

世界華人 民間文化學刊

World Chinese Folk Culture Studies



创刊号
2024年4月



新加坡南安会馆
SINGAPORE LAM ANN ASSOCIATION

世界华人 民间文化学刊

世界华人民间文化学刊 创刊号

封面设计：春江水暖鸭先知 · 许丽雅

版页设计：陈虹燕

出版：

新加坡南安会馆

Singapore Lam Ann Association

30 Mohamed Sultan Road #02-00

Lam Ann Building, Singapore 238974

Tel: 6737 3866 / 6737 3683 Fax: 3767 9768

Email: lam_ann@singnet.com.sg

设计承印：

艺品良印

Netucc

Email: model@netucc.com

版次：2024 年 4 月 第一版

ISSN: 3029-2964

版权所有 · 翻印必究

Printed in Singapore

编委会

发起人

新加坡南安会馆会长	梁佳吉
新加坡南安会馆会务顾问	陈奕福
北京大学教授、中国东盟跨文化研究院创始人	赵白生
台湾南洋文化学会会长	龚鹏程
福建省民俗学会法人、秘书长	刘家军
世界华人民间信仰文化研究中心顾问	杨松年

出版人

新加坡南安会馆

编审顾问团

杨松年	世界华人民间信仰文化研究中心顾问
龚鹏程	台湾南华、佛光大学创校校长
赵白生	北京大学教授、中国东盟跨文化研究院创始人
李明滨	北京大学俄罗斯研究中心主任
刘家军	福建省民俗学会法人、秘书长
黄清海	中国人民大学家书文化研究中心客座研究员

总编辑

林纬毅 许丽雅 薛依云 陈炜舜

副总编辑

邹璐 李永康 林孝胜 黄君搏 李奕志 卓汶谦 林源福 范军

执行编辑

陈可斌 郭琼花 陈定扬 黄和丁

目录

题词	梁佳吉（新加坡）	I
发刊词：出版缘起	陈奕福（新加坡）	III
刊前语：《世界华人民间文化学刊》	龚鹏程（台北）	V
发刊词：《世界华人民间文化学刊》	赵白生（北京）	VII
刊前语：东南形胜 美尽东南	刘家军（厦门）	IX

一：专题论文

告地策、镇墓文、买地券所见之地主信仰	龚鹏程（台北）	1
从所藏邮件观察新马欠资邮政史 （一）论述英国海峡殖民地的欠资邮政	杨松年（新加坡）	15
夜来香，我为你思量 ——时代曲大师黎锦光三十年祭	陈炜舜（香港）	51
闽南红面观音祖庙及台湾分炉的新发掘	刘家军（厦门） 洪嘉悦（武汉）	69
日常生活与祭祀：儒家思想在泰国的传播形态	范军（南宁）	85
新加坡水廊头凤山寺的碑文、早期历史与业权归属	林纬毅（新加坡）	97
水廊头一凤山寺楹联赏析兼 论凤皇和鸚武二词引起争论的悬案	薛依云（新加坡）	103
法主真君成仙传说中观棋事迹的仙话传统与时间隐喻	黄君搏（剑桥）	117
从砂拉越诗巫福州垦场的变迁 看福州人的离散与再移民现象	毛丽妃（新加坡）	135
新加坡广洽纪念馆之馆藏研究	邹璐（新加坡）	143
台湾广泽尊王信仰传播台南西罗殿新思维	邓文龙（高雄）	155
广泽尊王神像的艺术特色及其引发的思考： 以新加坡水廊头凤山寺为例	许丽雅（新加坡）	171
印度茶试验生产始末1834-1840年	林源福（新加坡）	175

二：民间档案

1905年福建省仙游县入赘合约书	黄清海（泉州）	209
湖南常德逸迓阁书院馆藏《字藏铭》	高金平（石门）	211
关于建盏	杨鹏飞（新加坡）	213
惠安青山王信俗与池王爷信俗之比较	庄惠鸿（惠安） 江雪峰（惠安）	215
龙年说龙窑	薛依云（新加坡）	219
蒙书四字经抄本	邓文龙（高雄）	225

三：民间巡礼

新加坡南安会馆举办首届南安文化节	卓汶谦（新加坡）	235
《泉州台商投资区近代僧尼梵行女传略》的出版	郭琼花（泉州）	237
印尼廖内群岛举行孔圣诞辰庆祝会	郑炎腾（印尼）	243
清水祖师出家祖庭民间信仰文化研讨会首次 在厦门大学举行	洪嘉悦（武汉）	245
首届海峡两岸池王文化论坛在翔安区举行 及池王祖庭研究院揭牌仪式	薛斌（翔安）	248

四：序跋书评

《广泽尊王文化的境内与境外传播》	林纬毅（新加坡）	253
蒙启宙《侨批银信的跨洋金融研究》序	张国雄（江门）	258
《同安侨批》读后	范军（南宁）	261
《宜兰东岳庙志》序言	林添福（宜兰）	264

题 词

恭祝《世界华人民间文化学刊》出版

索隐民间奥义
探蹟俗世精魂

新加坡南安会馆
会长 梁佳吉 BBM 及全体理事 同敬贺



发刊词

出版缘起

陈奕福

新加坡南安会馆会务顾问

几个月前，几位本地学者通过南安会馆的教育与文化部主任向我表示，他们想出版一本关于大中华文化区域民间文化的刊物，这份刊物，和一般学院的学报不同，也和一般民间出版的刊物有异，当时的感觉很好，但是由于国外业务忙碌，没有及时了解详细情况。之后，本地学者也为他们的计划进行更细致的筹备。他们把这个计划和国外的研究组织商讨，获得北京大学赵白生教授、福建省民俗学会法人代表刘家军教授和台湾南洋文化学会会长龚鹏程教授的大力支持。大家共同表示，华人民间文化实在非常的丰富，所需多方反映与探讨的方方面面不少，而能结合大中华地区情况呈现其丰富内涵的更是少之又少。因此，决定共同发起出版这份定名为世界华人民间文化学刊的刊物。每年出版两期，是为半年刊。

参与筹划这份刊物的学者，深深认识到，这份刊物，是学刊，又是面向民间文化，因此，它的内容，不仅在讨论民间文化的课题，更需接地气，反映我前面提到的民间丰富多彩的情况。这也是这份刊物内容包含专题论文，民间档案，民间文化巡礼，以及有关民间文化著作的序跋书评。

我们的编辑们也来自学院教授、民间学者和民间团体活跃的工作者，期待以多方面学术力量、多方面的社会力量和多方面的不同的视角来创设这份刊物。

由于我们着眼于大中华区域的民间文化，所以刊物文章，不但希望能反映多个地区多个不同方面的民间文化，也希望作者能够来自世界各地不同的地区。要达到这个目的，我们邀请多个地区的学者担任我们的编审委员，我们也期待他们提供有关地区的民间文化特色、动态或面对的问题。



刊前语

《世界华人民间文化学刊》

龚鹏程

台湾南华大学 / 佛光大学创校校长

台湾南洋文化学会会长

每本学刊，发行宗旨皆不相同。本刊创刊于后疫情时代，当亦有特殊的时代关怀。

这个时代大家关心什么呢？去年2023年十月，全球最大的书展：德国法兰克福书展（英文缩写“FBF”。自1949年开始，每年10月于德国举行，是世界最大图书版权洽谈展。估计有来自全世界100个国家及地区逾8000左右参展商，30万人次参观）。会场谈话的关键字即是疫情、通膨、战争、环境和能源。

本刊当然会与全球共同享有这个以法兰克福书展为代表的大语境。

但我们也会有与欧洲不太一样的精神面貌。

其一是前些年“全球化”理论风靡一时之际，同时流行的术语：地方性知识，值得继续关注。当时知识份子多希望全在球化风潮之下，地方性知识还能不被淹没，还能被吸收、运用。

我们未必仍信从全球化理论，但对全球化过程中地方性知识和文化岌岌可危的处境，却是颇为忧虑的。因此，我们采用了一个传统、且较接近“地方性知识”语意的词汇：民间文化，来表明我们的关注点不是国家权力、经济贸易、军事竞争、多极外交之类课题，而是地方的、人民的、生活的文化内涵与知识系统，不限于古，也不泥于今。

其次是我们也不想全球化，我们想先关注、探讨华人。

本来在全球化时代，黑人问题就很热门，研究成果极为丰富。一些少数民族裔，如印地安人、南岛语族、澳洲毛利人等等的讨论也很有热点。但华人情况不同，不能与之混为一谈。

华人，犹如古代称呼的汉人，不是种族，是文化族群。所以即使是氏羌、匈

奴、沙陀人建的朝代也乐于用“汉”自名。辛亥革命以后，自称华人、华夏更是通行于世界各领域。在学术文化方面，世界华人文学、世界华文文学更已发展得繁花胜锦，根深叶茂，其他种族人士亦多有参与。

我们因此想要更深更强地发展这种华人文化族群性格，与世界其他种族、社会、文化群体相了解、相互动。揖请同怀之友，皆来共襄盛举，写文章，干杯！

发刊词

《世界华人民间文化学刊》

赵白生

北京大学教授

中国东盟跨文化研究院创始人

民间文化研究的战略意义，何在？

对此问题，五四一代，以及五四后人，颇为究心。厘定俗文学、通俗文学、民间文学、大众文学这四个名词时，施蛰存提及五四一代对民间文化的青睐：“‘五四运动’后，鲁迅、刘半农、周作人等提倡重视民间文学的研究，北京大学为收集民间歌谣特设机构。这以后的一段时期，通用的是民间文学。”（《文艺百话》）。其实，施蛰存在此忽略了一位推举民间文化的关键人物——胡适。上个世纪二十年代末，朱自清在天津《大公报》上写有长文《中国近世歌谣叙录》，多达21页，仅仅列举了《胡适文存》二集里胡适研究民间文化的两篇文章——“歌谣的比較的研究法的一个例”和“北京的平民文学”。事实上，胡适花在民间文学上的心血远不至此。他的日记，谈及我国历史上的文学革命，专门论及语录体：“语录体者，以俚语说理记事。……亦一大革命也。”（《留学日记》卷十二）。他的文学革命的“檄书”，则有《国语文学史》和《白话文学史》（上卷）。两本书中，章节目录，如“汉魏六朝的平民文学”、“田野的平民的文学”、“汉朝的民歌”，“白话诗的来源：民歌……”、“白话诗人卢仝——与民间俗文学的关系”，恰如其分地体现了胡适的文化立场：“真肯‘到民间去’”（《胡适文存》四集）。《胡适全集》闪读一遍，这样的文章，如“一篇绝妙的平民文学”、“大众语在那儿”、“《歌谣》复刊词”、“全国歌谣调查的建议”等等，虽不能说铺天盖地，但实在是掷地有声：

我们的韵文史上，一切新的花样都是从民间来的。三百篇中的国风“二南”和小雅中的一部分，是从民间来的歌唱。楚辞中的九歌也是从民间来的。汉魏六朝的乐府歌辞都是从民间来的。词和曲子也都是从民间来的。这些都是文学史上划时代的文学范本。我们今日的新文学，特别是新诗，也需要一些新的范本。中国新诗的范本，有两个来源：一个是外国的文学，一个就是我们自己的民间歌唱。（《歌谣》复刊词）

民间文化的战略意义，“胡说”言之凿凿，确可信据。可是，五四百年之后，我们这一代人如何开新？

其一，树立具有全局理性的宏观诗学。钟敬文曾把文化分为三层——下层文化、中层文化、上层文化，并试图探讨下层人民的口头文学与上层阶级的书本文学之间的密切关系。（“民族的下层文化”）。大观园引进刘姥姥，上上下下互动起来，我们的世界观才大才活。

其二，拓展华人民间文化的国际疆界。世界华人与民间文化，似乎颇不搭调，特别考虑到二十一世纪的当下语境。AI时代，每谈世界华人，则言必称黄仁勋、苏姿丰、李飞飞等科技强人。实际上，塔尖人物毕竟凤毛麟角，海外华人的浮世绘则更多地呈现在汤亭亭的鬼文化里和谭恩美的麻将桌上。民间文化，举足轻重。我们不禁会问，汤亭亭笔下的关公漂洋过海怎么成了“God of Literature”？华人民间文化的国际传播，由大陆，到港澳台，到南洋，到海外，难道仅仅是中华文化的 go-global？

其三，探究国际民间文化的双向整合。华人民间文化走向世界，世界民间文化也走向华人，碰撞之际，纠缠之余，化学反应乎？物理冲突乎？凡此种种，我们留心。但什么样的全球民间文化，什么样的民间文化土壤，才让这个世界真正自由？

这才是我们所关心的，也是民间文化研究的战略意义所在。

2024年4月10日

刊前语

东南形胜 美尽东南

刘家军

厦门大学

福建省民俗学会法定人秘书长

接到杨松年教授及新刊《世界华人民间文化学刊》的邀约信息，心中甚为感佩，感动于杨先生一直不忘提携奖掖后学、育人不辍，更是佩服先生们数十年勤耕于两岸多地的对中华传统、民族文化的自觉与阐扬。纸寿千年、弦歌不断，既有着十九世纪西方先贤爱德华·泰勒对“人类整体文化推衍”的洞彻及博厄斯对“文化相对性、区域独特性”的共频，更有着东方老子“大道至简”及庄子“其始也简、其毕也巨”的根柢领悟。

作为“生于斯、长于斯、学于斯”的中国大陆文化人类学学者，也很是感恩于生活在当下的新时代，我很早就认为祖国是历史连绵的民间文化富矿，闽台港澳是文化人类学的富矿，我因此在十余年前就在厦门大学开设了《中国民俗学》、《古文字与书法》、《琴箏国琴学》等课程，也一直保持着与陈育伦、杨松年、石奕龙、郭志超等教授的闽台田野调查，既是满足一份自我认识和结缘庙宇文化的欢喜，也是与师生共勉的修为；还充分认识到西方近两百年的“民族志经典与人类学理论深描”是人类理性无止境探究的多彩旌旗，后人不能只看到“历史殖民”的不光彩，还要多领悟进化论、相对论、传播论以及社会学年鉴、新教伦理等的学派理性与人文惆怅，我本人也很早就在厦门大学开设了《实人类学》（以康德著作作为蓝本）、《民族志类型写作》等课程。

而且新加坡及东南亚诸国一直是连接东西文化“和羹之美在于合异”的汇通大桥；再加上近些年以费孝通、李亦园、龚鹏程等先生们倡导的文化自觉，以及国家层面“自上而下、两个结合”的与中华优秀传统文化相融合、文化自信、心灵契合等理论，就使得人类命运共同体、美美与共的文化精彩与长远前瞻显得更为实在可信、可喜。

在文化层面，我所感觉及一直赓续的就是这样的时代，虽然世界的纷争、冲突一直存在，但底层的根柢还是都在看文化，理该更加珍惜岁月，向前贤们学习、向各民族的民间传统学习，马不扬鞭自奋蹄、死而后已。

因此，刊物的推出又必然是契合时代的一个文化亮点、时代贡献，南安会馆、学者同仁们的作为都是功在当代、利在千秋的文化善事！

近些年，我也承担了关于中华优秀传统文化的国家教育部社科基金、福建省社科基金、国家社科基金等项目，琴箏国琴学项目也变成了国家教育部协同教改项目、厦门大学思政教研项目。我本人组织并主持了六届吴英文化国际论坛、三届城隍文化国际论坛、两届清水祖师文化国际论坛及首届惠安青山王文化国际论坛、首届厦门陈化成文化国际论坛、首届翔安池王文化国际论坛、首届厦门红面观音文化国际论坛。既涉及到儒释道的华人跨域文化，又关注民族英雄典型人物的历史贡献，各位学者的“文化汇集、群贤荟萃”一直让我记忆犹新、言犹在耳，比如新加坡的杨松年、台湾的龚鹏程、香港的陈炜舜，大陆的陈育伦、陈支平、张铭清、刘国深、曾少聪、刘钊、石奕龙、郭志超、连心豪、赵旭东等教授，以及琴学大师焦金海、龚一等先生，都积极参与并引领了很多学者赓续论坛。和而不同、多元精彩、南方之强、北方之强、君子之风、强者之勇都在厦门大学、厦门宾馆、厦门南普陀、厦门大观院、翔安池王宫、南安延寿院、安溪清水岩、安溪城隍庙、惠安青山宫、泉州云盖寺等文化点以民间文化探究的形式轮番呈现、不断展演，这显然都汇集成新时代不辍织锦的民族志。

新的刊物《世界华人民间文化学刊》更是让我感到东南形胜、耳目一新，基于我本人正在承担的国家社科基金项目《闽南祖庙在台湾分支结构的中国结与祖国认同研究》（批准号：21BZJ048），在项目的支持下，我也很愿意引领课题组的成员多多参与这份刊物的学习、交流，期待并相信文化大观、美尽东南！

一： 专题论文

- 告地策、镇墓文、买地券所见之地主信仰
- 从所藏邮件观察新马欠资邮政史
（一）论述英国海峡殖民地的欠资邮政
- 夜来香，我为你思量
——时代曲大师黎锦光三十年祭
- 闽南红面观音祖庙及台湾分炉的新发掘
- 日常生活与祭祀：儒家思想在泰国的传播形态
- 新加坡水廊头凤山寺的碑文、早期历史与业权归属
- 水廊头一凤山寺楹联赏析兼论凤皇和鸚武二词引起争论的悬案
- 法主真君成仙传说中观棋事迹的仙话传统与时间隐喻
- 从砂拉越诗巫福州垦场的变迁看福州人的离散与再移民现象
- 新加坡广洽纪念馆之馆藏研究
- 台湾广泽尊王信仰传播台南西罗殿新思维
- 广泽尊王神像的艺术特色及其引发的思考：
以新加坡水廊头凤山寺为例
- 印度茶试验生产始末1834-1840年

告地策、镇墓文、买地券 所见之地主信仰

龚鹏程

山东大学

我于二零一一年八月，整体考察了江西三清山、灵山、葛仙山、龙虎山、麻姑山、阁皂山等处道教胜地，写过《江西道教的风采》。其中谈到：“早期道教某些教派是不见尸、不临丧、不与祭的，修养生气，忌讳碰触死秽，但灵宝道相反，长于协助丧家超荐亡魂。许逊信仰提倡孝道，也荐亡祭祖。只不过它们的做法本来也只是上章拜表、斋醮经诵而已，可是一九八五年抚州临川境内出土了一尊手抱罗盘的道士俑以及地券。地券是孝子替亡人购买坟地后封入墓中的。这份地券及手把罗盘的道士俑，就生动地说明了当时道士已习惯替丧家看风水了”（收入《龚鹏程讲道》，人民东方出版社）。

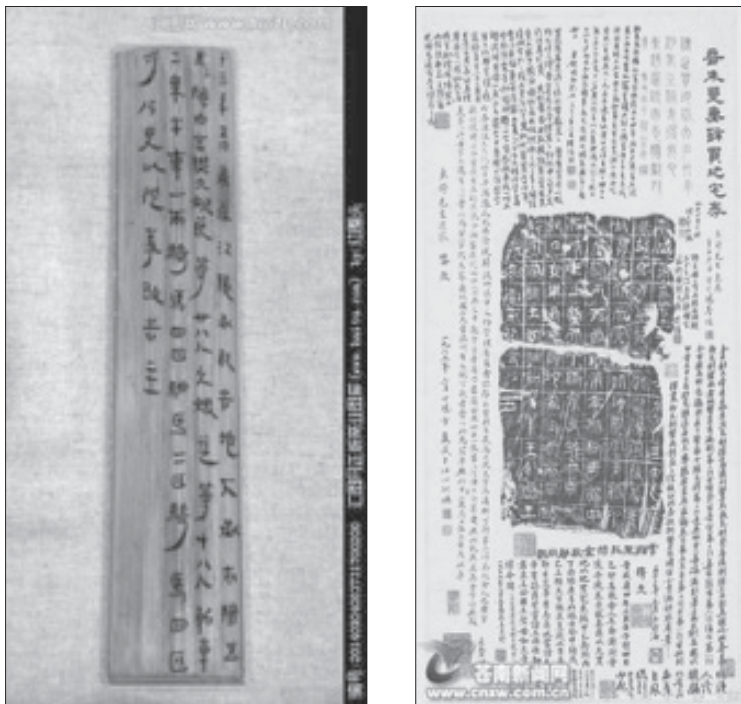
当时在灵山，我也恰好发掘了一通地券，是买阴地而以白鹤童子为证的，所以文中附带谈及这种民间葬俗。不过，当年因文章体例所限，不便旁涉，故未能就地券的情况多做说明。顷则接获杨松年先生通知，说要在马来西亚巴生召开地主信仰的研讨会，所以就借此机会做些补充。概论肤说，聊当读书笔记云尔。

一、告地策、镇墓文、买地券

这几种文书都是随葬明器，是为死者购置阴宅以及土地用的。

现今发现的告地策都在西汉，是向地下鬼神通告亡人户籍之文牒。镇墓文东

汉出现，除了向地下鬼神通告亡人之外，还希望解除亡人丧葬动土的罪过。同时还有买地券，强调墓地已买归亡人所有，通过购买葬地的方式，求得地下鬼神的接纳与保佑。三者功用与性质基本相似。



二、告地策

告地策多为简牍。江陵毛家园M1所出木牍自名牒书，文曰：“十二年八月壬寅朔，己未，建卿畴敬告地下主：泗阳关内侯大夫精死，自言：以家属臣、牛从。令牒书所具……”，是给地下主的牒书。

凤凰山十号墓所出告地策与遣策同一木牍，写在葬物清单之后：“四年后九月辛亥平里五大夫张偃，敢告地下主：偃衣器物，所以□具器物，可令吏以律令从事。”这是景帝四年（公元前153年）的东西。

以上两件讲的“地下主”以及凤凰山一六八号墓中的“地下丞”、马王堆三号墓中的“主藏郎中”，名义很显然。但高台十八号汉墓中的“安都丞”是什么呢？

墓主燕是新安人（汉新安县属弘农郡，治所在今河南浍池县东），而木牍称其亡后“徙安都，谒告安都，受名数”，并由“江陵龙氏丞移安都丞”。所以有



人推测安都当是墓主燕的故乡，死后要魂归故乡。也有人认为这里的“安都”即地下冥府，相当于后世所谓冥都；安都丞就是江陵的“地下丞”。这样，就与其他告地策说的“地下主”意思相同了。

另外，江苏邗江胡场五号汉墓所出“文告牒”说：“卅七年十二月丙子朔辛卯，广陵宫司空长前、丞□敢告土主：广陵石里男子王奉世有狱事，事已，复故郡乡里，遣自致，移指穴。卅八年狱计，承书从事。如律令。”则径称土主。卅七年，是广陵王刘胥纪年，当宣帝本始三年（公元前71年）。

这里讲的广陵宫司空，与同墓所出神灵名位牒的“宫司空”及“宫中口[土]主”，应即是广陵宫之土主。广陵宫“丞”当是广陵宫之土地神；牒文中之“土主”则应当是广陵石里之土主。内容是广陵宫地下土主宫司空、丞移书广陵石里地下土主，说王奉世死了，阳间狱事已结、请准其移入穴中。

同墓所出“神灵名位牒”，置于棺盖之上，所录，除宫司空、宫中口[土]主之外，还有江君、上蒲神君、高邮君、满君、卢相汜君、中外王父母、神魂、仓天、天公、大翁、赵长夫所□、埡君、石里神杜（疑作“社”）、城阳□君、石里里主、宫春姬所□君□、大王、吴王、太后垂、当路君、荆主、奚丘君等。拉上这么多神，是广祈求保佑的意思，与东汉墓镇文列举丘丞墓伯、地下二千石等地下主吏的意义相同。

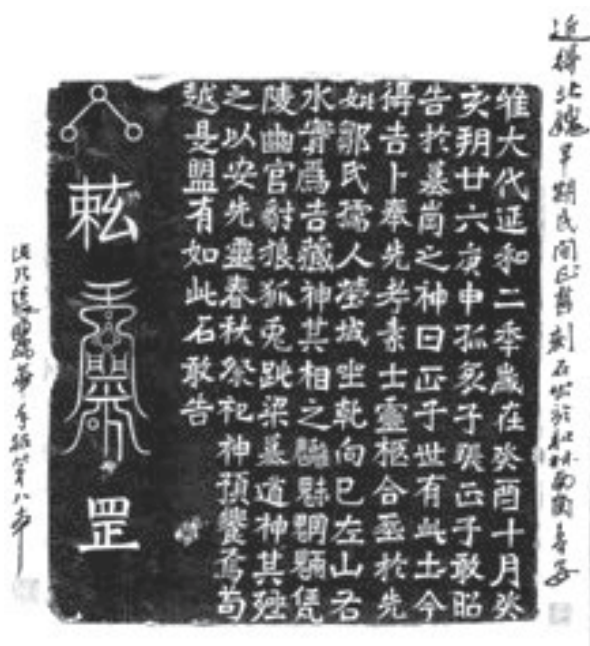


三、买地券

买地券，亦称冥契、幽契、墓券、地券，由买地契约演变而来。源于西汉，盛于东汉，唐宋以降通行于大江南北。

最初只是死者领有阴间土地的凭据，常附有道教的制鬼符篆，刻或写于砖、铁、铅板、石板上，置于墓室内，也有放在甬道或近墓门之处的。

东汉之地券多仿简策。三国、西晋多刻于砖上。从南朝到明清，砖之外还常用石，形制、大小和墓志相似，甚至还带盖。新疆吐鲁番曾出土书于纸上的唐代地券，南宋时还有铁铸的。据南宋周密说，当时造墓必用买地券，券以梓木为之，朱书其上。但由于木券易朽，宋代虽然木券比砖石券普遍，保留下来的仍以砖石为多。历代地券一般为二、三百字。五代到宋，有的地券是一行顺书，一行倒书，较为特殊。



券文多说土地是从“后土”之类的神灵那里买来；又用“东至青龙，西至白虎，北至玄武，南至朱雀”来说明土地的四至；土地的价值总是“九万九千九百九十九贯文”等等；券的见证人是“东王公、西王母”等等。

为使地券在地下能产生效力，所以券末还常有“一如五帝使者女青诏书”一类话。

买地券历来没人注意。传世文献，初见于南宋周密《癸辛杂识·别集》卷下买地券条：“今人造墓，必用买地券，以梓木为之，朱书云：‘用钱九万九千



九百九十九文，买到某地若干’云云。此村巫风俗如此，殊为可笑。及观元遗山《续夷坚志》载曲阳燕川青阳坝有人起墓，得铁券，刻金字云：‘敕葬忠臣王处存，赐钱九万九千九百九十九贯九百九十九文。’此唐哀宗之时，然则此事由来久矣。”

这其实只是把它当成民间风俗看，出土者既少，又仅以轶事流传，斥为巫俗，无人收检其实物，更无人研究。清末民初端方《陶斋藏石记》、罗振玉《地券征存》《蒿里遗珍》《贞松堂集古遗文》、刘承幹《希古楼金石萃编》等才开始甄录之、讨论之。

而地券的性质却是有争议的。最早，罗振玉把买地券与镇墓券分为两类。他在《蒿里遗珍》中说：“以传世诸券考之，殆有二种：一为买之于人，如建初、建宁二券是也；一为买之于鬼神，则术家假托之词。”《贞松堂集古遗文》卷一五《铅券》所录铅券七种，分为买地券与镇墓券两类：即将“买之于人”者视为土地买卖文书，称为“地券”；而把“买之于鬼神”的明器称为“镇墓券”。

依此，日本学者仁井田升把传世的汉魏六朝买地券全部看作是现实生活中的土地买卖文书（《中国法制史研究（土地法·取引法）》，第一部分第二章《汉魏六朝の土地卖买文书》，东京大学出版会1980年版，第400-461页）。

后来史树青则说：“汉代以来的地券，其内容可分二种：一种是实在用的地券，多铸铅为之，上面刻上某人向某人买地，钱地两清的券文，例如洛阳出土的房桃枝买地券。一种是迷信用物，俗称买山地券，或称地蒨。例如会稽出土的杨绍买地蒨。”（晋周芳命妻潘氏衣物券考释，《考古通讯》1956年第2期）。认为买地券本身就有两种性质。

可是东汉以后，真正属于土地买卖的地券几乎绝迹，全都是属于镇墓文性质的。而且就算是向活人买地，地价也常是套语，如九千九万之类，并不能当作真实之地价资料看。墓地所有权更是冥世所有权，其田亩面积、所用之钱亦仅具冥世意义，都不可能与现世实际墓地亩数及现世土地价格相对应。

如光和元年（公元178年）曹仲成买地铅券：“光和元年十二月丙午朔十五日，平阴都乡市南里曹仲成，从同县男子陈胡奴买长谷亭部马领佰北冢田六亩，亩千五百，并直九千，钱即日毕。田东比胡奴，北比胡奴，西比胡奴，南尽松道。四比之内，根生伏财物一钱以上，皆属仲成。田中有伏尸，既口男当作奴，女当作婢，皆当为仲成给使。时旁人贾、刘皆知券约，他如天帝律令。”这讲的就是一种套话的地价。

而且，罗振玉《贞松堂集古遗文》卷一五《刘伯平镇墓券》曾有按语说：“东汉末叶，死者每用镇墓文，乃方术家言，皆有‘天帝’及‘如律令’字，以朱墨书于陶甗者为多，亦有石刻者，犹唐人之女青文也。”这一件买地券显然就跟镇墓文性质一样，并非实际土地买卖文书。

《贞松堂集古遗文》所录延熹四年（公元161年）钟仲游妻镇墓券，同样如此，但地下官吏组织更加庞大：“延熹四年九月丙辰朔卅日乙酉直闭，黄帝告丘丞墓伯、地下二千石、墓左墓右主墓狱史、墓门亭长，莫不皆在。今平阴偃人乡茆富里钟仲游妻薄命蚤死，今来下葬。自买万世冢田，贾直九万九千，钱即日毕。四角立封，中央明堂，皆有尺六桃卷、钱布、钿人。时证知者先□曾王父母□□氏知也。自令以后，不得干□（扰）生人。有天帝教，如律令。”

四、镇墓文

美国学者韩森（Valerie Hansen）在《古代中国的日常生活：老百姓怎样用契约，600—1400》一书，以江西出土的宋代买地券，探讨其源流、功用及其意义。Valerie Hansen, *Negotiating Daily Ufe in Tradition-al China: How Ordinary People Used Contracts, 600-1400*, New Ha-ven: Yale University Press, 1996, PP 149~229。她引用王充《论衡·解除》及《太平御览》卷七三五所引《江氏家乘》，认为汉晋时人相信地下的土地所有权属于神，挖地修墓等于侵犯地神的领土，很容易惹怒地神，所以死者家属要为死者向地神购买墓地，以解谢土神。

这解释很对，但在向鬼神购买阴间土地前，需要向地下鬼神禀告亡人的歿亡，祈求地下鬼神的接纳与保佑。这是亡人与阴间鬼神订的契约，需要亡人随身携带，故契约要埋入墓中。

另外，今见大部分东汉买地券，卖地人并非土公、土主等阴间土神，而是有具体姓名的亡人鬼魂。所以是具体的亡人鬼魂而不是抽象的地下神祇拥有地下土地所有权。因此，王充所说的“解土”，除解谢土神之外，还包括解谢鬼魂。从西汉告地策及东汉镇墓文来看，地下土神（地下主、地下丞）主要是掌管亡人名籍，也并不拥有地下土地的全部所有权。到三国时代以后，地下土神才逐步演变成为地下土地的所有者。这一点十分值得注意。



又，自罗振玉以来，论者多将镇墓券、买地券与汉季道教信仰相联系。因为镇墓文、买地券中的告地、解除、泰山治鬼等观念与方式，在道教中都能见到，道教中人也确曾利用这些观念与方式以施法。不过，买地券、镇墓文之源头可能比制度化的道教还要早，是早已流行于民间的巫俗，后来道教有所吸收罢了。

东汉买地券与镇墓文有不少即出自道人之手，如初平四年王氏朱书陶瓶文称“转要道中人，和以五石之精，安冢莫”，显然是有“道中人”的参与。后世买地券更多出自道人之手。也有出自僧人者，湖北省黄梅县博物馆藏宋大观二年杨皋买地券碑，末署“刊字人李行者□□，门师姓杨，佛母堂主朱和尚书，修造僧□□”。书碑、刊字与修造者即均为僧人或行者。

五、地主

传统的阴间是泰山，汉代这些买地券常反映这一点。如刘伯平镇墓券：“（上缺）□月乙亥朔廿二日丙中，□天帝下令，移前雒东乡东郡里刘伯平薄命蚤（下缺），医药不能治，岁月重复，通与同时，魅鬼尸注，皆归墓丘。大山君召（下缺），（上缺）相念，若勿相思。生属长安，死属大山；死生异处，不得相防。须河水清、大山（下缺）。（上缺）□六丁，有天帝教，如律令。”

此券年月已脱，罗振玉归于汉季，年代约在延熹、光和间。按语称：“此券上下两端皆有断缺，表里文字共四行，纪年已不可知，而义尚可晓。其曰‘生属长安，死属大山’者，予旧藏延熹陶甗有‘生人属西长安，死人属东太山’；予别藏一铅券，亦有此语。”

熹平二年（公元173年）张叔敬瓦缶丹书文字，行文、内容与此相近：“熹平二年十二月乙巳朔十六日庚申，天帝使者告张氏之家三丘五墓、墓左墓右、中央墓主、冢丞冢令、主冢司令、魂门亭长、冢中游僦等：敢告移丘丞墓柄、地下二千石、东冢侯、西冢伯、地下击植卿、蒿里伍长等：今日吉良，非用他故，但以死人张叔敬薄命蚤死，当来下归丘墓。黄神生五岳，主死人录；召魂召魄，主死人籍。生人筑高台，死人归，深自埋。眉须以落，下为土灰。今故上复除之药，欲令后世无有死者。上党人参九枚，欲持代生人；铅人持代死人。黄豆瓜子，死人持给地下赋。立制牡厉，辟除土咎，欲令祸殃不行。传到，约束地吏，勿复烦扰张氏之家。急急如律令。”



初平四年（公元193年）王氏陶瓶上的朱书文字，跟这一件十分类似：“初平四年十二月己卯朔十八日丙申，直危。天帝使者谨为王氏之冢，后死黄母，当归旧闾。兹告丘丞莫伯、地下二千石、蒿里君、莫黄、莫主、莫故夫人、决曹、尚书令、王氏冢中先人：无惊无恐，安隐如故，今后曾财益口，千秋万岁，无有央咎。谨奉黄金千斤两，用填冢门。地下死籍削除，文他央咎。转要道中人，和以五石之精，安冢莫，利子孙。故以神瓶震郭门。如律令。”

这几件很重要，可以看出冥间的管理体系。首先，人死后，要由天帝使者来对其后事做具体安排，通告地下各级官吏。这位天地使者，十分常见，江苏高邮邵家沟西汉遗址还出土有“天帝使者”封泥，同时所出木简朱书咒文曰：“乙巳日死者，鬼名天光。天帝神师已知汝名，疾去三千里。汝不即去，南山给□，令来食汝。急如律令。”

可见冥间仍归天帝管辖，所以人亡后由黄帝、天帝或天帝派出的使者知会地下神祇、鬼魂：丘丞墓伯、地下二千石、蒿里君、墓黄、墓主、墓故夫人，或三丘五墓、墓左墓右、中央墓主、冢丞冢令、主冢司令、魂门亭长、冢中游徼及歿亡人的先人等等。

钟仲游妻镇墓券“黄帝告丘丞墓伯、地下二千石、墓左墓右、主墓狱史、墓门亭长”，刘伯平镇墓券“天帝下令”，以及西安中华小区东汉墓群M15所出阳嘉四年（公元135年）陶罐文“天帝告丘丞墓伯、地下二千石、主死名籍”等等，都是如此。

亡人歿后，魂归冥府，也就是泰山：“生人属西长安，死人属东太山”，“生人属长安，死属大山；死生异处，不得相防”，“生人前行，死人却步，生人处异，还不得之”，“生人得九，死人得五，生死异路，相去万里”。

但是一般人可能还劳动不到泰山府君，只由地下普通官吏管理之：“黄神生五岳，主死人录；召魂召魄，主死人籍”。另外死者还要承担阴间租赋：“黄豆瓜子，死人持给地下赋。”

活人则须对这些主事神做些仪式，表达打扰了他们的愧谢之情。《论衡·解除篇》讲的就是这一点：“世信祭祀，谓祭祀必有福；又然解除，谓解除必去凶。”解除之法中与丧葬有关的是“解土”：“世间缮治宅舍、凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人以像鬼形，令巫祝延以解土。神已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去。”

张叔敬瓦缶文说“辟除土咎，欲令祸殃不行”；初平四年王氏朱书陶瓶文



说“谨奉黄金千斤两，用填冢门”；灵宝张湾汉墓所出镇墓瓶朱书文字说“谨以铅人、金玉为死者解逋，生人除罪过”；宝鸡铲车厂汉墓M1陶罐朱书说“黄神北斗，主为葬者阿丘镇解诸咎殃。葬犯墓神墓伯，口利不便，今日移别，殃害须除”等都是解谢土神的。其方式则是用钱向土神购买葬地并奉上祭祀。

早期买地，常写明向某某人买，有具体的卖地人姓名。后来则如王氏陶瓶上的朱书文字那样，卖地人不再有具体姓名，而变成执掌土地的土公、鬼神。如建宁元年（公元168年）二月五风里番延寿墓券称：“元年，九人从山公买山一丘于五风里，葬父马卫将，直钱六十万，即日交毕。分置券台，合莉大吉，立右。建宁元年二月朔。有私约者当律令。”卖地人已只说是“山公”了。至三国时，买地券所记卖地人更逐渐明确为地下土神。

吴黄武四年（公元225年）浩宗买地券所记卖地人是东王公、西王母，见证人是“雒阳金童子”。武昌任家湾113号墓所出黄武六年（公元227年）铅地券之卖地人为主县，当为地下主吏；见证人为“东王公、西王母”。神凤元年（公元252年）会稽亭侯并领钱塘水军绥远将军买地券中的卖地人为“土公”，见证人则为日月、四时。显然，卖地人与见证人逐渐符号化，由土公、主县、东王公、西王母之类神取代了具体的亡人鬼魂。

以上这种基本状况大抵延续到唐代，文字会更啰唆些，但大体相同，属于一种定型化的仪式文书。如唐咸通二年（861）王楚中买地券：“维咸通二岁次辛巳朔十五日乙酉，漳州龙溪县永泰乡唐化里没琅琊府君、押衙兼南界游弈将（知）（和）孔目官王楚中，行年五十三。咸通二年六月五日身亡故，十一月十五日移就祖宗。今用白银钱九千九百九十九贯文，就土下卅六神买得信义里箭竹洋村祖墓西北边干山岗华盖之前圪地一所，长九尺九寸九分，阔三尺三寸三分。东至甲乙、南至丙丁、西至庚辛、北至壬癸、中至戊己。内园外方，各掌四夷。上至青天，下至黄泉。以将口口亡人黄金，从今已后，他鬼异神不得口有倡集。如有此口，并口地下卅六神能了事，不涉亡人。如不能了，任亡人执此契券诣天帝，择论讼口，和口口口倍钱者见亡人。东王公、西王母、镇墓神、青龙白虎，前行朱雀，后至玄武，日月星宿为明。永保人：张坚固、李定度。并依买地界，古今为志。急急如律令。”

唐末漳州漳浦县陈氏买地券也类似：“口河世界南瞻部洲大唐国福建道管内漳浦县嘉岭乡口〔惠〕里口口保〔没故〕口口陈氏林，宅兆口口口月口口口除向阳，当归〔呵〕里。有冥钱万一千〔贯文〕，〔就〕地主张坚固、李定度，口



收买口艮山罡地一片，东至王公，西至王母，南瞻部洲，北鬱越单为界。亡人收领，永为冢宅。何人书口星与月；何人见口竹与木。星月归于天，竹木归于土。急急如律令。”

上一件只泛说地下三十六神，没提到地主，这一件就有了。地主张坚固、李亨度的名字，有点像张千李万，只是约定的代称，唐宋各地券常如此写。

另外，此券还有趣的反映了佛教信仰已渐盛，浸染到墓葬仪式来了。事实上，佛教的地狱观和超度亡魂仪式虽早已流行于南北朝，但在墓葬文书中却很少反映，仍以有道教风味的传统文书来处理。要到唐末才有类似这件受佛教浸染的事例。因为此券起首所称之“摩诃世界南瞻部洲”及述墓地四至所用之“南瞻部洲，北鬱越单”，皆出自佛典。

隋天竺三藏阇那崛多等译《起世经》卷一佛说“四天世界”，至玄奘译《大般若波罗蜜多经》，将此四洲分别译为北俱卢洲、东胜身洲、西牛货洲、南瞻部洲。地券中遂颇用此，如南唐保大十年（952）范韬买地券：“南（瞻）部州大唐国顺阳郡范韬司空，充江南西道抚州军行使，年六十岁，奄辞凡尘，殁落黄泉。吉兆卜得建州浦城县敦义乡仁风里口垠保土名河源，大利庚向地一坟，口地东止甲乙青龙，西止庚白虎，南止丙丁朱雀，北止壬癸玄武。口维悉皆自得，上止崖天，下止地镇，中央口己，永为亡人范韬司空之穴。用金银钱财共万仟，口口仪香酒物，呈告皇天后土，五方尊神，开灶地主，口得其它及钱，斩草，口口相分付讫，太岁日月等共约，天地神明，日月同休，或有旧住神祇，原在口口内，便速移口，祔神富贵并官禄万世子孙，日月大利，风水会图。保大拾年太岁辛亥二月廿八日谨券。急急如律令。”

这是佛教信仰逐渐浸染此类仪式中的事证，其后就愈发普遍了。前文提到湖北省黄梅县博物馆藏宋大观二年杨皋买地券碑，书碑、刊字与修造者即均为僧人或行者便是一例。

宋代还有地方信仰进入地主体系中的情况，如郭三郎、聂十五娘买地券（宋绍兴十九年，1149）。碑首刻有北斗七星图案：“维绍兴十九年岁次己口十月二十三日戊寅，大宋国管内泉州府晋江县晋江乡临江里故助教郭三郎、太孺聂十五娘，于本县本乡鸾歌里上，得辛〔兑〕（兗）山来龙，干亥入路，〔兑〕（兗）仙口穴口，甲卯向，发口水，折艮癸，归艮甲，长流甲。〔钱〕（分）九万九千九百九十九贯，就地主封侯明王边买地一穴，当得张坚固、李庭度、地下武夷王，同共给与歿亡人郭助教及本孺女葬，永古为祖。东至青龙，西至白虎，南至



朱雀，北至玄武，上至青天，下至黄泉。应地下诸神恶鬼，不得妄乱侵占。太上老君急急如律令。

阴阳事口口口（下有符篆一道）”。武夷王成为地主之一，即是福建地方信仰的显现。

六、与后土信仰、天师道、佛教之关联

由于告地策、镇墓文、买地券目前能看到的最早不超过西汉，故至多能呈现战国末期的信仰状况。但这种习俗延续性很强，可说基本延续至民国，因此他是极重要的观察对象，可惜研究者毕竟还较少。

而这批资料显示的地主信仰其实极为特殊。首先，它几乎与后土信仰没啥关系。

后土，道教中称为地母，是承天效法厚德光大后土皇地只，乃道教尊神“四御”中的第四位天帝。一般民众则称为后土娘娘。也即是古代“社”祭的延伸。社，《诗·小雅·甫田》“以社以方”，传：“社，后土也。”《左传·昭公二十九年》云：“土正曰后土。”《礼记·月令》云：“其神后土。”又《檀弓上》曰：“君举而哭于后土。”郑玄注：“后土，社也。”《国语·鲁语上》“故祀以为社”注：“社，后土之神也。”

后土，是土正，应该是最名正言顺的地主，故《说文》直接说：“社，地主也。”后世演化为社伯（城隍神）；社长（即社神，土地）；社主；社鬼（即社公。古称土地神）；社神（古代称土地神）；社公，乃至土地公、后土娘娘等。

据《楚辞·招魂》：“君无下此幽都些。”王逸注：“幽都，地下后土所治也。地下幽明，故称幽都。”可见汉代弥漫着后土神统领幽冥世界的观念。祭墓之时祭祀后土的风俗，也可见诸《礼记·檀弓》：“舍馐于墓左。”注云：“舍奠墓左，为父母形体在此，礼其神也。”而钱大昕《十驾斋养新录》卷二云：“今葬，必于其侧立石，题‘后土之神’。临葬，设酒脯祀之。其来已久。”则是此风一直延续至清。

这种社神、后土、土地公信仰，在其它文献上也基本如此，更是我们关于地主信仰的认知主线（我估计，若开会讨论地主信仰，大概所有人也都将环绕着这条主线做文章）。但由买地券、镇墓文、告地策看却未必。



买地券、镇墓文、告地策涉及的冥府官吏甚多，包括泰山君、地下主、地下丞、丘丞墓伯、地下二千石、墓左墓右主、墓狱史、墓门亭长、蒿里君、墓黄、墓主、墓故夫人、决曹、尚书令、中央墓主、冢丞冢令、主冢司令、魂门亭长、山公、土公、主县、东王公、西王母、土下卅六神、张坚固、李定度、开灶地主、地下武夷王等等。还有黄神北斗，主为葬者阿丘镇解诸咎殃。

社神、后土神，在此极少被提到，也几乎没有土地公公、福德正神、后土娘娘、地母之类说法。它们提到的地下主、土公、山公，并不能直接等于后土、社神。虽然钱大昕说葬俗例于墓侧立石，题后土之神，可是真正放入墓里去的买地券镇墓文则不然。

买地券镇墓文等自成体系，仪式化的文书格式十分稳定。天帝不但管天，也直接管辖地府。人死后，由天帝派使者，将其魂魄送交地府，谕令妥善安置。地下主，只是第二级的主管。而一般也不甚管，由更低级的官吏处理此类具体业务。

这个地下官府，也很少称阴间、冥界、幽都之类后土信仰中常见的称呼，只说地下、土下。土下则有地下丞、丘丞墓伯、地下二千石、墓左墓右主、墓狱史、墓门亭长、蒿里君、墓主、墓故夫人、冢丞冢令、主冢司令、土下卅六神、张坚固、李定度等。张坚固、李定度和东王公、西王母一样，也常作为见证人。

这个体系跟社神后土信仰整体都不相同。因此我们应正视其差异，不能将之混为一谈，或套着后土信仰去乱套。因为即使是西王母，这些材料里的西王母，也与其他体系中的西王母迥异，自成一格。

由此不难体会我国民间信仰系统之复杂程度，可能在民众的脑子里、生活中，其实同时存在几种同类分流、平行共进的系统。

另外，巫术与道教的关系，在葬俗中十分紧密。早期巫术，被吸收入了道教；或道教发展过程中逐步民俗化的情况都有。

其中，北斗不用介绍了。黄神即《抱朴子内篇·登涉》说：“古之人人山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸。其字百二十，以卦泥着所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内”的神名。又名黄越之神、天帝使者黄越。

《太上正一咒鬼经》：“天师曰：吾上太山谒见黄老君，教吾杀鬼语……左扶六甲，右扶六丁，前有黄神，后有越章，神师诛伐，不避豪强。”

结合北斗信仰、黄神使者，女青鬼律、太上老君急急如律令的咒语、天帝教天帝神师等语词来看，影响买地券、镇墓文最主要的应是天师道。后世可能也以

天师道为最主要的执行者、推动者。

这也才可以解释为什么佛教势力虽愈来愈盛、虽然民间丧葬仪式愈来愈由佛教主导、佛教的“地狱”观念也愈来愈普及，买地券镇墓文却仍遵循旧辙，没染上太多佛教色彩。前文虽曾提及僧人书碑、刊地券、修造坟墓，甚至用“南瞻部洲，北鬱越单”来标界四方，可是这种影响毕竟很小，整体架构仍不脱汉代以来匡廓，仍然充满天师道气息。

从所藏邮件观察新马欠资邮政史

(一) 论述英国海峡殖民地的欠资邮政

杨松年

世界华人民间信仰文化研究中心

前言

还没提到“欠资邮票”，先说“欠资邮政”。邮政局一般实行的，即按邮件的邮资，系按邮件寄程远近来收取不同的费用。寄邮者就按邮局规定支付邮资，其中包括在邮件上贴上所需的邮票。不过，邮局常常会收到邮资未付或邮资不足的邮件。这些邮件，就是“欠资邮件”，邮局会用欠资印戳或欠资邮票来显示收邮件者所需补上的费用。邮局对这些未付或未付足够邮资邮件的处理：或退回寄件人，让寄件人补足邮资后再寄；或邮局指明欠资款数，让接收人于接收邮件时支付。于是在邮政历史上，我们看到别开生面的欠资邮政的出现。

第一章 海峡殖民地的欠资邮件

早期新加坡，檳城和马六甲是英国海峡殖民地。在还没有发行邮票之前，就曾面对邮资未付或邮资不足的问题。特别是当时来往印度的邮件，牵涉到钱币商和贷款者复杂的金钱问题，来往信件常出现未付邮资或邮资不足的情况，于是出现种种不同、形形色色的欠资邮件。这是当时的社会、商业行为的问题，但是对于关心邮政历史者来说，却是乐见的邮政史资料。



海峡殖民地第一张邮票于1786年发行，但是并没有发行欠资邮票。海峡殖民地欠资邮票的发行，是在38年后的事，1824年才开始有第一套欠资邮票。但是在邮票发行之前，邮政欠资问题已经大量存在，邮局当然得寻找方法解决问题。于是我们可以从现存的邮件，看到邮政当局的处理方法。

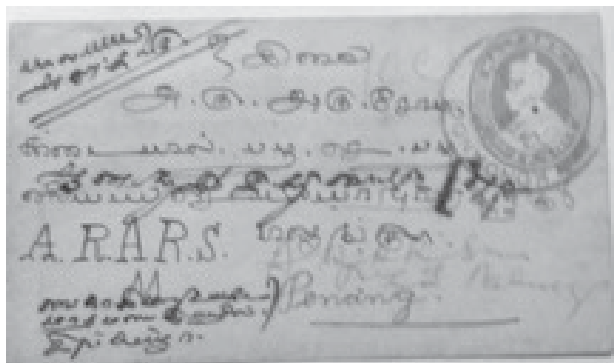
以下将依据我所收藏的邮票未发行前海峡殖民地的欠资邮件，展示邮局如何处理邮政欠资的问题。

甲、数字印戳显示欠资数目（PD）

PDA 以4字显示欠资数目

PDA-1

印度乔治五世半安那邮政信封自印度 Kondanooi 寄至槟城，邮件正面浮印的乔治五世邮票上盖 Kondanooi，邮戳日期：20.4.1914。也盖有一个T的欠资印戳和一个红墨水手写的10c。背面有槟城抵达日期：29.4.1914和一个4字的黑色印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



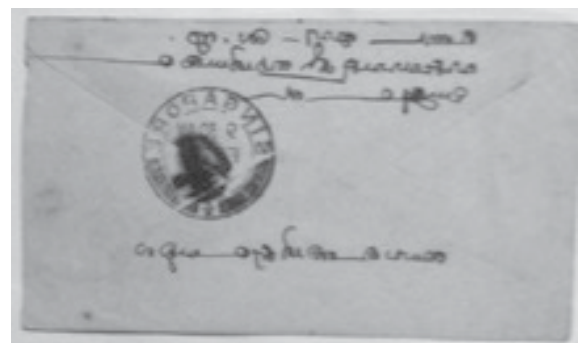
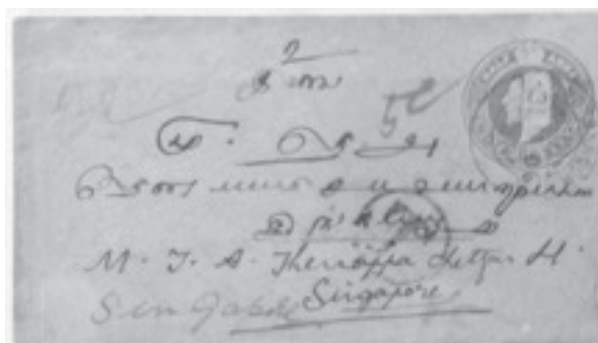
PDA-2

印度爱德华七世半安那邮政信封自印度 Kondanooi 寄至吉隆坡，正面浮印爱德华七世邮票上盖 Kondanooi，邮戳日期：31.10.1913。也盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。背面有途径檳城的邮戳，日期：7.11.1913。吉隆坡抵达邮戳，日期：9.11.1913以及一个黑色肥厚体大的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



PDA-3

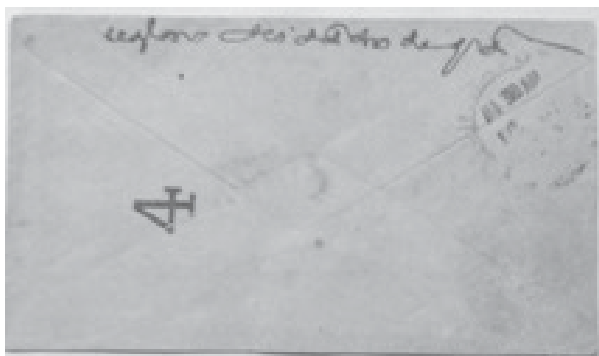
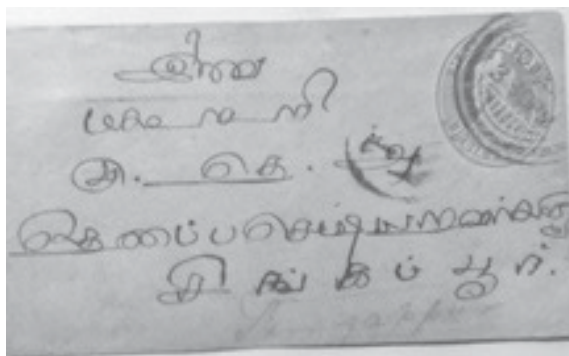
印度爱德华七世半安那邮政信封自印度 Kondanooi 寄至新加坡，正面浮印乔治五世邮票上盖 Kondanooi 邮戳日期：31.1.1906。也盖有一个黑色的T的欠资印戳和一个红墨水手写的5c。背面有新加坡抵达邮戳，日期：7.2.1906以及一个黑色肥厚的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。





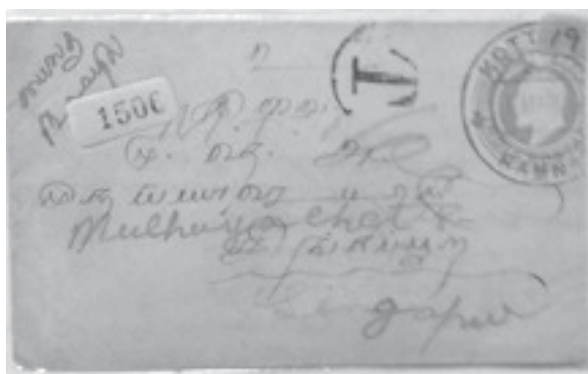
PDA-4

印度乔治五世半安那邮政信封自印度寄至新加坡，正面浮印乔治五世邮票上盖印度邮戳日期：10.7.？，也盖有一个圆圈圈内有个T的欠资印戳。背面有新加坡抵达邮戳，日期模糊以及一个瘦削黑色的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



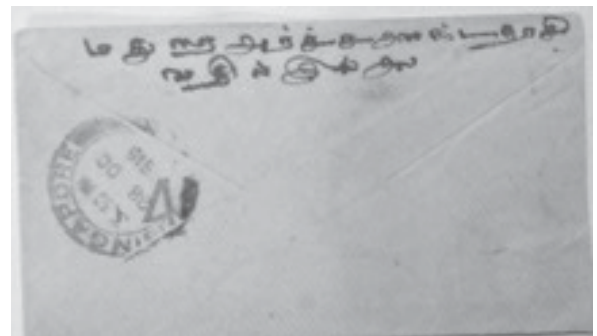
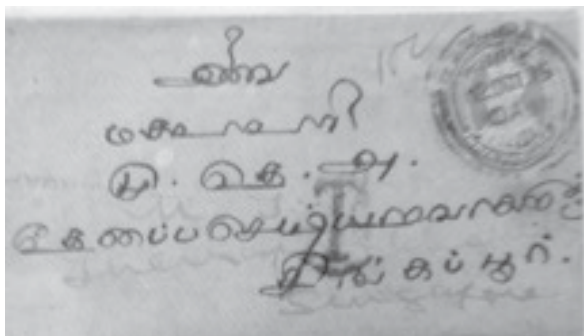
PDA-5

印度爱德华七世半安那邮政信封自印度寄至新加坡，正面浮印爱德华七世邮票上盖印度邮戳日期：1.3.1911，也盖有一个圆圈，圈内有个大型T的欠资印戳。背面有新加坡抵达邮戳，日期：11.3.1911以及一个肥厚黑色的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



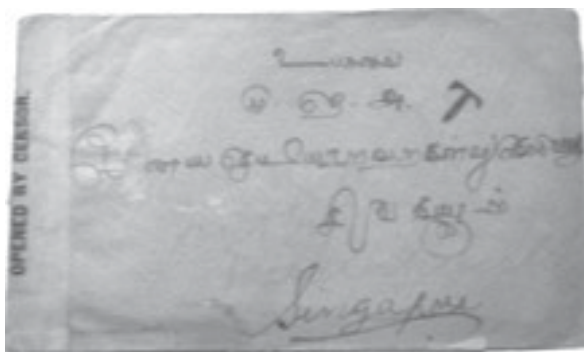
PDA-6

印度乔治五世半安那邮政信封自印度寄至新加坡，正面浮印乔治五世邮票上盖印度邮戳日期：12.10.1915，也盖有有个长形T的欠资印戳和一个紫墨水手写的10c，和一个紫色的新加坡邮检泰国的印戳。背面有新加坡抵达邮戳，日期：28.10.1915以及一个肥厚黑色的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



PDA-7

邮件自印度 Pallatur 寄至新加坡，正面有一个手写的欠资T字印戳，背面贴一枚印度欠资五世半安那邮票上盖邮戳日期：18.12.1915。另有新加坡抵达邮戳，日期：7.1.1916。邮件遭打开邮检，通过后信封左边贴上号码8825的封条纸。





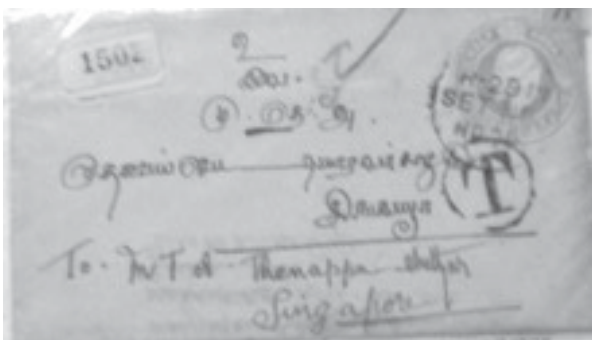
PDA-8

印度爱德华七世半安那邮政信封自印度 Kottalyur 寄至新加坡，正面浮印爱德华七世邮票上盖印度 Kottalyur 邮戳日期：3.4.1906，也盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳，以及一个红墨水手写的5c。背面有个檳城-新加坡的邮戳，日期：14.4.1906和一个肥厚黑色的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



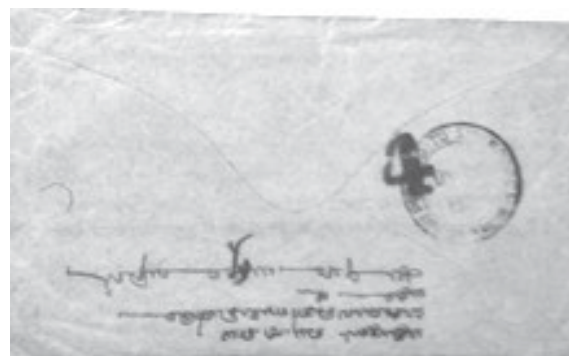
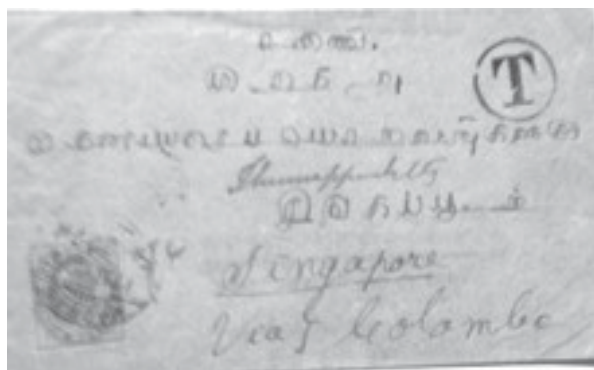
PDA-9

印度爱德华七世半安那邮政信封自印度寄至新加坡，正面浮印爱德华七世邮票上盖印度邮戳日期：17.5.1905，也盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳，和一个红墨水手写的5c。背面有个檳城-新加坡的邮戳，日期：1.5.1905以及一个肥厚黑色的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



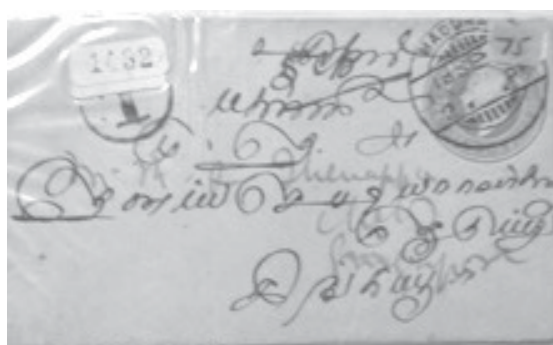
PDA-10

信封自印度寄至新加坡，正面贴一枚爱德华七世半安那票，上盖印度邮戳，日期模糊；也盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳，和一个红墨水手写的5c。背面有个檳城-新加坡的邮戳，日期：? .? .1905以及一个肥厚黑色的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



PDA-11

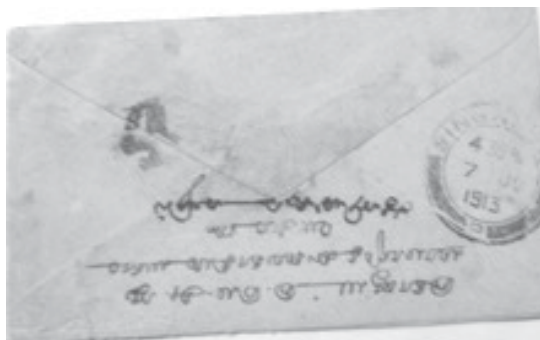
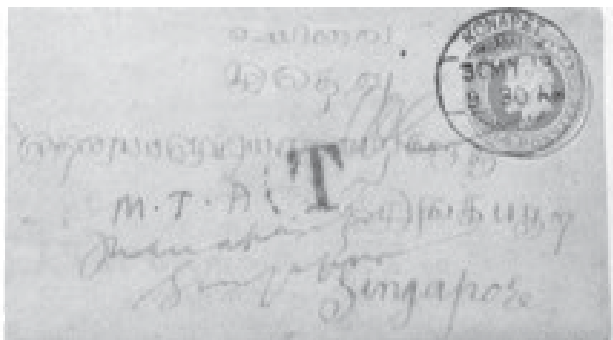
印度爱德华七世半安那邮政信封自印度寄至新加坡，正面浮印爱德华七世邮票上盖印度邮戳日期：18.9.1905，也盖有一个圆圈圈内有T的欠资印戳。背面有个新加坡达到邮戳，日期：23.9.1905以及一个肥厚黑色的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。





PDA-12

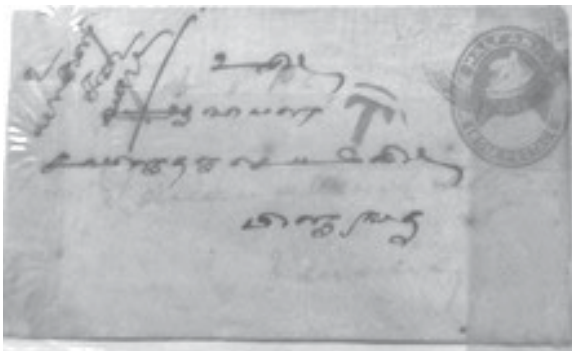
印度爱德华七世半安那邮政信封自印度 Kanapet 寄至新加坡，正面浮印爱德华七世邮票上盖印度 Kanapet 邮戳，日期：30.5.1913，也盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。背面有个新加坡达到邮戳，日期：7.7.1913以及一个肥厚黑色的4字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



PDB 长方框内署支付4分 (To Pay 4 cents)

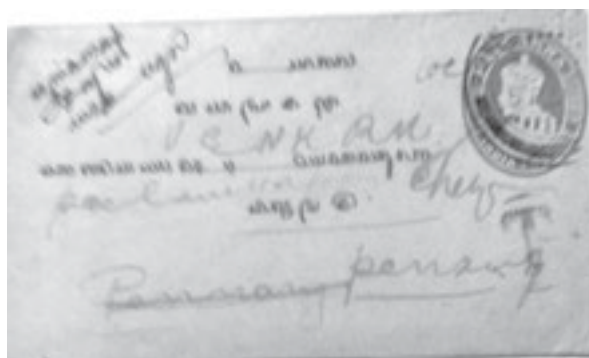
PDB-1

印度乔治五世半安那邮政信封自印度 Kanapet 寄至槟城，正面浮印乔治五世邮票上盖印度邮戳，日期字迹模糊。也盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。背面贴一枚印度欠资五世半安那有坡，字迹也模糊。有个槟城达到邮戳，日期：27.2.1919以及一个黑色长方框内署 To Pay 4 Cents 印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



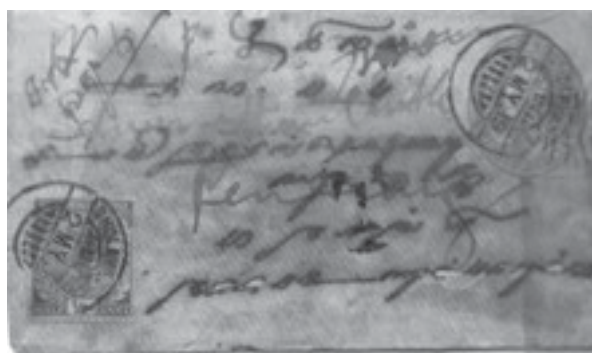
PDB-2

印度乔治五世半安那邮政信封自印度 Kanapet 寄至槟城，正面浮印乔治五世邮票上盖印度邮戳，日期字迹模糊。也盖有一个圆圈圈内有个T的欠资印戳。背面贴一枚印度欠资五世半安那有坡，字迹也模糊。有个槟城达到邮戳，日期18.6.1917以及一个黑色长方框内署 To Pay 4 Cents 欠资印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



PDB-3

印度乔治五世半安那邮政信封自印寄至槟城，正面浮印乔治五世邮票上盖印度邮戳日期：2.5.1919。另一页的邮戳盖在也一枚欠资五世半安那邮票上。日期相同。背面有个槟城达到邮戳，日期：13.5.1919以及一个黑色长方框内署 To Pay 4 Cents 欠资印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。

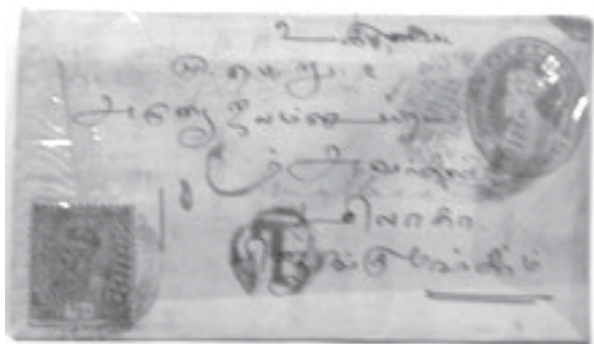




PDC 长方框内署 To Pay 4 Cents 及 Straits Settlements (支付4分及海峡殖民地)，分两行横列

PDC-1

印度乔治五世半安那邮政信封自印寄至马六甲，邮封正面浮印乔治五世邮票上盖印度邮戳，唯日期模糊。另一个盖在一枚乔治五世半安那的邮票也不清楚。也盖有一个圆圈，圈内有个T字的欠资印戳。一个红墨水手写的10c。背面有个印度 Phanushkodi 邮戳日期：1.5.1921。马六甲抵达邮戳，日期：13.5.1921以及一个黑色长方框内署 To Pay 4 Cents 及 Malacca (支付4分及马六甲) 分两行横列的欠资印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的4分。



