

海南人南天水尾圣娘信仰研究

**THE STUDY ON HAINANESE
NAM HIN TWEE BOAY TENG NIANG BELIEF**

郑翔鹏

ZHENG, XIANGPENG

MASTER OF ARTS(CHINESE STUDIES)

拉曼大学中华研究院

**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**

JUNE 2023

海南人南天水尾圣娘信仰研究

**THE STUDY ON HAINANESE
NAM HIN TWEE BOAY TENG NIANG BELIEF**

By

郑翔鹏
ZHENG, XIANGPENG

19ULM05169

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件
**A Thesis Submitted to the Department of Chinese Studies,
Institute of Chinese Studies,
Universiti Tunku Abdul Rahman,
In fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts(Chinese Studies)
June 2023**

摘要

南天水尾圣娘是海南重要的民间信仰之一，其信仰散布全岛，盛行于海南岛的东北部及中部偏北地区。南天水尾圣娘始庙——清澜水尾庙在海南省文昌市东郊镇坡尾村。因该庙位于海南岛历史上较为重要的海港——清澜港，使其神被奉为航海保护神，并随着出洋的海南先民传播至海外，现今在东南亚琼籍华人社群中广为流传，甚至远播到欧美大陆。实际上，“水尾”二字是地名，南天水尾圣娘的神衔显示与雷电与火相关的信息，属于火雷圣娘信仰的一支，应指在水尾地方立庙的火雷圣娘。南天水尾圣娘的信仰习俗结合了稻作文化与海洋文化，其保护航海的信仰功能是从其雷电神的形象中衍生而来的。由于南天水尾圣娘作为水神的形象受到重视，导致该信仰在传播过程中，其形象中雷电与火的特性有弱化的现象。本研究通过分析地理环境、古代舆图、信仰习俗、传说故事和史料文献，确认了南天水尾圣娘始庙即东郊镇坡尾村水尾圣娘庙。同时本研究也跨越中国海南省、马来西亚、泰国、新加坡等地开展田野调查和资料收集，呈现了水尾圣娘信仰的起源和发展情况。

关键词:海南、民间信仰、水尾圣娘、水神、雷电崇拜

Abstract

Nam Hin Twee Boey Teng Niang (南天水尾圣娘) in Hainanese means “The Southern Sky Goddess of the Estuary”, is one of the important folk beliefs in Hainan and abroad. These beliefs are spread throughout the island of Hainan, prevalent in the northeastern and central-northern areas. The first temple of this Goddess is called Seng Lan Twee Boey Temple (清澜水尾庙), which is located in Powei Village, Dongjiao Town, Wenchang City of Hainan Province (海南省文昌市东郊镇坡尾村). As the temple is located in Seng Lan Port (Qinglang Port 清澜港), a relatively important seaport in the history of Hainan Island, this Goddess is regarded as the protector of navigation. It has now spread all over Southeast Asia, as far as Europe and the United States by the ancestors of Hainan. In fact, the word "Twee Boey" (水尾) is a toponym. The divine title of The Southern Sky Goddess of the Estuary shows information related to thunder, lightning and fire. It belongs to the belief of the Goddess of Fire and Thunder (Khue Lui Teng Niang 火雷圣娘), and refers to the Goddess of Fire and Thunder who is enshrined in the region of Twee Boey. The beliefs and customs of The Southern Sky Goddess of the Estuary combine rice farming and marine culture, the belief function of protecting navigation is derived from the image of thunder and lightning. Due to the significance attached to the image of this Goddess as a water deity, the characteristics of thunder, lightning and fire in her image were gradually weakened during the spread of this belief. Through analysing the geographical environment, ancient maps, customs of beliefs, legendary tales and historical records, this study confirms the first Temple of The Southern Sky Goddess of the Estuary, is located in Powei Village, Dongjiao Town of

Wenchang City. Furthermore, through conducting field works and data collections in differences regions include Hainan Province, Malaysia, Thailand and Singapore, this study provides a significant finding on the origins and the development of the belief.

Keywords: Hainan Island, Folk beliefs, The Southern Sky Goddess of the Estuary, Water deities, thunder and lightning worship.

致谢词

我的家乡位于富有南洋韵味的海口市骑楼老街区，在那里，我接受乡土语言和文化熏陶，听着老人传诵的传统歌谣和地方典故长大，潜移默化中培养了对乡土历史和文化的兴趣。及至高中毕业，离乡跨海北上郑州和到台湾求学，并借此契机游历中国多个省区的经历，引发我更深层次地对家乡历史人文的研究与传承的思考。

海南岛孤悬海外，而岛上族群语言和文化复杂多样，其乡土文化保存着浓厚的地方色彩。加上本身留下的历史文献贫乏，海南的乡土历史文化总像蒙着一层面纱般，给人带来既熟悉又陌生的神秘感。世居海南、生于海南、长在海南的我，理应首先深耕海南乡土文化。犹记得童年时期的海口旧城区民俗文化活动非常丰富，时年八节的人文景观各不相同，可谓“你方唱罢我登场”。过年习俗从腊月延续翌年的农历二月初二，将年俗推向高潮的是轮番在各街道坊巷上演的迎神出巡绕境的“行符”活动。过了农历年，又迎来军坡节，人们远到新坡镇洗太庙，近则至得胜沙洗太庙，有些人家还在门口摆供祈福。还有全年不同月份都有神诞祭典，各街道坊巷不定时举办“做平安”“过火山”等民俗活动，期间八音悠扬、琼韵袅袅。然而，现代化的浪潮声势浩大，很多淳朴和原汁原味的民俗文化正在消逝。因此，在大学本科期间，我每学年寒暑假，尝试探索海南地方文化脉络，特别着重对民间信仰的考察。

2014年春季，我在台湾静宜大学作交换生期间，时常遇到当地人听了我的口音后误认为是马来西亚华人，吸引我对马来西亚华人群体的注意。由于在海南积极组织和参与社会文化活动的关系，我与一些国外的琼籍华人华侨在网络上保持着联系和交流，其中与马来西亚琼籍华人的接触最为频密。在与马来西亚琼籍华人相处的过程中，我得知他们崇奉一位本土女性神祇——水尾圣娘，但是对于水尾圣娘的认识非常朦胧，

特别是对该神祇缘起的解释，大多局限在一则从祖辈口口相传下来的民间传说，简而言之即由渔民捞到的一块木头而雕刻成神膜拜的神迹故事。是故，我开始带着马来西亚琼籍乡亲的困惑，走访了海南各地的水尾圣娘庙宇。其中，2016年农历新年前夕，在文昌市坡头水尾圣娘庙考察时，庙中一位在玩四色牌的老妪脱口而出：“泰国三清婆也是水尾圣娘，名声很大！”可想而知，水尾圣娘是海南侨乡重要的涉侨民间信仰，在海外琼人社群的民间信仰中有着举足轻重的位置。正是从那时起，我在心中埋下了结合海内外的调研，以理清水尾圣娘信仰历史源流的念头。

负笈大马数载，首先要感谢马来西亚海南会馆联合会总会长拿督林秋雅女士，还有她的夫婿郭孝祥先生，与她的儿女郭庆德硕士、郭庆发硕士和郭庆龄医生，及其所有家庭成员们。很幸运获得他们一家人的关爱、包容和接纳，让我与他们在同个屋檐下朝夕相处，好比在异国他乡有一个温暖的家和一群和善的亲人。求学期间发生了很多事情，其中新冠疫情是最严峻的挑战，但当我遇到任何困难时，他们总是我第一时间给予我支持和鼓励，成为我在马来西亚安心生活与学习的坚实后盾。

父母来自海南文昌的拿督林秋雅在我的学术研究中提供了相当重要的帮助，她安排我拜访了马来西亚各州的海南乡团、庙宇和各类组织，得以亲历多项由海南联会、海南总商会和各海南会馆组织的活动，为我的调查研究和资料收集工作带来诸多便利，也因此能接触到各行各业的琼籍人士并收集到丰富的研究资料。此外，她时常与我分享海南族群从海南岛到马来西亚落地生根和有关海南乡团在各阶段进程的经验 and 往事，以及作为琼籍社群领导人对海南文化弘扬与传播的看法。让我在日常生活中就能不断地接触到有关华侨“下南洋”和在当地打拼创业的那段鲜活的历史，我们也常针对一些文化事项讨论和交流。

同时，我要特别感谢另一位马来西亚琼籍乡亲黄良聪先生及他的家人们。他是资深的背包客和摄影师，闯荡世界各地，博学多闻、乐于助人，是我在马来西亚的知音。我在假期常到他家作客留宿，我们常一块儿搜索与我研究内容有关的资讯。他在精神上、经济上和研究工作上都给我大量的支持，多次亲自驾车带我在马来半岛调研，并配合我的调研计划出面协商当地琼籍乡亲的帮助。我还要感谢森美兰海南会馆主席拿破陈川正先生，他热衷传承海南文化、弘扬海南乡音的精神深深让我感动，并在我论文写作期间给我鼓励和经济上的支持。

在田野调查和采访的过程中，我受到很多热情友善的琼籍同乡协助，尽管在此无法一一列举他们的名字，但是他们都带给我学术生涯中难忘和珍贵的经历，我将永远铭记于心。

本论文能够顺利完成，我要感谢我的指导老师张晓威院长和副指导老师陈中和副院长倾注了大量的心血。从制订研究计划开始，就不断受到两位老师的细心指导和鼓励，老师们负责的教学态度、对待学术的严谨性令我受益匪浅。两位老师都有繁重的工作和学术任务，有时到深夜还能收到老师们回复电邮或讯息，让我深受感动。尤其是指导老师张晓威院长在我的学业上倍加关心，帮助我克服了一个又一个的困难。犹记得张院长一次又一次地为我审阅论文，并一次又一次指出我论文上的瑕疵，与我讨论写作的事项。论文写作过程中因为新冠疫情的影响，原先的调研计划无法正常开展，我一度非常沮丧和迷茫，好在得到老师的指导和帮助，我才能顺应防疫的局势，适当地对研究工作进行调整。我还要感谢在校时向我提供指导和帮助的老师、同学们，他们无私地给予我宝贵的建议和经验。

此外，我要特别感谢海南师范大学邢寒冬副教授，她在我踏上学术研究的旅程中指引了方向，并且给予了大量的支持和鼓励。我也不能忘记马来西亚新纪元大学学院

安焕然教授为我在研究道路上提供了不少建设性的指导。秋雅总会长的外孙伍恺宏小朋友天真无邪的笑容和天生的好胃口，让我在遇到瓶颈时也能暂时忘掉烦恼和食指大动，愿他永远快乐，健康成长！求学期间，有幸遇到了几位同是从中国过来，甚至还有家乡海南来的朋友，我也要感谢他们的陪伴还有在生活的帮助。

最后，我要感谢我最亲的家人。感谢父母养育之恩和一路以来尊重和支持我的选择。感谢外公外婆和亲人们的牵挂。当然，还要感谢陪伴着我的朋友们。虽然我与他们远隔千里，但是常常抽空在闲暇时间陪我聊天，为我分享家乡的新事物，让我论文写作的过程并不孤单。特别要感谢我情同手足的好友陈宇，他不仅在我焦虑困惑时为我缓解心理压力，也是我研究过程中的好帮手。疫情无法返琼补充调研，他总是二话不说地根据我的需要，替我到现场采访和拍摄。我们还时常分享和讨论在各地寻访发现的民俗文化现象。

在这致谢之际，我也要感谢我的选题。通过这项研究，让我结识了各国各地的朋友，不但增长了见闻，还收获了不少乐趣。由于研究对象水尾圣娘的重要调研地点在海南省文昌市清澜港，在查找资料的过程中，我发现了先祖考德棠公的四弟郑德璋叔公早在上世纪 80 年代在清澜港开展红树林研究的学术成果，四叔公原是中国热林所红树林研究的开创者。根据这一线索，我联系上了家族目前辈分和年龄最长的四叔公，弥补了我未曾与内祖父谋面的遗憾。

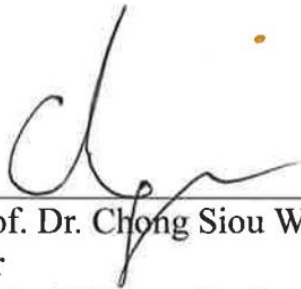
谨以此文告慰先祖妣吴喜蓉。她是在旧社会里没有上过学堂，仅在家中学习女红的传统女性。但她对原海口所城的风物往事如数家珍，无形地影响着我逐步踏入学术之殿。

硕士研究生涯即将画上句点，感慨万千。感恩所有遇见，也希望未来还能继续深入开展文史研究工作，为海南族群的历史文化挖掘与传播尽一份绵薄之力。

APPROVAL SHEET

This dissertation/thesis entitled “THE STUDY ON HAINANESE NAM HIN TWEE BOAY TENG NIANG BELIEF” (海南人南天水尾圣娘信仰研究) was prepared by ZHENG, XIANGPENG (郑翔鹏) and submitted as partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts (Chinese Studies) in Institute of Chinese Studies at Universiti Tunku Abdul Rahman.

Approved by:



(Assoc Prof. Dr. Chong Siou Wei)
Supervisor
Department of Chinese Studies
Institute of Chinese Studies
Universiti Tunku Abdul Rahman

Date: 14/6/2023



(Assoc Prof. Dr. Chin Chong Foh)
Co-supervisor
Department of Chinese Studies
Institute of Chinese Studies
Universiti Tunku Abdul Rahman

Date: 14/6/2023

**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**

Date: 14/6/2023

SUBMISSION OF DISSERTATION

It is hereby certified that ZHENG,XIANGPENG (ID No: 19ULM05169) has completed this dissertation entitled “THE STUDY ON HAINANESE NAM HIN TWEE BOAY TENG NIANG BELIEF” (海南人南天水尾圣娘信仰研究) under the supervision of DR. CHONG SIOU WEI (Supervisor) from the Department of Chinese Studies, Institute of Chinese Studies, and DR. CHIN CHONG FOH(Co-Supervisor) from the Department of of Chinese Studies, Institute of Chinese Studies.

I understand that University will upload softcopy of my dissertation in pdf format into UTAR Institutional Repository, which may be made accessible to UTAR community and public.

Yours truly,



(ZHENG,XIANGPENG)

DECLARATION

I hereby declare that the dissertation is based on my original work except for quotations and citations which have been duly acknowledged. I also declare that it has not been previously or concurrently submitted for any other degree at UTAR or other institutions.

Name 郑翔鹏

Date 14/6/2023

目录

摘要.....	ii
Abstract.....	iii
致谢词.....	v
APPROVAL SHEET.....	ix
SUBMISSION OF DISSERTATION.....	x
DECLARATION.....	xi
第一章 绪论.....	1
第一节 研究背景.....	2
第二节 文献回顾.....	5
第三节 研究方法.....	12
第四节 论文结构.....	15
第二章 水尾圣娘信仰的发源地.....	17
第一节 传说的开端：“水尾”之名的考辨.....	17
第二节 始庙的位置：“水尾庙”的地理考证.....	25
第三节 信仰的特征：从神衔、传说和禁忌谈起.....	35
第三章 水尾圣娘信仰的形成.....	45
第一节 形象的嬗变：水神原为电神身.....	45
第二节 形成的基础：火雷圣娘信仰在文昌的传播.....	58
第三节 发展的背景：水尾庙与清澜湾的地理环境.....	69
第四章 水尾圣娘形象的多面性.....	81
第一节 信仰的发展：从水尾圣娘到“南海婆”.....	81
第二节 多变的角色：与地方社会和宗族的互动.....	96
第三节 信仰的整合：水尾圣娘的配将神祇.....	108
第五章 水尾圣娘信俗的文化分析.....	120
第一节 信俗的概观：酬恩祈愿与岁时祭祀.....	120
第二节 节期的由来：多重社会因素交织.....	130
第三节 信俗的演进：改造、融合与提升.....	143
第六章 结论.....	162
附录：在马来西亚期间与本文相关的主要田野调查和采访.....	169

参考书目.....	174
-----------	-----

表目录

表 1 马来西亚乡团或庙宇奉祀水尾圣娘神銜.....	35
表 2 文昌地区奉祀火雷圣娘的庙宇.....	62
表 3 坡尾村水尾圣娘庙部分文物统计.....	76
表 4 海南各地奉祀“南海婆”的乡村或街巷.....	86

图目录

图 1 东郊镇桃李村南天水尾圣娘神像及其神牌位。.....	1
图 2 新坡镇冼太夫人庙在农历二月军坡节期间吸引各地民众朝拜。.....	3
图 3 东郊镇桃李村水尾圣娘庙前门外观。.....	13
图 4 桃李村水尾圣娘庙在开光仪式使用之关文上写明地址为“坡尾村”。.....	19
图 5 倒卧在桥头的“坡尾桥”石碑。.....	21
图 6 《琼管山海图说》中绘制的〈清澜所图〉。.....	23
图 7 马来西亚吉打州吉中海南会馆南天宫“梁沙冼太夫人”的神牌位。.....	25
图 8 坡尾村在影像地图中所示的地形特征”。.....	27
图 9 康熙《文昌县志》收录的清澜所城图。.....	33
图 10 文昌市东郊镇北港村瓦铺湾的“清澜水尾圣娘庙”。.....	34
图 11 马来西亚霹雳琼侨善后社记载水尾圣娘神銜和神诞的碑刻。.....	38
图 12 东郊镇水尾圣娘庙“过羊牲”仪式。.....	42
图 13 吉胆岛海南会馆昭应庙的《祭拜节期备忘录》。.....	44
图 14 海口市通津上坊关圣庙奉祀相传由海甸溪漂来的玄天上帝像。.....	46
图 15 南洋各国奉祀的水尾圣娘神銜多与“南天闪电感应火雷水尾圣娘”的内容有	

关。.....	51
图 16 森美兰海南会馆保存的“南天圣娘”长脚执事牌。.....	53
图 17 槟城丹绒武雅主祀水尾圣娘的琼谊社南天宫。.....	53
图 18 坡尾村水尾庙石柱原构中可辨“济水火”字样。.....	54
图 19 海南省定安县岭口镇水尾田村莫氏宗祠右侧的“莫氏水尾圣娘庙”。....	56
图 20 丘濬故里金花村林公庙奉祀林天大天君诸神。.....	60
图 21 坡尾村水尾圣娘庙的“慈云镜海”匾额。.....	67
图 22 海口市旧州江前宫正殿悬挂的“慈云普荫”匾额。.....	68
图 23 水尾庙前由新加坡琼籍华人捐建的照壁上写有“莲地灵神”。.....	71
图 24 文昌市东郊镇的“清澜白土尾文笔塔”。.....	75
图 25 雪兰莪州雪邦洛伽亭水尾圣娘庙供奉一艘龙舟模型。.....	80
图 26 唐元和十五年（820）所立的《南海神广利王庙碑》。.....	84
图 27 水尾圣娘庙沐恩亭上悬挂“南海慈航”牌匾。.....	86
图 28 海口市演丰镇豆藤墟调龙郡婆庙中“南海圣娘”与“火雷圣娘”的长脚执事牌并排而立。.....	90
图 29 联桂坊北帝庙神牌上刻“大夫”“二夫”以示区别两尊神像。.....	91
图 30 海口市海甸一庙村供奉的“南海坡尾娘娘”神牌。.....	93
图 31 坡尾村水尾圣娘庙 2017 年春节期间巡游的各村庄。.....	104
图 32 坡尾村水尾圣娘庙光绪元年（1875）重修碑刻局部图。.....	105
图 33 水尾圣娘庙内 1993 年刻立的重建芳名碑。.....	106
图 34 北港村瓦铺湾清澜水尾圣娘庙中的水尾圣娘及四尊侍从神雕像。.....	109
图 35 马来西亚柔佛州峇株巴辖海南会馆的水尾圣娘和配将神像。.....	113

图 36 务边琼州会馆三大娘庙水尾、天后、洗太三尊圣娘及十尊配将神像。...	115
图 37 吉胆岛海南会馆昭应庙供奉文昌市东郊镇帝洋村的劳荣圣娘照片。.....	119
图 38 海南各乡镇在春节期间举行“行符”“送舟”“游村”的民俗活动。...	126
图 39 文昌市头苑地区逢年过节在庭院祭拜婆祖的供桌，以鸡蛋替代猪肉。...	127
图 40 乔迁新居“拜婆祖”以全羊为主要的牲礼。.....	129
图 41 腊月期间民众在海口中山路天后宫“年终总结”酬谢神恩。.....	132
图 42 海口习俗农历二月二以“猪仔包”供奉土地公。.....	133
图 43 文昌地区乡间供奉福德正神的村公庙。.....	134
图 44 水尾圣娘（左二）是三亚市龙王神州庙供奉的五位大神之一。.....	140
图 45 海口市灵山镇在泰华仙妃诞辰前后，田间地头随处可见晒新谷的景象。.	147
图 46 文昌市锦山镇奉祀火雷圣娘、懿美夫人的南埠火懿双妃庙。.....	150
图 47 主祀火雷娘娘的海口市龙兴坊火德宫不忌讳以猪肉祭祀。.....	153
图 48 猪肉是民间年节祭祀神祖重要的供品。.....	154
图 49 雪邦海南会馆以水尾圣娘诞为馆庆，宴席上提供海南羊肉汤。.....	157
图 50 森美兰州文丁圣娘庙《广东省水尾圣娘》碑刻。.....	158
图 51 沙叻洛伽亭水尾圣娘庙在觉侨华小冠名捐建的教室。.....	160
图 52 海口市府城地区朱吉里海瑞阁火雷娘娘、懿美夫人神龛。.....	160

第一章 绪论

作为在马留学生，笔者选择在海外海南族群中影响深远的民间信仰神祇——南天水尾圣娘作为研究对象。南天水尾圣娘是起源于海南文昌地区的乡土神祇。该神祇通常被简称为“水尾圣娘”，全称一般以“南天闪电感应火雷水尾圣娘”的内容为主，可参考海南省文昌市东郊镇桃李村水尾圣娘庙内供奉的神牌上刻写的神衔（见图1）。¹



图1 东郊镇桃李村南天水尾圣娘神像及其神牌位。（郑翔鹏摄于2016年7月）

¹海南民间信仰文化中，神衔指神祇的封号、名号，有时写作“神函”“公函”或“公衔”。有些神衔来自历代帝王的敕封，有些则是佛、道教的神佛，有些可能是民间通过仪式或某些神异赋予。大多数情况下，通过神衔的内容可得知神祇的性格特征、精神内涵和职能。是故，神衔是辨识一位神祇的重要信息。“公”在部分市县的海南话中，有时会被当作女神祇和祖先的统称，祭神或祭祖都称为“拜公”。

在下南洋时期，海南先侨与其他籍贯移民一样，不例外地将原乡的信仰与习俗带到移居地。南天水尾圣娘便是其中一位同时在海南本岛和世界各地琼籍华人社群中具有影响力的民间信仰神祇。马来西亚是海南先民下南洋的主要目的地之一。根据 2003 年马来西亚海南会馆联合会纪念特辑登载的各属会祀神和神诞日期表格显示，当时该会的 71 个属会中，奉祀神祇的属会有 57 处，其中奉祀乡土神祇水尾圣娘的属会多达 47 处，数量仅比供奉最多的天后圣母少 1 处。²但据笔者了解，此统计中的吉南琼崖同乡会（现吉南海南会馆）、丰盛港海南会馆在当时皆已奉祀水尾圣娘，但未被登记在内。³可见水尾圣娘受到马来西亚海南族群的普遍崇祀。

第一节 研究背景

海南岛最早的开发者被认为是黎族先民的古骆越族，秦汉间临高语族群从今之两广地区逐渐迁入。宋代以后，大批岭南和闽南地区的移民南下海南岛，他们大多在琼东北岸登陆并定居，形成了以岭南文化和闽南文化交融，受先住民族百越文化色彩的影响深渊，表现出中原正统儒家文化外的非规范性文化。⁴有学者认为，绝大多数岭南地区本土的女神信仰都源于古老的百越文化。⁵海南汉人民间信仰不仅含括大陆普遍流行的民间神祇，也吸纳了当地先住民的信仰观念，发展出一套具有鲜明地域特色的神祇谱系。其中，本土女性神祇在海南民间信仰中占有显著性的位置，如洗夫人、火雷圣娘、泰华仙妃、黎母等皆为地方上香火较为鼎盛的神祇。

² 〈各地属会天后宫内主祀神名称及神诞日期〉，《马来西亚海南会馆联合会庆祝成立七十周年暨海南大厦开幕纪念特辑》（吉隆坡：马来西亚海南会馆联合会，2003），页 396-398。现今，马来西亚海南会馆联合会已发展到 76 个属会。

³ 还有个别海南会馆或公会仍未加入联合会，但也供奉水尾圣娘，如彭亨州北根海南会馆。

⁴ 李叔时、李明华、韩强主编，《岭南文化》（广州：广东人民出版社，2010），页 83。

⁵ NGUYEN Ngoc Tho, "Goddess Beliefs in the Chinese Ling'nan Area," *Harvard-Yenching Institute Working Paper Series*(2009):10-17, Retrieved from www.harvard-yenching.org. (浏览于 2021 年 9 月 1 日)

牛志平认为“明清时期海南民间信仰中最突出的有两位女神，一为水尾圣娘，一为冼太夫人”。⁶冼夫人在海南历史上有实质性的贡献，其受到官方与民众广泛的认可自然不在话下。海口市新坡镇在每年农历二月期间崇祀冼夫人的军坡节更是海南知名度与参与人数颇高的民间信仰活动（见图2）。南天水尾圣娘信仰除在文昌传统乡土民间社会中算得上家喻户晓，还在海外的琼籍华人华侨社群中有较为广泛的流播，已是跨国界的国际性神祇。⁷



图2 新坡镇冼太夫人庙在农历二月军坡节期间吸引各地民众朝拜。（郑翔鹏摄于2018年3月）

尽管如此，南天水尾圣娘信仰现今所见的史料文献却零散且微薄。清代琼山籍进士谢宝所作的《南天闪电水尾火雷夫人庙碑》序文是现今所能看到最早一篇直接以水尾圣娘信仰为主题的文章。⁸虽然该文对水尾圣娘信仰的来源解释带有儒家理学和易学

⁶ 牛志平等著，《海南文化史》（海口：海南出版社/南方出版社，2008），页195。

⁷ 海南省文昌市东郊镇桃李村水尾圣娘庙在上世纪八十年代重建时，除了海外泰国、美国、新加坡等地华侨捐资外，还有来自广东省汕头市潮阳县的人士。见桃李村水尾圣娘庙头门（首进）左边的《万世流芳》碑。

⁸ [民国]李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》（海口：海南出版社，2006），卷9，页910-911。

阴阳理论的主观意识，但是透过该文可了解士大夫对于该信仰的看法和立场，及该信仰在当时代的发展情况。

文化间的交流是双向互动的。过去人们常习惯以移民社会的视角审视海南文化。对于海南民间信仰神祇的来源问题，通常向琼州海峡以北探寻答案，往往忽视在漫长历史过程中，由乡土文化土壤孕育出地方神祇信仰的事实，甚至北上传播的可能性。例如起源于海南省海口市灵山镇的泰华仙妃信仰，在明代已传播至琼州海峡北岸的徐闻。此外，廉江、雷州地区都有与海南有关的民间信仰神祇，作为历史上这些地方与海南岛交往密切和相互影响的印记。⁹

实际上，自外地传入海南的民间信仰，也已落地生根。因此，研究海南民间信仰，切切不可只以汉人移民的单一视角观察，笼统地将之归类于闽南文化或中原文化传播的结果，而忽视先民为适应当地环境对生产、生活习惯和信仰观念的调整，及不同民族间文化交融的事实。这样会使本土神祇的文化渊源只能得到片面的诠释，无法究其根本。

长期以来学界对水尾圣娘信仰的聚焦较少。近年来，水尾圣娘信仰逐渐走入学界的视野，但中国海外的水尾圣娘信仰较之海南本地获得的关注更多。然而多数是在文章中简单提及，或是相关素材的收集和整理。针对水尾圣娘信仰在海南本土的历史源流、社会文化背景与发展脉络，尚缺专门和系统性的考证与深究。

⁹如廉江有周九爷爷信仰，当地流传：“周氏九岁郎，出生海南地，九岁升仙扶法堂。”周九爷爷形象为骑牛童子，传说他是来自海南的牧童。据称，廉江当地很多庙堂原供周九爷爷，后来奉祀其他大神，便退居侧殿。雷州则有一位民间信仰神祇的神銜为“海南得道周大将军”。廉江周九爷爷信仰的情形获林星在微信介绍（2022年8月1日），在此致谢。

第二节 文献回顾

中国具有现代意义的民俗学研究开始于新文化运动之后，民间信仰及习俗的研究在当时作为民俗学中重要的学术门类。1925年顾颉刚一行对妙峰山进香风俗进行田野调查，可谓开了中国民俗研究先例。¹⁰1928年初，中国南方的中山大学正式成立“民俗学会”，出版民俗学期刊和丛书。¹¹

中国改革开放以来，民俗研究开始新的热潮。乌丙安先后出版了《中国民俗学》和《中国民间信仰》等书籍，¹²钟敬文主编《民俗学概论》等。¹³为民俗学或民间信仰研究提供理论参考。这一时期，学者也开始通过传统史学的文献考证法去梳理神祇们的出身来历，同时搜集民间的神话传说等民间文学，考察传统社会的“造神”过程。¹⁴而后不少学者开始对地方的民间信仰进行梳理。¹⁵随着民间信仰的公开化，民间信仰的田野调查成果及相关文献，如碑铭、族谱等的整理，及相关传说、民间艺术也受到学者的关注。¹⁶范丽珠、欧大年（Overmyer）及滨岛敦俊分别于中国北方和江南地区的民间信仰开展分析，对于区域民间信仰研究不失为可借鉴的著作。¹⁷朱海滨通过对宋元明清时期浙江民间信仰考察，探讨了国家祭祀政策在民间信仰变迁中所起的影响。¹⁸皮庆生将宋代民众祠神信仰置于当时的社会变革的背景下，充分运用宋代各类文献，讨论

¹⁰ 顾颉刚，《顾颉刚全集：顾颉刚民俗论文集》（北京：中华书局，2011）。

¹¹ 国立中山大学民俗学会编，《国立中山大学民俗周刊》（北京：国家图书出版，2013影印版）。

¹² 乌丙安，《中国民俗学》（大连：辽宁大学出版社，1985）；乌丙安，《中国民间信仰》（上海：上海出版社，1995）。

¹³ 钟敬文，《民俗学概论（第二版）》（北京：高等教育出版社，2010）。

¹⁴ 李乔，《中国行业神崇拜》（北京：中国文联出版社，1985）；宗力、刘群主编，《中国民间诸神》（石家庄：河北人民出版社，1986）；刘锡诚主编，《中国民间信仰传说丛书》（石家庄：花山文艺出版社，1995）。

¹⁵ 徐晓望，《福建民间信仰源流》（福州：福建教育出版社，1993）；汪毅夫，《客家民间信仰》，（福州：福建教育出版社，1995）；林国平《台民间信仰源流》（福州：福建人民出版社，2003）；范荧，《上海民间信仰研究》（上海：上海人民出版社，2006）。

¹⁶ 姜彬主编，《吴越民间信仰习俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》（上海：上海文艺出版社，1992）。

¹⁷ 范丽珠、欧大年（Overmyer），《中国北方农村社会的民间信仰》（上海：上海人民出版社，2013）；滨岛敦俊著、朱海滨译，《明清江南农村社会与民间信仰》（厦门：厦门大学出版社，2008）。

¹⁸ 朱海滨，《祭祀政策与民间信仰变迁：近世浙江民间信仰研究》（上海：复旦大学出版社，2008）。

祠神信仰的延续和演变，及与现实社会各种要素和不同群体之间的关系。¹⁹

黄建华探讨宋元以来官绅民三方在金花夫人信仰问题上的互动扭结，对本文有一定的启发。²⁰此外，现代以来海外学者对港台和中国大陆地区的考察，围绕中国传统社会与民间信仰和宗教的研究成果值得学习。如韩明士（Robert Hymes）对中国民间诸神为现实官僚的投影的探讨；武雅士（Arthur P. Wolf）总结汉人民间信仰的三种模式：官僚模式、个人模式、异端模式；芮乐伟·韩森（Valerie Hansen）利用正史、碑铭、方志等信息，结合国家、政治、经济等角度，分析社会发展与神祇信仰的关系；王斯福（Stephan Feuchtwang）以中国东南地区的民间宗教和信仰为案例，呈现中国人的政治和信仰生活的关系。²¹焦大卫（David K. Jordan）则以台湾一处闽南语村庄作为华人文化研究的田野场域，指出民间信仰具有开放性及民间普及性的特征。²²

近代以降，海南岛的民间信仰习俗开始受到海内外学者的关注。1933年，田曙岚《海南岛旅行记》中记录了澄迈县金江火德宫的“逐军”习俗，在火雷圣娘信仰习俗中非常具有历史参考价值。²³1936年，琼籍学者王兴瑞、岑家梧合著《琼崖岛民俗志》为了解民国时期海南民俗提供了宝贵的史料。²⁴1939年日军侵占海南岛后，派遣一批日本专家学者对海南岛的自然人文进行全面的调查研究，完成了一百三十余种调查研究资料。其中小叶田淳在1943年出版《海南岛史》，²⁵宫本延人调查海口、琼山府城地

¹⁹ 皮庆生，《宋代民众祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008）。

²⁰ 黄建华，《明清广东金花夫人信仰研究》（广州：暨南大学历史文献学硕士学位论文，2010）。

²¹ 韩明士（Robert Hymes）著、皮庆生译，《道与庶道：宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》（南京：江苏人民出版社，2007）；武雅士（Arthur P. Wolf）著、彭泽安/邵铁峰译，《中国社会中的宗教与仪式》（南京：江苏人民出版社，2014）；韩森（Valerie Hansen）著、包伟民译，《变迁之神：南宋时期的民间信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999）；王斯福（Stephan Feuchtwang）著、赵旭东译，《帝国的隐喻：中国民间宗教》（南京：江苏人民出版社，2008）。

²² 焦大卫（David K. Jordan）著、丁仁杰译，《神·鬼·祖先——一个台湾乡村的民间信仰》（台北：联经出版事业股份有限公司，2012）。

²³ 田曙岚，《海南岛旅行记》（上海：中华印书局，1936）。

²⁴ 王兴瑞、岑家梧著，《琼崖岛民俗志》，《民俗》（广州：国立中山大学民俗学会，1936），复刊号，页13-80。

²⁵ 小叶田淳著，张迅齐译，《海南岛史》（台北：学海出版社，1979）。

区的民间信仰，包括火雷娘娘在内的海府地区三圣娘娘信仰。²⁶他们的著作和积累的影像资料还原了对应历史时期海南岛的人文景观，是珍贵的历史资料。不过，有关海南民间信仰的研究大多数还是比较零散的叙述，缺乏专门对某一神祇直接和系统的研究。

笔者管窥所见，近代百年来最早将水尾圣娘信仰带进学术领域的是黄有琚于 1929 年在《民俗周刊》发表的〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉一文。黄氏在该文中将文昌水尾圣娘信仰习俗，与当地其他神祇信仰的风俗，及顾颉刚对妙峰山进香的调查研究进行一些对比讨论。然而他在文中表示由于其故乡距离水尾婆的神庙颇远，未曾身临其境的观察调查的遗憾，并说明该文用的是“儿时日常生活所耳闻目击的零星沓杂的材料”。²⁷即便如此，黄氏此文对了解当时时代的水尾圣娘信仰情形有非常重要的历史价值。

晚近几十年，水尾圣娘开始被研究东南亚华人华侨历史文化学者的关注。早在上世纪七十年代，吴华〈关于琼州天后宫〉一文中便收集了新加坡琼州会馆天后宫庙祝讲述渔夫将打捞到的木头刻像膜拜的水尾圣娘来历传说。²⁸此外，吴氏还曾在〈琼州人寺庙与奉祀〉一文中指出马来西亚的海南人多数崇拜天后圣母、水尾圣娘和昭应兄弟公。²⁹上世纪八十年代，日本学者谷口房男在马来西亚和新加坡两地两地琼籍华人社群所奉祀的水尾圣娘开展调研，通过口述调查或乡团刊物中所收集到的几个版本的水尾圣娘由来传说，皆以渔民打捞到灵异木头的情节作为故事的发端。³⁰

²⁶ 宫本延人，《海南島寺廟神に關する一考察》（台北：台湾总督府外事部，1944）。

²⁷ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 33。原载于《神的专号（三）》，《民俗周刊》（广州：国立中山大学民俗学会，1929），第 78 期，页 30-39。收于张爱芳责编，《国立中山大学民俗周刊》（北京：国家图书馆出版社，2013 影印），第 7 册，94-103。

²⁸ 林孝胜、张夏帏、柯木林、吴华、张清江、李奕志合著，《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 212。

²⁹ 黄宏荫主编，《马来西亚海南族群史料汇编》（吉隆坡：马来西亚海南会馆联合会，2011），页 392。

³⁰ 谷口房男，〈水尾聖娘の故事—マレーシア・シンガポールにおける瓊州人の女性神信仰〉，《多民族の共生をもとめて》（東京：総和社，1998），页 45-66。

段立生《泰国的中式寺庙》一书也谈到当地流传与水尾圣娘信仰由来有关的渔夫捕鱼网到灵异木头的传说。³¹王伟民编译《泰国华人面面观》一书可了解泰国存在把水尾圣娘与天后信仰混淆的现象。³²高伟浓《东南亚华人信仰诸神考说：泰国的个案研究》专门用一节讨论泰国海南人的水尾圣娘信仰，他指出“渔夫与木头”的故事并非水尾圣娘的专利，相关传说可能是后人附会，并从神衔“敕封南天闪电感应火雷水尾圣娘”出发，提出该信仰与雷公电母信仰有关的怀疑。同时，他还对水尾圣娘是否就是海南人的航海保护神持保留态度。³³高氏的观点为探索该信仰的形成提供了突破性的见解。

李天锡《华侨华人民间信仰研究》著作中简单提及水尾圣娘信仰。³⁴陈志明亦曾以马来西亚海南会馆刊物登载的渔夫打捞灵木的传说简要介绍水尾圣娘。³⁵陈智慧等人发表〈水尾圣娘信仰在马来西亚的传播及现状〉一文。³⁶除了南天水尾圣娘信仰，另一位起源于海南定安同样被称为水尾圣娘的神祇也进入学界的视野。许慈雯在其硕士论文的一节介绍泰国琼籍华人的水尾圣娘信仰习俗，许氏归纳了四种版本的水尾圣娘由来传说，并根据传说、建庙日期和史料记载等认为“定安水尾圣娘与现在广布海外的文昌水尾圣娘应不是同一尊神灵”，指出“现在世界各地的所供奉的几乎是从海南文昌传出去的水尾圣娘信仰”。³⁷孙桃竹的硕士论文专门研究泰国琼籍华人的水尾圣娘信仰，特别是其对泰国水尾圣娘节日庆典和神诞等习俗进行考察，系统展示了泰国的水尾圣娘信俗传承现状。³⁸季怡雯调研新加坡后港水尾圣娘庙及其元宵习俗，指出新加坡海南

³¹ 段立生，《泰国的中式寺庙》（曼谷：泰国大同社出版有限公司，1996），页 137。

³² 王伟民编译，《泰国华人面面观》（昆明：云南大学出版社，1993），页 207-208。

³³ 高伟浓，《东南亚华人信仰诸神考说——泰国的个案研究》（曼谷：泰国曼谷大通出版有限公司，2001），页 128-135。

³⁴ 李天锡，《华侨华人民间信仰研究》（长沙：中国文联出版社，2004），页 267。

³⁵ Tan Chee-Beng, *Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities* (Leiden: Brill; 2018), 40.

