

学校代码：10052  
学 号：SS080916

# 中央民族大学

# 硕 士 学 位 论 文

## 马来西亚的华人村落 ——布赖村观音诞仪式探究

姓 名：廖筱雯 LEW SIEW BOON  
指 导 教 师： 邢莉教授  
院 系（部 所）：文学与新闻传播学院学院  
专 业： 民俗学  
完 成 日 期： 2011 年 4 月

## 摘要

马来西亚吉兰丹的布赖村由闽南客家宗族移民组成，是一座已有六百年历史的村落，至今居住于此的全是华人移民的后裔。作为移居者，布赖村民遭遇了种种的政治性压迫，生活上的磨难与挣扎，但他们始终不渝地信仰华人的本土观音。六百年来，他们不断地在建构自己的地方庙宇——水月宫的观音信仰，通过年年持续的祭祀仪式支撑他们艰难苦难的生活。水月宫的主祀神为观音，观音及其他配祀神在村落及村民的心中有重要的位置。早期华人先辈到新环境经历了许多的苦难，更经常面对生存的困境。观音信仰一直慰藉着他们疲惫的心灵，让他们能在困苦中坚持奋斗，在异乡落地生根，繁衍后代。

本文以水月宫观音诞中的三场仪式，分别是“请神”、“游神”、“祭天地”作为研究重点。在内容方面主要包括：第一章，简述村落观音诞庆典仪式调查地点概况，通过村落及庙宇的传说叙述村落发展经历及地方庙宇的历史背景。同时，藉由村民的口述历史对庙宇主祀神的流变进行探讨分析。第二章，根据田野考察所得的材料重现第一场仪式——请神仪式，并结合仪式内容及村民对神明的口头传说，有序地介绍村落中多样性的信仰体系。第三章，通过文字重返第二场仪式——游神仪式的现场，该场祭祀过程充满模仿中华帝国的意象，文中以“帝国隐喻”的概念分析仪式细节。第四章，第三场仪式——祭天地仪式过程全记录，同样以重现仪式过程的方式写作。祭祀仪式中，村民行的是强调“礼”与“乐”的三献礼，章节内以台湾南部客家的三献礼对比布赖村仪式的

三献礼模式，试图重圆客家传统的祭祀方式。基于前二、三、四章是以记录分析现阶段村落观音诞仪式状态来撰写，第五章则从整个庆典的进行，探讨观音诞对于现今村落的文化价值，及当代社会中的传统节假日在村落所承载的内在力量，并体现在心灵、认同、传承的几个层面。结语方面则对目前村落传统仪式的文化进行理性的思考。

**关键词** 马来西亚，华人，布赖村，观音诞

## ABSTRACT

Pulai Village located in Kelantan, Malaysia, was founded by immigrants from Hakka Clan of the China South Fujian Province. The Village has a history of six centuries. All the villagers now descended from China immigrants. Although they suffered from local political disorder and difficulty in making living, they still remain their faith to the local Guanyin. In six centuries they have continued to build their own Guanyin Temple, and held the ritual ceremony every year to comfort their predicament. The Guanyin is the main Goddess worshiped in the Shui Yue Gong (Water and Moon Temple). However there are other Gods also worshiped by the villagers. Guanyin belief is important to them as they found comfort when they face difficulties. It helps them to insisted struggle to survive in this strange land.

There are three part of the ceremony as the research focuses, namely "inviting Gods", "God's parade" and "worshiping Heaven and Earth". My thesis includes five chapters. The first chapter gives an overview of the field site. It narrates the development and history background of the village based on villagers' folk telling. Besides, this chapter also analyzes the changes of the Gods in the temple according to the villagers. The second chapter analyzes the multi-belief system in the village based on the field data--the first rite of "inviting Gods"--and oral materials provided by villagers. In third chapter, it tries to analyze the second rite of "God's parade" by adopting the "Imperial metaphor" concept, which their ritual process seems to have Chinese Empire-like imago. Forth chapter will discuss about the third rite of "worshiping Heaven and Earth". In this part, the "Three Offertory" which

villagers' implemented was strongly accentuates the ideals of the Confucian Rites and Music. This chapter also compares the "Three Offertory" pattern between Pulai Village and Taiwan, so as to reconstruct the Hakka traditional way of worship. By analyzing the whole ritual ceremony, the fifth chapter will discuss the Guanyin's Birth ceremony existence value in contemporary. The inner strength carried by the traditional cultural ceremony in the village in reality reflected in the spirit, identity and inheritance aspects. In the conclusion, the thesis will discuss the current traditional ceremony's culture in the village rationally.

KEY WORDS Malaysia, Chinese, Pulai, Guanyin's Birth

# 目 录

摘要 .....	I
ABSTRACT .....	III
绪论 .....	1
第一节 选题意义 .....	2
第二节 研究综述 .....	4
第三节 研究方法 .....	8
第一章 考察地点概况 .....	11
第一节 布赖村的地理位置及村落历史 .....	11
第二节 水月宫的地理位置及历史传说 .....	16
第三节 主祀神之流变 .....	22
本章小结 .....	28
第二章 请神仪式及其符号阐释 .....	30
第一节 请神仪式描述 .....	30
第二节 固定神明及其坛位 .....	38
第三节 被请神明及其坛位 .....	44
本章小结 .....	48
第三章 游神仪式及其符号阐释 .....	50
第一节 游神仪式描述 .....	50
第二节 象征帝国的祭祀仪礼 .....	63
本章小结 .....	70
第四章 祭天地仪式及其符号阐释 .....	72
第一节 祭天地仪式描述 .....	72
第二节 客家祭典的三献礼 .....	83
本章小结 .....	92
第五章 水月宫观音诞的文化价值 .....	94
第一节 布赖村民众的精神支柱 .....	94
第二节 乡民共同的心理认同与力量的凝聚 .....	96
第三节 观音信仰文化在村落的传承 .....	98
本章小结 .....	100
结论 .....	102
参考文献 .....	105
附录 .....	111
作者声明 .....	123
后记 .....	124

## 绪 论

作为一名马来西亚的留学生，笔者撷取的论文是对马来西亚吉兰丹布赖村华人聚集的客家村落——布赖村观音诞的仪式进行描述和研究。布赖村（Pulai），位于马来西亚中部，吉兰丹州（Kelantan）的南部地区，村里全是客家人，祖籍广东，操同样口音的方言，他们是播散到海外的客家种子。布赖村处在与世隔绝内陆山谷之中，其传统本土客家独特文化色彩保留完整，学界甚至认为这或许是中国华人最早南来的落脚地，近数十年来一直被学者关注研究。根据当地人相传，华人来此的历史超过六百年，早在郑和下南洋之前，还比马来西亚古城马六甲的历史更悠久。

村落里的观音庙——水月宫，被视为风水龙头宝地，每年重头戏——二月十九日的盛大观音诞庆典，全村人参与其中，为神诞忙碌，庆典中仍保存客家传统古风。观音神诞庆典中有各式各样迎神、酬神、祭神仪式，过程体现儒、释、道三教的特色，通过传统的礼仪规范、音乐等传统文化娱乐神明，是华人社会文化的娱乐活动。布赖村一年里最重要的节日不是华人农历新年，而是水月宫于农历二月十九日一连举行十一天的观音诞庆典。虽说水月宫是观音庙，观音却不是该庙唯一神明，祀奉的包括三奶夫人、妈祖、关帝、大伯公、财神、谭公爷、叔婆太、水德星君、拿督公以及监斋爷，体现华人民间信仰多元的特色，各式各样的神明有不同的神职，以满足村民各方面的祈愿需求。

华人民间信仰的形成，可追溯到早期闽粤沿海地区，漂洋过海迁至南洋的中国人，他们随身携带各自的地方性守护神明，安全抵达后，各式各样乡土神聚集一起祭拜，形成华人民间信仰特征。华人民间信仰融合了儒、释、道三教，崇拜对象包括本土神、鬼怪、先贤、祖先、英雄等。布赖村客家人不但延续自身文化传统，也适应当地民情，融合当地的神明，构成一种极具调和性的信仰大观。本文仅以马来西亚吉兰丹客家村落——布赖村的观音诞仪式，为考察研究的对象。

## 第一节 选题意义

笔者身为第三代海外华人，对马来西亚华人生活情况熟悉，尤其了解华人对中华文化的坚持，从民间信仰的活跃度可见一斑。因此，笔者选了一个具有典型意义的华人村落的民间信仰——水月宫观音诞的仪式作为研究对象。村子里住的全是华人，几百年来他们坚守祖辈从原乡南迁带来的乡土神，时代的变迁促使原乡神明本土神明结合，调解成符合当地民情的信仰格局，形成独具特色的村落信仰。该村历史文化悠久，规模不大的村落坐落在山谷之中，四周围绕信奉伊斯兰教的马来族，他们并未受强势的异文化氛围所感染，反而更加强调自身信仰。村落中的生活与信仰相辅相成，信仰与生活不可分开，村民非常注重神明节日——观音诞。2010年3月下旬，村民庆祝一年一度的观音诞庆典，笔者借此机会走进村民生活空间，参与及观察他们的仪式活动，通过村落信仰的祭祀仪式进行理论提取，整理出观音信仰与民众的文化脉络，对村落研究和民众的生活世界进行阐释和描述，书写马来西亚布赖村民间信仰的民俗志。

初时，移民到布赖村的华人并不是计划留下来落地生根，他们心中始终挂念着衣锦还乡。仪式榜文（见图 5-1）中“游于马来亚寄迹吉兰丹之灵地金山呀喇”透露出早起华人借居者的心情，还说“慈光灿烂祈招五色之祥疾瘟妖邪皆正于无边之法，豺狼虎豹息隶乌有之乡捍灾患于斯土……”。初来乍到的客家人面对许多现实生存问题，不只是要和当地的土著对抗，还得和对比他们先期到达的华人争夺挖金地，严峻陌生的自然环境亦是考验之一。当时经济条件低下，生活环境恶劣，政治事件打击，生存的难题一直挑战着他们。在面对陌生的生活环境以及他族威胁时，离乡背井的他们只能将一切的不顺遂都寄托在他们的信仰里，寄予乡土带来的神明保佑庇护。日常生活中，村民的生活习惯与信仰都融合在一起，家里成员生病、孩子赴外地求学，到庙里求平安符；牲畜走失或患病，到庙内跪拜叔婆太；遇到不如意之事，也到庙内求签盼观音指点；紧急状况发生，口里默念观音娘娘保佑。这些表面看似无意识的举动，实则背后有一股信仰的力量在发挥作用。观音把陷入痛苦中的人们救起，观音是人们心灵的挣扎与呐喊。现实中被苦难击垮的人们，往往陷入绝望的境地。观音信仰抒发了他们碾过的心灵的悲哀与痛苦。百姓把观音看做无所不在，无我不为的女神。

水月宫里的神祇包容性强，信奉的是多神信仰，每个神明各有神职，具有不同的功能，目的是解决村民对现实生活的需要。村民通过观音诞祭祀仪式求吉、禳灾，祈求神明保佑，藉由仪式增加自己的安全感，减少想象中的鬼的危害。村民通过神诞中极具象征意义的祭拜仪式讨好神明，与神达到心灵需求的交流并且相互认同。水月宫作为地方性庙宇，起到了社会认同团结的实际功能。团结的前提首先是认同感，相同语言的他们有相同的信仰、相同的祖籍来源历史，相互产生认同感。水月宫对当地人来说是群体依归的象征，布赖人面对自然与人文环境的威胁，唯有凝聚整体的力量才能立足他乡一席之地，地方性庙宇有效把人们团结起来。

民俗志是对一个部落、区域的民族的生活文化进行描述和阐释。文章通过 2010 年的田野调查研究了布赖村——观音诞的仪式庆典全过程，对其全过程做了整体的描述并且探究了中国本土的观音信仰在布赖村存在的缘由。笔者通过田野所得的口述历史，并与前人研究的文献材料结合，书写布赖村观音信仰的民俗志。通过民众的口述材料，梳理村落及水月宫的历史，以及观音信仰的传说故事，探讨水月宫及观音在民众心中的地位。水月宫的观音信仰体系经历过一段时间的历史转变，才形成今日的主祀神与配祀神的神祇系统，这中间的转变过程和村民的生活背景息息相关。笔者也通过观音诞仪式的全过程描述，对组成观音诞的三场仪式进一步分析，从村民与仪式的互动中，探究观音和配祀神在布赖村水月宫的地位，及其对村民的生活意义和功能。

本文以布赖村的观音信仰为个案，折射出观音信仰在马来西亚的传播。观音信仰是一个普遍性的民间信仰文化，它不仅在东北亚广为流传，东南亚的华人地区也广泛传播。观音从原本属于中国汉民的信仰，传播到海外各地，并且马来西亚得到持续发展的空间。观音信仰带有中国传统文化的向心力和凝聚力的力量，早期被带到海外的其中之一原因是华人祖辈对故土的怀念。他们落地生根后，为了生存发展，精神上需要得到支撑，便选择建庙将自身信仰融入当地异族群体中，渐渐变成被本土化的民间信仰。民间信仰的观音庙都以救苦救难的观音为主祀神，搭配其他神职的神明组成独具本土色彩的民间观音信仰。主祀神与配祀神的神职功能相互配合，以满足广大民众对现实的各种祈求。

历史中的民间信仰在不同的空间和时间一直传承着观音信仰，民间信仰里的观音不同于佛教的观音，民间的观音因人们的需求因应而生。六百年前，中国人移民到马来西亚布赖村经历了多种的磨难，现实生活的困厄使他们喘不过气，观音信仰像是一盏明灯，指引他们通往幸福的道路。今日布赖村村民对观音信仰的崇敬的热情不减，对于能协助排解现实苦难的信仰坚定不移。村民通过观音诞祭祀仪式，传统文化重新被建构，仪式认同的象征符号得到确认。传统文化的再创造唤醒快被现代生活步调所淹没的共同集体历史记忆，通过神诞历史记忆苏醒，印证当下的民族信仰方式的合法性。观音信仰起到维系村落的作用，文化不只服务过去的历史记忆，也被赋予新意义，它能够让人们心灵有个归宿，同时产生认同感，进而凝聚在一起。

## 第二节 研究综述

始自华人南来就把自身的文化渗入到南洋社会，无处不在的庙宇体现出影响之深的民间信仰文化。源自中国沿海地区的神祇和当地本土的神明经过长时间的相互排斥与融合，孕育出本土性特征强烈的华人民间信仰，许多学者都曾对这独特的文化进行过研究。海内外学者对马来西亚华人民间信仰的研究，积累了一定程度的硕果，尤其是 18 世纪的大规模华侨南迁以来，华人传统文化更是牢牢地扎根于马来亚（还未独立前的马来西亚）。本文将分为早期的西方学者研究、中国学者研究以及近期的本土学者研究三个方面进行叙述。

早在马来西亚还没独立以前，仍属英殖民地政府，已有不少的西方学者对当时的华人信仰进行研究。这时期的学者包括 Alan J. A. Elliott 于 1955 年发表的 *<Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore>*（新加坡华人的神媒崇拜），本文内容主要讲述华人的灵媒信仰；1957 年研究马来亚华人信仰的魔力与迷信的 Leon Comber 发表 *<Chinese Magic and Superstitions in Malaya>*（马来亚华人的魔力与迷信）；次年再与 Dorothy Lo 合作出版 *<Chinese Festivals in Malaya>*（马来亚华人祭祀仪式），内容研究华人传统的节日活动。直至 1974 年，Jonas D. Vaughan 的 *<The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements>*（海峡殖民地的华人风俗习惯）分析

了海峡华人的风俗；1979年，Wolfgang Moese的著作<*Chinese Regionalism in West-Malaysia and Singapore*>（马来半岛与新加坡地区的华人）中有分析新马两国的华人信仰，常作为引经据典的文献。Jean DeBernardi于1986年出版的<*Heaven, Earth, and Man: A Study of Chinese Spirit Mediums*>（天、地、人：华人灵媒的研究），通过神和人之间交汇来研究华人的民间信仰的特点；该作者之后又于1992年出版<*Space and Time in Chinese Religious Culture*>（华人信仰的空间与时间），探讨华人信仰文化中的时间与空间。Judith Nagata于2001年发表的论文“*World Religions as a source of Power among Chinese Women in Malaysia*”（世界性宗教信仰被视为马来西亚女性权力来源的管道），作者以女性权力为主体的突破性视角来研究华人民间信仰。这一类的西方学者研究主要通过新马两国华人文化现象来探究民间信仰的特征，他们在这方面的研究启发了后来的本土学者的对自身文化的探析。

中国学者对华人信仰的研究较为深入的是李天赐、张禹东及聂德宁等人。李天赐近年发表的〈紫霄真人成神与谭公信仰在马来西亚的传播〉、〈三山国王信仰及其在马来西亚的传播〉、〈孔夫子信仰在海外华侨华人中的传播〉及〈略论东南亚华侨华人的清水祖师信仰及其现代价值〉均以各别神明讨论了马来西亚华人信仰的现象。张禹东的论文相关研究有〈马来西亚的华人宗教文化〉、〈华侨华人传统宗教的世俗化与非世俗化——以东南亚华侨华人为例的研究〉以及〈东南亚华人传统宗教的构成、特性与发展趋势〉，张禹东的研究视角大多以鸟瞰的方式对东南亚区域华人宗教的共同点进行分析。聂德宁的于2001年发表的〈新马早期华人民间信仰的社会初探〉对华人民间的历史渊源以及形态做了很好的总结。另外，著作方面有张禹东与刘素民2008年出版的《宗教与社会——华侨华人宗教、民间信仰与区域化宗教文化》、2001年李天赐的《华侨华人民间信仰研究》以及高翔于1995年的《新马华侨华人社会的宗教意识》，他们讨论了东南亚地区，特别是新加坡和马来西亚的民间信仰。

马来西亚本土学者的研究可以分为两个层面，这一批已移居国外的早期学者注重整体海外华人的研究，华人信仰只是研究的其中一部分。王赓武教授是海外华人研究的开拓者，其著作有《中国与海外华人》及《东南亚与华人》；颜清湟著作方面论及华人信仰的有《新马华人社会史》及〈东南亚历史上的客家人〉。廖建裕

(Suryadinata Leo) 虽是研究印尼华侨文化与政治见长，但他借鉴印尼华侨文化对马来西亚华人文化也有不一样的研究，这方面的书籍包括了<*Ethnic Chinese in Singapore and Malaysia: a dialogue between Tradition and Modernity*>（马新礼仪：传统与现代的对话）以及<*South China: State, Culture and Social Change during the 20th century*>（中国南部：20世纪中的国家、文化与社会变化）。

后期的当代马来西亚本土学者继承前人的研究工作，肩负研究本土民间信仰的责任，在前人研究的基础上开展个案的研究，诸如一间庙的神明仪式、庙会活动以及庙宇历史背景的探讨分析。苏庆华从事民间宗教研究多年，对于现当代华人民间信仰的学术贡献至深，发表了不少这方面的论文，收入其《马新华人研究——苏庆华论文选集（三册）》。骆静山编撰的《华人宗教与华人社会》以籍贯方言分析各别的信仰文化；陈志明致力研究海峡华人（Straits Chinese）文化现象，对他们这一族群本土民间信仰取得了很好的研究成果，同时他发表的〈东南亚华人的土地神与圣迹崇拜〉通过马来西亚华人社会的大伯公、拿督公的崇拜，分析土地神观念的文化延续与区域性变革。张少宽，行走田野间数十年，收集了丰富的华人民间文化的材料，在田野的基础上写了不少关于民间信仰的文章，尤其是《槟榔屿华人史话》专门研究槟城的华人庙宇。

以布赖村为主要研究对象的学术文献的华人仅有刘崇汉的〈布赖客家人〉，这篇文章针对布赖村的历史背景及由来作出概括。追溯至 1933 年，西方学者 S. M. Middlebrook 曾写“Pulai: an early Chinese settlement in Kelantan”（布赖：早期吉兰丹华人的落脚处）为最早对布赖村作学术记录的学者。另外，美国学者柯雪润（Sharon A. Carstens）居于当地长达十四个月进行深度考察，最后完成她的博士论文。在村子里，柯雪润身体力行与村民一起生活、劳作、参与他们的活动，通过观察参与法掌握了许多宝贵的第一手资料，为她日后的研究提供了丰富的材料泉源，譬如 1979 年发表的“Memories of a gold mining settlement in Ulu Kelantan”（乌鲁吉兰丹——一个金矿村庄的回忆），1980 年的“Cultural identity in northern Peninsular Malaysia”（马来西亚半岛北部的文化认同），1986 年的“Public and private definitions of cultural identity in a Chinese Malaysian settlement”（大众与个人对海外华人文化认同的定义），2006 年于新加坡出版的著作<*Histories, Cultures, Identities: Studies in Malaysian*>

*Chinese Worlds* (历史、文化、身份：马来西亚华人的世界)。2007 年在台湾发表 “The Spiritual World of a Hakka Village” (客家村庄的精神世界)，并收录在《客家族群与在地社会—台湾与全球的经验》论文集中。柯雪润记录下布赖村的历史发展以及提供珍贵的学术文献于后来研究的学者。

目前，中国学术界对观音研究较为透彻的学者属邢莉，其先后于 1994 及 1995 年出版《观音信仰》和《观音——神圣与世俗》，对观音信仰做了深入且全面的研究，探讨观音由来及其本土化过程，从少数民族与观音的互动探索观音信仰与本土文化的关系，从历代观音信仰发展史的角度总结观音在民间文化史上的地位。2008 年李利安著《观音信仰的渊源与传播》，作者立足于中国追溯至古代印度观音，从历史的角度探究观音信仰，着重观音信仰在印度的起源、形成、发展的变革历程，探讨古代印度观音信仰传向中国的历史。另外，孙武昌 1996 年出版的《中国文学中的维摩与观音》和 1998 年的《六朝小说中的观音信仰》，以及周秋良 2009 年的《观音故事与观音信仰研究：以俗文学为中心》等，这类著作从民间文学的视角研究观音信仰，以各种观音灵验故事对中国文学的贡献，直视社会最底层的文化形态与信仰心理，显示观音在民间的影响力。从少数民族角度研究观音亦是中国本土民族学研究观音的一个思路方向，如邢莉的《观音信仰与中国少数民族》(2002)、周毅敏的《试析大理白族民间观音崇拜》(2003) 以及徐晓望的《闽人与观音崇拜》(1993) 以及马来西亚学者王琛发于 2001 年发表的《清代马来西亚客家人的观音信仰》，这类研究让我们了解观音信仰在中国以及亚洲的流传与发展情况，类似的针对性研究往后应该拓展开来。

柯雪润曾于 1984 年和 1990 年的观音诞庆典时重返布赖村，对布赖村的情况做延续性的记录。毋庸置疑，她的研究成果非常优秀，也为布赖村留下了历史的记载。遗憾的是，柯雪润对布赖村的研究范围较广，涉及整个村子的运作、历史的背景、民众的社交、经济劳动等多方面的探讨，反而对村子里的重点信仰活动——观音神诞并无深入琢磨。这是笔者想通过研究分析后可以填补的空白，以详细的记录下观音诞仪式过程及通过仪式分析布赖村的华人信仰。笔者在柯雪润的研究成果的基础上，到村落神明活动——观音诞进行实地考察，以当地祭祀仪式为切入点，书写布赖村观音信仰的民俗志。观音信仰包容性的功能促使观音信仰在不同的空间和时间

中一直传承，观音信仰不止在中国本土传播，在东南亚也广为流传。笔者的研究突显观音信仰在布赖村传承的意义，提供了观音信仰在马来西亚传播的个案，同时对柯雪润博士的学术成果起到补充的作用。

### 第三节 研究方法

本文主要以第一手田野资料作为基础，其次是田野与文献相结合的研究分析。内容的充实和丰富有赖于规划良好的调查方法，为了本文的撰写，笔者主要以下列几个方法进行研究：

#### 一、 田野民族志研究法

笔者认为民间信仰仪式的研究，田野调查过程的资料收集是至关重要的一个环节。只有在仪式过程中，参与当地老百姓的活动以及仔细观察他们对神诞每一个行动和态度，在过程中必须保持中立的立场，才能充分地掌握好的田野资料。在生活中，如影随形的文化现象，必有深层意义，如何才能挖掘出藏在民俗现象表层外衣的内在含义，有赖于调查者在调查过程中的耐力与毅力。再说，民间信仰仪式有时间和空间的限制，必须把握在有限的时间和空间参与观察民俗细节。笔者深知田野调查前后的充分准备，才能成功地获取写作资料的主要来源，也相信须带着问题进入田野，以解决疑问为目的才能事半功倍地运用田野调查方法，并贯穿田野研究整个过程，才能取得丰硕的成果。笔者一共到访吉兰丹布赖村两次，首次于2009年7月9日，访问了前任村长刘燕松先生；第二次在2010年3月29日至4月11日间参与调查布赖村民庆祝年度的观音诞庆典。

#### 二、 深入访谈研究法

通过和当地老百姓的深入访谈，可以获取大量口述资料。这个方法需要良好的沟通技巧和细微的观察，调查者必须掌握访谈对象的心理活动，投其所好拉近距离，取得对方的信任才易于得到有用的口述资料。笔者将与神诞庆典里的负责祭祀仪式的当地人、水月宫主席、当年炉主、乐师、负责活动的妇女以及参与神诞的老百姓

深入访谈，通过与他们的密切交流获取第一手口述历史的宝贵资料。对于这些资料的获得，笔者将以客观的角度分析并与文本文献进行对比，力求反映其现实的一面。

### 三、 观察参与法

笔者于2010年3月29日至2010年4月11日到吉兰丹布赖村进行田野考察，布赖村民每年农历二月十九都热烈庆祝十一天的观音诞庆典。为了进一步了解当地的风俗环境和民众的互动，笔者不仅观察了观音诞仪式全过程，也积极参与民众的日常活动，加入他们的闲谈，借此访谈获取口述材料。口述时间一般在仪式当天之后以及仪式间的空档时段，地点大多是在水月宫庙内或是仪式现场，访问人次约十五人，包括仪式执行者，主祭者及信众。该次的田野调查，笔者采用参与观察、口头访谈等方式，以及利用现代科技的数码相机、录音笔等电子设备为辅助手段记录当地的民俗志。

### 四、 材料来源

一篇论文的丰富和可靠有赖各方面材料来源的真实性，这是撰写论文的基本要求。除了田野调查所得材料，笔者拟出以下获取文本资料的来源渠道：

#### （一）书面文本资料

文本资料文献的运用，是基于在前人取得的成果基础之上，做出对学术有贡献的研究。对文献的汲取及引用，将印证此论文的真实性和含量值。至于文献的来源主要取自地方志资料、民间文本资料，以及国内外学者对于新马两地民间信仰的研究成果。此外，借鉴人类学的理论将有助于分析民俗现象的有效性。笔者认为运用书面文献资料有助于开启新的思路，在研究过程中有很大的益处。

#### （二）馆藏文献资料

笔者认为研究马来西亚华人民间活动，必须到访几个主要馆藏华人文化资料的几个学术机构及学术文献馆藏，才能找出丰富的文献材料。下面几个是笔者将到访查询资料的几个地点：

1. 吉隆坡中华大会堂华社资料研究中心（简称“华研”）
2. 马来西亚大学的图书馆
3. 马来西亚客家公会联合会会馆资料室

# 第一章 考察地点概况

本章介绍文中研究的田野调查地点——布赖村，概说村落及地方庙宇的地理位置，通过村落及庙宇的传说叙述村落发展经历及地方庙宇的历史背景。布赖村的地方庙宇——水月宫历史悠久，宫内的主祀神在历史变革中经历了几次替换，笔者通过村民的口述历史对庙宇主祀神的流变过程进行分析梳理。

## 第一节 布赖村的地理位置及村落历史

布赖（Pulai）村坐落于吉兰丹州（Kelantan）南端的话望生镇（Gua Musang），村内约有 400 名华人村民，均来自广东梅县和惠州的客籍人。布赖村位于马来半岛产金地区范围内，故布赖村多处有金矿。华人很早便在此采金，早期的布赖村居民主要以淘金为业。布赖村水月宫观音庙前的河流，双溪加腊士（Sungai Galas）属吉兰丹河的上游支流，古籍《海录注》<sup>①</sup>记载“其地名双戈及呀喇顶等处皆产金”，因此布赖村也称为金山呀喇顶，金山一名是海外华侨对金矿地的俗称。

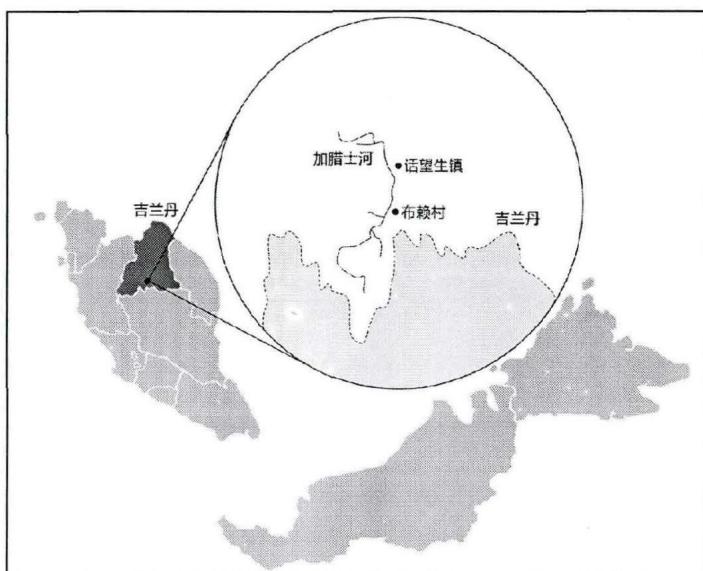


图 1-1：马来西亚吉兰丹州话望生镇布赖村

<sup>①</sup> (清)谢清高口述、杨炳南笔录、冯承钧注释.海录注.长沙：商务印书馆，1938.11.《海录》的作者谢清高（1765-1821），广东人，1782 年附船出洋，遍历南洋、印度洋、地中海沿岸各国，远达英国和葡萄牙，至 1795 年归国，双目失明后流寓澳门，以担任翻译维持生活，他口述自己出洋经历和沿途见闻，由同乡杨炳南笔受成书，为我们今天研究中外关系史和华侨提供了宝贵的资料。

许多布赖人普遍上都说他们的祖先有七代以上六百年之久<sup>①</sup>，布赖村到底什么时期开始有华人定居？又是谁发现这片满是金矿的土地呢？该村至今仍保留一本手抄祭祀仪式科仪本——《祈福祭词》，被珍藏在水月宫保险箱内，其内容有多处被修补的痕迹。据村民说：最早的抄写者是一位清末的书生；但抄本没有署名亦没有志明年份，故确实年代不得而知。庙里尚存有志年“大明宣德年”（公元 1426-1435 年）之铜香炉，然而至今无法证实此古文物是否从明朝开始即已安置在庙里？抑或是后来才随华人移民潮被带到布赖村？由于史实仍有待定夺，因此无法证实一些布赖村村民持该村已有六百年历史的说法，不过我们可以从文献记载和村民口述中整理出布赖村的发展历史脉络。

根据一个传说，布赖村是由一位华人创立的，他在哥打巴鲁（Kota Bahru）吉兰丹河口水里尝到金的味道，沿着河流找到双溪加腊士的金矿处，布赖村因此出现。另一个由 Middlebrook 提供的说法是，当时有一位甲必丹告诉他，布赖村是由海盗张保存（Chong Poh Chai）在 19 世纪中期带着随从逃亡至马来亚，沿河到布赖村发现金矿后所创立的。根据《海录注》所载，华人早在 18 世纪已定居布赖村许久，更融入了当地的本土风俗习惯，华裔男性一般娶泰族女性为妻。<sup>②</sup>今天布赖人的后裔轮廓较深，皮肤比一般华人黝黑，据当地居民表示他们的家族混合了泰族的血统。在 19 世纪的吉兰丹开采黄金并不是一项能致富的行业，反之异常冒险。矿工们必须缴付重税行贿官员，加上处于深山荒野，食物和必需品都要从外地通过河流引入，这些货品均有由当地统治者垄断贩卖，矿工须付税才能购买必需品。缴纳重税及统治者的干预下，开采金矿变得是一件难以求存的行业。

据柯雪润博士的分析，布赖村至少有两次卷入当地马来政治斗争中。公元 1800 年，数千名来自加腊士一带的华人采金矿工协助 Long Muhammed 击垮丁加奴（Terengganu，今统译为登嘉楼）苏丹成为吉兰丹的苏丹。公元 1825 年，这批矿工再次卷入 Muhammed 苏丹两兄弟之间的内讧争斗，这起事件有存在两种说法。<sup>③</sup>其

<sup>①</sup> 1978 年，美国学者柯雪润访问布赖村，据她所调查，当时的村民大多数有五至六代以上。见柯雪润. 乌鲁吉兰丹一个金矿村庄的回忆（黄宝国译）. 影印版，1978. 1.

<sup>②</sup> Purcell, Victor. Orang-orang Cina di Tanah Melayu (Nik Hasnaa Nik Mahmood translated). Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 1997. p111.

<sup>③</sup> 柯雪润. 乌鲁吉兰丹一个金矿村庄的回忆（黄宝国译）. 影印版，1978. 7.

一，Rentse 在吉兰丹苏库尔（Sukor）一带见到大片被遗弃的旧金矿，就下定论说是因为布赖村华人杀了 Muhammed 苏丹的一个兄弟，而殃及苏库尔华人被大屠杀。<sup>①</sup>第二说法是，Graham 却认为被屠杀的不是苏库尔华人而是布赖村华人，导致大屠杀的导火线是该区赋税及白米供应问题得不到解决。古代吉兰丹苏丹的势力还没有渗入布赖村以前，布赖村已经发展成熟，有固定的社会体制，对于苏丹派遣前来收税的使者，村民往往不予理会。到了 Mahmat 苏丹(1807-1837)在位时，其王子 Temanggong 得到垄断稻米交易的权利，Temanggong 王子向布赖华人征税，村民拒绝王子严苛的赋税条件。当时运输白米至布赖村的唯一方式是通过水路交通，因此，王子封锁了通往布赖村的运米船。在饥荒困境的笼罩之下，村民接受了王子的弟弟的献议，杀死了 Temanggong 王子。王子的儿子闻讯立即领兵讨伐布赖村，把布赖村歼灭，血流成河。<sup>②</sup>

经历这场灾难，许多年后布赖村才又慢慢的复苏，少数的幸存者回村庄继续淘金生活。据说，早期还在开采金矿时期的布赖村是一个熙来攘往的繁盛都市，有铺路、商店、灯笼照街，和络绎不绝的人群。虽然这个描叙有点夸大其实，可是当时乌鲁吉兰丹的金矿散布得很广，一般三几人到一二十人一伙，背着一包米就入山采金，而且一去数月，布赖村是矿工们出山聚集消遣、喝酒和赌博的中心。

公元 1902 年，Waterstradt 攀登大汉山途径布赖村，经他所睹，村庄仅剩二百多人，且村民大多以种稻为业。当时，开采金矿已逐渐式微，不过仍有人在河里淘金以及一两间金矿公司。<sup>③</sup>1933 年，Middlebrook 这位马来亚公务员详载布赖村事迹，当时没有公路，他步行深林路到达布赖村境内，发现当地有约七百名华人从事种稻业。当地有一个小村镇，有约二十间屋子和店铺，这些店屋都是用竹子和稻泥建成的。这些建筑手法一直完好的保留下来，直至笔者于 2010 年间访问该村时，还见村

<sup>①</sup> Rentse, A. History of Kelantan. Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society. 1934, (12.2): p58.

<sup>②</sup> Graham, W. A. Kelantan: a state of the Malay Peninsula - a handbook of information. Glasgow: Glasgow University Press, 1908. pp102-104.

<sup>③</sup> Waterstradt, J. Kelantan and my trip to Gunong Tahan. Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 1902, (37): p9.

民居住在竹子建成的屋子里。此外，当地有一间小学堂，多年由一位年迈的女校长主持教导中国古典经书。<sup>①</sup>

自二十世纪起，布赖人已不再依赖淘金生存，而改变以种稻自供自给的小村落，种稻收获仅能满足村民日常所需，却无法改善其生活水平。布赖村居住的客家人在生活中体现出刻苦勤俭的性格，一名村民说，他记得小时候母亲把种稻的所有白米拿出去换钱，只为了买农历新年的必需品。虽然如此，他们当时并没有因为生活的贫困而选择搬离村子。总而言之，布赖村是一个独立并且与外界甚少交际的村庄，也许这也是布赖村的传统性能延续至今的因素之一。

当地无一人记得村民开始转以种稻为主要行业的确实年代。但柯雪润据其研究推测：布赖人经历马来苏丹的追杀之后，觉悟到依靠外界米粮供应的困难。所以，决定自力更生，开始在居住地耕种稻米。起初，他们只在每年吹季候风下雨时的那四个月内种稻。后来，由于金矿产量渐渐枯竭，种稻便成为了他们的主业。布赖村是一个土地肥沃、自然环境资源丰饶的小村庄。村民说：早年前砍伐业还未崛起时，这里的河水清澈见底，满江都是鱼儿。居民家里饲养鸡、鸭、猪、牛和羊。每逢节庆，宰杀自家养的家畜，加上从河里捕的鱼儿就已足够应付，无须外出到市集添购。<sup>②</sup>此外，附近森林里的野生动物，也为他们提供了狩猎的便利；至今仍有村民带着猎枪到森林里猎捕山猪。

昔日布赖村中没有照应村民利益及护卫他们的正式组织，据说大多数布赖村村民都加入成为会党“洪门会”的成员。洪门会起源于中国，以“反清复明”为宗旨。虽然这个政治立场对布赖村村民没有什么切身关系，可是此类秘密组织却适时为其成员们提供在外走动时受兄弟会员的照应。由于当地没有其他对敌的会党，布赖村的洪门会得以集中精神在会员的互助工作上。据说 1930 年期间他们也曾募捐了金钱

<sup>①</sup> Middlebrook, S. M. Pulai: an early Chinese settlement in Kelantan. Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 1933, (11): pp151-156.

<sup>②</sup> 口述人：刘燕松，口述时间：2009 年 7 月 9 日，口述地点：刘燕松家中。刘燕松，约 60 岁，布赖村前村长，担任水月宫主席多年，熟悉布赖村与水月宫历史。这是笔者首次到访布赖村与刘燕松面谈内容。

和衣服送往中国的同道。<sup>①</sup>1940年，日据时期布赖村村民搬离村子躲到森林里避难。1945年因抗战而遭日本以飞机大炮攻击的报复，几乎将布赖村夷为平地。

二战（1942-1945）结束后，村民却又陷入了马来亚共产党（以下简称“马共”）与英殖民地政府军斗争之漩涡中。布赖村村民被迫为匿藏在附近森林的马共游击分子提供粮食与所需的药品。当时布赖村被英军围起篱笆以便与森林隔离开来，居民更被强迫聚集在村里的某一中心点居住，并且受到监视。在英国人围剿共产党的“紧急法令”时期<sup>②</sup>，布赖村被列为剿共黑区。为了对付马共，英军曾用飞机炮轰布赖村，最后不惜采用“焦土政策”——火烧布赖村。1948年，英殖民地政府甚至强迫所有的布赖村村民迁离该村，把他们集体疏散到登嘉楼、彭亨及柔佛州3个外地的新村。

直到1960年紧急法令被取消后，原布赖村村民才又带着当初抱走的神像陆续搬回村子居住。他们合力清理已变成荒野草芭地的村子重建家园，以耕种稻米养活家人。<sup>③</sup>其后，随着时代和经济作业的改变，有些布赖村村民才改种橡胶树，开始全新的割胶生涯。

上世纪80年代，苦难重重的布赖村村民再次遭遇骤变的命运。吉兰丹州政府于1984年批准了私人公司在布赖村采金的申请，并于1987年开始强行征用村中146英亩的土地。共有63名地主惨遭面临当局毫无赔偿下，失去他们辛苦打拼的家园的命运。经过多年争取，布赖村村民的恶劣生活条件有了改善，1988年第一条泊油路从话望生镇通往布赖村，后来也提供自来水、电源，打破了原来世外桃源一般的田园生活。刘燕松追忆起“以前布赖村一片青翠，到处都是田园，屋子周围都是蓄养的鸡鸭牛羊，山水被直接引到家里”的昔日美好光景，对现在的情况感到极度的遗憾。<sup>④</sup>

---

<sup>①</sup> 柯雪润. 乌鲁吉兰丹一个金矿村庄的回忆（黄宝国译）. 影印版，1978. 23.