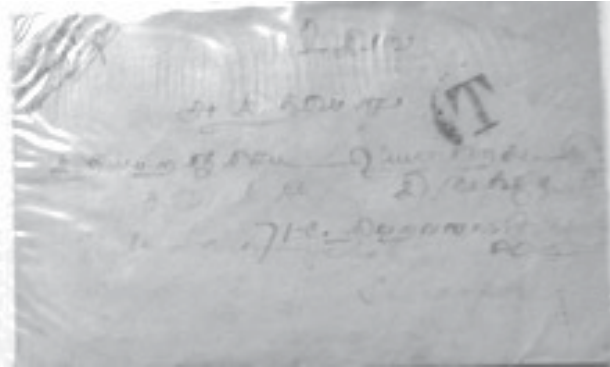
PDC-2

邮件自印度 Machiyapuram 寄至新加坡。正面一个黑色长方框内署 To Pay 4 Cents 及 Singapore (支付4分及新加坡) 两行横列的欠资印戳。背面贴一枚印度其中五世1安那邮票，上盖印度 Machiyapuram 邮戳以及另一个新加坡邮戳。正面也有个浮印乔治五世邮票，上盖印度邮戳，唯日期模糊。



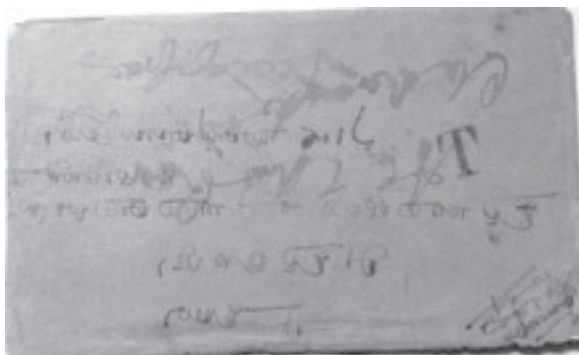
PDC-3

邮件自印度寄至新加坡。正面一个不完整圆圈内有关资符号T字。背面一枚印度乔治五世1安那邮票上盖邮戳日期：5.6.1920。另有一个新加坡抵达邮戳日期：15.6.1920。一个红色长方框内署 To Pay 4 Cents 及 Singapore（支付4分及新加坡）分两行横列的欠资印戳。



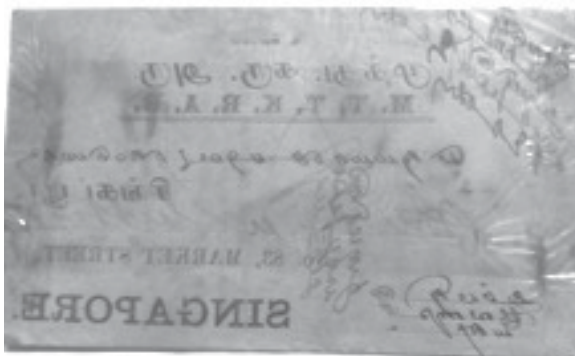
PDC-4

邮件自印度 Karaikudi I 寄至新加坡。正面一个欠资符号T字。背面一枚印度乔治五世1安那邮票上盖印度 Karaikudi I 邮戳日期：6.3.1921。另有一个新加坡抵达邮戳日期：24.3.1921。一个红色长方框内署 To Pay 4 Cents及 Singapore（支付4分及新加坡）分两行横列的欠资印戳。



PDC-5

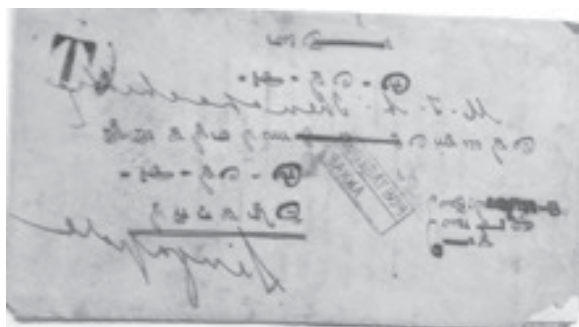
邮件自印度寄至新加坡。背面一枚印度乔治五世1安那邮票上盖两个邮戳日期模糊。另有一个新加坡抵达邮戳日期，也模糊不清楚。一个红色长方框内署 To Pay 4 Cents 及 Singapore（支付4分及新加坡）分两行横列的欠资印戳。



PDD 数字8表示欠资款数

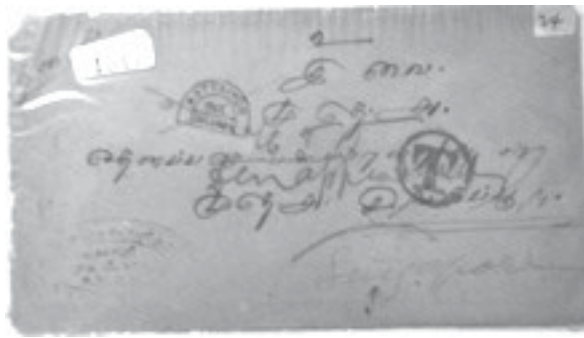
PDD-1

邮件自印度 Nebapakam 寄至新加坡，正面盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。一个长方框内署 Postage Due, Anna（欠资，安那）。背面印度 Nebapakam 邮戳，日期：7.11.1913。新加坡抵达邮戳，日期：21.7.1900以及新加坡抵达邮戳，及一个黑色肥厚体大的8字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



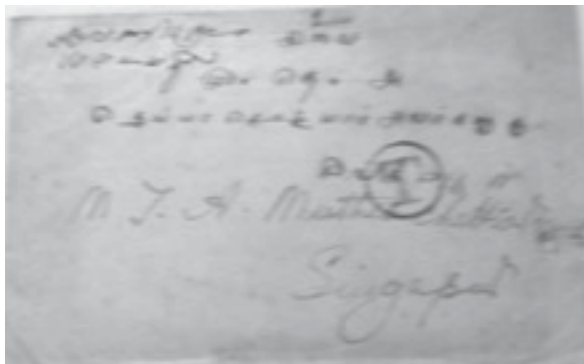
PDD-2

邮件自印度 Kottaiyur 寄至新加坡，正面盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。一个 Kottaiyur 欠资印戳。背面有印度 Kottaiyur 邮戳日期：25.2.1913及一个黑色肥厚的8字欠资印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。

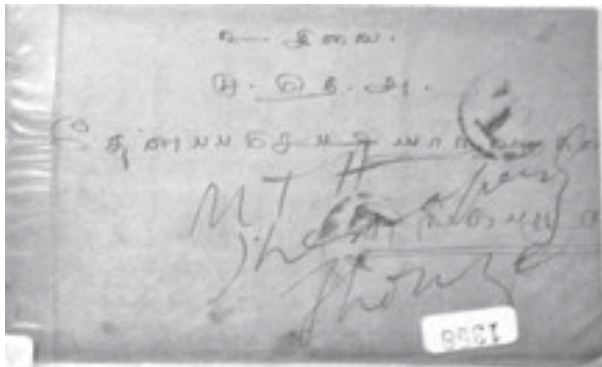


PDD-3

邮件自印度 Kottaiyur 寄至新加坡，正面盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。背面印度 Kottaiyur 邮戳，日期：23.7.1910。新加坡抵达邮戳日期：5.8.1910。另有一个黑色的 8字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



邮件自印度 Madras 寄至新加坡，正面盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。背面印度 Madras 邮戳，日期：12.3.1914。新加坡抵达邮戳日期：11.3.1914及一个黑色的8字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。

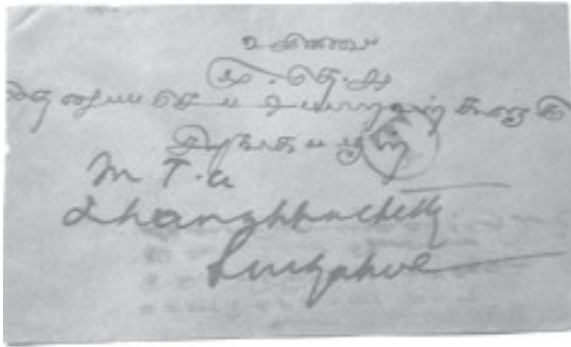


邮件自印度 Kottaiyur 寄至新加坡，正面盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。还有一个印度欠资印戳。背面印度 Kottaiyur 邮戳，日期：11.9.1906。新加坡抵达邮戳日期：20.9.1906及一个黑色的8字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



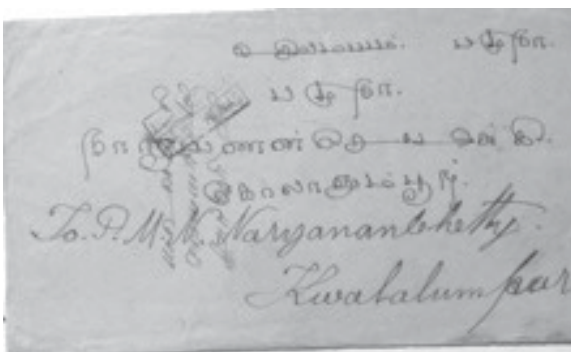
PDD-6

邮件自印度寄至新加坡，正面盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。背面印度邮戳，字迹模糊，新加坡抵达邮戳日期：10.8.1906及一个黑色的8字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



PDD-7

邮件自印度 Kottaiyudi 寄至吉隆坡，正面一个印度欠资印戳。背面印度 Kottaiyudi 邮戳，日期：12.3.1900，哥伦坡因此日期：16.3.1900。檳城邮戳日期：22.3.1900。巴生邮戳日期：24.3.1900。吉隆坡抵达邮戳日期：25.3.1906及一个黑色的8字欠资印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。

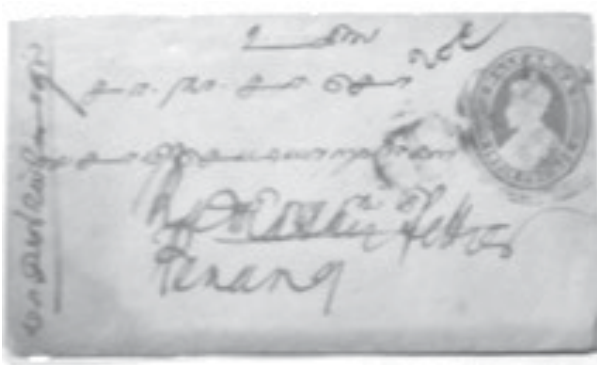




PDE 长方框内署 To Pay 8 Cents

PDE-1

印度乔治五世半安那邮政信封自印寄至槟城，正面也盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳和一个墨水手写的20c。背面有着槟城抵达邮戳，日期：10.?.1921。一个黑色长方框内署 To Pay 8 Cents（支付8分），显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



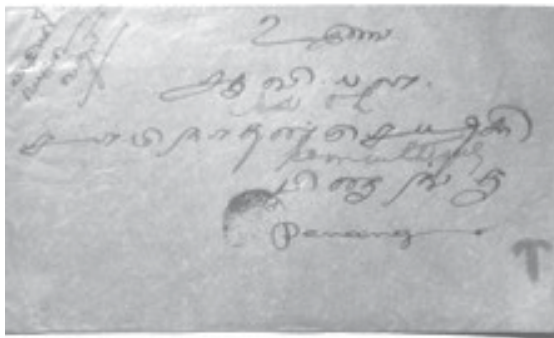
PDE-2

印度乔治五世半安那邮政信封自印寄至槟城，正面有个T的欠资印戳。背面槟城抵达邮戳日期：10.7.1920。一个黑色长方框内署 To Pay 8 Cents（支付8分），显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



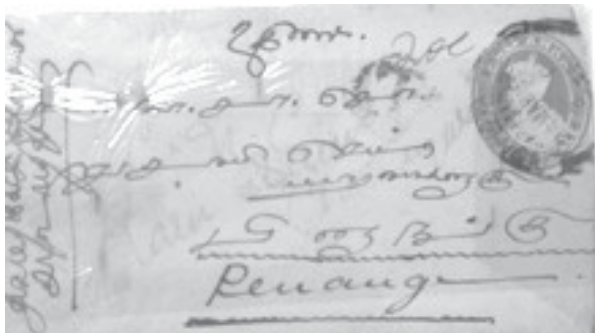
PDE-3

邮件自印寄至槟城，邮封正面有个T的欠资印戳。背面印度邮戳日期：11.2.1917。
槟城抵达邮戳日期：4.3.1917。另有一个黑色长方框内署 To Pay 8 Cents（支付8分），显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



PDE-4

印度乔治五世半安那邮政信封自印寄至槟城，正面浮印邮票上一个邮戳，字迹模糊。背面槟城抵达邮戳日期：11.4.1921。另有一个黑色长方框内署 To Pay 8 Cents（支付8分），显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。





PDE-5

印度乔治五世半安那邮政信封自印寄至槟城，正面有个T字的欠资印戳。背面贴一枚印度乔治五世半安那邮票但邮戳字迹模糊。槟城抵达邮戳日期：12.1.1923。另有一个黑色长方框内署 To Pay 8 Cents（支付8分），显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



PDE-6

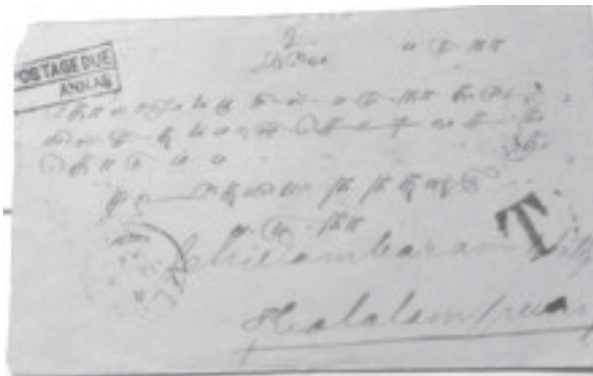
邮件自印寄至槟城，正面有个T的欠资印戳。背面印度邮戳日期：3.8.1917。槟城抵达邮戳日期：22.8.1917。另有一个黑色长方框内署 To Pay 8 Cents（支付8分），显示邮局要求收信方支付邮资未足的8分。



PDF 数字10和16表示欠资款数

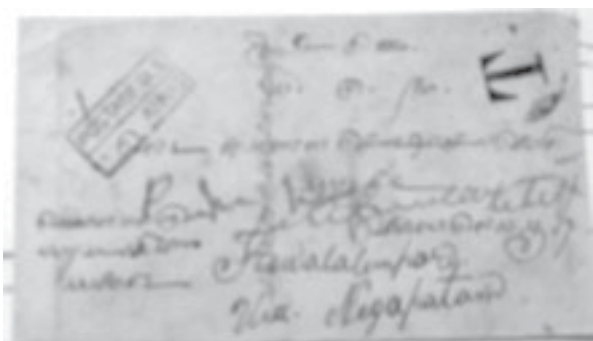
PDF-1

邮件自印度 Koadanoor 寄至吉隆坡，正面盖有一个圆圈，圈内有个T字的欠资印戳。另有一个长方框内有欠资印戳。还有一个檳城邮戳日期：29.1.1893。背面印度 Koadanoor 邮戳日期：15.1.1893印度 Nagapatam 邮戳日期：18.1.1893。檳城邮戳日期：25.1.1893。吉隆坡邮戳抵达日期：30.1.1893。另有一个黑色体大的10字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未付的10分。



PDF-2

邮件自印度 Koadanoor 寄至吉隆坡，正面盖有一个圆圈，圈内有个T的欠资印戳。一个长方框内有欠资印戳。背面印度 Nagapatam 邮戳日期：？.10.1897。檳城邮戳日期：？.10.1897。巴生邮戳日期16.10.1897。吉隆坡邮戳抵达日期：17.10.1897 及一个黑色体大的16字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未付的16分。





PDF-3

邮件自印度 Koadanoor 寄至吉隆坡，正面盖有一个不完整圆圈，圈内有个T字的欠资印戳。一个长方框内有欠资印戳。背面印度 Koadanoor 邮戳日期：31.5.1897。Nagapatam 邮戳日期：2.6.1897。檳城邮戳日期：10.6.1897。巴生邮戳日期：12.6.1897及一个黑色体大的16字印戳，显示邮局要求收信方支付邮资未付的16分。



乙、欠资邮票处理欠资收费

1824年，海峡殖民地推出一套欠资邮票，替代前此用印戳表示欠资收费的处理。

第一套欠资邮票共六枚：1分、2分、4分、8分、10分及12分。

跟推出其他邮票一样，当局成立一个遴选小组审查及选出邮票设计者所设计的图案。我有幸在一次投标中获得当时一个图案设计，只是这图案没有获得遴选委员会的接收。以下是这个图案：

SSPD-1



SSPD-2

1924年海峡殖民地政府提出第一套欠资票的样本票。邮票水印：Multi Scriptc CA。
齿孔：14。共6枚：1分、2分、4分、8分、10分及12分。每枚邮票上盖黑色 SPE-
CI-MEN（样票）字样。



SSPD-3

新票



以上显示当时所发行的6枚欠资邮票。



SSPD-4

旧票



以上显示海峡殖民地当时所用过的第一套欠资邮票。以下通过所藏的邮件展示第一套欠资邮票应用的情形。

SSPD-5

邮件自吉隆坡刘元泰商行寄至新加坡白三春茶庄。邮封正面有一三角形图，内有T字欠资印戳。另有一枚海峡殖民地欠资邮票4分，上盖新加坡邮戳日期：4.1.1932。背面贴一枚FMS马来联邦4分虎票，上盖吉隆坡日期：3.1.1932。邮封背面有一个标语：参加英国工业展览会，日期：22.2.1932至3.3.1932。



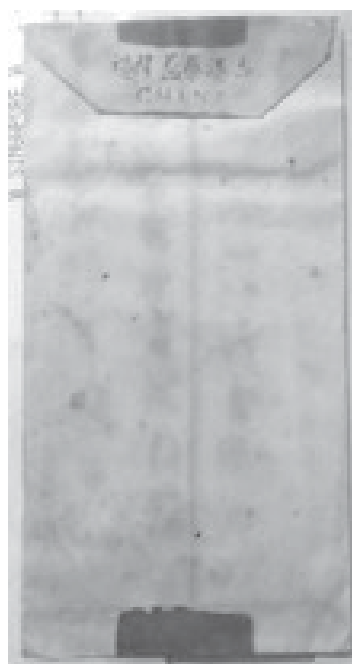
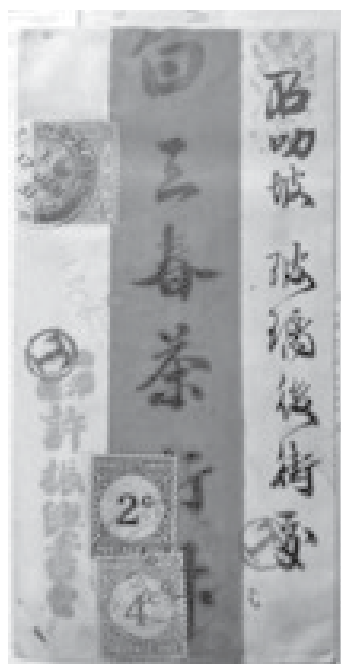
SSPD-6

邮件自吉隆坡刘元泰商行寄至新加坡。邮封正面有一三角形图，内有T字欠资印戳。另有一枚海峡殖民地欠资4分邮票，上盖新加坡邮戳日期：4.1.1932。邮封背面贴一枚FMS马来联邦4分虎票，上盖吉隆坡邮戳日期：3.1.1932另有一个邮戳标语：参加英国工业展览会，日期：22.2.1932至3.3.1932。



SSPD-6

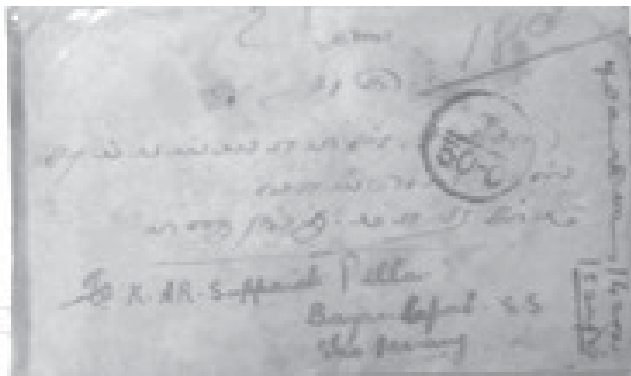
中式旧邮封自香港新振兴商行寄至新加坡白三春茶庄。邮封正面贴一枚习惯海峡殖民地乔治五世4分邮票，上盖香港邮戳日期：12.1.1931另有两个圆印，内有T字欠资印戳。还有第一套海峡殖民地欠资邮票2分和4分各一枚，上盖新加坡邮戳日期：19.1.1931。





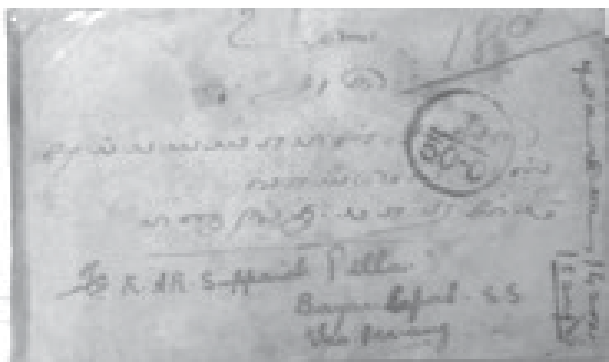
SSPD-7

邮件自印度寄至新加坡。邮封正面有一个圆圈，内署20c/T的欠资印戳。邮封背面贴一枚印度乔治五世1安那邮票，上有印度邮戳但字迹模糊。另贴海峡殖民地第一套4分及2分各一枚欠资邮票，上盖新加坡邮戳，日期：29.4.1929。



SSPD-8

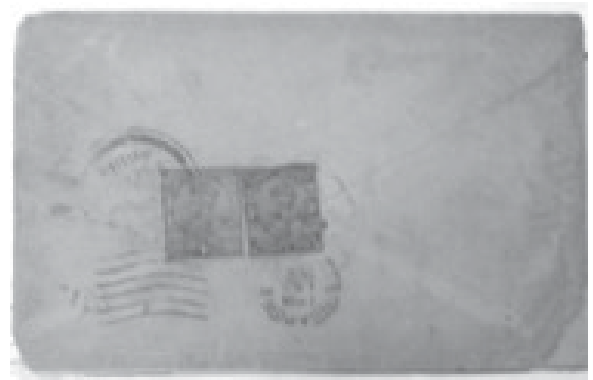
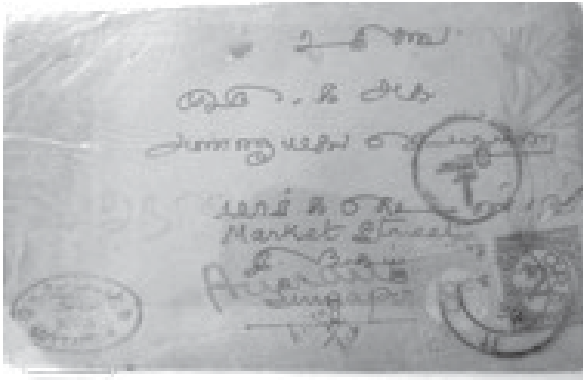
邮件自印度 Devakottai 寄至檳城巴六拜。邮封正面有一个圆圈内署20c/T的欠资印戳。背面有一个印度 Devakottai 邮戳，日期：15.9.1933。另贴一枚印度乔治五世1安那邮票，和一枚海峡殖民地2分及两枚8分欠资邮票，上盖檳城邮戳，日期：29.9.1933。





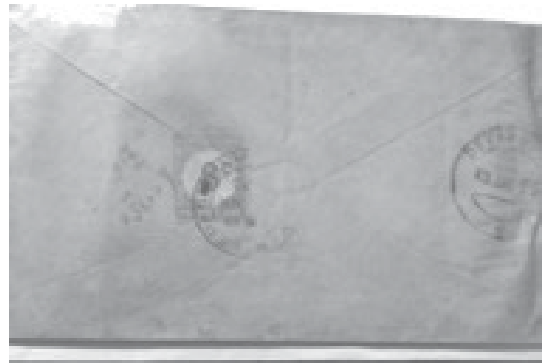
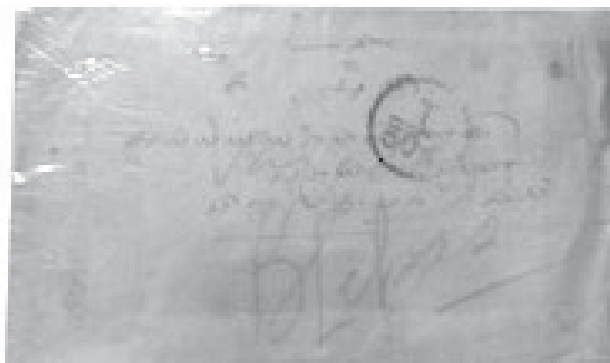
SSPD-9

邮件自印度 Kottatyr 寄至新加坡。邮封正面有一个圆圈内署20c/T的欠资印戳，以及海峡殖民地第一套欠资邮票2分和8分各一枚，上盖新加坡邮戳，日期：4.3.1932。邮封背面贴一枚印度乔治五世1安那邮票，邮戳字迹模糊。右上角有一个新加坡机印日期：1.3.1932。



SSPD-10

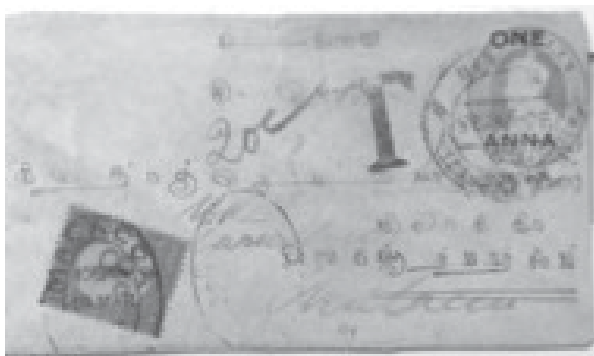
邮件自印度寄至檳城。邮封正面有一个圆圈内署50c/T的欠资印戳。背面贴海峡殖民地一枚8分欠资邮票，上盖檳城邮戳，日期：? .3.1933。





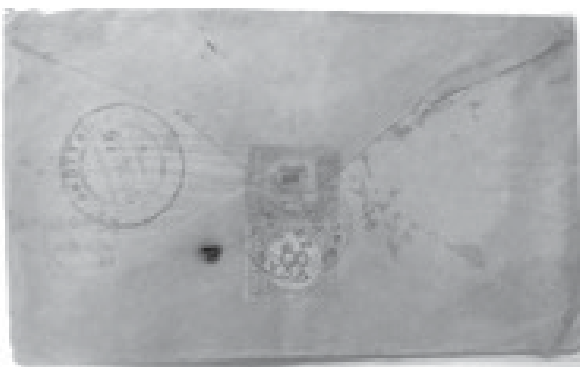
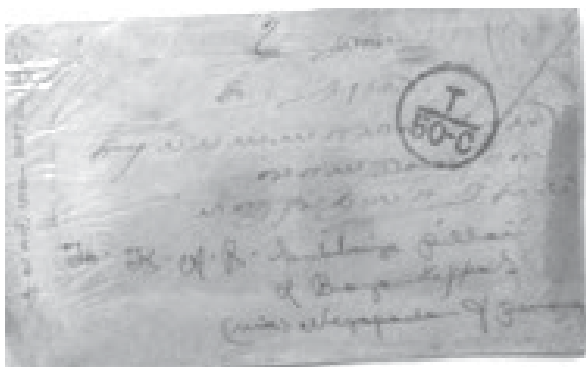
SSPD-11

印度乔治五世半安那邮政信封自印度寄至马六甲。邮封正面有一个大的T字欠资印戳。浮印印度乔治五世邮票，上盖印度邮戳日期：30.4.1925。另有一枚海峡殖民地8分欠资邮票，上盖的邮戳字迹模糊。邮封背面有一印度邮戳，日期：30.4.1925。



SSPD-12

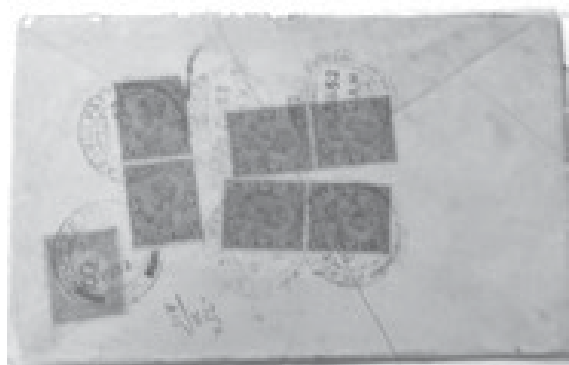
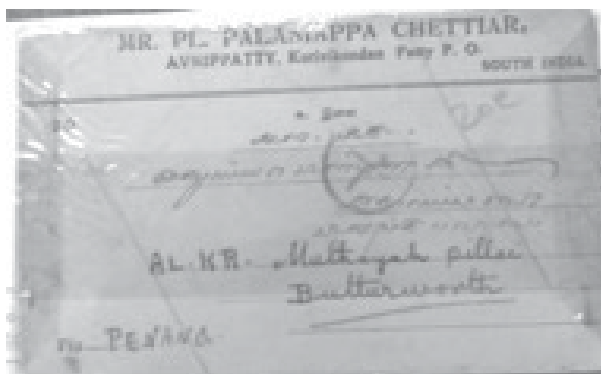
邮件自印度 Negapadam 寄至檳城巴六拜。邮封正面有一个圆圈内署T/50c的欠资印戳。邮封背面有一个印度邮戳，日期：20.7.1933。一枚海峡殖民地一枚8分及1枚10分欠资邮票，上盖巴六拜邮戳，日期：28.7.1933。





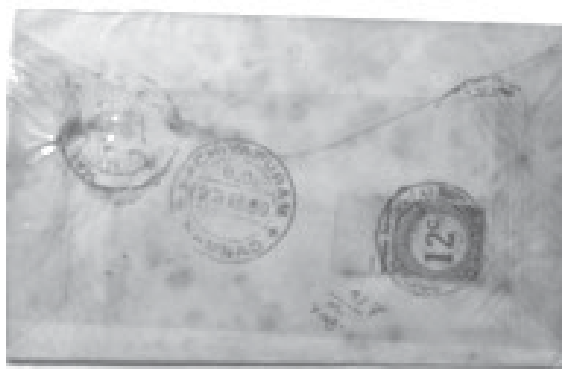
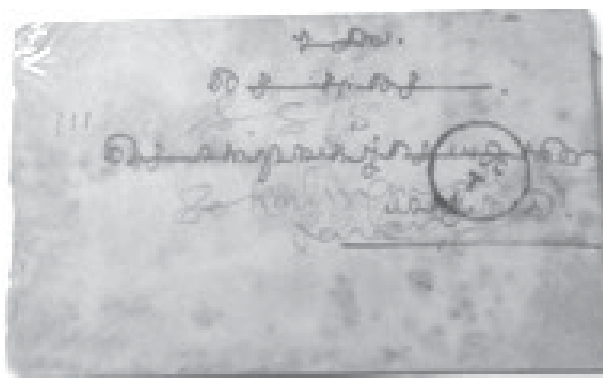
SSPD-15

邮件自印度 Avnippatty 寄至槟城北海。邮封正面有一个圆圈，内署T字的欠资印戳。背面贴六枚印度乔治五世6ps邮票，上盖 Avnippatty 邮戳，日期：9.6.1932。另有一个海峡殖民地欠资8分邮票，上盖北海邮戳，日期：17.6.1932。



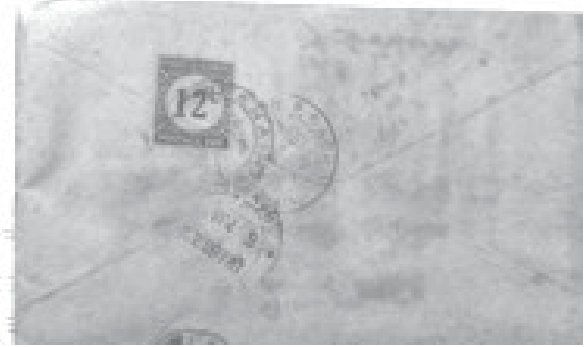
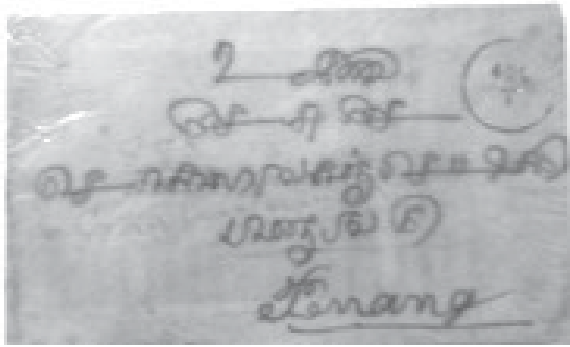
SSPD-16

邮件自印度寄至槟城。邮封正面有一个圆圈，内署8c/T欠资印戳。背面有三个印度邮戳，日期：27.2.1930。另一个海峡殖民地欠资12分邮票，上盖槟城邮戳，日期：17.6.1930。



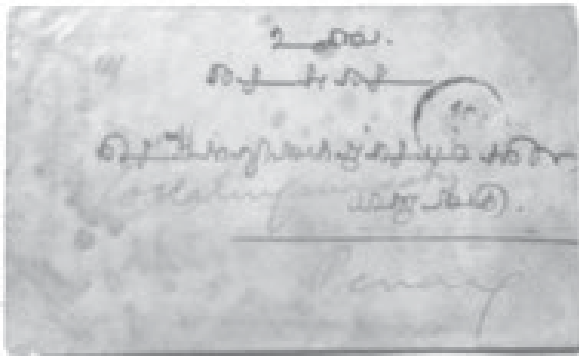
SSPD-17

邮件自印度寄至槟城。邮封正面有一个圆圈，内署个40/T的欠资印戳。背面有两个印度邮戳，一个日期为：18.8.1927。另一个上盖 Avnippatty 的邮戳，日期：模糊。一枚海峡殖民地欠资12分邮票，上盖槟城邮戳，日期不清楚。



SSPD-18

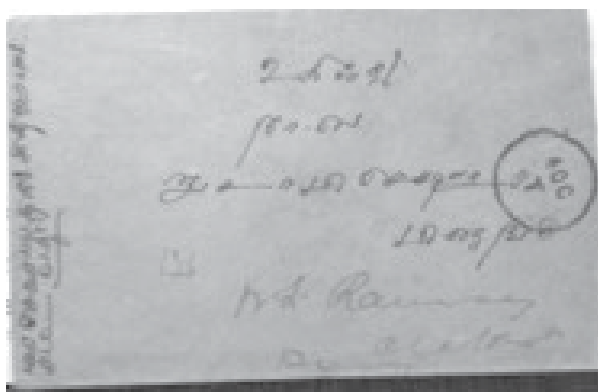
邮件自印度寄至槟城。邮封正面有一个圆圈，内署个40/T的欠资印戳。背面有两个印度邮戳，一个模糊，另一个 Chiyapuram 邮戳的日期为：14.11.1929。也有一枚海峡殖民地欠资12分邮票，上盖槟城邮戳，但日期模糊。





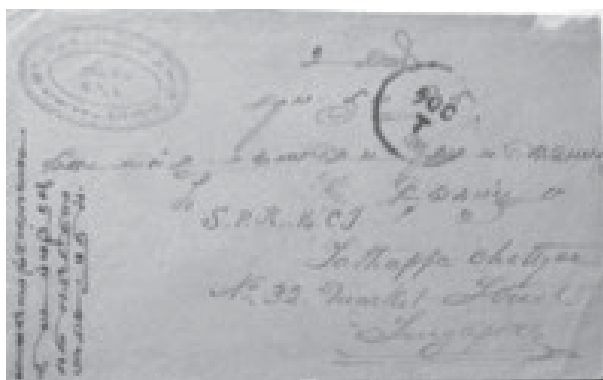
SSPD-19

邮件自印度 Karaikooi 寄至槟城。邮封正面有一个圆圈，内署个40/T的欠资印戳。背面有一个印度 Karaikooi 邮戳，日期：23.3.1931。一枚海峡殖民地欠资12分邮票，上盖槟城邮戳，日期：6.4.1931。



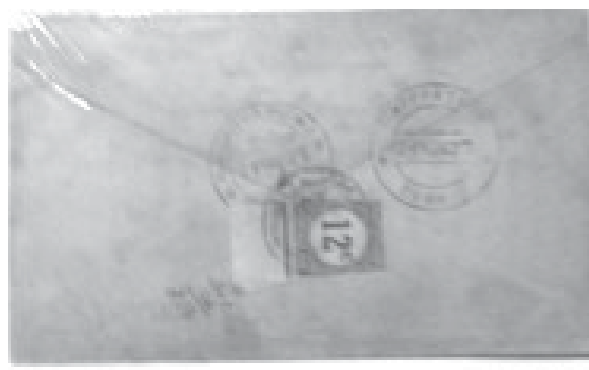
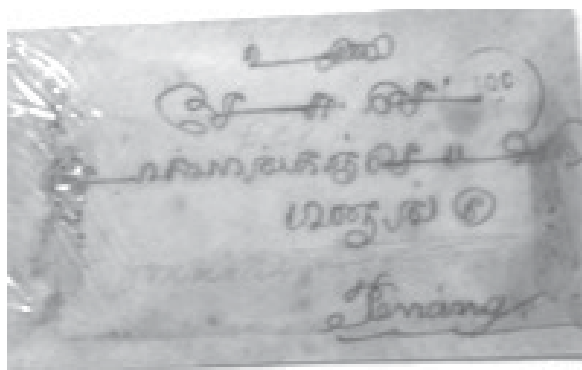
SSPD-20

邮件自印度至新加坡。邮封正面有一个圆圈，内署个40/T的欠资印戳。背面一个印度邮戳，日期：30.3.1929。一枚海峡殖民地欠资12分邮票，上盖新加坡邮戳，日期：4.3.1929。另有一个印的新加坡印戳。



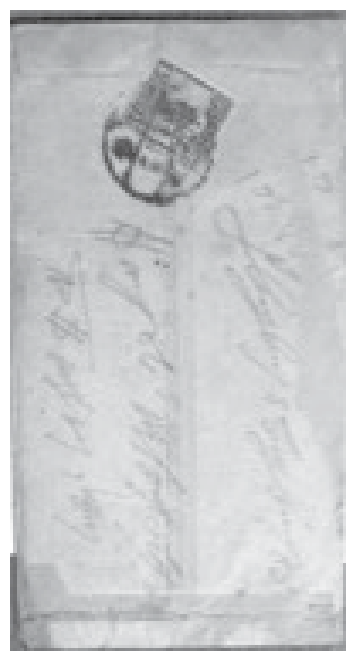
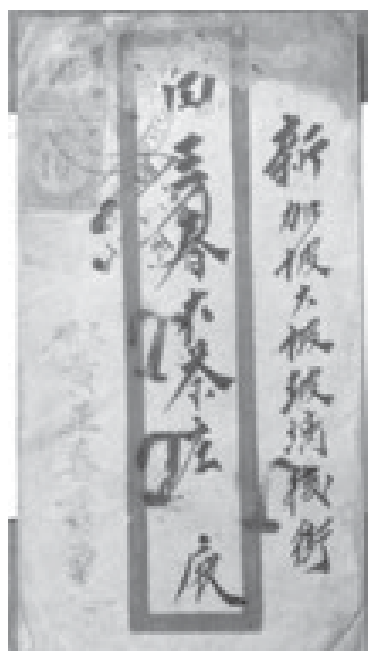
SSPD-21

邮件自印度至槟城。邮封正面有一个圆圈，内署个40/T的欠资印戳。背面有两个印度邮戳，一个是 Tiruppatiur 邮戳，日期：24.11.1927。另一个是 Nachiyapuram 邮戳，日期相同。一枚海峡殖民地欠资12分邮票，上盖槟城邮戳，唯字迹模糊。



SSPD-22

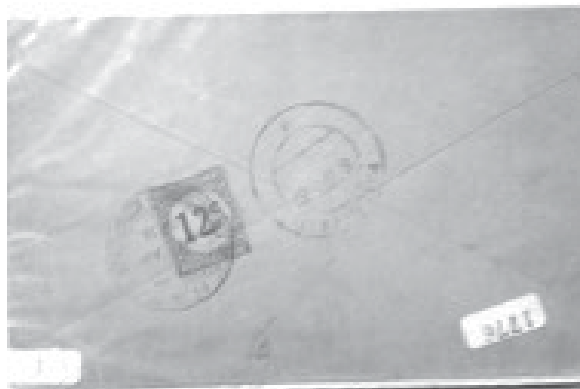
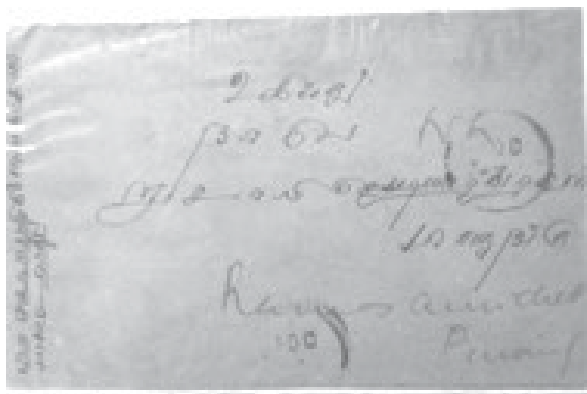
中式旧邮封自中国福州黄正春寄至新加坡白三春茶庄。邮封正面有三大T字的欠资印戳。两枚海峡殖民地欠资10分邮票，上盖新加坡邮戳，日期：4.3.1931。旁边还有一个福州邮戳，日期：19.2.1931。背面贴一枚中国邮票，上盖邮戳日期：19.2.1931。





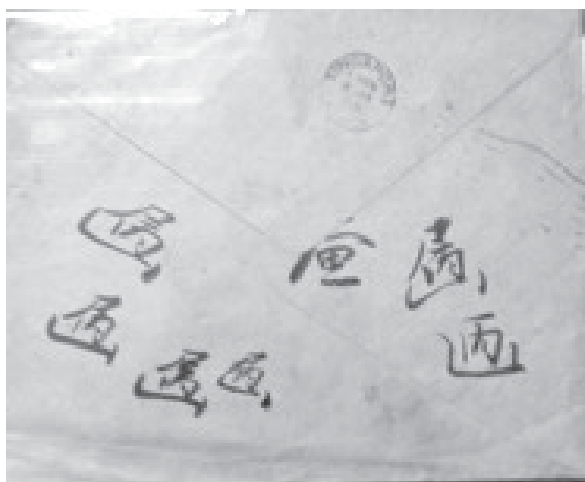
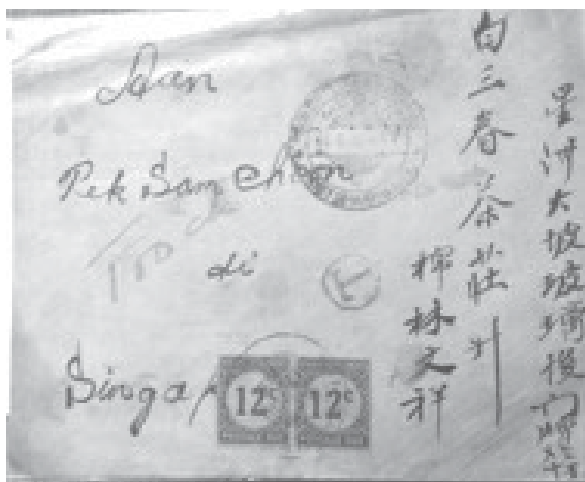
SSPD-23

邮件自印度 Kallurkatti 至槟城。邮封正面有一个圆圈，内署个40/T的欠资印戳。背面有个印度 Kallurkatti 邮戳，日期：8.4.1931。一枚海峡殖民地欠资12分邮票，上盖槟城邮戳，日期：24.4.1931。



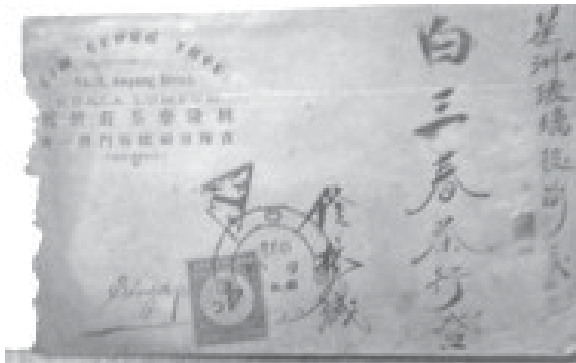
SSPD-24

邮件自印尼棉兰林文祥寄至新加坡白三春茶庄。邮封正面有一个圆圈，内署T字的欠资印戳。棉兰 Soliditeh-Keamannan Postpaar Bank 邮戳，日期：14.6.1931。另有个铅笔手写的100分，当是欠资款数。两枚海峡殖民地欠资12分邮票，上盖新加坡机印邮戳，日期16.6.1931。



SSPD-25

邮件自马来西亚吉隆坡林隆美茶行寄至新加坡白三春茶庄。邮封正面有一个三角形，内署个T字的欠资印戳。一枚海峡殖民地欠资4分邮票，上盖新加坡邮戳，日期：6.1.1932。背面有个马来西亚虎票4分邮票，上盖吉隆坡邮戳，日期：5.1.1932。



SSPD-26

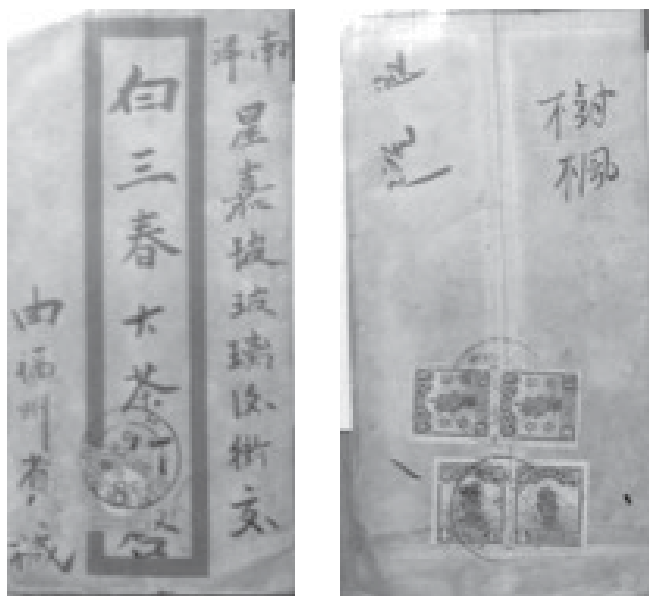
邮件自香港寄至新加坡。邮封正面有一个小三角形，内署个T字的欠资印戳。两枚海峡殖民地欠资4分邮票，上盖新加坡邮戳，日期模糊。另有两枚香港乔治五世1分邮票和一枚2分邮票，上盖3个香港邮戳，日期：26.12.1931。背面有个不完整的邮戳。





SSPD-27

中式旧邮封自中国福州寄至新加坡白三春茶庄。邮封正面一枚海峡殖民地8分欠资邮票，上盖新加坡邮戳，日期：30.12.1930。背面贴两枚中国4分和3分邮票，上有邮戳日期：16.12.1930。



观察

1. 1924年，海峡殖民立意发行第一套欠资邮票替代以往用印戳显示欠资的处理。他们是非常用心进行这项工作的，向艺术界发出这项信息，迎来艺术界提供邮票设计图样，成立遴选小组遴选图样。最后选定一套6枚的欠资邮票，公布这一套邮票的图样，而后于1924年首次发行。
2. 我藏存的这套邮票，日期多在1929年至1933年，这期间，由外地寄至新马的邮件，若是所贴邮资不足的，邮局要求补足邮资不多。如：

SSPD-5： 1932年，从马来亚寄至新加坡的邮件，邮封只贴4分当地邮票的，须付不足邮资4分。（海峡殖民地欠资邮票4分一枚）

SSPD-6： 1931年，从香港寄至新加坡的邮件，邮封只贴当地4分邮票的，须付不足邮资6分。（海峡殖民地欠资邮票2分及4分各一枚）

SSPD-7： 1929年，从印度寄至新加坡的邮件，邮封只贴当地1安那邮票的，须付不足邮资6分。（海峡殖民地欠资邮票2分及4分各一枚）

- SSPD-8: 1933年, 从印度寄至檳城的邮件, 邮封只贴当地1安那邮票的, 须付不足邮资20分。(海峡殖民地欠资邮票2分一枚·及8分两枚)
- SSPD-9: 1932年, 从印度寄至新加坡的邮件, 邮封只贴当地1安那邮票的, 须付不足邮资20分。(海峡殖民地欠资邮票2分一枚·及8分两枚)
- SSPD-11: 1925年, 从印度寄至马来甲的邮件, 邮封只有当地半安那邮票的, 须付不足邮资8分。(海峡殖民地欠资邮票8分一枚)
3. 若是全没贴邮票的, 邮局要求欠资的款数相应较高。如:
- SSPD-16: 1930年, 从印度寄至檳城的邮件, 邮封没贴邮票, 须付不足邮资。(海峡殖民地欠资邮票12分一枚)。
- SSPD-17: 1927年, 从印度寄至檳城的邮件, 邮封没贴邮票, 须付不足邮资40分。(海峡殖民地欠资邮票12分一枚)
- SSPD-18: 1929年, 从印度寄至檳城的邮件, 邮封没贴邮票, 须付不足邮资40分。(海峡殖民地欠资邮票12分一枚)
- SSPD-19: 1931年, 从印度寄至檳城的邮件, 邮封没贴邮票, 须付不足邮资40分。(海峡殖民地欠资邮票12分一枚)
- SSPD-21: 1927年, 从印度寄至檳城的邮件, 邮封没贴邮票, 须付不足邮资40分。(海峡殖民地欠资邮票12分一枚)
- SSPD-20: 1929年, 从印度寄至新加坡的邮件, 邮封没贴邮票, 须付不足邮资40分。(海峡殖民地欠资邮票12分一枚)
4. 从同个地方没贴邮票或贴邮资不足, 邮局所索取的欠资不同, 可见邮政人员拥有决定索取欠资银数的权力。如:
- SSPD-11: 1925年, 从印度寄至马来甲的邮件, 邮封只有当地半安那邮票的, 须付不足邮资8分。(海峡殖民地欠资邮票8分一枚)
- SSPD-10: 1933年, 从印度寄至檳城的邮件, 邮封没贴邮票, 须付不足邮资50分。(海峡殖民地欠资邮票8分一枚)
- SSPD-9: 1932年, 从印度寄至新加坡的邮件, 邮封只贴当地1安那邮票的, 须付不足邮资20分。(海峡殖民地欠资邮票2分一枚及8分两枚)

夜来香，我为你思量

——时代曲大师黎锦光三十年祭

陈炜舜
香港中文大学中文系

创作中国的流行歌曲，是我的毕生追求！

——黎锦光《我的追求——回忆录之一》

黎锦光老师与他为我作词作曲的《夜来香》这首歌密不可分。诞生于半个世纪以前的慢伦巴名曲，至今仍不失其万种风情，去年与老师见面时还为这件事高兴呢……

——山口淑子《李香兰自传：战争、和平与歌》

那会儿熟稔都市旖旎风尚的作曲者不多，黎老的积淀绝对是稀缺的，看似随性写写，味道就汩汩地冒了出来。

——张卓娅《心念黎锦光：风华难尽夜来香》

一、那南风吹来清凉

近日在二手网站上看到一张题为《哪个不多情》的唱碟，封面还印有《夜来香印象·黎锦光名曲集》的字样。早在二十多年前博士生时代，我便已购得一张《夜来香印象》，曲目如下：



- 1、哪个不多情
- 2、白兰香
- 3、夜来香
- 4、春的爱
- 5、满场飞
- 6、春之晨
- 7、采槟榔
- 8、郎是风儿姐是浪
- 9、五月的风
- 10、黄叶舞秋风
- 11、葬花
- 12、四季相思
- 13、襟上一朵花



这些都是海派时代曲大师、“歌王”黎锦光（1907-1993）在1930至40年代创作的名曲。台湾泉源出版社的怀念国语老歌精选《回想曲》指出，黎锦光是当年流行歌坛最负盛名者，当时的影片插曲约有二分之一出自他手。然而在海峡此岸，黎氏其人却几乎久被世人遗忘。1990年，唱片公司邀得当时内地三位青年作曲家丁晓里、士心、孟卫东为黎锦光的歌曲重新编配，随即在北京灌制，十四首作品中九首为器乐演奏、四首为人声演唱，一发行便被奉为“示范级中乐天碟”。我所购得的是2001年的再版。当时一般唱碟的价格为港币一百元左右，而这一张却连物美价廉的旺角信和中心都定价一百六十。饶是如此，作为黎锦光的粉丝，还是把心一横，买下了。

黎锦光有好些笔名，如金玉谷、金钢、巾光、银珠、农樵等，其中李七牛一名最为有趣：黎、李谐音，锦光在一母所生的八兄弟间排行第七。或谓锦光肖牛，实则1907年为丁未羊年。盖锦光以羊之为物过于温驯阴柔，故改羊为牛也。有次一位朋友造访宿舍，我正一边听《夜来香印象》，一边读锦光八弟锦扬（1915-2018）的短篇小说集《旗袍姑娘》。朋友拿起唱片小册中的锦光签名照和小说集内的锦扬近照相比对，笑道：“一看就知道是两兄弟！”后来在台湾任教那几年，一直把《夜来香印象》带在身边。彼时手机已逐渐智能化，于是我把这张唱碟中爵士风格浓郁的《黄叶舞秋风》设定为来电铃声。每当身处稠人之

间，只要这段音乐响起，纵使来电再急迫，人都会变得舒缓而淡定起来。

根据《哪个不多情》卖主发布的照片，这张唱碟所收曲目共有十四首，与《夜来香印象》相比，少了《满场飞》，而多出《香格里拉》、《叮咛》——这两首是我从前闻所未闻的。唱碟上印有“黎锦光名曲纪念金唱片”的文字，下方又有®1990、©1993的字样。我因而猜想，所有曲目都是在1990年灌制，而当年发行的《夜来香印象》只选录了十四首，如《香格里拉》、《叮咛》便是遗珠。1993年，锦光去世，因此唱片公司遂调整曲目而推出纪念版，并将此版增入“哪个不多情”的标题，以资悼念。可是此后，如2001、2018等版本都是简单翻制1990年版，故而《香格里拉》、《叮咛》二曲便长期不为人知。如果我的推测属实，这张《哪个不多情》就别具价值了。回观网站，卖主索价港币六百。我于是如二十多年前那般把心一横，“故鬼重来”式地买下了此碟。

包裹到件后，迫不及待地拆开来看，唱碟小册内果然有一篇不曾读过的跋语，由郑苍野写于1993年8月31日。读毕此跋，且喜且叹。喜的是自己的猜测基本无误，叹的是这张《夜来香印象》原来在短短三数年间贯穿了黎锦光的生前死后：它本是年轻一辈音乐家向被世人遗忘的流行乐坛泰斗黎锦光致敬的作品，却也成为了锦光葬礼上播放的音乐。¹由于至今尚未出现一部较为详尽的黎锦光传记，这段资讯对乐迷来说显得弥足珍贵，而此碟的意义也就更为重大。此外，碟中《哪个不多情》一曲的演唱者刘琳是黎锦光的外孙女，因此1993纪念版特地加上“哪个不多情”的副题，也就不难理解了。有趣的是，这一版的小册显示的目次中，最后一首为《满场飞》，但唱片上却并无《满场飞》，而是代之以《香格里拉》与《叮咛》，这大概是因为制作过程仓促、以致唱片与小册内容有所扞格。《满场飞》一曲，锦光晚年夫子自道：“解放后出的电影中，一出现国民党时期的舞会，就放《满场飞》的音乐。每看到这样的镜头，对我的压力是很大的。”（梁茂春《黎锦光采访记录及相关说明》）此外，窃以为此曲的歌词有“勾肩搭背”、“你这样对我媚眼乱飞”等语，或许1993纪念版因其失之轻佻、不适合悼念气氛而删去。《香格里拉》歌颂世外桃源，《叮咛》是青年男子

1. 胡逸尘的说法则有所不同：“黎锦光先生在通俗音乐的成就未及认真总结，于1993年去世。往事历历，令人嗟惜，我特撰悼词，并与其长女商议选取老黎五十年代改编的《送我一枝玫瑰花》乐音，在追悼仪式上为老友送行。”（《我所认识的黎锦光》）



下南洋前与妻子相互嘱咐之词，两者都暗示作曲家去了另一个世界，故而增入。总而言之，能在黎锦光辞世三十周年之际，购得他仙逝当年出版的纪念唱片，意义于我已非同凡响。



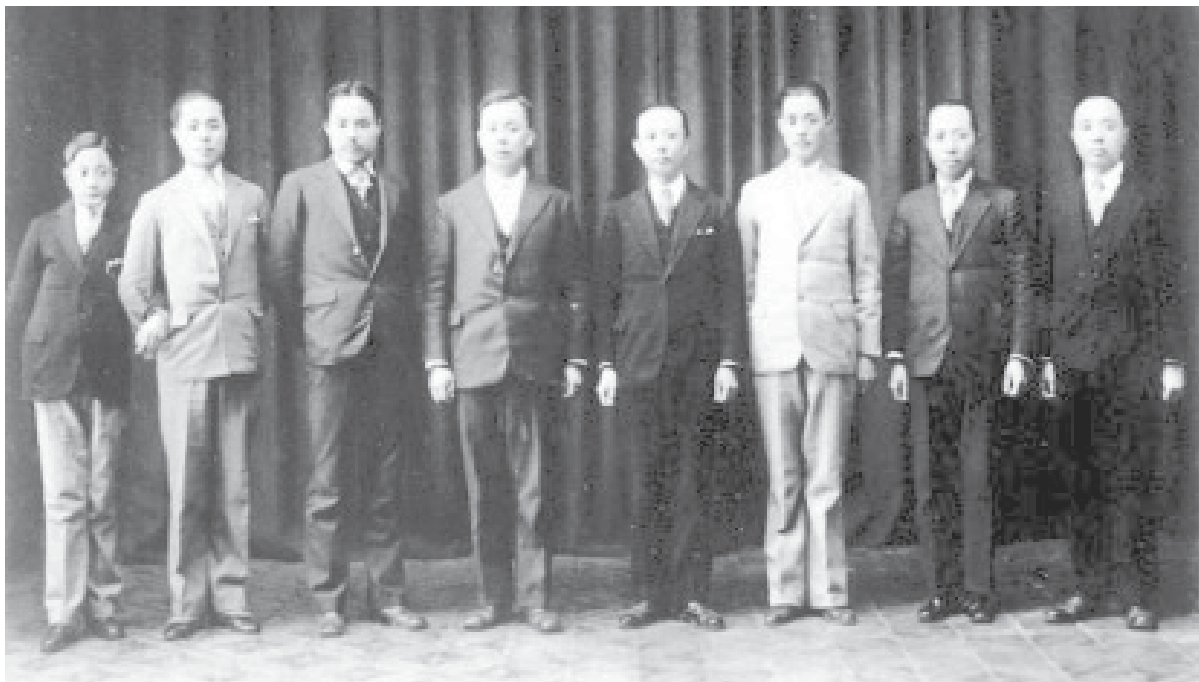
2002年版的《夜来香印象》唱片

根据网上对《夜来香印象》的评论，该专辑邀请了北京各乐团的著名演奏家。《哪个不多情》最能打动人心，录音人声的定位和结像都好到无法挑剔。《葬花》和《四季相思》中，主奏二胡的是中乐大师明源先生，技艺精湛。《夜来香》采用无伴奏合唱的表演形式，杨鸿年合唱团的歌唱者排成圆弧队形，声部分隔清晰，合唱到高潮部分时人声的动态也听不出有何压缩，体现了录音师李小沛的高超水准。（黎锦光晚年接受梁茂春访问时提及无伴奏合唱的《夜来香》，当即这个版本。）此外，如《白兰香》（诸版皆误作《白兰花》）原为姚莉所唱，在孟卫东编曲之下由不同的管乐轮奏，活泼轻巧而不紧迫，张弛有度。《春之爱》原为白虹所唱，同是孟卫东编曲，前奏的轮指令人想起三角琴（balalaika），倒比原版更能体现出此曲固有的俄式风格。《春之晨》在丁晓里的配器下以军鼓和横笛伴奏，而以女子童声合唱，俨然成为了一首校园进行曲。而《采槟榔》、《四季相思》、《五月的风》、《郎是风儿姐是浪》等民歌韵味浓郁的作品，基本上皆仍以民乐的形式来配器，而在交响化方面颇为到位。难怪有评论云：“经过现代音乐技法的加工和修饰，这些作品已跨越时空，走进了二十世纪。”

可是跟随它的，依旧是那一份清新、浪漫的气息。”至于1993纪念版中的《香格里拉》和《叮咛》，也一样可圈可点。《香格里拉》前奏钢琴的爵士味道略似《黄叶舞秋风》，大抵也出自丁晓里手笔，轻快的主歌以长笛吹奏，副歌又加入扬琴和钢琴，中西映衬，与以单簧管为主角的《黄叶舞秋风》相比又是一番滋味。《叮咛》原版为周璇与严华演唱，此处仍保持了探戈节奏及男女对唱（女声疑仍为刘琳），伴奏的小号不时加入两位歌手的对话，设计精巧。这两曲长期鲜为人知，着实可惜。

二、那夜莺啼声凄怆

对于黎锦光的音乐渊源与特色，唱片小册是这样介绍的：“（黎锦光的二哥）黎锦晖在‘五·四’运动时期热心宣导新文化运动，与上海著名的明月歌舞团合作，结合中国小调和西方百老汇歌舞形式创造了‘黎派’歌舞风格。黎锦光还率先把爵士音乐、拉丁音乐溶入中国音乐的旋律中，在中国早期流行乐坛树立了典范。”锦光少时便会吹笛奏琴，对家乡湖南的民歌和花鼓戏情有独钟。后来，他在大哥锦熙（北师大文学院院长）、二哥锦晖引领下到京沪求学，还曾就读湖南大学土木系、黄埔军校。1927年，锦光加入锦晖的明月歌舞团，学会了小号、单簧管、萨克斯风和钢琴等乐器；从二哥处学了些作曲、配乐的知识技巧后，随白俄音乐家司娄斯基学和声学、又随俄籍犹太音乐家辛格学习作曲、随德籍犹太音乐家弗兰克尔学爵士乐。纵可谓转益多师，但基本上仍属自学成材。了解黎锦光的音乐知识内涵与体系，我们就不难明白他作品风格的取向，为什么“既吮取了西方音乐精髓，也糅合了中国民间音乐浓烈的乡土气息”。台湾学者洪芳怡通过对周璇演唱歌曲的研究，也有相近的观察。她说：黎锦光与当时其他作曲者相较，音乐风格最为丰富多变，他为周璇创作的曲子有中有西，风味各异。他最突出的特色是善于借用既有的音乐素材，重新创作作为具有流行生命力的歌曲。（《天涯歌女：周璇与她的歌》）



“黎氏八骏”早年合影。右起：黎锦熙、黎锦晖、黎锦耀、黎锦纾、黎锦炯、黎锦明、黎锦光、黎锦扬。

与小心谨慎、胆小怕事的晚年行事方式相比，青年时代的锦光似乎判若两人。《湘潭黎氏》一书记载，锦光早年在黄埔军校第三期毕业后，因生性活泼，善于吹拉谈唱，被分配到总政治部担任少尉宣队员，被称作“我们的小黎老师”。²而锦光来到明月社后的情况，锦晖之子黎遂是这样写的：“父亲和七叔锦光虽是同胞兄弟，但性子颇不相同。父亲严于律己，宽以待人，为人平和、真诚、坦率、宽厚，没有架子，在团里（按：指明月社）人缘极好，连门卫都可以和他称兄道弟；七叔则有些盛气凌人，直率、好冲动、不冷静，有时做事不计后果，有时有点‘得理不让人’，用社里的老社员、湖南老乡张其琴的话说，‘好像谁都欠他三吊钱似的’。”（《民国风华：我的父亲黎锦晖》）锦光毕竟比锦晖年轻了十六岁，加上的确才华横溢，有些恃才傲物的习气总归难免。锦晖1936年离沪、锦光接管明月社后，缺乏人和，大概也是其个性使然。但步入1940年代，锦光便以“好好先生”著称，可见心性更趋成熟。且如水晶所言，锦光和陈歌辛不一样，“他不愤世嫉俗，所以他写不出《不要你》、《三轮车上的小姐》、《风花雪》这类偏激的歌曲。”在早年结束短暂的戎马生涯后，黎锦光

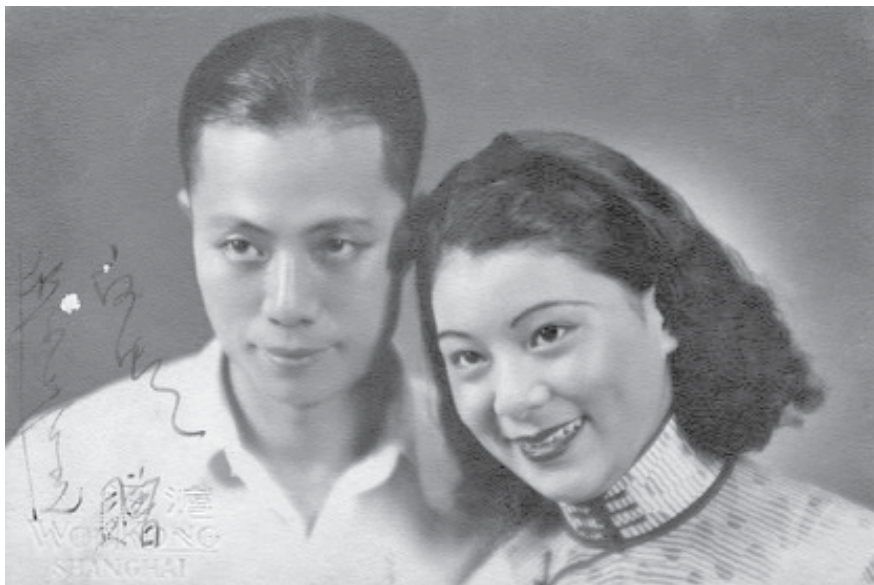
2. 见黎白：《湘潭黎氏》（长沙：湖南教育出版社，2008）。

甚至终其一生似乎都对政治并不热衷。梁茂春认为从风格来看，黎氏兄弟分别代表了两个时段：“黎锦晖属于20、30年代中国现代流行歌曲的开拓者，而黎锦光则是30、40年代流行歌曲高峰期的代表作曲家。”（《黎锦光十年祭》）一定程度上，窃以为锦光作品的素质更高于锦晖，这从他许多作品流传久远的情况便可说明。根据他自己的粗略统计，旧上海时期创作的时代曲大概有一百二十余首，“可拿出来的有八十多首”。³难怪台湾乐界将他誉为“中国流行音乐的舒伯特”。

黎锦光的时代曲创作生涯，主要活跃于1939年供职百代唱片以后。尤其是1944年即兴创作的《夜来香》由李香兰首唱，发行极广，从此奠定了锦光时代曲泰斗的地位。他曾在晚年表示：“我一生值得回忆的创作，就是《夜来香》。”⁴对于《夜来香》一曲的特色，其老同事胡逸尘分析得好：“‘那南风吹来清凉，那夜莺啼声凄怆’，两句巧妙运用音乐迭句，引入清新抒情的意境，接着‘夜来香，我为你歌唱，夜来香，我为你思量’，音乐舒展大气，‘夜来香，夜来香……’音乐结束在‘咪’音上，真是意境悠远、回味无穷。”（《我所认识的黎锦光》）但名之高者，谤亦随之。黎遂写道：“《夜来香》一曲传到日本，深受日本作曲家服部良一的激赏，将歌词翻译成日语后，很快就流行日本。七叔名气大了以后，日本人找他来写歌，并让白虹（按：锦光当时的夫人，歌手）演唱。父亲当时远在重庆，闻听七叔给日本人写歌，还让白虹演唱，又羞又怒，平生第一次骂了七叔：‘老七不是个东西！’”实际上，身在沦陷区的锦光与那些附逆文人相比，已经竭尽全力与日伪虚与委蛇，从未投降效力、写赞颂侵华战争的歌曲。一如吴剑所说：“1942年，黎锦光为周璇写了《五月的风》之后，他的时代曲创作几乎停顿。”而1942至1945年日本投降前夕，他谱写的电影歌曲也只有七首而已。（《何日君再来：流行歌曲沧桑史话》）即便如此，却甚至得不到二哥的理解，外人就更不用说了。

