



## 泰國曼谷三奶廟之“李三娘”神祇研究

吳雲龍 \*

泰國國立法政大學 泰語與東方語言文化學系 中文講師

## An Exploration of “Li Sanniang”: A God Worshipped in Bangkok Sam Nai Keng Shrine

Wu Yunlong \*

Faculty of Liberal Arts, Thammasat University, Thailand

### Article Info

#### Research Article

Article History:

Received 14 December 2018

Revised 13 March 2019

Accepted 9 July 2019

#### 【關鍵詞】

曼谷三奶廟

客家族群

“李三娘”信仰

天地會（洪門）

#### Keywords:

Sam Nai Keng Shrine in

Bangkok

Hakka

belief in “Li” (Li SamNai)

Heaven and Earth Society

(Hongmen)

\* Corresponding author

E-mail address:

celloboy815@hotmail.com

### 【摘要】

泰國曼谷的三奶廟 (Sam Nai Keng Shrine), 又名“三奶夫人廟”, 是泰國曼谷地區 (京、吞兩府) 唯一一座祭祀陳、林、李三位夫人的神廟。當前, 該廟隸屬於泰國客家總會下轄的神廟保管委員會管理。曼谷三奶廟不僅是泰國曼谷地區客家族群歷史發展的見證, 也是探究客家文化在泰國發展、變遷的重要依據。藉助田野考察對曼谷三奶廟中“李三娘”神誕儀式的分析, 以及對曼谷三奶廟創建背景的探析不難發現, “李三娘”實際為客家“姑婆”信仰的一種變遷, 同時也是天地會“洪門”組織“拜月”思想的信仰實踐。因此“李三娘”的神祇來源及其被客家族群的奉祀, 是多種歷史緣由及社會發展所共同構建的一種神祇信仰。

### Abstract

The Sam Nai Keng Shrine is the only shrine dedicated to the three female gods of Chen, Lin, and Li in Bangkok and Thonburi in Thailand. At present, the Sam Nai Keng Shrine is under the supervision of the Hakka Association of Thailand. The Sam Nai Keng Shrine is a witness to the development of the Hakka Chinese in Bangkok, and is thus a significant factor when investigating the historical development and change of the Hakka culture. Through field investigations into the ritual of Li's birth and the building of Sam Nai Keng Shrine, it was found that Li was a representative of the adjustment to a belief in “Gu Po” and the practice of believing in “Moon Salutation”, which originated from Hongmen (also known as the Heaven and Earth Society). It was therefore concluded that the origin of Li and Li worship among Hakka Chinese was the result of historical and social development.

## 第一節 三奶夫人信仰概述

三奶夫人或三聖妃信仰，早在宋代的福建、廣東地區就已產生。（謝重光、鄒文清，2011，p. 116）時至今日，該信仰已廣播閩臺，並流行於東南亞地區。自宋代以來，民間女神廟中的三夫人，除個別地區外，多指“陳、林、李”三位女神。（葉明生，2010，p. 71）曼谷三奶廟所祀的神祇，即為陳靖姑、林九娘與李三娘。

臨水夫人陳靖姑信仰，起自福建古田與福州地區。（葉明生，2016，p. 1）據史料載，陳靖姑，又作陳進姑（施鴻保，1985，p. 74）、或名陳靜姑、陳大奶、陳四姑、陳十四姑（葉明生，2010，p. 71），係閩縣（福州）下渡人（黃仲昭，1991，p. 374），或古田人（夏玉琳，1963，卷二十）。在明初的《三教源流搜神大全》中。有關其“斬蛇”的情節展示出了陳靖姑信仰與閩山教之間的關係。據載：

蛇母興災吃人，占古田縣之靈氣穴洞於臨水村中。鄉人已立廟祀，以安其靈。遞年重陽，買童男童女二人，以賽其私願耳，遂不為害。兄二相，曾受異人口術瑜伽大教正法，通神三界，上動天降，下驅陰兵，威力無邊，邊救良民。行至古田臨水村，……兄不得脫耳。靖姑年方十七，哭念同氣一系，匍往閩山學法。洞主九郎法師，傳度驅雷破廟罡法，打破蛇洞，取兄，斬妖為三。（軼名氏，1990，pp. 184-185）

文中“洞主九郎”，實際為閩山教許九郎許遜許真君。（蕭登福，2016，p. 113）通過陳靖姑“斬蛇”故事中“閩山學法”及師從“閩山九郎”不難看出，陳靖姑信仰應為閩山教神祇信仰中的一種。

“林九娘”，或稱林紗娘、林淑娘、林淑靖，是閩山教三奶派三奶夫人中的第二位。據宋《仙溪志》載：“順濟廟，湄洲林氏女，為巫，能知人禍福，歿而人祠之，航海者有禱必應。宣和間賜廟額累封靈惠助顯衛順英烈妃，宋封嘉應濟協正善慶妃。沿海郡立祠焉。”（黃岩孫，1989，pp. 63-64）可知，“林氏女”的神職“航海者有禱必應”與媽祖林默娘相一致。（葉明生，2017，p. 9）同時，從“湄洲林氏女”，也可看出其與湄洲媽祖祖廟之間的聯繫。另外，“順濟廟”一名，正是宋代宣和五年（1123）由朝廷賜予媽祖廟的廟額名稱；而“靈惠”、“助顯”、“衛順”、“英烈”，則是宋廷分別於紹興二十六年（1156）、慶元四年（1189）、開禧元年（1205）、慶定元年（1208）賜予媽祖的四個封號。（謝重光、鄒文清，2011，p. 116）可見，三奶夫人中的林九娘，實為“媽祖林默娘”。（葉明生，2010，p. 70）

“李三娘”，或名李仙娘、李仙妃、李三靖，或“順應夫人”，是閩山教三奶派三奶夫人中的第三位。有關李三娘之籍貫、名姓與家世，及其信仰起源地的說法頗多，一般有光澤、政和、羅源、莆田、泉州海口等說。（葉明生，2017，p. 9）據宋《仙溪志》載：“昭惠廟，本興化縣有女巫，自尤溪來，善禁咒術，歿為立祠。淳祐七年賜廟額，紹興二年封順應夫人。”（黃岩孫，1989，pp. 63-64）該昭惠廟的興化縣女巫，即為有關李夫人傳說最早的記載。（葉明生，2017，p. 9）其中明言，李三娘為今莆田人，來自今福建中部的三明市尤溪地區。且，其宮廟今多在山區地帶。（葉明生，2017，p. 9）此外，“李三娘”或來自今福建西北部的邵武市光澤縣，閩北與閩東地區多採以此種說法。值得注意的是，在該縣的楊源村有一處專祀李三娘的“鐵坑廟”，該廟應建於宋元之間，閩東各地亦認同鐵坑廟為李夫人祖廟。（葉明生，2017，p. 9）另，據《繪圖三教源流搜神大全》載：“（陳靖姑）聖妹海口破廟李三夫人八月十五日生。”（無名氏，1980，p. 184）知，亦有說法認為李三娘為今泉州“海口”人，有說法認為，昔泉州“海口”應為宋代祭祀李仙妃的莆田昭惠廟。（葉明生，2017，p. 10）據連江縣《李氏族譜》記載，連江縣李氏曾分為兩支，但不論哪一支，歷代均在宗祠內祭祀李三娘神位，與其他姓氏不同的是，李氏人稱李三娘

時，一般多稱其為本家三奶。（秦淮夢，2014）所以亦有說法認為，昔“海口”實指今連江縣，如今連江縣馬鼻地區仍有李三娘祖廟。（張振英，2016，A12）

綜上可知，三奶夫人中的“陳靖姑”、“林默娘”二位神祇均有其較為詳盡的出處及來源，但“李三娘”的起源、來歷及作為第三位神祇的神祇功能與意義卻始終是一個疑問。

## 第二節 三奶夫人信仰在中國的流佈及特點

三奶夫人信仰主要分佈於浙江南部的溫州及其周邊區域；福建的閩東沿海地區，閩西南與閩北的客家地區；廣東的沿海地區，粵東北梅州、惠州、河源等客家地區；廣西東南部客家地區；江西贛南一些客家聚居區；以及港、澳、臺等地。其信眾群體也較為廣泛，但主要集中於兩大族群之中，其一為操持閩方言的閩南族群，及閩東以福州話為主的福州人，另一支便是客家族群。

