

霹雳州客家人的丧葬习俗研究
——以金宝镇为个案研究

**HAKKANESE FUNERAL CULTURE IN PERAK:
A CASE STUDY IN KAMPAR TOWN**

盘宏达
POON HONG TAT

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

拉曼大学中华研究院
**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**

AUGUST 2017

霹靂州客家人的喪葬習俗研究

——以金寶鎮為個案研究

HAKKANESE FUNERAL CULTURE IN PERAK:

A CASE STUDY IN KAMPAR TOWN

By

盤宏達

POON HONG TAT

本論文乃獲取文學碩士學位的部分條件

A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies Institute of Chinese Studies

Universiti Tunku Abdul Rahman

**in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (Chinese Studies)**

August 2017

论文概要

马来西亚霹靂州金宝一镇，早在十九世纪末开埠，其中南来华人以客粤人士为主，大多数都是从事开采锡矿为生。他们南来的原因，不论是中国政治的转变、近打河谷的锡存量，或是英殖民政府对华工的依赖及需要，当地成了华工集聚及寄居地可以说是必然的趋势。客粤人士的移居，因信仰、习俗、习惯、观念使然，逐渐将祖籍家乡的文化习俗带入该地，以致金宝亦是华人的寄居地，也是显现华人传统文化习俗的舞台。在中华传统习俗，丧葬习俗对华人而言是不可或缺的，其中的“慎终追远”、“祖先崇拜”、“入土为安”是华人的丧葬观念，以致在丧葬礼仪中任何一个细节都不得马虎行事。马来西亚华人，因中华传统观念使然，再加上口传历史的传承，华人至今都持续地沿用华人传统丧葬礼仪的形式与程序。但不可否认地，现代丧葬礼仪的介入，正逐渐替代传统丧葬礼仪。时代的变迁，这必然是一种趋势，但也不至于让华人传统丧葬礼仪被现今的华人们所淡忘。本文旨在讨论三个部分：其一，战前客家人到霹靂州金宝一镇的心态及丧葬福利机构的贡献，主要分析当时客家人如何从华人传统丧葬观念上的影响，从而令他们开始筹钱建立处理身后事之机构。再来就是相关机构的建设，其进行的形式、仪式及方法为何，即是说客家传统丧葬观念主导着客家人在福利机构的设立，最后是以什么样的做法来处理同乡的身后事；其二、讨论现今金宝一镇的客家丧葬习俗的形式和程序，主要分析当地殡葬服务机构在处理丧事的做法，以了解亡者在断气后直到下葬的整个过程。丧失过程少不了法事的进行，本文亦探讨当地客家丧事所惯用的法事之做法，从中理解他们的信仰及观念；其三，本文以个案研究的方式来进行考察，从中更能清楚了解客家丧葬活动的形式及仪式。

关键词：金宝、客家人、丧葬习俗

ABSTRACT

Most of the Chinese came to Kampar, Perak to find a job which might let them survived and rich in the late 19th century. The important factors that they came to Kampar town included the transformation of Qing dynasty politics, rich in tin of Kinta River, and the British government need the Chinese laborers work for them. Migration of Hakkanese to Kampar, it makes their cultural, belief, custom and habit gradually carries forward in this small town and became the place which is fully appears the Chinese traditional cultural. In the Chinese traditional belief, they believe that the dead people will turn into ancestors especially their own family members. Thus, the funeral activities are indispensable to the Chinese region but not only in China and Malaysia, we can still experience and notice the Chinese traditional funeral activities is carrying on by Chinese themselves. Undeniably, the involvement and reformation of modern funeral etiquette is substituting the traditional funeral etiquette gradually. In summary, slowly, the Chinese traditional funeral etiquette will be forgotten by the younger generation of Chinese and this kind of traditional activities will not appear in the future. This article for the purpose of discussing three parts: the contribution of the Chinese laborers in Kampar town before the World War II. The main analysis that the Chinese laborers how they influence the own traditional mentation and made them to start the Chinese funeral activities in the Kampar town. Besides, the construction of relevant agency and Hakka organization are possible to lead the Hakkanese laborers to do the Hakka traditional funeral activities. Second, analyze the form and procedure of Hakkanese funeral activities in Kampar town nowadays to understand the funeral organization and Taoist priest how to handle the Hakkanese dead's funeral activities. Third, this article also inspects in the way of case study in Kampar town, it can understand the Hakkanese funeral culture, form and ceremony clearly and reasonably.

Key words: Kampar, Hakkinese, Funeral culture

谢词

岁月宛如细小卻尖锐的刀锋，一刀一刀往人的身上柔柔地划，看似没有任何伤痕，但蓦然察觉，原来自己的身体已有无数的刀疤。在撰写这篇论文之前就经历了很多挫折和瓶颈，曾经一度想要放弃以丧葬习俗为考察领域的想法，总是认为田野考察和访谈工作非常困难，也在构思及准备开题报告时也常碰壁，这只能怪自己对马来西亚华人研究的涉略甚浅。

学士文凭到手之后，心里就只想着要往研究所去挑战自己，认为自己在学士阶段还未完成的愿望，终于能在硕士生涯中实现。丧葬习俗是笔者在大学时期就已开始接触及了解，还在实习过程中担任过殡葬礼仪师，心里开始对这一行业有了很大的兴趣和想法，也开始打算将丧葬习俗写进自己的学士论文中。但各种因素导致不能为之之下，笔者只好将这心愿放在硕士论文中。当然，这一切也只不过因兴趣而让这样的想法萌芽，并没有考虑到未来撰文时所面对的挑战及困难。

硕士开题报告结束后，自己的心不是踏实，更不是卸下战衣那般轻松，反而更多的是忐忑不安，心无缥缈，总觉得对不起指导老师之余，也更看不起自己。对笔者而言，开题报告的结果是一一失败，只能算是勉强通过其答辩。正因为这点，自己开始对这论文抱持着更多的要求和疑问，一再质疑自己是否能写的更好，这些功劳真的得归功于当时开题报告答辩会的审核老师们。他们提出了很多这论文该思考的方向及问题，也是笔者在接下来的日子所一一面对和得克服的难题。

撰文过程中，自己的工作与考察研究成了心中的一把秤，不断地给予自己压力，但眼看漫长的撰文过程依然持续着，心里也开始向着往赚钱方面去解脱，但这一切并不能让笔者成功逃脱此刻的困境，反而让自己所扛担子变得越来越重。这段

日子，感谢陪伴自己身边的家人及恋人，他们不断地鼓励、开导这个迷途羔羊继续走完自己的道路。在这期间，笔者更多的是调整自己的思绪，理清自己到底想要什么，也感谢不同领域的朋友分享了很多不同的经验及看法，好让我以此为鉴。之后，笔者也决定辞去工作而全心全力地撰写论文。

这半年只能“勒紧裤子，吃草度日”的日子里，笔者到处收集有关丧俗的资料及进行不少的访谈工作，也认识不少客家会馆的领导及丧葬服务机构的负责人，大大开阔自己对客家丧俗的视野及见识。这时才意识到有很多知识并不能在书中能够真正探索到，再说马来西亚华人研究起步很晚，且本地华人历史也不长，相关历史记载的书籍固然不多。不但如此，有关本地华人丧葬习俗的研究亦不多，这才切确明白丧葬习俗考察的民间研究者相当地不容易，也趁这个撰文期间访问了李永球先生，询问有关本地华人的丧葬习俗之特色，也参加了本地田野调查的工作坊，确实获益不浅。

当然，在这论文起到最重要的润滑剂，当然不能不提及笔者的师父——蔡邦彦师父，他给予笔者的不只是丧葬习俗的知识及学问，且在人生观及处世态度上帮助了笔者的成长。为了学术的客观性及准确性，笔者向不同门派的丧葬工作者进行了多次的访谈工作，也参加不少丧葬及盂兰节活动。丧葬礼仪本是比较忌讳的事情，也不能期望每个丧家能够让笔者进行考察及研究，能够顺利进行个案研究，还多亏了蔡师父的穿针引线，让丧家们卸下心房让笔者进行摄影及访谈工作。

最后，笔者撰写这论文的始末，都得感谢论文指导老师——张晓威老师。老师在客家习俗研究中颇有心得及经验，教导笔者在选材及构思上须谨慎且准确，多方面地思考面对的问题，尽可能以科学性及客观性地解决问题。在想法及观点上，老

师也会以发问式的方式来提醒笔者在论文中所遗漏的部分资料，让笔者了解“大胆假设，小心求证”的含义，明白了学术论文的严谨及严格。

论文核实书

本论文霹雳州客家人的丧葬习俗研究——以金宝镇为个案研究为盘宏达亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之要件。

此证

日期：_____

（张晓威副教授）

指导老师

拉曼大学中华研究院中文系

日期：2017年8月6日

硕士论文提交

此证盘宏达（学号：13ULM00026）在中华研究院中文系张晓威副教授指导之下，
经已完成此一题为霹雳州客家人的丧葬习俗研究——以金宝镇为个案研究的硕士
学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉
曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

拉曼大学

（盘宏达）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：盘宏达

日期：2017年8月6日

目次

| | |
|--------------------------|------|
| 摘要 | i |
| Abstract | ii |
| 谢词 | iv |
| 论文核实书 | vii |
| 论文提交书 | viii |
| 论文声明 | ix |
| | |
| 第一章 绪论 | 1 |
| 第一节 前言 | |
| 第二节 研究动机 | |
| 第三节 文献综述 | |
| 第四节 选题意义 | |
| 第五节 研究方法 | |
| 第六节 章节安排 | |
| | |
| 第二章 战前马来亚客家丧葬习俗的沿袭 | 28 |
| 第一节 华人传统丧葬观念 | |
| 第二节 客家会馆对丧葬活动的处理 | |
| 第三节 战前金宝殡葬业的营运 | |
| | |
| 第三章 霹雳金宝客家丧葬习俗 | 48 |
| 第一节 金宝华人丧葬程序 | |
| 第二节 金宝客家道教丧葬法事 | |

| | |
|----------------------------|----|
| 第四章 霹雳金宝客家丧葬习俗——个案研究 | 66 |
| 第一节 初丧礼仪 | |
| 第二节 治丧礼仪 | |
| 第三节 出丧礼仪 | |
| 第四节 终丧礼仪 | |
| 第五章 结论 | 80 |
| 引用书目 | 86 |
| 附录 | 91 |

图表

| | |
|--------------|----|
| 表 1 | 6 |
| 表 2 | 7 |
| 照片 2-1 | 33 |
| 照片 2-2 | 41 |
| 照片 2-3 | 45 |
| 照片 2-4 | 46 |
| 照片 3-1 | 51 |

| | | |
|---------|-------|----|
| 照片 4-1 | | 68 |
| 照片 4-2 | | 68 |
| 照片 4-3 | | 70 |
| 照片 4-4 | | 70 |
| 照片 4-5 | | 70 |
| 照片 4-6 | | 70 |
| 照片 4-7 | | 70 |
| 照片 4-8 | | 70 |
| 照片 4-9 | | 72 |
| 照片 4-10 | | 72 |
| 照片 4-11 | | 72 |
| 照片 4-12 | | 72 |
| 照片 4-13 | | 73 |
| 照片 4-14 | | 75 |
| 照片 4-15 | | 75 |
| 照片 4-16 | | 75 |
| 照片 4-17 | | 75 |

照片 4-18 79

第一章 绪论

第一节 前言

在马来西亚这个多元文化的国家，不同种族都有属于自己的文化习俗。这个国家的华人除了沿袭了中华文化的成份，但因环境的变迁也导致了文化变迁的现象。换言之，虽然有华人的地方就会有中华文化的继承，然也因大环境的改变及地区的不同，而造成文化性质上有些许变化。中华文化虽然在马来西亚不是主流文化，但还是不减其民俗特色，马来西亚华人社会（简称“马华社会”）还是保留着中国传统文化的精髓，并逐渐形成了马华文化。

1

至于有关文化的界定，颜清湟以为：“文化是由信仰、价值观念、风俗习惯所形成，其外在表象，包括了宗教、教育、语言、衣着和菜肴等等”（2008：315）。现今的马来西亚华人（以下简称为“马华”）与其他东南亚华人一样，大部分不认为自己是侨民，但其中华文化大致没有改变。²换言之，纵使环境及社会变迁确实会影响一个族群的生活模式，但在其族群的本质或文化习俗上，是不会轻易产生巨变，相反地，因对故乡的怀念及关注，定居于海外的华人总会将自己本有的文化展现于他乡，久而久之就形成了当地的独有文化特色，马来西亚华人亦是如此。

¹ 祝家丰认为早期的华人社群是生活在一个多元文化的国度里，因此华人文化有机会与本地民族的文化接触与碰撞。在自然的互动过程中，这些文化就相互调适、融合和吸纳，马华文化就是在此环境下形塑与衍生（2009：165）。

² 按李恩涵的研究所提出，东南亚各国的华人或华裔，实际都已是各国的公民，为各该国的少数民族之一了。他们绝对不是华侨。不过，这些东南亚华人虽然在法律上已与中国切断了关系，在文化与政治上也深受当地环境的影响，但在文化上的基础形态上，他们仍然保留着中华文化各项基础的传统，与东南亚各国当地土著文化的各项特色，截然不同，形成一种少数民族的特殊文化（新加坡共和国的情形除外），而在各该国的「多元文化」中扮演一个角色（2003：28-29）。

文化的构成体现在一个族群的思维及生活模式上，它是包含了各种各样的因素而成的，时间的上限不会轻易让一个族群的文化特质受到影响。相反地，习俗与文化有别，习俗并不是永恒的形态，它会因不同的环境和时间而有所变化，造成某个族群久而久之产生出不一样的习俗特色。在马来西亚，华人族群当中又包括了多个方言族群组成的社群，在不同的活动中就体现出不同的习俗色彩。以丧葬活动为例，蒲慕州认为：

若我们相信一个社会中的人处理死者的方式基本上乃是根据一套固定的习俗，而这习俗也反映出当时社会所普遍流行的价值观及宗教观，则这习俗的改变应该代表人们在某些有关死亡与信仰的想法上，以及其他社会、经济方面的情况有了改变（1993：5）。

习俗的本质会因当地族群的各种不同的因素而有所改变，丧葬习俗亦是如此。若从丧葬习俗的角度出发，就能看出不同的族群在进行该类活动时所运用的不同礼仪，其价值观及宗教观也有一些分别。这说明了马来西亚华人虽有丧葬活动，但其内在层面并不是全然一致，不同方言群就持有不同的丧葬礼俗。

关于丧葬的说明，《民间丧葬习俗》提到：

丧葬，简单地说是处理死者的方式方法，后来，随着历史的发展，丧葬从史前社会的埋葬方式演变为繁琐的丧葬礼仪和丧葬文化。单从字面来看，丧，指的是死了人；葬，则为埋葬，古人所谓的“藏也”，即死者的处理方式。因此，丧葬也就是指对死人的一整套埋葬处理方法（陈淑君、陈华文，2007：3）。

丧葬活动是为了让家属或亲人们对往生者做最后的“尽孝”仪式，也是与往生者做出最后的道别过程。自古以来，中国各地都会有这样的传统习俗，任何社会阶层都会施行这样的活动。虽然不同地区的人都会依照着不同的方式进行着，但最终目的就是为了让往生者走完人生的最后一程。而在马华社会中，丧葬习俗一直都是平民所重视的一环，认为这绝对不能草草了事，否则会引发亲人与往生者之间的一连串问题。

丧葬活动的程序复杂，这与华人本身的文化特质有关，祖先崇拜及鬼神迷信是主要造成的因素。关于丧葬活动的制度，蒲慕州以为：

丧葬制度通常包括了丧礼仪式和埋葬两部分，丧礼为生者替死者所施行的一套仪式，以结束他与这世界的关系，并且保证或引导死者进入另一个世界；埋葬则将死者的身体以一种生者认为恰当的方式加以处理。葬礼为丧礼的延续，而在许多文化中，在葬礼后还有祭祀，为生者企图与死者往来的活动（2008：4）。

华人所执行的丧葬制度包括了丧礼、葬礼和祭祀活动，马华社会当然也持续进行这样的礼俗，但在形式及礼仪上却有着“大同”却“小异”的做法，这全都是与不同方言群的习俗特质息息相关。而郑志明将丧礼流程分为四种：初丧礼仪、治丧礼仪、出丧礼仪及终丧礼仪³，这是马来西亚华人在进行丧

³ 此四个阶段分别为：一、初丧礼仪：从濒死到初死的阶段，是面对死亡的前后时期，让亡者能坦然与尊严地面对死亡，也让丧亲者调适生死离别的哀恸，主要有四个程序礼节，即临终的正寝仪式、初死的招魂仪式、讣告的报丧仪式、袭尸的入殓仪式等。二、治丧礼仪：是指入殓后到出殡前的停棺阶段，称为“停殡”或“居丧”，时间的长短，依个人的社会阶级而有不同，其基本礼节有安灵的魂帛仪式、守孝的成服仪式、探问的吊丧仪式、朝夕的哭奠仪式、功德的做七仪式等。三、出丧仪式：从移动棺柩到入墓安葬的整个过程礼仪，又称为“出殡”或“送葬”，其基本礼节有吉时的择日仪式，追悼的奠祭仪式、輓歌的哭丧仪式、出葬的起灵仪式及送丧仪式、入墓的安葬仪式、返家的辞灵仪式等。四、终丧礼仪：出殡后三年内是孝子服丧的时期，称为“守丧”或“服

葬活动的基本程序环节，但实际操作却又很大的不同。本地华人方言群所分布的地区都不同，此文的研究范围定为霹靂州，也是以广府人及客家人为居多的州属。这两大方言群虽大致上都是从中国广东省移居而来，但在异乡居住之后，这两个方言群都有进行丧葬活动，但在仪式及诠释上不全然相同。为此，这也可说明丧葬习俗的演变及不同操作模式取决于不同方言群对于自己的文化特性的诠释。

综上所述，不同的方言群就会有不一样的丧葬习俗，但这些都不能脱离中国传统丧葬习俗，亦是说中国祖籍丧俗终究影响着马来西亚华人各方言群的丧葬习俗。而现今马华社会的丧葬礼俗中，大致上还是沿用了中国古代的丧俗礼仪，诚如李永球所说：

基本上我国（笔者按：马来西亚）的华人丧礼，乃以十九世纪末期至二十世纪初叶，即清末民初时期为基础，经过百年长时间的发展，到了今天，终于形成了自己的一套，但整个丧俗还是脱离不了古代华夏儒家礼仪以及闽粤地区的传统地方形式（2012：3）。

闽粤地区有很多不同语系的方言群，而客家人也包括在内，以霹靂州金宝一镇的客家会馆而言，便可分辨出当地客家人大多数都是以增城、龙门及梅县地区为主的方言群。为此，若要分析霹靂金宝客家人的丧葬习俗，就不能撇开当地客家人的传统丧葬习俗，与现今该地区的丧葬习俗的发展演变做个对比，从中理解丧葬习俗的延续性及变化。

丧”，其基本礼节有满七的除灵仪式、百日的卒哭仪式、对年的小祥仪式、三年的合炉仪式等（郑志明，2010：19）。

马来西亚霹靂州主要城镇位置图



制图：盘宏达

资料来源：<http://www.malaxi.com/maps/perak/perak01.gif>，浏览至 2013 年 1 月 28 日。

第二节：研究动机

古人言：“死生亦大矣”⁴，说明不论生或死都是人生的重大事情，也是人生的必经之路。生与死的礼仪对于华人而言是不能马虎的，婚礼及葬礼，在华人社会中是相当普遍的活动。目前为止，我们亦能看到马来西亚华人在进行丧葬活动中，都会执行一套完善的程序及过程，且依照不同方言群的需求而有不同的丧葬习俗和形式。为此，笔者本着对丧葬习俗有浓厚的兴趣，也有幸在大学时期就到霹靂州金宝地区的其中一家殡仪服务机构实习，学习及了解到当地不同方言群的丧葬习俗。⁵由此发现，霹靂州聚集了很多不同方言群的华人，尤其以广府人及客家人为主，而其中的丧葬习俗也有各自的特色存在。

霹靂州位于马来半岛西北部，是西马来西亚第二大州，北部与泰国接壤，西北部则和吉打州相接，南部和雪兰莪州相连，东部与吉兰丹州和彭亨州相邻，西部濒临马六甲海峡。霹靂州的首府是怡保（Ipoh），江沙为该州的皇城。此外，该州是以矿业为主要经济来源，农、林、渔业和工业的发展水平也很高，曾经是马来西亚最富有的州属之一。霹靂州盛产锡矿，在近打河谷流域一带是世界闻名的锡矿产出区域，但因在 20 世纪 90 年代受到锡业不景气的重挫，该州的经济曾严重下滑（龚晓辉，2012：18-19）。

霹靂州早期的锡矿量相当大，在 20 世纪初就成为了马来联邦⁶中锡产量之首（表 1）。正因如此，霹靂州吸引了不少中国人来到该州开采锡矿，华

⁴ 《庄子·二十一田子方》：“死生亦大矣，而无变乎己，况爵禄乎！”（庄周，2004：436）。

⁵ 韩视新闻（2011年9月1日），《为往生者淨身抬棺上山，拉大生殡仪馆非一般实习》，2014年2月17日阅至 http://www.hctvnews.net/hc_web/php_hc_read.php?n=25970。

⁶ 依《马来西亚概论》的记载，提及在 1896 年，英国殖民者把霹靂州、雪兰莪、森美兰、彭亨四个邦合并成马来联邦，并以吉隆坡为首都（龚晓辉，2012：53）。

人人口也在 19 世纪后叶逐渐增加，也在该州部分地区形成了华人社会，金宝⁷亦是如此。据数据显示，霹靂州客家人在郊外地区居住者居多，亦是说金宝地区属小镇，其面积虽不大，但当地的客家人相当的多（表 2）。此外，笔者在实习期间，当地客家丧葬活动依然保持着浓厚的习俗特色，不论是在言语上或是形式上都与一般丧葬活动不一样，也能够充分感受及体验到客家丧葬活动的氛围。

再者，本论文以客家人为研究对象，而刘崇汉把马来西亚客家人的原籍分为“嘉应客、惠州客、大埔客、增龙客、河婆客等”（刘崇汉，1999：161）。换言之，若以早期就成立的会馆来分析的话，霹靂州的客家会馆大多都是以地缘性的名称为馆名，如：安顺惠州会馆、怡保霹靂嘉应会馆、安顺应和会馆、霹靂司南马嘉应会馆、霹靂万里望嘉应五属公会、务边增龙会馆等，而在金宝一镇中的 12 所会馆当中⁸，就有三所以客家语系为主的增龙会馆、梅江会馆及高州会馆，证实了早期不少客家人就已在金宝地区落脚，长年定居于此。这表示了当时的南来华人就算在异乡定居，但在会馆名称上都是沿用原乡为名，也就是说若要研究霹靂客家人丧俗的话，就得从早期华人的原籍资料来作为根据，从而理解霹靂金宝客家人的丧俗之根源。

虽然早期南来华人大部分都是文盲，对于华人传统习俗的知识也可能一知半解，但他们可以通过会馆或公会的帮助与资助来进行特定活动，而丧葬

⁷金宝的马来文拼写是“Kampar”，曾经属于近打县的其中一镇，但在 2009 年开始已升格为正县（苏伟妮，1999：41；星洲日报，2009）。

⁸有关于金宝地缘性会馆的年份，陈川兴提及：“金宝地缘性会馆共有十二间，即：东安会馆（1927 年）、广西会馆（1929 年）、增龙会馆（1929 年）、高州会馆（1930 年）、福建公会（1934 年）、古冈州会馆（1934 年）、南番顺会馆（1938 年）、琼州公会（1938 年）、梅江公会（1950 年）、会宁同乡会（1957 年）、霹靂清英莲花会馆（1958 年）及高要会馆（1969 年）”（陈川兴，2001：27）。

活动亦包括在内，也很大程度上减轻了当地华人同胞的负担。如此看来，会馆在当时的华人社会中扮演着重要的角色，也可以说成是“习俗记忆者”，将本有的传统习俗移植到异乡，好让会员们能够继续传承特定的习俗，使早期华人社会都还是保留着自己本有的习俗特色，霹雳金宝客家人也不例外。以霹雳州金宝及务边地区的增龙会馆为例，这两所会馆的成立，都是为了聚集广东省增城、龙门一带的客家人入会，从而一起进行任何活动及事项。理所当然地，这些会员所进行的丧葬活动都是源自于自己的老乡丧葬习俗，虽身在异乡，但本身的丧葬仪式还是属于增城、龙门一带的习俗。