<sup>②</sup> Carstens, Sharon A. *Images of Community in a Chinese Malaysian Settlement*: [PhD Dissertation]. Ithaca: Cornell University, 1980. pp28-29.

<sup>③</sup> 东海岸铁路于1930年建竣后，许多人开始栽种有营利价值的橡胶树、油棕园、果园等等。然而，坚持传统的布赖人早已习于自供自给种稻米养畜牲的生活方式，并不愿跟随当时这股潮流把布赖发展成橡胶园。

<sup>④</sup> 口述人：刘燕松，口述时间：2009年7月9日，口述地点：刘燕松家中。

显然上述挖金活动，已完全改变布赖人的居住环境生态。持续进行了 5、6 年的采金活动，导致布赖村土地已不能再耕种稻米，留下一个个荒置的大水塘。田地被政府征用，失去田园的布赖人只好再次重新出发，寻找新的谋生方式。于是，90% 的村民迁移到山坡的土地上种植橡胶；也有人种植可可和榴莲等果树。凭着坚强的毅力，村民使重建后的布赖村淳朴作业和生活方式获得延续下去。

布赖村坐落在闭塞隔离的地理环境，村民传统客家文化特色得以较好地保存下来。犹如 Middlebrook 所载：布赖村有一个很强的华文教育传统，这里的男童被授以中国古典经书；年轻人学习华人武术以防身。孤立如布赖村的村庄，学会护卫防身之武术是必要的。戒严时期前，许多人仍熟悉武术；然而在那“非常时期”再也没人敢练武，深恐因受到怀疑随时被警察抓走。<sup>①</sup>久而久之客家人专门习武的传统，随着岁月的流失至今已消声匿迹，没有被传承下来！幸运的是，传统文化表演——“斗牛狮”在布赖人的坚持下得以保存。这项已失传逾百年的表演技术在第五代传人孙成兰的传授下，如今重整旗鼓发扬光大。当地小孩少年受大人鼓励热衷学习舞“斗牛狮”，算是小有成就。每逢节庆“斗牛狮”表演给村民观赏，娱乐之余也把独有客家文化传承下来。

## 第二节 水月宫的地理位置及历史传说

数百年前遍地都是黄金的布赖村吸引大量中国人移民到此，水月宫因而诞生，当时水月宫可能只是一间用木板屋搭成的小庙。后来聚集人数越来越多，形成一个华人村落，每个华人村落都有一间地方庙宇接受村民的膜拜，水月宫正是布赖村的地方性庙宇，从以前的小木板庙发展至今的洋灰石砖庙，占地面积也日益壮大。如果水月宫庙内保存七个印有“大明宣德年制”的香炉，是明代由移民者带到布赖村内的说话属实，水月宫的存在可能已有近六百年的历史。1967 年以前，水月宫以木板和水泥建筑材料建成，规模较小。水月宫重建年份分别在 1967 和 1983，前一次建土庙；后一次建洋灰庙。1967 年的庙宇重建是基于 1960 年剿共军事活动结束，

<sup>①</sup> 口述人：刘燕松，口述时间：2010 年 3 月 29 日，口述地点：水月宫集福堂。

“紧急法令”宣告取消，被荒废二十年的村子，早已成了野生动物出没的荒山野岭，村民们回到布赖村清除杂草丛林，重建祖庙。孙成然和爷爷不畏困苦于 1967 回到布赖村重建家园，晚上住在树上，白天劳作建立起地面上的房屋，同时辛勤的种植农作物，打造新家园。随同其他回来布赖村的村民亦重新建立起水月宫，携家眷再度回到村落生活。<sup>①</sup>

布赖村民迄今仍流传了这么一则神奇故事：当时，村民们找不到旧庙的遗址，只好凭记忆来决定建庙的位置。奇怪的是，他们白天建立起来的庙，晚上就被出没的大象群踩毁。村民们再次建立起庙，同样的事故再次发生。村民揣测或许是神明暗示他们庙址不对，于是再仔细寻觅旧水月宫可能遗留的任何遗迹。后来他们凭着已断了一半、被杂草淹没的残墙断垣，断定是水月宫的正确位置，就在旧遗址上建立起庙来，这一次便再也不发生大象踩毁庙宇的事故了，这个位置一直维持至今，不曾被改动。<sup>②</sup>水月宫坐落在村里的中心点，占地约 90 平方米，前面一条小河流（加腊土河支流），沿岸边建有属水月宫的集福堂，观音诞期间村民在此煮食用膳，左边有一间布赖村休闲俱乐部，节日期间囤放纸质祭品。庙宇对岸是有无数个开发金矿后留下的水塘，未开发矿产以前，村民在河流边种稻，如今坑坑凹凸的水塘不适合种植稻田，村民便在水塘周围垦殖橡胶园和油棕园。宫庙周围围绕居所，住着当地华人，背面建有一间华人小学。

---

<sup>①</sup> 口述人：孙成然，口述时间：2010 年 3 月 30 日，口述地点：水月宫。孙成然，60 余岁，口述地点：水月宫。孙成然，60 余岁，传统客家狮——“斗牛狮”继承人，对村落历史了解。

<sup>②</sup> 口述人：孙成然，口述时间：2010 年 3 月 30 日，口述地点：水月宫。

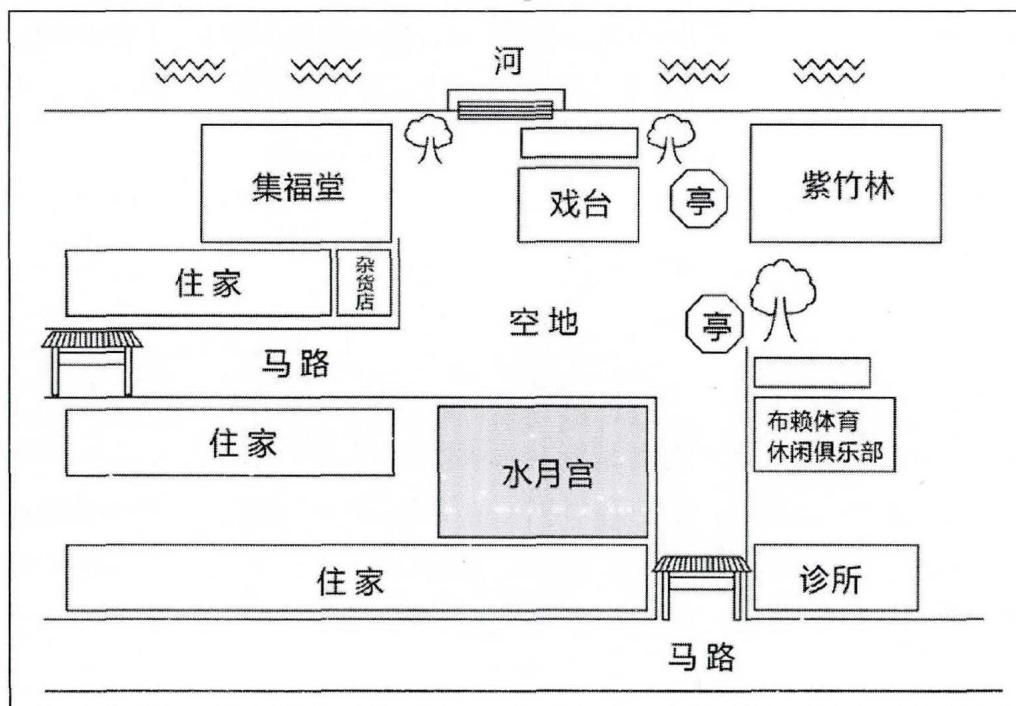


图 1-2：水月宫位置图

刘燕松曾听前辈说：布赖村是一块风水宝地。传说马来半岛有两条龙脉，一条在马六甲的三宝山，另一条就在吉兰丹的布赖村。几百年前，一位来自中国的风水师卢存（正名卢寿南），沿着龙脉从马六甲的三宝山一直找到布赖村。当他见到水月宫被建在位处龙头之布赖村时，知道已有人比他更早找到了龙脉。卢存失望之余，跑到彭亨州的双溪地摩（Sungai Timor）住下来，并与当地马来女子结婚生子，繁衍了几百名儿孙。据说现今当地仍有一群叫“卢存之子”Anak Lusun（也有人称“卢存番”）的族人，即其后裔。<sup>①</sup>

观音诞是水月宫一年里最盛大的节庆，全村的人都倾巢而出、参与盛会。对布赖人来说，水月宫不仅是保佑村民的神庙，也是祖先遗留下来的珍贵文化遗产。尤其是先辈存留下来的庆典仪式程序，村民尽可能遵照原来的步骤而很少作出改动，因为他们认为先辈们这么定下来必有其原因。在早期交通不发达的时代，住在远处的信徒庆典时干脆留宿庙旁临时搭建的亚答屋，观音诞结束后才携眷返回家门。与

<sup>①</sup> 转引自赖碧清. 布赖 600 年: 山中传奇. 亚洲眼月刊. 八打灵再也: MEDIA COMMUNICATIONS SDN BHD, 2007, (7): 9.

其他华族社会一样，布赖村居民对神明崇拜抱着功利的态度，希望受崇拜的神明能保佑他们和帮他们解难。水月宫的观音菩萨被村民如此虔诚地膜拜，主要原因与其灵验分不开。以下两则充满神奇的灵异传说，被村民用以“证实”布赖村水月宫观音之“灵验”。

当地人至今流传着水月宫灵验的传说，他们认为多得妈娘童身<sup>①</sup>的协助，布赖村才平静平安。村里一旦面临危机，有预知能力妈娘童身即会起乩通知村民，并通过法力让村民脱离困境，使得处于险境的他们化险为夷。大妈娘陈靖姑为武将守护神，村民流传的大多是妈娘与威胁村民生命的妖魔斗法的故事，妈娘童身曾预测何时妖怪危害村民，并指示村民以稻草制作特定尺码的护卫神——山大士。在 1970 年代，因负责仪式的炉主忽略依照妈娘童身指示的尺寸制作山大士，结果导致该村两名伐木工人因意外丧命；而妈娘童身的儿子亦丧失一条腿。<sup>②</sup>还有一则故事发生在 1930 年代。一直以来，耕种该土地的村民均付给田租，以便庙管理委员会利用田租向政府缴交地税和支付妈娘的祭祀活动。一名村民企图非法霸占水月宫的一块土地。此人自荐为庙地管理委员会主席，并偷偷地将土地拥有权转到自己名下。村民劝其将土地拥有权收回，但为其所拒；于是决定对之采取法庭诉讼。法庭审讯前一夜，此人屋子周围响起锣连贯的鸣声，吓坏其他人。次日庭讯，此人告诉失败。自此之后，此人为招受神谴而成耳聋、像个痴呆的老人。<sup>③</sup>

二战时期，村民都躲进布赖村附近的森林避难。当时，日军即驻扎在靠近水月宫的该村中心点。据当地人传说：日军在那儿待了几天后，观音显灵，派遣神兵到营地“骚扰”日军、让他们自个儿在夜晚互相对打。这桩离奇事件吓坏了日军，致使他们匆匆撤出布赖村。另一则传说是：日军投降、二战结束后，马共与英军斗争以争取独立权。有一次，英军为追击马共而赶至布赖村，村民闻讯再度逃入森林躲避。英军战机机长发现匿藏水月宫的马共身影，便对准水月宫自空中进行轰炸，可

<sup>①</sup> 童身：即乩童，西方说的灵媒，是神明跟人或鬼魂跟人之间的媒介，神明上身时称为起乩。布赖有两种类别的童身，第一类是由神自己选出来代表祂传达信息给民众的，这类童身在水月宫的宗教仪式上占有非常重要的位子，能向村民预告即将降临的灾难，并且提供解决方案；而第二种童身是自愿的，通过拜师学艺，修炼而成，并不被水月宫接纳。

<sup>②</sup> Carstens, Sharon A. The Spiritual World of a Hakka Village. Taiwan Journal of Southeast Asian Studies, 2007, (4.1): pp49-50.

<sup>③</sup> 同上: pp50-51.

一连发了好几枚炸弹竟然没击中水月宫，而最终宣告放弃。村民发现英军轰炸庙宇时发出的 13 枚炸弹。事后到访水月宫的机长亦告诉村民他深觉当天发生的事简直不可思议，认为水月宫的神明确实很有威力的保护着布赖人。<sup>①</sup>这些传说故事一直在村内流传着，他们相信这些故事确实曾经发生过，因此他们愈发笃信自身的信仰。历史故事与村落信仰相辅相成，将这两者紧栓在一起的是村内的民众，村民转述故事的同时，促使信仰在村内持续传承。

布赖村民相信水月宫庆典时进行的宗教仪式在几百年前就有了，至今他们没有对此仪式作出大修改。根据 Middlebrook，华人在 1933 年时就有庆祝观音诞。对于当地人来说，布赖村最重要的节日并非农历新年，而是一年一度于农历二月举行的观音诞庆典。当地人赖瑞萍转述了她母亲当年叙述此庆典的情景：观音诞节庆时人人都要穿新衣，打扮得漂亮、体面。比过农历新年，这个节日还比较受村民重视。<sup>②</sup>柯雪润在其博士论文中，亦曾记载了 1978 年的布赖村水月宫观音诞庆典盛况。那时，全村人民都盛装而出。节庆筹备工作在数个月前已展开，充满宗教仪式的整个庆典历时十一天之久。乘船从北部的哥打巴鲁市的人潮涌入布赖村中，参与祭拜典礼、宴乐和赌博。庆典期间，小贩们围绕水月宫搭起小摊子售卖货品。神明的金身从庙里被请上轿子后游行到特别在村中搭起的亚答棚里供奉。仪式中不但祭拜华人神明，连马来人的“拿督公”以及先辈布赖村矿工的神祖牌位也受到拜祭。根据村民的说法：当时布赖村只是一片荒芜之地，不适合人居住。早期的先民因此不时遭受鬼怪、野兽和各种离奇疾病的侵击。直到有一天，观音诞庆典其中一晚，当地的鬼神享受大量祭品供奉之后，布赖村村民才有安宁之日好过。<sup>③</sup>

水月宫每年农历二月十五至二十五举行村内的大型仪式——观音诞，其余神明诞辰的日子，诸如二月初二大伯公华诞、三月二十三天后圣母华诞、四月初八谭公爷华诞、六月十九观音华诞、六月二十四关帝华诞、六月二十六谭公爷华诞（契仔拜）及七月十三仙人叔婆太华诞，则庙宇只在当天开放供信徒前来烧香敬拜而已。

<sup>①</sup> Carstens, Sharon A. *Images of Community in a Chinese Malaysian Settlement*: [PhD Dissertation]. Ithaca: Cornell University, 1980. p156.

<sup>②</sup> 口述人：赖瑞玲，口述时间：2010 年 4 月 9 日，口述地点：水月宫。赖瑞玲，约 25 岁，刘燕松侄女，居住在村子里，每年庆典赖氏全家每天都到庙里帮助及参与神诞。

<sup>③</sup> Carstens, Sharon A. *Images of Community in a Chinese Malaysian Settlement*: [PhD Dissertation]. Ithaca: Cornell University, 1980. p200.

观音诞是在民间组织下进行的，水月宫具有一套适合庙宇本身的管理模式，由村民遴选出来理事会成员。除了主席、秘书、财政，还分别成立了义山管理、器皿管理、妇女会、福利组、美化组及斗牛狮团等组别。在这些小组的通力合作下，水月宫得以顺利举办其所规划的一整年活动。观音诞庆典活动历时颇长，所涉及的人、事、物尤为繁琐。故此，每年的神诞都选出新的工作委员会，<sup>①</sup>委员们把各自份内的工作做好之余，也必须互相配合务使整个神诞庆典顺利举行。如下图所示：正、副炉主以下还有三十三个组别共同肩负该届的神诞，务使传统的神诞庆典能圆满地呈献给当地村民，以及那些从老远的地方前来参与盛会的善男信女。水月宫在布赖村拥有归属其名下的产业，是以前一些老人落叶归根返回中国时或于逝世时无后嗣，捐赠给水月宫者。这些水月宫产业便由民选的理事会负责管理，产业的地租收入则用作一年一度购办神诞庆典祭品的开销。

2010 观音佛母娘娘千秋宝诞醮期庆典工作委员会	
副炉主	谢国彪 叶伟麟 吴国添 吴运强 陈元均
电讯	甘瑞城 甘国荣
食品	王金来 吴运强 吴国添 陈元均
音乐	孙成吉
外借物品	陈金兰
森然队	本宫妇女会
场地	傅顺权 吴国添 全体斗牛舞团员
旗帜	邹玉祥
佳友	吴运强 吴国添 陈元均 邹顺明
厨艺	刘海松 甘日松 谢木良
宣传	许顺载 林炳财 邹玉祥
庶务事务	甘运来 邹玉祥 傅美玲
拜神工作组	吴运强 陈元均 吴国添 邹顺明
清洁场地	陈达金 刘沫龙 邹亚旺 钟瑞洪
报效部	汤进龙 邹亚旺 钟瑞洪
音乐	孙成吉 邹均成 钟瑞洪
集捐组	
大旗、持掌花旗	
制熟松	陈金福 邹玉祥 凌亚九
新竹	
凌亚九 汤进龙 李万昌 廖树昌	
工业区	
傅应松	叶金华 谢亚九 邹玉祥 胡里林
炉主	凌亚九 霍金生
副炉主	张立玲 侯金福 陈为业 刘耀荣 王振华 张炳祥 李万昌 孙成吉 叶振城 许作钦 杨金云 李观益 叶金华 廖树昌 蔡木仁
主席	刘燕松 副主席：邹玉祥
副主席主任	甘运来 副主任：傅国添 吴海松 陈达松
秘书	谢国彪
财政	谢国彪
总务	张春林
香油部	邹玉祥 胡里林
买办	甘日松 胡里林
福利组	谢国彪 吴国强
礼先	甘日松 谢国彪
执事	叶伟麟 甘瑞城
文书	叶连田 陈宾忠 魏华泉 谢根发
神修	谢根发 谢国彪
建筑	甘运来 傅国添 孙达松
交通	胡里林 吴海群
保安	张智得 龚景辉
财务	卢掌松
通音	谢国雄 全体副炉主

图 1-3：2010 年观音佛母娘娘千秋宝诞醮期庆典工作委员会

<sup>①</sup> 每年农历正月十五，水月宫召集所有村民在观音面前掷杯筊选出值年正、副炉主负责神诞事宜。每户人家也须派出一位成年男性作为代表，圣筊最多者则当选当年炉主，依序下来是副炉主。

布赖水月宫理事会		
主席	刘燕松 AK	副主席：邹玉环 BT AK
秘书	谢国彪	
财政	傅应松 PB	副财政：胡呈林
总务	张春林	副总务：孙述松
建筑主任	甘运来	副主任：傅国谋
义山管理主任	吴国强	副主任：谢国耀
器皿管理主任	张信春	
舞蹈团长主任	卢学松	
妇女会	张信春 陈金生	
美化组	傅美玲	
牛牛群团主任	杜兴来	副主任：叶雨腾
福利组主任	谢国彪 ①9-9475871	副主任：傅顺权
理事	甘日松 杜兴全 吴国添 吴运森 吴海松	
委员	津俊发 张智理 PB	

图 1-4：布赖村水月宫理事会

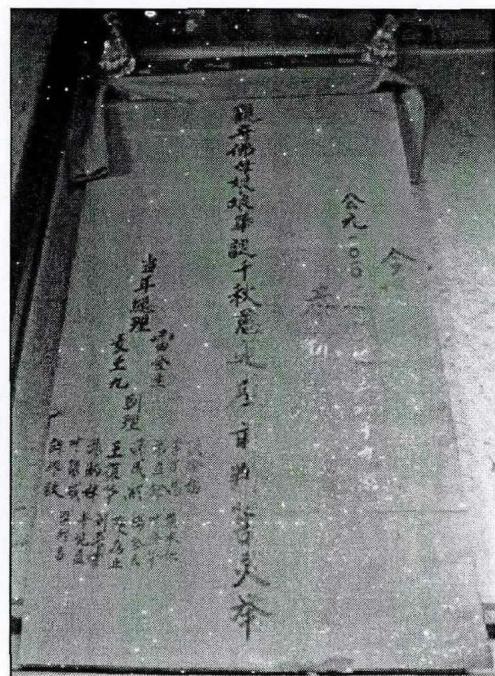


图 1-5：2010 年正、副炉主名单

### 第三节 主祀神之流变

布赖人的祖籍虽然源自中国，不过经过几代人的传承，已经发展出自身的文化特色。这里流传的许多当地传说和故事，无不都在叙述着定居在这块土地上村民的集体历史记忆和认同。水月宫供奉的众神不但保佑布赖人的平安，同时也确保他们赖以维生的稻米等农作物生产连年丰登、饲养的家畜肥大壮硕。

水月宫供奉的众神祇充分体现出本土信仰系统的特征，其中包括观音、三奶夫人、叔婆太、谭公爷、关帝、大伯公、财神。今日的布赖村村民已记不起庙里的众神明于何时被安奉在水月宫内；哪一位是庙里最先被供奉的神祇？笔者于本节论述中试图从文本资料、口传历史故事，以及学者们已发表的研究成果中梳理出其信仰、传承脉络。

马来西亚民间信仰学者苏庆华从水月宫神诞庆典仪式运作以及民众的口传历史故事中，提出水月宫最早供奉的主祀神极可能是宫内侧殿的临水夫人陈靖姑（亦称

三奶夫人)和林九娘、李三娘(即巫教闾山派源流的三位夫人妈组合神祇)的看法。

<sup>①</sup>苏庆华据笔者采访傅国谋后所得:指老一辈村民口头相传水月宫最早供奉大妈陈靖姑的传闻,<sup>②</sup>作出了上述的推论。水月宫目前供奉的三位(金兰结拜)夫人组合神祇,被布赖村当地村民统称为“三奶夫人”(娘奶),亦有称作“妈祖”三姐妹者。

中国学者叶明生的研究显示:自宋以来,民间就多以“陈、林、李”三位夫人的组合崇祀情况出现。“陈”指的是陈靖姑,“林”指的是林九娘,而“李”则指李三娘。<sup>③</sup>布赖村水月宫供奉的“三奶夫人”,正是此三夫人的组合。当笔者询问布赖村村民“三奶夫人”究指何人?他们都说:“大妈是陈靖姑,二妈是林默娘(即妈祖),三妈则是一位姓李的夫人”。<sup>④</sup>值得留意的是:当地人也将上述(这三位女神)“三奶夫人”统称为“妈祖”;而非以之专指“二妈林默娘”。村民深信,一旦有危险状况事发生,只要口念“ma-zoh(妈祖)保佑”,三奶夫人就会显灵施救,凡事便能逢凶化吉。

布赖村水月宫的三奶夫人被村民视为金兰结拜的“妈祖三姐妹”,但“大妈”陈靖姑的法力和地位,还是非另两位夫人神所能超越。陈靖姑的除妖、保婴职能,被布赖村村民认同,在仪式上他们需要大妈及其金兰姐妹的冲锋陷阵神力,在日常生活上,他们亦将小孩过契给大妈以祈求平安成长。例如:村民谢根发的大女儿于过契给陈靖姑做干女儿后,便改其姓为“陈”,而不姓“谢”。<sup>⑤</sup>

苏庆华认为:早期布赖村的神明崇祀相信是源自福建省福州巫教、闾山派下的

<sup>①</sup> 苏庆华.临水夫人在海外——以马来西亚为例.见:叶明生、郑安思编.中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会(论文集上),2010.223.

<sup>②</sup> 据傅国谋之上述传闻:大妈陈靖姑曾附身童身告诉村民她的二妹妈祖林默娘受困在在吉兰丹北部的哥打巴鲁区(当时二妈庙宇正被火烧),指示村民必须把二妈金身营救出带回水月宫供奉。村民根据童身指示前往,果然发现一间茅草屋建的小庙冒出浓浓的大火,并及时赶到把妈祖金身救走。(傅氏还说二妈的脸至今还是黑色的,正因为当时被火熏黑了。)过了不久,大妈又通过童身通知村民三妈李夫人被供奉在布赖西南方的霹雳怡保称作双溪文丁(Sungai Genting)的一个村子里。当时,三妈的金身被一位老人供奉着。布赖村民据指示找到了三妈,而那位老人也愿意把三妈金身送给水月宫供奉。此后,水月宫就供奉起三位夫人神的组合——三奶夫人。

<sup>③</sup> 叶明生.临水夫人与妈祖信仰关系新探.世界宗教研究,2010,(5):70.

<sup>④</sup> 口述人:傅国谋,口述时间:2010年4月1日,口述地点:水月宫。傅国谋,45岁,担任水月宫观音诞工作委员二十三年,熟悉庆典仪式流程,亦是仪式中的胡琴手,傅国谋是笔者深度访谈的主要对象之一。

<sup>⑤</sup> 口述人:谢根发,口述时间:2010年4月5日,口述地点:水月宫。谢根发,约40岁,神诞出游时抬大妈陈靖姑的轿子。

三奶教。其后，三奶教被传入客家方言群村落，为客家人所崇信。相传陈靖姑的师傅乃闾山法主许真君，闾山派法术无不以斩蛇、降蛇、镇蛇显法。闾山三奶派师公在做法时，以红布绑头和系腰、为信众画符派药。被称为“红头师公”。布赖村崇拜的三奶夫人神明、童身做法时在头部和腰间绑红布，以及现存早期遗存下来的宗教仪式特征，与上述之间山三奶派有着相似之处，似可证明苏氏之推论。此外，布赖村村民叶佛麟所转述的水月宫三奶夫人传说，与闾山三派三奶教流传的母题故事情节，如陈靖姑斩妖除魔、三姐妹金兰结拜等亦大致相似。<sup>①</sup>

前引叶明生的文章，细述了中国闽南许多地区遗存的陈、林、李三夫人共祀的组合现象。在客家地区的宁化、上杭等地也多有妈祖与临水夫人共祀。他认为：陈林李三夫人中的“林夫人”，即是林默娘（天后）。在一些山区农村，“天后宫”仅是一个名称概念，与其社会生活之信仰理念及行为并无密切关系，在他们的真正生活中，认为天后宫供奉的是母亲神，而不仅是“平风息浪”的天后。<sup>②</sup>这与布赖村村民经过几百年的岁月后，对妈祖妈娘认知的概念是一样的。

从布赖村历史发展脉络来说，华人最早到此地开拓，环境险恶，野生猛兽妖魔鬼怪经常威胁村民的性命安危，此时，他们最需要的是以斩妖除魔著称的三奶夫人。布赖村以金矿吸引沿海地区淘金客乘船到达此地挖金，地理位置隐秘<sup>③</sup>，早期要进出此地仅能靠船支或行走山路，乡区缺少医疗保健知识，难产、病死的机率相对较高，陈靖姑保婴除病的功能成为村里最信赖的神。今日的观音诞仪式里，大妈陈靖姑带领二妈三妈展现了除妖的强大法力，依稀透露出往日其主祀神的影子。水月宫最后

<sup>①</sup> 叶氏转述的相关口传神话故事如下：大妈（陈靖姑）要为了营救被蛇精抓走的弟弟，而到山上寻找神仙拜师。途中遇见二妈林默娘，林听说她要找神仙救弟弟便毅然和陈靖姑一道远行；再遇到三妈李氏夫人，后来随同一起找神仙斩妖。她们于途中遇见了一位老人，便向他问路。老人请她们帮他把长在背后毒疮的脓水给吸出来后，再告诉他们仙人在何处。三人便轮流把老人的毒脓给吸出来。大妈第一个吸，越吸越好吃；二妈看了奇怪，抢着要吸，吸得差不多了才轮到三妈。大妈吸的毒脓最多，因此法力也最强；依次是二妈和三妈。她们吸完疮脓后，老人便送给每人一根鞭子，告诉她们现在已拥有法力，让给他们立刻回去救人。老人说：只要鞭一下手中的鞭子就能很快的回到家乡及弟弟被妖魔关的地方。大妈急着回家，便甩了几下鞭子。由于飞行的速度太快，眼看自家的门已超过了，急忙扭头转身再把鞭子一甩回到家里。三位夫人施法镇压蛇妖，大妈甚至把蛇精的舌头切下一半，让它再也发挥不了妖术。

<sup>②</sup> 叶明生. 临水夫人与妈祖信仰关系新探. 世界宗教研究, 2010, (5) : 73.

<sup>③</sup> 直至1988年才有第一条柏油路衔接话望生镇，这之前布赖人活在没有水电供应、道路及医疗服务的环境中。

一位童身于 1977 年去世，至今都没有童身，即便如此，众神中只有大妈陈靖姑独有童身，以前庙内所有仪式都由童身起乩由陈靖姑附身主持，大妈在水月宫的地位还是颇高的。

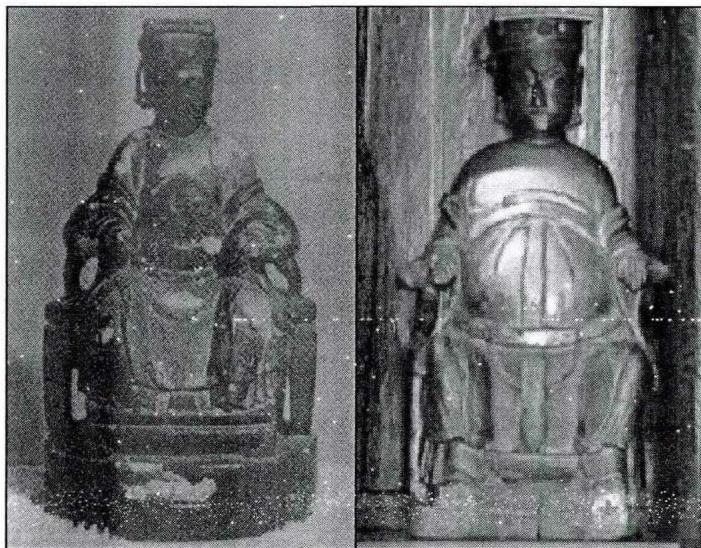


图 1-6：左图①为明天启二年（1628 年）到台湾的妈祖金身，右图为水月宫的大妈陈靖姑塑像<sup>②</sup>

布赖村成功开发跃升为吸引客籍华人到此挖金的金山顶，越来越多抱着发黄金梦的人乘船到此处挖金，在船上经历飘荡的海洋风险的华人最需要的保佑神非妈祖莫属，他们随身携带妈祖的香火，船只平安抵达，随身的妈祖被认为显灵护佑在村子中被人们供奉。海洋神妈祖地位提升成为最受重视的神明。然而，三奶夫人里的二妈林九娘和妈祖林默娘仅差一字，民间混淆例子不少，布赖村亦把林九娘当成了林默娘，林九娘被林默娘取代转换成功取代二妈的位置，二妈是林默娘不再是林九娘。当地人认为林默娘是三奶夫人中的一员，其中原因是民众对于妈祖具有更多的期盼所致。<sup>③</sup>在民间信仰中，每一个神都有其特定的神格与功能，这种神格的特定性也造成某些神格的缺陷性，因此，民众为了使供奉神的尊严性、神圣性与灵验性达到完美的程度，因而，将各种同类的神作了整合、互补，以使其达到至圣至灵的境

<sup>①</sup> 图片摘自林国平. 阖台民间信仰源流. 福州：福建人民出版社，2005. 155.

<sup>②</sup> 台湾与布赖的“妈祖”像十分相似，台湾妈祖像距今已有 384 年的历史，如果水月宫的三奶夫人塑像和台湾这尊妈祖金出身年份相差不远，又为布赖人传言他们的信仰不少于 400 多年的这番言论增添了几分真实性。

<sup>③</sup> 叶明生. 临水夫人与妈祖信仰关系新探. 世界宗教研究，2010，（5）：75.

界。<sup>①</sup>

最终，布赖村形成一个客籍华人定居的小村庄，人们经历种种的天灾人祸，陷入各种灾难疾病，人们心灵最需要大慈大悲救苦救难的观音菩萨<sup>②</sup>，自从水月宫主祀神转换为观音后，至今再无更换。水月宫一年三次庆祝观音庆典节日，这三个节日分别是二月十九日的观音诞辰日，六月十九的观音成道日，九月十九的观音涅槃日，其中仅盛大庆祝农历二月十九日的观音诞辰日，其余的两个节日只在当天开放给村民信徒进香献供，不会举行祭祀仪式。这与马来西亚东北部观音天后共祀的氛围形成一个信仰祭祀圈，吉兰丹及丁加奴东海岸区多处祀天后庙宇：道北天后宫、赤脚圣春宫、巴西富地镇安宫、哥打巴鲁唐人坡镇兴宫、丁加奴和安宫均有配祀观音菩萨，而镇兴宫及和安宫更一年三次庆祝观音节日<sup>③</sup>，由此看出观音在该区具有独特地位。

水月宫——让人联想起水月观音，到底庙内供奉的观音像是不是水月观音呢？村民也没有多作解释，傅国谋说“观音”顾名思义就是眼观耳听，不管在何处，观音都能解难，他们认为就是一般的观音，并未特定是哪一类观音。观音神龛摆在庙的正中央位置，左边神龛配祀四位女性神明，右起为大妈娘、二妈娘、三妈娘、叔婆太；右边四位男性神明，观音像左起为谭公爷、财神、关圣帝君、大伯公；观音神龛正下方是五方五土龙神。观音神龛构造比左右两边神龛突出，三座神龛一字排开呈现出“凸”字型。水月宫观音是一副约长 50 厘米宽 40 厘米的画像，由村民从中国原乡带来的，村民将此画像视为珍物，由于年代久远，镶在框里的画像出现腐蚀的痕迹，画像角边已经脱落，观音五官面相呈现模糊状态。画像里的观音坐莲姿势，一手持经卷一手比划法号，眼帘低垂，眉目慈祥，身穿白绿红颜色的百姓女子服饰，观音像图中右边还有个宝瓶。

传说中，水月观音的由来是在观音菩萨化身到人间来到姑苏城（今南京），看到

<sup>①</sup> 叶明生. 临水夫人与妈祖信仰关系新探. 世界宗教研究, 2010, (5) : 79.

<sup>②</sup> 观音为了教化不同类的众生，常因环境与众生的不同，而自在示现不同形像（相）。观音是救苦救难的慈悲菩萨，只要称念观音名号，观音能根据对象的根器和因缘，应三十三化身的说法，以变化出相应的身相去教导和解救众生。

<sup>③</sup> 苏庆华、刘崇汉编. 马来西亚天后宫大观（第二辑）. 吉隆坡：雪隆海南会馆（天后宫）、妈祖文化研究中心，2008. 6-75.

因为战火，有数十万百姓遭到金兵的杀害，观音菩萨心生慈悲，要施法力解救这些冤魂。于是，菩萨化作一个美丽的妇人，手持杨柳净瓶，来到冤魂集中的地方念诵《大悲咒》。当观音菩萨诵经期满 49 天后，众人如期而至，并要求观音菩萨现出宝相，菩萨指了指河边说：“那河水中央不就是菩萨吗？”众人在水中看见有一个呈现出观音菩萨宝相的影子。当时水中正巧有一轮月影，非常明亮，菩萨的宝相渐渐隐没于月影中，慢慢消失了。后来，在河边看到菩萨现出宝相的人中有一位擅长绘画的人，名叫丘子靖。他为了让世人看到菩萨的宝相，就将菩萨在水月中呈现的宝相用工笔画出，这幅水月中显现的观音菩萨像，世人称之为“水月观音”。<sup>①</sup>

巧合的是，水月宫供奉的也是观音的画像，并无观音金身，与上述故事有雷同之处。人们相信水月观音是兼顾海上和陆上的保护神，他们冒着生命的危险乘船渡海，在海上漂流远到异地，因此水月观音被视为海难的保护者，同时也作陆地上救生度死的慈悲依托。虽然水月宫的观音像无法与以下附图的三十三观音像中的其一配对，不过笔者认为从庙的起名及水月观音传说判断，水月观音还是最为符合条件的类型。

最初的主祀神临水夫人和如今的观音在民间传说里有密切的关系，《海游记》载“观音大士赴大会回归南海，于云头发眼见阎山法门久沉不现，欲思扬开其教。伸手于头上扯下丝发一根丢入海中，呼之即变成大蟒蛇一条，于海中游戏，又自剪下指甲一变化人，一道金光，吩咐入善人家投胎，后日往阎山学法，收蛇母以显巫教法门。”<sup>②</sup>故事中被指派投胎的即是陈靖姑，也就是说，临水夫人是观音的指甲化身而来。村内有一则关于临水夫人法力地位低于观音的故事，有一个名叫 Ngai Sai 的妖怪寄身于布赖村庙背后一座高山里，企图掌控整个村庄，并挑战陈靖姑童身与之搏斗。他们一连斗了三天法，却因双方法力不分高下而难决胜负。最后，还是由法力较为高强的观音童身将妖怪制服。这场搏斗造成高山的山顶完全被破坏，以致变为光秃，迄今仍不长任何草木。<sup>③</sup>虽然临水夫人法力高强，一般的妖魔鬼怪都被她降

<sup>①</sup> 摘自孝恩网站. 孝恩水乡“千江水月——观音造型系列”设计理念.  
<http://www.nilaimemorialpark.com/watervillage.html>, 2010.3.23.

<sup>②</sup> 引自叶明生校注. 海游记. 台北：施合郑基金会，2000. 60.

<sup>③</sup> Carstens, Sharon A. The Spiritual World of a Hakka Village. Taiwan Journal of Southeast Asian Studies, 2007, (4.1): p49.

服，但从这则故事中发现村民认为来自佛界观音的法力始终高于巫法的临水夫人。这也解释了为何后来观音超越陈靖姑及林默娘成为水月宫的主祀神。

由上文种种论述支撑下，笔者推论水月宫一开始祀奉的该是临水夫人陈靖姑，由于历史因素，妈祖取代了陈靖姑，这点在苏庆华的口述中得到证实，他追忆傅吾康教授于1970年代到达话望生吉兰丹研究古炮时，曾经口述告知苏氏，水月宫的主祀神是妈祖并非今日的观音。随后，再由观音取代妈祖成为水月宫的主祀神，这样一个流变过程是有迹可循的。由于本论文的焦点是探讨观音诞庆典的仪式过程和符号解释，故对此不多做分析。



图 1-7：水月宫观音像

图 1-8<sup>①</sup>：南海普陀山所藏三十三观音塑像

<sup>①</sup> 图摘自周秋良. 观音故事与观音信仰研究：以俗文学为中心. 广州：广东高等教育出版社，2009. 9.