據學者調查，閩浙外海的諸多島嶼均曾有過奉祀三奶夫人的宮廟，例如東沙島的奶宮等。（葉明生，2017，p.12）由於浙南毗鄰福建的閩東及閩北地區，所以三奶夫人信仰出現了就近傳播的現象。（林亦修、魯益新，2016，p.188）因此，除了閩浙外海及浙南的部分島嶼存在該信仰外，緊鄰福建的溫州地區也是三奶夫人信仰在浙江的主要傳播區域。

閩北是三奶夫人信仰傳播的重鎮，如福建南平市建陽一帶就有大奶廟。一般來說，福建大體上形成了閩北與閩中（或閩西南、閩東）兩類有關陳靖姑故事的文獻體系，二者間的差別也較大，在閩北，陳靖姑的弟弟陳海清地位突出，有些地方的閩山教道壇甚至自稱為“閩山教海清派”。（張帆，2016，p.177）而陳海清作為臨水夫人的從祀家屬神，也是最受浙南信眾喜愛的一位。（林亦修、魯益新，2016，p.193）這也體現了浙南與閩北三奶夫人信仰所獨有的特點，以及相互之間的傳承關係。

在閩西南和閩東地區，陳海清作為三奶夫人從祀神班的家屬神，地位普通，甚或可有可無。但閩西南山區與閩東沿海之間也並非鐵板一塊，從臨水夫人的配祀或三奶夫人的組合模式來看，古田順懿祖廟，主祀陳靖姑，配祀虎婆江夫人、石夾石夫人；長樂等地合祀陳、高、李三夫人；在泉州地區合祀陳、金、李三夫人，表明閩東沿海地區的三夫人並非全然符合“陳、林、李”的組合模式。而反觀閩西山區，特別是清流、寧化、長汀等純客縣，及西北部的邵武、光澤等客家聚居區，其三奶夫人信仰均遵從了“陳、林、李”的組合模式。且在該類山區，獨祀李夫人的廟宇也較多。（葉明生，2017，p.9）

與閩西南純客縣、閩西山區遵從絕對的“陳、林、李”三夫人組合模式，及重視“李三娘”相似的，還有粵東北梅州、惠州、河源等地的客家地區。廣東河源地區（客家人）的阿媽廟亦供祀李三娘，在稱呼上，當地李姓也與其他姓氏不同，李姓的人叫娘娘做姑婆，去禮拜姑婆的李姓人很多很多。（鐘晉蘭，2016，pp.227-231）而在閩中、閩西、桂東北的客家地區“三奶派”道壇中，亦均有《李大奶經》，將“李三娘”稱為“李大奶”，可見其在這些地區的重要性。（張帆，2016，p.177）根據前人對粵東北各地客家族群諸姓氏族譜的整理與分析可知，大部分客家宗族來自閩西與贛南。（鐘晉蘭，2011，pp.15-16）所以，粵東北客家地區的三奶夫人信仰與閩西、贛南客家地區的該信仰相一致，並有著共通的“陳、林、李”組合模式及重視“李三娘”的特征。

在三奶夫人信仰於廣東的傳播中，除了粵東北地區的該信仰來自閩西、贛南客家族群的遷徙外，還有廣東沿海地區的三奶夫人信仰，其主要來自於由閩南語“福佬系”泉

潮地區的傳播。(葉明生, 2017, p. 12) 此外, 在廣西與廣東接壤的博白、岑溪等縣, 為客家人, 當地人自稱從福建遷廣東而移居此地, 當地道壇保留了許多閩山教的科儀文獻及道壇法式。(葉明生, 2016, p. 274) 三奶夫人信仰也由此在廣西東南的客家地區得到了傳播和發展。

江西贛南與福建汀州府毗鄰, 是客家族群通往湘、粵、桂諸省的重要通道, 三奶夫人信仰在這一帶有著深厚的社會基礎, 此與客家移民長時期對該信仰的傳播分不開。(葉明生, 2016, p. 265) 如江西贛州石城縣朱坑唐臺村就有一座夫人山, 該山上的夫人廟便奉祀陳、林、李三奶夫人。(林曉平, 2012, p. 68) 值得注意的是, 就現有資料來看, 屬於江西客家大本營的寧都地區卻未見有有關大量出現三奶夫人宮廟的記錄。

此外, 港、澳、臺的三奶夫人信仰, 均是藉助閩籍移民的遷徙, 得以在三地傳播開來的。(葉明生, 2016, pp. 259-260)

綜觀三奶夫人信仰在中國的流佈不難發現, 閩西、粵東北、桂東南、贛南的贛閩山區一帶客家大本營地區, 有著較為標準的“陳、林、李”三奶夫人信仰, 並且一些地區還特別尊奉“李三娘”。在這些地區, “李三娘”有著特殊的與李氏宗族相結合的家族神特點。此外, 閩東沿海、粵東沿海, 及港、澳、臺地區的三夫人信仰並不完全遵從“陳、林、李”組合模式, 信仰也多藉助閩南人的遷徙從而達成其在這些地區的傳播, 特別是在臨水夫人信仰發跡的福州、莆田, 及鄰近的泉州一代地區, 有著“陳、金、李”, “陳、高、李”, “陳、石、江”、“陳、林、許”等多種三夫人組合模式。因此, 三奶夫人信仰儘管均藉助閩山教在浙、閩、粵、贛、桂、臺等地的發展得以傳播, 但居於山區的客家地區與濱海的非客家地區, 在三奶夫人信仰的組合模式及對待“李三娘”的態度上, 卻有著尤為明顯的差異。

那麼, “李三娘”究竟為何許人也? 為何能夠穩定的作為客家地區三奶夫人中的第三位主祀神祇出現, 祂的神祇功能、特點和存在意義又是什麼? 便須作進一步的探討。

### 第三節 “李三娘”的神祇源形

在廣東河源純客家地區, 有一種“阿婆廟”, 主祀“李三娘”, 在稱呼上, 當地李姓與其他宗族不同, 李氏人稱李三娘時, 多稱其為“姑婆”, 去禮拜“李姑婆”的李姓人很多很多。(鐘晉蘭, 2016, p. 79) 在福建純客家地區的長汀縣中, 人口最多的前 20 個姓氏總人口, 占全縣 150 多個姓氏總人口的 71%, 這裡就有多個姓氏的族譜中記載了其後裔子孫前往粵東北等地的信息。(閩西客家聯誼會編, 2013, pp. 59-62) 因此, 粵東北客家地區的客家人, 可謂是“皆出於汀州寧化石壁, 征諸個姓, 如出一轍”。(盧新康, 2017, p. 42) 同時, 根據前人對粵東北各地客家族群諸姓氏族譜的整理與分析可知, 大部分客家宗族來自閩西與贛南。(鐘晉蘭, 2011, pp. 15-16) 所以, 粵東北客家地區與閩西、贛南客家地區的該信仰一致, 均有著重視“李三娘”的特徵。而在閩西、閩北的客家聚居區, 亦有將“李大奶”當做本家女神的說法, 可見, 在福建客家地區, 當地人卻係將“李三娘”當做自家的“姑婆”來奉祀。因此可以說, 三奶夫人信仰中的“李三娘”, 實際上應是源自客家李氏宗族或客家族群在結合“姑婆”、“婆太”信仰後, 對三奶夫人信仰進行的一種改造。

據《仙溪志》載：

一昭惠廟，本興化縣有女巫，自尤溪來，善禁咒術，歿為立祠。淳祐七年賜廟額，紹興二年封順應夫人。（黃岩孫，1989，pp. 63-64）

從對今之仙游縣的考察可知，仙游縣一帶奉祀許氏媽，當地人稱之為“聖泉媽”，（謝重光、鄒文清，2011，p. 116）該“許氏媽”便是所謂的“昭惠妃”。學者謝崇光認為，這位“許氏媽”與“李三娘”的關係，係“許”、“李”一音之轉（謝重光、鄒文清，2011，p. 116）所致，即，“許氏媽”即為“李三娘”。如果從莆仙話的角度分析，李姓發音為[li33]，而許姓發音為[ʔxu35]，應該說二者間的差異還是較大的；若從閩南話的角度分析，李姓發音為[li55]，許姓發音為[kho55]，二者差異依然較大；從客家話的角度分析，李姓發音為[ti53]或[li53]，許姓發音為[ʔxi53]，可見若以“許”、“李”一音之轉為參考依據，二者間最為相近的便是客家話了。此外，若以《臨汀志》所提及的“及潮州祖廟”為依據，則潮州話中的李姓發音為[li35]，許姓發音為[kho35]，仍舊存在一定的差異，所以以“許”、“李”一音之轉認定“許氏媽”與“李三娘”相同，缺乏一定的可考性。