³⁶ 陈智慧、杨兹举、丁晓辉，〈水尾圣娘信仰在马来西亚的传播与现状〉，《文化学刊》2019年12月第12期，页 26-34。

³⁷ 许慈雯，《泰国的全面通话政策与华人宗教文化之研究》（台北：台湾师范大学应用华语文学系侨教与海外华人研究组硕士论文，2017），页 116-125。

³⁸ 孙桃竹，《泰国海南籍华裔“水尾圣娘”信仰研究》（昆明：云南民族大学南亚东南亚语言文化学院硕

人不接受源于海南定安县莫氏水尾圣娘的传说版本。³⁹

以上成果的研究场域主要在东南亚国家，这些地方只是南天水尾圣娘信仰的传入地。若要解决该神祇原型为何、起源在哪的问题，无法跳脱作为其发源地的海南岛。因此，追溯和厘清南天水尾圣娘信仰的源头和发展脉络，还需要加强在海南的调研。

数十年前出版的《文昌县文物志》罗列了几项东郊水尾圣娘庙有关的文物。⁴⁰冯子平《海南侨乡》著作分别介绍了位于东郊地区的水尾圣娘始庙和清澜水尾圣娘庙，简要描述了“渔夫与木头”版本的水尾圣娘的来历传说。⁴¹焦勇勤与孙海兰主编《海南民俗概说》中简要介绍水尾圣娘也称为“南天夫人”，庙宇在“现文昌东郊西南二里仍存”。⁴²阎根齐和夏代云《海南庙的故事》介绍水尾圣娘的来历强调“要把水尾圣娘与封号中带有‘水尾’二字的莫氏夫人区分开来”。⁴³王元林在粤西海神信仰的研究里对琼州府的水尾圣娘信仰有所涉及。⁴⁴石沧金曾在水尾圣娘发源地的海南岛开展实地调查，其〈海南侨乡和东南亚华人的水尾圣娘信仰考察〉一文指出“文昌水尾圣娘主要是海神，定安水尾圣娘可以认为主要是家族神和祖宗神”，又称“文昌的水尾圣娘庙奉祀南天夫人，定安的则奉祀莫氏夫人……截至目前，没有证据表明两地水尾圣娘信仰之间存在联系”。⁴⁵

士学位论文，2020）。

³⁹ Yiwen Ji, "The Hainanese Temple of Singapore: A Case Study of the Hougang Shui Wei Sheng Niang Temple and Its Lantern Festival Celebration," *Religions* 11,350(2020):3.原文: "There is considerable controversy as to whether Madam Mo is identical to Shui Wei Sheng Niang. However, it is evident that the Hainanese in Singapore did not accept this version of the goddess' origins."

⁴⁰ 朱运彩主编，《文昌县文物志》（文昌：文昌县政协文史资料研究室委员会，1988），页11-24。东郊镇的水尾圣娘庙、《新建水尾圣娘桥记》碑刻、“水尾圣母娘娘”石香炉分别被编入该书中木构建筑、建筑碑记和石雕等三个文物门类中。

⁴¹ 冯子平，《海南侨乡》（香港：天马图书有限公司，2003），页269-271。冯氏为泰国归侨，原海南省人大常委会华侨外事工委副主任。

⁴² 焦勇勤、孙海兰主编，《海南民俗概说》（海口：海南出版社/南方出版社，2008），页142-143。

⁴³ 阎根齐、夏代云，《海南庙的故事》（海口：海南出版社，2018），页248。

⁴⁴ 王元林，《国家正祀与地方民间信仰互动研究——宋以后海洋神灵的地域分布与社会空间》（北京：中国社会科学出版社，2016），页155-233。

⁴⁵ 石沧金，《海南侨乡和东南亚华人的水尾圣娘信仰考察》，《世界宗教研究》2019年第2期，页113、119。

马来西亚海南会馆联合会出版的《海南族群史料汇编》及几本纪念特刊收录一些水尾圣娘信仰的资料。⁴⁶符家燊主编《百年乡情：15 间超过百年历史的海南会馆》，提到多处供奉水尾圣娘的会馆。⁴⁷安焕然与吴华合著《远观沧海阔——海南历史综述》的中篇和下篇分别讲述海南人在马来西亚的历史和柔佛州海南人的开拓史，亦有涉及水尾圣娘信仰的调查。⁴⁸

泰国方面，上世纪 60 年代由欧扬光主编的《水尾圣娘纪念特刊》有不少老一辈泰国琼籍华人华侨对于水尾圣娘信仰的文章，以及泰国多处崇祀水尾圣娘庙宇的介绍，特别是泰京三清水尾圣娘庙历代的匾额、楹联都详录书中。⁴⁹1980 年泰国海南会馆出版的纪念特刊收录数十处分布在泰国各地水尾圣娘庙。⁵⁰ 这些都在本文撰写中发挥重要的文献参考价值。

据海南现存的历代方志，水尾圣娘信仰最早出现在清康熙年间纂修的《文昌县志》：“清澜水尾庙，即祀南天夫人。”⁵¹有关南天夫人的研究，笔者曾属以〈神函追溯水尾圣娘原型〉简述水尾圣娘信仰和宋代倪五娘传说的相承关系，另与导师张晓威合作的〈琼州火雷圣娘信仰探源〉梳理了火雷圣娘信仰（南天夫人）的起源和发展。⁵²但是，如今的东郊与清澜是两个不同的行政区划地名，东郊镇桃李村水尾圣娘庙是否为方志所载的“清澜水尾庙”？南天水尾圣娘又是否为原本的“南天夫人”？上述疑问有待

⁴⁶ 黄宏荫主编，《马来西亚海南族群史料汇编》；《庆祝成立七十周年暨海南大厦开幕纪念特辑》（吉隆坡：马来西亚海南会馆联合，2003）；《马来西亚海南会馆联合会六十周年纪念特刊》（吉隆坡：马来西亚海南会馆联合会，1993）；《马来西亚新加坡琼州会馆联合会四十周年纪念特刊》（吉隆坡：马来西亚新加坡琼州会馆联合会，1973）。

⁴⁷ 符家燊，《百年乡情：15 间超过百年历史的海南会馆》（吉隆坡：马来西亚海南会馆联合会，1999）。

⁴⁸ 安焕然、吴华，《远观沧海阔——海南历史综述（海南岛·马来西亚·柔佛）》（新山：南方学院出版社，2009）。

⁴⁹ 欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》（曼谷：瀛海出版社，1968）。

⁵⁰ 林健雄主编，《泰国海南会馆卅四周年纪念特刊》（曼谷：泰国海南会馆第十七届理事会，1980）。

⁵¹ [清] 马日炳纂修，康熙《文昌县志》（海口：海南出版社，2006），卷 2，页 46。

⁵² 郑翔鹏，〈神函追溯水尾圣娘原型 琼岛钟灵护佑海疆〉，马来西亚雪隆海南会馆《海南之声》2019 年 9 月第 57 期，页 14；郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，《民俗曲艺》2021 年第 212 期，页 109-160。另，近期发现，海南省海口市西秀镇龙头村主祀火雷夫人，该村又名倪庙村，顾名思义该村有庙名为“倪庙”，即倪姓神祇的庙宇。佐证火雷圣娘信仰原型为倪氏女。

做出更有理据的推断。

总言之，水尾圣娘信仰研究起步较晚，虽然在近几年有逐渐兴起之势，但是发展缓慢，研究成果不多且较为零散，依旧处于基础研究阶段。⁵³学界对水尾圣娘信仰研究少有涉及，更多是仅在文章或著作中被简略提及。又因史料匮乏，增加研究难度，现有研究成果对该神祇的发展脉络涉猎较少且浅，尚存在些许短板，缺乏全面系统且具有代表性的研究成果。目前有关水尾圣娘信仰的研究，且不说进阶探讨该信仰存在的历史背景和社会意义，挖掘其文化和精神内涵，就连始庙在哪、原型为何的基本问题都莫衷一是，误将南天水尾圣娘与其他神祇混为一谈的情况时有发生。这一基本问题不先解决，难以有效地深入研究，如同雾里看花。

笔者浅见，厘清神祇信仰的来源当为首要解决的研究课题。尤其缺乏直接从该信仰在海南的起源地所处的自然环境、社会背景和历史文化中，结合当地的思想观念、生活环境、生产条件和习惯，剖析其产生和兴盛的原因，及其后来在发展过程中的调整，揭示该神祇在海南岛如何兴起及有何发展变化。同时，该信仰在大多数研究成果中仅被定性为水神或海神。笔者认为仍需通过分析海南特殊的地域条件和人文环境，结合对民众崇祀该神祇的信仰观念和实践的调研，对该神祇的形象进行综合性的探讨。

基于此，本文旨在为水尾圣娘的深入研究，开展一些基础性的研究工作，试将该信仰的研究视野回归以海南原乡为主，再辅以马来西亚的调查成果及东南亚各国的文献资料为佐证，重新审视该神祇的由来传说、神迹故事和相关史迹。

本文首先围绕南天水尾圣娘之名的由来，以及该信仰始庙的地理位置的确认，展开更细微深刻的考证，尝试厘清该神祇信仰起源的疑问。进而将该信仰放在相关史地环境下解读，初步梳理该神祇信仰经历明清两代及民国的发展，分析该信仰在形成和

⁵³ 下文除特别说明外，所讨论之“水尾圣娘”皆指神衔为“南天闪电感应火雷水尾圣娘”的神祇。

发展的过程中，受到历史背景、地理条件和社会因素等多重交织影响，探讨该信仰在明清两代国家文化的语境下，其为适应不同社会环境和民众需求的调整、变化，呈现该神祇复杂多变的多元形象特点，及水尾圣娘信仰背后蕴含的海南民间信仰文化独特的地域特征。

第三节 研究方法

民间信仰的研究涉及到对多方面的考察。鉴于目前有关水尾圣娘信仰的文献材料不足且十分分散的情况，笔者尽量拼凑有关文献资料，辅助以田野调查、参与观察及采访等方法开展研究：

一、 文献分析法

本文试图从现有的地方志、古代舆图等史料入手，在各类海南地方志书中爬梳有关水尾圣娘信仰以及清澜港的信息。结合碑铭楹联、祭祀仪式、纪念特刊等文献资料，特别是收集整理马来西亚、泰国等地海南乡团出版的相关刊物，及针对性地提取祭祀仪式文本，如祭祀仪式笔记、祝文和海南方言道士使用的科本等民间信仰文献中与水尾圣娘信仰有关的信息。由于如今互联网资讯发达，网络资源林林总总，对于近些年出版的刊物，本文将谨慎检视，判断其历史价值，考量内容是否受网络资料影响或直接从网络截取，而非第一手资料。

有鉴于水尾圣娘信仰涉及的文献数量不多且零散，本文需要通过范围较广且耗时稍久的多次田野调查和采访中，广泛收集资料，以弥补现有文献资料不足造成的研究局限。在田野调查中，坚持“进村找庙，进庙找碑”的习惯，在有关庙宇或琼籍乡团记录相关的，从中寻找线索，让文物“说话”。需广泛在庙宇、会馆、村落社区和有关

祭祀场所等田野场域，收集历史碑刻、牌匾、楹联等资料，包括适当开展口述历史访谈。考察祭祀场所时，要留意空间布局和陈设，记录神像、神牌位、香炉、廉彩等祭祀用品上的文字信息，注意它们的年代、特征。

二、 田野调查法

笔者自 2014 年起便有意地在海南开展民俗调研，尤以重视本土民间信仰神祇和庙宇的考察。因多次协助海外琼籍华人华侨回祖籍地寻根、观光，得知海外琼籍社群崇奉水尾圣娘，但大多数人对该神祇的认识朦胧，局限在一则从祖辈口口相传下来的民间传说，即由渔民捞到的一块木头而雕刻成神膜拜的故事。是故，带着海外琼籍乡亲的疑惑，笔者格外留意收集海南各地有关水尾圣娘庙宇的信息，并走访了多个市县的水尾圣娘、火雷圣娘和洗太夫人庙宇，其中分别于 2016 年和 2017 年先后到访文昌市东郊镇桃李村水尾圣娘庙三次（见图 3）。



图 3 东郊镇桃李村水尾圣娘庙前门外观。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

至于在海外的调研，笔者曾于 2017 年夏随邢寒冬教授到马来西亚围绕琼籍乡团开展调研，2018 年夏负笈拉曼大学后，在马来西亚海南会馆联合会及热心的琼裔乡亲协助下，足迹分布全马十个州和两个联邦直辖区。田野调查主要聚焦在琼籍人士设立的庙宇和有崇祀民间信仰神祇的会馆、宗亲组织、剧社、行会、俱乐部等社团。

田野调查其中一项重要的内容是深入访谈，以获取第一手的口述历史和宝贵资料，以弥补文献资料的不足和作为有关推论的其中一项佐证。本研究的访谈对象锁定在会馆的资深成员和理事，或是组织并熟悉社团或庙宇祭祀工作，及长期参与或进行相关信俗活动的人物。访通过仔细剖析受访者提供的口述资料，对比文献资料记载、信仰习俗面貌，还原该信仰的真实面目，及领悟其传播和流变的进程。

三、参与观察法

在祭祀仪式或与信仰习俗有关的节庆活动时，实地参与观察。借助本身通晓海南话的优势，尽可能在海南及马来西亚参与相关信俗信活动时，与长者深入交流和互动。在现场开展口头访谈，记录仪式或庆典的过程与组织情况。必要时使用录音笔、记录本和相机等工具，以充分收集有效资讯。

在海南省，笔者曾分别于 2016 年和 2017 年在海口市海甸岛、龙昆村和文昌市东郊镇考察水尾圣娘诞辰习俗。此外，曾在海口市原海口所城地区、三江镇、新坡镇、灵山镇，琼中黎族苗族自治县红毛镇、湾岭镇和澄迈县东水港参与观察洗夫人、火雷圣娘、泰华仙妃、天后圣母等民间信仰神祇的神诞或军坡活动。在马来西亚，笔者曾参与观察雪兰莪州巴生海南村、适耕庄水尾圣娘庙、雪邦沙叻港洛伽亭水尾圣娘庙、巴生海南会馆，森美兰州波德申海南村、森美兰海南会馆、历代祖籍海南先贤总坟和吉隆坡海南林氏公会、登嘉楼州甘马仕海南村等地的民俗祭祀活动，以及参加各地海南社团组织的新春团拜、会庆等活动。在祭祀仪式或庆典活动，通过寒暄攀谈、访谈

获取口述资料和资讯线索。从而开展专门性的调研采访。这与本文所指田野调查不同的是，田野调查主要针对研究场所的资料收集，参与观察则是注重在节庆活动的组织和仪式。

2019年杪，笔者完成本文开题报告后，翌年初便遇前所未有的新冠肺炎疫情席卷全球。今时今日，疫情仍未平息，一度因无法正常开展原定的田野调查和采访计划，导致论文写作进度滞后。在疫情管控期间，笔者兼用线上和电话访谈等灵活形式，有必要时透过在马来西亚各州和中国海南生活的友人协助取得相关照片，并以事先拟定好的问题代为进行简单采访。

第四节 论文结构

本文总共分为六章，首章为绪论，回顾水尾圣娘信仰的研究，第六章是结论。正文涵盖第二至第五章。

首先，第二章考证水尾圣娘“渔夫与木头”起祀传说的发生地和始庙位置，只有在该信仰发端明了的前提下，才能为其准确地探本溯源。同时，本章亦以神銜和老一辈流传之传说，佐证海外籍社群崇拜之南天水尾圣娘信仰的源头，并结合信仰习俗分析该神祇的特征。第三章深度追溯水尾圣娘的原型，主要通过史料，结合海南本地和马来西亚的田野调查，论证火雷圣娘与水尾圣娘信仰之间的共同渊源，并以海南文昌地区的民间信仰习惯和清澜湾得天独厚的地理环境和社会条件，推断水尾圣娘信仰之所以出现及其能够在火雷圣娘信仰体系中独树一帜的各项因素。同时，本章亦谈到鸦片战争后，随着海南人对外贸易和下南洋的规模渐长，特别是文昌地区大批先民出洋，也是推动水尾圣娘信仰走向鼎盛的重要因素。

接着，第四章以琼州府城南宫庙历经宋到明清的变迁，谢宝和屈大均分别对“水尾火雷夫人”和“南海神”的讨论，还有海内外崇祀水尾圣娘的不同案例，推论水尾圣娘与“南海婆”信仰的关系。同时探讨水尾圣娘纷纭杂沓的形象，透过水尾圣娘和配将侍从神的组合的多样和不固定性，管窥作为一直未被纳入国家正统的神祇，其信仰面貌经历不断地构建和完善，却在各地未达成统一共识的曲折历程。最后，第五章围绕水尾圣娘信仰的崇祀习俗与禁忌文化，讨论该信仰的形成和发展的社会文化背景，特别是庆诞的时间与习俗，与地方民众的生活习惯、农业生产规律和经济活动息息相通。结语则回归水尾圣娘信仰本质上仍为雷电崇拜，探讨其文化内涵和对海南先民的精神文化塑造的影响，兼论水尾圣娘信仰在当代仍持续发挥的社会功能。

第二章 水尾圣娘信仰的发源地

讨论南天水尾圣娘的来源，目前仍绕不开其发源地在哪里的议题。本文先从此议题切入，通过梳理零散的历史文献，结合田野调查和采访，综合神衔、传说和信仰习俗等信息，考据水尾圣娘信仰的起祀传说发生地和最早立庙的地方，以及分析该信仰的特征。

第一节 传说的开端：“水尾”之名的考辨

海南文昌地区和南洋各国流传水尾圣娘的来源故事比较统一，可归纳为灵木经渔民打捞上岸，显现神迹而被雕刻成金身并建庙膜拜的故事，即高伟浓总结为“‘渔夫与木头’的故事”。⁵⁴本文以文昌市东郊镇桃李村水尾圣娘庙的记叙为例：

南天水尾圣娘，灵神显圣，流传久远，名播海外。然溯源寻根，圣娘刻为金身供奉，当为明末清初，于是时，北港村十二代祖潘世爵令男敏理公，在瓦铺罾纲中拾起异木一块。公玩视良久，后将此木抛于海中，不料此木却又旋返原地，公再抛，木再返，如此抛返数次，公觉奇焉，即许：“若佑吾丰收，必将汝刻为婆祖供奉。”果然胜意，满载而归。其后，公又被一女将领入殿宇，但见殿宇辉煌壮观，龙舞凤飞，书画锦旗琳琅满目，美不胜收。正殿上坐着一位头戴金冠，颈带璎珞，身着龙袍、脚穿红靴、仪态端庄，无量慈悲娘娘，男女四将侍立两旁。公惊之际，不觉醒来，原是一梦。次晨，敏理公向父禀报，老父云：“蒙恩应报，人之大义也！”沐娘恩，尊父命，公依梦境所遇，请巧匠将那异

⁵⁴ 高伟浓，《东南亚华人信仰诸神考说——泰国的个案研究》，页 131。笔者分别于 2016 年和 2017 年起，先后数次在海南和马来西亚多地针对神衔“南天闪电火雷圣娘”与“南天闪电感应火雷水尾圣娘”相关的神祇信仰开展实地调研，并收集和整理有关资料，又多次通过网络等通讯方式进行采访，爬梳了包括新马泰三国有关“南天闪电感应火雷水尾圣娘”的历史文献资料。

木雕为金身供奉。……婆祖神灵，轰动岛内外，名震于遐迩，祈祷信众纷至沓来，建庙供奉已成人心所愿。初，村西立炉祈求，三日后，香炉失踪。查访中，桃李村众人报讯称，此村荒山古树这上，夜夜睹见香火闪烁，香飘全村。后经各路名师踏探，确认此山乃立庙之莲花宝地也。后传飞炉选庙就缘于此。众力成城，不足一月，一座三进庙宇就地落成。当年十月十五日为婆祖开光登龕之第一吉日，此庙自此遂为水尾圣娘庙，该日为圣诞纪念日。⁵⁵

上述故事的发端是主人公北港村渔民潘敏理在瓦铺湾作业时打捞到一块异木。由于该灵木代表的水尾圣娘受到众人崇拜，又有“飞炉择地”的因缘，人们最终将庙宇建于桃李村。水尾圣娘的神诞在农历十月十五，原为纪念庙宇落成和神像开光登龕的日子。但是，此故事未交待该神的成神背景或历史渊源。严格来说，这是水尾圣娘在此地的起祀传说，而非水尾圣娘信仰真正的由来。⁵⁶

笔者曾在桃李村水尾圣娘庙就该神因何名为“水尾”采访当地民众，被告知“水尾”指的是地名，却未能在该庙周边打听到明确使用“水尾”地名的所在。唯确定该庙所在的村落，虽然门牌记为桃李村，但是当地人通常称作坡尾村。谈到“水尾”与“坡尾”的来历和关系，众说纷纭：有人猜测“水尾”即“坡尾”，二者仅一字之差，表示的概念相当，指该庙所处的坡尾村；有人以为坡尾村原名为“水尾村”，因避水尾圣娘的神讳，才改叫坡尾村。然而，这些说法皆无合理的依据。桃李村水尾圣娘庙张

⁵⁵ 参见水尾圣娘文物保护委员会，〈水尾圣娘史迹简述〉，1998年悬挂于坡尾村水尾圣娘庙。该〈简述〉行文和内容与庙中另一方早在1990年刻立的《水尾圣娘史迹简介》石碑相似，或为当时的水尾圣娘文物保护委员会在此基础上整理补充。唯1990年碑刻描述潘敏理获该神在梦境所示，经历了“电闪雷鸣”后才“不觉醒来”，打雷闪电的情节，符合将在第二章分析水尾圣娘属于火雷圣娘信仰的形象。以上两则文献皆为笔者在坡尾村水尾圣娘庙记录。

⁵⁶ 文昌地区传说因“飞炉”而建的庙宇，在民国《文昌县志》中还有：“官田庙……前有大树，未有庙，已有一炉飞来挂树上……即在此建庙祀其神”。参见〔民国〕李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》（海口：海南出版社，2006），卷2，页130。文昌迈豆岭亦有香炉飞来被祀为神的传说，见〔明〕唐胄纂，正德《琼台志》（海口：海南出版社，2006），卷5，页101：“迈豆岭……旧传有香炉飞来，岁久榕根缠裹，乡人祀之为神”。

贴公告与及祭祀仪式时使用的文书，皆以“坡尾村”之名，可是“水尾村”从未出现在庙中的相关文字记载中（见图4）。⁵⁷

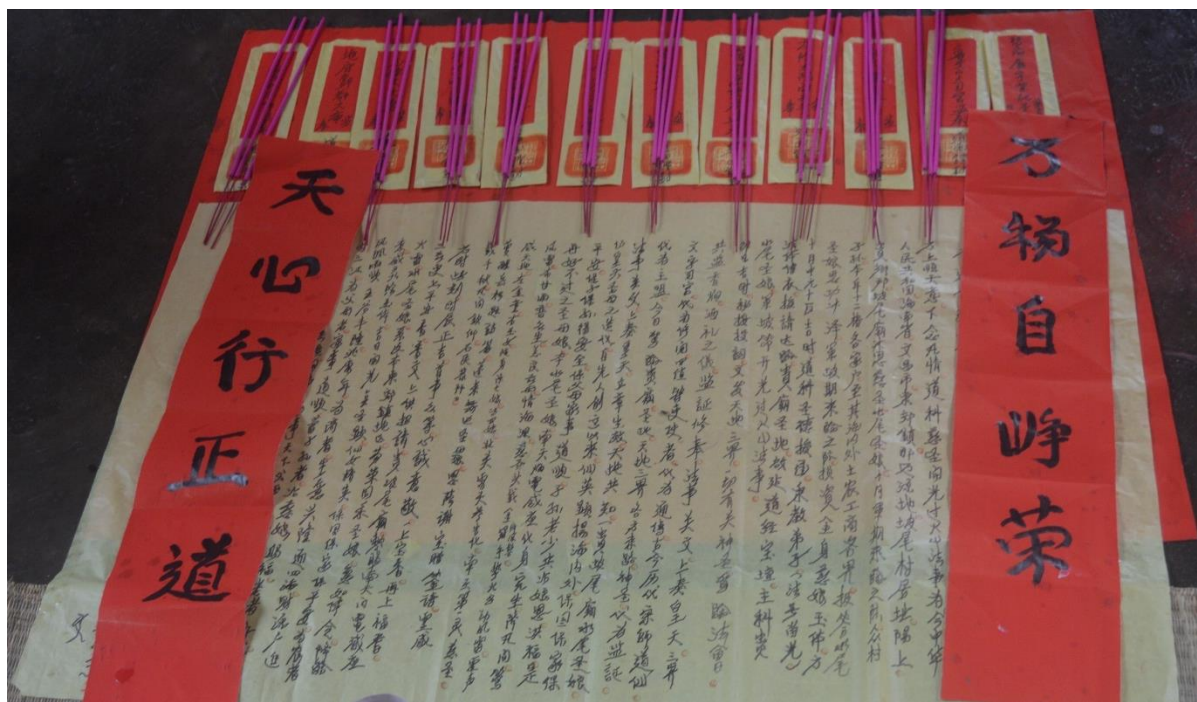


图4 桃李村水尾圣娘庙在开光仪式使用之关文上写明地址为“坡尾村”。（郑翔鹏摄于2017年11月）

还有不少文献提到水尾圣娘庙在“东郊坡尾村”，甚至言明桃李村的原名为“坡尾村”。⁵⁸民国二十二年（1933）付梓的《琼崖》一书收录的〈清澜港附近地图〉标记为“坡尾村”的地方与现名为“桃李村”的方位相当。⁵⁹根据地方民众使用之事实，以及文献佐证，可确信桃李村有“坡尾村”之名。但是无法说明“水尾”与“坡尾”是同一个地方的不同名称。⁶⁰

⁵⁷ 2017年11月27、28日。即水尾圣娘诞前，笔者在文昌东郊对水尾圣娘信仰开展调查，并在水尾圣娘庙开光换袍仪式期间，对庙内村民进行采访。桃李村水尾圣娘庙的部分记载捐资芳名的石碑中也使用“坡尾村”一名。

⁵⁸ 1999年出版的《海南百科全书》在“古代文物”条目中仅收录了六间祭祀民间信仰神祇或先贤的专祀祠庙，桃李村水尾圣娘庙位列其中，并说明桃李村“原称坡尾村”。参见海南百科全书编篆委员会，《海南百科全书》（北京：中国大百科全书出版社，1999），页67。《海南侨乡》亦介绍：“水尾圣娘始庙……位于文昌市东郊镇坡尾村。”参见冯子平，《海南侨乡》，页269。

⁵⁹ [民国]陈献荣，《琼崖》（海口：海南出版社，2004），页250。

⁶⁰ 清代《广东舆地全图》中的〈文昌县图〉上，在今东郊镇的范围标记了“白水尾村”，现今查无此村名，但有一地名曰“白头尾”或“白土尾”，其地有一清光绪年间由当地潘姓人士发起修建的文笔塔，土名“白土尾塔”。该地图所标记调炳村位置在“白水尾村”之北，与实际不符，调炳村在白土尾和坡尾村之南。“白水尾村”或是“白土尾”地名的讹记，不过可以说明当时确实还有使用“水尾”之地名。参见[清]张人骏，《广东舆地全图》之〈文昌县图〉（光绪二十三年广州石经堂印本，1897）。

日本学者谷口房男于 1984 年分别在新加坡、吉隆坡和檳城收集到的三则水尾圣娘故事，其生地都明确在文昌，其中新加坡与吉隆坡的故事指出打捞到灵木的渔夫姓潘。而新加坡提到该神在名为“水尾”的村庄崇祀，后两地在故事中记为“坡尾村”。⁶¹可见，“水尾”与“坡尾”作为地名被混淆的现象行之久矣。民间故事在口头流传的过程中，因不同讲述者的记忆、认知或背景等原因，发生一些变异甚至出现多个版本在所难免。谷口房男在檳城的受访者符和书是文昌县陈家村人，距离坡尾村水尾圣娘庙不远，因而清楚该庙所在地名为坡尾村。⁶²另一位在新加坡的受访者黎漫来自琼东县，远离水尾圣娘的起祀地，他很可能接受到的已是在流传时产生讹误的版本，从而在故事讲述中把“水尾”当作村名。⁶³这种现象恰说明“水尾”属于地名，是包括上世纪八十年代在新马地区生活和崇奉水尾圣娘的琼籍华人在内的普遍认知。

“水尾”若非村庄之名，是指何方的地名呢？清代同治三年（1864）符朝选撰的《新建水尾圣娘桥记》中，可以看到对“水尾”地名的描述：

原夫地名水尾，乃众流之所归，前通大海，后据深潭，中祀水尾圣娘昭宇焉。以水而论，水行地上，在《易》为水地比之象，是盍？收数千条支派之流，而朝宗于海者也。以地而言，地中有水，于《易》为地水师之义，是盍？萃数百里精华之气，而钟灵于斯者也。是潭也，众流会归原□，康芒大路，海涛涨溢，更有潮汐无差临流者，岂能凭卢而渡？欲涉者为之革取唤奈何？况地属水尾，为圣娘出入要津，凡军期际，会男女所往来，车马所驰驱，水深泥滑，险□崎岖，畴能不病乎涉？⁶⁴

碑文“原夫地名水尾……况地属水尾”，清楚表明“水尾”地名的存在。坡尾村其中一

⁶¹ 谷口房男，〈水尾聖娘の故事—マレーシア・シンガポールにおける瓊州人の女性神信仰〉，頁 54-63。

⁶² 今属海南省文昌市文城镇清澜陈家村。

⁶³ 琼东县与乐会县已经合并，现为海南省琼海市。

⁶⁴ 朱运彩主编，《文昌县文物志》，頁 79-80。

处入口，即“南海圣地·水尾圣娘庙”牌坊外有桥梁横跨水道，现称“坡尾桥”，其前身应为水尾圣娘桥（见图5）。⁶⁵



图5 倒卧在桥头的“坡尾桥”石碑。（陈宇摄于2021年10月）

结合碑文所述与地理现状分析，东郊镇以北的八门湾是清澜湾的内湾，属半封闭型的天然潟湖地貌，其外湾是高隆湾，三面为陆地所环抱，形似“深潭”，沿岸有文昌地区两条较为重要的河流——文昌河和文教河与及一些小河流注入湾内，经南面狭长的潮汐通道与南中国海相通。不难理解，该碑描述为“众流之所归”的“水尾”，指的是清澜湾潟湖潮汐通道，不是某个村落的名称。水尾圣娘庙位于“前通大海，后据深潭”之间，与今坡尾村所处的位置相符。⁶⁶

⁶⁵ 基于今桃李村在民间还普遍使用“坡尾村”之名的事实，与及诸多历史文献提及坡尾村，为方便梳理研究材料和写作，下文皆统一使用桃李村之原名“坡尾村”之名。

⁶⁶ 2017年水尾圣娘诞期前，笔者与邢寒冬副教授一同到访坡尾村，在桥头停车拍摄“郑府历代祖考纪念碑”时，笔者偶然在草丛中发现该碑，当时用邢教授相机拍摄下来。该碑内容被《文昌县文物志》收录。然而2021年10月，笔者再托友人陈宇到坡尾村采集资料，当时在原址附近没发现该碑。唯留桥梁附近倒卧一方立于上世纪九十年代的石碑，刻有“坡尾桥”三字。据悉，近年该桥新修，古碑被掩埋。

“水尾”指清澜湾潟湖潮汐通道，还可以从泰国琼侨吴坤楹在上世纪 60 年代留下的文章中找到依据。吴氏在其文章开头自述“生长于‘官田海’的附近乡村。因之，关于水尾圣娘的诞生及其显圣掌故，知之颇详”，并回忆该区域的地理景观：

距离海南岛文昌县治三十华里的东面有条大江，俗称清澜江，浩浩荡荡的向南奔流，直贯入南中国海；这条大江是由县西的文昌江，和县东的文教溪汇合而成。文教溪的下游，接近清澜江的起点地段，水道辽阔活像一个巨大的水泊；沿岸长者常糅的杂树，高低参差，苍迈有动，随菁潮水的涨汐隐现，绵亘数十华里，蔚为水滨奇观。水泊广袤深浅，未经官方测量勘定，无从知道，不过当地居民却不呼这里为江水或溪流，而另套上个雄浑名字，称为‘官田海’，显名思义个水泊面积的广阔，烟波的浩渺，便不难想像了！

‘官田海’的北岸，有个龙江渡口，靠岸面水，就有野店数家，零售各种日用品，以便过往商旅采购；店前经常泊有小帆船三五艘，接载货物旅人，运送到沿岸各个市集。像：文昌江的头苑，便民，清澜江的陈家，码头，文教溪的文教，以及‘官田海’南岸的东郊。当船行离岸，驶出渡口，骋目四顾，只见白浪滔天，风帆点点，沙鸥三两成群，飞翔水面，确具几分海的情调。尤其令人注目的是：波心浮起一线，华里阔的平沙，酷肖洲渚，迤迳六七华里之遥，将海面划成两个半边，平沙四周，渔网星罗棋布，环拱有若城池，要是海上当真有龙皇爷的话，这里倒是个现成的紫禁城。即在这线平沙的南端最末地段，二百多年前，曾发生过一桩海上灵神诞生的掌故，至今流传不衰，为琼人所乐道，且立庙崇配，香火不绝。一般远涉重洋，谋生异域的琼侨，更是感念神恩，数典难忘。⁶⁷

吴氏的回忆反映了早年生活在清澜湾一带的人们对该地的地理环境，特别是水系的认

⁶⁷ 吴坤楹，〈同乡普遍崇拜圣娘〉，参见欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 37。

知。文昌江（河）与文教溪交汇后称为“清澜江”，其起点辽阔如“巨大的水泊”，与清人符朝选描述联通大海的“深潭”相似。⁶⁸吴氏所述的一线平沙，应是潮汐夹带的泥沙堆积形成的浅滩。水尾圣娘起祀传说的发生地在“平沙的南端最末地段”，当是这片庞大水域的尽头或尾端了。

明嘉靖十六年（1537）广东按察副使顾可久著作的《琼管山海图说》中有一幅〈清澜所图〉（见图 6）。这幅清澜所图上，数条河流交汇形成一处大水潭，即吴坤楹笔下的“巨大的水泊”，最后经调炳烽墩入海，入海口即所谓“清澜江”之尾端。⁶⁹