3. 他对老同事胡逸尘的说法则是：“共创编了二百余首通俗歌曲，在社会上能传唱流行的约有七八十首。”

4. 黎锦光原著、赖康宁整理：《我的追求——回忆录之一》，《湘潭县文史》第五辑（1990）。



黎锦光、白虹合影（黎泽荣藏）

黎锦光与白虹的离合，可以参考锦扬晚年的回忆：“1934年上海举行首届歌星比赛，明月社的白虹参赛。白虹原名丽珠，蒙族人，生于北京，能自弹自唱，大赛中有万人投票，白虹得9103票，获得冠军。后来她嫁了黎锦光，演过电影《人间仙子》，轰动东南亚。1950年春天，她来黎锦晖家哭诉，要与黎锦光离婚，因他与保姆有染。黎锦晖从不骂人，那天他大骂黎锦光不是东西。离婚后锦光要了那位保姆，生三男一女，都有艺术天才。”（《黎家的点点滴滴》）关于这段文字，有几处可以补充。第一，所谓“歌星比赛”是指1934年5月26日起上海滩的娱乐大报《大晚报》举行的歌星比赛。三大歌星白虹、周璇、汪曼杰轮流到电台播音，听众每天投票选举他们喜欢的歌星。6月14日竞选结束，白虹荣登冠军，获得“金嗓子”的称号，亚军周璇所得为8876票，比白虹少了227票。第二，翻阅旧报刊的记载，我们会发现锦光、白虹虽育有四名子女，婚姻关系时好时坏，白虹甚至有受人引诱而离家出走的相关报导。连龚秋霞之夫胡心灵（1914-1999）都记得1940年代后期，黎、白的感情已经一直不好，“闹了很多次。白虹在外面有了男朋友，是她主动要离婚。……对于这件事，很多朋友劝白虹，要她不要离婚，因为黎锦光是一个很好的先生，也很有才华，人也很好”。（水晶《流行歌曲沧桑记》）故此，二人最终仳离的原因似不宜简单归过于锦光。离婚后，黎、白依然保持着友谊，时有书信来往，直至去世。（吴剑指出黎氏所作《丢不了的情义》也许就表达了对白虹的思念。）第三，这位保姆当即锦光的继妻祁芬，资料显示她所生育仅子女各一而已。

三、月下的花儿都入梦

1949年后黎锦光留在上海，继续在百代唱片改组的上海唱片公司工作。他回忆：“1950年，香港百代公司叫我去，我没去。到1957年，香港百代公司又一次叫我去，他们专门在澳门等我。我还是没去，因为我家里有小孩，需要我照顾。”真可谓时也命也。胡逸尘说他“五十年代入中国唱片厂后，一直出任音响导演，默默地为他人作嫁衣，在艺术上认真把关，音响上精益求精。他具有较深的音乐修养，又有敏锐的听力，录制过程中常常给演员以热情的指导，帮助他们更好地完成艺术创作”。这段时期，锦光配器、录音的作品达数百首之多，却几乎停止了音乐创作。唯一的例外是1957年底改编的新疆民歌《送我一枝玫瑰花》。锦光回忆：“我用了‘探戈’和‘仑巴’这两种节奏来编写——前半节是‘探戈’节奏，转调之后的后半节是‘仑巴’节奏。‘上海之春’用这首乐曲作节目，得了一个满堂红。”此外，吴莺音1957年从上海到香港办事，顺道为百代灌录唱片。其中一首《南风》，标示为巾光词曲。可见锦光此时尚未放弃创作时代曲，但身处如此环境，只能因缘际会、偶露峥嵘了。至于锦光在文革时期的经历，可直接参考他本人的叙述：

到“文革”中，批判我的大字报很多，讽刺我是“耳朵大王”，说我是“汉奸、特务、黄色歌曲黑干将”等等。大字报叫我“耳朵大王”的原因，是因为我参加了唱片公司的一切录制戏曲、音乐的工作。我们上海唱片公司在北京有领导，把北京的领导弄到上海来批斗时，我是陪斗者，站在领导的后头，被斗者都要挂很重的牌子，戴很高的帽子。所谓“除四旧”，实际就是抄家，我家的照片、书籍，全部一抄而光。我所保留的照片在“文革”中被抄尽了。后来什么都没要回来。

实际上，在“文革”中我没挨过打，身体并没有受到什么冲击。造反派让我做清洁工，负责打扫厕所和洗澡间，每天反省，写回忆交代材料。由于我每天要打扫洗澡间，因此我每天都可以洗个热水澡。唱片厂的一位老工人（他是一位花匠，名字叫严福祥），每天给我泡好一杯茶，放在很高的窗台上，我要站在椅子上去取茶杯。当时我每月工资只有50元，全家有四口人，要靠这点钱生活。不够的时候就靠卖东西、借钱度日子。当时我的大女儿已经工作，能够贴补一点我们生活了。（梁茂春《黎锦光采访记录及相关说明》）



据说锦光被安排打扫厕所的原因，是他创作的“黄色歌曲”“臭不可闻”，打扫厕所算是“以臭攻臭”。这一点锦光并不否认。晚年他曾感叹道：“在动乱的年代，有人说我为了讨好日本人写了《夜来香》。我吃尽苦头，叫我去洗厕所，苏打水都把我的手给烧坏了。”（曹怡《一曲〈夜来香〉唱出三十载承诺》）诚然令人唏嘘不已。

1970年，锦光被迫退休，清贫度日。他回忆年仅二十五岁的李香兰被遣返日本时，曾伤心地说，“我很想念《夜来香》的作者，是他创造了我，如果我能再见到黎先生，该是多么快乐的事……”⁵这个愿望直到三十余载后的1981年才得以实现。锦光当年受邀前往日本参加活动，与李香兰、服部良一等老友重聚，才迎来了生活的转机。（可参王莫之《黎锦光的日本之行》）他不仅重新得到了国内外媒体的关注，也得到了一批晚辈的景仰、爱护与帮助。1984年，在老同事胡逸尘帮助下，被返聘回上海唱片公司，整理原百代公司留下的旧模版的音响，将之重新配器，编辑。胡逸尘回忆：“长期以来，人们对‘靡靡之音’偏见很深，老黎因此受了好多委屈，获悉这些老歌还能再版很是感慨，对我济人之急的用意他很感激。仅几个月就从版库里挑选出一百多首歌曲。老黎与当年创作和演唱者都很熟稔，工作又仔细耐心，他首先选著名歌星的演唱，如：周璇、白虹、姚莉、李丽华等，再从词曲作者中选取严华、陈歌辛、严折西、陈蝶衣和他本人的作品。还要考虑遴选模版品质，最后再核对曲谱资料。……自1985年5月起，先后出版了‘金嗓子’周璇（第一、二辑）、李丽华演唱歌曲选、繁星荟萃——著名影星王人美、龚秋霞、胡蝶等演唱歌曲集锦、姚莉、白虹演唱专辑。”这些唱片皆大获热卖，被誉为锦光的“晚霞工程”。对于这份久违的工作，锦光是从心底里喜欢的。但毕竟年近八旬，他终于因为繁重的工作而罹患了脑血栓。1986年，锦光创作编配的歌曲《我们一同去溜冰》获得上海电视台通俗歌曲一等奖，可见宝刀未老。至于《夜来香印象》的灌制计划，已在1990年前后，为时更晚了。

5. 黎锦光原著、赖康宁整理：《我的追求——回忆录之一》，《湘潭县文史》第五辑（1990）。



1981年7月29日，黎锦光在东京新大谷饭店与睽违三十七年的日本友人重聚，由李香兰演唱《夜来香》，服部良一钢琴伴奏。左起：黎锦光、服部良一、李香兰。（来源：共同社）

四、只有那夜来香吐露着芬芳

黎锦光的名作什多，关于《夜来香》的创作故事早已脍炙人口，不必赘言。倒是关于此曲的旋律和配乐，可以略谈。旋律方面，李香兰说：“中国民谣小调有《卖夜来香》和古歌《夜来香》，他（黎氏）虽参考了那些，但旋律和节奏完全采用了欧美风格，谱成了轻快的慢伦巴，后半部的叠句则用中国音乐风格。”（《在中国的日子·李香兰：我的半生》）作为此歌的原唱者，李香兰的说法具有权威性。换言之，全曲中只有“我为你歌唱，我为你思量”两句是有“中国风”（因为使用五音音阶）。配乐方面，锦光说李香兰的原唱版“是我自己配的器，但是我并不满意。录音是辛格指挥的，他帮我修改了配器，我也不满意。但是这张唱片的销路却非常好”。不过隔着八十年的岁月重听，华丽的伦巴节奏仿佛令人看到漫天花光在夜色中纷飞，别有一番旖旎动人的情态。锦光又回忆：“1949年李香兰回日本后，将《夜来香》译成日文，由服部良一配器，这次配器最为成功。他们当时的生活还很艰苦，但李香兰录制的《夜来香》唱片二百万张，一个月就销光了，这事让我听着很开心。”作为老友，服部良一（1907—1993）的编曲对锦光原版是尊重的，甚至保持了原版的响板。只是在前奏和过门处适量采用了歌曲的旋律，令听众的印象更为深刻。



1949年以后,《夜来香》被视为靡靡之音,加上原唱者李香兰有日谍的嫌疑,因此不约而同地在两岸都遭到被禁的命运。不过在台湾方面,对于《夜来香》的禁止不算严格,如陈芬兰在1967年还灌录的此曲的唱片,公开演唱的情况也不罕见。但是,邓丽君在1978年推出最新演绎的《夜来香》(港版收录于专辑《一封情书》,台版则收录于专辑《无情荒地有情天》),才被视为继李香兰以后最具代表性的版本。此外,凤飞飞也于同年灌录了《夜来香》的唱片。影响所及,此曲在大陆方面也重新流行,并推出了新的演绎,可见《夜来香》魅力的历久常新。锦光的姪孙、黎明晖之子陆震东曾亲口问七叔公《夜来香》这么多版本中谁唱得最好,锦光回答正是邓丽君。邓丽君这个版本由森冈贤一郎(1934-2018)编曲,恬静幽雅之余又不失华贵大度。笔者发现,这个版本的前奏旋律do re mi re do si do la sol,似乎道出了一丝天机:这是1914年西班牙歌曲〈紫罗兰姑娘〉(La Violetera)的前奏。进而言之,上海阶段的《夜来香》一共有三首,其一是黎锦晖1932年作曲的《夜来香》,其二是严工上(1872-1953)在1935年为同名电影作曲的《夜来香》,由胡蝶演唱,其三才是黎锦光的《夜来香》。李香兰在自传中回忆1945年5月,她在上海大光明戏院举办独唱音乐会,其中的《夜来香幻想曲》就是把锦光和严工上的两首《夜来香》结合在一起:“歌唱到一半,中间有段小小口白,我对观众高呼:‘要不要买夜来香?’”(后来上户彩饰演李香兰,也重现了这一幕。)这正是胡蝶版本的内容。再看西班牙的《紫罗兰姑娘》,所谓 la violetera 就是紫罗兰的卖花女,与严工上的《夜来香》正相呼应。由此推论,锦光《夜来香》的创作动机虽是表达一种遗世独立的情怀,但依然向严版《夜来香》致意;只不过严版《夜来香》接近戏曲风格,锦光则找来与之对应的《紫罗兰姑娘》,将后者的旋律变奏成一首崭新的《夜来香》。因此,锦光《夜来香》是以西洋旋律为主体的,只有“我为你歌唱、我为你思量”两句使用了传统中式的五声音阶。至于森冈贤一郎为邓丽君编曲时,有意把《紫罗兰姑娘》的旋律放入前奏,将两首有互文性的作品绾合一处,无疑为锦光的《夜来香》走向世界创造了机会。如1982年 Helen Merrill(1930-)演唱的英文版《Yeah Lei Shang》,由 Torrie Zito(1933-2009)编曲,前奏便沿袭了森冈的版本。话说回头,黎锦光最欣赏邓丽君的版本,另一原因恐怕还在于森冈的编曲点出了《夜来香》灵感的来源——而这是长期为人所忽略的。



1930年联华歌舞班乐队。前排左起：张簧、谭光友、江涛、严折西；后排左起：张旋、严励、严华、菲律宾指挥、聂耳、黎锦光、宋庭璋。

另一首家喻户晓的《采槟榔》是黎锦光的成名作，在欧阳觉文（1942-）的《花鼓戏里飘出的经典——《采槟榔》》一文中专门论及。原来周璇觉得自己选唱的歌曲在素质上远远不及白虹的《闹五更》，因此请求锦光为自己创作一首不亚于《闹五更》的作品。锦光慨然允诺，改编湖南花鼓戏的双川调，配上自己填的词，完成《采槟榔》的初稿。但他并不满意自己的词作，又无从修订，以致一直未有脱稿。不久梅花歌舞团团员殷忆秋来访，锦光知道他擅长写词，便请他帮忙改写《采槟榔》。殷忆秋对原词作了较多改动，锦光很高兴，索性在作词栏只署殷忆秋之名，毫不计较自己是原词作者。1939年，周璇首次灌录此曲，迅速走红，锦光也从此声名鹊起。此后，《采槟榔》一直被两岸三地多位歌手翻唱，风行至今。欧阳氏又说：“1956年，上海唱片厂来湖南省花鼓戏剧团录音的时候，笔者有幸见过当时负责录音的黎锦光先生，所以知道一些有关此曲创作的细节。”猜想当时锦光录制自己编写的作品，心中恐怕百感交集吧。1993纪念版《哪个不多情》将《采槟榔》列为第一曲，足见其特殊地位。不过相对而言，1993版仍以锣鼓、二胡、扬琴等为主要演奏乐器，周璇原唱版由锦光本人配器，爵士舞曲的风格更为浓郁（窃以为其他歌手版本的配器皆有不及），此又是二者不同之处。

回看有关《夜来香印象》的评论，有谓丁晓里等人“编配手法新颖而不落俗套，摒弃了原作的歌厅味道”。如此言说固然抓住了重点，说明了这个版本



中《采槟榔》等曲配器特色为何如此。刚刚踏入改革开放的中国社会，对老上海的“靡靡之音”依然颇有成见。如1980年代初期，朱逢博首度翻唱《少年的我》、《蔷薇处处开》等老歌，配器便全然摒弃了爵士乐风。无独有偶，即使港台的翻唱版本，采用爵士配器者也日渐稀少。考量到海内外受众的口味，这是很自然的选择。海派时代曲一向被视为 fusion music，亦即华洋融合的流行音乐，锦光的作品自不例外。但即使从“折衷主义”的角度来看，这种融合也非易事。（如普京上任未几的千禧年，俄罗斯决定将前苏联国歌重新填词，定为国歌。我当时首度听到的版本，在结束前竟敲奏起教堂钟声，无端感到有些违和：苏联国歌的旋律美、教堂钟声也美，但两种元素交融无间却并不能一蹴即就。）回观锦光当年创作的时代曲，既然具有爵士、拉丁音乐的特征，哪怕旋律使用传统小调，配器也必然与歌舞脱离不了关系。兹以黎氏作曲、严华作词、周璇演唱的《想郎》为例：

想郎一春又一春，朝思夜想情海深
 一根灯草两头点，郎情妹意一条心
 想郎一夏又一夏，朝朝暮暮，思思想想情如画
 露水心田长饥渴，不想饭来呀不想茶

想郎一秋又一秋，朝思夜想泪长流
 生未同郎共绣枕，但愿死后共坟丘
 想郎一冬又一冬，朝朝暮暮，思思想想恨难逢
 虽然隔郎无几远，好似高山哪千万重

若只看此曲的旋律和歌词，不过是一首湖南风味浓郁的小调。但神奇的是，锦光为它配上了西洋管乐和敲击乐，将之变成一首节拍强劲的舞曲，甚至连带让听众想像歌唱者、叙述者不再是一个清朝末年小山村中愁肠百折的小家碧玉，而是民国上海滩头提得起放得下的摩登女郎。（华娃于1968年翻唱此曲，颇得周璇神韵。）有人指出《想郎》和同为锦光所作的《五月的风》在旋律上颇有雷同，甚是。但《五月的风》的原版纯用中式乐器伴奏，节拍感也并不强，予人以如泣如诉之感。锦光回忆此曲作词者陈歌辛的想法：“当时上海是个‘孤岛’，还有一定的区域自由。陈歌辛那时就对我讲这个意思：世人不要在这里（指孤岛）停

留，要到远方去参加革命。”可见此歌本为嗟叹抗战时期老百姓的哀楚而作，故在风格上便与《想郎》大相径庭了。足见锦光对于小调歌曲的中式配器非不能也，乃不轻为也。若说孟卫东为《采槟榔》作中式配器还受当时内地政治气候影响，那么台港歌手同样选择接近中式的配器，则是因为爵士乐在台港流行乐坛日渐式微，而站在1949年的文化记忆断崖之外，或多或少误将海派时代曲简单等同于民间小调之故。如此一来，当时两岸三地对时代曲的认知竟有些殊途同归的意味了。

五、夜来香，我为你歌唱

黎锦光在接受梁茂春访问时，还特别谈及若干得意之作。兹选取几首《夜来香印象》中并未演绎者，略作分析。如《钟山春》是1941年电影《恼人春色》的主题歌。锦光说此曲“在电影中是领唱加合唱，由女主角周璇领唱。这首歌不是雄壮的，而是严肃的合唱曲，是对南京的赞颂。伴奏中我采用了探戈节奏来配。当时上海正处在日本占领时期，歌词中的‘大家努力向前程，看草色青青，听江涛声声，起来，共燃起大地的光明’，具有抗日的意思。后来，台湾每到‘双十节’的时候，在奏‘国歌’前，一定先奏《钟山春》这曲子，用这首歌曲来怀念南京。”《钟山春》为探戈节奏，引奏的 mi sol do si sol 五个音，显然沿自浦契尼歌剧《波希米亚人》（La Bohème）中《穆赛塔圆舞曲》（Musetta's waltz）的前奏，如此便为后文埋下伏笔：“画梁上呢喃的乳燕，柳荫中穿梭的流莺，一片烟幔，无边风景，装点出江南新春。”在山河变色中依然透发出绚丽高华。至于区区“起来”二字，便足以让听众联想起《义勇军进行曲》，四两拨千斤。

《少年的我》由梁萍原唱，锦光说这是“一首队列式歌曲，很轻快活泼，挺流行的。前几年女排‘四强比赛’在香港举行，运动员出场时就用了《少年的我》作伴奏音乐，是由香港的女子鼓乐队演奏的”。水晶则说此曲“活泼清新健康，像顽皮少年打篮球时一跳一蹦唱的情歌”，十分传神。此曲即兴创作于1946年，锦光当时已年届四旬，却能把少年无忧无虑、不无自得的情绪刻划得入木三分，可见他自己也有一颗少年的心。而梁萍的两个版本中，爵士配乐都肌理细腻，绵密而温磨。此曲的标题及内容，大抵呼应着梁启超的《少年中国说》：“吾心目中有少年中国在。欲言国之老少，请先言人之老少：老年人常思既往，少年人



常思将来。惟思既往也，故生留恋心；惟思将来也，故生希望心。”而锦光这首歌创作于胜利后百废待兴的时代，自亦颇有寄寓。“少年的我是多么的快乐，美丽的她不知怎么样？”能修身、愿齐家，则国之可治，当指日可待。虽然这颗少年之心不久便因风云变色而藏匿，但后人重听此曲仍有振奋向上的感觉，如是当可与作者心心相印吧！

《黄叶舞秋风》是1947年电影《长相思》的插曲。锦光说：“歌词风格很古雅，音乐表面很轻松，但背后表现了一种女人的垂暮和苍桑之感。曲子很简单，是用七声音调编的，变化中用了很多模进。”此曲为伦巴节奏，词作者范烟桥本为鸳鸯蝴蝶派文人，故其歌词尤其清绮：

黄叶舞秋风，伴奏的是四野秋虫
粉脸芦花白，樱唇枫血红
自然的节奏，美丽的旋律，异曲同工
只怕那霜天晓角，雪地霜钟，一扫而空

单看歌词，大概以为这只是一首描绘秋景的歌曲，其实不然。电影《长相思》由周璇主演，以女歌唱家李湘梅的婚恋故事为主轴，时空由孤岛时期一直延伸至战后。上海沦日之时，丈夫因参加国军而杳无音讯，李湘梅迫于生计只有心不甘情不愿去舞厅献艺，唱的就是这首歌。在那舞袖翩翩的场景中，觥筹交错，金迷纸醉，确然酥人心胸。但若知道此曲的标题有典故，就能看到另一重乾坤。南宋女词人朱淑真吟咏菊花，有这样的句子：“宁可抱香枝上老，不随黄叶舞秋风。”以菊蕊的高洁脱俗来比喻女性的自尊自爱。进而言之，在周璇的眼中，那些粉脸樱唇的舞女、那些醉生梦死的客人，也不过是四野秋虫而已。日据时代的畸形繁华，就像稍纵即逝的秋景，一旦严冬来临，必将摧败零落。可以说，《夜来香》象征沦陷时的低诉，《黄叶舞秋风》代表光复后的省思。当两曲随着时光的侵蚀而被解读为闲情逸致之作，又可奈何？



1940年冬，黎锦光（右）与周璇及百代公司灌音部主任傅祥巽（左）合影。当时周璇正在百代公司灌《月圆花好》唱片。

白光原唱的《假正经》是1948年电影《六二六间谍网》的插曲，也出自锦光之手。他说：“白光在电影中扮演一个女间谍，戏中有人与她交往、联络时唱的。我根据歌词，以 mi do mi, sol mi sol 这几个音作动机，动机不断发展，组成了一首流行歌曲。它像一个外国电影插曲，我是模仿《Lucky in Love》，受它的影响很深。演唱时由一个人用吉他弹伴奏，到半中间时乐队奏起。”重听此曲，白光的嗓音慵懒而低沉，痛快而淋漓，却于虚情假意之外笼罩着一层严冷，后来模仿者不是唱得过于轻快，就是媚态横流，如此一来倒是失却本义了。

值得注意的是，黎锦光与严折西、陈歌辛是同行好友，似乎也往往相互学习、较劲。如陈歌辛先后为电影创作《玫瑰玫瑰我爱你》（姚莉唱，1940）和《蔷薇处处开》（龚秋霞唱，1942），皆为欢快的吉鲁巴（jitterbug）节奏，锦光则创作了一首节奏相同、旋律略似的《白兰香》（姚莉唱，1946）进行对话。陈歌辛思想左倾，歌曲喜采用俄苏元素，如《梦中人》（龚秋霞唱，1942）即参考了旧俄歌曲《不要责备我吧妈妈》（Не брани меня, родная）。锦光则创作了《春的爱》（白虹唱，1943），大小调切换自如，充满俄国色彩。1947年周璇主演的电影《花外流莺》中，锦光《春之晨》和陈歌辛《高岗上》二曲很有默契地采用了切分音的形式，旋律也有相互照应之处。1947年，严折西创作了一首蓝调



韵味十足的《两条路上》，由周璇演唱，锦光则为电影《歌女之歌》创作《爱神的箭》，同样采用蓝调、由周璇演唱，却配上大乐队，风格于同中有异。甚至如1946年锦光创作《少年的我》后，严折西也创作了一首旋律变奏、节拍一样欢快的《容易记起你》，由张露演唱（1951，此曲过门处还挪用了古巴歌曲《Siboney》的旋律）。

2002年，陈歌辛之子陈钢编辑出版了《玫瑰玫瑰我爱你——歌仙陈歌辛之歌》。2007年，黎锦晖遗孀梁惠方为亡夫出版了上下两册的《黎锦晖流行歌曲集》。2023年，严氏后人严佐之、严半之也编辑出版了《老上海的“时代曲”：“严氏三杰”歌谱集》收录严工上、严简凡、严折西三父子的歌曲二百余首。但锦光作品集的编纂至今杳无音讯。据记载，锦光生前曾托人出版作品集，但手稿中的歌词早已改成政治色彩浓郁的新版；惊弓之鸟的心情虽可理解，但毕竟无法如此出版——正如水晶所说，他终究不是“政治性的作曲家”。黎氏去世后，新闻还曾报导两房子女因先父遗稿而引起法律纠纷，令人不忍卒观。近闻上海作家王莫之发愿为锦光写作传记，教人欢欣鼓舞。希望这位“中国舒伯特”的生平与作品，终有一天能以完成的面貌展现于世人之前。

无眠依谱上琴声。斜月林间乍觉莺。
清漏方长花已睡，薰风犹好曲初成。
持身欲洁何能洁，侵晓云明究未明。
入彀英华莫多采，从来造化忌先鸣。

2023年11月19日



闽南红面观音祖庙 及台湾分炉的新发掘

刘家军、洪嘉悦
福建省民俗学会

摘要

观音的文化学总体上属于佛教信俗中的跨地域民俗文化典型，尤其是对于闽南红面观音祖庭及在台湾台南、高雄一带流行的庙宇分支色彩的红面观音信俗的新发掘，是当代观音文化范畴的一个颇有识别性的文化个案，既包含了在地化的各类衍变，又明显具有两岸一体性、溯源性的特征，本文主要从田野观察和文献对照、提升等方面将这份从两岸视野角度新发现的信俗文化加以展现，以引起更多的信俗文化学者或文化、宗教管理部门的重视。

关键词：红面观音；闽南祖庭；台湾分炉

众所周知，观音是起源于古印度的佛教文化，多数文献都记载了观音自东汉时代就传入中国。观音文化传入中国，必然会出现一些本土化的变迁。“一方山水养一方人”，透过观音文化在闽南区域的特色表现，我们可以很好地认识闽南民众的某些民生心理及个性化特征，也是认识闽台区域闽南文化的一个很有识别性的一个窗口。从“非遗”的角度，甚至是厦门乃至闽南、台湾的一个地域性民间文化遗产品牌，值得人们加以重视、探究。



根据当下的田野调查，闽南最为典型的红面观音文化¹目前主要体现在厦门大观院的两尊红面观音圣像、德化龙湖寺的副祀红面观音圣像、南安水头的碧云岩禅寺旧殿的红面观音圣像（是上个世纪由厦门大观院分炉而来），漳州龙海大帽山的红面观音庙，其次就是在闽南很多庙宇出现的粉色面相观音圣像，无论是在泉州、漳州、厦门都有广泛分布。另外，根据笔者在台湾所见的台南龙湖寺红面大观音圣像、高雄内门红面观音，总体上认为闽台所体现出的红面观音必然表现出一定的统一性、溯源性联系，首先是整体性闽南文化的表现，属于闽南人的一种信俗个性或内在审美的一致性情绪，其次是互相极有可能存在着明郑以来在闽南人移民台湾背景下的一种庙宇分炉、分灵现象。历史上，从郑成功的祖孙三代开始的大批量赴台闽南移民应该是这种分炉的最大可能性，而从台湾分炉到福建的现象非常少见，有时表现在一种分炉后的再分炉或反哺现象，比如深沪的玉皇大帝神明信仰就有近代自台湾分炉而来的“文化反哺”现象。厦门近些年流行的送王船神明民俗就是更为典型的“闽南先分到台湾，继而再反哺闽南”，值得人们从文献及田野的更细致的角度加以探究。但整体上，表现在一种闽南文化的个性信俗或地域性民生审美情绪还是能统一起来的。



厦门大观院红面观音圣像（诞生于明代，清康熙时期吴英重塑，刘家军拍摄）

1. 根据在闽南的田野观察，典型的红面观音像是指观音脸色的纯粹红色，非典型的红面观音像指的是粉色的面相，在闽南的庙宇里有着相当广泛的分布。



观世音神明在老百姓心目中有着明确的“闻声救苦”灵动性特征，笔者认为，闽南的红面观音实际上就很好地体现了中华红面观音文化的至少三个层面的内容：1、观音神像“性别形象”的一种适用性变化；2、观音神像“形体结构”的一种适用性变化；3、“红面”信俗及审美的一种地域性偏好；4、在个性化基础上的一种再分炉、分灵神缘关系。



台南市龙湖寺红面观音圣像（至今约300年，台湾林佳燕拍摄）

一、观音神像“性别形象”的一种适用性变化

“观音”全称“观世音”，又称“观自在”。²而菩萨是菩提萨埵之略称，梵语为：bodhisattva。翻成汉语的意思叫“觉有情”，追求觉悟的有情众生。所有修行者皆可成为菩萨。释迦牟尼佛就菩萨“以何因缘名观世音”的提问曾答复：“善男子，若有无量百千万亿众生，受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。”³观音菩萨就是以无漏圆通大智观照六道众生因痛苦而念诵其名号的声音，为之即时寻声解救。

2. 对于简称“观音”的说法，一种说法是据传唐朝时因避唐太宗李世民的讳，略去“世”字，简称“观音”。

3. 摘引自《法华经·普门品》。



观音菩萨从印度来到中国的时间，有一种较为认可的说法是在三国时魏嘉平五年（253年），在《无量寿经》中开始出现了西方三圣（阿弥陀佛、观世音和大势至两位菩萨），影响最为深广的应该是《妙法莲华经观音菩萨普门品》。

1、佛教最初观音原型的“动物形象”

早在佛教尚未产生的公元前七世纪，印度婆罗门教的古经典里就记载了“观世音”的某些形象。早初“观世音”原型是一对可爱的孪生小马驹，又叫双马神童，是婆罗门教、印度教的善神，象征慈悲和善良，而且神力宏大。公元前五世纪，释迦牟尼创建了佛教，双马神童被佛教接纳，成了一位慈善菩萨，叫“马头观世音”。形象依然是匹可爱的小马驹。

藏传佛教中，有传说藏族的来源与观音对动物的教化有关。在藏地的众多寺庙中都有描绘藏民族起源传说的壁画——神猴受观音菩萨的教化，前往雪域修行，遇到雪山罗刹女，与之成婚，并生下了藏族的先民。这一传说大概是因为藏南森林民族以猕猴为图腾，在佛教传入藏区后被改造附会出来的结果。

2、最早初的男性伟岸“丈夫形象”

从《悲华经》的记载开始，佛教徒把“动物形象”的观世音人格化，变成一位威武的伟丈夫，并创造了观世音出身王族的新身世。据《悲华经》的说法，观世音是转轮圣王无净念的太子，名“不拘”。他立下宏愿，生大悲心，断绝众生诸苦及烦恼，使众生常住安乐，为此，佛祖给他起名叫“观世音”。

早初的北传佛教认为，菩萨是佛的胁侍，每位佛有两位胁侍菩萨，都是以伟岸的形象出现。西方极乐世界的阿弥陀佛有两位胁侍菩萨：大势至菩萨和观世音菩萨。也叫“过去西方极乐世界”（西方三尊）；中间释迦牟尼佛的胁侍菩萨为：文殊菩萨和普贤菩萨。也叫“现在娑婆世界”（释迦三尊）；东方药师佛的胁侍菩萨为：日光普照菩萨和月光普照菩萨。也叫“未来琉璃光世界”（药师三尊）。



在西藏的民间传说中，统一青藏高原建立了“大吐蕃王朝”的松赞干布甚至于也被传说为观音的转世化身。⁴松赞干布在藏地首弘佛法，他被后世尊为法王，并被传说为观音转世。观音菩萨形象在信仰佛教的藏民心目中有着非常崇高的地位。

在唐代以前的观音菩萨像大都是男身形象的大丈夫相。在敦煌的壁画中就可以见到很多观音像皆属男性，有些还蓄髭须（即唇上人中位置的八字胡须）甘肃敦煌莫高窟的壁画和南北朝时的雕像，观音皆作男身，嘴唇上还长着两撇漂亮的小胡子。笔者在闽南惠安的调研中，就发现了有的村落中供奉长胡子的男性观音圣像，还包含着关于男性形象产生特殊社会功能的民间传说。

3、最早初出现的“女性形象”

闽南文化中流传的三十三观音像，基本都是女身。一些学者则直称观音为东方的女神、人类的妈祖。中国的民间观世音造像转化为女相，大概是从南北朝开始。唐初李百乐的《北齐书》记载：南北朝时北齐武成皇帝抱病在床。梦见观世音是位妙年女子，相貌和善，娟好秀美。《南史》则说南朝时陈后主皇后沈氏，在陈亡后入隋，隋亡后进天静寺为尼，以“观音”为名。唐代艺人便以她的相貌作观音像，从此盛行。

随着佛教在中国迅速发展，到南北朝时，中国开始出现了大批出家的尼姑和女信徒。根据有关文献，大约在隋唐之际，在中国的闽南等地就出现了女性形象的菩萨，此类女性菩萨形象的出现还早于海上女神——妈祖。妈祖神明诞生以后，闽南的民众常把妈祖当做地方最亲切的女菩萨。

北宋时的闽南人已传播关于观音女性身世的故事：“古时有位妙庄王，生了三个女儿，名妙因、妙缘、妙善。三女都到了出嫁的年龄，大女、二女高高兴兴嫁出去了，就是三女儿妙善死也不肯出嫁，执意出家。妙庄王大怒，把妙善赶出王宫。妙善就到深山修行，成为‘香山仙长’。后来妙庄王得了重病，危在旦夕，需要亲人的一只手、一只眼来作药引子。大姐、二姐都不肯作出牺牲，只有出家修行的妙善献出了自己的手眼，救了父亲的命。佛祖被其孝心感动，便赏她

4. 根据《吐蕃王统世系明鉴》的有关记载：观音菩萨觉得教化雪域众生的时机成熟，便从自身射出四道光明，一道射往尼泊尔降诞为尺尊公主，为白度母转世；一道射往大唐降诞为文成公主，为绿度母转世；一道射往藏地化为六字真言的法身形相；一道从观音菩萨心间射出，入郎日松赞王妃腹中，降诞为松赞干布。



一千只手、一千只眼，使之成为千手千眼的观世音。”该故事揉进了儒家的“孝”和道家的“神仙”思想（妙善为“仙长”），是儒释道三教合流的产物。至此“观世音菩萨”在中国的闽南等区域已经女性化。特别是妙善公主的传说流行以来，观音形像越来越趋向女性化。

佛教传到闽南，八闽的山水之仁智启示都对观音形象的传播有着很大的环境感染性。南宋初期的朱熹就格外感叹福建的大好山水及“佛国”的形象，也进一步阐述了关于“南方之强”（朱熹注：以柔弱含忍之力取胜为强）的形象。整个台湾的山水与闽地又有着极大的相似性。佛教所说的慈悲和女性的某种内心特性具有类比性。女性所具有的柔和及含忍之力，表现为日常行为中即是爱，比如母亲对于儿女的爱是深重和无微不至的。印顺法师认为这是观世音菩萨被塑造为女性的重要原因。观世音菩萨救度一切众生，如慈母爱自己的儿女一样。

有人认为：或许这是一种需要用柔美的性格来普渡众生；另外，观音要送子，显示女相比较方便。这些说法都有一定的道理。

总的来说，本土化的中国观音形象，在东晋以前多是男相，南北朝出现女相及男相女相的并存，隋朝和初唐出现一些性别模糊的非男非女期，中晚唐和五代是女相形象又占了多数，到了宋代以后则以女相为主流，偶尔也还存在男相的形象。在根本理论上，凡是圣者常体现为男性形象，生活中，民众如果觉得需要观音菩萨以男相来化度，就为其现男相，都是随众生的要求所示现的。福建的海洋文化，男性常常“离家过海”，女性对观音女性形象的崇拜自然会更为占上风。

二、观音神像“形体结构”的一种适用性变化

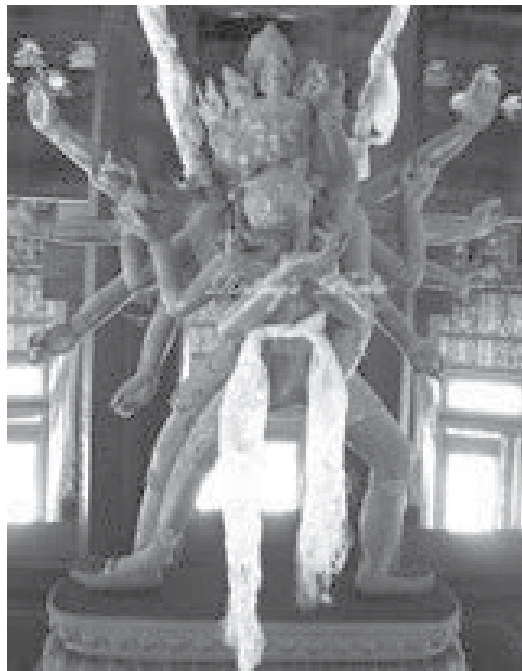
佛经中提到的菩萨很多都有多首、多臂、多目之“形体结构”，是世俗之人不具备的，佛教称其为清净法相、庄严宝相。

关于观音神像“形体结构”的适应性表现，《楞严经》卷六中有提及：“故我能现众多妙容，能说无边秘密神咒。其中或现一首、三首、五首、七首、九首、十一首，如是乃至一百八首、千首万首，八万四千烁迦啰首；二臂四臂、六臂八臂、十臂十二臂、十四十六、十八二十、至二十四，如是乃至一百八臂、千臂万臂，八万四千母陀罗臂；二目三目、四目九目，如是乃至一百八目，千目万目、八万四千清净宝目，或慈或威，或定或慧。救护众生，得大自在。”



依观音菩萨自己所说的能入诸国土的自身“三十二应”，就使得观音菩萨成为佛与众生对应的桥梁，这“三十二应”包括：佛身、独觉身、缘觉身、声闻身、梵王身、帝释身、自在天身、大自在天身、四天王身、天大将军身、四天王国太子身、人王身、长者身、居士身、宰官身、婆罗门身、比丘身、比丘尼身、优婆塞身、优婆夷身、女主身及国夫人、童男身、童女身、天身、龙身、药叉身、乾闥婆身、阿修罗身、紧那罗、摩呼罗伽身、人身、诸非人（有形无形、有想无想）身。

都是典型的佛与众生的桥梁。这些文字不仅出现于《楞严经》，在《观音普门品》里也有类似的文字。佛教传入西藏后，藏区常有位于山巅、路口被路人膜拜的玛尼堆，这些如小山一样垒砌的玛尼石上刻着的六字真言——“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”。这道从观音自身射出的“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”其形象化后就是密宗六观音，即：化导饿鬼的千手观音、化导地狱的圣观音、化导畜生的马头观音、化导阿修罗的十一面观音、化导人间的准提观音、化导天神的如意轮观音。藏传佛教有许多佛像的面相也呈现出愤威之形，都是为了震慑地域性的恶鬼。



藏传佛教密宗中的观音形象



闽南地区同样出现不同的地域文化“适应性”千手观音。比如：

泉州台商投资区云盖寺⁵供奉有很有特色的千手观音。2007年11月安座在园通殿的千手千眼观音铜塑，重十几吨，高7.32米，为闽南最大。据云盖寺主持释果华法师介绍，这尊观音像从2005年开始筹资兴建，共有11张庄严慈祥的面孔，42只手分别拿着如意宝珠、锡仗、铁钩、宝镜、佛书、莲花等法器宝物，最特别的是小手上雕刻着无数的眼睛。



云盖寺的千手观音形象

-
5. 云盖寺位于泉州市台商投资区洛阳镇堂头村的安峰山顶上，依山形水势而建。云盖寺始建于唐朝贞观年间（641年），缘因该寺的上空长聚祥云，故名“云盖寺”。相传古时该寺香火之盛，冠于闽南各寺。迨至南宋高宗年间（1160年），宋大丞相梁克家因遭受朝中奸臣的陷害避难于此寺，幸免于死，故有“灵神护国”之誉，名噪一时，轰动遐迩，至今尚有脍炙人口的传说。当梁丞相获赦后临返京回朝时，就为该寺撰文：“云间活境生机畅，盖顶华胥色相空”的对联。自此慕名前来进香参拜的善男信女络绎不绝，绵延千载。云盖寺历经千年风霜，几经倒塌重修，至二十世纪六十年代遭受横劫破坏殆尽。1994年梁厝村群众奉先祖梁太师的遗训，赴云盖寺行香，见寺毁残壁，深为痛心，恳请当地堂头、杏田、后宅的德高望重长者，出面发动重修，邀请到厦门市大观院住持释果华法师承担了恢复该道场的重任，现已颇具规模。



晋江龙山寺的镇寺“三宝”之一是千手千眼观音⁶，上下通高4.2米，头冠雕佛头像3尊，周围雕有众多戴华冠的小佛首。周身雕有1008支手，每只手的掌心都雕有一只慧眼，指掌分别执法器、钟鼓等，无一雷同。宋代朱熹（1130-1200）为此题额“普现殿”，明代苏琰（1569-1639）题刻“龙山宝地”，张瑞图（1573-1644）题匾“通身千眼”，1834年柯琮璜书额“镇国佛”，民国弘一法师（1880-1942）题匾“绍隆佛种”。寺中的石柱楹联也记载了千手千眼观音：“现太六身开汉代，备千百手授闽疆。”如今的观音圣像现列为全国重点保护文物。

厦门南普陀的大悲殿供奉着香火鼎盛的千手观音，实际上是整个南普陀的最本初的神明圣像，是观音在南国的最重要的道场核心点。



云盖寺的千手观音形象

6. 关于晋江安海龙山寺千手千眼观音的由来，清·柯琮璜《安海龙山寺古刹考》载：“安海‘龙山寺’，东汉时僧人一粒沙行径安海，见大樟树十数围，瑞光顶现，雕千手眼观音祀之。”另一个关于神奇樟树的传说是：东汉时的安海还少有人烟，有一棵小小的樟树。一位去东京进香归来的香客在树下歇脚、喝茶，将东京取来的香火顺便挂在樟树上，后来忘记取下便回家了，结果樟树从此发光，这棵树便有了佛祖的神性。到南朝时，后人便将这棵神树制成三样东西：千手千眼观音、大门、鼓，直至今今天成为镇寺三宝。



南安水头的碧云岩禅寺始建于隋朝年间，寺内供奉御赐七宝观音铜佛。该寺一经建成，就名冠八闽，香火日益旺盛、绵延千载、十方信众云集。2006年释果华法师⁷应南安市信众邀请毅然前往水头碧云岩禅寺担任住持，重兴重建碧云岩禅寺，如今十二米高禅座式的铜铸千手千眼观世音菩萨已坐落于建好的圆通阁中。



碧云岩禅寺千手观音形象

7. 释果华释果华法师，福建南安人，自幼在厦门生活。自幼事佛，童真入道，自幼茹素，慧根宿植，勤奋好学，事佛以诚。1978年依九华山方丈仁德大和尚受菩萨戒，2000年在恩师圣修大和尚坐下落发，于2005年香港大屿山宝莲禅寺受具足戒。承接禅宗临济正脉第四十六世传人，接任厦门大观院住持、泉州洛阳云盖寺住持、南安市水头碧云岩禅寺住持，泉州台商投资区佛教协会副会长。



三、“红面”信俗及审美的一种地域性偏好

民众对于“红面”及“红色”的偏好常常代表着一种信仰文化的传承及民生情绪审美类体验，与地域性民间疾苦、民生追求都可以从一些文献及田野的实证中对应起来。

1、闽南“红面观音”信俗与早初印度信俗有一定的关联

对印度的早初菩萨信俗有着重要影响的是婆罗门教，而婆罗门教的最高神就是梵天，也是印度教的三大神祇之一⁸，梵天的周身呈红色或粉色，有四头四臂。四张脸分别朝向东西南北，象征四部吠陀经。四只手常握有念珠、水罐、吠陀经、节杖、勺子、乐弓或是莲花等物，其中念珠用于记载时间，水用于衍生万物。梵天一般处于莲花之上，出行时骑天鹅，或乘坐由7只天鹅拉的战车。⁹



古印度的“梵天”红色造像

佛教密宗所传的“六观音”就是观音显化的六种著名的宝相。其中有十一面八臂观音，此造像分为五层，第一层左边的脸是红色的，第二层左边的脸也是红色的，而左边的脸都是喜悦相，与右边的微怒相是相对的，可见脸为红色是代表观音的喜悦之心。

8. 印度教的三大神祇是：梵天、湿婆、毗湿奴。

9. 谢路军：《佛教史》，九州出版社2007年版，第3页。



2、与闽南人对“红面”的法力意涵期待有关

观音本来就已具备自己的应有法力。据《楞严经》卷六所载：“忆念我昔，无数恒河沙劫。于时有佛，出现于世，名观世音。我于彼佛，发菩提心。彼佛教我从闻思修，入三摩地。……获二殊胜：一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者，下合十方一切六道众生，与诸众生，同一悲仰。”

佛教密宗中又强调了红面观音的“大悲胜海”之特殊法力。观世音菩萨为了救度在六道中轮回的众生，而变换各种不同形象随机应变，因形象的有异而名号有所分别。“世间自在解脱苦恼的红观音”的名号为“大悲胜海”，意为观音慈悲愿力如殊胜不可思议的大海一般无量无边。

西藏密宗就包含有红度母、绿度母、白度母等等二十一尊度母的修行法门，这二十一尊度母皆非男女相，红度母就叫红观音，白度母就叫白观音，绿度母就叫绿观音，度母的灵验非比寻常，都同样是观世音菩萨的化身。

红观音又称为“佛海”，红色之身乃因为她是诸佛之语的化身。身色红光照耀，摄世间自在，双眼炯炯悲光。红观音佛父佛母是极为特殊的观音法门。佛教认为，修持红观音法门能解脱众生诸苦难及消除所作种种恶业。红度母是一位理想法界的完美的异性。度母就代表了母亲的形象。

沿海的福建人也更是倾向于“大悲胜海”，就如闽台共仰的海上女神妈祖。



密宗“红度母”形象



3、与闽南人对“红面”的吉祥意涵有关

闽南出现红面的观音，或许与闽南民的习惯有关，因为妈祖也包含有黑、红、金、白、黄五种肤色的造像，黑色主要是代表镇邪、除妖，红色主要代表喜气、祥瑞。也体现出闽南文化的一份统一性。闽南人的一份统一性的认识或审美习惯。闽南的种种红色还包含粉色，根据中国的传统，男性的红面表示忠毅、勇敢，例如关羽、张巡、吴英、戚继光等。

根据有关文献，红色属火，为阳，阳强则生，人们偏好阳气，也是自然之理。释迦牟尼佛就是红阳佛。红色象征着“红红火火”，红色又有威猛、精进、凛然不可犯的特点，闽南一带自古瘴气、邪湿严重，需要神明消灾解厄，观音菩萨以“红面”神明显现，就属于一种火红的力量与光芒。

另外，闽南各地也流行“过火盆”、“跳火球”等民俗。

四、在个性化基础上的一种再分炉、分灵之神缘关系

据统计，目前整个台湾地区的观音庙宇有近500座，基本上祖庙都在闽南，其中分灵、分香于闽南安海龙山寺的观音分炉就有330多座，都充分证明了海峡两岸的血缘和神缘关系，是一种两岸同胞割舍不断的宗亲、乡愁。



高雄内门红面观音（台湾邓文龙拍摄）



对于闽南及台湾的红面观音，其分炉、分灵文化的相互关联性也是很明显的。

闽南目前在田野中发现的红面观音主要分布在德化、南安、龙海和厦门，比较典型的就是德化的龙湖寺、厦门的大观院，根据两个寺庙的林姓宗亲（三代祖师俗姓林）文化，就不难看出二者的神缘关系，据龙湖寺的管理者介绍，该寺的分炉很早就出现在漳州及现在厦门的同安（厦门古称嘉禾屿，隶属于厦门）。有一种说法是在威略将军吴英之前的明代，德化龙湖寺三代祖师的林姓信徒及管理者就南下到漳州的龙海及泉州的同安，传播三代祖师及红面大观音的信俗文化。

根据笔者的初步考证，厦门的大观音文化就主要是由林姓家族再分炉于漳州的龙海月港一带，龙海的红面观音香火在明代就已经兴旺起来，吴英将军从小就祭拜纯粹的红面观音圣像也说明民间已经有着较早的信俗基础，在笔者田野调查中已经发现漳州龙海大帽山区域现存的红面观音庙宇。



大帽山纯粹红面观音（刘家军拍摄）

厦门大观院于明武宗正德六年（1511年）被明帝朱厚照赐予“皇旨官亭、慈云稳殿”牌匾，香火日盛，吴英与母亲流落到厦门之后，就常常依托大观院的关心，其母亲常带他供奉的就是万寿岩一带的大观音、红面观音，当吴英成为将军以后，就复建大观院并亲塑红面大观音圣像，从此大观院的信众大增，香火鼎盛，在清末民初，大观院还多次支持当时还相对冷落的南普陀观音道场。



大帽山纯粹红面观音（刘家军拍摄）

后来，众所周知吴英随施琅攻克澎湖、平复台湾，施琅回京，吴英留在了台南总管宝岛约一年半，所做的事情就包含了建设庙宇和书院，吴英将军作为红面观音的信徒，“上有所信下必甚焉”，民间的造像都有一定的上层人物的示范效应，台南、高雄及整个台湾南部的早初汉族民众出现红面观音的信俗都是完全可能的。

如今最为纯粹、历史线索最为明确的就是厦门大观院的红面观音和碧云岩禅寺的红面观音（分炉于大观院）及笔者最新发现的漳州大帽山红面观音庙宇，但笔者认为，至少闽台区域的闽南人关于红面大观音的民间特殊信俗应该是同源同脉的，如今分布于金门、高雄、台湾的红面观音庙宇及圣像应该是脉络一致的。



厦门大观院供奉的“红面”威略将军吴英神像



综上所述，在闽台民间交流日趋热络的今天，闽南的红面观音既属于信俗个案，但又具有文化人类学的整体性，不仅承续了源自印度的中国佛教的本土化传统，又很好地代表着一方山水及闽台一家人的神缘。

* 本文是作者承担的国家社科基金项目《闽南祖庙在台湾分支结构的中国结与祖国认同研究》（批准号：21BZJ048）的成果之一。



日常生活与祭祀： 儒家思想在泰国的传播形态

范军

南宁师范大学中文系

一、中国文化在泰国传播的特点

中泰有着两千多年的交往史，在漫长的历史时期中，中国文化在泰国有着比较广泛而深刻的传播与影响。虽然在古代历史上，泰国曾是中国的藩属国，但是中国文化对泰国的影响并不如中国文化对越南的影响那样大。

李恩涵在其《东南亚华人史》中曾总结说：“从历史上中国与东南亚读取的关系而言，以第二次世界大战前的情况来看，中国对此一地区的影响主要是有三种形式：（1）以越南（宋代之初的公元963年前，北越为中国本部郡县之一部分），接受中国文化的影响而拒绝其政治控制；（2）柬埔寨、老挝（寮国）、泰国（暹罗）、缅甸等‘半岛东南亚’国家则中国政治之影响力强但不接受中国文化的影响；（3）英属马来亚、荷属东印度。接受大量受中国经济影响的移民，但中国政治影响力则甚微。”¹

这个结论是符合事实的。越南是汉字文化圈国家，中国儒道思想和汉传佛教对越南，尤其是越南北部地区的影响是长期、全面和深入的。而泰国则属于上述第二类，在古代曾经属于中国的藩属国，但是并没有完全接受中国的文化影响。泰国是西方学者所谓的“印度化国家”。法国学者赛代斯的《东南亚的印度化国

1. 李恩涵：《东南亚华人史》，北京：东方出版社，第24页，2015年。



家》一书中，将“除越南北部和菲律宾之外的东南亚地区称为‘外印度’；将印度文化在那里的传播作为一个运动来考察，强调该地区在古代都同受印度文明影响这一突出特征。”²泰国的文化底色和基础是印度文化，中国文化的影响，相对地晚于印度文化对泰国的影响，也弱于印度文化的影响。

泰国也不同于马来西亚，马来西亚由于华人数量在国家总人口数中的比例在四分之一左右，在东南亚国家中为最高，所以大马华人在马来西亚独立之后，依然保持了华文教育和华文母语，因此中国文化通过华文母语教育，对大马华人有着深刻的影响，大马华人的中华文化认同也是根深蒂固的。泰国华人几乎是东南亚各国华人中是被当地主体民族同化程度最高的。

据“2021年胡润全球富豪榜”，泰国作为一个中型国家（就国土面积和人口而言）与发展中国家，亿万富豪的人数竟然以52人之多位居全球第十名。泰国法政大学学者研究数据显示，泰国最富有的40人的财富价值约为五万亿泰铢，占泰国国内GDP的28%。泰国最富有的前10位顶级富豪中，有8位是华人。占泰国总人口10%的华人一百多年来牢牢掌控着泰国的经济命脉。

与新加坡之外的其他东南亚国家不同的是，泰国的政治圈也是充斥着华人的身影。耳熟能详的如，比里·帕依荣、披汶·颂堪、克里·巴莫、差猜·春哈旺、阿南·班雅拉春、班汉·西巴阿差、差瓦里·永猜育、功·塔帕朗西、他信·西那瓦、阿披实·威差奇瓦、英拉·西那瓦等等都是做过泰国总理的华人。此外，泰国还出过华人国王——吞武里王朝的开国君主郑信。其后的曼谷王朝，历代国王也都有华人血统。

可见泰国华人并非如大多东南亚国家的华人那样在经热政冷，在政治上没地位、被歧视；而是活跃于政经、文化、教育乃至宗教各界，方方面面都是卓有建树。泰国华人不仅融入了泰国主流社会，而且进入泰国上流社会。所以泰国华人是幸运的。泰国华人社会地位高，发展空间不受限，并没有印度尼西亚华人、大马华人那样的遭遇，历史上也几乎没有血雨腥风的排华浪潮。这种现象的背后原因是泰国政府通过严厉限制华文教育和平等对待泰化华人的政策，很大程度上实现了对泰国华人的同化。

2. （法）赛代斯著；蔡华，杨保筠译，北京：商务印书馆，第2页，2008年。



这种情况并非始自二战以后，而是自阿瑜陀耶王朝就开始了，其时泰王即有诏令：泰人可以与华人通婚，却不可与基督徒和穆斯林通婚。数百年来，同属汉藏语系、同样信奉佛教的泰华两族的长期通婚混血，形成了“你中有我，我中有你”的民族形态。富有的华商通过与泰国王族、贵族联姻，而跻身权贵阶层，众多华人世家都是王亲国戚或拥有贵族头衔。

一八八四年，著有《盛世危言》的清末名士郑观应曾奉其时的兵部尚书、督办广东海防的彭玉麟官保之命“潜往法属西贡等处察看地势民情，并委问暹罗国王有无借兵助法。”郑观应的记录此行的《南行日记》中，记叙了他在当时的总管华人事务的侯爵刘乾兴做客的经历。刘乾兴是客家人，祖籍广东梅州，已“入暹籍，官居丕也（侯爵），总理华务”。书中所记叙的刘乾兴“衣冠悉更暹制”，“语以华事，漠不关心”，“不自知其本来姓氏籍贯矣”³。在这些记录中，我们可知，在一百余年前的曼谷王朝五世王时期，泰国上层华人的泰化情况已经非常深入。

在二十世纪六十年代后期，泰国华文教育就已经终结了正如当时泰国政府的官方说法：“โรงเรียนจีนเรียบร้อยแล้ว！（华校完结了）”。如今，泰国华人华裔的母语早就基本转变为泰语了，由此也导致了泰国华人的华族和华族文化认同都是相对淡漠的。泰国华人的第三代基本上就完成了泰化，母语彻底改换为泰语，文化习俗也与泰人无异，来自中国的习俗和宗教信仰也逐渐成为泰化，甚至潮剧都实现泰语化而成为泰国文化的一部分。

泰国的华人政策历来比较温和。在古代的时候，中央及各级政府长期设立华人政务官管理华人事务，很多华人身居高官显爵。在现代，无论是处置泰国北部的国民党缅甸远征军残部，还是面对南部的马共、泰共，都是采取怀柔 and 容纳的政策。周边国家都不接受的外国人，泰国政府都给与身份和土地，令其得以安居乐业。以上种种，都展现出作为最大佛教国家的特有的宽厚仁慈的民族包容力。

有着巨大包容力的泰国文化，竟然把据称是世界上最难以融化的中国人同化了。如今，在泰国出生长大的华人的身份认同的三个层面：在国家认同方面，毫无异议是泰国认同；在民族认同方面，由于1975年中泰建交以后，泰国的身份证上取消了民族这一栏，泰国政府希望用泰国人即泰族的概念统合各民族的认同，

3. 夏东元编：《郑观应集·救时揭要（外八种）》，北京：中华书局，第242-243页，2013年。



所以泰国华人大多也认为自己与泰族没有差别；在文化认同方面，虽然仍有相当数量的华人坚持过中国节、祭拜中国祖先、奉祀中国神明，但是这些经典、仪式和习俗都陆续泰化和泰语化，拜观音的汉传佛教信徒不能念诵中文佛经，拜祖先的认不得祖先姓名成为了泰国华人社会普遍的现象。

如上所述，泰国政府的华人政策长期以来都比较温和。唯独在泰语母语教育的政策上却非常坚持。泰国的华文教育早在上世纪五六十年代即被摧毁，是实行限制乃至禁止华文教育政策最早且坚持时间最久的国家。所以当1992年班雅拉春政府宣布解除中文教育禁令，允许大中小学开设汉语课程时候，泰国完全没有足够数量的合格的中文教师。直到现在，泰国本土中文教师依然匮乏，依然是接受中国政府外派中文志愿者教师最多的国家和孔子学院、孔子课堂最多的东南亚国家，中文教育对中国的依赖性比较大。中文教育虽然受到泰国政府和王室的支持，可是依然发展滞后，跟不上中泰经贸和文化交流的步伐。

根据美国人类学家罗伯特·芮德菲尔德在1956年出版《农民社会与文化——人类学对文明的一种诠释》一书中提出的“大传统和小传统”的概念。“大传统”（Great Tradition）指代表着国家与权力、由城镇的知识阶级所掌控的书这种大小传统文化共存现象在中国古代写文化传统，“小传统”（Little Tradition）则指代表乡村的、由乡民通过口传等方式传承的大众文化传统。传统社会是双元的，一方面是村落，一方面是城市、城镇。前者充斥着广大农民；后者则为社会精英所掌控。“在某一种文明里面，总会存在着两个传统：其一是一个由为数很少的以希望善于思考的人们创造出来的一种大传统；其二是一个由为数很大的、但基本是不会思考的人们创造出来的一种小传统。……小传统则是自发地萌发出来的，然后它就在它诞生的那些乡村小区的无知的群众的生活里摸爬滚打挣扎着持续下去。”⁴

由于早期移民泰国的华人大多是失地农民，受教育程度不高，中国古代社会的精英文化——经典的儒家思想、精英的汉传佛教并不是中国文化影响泰国的主流，对泰国文化产生过较大影响的是在底层颇为流传的民间讲唱和方言戏曲等，这些多属于于文化小传统。例如《三国演义》《西游记》《西汉演义》《包公

4. （美）罗伯特·芮德菲尔德著，王莹译：《农民社会与文化》，北京：中国社会科学出版社，2013年，第95页。



案》等白话小说以及潮剧、琼剧和粤剧等广东地方戏曲在华人社会广为传播，尤其是潮剧，在泰国颇具生命力，在泰语成为华人社会的母语之后，泰国还出现了泰语版潮剧，即使用泰语演唱戏文、表演中国传统或新编潮剧。

清王朝灭亡之后，五四新文化乃至左翼文化在二十世纪三十年代的泰国影响较大。其后，随着泰国政府对华文教育的限制政策，以及二战以后东西方阵营的分立和泰国政府的“反共政策”，导致泰国华人母语的转移。由于泰国华人母语大都转换为泰语，经典、精英的中华文化就失去了广泛传播的语言媒介，目前泰华社会的儒家文化的影响主要体现在生活习俗、节庆仪式等方面。

二、儒家思想在泰国华人日常生活、婚丧嫁娶中的体现

泰国并没有翻译儒家经典的悠久历史，据笔者的见闻所知，整个泰国没有一间孔庙。虽然由于泰国政府长期坚持的同化政策，泰国华人在日常生活中的言行举止已经和普通的泰国人无异，但是当地华人社会仍然长期保持着自己的风俗信仰和文化传统。

泰国华人在姓名、称谓、餐桌礼仪和婚丧嫁娶中的日常生活中，却体现出了与泰国本土文化迥然不同的儒家文化色彩。

1、姓名方面

1912年3月22日曼谷王朝六世王在颁布《制姓条例》时就鼓励广大的泰国华侨按照这个条例使用泰姓，此后历届泰国政府更是逐渐采取强制政策，促使泰国华人使用泰国姓名。而华人第二代、第三代在泰语国民教育之下，逐渐“落地生根”，开始认同和融入泰国社会。但是泰国华人具有非常强的宗族观念并拥有历史悠久、成熟完备的谱牒制度，华人社会的传统也一向以家族和由家族衍生的同乡会馆及其观念来维系。他们对于从祖先那里承继下来的姓氏和父母给予的“名”十分珍视和爱护。在泰国生活的华人长期沿用自己的华文姓氏和名字。很多泰国人华的姓氏一听就能断定，他们以这种方式来凸显自己的华族身份可谓用心良苦。华人与当地社会融合程度虽然很高，□也依然会保留一部分自己独特的文化特色和文化身份标识，成为一种区别于泰国社会主流文化的“亚文化”（subculture）。所谓亚文化是指任何一个群体□“凡在某些方面与社会主导



性文化的价值体系不同者□都被称为亚文化。”⁵泰国华人为了维系自身文化的独立性□，不少家庭希望下一代能够记住祖先的传统并继续发扬光大。□因此他们积极兴资推动华文教育，□送子女去学中文□时，就必然由家长或中文教师给子女取一个中式姓名，因此泰国华人大多都具有中泰两个语种的姓名。“双名制”正是上述所谓华族亚文化的产物，也是儒家文化重孝道、重宗族思想的具体体现。

2、在称谓方面

泰国华人会沿用华语中复杂丰富的称谓，多采用潮汕方言的方式称呼“爸妈”、“阿公、阿嬷”、“外公、外婆”，这与泰语中的“Khun Phao Khun Mea”、“Khun Bu Khun Ya”“Khun Da Khun Yae”是不同的，此外还在家族内保持着中式亲戚的称谓，例如泰语不同的“伯父”、“叔父”、“姑妈”、“姨妈”、“舅舅”、“舅妈（妯）等，在泰国华人家庭都会潮汕方言的亲戚称谓来称呼，完全泰华的家庭才会依照泰语的亲戚称谓来称呼，泰语中也有对父母两方兄弟姐妹的称呼划分，但是对弟妹没有细分性别和年龄。在华人家庭一般不能直呼长辈的名字，可是在泰化或半泰化的华人家庭，则可以看到晚辈称长辈的名字，例如“阿嬷丽花”、“姨Jeab”等。这些华人家庭坚持的称谓习惯，其实是儒家思想男女有别、长幼有序观念的具体体现。

3、餐桌礼仪方面

华人家庭一般会沿用中国人习惯使用的筷子和饭碗。泰国家庭吃饭习惯用盘子盛饭，吃饭习惯用叉子和勺子。餐具的差异，导致餐桌礼仪的不同。泰国家庭吃饭不允许端起盘子用餐，吃饭吐出的骨头和鱼刺等要堆放在盘子的前半部分，而不允许吐在餐桌上。中国家庭则要求尽可能以饭就口，端起饭碗吃饭，吃饭突出的骨头、鱼刺，则需要放在骨碟之类的餐具里，在没有骨碟的情况下，则允许吐在餐桌上。中国餐桌礼仪要求以食就口，而不能以口就食，这也是儒家思想食礼的体现，正如《礼记·礼运》所言：“夫礼之初，始诸饮食”。

5. （加拿大）鲍德里奇：《文化中的亚文化和反文化》，□冯凭摘译自《社会学——对权力、冲突和变迁的批判性研究》，载《当代国外文化学研究（译文集）》，中央民族学院出版社，1986年版，第226~229页。



4、婚丧嫁娶方面

中泰结婚礼仪十分不同：泰式传统婚礼，有浓重的佛教色彩，由僧侣来主持和祝福；中国式传统婚礼，世俗色彩更显著。泰式传统婚礼，可以由男女方共同来主办，新婚夫妻婚后住在女方家中，因为泰国社会还残存着一些母系氏族社会的影子，女性社会地位相较于传统中国较高。而华人家庭除了“倒插门”的赘婿，一般不接受新婚夫妇婚后居住在女方家中。这是传统儒家“夫为妻纲”思想的体现。

5、至于葬礼方面

华人家庭坚持土葬，而泰人家庭则依照南传佛教的信仰，实行火葬。是否坚持土葬，是判断华人家庭的重要标识。华人有自己的墓地，但是华宗寺庙并不足够多。所以华人一般会选择在自己住处所在的泰式寺庙举行葬礼，葬礼也会有华僧或泰僧诵经，但是华人与泰人不同的是，华人一般会为去世的亲人“做功德”，“做功德”是一种源自中国潮汕地区的一种丧葬仪式。该仪式是依照佛教《盂兰盆经》所载，亲人过世后，聚众念经，为死者消除孽障，祈望佛祖接引亡灵往生西方乐土。这种形式后来逐渐演变，形成了潮汕民间“做功德”的丧葬风俗。

“做功德”的队伍一般约13—15人，或为华僧，或为善堂职业仪式主持人。人数需奇数；善堂职业仪式主持人身穿白色长衫，布鞋白色袜，全套锣鼓，“做功德”的队伍一早来到办丧事的寺庙中，丧家的孝妇、孝子、孝孙均要在场，并按照一定之规“披麻戴孝”。“做功德”仪式开始，供生一边击鼓乐，一边诵念经文。

做功德时，孝子一切行为都听僧人指挥。先在灵堂上挂起佛像。僧人先诵经，继做“四出连”，若死者是男性，则只做“挨塔”和“过桥”，若死者是女性，则“挨莲池”、“过桥”、“礼血盆”、“散花”四个节目要做全。孝子孝女往往要为死者超度顶礼，散财买路。“挨塔”或“挨莲池”时，先将纸塔吊在厅中，由和尚诵经，遍请诸仙，然后执起引路幡，领着孝子绕塔或绕池而走。“过桥”则以长凳摆开当做奈何桥，和尚在前引路，孝子奉香炉跟随。“四出连”均有“请仙曲”、“引魂曲”等歌谣。慢斋的功德锣鼓有：苏鼓一个、铜锣四面、马锣一个、锣畔一个、大小拔各一副，配以摇琴、胡琴、唢呐。供生念的经文有《三千诸佛经》、《呢陀佛经》、《三昧水忏经》、《供说消灾经》、



《北斗长寿经》、《普门佛法经》、《普门真经》、《金则妙曲》、《十五真经》等。仪式一般会持续七天乃至七七四十九天。仪式结束的最后一天晚上，要将葬礼用的纸知楼房和家具以及纸钱等焚化给亲人。

泰式葬礼在诵经超度仪式之后，即可在寺中的火化亭举行火葬仪式，亲友会在火葬之前献花哀悼等。而华人家庭则在“做功德”仪式完成之后，举行出殡仪式，将棺木抬上寺庙专门提供的灵柩车，一般亲友送至寺庙门口，至亲于同车陪伴送至墓地。启动、转弯和到达时都会在车上大胜吆喝引导死者的灵魂。棺木送至墓地，亲人献花告别，安葬入穴。

泰国华人“做功德”的丧葬仪式虽然带有一定的佛教色彩，可是其核心还是儒家的孝道思想的集中体现，“慎终追远”是儒家孝道思想中的重要内容。

三、儒家思想在泰国华人节庆祭祀中的体现

祭中国祖先、拜中国神明、过中国节日是海外华人中华文化认同的重要标志。在中国传统的节日中，清明节、中元节和春节的节庆内容中祭祀祖先都是其中不可或缺的重要环节。

1、春节祭祖

春节是中国传统节日中最为隆重的，春节祭祖也是其中非常重要的环节。除夕和初二的家庭聚餐之前先要祭拜祖先，一般泰国华人家庭会将祖先照片或画像或牌位置于餐厅，年夜饭摆在餐桌上同时也是祭拜祖先的祭品。在焚香祭拜之后，享用年夜饭，同时也是分享祖先的祭食。焚香祭拜，一般要在门前、地主爷神龛和佛龛各上三炷香，然后再给祖先上香，家庭成员一人一支香即可。

2、“清明扫墓”

清明扫墓是华人节庆文化中非常有特色的一个祭祀活动。泰国华人家庭必定会严守清明祭扫的传统习俗，甚至比中国原乡坚持得还好。不坚持清明扫墓的华裔，或者是因为已经泰化，或者是因为接受了基督教。尤其是基督新教不允许其信徒在清明节扫墓。但是华人教会依然会在与清明节日期接近的复活节进行扫墓。



泰国华人的清明节扫墓，一般会在清明节或此前后选择一个休息日，一大早全家到墓地祭拜。在泰国，墓地一般分为信奉佛教的华人墓地和信奉基督教的基督徒墓地，以华人为主。祭扫坟墓之前，会先去墓地的土地神处焚香敬拜，祈求保佑。然后去亲人墓地扫墓祭拜。一般会打扫坟墓、整理坟草，或提前雇请墓地工作人员打扫。晚辈会在坟头上洒彩纸和鲜花，然后燃放鞭炮、摆放祭品、焚香祭拜。祭扫之后，可以前去墓地的凉亭午餐，墓地工作人员还会准备一些简单粥饭，以便佐以的鸡鸭鱼肉等祭品食用。有些家庭还会在坟墓前搭起遮阳棚，阖家陪伴故去的亲人享用祭品。

3、中元节“盂兰胜会”

旧历七月十五日，是佛教的盂兰盆节，也是佛教僧侣结夏安居结束的日子。在道教则叫做中元节，又称鬼节，是古代中国民众每年斋僧道、祭祖先，超度亡魂的日子。由于它是儒释道三教共同参与的重要宗教节日，所以在中国古代的各大传统节日中显得非常独特。盂兰盆，梵语为 Ullambana，又作乌蓝婆拏。梵文原义为“倒悬”，言苦之甚者。盂兰盆节是佛教中国化的产物，它的形成与《盂兰盆经》的弘传有着密不可分的关系。这部佛教经典糅合了中土孝道思想和道教荐拔的观念。正因为这部经典掺杂了大量的中国传统思想，日本学者牧田谛亮就把此经列入疑伪经，认为它是源出中国且时代较晚⁶。《盂兰盆经》是中土人士的伪作。这主要是因为此经中强调的孝道、斋僧以及七月十五日这三个因素都是源于中国固有的文化传统。

在泰国也有与“盂兰盆节”相对应的佛教节日，即南传佛教的“解夏节”，这一节日是佛教僧侣三个月“解夏安居”的节日，可以接受信众的供养，但是并没有祭祖超度亡魂的仪式。所以在泰语里，中国的“盂兰盆节”叫做“萨金”，泰国的“解夏节”叫做“萨泰”。萨，即是攀萨，也就是结夏安居的意思，入夏节是“考攀萨”，“解夏节”是“奥攀萨”。

中国的“盂兰盆节”与泰国“解夏节”相同的内容是“斋僧供佛”，不同的内容则是“祭祖施鬼”。南宋时周密《武林旧事》记曰：“七月十五日，道家谓之中元节，各有斋醮等会。僧寺等则于此日作盂兰盆斋，而人家亦以此日祭祀祖

6. (日本) 牧田谛亮. 疑经研究 (M). 京都: 京都大学人文科学研究所, 1976. 49~50、84.