依照《仙溪志》所載，“昭惠廟”所奉女神應來自尤溪，為興化縣女巫，並有“順應夫人”封號。同時，結合《臨汀志》載“昭惠協濟靈順惠助妃”一條，（胡太初，1990，p. 64）可知，早期“三妃合祀”中的“昭惠妃”，其共同特點即是“昭惠”一稱。考察福建地區較為知名的“昭惠廟”或以“昭惠”為封號的神祇，僅有泉州的“通遠王”李元溥。

“通遠王”李元溥之祖廟，位於泉州市南安縣豐州鎮西九日山下，廟號“昭惠”，一般也稱“海神廟”。按宋自元祐二年（1087）在泉州設置市舶司后，其海外貿易地位上升，政權南渡后，竭東南之財以支天下之全費，泉州地位再次急速上升。（胡小偉，2003，p. 36）“通遠王”崇拜，即是起自宋代泉州經濟繁榮，文化發達，海外貿易興盛之影響出現的。（吳鴻麗，2014，p. 104）宋徽宗政和四年（1114）賜額“昭惠”，沿用至今；宋理宗淳祐元年（1241），被封為福佑帝君。（黃炳林，2015，p. 61）期間及其後，曾加封“善利”王，尋加“廣福”、“顯濟”封號。（吳鴻麗，2014，p. 104）“通遠王”的海神地位，至元代后，受媽祖地位提升影響，逐漸被媽祖所取代，其廟宇式微。（吳鴻麗，2014，p. 106）可見，“通遠王”作為“海神”之影響，在宋元間頗大。

而以“昭惠”為廟號或封號的神祇，從全國範圍看，還有“灌口二郎”一神。按“昭惠”既已為朝廷屢次頒賜的灌口二郎廟謚，自應同時無二。（胡小偉，2003，p. 37）而宋政和年間又正是京師“詔修神保觀，俗所謂二郎神者”之時，提倡此事的蔡京亦正為仙游人，而仙游蔡氏一門更是權傾朝野，只須蔡京、蔡卞一門兄弟子侄就有蔡攸、蔡儵等多人，因此汴京盛行之俗很快傳播到泉州，也非罕事。（胡小偉，2003，pp. 37-38）儘管“二郎神”是將幾種民間神祇，如李冰、趙昱、張仙、楊戩歸併混合而成的，（胡小偉，2003，p. 29）但“灌口二郎”神，即為李冰之子“李二郎”。據學者胡小偉考，泉州“通遠王”李元溥的神祇源形，便是“李二郎”，所以宋徽宗政和四年“通遠王”才得“昭惠”廟謚。那麼，以“昭惠”廟為封號的“昭惠妃”，很有可能就是“李二郎”的配祀夫人“李夫人”。

此外，受後世“二郎神”及《劈山救母》傳說影響，“二郎神”其妹，亦有“三聖母”或“三娘娘”一說，今之華山尚有“西岳廟”專奉“二郎神”聖妹“三聖母”。由《臨汀志》所載“三聖妃廟”及“潮州祖廟”看，三聖妃廟創於宋嘉熙年間（1237-1240），而“通遠王”受賜廟號則在宋政和四年（1114），其信仰從泉州傳至潮州應不需太長時間，同時汀州鹽運改道發生於宋紹定年間（1228-1233），所以以奉祀“三聖妃”或“三聖母”為主的“昭惠”廟從潮州“祖廟”傳至汀州，應非巧合。儘管有關汀州三聖妃宮潮州祖廟的信息，無宋元時期之記錄，但據清乾隆《潮州府志》卷二十五《祀典》“海陽縣”條載：“三妃宮，在南門內”，（謝重光、鄒文清，2014，p. 118）以及就目前對潮州三妃宮的考察可知，其主祀為天妃媽祖，配祀為泰山娘娘與曹娥娘娘，亦可看出宋元時期“三聖妃”之

影響所遺留的某些蛛絲馬跡。據傳，“泰山娘娘”為泰山女神，秦始皇、漢武帝等曾登泰山封禪，泰山諸神均受封，一說泰山女神實是西王母，潮汕人獨祀泰山女神也很特別。（謝崇光、藍青，2012，p. 277）其中，“泰山娘娘”作為配祀，應係宋元“三聖妃”信仰變遷及“媽祖”地位提升所致。由於“通遠王”原為四川樂山人，故有“樂山王”之稱號，而“三聖母”亦為華山聖母神，所以潮州三妃廟的“泰山娘娘”或可能在宋元時期即為主祀“樂山娘娘”或“華山娘娘”，此處“樂山”、“華山”因受後世追溯“泰山”正統地位影響，出現訛傳異變是極有可能的。因此，“昭惠妃”或“李三娘”，再或“三聖”妃（母），應係與“李二郎”及《劈山救母》傳說中的“二郎神”之妹有關，其源形當來自“李二郎”聖妹“三聖母”，係屬民間信仰的一種“張冠李戴”現象所致。儘管或許受仙游蔡氏一門之影響，當地的“昭惠妃”可能確為“李三聖母”，但由於後世為避“蔡京”之諱，以及蔡襄僅為泉州郡守之故，所以各地“昭惠妃”皆有不同。

從三奶夫人信仰在全國的分佈不難發現，閩東沿海地區的三夫人組合較為多變，其中的“金花夫人金媽”、“高夫人高媽”、“聖泉婆許媽”、“虎婆江夫人江媽”應係閩南話、潮汕話、莆仙話發音相似所致，即金姓[gin33]、[gin35]、[gin33]；高姓[go33]、[go35]、[go33]；許姓[kho33]、[kho35]、[xu35]；江姓[kang33]、[kang35]、[kang35]，屬真正的“一音之轉”，同時也是“昭惠妃”信仰在當地宗族作用下的一種地方化轉變。或許，這也是“李三娘”之籍貫、姓名、家世與信仰起源地說法頗多的重要原因之一。而反觀靠近內陸山區客家地區，及半客家縣地區，如邵武縣等，以“陳、林、李”組合模式出現的三奶夫人信仰則相對固定不變，且“李三娘”信仰頗盛，以今日其宮廟多在山區地帶（葉明生，2017，p. 9）。

汀州在宋代已有七姑崇拜，七姑俗稱七姑子，全縣城鄉都建廟奉祀，其廟稱七聖宮、婆太廟或七姑婆太廟，有的廟中塑七尊偶像（原多只供奉一尊女神），客家人聚居處多立此廟。（林曉平，2012，p. 70）可見，客家族群的七姑信仰，屬於“婆太”或“姑婆”信仰中的一種。從“七姑”或“七仙”信仰來看，屬於客家大本營的江西寧都地區該廟數量最盛。（曾材，2002，pp. 265-288）據清代學者鬱鼎鐘考證，七姑為唐虔州刺史李渤之愛女，為何為她立廟紀念，他認為有三種可能，一是李渤愛女心切，其女早逝而為之立祠紀念；二是因李女成道姑；三是因李女有“懿行”，所以人們立廟紀念她。（林曉平，2012，p. 70）“七姑”成道一說，顯然與“聖妹李三娘”有相似之處。此外，若從“七姑”的神祇職能入手分析不難發現，其在“驅疫治病”方面（勞格文，2002，pp. 50-51）與“李三娘”的神祇功能完全相同。同時，從七姑信仰在客地的分佈來看，則是從寧都地區向外擴展，至永定等地漸次遞減，這與三奶夫人信仰在客家地區的分佈恰好相反，同時也與“李三娘”或“李姑婆”信仰的分佈呈互補趨勢，即，“李三娘”信仰多處於三奶夫人信仰和七姑信仰相交匯的客家山區地帶。

藉此推測，客家族群三奶夫人信仰中的“李三娘”或與閩東沿海閩南人三奶夫人信仰中的“李三娘”並非同一神祇。閩東沿海地區的“昭惠妃”李三娘大抵應與“李二郎”之妻或“二郎神”聖妹“三聖母”有關，而客家族群的“昭惠妃”李三娘或可能與李渤之女“七姑”有關，二者間存在著一定的差異。