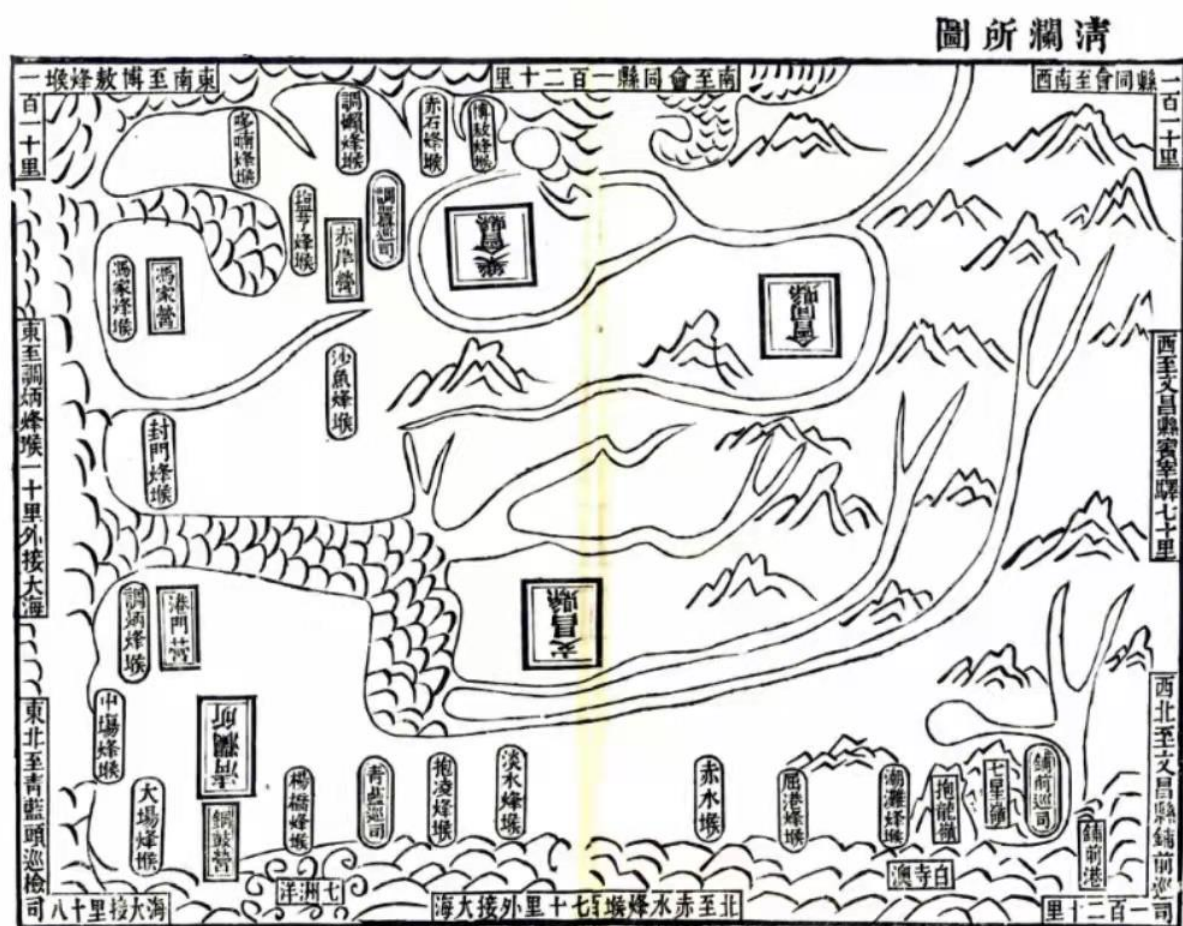


图 6 《琼管山海图说》中绘制的〈清澜所图〉，可见清澜所城仍在调炳烽墩所在的一侧，即今东郊镇的位置。八门湾就如同一处“深潭”，由调炳烽墩处汇入大海。水尾圣娘庙离调炳村不远，正是“前通大海，后据深潭”的地理位置。（郑翔鹏截图）

⁶⁸ 今文昌市东阁镇文教溪注入八门湾处的良丰村委会有村庄名为“官田村”。

⁶⁹ [明] 顾可久，《琼管山海图说》（光绪十六年如不及斋重刊本，1890），上卷。

〈清澜所图〉展示的地理图景可形象地对应上《新建水尾圣娘桥记》开篇称水尾庙在“前通大海，后据深潭”的水文地理景观。“水尾”在此处不属于某个村庄的专有地名，而是地理方位名词。按先民对当地的地理认知，大小江河汇流成“清澜江”，形成广袤的“深潭”，再流入大海的位置，即“水尾”。水尾庙因扼守在此处水域的入海通道旁而得名。⁷⁰

海南汉人民间习惯中，地理方位名词可以作为地理泛称，也指示具体地名。海口市南渡江以东的大林墟、新市墟、东营墟等地一带村庄被海府地区民众惯称为“东昇河”，海南话泛指南渡江东边的地方。⁷¹海口市有岭下村，顾名思义是在岭脚的村落，还有面前村和面前庙，乃因船进入海港后直面的村庄和庙宇而得名。就如同薛爱华（Edward H. Schafer）称，宋代“海南”才开始指今之海南岛，但当时也非确指。⁷²至今，海南岛民众仍将琼州海峡以北的雷州半岛沿岸称为“海北”，即是相对于海南岛的地理方位而言的，与指“水流之尾”的“水尾”一样，既表示地理方位，也属于地理泛称。

综上，“水尾”在水尾圣娘的神衔中，非指其庙宇所在的村落地名，而是该神起祀传说发生地一带的地理泛称。水尾圣娘庙所在的坡尾村，以及水尾圣娘起祀传说中灵木的发现地北港村瓦铺湾，就在这处潮汐通道旁。“水尾”作为地名，应是泛指八门湾潟湖潮汐通道或口门附近水域，即八门湾与南中国海相通的地方。

⁷⁰ 在台湾使用闽南语的台南地区，同样有类似的地理名称：位于台南德庆溪口的开基天后祖庙有一俗称为“水仔尾妈祖庙”，“水仔尾”的“水”即指德庆溪，该庙所在地属于德庆溪注入台江内海处，因而有“水仔尾”之名。

⁷¹ 本文海府地区指原海口所城和原琼州府城及周遭地区。

⁷² 薛爱华（Edward H. Schafer）著，程章灿、陈灿彬译，《珠崖——12世纪之前的海南岛》（北京：九州岛出版社，2020年），页12。

第二节 始庙的位置：“水尾庙”的地理考证

在华人民间信仰中以庙宇所在的地名来昵称神祇颇为寻常。冠地名的简称，不局限指某处供奉的神祇，还被用以表示神祇香火的源头，或显示有关神祇香火与特定群体的渊源。⁷³在海南，最为人知晓的当属海口市新坡镇墟的洗太庙祀神被称为“梁沙婆”。⁷⁴由于起源自梁沙村的洗夫人信仰在海南民间较为显赫，有部分供奉洗夫人的庙宇直接在神衔中标记“梁沙”二字，以追溯其香火来源（见图7）。⁷⁵



图7 马来西亚吉打州吉中海南会馆南天宫“梁沙洗太夫人”的神牌位。（郑翔鹏摄于2020年9月）

⁷³ 海南话将女神昵称为“地名+婆”，男神则是“地名+爸（公）”。洗夫人在海口地区就有梁沙婆、外沙婆等多个昵称。又如，海口市东营潭榄村供奉的李都元帅香火传至海口关厂坊立庙后，被当地街坊称为“潭榄爸”；新埠岛上、下村供奉的雷首天君，因香火来自海峡对岸的雷州白沙埠被称为“海北爸”，甚至还将“海北恩主”四字作为神衔的内容，刻在木雕牌位上。白沙门兴潮天后宫供奉的天后圣母与在海南的潮州族群有深厚历史渊源，被当地人称为“潮州圣母”。

⁷⁴ 梁沙村实际上离新坡镇墟还有一段距离，只因洗太庙原在梁沙村，后才迁建到镇墟，故人们仍习惯称该庙洗夫人被称为“梁沙婆”。

⁷⁵ 马来西亚吉打州吉中海南会馆和霹雳州宜力海南会馆供奉神牌位上都有“梁沙洗太夫人”。

“水尾”是写入水尾圣娘正式神衔中的地名。水尾圣娘信仰传到他处，也被冠以其他地名的昵称，海南文昌地区还有“冯坡婆”“里美婆”等。泰国曼谷三清水尾圣娘庙祀神被称为“三清婆”，叻丕府万象水尾圣娘庙神龛中的笏板上写着“南天万象水尾圣娘娘”，将“万象”写入神号。可上述庙宇的正式神衔仍保留“水尾”二字。以地名昵称神祇并非特例，但将地名正式写入神衔且被其他地方沿用，除了体现该信仰的影响之甚外，也说明水尾地方已是一脉香火的输出地。⁷⁶

因水尾圣娘庙建于坡尾村，当地民间又称其神为“坡尾婆”。⁷⁷不仅“水尾”二字被写入水尾圣娘的神衔，“坡尾”二字也跟随该信仰传播到他处，如海口市白沙门中村天后宫奉祀“坡尾娘娘”，且神诞在农历十月，信仰主题也侧重于保佑航海，与水尾圣娘信仰一致。⁷⁸以“坡尾”作为神号，体现了坡尾村水尾圣娘庙的香火传播痕迹和在水尾圣娘信仰的特殊地位。泰国归侨冯子平曾指出“泰国、新加坡、马来西亚等国家，凡是琼籍华侨居住较多的地方，都建水尾圣娘庙”，并将东郊镇坡尾村水尾圣娘庙称作“水尾圣娘始庙”。⁷⁹如此说来，坡尾村水尾圣娘庙应是清澜湾潟湖出海口处最早设立的水尾圣娘庙。

“坡尾”二字从字面意义来看，同样是海南话惯用的方位名词，只不过被固定成为自然村落的专有名称。“坡”在海南话中既指山坡，也指相对水域而言的陆地。⁸⁰从地图上看，三面环海的东郊镇，就有好几个带有“坡”“沙”的地名，并搭配“头”“尾”这样的地理方位名词。可从东郊的沙头村与沙尾村的位置为例，看出海南先民的观念中滨海地块的“头”与“尾”的地理方位概念：沙尾村在陆地向海延伸的尖端，

⁷⁶ 又如泰华仙妃的祖庙在海口市灵山镇的陈村，不少地方供奉泰华仙妃，将“陈村”加在神衔里标记香火来源地。

⁷⁷ 朱运超先生介绍东郊婆祖有：劳荣婆、同乐婆和坡尾婆，坡尾婆即水尾圣娘。

⁷⁸ 在原海口所城北关内人和坊亦有坡尾娘娘，但诞期在农历四月十二，不在农历十月，也没有明显体现保佑航海的信仰功能，不确定是否与水尾圣娘属同一位神祇。

⁷⁹ 冯子平，《海南侨乡》，页 269-270。

⁸⁰ 例如海口市有地名“长沙坡”，因该地原为一片滨海的沙洲而得名。

沙头村则在靠近陆地整体的一端。因而陆地上被称为“尾”的方位，通常指由陆地向水面延伸出来的末端，坡尾村水尾圣娘庙不远处的文笔塔所处的地块，也是向水面延伸的狭长地块，被称为“白土尾”。

从影像地图看坡尾村的地形，尤其是水尾圣娘庙所在的地段，东北和西南面几乎被原本地势低洼的水产养殖塘包围，独坡尾村地段较为隆起，才能形成可居住的村庄（见图 8）。据笔者现场考察，水尾圣娘庙前的戏台已临近低洼的沼泽地。⁸¹该庙首事告知，过去船舶可驶到庙前不远处。坡尾村地块的东北方向，即“水尾圣娘庙”入口牌坊为水道，以坡尾桥连接两岸；西南端有俗称为“长桥”的桥梁通往白土尾。⁸²



图 8 坡尾村在影像地图中所示的地形特征为三面被低洼的水产养殖塘包围，一面与陆地相连的狭长地段，形同“陆地之尾”，故名“坡尾”。（中国国家地理信息公共服务平台在线地图，<https://map.tianditu.gov.cn/>，2021 年 9 月 3 日浏览并截图）

⁸¹ 2017 年 11 月笔者曾由坡尾村水尾圣娘庙首事带领踏查庙宇周边，戏台后有一口井和一间房子，该庙在这里加工祭祀的全羊牲礼，类似庖厨的功能。根据这位理事的介绍，这口井开凿也有与水尾圣娘有关的传说。

⁸² “长桥”之称由宫后村潘正庆告知。

结合地图分析，坡尾村所在地为三面地势低洼，被河流或滩涂湿地所环绕，另一面与陆地相连的狭长地块。可以推测“坡尾”之名源于该村的地形特征，即“陆地之尾”。又据泰国琼侨蒋应参讲述：

水尾圣娘乃海南岛之南海地区，有一海湾内溪，名曰水尾，潘某网鱼。一连数次均有倒流之木头……潘渔翁遂刻木头，名为水尾圣娘，并邀集乡人建庙于坡尾地方。⁸³

蒋氏介绍“水尾”是“海湾内溪”之名，潘渔翁邀众在“坡尾”建庙。很明显，“水尾”与“坡尾”属于两个不同指示范围的地名，所谓“海湾内溪”应是八门湾潟湖潮汐通道。

“水尾”作为纯粹的方位地名，范围笼统，若未形成固定的地名，很容易在时光推移中由于各种原因，逐渐不被人们使用或淡忘。黄有琚的记载中分析了外地信众朝拜水尾圣娘却不知其庙的原因：

水尾婆是每二年阴历十月十四十五十六三天为进香时期；文昌民间因之叫做“十月军坡”，又名“婆祖坡”；会场常设于东郊墟西门外一个平坦的旷野。……水尾婆定于十四至十六三天每日早晨昇赴会场，日晡昇归庙宇；祇留有水尾婆婆“守坡”。故牠——水尾婆，庙宇图表怎样，进香的远途香客少有能观瞻知道的。⁸⁴

历史上水尾圣娘信仰在离坡尾村数里之遥的东郊墟设军坡会场的习俗，让外乡民众只需前往东郊墟敬其神，却不必要至其庙。试想，对于军坡香期朝拜的外地信众来说，东郊墟才是进香目的地，久而久之，出现不清楚或误记该庙所在村名的情况也不为奇。

⁸³ 蒋应参，〈水尾圣娘纪念特刊 序〉，参见欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 7。

⁸⁴ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 34。

⁸⁵坡尾村其实是水尾地方，即清澜湾潟湖潮汐通道沿岸的一处村庄，“水尾”与“坡尾”仅一字之差，自然容易让人混淆。这应是部分回忆或传说文本中把“坡尾村”记成“水尾村”的原因之一。

实际上，坡尾村水尾圣娘庙是南天水尾圣娘信仰的始庙，长久以来本是一个不争的事实。早在1929年，黄有琚就指出“水尾婆的庙宇则在距东郊墟约几里之遥的坡尾村”。⁸⁶上世纪六十年代，泰国出版的《水尾圣娘纪念特刊》里，多位琼侨的文章中，都分别或简或详地提到相似的水尾圣娘来源，并明确其庙地在“东郊”或“坡尾”。⁸⁷此外，同治三年（1864）的《新建水尾圣娘桥记》碑刻，也证明“水尾庙”所在地为东郊坡尾村。坡尾村水尾圣娘庙流传的“飞炉择地”传说，还有每年农历十月十五为神诞的传统，与康熙《文昌县志》记载的清澜水尾庙无异：“明正德间，有石炉飞来水尾地方，因建庙焉。英显特异。又庙滨海港，当往来之冲，祈祷立应，血食不衰。每十月十五军期，四方杂集，殊称盛会。”⁸⁸上世纪80年代，《文昌县文物志》介绍东郊镇水尾圣娘庙亦引用该志上述内容。

显然，坡尾村水尾圣娘庙在当时即被认定为志书所载的“清澜水尾庙”。⁸⁹但如今，坡尾村水尾圣娘庙属于东郊镇境内，不在现名为清澜的行政区域。⁹⁰不免引发坡尾村水尾圣娘庙是否为“清澜水尾庙”的疑虑。水尾圣娘信仰的史料稀少且零散，要断定方志中的“清澜水尾庙”是不是坡尾村的水尾圣娘庙，必须梳理清澜与东郊两地的建置

⁸⁵ 坡尾村水尾圣娘军坡场设于墟市“情有可原”。墟市往往交通比较便捷，军坡场在邻近墟市的地方，还可吸引人潮前来开展物品交易、休闲娱乐和用餐，增加军坡期间的商贸气息。

⁸⁶ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页34。

⁸⁷ 陈来琼，〈水尾圣娘纪念特刊序〉；陈香林，〈水尾圣娘纪念特刊序〉；蒋应参，〈水尾圣娘纪念特刊序〉；黎志炳，〈水尾圣娘纪念特刊序〉；潘德民，〈琼崖神灵水尾圣娘宝箓序文〉；林树伍，〈南海水尾圣娘诞生事迹〉；符大应，〈关于“水尾圣娘”神话掌故〉；陈献腾，〈圣娘英灵显赫 内地各府次第建立圣庙〉；以上参见欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页3、5、7、9、11、31-32、33、69。

⁸⁸ [清]马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷2，页46。

⁸⁹ 朱运彩主编，《文昌县文物志》，页40。

⁹⁰ 康熙《文昌县志》记为“清澜水尾庙”，而现在的行政规划则是以清澜湾为界，东岸为东郊镇所辖，西岸为文城镇清澜办事处。如今人们习惯称为“清澜”的地区，指原清澜镇，即今文城镇清澜办事处的辖区。

变迁和历史渊源，还原“清澜”地名在两地间的转移和交织。追溯“清澜”地名的演变历史，不难发现“清澜”这一地名在过去乃至现今，都不独指现清澜办事处的行政区。参考明万历《琼州府志》关于“清澜城”的记载：“清澜城旧在文昌县青蓝都，去郡城东南一百九十里。洪武壬申，委千户陈良领军新筑……万历甲戌，陷于林凤。辛巳，千户朱炫与文昌知县罗鶚议迁南砣都陈家村。”⁹¹可知清澜城原在青蓝都，后才迁至南砣都陈家村。换言之，“清澜”作为城防建置地名最早出现于今东郊镇。⁹²清澜所城的迁建，使得“清澜”二字先后成为清澜湾东、西两岸的城防建置地名。

明正德《琼台志》的文昌县境图中，清澜所城位于清澜湾东岸的青蓝都，即今东郊镇。⁹³据称，洪武年间建筑的清澜所城的遗址在青头村、城内村，俗称“青头城”。⁹⁴

“青头城”应源自另一地名——青蓝头，该地名在明嘉靖间成书、万历年重修《苍梧总督军门志》有载。⁹⁵东郊当地耆老认为，“清澜”之名乃由“青蓝”演变而来。⁹⁶

文昌县志还记载一处名为“池福塘”的池塘“在县东四十里青三图……东流经水尾庙前入海”。⁹⁷可作为水尾庙在清澜湾东岸的青蓝都，即今东郊地区的另一佐证。青蓝都在明清两代，隶属于文昌县东北的安知乡，下分五图。⁹⁸“东郊”一词作为地名，

⁹¹ [明]戴埴、欧阳璚等修，蔡光前、陈于辰等纂，万历《琼州府志》（海口：海南出版社，2006），卷4，页133。

⁹² 因清澜所城最初建于青蓝都即清澜港东岸的缘故，当地文化多少有受到历史上明代卫所军事制度的影响，清澜东岸的东郊镇甚至文教镇一带的村庄，至今还分布有四处武略将军庙，例如东郊镇帝洋村劳荣圣娘庙的耳房供奉陈武略上将军，文教镇石壁村供奉林武略将军。

⁹³ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷2，页17。

⁹⁴ 根据清光绪年间刊印的城内村《朱氏家谱》记载：“一世始祖祠建青头旧城石头边。”佐证此地确实曾有城池建筑。有关清澜所城与清澜地名的变迁，受到东郊人朱运超先生的指教，在此鸣谢。

⁹⁵ 参见[明]应橧、凌云翼、刘尧海纂修，《苍梧总督军门志》（北京：全国图书馆文献微缩复制中心，1991），卷3，页55：“设铺前、青蓝头二巡检司。”

⁹⁶ 《海南百科全书》亦介绍“清澜镇……今名由‘青蓝’转化而来”。参见《海南百科全书》，页162。笔者于2017年11月28日水尾圣娘庆祝诞辰前夕至北港村采访传说中打捞到水尾圣娘灵木的潘敏理后人潘在光先生。他介绍“青蓝”在海南话中用以形容一种颜色，原指当地海水与地理环境相辉映下的色彩，故命名为“青蓝”。从“青蓝”到“清澜”的地名演变，应是根据谐音雅化的方式，既保留相似读音，又蕴含“水清安澜”的美好寓意。

⁹⁷ [清]张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷1，页42。

⁹⁸ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷12，页281；[清]张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》（海口：海南出版社，2006），卷3，页116。

首见于清代记载“东郊新市”位于青蓝都二图和三图。⁹⁹现今东郊老一辈人仍保留东郊是“青二、青三”或“青二三”的说法。¹⁰⁰“清澜”之名在清澜城迁出青蓝都后，随着旧城的风华在历史长河中消逝，反而因东郊墟市的繁荣不衰，让“东郊”之名渐渐覆盖了清澜旧城的社会影响。

至于清澜湾西岸使用“清澜”作为建置地名，始于明代中后期清澜城迁往南砣都陈家村。随着清澜所城的迁建，“清澜”地名开始在南砣都陈家村落地，后来的行政区划自然而然地沿用“清澜”之名，沿革为现今的清澜办事处。原清澜镇政府所在地，因靠近陈家村得名“陈家市”，亦称“清澜墟”。¹⁰¹

历史上“清澜”二字不单指清澜城的所在，也是清澜港之名，且“清澜”与“青蓝”常互用。清澜城移建南砣都后，清澜湾东岸并未完全与“清澜”之名无关。位于东岸的白土尾文笔塔在方志中被记为“清澜白土尾文笔塔”。¹⁰²清人云茂琦曾介绍，“文昌县有青蓝港，东西岸相距约十里”，¹⁰³可见在地理意义上，清澜港的海岸线包括现东郊镇所辖的东岸。¹⁰⁴东、西两岸都起着扼守海港、守卫县城的军事意义，自然不能顾此失彼。无论是迁至清澜港西岸的清澜所城，抑或是守御所、青蓝司巡检还是清澜汛，其辐射范围都达东岸。东岸所设墩台，俱在清澜汛拨防。¹⁰⁵清道光年间还增设“清澜东岸炮台”。¹⁰⁶

⁹⁹ [清] 张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷3，页118。

¹⁰⁰ “东郊”因何得名，可根据青蓝都曾建有“青头城”的历史，推测该城西面临海，南面为滩涂，北面是低洼的田地，唯独东城门外是一片旷野，才有“东郊”之名。

¹⁰¹ [明] 戴燿、欧阳璿等修，蔡光前、陈于辰等纂，万历《琼州府志》，卷4，页213：“万历十八年清澜所□□朱炫申请，今迁附所城东门外”。

¹⁰² [民国] 李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷2，页132。

¹⁰³ [清] 云茂琦，《阐道堂遗稿》（海口：海南出版社，2004），卷5，页99。

¹⁰⁴ 清澜港在现代仍以港西、港东称呼东、西两岸，1975年在东岸兴建东郊码头。参见文昌市（县）地方志编纂委员会等，《文昌县志》（北京：方志出版社，2000），页284。

¹⁰⁵ [清] 张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷6，页261。

¹⁰⁶ [民国] 李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷2，页132。

此外，青蓝巡检司署自青蓝都移至南砣都陈家村的清澜城后，未舍弃源于清澜东岸的“青蓝”之名，在清代县志和碑刻中仍见用“青蓝”二字，透露出清澜港东、西两岸的关联性。¹⁰⁷诚然，除了如今政区地名有别，东郊镇坡尾村、北港村一带在地理上仍是清澜湾沿岸的一部分。

至于乾隆《琼州府志》记载水尾庙“在清澜”，或是此后方志记载为“在清澜所城”，都有“南天夫人”和“飞炉择地”的信息，与康熙《文昌县志》记载的“清澜水尾庙”并无二致。¹⁰⁸根据清澜所城与东郊地区的历史渊源，及东郊镇在地理上属清澜港东岸的空间关系，还有同在清澜港东岸的“清澜白土尾文笔塔”和“清澜东岸炮台”皆被冠以“清澜”二字的历史事实，坡尾村水尾圣娘庙被记为“清澜水尾庙”和“在清澜”有其道理。而“在清澜所城”的描述，有可能仅作为大致方位指示，万历年后的清澜所城与水尾庙仅一水之隔，水尾庙所在的东岸依旧在清澜所城的防守范围内。就如同今海口市中山路环海坊天后宫被咸丰《琼山县志》记“在海口所”。¹⁰⁹事实上，该庙在原海口所城北门外，严格来说不在城内。

康熙《文昌县志》绘制的〈清澜所城图〉中标记了“南天水尾庙”的位置，在清澜港东岸的调炳墩的北面，与万历年间迁建于南砣都陈家村的清澜所城隔海相望（见图9）。¹¹⁰“调炳”之名在明清两代的方志中皆出现于烽墩、墩台等兵防记载，今东郊镇调炳村依然沿用此地名。¹¹¹水尾圣娘庙所在的坡尾村就在调炳调炳村之北，与〈清澜所城图〉中标示的“南天水尾庙”方位相同。

¹⁰⁷ [清] 张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷3，页95。载：“青蓝巡检司署旧在县东北清澜港青蓝都，今在清澜城”。另，坡尾村水尾圣娘庙光绪元年重修碑刻中记有“青蓝司”字样。

¹⁰⁸ [清] 萧应植修，陈景坝纂，乾隆《琼州府志》（海口：海南出版社，2006），卷2，页269；[清] 明谊修，张岳崧等纂，道光《琼州府志》（海口：海南出版社，2006），卷8，页391。

¹⁰⁹ [清] 李文恒修，郑文彩纂，咸丰《琼山县志》（海口：海南出版社，2004），卷5，页230。

¹¹⁰ [清] 马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷1，页18。

¹¹¹ [明] 戴燿、欧阳璫等修，蔡光前、陈于辰等纂，万历《琼州府志》卷7，页365；[清] 张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》卷6〈经政志〉，页261。



图9 康熙《文昌县志》收录的清澜所城图中的左下角标记了南天水尾庙位置。（郑翔鹏翻拍）

生活在清代康乾时期的进士谢宝记载水尾庙在清澜海滨：“琼之紫贝，有清澜海。海滨有地名水尾庙。”¹¹²“紫贝”是文昌市的古称，水尾庙应是位于文昌地区的“清澜海”，才会被康熙《文昌县志》记为“清澜水尾庙”。目前没有任何证据显示“水尾庙”曾经迁移，根据史料考证和地理位置的古今对照，与现存的文物和史迹，及民间传说和信仰习俗的佐证，有理由相信康熙《文昌县志》记载的“清澜水尾庙”和历代方志记载的“水尾庙”同为一处。

1990年前后，经泰国琼籍华人符楣双等人的牵头倡议，来自泰国、新加坡和马来西亚和香港等国家和地区的琼籍乡亲，还有个别东郊本地民众集资，在传说潘氏渔民

¹¹² [民国] 李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷6，页910-911。

打捞水尾圣娘灵木登岸的建华山北港村瓦铺湾海边，兴建一座“清澜水尾圣娘庙”（见图 10）。¹¹³



图 10 文昌市东郊镇北港村瓦铺湾的“清澜水尾圣娘庙”。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

符楣双祖籍在文昌市昌洒镇，其父亲是清代秀才，精通易理、擅长日课，而他本人在上世纪八、九十年代是泰国活跃的琼籍华人领袖之一。¹¹⁴符氏热心海南文化，特别是对水尾圣娘信仰文化在泰国的传承及在中国海南省文昌市东郊镇的复兴曾有过积极贡献。¹¹⁵1985 年，时任泰国乌隆府水尾圣娘庙理事长的他向坡尾村水尾圣娘庙敬奉“慈云普渡”木匾。¹¹⁶1990 年，符楣双、王月娥伉俪分别赠“神欣降戩”及“恩光普

¹¹³ 北港村清澜水尾圣娘庙中张挂一面红底镜幅，题写了截至 1990 年四月和 1992 年三月两期工程的题款人名。另有一面题写芳名录的镜幅，记录了 1992 年建水塔、1993 年、1994 年和 1995 年建庙，与及 1995 年建围墙的题款人名，分别有来自泰国、马来西亚、印度尼西亚、新加坡、文莱和香港多个国家和地区的琼籍乡亲参与。

¹¹⁴ 符楣双是当时泰国海南会馆第十七届理事成员。参见林健雄主编，《泰国海南会馆卅四周年纪念特刊》，第 4 辑，页 24。

¹¹⁵ 2017 年 11 月 28 日笔者至东郊镇北港村潘在光先生宅邸拜访，潘在光先生提供的资料中有符楣双整理的一篇《水尾圣娘史迹》文稿，及符楣双通过韩拱丰针对北港村清澜水尾圣娘庙的管理安排与潘在光等人的往来书信。根据潘在光回忆，符楣双热心水尾圣娘文化，多次回乡祭祀。

¹¹⁶ 1987 年。符楣双还为即将由文昌县政协文史资料研究委员会出版的《文昌县文物志》题词“历史文

照”木匾予北港村的清澜水尾圣娘庙。¹¹⁷

老一辈琼籍华人符楣双对坡尾村水尾圣娘庙的崇敬，还有他牵头在北港村兴建水尾圣娘庙的举动，并获得多个国家和地区琼籍人士的响应，进一步佐证了海内外海南人所讲述的水尾圣娘“渔夫与木头”传说故事中的发生地在东郊镇北港村。综上，东郊镇坡尾村水尾圣娘庙是历史上记载因“飞炉择地”而建立的“清澜水尾庙”，当是毋庸置疑的。

第三节 信仰的特征：从神衔、传说和禁忌谈起

南天水尾圣娘未见被列为官方祀典神祇的史料记载，作为地方性的民间信仰，由于缺乏规范化，其神衔的书写在各地有所出入。尽管如此，大致上仍以“敕赐南天闪电感应火雷水尾圣娘”为主要版本，沿袭“南天”“闪电”“火雷”或“水尾”等字眼。马来西亚部分崇祀水尾圣娘的乡团或庙宇，常配有刻写该神之神衔的纸质或木质神位（见表1）。

表 1 马来西亚乡团或庙宇奉祀水尾圣娘神衔

州属	乡团/庙宇	神衔
雪兰莪州	雪隆海南会馆	敕封南天闪电火雷得道水尾圣娘
&吉隆坡	雪邦洛伽亭水尾圣娘庙	勅封南天闪电感应火雷水尾圣娘
	增江崇真堂天后宫	勅封南天闪电火雷得道水尾圣娘
霹雳州	琼侨善后社	勅赐南天闪电雷火化身得道文昌感应水尾圣母 娘娘

物万古流芳”，被刊于该书正文之前。可见符氏对文昌地区的文化遗产保护的重视和积极参与。

¹¹⁷ 2017年11月28日拜访潘在光先生后，由其儿子领路考察北港村瓦铺湾清澜水尾圣娘庙。

	务边琼州会馆	敕封南天闪电火雷感应水尾圣圣娘
	宜力海南会馆	勅封南天闪电水尾感应圣圣娘
	太平海南会馆	敕封南天闪电火雷感应水尾圣娘
檳城州	檳城海南会馆	勅赐南天闪电火雷感应水尾圣娘
吉打州	浮罗交怡海南会馆	勅封南天闪电感应火雷水尾圣娘
森美兰州	森美兰海南会馆	勅封南天闪电感应火雷水尾圣娘
	淡边海南会馆	南天闪电火雷感应水尾圣娘
	波德申海南村天后宫	勅封南天闪电火雷水尾圣娘
	老港琼州天后宫	勅封南天闪电火雷感应水尾圣娘
	文丁圣娘庙	勅封南天闪电感应火雷水尾圣娘
	波德申云龙庙	勅封南天闪电火雷感应水尾圣娘
彭亨州	林明海南会馆	南天闪电雷火感应化身得道水尾圣娘
	关丹海南会馆	敕赐南天闪电雷火感应化身得道水尾圣母娘娘
登嘉楼州	登嘉楼海南会馆	勅封南天闪电感应火雷水尾圣娘
	甘马挽海南会馆	敕封南天雷火闪电水尾圣娘
	甘马仕海南会馆	勒赐南天闪电水尾圣娘
	北加海南会馆	勅封南天闪电感应火雷水尾圣娘
吉兰丹州	吉兰丹海南会馆	南天闪电火雷感应水尾圣娘
柔佛州	陈厝港海南会馆	敕封南天闪电雷火感应水尾圣娘
	东甲海南会馆	敕封南天闪电雷火感应水尾圣娘
	新山海南会馆	敕赐南天闪电感应火雷水尾圣娘

	笨珍海南会馆	勅封南天闪电火雷水尾圣娘
	昔加末五皇娘娘庙	南天闪电水尾圣母娘娘
马六甲州	野新海南会馆	南天闪电火雷水尾圣娘
	亚罗牙也琼州天后庙	勅封南天闪电感应火雷水尾圣娘

资料来源：笔者实地调查和通过网络采访、收集；吉兰丹海南会馆道北天后宫木制神牌参见苏庆华、刘崇汉主编，《马来西亚天后宫大观》第二辑，页 14。

此表收录之水尾圣娘神衔虽不尽统一，但只是顺序结构不同，或增改部分字眼，从主体内容可判断属于南天水尾圣娘。¹¹⁸其中，宜力海南会馆神衔为“南天闪电水尾感应圣圣娘”，海南文昌地区亦将水尾圣娘称为“东郊水尾感应圣娘”。¹¹⁹部分会馆或庙宇所祀水尾圣娘神衔中，“火雷”写作“雷火”，意思应当相近。¹²⁰淡边海南会馆的神衔将原本的“闪电”写作“闪灿”，应是在传抄过程中的变易。霹雳州怡保琼侨善后社供奉水尾圣娘的神衔为“勅赐南天闪电雷火化身得道文昌感应水尾圣母娘娘”，神衔中加入“文昌”二字，指明水尾圣娘传衍自海南文昌地区（见图 11）。¹²¹

¹¹⁸ 本表格为笔者通过实地调查和网络通讯采访、收集的资料整理。马来西亚供奉水尾圣娘的乡团或庙宇不止这些，相信亦未完全收录齐全。本表列出的神衔，皆抄录自有关乡团或庙宇保存并沿用写有水尾圣娘神衔之神牌、神位或祝文中。

¹¹⁹ 参见海南省文昌市潭牛镇一带民间祭祀使用之《请神书》，页 5。Zone 提供于 2019 年农历新年，在此鸣谢。此外，海南民间信仰祭祀或仪式常使用红、黄纸书写神衔作为临时奉请的神位，每位神衔通常简写为八个字，因此火雷圣娘神衔常写为“南天闪电火雷圣娘”，懿美夫人神衔为“陈村懿美正顺夫人”。水尾圣娘神衔则写为“南天闪电水尾圣娘”或“飞天感应水尾圣娘”。海口市红旗镇昌怡村石窟婆庙供奉的水尾圣娘神衔为“南天闪电水尾圣娘”。

¹²⁰ “火雷”与“雷火”在传录时偶有互换，琼海市长坡镇仙洞圣娘庙就将神衔记为“南天闪电雷火感应圣娘”。

¹²¹ 见琼侨善后社于 1964 年立的《霹雳琼侨善后社筹设三圣娘娘神像碑志》碑刻，笔者于 2020 年 8 月至该社考察。



图 11 马来西亚霹靂琼侨善后社记载水尾圣娘娘神銜和神诞的碑刻。(郑翔鹏摄于 2020 年 8 月)

不仅如此，表 1 的乡团或庙宇庆水尾圣娘娘神诞无一例外都落在农历十月，与东郊坡尾村水尾圣娘的诞节在同一月份。¹²²清人谢宝便介绍水尾庙的节期：“岁十月之交，乃其令旦，四方来祝者蚁集蜂屯以数万计。”¹²³这与康熙《文昌县志》描写清澜水尾庙“每十月十五军期，四方杂集，殊称盛会”的情形相符。¹²⁴神诞节期也可作为马来西亚的水尾圣娘信仰与南天水尾圣娘同源的佐证。

但是，海南本地庆祝南天水尾圣娘娘神诞的月份并非都固定在十月，在文昌地区外的其他地方，有部分庙宇将其神诞定在其他月份。乾隆《会同县志》记载崇奉“南天水尾娘娘”的白沙庙香期为十月十五，嘉庆年间则记：“今改期为每年六月初十至十五

¹²² 南天水尾圣娘娘神诞一般在农历十月，但不同地方日期不一定统一。以马来西亚为例，雪兰莪州巴生海南会馆水尾圣娘娘神诞为农历十月十五，雪邦洛伽亭水尾圣娘娘庙为十月初十；霹靂州琼海会馆神诞为十月十二，宜力海南会馆为十月十三；马六甲新邦牙令三圣庙为十月十四，马日丹那海南会馆为十月十二；砂拉越州古晋海南公会和沙巴州山打根海南会馆为十月十五。而

¹²³ [民国]李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷 6，页 910-911。

¹²⁴ [清]马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷 1，页 34。

日止。”¹²⁵另，南天水尾圣娘又被当作“南海婆”来崇祀，容在本文第四章展开探讨。

“渔夫与木头”故事是目前民间讲述南天水尾圣娘由来较为普遍的传说。本文已多次举例上世纪 60 年代泰国出版的《水尾圣娘纪念特刊》中诸位琼籍乡侨笔下的水尾圣娘，及上世纪 80 年代谷口房男在马来西亚和新加坡多地搜集到的水尾圣娘传说。还有 1966 年在马来西亚槟城出版《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》收录〈水尾圣娘的故事〉，¹²⁶1987 年马来西亚雪兰莪琼州会馆出版《庆祝百周年暨天后宫开幕纪念特刊》刊载〈水尾圣娘〉，¹²⁷及 1998 年在马来西亚本地华文报刊登的〈木头显灵化作少女——水尾圣娘有求必应〉。¹²⁸这些数十年前的出版物皆记叙了水尾圣娘源于在清澜湾发生的“渔夫与木头”故事，更有详细指明地址在清澜、东郊甚至坡尾村者，客观重现早年马新泰三国的琼籍社群对水尾圣娘的印象。

泰国琼籍社群至今延续文昌地区新春祈福“开灯戏”或酬神演梨的习俗，在新春、神诞、酬神祭祀时，安奉“酬神公銜”的牌位，以示“恭迎圣驾”。¹²⁹根据泰国《水尾圣娘纪念特刊》收录的“酬神公銜”，水尾圣娘神銜亦为“敕赐南天闪电感应火雷水尾圣娘”。¹³⁰换言之，海外琼籍华人社群信奉的水尾圣娘源头基本上指向文昌的“清澜水尾庙”。

