式，与汉地道教的经籍文书不太一样，主要的区别是，其各个步骤的转换并未用醒目的标题来显示，而用白话来叙述，例如：该文本首页题为“正一戒道关告科启”，但当这套仪式行至“烧化财马状文”后，却出现了另起一行的“先排伍供了，人启师科去”字样；而当这套仪式再行至“传戒发愿已竟”“弟子受戒牒文”后，又出现了“了就脱冠常重，人开解科去也。纸（按：此字原作“方”字旁，右加“氏”字）毕，李妙选抄。醜字”字样（如图2）。这里，“了”大概是“结束”的意思，而“入”却被写作“八”字的形状，“伍供”即五种用来供献的物品，“脱冠常重”大概是受戒仪式结束后脱去道冠法服。也正是依据上述“正一戒道关告科启”“人启师科去”和“人开解科去也”字样，及其中相对独立的内容，我们把这套仪式划分为“关告科”“启师科”和“开解科”三大部分。

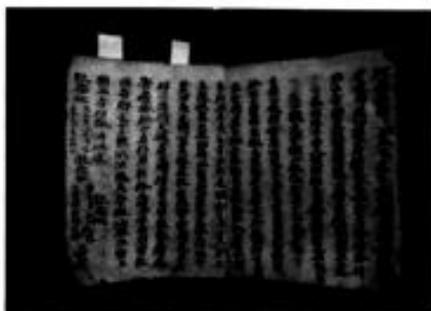


图2 S3451号文本“入开解科去也”部分图片

至于该文本所涉“大清云南道临安府”，实可追溯到元世祖至元十三年（1276）所设“临安路”。明洪武十五年（1382），改“临安路”为“临安府”，隶“云南等处承宣布政使司”，领建水、石屏、阿迷、宁州（辖通海、河西、峭峨、蒙自、新平五县）、新化、宁远六州，以及纳楼茶甸、教化三部、王弄山、亏容甸、溪处殿、思佗甸、左能寨、落恐甸、安南九个“长官司”。清代延袭明制，仍设“临安府”，唯曾于康熙五年（1666）“省新平入新化”，又于雍正十年（1732）“改新平属元江”、乾隆三十五年（1770）“降建水为县”，实领石屏、阿迷、宁州三州（含建水、通海、河西、峭峨、蒙自五县）。考明清“临安府”所辖，大致包括今云南省红河州、文山州和玉溪地区的大部，而目前这些地区确有大量瑶族居住，如红河州现有“河口瑶族自治县”及“金平苗族瑶族傣族自治县”，而其他一些州县也有不少“瑶族乡”，如文山州麻栗坡县的“猛硐瑶族乡”、富宁县的“洞波瑶族乡”等。据有关学者考证，云南的瑶族大致是在明清时期从湖南和湘粤桂边界大规模地迁徙来的，也就是说，上述S3451号文本的使用者，可能即是这批迁徙者在红河、文山等地区的后裔。

二、“关告科”及其神圣意义

如上所述，S3451号文本的整个仪式大致可以分为“关告科”“启师科”和“开解科”三大部分。其中，“关告科”的内容，主要是启奏并延请各方神灵仙真降临法坛，希望他们为入道弟子的披簪受戒仪式作“证盟”；“启师科”的内容，主要是法师在各方神灵的证盟下，为人道弟子举行一系列繁琐的宗教仪式，引领弟子进入道门；“开解科”的内容，则是在传戒仪

式结束后，对前来参加“证盟”的各方神灵表达谢意、忏悔过失。下面，笔者仅对作为这套仪式开头、结尾的“关告科”与“开解科”进行考察，并剖析这两个部分中的汉地道教色彩。