客家地區的三奶夫人廟在一定程度上也有著較為明顯的家族性傳統，即三奶夫人信仰及三奶廟具有宗族性的特徵。從“李夫人”信仰的宗族性特徵進一步分析，或可推斷，客家族群的李氏宗族在藉助獲得國家敕封的“臨水夫人”與“媽祖”兩位女神所產生的影響下，將“李夫人”並列祭祀，很可能是一種與地方原有宗族融合的生存策略。同時，這可能也是造成“李三娘”始終作為位居第三的主祀角色的重要原因之一。

#### 第四節 曼谷三奶廟“李三娘”神誕儀式儀軌

曼谷三奶廟最大的典祀儀式活動，主要圍繞陳、林、李三位夫人的神誕展開。一般來說，曼谷當地客籍華裔或當地本土泰國人均認為，陳、林、李三位夫人的神誕日分別為農曆二月十八、六月十八和八月十八，這與一些地區，特別是中國國內一些地區三奶夫人的神誕日有所差異。除了三位夫人神誕日的典祀法事活動外，曼谷三奶廟還會在每年春節、元宵節、中元節和冬至節舉行相應的法會活動，但規模不大，遠不能和三位夫人的神誕日相比。同時，所誦經文差異也較大，據訪齋姐的訪談得知，三位夫人神誕日所誦科儀經文一致，其中的主要經文為《八仙（祝壽）經》、《求福經》和《家門懺》，而《家門懺》也是三奶廟諸典祀活動中最為重要的必誦經文。

2017年10月7日農曆八月十八“李夫人”誕，“李三娘”神誕日儀式儀軌如次【圖】：

##### 1、灑淨科（辰時初 07:00——07:20）

四位齋姐分別焚香，依個體信眾敬拜廟內神祇順序，輪次敬香。而後，四人一同奏拜三奶夫人，並以客家話為神廟默自禱告平安。隨後，以吟誦的方式念《淨水讚》。吟誦畢，將三奶廟符箓一張焚燒，並將焚燒後的餘灰投入盛放插有石榴枝（棕櫚枝）的淨水中。四位齋姐分別於主祀神壇前、廟門前、廟內壽壇前潑灑淨水。據訪談義工羅潛得知，淨水的潑灑以石榴枝最佳，但因曼谷當地沒有石榴樹，因此用棕櫚樹樹枝替代。

##### 2、發奏科（辰時中 07:30——07:50）

四位齋姐按執儀誦經位置排定，先念誦梵文偈首，後以客家話恭請天地父母、陳夫人、林夫人、李夫人、觀音菩薩、如來佛、彌勒佛，再以客家話通過唱誦方式念《（觀音大士）道白》，最後反復吟誦“南無大慈大悲觀世音菩薩”咒。據齋姐介紹，由於三位夫人或多或少都與觀音菩薩有關，因此向菩薩發奏就能請來三位夫人。

##### 3、請神科（辰時中 80:00——08:30）

四位齋姐按執儀誦經位置排定，先念誦梵文偈首，後以客家話唱誦《請佛》與《星塵（千佛）懺》。其中，《星塵懺》又被齋姐稱為《千佛懺》，實為《未來星宿劫千佛經》經文，該經緊隨《請佛》，以鼓為號，停唱《請佛》後旋即開始。據訪談，該經文主旨意在請神降臨。最後，再焚燒三奶廟符箓一張於前殿大香爐內，以示“李夫人”及眾神佛已降至天井處壽壇神位。

##### 4、誦經科（辰時末 08:40——09:00）

四位齋姐按執儀誦經位置排定，先念誦梵文偈首，後以客家話唱誦《八仙（祝壽）經》。該段科儀主旨在於表示對“李夫人”壽誕的慶祝和對三奶夫人的敬頌。同時，該經文也是三奶廟三位夫人神誕日法會必誦經文。

##### 5、祈福科（巳時 09:10——10:50）

該段科儀，主旨在於為前來參加法會的個體信善及其闔家祈福，每段誦經約十分鐘，先以客家話唱誦《求福經》，再以客家話唱誦《家門懺》，如是，循環往復，每十分鐘唱畢兩段經文。隨後，由一名執儀齋姐或義工羅潛將先前來此禱拜的信善及其闔家名單，以中文或泰語書寫於粉色花名冊上，並由領唱的執儀齋姐在唱畢兩段經文後念誦於壽壇前，之後焚燒於前殿大香爐內，以示告知“李夫人”等眾神佛，請諸神佛保佑花名冊上的信善及其闔家。

個體信善祭拜、祈福、求愿、還愿起自 09:00 至午時止。敬拜順序依次為：祭拜門前彌勒香案→上左右紅燭、敬香→拜天地父母香案→上左紅燭、敬香→拜正殿的香壇，敬香→拜財神、敬香→拜昭帝爺、敬香→拜三奶夫人、祈福求愿、還愿→拜土地爺、敬香→拜觀音菩薩（觀音不須敬香，已於三夫人合壇敬香）→拜太歲爺、敬香→進右偏殿，拜本頭公、本頭媽，敬香→拜地藏菩薩及先賢祠龕、敬香→回主殿，再拜中壇三奶夫人神誕專設衣冠或“壽”字牌位、敬香→出廟門，為左右石獅、左門框，上香。

#### 6、報送科（巳午交 10:50—11:10）

四位齋姐按執儀誦經位置排定，先以客家話唱誦《八字經》，再以客家話唱誦《上表讚》。根據訪談，《八字經》旨在為古往今來所有信奉三奶夫人的人祈福，《上表讚》則意在統一告知“李夫人”及三奶夫人，今日法會活動已畢，希望祂們護佑天下眾生。唱畢，由廟祝敲打鐘三下、鼓五下，以示報送完畢。隨後，由一名義工將三奶廟符箓一張及無名花名冊焚燒於廟內焚燒爐中。全部法事科儀結束。

#### 7、午宴



圖. 齋姐誦經儀式（吳雲龍 攝）

### 第五節 作為“禪門”香花的“李三娘”神誕儀式

齋姐所用儀式經懺皆出自自由齋姐所在曼谷庵堂整理的《（諸佛菩薩）眾懺經》，執儀時由齋姐攜帶至法會神壇。其中，《家門懺》為經文中最重要的一部。齋姐執儀時所用法器也尤為重要，是誦經時所必須之物，執儀法器分別為法鼓、木魚、大磬、引磬和鐺子。

根據對“李三娘”神誕儀式儀軌過程及科儀文本、科儀法器的整理與分析可知，首先，曼谷三奶廟所請執儀者為齋姐。齋姐或齋嫻的稱謂，展示出佛教齋戒對這一稱謂的限制。



(王馗, 2009, p. 187) 表明, 曼谷三奶廟“李夫人”神誕日法事活動, 甚至該廟的其它法事活動, 均屬“佛教”性質。

其次, 從儀式經文《(諸佛菩薩)眾懺經》來看, 曼谷三奶廟“李夫人”神誕日法事活動當屬客家“香花”佛事。“佛教香花”也被稱作“香花佛事”、“做齋”、“做功德”等, 是廣東省梅州客家地區的傳統佛教儀軌, “香花佛事”的信仰形態原生於唐宋時期閩、粵、贛地區流行的定光古佛、普庵祖師信仰, 以明初教僧制度為其制度緣起, 逐漸吸收流播於梅州地區的慚愧祖師、觀音、十王等信仰形式, 並廣泛接納了密宗、禪宗、淨土宗等宗派的教理教義, 在清代嘉應建州之後趨於定型。(李春沐、王馗, 2013, p. 1) 曼谷三奶廟三位夫人神誕日及年節法會所誦諸經, 皆符合“香花”佛事經文, 其經文內容也與李國泰《梅州客家“香花”研究》附註中所輯錄的第一手田野材料一致。

最後, 從三奶廟諸法事活動所用法器入手可知, 齋姐在曼谷三奶廟內所執法事多為“禪門”香花。“香花”佛事, 按其活動空間和儀軌功能, 分為“禪門”、“香花”兩類。(李春沐、王馗, 2013, p. 1) 相對於外出度亡為特征的“香花”, 寺庵所舉行的所有經教儀式和庵堂規矩, 通稱“禪門”, (王馗, 2009, p. 30) 亦或“禪門”香花。一般來說, “禪門”香花所用法器, 多只使用銅磬、木魚、引磬、鐘、鼓, 即可完成, 這幾樣法器形成的音聲效果, 較為清麗優雅, 比較符合佛堂內的環境特征, 且在各類祝禱佛事中, 上述五種法器亦比較多地使用。(李春沐、王馗, 2013, p. 86) 而據田野追蹤, 參考曼谷三奶廟諸類法事中齋姐均使用上述法器可知, 曼谷三奶廟內諸法事活動, 確屬“香花”佛事“禪門”類法事。