民间还流传水尾圣娘会迅速施展神力，以惩治违背其主张者的说法，具体为未斋戒而到该神坛场参拜，又或是在神前有不敬和不符合礼法的行为。通过这些故事，体现该神的灵显威严，刻画出该神雷厉风行、爱憎分明的性格特点。民国时期黄有琚便

¹²⁵ [清]于煌纂修，乾隆《会同县志》，卷 3，页 40；[清]陈述芹等纂修，嘉庆《会同县志》（海口：海南出版社，2006），卷 3，页 286。据目前所了解，现今还有琼海市潭门镇社昌十三疆南海水尾圣娘庙在每年农历六月期间庆军坡。

¹²⁶ 符致传，〈水尾圣娘的故事〉，《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载。

¹²⁷ 《庆祝百周年暨天后宫开幕纪念特刊》（吉隆坡：雪兰莪琼州会馆，1987），页 218-220。

¹²⁸ 该新闻之剪报由雪邦洛伽亭水尾圣娘庙表框张挂庙内墙壁。参见郑媚灵，〈木头显灵化作少女 水尾圣娘有求必应〉，《光明日报》，1998 年 12 月 23 日，第 KB4 版（城市要闻）。

¹²⁹ “酬神公銜”牌位罗列各位恩主神祇的名单。

¹³⁰ 参见欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 39。

记载：

然欲去进香的男女都要能对于性欲食品牢守斋戒；祇可虔诚的规规矩矩的烧香跪拜，默求神佑——他们倘于会场上，或归途中发生奇异急疾；或火烧衣服，沉船没死，舆论界必评诋其违犯斋戒，侮骂婆祖等他们所视为昊天大罪；故水尾婆加以相当惩警！¹³¹

在传闻里，黄氏所列该神的各种惩戒措施中，施以火烧的惩罚是最多见的。清人谢宝曾在水尾庙碑序中谈到：

其中庸所谓能使天下之人斋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右，是也。相传，男女偶对谈，衣服立遭火患，甚至冬烘地誓天悔叩，始得苏生。盖午火之晶，炎炎赫赫，凛不可犯，十目十手，严如也。¹³²

谢宝引据“斋明盛服”，足见时人对该神的恭敬程度。在帝国时代推崇的儒家礼教思想下，男女授受不亲是礼教大防的具体表现之一。要做到如此，禁欲是其中重要的一环，这就对恪守男女之间的界限有所要求。直至上世纪 60 年代，相关说法仍在泰国的琼籍社群中流传：

传闻某年盛会有位少妇前往圣娘座前焚香参拜，正当她弯腰下跪之际，下裳忽然着火燃烧起来……在场首事急对该少妇盘问关于斋戒之事，并要她坦白说出，好对圣娘请求恕罪，该少妇脸泛红云，沉吟了一会儿，才唱出下面四句诗儿：“只因良人要出洋，夜来共枕无奈何；婆祖若怪此等事，后世无人来拜婆！”说也奇怪，经她这么坦白承认念出那首歌后火便不见了，一切也恢复平静了。¹³³

这则故事的讲述背景当是在琼人大规模下南洋的晚清至民国时期的文昌侨乡。在故事

¹³¹ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 35。

¹³² [民国] 李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷 6，页 910-911。此处“斋”又作“齐”字。

¹³³ 符大应，〈关于“水尾圣娘”神话掌故〉，参见欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 33。

中，水尾圣娘对于斋戒的禁欲要求有所“通融”，在少妇解释郎君将出洋与其久别后，便收回了惩罚的火焰。说明了随着时代的进步，人们的思想观念发生变化，信仰习俗也在相应地调整。

黄有琚还记述了凡在水尾圣娘诞节现场作奸犯科者，将会受到水尾圣娘以电击警醒的传闻：

依照一般的酬神盛会惯例，凡是人烟众多，良莠不齐，毛手毛脚的怪现象，无论怎样思患预防，都会发生或多或少的麻烦事件，可是水尾婆的圣诞盛会期中，扒手，登徒，休想越过雷池一步，要是不知顾忌，施展妙手空空，便会像触电般的，只好乖乖就逮。¹³⁴

如果说“渔夫与木头”传说发生于海上，水尾圣娘因故被赋予保护航行的信仰功能。那么以上几则记载，俨然将水尾圣娘塑造成能操控火或电来惩罚邪恶、维护公序良俗的正直之神，更像是火神、雷电神具备的职能。¹³⁵易言之，水尾圣娘信仰实际上不拘泥于水神的单一形象。¹³⁶

谈到水尾圣娘信仰对食品的斋戒，现今东郊镇坡尾村水尾圣娘庙最突出的禁忌就是不能用猪肉制品祭神。民众认为水尾圣娘厌恶猪肉，论及原因，可在该庙的起祀传说——“渔夫与木头”故事中找到解释：

他们负载这段没知名的木头归来，毫不为意的掷于地上；后乃把牠移置于门外以为猪栏的围木；可是这段神巧附身的木头横在卧垃圾高填，污泥埋没，秽臭不堪的猪粪里头；牠尽于冥冥之中暗将那主人所饲养的猪一只一只，一连几只

¹³⁴ 林树伍，〈南海水尾圣娘诞生事迹〉，参见欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 32。

¹³⁵ 当然，这些传说中体现该神维护所谓的公序良俗是有时代局限性的，例如当中夹杂着明清帝国时代严格的“男女有别”的儒家礼教思想。

¹³⁶ 事实上，坡尾村水尾圣娘庙在 1998 年悬挂的《水尾圣娘史迹简述》便将该神描述为“有求必应”的全能神，并罗列该神在当代的显应事例，除了两则涉及航海，还有寻回被盗物品、保佑入伍作战、指点生意、钻井、医病和求子嗣等。参见水尾圣娘文物保护委员会，〈水尾圣娘史迹简述〉，1998。

都继续害死去……最后那位主人恍然大悟，才觉到这段捕鱼得来的木头暗里作怪。¹³⁷

在“渔夫与木头”故事里，代表水尾圣娘的灵木经渔夫捞到上岸后，不但没有被马上供奉，还被用来围堵猪圈。渔夫因其不敬行为受到的水尾圣娘的显灵惩戒后，才兑现若言，将灵木刻像供奉。民间认为，水尾圣娘因曾受辱于猪圈且领略过猪生活环境的肮脏，所以猪肉及其制品成为该神信仰习俗中的禁忌品。由于对猪肉供品的禁忌，而牛在海南汉民间信仰中大多数情况是无法用以祭祀神祇的，文昌地区在供拜水尾圣娘时，全羊成为最高规格的供品。¹³⁸坡尾村水尾圣娘庙在开光和神诞等重要祭祀活动，都以全羊为主要的牲礼，有“过羊牲”的仪式（见图 12）。¹³⁹



图 12 东郊镇水尾圣娘庙“过羊牲”仪式。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

¹³⁷黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 32-33。

¹³⁸习惯上，供奉水尾圣娘的羊牲，通常要求以毛色全黑的公羊或阉羊为佳。这一习惯也影响到海外的水尾圣娘信仰，柬埔寨海南会馆每逢农历十月十五水尾圣娘诞辰，仍然延续家乡的传统，会馆理事会准备一头公羊作为祭品在圣母宫敬拜水尾圣娘，并在神诞当天设福筵以酬谢乡亲。参见〈柬埔寨海南会馆举行水尾圣娘华诞公祭仪式〉，《柬华日报》，2021 年 11 月 19 日，<https://jianhuadaily.com/20211119/147941>。（浏览于 2021 年 12 月 3 日）

¹³⁹2017 年坡尾村水尾圣娘庙开光“过羊牲”仪式所用的羊需提前挑选，拴在拜亭的柱础。笔者在雪兰莪州巴生海南会馆、吉隆坡雪隆海南会馆、登嘉楼海南会馆都听闻过去会馆在婆祖神诞有“过羊牲”的仪式。“过羊牲”要取羊血祭祀称为“献红”。2019 年巴生海南会馆仍有“献红”仪式，但以鸡血代替。

不过，南天水尾圣娘信仰中禁忌以猪肉祭祀的习俗也未必是固定的，在文昌以外的地区，就不一定有这样的说法。¹⁴⁰海外琼籍华人社群也没有完全沿革坡尾村水尾圣娘庙的习惯。以马来西亚为例，虽然很多奉祀神祇的海南会馆或乡团现今仍保存在水尾圣娘诞辰以全羊祭祀的习惯，如巴生、森美兰、淡属、甘马仕等地之海南会馆，但是上述会馆并不忌以猪肉祀神。¹⁴¹

海外琼籍社群由包括祖籍来自文昌和海南其他地方的人组成。在海外创建的乡团或庙宇应结合了来自海南不同地方的信仰观念，在祭祀习俗上应有所交融。另，这些乡团或庙宇通常不只奉祀水尾圣娘，还有其祇未必忌猪肉的神祇。因此才会出现既重视全羊牲礼，又有猪肉供品的供神场景，或者是仅在水尾圣娘诞辰祭祀时不用猪肉，其他祭祀可用猪肉的情形。

目前在笔者走访过的马来西亚社团或庙宇中，主祀水尾圣娘的檳城丹絨武雅琼谊社南天宫完全禁忌以猪肉祭祀，该社绝大多数社员的祖籍来自文昌地区，且还讲述着坡尾村水尾庙不祭祀猪肉的传说。¹⁴²吉兰丹州海南会馆、吉打州吉玻海南会馆忌以猪肉祭祀神祇，且神诞要用全羊作为牲礼。¹⁴³霹雳州怡保琼侨善后社以羊肉、鸡和鱼作为三牲组合祭祀水尾圣娘诞辰。¹⁴⁴从雪兰莪州吉胆岛海南会馆昭应庙手抄的《祭拜节期备忘录》可看到除夕、祭港、施孤、冬至等节期的祭祀皆用猪肉，唯独水尾圣娘宝

¹⁴⁰例如海口市龙昆下村武圣供奉的水尾圣娘、白沙门村供奉的坡尾娘娘皆以包括猪肉在内的三牲酒礼供神。

¹⁴¹根据采访，早年活跃的会馆奉祀婆祖多有奉献羊牲的习俗。近年因新冠疫情影响，神诞从简。晚近数十年，有些会馆因会员人数减少或其他原因，改为供奉切块的羊肉或烹饪好的海南羊肉汤。有部分会馆改以全素食祭祀，或以素食祭祀婆祖，向外的天神桌以荤食供奉。由于庙宇或会馆已改用素食祭祀，没有荤食的供品，针对猪肉的禁忌自然也就不需要特别强调了。

¹⁴²原琼东县和乐会县籍贯人士创建的霹雳州琼海会馆亦忌以猪肉祭拜婆祖，且水尾圣娘神诞要以全羊奉祀，唯近几年改为羊肉烹饪的菜肴。另悉，马六甲州武吉南眉南海水尾圣娘庙早年也禁忌用猪肉奉祀水尾圣娘。

¹⁴³此两处会馆仍流传水尾圣娘不吃猪肉的原因，与“渔夫与木头”故事中渔夫将水尾圣娘的灵木堵塞猪圈有关。吉兰丹海南会馆至今强调要用毛色全黑的公羊。

¹⁴⁴笔者收集到2022年11月6日霹雳琼侨善后社祭拜水尾圣娘千秋宝诞的照片。据称，过去该社水尾圣娘诞还会搭台请戏班演琼剧。现由于社员老龄化和参与人数不多等原因，导致诞庆规模缩小，祭祀的羊牲改以烹饪好的腐竹羊肉代替。

诞的供品单中不见猪肉（见图 13）。

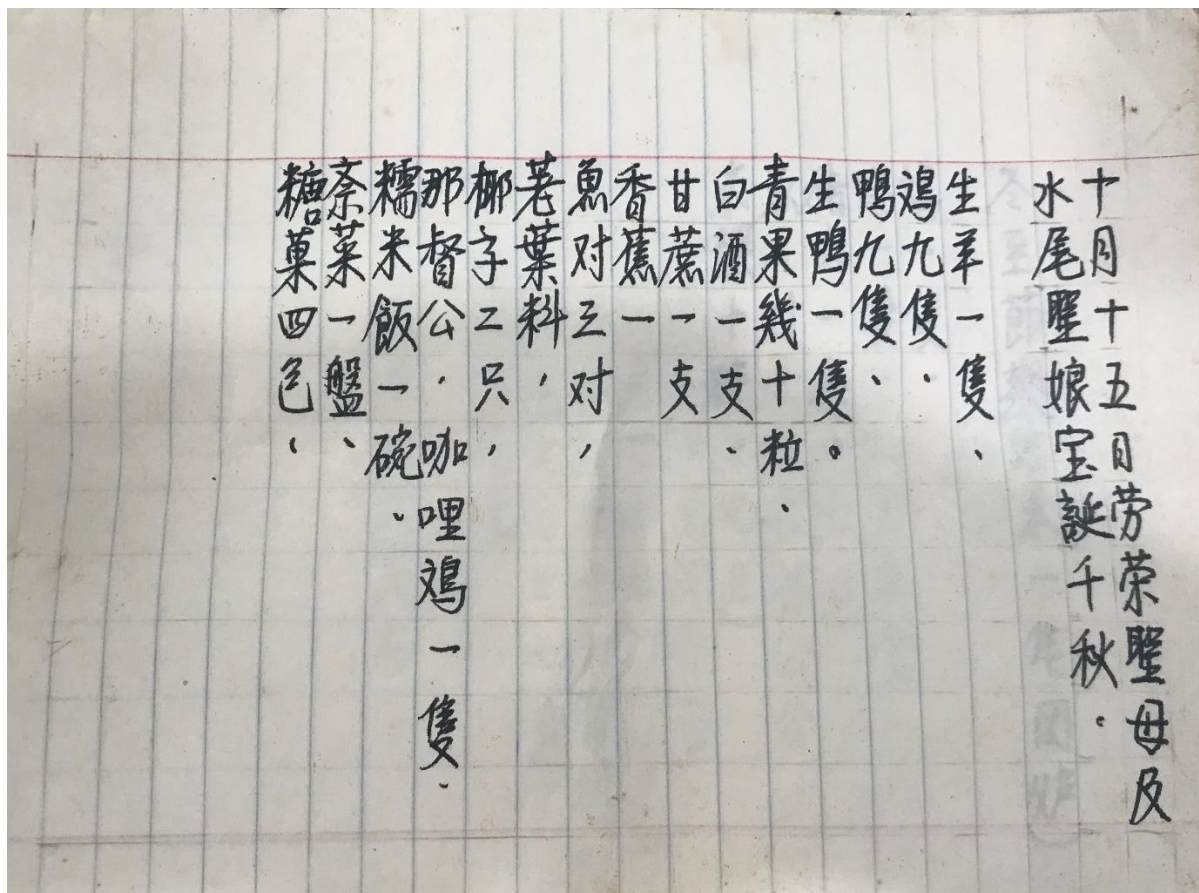


图 13 吉胆岛海南会馆昭应庙的《祭拜节期备忘录》中“劳荣圣母”和“水尾圣娘”的宝诞千秋供品。（郑翔鹏摄于 2019 年 9 月）

第三章 水尾圣娘信仰的形成

长久以来，水尾圣娘信仰仅靠“渔夫与木头”的传说向世人讲述其由来，让该信仰始终披着一层神秘的面纱。从民间信仰的角度来说，水尾圣娘是由海洋信仰的自然神崇拜人格化，还是由人成神的人格神，其神职属于水神抑或还有其他源头，一直得不到合理的解释。本章试从水尾圣娘的神衔“敕赐南天闪电感应火雷水尾圣娘”着手分析，通过有关水尾圣娘信仰的实地的田野调查，结合零散的史料和采访资料，阐述该神的形成与发展脉络。

第一节 形象的嬗变：水神原为电神身

云杉指出广东地区“许多古庙都有神像‘漂来’之说”。¹⁴⁵海南民间信仰神祇中也不独坡尾村水尾圣娘拥有类似“渔夫与木头”故事情节的起祀传说。这类故事应是整个岭南地区的民间口传文学中一个较为常见的类型。仅笔者生活的海口市，在南渡江入海口之一的海甸溪沿岸两侧，信仰起源为江河或海域中打捞或捡拾到显灵的木、石或神像的故事至少有三例，即白沙坊新安村关康庙祀康皇大帝神像、通津上坊关圣庙祀玄天上帝神像（见图 14）、毓秀坊小庙奉祀的灵石神位都有类似的来历传说。¹⁴⁶东

¹⁴⁵ 云杉，〈广东地区“灵异现象”与民间信仰体系关系研究〉，广东省反邪教网，2019年7月12日，https://www.gdsfxj.com/11jj/content/post_170282.html。（浏览于2021年4月4日）

¹⁴⁶ 一、新安村康皇大帝神像来历：相传白沙新安村原有一处庙宇主祀关圣帝君，有一年发大水，村口漂来一根巨木，村民将其推至海中，却又重返村口，如此反复再三。村民以为天意，捞起木头发现写有该神名号，因此将该木雕刻为康皇大帝奉祀，并合祀于该村关圣帝君庙，庙名改为关康庙。另外位于琼州府城的一处奉祀康皇大帝的庙宇，其神明起祀传说也与该故事有关，乃由新安村将当年捞起的巨木一分为二，其中一段让与府城地区居民雕刻金躯立祀。

二、通津上坊玄天上帝神像来历：传说多年前，该村一村民在海甸溪边劳作，玄天上帝金躯漂至水岸，该村民拾起丢回水中，该神像又重回水岸，如此反复再三，村民认为该神有意留在该村，而后将其供奉于该村关圣庙内。

三、毓秀坊小庙灵石来历：毓秀坊又名水巷口，该坊有主祀玄天上帝之北帝庙及奉祀灵石的小庙。灵石相传从海上捞起，早年置于海港边，甚为灵异，若有外地不知情的船民驳船，缚绳于该石上，便会受到肚痛之类的警惩。现该坊民众特建一小庙供奉该灵石，当地老妪称该神为“江子龙阿爸”（或音“江起

营地区也流传着东村通州大王神像的头部被罗烈村渔民牵网打捞到并供奉的故事。另有原海口所城东关外庙所奉汪妃娘娘神像相传系随着洪水漂至庙前。¹⁴⁷



图 14 海口市通津上坊关圣庙奉祀相传由海甸溪漂来的玄天上帝像（右）。（郑翔鹏摄于 2017 年 6 月）

这类故事在海南不同的方言族群中都有讲述，往往还有发现者将木头、石料或神像反复丢回水中又漂回的情节，以增加故事讲述的生动性，突显相关神明要享祀当地的神意。如海南西部儋州市南华婆的起祀传说：

相传很久以前当地一渔船在海上作业时数次被一块白色的浮石撞击，渔民用浆拨开多次无果，影响到渔夫的捕捞作业。渔夫对这浮石说道，如果这次下网能网到鱼就带其回家。结果收网时，鱼获多到装满船舱。于是他履行诺言将浮石

龙阿爸”)。江起龙为清康熙年间的海安所副将，因出洋巡视时遭遇到飓风而蒙难海上，逝后显灵海上，护庇往来舟楫。海口地区原有庙祀，正德《琼台志》载：“江张二公祠在海口城外天后庙右”。参见 [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷 5，页 237。

¹⁴⁷汪妃娘娘的来源故事不是从江河大海漂来，而是传说庙前发大水，有一女神像漂流到庙门口，数次撞击庙门，才被当地将其迎入庙里供奉。

捞起带回村子，渔船靠岸后，浮石却变得无比沉重，需要多为壮汉才能搬动。

村民认为石头有灵性，将其供奉至今。¹⁴⁸

临高地区，仅新盈一镇就有几则类似的故事，头咀五员庙的来历传说是在渔船边漂浮着刻有“五员大王”字样的石碑，和贵高山庙相传是由盐民作业时发现海水涨潮漂流来的一尊神石像而立祀。¹⁴⁹另，中部黎族地区有相似的传说：

琼中一带黎族支系杞人民……传说这一天是当地塹对、乘坡等四村峒主公诞生日。……关于此节有一由来，传说从前有位渔夫，他在河边捕鱼，鱼没捕着，却几次都捞到一根大树干，他有些不高兴地把树干扔到岸上，这时意外发现鱼篓里装满了鱼。当晚，渔夫梦见遭灭的乘坡峒主公，请渔夫帮忙，要渔夫请人把树干雕成自己的像……后来，渔夫照此梦去做，果然灵验。¹⁵⁰

林美容曾指出：“既然是传说，就无真假问题，传说不是历史，传说的由来与考源也很难用历史考据方式加以追究。”¹⁵¹以民间文学的视角，这些传说的历史真实性不需要也无从追究。海南岛四面沿海，水系发达，为这类传说的形成与流传创造了条件。在这种居住环境下，在水中发现漂流的物品，成为民众的一种群体记忆。

坡尾村水尾圣娘庙的起祀传说中有“飞炉择地”的情节，与之类似的还有“飞梁择地”的传说。¹⁵²诸如“水流神像或灵木”“飞炉”和“飞梁”的传说，只说明有关神像在各地被崇祀的缘由，大多数神祇另有其身世背景或原型。¹⁵³民间长期仅以“渔夫

¹⁴⁸ 该传说故事流传于海南省儋州市排浦镇南华墟懿美祠。

¹⁴⁹ 〈历史文化名镇之新盈文物志〉，临高县新盈镇人民政府微信公众号，2017年9月11日，<https://mp.weixin.qq.com/s/bA7CGIgTo1D-05SM9fjMtA>。（浏览于2021年3月1日）

¹⁵⁰ 〈军坡节〉，中国国务院新闻办公室门户网站，2010年3月29日，<http://www.scio.gov.cn/ztk/xwfb/09/8/Document/656422/656422.htm>。（2021年12月20日浏览）

¹⁵¹ 林美容，〈马祖列岛的浮尸立庙研究：从马港天后宫谈起〉，《台湾人类学刊》2008年第6期（1），页105。

¹⁵² 海口市中山路环海坊天后宫、文昌市铺前镇潭榄火懿庙都流传着庙梁被风刮至现址而就地建庙的故事。

¹⁵³ 广东省汕尾市陆丰市甲子镇南海夫人庙的神像也是相传从海面漂来的樟木。该神祇原型为明代舍身救丈夫李棠的烈女的卓氏，其在陆丰市甲子港殉节亡故，而后附灵于樟木，托梦与丈夫李棠“约会于南海”，由李棠在其殉节的甲子港拾起樟木雕刻为神像。本文第四章第一节将详细举例。

与木头”的传说解释水尾圣娘信仰的由来，故事情节既不出彩，还缺少了历史的厚度和深度。相较于关帝、洗夫人等历史人物为原型的神祇信仰，后者先有历史典故作为基础，又被传说故事和文学作品塑造出更丰满的形象。然而这却没有影响水尾圣娘信仰的广泛传播，该神的来历应远不止于“渔夫与木头”传说。

除了“渔夫与木头”传说，水尾圣娘“敕赐南天闪电感应火雷水尾圣娘”的神衔所透露的信息，对探讨该神的原型更有意义。此神衔与海南出现频率更高的一位女性神祇——火雷圣娘近乎一致。¹⁵⁴确切来说，二者的神衔相比，有无“水尾”地名是最显著的区别。¹⁵⁵火雷圣娘的原型为正德《琼台志》所载发生于宋代的倪五娘故事，即：“宋乡人倪氏女居室时，雷击其家火死，后着灵异，能于空中啸声传言休咎。郡适多火灾，乡人警信立庙以祀。”¹⁵⁶〈琼州火雷圣娘信仰探源〉一文已论证火雷圣娘信仰的起源与发展，该神在历史文献中常被记作“电神”或“电母”，掌司雷电和火的神职，又称为火雷夫人、南天夫人、南天圣娘，此不赘述。¹⁵⁷

火雷圣娘的庙宇常取其神衔开头“南天”二字为庙名。乾隆《琼州府志》收录文昌县南天宫“在县东南街。明永乐间建……俗祀电母，配以洗氏夫人”。¹⁵⁸另据康熙《文昌县志》载：“二月，迎游南天火雷、高凉郡主二夫人，装军拥从，三日方息”。

¹⁵⁴火雷圣娘神衔通常写作“南天闪电火雷圣娘”，有些地方也记为“南天闪电火雷感应圣娘”。火雷圣娘神衔的各种写法，笔者曾举例说明。参见郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 111-112。另，清光绪年间秀才韩君平所作《圣娘夫人表》中，圣娘神衔为“南天闪电火雷感应娘”。参见韩云舒，〈闲话“水北婆”之水北庙婆神〉，昭文慕琦微信公众号，2019年8月10日，<https://mp.weixin.qq.com/s/TVUxAK7ZEmNSSURuJjExQ>。（浏览于2020年5月3日）

¹⁵⁵由于水尾圣娘、火雷圣娘都未被列入官方祀典，祂们的神衔没有权威的典籍作为参考依据，在各地的书写有所出入。万宁市仅龙滚一镇的火雷圣娘神衔便有好几种版本：凤尾（坡尾）中村和分界下市为敕赐南天闪电雷火夫人、南面岭队疆主庙为南天闪电感雷火感应夫人、和顺村委会大群南天圣娘庙为敕赐南天闪电感雷火感应得道圣母娘娘。参见陈元盛，《龙心集·龙滚侨乡传志》（海口：南海出版公司，2020），页 273-284。火雷圣娘的神衔中的字眼，都可以在水尾圣娘的神衔找到。因此，水尾圣娘与火雷圣娘在神衔上最显著的区别在于“水尾”这个地名词汇。

¹⁵⁶ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，卷 26，页 539。

¹⁵⁷ 郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 109-160。

¹⁵⁸ [清] 萧应植修，陈景埙纂，乾隆《琼州府志》，卷 2，页 269。

¹⁵⁹咸丰《文昌县志》的〈节序附〉亦记农历二月“迎游南天、高凉二夫人”。¹⁶⁰“南天火雷夫人”即火雷圣娘，“高凉郡主夫人”是洗夫人，这两位女性神祇在海南是常见的信仰组合，有共同的节期。文昌县南天宫所祀电母应是“南天火雷夫人”，根据神号而得名“南天宫”。¹⁶¹

水尾庙在康熙《文昌县志》被标记为“南天水尾庙”，亦以“南天”为庙名。¹⁶²水尾庙其庙祀神在有清一代及至民国的方志，皆见载为“南天夫人”。¹⁶³南天宫和水尾庙祀神都被方志记载为“电神”或“电母”。¹⁶⁴由此可见，南天宫和水尾庙在庙名和祀神上都有重合之处。

至于水尾庙的节期，康熙年间已经记载“清澜水尾庙……每十月十五军期”。¹⁶⁵及至咸丰年间，文昌方志的节序里除了农历二月为南天夫人的节期，还有“十月十五，迎游南天夫人，赛会三日”的记录。¹⁶⁶农历十月赛会应属于水尾庙所祀的南天夫人。综上可知，方志记载中的文昌南天宫和水尾庙都祀南天夫人，唯独节期不同。那么南天宫与水尾庙所祀的南天夫人是否为同样的神祇呢？且看谢宝笔下的水尾庙祀神：

南天闪电火雷夫人，盖天神也。……琼极南地也，居午火之房闪电者，火之光腾四射也。光而射，自声而闻，则雷与火又相表里也。按后天八卦，午属离，离为中女，故尊之曰“夫人神道”，而以人道事也。夫之为言，扶也。……余

¹⁵⁹ [清] 马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷1，页34。

¹⁶⁰ [清] 张霏修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷1，页28。

¹⁶¹ 今海口市大同里关帝庙仍使用“南天火雷圣娘”之神号，见于该庙2017年农历六月关帝诞期间张挂的神前彩帘所书写。“南天火雷圣娘”应是由原“南天火雷夫人”的神号拔升。海口市原海口所城西关外庙保存一方清乾隆四十八年（1783）的《万古流芳》碑记，该碑刻记了“火雷夫人”神号，现今该庙已将祀神称为“火雷娘娘”，神诞亦在农历二月。可见该神从“夫人”到“娘娘”的演变。今万宁市龙滚镇以“夫人”称呼该神还比较多见。

¹⁶² 至今，海口市三门坡镇东湖村主祀水尾圣娘的庙宇，庙额仍为“南天圣娘庙”。

¹⁶³ 如，乾隆《琼州府志》记载：“水尾庙在清澜，祀南天夫人”。参见[清]萧应植修，陈景垣纂，乾隆《琼州府志》，卷2，页269。

¹⁶⁴ [清] 明谊修，张岳崧等纂，道光《琼州府志》卷8，页391。

¹⁶⁵ [清] 马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷2，页46。

¹⁶⁶ [清] 张霏修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷1，页29。

阅诸佛经，菩萨以般若船济人于苦海，闻其语未见其人。窃意释氏之说，主于无，道家之说，泥于有得失相半；惟儒者无极，而太极虚气实理，一以贯之。实理者，在诚不可掩，有声有光，其光其诚也，即其神也。先儒有诚精，故明神应，故妙解，今观火雷夫人而益信。……南人之祀奉火雷夫人不一处，他处以二月为期，独水尾以十月。¹⁶⁷

水尾庙祀神被记为“南天闪电火雷夫人”，又简称“火雷夫人”，这是属于火雷圣娘信仰的称号。方志将水尾庙祀神记为“南天夫人”，应是取“南天闪电火雷夫人”的头尾缩写。又根据“南人之祀奉火雷夫人不一处，他处以二月为期”，可明确水尾庙祀神的节期虽在十月，但跟通常以农历二月为节期的火雷圣娘是同一位。那么，坡尾村水尾圣娘庙现在奉祀的水尾圣娘，是否还是当时的“火雷夫人”呢？

谢宝的序文中水尾庙全称为“南天闪电水尾火雷夫人庙”。¹⁶⁸可见水尾庙祀神在当时已存在“南天闪电水尾火雷夫人”的称谓，涵盖了现在水尾圣娘“南天闪电感应火雷水尾圣娘”神衔的主要内容（见图 15）。换言之，水尾圣娘现今使用的神衔至晚在清康乾时期已具雏形，“南天闪电感应火雷水尾圣娘”应当是“南天闪电水尾火雷夫人”在神衔上的升格。¹⁶⁹

¹⁶⁷ [民国] 李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷 6，页 910-911。

¹⁶⁸ [民国] 李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷 6，页 910-911。

¹⁶⁹ 在海南民间信仰中，同一位女神在不同地区分别被称为夫人、娘娘和圣娘，甚至混用都不罕见。如今海南民间普遍将火雷圣娘或水尾圣娘升格为“圣娘”或“娘娘”，原海口所城和琼州府城一带，常称“娘娘”，但其他地方更加普遍使用“圣娘”。海口市西秀镇龙头下村曜南宫仍称“火雷夫人”，前文注 154 也举例万宁市龙滚镇称为“雷火夫人”的情况较多。由此可推，如今的“南天圣娘”称号应是由“南天夫人”拔高而来。



图 15 南洋各国奉祀的水尾圣娘神衔多与“南天闪电感应火雷水尾圣娘”的内容有关。图为马来西亚吉打州浮罗交怡海南会馆天后宫所奉祀的水尾圣娘行身像和刻有神衔的木制神牌。（郑翔鹏摄于 2020 年 8 月）

“南天火雷夫人”在清康熙年间已见“南天火雷娘娘”的称谓。¹⁷⁰乾隆年间已有“南天水尾娘娘”的称法。¹⁷¹根据造于光绪乙酉年（1885）的坡尾村水尾圣娘庙石香炉刻字“水尾圣母娘娘”，可知“圣娘”当为“圣母娘娘”之简称。¹⁷²早在道光七年（1829），文昌进士云茂琦便在《除邪编跋》中批判海南民间私造神衔的现象：“吾琼乃大开名目，大帝圣母，封自道士师巫。”¹⁷³水尾庙祀神应是在这样的历史情境下，逐步由“夫人”到“娘娘”再被提升为“圣娘”。可以肯定，水尾庙祀神没有发生变更，

¹⁷⁰ 参见清康熙年间贡生，明代礼部尚书王弘海曾孙王懋曾《重修庙宇题名记》言：“那危镇原有南天火雷娘娘庙宇，阅久剥落。”收于[清]王懋曾，《松溪小草》，收于《北泉草堂遗稿等七种》（海口：海南出版社，2004），页 110。

¹⁷¹ [清]于煌纂修，乾隆《会同县志》（海口：海南出版社，2006），卷 3，页 40。

¹⁷² 水尾圣娘石炉见载于朱运彩主编，《文昌县文物志》，页 118。此外，法国海南会馆主祀水尾娘娘，其神殿匾额为“圣母宝殿”；柬埔寨海南会馆主祀水尾圣娘的庙宇被称为“圣母宫”。可佐证水尾圣娘存在“圣母”的尊号。

¹⁷³ [清]云茂琦，《阐道堂遗稿》，卷 5，页 76。

只是神衔有所调整。

2017 年坡尾村水尾圣娘庙庆诞期间的开光法事关文介绍“本水尾圣娘，南天闪电感应化身”，还描写水尾圣娘形象为“擎火鸟，动风雷，震声感天地”，显示该信仰司雷电和火的职能。¹⁷⁴马来西亚彭亨州关丹琼州庙的水尾圣娘神衔为“敕赐南天闪电雷火感应化身得道水尾圣母娘娘”，直白地说明该神是在“闪电雷火”下“感应”且“化身得道”的，对倪五娘“雷击其家火死，后著灵异”的场景相对应。¹⁷⁵泰国呵叻府水尾圣娘庙的神衔还写作“勅赐水尾南天闪电英灵显赫感应火雷圣圣娘”，形同在火雷圣娘神衔前冠以“水尾”二字。¹⁷⁶正如本文第二章第二节介绍，民间习惯以庙宇香火的所在地或来源地的地名昵称神祇，“水尾”二字在神衔中应表示在水尾地方立庙的火雷圣娘。

马来西亚的水尾圣娘信仰还能见到地方志上记载属于火雷圣娘的“南天”神号和“南天宫”庙名：麻坡海南会馆设“南天圣母”神龛，执事牌则雕刻“南天圣娘”，祀神即水尾圣娘；¹⁷⁷森美兰海南会馆设“南天宫”神龛安奉水尾圣娘，另有阳刻“南天圣娘”四字的执事牌（见图 16）；¹⁷⁸吉中海南会馆、北海海南会馆及檳城丹絨武雅琼谊社皆主祀水尾圣娘，使用“南天宫”之名（见图 17）。¹⁷⁹

¹⁷⁴ 2017 年农历十月水尾圣娘诞辰期间，笔者在文昌市东郊镇坡尾村水尾圣娘庙记录了换袍开光仪式。

¹⁷⁵ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷 26，页 539。

¹⁷⁶ 泰国呵叻府水尾圣娘庙建于清咸丰丁巳年（1857），“勅赐水尾南天闪电英灵显赫感应火雷圣圣娘”神衔是笔者在该庙的水尾圣娘神像照片中发现。照片中刻记此神衔的木牌较为陈旧，照片上的泰文大意是呵叻府第 4 届海南人聚会纪念。泰文由符懋佳帮忙解说，在此鸣谢。

¹⁷⁷ 麻坡海南会馆于 1882 年宣告成立，同时在馆舍内供奉天后圣母、南天圣娘、兄弟公等神祇，南天圣娘神诞亦在农历十月十五。笔者于 2022 年 6 月 4 日探访该馆，在“南天圣母”神龛前的一叠老旧符纸上，可辨认印文有“水尾”二字，又据该馆往年馆庆和神诞的宣传，可知该馆所祀南天圣母即南天水尾圣娘。参见 2022 年麻坡海南会馆南天圣母诞新闻，刘福来，〈候选人的默契？陈泓宾 李俊瀟 一前一后拜水妮娘娘〉，《中国报》，2022 年 11 月 8 日，<https://johor.chinapress.com.my/?p=1047548>。（浏览于 2022 年 11 月 28 日）

¹⁷⁸ 森美兰海南会馆据称成立于 1902 年，该会馆的南天宫神龛中有木雕神牌，显示所刻神衔为“勅赐南天闪电感应火雷水尾圣娘”，以及森美兰海南会馆所使用祭祀祝文和会庆时使用“南天水尾圣娘千秋宝诞”的标语，都说明该会馆奉祀之南天圣娘即为南天水尾圣娘。

¹⁷⁹ 此外，柔佛州巫罗加什琼侨伯公庙亦供奉南天圣娘（即水尾圣娘）。参见安焕然、吴华，《远观沧海阔——海南历史综述（海南岛·马来西亚·柔佛）》，页 472-473。



图 16 森美兰海南会馆保存的“南天圣娘”长脚执事牌。(郑翔鹏摄于 2022 年 1 月)



图 17 槟城丹絨武雅主祀水尾圣娘的琼谊社南天宫。(郑翔鹏摄于 2020 年 1 月)

在新加坡，水尾圣娘信仰也有与“南天”二字相关的例子。大成巷水尾圣娘庙的神龛两侧雕刻分别以“南”与“天”作为句首的藏头联，即“南国有歌皆圣德，天涯无处不娘恩”。原樟宜律七条半石培文村供奉水尾圣娘的庙字号为“南天庙”。¹⁸⁰

¹⁸⁰ 南天庙已于上世纪 60 年代末因规划建设被拆除。参见〈前南天庙水尾圣娘庙产拨出五百元充国防基

本文第二章第三节例举从清代至近代都流行水尾圣娘施电或火作为惩戒的传说。坡尾村水尾圣娘庙的楹联还存在不少与火或雷相关的内容，进一步印证该庙祀神原型为火雷圣娘：庙首进前廊柱联“婺星辉海甸，火德耀南天”；中庭院墙有对联“状矣雷天参造化，济乎水火完生成”；旧庙拆卸下的石柱依稀可见“雷天”“济水火”字样（见图 18）。



图 18 坡尾村水尾庙石柱原构中可辨“济水火”字样，现庙中刻写的对联，一部分可能在重建前已经存在。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