再者，金宝地区设有两座华人义冢，虽没有设立客家方言群专属的义冢，但此两座义冢也有不少客家人下葬于此。虽现今时代为了提倡环保而推行火葬，但土葬乃是华人传统葬式，不会因时代的改变而完全搁置。至于客家人的土葬仪式较为特别，自古以来都有“二次葬”的习俗特点，而霹雳金宝客家人也是如此。虽然当地客家人不是一律都沿用此葬式，但至少可以说明“二次葬”依旧进行着，乃至这样的习俗特色依旧保留下来。换言之，当地客家人依然存在“捡骨”的仪式，不论是基于祖先崇拜或是风水问题，都展现了当地客家人的丧俗特色。当然，当地的殡仪服务机构并不如城市的服务机构那般企业化，所沿用的丧葬形式并不是采用统一化的方式，这样才能保持客家丧俗的风貌。

总而言之，历年来虽然有许多马华学者从事于研究马华历史、文学、经济、政治、文化方面的研究，但关于丧葬习俗的研究是极为少数的。马华社会虽然在历史上不算久远，但其文化习俗却会因为时代及空间的不同而改变。马华社会（包括客家人）在一定的程度上已经开始有了本土化的形成，

也就是说马华在保留中华文化之余，也与中国传统习俗有了一定的改变。文化的形成并不是一朝一夕就能够形成，而是得经过一段时间的演变而体现于一个民族的意识中。

为此，丧葬习俗依然存在于马华社会的心中，很大的层面来自于华人依然认为“入土为安”、“灵魂归天”的说法，也意识到丧葬形式正是不能马虎行事的重要环节。虽然因前辈的口述流传及一些丧葬集团的实施，丧葬习俗才不会因地域性的问题而消失，但在形式已经开始有了变化，更重要的是其丧俗背后的意义是否依旧被霹雳金宝客家人继承下来，也是本文所注重的部分之一。本文想以中国地方志的丧葬文化来作为主要根据，再将研究目标设为霹雳州金宝地区的客家人，从而看出传统与现今的客家丧葬习俗的相似之处。再者，这个地区的客家人在文化上的转变及时代的变迁是否也影响着传统丧葬习俗的流传，亦是本文讨论的课题。

霹雳金宝客家丧葬习俗的研究不但可以探析客家人的丧葬礼仪、形式或方法，也能从中了解到他们对于丧葬习俗的思想或意识。传统丧葬习俗的传承可以是受到当时社会的模式所影响，造成人民不得不实施这些习俗，渐渐地成了约定俗成的丧葬模式。那么，他们的丧葬意识就是其中的关键，人死之后，身为亲属有什么是应该做，有什么不应该做，这些形式已经规定好的。这种形式的作用就在于他们对死人的态度，从中国地方志的传统丧葬习俗来考查，试图找出丧葬仪式实行的意义与目的，以此作为根据，再来对比现今金宝的客家人对于丧葬习俗的思想并找出异同之处。

第三节 文献综述

关于中国传统丧葬文化的研究，中国学者做了不少的贡献，在文献资料上也已有相当的数量，诸如陈淑君和陈华文所著《民间丧葬习俗》一书，概括地叙述了古时中国的民间丧葬习俗。而此书的研究范围也较广，是从中国各个朝代直到现今的民间丧葬文化来分析其异同点。这本书的优点在于它能够让读者对民间的丧葬习俗有了初步的认识，但不能深入了解中国地方的丧葬研究。这样的研究范围可以让读者了解一个朝代丧葬习俗的主要特点，也明白丧葬活动是一个有延续性及沿袭性的习俗，但却不晓得这些习俗是由哪个方言群所沿用。

此外，刘佐泉所著的《客家历史与传统文化》（1991），此书的上编主要是叙述客家人的由来及历史，而下编则着重于说明客家人的文化习俗（包括了丧葬习俗）。这部著作所谈的客家丧葬习俗也较为全面，也将这方面的丧葬习俗研究对象缩小至客家群体，好让读者能够概括地了解客家丧葬习俗的形式及过程。再者，尚有与《客家历史与传统文化》类似的叙述内容，即由吴永章主编的《客家传统文化概说》（2002），两者在客家丧葬习俗都有详细的叙述，但后者的研究范围放在地方志当中来分析客家丧葬习俗的各种程序与形式，前者较多运用《礼记》中的说法来诠释客家人的丧葬习俗。若以研究意义来看，前者的叙述方法会让读者明白客家人的丧葬习俗的源头；而后者则是让读者了解近代客家地区的丧葬礼俗，这样就能看出中国不同地方的丧葬特色。

另外，中国地方志也有叙述当地的文化习俗，如房学嘉、肖文评、钟晋兰等著的《客家梅州》（2009）一书。这本书主要说明了客家人在梅州区域

的各种传统习俗，而丧葬文化这个部分也是以单一方言群来分析之。这样的研究也较属于个案研究，因梅州只是客家聚集地区之一，当然还包括了丰顺、蕉岭、大埔及程乡这些地区。以此类推，早期霹雳客家人有一部分是从梅州区域来到霹雳州生活及定居，那两者的丧葬习俗也应该有继承性的现象。因此，研究早期梅县地区的丧葬习俗可以从中了解霹雳客家丧葬俗的延续及继承。

另外，叶小华、谭元亨、管雅所编《客都梅州》（2006）大致叙述了梅州的历史、胜地、风俗及建筑等，而丧葬文化只挑了“二次葬”来说明客家人的丧葬特点，这不能让读者们了解梅州客家人在丧葬文化的全貌。谢重光所著的《福建客家》（2005）也是以省区的角度来叙述客家研究，在丧葬习俗方面则是讲述了福建客家人的“买水浴尸”及“捡骨葬”，而没有说明丧葬文化的全部内容。而曾详委所著的《田野视角：客家的文化与民性》（2005）是以田野调查的方式，来分析中国某一地区的文化习俗。作者的研究对象是T镇的客家人，而在丧葬习俗的部分也是以个人访问的形式来进行叙述。这样的叙述方法是较为概括性地说明T镇的丧葬习俗，以某些专业人士的说法来概括整个T镇的人民，导致读者不能了解该镇平民们的丧葬观念与知识。

除了中国学者的专著之外，新加坡学者也有对该国的客家人进行考察研究，正如黄贤强的《新加坡客家——文化与社群》（2008）一书中记述了当地客家人的点点滴滴。作者以论文集的方式来记载当地客家人的政治、风俗、信仰、经济及文学这几个方面的贡献，而且以两个部分来细分有关客家人的论文，即“历史与文化”与“客属会馆”。从书目编排就能大致了解作

者在第一部分是谈及客家人的历史及文化习俗上的特殊性，也表示了当地客家人的文化脉络正是来自于早期南来客家人的传统文化，与老乡脱离不了关系；再从客属会馆中探析当地客家人在定居于新加坡后的点点滴滴，作为起承转合的作用。

至于马来西亚国内对于华人民俗的研究并不多，但有不少的学者在近期开始有了较为全面的考察，为的是不要让马华社会的晚辈陷入自身习俗无根的状态之下。李永球所著的《魂气归天：马来西亚华人丧礼考究》（2012）一书中，是以田野调查的方法来研究西马华人地区的丧葬习俗。作者为了探究马来西亚华人的丧葬习俗的始源，就以《礼记》作为根据，尝试解析中国传统丧葬习俗的原貌，再来考证马来西亚华人社会在丧葬习俗上的转变。固然，这部书虽在马华社会的丧葬仪式做出了很多考究，但却没有分析这些习俗到底在中国哪些地区流传，也被马华社会继承，这个根源性的问题有必要再探讨。

此外，王琛发的《马来西亚客家人本土信仰》（2007）一书，叙述了本土客家人有关信仰的课题。而作者着重于早期客家人南来马来亚发展的时段，他们的信仰生活如何继承了传统，以及演变的过程，这让读者了解本土客家人的信仰的一个发展动向。再者，王琛发所著的《马来西亚华人义山与墓葬文化》（2001）一书中，作者论述了本土华人义山的历史及发展过程，接着说明了现今马来西亚华人在进行葬礼仪式的普遍做法，也考察了本土华人的坟墓造型及格式。作者以义山研究为主要切入点，从而探讨出本土华人的墓葬文化。林廷辉、方天养所著的《马来西亚新村——迈向新旅程》（2005）也是以田野调查法来考究新村的课题。在文化习俗中，作者只纳入

了坟地这个部分来叙述新村华人对于丧葬的做法，而且也是以量化的角度来分析，这可让读者对新村华人有了初步的了解，但却没有更深一层的诠释。

在苏庆华所著的《马华新人研究——苏庆华论文选集》（2004）一书中，有关文化与宗教的篇章占了此书的大半部分，有八篇之多；相对地，历史及社会的篇章则占了五篇。苏庆华叙述了大马华人民间宗教的各种种类，除了介绍各个神明的来历及庙宇的历史外，还分析了民间信仰对于不同州属华人的需要及作用。除此之外，作者还在其中的篇章中叙述了马来西亚河婆客家的历史及发展，但却是以河婆籍的学者刘伯奎及张肯堂来分析河婆客家，并不是以族群方位来研究河婆客家，这样就对客家文化有了局限性的了解。至于廖文辉所编的《直凉华人志暨资料汇编》（2013）是以彭亨州的其中一个小镇为主要研究区域，主要叙述了当地的历史、政治、经济、文化、教育等各方面。作者为了说明直凉这个城镇的特殊性，也考察了当地华侨义山的登记簿，以作为早期华人来到此地的证据。

在研究论文方面，关于马来西亚华人民俗、丧葬文化的研究也是非常的少，而较多学者则着重于研究海外华人社会。若要初步了解及考察华人移居至马来亚各州数据的话，麦留芳〈早期华人社会组织与星马城镇发展的模式〉（1984）就论及了这一点。麦留芳在此文中研究十八世纪西方列强势力入侵到东南亚之后，华人大量移入星马社会的走向。作者的研究方向设定于“根据所得之人口普查资料来探索这些问题”（1984：367），亦是说，作者尝试通过数据学的角度来统计华人在星马各区的情况以分析籍贯的分布。在文中除了做出华人在星马各区的人口统计之外，也有分析方言群或籍贯在

不同区域的数据，这能够让读者了解早期不同籍贯的方言群所集中的不同区域，至少在其数据上得到大概的方言群分布之分析。

另外，张翰壁、张维安所撰〈东南亚客家族群认同与族群关系：以中央大学马来西亚客籍侨生为例〉（2005）一文，是以文化遗产的角度出发，从东南亚多元种族的群体中来分析客家族群所扮演的角色。这里的文化继承，是说明客家人因大环境的影响而令这些客家人逐渐忘记对于自己的客家籍贯与方言上的认识。此外，萧新煌、张维安、范振乾等所撰〈东南亚的客家会馆：历史与功能的探讨〉（2005）一文中，是以马来西亚、汶莱、泰国与越南的客家会馆来分析它们的历史及功能。这两篇论文都是以不同的角度来进一步分析客家人在东南亚的历史及贡献，而在客家人的传统文化习俗上却甚少分析。

而在马来西亚客家人的研究，诸如文平强所撰的〈华人移民与环境适应——探讨马来西亚客家人的经济适应与变迁〉（2007）一文，作者的研究范围设在十九世纪大量南来的客家人为研究对象，再探析他们在马来西亚时的经济来源。作者以客家人的经济作为切入点，从而探讨出客家人在异乡的时候所面对的种种难题。另外，陈美华的〈族群、历史与认同——以马来西亚客联会的发展为探讨〉（2008）就论述了客联会的重要性。作者以访谈及田野调查法来探讨客联会的历史及创办的宗旨，从而了解客联会在马华社会中是扮演着重要的角色。

至于安焕然〈马来西亚柔佛客家人的移植及其族群认同探析〉（2009）一文中，也是从文化认同的角度出发，以此来分析柔佛客家人在自身文化上的转变及适应。此外，黄文斌在〈论析吉隆坡华人社区的形成与客家人的参

与) (2008) 中叙述了早期吉隆坡的发展与客家人的关系。而作者也分析了在吉隆坡华人社会的形成当中, 义山是其中的重要一环, 这也是处理逝者的葬地。这说明了不论是现今或是早期的华人社会, 丧葬习俗是华人所重视的形式, 当然也被归为中华传统文化的概念, 证明了马来西亚华人社会也是继承了这样的观念, 从而在丧葬文化上毫无保留地沿袭了传统丧葬习俗。

综上所述, 对于房学嘉、刘佐泉及陈淑君等中国学者而言, 中国传统习俗的课题早已是屡见不鲜的研究方向, 而地方志的习俗研究也非常多。至于马来西亚客家人这个课题, 虽有王琛发、苏庆华及麦留芳等学者进行研究及探讨, 但有关民俗(丧葬文化)这一类的研究就明显来的少。大部分马华学者都会以文化认同或族群适应的角度来作为切入点, 近期也有一部分学者开始进行有关马华社会的文化习俗的研究, 但甚少谈及丧俗这个部分, 这也是大部分马华学者所忽略的课题。

第四节 选题意义

目前有关于马来西亚客家丧俗的研究较少，有鉴于此，本论文则尝试以霹雳金宝客家丧葬习俗为研究对象，再以当地早期客家丧葬习俗作为依据，以补充及说明霹雳金宝客家丧俗的形式及礼仪是有根据性的。另外，现今的时代冲击也逐步影响客家丧葬习俗的流传，企业化使传统丧俗渐渐淘汰，取而代之的是光有形式却没有内涵的丧葬仪式，这些都是本文的主要切入点。笔者把时间点放在 20 世纪初客粤人士从广东省地区来到金宝一带所进行的丧葬活动及其传统丧葬观念，在客家传统丧葬文化这个部分加以叙述，再以对比的形式来探析现今霹雳金宝客家人的丧葬习俗。

此文的主要目的就是想要尝试分析金宝客家人的传统丧葬习俗，从而探析现今客家丧俗之演变。这可以了解当地客家传统丧葬习俗的原貌，也能以传统丧俗为根据，来研究客家丧葬习俗的演变及发展。谢重光认为：

分区域研究客家，其优点是可以把事情讲详细讲准确。比如讲客家人的分布，任何一位学者都很难把全球范围的客家人分布搞得很清楚很准确，但由某一省区的学者或某一省区的学者群论本省区的客家人分布，就有可能把情况调查得很清楚，讲得很准确。又如讲客家方言和民俗，各地的情况大同中有小异，某一省区的学者笼统地讲客家方言和民俗，很容易以点代面，把本省区客家方言和民俗的具体情况看成是整个客家方言和民俗的普遍现象，而分省区来做，就可以避免这样的片面性，就能够把本省区客家方言与民俗的具体特点细致地描绘出来，并归纳出相应的概括性认识或相应的结论（2005：1）。

马来西亚的客家人不在少数，但并不表示全国的客家丧葬习俗都是一样的，相反地会出现大同小异的习俗特色。换句话说，霹雳金宝客家人的祖籍并不分布于中国各个地区，而是属于广东某个省区，那要准确地了解金宝客家丧葬习俗，就得从这些省区的丧葬文化来进行分析。因中国各地的丧俗都有些差异，若我们搞不清楚这些地域的概念，那在学术研究上就会出现“两头不到岸”的形势。

此外，本文也想从霹雳金宝客家社会的角度出发，探讨现今的客家人对丧葬习俗的了解程度，以更全面、更深入的研究方式来分析他们对丧葬习俗的价值观及观念，这样才能了解客家丧葬文化的真正实践意义与功用。而以中国广东区域的传统丧葬习俗作为依据的话，这样才能够清楚地了解现今金宝客家丧葬习俗的脉络及源头。这样的研究方向，就能看出霹雳金宝客家与中国省区的丧葬习俗是否有相似之处，也可以以全新的视角来解释现今霹雳客家人对丧葬习俗的心态的实践意义和动机。为此，本文所注重的部分除了丧俗的形式之外，也尝试分析当地客家丧葬活动所实践的意义及动机，所以必须自以下四个部分来讨论之。

其一，客家丧葬习俗到底有怎样的特色？自古以来，中国任何阶层的社会都有丧葬活动，但与客家丧葬活动又有何不同？这是值得考量的问题。丧葬习俗的不同往往取决于某个方言群的文化素质，早期来到金宝开埠的客家人在丧葬活动上是不是沿用了祖乡的传统丧俗，而传统丧葬观念的就地扎根是否突出了客家丧葬习俗特色？本论文先论述早期客家人来到金宝之后的丧事情况，进一步了解传统丧葬观念是否促使他们沿用祖乡丧俗移植至此。至于客家丧俗的移植，在形式上及仪式上也有属于自己的习俗特点，这说明本

文为何选择客家丧俗为研究对象，而霹雳金宝客家的丧俗是否依旧保留着原乡丧俗特色呢？以客家丧葬习俗中的“二次葬”为例，相较于其他方言群的丧葬习俗而言，“二次葬”可说是客家人在丧葬文化中的特殊事项，但至今为止还有多少霹雳的客家人沿用呢？这是值得关切的问题之一。正如王娟提及：

丧葬活动不再是一个单一的殓葬活动，而是客家人祖先崇拜文化在新加坡的传承和发展。……属于客家人特有的、深切表达祖先崇拜的“二次葬”习俗，在新加坡也有了变异，不再是客家人风水意识的体现，而是新加坡政府在上个世纪 60 和 70 年代对原来坟山土地的征用迫不得已的结果（2008：74）。

新加坡客家人所面对的问题正是因政府的介入而导致他们不得不实行“二次葬”，但其背后的意义却已经有所不同，说明了环境的问题会逐步影响当地客家人只是实行了该仪式，但并不懂得实行的意义为何。霹雳金宝客家人虽在形式上除了有“二次葬”的丧葬仪式，也有很多丧葬仪式也沿用了传统丧俗，但其背后的意义是否与传统客家丧葬文化一样，都是抱持着祖先崇拜的意涵而为之，这是值得探究的问题。

其二，早期霹雳客家人组织了地缘性的公会，在丧葬习俗的弘扬上做了不少贡献及推广，也创建了义山来实行丧葬仪式。石沧金认为早期的许多地缘性社团还创建有义山（义冢），并经常在相关的华人节日期间举行祭拜活动，这些举措可消除早期华侨担心客死异乡，变成孤魂野鬼的不安心理（2005：20）。义山的创建，促使客家人可以沿用他们的传统丧葬文化来进行与丧葬相关的活动。早期的客家人因为离乡背井的关系，很大的程度都需

要获得地缘性公会的协助及帮忙，丧葬也不例外。客家会馆的创办，其功能主要就是为客家人得到更多的福利，那在客家丧葬文化习俗上是否有一定的弘扬的作用？这是否也让早期侨居海外的客家人得到更多丧葬的资讯和知识，以让他们把这些文化习俗流传至下一代，这也是本文探讨的课题之一。

其三，言及现今的丧葬习俗，就不能不提及丧葬服务集团的介入。时代的进步及科技的发达，造成人们的生活模式已经离不开工商业的影响。而家属去世之后，也有专业的殡葬服务人员为此服务，以让整个丧葬过程进行得更为顺利。这就引申了这样的问题，即人们不再依靠自身族群的文化习俗而选择了统一化的丧葬模式，这是否会导致传统习俗逐渐消失，失去了自身方言群的文化特色？而丧葬服务机构所进行的丧葬仪式统一化是否带来很大的影响，从而导致失去了传统习俗的价值及意涵呢？当然，客家传统丧俗面对着新时代的推进，是否在本质或形式上也带来了不同的面貌？为了适应现今时代的思潮，又不能失去原有的仪式，霹雳金宝客家丧俗到底做了何种改革，从而继续保留至今，这亦是值得考究的一环。

其四，为了能够凸显霹雳客家丧葬习俗，个案研究的资料相对来得重要。正如前言提及了丧葬活动的一系列过程，包括了：初丧礼仪、治丧礼仪、出丧礼仪及终丧礼仪，本文亦以这四项过程为准一一分析之，从而更加深入地了解当地客家丧葬活动的仪式及习俗特色。除此之外，个案研究也能与现今企业化的丧葬习俗做个比较，以探讨此两种不同的丧葬形式的发展及趋势。客家传统丧俗除了在形式上繁琐之余，那实践这些仪式的背后意义又是如何？反观企业化的丧葬活动，虽在一定程度上符合步伐快速的新时代，但它究竟缺乏了什么东西，这也可以在传统丧俗中一探究竟。为此，个案研

究并不是为了研究企业化的客家丧葬活动，而是着重在那些依旧沿用客家传统丧葬观念的丧葬活动，以了解该习俗的特点及背后的意涵。

综上所述，本文的切入点以中国地方史的文献作为依据，来探讨现今霹雳金宝的客家人在丧葬文化习俗上，是否还和传统丧葬习俗有一致的连贯性。客家会馆在早期社会所提供的丧葬形式和知识，是否与中国传统丧葬文化较为相似？现今的丧葬服务集团除了扮演着殡仪服务者之外，在丧葬形式上是否有着统一化的作用，造成人们渐渐淡忘属于自己身为客家人本身的文化与习俗。再者，霹雳金宝客家人的心理层面是否也会因时代的演变而有所不同，还是依然抱持着延续传统丧俗的意愿来进行丧葬活动。这些都是本文尝试解决的问题。

第五节 研究方法

本文所拟定的研究方向较倾向于民俗学的角度来分析霹雳客家人的丧葬文化，这样的研究更能了解当地人民对自身文化习俗所抱持的想法及观念，也可以从他们的角度来看出客家丧葬文化的意义与作用。在此，本文会运用归纳法、比较研究法及社会调查法来作为研究方法，尝试一一解决问题。

（一）归纳法

正如王付兵提及：“史学上的归纳方法（inductive method），就是史学研究者尽量搜集可能搜集到的史料，史料收集齐全了，再得结论”（王付兵，2012：13）。这样的研究方法当然得收集足够的资料以作为撰写论文的基本条件，至于考察早期南来华人在霹雳州生活的证据，就得从早期英殖民官方文献或马来西亚官方文献中索取蛛丝马迹。另外，以这样的方式也能看出早期客家人在霹雳州活跃的地带及职业结构，将霹雳客家人所移居的范围区域缩小。除了官方资料之外，本文大致将收集有关丧葬文化的史料，如中国地方志、金宝华人义山资料、客家人墓碑类型及内容、报刊、客家会馆特刊、相关人士口述资料及学术论著等。

（二）比较研究法

本文以民俗学的角度来研究中国传统及现今霹雳金宝客家人的丧葬文化之异同点，而其中的研究方法是比较研究法。以中国传统丧葬文化为根据，在这个文献基础上探讨霹雳州客家人的丧葬礼俗，将二者的文化、思想和形式加以对比。这类研究法可以说是一种跨区域性的研究，是站在不同的区域文化基础上，来看出这两者的异同之处。霹雳客家丧葬文化在本质上属于中

华文化，也是中国传统丧葬文化的延伸，时隔一世纪以上的文化性质是否会因时间的推进而有所变化呢？这是本文需要验证的部分。

（三）社会调查

徐有富认为：“社会调查是为了一定的目的，运用一定的方法和手段，直接向社会了解情况”（2003：82）。本文的研究范畴必须通过社会调查来进一步了解霹雳客家人的丧葬文化。若要了解客家丧葬习俗，其主要的调查活动当然是直接接触当地客家人，这样才能了解他们的生活观念与文化特质。而徐有富把社会调查的方法分为四项，即：“观察法、访谈法、函询法和实验法。”（徐有富，2003，89-95）而本文所采用的社会调查法倾向于观察法、访谈法及函询法，而实验法则较不符合此丧葬研究的研究方法。

陈淑君认为丧葬习俗包括了三大块内容，即丧、葬和祭祀（2008：82）。客家人的丧葬习俗当然少不了这三种程序及过程。丧礼、葬礼和祭祀是丧葬习俗的主轴，也是了解霹雳金宝客家人的丧葬文化之其中重要部分。虽说如此，本文较为着重于考察当地客家人的丧礼及葬礼，因祭礼是丧葬活动之后的一连串仪式，资料收集较为琐碎及复杂，为了不混淆前二者的资料而较少涉及。

此外为了得到更多的资料及证据，观察法这个研究方法是非常重要的环节。观察法的优点是简便易行，所获得的信息比较原始、比较可靠（徐有富，2003：90）。若要真正了解霹雳金宝客家人的丧葬习俗，那主动参与他们的丧葬活动是较为容易了解或可收集到可靠的资料，这相较于文献上的记载来得更为清楚及真实。那么，利用观察法来研究现今霹雳客家人的丧葬习