音樂, 是佛教香花儀軌的靈魂。(李春沐、王馗, 2013, p. 106) 嚴格地講, 香花儀軌是音樂儀軌, 即通過器樂和聲樂的相互配合, 共同彰顯佛教度亡主旨。(李春沐、王馗, 2013, p. 85) 而作為香花佛事隸屬的“禪門”香花儀軌, 亦符合音樂儀軌的宗旨。

代表客屬三奶廟最為重要的標誌性文本符號首推《家門懺》【譜】。

## 家門懺

吳雲龍 錄譜

1=C 4/4

大磬:	* — — —   — — — —   0 0 0 0
法鼓 (邊):	0 * * *   0** **** *. *   0 0 0 0
法鼓 (心):	0 0 0 0   *0 0 0 0   * ** * 0
木魚:	0 0 * 0   0 **** 0 **   0 0 0 0
引磬:	0 0 * —   0 0 0 0   * 0 * 0



	$\overset{\frown}{6 \flat 7 \ 6 \ 5} \quad \overset{\frown}{3 \ 2 \ 3} \quad 5. \quad 6 \quad   \quad \overset{\frown}{\flat 7 \ (\dot{1}) \ 6 \ 1} \quad \overset{\frown}{\flat 3 \ \overset{\cdot}{2} \ \overset{\cdot}{3} \ (\dot{3}) \ 2} \quad \dot{1} \text{ —}$
	一 進 門 樓 到 聽 堂 觀 音 佛 母 大 慈 悲 二 懺 龍 居 千 萬 載 三 懺 懺 宇 生 光 輝 .....
法鼓 (邊):	0 0 0 0   * * * * 0
法鼓 (心):	0 0 *. *   0 0 * 0
木魚:	0 * 0 *. *   * 0 * 0
引磬:	0 0 * *** 0*   0*0 0* *** *
鐺子:	0 * 0 *   0 * 0 *

	$\overset{\frown}{\dot{1} \ \dot{2}} \quad \overset{\frown}{\dot{3} \ \dot{2} \ \dot{5} \ \dot{3}} \quad \overset{\frown}{\dot{2} \ \dot{3}} \quad \dot{1} \quad   \quad \overset{\frown}{\dot{1} \ 6 \ \dot{1}} \quad \overset{\frown}{6 \ 5 \ 3} \quad 5 \text{ —}$
	善 男 信 女 來 燒 香 普 眾 生 無 盡 期 懺 龍 居 旺 盞 年 祈 保 闍 家 皆 昌 盛 .....
法鼓 (邊):	0 0 * 0 0   0 * 0 0 0 * *
法鼓 (心):	* * 0 *   *. * 0 *
木魚:	* 0 0* *   * 0 * 0
引磬:	0 0* 0 0   0 * *** *
鐺子:	0 * 0 *   * 0 0 *

	<u>3̣. 2̣</u>	<u>1̣ 3̣</u>	<u>2̣. 3̣</u>	<u>1̣</u>	—	<u>3̣ 5̣ 3̣ 5̣</u>	<u>6̣ 5̣ 6̣ 1̣</u>	<u>5̣ 0</u>	<u>5̣ 5̣ 3̣</u>			
	五 早 保 保	體 賜 佑 佑	投 一 禾 家	地 杯 苗 家		真 甘 百 般	香 露 樣 富	現 水 熟 貴	， ， ， ， 齋 風 積 穀			
.....												
法鼓（邊）：	<u>0 *</u>	<u>0 *</u>	0	0		<u>***</u>	<u>***</u>	0	*	*		
法鼓（心）：	*	*	*	<u>***</u>		<u>* 0</u>	<u>* 0</u>	*	*	0	<u>0 *</u>	
木魚：	*	0	*	*		0	0	*	0	*		
引磬：	*	—	*	<u>***</u>		*	—	—	0	0		
鐘子：	0	*	0	*		*	0	0	0	*		

	<u>3̣ 3̣</u>	<u>2̣</u>	<u>1̣. 2̣</u>	<u>6̣. 1̣</u>	<u>3̣ 6̣ 5̣</u>	<u>3̣. 2̣</u>	<u>1̣</u>	—	—	
	八 潔 雨 千	節 淨 順 倉	保 證 萬 斗	平 菩 萬 糧		安 提 年 金				
.....										
法鼓（邊）：	<u>0 *</u>	*	<u>0 *</u>	*		0	0	*	<u>* 0</u>	
法鼓（心）：	*	<u>0 *</u>	*	0		<u>****</u>	*	0	<u>0 **</u>	
木魚：	*	*	0	0		<u>**</u>	<u>**</u>	0	<u>** *</u>	
引磬：	*	<u>0 *</u>	*	—		*	<u>***</u>	*	*	
鐘子：	*	<u>*</u>	*	*		0	<u>* 0</u>	*	*	

法鼓（邊）：	0	0	<u>* 0</u>	0		<u>** 0</u>	<u>* 0</u>	0	*	
法鼓（心）：	*	<u>*</u>	<u>0 **</u>	*		<u>0 *</u>	<u>0 **</u>	<u>** **</u>	<u>0 *</u>	
木魚：	*	<u>** **</u>	*	<u>** **</u>		*	*	<u>** *</u>	*	
引磬：	*	0	*	0		*	0	*	0	
鐘子：	*	0	0	0		*	0	*	0	

譜. 《家門懺》經文誦經譜例

通過對譜例的整理、記錄和分析可知，《家門懺》的曲調源自中國傳統《碼頭調》。《碼頭調》通常流行於商業繁盛之區，賈人往來最多的碼頭地方，歌唱這類調子的，當以妓女們為中心，所歌詠的事物包羅萬象、無所不有。（鄭振鐸，1954，p. 438）《家門懺》以《碼頭調》唱誦，作為曼谷三奶廟三位夫人神誕日最為重要的經文，應與齋姐多為孤兒并渴望正常家庭生活的希冀有關，也與三奶廟以女神為主祀的女性屬性有關。

《家門懺》各句落音為 Do-Sol-Sol-Do，主音為 Do，旋律中出現 Do、Re、Mi、Sol、La、降 Xi、Do，因此為六聲 C 宮調。在演唱時，七言四句的單數段第五字為降 Xi、第六字為降 Mi，雙數段第五字為 Do、第六字為 Mi，其中的降 Mi 為經過音，有時不遵循這一規律被直接演唱為 Mi。降 Xi、降 Mi 在誦經中的出現，使得該經文音樂旋律凸顯出“陰柔”、“嬌弱”的女性美，特別是降 Xi 在全曲的保持，更使得經文音樂顯現出陰弱哀婉的曲風，這與明朗喜慶的經文辭藻形成鮮明的對比，從側面展現出齋姐或女性信眾在面對悲慘命運時的勇氣，也體現了樂觀態度背後所隱藏的現實哀愁。

因此，曼谷三奶廟三奶夫人信仰已與原“閩山教”三奶夫人信仰有所差異，其變遷為客家“香花”佛事中的“禪門”香花信仰。

通過對“李三娘”神誕儀式的研究及田野調查發現，曼谷三奶夫人的神誕日亦產生了異變。一般來說，陳靖姑的神誕日及神誕日典儀活動多被定於正月十五這天，有些地方也將其神誕日活動定在正月十六或十八，如福建古田臨水宮祖廟（正月十五）、廣東河源紫金觀（正月十五）（鐘晉蘭，2016，p. 225）、閩西清流臨水宮（正月十六）（林曉平，2012，p. 68）、贛南石城夫人庵（正月十八）（林曉平，2012，p. 68）等。但曼谷三奶夫人廟“陳夫人”的神誕日卻在農曆二月十八。參考觀音聖壽日農曆二月十九，會發現，此兩日只差一天之別。媽祖“林默娘”的聖壽日為農曆三月二十三，羽化日為農曆九月初九，亦與曼谷三奶廟內“林夫人”農曆六月十八的神誕日期不同。然而，該日與觀音得道日的農曆六月十九，又為一日之差。可見，曼谷三奶廟“陳、林”二夫人的神誕日分別等同於觀音聖壽日和得道日。依據對廟祝及齋姐的訪談得知，祭拜三奶夫人，實為祭拜觀音，那麼為何“李三娘”的聖壽日與觀音三誕的成仙日農曆九月十九有一月之差，為農曆八月十八呢？這就須進一步探討曼谷三奶廟的創建背景。

