

世界華人

民間文化學刊

World Chinese Folk Culture Studies

第二期

2024年10月



新加坡南安會館

SINGAPORE LAM ANN ASSOCIATION

世界华人 民间文化学刊

2024年第二期

闻君一席语

杨松年

狮岛杨松年与北大赵白生于燕园茗茶论道，阐述民间文化的宏旨，有感而赋此诗作。以学刊的诞生与谈话有关，特转录于此。

秋天

把一片枫叶的嫣红
铺满后山背脊摇晃
一群鸟儿带着风飘过
带着嫣红飘向远方

你

把心血构筑的图影
飘进我的梦里徜徉
瑰丽云彩带着梦飘过
带着图影飘向南洋

2023/10/17

世界华人民间文化学刊 第二期

封面设计：林仰章《秋枫嫣红的风采》

封面题字：许丽雅

封底治印：许丽雅

版页设计：陈虹燕

出版：

新加坡南安会馆

Singapore Lam Ann Association

30 Mohamed Sultan Road #02-00

Lam Ann Building, Singapore 238974

Tel: 6737 3866 / 6737 3683 Fax: 3767 9768

Email: lam_ann@singnet.com.sg

设计承印：

艺术品良印

Netucc

Email: model@netucc.com

版次：2024年10月 第一版

ISSN: 3029-2964

版权所有·翻印必究

Copyrights reserved

Printed in Singapore

编委会

发起人

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

出版人

新加坡南安会馆

顾问团

杨松年	世界华人民间信仰文化研究中心顾问
龚鹏程	台湾南华、佛光大学创校校长
赵白生	北京大学教授、中国东盟跨文化研究院创始人
李明滨	北京大学俄罗斯研究中心主任
刘家军	福建省民俗学会法人、秘书长
黄清海	中国人民大学家书文化研究中心客座研究员
林纬毅	新加坡儒学会副会长
林孝胜	新加坡历史博物馆前馆长
林源福	新加坡国家档案馆前副馆长

总编辑

薛依云 许丽雅 陈炜舜

副总编辑

李奕志 邹璐 李永康 卓汶谦 黄君搏 范军

目录

一、专题论文

五四遗风·民间文学·宏观诗学——世界文学理论断想	赵白生	1
“当代艺术”与世界华人民间文化的发展	龚鹏程	11
闽南城隍神祇的特色及其在台湾、东南亚的主要播迁	刘家军、郭琼花	27
王顺兴信局及其侨批邮政记忆	黄清海	45
情人的眼泪——读潘秀琼著《勿忘我》	陈炜舜	59
南宋大足南山三清古洞再考	张泽珣	71
清明与文化遗产叶家田野报告	邓文龙	87
泰华文学“梦莉体”及其词化散文刍议	范军	107
历史镜像的文学投射：新马广府说唱文学的文史共生分析	李奎、任倩倩	117
19世纪马来群岛甘蜜的种植与经济网络	林源福	133
过番歌与下南洋华工	李奕志	157
肉骨茶考源新证：以二十世纪初中期几则新闻剪报窥探	安焕然	167
西河别墅：由互助会到林姓宗祖崇奉的总汇	林纬毅	177
重游唐朝玄奘和义净大法师 “丝绸海陆之路”的跨时代文化意义	薛依云	183
新加坡中文契约文书初探	林孝胜	193
信仰的数字化传播： 以金台寺为例看二维码功德箱的应用与社会反响	刘琦	209
新加坡妈祖文化传播优势、困境与未来展望	张宁宁、袁晓睿	225

二、民间档案

苏花公路安魂碑的故事及评论	王啟明	237
抗战时期集美职业学校内迁大田办学的三件档案	李建忠	241
新加坡凤山寺创建人梁壬癸及其家族	梁毅	255

三、民间文化巡礼

新加坡南安会馆举办第二届新加坡福建南安文化节	许丽雅	263
第二届“南安文化节”成功举办 《文化学刊与南安会馆》座谈会	邹璐	271
汶莱腾云殿主神—广泽尊王	郑晓虹	275
追寻青山王足迹	庄惠鸿	277
新加坡的红头巾	陈来华	281
对连续召开六届涉台吴英文化论坛的总结	洪嘉悦	285

四、序跋书评

《儿童剧场面面观》序——为儿童剧用力发声	谢鸿文	289
《见证历史现场—黄奕欢的传奇人生》序文 一位令人敬仰的先贤：黄奕欢	李奕志	293

五、民间对话—口述历史

广府地区春节习俗漫谈	陈恩维、朱郁文	297
椰树是有眼睛的——回忆榜鹅的椰林生活	邹璐	307

编后语		311
-----	--	-----

一、专题论文

- 五四遗风·民间文学·宏观诗学——世界文学理论断想
- “当代艺术”与世界华人民间文化的发展
- 闽南城隍神祇的特色及其在台湾、东南亚的主要播迁
- 王顺兴信局及其侨批邮政记忆
- 情人的眼泪——读潘秀琼著《勿忘我》
- 南宋大足南山三清古洞再考
- 清明与文化遗产叶家田野报告
- 泰华文学“梦莉体”及其词化散文刍议
- 历史镜像的文学投射：新马广府说唱文学的文史共生分析
- 19世纪马来群岛甘蜜的种植与经济网络
- 过番歌与下南洋华工
- 肉骨茶考源新证：以二十世纪初中期几则新闻剪报窥探
- 西河别墅：由互助会到林姓宗祖崇奉的总汇
- 重游唐朝玄奘和义净大法师“丝绸海陆之路”的跨时代文化意义
- 新加坡中文契约文书初探
- 信仰的数字化传播：
以金台寺为例看二维码功德箱的应用与社会反响
- 新加坡妈祖文化传播优势、困境与未来展望

五四遗风·民间文学·宏观诗学

——世界文学理论断想¹

赵白生*

北京大学世界文学研究所

论及五四遗产，学者的着眼点往往放在中西文化的碰撞上。五四模式，说到底，是一种中西模式。这种模式，由于历史原因，有其毋庸置疑的合理性。百年之后，重新审视五四，目的不是为了怀旧，而是瞄准未来，如何开新。开新局面，首先意识到五四模式的局限性，特别是其世界观的不完整性。所以，五四模式之后，我们需要“新五四模式”，即东西模式；更需要“后五四模式”，即南北模式。全球南方的崛起，尤其是2021年“世界文学的非洲旋风现象”，即国际文学大奖几乎被非洲作家包揽，²让我们意识到，建立南北模式，刻不容缓。一般来说，世界早已不是五湖四海，而是五洲四洋；聚焦一洲，特定时期，非洲只有五十四个国家。谈新五四，论后五四，有其数字上的巧合性，但更有其逻辑上的

* 北京大学教授，中国东盟跨文化研究院创始人。

1. 2024年5月4日，新加坡南安会馆主办“《世界华人民间文化学刊》新书发布会暨北京大学赵白生教授专题讲座”。此文乃其主旨发言，后经扩充修改而成。杨松年教授盛情邀请，特此志谢。
2. 获奖情况，具体如下：Paulina "Poulli" Chiziane (Mozambique) 荣获葡语大奖 the Camões Prize for Literature; Damon Galgut (South Africa) 斩获英语顶奖 the Booker Prize; Mohamed Mbougar Sarr (Senegal) 豪取法语文学明珠 the Prix Goncourt; Abdulrazak Gurnah (Born in Zanzibar, Tanzania) 摘得世界文学桂冠 the Nobel Prize in Literature. 奇怪的是，中国对非投资惊人，为什么不设立“鲁迅国际奖”、“茅盾国际奖”，好让非洲作家一展其中文创作的巨大潜能？中国文化真正走出去，跨文化战略家，必不可少。



必然性。唯有放眼全球，我们才能建构一种宏观诗学，才能拓展世界文学理论，才有可能拥有一个完整而超前的世界观。

一、五四遗风

抛开中西模式不谈，五四时期的另一大遗产，常常少人问津，即五四学者的民间取向。“到民间去”，一时成为口号。刘半农、周作人、顾颉刚等人调转船头，暂时放下高头讲章，转向民间采风。顾颉刚的自述文字，可见一斑：

我为家庭间的变故，一气成病，回家休养。《北大日刊》按时寄来，使我常常接触到会中新搜集到的歌谣，心想，我虽因病不能读书，难道竟不能做些搜集歌谣的轻简工作吗？因此，我就在家中组织人力，从我的祖母起，直到保姆，由她们唱，我来笔记。后来又推广到亲戚、朋友家。我的爱人殷履安又在她的母家甬直镇上为我收到了好些。一年之中，居然记下了三百多首。其中，有儿歌，有妇女歌，有工农歌，也有对山歌。除歌谣外，还连带搜集了谚语、歇后语。⁽¹⁾

歌谣，显而易见，是这里的核心。把歌谣经典化，可谓五四一代学人及其传人的“共谋”。体制力量，不容小觑。1918年，北京大学成立歌谣征集处，发起人为刘半农；两年之后，“歌谣研究会”成立，沈兼士、周作人主持；又两年后，出版了专门刊物《歌谣》周刊。⁽²⁾在这个过程中，蔡元培的作用相当关键。刘半农的回忆文章，不忘这点：

那天，正是大雪之后，我与尹默在北河沿闲走着，我忽然说：“歌谣中也有很好的文章，我们何妨征集一下呢？”尹默说：“你这个意思很好。你去拟个办法，我们请蔡先生用北大的名义征集就是了。”第二天，我将章程拟好，蔡先生看了一看，随即批交文牍处印刷五千份，分寄各省官厅学校。中国征集歌谣的事业，就从此开场了。⁽³⁾

结果，征集成绩，春笋猛长。录其荦荦大者，计有刘半农的《江阴船歌》（1923）、董作宾的《看见她》（1924）、顾颉刚的《吴歌甲集》（1926）、谢云声的《闽歌甲集》（1928）、娄子匡的《绍兴歌谣》（1928）、白寿彝的《开封歌谣集》（1929）、李金发的《岭东恋歌》（1929）、周作人的《绍兴儿歌述略》（1936）。⁽⁴⁾学者们的群体参与，硕果累累，让歌谣的经典化有了可观的“原始积累”。

然而，学者的深度参与，即对所搜集的资料进行深加工，才是歌谣经典化的关键。在这方面，朱自清匠心别具，独上高楼。他的《中国歌谣》，奠定了中国歌谣研究的基础。虽然只写了六章，未尽其才，但浦江清的评价，却高得异乎寻常：

这是部有系统的著作，材料通乎古今，也吸取外国学者的理论，别人没有这样做过，可惜没有写成。单就这六章，已足见他知识的广博，用心的细密了。⁽⁵⁾

事实上，跟刘半农、周作人、顾颉刚等不同，朱自清关注歌谣，并非出于票友兴趣，而是有其专业雄心的。他在清华，首开歌谣研究的课。虽不能说惊天动地，但却给高校的保守堡垒，吹进了一股强劲的新风——让歌谣登上了中国数一数二的学术殿堂。其历史意义，不可低估。此外，他也许是第一位关注歌谣学术史的学者。他登在天津《大公报》上的长文《中国近世歌谣叙录》，⁽⁶⁾编入《朱自清全集》第八卷，多达21页，可见其用力之勤，用心之深。

歌谣的经典化，朱自清居功至伟。那么，歌谣的经典化，意义何在？

确切地说，歌谣的经典化，只是把中国传统文化的文类观撕开了一个小口。它的意义，却非同小可。大传统之外，有了生猛的小传统。³民间文学搜集和研究犹如大潮，冲击之后，形成了一片新文化的肥沃的三角洲，给中国文化找到了一个新的出海口。郑振铎的研究实绩《中国俗文学史》，即是显例。

俗文学史，细细研读，其中扑面而来的是传统士大夫习焉不察，甚至闻所未闻的文类：歌谣、歌赋、变文、“杂剧”词、鼓子词、诸宫调、散曲、宝卷、弹词、鼓词与子弟书等。

郑振铎不但大书特书，专门研究如此众多的文类，而且为它们“大正其名”：

中国的“俗文学”，包括的范围很广，因为正统的文学的范围太狭小了，于是“俗文学”的地盘便愈显其大。差不多除诗与散文之外，凡重要的文体，像小说、戏曲、变文、弹词之类，都要归到“俗文学”的范围里去。

凡不登大雅之堂，凡为学士大夫所鄙夷，所不屑注意的文体都是“俗文学”。

“俗文学”不仅成了中国文学史主要的部分，且也成了中国文学史的中心。⁽⁷⁾

3. 歌谣属于小传统。讲传统文化，我们往往重视大传统，各类体制各个时期所认可的主流传统，如儒道释法、四书五经、唐诗宋词、四大名著等；常常忽略民间文化所代表的小传统。反传统的传统不成传统，新传统的传统难以日新，都是传统文化的顽症。刀郎奇迹，特别是2024年8月30日的线上音乐会——“山歌响起的地方”，观众累积5200万，点赞突破6亿，充分说明小传统的核能量。



郑振铎所说的“俗文学”，能否成为“中国文学史的中心”，值得质疑，更值得深究。我们不能因为偏爱“俗文学”，而一叶障目，剑走极端。但胡适的革命性贡献，让“俗文学”在另一个意义上成了“中国文学史的中心”。

二、民间文学

胡适是文化战略家。他关注民间文学，有其战略考量。这一点，我们往往认识不够：

“五四运动”后，鲁迅、刘半农、周作人等提倡重视民间文学的研究，北京大学为收集民间歌谣特设机构。这以后的一段时期，通用的是民间文学。⁽⁸⁾

显然，在施蛰存看来，大力提倡民间文学，似乎没有胡适什么事。甚至在胡适的学生朱自清眼里，胡适的作用好像也不十分突出。他的长文《中国近世歌谣叙录》只是区区录了胡适的两篇文章——“歌谣的比较的研究法的一个例”和“北京的平民文学”。

实际上，胡适对民间文学的发掘与研究，被大大地低估了。不妨说，他是民间文学研究的“开山祖师”。因为没有人像他那样，把民间文学提高到那样一个新的高度——中国文学的战略高度，即改变了中国文化的基本走向。

表面上，胡适既没有像刘半农、周作人、顾颉刚那样动手动脚去搜集民间歌谣；也没有如朱自清那样写出初具规模的理论著作，哪怕是“上卷书”；更没有像受其影响的郑振铎那般下苦功夫写出一本厚实的《中国俗文学史》。但胡适对民间文学研究的贡献，体现在三个方面：

- 一、给民间文学研究提供道义支持
- 二、为民间文学研究确立方法范式
- 三、替民间文学找到文化战略意义

顾颉刚的《吴歌甲集》作为北京大学歌谣研究会民歌丛书第一种出版时，五位名家，联袂作序，极一时之盛，而打头炮者，胡适之也。《歌谣》杂志复刊时，胡适更是不遗余力，撰写长文，为其呐喊：

去年我在广西漓江船上听了几十首山歌……真觉得这种民歌不但在语言技术上可以给我们文人做范本，就是在感情的真实，思想的大胆两点上，也都可以叫我们低头佩服。

所以我们现在做这种整理流传歌谣的事业，为的是要给中国新文学开辟一块新的园地。(9)

胡适的“《歌谣》复刊词”，极有价值的部分，是他把《歌谣》周刊的历史，原原本本，一一道来。他所提及的数字，尤为醒目：周刊办了两年半，出了九十七期，字数约一百万，发表歌谣总数为两千二百二十六首。(10)

可见，胡适的摇旗呐喊，并非敲敲边鼓，徒托空言。他的实际行动还体现在他的研究方法上。

《歌谣》复刊一周年，胡适为了庆祝，专门送上了一份“寿礼”——“全国歌谣调查的建议”。虽然他说，他的建议所谈乃全国歌谣调查的“功用”，即使粗粗一看，我们也不难发现，这篇文章其实是胡适一贯提倡的“方法”。他的歌谣调查法，细分起来，共有三种：生物学上的分类法（厘清种属，如“山歌体”及其“变种”“桐城歌体”）、统计法、区域分布图法。对于第一种方法，他谈得详尽，并附以实例，把方法论演示得淋漓尽致。

比较法是胡适研究歌谣的拿手好戏。他的《民歌的比较研究法的一个例》，发表于1924年3月9日的《歌谣》周刊，可以说是歌谣比较法研究的拓荒之作：

研究歌谣，有一个很有趣的法子，就是“比较的研究法”。有许多歌谣是大同小异的。大同的地方是他们的本旨，在文学的术语上叫做“母题（motif）”。小异的地方是随时随地添上的枝叶细节。往往有一个“母题”，从北方直传到南方，从江苏直传到四川，随地加上许多“本地风光”；变到末了，几乎句句变了，字字变了，然而我们试把这些歌谣比较着看，剥去枝叶，仍旧可以看出他们原来同出于一个“母题”。这种研究法，叫做“比较研究法”。(11)

学术自觉的核心之一，乃是方法论自觉。这一点，胡适的所作所为堪称表率。但在民间文学研究上，胡适并不止步于道义支持，甚至方法论上的示范。他有更大的企图心。民间文学，是他文学革命的生力军。

确切地说，白话文学运动，才是胡适提倡民间文学的鹄的。他的不朽之伟业，全在于此。因此，他的文学史，别出心裁，赫然标出《国语文学史》、《白话文学史》。其文学革命的意味，一目了然。他要革“文言”的命，民间文学就成了他的主力军。所以，在他的文学史里，这样的章节目录比比皆是：

“汉魏六朝的平民文学”

“田野的平民的文学”

“汉朝的民歌”



“白话诗的来源：民歌……”

“白话诗人卢仝——与民间俗文学的关系”

民间文学的作用，胡适觉得，无论如何夸大，也不为过。他的两段表述，非常高调：

一切新文学的来源都在民间。民间的小儿女，村夫农妇，痴男怨女，歌童舞妓，弹唱的，说书的，都是文学上的新形式与新风格的创造者。这是文学史的通例，古今中外都逃不出这条通例。⁽¹²⁾

我们的韵文史上，一切新的花样都是从民间来的。三百篇中的国风“二南”和小雅中的一部分，是从民间来的歌唱。楚辞中的九歌也是从民间来的。汉魏六朝的乐府歌辞都是从民间来的。词和曲子也都是从民间来的。这些都是文学史上划时代的文学范本。我们今日的新文学，特别是新诗，也需要一些新的范本。中国新诗的范本，有两个来源：一个是外国的文学，一个就是我们自己的民间歌唱。⁽¹³⁾

“一切新文学的来源都在民间。”“一切新的花样都是从民间来的。”如此绝对的话，出自一向评理若衡的胡适之口，只能说明一个道理：他的夸张，是战略性的。走千年文言的老路，还是辟鲜活白话的蹊径，战略方向上，胡适毫不含糊。

民间文学是白话的大本营。有了民间，有了两个“一切”，白话文学运动，能不登高一呼天下“白”？

民间文学的意义，在胡适的战略布局之下，改变了中国文化的发展方向。

为什么？

三、宏观诗学

宏观诗学，简而言之，研究各国文学之系统整合，以观全貌，以识大体。换言之，宏观诗学，即世界文学理论。具体来说，国别文学、国际文学、世界文学、全球文学，四者之间的“起承转合”，才是宏观诗学研究的理想对象。

就文类言，宏观诗学力戒大文类主义。传统中国把诗歌与散文视为文坛正宗，而根本歧视其它文类，自然极不可取。然而，当代文坛又走向另一个极端：小说、诗歌、戏剧三大文类，一统天下。小说之中，长篇小说，又是重中之中，俨然成了文坛的风向标。这种文类歧视之所以大行其道，原因颇多，但最主要者，是因为我们的认知局限、审美单一。我们对文类的认识，大大退化，甚至连

古人都不如。刘勰的《文心雕龙》所列文类，细细数来，达33种之多；《文选》中的文类，居然高达37种。⁽¹⁴⁾排除古人分类的逻辑问题，如“诸子”不能算作文类，一个不可否认的事实是，文学大花园杂树生花，奇花异木，比比皆是，并非只有诗歌与散文两朵奇葩，更不是只有“小说、诗歌、戏剧”三棵参天大树。

时至今日，文类歧视现象愈演愈烈，“非虚构”即是显例。把文学分为虚构与非虚构这两大类，文类歧视的意味，十分明显。这就好比说，把人分为男人与非男人一样，其歧视性，令人发指。正确的分类法，应该这样：文学分为三大类，即纪实文学、虚构文学、交叉文学。纪实文学之所以排在首位，是因为它是一切虚构文学的源头。没有认识到这一点，往往会犯本末倒置的错误。大类之后，再细分各个小的文类。多数文学史，充其量不过是半部文学史。因为它们没有宏观诗学的理念，根本无视纪实文学、虚构文学与交叉文学的三足鼎立，而是西向而望，面壁就虚，眼里只有虚构文学。

民间文学研究，放在宏观诗学的大背景下考察，其革新性，不言而喻。专就文类而论，郑振铎的《中国俗文学史》，一下子论述了那么多民间文类，有些文类若加细分，让我们眼界大开，审美广拓。民间文学的核心文类，如歌谣，还可以进一步细分：按区域分，有吴歌、江南小调、北方号子、内蒙长调、花儿、信天游等；按主题分，有生活歌、劳动歌、情歌、儿歌、时政歌、历史传说故事歌等；按形式分，有引歌、山歌、古歌（神话歌）、滑稽歌、叙事歌、仪式歌等。⁴民间小戏的分类，也同样让人眼花缭乱、异彩纷呈：按功能分，有秧歌戏、采茶戏、花鼓戏、花灯戏、道情戏等；按民族分，有藏戏、壮戏、白戏、傣剧、侗戏、布依剧等；按道具分，有木偶戏、皮影戏、面具戏等。民间戏剧，数量之大，令人咋舌。周贻白指出：

中国因为幅员广大，方言歧杂，戏剧的种类很多。据今所知，大大小小的地方剧种，除了傀儡与皮影，大概在三百种以上。……北方福建一省，据我现在所知，包括当地各剧种所上演的整本零折，已经超出万种；如果把中国戏剧的三百个以上的剧种的剧本都能收集起来，这数目必然是可惊的！⁽¹⁵⁾

4. 中国歌谣的分类，相当之乱，困扰了几代民间文学的学者。周作人的六分法（情歌、生活歌、滑稽歌、叙事歌、仪式歌、儿歌）固然有问题，但到本世纪一十年代，上海出版的民间文学教材，分类问题，依然存在。究其主因，分类逻辑，难以搞清。



民间大小戏剧的文类如此繁多，数量如此巨大，让我们不得不根据事实与数据，重新修订文学史的整体观：一边是数量惊人、群体参与、自然野生的俗文学；一边是杰作灿然、个性突出、苦心经营的雅文学。俗雅纠缠互滋之时，“隳括于雅俗之际”，⁽¹⁶⁾我们不一定能一下子看清文学史的来龙去脉，但我们会视野顿开，深切地感受到文学史中两股势力的动力学，逐步形成一种较为完整的宏观诗学。唯有找到了文学史的整合力量，宏观诗学才能触及文学演进的内在逻辑。

这也许是提出“双线平行发展”的文学史观的胡适所不愿阐发的。⁽¹⁷⁾

胡适的功绩，更具里程碑意义的，是其白话文学观。民间文学所蕴含的宝藏——白话文学、方言文学、⁵口语文学，全都成了胡适的武库。他的文学革命，革数千年“文言”的命，民间文学的资源，至关重要。我们当然不能完全认同胡适之言：所谓“文言”是“死文学”，“白话”是“活文学”。本质上说，这也是一种语言歧视。宏观诗学的使命之一，破除大语类主义。世界文学研究，往往过分注重大语种文学，如英语世界文学，法语世界文学，西语世界文学，葡语世界文学等，而全球文学要全，不仅关注主流大语言，也不应该忽略原著民语言；重视书面语言，但也应该留心口头语言，尤其是方言。关于这点，周作人的体会，相当真切：

“我觉得现在中国语体文的缺点在于语汇之太贫弱，而语法之不密还在其次，这个救济的方法当然有采用古文及外来语这两件事，但采用方言也是同样重要的事情。”（“歌谣与方言调查”，《歌谣周刊》第31期）辞汇中感到缺乏的，动作与疏状词似还在其次，最显著的是名物，而这在方言中却多有，虽然不能普遍，其表现力常在古语或学名之上。如绍兴呼繁缕曰小鸡草，平地木曰老弗大，杜鹃花曰映山红，北平呼栝萎曰赤包儿，蜗牛曰水牛儿，是也。⁽¹⁸⁾

周作人关心国语的技术层面，如何让古文、外来语、方言三结合，从而丰富国语的词汇，让其更有表现力。而胡适则更多地从战略入手。对中国文化的贡献而言，胡适比肩孔子，毫不逊色，甚至更为出色。简略地说，原因有二：一、他是树立“白话”地位的最大功臣。白话一立，中国文化的发展，不但变换了轨道，而且改变了方向：从孔子的“吾从周”式复古主义，转向“到民间去”的现

5. 胡适对顾颉刚的《吴歌甲集》大加赞赏，在序言中称之为“独立的吴语文学的第一部”，由此可见他对方言文学的推重。

世主义。由此，中国文化走上了现代化的道路。二、他可以说赋予中国人一种新的宏观诗学意识，拓展了中国人的思想维度，极大地巩固了中国人的中西比较的思维习惯。正是因为他的《白话文学史》，中国人开始意识到，“白话文学”并非旁门左道，难登大雅之堂，而是大有来头，鲜活可爱，经典作品各朝各代层出不穷。这无形中给了中国人一个文化全局观：文言文学，源远流长，蔚为壮观，但白话文学，土壤肥沃，名著林立。“文言”“白话”珠联璧合，中国文学的大象才略见全貌。当然，这并非胡适的初衷，在他那里，“白话”“文言”更多的体现为一种“二元对立”，甚至势不两立。但胡适把白话文学经典化，其长期效应，造成了中国当代语文课本，数十年来一直奉行“两分法”——白话文+文言文的倒三七开的局面。此外，胡适还特别指出新诗范本的两大来源：一为“外国的文学”，一为“我们自己的民间歌唱”。从某种意义上说，这些构成了新文化的三足鼎立：外国文学、民间文化、古典文学。诚然，出于战略原因，胡适尽量淡化古典文学的作用。

至此，民间文学的两大作用，显而易见：一、补文类之全；二、补语类之全。其实，民间文学还有两大作用：三、补阶层之全；⁶四、补地域之全。⁷有了这“四全”，国别文学的全局观，才不残缺。有了国别文学的全局观，国际文学、世界文学、全球文学的研究才有了完整的基石。唯有如此，宏观诗学，才能巍然屹立。

-
6. 顾颉刚在《〈民俗〉发刊辞》（《民俗周刊》1928年3月第1期）上写道：“打破以圣贤为中心的历史”“要把几千年埋没着的民众艺术、民众信仰、民众习惯，一层层地发掘出来”。这类言论，无疑是“补阶层之全”的最佳例证。钟敬文的“下层文化”论（见“民族的下层文化”，《群言》，1986年第11期），把“下层人民的口头文学”与“上层阶级的书本文学”并列，指出这两者之间“相当密切”的关系。这也是“补阶层之全”的有力证据。
 7. 地域性强，是民间文学的一大特点。中国的民间文学研究，从一开始，就具有跨地域性与跨文化性。中国学者引进外国民俗学理论、外国学人介入中国民间文学的收集整理，无不提示“补地域之全”的两层含义：补中国地域之全；补中外地域之全。



 引文

- (1) 顾颉刚：“我与歌谣”，《民间文学》1962年第6期，第132页。
- (2) 胡适：“《歌谣》复刊词”，《胡适全集》第12卷，季羨林主编，合肥：安徽教育出版社，2003年，第327页。
- (3) 刘半农：《国外民歌译》第一集，上海：北新书局，1927年，第1页。
- (4) 洪长泰：《到民间去：中国知识分子与民间文学，1918-1937》，董晓萍译，北京：中国人民大学出版社，2015年，第70页。
- (5) 浦江清：“《中国歌谣》跋记”，《朱自清全集》第6卷，江苏：江苏教育出版社，1990年，第556页。
- (6) 朱自清：“中国近世歌谣叙录”，天津：《大公报·文学副刊》第68、69期，1929年4月29日、5月6日。
- (7) 郑振铎：《中国俗文学史》，北京：中国文联出版社，2009年，第1页。
- (8) 施蛰存：《文艺百话》，上海：华东师范大学出版社，1994年，第346页。
- (9) 胡适：“《歌谣》复刊词”，《胡适全集》第12卷，季羨林主编，合肥：安徽教育出版社，2003年，第329-332页。
- (10) 同上，第327页。
- (11) 胡适：“民歌的比较研究法的一个例”，《胡适全集》第2卷，季羨林主编，合肥：安徽教育出版社，2003年，第825页。
- (12) 胡适：“第三章 汉代的民歌”，《白话文学史》（上卷），《胡适全集》第11卷，季羨林主编，合肥：安徽教育出版社，2003年，第233页。
- (13) 胡适：“《歌谣》复刊词”，《胡适全集》第12卷，季羨林主编，合肥：安徽教育出版社，2003年，第329页。
- (14) 穆克宏：“刘勰与萧统”，《文心雕龙研究荟萃》，饶芃子主编，上海：上海书店，1992年，第373页。
- (15) 周贻白：《中国戏剧史讲座》，北京：北京出版社，2016年，第351-358页。
- (16) 刘勰：《文心雕龙》，上海：上海古籍出版社，2015年，第185页。
- (17) 胡适：《胡适口述自传》，《胡适文集》第一册，北京：北京大学出版社，1998年，第424页。
- (18) 周作人：“《绍兴儿歌述略》序”，《风雨谈》，长沙：岳麓书社，1987年，第167-168页。

“当代艺术” 与世界华人民间文化的发展

龚鹏程*

山东大学

一、由“当代艺术”说起

当代艺术（contemporary art）名称很清楚，是指“现在这一时期”的艺术。但实际上它非常混乱而模糊。

因为书法、国画、国乐、民歌等都不被列入，只指现代主义时期结束以后，出现于20世纪下半叶至今的艺术（包括绘画、雕塑、摄影、装置、行为表演、录像等）及有“当代意识”的多样艺术实验和形式。

而如今从事当代艺术的朋友，却常以挂这名号崖岸自高。自以为具有全球性、文化多样性、社会介入性等特点，是艺术圈的主流、骄子。中国南北各地类似北京798、宋庄这样的“艺术村”，遂以此吸引了无数艺术游民来此栖居。



* 山东大学讲座教授。



大受追捧，却又被警惕或阻拦的艺术展



被称为富翁、杀人犯与文化产业投机客的魔幻游栖地：宋庄

然而，纵使自诩跨进了国际艺术圈，参加了哪国的什么艺术展、艺术节，作品出现在哪个城的什么艺廊、美术馆、拍卖场，又在哪里卖了多少钱的当代艺术人，心中也仍有若干尴尬，难以言表（比他们现实上常见的贫窘还要尴尬）。

因为他们所赖以自信、自诩、并作为心理凭借的这个“当代艺术”，其实在国际上早就是个被万箭穿心的破靶子、旧招牌。

二、艺术开始被质疑：“艺术”是西方独有的吗？

最早的批判或反省，是从“艺术”开始的。

自启蒙运动以来，西方逐渐形成了一些对艺术的概念：美的艺术（fine art），包含绘画、建筑、雕塑、音乐、舞蹈、戏剧等类型，由特定的人创作。强调作者之才情、灵感、独创性。表达情感和审美，无功利性。

这种十八世纪欧洲社会上层阶级白人男性所确立的审美观，开创了现代美学。

但很快，十九世纪，这种艺术观就受到了巨大冲击。

因为欧洲的全球大殖民及人口买卖，带回了无数有色人种和物质文化，如工具、器物、武器、艺术品等。大量博物馆、民族学人类学机构及相关市场，亦应运而生。

面对这一情势，欧洲人大都倾向进化论，认为文化是从简单到复杂，非洲、太平洋、美洲各地各民族，是慢慢进化成欧洲这样子。另一些人则认为文化未必是独立、静态发展的，主要是在一些杰出处发生了些革新或突破，然后再由中心传播到其他地方。



依前一观点。艺术，只有欧洲这么发达精美的才叫艺术；艺术，是技术发展特定阶段的产物。非洲、太平洋、美洲少数民族的雕刻、彩绘、音乐等，却只是工具、巫俗、社会活动或仪式之产物。

依后一观点。各地民族的雕刻、彩绘、音乐等，皆是从文化的中心区（如古埃及、希腊、罗马）传播出来并逐渐进化而成为艺术。

两者内涵其实一致，故后来都被批判为欧洲中心主义，“难道艺术真是西方独有的吗？”

西方本来也很想继续嘴硬，回答“是的！”但现实已不听使唤，从非洲、大洋洲搬回的“艺术品”业已充斥博物馆与市场。艺术家如高更等人更是前扑后继去大溪地、非洲等处作画、开眼界、找灵感。

正如后来毕加索在参观了特罗卡德罗民族志博物馆后说，他“明白了自己作为画家的目的”。

美国，如纳尔逊·洛克菲勒也开启了收藏之旅，建立起庞大的收藏体系。奥地利裔策展人勒内·德·哈农库特（René d' Harnoncourt）更与之共同创办了原始艺术博物馆（The Museum of Primitive Art, MPA）。

1969年“来自原始艺术博物馆的大洋洲、非洲和美洲的艺术”（Art of Oceania, Africa, and the Americas from the Museum of Primitive Art）又在纽约大都会博物馆开展。MPA 超过3,500件的艺术馆藏、员工、和图书馆全权移交给了大都会。

欧洲和美国基本上都如此。原先还只放在人类学与民族学层面的许多东西，这时都放在艺术、艺术史的语境中观看并讨论了。

所以“艺术是西方独有的吗？”这样的问题已经不必再问，新的热潮是对非洲、太平洋、美洲，乃至亚洲（如日本浮世绘）等影响欧美甚巨之新艺术定名、定性。

三、非西方艺术主导的艺坛

一时之间，原始艺术、部落艺术、非西方艺术、传统艺术、无文字艺术、民间艺术、民众艺术、土著艺术、本土艺术、少数民族艺术、民族学艺术（Ethnological Art）、民族艺术（Ethnoart）、民族音乐（Ethnomusic）、民族主义音乐”



(Nationalist music) 等名号满天飞, “艺术人类学”也正式成立了。

庞大的“非西方艺术”谱系, 这时业已推翻了原先西方艺术的概念、框架、范畴、地位和标准, 成了十九世纪末与二十世纪的主流。

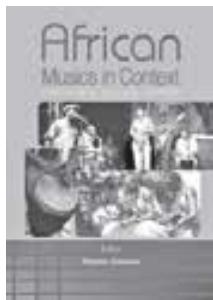
绘画方面, 欧洲印象派出现光和色彩学上的创造, 重视绘画的平面性、装饰性和写意性。而这是因日本版画在博览会展出, 使法国艺术家大开眼界, 莫奈、马奈、德加、雷诺阿、西斯莱以及以后的梵高和高更皆如此。他们不仅收藏浮世绘的作品, 还将日本的服装、工艺品及浮世绘画入自己画里, 如莫奈画左拉的像, 画的背景是半幅浮世绘。



日本之外, 非洲的艺术形式和主题也为欧洲艺术家提供了丰富的素材和灵感来源。例如非洲的节奏感和鼓乐, 对爵士乐、蓝调、说唱、灵歌等现代音乐发展产生了深远的影响。

在视觉艺术领域, 非洲艺术的冲击亦甚显着。其原始、自然和富有表现力的特点, 挑战了欧洲传统的审美观念。促使欧洲艺术家重新评估自己的艺术创作方式, 从而推动了现代艺术流派的形成和发展。例如, 野兽派、立体派、表现主义、抽象主义和超现实主义等流派的艺术师从非洲艺术中汲取营养, 创造了具有非洲艺术特色的新艺术形式。

总之, 非西方艺术, 对欧洲的影响是全方位的, 无论音乐、舞蹈等表演艺术领域, 或视觉艺术领域, 都强力促进了欧洲艺术的创新和发展。



警告: 你的歌单即将被黑人占领



中国国家博物馆、美国纽约大都会博物馆收藏的非洲雕刻

四、对非西方艺术的反抗：固执西方的面向

艺术，开始分化为两条路或两个面向。

一种是仍沿着十八世纪欧洲社会上层阶级白人男性所确立的审美观走，以“现代美学和艺术”为名，继续发展。

最典型的，是希特勒的纳粹雅利安艺术激情团队。

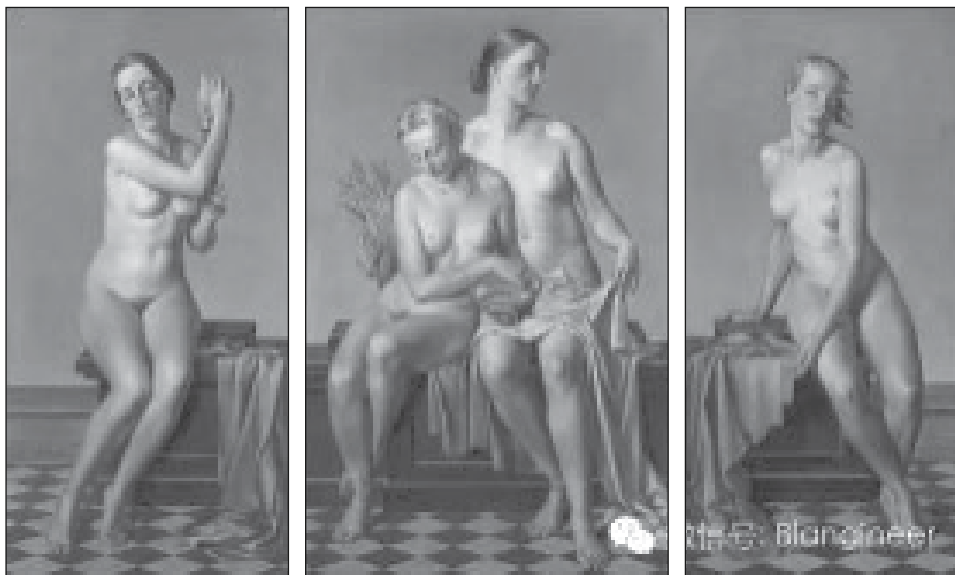
希特勒首先是个艺术家，其次才是政治人（早先就是因为考大学没考上艺术系才去从了政）。1939年8月二战爆发前，他还跟英国大使说：我是一名艺术家，不是政客，如果解决了波兰问题，我想做为艺术家度过余生。

可是这位艺术家十分迷恋文艺复兴以来欧洲社会上层阶级白人男性所确立的审美观，并沿着这条路走。认为古希腊罗马的那种雕像绘画，优美的人体、美丽的风景才是艺术。喜欢写实主义、古典主义风格的作品，而对现代主义嗤之以鼻，对当时画家热衷画非洲女人的丰乳肥臀更不以为然。

立体派、达达派、印象派等，他都认为是堕落艺术，不仅没收其作品，也打击这群艺术家。1937年，还在慕尼黑举行“堕落艺术展”，批判一大批现代绘画艺术先驱如梵·高、席勒、毕加索、保罗·克利、詹姆斯·恩索尔等，对其作品极其讽刺。强调有必要为艺术发展创造一个转折点，为正在遭受危机的古典艺术带来转机。重振，并对最纯正的德意志古典艺术正名，故必须对其他非纯正的艺术予以清洗。

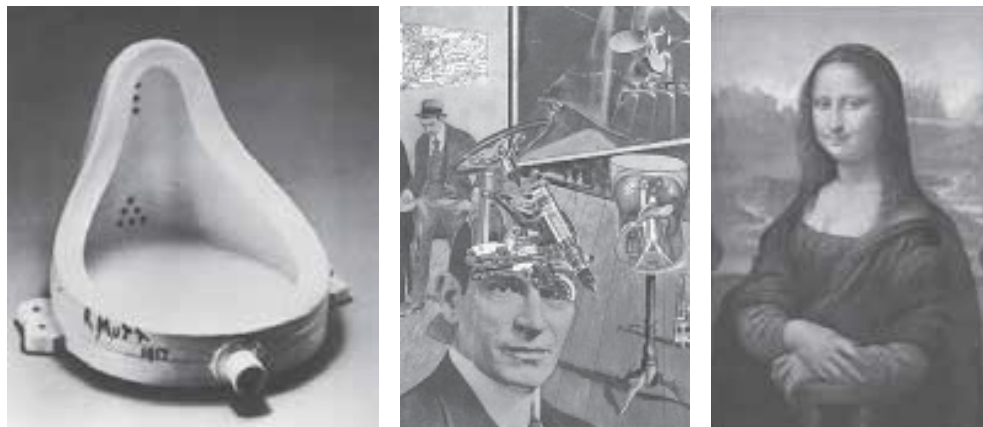


他表彰的是阿道夫·齐格勒（adolfziegler）《四元素》（dievierelemente）。这样具有古典意识的作品。如这张三联图，由四位体态完美的雅利安女性所组成，她们代表了古希腊自然哲学中的空气、水、火、土四大元素，以此来表明日耳曼人血统的纯正与优越。此作受到希特勒赞扬，并被大量印制成明信片。



这场古典主义对现代主义的疯狂的反扑，许多人为之入狱。可是没什么用！雅利安艺术激情随希特勒灭亡之后，20世纪六七十年代欧洲的波普艺术、观念艺术、行为艺术、激浪艺术、装置艺术、录像艺术、大地艺术、女性主义艺术和贫穷艺术大肆发展；八九十年代，新表现主义、新波普艺术、新前卫艺术、新媒体艺术和生物艺术等又波澜壮阔展开了。

人们不但忘了希特勒当年的反抗，还径直把二次世界大战之后，也解释为是现代主义过渡到后现代主义，从而拉开了当代艺术的序幕。当代艺术的滥觞，甚至可追溯到杜尚在20世纪10年代用小便池创作的《泉》。



这其实只是关起门来自己嗨。假装不知道有非西方艺术的新兴势力，又隐瞒了二十世纪西方艺术乞灵于非西方的事实，对二次世界大战中希特勒所带来的反抗，更是毫无反省。

如果说希特勒当年所为过于野蛮，那么现在这种就是无知。

五、对非西方艺术的关注：民族与审美传统之面向

对于二战后西方艺术界借这种无知，假天真，既偷吃偷学还要装老大、扮演开创者姿态，当然会有许多人跳出来点明事实。

批评者多认为：

（1）应重视各艺术范畴间相互交流、相互影响的事实；不应视为截然对立、彼此隔绝的关系。

（2）原始艺术是古代艺术、现代艺术的鼻祖，不少现代艺术家从原始艺术中获得灵感，实现了艺术精神的超越，故传统艺术并非落后艺术的代名词，传统艺术往往意味着经典性、恒久性。

（3）本土艺术、土著艺术等词语，则意味着对艺术传统原创性、历史延续性和本土价值的高度尊重。

（4）本土艺术、土著艺术与外来艺术、移民艺术交融并存、和谐共生的现象不胜枚举；民间艺术、通俗艺术、大众艺术，则是民间智慧、大众智慧的生动表达，与官方艺术、高雅艺术、精英艺术常常互动交流、取长补短。故应消除文明与原始、本土与外来、高雅与通俗、传统与现代的二元对立思维。

霍布斯鲍姆、安德森和史密斯等，又都重视研究艺术与民族主义的密切联系。



雅典娜·S.劳西（Athena S.Leoussi）在发表于2004年的《民族艺术的族群文化根源》一文中则提出“民族艺术”（National art）的概念，说18世纪末到20世纪，欧洲出现的新艺术范畴叫民族艺术（National art）。艺术家有意识地从本族群文化遗产（ethno-cultural heritage）的象征、记忆、神话、价值观、传统和自然环境中获得灵感而创作。

西尔弗也强调民族艺术（Ethnoart）。谓此词不仅仅指一个具体的审美传统，且是一种更加宽泛的导向，既指对艺术的主位研究，也寻求其对社会成员和社会制度所具有的意义和价值。

英美学界的另一术语 Ethnic art，也被译为“民族艺术”。这个词，是为反对“原始艺术”一词带有的蔑视性而被创造并使用的。

荷兰审美人类学家范丹姆说：“根特大学用了“民族艺术”（Ethnic art）一词，而非带有蔑视性的“原始艺术”（Primitive art）。“民族艺术”这一术语在当时广为使用（至今某些学术领域仍在使用），指的是欧洲以外的小型社会的视觉艺术。“民族艺术”和“原始艺术”这两个术语，都特指西方人类学家研究了超过百年的非洲、大洋洲和美洲土著等文化中的艺术。

另外还有对民族音乐（Ethnomusic）民族音乐学（Ethnomusicology）等的强调。

梅里亚姆指出：早期民族音乐学家认可人类学家扩充欧亚古典文明之外的世界知识以供比较研究，并以非西方世界音乐的研究为重点。

吉尔曼认为：原始的和东方的音乐形式应在异国音乐研究之列，宾厄姆则认为还应包括达尔马提亚的农民音乐。

施耐德主张将对一切非欧洲音乐的特征进行比较性研究，作为民族音乐学的主要目的。内特尔则认为民族音乐学旨在研究西方文明以外的人类音乐。



菲利普·博尔曼（Philip Bohlman）认为民族音乐（National music）和民族主义音乐（Nationalist music）通过地方铭文和民族叙事，音乐（民族音乐）



都可以使国家（state）具有内在意义，并成为民族自豪感（national pride）的象征。

马修·莱利（Matthew Riley）认为民族音乐和民族主义音乐的区别，在于前者更关注共同体的神话、记忆、象征和传统，关注共同体的祖国和文化；后者则往往在充满情感的音乐中宣扬政治民族（the political nation）的自治、统一和认同。……（这类言论太多了，不能多予摘录，这里略作介绍，只是聊开耳目罢了）。

但这里要着重介绍日本的木村重信。他认为近代以前的欧洲，art 兼指艺术和技术。近代，人们才用 ART 表达对作者个性的重视。小写的、复数形式的 arts 变为大写、单数形式的 ART。

就前者而言，作品将作者和欣赏者密切地联系起来；后者则片面强调作者与作品间的关系，欣赏者的作用处于附属地位。

也就是说，有两种艺术，一是西方原来说的“作为 ART 的纯粹艺术”，另一种是非西方的“作为 arts 的民族艺术”。在他看来，民族艺术直接参与人们的生活，与现实生活紧密相连。“从某种意义上说，它与以个性为中心的所谓纯粹艺术相对立。”

所以艺术音乐要靠乐谱传承，民族音乐的传承却一般不依赖乐谱；民族音乐的创作、演奏和欣赏一般都是未分化的。

在诗歌领域，木村重信也进一步区分出艺术诗歌与民族诗歌或自然诗歌，并认为后者是匿名的、从民众的朴素的生活意识中自然地发生的。

依他这样的讲法，“民族艺术”实际等同于各民族的民间艺术：“作为表示民族艺术的外国词，有 folk art（英语）、art populaire（法语）、Volkskunst（德语）等。”这三个词，均指民间艺术。

总之，纯粹艺术最重视作者的个性；民族艺术表现的却是其所属的社会成员的共性，匿名性是民族艺术的一般特征。

其次，民族艺术具有社会成员共同参与或共同制作的特点。

其三，纯粹艺术是作者个人表象的表现，民族艺术则基于集团表象；前者有其自身完成的世界，后者则在现实世界中得以成立。

其四，艺术音乐在上层社会中进行，民族音乐在下层社会中传承。

其五，一般而言，民族音乐的传承不以乐谱为根据，因而在传承过程中会发生变异。



柳宗悦民艺学、木村重信民族艺术学、柳田国男民俗学

其六，纯粹艺术片面强调作者与作品的密切联系，欣赏者的作用处于从属地位；一般而言，民族艺术的作者、作品和欣赏者是一体化的，且欣赏者的作用极为重要。

其七，民族艺术即民间艺术。

和木村重信类似的梅棹忠夫，意见也差不多，都表达出了日本在第二次世界大战后，民族艺术研究界的进步性。

其所思有两个特点：一是从时空维度扩展民族艺术的所指范围。从空间上看，不再将民族艺术等同于非西方艺术、非欧洲艺术；从时间上看，将不同时代的艺术纳入民族艺术的范围。二是艺术价值相对论受到重视。“民族艺术”（Ethnoart）概念的提出，就有反对相关概念被歧视之目的，也反对艺术自律性至上。维护各地人群艺术的价值，保护艺术多样性，反对艺术上的民族中心、欧美中心主义。

六、众声喧哗中，东方艺术界的认知和抉择

如上所述，二十世纪以来，西方不是自限于欧洲古典美学，保守到疯魔程度如希特勒；就是大量输血、杂交、变身于非洲、大洋洲、美洲、日本，而自诩为现当代艺术，以引发瞩目。

情况也许可以用底下这张图来寓意：非裔英国艺术家克里斯·奥菲力，用色点、闪光片、图钉和剪下流行杂志上的女性生殖器官，创作了他心目中的《圣母玛利亚》，并在纽约布鲁克林博物馆的“英国青年艺术家收藏作品展”上展出。



柳宗悦民艺学、木村重信民族艺术学、柳田国男民俗学

这当然令人好奇，常往围观。可是，圣母玛利亚仍是从前那位圣母玛利亚吗？还有生机吗？还能孕育什么吗？

这个疑问，其实也显示于亚洲。本文开端曾提到中国、台湾当代艺术界的尴尬处境，正表现出这样崇洋媚外、混乱、抄袭或盲从西方的无生机状况。

日本则不同。在柳宗悦民艺学、木村重信民族艺术学、柳田国男民俗学的推波助澜之下，民族文学、艺术、新民俗学皆大放异彩，至今仍然非常有创造力。

例如新兴艺术派。在新感觉派之后，又有无产阶级文学运动和反对无产阶级的新兴艺术派，包括加藤武雄、川端康成等“艺术派十字军”与小林秀雄、阿部知二等的“新兴艺术俱乐部”。爱画南瓜的草间弥生也属于这一派。



与动漫、游戏结合的角色扮演（Cosplay）



特撮（一种含科幻、幻想、恐怖元素的日本电影，主要是战队或怪兽主题）



起源于日本的庞克风格和时尚流行：视觉系及“J-Rock”日本摇滚



源自欧洲时尚的“萝莉塔”



二次元文化（指以动画、漫画、游戏等二维平面媒介为载体，创造出的虚拟世界及其相关的文化现象。起源于日本，后来随着互联网的普及和全球化的影响，逐渐传播到世界各地，成为一种新兴的文化形态）。



乃至现代书法。——二战前的昭和八年（一九三三年）上田桑鸠，石桥犀水，金子鸥亭，大泽雅休，手岛右卿，比田井南谷等人已结成“书道艺术社”，发行刊物《书道艺术》。战后，又刚好碰到西方对东方书法感到茫然，觉得现代绘画理性很难界定“书法”的准确内涵与外延，而且“书法”有着具体形象性描绘的线条、结构、点划，如“高山坠石”、“行云流水”、“屋漏痕”、“永字八法”等，但是表现结果却是具象文化的抽象空间。所以认为日本书法家解读了“书法”的具象文化与抽象空间所具有的精神解放性，就像“顿悟”一样，他

们紧紧抓住了西方语境的“绘画性”，“现代性”、社会意识的“批判性”，把它当成东方艺术规范之内可以开辟的更新、更自由的空间。

结果，这将错就错的日本现代书法既打入了西方抽象艺术领域，更对韩国、中国产生巨大影响。



前面我已经说过，民族艺术表现的是其所属的社会成员的共性，有匿名性及跨文化性。是社会成员共同参与或共同制作的。但并不只在上层社会中进行，在下层社会中传承更普遍。故作品不强调作者与作品的直接关系，作品和欣赏者是一体化的。

日本二十世纪下半年的发展，就是如此，也充分印证了“民族艺术即民间艺术”的论断。

七、

若以理查德·L·安德森《卡莉欧碧的姐妹：艺术哲学比较研究》一书来看，会非常有意思。

卡莉欧碧是希腊神话中宙斯的女儿，赐予人类艺术才华。她与她的姐妹们总称缪斯女神，掌管历史、抒情诗、喜剧、牧歌、悲剧、歌唱、舞蹈、史诗、天文等。作者借此多面多样的缪斯，来形容二次大战后世界已呈现出多样化的艺术类型：桑人（爱斯基摩之类觅食社会的生命提振）、因纽特美学（作为现实变形的艺术）、澳洲原住民美学（与永恒梦世纪的圣礼结合）赛皮克美学（新几内亚的精灵与阳物攻击）、那瓦霍美学（艺术与生活的统一）、约鲁巴美学（善与美在西非）、阿兹特克美学（花与歌）、早其印度美学（味论与超验享乐论）、日本美学（美与极乐的狂喜）、西方美学（传统的四重奏）。

这十个类型，正呈现出当代西方美学、艺术学艺术人类学的跨文化视角。可



惜其中还没列入中国或东亚、东南亚。

因为中国、东亚、东南亚的情况，跟我上面所描述的全球艺术史大趋势绝不相同，可以算例外。

我们不是从“西方/非西方”这样的框架来思考的，我们是“中/外”“中/西”“中国/世界”或“土/洋”。非洲、大洋洲、美洲、日本这些“非西方”，中国人都瞧不上，若要谈，则拢统并入“西方”“世界”去谈。

其次，中外、土洋又被概括为“新/旧”“传统/现代”分疆划地，各自为政或打斗不止。例如教育，北大北师大之类都是传统文史哲的发展，美术学院音乐学院则都追随西潮新潮。若再分，则中央音乐学院主要是学歌剧、声乐、钢琴、交响乐，进入西方艺术圈；中国音乐学院才着重中乐、雅乐、想发展中国乐派。两边各自看不上对方。

书法呢？美院都往美术靠，讲造型、构图、抽象，乃至学日本之现代书法。从1985年现代书法首展开始，探索派、现代派、新书法、中国书法主义等皆区别于传统书法，以西方的视觉艺术的方法来“改良”中国的书法艺术。以致被社会讥为“丑书”。2020之后传统书风才又渐渐恢复。

民族学人类学方面，中国引进的是西方十九世纪自然神话学派，探讨各种神话、甚至同一民族在不同历史、地方的事象比较等。20世纪，“结构主义”崛起，中国也用用结构方法去探究民俗事象。故综合观之，其实仍在“欧洲中心”的视野与性质中，未能突破。

较有进展的是民歌、传说、风俗、文学这一路。1920年北京大学成立“歌谣研究会”，1922年创办《歌谣》周刊。1928年初，中山大学继而成立“民俗学会”，出版民俗学期刊和丛书，并举办民俗学传习班。30年代初，杭州又成立了“中国民俗学会”，影响都不小，颇有本土性和原创性。1950年以后的“民间文艺研究会”和各地的博物馆建立的民俗学部、民俗学资料展览会等，皆其后劲。

然而，整体说来，声势已衰。唯一国内外公开发行的民俗学刊物只有1985年创刊的《民俗研究杂志》一种。而且理论、方法、视野无大更新，与前文所介绍的民族艺术、民间艺术、民族音乐、非西方艺术均缺乏交流、互动、理解、融合。

若说还有什么亮点，则我自己所尝试做的一些民族艺术、民间文化活动，勉强还可一说。



例如传统诗礼乐的研究、复原、推广方面。在台湾南华大学、东华大学，大陆珠海 UIC 学院、北京中国音乐学院、四川都江堰文庙、山东曲阜孔子博物馆、上海等地，都曾制作诗歌吟诵视频，建立诗社、礼乐传习所、雅乐团、佾舞队、古琴社、汉唐乐舞团、古建筑传习所……。移风易俗，颇有成效。



在上述事项的相关礼制民俗方面，举办过成年礼、婚礼、拜师礼、乡饮酒礼、祭孔释奠礼、汉服节、汉学大会、新疆特克斯八卦城太极坛市民易卜活动、甘肃平凉祭西王母大会……。

在当代艺术方面，则有幽浮通关，家居装置展：无定形·家，装置艺术展，行为艺术展：我为昙花做针灸、傅一清叫什么名字等。





书法展则有“最是一年春好处”“天垂象”“华堂张与贵人看”“墨海微澜”“云篆龙章”等在台北、北京、天津、长春、山东、杭州、南昌、厦门、澳门、广东、日本京都等地展览。



以上这些活动或展出，都是调查、研究和复原、创新混融为一体的。既有独特个人风格，又有匿名群众性、公共性、民间性。新民俗核心的民俗学即建立在传统礼俗上，新时代的民间文化亦由此而生。

此外，还要厚植文化土壤，培养民间读书风气与藏书品质。

我们先是重新编印出了文津阁《四库全书》。然后腾空了扬州天宁寺万佛楼，陈列文津阁本《四库全书》。再是向故宫博物院捐赠一套文津阁《四库全书》，使文渊阁实现书阁合一。又支持扬州大学图书馆收藏一套并复建文汇阁。今年还要捐赠陕西榆林市图书馆、甘肃龙王池四库书院各一套文津阁《四库全书》。

在湖南常德石门市，我们则催生了中国图书公园和逸途阁书院，目前已有藏书八十万册，是大陆最大的民间图书馆。当然，相关的各地书院也兴复了许多，如杭州马一浮书院、金溪象山书院、茅山书院等等，带动了清朝末年废科举、设立洋学堂以后，规模最壮丽的传统书院复苏潮。

我觉得这才是当代艺术、民间文学文化的生路，或许也是我们《世界华人民间文化学刊》的坦途，故提请读者参考。

闽南城隍神祇的特色及其在台湾、 东南亚的主要播迁

刘家军、郭琼花*

厦门大学、泉州大观书院

引言（中国城隍文化的起源、流变及现状）

任何一个民间信俗，都会有着长期的积淀、流变过程。中国保留至今的城隍文化就是一份典型的人类信俗个案。

1、中华城隍的起源

根据笔者的整理，关于城隍神的最早出土文献主要集中在《礼记》、《诗经》、《易经》中。城隍其实就是古代年终腊八祭的水庸神。水庸，即护城沟渠。古时称有水城堑为池，无水城堑为隍。

城隍神最早见于周代《礼记》天子八蜡中的水庸神。“八蜡之祭，有水庸，《郑注》，沟也。《疏》云：庸以受水，亦泄水，盖畎浍沟洫之。《春明梦余录》以为后世城隍即古者水庸，按《大易》：城复于隍，城隍即城池也。古者有城必有隍，《诗》云：筑城伊湫湫，即隍也。实墉实壑壑，亦隍也。”¹所谓水墉

* 刘家军，厦门大学人类学与民族学系副主任、厦门大学两岸协同中心研究员、中国社会科学院民族学博士后、厦门大学人类学研究中心副主任；郭琼花，泉州大观书院院长，福建省民俗学会副秘书长。

1. （清）夏炘撰：《学礼管释》卷五“释水庸”，清咸丰景紫山房本。



就是农田中的沟渠，水墉神也就是沟渠神。古代城市要修筑城墙，城墙之外还要有一环护城壕。有水的城堑称为“池”，无水的城堑则称为“隍”。由于城墙、城壕在防卫外敌入侵，保护城市居民安全上的重要功用，水墉神便逐渐升格为城隍神，被视为城市的守护神。

中国自甲骨文、金文、左传、史记等早初文献中就重复强调人类大事“唯祀与戎”的记载，中国的古书也言及：“夫圣王之制礼也，功施于民则祀之，能御灾捍患则祀之。”古代造神祭神大体如此，城隍神也不例外。

显然，不难断定，中国的城隍神信仰至迟在西周就已经存在。

2、中华城隍的流变

从文化人类学的视角来看，新石器时代我国农业生产就已经具有相当规模，并出现原始村落。为了提防野兽骚扰和外族入侵，古时候村落均在外围挖掘深濠防御。而对农神——水庸的崇拜，在民间也逐渐转变为对村落保护神的信仰。村落保护神可以说就是城隍神的原型，他与早期的山、水、风、雨、雷、电等神明一样，属于自然神。随着生产力的提高，人口的集中，城市的发展，乡村简易的防御物演变成了高大的城墙和既宽且深的护城河，村落保护神也就渐渐升为了城市保护神——城隍神。古书云“隍是城下池也。城之为体，由基陪扶，乃得为城。”由此，“城隍”的意义就被引申为城和城下池（护城河）。

城隍神的本职乃守护城池，由守土有责、保一方平安引伸为监察，是城隍神功能的发展，亦即燮理阴阳。所谓燮理阴阳，即协和治理。《书·周官》：“立太师、太傅、太保，兹惟三公，论道经邦，燮理阴阳。”

城隍神很快由自然神（城墙、护城河）上升为**人格神（社会神、职位神）。随着城隍神从自然神向人格神的转变，其职能也得到不断拓展。不仅负有守御城池、保证一方平安的任务，还要负责当地水旱吉凶，以及阴阳两间各等杂务。

根据有关文献，在城隍文化史上的最早人格神就是来源于楚汉战争中的真实人物纪信和周苛。相传在楚汉争斗的荥阳大战，汉将纪信假扮成汉王，将刘邦解救突围，项羽知晓后将纪信残忍烧死。刘邦争得天下后，封纪信为十三省的总城隍，在长安城建庙立祠，规定在每年的农历二月初八统一祭祀。古都西安以及全国众多城市多有祭祀纪信的祠堂或庙宇，现在陕西、安徽等多地的城隍庙供奉的神明就是纪信；周苛据说在楚汉相争时担任汉御史，守城庇民，忠心耿耿。城破残遭烹刑，尸骨无存。刘邦即位后，感其英烈，同样颁令全国，封其为郡县之

神。周苛也成为了后世城隍神始祖之一。福建都城隍庙及海城城隍庙供奉的主神就是周苛。

南北朝时，在南梁与北齐的一次战斗中，镇守郢城（今河南信阳县南）的北齐军队因城隍护佑而得胜，城隍神的威信从此提高，修建城隍庙的风尚向全国再扩展，并从单纯的城池守护神变成有广泛社会职能的神祇，就如功能学派马林诺夫斯基所言及的“成为民众认可的现实需求”；唐以后，“郡县皆祭城隍，至今世尤谨”²，城隍被纳入国家祀典，对城隍神的崇拜遍及全国，达到鼎盛。就如《春明梦余录》所指出的：“赵宋以来，城隍已祀遍天下，或赐庙额，或颁封爵。”；明初规定京城城隍封帝，开封、临濠、太平三府及和、滁二州城隍封王，府城隍封公，州城隍封侯，县城隍封伯。“（明洪武）三年诏天下府州县立城隍庙，……（朱元璋）曰：朕设京师城隍俾统各府州县之神，以监察民之善恶，而祸福之，俾幽明举不得幸免。”³后来又取消封爵，命各地城隍按其行政建制，称某府某州某县城隍神，即一般按照“公侯伯子男”的等级顺序来加以封号，让城隍神与地方官燮理阴阳，地方长官赴任，必先拜谒城隍。

明太祖朱元璋强化吏治，明王朝以神道设教，在城隍神功能上表现得尤为突出。“以监察民之善恶而祸福之，俾幽明举不得幸免。”⁴城隍庙不似文庙只有县以上方可设置，只要有城镇就要设置城隍庙。泉州和漳州都是府治、县治同城，同时拥有府、县两座城隍庙。

根据明代张乔《重修城隍庙》⁵的不完全统计，明代有城隍庙一千四百七十二所，以后又不断增加，几乎每个县城均有一座甚至两座建筑宏伟、富丽堂皇的城隍庙。到清代，又出现许多乡镇城隍庙。城隍庙也随着华人的迁移而分炉传播到海外，比如当代越南胡志明市的城隍庙称当地神明为城隍帝、城隍大帝，都能看出华人外迁的一份传承和对等级秩序的模糊。

明代的朱元璋还规定每年城隍祭典都必须由皇帝及各地方官亲自主持，据明余继登《典故纪闻》卷三载，太祖谓宋濂曰：“朕立城隍神，使人知畏，人有所

2. （南宋）陆游：《镇江府城隍庙记》。

3. （清）嵇璜：《续文献通考》卷七十九“群祀考”，清文渊阁四库全书本。

4. 《明史》礼志三。

5. 转引自郑土有、王贤淼著《中国城隍信仰》，上海：三联书店，1994年，第5页。



畏，则不敢妄为”⁶，从各地担任城隍爷的人选来看，一般都具有以下三个条件：其一为勤政为民，有功于当地；其二为不畏权势，为人正直；其三为积善行孝，扶弱济贫，弘扬传统道德标准。⁷

这种严格的“等级展示”及“燮理阴阳”也是在上世纪五六十年代“除四旧”的重要理由之一，使得中国大陆的大量城隍庙被毁坏。

相对而言，地处东南一隅的福建，不仅有着武夷山脉的屏障，还有着“天高皇帝远”的意味，城隍庙的文化遗存就保留下较多，并在世界城隍文化圈里有着非常显然的特色，台湾的城隍庙大多延续了福建的各类文化特色，在当代与八闽城隍相得益彰，显得更为夺目、典型。

道教范畴闽南城隍的主要特色

中国闽南城隍有着很显然的地方特色，举例如下：

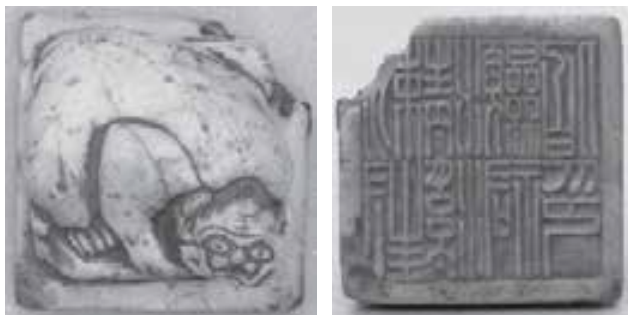
一、皇帝的特殊敕封或加持

尽管都、府、州、县的城隍爷等级分明、爵号不同，但是县级城隍被封为“威灵公”（府城隍）的例外在闽南就存在。例如闽南的安溪县城隍神（原清溪县城隍神）就被封为“府威灵公兼理清溪县显佑伯”，管辖南安、安溪、晋江、同安、惠安五邑。神像戴金冠，身着黄色龙袍。

安溪城隍庙古代称清溪城隍庙，因安溪古称清溪。安溪城隍庙始建于五代后周显德三年（956年）。根据有关文献，清溪城隍由于保护安溪、南安、晋江、惠安、同安五县百姓免受旱、涝、风、虫、兽灾之苦，因此两次受敕封，赐金冠、黄龙袍，“敕封清溪显佑伯印”仍存，拜亭楹联故称：“宠锡袍冠八闽第一，褒封伯爵五邑无双。”

6. （明）余继登：《典故纪闻》卷三，北京：中华书局，1997年。

7. 郑土有 王贤淼：《中国城隍信仰》，上海：上海三联书店，1994年，第51页。



宋帝所赐“敕封清溪显佑伯印”（刘家军摄）

珍藏在庙内的城隍伯主之印，据传系宋代皇帝所赐（如图），玉质方形，边长7.5厘米，高5厘米，印文为“敕封清溪显佑伯印”篆书，印座上雕有一头上有“王”字纹的卧蟾蜍，以“两栖动物”隐喻安溪城隍解理阴阳、灵显威赫之意。

另外，古代闽南的平和县衙与平和都城隍庙合署，也是城隍文化中绝无仅有的事例。因平和县治九峰地处闽粤边境边界要冲，恩准县衙与文庙视同府级建制，故城隍庙规格高，称显佑伯都城隍尊神。当时平和县衙就设在都城隍庙里，人、神“合署”，燮理阴阳。据传，心学集大成者王阳明建县后，觉得九峰太偏僻，人们生活不习惯，常会经常跑到漳州“散心”。皇帝问他要怎样才能安心呢？王阳明回答九峰的建筑必须和漳州同一档次。皇帝同意了，这样，王阳明亲自设计的城隍庙、文庙等建筑，就属“府级建制”，因此才有了这器宇轩昂的古镇和宏伟壮观的城隍庙。

二、福建城隍庙的特色人格神 ——由重要历史人物而来的城隍爷

清代协助施琅平复台湾的吴英将军也成为福建省城隍庙及厦门城隍庙的特色人格神之一。康熙二十六年（1687年）台南民众建设了吴英将军祠，以后台湾知府杨庭理重修，将吴英将军祠改为吴氏家庙，供奉吴英将军为“台湾公”。⁸“吴英有功于人民，有功于国家，故至今吴英享受海峡两岸、海外华侨、华人中的吴

8. 连横：《台湾通史》卷十，台南府，吴英将军祠。



氏族人的祖先崇拜和海峡两岸人民的神明崇拜（尊为台湾公和城隍神）”。⁹因历史人物吴英的正面能量，吴英作为人格神就分别被福建省城隍庙及厦门城隍庙所供奉。

比较典型的城隍人格神所在庙宇是漳州平和九峰都城隍庙，该庙是由明代王阳明先生亲自擘画督建，第一进祀为功成名就的唐代大诗人王维，这首先与王阳明崇敬这位有佛教思想的大诗人很有关系。

明正德二年（1507年）和八年，漳州南靖与广东、龙岩交界处爆发了农民起义，起义军转战闽粤赣三省边区，致使“三省震动”。十一年（1516年）冬，朝廷任命王阳明为都察院右都御史兼巡抚，率三省军队进入这一地区“剿抚”，至翌年春平息了起义烽火。

这次农民战争的原因，一是明朝正德年间从朝廷到地方官府的政治腐败，苛捐杂税逼得民不聊生，致使贫苦农民揭竿而起；二是漳州南靖县地域过于宽广。发生起义的地点河头（今九峰一带）远离县城有四五百里远，该处南边8公里就是广东省，西边与龙岩接壤，漳州南靖官府鞭长莫及，广东、龙岩又管不到，形成一个政府管理的空白地带和“化外之区”。

时任地方最高长官的王阳明深感要使这片土地得到治理，根本办法是在这里“添设一县，以控制贼巢；建立学校，以移风易俗，庶得久安长治”¹⁰。于是向朝廷提出了“于河头添设一县治的建议，朝廷批准了王阳明的请奏。正德十二年底，划出南靖县的清宁、新安二里共十二图建县，取“寇平民和”之意，名平和县。平和城隍庙于正德十四年（1519年）创建，位于平和九峰镇东门内。

苏州祭祀战国时代的春申君黄歇，北京祀文天祥、杨椒山，杭州祀周新，会稽祀庞王，龙岩祭祀开闽王王审知，南宁与桂林祀苏缄，等等，一般都是相近时代的风云贡献人物，比如南宁府城隍所祭祀的苏缄，曾任南宁（古邕州）的知州。然而，像九峰城隍庙这样把对当地并无特殊贡献、甚至可以说没有任何直接关联、且亦非当代人的唐代大诗人王维奉为城隍，确实极为特殊。

9. 吴幼雄：《吴英研究》，香港：风雅图书出版有限公司，2010年，序言。

10. 《平和县志》第974页。



笔者（刘家军）应邀参加2017年南宁府城隍庙重建专家评审会

仔细分析有关文献，也不奇怪，因为平和是新建的县城。因此，王维这个人物主要来源于王阳明本人的偏好，主要是佛教与心学有着密切的联络。王阳明是心学的集大成者，大诗人王维一生喜欢修禅拜佛，有诗佛的美称，其诗作亦多以佛语禅机入诗，如其隐居期间写的《山中寄诸弟妹》一诗曰：“山中多法侣，群诵自为群，城郭遥相望，惟应见白云。”因此，若将王维作为与佛菩萨相关的神灵来祭祀似乎更加顺理成章。应该主要是“心学”的学术思想的相互关联，如果设立人格神，自然要得到王阳明的批准。

三、闽南保留至今的城隍神绕境巡城

闽南的城隍出巡是大陆城隍文化的一大传承靓点，备受港澳台及东南亚信客的高度关注。

1、安溪城隍庙

自清代以来，城隍巡城的路线基本不变。《清溪城隍造船碑记》载：“每年春斋醮迎雉，不惜重费，礼节殷繁。”清代时，恭迎城隍，设醮盛典，热闹非凡。清嘉庆十二年（1807）二月，安溪知县夏以槐特立“示谕”碑。历年设醮之日，规定在上年腊月十六日在神前掷杯奉准，翌年二月初二日贴出文告，把日期昭示全县，规定不论晴雨都要设醮，次日迎雉¹¹。每年做醮完毕撤坛，当夜十二

11. 古时驱逐疫鬼的仪式。



时由四位首人恭请清溪城隍伯主整顿衣冠坐上八座交椅。翌晨五时左右，由首人鼓吹恭迎出庙。

庙内所有官曹衙役、兵马差事（均须以人装饰代替），由八爷、九爷领头，按序排班行进。由四个首人拈香侍候，主持僧人负责点名。点毕，整队环厅绕行，再大开庙门吆喊而出，与仪仗和大鼓吹、八音、台阁、戏阵排成纵队，出西门迎接伯主进城巡游各街、巷、县衙、儒学、校场（现今路线为：凤山路→八三一路→祥云路→深内→县制药有限公司→凤山黄氏祖墓→返回→深内→凤池庵→迎接城隍伯主进城→祥云路→新华路→城关南市场→河滨路→茶叶大酒店→城关医院→文庙广场→县外贸公司→风华制衣有限公司→河滨北路→风声路→新安路→凤山路→城隍庙）。

2、海澄城隍庙

海澄城隍神像出巡在每年的农历十月初一至初十。城隍爷巡游队伍分4队，第一队为锣鼓队，2人合抬大锣，1人持棍敲击，乐队随行，撑凉伞与持木牌者随后，最后是各村社的北管乐队。锣鼓齐鸣，声势震人。第二队为马队，由金门、厦门、漳州、漳浦等地香客拉马而来，出租给孩童乘骑，组成马队。第三队为蜈蚣艺阵，每2人抬着1个十三四岁未成年儿童成一组，儿童妆扮成戏剧中人物，组织衔接相随，如蜈蚣节节前行。第四队为各社选派的歌仔阵、锣鼓阵，紧接着是众多由每2人抬着老妇人的乌轿，随后是各地前来的香客。压阵的是城隍爷和城隍妈的神辇。

清代海澄还盛行恭请城隍神送瘟神习俗，俗称送王船、送彩船，简称送船、送彩，仪式称为“送船科仪”，雅称“送彩科仪”。英国图书馆现存清乾隆三十四年手抄《送彩科仪》，编号OR12693/15。是一份有关海澄的城隍民俗，反映海澄送王船仪式的珍贵文献，涉及城隍信仰、道教文化、开漳圣王、五帝等司瘟诸神。《送彩科仪》内容分为“禳灾圣位”、“焚香供养”、“祭拜仪式”和“尾声”等四部分。

3、平和城隍庙

自明代以来的城隍神出巡亦是格外隆重。每年的正月十五日，官绅民众身穿长衫马褂，手捧长香顶礼膜拜，列队游行，恭迎城隍爷出巡；沿途路祭，沿街鸣放爆竹，各乡社组织的彩旗队、锣鼓队、舞龙队、八音阵、龙队及狮队、铁枝艺、落地扫笔随行表演。农历五月二十五日和十一月初七日，分别为城隍爷、城

隍妈寿辰，年年必庆，请道士设醮，剧团演戏。每年正月初七、十九日南靖县长教、书洋乡的曲江、塔下及高港一带群众，备办旗鼓、鞭炮、彩轿，奉迎城隍妈金身，从百里外的南靖到九峰都城隍庙挂香，返回当地后，游村演戏隆重祭典，以佑辖境平安。闽粤二省邻县人一直把城隍爷、城隍妈当作善神敬奉，海外侨胞和台港澳同胞敬仰备至。1926年，平和官民经三年筹备，曾举办大型打醮结彩楼活动。

4、长泰城隍庙

为更好地弘扬城隍文化，应广大善男信女的强烈要求，长泰城隍庙也于2013年5月5日（农历3月26日）在县城举办了“城隍爷公百年来首次出巡”活动。邀请到台湾城隍庙等32个庙宇，福建省城隍联谊会所属的12座庙宇都来参加巡神活动。当地的行政部门也协助确认了城隍神出巡路线：城隍庙——和平路（县政府门口）——建设北路——建设南路——文昌东路——中山南路——锦江东路——龙泉南路——文昌西路——董溪头——银塘南路——人民西路——安太路——锦江西路——龙泉南路——人民东路——中山北路——和平路——回本庙。

5、霞海城隍庙

自康熙六年（1667年），位于同安城南“临海门”附近的霞海城隍庙，在每年农历五月十三日城隍爷圣诞，邻村埔边、后塘、下店、紫场等都组成队伍，奉请小金身巡游。

6、闽南城隍域外分炉的绕境

从闽南分炉到台湾及东南亚的城隍香火如今也都延续着每年绕境巡神的活
动，都具有中国人思维及文化一脉的相承性。比如台北、台南、高雄的城隍庙都一直保持着巡神绕境的习俗。每年台北霞海城隍爷神诞大游行最为典型，万人空巷，有“五月十三日看霞海城隍会甲天下”美誉。