先。先例用新米、新酱、冥衣、时果、彩段、麪基。而茹素者几十八九，屠门为之罢市焉。”⁷清代潘荣陛在《帝京岁时纪胜》中对盂兰盆节有更为详细的描述：

中元祭扫，犹胜清明。绿树阴浓，青禾畅茂，蝉鸣鸟语，兴助人游。庵观寺院，设盂兰会，传为目莲僧救母日也。街巷搭苫高台、鬼王棚座，看演经文，施放焰口，以祭孤魂。锦纸扎糊法船，长至七八十尺者，临池焚化。点燃河灯，谓以慈航普渡。如清明仪，舁请都城隍像出巡，祭厉鬼。⁸

在中国古代“中元普度”是与春节相提并论的盛大节日，可是时下除了闽台潮汕地区之外，中国大部分地区这个节日已经乏人问津，几乎退出历史舞台。可是在泰国华人社会这个节日依然是与春节相比，有过之而无不及的盛大节日，华人家庭一般在此节日，都会在家祭拜祖先，去华人神庙布施孤魂，华人神庙也会举行盛大的“盂兰胜会”，期间还会请潮剧团演剧酬神，还会举行“施孤魂”的普度仪式。

4、宗亲会祭祖

在泰国华人社会有很多宗亲会，大型的宗亲会还下辖多个族亲会，例如忘事宗亲会即下辖14个族亲会。宗亲会会在春冬两季举行祭祖活动，春祭在元宵节前后，冬祭则在冬至节（12月22日）。此外，宗亲会举办各种几年活动之时，也会在活动之前举行祭祖仪式。祭祖仪式后，往往还会举办亲族联欢会，有抽奖、竞标祖宗福品等活动。规模较大的宗亲会的祭祖仪式很隆重，主祭人员，也即宗亲会的长老们，都身着长袍马褂的传统服装，身披绶带，以猪羊之少牢之礼祭拜，仪式中会鸣炮、奏乐，行三献之礼，三拜九叩。

宗亲会还会组织返回潮汕祖籍地以及姓氏发源地认祖归宗，参加各种联谊活动。这些都是儒家“慎终追远”、“饮水思源”思想的影响所致。

每年春祭联欢会都会有面向宗亲的奖学金发放活动，新冠疫情期间还向中国捐献口罩等防疫物品，并向祠堂附近的百姓赠送饮食和医疗物品。这些善举则是儒家“亲亲”、“仁民”、“推己及人”思想的体现。

7. 四库全书（史部·地理类·杂记之属·武林旧事）。卷三。

8. （清）潘荣陛等。帝京岁时记燕京岁时记入海记京都风俗志，北京古籍出版社，1981。76页。



结语

儒家思想和信仰在泰国的影响并不如越南、马来西亚和印度尼西亚。越南属于汉字儒家文化圈，越南对儒家文化接受程度在东南亚国家中最深，儒家的思想也曾经是越南古代王朝的官方意识形态。马来西亚华人社会则是东南亚诸国中，唯一保持了中文作为母语的“华文教育”，所以中国文化（包括儒家思想在内的中华传统文化）借助母语中文在大马华人社会传播的最深入，中华文化认同在东南亚国家中也是最为深切的。印度尼西亚华人社会则是在独特的政治环境下，孕育出了孔教这一特殊的宗教形态。

泰国文化受中国文化尤其是中国儒家文化影响并不大。明末清初以来泰国华人社会才逐渐壮大，可是因为早期移民多是受教育程度不高的，华人社会传承的中华文化多是民间形态的文化小传统，以中华传统民间信仰为主，而中国儒家文化则主要表现在日常生活和婚丧嫁娶、节庆祭祀等活动中。

新加坡水廊头凤山寺的碑文、 早期历史与业权归属

林纬毅
新加坡儒学会

新加坡水廊头凤山寺内有三块嵌壁碑铭：同治七年（1868年）《重修凤山寺石碑记》，民国二年（1913年）《重建凤山寺碑记新加坡凤山寺碑序》和1977年《凤山寺重修志》。这三块碑铭各有其重要的历史意义，对于凤山寺的创建、重修与迁重建与业权归属，碑文有丰富的内容和重要的历史意义。

凤山寺的始建与重修

同治七年《重修凤山寺石碑记》碑铭内容如下：

溯古迹犹彰彰可考，闻前言每念念不忘。此凤山寺之所由昉也。自是以来，雍在宫而肃在庙，赫阙声而濯厥灵，广泽纷纭，湛恩泽岁（彡旁），上下沾濡，无分内外，且永言孝思，使修明盛服，以承以祭祀者，及乎其先，则非特千秋颂明神，亦万古称孝子也。

而在新加坡，我建人尤思之深，慕之切。道光丙申梁君壬癸爰募众商，营立寺室、塑绘像形，乃名之曰凤山寺，不忘本也。俾我建人敬供朝夕，享祀春秋，并受福。始作之功，岂不伟哉！然而历年多为日久，风扬雨漂，茅椽侵损，若不及早绸缪，则棟折榱崩，覆压是惧。欲以尊神，



反以慢神，虽有寺亦与已无寺等，其何以引馨香于勿替乎？从可知重修之功，不在治作之于下也。第费用浩繁，非一人之力所能独理，幸赖富户巨商捐资成美。外而规模较前为大，内而节目视昔益加详，则轮奐聿新，光浮俎豆，神灵永妥，庆衍民人，千祥云集，百福骈至。安在外域尊王，不可匹于中国耶。

凤山寺建于1836年，是新加坡第一间供奉广泽尊王的庙宇，由南安邑人先贤梁壬癸在清道光丙申十六年（1836年），率领众商募款建成。建庙地点是当时华人公冢青山亭旁边的华利街（Wallach Street）。选择在此建庙的主要原因是：截至清道光九年（1829）年已经有31名姓名不详的南安邑人埋葬在这里。

根据黄奕欢先生所说，初时在冢山旁搭建木棚为寺，当然是从简就陋。碑铭有“茅椽倾损”句，可知在这之前，凤山寺是有架着承载茅草屋顶的木材，是结构完整的木构建筑，所以得以维持30余年。从初建的“木棚”到1868年重修之间的33年间，必然有修缮，只是没有记录。

建庙之初一切从简，自然没有庙碑之立。到了始建三十多年后的同治七年，由于庙宇年久损坏，由大董事蔡鹏南、傅成源、洪协发、黄藏兴，大总理宋麒麟、洪丰安、王协泰、江锦荣等发起重修。

1868年（同治七年）的《重修凤山寺石碑记》，是为重建而立，碑铭中溯及庙宇之始建，实是不忘本；但是尤其强调“重修之功，不在制作之于下”。诚然，这是凤山寺所存涉及始建、重建庙宇最早的碑铭。

《重修凤山寺石碑记》，补记建庙之事。其文云：道光丙申梁君壬癸爰募众商，营立寺室、塑绘像形，乃名之曰凤山寺，不忘本也。俾我建人敬供朝夕，享祀春秋，并受福。始作之功，岂不伟哉！

碑铭追溯梁任癸建庙，这是研究者一般被引用的。碑铭虽然有不忘梁壬癸等先人建庙之本，但是尤其强调“重修之功，不在制作之于下”。碑铭一仍其它旧例，详细列出捐款芳名。

向来，研究者在引用此碑铭时，重视的是后半部，因而忽略了前半部的重要意义。在这里，我要特别指出，这前半部的碑文，对于其后的圣公文化是重要的指示。在说明凤山寺的由来之后，碑铭从“雍在宫而肃在庙”起笔，这是借用《诗经·大雅》文王之什的《思齐》的句子：“雍雍在宫，肃肃在庙”。宫是家，在家和睦融洽，在庙恭敬肃穆，从而引出广泽尊王的家庭和建庙崇祀的关



联，因而声灵赫濯，无内外、上下之分，而且永远凸显孝子思绪，在祭祀时，修明盛服，及乎其父母，这是说对广泽尊王的崇奉不但是千秋颂明神，而且是万古称赞孝子。这是对于圣公文化中的“孝”的着墨。

凤山寺的迁建

凤山寺重修的39年后，即1907年（清光绪丁未年），由于受到英政府市区重建计划的影响，凤山寺必须搬迁，获政府赔偿50000元。由总理林云龙（林路）与蔡三重、林箕当、林箕菊、谢忠池、洪光腾、林深泽、董泰和、傅孙潞诸董事共同负责，择地另建新庙，结果购得莫哈摩苏丹路现址地段。新庙于1908年（清光绪戊申）开始兴建，1913（民国二年）年竣工。立有《重建凤山寺碑记新加坡凤山寺碑序》，碑铭为：

泉南有山颇类凤，晋天福二年，郭孝子于其地坐化。遗泽广被，有天王明圣之尊。后人建寺祀之。请于朝，名其寺月凤山，褒封广泽尊王。历汉、周、宋、元、明、清九百六十有七年矣。而新加坡之有寺以祀王，则自请道光丙申年始也。时梁君任癸为总董，创建于丹戎巴葛之山阿，有同治戊辰重修碑可考。越光绪丁未，英政府逼迁寺地，移山为海隄，估偿五万金，别购后巴窰之毛咸曼苏丹律，得英度四万三千八百二十五有四尺，地卷九百九十九年期，年纳地租银二十二员。

形势矫若游龙，寺为两进，背山面海，正殿如翬斯飞，坐镇雍容，王与妃固如在也。护廊为议厅、为禅房、为浴室、为积厨。邑董与寺僧各得其所也。区域界线，随其势就之，高而砌以青石，后有数弓余地，突起作半月形，可植花卉竹木；寺前庭宅高下相去大许，上层以石为栏，其左右升降阶级；如神龙卷须；下层为宅，左则为门，其右有矮屋数椽为寺产，可收租供费。

凭栏远眺，则烟火万家，历历可数；群山起伏，环拱如列侯策马大会，执玉帛来朝，於戏美哉！有作者能于此间兴育才，为丹山之鸣凤，羽仪华园，当亦吾王与众之所共乐，而为游者馨香而崇拜之也。是役经始于戊申八月，越癸丑五月告成；统费五万六千金有奇，距初建时七十有八年。



碑铭首称“郭孝子”，再显圣公文化的重点“孝；也追溯梁壬癸创建凤山寺及同治七年的重修，是同治七年碑铭的遗绪。碑文略述广泽尊王的崇奉以及在新加坡建庙、重修与迁建的历史之后，重墨于庙宇的气势、布局与装饰等，也不乏写景之笔。

凤山寺业权的归属

1913年凤山寺迁建竣工。鉴于庙宇附近有不少失学儿童，凤山寺当事人利用寺内场地，创办南明学校。这是南安人所创办的首间学校，但是收生公开，不限于南安乡人。这是凤山寺迁建后的第一桩作育英才的美事。可惜，限于校舍空间与经费困难，南明学校办了十余年就停办了。

在1913年迁建后，庙地宽敞，除了祭祀之外，庙务发展有序，对于慈善教育、公益事业等，不遗余力。此后六十余年间两次修葺，至1967年进行重建，并在1977年1月15日举行凤山寺145周年纪念及重建落成。因而有1977年《凤山寺重修志》之立。碑文如下：

新加坡之有凤山寺以崇祀广泽尊王，乃于一八三六年由邑贤梁任癸君总董其事，始建于丹戎巴葛青山亭附近，由公元一八六八年重修碑文可考。迨至公元一九〇七年，因英政府进行市区重建，给偿五万元，勒迁寺地，旋经当任总理林云龙君等策筹别购莫罕默苏丹路现址，占地四万三千八百廿五有四方尺。即于一九〇八年九月兴工建寺，至公元一九一三年六月竣工，距初建时为七十有八年。远溯及今，则达一百四十载矣。

本寺原设有信托委员会自行管理，其业权乃属全星邑人所共有。至公元一九七三年二月，始由当年信托委员会主席黄奕欢通过法律手续，移交新加坡南安会馆承受管理。公元一九七六年倡议重修，费时半载，耗资逾四十万晋，全寺金碧辉煌，焕然一新。

《凤山寺重修志》仍前以略述凤山寺建庙、迁建崇奉广泽尊王的历史为开始，其重点在于：“本寺原设有信托委员会自行管理，其业权乃属全星邑人所共有。至公元一九七三年二月，始由当年信托委员会主席黄奕欢通过法律手续，移

交新加坡南安会馆承受管理。”

其中，“其业权乃属全星邑人所共有”是重要的铺垫。其后的“移交新加坡南安会馆承受管理”是业权管理的转移。这是凤山寺历史发展的一个重要转折。凤山寺既然是南安人共有的产业，归属南安会馆管理，是新加坡南安社群合作共进的一个重要里程碑。凤山寺碑志的记载，是历史的见证，更是安南会馆管理凤山寺的“法律”。

以现代的观点视之，当时黄奕欢之举，实是高瞻远瞩。除了将曾经发生的业权之争一劳永逸的解决之外，也符合乡缘组织在现代社会的发展。会馆在社群中所涵盖的层面相较于庙宇来得广，资源更为丰富。庙务涉及祭拜仪式的专业事项，可以委任胜任者处理。管理得当，配合凤山寺的信众基础，牡丹绿叶，相得益彰。黄奕欢之举，不但解决了庙宇业权的归属，更为庙宇的未来发展开拓了无限的空间。凤山寺在2010年，获得联合国教科文组织的“亚太文化遗产保存卓越奖”，便是在得力于会馆的鼎力襄助下，庙宇取得的耀眼成绩。2023年和2024年连续举办的圣公文化的国际研讨会，更说明圣公文化在会馆的层面上得到国际学术界的支持，取得的前所未有的成果。



水廊头—凤山寺楹联赏析 兼论凤皇和鸚武二词引起争论的悬案

薛依云

世界华人民间文化学刊

一、庙宇文化与楹联

寺庙建筑是神明灵魂之所在，或血缘之所系与乡缘之所寄。从古迹保护到文化遗产保护，楹联更是不可或缺的重要环节，它是艺术之升华，文化之沉淀。寺庙的楹联，言简意深，对仗工整，充满大智慧，是中华文化的一种独特的艺术形式。楹联借自然之境，博引佛学典故，传递禅悟妙理，润泽心灵、启迪智慧，让人豁然开朗，通过赏读像是完成一场舒心的修行。

英国学者安杰伊，齐埃利涅茨 Andrzej Zieleniec 在《空间与社会理论—Space and Social Theory》，提到空间生产与文化景观重构的观点。钱梦琦在《都市化语境下广泽尊王信仰的神祠空间与信仰认同》专文¹，更进一步阐述庙宇的空间形式，展现了其表征的文化历史及价值追求。通过神秘和灵验叙事的加持，由世俗之物转为显灵之物，逐渐成为集文化宗教信仰为一体，通过打筊等仪式确认深入日常生活，这文化景观其实就是圣俗融合与信仰的空间扩展。

1. 钱梦琦—《都市化语境下广泽尊王信仰的神祠空间与信仰认同》，杨松年·林纬毅主编《广泽尊王文化的境内与跨境传播》，台北唐山出版社，2022年。页110。



庙宇的楹联，因而确认其具体的神祇属性，加上与福建凤山祖庭形成承袭关系，以及楹联文本的内张力和叙事特点，在情感体验与认知想象的文化展演进程，从而获得讲述与传播的社会语境。¹

二、楹联的文学特色和欣赏价值

本文提到的楹联，它与对偶、门对、春贴、春联、对子、桃符等对联，泛称对偶文学，起源于秦朝的桃符。在传统特征上，它们形式相通、内容相连、声调协调、对仗严谨。尤其是我们比较熟悉的春联，多用红彤彤的纸张或塑胶底料，以黑墨或金银色墨书法，表达了老百姓辟邪除灾、迎祥纳福的美好愿望。

但楹联在格式上，它紧密结合现实生活中间有两个门框，和一个门楣道的建筑形体，相应地由三部分组成：上联：第一句，也叫出句；下联：第二句，也称对句；横额：也叫横批或横披。它的主要特点还包括：（1）上下联字数相等、结构相同。除有意空出某字的位置以达到某种效果外，上下联字数必须相同。（2）对应位置词性相同。动词对动词，形容词对形容词，数量词对数量词，副词对副词，而且相对的词必须在相对的位置上。（3）要平仄相合，音调和谐。按韵脚来分，上联韵脚应为仄声，下联韵脚应为平声，谓之“仄起平收”。（4）要内容相关，上下衔接。（5）节奏相应，就是上下联停顿的地方必须一致。

三、水廊头—凤山寺楹联

新加坡水廊头凤山寺的设计，承袭南安诗山祖庭之传统风格和精神内涵，楹联更是充分反映其寺庙史迹、地形地貌，延续祖庭的地灵人杰和密切神缘，宣扬圣公的灵验神通，祈愿尊王保佑国泰民安。这些庙宇的兴建，既是祈望家乡神灵护佑平安，也是一种乡愁的寄托。

新加坡水廊头凤山寺，也是南安会馆的所在地，寺庙的楹联，出自名家手笔，巧妙地无缝衔接古今文化传承的精髓，传递温馨的人文情趣，自有其艺术观赏价值。对于名胜古迹来说，它又起了生色增辉、锦上添花的作用，更是文人墨客雅集，以及广大信众朝拜礼敬之所，也吸引不少游客近距离接近民间信仰文化习俗。

（一）山门石雕楹联三对

且让我们一起走进凤山寺，欣赏逸兴遄飞，思古怀远的系列充满旨趣的楹联系列。当跨进凤山寺山门，眼前的三幅石刻对联，充分说明奉祀“广泽尊王”深重意义。

1、凤凰来仪有王者起，山川胜境此地为佳



对联首字藏头冠上“凤山”（寺）。起句“凤凰来仪”意思是凤凰来舞，仪表非凡，古代指吉祥的征兆。凤凰在中国古代传说中是百鸟之王，地位仅次于龙。神话中说，凤凰每次死后，会周身燃起大火，然后其在烈火中获得重生，并获得较之以前更强大的生命力，称之为“凤凰涅槃”。如此周而复始，凤凰获得了永生。接句“有王者起”出自《荀子—第二十二正名篇》：“若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。”²意思是：如果再有王者出现，一定会对旧的名称有所沿用，并创制一些新的名称。有循旧作新，与时俱进的意思。这王者起，这里自然是指“广泽尊王”。“山川胜境此地为佳”亦指此乃胜境佳境，风景优美的地方。

2. 《荀子集解》（新编诸子集成），（清）王先谦撰，北京：中华书局，1983-2009。



2、保家黎民谓之广泽，安其社稷是以尊王



对联藏尾含“广泽尊王”。意思是：广结良缘、润泽万物、深仁厚泽、恩情厚重之义。上至安其社稷，下至保家黎民。“黎民百姓”是对“炎黄子孙”的对称，泛指老百姓。“社稷”乃土神和谷神的总称，社为土神，稷为谷神。土地神和谷神是在以农为本的中华民族最重要的原始崇拜物。后来“社稷”就被用来借指国家，希望土地神和谷神能保佑自己的国家。

3、俯视星洲群生在佑，遥瞻海国巨浪胥平



楹联中的“星洲”和“海国”指的是新加坡。“俯视—遥瞻”是说凤山寺的位置背山面海，风水极佳。追忆1908~1913年在现址小山重建时，可以从这里眺望海景，如今由于环绕的高楼大厦所阻挡，在凤山寺已无法观览海景。然而凤山



寺仍处于地势较高之地，参拜者需要爬上一段较长的阶梯才能抵达寺庙，感受其居高临海的地理位置。³

前句“群生在佑”即“普濟群生”同“普度众生”。“胥”就是须或都或全的意思，也即万事俱（胥）备。在广泽尊王的保佑下，巨浪也能平服，特别寓意保佑飘洋过海的乡亲一路平安。

（二）入门过庭院，两旁木雕楹联一对

4、乡国人材看起凤 林泉栋宇忆开山



对联藏尾句有“起凤-开山”。上联“起凤”出自唐朝王勃《滕王阁序》“腾蛟起凤，孟学士之词宗”。意思是宛若腾龙腾跃，凤凰起舞。这里形容家乡的诗山，是风水宝地，地灵人杰，乡国邑人都很有文采。

下联“林泉”典出“志在林泉，胸怀廊”⁴，意思是身居显位高官，不可丧

3. 《重建凤山诗碑记》：“形势娇若游龙，寺为两进，背山面海，正殿则如翬斯飞，坐镇雍容……凭栏远眺，则烟火万家，历历可数：群山起伏，环拱如列侯，策马大会，执玉帛来朝，于戏美哉。”新加坡凤山寺，1913年。



失隐居山林淡泊名利的情趣；即使隐居田园山林之中，也要有胸怀天下治理国家的壮志和蓝图。“栋宇”在这里指房屋，比喻起中坚作用。“开山”指“开山祖师”，意思是在设庙的山上建寺院，譬喻开创一种流派。其中的“看”和“忆”有慎终追远，寻根溯源，不忘祖庭先人的意思。

（三）廊道石雕楹联二对

5、圣德覃恩承北阙，门瞻星海卫群生



上联“圣德”即至高无上的德恩；“覃恩”是古代社会帝王对臣民的封赏、通常在新君即位、庆寿礼等典礼举行时对臣下广布恩泽、普遍进行的封赏。“北阙”说的是古代宫殿北面门楼，是臣子等候朝见或上书奏事之处。下联“门瞻”即向门外俯视瞻望，这门即‘阙门’特指古代建筑宫门两旁可望远的门旁建筑。“星海”即天上星辰组成的广袤大海（如星人海），寓意明亮出众、博大宽广。“群生”即众生；一切生物，是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖。

4. 明洪应明《菜根谭》：“轩冕客志在林泉，山林士胸怀廊庙。居轩冕之中，不可无山林的气味；处林泉之下，须要怀廊庙的经纶。”

楹联描绘了善男信女，在北面门楼接受《广泽尊王》的恩泽，尊王向门外俯瞰如星的大海，保卫百姓群生。这里亦含礼制性建筑的特色和祭拜仪式。

6、神光普照遍南溟，地接冈陵跻寿宇



上联“神光普照遍南溟”：神光普照自然是指广泽尊王的祈福，圣德照遍南溟（寓意新加坡）。典故出自庄子—逍遥游：鲲化鹏飞向南溟。郭庆藩《庄子集释》⁵：“所以化鱼为鸟，自北徂南者，鸟是凌虚之物，南是启明之方；鱼乃滞虚之虫，北盖幽冥之地；欲表向明背暗，舍滞求进，故举南北鸟鱼以示为道之径耳。”⁵说的是南方乃启明之地，由北向南，就是寻求光明，也就是符合整部《庄子》里的追求大道的思想。下联“地接冈陵跻寿宇”典故出自明朝王世贞《鸣凤记·严嵩庆寿》：“筵开相府胜蓬莱，寿比冈陵位鼎台。”“寿比岗陵”言增纪益算，有似岗陵之固。“同跻寿宇”既指同入高寿之列，亦比肩天下高寿之人。

5. 郭庆藩《庄子集解》。北京：中华书局。



（四）供奉广泽尊王的正殿，有木雕楹联三对

7、大德遍梯航，可敬可亲真至圣。群生资保佑，无偏无党独尊王



起句“梯航”是“梯山航海”的省语，意谓不辞千里迢迢长途跋涉，说的是广泽尊王，他是大德可敬可亲真至圣尊，也是无偏无党独尊王。广泽尊王还有其他称号，如：保安尊王、郭圣王、郭尊王、郭王公、圣王公等等。“群生”即众生。“资”即供给，帮助，资助。在新加坡，对广泽尊王亦十分崇信。每年阴历二月廿二日神诞时，南安人演街戏酬神，并申庆祝。不仅仅是南安人，其他方言族群的人士也于每年阴历八月廿二日广泽尊王忌辰时，请戏班谢神。

8、览德而翔凤既来巢应有说，栖真所在山能名世岂无因





上联起句“览德而翔凤”出自两汉贾谊《吊屈原赋》“凤凰翔于千仞兮，览德辉而下之”意思是：凤凰在千仞高空翱翔，看到人君道德闪耀光辉才降落下来。“既来”全句是“既来之，则安之”意思是既然来了，就安顿下来。“来巢”出自先秦宋玉《风赋》“枳句来巢，空穴来风”意思是枳树弯曲的枝丫上，会吸引鸟雀做窝。”应有说”即顺理成的事。下联“栖真所在山”即安徽省齐云山栖真岩，乃唐朝栖霞真人修行地。“能名世岂无因”特别指这里能成为道教名山不是没有原因的。

9、凤舞龙翔万缕香烟延广泽，山明水秀千秋庙貌祀尊王



这楹联绝佳妙对，既藏头“凤山”，亦藏尾“广泽尊王”。上联“凤舞龙翔”形容诗山寺庙祖庭山势蜿蜒雄壮。“万缕香烟”形容香火鼎盛蔓延不绝，深受广大群众爱戴。下联“山明水秀”形容诗山风景优美。“千秋庙貌”乃指祖庭寺庙有千年历史，“庙貌”特指庙宇神像，前人有注释⁶：“庙之言貌也，死者精神不可得而见，但以生时之居，立宫室象貌为之耳。”⁶心生敬仰，在此祭祀圣公。

6. 《周颂》首篇《清庙》、第三篇《维清》。《毛诗传笺》。



（五）正殿神龛二对楹联

大殿正中供奉广泽尊王的神龛，有内外侧两对楹联。

10、广泽英灵赫赫神威被卯海，保安寰宇昭昭圣德耀万邦



按传统“谥法庙号”凡是谥号为“昭”的皇帝，一般都在某方面有好名声，但在位时间不长，或者去世时非常年轻。在这神龛尊贵位置以“昭昭圣德”寓意十六岁早逝成仙郭忠福（广泽尊王）之意义非凡。在谥法解⁷“昭昭”蕴含15种形态的形容词如下，其蕴含力量足以“保安寰宇-德耀万邦”⁷。

- 1) 容仪恭美曰昭；2) 昭德有劳曰昭；3) 圣闻周达曰昭；
- 4) 声闻宣远曰昭；5) 威仪恭明曰昭；6) 明德有功曰昭；
- 7) 圣问达道曰昭；8) 圣德嗣服曰昭；9) 德业升闻曰昭；
- 10) 智能察微曰昭；11) 德礼不愆曰昭；12) 高朗令终曰昭；
- 13) 遐隐不遗曰昭；14) 德辉内蕴曰昭；15) 柔德有光曰昭。

另“赫赫神威”是指显赫显盛、光明炫耀的样子。“卯海”比喻一统天下，地位卓越格局崇高，说的是“广泽尊王”的英灵，在此庇佑天下风调雨顺国泰民安，四海民众安居乐业幸福吉祥。

要说凤山寺楹联最值得揣摩，赋有文化情趣要数广泽尊王神龛外侧那对。

7. 《逸周书一谥法解》提到“庙号”始于商朝，《礼记》有记载，是古代帝王驾崩后，在太庙立室奉祀追封的名号。

11、绿绮凤皇梧桐庭院，青春鸚武杨柳楼台



新加坡国家古迹研究中心曾委托钟华参加《凤山寺一走向文化遗产历程》专辑的编辑工作。她过后发表了一篇文章题为《水廊头凤山寺数十年悬案：潘受写错字？》⁸。指出书法名家潘受这幅楹联书法对句的第四字：“皇”与“武”或是错字存疑。至于究竟是错字还是另含玄机？她引述了几位专家学者，旁敲侧击作了解读：

1. 潘受侄女潘一帆女士解释说：凤皇者即凤山寺的广泽尊皇，鸚武者特指广泽尊王的神威英武。
2. 柯木林认为应该不是写错，而是故意为之，一语双关的神来之笔。（i）凤皇可解读为凤山寺的广泽尊皇。（ii）鸚武暗藏其封号英烈威武，即“威镇忠应孚惠威武英烈保安广泽王”。（iii）对应潘受的其他楹联，亦有王者胜境之意。
3. 诗人流沙河举例（i）屈原的“离骚”亦有“凤皇”句，盖古代“皇”通“王”，至于“凤凰”是后创新词。（ii）古文只有“鸚”，因为其爪子勇猛威武，附加为“鸚鹉”。（iii）诗人认为楹联必须对仗，凤凰是夫妻鸟，而鸚鹉是单数，或另有他意？
4. 陈声桂认为：得从书法艺术欣赏的角度来看，“凤皇”与“鸚武”前人早有这样写法，另“凰”既然去掉外罩（皇），那“鹉”就得去掉鸟部首（武），以凸显书法上密下疏，两者对称的美学旨趣。

8. 钟华《水廊头凤山寺悬案-潘受写错字？》。2019年11月4日新加坡《新明日报》。



事实上，在历代书法字帖、古籍善本、景点等处，偶尔也能发现一些怪字，以为是古人写错字，其实是古已有之的异体字。对于书法爱好者而言，这些异体字虽然不一定要会用到，但设法了解也是一种情趣。笔者查悉，此楹联原出清朝陈鸿寿（字曼生）的书帖。清朝梁绍壬（1793—1834年）的《两般秋雨盦随笔》（道光十七年—1837—初刻）记载了这则逸事。上联“绿绮凤凰，梧桐庭院”是陈曼生郡丞集句联，而下联“青春鹦鹉，杨柳楼台”则是唐朝司空图的《诗品》句子。

原文有批注：“请曾伯祖山舟学士为书楹帖。学士爱其工丽，欣然书之。后遍查子野词，并无此二句，盖竟属司马杜撰也。才人好事，往往如此”。这话的意思是：有人请作者的曾伯祖父—即清代梁山舟（1723—1825年）书写楹帖，初以为这是北宋著名词人张先（字子野）的句子，喜欢其工丽，但查遍并无此词，后来得悉原来是郡丞陈鸿寿（1768—1822）所作。作者因而评论说：有才华的人都喜欢干这样的事。

先解读上联：绿绮凤凰，梧桐庭院

相传汉朝司马相如精湛琴艺，再配上“绿绮”绝妙的音色，使“绿绮”琴名噪一时，“绿绮”就成了古琴的别称。李白有诗《听蜀僧浚弹琴》：“蜀僧抱绿绮，西下峨眉峰。”

凤凰与梧桐典故，出自《诗经·大雅·生民之什》第八篇《卷阿》：“凤凰鸣矣，于彼高岗。梧桐生矣，于彼朝阳。”还有一句：“凤皇于飞，翯翯其羽”。《三国演义》中诸葛均吟唱过这么几句：“凤翱翔于千仞兮，非梧不栖；士伏处于一方兮，非主不依。乐躬耕于陇亩兮，吾爱吾庐；聊寄傲于琴书兮，以待天时。”这些都在说明梧桐地位之高，配得上凤凰。潘氏于此，譬喻水廊头凤山寺乃风水宝地，非常适合供奉广泽尊王。

下联：青春鹦鹉，杨柳楼台

出自唐朝的司空图（837～908）《二十四诗品》：“欲反不尽，相期与来，明漪绝底，奇花初胎。青春鹦鹉，杨柳楼台，碧山人来，清酒满杯。生气远出，不著死灰，妙造自然，伊谁与裁”。大意是：鹦鹉在春光里歌唱，杨柳掩映着水中楼台，借情景交融的境界，彰显富有生命力的事物。“青春”即珍贵年华，李大钊有诗云“一生最好是少年，一年最好是青春”。“鹦鹉”此处比喻有才之士。鹦鹉谐音是“英武”（英明神武），鹦鹉的叫声积极向上，给人一种欣欣



向荣的正能量，又寓意英姿勃勃青春好时光。“杨柳”泛指柳树。《诗·小雅·采薇》：“昔我往矣，杨柳依依”。唐朝温庭筠《题柳》诗：“杨柳千条拂面丝，绿烟金穗不胜收”。“杨柳楼台”看似写景，衬托庙宇所处之鸟语花香之境。“青春鸚鵡”或寓意十六岁青春早逝的英武《广泽尊王》，现在这里是举行“十六岁成年礼”的地方。杨柳楼台暗示“广泽尊王”如杨柳观音，右持杨柳，踞坐岩上，普渡众生。

此乃千年文人，兰亭笔会的雅趣

清陈鸿寿（1768-1822）在唐朝司空图的“青春鸚鵡杨柳楼台”诗句基础上，另加“绿绮凤凰梧桐庭院”句，形成上下句楹联书帖。而后梁同书（1723-1815）兴趣勃勃添墨。随后数百年许多书法家，也竞相择题，挥洒翰林，是为一场艺坛文化逸事。即使隅居海外的后人潘受（1911~1999年）虽然来不及赶上盛会，但也不甘寂寞，悄然加入这场“兰亭笔会”，虽不为世人所知，却以“错字”埋下伏笔，让有心的后人去猜测。

笔会情缘之一：唐朝李白《凤凰台与鸚鵡洲》的故事

相传唐代诗仙李白登上黄鹤楼时，见崔颢题诗，李白敬佩之际不敢提笔添句，但后来登凤凰台，还是按捺不住仿拟崔颢诗体，写下怀古抒情之《登金陵凤凰台》；之后再游鸚鵡洲时，又写了一首《鸚鵡洲》，为世人所传颂的一段佳话。清朝陈鸿寿读到千年前唐朝司空图的诗句，心生仿效以和之，二百多年后的潘受，也借故意写“错字”，延续这文人之间内在心灵相通的逸事。

笔会情缘之二：书画文人逸兴来自-李白《把酒问月》

李白诗云“今人不见古时月，今月曾经照古人。古人今人若流水，共看明月皆如此”。元朝胡奎《题延月轩一其四》亦云：“谁言今之人，不见古时月，古月照今人，千年同一辙”。清朝梁绍壬《两般秋雨盦随笔》说：“才人好事，往往如此”。鸚鵡、凤凰都是寓意高贵有才华的人，通过这幅书法楹联，潘受与陈鸿寿有了一次知己神交的对话。潘受显然也是非常喜欢陈鸿寿的书法与诗句，特引用为凤山寺的楹联，内在联系或是源自“谪仙李白”。

笔者联想起潘受有首写于庚辰年即1940年的七言绝句：《题司徒乔华山之行一水彩写生八首选四其三：落雁峰》：



落雁峰高碧插天，游踪閒话四年前。

当时无意成搔首，错被人呼李谪仙。⁹

当年李白登上九华山落雁峰时，心里还想着谢朓：“此山最高，呼吸之气，想通天座矣，恨不携谢朓惊人诗来搔首问青天耳。”可见李白非常很欣赏谢朓的诗。诗句中的“当时无意成搔首，错被人呼李谪仙”，潘受或许还想重复这样美丽的误会，他欣赏李白与谢朓的神交，也渴望自己能与陈鸿寿来一次笔会，知道有点冒昧，特意借“错字”幽默一下。

笔者大胆以这种内在情怀联系，作为一种试探性解读。从这例子，我们或许可以领略到楹联中，旷世亘古的文化情趣和中华文化的博大精深。这一场隔着时空的对话，笔者谨作趣味图附示如下。



9. 潘受《海外庐诗（上）》，卷一，页14。黄山书社，2010年。



法主真君成仙传说中观棋事迹 的仙话传统与时间隐喻

黄君搏

剑桥大学

亚洲与中东研究学院

沃尔夫森学院

一、前言

法主真君信仰是自宋朝兴起的一种地方民间信仰，起源于今日福建省德化县的石牛山。原本只在特定村落间流行，之后被道士塑造成地方性道教的崇拜对象，并经由道士的活动与传播实现再民间化的过程，开始在广东省与福建省等地广泛流传，并一直兴盛至今。学界对法主真君的关注多限于人类学的考察，并集中探讨了该信仰在不同地区的流变状况。例如王铭铭在其早期的调研报告中，揭示了法主真君信仰的起源与流变，并以此为个案，进一步探讨了道教传统与社区传统的互动关系。¹叶明生对法主真君的历史沿革与流传区域做出了详实的调研，使我们得以窥见其信仰的流变传承的状态。²王见川亦谈及了该信仰的历史渊

1. 我们在此必须指出，大部分谈及或涉及法主真君的研究，多是将之纳入到某个地域信仰的体系之中，却并未有作深入探讨，导致法主真君信仰虽然在各地极其流行，其信仰面貌与历史传统始终留有讨论空间。王铭铭的研究走访了闽南地区多处，发现法主真君信仰的起源之处，这项发现对本文在讨论该信仰的历史本文源头时，有了地域性的参照可能，并对后来研究法主真君信仰在中国流动与流变状态时至关重要。参见王铭铭，《地方道教与民间信仰——法主公研究笔记》，《民俗研究》，期4（1997）：14-22。

2. 参见叶明生，《闽台张圣君信仰文化》（福州：海潮摄影出版社，2008）。



源。³萧友信则关注了法主公派在台湾之科仪法式之传承与变迁。⁴

无疑上述人类学考察对我们了解法主真君信仰，提供了重要的口述史与文献史的材料基础。法主真君信仰的核心主要为俗人张慈观由凡入圣的成仙传说。⁵当中最有意思的，是福建各地针对法主真君的成仙传说，均有着一定的共性。除了具备相似故事情节外，亦呈现了共通且复杂的叙事结构。⁶我们大致可将法主真君成仙传说分作三个部分。第一部分为遇仙出身的记载，讲述了主角偶遇仙人的一系列情节，当中仙道的部分仍可见明显的民间传说痕迹。第二部分为修炼成仙的记载，叙述了主角骊山修道的过程，修炼的内容也具有道教化的经典规范。第三部分为济世救民的记载，讲述主角运用法器神力勇斗妖魔的情节。这一三段式的叙事模式无疑与晚明时期仙传小说的基本结构相似。⁷可是当我们深入成仙传说的具体内容，却会发现其中部分情节与母题具备一定典型化特征，可追溯至中古六朝时期的仙境游历文本传统。

本文将关注法主真君成仙传说的第一部分，尝试探讨地方传说背后的文本传统依据，并由之引申出对社区传统与文本传统之间演化与传承的思考。我们在此节录概述本文主要讨论的范围，完整版本附于文后：

-
3. 参见王见川，《法主公信仰及其传说考察》，《从僧侣到神明——定光古佛、法主工、普庵之研究》（桃园：圆光佛学研究所，2007）：23-50。
 4. 参见萧友信，《闽山法主在台之信仰研究》，《空大人文学报》，期23（2014）：127-152。
 5. 法主真君作为一个流行於不同地域的跨文化的信仰对象，其可讨论空间是极其丰富的。首先自然是法主真君的信仰在传播流变中，因应地方文化与宗教信仰所产生的仪式文本。其次是法主真君成仙的传说，当中又分作几个历时的部分，例如遇仙传说与修炼传说。本文所主要关注的是其遇仙传说。普鸣（Michael Puett）的研究指出这种成仙的传说，绝非是近代才出现的观念，早在中古时期就已然可见，通过在宇宙论框架下的仪式祭祀，达成一种从人而神的过程。参见 Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self Divinization in Early China* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2004)。
 6. 法主真君又名法主公，相传在成仙之前俗名张慈观，同肖朗瑞与章朗庆合称法主三主教。张慈观的生平记载，基本收录在清朝乾隆时期刊成的德化地区县志。王铭铭以田野调研的方式收集了大量关于法主真君传说的版本，当中包括了其在文本与口述流传过程中的变体。本文采纳王铭铭所记录的版本。参见王铭铭，《地方道教与民间信仰——法主公研究笔记》，《民俗研究》，期4（1997）：14-22。
 7. 白以文针对晚明仙传小说所分的从出身到修行至济世的三大部分相通。参见白以文，《晚明仙传小说之研究》（台北：国立政治大学中国文学研究所，2005）：92。



张慈观年少时师从拳法剑术。一日，他在入山砍柴的过程中，於绝顶上遇见两位仙翁。两位仙翁童颜鹤发，身穿道士衣袍，当时正在下棋，棋盘上还放着一粒半红半青的桃子。张慈观近前观弈，仙翁遂将仙桃赠予张慈观。张慈观吃了一半觉得桃子难以下咽，於是不动声色地将尚未吃完的桃子丢掉。仙翁发现后将张慈观给赶走了。张慈观离开仙翁后便负柴下山。经过半岭的更衣亭休息时，巧逢高盖山明寺的方丈龙树法师开示，张慈观才恍然大悟适才在山峰上对弈的两位老者，原来是道教神仙谱系中位列至尊的太上老君与元始天尊，并且知道他所服食的仙桃，原来是蟠桃，倘若服完的话便可直接得道成仙。可是张慈观却只吃了一半仙桃，因此便必须再通过个人的修炼，方才可完善成仙之途。於是张慈观便展开了骊山问道的系列修炼过程。⁸

研究问题主要为：除了将法主真君的成仙传说视作地方宗教与民间传说外，我们又可否从中观察到一种更为宏大的文本传统的原型与母题呢？我们在回答上述问题时，将会引入六朝时期兴起的仙境游历文本传统，并通过文本细读比较的方式，确立相关传说并非仅是特定时期或地域的民间想像，背后亦有著一个更为庞大的传统叙事脉络，并揭示法主真君的遇仙传说在一定层面上，参考或遵循了六朝仙境游历传说的叙事脉络。

我们在阅读法主真君遇仙传说时，会发现当中的情节分别可对应于当中的仙境观棋与服食仙药的情节。本文在尝试呈现观棋行为的重要性时，首先会考察棋局符号在仙境游历传说中的象征脉络，尝试分析观棋行为背后所带有的时间隐喻与仙境标记功能。另外基于观棋行为的专注与沉默特质，本文会继而讨论观棋行为在道教修炼传统中的位置，构建出观棋行为的一种关于内在探索的仪式语境。最后在结论的部分，本文会指出法主真君信仰流行兴盛的地域社区中，必然继承著一种仙境游历传统。并且，法主真君遇仙传说似乎也可视作一种六朝仙境游历传说在宋朝时期的变体加以分析，揭示出民间传说与地方道教之间的互动关系。

8. 原文出自王铭铭的调研报告。参见王铭铭，《地方道教与民间信仰——法主公研究笔记》，《民俗研究》，期4（1997）：15-16。根据王铭铭所示，这一版本是由德化县志办公室徐艺星所整理总结。



二、法主真君遇仙传说中的仙境游历传统

法主真君遇仙传说记载了张慈观在得道之前，历经的一系列围绕在深山中偶遇仙人所展开的情节。除了体现地方信仰的道教化痕迹外，亦涉及六朝仙境游历的叙事。⁹不过这些叙事并非被单纯挪用或借用，我们在法主真君成仙传说中可见其背后群体将许多相关的母题与情节融合糅杂而成一个独特而新颖的叙事，呈现了某种地方性口述相传的仙话传统。

例如张慈观在山顶上遇见两位仙翁在下棋的情节，便与东晋干宝收录在其志怪小说中的一段故事非常相似。故事讲述主角颜超为延长寿命，遵循管辂的建议，持清酒鹿脯前往刈麦地南桑树下拜访神仙的情节，续命的整个过程都是发生在一场棋局对弈之间：

管辂至平原，见颜超貌主夭亡。颜父乃求辂延命。辂曰：子归，觅清酒鹿脯一斤，卯日，刈麦地南大桑树下，有二人围位，次但酌酒置脯，饮尽更斟，以尽为度。若问汝，汝但拜之，勿言。必合有人救汝。颜依言而往，果见二人围碁，频置脯，斟酒于前。其人贪戏，但饮酒食脯。不顾数巡，北边坐者忽见颜在，叱曰：何故在此？颜惟拜之。南面坐者语曰：适来饮他酒脯，宁无情乎？北坐者曰：文书已定。南坐者曰：借文书看之。见超寿止可十九岁，乃取笔挑上语曰：救汝至九十年活。颜拜而回。（《搜神记》）

9. 李丰楙的研究归纳出了仙境游历传说常见的叙事结构，并指出后世大量的研究，均是以此作为基础，加入地域性与文化性上的转写拓展加工而成。参见李丰楙，《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，《仙境与游历：神仙世界的想像》（北京：中华书局，2010）：349-386。李丰楙在书中强调了四种类型母题，首先是服食仙药类型，叙述的是故事中的主角在进入仙境之后，通过不知情的情况服食获赠仙物，从而具备仙力的情节。其次是仙境观棋类型，故事所设定的场合一般是在郊野之地，主角通过观看棋局，进入到仙境的时间之中，从而在棋局终结之时发现沧海桑田。再者是人神恋爱类型，主要讲述的是主角在进入仙境之后，偶遇仙女从而进入爱情婚姻的情节。最后是隐遁思想类型，体现的是主角在目睹仙境与现实的变化之后，决定隐遁远离俗事的情节。和勇在研究中同样提出仙境游历小说的大体结构，呈现作主角在偶然机缘之下，误闯仙境经历奇遇之后，重返人世时间，发现世事沧桑时间变迁，因而在顿悟人生之下获得启示，最终得以重返仙境。参见和勇，《论六朝志怪小说中仙境传说的类型及其成因》，《云南民族大学学报》，卷2期29（2012）：124。唐朝小说中的游仙题材，便是充分体现了当时文人对固有仙境游历本文传统的传承与创新。当中不只可追溯到六朝的传统，更可由比较的层面观察到隐藏在文本之下的，唐朝时期的意识形态与文学思想。这个研究无疑对本文的探索有相互引证的作用，法主真君传说现今流传的宋朝版本，亦可视作是六朝传统的一次革新与变迁。参见李丰楙，《从误入到引导：唐人小说游仙类型的传承与创新》，《仙境与游历：神仙世界的想像》（北京：中华书局，2010）：387-443。



无疑两个文本之间观棋的动机与结果是不同的，例如颜超是通过外在媒介知晓到仙人下棋的地点，遂主动去遭遇神仙，张慈观则是以被动的状态偶然闯入了一场棋局中。就结果而言，颜超观棋达成的是为自身续命，并未涉及任何与修炼有关的仙话语境。张慈观则因为观棋行为，得到仙翁所赠之仙桃，并由此从仙境观棋情节过渡到服食仙药情节。¹⁰可与典型的服食仙药情节又有所不同的是，张慈观并未服食整个仙桃，遂只获得了一半神力，并由此展开了法主真君成仙传说的修炼成仙的部分。我们在阅读这个部分时，更关注的是其服食仙桃的部分，并将之视作张慈观开始修炼之途的起点，却忽略了仙境观棋的重要性。实则仙境观棋与服食仙药两个情节都具有道教典型化的时间隐喻与修炼仪式。我们将在后文着重探讨观棋行为在仙境游历传统中的意涵，并通过象征学派与功能学派的角度，讨论棋盘与棋局所具备的象征符号，进而探索观棋行为背后所隐含的仙境特征。我们在讨论的过程中，会通过部分游历小说的分析，提出对弈或观棋的行为，实则蕴含了仙凡之间时间观的不同，并将之转化成为一种独特的时间隐喻。

观棋在此不只是仙境活动，亦作为重要的仙话符号，使整个传说关联到更为宏大的仙境游历传统之中。观棋传统的历史渊源深远，可追溯至汉朝以降所产生的古代的仙人博戏传统。李丰楙将之视觉源头，落到东汉时期流行于画像石刻的六博传统。¹¹我们从画像石刻的刻画中，可见棋局视觉化地反映了当时人们想象中仙人的生活空间，并以悠闲博戏视作仙境乐事的观念。进入六朝时期，对弈棋局在仙境游历传说中得到进一步的象征赋形，使之从原本仙界活动象征，转化成了一种典型的仙境符号与时间隐喻。对弈中的棋局在隐喻化的过程中变成了某种人间世界的动态化缩影，万物一切都被化为棋局上的棋子，参与到狭小棋局上的

10. 仙桃作为仙药的源头，大抵可从西汉时期的文本中寻得，当时仙桃成为西王母宴会宾客的主要仙物。相传汉武帝曾会见西王母，并从后者手中获得五枚仙桃，后世仙桃的不死之药象征便是由之而来。明朝文学中进一步对此情节加工，强调西王母所栽种的仙桃，并非凡俗品种，而成千年一熟的难得仙物。丁帅芳的研究对西王母从汉朝到清朝的形象演变进行概览，并针对仙桃之于西王母的身份符号象征给予详细解析。参见丁帅芳，《两汉至明清小说中西王母形象的演变情况》，《文学教育》，期7（2017）：34-35。

11. 李丰楙指出六博大抵从战国时期开始流行，并在汉朝成为普遍的艺术主题，出现在墓葬艺术之中。参见李丰楙，《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，《仙境与游历：神仙世界的想像》（北京：中华书局，2010）：362-363。和勇附和并称六博是古代变化复杂的棋戏，古人以棋局反观世事，强调棋局的变化莫测来形容世事宛如观棋。参见和勇，《论六朝志怪小说中仙境传说的类型及其成因》，《云南民族大学学报》，卷2期29（2012）：127。



无穷变化之中，象征了在人世间发生的巨大变迁，形成了某种世事如棋的哲学语言。就此而言，对弈棋局实则反映的就是仙人洞察世事，形象化地掌握与目睹世间变化的过程。

我们返回法主真君的传说中，观棋的功能是多重的，除了作为一种关联于仙话修炼层面的仙境符号，标记了遇仙者对仙境空间的进入，亦在一定程度上关联于张慈观在无意识的情况所达成的修炼。李丰楙在研究相关主题时，提出仙境观棋的本质主要是建立在一种仙凡有别的时间意识上的。¹²神仙世界作为一个他界，构成了完全不同于凡俗世界的时间观，遂在仙界中的短暂时间，已是尘世无数次的轮转变迁。这种时间观的差异，承继自一种仙话传统中的仙凡对立观念，我们可从东晋葛洪收录的一则仙话文本中读到相似观念。故事之中藉由仙人之间的往来对话，呈现出在仙界不过是短暂的接待时间，却早已足够凡俗世界历经沧海桑田的变化：

接待以来，已见东海三为桑田，向到蓬莱，水又浅于往昔，会时略半也，岂将复还为陵陆乎。（《神仙传》）

我们由此可见，凡俗世界与仙境世界在时间观念上，呈现了巨大的差异性。对弈观棋正是将上述奇幻的时间观，放置凝缩进了观棋的场景中，形成某种具备相同功能的时间隐喻。观棋行为的产生，揭示了一种在时间观念上从凡俗世界向仙境世界的转移过渡，象征观棋者所身处的空间已然是仙境世界。通过仙凡世界之间巨大的时间差异，引申出伴随观棋产生的时间荒诞错乱感。东晋虞喜在撰辑的仙话小说之中，叙述了观棋行为背后所体现的时间剧变：

12. 仙境观棋的神圣性，主要是由之时间特质所体现。现实生活中棋局博弈的耗时，无疑提供给仙境观棋一种实证源头，发展成仙境与人间双重的时间标准，下棋与观棋的过程体现作一种仙凡有别的时间跨度，棋局之外的世界历经沧桑，棋局却仍未完成。参见李丰楙，《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，《仙境与游历：神仙世界的想像》（北京：中华书局，2010）：364。裴甲军的研究将仙境观棋的时间源头，关联到中国农业社会的习惯之中，构成一种由常态至非常的过渡。裴甲军，《浅析仙境观棋所反映的道教时间观》，《四川民族学院学报》卷21期1（2012）：34-37。



信安山石室，王质入其室，见二童子方对棋，看之。局未终，视其所执伐薪柯，已烂朽。遽归，乡里已非矣。（《志林新书》）

我们从这则早期的仙话传说中，可以读到蕴含在其中的时间隐喻。进入石室后只经历了短暂的观棋过程，甚至棋局都尚未完结，可是他原本背负的柴薪却已经腐烂，家乡也早已面目全非，呈现了一种荒谬怪诞的仙凡时间观对比。前文所引的南朝宋代刘敬叔的志怪小说中，收录了相似的一则有关仙境观棋的时间隐喻的故事。¹³故事的主角乘马抵达山间，遥望山洞之中有仙人对弈，遂下马入内观棋：

昔有人乘马山行，遥望岫裏有二老翁相对樗蒲，遂下马造焉。以策注地而观之，自谓俄顷，视其马鞭，摧然已烂，顾瞻其马，鞍骸枯朽。既还至家，无复亲属，一恸而绝。（《异苑》）

故事的主角只是稍微驻足观棋，却在观棋后发现马鞭已经腐烂，原本所骑乘的马匹也只剩下骨骸，家乡的亲属亦已死亡。俄顷在此强调了时间的短暂，对比现实世界的鞭烂马朽，呈现了荒诞诧异的仙凡时间观。

我们在阅读上述数段仙境传说时，可见其中的时间隐喻具体是由主体与外物在同一时间段内的变化对比呈现而成的。薪柯与马鞭的外物描写虽然意趣不同，可是却均呈现作一种民俗化的符号，通过它们的腐烂与败坏，戏剧性地揭示了凡俗世界中的时间流逝。

这种主体与外物状态的不同，进一步体现了有关位置与空间的思考。观棋者作为凡俗世界的一分子，原本应受到棋局上变化的影响。可在时间隐喻的结构中，当世俗之人参与到仙界的神仙活动时，支配他们的时间观也会遵循仙界的标准。观棋者在误入仙境之后，便脱离了棋局所象征的凡俗世界，转变成原本世界

13. 马衍浅谈了此书中灵验与征兆的象征，虽然主要研究的是有关人物或动物的细节，可是却可拓展至本文的研究之中，尤其是反思棋局的灵验与征兆内涵。参见马衍，《谈刘敬叔的志怪小说集异苑》，《徐州教育学院学报》，卷17期3（2002）：34-35。李根亮讲述此书中出现了大量楚地的民间信仰与宗教巫风，对于早期佛教传播的状况有一定研究意义。我们由此在反观引用的观棋段落时，亦要同时思考上述宗教生态对其情节的影响。参见李根亮，《异苑与楚地宗教生态》，《太原师范学院学报》，卷13期4（2014）：76-78。



的局外人或旁观者，就不再受凡俗世界的时间观影响。可是在主体之外仍属凡俗世界的外物，却始终未曾摆脱上述旧有的时间观支配，才会出现在短暂的驻足观棋过程中主体毫无变化，可是属于凡俗世界中的外物却产生巨大质变的描写。这种主体处于仙境而身外之物却依旧留在人间的叙述形式，构建出的是两种截然不同的空间，当中身份与位置的转变主要是通过观棋来达成的。当主体以观棋者的身份参与到棋局之中，便处于仙境世界的一面。身外之物因未获得参与棋局的方式或权利，遂留了在凡俗世界的时间观中。

观棋者的位置本身，无疑赋予了主体通过棋局观看世界变迁轮转的可能。可是不同于对弈者的角度，观棋者本身并未获得仙力或启蒙，遂在他的眼中棋局只是一盘棋，并无显现出世间百态。南朝梁代任昉在对虞喜仙话传说的转录中，进行了一定程度的改写，通过下棋童子的训诫隐晦地点出了对弈者与观棋者之间不同的位置与觉知：

信安郡石室山，晋时王质伐木，至见童子数人，棋而歌，质因听之。童子以一物与质，如枣核，质含之不觉饥。俄顷，童子谓曰：何不去？质起，视斧柯烂尽，既归，无复时人。（《述异记》）

李丰楙在诠释上述情节时，提出当中反映了后世较为重视逻辑的考量。¹⁴一般仙境传说并不注重文本叙事的现实性与逻辑性，亦因而后来的仙话文本在尝试完善其缺的过程中，添加了童子提醒的情节。不过本文从另一个角度出发，提出上述情节安排实则体现的是隐含其中的身份与位置的关系问题。摆在童子与王质面前的虽为同一棋局，可由于两者修炼层次与预示视野的不同，观见之物也因而截然不同。对比王质看到的是棋局上的棋子移动，对弈童子却看到了世间变迁。¹⁵当童子在棋局中看见王质家乡的剧变时，并不明白王质仍然逗留观棋的理

14. 李丰楙对童子询问王质为何仍不归去的情节，视作南朝人更偏重理性逻辑的诉求，因此才在原有的传说基础上，添加了对话结构。参见李丰楙，《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，《仙境与游历：神仙世界的想像》（北京：中华书局，2010）：365-366。

15. 李丰楙指出当中对童子的刻画，符合指点迷津的智慧老者形象。童子代表是不老的仙童，活泼的性格也具有渲染仙境空间，体现不同于世俗空间欢歌纯粹的状态，其中童子的形象可能亦关联於特定地域的博弈传统，参与棋戏的年龄与博弈的方式大抵遵循了一定的习惯传统。参见李丰楙，《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，《仙境与游历：神仙世界的想像》（北京：中华书局，2010）：366。



由，方才产生了提醒其归家的情节。这里的反问句更呈现出一种疑惑或质问，使得童子的提点精辟扼要地呈现出所谓当局者迷的视角逻辑。我们如果说王质的疑惑在于他误入仙境之中，完全不知道外在世界的变化沧桑，那么童子的疑惑则由于王质已经不再属于凡俗世界，遂无法再从棋局上了解王质的行为。

观棋行为蕴含的仙境特质，除了体现在时间层面外，我们亦可从空间隐喻观察到相似含义。前文引用过的部分仙境游历文本中，虽然并未读到明确的仙境标记符号，可是却普遍可见仙人对弈的情节描写。这种对弈观棋的情节，其实是仙境游历传说用以标记仙境的功能符号。棋局作为一种仙人生活的想像产物，发展到仙境传说中，本身就具备了象征仙人世界的功能，标记了仙境空间的产生，因而观棋行为的发生，自然就暗含了观棋者对仙境的进入。观棋行为发生的场景，常被安排在丛林或山脉之间。这种由丛林或山脉所呈现的远离于人境的空间描写，体现的是对道教名山圣地的世俗化转写。我们据此拓展而论，观棋情节其实正是一种潜在的仙境标记符号，替代了类似洞穴一类的符号，反映出遇仙者正身处在异化的时间观中，暗示了遇仙空间的仙境属性，标记了观棋者在无意识的情况下对仙境的误入。

最后，观棋行为似乎还暗含了一种道教修炼语境。我们在阅读上述文本时，可见观棋行为的主要特征是沉默不语。身为旁观者的主角，一般只会观看棋局上的发展，并不会主动介入到棋局之中，通过说话或行动打断或影响棋局。先前所引东晋干宝的志怪小说，更藉由管辂之口，特别提醒前往拜见神仙的颜超，就算被问话也只可礼拜而不可说话。这种在观棋行为中的沉默不语，无疑在表面上促使了时间在一种毫无意识的情况下悄然流逝，解释了在简单的观棋行为背后，导致并产生时间观鸿沟的潜在力量。李丰楙同样发现到观棋时的沉默与专注对塑造时间迅速流逝起到的重要作用。¹⁶可是他所未及展开讨论的，是这种专注于棋局之上沉默观棋的描写，实则体现了某种冥想沉思的观念，对应到一种道教修炼的语境之中。遇仙者在偶然的情况下展开观棋行为，并最终在棋局尚未结束之时突然意识到棋局以外的世界已经变化沧桑，进而体验到一种在短暂与永恒之间似幻

16. 李丰楙强调沉默与专注是塑造时间流逝的精神状态。参见李丰楙，《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，《仙境与游历：神仙世界的想像》（北京：中华书局，2010）：451。和勇指出时间观念在棋局的过程中是凝固的，观棋者忘记了世事与安危，悠然自得之中形成了一种封闭式的内在空间，不再有空间的狭隘与压迫，同时亦无时间消逝的惆怅与悲悯，并未感知到时间的流逝，然而外在的世界却经历巨大变迁。参见和勇，《论六朝志怪小说中仙境传说的类型及其成因》，《云南民族大学学报》，卷2期29（2012）：127。



疑真的时空错乱感与距离感。这种沧海桑田的感触，的确是由观棋行为产生的，可是却未必完全归因于其隐含的仙凡时间观差异，亦有关于随之而生的一种观棋者对棋局的高度专注。观棋时的沉默象征著一种无扰的状态，通过阻隔外部世界，观棋者得以将全部精神专注投放到棋局之上。这种对棋局的沉默与专注，象征性地产生出了一种类似冥想沉思的内在修炼。除观看这一行为外其余的感官活动均被隐蔽，使主体得以完全聚焦在一个棋局的原点之上。观棋者正是在高度的沉默与专注之中，才会对身旁周遭的外在客体的变化一无所知，时间才因而产生了迅速流逝的幻觉。这种内部与外部的对立，更体现了一种躯体与精魂的意念，观棋者通过全神贯注于棋局的方式，分出了一种精神形体进入到内在的旅途之中，符合了道教守一的冥想修炼仪式。身处在内在修炼之中，观棋者才可充分对抗外在的时间影响。就此而言，这种沧海桑田的时间观未必只是单纯的一种仙凡世界之间的差异，亦同时指向在极度专注与沉默的状态下，当感官遭到暂时屏蔽继而达至深度的沉思之后产生的一种入迷与狂喜所导致的结果。我们以一种功能学派的角度来思考仙境观棋类型的话，那么它所呈现的则并不只是一个情节，更是一种在当时宗教社会中所流行的内在修炼方法。这正解释了为何在部分仙境传说中，遇仙者在观棋行为之后便获得了部分仙力。

三、结论

无论是作为地方道教或民间信仰，法主真君崇拜都不可与之信仰群体与社区传统分割开。这便引申出了本文的研究问题：法主真君的遇仙传说，除了是一种民众阶层的神话想像或地域传统外，我们又是否可从中追溯到一种文本源头呢？这种将民间传说置回文本传统之中，并着重比较文本之间同异之处的研究方法，将有助于我们实现三个面向彼此关联的探讨。

第一是探索蕴含在地方民间传说背后的叙事传统。法主真君成仙传说虽是在地方民间群体中兴起的传说信仰，却并不代表该传说本身只是地方性创作，无法追溯至已有的文本传统。我们在研究法主真君传说时，遵循李丰楙所归纳的六朝仙境游历传说的故事类型，便会发现法主真君传说的部分情节，实则隐含的是仙境游历小说的传统。当中遇仙得桃与仙境观棋两个情节，分别对应了仙境游历小说中的服食仙药与仙境观棋的类型。当然我们在此并非是说，法主真君的传说是



由六朝时期的仙境游历传说而来。不过通过对比阅读，我们至少可以发现两者之间的共通之处。这便意味着法主真君传说在一定程度上，并非只是一种区域村落间的民间神话传说，亦同时有参考或遵循六朝的仙境游历文本传统。

第二是发掘出社区传统与文本传统之间的传承关系。我们既然已经谈到在法主真君的遇仙传说中蕴含了仙境游历传统的情节类型，那么便可进一步推论在宋朝时期的闽南地区，尤其是法主真君信仰兴盛流行的地域与社区间，可能他们对仙境游历传统并不陌生，甚至有可能作为当地的仙话文本传统流传民间。我们虽然无法推测上述影响具体成型于什么朝代，可从其三段式的叙事结构而言，可以推测其在明朝或已成型。除此之外，观棋行为的描写可能也代表着六朝南方仙话传统中的仙境观棋与服食仙药情节在闽南的村落之中得到继承与演化。

第三是借助文本传统重建一种对民间传说研究的视角。学界的关注点，一般落在了法主真君遇仙传说中的遇仙得桃情节上。无疑服食仙桃的情节不仅推动著故事主角进入到仙道的脉络之中，并且因为只服下一半仙桃的转折，开启了后续的成仙叙事。这种研究视角，无疑仍是将法主真君的遇仙传说视作一种地方民间传说来理解的，并由于局限于显著的情节而忽略掉其他同在传说中的母题情节，造成对传说文本背后的隐喻与安排了解不够充分。将法主真君遇仙传说放置进六朝仙境游历小说的传统脉络后，便可发现除遇仙得桃的情节之外，文本中只作简单交代的观棋行为，实则不只体现了一种仙境传统中的叙事逻辑，并作为重要的象征符号在文本中产生作用。那么观棋的重要性体现在何处呢？我们对观棋情节的探讨，便是建立在上述的思考上，并试图呈现相关情节在功能与象征层面中的符号作用。首先，观棋在隐喻化的过程中成为了凡俗世间的微观缩影，凝缩在棋局上的发展变化体现的正是人世间的变迁与更迭。这种世事如棋的哲学话语，象征了在棋局中进行对弈的仙人，拥有掌握与预知世事的能力。另外棋局与人世的某种对应关系，引申出了一种仙凡有别的时间隐喻。可能在仙界中的短暂时光，却已是人世界历经沧桑的数载。其次，观棋行为体现的是一种民间的修炼行为。观棋作为当时道教斋戒精思的世俗化对应物，揭示了一种在无意识情况下达至的修炼状态。通过沉默与专注于棋局的方式，观棋者成功摒除外界干扰，过渡到极度深层的冥想沉思之中。这种在沉思状态下的入迷或狂喜，引导身处在仙境世界中的观棋者忽略掉时间的急剧流逝，转而投入到一种内在的探索之中。我们在仙境传说中，会读到观棋者在经历了棋局的过程后肉身不变，可外在世界却已更迭变迁的记载。这个情节固然关联于一种仙凡差异的时间观，可是进一步而言，亦



同样关联于一种内在与外在的差异，躯体与精魂的对立，形成道教语境内守一的冥想修炼法。身处在内在的旅途之中，观棋者脱离了外在的世俗时间观，并最终藉由观棋所带有的世事隐喻，实现了一种蕴含于内的宗教性超越。对弈的仙人充当某种指导者的身份，藉由对弈的行为，传递给观棋者一种隐晦的修炼法门，转而使观棋类似于所有的修炼仪式，修炼行为虽是以个体的形式达成的，却因为带有一定可供遵循的经典规范，呈现出一种面向更为宏大的传统而敞开的集体性仪式行为。我们因此在思考仙境观棋类型时，不妨去考虑当中的仪式语境。

综合上述两点棋局符号所带有的仙境隐喻，观棋情节的产生自然构成了一种仙境世界观。法主真君遇仙传说体现了六朝仙境游历传统的延续，观棋类型又作为仙境游历传统的母题类型，可见观棋行为的描写在法主真君遇仙传说中占有不可忽视的重要性。我们至此大致完成了本文的探讨。不过在最后值得一提的是，法主真君的成仙传记最为特别的地方在于就整个文本而言，它体现了自六朝以来道教诸种修炼方法与成仙传说的一次综合。我们在遇仙传说中看见的遇仙得桃与遇仙观棋情节，可以对应于六朝仙境游历传统中的成仙方式，亦即服食仙药类型与仙境观棋类型。于随后的修炼传说中，我们又可见听经悟道等道教修炼的内容。通过上述两个部分的修炼传统，我们可见法主真君的成仙传说，呈现的是一种由民间传说与宗教制度角度出发，观看与理解修炼成仙法途的一次综合。这种民间传说与道教传统的合併，可能正反映着法主真君信仰道教化的痕迹，并从多个相关情节母题的糅杂中，读出法主真君信仰背后群体独有的对不同宗教文本的筛选与融合。首先，我们在相关信仰传说中，可见棋局中对弈的人物不再是六朝仙境游历传说中常见的神仙老翁，转而变成了宗教制度化语境中同属道教神仙谱系的太上老君与元始天尊。其次，骊山问道中的听经悟道情节带有显著的道教内涵。这种道教元素的加入，无疑有助我们反思地方信仰道教化的过程，引申研究民众群体的宗教观念与历史，当中更为有趣的是，法主真君传说的主角是经由佛教高僧的指点，方才了解到下棋对弈的两人是道教神仙。这个反映了在民众群体的意识世界中，佛教僧团制度是对道教有所了解的，并由此进一步拓展出佛道关系的研究方向。当然我们无从确定相关传说的具体成型时代，亦不清楚在不同朝代是否又经历过修改。不过基于上述思考，我们不妨在此假设：法主真君的成仙传记的确是在宋朝时期信仰兴起时便已存在，现存版本在整体上保留了原初面貌。可是传说中穿插出现的大量道教元素，却极有可能是在该信仰道教化的过程中被后加上去的，并基于此可探索民间传说与道教传统的密切关系。



参考书目

古籍文献

- (春秋战国) 列御寇,《列子》。北京:中华书局,2015。
- (西汉) 刘向,《列仙传》。台北:三民书局,1997。
- (东晋) 葛洪,《神仙传》。北京:中华书局,2017。
- (东晋) 干宝,《搜神记》。北京:中华书局,2014。
- (东晋) 虞喜,《志林新书》。北京:四明张氏约园,1940。
- (南朝) 任昉,《述异记》。吉林:吉林大学出版社出版,1992。
- (南朝) 刘敬叔,《异苑》。山东:山东画报出版社,2004。
- (南朝) 陶弘景,《真诰》。北京:中华书局,2011。

中文文献

- 丁帅芳 《两汉至明清小说中西王母形象的演变情况》,《文学教育》,期7(2017):34-35。
- 小川环树 《中国小说史の研究》。东京:岩波书店,1968。
- 马衍 《谈刘敬叔的志怪小说集异苑》,《徐州教育学院学报》,卷17期3(2002):34-35。
- 王见川 《法主公信仰及其传说考察》,《从僧侣到神明——定光古佛、法主工、普庵之研究》。桃园:圆光佛学研究所,2007。
- 王铭铭 《地方道教与民间信仰——法主公研究笔记》,《民俗研究》,期4(1997):14-22。
- 冯利华 《真诰版本考述》,《古籍整理研究学刊》,期4(2006):29-34。
- 叶明生 《闽台张圣君信仰文化》。福州:海潮摄影出版社,2008。
- 白以文 《晚明仙传小说之研究》。台北:国立政治大学中国文学研究所,2005。
- 张薇薇 《搜神记的主要版本流传及研究概览》,《阜阳师范学院学报》,期2(2017):64-67。
- 李丰楙 《从误入到引导:唐人小说游仙类型的传承与创新》,《仙境与游历:神仙世界的想像》。北京:中华书局,2010:387-443。



- 李丰楙 《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，《仙境与游历：神仙世界的想像》。北京：中华书局，2010：349-386。
- 李根亮 《异苑与楚地宗教生态》，《太原师范学院学报》，卷13期4（2014）：76-78。
- 杨晓丽 《列仙传成书时代考》，《小说与小说批评》，期1（2018）：25-32。
- 和勇 《论六朝志怪小说中仙境传说的类型及其成因》，《云南民族大学学报》，卷2期29（2012）：124-128。
- 徐刚 《道教服食特征探析》，《道教研究》，期2（2016）：66-71。
- 徐胜男 《述异记佚文考订补遗》，《古籍整理研究学刊》，期3（2017）：35-40。
- 柴红梅 《神仙传异文释例》，《古籍整理研究学刊》，期6（2010）：70-73。
- 寇凤凯 《陶弘景与道教文献整理》，《道教研究》，期3（2013）：92-98。
- 程水金 《列子考辨述评与列子伪书新证》，《中国哲学史》，期2（2007）：40-48。
- 萧友信 《闾山法主在台之信仰研究》，《空大人文学报》，期23（2014）：127-152。
- 裴甲军 《浅析仙境观棋所反映的道教时间观》，《四川民族学院学报》卷21期1（2012）：34-37。
- 谭敏 《列仙传叙事模式探析》，《宗教学研究》，期1（2004）：128-132。
- 谭敏 《神仙传中描绘的道术神通世界》，《北京化工大学学报》，期4（2013）：48-52。

外文文献

Bokenkamp, Stephen. "The Peach Flower Font and the Grotto Passage." *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986): 65-77.