## 本章小结

布赖村自始以来就处在内陆深谷之中，几百年前丰富的金矿资源把一群飘洋而来的客家华人聚集在这里，他们把家乡的信仰文化播种到这个异地村庄，经过几百年的培育灌溉茁壮成今天具有本土特色的客家民间信仰体系。好几次事件上得出结论：磨难不停造访布赖村，促使人们对信仰有着强烈的需求，当人面对绝境时，心灵需要信仰的依靠，正因如此，信仰才会在这个村落发展起来。布赖村里居住的都是客家华人，村落之外大多数是马来村镇，这样一个位置所在地决定了传统民俗能够较好的保持原生形态，加上村内居民来自同样的祖籍，口操同样的方言，彼此间有浓厚的感情，对于祖传民俗信仰深信不疑，虔诚崇拜。地方信仰使村民间增强相互的认同感，而村民则使传统民间信仰持续发展，人与信仰的关系紧密相连。如今，村民自发遴选出管理层，组织各式各样活动，制造共同努力的目标，不但能拉近村民的距离，还能有效管理庙宇的运作。

村民对水月宫与其神明发生的显灵传说故事至今还津津乐道，乐此不彼相互口传。神明灵验的事迹是村民对抽象的“灵”存在的凭据，或许，其中有些是来自后人想象编撰夸大的内容，不过其中真假已不是重点，村民的心里已深信这些“灵”的经验的发生，信仰就此成型。

从村民口述历史中，分析出水月宫最早的主祀神为三奶夫人之大娘娘陈靖姑，后因信仰环境因素而渐渐重视妈祖，布赖人对妈祖的认知并不是职属海神林默娘的妈祖神，而是对三位夫人神——三奶夫人的概括性称谓，相对于高高在上的观音，“妈祖”对他们来说是可亲近的，能帮助他们解决难题的母亲神。再后来，由于大慈大悲的观音神阶较高，掌管范围广阔，能满足各方面的需求，生活环境的转变导致村民从以前需要武神帮助驱赶敌人及妖魔的三奶夫人转移到能解救及抚慰心灵上空缺的观音身上。种种原因促成观音演变成水月宫的主祀神，如今位座大殿中央，三奶夫人退为配祀角色。虽然如此，三奶夫人在仪式中仍具有重要的地位。

## 第二章 请神仪式及其符号阐释

本章节根据实地田野考察对第一场请神仪式进行描述，内文结合仪式过程及村民对神明的口头传说，来介绍村落中多样性的信仰体系。布赖村体现了典型的客家民间信仰系统，主祀神为观音，配祀神有三奶夫人、叔婆太、谭公爷、大伯公、关帝、财神；仪式庆典请来拿督公、水德星君、监斋爷、大将军等神明。

### 第一节 请神仪式描述

观音诞庆典由请神仪式拉开序幕，农历二月十七日（2010年4月1日）这天，村民先恭请设在大堂之外的神明如监斋爷、风火院、大将军，这些神明不需经过炉主礼先<sup>①</sup>掷筊问答，属功能性神明，没有监斋爷不能启动厨务工作；没有风火院不能击鼓奏乐。晚上则请水德星君、拿督公，他们属于地方守护神，在村内设有专属小庙坛，村子范围以内为其管辖范围，拿督公及水德星君属神阶较高的守护神，由请神主任邹汉祥领着主祭者前往接火相迎。请神仪式不只是邀请平日不在庙内的神明，庙内的神也有“出座”<sup>②</sup>仪式，表示全神明都下座来庆祝盛典，不似平日高高在上，请神仪式拉紧神明和村民之间的距离。

#### 一、庆典准备

农历二月十五日（2010年3月30日）早上八点，村里的男人们聚集到水月宫，把神庙四周围都洗刷一遍。水月宫里稳坐神案的神像全都被搬离座位，男人们爬上神龛站在上方洗刷。搬下来的神像、香炉、签筒、杯筊、烛台均用抹草<sup>③</sup>和柚子叶浸的水清洗，据说这两种叶子有驱邪赶走霉运的效用，香炉里的香灰也得一遍又一遍地筛选，除去里头的香支末端。女人们在神庙后方的储物室清洗祭拜时所需的用具，外围则交由年纪轻的男孩们洗刷。村委会甚至安排了消防车到场协助清洗工作，借

<sup>①</sup> 布赖村的“礼先”实则三献礼的“礼生”，礼生客家方言发音被译为汉语“礼先”，水月宫的礼先负责的神职工作包含了引生、通生、礼生等职务。

<sup>②</sup> 出座，即意谓移座到下殿，香炉作为代表从固有的神龛上移驾到下堂，塑像依然安放在龛上。各方神明首要受邀列席，同时也代表着观音诞庆典仪式正式开始。

<sup>③</sup> “抹草”又叫作假紫苏、鱼针草，但还是以抹草最通俗，也因自古传闻有驱邪功效，所以往昔乡下地方，几乎到处有人种植。抹草为越年生草本植物，茎方形，高约一公尺多，叶对生，粗锯齿缘，秋天顶生粉红或淡紫红色花。

助消防车的冲力设备，把庙外墙壁及走道上的顽固的顽固污渍给强力扫射下来，这种彻头彻尾的大扫除只在每年的观音诞前才有一次，趁着节日的来临，正好给水月宫整装换新，代表开始崭新的一年。

引起笔者注意的是，清洗工作的安排显示出阶层与性别的差别。中年男子责任重大，负责清洗神殿、香炉、杯茭等主要神看上的圣物的工作，这里头又分为当年炉主<sup>①</sup>、副炉主、理事、筹委会要员等。无职位在身的一般男子被划分到过滤香灰、洗神桌等次要工作。神殿的左边是物品储藏区及办公室，中年妇女则在神殿左边的物品储藏区及办公室清洗祭神的用具。庙外除垢的工作交由精力十足的年轻小伙子去承担，这些可以让他们学习进一步了解水月宫的运作程序，引领他们加入庙宇活动的轴心。

水月宫正前方的左侧是用膳的集福堂，几个妇女带领自己的小孩在那里擦拭桌椅。集福堂虽是厨房部，但庆典不得在那烹煮荤食。庙宇右侧有一间名为“休闲俱乐部”的小房舍，观音诞期间用来置放仪式所用的纸制祭品。正当大伙儿忙着清洗庙宇时，一些妇女则在俱乐部里为大家准备午餐。中午十二点三十分，清洗工作告一段落后，村民们聚集在这俱乐部吃着传统客家菜肴边聊天闲话家常。

受访人傅国谋说，农历十五当天早上全部人都必须持素到庙，因为男人们必须爬上神龛搬移神像，而食荤者做这些工作对神明有不敬之嫌。但是，他们在将神像归位后便可如荤。唯独当年炉主、副炉主必须持素至观音诞开斋日为止方能解斋。<sup>②</sup>在庆典仪式里，炉主们最为接近神明，身份有别于一般信徒，因此也被要求净身。农历二月十六日（2010年3月31日），村民在庙前广场上方升上五色旗，通往水月宫的道路两旁则插上各神明的神号旗，迎接第二天的盛会来临。

<sup>①</sup> 正副炉主，在每年的正月十五打笨，以圣杯次数多寡为准依此排列正副炉主人选。其他民间信仰普遍认为当选炉主被神明万众点中，是幸运的代表。然而在水月宫，布赖村民则认为当年炉主是因为有难临头才会被选中，观音佛母要该人前来观音诞为村民付出做事积功德，消灾解难，要是当选炉主的人不出席醮期间的炉主应当的责任，灾祸躲不过避不了。

<sup>②</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年3月30日，口述地点：水月宫。

## 二、接神仪式

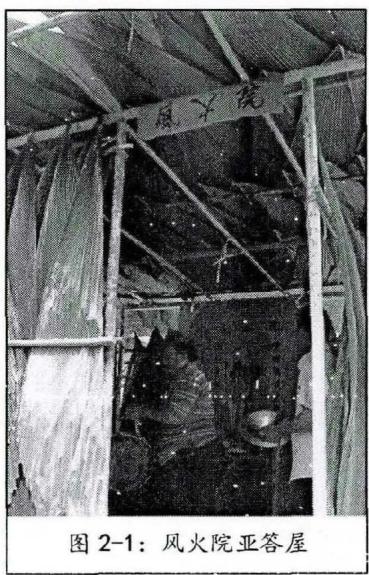


图 2-1：风火院亚答屋

农历十七早上十时，负责彩坛<sup>①</sup>的村民分别把神像挂上红布，插上金花，他们把观音的画像<sup>②</sup>搬下，在框边粘上红色的纸，然后，把锁存在保险箱里的五条金坠子挂在相框上，并摆出观音的两座配祀——金花夫人<sup>③</sup>。这两样价值不菲的金饰只有在庆典时才拿出来装饰观音娘娘，庆典后需妥当收好。村民叶佛麟说，曾经有香客在庆典期间偷走挂在观音画像上的大串金坠子，自此，只挑选几条金链挂上。叶佛麟还说，以前的金花夫人有许多金色的花瓣和叶子，但是好贪之人常有之，一片片地被偷走，现在已是七零八落的样子了。现在，金花夫人只在观音庆典出来亮相，平日是锁在保险箱里的。<sup>④</sup>最后，摆放在观音像左侧的上方宝剑，每年都要换上新的红布条。

上午十一点许，负责仪式奏乐的组员聚集在庙前临时搭建取名为“风火院”的亚答茅屋，先用柚子水把锣、鼓、钟等乐器抹一遍以驱除晦气，才开始请神。乐手鸣鼓击钟，然后每人持香敬拜敬茶酒，乐手们再一次击鼓敲锣鸣钟，随后笛子二胡加入奏乐；奏乐完毕，焚烧金纸，结束“风火院”的请神过程。

上午十一点十五分，首先请“大将军”。接神主任邹玉祥和醮期副主任傅国谋带领众神职人员持香站在庙前，面朝东，口里叨念“二月十九日娘娘做醮，

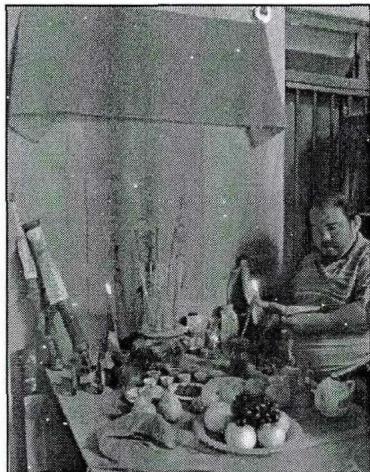


图 2-2：大将军神坛

<sup>①</sup> 工作内容包括装饰神坛、神像，摆设祭品、檀香炉等。

<sup>②</sup> 水月宫的观音不是塑像，而是一副年代久远的画像。

<sup>③</sup> 所谓的金花夫人实际上是两幅镶在玻璃框里纯金立体雕刻花，有上百年的历史，手工精细，花瓣和叶子均是一片片的薄金片雕刻而成，一左一右正好凑成一对金花夫人吉兰丹以前有向苏丹朝贡“金花”（Bunga Emas），布赖村以挖金矿为主，制作金花不足为奇，水月宫的金花极有可能是当时制作作为朝贡礼之时留下来的。

<sup>④</sup> 口述人：叶佛麟，口述时间：2010年4月1日，口述地点：水月宫。叶佛麟，年约45岁，负责彩坛工作约二十年，熟悉神坛摆设工作。

有请大将军来登坛，保祝返坛，恳请大将军前来赴醮，保佑全昌万事顺吉，帮帮吉利，样样醒目，望冤家远离去”。念毕，乐声响起，一行人在乐器的伴奏下从正门进入，再从殿内侧门到达“大将军”神位前，上香敬茶酒后，摆出各类武器。<sup>①</sup>这些武器平日随意置放在储藏柜，观音庆典才摆放上神桌，这些武器被视为“大将军”的法器都系上水月宫的符咒。傅国谋说，“大将军”是一群神明，自有布赖村以来一直保护这个村庄，每年观音诞必定要请他们到此共襄盛举。<sup>②</sup>



图 2-3：监斋爷神坛

十一点五十分，众人随着乐队敲锣打鼓到集福堂，有请监管厨房斋类事务的监斋爷。厨务主任、水月宫主席、醮期副主任、厨房组员人等在坛位前点燃香支，大伙儿持香一同步出集福堂外的露天广场，面向东方，水月宫主席对天说道：“今年庚寅年二月十七日，东主大醮请监斋爷爷东尉司命灶君来做观音佛母娘娘大醮，观音千秋宝诞，二月十九请您下来监斋，到来先起龙坛，点起大醮，福气万年”。说毕，锣鼓响起，众人再回到厨房坛位，插上香，三跪九叩，二胡和笛子声随即奏起，由厨务主任敬茶酒，邀请监斋爷仪式方结束。

当地人说，庆典间，全村村民必须严守持素斋戒的条规，从监斋爷请坛开始，集福堂所有厨务由男性负责，女性不得越雷池半步。厨务要员之一——杜兴来告诉笔者，厨房在庆典间是至关重要的一个部门，除了负责敬神的斋菜素食，准备祭拜阴间的祭品，还烹煮供给全村人吃的斋食。监斋爷的职责是在醮期间监督从厨房做出的食物必须坚守“素”的原则，每个在厨房工作的村民都被严格规定斋戒<sup>③</sup>净身否则必会发生一些灾难，为了确保净身斋戒做到滴水不漏，他们每晚都留宿集福堂，以简单被褥床垫就寝。

<sup>①</sup> 这些武器是前人从庙前的加腊士河（Sungai Galas）打捞上来，经过专业考古学（1998年太平洋印度洋历史文物学会35国代表团，曾到访布赖和水月宫）研究检验证实已有几百年的历史。

<sup>②</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月1日，口述地点：水月宫大将军神坛前。

<sup>③</sup> 男性不得靠近女性，尽管是夫妻亦是如此。

晚上八点左右，村民陆续聚集在庙内大殿，等待炉主掷筊<sup>①</sup>询问观音今晚是否愿意出座的仪节，为观音诞仪式掀开序幕。九点整正副炉主、醮期主要人员和村民在大殿行祭拜礼仪<sup>②</sup>。随后，礼先<sup>③</sup>面向观音像举起握着圣筊的右手，在香炉上绕圈，低喃向观音说明请示缘由，由炉主为代表，询问观音是否愿意今晚开启庆典。九点二十分，礼先把圣筊交给炉主，炉主握着圣筊三拜后，往地上一掷，打了个圣筊，众人欢呼“出座噜”，打锣声即刻响起！人们欢喜散去，十一点整<sup>④</sup>众人再度回到殿内，礼先、接神主任、醮期主席、醮期主任、副主任及“引路王<sup>⑤</sup>”在观音神像前，众人双手合十等待礼先告知观音娘娘吉时已到，恭请祂及众神出座开始庆典。言毕，醮期主任重力拍打引路王的左肩，喊出引路王的本名，似赐予他力量。接着，取下摆放在观音像旁的上方宝剑交给他。引路王带领身旁的两名小男孩，各拿着“诚心斋戒”、“污秽勿近”的竖立牌走在引路王的前方。炉主、水月宫主席和醮期主任合抬观音像；副炉主分别抬三位妈娘、叔婆太的神像、大小香炉、法器。其他壮丁男子分工合力抬谭公爷、关圣帝君、财神的神像、香炉、罗伞。队伍依列的次序是观音→香炉→大娘→香炉→二娘→香炉→三娘→香炉→娘的法器→谭公爷→香炉→财神→香炉→关圣帝君→香炉。男子走在队伍的前方，女性排尾随在后。

<sup>①</sup> 所谓“掷筊”，或名“跌筊”，亦称“跌圣筊”，就是用树根或竹根，作为新月形状，有正反两面，经常摆在神佛的供桌上，专为信徒在神前乞示吉凶祸福之用。信徒须先向神佛稟明掷筊的因由，再拿起神桌上的筊，经双手合十参拜后，再经香炉的香烟巡绕一或三次后，即把筊投在地上，一正一反为圣筊，俗称“跌有筊”，为神明许诺的表示；两个都是反面为怒筊，表示神明的怒斥，凶多吉少，俗称“跌无筊”，两个都是正面，表示吉凶参半，或摸不清其意的冷笑，俗称“笑筊”，宜将因由详加稟告解说后，再继续掷筊，直到能辨明“圣筊”“怒筊”为止。参考陈运栋.台湾的客家礼俗.台北：台原文化艺术基金会，1991. 143-144.

<sup>②</sup> 水月宫祭拜礼仪和台湾南部客家行的三献礼有雷同之处，持香三拜后在插香的同时笛子声响起，众人行三跪九叩，原位跪地，神坛助理把盛了三杯酒的托盘交给炉主，炉主跪在原地斟酒，助理再一次把盛满三杯酒的托盘交给炉主，炉主至福炉主依序向上三拜，然后供上桌，毕；众人行三跪九叩，接着一样的次序从炉主至福炉主开始起身到前方三个神桌倒茶，先从正前方的观音主桌再到左边的妈娘、叔婆太，最后往右边的谭公爷、财神、关圣帝君。敬茶的同时，笛子和二胡音乐响起，敬茶毕后，再一次行三跪九叩礼，（打筊问出座后），最后神坛助理把叠好的金纸交给炉主，向观音拜三拜后交回神坛助理去焚化。

<sup>③</sup> 礼先，意为会礼仪的先生。礼先带领善男信女向神明传达意愿，观音诞庆典仪式中有的时候是讲的，比较正式的仪式，是用唱的。水月宫的礼先有两名，老礼先今年已七十几高龄，身边带着一位三十多岁的徒弟，十一天的仪式间两人相互配合。后文对此将有详细讨论。

<sup>④</sup> 出座的时间是当天的十一点，也就是子时，以中国历法来算子时是十二时辰中第一个时辰，一到子时就算是换日了，也就是农历十八日。

<sup>⑤</sup> “引路王”在观音娘娘出座之时走在最前端为祂开路挡避的武士，引路王的人选必须是已婚的中年男子，魁梧高大雄壮威武，方能担当得起这个重任。“引路王”从右肩斜缠至腰绑上红布条，额头也系上红布条插上一副金花。傅国谋说，红布条代表战服，穿上战服就是引路王了。口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月2日，口述地点：水月宫。

一行人从庙内由左走出去，至庙前院的大香炉回转走回庙内，神像均回归原位，洒上酒精擦拭以驱晦气，而香炉则放在下堂<sup>①</sup>庆典时另设的长龛，傅国谋说，香炉放在下堂代表神像出座参加盛典。<sup>②</sup>观音的香炉另有一张专属的桌子，设在长龛后，桌子前摆放着观音娘娘农历二十日出游时乘坐的神轿。

十一点半，接神主任带领着正副炉主，敲锣打鼓地步行到水月宫附近的小神坛，迎接水德星君和三位拿督公移驾到水月宫赴醮。首先接水德星君，接神主任向水德星君说“来哦，水德星君哦，今日庚寅年二月十七日，观音佛母娘娘做醮哦，醮期普庆理事会人等总理副理赴求，全部醮期工作人员来请你赴醮哦”，接着取下水德星君坛位正中央香炉的一支大香和两支蜡烛交给身后的炉主，炉主紧握香支和香烛，副炉主陪伴左右带领一行人走回庙内。烛火代表神明的“灵”，必须一路保持燃烧状态到庙内，才算请到了神明。回到庙内，厨务主任已在庙内等待众人归来，水德星君的临设坛位早已在庙内架设好，厨务主任一接过炉主手上的香烛插进香炉，迎接水德星君就算完结。

一行人再度步出庙外迎接三位拿督公，首先请的这位拿督公的神坛路途最远，而且道路崎岖不平，一路上庙内人员安排鸣炮仗，在羊肠小路分叉口安置摩托车和小货车亮灯照明。第二位和第三位拿督公的神坛皆不在水月宫附近，一位在水月宫右前方的山头，另外一位在对面的山里，村民不可能长途跋涉到山里请他们，于是就采取折中的方法，村民在庙前河边摆设素果、香炉及烛台，邀请对岸山林和山头的拿督公前来赴醮，先接山林的拿督公回去庙里插上香烛了，才又回到岸边接山头的拿督公。这三位拿督公回到庙内的插香的次序和送神回座的次序不能颠倒，比如说送神的时候，先把插在最外面的香烛（代表山头）插到岸边代表山林里的香炉，就把两位拿督公对调了，他们就无法回到自己的神坛。十二点三十分，请神仪式终于完结，众人还得回到庙内行最后一个“落马仪式”，据说神明是骑马前来赴醮的<sup>③</sup>，

<sup>①</sup> 水月宫大殿以天窗以上摆放神龛处，成为上堂；天窗以下的地方称为下堂处，观音诞时置放一座长龛于下堂用以摆放出座神明的香炉。

<sup>②</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月2日，口述地点：水月宫。

<sup>③</sup> 口述人：谢国彪，口述时间：2010年4月6日，口述地点：水月宫。谢国彪，年约35岁，担任礼先一职，对仪式操作过程熟悉。谢氏为笔者田野调查的主要访谈对象之一。

而人们认为神明只是回到宫内，肉眼看不见的“灵”还未入其神牌，所以“落马仪式”是以香烛、敬酒请他们入座。

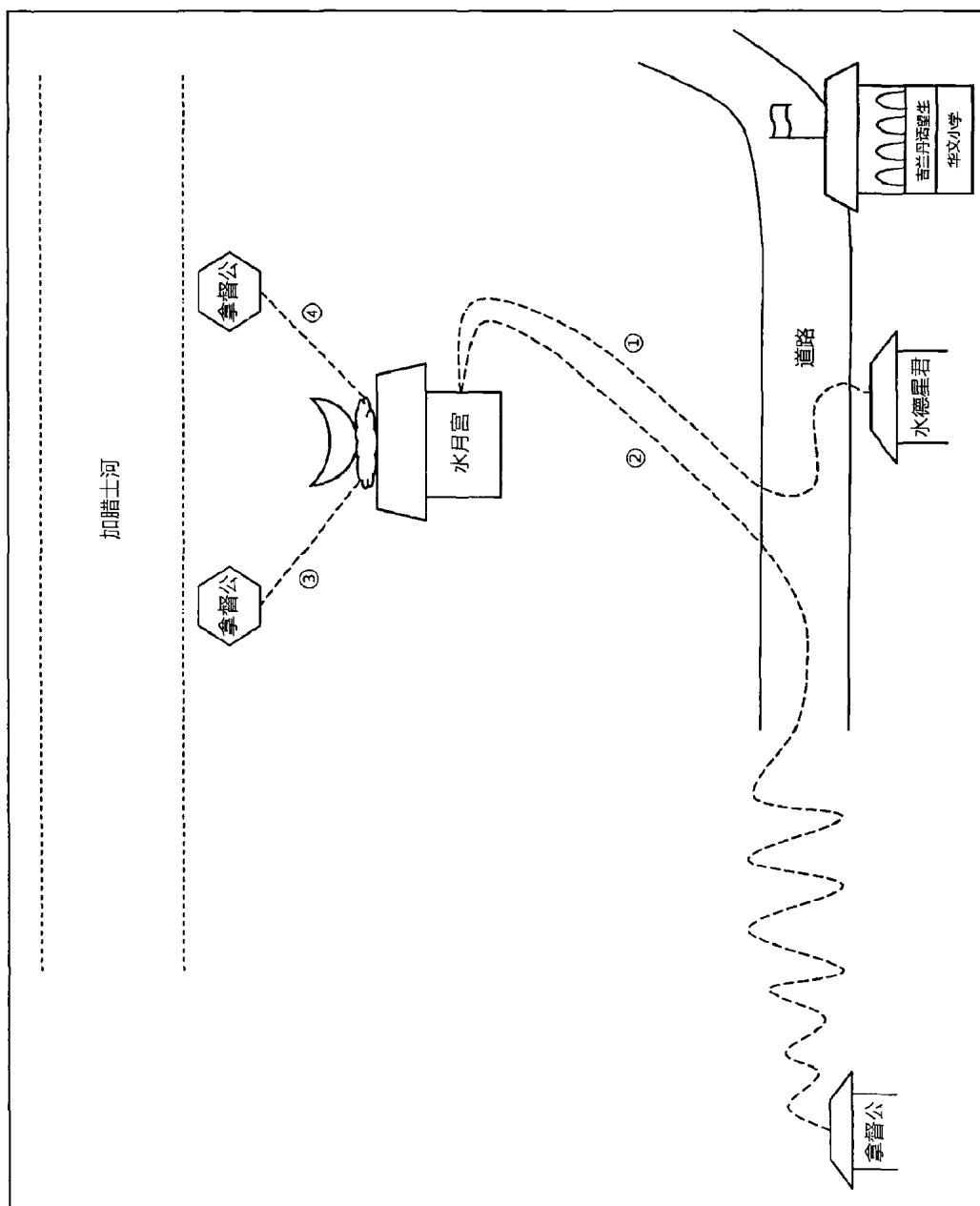


图 2-4：接神路线图

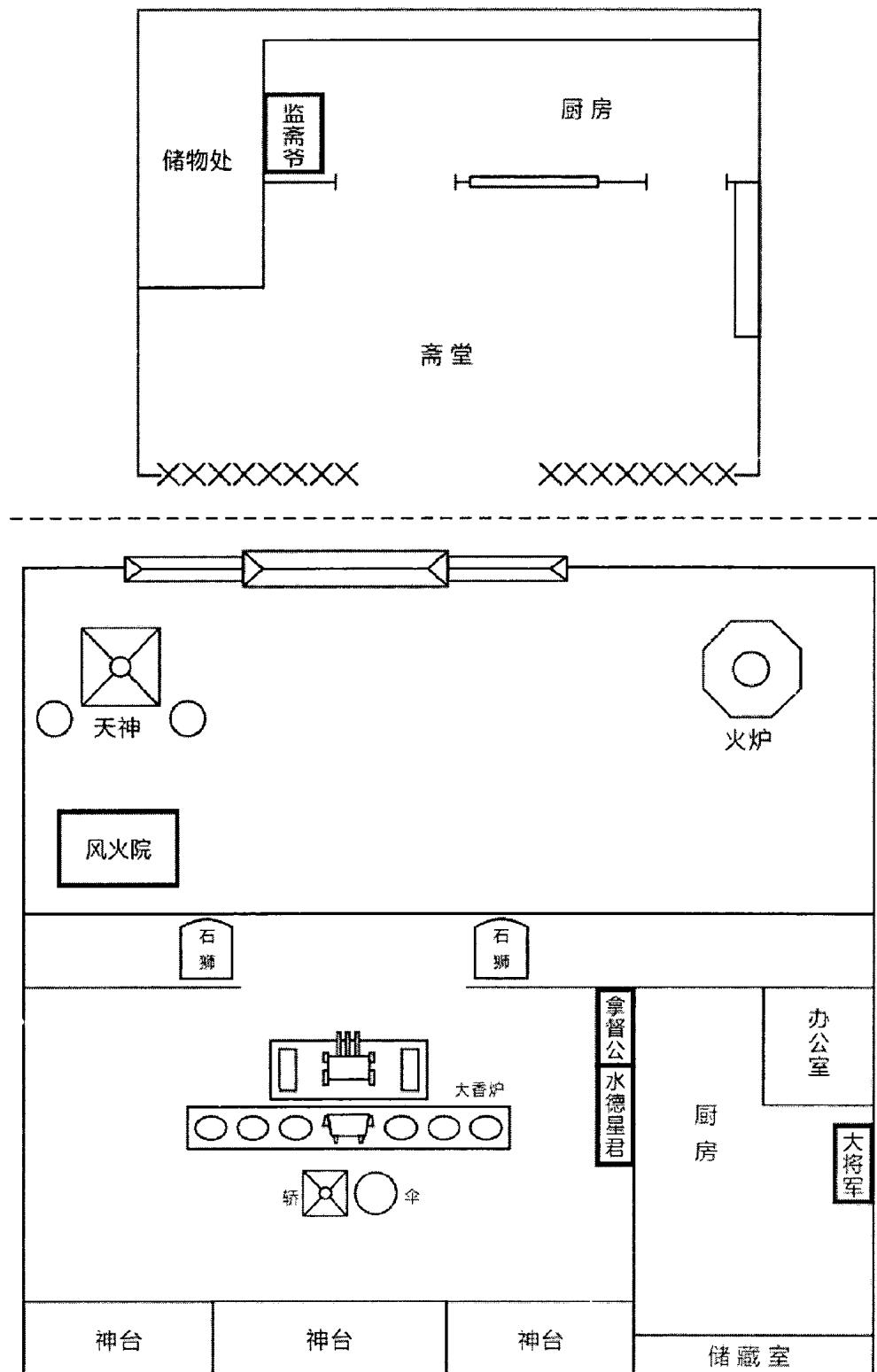


图 2-5: 神坛位置图

## 第二节 固定神明及其坛位

固定神明说的是在庙里固定供奉的神明。一般平常的日子，这些神明是在神龕上的，但是一年一度的庆典仪式中，他们被请下座，虽然神像还是在原来的位置，香炉却置放到下堂的临设长桌上，表示他们已经出座参与盛会，接受村民信徒为他们举办的酬神节日，与受邀之神明一起人神共乐。

### 一、 观音

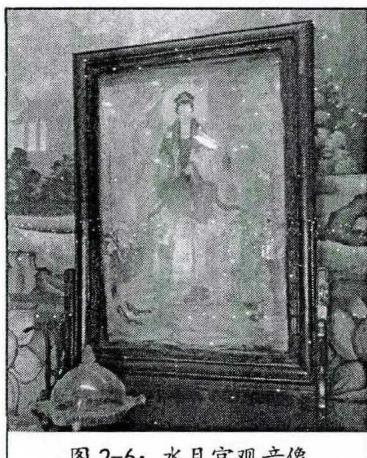


图 2-6：水月宫观音像

在佛教的神佛世界中，影响最广、信仰者最多的当推观音。特别在妇女中，观音的影响甚至超过佛祖释迦牟尼，所以古人有“佛殿何必深山求，处处观音处处有”的描述。观音，亦称观音菩萨、观音大士，原称观世音，因唐代避太宗李世民之讳而去掉“世”字。佛经说，观音的名号是“大慈大悲救苦救难灵感观世音菩萨”。佛教认为，能给予众生快乐称“大慈”，能去除众生苦难为“大悲”。在佛教世界，佛是最高品质，具备自觉、觉他、觉行圆满方可成佛。而观音尚缺“觉行圆满”这一项，故品位为菩萨，仅次于佛，其职责是协助佛普度众生到极乐世界。相传观音立下誓言，要救度世界上一切受苦的众神后才成佛，但人世间的苦难无休无止，怎么也救不完，观音只好永远屈居菩萨之位了。当然，在观音的信徒们眼里，观音的道行、功德早就达到佛的境界，所以民间也有称观音为佛的。<sup>①</sup>水月宫就是例子之一，在仪式的〈表文〉、〈祝文〉中称观音为“观音佛母娘娘”。

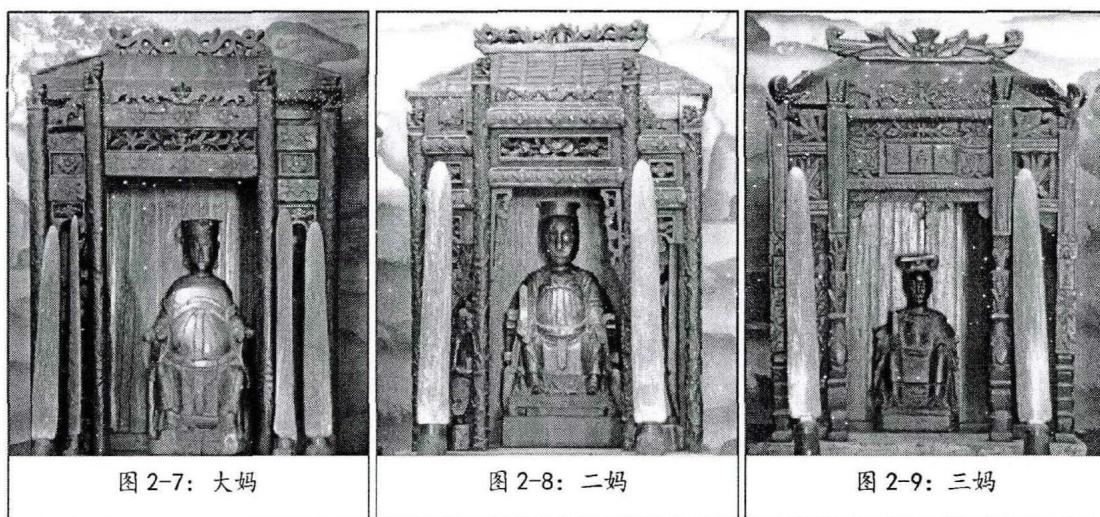
观音为了教化众生，常在不同环境中示现不同形像（相）。观音是救苦救难的慈悲菩萨，只要称念观音名号，观音能根据对象的因缘，应三十三化身的说法，以变化出相应的身相去教导和解救众生。如前章节（主祀神之流变）所述，水月宫的观音与水月观音典故相似，因此一般认为是水月观音。布赖村今日的供奉的是一副

<sup>①</sup> 林国平. 闽台民间信仰源流. 福州：福建人民出版社，2003. 210-211.

镶在相框里的观音画像，村民表示观音像是在四十年代时由一位过海到布赖村的客人所带来的，对他们来说非常珍贵。观音崇拜在客家地区是一个很普遍的现象，布赖村客家人在家中大多以画像或陶瓷像供奉。观音成为客家民间信仰的一部分，人们心中有所祈愿便到观音像前下跪虔诚祈求，盼望心愿得到圆满解决。

## 二、三奶夫人

陈靖姑、李三娘和林九娘合称“三奶夫人”。三人义结金兰，一起在闾山上跟随许逊真人学法，学成后下山传道，民间因此将以三奶夫人为主神的道派称为“三奶派”。布赖村水月宫的三奶夫人中并无林九娘而是林默娘，其中之转折，前文已有详谈，故此不再赘述。三奶夫人以大奶夫人，即临水夫人陈靖姑为主。



临水夫人原名陈靖姑，福州下渡人。她出身于一个世代行巫的家庭，耳濡目染之下，自身也熟谙巫术，后嫁给刘杞为妻。相传唐贞元六年（790年），福州大旱，陈靖姑脱胎<sup>①</sup>祈雨，不幸身亡，终年24岁，临终前曾发誓死后要做保产之神，以“扶胎救产”。陈靖姑死后，常常大显灵异。宋代时，古田县临水乡白蛇洞出现一条大白蛇作怪，喷吐毒气，为害乡里，村民死伤无数。有一天，一个穿红衣裳的侠女从天而降，手持宝剑，进洞斩杀白蛇。村民问她姓名，侠女回答说：“我是江南下渡陈昌的女儿陈靖姑。”随即飘然而去。村民们感怀她的恩德，就在白蛇洞口修建庙

<sup>①</sup>道教谓脱去凡胎、肉身而成仙：脱胎换骨；大凡成仙的人，或是肉身去的，或是脱胎去的。

宇来奉祀她。此后不久，浦城徐清叟的媳妇怀孕 17 个月而不生产，全家着急万分。一天，临水夫人化身前来，自称姓陈，善于医治难产，愿帮助徐家解除忧愁。徐清叟闻言大喜，忙请她立刻施诊。临水夫人将孕妇扶上二楼，在楼板中凿了一小洞，安排几个仆人守在小洞的正下方。过了一会儿，孕妇产下一条丈余长的蛇，从洞中落下，仆人们忙将它捶杀。由于这些灵异事件，临水夫人的名声不胫而走，百姓有求子、问病、辟邪、难产等，往往跑来祷告，十分显灵，百姓称之为奶娘，又尊称临水夫人、太奶夫人、陈夫人等。宋淳祐年间（1241-1252 年）朝廷赐匾“顺懿”，敕奉“崇福昭惠慈济夫人”。<sup>①</sup>

水月宫里，大妈娘陈靖姑与二妈娘——妈祖林默娘及三妈娘——李姓女神三人结拜姐妹，结合为打仗先锋。二妈娘妈祖在水月宫的神明系统里失去他原有的海神司职，而是继承道闾派三奶夫人的特性。三奶夫人在水月宫有重要的地位，村民流传许多关于三奶夫人护民的传说故事。

### 三、 叔婆太

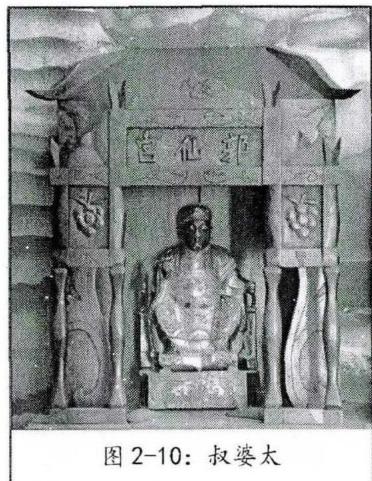


图 2-10：叔婆太

所谓“婆太”，本意是后代子孙对前二三代以上女性祖先的称呼，后引申为对儿孙绕膝、子孙满堂的老年妇女的一种尊称。“叔婆太”则不但多子多孙、寿命长，而且还具有孝事翁姑、和睦妯娌、克勤克俭、相夫教子、母仪乡里等美德。“叔婆太”是客家妇女的一种典范或理想人生。<sup>②</sup>现今，婆太信仰在客家地区也有遗存。如武平永平乡帽村方氏宗族有“婆太会”的民间信仰组织，梅县一些客家社区也有特别尊崇婆太之俗。据房学嘉报道，梅县丙村镇有相当浓厚的祖婆太崇拜情结：族人“每逢年节都要在（祖祠仁厚祠）

<sup>①</sup> 林国平. 闽台民间信仰源流. 福州：福建人民出版社，2005. 112-113.

<sup>②</sup> 刘大可. 闽台地域人群与民间信仰研究. 福州：海风出版社，2008. 196.

堂屋即厅下集中，举行集体祭祖活动。除了统一祭拜列祖列宗外，还统一祭拜某一位祖宗。<sup>①</sup>

在客家地区，祖先崇拜观念显而易见，叔婆太神是广义上不同姓祖先关系转换成地方之神，称为叔婆太。这里所指的叔婆太神，不是直系血缘关系的祖先崇拜祭祀的对象，而是指祖先神信仰。这种祖先神信仰，和一般神明信仰的意思相去不远。叔婆太从福建传入客家地区后，适应了客家人居住山区的生存环境，成为一位保家护乡的守护神，也受到广泛祭拜，大多数婆太具有明显巫道混杂色彩。供奉她的神庙叫郭仙宫，有不少与蛇崇拜有关的郭仙宫传说。据说曾氏13世祖是兄弟俩，撑船行至潮汕一带，弟弟突然神志不清，这时船上出现一条蛇，哥哥每天拿蛋喂蛇。兄弟俩回到家乡，蛇自己上岸盘在一块岩石下。兄弟俩确信蛇是神，便在岩石旁立上神牌祭拜。后来又盖了神庙，就是郭仙宫。有一次戏班在仙人叔婆太生日时到别处演出，戏箱里出现一条大蛇，大家都认为是仙人叔婆太显灵，导致戏班从此在她生日当天都不敢到别处演出。在古代福建地区，关于蛇的信仰很普遍，而且与巫教往往密不可分。<sup>②</sup>

布赖村村民心中的叔婆太是照顾家禽的守护神，家中的家畜生病或食欲不振，只要到庙里向叔婆太祈求，就能不药而愈。傅国谋说，小时候家里养猪，有时猪只生病毫无食欲，只稍向叔婆太拜一拜说明家里家禽的问题，猪只就能痊愈。求神也要还神，一旦叔婆太显灵，求神之人必须煮一碗猪肾姜酒来答谢神明保佑。不仅如此，如果鸡鸭牛羊走散或不见了，叔婆太也能显灵，让走失的动物自己回到棚子。<sup>③</sup>早期的村民都自养家禽，掌管动物的叔婆太对村民来说很重要。

#### 四、 谭公爷

谭公爷，又称紫霄真人，姓谭名嶧，字景升，五代唐晋江人。其父谭沫为国子监司业。谭嶧自小聪明颖异，虽颇涉经史，但不求仕途进取，而尤喜爱黄老诸子及《穆天子传》《汉武帝内经》与《茅君列仙内传》等道书。后辞父外出，“游终南、

<sup>①</sup> 谢重光. 阖台客家社会与文化. 福州：福建人民出版社，2005. 279.

<sup>②</sup> 沈丽华. 客家公太（婆太）神的类别、分布地域和特点. 文化遗产，2009，（4）：104.

<sup>③</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年3月30日，口述地点：水月宫。

华、岱诸名山，师嵩山道士，得辟谷御炁之术。尝醉游，夏着乌裘，冬衣葛衫，或卧霜雪中。南唐主召至健康，赐号紫霄真人。归，修炼于清源紫泽洞。”<sup>①</sup>他生前是道士，十二岁时就得道，在惠东地区经常帮助渔民和船家预测天气及治疗疾病。由于他关心人民，谭公去世之后，民间百姓把他作为神灵供奉起来，祭祀膜拜，在天后庙未普遍时，谭公是代表海上安全之神，以他为主神的庙宇，在中国沿海地区有不少。后来，随着华侨出国，谭公信仰也传播到海外。随着客家人早期从中国迁徙南洋谋生，客家人的谭公庙也成为马来西亚客家人信仰文化的一部分。



图 2-11：谭公爷

根据傅国谋述说祖辈流传下来的谭公爷传说：谭公爷是来自惠州的神明，属水神雨神，旱灾时设坛奏表上奏求雨。谭公爷从小通灵，有一次他带一个朋友要飞到波罗村，他只叮咛朋友闭上眼睛。他的朋友听到风声在耳边呼啸而过，好奇之下睁开眼睛，发现自己在天上飞，一惊之下让两人都掉了下来。他们被当地官兵抓住，县令问他们为什么会在那里出现，他们答说是从远方的村子飞过来的。县令听说谭公爷会飞，很是尊敬，就倒了三杯茶敬他。但是谭公爷把这三杯茶一一推倒，县令责问他为何如此不敬，谭公爷答说他这是在灭火，附近有一个村子正在火灾，县令立即派人快马加鞭赶去该地巡查，果然看到大火烧村，幸好下了场大雨把火给熄灭了。<sup>②</sup>布赖村早期以种稻为生，需要水源灌溉田地，如果干旱稻米收成欠差，全村人就得饿肚子，因此村民们需要祭拜谭公爷保佑雨水丰富，维持稻米收成。

## 五、 大伯公

据许云樵教授在《马来亚丛谈》中说：“经过许多研究的专家认为大伯公，就是中国的‘土地公’，大伯公的‘大’字，都以为是尊崇他的意思，其实‘伯公’二字固然是从客家话来的，但这个‘大’字，原来是马来话称‘神’叫做 Datoh 一

<sup>①</sup> 周学曾. 晋江县志. 福州：福建人民出版社，1990。转自李天赐. 紫霄真人成神与谭公信仰在马来西亚的传播. 华侨大学学报（社学社会科学版），2007，（1）：80.