笔者还从仪式人员口中获知水尾圣娘被认为是火雷圣娘在海上的化身。¹⁸¹文昌地区民间道士唱诵科文时，有时会根据押韵或句式需要，省去水尾圣娘神衔中“水尾”二字，即用火雷圣娘神衔，因二者被视为同一神祇。¹⁸²此外，东郊当地有年长妇女向水尾圣娘祝祷时唱诵一种七言句式的歌谣，称水尾圣娘为“南天闪电火雷神”。可见，

金诒本报转交与有关当局），《南洋商报》，1970 年 1 月 30 日，第 4 版
<https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/nysp19700130-1.2.12.17?ST=1&AT=search&k=%E6%B0%B4%E5%B0%BE%E8%81%96%E5%A8%98&QT=%E6%B0%B4,%E5%B0%BE,%E8%81%96,%E5%A8%98&oref=article>（2019 年 8 月 20 日浏览）

¹⁸¹ 2017 年 11 月 28 日，在东郊镇坡尾村水尾圣娘庙举行的换袍开光法事间隙，笔者与主持法事的留光道长进行短暂交谈。

¹⁸² 笔者自师从文昌地区乡土道派的友人林声文处了解。

及至现代，当地老一辈信众还认为水尾圣娘属于火雷圣娘信仰。

南洋地区传承的海南道教灵宝皇坛科本中，“南天闪电雷火圣娘”和“陈村懿美正顺夫人”二位女神常相接而列，前者有时又被替换为“南天闪电水尾圣娘”，又或合称为“南天陈村娘娘”。¹⁸³笔者曾论证“陈村懿美正顺夫人”即洗夫人在海南民间的其中一个神衔，并说明火雷圣娘与懿美夫人是海南民间信仰中一对常见的组合神祇。¹⁸⁴火雷圣娘与水尾圣娘在仪式文本中的互换现象，反映出水尾圣娘与火雷圣娘信仰存在重叠性的一个侧面。

泰国南邦府水尾圣娘庙将礼堂命名为“南天厅”，徽章设计以“南天”二字居中，体现了当地海南社群对此神祇的认识。海南一些合祀火雷圣娘与洗夫人（懿美夫人）的地方，将二者传说为姐妹。¹⁸⁵泰国琼侨早年的文献中，也发现水尾圣娘有“聚（应为‘圣’）娘姐妹二人，生于文昌县东郊市”的说法。¹⁸⁶老一辈琼侨中流传此说法，应或多或少受到火雷圣娘信仰的影响。

其实，水尾圣娘的神衔比火雷圣娘多出了“水尾”并非孤例，笔者还发现文昌其他奉祀火雷圣娘的庙宇也将地名加在神衔中：文教镇排城圣娘庙将“排城”二字刻在庙中供奉的神牌上；¹⁸⁷文教镇坡柳村之圣娘庙，所祀神衔写为“勅赐南天闪电火雷感应坡柳二位圣娘”；位于蓬莱镇干塘村委会的南天圣娘庙，亦在神衔中加上原庙地名“古竹”二字。其他神祇信仰亦存在此例，位于海口市旧州镇岭南村委会的懿美庙所祀之懿美夫人，相传其神像被发现于典弄桥底，因而被称为“典弄婆”，庙内神牌将“典弄”二字写入神衔。

¹⁸³ 灵宝皇坛科本相关页数由马来亚大学严家建老师提供。

¹⁸⁴ 参见郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 131-138。

¹⁸⁵ 如海口市海口所城南门外、红坎坡广济庵、白坡里等奉祀火雷与懿美二女神的村坊街巷。

¹⁸⁶ 欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 5。

¹⁸⁷ 排城圣娘庙因庙地位于“排城坡”得名。

海口市三门坡镇的佛昌火雷圣娘庙的起祀传说，透露了该庙与文昌市东郊水尾庙的渊源。¹⁸⁸ 值得注意的是，现今昌佛所祀神为火雷圣娘，而不称为水尾圣娘。质言之，水尾圣娘即便神衔多了“水尾”二字，也未改变其为火雷圣娘信仰的性质。“渔夫与木头”故事只是向世人解释了水尾庙的香火缘起，并不足以供后世溯源该神最初的原型。

海南还有另一位发源地在定安县岭口镇水尾田村，也被称为“水尾圣娘”的神祇，其庙位于该村莫氏宗祠旁，庙额曰“莫氏水尾圣娘庙”（见图 19）。该神应是所在地为“水尾田村”而被冠以“水尾”的称谓。



图 19 海南省定安县岭口镇水尾田村莫氏宗祠右侧的“莫氏水尾圣娘庙”。（金江居士摄于 2021 年 3 月）

清光绪十九年（1893）《莫氏族谱》收录的〈注明圣旨夫人登仙原由〉介绍定安县岭口村莫氏水尾圣娘庙祀神原型为莫氏先人瑚公之女，在十二岁时出外洗衣，因遭遇恶劣天气而失踪，被认为肉身归天，称为“驾云登天婆”，神衔为“玉封通天圣旨懿德

¹⁸⁸ 佛昌火雷圣娘庙相传始建于明代嘉靖年间，当时三门坡地区瘟疫流行，当地商人到文昌经商听闻东郊水尾庙有求必应，便到水尾庙祈求救疫良方，果真奏效。考虑到文昌地远，为感念神恩决定在佛昌地方立庙。

莫夫人”。¹⁸⁹在〈注明圣旨夫人登仙原由〉同页还可读到“瑚公在明景泰七年报名孔仁顶八甲籍苦役”等信息，可知这则传说的人物大约生活在15世纪中叶前后。

南天水尾圣娘信仰的原型可追溯到唐胄记载的宋代倪氏女，且在明洪武年间曾有被毁禁和复祠的记录，这些事件远比《莫氏族谱》记载“瑚公之女”的生活年代早。

¹⁹⁰显然，文昌市东郊镇的南天水尾圣娘与定安县岭口镇的圣旨夫人的起祀传说情节迥异，二者身世背景和神衔截然不同，当属不同信仰。¹⁹¹

此外，在明清两代的海南地方志中，查无定安县岭口镇水尾田村莫氏水尾圣娘庙的记载。一般来说，若是地方性民间信仰影响较大，还是能受到修撰志书的士人关注并着墨，目前没有历史文献证明莫氏水尾圣娘庙早有传播外地并被立庙的轨迹。如今，莫氏水尾圣娘庙之捐资名录亦主要为莫氏族人，此信仰应为莫氏宗族的“姑母神”信仰。反之，文昌市东郊镇坡尾村水尾圣娘庙很早便在府县地方志书上出现，且以“南天闪电感应火雷水尾圣娘”为神衔内容的神祇，在海南多地和海外琼籍社群被供奉。

加之，本文将谈及，南天水尾圣娘又有“南海婆”的说法。根据定安县为海南岛内陆县份，海南民间有谚语云“定安无海”，从定安莫氏水尾圣娘庙的地理位置、族谱资料和遗迹等各条件分析，难以支撑当地兴起的女神信仰被赋予海神形象的说法。被称为“南海婆”并产生较广泛的流传的女神崇拜，虽在定安县亦有崇祀，但当地不足以构成海神崇拜发祥的地理和人文条件。因此，在海内外海南族群中流传的水尾圣娘信仰，基本上应是源自文昌市东郊镇坡尾村的南天水尾圣娘信仰。

¹⁸⁹ 笔者曾于2016年初探访定安县岭口镇水尾田村水尾圣娘庙，该庙在近年曾新修，规模为单间十三路瓦，旁为面阔三间的莫氏宗祠。莫氏宗祠贴有清光绪十九年《莫氏族谱》之〈注明圣旨夫人登仙原由〉页影印版。另外，莫氏水尾圣娘神衔又为“水尾云感圣旨莫氏夫人”，参见阎根齐、夏代云，《海南庙的故事》，页248。

¹⁹⁰ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷26，页539。

¹⁹¹ 定安水尾圣娘的成神传说发生在明代，且未载于明清时期的地方志中。其传说与琼山（今海口市）灵山镇陈村泰华祖庙主祀的泰华仙妃成神传说的叙事结构相似，二者都是未出阁的妙龄女子，因在出外浣洗时遇难或失踪，被认为是得道升仙而受到立庙奉祀。

第二节 形成的基础：火雷圣娘信仰在文昌的传播

水尾圣娘应是在火雷圣娘信仰在文昌地区传播，且达到一定的信仰规模下出现的。论及火雷圣娘信仰的传播，不可忽略雷电崇拜也是海南岛原住民族的重要信仰之一。王国全指出黎族在思想观念上有“三怕”，即“天上怕雷公，人间怕‘禁公’，地下怕祖宗”。¹⁹²詹贤武认为黎族害怕雷公是一种自然崇拜的遗存，“甚至在祭祖先鬼时，也要先念雷公鬼的名字，因为雷公鬼的魔力巨大，能镇住祖先鬼”。¹⁹³

黎族传统观念认为雷电袭击、暴雨成灾是“雷公鬼”在天上发威。海南省保亭黎族苗族自治县黎族教师陈达谕介绍，黎族杞方言崇拜的自然事项中，雷神是天神体系中的大神。¹⁹⁴黎族传说蛙锣是雷神送与的信物，祭祀雷神要敲击铜锣，既模拟打雷的声响，又可娱神，达到与雷神沟通的效果。¹⁹⁵当地民众若捡拾到“宝石”，也视之为雷神的恩赐，要祭祀雷神。¹⁹⁶

保亭黎族杞方言由“娘母”主持祭祀雷神的仪式。¹⁹⁷高泽强、潘先锸在著作中指出，“黎族民间祭祀人员应产生于母系氏族社会，它直接来源于妇女”，“娘母”是沟通天地人神的中间人。在母系氏族社会时期，女性不仅作为氏族首领，还掌握着神权。¹⁹⁸女性作为祭祀人员应在母系氏族制向父系氏族制过渡前即已存在，“娘母”应是母权制社会的文化遗存，由“娘母”祭祀雷神的传统，一定程度上证明雷电崇拜在黎族社会由来已久。显然，早在在汉人文化大规模传播入海南岛前，雷电崇拜已在原住民族

¹⁹² 王国全，《黎族风情》（广州：广东省民族研究所，1985），页114。

¹⁹³ 詹贤武，《海南民间禁忌文化》（海口：海南出版社/南方出版社，2008），页281。

¹⁹⁴ 保亭黎族杞方言雷神崇拜的信息皆由海南省民族技工学校教师陈达谕向笔者口述介绍，在此鸣谢。

¹⁹⁵ 蛙锣为装饰有蛙纹的铜锣。

¹⁹⁶ 宝石即琥珀或有猪毛等动物身体组织的石头，当地黎族人民认为捡到这些宝石是雷神带来的好运，要祭雷以答谢。类似这些捡拾到的珍贵物品，在过年前会取出用糯米酒清洗。

¹⁹⁷ “娘母”的黎语谐音为“比嘞”或“比多”。

¹⁹⁸ 高泽强、潘先锸，《祭祀与辟邪——黎族民间信仰文化初探》（昆明：云南民族出版社，2007），页7-12。

的信仰崇拜中占据着重要的地位。

在黎族的信仰体系中，雷电崇拜是一体的，尚未出现雷神与电神的区别。火雷圣娘的神銜同时有“闪电”和“火雷”，严格来说也不能完全被定义为“电神”。另一边厢，汉人的信仰观念中本身存在对雷电神的想像。海南岛向来是雷电灾害高发区，使得生活在此地的先民不得不频繁地直面雷电引发的灾害，从而不断巩固和加深敬雷、畏雷的态度。¹⁹⁹光绪《定安县志》的记载反映了海南汉人民间社会对雷电崇拜的恭敬程度：“四月，各家各姓设醮，名曰允雷公斋。遇雷劈物，则曰斋不诚，复再设。凡设斋必先期斋戒半月。若雷劈牛，各坊争取其肉，与孩子食为平安。”²⁰⁰易言之，海南岛的自然环境培植了雷电崇拜的文化土壤，是产生本土雷电神祇的重要推力。火雷圣娘信仰是在这样的背景下应运而生和发展壮大的。²⁰¹

正德《琼台志》还记载琼州郡城周遭另一处雷电有关且影响力较大的庙宇——下田村雷庙，庙祀神即现今的林大天君（见图 20）。知州吴丰曾讲述该神来历：“昔乡有林姓者，正直刚方，平居闻雷声，自谓使己为雷。须殄灭恶辈。后雷雨交作，果坐化。”该庙在明代天顺成化年间还得到副使邝彦誉、同知马叔文、指挥王洁等继修，而身为西厢下田村人的大学士丘濬还为其赋诗。²⁰²

¹⁹⁹ 郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 130。

²⁰⁰ [清] 吴应廉创修、王映斗总纂，光绪《定安县志》（海口：海南出版社，2006），卷 1，页 95。

²⁰¹ 从正德《琼台志》记载可知，当时位于琼山县的庙宇中，至少有四间注明为供奉火雷的庙宇，分别为郡城外南桥南宫庙和城东五娘庙。另提及“神亦祀海口”和“火雷祠在大西门外”。这已经是唐胄统计琼山县坛庙中，享祀祠庙数量最多的神祇。如此从侧面显示出火雷圣娘信仰在作为琼州府政治、经济和文化中心的琼山县具有举足轻重地位。正是如此，才有条件让该神祇在其它州县产生深远的影响。参见[明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷 26，页 538、539、560。

²⁰² [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷 26，页 538。除了下田村的雷庙，正德《琼台志》又提及：“今五里桥亦有雷祠，祀近年林姓雷化者”。



图 20 丘濬故里金花村林公庙奉祀林大天君诸神。（郑翔鹏摄于 2016 年 7 月）

据载，明代士人许子伟曾经议毁供奉号为“雷庙”的林公庙，却因梦到该神，改赠以“灵公”之匾。²⁰³无论是议毁还是赠匾，都透露出该神具有左右民心的强大基础，才被士大夫所关注。及至清代，咸丰《琼山县志》记载的林公庙已有四处，皆在郡城的西边。²⁰⁴不断有地方官员和士大夫参与到本土雷电神祇信仰中，以及雷电崇拜庙宇不断增加，一定程度上反映出地方上崇雷氛围深远且浓厚。

明代被毁禁的五娘庙不久便得到重开和重修，实为雷电崇拜在琼州根基深厚的一个侧面。明清两代，琼州郡城奉祀包括火雷圣娘在内的三圣娘娘庙宇更如雨后春笋般增加，到了咸丰年间已是“每坊并有此庙，不可胜记”。²⁰⁵显示火雷圣娘信仰在当时的府城地区已达到全盛阶段。如此一来，对火雷圣娘信仰的扩张起着积极作用。该神能

²⁰³ [清] 潘廷侯、佟世南编纂，康熙《琼山县志》（康熙二十六年本，海口：海南出版社，2006），卷 4，页 64。

²⁰⁴ [清] 李文恒修，郑文彩纂，咸丰《琼山县志》（海口：海南出版社，2006），卷 5，页 242：“一在西门外大路街，一在下田金花村，一在下田朱橘里，一在子城西南云路坊。”至今四处林公庙仍存，朱吉里（即方志中称“朱橘里”）林公庙在庙外门额为海瑞阁，但庙中另挂“林公庙”木匾，林公被供奉在居中之神龛，海瑞的神龛居庙左。

²⁰⁵ [清] 李文恒修，郑文彩纂，咸丰《琼山县志》，卷 5，页 241。

大规模向外传播，得益于宋代以来琼州郡城曾长期作为海南岛的政治、经济和文化中心的地利条件。依托人员流动频繁的优势，还有地方民众对郡城文化的认同和效仿，使得火雷圣娘信仰更容易获得来自周遭地区民众的注意和崇拜。

文昌地区是海南本岛较早接受火雷信仰的地方。《琼台志》已记载文昌县建于明永乐年间的火雷坛，成为方志上首个出现在琼山县以外，明确始建年代的火雷奉祀。²⁰⁶文昌地区在明万历元年（1573）还发生“赤鼠环游城堞三日，众惧火灾，为建‘南天火雷神庙’”。²⁰⁷此记载透露出火雷圣娘信仰对当地民众的精神生活影响深刻。历代方志记载文昌地区奉祀火雷圣娘的庙宇还有建于明代的南一图坡市火雷庙、清康熙年间的东坑市北火雷庙、乾隆年间的铺前市南天宫，及在咸丰年间收录的亭桥村洗夫人庙等。²⁰⁸

历史上，火雷圣娘在文昌地区众多民间信仰神祇中可谓为翘楚。现存最早的文昌地方志——康熙《文昌县志》中，农历二月迎游南天火雷、高凉郡主二夫人的习俗是唯一一项被收录于〈节序〉，围绕地方民间信仰神祇开展的岁时节俗。²⁰⁹若不是火雷圣娘的节期在文昌地区已成规模，是不会轻易被修志的士大夫着墨的。可想而知，文昌地区的火雷圣娘信仰至晚在清初已有较高的知名度。

方志往往未尽收录民间信仰庙宇，里面提到的火雷圣娘庙宇只是凤毛麟角。²¹⁰事实上，火雷圣娘信仰在文昌地区的覆盖面相当广泛，笔者调研发现不少庙宇存有历史

²⁰⁶ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷26，页531-560。琼山县除有五娘庙和南宫庙，唐胄还在卷末按：“火雷祠在西大门内”。从方位与始建年代的记载看，文昌县火雷坛应与此后的南天宫有沿革关系。在历代方志中收录的火雷圣娘庙祀，除了琼山县的南宫庙、五娘庙外，琼州府所领的其他州县，要么未明确记载始建年代，要么也不比文昌南天宫建于永乐年间早。

²⁰⁷ [民国]李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷10，页967。

²⁰⁸ [清]张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷3，页113-115。现今亭桥圣娘庙除了奉祀洗夫人（懿美夫人），还有火雷圣娘和天妃娘娘，然不知后二者何时入祀该庙。

²⁰⁹ [清]马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷1，页34：“二月，迎游南天火雷、高凉郡主二夫人，装军拥从，三日方息。”

²¹⁰ 正如民国《文昌县志》所说：“坛庙惟编载祀典及有关体要者附于各乡有功德于民诸庙淫祀不录。”参见[民国]李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，〈旧志凡例〉，页9。

碑铭见证，却不见载于志书。²¹¹据不完全统计，海南省文昌市辖境内现有主祀或同祀火雷圣娘的庙宇不下 30 处（见表 2）。

表 2 文昌地区奉祀火雷圣娘的庙宇

庙宇	地址
亭桥圣娘庙	潭牛镇二公堆
蛟塘圣娘庙	东路镇蛟塘墟
罗豆圣娘庙	锦山镇罗豆墟
田心火懿圣娘庙	罗豆农场
潭榄火懿庙	铺前镇潭榄村
隆丰火懿圣娘庙	铺前镇隆丰墟
罗同火懿圣娘庙	铺前镇罗同村
云楼火懿圣娘庙	铺前镇云楼村
林梧圣娘庙	铺前镇林梧村。原庙被拆，神像暂寓叶氏仁祖祠
坡湖圣娘庙	锦山镇坡湖村
松茂三圣娘庙	锦山镇松茂村
南埠火懿双妃庙	锦山镇南埠村
锦山三圣娘庙	锦山镇锦山墟
榜春圣娘庙	锦山镇榜春村
安墩火懿圣娘庙	锦山镇上梁安村安墩坡
何塘尾火懿庙	锦山镇何塘尾村
溪尾双龙庙	锦山镇溪尾墟

²¹¹ 据知亭桥圣娘庙最早建于明代，明隆庆年间曾获文昌籍进士林华重修，远早于其被列入方志的年代。

后稳庙	冯坡镇后稳村
坡门市圣娘庙	冯坡镇坡门市
翁田坡市圣娘庙	翁田镇翁田墟
嘉田坡市圣娘庙	翁田镇嘉田村
龙马圣娘庙	翁田镇龙马仔村
扬嘉坡圣娘庙	抱罗镇杨家村
东坑圣娘庙	公坡镇东坑村
排城圣娘庙	文教镇石壁村
坡柳圣娘庙	文教镇坡柳村
飞龙圣娘庙	龙楼镇飞龙村
劳荣圣娘庙	东郊镇帝洋村
水北圣娘庙	文城镇水北村
冯家湾南天宫	会文镇冯家湾村
白延福兴庙	会文镇白延墟
盐衙圣娘庙	会文镇龙头村，庙毁仅剩墙基，仍有民众崇祀
古竹圣娘庙	蓬莱镇干塘村委会
石桥庙	蓬莱镇石桥村委会
高步南天圣娘庙	重兴镇高步村

资料来源：笔者实地调查和网络采访、收集。

表 2 统计的大多庙宇以火雷圣娘作为主祀或联合主祀神，分布在文昌市十多个镇级行政区，多为地方上的大庙。有些庙宇的辖境不仅限于所在的村庄，还同时享祀数座甚

至上百座村庄民众的香火，如坡湖圣娘庙。²¹²有些庙享祀香火的范围跨越乡镇乃至市县，如重兴镇高步南天圣娘庙的庙境辖至琼海市长坡镇的村庄，今行政规划属于海口市大致坡镇的罗骨圣娘庙的庙境辖至现文昌市东路镇。这些庙宇大部分在明清两代已有，少数在民国时期创建，个别是现代分祀原有庙宇的香火而兴建的。²¹³火雷圣娘信仰在文昌地区循序渐进地传播和壮大，其庙宇的增建与文昌地区的人口和经济的发展有一定关系。²¹⁴

目前无法确定东郊地区早在坡尾村水尾圣娘庙创建前是否已存在火雷圣娘的庙宇，但根据现今文昌地区崇拜婆祖的习俗，没有圣娘庙宇的村庄未必不信奉婆祖。部分圣娘庙宇的庙境范围很广，距离庙宇较远的村庄民众不便亲临庙堂，可在家户庭院遥拜。因此，不能排除火雷圣娘信仰对东郊当地产生影响由来已久。²¹⁵有理由相信，先有火雷圣娘信仰在文昌地区盛行的基础，辐射至东郊当地或清澜湾一带，为水尾圣娘信仰的出现创造了前提条件。

如今，东郊地区有三位被当地民众视为姐妹的女神，即大姐劳荣圣娘、二姐同乐圣娘，水尾圣娘排最末。²¹⁶其中，劳荣圣娘的神銜为“勅赐南天闪电感应火雷劳荣圣娘”，与水尾圣娘神銜仅二字之差，且神龛上联曰“南天闪电威灵震六合”（见图 18）。简而言之，东郊地区三位重要的女性神祇中，就有两位属于火雷圣娘信仰。海南有一句民谚为“正月公，二月婆”，文昌地区通常在农历二月庆军坡的女神是火雷圣娘与洗

²¹² 据称，坡湖圣娘庙在每年军坡期间按年份轮流巡庙境村庄，要用三年才能巡完一轮。

²¹³ 一般从固有庙宇的香火分祀立庙的地方，原本就已存在相关信仰，才另外建庙崇祀。例如翁田坡市圣娘庙、嘉田坡市圣娘庙皆是上世纪 90 年代新建，香火皆源于冯坡镇的坡门市圣娘庙。

²¹⁴ 表 2 并未完全列全文昌市崇祀火雷圣娘的庙宇，有些庙宇据笔者掌握资讯亦奉祀火雷圣娘，然未进一步考证，故不列入。列表中有大部分庙宇合祀火雷圣娘与懿美夫人（即洗夫人）。另外，文昌地区奉祀水尾圣娘的庙宇未列入该表。

²¹⁵ 劳荣圣娘庙目前未知始建年代，历代志书不曾收录。如今东郊地区所知最早的火雷圣娘信仰庙宇仍为坡尾村水尾圣娘庙。

²¹⁶ 劳荣圣娘庙在东郊镇帝洋村，同乐圣娘在东郊墟，又称姜仙太后庙。劳荣圣娘庙和同乐圣娘庙在明清两代皆未被列入地方志中，从庙宇祀神的知名度或影响力来看，水尾圣娘的势力远非二者可比。且观察三处庙宇平时的管理和接待民众祭拜祈福的活动，可以感受到水尾圣娘在东郊地区的婆祖庙里，香火是比较兴盛的。尽管如此，在东郊居民看来，劳荣圣娘依旧是大婆，被视为水尾圣娘的大姐。

夫人，“二月婆”一般指这两位女神。²¹⁷东郊地区还流传“二月初九军”的乡谚，意即农历二月初九是东郊的军坡日，很可能是东郊地区曾在农历二月举办火雷圣娘或洗夫人军坡的集体记忆留存。²¹⁸

东郊地区清澜所城初始旧址周遭的村庄，即城内村、下东村、码头村等村为码头村万天庙的庙境。²¹⁹万天庙主祀神为“万天雷首公祖”，是海南民间信仰中较为流行的男性雷神。其庙拜亭命名为“雷雨亭”，可见当地对雷电神施雷布雨的信仰功能的重视。东郊地区历史上受雷雨灾害影响的程度，可从白土尾文笔塔的毁坏见微知著。该塔在建成的短短百余年间，先后因四次雷击和一次暴雨冲刷受损，最终崩塌仅剩底层。²²⁰

有清一代，水尾圣娘经历不断发展到鼎盛的过程。清康熙年间已有水尾庙军期“四方杂集，殊称盛会”的记载，可见该庙在清初已声名远播，具有一定的区域影响力。²²¹乾隆《会同县志》记载：“白沙庙在县东太平都二十里许。乾隆三十六年，合众捐资创造，祀南天水尾娘娘。”²²²说明水尾圣娘最迟在乾隆年间已被分祀至外县。继方志〈节序〉列入火雷圣娘农历二月节期后，水尾圣娘农历十月十五的军期也在咸丰年间被列入，标志着水尾圣娘的节期已是县域内广为人知的民俗活动，与火雷圣娘信仰

²¹⁷ 文昌地区民间使用之《请神书》中“二月婆”条目所列庙宇神祇以火雷圣娘和懿美夫人（即洗夫人）为主。参见《请神书》，页4-5。“亭桥婆”和“锦山婆”除奉祀火雷和懿美二神，还祀天后圣母、泰华仙妃等神祇。天后圣母诞期在农历三月，被称为“三月婆”，泰华仙妃是“六月婆”。“亭桥婆”的庙宇在民国《文昌县志》中记为“洗夫人庙”，参见[民国]李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷2，页128。

²¹⁸ 2020年10月23日通过微信与朱运超老师访谈获知该乡谚，但朱老师告知，东郊二月军坡的习俗在海南岛解放后已不存，至今在此日子无正式的军坡活动。

²¹⁹ 万天庙位于码头村，由于万天雷首天君有三只眼，当地人俗称为“三目公”。该庙在元宵节上东郊墟市巡游，阵仗齐全，声势浩大，成为地方上较受瞩目的一项年俗活动。“万天雷首公祖”即海南民间常称为万天雷首天君、雷皇祖师的神祇。目前无法查证万天庙始建年代，该庙所在的码头村紧挨清澜所城旧址，其庙境辖至原城址范围。尚不能确认万天雷首信仰在清澜所城位于东郊时已在当地存在。城址周遭范围的青头村还有一处陈武略公庙，规模不比万天庙大。

²²⁰ 文笔塔在20世纪中叶被雷击坏一小块；1993年被雷击产生裂缝；1997年被暴雨冲刷半壁崩塌；2001年夏连续两次雷击，使仅存半壁的文笔塔彻底坍塌。参见沈志成、沈艳，《海南文物记事下册》（海口：海南出版社/南方出版社，2008），页389。

²²¹ [清]马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷2，页46。

²²² 该志还记载白沙庙的香期为：“每年十月十五日行香，倾城士女咸赴礼拜，不可数记。”与坡尾村水尾圣娘庙香期一致。参见[清]于煌纂修，乾隆《会同县志》，卷3，页40。

有并驾齐驱的影响力。²²³

文昌市锦山镇坡头村的水尾圣娘庙建于清同治九年（1870），远晚于东郊水尾庙。该庙祀神为“水尾分派十月坡头圣娘”，“分派”常见于宗族谱系，“水尾分派”意即该信仰源自水尾庙派下。²²⁴笔者在坡头村水尾圣娘庙收集到情节稍微不同的“渔夫与木头”起祀传说：清澜湾显灵的木头不是一根木头，而是一堆，当这些显木被打捞上岸后，众人闻讯赶来，各取一段回乡立庙奉祀。²²⁵传说故事在流传过程中也在调整，锦山坡头村的版本旨在强调该庙的神源在清澜水尾地方。民国时期，黄有琚也记载了坡尾村水尾圣娘庙被他处民众“私窃”香灰另建庙祭祀的现象。²²⁶不可否认，水尾圣娘在火雷圣娘信仰体系中已形成独特的一支。

东郊当地传说清代海南唯一一位探花张岳崧在赴京赶考时，曾得水尾圣娘梦示，中第回乡后，特到坡尾村水尾圣娘庙印证在京城梦境，并挥毫题字“慈云镜海”以谢神恩（见图 21）。²²⁷此外，同治年间考中进士的文昌籍云茂济也曾为该庙题写“风上清风”匾。²²⁸若如此，坡尾村水尾圣娘庙在清代至少有三位本地士人的身影，即琼山籍进士谢宝、定安籍探花张岳崧和文昌籍进士云茂济。坡尾村水尾圣娘庙吸引文人墨客、官宦名流远道而来并留下文墨的美谈，从侧面反映出水尾庙在清代应是琼岛东北

²²³ [清]张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，页 27-29。

²²⁴在文昌地区，神衔中加入“分派”的信息，以标示香火来源地的方式，不仅限水尾圣娘信仰。文昌市潭牛镇一带民间祭祀使用之《请神书》中，“二月婆”条目中有“坡湖婆”，神衔记为“罗天分派陈村懿美正顺夫人”。“二月婆”指祀神是节期，“坡湖婆”是神祇庙宇所在地。此神衔的“罗天分派”表示“坡湖”地区所祀懿美夫人的香火来自“罗天”一地的庙宇。参见《请神书》，页 4，Zone 提供于 2019 年农历新年。

²²⁵ 2016 年 1 月 15 日下午，笔者探访文昌市锦山镇坡头水尾圣娘庙，相关传说为庙中老妪讲述。该庙神龛中，还有一尊身骑赤马的武将神像在水尾圣娘旁，名曰云大将军，据说该神为水尾圣娘在此建庙立祀有功，所以被人们一同奉祀庙中。

²²⁶ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的‘社会’〉，页 30。

²²⁷现“慈云镜海”匾为 1985 年仿制，左款有是“□□水尾圣娘，原张岳崧题词”，右款有十多位敬献者的名字。坡尾村水尾圣娘庙中庭院墙有柱联曰“梦醒岳崧题匾额”，概括了张岳崧为该庙题匾的缘故。

²²⁸参见朱运彩主编，《文昌县文物志》，页 40。“风上清风”四字暂找不到合理介绍，或许是该书记录或印刷排版过程中有错字。该书水尾圣娘庙条目中发现错误较多，“募捐”写成“慕捐”，该庙现有木匾“万家生佛”，而该书记为“万家玉佛”，张岳崧题写木匾则被记为“兹云圣母”，而该庙复制品与及民众传说是“慈云镜海”。然而，该书是改革开放后较早记录文昌文物的官方出版资料，有些说法应有老一辈人记忆印证，尽管该书有些记载与现状或其他说法有所出入，还是可以作为参考。

部一处颇有名气的人文景观。



图 21 坡尾村水尾圣娘庙的“慈云镜海”匾额。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

海口市旧州镇江前宫与文昌市坡尾村水尾圣娘庙一样流传着张岳崧题字的故事。江前宫相传立庙于宋代，经清代乾隆和嘉靖年间两度迁建定于今址，原祀火雷圣娘，后增祀洗夫人。²²⁹庙中正殿梁枋悬挂“慈云普荫”木匾，落款为“沐恩梁居禄敬酬”，牌匾两端又有字体较小和雕刻较浅的款字，分别为“送给江前宫宣封正顺火雷圣娘”和“公元二〇〇六年维修”（见图 22）。此匾应为原本旧物，今人加以维修。张岳崧题字江前宫的因缘为：

当地美教村王士训与美本村王天潢是同窗，张岳崧求学期间常到当地访友并至江前宫祭拜祈求功名。张岳崧高中探花后，于嘉庆十九年（1814）回乡省亲，来旧州拜访老友，同样前往江前宫参拜，回忆起在京应试的情景，感念神恩扶助，便亲题“慈云普荫”四字，赠与江前宫，后由张居禄将张岳崧墨宝制成匾额悬挂庙中。²³⁰

张岳崧为江前宫题字的原因概括有二：一是张岳崧与江前宫辖境村落的王士训、王天潢有交情；二是张岳崧曾在江前宫祈求功名，在上京赶考时得到江前宫圣娘扶助。

²²⁹ 笔者曾于 2019 年 1 月 31 日在江前宫调查并采访该庙理事。

²³⁰ 根据江前宫前的宣传栏资料整理。



图 22 海口市旧州江前宫正殿悬挂的“慈云普荫”匾额。（郑翔鹏摄于 2019 年 1 月）

江前宫和水尾庙皆称张岳崧考取功名回乡后，到访庙堂感念神明在应试时显灵相助而题字。²³¹然而匾额“慈云普荫”和“慈云镜海”看似相近，表示的意义却有差别。

“慈云普荫”是比较常见的宗教用语，称赞神佛的慈悲心怀如同天上的云一般广大，庇荫着天下众生。²³²“慈云镜海”比较特殊，海水若如镜面般平静，便能做到海不扬波。²³³可以看出两处题字赞颂的侧重点不同，“慈云镜海”突出水尾圣娘保护航海的信仰功能。

泰国夜功府水尾圣娘庙保存一方清同治十二年（1873）的“慈云镜海”匾额，曼谷三清水尾圣娘庙神龛上端悬挂的“慈云镜海”匾额题款为光绪十九年（1875）。且不论张岳崧是否曾为坡尾村水尾圣娘庙题匾，海外现存的“慈云镜海”古匾，至少能确认“慈云镜海”一词在清末已被用来赞颂水尾圣娘。²³⁴

²³¹ 张岳崧原籍琼州定安，定安地区亦是火雷圣娘信仰兴盛的区域，也有可能张岳崧也受到水尾圣娘信仰的影响。本章第一节举例清康熙年间定安籍贡生王懋曾为“南天火雷娘娘庙宇”题记。目前不排除考中功名后的张岳崧，确有为两处宫庙题字的事实，遗憾水尾庙原物已佚，无实物作为有力佐证。江前宫所存匾额经过维修，有待方家鉴定是否确为张岳崧所书。

²³² 海口市海甸六庙村火雷娘娘庙有帘彩绣“慈云谱（普）照”四字。与之相近意思的还有“慈云广被”或“慈云广布”等。

²³³ 本章第一节例举水尾圣娘有“动风雷”的神力，“慈云”在此可理解水尾圣娘对于气象、风向的掌控，云朵的形态和移动与风雨有直接关联，“慈云”应是风调雨顺的祈愿。

²³⁴ 马来西亚柔佛州陈厝港海南会馆存有宣统三年（1911）的“慈云镜海”匾额，该馆宇奉祀天后圣母为主神，然亦奉祀水尾圣娘、垌主侯王、昭应英烈兄弟公等神祇。光绪二十八年（1902），琼山仁合号周修仁献与彭亨州北根琼州会馆“云海慈镜”匾，该馆供奉天后圣母、水尾圣娘、兄弟公神祇，一年中以农历三月的天后诞和十月的水尾诞并重。参见傅吾康、陈铁凡合编，《马来西亚华文铭刻萃编》（吉隆坡：马来西亚大学出版部，1985），第二卷，页 510。上述分布在马来西亚两方牌匾的制成都比泰国夜功府水尾圣娘庙和曼谷三清水尾圣娘庙的晚了数十年，目前为止在海外发现的“慈云镜海”匾额还是以水尾圣娘为主祀神的庙宇为早。

朱海滨指出浙江地区民间信仰神祇“其所以能够长盛不衰，是由于他们都能满足当地人的口味，迎合当地人的心理需要，因而发展成为当地民众精神生活的重要组成部分”。²³⁵水尾圣娘信仰的壮大，伴随着当地民众因地制宜地为该信仰进行的地方化改造过程，以适应不同人群的心理需求。在水尾圣娘信仰中，包括讲述其起祀的“渔夫与木头”传说，还有在海上显灵的水神形象，都彰显了民众根据对信仰需求做出的“地方化”加工。

第三节 发展的背景：水尾庙与清澜湾的地理环境

本节将分析水尾庙所处的地理位置，及清澜港的地理条件，结合相关传说和史料，探讨影响水尾圣娘信仰发展走向的社会和地理环境因素。皮庆生分析张王形象的塑造时指出：“祠神的形象往往随时间迁移而不断变化，越往后越趋于复杂，不仅有新的神迹产生，就连其最初的形象也因各种因素的作用日益复杂。”²³⁶水尾圣娘原本是火雷圣娘信仰体系的其中一个，什么因素导致水尾圣娘信仰凸显雷电神和火神之外的水神形象，使其成为该信仰体系中的独特一支呢？火雷圣娘信仰传播到各地后，不同地方民众根据自身的需求，势必在信仰实践中产生新的神迹。民间以水尾圣娘“渔夫与木头”的起祀传说，视水尾圣娘从海上来，由此侧重其作为水神的形象。但仅此故事，不足以解释水尾圣娘信仰在庞大的火雷圣娘信仰系统中独树一帜的原因。

需要说明，从神衔、文献记载和相关传说还可以看出，水尾圣娘没有丧失雷电神或火神的形象。地方上长期仅靠“渔夫与木头”故事来认识水尾圣娘，究其根本与火雷圣娘的原型传说，即“雷击其家火死”的倪五娘故事在民间流传的式微不无关系。