当代新加坡的芽笼济正宫城隍庙分炉于石狮城隍庙，每年的绕境也组织得格外神圣隆重，颇受当地华人社团及老百姓的欢迎。



新加坡芽笼济正宫城隍庙绕境中的乩童

四、遍布台港澳及东南亚的分炉、分灵、分香

闽南的城隍庙在台湾及东南亚有着很多的分炉、分灵、分香。其对外传播及分炉与闽人“下南洋”对外移民很有关系。比如福建传播台湾的城隍主要有三种来源：一是直接从福建都城隍庙分灵传到台湾，如台南、南投、新竹等地多座城隍庙。二是由福建都城隍庙统管的各州府县以至沿海卫所的城隍庙分灵到台湾；三是在台岛内的分灵再分灵。传播途径多由福建省民众带到台湾，再一种是官员戍台连同城隍信仰一起流传到台湾；还有一种在台湾政绩卓著，为民请命的官员也会升格为城隍，如沈葆楨申请任命郑成功为城隍即为一例。明末郑成功入台，有一批包括安溪张、施二姓随之入台，带去安溪城隍神像二尊，建庙供奉。

1、安溪的城隍庙分炉

安溪城隍庙是闽南分炉最为热络的城隍庙。随着安溪人外迁，清溪城隍香火被带到各地。据不完全统计，闽南泉州、晋江、石狮、南安、集美等地有清溪城隍分炉70余处。



清道光十二年，经商泉州的安溪人又在南门土地后建立一座城隍庙。“我安邑僻处山陬，五谷货物，全赖桐城买运，以资民用。居贾行商，概不乏人，皆住泉南土地后绣壤之所。爰集同帮，并伸立盟。天上圣母、显祐伯主，聿新神像，威光普照。道途来往之平安，惟资伯主；舟楫流通之吉庆，咸赖天妃。……至道光十二年，金议依土地后渡头，就公行所建作庙宇……奉迎天上圣母进后殿，显祐伯进中庙，全心虔祀。镇浯江之名区，收清溪之活水。……”¹²此庙应为清溪城隍庙分炉。

台湾清溪城隍分炉达200余处，其中尤以中寮、南投两处最为出名。新加坡的韭菜芭、杨桃园等城隍庙皆来源于安溪，如今都颇具规模，成为新加坡城市国家道教文化的引领，文莱、马来西亚及香港等地也有清溪城隍的分炉。

城隍庙的分炉、再分炉也十分明显。安溪城隍庙的特殊地位（宠锡袍冠八闽第一，褒封伯爵五邑无双），民间奉安溪显佑伯为安溪、南安、晋江、惠安、同安五县的城镇保护神。当代台北松山霞海城隍庙香火就是分自古同安的五乡庄，也就是施琅任总兵时督造的下海城城隍庙（坐落于现在的厦门集美区），而当地的城隍神明文化主要分炉于安溪的清水祖师庙、城隍庙，当年施琅、吴英率军平复台湾及守护闽台期间，所要拜奉的神明主要就是城隍爷、玄天上帝、天妃妈祖及红面观音。

2、永宁、石狮的城隍庙分炉

历史文化古镇永宁现属石狮市，“东滨大海，北界祥芝、浯屿，南连深沪、福全，为泉襟裙”。宋代建永宁水寨，明洪武二十年（1387）设置永宁卫，始有永宁卫城隍之祀。清道光二十三年《重修永宁城隍庙序》称：“吾永宁卫为郡要区，名锡鳌城，地连鲤廓。都人士创建庙宇，崇奉城隍。钦神灵之赫濯，侯封宪贲六龙；壮山海之观瞻，庙貌高临五虎。”由于永宁卫地位冲要，规格较高（卫指挥使为正三品），故永宁卫城隍为“忠祐侯”。永宁卫城隍庙除主祀城隍神，还模仿封建仪制，设置二十四司、役吏差官等。

12. 陈性河：《建立城隍庙》，见郑振满、丁荷生编纂：《福建宗教碑铭汇编》泉州府分册，福州：福建人民出版社，2003年，第375~376页。



石狮永宁城隍文化节上的“捏面人”习俗（刘家军摄）

石狮永宁卫城隍于明嘉靖倭乱中移驾尚无建城的石狮，后又分灵各地。随着移民渡台，石狮永宁城隍香火分炉台湾彰化县鹿港等地。台湾彰化县城隍之祀始于清雍正十一年（1733年），鹿港属彰化县辖，却有一座奉祀“忠祐侯”的城隍庙（又名鳌亭宫，号称分府城隍），规格比彰化县城隍高。这就源于“特殊的分炉”现象。

乾隆四十九年开放鹿港与晋江蚶江对渡，鹿港成为大陆农副土特产品的主要进出港，各类“郊行”应运而生。泉州移民源源进入鹿港，占鹿港人口八成以上，至今鹿港尚存泉州街、永宁街、铺锦巷等祖籍地名。乾隆初年，永宁高姓在鹿港开设经营土特产的“日兴行”，失窃甚多，官府无力破案。相传高姓特地回祖家奉请永宁卫城隍“忠祐侯”过水台湾断案，贼人惧怕神威，投案自首，失物如数追回，永宁卫城隍从此威振鹿港，被众商家奉为保护神。乾隆十九年（1754年），泉郊商户凭借雄厚实力，破格在鹿港不见天街鼎建“鳌亭宫”城隍庙奉祀，门柱上镌刻著名永宁籍郊商“林日茂”捐题楹联：“赫濯声灵昭鹿水，绵延香火肇鳌亭”，保留至今。

乾隆五十三年将原由民间私奉的“鳌亭宫”正式纳入官方祀典，其香火与石狮城隍同源源于永宁卫城隍，故称“分府城隍”。因此，永宁城隍庙——石狮城隍庙（清代称“鳌城迁建石狮城隍庙”）——鹿港城隍庙三者一脉同根，一本同源。

随着永宁、石狮移民大量前往鹿港谋生，石狮城隍信仰陆续传播到台南、台中、嘉义等地。光绪年间，王年以把石狮城隍香火带到台南。其后裔将祖宅改建成“忠泽堂”，供奉石狮城隍，后又分灵台北、台中、彰化等地。早在1936年，

鹿港城隍庙信众就开始组团来石狮城隍庙进香谒祖，当年进香团使用的“香龕”至今仍保存在鹿港城隍庙，成为这段历史的见证。90年代以来，台南、高雄、彰化、台中等地城隍信徒先后20余次组团来石狮祖庙进香谒祖。

新加坡的芽笼济正宫城隍庙，菲律宾的马尼拉、宿务城隍庙都直接分炉于石狮城隍庙，至今联络热络、香火鼎盛。

3、海澄城隍庙的分炉

海澄镇原为龙溪县八、九都地，旧名月港，现属漳州龙海市。唐宋以来，为海港一大聚落。明嘉靖四十五年十二月（1567年1月）批准设置海澄县，设县治于月港。海澄城隍庙建于明隆庆五年（1571年），坐北朝南，三进三殿，硬山顶。海澄城隍庙是明清漳州月港海外交通贸易繁荣的历史见证。清乾隆年间，海澄人吴让到泰国谋生，成为宋卡城主，所建宋卡城隍庙应当为海澄城隍庙分灵。

民间传说海澄城隍十分灵验，附近漳属各县及厦门、同安马巷、金门等地均有信徒前来进香。

4、厦门集美霞海的城隍庙分炉

康熙六年（1667年），时任水师提督施琅在清郑对峙前线的下店乡建城，城隍庙位于同安城南“临海门”附近，面向大海，俗称“下海”（闽南话谐音“霞海”）城隍。每年农历五月十三日城隍爷圣诞，邻村埔边、后塘、下店、紫场等组成队伍，奉请小金身巡游。十四日进庙，热闹非凡。1821年，同安人陈金绒奉请霞海城隍爷金身渡台，此后，台湾许多地方也纷纷从台北霞海城隍庙分炉。1958年，同安霞海城隍庙被拆毁，现存“临海门”石匾额。



古同安到台北的城隍分炉图（刘家军采撷于台北）



台北松山霞海城隍庙的祖庙在同安五乡庄。道光元年（1821年），同安人陈金绒奉请霞海城隍神像渡台。因泉州府晋、惠、南三邑与同安人“顶下郊拼”（分类械斗），同安人携城隍金身从艋舺退至大稻埕。三年后，其子陈浩然集议建庙。咸丰九年（1859年），“台北霞海城隍庙”落成。因坐落于迪化街“鸡母穴”，各行各业，万事顺利，财源广发，万民信仰。每年霞海城隍爷神诞大游行，盛况空前，有“五月十三日看霞海城隍会甲天下”美誉。¹³

1991年，陈氏六世孙陈国汀（明正）感神恩，辗转寻根至集美后溪，其妹陈文文返乡确认“临海门”石匾无误。于是捐资重建祖庙，陈国汀亲自奠基动土，陈文文完成兄长遗志，重建集美后溪霞城城隍庙。



清同治年间厦门岛内的城隍图：城南是城隍庙、城北是关帝庙

5、长泰城隍庙的分炉

长泰城隍庙是一座传承城隍文化的千年古庙，类似于海澄城隍庙在泰国的分炉，如今长泰城隍庙也在台南找到了城隍分炉。祖籍漳州长泰的台湾农民起义领袖朱一贵，被台南小城隍庙奉为城隍爷¹⁴。

朱一贵领导的台湾农民运动虽然因内部分裂以及清政府的全力镇压而失败，距离郑成功祖孙经营台湾仅三十八年，在当时有着反清复明的很强烈的民族正义感。朱一贵就义后，清廷对其家乡长泰亭下社进行血腥围剿，对朱家族人抄家灭

13. 参阅卢绍荀、朱家麟编：《百年交往》，福州：海风出版社，2004年，第68页。

14. 参阅郑镛、涂志伟编著：《漳州民间信仰》，福州：海风出版社，2005年，第30页。

族，致使邻近村舍被毁，荒芜人烟，如黄土格、溪头等社现已不复存在。当时也引发了长泰名人志士纠集天柱山，高举反清复明旗帜，最终有义军及僧人三百多人被捕杀于天柱山刷人坑。台湾百姓在“鸭母寮”修建一座“朱一贵祠”专门纪念这位农民起义英雄，并把他的生平事迹编成歌仔戏传诵，在祭祀日、节日时演出，深受老百姓喜爱。后又为朱一贵塑像入祀台南城小脚腿城隍庙主神加以供奉，祈求庇佑台南风调雨顺。

大陆解放后，也将座落于“天柱山国家森林公园”的旺亭村朱一贵故居列为县政府文物保护单位。长泰县政府也不时拨付经费修葺朱一贵故居，如今不仅成为旅游景点，还使得朱一贵日益成为两岸民间共同信仰的守护神，已呈现祭拜王者的气象。很快在台南生活的原长泰亭下朱氏后裔回长泰寻亲谒祖。经调查原亭下朱氏后裔部分迁至城关，部分回到亭下，一部分迁到龙海九湖，又分衍到台湾，根据有关谱牒资料，朱一贵族系亦是南宋朱熹的后裔分支。

朱一贵后裔都一致认可台南城小脚腿城隍庙的祖庙就是长泰城隍庙。长泰城隍管委会与台南的一些友善人士也正计划于合适的时间迎请台南的小脚腿城隍庙小金身回祖庙认祖归宗。



台南小脚腿城隍主神朱一贵

正是由于这种“神缘”的分炉，使得福建与台湾、东南亚的社会联系日益紧密、热络，日益引起海峡两岸各界的重视。

2011年11月，首届闽台城隍文化节暨第五届世界城隍庙联谊大会在福州市举行，由福州市鼓楼区委、区政府和福建省文化经济交流中心联合主办，福建都城隍庙管委会承办，同时还涉及到其他多个部门协办，在此方面，政府的态度显而



易见。该届的主题是“弘扬城隍文化、促进两岸交流”，吸引了来自台湾各地城隍庙33家，邀请新加坡、菲律宾、马来西亚、香港城隍庙各1家，省内外城隍庙46家，共200多人参会。整场文化节和联谊大会气氛异常隆重，同时有多位政府部门一把手出席，重视程度也显而易见。开幕式上，鼓楼区领导在发言中表示，城隍信仰文化历史悠久，博大精深，已成为中华传统民间文化相互交流的重要组成部分；城隍信仰文化同根同源，福建都城隍庙作为闽台各地城隍庙的祖庙，香火鼎盛，声名远播，已成为构建海峡两岸“五缘”交流的重要桥梁之一。

2013年3月，安溪城隍庙在安溪县委、县政府的大力支持下承办了“第六届城隍文化国际研讨会暨第六届世界城隍庙联谊会”。大会以“弘扬正气·共创和谐”为主题，海内外115座城隍庙代表，及来自新加坡、马来西亚、印尼和香港、台湾等各界嘉宾，专家、学者共500多人齐聚安溪，规模极为盛大。



规模盛大的第六届世界城隍文化学术交流及联谊大会（安溪）

厦门大学的陈育伦、刘家军教授主持了第一次学术层面的城隍文化研讨会，在研讨会上，中国社会科学院的曾少聪，复旦大学的郑土有，厦门大学的郭志超、连心豪、朱家骏，厦门大学的詹石窗、于国庆，福建师范大学的林国平，华侨大学的黄海德、范正义，新加坡道家学院的林纬毅等专家学者济济一堂，畅所欲言中华城隍文化。最终形成城隍文化专著——《城隍信仰研究》（安溪城隍庙）（中国社会科学出版社2013年3月版，刘家军、沈金来执行主编），论文集主要分为四大部份，总字数38万字，图文并茂，这也可以称为中华民间信仰成果第一次在国家最权威的社会科学出版社出版，在城隍文化交流活动中就具有了里程碑的意义。



《城隍信仰研究》（刘家军、沈金来主编）由中国社会科学出版社首次对外出版

2015年11月，第七届城隍文化国际研讨会在福州召开，厦门大学人类学与民族学系的刘家军教授做了当代福建城隍文化的涉台特色及城隍国际性学术报告，得到了与会嘉宾、学者的热烈赞赏。福建省城隍庙联谊会会长张子泉认为，“当代通过城隍文化的交流，两岸增进互动往来，感情更亲近了，感觉更亲切了，台湾同胞可以以此为契机增进对大陆的了解。”“城隍文化的国际性也是一个事实，是了解海外华人世界的一个窗口。”



厦门大学刘家军教授应邀在第七届城隍文化研讨会上做主旨发言



结语

在当代，研究城隍文化就是要以中华文化为其母体，运用中华文化的概念、语言和思维习惯及行为方式。充分散发中华文化气质，尽情表达中国文化品格。“要树立正确的世界观、人生观、价值观，掌握了这把总钥匙，再来看看社会万象、人生历程，一切是非、正误、主次，一切真假、善恶、美丑，自然就洞若观火、清澈明了，自然就能作出正确判断、作出正确选择。”¹⁵

中华城隍信俗文化广泛存在于我们社会的底层，它深远地渗透到底层社会的每一个角落和广大民众的心灵里。民间信仰劝人为善，净化心灵，助人为乐，抑制犯罪，和睦邻里，维护社会安定等，都是中国传统的“和合”文化的继承和延续。也进一步印证着一份特殊的“神缘”：两岸人民都是同文同种同宗，特别是闽台两岸，更是同宗同祖，语言相同，风俗习惯一样。费孝通先生提出的“三美一共”（各美其美、美人之美、美美与共，天下大同）也都是在充分认识民族文化个案的基础上有感而发提出来的，因此，在当下的和谐共生、多元精彩的世界人类文化氛围中，必须淡化所谓“意识形态”的定性、定量讨论，理应回归到“和而不同”、整体观、生态文化等普世价值中来，让众生平等地比较与选择，还要始终保持自己的民族文化自觉、自信，为中华文化软实力、华人血脉文化的认同做出不懈努力！另外随着各种理论学说的发展和跨学科研究方法的采用，人类学视野下的民间信仰研究越来越受到学界的重视，民间宗教领域的研究更富于整体性、综合性，新的研究硕果也必会不断涌现。

当代应该以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，深化、拓展两岸的中华优秀传统文化的交流，携手建设好“中华民族共同家园”，早日实现两岸统一及民族复兴中国梦！

（本文是中国国家社科基金会的基金项目（批准号21BZJ048）的成果之一。）

15. 习近平2014年5月4日在北京大学师生座谈会上的讲话。



王顺兴信局及其侨批邮政记忆

黄清海

中国人民大学家书文化研究中心

一、王世碑与其王顺兴信局

王顺兴信局创办人王世碑（1832-1912年），泉州新门外王宫村（今属泉州市鲤城区江南街道办事处）人，自幼家境贫寒，以剃发为业。清咸丰元年（1851年），19岁的王世碑前往厦门谋生，经友人介绍，在一条往返厦门和小吕宋（今菲律宾）间的大帆船上当船工，逐渐熟悉海上航行生活。那时，往返吕宋的航船主要搭客，兼收货载，往返一趟要20多天，如遇暴风大雾，则需要一两个月甚至更长时间。

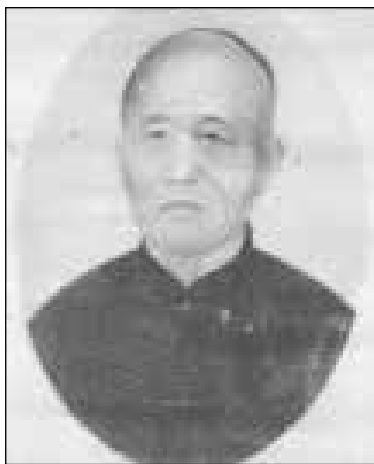


图1：王世碑
（1832-1912年）



泉州地方旅菲侨胞众多，常有往来船客。据记载，在菲律宾的华人，属闽南人居多，到1886年，登记的旅菲华侨达93567人，七成多居住在马尼拉。1939年泉籍菲律宾华侨8.29万人，占福建菲侨8.54万人的97.1%，占菲律宾华侨总数11.05万人的75%，占福建华侨135.95万人的6.1%。¹1958-1960间，晋江菲律宾华侨36万人，占泉州地区菲华52.79万人的68.2%²。

此时，正值下南洋的大潮，初次南下吕宋的新客也越来越多，王世碑善于航海，深知海途艰苦，旅客局促舱中，晕船思乡，肉体精神俱受折磨。世碑对于搭客，每每尽心照料，对初尝海上旅途苦味的新客，更是体贴入微，因此，得到搭轮客人好感。华侨在外思念家人，稍有粒积，也要寄批回家尽赡养之责。由于当时国内外邮电、银行尚未开通，海外华侨只能于祖国来船时觅熟悉的乡亲捎带书信与银款回家，但机会难得，往往不易碰到，旅居山区小埠的人，甚至数年不得一寄。世碑人缘极好，认识者渐多，王宫乡邻近各乡，原多吕宋客（菲律宾华侨），前来委托者日多。世碑对他们深表同情，毅然代为传书送款，于回家时，代为递送分发，并于下一航次回报委托人，使华侨与家乡亲人双方之间得以互通信息。起初，只是为熟人义务传递，并不收费，但委托的人为表示谢意，常送礼为酬。由于他的信用日著，互相传报，即使不认识的人也辗转托人请其带钱传书，并给予酬劳。世碑从此辞去船工一职，专以代客传送信款为业，成为职业“水客”。当时菲律宾属西班牙统治，华侨汇款最初系用“拐银”（西班牙银元）、“鹰银”（墨西哥银元）原币交付，水客或客头将其带回家乡分发，收2%的佣金，在乡里交款后，取回文返回吕宋交寄批人为凭。

世碑成为职业“水客”后，以代华侨传送信款为业，同时兼带新客出洋，发展成做“客头”，专做“走水”生意，业务兴旺，于是订下规则，正式向寄批人收取手续费，赚取佣金。当他赚了一定名望和资本后，还雇用水客或家乡人、族人参与。在一封1908年菲律宾马尼拉寄晋江青阳的侨批封（见图2）上，加盖“沈扶助手在坭月收寄王宫客头分送”章，其中“沈扶”系水客，“王宫客头”系指王世碑。但此时侨批的派送并非王世碑亲自做，而应该是由王顺兴信局雇用信差派送的。

1. 卓正明：《泉州市华侨志》，北京：中国社会科学出版社，1996年，第11页。

2. 卓正明：《泉州市华侨志》，北京：中国社会科学出版社，1996年，第13页。



图2：1908年菲律宾马尼拉寄晋江青阳的王顺兴信局侨批封

19世纪末，闽南地区南下菲律宾谋生的人愈益增多，王世碑的业务亦益兴盛，遂召其侄儿王为针前往马尼拉协助，经商得在马尼拉的友人同意后，将信局开设的异文斋刻印店内，世碑即在此开设马尼拉王顺兴信局，专营信款及汇兑业务。在图2的侨批封背面盖有“泉城新门外王宫乡王为针偕弟为奇 / 在泉办理邮政分局并收氓信逐帮缴 / 回所有分送信项概用大银无收酒资 / 寓氓新街尾新路异文斋门牌第79号”章，记载了王顺兴在家乡的地址“泉城新门外王宫乡”和马尼拉的地址“新街尾新路异文斋门牌第79号”。而且还让人了解信局的主人（王世碑之子王为奇和王世碑之侄王为针）和他的经营风范。

1912年，王世碑去世。我们可以从家族1906年《闾书》得知，在这之前，王世碑已将信局交由后人王为针、王为奇等人打理。王顺兴信局得以顺利地延续经营发展。

王顺兴信局于1898年向厦门大清邮政局挂号。1935年，王顺兴信局第三代经营者因买空卖空失败导致破产，王顺兴信局遂退出历史舞台。

在当时，泉州市井流传这样的话：“在王宫，没听到王为针（“王顺兴信局”第二代掌门人之一）敲银的声音，肯定走霉运。”这一细节足以体现了当年王顺兴信局的兴旺。当时每帮船王顺兴信局经手的侨批最少数百封，多则两三千封，如遇上春节、清明、普渡等节气，更是增加二至五倍！王顺兴信局生意愈加红火，如日中天！正因为如此，在王宫乡老一辈人中间流传着那句话。“敲银声”象征着生意红火，王宫乡的人们听到王顺兴信局的敲银声，仿佛也就安心许多。因为，每当收到大帮批银，鹰银、拐银、龙银、袁头、孙头等银元时，多种银元难免会鱼目混珠，要想辨别铜银、锡银、焊银其哑声和重量是否充足，必须敲银听声，加以分类整理。那句幽默而又带些调侃色彩的坊间老话，正是王顺兴



信局繁荣的真实写照，也反映了大量银元通过侨批信局渠道从海外输入国内的历史事实。

二、王顺兴信局侨批业务

与其他侨批信局一样，王顺兴信局的经营具有明显的地域性和跨国网络化特质。王顺兴信局专营菲律宾侨批银信，这与早期出国的泉州华侨多在菲律宾谋生有直接的关系；侨批的流通是往返于菲律宾侨居地和泉州侨乡之间，因此，具有明显的跨国网络化经营特点。在信局时代，菲律宾王顺兴信局收取批信后，通过国际邮局将菲律宾侨批转寄到厦门邮局，厦门王顺兴信局将来件迅速转去泉州，并把泉局回件迅速寄去吕宋，厦门信局同时负责分发厦门全岛及鼓浪屿的信款；泉州局则办理派送信款及汇兑事宜，当收到厦门局转运来的侨批，立即把批信按派送线路（批路）分类，同时向银行领出现金，配好家批和钱项，交由信差分发到各乡镇，最后将侨眷回文带回局里并转厦门，再邮寄至菲律宾马尼拉局。

王顺兴信局在王宫乡有专职信差16人，其中有负责包括晋江、南安附近等地的直接派送；而石狮、安海、水头、马巷、同安、安溪、永春、诗山、惠安等地则委托当地信局或商号代为派送。除此之外，还有专门负责人兼出纳、文书兼记账等工作人员。

由于王顺兴信局服务比较周到，所用人员较他局为多，工资亦较高，一个信差每月工资大概有30到40元不等，送批时每人补贴午膳费2角，要过渡则会另发渡船费。因而所收信款手续费，比其他信局每元高二仙（分），即其它信局每元收三分，本局每元收五分，每封信另加信件来回邮票费。开始，年营业额不过数千元，旋增到万余元。后来步步上升，达到五六万元（用汇票的不包括在内）。

王顺兴信局收汇以居住马尼拉的华侨为主，兼及山顶、州府等地。凡属外岛客户，多由邮政寄来信札及汇票，以外埠来往账入户。凡是碰到船期，皆提早三四天通知客户，以至前往收信或送回文。如一时款项不便，视其信用可靠者可予代借垫，先行寄出，候回文来时再收款。如急事也代用密码电报转达，或代调查事情；如远途来客并招待食宿。一般侨胞日中忙于店务，无暇写信，则于收市关门后代其执笔，诉述衷情，遥慰家人。马尼拉客户碰到船期唯恐迟寄不及，客人多连夜赶到信局中寄办批信，常直至夜深，而王顺兴信局和睦周全的服务，如同

一个宗乡社团所起的作用。

王顺兴信局经营的侨批实物封上的印章信息，展示王顺兴信局相同的堂号，不一样的时间背景，所刻制的章戳文字也不同，以此印证王顺兴信局与服务群体辅车相依、童叟无欺的诚信风范，这也是侨批邮路川走者留下的最有趣的点睛之笔。笔者收集到几枚戳记，介绍如下：

1905年菲律宾寄晋江侨批上印章字：

“顺兴号/王为针/为奇/为目/带信/泉城新门外/住居王宫乡”。³

1907年侨批实物封上盖有2枚印章：

“泉城新门外王宫乡王为针偕弟为奇/在泉办理邮政分局并收氓信逐帮缴/回所有分送信项概用大银无收酒资/寓氓新街尾新路异文斋门牌第79号”（简称“泉城”章）。

“许长印手在氓月收寄王宫客头分送”。⁴

1908年7月3日侨批实物封上除盖有同上“泉城”章外，还加盖“沈扶助手在氓月收寄王宫客头分送”章。（见图3-13）

1913年菲律宾寄晋江侨批封上加盖印章字样：

“客头王为针收交厦门廿四崎脚会文堂书庄分送”（见图3）。



图3：“客头王为针收交厦门廿四崎脚会文堂书庄分送”章（1913年）

3. 泉州市侨联等编：《回望闽南侨批》，北京：华艺出版社，2009年，第93页。
4. 泉州市侨联等编：《回望闽南侨批》，北京：华艺出版社，2009年，第93页。



1920年代侨批封上加盖印章：

“曾瑞宇在岷 月寄王宫客头分送”

“自己在岷 月寄王宫客头分送”

“晋邑王宫乡王为针偕弟为奇在岷/逐帮收缴唐信概送大银无取酒资/兼办正泉苑水仙种发兑如假听罚/寓岷新街尾异文斋印馆门牌79号”

1926年4月26日王顺兴侨批封上加盖2枚印章：

“王顺兴信局兼理邮政代办所住泉新门外王宫乡”

“郑华灶在岷 月寄王顺兴信局分送”

1930年泉州寄菲律宾马尼拉回批封上加盖2枚信用章：

“王顺兴信局住岷捞示描乳迎门牌319号/批箱第74号兼办正泉苑号水仙种发售/住在泉州新门外王宫乡邮政代办所/代理处设在厦门廿四崎脚会文书庄”

“兹收王顺兴交来信银 /在岷 月批后所列第 号”（见图4）。



图4：1930年王顺兴信局寄马尼拉回批封⁵

“直透寄回”

“自己在岷 月寄王顺兴信局分送”

1932年有印章：

“小吕宋/王顺兴汇兑/信局/住捞示描乳迎319号/泉州新门外王宫”（见图5）。

5. 王燕燕藏品，录自李良溪主编《泉州侨批业史料》，厦门：厦门大学出版社，1994年。



图5：1930年代小吕宋王顺兴汇兑信局章⁶

以上种种章戳，我们可以看出王顺兴信局的经营风范，以及经营的转变，如1930年代的印章出现“汇兑”两字，这就是说明信局已转向传统的侨批业务与汇兑业务并举的时代。

与天一信局设立自己的信局机构以扩大网络规模不同，王顺兴信局则以发展代理为主，在菲律宾，以马尼拉为据点，利用血缘、乡缘及友缘发展代理网络，广揽银信业务。图6所示为1932年马尼拉王顺兴信局（ONG SUN HENG 319 DASMARINAS P.O.BOX 84 MANALA P.L.）寄菲律宾本国的信封，我们认为信局系办理侨批所用的。在国内，除在厦门设立承转机构外，只在家乡泉州王宫设立机构，大部分侨批的派送业务委托各侨区的派送信局或商号代为办理。

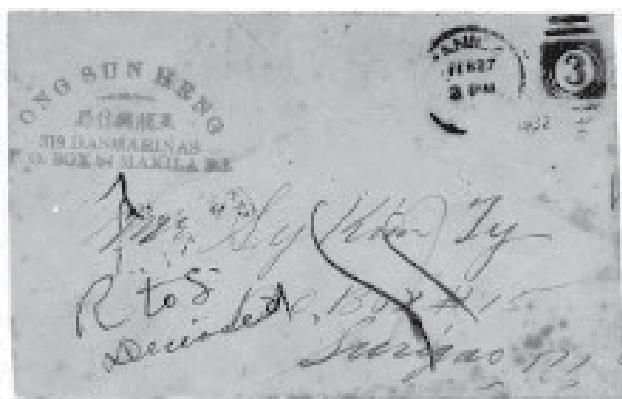


图6：1932年菲律宾马尼拉王顺兴信局寄本国信封

6. 泉州市侨联等编：《回望闽南侨批》，北京：华艺出版社，2009年，第27页。



三、王顺兴信局代理邮政业务

中国的国家邮政远远落后与西方国家，侨批其实也开辟了民间的国际邮路，因此，在地方以服务百姓的国际邮局刚开办之初，往往借助于民间的力量代理。从遗留资料一些侨批封、《阁书》和《约章》等资料，我们从其内容中发现王顺兴信局主营侨批外，兼营多项业务。王顺兴信局信用戳的侨批封上，在上述中有“在泉办理邮政分局并收氓信”字样，可知王顺兴信局不仅做海外侨民汇兑和通信业务，而且代办国内邮政业务。据泉州集邮者吴宝国在其文章《王顺兴信局代办“邮政分局”之研究》中分析，在当时清朝廷统治时期，由于受到帝国主义列强的控制和干预，为了“发展大清邮政”而限制民间批馆信局的发展。而王顺兴信局刻用印章，公开表明他的商号也是大清邮政官局的“邮政分局”，证明王顺兴信局还是“有点底气的！”

在现保留于王为针后人手中的“泉州王宫乡邮寄代办所”（图7）邮戳即是难得的证物；这枚戳记呈圆形和有“米”状图案，还存留较早中英邮政某些气象。它印证了王顺兴信局代办官方邮政业务的史实。虽然只是“代办所”，但在那个时代，也显示出王顺兴信局的信誉与实力，它是清廷邮政厦门总局最早设置在泉州的邮政代办所，迄今唯一发现的极其珍贵的泉州清末民初邮政戳记实物。

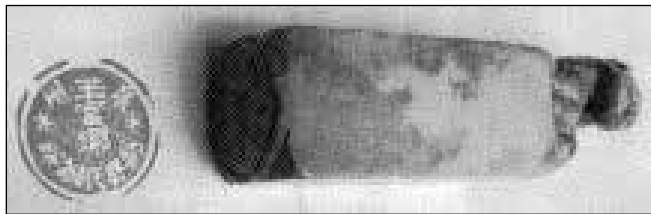


图7：泉州王宫乡邮政代所印章⁷

1896年中国设立大清邮政机构，王世碑瞅准商机，于1898年挂号正式创办王顺兴信局，专营菲律宾侨批（宋帮），在泉州新门外王宫乡的总局兼办邮政代办所，成为泉州最早的邮政代办机构，由此，王世碑被誉为泉州“邮政之父”。

7. 泉州市侨联等编《回望闽南侨批》，北京：华艺出版社，2009年，第12页。



四、严格的家族式管理制度

王顺兴信局有着严格的家族式管理制度，我们可以通过王氏家族的（契约）文书⁸了解详情。我国古代常见的家族性文书，包括阉书、约章、遗书，都是旧时家族分家的一种契约文书。王顺兴信局通过一系列家族性契约文书，约束家族成员讲家规，严格企业管理，避免了许多家族内部纠纷与矛盾的发生。

20世纪初，伴随着全球化浪潮的推动，海外交通也日益发展，马尼拉与厦门之间的轮船开通⁹，大大改进了侨批的运送方式和效率，侨批寄送的数量大幅度增加，也缩短了往返的时间。王顺兴信局大约每半个月来一帮侨批，业务量较以往多出好几倍。起初，王顺兴信局由为针、为日、为奇、为皮四人皆从中协助王世碑打理，有时多人管理难免意见不统一。在这种情况下，信局创办人王世碑放权分工，于光绪丙午年（光绪叁拾贰年即1906年）拾壹月立下的《阉书》¹⁰，为了避免兄弟之间“起嫌隙”，明确写道“其客头此途系为针、为奇两人掌理，日后得失与为皮、为日无关，不得藉言生端诸事”。王顺兴信局生意愈见兴旺，名声更噪，此时又逢“好光景”，侨批生意蒸蒸日上，从南洋流人王宫乡的银元源源不断。

1912年，享年80岁的王顺兴信局创始人王世碑去世了，其业务由为针、为奇两人共同负责。借着时代的春风，王顺兴信局则一天比一天兴旺。因开办以来，历史悠久，王顺兴信局深得侨胞信任，营业愈益发展，乃增用人员，开设分支机构。在厦门则以廿四崎脚会文堂书局为代理，泉州则在王宫乡家中。

为奉行立信立本的信条，以便“亲兄弟明算账”，确立长远的游戏规则，为针、为奇于1926年签订《约章》叁拾叁条¹¹（图8），又于1930年增修《条约》贰拾叁条，1931年《约章》协议再次增修条约。内容除明确各自房宅产权及王顺兴信局、顺兴隆布庄两途生意双方股权、营业执照法人及法定住址、核结日限、核

8. 黄清海：《海洋移民、贸易与金融网络——以侨批业为中心》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第三章第二节。

9. 马尼拉与厦门之间最早开通的轮船为“泰山号”。

10. 泉州市侨联等编：《回望闽南侨批》，北京：华艺出版社，2009年，第18-20页。

11. 泉州市侨联等编：《回望闽南侨批》，北京：华艺出版社，2009年，第24-26页。



结得失摊分、经理人职能范围、分红及薪金、食宿补贴、私项利息标准、两地赴任及互派子嗣规定、随行家眷待遇、双方子女制约关系、个人家眷无妄之灾、亲友借欠处理、公私置物、应酬及认捐、亲戚丧喜事应酬、年节忌辰祭扫、社戏、社会义举、慈善公益、投资权宜、签批权限，内外铺局人事聘用权等等，诸多事宜均有明细之规定，由为针、为奇两相认可签押并严谨执行。

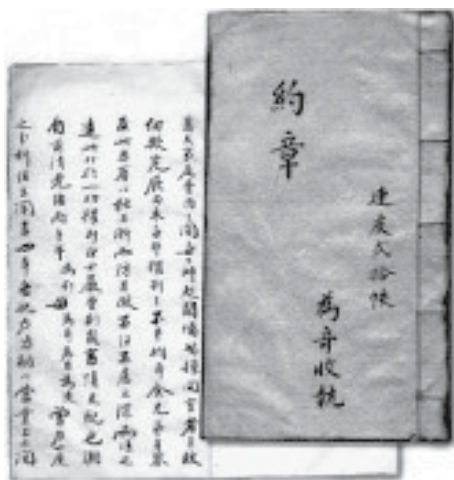


图8: 1926年王顺兴信局
《约章》

创始人王世碑去世后，王顺兴信局由为针、为奇在泉州及菲律宾两地之间轮流主持，每二年一更换。二人经营管理生意业务井然有序，共同立下《约章》，逐渐显示出现代企业经营管理的某些特点。这也是促进王顺兴信局持续发展的重要因素之一。

由于业务发达，经营有道，王顺兴信局年有盈利，王氏家日益富裕，于是，于1920年代末到1930年代初在家乡王宫乡建筑船楼和“奇园”（图9）两栋“洋楼”。船楼主人王为针于1925年在王宫霞塘建造形似大船的宅院建筑群，占地总面积约700平方米，于1929年竣工。前座呈船首之状，后座骑楼式排屋，呈船尾之形，既融入西式又不失传统；雕花木门、百叶窗户、廊间枪眼密布，内廷有隐式天井，精巧细节随处可见，些许南洋风格。紧随其后，王为奇兴建“奇园”楼，于1928年奠基动土到1930年告竣，历时3年。占地总面积约2000平方米，采纳次子清辉与英国人共同设计的别墅蓝图，12根刨光的通顶欧式圆柱，展示了古罗马的风韵，十分气派。第一层高约4.5米，沿着29级台阶即可登上二楼，整座建筑的地基被特意垫高约一米，以防洪水侵入楼中，楼内设有望远镜、枪眼、暗道等，欧式风格，洋气十足。这两座建筑群在当时的王宫乡可谓是鹤立鸡群，独占鳌头。2009年，两座建筑群列入福建省级文物进行保护。

王氏家族除主营侨批外，还代理国家邮政业务，同时涉足布庄、银庄，投资



图9：泉州王顺兴信局
“奇园”旧址

等业务。在泉州开设顺成钱庄，经理林文镛，初在土地前，后迁新桥头。在厦门鼓浪屿创办中华电灯厂；在厦门中山路“米斗”渡头向海外开设同济钱庄，由王清溪负责经营；又在同济旁开设太原汽车行，由王清辉主管经营，代理美国 Chiy Uen 牌各型车辆及零件。在为奇写于1937年《阍书》¹²中也有详细的记载：

余自少而壮以至衰老，殚精竭力，万苦千辛，与从兄为针于小吕宋合营顺兴信局、顺兴隆布庄，于泉合营顺成银庄，于厦投资合办太原汽车公司，合股伙开同济银庄，惨淡经营，不遗余力，无非欲贻厥子孙，俾可享受馀荫席丰履厚也。近年以来运蹇时乘，天不默相，凡有所辄谋则遭失败。顺兴隆此营业不佳，自动收盘。太原受十九路军之政变亏空，只剩一壳，不得不让权退股。同济以所合非人，经理不善丧失不赀因而割弃。顺兴则以汇水狂跌，损失奇重，影响及于顺成，支撑不来，相继倒闭。数拾年艰难缔造曾不几时倾覆以尽非特，血本亏蚀无馀，甚且债务负累极巨，罄所有以偿尚不及拾之一，兴思及此，痛心曷极，天不悔祸灾生靡已，既悲家难以哭子丧，余诚何辜而遭此虐耶。余生有五子：长清镜、次清辉、三清楼、四清岸、五清乾（吴氏生）。而清楼早卒，清镜今春复病逝。当此外患内忧交攻迭逼，余惟一之希望，尔曹能合心协力，共同奋斗，重振已坠之家声，顾及尔兄弟各皆友爱，如妯娌何上不能体让亲心，下恐有乖骨肉静观默察。家庭现分歧之象，骨肉恐分裂之痕合作无望，已成不可掩之事实，嗟嗟，局势如斯，余虽不忍分拆，而实已无可避免，欲罢不能，余亦只得含痛出此为撤底之解决已耳，苦无长物可贻子孙，爰将一切产业在公局债务尚未解决前管理权暂属吾有者一一列明，邀同宗族戚友妥议支配，除提作余老妻贍老

12. 泉州市侨联等编：《回望闽南侨批》，北京：华艺出版社，2009年，第23-24页。



费，而长媳子均长大足以自立，惟有酌给三媳蔡氏以示恤寡外，其余分作五份写成五阄，当众照拈，凭阄管业，以昭公允。但余不能不预先声明者，将来债务如经解决不幸而致于破产，尔曹拈得之产业仍当交出归公偿债；若幸免破产能获保存，则尔曹尽可永远管掌或自有而无欵，抑转祸为福欵，悉属尔曹之运命，余固无能为役也。此时既表同情，他日勿得反悔，尚其识之。余书至此，余心滋痛，好自为之，望各努力。父手书（“王为奇印”）。

可以看出，王顺兴信局发展到鼎盛时期，跨领域进行多种经营，涉及多种行业，包括金融、投资、开办布庄、银庄等，还与他人合资办汽车公司、电灯厂，从事制造行业。如果没有雄厚的资本做后盾，是完全不可能实现的。而这些投资的原始资本则来自于最开始经营的王顺兴信局。可以说没有王顺兴信局长期以来的繁荣发展，就没有后来这些“新兴产业”的出现。

五、王顺兴信局的历史记忆

（一）王顺兴信局留下丰富的历史文物

经营达80年之久的王顺兴信局，留下丰富的历史遗存，除了信局遗址外，可贵的是保留着许多当年家族契约文书包括阄书、约章、遗书等，以及王顺兴信局当年经营侨批使用的用具。图10所示为个性化邮票，展示王顺兴信局遗址和遗存的文物。



图10：王顺兴信局文物风采（个性化邮票）



王为针、王为奇在家乡王宫分别兴建的船楼和奇园，既融入南洋风情又不失传统，它们不仅见证了王顺兴信局的辉煌历史，而且也为人们研究侨批文化、侨乡建筑文化等方面提供绝好的题材。

（二）王顺兴信局对侨乡的社会文化生活起到了一定的促进作用

纵观王顺兴信局的创办、发展、壮大直至最后衰落的80多年中，国内社会动荡、国际社会变化多端是其大历史背景，影响着信局的生命周期。尽管如此，王顺兴信局的社会贡献和历史作用也是显而易见的。在其繁荣时期，企业进行扩张，业务规模有所扩大，经营领域有所扩展，经营方式有所改变，从海外吸收一些现代企业管理的理念融入企业等。

王顺兴信局是在特定历史条件下产生的建立在家族网络基础上的一种特殊金融机构，它在自身营利的同时，更成为连接侨乡与侨居地的纽带，并在泉州侨批甚至是闽南侨批史上占据着举足轻重的地位。其在争取侨汇，沟通侨情，疏导华侨资金流向，接济侨眷生活方面起到了重大的作用。同时，它避开了银行、邮局邮寄时的繁琐手续，为华侨和侨眷提供了许多便利之处。王顺兴信局将海外各种先进的经营理念和经营方式、管理制度不断地带回侨乡，投资办实业，也有力地推动了侨乡社会的进步与发展。

（三）信局倒闭原因值得当今借鉴

王顺兴信局是一家管理较为严格的家族式民间金融企业，企业一直由家族成员控制与经营，而没有从社会上吸收更为高端的人才参与企业的经营。20世纪以后，伴随东南亚殖民地的大力开发，与之相应的西方先进银行技术的融入和金融业务的创新，王顺兴信局的经营者也积极的参与，将信局名称改为“王顺兴汇兑信局”，但没有充分认识其是“草根性”的“小金融”，没有适应资本主义市场经济的运作模式与发展规律，大大偏离了原本传统的侨批业务，而过多地参与大银行的业务，大做汇水买卖投机，加之缺乏有效的外部制度约束，终因无法自我克制，而导致停业而倒闭。

王顺兴信局虽然已不复存在，王顺兴信局以王世碑个人信用为根本，以严格的家族经营模式进行企业扩张，秉承顾客至上的经营理念，其经营方法、经营特点对我们建立具有中国特色的现代邮政体系和金融市场带来了不少启示，值得学习。同时，它的兴衰也告诫后人需遵循经济发展的规律，切勿盲目营利，投机取巧。



（四）王顺兴信局丰富的历史文化永存于世

作为一家私人的侨批企业，王顺兴信局得以历经三代兴盛，能持续经营侨批业务80多年之久，留史于侨批业，这在泉州侨批史上是仅有的。当然，在这其中蕴含着王顺兴信局独特的经营理念、经营方式等。王世碑一生颇为传奇，他从一个穷苦的水客，到泉州“邮政之父”，进而成为无人不晓的侨批业界翘楚，是侨批闽商勇于拼搏的典范之一。

目前，王家后人仍在全世界开枝散叶，颇有出息。王顺兴信局遗留的丰富邮政与金融文化，已成为世人的记忆与精神财富，将永存于世。

情人的眼泪

——读潘秀琼著《勿忘我》

陈炜舜
香港中文大学

一、好春才来，春花正开

长期以来，东南亚不仅拥有大量的海派时代曲听众，还为时代曲坛贡献了不少优秀的歌手。黄奇智指出：“时代曲的市场一直以南洋一带为最。由于星马地区的华人歌手，不少以唱国语（华语）歌曲为主，因此海派唱法对他们也产生过影响。上海年代的名歌星，如欧阳飞莺、云云及梁萍等，后来均到菲律宾和星马一带发展。五十年代中叶以后，随着时代曲唱片日益蓬勃，香港唱片公司亦纷纷向星马招揽成名歌手，以扩充自己旗下的阵容。”（《时代曲的流光岁月》）这些南洋歌手中，最为知名的有邝玉玲、张莱莱张莱娣两姐妹、华怡保、邓小萍、潘秀琼等几位。





邝玉玲（1923-2018）祖籍客家，生父亲为吉隆坡锡矿商人，少年酷爱唱歌，且参加过合唱团。太平洋战争时期，为躲避日军而移居新加坡。1953年在狗标唱片发行首张单曲，后短暂赴香港发展，其著名歌曲有《今夜的月色分外明》、《思梦曲》、《牧羊女之恋》、《不要回头想》等。1960年代中后期，又在大中华唱片（东南亚唱片）灌录了大量翻唱歌曲。

张莱莱（1938- ）与张莱娣（艺名蓝娣，1941-1991）姐妹也来自大马，生于檳城，而两人的曾祖父为晚清重臣张之洞（1837-1909）。早在1950年代，张氏姊妹已在香港飞利浦公司推出唱片。张莱莱录制了《春宵一刻值千金》、《守在电话边》等，又与张莱娣和《献寿词》。1958年起，张莱莱在百代灌录《偷偷摸摸》（与刘韵合唱）、《一对好夫妻》、《神灯》等，颇受瞩目。1960年代起，张莱莱甚少录制唱片。1965年，张莱莱与新加坡商人杨大卫成婚，同年加入丽的映声中文电视台，负责编排歌唱及舞蹈节目，并参予演出。稍后又兼任该台“艺员训练班”的教师。蓝娣后来则与曾江成婚，未几仳离。1970年代以后，两姊妹逐渐淡出演艺圈。

华怡保（Ruby Wah），因生于马来西亚怡保而得名。母亲年轻时为上海歌星，影响所及，华怡保十七岁时就正式登台献唱。由于她受过芭蕾舞训练，因此演唱时载歌载舞，具有个人特色，有“柳腰歌后”之称。1962年起，华怡保先后造访香港、台湾，在两地大受欢迎。1964年，华怡保再度赴港，百代唱片音乐总监姚敏此时为她谱写了《东山飘雨西山晴》（《苏州河边》原曲）等多首时代曲。1960年代后期，因结婚引退。1976年又因离婚而复出，至1981在台视主持13集节目《华怡保时间》后正式宣布退出歌坛，在新加坡从事歌唱教学工作。1966年，著名思想家殷海光演讲《人生的意义》，曾说道：“以前我是会做秋梦的，以为身为士大夫，四民之首，好神气！但现在不是了，一个月的收入不及华怡保的百分之一，因此你们可以说：殷海光，你的梦可以醒了！”所言亦庄亦谐，却也从侧面可知华怡保彼时当红的程度。

南洋歌手中，除了以海派时代曲为演唱大宗者外，也有如潘迪华、方逸华、蓓蕾等，演唱歌曲中英参半者，其中最著名的当属邓小萍。邓小萍原名邓莲，生于马来西亚，与华怡保同期，1963年签约香港百代，著名海派歌曲有《甜蜜的梦》、《情郎你在何方》（原曲《母亲你在何方》）等。至1970年代因结婚而引退。

时至今日，来自南洋的时代曲歌手中依然具有影响力的，大概只有潘秀琼一人了。潘秀琼（1935-）生于澳门，成长于马来亚和新加坡，父亲为理发师。年仅八岁时便在儿童歌唱比赛中获得亚军，十二岁踏足歌坛。根据黄奇智考证，1951年10月号的新加坡电影杂志《电影圈》中便有《潘秀琼信箱》，可见她那时已经是南洋的华语名歌星了。（《时代曲的流光岁月》）十八岁那年，潘秀琼来到香港，歌路也开始改变。前此，她演唱的歌曲多为中词西曲和一些具南洋风的作品。¹但来港后，深受姚敏赏识，成为“姚派歌手”一员，演唱的作品也转向海派时代曲一路。1957至1961年是潘秀琼的巅峰期，与顾媚、崔萍、静婷、潘迪华合称为“五大歌后”。

潘秀琼的演唱可谓白光以后而以中低音知名，但她与白光的妖媚率性不同，嗓音醇厚真挚，令人陶然低回。当时，以中低音知名的女歌手还包括曾绮萍、叶枫（皆有“小白光”之称）等人。叶枫虽未正式学过声乐，却无师自通，且因外貌条件优秀而成为电影界一线女星。1958年，出道未几的叶枫主演电影《桃花运》，同名主题曲及插曲《家家有本难念的经》、《家花那有野花香》皆由潘秀琼代唱。这大概是因为叶枫、潘秀琼两人音色相近之故。不过，叶枫还有一些电影（如《歌迷小姐》）由转型为中音歌手的姚莉代唱，兼以她自身渐开金口，因此潘秀琼幕后代唱就为数不多了。1964年，顾媚主演的电影《小云雀》上映。潘秀琼在片中客串，演唱姚敏为她创作的《情人的眼泪》，不仅全港街头巷尾争相传唱，更在台湾及南洋等地大受欢迎，甚至红到了美国。潘秀琼在自传中回忆道：“这也是我唱歌以来拿最多版税的歌曲，到今天还在收版税。”

潘秀琼的自传名为《勿忘我》，由她本人口述、陈玉娇执笔，2009年由新加坡全球音乐出版制作公司出版。全书共130余页。南洋的时代曲歌手中，这大概是目前仅有的一部自传或回忆录著作；而纵观整个香港阶段冒起的时代曲歌手，留下著作的除了潘秀琼以外，大概只有顾媚、潘迪华两人而已。毋庸置疑，这几种著作对于华语流行音乐史都具有极高的价值。而《勿忘我》由于印数较少、发行未广，更为罕见。笔者虽然久闻此书，一直无缘寓目。直至近月，方才有机会拜读（因缘文末另详）。

1. 如《華僑日報》1957年12月27日的報導《星洲著名低音歌后潘秀瓊昨抵港灌片》便稱“潘小姐以歌唱中西樂曲馳名”。



《勿忘我—潘秀琼》书首有好友李明芬序言，全书不分章，而是设置了若干节，每节有标题，如《家境贫穷简单》、《游乐场开启歌唱之路》、《我的恩师—姚敏老师》、《复原后又回到香港的舞台》、《晚年走入教会的生活》等，行文接近口语，似是传主对面而坐，听她将一生故事娓娓道来。文字以外，此书还收录了大量照片，多为前所未见者，弥足珍贵，甚至可补史之阙疑。

二、只有那有情人眼泪最珍贵

与华怡保不同，潘秀琼在音乐方面并非家学渊源。她的父亲为理发师、母亲为家庭主妇，兄弟姊妹共八人。由于父亲是家里唯一经济支柱，在1930年代末便之身从澳门前往吉隆坡打工。后来，“不知道是妈妈太想念爸爸，还是她承受不了一个人要照顾那么多孩子，她带了大姐、三哥、四姐，和我，从澳门坐船到马来西亚找爸爸”，阖家团聚，从此在南洋扎根，过着平凡而愉快的生活。潘秀琼回忆，自己童年受到哥哥姐姐的影响，唯一的游戏就是唱歌：

一般的小孩或许会要有玩具或玩偶，我呢只要有唱歌就行了。说也奇怪，我每天一睡醒，没有什么事情做时，就会静静的躲在楼梯间唱歌。我发现自己不论是坐着或睡着都能唱歌。有歌唱，我就会觉得很快乐。你问我都唱些什么歌，我也不记得了，应该是一些儿童歌曲。我是跟着哥哥姐姐们唱的，歌词可能唱得不是很完整，但音准都很准确的，从来不会“跑”音。我也发现自己有这样的一个天分，只要听过的音符，都会“抓”得很准。有人说，这或许是我与生俱来的，是天生的。我要感谢上天给了我这个天赋，让我能唱到今天。

不仅如此，潘秀琼又说自己年方十二便在吉隆坡的武吉免登公园（Bukit Bintang Park，简称BB Park）的歌台开始了献唱生涯。她回忆：

我记得我选择的歌曲，都是当时红透歌坛的，有周璇、白光、陈娟娟、龚秋霞等前辈的歌曲，我是一听就会唱的，不用花太多时间去练习。这个一听到歌曲就会唱的本能在我很小的时候就被发现了。我记得小时候，爸爸知道我很爱唱歌，带我去看周璇演的戏《花外流莺》，这部电影里的歌曲是周璇演唱的，我一走出戏院，就会把电影里周璇演唱的歌曲给唱出来，是用哼唱的方式来唱歌曲，歌词应该没有唱的很清楚。

如此看来，潘秀琼对音乐的热爱虽然受兄姊影响，歌唱天赋却是上天所钟。而她在少女时期耳濡目染的皆是周璇、白光、龚秋霞等人的时代曲，其后的唱腔自然可谓海派当行本色。

至于南洋的歌台，潘秀琼在接受黄奇智访问时有这样的描述：“十二岁那年有家歌台来找我，说来玩玩嘛。（四十年代末、五十年代初）我还在念书，白天上学，晚上就到歌台去唱……什么压力都没有，也不必打扮，也不必化妆，不必穿漂亮衣服，甚至于可以把整本歌本摆在台上。他们来听歌的时候，点唱的时候，你可以翻那歌本，一首一首地唱给他们听。听歌的观众们，就好像给一块钱那样子吧……有汽水喝，有花生，有瓜子……（这些歌台）有些是露天的，有些是有盖的。资本大的，它就造得好一点，有盖，下雨也不怕。资本不那么大的便露天，坐在那边，下雨的时候就不能开台了。”十二岁的潘秀琼晚上到 BB Park 歌台献唱，白天仍在就读当地名校坤城中小学。校长得悉情况后，警告她要专心读书。然而潘秀琼却不以为然，“宁愿不上课都要去歌台唱歌”，最后终于退了学。在家人安排下，潘秀琼又转到私校陈氏书院就读，依然继续“日读夜唱”的生涯。到15岁时，新加坡仙乐歌台的台主杨佩云邀请潘秀琼去新加坡演唱，每月酬劳大概有几百元，比在 BB Park 驻唱高了很多——在当时，有些的家庭一个月的收入也只有百余元而已。从此，她便以这笔薪水来承担全家的开销。到了次年，香港百代主持人汪淑卫女士亲自来到新加坡，邀请潘秀琼成为旗下歌手，事业更上一层楼。

从吉隆坡 BB Park 的歌台歌手一步步成为香港的海派时代曲天后，这与潘秀琼自身的资质和努力，以及前辈的照拂是分不开的。汪淑卫主持百代多年，挖掘的人才不计其数。潘秀琼说：“我到香港时，一开始是住在 EMI 经理汪小姐的家里，住了一阵子才搬到酒店去长住。”又云：“经理汪小姐很喜欢我，很欣赏我录歌的速度，因为我是少有的歌手，可以在早上开声，也因为这样，我可以在很短时间内把全部的要录的歌曲给录好。”一般歌手因为夜生活而晚睡晚起，潘秀琼却能早起开声，令公司节省不少资源，自然得到汪淑卫的喜欢。此外，姚敏、姚莉兄妹对潘秀琼的提携，更是她成功的主因。她回忆一开始姚敏并没有专门为自己作曲，而是倾向于安排一些翻译歌曲给她演唱。直到潘秀琼第一次录制的十首翻唱歌曲在市场获得不错的销售成绩，才逐渐建立信心，第二次录音时把歌曲增加到二十首。对于姚敏在录音时的神色，潘秀琼的记载十分传神：



我记得每次录音，老师都会闭上眼睛很专心的听，还不时点点头点点头，好像很沉醉的模样，有时候听到入神还会吹起口哨。每当老师听到入神，突然睁开眼睛，我就会很紧张，担心自己翻不好，会很急的问老师：“姚先生，怎样？可以吗？要不要重来？”我感觉姚敏老师是很疼爱我，对我也很好。他从来没有大声骂过我，但也没有刻意称赞过我。

潘秀琼还说，直到第三次来港录制了《意乱情迷》后，姚敏才开始真正为她作曲，例如《寒雨曲》、《只有你和我》、《蓝色的爱情》、《乌鸦配凤凰》等，当然还包括著名的《情人的眼泪》。此外，每次潘秀琼进录音室，姚敏都会叫很多歌坛前辈来听，包括姚莉、逸敏、张露等，还会称赞她这个“小朋友”很会唱歌、歌声很好听。在姚莉看来，这正是姚敏疼爱潘秀琼这个徒儿的表现。再者，对于录音的情况，潘秀琼的回忆非常可贵：

在香港录唱片，每天都早早起身，早上10时就会到位于“又一村”的录音室，当时这个地方好像在香港飞机场附近，经常会有飞机飞过，飞机飞过就会发出很大的吵杂声，录音就要停下来，等飞机飞过了，我们又开始录音。对我来说，这有点辛苦，因为那个时候我们录音都是现场乐队弹奏的，音乐和声音要一起录，一停下来，要再录时，全部都要重来，乐队要从头弹奏，我则要从头再唱，一遍又一遍，唱到没有任何声音干扰为止。

启德机场航机因升降而发出巨响，固然是香港人的集体回忆。但巨响对录音工作的滋扰，却是较少有人道及者，隔着时间的灰尘看（听）去，倒添上了几丝亲切的感觉。

三、你不要忘了我情深深如海

《情人的眼泪》是潘秀琼的成名曲，首次灌录于1958年。六年后的1964年，此曲又成为电影《小云雀》的插曲，片中潘秀琼只以客串的方式出镜、演唱这首歌，却给人留下极为深刻的印象，使她事业更上一层楼。《小云雀》之所以纳入此曲，大概也是鉴于其受欢迎的程度吧。潘秀琼晚年谈道：

我不晓得老师们（指姚敏和陈蝶衣）为什么把这首这么好听的歌曲交给我唱，到今天还是不明白。我记得当年我拿到歌曲时，并没有特别感觉，也不晓得这首歌曲日后会这么红，唱到今天还是一定会被点唱。

而根据陈蝶衣回忆，这首歌是潘秀琼抵达香港后，他才和姚敏忙着赶任务赶出来的，因此也是自己“最不经意”的作品（《〈情人的眼泪〉之诞生》）。换言之，姚敏在创作此曲时已决定要交与潘秀琼来唱。此外，陈蝶衣又说：“交卷之后，任务已了，早已忘记得干干净净，因为另有其他工作要做。意想不到的是：这一首歌却被潘秀琼唱红了！甚至流行到了台湾。……何以会流行？功不在歌词，在于：一、曲调动听；二、潘秀琼唱出了感情，所有的歌者也就易于投入。”陈蝶衣之言固含谦逊，但他对姚敏和潘秀琼的评价，却非诳语。姚敏创作的慢华尔滋深挚婉转、潘秀琼的女中音温润丰盈，纵是描写失恋而毫不惨澹凄切，而配乐则恢宏大度，不为琐屑儿女之状，是以能于无形中移人心绪。

根据潘秀琼所言，这首《情人的眼泪》用了两天时间才完成录制，与她之前的高效率工作大相径庭。她甚至说这首歌曲是她录音以来最痛苦的，也是我最难忘的回忆——因为她录了许多次才成功，还因为唱不好急到哭了。为什么唱不好么？她说：

当时，我从姚敏老师的手拿到这首歌曲，就发现它不容易掌握，音域非常广，老师创作的这首歌曲和我的演唱音阶有差别。加上现场录音是非常艰难，来回很多次都唱不到最高的音符，每次唱到“眼泪掉下来”这句歌词，那个“掉”字，真的是很低音的“掉”下来。当越唱越不好时，心里就会越来越急，一急就越无法得心应“口”。终于在唱了一个下午还是不行后，我急得哭了出来，自己一个人坐在一旁不停掉眼泪。

综观全曲，最高音为“只有那有情人眼泪最珍贵”的“情”字，与最低音的“掉”字之间相隔了十二度，音域的确很广。再看“掉”字，其实与“为什么要对你”的“为”字、“我眼泪不会掉下来”的“我”字的音高是一样的。只是“为”、“我”二字都在一句开头，容易蓄积力量发出最低音；而“掉”字则在句子中间，音高陡然下降，一时之间未必容易调适。当然，其中应该还有潘秀琼自己的心理因素在焉。此曲终于录制成功，与姚敏的关系很大：

唱片公司的负责人（大概是汪淑卫）看到我这样，就过来我的身边安慰我，对我说歌曲唱不好，可以重来。我也哭着向姚敏老师道歉，跟老师说：“对不起！姚先生，对不起，再给我一次机会，好吗？好不好？”老师听了用上海话跟我说：“傻孩子，不要哭！不要哭，唱不好，明天再唱。”第二天我到录音室，姚先生就把这首歌曲的音阶给调高半个音，我才把《情人的眼泪》唱得让姚老师满意，这首歌我是用了两天的时间才把它录好。我很感激姚敏老师这么体恤我，当时心里还跟自己



说：“他真是一个好人，他这位大作曲家竟然没有摆架子，我唱到这样，真如歌词所形容的‘掉下来’，老师还可以让我隔天再唱。”

据记载姚敏于1967年去世时，全体歌星在灵堂合唱《情人的眼泪》。如果结合潘秀琼这段经历，可见大家对姚敏的怀念，不仅是因为他的才华横溢，更因为他那宽厚的个性吧！潘秀琼现身说法道：

每次唱到《情人的眼泪》，我就会想到姚敏老师，他是一个很慈祥，很爱音乐的音乐人。我也忘记老师是哪一年逝世，记得他逝世不久，我有一次到香港红馆登台演唱，看到台下坐着姚莉姐姐，我的心一阵酸，有哭出来的冲动，我对着台下说：“我很感激姚敏老师，如果没有这首《情人的眼泪》，我就不会唱到今天。”

《情人的眼泪》一面世便大受欢迎，而1960年代还出现了两部以此曲为名的电影。一是南红、吕奇主演的香港粤语片（1966），一是张美瑶、田鹏担纲的台湾国语片（1969），后者更直接采用了这首歌作为插曲。至于由尔冬升、李若彤等主演的同名电影则要到1996年才上映，足知此曲影响之深远。不过由此可不难推断，《情人的眼泪》广为人知，电影《小云雀》也是一大关键。这在顾媚回忆录《繁华如梦》中也可找到旁证：“这部片邀请时最负盛名的歌星参与，其中有方逸华、潘秀琼、华怡保、蓝娣等。歌舞场片很可观，但剧情幼稚牵强，可能因为有盛大的歌星阵容，上映后竟然成为当年的卖座冠军。”

《情人的眼泪》的后来翻唱者为数众多，仅就女歌手来说，著名的演绎者就有姚苏蓉、邓丽君、梅艳芳、蔡琴、林忆莲、吕珊等，有的甚至还曾与潘秀琼同台演出此曲，教人回味无穷。而钢琴、小提琴、萨克斯风的独奏版，也同样不计其数。不仅如此，记得1990年代时还看过此曲的一个 KTV 版本，内容大抵与黑帮故事有关，俊朗的男主角死与争斗，留下女主角饮泣不已。短短几分钟，结合了《教父》和《上海滩》的元素，且配上深美阔约的旋律与歌词，令人击节称赏。那时距离《情人的眼泪》面世已经三十多年，而区区 KTV 短片却做得如此精致，似乎可以推想制作者对此曲的情有独钟。此外，今天还有人将此曲称为“老上海情歌”，误以其创作于1949年以前的上海阶段。但如此误会也从旁证明了这首歌的词曲及原唱者的演绎，把海派时代曲风格展现得淋漓尽致。

四、你怎舍得说再会

在《勿忘我》一书中，还记录了不少轶闻，足备掌故之征。她谈及自己与香港如何进一步结缘：

1968年开始，我把歌唱重心移到香港，也在香港住了下来，大部住了10多年。我本来到香港是为了灌录唱片，后来有地方登台驻唱，我就住下来，不走了。虽然那个时候我是EMI唱片公司的歌星，但公司有一个很有趣的条例，准许我们在录音的当儿，可以去跑夜总会，但不能跑歌厅，当驻唱歌星。我记得我跑夜总会时，经常从香港的夜总会“跑”到九龙，再从九龙的夜总会“跑”到香港，生活是非常忙碌的，且很紧张，需要分秒必争，赶场的去演唱，也给我留下许多回忆。

“跑场”是当时众多女星的共同经历。如顾媚在回忆录《从破晓到黄昏》中，也讲述了午夜十二点后，在港岛乘坐“哇啦哇啦”渡海过九龙的经历：

我住在九龙，尖沙咀天星渡海小轮于午夜便告关闭，每晚我要乘搭小汽船（哇啦哇啦）过海。包一艘哇啦哇啦的费用昂贵，为了省钱，每次都要等齐人才开船，遇台风袭港更要停驶。有时风浪大，跳板又窄，船身摇晃不定，常有人不小心被抛下海。我曾亲眼目睹两名醉酒人士跌进海中。我穿着高跟鞋和窄旗袍，每次上岸常要靠好心的乘客拖着我过跳板，每晚如是。回到家上船就寝已近凌晨三时了。

而潘秀琼《勿忘我》中的一段文字，恰好可与顾媚所言对照：

我记得，有一次在冬天我穿着登台的晚礼服，“跑”完香港的场，要坐船赶回九龙，为了节省时间，就套了一件外袍，赶到码头，不巧时间刚刚好过午夜12时，没有大船了，只好坐上小船，摇摇摆摆，在寒冷的天气中，一路摇摆回九龙，可想而知，要忍受刺骨寒风的滋味，并不很好受！

更有趣又可叹是一段赶车的记载：

又有一次，遇到狂风大雨，为了赶时间，叫不到德士和车子，唯一的交通工具是巴士车，我就穿着登台服装，一路追着巴士车子跑，结果一路跑，身上的金饰就一路掉，因为不赶快跑，巴士车走了，要等上很长的时间，才有下一趟车子，我上了巴士车后，发现身上的首饰配件全部都掉光光，损失可大了，很心痛！



她又补充道：“以前我们当歌星，不像现在的歌星，有那么多人在旁边帮忙，我们是比较独立的，我几乎都是自己一个人处理自己的登台事务。”如此情况，在当时歌手中恐怕也非罕见。

至于现场演唱时，歌手和乐队的沟通默契十分重要。潘秀琼自言个性非常直，脾气不是很好，唱歌时也不会去讨好乐队，因此被乐队“整”过：

那次是在新加坡，和一个乐队合作，我要演唱《何必旁人来说媒》，我很早就把我要唱的这首歌曲的音调简谱给了乐队，可是当我要开始唱时，音乐响起，竟然不是我指定，适合我唱的C音调，我就不出声音，转身给乐队打了一个C调的手势，乐队却不理会，居然照奏他们要的音调。我只好拿着麦克风对乐队说：“对不起，我要C，可以玩啊？说完，乐队果然奏出我要唱的C音调，我很顺利的把这首歌曲给唱完，下台时我觉得很开心，没有被乐队“整”到。

相比之下，顾媚就没有这么幸运了。她回忆1951年刚出道时，到一家夜总会当歌手：

最高级的娱乐场所也只有夜总会，人们来饭宴是顺便听歌跳舞的，气氛跟舞厅一样喧闹嘈杂，更少不了杯盘交错的声音。我在台上唱歌，台下的人饮酒猜枚，根本不尊重台上歌手。我正唱得投入的时候，就被台下此起彼落的刺耳猜枚声打断了，心里又气又恨，加上菲籍乐队不喜欢奏中文歌（那时菲律宾乐队最吃香，高档的夜总会都请菲籍乐师），故意把节奏弄得忽快忽慢，我要用手势在身后暗打拍子示意，那就无法把歌唱好了。与这样不合作的乐队合作得太吃力，也就没有心情唱下去了。（《繁华如梦》）

海派时代曲虽然颇受爵士风格影响，但节奏、吐字等依然比较一板一眼。而菲律宾乐队的爵士演绎更为变化多端，自然让初出茅庐的顾媚难以掌握。至于顾媚指出自己不受听众尊重，大概也是由于刚出道的关系。我们不妨参照潘秀琼的案例：

有一次在夜总会登台，唱着《情人的眼泪》，快唱完整首歌曲时，台下有位喝醉酒的客人，突然高喊：“安哥！安哥！”我只好再唱多一次，快唱完时他又喊：“安哥！”我就拿着麦克风走下台，到他的身边，望着他对着他唱这首歌曲，目的是要告诉他，我已经在唱了，你是喝醉了，才没有听清楚。唱完进入后台，老板很开心的鼓掌，大赞我应付的很好。

这除了因为潘秀琼头脑敏捷，懂得随机应变，还由于她当时已经是歌坛巨星，身价不凡，自然有这般底气。

关于其他歌影星的轶事，《勿忘我》中也不时可见。潘秀琼说，不少歌星一有空档就喜欢聚在一起玩麻将，消磨时间。而她自己一般则呆在家中，不随便出去走动。但是她很喜欢跳舞，因此也会跟粤语红星谢贤和嘉玲去舞厅。除此以外，书中以数页篇幅谈到自己与邓丽君的友情。两人是潘秀琼1970年代赴台演出时结识的：

我们两人在惺惺相惜、互相仰慕下，愈谈就愈融洽，很快的成了很好的朋友，我还给邓丽君取了外号，因为她有一张圆圆的脸，我每次看到她，都会笑着喊她“小面包”！邓丽君不但不介意我这么叫她，还很受落，每次我叫她：“小面包”，她就会很开心，一副很天真的模样问我：“什么事？”

由此不但可知两人之相得，还可见邓丽君天真烂漫的一面。至于姚莉，在潘秀琼一出道就颇为照顾，后来更成为终生好友。潘秀琼记载自己失婚后，恢复歌星身份回到香港去登台演唱：

（姚莉）得知我的婚姻状况后，非常心疼我遭遇了不美满的感情生活，她担心我还没有走出失败婚姻的阴影，独自一人会很不快乐，特别“搬”到酒店来陪我，足足陪了我一个星期。我只要没有登台演唱，就会躲在酒店内。姚莉姐姐每天都会陪我聊天，开解我，鼓励我重新生活。

所谓患难见真情，在姚莉身上真箇体现无遗。

至于潘秀琼的个人及家庭生活、晚年在新加坡培养新秀、皈依基督教等方面，《勿忘我》中也颇有涉及。限于篇幅，不复介绍。不过值得注意的是，年事渐高的潘秀琼在教会中依然会演唱：“教会的一位姐妹，她很可爱，为我在教会这第二个舞台创作一首诗歌，歌词写道：‘每当我在痛苦伤心绝望的时候，主的话语来安畔，主说我的恩典能使你经风浪……’这首由教会姐妹创作的歌曲，变成了我在教会里的主题歌曲，我们还把它给录制下来，我记得我用了2个小时来录制这首歌曲，唱着歌曲时，我脑海里想的是耶稣对我们的爱……”

尽管潘秀琼在1970年代依然活跃于乐坛，但当此之际，海派时代曲的芳华已经悄然终结了——这自然是由于社会潮流的转变，以及时代曲创作者因去世、转型而无以为继。潘秀琼自言直到1986年才正式退出香港歌坛，但退出前夕的她已



甚少推出新歌。窃以为香港阶段的时代曲中，兼具有新艺文性、海派韵味和中西合璧特色的有四首代表作，分别为潘秀琼《情人的眼泪》（1958）、顾媚《不了情》（1961）、尹芳玲《蔷薇之恋》（1961）、静婷《痴痴地等》（1964），至今传唱不辍。但顾媚、尹芳玲早早转行，静婷则被冠上“黄梅调歌后”之名（虽然她不甚情愿）。而潘秀琼不仅演艺生涯漫长，且演唱作品聚焦于海派时代曲，这令她作为《情人的眼泪》原唱者的身份较其他三位更加广为人知，歌手歌曲相得益彰。进而言之，尽管海派时代曲已经芳华萎谢，但其美学生命却仍能延续至今，这不能不算上潘秀琼的一份功劳。

如前文所言，笔者一向无缘拜读《勿忘我》一书。直到月前，透过及门金玉琦女士居中联络，旅居丹麦多年的杨国秋先生（Mr. Gilbert Jong）慨然赐赠一册珍藏本，笔者在此要向二位表示由衷的谢意！此乃“十三论”最后一篇，谨在篇末调寄《鹧鸪天》一阕，以志不忘。词曰：

六纪芳华日月新，春花秋水两无痕。
乍鸣谁识东辽鹤，回望空余南海云。
伤鼓瑟，忆吹埙。弦成五十究难分。
多情歌尽当时泪，泪下如今更几人。



南宋大足南山三清古洞再考

张泽珣

澳门大学教育系

前言

大足县本合州巴蜀县地，唐萧宗乾元（758-759）时置大足县属昌州…宋曰昌州昌元郡属潼川府路。¹大足南山古名桦刃山，又名广华山，山顶有古庙曰玉皇观。三清古洞在玉皇观内，开凿于南宋绍兴年间（1130-1162）。洞中雕造有数百尊道教尊神。关于洞中的造像内容，已有学者作了讨论和研究，如洞中神像名称；洞的形制等，特别是对三清古洞洞外左右摩崖碑文的记录，为我们提供一个文本互证的研究基础。²但是，仍有诸多问题有待探讨和研究。根据碑文记载，此地旧时称东洲道院，留有许多仙人遗迹，晋时葛玄曾在昌州修炼，³这显示宋代以前昌州已是道教活动的圣地，也吸引着士大夫们来此追寻仙迹，留下诸多碑碣和题记。三清古洞的捐助者，在大足北山白塔内又称佛弟子。因此，在讨论三清古洞时，碑文

-
1. （清）洪亮吉：《乾隆府廳州县图志》卷三十五，清光绪五年（1879年）授经堂刻本。
 2. 刘长久、胡文和、李永翘：《大足石刻研究》成都：四川省社会科学院出版社，1985年，第321-326页。李小强：《大足南山道教醮坛造像》《中国道教》-1（2003年），第39-40页。李松：《以大足为中心的四川宋代道教雕塑》《雕塑》-1（2010年），第50-55页。石衍丰：《试释大足南山“三清古洞”石刻造像》《四川文物》-2（1989年），第34页。胡文和：《大足南山三清古洞和石门山三皇洞再识》《四川文物》-4（1990年），第42-46页。
 3. （图经）“静南山水奇秀，士大夫避地者多居焉，仙灵逸迹尚有董葛之遗风”。（宋）王象之：《与地记胜》卷一百六一，风俗形胜，北京：中华书局，1992年，第43-62页。



和地方史料尤为重要。如果我们忽视三清古洞捐助者他们开山造像目的为何？那我们对视觉产品的解读就是不完整的。三清古洞从中心柱窟的建筑形制到造像内容，都在反映着道教的斋醮仪式活动，供养者是遵循着道教仪轨，在道教仪式活动中完成其祈愿目的。黎志添教授在《南宋黄箓斋研究》中指出：“晚唐著名高道杜光庭（号广成先生，850-933）所编写的40卷《黄箓斋科》已成为此种仪式的权威根据，在整个宋代作为典范而存在”。⁴ 本文将从艺术考古材料及碑碣文本出发，透过经典和历史资料，初步探讨三清古洞的建筑形制及其年代；并提出中心柱窟作为道教科仪中的道坛，在举行道教仪式活动中，反应了实现的地上世界与神圣的天上世界相连的宇宙柱，这正符合供养人题记的祈愿；本文在分析三清古洞造像及其中心柱三级形制的设计，结合碑文记录，提出三清古洞为道教斋醮仪式的场所，其醮仪的目的是祈雨禳灾。本文也将透过碑文的分析，了解昌州自古道观林立就有仙人遗迹和灵验故事、士大夫崇道，都反映着蜀地道教文化的兴盛。