<sup>②</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月6日，口述地点：水月宫。

字的简称 toh 的译音。大约最初马来人称‘伯公’（土地）为 Datoh Pekong，华人发音不正，唤作大伯公。伯公两字是客话，因此学者认为是客人从广东带来的，客家人南来，最早都是开矿的矿工，矿工是要冒犯土地的，掘地、翻土、都是使土地公不安的，因此非得拜大伯公不可。”<sup>①</sup>



图 2-12：大伯公

然而，掌管地境的土地神分多重级别，与安奉供桌下的五方龙神、地主神和拿督公有混合之处。这里所说的大伯公是由祇境或者鬼境升华为神境，第一种的大伯公从土地神升华为区域大神，其他神明与大伯公属于同一位阶，只能分列两边，或陪祀在侧。第二种的大伯公从乡土先贤或华侨先驱升华为区域的守护神，发展出新的神崇拜，进而成为区域的主要祭祀神明。<sup>②</sup>大伯公的神权地位远超过土地神和拿督公，祂掌管的是神界，位座神龛上；土地公和拿督公神坛一般摆在地上。水月宫的大伯公是早年布赖人与彭姓客家械斗战赢以后，被遭驱的彭姓家族所遗留下来的神明，布赖人把原属彭姓的大伯公接回村内神庙安放，接受村民的香火祭拜。

## 六、关圣帝君

关圣帝君又称关帝、关老爷、关公等，原型为历史之上的真实人物，即关羽。关云长曾随刘备东征西讨，为蜀国立下赫赫战功。建安二十四年（219 年），孙权偷袭荆州，关羽败走麦城，为吕蒙所杀。关帝是少数神明被儒、释、道三教把奉为神灵的神，儒学者称之为“关夫子”、“武圣人”，与万世师表之“文圣人”孔子并立；道教奉其为“关圣帝君”；佛教封其为“迦蓝神”。

<sup>①</sup> 华社研究中心官网. 第一位大伯(上). <http://www.malaysian-chinese.net/news/events/baodao/322.html>, 2010.12.20.

<sup>②</sup> 郑志明. 客家社会大伯公信仰在东南亚的发展. 华侨大学学报, 2004, (1) : 68.

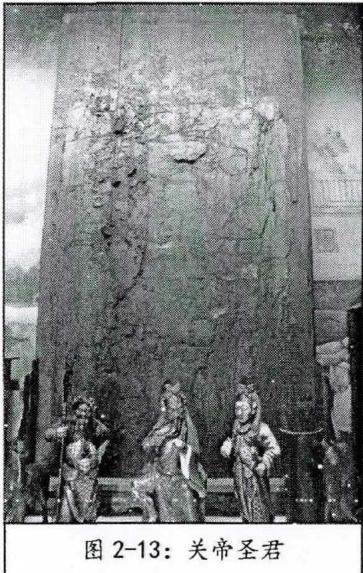


图 2-13：关帝圣君

从魏到唐，关帝在民间影响不大，将其神圣化乃是宋代以后的事。其最初之造势，并非如同城隍等神首先产生于民间，而是出自官方，目的是以神道设教，为世人树立纲常道德之模范。古人认为关羽集“仁、义、礼、智、信”于一身：千里寻兄体现了“仁”，华容道放曹体现了“义”，保嫂秉烛达旦体现了“礼”，水淹七军体现了“智”，单刀赴会体现了“信”。民众取其“义”为自身楷模，君主取其“忠”让他人效法，各取所需，皆大欢喜，两种价值取向在关羽身上得到了最佳的结合。

宋元时期，关帝信仰在宋代传入福建。明清时期，福建各县都建有关帝庙，据文献记载，当时福州街巷随处可见关帝庙，泉州的关帝庙不下百座。<sup>①</sup>关帝信仰远传海外，相信是由沿海人民迁徙他国而得到远播，如今在东南亚一带的关帝信仰非常普遍。水月宫的关帝原来是一副画像，然而历经多年的香火熏染之下，如今已变成一块像似烧过的黑板，没有了关帝像就不知供奉的是何位神，信众以三尊关帝金身放于画像前接受崇拜。

### 第三节 被请神明及其坛位

所谓“被请”的神明是在观音诞庆典时受邀到庙内参会的神。一旦散醮，祂们就被请回各归各位。

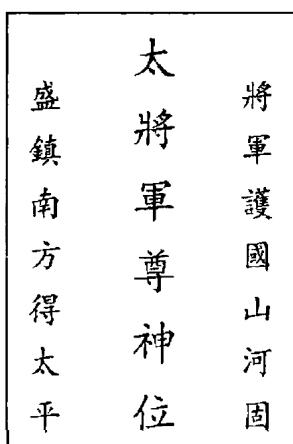
#### 一、 大将军

水月宫观音诞期间设坛请的“大将军”，与台湾客家人的“义民<sup>②</sup>”信仰有相似之处。义民乃是清代协助朝廷平定乱事有功而受到朝廷表彰的民众，义民不限于客

<sup>①</sup> 林国平. 阖台民间信仰源流[M]. 福州：福建人民出版社，2005. 178.

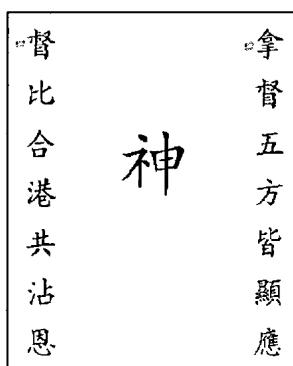
<sup>②</sup> 最早的忠义祠是为纪念康熙六十年（1721）平定“朱一贵事件”中死难的客家义勇而兴建的六堆忠义祠，位于屏东县竹田乡西势村，原名“西势忠义亭”。当时的六堆客家人组织民团，主动协调朝

家人，但以客家人居多。客家人为了纪念在平乱中死难的义民，兴建忠义祠予以奉祀，从而逐渐形成了义民信仰，成为客家人的精神象征与信仰中心。显然，客家人世代奉祀死难义民的行事已经升华为一种宗教信仰，这就是台湾客家人特有的义民信仰。



客家人的忠义充分表现在保家卫国的精神上，而布赖村供奉的大将军有着同样的精神。大将军的坛位设在正殿左边的置物厅。傅国谋说，大将军不是一个人，是由很多位勇将组成，供桌上配祀的大炮被认为是大将军赋予神力的武器，相传他们曾经为了保卫布赖村的存亡，牺牲了自己的生命。“大将军”一名是布赖村后人给予的尊称，表示对他们的尊敬与感恩。通过神诞仪式的设坛，把位处于鬼境<sup>①</sup>的忠义烈士跃升为具有神灵力量的神。

## 二、拿督公



拿督公是源自马来人的神明，称之为Datuk Keramat。布赖人来到陌生的地方开采繁衍，处处涉及土地挖掘，华人深信入境随俗崇拜当地神就能庇佑他们采金之时多金又顺利。华人虽然有自己的信仰系统，但是这一套信仰系统是开放的，可以与其它宗教体系相交融，尤其信仰性质相接近时会有同化或混渗的现象。华人这种信仰的杂混情况，有其生存

廷作战，在下淡水一役中挫败了南下来犯的朱一贵部众，加速了朱一贵的全面崩溃。为了表彰六堆民团死难者的忠勇义烈，请朝诏拔内帑建了这座“忠义亭”。后来在雍正年间吴福生事件和乾隆年间林文爽事件中，六堆客家人又再一次充当义民，组织民团武装，协助朝廷，抗御变乱者，当然也有不少人死难。客家人的“忠勇”表现，他们在平乱中立下的功劳，当然受到清廷的褒奖，许多义民受到封赏，六堆客家庄则被御赐为“褒忠里”，御书的“褒忠”二字匾额，准予悬挂在庄口，以宣扬客家人的“忠义”敬神。参考刘海燕、郭丹编. 闽台客家宗教与文化. 福州：福建人民出版社，2009. 155-157.

<sup>①</sup> 客家社会相当重视“鬼境”的存在，从祖先崇拜的立场来安置鬼庙，不排斥厉鬼与孤魂野鬼，为了安抚这些无主先民的灵魂，遂有鬼庙与鬼祭。“鬼境”也可以上达为“神境”，如有些地区的义民爷庙，原本是奉祀阵亡义民的忠烈祠，具有鬼境性质的鬼庙，却能如神庙般地发展成分灵的香火庙，成为有神庙内涵的客家大庙。参考郑志明. 客家社会大伯公信仰在东南亚的发展. 华侨大学学报，2004，(1)：68.

的特殊文化背景，华人在本地化后必然要面对着自身文化调适的问题。<sup>①</sup>

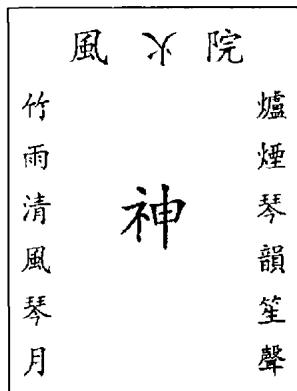
客家人重视土地伯公的崇拜，认为土地神具有调和人、鬼、神之间的平衡作用。拿督公属土地神的一种，与大伯公的差别在于拿督公阴阳两界沟通的桥梁，除了满足阳世人们的祈求，也安抚了阴间的无祀鬼魂。大伯公、土地公与拿督公掌管的界限以“境”来划分，“境”是抽象的神圣空间，代表一个被天地神明护持的所在，也是天地神明的神圣象征所在。祭祀大伯公、土地公、拿督公的目的就是为了“合境平安”，其中大伯公管的是上层的神境，土地公和拿督公掌管的是地面上妖魔鬼怪的鬼境，然而拿督公的位阶在土地公之下，其土地管辖的“境”范围更小些。一个村落可以有很多的位拿督公，但是只有一个土地公。马来西亚华人会在屋前设置祭拜拿督公的小神龛，或在建筑物外、庙外、路边、树边等地设有“唐番拿督”或“唐番拿督神位”的小祠。所谓“合境平安”是指追求从小境到大境的整体平安，在多元的祭祀下获得神、祇和鬼的共同庇佑。

水月宫庆典邀请的三位拿督公被安置一个坛位。三位拿督公掌个别掌管一个山头，保佑早期挖金人的平安。其中两位拿督公在水月宫附近设有小祠，另外一位则来自河岸对面的山头，村民们不能翻山越岭去接香请来，于是就想到在河岸边设炉台请之。据当地的传说，这一位拿督公是一位马来公主，她随父亲经过山林时失踪了。后来，那片山林处处显灵，因此到山里挖金的布赖人奉祀她为掌管该处的拿督婆婆。由于拿督公是马来回教族，所以不得供酒，但马来人爱的槟榔、佬叶、白灰、烟草却是供品之一。

### 三、 风火院

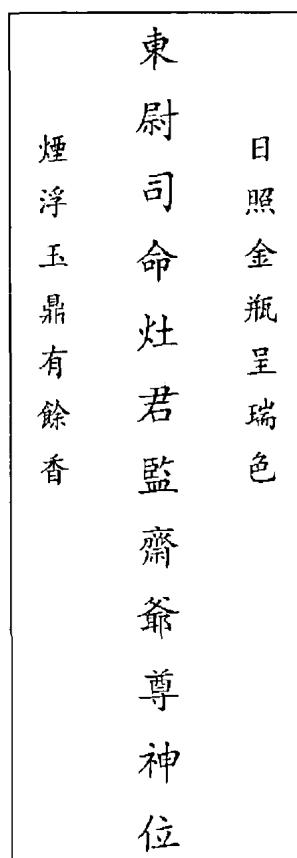
“风火院”的坛桌不在庙内，是在大殿外右边露天的空位，而且设的不只是坛位，是把坛桌设在一个临时搭起的小型高脚屋。据柯雪润考察所说，水月宫庆典仪式过程中必有奏乐相伴，而“风火院”是敬祀鼓神的临时殿，由于风火院喜欢热闹，亦称音乐之神。傅国谋说，“风火院”就像一个接待宾客的贵宾室，而观音庆典邀请的所有神灵精怪都聚集在“风火院”。因此“火”字必须倒过来写，才能把他们

<sup>①</sup> 郑志明. 客家社会大伯公信仰在东南亚的发展. 华侨大学学报, 2004, (1) : 68-69.



的火焰火气镇压住。观音庆典期间，无论人间或神间的气氛都必须是和谐的，不容许发生冲突。傅国谋还说，这群修炼各种法术的神明其中必有很会操弄乐器者，而观音诞仪式不能缺少了音乐伴奏，因此仪式中最早请来的神明便是“风火院”，负责奏乐的神明来齐了才能开始仪式。最晚请回天庭的神明同样也是“风火院”，待所有被邀请的神明都回到天庭了，奏乐之神的任务才告一段落。<sup>①</sup>

#### 四、 监斋爷



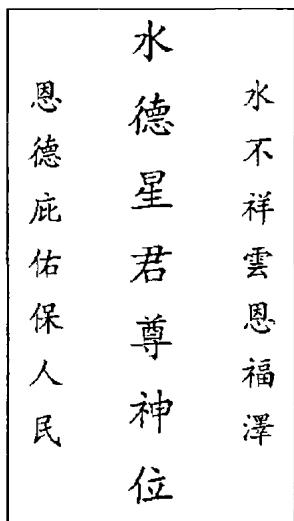
据传，监斋爷生前是为三平祖师公的厨师，唐咸通十三年十一月初六，祖师公将圆寂时，监斋爷十分悲恸，决意欲随师西归。祖师公不依，认为监斋爷是俗家人，荤腥不禁，岂能西行。监斋爷分辩道：“我自侍师后，守戒持素，腥荤不沾，虽为俗家，心却早已皈依佛门，每日颂经不息！师若不信，吾当自剖验血是红是白，若流白血，即说明我腹中无半点荤腥。”说毕挥斧自剖，果流白血。义中大师见而感慨：“吾南宗法嗣是直指心性、顿修顿悟的祖师禅，难得他能如此自剖明性，悟心即佛！”嘱众僧祀之于斋堂。就这样，伙夫亦成为寺中神，监斋公堂为三平寺之独创，凡香客所供斋品都须呈供在此，经监斋爷监察后，方能拿到塔殿供奉祖师公。<sup>②</sup>

观音诞斋戒期间，监斋爷的职责是监视所有斋祭品的洁净，架设监斋爷神坛的地点在宫庙左前方的集福堂，其后方有一处为观音诞专用的厨房，监斋爷的坛位设在厨房正前方入口处，坛位对面便是厨务人员工作处表示，监斋爷时刻监督处理厨务的村民，确保祭品的圣洁。

<sup>①</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月1日，口述地点：水月宫风火院坛位前。

<sup>②</sup> 中国佛教故事网. 三平祖师公的故事. <http://story.zgfhj.cn/CBGS/MR/2010-09-19/8005.html>, 2010.7.30.

## 五、 水德星君



水德星君，五星<sup>①</sup>之一，属于水神崇拜的表征。别称：水官星君、水德圣君、水仙公。《太上洞真五星秘授经》详述水星之职掌，北方水德真君主“通利万物，含真娠灵。如世人运气逢遇，多有灾滞劫掠之苦，宜弘善而迎之”。自古以来，因为对“水”的力量的敬畏，人们更在水源附近，奉祀水德星君，除感念其赐予水源的恩泽，并能防止火灾。祂是移驾到水月宫当座下宾神明之一，庙后立有祀奉祂的小祠。<sup>②</sup>

早年布赖村房舍大多以竹木建造，火灾发生次数频繁，后来三奶夫人通过童身告知村民，必须祀奉水德星君以水克火。自从水德星君坐镇布赖村后，火灾发生的次数减少许多。庆典时水德星君坛位设在大殿下堂，与拿督公桌坛紧靠一起。

## 本章小结

在遥远的海外，布赖村建构了华人民间信仰的众神殿——水月宫。他们秉持传统客民崇敬神明信仰的特性，奉祀的神明包括观音、三奶夫人、叔婆太、谭公爷、监斋爷、关帝、拿督公、水德星君、大将军及不知名的山川神灵。这些神明各有功能，在这样一个被异族文化包围隔离的华人村落，他们需要依靠传统信仰来支撑信念，成为他们精神的支柱，布赖村客家人的信仰是广泛的却又是和谐一致的，在众神信仰里，观音处于至尊的地位，他们尊崇各方神明最终是为了达到村里的平和安详。

<sup>①</sup> 五星指的是岁星（木星）、荧惑星（火星）、太白星（金星）、辰星（水星）、镇星（土星）。

<sup>②</sup> 台湾民间信仰. 水德星君. <http://info.nmns.edu.tw/folk/108/b003.htm>, 2010.7.30.

水月宫观音诞仪式处处表现出对女性的禁忌。女性在民间信仰活动中常常被视为污秽、污染和危险的根源，被视为仪式的禁忌。根据 1978 年柯雪润参与观音诞的记载，女性不得进入庙内大殿。随着时代的发展，女性已可随意进入大殿内，虽仍被拒于仪式核心，但年纪稍轻的女性却活跃热衷参与仪式，可见村民对女性加入神诞抱持着逐渐开明的态度。在现实生活中，女性的地位低于男性，然而神圣空间的女性却备受重视尊敬。观音、妈祖、陈靖姑及叔婆太等女神都是布赖村主祀神，这些女神不仅体现出女性特有的母亲职责，还兼负以武驱魔的打仗先锋（三奶夫人）也表现了女性的英勇。这是什么原因呢？有学者认为，女神的存在，使在现实社会处于低下地位的女性的状况，在信仰的世界得到了补偿与安慰。正如美国学者 Lee Irwin 所指出的：中国的女神，集中体现了女性的美德与特有能力，祂们独立于男性社会结构而起作用；祂们的不断出现和对祂们的敬仰，是对宗教和神性结构中女性气质重要性的有力证明。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 安德明. 从农事禳灾看民间信仰中的地方神. 中国民俗学年刊, 1999 号。转载自刘大可. 阖台地域人群与民间信仰研究. 福州: 海风出版社, 2008. 187.

## 第三章 游神仪式及其符号阐释

民间信仰、仪式及象征符号三者有密不可分的关系。布赖村村民以自己的思维方式，通过游神仪式和其象征符号表现出对信仰的帝国想象。本章节以“帝国隐喻”的概念来分析游神仪式的内容。

### 第一节 游神仪式描述

农历二月二十日（2010年4月4日）——是观音诞庆典里最为隆重的一天。早上七点拜朝礼<sup>①</sup>后，开始准备游神工作。观音神轿放在庙堂中间，其顶盖四方粘贴符咒，彰显神威。其他出游的神轿则插上小旗子，摆放在各个神明的龛前。七点三十分左右，一辆小货车把出游用品诸如香烛、金纸、香炉、供品等载到操作出游仪式的地点。凡参加出巡者须在手腕系上绑了一张水月宫符的红布条当护身。

#### 一、出游祭天

八点十分，正副炉主、水月宫主席、醮期主任在宫内下堂行三跪九叩礼后，正副炉主把香炉和香案<sup>②</sup>搬到门口备好的四方桌上。随即工作人员用红布条把香炉、香案固定在桌上。八点三十分，引路王穿着战服，接过醮期副主任递交的尚方宝剑，引领小骑兵<sup>③</sup>到庙旁出口的牌坊等待出发。八点四十分，经礼先告知观音娘娘出游之后，工作人员把神龛上的塑像、香炉、圣筭、法器搬下。所有塑像都由男性搬抬，唯独叔婆太塑像由少女抬下来，村民说传统以来叔婆太出游的轿子都由女性负责，不得假手于男性。塑像被抬下后，村民们在神轿的椅垫和后背叠放金纸，才把神明塑像放上轿子，以红布条捆綁塑像使其固定于轿子上，避免出游时发生塑像掉地的意外，最后在轿子的香孔插上香支。据傅国谋说，圣洁的神明塑像直接接触俗世物体即受污染<sup>④</sup>，神轿椅垫和后背叠上金纸是为了避免污染，观音神轿则以木凳子垫底

<sup>①</sup> 拜朝：观音诞每天早上8点下午4点正副炉主都到庙内行拜朝礼，可以理解为向神明请安，礼节过程为敬茶酒上香以及三跪九叩。

<sup>②</sup> 详见本文第二章的《请神仪式及其符号阐释》，第34页。

<sup>③</sup> 水月宫后方的话望生华文小学的学生充当小骑兵，性别不拘，约四十名小学生由五位老师带领组成。他们身穿白衣蓝裤的校服，手握水月宫旗帜，整齐排列在引路王之后方。

<sup>④</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月4日，口述地点：水月宫。

阻挡与地面接触。出游途中，香火不能中断，香柱熄灭表示神明的灵离开了仪式空间，仪式也就没有了意义。香柱在仪式中有重要的意义，香炷及烟建构一种交流的脉络，神通过烟雾向上盘旋的方式，显露出交流的意志。香的气味到达神的意志那里，而烟雾指引着祂来到人间处理人们的需求。香本身成了一种媒介和交流的契机。

①

神像固定好后，醮期主任一声令下，三位妈娘轿子即起，轿子在庙内绕一圈后，依次在观音前下跪三次，随即转向集福堂监斋爷坛位下跪，厨房人员在三奶夫人轿子插上香柱。轿子再度回到宫内向观音三下跪后冲出庙外，停在庙前的东面，齐向东三下跪，接着轿子再回到庙内向观音下跪三次。此动作重复三次，分别向西面、南面、北面的所有神明下跪请示。接着回到庙内向三位拿督公、水德星君、下堂的观音主香炉及大伯公香炉下跪（其余神明的香炉已经被抬出去参加游神仪式），最后再朝向内堂的观音跪拜。据抬轿经验丰富的谢根发说，三位妈娘是武将，负责保护观音娘娘出游安全，出游前三位武将必须先向监斋爷确保所有物品“干净”，得到监斋爷允许后回去向观音娘娘禀报。随后，再向各方神明请示保护游走范围内避免污秽物靠近，请示后再次向娘娘禀告，确定出游安全后，娘娘才移驾到神轿准备出游。<sup>②</sup>

三位妈娘请示完毕，观音像由水月宫主席和炉主合力抬下放进神轿中，摆在神像旁的金花夫人、圣筭、签筒、小香炉则由四位副炉主放入轿内，仪式〈祝文〉亦摆放在香炉和神像之间。在锣鼓声喧哗中，炉主抬起观音娘娘神轿正中的挑担，四位副炉主则分别肩负轿子前后的挑担。轿子被抬出水月宫时，在庙前迎接娘娘圣驾者是布赖村传统客家舞狮团。随着娘娘起轿，一旁等待的三奶夫人、叔婆太、谭公爷轿子亦摇动起来，抬轿者用力舞动轿子恭迎娘娘，现场洋溢着一片热闹欢腾气氛。开始时，队伍顺序分别是：左右打锣→引路王→诚心斋戒、污秽勿近→小骑兵→香案→观音（香炉）→大娘娘（香炉）→二娘娘（香炉）→三娘娘（香炉）→叔婆太（香炉）→谭公爷（香炉）→财神（香炉）→关圣帝君（香炉）→舞狮队→观音神轿→叔婆太神轿→谭公爷神轿→大娘娘神轿→二娘娘神轿→三娘娘神轿。

<sup>①</sup> 【英】王斯福. 帝国的隐喻（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2008. 149-150.

<sup>②</sup> 口述人：谢根发，口述时间：2010年4月5日，口述地点：水月宫。

队伍从水月宫缓缓出发，小路两旁的居民纷纷手持香柱迎接神明，抬香炉者逐一停下让村民上香。队伍越过水月宫牌坊，转向右边道路。观音神轿一出牌坊，原本走在最后的三奶夫人轿子立即奋力往前冲，甚至超越领头的引路王，冲进右边道路尽头的岔口进行押煞仪式，随行的一名“道士”<sup>①</sup>从妈娘提篮中拿出宝剑，插上几枚符咒，点燃后在空中比划数圈，大喝一声，随后向前方撒一把米。押煞完毕，妈娘轿子朝列队方向前进，但不再尾随其后，而是赶在观音轿子进入学校前预先押煞和净化设于操场的临时坛位。

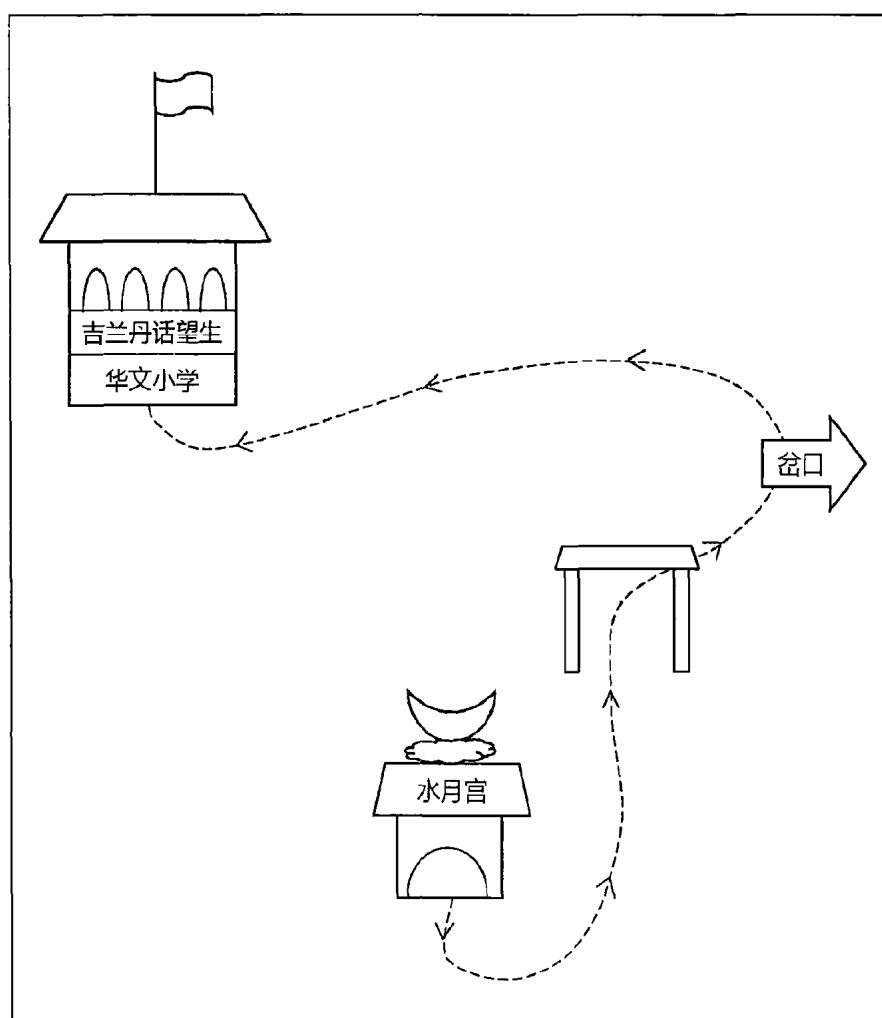


图 3-1：观音出游路线图

<sup>①</sup> 传统上应该由水月公的童身来做驱煞的，但该宫在前童身去世后已多年没有童身，理事遴选出一位学过道术的成年男子取代之，但此人其实并非正统道教的道士。

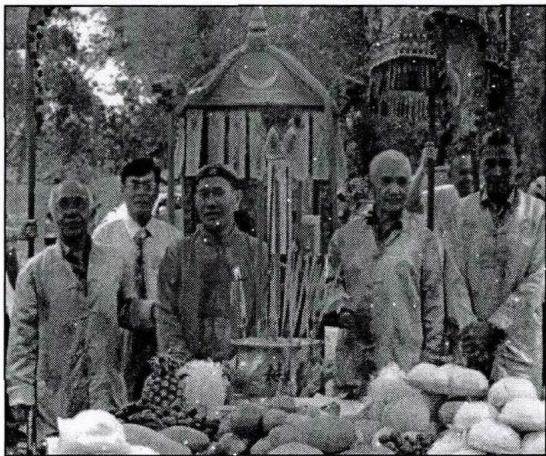


图 3-2：正、副炉主



图 3-3：观音神轿

妈娘轿子绕操场一圈后，在操场右侧供奉观音神座的坛位不停绕圈，等待其它队伍成员来齐。观音轿子停摆在神坛正后方，正、副炉主立于轿子的左右侧，等礼先发号施令。神坛上摆设了香炉、素果、茶酒、五种堆成山的糕点等供品。谭公爷和叔婆太轿子也尾随而至，“引路王”和小骑兵则在校园入口处站岗。此刻，整个坛场顿时变得戒备森严起来。观音神座安置好后，三奶夫人轿子方停止绕圈，并趋前三下跪。正副炉主、主席、主任等要员排列于神坛前，执事者从轿子里取出〈祝文〉，用托盘呈给炉主，炉主接过后向礼先鞠个躬，复将之交予礼先，礼先高举托盘于坛前跪下三拜后交回给执事者，此动作表示炉主代表布赖村的所有子民，委托礼先向观音禀告村民的祈愿。礼先是子民和观音沟通的桥梁，通过礼先诵唱〈祝文〉，观音才能理解百姓的需求。担任礼先的谢国彪，对此仪式作出极其生动的比拟，他说：“操场内坛场举行的这场仪式，好比是古代大官出游时百姓半路拦轿禀冤。善男信女把出游的观音拦下，以便祈求祂庇佑布赖村子民平安、顺利。”<sup>①</sup>

仪式开始进行时，三位妈娘离开现场到校内数个“阴气重”的地方押煞<sup>②</sup>。严肃的仪式进行的同时，一旁停驻的三奶夫人（押煞回来后）、谭公爷及叔婆太轿子提供村民玩乐的机会，抬轿者相互扭摆轿子，欢呼声彼起此落。游街有个有趣的传统玩法，抬轿的四个人分成两队，前后对立。两方人各握着轿子四个角借力使力，快

<sup>①</sup> 口述人：谢国彪，口述时间：2010年4月5日，口述地点：水月宫。

<sup>②</sup> 阴气重的地方包括操场边缘、楼梯转口、走廊岔口、偏僻地区。

速转左三圈后转右三圈，卖力转动轿子，在速转之时把对方摔倒就算是胜利。只有三奶夫人、叔婆太、谭公爷的轿子可以大力转动；观音轿子沉重，不适合快速摇摆，再说，水月宫的观音属仪式之主，不宜离位；且观音与上述三位神明属性不同。

礼先开始诵唱请神。

维公元二〇一〇年岁次庚寅二月廿十恭祝喃呒大慈大悲观音佛母娘娘宝诞千秋銮驾出游之期。今有下民合港众善信男妇老幼诚心斋戒、沐浴稽首顿首、恭迎佛驾。谨具香楮宝烛、清茶清酒、斋蔬果品、糕点于等之仪。致祭于喃呒大慈大悲观音佛母娘娘銮驾前。昊天金阙玉皇上帝陛下殿前。三元三品三官大帝殿前。周天斗府满汉星君殿前。太阳太阴星君殿前。五方五土星君殿前。东极青华大帝殿前。南极长生大帝殿前。西极天皇大帝殿前。北极紫微大帝殿前。中极无量万寿大帝殿前。

敕封护国庇民天后圣母娘娘姐妹座前。谭公仙圣爷爷座前。郭府法妙仙人叔婆太座前。都天致富财帛仙君爷爷座前。协天关圣帝君五大圣贤座前。金山福主福德本头公公。暨列文武尊神案前。水德星君爷爷座前。本港嗰督公公嗰督婆婆座前。监斋爷爷座前。门前护卫井灶龙君座前。虚空过往暨列文武尊神座前。暨列文武尊神座前。祷告苍天。

礼先起身，站一旁诵唱指示。

司乐者击鼓三通。鸣罄三鸣。放炮三响。奏大乐。奏小乐。诸祭者就位，各就位。执事者各司其职。

奏乐者、正副炉主、祭者、执事者，听礼先指示，遵照而作。

致祭于喃呒大慈大悲观音佛母娘娘銮驾前。昊天金阙玉皇上帝陛下殿前。三元三品三官大帝殿前。周天斗府满汉星君殿前。太阳太阴星君殿前。五方五土星君殿前。东极青华大帝殿前。南极长生大帝殿前。西极天皇大帝殿前。北极紫微大帝殿前。中极无量万寿大帝殿前。

敕封护国庇民三位天后圣母娘娘姐妹座前。谭公仙圣爷爷座前。郭府法妙仙人叔婆太座前。都天致富财帛仙君爷爷座前。协天关圣帝君五大圣贤座前。金山福主福德本头公公。暨列文武尊神案前。水德星君爷爷座前。本港嗚督公公嗚督婆婆座前。监斋爷爷座前。门前护卫井灶龙君座前。虚空过往暨列文武尊神座前。暨列文武尊神座前。诸祭者跪。酌酒供献。

执事者把酒具托盘递到炉主面前，炉主取下酒杯酌酒敬神。

叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。起。平身。诸祭者间洗。

祭者们到坛桌下洗手，代表着洁净身体去除污秽以表示对神明的尊敬。礼先带领众人行三献礼<sup>①</sup>。亚献礼后，礼先诵读〈祝文〉；诵毕，执事者把〈祝文〉折叠好归放回娘娘神像前。

献斋蔬。献果品。献糕点。献财帛。献表文。叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。起。化财帛。化表文。诸祭者容身。

三献礼行毕以后，执事者在坛桌上焚烧祝文，把烧尽的粉末放进观音神轿里的香炉。同时，礼先到化宝炉前酌酒送神，执事者点燃金纸财宝，礼先指引主祭者们回到坛桌前各归各位：

诸祭者复位，各复位。诸祭者引。诸祭者复位作揖。一揖，二揖，三揖。  
引。就位，各就位，酬神鞠躬，跪，叩首，又叩首，三叩首，起。跪。  
叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。平身，礼毕。

礼毕后，礼先与主祭者们相互道贺，全体人员向观音行三跪九叩礼。执事者将坛桌上的香烛符咒拿到化宝炉焚烧<sup>①</sup>，表示神明已送回天庭。所有人蜂拥而上争夺祭

<sup>①</sup> 三献礼，在古代郊祭时的仪式，陈设祭品后要三次献酒，即初献、亚献、终献礼。三献礼从官方流于民间，明清时期，大量沿海移民移居海外，亦把中国明清时期一脉相承的三献礼祭祀系统带出洋。本论文第四章有详细的讨论。

神供品，人们相信吃了这些食物都会得福，这些食物首先是贡献给了神祇（假定祂们已经享用），因而它们成了神赐的，其他供品则因为和他们在一起也不同一般。<sup>②</sup>

操场上有两个神坛，以上仪式是开放给普罗大众，另一个则专门为女信徒而设。

<sup>③</sup>妇女会和普罗大众的仪式程序并无差别，只不过妇女会坛位祭拜者都是女性，妇女坛在祭拜时，不参与祭拜的正副炉主站在神轿两侧观礼。操场内“拦轿”仪式结束后，队伍起轿回宫，理事代表在宫庙牌坊前派红包给众人，取“拿利事保平安”之意。观音圣驾停摆在宫内下堂，主席、炉主合力把画像放回上堂神龛，工作人员把出游的香炉和香案放回原处，傅国谋用浸了酒精的白布擦拭香炉，抹去沾染回来的污秽。叔婆太、谭公爷和三奶夫人的轿子在观音娘娘入座定位轮番上阵三下跪，三位娘娘如出游前一般，向四个方向的神明通报观音娘娘已安全回到宫中。

观音出游之仪式充满了与“圣洁”相互对立的“污秽”，就如“正”与“邪”、“安平”与“乱”或者说“和平”与“冲”这样的观念。神明是“圣洁”的一方，出游为村民抵御“邪”一方的妖魔鬼怪，维护村内的平安，保护村民。圣洁的神明避忌“污秽”，对于邪气有所禁忌，我们都知道要保护神圣的东西和地方，以免污秽，神圣与污秽是对立的两端，当我们越怕神圣之物被污染，欲加保护采用禁止性措施来对其进行保护，更加突显出祂的神圣性。<sup>④</sup>神明一旦走出神圣空间的庙宇，就受到了秽气的污染，因此，为维护神明的圣洁，出游回到宫内的神明物品须以酒精清洗。

<sup>①</sup> 烧纸宝既是“送”的意思，把〈表文〉和纸宝一起烧掉，就是表示〈表文〉和纸宝一起“送”给神“审查”。参考【法】劳格文主编.客家传统社会(上篇：民俗与经济).北京：中华书局，2005. 241.

<sup>②</sup> 【法】许娘光.驱逐捣蛋者(王芃、徐隆德译).台北：南天书局，1997. 99-102. 转载自【美】韩明士.道与庶道：宋代以来的道教，民间信仰和神灵模式(皮庆生译).南京：江苏人民出版社，2007. 253.

<sup>③</sup> 谢国彪说，早前有多个坛位，后来基于节约资源的考量取消了其他坛位，仅保留普罗大众及妇女会两个坛位。妇女会在水月宫的地位甚高，坛位上的供品由妇女会自行筹资购买，庆典前妇女会便向布赖村及邻近住区的妇女们筹款集资，金额不限，凡捐款者，名字即能写入祝文里，上呈神明。

<sup>④</sup> 【英】玛丽·道格拉斯.洁净与危险(黄剑波等译).北京：民族出版社，2008. 27.