²³⁵ 朱海滨，《祭祀政策与民间信仰变迁》，页 178。

²³⁶ 皮庆生，《宋代民众祠神信仰研究》，页 45-46。

²³⁷ 由于倪五娘故事的沉寂，人们不得不通过其他的神迹传说来勾勒该信仰的来历。实际上，文昌地区不独水尾圣娘的金身有特别的由来，飞龙圣娘便拥有与水尾圣娘如出一辙的起祀传说：

顺治间，县东青四图符某网鱼海滨，获泛梗，舍之。移舟别处，屡获前梗。因祝曰：“果神耶？俾获鱼，将祀汝。”既而获鱼。归，白于众，啧啧称异。问何神，忽有童子画“南天娘”三字。遂将其梗刻像，建庙祀之，称“飞龙圣娘”。

238

飞龙圣娘庙与水尾庙同在青蓝都，今属龙楼镇飞龙村，所祀神衔亦为火雷圣娘。²³⁹可见即便是在火雷圣娘信仰中，水尾圣娘都不是唯一拥有“渔夫与木头”故事的。²⁴⁰而这种海洋性的传说在飞龙圣娘信仰中被讲述，意味着该神也具备保佑航海和渔业生产的形象，说明火雷圣娘信仰存在水神的职能，并非水尾圣娘的特别之处。

²³⁷ 郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 129-130。

²³⁸ [清] 张霏修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷 16，页 727。

²³⁹ 飞龙圣娘故事中“忽有童子画‘南天娘’三字”的情节，与民俗降乩的场景相似。1966 年出版的《槟城海南会馆百周年纪念特刊》转载符致传撰写的〈水尾圣娘的故事〉一文，介绍了水尾庙选址除了“飞炉择地”外的另一传说：“苦于庙址难寻。其后众人乃设坛祈求神明指示，当膜拜祈祷之时，突然人丛中跳出一孩童，摇摇摆摆，沿路直奔，到达八里外之坡尾村，于滨水之地，指手画足，择定庙址，问题乃迎刃而解。”符氏的描述，若是参与过海南乡镇的军坡等民俗信仰活动，都不会陌生。在人群中跳出孩童的行为，在海南话中俗称为“降僮”。应该是流传过程中不同叙事版本间的相互影响。

²⁴⁰ 飞龙圣娘之“飞龙”乃根据该庙所处的“飞龙村”地名产生的昵称，查其正式神衔可知，该祀神亦为火雷圣娘。海南民间惯用地名或有历史典故的名词昵称女性神祇，本文举例的昌佛圣娘、劳荣圣娘实际都是火雷圣娘信仰，“昌佛”“劳荣”和“飞龙”等只是冠以的昵称。如同台湾天上圣母信仰，亦常冠以地名昵称，如大甲镇镇澜宫的“大甲妈”、白沙屯拱天宫的“白沙屯妈”、新港奉天宫的“新港妈”等。



图 23 水尾庙前由新加坡琼籍华人捐建的照壁上写有“莲地灵神”。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

如此说来，是什么原因让水尾圣娘在火雷圣娘信仰体系中脱颖而出呢？本文先从小水尾庙在地理上占据濒临清澜港的地利作为切入点探讨。符致传〈水尾圣娘的故事〉一文提到：“由于神灵播四海，外省有堪舆先生，闻知海南有灵神，特前来勘察神迹，到庙视察，喟然而叹曰：‘庙居吉地，地吉神灵’。实有以致之也。”²⁴¹相传此庙地经过堪查，被誉为“莲花宝地”。坡尾村水尾圣娘庙前的麒麟照壁上写着“莲地灵神”，也表明民间传此地为“莲花宝地”（见图 23）。

朱海滨指出：“各种地方神信仰，都与该区域内特殊的自然灾害、经济形态、交通状况、乡土意识等相对应。”从民间信仰的角度出发，风水在某些情况下被认为与庙宇祀神的灵验程度有一定的相关性。若庙址位于良好的风水环境，可增加庙宇名气，从而吸引民众慕名朝拜。以现实意义来说，水尾庙占据风水优势的民间传闻，正好反映出该庙地处优越的地理环境。

²⁴¹ 符致传，〈水尾圣娘的故事〉，《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载（槟城：槟城琼州会馆百周年纪念庆祝委员会，1966）。

海南民间有风水传说将海南岛的地形描述为一只“朝北金龟”，海口和清澜分别位于“金龟”的左右两肩。²⁴²海口是琼州郡城的门户，地理位置之重要性不言而喻。民间将海口与清澜相提并论，透露出清澜港在海南先民心中的重要地位。万历《琼州府志》形容清澜港为“琼之肘腋”，与民间流传“朝北金龟”的说法显得相得益彰。²⁴³水尾圣娘信仰走向鼎盛的更深层的原因，要结合清澜湾的自然和社会环境，还有历史背景来分析。

清澜湾是琼东北重要的海湾之一。²⁴⁴在古代，清澜湾是文昌县治最接近且直接与外界联通的海上门户，从县治沿着文昌江南下至八门湾便可通向大海。²⁴⁵咸丰《文昌县志》称“清澜为县门户，俱系险要”。²⁴⁶清光绪己丑（1889），文昌籍士人潘存亦云：“琼州府属文昌县，有二海口，南曰清澜，北曰铺前，帆船载货物来往，皆有海关查验收课”。²⁴⁷可想而知，清澜港地理战略位置的重要性。实际上，文昌地区在海南岛的东北角，海南岛的最东端和最北端都在文昌县域内。²⁴⁸该地区东面海域有七洲列岛，处在古代中国大陆船舶通往南洋或西洋的航道上。紧邻县治的清澜港是航海船只途经海南岛进行需要贸易或补给时的主要选择地之一。

八门湾作为清澜湾的内湾，三面被陆地环绕，仅靠狭长的潮汐通道与外海连通，湾内水面宽广而平静，风浪较小，形成一处天然的避风港。至晚在明初，清澜港就是外国船舶往来停泊的港口，正德《琼台志》记载，永乐二年（1404）琼州知府王伯贞

²⁴² 笔者在海口旧城区成长，“朝北金龟”的风水趣闻如同民间传说一样，儿时常在坊间听闻。

²⁴³ [明]戴燿、欧阳璚等修，蔡光前、陈于辰等纂，万历《琼州府志》，卷8，页393：“清澜一港，海门宽阔，水道委蛇，内达文昌县治，外通大海七洲洋，贼船倭寇顺风南抵，此其先据，盖琼之肘腋。”

²⁴⁴ 《海南百科全书》，页206。

²⁴⁵ 文昌县县城汉代在紫贝山南面，元至顺二年才迁至北山都。见[清]张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷3，页92：“汉时在紫贝山阳，元至顺二年，始迁北山都，即今治郭略北”。

²⁴⁶ [清]张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》卷6，页263。

²⁴⁷ [清]潘存，〈拟请求减铺前海防经费禀〉，参见潘宝臣发行，《潘存公遗集》（新加坡：琼崖潘氏社），页37。

²⁴⁸ 海南岛最北端在文昌市铺前镇的海南角，最东端在龙楼镇的铜鼓角。

曾“往清澜浦视番舶”。²⁴⁹作为一处让知府从琼山特地到文昌巡视外国船舶的港口，可以想像当时清澜港的繁忙景象。

清澜湾一带的海域，位于琼东上升流的中心区，是利于鱼类生长的高生产力水域，拥有丰富的渔业资源。因此，清澜渔汛是海南四大渔汛之一。²⁵⁰在过去，清澜海域不仅出产一般常见的海产品，还是鲸鱼在琼州的重要出产地。早在明代已有记载：“鲭俗称海龙翁，极大，脊骨节可为白。母背常负子。文昌清澜海多。昼人常驾舟系索于铁枪以操其子，随候其毙，拽诸岸，取油货至万余钱。”²⁵¹鲸鱼油在古代是相当理想的点灯照明用油，而且鲸鱼庞大，捕获鲸鱼可赚得丰厚的利润。从这点可看到，清澜海域在古代的海洋经济地位。

自古以来，因清澜湾的地理条件不仅让当地居民具备以海谋生的优势，也吸引其他地方的船只前来附近海域贸易或捕捞。这无形中让清澜湾沿岸的水尾庙被过往船只注意，使得水尾圣娘信仰在海上商贾渔民中传播开来。海南多台风灾害，遇到恶劣天气，船舶从外海驶入清澜港处潟湖海湾，就能进入相对来说波平浪静的区域，从而转危为安。久而久之，这种“慈云镜海”的奇遇，自然引发先民联想到扼守在内湾入口附近的水尾庙神迹，认为水尾圣娘的神功底佑才能化险为夷，从而加深对该神的崇敬。

总而言之，清澜湾的地理条件，不管是海防、航运交通、渔业生产还是对外往来和贸易，都具备优势。八门湾沿岸水网密布，渡口、墟市星罗棋布，形成联通多个乡都的河海运输网络，水尾庙就扼守在这条运输网络唯一的入海通道旁，是船只通往外海的必经之地。康熙《文昌县志》云：“庙滨海港，当往来之冲，祈祷立应，血食不衰。”²⁵²水尾庙的香火经久不衰，得益于其所处的优越地理环境，也是造就水尾圣娘的

²⁴⁹ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，卷 33，页 705。

²⁵⁰ 《海南百科全书》，页 222、325。

²⁵¹ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，卷 9，页 195。

²⁵² [清] 马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷 2，页 46。

信仰主题突出保护航海的原因之一。

除了得天独厚的地理环境，城池的建置也为水尾庙的扬名奠定社会基础。史载水尾庙建于明正德年间，此时的清澜所城还在清澜港东岸的青蓝都。值得注意的是，文昌县治城池的建筑，比清澜城池始建的时间整整晚了 180 年。²⁵³这说明了清澜所城作为扼守“县门户”的海防要塞发挥着重大的作用。清澜所城的建设势将带动周遭地方的发展，促进经济活动和人口增长，为水尾庙的肇建和香火旺盛创造良好的社会条件。清澜所城津渡通达，正德《琼台志》记载清澜渡在青蓝都，东达清澜守御千户所。²⁵⁴紧邻所城又滨水而建的水尾庙吸引往来津渡的船舶祈祷，护卫船只的信仰主题难免被突出强调。

清澜所城在万历年间西迁后，水尾庙与之仅隔潮汐通道相望，水路距离并不算远，而且东岸仍有墩台、村庄、墟市和渔港。清康熙年间称水尾庙“当往来之冲”，可知还有船舶在清澜东岸行驶或停靠，不会直接导致水尾庙的冷寂。康熙中期到乾隆中期是清代的鼎盛时期，史称康乾盛世。康熙年间，严厉的海禁逐渐松弛，出海捕捞的渔船逐渐恢复增加，康熙廿三年（1684）正式开海禁，准许百姓出海贸易，清澜港又恢复船舶往来。水尾庙被载入方志、香火分祀外县到由琼台书院掌教谢宝为水尾庙写碑序，都是集中在康乾时期的事件。这一时期的水尾圣娘信仰是在不断壮大的。

道光廿八年（1848），云茂琦呈文申报添建清澜东岸炮台云：“近百年来，西岸一带涨起高沙，船一经由，必遭拦搁。是以周年大小船只全傍东岸出入。”²⁵⁵19 世纪中叶以前的近百年间，即大致从乾隆中期开始，由于清澜西岸泥沙淤积，船舶皆靠近东岸航行。光绪年间，在清澜东岸与水尾庙距离不远，但隔水相望的白土尾地方兴建起一

²⁵³ 清澜城始建于明洪武壬申年（1392），文昌县城在明隆庆壬申年（1572）才开始建造。

²⁵⁴ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，卷 12，页 291。

²⁵⁵ [清] 云茂琦，《阐道堂遗稿》，卷 5，页 99。

座七层高的文笔塔（见图 24）。该塔因祈愿文运昌隆的风水目的而兴建，但更实际的功能是为进出清澜湾的船只起着航标作用。符致传介绍民国时期“‘白土尾岸’，是本港渔民集中地，岸上建有店屋及小型造船厂，该处也是烟墩新营居民往清澜下市之排渡码头，人们熙来攘往，颇为热闹。”²⁵⁶至今，白土尾文笔塔的海岸仍是渔船的停泊地。



图 24 文昌市东郊镇的“清澜白土尾文笔塔”。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

清代中晚期以来，清澜港航海业持续繁荣，特别是清澜东岸存在较为活跃的经济和社会活动。坡尾村水尾圣娘庙是这一带沿岸规模较大的庙宇，频密的海上交通和经济活动会给该庙带来人气，必对水尾圣娘信仰的进一步扩张产生积极影响。²⁵⁷通过坡尾村水尾圣娘庙现留存的清代至民国的碑铭、牌匾等相关文物，可了解地方上对水尾圣娘的崇拜程度（见表 3）。

²⁵⁶ 符致传，〈水尾圣娘的故事〉，《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载。

²⁵⁷ 白土尾文笔塔附近有一处三开间的庙宇，建筑外观装饰较为简单，格局亦与当地居民相仿，明间两边隔墙，中有神台供奉天后圣母与及一百零八兄弟公和男女五姓孤魂。2017 年笔者探访时，似已坍塌多时，神像及神牌呈腐朽状，神台周遭长满荒草，庙外有一碑板，或为该庙石碑，但是碑上结满青苔，字迹难以辨识。

表 3 坡尾村水尾圣娘庙部分文物统计

名称	数量	材质	年代	备注
新建水尾圣娘桥碑记	1 方	石	清同治三年 (1864)	恩进士符朝选撰文
洪钟	1 口	金属	清同治四年 (1865)	南港埠船装琼盛利公司邢文杰、符开礼仝众敬奉
光绪元年重修水尾圣娘庙宇碑记	2 方	石	清光绪元年 (1875)	一方开头列明文昌县正堂、南川县正堂、衔文昌县学、簿文昌县学、青蓝司、铺前司、文昌县右堂、掌教蔚文书院、清澜汛、铺前粤海关、铺前税馆、户部郎中、兵部郎中晋江县丞、开州右堂等职官或士人的捐资姓名，随后又列了怡丰号、源昌号等数十个商号或船号捐资；另一方有十二椿监仝众，包括监生、庠生等人的捐资姓名
香炉	1 件	石	清光绪乙酉年 (1885)	炉身正面阴刻“水尾圣母娘”，潘有德、欧进光敬献；现藏于文昌市博物馆
“万家生佛”牌匾	1 方	木	清光绪十四	翁明合船装船主翁世有与其子

			年（1888）	翁德志和三十九位商伴全献
水尾圣娘及配将神像	1套	木	民国	
石柱与柱础	若干	石	不详	水尾圣娘庙原构建；现场可辨部分石柱阴刻文字，如“水火”、“雷”等字
“翰墨留香”碑记	1方	石	清同治年间	碑刻存于水尾圣娘庙戏台广场，碑额为“翰墨留香”，碑记长有青苔
“□□书香”碑记	1方	石	不详	碑板漫漶

资料来源：朱运彩主编，《文昌县文物志》，页118；作者的实体调查。

由于坡尾村水尾圣娘庙在近代百年来屡经浩劫，尤其是文革期间被毁。²⁵⁸表3所列文物仅为现今幸存下来的。²⁵⁹从清代同治、光绪两代，水尾圣娘庙频繁获献，又获得重修庙宇和相关附属物，参与者除了当地居民、船主和商人，还有地方官和士人的支持，可管窥该庙在晚清的鼎盛情形。

小叶田淳统计，清道光年间粤海关琼属各口的年额征银，清澜正税口的数目比铺前略低，是文昌第二大贸易口岸，足见清澜港是当时文昌地区的海上贸易重镇。²⁶⁰

《琼崖志略》称清澜港“可泊大轮船10余艘，为欧洲及南洋航线必经之地”。²⁶¹清澜港的情形，可在符气运对二战前后清澜港的纪实中了解一二，符氏开篇评价清澜港：

²⁵⁸ 冯子平，《海南侨乡》，页270。

²⁵⁹ 表格所列文物大多为笔者于2016年至2017年间三次访水尾圣娘庙所拍摄记录，论文写作期间受到新馆肺炎疫情影响，无法再度回到海南考察，或许还有遗漏之文物未列入。其中“翰墨留香”和“□□书香”两方碑记在水尾圣娘庙外。2016年笔者访坡尾村水尾圣娘庙，“□□书香”碑卧倒于庙外墙脚。从碑额看应是与地方文教有关。

²⁶⁰ 小叶田淳著、张迅齐译，《海南岛志》（台北：学海出版社，1979），页240。

²⁶¹ [民国]许崇灏，《琼崖志略》（海口：海南出版社，2006），页147。

清澜港……是琼岛东北面海陆交通孔道，又拥有工商渔农各业天然上的优越条件，同时她由于海岸线拖长，岭岩重迭，林木环抱，水面平静，绝少惊涛骇浪，港内海面既阔且深……具有天然的屏障。²⁶²

符氏例举了清澜港在自然地理环境上的优势。他还称清澜港是“琼岛东北面商品吐纳地”，并罗列该港“经营洋什，匹头，木材土产，陶瓷，和规模宏大的进出口商行林立”。符氏应是侧重介绍在当时负责清澜港治安的清澜乡，从他的描述中也看到民国时期清澜东西两岸通过海路来往的便捷和频密：“东面的东郊市，祇搭一角钱的舢舨渡对岸的码头，换乘十五分钟的汽车，就可抵步。”他还指出民国初期当地已有咖啡馆、餐室和酒家，当地住民大半都染上咖啡瘾，商务应酬、朋友交往时兴上咖啡馆。²⁶³此生活习惯也显示出清澜湾沿岸与海外交流密切。

文昌是海南历史上移民出洋人口比重最大的地区。²⁶⁴一般认为，海南岛在鸦片战争后，出现大规模向海外移民，陈翰笙主编的《华工出国史料汇编》记载 1876 至 1898 年间仅通过客运出洋的琼侨，人数便达 24.47 万人左右。每年冬至到次年农历四五月间，从包括清澜在内的港湾乘小桅帆船到中南半岛和南洋群岛去的沿海农民，难以计数。²⁶⁵清澜港是除铺前港外，文昌先民出洋的另一主要出发地。

据民国十九年（1930）成书的《海南岛志》：“各县在外侨民最多者当首推文昌，约 9 万人。”²⁶⁶该志还统计了各口卡在民国十六年 7 月至民国十七年 6 年间的贸易情形，并总结：“清澜一口为琼北两属最优之口，文昌等属来往南洋帆船每年不下 300 艘”，

²⁶² 符气运，〈清澜港素描〉，《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》刊载（槟城：槟城琼州会馆百周年纪念庆祝委员会，1966）。

²⁶³ 符气运，〈清澜港素描〉，《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》刊载。

²⁶⁴ 广东省地方史志编纂委员会，《广东省志·华侨志》（广州：广东人民出版社，1996），页 192。

²⁶⁵ 转引自广东省地方史志编纂委员会编，《广东省志·华侨志》，页 193。

²⁶⁶ [民国]陈铭枢总纂，《海南岛志》（海口：海南出版社，2006），页 135。

烟墩、沙荖、林桐各卡为清澜口所属。²⁶⁷ 又称清澜港“当东亚与欧洲及南洋航线之旁，经过船舶……顺途寄泊，其势甚便，往往有停泊港外运取淡水之事”。²⁶⁸

随着清澜湾的贸易活动的日渐频繁、清代中叶起清澜东岸在成为船舶往来的主要航道和琼人大规模下南洋。冯子平称，“海南沿海帆船主人、船工、渔民以及琼籍华侨多信奉水尾圣娘，船尾安水尾圣娘神位”。²⁶⁹ 位于清澜海港之滨，拥有地利之便、神迹传说和优良风水的水尾庙，难免会成为商贾和出洋者的祈福对象。清澜港的商贸活动，应是在清末民初才逐渐由东岸移至西岸，《海南岛志》介绍：“旧时商务全在码头市，近则渐移于清澜。”²⁷⁰ “码头市”即今东郊镇码头村一带，紧挨清澜所城旧址。正是清澜港的繁荣，特别是清澜东岸曾长期作为船舶停靠和贸易中心，为坡尾村水尾圣娘庙在光绪元年（1875）的重修提供了契机。

水尾圣娘信仰在琼人出洋渐成风气的背景下远播海外。清道光戊戌年（1838），旅居泰国的琼籍先侨张修存邀众在坤西育府南坡区创建水尾圣娘庙，1956年潘德民在重建该庙的序文中称水尾圣娘为“海外之灵神”。²⁷¹ 道光廿一年（1841），琼侨先辈在泰国曼谷三清地区湄南河滨建立水尾圣娘庙，光绪十八年（1892）优贡生潘运启为该庙撰写重修碑文曰：“矧游子轻去其乡。冒不测之汪洋。犯异方之风土。康宁福寿。托保障于神灵。”²⁷² 显然，在海洋贸易和下南洋时代，水尾圣娘信仰与海洋文化更加紧密相连，特别是被海外的琼籍社群崇拜为航海守护神。²⁷³

不过，这不表示海外的南天水尾圣娘信仰已失去雷电或火神崇拜的原貌。马来西

²⁶⁷ [民国] 陈铭枢总纂，《海南岛志》，页 433-468。

²⁶⁸ [民国] 陈铭枢总纂，《海南岛志》，页 80。

²⁶⁹ 冯子平，《海南侨乡》，页 269-270。

²⁷⁰ [民国] 陈铭枢总纂，《海南岛志》，页 96。

²⁷¹ 林谦主编，《海南旅泰华侨志（续集）》之《社团简介》（曼谷：海南旅泰华侨志编纂处，1964），页 16。

²⁷² 林健雄主编，《泰国海南会馆卅四周年纪念特刊》第 3 辑《社团、神庙、祖祠简介》，页 32。

²⁷³ 石亮，《新春酬神演梨的意义》，参见欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 59。

亚供奉水尾圣娘的琼籍社团或宫庙，很大一部分仍保存着“南天闪电”字眼的神銜。有些祭祀文书，还能看到歌颂与雷火有关的辞藻，如“感应昭彰，星火拟其极速；声灵显赫，雷电表阙庄严。”²⁷⁴只能说，当水尾圣娘成为琼侨舟楫往来时的重要祈祷对象，其保佑航运的信仰功能自然会被强化。而作为航海时代的移民守护神，水尾圣娘在侨居地被立庙崇奉，更被看重的是水神的形象和护航的功能（见图 25）。



图 25 雪兰莪州雪邦洛伽亭水尾圣娘庙供奉一艘龙舟模型，且至今讲述水尾圣娘灵木从海上漂来的故事。（郑翔鹏摄于 2022 年 11 月）

然而，琼人在海外侨居地立庙崇奉水尾圣娘，也不一定以祈求海上平安为首要目的。如同 1961 年在泰国南奔府列举创建水尾圣娘的原因，“一则祀神求福，一则谋取众利，殆亦千百美举中之一则者也”。²⁷⁵由于海外的生活和文化氛围有异，加上随着人们对气象认知的提高，水尾圣娘作为雷电或火神崇拜的特征才逐渐被淡化。

²⁷⁴ 2021 年 11 月获马来西亚琼剧乐师郑有铮分享此祝文。经 2022 年 11 月吉兰丹海南会馆符兹菡确认，为该会馆所使用的祝文。吉兰丹海南会馆原本合祀天后圣母、水尾圣娘于同一神龛，二者神诞并重。

²⁷⁵ 林谦、云昌潮编，《海南旅泰华侨志》之《社团简介》（曼谷：海南旅泰华侨志编纂处，1962），页 21。

第四章 水尾圣娘形象的多面性

水尾圣娘有复杂多面的形象，除了属于雷电或火神的崇拜的火雷圣娘信仰，兼具保护航海的信仰功能外，还被视为南海女神。李丰楙在讨论马来西亚九皇信仰使用了“本相”与“变相”的概念，他指出“九皇大帝的神格具有多面性，既有星辰信仰的‘本相’，却在大马地区前后出现不同的‘变相’，这种正、变之间仍然存在连续关系”。²⁷⁶本章将梳理水尾圣娘信仰不同形象之间的连续关系，呈现水尾圣娘在与地方社会和民众的互动中，灵活地因应不同地域的社会环境和自然条件，在习俗或信仰功能上作出调整，及不断整合与形塑的过程。

第一节 信仰的发展：从水尾圣娘到“南海婆”

火雷圣娘信仰因雷电灾害而起，故被赋予雷电崇拜的形象，被强调为位居南天之电神或电母。雷火即天火，因而被当作抵御或防范火患的祝祷对象。《中国民间诸神》一书认为电母至迟出现于宋代：“在较早的信仰中，雷神是兼司雷、电二职的，以后分为雷公电父。但随着雷神的人格化，雷公的男神特征突出起来，电神便很自然地演变为其配偶神。”该书指出：“关于电母的来历又出现种种传说，并有姓名。”²⁷⁷无独有偶，唐胄记载的倪五娘传说也发生于宋代。倪五娘信仰产生在雷电崇拜出现分化，雷神人格化成男性，电神逐渐出现女性特征的文化背景。火雷圣娘作为琼州本土的雷电神信仰，倪五娘故事可视为琼州讲述电神来历传说的本土版本。

²⁷⁶ 李丰楙，《从圣教到道教：马华社会的节俗、信仰与文化》（台北：台湾大学出版中心，2018），页211。

²⁷⁷ 宗力、刘群，《中国民间诸神》，页175。

雷电神或火神形象的火雷圣娘，无疑是水尾圣娘信仰的“本相”，但水尾圣娘不能被纯粹视为火雷圣娘的“变相”。从方志记载、神衔称号与东郊民间流传的观念看来，水尾圣娘还存在雷电神或火神的形象，只是突出了保护航海的信仰功能。再则，保护航海的信仰功能不是水尾圣娘独有的，也有其他地方的火雷圣娘信仰存在此功能和类似传说，如上一章所举的龙楼镇飞龙圣娘庙。²⁷⁸又如东郊地区劳荣圣娘庙辖境内多处村庄比邻海岸线，以海为生是这些村庄传统的生活方式，该庙祀神属火雷圣娘，亦被奉为航海守护神。²⁷⁹谢宝在水尾庙碑文里称“火雷夫人”能“化灾祥”，特别是在海上“极显而应”，并以自己在渡海回乡时曾向该神祝的经历说明：

有时，洋船突破暴风、巨浪、洪涛，飞沙走石，地覆天翻，满载倾危，性命几如一线尔，乃望空呼号，但得火光出现，则恃以无恐。《易卦》所称水火，既济之义，此其明验也。昔余崧台南旋，絜家海上，海天一碧，不知所之。叩祷顷刻，晨光熹微，罩火影，遂以收港登岸，举铭佩久矣。²⁸⁰

“火雷夫人”在海上显应的信仰功能，很可能是司雷电、司火的神职衍生的。“火光”在茫茫大海中可为船只指引迷途，让遭遇险情、迷失航向的船员感受到脱离困境的一线希望。“火雷夫人”司掌雷电，意味着能左右天气阴晴变化。在气象预报不发达的帆船航海时代，良好的气象条件对海上航行尤为重要，能够控制风雨的神祇，自然而然被海上行舟者重视和崇拜。²⁸¹在海南民间信仰中，万天雷首天君是另一例较为典型地以雷电神作为守护海上航行的神祇。

²⁷⁸ 本文第三章第三节举例飞龙圣娘的起祀传说与水尾圣娘的“渔夫与木头”故事情节雷同，说明该神的立祀背景与渔民祈求保佑航海捕捞不无关系。

²⁷⁹ 劳荣圣娘庙庙墙张挂多名新加坡华侨捐资的芳名榜。正殿大门下联：“海天日月共辉正照人间”，体现了海洋元素。

²⁸⁰ [民国]李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷6，页910-911。

²⁸¹ 泰国陶公府水尾圣娘庙也记载类似的传说：“一次知府奉命至海南岛，路遇飓风，船被漂出大洋，行将沉默，知府则焚香祷告，蒙圣娘显圣，以神光引导。”参见林谦主编，《海南旅泰华侨志（续集）》之《社团简介》，页12。

王国荣曾指出海神信仰本质上是海洋性信仰，即便原本不是海神也有被赋予“海洋性”色彩的情况。²⁸²多样化的信仰功能是因应信众对所崇拜之神祇的期待，随着信众的需求而增加的结果。水尾圣娘保护航行的功能，是在火雷圣娘形象基础上延伸的，二者仍存在密切关联，只是侧重点有所不同。只能说，水尾圣娘信仰中保护航海信仰功能被显性化，呈现出鲜明的水神特征。

水和火是两种性质相反的物质，所谓“水火不容”。坡尾村水尾圣娘庙中“济乎水火完生成”的联句，却称赞该神兼具水火的性质。人们常将陷于灾难或困苦形容成在水火之中。水尾圣娘水火兼济的神功，无疑为其塑造了完美的神格形象，是一种矛盾而又合理的存在。屈大均笔下的南海之帝也是拥有水火二重神格的神祇：

南海之帝实祝融。祝融，火帝也，帝于南岳，又帝于南海者……司南海、司南方是也。司火而兼司水，盖天地之道……故祝融兼为水火之帝也。²⁸³

谢宝在为水尾庙写碑序时，从理学出发，引用易卦论述“火雷夫人”具备水火并济的神职。屈大均以相似的角度解释身为火帝的祝融又兼司水是“天地之道”。恰巧火雷圣娘信仰早期曾被附祀在供奉祝融的南宫庙，后来甚至取代祝融成为主祀神。²⁸⁴

火雷圣娘与祝融有相似之处，祝融是南方之神，火雷圣娘位属“南天”，司火的神职同为二者的“本相”。后天八卦中，北方是坎卦，五行属水；南方为离卦，五行属火。琼州郡城和海口所城在古代皆以玄天上帝庙宇坐镇于城北，因玄天上帝被视为统理北方和所有水族之神。²⁸⁵以此类推，祝融本是上古神话中的火神，位于郡城之南的南宫庙奉祀祝融的主要原因应是慕其火神的形象。以倪五娘为原型的火雷圣娘可说是发源于琼州本土的火神，民众最初将火雷圣娘附祀于南宫庙的原因，应是该神与祝融在性

²⁸² 王国荣，《海洋神灵——中国海神信仰与社会经济》（南昌：江西高校出版社，2007），页280。

²⁸³ [清] 屈大均，《广东新语》（北京：中华书局，1997），卷6，页207。

²⁸⁴ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，卷26，页538。

²⁸⁵ [清] 李文恒修，郑文彩纂，咸丰《琼山县志》，卷5，页236：“北帝庙，即真武庙，原建城中，后移城北谯楼上。”而今海口毓秀坊北帝庙原位于海口所城北门，因民国时期拆城扩街，才迁移。

质上有共同之处。如此，火雷圣娘在南宫庙中能够逐渐取代祝融成为主祀神的原因就不难理解了。

除了国家层面自上而下推动的神明标准化，康豹（Paul Katz）指出国家与地方文化整合的互动不是单向的，他认为正统的概念有不同的源流，并提出“非官方的标准化”伴随着国家“标准化”而出现，但不尽然是模仿。²⁸⁶火雷圣娘取代祝融在南宫庙的主祀地位的过程，可视为一例在地方上展开的“非官方的标准化”行为。



图 26 唐元和十五年（820）所立的《南海神广利王庙碑》。（郑翔鹏摄于 2018 年 3 月）

实际上，谢宝或屈大均的论述，都是士大夫根据既有现象，用理学或易学阴阳说的解释，不能当作上述两种信仰真正的渊源。早在唐代，韩愈在《南海神广利王庙碑》中就介绍南海神“号为‘祝融’”（见图 26）。²⁸⁷对此，张振康认为，“韩愈称南海神为

²⁸⁶ Paul Katz, “Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State Standardizing Ritual in Chinese Society,” *Modern China* 33:1:(2007):72-90.

²⁸⁷ 《朱文公校昌黎先生文集》，中国哲学书电子化计划，浏览于 2021 年 12 月 3 日，

祝融，应该就是因为祭祀赤帝与祭祀南海神是同一日，因此产生了南海神即祝融的说法”，又称“这种说法是否是韩愈首创，不得而知”。²⁸⁸无论如何，明清两代琼州府隶属于广东省，深受岭南文化影响。在这种背景下，琼州先民奉祀南宫庙的祝融神，除了视为南方之神、火神外，是否也有南海之神的认识了呢？目前无法推证这一猜想。唯肯定南海神即祝融的说法一直对后世产生着影响，清代屈大均才作此阐述。

琼州郡城虽不靠海，但是南宫庙在郡城南门外南桥处，扼守郡城水路交通。²⁸⁹南桥始建于宋，原有九个桥洞，数古代琼州桥梁中规模之大者，横跨之河流能通往海港。明代此桥历经三次重修，天顺年间应是为了航运便利而“增高三尺，存三洞”。如此看来，祝融信仰在此应还兼有守护航运的职能。火雷圣娘在南宫庙取代祝融，必将继承、延续或覆盖原本主祀神的信仰功能，才能满足民众对南宫庙历来的信仰需求。

海南省澄迈县瑞溪墟火雷庙所在地原临近南渡江码头，为澄迈、琼山、定安三地互市、物流集散的集市中心，故有保佑水路交通的信仰功能。²⁹⁰方志中的飞龙圣娘传说和谢宝笔下的“火雷夫人”，都反映出火雷圣娘信仰（含水尾圣娘）有司水的职能。火雷圣娘信仰的发展与祝融一样，经历从司火到司水的形象变迁，难以断定为纯属巧合。²⁹¹

<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=668735&searchu=%E5%8D%97%E6%B5%B7&remap=gb>。

²⁸⁸ 张振康，〈宋代南海神信仰的演变——以广东地方官员的活动为线索〉，《都市文化研究》2020年第22期，页60。

²⁸⁹ 南桥的修建沿革参见[明]戴燿、欧阳璨等修，蔡光前、陈于辰等纂，万历《琼州府志》，卷4，页196。此外[清]李文恒修，郑文彩纂，咸丰《琼山县志》，卷5，页243载：“邓公庙，在南门外通津坊。”琼州郡城南门外有坊名“通津坊”，“通津”一般指津渡通达，海口所城东亦有“通津坊”。推理可证，原琼州郡城南的河流原有航运功能，南门外应还设有津渡。

²⁹⁰ 海南日报，〈【海文化】澄迈军坡：文化空间与心灵空间高度契合〉，微信公众号，2014年9月15日，<https://mp.weixin.qq.com/s/OIu60PadMipn0W3twFUKQg>。（浏览于2021年1月4日）

²⁹¹ 笔者于2017年7月7日走访位于原琼州府城城池内的宣达坊火雷庙，其庙并不紧邻水道枢纽，按理说不会承担太多保佑航运的信仰功能。但该庙拜亭正中却悬挂着“慈云镜海”木匾，与坡尾村水尾庙相传为张岳崧题匾的内容相同。该庙“慈云镜海”木匾是1994年由四位杨姓子孙敬送。如果说坡尾村水尾庙的“慈云镜海”匾彰显着水尾圣娘的水神形象，则宣达坊火雷庙的“慈云镜海”匾说明了火雷圣娘同样具备司水的职能。



图 27 水尾圣娘庙沐恩亭上悬挂“南海慈航”牌匾。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

水尾圣娘有“南海婆”的称谓，号称“南海第一灵神”。²⁹²坡尾村水尾圣娘庙在路口的牌坊上有“南海圣地”四字，庙内沐恩亭悬挂一方信众敬献的“南海慈航”牌匾，透露着该神与“南海”的联系（见图 27）。该信仰自东郊传播到他处，在神街上除了“水尾分派”，也有“南海分派”的说法，如里美婆被称为“南海分派八村水尾感应圣娘”。²⁹³据笔者所知，海南有些地方奉祀俗称为南海婆祖、南海圣娘的神祇，但是神街非完整的内容，在牌位、匾额、旗帜、彩帘等物件上仅书刻“南海水尾圣娘”或“南海坡尾圣娘”字样（见表 4）。

表 4 海南各地奉祀“南海婆”的乡村或街巷

地址	祀神称号	诞节（农历）	备注
海口市灵山镇权上村	南海水尾圣娘	十月十五	主祀，庙额：南海庙
海口市甲子镇山口村	南海水尾圣娘	十月十五	主祀，庙额：十月南海水尾圣娘之庙
海口市大致坡镇咸来墟	咸来郡主南海十月水尾圣娘	十月十三	主祀，民众不以猪肉奉祀
海口市龙泉镇大	南海水尾圣娘	不详	主祀

²⁹² 见水尾圣娘庙中 1990 年刻石立碑的《水尾圣娘史迹简介》。

²⁹³ 参见《请神书》，页 5，Zone 提供于 2019 年农历新年。

叠村			
海口市海甸一庙村	南海坡尾娘娘	不详	原庙情况不详，一庙村拆迁后迁奉于该村文武庙
海口市得胜沙	南海婆祖	十月十五	祔祀于洗太庙
海口市龙昆下村	南海圣娘、水尾圣娘	十月十五	祔祀于武圣庙
海口市演丰镇豆藤墟	南海圣娘	十月十二	调龙郡圣娘庙，与火雷圣娘、懿美夫人同龕合祀
海口市灵山镇灵山墟	南海圣母	不详	祔祀于灵山六神庙
海口市龙塘镇三桥村委会	南海水尾圣娘	不详	默返婆庙，与简后娘娘、金浦夫人合祀
海口市龙塘镇三桥村委会	南海水尾圣娘	不详	祔祀于简后娘娘庙
海口市三江镇博布圣娘庙	南海十月水尾圣娘	农历十月	与懿美夫人、火雷圣娘合祀
定安县龙湖镇村心村	南海水尾圣娘	十月十五	庙内同祀华光祖师大帝
定安县雷鸣镇中果坡村	南海水尾圣娘	十月十六	主祀
定安县雷鸣镇岗坡村	南海水尾圣娘	三月十五	主祀