俗，就更为准确地分析出中国传统丧葬文化是否在现今的客家社会依然持续沿用着，或是已经有了变化的现象。

此外，访谈也是本文研究中的重要一环。笔者将拟定三个不同的访谈对象来进行霹雳金宝客家葬礼研究，即：当地客家道士、客家会馆负责人及殡葬服务公司。在霹雳州的客家人的数量非常之多，在丧葬法事的选择也多选择客家道士进行，那访问客家道士既能了解当地客家丧俗之外，也能从中探析当地客家人对传统丧俗的理解及选择。至于客家会馆，尽可能地询问这些会馆有关早期客家丧葬习俗的资料以及在早期客家人中所扮演的角色（丧葬方面）。殡葬服务集团是现今大部分华人社会（包括客家人）不可或缺的服务机构，也是丧葬服务的直接参与者。通过访谈来收集他们对于丧葬习俗的了解及观念，这样才能全面地了解霹雳客家人的丧葬形式。

为了大量收集信息及资料，本研究亦会用函询法进行调查工作。函询法即采用书信的形式搜集信息的方法，而现代使用比较多的问卷调查也是一种函询法（徐有富，2003：94）。问卷调查的资料能够补充其他田野调查方法的资料，在短时间内也有一定的功效。另外，这研究方法能够在霹雳客家人中收集到很多不同年龄层的信息，也能够和数据上做出正确的统计，从而补充量化的需求。

第六节 章节安排

本论文旨在深入探讨霹雳金宝客家丧葬习俗的形式、程序及意义，但首先要先理清现今华人的传统意识心态及客家人的丧葬观，这些种种让当地华人进而传承了自身的丧葬习俗的因素，是否与早期华人南来金宝镇的丧葬习俗有很大的关系。若要证明这一点，南来华人的传统丧葬观念及对丧葬活动的处理起了关键的问题，这样才能够说明当地华人在不被时间推进的局限下而继续沿用传统丧葬习俗。

论文第二章，主要是对战前马来亚客家丧葬习俗的沿袭进行了分析，首先就针对了华人传统丧葬观念做出了剖析，先进行概括性地理解华人对丧葬观念而有的思想，以至于在异乡也沿用了祖乡传统丧葬观念来进行丧事。接着，在第二节中则着重探析早期在金宝此地所建的客家会馆对丧葬活动的处理工作。早期会馆的多元功能带给当时会员们日常便利，充分体现当时华人在异地生活的需要及会馆的重要性。本章的最后一节则将分析战前金宝殡葬业的营运，这主要表明当地华人已经将祖籍的丧葬习俗沿用至此，而此亦为有利的佐证。

接下来的章节则是研究现今金宝客家丧葬习俗，分为两个部分：一为金宝华人丧葬程序；二则是金宝客家道教丧葬法事。在金宝华人丧葬活动，有几种单位是不可或缺的，那就是殡葬服务机构、宗教礼仪师（道士、僧人、牧师），他们在丧葬活动中扮演着重要角色。本章第一节着重讨论由殡葬服务机构所处理的殡葬程序及礼仪；第二节是从客家丧葬活动所惯用的道教法事进行说明。综合第二章及第三章的论述及推敲，本论文的第四章就以当地的个案研究来进行论据证明及说明，皆以丧葬活动的前后程序进行分析，包

括了：初丧礼仪、治丧礼仪、出丧礼仪及终丧礼仪。第五章是本论文对这研究进行总结，也在论文的最后附上了个案研究的照片，成为附加材料及证据来进行分析及论述。

章节架构：

第一章 绪论

第一节 前言

第二节 研究动机

第三节 文献综述

第四节 选题意义

第五节 研究方法

第六节 章节安排

第二章 战前马来亚客家丧葬习俗的沿袭

第一节 华人传统丧葬观念

第二节 客家会馆对丧葬活动的处理

第三节 战前金宝殡葬业的营运

第三章 霹雳金宝客家丧葬习俗

第一节 金宝华人丧葬程序

第二节 金宝客家道教丧葬法事

第四章 霹雳金宝客家丧葬习俗——个案研究

第一节 初丧礼仪

第二节 治丧礼仪

第三节 出丧礼仪

第四节 终丧礼仪

第五章 结论

附录

第二章 战前马来亚客家人丧葬习俗的沿袭

对于民俗的类别，钟敬文将其分成四个部分，即：物质民俗、社会民俗、精神民俗及语言民俗。⁹社会民俗包括了丧葬习俗，主要分析一个族群在丧葬活动中的礼仪；精神民俗包含了民间信仰，而本章是从社会民俗及精神民俗作为切入点，分析战前霹雳州金宝一带的客家人在丧事活动，在仪式及形式上沿用了祖籍丧葬礼仪规范，由后人传承下来，以致现今依然保留着客家丧葬习俗。按周星对有关民间传承的定义的说明，认为：

所谓“民间传承”，主要是指存在于一般人民中间的知识、习俗和技术等传承；狭义的民间传承即所谓口承文艺或口承文化，广义的民间传承则包括狭义的民间传承和其他各种社会惯例与习俗。民间传承大都在日常生活中被人们反复实践着，或口耳相传，或“以心传心”、或借助文字、教育及其他各种包括非语言的方式（行为）而代代相传（2006：131）。

丧葬习俗其实就是通过民间传承才能保留至今，而中国民间社会除了通过文字上的传承之外，也按照前辈口传或约定俗成的观念来决定丧葬活动的程序，且在很大的程度上都是依照着旧传统来办理自己的丧事，虽不同的朝代或时代呈现出不同的丧葬礼仪，但总体而言还是能够贯穿于中国社会的丧葬活动大统。至于霹雳州金宝一镇，我们可以从三个部分来分析，即：华人传统丧葬观念、客家会馆对丧葬活动的处理及战前金宝殡葬业的营运，从而观察当时南来客家人的丧葬习俗。本章将“战前”的时间段就订为金宝开埠年

⁹据钟敬文在《民俗学概论》一书中提及物质民俗主要包括生产民俗、商贸民俗、饮食民俗、服饰民俗、居住民俗、交通民俗、医药保健民俗等等。社会民俗主要包括社会组织民俗（如血缘组织、地缘组织、业缘组织等）、社会制度民俗（如习惯法、人生仪礼等）、岁时节日民俗以及民间娱乐习俗等等。精神民俗主要包括民间信仰、民间巫术、民间哲学伦理观念以及民间艺术等等。语言民俗包括两大部分，即民俗语言与民间文学（1998：5-6）。

代（1880 年）至二战之前（1941 年），从而分析这段时间的南来客家人如何将传统丧葬习俗带入此地以让其逐渐茁壮发芽。

第一节 华人传统丧葬观念

19 世纪末开始是金宝开矿的辉煌时期，吸引了很多客家人来到此地寻找相关工作以求谋生。华人的凝聚力除了劳力之外，其文化习俗也开始移植下来，显示出当时的华人在丧葬观念上都还带有强烈的祖国文化上的认同，即我们现今所称的华侨心态。早期客家人来到此地谋生，其文化认同感相对来得强烈，随着客家人的数量逐渐增加，为了得到心灵寄托，他们开始不断地将祖籍所流行的习俗带入此地。

虽然现今离金宝开埠的时间已有百余年的历史，但从实地考察中不难发现，战前客家人及其他方言群的丧葬观念表露于日常生活当中，华人传统文化习俗已在此地绽放起来。有关于战前客家人的传统丧葬观念的移植，我们可以从当地的庙宇、义山进行考察及分析，从而推测当时客家人对丧葬活动的心态。若要解释此地的客家人丧俗的沿袭，务必先厘清晚清时期中国人对丧葬习俗的传统丧葬观念为何，有了主次的观念之后，才能全面性了解早期金宝客家人对丧葬习俗的观念，其实就是来自于祖乡的那一套。

历朝历代所流传的传统丧葬习俗，其最重要的根基就在于华人对于往生者的情感，事死如事生的心态慢慢演变成了一整套的丧葬礼仪。在这方面，因宗教信仰及地方所流行的习俗之关系，在一定程度上都会影响着当地人对丧葬习俗的认知，也就是说不同区域的人就会有不同的丧葬仪式，但在观念上还是围绕着死者与生者之间的情怀，就算到了异乡亦是如此。这就是本章

节所要探讨的主题关键，其华人传统心态决定于丧葬活动的办理，而客家人亦在华人传统心态基础上，将祖乡的丧葬习俗直接“搬运”至霹雳州金宝地区。

对于中国晚清社会来说，丧葬习俗的形式早已深入人心，不同地区就会有不同的丧葬模式；不同的方言群也会有不一样的丧葬做法及诠释，但其主要范畴依然来自于《礼记》及《仪礼》。此亦是说，在往生者未断气直到下葬之后的程序，大部分地区的人在做法上大致相同；但在其仪式诠释上，却有着千里不同风，百里不同俗之走向。至于丧葬程序上的一致性，理应归咎为当时的传统心态，既是认为生者与死者虽然阴阳之隔，但在其亲属关系上依旧延续下去。再者，丧葬活动的过程，除了民俗职业者在形式及程序上负上相当责任外，很大的程度都是由长者通过口传的方式来将特定的仪式流传下来。这也就是说，传统或流传已久的丧葬习俗，才是被中国社会或该籍贯所认同，若有所差池，可能会影响长者或旁观者的情绪。根据华琛（Watson）的研究提及：

所有与死亡相关的仪式表演都假设生与死之间有着持续的关系。参与者是否相信幽灵的存在，或供奉的祭品是否会对死者产生效果，都是没有关系的，最重要的是那些仪式要按照公认的程序进行（2003：105）。

綜上文说明，晚清时期的民间丧葬活动不仅关系到生者（往生者的儿孙等）及往生者的家属关系，也牵涉到其家属（往生者的兄弟姐妹等）及当地相关人物（村长及村民等），这意味着只要是当地（以地缘及籍贯来划分）的某某家户的成员去世了，其家属/孝眷就得依照祖传或当地所公认的丧葬程序

来进行之。¹⁰这样的做法不包括其家属是否真正相信其程序是否能够传达给往生者，而是周遭参与者认为或相信这一切程序是可行的，那就基本行得通了。而这样的丧葬观念，都是因在中华帝国晚期，仍然是由多元组成的灵魂（或幽灵，spirit）观念，主导着丧葬观念的范畴（2003：104）。《左传》提及，“心之精爽，是谓魂魄。魂魄去之，何以能久？”（2000：1665），这说明魂魄是人的灵体，魂魄若离开了本体，那人的寿命已不长了。Steven Harrell 认为中国人对灵魂的概念可分为三种，即神仙、祖先及鬼¹¹，而对华人而言，最重要灵魂观念也包括了魂魄二分¹²，也是在中国丧葬科仪上所着重处理的重要对象。中国人的概念是相信灵魂的存在，就有“事死如事生”的丧葬观念。此外，丧葬观念的形成，这可归于一个地方或地区的种族其中的共识，也就是大众普遍有一致的想法，称之为“意识形态”。

华琛对于中国人的意识形态范畴可分为四种特征，提出中国人有一种强烈的信仰，就是今世（生）与来世（死）的延续。中国人意识形态中与死后世界有关的另一种主要特点，是相信一个人的社会地位，大致上不受死亡影响。另一个在意识形态范畴中显著而一贯的特征，就是一个经常保持两性平

¹⁰据华琛在“Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China”（仪式还是信仰——晚清帝制中国的统一文化结构）一文中提及自身在广东省地区的考察成果，认为不论是在晚清时期或他在该地所观察到的丧礼当中，当地的长者能够左右该丧事的程序与过程。文中提及：“丧葬和结婚有一个公认的形式（礼），而偏离那个形式会引发很大的担忧。长者常常站在丧事的旁侧，像鹰一样监视着，以确定合宜的形式被遵循。当看到他们感觉是脱离了标准仪式实践的时候，他们会毫不犹豫地喊出建议和不满（1993：100）。”

¹¹对于“多元组成的灵魂”的说法，Steven Harrell 认为上帝，或称之为神，被中国人认为是极有权威且有功勋的人；祖先，则是与家属有父系血缘的先辈；鬼，是因死于非命或死了没有后人拜祭的祖先便称之为鬼（1979：519）；

¹²乌丙安在《中国民间信仰》提及灵魂在信仰中被视为居于人的躯体内而主宰和支配躯体的一种超自然体，它有超自然的神秘力量。并认为人的死亡就是灵魂脱离了躯体的结果。灵魂又称魂魄，古人很早就产生了魂魄观念，认为附体的叫“魄”，离体的叫“魂”。总之，有灵魂、且灵魂不死的观念，是民间信仰的最基本观念之一（1995：268-269）。

衡的观念，这在死者的世界里也一样。中国意识形态范畴的最后一个特征，与上述的社会性延续的观念有密切关系的，就是生人与死者之间的沟通交换的观念，有些人视之为所有特征中最为重要的一项（1988：8-9）。这是与西方国家的人有着观念上的差异，从而道出西方及东方（中国）丧葬观念的范畴上有很大的不同，¹³导致在丧葬程序或仪式上，中国各地（包括广东省的客家人）都比西方丧葬活动来得复杂的多。

基于这些传统丧葬观念及丧俗早已根植于中国社会，不论是在晚清时期远到东南亚或是其他海外国家的中国侨民，他们依然保留着祖乡的那一套观念。而在 19 世纪末来到金宝地区的客家人，就算当时的丧葬程序及细微的部分难以追述甚至已不可考，但在社会事迹上依然能够推本溯源，证明当时客家人不但在金宝的开埠史有很大的贡献，他们也将祖乡的丧葬观念扎根于此。首先，庙宇的坐落是当时华人（包括客家人）的丧葬观念的移植之一。金宝镇是早期锡矿重镇，客家人在 19 世纪末陆续来到此地，其祖乡认同意识当然不比粤人来得少，为了满足心灵上的安慰，南来华侨也同心协力地在 1904 年建立了金宝古庙。神明的保佑及信仰上的寄托，都是早期华人来到异乡而有的心理需求。这样的情况当然是得在该地有着一定数量的同乡人数，群体的力量才能够将祖乡习俗带入异乡，继而传承下去，金宝客家人亦是如此。他们除了得在人生地不熟的异乡生活之外，也得面对着不同籍贯的

¹³ 有关于中国及欧洲人在丧葬意识范畴的分别，按钟鸣旦的说法指出，欧洲人认为，亡故之后死者和生者之间不存在任何的关联；对亡灵的拯救，掌握在天主手中欧洲的丧礼就建立在这种信念的基础上。在中国，对礼仪活动的规范化，几乎总是优先于对思想信仰的控制；而在欧洲，维护信仰体系的统一，要重于对丧葬礼仪进行规范。中国礼仪传统强调的，只是正统实践；而天主教礼仪传统强调的，只是正统教义——这种说法会把事实简单化（2009：31-32）。

中国人，导致他们不论是在心理或认同感上，都是倾向于同为客家人的同乡，视他们为自己的兄弟一样，也将祖乡的习俗沿用之。¹⁴

宗祠是华人对祖先崇拜¹⁵的祭拜场所，而寺庙则是神明崇拜的公共膜拜场合。¹⁶按肖文燕的研究发现，华侨在庙宇中供奉的神祇，最普遍的是大慈大悲观音菩萨，以及被作为航海保护者的女神天后（又称天妃、妈祖）和商旅保护神关帝（又称关公）（2012：137）。而在金宝古庙所供奉的观世音菩萨（照片 2-1），则是由增龙客家人敬送的。观音菩萨安放在神龕的正中央，这除了说明战前客家人的数量众多之外¹⁷，也可以间接说明客家人已于此地沿用旧俗。诚如赖自卫所言：

观音菩萨、三王爷、北帝爷三个神龕皆以上雕成，高十多英尺，花草、人物、鸟兽刻工精细，漆上金漆，金碧辉煌。观音菩萨之神龕上款刻“光绪三十岁次甲辰仲冬吉旦粤东省城源昌街”（制造），下款刻“增龙两邑众弟子敬送”，而三王爷及北帝爷之神龕由花邑弟子敬送（2012：180）。

¹⁴ 刘正刚在《广东会馆论稿》中认为移民上岸寻找到落脚点后，来自同一地域且操相同方言的人自然而然就聚拢一处，他们在居住地摆摊设店，经营小餐饮、客栈、杂货铺等商业活动，按照祖籍地习俗建立宗祠、寺庙。这种强烈的地缘观念，为移民在海外的生活起到了积极的作用（2006：344-345）。

¹⁵ 所谓祖先崇拜，是指把祖先视为具有超自然力的精神存在，活着的后人通过祭祀活动与祖先进行灵魂交流，追思承志、表达感恩之情，并期望获得护佑与恩泽的一种精神信仰活动，详见（刘喜珍，2012：104）。

¹⁶ 刘权认为，宗祠庙宇是华侨社团的雏形。早期到亚洲各国谋生的华侨，大都是贫困人家子弟，文化水平低下，乡土观念浓厚。华人初至国外陌生的环境时，首要的目标是生存下来，而对于教育水平低下的大部分华人来说，此一愿望的实现最好是求助于神灵。而将家乡的神祇请来，达成其愿望则是最容易的事。所以，他们在一个地方定居，组成社区之后，都会尽量建立与家乡相同的宗祠和庙宇（2002：293）。

¹⁷ 《金宝增龙会馆九十年纪念特刊》一书提及：“古庙中央神龕供奉观音菩萨，左侧神龕供奉三王爷，右侧神龕供奉北帝爷，观音菩萨座前供桌上置放立体长方形，以龙狮装饰之铜香炉、灯台、花台，美伦美奂，由大矿家余东旋敬送。此文详见于赖自卫，2012，页 180。至于早期客家人的势力，赖自卫认为：“这观音菩萨能够安放在中间（安放在旁分别为三王爷和北帝爷，皆有花邑众弟子敬送），证明当时的增龙人是相当有势力的。虽然不能肯定当时的增龙人是最早来到金宝，但可以说可能是最早成立一个组织（当时还没有会馆）”受访者：赖自卫；采访者：盘宏达；地点：金宝增龙会馆（2014年8月15日）。

首先，早期从事锡矿业的华人不乏金主，对民间习俗的贡献也下了不少功夫。当地客家人对于观世音菩萨的崇拜，其实都是与祖籍的习俗有着密切关系。¹⁸信仰是华人的精神食粮，客家人为了能够在心灵上得到安慰，也将祖籍所膜拜的神明迁移至金宝，期望神明能够庇护同乡子弟们在异乡的艰苦生活。因此，我们能够说明当地客家人在民间习俗的发展，是沿袭于祖籍的习俗，亦是说他们在丧葬观念上，依然维持着祖籍传统观念，从而在异乡生活也是如此为之。

此外，华人义冢亦是华人在传统丧葬活动进行之后而促成的文化古迹。据调查，金宝一镇虽没有客家义冢，但却有两座公共义冢¹⁹，既是不同籍贯的先人都会葬在同座义冢，而这当然也包括了广东省不同籍贯的客家人。义冢的考察得考虑几个问题：一、墓碑所记载的年份；二、客家籍贯的区分；三、早期客家人对异乡及祖乡的情怀。前二者只要通过田野调查及对墓碑设计有所了解之后就能得知客家人在不同时代都有行土葬之记录。第三者较为麻烦，除了要了解客家人的传统丧葬观念，也要理解早期（尤为十九世纪末）客家人的侨民心态。

19 世纪末，当时的客家人对于异乡（即金宝），最主要的目的就是为

了赚钱，也并没有对异乡有多大的情感，侨民意识相当强烈。²⁰换句话而

¹⁸按房学嘉在《客家民俗》一书提出，客家人对观音菩萨的崇拜，已经不纯粹是对佛教菩萨的信仰，而成为客家民间信仰的一部分。有些地方还将观音菩萨列入道教的神灵（2011：197）。刘丽川认为，客地的佛教信仰很有趣，大小寺庙的正殿供奉的虽说照例是佛祖释迦牟尼及佛教系统的神明，但在民间主宰客民心灵的，却不是佛祖，而是“大慈大悲，普渡众生”的观音菩萨。寺庙里供奉观音自不必说，很多人家的厅堂里，都供有观音的雕像或画像。对观音的崇拜几乎遍及各村各户（2002：134）。

¹⁹ 金宝的两座义冢名称：其一、金宝华侨义冢；其二、金宝华人义冢。

²⁰ 廖建裕在《东南亚华人：华侨？海外华人？》一文中，有提及了 19 世纪末至 20 世纪初，移居至东南亚（包括马来西亚）的华人心态，认为当时在东南亚当地出生及新移民的华人则被视为海外的中

言，当时他们若客死异乡，也情愿选择安葬在祖乡而不是此地。对于这样的说法，赖自卫则有以下的看法：

关于这一点，较为后期的华人可能就葬在金宝义山，而较为早期的就会将骨灰带回故乡去，就如前面所说的。这些南来的华人通常都是孤身来此打工，身后事当然得由同乡来安排，其中的骨灰就带回故乡，设了神主牌安放于此。有的情况就是一些南来华人的家属远到而来将自己的祖先请回去，将其火化再安祖先（2014年8月15日：2）。

从这就能看出，土葬虽对客家人而言是极为重要，但在早期社会当中，客家人还是选择了火葬而将骨灰带回祖乡，这可以说明他们本身是抱持着“慎终追远”的丧葬观念。金宝开埠时期，他们来到异乡没亲没故，只有同乡的依靠才能在此地生活，若在逝世后葬于此地，往后的日子也不会有亲人来拜祭，更谈不上旺子旺孙了，以致他们宁选火葬也不行土葬之仪。当然，赖自卫所言的“后期的华人”，根据田野调查的资料，金宝20世纪初就已有客家人的墓碑出现，即是说明客家人因某些原因而选择葬在异乡。

19世纪末至20世纪初之际，金宝为刚开埠的小镇，在各种日常措施及交通工具都不发达的情况下，很多客家人因交通或疾病问题都被迫安葬于此，反映出他们对于自己的身后事是有被逼的成分，而不是自己的意愿。²¹

国侨民。诚然，许多在19世纪末及20世纪初远离中国的新移民者常自认是过客，并认为终究会回到自己祖国。依照当时中国的观点，这些中国人事实上都是“华侨”（Huaqiao）或居住海外的中国侨民（Chinese Nationals）（1998：1-2）。此外，他也提出在第二次世界大战以前，东南亚国家大多是殖民地，不足惊讶地，当时大多数华人仍旧是华侨（或海外华人），自觉他们是中国国民，因而在政治上及文化上倾向他们祖国（1998：20）。

²¹ 赖自卫指出，他们（笔者按：增龙二邑客家人）离乡背井，身边缺少亲人照顾，而且本地在未开发前，多为原始森林，瘴气、疟疾、虫蛇猛兽，水土不服，医药卫生设备不足、生活环境差等等原因，致使许多同乡在生病时，没有获得适当之照顾而去世，他们人在异乡，只有靠同乡集资来替他们办理身后事（2012：64）。

当然，我们不排除当时客家人在身后事的选择上是无可奈何的，但也不能否定后来的客家人对金宝已渐渐没有排斥心态，从而在后事上也选择葬于金宝华人义冢。当时客家人选择土葬的葬式，其实都是因受到祖籍传统观念使然，而土葬的仪式及过程所牵涉最大就是风水的考量，这种葬式不只是为往生者而设，也为其后代子子孙孙而着想，这正与火葬有了很大的差别。躯体的安葬，亦就是传统丧葬观念的扎根，客家人对风水的仰赖，让他们依旧坚信土葬可以为后代添福添寿，证实了祖籍丧俗的沿袭。

第二节 客家会馆对丧葬活动的处理

传统文化习俗的传入，其实在很大程度上，由南来华人扮演着习俗记忆者，有意无意地将祖籍文化习俗带入异乡，导致华人社会逐渐形成。虽然华人有不同的方言群，也都是以地缘、血缘及业缘认同为前提，但不可否认的是，当时华人的贡献打造了华人社会的形成。至于华人的贡献，可分成几个方面来探讨，文平强认为：“民间贡献使华社出现了一个较完善的社会设施系统，如学校、庙堂、社团等，直接的提高华社的文化与福利水平”（2009：192）。以上三点，都是早期华人社会的必要场所，也能将其祖籍文化传承下来，从而形成了在华人社会当中，文化大交汇的重要因素。