Huang, Susan. *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2012.

Mu, Wang. *Foundations of Internal Alchemy: The Taoist Practice of Neiden*. California: Golden Elixir Press, 2011.



Puett, Michael. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2004.

Robinet, Isabelle. *The World Upside Down: Essays on Taoist Internal Alchemy*. California: Golden Elixir Press, 2011.

Schipper, Kristofer. *The Taoist Body*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Verellen, Franciscus. "The Beyond Within: Grotto Heavens in Taoist Ritual and Cosmology." *Cahiers d'Extrême-Asie* 8 (1995): 265-290.

附录一：法主真君成仙传记

张慈观年少时师从拳法剑术。一日，他在入山砍柴的过程中，于绝顶上遇见两位仙翁。两位仙翁童颜鹤发，身穿道士衣袍，当时正在下棋，棋盘上还放著一粒半红半青的桃子。张慈观近前观弈，仙翁遂将仙桃赠予张慈观。张慈观吃了一半觉得桃子难以下嚥，于是不动声色地将尚未吃完的桃子丢掉。仙翁发现后将张慈观给赶走了。

张慈观离开仙翁后便负柴下山。经过半岭的更衣亭休息时，巧逢高盖山明寺的方丈龙树法师，张慈观便将先前的经历告知了龙树法师。龙树法师听后说道：

“你所遇见的两位老者，一位是太上老君，一位是元始天尊。石头上摆放著的那颗仙桃是三千年才一熟的蟠桃，你要是能够吃完，现在便可腾云驾雾，云游四海了。可惜你只吃了一半，暂时未能脱出尘缘，必须还得下一番苦功修炼才行。”

张慈观恍然大悟说道：

“乞求法师指点，我愿专程前往拜见两位天尊。”

龙树法师说道：

“太上老君住在兜率天宫，元始天尊住在紫霞天阁。你仍然是凡体肉身，无法云游，又怎能到天宫之中呢？”

龙树法师又指点说道：

“八月十六日中午，你可随同章真与肖信一同到福州的羊角州等待，届时会有一条仙槎停泊在江中，你们可乘坐仙槎前往骊山问道。骊山上定参成功后，便



可脱胎换骨，神通广大。”

张慈观听从了龙树法师的指点，约上了章真与肖信如期登临骊山，听经悟道，定参了四十九天之后，晓得天上三十六天罡，地上七十二地煞的变化莫测之术。余暇时间，张慈观会维持旧业上山砍柴，章真与肖信则分别桩米和磨粉，如是者时间倒是在转瞬之际便渡过了数个春秋。一日，他们正打算下山之际，突然天地间发生了异象，漫山火焰，江河暴涨。正在惊异不定徘徊踉跄之际，一位黑须乌脸的神仙突然在澎湃的浪涛间显现。他们定睛一看，原来是师尊驾到了。师尊降旨说道：

“张慈观先回去故地除妖，章真与肖信则另有差遣。你们日后在石台岩上会再度聚首。”

张慈观乞求师尊赠送护身法宝，师尊说道：

“你原来砍柴用的斧头就是法宝，届时灵验。”

张慈观叩谢师尊后扬长而去。途径蓬莱仙岛，两条麻绳突然变化成为两条巨蟒，其中一条凌波溜走不知所踪。张慈观立刻将剩下的一条抓住，缠在自己的脖子上后，用师尊所传授的灵符将之驯服封印。之后，张慈观挥舞起扁担，只见扁担突然闪烁发光轰隆作响，随即变成了一口莫邪宝剑。后来在途径永泰地域，又遇见观音菩萨所化之洗菜女子相赠柳剑。

张慈观手持无数法宝，继续踏上旅途，身处永泰六都时，刚好遭遇拦路的巨大蛇蟒。张慈观在射瞎蛇眼后斩断蛇首，顿时血如喷泉染红了溪流，形成了后来人们所说的赤水。相传蛇蟒每年都会伤害许多民众，前天才有一个妇女葬身蛇腹，因此张慈观算是替人们除掉了第一大害。

接著又过了不知多久，一日，张慈观身处德化县溪山石鼓岩修炼的时候，远远望见石牛山夜火晶莹，洞察出该地理应是有鬼魅作怪，立刻寻踪追去。张慈观发现其时鬼魅正假扮新郎，等待迎娶新妇，鼓声喧天，非常热闹。人们都沉醉在喜庆的氛围中时，却不知祸之将至。张慈观伸出手掌，令人从指缝间窥看，妖魔顿时显出原形。张慈观于是将新娘匿藏，自己变作新娘的模样，坐在大轿之中。群妖未能察觉，径直将轿子抬入石牛山的石壶洞中。张慈观于是重现本身拔剑杀鬼，石壶岩的丑通鬼闻讯率领众鬼迎战。双方战得不分轩輊，天地昏暗，飞沙走石。后来鬼怪使出诡计，哄骗张慈观堕入陷阱将之逮捕。张慈观被禁锢在狮岩洞中遭到鬼火熏烤，长达七日之后，面变黑色。危急关头，幸好章真与肖信闻讯赶来解救，张慈观跃出洞穴，合力战鬼，最终大获全胜。丑通鬼结果被驯服，收为



护坛将军。张慈观三人战后终于在石壶岩居首，后人将之称作三位圣君，并建立石壶寺来纪念他们的降妖伏魔伟业。



从砂拉越诗巫福州垦场的变迁 看福州人的离散与再移民现象

毛丽妃

新加坡教育学院

一、前言

陆续听人说起砂拉越诗巫福州垦场的故事，特别是最近几年，诗巫垦场正迅速地没落，一些垦场甚至消失在时间的洪流里。笔者发现：垦场的盛衰以及发生在其中的人事变迁，赋予诗巫这地方许多珍贵而独特的经历，与马来西亚、甚至是与砂拉越其他地方都很不同，值得深入探究。原本计划今年五、六月亲访诗巫，深入垦场腹地，考查现况，并与当地人进行近距离的交流，以便了解当地华人对于再移民现象的思考以及垦场的存留对诗巫的影响。惟撰写此文之时，垦场之旅尚未成行，手上的书籍与资料也极其有限，因此只能纸上谈兵，试图从几篇谈论福州垦场的论文去理解垦场兴衰的历史语境，并从旁观者的客观视角去观察砂拉越福州人的离散经验。希望能够从中发掘问题，为将来深一层的垦场研究作铺垫。

二、诗巫福州垦场的由来与其独特性

诗巫目前是砂拉越州的第三大城市，素有“小福州”之称，可见福州文化对诗巫的影响之深。事实上，若以籍贯来划分，除了规模最大的福州垦场之外，诗



巫尚有兴化垦场和广东垦场。兴化垦场分布在后埔港一带；而广东垦场则在南兰律一带。本文将重点讨论福州垦场，兴化垦场和广东垦场则不列在本文的讨论范围。

根据诗巫当地著名的历史学家黄孟礼先生¹在《百年前建校设堂 百年后迁校解堂——时过境迁福州垦场社区中心渐瓦解与转型》一文的叙述，黄乃裳于1901年带领了1,118名福州人到诗巫福州垦场拓荒，以新珠山和王士来为最早的落脚处。这两个垦场的范围十年内扩展至伊干江及拉流江的诗巫西岸²、诗巫西南岸³与诗巫北面新珠山至港头一带（即今乌鲁顺溪美拉，Ulu Sungai Merah）。接下来的六十年间，福州垦民就在这地方安定下来，繁衍后代。他们的第二代、第三代，都把此地当成是他们的家园。

台湾的林治平教授在其论文《福州卫理公会移民群体在砂劳越从事垦拓开发及文化教育工作对东马现代化的影响》⁴中，则补充说明了黄乃裳以及他带领的福州垦民的身份和背景：

尤其值得吾人注意者为这些早期的福州移民，多属基督教卫理公会会友，在整个移民垦拓及其文化教育建设的过程中，几乎均与卫理公会有着极密切的关系。”⁵

-
1. 根据“马华文学电子图书馆” (<https://www.mclidl.com/author/read/154>) 的资料，黄孟礼是诗巫二十四甲人，祖籍福州古田显溪畔。从事过养猪，采访和编辑等行业。曾在《马来西亚日报》采访部工作十四年。现为《卫理报》双周刊总编辑、砂拉越基督徒写作人协会主席、砂拉越华族文化协会民俗组主任以及世界福州人之窗撰写人。已出版作品包括《薪火集》、《驰骋集》、《沼气池手册》、《二十四甲寻访拉让江伊干江福州人村落》、《当闪光灯未亮时》、《情系拉让江》、《踩踏卫斯理的脚步》、《请君入筵》等。
 2. 诗巫西岸是自伊干江的泽洛邦莪及顺溪美禄，然后沿着英基罗及光华往西边的拉让江畔沿岸，包括上坡、达山、王士来、下坡、白花河、木桂兰、24甲、罗马安至马拉山长屋。
 3. 诗巫西南岸则自南兰律大桥对岸的阿山港沿岸而下，包括下新芭、巴拉当、南村（前南村、中南村、新南村）、合春园、丹章公集、开汶港、十六公司。
 4. 林治平《福州卫理公会移民群体在砂劳越从事垦拓开发及文化教育工作对东马现代化的影响》，收录于林治平主编《基督教与中国现代化国际研讨会论文集》，台北：宇宙光出版社，1994年6月1日，页439-464。
 5. 林治平《福州卫理公会移民群体在砂劳越从事垦拓开发及文化教育工作对东马现代化的影响》，收录于林治平主编《基督教与中国现代化国际研讨会论文集》，台北：宇宙光出版社，1994年6月1日，页439。



林教授补充的这笔资料，为诗巫垦场的研究，提供了一个关键性的切入角度。卫理公会与基督教信仰在垦拓事业与文化教育的发展方面扮演着举足轻重的角色；基督教信仰与传统福州人的文化性格相互作用所发挥的影响力，实则造就了诗巫的独特性。林教授的论文中进一步说明，领导福州卫理公会移民前往砂拉越诗巫开垦的首任港主黄乃裳，“是一位矢志传道，热心宗教，献身卫理公会的人。”黄乃裳本人在《绂臣七十自叙》⁶中也提及：“自廿岁已誓愿至死之日，遇有机会，无论何等人，必对之阐扬赎罪救灵之道”⁷。除了以上传道的工作，卫理公会“未建教堂，先建学校”，重视教育的传统，不仅影响了黄乃裳，对整个砂拉越州移民的影响也非常显著。

黄乃裳带领福州地方卫理公会的移民到诗巫开垦，然而他本人在诗巫并没有待上太长的时间。1904年，黄乃裳因故返回中国，从此就不曾重返诗巫了。临行之时，黄乃裳将诗巫垦场的事务托付美国卫理公会富雅各牧师和第二任港主刘家洙。

对诗巫当地人来说，即便是年轻的一代，“富雅各”这个名字也绝对是耳熟能详的。黄乃裳离开诗巫之后，富雅各被委派为“第一任卫理公会驻诗巫传教士”⁸，从此在诗巫展开他长达三十二年的垦荒传教工作。富雅各的夫人弼玛丽，是英国籍，父母皆是英国派往檳城的宣教士。弼玛丽嫁给富雅各之后，即投身砂拉越诗巫福州垦场，在教会中积极服侍，创建以后极富盛名的毓英女校，并担任校长。⁹根据林治平教授的记载，富雅各夫妇“亲切热忱，富有垦荒精神；生活简朴耐劳，工作勤奋努力，遇人有难，奋不顾身；排难解纷，不遗余力；很快就赢得了同是卫理公会移民群众的好感与支持。”¹⁰

6. 黄乃裳《绂臣七十自叙》，收录于刘子政编著《黄乃裳与新福州》新加坡：南洋学会，1979年。

7. 同上。

8. 同上，页447。

9. 同上。页118。

10. 同上。



笔者认为：置于砂拉越诗巫第一代华族移民的历史语境中，黄乃裳、富雅各以及第二任港主刘家洙对诗巫的管理所发挥的影响力，加上传统福州人的文化、性格，以及英国籍拉惹对于垦拓事业的重视与支持，成就了诗巫福州垦场与垦民的独特性：

首先，诗巫的福州人是一群具有强烈的语言认同、血缘认同、地缘认同的群体。这些福州籍的垦民，绝大多数都有共同的信仰，垦荒、工作之余，礼拜堂（教堂）成为他们聚集一起的场所，彼此以兄弟姐妹相称，“使他们在血缘、地缘、业缘的传统中，再加上一份强有力的凝聚力量……”¹¹这股力量，使他们相较于其他地方的垦民，更容易适应并在陌生的环境中安定下来。诚如苏轼所言：“此心安处是吾乡”，这种团结与安稳的状态使他们成为“具有高竞争力的垦拓群体”¹²。

其次，遵循基督教义，使他们更看重道德与灵性，因而更懂得自律，弃绝嫖、赌、烟、酒。黄乃裳在跟砂拉越拉惹签订条约时，是享有贩卖鸦片、开设赌场的权利的。这也是那个年代一般港主控制垦民、谋取暴力的特权。早期其他东南亚地区的港主以及华人领袖，都会行使这种特权。然而，根据林治平的记载，诗巫福州垦场第一任港主黄乃裳与第二任港主刘家洙皆严禁赌博和鸦片。詹冠群的《黄乃裳传》叙述黄乃裳因严禁鸦片和赌博而遭遇困难与压力¹³。据詹冠群的记载，黄乃裳1904年黯然回国，也与这事有关，因严禁鸦片与赌博，违反了拉惹的税收权益；此外，华社研究中心出版的《侨长刘家洙纪念文集》也提到接下来的第二任港主刘家洙常以砂拉越拉惹所赐手杖，杖责沉迷烟赌人士，并于1933年呈文政府力主废除赌博¹⁴。坚持优良的社会风气与传统，重视宗教与教育，无形中形塑了诗巫福州垦场移民的传统道德观。福州垦民多年来用心经营，垦场发展也因此欣欣向荣。在1901年至1960年间，虽期间经历了日军的侵略，福州垦民也安居乐业度过了一甲子的时间。

11. 同上，页452。

12. 同上。

13. 詹冠群《黄乃裳传》福州人民出版社，1992年，页107-108。

14. 见林治平《福州卫理公会移民群体在砂劳越从事垦拓开发及文化教育工作对东马现代化的影响》注86，引华社研究中心出版《侨长刘家洙公纪念集》，页205。



三、诗巫福州垦场的变迁与没落

1960年之后，原本稳定兴盛的垦场发生了变化，许多村落出现居民大量出走的现象。

黄孟礼于《百年前建校设堂 百年后迁校解堂——时过境迁福州垦场社区中心渐瓦解与转型》一文中，感慨地表示：

砂拉越中区拉让江流域的福州人最早居留地正在面对新的环境挑战，过去的社区中心特征——学校与教堂并立——正面临极大挑战。单单在诗巫的西岸，原有16个村落的16间教堂及18间学校，已经迁移或关闭的有6至7间。过去引以为傲的“学校与教堂并立”社区中心特征似乎有瓦解之虞。¹⁵

是什么原因破坏了这个垦场六十年来的和谐稳定呢？黄孟礼在上述文章里提到了六、七年代非法的共产组织在东南亚一带异常活跃，与军警时有冲突。不幸的，福州垦民乡区村落也沦为战场。由于福州人垦场位于拉让江两岸，丛林茂密，便于藏匿，因而成为当时左翼武装分子的主要活动据点。在这样不安与惶惑的年代，人民开始大量往外迁移。

这时候的福州垦场有多混乱呢？翁震凌与刘海莲引用了余本富于卫理报面子书中的文章《1970年代——那段被隔离的日子》¹⁶，叙述了当时的情况：

1970年代初，砂共武装份子与政府军警部队武装斗争升级，垦场一带多次宵禁，也曾实行长达70多天的24小时军事戒严。垦场一带居民既担心双方冲突，既惧砂共“上门”，亦怕政府士兵怀疑，多方盘问刁难；在“两面夹攻”之下，人人自危，惶惶终日，生活大受影响，经济与发展亦受严重打击¹⁷。

15. 黄孟礼《百年前建校设堂 百年后迁校解堂——时过境迁福州垦场社区中心渐瓦解与转型》，砂拉越《卫理报》总1265期，2020年10月18日。

16. 见卫理报面子书，2020年4月18日（<https://www.facebook.com/100064110844570/posts/3369242476436412/>）

17. 见翁震凌、刘海莲《砂拉越诗巫福州垦场变迁初探：以罗马安为例》，砂拉越：《文海》第11期，2022年12月，页103。



垦民迁移的现象并没有因为砂共的瓦解而停止。到了二十世纪末，旧日的福州垦场，许多学校被迁移或关闭，教堂也被拆除：

诗巫西岸与西南岸的20多乡坡在过去40多年来的人口外流，一些村落如：十六公司、开汶港、下新芭等近乎荒芜，除了学校与教堂，也包括民居的高脚木屋均面对存亡的危机。眼看福州垦场早期地区归零，胶园及果园重新出现荒郊野外，很多人的土地长满野草丛林，芭主后代可能散居在世界各个角落。¹⁸

上述黄孟礼的叙述中，可以看到昔日垦场的荒凉破落景象。

除了政治动荡，治安问题之外，农村经济式微亦导致西岸垦场的没落。福州人来到诗巫，首要的任务是开发垦场，进行农耕，主要种植橡胶。橡胶一直是砂拉越重要的出口产品，其价格的升降，直接影响垦场的经济。到了1960年代中期之后，橡胶业渐由林木业取代。¹⁹此外，二战之后，各行各业兴起，农业和林木业之外，还有造船航运业、金融业、服务业、建筑业……不仅如此，新一代福州人的教育水平也大大提升，有很多的就业机会供选择，农耕不是唯一的选择。²⁰

四、结语：诗巫福州人的“离散”与“再移民”现象之探讨

近三十年来，“离散”的课题在国际学术界引起广泛的讨论，东西方学者甚至从人类学、历史学、文学等不同的领域展开跨学科的研究。张松健教授对“离散”这个词作了极其详尽的说明：“离散（Diaspora）一词，出自希腊文 diasperien，由 dia（跨越）和 sperien（耕种或散播种子）两个词根构成。在古希腊与罗马时代，频繁战乱造成人民背乡离井、流离失所，此即离散之由来。”²¹张教授继而解释“离散”的概念，过去与现在不尽相同。过去学者将“离散”定义

18. 同注12。

19. 同注14，页103。

20. 同上，页105。

21. 见张松健《家国寻根与文化认同：新华作家谢裕民的离散书写》，页1。此论文刊于新竹：《清华中文学报》12期，2014年12月，页425-467。



为“外籍少数，族群小区”，其特点是：从中心到边缘的散居，在东道国存在着疏离感，渴望最终的回归；而在全球化时代：离散是一种国际移民的新形式，沟通了全球城市，具有世界主义的桥梁角色。²²

与其他东南亚华人移民相似，跟随黄乃裳离乡背井到诗巫垦荒的福州人，同样经历了“离散”的过程。在情感上，他们也同样对中国故乡有一份强烈的依恋，同样拥有强烈“落叶归根”的意识。垦荒者之中，也有选择回去中国的。然而，值得探究的是，这群移民带着“卫理公会基督徒”与“福州人”的双重身份来到诗巫，可谓是一次历史性的“跨越”（离），尔后更在这个新的地方“散播种子”（散），这“种子”如今变成什么样子？

网上对于“诗巫”这个地方的介绍，离不开“福州人”“新福州”或“小福州”这些关键词。

譬如百度的阐述：

泗务（Sibu），旧译“诗巫”。马来西亚砂拉越州第三省省会。诗巫是砂拉越的第三大城市，坐落在马来西亚最长的河——拉浪江的岸边，人口30万，其中华人有11万，在比例上占了约40%。市区内的从商人员99%为华人（以福州人后裔为主），主要产品为金融业、建筑业、棕油业、木材业和造船业。²³

100年来，诗巫的福州籍华人为诗巫的发展作出了杰出的贡献，使之成为一个繁荣昌盛的美丽城市。当年黄乃裳带领第二批福州人抵达诗巫的3月16日，成为诗巫福州垦场的纪念日，诗巫也由此被称为“新福州”。2001年的3月16日，是诗巫福州垦场百年纪念。

再看维基百科的介绍：

诗巫（马来语：Sibu），是东马来西亚砂拉越州的第三大城市，位在拉让江和伊干江的交汇处。主要由华人，伊班人，马来人和马兰诺人组成。1950年代以前，诗巫曾是砂拉越最大的城市，目前人口约25万，还在持续发展中。因这里祖籍福州人居

22. 同上，页2。

23. 见百度百科网：<https://baike.baidu.com/item/%E8%AF%97%E5%B7%AB/9945120>



多而被称为“新福州”、“小福州”；除此之外，来到诗巫到处可以看到白天鹅的雕塑，令这座属于砂拉越的“小福州”的城市也被称为“天鹅城”。²⁴

从上述的简介，显见当年福州人的“离散”，对诗巫这个“东道国”、“侨居地”作出的贡献是不容忽视的。二战之前，来自中国各省份不同籍贯的华人：广东人、客家人、福建人、海南人……他们散居在砂拉越的各大城市，包括古晋、美里、民都鲁等。然而，从来没有一个地方像诗巫那样，华裔移民的影响力遍布整个城市，大至宗教信仰、语言文化，小至衣食住行，俨然福州人的文化已成为诗巫的标志。1901年黄乃裳带领中国福州卫理公会的移民到诗巫垦荒，在此地建立基督教卫理公会礼拜堂（教堂），后来富雅各成为第一任卫理公会驻诗巫传教士。一百二十三年后的今日，根据砂拉越华人年议会官方网站²⁵的记录，全砂拉越目前共有122间²⁶卫理公会礼拜堂（教堂），诗巫就占了其中的35间。

六、七十年代之后，诗巫垦场或没落或转型，垦民离开了垦场，有者搬到诗巫市区，有者搬迁到砂拉越其他的地方，也有不少第二代、第三代福州人离开了诗巫，选择“再移民”。“再移民”的足迹，除了砂拉越本土，也移居到马来西亚半岛、新加坡以及世界各地。然而，秉持着“基督徒”和“福州人”的双重身份，这群移民即便移居其他地方，也还保留着他们的独特性，在信仰方面尤其显著。譬如他们的后代，早期到台湾留学，在台北卫理堂建立“侨生团契”；移居到西马，在吉隆坡的沐恩堂成立“东马团契”²⁷；来到新加坡，也成立了“砂胞团契”²⁸（“侨生团契”在十多年前已不存在了，“东马团契”和“砂胞团契”至今依然活跃）。

24. 见维基百科网：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%A9%A9%E5%B7%AB>

25. 马来西亚基督教卫理公会砂拉越华人年议会官方网站：<http://www.sarawakmethodist.org/>

26. 122间卫理公会礼拜堂分布如下：诗巫35间、加帛11间、民丹莪13间、泗里街15间、古晋24间、民都鲁10间、美里14间。

27. 见沐恩堂东马团契脸书：<https://www.facebook.com/profile.php?id=100064831473090>

28. 见新加坡砂胞团契脸书：<https://www.facebook.com/shabaotuanqi/>



然而，这第二次的“离散”，再移民的处境与心态，皆不同于早期的移民。移民地的环境与机会也不同于百多年前一片荒芜却拥有无限潜能的诗巫垦场。究竟诗巫福州人的“再移民”，大多移民去哪些地方？从事什么职业？信仰之外，他们为移民地带来怎么样的影响力？抑或移民地的现实和文化淡化、磨损了他们的独特性？未来世界上会不会另外衍生出“新小福州”“小小福州”？以上皆是可以继续探讨深究的课题。

想起新儒学大师唐君毅先生的名言“花果飘零”，然后“灵根自植”。希望福州垦场第三、第四代华人，无论飘零何处，皆能自植灵根。

参考文献：

1. 黄孟礼《百年前建校设堂百年后迁校解堂——时过境迁福州垦场社区中心渐瓦解与转型》，砂拉越《卫理报》总1265期，2020年10月18日。
2. 翁震凌、刘海莲《砂拉越诗巫福州垦场变迁初探：以罗马安为例》，砂拉越：《文海》第11期，2022年12月。
3. 林治平《福州卫理公会移民群体在砂劳越从事垦拓开发及文化教育工作对东马现代化的影响》，林治平主编《基督教与中国现代化国际研讨会论文集》，台北：宇宙光出版社，1994年6月1日。
4. 张松建《家国寻根与文化认同：新华作家谢裕民的离散书写》，页1。此论文刊于新竹：《清华中文学报》12期，2014年12月，页425-467。

新加坡广洽纪念馆之馆藏研究

邹璐

世界华人民间文化学刊

位于阿裕尼（Aljunied）地铁站附近的“广洽纪念馆”（8 Geylang East Ave 1）在岛国文化版图上是一个神奇的存在，它看上去总是那么不显山，不露水，遗世独立，静默安然，但这里却是文化的高山，艺术的长河，也蕴藏了人间真情的山高水长。

当年创办纪念馆时，本地著名多元艺术家陈瑞献先生在纪念特刊的扉页留下一段文字，“广洽纪念馆是新加坡佛教居士林建立的一家私立艺术馆，馆内展示高僧广洽法师遗留下来的珍贵艺术藏品。广洽法师秉承弘一大师的教诲与精神，与他同时代的顶尖文学家、艺术家、哲学家以及宗教高人过从，并收藏他们的创作，我们以为此生难得一见的精品，如今都在馆内呈现。”¹

陈瑞献先生早期在接受访问时也曾指出，“这是一家独一无二的艺术馆，它虽然以广洽法师为名，却不是以他个人的遗物为主要展出内容，而是以他身为一位高僧，通过跟一个时代的顶尖哲学家、文学家，以及得道的宗教高僧的过从与师友关系，所获得的他们的精彩创作作为展出内容，所以，尽管规模不大，却绝对是世界级的。”²

1. 《广洽纪念馆》（M）。新加坡：广洽纪念馆，2007，扉页。

2. 《联合早报》，2006年10月8日。



作为广洽纪念馆的重要策展人，陈瑞献先生对纪念馆的珍藏，可谓知根知底，如数家珍，他的文字高度概括了广洽纪念馆的内涵及独特之处，这里的确是独一无二的世界级收藏。广洽法师一生广结善缘，与各地高僧大德、文化名人多有交集，缔结并保持持久的珍贵因缘。这些藏品不仅是纪念馆的宝贵收藏，也是狮城佛教文化的瑰宝。本文尝试通过实地参观、史料收集整理、统计数据分析等研究方法，多方面探究广洽纪念馆的珍藏及其特色和意义，重点在“书画藏品”部分。

广洽纪念馆的珍藏及特色

2007年3月，广洽纪念馆经过改建扩建，修缮一新，正式作为私立艺术馆对外开放，在当时本地佛教界及文化艺术界引起不小的轰动，媒体称“广洽纪念馆：一颗文化的舍利”³。

广洽纪念馆是以广洽法师个人收藏为主轴，所藏包括弘一法师、印光法师等近代中国及新马等地高僧的手迹、书法作品，以及中国、新加坡书画名家的书画作品等。其中，最为珍贵的是弘一法师的墨宝、文物。概括而言，广洽纪念馆的珍藏及特色包括如下几个方面：

1. **历史建筑：**广洽纪念馆也是广洽法师生前的驻锡地，又名菴菴院，法师的舍利塔也同样在此。庭院悠悠见证了老法师数十年的修行人生。为了保存这一历史建筑，广洽纪念馆进行了全面整修、改建，并将法师生前收藏的书画文物以纪念馆的形式公开展示，永久保存，可谓不可多得，一举多得。
2. **弘一法师的墨宝、文物：**在纪念馆内，你可以欣赏到弘一法师亲笔写下的佛经手迹，以及与弘一法师相关的文物和艺术品，如他亲笔手写的遗书、课纲书稿、往来信函等，这是在中国以外最具规模的，也是唯一的弘一法师文物珍藏。
3. **文人书画：**广洽法师对艺术情有独钟，他收藏了大量文人书画作品。这些作品更大程度上展示了僧俗之间高尚的君子之交，也体现了广洽法师的广博胸怀，慈悲为怀。尤其以丰子恺的漫画小品及信函居多，这是弘一法师在僧、在俗两位弟子之间非同一般的情谊。

3. 《联合早报》，2006年10月8日。



4. **名人手迹：**广洽纪念馆还收藏了不少名人书法作品，包括马一浮、夏丏尊、叶圣陶、俞平伯、吕碧城等人的手迹。他们是中国近代以来著名的学者、文学家、教育家等，平时很少以书法示人，却因为广洽法师的恭敬与热忱，留下一些内涵隽永的手迹，承载着僧俗情谊和独特的历史文化，意涵丰瞻。

历史建筑、策展及展览分布

广洽纪念馆是一栋三层楼建筑，为书画及文物展览提供了充足空间。一楼展厅，以纵深的长方形格局，在左右两侧玻璃展柜内共展出数十幅书画作品，以中国近代以来文化名人的作品为主，如于右任、叶恭绰、郁达夫、吕碧城、王一亭、叶圣陶、俞平伯、钱君匋等，展现出广洽法师交游广阔，广结善缘的时代风貌。

二楼展厅突出展示了丰子恺的书画作品，以及丰子恺早年写给广洽法师的书信原件。广洽法师自1931年通过弘一大师的引介，开始与丰子恺居士书信往来。两位虽然天各一方，却是情同手足，惺惺相惜，保持了终生的友谊，不仅有百余封的书信往来，更共同促进了多项佛教文化事业。

此外，二楼展厅也展出多幅书画名家的珍品，如吴昌硕、齐白石、徐悲鸿、马一浮等。广洽法师十分尊重文化人，欣赏文化艺术，他与很多人的交往绝不是泛泛之交，而是持久的友谊，他并以毕生精力积极在南洋推展优质中华文化，他是以出家人的悲心愿力，做中华文化的守护者、推广人。法师深知收藏的意义，不为个人所独有，而是积极通过出版、展览、捐赠等，与更多人分享。在他百年之后，能有一个永久性质的纪念馆，面向公众开放参观，也是对广洽法师独乐乐不如众乐乐的艺术推广精神的继承和延续。参观展览让我们感受到广洽法师发自内心，贯穿始终的人文情怀和文化理想。

纪念馆的三楼以广洽法师珍藏的弘一大师的法书墨宝，以及书信、文稿手迹等为主要内容。此外也展示多位中国近代高僧大德的墨宝，如印光大师、演本法师、竺摩法师、茗山法师等，是这间由佛教团体创立的私立艺术馆最为独特之处。

纪念馆的三层楼设计体现了丰子恺所言人生三层楼的境界。丰子恺在回忆弘一法师的公开演讲中曾经指出，人的生活可分为三个层次，一是物质生活，二是精神生活，三是灵魂生活。物质生活就是衣食住行，精神生活表现在学术、文艺等方面，灵魂生活是指宗教层面。

纪念图录、展品及统计分析

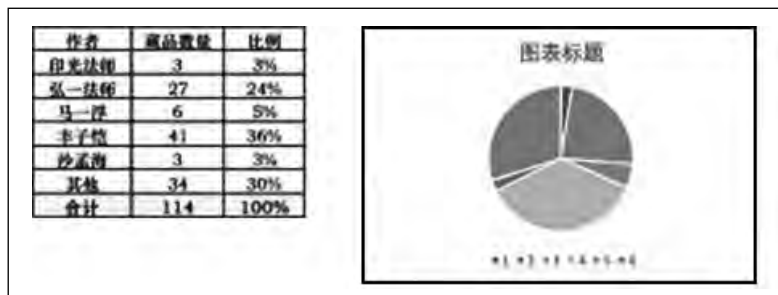
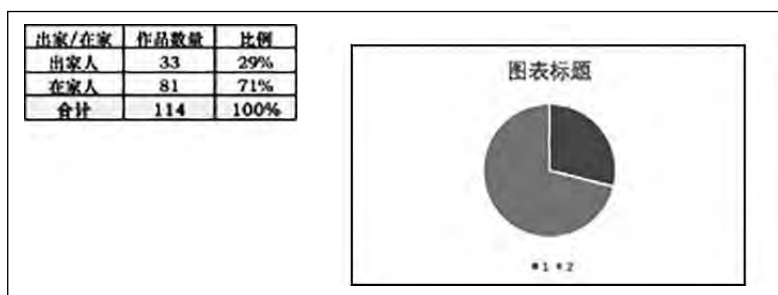
2007年，为配合纪念馆开幕，出版了《广洽纪念馆》图录，图录所收录藏品在展馆内均有展示。图录中除前言、序文、附录等内容，主要内容包括“书画藏品”和“书翰藏品”两大部分。有关“书画藏品”有详细的画面文字考证、转录。图录所展示“书画藏品”共有114件，涉及作者及相关人士超过35位。“书翰藏品”部分涉及人物包括弘一法师、演本法师、马一浮、叶恭绰、丰子恺等。

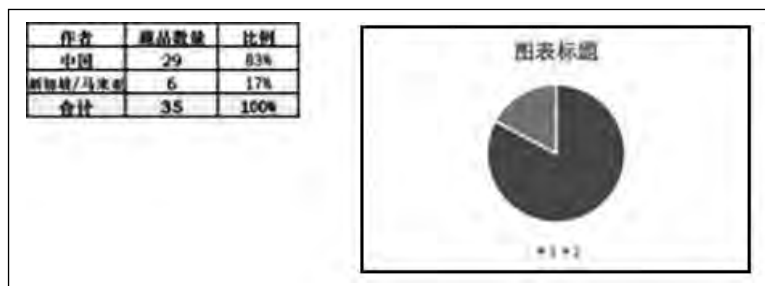
序号	作者	作品数量
	高僧大德	
1	弘一法师	27
2	印光法师	3
3	竺摩法师	2
4	茗山法师	1
	书画名家	
5	丰子恺	41
6	马一浮	6
7	沙孟海	3
8	于右任	2
9	王震	2
10	吴昌硕	1
11	徐悲鸿	1
12	齐白石	1
13	唐云	1
14	沈本千	1
15	韩天衡	1
16	陈景昭	1
17	施香沱	1
18	汪观清	1
19	钱君匋	1
20	费新我	1
21	叶恭绰	1
22	陈衡恪	1
23	施香沱	1
24	费新我	1
	文化名人	
25	赵朴初	2
26	叶圣陶	2
27	俞平伯	2
28	朱幼兰	2
29	吕碧城	1
30	吴翰	1
31	郁达夫	1
32	史流音	1
33	朱文侯	1
34	刘太希	1
35	虞愚	1

表1：广洽纪念馆珍藏作者及作品数量统计

有关“书画藏品”部分，进一步分析如下：

1. 全部藏品共计114件。
2. 高僧大德作品共计33件。其中，弘一法师27件；印光法师3件；竺摩法师2件；茗山法师1件。
3. 著名书法家、画家、学者、文学家等人作品共计81件。包括丰子恺、马一浮、沙孟海、于右任、王震、吴昌硕、徐悲鸿、齐白石、唐云、沈本千、韩天衡、陈景昭、施香沱、汪观清、钱君匋、费新我、叶恭绰、陈衡恪、施香沱、费新我、赵朴初、叶圣陶、俞平伯、朱幼兰、吕碧城、吴翰、郁达夫、史流音、朱文侯、刘太希、虞愚等30余人。其中女性两位，吕碧城、朱幼兰。仍健在艺术家两位，汪观清、韩天衡。
4. 出家人作品比例占29%；在家人作品比例占71%。
5. 作品数量居多者分别是丰子恺先生41件，占36%；其次是弘一法师27件，占24%。此两项占据60%；此外，马一浮作品6件，印光法师3件，沙孟海先生3件，其余作者的作品数量多为1至2件。
6. 其中中国的文化名人、书画家共计29人，占83%；新马两地法师及书画家、学者6人，他们是竺摩法师、陈景昭、史流音、刘太希、施香沱、黄曼圭。（列为新马书画家或学者并不严谨，只是为了说明在广洽法师的时代，他们都生活在新马。早期他们都来自中国，后来一些人又移民去到别国、地区。）





广洽法师个人珍藏的特点

广洽法师生前即以拥有大量珍贵收藏，在教内教外广受赞誉，令人向往。1963年8月，当年还是年轻僧侣的星云法师随同“中华民国佛教访问团”展开东南亚访问行程，曾到访新加坡。星云法师在日记中记录了他们一行访问广洽法师的精舍蓆葡院的情形，为我们留下60多年前的珍贵实况记录。

从锡兰寺出来，坐着像火炉一样的小汽车，就去访问蓆葡院。院主广洽法师，也创办了一所弥陀学校，学生也有千人左右，这位广洽法师的蓆葡院，雅致高贵，墙壁上挂了不少弘一大师的墨宝，蓆葡院三字，也是弘老题的。他把弘老手书的《金刚经》真迹捧出来给我们看，我们看了羡慕得不得了。

这一代大师的艺术真迹展开在眼前，使人对他生出无比的敬仰。广洽长老当弘一大师在世时，就很受大师的器重，大师掉落的牙齿，都写了字送给他纪念。

他把为弘一大师出版的纪念专集，送我们一人一册，我视如至宝，不时的翻看着这本书。⁴

古往今来，在书画收藏领域，多为皇家宫廷、文人雅士、商贾巨富等，我们几乎很少听说有出家人是收藏家。毕竟收藏不仅需要相当的文化知识，更要有强大的经济实力作支撑，可以说是有钱有闲阶层的奢侈享受。

广洽法师的个人收藏显然与人们普遍认知的收藏有所不同，老法师不是因为有钱做收藏，也不把收藏做交易，而是完完全全出于一位出家人的惜缘、惜福、恭敬、慈悲。

4 星云大师全集（日记）/279-280海天游踪（共2册）/海天游踪2：一九六三年八月三日～一九六三年九月十三日 / p008 新加坡：一九六三年八月三日至八月十日 <https://books.masterhs-ingyun.org/ArticleDetail/article1980>



自从1928年与民国一代高僧弘一大师结缘，广洽法师一直执弟子礼，全心全意照顾弘一法师，在弘一法师重病期间，更是虔心念佛祝祷，回向功德，祈愿弘一法师康复，可以说生死之交，患难与共。

随后，通过弘一法师直接或间接的关系，又进一步认识丰子恺、夏丏尊、马一浮、叶圣陶、钱君匋、俞平伯、郁达夫等人。他们之间有君子之交淡如水的纯净和持久。老法师非常珍惜这人世间兜兜转转的缘分，他把对弘一法师的敬爱之情深藏心底，再把弘一法师的世间因缘逐一连接起来，也许他见到这些文化名人，如见当年风度翩翩的文化名流李叔同，而他们有机缘见到广洽法师，如见渐行渐远的弘一大师，彼此都因为弘一法师而有了特殊的连结。

广洽法师的书画收藏，与其说收藏书画，不如说是在收藏缘分，收藏友情，收藏记忆，收藏文化。在绝大多数的藏品上都有题赠法师的因缘记述，换言之，都是独一无二的人生际遇、生命见证、时代记忆，经年累月，汇聚成文化的高山，艺术的长河，人间温情的山高水长。其中，广洽法师与弘一法师、丰子恺居士的友情故事更是充满传奇色彩，令人唏嘘感叹。

此外，值得一提的是，广洽法师也通过收藏书画作品，以含蓄而体面的方式接济当年生活窘迫的文化人，可谓雪中送炭。

广洽法师与弘一法师的法情道谊

广洽法师为何会对收藏情有独钟？又如何成为一名收藏大家？这要从法师的家世说起。广洽法师出生于书香门第，父亲黄耀生（1863-1905）为清朝贡生，后舍儒从商，经营茶业，生平喜爱古董和名家字画。广洽法师一生热爱收藏，收藏丰富，也是从小受到父亲的教育和家庭环境影响。

广洽法师1901年生于福建南安埔头乡，俗姓黄。幼年家境贫寒，生活艰困，五岁丧父，10岁时，相依为命的母亲也去世了，年少的他孤苦伶仃，因而萌生离尘出家之念。闽南沿海乡间流行先天教，这是一种融合儒释道三教的民间信仰，不供佛像，劝人吃斋向善，法师从小深受影响，因此养成茹素习惯。

1921年，广洽法师在厦门南普陀寺旁的普照寺，在瑞等法师坐下剃度出家，成为漳州南山清泰寺临济宗“喝云法派”弟子。瑞等法师的师父是转武法师，原是南安龙山寺的住持，后在新加坡创办龙山寺，广洽法师曾南来协助建寺事务，这是广洽法师最早与新加坡的缘分，当时是1924年，为期四个月。

广洽法师曾在南普陀寺任知客，主要负责寺院的接待工作。1928年，弘一



法师与友人乘船同行，计划到泰国弘法，途经厦门，到访南普陀寺，当时代理方丈性愿法师恳请弘一法师留下，弘一法师也很喜欢厦门的风景和天气，于是友人继续行程去往泰国，弘一法师却因此与闽南结缘，直至1942年法师在泉州温陵圆寂。

广洽法师正是于1928年弘一法师首次到访南普陀寺，与弘一法师相识。因负责接待事务，更是加深印象。因弘一法师喜静，不与人应酬，一些慕名拜访者，都是由知客僧广洽法师代为接待传达，直至1937年，广洽法师再度前往新加坡，在佛教居士林管理图书馆，可以说与弘一大师在闽南有近十年的密切交往，广洽法师南来后还保持书信联系。十多年的交往更是有很多感人的细节，广洽法师南渡的那一年，弘一大师先后落牙两枚，就将这两枚牙齿写了字条，送给了广洽法师作为永久纪念。

广洽法师与弘一法师的法侣深谊是近代佛教界的佳话，也是广洽法师毕生念兹在兹的生命际遇，广洽法师曾在《纪念与回忆弘一大师》文章中深情回忆到，“自在厦门认识之日起（笔者注：1928年），大师不以衲的鲁钝而谆谆善诱，衲亦以大师为一代高僧，难逢难遇，而以师礼事之。大师在闽南的十余年中，和我特别有缘。无论我在国内国外，他都非常关心我，我也一心亲近承事，终身爱慕。”

广洽法师虔诚恭敬、悉心周到，弘一大师手书的字迹，无论是经文墨宝、课纲书稿、往来信函，甚至随手写下的只言片语的一张便条，广洽法师都视若珍宝，小心收藏，后来全部装订成册页，妥善保存。因此，弘一大师的墨宝真迹也成就了广洽纪念馆的独特价值所在。

弘一法师与新加坡的因缘及影响

弘一法师一生不曾到访过南洋，不曾踏足新加坡，却因为广洽法师的缘故，与新加坡结下不解之缘，参观广洽纪念馆，我们不仅惊叹于这里所收藏弘一大师的文物及作品种类之丰富，有三幅作品是法师1918年出家前的墨宝，多数是1930年代法师时常游方闽南期间的手迹、墨宝，更有难得见到的讲课纲要、书稿、遗书、照片题赠等，不仅见证了两位法师之间珍贵的法情道谊，更有弘一法师当年修行生活的痕迹。以此独特、珍贵的收藏，让广洽纪念馆成为弘一法师文物珍藏海外第一家，也是唯一一家。

弘一法师（1880—1942），俗名李叔同，祖籍浙江平湖，生于天津，出家前



是闻名遐迩的文化名流，才华横溢，诗词、文章、书画、金石、戏剧、音乐无不精妙，在诸多文化艺术领域都曾开风气之先，是第一个向中国传播西方话剧、绘画、音乐、版画的艺术教育先驱，被称为20世纪中国的一位全能艺术大师。法师于1918年在杭州虎跑寺出家，从此保持俭朴的生活，严持戒律，精研律学，被尊为律宗第十一代宗师。

法师生前曾在中国各地生活过，目前中国有多个地方都建有不同规模的弘一法师纪念馆，包括福建泉州弘一法师纪念馆，位于泉州市鲤城区开元寺内尊胜院，这里陈列了弘一法师一生中最后14年在泉州生活的遗物、史料、照片、著作和墨宝等。弘一大师晚年在闽南弘法长达十四年之久，1928年至1942年，先后挂单居住过泉州承天寺、开元寺、光明寺、清源洞、百源寺、温陵养老院、晋江草庵、澄渟院、福林寺、永春普济寺等地，最后圆寂于泉州温陵养老院。所到之处，广结善缘，法席庄严，声名高尚，影响深远。

浙江平湖李叔同纪念馆，位于浙江省嘉兴平湖市。纪念馆内展示了弘一法师的生平传略和书画作品。

杭州虎跑寺弘一法师纪念馆，建于虎跑梦泉山林公园内，这里原先有定慧寺，是弘一法师最初出家修行之地，他圆寂后部分遗骨葬于该地。这里也陈列了弘一法师的相关资料。

天津李叔同纪念馆，坐落于天津市河北区海河东路与滨海道交口处，占地面积较大，分为园林和故居两部分。纪念馆内的基本陈列包括李叔同生平图片展和专题展览，为了恢复故居原貌，增强历史原真性，纪念馆以复原当时李家的生活起居场景为特色，如：桐达钱庄、佛堂、起居室、洋书房、中书房、意园等，融入一些声光电等现代化展示手段。

相比较而言，新加坡广洽纪念馆的弘一法师珍藏有其独特之处。弘一法师年少习字，擅长各种书体，甚至在一幅作品中，弘一法师感慨留言：“十三岁学篆弱冠已後遂即舍，忽忽垂四十载矣。”弘一法师出家后书体发生很大改变，被书法界称之为“弘一体”，展现出自然、超脱、静定、沉穆的意境。

法师在出家后舍去了原先的绘画、刻印、戏剧、诗赋等多方面爱好，为保留写书法的习惯，后来游方闽南各地，更是以字结缘，以字弘法，有求必应，来者不拒，“多写字以结善缘”，但“非佛书不书”，籍以宣传佛教。据说从前的承天寺有“月台别院”，那里是“弘一法师赠字处”。法师的书法作品另有一特色就是法师的“笔名”很多，不同作品落款不同的名字，据统计，广洽纪念馆所展



示的弘一法师墨宝的“笔名”有：沙门演音弘一、龙音、沙门髻严、亡言、沙门昙昉、沙门一音、音、善梦、月臂、弘一沙门释演音等。

弘一法师的墨宝中最为珍贵，也是绝无仅有的是两件血书，分别是有336字之多的《南无毘卢遮那如来佛说五大施经》和抄录《梵网经菩萨戒本句》。根据作品手迹记载，“乙亥年十二月，余卧病草庵，几及于危。承广洽法侶誓舍身命诵《法华经》，并发愿刺血写经，为余回向，冀其厄疾瘥除，弘传南山律教，承斯灵感，宿疾寝愈。洽师因割指沥血，属为写经，圆满前愿，并记缘起，以示后贤焉。”那一年弘一法师五十八岁。另一幅血书珍品记载的是，“甲戌十一月十一日，为广洽法师亡母违辰，敬割指滴血，请写梵网经菩萨戒本句，以资警惕，銘座右焉。”

此外纪念馆展出净土宗第十三祖师印光大师（1861-1940）的三件墨宝真迹，被列为“镇馆之宝”，印光法师的墨宝真迹世所罕见，这是广洽法师当年专程到访苏州灵岩寺，住持妙真法师感念他远道而来，“辱劳远顾，感激莫名”，“兹捡得印公遗墨一事，聊表谢悃，用志永念。”

丰子恺居士的大量书函及书画作品是纪念馆的另一大特色收藏，其中蕴含的时代信息和历史价值很高，有必要做细致的梳理研究。

结论

广洽纪念馆自2007年开幕至今，始终保存完好，成为众多海内外专家、学者、文化艺术工作者到访的狮城胜迹。他们或撰写文章，或拍照讲学，将纪念馆的影响力不断扩大，也成为海内外文化艺术交流的纽带。

广洽法师生前总是不断通过展览及出版的方式，以及捐赠，发挥收藏的价值、意义和影响，促进文化交流，纪念馆的功能和作用就是收藏、研究、保护、展示和教育，如何继续法师未尽的普及、教育、推广事业，还需要大家的共同努力。



台湾广泽尊王信仰 传播台南西罗殿新思维

邓文龙

台湾高雄文藻外语大学

前几个世纪，由于中国经济与社会的困境。大量华人特别是闽粤人民移居世界各地。人移神移，家乡所供奉的神明与民间信仰也随着在各地广泛传播，而构成大中华文化一大巨幅图景。因此对民间信仰文化的探讨，有助于我们了解早期先辈移民的历史，对其如何在信仰文化的影响下，生存、生活与发展，以及后来这该文化如何在民间流传，如何与民生共存多有裨益。因此，信仰文化所反映的，不只关乎信仰，它影响着国家社会、历史、民生，甚至工商业的方方面面。人们因籍贯、地域、传统诸多方面的不同，在信仰上呈现出多元化的特点。本文以台南西罗殿新思维为例，说明台湾广泽尊王信仰传播。

关键字：信仰、绕境、体验、文化产业

一、台湾广泽尊王信仰源流

广泽尊王郭忠¹，全称为“忠孚惠威威武英烈广泽尊王”，又称“保安尊王”、“郭圣王”、“郭王公”，在造型上以翘右腿、垂左腿的独特形象备受关

1. 赵尔巽，《清史稿》，1977年，中华书局，页2549。



注。祂是闽南泉州先民所十分信奉的神明，生前曾是五代时期（907—960）福建南安的一位牧童，后蜕化成神，成为泉州府保境安民的守护神，其祖庙位于今福建省南安县诗山镇凤髻山上的凤山寺。目前最早的文献纪录是康熙11年（1672）刘佑修之《南安县志》²中记载：

“在县北十里，属十二都，山有威镇庙，神姓郭，世居山下，生而神异意气豪伟，年十岁时，忽取瓮酒，牵牛登山，明日坐绝顶古藤上，垂足而逝。酒尽于器，牛存其骨，已见梦，乡人因为立庙，号将军庙。此伪闽通文中事。宋建炎4年（1130），寇汤某逼近境，民欲遁□，卜神不许。一日大雨溪涨不能渡，有白衣乘白马者，诱之浅涉，攻具漂流，黠者多溺死，盖神所为也。其后累加镇忠应孚惠广泽八字，王胄为记。”³

之后屡屡显灵，不仅成为南安当地的乡土守护神，其信仰更从南安扩及整个闽南，又随着福建移民迁徙传播到香港、台湾和东南亚⁴等地，颇具影响力。

广泽尊王又称为“郭圣王”，是民间信仰中除太子爷之外最受崇敬的“团仔神”。传说是唐代汾阳王郭子仪的后裔，七岁丧父后，替地主放牧；后虽历经地主与风水师之间的恩怨，但幸好并未波及本性良善的郭圣王，反而因此得地理先生相中难得一见的吉地，郭圣王便将父亲的遗骨葬在吉地后离开了地主家，与母

2. 原南安县志20卷是清康熙11年刊本（徐家汇藏书楼藏），清刘佑修，叶献论纂。佑字伯启，鄱陵县人，顺治16年（1660）进士，授南安知县。献论字曰卿，南安人，顺治9年（1652）进士，官满城知县。南安置县，始于唐贞元间，邑乘创修于明弘治甲子，再修于崇祯壬申。此志继《崇祯志》重修，成于清康熙壬子。其书体例凡十门，曰疆域、曰规制、曰防御、曰田赋、曰典礼、曰官师、曰科目、曰人物、曰艺文、曰杂志。

3. 刘佑，《南安县志》（台北：南安同乡会），1973年，页171-172。

4. “在马来西亚砂拉越古晋的历史记载中，该地凤山寺也拥有引人入胜的神话故事，圣王公多次显灵，其中最闻名的一次是当1884年古晋发生大火灾时，即时显灵救火，保住了当时福建人的老地盘和店屋，传为百年美谈。据说当时目睹圣王公显灵的，正是我会第一任大老王友海先生的夫人。”

古晋福建公会会长拿督黄良杰喜见指出，每年农历二月廿二日，配合圣王公圣诞千秋，都举行圣驾巡游，以祈求风调雨顺，国泰民安。他称，圣王公巡游是古晋市一项盛大的庆典，参加人数众多，巡游队伍每年都过百，比如2020年就有142支队伍报名参加。“不止如此，在这期间到庙里进香祈愿的人潮，也致使邻近街区车水马龙，足以说明广泽尊王信仰倍受人们的尊敬与推崇。他喜见，这项盛典已经成为砂拉越旅游日历的活动之一，每年吸引了很多游客的目光，尤其近年来推出的火龙，更是令人侧目。资料来源：古晋福建公会<https://hockien.net.my/>

亲搬迁至福建泉州三邑南安诗山。传说郭圣王日夜上山打坐修炼，因父亲风水的庇荫与修持，一日竟得道升天，其母亲发觉情况有异，便去拉祂的左腿欲阻止其升天，却只将其左腿拉下来，而后他仍然得道升天。因此后世雕刻的广泽尊王神像通常都是一脚盘腿，一脚下垂的造型，民间称为“翘脚尊王”。

信而仰之，得到民间的祭拜，民间信仰之所以能够深植于民心，除了民众对神明的期望与精神寄托，尚有一部份因素来自于民众对神明能力的崇拜，然而神明能力之展现若是在寻常生活中轻易可见，对民众而言则未具其“特殊”之处，也就无从分别神祇与凡人的差异，因此大多数的人宁愿在潜意识中相信自己所崇拜的神祇会在千钧一发之时伸出援手解决问题，而此种解决危机的“巧合”或“关键”，也就成为民众口耳相传的神迹，由于每个神明的职能不同，神迹的表现方式自然各异，甚而有一位神明身负多种职能的神异传说，广泽尊王的传说即是如此。根据《凤山寺志略》其神迹有如下表。

表一：《凤山寺志略》神迹故事统计表

类 别	合 计
治病除疫 ⁵	8
平乱 ⁶	7
为百姓除害 ⁷	4
解除天灾 ⁸	2

-
5. 杨浚，《凤山寺志略》（《四神志略》），冠悔堂募刊本。卷四感应：同治2年（1863），惠安庄姓，到寺进香，沿途蛇行，三步一叩，或问之，曰，老母病三年，百药罔效，号泣不已，愿以身代，夜梦神持药二丸，令其母吞之，顿愈。
6. 卷四感应：咸丰3年（1853），土匪林俊，由德化窜陷永春州城，蔓延南安，胁从日众，甚猖獗，俊诣凤山寺，祷神助，玆弗许，询其成败，示以签，有树倒花残势自倾句，至兴化果中弩死，先是俊攻州城，正危急时，忽城北大鹏山上，甲兵森立，见郭字旗号，士卒乘势，斩馘无数，俊奔窜南永交界，乡团协力堵御，神复显灵助战，夺获器械马匹，孝廉陈荣登献于官，上其功，叙知县。
7. 光绪7年（1881），有牵羊系于庙树，为人所盗，复入叩神，行至古宅岭上，羊忽自跃而来。
8. 光绪2年（1876），福州遭巨浸，官卫民舍，一望汹涌，民呼神救，不一日而涨平，神复栖箕示以真经，劝令回心向善，以消劫难。



上表一将《凤山寺志略》所记之神迹加以归纳，可知其中治病除瘟疫之事有8则，平乱之事有7则，为百姓除害抓贼有4则，解除天灾的危害有2则。但不论是平乱、除害甚至解除天灾，民众在传述众多神迹的目的并非要深究其真实与否，而是期望藉由不断增加的神迹传说，强化广泽尊王仁民爱物的形象，使原有信仰者该神祇的职能价值更加深信不疑，从而巩固民众的信仰基础，并且进一步藉由神迹的传说扩大信仰范围。长期研究台湾宗教与民俗学日本学者增田福太郎（1903—1982）曾记录：广泽尊王于台湾流行瘟疫时，曾以部下五万替代民众受难，救济人民⁹。

台湾地区的广泽尊王最早主要是由泉州人来台分灵或分香所设置，后来随着移民的增多，根据成功大学历史系陈梅卿教授调查，台湾以广泽尊王为主神的庙宇、神坛及神明会进行了分区调查，共调查了70座庙宇、神坛65坛、神明会4个，涵盖范围基本上覆盖了整个台湾地区¹⁰。调查结果广泽尊王庙宇台湾分布以台南市最多、台中市、屏东县次之。又根据屏东县琉球乡本福村幸山寺的信士谢耀芳1992年编写的《保安广泽尊王宝录》罗列，当时台湾广泽尊王的庙宇多达212所。而据福建凤山寺近期调查，则多达300多所。其中还有很多庙宇由于各种原因与祖地的联系还不够密切，为此，2009年中国福建安溪太王陵威镇庙在台南市设立驻台办事处。有理由相信，这种祖地情缘为精神纽带而带动的海峡两岸的交流合作前景将十分广阔。有些广泽尊王的庙里，还配祀有四大从神，分在左、右、殿前，是尊王的得力助手¹¹。宋朝皇帝感念他们四人的功绩和夙愿分别敕封尊王左右及殿前的四大从神为：崇德尊侯、显佑尊侯、陈钦差、黄太尉。黄太尉¹²和陈钦差¹³，还有广泽尊王夫人妙应仙妃，13个儿子组成的13太保，并组织有阵

9. 江灿腾主编，增田福太郎原著，黄有兴译，《台湾宗教信仰》，东大图书公司，2005年5月，初版，页154。

10. 陈梅卿（2000），《说圣王·道信仰透视台湾广泽尊王》，台南：台湾建筑与文化资产出版社，2000年，页173。

11. 杨浚，《凤山寺志略》卷二，1888年。

12. 黄太尉元帅生于北宋天祐元年（1086），为北宋知名武将，某次途经福建，遇到郭圣王和道士在斗法，黄太尉助郭圣王一臂之力，成功击败道士。后来于南宋绍兴29年（1159）成道，敕封“崇德尊侯”。黄太尉还有一个称号为“碗公”，据说是在郭圣王与其岳父斗法时，岳父想以洪水淹没凤山寺，黄太尉担心附近的居民会遭受池鱼之殃，遂施法将汨汨洪水装于大碗之中，成功将洪水退去，救了所有居民，居民感念圣恩便尊称其为“碗公”。

13. 《保安广泽尊王谱系纪略》记载，陈钦差生于北宋天祐3年（1088），奉宋朝皇帝之命，祂到泉州敕封郭圣王，到了凤山寺遂蜕化于中殿，成道于南宋绍兴29年（1159）8月27日，敕封其为“显佑尊侯”。陈钦差防御灾害、抵抗瘟疫的能力相当出众，深受信众爱戴和信任。

头组织如神将会、轿班会。福建泉州籍移民对广泽尊王信仰在台湾的确立和发展起到了十分重要的作用。除了建立庙宇、神坛外，福建泉州籍移民还组织创办了主祀广泽尊王的民间祭拜团体神明会，又称“圣王公会”。而台湾各地圣王公会有效地利用了血缘、地缘¹⁴、光碟、真经等多种方式，传播并不断强化着广泽尊王信仰（图）。



图：光碟

二、台南西罗殿广泽尊王源流

郭姓人家由大陆福建石狮移民来台湾，在台南五条港讨生活，来台时也把在大陆的信仰对象广泽尊王的香火或金身携带来台湾，此信仰原来只是郭家人的家族信仰，但是之后信仰者越来越多，就在五条港边建立一场所，供奉金身以供人礼拜，这就是圣王公馆的成立！康熙年间，由于台江内海的淤浅，各港行成街市，当时著名的有五条港，西罗殿位于南河港口，一称“馆口”因为当时西罗殿

14. 台中市沙鹿区鹿寮里护安宫，主祀广泽尊王，亦称“郭圣王”或“圣王公”，配祀玄天上帝、李铁拐仙祖、包公、五府千岁，地藏王菩萨、天上圣母和福德正神、祭典日期为农历2月22日和8月22日。其信徒主要为鹿寮里居民。主神广泽尊王，系乾隆37年（1772）自福建省泉州南安分香而来。光绪3年（1877），该村陈万守等30余人有感广泽尊王威灵显赫，遂决议成立神明会“圣王公会”，以便对其恭奉。次年，集资购地，名为“圣王公埕”。1935年，首先建一木造房屋，作为祭典临时坛。1948年，由当时里长陈文进募款改建为土造草茅，称之为“圣王公坛”。1955年，更名为“护安坛”。1960年，由陈平顺等人集资改建为土造瓦屋，并更名为“护安宫”。



的规模，只不过是一座小馆，又称圣王公馆，由附近郭姓码头工人很多都崇拜郭圣王，视为祖佛。民间还传说郭圣王成道后，娶了夫人“妙应仙妃”，并生下十三个儿子，称为十三太保，辅佐广泽尊王护佑生民，因此奉祀郭圣王于此！在台湾广泽尊王的信仰当中，台南市“西罗殿”与鹿港的“凤山寺”，颇负盛名。

根据日据时代报纸《台湾日日新报》有几则报导。

1、明治40年（19071211）迎王时期（当时尚未称西罗殿）

广泽尊王台南市南势街郭姓之祖佛也。清时3年一回往清国闽泉南安县凤山寺进香。名曰谒祖。改隶后此调不弹久矣。本年始在举行。前月回台抵南。

循例择定阴历十一月十日连十一日两日间迎王。出为城厢内外绕境。其郭姓自备格阁番台。（俗谓蜈蚣棚）蜡户壹阵108名。皆以12、13岁之小孩装饰之。武装盔甲及兵器。皆用新式。其余各宫庙神佛。与圣王有交谊者。亦皆准备诗意数十台。闻衣服及一切棚饰。

俱各争奇斗巧。以耀人耳目。到时必有一番可观云。

2、大正5年（19161223）落成建醮

台南市港町有庙曰西罗庵者，崇祀广泽尊王。信奉者多系郭姓。香火颇炽。

历年恒有向南安祖庙进香之举，銮则舁神与绕境。旗帜锣鼓马队艺棚甚盛。南北管沿途吹唱。极形热闹。但该庙历年已久。雨淋日炙。丹青剥落。损坏殊甚。郭姓子孙。恐无以妥神灵。本年乃鸠资重修。自兴工以来。幸无障碍。工事大进。近已竣工。爰择月之念四日建庆成醮3天。并举落成式。现正准备一切。务期十分热闹。该庙炉下。与市内各街炉下交好。平素应酬甚厚。普度之日。赠普者必多。届时盛况。不卜可之也。

3、大正5年（19161227）建醮盛况

台南市永乐町西罗殿。者番因落成建庆成醮3天。已于既报。于月24日起鼓。26夜普度。设町高张彩幕。悬挂宫灯电灯。照样如同白昼。置天师爷坛一座。以外郭姓六房。置花坛六。杂姓置坛一。踵事增华。各极其盛。各街赠普者亦伙。汉筵酒醴。罗列数10席。糜费计万余金。极一时之盛况。并拟于来年1月1日。恭送天师。舁神与绕境。届时当有一番热闹也。