之所以选择考察这套仪式的开头和结尾，是因为它们虽非这套仪式的核心内容，但却是支撑整套仪式成立的重要基础。换句话说，如果缺少了这两个环节，则整套仪式将失去功效或意义。考 S3451 号文本中的仪式之主旨，乃是“传法”于希望人道的弟子，使之在信仰上皈依道教的“大道”或“三清”，神灵，由此名列天界并获得“秘法”，成为拥有神秘力量的神职人员。例如，其“启师科”须颂经诰“稽首礼拜拜三清，愿垂天眼鉴愚情，保护弟子板正道”，而弟子在接受“度牒”时需要礼谢“金_三清大道、大罗六御高真”等神灵，俱能说明受戒“人道”者皈依的是道教之“大道”或“三清”神灵。这种皈依，实际上也就是当代宗教学所谓由“凡俗”转变为“神圣”的过程，也可说就是这套仪式的宗教意义，而其中能够起到根本性决定作用的，并非在场的各类人士，而是“关告科”与“开解科”所迎送的各种神灵。神灵在这类传度仪式中所起的作用是“证盟”，即证实仪式各项内容（盟约）之有效性或合法性，如《灵宝领教济度金书》卷二二六《传度醮仪》言：“截发誓天，刺血为盟，饮丹结愿，仰告天尊；三官保举，五帝证盟，三师受度，诸天书名。”也正由于此，我们对这两个基本环节的考察，可以揭示瑶族宗教仪式与汉地道教的关系之深浅。

S3451 号文本的仪式，首先是“关告科”。所谓“关告”，即向神灵禀告（“关”字本有“报告”“通知”之意）。《道藏》经典多记有“关告”之事，如《灵宝无量度人上品妙经》卷三十八言“关告诸天”，《太上三洞神咒》卷五言“关告五部”。而 S3451 号文本“关告科”的程序，大致有“净坛”“请神”“关告”和“化财马”几个环节，具体如下：

首先，主事法师以“一念通三界，重焚秀九天”的“步虚引”开场，随后紧接有“净坛”仪式，法师念曰：

切以上圣运慈悲之口(脱字)，天尊开粮谢之门，为郡(群)品演法，度人济万物，垂科分九等，戒度法说、百灵献供之仪，今则安排法席会，迎请将吏以光临。恐虑供养之中未蒙洁净，先凭净水遍洒关坛，悉令洁净。臣今焚香，奏请供养。谨召东方青帝龙君，谨召南方赤帝龙君，谨召西方白帝龙君，谨召北方黑帝龙君，谨召中央黄帝龙君；谨召天德君月德君，生气君旺气君，东井夫人，华池玉女，各降真气入此水，为今解秽。夫水者，含五龙之真气及九风之神功，能激浊扬(扬)清，为乃涤尘。

又曰：

奏惟今居大清国云南道临安府住居奉道正一披替(簪)初真弟子 x 郡(近)日投诚趋向，今月 x 日今道恭就龛堂，列奉香灯，欢迎上圣难使光临，先关三界功曹使者、土地正神，又虑备办法食，凡供养之仪，未蒙洁净，又虑道士书写申奏遍请高真，难 X 上达，今将净水遍洒书文，悉令洁净。又打凿银钱云马未洁，凭兹法水遍洒财马，悉令洁净。又虑关坛内外一切荤腥

，法遍悉令洁净。

由上述“净坛”仪式中的念白，我们可知法师在事前应已设立了龛堂（法坛）、香灯且备办了法食、财马等，并在仪式中有焚香、供养、申奏、洒净等行为。而由“奉道正一披替（轉）初真弟子……恭就龛堂”一语，则可知此项仪式的主持者应该是已经受过“披簪”仪式和初真戒律的正式道士，大概相当于汉地道教的“高功”（醮坛执事）之类法师。至于“净坛”所请神灵，则包括五方“龙君”及东井夫人、华池玉女等与水有关的神灵，以图用于“洒净”的法水具有“五龙之真气及九凤之神功”。同时，文本还显示：在整个“净坛”仪式中，参加法事的大众需要配合法师“运心念《太上祛秽玄章》”，并持诵“洞中玄虚，今都司，天有天星，灵宝天尊，清静之水，关坛洁净天尊”咒语。这表明整套仪式不是一两个人在“表演”，而是需要众人合力完成。