## 第六節 “天地會”背景下的曼谷三奶廟

泰國曼谷的三奶廟（Sam Nai Keng Shrine），座落於曼谷吞武里地區他輦鈴路 405 號。當前，該廟隸屬於泰國客家總會下轄的神廟保管委員會管理。

通常，中式寺廟的出現，是該地區華人社區形成的一個重要標誌，任何一座中式寺廟，都不是憑藉一、二個人的力量所能修建的，它必須依靠集體的力量，由大家出錢出力，才能完成。（段立生，1996，p. 30）同時，僅有廟宇創建的條件是不夠的，還須有一定規模的祭祀群體，以及該群體對廟宇的共同需求。

1920 年以前，曼谷三奶廟雖由客家人掌握並管理，但現存的文獻資料及廟宇的碑銘文字，均缺乏對該年之前的相關記錄。不過，廟宇左橫中，存留了早期廟宇創建前後，部分與廟宇有關的客籍人士祠牌，這些祠牌對於分析和瞭解 1920 年前該廟與曼谷客家族群的關係有著尤為重要的作用。

據對廟祝的訪談得知，曼谷三奶廟廟宇左橫（右偏殿）的祠龕自宮廟建立之初的 1847 年就已存在。在這 64 個牌位中，只有第二層左起第一個牌位為福建永定人的長生祿位，上書“永定：李君進發先生長生祿位；林氏姆柳儒人長生位元元”，其餘全部 63 個，均為粵東北籍人士。其中，可辨識清楚的有 47 個牌位，梅縣人士 30 個、豐順人士 5 個、埔邑人士 3 個、豐邑人士 2 個、海邑人士 2 個，鎮邑、縣邑、澄海、潮安、饒平各 1 個。另外，在可辨的姓氏當中，梅縣人最多，其姓氏排名依次為陳氏、林氏、熊氏、許氏、羅氏，豐順最多的為廖氏、丘氏，埔邑分別為陳、廖、丘三姓，豐邑皆為徐氏，另有各地黃氏、李氏、吳氏若干。由此觀之，梅縣及海陸豐的客籍移民最多。通過對泰國客家總會廟宇管理人士及廟祝的訪談調查得知，這些牌位所記人名，多為當時籌建廟宇時出資出力者的名字，因此可以推斷，曼谷三奶廟與客家族群中的梅縣及海陸豐等粵東北客家人關係最為密切，該廟的建立也應與梅縣、海陸豐等粵東北地區的客家人之努力密不可分。

曼谷三奶廟所在的吞武裡地區，是較早的華人社區，可以追溯至泰國的吞武裡王朝（1769-1782）。這一時期也是“紅頭船貿易”時期，由於嘉應地區（今梅州市）毗鄰潮汕，因此該地區的許多客家人也參與其中，或成為水手，或搭乘其船舶前往泰國經商或謀生。（陳思慧、鄭一省，2014，p. 32）所以，曼谷三奶廟所在社區的梅縣或海陸豐客家人，大抵多是在這一時期陸續遷居至該區的。

三奶夫人信仰是在福建形成的鄉土神靈。（石奕龍，1996，p. 63）在三奶夫人信仰於廣東的傳播中，除了粵東北地區的該信仰來自閩西、贛南客家族群的遷徙外，還有廣東沿海地區的三奶夫人信仰，其主要來自於由閩南語“福佬系”泉潮地區的傳播。（葉明生，2017，p. 12）同時，廣東河源、梅縣等地的客家人絕大部分是從福建遷入的，特別是原汀州府，（葉明生，2010，pp. 267-268）因此可知，三奶夫人信仰是閩西南客家人通過遷徙，攜帶至粵東北，並伴隨當地客家人遷移東南亞，傳播至曼谷的。

除 18 世紀中葉是粵東北客家人大量移民曼谷的重要時段外，19 世紀初的 20 年間，也是該地區客家人大量移民曼谷的又一重要階段。閩粵客家人中，有不少是以反清復明為宗旨的“洪門”（即，天地會）信徒，由於形勢所迫，在國內無以謀生，所以紛紛結夥，遠渡重洋，這些客家人，當時亦以嘉應州（今梅州市），惠州，海陸豐的客家人為最多。（廖楚強，1998，p. 82）

清朝太平天國革命失敗後，一些逃到泰國的太平軍，和當地原有的客家華僑相結合，組織了“集賢館”，其最初是以“反清復明”的口號為宗旨。（廖楚強，1998，p. 87）這與《客總會史》所載，“太平天國革命之後，反清復明之口號，遍傳海外，華僑思想，大受影響，集會結社，乃應時而起。同治初年，曼谷三王府左面，有集賢館之設”相一致。1909 年，胡漢民與余次彭受孫中山先生指派，赴曼谷勸說當地“洪門”組織“群英”及“明順”二“公司”（堂館）參加同盟會。（李恩涵，2015，p. 291）後，群英、明順分別取消名稱共同加入同盟會，並於 1910 年將客屬社團改組為暹羅客屬總會。可見，群英、明順，及二者合流形成的暹羅客屬總會，或為“洪門”組織（天地會），或與天地會密切相關。再據《客總會史》載，“群英”館與“明順”館又是由同治初年（1862 前後）創建的“集賢館”分裂而成的。因此推知，“集賢館”本身，亦與天地會有著不可分割的關聯。此外，依照《客總會史》描述“（集賢館）之組織宗旨，首重義氣，規則甚嚴，加入者均須宣誓”可知，“集賢館”的確具有會黨的特徵。

另，據巫秋玉《海外客屬社團述略》表示，1862 年暹羅客屬人士組織集賢館，以三奶夫人廟為館址，口號為“反清復明”，後因意見不合，分裂成群英公司和明順公司。（巫秋玉，1996，p. 125）可以推斷，三奶夫人廟與天地會，應有著極為緊密的聯繫。三奶廟內最早的神龕楹聯“敕三奶威靈傳萬古，身坐此法力護千秋”，即由“沐恩弟子信士鄭和昌敬奉”於 1862 年，表明 1862 年是年，三奶廟內確曾有過重大事件發生。據此，“同

治初年”形成的“集賢館”，其確切時間應為 1862 年，而三奶廟也應與組建集賢館的“洪門”人士，有著殊為不凡的關係。復按《客總會史》記載“集賢館之設，主持人為李家仁、伍福二君。李、伍二君均為梅縣人”，由此斷定，在 1862 年前的梅縣客家移民當中，就應有較多人士屬“洪門”組織（天地會）成員。藉此，亦可進一步斷定，曼谷三奶廟的建設，在很大程度上與梅縣客籍“洪門”組織有關。

考察廣東客家“洪門”組織遷徙東南亞的歷史時間，不難發現，早在嘉慶七年（1802），廣東惠州府就曾有一次較大規模的客家人起義事件，而該次起義，即是天地會在廣東的第一次造反，也是清代有史以來天地會的第二次重要起事。（安樂博，2015，p. 28）這場騷亂直到一年多後才被平定，導致大約四分之一的廣東地區和成千上萬的人受到影響。（安樂博，2015，p. 28）其中也包括梅縣地區的客家人。而這次天地會起事的後果，則是促使清政府對該地區進行了更為嚴酷的控管，以及對“洪門”成員的肅清。正是因為清政府對天地會所採取的應對措施，從而導致了梅縣客籍天地會成員向東南亞地區的遷徙。

據現有資料表明，暹羅（泰國）的“洪門”並不是暹羅的華人移民從中國帶來的，而是海峽殖民地（馬來半島）三州府的“洪門”向外擴張的結果。（夏雪、孫舫，2014，p. 67）同時，馬來半島的“洪門”早在 1825 年前，就已與泰國人有了聯繫。1799 年到 1825 年，馬來半島“洪門”先後在幾次騷亂中顯示了力量，他們還曾試圖協助暹羅人（泰國人）反對英國侵佔檳榔嶼。（夏雪、孫舫，2014，p. 65）加之英法殖民者的妥協，“洪門”在暹羅（泰國）的活動環境遠比南洋其他地區要好。（夏雪、孫舫，2014，p. 67）