经过多年广泽尊王灵感非常，每年2月、8月圣诞期，全台各地进香的香客络

绎不绝。西罗殿为广泽尊王分香最多的庙宇，是台湾广泽尊王的大本山与信仰中心，分灵庙宇宫坛多达1,000间以上。其交陪境，更是台南旧城间庙宇最多，高达60间，包含来自外县市的台中天后宫、彰化南瑶宫、彰化城隍庙、鹿港凤山寺、嘉义湖底广泽尊王庙、高雄凤山飞凤寺与台南的各大古迹历史宫庙。

县市	数量
基隆	6
台北市	81
新北市	171
桃园	24
新竹	41
苗栗	12
台中市	65
彰化	29
云林	8
嘉义	41
台南市	166
高雄市	149
屏东	188
花莲	5
宜兰	4
台东	2
国外	1
合计	929

由此可知，西罗殿是台南府城相当重要的代表性宫庙，其交陪、分灵的庙宇，也都是各地重要的社会经济中心，并不是一般喜迎热闹的私人宫坛。送天师活动，不仅具有相当代表性，影响也非常深远。



三、信仰、仪式与社区实践

恭送天师绕境赐福，可以说是台南府城特有的民俗文化活动，也是建醮活动的压轴戏。在清末文献不着撰人的《安平县杂记 / 僧侣并道士》中记载：“建醮之前数天，必请天师；建醮之后数天，必送天师（缘金多者，糊一黑面胡须）”，若只看文献纪录的时间，这项习俗至少已有一百多年的历史，是台南府城年底庙宇的大事。

天师绕境赐福过程中，由于西罗殿交游广阔，有多达60间交陪境¹⁵前来参加赞境，阵容之大破了目前府城庙会圈的当代纪录，第一个香案桌就过了13小时，首次最后一顶主帅轿更是吃了早中晚三餐后才出门，如果以一间庙动员300人来计算，至少有2万人以上参与盛会。又一家如只请5阵艺阵来算，就有来自全台各地300个艺阵与会，这是一个超大型的旧城区流艺术表演与嘉年华。

因此一个大型的庙会经济活动，可以带动当地衣、食、住、行业的业绩，因为庙会举办时间是在大年初三，台南市区内的饭店民宿都是客满的，订不到位，西罗殿一科醮一场盛典，造就社会多少吃、喝、住、行、服务业、旅馆业、批发零售业、百货业、人力业、宗教文化业、印刷业、设计业等周边效益。就西罗殿自己而言，也经常办理低收入户的济助与补助，送天师活动并不是随意为之，娱乐好玩的祭典，而是滚动着整个台南社会的经济生活与文化命脉。

1、绕境定义与功能

晋陶渊明（365 - 427）《饮酒诗》20首之5：“结庐在人境，而无车马喧。¹⁶”文中“境”即指一定的辖区范围，并非完全以政治上的行政区域来划分，而是民众依据社区的共同体制，借此标志群体开发的共同记忆，在生活圈内建立庙宇以崇奉共同祭祀的神明。传统绕境又称“游行”、“游境”、“出

15. “交陪境”的定义，是自清代以来的地方社区寺庙，如“街庙”、“祭祀圈”、“以一个主祭神为中心，共同举行祭祀的居民所属的地域单位”，为敬神活动而相互交谊赞助的结盟关系。

16. 原诗：“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山；山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”宋苏轼（1037 - 1101）说：“因采菊而见山，境与意会，此句最有妙处”。这两句是说无意中看见南山，从南山胜境和悠然自得的心情，与自己隐居的生活中，感受到真意妙趣。日落时分，山景尤佳，飞鸟相伴而还。万物各顺其自然，这里有很深的奥妙，欲辨而忘其言不能辨。



巡”、“巡庄”、“巡境”，主要指本境众善信从神殿内迎请该境神明的神像，安奉于神轿，代表神明降人间巡视，从庙宇出发巡行境内的街道，民众跟着队伍随香，沿途各家户则摆香案祭拜，祈求保佑，使合境平安。

又根据广泽尊王真经的记载：“居安溪一孝子。化身南安飞凤中。凤山寺内安身地。历代诰封保安王。消魔鬼邪灵精伏。保佑眷属永安康。削落三灾九厄险。¹⁷”，从上文可见广泽尊王有除魔伏妖，保佑眷属，削落三灾九厄，¹⁸平安的能力。其中三灾九厄，“三灾”有两种，一为“小三灾”：刀兵、瘟疫、饥谨；大三灾”是世界将坏时的火灾、水灾、风灾。“九厄”：一者疾病、二者牢狱、三者刀兵、四者水漂、五者火烧、七者压注、八者惊恐、九者饥寒，而三灾九厄大概涵盖民众苦难的来源，由于广泽尊王具有消灭苦难的能力与功能，所以广泽尊王庙会利用绕境保佑其信众，并于他庙进行会香活动，并扩大其影响力。



17. 《广泽尊王真经》，2021，台中玉天堂，页15-16。

18. 杜光庭，《马尚书南斗醮词》，《全唐文》。三灾弭息，九厄蠲消。



图:《正统道藏》《太上正一法文经》九厄典故¹⁹

2、绕境执行与仪式空间

本文广泽尊王诞辰的节庆活动，大体上依靠田野调查与相关报导得来的资料，配合庙方提供的图片，详细而生动地再现了整个仪式过程。

根据庙方的人说明，为什么要举行定期绕境？他们说是为了平安，是神轿出巡或绕境时可以将所到的妖魔邪神扫除，以保境内民众的平安，同时彰显表示神的存在，神与神的往来交陪，人与神的互动，透过绕境让信徒参与活动以建立一种归属感，来加强信徒的向心力。

因为西罗殿经营已久，尤其是在1977年起，以所谓的奉旨南巡（三科）、中巡、北巡，历时10年，巡境从台北到恒春，并大量鼓励信众迎回分灵祭拜。目前西罗殿全台分灵庙近四百座，是台湾拥有广泽尊王分灵庙最多的庙宇²⁰，在气势上，西罗殿大致上保持着一种台湾广泽尊王祖庙的姿态。而“比基尼阵头”是高雄某环保公司委托，由公司安排参与台南西罗殿谒祖进香回驾绕境，而如此创新的手法，有别于传统艺阵阵头，不仅让信众耳目一新，也成功吸引外界的注意。

在广泽尊王绕境的过程当中，从录影中发现到当地的广泽尊王信徒，在绕境通过之后他们迅速的打扫绕境遗留下来鞭炮、可能的垃圾，迅速的还给当地一个清洁的空间，这种行为的表现，其实也值得各地庙会办理相关活动时候的参考，透过这种行为的方式得到当地居民的体谅与尊重，也可以避免了一些不必要的困

19. 《正统道藏》中第876册太上正一法文经，页6-9。

20. 引自《中华日报》（2008年9月19日）。

扰与批评。保安广泽尊王信仰的核心价值是“大孝成神”，圣王公的子弟是一定要孝顺父母的，拜圣王要能相应，“百善孝为先”是一定要力行的，祝福大家平安吉祥。

3、文化产业的衍生

透过广泽尊王的宗教文化符码（信仰形体、外貌、仪式）具体化运用于其他材质或产品上，呈现出种种的文化产品样貌。

1. 可以增加生活乐趣：从神圣化的信仰，转画成世俗文化产品，有其可爱的一面，可亲近性的一面，可使用性的一面，增加了信仰者的生活乐趣。
2. 增加认同感：透过相同信仰者与相同喜好，可以增加对广泽尊王信仰的认同感，并且扩大其信仰圈与影响力。
3. 刺激消费，增加经济的发展：参与绕境与庙会信仰者多达数千上万人，这种庞大的队伍，带动沿途的相关消费，同时可以触发他们采购特色的产品刺激消费，也促成部分产业的发展。
4. 每个不同的信仰均可延伸出不同的宗教文化产品，呈现出不同信仰的特色。



图：圣王公平安纳福钥匙圈，正面圣王公保安广泽尊王，背面纳福，以苹果造型时尚寓意平安，直径3.3公分圆，坠心可以旋转，圣王公保佑大家平安纳福。



图：西罗殿背包

4、走读教育场域

如下图热烈欢迎东区胜利国小的四城门走读的营队，来到西罗殿，庙埕很适合老师来讲西城故事，认识五条港，同时也奉上饮料，炎热的天气消暑一下，祝福老师与胜利国小小朋友走读收获满满。



图：东区胜利国小走读的营队阅读资料

5、西罗学堂讲座

西罗殿举办西罗学堂讲座，如2021年与台南市导览协会合作规划四条路线进行户外走读，带领民众深入社区与了解传统庙宇民俗文化，让珍贵的文化记忆能永续传承，是落实宗教优质化政策的典范（下图走读小旅行）。



图：西罗殿学堂府城走读小旅行路线与寺庙图



2022年7月30日首波活动虎爷公赐福踩街活动也在南势街西罗殿登场，除了虎爷公赐福踩街、虎爷艺术浮雕搏杯赛，8月6日-8月7日于西罗殿庙埕举办虎聚西罗壬寅虎年特展，主办方邀21位艺术家进行联展，内容包含画作、劳作、黏土、捏塑、木雕等各类型与各种媒材的虎创作，这些优秀的艺术作品，带来截然不同的艺术氛围，也富涵宗教的精神，同时更符合2022年是虎年的创作意象。

虎爷公赐福踩街下午2点30分从西罗殿出发，由狮虎阵带领，协进国小学童担任小轿手，西罗殿虎爷公跟虎爷艺术浮雕一起绕境，一路上经过下大道良皇宫、台湾祀典武庙、广安宫、镇港海安宫等庙宇，并将象征福气的虎造型面包分享给各友宫庙。

为了让民众重回早期庙埕前人潮澎湃、欢乐嬉戏互动的景象，庙埕安排市集、绢印体验、虎爷福牌彩绘赛、扯铃表演及现场教学等体验活动，还有限量西罗殿虎爷福卡免费发送，及隐藏版虎爷面包。

西罗殿祀奉四尊虎爷，各具特色，南美展传统工艺首奖刘进文以“福气”虎爷公的形象制成艺术浮雕（下图），共计一大四小，不少民众报名搏杯比赛，依序圣杯数最高者可带回珍藏。



图：南美展传统工艺首奖刘进文所做的虎爷艺术浮雕。²¹



图：西罗殿前虎爷公。²²

21. 图片来源：台南古城联合工作室提供。

22. 图片：来源自由时报。



图：台南市协进国小学童担任小轿手绕境。陈治交摄

为了要让民众重回早期庙埕前人潮聚集、欢乐看热闹的情景，西罗殿也在庙埕安排市集、绢印体验跟虎爷福牌彩绘比赛，以及限量西罗殿4尊虎爷的福卡赠送，让民众体验不同的庙宇文化。

“西罗殿学堂府城走读小旅行”，当天下午也准备了“壶虎生丰乐陶陶：现场拉坯创作体验”，和“玩福寻虎-吃吃喝喝找福趣”，不仅可以直接动手做艺术创作，同时也可以与文史工作者走访附近风神庙、五条港古迹，了解台南古城的绝代风华。

四、结论与建议

西罗殿的广泽尊王原是泉州人的乡土保护神，但历经元、明、清三朝的演化，神迹愈加丰富灵异，祂的家庭、姓名、经历皆被神化，信仰遍及福建、台湾、香港、南洋等地。福建泉州籍移民对广泽尊王信仰在台湾的发展起到了十分重要的作用。除了建立庙宇、神坛外，福建泉州籍移民还组织创办了主祀广泽尊王的民间祭拜团体神明会，他们有效地利用了血缘、地缘等多种社会关系，传播并不断强化广泽尊王信仰。不同地区代表性的信仰，经过多年的努力，得到了当地居民的认同，在信众不断的捐献，志工人力的支援下，透过绕境交香与会香展现出人与神、神与神的互动关系，让广泽尊王信仰圈不断的扩大茁壮。

（二）建议

总体来看，在台湾地区宗庙绕境活动相当多。如何提升信仰的文化内涵，满足人们不断增长的精神文化需求，应该对绕境庙会活动进行了完善和升级，或回归，或创新，以书写着每个寺庙不同的文化定位。故提出如下的两点建议：

1、宗教文化产品的衍生与推展

从上文介绍广泽尊王绕境节庆为主题而衍生出特殊的旅游产品、文艺表演、文创商品等思索宗教文化产品的衍生与推展，目前台湾地区民间信仰甚多，如何能够更深入的将不同宗教的精神与意涵应用于各种日常生活物品上，使更多人了解台湾宗教的特色，并进一步与其他的时尚文化做结合，除了考量宗教功能性及基本信仰需求外，在情感认知、宗教文化认同与社会价值体系等内隐性意涵，更影响消费者对商品的偏好。因此，立基于此设计概念下，才可突破传统宗教文化的局限，创造出有文化内涵且富未来性的宗教文化商品，展现出台湾宗教丰富且多元的魅力，透过不同宗教文化商品的理念诠释，深刻的了解到广泽尊王宗教文化商品之形而上的精神。



图：修复重光纪念卡



图：艾草平安皂



图：平安米

2、深广化广泽尊王信仰文化研究

欣逢新加坡于2023年办理世界视角下的圣公文化学术研讨会，不少学者专家一起探讨，此文台南西罗殿文化境内与跨境传播作为观察台湾地区广泽尊王信仰之一小部分，目前只是研究起步的开始，希望未来能够慢慢的扩展到台湾其他地区的广泽尊王信仰，同时也希望更多的学者专家加入此研究的行列。对台湾地区广泽尊王圣公信仰有更完整、更全面性的了解。



参考文献

- 《正统道藏》中第876册，太上正一法文经，1445年。
- 杨浚，《凤山寺志略》，（《四神志略》）卷二，1888年。
- 江间常吉，《皇民化运动》，台北：东台湾新报社台北支局，1939年。刘佑，《南安县志》，台北：南安同乡会，1973年。
- 赵尔巽，《清史稿》，中华书局，1977年。
- 陈梅卿，《说圣王·道信仰透视台湾广泽尊王》，台南：台湾建筑与文化资产出版社，2000年。
- 江灿腾主编，增田福太郎原著，黄有兴译，《台湾宗教信仰》，东大图书公司，2005年，初版。
- 《广泽尊王真经》，2021年，台中玉天堂。
- 陈蓉，《广泽尊王信仰研究》，福建师范大学2008年硕士论文。
- 陈梅卿，《西罗殿广泽尊王绕境活动》，1994年，成大历史学报第20号，页275-302。
- 卓克华，《鹿港凤山寺－牧童化成神，信仰遍台闽》，新世纪宗教研究；2卷2期（2003/12），页231-272。
- 李礼仁、陈梅卿，《旗津的广泽尊王寺庙与神坛》，高雄文献1卷3&4期（2011/12），页20-41。
- 丁仁杰，《广泽尊王游台湾：汉人民间信仰神明阶序的结构与展演》，民俗曲艺177期（2012/09），页57-116。
- 陈佳穗，《广泽尊王传说研究》，桃园创新学报34期（2014/12），页237-258。
- 毛帝胜，《试探闽南泉州地方神祇广泽尊王的生平与祖源》，中正历史学刊，第22期（2019/12），页101-117。
- 叶德平，《广泽尊王信仰与香港福建族群的关系》，文学新编第25期（2019/6），页213-230。
- 网页：古晋福建公会<https://hockien.net.my/>

广泽尊王神像的艺术特色及其引发的思考：以新加坡水廊头凤山寺为例

许丽雅

新加坡南安会馆

供奉主神广泽尊王的新加坡水廊头凤山寺是新加坡一座著名的百年古庙，也是被联合国教科文组织（UNESCO）所认可的一座庙宇。2010年，凤山寺获得联合国教科文组织“亚太文化遗产保存卓越奖”（The Award of Excellence in the UNESCO Asia-Pacific Heritage Awards for Cultural Heritage Conservation）。这座中国宫殿式，庄严华丽。雕梁飞檐盘龙石柱，是新马华族建筑艺术之杰作。

凤山寺进门处石柱上的楹联：“俯视星洲群生在佑遥瞻海国巨浪胥平”正显示着古庙居高瞻远的雄姿和广泽尊王神明护佑人民、抚平海难的神职主神广泽尊王俗名郭忠福，从一个牧童升格为万民俯拜的广泽尊王，有一段神奇的传说。神像是神明的凝塑，神像的特征除了展现了神明的特质，更现实地方性宗教艺术的色彩。

一、广泽尊王的神像特色

作为广泽尊王是大孝成神的儿童神，新加坡水廊头凤山寺的广泽尊王神像具有以下特点。

首先，身着金袍，头戴金帽脚穿黑靴，庄严威武。

神明是信众尊敬祈求的对象，按时祭拜神像。人们就透过为神明塑金身的方



式，将他的“灵”固定下来，让祂的“灵”不离此像。因此，人与神之间有了“牵连”。为神塑金身是对神明高度的尊敬崇拜。

其次，广泽尊王神像：圆脸远瞪，红润脸庞，丰盈肩膀，右腿单盘。广泽尊王是大孝成神的儿童神。相传他坐化时16岁。“眼睛远瞪”的形象，相传是母亲在他坐化时叮嘱他要高瞻远瞩，要福泽广施。

更具有特色的是“单盘右腿”。这坐相在神像中独一无二。这涉及广泽尊王的神奇传说。

郭忠福远祖为唐汾阳王，后移入福建后，世居南安郭山下。后唐同光元年（923）二月廿二日诞生于福建省安溪县金谷村，自幼聪慧，尤其孝顺双亲。童年时，曾替杨长老牧羊，每天早晨及黄昏，必在家侍奉父母。当他父亲逝世时，因难以找到墓地，忧伤过度。有一名风水师因受其孝行感动，指示他把父亲葬于杨长者之山。葬父后郭忠福归家，孝事慈母以终。又传，在后晋福三年（938年）八月廿二日，16岁的郭忠福牵牛携酒登山，坐在古藤上，垂足而逝，归化为神。其母闻讯赶至，攀其左足，所以他的塑像都是单盘右腿，左脚下垂。红脸也因饮酒导致。等到其母逝世时，乡人因感其孝心，乃代为安葬。又传说郭忠福羽化后灵验，有求必应，乡人乃建庙祀拜祂，称为郭山寺。因所在之山，形状如凤，后人称之为“凤山寺”。

二、广泽尊王神像的闽南风格

新加坡凤山寺的广泽尊王神像，具有闽南神像风格的特点，这和北方地方的神像有所不同。以下是一些显著的区别：

风格和形态

闽南神像通常是以柔和、流畅的线条和曲线，注重形体的流畅和比例的协调。北方的神像往更为庄重、严谨，注重几何形状和直线的运用，通常更为刚硬和粗犷。

表情和姿势

闽南神像面部表情通常呈现出温和、慈祥的特征。北方的神像的面部表情可

能更加庄重和严肃。姿势方面，闽南神像常采取优雅自然的姿势，而北方神像的姿势更加刚毅、凝重。

角色扮演

闽南神像通常描绘的是佛教菩萨或道教神祇，注重表现出其慈悲和祥和的特质。北方神像对角色的表现较为广泛。

色彩和装饰

闽南神像彩绘通常采用鲜亮的色彩，丰富多彩的装饰，象征着吉祥和繁荣。北方的神像彩绘往更加素雅，不同于闽南神像的绚丽。

材质和工艺

闽南神像通常采用木雕或石雕工艺制作，注重细致雕刻和彩绘。北方的神像可能更多使用铜像，以青铜或陶瓷制作，注重铸造技艺和表面的质感。

广泽尊王的红脸金身符合闽南传统神像的主调。造型形体柔和流畅，比例协调。中国传统脸谱中红脸是忠诚，英勇的象征。当然早期民间也有供奉黑脸广泽尊王。黑脸在台湾民间信仰中，还含有许多的意涵，像是神明法力高超的象征。早期台湾人民普遍认为，神明的脸要黑才会有灵验度，或是代表此神明公正无私、刚正不阿。相信当时供奉黑脸广泽尊王也是这个原因。

综上所述，闽南神像，包括广泽尊王神像，与北方的神像在风格、表情、姿势、角色扮演、色彩和材质等方面存在一定的差异。这些特点反映了不同地域的文化传统、审美观念和艺术风格的差异。

三、从神像特点对圣公文化精神的探讨

郭忠福成神后，被封为广泽尊王，历来受到朝庭重视，累获褒封。其相关的信仰习俗，具有历史沿袭性。自五代以降，千年来延续不断，是闽南文化遗产的重要组成部分。广泽尊王信俗虽然是地方文化，但其蕴涵着中华民族慎终追远、寻根溯源的民族文化认同，以及孝、悌、行善和对自己、家庭、社会负责的人生态度，是中华文化的组成部分。广大民众参与信俗活动，在对郭圣王的景仰中潜



移默化地受到了上述传统文化的熏陶，对道德的养成和促进社会和谐具有一定的社会意义。

广泽尊王神像特点有别具一格的人文情怀。双眼圆瞪，右足盘，左足下垂的神像造型，蕴涵着母亲（攀其左足，不让离去）对儿子夭殇的最后挽留，以及儿子对母亲的眷恋（瞪眼看母亲）。信众对广泽尊王的景仰铸成乐圣公信仰文化，潜移默化地影响广泛的信众。这对信众的道德养成和促进及社会和谐具有一定的意义。

新加坡圣公文化传承委员会的成立，就是民间对圣公文化内涵精神的推广。圣公文化的精髓即是忠、孝、仁、义。圣公广泽尊王16岁时即坐化古藤上，虽未能在生时即时有功于世，但于生后受人奉祀时一再显灵，造福世间百姓，最终受到南宋朝廷的封赐，成为官方祀典的神明。以下是有关圣公显灵，符合忠、孝、仁、义的传说。

救火护国为“忠”：相传圣公羽化成神后，在宋代年间，有南安人吴德省亲回京带有圣公香火。适时皇宫失火，忽见一白衣少年跨白马冲入火海，顷刻间，倾盆大雨把火淋熄。高宗皇帝细查后知道是圣公显灵，玉旨敕封其为“威镇广泽侯”，（公元1131年），并扩建将军庙，赐庙额“威镇庙”。

葬父祭墓为“孝”：圣公成神前孝顺父母，成神后嘱咐信众每年农历八月把他的神像抬到他的父母坟前祭拜。人们发现在祭奠仪式上圣公神像的眼睛总会有泪水。

灭寇保民为“仁”：相传宋建炎四年（公元1130年），倭寇骚扰福建东南沿海一带。圣公为了保民，显灵诱敌，把倭寇歼灭在溪流水中。圣公爱乡保民，杀敌驱邪，成为乡人的担境佛。

不忘故主为“义”：圣公嘱咐信众，每年农历八月到父母坟前祭拜时，必先祭拜杨长者墓，然后再祭拜父母，此乃不忘本，义也。

我相信，广泽尊王的圣公文化精神将继续薪火相传，影响一代又一代。为家庭和谐，国家昌盛，世界和平作出贡献。





印度茶试验生产始末 1834-1840年

林源福

世界华人民间文化学刊

一、缘起

1773年，华伦·哈斯廷斯（Warren Hastings）出任孟加拉大总督（Governor—General of Bengal，任期1773-1785）后，一改之前东印度公司官僚对殖民地的剥削政策。他认为东印度公司要发达，就必须发展印度的工业，包括丝绸、棉布、靛青以及其他多项商品的制造业。他也不遗余力地发展跟西藏以及周边地区的贸易。1778年，英国博物学家约瑟夫·班克斯（Joseph Banks，1743—1820）¹受命为东印度公司准备了一份在印度种植新作物的目录，其中茶的种植被列为优先发展的项目。他很乐观，深信喜马拉雅山区一带是适合红茶和绿茶的种植²，如果能够给中国茶农（tea growers）和制茶工人（tea makers）优厚的待遇，他们肯定会乐意带着茶种（茶籽和茶苗）以及种茶和制茶的各种工具，一起前来加尔各

1. 约瑟夫·班克斯爵士（Sir Joseph Banks，1743年-1820年），英国著名的博物学家，曾长期担任皇家学会会长。他建议英王乔治三世，通过把全世界植物学家收集的植物移植到邱园（Kew Gardens），使邱园变成世界上具有领导地位的植物园。

2. 英语 black tea 指的是红茶，全发酵，因茶色泽、冲泡后的茶汤和叶底以红色为主调而得名。红茶以适宜制作本品的茶树新芽叶为原料，经萎凋、揉捻、发酵、干燥等典型工艺过程精制而成。绿茶是中国的主要茶类之一，是指采取茶树的新叶或芽，未经发酵，经杀青、整形、烘干等工艺而制作的饮品，茶叶的色泽和冲泡后的茶汤较多的保存了鲜茶叶的绿色格调。



答（Calcutta, now Kolkata），而加尔各答植物园也会向他们招呼和接待他们。可惜，事与愿违，过了一段很长的时间，东印度公司并没有采取进一步的行动。只要东印度公司继续享有中国贸易（China trade）的专利权，而且中国茶供应还是源源不断，东印度公司是不会热衷于茶的种植。可是对东印度公司来说，过度依赖中国茶的入口对他们是不利的，就如广东总督卢坤于1834年8月18日所说：“该国（英国）恃吾茶叶、大黄、绢丝以为生，彼运来之呢绒毛布，于中国并非重要，即停止与彼通商，于我国无所损……”³打破中国垄断茶贸易的局面和发展印度茶的种植与制作，最终成为东印度公司的当务之急。

18世纪末，东印度公司从中国输入的商品以茶为最大宗，并且规定必须用银元付账，占总量五分之三，其余为陶瓷、生丝及丝织品等⁴；而东印度公司输往中国的商品，传统上以纺织品为主。这样的贸易关系致使东印度公司在中国贸易陷入逆差，促成白银不断流失。为了扭转贸易颓势，东印度公司便在印度栽种鸦片销往中国，藉以抵销中国茶的开销，从而大大地改善了贸易收支。这种新的商贸关系和原有中国对外商的严格管制，进而形成了不易解决的中英外交危机。

18世纪末，东印度公司从中国输入的商品以茶为最大宗，并且规定必须用银元付账，占总量五分之三，其余为陶瓷、生丝及丝织品等；而东印度公司输往中国的商品，传统上以纺织品为主。这样的贸易关系致使东印度公司在中国贸易陷入逆差，促成白银不断流失。为了扭转贸易颓势，东印度公司便在印度栽种鸦片销往中国，藉以抵销中国茶的开销，从而大大地改善了贸易收支。这种新的商贸关系和原有中国对外商的严格管制，进而形成了不易解决的中英外交危机。

从18世纪末到19世纪初，中英关系因贸易问题日渐恶化。在这时期，为了改善两国的商贸关系，英国先后三次派遣特使到中国交涉。1792年（乾隆57年）英国第一位特使马甘尼伯爵（Lord Macartney）到中国，乾隆皇帝在热河行宫“赐见”，并赐予高度尊崇的款待。马甘尼受宠有加，但所提的通商条款，没有一项受到清廷的青睐，马甘尼落得一无所得。可是他随团百多人，其中有不少是杰出的人才：画家威廉·亚历山大（William Alexander）以水彩画记录了马甘尼出使中国的系列胜景，是富有历史和艺术价值的作品；博物学家暨植物学家约瑟夫·

3. 李剑农，《近百年中国政治史》，国立师范学院史地学会印行，1942年，页15。

4. 同上，页18。



班克斯，也利用这机会尽力收集关于茶的种植和制作的资料。他也寄回加尔各答许多茶籽和幼苗，关于这些茶种的命运，则不得而知。1816年，著名的植物学家亚伯（Abel）陪同阿姆哈斯伯爵（Lord Amherst）出使中国，他寄回的茶茶苗不幸因沉船而全部化为乌有。

接下来的整十年，东印度公司因缅甸战事，无暇兼顾茶种植。1815年东印度公司的莱特尔上校（Colonel Latter）发现阿萨姆（Assam）土著有喝茶的习惯。次年，东印度公司驻尼泊尔加德满都（Kathmandu）的驻扎官（Resident）将当地发现的“茶树”样本送到加尔各答，只是加尔各答的植物学家还无暇给予证实。1819年，驻阿萨姆的东印度公司大总督代理大卫·斯科特（David Scott, Agent to the Governor-General in Assam）开始对试验种茶有兴趣，他向加尔各答植物园总监纳塔尼尔·瓦利希医生（Dr Nathaniel Wallich, 1786—1854年, Superintendent of the Calcutta Botanic Gardens）⁵要了一些中国茶的种子和树苗，准备在上阿萨姆（Upper Assam）山区试种；茶苗是送到，但都枯死了。1823年，罗伯特·布鲁斯（Robert Bruce）听说阿萨姆山区有土生土长的茶树，他便设法跟辛普（Singpho）部落酋长达致协议，由他提供一批当地的茶苗。后来他的兄弟查尔斯·亚历山大·布鲁斯（Charles Alexander Bruce, 1793-1871年），即后来的茶培植园总监（Superintendent of Tea Culture）从辛普酋长接收这批茶苗，他把一部分分给大卫·斯科特，让他把茶苗种在他的园丘里；剩下的就送给加尔各答植物园的纳塔尼尔·瓦利希⁶。

1826年，第一次英缅战争结束，英军取得决定性胜利。东印度公司进而把阿萨姆、曼尼普尔（Manipur）等地区纳入英属印度的版图。上阿萨姆山区在气候、地势和土壤跟缅甸北部、云南及中国的产茶区有相同的地方，有天然条件发展成为成功的产茶区。阿萨姆后来就成为印度茶发展的摇篮。

5. 纳塔尼尔·瓦利希（Nathaniel Wallich, 1786-1854年），出身丹麦的植物学家和外科医生。他起初在靠近加尔各答的丹麦殖民地工作，后来加入了英国东印度公司。他参加了加尔各答植物园的建立，为1816年至1846年该植物园的总监。他在任内最伟大的成就是领导政府茶委员会，成功地完成印度茶的试验生产。他是博物学权威，曾经并发表许多动植物的学名。斯坦福·莱佛士于1819年设立新加坡商站不久曾邀他前来设立植物园，但他只作短暂停留，不久就回加尔各答。新加坡丹戎巴葛的华利街（Wallich Street）是因他而命名。

6. 税务署档案系列 Rev. Cons. 28.1.1825, No. 6-9。



1828年，威廉·本廷克勋爵（Lord William Bentinck）出任孟加拉大总督；1833年升任第一任印度大总督（Governor-General of India）。他除了整顿财政；开放一些政府工作岗位给本地人；取缔专事暗杀勾当的黑帮（thugs）；禁止陪葬习俗；以及发展农业。多年来中英外交关系因经贸问题造成诸多摩擦，东印度公司从中国入口茶叶的数量也因为英国人饮茶风气的越来越普遍而一直增加。因此，东印度公司认为发展自己的茶种植和制作，从而保证源源不断的茶供应，是一件具有国家意义的大事业。

本廷克勋爵上任不久，他就收到一位有识之士，名叫沃克（Walker）的上书，力陈有必要在尼泊尔山区和印度其他适合的地区开发茶种植和制作业，从而摆脱对中国茶的依赖。他提到中国贸易的不稳定和茶在英国人生活中的重要；他认为印度的廉价劳工对这项事业极为有利；这项事业提供庞大的就业机会，正好可以容纳数以千计，因曼彻斯特的棉布和麦斯林纱布（muslin）而失业的纺织工人。加尔各答植物园的瓦利希也上书极力支持沃克所提的建议，同时提议在位于喜马拉雅山区的库马翁（Kumaon）、加瓦尔（Garhwal）和西尔莫尔（Sirmaur）展开茶的试种，这些地区具有跟中国和日本茶区相同的地理条件⁷。

1833年，英国国会通过了《1833年东印度公司法案》（the East India Company Act 1833），也称《1833年宪章法案》（Charter Act of 1833），废除了东印度公司的一切商业特权，这意味着该公司不能再享有《1813年宪章法案》所赋给的，对中国贸易和茶叶贸易的垄断地位。

东印度公司董事部终于下定决心发展印度的茶生产事业，认为“这项事业，在经济上对印度很有好处，一旦成功了，可以给很多当地人提供就业机会；更可以让印度茶工业立于自给自足、独立于中国供应的地位。”⁸

7. 沃克和瓦利希的这两份档案是由东印度公司董事部（Court of Directors）交给本廷克勋爵，并在1834年2月1日的议会讨论。另见 Revenue Despatch to the Court of Directors No 2, 13 March 1835.

8. Despatch from the Court of Directors, No.11, 13 Aug 1837, Vol. 1836-37, No 2, pp. 243-263.



二、茶委员会

1、茶委员会的成立

沃克和瓦利希的提议；以及《1833年宪章法案》给本廷克大总督带来很大的影响，东印度公司董事部也给他施加压力，他必须尽快采取行动，处理茶种植的课题。当时英国人面对的主要困难：（一）无法亲自进入中国的产茶区去实地了解中国茶的种植与制作；（二）选定包括气候、土壤等地理条件适合茶树试种的地点；（三）获取中国茶籽和茶苗，以及招募中国的茶农和制茶工人；（四）最后，更重要的是延揽一组专家来负起监督和促进试种茶树的任务。1834年2月1日，本廷克大总督向东印度公司董事部报告：“我很坚决和很有信心推荐这项任务（茶试种）的执行；我也提议成立一个委员会，以便向政府提呈如何顺利完成这项任务的计划书，以及监督这项任务的执行。”⁹

茶委员会于1834年2月1日正式成立，委员包括：帕特尔（J.Pattle）、甘特（J.W.Grant）、麦克斯温（C.MacSwean）、芒格斯（R.D.Mangles）、科宾（J.R.Cobin）、屈维廉（C.E.Trevelyan）、纳塔尼尔·瓦利希（N.Wallich）、罗敏申（C.K.Robinson）、威京申（R. Wilkinson）、戈登（G.J. Gordon）、科尔古洪（Sir R. Colquhoun）、巴布·雷肯特·德布（Baboo Redicant Deb）及巴布·科穆尔·利恩（Baboo Comual Leen）。乔治·戈登（George J Gordon）原属东印度公司医药服务部，受聘为委员会秘书，月薪500卢比（Rs.500）。为了让委员会能够更灵活和自由地和有关人士交流相关课题，他们的来往函件可以免付邮费¹⁰。

2、委员会的第一步

委员会于1834年2月13日召开第一次会议。直到这时候，加尔各答植物园的瓦利希医生和他的同事还无法确定在印度几个地方发现的“茶树”是属于真正的茶树，因此委员会的第一项任务就是从中国引进最优质的茶种。于是戈登就被授命前往中国，负起这项使命。与此同时，委员会也得寻找和确定，结合气候和土

9. Despatch to the Court of Directors, No2, 13 March 1835, para.3.

10. Despatch to the Court of Directors, No2, 13 March 1835, para. 4.



壤等地理条件、介于印度南端科摩罗角（Cape Comorin）和北部喜马拉雅山区，有那些地点适合茶的种植。他们的结论是喜马拉雅山脉以南，纬度不很高的山区；以及印度南部的尼尔吉里山区（Nilgiri Hills）将提供最适合的地点；东部边境的山脉以及南部和中部的高山地带也会有适合的地点。委员会也提到对这些地方的地理情况还不很清楚。在确定适合种植茶的地点，这种地理知识是很重要的。为了协助委员会进一步考察喜马拉雅山脉以南的山区，尤其是介于恒河与戈格拉山谷（Gogra）之间的山区，政府批准让萨哈兰普尔植物园（Saharanpur Botanic Gardens）总监法尔科纳医生（Dr Falconer）去协助委员会，并听命于委员会¹¹。

委员会相信东印度公司的领土肯定会有一些地区适合茶的种植。委员会也认为他们当前进行的茶种植是试验性质，一旦确定能够成功种植和制作具有商场销路的茶，茶的生产运作将转让给私人企业。东印度公司董事部同意委员会的上述意见，认为茶最终会成为主要商品，成为国库的重要来源¹²。

3、戈登中国之行

1934年年中，茶委员会秘书科登受命前往中国，他的任务是获取茶籽和茶苗；同时也招募一批富有经验的茶农，有能力负起生产优质茶叶的各项工作，包括选择适合开垦茶园的地点、采集茶叶、制茶及包装等。委员会也建议戈登应备有一张志银20,000至25,000元（西班牙银元）的信用证（letter of credit）；同时驻在广州的人员也应该给科登一切需要的照顾和帮助。大总督很高兴地批准了志银25,000元的信用证；戈登旅居中国期间的薪水也增加到每月1,000卢比；大总督也批准一笔2,400卢比的款项，作为戈登来回中国的旅费¹³。为了让戈登更成功地执行他的任务，瓦利希于1934年5月18日草拟了一份关于如何选择茶种的说明书，说明书强调要小心在大量、而且良莠不齐的茶种当中选取优质的茶籽和幼苗，普通的茶种一概不选。此外，瓦利希也给他一篇刊载于伦敦园艺学会（The

11. Despatch to the Court of Directors, No2, 13 March 1835, para. 5-6....

12. Despatch from the Court of Directors, No. 11, 23 August 1837...

13. Despatch from the Court of Directors, No. 2, 13 March 1835, para. 7 & 8.



Horticultural Society of London) 1832年刊的文章, 让他知道如何装运茶籽和茶苗到加尔各答¹⁴。

当委员会向政府报告戈登中国之行时, 他们也提到已经在印度西北山区设立多处小型的茶培育园地, 由萨哈兰普尔植物园总监法尔科纳 (Dr Falconer) 及库马翁 (Kumaon) 总监特雷尔 (Traill) 管理, 并听命于茶委员会。布林克沃斯 (Blinkworth) 则受聘为库马翁茶培育园监督, 月薪50卢比¹⁵。

戈登到了澳门才知道招聘中国制茶师傅的困难; 以及中国官员对外人不理不睬的态度。他也得知在那时候外国人不允许进入广州, 因为不是广州交易日; 同时, 所有对外贸易都被行商所垄断¹⁶。尽管如此, 戈登在1834年6月至1835年8月旅居中国期间, 庆幸得到英国驻澳门商业代表团 (British Trade Mission in Macao) 的通译员固兹拉夫特 (Gutzlaff) 的帮助, 于1834年11月8日至13日成功潜入安溪¹⁷茶山。戈登虽然没有在他旅居澳门初期进行招募中国茶农和制茶师傅, 但他却成功地获取一大批的武夷茶籽。他把其中一小部分分给托马斯·比尔 (Thomas Beale), 由他播种在澳门的园地, 以视察这些种子的萌芽能力¹⁸。剩下的大部分种子则由船运, 于1835年1月23日运抵加尔各答。戈登很渴望能进一步到武夷茶山, 并北上到中国的绿茶产区。

当戈登正要前往武夷茶山考察和进行招聘熟练的中国茶农, 在上阿萨姆山区土生土长的茶树, 这时候被茶委员会确定是真正的茶树。接着, 他们匆忙地把戈登调回加尔各答, 理由是: 一、在阿萨姆野生的茶树是属于真实的茶品种; 二、阿萨姆茶树由种子大量繁殖的能力说明没有再从中国获取茶种的必要; 三、优质

14. Report on the Tea Plants in Upper Assam, Pt VII, Revenue Consultation 25.9.1837, No.20.

15. Despatch from the Court of Directors, No. 2, 13 March 1835, Para. 11.

16. 指广州十三行。十三行垄断了对外贸易, 富甲一方。屈大均有诗云: “洋船争出是官商, 十字门开向二洋。五丝八丝广缎好, 银钱堆满十三行”。参考李剑农, 《近百年中国政治史》, 国立师范学院史地学会印行, 1942年, 页9-12。

17. 档案原文作Ankoy, 即闽南语Ankay (安溪)。安溪位于福建南部, 是中国主要且久负盛名的产茶区, 以青茶, 如铁观音闻名于世。

18. Gordon's letter to N. Wallich dated 23 Nov 1834, and his Journal of the Excursion of Ankoy Tea Hills, both Revenue Consultation, 5.3.1835, No 70. His journal titled Memorandum of an Excursion to the Tea Hills Which Produce the Description of Tea Known in Commerce under the Designation of Ankoy Tea, was published in the journal of the Asiatic Society of Bengal, Volume 4, Issue No. 38, 1835, Pgs 95—106, Published by Calcutta, Bishop's College Press, 1832-1936.



茶的种子一旦离开其原产地也可能长出劣质的茶树；四、最后，本土生产的茶籽不但新鲜，也更便宜，甚至免费。

茶委员会认为由戈登寄来的大量武夷茶籽，以及即将到来的另一批茶种，已经足够应付作为试验用途¹⁹。同时驻东北边境大总督代表弗朗西斯·詹金斯上尉（Capt. Francis Jenkins, Agent to the Governor-General in the North East Frontier）²⁰也在1835年1月6日致函瓦利希关于从云南招聘中国茶农的可行性，为招聘中国熟练茶农开辟另一管道²¹。基于上述理由，政府同意尽快把戈登调回孟加拉²²。

三、阿萨姆茶的发现

1、查尔顿发现的阿萨姆茶

1834年3月3日，茶委员会通函各山景站（hill stations），询问是否有真正的本土茶树，以及适合试种茶的地方。詹金斯上尉收到通函后，将抄本寄给下属查尔顿中尉（Lieutenant Charlton）。1834年5月17日，查尔顿向詹金斯报告：阿萨姆比萨（Beesa）附近山脉山脚下及其下层平原有野生茶树。他曾经在那里取得三四棵茶树送给了加尔各答的约翰·泰特勒（Dr John Tytler），让他种在政府的植物园。可惜这些茶树后来都枯死了。查尔顿记得茶树的叶子有两寸长、一寸宽，开白花……他相信在比萨发现的是属于茶树的一种品种，长得很茂盛，遍地都是。因此，他相信把中国茶树移植到阿萨姆一定也会成功。他也报告说刚采下来的新鲜叶子没有茶的味道，晒干后就有像中国茶那种香醇的气味。阿萨姆的土著

19. Revenue Consultation, 13.5.1835, No 1-7.

20. 弗朗西斯·詹金斯（Francis Jenkins）1810年加入东印度公司。他的职位不断提升，于1828年被任命为阿萨姆邦专员（Commissioner of Assam），驻扎在古瓦哈提（Guwahati）。1831年，他受命进行勘察阿萨姆邦。他于1834年被任命为阿萨姆邦专员及大总督代理人（Commissioner and Agent to the Governor-General for Assam）。詹金斯一直担任这一职位，直到1861年以少将军衔退休。詹金斯是一位热心的植物学家，在阿萨姆邦期间，他在茶种植发挥了关键性作用。

21. Revenue Consultation, 28.1.1835, No 9.

22. Revenue Consultation, 13.5.1835, No 1-7.



辛普人（Singphos）和康迪人（Kampteas，亦作 Khamtis）²³有喝这种茶的习惯。他们采集了茶叶，将它弄碎，除去梗茎，用烧水煮后将茶叶挤成团，晒干后备用²⁴。

几个月后，查尔顿又在1835年11月8日寄给詹金斯一些阿萨姆茶的种子和茶叶，是靠近中国云南边境的萨迪亚（Sadiya）和比萨（Beesa）的土产。这里野生的茶树长得很茂盛，很普遍，到处可见。他不忘向詹金斯强调这里土生的茶树是真正的茶树²⁵。

瓦利希和茶委员会终于相信由查尔顿所发现的萨迪亚茶树（即阿萨姆茶树）是真正的茶树。1834年12月24日，茶委员会很激情地向政府报告：“我们现在有把握地说，这不仅是真正的茶树，而且毫无疑问是类似中国的茶树。我们很有信心这次的发现——归功于詹金斯上尉和查尔顿中尉努力不懈的研究，如善加管理，是有能力发展为具有农业或商业用途的资源，我们辛勤劳作的目标也得以实现。”²⁶

2、派遣科学考察团到上阿萨姆

詹金斯在回复1834年3月3日通函的时候提到阿萨姆山区是最适合种植茶树的地方，这里是山茶花（Camellia）和土生茶树繁殖的地区。他于是推荐派遣一组合格的科学家到上阿萨姆考察²⁷。两个星期后，他写信给茶委员会秘书戈登（那时戈登已经启程到中国），提供关于上阿萨姆茶区及辛普人喝茶习惯的资料²⁸。

茶委员会很同意詹金斯的建议，遂决定派专家到产茶区进行详细的考察。他们于1834年12月25日呈函政府，建议派遣一位或多位科学家到上阿萨姆实地考察，尽量收集关于植物、地质及其他相关的资料。这些资料对将来茶树种植的决策有很大的帮助²⁹。同时，他们也推荐建一条通往中国云南，最少到达胡库姆

23. 康迪人，即坎底傣人；是生活在上阿萨姆，以及印度与中国有领土争议的喜马拉雅山脉南麓的阿鲁纳恰尔邦（Arunachal Pradesh），中国称藏南地区。

24. Revenue Consultation, 28.1.1835, No 7.

25. 同上。

26. Revenue Consultation, 28.1.1835, No 6.

27. Jenkins' letter 7. 5. 1834; Rev. Cons. 28.1.1835, No.7.

28. Jenkins' letter 19. 5. 1834; Rev. Cons. 28.1.1835, No.7.

29. Revenue Consultation, 28.1.1835, No 6.



(Hookum) 的道路, 以方便茶生产活动的展开³⁰, 这条道路也有助于通商和从云南招募劳工³¹。

政府赞同茶委员会的意见并批准他们所建议派遣一组科学家到上阿萨姆考察; 同时要求茶委员会提呈这组科学家的名单及他们在上阿萨姆考察期间的酬劳³²。

经过两个月的仔细准备, 茶委员会于1935年3月12日向政府提交科学家的名单及他们在考察期间的酬劳, 如下:

1. 纳塔尼尔·瓦利希, 外科医生, 加尔各答植物园总监, 茶委员会会员暨执行秘书, 在执行这项特别而又艰难的任务期间, 他的薪水为每月500卢比, 另加交通及其他津贴;
2. 威廉·格里菲斯 (William Griffith), 外科医生, 组员, 著名植物学家³³, 每月500卢比的薪酬, 另加上述的交通及其他津贴; 及
3. 约翰·麦克莱兰 (John McClelland), 外科医生, 组员, 经验丰富的地质学家, 和上述组员相同的薪金待遇。

政府于1835年3月13日批准上述考察团的名单及有关的薪酬。同时也安排暂停格里菲斯在马德拉斯 (Madras) ³⁴的职务。

考察团预定在1836年11月1日抵达萨迪亚。因为考察团没有人熟悉阿萨姆的地理情况, 瓦利希只好通过和詹金斯频密的通信解决这个问题。詹金斯于1834年初升职为驻阿萨姆专员 (Commissioner of Assam), 对阿萨姆的地理情况非常熟悉。詹金斯很有耐心地向瓦利希解释各个情况, 并在考察团从加尔各答出发之前, 给予指导³⁵。

30. Revenue Consultation, 28.1.1835, No 9.

31. Revenue Consultation, 28.1.1835, No 9.

32. Revenue Consultation, 28.1.1835, No 11.

33. 1832年9月24日, 威廉·格里菲斯 (William Griffith, 1810—1845), 加入东印度公司, 在马德拉斯担任助理外科医生。1835年, 他受命与纳塔尼尔·瓦利希 (Nathaniel Wallich) 和约翰·麦克莱兰 (John McClelland) 一起执行考察印度东北部茶种植的任务。当瓦利希出访南非时, 他受命负责管理加尔各答植物园, 并于1842年至1844年间担任医学院植物学教授。卸任后他回到马六甲, 不久因肝脏疾病在1845年病逝于马六甲。

34. 马德拉斯别称圣乔治堡 (Fort St. George), 今金奈 (Chennai)。

35. Revenue Consultation, 13.3.1835, No 5.



考察团出发之前，瓦利希接到查尔顿寄来的一包装在木箱的阿萨姆茶样本。因为大量水气参入木箱，使这些茶因潮湿发霉。他们即刻把茶晒干后呈交给政府检验。尽管遭遇上述意外，这些茶叶既然是从野生茶树采摘来的，没有经过人为干预，茶委员会认为它们是很有原始价值，证明阿萨姆茶种植业如果给予很好的管理和运作，是可以发展成很有价值的事业。这批茶样本被列为普通的红茶，属于一般饮用的品种³⁶。这批用原始方法制作的茶样本提供了很多证据，加强了茶委员会的信念——上阿萨姆野茶是真正的茶，是毋庸置疑的。

最后，考察团于1835年8月29日从加尔各答出发，于1836年1月初抵达上阿萨姆边境萨迪亚，考察团在那里停留了四个月³⁷。

3、科学考察团的行程

从萨迪亚，考察团和 C A 布鲁斯出发到上阿萨姆天然茶林（tea forest）地区，考察当地的气候、土壤、交通，以及茶树生长的情况³⁸：

1. 辛普区（Singpho territory）：介于萨迪亚和比萨之间。在这里，考察团到了两个产茶区，即昆贾姆村（Kujam）以南两公里处的森林，及宁古汝（Ningru）的山区³⁹；
2. 马达克区（Matak territory）：在酋长巴尔塞纳帕蒂（Barsenapati）控制的马达克区，考察团于1836年2月18日考察了距离哈德瓦（Hadwa）两三里的茶林，并在稍后考察了汀格里（Tingry）的两处茶林⁴⁰；
3. 格拉布山区（Grabu Hills）：考察团考察了另一位酋长普兰达尔·辛哈（Raja Purander Singha）控制的格拉布山区。

36. Wallich's letter, 29 May 1835; Revenue Consultation, 1.6.1835, No 2.

37. Griffith's Report on the Tea Plants of Upper Assam, Rev. Cons. 25. 9. 37, No. 20.

38. Revenue Consultation, 11.4.1836, No 10; Rev. Cons. 8. 2. 1836, No. 9.

39. Revenue Consultation, 25.9.1837, No 21.

40. Matak kingdom was a 19th-century autonomous region within the Ahom Kingdom in Assam. It was governed by the Barsenapati ("Great General").



科学考察团得到的结果让他们相信茶在很短的时间就可以成为英属印度首要的出口商品。这些茶树在广大天然茶林发现，以及当地的地理条件，让他们总结还会有更多的茶区有待发掘；而且上阿萨姆和北部地区将提供广大园地来种植各品种的茶树。瓦利希很满意这几个月来辛勤地、在不健康和危险的阿萨姆森林穿梭考察的成果。他于1836年3月15日兴致勃勃地致函詹金斯：“当我刚离开加尔各答负起这项考察任务时，茶委员会没有资料证明茶树，除了在很远边境的萨迪亚南部和东部，还会在什么地方生长。等到抵达阿萨姆后，我才听你说茶林可以在布拉马普特拉河（Brahmaputra River）⁴¹稍往下游的流域找到。我们庆幸能够亲自到这些茶林考察。”他最后总结这些天然茶区都应该交由他们（茶委员会）很有系统地管理，从此不必依赖人工栽培的茶树，可以节省很多成本和时间，便能使阿萨姆茶成为具有商业价值、受人欢迎的商品⁴²。

4、建议接管茶林

当瓦利希向茶委员会报告关于辛普、马达克及格拉布山区的考察结果，他不忘提出接管所发现的茶林，然后交给茶委员会管理。虽然英国国王被许多阿萨姆酋长尊称为“世上最伟大的大王”（Lord Paramount of the Soil），可是这地区的地方行政都还操在酋长们手里。

1. 在马达克地区，英国人让酋长巴尔塞纳帕蒂拥有半自治的统治权。根据1835年1月签订的条约，酋长必须每年缴交1,800卢比贡金；以及当有必要时，提供一团军队，其配备三百支毛瑟枪和子弹则由英国人供应；他有权管理税收及处理一般的司法事务。
2. 在萨迪亚，康迪人（Khamtis）首领在当时是被英国政府承认为合法的统治者，不必缴交贡金，但同意维持一支两百人的军队，由政府供应枪械和子弹。康迪人首领掌管其内部事务；也处理当地阿萨姆人之间的纠纷及征收每人一卢比的人头税。
3. 辛普人首领也有一样的地位，拥有地方行政的管理权。

41. 布拉马普特拉河（Berhampooter or Brahmaputra river）流经阿萨姆全境，河流发源于西藏，在中国境内的上游称为雅鲁藏布江。

42. Revenue Consultation, 23. 5.1836, No 3.



可见英国政府对这些地方领袖的管辖是很松懈的。在英国人眼里，这些土著是很粗野、野蛮和桀骜不驯，难以控制的。他们很少干预土著的地方事务，而且一直避免和他们有所接触。因此，当瓦利希提出征用这些茶区时就引起地方官员对这些地方拥有权的争议⁴³。

在早些时候，即1836年5月23日，茶委员会根据瓦利希的建议，向政府推荐接管所有茶林，同时推荐采取以下的步骤：

1. 通过购买或其他办法取得位于辛普、马达克和格拉布山区的森林地段；
2. 有系统地管理这些地段，以便发展为茶种植园；
3. 将这些地段用牢固的篱笆围起来，以免被人和动物侵入糟蹋；
4. 雇用劳工清理这些地段，并在低洼地方挖掘沟渠，以免泛滥成灾；
5. 雇用保安人员（chowkidar）看护这些地段，以免有人盗取茶苗和茶籽；
6. 聘请 C A 布鲁斯为茶培育园总监（Superintendent of Tea Culture），月薪500卢比，并设立一个机构，以便妥善管理茶区⁴⁴。

另一方面，政府并不支持在森林地区设立许多茶园，这项计划也牵涉到向土酋租借或购买地皮，需要很大的劳动力和开支。他们在给茶委员会的建议作最后的决策之前，致函征求詹金斯的意见。当詹金斯正要回复政府的时候，茶委员会通知政府马达克酋长巴尔塞纳帕蒂已经同意将他辖下的茶林交由政府处置，他也同意提供劳工和守卫人员⁴⁵。

格拉布山酋长普兰达尔·辛哈也同意将他的半个山头交给政府种植茶，条件是政府雇来种茶和制茶的茶农要教导他的工人在他的另一半山区进行茶的种植与制作，费用由他负担。

詹金斯认为政府应该接受以上的条件，他认为是很合理的。詹金斯认为一旦成功确立制作优质商用茶的可行性，政府就应该尽快脱手，把茶的生产让给私人企业⁴⁶。他极力推荐把所有茶林统统接管；他也推荐由 C A 布鲁斯负起茶试种和管理的职责。

43. Rev. Cons. 11. 7.1836, No 5-8; 及Rev. Cons. 25. 7. 1836, No 9-11.

44. Revenue Consultation, 23. 5.1836, No 2-4.

45. Revenue Consultation, 20. 6.1836, No 5.

46. Letter from Capt Jenkins to Dr N. Wallich dated 5 May 1836; Rev. Cons. 11.7.1836, No.6.



政府最后批准了茶委员会和詹金斯所提出的建议，同时擢升 C A 布鲁斯为阿萨姆茶培育园总监（Superintendent of Tea Culture），月薪400卢比⁴⁷。

拥有昆贾姆村（Kujam）附近的森林及宁古汝山（Ningru）茶区的辛埔酋长，本来对英国人在他的地盘附近开辟茶园漠不关心，因为害怕他的奴隶逃到那里。现在他和政府达成协议，由他雇用自己的劳工清理森林，并竖立篱笆保护他的茶区；条件是政府要归还逃走的奴隶。政府避免牵涉到辛埔酋长的地方行政，因此决定由酋长用他的办法、雇用他的劳工，代政府种植茶树；政府则负担有关的费用⁴⁸。

5、布鲁斯继续发现茶区

拥有好几个第一的 C A 布鲁斯⁴⁹，他声称是第一位推介茶籽和茶苗并在英缅战争（1824-1826年）爆发前把它们送给大卫·斯科特和住在阿萨姆的几位人士；是他最先在1833年通知詹金斯上尉有关当地土著制茶的方法；是第一位欧洲人进入萨迪亚森林的茶区，并收集当地的土壤、茶籽和茶花的样本；也是第一位发现更多茶区的人⁵⁰。

1836年2月初，用戈登寄来的武夷茶茶籽培育出来的茶苗，已经运抵上阿萨姆，当时在那里进行科学考察的瓦利希就在奇格瓦（Chygwa）的一个适当地点设立了茶培育园，由 C A 布鲁斯担任培育园监督，月薪150卢比⁵¹。他被评为已经适应阿萨姆的生活环境，为人诚实、热心和聪明，是一位能够负起管理和监督当地许多茶培育园的适合人选。随着科学考察团在上阿萨姆发现许多茶林，以及政府批准接管所有茶林，C V 布鲁斯应运被擢升为阿萨姆茶培植园总监，并赚取丰厚的月薪。自从升任茶试种的重要职位，C V 布鲁斯更尽力亲自考察位于辛埔、马达克及东部边境地带，并发现比之前所见的更多、更广阔的茶区。同时，瓦利希

47. Revenue Consultation, 11.7.1836, No.8.

48. Revenue Consultation, 25. 8.1836, No 10-11.

49. C A 布鲁斯于1809年离开英国，那时还只是一位海军见习军官。他曾带领一支军队，参与英军进占爪哇。他也曾经带领炮艇参与英缅战争（Anglo-Burmese War 1824-26）。此后，他一直驻扎在印度东北边境特区。

50. Letter from CA Bruce to Capt F. Jenkins dated 20 Dec 1836; Rev. Cons. 13.3.1837, No.4.

51. Letter from N. Wallich to the Secretary of Government of India, Revenue Department, dated 28th Jany. 1835; Revenue Consultation, 11.2.1835, No.3.



确认布鲁斯这次在辛普茶区发现的茶树，从当地的气候、地质、土壤和地势，以及茶树的繁殖情况和茶叶的形状来看，是属于中国绿茶的品种。茶委员会于是毫不犹豫地政府推荐聘请中国制作绿茶的制茶师傅，因为这又是另一门很专业的制茶工艺，不是当前受聘在上阿萨姆专门制作红茶的中国制茶师傅所能胜任⁵²。

1836年10月1日，布鲁斯向茶委员会报告一批中国茶农带着茶籽和树苗已经到达阿萨姆。

他也报告在辛普、马达克和酋长普兰达尔·辛哈控制的格拉布山区发现的新茶区计24处，主要是集中在北自德布鲁河（Debru River），南至布罗迪兴河（Burro Dihing）的马达克地区，茶树在河畔高地长得较为茂盛。他发现这里的土著把茶区的茶树砍了耕种稻米，稻米收成后稻田就被放弃了。过后，茶树树干像“春风吹又生”似的，长出新的枝叶。这使他联想到茶树是可以修剪，控制其高度。布鲁斯认为这是一桩很重要的发现。

为了掌控马达克的茶区，布鲁斯告诉其酋长巴尔塞纳帕蒂，只要他们学会种茶和制茶的方法，英国政府将把茶的生产交给他们，然后尽量购买他们所能生产的茶。酋长知道这是为了他的利益，对他的人民有益，就和政府达致协议，尽量给英国人提供茶林的讯息和鼓励人民种茶。

布鲁斯也想说服酋长普兰达尔·辛哈和辛普的领袖去劝导他们的人民进行开垦和种植茶。布鲁斯坚信这项计划一定会成功，因为在重赏之下，当地土著一定会去开垦和生产茶⁵³。

过后，新的茶区不断发现。一年后，当 C A 布鲁斯在1837年年中呈交《红茶制作纪实》（An Account of Manufacture of Black Tea）时，共增加25处新茶区，由他发现的新茶区总共55处，这些茶区多集中在马达克及酋长普兰达尔·辛哈控制的地区⁵⁴。

52. Letter from N. Wallich to the Secretary of Government of India, Revenue Department, dated 6 Aug. 1836; Revenue Consultation, 15.8.1836, No.7.

53. Letter from CA Bruce to Capt Jenkins, dated 1 Oct. 1836, Rev. Cons. 14. 11. 1836, No. 6.

54. Letter from CA Bruce to Capt Jenkins, dated 5 Oct. 1836, with attachment of a map by CA Bruce, Rev. Cons. 30. 10. 1837, No. 26.



两年后，布鲁斯于1839年6月10日提呈《阿萨姆茶的种植与制作》（*Report on the manufacture of Tea and on the Extent and Produce of the Tea Plantation in Assam*），他在文中总结：“比起以前，我们现在拥有更广泛有关茶和茶区的资料 and 知识。这里的茶区现在增加到120处，有些相当广阔。几年后在这些茶区采集的茶籽和树苗足以种遍整个阿萨姆。”⁵⁵

四、茶试种

1、武夷茶籽

在阿萨姆土生茶树被证明是真正而且类似中国茶的品种之前，政府和茶委员会的信念是：要使茶试种成功，唯一的途径是从中国带进茶籽和树苗，以及聘请中国茶农；这也是茶委员会刚成立，戈登就被派往中国考察的缘故。

戈登在他的“中国之行”期间，成功运回加尔各答三批茶籽。第一批是武夷（Bohea）茶籽，共装满一大木桶（hogshead，装酒大木桶）、四分之一木桶（cask）及另一盒子，用船运于1834年11月启航，于1835年1月23日晚运抵加尔各答。大体上，这批“尊贵的种子”看来很新鲜和完美。在这批尊贵的种子运抵之前，瓦利希已经取得茶委员会的同意，将种子分配给位于喜马拉雅山区的库马翁、西尔莫尔，及上阿萨姆的茶区；将一部分播于加尔各答植物园，以便观察这批种子的萌芽能力；并将另一小部分种子连同从阿萨姆茶树采集的种子，送给东印度公司董事部。他向政府报告这批货运到的同时，提出上述关于分配武夷茶籽的计划⁵⁶。政府并不反对瓦利希提出的分配种子的计划，但为了把茶试种计划推广到其他省份，政府于1835年3月30日致函茶委员会，指示该委员会把其中一部分分配给马德拉斯驻扎官，由他再将种子分给迈索尔（Mysore）的专员和驻扎官，以及尼尔吉里山区（Nilgiri Hills）的监察官⁵⁷。政府的指示来得太迟了，茶委员会已经在2月12日之前把武夷茶籽按计划分发出去了，因为茶籽不宜保存超过

55. CA Bruce, *Report on the manufacture of Tea and on the Extent and Produce of the Tea Plantation in Assam*, 10.6 1839, Rev. Cons. 19. 8. 1839.

56. Letter of N. Wallich, 24 Jan. 1835, Rev. Cons.

57. Rev. Cons. 30. 5.1835, No.20.



几个月，以免失去萌芽的能力。这批尊贵的种子很不幸，只有少数种子在其目的地萌芽生长⁵⁸。

第二批的武夷茶籽于1835年2月底收到。可是这批茶籽的情况已经很糟糕，无法保持其新鲜度，不能再转运到其他地方。委员会只好决定把它们就地播在植物园，还有几千株茶苗也受到相同处理⁵⁹。此外，茶委员会决定将其余的茶苗分配给以下单位：

1. 20,000株给库马翁与西尔莫尔的茶培育园；
2. 20,000株给上阿萨姆（茶培育园地点未定）；及
3. 2,000株给马德拉斯⁶⁰。

（一）在库马翁与西尔莫尔山区

在武夷茶籽到来之前，萨哈兰普尔植物园总监法尔科纳已经在库马翁与西尔莫尔山区总共设立了五个茶培育园，共雇用五位园丁和五位保安员（chupprassy），分别付给7卢比和5卢比的月薪，这是为了吸引可靠、能够在山区待得住的员工而付给的较高薪水；另外，培育园也雇用一位波斯写字员（Persian Writer），月薪15卢比；以及两位月薪5卢比的临时保安员。培育园于1834年12月24日开始运作。各培育园都划分专区，供试种武夷茶。

1835年2月16日，第一箱由戈登寄来的武夷茶籽运抵山区。过后在1835年3月6日，又有9箱种子运到。总数10箱共装了30,000颗种子。很不幸的，这些种子因长久装在箱子，绝大部分已经发霉，失去萌芽能力⁶¹。至于由加尔各答植物园培育的武夷茶苗的培植，则相当成功。总共20,000株的武夷茶苗由加尔各答通过水路（经布拉马普特拉河）运送，于1835年9月启航，长途跋涉，经四个月水路，于1836年1月19日运到山区植物园时，根据茶委员会的报告，有三分之一的茶苗已经枯死。最后幸存的三分之二的树苗则分种在库马翁与西尔莫尔山区茶培育园⁶²。过了两年半，一些幸存的茶树长得很茂盛，有三四尺高，并盛开茶花。从

58. Wallich's letter dated 9 April, 1835, Rev. Cons. 4. 5. 1835, No.8.

59. 同上。

60. N. Wallich's letter dated 24 July 1835, Rev. Cons. 10.8.1835, No. 13.

61. Falconer's report on the establishment and wages of the tea nurseries dated 28 April, 1836; Rev. Cons. 11. 7. 36, Nos. 5-8.

62. Letter of G. J. Gordon, 6 Jan. 1837, Rev. Cons. 16. 1. 37, No. 15.



这些中国茶树采集的种子有5,000颗，已经播在山区的阿尔莫拉（Almorah）培育园。到了1839年年底，库马翁也有300株中国茶苗可以移植到其他的园地⁶³。

茶委员会于1836年12月收到托马斯·比尔（Thomas Beale）从澳门寄来一批共六箱的茶苗：五箱是武夷茶苗，其余一箱为安溪茶种。委员会建议将其中两箱送到田纳沙冷（Tennasserim），由赫尔弗（Dr.Helfer）管理；其余的树苗则送到西尔莫尔的茶培育园，由法尔科纳监管⁶⁴。虽然政府在1837年1月16日批准委员会的上述计划，但试种结果则不得而知⁶⁵。

（二）在上阿萨姆

在向政府报告第一批大宗的武夷茶籽经已运到的同时，茶委员会提议将大部分种子送往上阿萨姆，他们相信在那里，茶试种有更好成功的机会。与此同时，他们在萨迪亚和上阿萨姆其他地方设立了好几处茶培育园，作为茶种植的先决步骤。他们也推荐 C A 布鲁斯为这些培育园的监督。政府批准以上的计划和设立这些培育园所需要的资金。

到了1835年7月，有20,000株用武夷茶籽培育出来的茶苗已经可以运往上阿萨姆，可是因订不到船期而一再耽搁。一直到11月，这些树苗才由八艘船运载，从加尔各答出发⁶⁶。那时，瓦利希正在上阿萨姆考察茶林，他在1836年2月12日遇上正在布拉马普特拉河溯流而上的那八艘船，他登船检查茶苗，发现树苗有好多因为长久装在箱里；以及艰难的路程和船上的鼠患而枯死⁶⁷。最后，只有8,000多株侥幸生存。这些幸存的树苗就移植到萨迪亚附近彩克瓦（Chykwa）的临时茶培育园，由 C A 布鲁斯和一位来自加尔各答植物园的助手负责照顾。

因为彩克瓦培育园的地理条件并不理想，有遭洪水泛滥的可能。茶委员会就在附近的迪恩乔（Denjoy）另设培育园，这些茶苗就被移植到这新的茶园⁶⁸。根

63. Letter from R. W. Blinkworthy to N. Wallich, (Blinkworthy was in charge of the nurseries in Kumaon), dated 19 Dec. 1839, Rev. Cons. 4. 2. 1839, No. 13.

64. Letter of G.J. Gordon, 6 Jan 1837, Rev. Cons. 16.1. 1837, No.15.

65. Rev. Cons. 16.1. 1837, No.16.

66. Rev. Cons. 16.8. 1835, No.10; Rev. Cons. 14.9. 1836, No.1-3.

67. Wallich's despatch from Sadiya, 12 Feb., 1836, Rev. Cons. 4. 4. 36, No.14; Griffith's report on the tea plants in Assam, Pt VII.