一、三清古洞形制及其年代考

三清古洞为中心柱平顶洞。这种形制最早见于新疆龟兹克孜尔石窟寺，它起源于公元二至三世纪，主要表现释迦涅槃，中心柱窟的形制源于释迦入灭之后人们对供奉佛舍利的窣堵坡进行顶礼膜拜。在印度，涅槃像与窣堵坡是象征性地结成一体的，⁵其顶部平头使人想到宇宙山顶的天宫，⁶祠堂型的平头的形态近似于宫殿。⁷这种中心柱窟的建筑形制被广泛的运用在宗教仪式的环境。可能启发了道教开洞造像的建筑形制。

-
4. 黎志添：《南宋黄箓斋研究：以金允中“灵宝大法”为例》，黎志添编：《道教图像、考古与仪式：宋代道教的演变与特色》，香港：香港中文大学出版社，2016年，第209页。参见 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2004), vol. 1, p. 578.
 5. 宫治昭，李萍、张清涛译：《涅槃和弥勒的图像学》，（北京：文物出版社），2009年，第446页。
 6. 山本卓洲：《インド仏塔の研究—仏塔崇拜の生成と基礎》（日本京都：平心寺书店），1984年，第205-212页。
 7. 《涅槃和弥勒的图像学》，第37-39页。

大足南山的三清古洞，其建筑是中心柱窟的形制（图1），洞的正面是木结构建筑。洞高3.91m，宽5.08m，深5.58m，中心柱高3.4m，⁸中心柱正壁上额刻有“三清古洞”四个字。道教认为洞是神仙居处的名山洞宅。⁹在中心柱的前端左、右有两根石柱，石柱上各环绕一龙，称为龙柱。中心柱为正方形，正壁凿成方石础，为上、中、下三层。石础为下层，是一个高的方形平台。平台以上凿龕，分中、上两层。



图1：三清古洞《中国大足石刻》图版202

上层：为圆形，中央雕造三尊坐像，为道教三清像，均面相朝南（图2）。三尊像坐在一束腰矩形台上，束腰部彩绘花纹，矩基座下彩绘莲瓣形纹样。中像是玉清（原始天尊），胸前有一个三脚夹轼，其双手平放于轼上；中像左侧是上清（灵宝天尊），手持如意；中像右侧是太清（道德天尊），手持宝扇。三尊塑像均着道袍，内现胸部束带，面有三绺长须，头上戴莲花形冠，身后和项后有圆形光，头顶方悬有珠帘宝盖。袍袖和衣摆垂于座前。中像头顶珠帘宝盖上，从龕顶左右发四道云气，飘到龕外，在左右内侧的云气，各形成三个圈，每圈内各有一天尊坐像。三清像左、右两侧，各有一侍者，头戴束发小冠，身着斜领宽袖大袍，双手持笏立在一方形台上。两侍者身后各有一个二层飞檐楼阁，阁楼上各有一坐像。三清像左右壁，各有一帝像，头戴冕旒，两侧垂香袋护耳，下有垂缨，身着朝服，坐于二龙头靠椅上。椅背上有帛垫，双足穿云头靴，踏步四足虎脚几上，双手于胸前捧笏，二帝头上方，皆悬有双层珠帘宝盖。上角有云，云内各有飞天一身。左壁帝有长髯，右壁帝面颜年轻。二帝两侧，各有一侍者，手持长柄日月宝扇，面似儿童，着圆领便袍，腰有束带，脚穿云头靴，头戴脚扑幞头。

8. 《以大足为中心的四川宋代道教雕塑》，第53页。

9. 李丰楙：《洞天与内景：西元二至四世纪江南道教的内向游观》《东华汉学》-9（2009年），第160页。



图2：道教三清像《中国大足石刻》图版203局部



图3：二帝二元君像《中国大足石刻》图版202局部

中层：左、右两壁各雕一帝一元君坐像（图3），二帝像高于二元君像。二帝像坐龙头靠椅，头戴冕旒，手执笏。二元君像，头戴凤冠，身着长裙披帛绕身。二元君外侧各站立一侍者。正壁下方有一个长台，台上铺一块蓝色的布，可能是摆放贡品的地方，长台正下方站立四人，两两相对，各一男女，手执花瓶等物。中心柱正壁左右外侧门柱，各凿四个小龕，每一个龕内雕造人物。

中心柱左壁（东壁），为上下两层，上层：刻三排共二十神仙像（图4），踏云，面相朝南。第一排，主像位于中部，头戴冕旒冠，上有双层宝盖，手持笏。第三排，八人分别手持幡旗、宝扇、幢。下层：雕刻一龙，腾空起跃，龙头右上方有一祈祷者。下层：雕刻一龙（图5），腾空起跃，龙头右上方有一祈祷者。



图4：二十神仙像大足石刻研究院博物馆

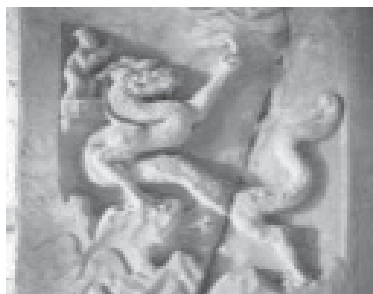


图5：二十神仙像大足石刻研究院博物馆

三清古洞的左、右、后壁，有1米高的突出台基，在台上方壁面上共有六层塑像，三壁塑像现存二百三十一尊，像高0.46m，其像有文有武，有男有女。左右两壁靠门端处，上下各雕六个圆形，左壁：可辨识的为夫妻、一蟹、一狮子；右壁：二女像、一秤、一蜥蜴、一人牵马，一人持笏、一宝瓶（图6、图7）。

另外，三清古洞有两则供养人题记，在中心柱正壁下方的供桌后壁上，有些字迹已泐，左端刻有“舍地开山造功德，何正言同杨氏”；右端刻“开山化首凿洞，张全一同赵氏”。以上的题记未有记年，但是在大足北山“观音岩”，摩岩造像三十余躯，题记有：“何正言及妻杜氏，男浩所造地藏王、引路菩萨、



图6:《三百六十真灵》三清古洞左壁 大足石刻研究院博物馆



图7:《三百六十真灵》三清古洞右壁 大足石刻研究院博物馆

飞天等像…皇宋绍兴二十四年伏小六为何正言造…”。在大足北山“多宝塔”（现称北塔），题记有：“正北街居住佛子何正言同室杨氏。戊辰绍兴十八年四月初八”。另一则在现北塔右方“观音坡”，共有雕像二十九龕，第一龕，题记有：“皇宋绍兴二十四年五月十六日，伏小六鑄地藏王菩萨，引路王菩萨。□士何正言，男乡贡进士浩，同政杨氏，新妇谢氏”。从上述题记显示有两个信息，一是题名人何正言，与三清古洞为同一人；二是题记有宋绍兴…字样，一块题记为绍兴十八年（1148），另一块题记为绍兴二十四年（1154），也就是南宋公元1148年至1154年间，供养人何正言在大足不同摩崖造像中都有捐助。

再考三清古洞外左摩崖上，碑碣文字有《张宗彦、何格非倡和诗》，记载了张宗彦、何格非二人游览南山并以诗倡和的事迹。其中一首诗为“左朝请大夫知剑州军州事张宗彦诗”，即担任剑州的行政长官张宗彦题写的诗；另一首诗为“左朝请大夫知昌州军州事何格非和诗”（见附录）。¹⁰二人的诗句中：“圆坛高峙对苍穹，四望群山万万峰。东直洞天闻啸虎，下窥云雾隐神龙…三级荒坛接昊穹，岌然高峙压诸峰，祈年设醮延真驭，旱岁飞符起蛰龙，”¹¹何格非为元符三年（1100）李釜榜进士，何氏一家（三世登第）。¹²他题写倡和诗的时间，正值在昌州担任军州事，根据《大足县志》记载：何格非担任昌州军州事的大致时间，应在西元1128-1142年间。¹³由此推测南山三清古洞的雕凿时间不晚于西元1142年，应在皇宋绍兴年间（1131-1142）。

10. 《大足石刻研究》，第324页。

11. 《大足石刻研究》，第324页。

12. 李小强：《何格非考略一从大足南山石刻诗碑说起》《巴蜀史志》-6（2014年），第49页。

13. 《大足县志》《宋昌州刺史僚佐名录》，北京：方志出版社，1996年，第658页。



二、三清古洞的装饰及其象征

三清古洞为中心柱平顶洞，中心柱为三级，内凿龕，雕塑三清像和四帝二后像，中心柱左壁（东壁）雕塑一龙和二十神仙像。古洞左、右及后壁雕塑三百六十真灵。学界基本认同中心柱洞窟形制为礼拜场所。参与仪式的人是由西向东右绕礼敬，洞中所有的雕像都在接受供养者的礼敬，并完成其祈愿目的，而每一组视觉图像都有其象征含义。

1、中心柱-道坛

根据道教仪式文献《道门定制》，唐代道教露天道坛有三台组成，三清像置于顶部，在左右区分的五帝和三官画像前面。¹⁴说明道坛设置三清像在唐代就已出现，道教举行一项斋醮科仪，往往要通过建坛、设置用品诵经拜忏、踏罡步斗等等来共同完成。三清古洞从整体的建筑形制来看，应是道教斋醮科仪的场所，也正如洞外碑文诗句“三级荒坛接昊穹，岌然高峙压诸峰，祈年设醮延真驭，旱岁飞符起蛰龙”，中心柱象征着道坛。道教斋醮科仪上是有严格规矩的，在斋醮仪式中，人是透过一系列的科仪活动达至人神交接，在这种情况下，道坛建筑形制尤为重要。三清古洞为中心柱平顶洞（见图1），中心柱分三级，上、中、下三层，上、中两层凿龕，由上层为圆形，中层为八角形，下层为高的方形平台。金允中《上清灵宝大法》关于灵宝坛：

此坛上圆、中八角、下方，乃灵宝之坛。古者灵宝别法，建坛泥壁，渍玉液以奏帝，其坛亦同此式。正合，宝本法，而其行事，乃终岁修用，非世俗可以常行。与其消灾禳变。¹⁵

14. （宋）吕元素编：《道门定制》《正统道藏》第53册，台北：新文丰出版公司，1977年，第526a页。

15. （宋）金允中：《上清灵宝大法》卷十一《正统道藏》第53册，台北：新文丰出版公司，1977年，第18a页。



三清古洞中心柱的形制正是上圆、中八角、下方的灵宝之坛。在坛的上层和中层分别雕塑有三清像和四帝二后像。按其建坛之法，可以终生修用，达到消灾禳变。

2、龙一祈雨

中心柱外左侧壁（东壁），为上下两层，上层：刻三排共二十神仙像（见图4），踏云。第一排，主像位于中部，头戴冕旒冠，上有双层宝盖，手持笏。第三排，八人分别手持幡旗、宝扇、幢。下层：刻一龙，龙踩山石而出，踏云腾空起跃，龙的一支爪举起，爪中似有水出（见图5），龙头上方有一祈祷者，双手合十。《蜀中广记》（画品）云：

春龙起蛰图，蜀文成殿下道院军将孙位所作。山临大江，有二龙自山下出。龙蜿蜒骧首云间，水从云气布上，雨自爪鬣中出鱼虾随之或半空而陨。一龙尾尚在穴前，踞大石而蹲，举首望云中，意欲俱往。怒爪如腥，草木尽靡，波涛骇涧谷，弥漫山下，桥路皆没山中。¹⁶

孙位曾在蜀地玉居观画巨龙，他画的《春龙起蛰图》可能成为蜀地道观寺院的范本，在中心柱左侧壁（东壁）上的龙，其形象如“龙蜿蜒骧首云间，水从云气布上，雨自爪鬣中出”，应该是孙位画《春龙起蛰图》中的第一条龙。而玉皇观左面有一龙窟，龙的形象是“一龙尾尚在穴前，踞大石而蹲，举首望云中，意欲俱往”，¹⁷应该是孙位画《春龙起蛰图》中的第二条龙（图8）。这两条龙一条在古洞内；一条在古洞外，正是（画品）中说的“山临大江，有二龙自山下出”。根据洞外碑文记载，南宋左朝请大夫知昌州军州事何格非和诗中云：“祈年设醮延真驭，旱岁飞符起蛰龙”，描述是斋醮祈祷，敬请的神仙降临了，大旱飞符，惊起蛰伏的龙。在这里古洞内和古洞外的龙是作为祈雨象征的完整图式。我

16. （明）曹学佺：《蜀中广记》卷一百六《钦定四库全书》，台北：商务印书馆影印，1986年，第127-128页。

17. 在玉皇观左面有一龙窟，编号为15号，窟高3.46米，宽3.1米，深1.85米。窟内仅雕造一条龙，身躯弯四折，好像踞大石而蹲，举首望云中，好像要腾飞。这种龙的形象古代绘画中多有表现，但是在石刻中而且是单独出现是非常罕见的。



们可以推测，中心柱作为道教斋醮仪式中的道坛，它在仪式活动中的重要功能是祈雨禳灾。



图8：龙洞
《中国大足石刻》图版207

3、三百六十真灵

三清古洞雕有数百尊的道教神仙。古洞左、右壁现有雕像二百三十一尊（见图6、图7），推测原来可能是三百六十感应天尊。¹⁸我的推测应该是三百六十分位神仙，包括：中心柱正壁各尊神；东壁二十位神仙；古洞左、右、后壁百位神仙和古洞靠门端处的十二宫星君等。在道教的斋醮仪式中会延请真君御驾，并接受供养者的敬意。在金允中《上清灵宝大法》叙醮中：

若从古法，不必请醮状，未送六幕，即行言功，一并设醮，然后送师彻席，事简而理通，不违古来之典格。醮仪犇马之类，聊以寓诚，却状献之，可也。古者拜章之外，文状尚少。自上帝以至列真，随宜修设，故醮位不多。后世文状关牒干涉既众，凡状牒所至之曹。并当醮谢，仅疏出黄箓斋三百六十分位。¹⁹

碑文“祈年设醮延真驭”，说明斋醮祈祷敬请的神仙终于降临了。视觉图像与碑文记载都显示了三清古洞的仪式活动，其中也包含了实施黄箓大斋醮的谢真灵三百六十位。另一方面，在醮仪中，赴宴的神灵接受道士和斋主的谢意。²⁰

18. 《以大足为中心的四川宋代道教雕塑》，第53页。

19. （宋）金允中：《上清灵宝大法》卷三十九《正统道藏》第53册，台北：新文丰出版公司，1977年，第323a页。

20. 《南宋黄箓斋研究：以金允中“灵宝大法”为例》，第215页。

另外还一组图像值得我们注意，古洞靠门旁左右壁上的十二宫星君，图式各凿六个圆形的龕，龕内浮雕。左壁：可辨识的为夫妻、一蟹、一狮子；右壁：二女像、一秤、一蜥蜴、一人牵马、一人持笏、一宝瓶。²¹说明宋朝道士建醮，已将十二宫星君同其他各位星君一起供奉。《灵宝领教济度金书》卷七“紫府醮三十六分位”称：

左班：上清日宫太阳帝君，上清木火土金水五德星君，北极九府九皇道君，宝瓶宫土德星君、人马宫木德星君、天秤宫金德星君、狮子宫太阳星君、阴阳宫水德星君、白羊宫火德星君。

右班：上清月府太阴皇君，上清紫炁月孛罗睺计都四余星君，南辰六阙道君，摩羯宫土德星君、天蝎宫火德星君、双女宫水德星君、巨蟹宫太阴星君、金牛宫金德星君、双鱼宫木德星君。²²

说明当时道教把十二星座看做十二星君。并运用于斋醮祈禳当中。

4、三清古洞一龙柱的象征

在中心柱前端有两根石柱，左、右石柱上各绕一龙，一般称“龙柱”，龙爪踏云绕柱往上攀，龙头朝向三清像（见图1）。在中国古代龙形玉雕，为“祈旱玉也”，由此可知，龙可能是祈雨巫术中巫师所用的一种礼器。²³汉代有土龙以招雨，其意以云龙相致。²⁴这进一步告诉我们，以泥土塑龙是中国古老的祈雨方式。把龙画在或雕刻在柱子上，还出于南朝梁画家张僧繇之手，²⁵《蜀中广记》画苑记第二记载：

21. 《大足南山三清古洞和石门山三黄洞再识》，第43页。

22. 宁全真林灵真编：《灵宝领教济度金书》卷七，《正统道藏》第12册，台北：新文丰出版公司，1977年，第113b-114a页。

23. 刘志雄、杨静荣：《龙与中国文化》，北京：人民出版社，1992年，第245页。

24. 《龙与中国文化》，第251页。

25. 张僧繇（475年），南朝梁吴中（今江苏苏州）人，梁武帝天中为武陵王国侍郎（502-519年），在宫廷秘阁掌管画事，历任右将军、吴兴太守。擅长绘宗教画。



成都玉居观有孙位画龙，释贯休诗云：我见苏州昆山佛殿中，金城柱上有二龙。老僧相传道，是僧繇手，寻常入海共龙鬪。又闻，蜀国玉居观有孙遇迹，蟠屈身，长八十尺。游人争看不敢近，头觑寒泉万丈碧。²⁶

南朝梁的张僧繇在昆山佛殿的金城柱上画有二龙，成都玉皇观有孙位画龙。²⁷佛寺与道观都有龙图装饰，唐代就有画龙祈雨的方式，“绍正乃先于西壁画龙，其状蜿蜒，如欲振跃…俄顷阴雨四布，风雨暴作。”²⁸所以龙爪踏云是中国古代传统的祈雨方式。“雷雨时至，龙多登云。云龙相应，龙乘云雨而行…龙闻雷声则起，起而云至，云至而龙乘之。云雨感龙，龙亦起云而升天。”²⁹三清古洞中心柱前两根龙柱上的龙，好似踏云雨而行。这种艺术形式安排在中心柱前端，更体现斋醮仪式中龙为祈雨的象征。

三、碑碣和题记

在三清古洞外，左、右壁的摩崖上有二通碑碣，古洞左阙和右阙题记四则（见附录）。左外壁摩崖上碑碣为“宋左朝请大夫知剑州军州事张宗彦、左朝请大夫知昌州军州事何格非倡和诗”；右外壁摩崖上碑碣为“何光震钱郡守王梦应记”。这些碑文保留着南宋蜀地社会历史情况，特别是反映三清古洞斋醮祈雨的宗教活动。

1、“张宗彦、何格非倡和诗”碑的道教醮坛信息

碑碣全文共四百七十九字（见附录），后有邓早跋，张大成书丹。³⁰此“倡和诗”记载了张宗彦、何格非二人游览大足南山并以诗倡和的事迹。其中一碑，

26. （明）曹学佺：《蜀中广记》卷一百六《钦定四库全书》，台北：商务印书馆影印，1986年，第123页。

27. 孙位，唐末画家，又名遇，会稽人（今浙江绍兴），常与禅僧、道士交往，黄巢入长安时，他离开长安，入蜀居成都。

28. （唐）郑处海：《明皇杂录》，北京：中华书局，1994年，第27页。

29. （汉）王充：《论衡》卷六，上海：上海古籍出版社，1990年，第64页。

30. 《大足石刻研究》，第322-327页。



诗前书有“左朝请大夫知剑州军州事张宗彦诗”；另一碑，诗前书有“左朝请大夫知昌州军州事何格非诗”。邓早跋书：“术者云，南北山童，殊乏秀气，有修竹茂林，闻人益显，庵主王道琼手植醮坛，今已森然。因阅辛酉岁张、何二公诗，磨崖以示好事者。”这里提到庵主王道琼在醮坛附近种了竹子，这个醮坛应该指的是三清古洞的道场。再看张、何二位的倡和诗，张宗彦的诗起首：“圆坛高峙对苍穹，四望群山万万峰”，何格非的诗起首：“三级荒坛接昊穹，岌然高峙压诸峰”，碑文诗中的圆坛和三级荒坛很可能指三清古洞中的中心柱，因为中心柱的建筑设计好似凿崖题石摩苍穹。南宋，昌州州府在今重庆市大足县，出任昌州军州事的何格非，为元符三年的进士，他身为官员、士大夫又崇尚道教，想必也对大足南山道教的发展带来支持。文献史料对何格非的介绍，以南宋王象之《舆地纪胜》中为最早。该书记载关于何格非史料六则，记其曾为蓬山十二仙、本朝（即宋朝）李侠客、王鹤、李士宁、赵元精等作过传记（或跋），这些人物都有一个共同的特点，那就是具有浓厚的道教文化气息。³¹《历世真仙体道通鉴》卷45“应靖”：

应靖，不知何所人也。唐僖宗时，为登封令，有惠政。黄巢犯东都，分兵徇属邑，登封吏民惶惧无计，长官曰：吾邑无邪库，无兵肤，无粟，可以守乎。即空一邑之保，嵩高山自为殿。贼追及，长官身搏战，以死捍之。贼解去，登封之人获全。长官既而弃官学道，遂仙去。隐其姓，以名显，故谓之靖长官。宋哲宗元佑中，刘几常遇嵩高山中，天姿疏散浩然也。长官尝以道授黄蓬石，已载蓬石语中。蓬，池人何格非，仕至二千石。少慕清高。亡何，亦见长官于大蓬山飞仙岩。自是数至，长官喜，抵掌谈笑，饮酒至斗余。然坐在立亡，倏忽千里，不可测度。一日，长官过格非，吕真人寻浮空而至，并坐语。格非遽起，再拜，求指教。真人曰：子自有师矣。格非志不笃，已而不能。悉如长官言，以疾终焉。³²

31. 《何格非考略—从大足南山石刻诗碑说起》，第48页。

32. （元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四十五，《正统道藏》第8册，台北：新文丰出版公司，1977年，第708b-709a页。



蓬池人何格非，年少时是崇信道教的，曾向仙人应靖和吕真人求道术，对道教的斋醮科仪是深有研究，在他的诗句中把三清古洞的中心柱作为醮坛，而且是“祈年设醮延真驭，旱岁飞符起蛰龙”，是设醮延请神仙们到来，大旱飞符惊起蛰伏的龙，说明设醮仪式是祈雨。《与地记胜》卷一百六一《景物上》记载：“南山在大足县南五十里，上有龙洞醮坛，旱祷辄应”，³³这是说设醮祈雨总是灵验的。碑文和史料的记载都指向三清古洞醮坛祈雨。

2、“何光震钱郡守王梦应记”碑中的道教仙迹

碑碣全文共六百零二字（见附录），当时昌州郡守王梦应离任述职，他的门生大足县令何光震为他饯行，同游南山。碑记时间是淳佑十年十月（公元1250年），正是南宋末年，宋蒙交战也是很严重的时期。碑碣全文主要讲，宋蒙战争以来，昌州经历严重的战争灾难，受到严重的破坏，王梦应受命到昌州战后重建；三年后王梦应离任前，与门生何光震等人游览南山，对僚属有一番教导。但是，在碑文起首对昌州人文地理的描述值得我们探讨，昌州旧时称“东州道院”；“仙迹有董葛之异”。碑文开始写到：

昌邻于合，旧号东州道院，文物彬彬，久稔闻见。人品有杨贤良、王文正之清；亭沼有香霏，鉴湖之胜；仙迹有董葛之异…。³⁴

昌州昌元县南一百五十里有葛仙山，因为葛仙翁居住而得此名；昌元县西一百五十里有葛仙院也称崇果院，是张道陵成道之地，也是葛洪得仙之地。《与地记胜》卷一百六一《景物下》记载：

葛仙山，元和志，在昌元县南一百五十里，图经在昌元县百余里。其山下临中江，上千霄汉，以葛仙翁居因名。山有炼药岩，洗药池，甘露茶，仙茅草…葛仙院在昌元县西一百五十里，上有偃松侧柏丹灶，天池仙人张道陵，造殿堂见存。按图经系张道陵成道之地，葛洪于此得仙，今称崇果院。³⁵

33. （宋）王象之撰：《与地记胜》卷一百六一（景物上），北京：中华书局，1992年，第4363页。

34. 《大足石刻研究》，第322页。

35. （宋）王象之撰：《与地记胜》卷一百六一《景物上》，北京：中华书局，1992年，第4365-4366页。



大足城东有座祠称天庆观，居住着一位董仙翁，言人福祸总是灵验。《与地记胜》卷一百六一《仙释》记载：

从神仙事迹，建立道观看，昌州是有道教信仰传统的，士大夫追求仙迹之风，让昌州有“东州道院”之称也就不奇怪了。大足县在昌州，南山有玉皇观，观内有三清古洞，并有道教石刻，可见大足道教信仰的兴盛。

四、结论

以上讨论显示，三清古洞开凿时间不晚于皇宋绍兴1142年。从供养人题记“舍地开山造功德”看，捐助开凿三清古洞仍是积累功德。根据碑文记载，“三级荒坛接昊穹，岌然高峙压诸峰，祈年设醮延真驭，早岁飞符起蛰龙。”我们可以推测，中心柱作为道教斋醮仪式中的道坛，象征着世俗的地上世界与神圣的天上世界相连的宇宙柱，通过设醮延请神仙们的到来，来完成祈雨禳灾的仪式。古洞中雕刻三百六十位真灵，显示在仪式活动中实施黄箓大斋醮的谢真灵三百六十分位。另一方面，在醮仪中，赴宴的神灵接受道士和斋主的谢意。³⁶透过对三清古洞“龙”形象的考察，并与龙窟作为一个整体图式关联起来，在道教斋醮仪式中“龙”作为祈雨的媒介，供养人（斋主）要在一系列严格的仪式中，透过礼遇真灵，祈雨造功德。这些都反映着“宋代是一个道教仪式经历快速发展和复兴的时代”。³⁷另外，在碑文中也传递一些重要的信息，昌州有很古老的道教传统，仙灵逸迹之遗风吸引士大夫的寻访。士人捐助参与造像活动，这些信息提供我们对大足南山玉皇阁宗教活动新的思考及讨论。

36. 《南宋黄箓斋研究：以金允中“灵宝大法”为例》，第215页。

37. 《南宋黄箓斋研究：以金允中“灵宝大法”为例》，第210页。



附录：摩崖碑碣和题记³⁸

1、宋左朝请大夫知剑州军州事张宗彦、左朝请大夫知昌州军州事何格非倡和诗。

左朝请大夫知剑州军州事张宗彦诗：

圆坛高峙对苍穹，四望群山万万峰。东直洞天闻啸虎，下窥云雾隐神龙，紫纁石磴蹄涔在，幽邃岩扃藓溜封。夙驾三休犹喘息，高轩千骑更从容。雨旸丰岁严祈祷，香火人家罄局恭。夹路修篁君子竹，凝烟苍干大夫松。楼台远近闻羌笛，井邑参差竞晚春。极目稻塍平浩渺，一川麦陇翠蒙茸。骤来眼界迷天阔，望久岚光逼座浓。仙驭几时飞汉舄，桃源何处问郎踪。樵门三弄传清角，田径诸儿饷老农。野马日中何勃勃，塞鸿云外过邕邕。狂飙掣电多兴夏，暖景晴晖好在冬。阮民登山夸蜡屐，谢公携妓奏金钟。天工为我除氛祲，诗客邀人淬笔锋。吏部游衡神鬼动，非干造物贷龙钟。

左朝请大夫知昌州军州事何格非和诗：

三级荒坛接昊穹，岌然高峙压诸峰，祈年设醮延真驭，旱岁飞符起蛰龙，崎侧断岩人迹绝，紫纁危磴古苔封，渺芒眼界穷无尽，濩落乾坤信有容。分野高低连普遂，山川指点极涪恭。横斜下接行商路，天矫偏多偃盖松。呜噫迴闻孤垒角，丁当时听夕阳春。风清终日尘难到，地暖非春草自茸。石水发茶云脚白，金甌劝酒泼醅浓。隼出郭乘无事，楚女行云不见踪。幸忝承宣颁一札，因闲劳苦问三农。拟题赋咏惭张籍，欲纪经行愧李邕。陶菊摘残花尚在，赵衰可爱日方冬。少留待看霜天月，苦恨催归别寺钟。老境所成输健笔，新诗无敌敢争峰。始知天下张公子，的是商于秀气钟。

邓早跋云：

术者云：南北山童，殊乏秀气。有修竹茂林，闻人益显。庵主王道□，手植醮坛，今已森然。因阅辛酉岁张、何二公诗，摩崖以示好事者。辛未初冬，邓早跋，张天成书丹。

38. 碑碣和题记，见刘长久、胡文和、李永翘：《大足石刻研究》，成都：四川省社会科学院出版社，1985年，第322-327页。

2、何光震饒郡守王梦应记

昌邻于合，旧号东州道院，文物彬彬，久揆闻见。人品有杨贤良、王文正之清；亭沼有香霏、鉴湖之胜；仙迹有董葛之异；山林有南北之秀；物产有盐米之饶。县前守令僚佐，类多名胜题墨淋漓，遗迹仿佛。独惜介在山间，距大江几百里，素无城守兵卫，狄难以来，官吏民多不免焉。加以师旅，因以饥谨，存者转徙，仕者退缩，州县官苟具而可，环千里荆榛矣。制使尚书余先生镇蜀，外遏寇攘，内抚疲瘵，垂念凋郡，密迹行台，乃请于朝，命前资守合阳王侯梦应领是州。侯字明甫，领郡久，纯以诗书从事，礼士戢奸，遗民稍苏，寮吏毕集。于是大足令何光震华甫、司理赵若铎正子，以乡人备员。武信张顺臣文炳，职郡教。普慈李方嗣直为纠曹、重壁杨辛起明夫，主大足簿。永川令玉磔赵希仁式圣可、尉泸川赵□□甫，相与联事。虽食饫杞菊，驾乏舆马，人或不堪其况，然志合道同，凡所讲行，恪遵教条，务从众所欲恶各钦乃职。初任俱获小陞，继任者相继改秩，一时同官清修之乐，其庶几焉。侯以乙己春正月至州，迨丁未冬，首尾三年，大阃檄以禀事，僚属攀饒于南山。侯顾谓光震曰：“乡贤仕此多矣。昔□炉峰陈先生用庚山，与此间何公应龙从叔，联辛酉类省魁亚。何公尝仕于朝，薨宪后，未有闻焉。初炉峰教授此州，有不拜伪诏之节，有杨贤良六经图勒石。时教授嘉陵，□堂宪之令，将下而卒，人士至今惜之。今长公听之晞舜见升太学。□□次公黄应朝□□出继，再以世学冠嘉平类省本经。见四川制参持利漕郎甥范仲礼从问对大足簿新南平军司法。斯文之泽，方增未艾。近事章灼如此，吾等其可计目前之荣悴，而不以千岁自期乎？盍书以补郡志之缺”。公来还，乃偕光震□上南山，有石岩岩，刊此识□，□垂千万年。淳佑十年冬十月望，门生登仕郎昌州大足县令权金判何光震，从事郎昌州州学教授张顺臣、从政郎待□李方、迪功郎昌州大足县主簿杨辛起拜手谨记。

题记

1、陈伯夔先考批记

在三清洞右阙内向，文曰：干道己丑冬至日，知昌州陈伯夔先考朝议，先批恭人开封钱于南山。以亡弟二修职伯通、三迪功伯庠，亡妇宜人普慈赵、亡弟妇长安种、果山蒲，眉山唐配；子何、侃、倪、仙、侄仿与猷。



2、梁当之等题名

在三清洞右阙上部，文曰：淳熙戊申季夏，梁当之、陈应辰、鲜于东老、何长文、□□择、赵用若，避暑于此。

3、曹伟卿题名

在三清洞右阙下部，文曰：谯人曹伟卿公余侍亲游此，时庆元庚申冬至雪后三日也。

4、吕元锡题名

在三清洞左阙右向，文曰：申国吕元锡挈家寻仙，追凉于此。淳熙戊戌年六月十三日。

5、陈及之等题名

在三清洞内石龛后壁，文曰：陈及之、具之自郡省坟莓溪过此。己丑中秋七日。

清明与文化遗产叶家田野报告

邓文龙*

高雄文藻外语大学

一、前言

中国民俗学家苑利老师（1958 - ）曾说：我的书斋在广阔的田野上，又说“中华文明由两部分组成。其中的一部分，我们称之为“精英文化”，精英文化即是记录在《四库全书》里的经史子集，它承载了中华民族最精准的历史和最精华的思想；与之平行的另一种文化我们称之为“草根文化”。由于这部分文化是由艺人、匠人、戏人、说书人、民间歌手甚至巫师们传承，所以我们又称之为“民间文化”。民间文化饱含着大众的智慧、大众的审美和大众的精神，所以，它更能反映一个民族的根性和底色¹。

此外中国传统节日一直是传承文化重要的一环，许多习俗随着时代变迁而有不同的意义更迭，因此也是研究特定时代社会文化的重要面向之一，萧放在《中国近十年岁时节日研究综述》中主张²：

岁时节日作为传统文化的重要组成部分，是人在认识并适应自然时序的基础上而创造的时间文化，它服务于民众物质生产、社会生活及精神信仰，是传统社

* 文藻外语大学历史文化观光产业创新研究中心主任。

1. 刘海红 苑利：《非遗一点通》2023-02-25发表于北京。

2. 萧放、董德英：《中国近十年岁时节日研究综述》，《民俗研究》2014年第2期，第80页。



会民众实现集体文化生存的时间指南。如同孟元老东京梦华录记载（附录一），描述清明时的情景：

“四野如市，往往就芳树之下，或园圃之间，罗列杯盘，互相劝酬。

上述说明宋朝人的清明节一边扫墓一边春游。在清明这一天，会出城祭祀，并且仪仗整齐，而且提前半个月就会做好准备，统一着装，前往不同的地点上坟扫墓。当日他们会带着桌椅板凳，美酒小菜，遇到好的景致席地而坐，与亲人或朋友就地开始一场欢乐的宴饮，期间吟诗做赋。”真真是热闹非凡。

台湾自明郑之后大量的汉人到台湾拓垦，同时也从中国带来节庆与风俗：“居台湾者，皆内地人，多承漳、泉旧俗，风俗与内地无异，清明皆会祭祖打扫坟墓”³。尤其是本文所要讨论的清明议题，有许多的台湾文献纪录，今摘录较重要的内容如下表1：

表1：台湾清明文献纪录

地区	内容	数据源
台湾	多承漳、泉旧俗，风俗与内地无异，清明皆会祭祖打扫坟墓。	台湾志略卷一风俗，页35-36。
台湾	清明时祭拜不分男女，淡妆素服，结束后，有摘树枝归；或簪之的“插青” ⁴ 。	台湾杂咏合刻，海音诗，页14。
台湾	民家合宅男女邀集亲戚上坟，祭毕则聚饮坟上。	台阳见闻录卷下时令清明，页147。

3. 李元春，《台湾志略卷一风俗》，第35-36页。原文：居台湾者，皆内地人，故风俗与内地无异。正月元日，庆新岁；上元，灯节；二月，春社；清明，扫坟墓；端午，戏龙舟，悬蒲、艾祓除；七月七夕，乞巧结缘；十五日，仿孟兰会；八月，秋社；九月九日，登高，放纸鸢；冬至，饷米团；十二月二十四日，祭灶送神；卒岁，腊先祖及诸神祠：皆与内地无异。

4. “插青”，是楚文化遗风，俗谚说：“清明不戴柳，红颜成皓首”，“清明不戴柳，死后便黄狗”民间在清明节有插戴柳枝的习俗。在祭墓踏青时，人们往往还折几枝柳枝带回家，插在门楣上或用柳枝编成柳帽戴在头上插在门楣上或用柳枝编成柳帽戴在头上，似乎说明了柳枝具有辟邪的功用。因为清明是中国的三大鬼节之一，为了防止鬼的侵扰迫害，再加上正值柳枝发芽的时节，于是人们纷纷戴柳条以辟邪了。

地区	内容	数据源
台湾	三月初三日，古曰上巳，漳人谓之三日节，三月初三日祭祀祖坟；而泉人则清明祭祖。祭品有：饽饼内裹蔬肉、炸春饼、治牲醴，挂纸钱，回家即可享用祭祀品。富贵的人家年年都行春季祭祀之礼，但常人则两三年一次。妇女小孩回家时，头插榕枝以避邪 ⁵ 。	台湾通史卷二十三风俗志岁时，页599。
新竹	三月三日为清明日，仕女拿纸钱及准备好的牲礼祭坟，曰扫墓。祭拜完给孩童给墓粿。隔天一同结伴郊游踏青。	苑里志下卷风俗考岁时，页86。
苗栗苑里	仕女拿纸钱及准备好的牲礼祭坟。或是结伴出去踏青。	云林县采访册斗六堡风俗岁时，页26。
云林	清明节，家食薄饼，备牲醴品馐祀先，并祭墓。附近有人则送糕粿，或是只以纸钱挂在墓上，称挂纸。	嘉义管内采访册打猫南堡岁序，页37。
嘉义	各家备牲醴、薄饼诸物件，祭扫坟墓，焚香礼拜。祭拜完放鞭炮，并送附近的小孩粿，称幼墓粿 ⁶ 。无祭墓者，仅以挂纸挂在墓上。	嘉义管内采访打猫东顶堡岁序，页66。
打猫	清明前后，人民选择吉日，虔备酒醴米粿财帛，焚香祀祭祖先墓。	诸罗县志卷八风俗志汉俗岁时，页152。
诸罗	插柳于户。前后三日多墓祭。邀亲友驾车以往，设帐席地而饮，接近黄昏回家。	诸罗县志卷八风俗志汉俗岁时，页152。
安平	各家祀祖先，祭扫坟墓。但漳州及同安人不做清明节，他们只在三日节扫墓。台湾人多正月巡视坟墓，曰“探墓厝”。祭扫坟墓不专在清明及三日节。大凡二、三两月，南北纸钱四处飞扬。	安平县杂记节，页3。

5. 有些地方不用柳主要是因为柳不易得，而不得不用他物来替代。比如民国26年本《来宾县志》明言当地清明日，“折桃枝带叶插门前”。注云：“例应插柳，县境少柳，故易以桃。”

6. “粿”是客家话，福佬话称为“糕”，“聂粿”又称艾粿、艾草粿、墓粿、艾草糕、草糕等，系用糯米制成的客家糕点。“聂粿”又有“墓粿”之称，“聂粿”是清明挂纸（扫墓）祭祀阿公婆（祖先）的供品，早期的农业社会有“揖墓粿”（揖墓糕）习俗，当扫墓祭拜完后，墓主会将聂粿、红粿等分赠给在墓地附近的儿童，若墓粿不够分发时，有些墓主会以钱币来替代。



地区	内容	数据源
	清明曰踏青	安平县杂记风俗，页9。
小琉球	邀集亲戚上坟，祭毕则聚饮坟上。	小琉球漫志卷六海东剩语（上）清明，页58-59。
澎湖	清明节之前后五日内拜墓祭祖 ⁷ ，邀请亲友一起祭祖。祭祀完毕，藉草而饮，相为劝酬，必薄暮而返。有新娶子妇者，即同新妇往祭，诸女客陪焉。	澎湖纪略卷之七风俗纪岁时，页155。
金门	寒食，市镇多斗鸭卵之戏（饰五色，绘人物、花鸟，即杜台卿“玉烛宝典”斗鸡卵遗风）。 清明，祭先，前后十日；墓祭挂纸钱，培土。妇人亦出展墓。三月初三日，以粿祭神及祖。凡不祭清明，以是日代之，曰三月节。是月也，多迎神赛会。	金门志卷十五风俗记岁时，页388。

根据上述古文献记载台湾各地区的清明祭祖的内容，可以发现以下几个特点：

- 一、扫墓日期不同：如安平县杂记节，祭扫坟墓不专在清明及三日节。大凡二、三两月，南北纸钱四处飞扬。有些地方如漳州、泉州移民是以农历三月初三为他们的清明扫墓时间。
- 二、扫墓频率不同：根据台湾通史记载，富贵的人家年年都行春季祭祀之礼，但常人则两三年一次。
- 二、踏青节庆：在送孟元老《东京梦华录》记载：“清明日，都市人出郊，四野如市，往往就芳树园囿之间，杯盘酬劝，抵暮而归。”⁸因扫墓祭祀一般到野郊，清明又正值春暖花开、柳丝吐绿的时节，所以逐步形成了清明踏青的习

7. 澎湖望安乡各村清明扫墓的时间，维持着在清明前后10天内进行的传统，通常会事先挑选吉时，同一坟区的村民相约一起同往，尤其是外迁或旅外的子孙，如过去东屿坪、西屿坪村民组成的扫墓船队，一行浩浩荡荡自马公返乡。

8. 孟元老：《东京梦华录》，四库全书史部，第120-122页。



俗。台湾地区清明节大多没甚么禁忌，男女老幼皆可祭祖，有些地区如诸罗（现嘉义）会广邀亲朋一同去祭祖，结束后饮酒（小琉球），直到近黄昏才回。而新竹地区则是清明之后隔天才一同结伴郊游踏青。

三、祭祀用品：祭祀的东西除牲礼⁹之外，还有饽饼内裹蔬肉、炸春饼（台湾）、粿饼（如云林、金门）、薄饼（嘉义、云林），常会祭祀完后给小孩食用。另外台湾清明时会吃春卷、薄饼。嘉义地区祭祀完之后还会放鞭炮等。

四、挂纸：无祭墓者，则以纸钱挂在墓上，称挂纸。澎湖望安乡乡志记载在澎湖新坟必须连三年拜牲礼，挂墓纸也要改用五彩，祖坟重新修造后也比照新坟拜三年。至于娶媳或添丁后，该年扫墓同样必须办牲礼、挂五彩墓纸，新妇也必须参加扫墓活动。

五、娱神：金门的节庆活动有迎神赛会与市镇多斗鸭卵之戏。

从上可知，清明是节令让纪念、游乐和庆祝活动联为一体。清明的习俗是丰富有趣的，家家蒸清明粿互赠，不仅讲究禁火、扫墓，还有踏青、插柳等一系列风俗体育活动¹⁰。如同台湾清明时景之诗作，例如清郑大枢所作之《风物吟》“宜雨宜晴三月三，糖浆草粿祀先龛；凤头龙尾衣衫摆，踏遍郊垌酒已酣”¹¹诗中主要描述三月节及清明节有台人扫墓兼含暮春郊外踏青之性质，并将祭祀与祀毕后众人酒醉之情景描绘得栩栩如生。又竹塹诗人陈朝龙《竹塹竹枝词》¹²“姊妹招邀出郭门，清明上冢款温存；虎头山下茸茸草，一半弓鞋印泪痕”，也描写清明踏青，诗中虎头山的位置就在南城外，而“弓鞋”就是裹小脚女性所穿之三寸金莲小鞋。因此，这个节日中既有祭扫先祖，生死离别的悲酸，又有踏青游玩的欢笑，是一个富有特色的节日。

9. 祭品通常包括猪头、鸡、鱼、猪肉、鱿鱼等牲礼或面龟（表长寿）、米糕（高升）、鼠曲粿、土豆（吃老老）、发粿（发财）、丁仔粿（添丁）、菜头（好彩头）、韭菜（长久）、蛋等等。

10. 部分还有荡秋千、蹴鞠、打马球风俗体育活动，相传这是因为清明节要寒食禁火，为了防止寒食冷餐伤身，所以参加一些体育活动以锻炼身体。

11. 《全台诗》第2册，2014年国立台湾文学馆。《全台诗》系列，介绍台湾自明郑至日据时期（1661-1945年），几近三百年间，台湾文学中的古典诗。

12. 陈朝龙：《竹塹竹枝词》，《新竹县志初稿》。



二、台湾叶叶五美家族清明扫墓与文化传承

礼记·檀弓下：“吾闻之也：去国，则哭于墓而后行；反其国，不哭，展墓而入。”，表明离家出远门的人要先到墓前祭祖，回来时要先叩祭祖先才能入门。所以，清明节上坟扫墓，是一件非常严肃的事情。到了21世纪台湾地区的有出现一些有特色清明扫墓，本文从田野调查与网络媒体等收集整理的内容叶家清明文化传承，多达万人子孙人海扫墓全台最大，甚为壮观！如下：

（一）叶姓入台

“叶”姓始祖是春秋时楚大夫“沈诸梁”之后代，食采于“叶”，以邑为姓。叶地在今河南省叶县，望出南阳，叶姓以“南阳”为堂名。南阳是春秋时期晋的领地，秦朝，河南省旧南阳府及湖北省旧襄阳府之地设郡。

目前台湾各地的分支，族谱虽都不一样，但如追溯回大陆地区，主要有闽粤两地，以同安、莲溪、佛岭三宗最大支。



图1：南阳开散叶



图2：叶氏

最早的纪录是蒋师辙、薛绍元《台湾通志稿·人物篇》记载，康熙35年（1692），台湾黄教作乱，福建海澄人叶恒章被害，其子子文来台护枢归葬，旋即入台居郡（今台南市）。自此以后不断有叶姓族人来台定居。

雍正年间（1678-1735）又有广东嘉应州人叶奕明来台，居淡水东势庄，之后其弟奕伦、奕武亦相继渡台。另有叶发寿，广东嘉应州长乐县人，移居台中市五星牌庄。李丕煜《凤山县志》记载，康熙61年（1722），广东人叶运城平定朱乱有功，居下淡水。



后广东惠州人叶开氏，邀集房族：开球、开位、及其他宗族渡台，从淡水登陆，寄居桃园龟山区，后迁中坜东势金鸡湖开垦，可惜于乾隆21年遭蛮番杀害，子孙定居该地。另有福建泉州人叶发麟，道光年间（1820-1850）随同宗族叶士拱来台，居台北牛埔庄。又根据台湾省叶氏家谱记载：闽南来台始祖梓纯、斗英、特凤。客家来台始祖仁奏、仁卿、奕明¹³。

叶姓其他来台人士，有文献数据可稽察者，在乾隆年间（1736-1796）有陆丰人叶任率领客籍移民垦新竹、南势、四脚亭。叶五常入垦嘉义西堡。广东籍叶坤入垦今新北市汐止镇。嘉庆年间（1796-1820）有福建同安人叶天佑入垦新北市八里区。福建人叶聘入垦新北市三峡区硕石里。泉州人叶老等人垦新北市石碇区。叶委入垦同乡火烧埭。道光年间（1821-1849）有叶二姓合垦沙连堡。广东籍叶云入垦今台中市东势区。

1919年，台湾叶氏宗亲联合起来，修建《全台叶姓祖庙》，从闽粤来台湾的各支派系及它的历代名人宗贤，都入庙供奉¹⁴，台湾谚语中一句“踏青青，生后生（男生）”，表达家族兴旺、子孙绵延的愿望，将自然节气与家族命脉结合，至今这仍是清明“培墓”习俗中精神的表征。叶五美公清明祭祖是桃园地方的盛事，也是台湾最具代表性的清明祭祖。



图3：叶姓祖庙¹⁵

13. 叶祥新：《叶氏族谱》，出版地不详，出版者不详，1965年。

14. 原文网址：<https://kknews.cc/history/y8zxrn.html>

15. 叶姓在台湾1500多个姓氏中，22万6000多人的口数排名第22位。日据初期，台北叶姓耆老集议成立神明会。1913年，叶光块、叶文振、叶炯炎和叶炼金等在大稻埕建成茶行（今延平北路大千百货公司）召开兴建祖庙发起人第一次会议。叶文振、叶炯炎各捐四百坪位于台北市中山区聚叶里的私有土地，做为兴建祖庙地基。



（二）叶五美家族

叶五美祖先，源于春秋时代（BC779）的河南南阳，随着人口增加，时代动荡而不断迁移，在第85世洙公南迁福建泉州府同安县，第101世迁至广东惠州府海丰县，后代又迁至广东陆丰，叶五美，本名叶春日，是叶姓宗亲五大房来台始祖。在清朝雍正13年（1753），叶春日与叶特凤父子俩从中国大陆移居台湾，最初是在嘉义县大埔林开垦，后来叶春日及叶特凤父子向北发展抵台北大溪墘白沙墩庄番仔门，再迁到桃园市观音区三座屋，最后南移定居于桃园市新屋区大牛栏，即今之永兴村开垦发展。之后又迁居到现在的桃园市新屋区¹⁶（下图4）。



图4:新屋区大牛栏庄，永兴村现址祖厝



图5：房屋侧边等用石头上用夯土建筑完成表现先民开拓台湾时使用当地的物资建造安身立命的栖身之所

16. 姜尚禮：《葉春日公家族發展史》，网页<http://www.junmafu.com/shownews.asp?id=69>。

叶特鳳娶妻张氏在新屋区出生的在台第一代子孙，分别命名为大荣、大华、大富、大贵与大春。



图6：道光7年（1827）兴建特凤妈张太夫人墓园

叶春日公祖祠又称公厅，究竟建于何时，已不可考，据叶伦芳着五美三宝称叶春日公祖祠最初只有三间土确厝暨三甲公田，约定公田田租所得扣除税捐后，做为维修管理费用，原有形状已不可考。1932年，叶比（四房）召集大房叶兴、叶万贤，二房叶玉连、叶克臣，三房叶金元、叶明对，四房叶进财，五房叶旭飞、叶清源等10位经理人研商，决议将公厅原址改建并重制祖先牌位。

1937年，用红砖、瓦及福州杉为建材兴建两殿、两廊式，座东朝西的燕尾脊公厅落成，因叶春日号自标，故称自标堂。神龕后墙上写福录寿三字，对联分别为“相七日监君祖风宛在，近书十条进策宗谱犹存”，神龕下设有土地龙神，正中央用长405公分、宽404公分的夸土而未加水泥，寓意脚踏实地，其他置于墙上石雕有20幅，长、宽都经过文公尺量，取其望财、贵子、顺科及第、纳福、进财…等吉祥尺寸。

公厅是新屋区唯二的燕尾脊式建筑，前有照壁与风水池。正殿两面墙栋对请新竹秀才杨乃胜撰写分别为：

“南阳喜肇基由惠府入陆丰仰问政沈公免胄仁风追县尹”、“东岛荣分派移竹州居坊郡思航瀛标祖上书儒学志台湾”。

描述叶家先祖南阳源流迁徙惠州陆丰及东渡台湾后的移居与耕读传家等情形。



图7：1932年兴建并于1977年修建完成公厅

由于叶春日之孙的名字分别为人间五大美事，后代子孙称之为“叶五美公”。其叶氏家族有修撰《叶氏春日公派下族谱》。由于有288多年历史。多年来开枝散叶，五美公名下叶姓宗族全球约有上万人，其中更不乏知名学者、医生及政治家。家族子孙们从66年前相约，每年清明节都要返乡齐聚新屋乡叶氏祖塔扫墓祭祖祭祖、团聚。

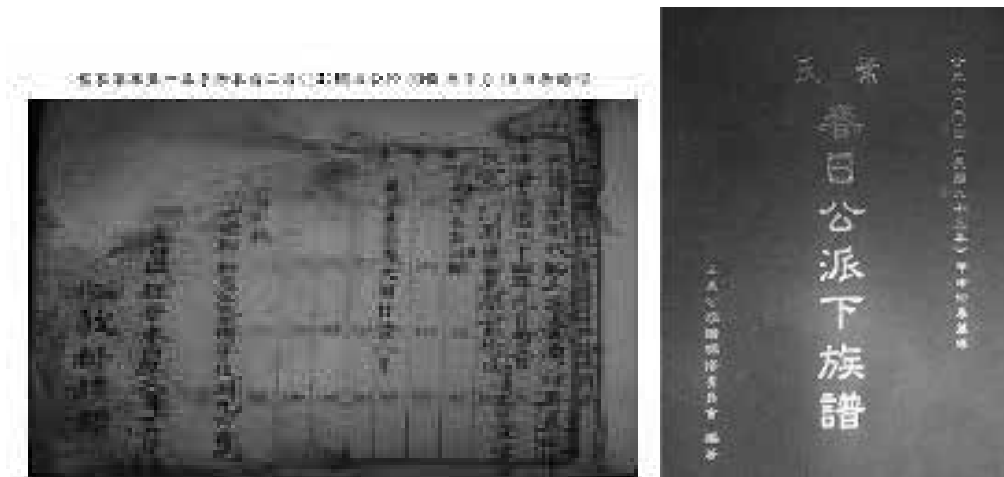


图8：1945手抄家谱与2004年叶氏春日公派下族谱¹⁷

17. 2004年出版族谱包含媳妇在内，有叶吉福、叶伦曙、叶天降、叶晨圣、叶经纬、叶志浩、叶斯井、叶立昂、叶建宏、陈念慈（叶碧辉妻）、黄贵凤（叶伦华妻）、叶茂林、陈小芬（叶伦渊妻）、叶斯维、叶斯伟、叶沛苓、叶晓瑞（叶维平妻）、叶立楷等18位博士。



图9：1986年兴建完成的叶五美公祖塔让更多的族人能相聚在一起

从此，叶家子孙就像鲑鱼洄游返乡，年年清明节齐聚祖塔（上图9）前祭祖，人数一年比一年多。今年参加子孙已至第18代，兼程由美国、巴西、东南亚赶回参加的族亲。

表2：近8年之叶家参加人数

年	人数	数据源
2015	8000	联合报
2016	8000	叶伦会的部落格
2017	8000	公共电视
2018	12000	客家电视台
2019	8000	公共电视
2020	30人以内	配合防疫措施
2021	120	配合防疫措施
2022	3000	叶国杰理事长

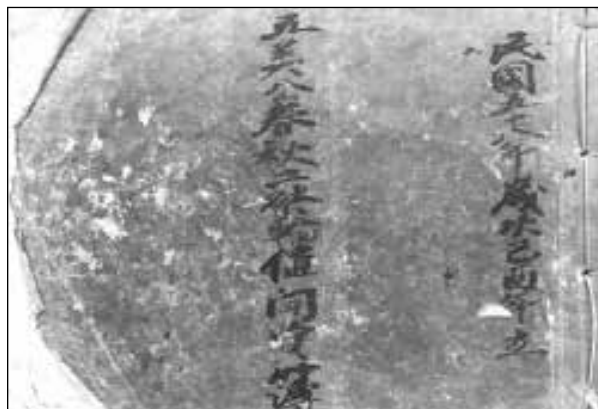


图10：1968五美公春秋二祭轮值开支簿

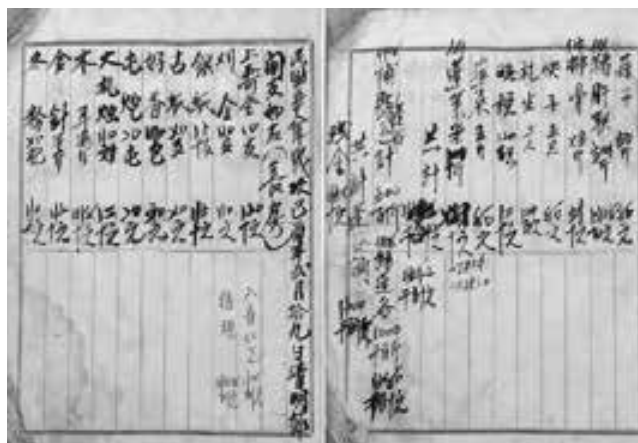


图11：1969清明节春祭大房轮职开支簿年用苏州码记录开支内容

数字	○	一	二	三	四	五	六	七	八	九
花码	○	一	二	三	四	五	六	七	八	九
草码横式	○	一	二	三	四	五	六	七	八	九
草码直式	○	一	二	三	四	五	六	七	八	九

一角二分

一元八角

四十七元八角三分

图12：苏州码与范例

上图12是使用苏州码记录开支内容颇值得一提，它又被称为花码、草码、商码，简称码子，是曾在中国民间流行一时的传统数字，产生于中国苏州，由算筹演变而来。因为苏州码子容易学习，书写便捷，一串数字能连笔写出，而且写法如同算珠，可以配合算盘使用，曾经广泛使用于商业中，在账簿和发票等处均有使用。目前现今于中国大陆几近绝迹，但在港澳地区、台湾的街市、旧式茶餐厅及中药房偶而仍然可见，此文书也算是保留国粹的案例。

叶家15代8000人冲新屋扫墓“子孙人海”追思祖宗第一代五子。



图13: 全台最大场! 叶家8000人新屋扫墓, 大合唱“叶五美颂”。¹⁸

清明祭祖, 号称台湾地区规模最大的一场扫墓典礼就在桃园, 叶氏祖祠“叶五美公祠”坐落桃园市新屋区, 叶春日家族传承超过15代, 至今已有288年历史, 宗族繁衍也超过15代, 每年都有大批宗亲的子孙前往扫墓, 去年2019年4月5日有8000名派下各房子孙远从世界各地, 如美国、巴西、澳洲、日本等地搭机返回台湾, 近年甚至创作祭祖乐曲“叶五美颂”, 在现场近万人叶家乡亲齐唱给祖先听, 壮观镜头画面曝光, 引发热烈讨论。



图14: 叶家大合唱“叶五美颂¹⁹”, 能够团结、凝聚叶家感情, 让后代子孙一代传一代。

大片祭品多到贡桌摆不下, 铺满地面, 8000人涌进祖祠, 每年清明都能看到新屋叶家为了追思祭祖, 号召各地子孙返乡, 光是烧金银财宝就烧了好几个小时, 壮观场人让人惊叹。其中叶春日公派下协进会今年还特别将附近休耕稻田整理出好几块当停车场, 容纳到场至少1400辆车。

18. 图片来源: 叶氏宗亲会脸书。

19. 数据源: 王秀英脸书提供。

4 Staff
4 Key: C
T=6X H=3

葉五美頌 (試用版)

作词: 葉五美
作曲: 葉五美
编曲: 葉五美

Page: _____

葉五美頌 (試用版) 作词: 葉五美 作曲: 葉五美 编曲: 葉五美

葉 五 美	各 日 公	說 海 表 台	灣
創 基 業	特 展 公	立 足 大 中 國	... 榮
華 富 貴 春	葉 家 五 美	五 美 世 澤 長	... 做 一 個
勤 真 又 自 信 的 葉 家 人	亮 宗	耀 族 的 葉 家 人	謹 識
又 快 樂 的	葉 家 人	亮 宗	耀 族 的 葉 家 人

图15: “叶五美颂”手稿与试听版追思叶五祖先。

葉家庄

食 堂

TEL: 049-2989726
南投縣埔里鎮慈恩街23號
備有停車場

營業時間 AM10:00-PM8:00



葉家紅茶

外送專線: 0987-881-115 台南市安平區安平路792號

原味茶 Tea		優質豆漿 Soy milk	
古早味紅茶	20	豆漿紅茶	40
古早味冬瓜茶	20	豆漿綠茶	40
台灣高山青茶	20	豆漿奶茶	50
美濃綠茶	20	豆漿冬瓜	40
新鮮調味茶 Fresh		紅豆牛乳 Milk	
冬瓜紅/綠/青	20	紅豆牛乳	40
檸檬綠/青	40	冬瓜牛乳	40
檸檬冬瓜	40	青茶牛乳	40
姜蔥芋綠/青	40	綠茶牛乳	40

外送 ID: yehjia

图16: 叶氏餐饮广告



图17：扫墓摊贩聚集做生意成特色

前几年新冠疫情之前，每年的祭拜当天涌入的8000到1万人的祭祖宗亲，部分族亲也在此推荐族亲相关的商品（图16），也吸引了众多的摊贩前往该地做生意，不仅让叶家的子孙心无旁鹜者祭祀，不仅形成的小市集也为当地当日的经济有所贡献，呈现出清明祭扫特殊的风采。

三、收族、聚族的其他积极作为

（一）纪录片制作与推播

出版《祖德流芳—叶春日公派下裔孙录》纪录片。纪录片是指描写、记录或者研究现实世界题材的电影。与纪录片相对的为剧情片。在大多数情况下，纪录片不需要演员参与。在纪录片中表现的人、地点、情况与现实、实际情况一致。



图18：《台湾客家人的故事九，祖德流芳—叶春日公派下裔孙录》

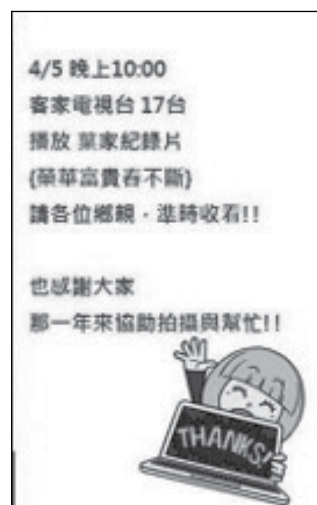


图19：叶家纪录片播放



纪录片导演叶伦会是叶五美的后裔，他秉持记录下来的东西才是真的，与同宗叶斯水认同族谱具有承先启后、慎终追远的功能，对家族的发展也至为重要。为了充实族谱内容，让后人能更加了解叶五美公派下裔孙为社会、国家所做的奉献，因而他们兴起编辑《祖德流芳—叶春日公派下裔孙录》的想法，其目的在光耀祖先。叶家纪录片的公开播放让叶家的故事，更广为人知同时也让叶家的后代能够感受祖先开垦的点点滴滴，兴起爱家族的情还。

（二）叶家祖训规范

《书经夏书·五子之歌》：“皇祖有训，民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁。”根据叶家祖训，叶家祖训，肇基春秋时代，一本南阳 互相亲爱 视同一堂，百行之本 首在伦常 孝亲事长 各代均有表现，长乐永康。



图20：繁体叶家祖训

明明我祖 奕世流芳 基肇春秋 功显汉唐
 宋元明清 德业煌煌 胥缘羲训 授受有方
 追维先德 提示要纲 凡我后嗣 静听彝章
 古昔所向 诗书农桑 文明进化 并重工商
 各执一业 毋怠毋荒 矢勤矢俭 力图自强
 百行之本 首在伦常 孝亲事长 必敬必庄
 嫺睦任恤 诚信是将 行之有常 物望孚乡
 礼义廉耻 立身大防 张此四维 荣逾冠裳
 国犹家也 为栋为梁 扶危定倾 美济忠良
 遐迩宗族 一本南阳 互相亲爱 视同一堂
 岁时蒸尝 济济跼跼 啻祀不忒 降福孔长
 服膺拳拳 长乐永康 我言维服 勉旃勿忘

图21：简体叶家祖训

叶家祖训是叶氏老祖宗几千年沉淀、历练的成果，有着鞭策自己、教化后人的作用，叶氏祖训、家规大同少异，道理基本相同，教会为人处事，严于律己、宽于待人，它对个人的修身齐家发挥着重要作用，叶氏后人一代传一代并谨遵家规，这是叶家良好家风的体现。

（三）宗亲会与青年会活动



图22：会员大会



图23：会餐中全台祖庙干部

透过宗亲会与青年会的活动，不仅让叶姓宗亲能够团结，同时也积极的参与了社会公益活动，做到服务、贡献社会的功能。

（四）叶家编修族谱收族寻找派下族亲

为了叶楚卿公派修谱，寻找叶楚卿公派下族亲，大房土财公、二房土富公的后裔子孙、三房无传，四房土旺公已经全部连谱完成，等待衍派的资料。



吾祖楚卿公，于乾隆初年来台，在龙潭、平镇交界黄泥塘发展，后来子孙繁衍向外四处发展失联，若您是或知道相关讯息，请跟我们联络，楚卿公来自，福建省漳州府诏安县二都、秀篆镇隔背村。

先祖订大溪开基祖云波公第十一世起，昭穆世系表曰：

11瑞12弘13文14士15随16春17芳18光19族20成

21宗22世23泽24长25大26木27天28生29钟30英

31秀32年33开34景35运36基37永38昌

叶楚卿公派下宗亲促进会会长叶博文及全体理监事敬托

寻亲项目召集人叶文龙 03-388-3239请联络下午5:00~晚上10:00较方便



图24：寻找叶楚卿公派招牌

四、结论与建议

清明节的起源，据传始于古代帝王将相“墓祭”之礼，后来民间亦相仿效，于此日祭祖扫墓，历代沿袭而成为中华民族一种固定的风俗。其节令之间的纪念、游乐和庆祝活动也常常联为一体。明刘侗所著的“帝京景物略”中《历代诗话》说，清明节祭完祖，孝子贤孙们“哭罢不归也，趋芳树园圃，列坐尽醉，有歌者，哭笑无端，哀往而乐回也”。哀哭过来，当然要大吃一顿“乐回”来。而这种“乐回”的佳肴，在往时，当然是与祭各家准备了带上，因此带有私房菜竞赛的味道，即使不是最好吃，也可多方品尝。在台湾地区清明扫墓文化的特色方面，许多家族在台湾落地生根后，后世子孙繁衍昌盛，每年到清明扫墓时期即可看到海内、外族亲聚族联络感情的状况，成为台湾地区清明节的另一项民俗特色。清明节属于传统重要节庆，各地大量扫墓人潮车潮涌入，造成人满为患、交通堵塞、烟雾弥漫，因此有许多人刻意避开当天或当周，甚至在其它时间举办家族追思聚会，或依家庭宗教信仰方式缅怀追思，也有人到祖厝或其他具有怀念意义的处所凭吊怀念。

建议：



（一）态度与新思维

研究者认为要对清明有开放的态度与新思维，其实要时时想念过世亲人，追思也不需局限于清明时节，理想中的祭祖追思仪式，凝聚家族成员们的团结向心力，看见生者们过得幸福且快乐，便能让祖先感到欣慰与安心，透过追思仪式，由后代子孙报告自己成就，确实不辱祖先教诲，并祈求祖先保佑后代子孙。因此研究者认为理想中的“祭祖”之外也要“记祖”，如同本文所论述的桃园叶家，透过清明节祭祖让散落在世界各地的游子们归乡、聚首，像是记祖让好久不见的亲朋好友们在祥和、正向的氛围下清明聚会下，感受闲话家常的亲切，同时凝聚家族成员们的团结向心力，并传承人类最珍贵的亲情。

（二）后续研究

1、台湾清明文化研究

台湾地区的清明文化在不同的地方均有其特色，如宜兰林家、台南江家举办“食公”²⁰也具当地文化特色，彰化县谢家从“揖墓糶”到分发红包给亲友大众，让大家了解台湾地区清明扫墓民俗节庆与慎终追远的传承中国家族文化。此外还有更多的值得我们后续的研究，可以看出清明节庆从传统到现代所彰显出来的传承与创新。

2、各地清明文化的研究

中国各地均有其清明节的特色，既然清明节中国重要的节庆，就值得我们进行全中国甚至有华人地区清明文化的相关研究，未来可以出版系列性的书籍²¹，让传统清明文化能够长久的影响下去。

20. “食公”是以祖先遗留的公田，由子孙轮流耕作，公田的收入用来办桌，因此名为“食公”。

21. 传统典籍清明相关资料的整理。宋代文人留下大量文人笔记，对宋代节日有详细的记载。如《东京梦华录》、《梦粱录》、《鸡肋编》、《夷坚志》都有对宋代的岁时节令及民俗活动十分详细的记载。如钦定古今图书集成清明诗词的分析与赏析。



(三) 期许

未来建议清明讨论研究的范围应该可以扩大到世界华人清明论坛，代表着世界各地中国人对清明节慎终追远各种不同的表现形式，不仅让中国这种聚族、收族优良的传统能够不断地传承下去，在有中国人的地方不断地延续发展！也让世界各民族了解中国清明节庆的非遗²²。

附录：孟元老《东京梦华录》清明节



清明节，寻常京师以冬至后一百五日为大。寒食前一日谓之“炊熟”，用面造枣飞燕，柳条串之，插于门楣，谓之“子推燕”。子女及笄者，多以是日上头。寒食第三节，即清明日矣。凡新坟皆用此日拜扫。都城人出郊。禁中前半月发宫人车马朝陵，宗室南班近亲，亦分遣诣诸陵坟享祀，从人皆紫衫白绢三角子青行缠，皆系官给。节日亦禁中出车马，诣奉先寺道者院祀诸宫人坟，莫非金装绀鬘，锦额珠帘，绣扇双遮，纱笼前导。士庶阖塞诸门，纸马铺皆于当街用纸袞叠成楼阁之状。四野如市，往往就芳树之下，或园圃之间，罗列杯盘，互相劝酬。都城之歌儿舞女，遍满园亭，抵暮而归。各携枣、炊饼，黄胖、掉刀，名花异果，山亭戏具，鸭卵鸡雏，谓之“门外土仪”。轿子即以杨柳杂花装簇顶上，四垂遮映。自此三日，皆出城上坟，但一百五日最盛。节日坊市卖稠饧、麦糕、奶酪、乳饼之类。缓入都门，斜阳御柳；醉归院落，明月梨花。诸军禁卫，各成队伍，跨马作乐四出，谓之“摔脚”。其旗旌鲜明，军容雄壮，人马精锐，又别为一景也。

22. 2006年清明节入选中国第一批《国家级非物质文化遗产代表性项目名录》。

泰华文学“梦莉体” 及其词化散文刍议

范军

南宁师范大学中文系

引言

说起泰国华文作家协会的梦莉会长，在泰华文坛可以说无人不晓。她不仅是商界精英、侨团领袖，还是文坛旗手。她的散文创作最为人称道，海内外有很多“梦莉迷”：“写文能拥有读者迷，在泰华文学史上，恐怕梦莉也要占上一席位了。梦莉的散文别具一格，不但引起国外的注意，也风靡了本地一大群读者。”¹

梦莉的散文创作形式丰富多样，既可以写作典雅优美的抒情文，如《烟湖更添一段愁》《恨君不似江楼月》《云山遥隔万里愁》《泪眼问天天不语》等等；又可以写生动传神的志人叙事文，《李伯走了》《寒花晚节香》《小薇的童年》《我家的小院长》等等。尤其是风格独特的抒情文，在文体方面颇有“创格”，因而被司马攻先生称之为“梦莉体”。

所谓“梦莉体”，司马攻先生有过详细的论述：

1. 范模士：《茉莉花串·梦莉迷》，北京：中国文联出版公司，1994年，第92页。



散文如水，“随物赋形”。决不能因体裁的类型束缚住作者的笔锋。文学的各种题材类型和风格，都和作者的个性有关，不能勉强。有人说：“每个人有自己的文调，正如他自己的鼻子一样。”也就是说：“文调就是那个人。”因此如果你问我，你的文章是什么体。我就说：“是梦莉体。”因为你是梦莉。²

我把梦莉的文章称作“梦莉体”，而真正的“梦莉体”的文章是哪几篇呢？那是《圣诞情思》、《烟湖更添一段愁》、《故乡的云》、《恨君不似江楼月》、《寒夜何迢迢》、《人在天涯》、《锦书紧系两颗心》、《又是除夕夜》、《相逢犹如在梦中》、《雾海情天》、《似水流年》、《聚时欢乐别时愁》、《漫长的等待》、《一种相思两处愁》、《关山有限情无限》等。这些篇章，粗看起来好像都是写情，但是每一篇都有不同情节，有不同的情感和情绪，有不同的感人、动人的词句。文如其人，梦莉笔下的文章充满着淡淡的忧伤，深深的爱。³

梦莉的这类散文，写相思苦恋，状离愁别绪，相见时难别亦难，有情人难成眷属，情思缠绵隐忍，笔调悱恻动人。这类表现作者个人的童年的悲剧体验、青春的感情经历的文字，也折射了过往时代的战争动荡乱离之苦，乃至包涵了作者同龄的许多南洋华侨由于故乡与新土的政治分立，而饱尝的各种“求不得”、“爱别离”、“怨憎会”的人世凄苦。因此，对这些苦难的描摹，对这些苦情的宣泄，在泰华社会是具有普遍的社会意义的，这也即是为什么“梦莉体”散文有着广泛知音读者的重要原因。

关于梦莉散文的研究，据笔者有限的知见，已经有《梦莉散文论》（林有钿著，香港香江出版有限公司，1993年）、评论集《茉莉花串——梦莉作品评论集》（海华编，中国文联出版公司，1994年）、《恨君不似江楼月——梦莉散文鉴赏》（古远清编著，中国天津百花文艺出版社，1995年）、《文化之花——梦莉评传》（李润新著，中国文联出版公司，1997年）、评论集《因为你是梦莉》（司马攻编，泰国八音出版社，1998年）、和《梦莉散文艺术》（龙彼德著，泰华文学出版社，2013年）六本专书，以及近年散见于中国各种学术期刊上的至少23篇论文（包括20期刊论文和3篇硕士学位论文）。⁴这些研究者中不乏秦牧、饶

2. 司马攻：《茉莉花串·因为你是梦莉》，北京：中国文联出版公司，1994年，第21页。

3. 司马攻：《茉莉花串·淡淡的愁，深深的爱》，北京：中国文联出版公司，1994年，第36页。

4. 近年梦莉散文研究论文的数量数据源自中国期刊网的电子检索。



芑子、司马攻、白舒荣、潘亚瞰、陈剑晖、徐学、张国培、栾文华、古远清等前辈大家。

这些前辈专家的研究中，很多论文都不约而同地对梦莉散文与古典文学修养的关系有所论及。例如潘亚瞰曾经说过：“由于家学渊源，她对中国古典文学颇有研究，在古诗词方面造诣甚深。”⁵龙彼德也这样评价：“梦莉的中国古典诗词修养十分深厚，喜欢用唐诗、宋词的佳句命题、入文，以进一步烘托气氛，加强感情、点明主题、激发联想，这使她的文体有一种隽永的特质和浓郁的诗味。”⁶而笔者将这一种诗味的特点总结为：“幽约怨悱，深情绵邈”。

梦莉的确十分喜欢借用或化用古典五言、七言诗词作为标题、散文语言精美雅洁，诸多散文中，画龙点睛地对唐诗宋词信手拈来的引用等等，深厚的中国古典文学修养在这些方面都可以略见一斑。

梦莉的古诗词和传统文学的修养源自于她的家学。从《小微的童年》《万事东流水》《忆往事》等这些自传性色彩较浓的作品里，我们了解到梦莉出身于潮汕平原的一个望族，祖父是晚清秀才，不但饱读诗书，而且喜欢收藏书画、瓷器、古董，祖母也出身书香世家。父亲则是一个文学造诣高深，民族意识强烈的爱国主义者。梦莉出生在这样一个家学渊源的家庭，兼之天资聪慧，且从小受到中国的伦理道德、文化传统特别是古典诗词的浓烈熏陶，因而，自然而然就具备了相当的古典文学基础。

梦莉在《黄莲榨出来的汁也是苦的》一文中曾这样写道：“在中国继续住下来的日子，使我有机会猎涉和沉浸在我祖父母，和我父母的‘书香’气息里。他们都能书善画，国学根底很深。每当我看到书的时候，我就会产生浓厚的兴趣，并悄悄地沉醉在书堆里。也许，我也受到他们的一些感染了。”⁷

5. 潘亚瞰：《茉莉花串·实业家徐爱珍与散文家梦莉》。北京：中国文联出版公司，1994年，第44页。

6. 龙彼德：《梦莉散文艺术》。曼谷：泰华文学出版社，2013年，第12页。

7. 梦莉：《在月光下砌座小塔》。曼谷：八音出版社，2017年，第84页。



一、“梦莉体”与“冰心体”

梦莉被泰华文友和一些评论家称作是“泰国冰心”，梦莉与冰心先生确实有缘分，而且非常敬仰冰心先生，至少有三篇散文描写了对冰心先生的拜访、思念和哀悼——《珍藏一个喜悦的拜见》《温暖的手激动我的心——在北京医院拜见冰心老人》和《冰心，永在我心中》。十分有趣的是，冰心先生在上世纪五四时期初入文坛，也是被同时代的评论家将其诗文称之为“冰心体”。而“冰心体”与“梦莉体”在风格上确有不少相似之处。

阿英在《谢冰心小品序》中说：冰心的一些作品《除夕》《十字架》《笑》《超人》《梦》《往事》等与《寄小读者》全书，“在青年读者之中，是曾经有过极大的魔力。一直到现在，在许多青年的作品中，可以看到流行一种‘冰心体’的文章”。

冰心的文字是语体的，但她的语体是建筑在旧文字的基础石上，不在口语上。对于旧文学没有素养的人，写不出“冰心体”的文章。具体点讲，“冰心体”的文学产生，是表示了中国新文学的一种新倾向的存在——以旧文学作为根基的语体文派。

冰心的小品文，有些怎样的优点呢？“文字是那样的清新隽丽，笔调是那样的轻倩灵活，充满着画意和诗情，真如镶嵌在夜空里的一颗颗晶莹的星珠，又如一池春水，风过处，扬起锦似的涟漪”（李素伯《小品文研究》），在文字方面，冰心的小品文，确是有这样的特色。⁸

在上述阿英的论述中，我们可以了解“冰心体”代表着当时新文学的一个新倾向——以旧文学作为根基的语体文派。也就是说，冰心先生的散文语言既有白话文的流畅、明晰，又有文言文的洗炼、精致，是充分吸收古典文学滋养而形成的风格。这一点冰心先生自己也在其文章中明确肯定过，好的白话文写作是无论如何离不开向古典文学的典范学习的。冰心先生曾说：“我从5岁会认字读书起，就非常喜爱中国古典文学”，“我的初期写作，完全得力于古典文学，如二三十年代的《寄小读者》、《往事》等，内容是抒情多于叙事，句子也多半文言”⁹。