因此綜上，在 1920 年以前，促成曼谷三奶廟創建的天地會力量，既有馬來半島三州府的“洪門”勢力，亦有因 1802 年起義失敗，為躲避清政府迫害，從而移居曼谷的客籍“洪門”成員。他們之間的聯絡、發展、壯大，對三奶廟的創建起著重要的作用。此外，反清志士的大量流亡，為南洋“洪門”提供了力量來源，（夏雪、孫舫，2014，p. 65）諸如以三奶廟為館址，參與創立“集賢館”的客籍太平軍將士，既是後來“洪門”群英、明順集團的成員，又是推動三奶廟成為其所在社區文化中心，乃至泰國客家社會文化中心的重要力量。

此外，1802 年的惠州事件，不僅在惠州地區產生影響，更遠及江西、福建、廣東等地的客家人居住區域。（安樂博，2015，p. 41）所以，除天地會成員外，受 1802 年起義所造成社會動蕩之影響的，還有大批嘉應州、惠州、海陸豐的難民、流民，他們或為逃難求生、或為躲避嫌疑，亦會就近向東南亞地區遷徙。所以，這次起義，也進一步推動了梅縣及粵東北客家人的移民浪潮。因此，當時應有相當規模的粵東北客家人遷徙曼谷，並與此前移民的粵東北客家人一同推進了三奶廟所在社區的建設、發展及壯大。至 19 世紀中，曼谷三奶廟創建的人力、物力、財力等條件基本成熟，特別是擁有“洪門”背景的部份粵東北客家移民，不僅可以調動一定的會眾成員參與廟宇建設，亦可借用其會黨的經濟背景作為建設該廟的財力來源。

通過對廟宇相關文字資料的考察和整理發現，在曼谷三奶廟中確實存在類似與天地會有關的信息。比如，廟宇主殿的正殿匾“夫德庇民”匾，其上款時間運用的就是“天運”紀年。在銘文中不用正統的滿清政府年號，而是改用“天運”再加上干支紀年，如此，似乎是拒絕承認清政府的表現。（何翠媚，1996，p. 105）“天運”這代年號最早見於天地會文獻的是 1786 年臺灣的天地會活動，及 19 世紀中期在印尼和馬來西亞的天地會組織。（何翠媚，1996，p. 105）當前，對於天運紀年是否是天地會等民間秘密會社所特有的紀年方式還在討論之中，有學者認為，民國時期除了西曆紀年和民國紀年並用外，在民間習慣用皇帝紀年的民眾，還仿照皇帝紀年的模式來紀年，但由於沒有皇帝，所以就將“奉天承運”簡化為“天運”來署年。（張中奎，2012，p. 312）另有學者表示，考察我國古代的紀年方式之起源，則“天運”當取其最直接、最顯豁的意思，即天體（天道）運行之義，如《莊子·

天運》首句“天其運乎”云云，並認為天運紀年屬於道教經文的一種紀年方式，同道教經文“太歲”紀年相類似。（徐鈺，2015，p. 71）從三奶夫人廟的創建時間（1847）來看，前種民國時期民間采以天運紀年的說法顯然是不對的，而後一說或有道理。但，從 1786 年臺灣林爽文在清代的第一次天地會起事，到 1802 年惠州府的第二次天地會起事來看，兩者之間應該是一脈相承的。林爽文的天地會運用的是“天運”紀年，所以廣東惠州、梅州等地的起義應該勢必仍會運用“天運”作紀年，而通過“三奶夫人廟”為客家“洪門”人士“反清複明”的館址來看，則正殿匾上款時間運用“天運”紀年，應確係彰顯其與天地會之間的關係無疑。【圖】



圖. “夫德庇民”匾上款、上款（吳雲龍 攝）

此外，正殿匾的上款有一枚題章，篆文為“光天化日”。正殿匾的下款有兩枚款章，篆文為“萬富”、“攸同”。【圖】



圖. “夫德庇民” 匾落款、款章 (吳雲龍 攝)

其中，款章“萬富”一詞的出處或來自“有萬不同之謂富”，正是《莊子·外篇》中的《天地》一文，此中書名《天地》與天地會之“天地”應非巧合。另外，以“萬”字章為落款首章，應與天地會之精神有關。在“洪門”接引新丁儀式中，《先鋒問答》通過虛擬問答，讓新丁誓約入會，目標在於《孟子·萬章》“讀到洪水橫流，氾濫於天下”。(王琛發, 2016, p. 68) 按照倫敦大不列顛博物院所藏 Oriental18207G(1)抄本，其記載施列格《天地會》的相同內容，是使用粵語方言：“有多少書友？一百零八。讀乜書？讀孟章書。讀乜句？讀到洪水橫流，氾濫於天下。”(蕭一山, 1935, pp. 3-4) “洪門”自定位為日常分散隱蔽民間的前明部隊，是基於人們信仰神人共鑒，從入會請神到歃血為盟，每一刻提醒入會者將《孟子·萬章》作為共同思想教育所憑。(王琛發, 2016, p. 68) 因此，此枚“萬富”萬章，或為警訓天地會成員的《萬章》。題章“光天化日”，所接之詞正是“朗朗乾坤”，以款尾“萬富”中暗藏的《天地》呼應題首中隱去的“乾坤”，或係天地會暗語的一種手段。另一款章，“攸同”一詞在《詩經·大雅·文王有聲》中有載“四方攸同”，其中“攸”，猶乃也；“同”，統一也。(高亨, 2009, p. 397) 表“乃統一”或“(四方諸侯)乃依附歸一”之意。《小雅·采芣》中亦有“萬福攸同”，“攸”，所也；“同”，猶聚也。(高亨, 2009, p. 348) 表“所聚攏”之意。兩篆刻上下相合為“萬富攸同”，當有“(天地、天地會)統一、聚集”之意。這亦符合了 1862 年暹羅(泰國)客屬人士組織集賢館，以三奶夫人廟為聚義堂口，“反清復明”的事實。所以，曼谷三奶廟有著濃厚的“天地會”或“洪門”背景。



## 結 論

依據對“李三娘”神祇源形的探究，神誕日儀式的分析，以及神誕日日期特點的考察，並結合曼谷三奶廟的“天地會”背景可知，曼谷三奶廟中的“李三娘”神祇信仰與原“閩山教”“李三娘”信仰及閩南族群所信仰的“李三娘”神祇有所差異。

曼谷三奶廟中所奉祀的“李三娘”首先是客家“姑婆”或“阿婆”信仰的一種變遷形式，是宗族神的代表。其次，祂應與梅縣客家天地會“洪門”組織的內部信仰有著緊密關聯。

根據研究，曼谷三奶廟內的三夫人實為觀音三身造像，是觀音三誕農曆二月十九聖壽日、農曆六月十九得道日、農曆九月十九成仙日的具體表象。其中，唯“李夫人”神誕日為八月，不同於觀音成仙日的九月，這應與天地會有關。在天地會中，有《八拜歌》曰：“一拜天為父，二拜地為母，三拜日為兄，四拜月為嫂，五拜五祖，六拜萬雲龍大兄……”（竇昌榮，1962，p.9）“四拜”的“月嫂”應是拜月。因此，曼谷三奶廟內“陳夫人”、“林夫人”神誕日皆與其它地區三奶夫人信仰中陳（正月）、林（九月）二夫人的神誕日不同，而唯獨“李夫人”神誕日在八月，與其它客家地區的該信仰一致。這是曼谷天地會秉承了“拜月”的傳統，致使“李三娘”神誕日與閩粵客家地區該信仰一致。

此外，在天地會《問姓名詩》中亦有：“義兄問我姓和名，家居原住木楊城。松柏林李金娘母，花亭結義改姓洪。”的說法。依照詩意推測，則為“松柏林李金娘母”共同結義改姓“洪”，並創建“洪門”天地會。而通過學者對天地會已有的研究發現，諸多天地會成員均有供奉“關公”（松）、“伯公”（柏）、“媽祖林默娘”（林）、“李三娘”（李）、“金花夫人”（金）、“觀音娘娘”（娘）、“斗母”（母）的特征，且據詩文之意，應是曾祭拜上述七神的七個或多個民間秘密會黨最終合流為“洪門”。所以，“李三娘”，特別是曼谷三奶廟的“李三娘”信仰，當屬泰國天地會祭拜的重要神祇之一。這也是“李三娘”作為曼谷三奶廟第三位主祀神，且其神誕日為“拜月”月的重要原因，也是泰國客屬“李三娘”信仰，不同於中國閩山教“李三娘”信仰的主要緣由。