其次，“净坛”仪式结束后，还有“运动步虚延迎符吏”一节内容，这实是“关告科”仪式的核心部分。从文本内容看，其程序为：法师在“步虚”运动中唱词、念咒、颂偈，召请三界符吏、四值功曹、土地正神等前往法坛。如其“步虚”唱词曰：

伏以百花散彩，五色凝烟，通上之祈祷，达人天之给路，才炎宝炉之内，便通符吏之位。前一炷既焚，直符同鉴，祝宝香虔成（诚）供养：上界功曹年直，通天使者；中界月直功曹，通真使者；下界日直功曹，通霄使者；阳界时直功曹，通口（脱字）使者；当处土地里域正神。

奏报仙官玉女八地接，奏承受玉女，奏玄坛越元帅，三天门下上清天枢院引进天官，今日今时通五师真君。

据 S3451 号文本，待“一切将吏司命既降香坛”，参与仪式的“羽众”都需要“运心称杨（扬）妙偈”以配合法师，偈曰：“普献真符吏，香烟散十方，愿垂七宝殿，垂观五浊世。运动五仙众，咸令降关坛，同登及无为，勤修不退转。”同时，大家还需要“运心咒文”来“启请供养”这些功曹符吏，希望他们“迅速飞腾传奏事”，将此次传度仪式上报“诸天上帝御前”。此外，法师还需要在仪式中向各方神灵宣读“关文”，亦即向各方神灵进行奏告，如其中的“财马关文”言：“须臾直到玉阶前，奏报天门莫迟言，诸帅同降醮坛，弟子殷勤朝礼。”以此表达希望诸天神灵“早排仙阙，速降临坛”的愿望。最后，法师需烧化财马、状文、关引等，并称：“仰启符吏二速为通传，洞赖善功殷勤通奏。”如前所言，这些环节看上去只属于传度仪式的前奏，但实际上却是整套仪式成功的关键，因为在法师们看来，各方神灵的“应答”或“降临”与否，乃是仪式是否有效或“合法”的依据。

考上述仪式的各个环节，实是从汉地道教的科仪而来。如其开场之“步虚引”，本是汉地道教举行斋醮科仪时常用的一种念诵韵腔，多为一场仪式开始的序曲。而所谓“净坛”，则属道教在正式迎请神灵之前，举行的洁净坛坪、荡秽辟邪仪式。汉地道教的科仪法事，都需要“

设坛”并“净坛”，以便延请各方神灵降临，如唐代张万福撰《醮三洞真文五法正一盟威篆立成仪》列斋醮仪范之前二节即是“设坛座位”与“洁坛解秽”，并有解说曰：

夫神道非形，至诚斯感，真灵无象，启必有方。修之者，须立坛位，以祈福应也。其坛请依灵宝招真法，开东、西、南、北、王上五门，方二丈四尺……

夫所以洁坛者，荡涤故炁，芳泽真灵，使内外清通，人神俱感。凡启醮，悉皆如之，非直此也。向王书解秽符于纸上，其水桃皮、竹叶、沉香、鸡舌香、柏叶等，到绢袋沉汤中煮之，以洒坛及器物中……

北宋王契真纂《上清灵宝大法》也有“斋法宗旨门”，专论传度仪式必须迎请神灵“证盟”：

兆先于上帝前，三礼长跪默奏，请降披黄受道诰救苦真符长生灵符官君、护戒神王童子、茭龙金龙驿吏、天道功曹。毕引灵至戒座之前，兆升座祝香，焚召十方飞天神王符，念呪剔诀，焚召十方天真大神符，迎请证明（盟）监度，依科说法……