8. 阿英：《无花的蔷薇——现代十六家小品》，石家庄：河北人民出版社，1991年，第109~110页。

9. 卓如主编：《冰心全集》第八卷，福州：海峡文艺出版社，1994年，第605页。



冰心先生还强调说：“我想如现在的作家无形中融会古文和西文，拿来应用于新文学，必能为今日中国的文学界，放一异彩。”似乎这里的古文指文言，融会古文，即“白话文文言化”¹⁰，也就是形成典雅成熟的“书面语体文”。

文学是语言的艺术，语言是文学的第一要素。一部文学作品的艺术水平的高下与其语言文学性的高下成正比。老舍先生在《戏剧语言》一文中曾这样说：“在文学作品里，思想内容与语言是血之与肉，分割不开的。没有高度的语言艺术，表达不出高深的思想。”¹¹梦莉的散文中丰富多彩的思想情感即是通过兼具白话和文言之美的幽微典雅、成熟精致的文学语言淋漓尽致地表达出来的。在这一点上，“梦莉体”与“冰心体”一样，在文学语言上都是非常考究和深具匠心的。

《烟湖更添一段愁》是论者常常会引用的：

我偏爱西湖的静美，无论晨曦或暮霭，它总带有一种淡雅深邃的意境。

当春暖花开的时候，湖边桃红柳绿，一派旖旎的湖光，映照着天际层层叠叠、起伏蜿蜒的山峦。

夏暑雨霁，湖上淡妆浓抹，变幻多姿的湖光霞影。薄雾轻云，隐约朦胧的翠岛长堤，以及那柳风梅月，无不给我留下深深的印象，而使我时它产生一种特别的感情。¹²

这一段文字，音韵铿锵，句式灵活，情辞华美，典雅精致，非有敏锐的文学感悟力和深厚的古典文学修养是很难写出如此这般的文字的。

像这样的文字在梦莉的散文集中俯拾皆是，再如下面这一段：

富春江最美的一段要算七里泷，在钓台以西的七里之间，两岸奇峰夹峙，迭迭的青山，仿似一座座的翠屏，江中碧水奔流，中流击棹，帆飞若驰，故有“有风七里，无风七十里”之说，七里泷因此而得名。¹³

10. 卓如主编：《冰心全集》第一卷，福州：海峡文艺出版社，1994年，第431~432页。

11. 老舍：《出口成章——论文学语言及其他》，北京：人民文学出版社，1984年，第37页。

12. 梦莉：《烟湖更添一段愁》，曼谷：八音出版社，1998年，第10页。

13. 龙彼得：《梦莉散文艺术》，曼谷：泰华文学出版社，2013年，第229~230页。



以上例文足以证明梦莉的文学语言成就之高，不愧为泰国的冰心，其散文语言精美典丽，形成独特的一种文体，在泰华文坛确实可以说是首屈一指且独树一帜的。

二、文穷而后工

欧阳修在其《梅圣俞诗集序》中开篇谈及文学创作与人生际遇的关系时说道：“予闻世谓诗人少达而多穷，夫岂然哉？盖世所传诗者，多出于古穷人之辞也……然则非诗之能穷人，殆穷者而后工也。”¹⁴这段文字也就是“文穷而后工”这一中国文论史上的著名论断的出处，在这里“穷”并非指贫穷，而是指困窘、不得志。

“一个作家最好的早期训练是什么？海明威回答说：‘不幸的童年’。”¹⁵从如今端庄优雅的梦莉身上很难看出她曾经历了可怕痛苦的童年，《小微的童年》《逃离狼穴》《黄莲榨出来的汁都是苦的》这些文章其实都是作者不幸童年的真实写照。

梦莉在《烟湖更添一段愁·自序》中，记述了自己走上创作道路的缘起：“在我的经历中，曾经有过一段时期，情绪很低沉，心境陷入极度的苦闷与忧郁。后来，我努力把精神寄托在经营事业上，慢慢地，一切才逐渐好转；但是，在心灵上总觉得失落了一些什么似的，为了把这些失落了的往事收回来，于是在烦杂的商务之余，悄悄地，偷偷地把我在人生的道路上所拾得的，捕捉到的一些零碎见闻和记忆所及的经历，加上了我的联想，勉力用笔在纸上串出一些篇章来。”¹⁶这段自述表明的梦莉最初开始创作的心路历程，正是由于人生经历过诸多苦难，痛苦的经历在心中积郁成巨大的苦闷和压力，以致不能不通过文学写作而得到缓解和释放。

14. 阴法鲁主编：《古文观止译注》，北京大学出版社，2001年，第670页。

15. (美) 乔治·曾林浦敦：《海明威访问记》，北京：中国社会科学出版社，1981年，第76页。

16. 梦莉：《烟湖更添一段愁》，曼谷：八音出版社，1998年，第19~20页。



在《黄连榨出来的汁也是苦的》、《逃离狼穴》、《小微的童年》等作品中，可以大略知晓梦莉年幼时的悲苦遭际。她本来出身于望族，祖父母把她视为“掌上明珠”。然而祖父母相继去世后，“家庭失去了支柱”，“世代书香的大家庭”分崩离析了。由于恶伯恶姆的迫害和欺凌，使得她那出身低微的母亲无法在家族中立足而“被逼出走”，“带着一对小儿女”，流落他乡。从表层上看，这似乎是个家庭悲剧，但实际上这种“家难”是同“国难”相联结的。因为父亲回国参加抗日战争，才把她们母子送回“中国故乡的那个大家庭”，而此后，母亲的出身贫寒和寄人篱下的生活，导致她们经历了难以想象的痛苦生涯。

《烟雨更添一段愁》《恨君不似江楼月》《心中的月色长不改》《云山远隔愁万缕》等数篇，都属于“求不得”、“爱别离”的情感悲剧。本来，她与“两小无猜”的恋人，曾在一个月色朦胧的秋夜“以茶代酒，向天发誓，请天地作证，跪对倾诉心声与爱意”，立下了永结同心的誓言。然而，这种真纯的爱，却被“人为的政治制度，残酷的社会现实，万恶的战争”给断送了，造成了有情人未成眷属的爱情悲剧，因为对这难以弥补的人生遗憾永怀一腔愁绪，作者故而将它化作忧伤美丽的文字，不失为一种心理补偿和精神升华。

司马攻先生说梦莉的散文“文如其人”。不错，由于童年和青春时代的不幸经历，使得梦莉形成敏锐细腻、忧郁多情的个性，这一性格特点融化在其散文中就形成“幽约怨悱、深情绵邈”的文风，而这一风格也正是作者童年阴影和感情挫折在其作品中的折射。

不幸的童年和不顺遂的情感经历造就了作者善于用倘恍迷离的精雅文字来抒写幽微隐约的情感含蓄的美文，这不恰好印证了欧阳修所说的“文穷而后工”的道理吗？

“幽约怨悱”出自清张惠言的《词选序》：“词者，盖出于唐之诗人，采《乐府》之音，以制新律，因系其词，故曰‘词’。《传》曰：‘意内而言外，谓之词。’其缘情造端，兴于微言，以相感动，极命风谣。里巷男女，哀乐以道。贤人君子幽约怨悱不能自言之情，低徊要眇，以喻其致。”¹⁷

17. 郭绍虞主编：《中国历代文论选（第三册）》，上海：上海古籍出版社，1980年，第557页。



“深情绵邈”出自清陈廷焯《白雨斋词话》卷二：“玉田以《春水》一词得名，用冠词集之首。此词深情绵邈，意余於言，自是佳作。”¹⁸

上文对“梦莉体”文风的概括是借用古人论词的“术语”，“幽约怨悱”是用于形容爱情词中所表达的深微细腻、难以言状的情感。情感的含蓄隐忍，致使语言表达上的幽约深长、情生言外。这也就是所谓的“深情绵邈，意余于言。”笔者认为梦莉的散文用这两个词来概括是恰当的。

这样概括不仅是因为“梦莉体”散文有着深厚的古典文学修养，而且是因为笔者在品读梦莉散文的时候，悟出的另一心得：“梦莉体”的本质特点其实是“词化散文”。

三、词化散文

梦莉的散文创作在文体上颇多创新，这一创新体现在她的散文之多用虚实相生的笔法（虚构），这也就是很多论者常常提到的“散文小说化”。例如陈剑晖的《梦莉：涓涓流淌的爱情之河》一文：“‘梦莉体’的另一个方面，主要是体式方面的突破，即散文的小说化。梦莉有不少散文，在写法上，是颇为‘越轨’的。它们突破了传统散文模式，而呈现出‘四不像’的自由自在之态。”¹⁹陈文将梦莉散文的小说化的方法归纳为注重心理描写、注重细节描写以及注重意境营造等几个方面。陈文举的例子，是《李伯走了》《烟湖更添一段愁》《恨君不似江楼月》《离情》等作品。笔者认为这个论断或许未尽准确。如果说《李伯走了》等志人叙事的作品有着小说化的倾向，是可以理解的。然而《烟湖更添一段愁》《恨君不似江楼月》等作品是纯粹旨在抒情，诗化倾向浓厚，将其纳入小说化文体似乎失之偏颇。

龙彼德在《梦莉散文艺术》一书中，认为“真实是散文最基本的要求。”中国散文界对真实的标准有三种：一、绝对真实；二、大实小虚，整体真实，局部可以虚构；实用散文必须严格写实，艺术散文允许有虚构的成分。²⁰而梦莉的散

18. (清)陈廷焯：《白雨斋词话》（卷二），北京：人民文学出版社，1959年，第69页。

19. 陈剑晖：《梦莉：涓涓流淌的爱情之河》，《海南大学学报》，1992年，第19页。

20. 龙彼德：《梦莉散文艺术》，曼谷：泰华文学出版社，2013年，第15页。



文则属于第四种——整体和局部都是真实的，但在不少篇章中用了“化身之术”和“人称转换”的方法。²¹这也就是说，“梦莉体”的散文，在整体情感和局部细节上都是真实的，而在抒情主人公和抒情对象这两方面做了虚化或转化的处理。例如《烟湖更添一段愁》这部散文集一共有三十篇文章，其中爱情散文就有二十二篇。抒情主人公多是第一人称的“我”，而这个“我”，有时是女性，有名字的有六篇，分别是婷、云、雯、玲、英和虹，抒情对象相应为男性；有时抒情主人公是男性（没有名字），抒情对象则为女性。作为抒情对象的男性有名字的有四篇，分别是凌风、文彬、华和翔。

写痛苦的童年回忆的为文章时，作者有的时候也有化身，例如《小微的童年》中化身为“小微”；《逃出狼穴》中化身为“小佩”。

梦莉的散文如是处理，一方面是不方便将个人情感和经历径直抒写出来，另一方面或许作者潜意识里还有着代同代承受同样受苦的人立言的心态。所以，强烈抒情的散文中的“我”并非尽是作者自身，但与作者的亲身经历都有密切关系，因而文章中描写的经历或情感则是虚实相生，介乎纪实和虚构之间。有时候，作者故意改换人称，虽然造成一种间离效果，然而文章情感之浓烈，令人深感作者个人情感投入之深，抒情意味之浓厚，显现出浓厚的诗情诗味。

其实在古典文学的诗词作品中也不乏这种代言体，尤其是词这一文类。由于词在早期是歌儿舞女演唱的通俗歌曲，所以这一文类有着浓郁的女性化特质，意境深细，情调委婉。在这一美感特质之外，由于填词的作者多是文人士大夫，而文人士大夫在创作词的时候又通过代歌女立言的方式隐约透漏出自己的身世感慨。例如，借抒写弃妇、闺怨来抒发士大夫不见用朝廷的悲哀，这种抒情方式自然更加幽微含蓄，具有“双性特质”，抒情上具有双重曲折，确实是“不着一字，尽得风流。”这一特点彰显了“词乃别是一家”，意境幽微深长，是低语抒情派，适合抒写私人情感；而诗则是高响言志派，适合抒发比较堂皇正大的情感。也正因为此，苏东坡之后的豪放词，则被称作“诗化之词”。

这一理论原是笔者和老师叶嘉莹先生词学研究的重要创获：

21. 龙彼德：《梦莉散文艺术》，曼谷：泰华文学出版社，2013年，第15~17页。



早期《花间》的小词，本来大都是文士们为歌伎酒女所写的艳歌，本无寄托可言。至其可以令人生寄托之想，则是由于这些艳歌所叙写的女性之形象，所使用的女性之语言，以及男性之作者透过女性形象与女性语言所展露出来的一种“双重人格”之感情心态。因此遂形成了此类小词之易于引人生言外之想的双重或多重之意蕴的一种潜能。

……

至于陈廷绾则将此种难以指说的深隐于文本之符示中的生发运作之潜能，名之以为“沉郁”，而且对之解说云：“所谓沉郁者，意在笔先，神余言外，写怨妇思夫之怀，寓孽子孤臣之感。凡交情之冷淡，身世之飘零，皆可一草一木发之。而发之又必若隐若现，欲露不露，反复缠绵，终不许一语道破。”²²

这一理论用来阐释“梦莉体”的语言特点和艺术风格或许也不无道理，因为正宗“梦莉体”的散文真是具有这样“幽约怨悱，深情绵邈”特点，善于透过文中抒情形象来抒情，抒写的亦多是悲情、恋情。因而，笔者认为将“梦莉体”概括为“词化散文”或许比“小说化散文”更为合理。

最后，姑借朱彝尊的《陈纬云红盐词序》的话来再度说明“梦莉体”“幽约怨悱，深情绵邈”的特点：“词虽小技，昔之通儒巨公往往为之，盖有诗所难言者，委曲倚之于声。其辞愈微，而其旨益远。善言词者，假闺房儿女之言，通之于《离骚》变雅之义，此尤不得志于时者所宜寄情耳。”²³

梦莉的散文正是如此，借他人之酒杯浇自己之块垒，并且在抒写自身悲慨的身世遭遇之时也隐微透露出—个时代的悲情与悲剧，因而我们可以说，“梦莉体”不仅在艺术上独树一帜，而且也具有深远的社会意义。

22. 叶嘉莹：《迦陵论词丛稿》，石家庄：河北教育出版社，2001年，第206~207页。

23. 郭绍虞主编：《中国历代文论选》（第3册），上海：上海古籍出版社，2001年，第391页。



历史镜像的文学投射： 新马广府说唱文学的文史共生分析

李奎、任倩倩

山西师范大学 / 太原师范学院

新加坡、马来西亚与中国的交流，可以上溯到汉代，很大程度上与国人移民下南洋有关，最早何时国人下南洋，目前难以找到确切的证据佐证。中国文学文化也随着国人下南洋传播到新马，影响和扶植了新马汉文学。

新马早期汉文学文献，目前能看到的主要是以汉文报刊为载体保存下来，部分文学作品是以石刻形式保存下来。新马的汉文报刊中就保存了数量不少的广府说唱文学。

广府说唱文学，属于俗文学，艺术形式众多，比如粤讴、南音、龙舟歌、拍板歌等，是广府文化重要的组成部分。他们产生具体时间难以确定，到了清末大盛。但是随着历史发展演进，它们逐步退出了大众视野。广府说唱文学不仅在广府留下了许多痕迹，而且随着国人下南洋，他们也漂洋过海到了异域他乡落地生根——到了新马，它们在新马已经难以寻觅踪影，因此报刊中刊载的这批文学资料价值极为重要。

新马的广府说唱文学，多有作品关注当时的历史，既有新马华人对中国的关注；也有关注新马本地华人的生活，为我们了解早起华人生活提供了史料。这样子历史镜像在报刊中有了文学投射，这种文史共生也是广府说唱文学在当时能够吸引新马华人关注并且热爱的重要原因。



一、广府说唱文学在新马传播的路径

早期移民多数文化素质不高，广府说唱文学具体的传播无法考证，但是可以肯定的是它的传播必须有粤语方言群体的存在，还必须有能够演出的场所。龙舟歌、南音、粤讴等传到新马后，是不是在民间演出已经查不到资料来佐证。但是粤剧在新加坡的演出却是很早就有，这与清廷对粤剧艺人的镇压分不开。粤剧名伶李文茂带领粤剧弟子参加了太平天国运动，遭到清政府对粤剧的疯狂镇压。大量的粤剧艺人便南逃到新加坡，这推动了粤剧在新加坡的发展。

通过当时一些文人的游记，我们从中可以发现一些线索。上海人李钟珏1887年游历新加坡两月有余，写下了《新加坡风土记》，书中对此有所体现。书中如是说：

有地名牛车水者，在大坡中，酒楼、戏园、妓寮毕集，人最稠密，藏垢纳污，莫此为甚。……戏园有男班，有女班，大坡共四五处，小坡一二处，皆演粤剧，间有演闽剧、潮剧者，惟彼乡人往观之，戏价最贱，每人不过三四占，合银二三分，并无两等价目。¹

第一个环游地球的江苏人李圭的《环游地球新录》也写道：

先游中国街，大小店铺、庙宇、酒楼、娼寮咸备。闻有八九万人，闽人十七，粤人十三，有在此间娶土人生子数世不归者。²

庙宇、会馆、酒楼、戏台，无不具备。闻其地华人约十万人，闽人居其七，粤人居其三。³

有地名牛车水者，在大坡中。酒楼、戏院、妓寮毕集，人最稠密，藏垢纳污，莫此为甚。牛车水一带妓馆栉比。闻注籍于护卫司之妓女，共有三千数百人……皆广州府人……戏园有男班、女班，大坡共四五处，小坡一二处，皆演粤剧，间有演闽剧、潮剧者，惟彼乡人往观之。⁴

1. (清)李钟珏：《新嘉坡风土记》，新加坡：南洋书局有限公司，1947年，第13页。

2. 李圭：《环游地球新录》，见《走向世界丛书》，湖南：岳麓书社，1985年，第349页。

3. 曾纪泽：《使西日记》，见《走向世界丛书》，湖南：湖南人民出版社，1981年，第40页。

4. 李平书：《李平书七十自叙》，上海：上海古籍出版社，1985年，第26-27页。



从以上文字不难看出，“粤人”数量虽然不及“闽人”，但是也不算少，作为新马汉文报刊的读者。报刊为了吸引他们，肯定会刊载一些“受众”熟悉的栏目。同时远在异国他乡的粤人心中也会期待着能够见到家乡的东西。在双方都有需求的情况之下，龙舟、南音和粤讴等在报刊中便应运而生。

上文仅仅是李平书在新加坡短暂停留期间，游玩所见，难免有以偏概全之嫌。前贤曾对华人社团组织数量做过调查，调查结果发现：在新加坡，早期华人的社团组织也是以广东人组成社团的数量为最多，从1822-1887年，新加坡华人地缘性组织原籍在广东有13个，原籍在福建的有4个；从1819-1900年，新加坡华人宗亲会馆原籍在广东的有12个，原籍在福建的有2个⁵。从中可见广东籍人在新加坡人数之多，这是研究新马汉文报刊需要注意的。报中刊载南音、龙舟歌、粤讴等也就不足为奇了。

据《叻报》1890年7月2日记载，新加坡营业十年的新玉山凤歌楼倒闭，而新闻透露以前还有多所歌楼倒闭，歌楼是另一个演唱粤曲的场所。粤曲中包括了广府说唱文学，歌女表演也不为奇。

寓居新加坡的文人邱菽园曾推动广府说唱文学的传播。他曾经组织好学会等团体，在好学会中他出题《粤讴题后》，鼓励社员写文应征。在《五百石洞天挥麈》卷六中有记录，但是结果并不是太理想，“作者寥寥，且到多不详其出处”。邱菽园文中提到的作品目前也不见踪影，但是可以肯定新加坡华人在邱菽园影响下有过创作。根据《总汇新报》（1909年12月20日）记载，邱菽园在新加坡还校订过粤讴，这是因为“余幼留粤，亲粤人，能粤谈，遂喜粤声，故亦颇喻粤讴之滋味，间尝考之”。

因此我们有理由相信：广府说唱文学随着国人移民也到了新马，它的创作、演出在一定时间内还在继续。

因为在新马有相当数量的广府人，为说唱文学传播提供了受众群体。还有功不可没的报刊。最早的汉文报刊是薛有礼于1881年创办的《叻报》，现存的报刊中约有16种刊有广府说唱文学作品。他们为后人保留了珍贵的文化遗产。这些都归功于办报人的“独具慧眼”。

5. 吴庆棠：《新加坡华文报业与中国》，上海：上海社会科学院出版社，1997年，第28-30页。



广府说唱文学在新马的传播存在着一个“怪象”：办报者者祖籍大部分为福建籍，比如《叻报》创办者薛有礼、《星报》创办者林衡南、《天南新报》创办者邱菽园、《国民日报》创办者陈新政等，但是报中却看不到福建的说唱文学，刊载的都是广府说唱文学，特别是“南音”，在广府和福建都有，但是二者从演唱、表演到文本绝无“雷同”。据史料记载，当时闽籍华人数量多于广府籍华人，这个现象还值得我们去分析。历史发展有时真是“三十年河东，三十年河西”，到了现在，福建南音在新马还有演出，但是广府南音却烟消云散。

二、晚清政治的深度反思

新马南音中一部分作品关注晚清中国的政治，但是体现出的是对清政府的批评，作品假借晚清政府官员或是清廷王爷，或是回忆自己所作所为，或是对政府无作为的不满，反思了清廷为什么会失去政权。例如：《瑞澂叹五更》⁶：

泪痕满目，对住穹苍。苍天何故，累得我咁凄凉。凉风刺骨更令我惆怅。怅触前□倍惨伤。伤心汉族如虎样。……都怨我满族无良！良心泯灭本系无思想。想起往日屠城咁惨。今日又把民殃。殃民激变至到妇孺皆革党。……慌到我满人条命无好丧。丧良志辈，睇自有此下场。……起事在武昌，倡举革命之旗、军声壮。……让渠一步我就走□忙。亡命奔逃随处荡。……休想我大清今日能长久……前者杀人如草贱。贱人民族不知冤。……算来满种定难全。全国军心已改变。……先日待薄佢的汉人原系错见。见佢民心日异。……吊泪几行恨水未消。……晓到临身大祸，我就及早绝了利禄的思潮。……了非吉兆，兆万人心共愤，个个都要斩尽我满族的根苗。

瑞澂在清廷内部有一定地位，作者假借他的名义去反思清政府由入关到晚清所做的一切，交待清楚了汉人革命的原因，也言及清人自己衰落的原因，作品更像是反思。这与《南侨日报》也有着关系，《南侨日报》在政治上是站在革命派一方的。这种作品更能激起华侨华人对革命派的同情。革命派初期在南洋华侨中影响不大，更多的华侨是持一种反对排斥态度。革命派和保皇派在南洋的论战

6. 《南侨日报》，1911年10月24日、25日，第14页。



影响了许许多多的华侨。两派笔战更是借用了报刊这一工具，在报刊中更是恶意攻击，甚至人身、人格攻击。而南音所用语言却平缓，让人觉得耳目一新，不似“时评”文的偏激。

这种作品在新马报章中还有，如《拟□闻耗哭李鸿章》⁷，作品首先讲了辛亥革命后，各省纷纷独立，革命席卷了全国，李鸿章就在此形式之下去世。作品对李鸿章没有用批判性语言，却写李鸿章在太平天国起义成功后，镇压太平天国的事情，批判之意胜于言表；《满奴叹五更》⁸，《亡国恨》⁹，《哭凉血》¹⁰，《刚毅自刎》¹¹、《蒙人自叹》¹²也属此类作品。其中《劝止西进》写的较为特别，直接矛头直指慈禧太后，作品是针对八国联军进入北京，西太后西逃这件事。“外事交庸臣，内事交蓬英”，写出了清廷的内政外交的状况。在国家遭受危难之际，西太后还还奢侈生活，挥霍钱财。八国联军惊走西太后，一路西逃到西安遭受了许许多多的凄凉。作品对西太后表达了强烈的不满，日俄交战起，太后不管江山如何却逃命而去，“任你走到天涯亦难以避，不若舍条老命尚有的扬气吐眉。”

南音《社会镜》，载于《星洲晨报》，始于1909年10月14日，终于12月4日。作者署名为“百罹子”。刊载25次，第25续文末署“未完”。文中有唱有白。现存作品还有15个小标题，作品以每个小标题来且切分作品内容，小标题有：“千里省亲”、“父丧停□”、“家伯图财”、“独□□京”、“以官做贼”、“以良做贼”、“访伯不遇”、“穷途遇友”、“思家谈心”、“献妻求委”、“□谈贼官”、“探听家伯”、“荐举良朋”、“苟官好礼”、“珠店被骗”。至于为什么后续不再刊载原因未知。此作品是向中国小说学习而成，在文前序言就可知：

7. 《南侨日报》，1911年10月25日，第14页。

8. 《中兴日报》，1907年8月28日、29日、30日、31日、9月2日、5日刊载。

9. 《中兴日报》，1909年9月1日——5日刊载。

10. 《中兴日报》，1909年9月8日、9日、12日、14日、16日、19日刊载。

11. 《天南新报》，1900年12月8日。

12. 《南侨日报》，1912年12月10日，第14页。



看官，汝道呢套南音，何以叫做醒世南音呢？因为书中意义。□有个，（我佛山人）做出来嘅。历历把社会怪像，画地写田。睇落五味，一阵令人笑、一阵令人怒、一阵令人□哭。触目惊心，十分醒世。我见佢有关世道风俗□，（口旁）故不惜将佢谱写歌曲，乃名之曰社会镜。这个镜字有两个解法：一系叫社会的人，借佢为镜，好自己警惕；一系因为□中嫩而过将社会怪像显出，好似照镜一般，故此拈此一语做个书目啫。诸君若系想知吓社会嘅怪现象，就听我唱出嚟□。

从序言可知，这篇作品的写作是受到了我佛山人的启发，我佛山人即是吴沃尧。吴沃尧的代表作品《二十年目睹之怪现状》。《二十年目睹之怪现状》以主人公“九死一生”的经历为主要线索，从他为父亲奔丧开始，到经商失败结束。通过“九死一生”二十年间的遭遇和见闻，揭露了清朝末年半封建半殖民地的黑暗现实。

新马汉文报刊载第一首粤讴是《天南新报》中，所刊题目为《唔好咁做》，没有署作者名，全文如下：

劝你唔好咁做，免至入了牢笼。你睇近日做官人仔有边一个建立奇功？虽则你懿旨奉承肩任算重，当朝声势算你极地全红。你日夜系咁殷勤来去运动，我睇你执迷唔醒会有过无功。况且今日民党咁多人又咁拥。广西平乱断有与别省咁易相同，佢接济又近安南容也易运送，械精粮岂有怕你督抚王公！你筹饷至到系开捐重有何计可弄？浩繁兵费任你打算到借款都穷。你护阵虽系有咁多无一个系有用，就系老冯唔死亦都老到龙钟。劝你换过个个心肝唔好咁懵，要识吓民权自治正是近世英雄。今日你作个同种操戈全系有用，至使祖坟被挖呀！我问你怎样有面目见先翁？就系他日纵使你有功，今日粮饷亦无处可弄！唉，难以食俸！想落唔中用，我做你就弃官！唔做咯去做个廿世纪嘅英雄！¹³

从上内容可知第一首粤讴不是谈情说爱，而是关心中国时局政治。它劝诫清廷官员要审时度势，认清时局，“唔好咁做，免至入了牢笼”，不要再沉迷于皇权，“想落唔中用，我做你就弃官！唔做咯去做个廿世纪嘅英雄！”。文中所说的“广西平乱”，当是指晚清清廷剿灭太平天国。“岂有怕你督抚王公”，所言

13. 《天南新报》1904年1月5日，第3页。



不虚，咸丰帝启用林则徐去镇压太平军，后病死。紧接是两江总督李星沅。后又有镇远镇总兵周凤歧、刘继祖加入剿匪，然而行动却以清军副将伊克坦布、千总田继寿等300余人被斩杀结束。

《天南新报》1904年1月8日又刊载了《唔好守旧》，同样没有署作者姓名，内容与第一首类似，批评清政府因循守旧，要“从新政处着手”，“乾坤新造咁就雄视全球”，¹⁴否则就会亡国。1904年3月10日刊《唉真正丑咯》，点名晚清被列强欺凌，“一味缩尾藏头”，文中对晚清现状有反思，有批评，“从此国威名誉呀，付去水东流！”

新马粤讴一开始就关心中国时政，以国家民族的兴衰为内容，为以后的粤讴作品指示了一个创作的方向。比如《中兴日报》1907年8月24日刊载题为《懵到咁样》作品，署名为“玄理”，8月26日刊载题为《奴隶山倒了》作品，署名为“浮寄”，9月23日刊载题为《奴隶性》作品，署名为“鼎一郎”；《振南日报》1913年6月17日刊载题为《自由雌骂新官》作品；《总汇新报》1918年7月8日刊载题为《烟花地》作品，署名为秋娟；8月28日刊载题为《谁做大》作品，无作者署名。

新马班本较为有趣味的是针对康有为、梁启超而写的作品，这些作品是对康梁的讽刺和批判。刊载作品的报刊业也是思想上追随革命派的报刊，相关作品目录如下：

《中兴日报》：1908年1月25日刊《演说粤梁启超被逐》；

《益群报》：1919年5月3日刊《大骂梁启超》

《星洲晨报》：1909年8月19日至10月7日刊《保皇团》；1910年5月23日刊《圣人失败走星洲》；1910年5月26日刊《南洋伯欢迎圣人》；1910年5月28日《丁伯谈情》；1910年5月30日《圣人怨丁伯》；1910年5月31日《圣人悲末路》；1910年7月6日至7月19日《圣人悲末路》

《南侨日报》：1912年1月18日《释保妖》；1912年3月22日《康妖写书谋祖国》；1912年9月7日《梁卓如出京》；1912年11月13日《华侨声讨梁启超》；

14. 《天南新报》1904年1月8日，第3页。



这些作品虽是从文学角度去写康有为、梁启超，但其中也反映了保皇派在南洋华侨心目中地位的下降和衰落，其中一些事情笔者以为并不是凭空杜撰，这对于研究清末明初保皇派在海外的生存有着意义。

三、辛亥革命的异域投射

新马龙舟歌对辛亥革命的关注，例如：《阅电报祝独立成功》：¹⁵

阅电，我笑呵呵，齐心奋勇把虏嚟锄。你睇个日武昌感大破，把佢满人大杀八百之多。但系孩子女人无罪过。放□生路睇把佢教磨，等佢性命留存。匪吓折坠，故此外人□□。我地手段唔苛，诸到个个岑。氏春莹笑坏我，佢执番条命走落城河。快把两□虾发嚟荆左，好似曹瞒兵败走奔波。承话入相平乱咁就执傢伙，点估到你全无胆汁重讲乜野言和。重有镇冰世浪佢来作祸，怕你全军覆灭重又乜收科。唉！点解尔奴隶根深。唔知到错，睇白你都系嚟送货。任得尔出齐战舰，都当作纸扎嘅烧鹅。

连接电，喜气冲冲。众人睇见，烧佢战船三只，付落水流东。军械厂与共兵房，多谢佢奉送，我地革军大胜，纵有奴兵十万，都化为空。独惜□等心死奴才，真正大懵。佢甘从异族。重蠢过条虫，你睇见间同胞奋起，你都心咁动。重替佢满人出力，问你点见得祖和宗。今日满人大事，已作黄梁梦。汉人独立，势不相容。你睇各省人心，真□重。亏我睇完电报，几咁心□。不禁馨香顶祝，只望齐奋勇。功成归一统，堂堂独立直抵黄龙。

上文作品足见作者对中国政治的关心。辛亥革命是在1911年10月10日发生，到了23日便传到新加坡，从此也可知中新交流的紧密。文中对革命军迅猛的进攻表现出了欣喜的情态，而对于那些为满人出力的人提出了批评，认为他们忘记了祖宗。行文也显示出了作者对于人权的关心，“但系孩子女人无罪过”。作者更是盼望中国人团结起来“齐奋勇”，最终能够“归一统”，“直捣黄龙”。

15. 《南侨日报》，1911年10月23日，第4页。



新马龙舟歌对辛亥革命前后的情况也有关注。辛亥革命前保皇党四处活动，对革命党肆意抨击，对革命党活动更是不能容忍。如《保哥附荐》，¹⁶将保皇党人士戏称为“保哥”，这是因为他们“以奴颜婢膝事光绪，故有称”，文中还杜撰出“保妹”，以二人对话唱和来说明他们处境凄惨，言语之间充满了讽刺。辛亥革命后，中化民国建立，然遭到了各种势力的抵抗，甚至是破坏，新马龙舟作者对此种势力提出了严肃批评，如《女汉奸》，¹⁷表达了对女界中与“保党”一起女性的“真可痛恨”，她们属于“败群”。在批评女汉奸的同时，作者又提出“近来女界多超品，决志辅助民军，不计死生。”这些“超品”当是指秋瑾、陈天华之辈。下文提到的“十二钗裙”亦属此流。对于“女界下流”极为藐视，“不值一晒”。

中华民国建立后，遇到了许多的困难，特别是经济上的限制。1912年5月17日，熊希龄与西方列强各国银行团签订《垫款合同》及《监视开支暂时垫款章程》。根据合同银行团借给袁世凯政府三百万两白银，在章程中还有附带裁撤军队等不合理条件。此消息传出后，引起了轩然大波。黄兴“痛加驳斥，责令毁约”，同时强调“实行国民捐，以为后盾”。¹⁸新马龙舟更是鼓励国民和侨民自发捐款。如《大声公演说》，¹⁹对于中华民国新成遭受的欺凌表示了愤慨，对于借款条约更是直呼不能签订，鼓励人人都与捐，“人皆有份。”更言明了签订借款合同的后果就是养虎遗患，最后结果就是“国权丧失”。从作品中还透出作者追求民权的思想，直言国民捐款应该，而政府应还权与民。

中华民国建立后，除了上文提到的经济困难，还有各种困难摆在面前。新马有识之士更是振臂直呼，呼吁国内各个阶层人民应该团结起来，为国家富强独立作出自己应有的贡献。如《五劝同胞》，作品将国人分成五类：政府新官、军人、富人、女英雄和蒙同胞，作者认为此五类人当尽力为国。还有的作品是对辛亥革命的反思，《清平约商人叫苦》，²⁰文中叙述了西方列强对中国经济实施了很大的压力，给老百姓日常生活带来的不便，国内的政治持续动荡和变革，老百

16. 《星洲晨报》，1909年8月31日、9月1日，第5版。

17. 《南侨日报》，1911年12月28日，第4页。

18. 湖南省社会科学院编：《黄兴集》，北京：中华书局，1981年，第197页。

19. 《南侨日报》，1912年6月14日，第14页。

20. 《南侨日报》，1913年12月3日，第14页。



姓缺少一种安全感。《卖太太》，²¹说辛亥革命给晚清官员带来的影响，一些官员为了生活而四处躲避，一些人生活无着只能卖他的太太。

新马南音与龙舟一样，对中国政治也是非常关注，但有着明显变化，新马龙舟大部分作品是对辛亥革命支持和鼓励，鼓励中国民众团结起来战胜外交、经济上的困难。但一些作品体现出的更多是对辛亥革命的反思，它过后给人民大众带来的影响，呈现出的担忧远远超过龙舟。比如：

祸粤记（初续）

（《总汇新报》1913年9月1日——11月14日刊载，共计该有七续。现存缺五续、六续）

个阵广东走剩，都是贫穷汉。累创经济艰难，见所未曾。重有银币监人收十足。谁知物价暗加增。日日铸银唔找换。总防津贴唔匀。当时革命成功日，鸡犬皆仙确系真。有福同捞唔怪佢。官官相卫漫贫。但系唔该地骨清光铲。只恐大陆终沉，就祸及己身。今日任佢熬煎难隐忍。重重抽剥势如焚。你睇乱开浮数千千万。白地监吾做亚庾。虽则专制推翻曾拼命。得成富贵，应要拔类超群。总系记得当初同立志，都话功成，任得政府稽勋。今日言犹有日成虚负。

四续

乡人大众心唔分。话佢点墨全无，怎配得胙肉食双。佢一时起就与乡人敌。闹乱频闻祸总长。况且结党联盟来抵御。墙头屹屹势彼猖。恃恶行凶无可奈。众人侧目费商量、择肥而噬，只任得佢来讹诈。重话稍有延迟要拔枪。因此富家防祸迁居避。别井离乡出到外洋，有等小富人家难远去。受其鱼肉暗悲伤。十室九空无可掠。至到贫家被劫，更重凄凉。人话从前佢辈虽无行。有的畏法依然恶未彰。今日居然制造成强盗，真正当过民军毋个善良。

21. 《南侨日报》，1912年8月6日，第4页。



类似上述内容的还有《国民秋恨》²²，《时事感怀》²³，《难民诉苦》²⁴，《乡民叹苦》²⁵，等等。这些作品展现了辛亥革命不彻底给社会带来的不良影响，让我们看清楚了旧有势力的灵活转变，在革命来临时候他们摇身一变成为革命军；革命后，觉得没有什么好处马上回到乡下成为兵匪。革命后，甚至将一些贫民逼成了盗匪。辛亥革命并没有将专制彻底废除，后来反而死灰复燃。作品中孙中山将大总统之位“禅让”袁世凯充满了不满，对于黄兴推动“国民捐”虎头蛇尾也有着批评之意。

新马拍板歌主要刊载在《南侨日报》中，其内容关注中国，关注辛亥革命及建立民国对社会的影响，比如《废除缠足》²⁶，就是写建立民国后废除缠足的限令，《乡下佬剪辫》²⁷，写民国初年鼓励全民剪辫去清的政令，《哭吊黄花岗》²⁸，纪念黄花岗起义，悼念烈士等等。

除辛亥革命之外的重大政治事件，新马龙舟作品也有反映。对于二次革命，新马华人表示了鼓励和支持，如《联军入京》²⁹。也有作品描述了革命给普通百姓带来的痛苦，如《南京女诉苦》³⁰，作品以一个女性自述开始，说了官军进城，烧杀抢掠，并且将她强暴奸污。事后，她的悲惨遭遇却无处申诉。作品所反映的当是二次革命失败后，袁世凯将对革命党的仇恨迁怒到普通百姓身上。

22. 《南侨日报》，1912年10月17日、18日，第14页。

23. 《南侨日报》，1912年11月25日，第14页。

24. 《南侨日报》，1913年9月1日，第14页。

25. 《南侨日报》，1913年9月17、18、19日，第14页。

26. 《南侨日报》，1912年4月17日，第15页。

27. 《南侨日报》，1912年4月30日，第15页。

28. 《南侨日报》，1913年5月7日，第15页。

29. 《南侨日报》，1912年1月6日，第4页。

30. 《南侨日报》，1913年10月2和3日，第14页。



四、自然灾害的文学表述

清末民初中国的自然灾害给百姓造成了巨大灾害，这也为新马班本所关注，如《水灾浩劫》³¹，《女子卖物赈灾》³²，《哭水灾》³³。

中国的灾害也时常入南音内容，从中可见新马华人对祖国的关注，对于祖国人民所遭受苦难表示同情，对政府的无作为更是表达了不满。例如：《难民仇恨》：³⁴

一声长叹对苍天，呢场浩劫实凄然。只为淫雨兼旬长日落。迷濛宇宙少晴烟。方幸早禾结穗将成熟，岂料天降奇灾惨不可言。不测风云诚可信，霎时祸福正无边。眼见时势不宁情懊恼，缺陷何时补救完。记得崩围个晚一更夜，波涛滚滚水涓涓。魄散魂离惊且异，男啼女哭倩谁怜，只见万里霾云遮日月，听得好似奔腾万马紧扬鞭。睇住家中财物难分舍，无奈为着逃生性命不敢留连。一派风声摇古树，遍地汪洋白浪天，个阵何异生离和死别，各自奔逃不暂延，彷徨仓猝重有乜商量话。人力难如水力坚，冲破基围难救护。水患今年大过往年。重怕祸不单行从古道，造化焉能拗上天。流离颠沛受呢凄凉苦。叫我无衣无食怎可从权。今日忽然巨祸从空至。望得人来救济亦系马腹长鞭，山巅峰顶暂作藏身岛。性命如丝不值一钱，无从觅食只有悲啼怨。怎能辟谷学神仙，夜来无地可作栖身所。家人分散未得团员，沧海桑田遭大变。成为泽国绝人烟，冯夷作祸淹闾里，村落田庐尽渺然。就把灾区驰驿报，等好早施提食赈乡村，堪怜野殍几如鬼。树皮草蕈已餐完。生灵为甚唵招天妒，屡降横灾在后先。耳中常听逢凶暴，算起最酷奇殃系目前。（未完）

作品开始就说明了这次洪灾很大，称之为“浩劫”、“天降奇灾”，水势“波涛滚滚”，给老百姓带来的震撼力非常大，令人“魄散魂离”。作者虽不在当地，写的却如同身临其境。人民的财产收到了损失，性命攸关却无人救

31. 《南洋总汇报》，1908年7月22日，第3版。

32. 《南洋总汇报》，1908年7月29日，第3版。

33. 《南侨日报》，1912年7月21日，第15页。

34. 《总汇新报》，1908年7月14日，第3版。



护。等待赈灾也无人来。这仅是该作品的一部分就已经人民遭受洪灾所受的苦难写了出来。

类似作品还有《无情水》，³⁵作品说明民众遭受水灾、风灾的苦难；《粤灾叹》，³⁶对广东遭受的灾害十分感慨，“六十几位同胞遭溺”。在文中，还表明了新马华人各界的努力，演艺界在排剧赈灾，各地人都在尽力救灾，香港商人也慷慨解囊。

《振南报》1918年7月20日刊《水又咁大》，描绘了下雨引发的水灾带来的影响：

水又咁大，密报灾情，可叹天唔啥做，故此得人惊！因佢落雨太多，唔性得个的水性，致到水灾两字，连岁频仍。往岁曾见告灾，今岁应要省定，分匀雨水，之得该应。点好时当早造，唔怜惜民生命，故意把基围冲决，等佢早造冇得收成！是否人心太软，至被天抽称？未必个个尽系歪心，硬要一概害清！睇见咁样子连年，何日至系止境？大攤景，点得邀天听？等佢快的把水流清，立刻放晴！

五、南洋华侨的生活再现

新马南音不仅关注祖国人民遭受的苦难，同时注意了南洋华侨所遭受的苦难，如《南洋华侨叹五更》³⁷，其中初更叹就是叹南洋华侨生活的艰辛，柴米油盐价格攀升，小资本难以做生意。并且奉劝国人再也不要来南洋。《劣贡叹五更》³⁸，讲述了一位南逃避祸贡生，在南洋对家的思念。这位贡生在南洋借钱逛妓院，还吸食鸦片，还遭受了诸多不公平的对待。作品所写事情实是新马华人所遭受的不公平对待的一个缩影。对于女性命运坎坷所遭受的痛苦也有作品反映，《江头钱别》写一位女性送自己心爱的人归国，叙述自己的命运坎坷，倾诉对恋人的爱意和思念，期待恋人再次来救自己脱离火坑，能够早日回到粤乡。作品中

35. 《总汇新报》，1908年8月10日，第3版。

36. 《总汇新报》，1915年9月4日、5日，第10版。

37. 《益群报》，1919年6月17日，第7页。

38. 《叻报》，1907年6月27日。



的女性并不是空构出来的，而是实有其人。在新加坡牛车水原貌馆中所保存的音像资料就是明证。早期广府的女性想去南洋打工挣钱，从广州直接去很难，于是就绕道香港，再去新马。等到了新马后，部分女性沦落为妓女。作品写出了她们内心的真实状况。

新马华人赚到钱后，大部分花在吸食鸦片烟和赌博上，虽多年劳累总是一无所有。这些情况在报刊所载的粤讴就有反应，许多作品多是对吸食鸦片和赌博的劝诫，如《天南新报》1905年2月13日刊有“杂俎谐谈：戒赌（粤讴）”，2月14日“杂俎谐谈：除去鸦片”；《南侨日报》1912年5月24日“粤讴：劝戒鸦片”；《叻报》1907年2月4日“粤讴：谏赌”，3月1日“粤讴：烟一个字”，3月26日“粤讴：烟数已尽”，这些作品写出了新马华人家庭的心声，会引起情感上的共鸣，肯定会引起更多人对粤讴关注。

新马粤讴中还有一类是对中国或本地社狎妓现象、封建迷信活动劝诫或批判，例如《叻报》1906年12月28日《神本要敬》，在文中就言明“神本要敬，缓急更要分明……兴学育才实系强国捷径”，认为“但凭神力至怕拜极度唔灵，试睇日本得咁富强只为迷信已醒。我地求神拜佛点怪得外人轻？由得你日日出游把罗伞拧，等到无烟炮响势不留情。”在本篇粤讴中，作者认为神灵再怎么拜也不灵验，日本的富强在于“迷信已醒”。劝诫众生勿迷信的南音作品还有《媚神者听》³⁹、《迷信风水者听》⁴⁰、《老尼叹五更》⁴¹等。

《叻报》1907年2月4日刊载粤讴《谏赌》，本篇讴中妻子记得丈夫“赌到而家常日捱债”，劝诫丈夫：“劝你赶住咪咁狼忙今日就起戒，但得你唔赌咯我就吃长斋。”2月5日刊载《谏嫖》，文开篇就劝诫之言，“君呀劝你唔好咁放”，文中内容以原配妻子劝诫丈夫不要沉迷嫖妓，“你睇吓眼前儿女系咁一双双，正系花事儿咁阑珊人事就可想”，如果不听劝，妻子就会“自缢悬梁”。

《叻报》1908年9月25日刊《劝减妆》，劝新加坡华人妇女要减妆，本篇末有“讴者曰：近来坡中抢匪日多，抢法日凶，而抢案鲜闻破获者，故讴此以戒女流。”这就是当时新加坡华人社会生活的真实反映，弥补华人史料的不足。

39. 《天南新报》，1904年12月28日。

40. 《天南新报》，1904年12月29日。

41. 《南侨日报》，1912年6月19日、21日、22日。



在新马报刊也存有少量的板眼，其中更是存有一长篇作品——《振南日报》所载的《大罗经扫墓》（1913年4月21日至5月6日），该作品是通过大罗经扫墓过程中的见闻对社会中迷信风气的极尽讽刺，还有《南侨日报》1912年7月14日至17日刊《乡下佬救基围》、8月23日至8月30日刊《女赌界花样翻新》篇幅居中，也较有新意，还有16篇篇幅要短于上述三篇，内容都是对社会现实的反映。

民国成立后，新政策对婚姻制度的影响、对吸食鸦片的限制，对于封建迷信的打击也是新马班本着力的地方，如《南洋总汇报》1915年6月28日刊《自由女赖婚》，《振南日报》1913年4月11日《自由女控告豆皮佬》，4月12日《美女投河》，4月15日《黄阿美钟情棺材佬》，4月6日《烟太太席地呻吟》，《侨声日报》1912年10月12日《烟精吊影》，1913年1月13日《烟鬼哭》，《南侨日报》1912年8月3日《尼姑卖佛》，8月5日《尼姑稟请结婚》，9月23日《黄大仙叫苦》，9月24日《南无佬自叹》等等。

南音中具有劝诫华人不要赌博的作品，如：《赌妇叹五更》：⁴²

人寂静，闷锁双眉，想起新山条路果实堪悲。自怨当初无主意，随人去赌想得便宜。点想有去无回全不利是，几回赶注都系覆没全师，累得钗环首饰俱输去。眼见得赢钱无望赎当无期，家头事务我亦无心理。第一更防严令丈夫知，查起个的衣裳银两兼金器，空空如也你话点样子推辞。如果知穿都难免受气，若非逃走就要命丧阴司。想我生计无门难免一死，大抵夫妻情分浸提都要为赌字分离。静坐兰闺偷叹气，忽见窗前明月一轮飞，真正系月照愁人愁重更起。不若我把更筹静数，叹吓凄其。（此处仅列部分原文）

这首南音说明了赌博对人祸害不浅。第一段说明赌场抓住了人总想赢钱的心理——“想得便宜”，赌客总是“赶注”，最后结果总是“覆没全师”。文中更是说自己无心之过，“无主意”“随人去”，最后酿成了自己的家财尽失。自己的“钗环首饰俱输去”，梦想捞回本再去赎回，这在赌场根本就是不可能。赌输后还得瞒着丈夫不让得知，想着各种借口推辞家中失去的衣裳银两。这位女赌客承受的心理压力可想而知。而最终结果也非常悲惨“若非逃走就要命丧阴司，”“夫妻情分浸提都要为赌字分析”，这可谓“家破人亡”。女赌客满心的悔恨，对于自己现在处境也无能改变，对于发出了自己的感叹，对于赌博的劝

42. 《天南新报》，1904年12月12日。



诫，勿使他人再蹈自己的后尘。《叻报》1907年第7671号也载有一篇类似南音作品：《赌妇自叹》，只是作品篇幅要少于《赌妇叹五更》。作品文末一句“但望你地人人知戒咪学我噉样收场”，劝诫之味十足。女赌客言“一能赔十估话有日风光”，这恐怕是所有赌博人“冲动”的原因。女赌客也是“赶注”，但结果与上一位同“追来追去都系付与东洋”。此位女赌客更是痴迷，竟然求神问卜，“黄昏求字等到天亮”，可见下功夫之大。而结果却与女赌客相反，神灵并没有显灵，“累得我输穷输极想去自缢悬梁”，“呢阵首饰输埋衣服又尽当”，这与上一位女赌客一样。这两位的女赌客的劝诫对于当时新马华侨华人很有必要。据《新加坡华人百年史》中记载：在新加坡早期赌博在华人社群中很流行，莱佛士曾经禁止过，但是当他卸职后，哥罗福接任（1823-1826）。在此段时间内，赌博合法化。后来者也曾经禁赌，但成效都不明显。⁴³到了19世纪末20世纪初，赌博现象更是猖獗。正如《新加坡马来西亚华侨史》中言：“在19世纪和20世纪初，新加坡、马来西亚华侨社会中吸食鸦片和赌博十分严重。到处烟馆、赌馆林立，仅新加坡一地，在19世纪末即有烟馆、赌馆一百间。赌博名目繁多，如1877年在新加坡，即至少有花会、宝字、十二支、牌九、红黑牌等12种赌博名称。很多烟馆、赌馆日夜不停。”⁴⁴

通过以上的分析，不难看出，新马汉文报刊中的广府说唱文学是了解中国历史、新马当地华人历史的一个别样窗口，这样的文学投射、文史共生让这批特殊的文学史料在历史上发生了不一样的作用。在研究中，我们不能忽视报刊的特殊性，它所刊载的内容会受到受众阅读爱好的影响，连绵不断的广府说唱文学作品不断出现，充分说明了它为当地华人的喜爱程度。

43. 宋旺相著、叶书德译：《新加坡华人百年史》，新加坡：新加坡中华总商会出版，1993年，第12-15页。

44. 林远辉、张应龙：《新加坡马来西亚华侨史》，广州：广东高等教育出版社，2008年第2版，第234页。



19世纪马来群岛甘蜜的 种植与经济网络

林源福*

19世纪马来群岛甘蜜的种植与经济网络

一、话说甘蜜

甘蜜为何物

甘蜜（学名 *Uncaria Gambier*）是马来群岛的热带灌木，原产地为苏门答腊。在园丘里，人工培植的甘蜜树可以长到2公尺半，叶柄每一个节长出两片对生的叶子，叶片呈椭圆形，长8到14公分。甘蜜树成长后会绽放色彩鲜艳的花，结出种子，甘蜜树的繁殖靠种子。

名称由来

18世纪，德裔植物学家格奥尔格·艾伯赫·郎弗安斯（Georg Eberhard Rumphius, 1627 – 1702），以荷兰东印度公司雇员身份，在安汶群岛埋头撰写他的6册巨著《安汶植物志》（*Herbarium Amboinense*），于1741年出版。这部巨著让我们首次看到了甘蜜的名称——Daun gatta gambir。甘蜜为 gambir 的音译。

* 新加坡国家档案馆前副馆长。



《安汶植物志》插图——甘蜜树



这是威廉·法夸尔 (William Farquhar, 1774-1839) 于1819至1823年间担任新加坡首任驻扎官时, 聘请广府画家所画的甘蜜图。图片来源: 新加坡国家博物馆

传统用途

甘蜜和槟榔有密切的关系。咀嚼槟榔起源于印度, 咀嚼槟榔时, 用甘蜜膏 (加水成糊状) 涂在荖叶, 另加槟榔片等配料, 然后用荖叶将这些配料卷成小卷, 是为兴都语所谓的“盘安” (paan)。从印度, 这传统就传到缅甸、越南、中国南部、以及东南亚地区。

提炼甘蜜

根据约翰·芬礼逊 (John Finlayson) 所述, 提炼甘蜜时, 先采集幼嫩甘蜜枝叶, 切碎后扔进大锅里熬煮五六个小时, 直到汤汁变成深褐色和浓稠时, 去掉枝叶; 再让汤汁继续熬煮一些时候, 蒸发掉多余的水分; 然后倒入模具, 经冷却凝固后, 切成寸许小方块, 以利晒干, 并包装供应市场¹。

1. "Gambier", *Singapore Chronicle and Commercial Register*, 1 May 1834, p.3.



19世纪甘蜜园内的传统甘蜜作坊，普遍叫做万栅（Bangsal）。图示园丘苦力把采集回来的两捆甘蜜枝叶搬到万栅，园丘有七八位苦力，其中一位正在操刀斩细甘蜜枝叶；而穿着整齐斯文的人物，可能是这甘蜜园园主，也可能是园丘内的 kepala，工头或管工；照片也显示甘蜜园丘的典型工具。图片来源：新加坡国家档案馆

二、廖内的甘蜜种植

华人移民进军甘蜜种植

1727年，中国满清政府解除海禁，从而促进了海外贸易和促使华人移居东南亚并参与开发新事业，包括到廖内开垦甘蜜园²。廖内早在1730年代就开始种植甘蜜。武吉士人开辟甘蜜园，从事园丘劳作的却是来自中国的劳工。1740年前后，随着甘蜜需求的增加，新的甘蜜园就根据武吉士人和中国人合作方式进行开垦，甘蜜园不断地开发，廖内的人口也跟着增加。远自东方的爪哇和武吉士人祖籍地——苏拉威西的商人纷纷前来，用他们的商品换取甘蜜。此后近百年，武吉士领导人很成功地把廖内首府丹戎檳榔发展成一个繁荣的转口贸易港：甘蜜的生产对确保这港口的繁荣扮演重要的角色³。

2. Nicholas Tarling, *The Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p.348.

3. 同上，第498页。



丹戎檳榔为甘蜜交易中心

直到1830年代初，廖内民丹岛的港口丹戎檳榔一直是本区域的甘蜜交易中心，而爪哇则是廖内甘蜜的主要市场。大多数甘蜜先销到爪哇，然后才到中国。运往爪哇的甘蜜，多用作染料。根据1833年的估计廖内每年生产不少于60,000担的甘蜜，以及8,000至9,000担的胡椒（担为当时普遍采用的重量单位，1担等于60公斤）。胡椒多出口到新加坡。廖内政府通过椒蜜餉码制度⁴，每年取得可观的收入⁵。

19世纪初，中国人显然开始大规模使用甘蜜作为鞣剂。根据威廉·米尔本（William Milburne）的记录：1813年，中国人在巴达维亚（今雅加达）同时购买了甘蜜和生皮。在制革工业，甘蜜所含的单宁酸是制革不可或缺的有效鞣剂⁶。

三、新加坡的甘蜜种植业

唯一适合本地种植的经济作物

在19世纪之交或更早的时候，甘蜜种植由廖内的潮州人传入新加坡；过后，再从新加坡传到柔佛⁷。

在初期，新加坡甘蜜和胡椒的种植是在不受英国人干预的情况下进行的，因为在当时，只有这两种经济作物是适合本地种植的，而且有助于新加坡的经济繁荣。到了1827年，新加坡内地已经有相当大片的原始森林已经开发，用于种植甘蜜和胡椒⁸。那年新加坡出口的甘蜜总量为21,557担，包括由廖内进口的6,866担。

4. 餉码制度（Farm System），是英国、荷兰在东南亚殖民地实施的一种税收承包制度，设有码官，采用公开招标。早期许多有势力的华人领袖靠承包餉码致富。

5. *Singapore Chronicle and Commercial Register*, 24 January 1833, Page 3; "GAMBIER", *Singapore Chronicle and Commercial Register*, 1 May 1834, Page 3.

6. Carl A. Trocki, *Prince of Pirates: The Temenggongs and the Development of Johor and Singapore, 1784-1885*, (Singapore: NUS Press, 2007), p.34.

7. Nicholas Tarling, op. cit., p.348.

8. Charles B. Buckley, *An anecdotal history of old times in Singapore* (Singapore: Oxford University Press, 1984), p.198.

转口贸易角色

厄尔 (G. W. Earl) 在1830年报告：原本繁荣的丹戎檳榔已经开始没落。民丹岛内地大片种植园出产的甘蜜和胡椒只有一小部分经过丹戎檳榔，大部分是从该岛北部直接出口，有些运往新加坡。根据《新加坡纪事报》(Singapore Chronicle) 的记载，1831年从廖内出口到新加坡的甘蜜总量增加到8,000多担，约占其年产量的12巴仙 (%)⁹。

甘蜜经济地位的转捩点

直到19世纪30年代初，欧美传统制革用的有效鞣剂是采自橡树皮 (oak bark) 的单宁 (tannin)。那时候，英国皮革制造商已经知道甘蜜含有大量单宁，1公斤甘蜜提取的单宁相等于七八公斤橡树皮提取的单宁。它的应用可以大大降低皮革的生产成本。可是，当时英国海关对甘蜜抽取高达每英担 (cwt) 3英镑的关税 (1英担等于50.8公斤；币制1英镑等于20先令)，等于生产成本的6倍，无形中杜绝了甘蜜之用于鞣皮工业。1934年，英国海关大幅度降低甘蜜的入口税，只抽取每英担1先令的入口税。这一下子，新加坡各洋行忙于收购甘蜜，市场一时缺货。到1836年，欧洲已经广泛采用甘蜜作为制革的鞣剂，促使甘蜜价格上升，从1836年5月的每担1.30至1.40元 (西班牙银元，为当时市场流通货币) 到10月的每担3.80至4.25元。

新加坡成为甘蜜贸易中心

欧洲工业革命促进皮革和纺织工业的快速发展，对甘蜜的需求更为殷切，带动新加坡的甘蜜市场和甘蜜种植业的蓬勃发展。1836年，新加坡的甘蜜总产量为22,000担，从廖内入口的共19,624担¹⁰。随后，从廖内进口的甘蜜数量逐年增加。例如，1842年和1843年从廖内进口的甘蜜数量分别为38,595担和36,558担，都超过该群岛年产量的一半。

9. Carl A. Trocki, Carl A. Trocki, op. cit., p.104.

10. 10同上，第106页。



从1836年及其后从廖内进口的大量甘蜜来看，新加坡这时候已经取代廖内成为本区域的甘蜜贸易中心¹¹。作为一个自由港，新加坡比丹戎檳榔提供更多的方便¹²。

普卡贸易

在邻近的岛屿中，廖内已成为新加坡密切的贸易伙伴。负起这项贸易重任的是每年约300艘由二三十人操作的普卡大舢板（Sampan pukats），它们川行于廖内和新加坡之间，带来当地的特产——胡椒和甘蜜¹³。



直到19世纪末，新加坡作为本区域甘蜜胡椒贸易中心的地位保持不变，那时潮州商人垄断了这行业，他们的店铺多集中在新加坡河两岸（上图）。图片来源：新加坡国家档案馆

普卡贸易（Pukat trade）完全受新加坡华商垄断。根据宋旺相（Song Ong Siang）的记载，余有进（Seah Eu Chin）于1823年从汕头南来新加坡，当时他是在普卡舢板船当书记。普卡贸易网络还扩展到马六甲海峡两岸和马来半岛东岸，甚至远到暹罗（泰国）的宋卡（Singgora）。

甘蜜大王余有进

经过几年的海上漂泊生涯，余有进于1830年在新加坡河畔创立了自己的公司，经营新加坡、廖内、苏门答腊岛和马来半岛之间的航运业务，他和其他华商也参与普卡贸易，从新加坡运货到马来群岛以及本区域的其他通商口岸，再

11. "Gambier", *Singapore Chronicle and Commercial Register*, 1 May 1834, Page 3, <https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/digitised/article/singchronicle18340501-1.2.18>; "Commercial Remarks", *The Singapore Free Press*, 14 May 1836, p.4; *The Singapore Free Press*, 30 June 1836, p.3.

12. *The Singapore Free Press*, 16 July 1857, p.3.

13. *The Singapore Free Press*, 30 June 1836, p.3; 1835年5月9日至14日，来自廖内的四艘普卡大舢板（Sampan Pukats）运来135担的甘蜜和113担的胡椒。见 "By Native Craft", *Singapore Chronicle and Commercial Register*, 16 May 1835, Page 4. <https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/digitised/article/singchronicle18350516-1.2.13.3>.



从这些通商口岸运回当地的物产，包括马来半岛东岸出产的贵重的金粉（gold dust）¹⁴。1835年，他开始进军种植业。到了1839年，他的甘蜜园丘已绵延12至15公里，从里巴峇利路（River Valley Road）上段到武吉智马路（Bukit Timah Road）和汤申路（Thomson Road）。他也在新加坡河经营甘蜜胡椒贸易¹⁵。他在甘蜜的种植和贸易事业的成功，给他赢得了“甘蜜大王”的称号。

伦敦成为欧洲主要的甘蜜市场

1836年，新加坡甘蜜出口总量37,306，包括运往英国的9,921担，超过出口总量的四分之一¹⁶。根据《新加坡纪事报》的报道：当年3月19日，共有1,456担甘蜜，以每担1.20元的价格通过伦敦市场出口到欧洲¹⁷。不久之后，《新加坡自由西报》（*Singapore Free Press*）在当年5月14日报道：“由于伦敦对甘蜜需求增加，甘蜜的价格在过去十天内略有上涨。这期间销往伦敦的甘蜜约3,000至4,000担，每担1.30至1.40元¹⁸。”两个月后，欧洲市场对甘蜜的需求激增，带动甘蜜价格上涨到每担2.40至2.50元。对甘蜜需求的增加很快使伦敦成为欧洲主要的甘蜜市场¹⁹。这种贸易趋势延续了13年，欧洲大陆从1849年才开始直接进口甘蜜²⁰。

甘蜜种植的蓬勃发展

1836年以来，新加坡的甘蜜和胡椒种植开始受到重视，并且蓬勃发展。直到1890年代，甘蜜和胡椒一直是新加坡经济最重要的组成部分。

14. "THE FREE PRESS", *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser* (1835-1869), 2 November 1849, Page 3; "SAMPAN-PUKAT TRADE TO THE EASTWARD", op. cit., 12 January 1837, Page 3.

15. Song Ong Siang, *One Hundred Years' History of Chinese in Singapore* (Singapore: University Malaya Press, 1967), p.90.

16. Carl A. Trocki, op. cit., p.106.

17. "Principal Exports", *Singapore Chronicle and Commercial Register*, 19 March 1836, p.3.

18. "Commercial Remarks", *The Singapore Free Press*, 14 May 1836, p.4.

19. 同上, 21 July 1836, p.4.

20. *The Singapore Free Press*, 31 December 1852, p.3.



1836年，新加坡甘蜜园总数不少于200个，种植面积约2,350英亩，年产量约22,000担，胡椒的年产量约10,000担。平均每个园丘年产110担的甘蜜；最大的园丘生产约200担甘蜜和100担胡椒²¹。截至1836年12月29日，甘蜜市场价格约为每担3.00至3.50元。如果甘蜜价好，甘蜜园每两年采集五次。一个产量110担的甘蜜园，一般雇用的苦力不超过6位，其中包括一位擅长熬煮甘蜜的头手；一般苦力的月薪为每人4.00至4.50元，而掌管锅炉头手的月薪则为6.00至7.00元。胡椒的种植是由同一组人负责的。新加坡的胡椒年产量约10,000担。然而，岛上几乎没有一个年产量超过100担的胡椒园，许多小园丘每年的产量只有20担左右²²。

胡椒与甘蜜的种植组合是甘蜜园典型的经营模式，这种安排对双方都有利。提炼甘蜜后剩下的甘蜜渣可以撒在胡椒藤的根部及其周围，不但可以保护胡椒藤的根部，也是胡椒藤生长的绝佳天然有机肥料；另一方面，没有种植胡椒的甘蜜园在经济上是行不通的，因为胡椒可以为园主带来很好而且很稳定的收入²³。

甘蜜园的经济效益

《新加坡自由西报》在1839年3月28日的报道中指出：当时市场受到英国优势价格的鼓舞，新加坡的华人园主扩展了甘蜜和胡椒的种植，总共有350个甘蜜园，或“万栅”（bangsals）。当时甘蜜和胡椒每年的总产量分别为48,000担和15,000担，分别为1836年产量的两倍多和一倍半²⁴。

如果以当时每担2.50至3.00元价格计算，单独种植甘蜜是永远不会有有利可图的。岛上最大甘蜜园年产量210担的总价值（按每担2.00元的市价计算）只有420元；即使按照每人每月3.50元的工资计算，也仅仅够支付10名苦力的工资（尽管应得的平均工资为每月4.00元）。如果还需要支付一些开销，就算是甘蜜和胡椒组合种植，仍然不能致富。总而言之，它也只能带来蝇头小利²⁵。其计算如下：

21. Charles B. Buckley, op. cit., p.307; Carl A. Trocki, op. cit., p.105.

22. "Gambier", *The Singapore Free Press*, 29 December 1836, p.3.

23. "Correspondence", *The Singapore Free Press*, 22 October 1835, p.1.

24. "Gambier and Pepper Plantations", *The Singapore Free Press*, 28 March 1839, p.3; 万栅 (Bangsal) 是一座大型用亚达叶和木料盖的、用来提炼甘蜜的作坊。“万栅”一词也泛指甘蜜和胡椒园。

25. "Commercial Remarks", *The Singapore Free Press*, 7 March 1839, p.2.

以新加坡一年总产量48,000担甘蜜，每担2.00元计，共96,000元；
15,000担胡椒，每担5.00元，共75,000元；
350个甘蜜园一年总收入共171,000元。

如果以3,000名华工作为园丘工人的总数，按每人每月4.00元的工资计算，工人一年工资总额为144,000元。

扣除工人工资，园丘一年可以得到27,000元的利润分配给350名园主，每个园主一年可得77.00元的利润。这并不包括所投入的资本利息、消耗的材料、运输和其他各种费用。根据华人园主的说法，最好的甘蜜园在扣除所有费用后，每年可为业主带来约400元的盈利，但最差的几乎无法取得收支平衡²⁶。

1851年，若锦·达尔梅达（Joaquim d'Almeida）在他关于甘蜜和胡椒种植的报告估计，新加坡岛上共有400个甘蜜胡椒园。每个园丘占地约200英亩（acre，每英亩约等于0.4047公顷），雇用8位到10位苦力，每年生产约170担甘蜜和70担胡椒。一个好的甘蜜园可以生产高达200担的甘蜜和120担的胡椒，而劣质的甘蜜园只能生产60至80担的甘蜜和40至50担的胡椒。他认为如果不是甘蜜园的头家（资本家）收取巨额利息（种植家从他们那里获得贷款），甘蜜种植业是有利可图的。当时一般贷款利息如下：每担甘蜜15至25分；每担胡椒30至40分。如果前者的价格低于每担1.50元；后者低于每担3.50元，则在上述利率的基础上作小幅度减少。头家向种植家提供一担大米，就收取20至25分的佣金，其中包括贷款的利息，而贷款则不另外收取利息。一个甘蜜胡椒园的平均价估计为400元²⁷。”

四、内地勘测及政府土地政策

种植家擅自占地

直到1841年底，政府尚未对内地种植区进行勘测。这对擅自占地者是有利的，因为他们不需缴交地税（quitrents）²⁸。

26. *The Singapore Free Press*, 28 March 1839, p.3.

27. "Assessment on Produce Gross or Net?", *The Singapore Free Press*, 31 January 1851, p.3.

28. "Assessment on Produce Gross or Net?", *The Singapore Free Press*, 31 January 1851, p.3; 地税是海峡殖民地政府对永久地契拥有者或地主征收的土地税，有别于地租。



那时普遍的做法是：有意开垦甘蜜园的华人种植家，选择他认为适合的地点，然后立碑为界，开始砍伐森林并随意清理，不必向政府缴纳任何形式的地租（rent）。但是，随着甘蜜园数量的增加，各甘蜜园的边界就越来越接近，于是边界的争端开始了，并且在后来的岁月一直是华人种植家之间不断发生冲突的根源。每个甘蜜园都得保留一定范围的森林地段，以便获取甘蜜锅炉的燃料，这里一直是甘蜜园之间争端的沃土，有时甚至是流血事件的根源²⁹。

早在1835年，政府就知道到岛上好些土地是没有根据任何所有权或契约而被占用的。当时决定：“今后未经当局书面许可，严禁占用政府土地，占用者将被驱逐，恕不另行通知”³⁰。为了更好地管理土地，从而增加政府的收入，政府必须划定每个甘蜜胡椒园的边界。据估计，1841年底全岛大大小小的甘蜜胡椒园有500处，年总产量为60,000担甘蜜和15,000担胡椒³¹。

JT 汤申受聘海峡殖民地政府勘测员

1841年11月，年仅20岁的约翰·特恩布尔·汤申（John Turnbull Thomson, 1821-1884）受东印度公司任命为海峡殖民地政府勘测员，进行勘测内地华人甘蜜胡椒园的园地，并划定各个地段的边界³²。

1848年4月初，汤申完成了对内陆地区，特别是流入地不老海峡（Silat Tebrau，后改称柔佛海峡）的河流和溪水流域的勘测。³³

JT 汤申1848年报告列出的15个港区及其港主，如杨厝港（Eo Choo Kang）港主杨亚顺（Eo Ah Soon）；陈厝港（Tan Choo Kang）港主陈开顺（Tan Kai Soon，也作 Tan Kye Soon）等等³⁴。

29. *The Singapore Free Press*, 4 November 1841, p.3.

30. "Singapore Duty Question", *The Singapore Free Press*, 17 December 1835, p.2.

31. *The Singapore Free Press*, 4 November 1841, p.3.

32. *The Singapore Free Press*, 4 November 1841, p.3.

33. 汤申的报告摘录刊登于1848年5月18日的《新加坡自由西报》(*The Singapore Free Press*) 页3。

34. JT汤申报告的档案原文属新加坡国家档案馆馆藏：Letter from the Surveyor, J T Thomson to Resident Councillor T Church, dated 6 April 1848, Straits Settlements Records, Vol. Q9, Document No 13, pp.30 to 55.



JT汤申作于1849年1月4日的新加坡勘测图，显示当时新加坡内地的甘蜜胡椒种植区。图片来源：新加坡国家档案馆



JT汤申1848年报告摘录，显示各港区及其港主。资料来源：新加坡国家档案馆

政府出售永久地契的土地

当JT汤申正在内地进行勘测的时候，海峡殖民地政府就迫不及待地在1843年4月26日公布孟加拉政府发出的通告，授权海峡殖民地政府以每英亩5至10卢比的价格出售新加坡和檳城市区范围以外永久地契的土地，除了因地质和地理条件特别好，价格可能高于每英亩10卢比的地段。正如《新加坡自由西报》1843年6月22日所评论：“这是一项长期以来所期望的措施，将对本地的种植业产生相当大的影响”³⁵。

有了土地所有权，种植家或园主就可以放心，他所开垦的园丘不会被其他人剥夺。之前因为缺乏制度，导致土地拥有权存在很大的不确定性；现在，通过以公平合理的价格购置、有了正式“牙兰”（地契，源自马来语 Geran）的土地，地主就能够通过抵押筹集资金用于扩大种植园地或作其他商业用途；从此，除了正当付费购置的土地，以前所有非法占有的土地都将被终止，将不复存在。政府的这项土地政策受到公众的积极反应³⁶，但也引起了相当大的争议，有些种植家反对支付地税。

35. *The Singapore Free Press*, 22 June 1843, p.2, 13 February 1845, p.1.

36. *The Singapore Free Press*, 22 June 1843, p.2, 29 June 1843, p.2.



随着勘测的完成，政府于1850年开始为内地的种植园颁发地契。曾六（亦作曾亚六）获得了第一份地契。1850年8月7日，陈以每英亩5卢比的价格购买了曾厝港的44英亩土地，总计220卢比。该地段于60年后发展为繁荣的义顺港脚（Nee Soon Kangkar）。截至1855年5月，新加坡在之前的五年内总共颁发了425份的地契。1855年的最后7个月内，政府已颁发或准备颁发另367份地契，覆盖3,056英亩，总价格为15,300卢比，即每英亩5卢比³⁷。



曾亚六（Chan Ah Lak）于1850年8月7日购得的第一份地契，这块44英亩的港区就是曾厝港的所在，也是后来繁荣的义顺港脚的所在。资料来源：新加坡国家档案馆

农产品的评估法案

1848年初，当JT汤申的内地勘察接近尾声的时候，（汤申勘测工程于1848年4月初竣工），市政委员会就开始设计对农产品进行评估和抽税的方案。1848年3月25日，《1848年评估法案》由印度大总督批准通过，在海峡殖民地实施，对农产品进行评估，税率不超过农产品价值的5%³⁸。

37. "Annual Retrospect, 1855", *The Singapore Free Press*, 17 January 1856, p.3.

38. *The Singapore Free Press*, 25 May 1848, p.1.

对农产品，尤其是甘蜜和胡椒年产量进行评估和抽税对有关的种植家很不利。该法案一通过，由余有进和曾亚六（曾厝港港主）领导的37名甘蜜胡椒种植家便联名向市政委员会呈文反对《1848年评估法案》³⁹。这事件无法找到有关后续的官方记录，事情可能就这么不了了之。

五、柔佛甘蜜种植业

新加坡政府土地政策引起争议

早在1840年代初，政府对甘蜜园进行勘测和土地登记时就引起了相当大的争议，许多种植家反对缴交地税，特别是在甘蜜价格低落的时候，每担甘蜜只卖1.65元⁴⁰。此外，根据若锦·达尔梅达，甘蜜园的老化结合毗邻林地树木的耗竭，剥夺了种植家煮甘蜜的燃料；日益猖獗的虎患阻碍了岛上新甘蜜园的开发；以及华人在任何新企业追随其同道的传统，这些因素促成了园主将他们的甘蜜种植业搬到柔佛⁴¹。

另一方面，新加坡甘蜜胡椒种植业的发展，引起柔佛天猛公（Temenggong）对这项事业的兴趣，于1840年代引进华人种植家到柔佛开垦甘蜜园。

陈开顺率众开发陈厝港

1844年，陈开顺获得天猛公依布拉欣（Temenggong Ibrahim）颁发港契，从新加坡北部万礼河（Sungai Mandai）的陈厝港率众前去开发新山地不老河（Sungai Tebrau）港区，也取名陈厝港（Kangkar Tebrau）⁴²。

39. "Gambier and Pepper Planters Memorial, 1855", Straits Settlements Records (SSR) W21 p.120 plus enclosure.

40. *The Singapore Free Press*, 31 October 1844, p.6.

41. "Assessment on Produce Gross or Net?", *The Singapore Free Press*, 31 January 1851, p.3.

42. 天猛公依布拉欣于1844年10月22日发给陈开顺地不老河（Sungai Tebrau）港契。



陈厝港的开发比柔佛政府在丹绒布特里（Tanjong Puteri，1866年改名为新山）建设总部早了十多年。卡尔·托洛茨基（Carl Trocki）认为：“1844年至1855年间，陈厝港（Kangkar Tebrau）似乎一直是柔佛地方政府的中心。过后，丹绒布特里才设立了警察局。作为柔佛华人甲必丹（指陈开顺）的总部，陈厝港应该是所有柔佛港主税收饷码的管理中心⁴³。”

甘蜜园移民潮

1845年2月，即陈厝港开发后四个月，《新加坡自由西报》注意到来自新加坡的种植家在柔佛相当广泛地开拓甘蜜园⁴⁴。

再四个月後，很多华人甘蜜胡椒种植家已从新加坡迁往柔佛，在那里开发了52个甘蜜园：20个位于士古来河；12个位于双溪马来尤（Sungai Melayu）；15个位于丹加河（Sungai Danga）；以及5个位于地不老河（Sungai Tambroli，即Sungai Tebrau）。大约有500人在柔佛甘蜜园劳作，他们没有受到柔佛当局的干扰，一般相信他们受鼓励在那里定居。随着新加坡和廖内甘蜜园的老化，种植家不得不寻找新的园地，因此移居柔佛的种植家将会增加⁴⁵。

《海峡时报》1845年12月27日的报道指出：在过去的几个月里，大批甘蜜种植家离开新加坡，这将影响新加坡这一重要的出口项目。那时共有300多人离开新加坡内地的甘蜜种植园，移居柔佛。他们在那里获得了天猛公的许可，可以不受干扰地从事甘蜜种植。十天前，有70多位华工乘坐两艘舢舨从新加坡河前往柔佛，可见那里的甘蜜园对劳动力的需求⁴⁶。

尽管人们对大批甘蜜种植家在几个月内离开新加坡感到担忧，《新加坡自由西报》对事态发展却持积极态度：“柔佛的种植园由新加坡的华商拥有，所有产品当然都会运来这个市场，种植家所需的物资也从这里提供，因此，这种移民对新加坡不会造成很大的损失⁴⁷。”

43. Carl A. Trocki, op. cit., p.113.

44. *The Singapore Free Press*, 27 February 1845, p.3.