68. Griffith's Report on Tea Plants of Upper Assam, Pt VII.



据 C A 布鲁斯在1838年5月10日所呈上的报告：“从彩克瓦移植来的1,600多株茶树，只有几棵枯死。这些茶树现在长得很茂盛，树上长满种子，我们把种子播在原地老树附近，已经萌芽生长，其中13株已经移植到萨迪亚的茶树培育园：只有两棵枯死，其余的正在茁壮成长。”⁶⁹

詹金斯上尉接到 C A 布鲁斯的报告后，就立刻向瓦利希提出他的意见⁷⁰：“中国茶苗长途跋涉运到萨迪亚，因我们缺乏经验而几经粗劣的处理，一时没有准备好它们的培育园地。它们现在茁壮成长，枝叶茂盛，长满了种子。这方面，布鲁斯先生一定会用心管理，采取步骤增加中国茶苗的存量。

“这次的试验虽然是粗糙一点，结果证明了一点，我们是完全有能力成功引进这品种的茶树。”

C A 布鲁斯的报告及詹金斯上尉的意见，促使茶委员会向政府推荐尽量采集各品种的中国红茶和绿茶的茶种。

政府很赞赏试种中国茶树的成果和茶委员会所提出的意见，遂通知茶委员会跟东印度公司驻广州的代办托马斯·比尔取得联系。比尔有时提供植物样本给英格兰和孟加拉。这联系促成比尔于1836年12月把六箱中国茶苗运到加尔各答⁷¹。

1839年，上阿萨姆茶园里的茶树已经长得很茁壮和茂盛，很多茶树已经长到三尺高，长满茶花和种子。已经在3月初开始采集茶叶，计32磅重。从这些茶树收集的共24磅茶籽，则播种在蒂普姆（Tipum）和杰普尔（Jeypore）的茶培育园，可惜从中国茶籽培育出来的、总共3,000多株的茶苗不幸毁于虫害⁷²。

（三）在南方

共有20箱、总数2,000株武夷茶苗准备运送到马德拉斯（Madras），然后再分送到纳加尔（Nagar）和库格（Coorg）。这20箱的树苗因为船期的延误而被搁置了六个月，最后才在1835年年底运到马德拉斯。在马德拉斯，茶苗被分配到尼尔吉里山区、库格、迈索尔及马德拉斯农艺与园艺学会。这些树苗不幸的在抵达

69. Bruce's letter to Capt F. Jenkins, 10 May 1838, Rev. Cons. 2. 7. 1838, No. 25.

70. Jenkins' letter dated 25 May 1838, Rev. Cons. 2. 7. 1838, No. 25.

71. 见注56。

72. Bruce's Report on the Manufacture of Tea and on the Extent and Produce of the Tea Plantation in Assam dated 10 June 1839, Rev. Cons. 19. 8. 39, No. 28.



目的地前、在热气还没有开始吹送的时候，绝大部分已经枯死了⁷³。简言之，这次在印度南部地区进行的茶试种以彻底失败告终⁷⁴。瓦利希和格里菲斯认为把树苗从播种地移植到箱子时对树苗根部造成损伤；同时把树苗长久搁置在不通风的箱子，以及虫害，在在造成大量树苗的枯萎。

2、阿萨姆茶籽

确定茶树是否可以在东印度公司的领土栽种，是设立茶委员会的基础和目标。自从发现阿萨姆大片天然茶区之后，茶委员会对试验种茶的政策起了改变。与其全靠茶籽播种和育苗移栽，他们现在拥有取之不尽的天然资源——广袤的天然茶园，让他们既可以省却开销，又节省人力，马上可以开始试验茶制作的各个步骤。于是清除茶区森林的工作就如火如荼地进行；招聘中国制茶师傅的需求也越来越殷切。由于这项政策的改变，使到用茶籽进行试种的方案不再受到重视。詹金斯上尉便对这种政策偏差提出意见，他适时于1836年6月17日致函瓦利希：

“我认为本地茶并非低劣的红茶品种。虽然欧洲人需要一点时间来适应，它肯定会受到本地各阶层人士的欢迎。正因为如此，它受到我们极力的推崇；而其便宜的价格更是一个有利的因素。

“根据这项理由，我认为我们应该明智地限制直接用森林茶叶来试验制作，我们必须用采自从各处用种子培育的、不论是本土或是入口的茶树叶，来确定它们的品质。这些试验性的茶培育园不必很大；其试验期也不必很长，但它们的地理条件则必须多样化，以期得到不同的试种茶树的效果。我不建议缩小这些茶培育园的规模，因为主要的开销是在于茶培育园监督和中国茶农。”詹金斯最后的结论是：“所有茶林都要加以照顾；茶培育园只要能得到茶种的供应，应尽量扩展。”⁷⁵

73. Letter of the Chief Secy. to the Govt. of Fort St. George, 22 Aug. 1836, Rev. Cons. 19. 9. 36, No. 1.

74. Report of the Commissioner of Neilgherries, 9 July 1836, Rev. Cons. 19. 9. 36, No. 2; Report of the Superintendent of Coorg, 12, July 1836, Rev. Cons. 19. 9. 36, No. 2; Report of the Superintendent of Nagar, 26 July 1836, Rev. Cons. 19. 9. 36, No. 2; and Report of the Secy. To the Madras Agricultural and Horticultural Society, Aug. 1836, Rev. Cons. 19. 9. 36, No. 2.

75. Rev. Cons. 11. 7. 36, Nos 5-8.



格里菲斯也在他的报告提到阿萨姆茶的发现改变了茶委员会的立足点。他认为茶是否可为商业用途而大量生产；茶树是否也可以在喜马拉雅山区的库马翁、西尔莫尔以及西北山区大量繁殖，是很重要的课题⁷⁶。

虽然瓦利希和他的同僚正忙于看管中国茶苗和天然茶林，他们也多次采用直播培育土生茶籽来试验茶种植。1835年11月，当瓦利希带领科学考察团在上阿萨姆考察的时候，他接到C A 布鲁斯送来在那迦山区（Naga Hills）茶林采集的、新鲜美好的几包茶籽。他把这些茶籽分配给刚在切拉（Cherra）和迈龙（Myrung）设立的茶培育园，并拨给小笔经费雇用工人清理园地。剩下的一些茶籽则分给介于孟加拉和库马翁及西尔莫尔的茶培育园⁷⁷。切拉和迈龙有良好的气候和土壤，很适合茶的种植，这里的茶培育园后来就发展为大规模和计划生产的土生茶籽培育园。

1836年3月中，C A 布鲁斯在他的报告提到共有三四千株在马达克培育的茶苗被移植到萨迪亚的茶林，8到10株一丛，有足够的庇荫。到5月底，茶树已经长得茁壮，长出新叶。在6月，又有一批相同地方培育的、总共17,000株的茶苗被移植到萨迪亚附近的库尔卡·穆蒂（Coor-kah Mutty），并在那里茁壮成长。布鲁斯也在他自己的园地和马达克成功播种茶籽，茶苗已经出土，并开始茁壮生长。在萨迪亚大规模播种一开始很成功，但后来茶苗都毁于虫害⁷⁸。

3、茶试种的推广

茶委员会于1838年12月送了一箱阿萨姆茶籽到马德拉斯，以便再转送到位于尼尔吉里的目的地。对茶委员会来说，这些茶籽看来新鲜又“健康”，如果能及时播种，茶籽必定会萌芽出土，长出一批丰盛的茶苗。茶委员会虽然采取了预防措施——很好的包装和妥善的运输，他们并没有收到马德拉斯当局的回应，也没有接到有关的报告，在南方的茶试验栽种又告失败了⁷⁹。

76. Report on the Tea plants of Upper Assam, Rev. Cons. 15.9.1837, No. 20.

77. Rev. Cons. 21. 12. 35, Nos 5-7.

78. An Account on the Manufacture of Black Tea.

79. Wallich's letter to the Secretary to the Government of India, Revenue Department, dated 15 Dec. 1838, Rev. Cons. 24. 12. 1838, No. 10.



1839年1月26日，茶委员会又运一批阿萨姆茶籽和茶苗到马德拉斯，于2月16日运抵目的地。可惜所运送的茶籽已经败坏，茶苗的情况则不得而知⁸⁰。

总之，这个时期在南方试验种茶的计划是完全失败了。

4、格里菲斯的建议

科学考察团的成员、著名植物学家格里菲斯考察了上阿萨姆的茶林之后，就被派负起特别任务从萨迪亚前往缅甸茶区考察，他最远到了云南边境地区，他于1837年6月25日经仰光回到印度⁸¹。他在9月初呈上报告，他在考察期间所表现的热诚和能力受到政府的高度赞赏⁸²。

关于茶籽的选择，他在某个程度和加尔各答植物园的纳塔尼尔·瓦利希的意见相左。换句话说，在1835年至1838年期间他们两人在茶种的选择是有争议的：瓦利希为了经济理由，主张选用土生茶种；相反的，格里菲斯则极力推荐选用中国茶种。格里菲斯在他的报告强调要使印度茶生产成功，首要的步骤是进口好的中国茶籽，以及少量优质品种的中国茶苗。他认为就算是进口低级的茶种，也可能会生产比由森林野茶生产的更有商业价值的茶；第二个重要步骤是不断把中国茶树花粉传授给土生茶花柱头，通过异花授粉改变茶树的品种；第三个重要的步骤是招聘足够的中国红茶和绿茶的种茶茶农和制茶师傅。

他相信在上阿萨姆种茶必然成功，他的信念是基于：

1. 上阿萨姆有土生土长的茶树，而且分布的地区广阔；
2. 阿萨姆和中国两个知名茶区的山谷地理结构相似；
3. 跟第二项联系，两地气温和湿度相似；
4. 上阿萨姆茶树和中国茶区的茶树有很相似的地方；
5. 阿萨姆茶区和处于相同或接近相同纬度的中国茶区有类似的植物群。

80. Rev. Cons. 11. 1. 1839, No. 11-14;
Rev. Cons. 4. 2. 1839, No. 9-10 and 27-28;
Rev. Cons. 18. 3. 1839, No. 28-29.

81. Rev. Cons. 17. 7. 1837, No. 17-18.

82. Cons. 25. 9. 1837, No. 20-23.



他总结说：“我曾多次提到爪哇成功种植茶树，但我很肯定爪哇并不拥有比阿萨姆更好的条件。”⁸³

格里菲斯的建议和上阿萨姆成功地由中国茶籽培育出茶苗的良好成果，显然给了茶委员会的瓦利希和他同僚带来深刻与积极的影响，他们现在向政府游说：“尽量采集各个不同品种的中国茶籽是至关重要的。”他们于1838年6月16日呈函政府，强调必须在阿萨姆引进认可的、优良的中国茶品种，不然他们所付出的劳力将功亏一篑，对他们的社会——将来茶生产的继承者，以及对尊贵的东印度公司，其所得的利益将大为缩小。对东印度公司，一旦所生产的茶——不可或缺的重要消费品，足以抗衡垄断市场的中国茶，必定是很大的受益者⁸⁴。

五、茶试制

这时期茶的试验制作只局限在阿萨姆一地。因为：第一、这里有天然茶园（Natural tea forest）大量生产的茶叶；第二、在阿萨姆栽培的茶树，土生的茶树，以及由中国茶苗培育的茶树都已经长成，到了采茶的阶段；第三、为了节省开支，政府认为试制茶叶可以集中在一个地方进行。

在引进中国茶制作技术之前，东北边境地区的土著辛普人和康迪人是采用很原始的方法制茶。查尔顿中尉于1835年送给东印度公司董事部的茶样本就是采自野茶树，用原始的方法制作的，结果没有得到他们的赏识。不过公司董事部认为这些采自野茶树、没有经过人工操作的茶还有改良余地。他们深信“不久就会收到较好的样本。”⁸⁵

1836年中，政府和各土酋达成协议，接管所有的野茶林，并开始清理森林，把茶树砍到接近地面的高度。这也就是布鲁斯采用的办法，让老树干长出更多的新枝和嫩叶⁸⁶。当中国制茶师傅抵达阿萨姆时，这些新枝叶已经长得非常茂盛，

83. Griffith's Report on the Tea Plants of Assam.

84. Letter from members of Tea Committee, 16 June 1838, Rev. Cons. 2. 7. 38, 24.

85. Letter from the Court of Directors, 23 Aug. 1837, para. 18.

86. An Account on the Manufacture of Black Tea.



使这里蔚然成为一个美丽的茶园。之前于1830年代尾运到英格兰的那批茶便是大部分采自这种茶树。布鲁斯的这种作法很不受威廉·格里菲斯（植物学家）的赞赏，但这种做法却和中国例常的作法巧合⁸⁷。

1、阿萨姆红茶样本1837

1836年10月3日，茶委员会秘书戈登带着两位中国红茶制作师傅、一位木匠及一位通译员，以及他们的工具和7盆茶苗到达萨迪亚。布鲁斯立刻带他们到马达克茶区巡视，同时让他们确定当制茶季节到来时，制作红茶各个步骤所需的東西⁸⁸。

1837年12月12日，茶委员会将1837年初制作的第一批共4罐的马达克茶样本呈交给政府，并附带说明：“这些茶充满茶香，提供很好的证据显示阿萨姆有能力成功生产茶⁸⁹。”考虑到这些茶样本是在短短的试验期生产的，东印度公司议会主席给这些茶的评语是：“品质良好”。这些茶样本后来上呈给东印度公司大总督⁹⁰。

过后，茶委员会又在1837年12月底呈交另两批阿萨姆茶样本。这三批在1837年制作的阿萨姆茶样本于1838年2月12日上呈东印度公司董事部，于抵达时转交伦敦交易所的几家顶级茶商和知名的茶鉴赏家约翰·里夫斯（John Reeves）。总的来说，东印度公司董事部对这些茶样本很乐观，也很满意上述各单位所给的评价：他们认为如果好好地制作和包装，这种茶在本国（英国）是会有人购买与饮用的。

东印度公司董事也发现这些茶已经损坏，有发霉的味道，主要是由包装引起，因此指示注意茶箱所用的木料，必须选用那种不会散发味道，以免影响茶的品质。他们总结这种由大嫩叶制成的茶，具有条件制成很有价值的好茶。

87. Jenkin's letter, 5 Oct 1837.

88. Bruce's letter, dated 20 Dec 1836, Rev. Cons. 13. 3. 1837, No. 31.

89. Rev. Cons. 29. 12. 1837, No. 6.

90. Rev. Cons. 29. 12. 1837, No. 7-8.



2、茶机构的组织

C A 布鲁斯最初在萨迪亚负责监督茶培育园的时候，他手下只有一位由加尔各答植物园派来的园丁。他升任茶种植园总监后，便建议设立一个茶机构，雇用欧洲或英印混血的助理、写字员、杂工，以及交通工具——大象和独木舟。

这项关于茶机构的建议得到当时驻东北边境大总督代表詹金斯上尉的极力推荐，但还是被认为太大，当局认为 C A 布鲁斯只需要一位助理就够了。为了不妨碍正在进行的茶试验生产，大总督最后“欣然”批准让茶机构聘用下列人员：

1. 一位总监，月薪400卢比；
2. 一位首席助理，月薪100卢比；
3. 一位副助理，月薪70卢比。

这机构总部设于萨迪亚⁹¹。当时负责统领酋长普兰达尔·辛哈军队的罗伯特·布鲁斯（Robert Bruce）得到詹金斯上尉的推荐，从1836年8月1日起受聘为 C A 布鲁斯的首席助理⁹²。

随着辛普地区绿茶的发现，茶委员会于1836年8月6日向 C A 布鲁斯建议从广州招聘几位中国绿茶制作师傅与制作制茶工具的熟练工人，茶委员会也列出详细的经费预算：即开工前员工三个月的预支薪水，预计900元（西班牙银元）；200卢比（100元）的工具开销；再加上6位中国员工每人50卢比、共300卢比（150元）的交通费，总共1150元的开销⁹³。1836年10月3日，布鲁斯回信同意亟需聘用上述中国熟练工人⁹⁴。政府最后批准聘用有关的中国熟练工人，并希望他们能够尽快抵达，以便在来年3月在辛普开始工作。

当时布鲁斯手下只有两位中国制茶师傅、一位木匠及一位通译员，他们是在1836年10月抵达萨迪亚的。此外，他原有的员工包括两位助理以及几位园丁和非熟练工人。因为他当时只有两位中国制茶师傅，所能制成的茶数量有限。他于是向詹金斯上尉建议安排中国制茶师傅教导他的12位熟练技工 Takelabs 制茶技术，当他们成为合格、能够掌握制茶手艺后，派他们到有产茶的地区教导土著制茶，

91. Rev. Cons. 11. 7. 36, No. 8.

92. Jenkins' letter, 5 May 1836, Rev. Cons. 11. 7. 36, No. 5.

93. Rev. Cons. 15. 8. 36, No. 7.

94. Rev. Cons. 15. 8. 36, No. 8; Rev. Cons. 14. 11. 36, No. 6-8.



他们的薪水就从每月5卢比升到10卢比⁹⁵。政府认为很适当给Takelahs 奖赏，奖励他们在制茶工作的优越表现；并在他们制茶或指导他人制茶期间提升他们的薪水。茶委员会于是受命根据这原则草拟可行的制度⁹⁶。茶委员会1837年2月27日向政府提呈建议：

1. 12位 Takelahs 每人在规定期间掌握优越的制茶手艺时可获得30卢比的奖励金；
2. 得奖者在他们专职于制茶或指导他人制茶手艺期间，每人月薪为10卢比⁹⁷。

政府于1837年3月13日批准茶委员会的建议。

C A 布鲁斯于1837年10月初提呈他的报告《上阿萨姆制作红茶纪实》（An Account on the Manufacture of Black Tea in Upper Assam），报告记载了中国制茶师傅在萨迪亚制作红茶，以及对中国和阿萨姆两地茶培植法的观察。东印度公司董事部认为：“英属印度的茶试种是一件很有意义的事件。《纪实》显示了布鲁斯的热忱和聪明，以及他通过对事物敏锐观察所得的知识。他的茶培植机构总有一天会脱离中国帮助。”根据前东印度公司驻广州的茶鉴赏家，也是1822年出版的《武夷山的茶（红茶）制作》作者约翰·里夫斯（John Reeves）的评论，布鲁斯记录的有关阿萨姆红茶的制作步骤和中国红茶制作方法相吻合⁹⁸。

到了1837年底，当阿萨姆茶就要进入茶市场的时候，各支部都需要增加能够胜任监管茶种植和制作的助手，为了满足这种需求，茶委员会建议及时增加聘请以下的熟练工人：

1. 聘请合格的中国工人；
2. 将一些学徒交由布鲁斯监管，让他们接受训练以备将来雇用。

95. C A Bruce's letter to Capt Jenkins, 20Dec 1836, Rev. Cons. 13. 3. 37, No.31.

96. Rev. Cons. 13. 3. 37, No.32.

97. Revenue Consultation.

98. Letter from Court of Directors, No. 12, 26 Sept 1838, Enclosure No 1, Memoranda and Remarks upon the Method of Making Black Tea in China (with Remarks on Mr Bruce's Accounts of Manufacture in Assam).



他们强调第二项建议有助于政府在未来数年内摆脱雇用昂贵和麻烦的中国员工⁹⁹。

政府驳回了茶委员会的建议，并在回信阐明“目前靠公共经费进行的茶生产活动纯粹属于试验性的，目的在于确定商业用茶可以在英属印度生产。政府从来就不想超越这个目标，进入商业性质的茶生产活动。只要确定这计划的可行性，政府的责任就完满实现了。

“政府的目标不是设立一个拥有各个分部的大机构，需要增加多位助理；也不是要花多几年来继续茶试验生产。相反的，茶委员会的任务是采取积极的行动，尽快确定商用茶可以或不可以生产。”¹⁰⁰

东印度公司董事部在1837年8月23日给茶委员会的信提到：茶委员会的任务完全是试验性的。当这项试验成功了，接下来的茶种植和制作就应该让私人企业来承担。政府从这试验所得的利益是：当茶成为有利可图的商品，通过税收取得，同时给税务署和印度带来利益¹⁰¹。

虽然政府强调节约开销，但茶机构还是继续扩展。例如在制茶季节到来时，布鲁斯就雇用大批工人采茶和做其他手艺。从1834年2月1日开始茶试种到1837年12月31日为止，政府在茶试验总共花了105,026卢比。因此政府就要茶委员会解释目前茶试验的前景，以及将来在阿萨姆种植茶是否有利可图。政府也要茶委员会呈交关于茶培植各方面的报告¹⁰²。

有鉴于两位中国绿茶制茶师傅、两位茶盒制作技工及一位茶罐制作技工已经在1837年2月1日抵达上阿萨姆的萨迪亚，以及在中国红茶制作师傅指导下的12位 Takelabs 已经成功完成了茶样本的制作，茶机构就聘请另外24位 Takelabs，把他们安排在红茶和绿茶制茶师傅管辖，训练茶叶的制作工艺¹⁰³。

99. Letter of Dr. N. Wallich, Secy. to the Tea Committee, 30 November 1837, Rev. Cons. 11. 12. 37, No. 7; Wallich's appointment followed the resignation of G. J. Gordon, former Secretary, on 28 November 1836.

100. Rev. Cons. 11. 12. 37, No. 8.

101. Despatch of the Court of Directors, 23 August 1837, para. 26.

102. Rev. Despatch to the Court of Directors, No.2, 25 Feb 1839, para. 118-120.

103. Rev. Cons. 4. 2. 1839, No.12-14.



茶机构另一项重要的、但也不是容易解决的事，是聘用大批的劳工，解决劳力的问题。1838年8月，茶委员会和詹金斯上尉一起向政府建议聘请300至400名丹加尔人（Dhangars）¹⁰⁴及他们的家属到上阿萨姆茶区，目的是填补空旷地区的人口，以及在野蛮和叛逆的辛普土著地区引进爱好和平和勤劳的外来移民¹⁰⁵。委员会后来把人数增加到1,000人。政府根据詹金斯的判断，毫不犹豫地批准了委员会的建议。政府也有意在阿萨姆茶区建设新移民区，以永久解决劳工短缺的问题。一旦丹加尔部族被吸引到阿萨姆建立移民区，并得到良好待遇和合理薪水，以后就会有更多丹加尔人被吸引到阿萨姆，并在那里落户，增加当地稀少的人口。

“此外，当茶园不需要丹加尔人的劳力时，可以调动他们去修筑上阿萨姆的道路，这里道路日久失修，损坏不堪。”¹⁰⁶

尽管茶委员会千方百计想吸引丹加尔人到阿萨姆，但还是无法引起他们的兴趣。根据布鲁斯的解释：“阿萨姆地方动荡不安；谣传会有战乱¹⁰⁷；地方情况不利于茶种植，因为很难请到工人。”¹⁰⁸

詹金斯上尉很清楚这种情况，他认为政府应该采取强硬行动压制野蛮和叛逆的辛普土著（辛普族人曾经于1830年发动反英殖民统治的叛乱），改善上萨迪亚的地方治安，以免这项具有国家利益的茶生产事业毁于旦夕¹⁰⁹。

直到茶机构转手给阿萨姆茶公司（Assam Tea Company），这机构没有聘用大量永久性员工；也无法吸引丹加尔人到上阿萨姆建立他们的社区。

茶机构的运作这时候已有了很好的基础。经过几次成功的茶样本制作，政府和茶委员会都认为在阿萨姆进行的茶生产活动已经不是一种可疑或不着边际的试验。为了加快茶试验生产的进展，政府批准了茶委员会建议聘请的中国员工，如下：

104. 丹加尔人是印度马哈拉施特拉（Maharashtra）、卡纳塔克（Karnataka）、果阿（Goa）、中央邦（Madhya Pradesh）及北方邦（Uttar Pradesh）的一个牧民种姓（caste）。

105. Letter from Capt Jenkins to Dr. Wallich, 1 July 1837, Rev. Cons. 14. 8. 1837, No.23.

106. Rev. Despatch to the Court of Directors, No.7, 15 June 1839, para. 86-91.

107. 印度东北部阿萨姆地区的辛普族于1830年发动叛乱。他们的叛乱是由于反抗英国殖民统治而引发的。

108. Letter from CA Bruce to Capt. Jenkins, 21 June 1837, Rev. Cons. 14. 8. 1837, No. 23.

109. Letter from Capt. Jenkins to Dr. Wallich, 1 July 1837, Rev. Cons. 14. 8. 1837, No.23.



8位红茶制茶师傅；
16位绿茶制茶师傅¹¹⁰；
8位茶罐制作技工；
8位茶盒制作技工；
8位茶包装纸制作技工；及
1位通译员，兼职布鲁斯手下中国员工的首领。

政府也授权茶委员会在必要时增聘中国技工和工人，以组成一个完整的茶机构；同时订购足够的茶叶包装纸，以及茶罐和茶盒涂漆和印刷商标所需的材料。因此，政府给广州的怡和洋行（Jardine Matheson & Company）预支12,000元（西班牙银元），并训令茶委员会给该公司提供适当的指示；东印度公司驻广州的代办也受命给该公司一切必要的协助¹¹¹。

以上受聘的中国人员有18位在1840年初抵达，并被遣送到阿萨姆，费用由政府负责；至于在政府与阿萨姆茶公司签订协议之后抵达的23位中国员工，则交由该公司负责遣送他们到阿萨姆，并付还政府为他们所支出的费用。

詹金斯上尉也在1839年茶制作季节来临时授权布鲁斯应急聘用25位红茶制茶学徒和12位绿茶学徒，每位月薪3卢比¹¹²。

当大总督奥克兰勋爵（Lord Aukland, Governor-General of India 1836-1842）于1840年检讨茶委员会的业绩时，发现单是员工的固定年薪就高达40,000卢比。此外还有为应付忙碌的制茶季节而聘用的几百名临时工¹¹³。

“政府和茶委员会的一系列运作，从所占有的茶园和茶机构的组织，已经超越原定的界限，即完整、公平以及富有效率的试验。”

奥克兰说道：“布鲁斯，政府的茶机构总监实际上很积极地、在他统领之下聘用大批的员工在这富饶的省份进行采茶和制茶，致使他的运作变成半商业性质，而非严格的试验。”¹¹⁴

110. 绿茶制茶师傅人数多过红茶制茶师傅，因阿萨姆茶大部分是绿茶；而且根据样本，茶委员会认为其品质上乘。Rev. Despatch to Court of Directors, No.11, 12 Aug 1837, Para. 73-75.

111. Rev. Despatch to Court of Directors, No.11, 12 Aug 1837, Para. 73-75.

112. Rev. Despatch to Court of Directors, No.14, 1 June 1840, Para. 84-88.

113. Dr. Wallich's note on Tea Establishment in Upper Assam, 16 Feb 1840, Rev. Cons. 2. 3. 1840.

114. Minute of Lord Aukland, Governor General of India, dated 22 Feb 1840, Rev. Cons. 2. 3. 1840.



3、1838年的一批阿萨姆茶

一大批的阿萨姆红茶于1838年1月31日运抵加尔各答。由于包装有问题，以及从阿萨姆运输途中，茶箱受到大量湿气参透的影响，估计有足够装满五茶箱的茶，全部损坏，或受到严重的侵蚀。为了不使这些茶成为“害群之马”，这部分的茶最后是给报销了。茶委员会认为这是很必要、很重要的举措，因为茶一运到伦敦，就会马上受到伦敦茶检察官的严格检查，这批茶的价值不该因为以上的瑕疵而受到不利的影响。根据瓦利希的指示，其他部分的茶全部经过日晒；以及重新分类和细心包装¹¹⁵，以免在运往伦敦途中发霉和损坏。这一批总共12大箱、每箱大约38磅的红茶于1832年5月25日从加尔各答开始运往伦敦交东印度公司董事部¹¹⁶。

这批茶于11月运抵伦敦，每一类的茶样本就送给各热门的茶经纪和茶商，以及一些个人、团体及科学机构。从这些个人和机构所给的乐观回馈，东印度公司董事部对这批茶觉得很满意。这批茶有8箱送到市场拍卖，得到的拍卖价从16先令到34先令，比这些茶应得的市场价格高了一些，这多少是受了对这些茶的新鲜感和好奇心理所造成的¹¹⁷。

4、阿萨姆绿茶

1838年，五小罐装着由中国绿茶师傅在上阿萨姆制作的绿茶，送到加尔各答。当转送这些绿茶给政府的时候，瓦利希注意到装茶罐子有缺陷，致使大部分茶香在运输途中散失了。不过他还是满意茶的香气和样貌，而且坚信阿萨姆可以批量生产商场适销的好茶。他也试验用白布擦一擦茶叶，证明阿萨姆茶是属于绿茶品种¹¹⁸。

一年后，又有四罐阿萨姆绿茶样本上呈东印度公司议会主席。茶委员会不但对茶的品质感到满意，也对阿萨姆制作的茶罐有了进步而感到欣慰¹¹⁹。

115. 当时中国绿茶制茶师傅和其他技工已经到了加尔各答，暂时住在植物园等待遣往阿萨姆，他们在晒茶和茶分类等工作提供协助。

116. Letter of Tea Committee, 20 March 1838, Rev. Cons. 9. 4. 1838, No.19.
Rev. Despatch to the Court of Directors, No. 11, 23 May 1838.

117. Letter from the Court of Directors, No.2, 23 Jan 1839.

118. Letter of N. Wallich, 30 Nov 1838, Rev. Cons. 10. 12. 1838, No. 9.

119. Letter of N. Wallich, 26 Dec 1839, Rev. Cons. 6. 1. 1840, No. 13.



5、土著制作的茶样本

1838年12月，在中国红茶制茶师傅指导下，学习制茶手艺的12位阿萨姆技工 Takelahs，在没有中国师傅帮助之下，成功制作了3箱阿萨姆茶样本，并上呈给茶委员会¹²⁰。瓦利希不只满意茶的品质，更高兴看到土著如果接受良好的训练，也能够成功地学到制茶的手艺。

在印度茶业历史上，这是深具意义的大事件，是有史以来，由印度人制作的第一批茶。

这班印度技工 Takelahs 接着每人获得30卢比的奖金，他们的月薪也从5卢比升到10卢比。过后另外24位 Takelahs 也受聘，并安排在中国制茶师傅手下学习制茶手艺¹²¹。

6、1839年的一批阿萨姆茶

这又是印度茶业史上的一件大事：1839年年底一批总共95箱的茶从阿萨姆运到了加尔各答。从已经打开的几箱茶看来，这批茶很新鲜，包装很完善——茶叶装罐后再装进牢固的木箱。根据1839年1月2日发出的单据，这批茶都是红茶，其中有一些是由印度技工 Takelahs 在没有中国师傅帮助的情况下制作的。另外，这批茶还包括三箱中国茶，是采自1835年从广州运到阿萨姆培植的中国茶树¹²²。

根据中国籍的蓝廓医生（Dr Lum Qua 的音译）的说法：“这批茶具有中国最优质红茶所应有的品质，新鲜艳丽和芬芳馥郁，不是在国外容易找到的”。至于那批小量的中国茶，他认为“从茶香来断定，其品质略胜于那些阿萨姆土产的红茶。”总的来说，他预测“这批茶在英国上市之后，会给这新奇又有趣的、产自英属东方领土的茶，在欧洲茶市场占有崇高的地位。蓝医生后来受聘为通译员暨上阿萨姆茶机构的工头，有权处理居住在上阿萨姆中国茶农的民间事务，月薪400卢比¹²³。

茶委员会与印度大总督对这批茶的品质也给予很高的评价。过后这批茶于1839年7月运往伦敦，于1840年1月4日抵达。像以往的做法，其中10箱即刻分送

120. Letter of CA Bruce, 17 Dec 1838, Rev. Cons. 4. 2. 1839, No. 31.

121. Letter of N. Wallich, 28 Jan 1839, Rev. Cons. 4. 2. 1839, No. 30.

122. Letter of N Wallich, 3 May 1839, Rev. Cons. 20. 5. 1839, No. 15.

123. Letter of Dr Lum Qua, 3 May 1839, Rev. Cons. 20. 5. 1839, No. 16.



给伦敦的茶经纪、顶级茶商以及好多的其他单位；其余的85箱于3月17日运往市场公开拍卖，取得比同等级的中国茶更好的价格。这批茶的品质比以前的那批改进了许多，东印度公司董事部对这次的成绩毫无犹豫地表示满意。更令他们满意的是印度技工 Takelabs 已经不必依靠中国制茶师傅帮助，能够自立掌握制茶手艺，表示这项茶生产技术的转移，从中国制茶师傅转移给印度土著，已经成功完成¹²⁴。

7、1840年的一批阿萨姆茶

更大宗的、总共190箱于1839年在上阿萨姆生产的红茶和绿茶，于1840年初运抵加尔各答。茶委员会鉴定所有的绿茶品质优良；称为 Souchong 的红茶属于好茶；其他的虽然品质略差一些，但可以在将来制茶的时候加以改良。

接着茶委员会根据订单和政府的批准，分派40箱茶给阿萨姆茶公司；6箱给加尔各答农艺与园艺学会；留下一小箱茶备用，其余143箱茶则装进59个大木箱，由船运于1840年5月初启航，12月运抵伦敦交东印度公司董事部¹²⁵。这批茶的其中125箱于1841年2月25日公开拍卖，所得拍卖价虽然比以前的价格略低，但仍然高于这类茶应得的市场价格，东印度公司董事部认为“这是因为消费者受到茶新鲜感的影响。”

六、结语：茶委员会功成解散

到了这时候，在阿萨姆进行的红茶和绿茶试验生产已经到了成熟与成功的阶段，挂牌公司和资本家也都准备就绪要进军这新兴的茶工业。东印度公司董事部和印度政府曾经在几个场合声明：“一旦确定适销的商业用茶可以在印度生产，茶的种植和制作将交给私人企业去经营，政府会给业者一切可能的鼓励与协助。”¹²⁶

124. Despatch from the Court of Directors, No. 4, 29 April 1840, Paras 4-8.

125. Rev. Cons. 30. 3. 1840, No. 4-8; Rev. Cons. 4. 5. 1840, No. 14-18.

126. Despatch from the Court of Directors, No. 11, 23 June 1841.



1840年3月，政府将茶机构的三分之二拥有权转手给阿萨姆茶公司；种茶园地的租用只能是暂时性的，因为政府一时还无法拟定租用和出售土地的条例。¹²⁷

根据政治部于1839年7月31日公布的通告，上阿萨姆的税务和司法交由孟加拉政府管理；当地茶区的管理则移交给孟加拉总督负责。1840年11月9日，印度中央政府议决有关茶区的档案记录必须在将来移交给孟加拉政府，同时为了方便该政府和他们（中央政府）的快捷沟通，所有政府和茶委员会的来往公文及有关的档案记录都必须移交给孟加拉政府¹²⁸。

7年来努力不懈地完成印度茶试验生产的茶委员会，就此功成身退，宣布解散。

127. Minute of Lord Auckland, dated 22 Feb 1840; Rev. Cons. 2. 3. 1840; Rev. Cons. 4. 5. 1840, Nos. 4-7.

128. Rev. Despatch to Court of Directors, No. 11, 19 April 1841, Para. 33.

二：民间档案

- 1905年福建省仙游县入赘合约书
- 湖南常德逸迓阁书院馆藏《字藏铭》
- 关于建盏
- 惠安青山王信俗与池王爷信俗之比较
- 龙年说龙窑
- 蒙书四字经抄本

1905年福建省仙游县入赘合约书

黄清海

中国人民大学家书文化研究中心

入赘，俗称招婿。其含义是男方到女方家入户，膝下的孩子一般跟随母姓。入赘合约书，就是男方入赘到女方家的婚书。在封建社会，通常是因为男方家境贫寒，或是女方家中无子，需要男方入赘来继承家业、传宗接代。入赘书的内容，通常会写明双方的姓名、入赘原因、相关责任、双方家庭的意愿、立约时间及相关证人等。下面这张是女方主动招婿的《择赘合约字》。



清光绪卅一年（1905）四月林门郑氏立择赘合约字



原文：立择赘合约字（福建省仙游县）善化里高坂大厝后人林门郑氏，有亲生女子，年纪及笄，尚未婚配，自己年老，缺乏男嗣。无奈与族亲较议，情愿托媒，将此女子林氏立字，择赘（仙游县）万善里锦绣村庄源郎胞弟彬郎入门为赘为嗣，三面凭媒，议定两家各备见字礼仪银式员正，其银各开已毕，其彬郎即听林家（上毛下𠂔，音shì，娶）过入门，照顾家道，后择日与女子成婚合卺，传流后嗣，继绍两家宗支后，生男继林姓，次继庄姓，若生一子两姓并继，则多子炤次序均分；育女听其父母主婚。此林氏系是亲生女子，与亲疏及他人一切无干。在先亦无许配他人，财物保无来历交加不明等情。如有此色，俱是林家出头支当，不干庄家之事。其两家祖上所有祭田祭业并私业房屋物项俱付彬郎掌管，轮流耕作，传流子子孙孙，俱不得争端言说。彬[郎]现慈母在堂，兄弟理当全奉养炤应，不得推诿言。彬[郎]成婚后，或游动他乡不顾家道，不养妻儿父母，（若）三年外未归，林氏准听再择他人造化自然。成婚后彬（郎）夫妇准林家厝居住，不准迁移别处等，（蔽的异体字）此系情愿，各目无悔，今欲有凭，立择赘合约字二纸，各立壹纸存炤。（内涂“不顾家道不养”六字。）

本日所立合约择赘字二纸是实。

光绪叁拾壹年肆月日立择赘字：林门郑氏见字：伯泽来（押）

媒人：施新梅（押）

庄文扬（押）

林高郎（押）

代书：郑玉山昌

（吉祥语）子孙昌盛



湖南常德逸迓阁书院馆藏 《字藏铭》

高金平

湖南民间图书馆逸迓阁书院

这里不仅是图书馆，也是传统文化博物馆。为弘扬中华优秀传统文化，讲好新时代中国故事，逸迓阁书院将在新媒体平台持续推出《馆藏天下书读古今——津津乐道逸迓阁》专栏，专栏主持人是书院常务副院长周亮美女、逸迓传统文化馆馆长吴乐乐先生等，作为书院的馆员，第一次尝试当演员，竟那么大方自然，我们应该为他们点个大大的赞！今日是她们首推的第一期“字藏铭”。

三年前我在常德河街古董市场，发现一方清代《字藏铭》碑刻，顿时眼前一亮。因为此碑铭文作者杨彝珍（1807—1899），是清道光三十年进士，著名德山书院的创始人。且杨彝珍与我家乡石门有着深厚渊源：其父杨丕复曾担任石门县训导，同时又是晚晴石门学术大师阎镇珩的岳父。

这方铭碑高109厘米，宽50厘米。除落款外，正面刻七十字；我恩师梁颂成院长撰文，说该碑刻竟然具备“三绝”：精彩铭文一绝，庄重书法一绝，精湛刻工一绝。

该《字藏铭》原文（简体）：谁谓无声，德则升闻；谁（谓无）灵，诚则感神。书香凝聚，善气熏腾。莫抑其光，莫掩其明？其光有赫，文字之精。其明有融，斯人之诚。



光绪二十二年春 邑人 杨彝珍铭 本祠 胡维城书

《字藏铭》译文：谁说没有声音，宣示德音就能上闻；谁说没有灵魂，表彰和谐感动神灵。书香凝聚着精神，善良品行熏陶众人。没有谁能压抑它的光泽，没有谁能掩盖它的明亮。它的光辉如此明亮，这就是文字的精灵！火神祝融心中明亮，他护惜字纸一片赤诚！

光绪二十二年（1896年）春季

逸迓阁书院所藏文、书、刻俱佳之碑刻，在经过常德会战的洗礼、再于民间颠沛120多年之后，能够重见天日，实为“鼎碑”之大幸，亦是立志创建常德“书法之市”文化品牌之大幸！她值得我们学文章者、学书法者、学艺术者，去时时瞻仰！

关于建盏

杨鹏飞

华民间文化学会

建阳建窑是宋代八大名窑之一，建窑建盏是中国古代黑釉瓷的杰出代表。目前日本收藏的中国陶瓷藏品，被定为国宝的8件中国瓷器中，有4件是建盏。

福建建窑所产茶盏中，以曜变、油滴、兔毫盏、乌盏等釉色的名品为代表。曜变一般称为“窑变”，因器物闪耀着奇特的光芒，日本人称之为“曜变”。曜变的特点是茶碗内面不规则地出现大大小小的圆形斑纹，斑纹的周边发蓝，之间的一部分呈兔毫状的蓝色条纹。如果转着看，会看到碗内闪烁的光芒颜色变化多端，酷似深夜晴空的星斗，仿佛一个小小的星系在碗内闪耀着迷人的光辉。

建盏的烧制需要经1300℃的高温淬火磨砺，且只能允许十几摄氏度的变化，在高温冷却的后期阶段里，温度突然升高后迅速下降，让釉内铁结晶快速融化再冷却，周围出现薄膜，从而形成美丽的图案。

要真正了解建盏的特色，一定要了解建盏的曜变、窑变和茶变，这三者看似只有一字之差，相差却很大。

建窑的成功，便是结晶釉的窑变花纹，但是由于烧成技术的关系，古代都采用龙窑和柴火烧成，窑内各处的窑温和气氛都具有较大的差别，建盏不可能具有一致的釉色和花纹，并且也不是所有的盏都具有窑变的效果，这就使得烧成后的釉色花纹复杂多变。

建盏的釉色大致可分为五类：黑釉、兔毫釉、鹧鸪斑釉（油滴釉）、曜变釉和杂色釉。其中，黑釉、兔毫、鹧鸪斑、曜变同属黑色釉类，区别在于后三者



为“窑变”黑釉。

建盏真正迷人的地方不仅是它适合盛茶，而是它的两次神奇的变化万千。第一次变化是烧制中的“窑变”，第二次是使用中的“茶变”。

“茶变”指的是茶盏在使用过程中受到茶汤沁润所发生的变化。窑变一气呵成，茶变是使用过程的日新月异。也就是咱们经常说的养盏。“茶变”的彩就是养盏过程，盏器釉面出现的七彩宝光。因为建盏表面的物质主要是铁（铁胎以及高铁量原矿釉）和碱（茶汤）这两种物质，茶汤和铁发生了化学反应，从而让盏表面的物质结构发生了改变，色泽也因此发生了变化。同时建盏表面的物质在茶汤的浸润下，吸收了茶垢，在光的照耀下，表面形成了一个折射面，从而产生了和之前不一样的光泽。

这就是养盏，这就是茶变。



惠安青山王信俗 与池王爷信俗之比较

庄惠鸿、江雪峰

惠安民俗学会

青山王被奉为惠安境主，经千年衍化，青山王信俗不仅在泉州一带有深厚的群众基础，而且远播至台湾及东南亚地区。青山王信俗入选福建省第七批省级非遗代表性项目名录，惠安青山宫为全国重点文物保护单位。池王爷信俗历400多年传承，如今香火鼎盛，分炉甚多，亦远播至台湾及东南亚地区。池王爷信俗入选省级非遗代表性项目名录，池王爷祖庙马巷元威殿为厦门文物保护单位。惠安青山王信俗与厦门马巷池王爷信俗有着很多共同之处，体现了福建沿海地区民间信俗的一些共性，彰显了闽南民间信俗的独特魅力。

一、都有中华传统“王爷”崇拜的形象特征

王爷在闽南人心目中享有崇高的地位，他们奉玉皇大帝圣旨“代天巡狩”，铁面无私鉴察阴阳，承担着捍患御灾、保境安民的神圣使命，因而广受人们的敬畏和崇拜。泉州海外交通史博物馆研究员李玉昆先生在《海神与王爷·为民献身》一文中指出：“王爷信仰中的神祇大部分是为民献身和勤政为民的历史人物，……在泉州民间信仰中，部分王爷被尊为‘代天巡狩’，负有查察四方、赏善罚恶、司瘟驱疫、降灾赐福、保境安民的职能。所以水旱有祷，灾疫必祈。有时亦视王爷为凶神，敬而远之。诸王爷的典故多有所本，大多是我国历史上曾



为国家、民族、人民做出过重大贡献，深受人们敬仰的忠臣、英雄、节烈及神话人物”。根据李玉昆先生对王爷的研究，我们不难看出青山王和池王爷都具备了王爷崇拜的形象特征。据清嘉庆《惠安县志·武绩》记载：“张悃，今为青山灵安王。五代时，天下割据，兵燹叠告，民各鸟兽四散，乡闾不保。悃集民兵训练之，旗鼓严肃，刁斗时巡。青山一带，盗不敢犯。桑麻无恙，鸡犬敕宁。歿后常出灵异。海冠登岸，每见旌旗散空，金鼓时鸣，辄自引去。邑人进士蔡义可闻其事于朝，封灵安王。妻华氏，封显庆妃，立庙青山以祀，赐额诚应。至今有司春秋到庙致祭。”青山王张悃是生活于五代时期的一名将领，因生时保境安民，死后显灵助战，被人民所敬仰祀奉，被朝廷赐封为王，是颇有惠安地域特色的历史人物神。在惠安青山祖宫的大厅上挂有“敕封代天巡狩四大总巡”“护国佑民”等牌匾，显示了青山王的主要神职，与王爷形象特征完全符合。

池王爷又称池府王爷、玉旨敕封代天巡狩总制王、玉旨敕封代天巡狩总巡王等。据民间传说，池王爷姓池名然，字逢春，金陵人。中进士后被授予漳州府尹，赴任途中，在厦门马巷时路遇两位行瘟使者，将往漳州放毒，池为救民，向两使者借看瘟药，并吞服自尽，让漳泉百姓得以免遭劫难。玉帝被他舍生取义的爱民精神所感动，玉旨敕封池然为“代天巡狩”王爷，后又加封为“总巡”。池然忠肝义胆、为民献身，是王爷神的典型形象，是老百姓心目中真正的神，因而广受群众膜拜。

二、都有着沿海地区追求国泰民安的内心祈愿

王爷信俗萌芽于宋朝，形成于明代，壮大完善于清朝，盛行于闽南地区。青山王信俗源于五代，但形成于宋代并发展至全盛，其受封的原因是“海寇作，神有阴助攻”，其时尚不具有“代天巡狩”和司瘟驱疫等神职，但随着时间的推移，青山王的神职不断增加，不仅前去台湾艋舺坐镇驱瘟，甚至连妇人生育、运途吉凶等民间琐事皆请求神灵指示。从青山王神职的演变过程中，我们可以清晰地了解王爷信俗的发展过程，特别是明清时期，青山王已完全具备了王爷的神职属性。池王爷信俗形成于明代中后期，其时闽南沿海地区屡遭各种灾害，特别是瘟疫的肆虐。据曾毅凌《明清闽南疫病流行状况研究》中的数据，明代厦漳泉共发生16次疫情，万历年间的厦门竟占8次。清代时，又发生了多次大规模的鼠疫，



发病和死亡人数相当惊人。人们为抵御灾祸，摆脱恶境，以求生存，纷纷立庙供奉保护神。为官公正廉明的池然，为驱瘟而为民献身的正义之举，成为人们心目中的大英雄，自然被赋予了王爷的各种职能。

陈桂炳教授曾指出“实用主义是泉州民间信仰的基本特点之一”，这一观点在青山王信俗和池王爷信俗中得到了充分的印证。五代时期，惠安社会动荡不安，山贼海寇横行，一个安定的社会环境是人们迫切的社会心理需要，于是青山王信俗就产生了。两宋之交，抗金形势严峻，为了尽快解除金兵咄咄逼人的威胁，青山王显灵助战的传说就传开了。明清时期，倭寇猖獗、瘟疫肆虐，于是青山王的神威越来越大，职能也越来越广，池王爷信俗也于此时产生。可见，无论是青山王信俗，还是池王爷信俗的产生和发展，都是应人们的各种愿望而产生的，体现了实用主义的社会心理需要。青山王信俗和池王爷信俗之所以能传承千年，仍香火鼎盛，就是因为他们满足了沿海地区人们追求国泰民安的普遍的社会心理需要。

三、在台湾及域外都有着广泛的分炉、分香

明清时期，随着惠安人的外迁，青山王信俗便沿着惠安人的足迹，远播台湾及东南亚地区。崇武北门灵安尊王宫中收藏有以小螺壳垒成的香炉，是重要的涉台文物。据传，崇武渔民曾载运郑成功军队收复台湾，香炉被随船时带往台湾。清代中叶，青山王信俗随着惠安移民在台湾落地生根。台湾最早的青山王庙是彰化县芬园乡溪头村的灵安宫，其缘起于惠安黄、庄两姓移民来台。台湾影响力最大的艋舺青山宫，亦是由惠安渔民带往台湾的，因驱除瘟疫有功，吸引许多信众前来祭拜。据统计，目前供奉有青山王的宫庙有30多座，马来西亚、新加、缅甸等东南亚国家和地区，供奉有青山王的宫庙数十座。

台湾而传入台湾地区。台湾口湖乡台子村的天台宫建于乾隆三十四年（1769年），主祀池王爷，据说为林氏祖先林室渡台，随身带池府千岁香火，因灵验显著，故大伙出资建庙奉祀。据统计，供奉池王爷的马巷元威殿分炉闽南、台湾及南洋等地多达100余座，其中台湾池王分炉就有300多座。惠安青山宫和马巷池王宫为台湾及域外青山王和池王爷分灵的祖宫，每年吸引了上千人台湾同胞和海外倾斜前来进香谒祖，促进了海内外华人的交流和情谊，有助于形成对中华优秀传统文化的认同感。



四、结论

惠安青山王信俗与池王爷信俗都同属闽南民间信仰范畴，同为王爷神体系，其神职功能和祭拜仪式基本一致。从其产生的社会历史背景考察，都有着现实的社会心理需要，寄托了沿海地区追求国泰民安的内心祈愿。青山王信俗和池王爷信俗产生后，对本地区的民间信仰产生巨大的影响，并伴随着闽南人的足迹远播台湾及东南亚等域外地区。近年来，随着改革开放和海峡两岸文化交流的不断推进，青山王信俗和池王爷信俗成为了联系台湾、海外侨胞的精神纽带，发挥了作用不断显现。

龙年说龙窑

薛依云

世界华人民间文化学刊

一、龙窑

龙窑是中国古代烧造瓷器的一种瓷窑的类型，其特征是依山坡或土堆倾斜建造成一长隧道形窑炉，所以也叫长窑、蛇窑、或蜈蚣窑；也因斜卧似龙统称龙窑，其窑内结构如园拱顶隧道，以小型砂砖砌成，这是一种半连续式陶瓷烧成窑，窑室分窑头、窑床、窑尾三部分，窑膛平面略呈船底形，总长40米左右，窑口、中段及窑尾宽度分别为1.85米、2.25和2.2米，内通高1.80—1.95米。窑顶厚约0.25米，窑面有42排火眼，除窑口一排3个，外余均5个火眼。龙窑由于是建在山坡上，火焰抽力大，升温快，降温也快；可以快烧，也可以维持烧造瓷器的还原焰，一次可烧的陶器数量较多。

龙窑大规模形成的年代大概是在宋朝南迁以后，由于南方地区多丘陵，北方的陶瓷窑，到这里只能按坡势而建，而产生了新的生产形式，分布地区有浙江，福建，江西，广东等地。根据考古窑址发现，著名的有宋朝南方潮州地区的枫溪笔架山百家窑。



二、潮州枫溪笔架山百家窑传统

潮州笔架山窑遗址的发现，是至今中国南方保存最完整、长度最长、规模最大的宋代龙窑。它在潮州陶瓷历史，乃至中国古陶瓷历史都非常重要，它是“潮州窑”从成熟走向鼎盛的历史见证。2017年成功入选第三批国家考古遗址公园立项名单，成为粤东地区首个获准立项的国家级考古遗址公园。

根据1953~1986年前后四次，对这里的窑遗址进行考古发掘，发现了宋时期古城东郊笔架山的潮州窑笔架山遗址，它具体位于韩江东岸笔架山西麓，北起虎头山，南至印子山，绵延二千米，窑址鳞次栉比，相传有99条窑之多，号称“百窑村”；除了生产日用瓷、卫生瓷，以及工艺瓷等六千多样花色品种，潮州陶瓷的装饰，有潮彩、粉彩、釉下彩、贴花、印花、装饰土等，生产量占全国百分之五十。

这时正处北宋中期，因为北方战局动乱，窑工开始南迁，但受到平原地形平坦的条件限制，借助山坡地形建筑，产生了“平地龙窑”的筑造方法。笔架山濒临韩江，水运便利，山上又有瓷土和柴草，正好可以利用山势建造大型龙窑，而群附近的“飞天燕”瓷土矿为陶瓷生产提供原料，又从韩江上游运送来燃料，通过韩江运送产品进行商贸。

这遗址考古发掘发现，除了四尊珍贵的五类铭文俱备的宋瓷佛像外，还出土了洋人像、哈巴狗、摩羯鱼壶等等外来形象的陶瓷造像，代表笔架山窑，当时是一个外销瓷窑，跟海上丝绸之路贸易密切相关，值得专家研究其重要意义。根据现有资料，日本、韩国、马来西亚等国家博物馆都收藏有笔架山窑陶瓷作品。

“潮州窑”当年通过韩江水系源源不断地销往海外，成为繁荣的海上贸易的生动注脚。因此，可以推定出笔架山窑址是当时中国东南沿海最重要的外销瓷窑场之一，得出潮州陶瓷生产大量外销的历史可追溯至唐宋的论断。这些有力见证，使到潮州在古代海上丝绸之路上的繁华不仅载入史册，亦有迹可寻。

清咸丰十年（1860年），依据《天津条约》潮州府汕头港对外开放通商，《潮州志》有记载：“潮州陶瓷产品，除销行当地外，运销出口尤多，计至广东南路一带，闽、浙、京、沪各地，又至香港、暹罗、安南、南洋群岛等处。”

在上世纪20~30年代，枫溪陶瓷业进一步发展。谢雪影1935年在《潮梅现象》中写道：“潮瓷为土货出口之大宗……潮属枫溪，素为出产瓷器最多地方，水陆运输，均极便利，销路异常活跃，该区人民业此者，约占十之七八，全潮人

民，日常用具之瓷器，多采办该区出品，其余大部分倾销南洋……潮梅瓷器出产，经汕头出口者，每年值五百万元，枫溪瓷为最多“。

近代“枫溪窑”也引入外国陶瓷原料，成功创烧了中温的枫溪大窑彩，赢得了国际市场。由于大量潮州人漂洋过海，前往东南亚谋生，“龙窑”技术传播到东南亚各地。时至今日，在新加坡、马来西亚、泰国等地的部分陶瓷产区，仍然能够见到枫溪“龙窑”的原始风貌。

东南亚今天的陶瓷业，亦与潮州窑系有着“血缘、地缘、业缘”的羁绊。特别是饮茶风在潮州的乡邑民间盛行，茶器的生产与销售变得活跃，产自本土的朱泥壶也跟随潮商一起下南洋，走向国际市场，潮州手拉朱泥壶迎来了首个发展高峰。

三、新加坡龙窑的发展与生存状况

到了近代，随着下南洋移民风潮，这工艺制作砌筑方式也流传海外。这些传统陶瓷烧制的陶艺家，本身早在中国就掌握了龙窑建造技术，移民至海外也开始建造龙窑，并将龙窑建造和烧制技艺，随着时间的推移逐代传授。新加坡的陶瓷工艺就是嫡传自有上千年历史的潮州枫溪瓷窑。

战后的新加坡拥有33条龙窑，属于柴窑，以木柴为原料，后因现代工业技术如液化气窑、煤气窑等的冲击，传统柴烧龙窑逐渐减少，直至现在只剩下2条，减少甚至濒临灭绝的现状令人忧心。

从20世纪70年代开始，业界就呼吁新加坡政府保护龙窑，但在新加坡这一寸土如金、对环境质量要求极高、对环境污染极为关注的国度，柴烧龙窑的保护无疑是一件极为困难的事情。又因龙窑烧制成本过高，在30多年的时间里新加坡这两条仅剩的龙窑，也甚少使用。

笔者在岁末听说新加坡有一座制作陶瓷的仅存龙窑，建于上世纪四十年代，目前正面对到期是否得以续约的困境。于是决定驱车前往看个究竟，沿着惹兰峇哈的南洋理工大学指示牌的支路深入靠左行，先是看到葱葱郁郁的茂林里，有两栋外形独特色彩夺目的建筑，俨然就是由裕廊集团公司发展占地五十公顷的[洁净科技园]，几步之遥便到了陶光工艺有限公司的“龙窑”，其错落有致布局的沙厘屋顶结构建筑群，豁然开怀的还有大门左前侧，有丛数十棵榕树伸出枝干气须抱



团相拥的奇观，有点像千手观音在风里起舞，心里暗暗称奇。

这家新加坡裕廊《陶光龙窑》（Thow Kwang Pottery Jungle 位于 85 Lorong Tawas, Singapore 639823），是新加坡仅存的龙窑，创烧于上世纪四十年代。它是由砖砌成，窑身长达27米。在这类窑炉长达数十米的空间里，能够烧制大量的陶胚。加入木材燃烧后，窑内火焰平行流动，使燃烧段逐渐向后移，既能减少热量损失，又能提高燃烧的温度，烧成温度最高可达到1,260℃。基于环保考虑，陶光工艺一年只烧窑三至四次，特别是让陶艺爱好者从事艺术创作，他们看重木柴散发出树脂和高温的火焰，随着坯胎土质起化学反应，使每一件成品都出现不同纹路，也就是行家所说的“落灰”特色（也称“窑变”），但出于对仅剩龙窑的珍稀，除非是特别重大仪式才启用龙窑，平时轻易不动用，据说每次试烧龙窑，都得报告上报政府部门，故而每次试烧都是一次宝贵的尝试。

接待我们的是其第四代烧窑制陶人陈德育先生，追叙他父亲陈钦赐生于中国潮州枫溪百窑村，早年协助祖父和父亲做陶器生意，他在1937年移居马来半岛，在叔叔的烟斗厂工作，随后南迁新加坡，在1965年看中“陶光”这条龙窑，并买下来烧制陶，实现理想及维持生计。

接手后由于新马当时大量生产橡胶，“陶光”以生产胶杯为主，供应给胶园。七十年代新加坡以胡姬花为国花，国人开始种植胡姬花及出口业务，“陶光”转制胡姬花盆，在这两个年代间，以一杯一盆养活一村人。后来更引入多元化题材创作，譬如传统“娘惹瓷”，也推出许多可爱温馨的产品，如龙猫餐具、动物高脚杯、小鱼碗碟等等，这座历史悠久的龙窑，努力地让烧窑的精神薪火相传不断；但由于龙窑烧制的简单瓷器缺乏市场，到了后期更由于周围林地，被新加坡首个洁净科技园取代，而烧窑造成污染，引发了环保问题，就在这存亡之际，得到国家文物局支持，土地管理局同意延长龙窑的临时准证，在2014年到期后延续三年，过后再酌情商议，每个租期为三年，直至2023年。

四、保留龙窑的意义和价值

这段时间经营者也尝试改变龙窑的功能，开放给陶艺工作者从事创作、烧制和开班授课，也是许多游客观光或体验陶艺的好去处，目前，新加坡一些陶艺工作者也希望能把这个龙窑，作为本地文化遗产之一加以保留。

我们看到墙壁上展示了多篇中英文报章的特写报道，像一群围绕熊熊篝火的陶瓷艺术文化爱好者，欢快地跳着、歌着、舞着、散发着热情和光亮，显著标题大特写譬如：

- 风雨龙窑蕴土情
- 龙窑大堪怀古，陶艺喜有传人
- 沉睡六年苏醒，龙火再燃烧
- 龙火重燃，烧陶艺术薪火传
- 世外桃源学拉坯

在新加坡这样一个对环境质量要求极高、也对环境污染极其关注的寸土如金国度，保护柴烧龙窑的无疑是一件极为困难的事情。要回答这问题，浅见以为还需要从“龙窑”产生的地理自然条件，产品艺术特色以及其历史文化渊源来探讨，譬如根据考古现场发现，龙窑可追溯到宋朝即已开始在海州的枫溪县发展起来，经明清兴旺闻名海外，民国以来乡民下南洋，龙窑制造工艺外传，而存在六十余年的陶光工艺这个“龙窑”，就是新加坡仅存的潮州枫溪窑模式的文化遗产及历史组成部分。

五、发扬龙窑陶瓷艺术

陶光龙窑存亡与发展的前景，固然面对环保的困境，但我们也发现政府这些年来不遗余力，已在周边建设了环带绿化走廊，譬如毗邻的南大社区芳草园 NTU Community Herb Garden 和 JTC Eco Garden，最让笔者惊喜的是龙窑外墙边上有个绿荫环绕的大池塘，那个早晨就看到好几组摄友，扛着“大炮小枪”在拍摄翠鸟叼鱼的镜头，这确实是个充满温情与绿意的休闲好地方。

我另向经营者陈德育先生建议，不妨把诸多陶瓷陈列室的工艺商品和艺术品，按主题特色分类，提高观赏性，既然有这么多空间和桌椅，大可每月周末举办一二场艺术沙龙讲座（或联办寄卖性质），扩大知名普及度，吸引不同社群族群前来，譬如马来印尼风味的峇迪画系列，土生华人习俗系列，关公专题（刘关张桃园三结义）等等，其他譬如潮州（宋朝笔架山遗迹）和“枫溪窑”的故事要



说好，最好有专栏介绍，引起潮州籍及其他喜欢陶艺文化朋友的兴趣，至于龙窑一年可择期烧几次，增加投入改善可能的污染隐忧则是不可回避的课题。

在笔者行文之际，2023年12月28日联合早报题为《风雨龙窑蕴陶艺，火龙去留牵人心》报道，在相关机构的努力下，新加坡土地局按前期批准的同样条件同意再度延长其临时准证，这应该是即将到来的“龙年”的好消息。随后又传佳讯，报道陶光龙窑在2月3日举办手拉坯课程，另在3月9日举办龙年第一窑的《烧陶器会》，真是“陶光龙窑火舌飞舞，龙年带旺陶瓷文化”。

蒙书四字经抄本

邓文龙

台湾高雄文藻外语大学

一、前言

逸迺阁坐落于中国湖南省石门县城东郊易家渡镇，由“一院两馆”组成，即逸迺阁书院、逸迺阁图书馆、逸迺阁红色展览馆。其中图书馆馆藏丰富，有藏书、刊、文化实物80多万本、册（件），其中藏有各类图书50万余册、古籍善本2万多册、珍贵历史报纸与期刊5万多种、其他文献资料和具有文化特色的实物近20万件。

研究者是该书院学术顾问，每年均会到书院从事古籍整理，本文蒙书四字经抄本是今年2024初作者于石门逸迺阁书院的仓库发现。

此书专讲为人处世、孝亲敬长之事，语言浅白，易于习诵。

二、四字经蒙书版本

根据《易经·序卦》上的解释：“物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也。”这里的“蒙”字有两层含义：一是蒙昧、幼稚之意；一是启蒙、教育之意，引伸为新生儿童蒙昧幼稚，心智未开，需要启蒙、培养。小朋友开始读书识字称为启蒙，读书的地方叫做蒙馆，课本则叫蒙书。中国



最著名的蒙书是《三字经》，相传由王应麟¹（1223—1296）所编写。《三字经》有多个版本，大约有1068个字，撇除重覆的字，约有512个字，三字一句，内容包括天文、地理、人事、伦理、历史，所以有人称它为“袖里（袖珍）《通鉴纲目》”。另外，亦有人指出《三字经》的好处：“若能字字知诠释，子史经书一贯通”。四字经是蒙书之一种类行，以下介绍几本重要的版本：

1、清四字经

本书是专为儿童编写的“述世俗训，教你蒙童”知识启蒙读物。开章说“人生有子，虽当教训”。书中重点如下：

1. 如何正确做人呢？书中有“人要孝悌，好学好文，尊敬长上，和睦宗亲。各安本分，行事谨慎，不作非是，便是好人。”
2. 如何尽孝？首谈“父母恩德，山高水深。上古行孝，至今有名，二十四孝，标名不尽。”如果“早晚诚敬，事死如生。你若行孝，天必怜悯。”
3. 读书态度：“速往学堂，去读书文。”同时要求“写字要正，读书要明。字有同样，辨别要清。书有同字，讲义各分。细查细考，不可相混。”

本书结语“四字虽俗，可正人伦，朝夕诵读，遵道而行。智愚贤否，奉为准绳，家为孝子，朝作忠臣。立身端方，品诣过人，此语浅近，可作式程。训子教孙，传家宝珍”。不仅引导儿童正确做人，而且还带领儿童步入现代社会的知识殿堂。



图1：四字经

1. 南宋末年的政治人物和经史学者以及文字学家。

2、日本江戸书林四字经一卷

四字经也传到日本，下图日本江戸书林四字经是明朝萧良有²（1550—1602）所著，刊行于日本芝神明前（江戸）：冈田屋嘉七出版，可惜出版年不明。

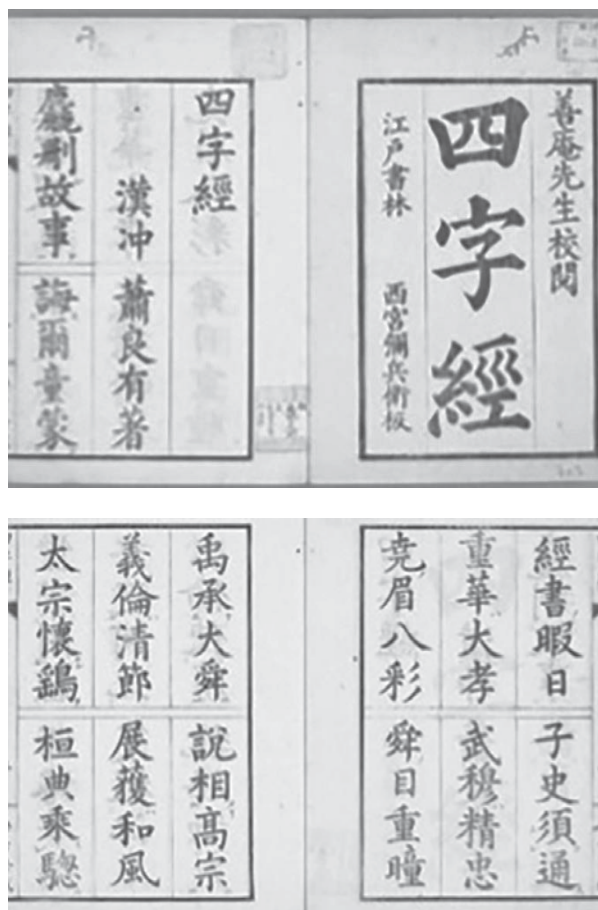
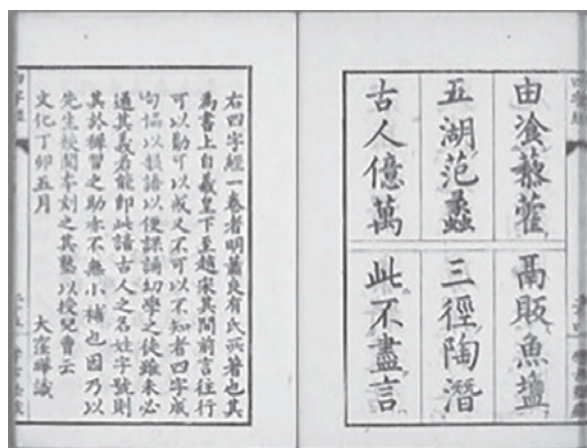


图2：日本江戸书林四字经2-3页

此书开始的四句：“粗成四字，诲尔童蒙。经书暇日，子史须通。”说明此《四字经》的编纂方式：正文以四言一句，上下两句对偶，逐联押韵，儿童易于吟诵记忆。全书汇集古代流传至明代，且为日常所沿用的成语典故（上图），内容不仅代表文化情感的传统延续，也浓缩历史思想的片段记载，是为文字艺术之美的极致表现。

2. 萧良有，字以占，号汉冲，湖广汉阳府汉阳县人，明朝政治人物。萧良有文化四年1807年刻本。

此书是大洼晔于文化³丁卯（1807）5月作书后语（下图），说明书上自中国“羲皇下至赵宋，其间前言往行，可以劝可以戒，又不可以不知者，用四字成句，协以韵语，以便课诵，幼学之徒虽未必通其义，若能即此谳古人之名姓字号，则其于释习之助亦不无小补也，因乃以先生校阅本刻之其塾以授儿曹云”。



3、越南天南四字经

下图（3-5）是收藏在越南国家图书馆（National Library of Vietnam）汉文手抄本，是嗣德27年（1874）校刊本，没有编著者。

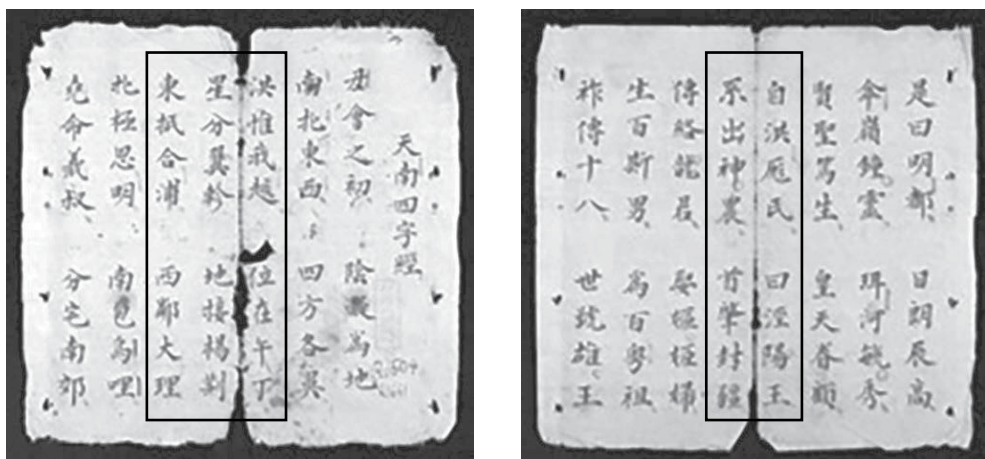


图4：越南天南四字经

3. 文化是日本的年号之一。在享和之后、文政之前。指1804年到1818年的期间。这个时代的天皇是光格天皇、仁孝天皇。江户幕府的将军是德川家齐。

该书一开始以“洪惟我越，位在午丁。星分翼轸，地接杨荆。东抵合浦，西邻大理。北极思明，南包乌哩。”说明越南的地理位置，之后又以“自洪庞氏，曰泾阳王，系出神农，首肇封疆。”阐明越南神话传说最早的王朝是鸿庞氏。鸿庞氏首位君主禄续，是中国神农氏的后代，获封为“泾阳王”，之后陆续引述该国的历史发展重要的事件人物典范，最后以“训诱童蒙，恐难诵读，潦草成章，以便初学。”作为该书的结束。