至于 S3451 号文本此节仪式涉及的香灯、法食、财马等物，焚香、供养、申奏、洒净等事，以及法师在“步虚”时的唱词、念咒、颂偈，乃至最后的烧化财马、状文、关引等，也属汉地道教科仪中的常见现象，如《灵宝领教济度金书》言：“人夜，开启醮坛，请圣，设谢恩醮，进醮中青词、表状，献经文、车犂、财马……”道教常以“烧化”符篆奏章等作为传达意图给神灵鬼怪的形式，如金允中编《上清灵宝大法》言：“依仪奏启关告事毕，献状钱马，以火烧化，诚极其至，万厄皆除。”《道法会元》亦言：“火光一撒遍万里，烧化邪祟无尘踪又以供献祭品为讨好神灵、延真降圣之重要手段，如王契真纂《上清灵宝大法》言：“醮者，祭之别名也。牲牲血食谓之祭，蔬果精修谓之醮，皆可延真降灵。”此等观念，皆在 S3451 号文本的仪式中有所体现。

上述环节最能体现汉地道教元素的，是“运动步虚延迎符吏”中的宣读“关文”与焚化“关引”。作为一种比较成熟的宗教，汉地道教的科仪与某些宗教的巫术并不相同，其与高级神灵的沟通需要经过特殊的环节以及一些“小神”的帮助，这也是其仪式显得复杂且耗时较长的原因。简单地说，道士在举行仪式之初，需要召请三界符吏、四值功曹、土地正神之类比较低级的“小神”，请求它们帮助前往天庭奏告那些较有权威的“大神”，希望这些高级神灵能够莅临法坛、监督法事、担当证盟。而所谓“关文”和“关引”，就是表达这层意思的，并且能够作为沿途“通关”的证明之用。例如，《道法会元》卷二六八中有“发天蓬状格式”及其“符使关式”，“发天蓬状格式”要求“用关引一纸，差将一员及天界直符焦公奴传送，诣天蓬院”，以图“状奏北极天蓬大元帅降魔大力威神苍天上帝”，而其“符使关式”则称：

当院今有紧急文字，事干天宪，特发“奏状”一方函，及“引进状”一通，谈上诣北极天

蓬佐圣院呈进。为此合烦神力，即为齋捧上达，云程勿滞，立俟感通，须至关发者。右关天界直符焦公奴使者，疾速捧诣使院，转达元帅府，通进施行。如云路所经，有通灵鬼妖当符截奏者，仰即擒送天蓬都狱治罪。仍不许污坏文奏、夹带其他文字、住滞时刻，宜遵典律，毋犯天条……

不难发现，虽然 S3451 号文本所请符吏、所奏神灵与《道法会元》“发天蓬状”之“符使关式”不尽相同，但它希望功曹符吏“迅速飞腾传奏事”，将传度仪式上报“诸天上帝御前”的观念，以及宣读“关文”、焚化“关引”的行为，与汉地道教的做法是一脉相承的。

三、“开解科”的道教色彩

S3451 号文本的“开解科”，是在主体仪式“启师科”结束后才进行的，主要内容为“三献酒供养”与“回向”，旨在对前来“证盟”的各方神灵表达谢意、忏悔过失。这段作为结尾的仪式虽然简单，但依然体现出浓重的汉地道教色彩。

所谓“开解”，有解除困厄之意，“开”谓解脱，“解”谓消除。中国古代宗教本有“解除”仪式（又称“解逐”“解注”或“解谢”等），原指以祭礼银解凶厄，并有向鬼神谢过之意。如汉代王充《论衡·解除篇》言：“解逐之法，缘古逐疫之礼也”，“祭祀之礼，解除之法，众多非一……世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰‘解土’……已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去”。后来，这种做法也被道教吸纳，如《太上三洞神咒》言：“白简宝文，九真玄经，解除罪咎，冤债和平。”《太上说朝天谢雷真经》又言：“一切众生，有诸苦楚，不知解谢之门……请正一道士，或于观宇，或在家庭，随力章醮，请行法事解谢。”不仅如此，后世道教更在斋醮科仪中专设“谢恩醮”或“散坛醮”环节，以期酬谢神灵、忏悔罪愆，如北宋《上清灵宝大法》有“斋法宗旨门”，专论传度仪式后需设“散坛醮”来酬谢神灵，其言：“夫醮则三洞皆有之，况散坛之醮，乃斋事告终，酬谢真灵，S3451 号文本的“开解科”仪式，实也建立在这种观念之上。