45. *The Singapore Free Press*, 5 June 1845, p.5.

46. *The Straits Times*, 27 December 1845, p.2.

47. *The Singapore Free Press*, 1 January 1846, p.2.



柔佛港主制度

19世纪中叶，华族种植家向天猛公依布拉欣取得港契（Surat Sungai），利用内地的河道，溯游而上，披荆斩棘，开垦土地，种植甘蜜和胡椒。为了更有效地管理各港区的华人聚落和促进甘蜜园的生产，天猛公于是实施了独特的港主制度。

在此制度下，领有港契的种植家便是一个港区的首领，称为港主。天猛公让他在他的港区内开垦甘蜜胡椒园，同时授权给他收赋税；执行政府职能；和控制港区内的种植业务。为了处理港区的事务，他就在河流（潮州方言称港）的落脚处建立他的港区行政大本营，这地方就发展为港脚（Kangkar）⁴⁸。

港主制度推行之后，华人种植家在柔佛共开拓了一百多条港，遂将满是原始森林的柔佛土地，一下子给开发了起来。

按照港主制度，由华工执行游耕种植方式，甘蜜园并不需要太多资本、监督或技能，便足以为港主及其投资者带来快速回报——不仅来自农产品，还来自出售鸦片给劳工所得的收入。新加坡的殖民地政府将鸦片销售的垄断权——鸦片餉码转卖给华商辛迪加（syndicates）或财团，港主则充当他们的当地代理人。这种安排有助于港主支付甘蜜园的劳工成本。

现代柔佛社会与经济发展的奠基者——天猛公依布拉欣

天猛公依布拉欣（Temenggong Ibrahim）时代，天猛公住在新加坡直落布兰雅花篮山山脚的村庄。为了更好的管理柔佛，天猛公依布拉欣于1855年将行政中心搬到依斯干达布蒂里（Iskandar Puteri，即 Tanjong Puteri）。他引进甘蜜胡椒种植业，开启了柔佛经济作物种植业的先河，并奠定柔佛特有的港主制度。

48. James C. Jackson, *Planters and Speculators: Chinese and European Agricultural Enterprise in Malaya, 1786-1921*, (Singapore: University of Malaya Press, 1968), pp.15-22.



现代柔佛之父——苏丹阿武峇卡

苏丹阿武峇卡 (Abu Bakar, 1833–1895) 是“现代柔佛之父”。他于1862年继承柔佛天猛公，成为柔佛的最高统治者；1868年，阿武峇卡登基为柔佛的大拉惹 (Maharajah)；1886年，阿武峇卡正式成为柔佛苏丹 (Sultan)。在他统治柔佛的32年，柔佛社会、经济、政治、行政制度和军事取得长足的发展，这些成就都得归功于阿武峇加。他也在港主制度的框架内，进一步促进甘蜜胡椒的生产和行政管理。在他的统治下，华巫关系密切。

华侨侨长陈旭年

陈旭年 (Tan Yeok Nee, 亦作 Tan Hiok Nee, 1827–1902)，是19世纪新加坡和柔佛一位富有影响力的潮州商人。他通过鸦片和酒餉码积累了大量财富，也为柔佛的发展扮演了重要角色⁴⁹。

他17岁下南洋，先到彭亨当了一段时期的矿工，藉以偿还过番的赊欠船费。他过后转来新加坡沿街叫卖布匹。在这里，他结识了柔佛天猛公依布拉欣及其子——阿武峇卡⁵⁰。

1853年，他得到天猛公的帮忙，领得港契，晋升港主，投入甘蜜与胡椒种植。1862年天猛公逝世，其子阿布巴卡继位。陈旭年于1863年9月一举领得四张港契，成为管辖七条港的大港主，控制了整条柔佛河的西岸。此外，陈于1863年获得柔佛税收餉码。他与陈成宝 (Tan Seng Poh) 和章芳琳 (Cheang Hong Lim) 组成一个辛迪加或公司 (Kongsi)，垄断了新加坡和柔佛的鸦片和酒的餉码⁵¹。

1866年，陈旭年在新加坡驳船码头 (Boat Quay) 设立广丰公司 (Kwang Hong)，经营甘蜜胡椒生意⁵²。通过这家甘蜜店，他给柔佛的甘蜜种植家提供融资。

49. Joshua Chia Yeong Jia, *Tan Hiok Nee (Tan Yeok Nee)*, retrieved 25 February 2019, http://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_1118_2010-07-08.html.

50. Song Ong Siang, op. cit., p.335.

51. Joshua Chia Yeong Jia, op. cit.

52. Song Ong Siang, op. cit., p.335.



1870年，陈旭年受封为华侨侨长（Major China of Johor），四年后，他入选进入州议会⁵³。1877年，他竞标柔佛税收饷码落选，他的华侨侨长职衔也被取消，遂回新加坡定居⁵⁴。



1890年前后的陈旭年。

图片来源：新加坡国家档案馆

椒蜜公局

《新加坡自由西报》（Singapore Free Press）于1865年10月19日报道：几乎所有的华人甘蜜商都同意成立一个组织，该组织后来称为椒蜜公局，由陈成宝（Tan Seng Poh）担任局长。公局的宗旨是打击种植家作弊，在甘蜜包装袋掺进非甘蜜物质；并通过提供资金，鼓励贫困的华人种植家在柔佛和廖内的一些岛屿开垦甘蜜园。公局的开幕仪式将在几天后举行，并公演大戏三天，以娱公众。以后每年向公众提供类似的待遇⁵⁵。

牙直利公司（Guthrie & Co）资深股东、海峡殖民地立法议会议员汤姆斯·史格（Thomas Scott）曾经在1883年称赞椒蜜公局为新加坡最大而且最成功的商业公会，对保护会员的利益和抗拒不当处理本地两大经济作物，即甘蜜和胡椒，不遗余力⁵⁶。

53. Ibid.

54. "THE PLANTER OF JOHORE", *The Straits Times*, 3 March 1877, Page 1. <https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/digitised/article/straitstimes18770303-1.2.4>.

55. *The Singapore Free Press*, 19 October 1865, p.2.

56. "News of the Week", *Straits Times Weekly Issue*, 16 May 1883, Page 2. <https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/digitised/article/stweekly18830516-1.2.11>.



李钟钰于清光绪十三年（1887年）到访新加坡，回国后，以其见闻写成《新加坡风土记》，对柔佛的甘蜜种植与港主制度有详细的记载，他也介绍了椒蜜公局，即“（甘蜜）胡椒同一公局，主其事者由华商公举，经柔佛国王谕允⁵⁷。”



椒蜜公局印章

六、甘蜜种植的经济网络

早期新加坡种植家与头家的关系

根据《新加坡自由西报》的报道：1839年，很多甘蜜园都是由没有资本的种植家（planters）或园主所开垦的。他们从市区的华人店主或头家（towkays，资本家）那里，以他们的甘蜜园作抵押，取得了小额贷款。从此，真正的种植家几乎都受到了华人头家的摆布：

“每三个种植家当中，很可能有两人陷入不幸的遭遇：贷款附带非常高的利息，头家以高于市价提供布料和日用品，结果造成甘蜜园每天都在转手，最初的园主往往背负巨额债务潜逃。尽管如此，镇上支持甘蜜种植家的华人头家，以及勤劳可靠的种植家都认为如果种植家稳重勤奋，不赌博，不吸鸦片，甘蜜园肯定是有利可图，不只能够付清最初的贷款，最终还能取得应有的盈利。可是种植家自己也承认，他们当中每三人就有一人吸食鸦片。虽然赌博会带来最具毁灭性的后果，但在内地，赊账赌博的做法也很普遍。不幸的受害者往往沉迷在这种盲目的机会游戏中，最后被诱使给输掉的赌注签发期票。过后，他签发的期票，就变

57. 李钟钰：《新加坡风土记》，新加坡：南洋书局，1947年，第8-9页。



成以他的甘蜜园做抵押的贷款契约，债主可以通过法律途径出售他所抵押的甘蜜园，使他落得一无所有。在这种情况下，甘蜜园就会转入其他的人手中，被拥有一些资本的人所购买”⁵⁸。

椒蜜金三角

到了1870年代中叶，柔佛已经跻身三大甘蜜生产中心之一，另外两个是廖内群岛（民丹岛、加浪岛（Galang Island），及其他一些岛屿）和新加坡。就农业人口而言，这三个地区的规模大致相等。在政治上，它们是各具特色的单位：马来人统治的柔佛；荷兰东印度公司统治的廖内；以及英国东印度公司统治下的新加坡。

如果从甘蜜经济的角度来看待这整个地区，那么这地区的政治边界就会变得模糊。甘蜜代表了覆盖这三个政治地区的统一经济。虽然潮州甘蜜店头家和种植家垄断甘蜜和胡椒的种植和销售，这经济体最终还是由新加坡少数富有的头家，如余有进、余连城（Seah Liang Seah）、陈成宝、章芳琳和陈旭年所掌控。

1877年的甘蜜胡椒产销网络

甘蜜经济是一个相互依存关系的混合体。以1877年甘蜜和胡椒的生产和分销网络为例，该网络涉及七个角色，即柔佛的大拉惹（Maharajah）阿武峇卡和他的柔佛政府；港主为甘蜜园所在港区的首领；种植家负责甘蜜园的生产活动；每月向大拉惹缴交税收的餉码承包商；给甘蜜种植家透支资金的头家或资本家；种植园苦力；以及欧洲商家的新加坡代理洋行如牙直利公司（Guthrie & Co.）和莫实德公司（Boustead & Co）等。这七个角色的功能如下：

· 大拉惹和他的柔佛州政府

“普天之下，莫非王土”，大拉惹颁发给港主某个港区的港契（*Surat Sungai*），包括种植园不同期限的牙兰（地契），有些期限为99年，有些为永久。虽然港主不必缴交任何地租，但牙兰附带了一系列条件：如果一些地段不用于耕种，该地段的地契将失效；其次，出产甘蜜和胡椒都要向大拉惹缴税：甘蜜税为每担15分，胡椒每担25分。甘蜜和胡椒都是柔佛仅有的、供出口的经济作物⁵⁹。

58. *The Singapore Free Press*, 28 March 1839, p.3.

59. "The Planter of Johore", *The Straits Times*, 3 March 1877, p.1.



· 港区最有权势的港主

港主从大拉惹取得某个港区的港契 (*surat sungai*)，他无疑是该港区最有权势的人，一切都汇聚到港主身上。他控制了整个港区的管理；聘请种植家进行甘蜜和胡椒的种植；并代大拉惹收其港区的甘蜜胡椒税；他拥有航行于港脚船只的股份；他还管理种植家与店主的关系；并担任向甘蜜园劳工出售鸦片的当地代理人。

大拉惹谕令港主驻扎在甘蜜胡椒出口港，派发船证给运载甘蜜胡椒到新加坡或新山的船只。船证记录出产甘蜜的园丘和接收产品的头家或店主的名称。如果没有船证，所运载的产品就不能上岸，产品或被没收。

· 税收饷码承包商

大拉惹阿武峇卡为了行政的方便和效率，召人承包税收饷码，向他缴交每月一定数额的税款。饷码承包商一般上都是富有的华商，也可能是很有影响力的港主，大拉惹的主要收入来自鸦片和酒饷码。1870年代初，章芳琳、陈旭年和陈成宝组织了鸦片辛迪加 (*syndicate*)，又称公司，藉以垄断和控制这一利润丰厚的饷码生意。在大拉惹官员的监督下，饷码承包商和椒蜜公局控制了柔佛甘蜜胡椒的产销。

· 控制椒蜜产销的椒蜜公局

1865年，头家们成立了椒蜜公局，陈成宝受委为局长，他之后由余有进次子余连城接任。在大拉惹官员的监督下，税收饷码承包商和椒蜜公局（简称公局，*Kongkek*）控制着柔佛甘蜜和胡椒的生产和销售，并管理向大拉惹、甘蜜种植家和他们自己的收费。当运载椒蜜的船抵达后，有关负责人必须到公局出示船证。公局就会派人称货物的重量，以便确定该发给种植家和缴交给响马承包商椒蜜税的款项。未经公局认知和同意，甘蜜和胡椒不能上岸。农产品如果是这样上岸，或者船上没有港主签发的船证，农产品可能会被扣押或没收。

· 甘蜜胡椒种植家

种植家一般以甘蜜胡椒园做抵押，向头家或新加坡镇上甘蜜店主透支，数额由头家和种植家商定。种植家签下巴惹 (*Pajar*) 或贷款合约，条件是：

按照新加坡交易所公布的行情，种植园出产的甘蜜胡椒均以低于市价25巴仙



的价格卖给头家；头家得以每担高过市价20分的大米卖给种植家。他利用这两项条件的所得抵消贷款利息和贷款的其他费用。种植家即使偿还了所有贷款，也不能摆脱上述七年期限的第一个条件；而在该期限届满之前，头家不能撤销对种植园的供应。如果头家在七年内收不回贷款，他可申请留置令（lien）将贷款巴惹延长两年，但此后种植家获得自由，不必再理会进一步的留置令⁶⁰。

所有的巴惹都必须在柔佛土地局注册，并获得柔佛当局的批准。该文件还包括一份关于产品交付地点（新山或新加坡）的声明。柔佛警方将确保种植家不会将其产品运送到别的地方。

· 甘蜜园苦力

甘蜜园苦力或劳工负责甘蜜和胡椒园的日常生产活动。除了在园丘采集胡椒串和甘蜜枝叶，劳工还得花时间在万栅或作坊熬煮和制作甘蜜。甘蜜万栅一般是用亚答叶盖的高大木屋，屋顶很陡且设有通风窗，以便煮甘蜜时让空气流通，里头也搭起架子用来室内晾干甘蜜块。一般甘蜜园宿舍可以容纳整十位劳工，他们住在森林里，与世隔绝。他们有些就干起走私鸦片和酿私酒来赚取额外收入，赌博则是他们晚上消愁的活动⁶¹。

新加坡华人社会很早就有私会党的组织，甘蜜园时代很多党员就是住在内地的甘蜜园苦力。当甘蜜价格低落，园丘劳动力需求不足时，私会党就经常干起结伙抢劫的勾当⁶²。

· 殖民地商业代理——洋行

欧洲洋行负责甘蜜和胡椒的采购并出口到欧洲市场⁶³。洋行采购甘蜜时必须提防甘蜜店或种植家的掺假作弊。甘蜜店主或种植家为了赚取额外的利润而作弊多端，例如：次等货当上等货卖；在甘蜜袋内掺以杂物，增加重量。莫实德公司于1845年11月24日向镇上的商行发了一份通函，并附上从甘蜜店待售的甘蜜袋取出的甘蜜样本，包括两块石头，各重约8或10磅；几块涂上甘蜜汁的小木炭；以

60. "The Planter of Johore", op. cit.

61. *The Singapore Free Press*, 18 November 1841, p.2.

62. *The Singapore Free Press*, 15 October 1835, p.3.

63. "The Planter of Johore", op. cit.



及搅拌了甘蜜的泥块。可惜当时没有条规可以将为非作歹的人绳之以法⁶⁴，结果是：市场上的甘蜜仍然掺假，素质仍然低劣⁶⁵。

纱玉河与新加坡河

到了19世纪第三季度，新加坡大部分的甘蜜园都已经枯竭或迁往柔佛，但柔佛和廖内的种植家或园主继续将其出产的甘蜜胡椒运来新加坡，由这里的甘蜜商进行交易。直到20世纪初，新加坡一直是甘蜜胡椒出入口的贸易中心。在新加坡，有超过143家甘蜜店，直接从柔佛的种植园入口甘蜜和胡椒。这些甘蜜店都位于新加坡河沿岸，由潮州商人经营。

1870年代，随着柔佛甘蜜胡椒种植业快速发展，新山纱玉河（Sungai Segget）遂活跃起来。种植家一般以甘蜜园做抵押，向头家或甘蜜店主透支，种植家签下的巴惹（Pajar）或贷款合约，一律规定交货地点在新加坡或新山——新山晋升为一个甘蜜交易中心。

与此同时，大拉惹试图改善柔佛的经济情况，尤其是在甘蜜贸易和财务方面，减少对新加坡的依赖。到了1876年6月，在华侨侨长陈旭年的帮助下，头家们在新山纱玉河设立了不少于25家甘蜜店。这些商店头家和种植家签署协议，直接从柔佛的种植园采购甘蜜和胡椒。1876年，陈旭年失去税收饷码和华侨侨长的职衔后离开柔佛，回到新加坡定居。纱玉河至少有9家甘蜜店也跟着效仿，搬回新加坡，并指示种植家将农产品运往新加坡。他们担心办事处在柔佛，会很难获得新加坡的资金支援⁶⁶。可是柔佛政府阻止种植家将产品运交新加坡，因为这违反了巴惹（Pajar）的规定，这9家甘蜜店的生意也被终止⁶⁷。头家们向新加坡商会（Singapore Chamber of Commerce）提出投诉，经过调查后，此事得到合理的解决。大拉惹指出新山是巴惹指定的交货地点，大多数头家也已经回柔佛恢复业务⁶⁸。

64. *The Straits Times*, 25 November 1845.

65. "The Chamber of Commerce", *The Straits Times*, 1 June 1887.

66. "The Planter of Johore", op. cit.

67. *The Straits Times*, 16 December 1876, p.4.

68. "The Planter of Johore", op. cit.



纱玉河曾是新山繁忙的水上交通要道，舳舻川行其间，两岸生机勃勃。19世纪末柔佛各港出产的甘蜜胡椒一部分运到新加坡，另一部分直接运来这里出口。图片来源：新山华族历史文物馆

结论——甘蜜胡椒种植业的没落

甘蜜和胡椒种植业在19世纪中叶达到顶峰。1849年，新加坡甘蜜园面积估计有24,222英亩，年产值达80,000元；胡椒种植面积为2,614英亩，年收入为108,230元。之后，随着甘蜜种植园迅速减少，内地森林地区的人口也大幅减少。

造成这种衰落的原因是：甘蜜价格低廉，几乎使这种种植业无利可图；由于甘蜜树老化土壤变得贫瘠、木材越来越缺乏，岛上大部分种植园已高度老化，在同一地点翻新种植园又不是办法；最恐怖的还是老虎为患，造成令人震惊的伤害。《新加坡自由西报》（The Singapore Free Press）于1849年6月28日报道：“新加坡森林里被这些野兽杀害的人数非常多，甘蜜园劳工变得谈虎色变，许多人宁可放弃他们的工作；其他的人只能通过高薪来诱使他们留下来；而一些种植园则完全被废弃。这种恶劣情况尚未解除⁶⁹。”

69. *The Singapore Free Press*, 28 June 1849, p.2.



《海峡时报》(The Straits Times)，也在1875年3月27日撰文评论：“19世纪末，新加坡公众开始认识甘蜜种植对环境造成的破坏。……清除了大约三分之二的森林地段后，开始在肥沃的土壤种植甘蜜；并将森林的其余部分保留下来，以备将来提供燃料。当熬煮甘蜜时，树木就被砍来做燃料。五六年后，当土壤变得贫瘠，保留区的树木也砍完了，种植家就废弃这片“无用”的土地，申请另一块新的森林地段，待这块地段也“耗尽”后，再加以放弃。被甘蜜园“耗尽”的土地需要很长时间才能复原，在这期间又不能用于其他的农耕，因此被闲置或荒废。这就是岛上看到的一处又一处荒芜的甘蜜园原址。我们应该促使政府撤回其对甘蜜种植的鼓励，并停止给这种种植业颁发地契⁷⁰。”

据1896年1月3日《海峡时报》的报道：在美国，甘蜜已经被北美洲的卡奈格雷(canaigre)所取代，卡奈格雷是一种从Rumex hymenosepalus根部提炼而来物质，比甘蜜含更丰富的单宁(Tannin)，在鞣皮和纺织品染色，效果比甘蜜更好⁷¹。此外，甘蜜逐渐被其他更有利可图的经济作物所取代。1888年菠萝(黄梨)罐头制作成功，造就了20世纪初该行业的繁荣。陈泰和陈嘉庚等人都从菠萝种植和罐头业赚了相当多的钱。

甘蜜的命运最终随着橡胶工业的发展而成定论。1877年，新加坡试验橡胶种植取得成功。受到陈齐贤(Tan Chay Yan)1895年橡胶种植园成功的启发，陈嘉庚(Tan Kah Kee)、林义顺(Lim Nee Soon)和其他种植家纷纷效仿，进军橡胶种植业。19世纪末汽车的发明和电器工业的发展刺激了橡胶的需求。随着橡胶需求的激增，它取代了甘蜜和胡椒产业，成为20世纪新加坡和马来亚的经济命脉。

70. *The Straits Times*, 27 March 1875, p.4.

71. "Lord Ripon and gambier", *The Straits Times*, 3 January 1896, p.3.



过番歌与下南洋华工

李奕志*

引言

在中国晚清鸦片战争后到民国成立之初，福建省与广东省（包含当年的琼州府）出现居民大量前往海外的移民潮，许多农民因生活贫苦自愿或被贩卖到南洋，美洲与澳洲等地当苦力劳工谋生。这股劳工移民潮促成了契约华工贸易与民间流传的过番歌谣之出现。

当年移民到南洋谋生在华南地区俗称为“过番”。过番歌谣是在当年出国谋生的自由华工与契约华工形成的移民潮的背景下产生出来的歌谣。华工背井离乡的心酸经历，不仅影响过番者自身的生活，也冲击了留在侨乡的父母与妻儿的生活。在这个大时代的背景下，过番华工与家人为了抒发心中的思念，以及对苦难生活的控诉，充满丰富感情与含血和泪的民间过番歌谣便不断在华南区域涌现。这些歌谣的内容有离别亲人的悲情诉说，有乡愁流露的凄切苦情，有对在异邦拼搏苦难生活之控诉，也有对离乡过番懊悔之歌。这些庶民文化的歌谣流传於华南侨乡和海外华侨社区，用闽南语、粤语、潮州语，客家话与琼州语等方言唱出了过番华工们的心声，叙述了他们出国谋生的重重苦难和对家人的思念，记载了华工们背井离乡的心酸史，是海外华侨移民的历史记忆，也是庶民文化的宝贵遗产。

* 北京大学深圳研究生院前研究生导师。



下南洋华工的心酸史——过番歌

当年过番的华工主要是来自广东和福建省的侨乡，因此，在客家话、闽南话、潮州话、粤语和海南话等方言歌曲中，以移民问题为主题的民间歌谣都统称为“过番歌”。近年来有一些学者对过番歌谣进行了研究，于是过番歌谣便散落于各种文本中，如杨松年的《战前新马文献所反映的华工生活》，刘登翰等编著的《过番歌文献资料辑注（福建卷）》，周学军收集与校注由吴圭章编的《过番歌》，以及苏庆华的《闽、客、琼、潮、粤：五大方言〈过番歌〉研究》等都收集了一些过番歌谣。

各种华南方言的过番歌数量不少。在上世纪六十年代，荷兰籍学者施博尔在台湾收集到一本木板刻印由南安江湖客辑，厦门会文堂发行的《新刻过番歌》，其卷首刻有《新刊手抄番歌》字眼。这本用闽南方言撰写的俗曲唱本大约是在清末道光年间出版，唱说出一名南安人到新加坡谋生的情景。¹1989年中国学者刘登翰在厦门、漳州与泉州也发现了一些闽南方言长编说唱的过番歌版本，其中包括文德堂本《最新过番歌》（1905年），会文堂本《最新番平歌全本》（1909年，1916年），博文斋发行石印本《特别最新过番歌》（1922年），台中瑞成书局本《南洋游历新歌》（1932年），以及周学辉搜集校注与吴圭章编的《过番歌》（1987年）。其中，《新刻过番歌》与《特别最新过番歌》几乎相似，都是叙述一名南安贫苦农民漂洋过海到新加坡谋生的艰难经历，吴圭章编的《过番歌》的主人公则改为安溪人。因此，刘登翰称前两本为南安本，后者为安溪本。²

过番歌中有长篇说唱的，也有短篇的歌谣。在长篇说唱中短的有三百多行，长的达七百多行的，而短篇歌谣则只有几行。刘登翰等编著的《过番歌文献资料辑注（福建卷）》收集了较多以闽南方言与福州方言为主的福建过番歌。该书共有8部（不包括异本和异文36篇）长篇说唱的过番歌，92首（不包括异文31首）短篇歌谣。在长篇说唱的过番歌中《新刻过番歌》全文344行，每行7个字，出版较迟由吴圭章编的《过番歌》则长达760行。这显示随着时间的推移，在流传过程

-
1. 刘登翰：《〈过番歌〉及其异本》，《福建学刊》1991年第6期，第56-60页。刘登翰等编著：《过番歌文献资料辑注（福建卷）》，厦门：鹭江出版社，2016年，第8页。
 2. 刘登翰：《论〈过番歌〉的版本、流传及文化意蕴》，《华侨大学学报》（哲学社会科学版），2002年第二期，第71-78页。



中经过不同演唱者修改，歌谣的内容不断地充实与完善，最后形成集体的口头创作。³

短篇的过番歌谣虽然有的只有几行字，每行有三到七个字或九个字的，但内容极为丰富，包含了抒发背井离乡的无、与家人离别的伤心落泪场面、对家人的思念、漂洋过海旅途的折磨，以及在异邦的艰苦经历。这些歌谣是下南洋的华工心酸史之写照。

抒发背井离乡的无奈心情

十九世纪中国的华工移民潮的主要缘起，是因为经济压力驱使农民华工往海外谋生。主要的经济因素就是沿海地区人口迅速增长而耕地并没有相应地增加，造成农产品的供需失调，因而出现了通货膨胀，加上天然灾害与农民起义，使得农民生活在水深火热中。在这同时，西方在工业革命后将机械应用在工业生产运作上，大大地提高了工业的生产力。工业生产力的提高意味着需要有足够和可以持续供应的生产资源，以确保生产的顺利进行，与此同时也需要市场倾销大量的工业产品。鸦片战争之后，晚清政府被逼对英国开放了沿海的广州、福州、厦门、宁波与上海五个口岸作为通商港。这为英国提供了倾销其工业产品的市场。西方工业国将大量的工业产品倾销到中国，直接冲击了广东与附近地区的手工业，使到许多手工业者失业，恶劣影响了周边的农村经济。农村居民失去了谋生的途径，出国谋生就成了一项选择。⁴在这同时，为了取得足够的工业生产资源以供应生产之需，西方殖民统治者需要大量的劳工去掠夺殖民地的资源。由于之前殖民统治者通过非洲黑奴的买卖获得劳工的不人道贸易制度在社会舆论压力下被废除，为了补充这个劳工缺口，西方招募劳工的代理人便看上了人口众多而且刻苦耐劳的中国农民。在国内生活压力将农民推往海外谋生的当儿，海外劳工市场对劳工的大量需求形成了将中国农民拉往海外的力量。在国内推力和国外拉力的配合下，大量的华工就出洋过番到南洋谋生，促成了一股移民潮。在当时的移民中，除了少数的人是到海外务商外，绝大部分是华工。

3. 刘登翰等编著：《过番歌文献资料辑注（福建卷）》，厦门：鹭江出版社，2016年，第6-7页。

4. 曹树基：《中国移民史》第六卷，福州：福建人民出版社，1997年，第517-518页。



伴随着华工涌往海外谋生的移民潮，民间就出现了唱出华工过番心酸史的过番歌。在这些过番歌谣中，有一些唱曲出华工无奈背井离乡过番求生存的主因，其中有：

潮州方言的《无奈何，炊甜粿》——

断柴米，等饿死，
无奈何，炊甜粿（去过番）。⁵

另一首相似的潮州歌谣《卖咕哩》，也说出华工过番去当咕哩（苦力）劳工是因家中无柴米——

断柴米，等饿死，
无奈何，卖咕哩。⁶

民国初期在福建省闽侯、闽清、古田与福州一带流传的《南洋记》（又名《华侨泪》）的过番歌，抒发出华工过番并不是自己爱远离家乡而是贫穷出于无奈的心情——

别过乡亲泪盈盈，不说大家也知情；
不是侬家爱远走，只因穷困逼著人。⁷

离别和思念的伤感歌谣

因生活所逼华工要远走他乡求温饱，这就出现了夫妻离别的悲伤场面和之后家人之间思念的伤感。海南话民谣的《夫妻分离眼泪流》表露了令人伤心落泪的离别伤感——

送夫送到后排山，夫妻分离泪泫泫（汪汪）。
欲问侬泪流多少，眼汁滴路滑难行。⁸

5. 苏庆华：《闽、客、琼、潮、粤：五大方言〈过番歌〉研究》，吉隆坡：商务印书馆，2014年，第132页。

6. 同上。

7. 刘登翰等编著：《过番歌文献资料辑注（福建卷）》，厦门：鹭江出版社，2016年，第182页。

8. 莫河编：《海南民谣俚语增订本》，新加坡：友联书局，2006年，第114页。

潮汕语的一首过番歌《火船驶过七洲洋唱出华工离别家乡的心酸——

火船驶过七洲洋，回头不见我家乡。

是好是劫全凭命，未知何日回寒窑？⁹

潮汕民歌《人在外洋心在家》抒发了过番华工对家人的牵挂，虽然家中有娇妻和老迈的父母，但因无积蓄不能回家而感心酸——

人在外洋心在家，少年妻子一枝花。

家中父母年已老，身中无钱又想回。¹⁰

海南话的过番歌《思乡》唱出华工思念妻儿的痛苦——

离妻别子去南洋，频频回头望故乡。

睡到半夜又醒起，梦里团圆割肚肠。¹¹

客家话歌谣中妻子对丈夫的思念——

郎在番邦妹在唐，俩人共天各一方。

妹在唐山无双对，郎在番邦打流郎（浪）。¹²

海南歌谣中妻子思念夫君的一首《泪流成河望夫回》——

夫郎离家南洋去，一去十年无回书（书信）。

坐在石上望夫回，泪流成河浸石浮。¹³

9. 林伦伦编：《潮汕歌谣新注》，广州：广东高等教育出版社，1997年，第73页。

10. 杨松年：《战前新马文献所反映的华工生活》，新加坡：全国职总奋斗报，1986年，第181页。

11. 莫河编：《海南民谣俚语增订本》，新加坡：友联书局，2006年，第114页。

12. 谭元亨：《客家圣典：一个大迁徙民系的文化史》，广州：广东高等教育出版社，2012年，第298页。

13. 莫河编：《海南民谣俚语增订本》，新加坡：友联书局，2006年，第135页。



对过番华工思念的歌谣有妻子思念夫君的歌谣，也有儿子想念父亲的歌谣，如粤语歌谣（顺德童谣）中的一首《阿爸过南洋》，抒发出孩子思念父亲过番到南洋音信全无的悲伤心情——

阿爸过南洋，留下我和娘；

唔知生定死（不知生还是死），终日泪汪汪。¹⁴

下南洋的契约华工历经折磨

十九世纪下南洋的华工有自由劳工和契约劳工之分。英国殖民政府为管制入境海峡殖民地（新加坡，槟城与马六甲）的中国移民，尤其是华工，于1877年中设立了华民护卫司主管中国移民事务。根据华民护卫司公署1877年第四季到1914年6月底的统计数目，这期间在新加坡登陆的中国男性移民约三百八十八万人，其中约五十二万人是契约华工，只占中国男性移民的约百分之十四。¹⁵这显示契约华工是在新加坡登陆的中国男性移民的重要一部分，但不是主要的部分。

自由劳工是自筹旅费或由亲友赞助旅费出洋，他们人身自由没有受到控制，可自行选择工作。契约劳工则是那些想出洋谋生但无能力支付船票费用的劳工，他们成了替海外雇主招募劳工的中介（俗称客头）的招募对象。这些华工将自己当成“抵押品”以“赊欠船票”，让客头代为垫付出国的费用。这些客头的运作是一条跨国的契约华工贸易链。莱福士于1819年开发新加坡后，在1821年2月第一艘由厦门开来新加坡的帆船到达后，¹⁶新加坡便有契约华工贸易的出现。莱福士于1823年6月颁布的防止新加坡奴隶贸易条例中，就有关于契约华工的规定。随着契约华工贸易在南洋地区的发展，由于地理位置的优势，新加坡很快就成了在南洋地区的契约华工转运中心。在新加坡华民护卫司公署办理劳工契约的华工，大部分都转往马来半岛与邻近地区的种植园或锡矿场工作。

14. 杨松年：《战前新马文学所反映的华工生活》，新加坡：全国职总奋斗报，1986年，第186页。

15. 契约华工制度于1914年6月底在海峡殖民地终止。Report of the Chinese Protectorate, 1877-1914年。

16. Charles Burton Buckley, *An anecdotal history of old times in Singapore*, Singapore: Fraser & Neave, 1969, P.67.



下南洋的契约华工主要是通过“赊欠船票”的方式被招募。这些华工被招募送到海外后，客头将华工当成“活动商品”，把他们买给种植园主或锡矿场主人。由于这些华工遭到各种虐待，并被当成“猪仔”买卖，因此，契约华工的贸易在民间俗称为“猪仔”贸易。这种方式招募华工的运作是，如新加坡和附近地区市场需要劳工，当地的“猪仔馆”（临时关押契约华工的客栈）客头就与中国口岸的“猪仔馆”客头联系，那里的客头便找些在地的地痞流氓充当拐子四出到客栈和茶馆寻找劳工。由于拐子找到一名劳工就有一到三元的佣金，他们会用甜言蜜语拐骗或甚至用武力将路人绑架以招揽到最多的劳工。拐子或客头告诉华工不必自行付出国旅费，客头可代为垫付，他们到海外后工作以工资付还即可，并且误导华工以为出国工作一段时间即可衣锦还乡。受诱骗的华工不了解海外情形，于是同意以自身充当抵押接受客头的赊欠出洋费用的安排前往“猪仔馆”，被招募团伙绑架者也被押到“猪仔馆”，他们在“猪仔馆”等待口岸的外国船务代理安排登船出洋。

进入“猪仔馆”后便是契约华工的恶梦开始。他们被关在“猪仔馆”期间由打手看管，无法与外界取得联系，如发觉受骗而想反抗便会遭到武力对付。当契约华工由“猪仔馆”前往登上船后，又是他们的另一个恶梦的开始。为了谋取更多的利润，运载华工的轮船一般都会严重超载，被关在船舱里的华工在拥挤与恶劣的环境里渡过漫长的多日海上漂流航程。在到达目的地之前，华工在船上病死或被虐待至死的事情并不少见。运载华工的船舱内环境之恶劣与华工受到的折磨情景可从此描述知悉：“图省费多获盈余，是以运载猪仔，常逾定限，致船舱之内，日则并肩叠膝而坐，夜则交股架足而眠。人数既多，水量不足，每人每朝不准用水洗面，仅用水半盂漱口而已。食饭之际，强者先抢，或可果腹，弱者退后，祇能半饱。如遇顺风，或可无事，苟风头不顺，饮料不济，便溺亦救渴之灵丹也。又如晕船吐呕，狼藉满舱，尿溺纵横，奇臭逼人，加以南洋酷热，上下蒸鬱，全船数百人中，岂无一人带有病菌，能传染者乎。故病风一播，往往十人之中，常死三四。日尚并肩倚背而谈，夕已僵挺。夜犹强自挣扎，旦即奄奄。故此种情形，凡贩运猪仔之船，均如是也。其船中死亡率之高，实骇人听闻。”¹⁷因此，运载契约华工的轮船有“海上浮动地狱”之称，经常有华工在轮船上因受不了非人道的待遇而群起反抗之事发生。

17. 温雄飞：《南洋华侨通史》，上海：东方印书馆，1929年，第177页。



闽南方言的《南洋记》歌谣有一首《客头招咱做华工》歌，陈述了华工被招募后的凄凉情景。这首歌谣描绘了华工被招募到“猪仔馆”后遭到各种虐待，以及被运往异邦在船舱里受到非人待遇的情景。歌中叙述了被客头招募为华工后，登上载华工的船才知道没被当人看待，在“猪仔馆”里受到的惩罚和虐待，妻儿完全不知情，在海上的“浮动地狱”里，所受的痛苦胜过十八层地狱，真是叫天天不应，叫地地不灵。这可见南来新加坡的“猪仔”华工的痛心疾首之心酸遭遇：

客头招咱做华工，落船才知不是人；
猪仔营中受刑罚，某（妻）子不知一半项；
十八地狱有人过，也无像咱障苦痛；
叫天天不应，叫地勿会尘动！¹⁸

客家话的过番歌谣有一首《莫过蕃》，描绘华工在载华工船上的情景，以此劝人不要过番——

至嘱亲友莫过番，海浪抛起高过山，
晕船如同天地转，船底相似下阴间。¹⁹

闽南语歌谣《渡海漂洋》中唱出华工在出洋轮船上的恶劣处境与无水无粮食的可怜情景——

咱牙铺位靠烟筒，四边笨面真肮脏。
船中亦无茶甲饭，则知出外是重难。²⁰

18. 刘登翰等编著：《过番歌文献资料辑注（福建卷）》，厦门：鹭江出版社，2016年，第199页。

19. 苏庆华：《闽、客、琼、潮、粤：五大方言〈过番歌〉研究》，吉隆坡：商务印书馆，2014年，第74页。

20. 吴圭章编：《过番歌》，泉州：安溪县民间文学集成编辑委员会，1987年，第21页。

契约华工的恶劣工作环境

渡过了漫长的苦难航行到达海外目的地后，当地“猪仔馆”客头就将“赊欠船票”的契约华工卖给需要劳工的雇主，售价包含了客头为华工垫付的出国船费与其他费用，并加上客头要赚取的利润，这利润多少是按照当时劳工市场供需的行情而定。雇主将买华工的钱付给客头后，该华工就成了雇主的债奴，其人生自由受到雇主的控制，要为雇主工作，以低微的工资来还清雇主付给客头的款项才能离去。雇主在华工服务期间经常对华工进行虐待与剥削，因此，过番歌中便有“华工牛马还不如”的歌词。

闽南话的一首过番歌唱出华工在工作地点住宿条件恶劣与遭到的虐待：住在牛栏茅屋用稻草铺地睡，还要付租钱，严重超时工作，凌晨天未亮鸡叫第一遍时就得起来去工作，直到半夜才能休息，比牛马还要辛苦。华工在工作疲倦时想歇一歇，就会被拳打脚踢，拿着手杖的欧洲人工头还没说话就先光火动手。在工作地点遭到不人道的虐待，华工愤怒地唱到：

搬下行李牛栏住，华工真像做伙夫；
稻草铺地当眠床，茅屋栖身故著租。²¹

鸡叫头更就起床，鬼叫半夜才收工；
做牛做马也要歇，华工牛马还不如。²²

谁想偷闲歇一气，拳打脚踢待华工；
红毛手持孩儿杖，两句味讲火就统。²³

21. 刘登翰等编著：《过番歌文献资料辑注（福建卷）》，厦门：鹭江出版社，2016年，第184页。

22. 同上书，第185页。

23. 同上书，第184页。



华工控诉欧洲人雇主无天理真可恨，不但扣工资还减伙食，吃三餐时大家都得抢夺食物，并且还吃不饱：

可恨红毛无天理，克扣伙食克扣工；
三顿吃饭抢、拍、夺，半吃半饿腹老空。²⁴

除了在工作地点受虐待外，华工也被断绝与外界和家人的书信往来，不准私存家书，从工作地点外出时要被脱光衣服检查。《南洋记》歌谣中就有这一首——

华工有苦向谁说，鸿雁传书也无权；
出外搜身脱塔塔，私存家信罚银元。²⁵

华工过番到南洋吃尽苦头后，后悔当初不听家人的话，只能埋怨自己命不好——

来到番地受苦楚，怨天怨天怨爹妈；
埋怨不听家人话，埋怨时辰八字差。²⁶

结语

在中国晚清时期，华南区域出现华工出国的移民浪潮，大批华工为贫困的生活所逼，飘洋过海涌往南洋寻求温饱。他们背井离乡在异乡历经折磨的经历成了民间歌谣的题材，民间集体创作的过番歌谣遂纷纷出现在华南侨乡。

这些用各种方言说唱的过番歌谣，感情与内容丰富，有抒发与家人离别和家人之间思念的伤感，有对受尽生活折磨的控诉。它们不仅是下南洋的契约华工心酸史之写照，也是一个时代的记忆，更是非物质文化遗产的庶民文化之珍贵遗产，勾画出华工在中国近代史和海外华侨华人近代史中的一幅心酸历史画卷。

24. 同上书，第185页。

25. 同上。

26. 同上。

肉骨茶考源新证：以二十世纪初中 期几则新闻剪报窥探

安焕然*

新纪元大学学院

肉骨茶之起源，到底是源自新加坡，还是出自马来西亚巴生？争论不休。然则新马本是一家亲，之所以争执，那是之后在地化的演变，也有着新马分家后本位主义的情意结。实事求是，我们还得以一些基本文献作为依据，有几分资料说几分话。本文遂拟从二十世纪初中期中文报章的搜索，¹窥探肉骨茶在那个时候的出现形态。

一、最早一份肉骨茶新闻与新加坡驳船码头苦力有关

在新加坡国家图书馆旧报章扫描网络版资讯库（NewspaperSG）打上“肉骨茶”关键词，目前能搜索到的最早一则新闻是1934年1月8日《南洋商报》的报导

* 安焕然，马来西亚新纪元大学学院中文系教授。

1. 本文举引的中文旧报章剪报，得助于爱好史料搜索的学术合作伙伴郑永桦同学（马来西亚工艺大学毕业生，现任职于新加坡，担任工程师），他在新加坡国家图书馆旧报章扫描网络版资讯库搜得相关新闻。而本文的一些论述散见于笔者在2023至2024年马来西亚星洲日报言路版的多篇边缘评论专栏，兹整合成论文发表。另，马来亚大学林德顺也曾于2023年6月24日新加坡厦门公会主办的“闽南文化在新加坡”研讨会中呈现报告《闽南美食：肉骨茶的文化渊源与发扬》（应尚未正式成文发表）。笔者后来和林德顺博士私下对照了彼此掌握到的多份战前和战后初期本地中文报章有提及肉骨茶的新闻，也大致相同。惟笔者和林博士在史料解读上同中有异。



《苦力工人工资今昔对比》。²这则新闻主题虽不是讲肉骨茶，而是谈自1929年世界经济不景气下来的这几年苦力工人工资下跌的近况，但却在其追述十年前工资行情做对比时提及了肉骨茶：

旅居本坡华侨，计有三十余万，而大半多属苦力工人，在过去数十年之苦力工，倘能节俭，不久即能成为大腹贾，此无他，就一九二五年之苦力工人而言，起卸咸鱼者，每日可得十元以上，故每晨在起床之后，即赴“茶桌”，叫“肉骨茶”，泡好茶，大嚼特嚼，最低限度，亦需一元八角。不料近年来，受不景气之压迫，土产跌价，兼工人日多，以致供过于求，除工资减低之外，而件数之重量增加……至于成捆之咸鱼干，前每捆连打包起卸，每件一角，现减低至五占，前每名苦力工人，日可赚十元左右，今每星期间，可得五元者，以属幸事。今昔不同，别如天渊，且工人日多，竞争日烈，为维持生活计，不得不自行减低工资，因而惹起争斗，时有所闻……

上引《南洋商报》这则新闻报导指出，在此十年前，也就是1925年的时候，新加坡驳船码头搬运咸鱼的苦力工人，他们的生活虽苦，但当时经济景气，工资不低，一天能有十元以上工资。卸货完毕，这些苦力就去泡茶，吃碗肉骨茶，花个一元八角，还是有能力的。但是在十年之后的1934年，在经济不景气冲击下，码头工人“前每名苦力工人，日可赚十元左右，今每星期间，可得五元者，以属幸事”的情况下，日薪减少甚多，生活很是艰难。有者甚至为了生存“不得不自行减低工资”。

从这则新闻报导，可窥至少在1925年肉骨茶就已存在新加坡。此论据有力回应反驳了“知食份子”林金城记说肉骨茶源起于1930年代巴生有个李文地研发了这道料理，人称其为“肉骨地”（说闽南话“地”和“茶”音近）而得名的“口述传说”。³然而，随新史料的发现，依上引《南洋商报》这则新闻，比巴生李文

2. 《苦力工人工资今昔对比：前入息丰每日可得十元，数年便有大腹贾希望，今则每星期所得不及五元且因竞争故工资自行减低》，《南洋商报》，1934年1月8日，第5版。

3. 依据林金城的记述，肉骨茶起源于巴生一家出自铁桥旁河边巴刹里卖加进中药的炖肉骨汤的李文地（福建永春人），而被取花名“肉骨地”，因福建话“地”“茶”意近而成肉骨茶的说法，而这家肉骨茶早在1930年代就开业。这说法后来被马来西亚的网络媒体广泛转载流传，并以此依据论说肉骨茶是出自马来西亚的例证。然而这个说法其实只是林金城十多年前的民间探访“有故事说”的“一家之言”，并非严谨的学术探究。林金城此说，可参见林金城《知识分子寻味地图》《寻找肉骨茶的起源》，八打灵再也：有人出版社，2009年，第94-108页。

地更早（1925年）的“肉骨茶”已在新加坡出现了。当然这则南洋商报的剪报只是报导新加坡的新闻，我们也不能就此说巴生肉骨茶比新加坡来得晚出。惟若就上引新闻剪报所述，林金城指肉骨茶起源于1930年代马来西亚巴生“肉骨地”之说，基本已不能成立。

过去其实也有肉骨茶起源于驳船码工苦力之说，但其被质疑之点在于肉骨茶的用料成本高，价格不便宜，苦力何能吃得起？然而如今搜得这则1934年的新闻剪报，明确指出在1920、30年代的肉骨茶主要是卖给驳船码头需耗大量体力劳作的搬运苦力工人吃的，而且就1920年代之行情好，新加坡码头搬运苦力工资是完全吃得起肉骨茶的。我们过去或许存在一种偏见，以为码头搬运苦力就是一穷二白，二手空空的刻板印象。惟事实并不尽然。笔者就此事亦曾向马六甲温古堂负责导览的出德成老师求证，根据他们与曾担任码头搬运苦力前辈的口述历史，即使是在1950、60年代，马六甲的码头搬运苦力若勤劳，一个月的收入有一千块钱，然而当时的银行经理也不过是月薪两三百块。因而那时候有一句俗语：“一个苦力好过三个经理”。这些码头搬运工人只要不赌不烟，洁身自爱节俭苦干是能存到钱，生活并不差。如此看来，早期的码头搬运工人还真的是吃得起肉骨茶的。

肉骨茶的起源不管是来自新加坡还是巴生，纠结何者最早没有太大意义，毕竟过往英殖民时代新马不分家。倒是从上所述，我们可以看到一个共同点，早期的肉骨茶食客跟驳船码头的搬运工人苦力有涉。这应该是可以确认的。

二、1930年代柔佛居銮已有肉骨茶

在战前中文报章的搜索中，还有两则涉及肉骨茶的新闻报导，有意思的是，这两则新闻都是1930年末至1940年代初柔佛居銮妇女参与抗战（抗日）筹赈义卖时出现的本地美食。其一是1938年12月10日《南洋商报》的《居銮妇女部赈灾商店，本星期六茶点佳，假华宫茶室为营业地点》：

“居銮讯：居銮妇女部赈灾商店，自开办以来，成绩极佳，计营业三次收入达国币一千六百余元，闻本星期六日已决假借华宫茶室为营业地点，其食品如下：莫驼仔先生鸡丝面，颜金炉夫人水饺子（士？），张贵传夫人排骨茶，吴添顺夫人油炸



鸡，叶根夫人烧卖，颜长辉太夫人鲍鱼猪肚汤，徐汉坤女士蛋花西米水，李自莲女雪藏龙眼，邓秋菊鸡粥，黎琼仙女士酿豆腐，郭桃福女士白果意米水。”⁴

第二则新闻报导则也是出自《南洋商报》，1941年4月5日《柔佛居銮华侨妇女部赈灾商店今日开市，名媛闺秀纷纷报效佳点》。：

“居銮华侨妇女部赈灾商店，本年义卖六次，计收到叻币三百二十六元八角七占，本期营业地点，经商定在南峇街永盛茶室，各种食品，经征得各界热心妇女报效，兹采录于左，以为爱国侨胞告。黄朝廷夫人咖哩鸡面包，黄叶夫人鲍鱼鸡，李国华夫人肉骨茶，曾国华夫人烧卖，周圣德夫人炒面炒米粉，黄奕岸夫人蜜酒，郑其振夫人龙眼水，吕敬儒夫人沙低，林冠荣夫人沙低，陈亚娥夫人沙低，闻本期食品券，经已售得五十元云。驻銮记者。”⁵

以上，1938年那则新闻报导提及张贵传夫人负责义卖的“排骨茶”，相信就是“肉骨茶”。1941年的新闻则更明确提及李国华夫人报效义卖“肉骨茶”，说明肉骨茶在战前1930、40年代已是马来亚的美食。

而上述肉骨茶的报效义卖者，亦与福建人相涉。1938年新闻报导中提及负责义卖“排骨茶”的是张贵传夫人，其丈夫张贵传就是曾任居銮中华中学董事长（1955-56）张荣茂的父亲，福建永春籍人。张贵传亦是居銮永春公会的永远名誉会长、居銮桃源俱乐部（主要是永春籍人）的发起人。而1941年新闻报导提及负责报效义卖“肉骨茶”的是李国华夫人。其丈夫李国华是居銮在抗日救灾扮演积极要务角色的同仁书报社的创办人及该社第一任社长，祖籍福建金门。由此观之，报效义卖肉骨茶之妇女的丈夫都是福建人，想来这道肉骨茶应多少跟福建人的饮食文化有涉。

4. 《居銮妇女部赈灾商店，本星期六茶点佳，假华宫茶室为营业地点》，《南洋商报》1938年12月10日，第34页。

5. 《柔佛居銮华侨妇女部赈灾商店今日开市，名媛闺秀纷纷报效佳点》，《南洋商报》1941年4月5日。

早期居銮的开埠及其橡胶土产园丘种植业的开发，与从雪兰莪巴生、森美兰和马六甲南来的福建人的拓殖有密切关系。而上引之新闻报导提及负责义卖咖哩鸡面包的妇女，其丈夫黄朝廷亦是居銮福建永春籍地方闻人。曾任居銮中华前身培英学校协理，中华女校的发起人。黄朝廷和李国华也都曾担任居銮区华侨筹赈分会的总务，均是当时抗日筹赈工作的骨干。此外，上则新闻报导提及的颜长辉亦是居銮永春公会筹办人。居銮郊区巴罗曾有“颜天黄地”之说，颜姓和黄姓属居銮永春大姓，而后者黄重资、黄人望等更是从巴生一带南下拓垦的。这是居銮福建人移殖史的一条清晰轨迹。⁶据居銮在地文史工作者孙福盛告知，经他向居銮闻人颜登受家族后人询问，⁷早年居銮加冕戏院明吉摩河有小码头，那里的搬运苦力都要吃肉骨茶的。口述历史至此，肉骨茶再次与码头搬运苦力相涉，也与福建人有关。剪报文献透露的零散讯息亦多少旁证了新马肉骨茶的渊源。

三、黑色汤底肉骨茶曾是新加坡的“福建三绝”

肉骨茶与福建人的关联还来自于战后初期一篇1949年6月13日《南洋商报》刊载洪锦棠的文章《福建炒面肉骨茶》。⁸洪锦棠在战前已是南洋商报记者，战后更是该报社编辑部负责人，亦曾担任采访主任，并擅于书写报导文学和杂文。⁹

洪锦棠祖籍福建南安，以其籍贯及媒体工作者的身份，想来对当时本地新马福建人的生活作息相当熟悉。他在《福建炒面肉骨茶》写说当时新加坡有一句街知户晓的口头禅：“福建炒面，潮州粿条，海南咖啡，客人酿豆腐。”但战后之“潮州粿条已不及昔日之著名”，“福州人之业炒粿条者日增”。而海南咖啡在战后虽为数不少，福州人新开设的咖啡茶室也在新加坡“多至数百家”，有后来居上之势。至于客家酿豆腐，“只有客家人及准客家食之，其他同侨食之甚

6. 安焕然《大人物和小人物：居銮老街的华人身影和时代缩影》，廖文辉主编《居銮老街的社区建构与发展作用》，加影：新纪元大学学院，居銮：明吉摩州议员办公室，2024年，第181-202页。

7. 2023年8月21日，安焕然 whatsapp 询问孙福盛。孙氏之答覆。

8. 洪锦棠《福建炒面肉骨茶》，《南洋商报》1949年6月13日，第6版。

9. 洪锦棠生平简介可参见马仑《新马文坛人物扫描1825-1990》，新山：书辉出版社，1991年，第127页。



少，故不足以道”。然而福建炒面，“仍与昔日同握牛耳”，并“且晨早增加一种肉骨茶，晚间增加一种福建虾面，堪称三绝”。

如上文所示，福建炒面、肉骨茶和福建虾面是当时新加坡福建美食的“三绝”，洪锦棠在文中亦对1949年新加坡的福建肉骨茶有详实的记述。他指说新加坡早期的肉骨茶店主要集中在大坡。到了1949年，售卖肉骨茶的，在大坡有厦门街福民茶室、马车街茗珍、大门楼内泉吉、老巴刹有数家，玻璃后一带亦有数家，新巴刹二三家，洪文指说这些肉骨茶“各有其妙处”，想来各家肉骨茶店的煮食和配方各有特色。

洪氏一文还指说吃肉骨茶时的茶饮是代冲代斟，但福建闽侨一般会自泡自斟，并“以肉骨茶沉油炸粿，诚有一种特别风味”。很传神的记述了新加坡福建人吃肉骨茶是用油条浸沉茶汤的饮食习惯。而且“食之者多为高尚之茶客，晨早邀友，此味最佳。”由此可窥战后肉骨茶已走向高档之消费，主要是“高尚茶客”之早餐。按洪锦棠这篇文章所述，“福建三绝”之福建虾面多是“每于午夜前后”，是宵夜美食。而“中午仍属福建炒面”，或“加一盘蒸鱼，非中等以上之茶客，实无法食之”。但相较肉骨茶，后者肉骨茶如前述则是“食之者多为高尚之食客”，档次更高。想来战后的肉骨茶已与战前1920、30年代煮卖给码头搬运苦力食之，在生活档次上或已是不同。今人不理解过往肉骨茶与苦力的关系是可以理解的。那是因为肉骨茶的煮食售卖有了转型吧！

洪锦棠《福建炒面肉骨茶》一文还指说“查此肉骨茶，注重上等豉油，煮之时间亦须研究”。这“豉油”不管是生抽还是老抽，其汤色照理推想自然就是色黑。烹煮时纵是“各有其妙处”，惟其讲究“上等豉油”，早期新加坡福建人的肉骨茶就不会是今天在新加坡普遍看到的白胡椒汤了。换言之，新马肉骨茶有其在地多元变化，惟我们不能轻言马来西亚肉骨茶就是药材味浓重的黑色茶汤，新加坡就只是白胡椒汤，不能以现状判断其源头。至少在1940年代末的新加坡，其肉骨茶是福建美食之“三绝”之一，注重上等豉油的使用，其肉骨茶汤色也应该是酱油之黑。

四、潮州肉骨茶汤“清”

由上，或许有人会辩解，说以上都是福建式肉骨茶，而现在新加坡流行的是潮州式肉骨茶。很多人还常这样断定：“福建式肉骨茶其汤色是黑的，潮州式肉骨茶则是白汤。”但这话其实并不精确。

事实上，肉骨茶是早期闽潮人（福建人和潮州人）皆以为吃了能“强身健体”、“吃了有力”，有进补药效的肉骨茶汤。新马肉骨茶应就是用肉骨熬煮的药材汤。至于这个茶汤如何？要放何种药材？何者药材味多些、少些？既与籍贯饮食文化有涉，也与地域和店家料理有关，各有其“妙处”。

前文引1949年洪锦棠之文章，肉骨茶之烹调注重上等豉油，所以其茶汤颜色应该就是黑底，只是深浅不同，各有其妙而已。网络上有很多人抱着“大马”情意结，强说新加坡肉骨茶就是白胡椒汤，跟巴生药材味浓重的“正宗”肉骨茶就是不一样，没得比。这样的言说相当傲慢和无知。至于今之新加坡肉骨茶为什么多是白胡椒汤？只要随机上网点击相关视频就很清楚。新加坡出名的松发肉骨茶负责人其实也讲的很明白，他们家是在1950、60年代之际，“改良”“自己研发”而成白汤肉骨茶。¹⁰新加坡古早就有“黑汤肉骨茶，只是后来白汤肉骨茶太出名，气势压过了更传统的黑汤。

很多人说潮州肉骨茶就是白胡椒汤，这也恐不尽然。这还得从潮州料理的精髓探之。潮州肉骨茶在新加坡有，在马来西亚也有。从新闻剪报事实证明，早在1960年代马来西亚首都吉隆坡就已有“潮州肉骨茶”。这是一则刊于1960年1月31日的《南洋商报》的新闻：《隆老潮成大酒家今日开张》。¹¹新闻报导说这家聘请潮州厨师、专做潮州菜，新开张老潮成大酒家“除了接办筵席外，尚有经济小酌，晨早并有潮福人士最喜欢的‘肉骨茶饭’应市。”可窥至少在1960年代肉骨茶已是潮州和福建人喜欢的早餐美食。而且此潮州菜馆所卖应该就是潮州肉骨茶。

10. 黄敬翔《从养猪到卖肉骨茶！“发起人”蔡水发让周润发、周杰伦都成为粉丝》，食力 FOOD-next, 2019年9月11日, <https://www.foodnext.net/news/industry/paper/5593365377>。

11. 《隆老潮成大酒家今日开张》《南洋商报》，1960年1月31日，第10版。



事实上，马来西亚的一些城市，例如吉隆坡和新山都有潮州肉骨茶。笔者曾在十年前到印尼廖内群岛潮州人聚居的丹绒槟榔田野考察，也吃过潮州肉骨茶。吃过潮州肉骨茶的都会知道，那茶汤也是“黑”色的，只是比较“清”。不重药材味，这主要是因那是潮州菜料理的精髓，要吃出肉骨的原味和正味，而不会以浓重药材味盖过肉骨的鲜味和原味。巴生是浓重药材味的福建式肉骨茶，¹²两者在饮食料理上存在不同的内蕴。潮州肉骨茶在乎的不是白，也不是黑，而是“清”。茶汤“清”才是潮州肉骨茶料理的精髓。

五、余论：肉骨茶的“茶”

2008年，新加坡八度空间电视美食搜寻节目《好吃》介绍巴生一间肉骨茶店，镜头拍摄到该肉骨茶店墙上的一张贴纸，上写着：

肉骨茶名称

闽南语辞典 / 古汉语文献

“茶”——汤药也！

肉骨 + 药材熬成肉骨汤药

就是肉骨茶

若没留意这张小贴纸，你还不会有所察觉，这肉骨茶名称的小考竟已是颠覆了过去我们对肉骨茶“民间口传”的认识。肉骨茶是新马本地美食，但对其为何叫“肉骨茶”，却难以说出个原由，尤其是我们吃肉骨茶，整碗肉骨汤药里怎么会与“茶”扯上关系呢？

过去传统的认知，肉骨是肉骨，茶是茶；肉骨加茶，一边吃肉骨一边喝茶，合配起来就是肉骨茶。然而，像这样的论说，擅于美食书写的林金城已有质疑。因为即使是在中国祖籍地福建原乡，也根本没有这种称法，来到新马也不会无端地取个新词的。¹³很可惜，林金城在文中没有从“茶”的疑惑中再去深入寻找答

12. 巴生福建肉骨茶味浓药材味，主要是当归味比较重。

13. 林金城：《知识分子寻味地图》《寻找肉骨茶的起源》，八打灵再也：有人出版社，2009年，第98页。



案，而只是接受了其口述历史的民间口传资讯。对于肉骨茶的命名众说纷纭，也导出“肉骨地”、“肉骨郑”等的说法，莫衷一是。

笔者曾于2008年在星洲日报边缘评论专栏写过一篇《肉骨茶的“茶”》，¹⁴文中即提出如果从古代汉语，或是保留有不少古代汉语的闽粤方言中去求索“茶”的多重意思，或许我们对肉骨茶的“茶”会有新的理解。这篇专栏评论之撰写源起于2008年4月21日，马来西亚新山南方学院主办的南方沙龙，时任南院学术研究中心的笔者邀请陈漱石开讲《跨文化的惊艳：族群文化与民系认同的省思》。沙龙讲座一开始，陈漱石就以“肉骨茶”名称由来，提出了一个治学方法问题。他说：“肉骨茶，即肉骨汤药；茶即是汤药，简单明了。你如果不相信，去查查方言字典。”

初听这提法，先是一楞。为求证，还是去查字典。福建人民出版社出版的《福州方言词典》，查“茶”条，明确写说是“中药”。“熬茶”就是“熬中药”。再查许宝华、宫田一郎主编，复旦大学和日本京都外国语大学合作编纂的《汉语方言大词典》之“茶”一条，¹⁵记说“茶”在汉语方言中共有六种解释，其中粤语、闽语，“茶作汤药解”。而闽语“茶汤”，泛指茶水，有时指汤药。另，李荣主编《现代汉语方言大词典》亦记说：广东话的茶有汤药的意思。“煲茶”就是煎药的意思。还有“饮茶易过食药丸”。另，柳州、温州和雷州话的茶，都是汤药的意思，是生病吃药的避讳说法。¹⁶

何以闽粤方言里，茶作汤药解？这恐怕与古代汉语有关，而这其中又与茶的药用相涉。其实中国自汉至隋，茶已被当药用。到了宋代，宋人更是认为茶即药，汤亦药也。中国历代医学家均有以茶为药、以茶治病的经验。历代医书也记有以茶和其他中草药配合的药茶方。宋代药茶煮散相当流行。但所谓煮散，实际上是有相当一部分是以药代茶的剂型。延用迄今，不论是代茶饮用，还是以药代茶，我们熟悉的“凉茶”、“仙草茶”、“菊花茶”，不一定都与茶叶有关，而关键就在于它是一种“药草茶”，主要是以植物性的药材冲泡或熬煮的汤药。

14. 安焕然：《肉骨茶的“茶”》，《星洲日报》星洲广场边缘评论专栏，2008年5月11日。

15. 许宝华、宫田一郎主编，复旦大学和日本京都外国语大学合作编纂：《汉语方言大词典》，北京：中华书局，1999年，第3888页。

16. 李荣主编：《现代汉语方言大词典》，南京：江苏教育出版社，2002年，第2567页。



因而，我们何不就从闽粤方言中去寻找古代汉语的丰富内涵？“肉骨茶”就是“肉骨汤药”。而这也大概与肉骨茶较广为人知的起源版本有某种契合的地方：早期新马福建和潮州苦力捡药材熬煮肉骨。煮好后，就蹲在后街大口大口的吃，肉骨是一味，而汤头更是“好料”，吃了补身又“有力”，足有精神体力应付一天的粗重工作。

西河別墅： 由互助會到林姓宗祖崇奉的總匯¹

林緯毅*
新加坡儒學會

位於新加坡後港五英里的西河別墅²是一間小型的血緣社團，然而在新加坡社團的發展歷史上，卻有着重大的意義。在1937年一互助會的形式創建後，經歷了三個重要階段：一、購置會所；二、修改章程；三，成為宗祖崇奉總匯。終於讓一個原屬於地域性的互助會，完成為林姓宗祖崇奉的總匯。

西河別墅的創立

西河別墅是在1937年，由林太意、林亞炳、林水發、林棋泉等宗族前輩發起組織。在發起人任勞任怨的多方奔走、號召之下，獲得宗親的熱烈支持，共有一百餘人參加，租用後港六條石林亞炳路林亞炳的全間屋子作為別墅地址。設立西河別墅，其宗旨是辦理會員及其受蔭人之喪事、吊唁，促進互助互惠的精神³。

1941年太平洋戰爭爆發，日寇南侵，新加坡在1942年2月間淪陷。別墅職員為求安全，將所有文件檔案燒毀，會務停頓，租屋自動退租，形同解散。直到

* 新加坡儒學會副會長。

1. 西河別墅在2024年9月11日出版《西河別墅：新加坡崇奉林氏宗祖的總匯》，國際書號：978-981-94-0831-3，由本人編著。本文由該書改寫而成，謹此聲明。
2. 西河別墅地址：777 Upper Serangoon Road, #02-03, Sai Ho Building, Singapore 534645. Tel: 62889388, Email: saihopiatsu@singnet.com.sg.
3. 參考《西河別墅章程》（內頁稱《西河別墅互助會章程》）第二章，第三條。



1945年，恶贯日寇败亡投降，新加坡光复。许多社团先后复兴，西河别墅不落人后。1946年初，在林清河的努力奔走下，租得实龙岗路946号的一座屋宇作为西河别墅会所，并在1946年5月召开西河别墅复兴第一次会员大会，选出第一届职员，在7月14日举行就职典礼。

购置地产

复兴后的西河别墅理事会，除了重振互助会活动，更能高瞻远瞩，商议购买租下的地产，终于在1952年2月11日以\$54,000买下实龙岗路上段946号的地皮，地段编号是 MK22, Lot114-65；大约在上世纪60年代，西河别墅的门牌由946号，改为777号。在那个时代，独具慧眼购下地产，绝对是明智之举，更为后来的发展奠下坚实的基础。



西河别墅购置的旧会所大楼

鉴于墅地位置优良，面积宽大，西河别墅倡议成立一间公司发展地皮，终在1984年1月9日注册为西河实业私人有限公司，并于1984年底建成西河大厦。西河大厦的六间店铺、三间住宅、一间办公室为西河实业私人有限公司所拥有。这些资产，为西河别墅日后扩大活动，以至于成林姓宗祖崇奉的总汇，都提供了场地和经济的支援。

修改章程及转型

上述的资产为扩大活动提供了实质的强大支援，西河别墅于是通过修改章程加以实践。2008年12月28日，拟议的修改章程，获得社团注册局核准。宗旨改为：以联络林氏同宗，交换知识，培养互助精神，推广武术、舞龙、舞狮即气功等国术体育运动，鼓励参与社会福利即其它慈善服务。一改西河别墅互助会章程

的“以办理会员及其受荫人之丧弔，促进互助互惠为宗旨⁴”，具备了成为西河会馆的内涵。这是西河别墅为了配合社会需要而作出的重要转型。这个转型为其后的发展开拓了无限的空间。

除了继承扮演互助会的原本角色，西河别墅增益各种配合新章程的活动。西河别墅2017-2018届董事部积极振兴会务，为招收更多普通级特许会员，决定不再征收会费；同时加强联络各界人士、社团、各宗亲会馆，增进情谊、交换经验、增进互助精神，并共同勉励为社会公益作出贡献。其中，最为会员所称颂的是颁发血缘子女勤学奖学金。

现在，西河别墅的组织结构如下，最高权力机构是西河别墅会员大会，直辖西河别墅董事会，董事会管理西河实业私人有限公司。在西河别墅董事会之下，分设：教育组、青年团、妇女组、乐龄组、文化与康乐组、姑母宫、集福堂、音乐部、福利组。

成为宗祖崇奉总汇

作为林姓堂号为名的血缘组织，西河别墅在成立之初，便供奉林氏太始祖比干公神像，自战后复兴至1981年，是在西河别墅的后厢供奉。1981年，榜鹅天后宫的天后圣母从林陆窗家中移尊西河别墅，与太始祖比干公在右厢供奉。1984年西河大厦建成后，比干公和天后圣母移尊至楼下01-06室。至此，西河别墅在比干公之外，又供奉天后圣母。

林水金在2005年担任任西河别墅主席时，建议在西河大厦二楼02-03室会议室前增辟三连神龕，左龕“忠孝传家”奉供奉太始祖比干公、受姓始祖林坚公、闽林始祖林禄公，中龕“姑母宫”崇奉祖姑天后圣母，右龕“集福堂”供奉林府祖叔。这项建议包括：一、将宗祖的奉祀在太始祖比干公之外，加上受姓始祖林坚公、闽林始祖林禄公；二、将林府祖叔纳入宗祖；三、将姑母堂居中龕，以祖姑尊称天后圣母。

林水金的建议为董事部接受，他特别在中国定制三连神龕、神桌，恭请比干公、林坚公、林禄公和天后圣母神像。在董事会同人的积极筹备下，终于在2006年3月14日，恭请林氏诸位宗祖进龕升座。至此，受姓始祖林坚公与闽林始祖林禄公，与太祖比干公三祖并祀在“忠孝传家”龕内。更重要的是对林府大人或林府

4. 同上注。



公，认祖而尊为林府祖叔。林水金高瞻远瞩，专注林氏宗族情谊，将新加坡所有林氏宗祖神明集中供奉，完成了西河别墅融合新加坡林氏在宗族崇奉的创举。

林水金，67岁，祖籍福建安溪，是新加坡公民。经营物流生意，热心于社区与庙宇服务。他在2005至2006年间担任西河别墅主席，在任期的最大的贡献是将林府公以林府祖叔的宗祖尊号晋座西河别墅，使西河别墅成为崇奉林氏宗祖的总汇。他认为：林府公应该是林氏宗人共同奉拜，林氏族群应该善用宗祖来增进凝聚力，认林府公为祖叔以归宗，是传统中华文化的中宗族感情的紧密结合⁵。

姑母宫：由“野”归“总”的天后聖母

西河别墅的天后聖母来自榜鹅天后宫。榜鹅天后宫创立于1949年，由林亚饮从中国潮汕普宁水吼村请来香火，建庙崇奉，庙址是榜鹅路9又1/4哩第8小径（Track 8, Punggol Road）。1979年因为受到乡区发展，榜鹅天后宫被逼迁，神像安置在林陆窗（林亚饮儿子）在 track 6 的家里供奉两年。这期间没有举行庆典，只在农历3月23日姑母生（诞辰）时奉拜。1981年恭请神像到西河别墅，在老厝楼下大厅左边（向外）供奉，西河别墅重建后，搬到新厦楼下01-05室。在2005年林水金任主席时，搬到02-03室，连同其他林氏宗祖，在同一神殿共受供奉。

2023年的弄历八月初九，义顺村西河公司天后宫的香火入炉西河别墅妈祖总炉，原有神像则悬挂保存在西河别墅会议厅内。这是新加坡林氏祖姑妈祖信仰归属的一个重要指标。

自2006年妈祖在西河别墅晋宫升座之后，成为西河别墅的一个小组，每年农历三月十三日庆祝祖姑天后圣母诞辰千秋，请道士诵经，头家、炉主、理事敬备祭品奉拜，信众自行来拜。晚上举行祖姑寿宴，标售福物，为西河别墅筹集教育基金。现任小组主任是林怡存，副主任林初广。

集福堂：对林府大人尊祖、冠名的创举

西河别墅集福堂崇奉林府祖叔经历一个对林府大人尊祖冠名的过程。在晋座西河别墅之前，林府祖叔一直被称为林府大人（林府公）。在新加坡，对林府大人的崇奉源自中国福建安溪官桥镇莲兜美社的桥集福堂。

5. 作者在2024年5月17日中午12时与林水金共进午餐面谈。

林府大人的香火是1918年间由中国福建省安溪县官桥镇的林姓宗亲带来新加坡，在杨厝港路11英里处俗称角头后供奉，其后创建集福宫。此后，崇奉信众增加，每逢农历八月择日举行林府大人千秋庆祝，各地宗亲纷纷携带祭品到集福宫奉拜。



西河别墅林氏宗祖崇奉大堂

1945年，淡滨尼林姓族人商定重妆林府大人金身，请道士为金身开光，引香火到淡滨尼惹兰哈里加林（俗称乌桥）近巴爷礼巴交接处升座，名为集福堂；每年八月筹办林府大人千秋崇拜，聘请福建戏班二午连宵庆祝，与道长诵经祝寿，答谢神恩，祈求保佑合境平安。后来因为经费不足，理事会决定与隔邻所供奉的关帝公庙合并，联合庆祝两尊神明的千秋。

到了1960年代，由于淡滨尼村的信众剧增，惹兰哈里加林的庙地不够应用，尤其农历八月的千秋日，更是人满为患。集福堂理事会商后，决定借用淡滨尼九哩天公坛的场地作为林府大人的千秋庆典。

到了1980年代，天公坛的庙地因为政府的发展计划而被迫迁，集福堂的林府大人千秋庆典就迁移到后港三巷的乌桥巴刹附近举行。之后，再移至后港三巷大牌一号组屋旁边的草场举行。2005年，林水金担任西河别墅董事会主席，与集福堂主席林金忠商定计划请林府大人加入西河别墅二楼的大神坛，与林氏太始祖比干公、受姓始祖林坚公、闽林始祖林禄公和祖姑天后圣母和，共同奉拜。

林府大人的入祀西河别墅是以林府祖叔的宗祖晋座，这就标示着西河别墅对林府大人以认祖归宗，并和原本的集福堂和其它衍生的林府大人的崇奉有着宗祖本质上的区别。这是一个创举。除了前述集福堂和衍生的集声宫、聚圣庙和檳城白云山的集福堂，都称为林府大人。

很明显，只有西河别墅的集福堂是尊认林府大人为祖叔，归入宗祖，与三始祖比干公、林坚公、林禄公和祖姑林默娘并祀，是西河别墅的集福堂名副其实的称为新加坡林氏宗祖崇奉的总汇。其意义，不但在林府祖叔本身，更在于整体的



西河别墅。

林府祖叔晋座西河别墅，还在祖叔的身份上有所随认。在新加坡对林府大人的崇奉总都是泛称“大人”，没有称名。西河别墅集福堂在尊认祖叔之外，更根据中国福建安溪官桥集福堂祖庙的《重建集福堂序》，认定林府祖叔是：“唐进士，光禄寺卿祖叔杞公。”因此林府祖叔不但有了名字，更有学历、官禄。光禄寺卿掌管祭享、筵宴、宫廷膳馐之事，设卿一人，从三品。

从林府大人（大人公）到林府祖叔，再到林府祖叔杞公，对林府祖叔是尊祖归宗后冠名指称，这更是一创举。集福堂进龕升座后，成为西河别墅属下的一个小组，主任是林金忠，副主任林永根，每年农历丙戌年八月初九举行庆典，庆祝林府祖叔杞公千秋，设联欢福宴，让年轻的子孙了解林府祖叔的历史和传统的奉拜仪式。



2024年3月9日至15日，西河别墅主办天后聖母、林府祖叔进香团到莆田、湄洲谒祖，图为进香团。在祖姑福建安溪集福堂祖庙奉拜场面。

在对林府祖叔尊祖冠名，更脚踏实地以双祖尊名，举办“祖姑”与“祖叔”双祖活动。近年来（疫情时期除外）举行天后聖母、林府祖叔巡游友庙，促进庙宇之间的情谊，交流经验，相互观摩。此外，更在2019你按和2024年分别主办“天后聖母、林府祖叔进香团”，访问湄洲岛、贤良港妈祖祖庙和安溪集福堂祖庙、泉州晋安郡郡王祠。进香团福有谒祖的重要意义，这是从根源上肯定西河别墅对祖姑天后聖母和祖叔林杞公信仰的正统性。

重游唐朝玄奘和义净大师 “丝绸海陆之路”的跨时代文化意义

薛依云

世界华人民间文化学刊

2013年9月和10月，中国领导人习近平在出访中亚和东南亚国家期间，先后提出共建“丝绸之路经济带”和“21世纪海上丝绸之路”的重大倡议（简称一带一路），得到国际社会高度关注和相关国家的大力支持。之后相关的沿线交通基础设施建设带动了经济发展，从而衍生出地缘政治及国家资本主义等论述。在这样的时代背景重新审视千年来发展出来一带一路的文化交流，别有意义。