## 二、戏水巡村

三奶夫人、叔婆太、谭公爷完成保护观音娘娘出游回宫的任务后，由吉普车载着五台轿子再一次浩浩荡荡出宫到布赖村邻近一条河流<sup>①</sup>“戏水浴神”。到达目的地后，轿子并排在河口，道士朝河流烧符撒米来进行驱煞，然后抬轿者才噼里啪啦踏水往河水里冲去，尾随而来的少年们也纷纷投入水中，与神明一起洗浴解暑。抬轿者在水中上下拉扯轿子，与神嬉戏，不亦乐乎，嬉闹声不断。<sup>②</sup>傅国谋说，以前童身带领时只有抬神轿者下水浴神，童身时代结束后，老一辈放宽严管，让年轻人与神共娱。<sup>③</sup>

约一刻钟的浴神后，三奶夫人先随叔婆太、谭公爷回宫，然后三位夫人的神轿再次出宫巡游村子。一辆吉普车载一座神轿，锣鼓唧当作响，道路两旁的民居备好香柱在家门前恭迎妈娘，车子放慢行驶速度让村民上香，随车人员发回几张平安符予进香者作为馈赠。车子一路沿着住户区通往市区，让全部的村民祭拜三奶夫人。车队游行路程约五公里，到达布赖村与隔壁村子的边界，车子在边界前方数百米的一个三叉路口停下，抬轿者把三奶夫人的轿子从车上下来，道士拿起妈娘的利剑比划烧符撒米。现在驱邪地点是按照七十年代童身出游驱邪的地点，并无增减，一趟游行下来，全部驱邪点多达十几处。每次驱邪后，抬轿者都卖力转动三位妈娘的轿子。

回程路途，队伍经过油棕园、橡胶园，从颠簸的土路回宫。途中经过上午浴神河流处，抬轿者又把妈娘轿抬下水尽情沐浴。两次浴神的情况少见，实际上浴神次数没有限制，只要四点拜朝礼前三奶夫人归座即可。根据谢根发抬神轿的经验，妈娘轿子有股力量牵引着抬轿者向前冲，不由自己控制速度，一旦抬起轿子感觉身体能量不断，精力十足，一整天抬着轿子来回跑都不觉疲累。

<sup>①</sup> 浴神支流属加腊士河上游，从前不需要把轿子抬到上游，就在水月宫前的河流沐浴。近十几年伐木业兴盛，邻近山林区陆续开发，生活环境受到影响，水质严重污浊是最直接的变化，宫庙前河流成了泥巴河，村民无奈之下只好改变浴神地点。

<sup>②</sup> 河里一阵骚动，一名男子脚部抽筋，村民赶紧把他抬到岸上拉筋急救，年纪稍长的长辈神色凝重吩咐全部轿子上岸起轿回宫。负责抬轿的谢根发说，出游难免发生意外，只不过当事人自知斋戒期间是否严守戒律，他说只有破戒者才会得到观音娘娘的惩罚。<sup>③</sup>正如谢氏所说，意外未必来自神明惩戒，却不由得和“破戒”一词联想在一起。

<sup>④</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月4日，口述地点：布赖村浴神河边。

两点十分，轿子抵达水月宫。妈娘轿子首先向观音下跪，起来后绕大殿转一圈，重复三次。接着，轿子冲出宫外到广场向四方神明下跪禀报巡村结束，再快速回到庙内。轿子停放在妈娘神龛前，抬轿者拔起神轿上的小旗子，用旗杆上的小方巾擦拭颈脖和额头，他们相信旗子沾染了神的灵气，灵气通过肌肤接触贯穿到身体，能起到改运保平安的功效。三奶夫人塑像放回神龛原处前，得先挂上装饰的金项链，出游时道士用来驱煞的八把妈娘刀剑则必须磨得锋利发亮才摆回塑像旁。两点三十分，神像全部原位，抬轿者们持香行三跪九叩礼。最后，正副炉主行“落马仪式”<sup>①</sup>为出游画上句点。

---

<sup>①</sup> 见本文第三十页。

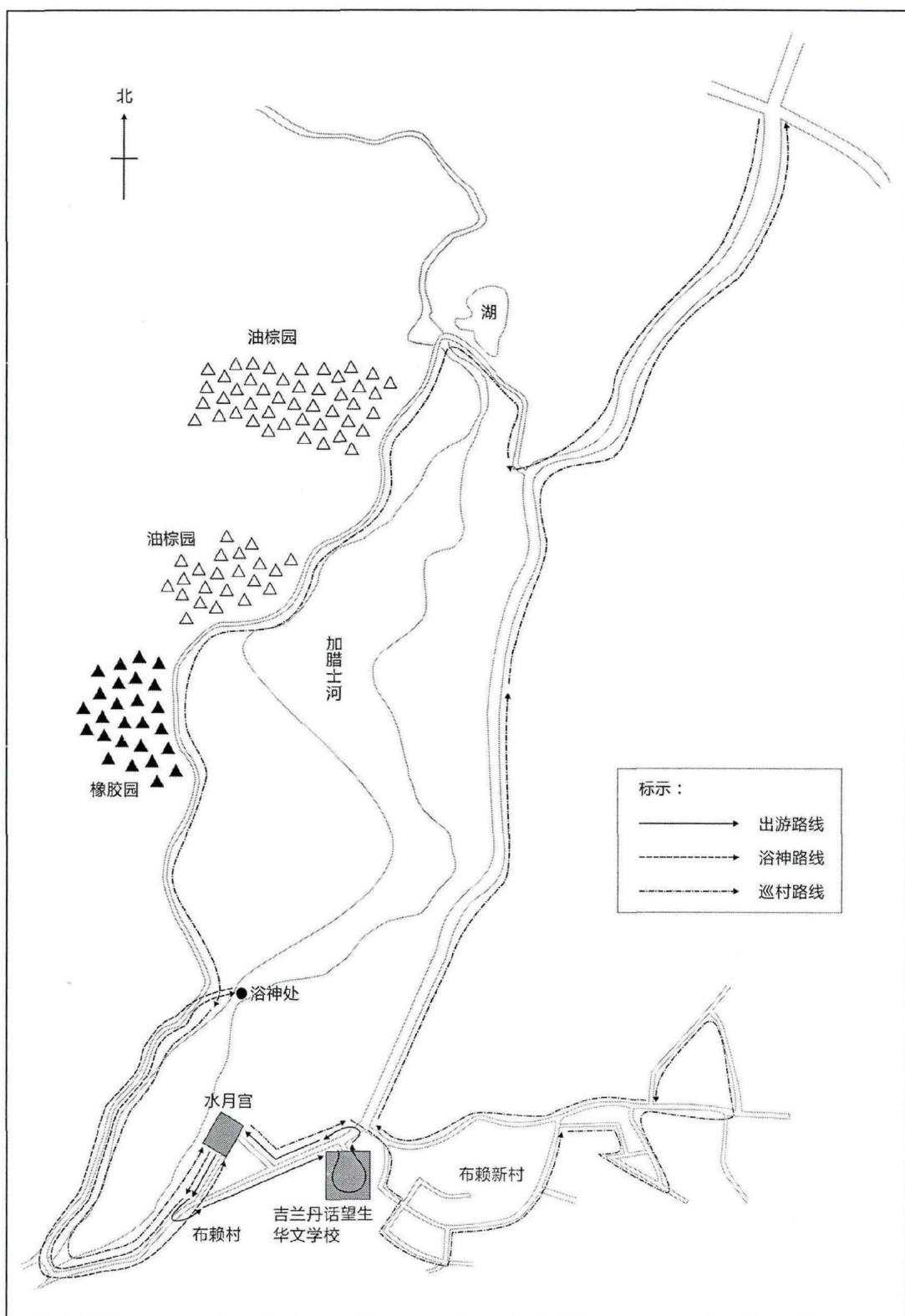


图 3-4：游神路线图

### 三、 拜夜赐孤

黑夜来临之前的最后一场仪式是赐孤，亦称拜夜，客话音为“bài yàk”，顾名思义其祭拜对象是阴间的孤魂，仪式地点在水月宫不远处的宽阔平地。仪式参与者包括水月宫理事、厨房人员、正副炉主及礼先，赐孤仪式并无严格限制女性不能到场，然而阴魂有秽气和可怕的象征，当地妇女在害怕心态的驱使下，一向都不参与赐孤仪式。七点三十分，祭者们前往仪式地点，坛场分成三个部分，即坛场的南面、西面和北面，每个方向的地面上都摆满了素果、茶酒、香烛、金纸财宝、罗蒂花小饼干、槟榔及斋食。祭祀阴魂和神明最大的差别是不把祭品供在坛桌上，而是平铺在地上。朝南的方向排列四行共一百个碗，碗面朝下，上面放油灯，每两个碗以一杯茶间隔。村民说，以前的老前辈有吸鸦片的习惯，所以鸦片曾是祭品之一。油灯是给先贤用来吸鸦片的，吸完鸦片后再配上一杯茶。

祭拜的三个部分分别是：①西边。祭唐山兄弟，谢国彪说来自中国的先贤与本土布赖人无法沟通，容易起冲突，因此把他们划为一组。②北边。祭无名无姓和因疫病、无法意料的灾祸而逝世者，布赖村早年曾发生天花和麻风传染病，病逝者不少。③南边。祭华姓好兄弟，既布赖村子民。布赖村有一段与对山的彭姓为仇敌的历史，由于布赖村的居住的华人不是由单一姓氏组成，于是自称华姓，这区专给布赖村的列祖列宗先贤。独缺东面是因为“东”代表神圣的方向，象征阳，祭神时朝东而拜，赐孤则是对阴的祭拜，因此不能祭拜东方。<sup>①</sup>

祭者们到场后，酬神工作人员马上点燃金纸财帛，祭拜者立于礼先左右两侧一字排开，礼先声声喃念呼叫先贤们享用祭品，不忘提醒保佑布赖人平安顺利；念毕，众人双手合十。仪式顺着南——西——北的方向，一共巡走三次即告结束。仪式完毕后，工作人员抢夺祭拜的水果和罗蒂花小饼干来吃。这个动作是一种气势，当这股抢的气势大过“孤魂”时，才能压过他们的气焰，使他们不敢伤害村民。以前的生活十分困苦，抢食的目的是为了喂饱肚子，因此，当时的那种气势不仅真实且发自内心，但如今的生活好转了，抢夺战充其量只是一场戏。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 口述人：谢国彪，口述时间：2010年4月5日，口述地点：水月宫。

<sup>②</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月4日，口述地点：水月宫。

赐孤仪式充满禁忌，相信这亦是布赖人非不得已都不愿出席的原因。其一、出席者必须手戴红布条系符作为护身符；其二、仪式结束后，切记不能回头，要直接回到水月宫；其三、参加仪式者在现场不得呼喊在场人的名字，因为被呼喊同时回应者会发生危险，现场用“喂”代号解决沟通问题或者拍打对方。笔者出席这场仪式前，多次被老前辈叮咛不许喊别人，否则就会有危险，然而他们无法说出具体危险的实例。出于禁忌，人们宁可信其有，不可信其无，犯戒所招致的后果是来自于心理的阴影，这也是最折磨人的后果。

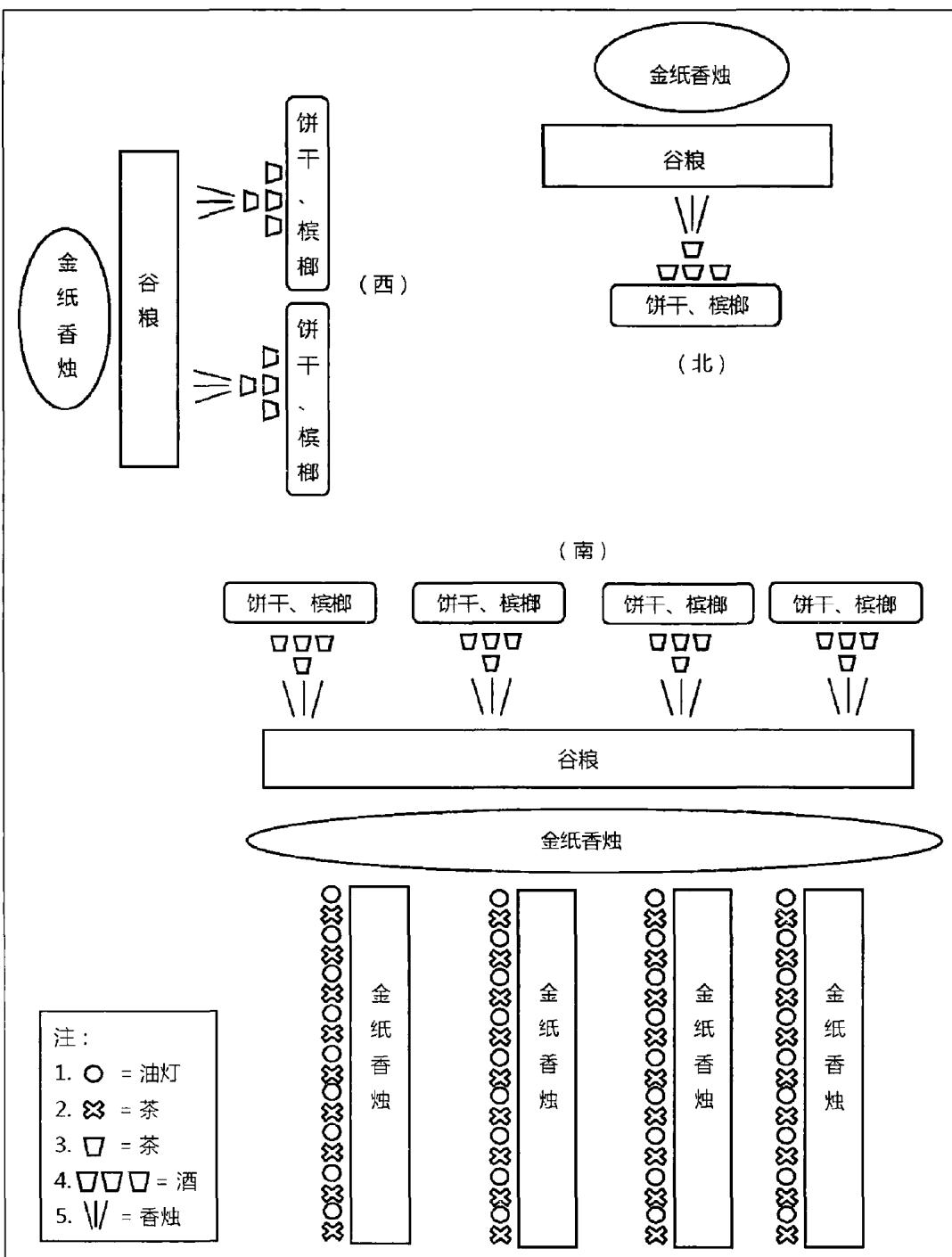


图 3-5: 赐孤示意图 (素)

## 第二节 象征帝国的祭祀礼仪

民间信仰无论是神祇系统或祭神仪式都带有帝国官僚的影子，布赖村观音神诞庆典仪式过程亦不例外。十一天庆典仿佛是中国古代的帝国政府的缩影，尤其是游神的仪式，充满了浓厚的帝国意味。本文从人物、程序和象征物三个部分分析游神仪式的帝国特征。

### 一、 神祇角色

观音为庆典主角，地位最高的神明，其他神明则是服从于祂的角色，土地公、水德星君、监斋爷、大将军在宫内没有固定坛位，但却在庆典中至关重要，于是设临时坛盛邀出席与水月宫内神明共同享乐以及履行臣子的职责。同时，上至天神下至孤魂均在受邀之列。观音犹如这场仪式的皇帝，其他的神明则是服务皇帝与百姓的臣子，布赖人代表的则是平民百姓、凡夫俗子。这是一场现实的人与假象的人的一场表演，通过表演的媒介达到人神交流，乡民的愿望得以传达至灵界。

农历二十观音众神出游绕村，意图除妖驱邪，保境平安。王斯福说，“地方节庆及其地域性的崇拜正是出自于这种作为一种仁慈关爱的“灵”，正是地域保护神的年度节庆所要庆祝的。由于这种力量，一个地方便会受到保护，具有抵御威胁的神像游行时以其鲜明的称号和塑像体现出一种军事上的命令，也可以说是在庆祝有保护作用的“灵”，用以抗拒侵入到其边界中居住下来具有危险的“灵”，这既是指，神的军事性一面，能够转变成为一种附着了某种军事力量的表象。但从内部来看，这是一种保护，因而要对神加以庆贺。”<sup>⑨</sup>水月宫神诞庆典出游正是以灵与灵之间的军事力量来保护村民。

神明地位居二者要数武将的三奶夫人，三奶夫人堪称打仗先锋，在仪式过程中保护其他神明及村民不受威胁，当中尤以观音的安全为首要。游行出巡前，三奶夫人到庙前请示四方神明坚守岗位，确保观音出游范围保持洁净。此外，三奶夫人负起当天出巡队伍全程押煞科仪之重任，只有在娘娘轿子冲锋下，巡游队伍才能开行。出游时，三奶夫人轿子原本依循队伍缓缓前进，但观音轿子一出水月宫牌坊，三位

<sup>⑨</sup> 【英】王斯福. 帝国的隐喻（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2008. 28-29.

娘娘立刻越过队伍，冲到最前端挡煞开路；观音轿子进入校园坛场亦是如此，打仗先锋的三奶夫人先到学校各个具有危险性的地方煞净。完成押煞驱邪之任务，三奶夫人可任意到村内任何地方巡视，甚至到加腊士河“戏水”。前提是，必须在观音娘娘回宫前回到仪式进行地点守护娘娘。<sup>①</sup>三奶夫人在这场仪式里面像是帝国里的武将军，负责冲锋陷阵，保卫出游的观音（皇帝）和村民，在祂们的法力控制下，参与庆典的神明和村民得到保护。

监斋爷的坛位设在集福堂后方供斋的厨房，祂被赋予监视斋戒洁净，不仅肉眼可见的祭品，还包括厨房人员的行为举止。据在厨房工作的杜兴来口述，以前厨务人员必须留宿集福堂，确保与女性保持距离，任何身体部位的接触都属犯戒行为。犹记一次观音诞斋戒期间，一名厨房人员以脚撩拨某女子脚踝，调戏该女子。后回到厨房工作时，那名人员围在腰间的纱笼<sup>②</sup>突然莫名起火燃烧，吓得他急跳脚，赶紧到观音娘娘面前烧香下跪认错。另一个例子则是厨房人员斋戒不诚心沾了荤食，庙内童身起乩挥动法器，宝剑一掷飞插到犯戒者脚跟前。<sup>③</sup>这两个故事说明村民们很清楚知道破戒必遭严惩，也了解一切都在监斋爷严格的把关，村民养成自发性遵守戒条。厨房不再是一般烹煮的空间，神诞斋戒期它变得格外受到重视以及严正防守的阵地。行斋期，女性禁止进入厨房以免亵渎食物冒犯神明，女性被认为是污秽带有者，冒犯者面对生命的危险，当地妇女无一不严守此禁忌，她们对我说“要是不听劝就是站着进去，躺着出来”。<sup>④</sup>据说，有一名外来女子漠视当地人的劝说，毅然进厨房拿碗盘，当她回到座位还没来得及用膳就昏厥过去，当地人把她抬到庙里替她向观音娘娘请罪才苏醒过来。这些流传下来的故事证实了神会因为有某种特殊的力量而受到敬拜，并通过称号和传说而获得认同。<sup>⑤</sup>监斋爷确保食物干净的神职，像是古代代替皇帝检测食物是否含有毒的官臣，经过祂的把关，保证进奉的食物绝对安全，摒除神明受到污秽祭品的可能。

<sup>①</sup> 口述人：谢根发，口述时间：2010年4月5日，口述地点：水月宫。

<sup>②</sup> 纱笼：“sarong”，蜡染围在腰里的布裙。

<sup>③</sup> 口述人：杜兴来，口述时间：2010年3月31日，口述地点：水月宫。杜兴来，30余岁，神诞多次在厨房服务，在外地工作，神诞期间特意请假回村帮忙过节。

<sup>④</sup> 笔者于2010年4月2日村民尾随水月宫人员到集福堂参与请“监斋爷”仪式，还未到达厨房，集福堂工作的当地妇女赶忙阻止我前进，害怕我误入厨房犯了禁忌招惹横祸。

<sup>⑤</sup> 【英】王斯福. 帝国的隐喻（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2008. 124.

## 二、村民职位

在仪式进行的过程中，布赖村村民各司其职，扮演着不同的角色。游行队伍打头阵的“引路王”好比是帝国的贴身侍卫或将军，负责贴近保护观音娘娘的安危。出游的路途中，“引路王”带领着队伍开路前进，若是路上遇上危险，为首的“引路王”立即能挡住，避免队伍陷入危境。醮期副主任取下观音神像旁的尚方宝剑交至“引路王”，由“引路王”带领小骑兵率先在水月宫牌坊前站岗，等待娘娘随时出发。“引路王”象征大将军，而小骑兵则是听命于大将军的军团。引路王的人选必须是魁梧高壮的成年男子，才能凭其威武样子震慑迎面而来的敌人。<sup>①</sup>

水月宫于每年农历正月十五在庙内掷筊选出当年炉主，以圣筊数次依次排列正副炉主的人选，所有男村民及男性捐款者皆有资格遴选炉主。炉主代表全布赖人于观音诞向水月宫神明请示及服务神明，为自己以及全村子民在未来生活更加安逸和富足。人们认为炉主的人选必须出之神的旨意，不能以个人的财富状况和权势任意出任正副炉主。通过掷筊制度是最公平的制度，唯一可以确保是观音属意的人选出任该年炉主。水月宫选出的炉主并非如其他的庙会对于当选炉主的概念，认为当选炉主既是鸿运当头，对布赖人来说恰恰相反。水月宫当选炉主的村民被认为将会有灾难降身，才会被观音娘娘选为炉主，目的是要炉主在庆典服务大众，积下功德减轻业障平安度过难关。仪式庆典里，炉主像是帝国里的父母官，负责传达民生，把村民的心声及愿望上呈给观音。

水月宫庆典仪式的礼先身兼礼生、通生、引生三职。礼生即读祝文者，将祭典执事的事由及参与之信徒名单上达天庭，此人犹如灵界与凡间的传令，是仪式中两界的中间人。通生，负责宣读仪式的进程，领导着整个仪式的进行，犹如司仪，指导众人各项礼节规范及执行方式。仪式中，与祭拜者依其所唱读的仪节名称而行礼，是祭典中发号施令者。引生，复诵礼节，指引众人行礼位置、移动路线及祭祀方式，引导主祭者行礼的进、退、起、跪。<sup>②</sup>在中国古代帝国宫廷里，有一官员称为太常，笔者认为布赖人之所以称之为礼先，是取“懂礼仪的先生”之意，与古代太常官有异

<sup>①</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月5日，口述地点：水月宫。

<sup>②</sup> 柯佩怡.台湾南部客家三献礼之仪式与音乐.台北：文津出版社，2005. 31.

曲同工之处。太常是中国古代朝廷太常遂成专掌祭祀、礼仪之官，主要掌管祭祀社稷、宗庙和朝会等礼仪；礼先则是祭祀仪式的太常，指引祭者们的行礼的礼节，传达仪式的目的予神明。仪式中负责拉二胡、吹笛、击鼓、敲钟犹如古代乐师，每逢宫廷举行盛世庆典乐师们必在典礼中演奏伴乐。这场与神的对话的仪式中，村民好比帝国管辖的百姓子民，他们毕恭毕敬下跪，虔诚祈求最高管理者能达成他们的心愿。主要人员诸如执事者、礼先均穿着正式西装大衣系领带，正副炉主穿上改良式清朝衣帽，好比朝廷大臣上朝面圣必须以正装列席一般，表现对最高掌管者致以最高的敬意，突显仪式的庄重。

每个神职和人职的互动都体现出一种在帝国行政中的官职结构，因此，地位较高位的神明的命令得到认可，并发挥功用。配合神的指令，每一个符合职位的神和人在行其所确立的适当行为方式。

### 三、 仪式细节

仪式过程中无不透露出一种帝国官僚的映像。观音娘娘作为最高领袖，观音神像由当年炉主联手合捧放进神轿，由正副炉主担挑轿子巡游。游行期间，水月宫主席、醮期主任、请神主任、礼先均相伴左右，似围绕在帝王身旁的重要大臣，平民百姓不得靠近，只有高阶级的官臣才能接近帝王。布赖村村民在校园内设置坛场，观音轿子游走进入校园，村民诚心祭拜并呈上祝文，这整个过程被解读为拦轿禀愿的一种方式，趁着最高领导出巡的机会，百姓子民把祈愿备忘录呈上去。

帝国法典中记述“官方与精英用以张扬美德”的仪式，说的就是“释奠<sup>①</sup>”的仪式。仪式中，有行家对其他的参与者加以指导，某些参加者则充当管事的角色，而其他的人是被动地参与。“释奠”中的仪式专家是仪式的主祭官或礼生，象征督学以及学校里的教师，他们的作用是站在主持庆典人的旁边，引导他们从规定的地方，转到要求他们去的某个地方，到了那里，再指导他们摆上恰当的供品，然后还要向他们提醒跪拜和磕头的次数。<sup>②</sup>水月宫仪式专家与古代礼官有相似之处，礼先与“释

<sup>①</sup> 释奠礼是祭祀先圣先师的大型礼仪，最早见于《礼记·文王世子》：“凡学，春，官释奠于其先师，秋冬亦如之。凡始立学者，必释奠于先圣先师。”天子出征返国，或天子视学，都须行释奠礼。

<sup>②</sup> 【英】王斯福. 帝国的隐喻（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2008. 80.

奠”中仪式专家有一样的职责，必须熟悉仪式程序以便带领祭者祭祀，通过诵唱指引众人行相应的礼节及宣读〈祝文〉。

为了得到神明庇佑和实现祈愿，敬神的香柱、祭品都表现出讨好神明的姿态。“人情世故”与“交易”的词汇，在许多方面都与服从、行贿以及与政治官员及其幕僚的交易行动相类似，而且参与者行动的信仰会有跟官僚机构类似的灵验，因而把他们描述成交易与人情世故之类的行为是恰如其分的。<sup>①</sup>王斯福认为，民间把自身的信仰保护神的体系塑造成与帝国崇拜以及与帝国官僚自身保护的特殊关系的体系。布赖村水月宫的神明就有很好的体现。村民（讲故事的人）的陈述以及对陌生人（笔者）的询问的回答，<sup>②</sup>如同笔者的受访者谢国彪所说，“观音其实就是古代的皇帝，在布赖村的地位是至高的。”<sup>③</sup>祂们显然是依照帝国的等级而得到塑造的。另一方面，王斯福认为：为获得官僚的统治以及不经过低位置就达到高位置，这可能就要靠贿赂、靠个人的接触或者说是靠祈求来获得。前两种手段属于不正当，而另一种途径则求助于一种正直与公正的权威，与此同时，这也是一种更有力量的保护的补充。<sup>④</sup>其实，村民通过与神明公开的交流及迎神活动，仪式里祭者敬茶敬酒，经由正式的三献礼礼节奉上供品，礼后焚烧金纸钱，这些程序都出于村民对神明的崇敬心理。而下跪、献供、烧纸钱等行为目的是为了荣耀诸神，以得到神祇眷顾，通过行贿意味的手段和祈愿途径，以便祈求的愿望达成。

最后的赐孤仪式隐含一层“不明说的利益交换”的意义。“孤”，意为这个群体在布赖村过世，在村中他们没有后代或血缘关系的亲属祭祀他们，因此孤身的灵魂无处可归，游离各处。出于对鬼魂惧怕的心理，村人在交谈中尽可能避免提及“孤魂野鬼”四字，当笔者询问村民何谓“赐孤”时，他们向我解释说，当地人不叫“赐孤”而是以客话“拜夜（bài yè）”称之，避免招来鬼魂。所以，村民一般都不出席赐孤仪式，只要涉及主祭的水月宫酬委和正副炉主代为祭拜即可。夕阳西下之时进行的赐孤仪式，供上大量的香柱、蜡烛、纸衣、斋食、茶酒以及槟榔以讨好这群孤魂，祭品准备的分量必须充足，只能增多，不能减少以换取村子的安宁。村民祭

<sup>①</sup> 【英】王斯福. 帝国的隐喻（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2008. 12.

<sup>②</sup> 同上. 146.

<sup>③</sup> 口述人：谢国彪，口述时间：2010年4月5日，口述地点：水月宫。

<sup>④</sup> 【英】王斯福. 帝国的隐喻（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2008. 146.

祀赐孤仪式源于害怕恐慌心理，与敬神崇敬心态成对比，然而，利益交换却是两者的共同点。

#### 四、 象征符号

仪式本身就是一个巨大的符号系统，本文主要讨论的是位置性符号，表述的是功能和范围，指仪式中符号之间的关系和位置感，寻找其不同符号来源和意思，即把仪式的符号集体表述视为一种特殊的语境，以确定符号之间的关系以及不同的符号所组成的格局。<sup>①</sup>庆典中的象征物就像语言中的一个词一样是一个符号，按照一定的规则与其他的符号组合在一起形成有意义的庆典“句子”。<sup>②</sup>

庆典仪式中最直接隐喻帝王的符号包括罗伞、障扇、祝文、神轿等等。罗伞也称黄罗盖伞或华盖，是一种仪仗用具。障扇，古代帝王身后的宫女所执，象征“荫庇百姓”，实际上是为了遮阳、挡风、避雨。罗伞与障扇这两样彰显帝国的仪具在仪式上由男子执撑，陪伴观音轿子左右。只要观音离开神龛（包括出座仪式），罗伞与障扇就伴随着观音像左右，在观音被抬着走动时，执撑罗伞者必须不断地转动罗伞；观音像固定在一个位置上停止不动，罗伞才可以停止转摆。如在出游仪式时，观音神轿绕境时，执伞者一路上转动罗伞，观音轿子进入游神仪式的坛场，停摆在坛场正式开始仪式，罗伞才停止转动。罗伞在仪式里也用同样的功用，为观音挡风遮阳，转动罗伞的动作象征着观音的“灵”正在走动。

当观音坐进神轿出游时，其封印、圣筭、香炉、符咒和其画像一起放入轿内相随而行，表明的是祂对神兵的控制以及对瘟疫般的魔鬼与怀有恶意的灵的驱逐。<sup>③</sup>平日置放在观音神像右边的尚方宝剑是水月宫观音的法器，见刀如见神，任何迎面而来邪恶的灵见引路王持着观音法器自会远离列队，不敢打扰，尚方宝剑象征神明赐予的力量，引路者有足够的力量保护后方队伍的安危。这把神剑在引路王手上并无实际用途，却赋予他地位等级象征，持着这把剑走在最前方的引路王好比带军出征的将军，也含有一种帝国的等级在内。<sup>④</sup>剑犹如古时候皇帝御赐的尚方宝剑，见剑如见

<sup>①</sup> 彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践. 北京：民族出版社，2007. 204.

<sup>②</sup> 【美】维克多·特纳主编. 庆典（方永德译）. 上海：上海文艺出版社，1993. 10.

<sup>③</sup> 【英】王斯福. 帝国的隐喻（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2008. 52.

<sup>④</sup> 同上.

帝，任何见到圣上赐予的剑都需下跪行礼，持剑者也有先斩后奏的权利。出游时，若遇到危险的情况或面对污秽者的侵略，“引路王”即可用观音的宝剑将对方击退，水月宫的尚方宝剑象征观音神明正面的强大力量。

仪式里礼先诵读的祭词中，有几处我们可以解读为帝国用语，文中片段：

维公元二〇一〇年岁次庚寅二月廿十恭祝唵大慈大悲观音佛母娘娘千秋宝诞“銮驾”出游之期。今有“下民”合港众善信男妇老幼诚心斋戒、沐浴稽首顿首、恭迎佛驾。……“司乐者”击鼓三通。鸣罄三鸣。放炮三响。奏大乐。奏小乐。诸祭者就位，各就位。执事者各司其职。……“有赐”。  
“献”斋蔬。“献”果品。“献”糕点。“献”财帛。“献”表文。

“銮驾”一词是指天子的车驾。天子车驾有銮铃，故称銮驾。祝文中以“銮驾”称呼观音，帝国之意鲜明。“下民”代表村民，表现出百姓面圣的浩大场面。“司乐者”立于神轿左右两侧奏乐，礼先诵唱祝文等同申报要事，这时乐声必须停止，不得扰乱（銮驾）视听，呈上祭品之时，笛子胡琴声幽幽奏起。司乐者犹如古代祭祀的乐师，在仪式祭礼时奏乐娱乐，使仪式流畅。有权势能力者方有“赐予”的能力，文中“有赐”喻观音娘娘赐予众人所有祭拜过的供品。“献”有献祭、进献、奉献之意，祝文里“献斋蔬、献果品、献糕点、献财帛、献表文”，均是祭者们献给观音的祭品，带有敬意上供的意思。

王斯福对于帝国隐喻有很好的总结，游行、地域的崇拜、宴请以及戏剧，这都是一种固定的和有组织的传统，与更具文本化传统的“醮”以及帝国的官方崇拜别无二致。但是，对后两者而言，是“醮”而非官方崇拜为这种民间传统提供了一种最接近的、内在的，也可以说是强迫的以及差异性的正统参考。<sup>①</sup>这场仪式好比一场表演，表演给保护的灵、邪恶的灵、全布赖村子民，而这些观众亦是表演者之一。表演的目的是为了更接近有权势的保护灵，远离威胁性的邪恶灵，在人们的心灵起到安抚的作用。

<sup>①</sup> 【英】王斯福. 帝国的隐喻（赵旭东译）. 南京：江苏人民出版社，2008. 214.

## 本章小结

出游仪式是观音诞最主要的仪式，处处折射出象征帝国的影子，村民借由官方模式来实践仪式，为的是显示仪式的庄严与隆重。这场出游仪式模仿大传统，即官方的祭祀仪式，每个顺序与细节掌握准确，过程严谨，注重礼仪，是一场具有士大夫气派的祭祀礼仪，和一般的神明祭拜有所区别。正因为仪式摆出一套帝国官方的祭拜模式，充分表达了村民对神明表示重视及虔诚。

仪式中的村民与神明都扮演着模仿的角色，仪式进行的过程建构起地方文化的空间，所谓“地方”就如王斯福所说的“群体在特定的社会背景下实行着年度仪式周期，而这恰好标示着地方。”<sup>①</sup>村民从原本的社会支配中抽离出来并自发地以“帝国隐喻”的逻辑套用在祭祀仪式上。尽管它们和帝国中心并无明确的政治联系，民间的地方表述却在很大程度上显示出对中心的模仿。<sup>②</sup>村民们模仿帝国的仪式透露出对仪式的重视外，亦是他们对地方信仰崇敬态度的表述。

水月宫的祭祀活动不只是祭拜神明，同时也祭拜阴间的鬼魂。“赐孤”是一场富含教育意义的仪式，向年轻一辈展示本村客家文化蕴奥的内涵。通过这场仪式不仅让他们了解本族历史，也培养他们感恩先贤和饮水思源的美德。

---

<sup>①</sup> 王铭铭. 走在乡土上——历史人类学札记. 北京：中国人民大学出版社，2003. 91.  
<sup>②</sup> 同上.

## 附錄：文式祝文

公元二〇一〇年天運歲次庚寅年月建己卯朔月日甲申日 越祭吉日之良辰		惟
當年爐主雷金生凌亞九統帶副理福音 緣首本官理事合境眾善信男婦老幼人等		虔具誠心齋戒之期
沐浴稽首頓首		沐浴稽首頓首
喃嘸大慈大悲觀音佛母娘娘千秋圣诞鑾駕出遊		恭祝
法相高懸共界香山之壽		伏以
慈光煥發大開方丈之筵		以
向錦悅而皈依四民均沾甘露就		寶壇以稱祝九州共慶慈雲
敢昭告于尊神		喃嘸大慈大悲觀音佛母娘娘千秋圣诞鑾駕
五方五土星君		五方五土星君
三元三品三官帝		三元三品三官帝
昊天金闕玉皇上帝陛下	昊天金闕玉皇上帝陛下	前
迴天斗府轄漢星君	迴天斗府轄漢星君	座前
太陽太陰星君	太陽太陰星君	座前
敕封護國庇民三位天后聖母媽娘姐妹	敕封護國庇民三位天后聖母媽娘姐妹	座前
譲公仙聖爺爺	譲公仙聖爺爺	座前
鄒府法妙仙人叔婆	鄒府法妙仙人叔婆	座前
都天教富財帛星君	都天教富財帛星君	座前
極天關聖帝君五大聖賢	極天關聖帝君五大聖賢	座前
金山福主福德本頭公公暨列文武尊神	金山福主福德本頭公公暨列文武尊神	案前
慈母壽誕生辰映蟠桃而生色時當造祿	慈母壽誕生辰映蟠桃而生色時當造祿	祝
顯道法以揚威界旦而益仙壽慶享無疆	顯道法以揚威界旦而益仙壽慶享無疆	祝
普度羣鴻鑾盤而施法雨人沾有福	普度羣鴻鑾盤而施法雨人沾有福	陽春
慈當慶祝禮成還壯遊行樂園謹具香楮寶燭	慈當慶祝禮成還壯遊行樂園謹具香楮寶燭	前
茶酒齋素菓品等之仪用申拜接之怡	茶酒齋素菓品等之仪用申拜接之怡	前
當年爐主雷金生凌亞九統帶副理福音	當年爐主雷金生凌亞九統帶副理福音	前
本官理事合境眾善信男婦老幼人等	本官理事合境眾善信男婦老幼人等	前
同行頌祝	同行頌祝	前
宏西天之法雨廣度南海之慧風澤齊生靈	宏西天之法雨廣度南海之慧風澤齊生靈	願
白蓮香教千家瑞	白蓮香教千家瑞	願
萬戶春物阜人康	萬戶春物阜人康	慈參造化
千歲致其瞻依于等不勝瞻	千歲致其瞻依于等不勝瞻	翠竹風生
佛矣	佛矣	庇蔭壽山福海
聞	恩之至	謹祝恭進以
天運歲次庚寅年十二月二十日		
合境沐恩眾善信男婦老幼		人等
上	帳首俯伏百拜	
中		

## 第四章 祭天地仪式及其符号阐释

本章节描述祭天地仪式全过程。仪式中，村民使用的三献礼充分强调了“礼”与“乐”。文中将台湾南部客家地区的三献礼与布赖村的三献礼进行对比，试图从两个跨境的比较中找出布赖村三献礼被遗漏及变异的部分。

### 第一节 祭天地仪式描述

祭天地仪式主要祭拜天界和地界的神明。客家人视天为至高无上的神灵，是众神之神，天公崇拜是客家地区普遍流行的习俗。农历二月二十三日晚上九点，村民掷圣筊问筶请神“回座”<sup>①</sup>后，随即投入祭天地仪式的筹备工作。这个仪式以荤类祭品来宴请神明，目的是知会众神应年观音宝诞圆满结束，尔后将众神明请回天界。祭天地仪式后，村民得以在斋戒八天后开斋。

#### 一、庆典准备

农历二月二十五日（2010年4月9日）清晨，村民准备好数十只熟鸡、熟鸭、方块猪肉，以及全猪、全羊各一只。八点许，两名男村民在水月宫前方广场约十米处，面向东方架起坛桌。“祭天地”仪式，意为祭祀“天”与“地”的神明，因此坛位上方忌屋檐遮盖。祭神的坛桌使用的是一般的四方桌，村民先将三张桌子直放在一起，然后将一张桌子叠放在最前方的桌子上，以此划分上、中、下三界神明。对他们来说，一层代表一个界面空间，界坛的架设有着神职阶级的含义在其中，“上界”距离信徒最为遥远，而其神职地位最高，“下界”则为掌管凡间之神明，较接近凡间<sup>②</sup>。上桌神牌由左至右依序写着“周天斗府满汉星君”、“昊天金阙玉帝大帝暨列诸位尊神位”、“三元三品三官大帝”显示出“上界”供奉的是天神；下桌“中界”供奉的是掌管地方上安宁的土地神，其神牌上写着“金山福主福德本头公公列位文武暨尊神案前”；“下界”则供奉神阶较低的神明。这样的神阶差序划分亦体现在仪式祭品上，“上界”的祭品只有素果素菜，颇有“不食人间杀牲祭品”之意，“中

<sup>①</sup> 回座：众神明香炉由下堂长龛回到上堂神龛原处。意谓着观音众神结束参与神诞，回到各自原来的位置。

<sup>②</sup> 柯佩怡.台湾南部客家三献礼之仪式与音乐.台北：文津出版社，2005.38.