战前霹雳州金宝一镇以客粤人士占优势，其实都是与锡矿业及中国政府对海禁政策的转变²²有着密切关系。依王付兵的研究所示，华工主要按方言群认同原则分类聚集的后果，就是大大地增加客家人或广府人在某一地区集

²²鸦片战争之前，中国对海外移民向来持禁止态度。第二次鸦片战争后，清朝与英、法订立城下之盟《北京条约》（1860），规定清朝不再阻止华工出国。1893年，在驻英大使薛福成的提议下，清朝正式废除海禁，允许国人自由移民，华民出国不再受任何阻拦，详见（庄国土，2001：133）。

中从事锡矿开采的人数。如霹雳州拉律地区锡矿开采，以增城为主的客家人为优势，其次是广府人；霹雳的近打地区在 19 世纪末则主要是客家人和广府人占优势；雪兰莪的芦骨、安邦与吉隆坡华人矿家大部分是惠州的客家人，矿家大部分则是来自嘉应州的客家人，其余的便是惠州的客家人；19 世纪末期 20 世纪初，雪兰莪其他地方锡矿开采则主要是广府和客家人占优势（2012：192）。这足以说明大部分早期客粤人士正因当地锡矿业发展的考量而来到此地工作。

基于这样的背景下，客家人纷纷来到金宝从事锡矿开采，不论是以新客或自由人士身份远道而来，这都可证明客家人在此生活的一大佐证。此外，金宝一镇在 19 世纪末尚未建立客属会馆，以新客身份来到此地的华人通常都是与当地私会党的关系密切。²³工作及生活安顿下来后，他们开始鸠集势力，而这往往都以语缘及地缘为基础。为此，当地客家人先依籍贯来成立组织，互相依靠及帮助，正如增龙两邑客家人在金宝古庙的贡献（详阅前文），也证明客家人数量不少。

在还没创办会馆前，金宝客家人也会以个人名义来兴建学校，除了能够教育下一代之余，也能传播祖乡的文化习俗特色。当然，早期学校的性质大部分都是私塾，萧新煌认为：“19 世纪末期，即有事业有成的客家人独资办学，但多为私塾性质（2005：192）。”在 19 世纪末 20 世纪初的年代，金宝也陆续兴建了不同方言群的私塾以提供教育机会，而其中一所正由客籍

²³ 林廷辉认为，基于这些新客初抵步，且人生地不熟，无处栖身，往往便会被安顿于私会党的‘估俚间’。当时的‘估俚间’，可说是私会党的公所，无形中，每个新客都加入私会党，从而获得保护自身安危和工作上的便利。他们大多数散布在锡苗蕴藏量非常高的地区，如吡叻州的太平、拉律、近打谷和森美兰的芦骨、双溪鸟容、安邦等（1999：30）。

人士所主办的正本学校，其中可能就是以客家话来进行授课。²⁴教育的传播既能提高华人社会的文化水平，也是将祖籍丧葬观念发扬下去。

换言之，若谈及祖籍丧葬观念的沿袭，其主要条件就是在同一方言群或籍贯所聚集之处才能显现，金宝自开埠就已有不少的客家人聚集于此，直到20世纪初陆续成立地缘性组织²⁵，让同乡们互相扶持共患难。有了方言的共同性，才会促成后来地缘性会馆的成立，亦是说早期会馆都是在共同方言的凝聚力量下而形成的趋势。²⁶刘佐泉对于这一说法认为：

海内外的客家人又把方言的互相认同的形式组织化，便出现了众多的“会馆”或“同乡会”，一般建立在客家人集中的地方。（2003：207）

至今，“会馆”和“同乡会”这样的组织在马来西亚各地区随处可见，有两点必须说明的是，其一、“会馆”的人数肯定比“同乡会”来的多，也就是在祖籍文化的凝聚力上也较有影响力。早期金宝的客家会馆（增龙会馆、东莞会馆、高州会馆、梅江会馆），都是以“会馆”来命名而不是“同乡

²⁴ 金宝当初创立的华文小学计有：粤籍人主办的强亚学校，客籍人主办的正本学校，以及闽籍人主办的福建学堂。当时是在二十世纪初期，由于各校的教学语言是以方言上课，所以聘请的教师也跟着各自的方言授课（陈川兴，2001：34）。关于此说法，《金宝华教发展史》有更仔细记述，章文华提及，根据刘思聘和王境记录，最初金宝埠粤籍人创办“强亚学校”，客籍人则办“正本学校”，在务边街租贷店铺充作教室（2008：74）。

²⁵ 地缘组织是指各以中国国内原籍所在地的省、府、县、乡或村为名称或单位的组织。这类组织多称为会馆，也有的称为同乡会。一般规模较大的组织都成为会馆，同乡会则是规模较小的地缘性组织，详见（刘权，2002：294）。

²⁶ 对于早期金宝会馆的成立，依《金宝增龙会馆九十年纪念特刊》的记载，增龙会馆、梅江会馆、福建会馆、东岸会馆、广西会馆、高州会馆、古冈州会馆、南番顺会馆、海南会馆（琼州会馆）、会宁同乡会、高要会馆、清英莲花会馆，详见（赖自卫，2012：24）。至于这十二所会馆的成立年份，《金宝100年（1886-1986）》中指出，东安会馆（1927年）、广西会馆（1929年）、增龙会馆（1929年）、高州会馆（1930年）、福建公会（1934年）、古冈州会馆（1934年）、南番顺会馆（1938年）、琼州公会（1938年）、梅江公会（1950年）、会宁同乡会（1957年）、霹雳清英莲花会馆（1958年）及高要会馆（1969年），详见（陈川兴，2001：27）。

会”。这除了说明客家人人数众多之外，也证明当时的客家人对祖籍文化习俗上的认同是强烈的。

其二，祖乡概念对于早期华人而言是极为强烈的。萧新煌认为，对早期华人移民来说，“乡”的观念远比“国”的观念强烈。语缘和地缘是马来西亚早期华人界定人群与我群的基础（2005：191-192）。客家语系的会馆虽在地缘及方言腔调上不一样，或许会导致当地客家人在日常生活中并没有任何交集的机会，其实不然；相反地，这可能都是因方言上的大同小异，从而令这些会馆的成员在交集或沟通上反而没什么阻碍。²⁷乍看金宝早期客属会馆虽然在地缘上不同，但我们不能排除当时客家人是以方言的接近为首要沟通对象，而地缘性的问题对于他们而言也已经是其次了。

综合而言，战前金宝客家会馆的成立，证明客家人数量众多之外，也在文化习俗上有一定的交流。客家会馆的成立，即成了同乡们的集中场所，除了能够在异乡得到一定的帮助及支援，也是文化习俗大交汇的地方。²⁸正如建立于 19 世纪初的马六甲应和会馆，其主要的社会功能就是为同乡们提供娱乐及进行身后事处理²⁹，而百年之后的金宝增龙人也有建设为同乡进行丧

²⁷ 对于身处在异乡而出现方言及地缘性不同的会馆，他们更倾向于和自己所操的方言类似的人来往，《广东华侨华人史》中提出，初期的绝大多数地缘组织是以府或县为基础。这些地缘组织倾向于与另一个语言更接近的地缘组织联合。如惠州会馆倾向于与嘉应客家会馆或大浦客家会馆联合，而不是与讲广州话或福建话的会馆联合。因为各个客家集团虽然在发音上存在某些不同，但是总的来说，他们彼此间还是能够很好交谈，详见（刘权，2002：295）。

²⁸ 早期会馆对于客家人的重要性及全面性，叶春生认为，那些离开家乡，外出谋生的客家人就在地组织了众多的客家“会馆”和“同乡会”，这些会馆是身处外乡的客家人增进友谊和交换家乡信息，维护客家语言和风俗的场所。会馆还是客家人在外地的“堡垒”；帮助遇到困难的乡亲；建立客家人的公墓、庙宇、医院、学校等公共设施；助学，济贫，养老；解决内外纠纷等等（2005：200-201）。

²⁹ 按《广东会馆论稿》一文提到，1821 年嘉应客家人在马六甲建立了应和会馆，并购置了 3 间店铺作为会馆的会所，嘉应会馆取名‘应和’，意为嘉应人团结与友善，这正是会馆的精神所在。会馆为同乡提供娱乐场所，帮助客死异地的同乡进行丧葬处理（2000：346）。

葬处理的设施，即善后社。善后社可说是增龙会馆的前身，顾名思义就是为了处理同乡的身后事而成立的。

据考察，在金宝除了现今的增龙会馆还保留着善后社（即现今的增龙大厦）之外，还有六所不同会馆所属的方便所。赖自卫提到早期金宝方便所的功能，认为在这近邻，金宝埠 6 间乡团会馆（古冈州、增龙、福建、南番顺、梅江、东安）皆各自拥有一间方便所。早期在埠上租房之房客逝世后，其屋主多不允许在店铺中办理丧事，在金宝又没有殡仪馆之类的设施，他们便会租用会馆之方便所来办理丧事，因此又有人称这些方便所为殡仪馆或福祠。会馆何时拥有这间方便所已无资料可以稽查，不过可以肯定的它在二次大战之前，已属会馆名下（2012：141）。增龙会馆的善后社及其他六间方便所其实都是为了处理同乡们的身后事而建立的场所。

战前的客家人通过社团组织来处理身后事之后，除了进行火化的方式将其骨灰带回祖乡之外，有的则葬在当地华人义冢。当地义冢也包括了十二座不同地缘为名的总坟，其中的增龙、嘉应、东安及高州这些客家总坟，亦在战前时期就已经建立完成。当初总坟的建立，其用意已不可考，但还是可以推测是为了将同乡葬在总坟的附近，入土为安。赖自卫对于早期增龙两邑的同乡建立总坟的用意，提出以下说法：

我们可以想象，当年先贤购得此面积约两英亩之冢地，在其四周立了界石和竖了“增龙华旅之义冢”石碑，可能真的用以安葬增城龙门两邑（增龙），由中国南来之同乡（华旅）之免费墓地（义冢）。我们成立总坟时，并未在其下挖掘，所以不知是否葬有骸骨。（2012：164）

正如前文所提及，当时客家人因在异乡没有任何至亲，选择火葬之后将其送回祖乡，而不是土葬于此。至于赖自卫所言，总坟可能是作为免费或义务来安葬逝世的同乡，大部分都是因他们生前身无分文或突然病逝而未能交代后事的关系，其余同乡则选择将其葬在总坟附近。从而看出，客家人的守望相助，即使在还没成立会馆之前，同乡们就已开始鸠集势力，逐渐形成了客家组织，为同乡们提供任何福利要求。

战前丧葬活动的持续性，葬地是不可或缺的首要条件，因客家人的传统丧葬观念之故，从而有成立客家祠堂的需要。至今为止，金宝十二所会馆仅存增龙会馆依然保留着祠堂（照片 2-2），且还供奉着 91 个灵牌³⁰，每逢春秋两祭，该会馆会员们就会在会馆祠堂前及总坟进行拜祭仪式。在《客家历史与传统文化》一书中提及祠堂的介绍及功能，提及祠堂之设，本位供奉祖先牌位，春秋祭祀，因此又称“家庙”，是一族的象征。祭祀祖先既是“敬宗收族”的重要典礼，又是聚族敦宗的手段，十分隆重，以明“慎终追远”（慎终者，丧尽其礼；追远者，祭尽其诚），并序尊贵（2003：237）。早期华人将祠堂设在会馆中，虽与一般祠堂所供奉的对象有所不同，但其意义及功能都是为了要达到“慎终追远”的目的，不同的只是将拜祭对象从同宗祖先转换成同乡先贤。

换言之，“祖先崇拜”是华人传统丧葬的重要观念，客家人亦为如此。

家庙或宗祠的建设是为了祭拜同姓及同宗祖先，而会馆的祠堂虽供奉着异性

³⁰ 赖自卫在〈会馆龕位之设置〉一文中提到：“在会馆设置龕位，早年在其他会馆都有设立，但后来便逐渐被废弃，目前在金宝增龙会馆之龕位，已是硕果仅存的一个。……到了 1968 年龕位上已放置了 204 个灵牌，基于空间所限，会馆便将所有灵牌上之先人姓名，书于两块大红布上，镶上镜架，插上金花红布，请法师于春祭时诵经，将其安置于龕位梯架最高层之左右两边，其灵牌则由法师诵经后焚化。直到现在，龕架上还有灵牌 91 个，它们是 1968 年后才安置的”（同上：167-168）。

异宗之先贤，但还是同乡的一份子，在祖籍文化习俗上仍属自己人，从而导致所谓的“祖先崇拜”对象有所转变。³¹为此，祠堂的作用也就是为了纪念同乡先贤的事迹，也是让亡魂得到安息，避免他们死后没人祭拜，甚至变成孤魂野鬼。会馆作为战前客家人的聚集场所，其主要作用并不只是在福利上帮助同乡，也是文化习俗的重要载体，不论是在方言、教育、信仰、甚至丧葬习俗，同乡亦会以祖乡的习惯与知识来为之。正如谭元亨所认为，会馆是作为文化纽带而存在的，客家会馆，则是传播客家文化的重要载体（2009：907-908）。

纵观金宝早期客家人，不论富人或贫困人家，其传统丧葬观念贯穿着当时的客家人，随而在此地留下历史古迹，如：客家总坟、寺庙、私塾、善后社、互助部、方便所，以及会馆的逐一形成。虽某一些场所因时代的演进而走出社会的舞台，但唯一不变的就是客家习俗的沿袭与传承。这也就是说，场所的设立，为的就是让他们能够将自身习俗凝聚在一起，形成独有的习俗象征。而早期客家人为办丧事而有的机构，亦是下文所谈论之课题。

第三节 战前金宝殡葬业的营运

从金宝增龙、梅江、东安、高州会馆的负责人之访谈中得知，金宝的方便所（除高州会馆没建立）在处理同乡的身后事之际，都是请道士³²（既俗

³¹ “李小燕针对祖先崇拜”的对象转变提出自己的看法，认为海外华人的祖先崇拜脱离了祖籍地宗族社会脉络，其维系宗族关系的社会功能也发生了变化。在中国本土，祖先崇拜的社会功能主要是整合宗族、加强宗族的凝聚力。而在海外华人社会，祖先崇拜主要是通过对社群共祖的崇拜，来团结社群和加强成员对社团的认同感（2005：146-147）。

³² 除了道士的称谓，中国广东客家地区还有对此职业人士有其他名称，例如道教在粤东梅州地区的称谓除直呼‘道士’以外，还有称‘师公’、‘师爷’、‘覲公’等”（房学嘉，2011：196）。至于金宝客粤人士对“道士”的称谓，阿牛先生认为：“不论是客家人或是广东人，他们都会称我们为‘师父’”受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。而客家道士张法应提及：“我想大部分都是称我们为‘喃嘸先生’或‘师父’，不会直接称

称“喃嘸佬”）打一晚斋，之后第二天才将其进行埋葬或火化的仪式（赖自卫，2014年8月15日；余康勋，2014年8月19日；房亚胜，2014年9月12日；叶大荣，2014年9月16日）。虽然这不能完全说明战前客家人为同乡进行丧事处理时，都是请道士打斋，但至少可以推测道士对于客家丧事而言相当普遍。这极有可能在战前时期的金宝客家丧礼就已沿用这样的形式，导致后人也继而沿用至今。

现今丧葬机构的商业化，促使华人在丧事的选择上较多样化，不论贫困或富有人家，都会有符合丧家经济能力状况的丧事做法。换言之，现今的丧葬机构的完整化，执行“一条龙”服务，让丧家不必再为其他事情而操心。佛道法事对于现今的华人而言是非常普遍的丧事做法³³，而金宝一镇的客粤人士大部分都会选择道教来进行丧事，当然也有的会请和尚念经做法事，或选择基督式的追悼会，这些形式完全都与自身信仰有很大的关系。道教对客家人的影响甚深，不论是在一般信仰上，或是在丧事中，大部分都离不开道教的身影。正如刘丽川所言：

道教对客民影响极深，稍有钱财的客民，遇到丧事，既请僧人做法事，又请天师、斋嫲做法事，佛道共同超度亡魂。当然，也有的只请僧人或只请天师、斋嫲。（2002：134）

佛道兼容的法事在华人社会中极为普遍，但在金宝地区的客家人大致只选其一为之。僧人与天师（既道士）、斋嫲的法事做法是不一样的诠释，但其

我们为‘道士’” 受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

³³ 有关于马来西亚各方言群在丧事所选择的法事做法，李永球认为：“我国的超度法事主持法师分别有佛教的和尚或道教的道士。这方面，福建人有和尚或道士，客家人有道士或佛教香花派僧尼，广府人通常只见道士，潮州人则仅有香花派和尚”（李永球，2012：83）。

主要的目的都是为了超度亡魂，替往生者消灾消难。³⁴战前客家人对后事上的处理都倾向于沿道教的做法，可以说在道教信仰上是极为强烈的，就算到了现今依然如此。

战前客家人若办丧事，不像如今只需找殡葬服务机构就基本解决了丧事问题，不论是报死纸、道士、纸扎、香烛、棺木、寿衣，甚至葬式及风水位（葬地）的安排，这些机构都能一一包办，不需家属费心。现今殡葬服务机构的专业化，其实早在 20 世纪初期的华人社会已见雏形，其主要的原因就是为了处理身后事而设立丧葬机构。准确而言，对于当时从事有关丧葬业的人而言，“机构”这样的概念是极为模糊，甚至没有这样的观念，只是将这些工作视为自己的职业，可以是一份可以温饱两餐的工作，也可以是以家族生意而经营的店铺。

金宝早期的客家人在 19 世纪末因华侨心态而选择身后事以火化为主，为的是希望能够将骨灰及神主牌带回祖乡去安放。直到有了客属组织而成立了方便所（即现今所说的殡仪馆），才有道士为往生者“打斋”，以及隔日下葬或火化。火化者固然只需要有金盂保存骨灰就行，而土葬者则需要棺木，这所衍生的问题就是：处理往生者的丧葬工作者、道士、棺木由谁负责？当地的丧葬职业的营运，其主要原因正是因客家人对传统祖籍丧葬习俗的看重，以致在丧葬活动中欲想沿用祖籍地那一套礼仪。

³⁴ 房学嘉在《客家民俗》一书提及了道教的活动经时间的演变而有所变化，认为道教在闽粤赣边区的活动，早期为诵经、祝寿、修身养性、锻炼内功、纳贡炼丹、施展法术、行医等。明代以后，烧丹炼丹减少，主要活动为斋醮、施符、偈咒、驱邪等。与佛教合流后，也有超度亡灵的（2011：196）。

据考察，在战前时期的金宝一镇就已有纸扎铺³⁵这样的店铺，至今为止，依然还有一家纸扎铺营业，即联兴纸扎铺（照片 2-3）。金宝地区本来有四间纸扎铺，即陈道院、陆添福、许利泉和联兴³⁶，其中陈道院及联兴是在战前就已开始营业，前者大约在二三十年前已停业。³⁷至今，联兴纸扎铺通过制作纸扎来维生，若只用现今的纸扎铺的职业功能来诠释早期的纸扎铺，是看不出战前金宝客粤人士对纸扎铺的重视及依赖，也不能说明为何在当时就有纸扎铺的出现，而不是类似丧葬机构的注入。

战前纸扎铺的生意来源不单只是靠着制作纸扎为生，其功能可以说是现今殡葬机构的前身。据访谈中得知，陈道院及联兴纸扎铺的开创者都是广府道士，也是第一批南来华人。³⁸可以如此推断，他们都是沿用祖籍丧葬习俗的形式及礼仪，为金宝广府人处理身后事。相对而言，广府道士是负责为广府人进行“打斋”的工作，而在金宝虽然没有客家道士，但当时客家人能够向此二间纸扎铺的老板接洽，要求他们安排在金宝地区以外的客家道士为亡者打斋之事宜。而老板就会安排怡保地区的客家道士来到金宝处理客家人的丧事。³⁹亦是说，道士这个职业对于当时客粤人士而言不会陌生，只要有丧葬活动的进行，他们都会到纸扎铺去买纸扎及安排道士做法事。这大致能够推敲出来当时客家人为同乡进行丧事之初，必定会到纸扎铺去联系客家道士，以便能够以祖籍方言及丧葬习俗来办丧事。

³⁵ 专指从事制作纸扎（既冥纸、纸钱）为职业的店铺，现今金宝华人一般都会将其称为“纸扎铺”。

³⁶ 根据联兴老板阿超先生所提供的资讯，提出金宝以前有四间纸扎铺，陈道院、陆添福、许利泉和联兴。到了最后，也只有联兴纸扎铺还有经营着，因那些老板年纪大了，也没人愿意接受，所以才被迫关闭了。受访者：李范超；采访者：盘宏达；地点：联兴纸杂铺（2014年8月27日）。

³⁷ 赖自卫认为，陈道院在当时金宝是非常出名的纸扎铺，至于停业的时间，我想大致在二三年前就已关闭。受访者：赖自卫；采访者：盘宏达；地点：金宝增龙会馆（2014年10月11日）。

³⁸ 受访者：李范超；采访者：盘宏达；地点：联兴纸杂铺（2014年11月10日）。

³⁹ 受访者：李范超；采访者：盘宏达；地点：联兴纸杂铺（2014年11月10日）。

除此之外，陈道院也有棺木的供应，即是在店铺前院卖纸扎，而在后院则是制作棺木。这完全符合了丧事的必备需求，除了纸扎的供应外，道士及棺木也一一具备，可以说是丧葬活动的“便利商店”了。可以证明，当时金宝客家人的“事死如事生”的观念已经移植下来，纸扎表示着生者与亡者的另外一种沟通，也希望往生者能够在阴间享受着荣华富贵的生活。⁴⁰就算当时客家丧事没有较为昂贵的纸扎，但纸扎铺除了提供纸扎之外⁴¹，香烛也是丧事的必要祭品，用来拜祭亡故的同乡，亦是华人传统丧葬观念的体现。

棺木的设计及制作过程，对于早期华人而言是相当耗时耗力的工作，不像如今的棺木经过工厂制作且款式多样化。战前金宝华人的棺木通常都是用好的木材来制作而成，现今客粤人士都称之为“梅花木”，此类棺木通常都是用于土葬。⁴²据联兴老板曹凤兰女士提及：

二次大战之前，金宝不论是广府人或是客家人，在出殡之际并没有用棺车来放置棺木，而是由“仵作佬”（殡葬人员）齐力抬着灵柩钱行，再抬上山（即义山），最少都需要八个人来抬；而有的灵柩较大型的，则要十二个人以上才能扛得起。当时的灵柩并没有多加装饰，这样的做法直到二次世界大战之后，才慢慢转变成用棺车（照片 2-4）来放置灵柩，而且在装饰上也比较华丽（2014 年 11 月 10 日）。

⁴⁰ 烧纸源自古代灵魂不灭之观念，人们总希望先人在另一个世界过得幸福快乐，便供应金钱等物质给他们。这也是‘孝敬’先人的具体表现吧，详见（李永球，2012：103）。

⁴¹ 阿超先生说明了粤人与客人在选择纸扎的分别为：广府人通常都是选一间大屋（灵屋）、花园、灵车、寿衣、衣箱（放金银）、金山银山、童男童女、金条银条等。客家人则会多了十王箱（也是用来装东西给先人的）。受访者：李范超；采访者：盘宏达；地点：联兴纸杂铺（2014 年 8 月 27 日）。

⁴² 有关于“梅花木”的说明，青脚先生指出，棺木是视木材而定价钱的，也就是说主家们若选择较好的木材，价钱就相对来得贵，像梅花木就是由好的木材而制的棺木，重量也比一般的棺木来得重，但比石头制成的棺木来得轻。梅花木通常都是用在土葬的棺木，但也有比较有钱的主家也会用这样的棺木来进行火葬的仪式，也只是看他们的经济状况而定的。受访者：青脚；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014 年 7 月 1 日）。

综上所述，当时客粤人士在棺木上都是选择“梅花木”，而葬式的选择上也以土葬为主，这可以说明了二十世纪开始，客家人在其身后事上选择土葬的佐证。此外，“仵作佬”是粤语发音，也是当时粤人所称的殡葬人员（俗称棺材佬），亦是早期丧事中不可或缺的角色。在早期丧事中，一切大小事务都由“仵作佬”来办理，而道士则只负责打斋及念经，而后者所做的功德也很长，通常都得达凌晨三点左右才功德圆满。⁴³