英国著名哲学家罗素（Bertrand Russell 1872-1970）曾经说过：“不同文明之间的接触，在过去常被证明是人类进步的里程碑”。

这句话让我想起了一千三百年前的唐朝，因她的自信与开发，博大与精深，而掀开了中国历史上最辉煌的一页，进而把佛教推向了它的黄金时代，期间的西行与东渡，更彰显了当代几位僧人法师的人格魅力和超凡的智慧，在中印和中日之间的文化交流形成了跨时代的历史意义，尤其放在今天的时空坐标来看犹然。

一、寻找唐朝义净大师的足迹

2013年我曾在新加坡的《联合早报》读到一篇题为“走一趟义净大师西行之旅”的长篇报道。文中介绍有位澳大利亚昆士兰大学博士头衔的新加坡电机工程师邓鸿瑞，他在退休前曾任职美国波多黎各理工大学电机工程系，凭着多年来勤



于收集相关资料，有计划地沿着少为人知的义净法师的足迹走了一遍，寻访他生活过的佛教古迹，回来后以一年多时间完成了著作《寻找义净大师的足迹》。

我们稍微知道一点，在中国佛教史上，法显、玄奘和义净是同列为西行求法高僧中成就及影响力最大的三位。前二位西天取经走的是陆路（丝绸之路），而随后在公元671从中国到印度求法的义净法师，却是取道海路从广州去印度，留学20多年，著有《南海寄归内法传》四卷及《大唐西域求法高僧传》两卷，书中对中印及东南亚的人文风俗及地理状况有所描绘，也为历史留下记录。

正是基于对义净法师西行取经的事迹深感好奇和兴趣，工程背景的邓鸿瑞通过多年收集资料，自前两年退休后，即沿着当年义净法师的足迹，前后走过中国、泰国南部、印度尼西亚苏门答腊、马来西亚和印度等地，寻访了19个佛教古迹，包括古代佛教建筑物及博物院，这些历史遗迹都是义净生活过的地方，回来后写成了《寻找义净大师的足迹》。

《寻找义净大师的足迹》共十六章，从第一章叙述义净法师出身地—山东济南市长清区张夏镇开始，谈到唐代广州市的海港和光孝古寺现状、古室利佛逝王国、古末罗瑜国、古羯荼国、印度古海港耽摩立底国的所在处，及义净法师在印度停留长达十年的那烂陀寺。从第八章到第十章，先后叙说了世界佛教徒最向往的圣地菩提伽耶，义法师写下不少诗篇的王舍城和灵鹫峰，以及古代重要佛教圣地的鸡足山。第11章内提到的古代阿育王创立的首都巴特那，以及拥有印度最完好的阿育王石柱吠舍离。第12章提到的鹿野苑之中华寺跟新加坡关系特别密切；第13、第14、第15及第16章分别叙说了蓝毗尼、拘尸那揭罗、舍卫城及僧迦施，其中僧迦施的古迹之一还包括了阿育王石柱。

在《寻找义净大师的足迹》一书中，邓鸿瑞对前辈专家一些说法有不同观察和看法，并对比其中一些义净与法显及玄奘之间的不同记录提出存疑，这里不予以开展谈论，但邓鸿瑞作为一个工程师关注文化交流，关注历史人性，令人深思。

话说书中提到的唐朝义净法师，俗姓张，七岁出家，14岁时就仰慕玄奘西行求法高风，当玄奘法师卒于公元664年，义净当时29岁。玄奘大师送葬这天，方圆五百里以内的人流，都涌向长安城东丈河旁的白鹿原，人数达一百余万（当时长安城内的总人口也不过百万），这在长安的历史上还从来没有过。义净赶回禀告师尊他想继承玄奘大师的事业，赴西方佛国求取圣法，济度苍生。

唐高宗咸亨元年（公元670），他在长安和同道相约西游；翌年（671）在



广州搭乘波斯商船泛海南行，到达室利佛逝（今苏门答腊），经末罗瑜、羯荼等国，于公元673到达东印度，其后续往中印度，瞻礼各处圣迹，往来各地参学，经历三十余国，留学那烂陀寺历时十一载，研究过瑜伽、中观、因明和俱舍，最后求得梵本三藏近四百部，合五十余万颂。

到了公元695年60岁时归抵洛阳，受到盛大的欢迎，并参加编写大周的《众经目录》，共译《华严经》达四年完成。从此直到（711）止，译钞经典并撰述共六十一部，二百三十九卷《贞元录》“敕荐福寺翻经”一百零七部，四百二十八卷。

他所译述虽遍三藏但力行专攻律部，译事之暇，常细心地把日常重要律仪教授学徒，树立新范，学僧传习，遍于京洛，为一时所称叹。义净卒于公元713年，享年七十有九。

二百七十年后即公元982，北宋赞宁法师奉旨编纂《大宋高僧传》，收入自唐高宗以来的五百多位高僧。其中赫然入目的第一位传主，就是义净大师！当代的苏辙在济南任职时，来四禅寺考察也曾留诗一首：“山蹊客车箱，深入遂有得。古寺依岩根，连峰转相楫。”此诗表明此寺兴盛是依义净大师的根基，他的功绩无法用文字进行表述，就连山峰都向义净作礼恭敬。

义净法师的西游曾得到当政的武则天大力支持，在成功返回后，又受到了隆重欢迎，并被册封为“三藏法师”。义净法师或出于对武则天对佛教的支持投桃报李，用特别的方式对武则天政权的正统性进行了诠释。但当时儒家则对武后深恶痛绝，也正因为如此，义净被归类为“大逆不道”批判之列，故而有关义净法师的记载，有可能就是在这样的背景之下被销毁而少有闻详。

二、《万里无云》：孤身女子360天寻觅玄奘， 大漠之路1400年智慧依然

读了《寻找义净大师的足迹》一书的介绍，我联想起很多年前曾读过的一本图文并茂、性质略同的书，题为：《万里无云》Ten Thousand Miles Without a Cloud 是由经济日报出版社在2004年发行，扉页是这样介绍的：“孤身女子360天寻觅玄奘，大漠之路1400年智慧依然”，作者书云，是旅居英国的中国电视制片人及导演，生于60年代，具有北京大学英语系，牛津大学近代史学术背景。她只



身跋涉千里寻觅唐朝高僧玄奘足迹，印证了被中国印度东南亚国家备受尊崇的传奇僧人玄奘的不朽功绩，在历史和时空交错中，感悟到佛教文化的真谛，对盛唐丰富博大的文化甚感震撼。文笔流畅趣味，稀有插图精美，值得推荐。

《万里无云》共317页，分十二章。第一章：姥姥、我与玄奘，回忆起姥姥在月光下默默的祈祷留给作者难忘的记忆。第二章：大雁塔之谜，它见证了大唐的辉煌，凝聚了玄奘的心血，经历千年风雨，躲过十年浩劫。第三章：唐僧与玄奘，写吐鲁番火焰山。第四章：失落的文明，写西域失落的古龟兹人能歌善舞的画卷在千佛洞里再现。第五章：天山历险，玄奘当年面临危险和灾难。第六章：诞生与毁灭：佛教圣地白沙瓦如今是塔利班的大本营。第七章：月光之圆，玄奘的《大唐西域记》使到印度佛教圣地重见光明并为世人所瞻仰。第八章：菩提树下，站在树下有了豁然开朗的觉悟。第九章：恒河之旅：科学与信仰是它的两岸。第十章：血染黄沙，和田当时是宗教战争最惨烈的地方。第十一章：敦煌瑰宝，当年千万人顶礼膜拜的莫高神坛。第十二章：千古一人，写唐朝的辉煌和玄奘的人格魅力，把中国的佛教推向它的黄金时代。

当年中央电视台和中国企业家杂志社特别为此联合主办了“玄奘之路”CCTV大型文化考察活动。当央视国际论坛网友这样提问作者：“您孤身一人走完玄奘之路，最大的收获是什么？”

她回答说：天更蓝了，云更高了，世界更大了。山川大河和千年的文化积淀给我启迪，令我兴奋，并丰富了我的想象力和创造力。如果有时间的话，我还想再走玄奘之路，因为每一次都会有新的体验，她补充又说：“我想人什么时候都应该有追求，不论是现代还是古代。我寻找玄奘，也是为寻找那辉煌灿烂，博大精深浑的大唐文化，因为时世造英雄，大唐成就了玄奘。我的职业是导演。我做纪录片是想告诉世人让我感动，让我思考，让我回味的人和事。但我没有想过自己会写书，《万里无云》是在我走完‘玄奘之路’后给一个英国人讲我的感受时应邀而写的。现在央视这么声势浩大地把玄奘搬上银屏，也了了我的一个心愿”。

有位资深记者读了《万里无云》，在佩服作者之余，惭愧自己对于玄奘知之甚少，想想现在的人真的把历史和久远的文明甩得有些远了，他认为旅游的意义不只是为了玩儿，在走出去的那刻，心里得有一种态度，或者要放下什么，或者要去体会什么，也许别人不会了解，但在自己，是有一条线牵引着的。我们没有从很深刻的民族精神来理解，只是觉得重走“玄奘路”，路上有许多东西是早已逝去的，是只能靠想象的。但也可以通过经历一些人、一些事，重温历史的足



迹，在自己的人生中会有收获的。在路上，是旅途，也是一生！这是对生活的考验。人生的坎坷路每一个人都要经历着。万里无云万里天是佛家语，作者书云说：心若无云心如天。人们经历着人生路之后的感悟。写得十分深刻，笔者特摘录分享。

在这里，让我也顺便介绍一下玄奘大师（602年-664年），他是汉传佛教史上最伟大的译经师之一，也是中国佛教法相唯识宗创始人；俗姓陈，名祜，出生于河南洛阳洛州缑氏县（今河南偃师）；出家后遍访佛教名师，至天竺学习佛教。太宗贞观三年（公元629年），历经艰难抵达天竺。初在那烂陀寺从戒贤受学。后又游学天竺各地，贞观十九年（公元645年）回到长安，所译佛经，多用直译，笔法谨严，所撰又有《大唐西域记》，为研究印度以及中亚等地古代历史地理之重要资料。

历代民间广泛流传其故事，如元朝吴昌龄《唐三藏西天取经》，明吴承恩《西游记》等，均由其事迹衍生。《大唐西域记》是玄奘西行取经19年亲身经历的记载，全书十二卷，共十余万字，讲述途经一百一十国外，和得知传闻的二十八国情况，书中对各国介绍繁简不一，包括国名，地理形势，幅员广狭，都邑大小，历时计算法，国王，族姓，宫室，农业物产，货币，食物，衣饰，语言，文字，礼仪，兵刑，风俗，宗教信仰，以及佛教圣迹。寺庙数，僧人数，大小乘教的流行情况等等。

《大唐西域记》问世已有一千三百多年，但并不因时光流逝而失去光辉，印度人不善于治史，他们一度甚至不知道佛陀是印度人，是《大唐西域记》帮助印度人重新发现他们的历史中有趣的一部分。印度人称此书是“黑暗中的一盏明灯”。

要介绍另一位是东晋的法显大师，他在佛教史上不独为佛教的高僧，亦是中国留学史上是空前第一人，他对民族文化的贡献与影响，可说是光耀千古。法显俗姓龚，平阳郡武阳（山西临汾）人，二十岁受具足戒，慨叹律藏残缺，发愿前往西域印度寻求戒律原典。东晋隆安三年（公元399年），年已60的法显由长安出发，取道河西走廊出敦煌，一路西行，经六年到达印度中部，又留六年，归程经狮子国（今斯里兰卡）耶婆提国（爪哇），等地，又三年才回到山东青州，前后十五年，游历三十国。法显在印度停间，用心学习梵文与梵语，抄得经律等，并坚持要把戒律流通到汉土为目的，最后独自一人回国。义熙九年，法显到京都建康，在道场寺与佛驮跋陀罗从事翻译，前后译出《摩诃僧只律》四十卷、《僧



只比丘戒本》一卷、《僧尼戒本》一卷、《大般泥洹经》六卷、《杂藏经》、《杂阿毘昙心论》等，共计百万余言。法显在建康居住数年后，再转往荆州(今湖北江陵)的辛寺，在此圆寂，享寿八十六岁。法显著有《佛国记》又称《法显传》，记载求法经验、见闻及游历各国的风土民情、佛教状况等，提供后人西行求法的指南。这本书是中国僧侣旅游印度传记中现存最古的典籍。书中内容保存有关西域诸国的古代史地资料，为研究西域及南亚地区的古代历史文化的重要文献。至今，《佛国记》仍是世人公认的不朽之作，近代并有英、法、德等译本，备受各国历史学者和考古学者的重视。

三、中印、中日的文化交流

介绍了唐朝的中印文化交流，在这里不得不提一下鉴真东渡日本的故事。鉴真(687-763)唐朝僧人，又称过海大师、唐大和尚。东渡日本6次最后才成功，传布佛教，创立日本文字，建立唐招提寺，为日本律宗之始祖，763年卒，遗体被做成金身，为日本国宝级。

在当时的公元7至9世纪，唐代时期的中国，正处于封建制度的繁荣昌盛阶段，而东瀛日本则尚处于奴隶制向封建制转化的社会变革时期。中国完备的典章制度与先进的生产技术和文化知识，对新兴的日本具有强大的魅力。日本人认为：“大唐国者，法式备定，珍国也，常须达”。(见《日本书纪》)，因此，以大唐帝国为榜样，激励着好学的日本人，不畏艰险，乘波西来，先后派十二批正式的遣唐使来到中国。这些留学生和学问僧为传播中国文化做出了重大的贡献。

鉴真本名叫淳于，是扬州江阳人，14岁出家为僧，拜访名师，专门研究佛教清规戒律，是扬州的著名高僧，担任大明寺的住持。他精通律学，深谙戒法，在江淮民间享有崇高的威望。在天宝元年，接受日本普照和尚的邀请，东渡日本。经历了12年5次渡海都没有成功。天宝十二年(753年)，日本遣唐使藤原清河、吉备真备、晁衡等人来到扬州，再次恳请鉴真同他们一道东渡。当时唐玄宗崇信道教，意欲派道士去日本，为日本拒绝，因此不许鉴真出海。鉴真便秘密乘船至苏州黄泗浦，转搭遣唐使大船。11月16日，船队扬帆出海，12月20日，抵达日本萨摩。第六次东渡终于成功。第二年在奈良东面建起了戒台，教授佛教的清规



戒律，那时鉴真已经失明，但志向始终没变，仍能凭记忆校对佛经。他还精通医学，凭嗅觉辨草药，为人治病。留下一卷《鉴上人秘示》的医书，对日本医药学的发展做出了贡献。他带到日本的中国佛经印刷品和书法碑帖对日本的印刷术、书法艺术有很大影响。鉴真在日本10年，他对中日文化交流有巨大的贡献。受鉴真弟子思托等的委托，在鉴真圆寂后的16年，日本奈良时代（公元710-784年）的著名文学家真人元开写了《唐大和上东征传》。书中详尽描述了鉴真六次东渡航海的艰苦历程，使后人了解了唐朝时中国、日本的造船术和航海术。

在一系列的西行东渡之间，其实印度早期东来中国的跋陀和菩提达摩在中印文化交流上也具有跨时代的意义，值得一提。

跋陀又名佛陀，天竺（印度）人。北在魏孝文帝（467年~499年）时来中国传播佛教，深得敬重。北魏迁都洛阳，孝文帝在洛阳为他建造寺院。跋陀性喜幽静，孝文帝又在嵩岳少室山下为他建造寺院。这座寺院即现在的少林寺，跋陀是为少林寺的创立者和第一位住持。他在寺内翻经台翻译了《华严》、《涅槃》、《维摩》、《十地》等经，并度化了慧光、僧稠等人。年老后跋陀迁居少林寺外，直到圆寂。

菩提达摩，天竺（印度）人。梁大通元年（527年）从广州登陆，到中国传播佛教。达摩渡长江入北魏境，先游历了洛阳，后到少林寺，在五乳峰上一个石洞里面壁静修，时间长达九年。他依据大乘派教义，融汇中国精神，开创了佛教禅宗，被尊为初祖。在众多求教者中，达摩选择将衣钵传给了慧可。东魏天平三年（536年）达摩圆寂，葬于熊耳山，立塔于定林寺。

四、文化交流与国家民族利益

前面提到二位现代知识分子，分别沿着当年佛教大师玄奘（陆路）及义净（海路）的取经路迹，重温中印当年文化交流的盛况。工程师邓鸿瑞以一年多时间写了《寻找义净大师的足迹》，而电视制作人书云，身跋涉千里寻觅唐朝高僧玄奘足迹360天，写了《万里无云》印证大漠之路1400年智慧依然，重现玄奘和义净当年排除万难，对信仰不懈的追求，意义非凡，这些作品鼓舞我们关注人性，关注历史，希望民间的力量能延续两国之间千年的文化交往，避开龙象之争。



当代美国著名政治学家萨缪尔·亨廷顿（Huntington·Samuel 1927~2008）在他的《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中，提出“文明冲突”观点而闻名于世，他认为在冷战后的世界，文化和宗教的差异而非意识形态的分歧将导致世界几大文明之间的竞争和冲突，他也认为21世纪国际政治角力的核心单位不是国家而是文明，这源于个别文化的独特性而非普世价值，尤其是911事件，凸显了西方与穆斯林世界文化冲突的预言。

实际上，文化交流的历史渊源是敌不过现实中的国家和民族利益。我们都知道当代世界政治发展是多元行为主体相互联系，其中国家利益尤最为根本，它是国家对外行为的最基本动因和优先考虑的要素，当今中印和中日的敏感国家关系早就远离了前人文化的足迹。

印度首位总理尼赫鲁（Jawaharlal Nehru 1889~1964）在1934年于英国监狱写了《世界历史的回眸》（或译为：世界历史一瞥），介绍了他认为改变世界历史进程的重大事件，其中就包括中印文化交流的辉煌篇章。在20世纪50年代，中印两国官员更是频频互访，周恩来总理曾4访印度，共同确立了和平共处五项原则。1954年尼赫鲁总理应邀访华，成为新中国接待的第一个外国首脑。根据历史记载，当年北京的机关学校全部放假，100万市民从机场到宾馆夹道欢迎尼赫鲁，盛况空前。但在尼赫鲁1962年临终前却坚持发动中印边境战争，不胜遗憾。

有句名言：“历史是个随意任人打扮的小姑娘”，这句话但到底胡适有没有说过，学术间早有争论，据说这句话源自胡适的名文《实验主义》，那是介绍詹姆士的《实在论哲学思想》的长篇演讲稿，最初发表在《新青年》上。原话是：“实在是我们自己改造过的实在。这个实在里面含有无数人造的分子。实在是一个很服从的女孩子，她百依百顺地由我们替她涂抹起来，装扮起来。好比一块大理石到了我们手里，由我们雕成什么像。”（参阅《胡适作品集》第四集，台湾远流出版公司，1986年10月）。胡适在这里用了一个比喻的说法，讲的是哲学与历史毫无关系。但这句话在很长时间内却变成了胡适评价历史的一个基本态度。这出自某著名哲学家当时的一篇批判胡适运动中写的：《哲学史与政治——论胡适哲学史工作和他底反动的政治路线底关系》。其中有一段是这样说：“实用主义者的胡适，本来认为历史是可以随便摆弄的。历史像个‘千依百顺的女孩子’，是可以随便装扮涂抹的。”（《胡适思想批判》第六集81页，三联书店，1955年8月）。

历史是不是个随意任人打扮的小姑娘？政治家与历史学者各有自己的答案，



我们读书人无以评论争啄，只是希望更多人像前面提到的二位现代知识分子，凭着同样的信仰追求，排除万难，沿着当年佛教大师玄奘（陆路）及义净（海路）取经路迹的例子，再现当年文化交流的盛况，加强并促进彼此间的文化了解，那世界将向和平之路更接近一步。



书名：寻找义净大师的足迹
国际书号：978-981-07-5360-3
作者：邓鸿瑞
出版社：新加坡—创意圈出版社
出版日期：2013年3月



书名：万里无云万里天
书号：ISBN7-80180-377-9/K. 024
作者：书云
出版社：北京—经济日报出版社
出版日期：2004年10月

新加坡中文契约文书初探

林孝胜*

前言

中文契约文书源自中国。顾名思义是自古以来民间社会的法律文件和私人档案。契约关系是民间日常生活中，诸多事务需要通过立契约的形式得以确定¹。例如：买卖、典当、租佃、借贷、赔偿契，赠与、分产、遗产、继承等契约文书²。

二战以来中国学者与档案馆就对中文契约文书进行有系统的收集、收藏及研究，成绩斐然，总数大约有40万件左右³。收集到明清时期的中文契约，大部分收藏在中国第一历史档案馆、中央档案馆、各省市档案馆、图书馆、博物馆里，约数十万件⁴。福建师范大学历史系、厦门大学历史系、台湾大学与中央研究院也收集到数以万计的明清时期的中文契约文书⁵。香港大学、香港中文大学、日本东洋文化研究所以及美国哈佛-燕京图书馆也收藏不少清代契约文书。中国学者也多利

* 新加坡历史博物馆前馆长。

1. 刘洋，《近三十年期待契约文书的刊布与研究综述》。<http://economy.guoxue.com/?p=7908>。

2. 同上注。

3. 同上注。

4. 同上注。

5. 涂丰恩，《台湾契约文书的收集与分类（1898-2008）》（哈佛大学历史与东亚语文学程博士生）。



用契约文书进行社会经济史方面的研究，如明清时代的经济结构、土地制度，房产分配等。

中国沿岸的闽粤两省不少民众由于天灾人祸下南洋（即东南亚）谋生，由来已久。郑和七下西洋时（1405-1433），就发现在印尼爪哇与苏门答腊已有闽粤华人聚落⁶。17世纪，马六甲古地图已出现中国村、中国渠与漳州门地标⁷。鸦片战争五口通商后更甚，数以万计的华工被招募到马来半岛与印尼的锡矿场和种植园当契约劳工。自从英国殖民地政府于1877年在新加坡设立华民护卫署后，新加坡成为东南亚华工转运站。在这个历史背景下，东南亚各地城乡自15世纪以来就已经出现定居的华人人口，从事各行各业。因此，东南亚各地，尤其是华人众多的新加坡、马来西亚以及印尼必定遗留下不少中文契约文书。笔者在研究华商课题时参阅过的中文契约文书中就包括一些19世纪与20世纪初印尼与马来西亚的中文契约。例如印尼耶加达华商林长华与荷兰洋行缎红吉礼麦订约“在架六吧（即今耶加达）向荷兰国公班衙承办起幼里卖兵粮伙食需物”（林长华1873）；檳城建筑承包商林固治与屋主订立的合约（林固治1903）。可是至今，中文契约文书研究对于东南亚海外华人研究的学者来说还是一个未开发的研究领域。在东南亚各国的官方档案馆、大学以及研究机构也未曾对中文契约文书进行有计划的收集与收藏。

新加坡方面，情况稍微好一点。虽然新加坡国家档案馆与国家图书馆也收藏中文契约文书，但是数量不多，两馆目前也无积极收集中文契约文书的计划。笔者在2021年8月26日在新加坡《联合早报》发表的《被遗忘的文化遗产：本土化的中文契约文书》可能是有关东南亚中文契约文书唯一的一篇。

本文是《被遗忘的文化遗产：本土化的中文契约文书》一文的增订版，对新加坡华社民间的契约文书类型、中文契约文书的收藏概况，以及新加坡中文契约文书的特色作更全面的论述。

6. 马欢，《瀛涯胜览》：爪哇、旧港。

7. *Eredia's description of Malacca, meridional India, and Cathay*. translated from the Portuguese with notes by J.V. Mills (Singapore: Malayan Branch, Royal Asiatic Society, 1930). 张礼千：《马六甲史》（新加坡：郑成快先生纪念委员会，1941年），第329页。



华社的契约文书类型

基本上，新加坡自1819年开埠以来，华社盛行三种契约文书，即口头契约、英文契约文书以及中文契约文书。

华商之间，尤其是在城乡做小买卖的小商人之间的业务往来或诉讼，例如借贷、合伙等，双方一般上都是在公亲见证下，或到庙里在神明前下跪上香，在神明见证下立口头合约。华商之间的口头合约是建立在双方相互信任的基础上。华商之间的合伙与拆伙也多未向外界公布。任何一方违背或未履行口头合约而引起的纠纷，都求助于同个公亲或神明来解决，而不是告到法庭，由洋大人（法官）裁决。随着教育的普及社会进步，这种口头契约已绝灭了。

第二种是华商与政府、洋行签订的官方认可的英文合同如地契、借贷期票等。无论是在英国殖民地时代或建国后的今天，英文书面契约文书始终是新加坡的主流契约文书。

第三种是本文论述的以毛笔书写的中文契约文书。盛行于1960年代前。和口头契约一样，随着教育的普及社会进步，中文契约文书在今天已罕见了。

中文契约文书收藏概况

新加坡曾经有过收集中文契约文书的绝佳机会。那是1960和1970年代，当时新加坡旧有的城市风貌和传统乡村依然存在。无巧不成书，1969年至1971年南洋大学历史系学生就在导师黄枝连指导下展开华人村史与华人传统行业史调查研究系列。村史调查包括下列乡村：葱茅园、榜鹅万国园、义顺区兴利芭、绝后岛杨家村、蔡厝港东成村以及波东巴西。行业史调查则包括下列行业：理发、典当、木器、交通、中医与中药以及布匹业。当时的南大历史系学生多来自新马的优秀华校生，他们都通晓多种华人方言。当时如果在调查期间也一并收集中文契约文书的话，必定大有收获。如今，新加坡自从建国后经过市区重建与组屋新镇发展改变了新加坡原有的地貌和人文景观，导致市区人口迁移到郊区新镇，上述村史调查的乡村都消失了。很可惜，新加坡和收集中文契约文书的黄金时期擦肩而过。

目前散见在新加坡国家档案馆、国家图书馆以及历史悠久的律师馆的资料库里的中文契约文书虽未经统计，估计不超过三百件。大部分收藏在国家档案库里。

国家档案馆收藏的中文契约文书除了少部分是私人或收藏家赠送的之外，大



部分是法律文档里的附件。这些附件可说是殖民地政府奉行英国法律的副产品。按照英国法律所有法律文件如遗嘱、借贷、买卖契约都以英文为本。因此当去世者在世时立了中文遗嘱，指定的遗嘱执行人需向法院申请授予遗嘱认证书以便进行遗产分配。申请人所呈交的中文遗嘱必需先由法庭认可的翻译员翻译成英文。法庭诉讼案件牵涉到的中文文件如买卖契约等都必需附上英文译件。档案馆资料库中的中文契约文书大部分属于这两类文档的附件。

国家图书馆也收藏少量中文契约文书，大部分是私人收藏家赠送的。尤其是著名建筑师许少全于2007年与2008年赠送的19世纪至20世纪初的法律文档中也包括一些中文契约文书。但是更多的是非中文契约文书如商号的账单、货单、价格表等。例如白三春、森发号的商业信函、账单、货单、米价表；新加坡、马来西亚、香港、中国等各地余仁生商号在1925至1927年间的商业业务月结单、汇兑等。私人收藏家杨松年教授手上也有三百余封白三春茶庄的商业文件。

中文契约文书特色

基本上新加坡中文契约文书沿用中国传统的契约文书格式。例如立约人双方签押，见证或知见人、代书人签押。契约末端大都有“恐口说无凭，合立约字，各执其一存照”字样。新加坡和中国的政治、经济以及社会结构不同，两国的中文契约文书也有不尽相同之处。在历史上中国是农业大国，因此大部分契约文书和田地买卖、租佃与遗产分配有关。而新加坡自1819年开埠以来就是一个国际商港、货运中转站与多元种族杂居的国际大都会。基本上是一个商人主导的商业社会。新加坡的人口虽然以华人占绝大多数，但是也有不少其他种族如马来人、有印度人、欧洲人、阿拉伯人等。简言之，新加坡华人生活在一个多元种族、多元文化的社会里，在经济活动和社交活动中应用的语言是多元的，他们通晓多种华人方言、初浅的英语、马来语。这种商业与多元种族文化元素也自然而然反映在新加坡的中文契约文书里，而形成以下特色。

特色一：反映新加坡商业社会

新加坡中文契约文书大部分和商业活动有关，例如：

货运：邱诚照瑞南号，1875

立甘愿约字人瑞南号邱诚照，为兹有许兑过合春宝号红板一载，价依前数。该



板系亚福所行自己之舢舨船195号，往硕里运货。若已装回，不论3寸、2寸、1.25寸板，尽当交与合春起去，不敢逃卖他（人）。是所甘愿，故于1875年亦不里(4月)24号拜六有向合春号借来大银一百五十元正，经有做红毛字借银单一纸，付合春号收存。面议亚福运回该板起完，愿将板银除借一百五十元，然后找明取回原单。此水倘敢将卖他人该船及板听从合春号封牵，不得异言生端。口恐无凭，故立约字一纸，付执为熠。

即日同知见收来大银如数

光绪元年参月十九日

立甘愿约字人邱诚照瑞南号（印章）知见人亚福

船主借契合春号，1876年

兹因薛华有中江船九只，往山顶运载柴料。只因乏项向合春借过大银四百元或中江到叻〇〇抵还四百元之额。不得再取付，存挂，此奉。

合春宝号 薛华记



宋金生遺囑, 1876年

丙子年廿九日

吴振玉租店合约，1951

立约字人吴振玉兹向振源诚福记请求拨款来银陆佰元为给贱内高笑娘买茶之用。言议愿将新加坡大坡亚陵母拉街门牌八号楼下全座以及后尾栈房，让与振源诚福



记作为营业办事之用。自即日起当叫贱内高笑娘离开该处。倘若贱内高笑娘不肯迁移离开，设有事发生等情，我吴振玉自当责料理设法。恐口无凭，立此为据。此致

振源诚福记宝号升 吴振玉

公历 | 女 8 | (1951) 年四月一日

营业合约字，1950

立合同业字人杨吉祥、石庆源、石永福三人志同道合，意气相投，集议在星加坡亚陵母拉律门牌六号，即是新吧杀边合创振源诚福记，专营饲料糠米椰粕杂货生理。议定资本叻币银式万壹仟元分作式拾壹股，每股叻银壹千元。杨吉祥得七股叻银壹仟元，石庆源得七股叻银壹仟元，石永福得七股叻银壹仟元，合共式万壹仟元正。今举石庆源为振源诚福记经理，受理买卖事宜，杨吉祥为财政事务。各股东不得侵支公司银项。石庆源提议举杨吉祥，石永福二君凡与银行来往支票，二人中有一人押号方为有效。凡若店中事务，应兴应革，必系三人互相言议，不得私自决断。各股东不得用私人名义在外揭借担保取货。倘若有发生事件，乃系个人之事，与本店无干。凡有大宗银项借来本店用途，股东三人必须共同押号负责承认，方为有效。本店循例每逢年终结账，如有盈利，除开费以及各夥花红而外，结实得利应当提出四成为公积金，以防意外用途。X六成为各股东溢利均分。倘各股东中途如无意合作，其股份不得转让外人，应当提前三个月声明开股东会议，方能取决或待年终结账之期解决。设或蚀本，各股东应当照股份承认，不得异言。恐口无凭，特将此合同字缮写三纸，每股东各执壹纸存照。

大英壹仟玖佰伍拾年柒月壹日 股东签（英文名）

特色二：反映多元种族社会

另一特色是早期的中文契约文书反映了新加坡多元种族社会。华人除了和洋行与政府必需订立英文契约之外，与其他族群如马来人或印度人，都签订中文契约。例如下列三则契约：

缎公公司卖店契约，1920

立卖店铺字人缎公公司遗存有浮罗直慎港，坐海向山店铺壹间。前至马车路为界，后至海为界，左至九妹店为界，右至相合店为界四址明。今因要用银项愿将此店并铺内家私、枋壁全盘卖与伍兴公司，并受承买。当面议明店价壹佰陆拾伍元正。即



日银字两交明讫。自卖后任凭伍兴公司永远营业居住。壹卖千秋无反悔，异言生端枝节。此系二比甘愿，毫无相强。口恐无凭，特立卖店字付执为据。

在场亲见人（签押）三合（注：马来爪夷文签名）

代笔人（签押）唐慕尧（注：中文签名）

中华民国拾年岁次辛酉貳月拾五日 立卖店主人緞公公司（签押）

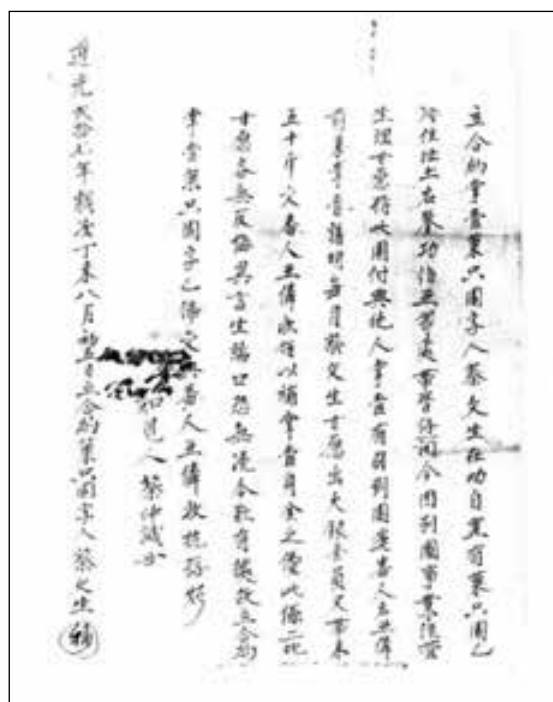
此契约是店主马来商家緞公公司和华人买主伍兴公司签订的合约，由一名马来人三合见证。店主和见证人皆以马来爪夷文签名，而书写中文契约的代笔人则以中文签署。

蔡文生与番人立管理果园合同，1847

立合约掌管果只园字人蔡文生在叻自置有果只园一片，住址土名鉴宫约亚（Kampong Java）等处，带厝仔一间。今因别图事业经营生理，愿将此园付与他人掌管。有引到园边番人名亚彝前来掌管，议明每月蔡文生甘愿出大银壹员，又带米五十斤交番收领，以补掌管身金之费。此系二比（方）甘愿，各无反悔异言生端。口恐无凭，今欲有据，故立合约，掌管果只园字一纸，交与番人亚彝收执存照。

知见人（签押）蔡仲诚

道光貳拾七年岁次丁未八月初五日 立合约果只园字人（签押）蔡文生





闽商陈清泰（同盟会新加坡分会领袖陈楚楠父亲）与隔邻的印籍商人立约分摊筑两店之间的一道墙的费用，1877

全立合约字人合春号陈清泰、吉宁干那真那亚南沙。兹有新建铁把杀（注：马来语菜市场）对面店屋内号头第玖号系是陈清泰物业，第拾号系是吉宁干那亚南沙物业。今两家之地，欲出各半，作为公家一墙一应砖石工费，陈清泰欲先支理，俟墙造竣之日，而吉宁干那真那亚南沙愿贴银一百员，交与合春号陈清泰收领。倘后日重新改造以及转售他人，皆作公家之墙，不得异言。恐口无凭，合立约字式纸一样，各执其一存照。

立合约字人：（签名）

清光绪参年丁丑拾一月式拾日英 | 三六二年利暹末二十四号



前三则合约分别与马来和印度人签署的合约，事主都以各自母语签署，即华人以中文，印度人以淡米尔文，马来人以马来文或爪夷文。

特色三：签订日期的多样化

特色之三是契约文书签订日期的多样化。上述陈清泰契约里的订立日期是清朝皇历、阳历，加峇峇音译的阳历月份。阳历年多以苏州码写出如1877年写成 | 三六二年。阳历月份沿用土生土长的海峡华人（峇峇）惯例将阳历月份用华文加以音译，如上述契约上的“利暹末”是 December（十二月）的音译。

下表为峇峇音译的月份表：

中	英	峇峇
一月	January	然花里
二月	February	批勿哇里
三月	March	马只
四月	April	亦不里
五月	May	冥
六月	June	尊
七月	July	裕来
八月	August	乌兀
九月	September	实添末
十月	October	屋多密/屋(恶)多抹
十一月	November	怒民末
十二月	December	利暹末

特色四：浓厚的地方色彩

新马所见的中文契约的代书人大多受教育不高，文字口语化，尤受英语、马来语与闽南方言的影响，因而形成一种地方色彩的特色。

例如下列遗嘱与借据的关键词语具有浓厚的地方色彩：

萧伯适遗嘱，1834

立掛沙字人萧伯适兹因身体染病，日重壹日，诚恐不测，所遗下厝业及外人欠数诸事付托表弟徐长怀官代为料理。若我亡后，其厝任从变卖，发售数项，任从取讨。我兄弟姐妹以及诸亲外戚不得争执是非。但此厝业系我数年辛苦粒积所置，望祈晋心毋使血本有失，永存世世，以应年节忌辰之费。空口无凭，故立掛沙字壹纸，付与表弟长怀收执存照。

知见人（签押）杨青山
掛沙字人（签押）萧伯适
代书人（签押）徐钦三

大清道光拾肆年岁次甲午叁月初四日



立于1834年的萧伯适遗嘱用了源自马来语“掛沙”（kuasa）一词，意为“转让、转移”，“掛沙字”即“遗嘱”。“厝”为闽南语指房屋。

王运遗嘱，1854

立掛沙字人王运在叻经营多年，但细思为人凡事必先预备，方无后悔，是以王运特立此沙字，付与结发妻高氏是娘，家荣叔家征侄三人同为掛沙。倘王运若有不测之祸。过世以后，凡王运总所有存之厝宅财产物业家器以及往来些少账项，一尽总交付与掛沙人掌管料理。然王运有厝及硕哦（莪）廊做呀囉字（geran 地契）式纸，总交与发妻高是娘手，收入永为高是娘之业，任从高是娘向咯（court 法庭）换名字，听从高是娘主义（意）定夺，留传后代。永顾香烟乃王运之至甘愿也。虽子女及至亲人等，永远不得争执而欲分之，及诸家中器具杂物亦总交与妻高是娘，收入为用。另取银陆员交与女儿甜娘收入焉；又取银陆员交与偏女柒娘收入为用；又取银陆员交与养儿秀水收入为用；又取银陆员交与养儿文山收入为用。如未长成者，可交高是娘手为分辖便是。但其呀囉字式纸，王运有当借银伍佰员，高是娘必抵当清还，任从高是娘换名转当，与他人无涉。际此王运身体安然，精神充足，故斟酌计虑，预先立定此掛沙字，付与妻高是娘家荣叔征侄叁人同为王运之掛沙。此乃王运自己甘愿勿得有违。特立此掛沙字壹纸付与掛沙人收执存照（照）。

知见人（签押）李文献

陈有郎

王汝霜

大清咸丰肆年甲寅玖月拾叁日 立掛沙字人（签押）王运

代写人（签押）李文献

王运遗嘱也用了源自马来语的词汇“掛沙”（遗嘱执行人）、“掛沙字”（遗嘱）以及“掛沙字人”（立遗嘱人）。同时也用源自马来词汇的“呀囉字”（Geran 地契）与英语词汇的“咯”（court 法庭）。

邱诚照瑞南号，1875

立甘愿约字人瑞南号邱诚照，为兹有许兑过合春宝号红板一载，价依前数。该板系亚福所行自己之舢舨船195号，往硕里运货。若已装回，不论3寸、2寸、1.25寸板，尽当交与合春起去，不敢逃卖他（人）。是所甘愿，故于1875年亦不里（4月）24号拜六

有向合春号借来大银一百五十元正，经有做红毛字借银单一纸，付合春号收存。面议亚福运回该板起完，愿将板银除借一百五十元，然后找明取回原单。此水倘敢将卖他人该船及板听从合春号封牵，不得异言生端。口恐无凭，故立约字一纸，付执为据。

即日同知见收来大银如数

光绪元年参月十九日

立甘愿约字人邱诚照瑞南号（印章）知见人亚福

蔡武麟借据，1853

立借银字人蔡武麟会有借过家林兄大银肆佰员，言约每月每员应贴利息壹占（分），限不拘时备足母利一齐清还，不敢挨延短欠。空口无凭，合立借银字壹纸付执为昭。

知见人（签押）蔡武服

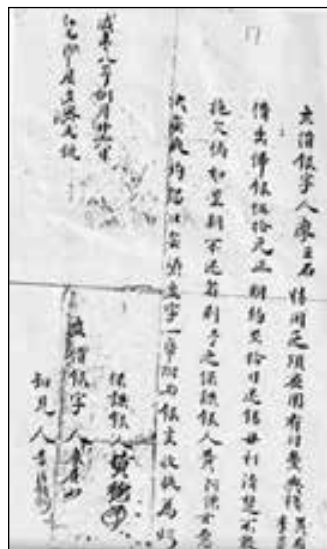
立借银单字人（签押）蔡武麟

咸丰叁内玖月十式日 英吉利 | 三 8 川（1853）屋多末（10）月14日

廖亚石借据，1858

立借银字人廖亚石时因乏项应用有对丰兴栈吴有德、李芳源官借出佛银伍拾元正。明约至拾日还锡母利清楚。不敢挨延拖欠。倘如至期不还者，则予之保认银人黄阿德甘愿赔还，决无爽约。恐口无凭，立字一纸附（付）与银主收执为照。保让银人（签押）黄德，立借银字人（签押）廖石，知见人（签押）李清钺。

咸丰八年捌（八）月廿六日 红毛 | 三 8 三年屋多密式号





上述邱诚照瑞南号的“红毛字”以及廖亚石借据的“红毛”皆用了华社俗称欧洲人为“红毛”人的俗语“红毛”，此处作英历解。蔡武麟借据的“英吉利”也作英历解。蔡武麟借据与廖亚石借据同样用了苏州码及峇峇阳历音译。另外一处值得注意的是廖亚石借据“佛银”，此词语也出现在中国闽南一带的契约文书。19世纪西班牙银元通行于中国与东南亚一带。西班牙银元正面都铸有国王半身肖像，有如佛头像，故称“佛银”。

特色五：唐番两地情

二战前的华侨时代，在新加坡的华人都有亲属在中国家乡，中文契约文书也反映这种两地情的情况。

宋金生，1876

遗嘱百年

立遗嘱分关字人宋金生示于妻增娘胡氏有男宋丙寿、媳生娘、陈氏等得悉。予原籍广东嘉应州揭潭堡人氏，幼年经商贸易于昔叻，淡江居住。自己承买有椰园一所，地址土名胶裳桥坵坐，周围广阔，并园内房屋物件皆备。并置有出税大马车式架，有马五匹，小马车壹架，马壹匹及车上物件齐备，并本店内物件橱柜及厅堂摆列器用，俱一足备。只因年经花甲，染病沉重。唯恐一梦南柯，尔母子相争家业，有伤骨肉之情。故先立遗嘱示知。但我弃世之后将家业园所等项。日后出息，春秋祭奉以外，母子伙食之需，另者宋戊郎日后不能在番强争家业，不能牙唠（地契）物件等项，只宜向领英银壹百元，使他回唐，以作用费之需。他在唐山另有家业房屋等项，并房亲伯叔，不宜助恶忤逆。如果违背吾言，不吉不昌。恐后无凭，故立分关合纸为凭，日后务宜和气致祥蚕斯麟趾，立遗嘱付据。

代笔邻亲（签押）朱君元

在场亲家（签押）陈来秀

立遗嘱字（签押）父宋金生付

英吉利 | 三十一 (1876) 怒民末 || 三 (28) 号

光绪丙子年十月十四日



高修词，1839

立掛沙字人高修词因念自来贩寓事叻迄今多年，平时所有与人交关及自己建置产业诸事，来往各有明白。兹在此忽染一疾，恐逢早晚不测，于是遵依实叻埠规例，特托嘱于王闽律、林光略二位代为掌理。一，抽出大银伍佰员，寄回唐山，要交家母亲应得收用；又抽出大银伍佰员，寄回唐山，要交入嗣子自誇应得收用；又抽出大银伍佰员，要交嫡妻刘氏应得收用。至若尚余银项及园厝家需物业多寡，一暨（概）尽交付小儿自得一人，应得取去作本资贸易，实异（？）将来能继先之志。再又另要将现在家昆叔所居在豆腐街之枋厝壹间，交付春梅应得。兹恐口无凭，故立此掛沙子壹纸遗存为照（照）。

再者要抽出大银壹佰柒拾柒员付交家侄儿韩朝应得取去收入，批明再昭。

知见人（签押）陈锦美

黄茂盛

日立掛沙字人（签押）高修词

代书人（签押）林祥云

道光拾玖年岁己亥端月念七

英吉黎 | 三川夕年（1839）偶只月拾式号

邱牛，1845

甘愿付托掛砂（沙）字人邱牛，缘牛在叻与余有进合夥生理开张店号振兴，兹牛因欲回唐，是以甘愿将自己所存在店项额以及店中与外人长短来往数项，一应皆付托与余有进以做掛沙。每月可给与夫食，并所费之贖，惟是托天保佑在唐平安再到于叻则不待言。倘有不测祸患，张鹿娘如能守分则可，如不守分则将牛在店项额抹出大银柒佰元以与之，每月则不用与伙食所费之银式拾元。源娘如长成欲出门（嫁）时可抹出大银式佰元以与之。张魁叔百年寿终时可抹大银壹佰元与为葬费之贖。此皆分派定着，其余所存项额多少，任从掛砂人余有进执掌主裁。牛内亲外戚人等不得与之争竞，此系自己甘愿付托以为掛沙。口恐无凭，今欲有凭，故立甘愿付托掛砂字壹纸，付与夥计余有进收执为照。

知见人（签押）李文献

杨金水

李珍元

吴旋乾



代书人（签押）郑长守

甘愿承付托掛砂人（签押）余有进

道光式拾年式伍月拾叁日立甘愿付托掛砂字人（签押）邱牛

宋金生遗嘱充满家和万事兴的儒家思想，并警告后裔“如果违背吾言，不吉不昌”。契约提到的“牙唠”是英语“grants”的音译即指地契。三则遗嘱中提到的“番”、“唐山”词汇是二战前离乡背井下南洋谋生的“过番客”的口头禅。中国以外的地区通称“番邦”，这里是指新加坡；“唐山”指中国。立遗嘱的日期志明“光绪丙子年十月十四日”外，也循例附上苏州码与峇峇月份“英吉利 | 三六十一（1876）怒民末 || 三（28）号”。

特色六：中文借据志明帐期与利息

1828年5月法庭审一起财务纠纷。原告是著名英商阿姆斯特朗公司（G. Armstrong & Co），被告是黄埔商号，东主为胡亚基父亲（胡亚基当时还在广东家乡，1830年来新）。两者有商业来往，胡氏以赊帐方式向英商取货，赊帐到1826年3月6日满期，累积欠款2218元1分。胡氏曾立借据，期到还债，可是借据没注明利息。期间，被告曾数度以小额款项和货物抵债后仍欠142元99分。双方对此欠款余额都无异议。但是原告除余额欠款外要求另加利息，被告拒绝还利息，因而告上法庭。当时商场普遍对华商借据不索取利息（因借据里未提利息）。原告请了一位资深熟悉商业交易的专家证人乔治（Mr. George）作证。他说按照惯例，新加坡商人之间索取百分之12的利息，他觉得原告的要求合理。原告即索取利息306元70分，连同本金，合共449元69分。法官判原告胜诉⁸。

这起案件围绕着一个极重要的融资及资本信用问题。华商之间的贸易活动也存在 帐领货，有或无抵押信贷，帐期不定，短期数日，长达三个月，六个月不等。商号凭观察贷方的人品、信用、商誉、合伙人、资金、社会地位等条件来决定放贷，双方签借贷合约。华商之间通常以土产物物交换或现款方式分期还清债务。

有别于英文借据，中文借据必清楚志明帐期与利息。

8. 同上注，22.05.1828。

蔡武麟借据，1853

立借银字人蔡武麟会有借过家林兄大银肆佰员，言约每月每员应贴利息壹占（分），限不拘时备足母利一齐清还，不敢挨延短欠。空口无凭，合立借银字壹纸付执为昭。

知见人（签押）蔡武服

立借银单字人（签押）蔡武麟

咸丰叁内玖月十式日 英吉利 | 三 8 三 (1853) 屋多末 (10) 月14日

廖亚石借据，1858

立借银字人廖亚石时因乏项应用有对丰兴栈吴有德、李芳源官借出佛银伍拾元正。明约至拾日还锡母利清楚。不敢挨延拖欠。倘如至期不还者，则予之保认银人黄阿德甘愿赔还，决无爽约。恐口无凭，立字一纸附（付）与银主收执为昭（照）。

保让银人（签押）黄德

立借银字人（签押）廖石

知见人（签押）李清钺

咸丰八年捌（八）月廿六日

红毛 | 三 8 三 (1858) 年屋多密 (10月) 式号

借据和其他契约文书一样必须有知见人（即见证人）画签押，第二则借据还有一位保让银人（即保证人），万一借钱到期不还，贷方可向保证人索讨。

小结

宏观而言，中文契约文书是国家经济史的一部分。就华社而言，中文契约文书是研究南洋华人移民史、华社发展，尤其是华商企业、商道、商德的重要文献资料。纵观新加坡的中文契约文书的格式和词语基本上传承自中国，但已经本土化了，融入不少英语、马来语及华人方言词汇的音译，充满浓浓的南洋风。因此，新加坡的中文契约文书是新加坡华社的文化遗产。散落在新加坡以及东南亚各角落而被遗忘的中文契约文书值得大家重视与珍惜。



信仰的数字化传播：以金台寺为例看二维码功德箱的应用与社会反响

刘琦*

引言

在数字化时代，信仰实践与科技的结合成为了一个不可忽视的现象。随着第三方支付迅速普及，越来越多中国大陆的佛教寺院接受这种新兴的支付方式，以适应现代信徒的需求。其中一种适应方式便是将传统功德箱与收款二维码相结合。大众是否顺理成章地接受了寺院中功德箱变化？怎样的信众群体更容易接受这种转变？这种变化的支持者和反对者反映了怎样的社会现象？为更好地理解当代中国的佛寺院教经济，本文意在探讨上述问题。

关于公众对佛教寺院使用二维码功德箱募集善款的态度问题，此前并没有直接相关的文献研究。但我们依然可以借鉴于以往两方面文献，一是关于中国佛教中布施的研究，二是关于当代佛教寺院对高科技的应用的研究。

关于布施方面的研究主要包括三类：一是著重研究布施仪式的，如 Daniel Stevenson（2001、2014）、戴晓云（2007）、侯冲（2009）、Jingyu Liu（2020）等人从文献、仪式等角度的关于水陆无遮法会的研究；二是侧重布施对社会经济影响的著作，如 Jacques Gernet 的 *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*（1995）和纪华传的《当代汉传佛教寺院

* 麦吉尔大学博士研究生。



经济现状及其管理探析》(2014)等;三是从佛教哲学角度出发的研究(大多是关于“布施度”)的研究,如 Har Dayal 的 *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (1970)、王小蕾以《普门品》为例研究大乘佛教中的布施度(2016)、谭苑芳研究法施、无畏施和财物施这三者的融汇(2015)等。总的来说,关于布施的研究是中国佛教研究的一个重要研究领域,并已产出了丰富扎实的成果。

而相较于上一方面,有关中国佛教徒适应现代科技方面的研究则起步较晚,规模较小,且大多是探索性的调查: Natasha Heller 探索了“念佛机”的使用及其如何被淨土传统所塑造(2014);孙静研究了中国佛教团体利用新媒体传播的方式和效果(2016); Francesca Tarocco 展示了出家人通过博客和微信等新媒体手段传播佛法的案例(2017); Qi Liu 探讨了中国佛教团体应用电子手段在布施和供养上的创新、弊端和监管(2021),也用数据分析的方法研究了东林寺收到的布施记录(2024)。总体而言,学者们的研究还是在记录新兴事件并略微探讨其背景的阶段,且主要侧重于以新媒体作为佛教传播手段的研究。值得一提的是,宗教的新媒体传播也是其他宗教研究目前的核心课题之一。¹

本文的焦点也在新媒体上,但与前作不同的是,本文将中国最主流社交媒体平台之一的新浪微博的用户作为研究对象。选择新浪微博作为主要调查平台是因为其庞大的活跃用户数。新浪微博由新浪公司于2009年推出,是服务全球华人社群的最大博客网站之一。它使用户可以发佈和互动包括文字、图片、视频和链接在内的各种类型的内容。已注册的微博用户可以阅读、分享、赞好、评论和转发内容,而未注册的用户只能阅读。截至2022年12月,新浪微博的月均用户数为5.86亿,日均活跃用户为2.52亿(《新浪微博2022年年报》,第11页)。

1. 学术界对互联网宗教团体的研究始于1990年代(Rheingold 1993)。Christopher Helland 在2000年将“线上宗教 online religion”与“宗教在线 religion online”进行了区分,为研究互联网宗教团体提供了基本框架,此后,宗教研究学者们将焦点主要放在了宗教团体对新媒体的使用(Cheong, 2009; Campbell, 2010)以及线上线下的宗教沟通与实践的结合上(Campbell, 2016)。

为了让读者对二维码功德箱产生的社会背景有基本的了解，本文将首先概述第三方支付的模式、市场份额及其在中国支付格局中的重要性，特别强调移动支付的迅猛发展及其对传统支付方式的替代效应。继而，本文将介绍传统功德箱的功能及其面临的挑战，分析寺院如何通过引入二维码支付来适应现代信徒的需求，并探讨这一转变对布施行为的影响。随后，本文将深入分析微博平台上公众对二维码功德箱的两极接受度，探讨支持者与反对者的观点，重点讨论金台寺的特殊性，分析其在网络上受到的关注及其二维码功德箱的流行原因。最后，文章将总结研究结果，并提出未来研究的方向，以期为理解当代中国佛教经济提供新的视角。

一、第三方支付业的崛起

中国的第三方支付服务，是指由非银行机构所提供的，基于银行的支付与清算系统但运作模式又有别于传统银行业务的一种网上支付服务。这些非银行机构通过公共网络实现了付款方与收款方之间的远距交易，使双方在电子支付时无需进行任何实体设备物理层面上的接触。在中国的线上支付中，第三方机构处理的交易数量远远超过银行。据中国人民银行统计，2019年第二季度，银行业金融机构共处理包括互联网支付、电话支付、移动支付、ATM、POS 等电子支付交易536.71亿笔，第三方支付机构共处理包括互联网非移动支付、移动支付在内的线上支付交易1777.77亿笔，约是银行处理交易的3.3倍（中国人民银行，2019：4-5）。

目前，中国大陆的第三方支付主要存在两种运作模式：一是以 PayPal 为代表的“交易担保中介”模式；二是以支付宝为代表的“钱款临时仓库”模式。在进行网上购物时，两种模式的区别主要在于卖方的收款时机。前者中，卖方收款于发货之前，而后者中，卖方收款于买方确认收货之后。在后者模式下，交易钱款在买方支付之后、卖方收款之前被保存于第三方支付服务机构的账户中，这也是该语境中用于指代独立于买卖双方之外的“第三方支付”的名称来源。后者于2004年末由阿里巴巴旗下的支付宝提出并实现，自此成为中国大陆网上支付市场的绝对主流。尽管 PayPal 已宣布与中国互联网巨头百度进行合作，时至今日，被微信支付和支付宝自身使用的“钱款临时仓库”模式的市场地位依然不曾被动摇。



网上支付在中国大陆市场迅速普及，一方面用户数极其庞大（根据中国互联网络信息中心报告中数据，截至2023年12月，中国网络支付用户数量高达9.54亿），另一方面，与其他国家的用户相比，中国网民对于网上支付安全的担忧度相对较低，反映出中国市场对于网络支付的更高程度的适应。根据中国互联网络信息中心2012年发布的《中国网络支付安全报告》中比较了中国、日本、美国及瑞典网民对网上支付安全的关注程度。报告中表明，中国网民“完全不担心”网上支付安全的比例最高，达43.4%，而瑞典、美国与日本网民选择“完全不担心”的比例分别仅有20%、12%及1%。此外，表示担心或极度担心的中国网民比例最低，仅有2%和7.7%（见第25、26页）。

2012年，移动支付登上舞台。基于已然庞大的网上支付用户规模和用户对网络支付安全的相对信任，移动支付经历了更为迅猛的发展，并且已成为支付行业的主要力量。非移动线上支付与移动支付进行交易的金额比例，从2014年的67:33，转变为2017年的27:73，这一变化显示出移动支付的快速增长及其对于传统非移动支付方式的替代效应。到2020年底，移动支付的用户规模扩大至8.525亿人，佔中国网民的86.2%。在2018年上半年，移动支付在中国手机用户中的渗透率已高达92.4%，显示出移动支付已经成为了人们生活中不可或缺的一部分。

而二维码支付作为关键技术 in 移动支付中扮演了非常重要的角色。根据中国人民银行的《条码支付业务规范》所述，二维码能以矩阵条码的形式储存文本信息、网址等大量数据，且可以被成像设备（如手机摄像头）解读。通过这种技术，付款方与收款方可以利用手机等移动终端轻松地读取对方的支付代码继而完成交易。据中国支付清算协会统计，2018年，89.5%的移动支付用户表示二维码支付为其最常用的支付方式。这一支付方式被广泛应用于零售、餐饮、公共交通等各行各业，改变了中国的支付格局。

二、传统与现代的结合：二维码功德箱的演变

为应对已不再携带现金的施主们，已有许多寺院接受了第三方支付作为布施手段。在一些寺院中，传统的现金、银行转帐及邮政汇款等支付方式已逐渐被第三方支付方式（尤其是微信支付）所取代。一项随机抽样研究显示，在2019年5月30日至2021年7月21日期间，庐山东林寺接受的捐款数中，有81.36%来自第三

方支付平台。特别是在小额布施方面，这一转变尤为显著：上述研究中，第三方支付在布施金额上与其他三种方式有统计学上差异，且金额中位数远小于其他三者。²

寺院较常见的二维码的应用方式包括但不限于：在寺院官方网站或社交平台帐户上添加寺院第三方帐户名和二维码；在淘宝、微信商城等网络购物平台或自建网站上设立网上商店；通过私人社交账户（最常见的是微信）直接接受转账；以及本文探讨的重点——传统功德箱和二维码的结合。

功德箱作为寺院资金来源之一，普遍存在于当代中国佛教各寺院中。它不仅是布施的工具，更承载著信徒的信仰和对于善行的期望。虽然其外观依各地文化传统而略有不同，但一般而言，功德箱的样式为红色的长方体箱，通常以木材或金属制成，常见于寺院大殿入口处或宗教造像附近³。功德箱的装饰往往具有宗教意义。箱上可能饰有莲花、祥云、如意等符号，书写“广种福田”等祝福和募捐召唤，也可能只是写有“功德箱”三个大字。在功德箱的设计上，顶部常设有一个细长的不足以将手伸入箱内的开口，箱体设有锁，这在一定程度上也保证了箱内资金的安全性。箱顶开口能够放入硬币和纸币，但是，当到来寺院的人们已不再携带现金前来时，只能收取现金的功德箱便受到了挑战。



图1：华宁寺贴了二维码的功德箱（左），和江苏无锡祥符寺的电子功德箱（右）

2. 东林寺的布施记录的数据分析过程及结果见刘琦论文，2014年。
3. 值得注意的是，目前佛教寺院中供奉的不只是佛、菩萨等佛教相关的造像；龙王、财神、药王、狐仙等都可以供奉在寺院中，并有自己的供桌和功德箱。位于辽宁省凤城市凤凰山上的朝阳寺就供奉著上述四种造像。尽管其中一些供奉对象有些似乎更符合人们对道教的刻板印象，但其中许多都拥有自己独特的宗教文化。



一些寺院选择将印有其支付帐户二维码的纸张置于功德箱附近明显处或贴在原有功德箱上（如图1左侧图所示）。游客只需通过移动终端扫描二维码，跳转入二维码所对应的帐户的付款页面中，在页面上输入付款金额和支付密码后即可完成布施。也有寺院使用了购买自科技公司的“电子功德箱”（如图1右侧图所示）。电子功德箱的核心技术主要依赖于二维码和无线支付系统。以宏图众创（北京）科技有限公司生产的立式电子功德箱为例，这种装置配备了一个大型矩形的LED显示屏，屏幕上半部分显示寺院支付二维码。游客使用智能手机等设备扫描该二维码，可转入支付平台。在支付过程中，游客除了可以输入捐款金额，也可以输入个人资料，如姓名和愿望等。电子功德箱通常还具备实时更新的功能——当完成付款后，捐款者的姓名、布施金额及其愿望会即时显示在电子屏幕上。这种交互性设计不仅提升了布施者的参与感，也可能使得获取功德的实践一定程度上从个人上升到了集体，继而提升其他游客参与布施的意愿。

成立于2016年的宏图众创公司，前期主要从事智能餐饮管理系统的硬软件开发，2018年后将业务扩展到电子功德箱。该公司在介绍电子功德箱时有这样一段宣传：“传统的功德箱只提供现金支付，但是大家也都知道，现在已经是手机端支付的天下……现在出门脖挂手机，两袖清风。”（宏图众创2020a、2020b）。该宣传文也反映出了手机支付对传统功德箱的冲击。与智能餐饮管理系统一样，宏图众创为电子功德箱提供硬件设备，也为其提供背后的资金管理系统。捐款者的微信或支付宝帐户会被自动连结到寺院的官方微信帐户，捐款也会立即转入寺院第三方支付帐户中。根据宏图众创官网介绍，这些电子功德箱的售价在人民币12800到19800之间（宏图众创2018）。

尽管宏图众创声称其客户来自全国多个省份，诸如河南省嵩山少林寺等寺院已采用电子功德箱，但整体而言，电子功德箱目前仍比较少见。2023年4月7日，石家庄赵县柏林禅寺就被报导为“河北省第一家”采用电子功德箱的寺院。目前，在功德箱上粘贴或摆放二维码仍是更为普遍的现象。本文中出现的寺院也大多是采用了这种方式。

三、传统与现代：二维码功德箱的两极反响

2023年10月，当我在新浪微博上搜索“寺二维码”时，发现了大量对佛教寺院采用二维码功德箱的不满。即使中国大陆的寺院中二维码功德箱已相当普遍，这些抱怨的声音依然存在。而与上述负面评价形成强烈对比的是，又有许多网友在微博上强烈赞美甚至乞求获得一所特定的寺院——珠海黄杨山金台寺——的二维码。这些在网络上表现出对金台寺的强烈布施欲望的网友们有很多甚至都没有去过这所寺院。

3.1. 公众反响：负面评价与传统观念

移动支付自2012年出现于中国市场后，已盛行多年，但直至今日仍然有很多人接受这种支付方式的佛教寺院表示不满。在新浪微博上搜索“寺二维码”时，可以找到很多对使用二维码的寺院的抱怨。如图3右侧所示，一位微博昵称“易阳先生”的用户于2023年10月17日发布了两张福建厦门南普陀寺的照片，分享了该寺院的位置，并在标签中带上了“南普陀寺”、“灵隐寺”、“扫码扫码”、“二维码”四个词条，说“这里比较传统，功德箱边上没有#扫码##二维码##南普陀寺#寺庙不需要门票，想想杭州的#灵隐寺#哎……”这位用户对比较了功德箱上没有二维码的南普陀寺与有二维码的杭州灵隐寺，评价前者“更传统”。尽管“传统”一词在现代汉语中不一定是褒义词，但在此处应被视为褒义词，因为该作者紧接着使用表示遗憾的感叹来描述与“传统”相对立的灵隐寺，表示出其对不传统的灵隐寺的不满。（值得一提的是在这里受到表扬的南普陀寺后来也加入二维码功德箱行列，并也在微博上收获了抱怨。）

另一位微博用户（微博昵称 ApolloSea，见图2左侧）在2023年5月14日发布了三张拍摄于北京白塔寺的照片，配文：“昨天在白塔寺，某个大殿里有一尊千手观音，旁边有一个二维码。一个游客说：这可真先进啊，菩萨都用上收款码了。旁边的工作人员听到后，略带不悦地说：您可别误会，这是语音讲解的二维码……”这段微博中描述的情况下，游客直接用“收款码”来形容菩萨像旁的二维码，并用“先进”一词来反讽，反映出游客对这种应用的不满。寺院工作人员的回应虽然使用了“您”这一现代汉语很正式的尊称，但要注意的是，本博文描述的场景区发生在北京，而北京方言中，“您”出现的频率远高于其他地区，并且可用于表示不满，具有“你配不上‘您’这个称呼”的反讽意味。再结合



前文对工作人员的描述是“略带不悦”，可以确定这里的“您”并非是简单的尊称，而是为了表达不满。这个回应显示出工作人员对误解的反感，也侧面反映出工作人员自身对二维码功德箱的态度也并不完全正向。



图2：对各寺院使用二维码现象的抱怨（微博截图）

由此可见，社会上对二维码功德箱的抱怨确实存在。前文中提到，中国大陆的移动支付起步于2012年，迅速占领市场甚至改变了社会支付方式。然而，从以上的例子可以看出，即使到了2023年，这种对佛教寺院使用二维码的抱怨仍然在网路上盛行，并不是所有人都顺理成章地接受了这种支付方式。

3.2. 金台寺的独特性：备受欢迎的金台二维码

与上述抱怨形成强烈对比的是金台寺的二维码在同一个平台上受到膜拜和追捧。如图4中所示，一个微博用户2023年5月9日（图3右上）非常著急地想要使用金台寺的二维码：“妈呀金台寺的二维码怎麽扫不出来了!!! 拜拜金台寺求求让我答辩一次通过吧!!!”这条微博中对“妈呀”感叹词的使用以及感叹号的连用都直观地体现了该用户因无法使用金台寺二维码而产生的焦虑，也反应出用户对金台寺的信任、期待，以及对金台寺二维码的正向态度。

图3右下显示的微博帐号在2023年5月4日发了一个胖胖的小猫的图片，附文“我在空间发了个给金台寺的善款，然后三个亲友问我要二维码”，并在文末加了一个做吃惊表情的哆啦A梦。此微博中的“空间”指QQ空间，是中国互联

网公司腾讯于2005年为社交软件腾讯 QQ 的用户创建的个人博客平台，该平台允许用户写博客、上传照片、听音乐和看视频等。而微博中出现的“亲友”一词并不是一般语境下的“亲戚朋友”的意思，而是游戏社群中对游戏世界中的（有可能没在现实中见过面的）朋友的称呼。这条微博反映出不仅这位用户本人，该用户在其他网络空间的联系人们也对金台寺的二维码持相当正面的态度。



图3：金台寺二维码的受欢迎程度（微博截图）

图3左上的微博发布于2023年8月17日，这位微博用户感慨道：“鉴于于本人最近到处磕磕碰碰创伤累计数有点多，朋友给我发了金台寺壁纸和功德箱二维码，说我这个程度感觉一般寺庙不太行，还得是金台寺质量有保证”，并配上了一个调皮的柴犬表情。发布于同一天的另一则微博（图3左下）中包含有两张照片，一张是对金台寺第三方帐户支付成功的截图，一张包含写有“金台寺功德箱”的二维码，并配文“我再狂拜一下，之前许愿我亲友尽快还钱没成功，直接换个愿望许愿我能成功勾搭上我亲友他的凌雪徒弟，顺便二维码给需要的人”。从这两条微博中也可以看出，发微博的两个用户并不是他们所在的社交圈内唯一了解并信任金台寺二维码的人。

值得注意的是，图3中的四条微博中都出现了对标点符号的省略，其中三条省略了文末的句号（这三条甚至全文都没出现句号），剩下的一条也省略了“妈呀”以及“拜拜金台寺”后的标点。加上文中出现的卡通表情，可以看出，这四篇微博的行文风格比图2中微博的风格要年轻。此外，从图3中的左右两图的上方搜索栏处可以看出，这两个截屏是搜索“寺二维码”的结果，而不是“金台寺二



维码”的结果。在搜索中并没有限定金台寺，而搜索结果却出现大量金台寺相关的结果，这一定程度上反映了金台寺的流行。金台寺究竟是一所怎样的寺院？它又因何得到了如此支持呢？

四、深入探讨金台寺：数字化信仰的成功案例

一般来说，当一所寺院在互联网上非常有名，我们可以考虑两方面的因素：历史因素和互联网宣传因素。也就是说，这所寺院可能历史原因闻名遐迩（比如庐山东林寺因“净土祖庭”的历史和“虎溪三啸”等典故闻名），也可能因为寺院本身注重互联网和高科技建设而吸引了当代信徒（比如北京龙泉寺曾因运用人工智能技术制造出贤二而闻名于互联网）。但是金台寺似乎两者都不符合。

4.1. 金台寺概述：历史与现状

金台寺位于广东省珠海市斗门区黄杨山，是一座在中国宗教事务局注册的汉传佛教寺院，社会统一信用代码为71440403707779927（代码来源见天眼查）。与微博上被热门讨论的其他寺院（如上文提到的南普陀寺和灵隐寺）不同，金台寺并不在中国国务院于1983年公布的142所“汉族地区佛教全国重点寺院”名单之内。可以说，它不是传统意义上中国最有影响力的寺院之一。

此外，金台寺似乎也没有显示出互联网建设和宣传方面的积极性。虽然微博上有许多帐号的名称含有“金台寺”字样，例如“金台寺年费大会员”（微博ID：2468026375）、“金台寺年费超级会员”（微博ID：6433238879）等，但这些均非金台寺官方帐号。截止到本文交稿为止，金台寺都没有建立自己的官方微博帐号。唯一可以找到的金台寺的官方帐号的网路平台只有微信公众号（微信ID：gh_9884e7f0efc2）。而与许多其他佛教寺院的官方帐号不同的是，金台寺没有在此帐号中提供的布施链接或二维码，也没有在其中嵌入线上佛堂。金台寺的微信官方帐号注册时间也相对较晚。庐山东林寺最早的微信公众号注册于2013年（微信ID：daanfashi），金台寺的帐号则是在2020年12月27日才注册的。可以说这座寺院在互联网建设方面也并不十分超前，那么它是如何获得如此多的关注呢？

4.2. 金台寺二维码的流行：背后的原因与影响

金台寺的走红与一款名为“剑侠情缘网络版3”（简称剑网3）的网络游戏直接有关。剑网3是一款大型多人线上角色扮演游戏，由中国软件公司金山软件的子公司西山居开发并运营。该游戏将世界建构与中国武侠相结合，包括诗、舞、酒、茶和古典音乐等中国传统文化元素。游戏于2011年发行，至今仍拥有强大的玩家黏性。

在剑网3玩家中流行的说法是，剑网3的运气来源于金台寺的庇佑。玩家们认为，剑网3在开发阶段被网易（另一家游戏公司）挖走了主要创作人员，西山居现任 CEO 郭炜炜临危授命，带领剩下的少数开发人员将游戏从死亡边缘抢救了回来。郭炜炜当时只是一个刚毕业的大学生，他能够完成如此不可能的任务的原因被认为是他经常拜访金台寺。剑网3上市之后，市场上不断出现强劲的竞争对手（如“天涯明月刀”和“逆水寒”等竞品游戏），但其竞争对手们总是突然遭遇不幸事件，在反观剑网3经久不衰，玩家们传言这也都是因为金台寺的加持。现任 CEO 郭炜炜的频繁拜访金台寺被视为剑网3游戏成功的“幸运符”。

这样的传言至少可以追溯到2018年。2018年6月29日，一位帐户名为“微时”的百度用户在百度贴吧“剑网3吧”⁴上发布了标题为“郭炜炜又去金台寺上香了？”的帖子（微时，2018）。帖子的主要内容是一张英伟达（NVIDIA）游戏发布的微博的截图：截图中英伟达宣传了其游戏笔电的“轻薄、强大和安静”，并展示了一位非中国面孔的年轻女孩在图书馆用英伟达笔电玩剑网3的图片。发帖人提示说：“注意看屏幕上的游戏”，并向一位在评论区回了六个问号的帐号用户解释说：“英伟达的广告，老外在图书馆玩剑网三可还行”。由此可见，发帖人认为英伟达展示的图片对剑网3起到了广告效应，而这件好事可以与“郭炜炜在金台寺上香”联系起来。从标题中“又”字的使用页可以看出，金台寺赐福的传言在此帖发布之前就已流行于玩家之间了。

郭炜炜本人和剑网3开发团队的行为似乎也支持这样的传言。郭炜炜的官方微博（账号名为“剑网3制作人郭炜炜”，粉丝数超过391万）在2021年11月18日发布了一张黄杨山的风景照，分享了金台寺的位置，并配文：

4. 百度贴吧成立于2003年12月3日，是由中国网络服务公司百度运营的中文网络论坛，为分享观点、搜索信息和建立共同兴趣社区提供了多样化的空间。在百度贴吧中，“吧”是一个讨论感兴趣话题的论坛。这里提到的帖子就是在“剑网3吧”中发布的。



金台寺坐落于珠海黄杨山，从山上眺望可见山峦迭翠，湖泊映日，正可谓“不畏浮云遮望眼，……”

这条微博获得了2.7万个赞，被转发了9,207次，评论了4,211次（剑网3制作人郭炜炜，2021）。郭炜炜也在评论区评论：“近距离感受一下”。评论区有人解读郭炜炜的留言是在回应竞品游戏近期出现的失误并炫耀己方从金台寺处得到的加持。一个获得了3127个赞的评论来自于微博名为“晴海千花-”的网友。这条回覆先用了一个柴犬的表情，然后说“难怪，你又去拜金台寺了”。

2018年11月4日，拥有358万粉丝的剑网3官方微博账号（微博 ID1761587065）发布了一张金台寺大门的照片，并附文：“转发此金台寺，本月好事成双”。这张照片被转发超过了5.5万次，且这条微博的评论区中充满了与游戏相关的幸运事件的分享（剑网3官方微博，2018）。

综上所述，部分剑网3玩家确实一定程度上将金台寺的庇佑视为剑网3成功的重要因素。这种说法不仅在玩家中流传，也在社交媒体上得到了进一步的传播和验证。CEO 郭炜炜和剑网3官方账户在微博上分享金台寺的照片并与玩家互动，这些举动进一步巩固了金台寺在玩家心中的神秘地位。通过这些传言和社交媒体的影响，金台寺不仅成为了一个宗教信仰的象征，也在现代数字文化中找到了新的存在方式，吸引了大量关注和支持。

4.3. 是玩家也是施主：信仰与游戏的交融

金台寺二维码因剑网3而走红反映了当代信徒在数字化时代对传统信仰的重新诠释与接受，为我们理解现代宗教实践提供了新的视角。剑网3玩家群体的哪些特点使得他们更容易接受二维码功德箱呢？

首先，剑网3玩家的年龄导致了他们不容易排斥二维码支付。据郭炜炜透露，《剑网3》的玩家平均年龄一直保持在21-23岁之间。结合游戏推出时间为2011年，我们可以大致推测出剑网3玩家出生于1988年至2003年之间。上文提到，移动支付于2012年开始在中国大陆出现并迅速占领市场，因此，游戏中最年长的一代玩家在二十出头的时候接触到了移动支付，而最年轻的一代玩家甚至可能在十岁左右就接触到了移动支付。这些玩家群体经历了中国移动支付行业的蓬勃发展。他们习惯于使用二维码进行日常消费，而这种支付方式的便利性也使得他们在参与宗教活动时也能轻松地进行布施。再反观图2中对二维码功德箱“不传

统”的批判，这样的拼盘比较不可能出现在剑网3玩家的脑海中。因为对他们来说，二维码支付只是一种日常的支付方式，并不是对传统的挑战。

其次，金台寺与剑网3的联动符合游戏玩家的消费习惯。剑网3是一款订阅型游戏，玩家需要购买包月卡或计时卡才能进行游戏。这种消费习惯可以让玩家很自然地游戏和游戏相关的活动消费。而许多与金台寺有关的愿望都与游戏有关。在上文提到的被转发了5.5万次的金台寺照片微博评论区中，充满了与游戏相关的各种幸运事件。比如，一个名为“阿半 ami”（微博 ID 1539608322）的账号在2018年11月11日回复“抽中莎莎了！”并附上了一张从游戏中的战利品宝箱中获得传奇坐骑“里飞沙”（昵称为莎莎）的截图。图3左下的微博网友给金台寺转账并更换的愿望是“勾搭上我亲友他的凌雪徒弟”。这里的“亲友”依然是指网络世界的朋友，而“凌雪”不是人名，而是指剑网3中的一个武林门派“凌雪阁”。