界”则供有荤素两种祭品，除了素果素菜，也有包子、糕点以及与“下界”摆放在一起共同供奉的荤类祭品。因此，“中界”和“下界”的坛桌并无高度上的差别，而“上界”坛桌架设高于“中界”和“下界”坛桌，特意区别开来。“中界”神明可荤可素，而“下界”则以五生、五熟、全羊、全猪、鸡鸭等丰盛祭品。村民说，虽然神阶较高的天神、观音等神明不食荤类，并不表示神阶较低的神明不能食荤，因此，为了兼顾全部神明的福利，便以“界”来划分差序，让神明择类而食。<sup>①</sup>

上界坛桌最前方的中间处架绑着神用罗扇，旁边则有两根甘蔗，挂着剪好的长钱纸，高高垂挂下来。桌上香炉盛满白米<sup>②</sup>充作烟灰，香炉里的左右各插着一支细竹片，用以夹着长方形红色的神纸牌。香炉前贴着一张正方小红纸写的“神”字，香炉上放着仪式〈表文〉，供品包括三茶五酒、炸冬粉两碗、木耳一碗、腐竹一碗、金针一碗、红苹果五个两盘、香橙五个、青苹果五个、梨五个，甜食类则有红枣两盘、冰糖一盘、冬瓜糖一盘以及葡萄干一盘。

中界坛桌同样也有一个香炉，供品除了与上桌一样之外，还有堆积成小山高的素糕点和素包子各两大盘。下界坛桌则无香炉，仅供荤类的五生五熟食品，五生指的不是活禽，而是取其意，以局部猪乳两碗、猪心一个和未经熟煮的鸡鸭各一只构成，其中鸡鸭的头部、翅膀、尾巴三部分留一小撮羽毛。五熟是已煮熟的猪只内脏，包括了猪肠、猪肾、猪肺、猪肚、猪舌。另外，桌上还摆放一个木制的长方托盘，置放两只熟鸡、两只熟鸭、两块熟猪肉，托盘正中央插上一把菜刀，供神明切肉之用。桌子末端放了三小碟的切片鸡胗搭配姜片并撒上少许盐巴<sup>③</sup>，备三献礼之用。下界祭拜的神明包括了土地上的精灵神怪，深山陆地上的小神和神阶较低的精怪神妖。

<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月9日，口述地点：水月宫。

<sup>②</sup> 据村民说香炉里的烟灰可以幼沙替代，不过他们偏向用白米，因为白米较干净，沙粒取自地上会“弄脏”神明。

<sup>③</sup> 这三碟鸡胗在三献礼极为重要，每献礼都进一碟，称为“馔”。《中国礼仪大辞典》里记载：指祭祀中由承祭者敬奉神主的饮食。各代礼制不尽相同，仪礼又因祭祀类别有异。……明朝郊祀仪，由皇帝亲行馔。此外，因祭天地人鬼有别，所进馔食亦异。祭天地多用牲，有荐腥（已杀好并带血的牲体）、荐熟（煮熟的牲体）。

<sup>④</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月9日，口述地点：水月宫。

在坛桌的左右两方也各设置了一个架子，供少牢<sup>①</sup>牲礼。左架子供的是全猪，猪只的鼻孔塞了两束红纸、尾巴捆绑着红纸。右架子供的则是全羊，羊只身上的毛须被剃除，仅四肢、头部和尾部留着毛发。这些牲礼的背部都贴上红纸，并插了一把刀。红纸的意义是与民间一般猪羊区别开来，代表其供神所享有。桌坛左边，村民们把一叠叠的金纸弄散后堆砌成小山形，便于祭后焚烧。

另外，殿内的各个神龛均摆有荤类食品，大殿内的三个神龛上都放了素果、糖果、包子，还加设了一张四方桌和大盆，置放鸡鸭和猪肉等荤类。在观音的神桌上还放了一个写有“寿”字的蛋糕。特别的是，神龛后方在庆典那天加放了八张四方桌摆置着水月宫信徒进奉的十五只全猪。猪只头部朝向神龛，背部贴有该进奉信徒的姓名、祈愿及祝寿词。

---

<sup>①</sup> 少牢：意指以猪羊为主要的祭品，出自《礼仪》一书，以往是用于卿大夫祭宗庙时所用。详见周文柏编，《中国礼仪大辞典》，北京：中国人民大学出版社，1992.337。转引自柯佩怡，《台湾南部客家三献礼之仪式与音乐》，台北：文津出版社，2005.38。

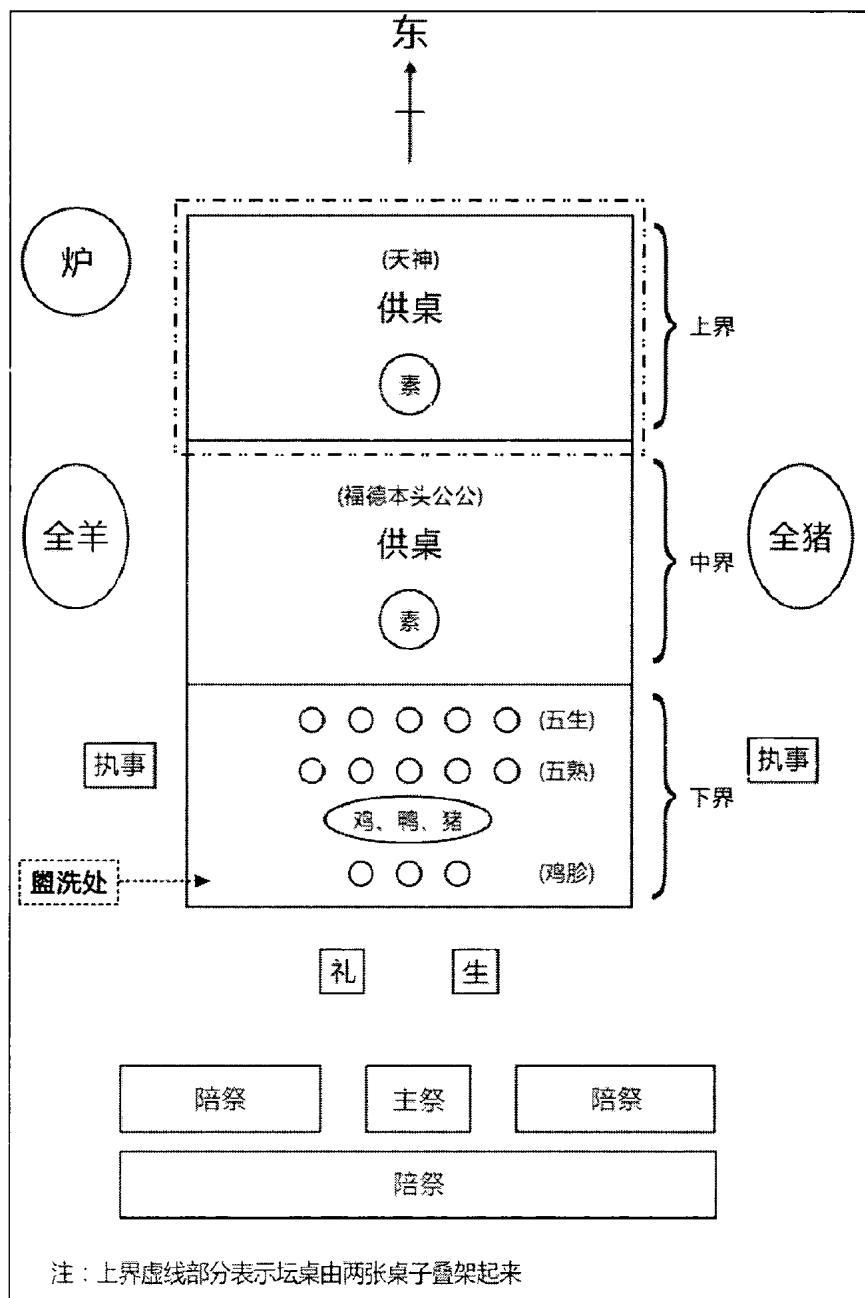


图 4-1：祭天地仪式空间图

## 二、 祭天地仪式

农历二月二十五日九点整，两位礼先位列十四位主祭者的前方，其中包括十一位正副炉主、水月宫主席、接神主任以及醮期主任。妇女组代表和自愿出席的妇人则列排在后。

首先，礼先跪下酌酒三杯，开始吟唱祭词：

维公元二〇一〇年岁次庚寅，二月廿五日庆祝喃呒大慈大悲观音佛母娘娘千秋宝诞，醮期圆满。当年总理副总理本宫理事福首缘首合港众善信男妇老幼。谨具香楮宝烛、清茶清酒、斋蔬果品、光粼柔毛、牲醴五生五熟于等之仪。致祭于上界至尊昊天金阙玉皇上帝陛下殿前，三元三品三官大帝殿前，周天斗府满汉星君殿前，太阳太阴星君殿前，五方五土星君殿前，东极青华大帝殿前，南极长生大帝殿前，西极天皇大帝殿前，北极紫微大帝殿前，中极无量万寿大帝殿前。

喃呒大慈大悲观音佛母娘娘莲座前，敕封护国庇民天后圣母娘娘姐妹座前。谭公仙圣爷爷座前。郭府法妙仙人叔婆太座前。都天致富财帛仙君爷爷座前。协天关圣帝君五大圣贤座前。金山福主福德本头公公。暨列文武尊神案前。门前护卫井灶龙君座前。监斋爷爷座前。虚空过往暨列文武尊神座前。暨列文武尊神座前，祷告苍天。

诵念完毕，礼先跪拜三次；起身，站在桌坛左右两旁指示祭者：

司乐者击鼓三通。鸣金三点（打鼓敲钟各三次）。放炮三响（放炮）。奏大乐。奏小乐（司乐者奏乐）。诸祭者就位，各就位。执事者各司其职。

致祭于昊天金阙玉皇上帝陛下殿前，三元三品三官大帝殿前，周天斗府满汉星君殿前，太阳太阴星君殿前，五方五土星君殿前，东极青华大帝殿前，南极长生大帝殿前，西极天皇大帝殿前，北极紫微大帝殿前，中极无量万寿大帝殿前。

喃呒大慈大悲观音佛母娘娘莲座前。敕封护国庇民三位天后圣母妈娘姐妹座前。谭公仙圣爷爷座前。郭府法妙仙人叔婆太座前。都天致富财帛仙君爷爷座前。协天关圣帝君五大圣贤座前。金山福主福德本头公公。暨列文武尊神案前。门前护卫井灶龙君座前。监斋爷爷座前。虚空过往暨列文武尊神座前。暨列文武尊神座前。诸祭者跪。酌酒供献。（正副炉主负责酌酒）叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。起。平身。诸祭者盥洗。（执事者掀起桌坛的帘幕，让祭祀者上前盥洗）执事者焚香。

致祭于昊天金阙玉皇上帝陛下陛下殿前，三元三品三官大帝殿前，周天斗府满汉星君殿前，太阳太阴星君殿前，五方五土星君殿前，东极青华大帝殿前，南极长生大帝殿前，西极天皇大帝殿前，北极紫微大帝殿前，中极无量万寿大帝殿前。

喃呒大慈大悲观音佛母娘娘莲座前。敕封护国庇民天后圣母马娘姐妹座前。谭公仙圣爷爷座前。郭府法妙仙人叔婆太座前。都天致富财帛仙君爷爷座前。协天关圣帝君五大圣贤座前。金山福主福德本头公公。暨列文武尊神案前。门前护卫井灶龙君座前。监斋爷爷座前。虚空过往暨列文武尊神座前。暨列文武尊神座前。诸祭者跪。执事者分香。上香，再上香，三上香。（执事者回收香柱插进香炉）叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。起。平身。

### 【一献礼】的祭词：

行初献礼。执事者作酒风光。致祭于昊天金阙玉皇上帝陛下殿前，三元三品三官大帝殿前，周天斗府满汉星君殿前，太阳太阴星君殿前，五方五土星君殿前，东极青华大帝殿前，南极长生大帝殿前，西极天皇大帝殿前，北极紫微大帝殿前，中极无量万寿大帝殿前。

喃呒大慈大悲观音佛母娘娘莲座前。敕封护国庇民天后圣母马娘姐妹座前。谭公仙圣爷爷座前。郭府法妙仙人叔婆太座前。都天致富财帛仙君

爷爷座前。协天关圣帝君五大圣贤座前。金山福主福德本头公公。暨列文武尊神案前。门前护卫井灶龙君座前。监斋爷爷座前。虚空过往暨列文武尊神座前。暨列列文武尊神座前。诸祭者跪。敬酒，敬菜。（执事者交给正炉主一个托盘，托盘上有一杯酒及一碟鸡胗，炉主举起托盘向桌坛三拜后，交回给执事者，执事者把鸡胗碟子放在下界坛桌最前端即“五生”之前摆放；酒杯则放在下界坛桌三茶和五酒之间）叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。起。平身。

### 【二献礼】的祭词：

行二献礼。执事者作酒风光。致祭于昊天金阙玉皇上帝陛下殿前，三元三品三官大帝殿前，周天斗府满汉星君殿前，太阳太阴星君殿前，五方五土星君殿前，东极青华大帝殿前，南极长生大帝殿前，西极天皇大帝殿前，北极紫微大帝殿前，中极无量万寿大帝殿前。

喃呒大慈大悲观音佛母娘娘莲座前。敕封护国庇民天后圣母娘娘姐妹座前。谭公仙圣爷爷座前。郭府法妙仙人叔婆太座前。都天致富财帛仙君爷爷座前。协天关圣帝君五大圣贤座前。金山福主福德本头公公。暨列文武尊神案前。门前护卫井灶龙君座前。监斋爷爷座前。虚空过往暨列文武尊神座前。暨列列文武尊神座前。诸祭者跪。敬酒，敬菜。（同上程序）叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。起。平身。诸祭者再跪。执事者读表文。（执事者把表文交给礼先，礼先接过下跪开始读表文）

随后礼先代读〈表文〉，诵唱完毕，执事者把表文放回上桌香炉旁。行三跪九叩之礼。接着，进行“三献礼”，礼先念祭词。

### 【三献礼】的祭词：

行三献礼。执事者作酒风光。致祭于昊天金阙玉皇上帝陛下殿前，三元三品三官大帝殿前，周天斗府满汉星君殿前，太阳太阴星君殿前，五方五土星君殿前，东极青华大帝殿前，南极长生大帝殿前，西极天皇大帝殿前，北极紫微大帝殿前，中极无量万寿大帝殿前。

喃呒大慈大悲观音佛母娘娘莲座前。敕封护国庇民天后圣母妈娘姐妹座前。谭公仙圣爷爷座前。郭府法妙仙人叔婆太座前。都天致富财帛仙君爷爷座前。协天关圣帝君五大圣贤座前。金山福主福德本头公公。暨列文武尊神案前。门前护卫井灶龙君座前。监斋爷爷座前。虚空过往暨列文武尊神座前。暨列文武尊神座前。诸祭者跪。敬酒，敬菜。（同上程序）叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。起。平身。

诸祭者再跪。有赐（正炉主到上桌、下桌献酒）。献斋蔬，献果品，献糕点，献柔毛，献五生五熟，献牲体，献财帛献表文。（由执事者把财帛表文交给正炉主。正炉主捧财帛表文三拜）。叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。起。平身。化财帛。焚表文。（化财帛时一并化长钱纸）诸祭者容身。

（礼先领着祭拜者到化宝堆前酌酒酌茶，领众人三拜）诸祭者复位，各复位。

诸祭者引，就位，各就位。（礼先再领队归位）跪，叩首，又叩首，三叩首，起。跪。叩首，又叩首，六叩首。起。跪。叩首，再叩首，九叩首。平身，礼毕。（互相祝贺道好话）

十点，祭祀仪式结束，众人分食桌上的糕果供品，而执事者把插在香炉上写有神明的红纸竹片取下随元宝堆一并焚烧。工作人员把猪只及肉类送到厨房外。

送神仪式：三位拿督公以及水德星君四位神明已在农历二月二十四凌晨一点半由正副炉主护送回座<sup>①</sup>。祭天地仪式之后，祭者们开始一一把邀请前来参与观音诞的神明请回天庭。首先，主祭者一行人到厨房里请监斋爷回天庭。主祭者献香三跪九叩化财帛，水月宫主席刘燕松站在众祭者前双手合十边拜边说：“监斋爷爷座前，今日二月二十五日观音佛母娘娘千秋宝诞散醮了，今日正副炉主尊送监斋爷爷回天庭，保佑顺顺利利，福星高照，财源广进。”正副炉主三跪九叩后，由厨房人员拔起香炉里的香烛以及贴在墙板上写有“东厨司命灶君监斋爷尊神位”的红纸交予水月宫主席。由他拿着红纸香烛到化元宝处焚烧送神。监斋爷送走后，肉类食物才能拿进厨房烹煮。

一行人回到水月宫大殿内，向观音庆贺醮期即将结束。首先，炉主行三跪九叩、献酒，礼先则向观音和众神说明今年宝诞千秋庆典顺利圆满结束，并请其保佑合境平民、正副炉主万事顺吉、国泰民安。随后，接神主任逐一拿起每张贴在猪只背面的红纸，念出进奉信徒的姓名以及他们祈求的愿望。接着，礼先再一次走到观音面前向观音祈求诸事顺利，大吉大利。最后庙堂里所有人唱祝寿歌作为结束仪式。

之后，由傅国谋送水月宫左边位置的先贤，他上香奏乐后向先贤们说“今日二月二十五日，观音佛母娘娘散醮了，保佑顺顺利利，风调雨顺”。随即吩咐执事者把墙板上的写“神”的红纸拆下来，连同财帛香烛一起在屋前焚化。接下来送“大将军”，而“风火院”则最后被送回天庭。

下午一点整，村民们在厨房忙着“分胙”<sup>②</sup>，即是将祭品分予参加祭典的人员食用。村民们当场享用素果糕点，全猪、全羊、猪只、鸡鸭则由村民亲自刨解，下厨宴请全村人。大约四点半，村民与来自各地的信徒开始聚集在集福堂，享受斋戒

<sup>①</sup> 农历二月二十三日晚上七点，正副炉主掷筭，得到观音娘娘愿意于第二天（农历二月二十四）凌晨一点半散醮回座。同天，下堂长龛上众神的香炉亦归原处。

<sup>②</sup> 古代祭祀，祀后有以供神之肉分送他人之俗。此肉称“胙”，谓食之可以邀福。《左传·僖公四年》曰：“太子祭于曲沃，归胙于公。”自古即有分食胙肉之礼。受胙，为祭仪其一，由主祭人接受胙肉，多在朝廷大祀中，由皇帝行之。如明郊祀受胙仪：皇帝在饮福位饮福后，由奉胙官跪进皇帝胙肉，皇帝受胙，以胙肉再授执事者，出圭，俯伏于地，起，再拜，复位。祭毕，皇帝将胙肉分赐臣下，谓之“赐胙”（分胙）。见周文柏主编.中国礼仪大辞典.北京：中国人民大学出版社，1992. 344.

八天后的第一顿荤食，而且都是当地客家料理。村民一般认为食用祭拜过的祭品可保平安，因此“分胙”在祭典中是重要的一部分。

晚上七点进行开斋后的祭荤赐孤仪式<sup>①</sup>。地点和农历二月二十日的祭斋赐孤仪式一样。这场赐孤少了前赐孤仪式象征鸦片的油灯，却多了荤类如鸡鸭各一只和方块猪肉。礼先带领水月宫主席、正副炉主、和厨房人员双手合十朝向南、西、北方，向布赖村的孤魂们说：“各方老金主老地主老园主、唐山兄弟、有名有姓氏无名无姓氏，今晚观音佛母娘散醮，工作圆满结束，各方兄弟抬头喝酒低头祈求保佑当年炉主总理福首缘首，身体健康，事业顺利，保佑各行各业顺顺利利，抬头喝酒低头保佑，合境众善男信女男妇老幼家门顺利，万事大吉，来年顺顺利利，要抬头喝酒低头保佑顺顺利利”。朝各个方向讲完祭词后即奏乐焚烧财帛，再重复两遍。完毕，敲锣打鼓奏乐，代表仪式结束。

---

<sup>①</sup> 由于农历二月二十日出游仪式当天傍晚祭祀的赐孤仪式在斋戒期间，祭品全是斋类，笔者将之称为祭斋赐孤仪式；开斋后，赐孤仪式的祭品主要以荤类为主，笔者称之为祭荤赐孤仪式。

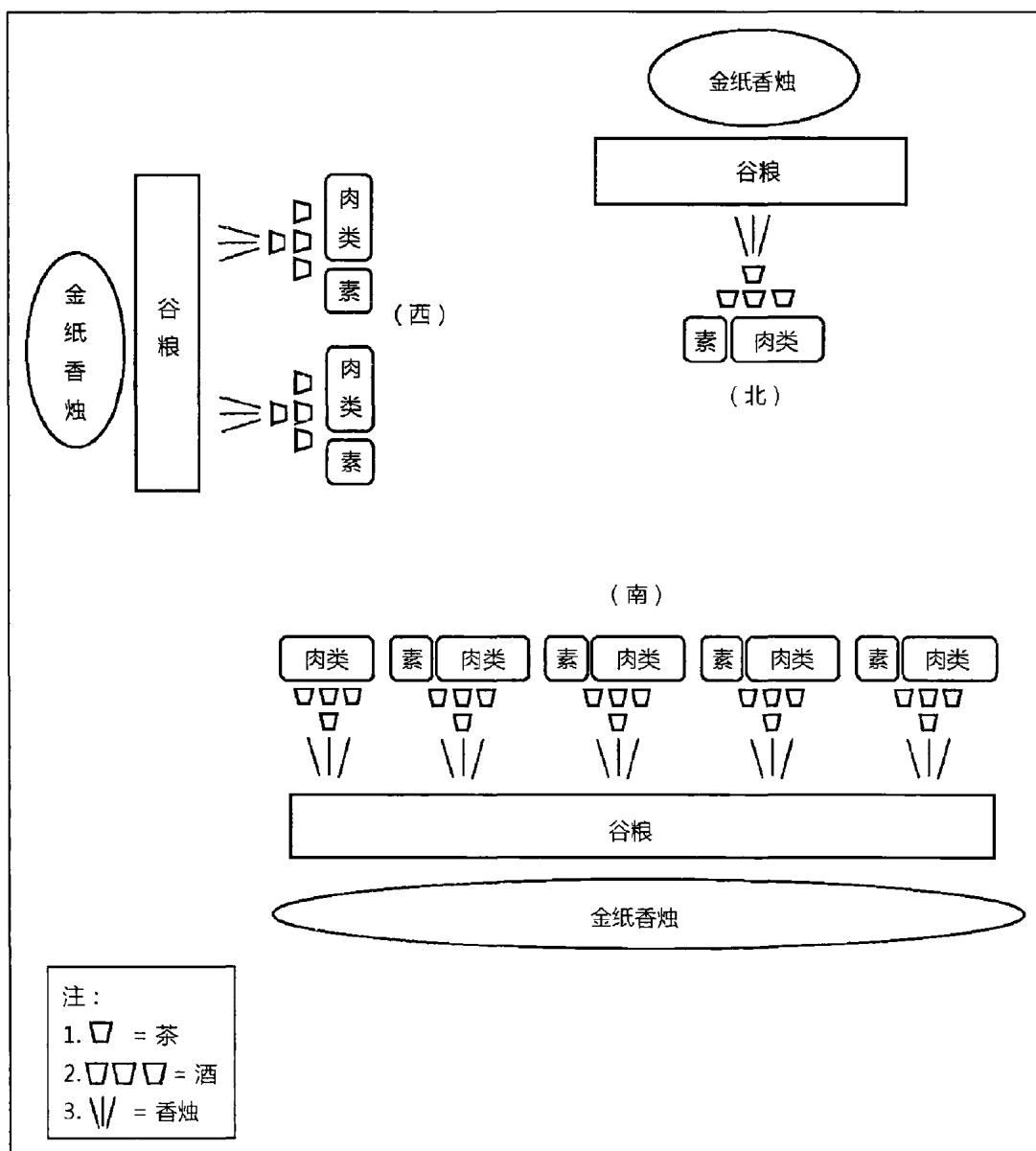


图 4-2: 赐孤图示意图 (革)

## 第二节 客家祭典的三献礼

“三献礼”是一种祭祀仪礼，源自中国古礼。人神相接故曰祭，在古代被视为隆重大礼，尤其是天子主祭的国家祭典，用以祭天地山川，社稷宗庙；或祈祷晴雨，祈求福祉；或驱逐邪魅。《孔子文化大典》指出：“古代郊祭时的仪式，陈设祭品后要三次献酒，即初献、亚献、终献……”。<sup>①</sup>三次献酒的仪节须配合盥手、赐胙、望燎等的程序，形成一套系统化的礼仪。宋代始的三献礼结合了礼与乐<sup>②</sup>，此后的三献礼都继承了礼乐相互配合的祭祀礼仪。这种礼仪由上至下流入民间，如今客家区域的人民皆使用三献礼祭拜地方保护神。明末清初的时候，大陆沿海居民大批南迁，将“三献礼”的祭祀系统带到台湾及东南亚，并沿袭至今。台湾的三献礼仪式主要执行于官方的祭孔大典和民间的祭祀中，而马来西亚的三献礼则仅存于民间祭祀。布赖村水月宫的祭祀仪礼结合礼乐程序，融入了当地信仰与族群文化，与原本的古礼以及现今台湾地区所行的三献礼有所区别，成为马来西亚本土特有的客家祭祀文化。

本节以祭天地仪式的“三献礼”为主要讨论重点，比较布赖村与台湾南部客家祭典中执行的三献礼，尝试分析两者之间的异同。

### 一、三献礼的执行者

客家祭祀仪式的三献礼操作依赖固定的仪式执行者，布赖村与台湾南部地区仪式执行者在执行者的职务名、执行内容、功能及涉及人数有明显的异同点。两个地区都是男性执行三献礼，仪式由主祭者、陪祭者、礼生、执事者等操作。主祭者在仪式中负责行礼和祭拜，其功能是代表所有信众或村民向神明祈愿。布赖村的主祭者是每年掷筊选出的一位“炉主”及九位“副炉主”<sup>③</sup>组成；台湾南部仅由一位“炉

<sup>①</sup> 孔范今主编.孔子文化大典.北京：中国书店出版社，1994. 1444.

<sup>②</sup> 以《宋史·卷九十九·志五十二》所记录，神宗元丰年间，所举行的郊祭过程，除了扩大前朝三献礼的祭仪，明确地记录仪节当中所使用的音乐乐章名，清楚地呈现三献礼中。

<sup>③</sup> 2010 年度观音诞庆典有两位村民出任炉主，副炉主十五位。一般上观音诞只有一名炉主，然而今年有两名村民得到相同的最多次数圣筊，实属特殊例子。由于其中一名炉主及五名副炉主缺席祭天地仪式，因此，上文所列人数以参加该场仪式的实际人数为依据。

主”或“堂主<sup>①</sup>”担任主祭者。仪式中，陪祭者伴随主祭者一起行礼和祭拜，布赖村的陪祭者有水月宫主席、接神主任、醮期主任、十一位当地妇女；台湾南部的陪祭者只有一名，由“副炉主”或“副堂主”担任。三献礼中必须有数位执事者协助主祭者进行仪式中的祭拜和进奉供品，执事者必须熟悉仪式内容，职务包括供品的准备、摆设、传递以及坛桌的架设，他们和献供的祭品有最直接及频繁的接触。

台湾南部三献礼还设有“通生”、“引生”及“读祝文生”各一位。通生必须对仪式阶序熟悉，其职责包括安排祭典各项事宜、宣读仪式进程、指导众人各项礼节规范及执行方式、指示祭者行礼，犹如司仪领导整个仪式，是祭典中发号司令者。通生一般也兼任“读祝文生”。引生主要功能为辅助主祭者，仪式时立于主祭与陪祭者旁复诵礼节，指引祭者行礼的位置、移动路线，引导主祭者行礼的进、退、起、跪等动作。三献礼的读祝文生，即礼生。他负责宣读〈祝文〉，将祭典执行的事由及参与之信徒名单上达天庭，此人犹如灵界与凡间的传令，是仪式中两界的中间人。<sup>②</sup>

布赖村三献礼的司礼——“礼先”，集台湾南部的“通生”、“引生”及“读祝文生”的任务于一体。目前，布赖村有两位礼先，他们在仪式中扮演重要的角色，领导着整个仪式的进行，指导祭者行礼方式，同时负责诵读〈祝文〉<sup>③</sup>。整场仪式，礼先将仪式的仪节以吟诵的方式传达至祭者和神明，吟诵的重点侧重于其所诵念的内容并非声响效果，而是藉由吟诵方式，将文字内容音乐化表达出来，使其具备仪式性的行为，其功能便随之而生，因此祭典中各段吟诵乐的功能主要来自吟诵的内容。<sup>④</sup>笔者认为布赖村的“礼先”一名有口误之疑，名称在客家方言音译汉语的过程产生变异，原“礼生”（li shàng）的客家方言发音产生了语音混淆，被译成“礼先”。这点从台湾南部三献礼“礼生”的职务名称可以断定“礼先”来自“礼生”的转换。

<sup>①</sup> 非公众祭典的庙堂组织仪式则由堂主担任主祭者。参考柯佩怡.台湾南部客家三献礼之仪式与音乐.台北：文津出版社，2005. 28.

<sup>②</sup> 参考柯佩怡.台湾南部客家三献礼之仪式与音乐.台北：文津出版社，2005. 27-29.

<sup>③</sup> 布赖村观音诞仪式中一共有三种“祝文”。第一种称为〈祭文〉，于农历二月十九日在宫内祭祀的“祝寿仪式”所用；第二种称为〈祝文〉，于农历二月二十日“出游仪式”所用；第三种称为〈表文〉，用于农历二月二十五日的“祭天地仪式”。三者均是仪式祝文，为了区别仪式所用的“祝文”内容，因此以三种不同的名称称之。

<sup>④</sup> 柯佩怡.台湾南部客家三献礼之仪式与音乐.台北：文津出版社，2005. 148.

布赖村所有仪式执行者中，除了主祭者（炉主）、陪祭者（副炉主）每年替换外，担任执事者和礼先者不受年限的制约。担任职务的唯一条件是必须对仪式内容熟悉，每个仪节有其一定的执行方式，因此他们必须具备仪式专业知识的能力。执事者和礼先必须在上一辈的执行者带领下进行，严格的指导训练，在得到长辈的认可和批准下才能挑大梁独自执行任务。如礼先一职必须以吟诵的方式唱念仪节及〈祝文〉，谢国彪靠其师父口头传承训练，经过多年练习、无数次背诵才逐渐掌握诵念的音调及掌握仪节的内容。三献礼的吟诵音调有一定的难度，而且一场仪式中礼先必须不间断吟诵约一小时，因此并非每个人都可以胜任诵念吟唱的职务。在教育尚未普及的年代，担任礼先者都是村中的读书人，掌握阅读及书写汉字的能力。“执事者”的职务看似简单，实则角色吃重。若无执事者，仪式中的“作酒风光”、“焚香”、“分香”及交递托盘等仪节无法进行。据执事者叶佛麟回忆，他早年是抱着战战兢兢的心情跟随师父学习，当他稍有不慎出错，其师父便毫不留情严厉苛责，因此培训这些担任职务的布赖村村民必须对自身的客家传统仪式熟悉，严格依照祖辈传授的祭祀方式来操作仪式。村民们坚持保留传统及传承客家文化，布赖村本土的三献礼仪式才能保存至今。

水月宫仪式执行者被认为是拥有专业知识的村民，在村中受到所有人的尊敬。仪式执行者都是连年担任直到老去，因此布赖村面对仪式传承人断层的问题。虽然水月宫是传授仪式操作知识的重要基地，但村民们也只在观音诞才聚集在此，如今大多数年轻人又选择到外地发展，一年才回村一次，导致传授知识的间隔时间过长，无法形成有系统的训练方式。

## 二、三献礼的仪节

下文以布赖村水月宫祭天地仪式与台湾南部拜天公仪式里的三献礼仪节进行比较，为了更清楚地看出二者之间的异同，笔者将两者的仪节单元内容罗列下表：

表 4-1：布赖村与台南地区三献礼仪节比较

仪节		台南的拜天公	布赖村的祭天地
祭前仪式	结坛	✓	☒

	上香献祭	✓	☒
	请礼生	✓	✓
正典仪式	上香礼	✓	✓
	跪拜行礼，加爵进酒	✓	✓
	请神	✓	✓
	司鼓三通	✓	✓
	鸣金三点	✓	✓
	奏大乐	✓	✓
	奏小乐	✓	✓
	连三元	✓	☒
	行盥手礼	✓	✓
	降神	✓	☒
	参神	✓	✓
	行上香礼	✓	✓
	行初献礼	✓	✓
	读祝文	✓	✓
	行亚献礼	✓	✓
	行终献礼	✓	✓
	主祭者容身	✓	✓
	主祭者复位	✓	✓
	加爵禄	✓	✓
	焚祝化财望燎	✓	✓
	辞神	✓	✓
	礼毕	✓	✓
注：[✓]——现有的仪节；[☒]——缺失的仪节			

上表清楚看出布赖村祭天地仪式与台南拜天公仪式之三献礼仪节的异同。笔者分别以布赖村所缺少的仪节，仪节名称相同但内容不同，以及仪节名称和内容均一致的仪节三个部分进行分析。其一，布赖村的祭天地仪式缺少四个仪节单元，即祭前的“结坛”和“上香献祭”及正典的“连三元”和“降神”。结坛是在仪式前将祭祀神明的牌位置放坛桌上，并上香说明祭拜的目的，供以鲜花、清茶及素果仪式后，

由主祭者祭拜及焚烧金纸。<sup>①</sup>布赖村则在仪式开始前，直接由执事者把神牌和祭品摆放在坛桌后就开始仪式。上香献祭，即所有仪式参与者持香祭拜，再由主祭者献花、茶和素果。连三元：由乐师唢呐手以唢呐模仿号角吹奏三声，工作人员则于外侧燃放三声响炮，带有驱鬼敬神、吉祥如意之意，而“连三元”寓意好事接连而来。降神：主祭者持香朝外敬拜，完毕后将香放置或插置祭场外围周边，有的台南村落视降神为祭拜天公，此仪节表示对玉皇大帝的尊敬。<sup>②</sup>

其二，布赖村与台南的三献有一部分仪节的名称相似，行的内容却不同，其中包括“请礼先”、“上香礼”、“跪拜行礼，加爵进酒”、“请神”和“加爵禄”仪节。台南拜天公的请礼生过程：众人各就各位，由两位主祭者持托盘，上放香烟、祝文及红包礼金，再由引生带领行至内外殿交接之门口，将托盘交予礼生，此举为恭迎礼生。<sup>③</sup>而布赖村的“请礼先”由主祭者手捧放着仪式〈表文〉的托盘交予礼先，礼先手持托盘面向坛桌三拜后，交回执事者，此动作意谓祭者委托礼先向神明传达祈愿。台南的上香礼：礼生带领祭者们上香祭拜说明祭祀缘由，再由执事者负责将众人所持的香插放在桌上香炉，并行奉酒。<sup>④</sup>布赖村的“上香礼”并无“上香”这个动作；首先，礼先下跪酌酒三杯，才向神明说明祭祀缘由。台南的“跪拜行礼，加爵进酒”在礼生领着祭者们行三跪九叩之时，执事者同时走到坛桌上添酒三次；<sup>⑤</sup>布赖村则是礼先指示祭者们行三跪九叩后，由主祭者跪地酌酒三杯。至于请神仪节：台南的礼生率领祭者双手合十立于坛前，礼生吟诵拜请神明，一共诵念三次。每念一次，执事者都在坛桌上的酒杯添酒，最后众人行三跪九叩礼。<sup>⑥</sup>布赖村则是由礼先吟诵一次恭请神明到来，念完以后，祭者们持香面向坛桌三拜，再由执事者将众人持的收回插进摆放在坛桌上的香炉。最后，众人行三跪九叩礼。“加爵禄”仪节在终献礼之后，台南的加爵禄由主祭者持酒敬神，再由执事者到坛桌前敬酒，最后将瓶中剩余的酒洒到左右两旁的猪羊身上。<sup>⑦</sup>布赖村则是由礼先持酒壶步行到化元宝处，将壶中剩余的酒洒在该处前。除了仪节内容有所区别，仪节顺序也有不同，台南的三献礼

<sup>①</sup> 柯佩怡.台湾南部客家三献礼之仪式与音乐.台北：文津出版社，2005. 44.

<sup>②</sup> 同上. 45-49.

<sup>③</sup> 同上. 47.

<sup>④</sup> 同上. 45.

<sup>⑤</sup> 同上.

<sup>⑥</sup> 同上.

<sup>⑦</sup> 同上. 51.

次序如表 4-1 所列依序，布赖村的仪节顺序是：请礼生→上香礼→跪拜行礼，加爵进酒→司鼓三通→鸣金三点→奏大乐→奏小乐→请神→行盥手礼→参神→行上香礼→行初献礼→行亚献礼→读祝文→行终献礼→主祭者容身→焚祝化财望燎→加爵禄→主祭者复位→辞神→礼毕。

其三，两地区的仪节虽有不同之处，但三献礼的基本结构一致。“请神”仪节之前，司乐者“司鼓三通”、“鸣金三点”、“奏大乐”和“奏小乐”，司鼓生击鼓三下，司钟生敲击大钟，乐师以二胡、笛子奏乐一段。礼先（礼生）恭请神明后，祭者们将手放进一个盛有花瓣水的盆子略洗行盥手礼。目的是在“参神”之前，除去身上的秽气。祭者们以三跪九叩礼参拜神明之后，手持香三拜，执事者将祭者们的香收回插进香炉。之后，礼先（礼生）带领众人行初献礼。礼先奏请神明，再由执事者将放有一份馔（鸡豚）和一杯酒的托盘交给主祭者，主祭者三拜交回执事者，执事者将托盘上的馔和酒杯放在坛桌上，祭者们三跪九叩。台南的仪节顺序是在“初献礼”后“读祝文”，而布赖村是“亚献礼”之后才宣读〈表文〉，亚献礼、终献礼的动作内容与初献礼一样。终献礼后，“主祭者容身”退到一旁，由执事者将财帛拿到化元宝处焚烧，同时〈表文〉也在上桌（上界坛桌）香炉焚化，礼先带领祭者在焚化元宝处观望，行“焚祝化财望燎”。随后，礼先带领“主祭者复位”，回到坛桌前行三跪九叩礼“辞神”，完成整个仪式礼毕。

### 三、客家八音

司马迁曰，“乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。”<sup>①</sup>乐是和谐的体现，礼则是秩序的表现。自古以来，礼乐二者是为个体又为整体，两者相互融合，《史记·乐书》里指乐需当礼的调节，“先王有大事，必有礼以哀之；有大福，必有礼以乐之，哀乐之分，皆以礼终”。<sup>②</sup>从前先王遇有丧葬吉庆，都用礼乐来表示。

在客家祭祀活动中，所使用的“礼”是“三献礼”，行礼时所使用的“乐”则是“客家八音”。中国古代依金、石、丝、竹、匏、土、革、木等不同的制作材质，将乐器分为八大类，统称为“八音”。八音的起源可以追溯到汉朝的“鼓吹乐”，并从

<sup>①</sup> (汉)司马迁. 史记. 北京：中华书局，2008. 444.

<sup>②</sup> 同上. 446.

宋朝开始不断加入其他的乐器，奠定了完备的乐队基础。随着时代的演进，八音除了在天子宴乐百官时使用外，也传到了民间。明末清初，八音随着客家人南迁进入了台湾的客族部落，依其民俗风情的需要，不断吸收各地的民间音乐，逐渐演变成一种特殊的曲调，称之为“客家八音”。客家八音的最大功能是宴飨、迎宾和祭祀。

音乐是三献礼仪式中的重要组成部分，祭者需静立于各自的位置点上聆听八音演奏，这几个仪节若无八音的演奏，则仪式将停滞无法进行。<sup>⑨</sup>在“击鼓三通”、“鸣金三点”、“奏大乐”和“奏小乐”这四个仪节中，乐师演奏八音有助于提醒祭者们每段仪节间隔的功用，当演奏停止时，表示下一个仪节即将开始。在其他仪节中，八音则为辅助功能，推动仪式进程，为仪节与仪节间做一个衔接点，并增加行礼的适当气氛。布赖村与台湾南部客家祭典中执行的三献礼的客家八音在人员编制、曲目和执行方式上都有很大的区别。

以台南美浓区的客家八音最常见的编制来看，客家八音由四位团员组成，分别为头手（即唢呐手）、鼓手、及两位胡琴手。头手是决定八音团在祭典中表现成败的关键人物，他与仪式的执行者一样，必须对仪节有深刻的理解，乐起与乐止皆须配合仪式进行时的时空因素，其余的八音团员则依照他的指挥来进行吹奏。头手则依据负责宣读仪式进程的通生给予的指示，择时奏乐。因此，仪式中头手与通生需相互配合，才能使仪式流畅进行。

目前，水月宫的八音成员仅存胡琴手一名、吹笛手一名、鼓手一名以及击钟者一名。傅国谋——胡琴手，在父亲的感染下从小学起拉胡琴，如今是村里唯一一位会拉琴的村民。他说从前有两名拉胡琴的，传到他这代时已经没有年轻人有兴趣学了，他希望有人愿意学拉琴，他可以把拉奏的技艺传承下去，可惜苦无人选，因此八音能不能保留传承下去是个考验当地人的难题。虽然布赖村的司乐者仅存四名，但前人用过的八音乐器还保存在水月宫的储藏室。作为娱神的乐器，八音乐器均以红布条捆绑在乐器的末端，表示神明专用之。

---

<sup>⑨</sup> 柯佩怡. 台湾南部客家三献礼之仪式与音乐. 台北：文津出版社，2005. 146.