如此，当地纸扎铺的崛起并不是偶然的迹象，对当时客粤人士而言是极为重要的店铺。若言战前客家组织的成立，其中一个福利就是为同乡处理身后事；而纸扎铺就是提供一切丧事之需求，解决他们的一时之需。可以肯定的是，早期的丧事所牵涉到的工作对象包括了殡葬人员、道士及纸扎铺，说明当地客家人对丧事的看重及传统丧葬观念的沿袭。

⁴³ 对于战前时期，道士所进行的科仪时间，曹凤兰女士表示以前道士做法事的时间很长的，而且很辛苦，傍晚开始打斋，直到凌晨三点或到天亮。受访者：李范超；采访者：盘宏达；地点：联兴纸杂铺（2014年11月10日）。而较为后期（大约六、七十年代），道士的科仪时间与早期没什么差别，当时的道士所做的法事与现今大同小异，阿牛先生指出，（以前及现今的功德）仪式及形式大致都是一样的东西，只不过以前的法事会进行得比较久，久至凌晨四五点左右。原因是以前的主家会希望道士能够陪他们一起守夜，所以他们会将法事延长，也就是说做完一场功课，他们就会休息三十至四十五分钟才进入下个法事。换回现今的做法，我们就会将法事间隔的时间缩短，十到十五分钟就要开始了，因现在也不需要道士帮忙守夜。受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。

第三章 霹雳金宝客家丧葬习俗

丧葬活动包括了初丧礼仪、治丧礼仪、出丧礼仪及终丧礼仪，从往生者一断气直到下葬之后的丧事程序，是不得马虎行事且形式繁琐的，而这都是围绕着生者对亡者的“孝”之体现。霹雳州金宝一镇的丧事活动，殡葬业者及道士、师傅都是强调孝眷的重要性，即是在丧事中都得全程参与，以对亡者尽最后的“孝”，让亡者一路好走。伦理道德之教育显现于丧事当中，也符合了儒家所推崇的“慎终追远”之意涵。

如今的金宝一镇，丧葬活动所参与的对象除了孝眷之外，道士及殡葬服务人员是整个过程的关键人物，一个既符合“孝”之理念及为往生者庄严地走完最后一程的礼仪，是他们所面对的课题。除此之外，社会的步伐随着时代的演进逐渐加快，丧葬业的改革是必然的趋势，但在礼仪上如何依然保留客家独有的特色，亦是金宝丧葬机构所面临的挑战。为了能够更全面地了解金宝客家丧葬习俗，此文的着重点大致分成两个部分，即：金宝华人丧葬程序及金宝客家道教丧葬法事。

第一节 金宝华人丧葬程序

在金宝地区，丧葬服务机构所执行的丧葬程序，虽然因时代演进而有所改革，但依旧不失精髓且符合华人传统丧俗的需求。客粤人士的丧葬程序基本都是由专业的丧葬机构来主持，有些亦要按照传统做法的长辈会在旁督促，但大体上都是由丧葬机构来完成。为此，丧葬机构就得有自觉性，既要在丧葬礼仪中有所改革，但不能够失去该地丧葬本有的客家特色，以让客家丧俗依旧保留下来。

客家丧葬活动的基本程序，在金宝华人的初丧礼仪主要有：遮神、沐浴、小殓、大殓、脚尾灯、摆孝思堂、变服、报丧、放板及接板。现今当地的丧葬活动，基本上有两种情况：一、往生者在家去世；二、往生者在外去世（通常都是在老人院或医院）。至于第一种情况言，往生者并不会像传统做法那般在未断气前，家属将其移到门口或双脚对向门口。直到亲人往生后，家属会第一时间寻求当地殡葬服务机构来为他们处理身后事。⁴⁴家属与殡葬服务机构接洽之后，殡葬服务人员就回到丧府去了解情况。这时，服务人员便会询问家属有关于往生者的过世之处，之后就与家属商量有关为往生者沐浴及穿寿衣的事情。⁴⁵到了丧府，殡葬服务人员需“遮神”，即当地人所称的“封神”。其做法就是用红纸将丧府的神像及祖先盖好，若往生者为百岁逝世，那就得将红纸向内盖着，这就符合笑丧的做法。⁴⁶

尔后，小殓及大殓仪式就会由殡仪服务人员来完成。进行小殓之前，殡仪服务人员先为亡者进行沐浴，当地人会以“净身”来称之。小殓，其主要的目的就是为亡者穿上寿衣，而这个程序都会请家属来一起完成。小殓完毕后，殡仪服务人员就得将亡者抬进棺木中，移柩到正厅，其头部朝内、脚部朝外，而此仪式称为大殓，即是小殓之后的程序。⁴⁷若据传统丧葬做法⁴⁸，小殓及大殓的仪式并不在同日进行，通常都是隔日再办。纵观现今的入殓仪式，殡葬人员通常都会将棺木一起运到丧府中，不像以前的棺木都是人工制

⁴⁴ 受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2014年6月17日）。

⁴⁵ 受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。

⁴⁶ 受访者：青脚；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年7月15日）。

⁴⁷ 殓礼可分成小殓和大殓，小殓是指初丧礼仪的袭衣仪式，其目的在于妥善地装饰遗体，大殓是将遗体移入棺木内的仪式，称为入殓或入木，详见（郑志明，2007：83；李永球，2012：18）。

⁴⁸ 按《梅县志》提及当地的丧葬做法多沿古制，但各地繁简有别，大致上的丧葬程序有：出厅下、买水、报生、开孝、举哀、探青（奔丧）、小殓、大殓、成服、做佛事、送葬。详见（1994：1038-1039）

作，在时间上较花时间⁴⁹，且现今的殡仪服务机构也有供应棺木，所以丧家不必担心棺木的问题，以致初丧礼仪时就直接进行小殓及大殓仪式。

当棺木还未抬进丧府家中，俗称“放板”，当棺木已运到丧府家门外，殡葬服务人员会大喊“大材入屋、大吉大利”之类的话语，而丧家（孝子孝孙）就得跪在草席上，手拿着香且不能直视棺木运到丧府中，这样的做法俗称“接板、接财”。有关“入材”的说明，按叶春生的说法，认为择日定时将遗体入棺叫“入材”（2005：237）。传统的入殓程序与现今的有些不一样，且得择日后才能将棺木运到丧府，现今则不然，但“入材”及“放板”之意是一样的。

殡葬人员将灵柩移到正厅后，“摆孝堂”是接下来的工作。有关“摆孝堂”的说明，在《广东民俗大典》一书有记载，即在遗体前挂白布，摆香桌，放灵位牌或遗像。早晚哭灵，登记亲友送来的礼物或“代烛”，帐布依序挂在厅堂两旁（2005：237）。对于“摆孝堂”的另一种称谓，《梅县志》记载，厅堂前挂白帷幕，俗称“孝帘”；孝帘前摆香案，置死者“神牌”、香炉（1994：1038）。金宝客家人大致都将“摆孝堂”及“孝帘”称为“摆孝思堂”，且在布料上常以黄色为主，其遗像也用花瓣来布置。

至于第二情况，往生者在外去世，并不能将其遗体移入家中正厅，只能安放在门口进行丧事。因现今的客家人依然保留着“寿终正寝（男）”及“寿终内寝（女）”的做法，即是表示亡者若在家中去世才能够放置在正厅。如果在外面死亡的，不论老少，一律放于门口，不得入室，俗规所谓

⁴⁹ 以前的棺木是由人工做成的，在制作过程中较花费时间，导致入殓过程就会花上不少时间，小殓及大殓不能同时进行。受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2014年11月24日）。

“冷尸不得入室”（刘佐泉，2003：347）。接下来的初丧程序大致与前者相似，只不过会先做招魂仪式，与一般在家去世的亡者有别（此部分因涉及道士的招魂仪式，姑且在此节不论）。

初丧的工作大致完成后，接下来就是治丧礼仪的开始。在《梅县志》中有记载客家家人的初丧情况，指出子孙在尸边守护，请族中懂礼仪的长辈充任理事，由理事出具讣帖，派人送给血亲挚友，俗称“报生”（1994：1039）。所谓“报生”其实就是讣告的意思，即是将死讯告诉亡者的亲朋戚友，好让他们到丧府去吊唁。⁵⁰至于现今马来西亚各地区的“讣告”做法，按李永球的说法，认为：

一般上我国的讣告是写在白纸上贴在丧家处，或在报刊上刊登讣告将消息传达出去，少见采用邮寄的讣告。亲戚们则以电话通知，至于朋友们通常不通知，……人家（朋友）也对丧事禁忌会不高兴，基本上人们听闻某友人逝世，会主动出席丧礼，无需通知邀请（2012：28）。

至于现今金宝客家家人的讣告，也大多数都是采用刊登在报纸上，已少有贴在丧府中供左邻右舍查看，但这样的通告还能在怡保新邦波赖新村（Simpang Pulai）看到（照片 3-1）⁵¹。讣告的内容正是为了通知他人有关亡者的姓名、去世时间（年月日及确切死亡时辰）、享年多少岁、儿子的姓名、在什么时候做法事等的资料，以便左邻右舍的居民参阅。⁵²此外，金宝客家家人的

⁵⁰ 对于“讣告”的说明，徐吉君认为讣告即报丧。据传统丧葬程序，由护丧、司书发出报丧的文书，将死讯告诉死者的亲戚、朋友以及上司下属。若不发文书，则由主人亲自（或遣人）去亲戚家，将死讯告诉他们，“不讣僚友”（1991：94）。

⁵¹ 受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）；受访者：青脚；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年7月15日）。

⁵² 受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

讣告通常都会写“享年积闰多少岁”也就是说从亡者的真实年龄再加上三岁，而三岁就是加上“天、地、人”之意。⁵³

金宝客家人虽然在丧府中已少贴讣告，但会贴上开殃榜⁵⁴，而且是极为普遍的做法。有关于开殃榜的内容及作用，蔡邦彦提及：“开殃榜的基本内容包括了决定入殓、出殡、下葬时间与生肖冲犯、亡者回魂日期、亡者魂魄归来归去的方向、七七时间等”（2014年6月17日）。当地人通常将“开殃榜”称为“丧榜”，通常都是由道士在还没进行法事之前所写的通告，即是说道士会计算亡者的生辰八字来推算出来生肖相冲，为的是告知丧家及参加丧礼的亲朋戚友若在生肖上与亡者相冲的话，就得在出殡之际移柩和下葬之际都得回避不看。⁵⁵换言之，金宝客家人虽很少看到丧府贴讣告，但开殃榜的通告依旧持续着，可能是因丧事禁忌观念使然，所以造成客家人依旧对丧事有所避忌，也使开殃榜的作用会比讣告来的大。

当地客家丧事通常会进行一至三天的“吊丧”⁵⁶环节。“吊丧”又称之为“陪夜”，叶春生认为，晚上亲友参加孝堂守灵俗称“陪夜”（2005：237）。丧事一到晚上之后就是宗教法事，丧家们都得参与这样的法事，而前来“吊丧”的人会带上“帛金”交给丧家，表达了自己对亡者或丧家的一

⁵³ 对于“积闰”及“三岁”的解释，李永球认为讣告中常见享寿积闰 xx 岁，所谓积闰，就是累积农历闰月。……三岁代表三才：天、地、人。……至于年轻者不可积闰，其实应该是指未婚者，只有结了婚才算是成人，才具有‘积闰’的资格，未婚者不能当作成人对待，故不能享有积闰（2012：29）

⁵⁴ 中国传统丧礼也有写殃榜的形式，徐吉军认为“殃榜又称‘斗书’、‘殃书’、‘榜书’，是人家死人的凭据，也是死人入埋、出城门的凭据”（2012：466）。

⁵⁵ 受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）；受访者：青脚；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年7月15日）。

⁵⁶ 按《礼记·曲礼上》记载，知生者吊，知死者伤。知生而不知死，吊而不伤；知死而不知生，伤而不吊（王云五，2011：30）。此文说明的“吊”即有慰问亡者的亲属之意，“伤”即为亡者伤悼，古时有“吊”、“伤”之分，但现今的金宝客家人都是称之为“吊丧”，即除了慰问亡者之家属之外，也陪亡者走完最后一程。

番心意。这里的做法大致都是以金钱当成“帛金”，而鲜少用其他物品来代替，给了帛金后，前来吊丧的人就会得到一根红线及红包（里头通常装有糖果）。为了呈现完善的服务理念，殡葬服务人员的工作也包括了安排在场所有人伙食，即在宗教法事期间，他们会准备一些食物，以便让丧家及亲朋戚友在丧府中填饱肚子，晚间的工作大致就是负责丧府中的大大小小杂事，以便减轻丧家们的负担。

出殡之际，亦是出丧礼仪的过程，“封棺”仪式是首要进行的仪式。李永球对有关于我国的“封棺”情况提出自己的看法，认为：

丧礼上的盖棺封钉仪式，是家眷看望逝者面容的最后一次，随着封钉就不能再见到逝者之容貌了。当然，现代的透明棺木就没有这个问题的存在。以前的封钉是在出殡之前进行，以让家眷依依难舍地多望逝者几眼。我国酷热的天气，当然不允许多日才封钉，而冷气和透明棺木的产生，就解决了这个问题。封钉一般采用五枝铁钉，棺木四角各一枝处，另一枝钉在棺木之头，称为“子孙钉”。钉谐音丁，含有“添丁”、“出丁”之意义（2012：135）。

封棺仪式本来属于大殓的最后程序，即将亡者抬入棺木而直接行封棺之礼，且大殓仪式往往都是在出殡之际而进行的仪式。因时代的演进及棺木上的设计不同，导致现今的大殓程序有所更改，这也造成封棺仪式选在出殡之际进行，而大殓则可在小殓之后直接进行。再者，此仪式本是由丧家的叔辈来执行，而现今改为殡葬服务人员代替他们来进行。⁵⁷封棺仪式后，殡葬服务人

⁵⁷受访者：青脚；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年7月15日）。

员就会将灵柩移到灵堂前，以让道士进行法事。⁵⁸待法事结束后，殡葬服务人员也开始准备将灵柩移至棺车上，主家尾随着棺车进行“钱行”仪式。

在“钱行”的过程中，殡葬服务人员会负责撒上冥纸，这举动顾名思义就是买路钱，就是指示路旁的亡魂能够不抢往生者的东西，而撒一些过路钱当成买路费之意。⁵⁹当然，随着时代的进步，大部分的人都认为这个撒路钱仪式不环保，也已经有很多丧葬服务机构开始废除这一个仪式。“钱行”结束后，殡葬服务人员便会吩咐丧家乘坐巴士或自己的车子，一同到坟山去进行下葬的环节。

现今时代的下葬程序大致可分为两种，其一是土葬；其二是火化。按李永球的研究提及：

我国早期华社均为土葬，一般上有钱阶级采取一次葬。多数人采用二次葬，就是葬后三五年再捡骨放进瓮里重葬，上世纪五十年代之后，二次葬逐渐在我国绝迹，六十年代之后火化礼逐步盛行，骨灰被安奉于庙堂的骨灰龕里。时下以火化和土葬为主，少数选择火化水葬、火化土葬或将骨灰撒在祖国山河大地上（2012:171）。

纵观而言，我国的华社葬式通常都是以土葬及火化为主，金宝客家葬礼大部分亦是如此。但这得考虑到其中一个重要的因素，那就是宗教的介入直接影响当地客家人在葬式上的选择。据考察，金宝客家人若不是信奉佛教，那在丧葬程序上就会沿用客家道教丧俗，在葬式上也是多为选择土葬，“入土为

⁵⁸受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

⁵⁹受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

+安”及风水的观念⁶⁰促使他们如此处理。再者，二次葬在金宝粤客丧葬习俗来说并不陌生，也并没有分有钱阶级或平民阶级就会有一次葬和二次葬的说法。只要关乎葬地及子孙后代的风水问题，当地客家人就会选择二次葬。⁶¹

第二节 金宝客家丧葬法事

金宝客家人在办理丧事之际，都惯请客家道士打斋做法事，鲜少会请其他方言群的道士，阿牛对此认为，金宝客家丧事不是全都找客家道士来主持法事，如果客家人请广府道士做功德，那他们都是沿用广府法事的形式及做法上来进行客家法事，但在祭品及摆设上就用客家人的那一套（2014年8月5日）。这说明了客家与广府法事在形式上有所不同，不论是在做功德中的方言运用及形式上都有差异，不能相提并论。

客家丧葬法事的基本顺序，在还未进行“做功德”前，就有买水、上孝成服、点主仪式及招魂仪式。关于“买水”⁶²的这一仪式，因地域及时代上的不同，每个地方都有了不同的诠释，金宝客家丧事有的亦是沿用了较为传

⁶⁰ 蔡邦彦提出，当地客家人较多选择土葬，最主要的原因正是来自风水的看重。风水的主要观念，是研究下葬位置及方位的吉凶，这不单只是对下葬的亡者有较大影响，而且对亡者的后人的命运亦会产生重大影响。为此，客家人不惜重金礼聘风水师来寻觅风水佳的方位，也望子孙们能够在日后有更好的发展。受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2014年6月17日）。

⁶¹ 金宝客家人行二次葬的原因，青脚认为这里的捡金（捡骨）仪式一般都是关于风水的问题才为之。若不是子孙们的生活遇到困难、万事不顺利之类问题的话，风水师或殡葬服务机构一般不建议丧家们进行二次葬。受访者：青脚；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年7月1日）；张法应亦认为如果一次葬之后，子孙们的生活一帆风顺的话，我们是不鼓励他们进行二次葬。二次葬通常都是捡骨过后，我们再将骨头放置在金瓮中，在这过程中我们也不能马虎，要将骨头排成一个人坐着的姿势，因很多新村的客家人认为祖先躺在灵柩中是看不见子孙，所以才如此为之。之后，我们才将金瓮埋在新福地中。受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

⁶² 按房学嘉的研究认为，买水，生命一旦终结，死者所用的东西都得向生命彼岸索取。入棺之前，要由亲属驱水塘边向水神买“天根水”为死者洗抹手脸，称为“沐浴”。其时由亲人的长辈待孝男到祠口塘去“买水”，其仪式是先向池塘掷下几个铜钱，后把那里的水挹一碗回去给死者抹身。关于这个仪式，各地习俗不一，有些地方是由媳妇或妻子、女儿们去做。旧时买水的人要哭着去，回来的时候不能哭，反之则对孝家不利（2011：55）。

统的做法。张法应提及，我们所做的“买水”仪式就是吩咐主家准备一个盆，盆里放两毛钱，然后由其中一位道士带领主家到河边取水，我们会请河伯水官及五方龙王，让这些神明知道我们此次来的目的就是为往生者买点水，而那盆水就是为了“净身”而用的。取了之后，道士便会带领主家一同回到丧府去为往生者“净身”（2014年8月20日）。

“买水”仪式若按照早期华人的做法，就是得到河边去取水，因在河边才能请河神，但现今很多孝眷都认为麻烦而不为之，所以客家道士也将“买水”仪式设在十字路口或丧府外的路口。⁶³虽在过程上因人而异，但这仪式的最终目的就是让孝男们尽自己的最后孝心，洗净往生者的躯体，但这里的“净身”与小殓的“净身”有所不同。其不同在于前者的做法是在大殓之后，由孝男们用一块干净的布将往生者的手脚及脸庞擦拭干净以表示孝敬，而后者则在大殓之前，由殡葬服务人员为之。

之后，客家道士就会开始准备进行“上孝成服”⁶⁴的仪式。此仪式就是正式穿上孝服的仪式，道士们会先询问家属的姓名及家中多少代同堂。一切准备就绪，孝眷们会随着道士到天神坛中下跪，而道士便开始做法向天神及所有神明禀报往生者已经去世，孝眷们跪拜之后即可披麻戴孝。金宝客家人的孝服类型，以孝男为首，其头会带着尖顶的麻帽，就是将麻布对半折，后面就扣上一枚针即可带上；孝女则是戴麻罩，即是将麻布对半折，麻布后面

⁶³受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

⁶⁴李永球将这仪式称为“遵礼成服”，认为所谓遵礼成服，就是遵照“礼”来穿上孝服。这一点，客家人犹保存传统，有个隆重“成服”礼（2012：33）。路晓红认为旧时穿孝、戴孝必须遵守从古代传承下来的礼仪，不准逾制和擅自更改，谓之“遵礼成服”（2011：24）。

已经缝好，只要将其套在头上便可；不论是儿女、媳妇或长子嫡孙，他们都得穿上麻衣以为父母“戴孝”。⁶⁵路晓红以为：

在丧礼中，晚辈为了表示孝意和哀悼，根据与死者关系的亲属远近穿戴不同的丧服，叫成服，及俗语说的“戴孝”，亦即穿着孝衣（路晓红，2011:24）。

为此，孝服的功能就是要让主家们能够尽最后的孝心为往生者送别之意。此外，孝服的颜色就会以不同辈分的家庭成员来决定，儿女、媳妇及孙子就得穿黑衣黑裤；女婿及外甥则穿上白衣黑裤。当然，现今的“披麻”也开始有了改变，大多数都是以麻布系在手臂上，而女婿辈分的就用一块白布及红布，白布在内，红布在外套在衣裳。因男左女右的观念，红白布的穿着也会有所不同，若往生者是男人，那女婿的红白布就得套在左边的肩膀，若女人则相反之。⁶⁶当然，孝杖在金宝客家丧礼中也不能缺的，其主要目的就是用来自支撑孝子的哀伤之躯（路晓红，2011：24），均由孝男、孝女及媳妇拿之

⁶⁷。

⁶⁵受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

⁶⁶受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

⁶⁷对于孝杖的说明，按张法应的说法，认为男人为天，女人为地的观念，孝杖的分别也会不同。若父死母在，在制作孝杖的青竹上方留一个竹节，而竹下去了竹节，成空心的竹筒；如果是父生母死，孝杖的竹节次序则相反；倘若双亲皆去世，那孝杖的上下方都要去竹节，留个空心的竹子。不论父或母死，孝杖的上方都要用麻布包扎起来。孝杖通常都是由孝男、孝女及媳妇拿的，若细分的话，增城客都是由孝男及孝女拿；东莞客是孝男、孝女及媳妇拿之，且得吩咐家中的长辈去取竹子（父死就吩咐伯伯和叔叔去取；母死则吩咐舅舅去取）；梅县客则只需孝男，而孝女及媳妇不需要拿孝杖。受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

金宝客家人的“上孝成服”，其中也包括了“点主”⁶⁸仪式。“点主”标志往生者从人变成了神（房学嘉，2011：55），这也是道士做功德前的重要仪式。点主的形式其实就是将灵牌上的“王”点上一点，即成了“主”字。这仪式的涉及对象也得视丧事情况而定，若是父死就得由叔辈主持，而母死则由女方的兄弟进行点主仪式（2014年8月20日）。仪式开始之际，道士就会令孝男跪下，其背上会放一块红布，而孝男再将灵牌放在背上，由大伯或大舅站在其后边，道士诵经后便抓着“点主”人的手进行此仪式（2014年8月5日）。

点主仪式之后，道士就会开始进行招魂仪式。通常而言，招魂有两种情况，且在程序上的安排也有所不同。李永球认为传统习俗在一个人逝世后，就得由僧道以招魂幡⁶⁹为其招魂，把逝者三魂七魄召集起来，归宿于神主牌或魂身等处，以便举行超度仪式。假如是在户外遭遇横祸而死者，就得到现场去招魂（2012：84）。其程序上的更动，视在户外去世者及在家中逝世者而定，前者是在道士带领主家进行买水仪式后，便到往生者逝世的地方去招魂，尔后才回到丧家中进行“上孝成服”仪式；后者则到了第一晚的法事才进行招魂仪式。

⁶⁸ 广府道士阿牛认为对于客家人而言，点主仪式可说是他们固有的法事仪式之一，金宝客家人也是如此。当然，当地的一些广府人也会在丧事中吩咐道士为他们执行点主仪式，但这样的情况不常见。受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。

⁶⁹ 引魂幡，亦称“纸引”，类似“铭旌”。旧时丧家用纸作旗幡，上书死者名讳及生卒年月日，以引导往生者灵魂顺利到达墓地，或者西方极乐世界，以免成为孤魂野鬼，或者误入地狱，从而在阴间受苦受难，所以也谓之招魂幡，见（路晓红，2011：18）。