这并不是说以第三方支付的方式捐款给金台寺时，只会寻求游戏相关的帮助（在图3中，我们就已经看到有人祈求金台寺保佑自己答辩通过）。然而，如此集中地以游戏需求为目的布施似乎在其他寺院中并不常见。本文图2展示了通过电子功德箱向祥符寺捐款的人们的愿望，这些愿望都与游戏无关。对东林寺捐款的研究显示，捐款目的种类繁多，包括供养三宝、供奉祖先牌位、慈善护生、印制经书、基建工程等⁵。这些愿望都与游戏无关。

此外，玩家们在社交媒体平台上的互动大力金台寺话题的传播。玩家通过微博等平台分享他们与金台寺的联系和感受，甚至发起线上活动，这些举动一方面增加了与社群内其他成员的互动，一方面对其他人参与到对金台寺的二维码布施起到了鼓励作用。比如上文中提到的在QQ空间发布对金台寺的布施，引起三个“亲友”索要金台寺二维码；以及主动在微博上发布金台寺二维码照片的“利他”举动。这些社交互动某种程度上可以被看做是游戏中多人任务在现实中的延续，增强了“同类人”（剑网3玩家间）之间的联系，使得“扫金台寺二维码”在传播中变得时尚和受欢迎。金台寺的二维码功德箱成为了一个热门社交话题，进而吸引了更多人的关注和参与。

由此可见，金台寺二维码的流行现象不仅是技术与宗教结合的结果，更是现代社会中文化传播与信仰实践相互交织的体现。剑网3的玩家群体因其年轻化和对

5. 见刘琦论，2021年，第44页。



二维码支付的熟悉，使得他们更容易接受这种新兴的布施方式。玩家们不仅在日常消费中习惯使用二维码，还将其与游戏相关的愿望结合，形成了独特的宗教实践。此外，社交媒体的互动进一步推动了金台寺二维码的传播，使其成为热门话题，吸引了更多人的参与。这一现象不仅反映了技术与宗教的结合，也展示了现代社会中文化传播与信仰实践的相互影响，揭示了当代信徒对传统信仰的重新诠释与接受。

总结

本文主要以金台寺为例探讨了二维码功德箱在中国佛教寺院中的应用及其社会反响。研究通过分析金台寺二维码功德箱在社交媒体上的广泛讨论，揭示了社交平台在这一现象中的重要角色。随着第三方支付的迅速发展，移动支付在日常生活中取代传统支付方式，只能接受现金的传统功德箱遇到了不再携带现金的房客，许多寺院通过引入二维码支付来适应现在的支付环境。许多信徒对使用这种支付方式的寺院表示不满，认为这削弱了宗教的传统性和神圣感。然而，与此形成鲜明对比的是，金台寺的二维码功德箱却在年轻的剑网3玩家群体中受到热捧。玩家们不仅接受了二维码的便利性，还将其与游戏文化相结合，形成了一种新的宗教实践方式。这一现象反映了当代信徒在数字化时代如何重新诠释和接受传统信仰。

金台寺二维码功德箱的流行不仅是支付技术与宗教实践结合的结果，也反映了现代社会中文化传播与信仰实践的相互影响，展示了当代信徒如何在数字化环境中重新接受传统信仰。剑网3玩家群体普遍成长于移动支付时代，对二维码功德箱的抵触情绪更低。金台寺与剑网3的联动也紧密契合了游戏玩家的消费习惯。作为一款订阅型游戏，剑网3的玩家习惯于消费游戏相关活动，因此在金台寺的社交媒体讨论中，许多愿望与游戏内容密切相关，例如分享在游戏中获得传奇坐骑的经历。这种以游戏为中心的布施现象在其他寺院中较为罕见，凸显了金台寺二维码功德箱的独特性。此外，玩家们通过社交媒体互动推动了金台寺话题的传播，激励更多人参与二维码捐款活动。这种互动不仅增强了玩家之间的联系，还使“扫金台寺二维码”成为一种时尚行为，吸引了更多人的关注。

这一案例为理解当代中国佛教经济和信仰实践提供了新的视角，可以此为基



础开展多个有潜力的未来研究方向，以更全面地理解数字化时代信仰实践的演变与影响。例如，可以开展长期的纵向研究，观察二维码功德箱对信徒行为和寺院经济的长期影响，或进行不同宗教的比较研究，以探讨科技与信仰的交互作用。此外，深入分析社交媒体在宗教传播中的角色、年轻信徒如何重新定义信仰、技术对宗教伦理的影响等，也是值得关注的方向。笔者期待通过这些研究，可以为相关领域提供更加丰富的理论基础与实证支持，为现代宗教实践的演变提供新的视角与更深入的理解。

新加坡妈祖文化传播优势、 困境与未来展望¹

张宁宁、袁晓睿*

莆田学院文化与传播学院

妈祖是航海保护女神，随着商人、移民、华侨华人传播到世界各地，“妈祖信仰得到诸多国家、不同民族的认同，成为世界性的民间信仰。”²2009年9月，联合国科教文组织将妈祖信俗列入世界非物质文化遗产名录，这也是我国第一个信俗类世界遗产。根据全球妈祖宫庙普查结果显示，目前，湄洲妈祖已分灵全球五十个国家和地区。本文主要考察妈祖文化在新加坡传播情况。根据当下国际环境具体分析新加坡妈祖文化传播的困境，并提出其未来传播的思路。

一、妈祖文化相关学术研究

妈祖文化是人类文明的优秀成果，也是世界非物质文化遗产。关于妈祖信仰的研究肇始于20世纪初，日本伊能嘉矩的《台湾汉人信仰及海神》可谓妈祖研究

* 张宁宁，莆田学院文化与传播学院副教授，研究方向为文化传播学。袁晓睿，莆田学院文化与传播学院2023级硕士研究生。

1. 基金项目：国家社会科学基金年度项目“妈祖文化对深化中国—东盟合作的独特价值与传播创新研究”（项目批准号：23BXW049）的阶段性成果。
2. 林国平、苏丹：《正统化、在地化与国际化：妈祖信仰长盛不衰的内在原因》，《世界宗教文化》2021年第1期。



的开端。中国顾颉刚、容肇祖同年发表同名文章《天后》各一篇，探讨妈祖信仰起源，为妈祖事迹编写年表，是中国学者研究妈祖信仰的开端。20世纪40、50年代，韩槐准、朱杰勤、陈育松、庄德等人发表文章，对妈祖信仰研究资料进行收集和整理。新加坡学者陈育菘发表《天妃考信录》等文章。

20世纪60、70年代，李献璋的《妈祖信仰研究》以专著形式系统梳理了妈祖信仰的传播历程，提供了丰富的妈祖文献资料，探析了妈祖信仰传播的原因。总体而言，此阶段妈祖信仰研究侧重资料搜集与整理。

20世纪80、90年代，妈祖研究走向兴盛，朱天顺发表一系列论文，从历史学角度研究妈祖信仰，认为元代槽运，明代对外交通、产业发展和海上军事行动等促进了妈祖信仰的传播。肖一平等主编的《妈祖研究资料汇编》、蒋维燊《妈祖文献资料》等书；谢重光《妈祖世谱考论》、吕一燃《澳门的名称及妈祖阁的建置年代》等论文的问世，表明对有关妈祖信仰的历史文献资料的收集已经蔚为大观。李伯重《乡土之神”、“公务之神”与“海商之神”——简论妈祖形象的演变》，金文亨、彭程的《妈祖文化在台湾的传播》，陈衍德《澳门的渔业经济与妈祖信仰》，新加坡学者庄钦永发表《妈祖婆生日之论》、张克润发表《新加坡妈祖源考研究》，赖世昭的硕士论文《新加坡华人的天后信仰》，苏庆华的博士论文《大马半岛与新加坡的妈祖崇祀：过去与现代》等文章，分别从社会、文化、经济、民俗等角度对妈祖信仰进行研究。

21世纪妈祖信仰研究更趋深入，詹姆斯·沃森《神的标准化：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励（960—1960）》一文，从地理与历史两种视角探讨了妈祖信仰传播。郑衡泌、俞黎媛《妈祖信仰分布的地理特征分析》用统计学方法探讨妈祖信仰的分布规律，认为妈祖信仰的分布与海岸线有密切关系。张富春《中原闽营人与妈祖文化传播》，刘芹《略论天津天后宫与道教文化的关系》，张晓艺，李向平《民间信仰的当代建构与信仰实践——基于津、闽、粤三地妈祖信仰的比较研究》等文章从地域文化视角探讨中国大陆妈祖信仰。李天锡《海外与港澳台妈祖信仰研究》一书以及谭世宝《从澳门看天妃(后)与妈祖信仰的名实演变》，付振中、陈小力《从本土到异域：文化认同视野下的东南亚妈祖信仰》，林希《论马来西亚妈祖宫庙与华文教育》，庞志龙《文化认同：台湾妈祖文化传播与“两岸”关系互动研究》等相关论文，则深入研究了妈祖信仰在港澳台及东南亚各国的传播情况，体现了妈祖信仰本地化与在地化的统一。

关于妈祖文化在新加坡的传播研究，童家洲《论早期新加坡华人的妈祖信

仰》，李天锡《试述新加坡华侨华人妈祖信仰的传播及其影响》，林纬毅、蔡桂芳《妈祖信仰与新加坡金门宗乡会——兼论妈祖精神在21世纪海上丝路建设中的意义》《新加坡与丹絨檳榔：潮人的跨境妈祖信仰》，曾伟《妈祖文化在新加坡的传播及其在地化研究》，林明太《妈祖文化在新加坡的传播与发展研究》，曾玲《社群边界内的“神明”：移民时代的新加坡妈祖信仰研究》等文章分别从不同角度分析妈祖文化在新加坡的传播情况以及在地化发展。

二、新加坡妈祖文化的传播优势

（一）新加坡妈祖文化传播历史悠久

公元15到18世纪，诸多华商到新加坡商业港口从事贸易活动，妈祖文化随着中国商舶传播到新加坡。林纬毅、庄钦永、柯木林等学者曾经指出，1819年莱佛士登陆新加坡之前，华人移民就已经开始供奉妈祖了。他们认为，从汕头樟林古港迁徙的潮州籍华侨来到新加坡种植甘蜜。1738年左右，林泮曾带领他们到历史上的“山仔顶”，即今天新加坡南干拿路创建了妈祖神坛（粤海清庙的前身）。³清朝嘉庆十五年（1810年），也有中国移民在当前天福宫所在位置祭祀妈祖。在海峡殖民地档案中，记载了在莱佛士到新加坡之前，新加坡直落亚逸便有华人古庙祭祀妈祖。⁴

根据现有资料，一些主祀或配祀妈祖的宫庙有：创建于十九世纪的主祀或配祀宫庙。1820年创建的顺天宫；1822年创建的宁阳会馆天后宫；1826年创建的天福宫；1840年创建的天福宫、冈州会馆；1854年创建的琼州天后宫；1869年创建的保生庙；1867年创建的永春会馆天后宫；1870年创建的广惠肇碧山亭；1876年创建的保赤宫、感天大帝庙；1880年创建的潮州西河工会、万寿山观音堂；1883年创建的三和会馆天后宫；1887年创建的黑桥头玉皇殿；还有创建于十九世纪具体年代不详的广福宫、西山宫等。创建于二十世纪的主祀或配祀宫庙。1904年创建的开山庙；1911年创建的云峰天后庙、普陀寺；1913年创建的龙山寺；1920年

3. 蔡桂芳、林纬毅：《新加坡与丹絨檳榔：潮人的跨境妈祖信仰》，《妈祖文化研究》2017年第4期。

4. 童家洲：《论早期新加坡华族的妈祖信仰》，《寻根》1996年第1期。



创建的兴安天后宫、星洲官山社；1932年创建的福德堂；1934年创建的新加坡中山海洲会馆；1937年创建的西河别墅林氏宗亲会；1940年创建的天圣坛；1941年创建的金龙寺、星洲碳商公局；1944年创建的汕头社天后庙；1947年创建的三巴旺天后宫、太阳宫；1949年创建的齐天坛；1952年创建的凤玄宫；1954年创建的五凤庙；1956年创建的玄山庙救世坛；1957年创建的南洋莆田会馆；1959年创建的灵慈行宫；1966年创建的显龙宫；1968年创建的正华村金福宫、锦福庙；1976年创建的木山圣母宫、金合发联谊社、宝重庙；1977年创建的东安渡头联谊社；1978年创建的文山联谊社、德教太和观；1980年创建的碧山庙；1982年创建的金长发联谊社；1995年创建的禅宗寺；1996年创建的洛阳大伯公宫；还有创建于二十世纪三、四十年代的半港天后宫、金榜山亭天后会；二十世纪六十年的德光岛天降佛堂太阳宫。创建于二十一世纪的主祀或配祀宫庙。2000年创建的哪吒坛；2007年创建的壹伍玖济正宫，以及创建时间不详的乾坤庙、武吉知马大伯公宫等。从传播时间看，新加坡主祀、配祀妈祖的宫庙主要创建在十九世纪到二十世纪六十年代之前。这与新加坡开埠后众多华工漂洋过海移民到此相关。1819年，英国人取得新加坡治理权。莱佛士成为新加坡总督，并将新加坡开辟为自由港，他积极招募华工前来从事贸易工作。1860年，《北京条约》签订后，英国获得从中国合法招募华工的特权，新加坡华人人口从1819年的几十人迅速增加到五万多人。1901年，新加坡华人人口上升到十六万多人。这些华人大多为福建、潮州和广府人。他们将妈祖文化也传播到新加坡。

（二）出现了几座有影响力的妈祖宫庙

从妈祖宫庙影响力看，广东潮州人创建的粤海清庙、福建人创建的天福宫、海南人创建的琼州天后宫影响力相对较大。一是粤海清庙，位于新加坡市菲立街前。始建于清嘉庆二十五年（1820年）。后来，万世顺公司的创始人林泮在新加坡河口附近创建了一间没有神堂的亚答屋。道光六年（1826年），华侨华人在菲立街创建了粤海清庙。二是天福宫。天福宫是福建会馆的前身，始建于1840年，距今已经有一百多年的历史。天福宫是福建人建造经营，亦称“妈祖宫”。在新加坡开埠时期，华侨漂洋过海，所乘帆船有时就停泊在宫庙附近，船上之人大多会到宫内拜祀，感谢妈祖保佑，祈求航海之时能够海不扬波。三是琼州天后宫。琼州会馆与琼州天后宫是两位一体的组织，具体职权有所不同。清朝咸丰四年（1854年），韩旺彝、王志德集资在小坡吗拉峇街6号购置了三间屋宇，将之

作为琼籍人士在新加坡的寄宿和聚会之所，这就是最初的琼州会馆。会馆内崇祀妈祖，配祀南天水尾圣娘、昭烈一百零八兄弟，祈求神灵在异国他乡保佑他们平安。清朝光绪四年（1878年），琼籍同乡们集资购置了美芝路47号的产业。光绪五年（1879年），王永祥等号召同乡从海南岛购置了建筑材料，聘请来自海南岛的技工、匠师等兴建中国风格的庙宇作为祭祀神祇和会务活动之所。庙宇于次年建成。1948，由于年久失修，建筑逐渐损坏，会馆主席符致逢倡议改建。经过十几年的策划与筹建，1857年建成（附设琼州天后宫）。会馆建成之后，经历了一次迁址和一次修建。1962年，琼州大厦落成，大厦后座仍保留了琼州天后宫。

（三）以妈祖信仰为基础，形成了若干地缘社群、血缘社群、业缘组织等

关于地缘社群。林纬毅、曾伟的《妈祖信仰的在地化研究—以新加坡为例》指出，不同方言社群在其聚居地创建了属于他们自己方言社群的妈祖庙⁵，即地缘性的妈祖庙。与福建社群相关的妈祖宫庙或祭祀妈祖的宫庙主要有：天福宫、永春会馆天后宫、福州会馆天后宫、兴安天后宫、保赤宫、黑桥头玉皇殿、西山宫、普陀寺、天圣坛、南洋莆田会馆、灵慈行宫、宝重庙等。与广东社群相关的妈祖宫庙或祭祀妈祖的宫庙主要有：宁阳会馆天后宫、粤海清庙、广惠肇碧山亭、三和会馆天后宫、冈州会馆等。与海南社群相关的妈祖宫庙或祭祀妈祖的宫庙主要有：琼州天后宫等。福建社群可以再细分为福州社群、莆田社群、金门社群等。妈祖信仰在新加坡华侨华人社群中扮演着重要的角色，是一种文化认同和精神寄托。妈祖的立德大爱、拯危救难、济世助人等崇高品质和崇高人格，深深影响着当地华侨华人的价值观念和行为习惯。此外，妈祖信仰还促进了新加坡各个社群内部的团结和和谐。在妈祖信仰的凝聚下，各个华侨华人社群形成了一个紧密的文化共同体，共同维护和发展着这一信仰。同时，妈祖信仰也架起了不同社群之间交流的桥梁，增进了相互理解和尊重。关于血缘社群，主要是林姓将妈祖视为族姑进行祭祀。在新加坡，创建了林氏大宗祠九龙堂。大宗祠以比干为林姓祖先。“吾林出自子姓，为皇帝之后，至殷比干公以直谏殉节。”林氏大宗祠九龙堂自治会在章程中规定，要奉祀祖先，还要奉祀族姑妈祖。他们在大宗祠的二楼设妈祖神坛。大宗祠九龙堂下设十九个宗亲团体，除了客属林氏公会、新加

5. 林纬毅、曾伟：《妈祖信仰的在地化研究—以新加坡为例》，《2016年国际妈祖文化学术研讨会论文集汇编》，第466页。



坡林氏大宗祠九龙堂自治会、新加坡九龙堂互助会没有奉祀妈祖外，其余十七个均供奉妈祖。关于业缘组织。新加坡驳船公会、红灯码头的电船公会、摩多船主公会等与水运相关的行业大多祭祀妈祖。

二、新加坡妈祖文化传播的困境

（一）经济条件变化导致妈祖文化传播受限

时代变迁影响民众的生活环境，带来经济发展的诸多变化，也影响了妈祖文化在新加坡的传播与发展。以行业公会炭商宫为例，这是新加坡炭商公会创建的妈祖宫庙。最初，新加坡炭商将炭窑地址设在印度尼西亚，炭商需要从印度尼西亚通过海运将这些火炭运往新加坡，故而，商人们建立炭商宫祈求妈祖保佑他们航海安全。1970年之后，由于新加坡创建了熟食中心，以煤电取代火炭进行烹饪，炭火的需求量大大降低。加上新加坡政府不发营业执照给炭商等，导致火炭行业渐趋衰落。随着火炭行业的衰落导致炭商宫活动经费降低，炭商宫的妈祖活动也受到影响。从1990年开始，炭商宫便取消了演戏酬神等妈祖信俗活动。此外，由于新加坡土地资源有限，诸多宫殿式的妈祖宫庙被拆掉改建成了新式大厦。改建后的大厦在为会员提供更大活动空间的同时，也可以通过出租等方式获得经济利益。原来的天后宫往往成为创建会馆的附属单位，祭祀妈祖的场所也附设在会馆建筑之内。如琼州会馆、兴安会馆、宁阳会馆、永春会馆、福州会馆、三和会馆等大都将天后宫附设在会馆大厦内。附设会馆内的妈祖祭祀逐渐成为会员的行为，举行的相关活动也逐渐限定在同一方言的同乡范围内，从一个侧面影响了妈祖文化的传播力和影响力。

（二）佛教等文化竞争导致妈祖文化地位下降

二十世纪初，新加坡逐渐受到汉传佛教的影响，如厦门南普陀、泉州开元寺等。转道法师和宏船法师等通过慈善、教育、文化的等生命圈逐渐推动新加坡佛教的传播与发展。新加坡建国之后，实行宗教教育政策，提升了当地民众对佛教的认识，促进了佛教教义与世俗教育之间的融合。这些都促进了佛教在新加坡华侨华人之间的传播。信奉佛教人数的增幅在某种程度上也影响了妈祖文化在新加坡的传播。

（三）新生代华侨华人的妈祖文化传承问题

在新加坡，老一代华侨华人在中国出生，接受了中国文化的熏陶，长大后移民到新加坡，他们将妈祖文化传播到新加坡，这部分人数量已经不多。第二代和第三代华侨华人，他们在新加坡出生和长大，要么接受过新加坡的华文教育，要么来中国接受过中国文化教育，他们仍然能够尽全力传播妈祖文化，发展华文文化。新生代华侨华人，出生在新加坡，接受了多元文化教育，对妈祖文化传承的意识相对比较淡薄。这严重影响了妈祖文化的代际传承。早在二十世纪八十、九十年代，新加坡妈祖文化相关的组织和团体已经意识到这个问题。他们不断呼吁年轻人加入会馆、天后宫的组织与管理。林理化在《新加坡福州会馆庆祝七十周年纪念特刊1910-1980》的发刊词中就曾经指出，“我们最大的希望是能吸引同乡男女青年，加入我们的行列。福州会馆注入新血之后，当能以更活跃的精神，更富有活力的新生命，以迎接新时代潮流的挑战。”林金山在献词中也指出，“时代已经改变了，贵会现在必须吸引具有新思想和新作风的青年会员加入贵会。”沈为霖在庆祝福州会馆七十周年纪念感言中也指出，自新加坡独立之后，社会面貌大为改观，社会结构和观念价值也随时代而不同。福州会馆要尽力吸收年轻的会员，让年轻人积极承担会务工作。刘仁心直接发表了《勇敢接过这一棒——致年轻的一代》，肯定了年轻人谨慎策划、稳步向前的精神，鼓励年轻人勇敢担负其会馆接班人的重担，与老一辈一起共同谋划好会馆的未来发展。

三、新加坡妈祖文化传播的未来展望

如前文所述，妈祖文化新加坡的传承与发展遇到了诸多困境。要想从根本上解决妈祖文化在新加坡传承中存在的这些困境，就要不断提升妈祖文化在新加坡、甚至在国际上的影响力。我们可以通过申请世界文化遗产、强化新加坡妈祖宫庙与湄洲祖庙的联系、打破妈祖文化在传统时代的社群属性，不断促进其国际影响力。

（一）申请世界文化遗产，强化妈祖文化影响力

在新加坡，有些妈祖宫庙，如粤海清庙、天福宫等可以与当地文化遗迹一起申报《世界遗产名录》。所谓“申遗”，就是世界上国家和地区以某一地区的特



殊遗产价值向联合国教科文组织遗产委员会申请加入世界遗产的行为。新加坡文化遗产研究组主席张克润曾经在《联合早报》发表《“望海”古迹区符合联合国申遗条件》的文章。笔者同意张克润先生的观点。世界遗产分为世界文化遗产、世界自然遗产、世界自然和文化双重遗产。三者均根据《保护世界文化和自然遗产公约》相关要求和标准按照特定程序进行评定，且评价标准、审批过程都非常严格。世界遗产委员会委托相关专家对各国提名的遗产、遗迹进行考察，并做出评估报告。他们每年会召开一次会议，对入选的遗产项目进行审批。世界文化遗产项目的具体标准如下：

“代表一种独特的艺术成就，一种创造性的天才杰作；能在一定时期内或世界某一文化区域内，对建筑艺术、纪念物艺术、城镇规划或景观设计方面的发展产生过大影响；能为一种已消逝的文明或文化传统提供一种独特的至少是特殊的见证；可作为一种建筑或建筑群或景观的杰出范例，展示出人类历史上一个(或几个)重要阶段；可作为传统的人类居住地或使用地的杰出范例，代表一种(或几种)文化，尤其在不可逆转之变化的影响下变得易于损坏；与具特殊普遍意义的事件或现行传统或思想或信仰或文学艺术作品有直接或实质的联系。”

凡提名列入《世界遗产名录》的文化遗产项目，必须符合上述一项或几项标准方可获得批准。

新加坡粤海清庙、天福宫、琼州天后宫和其他“望海”遗存代表了新加坡开埠之后，从帆船时代向轮船时代过度的关键性临海景观建筑物，“展示人类已消失帆船时代贸易汲水居住地，祈祷礼拜使用地及利用海湾环境移山填海商港发展并嫁接轮船时代来临的见证。”这些古迹代表了新加坡独特的文化景观，是新加坡东西方文化宗教和谐融汇发展的特殊范例及独特珍稀的多元民族文化遗产。同时，这些古迹体现了新加坡特定历史时期，不同文化背景下人们交流的历史见证，呈现了当地独特的文化传统。以天福宫为例，天福宫的建筑工艺手法和材料来自泉州，是正统闽南风格的宫观建筑。从雕梁画栋、檐脊饰物到彩画门神，整个建筑工程非常考究。

申请世界文化遗产在诸多方面对新加坡产生益处。

首先，申请世界文化遗产对于保护和传承新加坡的多元文化具有重要意义，申报的过程其实也是一种对当地文化遗产的重新认识和挖掘，这有助于民众更深入地了解并珍视当地的文化遗产。同时，成为世界文化遗产也意味着这些遗产将得到更广泛的关注和保护，有利于防止文化遗产的流失和破坏。

其次，申请世界文化遗产能够提升新加坡在国际舞台上的文化软实力。世界文化遗产是全人类共同的财富，新加坡妈祖文化与其他当地文化如果能够被列入世界遗产名录，不仅是对当地文化价值的认可，也是对其在国际文化交流中地位的提升。这有助于增强国家的文化自信和自豪感，提高国际影响力。

第三，申请世界文化遗产可以带来较为显著的经济效益。世界遗产地通常成为热门的旅游目的地，吸引了大量的国内外游客前来参观。这不仅带动了当地的旅游业发展，还促进了相关产业的繁荣，为地方经济注入了新的活力。同时，世界遗产的保护和管理也创造了大量的就业机会，有助于缓解就业压力。

第四，申请世界文化遗产还有助于加强新加坡当地民众的社会凝聚力和文​​化认同感。世界遗产作为一种共同的文化记忆和象征，能够激发人们的爱国热情和民族自豪感，增强社会的凝聚力和向心力。同时，通过对世界遗产的宣传和教育，也能够提高公众对文化遗产保护的认知和参与度，形成全民参与文化遗产保护的良好氛围。

（二）以湄洲妈祖祖庙为中介，促进中新文化交流

天下妈祖，祖在湄洲。湄洲妈祖祖庙始建于公元987年，是世界上第一座妈祖庙，是全世界妈祖信众的朝圣中心。2017年，湄洲妈祖祖庙举行“妈祖下南洋·重走海丝路”活动，妈祖圣驾于7月5日抵达新加坡，当地民众举行了隆重的接驾仪式。接驾仪式结束后，妈祖圣驾便乘坐花车绕境巡安——前往正华村金福宫、木山圣母宫、半港天后宫、云峰天后庙、金榜山亭天后宫、兴安天后宫等八个供奉妈祖的宫庙。湄洲妈祖在驻蹕宫庙之时，举行了国家级非物质文化遗产妈祖祭典。驻蹕宫庙组织董监事、执士和信众参与祭祀、学习和交流。在活动筹办过程中，新加坡的重要妈祖宫庙和华人社团积极与湄洲妈祖祖庙董事会沟通对接，在活动巡游路线报批、人员道具出入境、场地安排、后勤保障、资金筹措等方面给予大力支持。活动的成功举办，为中新两国民心相通、文化交流提供范例。

除了湄洲妈祖巡安新加坡外，也有诸多新加坡妈祖宫庙到湄洲妈祖祖庙谒祖进香。在湄洲妈祖祖庙，谒祖进香是指各地妈祖宫庙组织信众到祖庙来朝圣、拜谒的进香活动，俗称“天下妈祖回娘家”。每年世界各地的妈祖宫庙都会依照礼俗组织信众恭抬（抱）妈祖神像回到湄洲祖庙寻根溯源，朝圣祭拜，沾祖庙灵气，祈福颂安。一方面，谒祖进香活动寄寓了彰德明志、崇善思安的深衷大愿。



另一方面，谒祖进香体现了中华民族寻根溯源的传统。妈祖立德、行善、大爱精神世代代深入人心，所以世界各地的妈祖庙，不管是直接还是间接从祖庙分灵的，都希望组团去湄洲祖庙拜谒进香，沐浴祖庭妈祖的灵光。2023年11月21日，新加坡星洲金榜山亭天后宫主席胡添财率三十多位妈祖敬仰者赴湄洲妈祖祖庙谒祖进香。2024年2月27日，新加坡韭菜芭城隍庙、新加坡威武镇天宫、新加坡圣明庙等组团前往湄洲妈祖祖庙谒祖进香。2024年4月20日，新加坡兴安天后宫主席林子英率90多位妈祖敬仰者恭请本宫香炉赴湄洲妈祖祖庙进香朝圣并分灵妈祖。

中新两国可以借助妈祖文化，不断开展促进民心相通，实现合作共赢。同时将秉承开放包容原则，积极探索建立多层次、宽领域的人文合作机制，搭建更多的合作平台，开辟更多的经贸合作渠道，促进交流互动常态化。

（三）打破社群限制，促进妈祖文化传播国际化

移民时代，新加坡妈祖文化体现出社群属性，对此，曾玲指出：“移民时代新加坡华人社会的妈祖信仰呈现出鲜明的社群化特征。不论是以妈祖为主神的福建会馆天福宫或海南会馆天后宫，还是依附于各类华人社团的妈祖神龛，都具有鲜明的社群属性。适应华人社会的帮群结构，‘妈祖’作为维系华人移民的纽带，发展出不同的形态，如‘亦祖亦神’的‘祖姑’‘妈祖’、福建人的‘妈祖’、海南人的‘妈祖’、潮州人的‘妈祖’等等。”“新加坡殖民地时代的社会环境制约了妈祖信仰在新加坡的发展形态。”⁶

其实，随着社会的不断发展变化，妈祖文化在新加坡的传播与发展逐渐突破了社群局限，逐渐注重妈祖文化的国家化传播。以奉祀妈祖的会馆、天后宫等为例。一些会馆、天后宫组织相关活动之时，其它非同一族群的相关组织也会纷纷发来贺词庆祝。以祭祀妈祖的新加坡福州会馆为例，福州会馆七十周年之际，世界各地的福州会馆纷纷发来题词祝贺。如，新加坡南洋客属总会、新加坡广东会馆、马来西亚檳城福州会馆、雪兰莪福州会馆等发来庆祝贺词。这表明，不同社群之间的界限逐渐被打破。

6. 曾玲：《社群边界内的“神明”：移民时代的新加坡妈祖信仰研究》，《河南师范大学学报（哲学社会科学版）》，2007年第2期。



同时，随着全球化的到来，越来越多的新加坡人意识到妈祖文化传播国际化的重要性。他们认为，新加坡华侨华人应该逐步打破妈祖文化的社群属性，不断借助妈祖文化扩大交流范围。对此，当时任新加坡环境发展部长兼经溪区国会议员的林金山在《新加坡福州会馆庆祝七十周年纪念特刊1910-1980》献词中指出，“贵会不应之局限在照顾同乡的狭隘利益，而应把会务范围扩展到整个社会，使非同乡同胞，甚至其他种族的同胞都能蒙受其惠。”时任新加坡福建会馆主席的黄祖耀也指出，“许多的相亲与宗亲组织、文化与体育团体等的活动性质，已经超越了乡亲、种族和宗教的范围。”沈为霖指出，会馆发展要打破传统乡族观念，联络乡族以外的国民，扩大互助和友爱的精神。

新加坡华侨华人应该清醒地意识到，时事推移，今夕迥异，殖民地时期结束后，新加坡政治制度和社会结构也发生了彻底改变，华侨华人的处境也发生了重大变化。他们大多归化为新加坡公民，思想观念由落叶归根转变为落地生根。随着新时代的到来，会馆、天后宫等团体与宫庙组织之前承担的功能也在发生改变。这些团体或组织要不断进行自我革新，不断突破宗乡范围，要将整个华族作为统一单位，不断策动华族文化艺术、历史文物以及学术出版等活动，以弘扬中华优秀传统文化作为最大责任，领导华族朝向更长远目标迈进。同时，妈祖文化在新加坡的发展也要适应时代发展，不断实现其传播的国际化。这是新加坡妈祖文化发展的一个大趋势。妈祖文化可以借助会馆、天后宫等团体或组织创建世界妈祖会馆馆际网络、宫庙庙际网络圈，也可以借助妈祖文化搭建世界华侨华人的诸多其它联系平台。通过庙际网络圈和各种交流平台，联合全世界华侨华人中有识之贤能，致力于中华民族大联合、大团结，致力于加强海内外华侨华人的交流，大力推进世界华侨华人以及妈祖文化的影响力。

二、民间档案

- 苏花公路安魂碑的故事及评论
- 抗战时期集美职业学校内迁大田办学的三件档案
- 新加坡凤山寺创建人梁壬癸及其家族



苏花公路安魂碑的故事及评论

王启明*

一、背景与写作动机

2010年10月21日，台湾受到梅姬台风外围环流与东北季风共伴影响，宜兰县苏澳镇单日雨量939毫米，因而在省道台9线（苏花公路）发生山体塌方击中游览车坠海事故。发生地点位于苏花公路113~115公里处（属于苏澳镇），有20名大陆籍团员死亡（以广东居多，17名来自珠海、2名来自湛江，北京领队1名。），连同台湾人共26死。在外海寻获2名大陆籍团员遗体，其余未能寻回。¹

事后两岸立即协议，大陆观光团往返宜兰及花莲两地时，改搭火车经北回铁路往返。同时交通部公路总局也加强豪大雨预警性封路措施，通过苏花公路改善计画，并于2011年1月动工。这一系列的措施，看似解决所有相关问题，但是惨死的26冤魂终究留下存在当地。

悲剧发生之后，汽车、机车行驶经此路段时，经常发生无故熄火之类的灵异事件，有些汽机车驾驶员与乘客在狂风之中，听到风中传来“我要回家！”的哀怨声音，造成地方人心惶惶，咸认这是冤魂未平息。一间专门承包“公路里程碑、百米桩”的工程公司，听闻之后，发愿为善平息冤魂，提出自费设立安魂碑

* 佛光大学文学博士。

1. 台湾称此事件为“苏花公路土石流事故”。（“土石流”大陆称为“泥石流”。）



的宏愿，寻得居住在宜兰的简崇濯²协助。简君原为公路局官员，退休后居住在宜兰县，从事风水勘舆研究，为当地著名的地理师，后自觉仍有不足之处，于是进入佛光大学生命研究所学习，在宋光宇教授指导之下，以《风水与信息》获得硕士学位，为少见具有学术理论与勘舆经验的风水名师。

接到任务的简崇濯，立即寻得师友佛光大学历史系卓克华教授³撰写碑文。卓教授为台湾史名家，著作等身，听闻众人发愿自费建造安魂碑，也不计酬劳立即答应。为此卓教授构思十多天，一直不知如何下笔，某天早晨起床后，想到陶渊明《形影神三首》的诗句，文思泉涌，有如神助，“文章本天成，妙手偶得之。”，不到十五分钟，就完全安魂碑全文，事后只修改几个字。碑文送交之后，工程公司先打样，将样稿送给卓教授校订。卓教授原本以祖籍“福州”署名，下一行为其大名，但是看起来不协调，于是改为“宜兰佛光大学教授”。

在安魂碑制作完成之后，工程公司发现忘记向交通部公路局申请施工手续，只好进行申请作业。由于为私人自费使用公地设置安魂碑，申请难度颇高，需要许多单位核可，前后花了一年时间才跑完流程，然后择日进行安魂仪式。仪式简单隆重，在场人员都感受到死者的悲怨被平抚，祈求亡灵被超渡。

事后分析安魂碑景区的设计与风水格局，或许风水师寻龙点穴之精妙，连接上大多数罹难者的故乡“广州”，犹如飞机一样，把冤魂载回家乡。说也奇妙，此后该路段再也没有灵异事件发生，达到冤魂安息回家的目的，而且安魂碑的平台景区修建完美，许多游客因而停车休憩，在此远眺太平洋，现在已经成为著名观光景点。除此之外，政府快速通过苏花公路改善计画，于2011年1月动工，另修建新的安全道路，出事地点改为支线，新道路采取直线设计，有穿山而过的隧道，无法看到海山共长天一色的美景，但是提升苏花公路的安全性可靠度。

-
2. 佛光大学生命学研究所硕士，专攻风水理论研究与实践应用，现职“理和堂堪舆研究室”，担任研究计划主持人，经常与卓克华教授合作古迹风水之调查、规划与修护之研究报告，并发表多篇论文，散见各级县市府研究报告，及相关学术研讨会，工程实绩有：苏花公路114.5公里“安魂碑”，及多处阴宅设计监造，如林毅夫祖坟改建设计监造等。
 3. 文化大学史学硕士，厦门大学历史博士。曾任教于中山大学、中原大学、文化大学及中国科技大学，佛光大学历史系教授退休。出版有《从寺庙发现历史》、《从古迹发现历史——卷一家族与人物》、《寺庙与台湾开发史》、《古迹·历史·金门人》、《清代台湾行郊研究》、《台湾旧惯生活的饮食文化》、《台湾古迹探源》、《竹塹妈祖与寺庙》、《民间文书与妈祖庙之研究》。与李干朗、徐裕健、符宏仁、黄天浩、阎亚宁、韩兴兴与汉光等建筑师事务所合作古迹调查，之古迹研究报告近八十本，调查报告论文散见《台湾文献》、《台北文献》、《北县文化》、《咕啾石》、《竹塹文献》等学报、刊物。



二、碑文评论

《苏花公路安魂碑》分为三段，第一段叙述苏花公路的历史与简介；第二段说明悲剧发生的原因与过程；最后哀吊死者。其全文如下：

苏花古道肇建，始于前清同治末年提督罗大春所辟。日治末期日人复拓，名断崖公路。光复后拓宽延长，正式命名苏花公路，于东部交通运输，裨益甚巨。此路依山傍海，一旁断崖壁耸，几无插足，一边海天苍茫，寒波射斗。虽有山海美景，更有山海之奇险。通路以来，地震坍方不绝，台风暴雨时有道路阻断，有行路之难。

民国九十九年十月，梅姬台风来袭，与东北季风共伴，暴雨横空倾卷而来，山水高涨，海潮外涌，遍地土流，漫溢泛滥，造成用路民众四百余人受困，车辆坠海，死伤失踪者二十六人，为八十年来最惨重灾难。

今碑体粗成，魂魄安奠。余登临眺望，虽光景改观，仍有青山白骨之哀，行旅至此，不免悲咽太息。学棣简崇濯君，嘱作碑记，期慰幽魂。余愧不能文，略为整衣，谨以五柳先生诗祝奠：“纵浪大化中，不喜亦不惧，应尽便须尽，无复独多虑。”诵毕告退，时明月照空，朔风劲哀，天上人间，一片耀眼。

宜兰佛光大学教授

卓克华 敬挽

中华民国100年十二月十九日

在《文心雕龙·诔碑第十二》之中，对于碑文区分两种哀悼和追念死者的文章体裁，诔在春秋时由用于追念死亡的贵族，发展到用于一般人；碑世记载功德和祭祀天地，后来发展为记叙死者功德为主的碑文。现在社会对于刻在石头的文章，都以碑为名，但是《文心雕龙》对于两者的定义与评论仍有区别，兹以《诔碑》评论之。

《诔碑》：详夫诔之为制，盖选言录行，传体而颂文，荣始而哀终。论其人也，暖乎若可觐，道其哀也，凄焉如可伤：此其旨也。

诔的文体内容，大致是节录死者的言论，记叙死者的德行，以记传体称赞死者的功德，最后表达哀伤的情意。论及被哀悼的人，要使人隐隐约约看得见，叙述悲哀，就要让人凄怆之情，感到伤痛。此为诔文的主要用意。

写作碑文者要具有史家的才能，序文近于传体。《诔碑》：“夫属碑之体，



资乎史才，其序则传，……。”。卓克华教授自大学时代就参与历史书籍编撰工作，笔耕不断，其著作被两岸学术界视为经典之作。卓教授自言喜欢读文言文，所写的文章深受古文影响，此文具有连横《台湾通史》的笔法，尤其开头几句，很简洁的把出事地点的历史交代清楚：“苏花古道肇建，始于前清同治末年提督罗大春所辟。日治末期日人复拓，名断崖公路。”，然后说明地理环境，这是史学家的撰写方式，整篇文章浅显明了。

由于苏花公路土石流事件的死者，以大陆观光客为主，多人意外魂丧异乡，撰文以让人哀悼为宜。观诸《苏花公路安魂碑》文章架构，文字精简，叙事扼要，阅读之后哀痛不幸罹难的死者，符合“道其哀也，凄焉如可伤”之旨。尤其以陶渊明《形影神三首》的诗句：“纵浪大化中，不喜亦不惧，应尽便须尽，无复独多虑。”作为结语，让人恍惚看到整辆游览车被土石流冲到太平洋的一瞬间时，死者在生前的惊恐，落海之后掀起波浪，然后沉入海底，至今尸骨遍寻不得。

综观文章整体，有“情文并茂，见景生情”的特质，阅读之后让人想起苏花公路源起于清朝开山抚番的年代，先人在高山峻岭之中开发出一条小径，经日本殖民政府拓宽为公路，“依山傍海，一旁断崖壁耸，几无插足，一边海天苍茫，寒波射斗。”，如同李白《蜀道难》的诗文：“噫吁嚱，危乎高哉！蜀道之难，难于上青天！”。又写到事发当天梅姬台风与东北季风共伴效应的气候状况：“暴雨横空倾卷而来，山水高涨，海潮外涌，遍地土流，漫溢泛滥……。”，让人联想在恶劣天气之下，载着满车旅客的游览车，不幸冲出车道坠落山崖，永远魂丧太平洋。

这种写作方法，使情和景互相感应交融，创造一种物我一体的艺术境界，表达作者的思想感情，有极强的感染力，可以与读者中有我的感受。王国维《人间词话删稿》：“昔人论诗词，有景语、情语之别，不知一切景语，皆情语也。”

读完《苏花公路安魂碑》之后，有“观风似面，听辞如泣。石墨镌华，颓影岂忒。”之感，希望亡灵安息，祈求两岸游客旅行平安。

抗战时期集美职业学校 内迁大田办学的三件档案

李建忠*

1939年1月10日，集美学校第四次校务会议做出决议，校主陈嘉庚也来电决定将职业科移设大田县城，定名为“福建私立集美联合职业学校”。由此开启了集美学校内迁闽中山城——大田的办学历程。大田县档案馆现存三件集美职业学校的文书档案，反映了当年办学的真实情况。



1939年6月，内迁到大田城关文庙办学的集美职业学校的校门和设置篮球架的运动场。这是当年拍摄的一组照片中，唯一保留了文庙外景的一张（大田县档案馆藏）

* 福建大田省档案馆馆员。



1939年1月21日，集美学校校董陈村牧与叶维奏等三位迁校事宜的负责人专程到大田，恰逢驻防的保安第八团奉令他调，商得地方当局和社会士绅赞同，决定于一周之后的1月27日，将集美职业学校校具全部迁入大田县城文庙。

集美职校内迁大田办学事宜，千头万绪……但在校董陈村牧的领导下，统筹兼顾、因繁就简，经校长叶维奏等师生的同心协力、有序推进，学校于当年2月19日就举行了开学典礼。这距离学校决定内迁大田办学之际，为时不足一个月。

民国28年（1939年）在纪念“九·一八”国耻日大会上，大田各界举行抗倭自卫战公共宣誓仪式，各机关、学校、团体素食一天，节省的钱交主管长官转交各地抗敌后援会，作为慰劳前方伤病士兵药费。



1939年9月20日，大田县立初级中学被日机轰炸部分惨状之一。

（大田县档案馆藏）

但是，就在召开纪念大会的两天后，在9月20日上午8时5分，大田县城遭遇日军敌机的轰炸！

这一天侵入大田县城的六架敌机，其轰炸的主要目标是文庙附近的县立初级中学、县立均溪中心小学和集美职校。一分钟内，日机投下5颗炸弹，炸毁学校教学办公楼上下六间。

由于学校事前组织师生疏散，所幸无人员伤亡，但图书、仪器等设备损失惨重。

日军飞机轰炸大田的当天，集美学校校董陈村牧闻讯就从安溪赶往大田，视察校舍被炸情况，并与叶维奏校长研究今后师生的安全问题。陈校董慰问全体师生，还以“吃苦耐劳，知礼守法”相勉励。

鉴于局势严峻，学校决定以此前在城郊玉田村山间办学的经验，先行避险，确保师生的生命安全，再图解决校舍安全的长久之计。



1920年左右，郑佐国（左）、范震生（右）等合影（大田县档案馆藏）

为了不影响集美职校师生上课，当年10月，县城郊区玉田村的村民在乡贤郑佐国（国民党大田县党部书记长、国大代表）、范震生（大田县立初级中学首任校长、县参议会议长），以及集美校友范成钢（1946年8月接任县立中学校长）、郑鸣和（郑佐国长子、县参议会秘书）等人发动下，慷慨地腾出了范氏祖祠、龙兴殿、太保宫、观音堂、严氏祖祠、后池祠、前宅、后厝、积善堂、宣书堂等宗祠和民居，提供给集美职校办学。集美农业职业学校甚至还办起了“集美农场”，以供教学实践之用。

一、集美职业学校呈请租用民田之事（1940年2月20日）

在大田县档案馆藏的民国档案中，有一份集美学校呈请租用民田事宜的文书档案，记录了一些相关的细节。

该文书的“简由”为：据集美职校呈请飭属查勘民田评价，劝令出租以充实习农场等情，仰遵办具报由。



民国二十九年（1940）二月二十日，大田县政府第四科（即民国28年成立的建设科）拟办的《令文简便呈复表》，原发文字号为“律建字第578号”（大田县档案馆藏）



具体的“遵办情形”：

遵经派出本署兼区员乐育英实地查勘，劝令出租。去后，兹据该员及玉田村保长范云锦先后来称：略以该项民田民众赖之为生，虽经敦劝，似亦不肯出租。且集美学校当局所出每年每亩租价（25元）与民众市价（50元），相差一半，似此情形，如出之强制手段，似有失政府之威信，诚属非计。倘置之不决，又将何以重教育而利生产等情，前来究应如何办理？之处可否另择地点或其他办法。理合呈请钧府察核示遵。谨呈县长俞（鸣鹤）

大田县政府第一区署区长张嘉翼（印）

中华民国二十九年（1940）二月二十日

注：俞鸣鹤，1939-1940年任大田县长，1940年2月任大田县国民兵团团长、县精神总动员委员会主任委员、县土地陈报办事处主任，兼任县新生活运动促进会主任委员。1941年3月代理连江县县长。曾任峰市特种区（治所在今龙岩市永定区峰市镇）署区长，将乐县长。

注：张嘉翼，1939年11月至1941年，任大田县政府第一区署区长（民国24年，大田实行区保甲三级制，县以下设3个区，区署分别在玉田乡、文江坂和桃源乡）。1948年4月，任长汀县政府民政科科长。

据《集美学校八十年校史》的记载：集美职校决定内迁大田，得到大田各界的热烈欢迎和大力支持。



该文的发文时间和落款：大田县政府第乙区署铃记，以及区长张嘉翼的署名和篆书印章（局部放大图）



这份文书档案也显示出大田地方政府对内迁而来的集美学校办学的支持：一方面要顾及本地的社情民意，不行强制手段，反映了当年的施政理念；另一方面则寻求别处择地租用，力求“既重教育又利生产”的两全之策。

二、集美商校录取新生通告（1941年8月）

1941年8月，集美高商为了录取新生之事，专门致函大田县立初级中学，并附寄了当年从县立中学毕业生中录取的新生名单，请学校代为转告学生本人。



1941年8月26日，集美高级商业职业学校给大田县立初级中学的函（大田县档案馆藏）

该函全文：

迳启者：查本届投考本校经录取之贵校毕业生，除由本校专函分别通知外，特检寄“录取新生名单”一纸，请察照，并烦再为转知是荷，此致！私立集美高



“集美高级商业职业学校校长办公室”的钤记，落款是“私立集美高级商业职业学校”（局部放大图）



级商业职业学校（钤记）（民国）卅（年）、八（月）、廿六日。

在这件档案中，随函附寄的“录取新生通告”，才是反映主旨内容的文件，它详细不仅记录了1941年8月集美高商从县立中学毕业生中录取的高级一年的新生名单，还有“应缴各费”和“应备带物品”的清单，项目和内容一目了然。



1941年8月，集美高级商业职业学校录取新生通告（大田县档案馆藏）

正文：

集美高级商业职业学校录取新生通告卅年八月本校本季新生入学试验成绩，业经评核完竣，兹将录取各生姓名，公布于后。仰正取各生于九月十五日以前到大田玉田乡本校缴费注册，逾期即取消入学资格，通知备取各生递补。希勿自悞，为要！

高级一年上正取生三十八名：

李仲艾 许庆云 林永瑞 王发钊 陈天赏 庄锡铭 黄起炸 叶铁鎗 陈宗英 黄宗渊
谢世成 郭民燕 彭离卿 郭会文 廖 湧 陈进位 蒋友英 范卿郁 黄倪仙 邓金祥
陈树霖 郑瑞钾 郑炳如 萧振德 陈光祖 郑金鑽 庄镜蓉 汪尧汉 曾元猷 叶木兴
郑天海 叶鲁懿 唐水情 杨翠英 叶景泰 陈剑远 林玉环 郭克训

注：陈光祖，陈耀祖之弟，于1946年至1947年任大田县太华乡中心国民学校校长，1946年后，曾任国民党大田县太华区党部书记等职。

补取生四名：

吴文伯 吕捷高 林皇土 郑玉塔



1949年5月8日，大田旅榕同学会欢送毕业会友留影，一排右一张登潮、右二廖湧（即1941年8月集美高商录取的新生）、右三陈文明、左一范鸿仪；二排右一连庞德、右三郑光嵩、左一叶德兰；后排右二郑光华（郑佐国三子）、左二郭友青（大田县档案馆藏）

附告：

一、新生往常时须照章缴交证件，方准注册。

二、应缴各费：

10	入学金
5	赔偿费
180	代收各费
30	书籍费
15	证章费
6	准备费
2	图书费
2	杂费
2	讲义费
240.5	合计

应缴各费有四项，包括入学金10元、赔偿费5元（是否相当于押金？待考）、代收各费（包括膳费180元、书籍费30元、证章费1.5元、准备费6元、图书费2元）、杂费（包括体育费2元、医药费2元、讲义费2元），合计240.5元（局部放大图）

注：1933年国民政府废两改元，完全废止银两流通，并发行新银币，新银币一面为孙中山侧面像，一面为帆船。1935年国民政府宣布实行法币改革，放弃银本位，以中央银行、中国银行、交通银行发行的钞票为法币（后加中国农民银行）。1942年，又将发行权集中于中央银行一家。

1948年8月，宣布以金圆券取代法币，300万元法币兑换1元金圆券，强制将黄金、白银、外币兑换为金圆券。金圆券很快崩溃，迁到广州的国民政府于1949



年7月发行银元券，每7亿5千万元的金圆券兑换1元银元券。这两次货币改革均以恶性通货膨胀告终，未能挽救国民党政府失败的命运。

三、应备带物品：

棉被	蚊帐	草席	枕头	床布	衣服	鞋袜	牙杯	面盆	其他
1床	1床	1床	1个	1床	1套	1双	1个	1个	1套
尺寸	尺寸	尺寸	尺寸	尺寸	尺寸	尺寸	尺寸	尺寸	尺寸
颜色	颜色	颜色	颜色	颜色	颜色	颜色	颜色	颜色	颜色

应备带物品共有14项，包括棉被、蚊帐、草席、枕头、床布等床上用品，以及学生个人的衣服鞋袜等，不仅有各项物品的数量，也有大小尺寸规定，甚至对牙杯和面盆，还有颜色上的具体要求，以达整齐划一的效果（局部放大图）

这份文书档案反映了集美学校内迁大田办学，注重招收本地生源，以求保证学生质量。另外，从所列的收费与学生自备物品清单上，可以看出抗战时期办学条件之简陋，但集美学校遵循简朴实用的办学原则，对学生的个人物品均有一定的标准和要求，以求校舍的整洁、讲究个人卫生的办学理念。

三、国民党集美学校第二届执委履历简明表（1944年11月）

民国时期，国民党的基层组织和活动，如今有专门研究的不多，北大王奇生教授的著作比较知名。或是笔者所见有限，能看到当年在集美学校开展党务活动的专题文章，更是少见。

作为地处闽中山区的县城，国民党福建省党部是在中华民国建立二十年之后，才于民国21年（1932年）设立大田党务筹备处；曾先后指派刘元春（湖美高才人）和张化腾（广平人）担任大田县党务特派员，负责国民党基层组织的筹备事宜。民国22年（1933年）底，党务筹备处改为大田县党务指导员办事处，省党部先后委派林培才（永春蓬壶人）、彭伯亮（广东人）、钟贻（lài）英、邱刻铭（霞浦人）担任党务指导员。



1937年4月14日，大田县立简易乡村师范学生自治会欢送彭指导员（伯亮）（前排左六）纪念；彭伯亮是大田第一份报纸《大通报》的创办人（大田县档案馆藏）

王奇生在《独裁与失控，国民党的基层组织及运行（1927-1937）》中指出：

1928年后，国民党一党独掌全国政权，在“训政”体制下，其党务组织系统与行政组织系统双轨并进。中央党部之下依次设立省党部、县党部、区党部和区分部，分别与省、县、区、乡等行政系统相对应，形成一种双重衙门体制。这是中国有史以来政治控制体制由单轨制向双轨制的重大转变。一是政权的“组织成本”成倍增长，官僚机构和官僚队伍急剧膨胀；二是政治系统的运作方式发生改变，党政双重衙门之间的互动格局，有别于传统单一官僚机构的运作，其政治控制力度比以往任何时候都更加严密。这是近百年来中国政治体制由帝治到党治，由王朝体制向党国体制转型嬗变的一个重要表征，亦可谓为中国政治制度史上“千年未有之变局”。

民国28年（1939年）11月，省党部批准成立国民党大田县党部，指派彭秉廉（莆田人）为书记长（1941年离任）。正是这一年初，集美学校内迁大田。

据笔者查到的相关记述，1925年春，集美学校成立国民党（左派）分部，当时正值国共第一次合作时期。有关国民党组织在该校的活动，未见更为详尽的记载。抗战时期，集美学校职业科于1939年1月内迁大田办学，定名为“福建私立集美联合职业学校”，包括水产航海、商业、农业三科，计14班612名师生，校长叶维奏。



叶维奏校长的事迹长期被历史烟尘湮灭，集美大学陈嘉庚研究学者廖永健、集友银行侨史研究学者陈为民史海钩沉，潜心撰写了《从集美校长到金门县长——教育家叶维奏的传奇人生》（2023年9月《明报月刊》），指出叶维奏是陈嘉庚教育事业的坚定维护者和执行人，他以陶行知为榜样，开创早期中国的教育理论研究，积极进行可贵的现代化初期福建省初等教育和民众教育的实践探索。1939年—1941年的两年半时间里，他执掌“集美职业联合学校”，是最危难的阶段；可以说“有了叶维奏，才有今天大田的‘第二集美学村’”，诚如斯言。

集美联合职校移设大田以来，因三科性质不同，各有特点，设施各异，合并办学困难诸多，发展尤为不易。于是决定自1941年下半年起，仍将三科恢复战前状态，在大田各自单独设校，仍称“私立集美高级水产航海学校”（校长陈维风）、“私立集美高级商业学校”（校长叶书衷）、“私立集美高级农业学校”（校长杨赐福）。

据《集美学校八十年校史》（周日升主编）记载，1941年下半年，三校在大田分设后，水产航海有学生83人，商业学校有259人，农业学校有123人。共计465人。

目前，从这件《福建省大田县直属集美高农职校区分部第二届执行委员及候补执行委员履历简明表》的内容和钤印上，可以初步判断集美学校的国民党组织遵循所在区域的属地原则，即集美农校和商校（应该还有水产航海学校）的党务工作划归大田县党部，作为直属区分部管理。因此，如今这份文书才得以保留在大田县档案馆“国民党大田县党部”的全宗档案内。



国民党大田县直属集美高农职校区分部第二届执委及候补委员履历简明表
（大田县档案馆藏）



这件题名为《福建省大田县直属集美高农职校区分部第二届执行委员及候补执行委员履历简明表》的文件，在表格的右下方注明：“选举日期卅三年十一月十六日”，此时离抗战胜利不到一年的时间。

该表所列的国民党集美农校和商校两个区分部第二届执委，共10人，其中候补执委各2人（农校候补执委女性1人），具体的内容包括职别、姓名、性别、年龄、籍贯、学历、经历、入党年月、党证字号和备注等十项，可谓完备。

直属集美农校区分部执委会成员：

执行委员（书记）：林一民，38岁，福建闽侯人，日本东京大学兽医学士，曾任永春初中校长、省农业处技士，现任集美高农职校教职员。1940年2月加入国民党，党证福字第18504号。

执行委员（组训）：平福增，31岁，浙江绍兴人，国立浙江大学农学士，曾任福建省政府专员、省立永安中学教员，现任集美高农职校教职员。1934年10月加入国民党，党证沪字第15159号。

执行委员（宣传）：庄纾，30岁，福建晋江人，国立中央大学农学士，曾任省农林处推广所所长、福建省政府专员，现任集美高农职校校长。1941年11月加入国民党，党证福字第78583号。

候补执行委员：黄征东，24岁，福建莆田人，中央陆军军官学校毕业，曾任中国远征军陆军第五军九六师285团第一连排连长，现任集美高农校军训教官。1939年10月加入国民党，党证军徐字第45802号。



庄纾先生个人照，推测是在台湾时期
(陈嘉庚纪念馆陈辉煌先生提供)

候补执行委员：高聿生，女，33岁，安徽怀远人，东南汇文女子高中毕业。曾任最高法院监察署代理书记官、省立高农职校资料员，现任集美高农职校干事。1938年正月加入国民党，党证宁字第07485号。

直属集美商校区分部执委会成员：

执行委员（书记）：林乃明，40岁，福建漳平人，私立协和大学毕业，历任集美中学、英华中学，现任董事会大田办事处主任。1940年4月加入国民党，党证福字第23343号。



该表右下方钤有一枚“中国国民党福建省大田县执行委员会印”的印迹（局部放大图）

执行委员（组训）：叶书衷，38岁，福建安溪人，国立厦门大学毕业，曾任泉溪汽车公司总经理、集美总务主任、教员，现任集美高商职校校长。1942年4月加入国民党，党证福字第10690号。

执行委员（宣传）：许清怀，31岁，福建永春人，中央军官学校毕业，曾任政治指导员队长、副总队长、教官、副司令，现任集美商校军训教官。1931年8月加入国民党，党证福字第06250号。

候补执行委员：邱方坤，36岁，福建漳浦人，上海大厦大学毕业，曾任集美师范教员、同安民教馆馆长，现任集美商校教务主任。1935年7月加入国民党，党证福字第07593号。

候补执行委员：周国珍，33岁，福建惠安人，厦门大学毕业，曾任厦门大学助教，现任集美商校教员。1939年12月加入国民党，党证福字第17214号。



1943年10月26日，集美学校校务联席会议与会人员于安溪合影（前排左起：尤逸潜、陈延庭、陈村牧、黄毓熙、陈水萍；后排左起：杜煌、陈维风、庄纾、叶文佑、叶书衷、戴世龙。图片出自陈呈主编《烽火弦歌》）

据《第一次中国教育年鉴》统计，1930年，全国中等学校教员中，大学、高等师范毕业生或留学人员共占47.27%，超过5成教员为专科或以下学历。到了1935年，在教育相对发达的东部六省，仍有42.28%的教员为专科及以下学校毕业。与之相比，集美学校的师资水平可称得上“出类拔萃”了。（《弦歌不辍、铎声悠扬》集美学校委员会官网<http://jmxxwyh.com/News/11450.html>）

民国32年（1943年）2月，国民党大田县第一次代表大会在中山纪念堂召开，省党部派黄际蛟为监选，大会选举郑佐国、范震生、张遇青、林友徐、陈兆年为执委，郑佐国为书记长。执委会下设秘书、组织、民运、宣传、干事、录事各1人。大会选举监委委员3人，郑冠雄任常务委员，下设干事1人，与执委会合署办公。国民党在集美学校设有直属大田县党部的区分部（1944年11月已选举出第二届执委会，说明此前为第一届），应该有代表参会。

1943年10月1日，陈嘉庚的长子陈济民、次子陈厥祥，根据陈嘉庚避难前的规划设想以及此前“以商养校”的经验，在集美学校校董陈村牧等亲友、校友的支持下，在福建永安以陈嘉庚名义倡设了集友银行，推举陈嘉庚为董事长，陈厥祥为总经理，陈济民为常务董事（代理董事长）。



1943年2月25日，中国国民党福建省大田县第一次代表大会开幕摄影（一排左五为蒋超、右十一为范震生，二排左五吴雄东）；这张是目前发现唯一从侧面拍摄的中山纪念堂照片，在青松掩映之下，建筑物的外墙似呈红褐色，墙体最上方以双缘装饰，整体建筑显得简洁大方，又不失郑重端庄（大田县档案馆藏）

此后，集友银行在大田城关东街口设立办事处，办理存取款，解付侨汇、汇兑等业务。集美学校有了一个较为稳定的经费来源。



抗战胜利后，遵照财政部核定，从永安迁往厦门。民国37年（1948年）1月1日，集友银行改名为集友商业银行总行，资本国币400万元，股东大部为海外华侨、厦门大学及集美学校校友，成为名符其实“集友”的银行。



1945年5月，庄纾（前排右一）、郑鸣和（二排右五）等，厦大、集美校友欢迎陈村牧（前排中）蒞大田，于集友银行留影（大田县档案馆藏；感谢陈嘉庚纪念馆陈辉煌先生指点照片中的庄纾校长，说明在文史研究中针对老照片人物辨识的重要性）

集美职业学校播迁大田七年，师生们教学、抗战两不误。在大田民众的支持下，克服了千难万险。仅1944年6月至1945年5月期间，集美3所高级职业学校就有202名师生投笔从戎、浴血疆场。抗战胜利后，1945年冬，三所集美职业学校迁回集美原址，为这段特殊的办学史画上一个句号。



1947年元旦，《大田民报》成立二周年纪念董监事暨工作同仁合影（左四为县党部执委范震生、左六为县党部执委张遇青、左八为县党部书记长郑佐国、右二为郑鸣和、右五为县党部常务委员郑冠雄）；背景为国民党大田县党部暨《大田民报》社址所在地，隔壁就是1939年集美学校内迁大田的办学地——文庙。这张照片拍摄时间距学校迁回集美，仅一年多（大田县档案馆藏）

这份文书档案的题名虽然是国民党在集美农校的组织成员简明表，其实包括商校的区分部成员，可能还有水产航海学校的部分，但已缺失。说明当年国民党基层组织的管理，遵循属地原则，所以内迁大田办学的集美学校国民党组织划归大田县党部管理。而且，其中记载的多是高等名校毕业、有一定经验的教职人员，如庄纾、林乃明、叶书衷等的履历，内容完整，对于八十年前内迁大田的这一所高等学府，以及新时期“大田第二集美学村”的研究，有着一定的参考价值。

新加坡凤山寺创建人 梁壬癸及其家族

梁毅*

一、

新加坡凤山寺，是供奉《广泽尊王》的庙宇，广泽尊王俗家名“郭忠福”，福建省南安县人，生于后唐同光元年（公元923年）二月廿二日，在后晋天福三年（公元938年）八月廿二日，在福建南安诗山凤山（也称郭山）上成道，十六岁。被宋皇帝



梁壬癸之坟（武吉布朗咖啡山）

封为《广泽尊王》，赐庙名“威镇庙”，他以“忠孝仁义”闻名于世，受到历代皇帝加封，封号全名是“威镇忠应孚惠威武英烈保安广泽尊王”，简称“广泽尊王”。到了清朝（1827年）再次加封时扩建寺院，因其山形似“飞凤盘舞”，更名“凤山寺”至今。

* 新加坡圣公文化传承委员会。



新加坡凤山寺建于清道光丙申年（1836年），至今有188年的历史。香火源自祖庙南安诗山凤山古寺。它是新加坡开埠以来最早的凤山寺，其建筑被新加坡列入受保护的国家古迹及旅游景点，2010年新加坡南安会馆极为出色地修复凤山寺，成功复原了一座晚清时期闽南风格寺庙，为新加坡华人社群和在这里落户的南安人保留了地标式的文化遗产，凤山寺成为新加坡首个获得联合国教科文组织（UNESCO）保护文化遗产计划大奖的国家古迹《2010年联合国亚太文化资产保存卓越奖》，也是世界上所有的凤山寺唯一一座建筑获此殊荣。



新加坡南安会馆为梁壬癸立碑

二、

从新加坡凤山寺的石碑中记载创寺人梁壬癸，梁壬癸又是何方神圣呢？资料一向稀少基本上没人知道。很长一段时间来，梁壬癸的身份是个谜，直到时任新加坡南安会馆教育股主任洪毅瀚，他从族谱着手，才有了新发现。凤山寺祖庙来自南安诗山，洪毅瀚在国大图书馆找到台湾所出版的《诗山凤坡梁氏宗谱》后，发现梁壬癸的祖籍原来是中国福建南安诗山凤坡，族谱这样记载：“自树，字亨珠，号玉树，方醇公四子，生乾隆丙辰（1736年）九月初五日，卒嘉庆戊辰（1808年）二月初五日，葬在番邦觅力甲（马六甲）。娶罗氏范娘。父子在觅力甲开拓，后裔炽昌。其子美吉将伊父之主（神主牌位）进入大祖（凤坡梁氏大宗祠简称“大祖”），充银四百元买公山一所。男三，天成、美吉、壬癸”。族谱资料不多，只说他和兄长在马六甲开拓事业，生卒年不详。



而后，新加坡当地文史工作者吾安全、林志强、吕世聪及洪毅翰，在新加坡布朗山坟场发现祖籍凤坡的道光年间的古墓群，并对“皇清显考溢振荣梁公，置于道光二十三年（1843年）”的坟墓，联手展开研究，在迁葬档案记录中找到 Neo Jin Quee 和儿子 Neo Chan Hock，以及他们的妻子 Ee Boon Neo 及儿媳 Chee Im Neo，于1927年4月26日从他处迁到武吉布朗的纪录，他们从“梁振荣”碑上看到他有两个儿子瓚安和瓚福，而瓚福显然与 Neo Chan Hock 吻合，由此再推断“梁敦睦”是梁瓚福的谥号。梁瓚福的墓碑是在“同治六年”（1867年）安置，他有两名儿子源财和源明。溢振荣（就是梁壬癸）、妻子溢勤慎（就是妻子余文娘）、溢敦睦（就是次子梁瓚福）、讳育娘（就是次媳徐音娘），这又是一项重大的发现。

从族谱知道梁壬癸家族下南洋是在马来西亚马六甲谋生，其父梁自树是梁家出洋谋生的第一代，族谱又载其大哥梁天成字达宗，生于清乾隆年间的某年七月廿三日寅时，卒清道光庚寅年（1830年）正月廿五日辰时，葬马六甲。妻陈惜、黄贞，子：赞元、赞兴、回唐。长子赞元（源）字祖乾号敦厚，生于清嘉庆甲子年（1804年）十月廿五日寅时，卒于清咸丰丁巳（1858年）年十二月初四日丑时，55岁，葬石叻坡（新加坡），在日回唐山娶妻谢和，子瑞鹏、瑞对、瑞凤。

二哥梁美吉字颺宗，从马六甲相关资料获知：溢邦彦，生于清乾隆丁未年（1787年）三月十五日午时，卒于道光己亥年（1839年）九月十九日巳时，葬在马六甲（今育民中学校园内），五十三岁。子添益、添发、添禄。孙泽怀、泽瑞、泽林、泽木、泽源、泽仁。族谱记载他在甲开土库从商，“生聚在夷，惜无回唐，如衣锦夜行耳”。他的业务扩展到檳城，1824年檳城华社重建重要寺庙之一的广福宫，梁美吉捐款最多，被举为八大董事之一。翌年，他荣登马六甲青云亭第一任亭主，成为甲华首领。

“青云亭”是马六甲华人的宗教活动中心，是广大华人交往、联谊的中心。其在马六甲华人社会中发挥着重要的社会功能。素有领导华人社会的传统，负有处理华人社会事务的任务。处理仲裁纠纷，华侨中的一切纠纷，由青云亭解决，政府和法院则门口罗雀。关心族人婚事，亭主时代的华人婚事，可向青云亭登记注册，请求颁发结婚证书。促进教育事业的发展，青云亭在早期也许设有私塾，提供义务性的教育给华族子弟。马六甲的青云亭不但是历史悠久的华人寺庙，同时也是葡萄牙和荷兰统治马六甲时期华人社会最早的一个领导机构。经历了葡、荷、英殖民者的残酷统治，由殖民政府下属的一个机构发展成华人的自治机构，



成为华人社会的最高领导机构，不断的扩大华人权益，追求华人利益，以团结华人为己任，促使华人能够立足于马六甲当地社会，一代又一代的青云亭领导人为马六甲华人社会的各项事业不懈努力，鞠躬尽瘁死而后已。如今青云亭不再是华人社会的最高领导机构，但是至今青云亭仍在为华人社会的慈善事业、人道与宗教、解困救急与施葬死者发挥积极作用，也仍然是一个华侨经常去参观和纪念的地方。

转载《凤山寺沿革史，—林孝胜—》的一段文章：梁壬癸家族通过联姻方式成为19世纪新加坡与马六甲华社举足轻重的一个家族。身为19世纪马六甲华社侨领的梁美吉是薛佛记三妹婿。薛佛记是新加坡福建帮的开山鼻祖。1827年，他创建首个坟山恒山亭作为福建帮的总机构，当梁美吉于1839年在青云亭亭主任内去世时，告老还乡的薛佛记接过他留下的亭主遗缺。而薛佛记又和另一叻甲著名侨领陈金声是儿女亲家。陈金声子陈明水为薛佛记女婿。薛佛记于1847年退任，由告老还乡的亲家翁陈金声继任为第三任青云亭亭主。陈家祖孙三代续任亭主直到1915年亭主职位被废为止。从1825年至1915年，有联姻关系的梁美吉、薛佛记及陈金声三大家族在马六甲华社形成一个牢固的社会领导层网络。

排行老三梁壬癸，族谱载：梁壬癸，字乙宗，约生于乾隆年间。与兄在觅力甲（马六甲）开拓，生卒不知。族谱记载他的资料甚少。寻墓人吴安全在新恒山亭找到梁家后人的墓，那是梁壬癸孙媳妇陈懿恭（梁源财之妻）之墓，并从墓碑上知道梁源财有三名儿子鸿成、鸿珠和鸿金。陈懿恭墓上刻了一幅对联“天辅穴向天官星一气从左膺通玄灵”，是中国古代风水师赖布衣著作《催官篇》的句子。

转载《凤山寺沿革史—林孝胜—》的另外一段文章：当1825年荷兰把马六甲的统治权移交给英国后，新甲从此在英国统治之下，导致马六甲漳泉商人纷纷南下充满商机的新加坡发展。梁壬癸也赶上这个千载难逢的机遇，也来新加坡报到，为凤山寺的创建埋下伏笔。随这一波南下新加坡创天下的还包括梁家的第三代：梁天成的长子梁赞元及梁美吉的长子梁添益。他们是于1831年成立的新甲（新加坡马六甲）华商互助会《庆德会》的创会会员。

在新加坡《天福宫》碑记上记载：1839年建设天福宫，梁赞元（源）为大总理，梁壬癸也有捐钱，1830年新加坡《恒山亭》以及1824年马来西亚檳城《广福宫》都有梁壬癸捐钱的记录。

三、

如今梁壬癸的后人以及亲属在哪里？在前人提供部分资料的基础上，族谱也没有记录到后来再去过番的人以及在南洋出生的人之资料，又是出现断层，笔者（梁毅）祖籍是福建南安诗山凤坡梁氏二房派下，而梁壬癸是凤坡梁氏长房派下—土楼派，仗着我本人祖家《寿萱堂》厝与梁壬癸祖家《土楼》厝相距400米左右近邻之有利条件下，我开始着手研究土楼家族。土楼在诗山地区只有两座，都是18-19世纪显赫家族建造的，梁壬癸的土楼派家族，当时有旅居台湾、马来西亚马六甲及新加坡，他们才有能力建造庞大的土楼，听老一辈人描述，土楼外形为四方形（像四合院一样），四边为两层楼，一楼墙是两堵墙的厚度，院子当中有一个中厅（一层楼），大门有防土匪的设备。可惜的是在上个世纪50年代，土楼被政府下令拆除，如今只剩下一个供奉祖先牌位的厅堂了。

在土楼家族里面有我小时候的同学，还有另外一位是我父亲的学生，她来新加坡旅游之际向她收集了她知道的人和事，由她牵线联系到在土楼的一位宗兄，他也提供了很多线索，经过3年多的时间收集和整理，我终于把土楼派家族各房分支理清清楚，把土楼派家族谱图画了出来，从中发现现在新加坡南安会馆现任会长梁佳吉（梁苑集团的董事长）是梁壬癸大哥梁天成的七代孙，称梁壬癸为三祖叔公，还有梁壬癸的伯父梁自土的后代就是新加坡当今的演员梁智强的家族。但是梁壬癸的后人只知道到孙辈，再接下去的就不得而知，如今的后裔还在新加坡吗甚是遗憾。盼望以后有机缘知道梁壬癸在马六甲的住家，兴许能找到他的照片和更多的资料……。

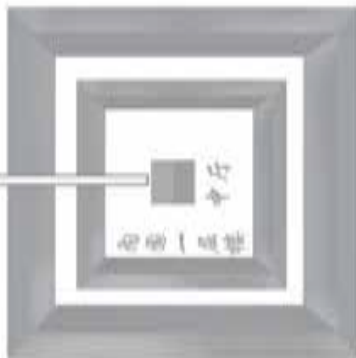
笔者从2014年由洪毅翰带领下到武吉布朗山拜访梁壬癸家族墓群后，每年清明节都会请人为墓地清理杂草，到了2018年，墓碑倾斜倒塌，2019年清明由南安会馆发动重修。由笔者撰写碑文，竖碑纪念，并举行隆重的谢土仪式及揭幕典礼。感恩梁壬癸创建新加坡凤山寺，让南来新加坡的南安游子有个精神寄托、思乡和团聚之所。乡人常聚此寺，因而酝酿并诞生了新加坡南安会馆，今南安邑人感恩戴德到今天。



梁壬癸的祖居是一座土楼，黄线处就是土楼的遗址



现仅存土楼的中厅

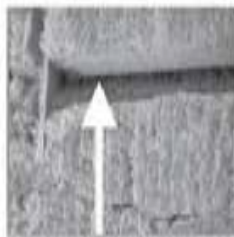


土楼俯视图

外国两层一层的建筑



土楼为方楼格式的建筑(全乡只有这一座)



据老一辈的人说，当时土楼的结构是两堵墙组合成一堵墙的，中间有一条夹缝，可以一个人在缝中行走。可见当时的土楼是多么的壮观；其结构是多么的壮观；其经济能力堪称乡里第一富裕。可惜的是到了1958年，已有百多年历史的土楼，当时的政府下令拆除，将旧土楼的土来充作肥料，促进粮食的丰收，土楼因此被夷为平地……

三、民间文化巡礼

- 新加坡南安会馆举办第二届新加坡福建南安文化节
- 第二届“南安文化节”成功举办《文化学刊与南安会馆》座谈会
- 汶莱腾云殿主神—广泽尊王
- 追寻青山王足迹
- 新加坡的红头巾
- 对连续召开六届涉台吴英文化论坛的总结



新加坡南安会馆举办第二届 新加坡福建南安文化节

许丽雅*

新加坡南安会馆

第二届福建南安文化节在今年9月13日的开幕仪式，荣幸邀请了新加坡永续发展与环境部兼主管贸易关系部长同时也是南安会馆荣誉顾问傅海燕乡长担任主宾，各泉属会馆及社团等代表应邀出席，拉开了帷幕。期间舞龙舞狮助兴，节目精彩纷呈，热闹非凡。在阵阵锣鼓声中于9月22日圆满落幕。

去年在会长梁佳吉及执行顾问陈奕福等领导的带领下，新加坡南安会馆举办了为期十天的“第一届新加坡福建南安文化节”，创下了新加坡宗乡会馆连续举办文化节总天数的记录，取得了骄人的成果。今年是第二届，之后将会成为会馆的常年活动之一。活动旨在传承南安丰富的传统文化，弘扬南安精神的真谛——“大舍大爱，敢拼敢赢”，以及宣扬圣公文化所代表的“忠孝仁义”核心价值观。