下表是布赖村和台南<sup>①</sup>客家在音乐仪节和执行方式上的比较：

表 4-2：布赖村与台南区<sup>②</sup>客家八音执行方式的比较

仪节	台南执行方式	布赖村执行方式
正典开始前	八音演奏一曲完整曲牌。	无
击鼓三通	由八音乐师击鼓三段。	司鼓生击鼓三次。
鸣金三点	无	司钟者敲钟三次。
奏大乐	八音团以大吹形式奏乐。曲牌为【小团圆】。	胡琴手奏无名曲。
奏小乐	八音团以小吹形式奏乐。曲牌任选。	吹笛手吹奏无名曲。
请神 <sup>③</sup>	八音奏大吹曲牌【大开门】。	无
行盥手礼	八音奏大吹曲牌【小团圆】。	无
参神	八音奏笛子调曲牌，曲牌任选。	吹笛手与胡琴手齐奏无名曲。
行上香礼	八音奏笛子调曲牌，曲牌任选。	祭者上香后行三跪九叩时，吹笛手与胡琴手齐奏无名曲。
行初献礼	主祭者跪拜时，八音吹奏笛子调曲牌，曲牌任选。	祭者献馔和酒时，吹笛手与胡琴手齐奏无名曲。
行亚献礼	八音吹奏笛子调曲牌，曲牌任选。	祭者献馔和酒时，吹笛手与胡琴手齐奏无名曲。
读祝文	结束时八音吹奏笛子调曲牌，曲牌任选。	无
行终献礼	八音吹奏笛子调曲牌，曲牌任选。	祭者献馔和酒时，吹笛手与胡琴手齐奏无名曲。
焚祝文化望燎	八音奏大吹曲牌【大开门】外加【小团圆】或者【小团圆】一曲。	焚化财帛祝文是，打鼓击钟一曲。
祭者容身	八音吹奏笛子调曲牌，曲牌任选。	无
祭者复位	无	无

<sup>①</sup> 柯佩怡. 台湾南部客家三献礼之仪式与音乐. 台北：文津出版社，2005. 49-51.

<sup>②</sup> 台南取自美浓地区拜天公的议程表，参考柯佩怡. 台湾南部客家三献礼之仪式与音乐. 台北：文津出版社，2005. 97.

<sup>③</sup> 台南为仪节“降神”。

祭者辞神	八音吹奏笛子调曲牌【普庵咒】	无
礼毕	八音奏大吹曲牌【小团圆】	打鼓击钟一曲。

由上表可以得知台南的客家八音以【小团圆】作为仪式主要的曲牌，而布赖村的八音乐曲皆为无名曲，傅国谋说他只会拉一首曲牌，和吹笛手相互配合，牌目也已经忘记，回忆起从前，他说仪式中运用两首曲牌，然而他只记住一曲，他感到非常地遗憾。<sup>①</sup>可以这么推测，布赖村吹奏的乐曲取也有可能和台南是同样的一曲，但是，基于笔者对此的研究尚浅，此处的疑点目前尚无解答，有待进一步研究。

布赖村的八音是三献礼里面保存最不完善的一部分，所有的曲牌、曲调均无保存下来，如今也只有一首无名曲伴随仪式。虽然如此，笛手和琴手依然能很好地配合在仪式中串场，他们并没有忘记最重要的目的，依然熟记该在仪式的何时段吹奏乐器<sup>②</sup>，却是值得欣慰的。

台南的客家八音在正典仪式开始之前，趁其他执行者忙碌准备仪式工作时，利用空档演奏一些完整的曲牌，称为吹场。由于布赖村的客家八音局限于奏乐曲目以及音乐执行者缺少的难题，仪式中需要进行演奏八音时，皆由吹笛及拉二胡齐演奏仅存的唯一曲调。台南的客家八音保留完整，是系统性的仪式音乐，乐师讲究在个别仪节演奏特定曲牌。比如“参神”及“行盥手礼”，个别演奏的曲牌是【大开门】和【小团圆】。虽然布赖村客家八音的曲牌已经失传，不过司乐者仍然谨记在三献礼中的主要仪节：“初献礼”、“亚献礼”、“终献礼”、“读祝文”、“参神”及“焚祝文化望燎”奏乐。如“参神”仪节时，礼先诵念“执事者分香”，执事者分香予祭者，祭者持香三拜，然后行三跪九叩礼。当祭者们行该段仪节时，司乐者奏乐一曲，随着“参神”的结束，乐声亦停止，这才进入接下来的“初献礼”仪节。布赖村客家八音曲牌的丢失已无可挽回，但村民保留八音在仪式中间隔每段仪节的功能应该被记录传授下去。

<sup>①</sup> 口述人：傅国谋，口述时间：2010年4月3日，口述地点：水月宫。

<sup>②</sup> 傅国谋说，乐曲能是随心所欲地吹奏，掌握其中最重要的要诀是——礼生在诵念时就绝对不能吹奏，这不仅会打扰礼先诵念，祭者也会无所适从，神明也无法听清楚村民的祈求。最重要的是，乐曲的伴奏是附属的一部分，目的是润滑仪式不能阻碍仪式进行，因此必须谨记奏乐的时间点。

## 本章小结

天地的信仰源于自然崇拜，而后世纳入了古代祭祀礼仪的范畴。古代最隆重的仪式即是“封禅”，“封”指的是祭天，“禅”指的是祭地，因此民间信仰中始终存在着祭祀天地的习俗。在布赖村的观音诞的仪式上，祭祀天地为重大的仪式之一。在中国的天地信仰里，天神是具有鲜明的功能特征的概念，在布赖村中亦如此。

前两场仪式，村民祭祀了庙里的神明、村内的祖魂，而第三场祭天地仪式，为终结庆典的重要仪式，须以隆重的礼节来进行。布赖村村民以三献礼来祭祀神明，五生五熟全猪全羊等丰盛祭品显示出村民的虔诚。仪式通过礼先向天地报告了村民已完成祭祀观音诞庆典，并祈求天地之神保佑。观音诞的三场仪式，总和了布赖村客家人的广阔信仰观念。

祭文：文式祝文

<p>公元二〇一〇歲次庚寅年月建己卯朔日己丑日 越祭吉日之良辰 當年爐主副理福音緣首本官理事 合境眾善信男婦老幼人等 沐浴稽首頓首 謹具香楮寶烛茶酒斋素果品剛蠶糸毛 性禮等等之仪 致祭于 五方五土星君 三元三品三官帝 昊天金闕玉皇上帝陛下 遇天斗府滿漢星君 太陽太陰星君 南無大慈大悲觀音佛母娘娘 敕封護國庇民三位天后聖母娘娘 譚公仙圣爺爺 郭府法妙仙人叔婆 都天致富財帛星君 協天關聖帝君五大聖賢 金山福主福德木頭公公暨列文武尊神 當年爐主雷金生凌亞九統帶副理福音緣首 本官理事合境眾善信男婦老幼人等為應半之期 啟昭告于尊神 恭維</p> <p>皇上帝思開郝宥普渡眾民之有賴 昊天蕩蕩威靈顯應救灾扶危而群生 天恩光被四海叩冷蒙之福 神德浩蕩萬民沾化育之仁 体眾度以施恩欢田率土戴眾黎以布澤喜溢普天 神恩浩蕩時沛高澤以庇民 帝恩宏施長澤甘露而潤物 天地好生率土均沾雨露 神恩博愛普天其庆涵濡土庶 乐阴阳之福和為尊神仁怜之心 然而佩德威恩实千名欣欣之念虔具微報復旨 玉帝尊神御座 恭謝洪恩 當年爐主雷金生凌亞九</p> <p>(村民名字)</p>	<p>同行頌祝 伏乞 俯鑒下情垂怜微意謄奉還于案內 月白風清注貼其部中天長地久 更新余恩廣布均沾福德于先穹矣 厚澤長流永沐高于未艾 伏乞歡享勿吐照格有靈賜福于今朝 恩連眾信弭灾患于斯土德扶合境 士农工商共享昇平之福男女老幼 同臻樂利之康復瘟妖邪皆正于先邊之法 倘而豺狼虎豹悉归鸟有之乡凡有所求 統冀神恩之默佑 沐恩弟子當年爐主副理福音緣首本官理事 無任胆天仰德激切屏音之至 謹奉拜表恭進以聞 天運歲次庚寅年二月二十五日 合境沐恩眾善信人等 頓首俯伏百拜 上申</p>
--	---

## 第五章 水月宫观音诞的文化价值

基于前文对村落观音诞仪式的研究分析，本章节总括观音诞庆典仪式来探讨观音诞对于现今布赖村的文化价值。此外，本章节也尝试探究传统信仰节日所承载的力量如何在村民的日常生活中去体现。

### 第一节 布赖村民众的精神支柱

民间信仰在布赖村存在以来就起了不可低估的作用，尤其在精神上一直支撑着这群孤苦无依漂泊海外的华人群体。前文提到了当地华人多是来自中国沿海地带的惠州和梅县的客家人，长途跋涉的迁徙路途充满威胁生命的险境。他们在船上度过几个月海上漂流的时光，因此随身携带从故乡带来的神像和香灰等圣物到新环境，这些圣物成为他们最重要的精神支柱。移民者平安抵达村落后，便随地安奉这些乡土守护神，他们相信是来自乡土神明的显灵，才能保护平安到达目的。此后，华人移民在新地区开垦土地，过着提心惊胆跳、不安定的挖金生活，他们依靠着这些乡土神明来支撑他们的心灵。经过一段时间后，布赖村尽管成功发展成一个稍有规模的小村庄，村民们仍然要需要神灵保护，并祈求神明赐予他们安定的生活。虽然民间信仰会随着社会的变化而变异，但唯一不变的是，它始终起着慰藉人们精神的作用。

布赖村的地方信仰也起到为村民调解矛盾的作用。早年，布赖村的混姓客家人与一群彭姓客家人争夺挖金土地，两个村落为了得到藏金地，斗得不可开交。后来，布赖村村民通过仪式由童身请出三奶夫人和观音，与彭姓族人的神明大斗法力。最后，布赖村的神明把彭姓击败，将其驱走，布赖人成功收回挖金地，从此过着安宁的日子。至今，这个故事至今在当地还广为留传。另一个是近年发生的故事，话说有几个印尼劳工在水月宫附近的垦殖地工作，在观音诞庆典斋戒期间，印尼人蓄意把鸡尸丢到水月宫前的广场，恶意的行为玷污了斋戒的圣洁。神诞仪式后，这群印尼人得了传染病，无药可医，他们最后放弃了工作回到印尼去了。村民说这是观音显灵，惩罚不敬神明者。以上两个例子看出，当地神明在村民心中有重要的位置，任何困难得到解决都与观音或是其他神明有密切的关系。

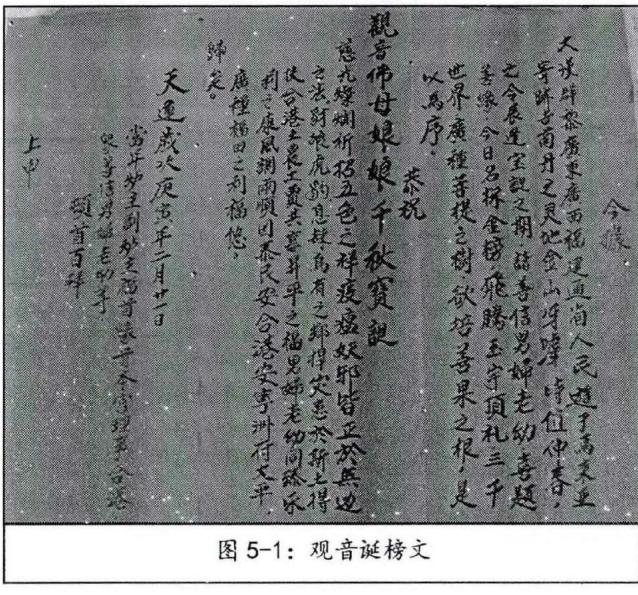


图 5-1：观音诞榜文

每年观音诞庆典，村民通过仪式向观音祈愿，仿佛在这特定的神明节日，向神明许的愿望才能达成。这些愿望未必都能成真，但村民们借着祭祀仪式向神明膜拜、祈祷，心里便安稳下来，因此可能根本不存在愿望实现的问题。从左图“榜文”中，村民清楚交代他们来自广东广西福建地带，落脚吉兰丹金山，于农历二月十九日酬谢观音诞，通过庆典祈求平安降福。

时间流逝，这个传统并无改变。十一天的庆典里，人们通过〈表文〉、〈祝文〉向神明禀明他们的愿望，虽然大多离不开保佑生活顺利、身体健康、国泰民安等等，但是通过特定日子和仪式操作，人们心里觉得踏实，这些愿望都能实现，心灵得到安慰。布赖人并非只有在这一天才向神明祈求，平日家里有孩子到远地方求学或离乡到外地谋生，长辈都会到水月宫烧香敬拜，求一张平安符给孩子随身携带，以保佑孩子事事顺利。在调研的那些天，正好水月宫的庙祝患病必须住院求医，他在水月宫主席等人的陪伴下求签，并通过礼先握着一张平安符向观音祈求保佑祛除疾病，健康归来，而那张符被认为是具有神灵力量的。

不可否认，民间信仰所提供的精神支柱是民众信仰的一种世界观，但在客观上所起的作用却不可低估。<sup>①</sup>在布赖村，庙宇、神明成为村民的精神依靠，也成为一种象征和标志。这种符号特征，也见于神明活动的仪式中。观音诞请神、祝寿、出游、祭天地等仪式都包含了人们种种的祈愿，他们把现实的愿望在仪式进行时传达给神明，证明神明信仰在生活中有其实际意义。

<sup>①</sup> 林国平. 闽台民间信仰源流. 福州：福建人民出版社，2005. 492.

## 第二节 乡民共同的心理认同与力量的凝聚

水月宫作为一个区域公共庙宇，不为个人或家族所有，水月宫名下产业全属于布赖村普罗大众，村民们共同享有祭祀组织活动，有义务对公庙的修建及管理作出贡献，同时有权利参与庙宇各种活动，接受神灵保佑。共同的神灵崇拜和祭祀活动，有效地把分散的乡族力量整合起来，形成了祭祀共同体。水月宫是村民认同的象征，神明则是村民的信仰中心，作为布赖村的地方守护神，也因此成为村民的认同象征。

一旦形成祭祀共同体，村民的命运往往就被一条无形的纽带联系在一起，地方庙宇即是这条纽带的中心。村民心中，水月宫是十分神圣的地方，庙宇的命运决定着庙宇所在村落的命运，因此他们对庙宇兴衰倾注极大的信仰热情，积极参与庙宇的修建和各种信仰活动。宫庙也通过各种活动使村民之间的人际关系更加密切，增进人与人之间的团结，化解矛盾，维系村落秩序。<sup>①</sup>

庙宇的符号作用在布赖村华人聚集区有着生动的体现，供奉的神明——观音、三奶夫人、叔婆太、谭公爷，在这个客家移民社会生活中发挥了重要的社会功能。首先是同乡凝聚的纽带，团结斗争的旗帜。明末清初，他们漂洋过海踏上新土地时，不但面对恶劣的自然环境，还要抵抗社会生存的压力。华人入垦的地区已有在当地生活许久的原住民，同时还有比他们更早到的闽粤籍人，免不了会有冲突纠葛。由利益纠葛而起的大小冲突，使村民们更自动自发地团结起来。尽管村里住的都是客家人，但来自原乡同姓氏的移民还是少数，村内客家人退而求其次取操同样语言同籍贯的人聚集一起，形成利益共同体。如果他们以姓氏分类，其势力将变得单薄且不利于生存。布赖村以“华姓”自称，他们是不同姓氏客家人居住的村庄，“华姓”对抗的是对山的彭姓家族，两方因争夺金矿地而发生械斗，最终华姓获得了最后的胜利。村民认为是村落神明保佑华姓才能击退实力强大的彭姓。这个传说更彰显其族群符号意义，庙宇和神明是他们在现实空间团结村民的纽带，号召华姓族群共同面对敌人的一面旗帜。

神明信仰与其相关活动是群体符号的一个来源，共同信仰是一种强大的凝聚力；

---

<sup>①</sup> 林国平. 闽台民间信仰源流. 福州：福建人民出版社，2005. 493.

群体之间，不同的信仰则是区分“我群”和“他群”的重要界限。<sup>①</sup>不同的群体如果有有着同一信仰，就会形成群体相互认同的潜在动力。水月宫的信徒不只是来自当地，每年观音神诞，全国各地信徒都不辞劳苦驱车前往布赖村参加仪式庆典，例如吉隆坡信徒租凭一辆大巴士组团集体前往进香。他们对水月宫神明的虔诚与当地村民在某个程度上起到了认同的情感，在信仰的基础上，他们并无区别，不被视为外来者；相对来说，布赖村周围的马来村庄均是穆斯林居民，这两者就起到了不可认同的“他群”隔阂，两者存在不同的界限。

庙宇亦是群体依归的一种实体符号。1967年戒严后，村民生活尽管困苦，却能放下工作，节衣缩食，回到已荒废的荒野去开拓，集资出力重建水月宫。究其原因，庙宇成为除语言之外，另一种表达群体依归的实体符号，是精神语言的一种外延，是和祠堂一样的有形物质场所，发挥着移民群体社会整合的功能。挖金时期，水月宫是一个集合矿工的中心点，庆典时期大家放下挖金工作出山寻乐。如今，水月宫依旧是当地的集合点，七十年代前童身时期，三奶夫人有急事告知村民，童身起乩、庙祝敲锣打鼓，村民们立刻赶到庙里集合。它是一个村子中心点，团结村民。现今庙里虽没有童身，水月宫依然透过各种活动团结村民，把村民的感情联系起来。

水月宫管理层也组织董事会等机构，对庙宇进行管理。基本上理事会由地方上有威信的村民组成，因此往往能得到当地民众的信赖。庙宇虽然不是行政组织，但经常成为处理事端、维系村社秩序的场所，具体表现在调节当地水力、公产、械斗等纠纷中，扮演了重要的角色，甚至成为社区权利的象征。<sup>②</sup>除了理事管理层，水月宫有好几个小组来分配水月宫的规划工作，平日斗牛狮队带领村里小朋友、青少年学习客家传统的斗牛狮，既能传承文化又能让村里的小孩参与健康活动，团结青少年，让年轻一辈了解自身文化。美化组专门由妇女来担任要职，主要执行美化庙宇

<sup>①</sup> 群体符号是具有历史继承性的、表征特定人群自身与环境认知水平的特殊信息系统，对维持群体边界有着重要的意义。这种符号在日常生活中可以分为“我群”和“他群”，个人常用来对群体进行认同，由群体成员所享用，并为“我群”和“他群”所认识，其功能在于给群体内外提供社会交往的工具。符号的维持导致集体活动的群体成员交往的增加，各种类型的群体都在某些方面拥有自己统一的文化符号。这种符号受到特别的重视，是因为其代表了群体，代表了人们在交往互动中达成彼此的认知。尽管这些符号未必是原生的，而可能是建构出来的，但仍然能使群体成员减轻生疏感、恐惧感和增强信任感。群体符号的稳定和统一性，很大程度上影响了群体认同的持久性。参考自刘大可. 阖台地域人群与民间信仰研究. 福州：海风出版社，2008. 41.

<sup>②</sup> 林国平. 阖台民间信仰源流. 福州：福建人民出版社，2005. 493.

的工作。今年水月宫在观音诞增设水月宫历史回顾的展览项目，既由该组负责搜集资料，做成展览板。

水月宫理事掌管财务以及庙名下的产业，理事们是活跃于庙内工作的男性，大多是上一辈积参与水月宫活动的后代。平时看不出这些组织起到团结的用处，但观音诞庆典之时，村民之前相互配合紧密合作，共同办好神诞。村里每一户家庭必须至少有一名男性代表到庙里帮忙处理繁杂的筹备工作，女性则不强制参与。村民大多以割橡胶维持生活，每年农历二月的观音诞恰逢橡胶树落叶时期，正是农闲时，趁着观音诞到庙里聚会讨论筹备事宜，同时闲话家常培养邻里间的感情。叶佛麟说，平时他们很少有这样聚在一起的机会，可以大伙儿坐下来聊天，谈庙里的故事，讲述各自长辈传下来的水月宫历史。只有在观音诞的两个星期，相互了解近况之余也能忆当年，对他们来说何其难得。村民对村子六百年历史的传说深信不疑，渊远的历史增加了他们的自豪感与认同感，因而庙宇的风水传说及其历史就成为宗族认同的象征符号。

神诞需要更多的小组来组织村民，就如当地人说，这是他们一年当中最重要的节日，新年可不回家过节，观音诞庆典不可不回家团聚。正因为村民对神诞有着强大的向心力，才能组织出那么多的小组，诸如厨务负责十一天的餐饮食材，负责神料就必须谨记每场仪式所需的金纸财宝香烛，接神组、财务组等各小组都尽力扮演好自己的角色。各个小组相互配合，互补不足，彼此间多了交流与沟通的机会。神诞仪式表演提供了凝聚村民力量、相互认同的机会。一年中，观音诞把平时各自忙碌的人们集合起来，借此机会培养出紧密的感情。

### 第三节 观音信仰文化在村落的传承

本土文化的观音信仰是传统文化的重要组成部分，这个传统文化的符号在遥远的马来西亚布赖村传承。社会的进步并未阻碍传统文化在布赖村的延续，传统作为历史的符号，尽管受到外来信息的冲击，一旦将自己的生活落实在具体的生存空间，传统就会通过具有相应价值的特定符号和象征系统，使之以某种合法的方式持续影

响人们的日常生活。村民有意识地延续下来的传统，往往是与村民的日常生活具有密切关系的某些部分，村民对历史选择性记忆，充分表明了在今天的现实环境下，被传承的部分传统仍然具有其存在价值与意义。<sup>①</sup>

2010年的观音诞碰巧遇上H1N1甲型流感传播期，村民于农历二十一至二十三掷筊问筶求观音开斋，一连两天掷不到圣筶，显示观音娘娘不愿意回座，直至第三天掷筶才顺利圣筶。这是往年不曾发生的异常情况，一些职务人员紧张质疑是否某些细节出错，仪式次序出了差错，不过村民认为观音不回座最大的可能性是要保佑全村人度过甲型流感肆虐的难关，他们很自然的把这种不寻常现象和现实问题连贯起来思考。今天，传统思维仍然具有生命力，人们运用传统象征符号证明某种行为的合法性。虽然时过境迁，传统的象征符号浮出了地表，使人们在日常生活中明显地运用传统的象征符号来满足某种需求，而这种满足的获得是人们对传统象征符号所进行的社会文化再造，是人们对历史所进行的再发明。<sup>②</sup>传统的象征与时并进，因此它得以世代传承下来。

民间信仰虽然没有系统性的宗教理论和严密的组织，却与其他宗教道德一样，主要是利用百姓对神鬼的崇敬与恐惧，规劝民众遵循善道。这对那些受教育程度不高的百姓而言，有更大的教化作用。许多士大夫看到民间信仰的教化作用，认为民间信仰有助于儒家伦理的提倡，<sup>③</sup>这说法恰恰道出布赖村信仰观的核心点。神灵们的高尚品德，被编织成生动的神话传说，教育着一代又一代的信徒，对百姓起着潜移默化的教化作用。观音、三奶夫人、谭公爷等神明的传说莫不是如此被一代一代流传下来，潜在做好事存好心的教育功能。同时，“赐孤”仪式体现出儒家观念，观音诞本是祭祀神明的庆典，而客家人是慎终思远的族群，祭神之余也不忘作为阴魂的祖先辈，直接以行动教育下一代，不能忘祖忘恩。两场赐孤仪式很好地传达了孝道观念，以及体现出莫忘先贤贡献的价值观。

观音诞是个传统文化信仰传承的窗口，庆典礼参与的不只是负责仪式的礼生、执事者等主要人员，相关还有舞客家狮、厨务、财务等小组，这些小组仅在观音诞

<sup>①</sup> 刘晓春. 仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆. 北京：商务印书馆，2003. 235.

<sup>②</sup> 同上.

<sup>③</sup> 林国平. 闽台民间信仰源流. 福州：福建人民出版社，2005. 500.

期间才发挥功能。许多传统文化的概念在仪式进行中传达出来，仪式的过程是向晚辈演示一次布赖村的传统文化。出游时年轻人抬耍神轿，中年辈在旁指导正确的姿势；小伙子随着师父舞刀驱邪；厨务部准备每天的祭品，每年加入厨务部的年轻人轮换，只有厨务主任不变，他每年都重复着教导晚辈如何准备熟食、祭品的步骤、该注意的条规细节。厨务是最繁琐的工作，能胜任的年轻人很少，然而信仰使他们能够放下外在诱因，对十几天的繁重工作付出热忱，尊听师父教导，学习好这门传统文化的学问，一代一代地传递下去；村里的小孩平日都在练习客家舞狮，庆典之前练得更勤奋，观音诞提供他们一个表演的舞台，狮队的小孩们都知道这是他们文化的根，观众的掌声使他们练得更加起劲。斗牛狮是1969年庙宇重建以后，第二个被恢复的传统文化。民间对传统的仪式象征体系进行创造再创造，显见村民对传统的意义的维护和坚持。村内老一辈极力要保护他们的文化，他们虽然不晓得如何记载记录，却能以行动传承之，布赖村的客家文化遂在不断的承接着渊远流长。

纵观以上几点，观音诞成为当地客家人的重要精神支柱，水月宫是当地人社会活动的重要场所，观音信仰活动也是客家文化传承的重要方式与渠道，水月宫与观音诞既成为当地客家人一种象征与符号。

## 本章小结

在信息化的现代社会里，村民的生活水平已经提升，生活环境也大幅度提高改善。然而，观音诞在今日的布赖村仍然有它存在的价值。早期，村落面对战乱病祸的忧患，需要依靠神明法力去解救；如今，村民对信仰的需求更多是寻求精神上的慰藉。布赖人生活在一个多元文化的空间里，他们必须恪守自身的传统文化，那是他们赖以生存的生存信念，只有坚持自己特有的本土文化特征，才不会被强势的异文化轻易同化。

布赖村民对于他们的信仰倾注极大的热情，积极参与庙宇各种信仰活动，尤其庆典的涉及面非常广，需要大量人力物力，以致全村人都出钱出力全程参与。每年庆典组织一次各种小组，每个小组运作时也相互配合，村民们得到更多的密切互动，

通过组织庄严的仪式庆典，村民之间的关系更加亲近，感情更加亲密。他们拥有共同历史记忆和信仰系统，通过观音诞产生的沟通管道，直接增加彼此间的自豪感与认同感，增加生活的信心和勇气。

## 结 论

华人民间信仰在早期华人社会组织形成与发展之时，具有一定作用，且根植于他们的生活之中。华人民间信仰与历史上闽粤沿海地区流行拜神、敬鬼的风气是一脉相承的，而这一风俗被当时移居海外的绝大多数移民带往他们的聚居地，并加以保持和发展。<sup>①</sup>马来西亚是一个多元文化的国家，在各种文化的碰撞和交融下，华人民间文化已经和中国的原乡文化有所差异，其中以呈现多样性的华人民间信仰开拓成具有本土特色的信仰体系，是一个值得关注和研究的课题。作为本文研究对象的布赖村尤其具有研究意义，因为它不仅保有传统的客家文化，至今仍坚持传承自身的信仰，布赖村仪式庆典基本没有改变，村民们仍然秉持延续传统的思维。

布赖村水月宫观音诞作为本论文探讨的焦点，它作为一个视角聚焦在这个村落的民俗信仰体系。布赖村水月宫的神祇体系体现出客家人民间信仰的多样性，村民对庙内神明来自何种信仰系统没有具体的概念，庄严肃穆的观音是水月宫的主祀神，这里的观音并不是佛教的观音，而是本土的地方守护神。配祀神包括来自道教的三奶夫人及关圣帝君，以及源自客家传统的守护神叔婆太、谭公爷、大伯公等。从水月宫的信仰体系里看出女性神明占有主要地位。布赖村村民不仅通过观音诞仪式向观音祈愿，日常生活中村民也向女性神明祈求解难，女性神明满足布赖村村民的生活排除困难的需要。仪式里，观音作为主要神明，村民向祂祈求愿望；武将的三奶夫人负责守护参与仪式的神与人。在现实生活中，村民一旦生活面对困难也向观音敬拜祈求，或为了家中孩子的平安成长而将孩子“过契”<sup>②</sup>给三奶夫人，或家禽走失患病便祭拜叔婆太。

观音诞庆典通过“请神”仪式邀请所有神明参与庆典，为了突显观音作为庆典的主神地位，观音诞不只是祭拜水月宫内的神明而已，村民还邀请了监斋爷、拿督公、水德星君、大将军及不知名的山川神灵来参与庆典。在众神绕境的“游神”仪

<sup>①</sup> 聂德宁. 新马早期华人社会的民间信仰初探. 厦门大学学报, 2001, (2) : 133.

<sup>②</sup> 见本文第一章中的第三节〈主祀神流变〉，第23页。

式中，神明的力量得到释放，达到守护布赖村的平和安详的功能。这场藉由模仿官方模式来进行的“游神”仪式，即正式又隆重。这是村民为了对神明表示虔诚及对地方信仰崇敬态度的表述。“祭天地”是结束观音诞庆典的仪式，村民用以庄严的儒式三献礼来进行仪式程序，以及以五生五熟全猪全羊等祭品敬奉神明，显示出浓厚的儒家中华文化色彩。仪式中，村民通过庆典奏文向神明祈福消灾。观音诞庆典不只是祭拜神明，同时兼顾阴间的鬼魂。“赐孤”是祭拜鬼魂的仪式，祭拜早年在布赖村去世且无后嗣的先贤。村民对于代表“阳”的神明及“阴”的鬼魂备有不同的祭拜方式，他们有一套自己的信仰祭祀知识。村民曾经考虑要请道士法师，不过最后为了维持原来的样子而作罢。<sup>①</sup>今日，布赖村的观音诞仪式保留完整，村民并无简化或改变仪式程序，尽可能保有原本的模样，并未为了迎合信众需求的潮流改变祖辈留下的崇拜方式。

观音信仰不只在中国本土传播，东南亚地区的华人也一直流传着观音信仰。华人在布赖村生活了六百年，他们生活在一个被异族文化包围隔离的华人村落，村民的精神支柱来自于传统的本土观音信仰。这些漂泊的海外华人需要信仰支持他们的生存信念。在现实的苦闷与无奈中，他们崇敬着和祖乡唯一联系的神明，在异地创造出自己的信仰体系。海外华人群体在异地往往面对各种社会现实的困境与自然灾害，使他们陷入绝望与束手无策的痛苦深渊，他们的心里的悲哀与痛苦需要观音来抚平。民间观音信仰帮助人们摒除现实生活中遭遇的苦难，祂带给人们抚慰与带来希望。布赖人经历了过去的磨难及环境的压力，信仰使他们变得坚强，更有勇气面对生活，因此他们一直维护着自身的信仰文化，坚持传承下去。

布赖村这群海外华人由“华侨”的身份转变为“华人”，在心态上由“落叶归根”转变为“落地生根”。<sup>②</sup>在异国的他们强调自我身份认同，传统的观音信仰犹如汪洋中的浮萍，漂荡在海外的华人紧抓住自己的根，“根”使他们清楚自己的祖籍来历，能在马来西亚华人群体中定位自己。如果失去旧有的信仰及传统文化的依托，村民将找不到自己在既定社会格局的位置，产生无可凭依的失落感。“根”的概念使信仰

<sup>①</sup> 赖碧清. 布赖 600 年：山中传奇. 亚洲眼月刊. 八打灵再也：MEDIA COMMUNICATIONS SDN BHD, 2007, (7) :11.

<sup>②</sup> 张禹东、刘素民. 宗教与社会——华侨华人宗教、民间信仰与区域宗教文化. 北京：社会科学文献出版社，2008. 7.

文化具有强大的生命力，支持着信仰文化持续传承。

本土观音信仰对于维系社会结构起到了凝聚的作用，将华人群体凝聚在一起，使拥有共同历史文化记忆的华人产生社会认同感，通过认同感寻求更强大的社会关系的依靠。观音诞仪式把在外地的布赖人聚集回到村落，村民们非常注重观音诞庆典，民间信仰是村落社会生活的无形秩序，它是凝聚村民感情的纽带。在布赖村的现实生活中，女性的地位比男性低下，观音信仰世界使女性的心灵得到了弥补和安慰。通过观音信仰在布赖村本土的民间发展，看出观音信仰在全世界传播的普遍性，以及观音信仰文化建构的塑造力。

独具特色的民间信仰在马来西亚仍具有发展空间的潜力，马来西亚执政者肯定民间信仰在维护社会稳定中有其积极产生的作用，采取不干涉的态度。民间信仰作为华人族群认同和民族文化认同，以及满足华人精神需求的重要形式也得到华人社会的弘扬而发展。因此，华人的民间信仰在多元化社会中仍然有保存、延续和发展的价值，成为东南亚多元信仰文化地区中一朵色彩鲜艳、特色明显的花朵。<sup>①</sup>

当今马来西亚以地方信仰仪式作为个案研究者不多，本论文尚有不足之处，还有讨论的空间，笔者希望此研究成果能有抛砖引玉之效，让学界能对马来西亚民间信仰研究有进一步的了解。在马来西亚，观音不只是佛系菩萨，许多地方庙宇均以观音为主祀神，每个民间祭祀活动含有丰富的民俗研究泉源，提供笔者往后研究基点。每一间观音庙的祭祀活动是一个点，把每个研究点连接起来，便能了解马来西亚民间观音信仰的发展与变化。这是笔者对马来西亚观音信仰研究的展望，这样的研究单丝不成线，个人难以完成，还需结合民俗学者们共同的努力，把理想转换成实际的成果。

---

<sup>①</sup> 张禹东、刘素民. 宗教与社会——华侨华人宗教、民间信仰与区域宗教文化. 北京：社会科学文献出版社，2008. 15.

## 参考文献

### 一、专著：

- [1] (汉) 司马迁. 史记. 北京：中华书局，2008.
- [2] (清) 谢清高口述 杨炳南笔录 冯承钧注释. 海录注. 长沙：商务印书馆，1938.
- [3] 巴素. 马来亚华侨史 (刘前度译). 槟城：光华日报有限公司，1950.
- [4] 白玉国. 马来西亚华人佛教信仰研究. 成都：四川集团巴蜀书社，2008.
- [5] 陈国强. 福建侨乡民俗. 厦门：厦门大学出版社，1994.
- [6] 陈运栋. 台湾的客家礼俗. 台北：台原文化艺术基金会，1991.
- [7] 董晓萍. 田野民俗志. 北京：北京师范大学出版社，2006.
- [8] 高伟浓. 东南亚华人信仰诸神考说. 曼谷：泰国曼谷大通出版有限公司，2001.
- [9] 高翔. 新马华侨华人社会的宗教意识. 广州：暨南大学出版社，1995.
- [10] 今堀. 马来亚华人社会 (刘果因译). 槟城：槟城嘉应会馆扩建委员会，1970.
- [11] 柯佩怡. 台湾南部客家三献礼之仪式与音乐. 台北：文津出版社，2005.
- [12] 柯雪润. 乌鲁吉兰丹一个金矿村庄的回忆 (黄宝国译). 影印版，1978.
- [13] 孔范今主编. 孔子文化大典. 北京：中国书店出版社，1994.
- [14] 李利安. 观音信仰的渊源与传播. 北京：宗教文化出版社，2008.
- [15] 李天赐. 华侨华人民间信仰研究. 北京：中国文联出版社，2001.
- [16] 李亦园. 文化的图像 (上、下册). 台北：允晨文化出版公司，1992.
- [17] 林国平. 闽台民间信仰源流. 福州：福建人民出版社，2005.
- [18] 林纬毅编. 华人社会与民间文化. 新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006.
- [19] 刘大可. 闽台地域人群与民间信仰研究. 福州：海风出版社，2008.
- [20] 刘道超. 信仰与秩序——广西客家民间信仰研究. 桂林：广西师范大学，2009.
- [21] 刘海燕、郭丹编. 闽台客家宗教与文化. 福州：福建人民出版社，2009.
- [22] 刘晓春. 仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆. 北京：商务印书馆，2003.
- [23] 彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践. 北京：民族出版社，2007.

- [24] 瞿明安、郑萍. 沟通人神——中国祭祀文化象征. 成都: 四川人民出版社, 2005.
- [25] 苏庆华、刘崇汉编. 马来西亚天后宫大观(第二辑). 吉隆坡: 雪隆海南会馆(天后宫)、妈祖文化研究中心, 2008.
- [26] 孙武昌. 中国文学中的维摩与观音. 北京: 高等教育出版社. 1996.
- [27] 谭伟伦. 民间佛教研究. 北京: 中华书局, 2007.
- [28] 王赓武. 海南贸易与南洋华人. 香港: 中华书局香港分局, 1988.
- [29] 王建新、刘昭瑞. 地域社会与信仰习俗——立足田野的人类学研究. 广州: 中山大学出版社, 2007.
- [30] 王继英. 民间信仰文化探踪. 北京: 民族出版社, 2007.
- [31] 王铭铭. 走在乡土上——历史人类学札记. 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
- [32] 王铭铭. 社会人类学与中国研究. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- [33] 王铭铭、王斯福. 乡土社会的秩序、公正与权威. 北京: 中国政法大学出版社, 1997.
- [34] 汪毅夫. 客家民间信仰. 福州: 福建教育出版社, 1997.
- [35] 谢重光. 闽台客家社会与文化. 福州: 福建人民出版社, 2005.
- [36] 邢莉. 观音——神圣与世俗. 北京: 学苑出版社, 2001.
- [37] 徐晓望. 福建民间信仰源流. 福州: 福建人民出版社 1993.
- [38] 叶明生校注. 海游记. 台北: 施合郑基金会, 2000.
- [39] 薛艺兵. 神圣的娱乐——中国民间祭祀仪式及其音乐的人类学研究. 北京: 宗教文化出版社, 2003.
- [40] 赵旭东. 文化的表达: 人类学的视野. 北京: 中国人民大学出版社, 2009.
- [41] 张琪亚. 民间祭祀的交感魔力. 贵阳: 贵州民族出版社, 2003.
- [42] 张禹东. 宗教现象的文化学研究. 福州: 海峡文艺出版社, 1999.
- [43] 张禹东、刘素民. 宗教与社会——华侨华人宗教、民间信仰与区域宗教文化. 北京: 社会科学文献出版社, 2008.
- [44] 郑振满、陈春声. 民间信仰与社会空间. 福州: 福建人民出版社, 2005.
- [45] 钟建华、王项飞. 仪式崇拜与有序的神圣. 北京: 中央民族大学出版社, 2008.
- [46] 周秋良. 观音故事与观音信仰研究: 以俗文学为中心. 广州: 广东高等教育出版社, 2009.

- [47] 周文柏主编. 中国礼仪大辞典. 北京: 中国人民大学出版社, 1992.
- [48] 褚建芳. 人神之间. 北京: 社会科学文献出版社, 2005.
- [49] 【法】劳格文主编. 客家传统社会(上篇: 民俗与经济). 北京: 中华书局, 2005.
- [50] 【美】韩明士. 道与庶道: 宋代以来的道教, 民间信仰和神灵模式(皮庆生译). 南京: 江苏人民出版社, 2007.
- [51] 【美】维克多·特纳主编. 庆典(方永德译). 上海: 上海文艺出版社, 1993.
- [52] 【美】韦思谛编. 中国大众宗教(陈仲丹译). 南京: 江苏人民出版社, 2007.
- [53] 【日】渡边欣雄. 汉族的民俗宗教(周星译). 天津: 天津人民出版社, 1998.
- [54] 【英】玛丽·道格拉斯. 洁净与危险(黄剑波等译). 北京: 民族出版社, 2008.
- [55] 【英】王斯福. 帝国的隐喻(赵旭东译). 南京: 江苏人民出版社, 2008.
- [56] Alan J. A. Elliott. Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore. Oxford: Berg Publishers, 1955.
- [57] Carstens, Sharon A. Histories, Cultures, Identities: Studies in Malaysian Chinese Worlds. Singapore: Singapore University Press, 2006.
- [58] Dorothy Lo & Leon Comber. Chinese Festivals in Malaya. Singapore: Eastern University Press, 1958.
- [59] Graham, W. A. Kelantan: a state of the Malay Peninsula - a handbook of information. Glasgow: Glasgow University Press, 1908.
- [60] Jean Debernardi. Rites of Belonging. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- [61] Jean DeBernardi. Heaven, Earth, and Man: A Study of Chinese Spirit Mediums. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- [62] Jean DeBernardi. Space and Time in Chinese Religious Culture. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- [63] Jonas D. Vaughan. The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1971.
- [64] Laurence G. Thompson. Chinese Religion: An Introduction. Encino: Dickenson, 1975.
- [65] Leon Comber. Chinese Magic and Superstitions in Malaya. Singapore: Eastern Universities Press, 1957.