图5：训诱童蒙

4、逸迤阁蒙书四字经抄本

目前书院所发现的手抄本稍有破损，作者不详，应为清朝人，并没有标明作者，然而此书是为儿童编写的知识启蒙读物。内容共992字（详见附录一），专讲为人处世、孝亲敬长之事，语言浅白，易于习诵。然而此书是为儿童编写的知识启蒙读物。此书专讲为人处世、孝亲敬长之事，语言浅白，易于习诵。跟前文传世的四字经稍有不同，同时比起三字经相对流传不广。

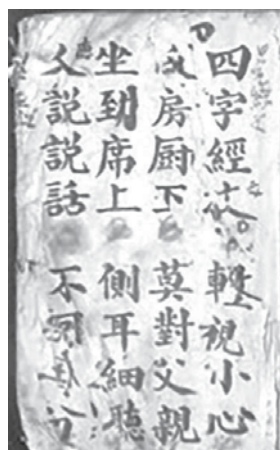


图6：四字经第1页

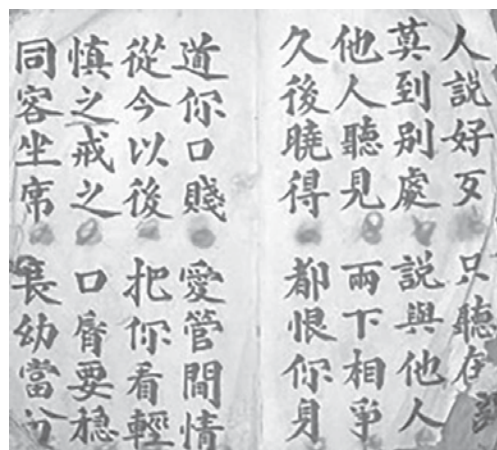


图7：四字经第3页



其中谈孝“趁早孝亲，谨记此语，常怀在心，齐戒礼懺，不如孝亲，孝敬双亲，胜似诵经。”强调生前孝顺父母而不是死后诵经齐戒礼懺。其中也引用二十四孝的民间故事，每一个故事之孝行虽不相同，但都足以发扬我国固有道德，故事中虽有荒唐，不切实际，但其孝德之崇高，精神之伟大，实堪为后世之范矣。

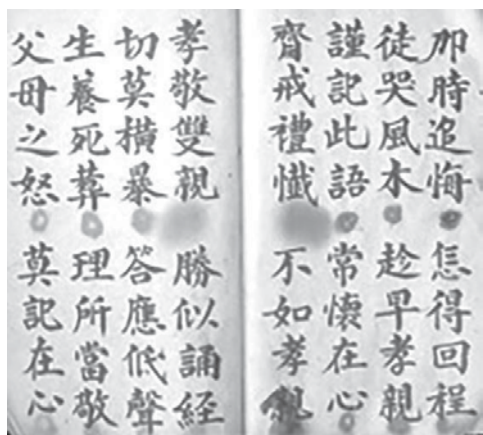


图8：四字经第11页

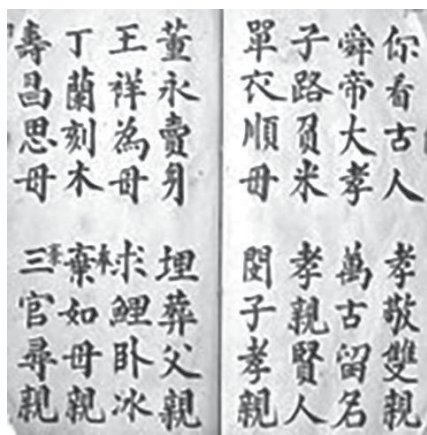


图9：四字经第13页

本书结语强调“言虽浅近 大益身心 不依此语 难过光阴”，“为人子者 须当愧省”，“今以刊板 书传后人熟读深想 教畜留心 忠孝节义 纲纪人伦”。

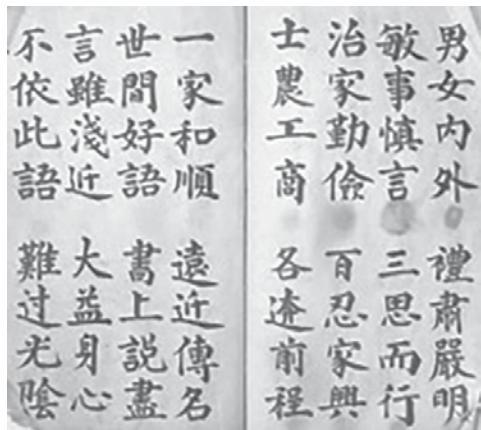
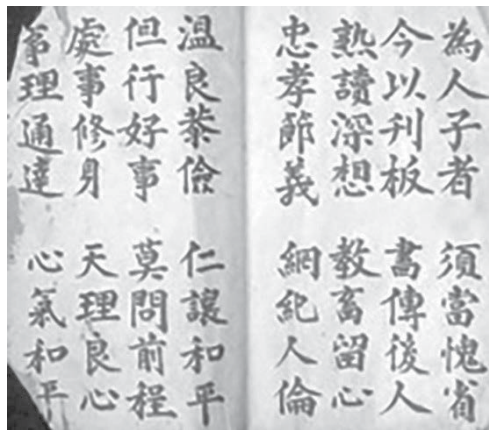


图10：四字经第11页

三、结论与建议

1、结论

逸迹阁书院所发现的手抄本蒙书《四字经》目前稍有破损，但不损其价值，由于此书采用了四言句式，音韵和谐，专讲为人处世、孝亲敬长之事，语言浅白，很容易朗读、背诵与遵守。所以书中强调“大益身心 不依此语 难过光阴”不仅可以引导正确做人，而且还带领民众正确步入现代社会。

2、建议

进行相关的对比研究后，希望提出以下推广、研究建议：

首先以四字经为例目前虽是现代社会，但是四字经当中的许多人生哲理，也可以提供给孩童当作座右铭，随时警惕自己作为行为的规范与准则。值得我们推广或者成为小学生国学诵读的参考。

第二本文的书籍是在书院发现，查询资料之后发现是海内孤本，暂不讨论讨论学术性的价值，若以古籍保护的角度来思考是值得我们思索如何有系统的进行古籍、收集解读与保护，让这些流失在民间的古籍，经过系统性的整理或者出版，让其价值能够提升，并能够广为大众所了解。提供搜集古书有兴趣者进行研究。

附录

《四字经》手抄本内容

四字经文	轻视小心	卧房厨下	莫对父亲
坐到席上	侧耳细听	听人说话	不可接声
人说好歹	只听在心	莫到别处	说与他人
他人听见	两下相争	久后晓得	都恨你身
道你口贱	爱管闲情	从今以后	把你看轻
慎之戒之	口唇要稳	同客坐席	长幼当分
众客动箸	你方言请	众客坐毕	然后落凳
不可粗卤	令人谈论	当面不说	背后笑人



尊长出席	你便起身	不可痴坐	如木雕成
酒要少饮	多吃昏沉	当吃三杯	只饮两巡
贪杯醉了	说话不清	回到家中	先见双亲
深深作揖	相偏一声	伯叔兄长	各偏一声
送入学堂	勤读书文	做些事业	莫悞光音
写字要正	读书要明	既上书位	各理功程
书有同字	字有同音	字音辨别	定要分清
细心省察	理义当分	切莫含糊	混闹光阴
求师训诲	自宜用心	不可闲游	懒作事情
归家吃饮	莫延时晨	莫贪玩耍	自悞前程
内哄父母	外谎先生	哄师事小	悞害自身
纸笔墨砚	各要小心	莫爱人物	手脚要稳
偷人东西	不是好人	到晚归家	高点明灯
展开书卷	读到三更	莫贪早睡	虚度光阴
幼而不学	老而无闻	无事不觉	有事求人
好言相劝	各要留心	堂上双亲	理当孝敬
父母教训	愿你成人	倘言不训	触犯双亲
将你打骂	教你成人	父母养你	万苦千辛
求神拜佛	保佑长生	十月怀胎	乳哺辛勤
遗干就湿	昼夜耽心	抚养鞠畜	爱惜如珍
出了麻豆	略才放心	送你读书	指望成人
成人之日	养老孝亲	为人子者	要教亲恩
饥则进食	寒则奉襟	殷勤调理	感动天心
莫有大事	不可远行	一时出远	有事难寻
父母年老	风前之灯	恐防莫景	你不在身
没后思量	日已西沉	纵然恸哭	要报不能
那时追悔	怎得回程	徒哭风木	趁早孝亲
谨记此语	常怀在心	齐戒礼懺	不如孝亲
孝敬双亲	胜似诵经	切莫横暴	答应低声
生养死葬	理所当敬	父母之怒	莫记在心
蓼莪记载	传教后人	春秋忌日	祭祀虔诚

你孝父母	儿孝你孙	檐前之水	点滴归根
忤逆不孝	自有鬼神	莫听妻言	败坏家庭
顺妻逆母	违背亲恩	父母恩德	天高海深
你看古人	孝敬双亲	舜帝大孝	万古留名
子路负米	孝亲贤人	单衣顺母	闵子孝亲
董永卖身	埋葬父亲	王祥为母	求鲤卧冰
丁兰刻木	奉如母亲	寿昌思母	弃官寻亲
姜诗跃鲤	三孝一门	郭臣埋儿	天赐黄金
乞儿扬一	孝亲为神	黄香扇枕	温席孝亲
孟宗哭竹	生的冬笋	陆绩怀橘	孝新幼人
木本水源	报本当行	要报劬劳	事死如生
古人行孝	天地怜悯	祖父祖母	堂上尊神
伯叔兄长	理当恭敬	孝弟立本	方可为人
莫因小事	兄弟相争	少年孔融	让梨留名
钱米是小	手足情亲	要睦宗族	要和乡邻
男女内外	礼肃严明	敏事慎言	三思而行
治家勤俭	百忍家兴	士农工商	各遘前程
一家和顺	远近传名	世间好语	书上说尽
言虽浅近	大益身心	不依此语	难过光阴
为人子者	须当愧省	今以刊板	书传后人
熟读深想	教畜留心	忠孝节义	纲纪人伦
温良恭俭	仁让和平	但行好事	莫问前程
处事修身	天理良心	事理通达	心气和平

三：民间巡礼

- 新加坡南安会馆举办首届南安文化节
- 《泉州台商投资区近代僧尼梵行女传略》的出版
- 印尼廖内群岛举行孔圣诞辰庆祝会
- 清水祖师出家祖庭民间信仰文化研讨会首次在厦门大学举行
- 首届海峡两岸池王文化论坛在翔安区举行
及池王祖庭研究院揭牌仪式

新加坡南安会馆举办 首届南安文化节

卓汶谦
新加坡南安会馆

2023年9月底，艳阳高照，新加坡南安会馆主办首届新加坡“福建南安文化节”就像炽热的天气一样，如火如荼地展开了！

南安文化节很荣幸地邀请到当时还是永续发展与环境部长的傅海燕女士担任开幕典礼主宾。开幕当天，会馆“李光前堂”宾客云集，高朋满座，异常的热闹。与此同时，大厦场外著名醒狮队伍配合开幕礼，呈现精湛的跳桩技艺，无数嘉宾，访客们都被这一表演牢牢地吸引住了眼球，如雷掌声此起彼落，开幕典礼高潮迭起。紧接着，陆续而来的群众越来越多，只见人头攒动着，有听讲座的，有观看文艺表演的，有享用美食的，熙熙攘攘大家沉浸在欢乐的氛围中…

文化节得以顺利展开，有赖于会馆两位巨擘——会长梁佳吉及执行顾问陈奕福不遗余力的筹划。两位领导人带领会馆理事同仁，群策群力，每个星期风雨不改，马不停蹄地召开会议，历时六个月时间的构思和筹备，力求把活动完美地展现在众人面前。

为期10天的“福建南安文化节”，主要宗旨在于向各界介绍历届以来各南安先贤对社会的贡献；宣扬南安的特色文化及弘扬南安人信仰文化中的忠、孝、仁、义精神；提倡深具人文关怀，敬老扶弱的“重阳爱心暖狮城”重阳节庆活动，传承及发扬优秀的传统美德，也为广大乡亲会员们提供一个叙旧的交流平台，敦进乡谊，增进和睦团结情感。

文化节在宣扬文化和生活方面备有一系列丰富多彩的节目，每天呈现不同



主题的专题讲座：陈奕福执行顾问等人《世界视角下的圣公文化》、王云开等人《潘受古典诗词与书法》、吴怡龙《指画讲座》、陈淮沁医生《心脏健康专题讲座》等等。主讲者们专业独到的讲解及观点，让前来聆听的受众们获益匪浅。

精粹的文艺表演与才艺展示：南音表演（湘灵音乐社）、木偶戏曲（福建歌艺歌仔戏）、大码女神才艺秀、灯笼绘画、现场头像速描、卡拉OK等也给观众带来视觉和听觉感官的享受；具有南安桑梓情怀的美食，和融合南洋风味的道地美食，如大芥饭、诗山卤面、番薯粿、卤鸡爪、扣肉包及咖喱鸡等，更牵引着无数访客们的嗅觉与味蕾，美味当前，大家无肆地大快朵颐！

文化节也展现人文关怀，会馆和各社区组织携手，安排车辆载送乐龄年长者们前来感受文化和美食的魅力，让他们感受有人关怀的温暖。

文化节期间，也恰巧是南安人的信仰之神，圣公广泽尊王的圣诞千秋。会馆旁的凤山寺灯火通明，前来朝拜的信众络绎不绝，会馆也特别安排了寺庙导览活动，让慕名而来的游人更了解凤山寺历史及圣公文化所提倡的忠孝仁义。

文化节也扮演者乡亲们的交流平台，凝聚乡谊，团结情感。同时，也让各界团体对南安会馆有更深一层的认识和了解。

追本溯源，南安会馆最大的夙愿是传承优良传统美德，更大的愿景是能召集本地40万南安国人前来参与会馆，尤其是朝气蓬勃的青年才俊们，有他们的加入，会馆才得以壮大，才能代代相传，绵延不尽。

10月8日，热热闹闹的新加坡“福建南安文化节”，终于在好评连连，一片欢腾的气氛中，圆满地落下帷幕！

《泉州台商投资区近代僧尼梵行女传略》的出版

郭琼花

惠安台商区云盖寺大观书院

由释传慧主编的《泉州台商投资区近代僧尼梵行女传略》于2023年3月出版。

主编释传慧在该书缘起指出：

“佛教传入中国的时间较早，学术界一般根据《三国志·魏书·东夷传》的记载：“博士弟子景卢受大月氏王使者伊存口授《浮屠经》”把汉哀帝元寿元年（公元前2年）作为佛教最早传入国内的时间。在中国漫长的历史进程中，佛教也早已汉化，成为中华优秀传统文化的一部分。同时作为传统文化的载体之一，深深影响东亚各国。汉传佛教为中国与日本、韩国、越南等国的彼此交流，提供了文化平台。佛教协会已故会长赵朴初先生，曾将这种交流称之为黄金纽带。而禅宗作为汉传佛教核心宗派之一，充分融合了印度佛教和中国文化，在璀璨的佛教史上大放异彩。

禅宗的根源，起自释迦牟尼佛，而传自达摩初祖。所传并非古来既有的次第禅，而是“直指人心，见性成佛，不立文字，教外别传”的顿修顿悟的祖师禅，它提倡修行不离生活，在行住坐卧中觉知。菩提达摩祖师从印度行海至东土，在嵩山少林虚空了千万年的幽邃古洞里，九年面壁，自静自观，使西天佛法大意和东土文化嫁接，从而开创了颇具中国特色的禅宗。传二祖慧可大师，三祖僧璨大师、四祖道信大师、五祖弘忍大师、六祖慧能大师等历代祖师大力弘扬，形成临济宗、沩仰宗、曹洞宗、云门宗、法眼宗五家宗派。终于一花开五叶，代代相传。



宋元时期，泉州港海外贸易繁盛，尊佛弘法，广为布施，对佛教极力推崇。泉州寺僧剧增，且财力雄厚，是以兴建寺宇，光耀门庭。于是这一时期台商投资区佛教信仰之风大盛，涌现出不少名僧古刹。据地方志文献记载，宋代道渊法师于美女峰西结庐禅居，由此创建白云岩寺。北宋嘉佑四年（公元1059年），为纪念负责建造洛阳桥巍巍功绩的义波法师，乡民筹资兴建真身庵，后又相继建成古井禅寺、严湖寺、清严寺、白清寺、清斋寺。南宋创建科龙寺。元朝至正七年（公元1347年），骆氏二世祖孚仲公因慕山水之胜，迁居玉埕，造筑碧泉禅寺，恭请一代高僧戒琰法师进山住持，至今寺内仍遗有敬字亭等元代文物，弥足珍贵。

明清时期，因地方不靖，泉州僧众或远赴海外弘传佛法，或移居乡野以避尘俗。今属台商投资区之地在当时尚为荒僻之地，不少僧侣于此结庐禅修。明正德三年戊辰年（公元1508年），始建白云寺。天启六年（公元1626年），心应法师云游东园琅山，于此卓锡创建高山岩寺，其间另有乡贤兴建西竺寺。清初，此区域内所建寺宇有地藏王寺、白莲寺、留斋寺。此后经年，仍有不少佛刹肇建落成：康熙年间建楞严寺，雍正初年建灵源寺，道光年间建和源寺，又有普陀佛顶山慧济禅师来闽创建法恩禅寺，同治年间建龙山寺，复有仁德大师将东园镇凤坑祖家的私塾下馆改建为释迦寺，用以念佛讲经。清光绪十二年间（公元1886年），东园顶堡寺、明贞寺相继筑成。

民国初年，多有高僧大德来泉州弘法，促进佛教蓬勃复兴。受其砥砺，泉州僧矢志中兴，整饬寺规，又众善奉行，倡办佛学研究社及教育机构，兴办福利事业，此时泉州佛教界呈现出一派欣欣向荣景象。在今属台商投资区地域内相继修建普莲寺、宏莲寺、净莲寺、净心寺、静安寺一众佛宇。然战火突起，山河破碎，覆巢之下，安有完卵，战争年代台商投资区佛教亦遭荼毒，寺宇萧疏，僧众流离。

新中国成立后，政府实行宗教信仰自由政策，改革除弊的春风吹入各地寺宇。早先离寺的僧侣和清姑陆续回归佛地，主持寺务。期间，金莲寺、涌莲寺、金莲堂、普陀寺、凤山寺、慈云寺、净觉寺众多新寺佛刹相继营建，寺宇林立。”

该书学者若隐在《后记》说：

“泉州自古就有泉南佛国、闽南蓬莱之美誉，作为中国海上丝绸之路的起点，泉州的宗教文化在悠久性、多元性、影响力等方面都可当之无愧地列于国内前列。本人有幸于多年前在泉州进行宗教研究田野调查时结识了泉州台商投资区



诸位宗教界及相关部门人士，并得到他们多方协助，深为感动。

作为一名东方哲学与宗教研究领域的末学，多年来通过与台商投资区佛教界大德们的交流，也使我拓宽了眼界，增长了见识，从纸上得来终觉浅的纯理论认识进步到对宗教的个体和社会实践及其深刻意义的更多体悟，受益匪浅。因此，此次受泉州台商投资区佛教协会委托及督促，来为本书编纂提供建议与帮助，倍感荣幸；同时也对泉州市佛教协会会长向愿大和尚、区佛协会长传慧法师、监事长开印法师、副会长心定法师、果华法师、上法法师、慧云姑、监事普恩姑、泉州佛学苑副苑长上裕法师、惠安崇武慈明寺心寂姑、张坂楞严寺住持长德法师、泉州佛学苑教务长演畅法师等诸位大德的信任深表感激。

本书收录了从清末到本世纪初出生、成长或活跃在台商投资区的数十位法师、尼师、梵行清姑事迹，他们大多饱经社会动荡及战乱的艰苦磨砺，却始终道心坚定，矢志不渝，为佛教事业的发展添砖加瓦。这是一幅台商投资区佛教人士筚路蓝缕宏法利生的生动群像，体现了台商投资区佛教界一贯爱国爱教，崇俭戒奢，关爱社会并以实际行动支持两岸和平统一的优良传统。遗憾的是，由于许多出家人一生宁静淡泊，不计名利，身后未能留下太多详实资料，给本书的编纂带来了一定难度。幸得台商区佛教协会班子成员辛苦奔波，及台商投资区寺院庵堂四众弟子上下求索，方使本书的材料收集得以顺利完成。

本书所辑文字主要来自书中所录诸位大德的亲传弟子亲自撰写，也有少数材料源于已出版之报章材料，再由众人润色编排，因所涉人数众多，不能一一列出，在此一并致谢。不过因年代久远及前述出家人淡泊名利故，仍有不少大德生平行状憾未收录，如比丘有泉州承天寺瑞话、瑞尊、瑞嫌等法师，梵行清信女有念珠姑、砚姑、妙姑、说莲姑、石眼姑两姐妹、泉州承天寺圆常院签姑、江怨姑、骆让姑、林银姑、海印寺千莲姑，方德堂王法姑、自修姑、抽姑、细顺姑，龟山岩孙钱姑，善缘堂合吉姑、该书学者若隐在《后记》说：

“泉州自古就有泉南佛国、闽南蓬莱之美誉，作为中国海上丝绸之路的起点，泉州的宗教文化在悠久性、多元性、影响力等方面都可当之无愧地列于国内前列。本人有幸于多年前在泉州进行宗教研究田野调查时结识了泉州台商投资区诸位宗教界及相关部门人士，并得到他们多方协助，深为感动。

作为一名东方哲学与宗教研究领域的末学，多年来通过与台商投资区佛教界大德们的交流，也使我拓宽了眼界，增长了见识，从纸上得来终觉浅的纯理论认识进步到对宗教的个体和社会实践及其深刻意义的更多体悟，受益匪浅。因此，



此次受泉州台商投资区佛教协会委托及督促，来为本书编纂提供建议与帮助，倍感荣幸；同时也对泉州市佛教协会会长向愿大和尚、区佛协会会长传慧法师、监事长开印法师、副会长心定法师、果华法师、上法法师、慧云姑、监事普恩姑、泉州佛学苑副苑长上裕法师、惠安崇武慈明寺心寂姑、张坂楞严寺住持长德法师、泉州佛学苑教务长演畅法师等诸位大德的信任深表感激。

本书收录了从清末到本世纪初出生、成长或活跃在台商投资区的数十位法师、尼师、梵行清姑事迹，他们大多饱经社会动荡及战乱的艰苦磨砺，却始终道心坚定，矢志不渝，为佛教事业的发展添砖加瓦。这是一幅台商投资区佛教人士筚路蓝缕宏法利生的生动群像，体现了台商投资区佛教界一贯爱国爱教，崇俭戒奢，关爱社会并以实际行动支持两岸和平统一的优良传统。遗憾的是，由于许多出家人一生宁静淡泊，不计名利，身后未能留下太多详实资料，给本书的编纂带来了一定难度。幸得台商区佛教协会班子成员辛苦奔波，及台商投资区寺院庵堂四众弟子上下求索，方便本书的材料收集得以顺利完成。

本书所辑文字主要来自书中所录诸位大德的亲传弟子亲自撰写，也有少数材料源于已出版之报章材料，再由众人润色编排，因所涉人数众多，不能一一列出，在此一并致谢。不过因年代久远及前述出家人淡泊名利故，仍有不少大德生平行状憾未收录，如比丘有泉州承天寺瑞话、瑞尊、瑞嫌等法师，梵行清信女有念珠姑、砚姑、妙姑、说莲姑、石眼姑两姐妹、泉州承天寺圆常院签姑、江怨姑、骆让姑、林银姑、海印寺千莲姑，方德堂王法姑、自修姑、抽姑、细顺姑，龟山岩孙钱姑，善缘堂合吉姑、锦莲姑，赐恩岩寺养姑、勤姑、叶姑、明珍姑、郭善姑，一峰寺珠姑，东禅寺缎姑，晋江金粟洞脑姑，朵莲寺苏道进姑，百崎法恩禅寺，善启姑、细棣姑，菲律宾普陀寺慧莲姑等等，诚以为歉。

鉴于该书致力收集佛门文献，其中一些人物更涉及多年历史之动荡，海外事迹之牵涉，我乃特撰此文予以介绍。兹记录所收集之僧尼梵行女名录于后：

比丘篇

所谓：“人能弘道，万代之所流传；道籍人弘，三宝于斯常住。”佛教传承和住持离不开三宝之一——僧宝，僧宝又以比丘为首。比丘为梵语，翻译为“乞士”，即上乞佛道以资慧命，下乞饮食以资色身。比丘者，追随佛陀之剃发染衣，乐修梵行，割爱辞亲者。其年满二十岁，如法依白四羯磨受大戒。此等比丘能顺佛志，自利利他，是佛法久住世间德重要因素。

云果法师（1882—1914）、慈心法师（生卒年不详）、
仁德法师（生卒年不详）、会泉法师（1874—1942）、
转博法师（1872—1948）、严净法师（1890—1958）、
转尘法师（1876—1961）、性愿法师（1889—1962）、
廉津法师（1894—1966）、妙钦法师（1921—1976）、
元镇法师（1897—1977）、瑞耀法师（1923—1990）、
宏船法师（1907—1990）、心理法师（1923—1995）、
广安法师（1924—1996）、广净法师（1910—1997）、
向观法师（1922—1997）、妙莲法师（1913—1999）、
宏辉法师（1908—2002）、瑞今法师（1905—2005）、
传锡法师（1910—2005）、广余法师（1920—2006）、
善戒法师（1919—2007）、宝心法师（1916—2008）、
观严法师（1923—2010）、义扬法师（1916—2010）、
圣修法师（1921—2010）、广纯法师（1922—2011）、
传宗法师（1964—2012）、妙灯法师（1916—2013）、
广介法师（1916—2013）、广雨法师（1929—2013）、
传净法师（1917—2017）

比丘尼篇

“尼”是梵语，翻译为女，即发出尘之志，剃发染衣之出家女众。出家女众可分为三类：

一是如法禀受白四羯磨受具足戒及八敬法，戒行清净之比丘尼。一是式叉摩那，欲受比丘尼戒前，先禀受十戒及六法之女众，以二年为期检验身心是否符合受具条件。一是沙弥尼，持守十戒之女众。历代比丘尼传记中不乏有戒行精严、宏宗演教之大丈夫。

胜彻法师（1963—2008）、道贞法师（1930—2009）、
法智法师（1930—2018）、开贞法师（1929—2021）



梵行清信女篇

梵行清信女乃闽南佛教之特有传统，二十世纪八十年年代前，闽南籍几乎无落发之女众，因受程朱理学思想影响，她们不剃发而生活在佛寺中。她们慈悲为怀，乐善助人，吃斋念佛，梵行自修，深受群众的尊敬和护持，故弘一大师赞其为“梵行清信女”。她们对当时佛教的弘扬与传承有着深远的影响。

志妙姑（1882—1911）、静观姑（1886—1942）、
宏平姑（1863—1944）、莲净姑（1891—1955）、
瑞晓姑（1886—1963）、净华姑（1895—1966）、
善聪姑（1917—1971）、腾福姑（1891—1972）、
瑞卿姑（1883—1974）、道心姑（1925—1984）、
觉观姑（1893—1985）、本然姑（1892—1988）、
怡清姑（1921—1995）、本聪姑（1925—1995）、
妙安姑（1902—1996）、道参姑（1919—1999）、
怡妙姑（1911—2000）、善藏姑（1923—2001）、
善静姑（1924—2002）、净音姑（1924—2002）、
达明姑（1917—2003）、仁观姑（1914—2003）、
妙法姑（1917—2004）、妙莲姑（1917—2007）、
妙真姑（1918—2008）、善智姑（1924—2008）、
心贤姑（1925—2008）、应净姑（1926—2009）、
慧闻姑（1919—2009）、普意姑（1921—2012）、
贤升姑（1925—2013）、妙环姑（1920—2014）、
道秀姑（1921—2015）、明修姑（1923—2015）、
善妙姑（1925—2015）、本心姑（1938—2016）、
方修姑（1929—2016）、道德姑（1926—2020）

印尼廖内群岛举行孔圣诞辰庆祝会

郑炎腾

世界华人民间信仰研究中心

自从公元1998年哈比比总统上台推动国家改革开放之后，直到1999年瓦希德总统上台后在2000年颁布了第6条总统决定令撤销1967年的第14条总统法令后，印尼孔教会已被国家政府公认为原有印尼六大合法宗教如下：伊斯兰教、佛教、基督教、天主教、印度教、印尼孔教。于2023年10月11日即孔历癸卯年2574年八月廿七是至圣先师孔夫子诞辰日。全印尼各省、县、市级印尼孔教信徒都纷纷都在热烈举行庆祝孔子诞辰日。

廖群岛省印尼孔教理事会代表及信徒们也在这一天举行盛大庆祝会，以纪念这伟大的思想家、教育家、儒家教学说的创始人。

廖群岛省丹绒檳榔市丹绒檳榔市印尼孔教会庙宇如：“三缘庙”，忠义庙，慈德庙，丹绒峇来（吉里汶县），峇淡市即纳督拿县印尼孔教理事会的庙宇都有举行庆祝孔子诞辰日；

今年廖群岛省民丹县举行孔子诞辰日，敦请来自雅加达印尼最高孔教理事会主席陈清明孔教学师（Xs. Budi Santoso Tanuwibowo）与黄春回文师（Ws. Darman Wijaya）、刘文师（Ws. SunartaLiu）主持揭幕庆祝至圣先师孔夫子第2574周年诞辰日及同时参观印尼民丹县孔庙宇的建筑结构设备装璜修葺实施。于本月12日早上九时民丹县印尼孔教理事会主席徐玉科与最高印尼孔教理事会主席陈清明及民丹县宗教局长助理举行宗教交流研讨会议，接着中午参观天门宫庙、三缘庙，慈德庙、忠义庙。



晚上八点时，印尼孔教最高理事会主席陈清明与最高理事会监理黄春回文师及最高理事会宣誓刘文师位置于忠义庙前院联合专为廖群岛丹绒槟榔市印尼最高孔教理事会主席黄耀焊与理事们、丹绒槟榔市忠义庙印尼孔教理事会主席洪海忠与理事们、慈德庙印尼孔教理事会主席刘威廉与理事们及民丹县印尼孔教理事会主席徐玉科与理事们举行以印尼孔教宣誓就职典礼仪式（任期2023—2028）。会众吁请继续支持兴建一座廖群岛省民丹县印尼孔庙宇，庙宇蓝图高约二层，单层面积为1.254多平方米，座落在民丹县东部交曰港区咖兰乐惹村地段（Jl. Kawallama, kmp. Karang Re-jo, kecam Kawal Kab. Bintan）的一块面积达1.458公顷的地皮上。

当晚上举办孔子诞辰日庆祝歌台联欢晚会，并邀请马来西亚著名歌手与本岛数位女歌手，备本岛金鹰大乐队伴奏来助兴，歌声悠扬悦耳，节目多姿多彩。出席今晚庆典特别嘉宾来自本区镇长、雅加达廖群岛省省议员（DPRRI）陈水兰（Tan Sui Lan）、本省议会议员姚武辉（Bobby Jayan-to Sip.）DPRD Kepri、还有本岛印华百家姓协会主席陈志扬（Djoni Yanto Ketua PSMTI Tg.pinang/Bintan）、李氏宗亲会主席李家铭（Frerry Lie）、潮州乡亲会理事代表、各港门庙宇炉主（不能一一尽述）、本岛热心社会企业商家们即各港门的庙宇及信众们，继续献爱心慷慨解囊出钱出力捐献赞助建筑资金。只可惜资金还未全部到位，孔庙只能落成约70%左右，为了能达到预期的建筑效果，会众表示还需多多仰仗社会贤达、善长仁翁以及广大信众们的热心人士，鼎力相助，以便能为社会大众提升更好的服务，也为了让这传承华人儒家宗教信仰及儒家文化的伟大事业早日落实。

清水祖师出家祖庭民间信仰 文化研讨会首次在厦门大学举行

洪嘉悦
华中师范大学

“把涉台民间信仰祖庭文化放到研究型‘双一流’国家重点大学来进行整体、系统、跨学科的学术研讨，这是开创性的、具有划时代意义的举动！”厦门大学人类学研究中心副主任、福建省民俗学会法人代表刘家军教授如是说。

2024年1月30日下午，以刘家军老师主持的国家社科基金“《闽南祖庙在台湾分支结构的中国结与祖国认同研究》（批准号：21BZJ048）”为基础，筹备已久的清水祖师出家祖庭海峡两岸民间信仰文化研讨会在厦门大学科学艺术中心一楼会议厅隆重开幕。现场座无虚席，海内外专家学者、高僧大德济济一堂。研讨会由刘家军教授主持并担任论文发言的评议专家。中国国民党原主席、中华青雁和平教育基金会董事长洪秀柱为论坛的召开发来了祝贺词。

原海协会副会长、厦门大学新闻传播学院张铭清教授首先上台做主旨发言，“闽南四大民间信仰之一的清水祖师，不但是闽南民间普遍的神灵信仰，在台湾则成为根和故土的象征。祖籍在河南开封的清水祖师之所以在海峡两岸，乃至东南亚有上千座寺院庙宇，都可以生动地证明信仰文化的魅力和尊祖寻根的源远流长。对清水祖师的信仰，也体现了中华民族反抗外来的侵略，誓死保卫祖国故土家园强烈的爱国主义精神。”

厦门大学台湾研究院教授、两岸协同创新中心主任刘国深上台发言时也表示，“清水祖师信仰在海峡两岸拥有大批信众，是闽台地方民俗文化的重要内容之一。”他同时强调，“面对当前两岸关系面临的困难局面，我认为两岸民间社



会力量可以发挥更大作用，为两岸关系和平作出重大贡献。今天我们相聚在此，就是弘扬清水祖师以天下苍生为重的精神，为两岸人民对美好生活的向往尽一份心力。”

接着，原新加坡国立大学中文系副主任、台湾佛光大学教授杨松年先生为大家作了题为《台湾清水祖师经书与清水思想的传播》的主旨发言，台湾中华道教民俗文化学会理事长徐政佑则分享了《清水祖师信仰文化、薪火相传两岸代代兴旺》的主题。本次研讨会的发起人之一、南安西峰延寿院主持释合正法师也受邀上台作主旨发言，分享了《清水祖师出家祖庭复兴重修感应故事》，令与会人员深受感动。

之后，吴巍巍教授、陈育伦教授、徐学教授、释禅一会长、洪灯波研究员、吴文建贤达、王宏男助理教授、金夜明馆长、周建昌研究员、刘岁美研究员等海内外专家学者、高僧大德，先后进行论坛发言，共同探究清水祖师文化现象及其内涵，挖掘祖师信仰在闽台文化交流中的独特魅力。

“清水祖师信仰是海峡两岸民间的共同信仰，具备两岸社会人文交流的共同点，举办这样的研讨座谈会，可谓意义深远。”据释合正法师介绍，清水祖师俗名陈昭应，北宋时期福建永春小姑山人氏，七岁来到南安英都西峰延寿院剃度出家，法号普足。清水祖师一开始先以佛教出家法师修行求道证果，后将佛法普济世间，兼融道、儒精神而成圣成贤，成为闽台民间普遍的神灵信仰。其毕生弘法济世、为民祈雨、修桥造路、医病解惑，成道后又行仁赐福、有求必应、神通广大，功勋卓著。南宋时期，获朝廷四次敕封“昭应广惠慈济善利大师”，由民间信仰上升为重要祭礼仪礼，享誉闽台及东南亚。而清水祖师出家祖庭——泉州西峰延寿院，坐落于南安市英都镇，这里历史悠久、地灵人杰，人文底蕴深厚，系清水祖师少年出家修行悟道的古道场。当地有诗为证：少年昭应牧西峰，入道参禅延寿中。济世佑民天地鉴，流芳百世祖师公。

本次清水祖师出家祖庭海峡两岸民间信仰文化研讨会的举办，旨在探究清水祖师文化现象及其内涵，挖掘祖师信仰在闽台文化交流中的独特魅力，并弘扬清水润生人间博爱精神，践行“两岸一家亲”理念，促进海峡两岸民间文化融合。该活动两地联办，分为开幕式和闭幕式，开幕式定于1月30日下午在厦门大学内举办，闭幕式则于1月31日下午在南安英都西峰延寿院举办。期间，活动的主办方还为海内外宾客安排了清水祖师少年出家修行古道场和英都千年文化古镇的揽胜路线：宰相故居→洪氏家庙→石泉院→古竹岩→望都阁→宝湖岩→云从古室，以便

大家充分领略清水祖师青少年成长历程和践行佛教所化育的灵秀环境。

据悉，本次清水祖师出家祖庭海峡两岸民间信仰文化研讨会在厦门大学举办，备受社会各界及海内外媒体关注。活动符合中共中央、国务院下发的《关于支持福建探索海峡两岸融合发展新路建设两岸融合发展示范区的意见》明确指出的在建设两岸融合发展示范区进程中要“扩大社会人文交流合作”，“发挥民间信仰精神纽带作用，开展形式多样的民间信俗交流活动”的文件要求，张铭清教授特别指出中央该指示文件中两次提到了厦门大学，都是鼓励学者同仁积极服务社会，为促进两岸融合发展做出新时代贡献。该研讨会的举办是根据当地实际情况，深入贯彻党的二十大精神，践行“两岸一家亲”理念的实际举措，结合清水祖师出家祖庭的民间信仰精神纽带作用，扩大社会人文交流，有利于探索海峡两岸民间信仰深度融合发展新路，促进两岸同胞心灵契合，夯实福建建设两岸融合发展示范区的民心基础。

另悉，本次清水祖师出家祖庭海峡两岸民间信仰文化研讨会，由教育部人文社科重点基地厦门大学台湾研究中心及福建省民俗学会主办，福建省佛教文化研究会、南安西峰延寿院承办。



首届海峡两岸池王文化论坛 在翔安区举行 及池王祖庭研究院揭牌仪式

薛斌

厦门池王祖庭文化研究院

2023年12月23日，首届海峡两岸（厦门）池王文化论坛在厦门市翔安区举行。40多位来自厦门大学、福建师范大学、台湾中华道教民俗文化学会、福建省民俗学会等高校学者和民俗文化研究专家齐聚一堂，与池王信众就两岸民间共同的信仰展开交流和研讨，深化两岸文化融合发展。

论坛以“共承池王文化，同系精神纽带”为主题，专家学者围绕池王爷信仰的文化价值与传承、涉台民间信仰与两岸融合、池府祖庙在台分炉状况等分享交流。这是一次具有历史意义的文化盛会，厦门市翔安区委副书记温普华，厦门市委台港澳办副主任虞圣坚，马巷街道党工委书记曾国辉，海协会原副会长、厦门大学新闻传播学院原院长张铭清，厦门大学两岸关系和平发展协同创新中心主任刘国深，新加坡国立大学教授兼汉学研究中心副主任杨松年，厦门大学教授兼人类与民族学副主任刘家军，及相关领导来到现场，见证海峡两岸在文化交流的道路上继续走深走实。在当天下午的论坛发言中，两岸专家学者和民间信仰人士围绕池王爷信仰的文化价值与传承、涉台民间信仰与两岸融合、池府祖庙在台分炉状况等方面一起分享观点、交流经验，为弘扬中华优秀传统文化、增进两岸文化交流、扩大两岸文化共识、促进两岸文化发展提供新思路。活动中，池王祖庭文化研究院揭牌成立，《池王文化期刊》正式首发。

池王爷本名池然，字逢春，又名德诚，南京人。他是明万历三年（1575年）的武进士，被钦命为漳州府道台。在赴任途中，他途经马巷以东七公里处的小盈



岭，并在当地的土地庙里歇息。据说，在那里他遇到了两位自称奉玉帝旨意的使者，他们计划前往漳州地区播撒瘟疫，以裁减人口。

池然得知这一情况后，心中忧虑漳州的百姓将遭受灾难。他决定以自己的生命代替漳州的万千生灵，于是设计智取瘟疫并自服。他化身为马巷的天使，将情况禀奏给天庭。玉帝对池然的高风亮节深感感动，为了嘉奖他，敕封他为代天巡狩，并委派他在马巷的元威殿为神。由于他的神恩浩荡，威灵显赫，逐步被加封为总巡王，后来又被加封为总制。

在马巷古镇，有一座池府开基祖庙——元威殿，是池王爷的庙宇。这座庙宇瓦顶砖木结构，分前后两殿，雕梁画栋，石雕传神，非常精巧。进入殿堂，昏暗的光线中，黑脸王爷的塑像正中而坐，姿势威猛，让人不禁肃然起敬。这就是民间对池王爷池然的崇敬和纪念，尤其在福建、广东、台湾、东南亚等地有着深厚的信仰基础，仅在台湾就有超过800座分炉、700万信众。

池王文化是中华民族传统文化的重要组成部分，也是两岸人民共同的精神财富。本次由两岸专家学者共同召开的池王文化论坛及成立池王文化研究院，意义重大。

首先，池王爷的传说反映了古代中国人民对于英雄和正义的崇尚和敬仰。他的形象体现了勇敢、智慧和舍己为人的精神，对于激发人们的爱国热情和民族精神具有积极意义。

其次，池王爷信仰在民间文化中占有重要地位。池王信俗是福建省省级非物质文化遗产之一，作为一种民间信仰，它承载着丰富的民俗文化内涵，反映了古代中国人民的生活习俗、价值观念和精神追求。通过研究池王爷信仰，可以深入了解民间文化的传承和发展。

再者，池王爷信仰还具有社会整合、文化融合的功能。在庙会等活动中，人们聚集在一起，共同祭拜池王爷，祈求平安和福祉，不仅增强了社区内部的凝聚力和认同感，也促进了社会的和谐稳定。

此外，池王文化研究促进了海峡两岸文化的交流与融合，池王信俗的传承延续了两岸民间信仰的深厚情缘，为两岸关系的和平发展注入更多正能量。池王祖庭文化研究院理事长兼院长石奕龙表示：“池王祖庭文化研究院的成立，为两岸池王文化的传承发展及两岸文化的交流融合搭建了一个平台，未来我们也将继续深入研究，延伸现有池王文化脉络，不断推动池王文化传承发展。”同时，台湾中华道教民俗文化学会秘书长王双秀也介绍：“台湾拜王爷的信众非常非常多，



大家都会回到池府王爷祖庙来朝拜。通过这次研究会的成立，可以把池王文化发挥得更好，让忠义的精神和侠义的作为影响两地的民众。”通过交流可以深化彼此对文化的理解，延伸两岸民间文化的交流合作及两岸民众的交流互动，为两岸关系的和平发展奠定更坚实的基础。

综上所述，研究池王爷的由来及其重要性不仅在于了解他的历史渊源和传说故事，能够深化我们对民间信仰和社会价值的认识和理解，更在于探究其背后所蕴含的文化内涵和社会价值，也是为弘扬中华优秀传统文化、增进两岸文化交流、扩大两岸文化共识、促进两岸文化发展提供重要作用。

四：序跋书评

- 《广泽尊王文化的境内与境外传播》
- 蒙启宙《侨批银信的跨洋金融研究》序
- 《同安侨批》读后
- 《宜兰东岳庙志》序言



《广泽尊王文化的境内与境外传播》

林纬毅

新加坡儒学会

《广泽尊王文化的境内与境外传播》这本书是配合“广泽尊王信仰文化国际研讨会”的举行而出版的。这项以广泽尊王信仰文化为主题的国际研讨会是由新加坡南安会馆、圣公文化传承委员会和世界华人民间信仰文化研究中心（世华）联合举办的。

这项研讨会的举办标志着崇奉神明（广泽尊王）的庙宇凤山寺和学术研究机构世界华人民间信仰文化中心的合作，对于神明信仰文化的深入、较全面研究和有学术基础的宗教传扬，都有重大的意义。学术力量的加入，弥补了庙宇对所崇奉神明在学理认识上的不足；庙宇的参与，为学者提供研究上资料运用与人物访问的方便，打破了学者在田野调查上的间隔。

在这种相得益彰的精神主导下，“广泽尊王信仰文化国际研讨会”筹备委员会，邀请世界各地研究广泽尊王信仰文化的学者参加研讨会，并获得以下各地学者惠允参会，提呈论文。这些学者包括：中国大陆的倪伏笙（福建安溪县史志研究室）、钱梦琦（华东师范大学）；台湾、香港地区的邓文龙（台湾文藻外语大学）、林佳燕（世界华人民间信仰文化研究中心）、陈炜舜（香港中文大学）、叶德平（香港中文大学）、蔡玄晖（香港中文大学）；泰国的范军（泰国华侨崇圣大学）；马来西亚的徐美庄（拉曼大学）、李振源（沙捞越退休报人）和新加坡的李成利（南安会馆）、洪毅翰（南安会馆）、林纬毅（世界华人民间信仰文化中）。



《广泽尊王文化的境内与境外传播》所刊载的论文就是他们对广泽尊王信仰文化研究的心得。更为难得的事，筹备委员会安排本书在研讨会举行时出版面世，让联办单位的领导和实体会议的参加者能够人手一卷，更充实的参与会议。

以下简单介绍各篇论文的内容：

新加坡华人在十九世纪初年开始形成的帮权社会中，福建人独大成为福建帮，潮州人则与广东人、客家人和琼州人结成粤帮，与福建帮相抗衡。林纬毅的《所然与必然：帮权内外之新加坡水廊头凤山寺》指出，由于凤山寺的所在位置是在显示帮权力量的游神范围内，创办人梁壬癸和当时福建领导人薛佛记的家族渊源，因此凤山寺处于帮权之内，是形势之所然。随着凤山寺迁建水廊头凤山寺，与潮州商家与潮州社团共处，福建帮权属性色彩日渐消失。由于跨帮活动合作的空間扩大，水廊头凤山寺逐步走向帮权之外，是发展的必然。凤山寺经过多次重修，在1978年被列为新加坡国家古迹，随后又荣获联合国教科文组织和新加坡市区重建局的大奖。至此，由福建南安人所创立的凤山寺成为新加坡的国家文化资产，没有人会注意到凤山寺曾经有过的帮权色彩。

灵签是民间信仰中占卜的占辞，可以说是信仰文化中不可或缺的重要成分。签诗的灵验也是一间庙宇香火鼎盛的一个重要指标。广泽尊王签谱共有一百支签，相传为明代状元罗伦所撰。陈炜舜的《广泽尊王签诗试论》探讨这套签谱的体例、内容，并进一步分析其宗教及文学性质。作者比对广泽签诗之“今本”与“古本”，认为：文字优劣互见，而合乎格律者以“今本”为多，当为较早之版本，或已经过传钞者校勘。然“古本”文字亦偶有佳于“今本”者。广泽签谱100支签，每签一诗，部分签诗的旨意尽量以宏观为主，以图包纳各种主题，另外一部分则就某一主题来撰诗，主题更具针对性。作者以为，“解曰”、“此签”与签诗之作者当为同一人，故三者内容可以相互补足。而“古人”一栏则系后人所增入。

广泽尊王与天后妈祖、保生大帝、清水祖师同是宋元时代产生于福建闽南地方的民间信仰四大神明。所不同的是，广泽尊王是儿童神，十岁（一说十六岁）坐化于古藤之上，生前年幼未来得及有功于世道，其少年强死是其他闽产众神不同的。在中国古代，人鬼成神需具有“义行”、“灵异”、“封爵”三要素，生前有功于世道，身后受人奉祀，屡次显灵，最终受朝廷认可、封赐方可进入官方祀典的合法神明。广泽尊王作为儿童神，最初未被朝廷赐封之前，是作为“乡厉”社神而纳入政府认可的祭祀的体系，并可以逃过历代严厉的禁毁淫祠



的浪潮。范军的《广泽尊王“牧童成神”之路探秘》，检核史料文献，探究广泽尊王被官方认可的成神历程，并提出广泽尊王信仰也具有瘟神崇拜的色彩。

安溪是广泽尊王郭忠福的出生地和发祥地，至今尚有太王陵、威镇庙等多处纪念广泽尊王的遗迹，各地分炉分庙每年八月到安溪金谷朝祭圣王公墓。倪伏笙《广泽尊王信仰在安溪的遗迹与传播》论述安溪金谷各处的圣王遗迹，金谷三庵堂的祭祀圈以及安溪县内的分炉。安溪是著名侨乡，广泽尊王信仰也随着安溪和闽南移民的向外播迁而传播。倪文进而论述广泽尊王信仰在港台和东南亚地区的传播和影响。

城市化进程使信仰空间发生变化。由于神明在不断变换的空间，信仰功能也随着神祠的空间格局而变化。钱梦琦《都市化语境下广泽尊王信仰的神祠空间与信仰认同》以厦门市唯一供奉有广泽尊王的“威镇殿”为例，讲述该庙宇在地方社会信仰景观的重构中，重新诠释了地方社会中的个人经历、记忆与情感，在涵化与合成中形成了“地方性”叙事。在信仰文化的演进中，规划者、本地居民成为了信仰传说的传播者与创造者。

在香港，因应时代的变迁以及2009年香港凤山寺的落成，广泽尊王信仰也由纯粹的宗教信仰，蜕变成具有“连系族群”功能的社会组织。近年来，主祠广泽尊王的香港凤山寺，更与活跃香港多个福建同乡会组织慢慢互动着，成为了香港福建人的重要聚落。叶德平的《广泽尊王信仰文化在香港的传播：香港凤山寺的筹建与发展》以作为《香港首份非物质文化遗产清单》中的香港凤山寺为例，论述该庙筹建与发展，分析广泽尊王信仰文化在香港的传播情况。在香港七百万人口中，福建人占了一百多万。福建移民多集中在香港北角春秧街一带，至今依然能用闽南话交流。福建南安人选址屯门郊区，建独立寺庙凤山寺供奉广泽尊王，吸引了很多香港本地人前往祈福。蔡玄晖的论文《香港福建族群信仰移植调查研究》实地采访调查福建各社团的信仰移植，以南安社团、漳州社团、泉州社团等为主题，展现福建各族群在港信仰移植面貌，并分析其中因由。

新加坡崇奉广泽尊王的封山寺创立于1836年，李成利的《圣公信仰传入新加坡及其发展新探》，论述圣公文化对新加坡南安会馆、水廊头凤山寺本身的发展、闽新文化交流，以至于海外华人社会所产生的经济贡献、教育贡献、文化贡献和社会贡献。

十九世纪中叶，随着大批华人移民到马来西亚，广泽尊王信仰也从中国福建南安传播到马来西亚太平。1885年落成的太平凤山寺，不仅仅是当时太平华人的



信仰中心，更是整个福建社群和华人领袖的重要办事处，被当地福建社群称为“闽中古庙”。徐美庄的论文《从凤山寺谈太平福建社群与广泽尊王信仰》，使用大量的一手资料如碑文、牌匾、霹雳宪报、英殖民时期人口普查报告，还有实地考察和采访，以目前的研究所知，梳理整合了太平凤山寺的历代住持，从先天道、三一教到佛教的转变。论文深入探讨太平凤山寺与太平福建社群和广泽尊王信仰之间的关系。

最先到东马来西亚沙捞越的古晋谋生的大多是从新加坡迁移过来的福建泉州和漳州人，他们和较迟抵埠、同样属于闽南语系的厦门及金门人，共同承传了中国闽南村社聚族而居的制度与特性，形成了古晋华人社会的雏形。古晋广泽尊王庙，也就是“圣王宫”建成后，成了联系同一方言群体的轴心，除了发挥祈福求平安的宗教作用，也是早期闽商集会，以及私塾学堂所在地。李振源《传承香火两百年：古晋广泽尊王庙》讲述古晋凤山寺广泽尊王庙的创建、历次翻修重建、神迹显灵事故、祭典尤其是游神的盛况。

台湾地区是广泽尊王信仰文化最重要的境外传播地区。广泽尊王信仰在台湾渊远流长。台湾高雄红毛港的飞凤寺，主神广泽尊王，是福建南安凤山寺的分灵庙。庙内供奉由福建安溪威镇庙所迎请的一尊具有400年历史“白袍广泽尊王”，也是全台湾地区唯一的一尊白袍圣王，号“开台白袍圣王”。林佳燕的《高雄飞凤寺广泽尊王信仰研究》，介绍飞凤寺的发展与沿革，并从白袍形象、重视孝道、红毛港渔民的庇护神三方面进一步说明其不同于其它广泽尊王庙宇的特性。

邓文龙的《台南市永华宫广泽尊王绕境研究》以台湾地区最早供奉广泽尊王的台南永华宫为例，论说广泽尊王作为当地的重要民间信仰，其绕境祭典独有的特色。论文尝试客观地去介绍台南永华宫广泽尊王绕境活动之产生、发展、意义、社会作用等，让更多人认识、了解此一重要的无形文化资产。

1949年之后，台湾逐渐出现人口汇集的现象，经济也因此成长，促使宗教信仰的型态改观，民间信仰成为都会区中的特殊现象。谢正一的《台湾民间信仰的都会区新创宫庙——以板桥区江子翠凤山宫为例》，以板桥区江子翠凤山宫为例，论说都会区内新创宫庙的共同发展模式与经营方式。论文指出，都会区内新创宫庙的特征为：一、神明大多数是由信徒花钱请来安奉；二、宫庙小巧；三、创办容易，由发愿者集资建成，以社团法人申请；三、庙宇的工作人员较少，有大型活动时，邻近宫庙会互相支持；四、起乩扶鸾活动占大比例。论文认为江子翠凤山寺的开发和发展，正是都会区内新创宫庙的典型模式。



《广泽尊王文化的境内与跨境传播》

杨松年 林纬毅 主编

世界华人民间文化研究中心

台北唐山出版社

2022年5月



蒙启宙

《侨批银信的跨洋金融研究》序

张国雄

江门五邑大学

自2013年“侨批档案——海外华侨银信”列入《世界记忆遗产名录》以来，近十年间，从国家社科基金立项到多学科研究的开展，其文献价值所引发的相关研究方兴未艾，涉及文献学、历史学、经济学、政治学、文化学、艺术学等多个学科领域，广东、福建两省高校学者、文博系统专家和社会收藏家成为侨批银信研究的主要力量，相关著述不断涌现，多形式的文创作品纷呈，侨批银信的学术价值和社会价值被持续挖掘阐释。

同时，现有的侨批银信研究格局很不平衡，有很大的拓展空间，其中金融视角的探索就很薄弱。侨批银信是重要的近现代金融文献，蕴含着大量的金融信息，具有鲜明的金融属性，特别是体现出民间金融与官方金融并行、乡村金融与国际金融交汇、跨洋金融与跨洋贸易结合的特色。从某种意义上讲，金融是侨批研究的核心领域之一，亟待拓展。蒙启宙先生的《侨批银信的跨洋金融研究》，是笔者目前所见第一部金融学角度的研究专著，读后甚为欣喜！

我与蒙先生是在侨批银信学术交流活动中相识的，发现他的论文多侧重于侨批银信金融方面的讨论，带来不少研究启示，因而吸引了我的关注。尤其是他长期在金融系统工作，熟悉金融理论和实操流程，热爱货币收藏，对金融史有涉猎；他出生在侨眷家庭，对华侨生活有直接的感受。蒙先生还喜欢将实际工作、个人爱好与理性思考结合起来，勤于笔耕，早在1993年就在《南方日报》开辟“硬币漫话”专栏。这些工作和生活经历使他具有很多业外人士开展这一领



域研究所不具备的有利条件，这部专著就是他多年研究积累的成果。

该著资料丰富翔实，给人留下深刻印象。全书除常规性运用侨批本体文献之外，还大量运用第一手的近现代金融行业资料，为论述的展开提供了扎实的金融文献基础。更难得的是，著者从近现代报刊特别是侨刊侨报以及海外侨团、侨批业会刊中，收集整理了大量的侨批银信金融资料。笔者深知这类文献资料非常零乱，呈现散布状态，爬梳起来十分不易。鉴于其独有的文献价值，著者将其与金融行业文献资料进行互补印证，从而丰富了侨批金融研究的文献资料链，并为分析立论提供了更为广阔的文献视野和更为扎实的文献基础，这无疑是该著一大鲜明特色。

该著将海内外的侨批金融活动视为一个整体进行讨论，“跨洋”视角贯穿于仄纸、水客、侨批局、银行、邮局、侨汇买卖等章节中，凸显出侨批金融的国际性，这既符合侨批金融活动的实际，更有助于把握其历史演变规律。再比如侨批银信的金融网络研究，该著对国内侨汇中心广州的专章分析，可以启发我们对海外新加坡、曼谷、旧金山、纽约，与中国香港、汕头、江门、台山、泉州等侨批银信集中地和流转地城镇金融网络的研究。目前有关侨批的研究，受文献本体（以海外侨胞来信为主）的局限，论域场多集中在国内侨乡，而实际完整的侨批银信是由侨胞来信和侨眷回信组成，回信主要流散在海外，目前对其挖掘抢救整理工作几乎还未开展，从而大大限制了侨批银信的“跨洋”研究。该著从金融活动切入，进行侨批银信的“跨洋”研究，既弥补了当今侨批银信研究的短板，也让我们看到在现有的文献条件下进行海内外整体性研究的可行性。

厘正名实，追源溯流，是侨批银信研究的基础性工作。该著第一章“华侨银信”基于大量的第一手资料，对“银信”“侨汇业”“侨批局”概念的名实流变所作的梳理论证，是目前对这一基础性问题研究值得注意的翔实成果，从中可看到著者朴素、严谨、科学的研究态度和学术追求。当初笔者与同事在撰写“侨批档案——海外华侨银信”申报世界记忆遗产文本时，就关注到“银信”与“侨批”的关系和历史演变，并坚持两个概念并列，以尊重历史，表达这一遗产丰富的内涵及其演变。因此，蒙先生对这一基础性问题的努力探究及其成果，笔者深为赞同，并相信这必将带给业界更多更深的思考，带动更多学界同仁投入对该研究领域基础性问题的探讨。

笔者在欣喜之余，更期望蒙先生充分发挥自己的优势特长，继续深入拓展侨批金融领域的研究。比如基于侨批银信的近现代国际金融研究和乡村金融研究，



以丰富完善这一遗产的金融国际性和民间性认识等。相信这也是蒙先生所思所想，今后他还会有新的研究成果奉献给大家，我们期待着。

是为序。



《侨批银信：跨洋金融研究》

蒙启宙著

暨南大学出版社

2023年8月

《同安侨批》读后

范军

南宁师范大学中文系

《同安侨批》是由厦门市同安区归国华侨联合会组织编写的一部侨批集，该书汇集、整理了240多封侨批，所收录的侨批或出自林南中和黄清海二位先生的收藏，或出自《闽南侨批大全》《厦门侨批》和《侨批与海上金融之路》等出版物。侨批收录以信封上的收或发地址中有“同安”字样为准。240封侨批中，一部分是从东南亚新加坡、马来西亚、缅甸、越南等地寄至同安；另一部分则是自同安寄往新加坡、马来西亚、印度尼西亚、泰国等地的“回批”。

《同安侨批》是对同安地区现存侨批的一次非常有意义的汇集和整理。它是同安地区千百万侨批的一个缩影，是人类记忆遗产的重要组成部分，见证了同安籍华侨华人对故土和亲人的眷眷深情和历史贡献，同时是研究侨乡同安移民史的珍贵资料。

闽南人常言：“古同安，今厦门”。同安目前是厦门市现有的六个市辖区之一。可是在历史上却是先有同安，后有厦门。同安设县，最早可以上溯到西晋太康年间（虽然在设立当年随即废除），距今已有1700余年的历史。

直到距今一千余年前的五代后唐长兴四年，同安才再度正式设县。根据清康熙同安县志《大同志》记载，清代同安辖制现厦门、金门和现漳州龙海的东北部。所以在清朝，是同安大于厦门。厦门在《南京条约》要求五口通商之后，才逐渐地位凸显。清朝灭亡后，民国政府分别于1912年和1915年，由同安县析出思明县、金门县，1935年，厦门和附近7个岛屿由同安析出设立厦门市。新中



国成立后，同安归属晋江专区，厦门则为省辖市。1953年，集美乡由同安析出设镇，并入厦门市。1958年，同安县由晋江专区析出划归厦门市。此后文革中的1970年虽然同安曾短暂复归晋江地区，但是1973年后，同安就固定成为了厦门的市辖县。1987年，集美设区，1997年同安撤县设区，成为厦门市区之一。2003年，同安东部新圩、内厝、马巷、新店、大嶝5镇和大帽山农场析出设立翔安区。

本书以信封收发地址中含有“同安”字样的侨批为收录对象，书中侨批多数为1920年代至1940年代的民国时期的侨批；少量是新中国50年代至80年代的侨批（其中多以“回批”为主）。本书收录的侨批信封地址中所谓的“同安”，参照上述同安地理的沿革，可知是指民国和新中国初期的同安县，相当于时下的厦门市同安区、翔安区和集美区。

编者黄清海先生正是基于这种认识，书中240余封侨批是按照现行行政区“同安区侨批”、“翔安区、集美区侨批”以及“回批”来分类，大类下又按照不同家族划分，各家族侨批再以时间先后为序。这样精心地编排，使得全书条理清晰、秩序井然。

为了方便读者阅读和使用该书，编者还对侨批信封正面和批信内文做了识读和标点。这一工作，看似容易却艰辛。由于侨批书信多为手写行草，书写者多数文化程度不高，因此批信中不乏文字错漏，文意难通之处；加上难以识读的闽南方言词汇、民间俗体字、异体字、苏州花码等，也所在多有。

确实无法识读之处，该书以□标注，再以（）内的文字加以解释。信封，尤其是信文识读，编者是非常用心的，这从书末附录的苏州码对应数字表、1824年-2003年干支公元纪年对照表、常见农历月份别称表及公历月份英文及其缩写对照表等的编制就可略见一斑。

智者千虑，或有一失。《同安侨批》的识读、标点还是有一些尚可商榷之处。例如该书第6页，《1922年8月菲律宾马尼拉林老全寄同安妻徐氏侨批封及信》之信文第3行，“祈如设法”，识读为“祈为设法”或许更为合理。第5行“每日扯有二十余元而已”，“扯有”或为书写者笔误，释读为“止有”（只有）文意则更清晰。

笔者近年也在与杨松年教授等诸位师友一起从事新加坡白三春茶行商业侨批的整理识读工作，深知这一工作的琐细与不易。我们的工作也参照了黄清海先生的整理方法。在此谨向黄清海先生致谢，感谢他为侨批整理识读创立的体例和范

式，同时希望借此一小文郑重向侨批爱好者和学界同仁推荐《同安侨批》，并祝愿这部颇费心血的内部出版物，能够早日正式出版发行，惠及学林更多的朋友。



《同安侨批》
厦门市同安区归国华侨联合会 编
2022年5月



《宜兰东岳庙志》序言

林添福

台湾宜兰东岳庙管理委员会

回顾数百年前的兰阳平原，先民搭船渡海、翻山越岭来到这里，胼手胝足，拓垦荒地，对抗瘴疠与天灾，一步一脚印的辛勤耕耘，造就沃野广布的宜居之地。宜兰东岳庙座落于旧时五围之南，庇佑当地世世代代的平安顺兴，抚慰民众惶惑不安的心灵，更见证了宜兰宗教信仰发展的悠久历史。

东岳乃群仙之祖，五岳之宗，天地之神，神灵之府，燮理阴阳，主理生死，为掌管两界之最高神明，享有神圣的崇高地位。东岳信仰的传说，历经世代的流传，以黄飞虎被姜子牙封为东岳泰山天齐仁圣大帝，为五岳之首，职司生死转化人神仙鬼、执掌幽冥地府十八重地岳，总管天地人间吉凶祸福，最为民众所信仰。

宜兰东岳庙，源于风云雷雨与山川神坛，附设于先农坛。咸丰7年（1857），噶玛兰厅通判秋曰觐，倡议兴建，惜因调职而未果。光绪元年（1875），噶玛兰厅改制，知县马桂芳力促建庙，由林文章、郑祥云等地方人士筹画募资，历经4年，才在南门外（今日现址），完成东岳祠坛兴建。当时是土角平屋神殿及拜亭乙座，方位为东向，奉祀东岳大帝，明订农历3月28日为东岳大帝诞辰日。

岳帝爷神威远播，信徒日增，建庙之议再起，遂于光绪21年（1895）完成建庙，请来福州塑造软身东岳大帝神像镇殿，谢七爷、范八爷左右听令，庄严威武，参拜者掷筊问事；抽签解惑；求药治病，络绎不绝，香火鼎盛。

大正11年（1922），岳帝爷“神灵显赫，龙额流汗不止，显化神光，叩求事



者，千祈千应、万感万通，庇佑众生之奇迹，屡见不鲜。”当地仕绅林元弼、刘石炭、李天财、杨永昌、林阿知、林永成等，乃发起重修神殿。

宜兰位处台湾东北角，常受台风侵扰。民国50年（1961），“波密拉”台风及民国53年（1964），“欧珀”台风，相继袭境，使庙宇屋顶掀毁。士绅苏耀南、林德水及里长林釜西等倡修神殿及庭院。

民国73年（1984），本庙组织管理委员会，在第一届主委林俊吉的擘划下，扩建为宫殿式庙宇，历经三年始成。其后在林添福主委的主持下，陆续增建牌楼、神将堂、环保金亭、文化绿廊祈愿树、扩建大神坛活动中心等，更举办具有东岳信仰特色的“中元普施冥阳超荐法会”。岳帝爷圣诞绕境的“宜兰大拜拜”，更是人人期盼的年度盛会，结合神将会、才艺竞赛，让大众更亲近传统文化，了解其价值。

民国91年，林添福接任主委时，即有感于本庙许多珍贵的文化资产流失，急欲发扬东岳信仰的传统，保存宜兰东岳庙的历史，兴起编修庙志的想法，然限于经费及寻觅适当的编写者，迟迟未有进展，直到民国105年才委托陈进传教授所带领的文史团队，由陈丽莲教授总揽其事，展开编写庙志的工作。该团队考查文献，访问耆老，多次开会讨会，为本庙活动纪录摄影，最后撰写成书，并及时付梓，其辛劳不言而喻，本委员会在此致上最诚挚的谢意，谢谢大家的支持与付出，为本庙完成足以传世的千秋大业。

宜兰东岳庙，主祀东岳大帝，从清朝以来即照拂百姓，抚慰受创的心灵，展现宗教信仰的潜移默化之功。随着时代的推移，本庙也经历不同时期与阶段的重修、改建与增建，而造就今日恢宏雄伟。在历任主委带领下，管理委员会组织健全，运作顺利，各地善男信女奉献付出，不仅庙貌为之一新，透过老人福利、校园推广、救济物资等公益活动回馈乡里。未来将秉持一贯的精神，持续深入地方，关怀弱势，服务社会，造福人群，发扬东岳大帝文化信仰。

宜兰东岳庙第九届管理委员会谨识

宜兰东岳庙第九届管理委员会主任委员林添福谨识



《宜蘭東岳廟志》
陈丽莲总编纂
2017年12月出版



世界华人民间文化学刊



新加坡南安会馆

SINGAPORE LAM ANN ASSOCIATION

30 Mohamed Sultan Road #02-00

Lam Ann Building, Singapore 238974

Tel: 6737 3866 / 6737 3683 Fax: 3767 9768

Email: lam_ann@singnet.com.sg