南安人有着先贤拼搏奉献的榜样和南安文化的自信与豪情，会馆希望通过这样的文化盛典，将这些宝贵的精神财富，世代相传！据统计，本地目前有超过40多万的南安人。南安会馆希望通过常年举办南安文化节，提供一个平台让更多国人了解南安精神，吸引南安人加入南安会馆，尤其是年轻一代的南安人。

* 新加坡南安会馆，文化暨教育主任。



第二届新加坡福建南安文化节活动的主题是：“弘扬南安精神，游览凤山寺，探索圣公文化，品尝南安美食。”

（一）新加坡南安会馆大事纪

1924 — 为团结邑人、替邑人排忧解难，王嘉禄、侯西反、李光前、梁宙等先贤发起倡立南安会馆，并在凤山寺召开会议。

1926 — 南安会馆理事会正式成立，会所设于安详山门牌59号。

1950 — 会馆依照1940年公司法令申请注册为非营业谋利之有限公司，获得政府批准。

1962 — 理事会提议重修会馆事宜。经多次讨论，最后决定在莫哈末苏丹路，即凤山寺前空地，兴建一座5层楼高的南安会馆大厦。

1970 — 在各方出钱出力、奔走筹措之下，新会馆大厦于1月10日举行奠基仪式。

1973 — 南安会馆正式接管凤山寺。

1977 — 举行会馆金禧纪念暨新大厦落成仪式的双喜庆典。

2006 — 举行五庆大典，即—会馆成立80周年、主办《第一届南安经济论坛@新加坡》、凤山寺建寺170年、青年团成立18周年暨互助会成立48周年。

2011 — 举行为期七天的“携子寻根南安游”活动，共有138名乡亲 and 家属报名参加。

2013 — 获新加坡宗乡会馆联合总会颁发“2013年度杰出会馆奖”。

2014 — 在圣淘沙名胜世界会议中心主办“第12届世界南安同乡联谊恳亲大会暨庆祝南安会馆成立88周年庆”，并举行《第二届南安经济论坛@新加坡》。

2016 — 自2016年至2019年，每年在10月的重阳节（农历九月初九）期间举行大型敬老活动—“关怀午餐”。通过安排午餐和表演节目，为老人家佳节送暖。后因疫情而停办。

2017 — 再次举行南安寻根之旅。为期8天的“追根溯源南安游”活动共吸引了190名乡亲和家属报名参加。

2023 — 举办首届“新加坡福建南安文化节”。为期10天的活动，展示了南安精神、圣公文化、凤山古寺和南安美食，吸引了上万国人出席，深获好评。

（二）新加坡水廊头凤山寺大事纪

- 1836 — 由来自马六甲的南安人梁壬癸在1836年（道光16年）发起创建，最初坐落在丹绒巴葛路旁的华立山青山亭之巔，是南安社群在本地最早的聚集中心。
- 1905 — 为了直落亚逸填土计划的需要，海峡殖民地政府在1905年征用寺地，当年的寺董利用赔偿金在莫哈末苏丹路（俗称水廊头的地方）购地重建凤山寺。
- 1908 — 重建工程自1908年开始至1913年竣工，即现在的水廊头凤山寺。
- 1914 — 有鉴于邻里有不少儿童失学，凤山寺借用寺内左右两侧侧廊创办南明学校。收容贫寒学生百多名，不分籍贯，让他们上学。南明学校在1930年因为学生人数逐年减少而停办。
- 1973 — 南安会馆正式接管凤山寺
- 1978 — 水廊头凤山寺被古迹保存局列为国家古迹。
- 2004 — 成立重修委员会，进行落架大修。工程在2007年初展开，并在2009年底完成。
- 2010 — 获得联合国教科文组织颁发的亚太文化资产保存卓越奖。
- 2013 — 获市区重建局颁发的旧建筑修复工程甲等奖。

凤山寺自建寺以来历经四次重修，依次为1868年、1976年、1994年、及2004年落架大修。特别是2004年的落架大修获得国际级的肯定，在2010年得到联合国教科文组织颁发的亚太文化资产保存卓越奖，它也是本地唯一一座获得这项殊荣的庙宇。修葺后的水廊头凤山寺成为新加坡一座独特的华族传统庙宇修葺艺术文化的殿堂，是新加坡国家宝贵历史文化的重要古迹。南安会馆也因为这项工程而在2014年获宗乡会馆联合总会颁发杰出会馆奖，成为宗乡会馆的楷模。

新加坡水廊头凤山寺与南安会馆可说是一体的，先有寺庙后有会馆，关系密切。它见证了新加坡的成长和发展，是多元化岛国共同的精神财富与文化遗产。凤山寺不仅记载了我国史实，见证了先辈在本地落地生根的艰辛，而且对保存华族优秀文化遗产和富有人文教育意义的艺术，有着重要与深远的影响。

（三）圣公文化

新加坡水廊头凤山寺的主神供奉的是广泽尊王郭忠福。广泽尊王，俗名郭忠福，生于后唐同光元年（公元923年）农历二月廿二日。他自幼聪颖过人，十



分孝顺父母。少时为葬父而卖身于杨财主家。他牧羊俸母，乡邻称为郭孝子。三年后，经堪舆大师授计指点，母子离开杨府，来到南安诗山郭山下，寻得栖身之所。有一天，忠福为母寻药时在一古藤上坐化。这一年，郭忠福十六岁，正是后晋天福三年（公元938年）农历八月廿二日。人们嘉其孝，怜其殇，在其坐化处立庙，是为“凤山寺”；奉其为神明，敬曰“郭圣王”。

广泽尊王称号的由来大孝成神后的郭圣王，与依娘（妙应仙妃）共结天盟，并诞下十三位太子。郭圣王扬善抑恶、抗倭杀敌，治病驱邪、爱乡惠民，被总结为“忠，孝，仁，义”的圣公精神，成为远近乡人的保护神；皇帝敕封其为“威镇忠应孚惠威武英烈保安广泽尊王”。

时光荏苒，随着闽南民系的不断拓迁，广泽尊王信俗也越过海峡、分炉台湾，漂洋过海、远播东南亚。有道是：“凤山胜览，英异灵光。至孝成神，泽及万方。知远知近，惠我无疆。千秋崇祀，广泽尊王！”

第二届福建南安文化节，有历史文化推介、书画艺术、美食、慈善公益、娱乐节目，更融入虚拟实境和人工智能元素策展，以更新颖的方式推广南安文化。一连10天活动，每天从早上10点到晚上10点，成为本地一大文化盛事。

（四）第二届新加坡福建南安文化节

27摊位80多种美食6000多居民受邀参加

筹办节庆活动兼顾公益事业。文化节亦邀请各选区近6000名居民一同参与，包括年长者和慈善机构的受益人，免费提供20元固本，也安排往返交通。

南安会馆会长梁佳吉担任工委会主席。他受访时说，以往的慈善公益是走进社区宴请乐龄人士，举办文化节则邀请他们前来会馆同欢共乐。不仅享用美食，也感受文化底蕴丰厚的节庆氛围。

光是美食摊位就有27个，共提供80多种美食。并以“天王咖喱鸡”摊位义卖，为善济医社、慈光福利协会和众弘福利协会筹得善款。另10几种正宗南安特色美食，包括特别由中国福建师傅指导烹煮的正宗诗山卤面、南安特产湖头米粉和面茶。也非常受大众欢迎。

不必拾级登高，用虚拟实境游凤山寺

新加坡水廊头凤山寺在2010年获联合国教科文组织颁发亚太文化资产保存奖（卓越奖），是本地唯一获此殊荣的庙宇，值得让更多本地人深入了解。然而，

凤山寺地势较高，须拾级而上。为了方便各年龄层观了虚拟实境（VR）导览，访客戴上 VR 眼镜，就能360度全方位赏这座庙宇，如同走进凤山寺。

会馆与时俱进，展览融入人工智能元素，访客可通过 ChatGPT 了解南安会馆和凤山寺的历史，以及南安先贤的历史事迹。二楼的历史长廊，介绍南安先贤的丰功伟绩。会务顾问陈奕福说：“展览希望强调南安人的良文化和品质，包括热心公益爱国、讲义气，因此选择一些有代表性的人物。”今年适逢抗日烈士林谋盛殉80周年纪念，历史走廊将以他为重点人物。其他先贤包括慈善家李光前、对南安会馆贡献良多的吴鸿业、本地华社领袖黄奕欢、艺术家潘受等。

陈奕福提到：会馆的长远发展仰赖企业家的支持，展览也简介10名现代杰出南安企业家，希望为访客带来启发。梁佳吉进一步说，会馆的社会功能正在转变，希望以此鼓励年轻人来建立商业联系。

除此之外，“福建先驱书画展”，一楼的艺术长廊展示林子平、潘受、刘抗、锺四宾、施香沓、陈人浩、颜绿、黄火若、吴在炎、黄葆芳、邱菽园、林学大、吴得先和许允之14名书画家的约40幅作品，向本地先驱书画家致敬，感念他们对本地艺术界作出贡献。艺术长廊每日还提供免费艺术手工活动体验，包括：书法，国画，泥塑，茶艺，彩绘，剪纸和头像速写等。

文化节也包含一系列户外娱乐节目，包括少儿才艺汇演、卡拉 OK 比赛、音乐剧《下南洋》、脱口秀比赛和南安千人谣。活动期间9月17日恰逢中秋佳节，文化节也与灯谜协会合作策划中秋晚会。

在一楼李光前堂的讲座更是让各个年龄层的人都受益，是本地目前唯一一间连续成功举办30场讲座的会馆。内容涵盖文学、艺术、生活，教育，法律，建筑，风水，健康与民俗。

1) 关于文学方面的讲座有：

- 南安会馆赞助的《世界华人民间文化学刊》创刊号絮论会

2 关于艺术方面的讲座有：

- （美术）南洋艺术探析和指画艺术分享
- （音乐）桂乃舜合唱团表演
- 南方文艺社的文艺晚会
- 灯谜协会的中秋晚会



3) 关于教育方面的讲座有：

- 敦品励学，从《弟子规》谈起，好品德从幼儿开始培养
- 谈谈 PSLE 与 DSA
- “拈钱免向腰”（闽南语），谈青少年的赚钱观
- “择一世，事一生”，谈创业
- 谈南安先贤李光前先生与华文教育

4) 关于法律方面的讲座有：

- 新加坡最大的洗钱案

5) 关于风水的讲题：

- 家居风水，出生年份尾数及性格

6) 关于健康与保健的讲座：

- 真假网上心脏知识
- 膝关节保健与常见眼病
- 亚健康知多少？
- 如何提高睡眠质量

7) 关于女性课题的讲题：

- 我眼中的新加坡新时代女性

8) 关于会馆及传统民俗的课题：

- 南安乡亲在南洋孔教会
- 会馆方言与国家认同
- 峇峇娘惹文化
- 相册家谱

各界翘楚参与支持讲座包括：曾士生前政务部长，刘太格博士，陈淮沁高级医生顾问，萧锦耀律师，陈建存 PBM，许振义博士，邓文章新加坡（国际）文联主席，冯焕好前初级学院院长，杨松年教授及以他为首的一批学者，同时也邀请两位慈善家卓顺发 JP, BBM, PVPA 和洪振群 BBM 分享精彩人生，慈善之路。南安会馆5位文教顾问：梁秉赋博士，李永乐博士，孔教会会长王国华，吴怡龙画家，音乐家桂乃舜，也都热心参与分享讲座。

此次文化节还有另一亮点，活动期间的两大比赛：

1. 中秋灯笼绘画比赛。主题是：中秋月映凤山寺乡情洋溢南安周
2. 古韵新声诗词朗诵比赛



比赛响应热烈，意义非凡。

为此，中国福建南安人中华词赋名家王国钧先生传来贺词并特地为会馆撰写了一首词赋：

《新加坡南安会馆赋》

南洋星岛，富丽狮城。马来末端，踞印太之咽喉；南海明珠，焕璀璨之光莹。史溯东吴，英殖民之旧地；今为狮城，四小龙之殊荣。君不见牛车水兮唐人街，闽南人之发祥处；林厝港兮繁华路，梁后宙之千古名。君不见南安人，背乡离井兮过海漂洋，艰苦创业；筚路蓝缕兮蕉风椰雨，勤朴谋生。

于是乎辟草莱为廛肆，化荒甸为仓廩。斩荆棘兮丝路通陆海，披月星兮赤心绽芳馨。尊儒崇道，捐巨资以建寺庠，凤山文化星洲传；溯本追源，建会馆以睦乡谊，抗日筹赈大纛擎。于是乎同德同心，恳亲联谊遵宗旨；互扶互助，砺志齐心矗旗旌。

君不见重建古寺，金碧辉煌兮气恢宏；抗击外侮，烈士精神兮传海瀛。乡党和谐，敬老爱幼兮多温情；社团融洽，人才荟萃兮聚群英。于是乎不忘故乡，启携子寻根之旅；举办演唱，乃华韵飘香之行；企业展兮华社立，会刊发兮商会展。于是乎传薪接火，世纪交替继前程；筹资备物，重建馆楼志峥嵘；齐心协力，文化节庆名满盈！

南国乡思天有鉴，祖家眷念月常明。君不见组团互访兮两地交往热络，商旅齐辉兮凤山文化煌兴。重教兴文，建馆庠于荒僻；修桥造路，树功德而碑铭。扶贫救困，集善慈于公益；兴企办厂，立宏业而发亨。噫唏！敢拼会赢，树功勋于海隅；报恩反哺，行善举于文簧。家国留芳迹，梓桑尽颂声。

古哉武荣，史远流长兮人文荟萃，山青水秀兮风物芳馨。引无数志士击筑慷慨，教几多俊才掉阖纵横。美哉狮城，国际枢纽兮金融中心，风光旖旎兮文旅胜境。壮哉会馆，爱国爱乡，众先贤协力创会；同心同德，近百载传薪运营。缅往昔，甘为蓝图齐奋搏；看今朝，喜迎灿景任驰骋。噫唏！遥望南天，心潮澎湃；登高作赋，馆誉远赓！

吟曰：

南国天涯树大旌，
沧桑百载旨纲明。



艰辛狮岛留鸿迹，
勤朴家园发骏声。
商海横流方本事，
企林起浪见豪英。
不忘初心华夏梦，
长怀故土总关情。

歌曰：

乘银燕兮穿云雾，参会馆而赞创会群英；
上快艇兮凌波浪，观鱼狮而赏喷泉升腾；
武吉兮俯星岛，阅美景而歌胜地文明；
会亲友兮话桑麻，品茗酒而缅父老亲情；
逛古街兮牛车水，闻方言而觉故土温馨；
谒圣迹兮凤山寺，作辞赋而颂文化繁荣！

古寺龙蟠凤翥圣公佑世风调雨顺
南安人杰地灵乡望捐资事旺业兴
(许丽雅题)



新加坡南安会馆大厦

——王国钧撰

十天文化节活动传递正能量，利民利国。好评如潮。30场华语讲座对政府推广华文教育：既要“精英”也要“精华”的政策也起到助力的作用。

新加坡南安会馆将一如既往地力求顺应时代的变迁，与国家的发展同行，维护各个群体的团结，为国家的持续繁荣、社会的稳定尽一份力。



第二届福建南安文化节开幕典礼。

傅海燕部长（第一排右六），梁佳吉会长（第一排右七），陈奕福会务顾问（第一排右五），傅丽珊议员（第一排左四）。

第二届“南安文化节”成功举办 《文化学刊与南安会馆》座谈会

邹璐

世界华人民间文化学刊

新加坡南安会馆继2023年成功举办第一届“南安文化节”，今年再接再厉，于9月13日至22日，举办为期十天的第二届“南安文化节”，并决定在文化节开幕的当天下午两点，在会馆李光前礼堂举办《文化学刊与南安会馆》座谈会。参与座谈会的几位编委会成员包括：发起人之一，南安会馆会务顾问陈奕福、学刊总编辑林纬毅博士、学刊总编辑之一南安会馆文教主任许丽雅、学刊总编辑之一，作家薛依云，座谈会由本刊编辑之一邹璐主持。部分学刊编委会成员以及公众人士参与了座谈会。

南安会馆于2023年举办规模盛大的第一届“南安文化节”，不仅吸引到众多的南安乡亲的积极参与，还因此诞生了一本重要刊物，就是《世界华人民间文化研究学刊》，并于今年五月四日举办了一场隆重而热烈的新书发布会。时隔数月，南安会馆举办第二届“南安文化节”，并在开幕式当天首场节目即举办学刊创刊号座谈会，足可见会馆对于这本学刊的重视程度。

南安会馆会务顾问陈奕福首先发言，他表示，南安会馆很“幸运”，能够支持这样一本学术刊物。华人在区域内依然是少数族群，但在世界各地有很多华人，世界范围内华人民间文化很值得研究，能够研究世界华人民间文化，并以学术刊物的形式进行出版，这样级别的刊物在本地是很难做到的。第一期已经成功出版，无论是作者及稿件的来源，还是所研究领域，探讨课题都有广泛的世界性，这是成功的第一步。



2010年，凤山寺荣获联合国教科文组织亚太文化遗产保护“卓越奖”，凤山寺就不仅是南安会馆的，更是国家级文化遗产，世界性文化遗产，而学刊所连接的和所呈献的同样也是世界性的。这一切都归功于杨松年教授的学术影响力。试想一下，如果会馆有心想做这样一本刊物，没有杨教授等各位学者的积极支持、配合、努力，会馆是无能为力的。因此会馆会尽力支持这本刊物持续办下去，让文化学刊越办越好！

学刊总编辑林纬毅博士是第二位发言人，他的演讲内容主要包括：南安会馆出版学刊契机、会馆固有的生态及主要活动、学刊内容主题的范畴、圣公文化的国际性与学刊内容的契合以及第二期学刊内容和学者的调适等几个方面。林博士表示，南安会馆是世界上少有能够有此胸怀、远见，做别人做不到的文化工程。这本刊物的重要性在于让世界各地学术机构了解了新加坡南安会馆，让新加坡南安会馆进入国际学术视野。从传统会馆的职能来看，会馆的社会功能不涉及学术研究，而南安会馆支持学刊的出版是突破藩篱的创举。

圣公文化随着移民的脚步有了世界性传播。几年前，同样是在杨松年教授的带领下，南安会馆成功举办了圣公文化国际研讨会，并出版论文集，得到世界各地与会学者的赞赏。从圣公文化的国际性研讨到世界华人民间文化研究学刊的创刊号出版，这是一而再，再而三，会馆与学者之间的密切配合。第二期，我们将做出符合学术的适当调试，包括增加有关圣公文化研究，以及与南安会馆相关的内容，让学刊更有特色。

学刊总编辑之一的薛依云也以立足南安会馆，发扬广泽尊王精神，让民俗文化走向世界华人大舞台为主题发表演讲。学刊的宗旨在于借助百年大变局的临风正襟之际，大力普及推广华人民间文化，从学术殿堂走向大众民间，从大中华区域走向世界。

薛依云表示，他因为2023年9月第一届“南安文化节”上，参加《世界视野下的圣公文化》专题讲座，又进一步与这本学刊有了联系。学刊创刊号共有13篇专题论文，内容丰富。第二期数量有显著增加。此外也有可读性强的民间档案、民间文化巡礼、序跋书评等。第二期增加了口述历史部分。第一期有关南安会馆、凤山寺、广泽尊王、圣公文化的文章共计六篇，第二期数量及篇幅明显增加。学刊的出版对促进华人民间文化研究，加强各地研究成果的互学互鉴有积极作用，从学术研究的角度保存及保护华人民间文化也是我们的当务之急。

许丽雅是新加坡南安会馆文化暨教育主任，也是本地知名书画家，同时也是

本学刊总编辑之一。她说她的角色是协调会馆与学刊，让学刊的发展走上正轨。从《广泽尊王文化的境内与跨境传播》到《世界华人民间文化学刊》是她与学刊结缘的过程。她为封面设计一幅油画作品：《春江水暖鸭先知》，意在学刊的开始筹备的时间在春季，而出版的时间在上半年。轻松惬意的‘鸭先知’在水中畅游代表着学刊的民间性，并不是专题论文或纯学术的学刊，而是具有内容的灵活性与多样化，雅俗共赏。她也用一枚9厘米×9厘米的九龙大章为学刊制印，做为封面后页设计图。

她誊写的论文是《广泽尊王神像的艺术特征及其艺术均衡》。她在演讲中就广泽尊王神像的特色、闽南风格的神像特色、广泽尊王神像之主色调、广泽尊王故事、民间信仰思考与圣公文化精神探讨等方面做出细致表述。最后她预告了第二期的封面图：本地著名画家林仰章的《秋枫嫣红的风采》和设计理念。

在互动交流环节，杨松年教授也发表感言。杨教授说，2000年，我从新加坡国立大学退休，之后去台湾佛光大学执教，脱离了过去单纯利用图书馆进行研究，而是和社会有广泛接触的新研究。2017年，我在香港中文大学出席《风雅的传承》学术研讨会，发表了《怎样风雅，如何传承》的主题演讲。认为过去三十余年在大学的教学研究就是关于“雅文化”，高层文化，十三经，唐宋诗词等。提出一个新的看法就是，学者应多多关注所谓“俗文化”，民间文化。庙宇、神



《学刊创刊号絮论会》活动现场，陈奕福会务顾问（图片居中位置），左起许丽雅，薛依云，林纬毅，邹璐。



祇、习俗等都是不可忽视的文化研究课题。

2023年，杨教授受邀在北京大学演讲，演讲题目是《跨文化研究应该视角向下移动》，指出不要只是看到之前研究的古书典籍，还要多多关注民间文化，把例如民间档案、民间史料等作为研究方向。受到杨教授演讲的启发，北京大学赵白生教授当晚立刻邀约出版社编辑专程到酒店拜访杨教授，学者之间的热烈反馈，互动交流，也让杨教授对此深受鼓舞，于是结合各地学者的力量，就有了这本学术刊物，刊物秉持立足南洋，面向世界。幸运的是，这本学刊得到南安会馆及陈奕福先生的大力支持！杨教授表示，他对南安会馆的文化理念及行动力，以及落到实处的支持力表示赞赏。

陈奕福先生也座谈会上也立刻回应，他表示，杨教授的学术思考是长达20多年的宝贵经验，但教授非常谦卑，凡事有商有量，会馆及他本人很高兴有此契机创办学刊，并期待大家共同努力，把学刊越办越好！



汶莱腾云殿主神—广泽尊王

郑晓虹*

腾云殿是汶莱唯一一间由汶莱政府核准发照的文化宫庙。据悉，土地是由现任苏丹陛下已故父王苏丹哈芝奥玛阿里赛义夫汀爵士捐献。其中十一块方形与圆形参半的大柱石墩在重建时被列为历史文物保留下来，分别列于殿内龙虎井两旁。

腾云殿所供奉的主神为《广泽尊王》，殿内其他供奉的神明是《玄天上帝》、《周望帝君》、《保生大帝》、《李府哪吒三太子》、《注生娘娘》、《福德正神》，與《虎翁公》诸位神尊。

腾云殿前身名为腾云寺，西元1918年迁移至现址。根据早期腾云寺善男信女建寺募捐征信录遗存现有的一块木刻显示，腾云寺是在西元一九一八年六月二十三日，农历岁次戊午年五月五日落成举行奠安大典，自新加坡延聘道士主持各种传统仪式。记录了当时建庙时善男信女献捐征信录。庙里至今保留完好的一块木刻的字录来看，当时巍峨堂皇，古色古香的腾云寺，建庙费为\$8,075.00。

经过第二次世界大战的炮弹洗礼后，当时庙宇周围，如同池塘大小的炸弹巨坑，比比皆是。整个汶莱市场，被夷为平地，寸草不留，只有腾云寺丝毫不受破坏，依然故我的屹立在残垣断壁中。

* 新加坡文艺协会。



在1958年，腾云寺拆除后，新庙宇于1960年重建完成，并更名为腾云殿。在当时，庙宇并没有董事会的组织。据说，最先是由当时的两家殷商，春源号和捷成号分别轮流负责任炉主与几位担任头家，共同负起佛诞庆祝与处理庙宇的一切事物。1960年12月27日举行了奠安大典，由当时一英国驻汶莱第一任最高专怀特爵士 Sir Dennis Charles White 主持落成商幕典礼。由于建筑物比以前大，建筑委员会将腾云寺改为现今的腾云殿至今。

秉持先人的奉献精神依旧保持华人传统，每逢农历八月十五日《福德正神》与八月廿二日境主《广泽尊王》千秋神诞，年广泽尊王千秋宝诞。汶莱腾云殿境主广泽尊王千秋宝诞节目之一即过《布条桥》亦称《平安桥》，这个礼节并非年年皆有之庆典节目，而是三年一轮如果众善信错过今年，必须再等三年。

汶莱的这座独特文化宫庙，作为当地社会与文化的重要地标，不仅承载着深厚的宗教信仰，还成为了连接汶莱华人社区情感与精神的桥梁。在每年的各个神明圣诞庆典中，这座宫庙都会迎来四面八方的善男信女，它不仅是供奉神明、举办各类神圣庆典的场所，更在日复一日中，以其庄严与慈悲，守护着这片土地上每一个虔诚信徒的心灵。他们带着对美好生活的祈愿和对神明的敬畏之情，共聚一堂，参与盛大的祭祀仪式，祈求家宅平安、事业顺遂、身体健康。这些活动不仅加深了信众之间的交流与联系，也促进了社区内部的和谐与团结。



汶莱腾云殿供奉主神是广泽尊王

追寻青山王足迹

庄惠鸿*

我是庄惠鸿，省级非遗项目青山王信俗的县级代表性传承人，机缘巧合让我接触了青山王信俗文化，并为之着迷。随着对青山王信俗文化深入地了解和探究，一种传承弘扬青山王信俗文化的使命感油然而生。为了搜集整理青山王信俗分布情况，掌握更多青山王信俗的第一手资料，2015年起，我开展田野调查，足迹遍布惠安每个乡镇，以及泉州、莆田、三明、福州、台湾等众多个青山王分灵宫庙，向当地村民请教青山王信俗由来、活动仪式和传承情况等。当500个青山王宫庙的原始资料摆在我的面前，顿时觉得所有的付出值了。在追寻青山王足迹的路途中，有太多的酸甜苦辣，有太多挥之不去的记忆。

2018年7月，为了了解青山王信俗在石狮的流播情况，我驱车30多公里，沿途走走停停，向村民打听哪里有青山宫。七月骄阳似火，地面早已被太阳晒得滚烫滚烫的，兜转了一上午，早已是汗流浹背。好在功夫不负有心人，最终在石狮市东埔村找到了一处青山宫。宫的建筑面积仅有40平方米左右，相当简陋，由石结构石板屋面及粗糙石亭组成。庆幸的是，当东埔青山宫委会得知我们的来意时，给予了热情的接待。沟通中，青山王神示，该宫两年后会就地重建，因本址为龙灾地，不得迁移他地建设。得到神示后，宫委会人员却直说惭愧，一没资金，二没土地，要就地重建达上百平方米的青山宫谈何容易。未曾想，2019年底

* 惠安青山王（闽山王）信俗传承人。



就成立了东埔村青山宫筹建委员会，在邱明坤等人的带动下，捐款献地，经过一年多的努力，一座富有闽南特色、雕龙画栋、金碧辉煌的青山宫庙在原址落成。青山王宫的落成，印证青山王的预言，在村中传为佳话。

青山王宫庙分布零散，路途遥远，为了实地探寻青山王宫，常常要驾车数小时。有一次，在高速路上，时值午时，竟在开车时犯困。汽车从右道偏移至左道，当车头即将撞到隔离带时，后方车辆一阵的喇叭长鸣声让我瞬间猛醒，急打方向盘避险，方才躲过一劫。每每回想起来，都感后怕，或许是青山王的庇护，才得以化险为夷吧。

路途的艰辛，当然远不止这些。人生地不熟，走死胡同，午饭没吃都是常有的事，有时还会引起村民的误解，但也留下了许多感动的瞬间。有一次，一名骑电摩托车妇女得知我们走了断头路，猜想我们一定会折返，就在七月午时的大热天足足等了我们二十多分钟，为我们带路。2018年四月间，当我获悉三明大田有敬奉青山王宫庙时，虽兴奋不已，却苦于人生地不熟，担心会无功而返。没想到，临出发前夜，青山王托梦给我，脑海里浮现了一座土墙木屋坐落于大山绿林中。第二天，顺着梦境，我们顺利到达位于大田石碑镇三坊村的青山王宫。当地村民称青山王为“闽山王”，系600年前惠东一张氏人家来此开荒造林谋生，迎青山灵安尊王奉祀，青山王曾在此显灵救灾助村民。在青山王的庇护下，历经三十几代人努力，荒山终于变绿林，五谷丰登人丁兴旺。

几年的田野调查有过多次的神奇经历，让我对青山王信俗文化有了更加深入的了解，也更坚定了我对传承弘扬青山王信俗文化的使命感。在我负责螺城镇锦霞宫事务时，主持历年的青山王祭祀、巡境及进香活动。陆续收陈宝忠、庄建平、蔡晓键等人为徒，传授祭祀、陈设、行香、行拜、呈献等祭祀仪式。我还先后参与了惠安县县政府举办的青山王文化节和两届青山王民俗文化节的筹备工作，与海外新加坡、马来西亚、缅甸、印尼及省内的福州、涵江、大田、厦门、南安水头、官桥、东田、晋江、石狮、泉州、台商区、泉港等地嘉宾互动联系，接待了台湾艋舺青山宫、彰化溪头灵安宫、沙鹿青山宫来惠参拜团。

2018年7月，我受邀请到台湾艋舺青山宫、沙鹿青山宫参加全台青山王庙宇联谊会、青山王信俗座谈会，并到高雄、桃园等地分灵庙交流、走访。通过交流和实地走访，不仅让我对青山王在台湾的分布情况有了大致的了解，更重要的是，与台湾青山王信众建立了深厚的感情，推动了两岸青山王信俗的交流与合作。



2021年5月，青山王信俗申报福建省第七批省级非遗项目，我带领摄制组辗转各地青山王活动场所，协助惠安县文化馆拍摄《青山王信俗》专题片，帮助搜集整理青山王信俗相关资料，为省级非遗项目申报成功作出突出贡献。8月，我组织了惠安县民俗摄影展——寻找摄影下的传统文化，向观众展示多幅青山王信俗的活动照片。11月，参与出版《青山王信俗研究》一书，推动青山王信俗学术研究，发扬青山王爱国爱民的精神传统。

我是青山王的信徒，青山王给了我坚定的信仰，更给了我强大的信心。在未来的日子里，我将继续追寻青山王的足迹，搜集更多青山王资料，让博大精深的青山王信俗文化因我而大发光彩。

（本文是中国国家社科基金会的基金项目（批准号21BZJ048）的成果之一。）

新加坡的红头巾

陈来华*

石叻坡民俗文化馆

任谁也预料不到——日前有一幅《歇息中的红头巾》壁画，出现在俗称唐人街牛车水桥南路一条小路转弯处，画面非常醒目，引人关注。该壁画是旅居本地美国籍肖恩的创意制作，之所以会引发老，中，青公众人士异论纷纷，热烈将观后感书写成文投给中英文报刊，最大的原因是画面出现一位被美化的红头巾，身体苗条，坐在高木椅上。其实，红头巾于工地上歇息或自备餐饮时一般是在猛烈阳光下的工地路旁；更因为画中的红头巾小嘴抹上口红，左手腕下垂戴着玉镯，还拿着系红线三角符；左手指缝夹一支香烟，悠哉闲哉……，致使异议者甚至连红头巾那左眼神也被形容似乎在挑逗诱人“秀色可餐”更像是红灯区欢场里的妓女，想像力非常令人惊讶，的确壁画中的红头巾，原全歪曲，不像本地常见正统的红头巾典型形象，完全不能体实劳动者红头巾意志坚强，是靠劳力谋生，自力更生非凡的女性，是曾经被西方法国女学者赞誉红头巾是亚洲最杰出，最优秀的女性。

综上所述，依我的浅见是有些观众不太了解，这群红头巾姐妹来自广州广东珠江三角洲中部，由北江，西江和绥江汇流，故称三水，当年迫不得已离乡求生各有原因：如部份是绝生的婚姻，加上家乡常闹水灾，粮荒，不能温饱，军阀混战，民不聊生，无奈何被迫飘扬过海下南洋——在我国珍珠街（俗称豆腐街）落地安居；那么红头巾为何引起我的关注和关怀呢？是在1986年宗乡联合总会成立时，我参加工作委员会当义工，《总会》于5月份出版第二期《源》寓意饮



水思源，该刊物封面引用一幅由多位画家集体描绘《两位眉目清秀年轻红头巾》所吸引，可是翻开第38页由许秀珍撰写的《红头巾》让我惊见插图和细读文章内容后，对比封面版的红头巾，插图中的红头巾是老迈妇，已经没法打工，早已自动“退休”，因此启发我要更进一步去追寻和拜会——（这群当年有上万名），早在英殖民地时期已开始在地协助男性建筑工人修桥，开路，建房屋，靠的是洒热汗出卖劳力，还经历过日寇的侵略占领。大难不死，二战结束后，百业待兴，重建家园，红头巾又从废墟里重操旧业，已充分展现红头巾对本土发展建设的贡献，特别是反殖独立建国初期，国家积极发展“居者有其屋”的国策，让我国花园城市享誉国际。红头巾才是名符其实的“建国一代”之一。

当年为了解在我国尚有多少位红头巾与她们的生活近况，因为没有资料，从零开始只好下这决心到处去打探与寻找红头巾，准备拜访她们进行口述诉历史，终于皇天不负我们劳心劳力，依据他们的口述，才知道在上世纪八十年代已有为数200多位年老有家依靠，有者不接受福利部赞助靠榕纸皮或到香港街什货店铺打杂等将节俭省钱买船票，陆陆续续返回山水芦苞镇养老去了；那时（不包括已婚有子女的）约有十多位，有者住在大悲院，兀兰是由尼姑创办的老人院，更多是居住在红山区一房式组屋，日常生活荣幸得到德教太和观细心照顾；历经多次

到她们居所进行亲切的采访（包括我率领中国中央电视台访问现场制作记录片）才深深感受这群红头巾姐妹青春勤奋打工的艰辛——初到本地因贫困，租起一间房，只好与同伴在同一幢战前老屋租一个狭狭的床位，环境简陋污秽，密不通风，住户众多，共用一间厕所和分配一小炉灶；安居后谋生为了赚取最多酬劳，只能选择（其实似乎没得选择）原以男性为主的建筑行，常年在烈日下工地顶住尘土飞扬，红头巾也因此有智慧发明用红布自制红头巾，用来防日遮雨，红色显眼可防建筑意外，在科技尚未发达的年代，以劳力从旁代替男性劳工负责运沙，挑砖，扛厚重模板块，建这楼大厅时，靠一根扁担挑两个笨箕共十六块红砖，每块红砖一公斤，用人工环抱在胸前的洋灰（本地俗称红毛灰）一包50公斤，工作时都从底层沿着一片狭小的长木板，小心翼翼，一步一步往上以接力式传递至顶层（甚至是十八层楼），她们是在当年没有起重机，没有吊称车落后的工地顽强苦干，每天工作近十个小时，酬劳是叻币五角钱，若逢下雨停工就按时间付省工钱，一年只有在农历新年除夕夜初一没得打工，无薪休假，利用空闲缝补衣库。

其实当年这群红头巾姐妹离乡是以年纪十七，八岁至廿岁出头，正当焕发青春貌美，但终身洁身自爱，不敢去红灯区赚取更丰厚收入；反之靠自立更生，自给自足，任劳任怨养活自己，有者还得省吃俭用三餐清晨5点起身煮白粥自备菜脯腐乳穿着捡来的旧车轮胎自制成皮鞋底，不行到10公里外工地。这样勤俭拼搏才有存钱寄回家乡接济家人，总之她们经年累月干活，无法抗拒岁月无情的摧残，未老先衰，一个个在年老。

对连续召开六届涉台吴英文化论坛 的总结¹

洪嘉悦
华中师范大学

自2015年6月起至今年2023年6月，海峡两岸吴英文化论坛在厦门大学召开了六届，除疫情期间暂时停办之外，每年召开一届吴英文化论坛，都取得了圆满成功。

论坛主要在厦门市社科联的指导下，厦门市吴文化研究会、厦门大学人文学院及社会与人类学院共同主办、承办的学术活动，在吴国荣先生与刘家军教授的共同主持下，其中有两次论坛得到了台湾原国民党主席吴伯雄先生的亲笔贺函，每届论坛都吸引了两岸及东南亚知名高校学者及嘉宾近百人参加论坛，对两岸威略将军吴英文化的深度挖掘、厦门将军祠文化遗产的保护修复及两岸民族文化的交融交流做出了很大的贡献，具体阐述如下。

（一）为什么要在厦门市、厦门大学以一位历史人物为核心举办这样的论坛具体原因主要有以下三点。

（1）吴英将军是厦门市将军祠地名来源的两位将军之一，但相关的踪迹保护及将军祠遗产研究一直缺乏，尤其是厦门及台南相关踪迹的保护都十分欠缺。吴英生前因为贡献卓著，被康熙皇帝钦赐建生祠，分别在厦门、台南皆建设了吴英祠；

1. 台湾戏剧创作与研究学者。



(2) 吴英将军生前做出的贡献十分突出,尤其在收复台湾方面做出了巨大贡献。由于吴英将军作为施琅的副将等原因,在平复台湾等事迹中,基本都是在记叙施琅、李光地等人的贡献,威略将军吴英收复及治理台湾的事迹及遗产文化一直被忽略;

(3) 吴英将军作为吴氏先贤,厦门吴文化研究会的吴氏宗亲都愿意为宗亲先贤的英明事迹整理、挖掘做一些力所能及的贡献。

(二) 吴英将军本人的事迹符合“文化学”的定位

厦门大学的知名历史专家陈支平教授、人类学与民族学系的郭志超教授、台湾知名学者龚鹏程先生、新加坡著名学者杨松年教授都认为吴英将军符合一个“文化学”的定位,可以通过系列的论坛及工作坊对“吴英文化”做一些系统的整理、研究,对于民族的历史记忆、民众交流、两岸统一都意义深远。事实上,已举办的六届吴英文化论坛已充分证明了吴英将军作为一份重要涉台历史文化具有丰富的文化信息量及遗产学价值,而且以吴英本人为核心,可以将平复台湾的前后过程、丰富的历史人物史实链接、四个省域(福建、台湾、四川、浙江)的历史踪迹都可以串联起来,最终又聚焦到吴英将军对两岸统一、建设的巨大贡献。

(三) 论坛挖掘及呈现出很多的亮点及学术空白点

(1) 论坛对吴英作为“台湾公”的历史与民间线索做出了完整的挖掘与确证。

吴英作为晋江人,在平复台湾及留台治理台湾的过程中有着“将军的英勇与人格的光辉”。至今在晋江及台南的宗祠、神龛都有“台湾公”的字样与口碑故事。论坛的多篇文章都对此做了田野叙述与踪迹论证,已在厦门大学出版《威略将军吴英文化研究》论坛成果一部,意义相当深远;

(2) 论坛对吴英将军遗留下来的两本遗著做了不断的研究与整理。论坛期间引发了对吴英将军两本遗著(《行间纪遇》《清威略将军吴英事略》)的搜寻与整理,其中几次参与论坛的李祖基教授多次赴京拜访图书馆古籍室,率先将两本遗著的较早期版本找到并做了点校本,率先在厦门大学出版,做出了涉台史料补充与研究的很大贡献;

(3) 吴英作为收复台湾的民族英雄及爱国主义得到了与会学者的充分肯



定。原海协会副会长张铭清先生参加了全部的六届论坛，认为吴英将军作为民族英雄是宣传爱国主义的“精神富矿”；厦门大学台研院刘国深教授认为吴英将军的为民族大义而抛弃个人恩怨等思想可以跨越时空、掷地有声；

（4）论坛对吴英从小崇拜“红面观音”及后期复建庙宇等事迹做了充分的考察论证，填补了一些学术研究空白及两岸红面观音祖庭与分炉的确认。其中吴英复建虎溪岩、大观院等佛教庙宇的事迹得到了田野工作的进一步确认，另外发现厦门大观院里至今保留的两尊红面观音塑像一脉承继于吴英当年的祭拜神像，经论坛专家的不断调研，首次确认厦门大观院就是台南、高雄多地红面观音庙宇的祖庙，成为两岸民间交流的庙宇文化新桥接；

（5）论坛对吴英在民间被作为城隍神的民间崇拜做了进一步的考证。其中福州的都城隍及泉州的城隍庙都曾将吴英将军作为城隍神，使得吴英将军的民间口碑具有了很少有的“台湾公”与“城隍神”的双重神格，与其生前被康熙帝钦赐“作万人敌”一样，其人格神形象十分罕见；

（6）论坛对吴英生前在福建、浙江、四川、台湾四地域的踪迹做系统调研，不断发现新资料。尤其是吴英生前曾任台湾总兵、福建陆路提督、四川陆路提督、福建水师提督等重要职务，并在厦门任所上过世，其中在厦门任职的时间最长。参与论坛的诸位学者对厦门将军祠、吴氏宗祠与吴英的关联做了持续调研，引发了厦门卫视、厦门电视台、地方融媒体对将军祠及相关佛教庙宇的多次关注。

相信随着疫情结束后论坛的继续举办，以及福建作为两岸融合示范区的先行先试，厦门将军祠的文化景观建设以及两岸以吴英文化为桥接的活动将会蔚为大观。

（本文是中国国家社科基金会的研究项目（批准号21BZJ048）的成果之一。）

四、序跋书评

- 《儿童剧场面面观》序——为儿童剧用力发声
- 《见证历史现场—黄奕欢的传奇人生》序文
一位令人敬仰的先贤：黄奕欢



《儿童剧场面面观》序

——为儿童剧用力发声

谢鸿文*

一、喑哑声弱的处境

儿童戏剧 / 儿童文学乍看是两个不同专业领域，但其实又一直紧密相连。很庆幸我可以拥抱这两门艺术，多年来对它们投注相等的热情、理想、精力与时间，不管是创作、研究或推广没有独厚谁，所以期勉自己精进不懈，写完一本儿童文学论述，再下一本就会是儿童戏剧，如此轮替着，于是自2006年后迄今有了《凝视台湾儿童文学的重镇》（2006）、《儿童戏剧的秘密花园》（2021）、《儿童文学的新生与新声》（2022）相继产出，接着就是这本台湾出版史、儿童戏剧史上第一本儿童剧评论集《儿童剧场面面观》，完全顺服了自己的意念，对自己的自我实现有了交代。

儿童剧若指由大人组成的创作团队演出的作品，一般也常用“儿童剧场”一词来定义，更强调剧场的专业规格表现。此艺术专业涵盖了从剧本端启程，到编导演、舞台、道具、服装、灯光、音乐等部门设计的密切合作而成，最后呈现在亲子观众面前。

台湾的儿童剧场发展始于日治时期，目前所见文献最早可追溯至日本现代戏剧的先驱川上音二郎（1864-1911）于1911年5月14日，率领川上剧团在台北抚台

* 台湾戏剧创作与研究学者。



街的朝日座演出岩谷小波（1870-1933）童话改编的儿童剧《动人的胡琴》（又译《快乐的小提琴》）。如平地一声惊雷的儿童剧在台湾这片土地上乍响，带来新鲜有趣的艺术雨润。

尔后，多半是由日本的创作者创作，并组织相关的团体推动儿童剧演出。例如：1939年5月成立的“台北儿童艺术协会”，其组织下便设有儿童剧研究部。其余更多日治时期儿童戏剧荣盛发展的光景，有兴趣者可参阅拙作《儿童戏剧的秘密花园》，这里就不再赘述。

然而好景不常，日本战败至台湾光复后十余年，儿童戏剧犹如进入停滞冬眠期，等到1969年李曼瑰成立“中国戏剧艺术中心”，筹设“儿童戏剧推行委员会”，组织儿童教育剧团，展开儿童剧征选，举办儿童戏剧训练班培育创作人才，儿童戏剧的推展方再现生机。

时光慢慢悠悠转至1980年代，伴随着兰陵剧坊启动小剧场运动的涟漪效应，从兰陵剧坊举办的第三届实验剧展中出身的方圆剧场（1982年成立），1983年演出《阿土冬冬——大橡树上采蜜记》、《阿土冬冬——沙堤洞口受困记》、《老柴、老婆与老虎》这三出儿童剧，展现了儿童剧跳脱重教育本位，有更高艺术实验的企图，还复儿童剧作为戏剧的创意形式挥发。

以1983年为时间座标刻记，迄今的台湾儿童剧场发展虽然已呈现纷繁多元的面貌，儿童剧团有增无减，每年在剧场的公演或各地方社区学校，以及各种大型活动的户外演出热烈蓬勃，场次演出数量不在成人戏剧之下；但吊诡的是，儿童剧相关的理论研究却进展缓慢，儿童剧评更是寥若晨星，乏人问津备受冷落。

儿童剧在演出之外的喑哑声弱处境，实在令人感到不忍！

二、寻找评论人

吕健忠在1992年2月号的《表演艺术》刊出了一篇《为儿童剧评催生〈城隍爷传奇〉观后感》指出：“这几年来国内剧坛展现无比蓬勃的朝气，不但培养出一批忠实的观众，也带动了剧评的发展，为戏剧界的前景奠定了足令人寄予厚望的基础。然而在这一片新气象中，却有个角落，虽然不乏有心人耕耘，似乎格局难展，未能沾沐剧评界的青睐。儿童剧场独占这个角落。”

这段评论即使已经过了三十多年的今日再看，台湾的儿童剧评还是没有太多跃



进，书写的人依旧稀少，以当前最大宗的评论发表园地《表演艺术评论台》为例，自2011年至2023年间，以“儿童剧”为关键字可搜寻到的剧评记录是205篇，但细看当中有被分类混淆非儿童剧的剧评，或只是评论中出现“儿童剧”这个关键字，扣除之后仅剩156篇，有102篇出自于我所书写，其他评论作者没有持续关注儿童剧，并书写超过5篇以上的；由此可见，书写儿童剧评对大部分的评论人而言仅是偶尔为之。

踽踽独行在这不甚容易行走的路上，有时不免会有缺少同行同伴的寂寞。然而，也正因为如此，我才更坚韧坚定信念与意志，继续写下去，不忍儿童剧评荒芜受轻视。

三、评论建构的意义

相信没有一个剧评人会带着恶意，刻意扭曲、丑化、贬抑一出戏的；我所认识的剧评人，大部分都是兢兢业业书写，纵使有主观的审美意识在前，却也能依着各自的专业素养就作品文本脉络细究、审视、厘清后才下笔批评，提出观点见解。如同哲学家班雅明（Walter Benjamin, 1892-1940）《批评家的任务》文中所言，批评家的任务应该“是形相批评、策略批评。辩证的批评，是从个人评价以及作品自身的重要内容这两方面来展开的。”

有鉴于长久以来感觉国内儿童剧场的艺术形式和内涵有许多需要再突破的窠臼，所以这本书刻意全部收录我所欣赏过的国外儿童剧评论，个人的审美观点建立，确实是辩证思考过后的结果，期待可以引发共鸣，希望有他山之石可以攻错的借鉴之效，进而打开影响国内创作者的创作视野，修正创作儿童剧的陋习。

我向来秉持评论可以严厉，做人却要宽和温柔的态度。就戏论戏，不会把个人喜恶放诸于任何事，这是我一贯自我惕励的心态。为昭公信可举一实例证明：某儿童剧团的戏我多半不喜欢，可是某年该剧团参与劳动部正确职业观念教育活动计画申请，我恰好是评审。如果怀着个人的喜恶，我只要趁机把他们的提案分数刻意打低分，就会使他们无法达到平均分而落选。但我没有这么做，依然肯定他们用戏剧包装正确职业观念教育的用心，最后还是与其他评审达成共识给予高分通过。不同的事，不同的立场，也为自己的心与思考保有自由弹性，能成人之美时，何乐不为！

如果说我有时下笔严厉批判是爱之深，责之切，批评的背后，总是我怀着对儿童和儿童剧深刻的爱，期盼创作者能为孩子多设想一下，不要把儿童剧当作嬉



闹的儿戏，而愿将更美好的艺术作品献给他们，作为美丽童年成长的一份礼物。珍视这般心意，是我们所有儿童剧创作者应该奉行的圣旨啊！

所以，关于评论的意义与价值，我始终认为剧评人的角色应如桥梁，连结在创作与观众之间，帮助彼此互相对话、澄清、透析创作的思维与情感。对创作端而言，评论提供善意的针砭与建言，是让作品再进化的动力；对观众端而言，评论开启了门道，是为了让作品更深刻的被看见。因此，理想中的剧评，应该也肩负着一种审美教育的功能。

此书中另一部分，则是多年来参与国内外儿童艺术节、工作坊、研讨会交流观摩的学思历程，同样可以从中理出我对儿童剧场的期待与看法。书名中的“面面观”，既是象征写剧评时的多面角度，亦指涉于儿童剧场动态的演进发展，新型态新风格，以及创作思维新观念的注入变化，“面面观”便折射出多棱镜般的斑斓绚丽视角，提醒着我需要与时俱进不守旧，需要更细腻严谨，需要再谦卑充实保盈，然后继续安适自信于剧评书写的路。

谢谢长期以来支持鼓励我书写的众多师友们，也谢谢多年来因写剧评结识的儿童剧场工作者们，我以文字与他们的诚心交流，也经常得到正面的回馈。这会让我想起波兰诗人辛波丝卡（Wisława Szymborska, 1923-2012）写的诗句：“最好的情况—— / 我的诗啊，你会被仔细阅读， / 被讨论，被记住。”在这时代我的儿童剧评被在意，能够持续积累是何其有幸，能够和创作者们一起深省作品的完成与未完成，集思广益的为儿童剧的未来构思更理想的方向，这样的关系是互相理解、友好、良善的，值得珍惜与感恩！

很开心可以用这一本书为儿童剧用力发声，愿此响声不是一时的大鸣大放，而是可以悠久漫长的回荡，召唤人们驻足倾听。

附记

本书原拟邀请我的戏剧创作与研究启蒙——马森教授也撰写推荐序，可惜迟未收到回音。原来老师已在2023年12月3日于加拿大悄然离世。延后一个月才发布的讣告，校稿此刻的追思，也长怀感恩，谢谢马老师多年的教导与鼓励。

2024年1月30日志于桃园

《见证历史现场—黄奕欢的 传奇人生》序文

一位令人敬仰的先贤：黄奕欢

李奕志*

已故黄奕欢先生是新加坡一位著名的华社领袖，年幼自中国南来新加坡后，除了在商业上的成就外，也在新加坡建国的历程中做出了积极的贡献。他生活在风起云涌的大时代里，见证并参与了由殖民统治时代到建国的各重大历史事件。薛依云先生的大作《见证历史现场》描绘了黄奕欢的传奇人生与他对新加坡的付出。

社团、报章与学校是华社的重要支柱，在这些领域里不但可以见到黄奕欢的身影，他还是一位积极的参与者。在商业上他经营过贸易、报业与金融保险业务。在社会服务上，他积极参与华社的重要组织中华总商会、福建会馆与南安会馆等团体。黄奕欢在推动教育事业方面也是不遗余力的。他担任过南洋大学、华侨中学、中华女中、南侨女中等诸多学校的董事。此外，他对社会慈善事业也不落后，曾是善济医社与同济医院的理事。

黄奕欢最早投入社会服务是在二十世纪三十年代。1928年日本侵略军在中国制造了济南惨案，1931年又有了九一八事变，由于当时旅居新加坡的华侨在身份认同上仍倾向中国，侨领陈嘉庚遂先后组织了山东筹赈会和南侨筹赈总会以援助中国的抗日救亡工作，黄奕欢积极参加了筹赈会的工作。1941年底，日本侵略军攻打新加坡时，黄奕欢参与了保卫新加坡抵抗日军侵略的工作。这显示当时他已

* 北京大学深圳研究生院前研究生导师。



有了对居住地身份认同的意识。第二次世界大战后，新马掀起了争取独立的反殖民统治浪潮，旅居新加坡华侨对在地身份认同的意识日益加强。在这历史的洪流中，中华总商会肩负起了历史的使命，领导华社展开争取新加坡公民权的运动。黄奕欢于1947年1月15日获中华总商会董事会推选为争取公民权运动的十一人委员会的委员。他随即积极参与这场历尽十年终于在1957年成功落幕的社会运动，为二十多万名华侨争取到在地的公民身份，让他们能在新加坡建国事业上做出重要贡献。1965年新加坡独立后，黄奕欢参与各种社区活动与发展建设工作。他为社会服务的热忱与功绩值得人们敬仰。



《见证历史现场》封面

这本《见证历史现场》编著者收集了各有关的资料为黄奕欢先贤书写传记，书中不仅记录下了黄奕欢的生平事迹，同时也梳理了当年的历史事件的时代背景，为了解先贤的事迹和新加坡独立前的历史脉络提供了参考。



五、民间对话——口述历史

- 广府地区春节习俗漫谈
- 椰树是有眼睛的
——回忆榜鹅的椰林生活



广府地区春节习俗漫谈

陈恩维*、朱郁文**

朱：南方尤其是岭南广府地区过春节跟北方有何不同？这些不同是什么原因造成的？

陈：在我看来，南北方的春节大体还是一致的，一些基本的习俗是一样的，比如说祭祀，贴春联，贴年画，扫旧，守岁呀，放鞭炮，拜年，还有各种舞龙舞狮等，包括元宵节是春节的结束，这些都是基本上是一致的，这也是我们中华文化统一性的一种体现吧。

但是由于气候、还有政治经济文化条件的不同，各个地方的春节习俗形成了一些差别。我认为，这其实是地方化的一个结果。岭南广府地区，由于自然气候和文化基础的不同，和北方民俗就有一些不一样。举个例子，广府地区的迎春花市，在北方就比较少见，因为北方没有这个条件啊，北方过年的时候气候比较寒冷，甚至冰雪覆盖，没有花市的这个条件对不对。所以这个是我们广府地区比较独特的。又比如南方各种各样的醒狮表演，潮汕地区的“营老爷”，也是北方比较罕见的。

造成这些不同的原因，一方面是南方这边离儒家传统比较远，民间信仰多元且发达，巫风比较浓厚，也是造成现在民间酬神祭神活动比较多的原因所在。

* 陈恩维，广东外语外贸大学中文学院院长。

** 朱郁文，厦门大学文学博士，佛山市艺术创作院文化与文艺理论研究部副研究员。



另一方面，岭南地区经济相对发达，宗族势力也比较强盛，祭祀的时候，那种求子的习俗是胜于其他地方的，比如那种挂灯的仪式，就是家中添丁，就要到祠堂或者庙里面去挂上一个灯；还有这种赛灯的习俗，也比北方盛行，这个是跟南方的经济实力有关的。因为一些大型的赛神迎神活动，耗费是比较大的。另外，大型的民俗活动跟民间社会的组织力量也有关系。广府地区有所谓“顺德祠堂南海庙”，就是宗族的势力或者说家族的势力比较强，加上信仰的普遍，便于团聚很多人来进行大型活动的组织。

总之，北方和南方的春节习俗，基本的元素是一样的，但是在组织方式、表



潮汕地区的“营老爷”习俗



潮汕地区的“营老爷”习俗



现形式以及内涵上，有一些地域性的区别，这也是我们中华文化多元一体特征的体现。

朱：您在佛山也工作生活多年，佛山地区有哪些春节习俗令您印象深刻？

陈：我在佛山工作多年，对佛山地区的年俗印象最深的，第一个是迎春花市吧。这个是我感到震惊的。每个区甚至每个镇街每个村落都有自己的花市，这个花市也挺有意思的，不但是各种花卉的一个汇集，也是本地人重视生活质量和审美熏陶的一种体现。因为人们买花已不是基于它的实用功能。另外，这个花市有点类似于庙会，各种各样的跟过年有关的物品都汇集在一起，通过交易实现流



身着盛装的侗族姑娘正在逛花市（图片来自《佛山日报》）

动，我觉得这也是佛山地区或者说广府地区工商业发达的一种体现。当然，就像刚才提到的，花市跟岭南四季如春、花木茂盛有关，北方人初次见一定会留下很深的印象。我每年都要去逛一逛花市，也买一些菊花、年橘之类的回来。

另外，佛山的年俗里让人印象深刻的还有就是行通济。行通济是一个过桥的习俗，民间有所谓“行通济，冇闭翳”之说。每年有几十万人在同一天去走过一个桥，进行共同的祈福，这个非常特别。我在佛山11年，见证了它的发展，也逐渐理解了这个年俗。实际上它是跟佛山的城市空间、社会的组织方式以及佛山人的精神内核是息息相关的。这也是我后来研究行通济这个习俗的重要原因，通过对这个习俗的研究，我觉得我个人完成了对佛山文化的一种认同。

说到印象深刻的习俗，我还想到一个，就是派利是。佛山新年拜年的时候，会给小朋友，或者未婚的年轻人发红包，有时候碰到陌生的人比如说小区门



口的保安、保洁人员等，也会给，本地人叫这个为“派利是”。这个利是封呢，一般不会太多，往往是五块十块二十块。派的人和收的人都没有压力，同时也有仪式感。这个跟北方地区不同，像我们老家就是习惯给压岁钱，原来，就是早期经济不是很发达的时候也是很随意地给个五块十块的红包，后来就慢慢变味了，红包给的很大，一两百甚至一两千，慢慢就变成了一种攀比和负担。

广府地区包括佛山，尽管经济比较发达，那么红包的金额较少，拜金味没这么重，更注重的是一种分享和感恩。它祝福的内涵得到了保留，我觉得这个是殊为不易的，是一个良俗，值得推广。

朱：随着时代与技术的发展，很多地方习俗不仅是延续所在地文化、体现所在地民风民情的惯例，还成了吸引外地游客的“亮点”，地方习俗如何平衡原汁原味和时尚创新之间的关系，既能满足本土人的朴素信仰和老一辈的怀旧情怀，又能吸引外地人和满足年轻人的审美需求？

陈：这个您说得非常好。现在这个时代，我觉得是一个巨变。过去几十年我们经历了由农业文明向工业文明再向信息社会的转变。这个巨变很明显也给民俗带来了巨变，我们的春节的传统习俗是建立在农业文明的基础上的。它强调的是对祖先、神祇的一种祭祀，还有家人的团聚，以及对劳动果实的一种分享。

到了工业社会以后，这一切都发生了变化，比如说对劳动果实的分享可能更多地表现为购买年货的一种交易；对祖先的祭祀可能是对新型的人际关系的一种维持，比如说我们出现的电话拜年、短信拜年、视频拜年等等，这都是新技术带来的一种冲击。跟过去的走亲访友有很大不同。我认为，我们顺应这种变化、拥抱这种变化，就是所谓的因时而变吧。变化是必然的，而且这些变化也是民间社会民意的一种表达，或者说是民间的一种创新，所以我们就需要顺应这种变化。但是另外一方面，传统里一些好的因素，我们要注意保留。



在西樵山天湖举行的世界华人狮王争霸赛



具体来说，其实你的提问里面已经说到这一点。就是一方面我们要尊重传统，而且引导社会来尊重传统，然后为传统文化的传承创造条件。比如说醒狮的展演，我们每年都有醒狮大会，原来可能没有，只有走家串户去拜年祈福祝贺什么的。但现在搞成一个醒狮群英会，这样的话使这个传统得到了一个很好地传承。另一方面呢，要引入一些新的因素，市场的因素也好，时尚的因素也好，还有一些赛制之类的东西，就是一些新的东西引入到这个狮会，能够满足外地人和年轻人的审美需求。可能它里面的宗教情怀和祈福的内涵下降了，但它的娱乐性和可观性增强了。这样，它既保留了原来的那种基本的形式和内涵，能够满足本土人的朴素信仰和老一辈的怀旧情怀，又能够吸引外地游客，满足年轻人的审美需求。

朱：时下，抖音、小红书、微信朋友圈等短视频和自媒体平台在文化传播和文旅营销方面起着至关重要的作用，去年“淄博烧烤”“冰城哈尔滨”火爆出圈都跟此有关，您觉得佛山在这方面有哪些功课可做？

陈：自媒体平台，在文化传播和营销方面起着至关重要的作用，确实是这样。您提到的淄博烧烤，哈尔滨火爆出圈，包括我们佛山的划龙舟走红，都与自媒体平台有关。这个也印证了我刚才说的，我们要顺应变化，拥抱新技术。利用新技术来传播文化，是非常好的一个形式。因为现在进入互联网时代，它是一个分享的时代，或者说是一个共享的时代。原来我们强调地方文化、地方民俗的时候，它面向的主体是当地的。但是在互联网时代到来以后呢，这个主体已经发生了变化了，已经从一家一户走到一个社区，发展到一个城市，甚至走到全国，甚至越过国界，走向全球了。今年春节，看到朋友圈到处都在转发外国人过春节的视频，说明我们



陈恩维著《地方社会、城市记忆与非遗传承——佛山“行通济”民俗及其变迁》一书封面



的中国年现在已经变成了世界年。这一点已经说明了这一切。

佛山在城市文化的传播和营销方面，还有很多功课可做。因为佛山是一个文化底蕴深厚、有许多良好风俗的城市，我们完全可以借助抖音、小红书、微信朋友圈等短视频和自媒体平台，更好地进行传播，提升影响力和辐射力。

我一直认为，文化一定要传播，文以化人，文何以化人呢？文只有传播才可以化人。那么佛山应该下更大的力气支持文化的对外传播，把我们佛山美好的习俗和年俗向外传播，吸引更多的人来了解佛山，关注佛山，在佛山旅游，反过来对于我们佛山文化的传播和城市文旅的营销都会有很大的提升。

朱：佛山马上又到每年元宵节行通济的时间，我知道您对佛山的行通济民俗深有研究，还为此写过专著，您觉得佛山在传承行通济这一习俗方面还有哪些不足？还有没有可以拓展和创新的空间？

陈：我对行通济有一定的研究，我走了十来年，然后也写了一本书，在人民出版社出版。在传承行通济民俗方面，我觉得佛山已经做得很不错了。我看过1936年《越华报》对行通济的介绍，那个时候的行通济也很热闹，有完整的信仰，参与的人也比较多，但那个时候的行通济还只是垂虹村一个村落的习俗，《越华报》把它称之为“禅山古俗”。

我是2005年到佛山的，实见证了行通济这个民俗的影响的日益扩大。1949年之后，“行通济”民俗衰落了，到了“文革”时期甚至消失了，20世纪80年代末90年代初，行通济习俗逐渐恢复，但因为禁止燃放鞭炮，还有城市空间的变化，通济桥都不存在了，只有一些少数的当地人在那里进行一种怀旧式的传承，在当地也没什么影响。2002年左右，当地政府借助城市改造重新建了一个通济广场，然后象征性挖了一个河道，做了一个“行通济”的桥。于是行通济得到了一定的发展空间，由此开始有了一个大的一个发展。每一年行通济的人数都在增加，表现形式也日渐丰富。比如说这个生菜池的出现，让人们有一个丢生菜的空间，原来是没有生菜池的。后来又开始有巡游的方阵，这些都算是创新。行通济的内涵也发生过一些变化，最初的行通济民俗是求子，后来演绎出财富论坛、慈善募捐等等，内涵一直在丰富。参与人数也从几百人几千人到七八十万人，这不能不说是一个奇迹，所以我对他们做得非常好的地方是很佩服的。

哪些方面有不足呢？我觉得就是在复兴传统文化这个方面做得还不太够。刚才讲到它的内涵的更新，我觉得我们在传承行通济的时候，有一点像佛山人下火锅一样，什么料都往里面挑，以至于它那个原汁原味确实有一点流失，这是有一



2月24日元宵节行通济，20个公益慈善活动方阵陆续走过同济路
(图片来自《佛山日报》)

些问题的，好像对传统文化的尊重不够。

我在著作里面提到，应该修复传统的民俗。比如说可以结合通济桥片区的城市更新，对原有景观进行一个复原。首先这个河道的恢复是有可能的，因为它下面是有个暗河的，是可以恢复的。其次呢，这个桥就是没有遵照古制的，因为《佛山忠义乡志》对通济桥是有一个很详细的记载的，但是现在的这座桥比较现代。第三点呢，就是这个民俗的信仰空间。通济桥旁边原来有一个通济古庙，其实也是可以修复的，这样它就有一个信仰的空间。此外，在内涵上也可以恢复一些传统，原来不是有求子嘛，到了计划生育阶段，这个求子习俗就被有意无意地遮盖了，现在我们不是提倡、鼓励生育嘛，我们也可以在这个方面找回这个传统。

我在书的最后一章提出过一个叫做“空间重构”“民俗修复”“内涵复兴”“主体调试”这四个方面。今日的佛山已不是过去的佛山了，过去的佛山才几万人，现在的佛山已经有近一千万人了，大量的人是外地来的，所以也要尊重外地人的一些表达。比如说原来行动就是在正月十六的，后来我们因应了一些变化就改成正月十五，我觉得这样也是可以的，因为主体已经不一样了，所以应该尊重一些新的主体，允许一些创新，但是原来的东西要很好地保留。

还有一点非常重要，要加强内涵的凝聚和更深层次的文化认同。上升到文化认同这个层面，就是进行传统文化的创造性转化和创新性发展，这个方面可以再下一点功夫来提升。



佛山行通济盛况

朱：春节对中国人的意义是不言而喻的，您可否从学理的层面谈谈春节所蕴含的文化内涵及其对中国人的重要性？

陈：春节对于我们中国人的意义非同一般，它是多层面的。首先春节是中国人衡量时间的一个尺度，春联中有一个词用得比较多，这个词就是“辞旧迎新”，过了春节就意味着旧的一年结束和新的一年开始，这个节日也就成了一个时间节点，我认为这是中国人对于时间的一种思考。其次，春节对中国人来说有重要的伦理意义。这种伦理意义一方面体现在拜神祭祖，一方面体现在家人团聚，然后通过拜年这一重要的仪式来体现中国人的人伦孝道。从小年开始一直到正月十五元宵节，每天该做什么基本有约定俗成的惯例，其伦理意义是不言而喻的，从这个意义上说春节是集感恩、纪念、团圆、联络于一体的一个节日。除此之外，它还是一个休息日，中国人以勤劳出名，一年四季忙忙碌碌，辛苦劳作，到了春节终于有机会歇一歇，可以光明正大地吃喝玩乐，当然还可借此机会走亲访友，聊聊各自的生活，拉近彼此的关系。有句俗语叫做“有钱没钱回家过年”，说明了春节对于国人的重大意义，这个节日是高于任何一个传统节日的。



朱：有许多国家和地区将春节作为法定节假日。2023年12月22日，第78届联合国大会通过决议，将春节（农历新年）确定为联合国假日。与此同时，中国也在积极推动春节申遗。春节从被列为联合国假日到申遗，这些意味着什么？

陈：应该把春节看作是中华民族对世界文化的一个重要贡献，因为春节是我们中国人创造的，让全世界的人在这个节日里去感受中国人对自然的认知，对祖宗对伦理的一种尊重，然后感受我们中国人的娱乐方式，我觉得是中华文化对世界文化的一个贡献。春节被列为联合国假日其实是国际社会对这种贡献的一个认可。列入联合国假日，是倡导、尊重文明的多样性的表现。

春节被列为联合国假日，使它从中国年变成了世界年。在春节，全球华人共享这个节日，世界各国人们也关注和参与这个节日，实际上超过全球五分之一的人口的参与。这说明春节已经成为一个世界性的遗产被人类所共享。这也是春节申遗的重要前提和基础。当然，这也从一个侧面体现了中华文化影响力的不断提升。从另一方面来说，有了这个假日，就赋予了我们欢度假日的一个客观条件，因为没有假日，我们的很多节日习俗会逐渐萎缩。

春节申遗，有利于促进世界各国对中国文化的了解和认同，是非常有价值的，这也会带动春节习俗更好地传承与发展。

朱：如何让春节文化在时代变迁中得到传承和发扬？

陈：春节是根植于农耕文化的，我们现在已经处在一个工业社会，甚至进入了一个数字化信息化的时代，所以，春节的变是肯定的是必然的，而且必须变。因为原来在农耕时代，就是各村各户过这个年。现在是全球化时代的到来，刚才我说的是世界年，是全球海外华人共享这个节日了，传播的内容、传播的方式、传播的平台都发生了变化。在内容上，一些具有观赏性和共赏性、符号性比较强的节俗得到展现；形式上也有一些变化，比如说各地的大型灯光秀、无人机表演，很多新的元素进来了；传播平台就更不用说了，新媒体、自媒体成了主力军，突破了原来一乡一地一家的场域。所以，讲到如何传承和发扬，我觉得还是要因时而变，尊重民间的创造性。

椰树是有眼睛的

——回忆榜鹅的椰林生活

邹璐

世界华人民间文化学刊

“走进榜鹅第六道，那是一条砂石路，有些崎岖，并不平坦，下雨天，路面就会有水坑、水洼，雨中行路，需要很小心地避开，真的有‘战天斗地’的艰辛。”

1950年出生，今年74岁的洪会钊先生，可以说是榜鹅（Ponggol）的原住民。当他欣然接受新加坡口述历史中心的邀请，回忆在榜鹅的早期生活，很显然，他为此做了充分准备。虽然是受英文教育，但因为中学时代打下的华文基础，和讲方言的家庭环境，让他还可以写押韵的打油诗，留下他的乡村回忆。做口述历史访谈的当天，他比预定的时间提前抵达，足可见他对留下社区回忆的重视，听他以华语描述早期椰林的生活，更是带给人亲切感和恍若隔世的感叹。

一个叫“龙福”的椰村

洪先生的祖父年轻时随乡亲南来，就在近海的榜鹅住下，以抓鱼为生。洪先生的父亲于1924年生于新加坡，继续住在榜鹅，继续以捕鱼为生，养活了包括洪先生在内的，多达10个兄弟姐妹的大家庭，洪先生是家中长子，早期没有绝育措施，所以后面就一年一个地带给他九位弟弟和妹妹，形成一个大家庭。



洪先生记得，当年他们全家和一些讲潮州话、海南话、福建话的村民住在一个名为“龙福”的椰林。榜鹅一带的椰林很多，龙福椰林的园主心地善良，允许村民在他的椰林里搭建亚答屋作为住家，椰林里也有少量沙厘屋，每月每户的租金仅五毛钱。村民们也都非常友善，很有守望相助的甘榜精神。

当年住在椰林的村民多有养猪、养鸡、养鸭，也有家里养了猫和狗。每天孩子们都会到鸡笼、鸭寮收鸡蛋、鸭蛋，可以自食，也会拿到巴刹售卖。孩子们要定期清理鸡笼、鸭寮、猪圈，将粪便卖给菜园或花圃作为肥料，也给家里带来一点收入。小猪一出生没多久就会被送到市场上卖掉，如果母猪需要配种，他们就会到巴刹，那里有人专门牵着公猪来给母猪配种。

洪家门口有一小片池塘，种满了浮萍，那是给猪吃的饲料。厕所就在池塘的中央，下面有很多小鱼，在等着“吃香蕉”。池塘水草茂密，但没有蚊子，因为水中有鱼。

父亲的十张网养活一家

由于近海的缘故，村民们多数以家庭养殖和捕鱼垂钓维持生计。不过，当年他们椰村附近也有一个造船厂和一个花岗岩石厂。造船厂名为“星海”，门牌38号，制造舢板、摩托艇，时常有客户上门订制。花岗岩石厂的原料来自对面的乌敏岛（Pulau Ubin），常有车辆或大船来运输货物。

椰林的生活，家家户户掘井汲水，井水很凉，所以他们常常要把水烧开才能饮用。而在村外的大路上，因为泥土路尘土飞扬，政府有在大路边安装水龙头，方便人们冲洗，于是就会时常看到马来同胞卷起纱笼，以半裸的方式冲凉，现在回想起来也算是乡村一景吧。

从椰林出来，走上15分钟就有巴刹，通常妈妈们会到巴刹买菜、买鱼。父亲有自己的小渔船，每天出海捕鱼，船上有10套渔网，每天捕鱼回来后，孩子们就要帮忙补渔网。通常，父亲每天下午两点多出门，把网撒下去后就回来做农活，做家务，夜里两点多出海收网，网里有鱼、虾、蟹，简单分类后，就驾船运到港脚（Kangkar），卖给鱼贩，当场结算，父亲把收入带回家。这种需要看天气、看运气的工作很不容易，收获起起落落，心情也就跟着起起落落，像极了人生。



有趣的是，渔夫中也有少数的马来人，但他们不使用渔网，而是用鱼钩吊线钓鱼。

男孩读英校，女孩读华校

早期的榜鹅可以说非常偏僻，叫出租车，司机会直摆手，不要进去。整个榜鹅只有两条巴士，分别是82号和84号。等巴士是一个挑战，因为巴士少，通常车里非常拥挤，甚至有时候车开动了，车门关不上，乘客就挂在车门边。

洪先生于1957年至1963年就读于蒙福小学，随后升入蒙福中学，读完中四，因为是家中长子，要承担养家重任，所以他毕业后短暂在卫生部工作几个月，国民服役两年后，就进入企业界，长期在美国的航空公司担任财务工作。

当年榜鹅的学校屈指可数，蒙福有六年小学、四年中学和两年预科，属于天主教背景的学校（男校），校长是英国人，行政管理多为英国人、法国人，其余都是本地老师，多以华人老师为主，也有几位马来族、印族老师。洋人老师会教学生音乐，还给他们组建乐队。学校的全部课程以英文授课，华文作为一个科目。洪先生说，他不太喜欢历史和地理，听不懂，也觉得没什么用处，最重要的是学好数学、科学、英语和华语。

当时榜鹅除了蒙福学校，还有华人办的明德学校（女校）、树德学校（男女混合学校），以及同样是天主教背景的海星中学（男女混合学校）。所以，他们家的男孩多毕业于蒙福学校，受英文教育，女孩多读华校，受华文教育。

早期的乡村生活非常简单，没有娱乐，也没有夜市（Pasar Malam），榜鹅有一间电影院，是半露天的，沙厘屋顶，外面下大雨，里面下小雨，边缘不断有雨水滴落。虽然电影票很便宜，但节俭的村民很少进戏院看电影。倒是可以从电影院接电线，椰林里那些亚答屋的照明就是来自电影院。当年的榜鹅，民风淳朴，据说男人和女人走在路上，会自动分开，男女各走一边。村民们只在华人新年期间，因为可以休息几天，男人们就会在椰树下玩牌，赌钱，金额也不大，小赌怡情那种。



结语

洪先生说，住在椰林里，要小心椰树的树枝会掉下来伤到人。有趣的是，在椰林住了几十年，从没有听到谁被掉落的椰枝伤到。人们都说椰树是有眼睛的，守护了村民的安宁生活。



编后语

这是《世界华人民间文化学刊》的第二期。在创刊号出版发布后，编辑部便积极进行第二期的工作。基本上，本期的主要稿件是早已邀集。

《世界华人民间文化学刊》创刊号发出后，我们多方征求意见，以便今后的编辑工作能够精益求精。感谢专家学者、读者的提点，这是我们日后工作的主要参考。

这一期学刊的内容除了创刊号的专题论文、民间档案、民间巡礼和序跋书评之外，增加了“民间对话/口述历史”栏目，用以更全面的论述民间文化。在内容上，与会馆活动、凤山寺与圣公文化有关的文章共有六篇，占比20%，计有：

1. 五四遗风·民间文学·宏观诗学：全球文学理论的新拓展（南安会馆主办《世界华人民间文化学刊》发布会，北大赵白生教授主题演讲论文）
2. 南安会馆主办《世界华人民间文化学刊》发布会报道
3. 新加坡凤山寺开山鼻祖：从梁壬癸说起
4. 文莱腾云殿—广泽尊王
5. 南安第二届文化节活动报道
6. 一位令人敬仰的南安先贤—黄奕欢

本学刊是由新加坡南安会馆所出版，并全资赞助。出版学刊、主办学术活动一向不是会馆的活动。非常难的是作为地缘组织的南安会馆，能够突破会馆的传统活动，无畏惧的惠允赞助出版学刊，暂定六期。这一壮举是值得肯定、赞许的。在举办学术活动与出版文化学术刊物异常艰困的新加坡，《世界华人民间文化学刊》的面市，是南安会馆与学者成功合作的典范，更是广大热爱学术研究与热爱华人民间文化读者的幸运。



世界华人民间文化学刊



新加坡南安会馆

SINGAPORE LAM ANN ASSOCIATION

30 Mohamed Sultan Road #02-00

Lam Ann Building, Singapore 238974

Tel: 6737 3866 / 6737 3683 Fax: 3767 9768

Email: lam_ann@singnet.com.sg