一般而言，当地的客家丧事的停丧时间为一日及三日，鲜少超过五日以上⁷⁰，为此，这需花上一至两个晚上的时间来进行“做功德”仪式，且得视丧家的经济状况而定。不论是一晚或两晚法事，道士都得在打斋前进行“请神”仪式，其主要目的就是禀告神明其法事即将开始之意。⁷¹若只有一晚的功德，客家道士就会进行上孝成服、发关追魂⁷²、招魂仪式、拜忏或拜血盆仪式和过亡河仪式；两天以上的功德法事，道士就会在第一晚进行上孝成服、发关追魂及招魂仪式。直到第二天的傍晚时分继续进行法事，其中包括了“拜饭”仪式、拜忏或拜血盆仪式、过亡河仪式及解药仪式。解药仪式后，道士会带领主家们（孝男拿着神主牌）到丧府旁烧灵屋以示两夜的功德即将结束。

此外，金宝客家丧事有时还会有破地狱仪式的出现，但这种情况并不常出现。这有两种可能性，其一是此仪式的含义及功能；其二则是金宝客家人逐渐对其陌生。李永球提到，民间丧俗里有打城破地狱的法事，因为民间认为人遭遇横祸而死，魂魄就飘往地狱的枉死城。为了将困在枉死城受苦受难的先人救赎出来，就有了“打城破地狱”的法事。所谓横死者，包括被人杀害、车祸、意外、自杀等等非自然死亡（2012:96）。亦是说，破地狱其实就是为非自然逝世的往生者进行的超度仪式。至于第二种说法，张法应则认

⁷⁰ 李永球认为，至于停丧日期，最少一天，多可到三天、五天、七天或更多不等，以单数为主（2012：81-82）。至于停丧采用单数之说，蔡邦彦则认为选用单数就是说明一个意头，不用双数来表示家中双亲离世之意。受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2014年6月17日）。

⁷¹ 关于请神仪式的程序，张法应表示第一天的请神仪式，客家道士会站在祖师神坛，禀报神明他们的身份，在何处做功德，请示祖师爷扶持他们进行法事工作；第二天因经文都是以佛经为主，所以先禀报三宝（佛宝、法宝、真宝），尔后才是祖师爷及天神。受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

⁷² “发关追魂”仪式的主要蕴意就是由一匹马到地府去禀告阎罗王，通知地府的神明说明此行的目的就是为了指引往生者的灵魂暂时回到阳间进行打斋的仪式（2014年8月20日）。

为不能因为金宝客家人对破地狱这个仪式有些陌生，且不了解其含义为何，造成此仪式在这个地区中，一年平均只出现三至五次。⁷³

这不可否认，现今的年轻一辈一开始对籍贯习俗没有太大地涉及，导致他们对此一知半解。当地客家道士与广府道士的破地狱之形式有所不同，但都得在往生者“百日”之后才能够进行，而由于丧家的请求，道士才会在功德法事的第二晚就直接进行破地狱。⁷⁴客家人的破地狱，张法应有如下的说法：

其做法是在沙堆上做五道城门（以两片瓦片叠成屋顶状，底部放着一颗鸡蛋来表示城门），亦是东南西北各四方及中央之门，其蕴意着十八层、二十三层及三十六层地狱。在仪式做法上，其中一位道士扮演目连尊者并拿着锡杖，另一位则扮演仙人，而仙人便会带领目连尊者到东、南、西、北和中央之城门，寓意着到地府五方中去寻找往生者的灵魂，希望地府的判官能够给点人情，让往生者生前的罪孽能够减轻一些。仙人会指示目连尊者得撒上“过路钱”才能将五方城门破之（破了瓦片在打破鸡蛋）。之后，道士会将沙堆打散，表示往生者的灵魂已经被他们救出，让其早日得到解脱，这个仪式亦圆满结束（2014年8月20日）。

停丧之际，丧家们得“守灵”，按路晓红的研究，认为停丧期间，出殡之前，死者的灵柩停放在灵堂上，亲人必须时刻守护着，这就是守灵。守灵是为了尽最后的孝道。守灵时为男左女右，早晚烧纸，朝夕祭奠

⁷³受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

⁷⁴广府道士阿牛先生认为破地狱这个仪式较耗功夫及体力，但有很多丧家为了面子问题，就算要花更多的钱他们也在所不惜，所以道士只好配合之。受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）；张法应对此提出看法，以为除了面子问题之外，现今很多丧家因工作的关系，不能常请假返乡，所以只好要求道士在两天功德中进行破地狱仪式。受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

(2011:28)。金宝客家丧事旧时也有“守灵”之环节，且炉火烧纸钱不间断直到出殡为之，所以也称“守夜”。但如今很多丧家并不将“守灵”看得如此重要，直到夜深也不再继续烧纸钱，也已称不上传统的“守灵”仪式了。⁷⁵

为期几天的治丧过程结束后，紧接而来的就是出殡仪式。李永球认为在出殡之前，先有个祭拜仪式，那是向逝者遗体进行最后一场的祭拜，特别哀戚，尤其是在家奠时。家奠及公众奠祭拜结束后，就举行出殡，一行的出殡队伍将逝者送到目的地(2012:123)。出殡即是归引还山，也是丧家与往生者从此阴阳隔绝的最后一日，当地客家道士得在这个期间进行“起铭旌”、“还寿”以及家奠礼，这三个仪式一般都是在封棺之后才进行的。

铭旌是由女婿所送的，故当地客家人也称之为“女婿旌”⁷⁶，但除了女婿旌之外，还会有“子孙旌”，意指当地客家丧事通常都会有两支铭旌。

“起铭旌”其实表示出殡之际，往生者即将下葬了，而在堂的子孙能够子孙满堂，女婿能够长期长虹，有大富大贵之意。⁷⁷但在开光的过程当中，只有增城客的“起铭旌”仪式不需要开光及念经，而是直接将铭旌绑在棺车上即可。⁷⁸这仪式结束后，道士就会在灵堂前（封棺之后，殡葬服务人员就将灵柩移柩到灵堂前）进行“还寿”仪式。张法应认为还寿的意思就是将往生者

⁷⁵受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

⁷⁶传统上，无论子孙、女婿或外人都可以为逝者立铭旌，可是后来演变成只有女婿而已，详见（李永球，2012：140）。至于女婿旌的数量及子孙旌的说法，广府道士阿牛认为旧时女婿旌的数量不一，可以超过一支以上，这是为了表示家中女婿的数量。到了现今为止，在霹雳州美罗一带的新村还是能够见到这样的场景，但在金宝已经没有这样的做法了。还有，有关于铭旌的形式，当地广府及客家丧事通常都会有两支铭旌，而潮州、福建及海南丧事只有一支女婿旌。受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。

⁷⁷受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）

⁷⁸受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2014年11月24日）；受访者：青脚；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年7月15日）。

生前所享的福全部归还于天神，因人生于世上是上天的安排，如今已往生，那就得将这一福分还给上天。至于这仪式的做法，道士会在灵柩上放置三至五个瓦盆（旧时的做法是依照往生者年龄来推算，即一个瓦盆表示十岁）。点了香及蜡烛后，道士就会带领丧家一路围绕着灵柩转圈，一边唱经一边令丧家在绕棺期间拿着纸钱摸着灵柩的侧边。之后，道士及主家回到灵堂前行三拜，还寿仪式就此告一段落（2014年8月20日）。

家奠礼是出殡当天的重要环节，按刘佐泉的说法认为，除丧家家祭外，戚友或致送祭品奠仪，或亲临吊奠，都应及时行之，方不失礼（2003:355）。一般而言，家奠礼分为家奠及公奠，即是从亲人直到左邻右舍都可为往生者行拜祭之礼⁷⁹。对于客家传统的家奠礼，房学嘉有这样的叙述：

家奠是死者第一次受祭，仪式十分隆重，要有祭品，甚至可以用整猪、整羊来祭；要有礼生，礼生可由族人担任，也可由地理先生担任；要有执事两人，一般由族人担任；要有祭文，祭文即为悼哭死者之哀章。家奠行三跪九叩礼。孝子为主祭，其余子孙均应参祭。子孙参祭完毕后，可退跪死者尸旁，让旁系血亲参祭（2009:130）。

至于金宝客家丧事的家奠礼，礼生通常都是由殡葬服务人员充当，道士便会按照丧家亲疏辈分来分别进行拜祭仪式，其顺序是从至亲（孝男、孝女及子孙）开始，再到女婿、胞弟胞妹、外家、其余血亲、亲家、社团、朋友以及殡葬服务机构。⁸⁰此外，道士也会吩咐主家行三跪九叩礼，但只局限于孝

⁷⁹ 李永球认为我国华人丧礼在出殡之前，都得先来一场最后的奠祭礼，向逝者遗体膜拜告别，分为家奠和公祭两类。家奠以子女媳孙为主，渐渐由亲到疏（2012:149）。

⁸⁰ 受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。

男、孝女及子孙，女婿及其他辈分的人只需要行三鞠躬之礼即可。⁸¹祭文⁸²多由殡葬服务机构的司仪代读，鲜少会看到孝眷们自己朗读祭文，且其内容都是由司仪自己准备的。礼成后，殡葬服务人员便会将灵堂布置移开，而两位道士便在灵柩旁做“压杀”⁸³仪式。对于此仪式的功能，张法应认为：

当灵柩还未移到棺车前，我们就会有两个道士进行“开路”仪式。这个仪式就如之前所说的，请开路将军为往生者开路，在“饯行”期间若有阴神或大神也好，都不会阻扰我们送往生者到坟山去安葬，而开路将军会一一避开之（2014年8月20日）。

到了墓地，灵柩下葬之后，客家道士会进行“呼龙仪式”。张法应表示，葬地对于客家道士而言是龙脉，在墓地会先请龙神、大伯公，禀告神明保佑这个葬地是好祖业，保佑子子孙孙平平安安、一帆风顺，即是望后辈们有个好的开始（2014年8月20日）。此仪式完毕后，道士会吩咐丧家们可回到家中或在坟山上直接脱孝。⁸⁴“抛塚鸡”及“分五谷”是客粤人士在坟

⁸¹受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。

⁸²有关于祭文的说明，李永球认为，祭文（奠文），就是在逝者出殡前的奠祭礼上，在灵前朗读的感怀赞颂文词，分家奠文及公奠文。前者又称‘哀章’，诸如《祭父文》、《祭妻文》、《祭弟文》、《祭子文》、《祭祖母文》等等。后者为团体组织致祭逝者而撰写的文章（李永球，2012：150）。

⁸³有关于“压杀”仪式的做法，阿牛提出自己的说法，认为广府道士每在出殡过程中都是只派一个道士进行祭祀，而客家道士就会派两个道士负责“压杀”的仪式，意指“双人压杀”，他们会在棺木两旁唱经，待他们结束之后才会将灵柩移至到棺车上。受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。

⁸⁴对于现今脱孝的程序，阿牛认为现今的脱孝仪式已不像以前的做法，丧家得守孝之后才能脱孝。现今的丧家可以在出殡之际，灵柩下葬之后就可脱孝。受访者：阿牛；采访者：盘宏达；地点：Oldtown White Coffee（2014年8月5日）。有关于脱孝的做法，张法应对此说法认为，如果丧家要求在坟头上脱孝，那有两种做法：第一是丧家直接将脱下的孝服抛进葬地埋葬；若较为准确的做法是将孝服丢在地上，将其烧掉。受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。

山上不可少的仪式，为的是要压杀及让丧家们能够有个好意头⁸⁵，而这基本上都是土葬才会有的仪式。这些仪式结束后，丧家们就能够下山回丧府去，而义冢负责人就会开始填土，整个葬礼仪式便告一段落。

“七七斋”⁸⁶顾名思义就是由丧家在头七、二七、三七、四七、五七、六七及七七这四十九天来进行打斋，让亡者能够得以超生。传统华人丧俗亦讲求“守孝”三年才能脱孝，但现今很多丧家选择在百日或七七斋之后脱孝，守孝时间也大大缩短。现今台湾丧俗的脱孝仪式，按郑志明的说法，认为除服脱孝的仪式，又称为除灵，大部分地区是配合满七之祭来举行，缩短了传统的服丧时间，从三年缩短为百日，或再从百日缩短到七七四十九天，昔日大多以百日除灵，现今则以满七为多（2007:88）。七七斋属于终丧礼仪之一，是丧家不能马虎了事的仪式。古人解释这仪式是决定亡者转世投生的准备时间，路晓红以为：

古人认为，人死后七天才知道自己已经死了，所以要举行“做七”；另外，人死后的生活道路同人间一样，也有崎岖不平，每七天要过一个关头，为了让死者鬼魂顺利超度，从丧生之日起，活着的亲人每七天要为死者烧一

⁸⁵ 有关于“抛塚鸡”及“分五谷”的仪式，张法应指出抛塚鸡这份仪式对于客家道士而言是有压杀的作用。如果葬地属于凶地，我们都会在葬地的四个角的位置，用鸡冠血来写上“花”字，封了煞气，亦不要让煞气影响亡者及子孙们。之后，我们道士及孝子便会站在葬地相对的位置，进行抛鸡仪式。在未抛鸡之前，道士会念大富大贵、升官发财之好意头，再将鸡抛向对面的孝子接住，就算礼毕。至于分五谷，客家的是用白米及银角，有别于广府人以五谷为材料。受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）。关于此二仪式的用意，李永球提出自己的看法，认为抛塚鸡的目的是为了教育子孙们学习五德，具备五德之辈，当然令祖先感到欣慰，在天之灵也会赐福庇佑子孙，子孙们获得荫庇则会聪明仁慈，福禄寿全。丧事的分五谷即是用五种植物的种子——稻、白豆、绿豆、红豆、黑豆。分五谷寓意着子孙有饭（五谷）吃，至于钱币是希望子孙们赚到钱，铁钉则有“添丁”（生育男儿）之意。分五谷具有祝愿子孙们发财、赚钱、添丁、吉利、如意等含义（2012: 175-176）。

⁸⁶ 丧事已毕，灵位未除，仍须“酬七”。从死者去世那一天算起，每七日，孝子孝孙即须穿着孝服备牲醴拜灵，俗称“做七”或“筛七”。以“三七”、“五七”、“圆七”（即七七）为大七，一般中上家庭，常备牲醴果品等延僧诵经，一如临丧“做斋”一般。“四七”俗称“妹子七”，有孝女备物祭奠的风俗，详见（刘佐泉，2003:355）。

次纸钱，拜一次酒宴，以此为死者补充盘缠和营养，并贿赂把守关口的鬼卒（2011:39）。

为此，每个丧事都得进行“七七斋”这仪式，为的是对亡者在阴间能够顺利超度，尽可能地减少痛苦。换言之，若丧家对此马虎了事，这就会造成亡者在阴间的路程变得寸步难行，影响其超度之路。虽然如此，金宝客家丧礼也已开始走向简化礼俗的趋势，七七四十九天的七七斋完成了，丧家在百日后才能脱孝，但现今大部分的丧家选择在七七斋后就脱孝，有更甚者还会要求道士在分五谷后就进行七七斋仪式，此举异于传统的丧俗了。⁸⁷

⁸⁷ 张法应指出，我们现今的七七斋做法，道士会写一张七七表，吩咐丧家在每个星期要买什么祭品来供奉先人，其内容会有亡者的头七至尾七、回魂日、亡魂从什么方向归来或离去。道士会将这七七表贴在灵位（百日之后才能安祖先）旁，以便让丧家们清楚其中的程序及做法，这样的做法较为符合传统七七斋的礼俗。虽然如此，现今很多主家因工作不方便的原因，都会要求道士在灵柩下葬当天一次性地做完七七斋仪式。若丧家再三要求，道士也会在坟前掷筊，如果圣杯，道士才会在坟前进行七七斋仪式，但不做回魂；反之，道士就会吩咐丧家指定其中一位亲人负责做七。受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）；蔡邦彦说明：“以前的客家丧俗都会有守孝的习俗，且长达三年才能脱孝。现今的守孝时间大大缩短，因很多丧家认为将‘孝’带到别人的住居会招人反感，所以道士或殡葬服务顾问就会将守孝时间缩短至百天或灵柩下葬后脱孝，当然，七七斋也是如此。虽然这些做法不被我们所鼓励，但因现今社会的繁忙，为了不要加重丧家们的负担只好为之。受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2014年6月17日）。

第四章 金宝客家丧葬习俗：个案研究

综上所述，霹雳州华人分成不同方言群，在文化习俗上都有其独特性，但在习俗上并不只是单独发展，反而已经有了相互交融的现象。在丧葬习俗层面，大马华人并不像其他国家的华人所面临的问题，如：台湾和新加坡因土地有限而大部分华人也改用火葬的葬式；中国政府也在丧葬形式或做法上都进行了完善的规范，以致在此地还保留着较为传统的丧葬习俗。虽然如此，本地丧葬习俗的研究并不像其他国家区域，如：中国或台湾的丧葬习俗研究来的完善，这也导致本地的殡葬服务机构及道士成了重要的角色，传统丧葬习俗暂时才得以保存下来。

这样的问题直接说明年轻一代的华人已经对自己的习俗没有太多的接触及了解，不同方言群的丧葬习俗，也只能由年长的前辈、殡葬服务机构和道士们来给予建议及执行。据考察，金宝一镇有三所殡葬服务机构，不同派别的客家道士也不下五种，以致在丧俗中都没有规范及统一的作法，这相当程度上都是因不同派别的师父所秉持的不同理念所致，但大体来说还是能看出其中仪式没有太大的区别。此外，在仪式和程序上，客家丧葬习俗与当地粤籍丧葬仪式不同，但基于章节字数限制而无法一一说明其差异性。以下本章节就着重于当地客家丧葬习俗的个案研究，就地考察及分析其初丧至终丧的程序及功能。

蔡府丧事

这桩丧事是在二零一六年一月十六日进行，乃为期两天的客家丧葬仪式。双溪古月是客家新村，距金宝镇大约有十公里，当地多为客家蔡氏，在丧葬习俗上也遵行较为传统的客家丧俗。

第一节 初丧礼仪

亡者是在医院往生，而殡葬服务人员在医护人员判定该人已断气之后，便移到太平间进行入殓的工作。小殓之际，殡葬服务人员为亡者净身，将寿衣穿上之后，留下外衣的钮扣让孝子们来为其扣上。孝子们扣着钮扣时，也要轻声告诉亡者现在由孩子们为他穿上衣服，以示礼貌及孝顺。

流程图（治丧）

亡者去世 → 小殓 → 送板 → 大殓 → 封神 → 设灵堂 → 穿孝服

在寿衣方面还有一个当地流传下来的传统做法，那就是用一支香将寿衣的衣角及裤脚，甚至在内裤的角落串上小洞，说明这是为了让亡者知道这件寿衣是让他穿上才如此处理。但这做法现今已经少见，因现今的想法是认为寿衣被串上小洞并不美观，再加上生人自己也并不会穿上破洞的衣服，所以这传统做法已渐渐被废弃。⁸⁸另一边，棺木里先铺上一层金银纸，蔡邦彦提及：“在棺木里铺上金银纸的作用除了能够将尸水吸掉之外，也寓意着让亡者躺在金钱上，在阴间享受着荣华富贵的生活”（2016年6月9日）。除

⁸⁸受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）；受访者：蔡俊彦；采访者：盘宏达；地点：金宝 Oldtown White Coffee（2016年6月9日）；受访者：青脚；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年7月1日）。

此之外，一捆一捆的金银纸是用来将亡者的头部和脚部固定好，以防止殡葬服务人员移动灵柩时，亡者的躺姿会随着移动。

当灵柩送至丧府家后，殡葬服务人员得在丧府中封神，即是用红纸或白纸来遮住神明。红纸的作用是用来封神；白纸则用来盖着所有的玻璃（照片 4-1）。基于该亡者并不是在家中去世，灵柩理应不得入室以停丧，也就符合传统“冷尸不能入室”⁸⁹之说法。但这样的观念已经渐渐被遗弃，反而选择了较为人性化的做法。在灵柩还未入室前，殡葬服务人员在丧府大门上先挂着红布，这时才将灵柩移至客厅的左侧放置。之后，他们才将大门上的红布换成白布，这样就能够表示亡者是在家中去世的做法。对于这样的安排，蔡俊言认为：“现今为止，有好一部分的人都是在医院去世，去世之后却不能在自己的家内停丧，这样的做法有些不近乎人情。为此，我们才选择用红布挂在大门上以示亡者是还没去世的状态，而灵柩移入大厅之际，孝子们是要扶着灵柩，即扶灵，感觉就像陪伴着亡者入厅。一切完毕之后，我们才将红布换成白布，这样就符合亡者是在家中去世，所以将灵柩放在大厅中停丧”（2016年6月9日）。

灵柩的位置是得依据“男左女右”的观念来放置，这桩丧事的灵柩位置摆放在大厅的左侧。而殡葬服务人员将一块长白布挂在大门的顶端，也依据了这样的说法，家中丈夫去世而妻子健在（白布左侧要偏短和右侧偏长）；家中丈夫健在而妻子离世（白布左侧偏长和右侧偏短）。若双亲都离世，那白布的左右两侧都一致偏短（照片 4-2）。至于孝服部分，不论是亡者的近

⁸⁹ 蔡邦彦提及正所谓“冷尸不得入室”，其实就是指亡者死于他乡或其他地方，那当（亡者）回到丧府后，是不得将灵柩入室进行安放，其中原因正是对生人（丧家）不利。受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）。

亲或远亲，河婆客家孝眷一律都以白衣黑裤的穿搭为孝服，这与一般金宝华人的以黑衣黑裤（直系家属）或白衣黑裤的孝服（旁系家属）作为区分的方式就有所不同。另外，守孝的媳妇一般衣裤都是以黑衣裤为主，但河婆客的媳妇是穿上蓝衣及黑裤。

| 孝眷辈分 | 孝服种类 | 孝之类别（贴在手 臂上） |
|--------|------|-----------------|
| 儿子 | 白衣黑裤 | 麻布 |
| 女儿（嫁了） | 白衣黑裤 | 红布及麻布（麻大 过红） |
| 媳妇 | 蓝衣黑裤 | 红布和麻布 |
| 长孙 | 白衣黑裤 | 蓝布、红布及麻布 |
| 孙子 | 白衣黑裤 | 蓝布 |
| 干女儿 | 白衣黑裤 | 红布及麻布 |
| 干女婿 | 白衣黑裤 | 白布及红布（白大 过红） |

布置场地的过程中，殡葬工作人员也得考虑到男左女右的做法。男性往生者，一般在灯笼方面会将名字部分设在左边向外，而年龄则在右边向外，而女性亡者则反之。此外，灯笼也有大小之分。根据当地做法，只要超过六十岁往生者，丧府门前就会挂着两个大灯笼及小灯笼，小灯笼是挂在大灯笼的下方。若亡者不超过六十岁以上，只放置小灯笼，这样的做法其实就是依

据华人传统所言“六十大寿”的说法（照片 4-3）。当然，灵柩底下会放脚尾灯，即在灵柩底下的头部和脚部放了两盏灯，其用意就是照亮亡者在阴间所走的路。⁹⁰在灵柩底下也放置了一个小盆及扇子，这就是让道士在进行买水仪式时所用的东西（照片 4-4）。

第二节 治丧礼仪

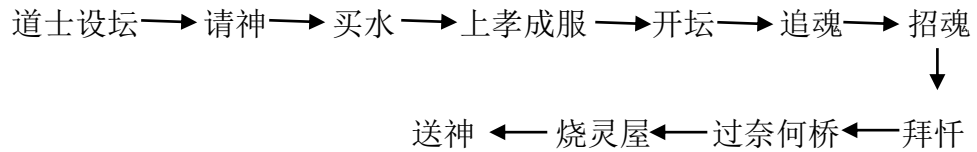
在治丧过程中，客家道士会先摆置三座神台，即：三宝、天神及祖先台，以作拜祭之用。不同派别的客家道士都会用不同的神明，道安坛就会用三宝，即佛宝、法宝和僧宝（照片 4-5）；而道显坛的道士就会请三清，即是太清道德天尊、玉清元始天尊和上清灵宝天尊。⁹¹此外，道士也在三宝台之后将观音和八仙图悬挂起来，这是其他客家道士没有的摆设方式（照片 4-6）。亡者是在家中逝世，灵柩便设在客厅中，但因位置有限，殡葬服务人员便把灵柩安置在客厅大门的左侧靠墙，而灵台便设在大门前左侧的位置，也符合了“寿终正寝”的说法。灵台的摆设有：遗照、七星灯、莲花灯、素果、香炉、香、茶及水各一杯（照片 4-7）。在灵台左侧也会放置两个宝盆（照片 4-8），为的是烧往生钱及杂宝，这样的情况也只有在霹雳州行土葬的丧事才会看到两个宝盆。⁹²