定安县黄竹镇墟	南海水尾圣娘	八月十五	主祀
琼海市潭门镇社昌村	南海水尾圣娘	六月十二	庙额：南海水尾圣娘庙

资料来源：笔者实地调查和网络采访、收集。

上表列举之南海婆的神衔含有“南海”“水尾”或“坡尾”字眼。从庆诞日期来看，大多数在农历十月，与坡尾村水尾圣娘相同。²⁹⁴较为特殊的是，定安县雷鸣镇岗坡村、黄竹镇墟及琼海市潭门镇社昌村的南海水尾圣娘之节期与农历十月相远。而社昌村南海水尾圣娘庙奉祀之神牌位上有“南天闪电”等字，显然与坡尾村水尾圣娘信仰是一脉的。海口市龙昆下村武圣庙同时供奉水尾圣娘和南海圣娘两尊女神塑像，但是在同一天庆诞，两尊神像在信仰习俗上却无明显的差别。²⁹⁵另外，澄迈县永发镇龙楼村也在农历十月十五庆“南海水尾圣母娘娘”诞。

事实上，水尾圣娘有不同月份的节期行之久矣。嘉庆《会同县志》便记载白沙庙的“南天水尾娘娘”香期从十月改为六月。²⁹⁶水尾圣娘原属的火雷圣娘信仰，已有农历六月为节期的传统，原海口所城龙兴坊和琼州府城地区的朱吉里，都在农历六月十二为火雷娘娘庆诞。²⁹⁷岑家梧在民国时期已记南海圣娘诞在农历六月十五。²⁹⁸岑氏将南

²⁹⁴ 有些本地女性神祇的神号中亦有“南海”二字，但根据其他信息显示，不属于水尾圣娘信仰，如海口市石山镇扬欢村供奉一位南海庄娘娘。

²⁹⁵ 该村民众口头及庙方书写的神诞通知，习惯将南海圣娘称作“南海大姐”。此外，马来西亚吉打州亚罗士打的多河中水侯王庙中奉祀一面木雕神牌位，上面亦同时刻着“南海圣母”和“水尾圣娘”两个神位。

²⁹⁶ [清] 陈述芹等纂修，嘉庆《会同县志》，卷 3，页 286。

²⁹⁷ 海口市龙兴坊火德宫主祀火雷娘娘有两个祭期，一为农历二月十九，一为农历六月十二。朱吉里海瑞阁（林公庙）奉祀火雷娘娘的诞期为六月十二。

²⁹⁸ 岑家梧，《海南汉人戏剧概说》，收于中国戏曲志编辑委员会、《中国戏曲志·海南卷》编辑委员会，《中国戏曲志·海南卷》（北京：中国 ISBN 中心，1998），页 718：“海南土戏的演出时节，不外神诞、节令、或喜庆世界，神诞时节，计有：旧历正月十三至十五日，关帝诞。二月二日，土地诞。五月十三日，端午节。六月十五日，南海圣娘诞。十一月，冬至，谷神。”需要说明的是，这其中农历五月十三应是海南民间关帝信仰的其中一个祭期，五月初五才是端午节。

海圣娘信仰神诞演戏的习俗与关帝、土地神这种普遍的神祇并举，可以想见该信仰在民国时期的海南民间存在一定知名度，才能被民俗学者关注。

海口市演丰镇东寨港沿岸部分村庄有在农历十月祭祀“南海婆”的传统。这些村庄未必安奉“南海婆”神像或神牌，一般尊称其为南海圣娘，又称作“十月婆”。如调龙郡婆庙供奉南海圣娘，多才郡婆庙和庄林庙都在农历十月祭祀南海婆诞。²⁹⁹以上三处庙宇的辖境村庄都靠近盐碱湿地红树林，出海捕捞是当地居民传统的谋生方式，南海婆是民众重要的海神之一。而离海湾较远的苏民村，村民不以捕捞为业，也崇祀南海婆。“十月婆”是东寨港曲口湾一带较为熟知的民间信仰神祇，民众还在其神诞献演琼剧酬神。³⁰⁰

海南民间还习惯以祭祀节期的月份来区分女性神祇，“十月婆”指诞节在农历十月的女神。在地方民间信仰神祇中，十月庆诞最为隆重的女神应是水尾圣娘。³⁰¹演丰镇与文昌地区隔东寨港相望，两地民众口音、习俗相似，都是传统侨乡。再结合水尾圣娘被称为“南海婆”和作为水神崇拜的事实，演丰镇崇祀的“南海婆”应与水尾圣娘同源。与演丰镇相邻的海口市三江镇部分乡村也做十月婆期，但是在神衔上明确为水尾圣娘。

不过，演丰镇调龙郡婆祖庙同时供奉南海圣娘和火雷圣娘（见图 28）。海口市三江镇博布庙、皇瀛庙和琼海市大路镇的肇泉圣娘庙也同时供奉水尾圣娘和火雷圣娘神像。肇泉圣娘庙立于道光甲午年（1834）的《当神议禁》碑将南天、水尾圣娘神号并

²⁹⁹ 调龙郡婆庙合祀火雷圣娘、懿美夫人、南海圣娘。多才郡婆庙和庄林庙供奉天后圣母、火雷圣娘和懿美夫人，无南海婆神像，亦在农历十月祭祀南海婆诞。

³⁰⁰ 2013 年暑期，笔者在演丰镇演海小学支教两个星期，与当地村民多有接触。往后多年陆续到访演丰镇，在 2016 年春节前后，笔者曾在演丰镇参与渔业调研考察工作。苏民村采访由潘国花通过微信协助开展（2021 年 10 月 24 日、2021 年 11 月 6 日）。

³⁰¹ 海南民间信仰中，地母元君也是在农历十月庆诞的女性神祇。但是地母信仰在海南民间信仰庙宇中很少见，原海口所城内的居仁坊太阳太阴庙和解放西路（原永乐街）泰华堂供奉地母。不过，太阳太阴庙最为著名的神祇是太阳星君，泰华堂主祀神为泰华仙妃，地母信仰没有太过隆重的庆诞活动。而且原海口所城范围的居民，在口头上没有称呼“十月婆”的习惯。

列，并记载该庙的两个节期，一为火雷圣娘的“二月坡期”，另一为水尾圣娘的“十月坡期”。显然，肇泉圣娘庙已将南天和水尾圣娘当作不同的神祇在奉祀。



图 28 海口市演丰镇豆藤墟调龙郡婆庙中“南海圣娘”与“火雷圣娘”的长脚执事牌并排而立。（郑翔鹏摄于 2017 年 4 月）

海南民间信仰庙宇中若一位神灵有两尊或以上的神像，被视为不同个体是不足为奇的现象：海口市联桂坊北帝庙供奉玄天上帝“软躯”和“硬躯”，分别被村民叫做“大夫”和“二夫”（见图 29）；³⁰²旧州镇江前宫火雷圣娘，有“新躯”和“老躯”两尊神像，民众敬献锦旗或彩帐标明“送给二位火雷圣娘”。³⁰³同一位神祇在不同庙宇被供奉，也常被区别开来，如同本文讨论水尾圣娘和劳荣圣娘都属于火雷圣娘信仰，却被东郊地区视作“姐妹”。海口市盐灶老庙供奉的神牌位上除了“本村境主关圣帝君”，

³⁰² “躯”在海南话中指神像，又称“金躯”，相当于闽南话中的“金身”。“软躯”即软身神像装置关节，手脚可活动，以穿戴衣冠。“硬躯”是以一根木料直接雕刻神像。

³⁰³ 相传江前宫“新躯”为上世纪八十年代左右恢复庙祀时重刻，后来又寻回此前藏匿的“老躯”，即原本的老神像。

还同时刻写“西门内”和“大英村”两地奉祀的关圣帝君。³⁰⁴



图 29 联桂坊北帝庙神牌上刻“大夫”“二夫”以示区别两尊神像。(郑翔鹏摄于 2017 年 3 月)

笔者曾谈及海南洗夫人信仰有多个尊号，因尊号不同导致神像有别的现象。³⁰⁵例如海口市旧州镇雅蔡村圣后庙崇祀火雷圣娘、懿美夫人、梁沙洗太夫人等神位。³⁰⁶经

³⁰⁴ 海口市盐灶老庙村于 2016 年拆迁改造，村庙祀神有关圣帝君神像两尊、天后圣母、财帛星君、福德正神神像各一尊。此庙存两方乾隆年间碑刻，其中一方落款时间为乾隆四十七年（1782），记载：“海门盐灶老庙口祀武圣帝君以为梓里保障，盖自明季建庙宇。”另一方碑刻则有“帝君庙宇创建有年”字样。说明该庙在清代名义上为武圣关帝之庙宇。该庙现祀神牌位刻写该村坊境主神有关圣帝君（居中）、天后圣母、殷大元帅、福德正神等，还有西门内主关圣帝君、龙文坊主李都元帅、玉沙坊主灶母娘娘、大英村主关圣帝君，及人和坊、金花村、朱吉里和东门内列为诸神。神牌位书刻本村坊以外地方的神祇，在原海口所城周遭和府城一带很常见，一般是奉请结盟的“兄弟村”庙宇的神祇，或者本坊之“恩主”神祇。

³⁰⁵ 海口市三江镇皇瀛圣娘庙同时奉祀懿美夫人和洗太夫人两尊神像。笔者曾考证海口市旧州镇陈村祖殿懿美夫人为洗夫人，参见郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 131-145。

³⁰⁶ 海口市旧州镇雅蔡村圣后庙供奉火雷圣娘、懿美夫人的神像、神位和盥位，还有四尊神牌位，分别刻

考证，懿美夫人实为海南民间崇祀洗夫人的其中一个尊号。³⁰⁷同理，南海圣娘、水尾圣娘和火雷圣娘三位本属于同一种信仰的神祇，却被当作不同的神尊的现象，在海南民间信仰实践中不算稀奇。³⁰⁸

水尾圣娘与火雷圣娘被同时供奉，应是水尾圣娘信仰的发源地与传入地之间的时空差异造成的。以一般民众的祀神习惯，不一定深究具体神衔，只呼作“水尾圣娘”或“火雷圣娘”，反而是神祇的灵应的事迹更受关注和口口相传。³⁰⁹加之水尾圣娘诞节多在农历十月，火雷圣娘节期多数在农历二月，在有些地方被区别称作“十月婆”和“二月婆”。民众接触到水尾圣娘信仰时，若不明其具体神衔，未必意识到与火雷圣娘信仰的渊源。

又因水尾圣娘长期侧重在水神的形象，导致很多地方接受该信仰的目的在于其保佑水上平安的信仰功能。³¹⁰这样也造成水尾圣娘传播到外地后，原本雷电或火神崇拜的特征更加弱化，部分庙宇崇祀水尾圣娘的神衔出现简化或漏记，仅记为“水尾圣娘”“坡尾娘娘”“南海坡尾娘娘”或“南海水尾圣娘”等（见图 30）。这是一些地方同时供奉火雷圣娘和水尾圣娘，视南海婆或水尾圣娘有别于火雷圣娘的一个重要原因。

写：殿前宣奏火雷圣娘、坤元圣后正顺懿美夫人、梁沙高凉郡主洗太一品夫人、南海洪圣广利宴皇。

³⁰⁷ [清]李文恒修，郑文彩纂，咸丰《琼山县志》，卷 5，页 245：“夫人姓洗氏……今俗称懿美夫人，又称正顺夫人，而庙号柔惠。”

³⁰⁸ 另，海南洋浦雷车村崇祀的陈二祖同时有两个神衔，且是“一神两像”。陈二祖相传为当地陈氏先祖，建有坟莹，墓碑刻并排记其两个神衔，即玉封佑天武略廉查降魔都元帅和敕赐都天总管简令提督将军。墓碑上还刻有“一神两像”四字，显示这位祖神有两个神像。据称，当地雷车村与新村村的陈氏宗祠分别为该神立像崇祀。陈二祖崇祀的信息由刘韬颖提供，在此鸣谢。

³⁰⁹ 海口地区的庙宇，尤其是原海口所城、琼州府城一带，一般上以神衔供奉为主，不一定同时供奉神牌位。若奉置神牌位，其神衔书写也较为简单，很多仅是四字简称。海口市龙文坊关张庙所立的神牌位，书写该庙祀神即是如此：李都元帅、关圣帝君、张显侯王、天后圣母、火雷娘娘、洗太夫人。

³¹⁰ 部分奉祀南海婆或水尾圣娘的庙宇紧邻海港或江河湖泊渡口，很明显是以保佑水上平安的目的来奉祀该神。



图 30 海口市海甸一庙村供奉的“南海坡尾娘娘”神牌。(郑翔鹏摄于 2017 年 10 月)

不仅在海南本岛，水尾圣娘在海外也被视为“南海婆”。³¹¹马来西亚霹靂州创办于 1912 年的宜力海南会馆旧址原主祀水尾圣娘，又称为水尾圣娘庙。该馆神牌位雕刻的水尾圣娘神銜为“南天闪电水尾感应圣圣娘”，指明该神祇为南天水尾圣娘。³¹²另有一方落款为民国癸亥年（1923）年的木匾，书有“芳名捐款买树乳园在宜力埠红毛丹

³¹¹ 谷口房男在新加坡调研收集整理的水尾圣娘传说故事中，记录该神有南海婆祖的称号，参见谷口房男，〈水尾聖娘の故事—マレーシア・シンガポールにおける瓊州人の女性神信仰〉，页 59；泰国吞府网物建有南海水尾圣娘庙，1954 年彭世洛泰北海南同乡会理事长杨兹琳倡建南海水尾圣娘庙。泰国三清水尾圣娘庙有门联“肇基南海，丕显三清”，体现了水尾圣娘信仰与“南海”之渊源。泰国琼籍华裔符懋佳曾向笔者提供一篇曼谷三清水尾圣娘庙流传的奉请水尾圣娘之咒文，首句为“水尾救苦南海宫”。陈香林在《水尾圣娘纪念特刊》的序文中亦称“南天闪电感应火雷水尾圣娘”为“南海婆”。参见欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 5。另，笔者曾在 Facebook 和微信中向几位泰国琼籍华人了解，亦表示有称水尾圣娘为南海婆祖的习惯。马来西亚森美兰州不叻士南海宫水尾殿神龛中保存一面金属牌（疑为银制），落款显示为陈氏信民奉献，正中书刻“南海婆祖”。

³¹² 宜力海南会馆水尾圣娘神诞定于农历十月十三，该馆最早只奉祀水尾圣娘的木雕神牌位，无神像。

港……琼州南海水尾圣娘娘”的信息。这两件文物相互印证了早年从琼州下南洋的先辈对水尾圣娘的认知，南天水尾圣娘即南海水尾圣娘。

马六甲州武吉南眉建有南海水尾圣娘庙，庙外牌楼又书“南海坡尾圣娘”，“坡尾”即水尾圣娘始庙所在村庄。³¹³吉打州吉中海南会馆主祀水尾圣娘，庙号为“南天宫”，銮轿又书神衔为“南海水尾圣娘”。³¹⁴泰国叻丕府万象水尾圣娘庙悬挂“南海婆组”木匾。³¹⁵可以确定以“南天宫”为庙号、神衔有“闪电”“火雷”字眼、神诞一般在农历十月，即源于文昌东郊坡尾村的南天水尾圣娘，其神又有“南海婆”之称号。³¹⁶

“南海”二字并没有正式出现在坡尾村水尾圣娘庙所用的神衔中。“南海水尾圣娘”称号中的“南海”所指为何？“南海”应当属于地理名词，有文献显示东郊墟原称“南海市”，水尾圣娘或因两年一度的军坡场在东郊墟而得名“南海婆”。³¹⁷至于“南海市”之名，笔者猜测与清澜港位于文昌县城之南有关，即城南之海。³¹⁸如今，明清县治的城墙早已拆除，文昌市主城区的范围也不断扩大，东郊曾用名“南海”似乎因

³¹³ 武吉南眉南海水尾圣娘庙有时亦用“南海坡尾圣娘庙”之名，庙中悬挂一匾额刻写“南海坡尾圣娘”，神诞定于农历十月期间。参见该庙近年的新闻：〈武吉南眉南海坡尾圣娘庙 捐2千助建庙及教育〉，《星洲日报》，2015年11月27日，第12版（古城社区报）；〈武吉南眉南海水尾圣娘庙 下月晚宴庆诞〉，《中国报》，2016年10月17日，C7版（今日马六甲）。昔加末海南会馆供奉水尾圣娘，亦称为南海圣娘，定于农历十月初十庆诞。参见该会馆1958年庆诞的新闻：〈昔属琼人庆祝南海圣娘神诞〉，《南洋商报》，1958年11月22日，第18版。

³¹⁴ 吉中海南会馆南天宫水尾圣娘神诞在农历十月十三。

³¹⁵ 此匾上款为“天运丙子年冬月吉旦”，至迟应在1996年制成。万象水尾圣娘庙神衔为“南天闪电火雷感应水尾圣娘”。

³¹⁶ 森美兰州不叻士有南海宫主祀南海水尾娘娘，神诞在农历十月初十；柔佛州昔加末县利民达新村主祀水尾圣娘之庙宇，名为“南海庙”，神诞在农历十月十五；吉打州吉坡海南会馆和波各先那县水尾圣娘庙也将祀神称为“南海水尾圣娘”，神诞都在农历十月。吉坡海南会馆以“渔夫与木头”故事解释水尾圣娘忌猪肉的原因，波各先那水尾圣娘庙2004年的铜牌上记录了水尾圣娘发生在东郊墟的“渔夫与木头”故事。皆可作为源于文昌东郊的水尾圣娘信仰又有“南海水尾圣娘”之称号。

³¹⁷ 见《海南百科全书》，页159：“明代成圩，因位于码头城墙之东，原称南海市。”；林树伍，〈南海水尾圣娘诞生事迹〉，《水尾圣娘纪念特刊》，页31：“南海市（即今东郊）。”；2000年完成编修的《文昌县志》称：“东郊圩位于城之东而得名，解放前也称南海市。”参见文昌市（县）地方志编纂委员会等，《文昌县志》，页62。另，今文昌市翁田镇民居在庭院“拜婆祖”所称念的圣娘名号中，水尾圣娘记为“南海庙宇水尾圣圣娘”，此处“南海庙宇”在民间一般认为指的是庙宇所在的地方名。

³¹⁸ 今与东郊隔清澜港相望的文昌市清澜办事处，亦有“南海村”地名。也不排除先有水尾圣娘“南海婆”之名，受“南海婆”信仰的影响，才有水尾圣娘军坡场的东郊墟称为“南海市”的可能。

失去原本的意义，逐渐被人淡忘。³¹⁹但不可忽略，东郊墟上还有同乐圣娘庙，其祀神尚不被称为“南海婆”。水尾圣娘以“南海”为号，可能为以下指称：东郊墟的曾用名“南海市”、文昌县城南之海、中国传统观念中四海之一的南海。³²⁰

水尾圣娘位居南天，南天之下的海域当为南海。丘濬称，“琼处大海极南之陬”。

³²¹孤悬海外的海南岛正处在古中国传统世界观中四方之海的南海中。需要说明，女性神祇以“南海”为号非水尾圣娘专属。岭南地区因在海上亡过或显灵，被赋予“南海”神号的神祇，目前还可查到广东省汕尾市陆丰市甲子镇的南海夫人：

卓氏，孝廉李棠妻。万历元年，海寇犯甲子城，棠被执。百计赎之不得。氏抱幼子登贼船，给贼易棠归，密嘱赴乡试。目送远脱，遂抱幼子赴水死。棠随举乡，追悼葬其衣悦立庙祠之，称南海夫人。³²²

又传说卓氏在殉节后托梦丈夫李棠“约会于南海”，翌日李棠至甲子港发现被其附魂的樟木，故取此木雕刻其神像。³²³卓氏因身故于南海并在南海上显灵而被称为“南海夫人”。

据此分析，水尾圣娘被视为“南海婆”有其道理：该神的起祀传说中，打捞到其灵木的清澜港也属于南海，因而被认为是火雷圣娘在南海的化身。1903年，琼山北宫山村重修水尾圣娘庙碑序提到“溯婆自南海出迹”，佐证水尾圣娘信仰因来自南海，而

³¹⁹ 2021年7月16日通过微信网络平台采访几位东郊耆老，皆表示对“南海市”这个地名无印象，不知是否年代久远被遗忘，有待考证。

³²⁰ 根据现存的《更路簿》显示，海南渔民传统上将南海诸岛中的西沙群岛的海域称为“东海”，南沙群岛的海域称为“北海”。以此习惯类推，是不是海南岛周围的海域被老一辈渔民视为“南海”呢？参见苏德柳、苏承芬祖辈传承、王诗桃、许洪福等抄本《更路簿》，收录于周伟民、唐玲玲著，《南海天书——海南渔民“更路簿”文化诠释》（北京：昆仑出版社，2015），页255-441。

³²¹ [民国]王国宪，《琼崖志》（海口：海南出版社，2006），〈金石志〉，页115。

³²² 参见汕尾日报，〈舍身救夫千古传——陆丰甲子南海夫人庙小探〉，微信公众号，2019年2月17日，https://mp.weixin.qq.com/s/e2Cka_eo82bz_bYosgZ8fw。（浏览于2021年4月5日）

³²³ 其立像的传说为：“忽一夜，棠梦氏约会于南海，嘱刻像祀之。明日，棠舟抵甲子港口寻氏死节处，忽见水面浮流樟木三段。棠默嘱：果系氏魂附本木，宜逆流而上。嘱毕，木果逆流近船。棠遂抱归，刻氏象及从难二子在祠祀之。”可见这类型的故事，只是说明雕刻神像的材料来源，并不能说明某位神祇的身世背景。参见汕尾日报，〈舍身救夫千古传——陆丰甲子南海夫人庙小探〉，微信公众号，2019年2月17日，https://mp.weixin.qq.com/s/e2Cka_eo82bz_bYosgZ8fw。（浏览于2021年4月5日）

有“南海婆”的称号。³²⁴海南岛附近的海域是古代海上丝绸之路在南海的交通要道，水尾圣娘演变为海南本土的南海神，符合民众的心理期待。

由于水尾圣娘未被纳入官方祀典，始终停留在民间信仰阶段，缺乏官方或宗教权威的记载，无详实的传记文本传世，以致其在各地流传有所差异，神衔及神诞日期复杂多变。以雷电信仰为本相的火雷圣娘信仰，再通过该信仰体系中的水尾圣娘为桥梁，发展为完全是水神形象的“南海水尾圣娘”，可谓为其“变相”。这种“变相”之于“本相”看似无稽，经过分析火雷圣娘信仰在琼州郡城取代祝融神，其雷电神的职能可以控制气象风云，其火神的职能可以指引航向，可发现其内在的连续关系。

综上，民间信仰信仰中在农历十月庆诞的南海婆、水尾圣娘与火雷圣娘实际上是同源的神祇，只是不同的尊号所着重体现的信仰功能不尽相同。严格来说，清澜东岸兴起的水尾圣娘信仰在神衔上或民间信仰实践中，大致保留了火雷圣娘信仰的特征，只是侧重显扬作为水神的信仰功能。

第二节 多变的角色：与地方社会和宗族的互动

笔者曾指出，火雷圣娘信仰随着不断传播和壮大，倪五娘原型故事却在民间逐渐式微，人们因此开始为火雷圣娘重新寻求来源或创造原型故事。³²⁵属于火雷圣娘信仰的水尾圣娘不仅在海南本岛得到一定的传播，在海外琼侨社会的民间信仰中更是重要角色，也不例外地被赋予新的传说。水尾圣娘“渔夫与木头”的故事情节单调，缺乏内涵与独特性，显然交待不清楚水尾圣娘的身世背景。可想而知，民众不会满足于

³²⁴ 琼山县北宫山村即现海口市琼山区三门坡镇红明居北宫山村。

³²⁵ 郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 143-144。

“渔夫与木头”故事为该神塑造的有限形象。³²⁶如同火雷圣娘信仰相继出现新的故事版本讲述其来历，重新探索水尾圣娘的身世背景及塑造其形象，也成为水尾圣娘崇祀群体的期待。

海口市三江农场岐山头村刘洗圣娘庙，又名调塘三庙，顾名思义是合祀刘氏圣娘和洗夫人的庙宇。刘氏圣娘的神銜是“敕封水尾分派飞天雷火感应刘氏圣娘”，“水尾分派”体现该信仰从水尾地方分祀立庙的源流，“雷火感应”也明确该神属于火雷圣娘信仰。然而，神銜后端的“刘氏圣娘”，却表明该神姓刘。本文反复提到，火雷圣娘的原型是唐胄在《琼台志》中记载的倪五娘。虽说火雷圣娘的倪五娘传说在清代已有沉寂之态，但直到近现代，该信仰普遍被民众视为来自天上的女神，或仅以庙宇的立祀传说解释来由，鲜少由人而神的传说。³²⁷在坡尾村水尾圣娘的起祀传说里，该神只在渔夫的梦境中说明其为来自天上的圣娘，没有该神原型为凡人的细节，更没有交待其姓氏。

文昌市锦山镇罗豆居玉堂村也有合祀刘氏圣娘和洗夫人的刘洗圣娘庙，该庙亦有农历十月十五庆诞的传统，且配将神的形象与坡尾村水尾圣娘庙相似。³²⁸再结合刘氏圣娘神銜中“水尾分派雷火感应”的字眼，显见神祇受到水尾圣娘信仰的影响。三江地区的婆祖庙每年农历二月十二集中在三江墟“闹军坡”，刘洗圣娘庙是其中一间。³²⁹

参加闹军坡的婆祖庙都供奉两尊以上的女性神祇，较普遍奉祀火雷圣娘和洗夫人（或

³²⁶ 笔者在马来西亚调研时，多位琼籍华人社团领导者曾向笔者表示“苦恼”和尴尬：长期以来，琼籍社群对于水尾圣娘的认识，就是根据先辈所讲述的“渔夫与木头”故事，按该故事，水尾圣娘的由来是仅是一块灵木，这令不少乡亲产生疑问，为何只因一块灵木而产生的神祇信仰，会成为广大琼籍社群所崇拜的乡土女神。笔者数次与一些海南乡团领导人访谈交流时，常了解到他们心理上对于水尾圣娘仅以“渔夫与木头”的传说解说其来历难以接受。因认为故事单薄，真实性不够，无法支撑起该神受如此多人崇拜的地位，不利于塑造海南族群文化形象等。

³²⁷ 清代进士谢宝曾掌教琼台书院，应在倪五娘故事流传的琼州郡城频繁活动，但是其在《南天闪电水尾火雷夫人庙碑》中以理学和阴阳学说推论“火雷夫人”的形成和性别形象，却没有提及倪五娘故事。若非倪五娘传说已经被时人淡忘，便是士人对该信仰形象的描述有所取舍。

³²⁸ 玉堂村刘洗圣娘庙有四尊配将神像，其中有一尊面呈红色，手持红鸟的男性部将，与坡尾村水尾圣娘的吹风发火舍人形象相同。水尾圣娘配将容在本章第三节详谈。

³²⁹ 此外还有美敏庙、道学庙、墩山庙、皇瀛庙、博布庙、炉山庙、三江新婆庙等。

称懿美夫人)为神祇组合,当地人通常称她们为“大婆”和“二婆”,有些庙宇同时奉祀水尾圣娘。³³⁰与三江地区接壤的文昌市罗豆墟及其周边的东安村、厚安村,还有锦山镇何塘尾村、安墩村、榜春村、坡湖村等地也建有奉祀火雷圣娘与懿美夫人的庙宇。可见在这片海口市与文昌市交界的区域,存在以火雷圣娘和洗夫人为组合信仰的民众基础。根据这个特点,刘洗圣娘庙供奉的刘氏圣娘与火雷圣娘信仰(含水尾圣娘)应是有所交叠的。

琼北汉族群聚居区的乡镇,尤其是文昌、琼山地区,新增建婆祖庙,常从原有跨村庄辖境的婆祖庙“分派”异地立新庙。这种习惯或现象至今仍存,如海口市三江地区的礼家湾在1995年从墩山古庙“分派”新立圣娘庙,文昌市冯坡镇坡门市圣娘信仰则形成的跨乡镇的庙宇网络。冯坡镇坡门市村的圣娘庙原庙境跨冯坡和翁田两镇的八个村庄,分别设四个首事。³³¹1991年,庙境内嘉田村自筹经费新建圣娘庙,不再担任原坡门市圣娘庙首事。冯坡镇坡门市村曾经因道路交通不畅,民众往圣娘庙祈福不便,经庙境众村首事于1998年商定迁往翁田墟另建新庙,同时保留坡门市旧庙。³³²可见,这些由民间自发修建和管理的圣娘庙数量的增加,通常不是凭空任意新建的,而是在原有崇祀的基础上另立新庙。换言之,地方上增建庙宇或增祀神祇,一般上会受到周遭地区崇拜的民间信仰神祇所影响或启发,以确保受到地方民众的普遍认可和崇祀。

据称,岐山头村刘洗圣娘庙始建于1913年,玉堂村刘洗圣娘庙至晚在清末就有了。³³³这两处庙宇辖境村庄都属于传统侨乡,它们的重建或新修都曾获得在泰国的乡亲捐资。清末民初是琼州人下南洋的鼎盛时期,当地先民为了改善生活条件,选择出洋打

³³⁰ 三江镇军坡节和婆祖庙获得 City Vagrant 提供部分资讯,在此鸣谢。

³³¹ 该庙相传建于清初,在道光廿三年(1843)曾扩建,文革期间圣娘金躯坐镇在翁田镇嘉田村,被村民将神像藏匿于衣柜,得以保存下来。嘉田村的“分派”较为特殊,因该村后期保留奉祀原庙的神像,因此另立庙宇。翁田墟新庙则类似于迁建

³³² 李金云主编,《海南洗庙大观》,页295-297。

³³³ 刘洗圣娘庙现存民国十二年(1923)木制神轿,可见证其历史不晚于此。该庙有比较深的华侨背景,上世纪80-90年代,刘洗圣娘庙的重建得到泰国华侨华人的支持。

拼。这样一来，为当地的文化教育和经济条件带来改善。这两处庙宇应是这样的背景下创建的，年代与附近几处合祀火雷圣娘与洗夫人的庙宇相比不算久远。³³⁴刘氏圣娘信仰的出现，不免受到周边村庄既有的民间信仰影响，最直接的例证是刘洗圣娘庙与其他圣娘庙都奉祀了洗夫人。加之，刘氏圣娘的神衔与水尾圣娘有雷同之处。刘氏圣娘很可能是水尾圣娘信仰的地方化，或者说经过与水尾圣娘信仰结合的地方性神祇。

华琛（James L. Watson）在〈神明的标准化——华南沿海天后的推广〉一文中讨论明清帝制时期，即中华帝国晚期的文化整合，以江沙妈被天后“消化”的案例，探讨宗教信仰标准化的过程。他认为“中国的传统文化在文化标准化过程扮演重要角色的一个面相——那就是政府当局对‘被认可的’神明之提倡”，又指出“地方菁英都渴望在祭祀标准化方面与政府当局合作……当被承认的新地方神明被奉厝到庙宇时，这些庙宇里没有被批准的纯地方神明就逐渐消失了”。³³⁵依刘洗圣娘庙创建的年代判断，刘氏圣娘出现的时间应比火雷圣娘信仰的倪五娘传说要迟的多，显然是刘氏圣娘依附于火雷圣娘信仰较有可能。随着侨乡人的生活和水平提高，势必让他们更加注重寻找所崇拜的神祇的具体身份和来历，刘氏圣娘应是这样应运而生，成为当地既有的火雷圣娘或水尾圣娘信仰的新形象。

不过，火雷圣娘信仰（含水尾圣娘）非但不被中央王朝认可，还带着淫祀的标签。明初洪武年间，五娘庙曾被琼山知县李思迪毁禁。³³⁶根据董建华对雍正《广东通志》中毁淫祠记录的统计，李思迪在琼山毁淫祠是明代有载的广东省首笔案例。³³⁷这不同于华琛的研究焦点——天后乃是受过中央王朝数次敕封，并享有官方祭典的神祇。科

³³⁴ 墩山庙、炉山庙和道学庙相传建于明代，其中炉山庙有竹山村《陈氏族谱》记载。美敏庙相传历史最久，供奉刻有“圣旨”的木牌，在三江墟闹军坡走在所有庙前。

³³⁵ 华琛（James L. Watson）著、潘自莲译，〈神明的标准化——华南沿海天后的推广〉，《福建社科情报》1989年第3期，页13-26。

³³⁶ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷26，页539。

³³⁷ 黄建华，《明清广东金花夫人信仰研究》，页18。

大卫 (David Faure)、刘志伟指出, 在大一统的概念下, 在不同的时空里实行同一个制度, 可以存在着极大的分歧。他们还认为, 讨论中国大一统的概念, 不能不关注地方习俗的持续性。³³⁸显然, 在神祇信仰的文化整合中, 未必只有国家认可的神祇取代地方神祇这一方向。偏居海外的海南岛, 因为地理的区隔, 形成一个半死循环的文化环境。这个特殊的语境下, 标准化在地方社会的运行呈现不一样的模式。除了国家祀典神祇, 兴盛的地方性神祇也可以成为推动标准化的标杆, 这是地方观念与习俗的延续性使然。

滨岛敦俊探曾提出成神有三项关键要素, 即生前的义行、死后的显灵和包含伪造在内的“敕封”, 他认为“有了‘生前的义行’、‘死后的显灵’这两项要素, 神实际上也就产生了”, 又称“在正统的理念上, 神需要接受天帝在地上的代理者——皇帝的认证才能列入祀典, 在接受了封爵、庙号后才能成其为神”。他指出“伪造封号一事, 与其说是横行, 不如说是自然而然的現象”。³³⁹根据火雷圣娘原型的倪五娘传说, 倪五娘因雷击而亡, 是悲剧性死, 又在死后显灵, 已具备被奉为“神”的条件。而坡尾村的水尾圣娘已经有获封的传说:

张岳崧蒙恩高中探花, 归琼亲临圣庙, 印证京城梦遇, 随即挥毫“慈云镜海”牌匾奉献。返京后将访集圣娘显圣事迹向主皇上奏。嘉庆皇帝准奏并勒赐封号为“南天闪电感应火雷水尾圣娘”。从此两广总督张之洞及各地官吏墨客接踵而至, 虔诚膜拜, 题字献联无计其数。³⁴⁰

以上文字讲述探花张岳崧上奏嘉庆皇帝请封水尾圣娘的始末。然而, 根据《琼台志》中南宫庙“世久, 祝融废祀, 更名火雷神”的记载, 可确认火雷圣娘信仰至晚在明正

³³⁸ 科大卫 (David Faure)、刘志伟, 《“标准化”还是“正统化”? ——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》, 《历史人类学学刊》2008年第6卷, 第1、2期合刊, 页4-5。

³³⁹ 滨岛敦俊著、朱海滨译, 《明清江南农村社会与民间信仰》, 页83-90。

³⁴⁰ 抄录自1997年坡尾村水尾圣娘庙立碑记之《水尾圣娘史迹简史》。

德年间就与“火雷”一词联系在一起。³⁴¹此外，水尾圣娘的“南天闪电感应火雷水尾圣娘”神衔在清康熙时期谢宝的序文中已经初见雏形。因此，“火雷”作为名号，不可能是嘉庆皇帝敕封后才出现的。

有关皇帝敕封水尾圣娘的故事，在泰国琼侨社群里还有其他版本：“又称康熙皇帝，身染奇疾，百药罔效，御医束手，获水尾圣娘显灵诊治，始获痊愈，乃勒封为‘南天闪电感应火雷水尾圣娘’云。”³⁴²正如朱海滨称：“宋代对祠庙积极进行加封的政策对中国各地民间信仰的影响十分巨大。”³⁴³这些在民间流传的水尾圣娘受皇帝敕封的故事，皆查无史料佐证，虽不同的版本，却有同样的目的：为该神的神衔讲述合乎正统的来源，凸显该信仰的权威性。

笔者发现坡尾村水尾圣娘庙开光仪式关文开头所书的神衔为“皇天敕令赐南天闪电感应火雷水尾圣娘”。³⁴⁴“皇天”是对天的尊称，人们以“皇天后土”合称天地。杨复曰：“天、帝一也……以四字言，则惟皇上帝、昊天上帝、殷荐上帝之类。”³⁴⁵此关文的神衔书写说明水尾圣娘的神衔来历还有另一种认知，即受封于上天，而非人间帝王。³⁴⁶

水尾圣娘的来历还有潘氏女子死后入灵的说法，泰国琼侨蒋应参在其文章中讲述“渔夫与木头”故事时，对故事中流入网的木头注释道：“相传近海有一潘氏女，溺海而死，灵魂入相。”³⁴⁷易言之，水尾圣娘显灵的木头，也被部分人认为是潘氏女子附魂。符致传亦称“传说水尾圣娘原是文昌县东郊市北港村人士”。³⁴⁸

³⁴¹ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷26〈坛庙〉，页538。

³⁴² 陈来琼，〈水尾圣娘纪念特刊序〉，见于欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页5。

³⁴³ 朱海滨，《祭祀政策与民间信仰变迁》，页190。

³⁴⁴ 2017年农历十月坡尾村水尾圣娘庙换袍开光仪式之关文。

³⁴⁵ [明]丘濬，《大学衍义补》，卷57，收于《丘濬集》（海口：海南出版社，2006），页915。

³⁴⁶ 在民间信仰里，神祇封号的由来除了来自朝廷的“皇封”外，还有经过张天师的“道封”，或经由民间道教科仪颁敕封衔。依托玉皇上帝名义封敕也很常见，又称为“玉封”。