“开解科”仪式开始时，法师需宣读写给神灵的疏文。疏文宣读完毕，即可行“初献酒供养”之仪，同时伴有“散花献”，献辞曰：“太乙真人水雪荣，蓬莱要去今时去。”又曰：“步虚来往本根荣，云在窗前鹤在松。”之后再宣读疏文，行“二献酒供养”及“三献酒供养”之仪，同时伴有“散花献辞”，程序与“初献酒供养”大致相同。“三献酒”之后，还需举行“回向”仪式，亦即乞求神灵仙真原谅行仪期间的失礼之处，赦免可能的罪愆，所谓：“到此宣疏了讽经了，回向上谢也。”最后，法师有“八文付贺”曰：“回别五云举，腾驾九昌歌。倏忽中天远，醮坛香气空。玄恩谈宇宙，福祿遍山河。面向神仙路，逍遥上大罗。”至此，全部传度仪式才宣告结束。

上述酬谢神灵之“三献”“散花”等，同样可以在汉地道教中找到源头。如北宋《上清灵宝大法》中有“灵宝大法传度醮科”，其仪式结束时即有“谢官将三献文”；而南宋《灵宝领

教济度金书》也有“谢监临释三献仪”及“关发三献仪”，it·中的“初献”“亚献”“终献”亦多与“散花”同时进行。所谓“散花”，原是想象中的神仙銮驾行仪，后来成为道教斋醮仪式的组成环节，如南朝陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》称：天神仙降临醮坛时，“皆驾飞云绿辇，八景玉舆……烧香散花，浮空而来”。不过，“散花”既可以是念颂相关卍H辞，也可以是抛撒实物，如当代香港全真道观仍行抛撒鲜花的“关灯散花仪”。

至于“回向”，乃是道教斋醮仪式中的最后环节，用以乞求神灵仙真原谅斋醮仪式中的失礼之处，赦免可能的罪愆，并有将整套仪式的功德传向世间众生之意。如《上清灵宝大法》之“传度科格门”有“灵宝大法传度醮科”，其科本最后的文字即为：“法众送圣，焚疏状，回向，礼毕。”后世道教的许多“灯仪”科本，也多以“回向”二字作为结尾。关于“回向”，《道藏》各种经典仅录有其字，并无专门的解释，胡孚琛主编《中华道教大辞典》认为其是一种在斋醮科仪结束前举行的“乞求圣真对法事期间失礼之处慈悲怜悯、赦释罪愆”仪式。不过，考察佛教对“回向”的解释，它还有将整套仪式或念诵经文之功德“回”传归“向”他人乃至法界众生同享的意义，其形式主要有“回自向他”“回事向理”“回因向果”等，如《大乘义章》卷九言：“言回向者，回己善法有所趣向，故名回向。”《隋天台山智者大师说门人章安灌顶记》又言：“回因向果，回事向理，回己济他，故名回向。笔者认为当以后说为是，因考S3451号文本的“回向”过程，可以看到其不仅有“回向上谢”之言，且有“受道兴隆，祖同升于快乐，惊相旋宵，琼将攀燕通泰”诸语，这表明其确有“回己济他”之意，亦即将功德与他人共享。

总之，从作为S3451号文本仪式之开头与结尾的“关告科”“开解科”来看，其不仅完全吸收了汉地道教的神学观念，而且它的整个程序、具体环节也具有浓重的汉地道教元素，实际上是对汉地道教之斋醮科仪的一种“借用”，甚至如一些学者所言可被称为“瑶传道教”。不过，瑶族群众在吸收汉地道教之神学观念、仪式元素的同时，也曾在其宗教仪式中加入了自己民族的一些东西，如作为S3451号文本之主体仪式的“启师科”中，就含有不少瑶族文化的元素，容待另文详论。