⁹⁰受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）。

⁹¹受访者：李经良；采访者：盘宏达；地点：金宝双溪古月（2016年1月21日）。

⁹²，李永球言及两种宝盆的分别，认为在北马一代，我们只看过丧事中都是用一个宝盆来烧往生钱，并没有看过烧杂宝所用的宝盆。受访者：李永球；采访者：盘宏达；地点：太平李永球住宅（2016年2月1日）有关两种宝盆的用意，蔡邦彦提到，两个宝盆是因为在土葬才会这样子放置，一个是用来烧往生钱，另一个是烧杂宝，也就是包括契钱、金银纸、百万和鬼仔钱。前者是用来烧给亡者所用，而后者是用来让亡者在阴间能够通过贿赂来疏通人脉，这样才不会被百般刁难。当地行火葬的丧事一般只看到一个烧杂宝的宝盆，因在灵柩中我们已经把往生钱铺在亡者身上，所以才不必准备另一个宝盆来烧往生钱。受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）。

流程图（治丧）



这桩丧事的法事为一天，即道士为亡者打斋一晚之后便在第二天早晨出殡。法事中的仪式并不多，全都是因时间上的限制而致。当天的法事有请神、买水、上孝成服、开坛、追魂、招魂、拜忏、过奈何桥、烧灵屋和送神。据考察，现今客家道士的“做功德”仪式越来越少，也就是因孝眷们一般认为道教法事较为繁复及时间上也会较长，所以大部分道士也在功德及时间上缩短很多，以符合孝眷们的要求。⁹³为此，现今的孝子们已经可以弹性选择守灵与否，已经不太在乎炉火烧纸钱不间断的传统做法。若孝眷额外要求，殡葬服务人员能够派遣一人负责守灵。但这桩丧事并没有这样的做法，孝眷们等待功德结束后便各自回房休息了。

傍晚时分，时间大约在五点三十分左右，道士便开始带领孝眷们进行请神及买水的仪式。请神这仪式顾名思义就是要让神明来助阵这场法事，让道士们能够有法力来超度亡者。⁹⁴之后，道士就会进行买水仪式。因该住宅坐落于郊外地区，离最近的河流也有一段的距离，道士也就在住宅前的路口放置了一个水盆，盆里放了几角钱，再进行诵经，然后把钱币丢掉，便用水盆

⁹³李经良提及，目前为止，我们道士所进行的功德已经开始简化，时间上的安排也越来越短。早期的（道教）功德并不像现在只做到十二点左右就收工，我们道士以前一般都会做功德直到清晨五时才结束，但现今大部分孝眷认为这样的时间太长了，甚至认为孝子也不需要守夜了，所以我们才决定在仪式方面删选，才能符合他们的要求。受访者：李经良；采访者：盘宏达；地点：金宝双溪古月（2016年1月21日）。

⁹⁴受访者：蔡俊言；采访者：盘宏达；地点：金宝 Oldtown White Coffee（2016年6月9日）。

里的水擦拭亡者的遗容，买水仪式就告一段落。待孝眷们用餐之后，道士便会开始进行“上孝成服”的仪式。就如前言所及，孝眷们只带了麻布作为“披麻戴孝”之意，已经没有以前的孝眷用一大块麻布作为孝服，只不过象征性地将麻布贴在左手上。上孝成服这一仪式，其实就是要禀报神明关于这场法事就要开始，而将亡者及孝眷们的姓名一一呈报上去，也说明了这场法事即将开始。

接下来，道士就会开始进行开坛仪式，这仪式的程序就是由道士带领孝眷们拿着一枝香一起绕天神、祖先、观音及八仙的神台进行诵经，以禀告每位神明这桩丧事的人物，让神明来主持这场法事（照片 4-9）。这项仪式大致上会持续半个小时才结束，孝眷们就能休息片刻。尔后，道士们就会进行“发关追魂”，这仪式的目的就是由道士将追魂表（类似阴间的书信）（照片 4-10）呈给阎罗王参阅，禀报给地府说明此行的目的就是带亡者的灵魂暂时回到阳间，以进行接下来的功德。其流程就是道士带领着孝眷先拜三宝、天神、祖先、观音和八仙，在台前进行诵经，将追魂表的内容一一呈报，之后便将此表烧了以示结束（照片 4-11）。

发关追魂的目的就是让亡者的灵魂暂时从阴间来到阳间，让道士为其超度，以减轻亡者生前的罪孽。⁹⁵这仪式完成后，道士便开始执行招魂仪式。仪式还没开始前，道士们会将两个放了水的水盆及两张椅子放在天神台前，水盆和椅子中间放置两只蜡烛及一支香（照片 4-12）。一切准备就绪，道士便带领孝眷们先在观音及八仙台前诵经，再到祖先台前唱经，最后才对向

⁹⁵蔡邦彦认为，去到阴间的魂魄其实就是三魂中的地魂（三魂包括天魂、地魂和人魂），天魂是在人往生之后便会魂飞湮灭，而人魂会在人间徘徊。发关追魂将亡者的地魂请上来后，道士才会有招魂仪式，将亡者的人魂和地魂在人间召唤回来。受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）。

天神台，站在两张椅子后进行招魂仪式。在进行招魂仪式前，道士会边诵经边带领孝眷们在天神台、观音及八仙台绕行，而孝子们手中会捧着灵牌、祖先牌以及魂幡一同绕行。完毕之后，道士吩咐孝眷们跪在他的身后，将灵牌和祖先牌各别放在椅子上，在灵牌及祖先牌前放置小香炉，香炉中插着一支香，道士手中拿着魂幡开始进行招魂。

招魂期间，道士吩咐孝子们尽可能哭喊出来，为的是让亡者的灵魂能够被亲人召唤回丧府。道士边招魂边掷筊，直到茭杯显示圣杯，那表示亡者灵魂已经归来（照片 4-13）。道士就令孝子用银纸沾了水来擦拭灵牌及祖先牌前的香炉以示为亡者洗脸。⁹⁶最后，道士开始诵经，吩咐孝子拿着祖先牌及灵牌对着观音行三鞠躬，这招魂仪式就告一段落。据李经良言及：“在家中去世的亡者才会以这样的方式来进行招魂仪式，也就是在发关追魂后进行的。若不是在家中去世的亡者，我们（道士）就得到亡者逝世的地方进行招魂，而且是在功德还没开始前就得进行，这仪式结束后才能返回丧府中进行其余的法事（2016年1月21日）。正如前言所提及，这亡者虽然是在医院去世，但因在程序上做出了一些调整，招魂仪式也变成是在家中进行，而不用到医院去做这场法事。

休息片刻之后，道士便会准备草席让孝眷们跪下，手拿着香支，便开始进行拜忏仪式。道士们会在三宝台前诵经，为时长达半小时左右。这仪式其实就是要替亡者忏悔，在生前所做过的坏事或不好的事情，道士们就会替亡者一一解掉，但这样的做法并不能直接抵销，而是减轻他生前的罪孽，至少

⁹⁶ 蔡邦彦认为，神主牌是请这丧府中的历代祖先来坐镇这个法事，而灵牌就是亡者的暂用神主牌。因过了百日之后，亡者才能够从灵牌请到神主牌，所以在做功德之际只能用灵牌。受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）。

在阴间不会受到更多的痛苦。⁹⁷接下来是过奈河桥这一仪式，其做法就是由孝子捧着灵牌，在地上铺上两片草席，以示金银二桥，道士先诵经，然后吩咐孝子捧着灵牌走过金桥和银桥，过程中嘴里要告诉亡者由儿子带着自己的父亲走最后一程，不要再为孩子们牵挂等的话语。

这个亡者生前因病而逝世，所以在法事的尾声一定要进行“打药师”的仪式。这个仪式为的是要亡者不必再受到伤病之苦去到阴间，生前所吃的药或受过的病，道士会诵经，将亡者的痛苦解掉。⁹⁸之后，道士便会带领孝眷们一起进行烧纸扎。道士们会将纸扎堆在空地上，然后吩咐孝眷们手握着米，在纸扎的周围围个大圆圈，意指孝眷们把其余的好兄弟们（亡魂）排除在外，不要抢这个亡者的冥品。孝眷们将手中的米撒在纸扎上，撒米时也得告诉亡者这些冥品都是烧给亡者的。一切完毕后，道士便会开始烧了这些纸扎，孝眷们也就能够休息了。最后，道士便会回到丧府中诵经送神，孝眷们不必在这一个仪式陪同道士诵经，一天的法事就此告一段落。

第三节 出丧礼仪

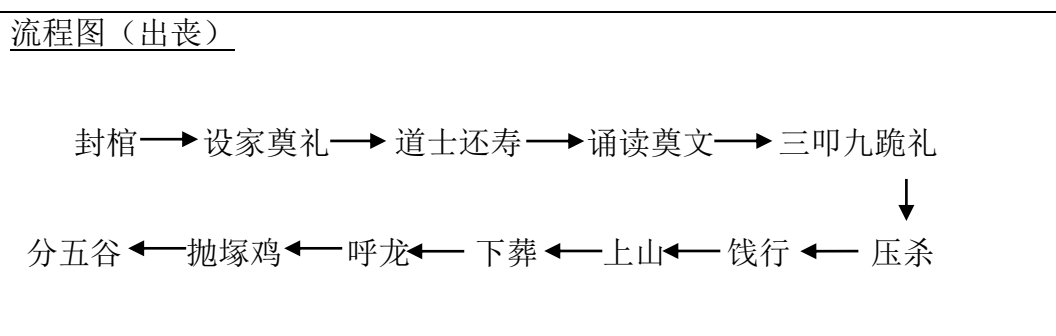
到了出丧仪式，殡葬服务人员首先会进行封棺的仪式。在此之前，殡葬服务人员会让孝子们选择“陀罗尼被”，俗称“红白被”。这个被其实就是要让亡者能够将不好的东西随身带走，把好的东西留下，让子孙们享福。⁹⁹其做法是先让孝子们选择价钱不一的红白被，让他们亲手为亡者盖上被子，才准备封棺。这时，殡葬服务人员便会吩咐孝眷们瞻仰遗容，见亡者最后一

⁹⁷受访者：张法应；采访者：盘宏达；地点：金宝家好月圆大饭店（2014年8月20日）；受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）；受访者：李经良；采访者：盘宏达；地点：金宝双溪古月（2016年1月21日）。

⁹⁸受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）。

⁹⁹受访者：蔡俊言；采访者：盘宏达；地点：金宝 Oldtown White Coffee（2016年6月9日）。

面，待孝眷们瞻仰结束后，他们便将灵柩关上，用五支铁钉钉上灵柩的四角及顶端（照片 4-14）。顶端的钉子通常只是象征性敲击，因这钉称之为“子孙钉”，是让家中的长孙拿起来，并在丧事结束后放在神主牌旁，以示“添丁”的好兆头。¹⁰⁰



尔后，他们便将灵柩移到住宅外，将灵台放在灵柩前，以进行接下来的家奠礼（照片 4-15）。在还未进行家奠礼之前，客家道士通常会进行“还寿”仪式。道士首先会准备三个宝盆放在灵柩上，而孝眷们拿着香支，站在道士的身后，道士便在灵堂前诵经，之后便拿着魂幡开始带领孝眷们绕棺。与此同时，孝眷们每绕一次棺就会在灵堂旁拿起往生纸擦拭灵柩，然后再将擦拭过的往生纸丢在箱子里，这样的动作重复进行直到仪式结束（照片 4-16）。因这个仪式的唱经方式较为凄怆，孝眷们因经文的字句而泪流雨下，也感觉到要与亡者从此阴阳相隔。

出殡之际，家奠礼的布置氛围端庄及庄严，就是让亲朋戚友为亡者行最后的道别之礼。殡葬服务人员会派两个人负责礼生及司仪，礼生负责家奠礼的一切杂事，而司仪则负责诵读奠文，而在旁就坐着管弦乐队，负责哀奏歌曲（照片 4-17）。据考察，当地的传统家奠礼本是由道士充当礼生，主持

¹⁰⁰受访者：蔡邦彦；采访者：盘宏达；地点：金宝极乐殡仪服务机构（2016年6月9日）。

整个家奠礼的流程。在这过程当中，道士是以唱诵的方式，孝眷们会依照道士的吩咐来拜祭及三跪九叩，拜祭顺序为：近亲、女婿、亲家或亲戚、朋友及殡葬服务机构。当然，道士并没有像现今司仪那样诵读奠文，他们只依照自己所惯用的经文，以哭腔方式唱诵出来。现今的丧礼司仪除了得主持大局之外，他们也需让自身的情感融入丧礼之中，将伤感的情绪牵动孝眷们的悲痛心情，让他们不禁流下泪水。对于司仪的专业要求，蔡邦彦提及：

丧葬礼仪看起来像是处理亡者的礼仪，但其实是要让孝眷们更快地摆脱失去亲人的不舍及痛苦。有很多孝眷并不知道哭其实是一种情绪上的发泄，而是在丧礼中一直压抑自己的情绪，可能会引发丧礼结束后的种种后遗症，包括了伤心地无法自拔或痛不欲生。为此，现今的丧葬机构也开始执行丧礼司仪诵读奠文这一部分，很大部分都是要处理好孝眷们的情绪，让他们以哭或流泪来减轻对亡者离去人间的悲痛（2016年6月9日）。

现今丧礼的专业化，除了是应对现代人的新思维需求，也在相当的程度上都会以人性化的角度为出发点，以传统丧俗为依据，但并不是完全依照无误，这样可能会有反效果的出现。再者，亡者逝世之后的事实及情况，都是由孝眷们自己来面对，在心情及思绪上难免会有很大的波动，所以才需要通过丧礼来处理这些问题。在灵柩还未上棺车前，殡葬服务人员会先把灵堂收拾好，而道士便会在灵柩前放置一片草席，吩咐孝子拿着灵牌和魂幡跪着，道士便开始“压杀”仪式。两位道士在灵柩的左右侧进行唱经，是为了请开路将军为这个出殡仪式坐镇，为亡者护法。¹⁰¹待道士唱经结束之后，殡葬服务人员立刻将灵柩抬入棺车中，而在场生肖犯冲的人都得背对着灵柩，不能目视这样的场景。

¹⁰¹受访者：李经良；采访者：盘宏达；地点：金宝双溪古月（2016年1月21日）。

因住宅坐落的地区较为偏僻，所以在“钱行”过程的路程偏短，只到了花园的路口后，殡葬服务人员便吩咐孝眷及亲朋戚友可以上车到坟山去等候。在还未出殡前，殡葬服务人员在孝眷及亲朋戚友的车上系上红色的小布条，这也有依据男左女右的观念。他们在车子雨刷的左侧席上红布条，直到出殡结束后即可自行系下。到了坟山后，孝眷们得先到土地公庙拜拜了之后，才能到坟头去。在坟头上，殡葬服务人员将灵柩小心翼翼地放进墓地之后，他们便会在墓地前放置遗照、莲花灯、素果、发糕及五谷。而在墓地的左侧则放了发糕、三牲和素果，插了三支香及两根蜡烛在泥土上，这是为了拜祭后土而做的程序。

当孝眷们到齐之后，孝眷们手中拿着一支香，道士便会开始进行“呼龙”仪式，带领孝眷们一起在墓前诵经。这仪式其实就是请龙神及大伯公来见证，保佑这福地能够让子子孙孙往后的日子顺顺利利、平平安安。¹⁰²当地客家道士本来都会有“抛塚鸡”的仪式，但现今已渐渐改用“抛发糕”来代替，这次的形式也是如此。有关于“抛发糕”的改用，蔡邦彦说明：“当地早期的抛塚鸡做法，本来就是让孝眷把鸡带回家养，直到第三天才将其杀掉来祭拜坟头，但现今的礼仪师会吩咐孝眷们将其放生或改用发糕来代替。这样的做法一来不杀生，二来发糕也是有好意头的作用”（2016年6月9日）。发糕在丧礼是不可少的素品，也是一个好意头，即“抛发”，也有希望子孙们财源滚滚之意。

之后，道士还会在墓地的对侧进行“分五谷”仪式。当道士抛五谷时，孝眷们尽可能用自己的双手接起，接了之后便可以带回家种植或放入米缸

¹⁰²受访者：李经良；采访者：盘宏达；地点：金宝双溪古月（2016年1月21日）。

内，有“五谷丰收”的含义。道士除了将五谷抛给孝眷们，也会在墓地的四角及中央的位置撒下五谷，意在封住墓地的煞气。接着，再请四神，即：左青龙、右白虎、前朱雀和后玄武来镇住这个墓地，有着“四神相应”的效应。这桩丧事的孝眷们并不打算在家中安放神主牌，俗称“安位”，所以道士们便吩咐在坟山脱孝。道士会在墓前诵经，禀报天地说这桩丧事已经结束，向四角（东南西北）拜拜之后，就可以让孝眷们换上鲜艳颜色的衣服，意指让孝眷们大红大紫地回到自己的家中。回到家后，孝眷们洗澡之后就得上素色衣服，在百日内都不能穿上鲜艳颜色的衣服。

第四节 终丧礼仪

流程图（终丧）

七七斋 → 旺山 → 入伙 → 开光

孝眷们本想在墓前就直接行七七斋仪式，但经道士及殡葬礼仪师的解释下，他们也决定在丧府中进行这为期四十九天的超度法事。七七斋本来是属于佛教理论，但道教也已经沿用这一套理论，陈登武提到：“大体上，佛教认为人死到轮回转生，这段期间为‘中阴’，每七天一个阶段，共四十九天；为了帮助亡灵脱离地狱诸苦，家属应为亡灵做法祈福，是为‘七七’”（陈登武，2007：294）。就如前章所言，若孝眷们执意要在灵柩下葬后就进行七七斋，道士也会在墓前掷筊来决定是否为此。当然，这样的做法对于事理而言并不恰当，虽这样能够省去孝眷们日后不少工作，但这样也不符合七七斋的要义。

直到百日之际，风水师便带领丧家们到坟山上进行“旺山”仪式（照片4-18）。当然，该亡者的墓碑就须在这三个月期间制作完成，风水师才能进行开光仪式，俗称“入伙”，意指请亡者的灵魂到这“阴宅”来入住。风水师除了要为亡者的墓碑进行开光之余，在墓地的左侧也供奉着土地公的小墓碑，写着“后土”二字。蔡邦彦提及：“在还没进行旺山之前，亡者的灵魂并不是入住在这“阴宅”，而是在丧府或在自己的亲人家待着，灵魂的走向是我们生人很难预测到的事情”（2016年6月9日）。“旺山”即是让亡者的灵魂“入伙”的仪式，对于一场丧事的最后阶段，在形式上也不能马虎行事。风水师会吩咐丧家在墓前放置水果（一般用梨子、苹果和橙子）、六杯茶茗、三支香及蜡烛、糕粿、发糕、粽子和一头金猪（烤猪）；在墓旁放了一堆金银冥纸，以待之后烧给亡者在阴间使用。

接下来，风水师便会在墓碑及后土碑上挂着红布（意指入伙鸿运当头，房企长虹，和生人新宅入伙时，在大门上挂红布的意思一样）；在墓地后的泥土上点三排蜡烛（蜡烛有火，即旺火之意）；三支大香插在墓地的最前段；在泥土旁放置一根甘蔗树枝（寓意着子孙们能像甘蔗一样，结枝结实）及在泥土中央放了黄梨（即有旺地之意）。待一切准备就绪，风水师就会带领丧家在墓前拜祭，向四方一拜之后，便吩咐丧家拿着香支插在墓前，而风水师便会用毛笔点着朱红颜料分别在亡者墓碑及后土碑上进行开光仪式。尔后，风水师便会拿起刀将金猪切开，将冥纸点火化掉，而丧家们能够食用切好的猪肉，该仪式便告一段落，也意味着一场丧事的结束。

第五章 结论

正如刘佐泉所提及：“文化，作为社会系统相互制约、相互促进的三大子系统（政治、经济、文化）之一，必须随着政治、经济的发展而发展”（2003：365）。随着时代的变迁，人们处在科技发达的社会中生活，快熟面式地吸收新资讯以充实自己，工作的压力及匆忙也让社会人士将大部分时间投入在工作上，甚少用时间来了解自身的文化习俗。这样的现象直接导致了人们将注意力放在经济层面上而忽略了自身文化，从而让华人传统文化习俗开始远离新时代的舞台。

丧葬活动为华人传统习俗之一，但在其范畴中呈现出不同的礼仪、方式、形式及做法，都是因不同地区的文化习俗而使然。中国丧俗大则有南北之分，小则某一省、县及村为区分，丧葬习俗总是有大同小异之别。反观马来西亚华人丧葬活动亦如此，不同州属或不同方言群，都决定了丧葬活动的做法及形式的不同。至于金宝一镇，开埠时间只不过一百余年，客粤人士的丧葬活动也已出现大同小异的迹象，就算大致都是从广东省南来此地，但不同祖乡的文化习俗影响着他们对丧葬习俗的诠释及做法。

当然，金宝客家人的聚集，表示着客家传统丧葬观念的根植，加上他们的祖籍信仰及习惯，促使他们南来异乡除了寻求谋生之外，也设法将祖籍信仰及习俗带入此地，以在心灵上能得到扶持及安慰。金宝古庙虽不是属于客家人的，但在其信仰上依然能看出当时客家人将祖籍信仰带入此地的佐证。金宝玉冢亦有客家人的墓碑，足以证明客家人在十九世纪末就已来到金宝谋生，因种种因素导致他们安葬于此。因传统丧葬观念使然，客家人在行丧之

际必定沿用着祖籍丧葬习俗的那一套形式及做法。二十世纪初开始建立了各种丧葬场所后，也意味着当地客家丧事发展的开端。

早期华人社会的丧葬活动，都是按照着自己祖乡的丧葬习俗来为之，金宝客家人亦为如此。换言之，丧葬场所少不了丧葬仪式的进行及程序，当时客家人当然也沿袭了祖乡丧葬习俗，客家道教科仪、客家丧事常用的纸扎款式、客家迷信心态而行的葬式，都是客家丧事的特色。此外，客家人对丧事的重视，促使客家道士、纸扎铺、棺木制作、殡葬人员这些职业的出现，而当地纸杂铺也为客家人带来极大的便利，证明了客家丧葬习俗早在金宝开埠之后就已渐渐延续下来，直至今日依然能看到其中丧俗的渊源。

金宝这个城镇并不像其他大城市般生活步伐非常紧凑及繁忙，一些大城市的丧俗也逐渐因大环境的影响下而开始执行“一条龙”式的丧葬服务，其主要说法是让丧葬机构一手包办丧家们对于这方面的需求，让丧家们在遇到这样的情况能够直接选择殡葬机构为其解决问题。现今的丧葬程序也不一定要在丧府中进行，不论是在外或在府中去世，只要丧家们的意愿一致，那他们有权利选择在当地殡仪馆进行丧葬程序。换句话说，丧葬活动除了殡葬礼仪师及道士之外，丧家们的决定也能左右丧葬过程的取舍。这样的现象因时间的推移，不但会让年轻一代的华人对华人丧葬礼仪感到陌生及一知半解外，也不能完全让传统丧葬习俗继承于现今的华人社会当中。为此，丧葬习俗的改革是有必要的，大致上可分为三个层面来进行改革，即：语言、仪式及形式。

客家语言对于金宝华人社会而言并不陌生，在早期华人当中，当地的客家人人数并不亚于广府人，但却让外地人感觉好像身在怡保。因现今语言上

的流行及被广府人所影响而导致华人也大致是以粤语（广府话）为主要的沟通方言。至今为止，大部分的金宝华人都是以粤语为主要沟通方言，除了在一些客家新村还能够听到大部分华人都以客家方言沟通之外，在金宝城镇鲜少看到这样的场景，城里人反而都是以粤语来交谈。这无疑衍生了语言因时间上的磨蚀而渐渐地被淡忘，客家人不再以客家话来交谈，甚至已经开始出现不会说客家话的客家人。在丧事过程中，客家道士都是以客家话来说唱经文，若丧家们不懂得其语言，当然不明白经文上的意思，他们也只能依照形式上及仪式上的程序，忽略了行丧事本来的意义。