- [66] Purcell, Victor. *Orang-orang Cina di Tanah Melayu* (Nik Hasnaa Nik Mahmood translated). Skudai: Universiti Teknologi Malaysia, 1997.
- [67] Wolfgang Moese. *Chinese Regionalism in West-Malaysia and Singapore*. New York: Routledge, 1979.

## 二、论文：

- [1] 李天赐. 孔夫子信仰在海外华侨华人中的传播. 黎明职业大学学报, 2007, (3) .
- [2] 李天赐. 三山国王信仰及其在马来西亚的传播. 八桂侨刊, 2004, (3) .
- [3] 李天赐. 紫霄真人成神与谭公信仰在马来西亚的传播. 华侨大学学报(社学社会科 学版), 2007, (1) .
- [4] 刘丽川. 论马来西亚客民崇拜习俗及其“变异”. 深圳大学学报(人文社会科学版), 1997, (5) .
- [5] 罗勇. 论民间信仰对客家传统社会的调空功能. 西南民族大学学报(人文社科版), 2004, (7) .
- [6] 聂德宁. 新马早期华人社会的民间信仰初探. 厦门大学学报, 2001, (2) .
- [7] 沈丽华. 客家公太(婆太)神的类别、分布地域和特点. 文化遗产, 2009, (4) .
- [8] 苏庆华. 临水夫人在海外——以马来西亚为例. 见: 叶明生、郑安思编. 中国首届 临水夫人陈靖姑文化学术研讨会(论文集上), 2010.
- [9] 苏庆华. 马新华人研究——苏庆华论文集. 吉隆坡: 创价学会, 2004.
- [10] 孙武昌. 六朝小说中的观音信仰. 见: 佛学会议论文汇编. 台北: 台湾法鼓文化出 版社. 1998.
- [11] 邢莉. 观音信仰与中国少数民族. 中央民族大学学报, 2002, (2) .
- [12] 叶明生. 临水夫人与妈祖信仰关系新探. 世界宗教研究, 2010, (5) .
- [13] 张禹东. 马来西亚的华人宗教文化. 华侨华人历史研究, 1999, (1) .
- [14] 张禹东. 华侨华人传统宗教的世俗化与非世俗化——以东南亚华侨华人为例的 研究. 宗教学研究, 2004, (4) .
- [15] 张禹东. 东南亚华人传统宗教的构成、特性与发展趋势. 世界宗教研究, 2005,

(1) .

- [16] 郑志明. 客家社会大伯公信仰在东南亚的发展. 华侨大学学报, 2004, (1) .
- [17] 周毅敏. 试析大理白族民间观音崇拜. 大理学院学报, 2003, (2) .
- [18] Carstens, Sharon A. Images of Community in a Chinese Malaysian Settlement: [PhD Dissertation]. Ithaca: Cornell University, 1980.
- [19] Carstens, Sharon A. The Spiritual World of a Hakka Village. Taiwan Journal of Southeast Asian Studies, 2007, (4.1).
- [20] Judith Nagata. World Religions as a source of Power among Chinese Women in Malaysia. in Chinese Populations in Contemporary Southeast Asian Societies: Identities, Interdependence and International Influence. Richmond: Curzon Press, 2001.
- [21] Middlebrook, S. M. Pulai: an early Chinese settlement in Kelantan. Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 1933, (11).
- [22] Rentse, A. History of Kelantan. Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society. 1934, (12.2).
- [23] Waterstradt, J. Kelantan and my trip to Gunong Tahan. Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 1902, (37).

### 三、杂志报刊

- [1] 赖碧清. 布赖 600 年: 山中传奇. 亚洲眼月刊. 八打灵再也: MEDIA COMMUNICATIONS SDN BHD, 2007, (7) .
- [2] 李成友. 白头村民话当年——布赖村历经沧桑. 吉兰丹中华总商会鑾禧纪念特刊. 哥打巴鲁: 明明文具印务有限公司, 1987.
- [3] 王琛发. 清代马来西亚客家人的观音信仰. 无尽灯. 槟城: 马来西亚佛教总会, 2001, (27) .
- [4] 星洲日报. 失传百年·“斗牛狮”重现小镇. 2008.4.20.

#### 四、网络资源

- [1] 华社研究中心官网. 第一位大伯 (上).  
<http://www.malaysian-chinese.net/news/events/baodao/322.html>, 2010.12.20.
- [2] 刘崇汉. 布赖客家人. <http://www.shuiyuegong.com.my>, 2011.4.28.
- [3] 台湾民间信仰. 水德星君. <http://info.nmns.edu.tw/folk/108/b003.htm>, 2010.7.30.
- [4] 孝恩网站. 孝恩水乡“千江水月——观音造型系列”设计理念.  
<http://www.nilaimemorialpark.com/watervillage.html>, 2010.3.23.
- [5] 中国佛教故事网. 三平祖师公的故事.  
<http://story.zgfj.cn/CBGS/MR/2010-09-19/8005.html>, 2010.7.30.

## 附 录

表 1：庚寅年（2010）观音佛母娘娘千秋宝诞醮期庆典工作委员会

炉主	:	凌亚九	雷金生			
副炉主	:	张立玲	侯金福	陈为业	流耀荣	王振华
		张炳祥	李万昌	孙成然	叶振城	许作钦
		杨金云	李观益	叶金华	梁树昌	蔡木仁
主席	:	刘燕松				
副主席	:	邹玉祥				
醮期主任	:	甘运来				
副主任	:	傅国谋	吴海松	孙达松		
秘书	:	谢国彪				
财政	:	谢国彪				
总务	:	张春林				
香油部	:	邹玉祥	胡里林			
买办	:	甘日松	胡里林			
福利银	:	谢国彪	吴国强			
礼先	:	甘日松	谢国彪			
执事	:	叶佛麟	甘瑞城			
文书	:	叶进田	陈宾忠	赖华泉	谢根发	
神轿	:	谢根发	谢国耀			
建筑	:	甘运来	傅国谋	孙达松		
交通	:	胡里林	吴海群			
保安	:	张智锝	龚景辉			
厨务	:	卢学松				
巡香	:	谢国耀	全体副炉主			
彩坛	:	谢国彪	叶佛麟	吴国添	吴运强	陈元均
电流	:	甘瑞城	甘国荣			
贡品	:	王金水	吴运强	吴国添	陈元均	
音乐	:	孙成吉				
外围贡品	:	陈金兰				
香纸烛	:	本宫妇女会				
场地	:	傅顺权	吴国添	全体斗牛狮团员		
接神	:	邹玉祥				
值夜	:	吴运强	吴国添	陈元均	邹顺明	
解签	:	刘燕松	甘日松	谢木良		
宣传	:	许顺裁	林炳财	邹玉祥		
政府事务	:	甘运来	邹玉祥	傅美玲		
拜朝工作	:	吴运强	陈元均	吴国添	邹顺明	

组	
清洁场地	陈运金 刘沐龙
报效部	汤道龙 钟亚旺 赖瑞萍
音乐	孙成吉 邹均成 赖瑞庆
募捐组	:
大街、热带花园	
刘燕松	侯金福 邹玉祥 凌亚九
新村	
凌亚九	汤道龙 李万昌 梁树昌
工业区	
傅应松	叶金华 凌亚九 邹玉祥 胡里林

表 2：布赖村水月宫理事会

主席	:	刘燕松 AK
副主席	:	邹玉祥 PT AK
秘书	:	谢国彪
财政	:	傅应松 PB
副财政	:	胡里林
总务	:	张春林
副总务	:	孙达松
建筑主任	:	甘运来
副主任	:	傅国谋
义山管理主	:	吴国强
任		
副主任	:	谢国耀
器皿管理主	:	张信春
任		
器皿扩充主	:	卢学松
任		
妇女会	:	张信春 陈金兰
美化组	:	傅美玲
斗牛狮团主	:	杜兴来
任		
副主任	:	叶佛麟
福利组主任	:	谢国彪
副主任	:	傅顺权
理事	:	甘日松 杜兴全 吴国添 吴运强 吴海松
查账	:	谭俊友 张智锝 PB

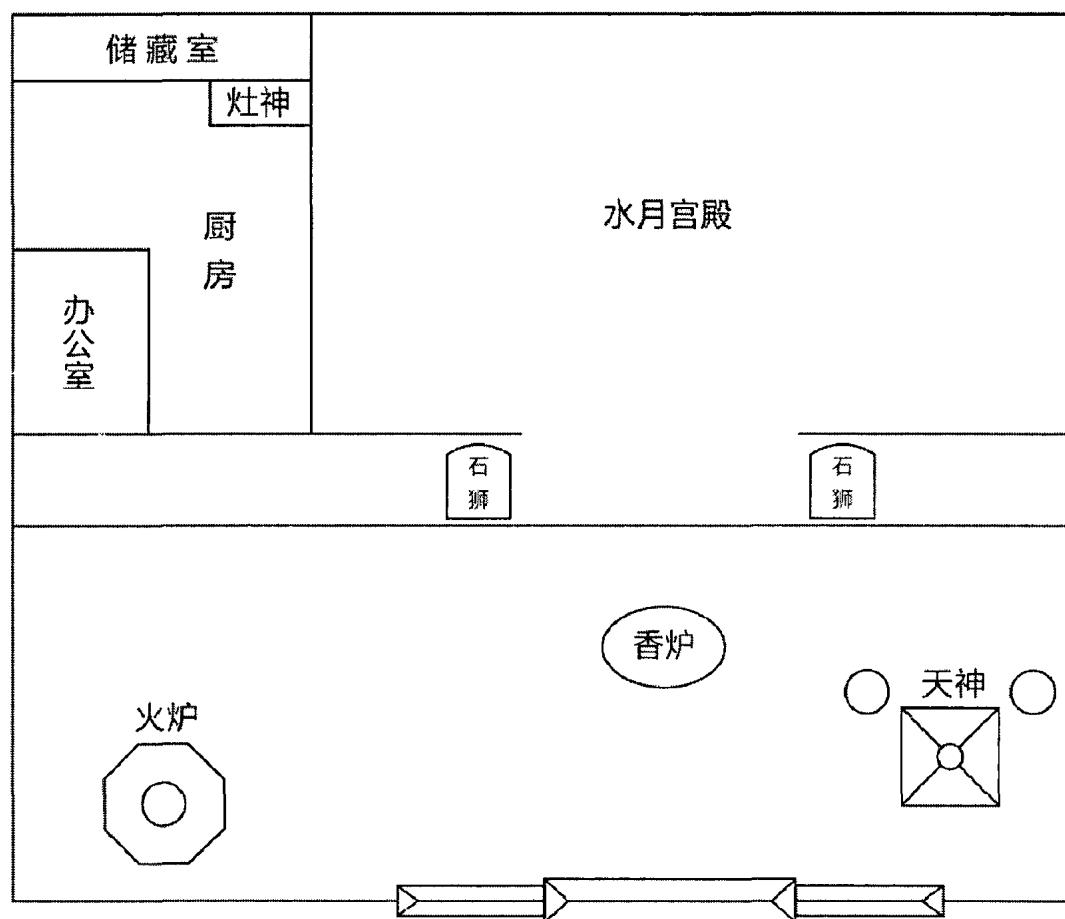


图 1：水月宫平面图

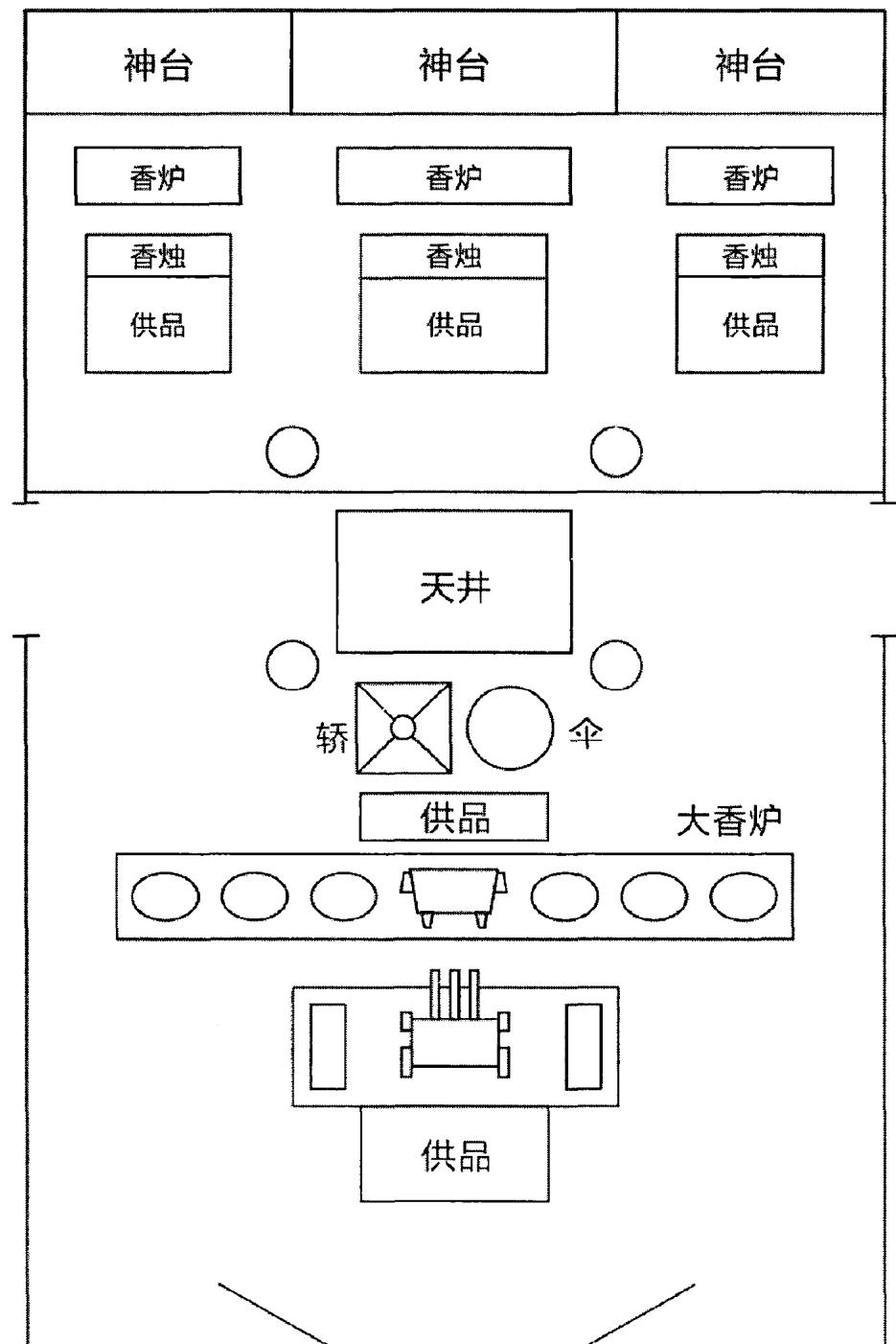


图 2：水月宫大堂内部平面图

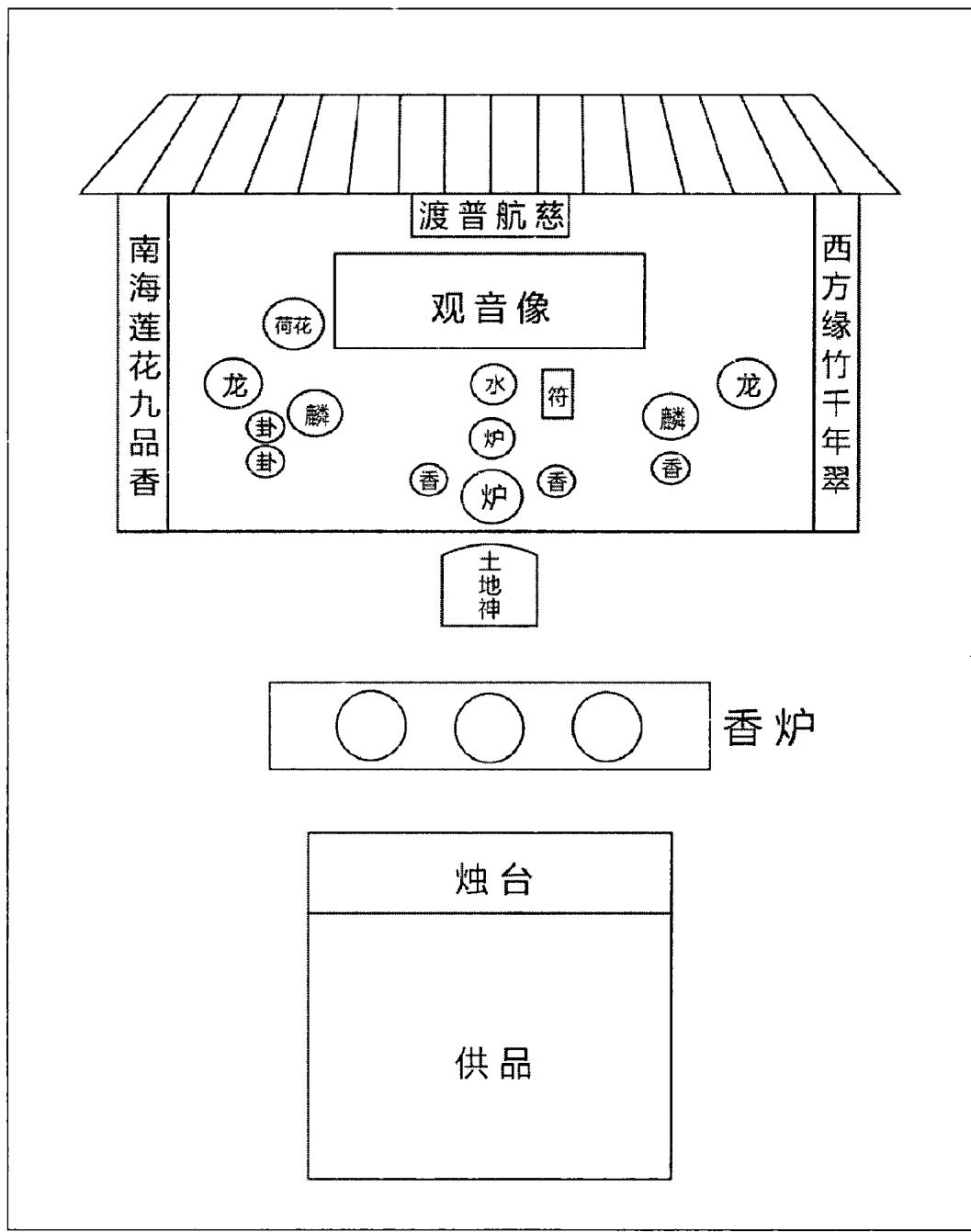


图 3：观音神龕（中间）

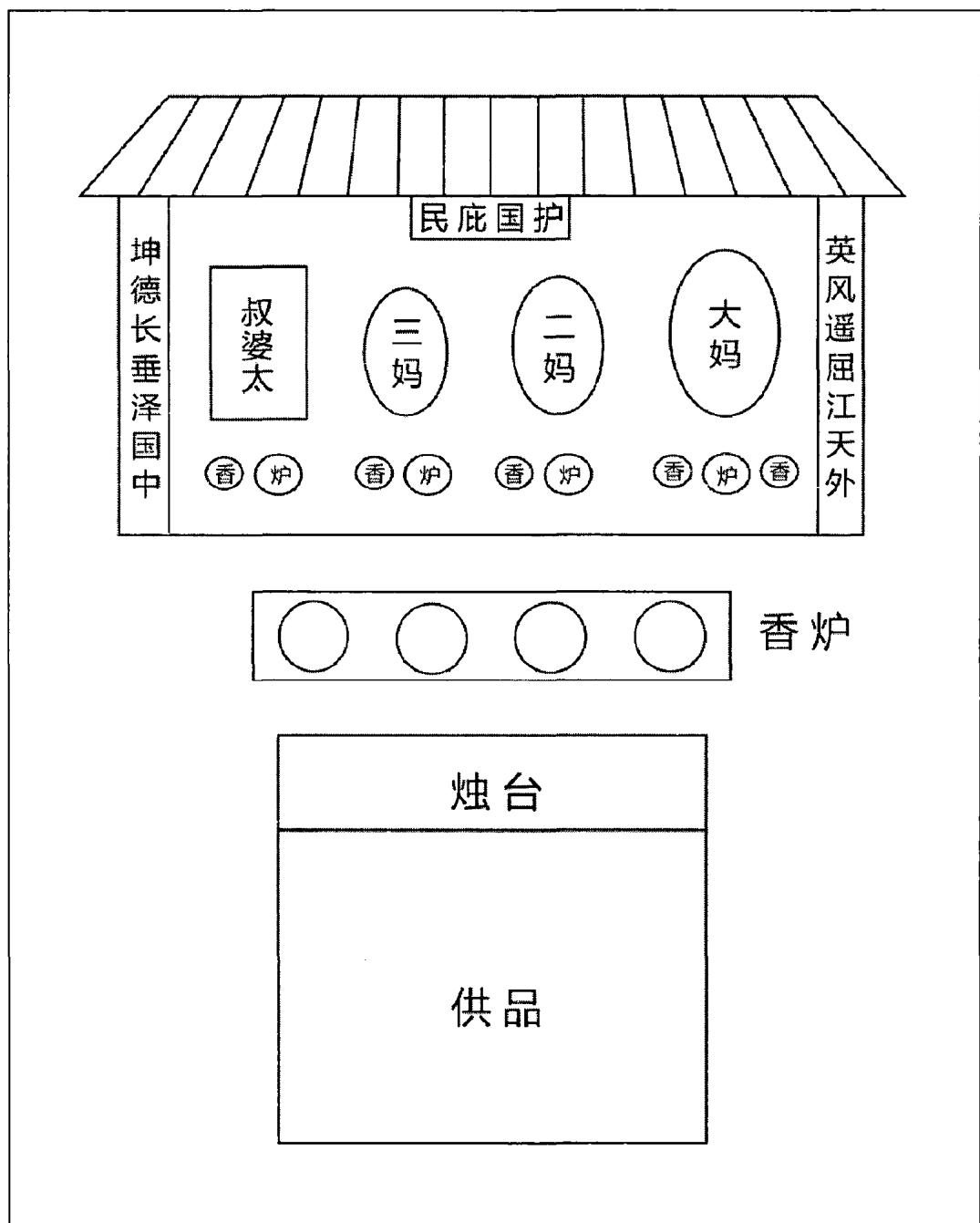
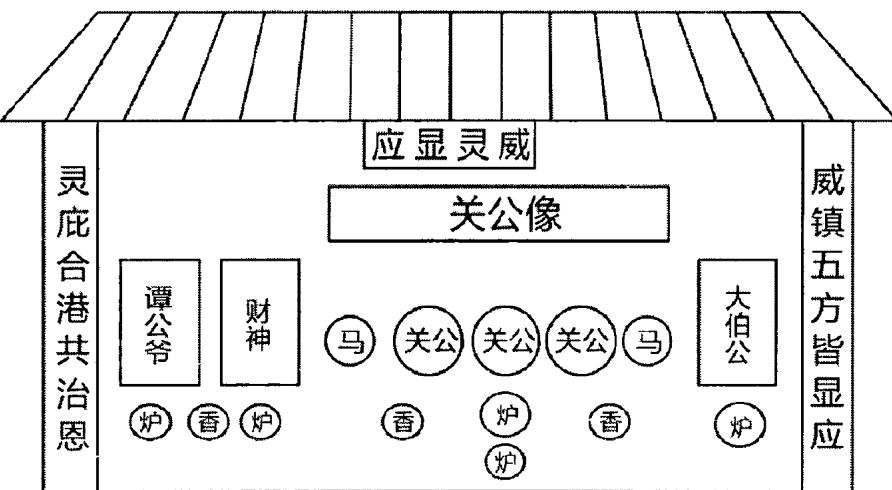


图 4：左边神龛



香炉

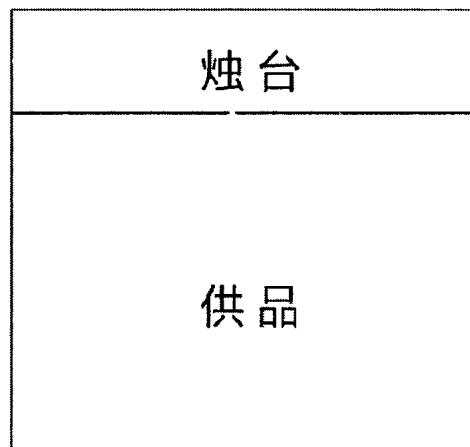


图 5：右边神龛

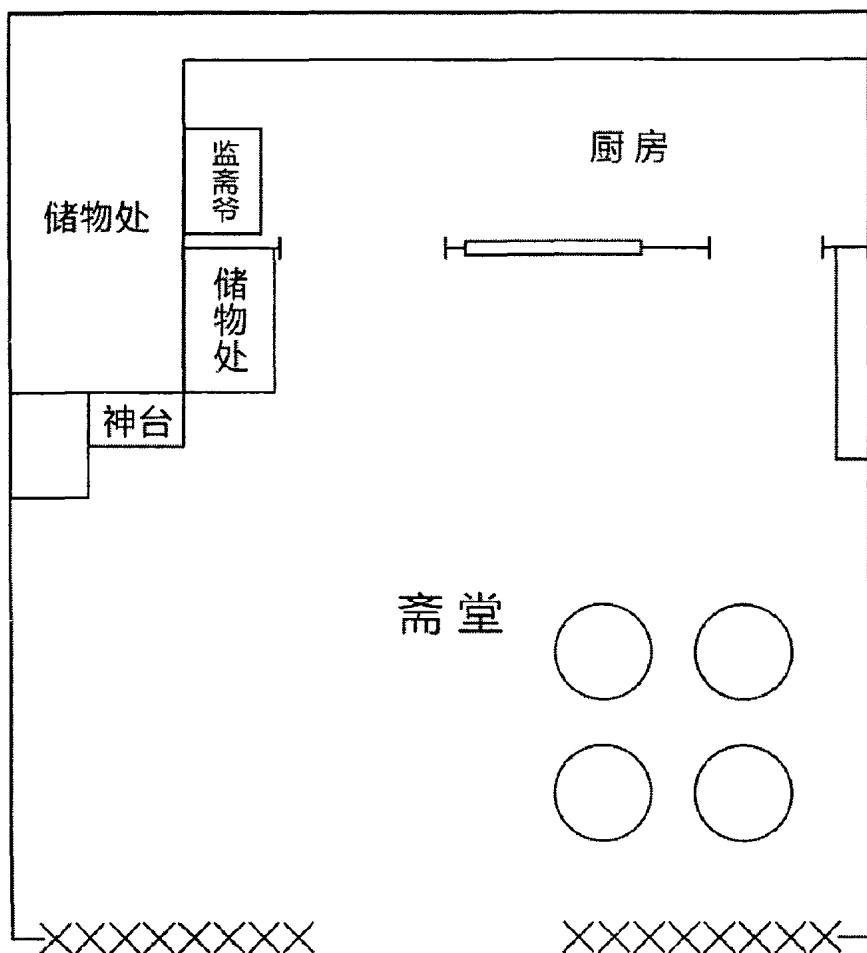


图 6：集福堂平面图

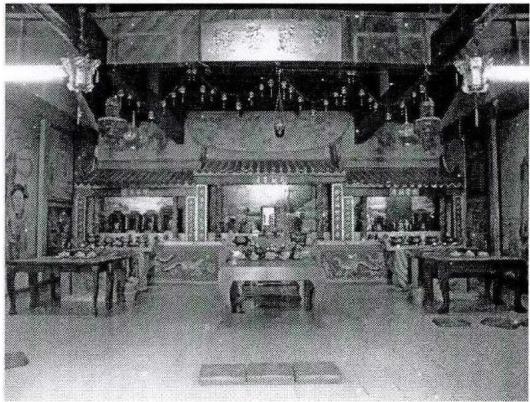


图 7：水月宫内殿（1）



图 8：水月宫内殿（2）



图 9：水月宫外观

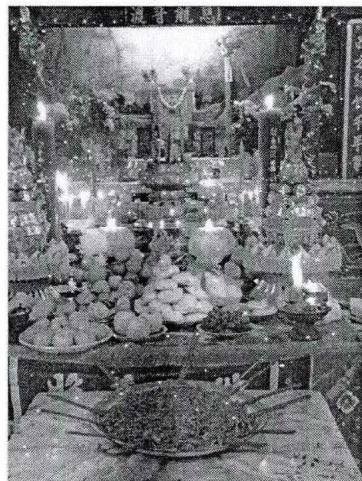


图 10：祝寿祭品



图 11：布赖村水月宫妇女组主席



图 12：布赖村传统斗牛狮



图 13：三献礼仪式



图 14：正副炉主正装出席仪式



图 15：当年炉主——林亚九先生

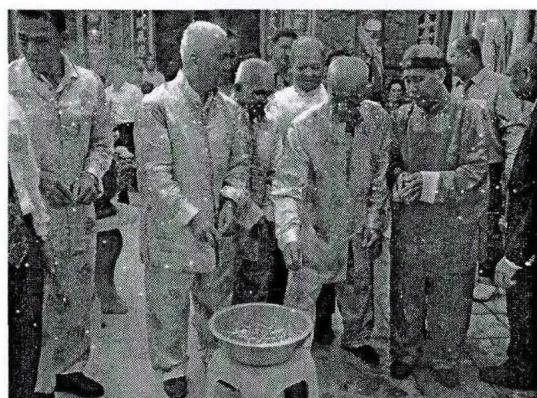


图 16：三献礼时正、副炉主到庙前盥洗

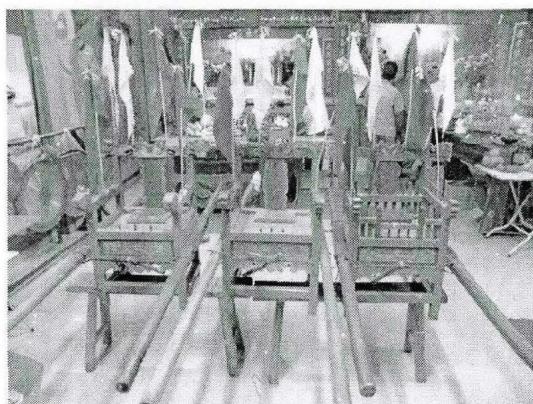


图 17：出游前停摆在内殿的神轿



图 18：三奶夫人向四方神明请示

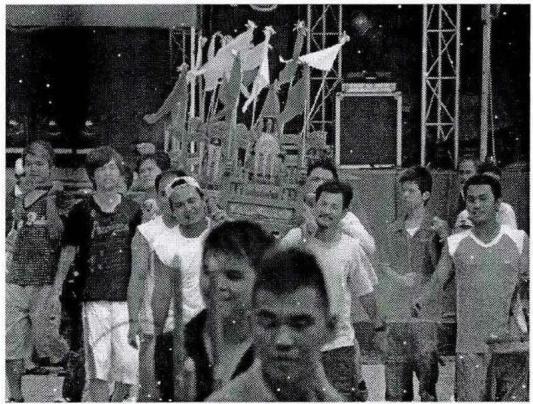


图 19：男村民抬着三奶夫人轿子

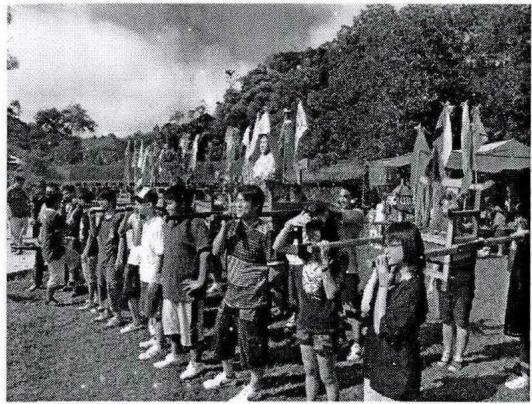


图 20：校园操场内的抬轿者



图 21：浴神戏水



图 22：礼先、正副炉主抬观音神轿

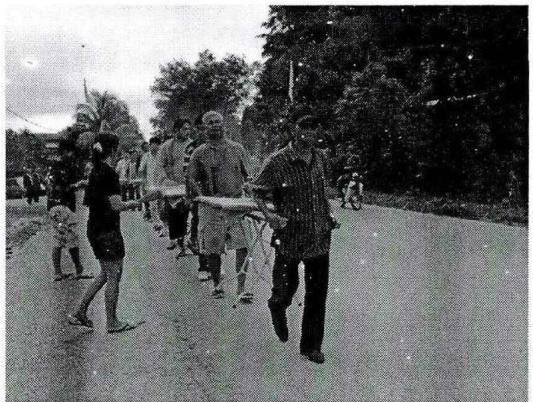


图 23：出游——男村民抬香炉



图 24：出游仪式——三奶夫人绕境祈福



图 25：绕境迎榜文

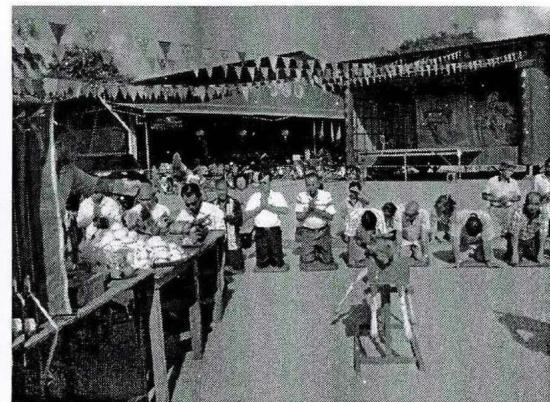


图 26：祭天地仪式——主祭者、陪祭者

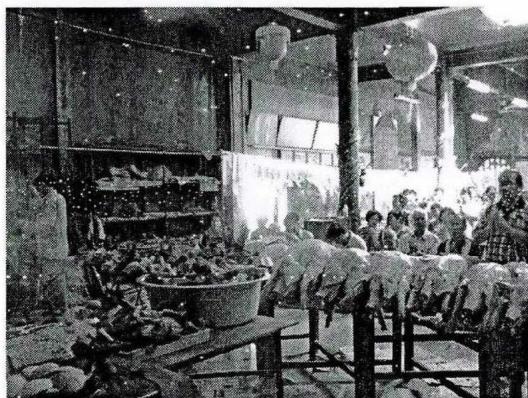


图 27：祭天地仪式当天信徒供奉的全猪

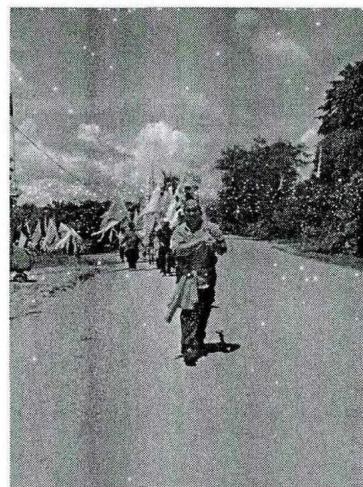


图 28：引路王



图 29：上、中、下界坛桌摆设

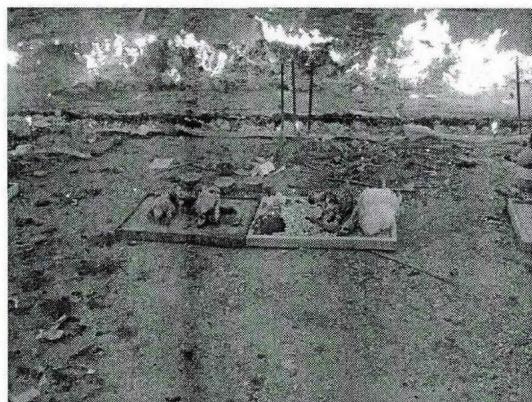


图 30：部分赐孤仪式祭品

# 中央民族大学研究生学位论文作者声明

本人声明：本人呈交的学位论文是本人在导师指导下取得的研究成果。对前人及其他人员对本文的启发和贡献已在论文中作出了明确的声明，并表示了谢意。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人和其它机构已经发表或者撰写过的研究成果。

本人同意学校根据《中华人民共和国学位条例暂行实施办法》等有关规定将本人学位论文向国家有关部门或资料库递交论文或电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权中央民族大学可以将本人学位论文的全部或者部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或者其它复印手段和汇编学位论文（保密论文在解密后遵守此规定）。

作者签名: Lev Sian Boon 日期: 2011 年 5 月 5 日

## 后记

2008年9月1日是我踏上北京的第一天，不知不觉我就在这个传统与现代交汇的城市生活了三年，北京留给我人生一段美好的回忆。这三年的硕士研究生生涯很快地即将结束，当这份毕业论文交上的时候，亦是我即将离开北京城的时刻，且让我借此机会感谢这三年来帮助过我的人。

我的硕士学习和观音菩萨有不解之缘，第一个寒假我的田野调查在吉隆坡的观音亭，当时我和庙里面的一位师姐闲谈，她告诉我，吉兰丹有一间观音庙很有名。回来以后这件事一直在我心里盘旋着，直到毕业论文选题时，我毅然选择吉兰丹的布赖村作为我的研究对象。我不断地和邢老师讨论这项研究的可行性，并在邢老师的指导下，在2009年7月前往这个小村落作初步的调查。当时接待我的是前村长刘燕松先生，他和我侃侃而谈布赖村的历史、文化，我对这里淳朴的客家华人产生了浓厚的兴趣。次年3月29日，我再次回到这个村落参加他们的观音诞。在这里待了快两个星期，村里的人对我非常热情、友善，尤其傅国谋先生，他带着我观看仪式，对我的问题有问必答，尽可能满足我的疑问；谢国彪先生，我都称他师父，因为他对仪式非常熟悉，往往需要让他给我翻译仪式里客家话的意思，对我的毕业论文帮助很大；叶佛麟先生和孙成然先生为人热情，给我讲了许多村落的传说故事；还有赖家三姐妹，对我就像亲妹妹一般的照顾，还记得我到他们家去洗了一次山泉水的澡，印象深刻；特别要感谢的是调研期间收留我的兰姐，她把儿子的睡房让给我住，关心我的日常生活，不把我当陌生人，兰姐的热心让我很感动也很感恩。布赖村子里有太多要感谢的人，这里无法一一道谢，你们对我的照顾，我都铭记在心。

另外，感谢中国政府奖学金给我这个机会到中央民族大学学习，提供我们这么良好的学习环境。感谢邢莉老师对我的教导，是邢老师开启了我的民俗学的视野，引导我走上学术的殿堂。指导一名海外留学生，邢老师付出的心力比指导中国学生更大，邢老师总是说，“研究民俗的口袋里不一定有钱，但是民俗学者是富裕的，我们的精神比别人富有，虽然很疲累，但是很快乐，也活得有价值”。我深表赞同，能

跟着邢老师学习是我最大的收获；我也得感谢苏庆华老师在本科学习生涯给我上了一门华人宗教课，培养我对华人民间习俗的兴趣，毕业以后还不吝于继续给予我教导，我心存感激！感谢林继富老师，总是宽容对待我，每次对我的表扬都是一种鼓励，让我更尽心学习研究。

我也要感谢和我一同学习的 08 级民俗学的娘子军，你们陪我一起学习一起成长；感谢魏汉良同学在我学习生涯帮助我，调研时，他负责了大部分的录影工作；感谢一同开启留学生涯的马来西亚同乡陈佩英同学、远在武汉的黄薇诗同学及厦门的黄可欣同学，在异乡我们相互支持、协助和鼓励，也在学习的道路上一起分享讨论。感谢我的同屋叶俐芬同学，在生活上帮了不少忙。最后我要特别感谢我敬爱的家人，特别是我的母亲，是她支持我出国留学，您的鼓励是我最大的动力，谢谢您！

廖筱雯  
2011年4月29日  
中央民族大学西门留学生公寓