## 參考文獻：

期刊

- 謝重光、鄒文清. (2011. 04). 《三聖妃信仰與三奶夫人信仰關係試析》. 《文化遺產》. 廣州：中山大學中國非物質文化遺產研究中心。
- 葉明生. (2010. 05). 《臨水夫人與媽祖信仰關係新探》. 《世界宗教研究》. 北京：中國社科院世界宗教研究所。
- 鐘晉蘭. (2011. 03). 《粵東的閩籍客家移民與民間信仰流變——以紫金縣的天后與三奶夫人信仰為例》. 《嘉應學報》. 梅州：嘉應學院。
- 胡小偉. (2003. 02). 《宋代二郎神崇拜》. 《世界宗教研究》. 北京：中國社科院世界宗教研究所。
- 吳鴻麗. (2014. 10). 《通遠王崇拜：宋元時期泉州的神緣與商緣》. 《福建論壇》. 福州：福建社會科學院。
- 黃炳林. (2015. 02). 《九日山昭惠廟》. 《福建史志》. 福州：《福建史志》編輯部。
- 陳思慧、鄭一省. (2014. 01). 《泰國的客家人與客屬總會》. 《八桂僑刊》. 南寧：廣西民族大學出版社。

- 石奕龍. (1996. 03). 《臨水夫人信仰及其對民俗活動的影響與解釋》. 《民俗研究》. 濟南: 山東大學。
- 廖楚強. (1998. 02). 《東南亞客家社會的回顧與展望》. 《海交史研究》. 泉州: 中國海外交通史研究會泉州海外交通史博物館。
- 夏雪、孫舫. (2014. 03). 《近代洪門組織在東南亞安全空間中的生存與發展》. 《八桂僑刊》. 南寧: 廣西民族大學出版社。
- [美]何翠媚. (1996. 02). 《曼谷的華人廟宇: 19 世紀中泰社會數據源》陳麗華 譯. 《海交史研究》. 泉州: 中國海外交通史研究會泉州海外交通史博物館。
- 張中奎. (2012. 01). 《一份清水江文書的年代考論》. 《農業考古》. 南昌: 江西社科院。
- 徐鈺. (2015. 03). 《清水江文書紀年格式之“天運”考試》. 貴陽: 貴州大學學報。
- 王琛發. (2016. 04). 《17-19 世紀南海華人社會與南洋的開拓——華人南洋開拓史另類視角的解讀》. 《福州大學學報》. 福州: 福州大學。

#### 報刊

- 秦淮夢. (2014). 《李三娘出生地及生年初考》. 一讀網. [https://read01.com/OaKAa.html#\\_WYf2bXDp-Ow](https://read01.com/OaKAa.html#_WYf2bXDp-Ow). 轉引: 福州新聞網。
- 張振英. (2016). 《為何唯獨馬鼻李三娘沒有祖廟?》. 《福州晚報》. 《閩海神州》。

#### 書籍

- 葉明生. (2016). 《澳門臨水夫人信仰源流與發展調查及考探》. 《澳門陳靖姑文化論壇——首屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學術研討會文集》. 北京: 宗教文化出版社。
- 蕭登福. (2016). 《從南宋白玉蟾語錄看閩山教的源起》. 《澳門陳靖姑文化論壇——首屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學術研討會文集》. 北京: 宗教文化出版社。
- 葉明生. (2017). 《從生育神到“海絲”路上之海神——臨水三夫人信仰文化的傳播與嬗變探討》. 《第二屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學術研討會文集》. 澳門: 澳門臨水宮。
- 謝重光、鄒文清. (2011). 《三聖妃信仰與三奶夫人信仰關係試析》. 《文化遺產》. 廣州: 中山大學中國非物質文化遺產研究中心。
- 林亦修、魯益新. (2016). 《地方化: 溫州陳靖姑宮廟神班研究》. 《澳門陳靖姑文化論壇——首屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學術研討會文集》. 北京: 宗教文化出版社。
- 張帆. (2016). 《被賦形的良願: 閩北上佛婦女與夫人“小經”的持誦》. 《澳門陳靖姑文化論壇——首屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學術研討會文集》. 北京: 宗教文化出版社。
- 鐘晉蘭. (2016). 《三奶夫人信仰與地方社會——以廣東河源與惠州的田野考察為重點分析》. 《澳門陳靖姑文化論壇——首屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學術研討會文集》. 北京: 宗教文化出版社. 轉引: 丘尚質、李貫中《閒話阿婆廟》, 《河源文史資料》第 3 輯, 河源市政治協商委員會編, 第 63-66 頁。
- 林曉平. (2012). 《客家民間信仰與民俗文化》. 北京: 中國社會科學出版社。
- 鐘晉蘭. (2016). 《奶娘變天后: 河源臨水夫人與天后信仰的混融性調查》. 《地方文化研究》. 南昌: 江西師範科技大學。
- 閩西客家聯誼會編. (2012). 《閩西客家外遷研究文集》. 福州: 海峽文藝出版社。
- 盧新康. (2017). 《陳靖姑信仰傳播與移民關係探討》. 《第二屆澳門臨水夫人陳靖姑文化國際學術研討會文集》. 澳門: 澳門臨水宮. 轉引: 劉善群: 《試論寧化石壁與客家世界密不可分的親緣關係》, 李智 編《客家》, 1997 年第 03 期。

- 謝崇光、藍青. (2012). 《宋代以來閩西、粵東臨水夫人信仰流變考》. 《閩粵臺民間信仰論叢》謝崇光 著. 北京: 海洋出版社. 轉引: 李漢庭: 《潮汕的女神》, 自“潮汕之窗”網: [www.chaoshang.net/cswin/index.php](http://www.chaoshang.net/cswin/index.php).
- 曾材. (2002). 《寧都城廂的寺廟與廟會》. 《寧都縣的宗族、廟會與經濟》. 劉勁峰 編. 國際客家學會、海外華人資料研究中心. 法國遠東學院.
- 勞格文. (2002). 《寧都縣的宗族、廟會與經濟》序論. 劉勁峰 編. 國家客家學會、海外華人資料研究中心. 法國遠東學院.
- 王楹. (2009). 《佛教香花——歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》. 上海: 學林出版社.
- 李春沐、王楹. (2013). 《梅州客家佛教香花音樂研究》. 北京: 宗教文化出版社.
- 鄭振鐸. (1954). 《中國俗文學史》. 北京: 作家出版社.
- 段立生. (1996). 《泰國的中式寺廟》. 曼谷: 泰國大同社會出版有限公司.
- 李恩涵. (2015). 《東南亞華人史》. 北京: 東方出版社.
- 巫秋玉. (1996). 《海外客屬社團述略》. 蔣炳釗 等著. 中華炎黃文化研究會客家研究中心 編: 《關於深化客家研究的思考》. 北京: 燕京文化藝術研究會.
- [美]安樂博. (2015). 《試論嘉慶七年廣東省惠州府天地會起事》. 張蘭馨 譯. 自: 中國人民大學清史研究所 中國會黨史研究會 編: 《中國秘密社會與民間文化: 慶賀秦寶琦教授八秩華誕論文集》. 福州: 福建人民出版社.
- 蕭一山. (1935). 《近代秘密社會史料(卷四)》. 北京: 國立北平研究院是學研究會.
- 高亨 注. (2009). 《詩經今注》. 上海: 上海古籍出版社.
- 竇昌榮 選註. (1962). 《天地會詩歌選》. 上海: 中華書局.

#### 古籍

- (清)施鴻保. (1985). 《閩雜記》. 卷五“陳夫人”. 福州: 福建人民出版社.
- (明·弘治)黃仲昭 撰. (1991). 《八閩通志》. 卷五“祠祀·福州府·古田縣”. 福州: 福建人民出版社.
- (明·嘉靖)夏玉琳 纂. (1963). 《建寧府志》. 卷二十“叢談”. 上海: 上海古籍出版社影印明刻本.
- (宋)黃岩孫 纂. (1989). 《仙溪志》. 卷三“仙釋·祠廟”. 福州: 福建人民出版社.
- (明)無名氏. (1980). 《繪圖三教源流搜神大全》. 卷四“大奶夫人”. 臺北: 聯經出版社明刻繪圖本版.
- (宋)胡太初 修趙與沐 纂. (1990). 《臨汀志》. 卷十三“祠廟·三聖妃宮”. 福州: 福建人民出版社.