在整个丧事当中，客家道士大致上都是决定仪式上的铺陈及安排，形成了自家独有的特点。当然，在礼仪及形式上都还是遵照着客家丧葬习俗的做法。当丧事进行时，道士会带领丧家进行打斋法事，这样的形式一直到终丧后才结束，但丧家只有参与的份，并没有直接介入其活动，以致他们并不是真正理解丧事背后的意义。在考察当中，法事的布局及仪式上的安排，都是由客家道士一手包办，丧家们只需依照道士的吩咐而行礼，现今的丧家们大部分都是选择配合，并不会给予自己的意见或看法。这大致上可归类为年轻一辈的丧家们已经不了解丧事的程序及教义，也不像老一辈的客家人会左右丧事的进行。公认下的丧礼即是说明当地人都会以自己所看过或接触过的丧俗来定义一个丧礼的形式正确与否，随着时间的流逝，当地丧俗在现今时代面临了两种问题：其一、华人本身开始对丧俗不甚了解；其二就是不同方言群的丧俗特色开始模糊及掺杂化，渐渐失去了本来的面貌。与此同时，客家道士及殡葬服务机构就得有将不同方言群的丧葬习俗保留的自觉性及醒觉

性，在进行丧事的同时也需要和丧家们进行沟通，以让他们理解及明白其仪式背后的意义及功能。

再者，道士及殡葬服务机构也要适时地将丧俗进行改革，适当的革新其实也能够让传统丧俗在不失去传统的做法下在现今社会中继续蔓延下去。现今社会渐渐重视环境的卫生及环保问题，这就引起了很多认为传统丧葬活动中有很多细节都对环境产生了一定的污染及伤害。他们认为华人传统丧事需要杀生以孝敬祖先、大量焚烧纸扎及冥纸是要让亡者得到更好的钱财到阴间去生活，这些举动都不合乎环保的，甚至必须涤除这些旧习，这样才能不影响环境的污染。虽说如此，环境的环保固然重要，但不能因为环保课题而将华人传统丧俗一一去除，我们可以从改革的层面来看待这一课题，只要无伤大雅及不是过分改革以致华人传统丧俗变得面目全非下，其实民俗文化依然能够保留下来。

目前为止，金宝一些殡葬服务机构已经开始选择了用斋品及素果类来代替一般的肉类贡品，但这样的做法并不是强制性的，若有丧家认为贡品需放肉类的话，殡葬服务机构也会尊重他们的决定而为之。在祭拜方面，他们也开始选用无烟香来代替一般的香支以减少空气的污染，而烧纸扎及冥纸依然被保留着，这是因为华人根深固蒂的传统丧俗认为，人往生了就得到阴间去生活，而亲人们就会借此来给予往生者一些帮助，好让他们在阴间也可以像阳间一样，享受着富裕的生活。这样的做法是一种“孝”的联系，是生者对亡者的最后行孝之礼，我们不能因为环保一词而抹灭掉。至于出殡之际的“撒路钱”，当地殡葬服务机构会选择弹性处理，这样的举动在大城市已经少见，反而在小镇或新村还会看到这样的场景。

华人传统丧葬习俗在马来西亚面对了时间及空间上的挑战，前者是因新时代的演进而不断将旧思想及传统习俗淘汰，取而代之的是简化式及西方式的做法，丧葬活动亦是如此；后者则是因大部分年轻人开始忽略或对华人传统习俗产生冷感及排斥，间接导致他们对华人传统丧葬习俗一知半解，甚至对此抱持着不在乎的心态。对此，马来西亚华人传统丧葬习俗应该要更多地记录于白纸黑字上，更多地进行此领域的研究及考察，并写成书面资料，让更多的人了解及明白华人传统丧俗的仪式及意义。

丧葬研究是目前马来西亚学者应该要关注的课题之一，使其变的更为普及及丰富本地华人文化习俗的研究领域。众所周知，中华文化习俗研究极为广泛，所涉及的领域相当之广，倘若要真正了解及明白本地早期南来华人的籍贯文化及习俗，那丧葬研究正是其中重要一环。20 世纪初，有关于南来华人的研究书籍不在少数，但能掌握到的一手资料或史料却相当有限，这也增加了还原历史工作的研究之难度。对于时间久远的限制及二战所带来的祸害，当然也导致了早期华人丧俗欠缺透明化及准确性，这也是望洋兴叹之事。

换个角度思考，先进的科技及研究方法的多样化，华人丧葬研究得以用更全面的方式来进行考察。除了在田野调查中常见的口述历史的记载及通过摄像、摄影来将资料收集起来之外，学者亦能通过音乐的研究来将丧葬仪式中的法事流程及佛曲记载于书面资料上。金宝一带的客家道教佛事，皆以客语来说唱佛经，但不同的派别就有不同的佛经呈现于丧家面前。当然，派别的不同亦直接影响道士在说唱技巧及乐器演奏上的方式有所不同，若能将这类考察记载至书面资料，料能丰富丧葬研究的范畴及涉及领域。

再者，研究丧葬习俗的学者应从华人籍贯的角度来切入，从而将各方言群本身的丧葬习俗特色记载下来。各个华人地区掺杂了不同的方言群及籍贯，在丧葬习俗上都具有不同的特色及风格。正如中国地方志一样，不同的地区都有着不同的风俗研究，这样就能显现出某个地区的风俗特色，也提高了田野调查的研究价值及意义。马来西亚分成 13 个州属，每个州属中也有不少客家地区，在文化习俗上当然有差异性，若能以方言群进行考察，那马来西亚华人丧葬习俗研究就得以更全面、更客观地以事论事，从而将此类研究纳入本地研究领域的其中一环。

引用书目

陈川兴。（2001）。《金宝一百年——1886-1986》。直落英丹：瑞文印务有限公司。

房学嘉。（2011）。《客家民俗》。广州：华南理工大学出版社。

房学嘉、尚文评、钟晋兰。（2009）。《客家梅州》。广州：华南理工大学出版社。

陈淑君、陈华文（2008）。《民间丧葬习俗》。北京：中国社会出版社。

龚晓辉。（2012）。《马来西亚概述》。广州：世界图书出版广东有限公司。

赖自卫。（2012）。《金宝增龙会馆九十年纪念特刊》。金宝：金宝增龙会馆。

李恩涵。（2003）。《东南亚华人史》。台北，五南图书出版公司。

李永球。（2012）。《魂气归天：马来西亚华人丧礼考论》。霹雳：漫延书房。

李小燕。（2005）。《客家祖先崇拜文化：与粤东梅州为重点分析》。北京：民族出版社。

廖建裕。（1998）。〈东南亚华人：华侨？海外华人？〉。国立暨南国际大学东南亚研究中心：《华裔东南亚人》。（页 1-36）。南投：国立暨南国际大学东南亚研究中心。

李学群。（2000）。《春秋左传正义》。北京：北京大学出版社。

- 刘崇汉。（1999）。〈西马客家人〉。赖观福：《客家渊远流长——第五届国际客家研讨会论文集》（页 160-213）。吉隆坡：马来西亚客家公会联合会。
- 刘丽川。（2002）。〈论客家民间多神信仰及其文化源头〉。《中山大学学报》。2002 年第 2 期。页 133-141.
- 刘权。（2002）。《广东华侨华人史》。广州：广东人民出版社。
- 刘喜珍。（2012）。〈论传统孝道与祖先崇拜的伦理关系〉。《理论导刊》。2012 年第 5 期。页 104-105；112.
- 刘正刚。（2006）。《广东会馆论稿》。上海：上海古籍出版社。
- 刘佐泉。（2003）。《客家历史与传统文化》。开封：河南大学出版社。
- 路晓红。（2011）。《实用殡葬礼仪及哀祭文书》。太原：山西科学技术出版社。
- 梅县地方志编撰委员会。（1994）。《梅县志》。广州：广东人民出版社。
- 蒲慕州。（2008）。《墓葬与生死——中国古代宗教之省思》。北京：中华书局。
- 石沧金。（2005）。《马来西亚华人社团研究》。北京：中国华侨出版社。
- 苏伟妮。（1999）。《马来西亚中文地名手册》。吉隆坡：华社研究中心。
- 谭元亨。（2009）。《客家文化史》下卷。广州：华南理工大学出版社。
- 王付兵。（2012）。《马来亚华人的方言群分布和职业结构：1800-1911》。昆明：云南美术出版社。

- 王娟。（2008）。〈新加坡客家人的礼俗和神灵信仰初探〉。黄贤强：《新加坡客家文化与社群》（页 69-80）。新加坡：新加坡国立大学中文系。
- 王云五。（2011）。《礼记》。北京：新世界出版社。
- 文平强。（2009）。〈文化与商业活动：探讨马来西亚华人与国家进展的关系〉。文平强、许德发：《勤俭兴邦：马来西亚华人的贡献》。（页 189-218）。吉隆坡：华社研究中心。
- 乌丙安。（1995）。《中国民间信仰》。上海：上海人民出版社。
- 谢重光。（2005）。《福建客家》。桂林：广西师范大学出版社。
- 《星洲日报》。2009年5月20日；2013年12月8日及10日。
- 萧新煌、张维安、范振乾、林开忠、李美贤、张翰壁。（2005）。〈东南亚的客家会馆：历史与功能的探讨〉。《亚太研究论坛》。2005年第28期。页 185-219。
- 肖文燕。（2012）。〈地缘认同：客家华侨与侨乡社会的心理共识——以清末民初时期广东梅州为例〉。《江西社会科学》。2012年第11期。页 135-139。
- 徐吉军。（2012）。《中国丧葬史》。武汉：武汉大学出版社。
- 徐有富。（2003）。《治学方法与论文写作》。南京：南京大学出版社。
- 颜清煌。（2008）。《东南亚华人之研究》。香港：香港社会科学出版社。
- 叶春生、施爱东。（2005）。《广东民俗大典》。广州：广东高等教育出版社。
- 郑志明。（2007）。《殡葬文化学》。台北：国立空中大学。

- 郑志明。(2010)。《中国殡葬礼仪学新论》。北京：东方出版社。
- 钟敬文。(1998)。《民俗学概论》。上海：上海文艺出版社。
- 钟鸣旦。(2009)。《礼仪的交织：明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》。上海：上海古籍出版社。
- 周星。(2006)。《民俗学的历史、理论与方法》上册。北京：商务印书馆。
- 祝家丰。(2009)。〈文化的韧性与生命力：马来西亚华人文化个案研究〉。
文平强、许德发：《勤俭兴邦：马来西亚华人的贡献》（页 165-188）。吉隆坡：华社研究中心。
- 庄国土。(2001)。《华侨华人与中国的关系》。广州：广东高等教育出版社。
- 庄国土。(2009)。《东亚华人社会的形成和发展：华商网络、移民与一体化趋势》。厦门：厦门大学出版社。
- 庄周。(2004)。《庄子·外篇》。台北：台北古籍出版有限公司。
- Government of F.M.S., 1910. *Federated Malay State Government Gazette 1910*.
London: The Malay States Development Agency.
- Harrell, S., 1979. The Concept of Soul in Chinese Folk Religion. *The Association for Asian Studies.*, pp. 519-528.
- Khoo Soo Gim., 1995. *State Population Report 1991(Perak)*, Kuala Lumpur:
Department of Statistics Malaysia.
- Watson, J.L., (1988). The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance. In J.L. Watson, & E.S. Raski,

Death Ritual in Late Imperial and Modern China, (pp.3-19). Berkeley: University of California Press.

Watson, J.L. 1993., Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China. In L.D.(eds), *China's Quest for National Identity*, pp.80-103. Ithaca: Cornell University Press.

附录

附录：口访名单

| 受访者 | 性别 | 采访者 | 职业 | 时间 | 日期 | 地点 |
|-----|----|-----|--------------------|----------|------------|--------------------------------|
| 阿牛 | 男 | 盘宏达 | 广府（粤）道士 | 3.00 pm | 2014.08.05 | Oldtown White Coffee Kampar |
| 蔡邦彦 | 男 | 盘宏达 | 金宝极乐殡仪服 务机构、风水师 | 12.00 pm | 2014.06.17 | 金宝极乐殡葬服务 机构 |
| | | | | 1.00 pm | 2014.11.24 | |
| | | | | 12.00 pm | 2016.06.09 | |
| 蔡俊言 | 男 | 盘宏达 | 金宝极乐殡仪服 务机构 | 10.00 pm | 2016.06.09 | Oldtown White Coffee Kampar |
| 房亚胜 | 男 | 盘宏达 | 退休人士 | 11.00 am | 2014.09.12 | 金宝东安会馆 |
| 赖自卫 | 男 | 盘宏达 | 退休人士 | 10.00 am | 2014.08.15 | 金宝增龙会馆 |
| | | | | 11.00 am | 2014.10.11 | 金爆增龙会馆 |
| 李范超 | 男 | 盘宏达 | 联兴纸扎铺老板 | 11.00 am | 2014.08.27 | 金宝联兴纸扎铺 |
| | | | | 2.00 pm | 2014.10.11 | 金宝联兴纸杂铺 |
| 李经良 | 男 | 盘宏达 | 道安坛客家道士 | 10.00 pm | 2016.01.21 | 金宝双溪古月 |

| | | | | | | |
|-----|---|-----|-------------|----------|------------|-----------|
| 李永球 | 男 | 盘宏达 | 马来西亚丧葬习俗研究者 | 7.30 pm | 2016.02.01 | 李永球太平住宅 |
| 青脚 | 男 | 盘宏达 | 金宝赐恩殡仪服务机构 | 11.00 am | 2014.07.01 | 金宝家好月圆大饭店 |
| 叶大荣 | 男 | 盘宏达 | 退休人士 | 11.00 am | 2014.09.16 | 金宝高州会馆 |
| 余康勋 | 男 | 盘宏达 | 退休人士 | 11.00 am | 2014.08.19 | 金宝梅江会馆 |
| 张法应 | 男 | 盘宏达 | 道显坛客家道士 | 2.30 pm | 2014.08.20 | 金宝家好月圆大饭店 |

表 1 1908 年及 1909 年英属马来联邦锡矿出产比例

| 马来联邦州属 | 1909 | | | | 1908 | | | |
|--------|--------------|--------------|-----------|-----------|--------------|--------------|-----------|-----------|
| | 铝罐出产量 (担) | 锡矿出产量 (担) | 总数 (担) | 税收 | 铝罐出产量 (担) | 锡矿出场量 (担) | 总数 (担) | 税收 |
| 霹靂州 | 115,376 | 346,289 | 461,665 | 4,097,508 | 78,701 | 389,082 | 467,783 | 4053,633 |
| 雪兰莪州 | 49,022 | 216,984 | 266,007 | 2,367,035 | 36,728 | 245,811 | 282,540 | 2,443,672 |
| 森美兰州 | 4,534 | 43,537 | 48,071 | 427,007 | 19,017 | 45,203 | 64,221 | 555,120 |
| 彭亨州 | 11,653 | 31,490 | 43,143 | 263,571 | 13,160 | 26,358 | 39,519 | 233,437 |
| 总数 | 180,586 | 638,301 | 818,887 | 7,155,123 | 147,607 | 706,456 | 854,064 | 7,285,864 |

资料来源：Government of F.M.S,1909, p 152

表 2 1991 年霹靂州華人方言群所占人口比例

| 方言族群 | 城市地区 | 郊外地区 | 总数 |
|----------|----------|----------|----------|
| 福建人（閩南人） | 115, 729 | 37, 351 | 153, 080 |
| 客家人 | 119, 578 | 43, 670 | 163, 248 |
| 广府人 | 154, 636 | 33, 092 | 187, 728 |
| 潮州人 | 44, 106 | 29, 332 | 73, 438 |
| 海南人 | 10, 627 | 3, 041 | 13, 668 |
| 广西人 | 6, 111 | 11, 304 | 17, 415 |
| 福州人 | 17, 268 | 13, 904 | 31, 172 |
| 興化人 | 789 | 839 | 1637 |
| 福清人 | 3, 340 | 1, 283 | 4, 623 |
| 其他 | 5, 547 | 2, 075 | 7, 622 |
| 总数 | 477, 740 | 175, 891 | 653, 631 |

资料来源: *Khoo Soo Gim, 1995, p 63*

照片附录：

照片 2-1



说明：金宝古庙所供奉的观世音菩萨
照片来源：自摄
拍摄日期：2014年12月8日

照片 2-2



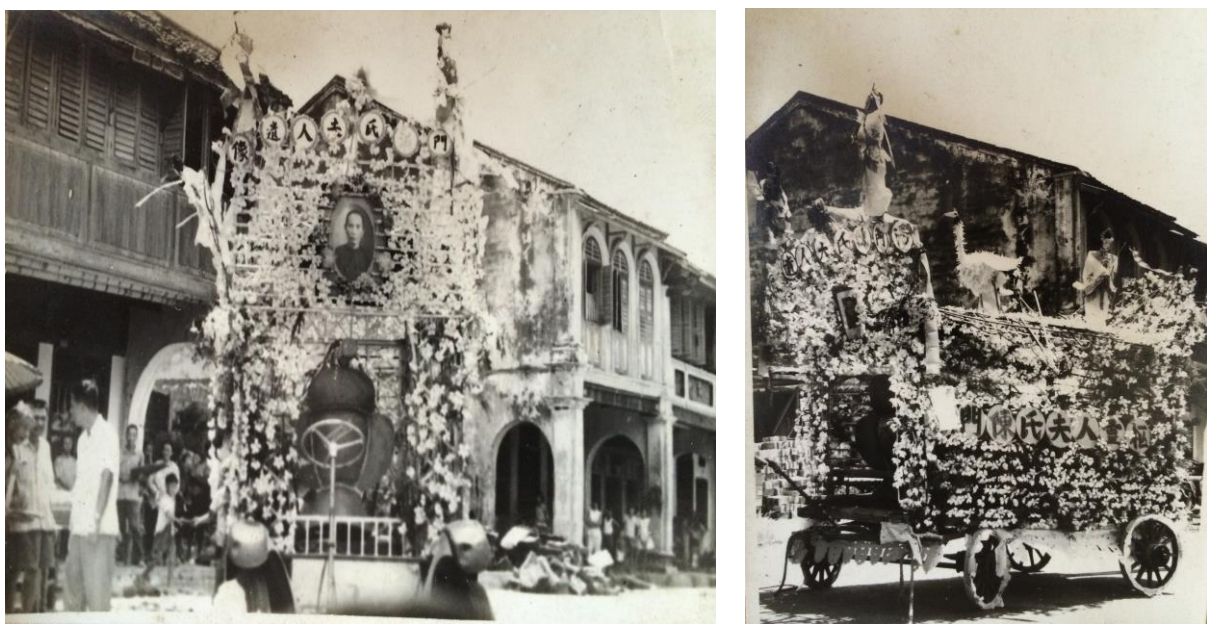
说明：金宝增龙会馆的祠堂
照片来源：自摄
拍摄日期：2014年12月8日

照片 2-3



说明：1962年所摄的联兴纸扎铺
照片来源：金宝联兴纸扎铺老板李范超先生提供

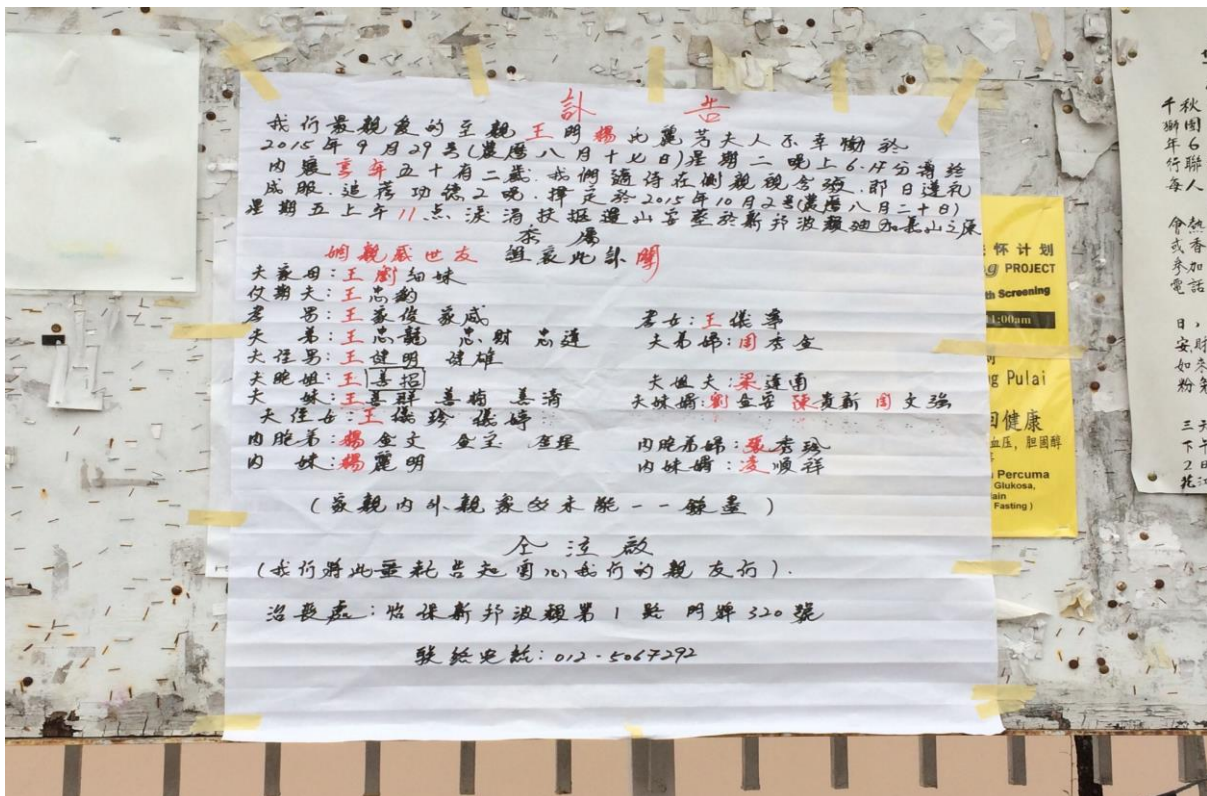
照片 2-4



说明：战前时期客家人所用的棺车

照片来源：金宝联兴纸扎铺老板李范超先生提供

照片 3-1



说明：怡保新邦波赖新村 (Simpang Pulai) 的讣告

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年6月9日

照片 4-1



说明：丧府的神台盖了红纸和白纸

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-2



说明：亡者为男性，那在大门左侧的白布比右侧来得短

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-3



说明：在丧府的大门前设置的大灯笼和小灯笼

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-4



说明：在棺木底下放着脚尾灯、买水用小盆及扇子

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-5



说明：三宝图：佛宝、法宝和僧宝

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-6



说明：观音和八仙图

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-7



说明：灵堂布置

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-8



说明：设在灵堂前的宝盆

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-9

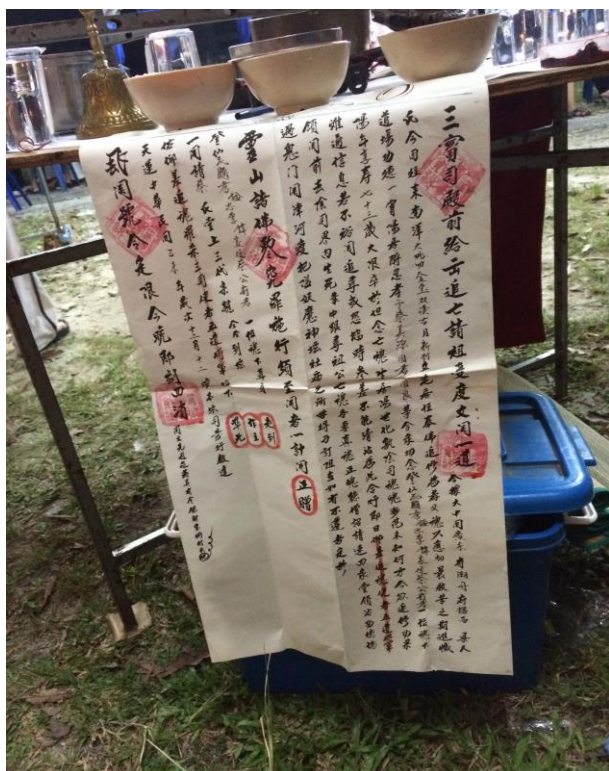


说明：道士带领丧家进行在观音及八仙台前诵经

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-10



说明：追魂表

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-11



说明：道士在进行“发关追魂”
照片来源：自摄
拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-12



说明：招魂仪式的摆设
照片来源：自摄
拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-13



说明：道士正进行招魂仪式

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-14



说明：殡葬服务人员进行封棺仪式

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月21日

照片 4-15



说明：殡葬服务人员将灵柩移到灵堂

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月22日

照片 4-16



说明：丧家们在擦拭灵柩瞬间

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月22日

照片 4-17



说明：礼生主持家奠礼

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年1月22日

照片 4-18



说明：“旺山”的准备过程

照片来源：自摄

拍摄日期：2016年3月20日