³⁴⁷ 蒋应参，〈水尾圣娘纪念特刊序〉，见于欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页7。

³⁴⁸ 符致传，〈水尾圣娘的故事〉，由《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载。

这种民女入灵为神的说法，也在台湾的妈祖信仰中流传。台中市南屯区万和宫的老二妈相传是清嘉庆八年该宫增塑老二妈神像开光之时，刚好西屯大鱼池廖姓闺女品娘逝世而附灵。林培雅指出，该传说的背景是廖氏家族在西屯拓垦，位于犁头店街的万和宫成为西屯信仰中心，“然而西屯廖氏为外来香客，与妈祖的关系始终有段距离，传说的出现助其建立与妈祖的拟亲属关系”。³⁴⁹谢贵文则认为“可视为是一种妈祖吃掉地方小神（家神）的标准化现象”。³⁵⁰与该例子不同的是，东郊地区不存在具体为哪户潘氏女子溺水而入灵水尾圣娘的传说，水尾圣娘原为潘氏女子入灵的说法没有获得东郊当地民众的普遍共识。潘敏理后人潘在光先生在受访时强调，由其祖公打捞上岸并显灵的婆祖乃从海上来，无名无号。³⁵¹

东郊当地民众的确将水尾圣娘在每年正月十五到北港村巡游，视为水尾圣娘“回外家”。³⁵²实际上，从正月初四起，坡尾村水尾圣娘神像会轮流到周围十余座村庄巡游，一直持续到正月十五才到北港村，不是只巡往北港村。³⁵³在海南民间习惯中，女性神祇回到原本的发迹地也被称为“回外家”，不一定表示某位女神在成神前是居住在当地的人。海口市新坡镇墟的洗太夫人庙因原在梁沙村，在农历二月军坡期间洗太夫人到梁沙村“行符”也被认为是婆祖“回外家”。当地传说梁氏先人认洗夫人为姑母，让梁氏家族与该神有了拟亲属关系。根据传说，北港村潘氏入琼十三世祖潘敏理打捞到水尾圣娘灵木后，先在北港村祭祀，才在坡尾村立庙，这是北港村成为水尾圣娘“外家”的原因。

³⁴⁹ 林培雅，〈闺女变妈祖——台中市万和宫老二妈由来传说探讨〉，《兴大人文学报》2010年第44期，页91-110。

³⁵⁰ 谢贵文，〈神明的标准化——从老二妈、玉二妈、六房妈的传说谈起〉，《台湾文学研究学报》2016年第23期，页13。

³⁵¹ 2017年农历十月水尾圣娘诞辰前，笔者在北港村潘在光家中采访。

³⁵² 海南话“外家”即出嫁女的“娘家”。

³⁵³ 根据坡尾村水尾圣娘庙2017年2月22日张贴的《春节水尾圣娘各村庄捐助款》红榜所列，共有玉树村、文炳村、田头村、南港村、调炳村、邦塘村、下坡村、红华山、蓝田村、北港村等十一座村庄。此外，据笔者所知，正月初十水尾圣娘除在坡尾村巡游，还在宫后村。

尽管如此，台湾地区“闺女变妈祖”的传说与所在地的开发背景，启发笔者对水尾圣娘的兴起和发展，与潘氏宗族在东郊繁衍之关系的思考。据介绍，东郊的潘氏族人，大多数是渡琼始祖潘万秋后裔，另外良田村一带有少数部分是潘万里后裔。万秋祖的四世孙潘朝瑀三兄弟先从文昌土苑迁来北港村，后才从北港村分居到其他村落。据称，东郊潘氏族裔大多出自北港村，潘氏原在北港村有南北两座祠堂，足见北港村对东郊潘氏万秋祖后裔有重要意义。³⁵⁴水尾圣娘庙所在的坡尾村也是北港村潘氏迁入并聚居的村落。

相传，潘万秋在元朝至大四年（1311）自潮州渡琼，其居住于北港村的十三世孙潘敏理在明正德年间打捞到水尾圣娘灵木。若按世代更替推测，以明代男子十六而娶，女子十四而嫁的婚育习惯，在时间上是合理的。潘氏先祖自明代前后迁入北港村，并在东郊地区开枝散叶。现如今，潘氏在东郊地区聚居的村落，分布比较广泛，可谓为枝繁叶茂的大族。³⁵⁵

水尾圣娘起祀传说中涉及到北港村和坡尾村两个村落都是潘氏族人的传统聚居地，水尾圣娘先是被奉祀在北港村，后在坡尾村建庙，而坡尾村潘氏也自北港村迁入。北港村之于坡尾村有两重意义，在神缘上是水尾圣娘信仰的发迹地，在血缘上是潘氏先祖在东郊的始居地。东郊地区将水尾圣娘到北港村巡游视为其回到“外家”的说法，也让该神与北港村潘氏族人产生了拟亲属关系的连接。可以猜想水尾圣娘信仰形成的过程中，潘氏族人是重要参与者并贡献了不可或缺的力量。但由于史料的匮乏，无法真实还原早期水尾圣娘被奉祀的情形，只能从口传故事中找到一些蛛丝马迹。贺喜在探讨高、雷、琼三地亦神亦祖的现象时，指出：

³⁵⁴ 笔者曾在微信多次就东郊潘氏流源向东郊镇宫后村潘正庆请教（2021年11月11日、2022年6月11日、2022年8月13日），在此鸣谢。

³⁵⁵ 在水尾圣娘庙所在的椰海村委会有坡尾村、宫后村、海坡村，周边的建华山常委会有北港村、北园村、北坡村、港尾村、港中村等，清港村委会也有潘氏族裔居住。

我们需要接受这一带在很长的时间之内，大部分的人生活在家屋社会而非宗族社会之内。这个区域本身有根深蒂固的土俗传统，体现在信仰领域，就是神明的力量在明中叶以前很强大。³⁵⁶

依志书记载，水尾庙出现于明正德年间，那时地方社会正处在开始接受宗族礼仪又受神明的影响强大的时期。由于地方宗族礼仪制度还在起步建设和不断规范的阶段，水尾圣娘信仰在发展初期即便与潘氏宗族有特殊渊源，没有出现单一的宗族力量支配各项信俗活动的现象。



图 31 坡尾村水尾圣娘庙 2017 年春节期间巡游的各村庄。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

不可否认，水尾圣娘始庙因位于坡尾村的关系，至今多得潘氏村民料理日常上香添油的事务，但该庙的历史文献、庆典组织和崇祀习俗各方面都没有显示水尾圣娘存在家族神或祖先信仰的痕迹。坡尾村水尾圣娘庙早在康熙年间就有载四方香客云集的盛况，想必当时的崇祀者已不局限于单一村落或乡都。该庙的选址传说是“神迹”裁

³⁵⁶ 贺喜，《亦神亦祖：粤西南信仰构建的社会史》（北京：生活·读书·新知三联书店，2011），页 254。

定，即石炉飞至坡尾村才决定建庙于此，庙宇则是“众力成城”创建起来的，没有任何家族力量介入的情节。³⁵⁷从水尾庙创建的传说，可看到该庙的建设是公共事务的议题，非单一宗族或村庄的势力定夺。另外，该庙从正月初四至十五巡游的村庄分别为潘、符、黄、郑、李等姓氏的聚居地（见图 31）。这反映出东郊民众对水尾圣娘信仰在当地的组织和构建的文化逻辑，水尾圣娘之于东郊当地是地方上的公众信仰，是众多村庄和姓氏联合祭祀的境主神信仰，而非宗族信仰。

该庙近现代以来的重修的石刻记录的组织者与参与者中来自各地、各姓的人数众多。光绪元年重修碑刻中，记录了文昌县的官员、士人，各地商号和船号，还有不下 15 个姓氏的民众（见图 32）。³⁵⁸同治三年新建水尾圣娘桥的碑记，记载由郑德辉邀众在水尾圣娘庙商议将原本的木桥改为石桥。³⁵⁹可见该庙也曾充当地方公共事务管理的议事和决策空间，这种参与地方公共事务管理的权责，不局限在单一村落或宗族手中。

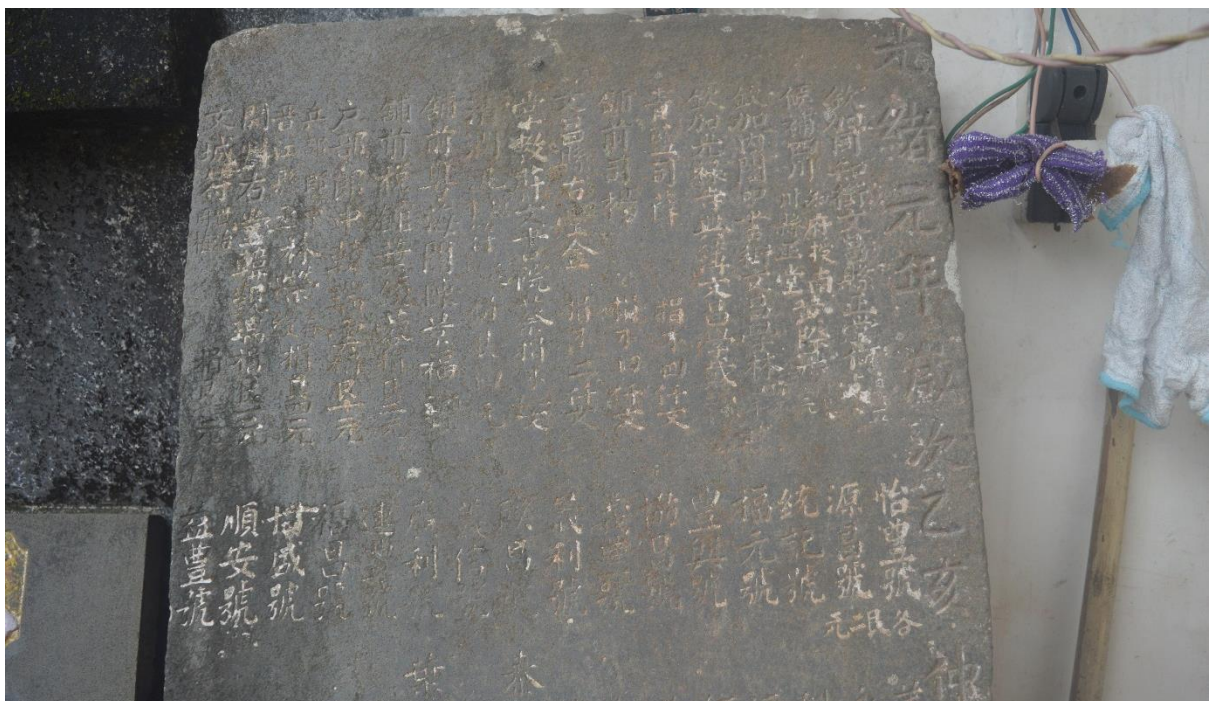


图 32 坡尾村水尾圣娘庙光绪元年（1875）重修碑刻局部图。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

³⁵⁷ 参见水尾圣娘文物保护委员会，〈水尾圣娘史迹简述〉，1998 年悬挂于坡尾村水尾圣娘庙。

³⁵⁸ 分别有潘、黄、郑、庄、符、陈、何、叶、林、钟、吴、韩、谢、周、王、朱、张等众多姓氏的民众参与。

³⁵⁹ 原文：“郑君德辉会众于水尾庙，欲甃以石，以记久远。”

水尾圣娘庙分别于 1990 年和 1993 年立两块碑刻记录主持重建沐恩亭和水尾圣娘殿的理事和委员名单，共有来自不下十个不同姓氏的成员，非潘氏族裔占绝大多数（见图 33）。该庙自上世纪八十年代重建以来的捐款芳名榜中，不仅有来自海南多个市县的民众，还有海外琼籍华人华侨、琼籍乡团的积极参与，也有非琼籍人士捐款。³⁶⁰此外，庙中铁钟、牌匾等物品的落款显示为来自不同乡镇或海外的信民捐献。种种迹象表明，东郊的水尾圣娘信仰拥有东郊当地不同村庄和姓氏的居民、来自海南不同市县、乡镇和不同行业的人员，还有海外众多华人华侨的庞大群体。该神是超越宗族血缘，跨越村落、乡镇甚至县域，及打破行业和阶级藩篱的民间神祇信仰。这也是水尾圣娘信仰走向鼎盛的标志。



图 33 水尾圣娘庙内 1993 年刻立的重建芳名碑。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

³⁶⁰ 不乏来自美国、加拿大、马来西亚、新加坡、泰国和日本等国的华侨华人捐资，还有香港、台湾地区的琼籍乡亲。乡团有马来西亚雪邦海南会馆、加拿大海南同乡会等。宫庙有马来西亚吉隆坡崇真堂。

水尾圣娘还出现与观音信仰结合的现象。海南省定安县定城镇龙州新仓村、卜岭村所祀水尾圣娘之神銜皆书作“南海观音水尾圣娘”，其中卜岭村水尾圣娘神诞亦在农历十月十五。马来西亚柔佛州之利民达新村主祀水尾圣娘的南海庙，又名“南海观音水尾圣娘娘神庙”。³⁶¹因利民达南海庙在历史上多由琼籍人士祭拜，当地村民称之为“海南庙”，祀神则被称为“海南观音”。³⁶²泰国三清水尾圣娘庙流传一则奉请水尾圣娘的咒文念到“南天圣娘，观音化身”，可见水尾圣娘的形象发展出了观音化身的说法。³⁶³

汉传佛教认为，“化身”（应化身）是佛菩萨为度化众生，临时化现的身相。从地方志、历史碑铭和相关文献资料，找不到水尾圣娘或火雷圣娘的来源与观音信仰有何直接关系。唯康熙《琼州府志》载琼州府城南桥前的南宫庙“后祀白衣大士”，又记“（清）顺治年间，僧寂德募缘重建”。³⁶⁴南宫庙原本的主祀神祝融被火雷圣娘取代，后合祀泰华和子孙二位女神，形成今府城地区称为三圣娘娘的信仰组合。主祀火雷圣娘的南宫庙由僧人组织捐修，还奉祀“白衣大士”即观音菩萨。可见火雷圣娘信仰至晚在清初便受到佛教的影响，这或许是火雷圣娘信仰（含水尾圣娘）与观音信仰出现交集的开始。当然，南宫庙的祭祀空间经历数次转变的原因，应与明代以降的禁毁淫祀、淫祠运动，及官方和士人在地方塑造正统化的历史过程密切相关。

³⁶¹ 利民达南海庙之水尾圣娘神像于1920年由琼籍先辈携来马来西亚，该庙在2013年重新修建落成。庙宇入口门额上悬挂“利民达南海庙”木匾，题款为“公元1920年”，在拜亭前端悬挂“南海观音水尾圣娘娘神庙”之匾。

³⁶² 利民达南海庙，〈利民达【南海庙】新庙〉，Facebook，2013年11月8日，<https://www.facebook.com/244357899054696/posts/pfbid02DLRQuo4BFwursn87hdnbKBcBWMAJJKHwt9WSiJeNUp8UKSsoq7cJTFSEtXrjwaiY1/>。（浏览于2020年10月6日）

³⁶³ 泰国三清水尾圣娘之咒文由符懋佳提供，在此致谢。

³⁶⁴ [清]焦映汉、贾棠纂，康熙《琼州府志》（海口：海南出版社，2006），卷2，页150。

民间信仰神祇不止水尾圣娘存在观音化身的说法，闽台地区还有观音化身妈祖、陈靖姑的传说。实际上，观音信仰在中国本土化的过程中，已然是民间信仰中崇信度较高的一位神祇，且其信仰深入于民间习俗中。³⁶⁵水尾圣娘与观音的信仰互动，应受到观音道场在南海的民间观念影响。因观音菩萨被称为“南海观音”，水尾圣娘又有“南海婆”的形象，从而使民众将二者联想到一起。海南民间将水尾圣娘附会为观音化身，也透露出火雷圣娘信仰（含水尾圣娘）在地方民间信仰谱系中的尊高地位。另，可借用观音的宗教地位和影响力，加强水尾圣娘信仰在明清两代王化渐行的海南地方社会中存续的正当性。

第三节 信仰的整合：水尾圣娘的配将神祇

坡尾村水尾圣娘庙和北港村清澜水尾圣娘庙配有四尊配将神祇，分别为冯四娘、陈七娘、吹风发火舍人、通书通感舍人（见图 34）。³⁶⁶其中，吹风发火舍人和通书通感舍人是男性，祂们的塑像形象和神职比较鲜明：吹风发火舍人睁眉怒目，面色通红，手擎赤色的火鸟，有武将的威严架势；通书通感舍人和眉善目，左手持簿，右手握笔，一副神态严谨的文官样貌。

“吹风发火”和“通书通感”两位护法神的形象，可联想到城隍信仰中的文武二判官。文判官与通书通感舍人一样，手持书簿和毛笔。但武判官手持武器，而吹风发火舍人手持火鸟。在水尾圣娘传说中，这只火鸟是受水尾圣娘差遣的灵兽。³⁶⁷火鸟

³⁶⁵ 琼剧有“八仙贺寿”（俗称“摆八仙”）的剧目，剧情是瑶池金母、龙王和八仙诸神向观音贺寿，最后观音请出刘海炼金钱，刘海出场念白有一句为“拜娘娘为师”。“摆八仙”是海南民间神诞、酬神还愿、喜庆节日演出琼剧前的例演剧目。观音菩萨亦是海南部分地区民间道士所奉祀的坛神之一。海南省海口市遵谭道士在荐亡斋事，为亡魂调医时，会烧化观音菩萨之符水。此外，观音送子的形象在海南民间亦是深入人心。

³⁶⁶ 坡尾村水尾圣娘庙的圣娘神龛前另有两尊举牌杖器物的金像。

³⁶⁷ 2017年11月28日，笔者在北港村潘在光家中采访，收集到水尾圣娘向张岳崧提醒火情，遣其“火

意即会生火的鸟，其通身如火般的赤色，犹如从天而降的火种。所谓“吹风”，应是鸟类煽动翅膀产生空气流动的想像。“吹风发火”四字很明确该护法神的职能，意味着驱使风火，象征着水尾圣娘属于火神、雷电神的崇拜。这样看来，吹风发火舍人有“武”的元素。在传统文化中，凤也是火鸟，被认为是风神。吹风发火舍人所擎的火鸟，蕴含着地方先民理解风、火自然现象的淳朴宇宙观。



图 34 北港村瓦铺湾清澜水尾圣娘庙中的水尾圣娘及四尊侍从神雕像。（郑翔鹏摄于 2017 年 11 月）

由于水尾圣娘本质上还是火雷圣娘信仰，雷电带有替天行道的文化意义，该神因而还具备惩恶扬善的神职。水尾圣娘信仰配置了通书通感舍人和吹风发火舍人两位部将，类似襄助城隍信仰审判阴阳的文武判官的形象，彰显了水尾圣娘在惩罚扬善上的神功。³⁶⁸不同之处，民间一般认为城隍信仰的文判官所执的是生死簿，而水尾圣娘信仰的通书通感舍人所执的书簿还没有查到具体的指称。唯根据水尾圣娘的形象，通书

鸟”作为信使的故事。

³⁶⁸ 在海南民间信仰神祇系统里，一手握笔，一手执簿的形象的护法神不为罕见，有些庙宇也配有类似形象的神将，有时候这类的神将也常见于“抄书把簿司官”的神衔。

通感舍人大抵也是辅佐水尾圣娘记录世人善恶功过，或世人所求心愿及祸福之类的职能。

两位男性配将的形象蕴含惩戒邪恶、匡扶正义的执法意义，体现了水尾圣娘作为雷电崇拜的特征及人们对该信仰的期待。实际上，有些地方的火雷圣娘信仰也有与吹风发火舍人职能相似的配将。琼海市嘉积镇溪头村南天圣娘庙的配将为“左指挥游江游海大将”和“右指挥吹风扑火舍人”。³⁶⁹定安县雷鸣镇下水口火雷圣娘庙祀有“殿前护令发火周将军”。

相较于两位男性配将，冯四娘和陈七娘在形象和职能上没有太突出的特征。冯四娘和陈七娘分别是手捧印鉴和茶杯的女性侍者形象。冯四娘和陈七娘神居中，其祂两位男性配将分立两旁，以位置来看，前二者像在水尾圣娘近身服侍，印章象征着水尾圣娘的神权，茶杯是对水尾圣娘日常起居的服侍。配以手捧茶杯、印鉴，或圣旨、宝剑的侍从在海南民间信仰中的女性神祇常见，但大多数以金童、玉女的形象出现。³⁷⁰而水尾圣娘的侍从分别为冯、陈二姓，背后应有相关的人物传说。咸丰《文昌县志》记载一则异事：

宝芳潭，一名冯四娘潭，在邑东三十里青一图。分水江流经此，汇为潭。下有石洞，深广莫测。尝有渔者泗水，遇大鲤，长数尺。逐之，入洞，见其中空嵌若□。忽闻笑语声，乃惧而出。相传昔有富家冯兆穆居此，遭寇乱，其季女名曰四娘，自沉于潭，死，为神。乡人至今祀之。³⁷¹

这是一位富家的女儿冯四娘因寇乱而自沉于宝芳潭，死后被乡人祀为神的故事。冯四

³⁶⁹ 溪头南天圣娘庙联合主祀南天闪电雷火感应得道夫人、陈村懿美柔惠正顺得道夫人。另还奉祀北府通天李大元帅。

³⁷⁰ 原海口所城和琼州府城地区的女神神祇就常有金童玉女作为侍从，所捧的器物，通常也是这几件。

³⁷¹ [清]张霏修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷16，页727。

娘与很多女性神祇一样，都是未婚而成神的女子。³⁷²火雷圣娘原型的倪五娘应亦为未婚女子，其出身背景被记为“宋乡人倪氏女居室时”。³⁷³根据海南民间习俗的书面语习惯，称呼已婚配的女子一般会着重强调其为某人之妻某氏，对未出阁的女子才称为某氏之女。

不难发现，民间传说中很多被奉为神明的女子，生前大多都待字闺中。之所以这种现象在帝国时代层出不穷，原因是在世时保持处子之身的女子在宗教上有冰清玉洁的形象，也与儒家教义契合。过去，海南汉人民间社会的民俗观念中，未婚而亡的女子无法正常享受后嗣供奉，会向人显灵或作祟，从而获得香火奉养或让灵魂有所归。因此民众对此话题是慎重又敬畏的。但如果这些女性具备生前有功于民、逝世时有特别经历、死后有灵异的现象或显灵造福乡人等条件，就有可能被奉为神享祀于庙坛。

冯四娘因寇乱而自沉于潭，很可能是为了保持自己的贞操和名声不被寇贼侵犯才选择结束生命。套用滨岛敦俊所谓由“鬼”成“神”的要素，在推行封建礼教的时代，女子为保守贞操而赴死，算得上是生前的义行了。在民俗观念中，冯四娘自溺的宝芳潭就是其神魂徘徊之所，捕鱼者在潭下石洞听到笑语声，是冯四娘在死后的灵异现象。

咸丰《文昌县志》的记载还透露宝芳潭有“渔者泗水”，可见该潭有当地先民捕鱼活动。冯四娘应是被附近民众当作宝芳潭的守护神灵，所以宝芳潭又名冯四娘潭。如此看来，冯四娘也算具有水神的性质了。水尾圣娘庙所在的坡尾村属青三图，宝芳潭在青一图，两地同属青蓝都，在地缘和距离上相近。县志记载坡尾村水尾圣娘庙肇建于明正德年间，而宝芳潭冯四娘故事发生于清代。冯四娘信仰的出现晚于水尾圣娘，冯四娘信仰应是后期被纳入水尾圣娘信仰的。

³⁷² 最为人所知的是源于福建湄洲的天后圣母。海南本土民间信仰中较为知名的是海口市灵山镇的泰华仙妃、文昌市铺前镇麻蓝庙的靖海夫人和多吉村的长浩娘娘等。

³⁷³ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷26，页539。

从咸丰年间水尾圣娘的十月节期被载入〈节序〉，到光绪元年水尾庙重修获得文昌县府、县学、书院、铺前司、青蓝司等乃至外省州府的文武官员捐资。我们可以相信，水尾圣娘信仰在晚清获得了大多数地方官员和士人的认可，在地方上有半官祀或准正祀神的地位。水尾圣娘与冯四娘都有在水域显灵的传说。水尾圣娘是位居南天的神灵，冯四娘管宝芳潭一方水域，将冯四娘纳为水尾圣娘的侍从神，不仅没有与水尾圣娘的女性性别角色和职能冲突，还起到相辅相成的作用：既能让冯四娘信仰获得较为稳定和长久的奉祀，又能扩大水尾圣娘信仰的势力。

陈七娘的原型暂查无线索，应该也是地方上的女子成神，后被纳入水尾圣娘信仰。文昌市文教镇坡柳圣娘庙奉祀两尊婆祖，神牌刻写之神衔是“南天闪电火雷感应坡柳二位圣娘”，下端并排刻有“陈四娘”和“陈七娘”字样。此情况应与本章第二节举例之刘氏圣娘相似，应是火雷圣娘信仰与地方性的女性神祇传说的整合，或可视为地方上为火雷圣娘新创的形象。文教镇坡柳村与东郊地区相隔不远，从坡柳村的圣娘神衔内容来看，文昌地区的火雷圣娘信仰还和陈七娘有一定的关联。如此看来，陈七娘在水尾圣娘庙中成为配祀神不足为奇。

宋兆麟分析民俗信仰的基本特征，指出：“民俗信仰有较强的包容性。凡为我所用者，都被加以供奉”。³⁷⁴这点在水尾圣娘信仰所搭配的侍从神上有所体现。水尾圣娘信仰未被列入祀典神祇，且从明至清仍在发展当中，尚缺权威而详实的文本记载。水尾圣娘由来和相关传说并不似天后圣母信仰这类祀典神祇具有标准化的传记文本，亦没有被小说、戏剧等在民间以纸本流传的文学作品作为题材，使各地无从依循某种“标准化”的形式推动该信仰的整合。因此，坡尾村水尾圣娘信仰拥有四位侍从或部将的配置，不一定完全能在其他县市或海外乡团奉祀水尾圣娘的宫庙和会馆中见到，甚至配

³⁷⁴钟敬文主编，《民俗学概论（第二版）》，页158。

祀不同的侍从或部将神祇（见图 35）。



图 35 马来西亚柔佛州峇株巴辖海南会馆的水尾圣娘和配将神像，与坡尾村水尾圣娘配置不同。（郑翔鹏摄于 2022 年 7 月）

水尾圣娘四位配将想必是经历了不同时期的信仰实践积累才固定下来的。或因水尾圣娘信仰向外传播的过程中，现今四位配将的组合还未固定下来，导致不同阶段接受该信仰的地方出现不同的侍从神。又因水尾圣娘属于民间信仰范畴，非制度化宗教，亦不是官方祀典神祇，没有经典或权威论著所依，存在一定的随意性。民众根据自身的需求或信仰实践去讲述或定义神祇的信仰功能，侧重点不同所呈现的形象也就有所差别。在一些地方，水尾圣娘仅被当作水神或南海之神崇拜，雷电的神职被弱化，降低了配置“吹风发火”职能部将的必要性。

目前所知，海口市灵山镇权上村的南海庙没有雕刻和安奉配将的神位，甲子镇山口村十月南海水尾圣娘之庙、云龙镇坡仑村水尾圣娘庙、三门坡镇东湖村南天圣娘庙、大致坡镇咸来郡主庙等则是安奉一对侍从神。所奉的水尾圣娘雕像也配一对侍从神。

定安县雷鸣镇中果坡村、文昌市锦山镇坡头村水尾圣娘庙和琼海市潭门镇社昌十三疆南海水尾圣娘庙亦是配一对侍从神像。定安县龙湖镇村心村水尾圣娘的木雕神牌位除刻有“南海水尾圣娘”，两旁还有“金童、玉女”字样。马来西亚彭亨州文德甲天后宫奉祀之水尾圣娘也配金童、玉女侍从。但金童、玉女实为海南民间女性神祇信仰中出现频率较高的侍从神，非水尾圣娘信仰特有。³⁷⁵

文昌市冯坡镇十月水尾圣娘庙在神龛空间的布置上与坡尾村水尾圣娘庙非常相似，神龛后侧垫高安奉刻有水尾圣娘神衔的木雕神牌位，中间安奉水尾圣娘金躯，其跟前有四尊立姿神像配将。两尊男性神像在水尾圣娘像的左边，其中一尊为粉面，右手握笔，左手执簿，与坡尾村水尾庙的通书通感舍人所持器物相同；另一尊是红面，双手所持器物状似金瓜锤，与吹风发火舍人有所不同。这两尊男性神像，与民间观念中的文武二位判官的形象接近，俨然将水尾圣娘奉为主持善恶报应的神祇，突显水尾圣娘信仰作为雷电崇拜的延续。神像右边是两尊女性神祇，一位掌印，一位持圣旨。冯坡镇水尾圣娘也配祀四尊侍从和部将神，却与东郊坡尾村水尾庙所安奉的形象不尽相同，反映出水尾圣娘信仰经历明清两代发展，还未形成一套标准化的体系。

在马来西亚，很多供奉水尾圣娘的琼籍乡团或宫庙，没有雕刻和供奉水尾圣娘的配将。森美兰海南会馆和登嘉楼海南会馆，祝文未列神祇的配将或侍从，且安奉水尾圣娘神像旁没有侍从神像。³⁷⁶当然，在海南民间信仰习惯里，庙堂不一定都刻有配将神像，但不意味着所祀神祇没有配将。在祭祀祷祝或书写祝文、神位时，民众会以口头拜请或文字列出所祀神祇的配将。³⁷⁷而目前在马来西亚看到的水尾圣娘配将也与坡

³⁷⁵ 洗太夫人信仰也常配有金童、玉女，如海口市得胜沙洗太庙。海口市中山路天后宫、西门外天后宫所祀天后圣母亦配有金童、玉女像。

³⁷⁶ 森美兰海南会馆祝文由该馆主席陈川正提供，登嘉楼海南会馆祝文为该馆前主席邢福川提供。

³⁷⁷ 没有雕刻神像，但是在神牌位中书写，或在祭祀中会奉请，在海南话中称为“暗将”，与雕刻神像为“明将”相对。

尾村水尾圣娘庙的现状有些许出入。

马来西亚吉兰丹海南会馆沿用的水尾圣娘千秋宝诞祝文，列出水尾圣娘所配的神将有“左殿夫人陈七娘、右殿夫人冯四娘、吹风发火舍人、掌簿通书舍人”，与坡尾村水尾圣娘庙大致相同，只是通书通感舍人换为掌簿通书舍人，从文意分析，二者职能相差不大。³⁷⁸ 霹雳州务边琼州会馆三大娘庙在奉祀水尾圣娘、天后圣母和冼太夫人三位女神的神龛前供有包括十尊配将神像，其中千里眼和顺风耳各一尊，另有男女各四尊，但名号不得而知（见图 36）。³⁷⁹ 霹雳琼侨善后社供奉的三圣娘娘前亦有十尊相似的配将神像。所幸务边琼州会馆存有抄竣于 1968 年记载馆庙各神祇的册子，记有“左殿通书舍官、右殿通感舍人、游江游海舍人、吹风发火舍人”等信息，但没有陈七娘、冯四娘。³⁸⁰



图 36 务边琼州会馆三大娘庙水尾、天后、冼太三尊圣娘及十尊配将神像。（郑翔鹏摄于 2020 年 9 月）

³⁷⁸ 此祝文为马来西亚郑有铮、符兹菡乡亲提供。

³⁷⁹ 千顺二将军即千里眼、顺风耳。

³⁸⁰ 笔者随马来西亚海南会馆联合会总会长于 2020 年 9 月 3 日拜访务边三大娘庙，该册由庙祝提供翻阅。

槟城州丹绒武雅的琼谊社南天宫祭拜水尾圣娘千秋宝诞的祝文，在文末注明两位侍从神：“左吹风童子”和“右放火舍人”。³⁸¹彭亨州关丹海南会馆琼州庙奉祀的水尾圣娘神牌上，刻写“通书舍官、通感舍人”两位侍从。这两处馆庙的水尾圣娘侍从神分别将坡尾村水尾圣娘庙之“吹风发火”和“通书通感”配将拆分为二。

新加坡寅吉村水尾圣娘庙配祀两女、两男形象的四尊侍从神像，但木雕神牌位上仅刻写“通书舍官”和“通感舍人”。³⁸²这与琼海市潭门镇社昌十三疆南海水尾圣娘庙的神牌刻写的配将名号相同。

泰国作为有碑铭证明水尾圣娘信仰在海外较早的传入地区，但各地水尾圣娘的配将也没有形成统一和固定的版本。³⁸³当地有部分水尾圣娘庙与坡尾村水尾圣娘庙一样安奉两男两女的配将，如曼谷挽坑二百信水尾圣娘庙、大城府水尾圣娘庙、披集府竹板杏水尾圣娘庙、也拉府水尾圣娘庙、乌泰他尼府色梗港水尾圣娘庙、宋卡府合艾泰南海南会馆。³⁸⁴北榄坡府本头公水尾圣娘庙的神牌书刻配将为：右边夫人冯七娘，左边夫陈四娘，右抄书摆部司官，左吹风发火舍人。“抄书摆部”“掌簿通书”与“通书通感”三个名称应有共通性，可冯陈二位神祇的名号写反了，或许是流传过程中出现口述或传抄的失误。

又如程逸府披彩水尾圣娘庙、披集府彭罗水尾圣娘庙只有一对女性侍从神。三清水尾圣娘庙除有一对女性侍从神外，还有千顺将军。马来西亚森美兰州不叻士南海宫的水尾圣娘也配祀千顺将军。需要说明，千顺将军在海南民间信仰中非天后圣母信仰

³⁸¹ 丹绒武雅琼谊社社员 George Lee 提供，在此鸣谢。

³⁸² 寅吉村水尾圣娘庙的水尾圣娘神衔为“敕赐南天闪电雷火感应化身得道水尾圣娘”。

³⁸³ 唯近年听闻泰国海南社群曾对三清水尾圣娘庙配祀神是否要依照东郊水尾圣娘庙配置的展开讨论，水尾圣娘信仰随着泰国华人入籍当地早已落地生根，而中国帝制的瓦解，意味着民间信仰神祇受国家层面敕封后走向标准化的途经告终，但是这种“非官方的标准化”的意识似乎仍然对民间信仰产生影响。

³⁸⁴ 普吉府琼州公所水尾圣娘庙原配将只有千顺将军，2022年农历十月增刻四位男女配将。

特有的配将，以祂们为配将的还有华光大帝、西湖龙婆娘娘等神祇。³⁸⁵水尾圣娘和天后圣母同为具有海神形象的女性神祇，在泰国和马来西亚常见被组合崇祀，水尾圣娘以千顺将军为配将，不排除受到天后圣母信仰的影响。然而在火雷圣娘信仰中，目前亦见有海南省澄迈县瑞溪墟火雷庙配祀千顺将军。³⁸⁶

回归到坡尾村水尾庙本身讨论，虽然现今该庙供奉着四位配将神像，但是不尽然在信俗中的方方面面被严谨地体现。1929年，黄有琚整理长辈描述的水尾圣娘传说，“水尾婆的面前两盘侍立着一对男女的侍童：男的名为金童，女的叫做玉女：金童一手握着小鸟：玉女手持一个茶杯，作晋茶的姿势：俗呼他们为‘婆祖（即水尾婆）子’”。³⁸⁷黄氏记录水尾圣娘身旁“手握着小鸟”的金童，与现今海南大多数女性神祇所配祀的金童为掌印的形象不同，此“小鸟”当指吹风发火舍人的“火鸟”。如果说黄有琚未到过水尾庙，只根据身边长辈的口述记录未必准确。在2017年坡尾村水尾庙开光法事所用的关文内容中列出的配将为“左金童，右玉女，随身陈七娘、冯四娘”，没有提到吹风发火和通书通感舍人。这从侧面说明南天水尾圣娘信仰的配将神还未形成统一的标准。

东郊地区另外两处较为重要的女性神祇庙宇——劳荣圣娘庙和同乐圣娘庙亦配祀四尊男女配将，虽不知四尊神祇分别为何名号，但形象上与水尾圣娘的配置相似。劳荣圣娘实为火雷圣娘，与水尾圣娘配将相同，不足为奇。贺喜考察海南洗庙时发现“有的社会还将小区信奉的女性神灵说成是洗夫人的姐妹，以此建立小区间的关系”。

³⁸⁸东郊地区供奉的三位女性神祇被说成是姐妹，坡尾村水尾圣娘庙在仪式文书中特别

³⁸⁵ 海口市灵山镇六神庙虽不奉祀天后圣母，亦配有千里眼、顺风耳形象的塑像。海口市俗称“秀英十五村”的其中几处村庄境庙，如水头村公庙供奉五谷帝君、班帅公、丘濬公诸神，无奉祀女性神祇，但是殿内分别奉祀千里眼、顺风耳神像。

³⁸⁶ 广东省湛江市徐闻县大黄村南天宮主祀的“南天闪电火雷娘娘”也以千里眼和顺风耳为配将。

³⁸⁷ 黄有琚，〈水尾圣娘与文昌从前的“社会”〉，页33。

³⁸⁸ 贺喜，〈在祖先与神明之间——对海口市龙华区新坡镇洗夫人纪念馆的一点观察〉，《洗夫人在琼研究

招请“本东郊镇地区劳荣、同乐圣娘”，足见三者在东郊当地的密切关系。³⁸⁹

坡尾村水尾圣娘庙的签诗传为清代进士谢宝题赠。但位于东郊墟的同乐圣娘庙使用的签诗与坡尾村水尾圣娘庙的内容相同。马来西亚霹雳州怡保的琼侨善后社和霹雳琼海会馆也使用与坡尾村水尾圣娘庙绝大多数内容重合的签诗。³⁹⁰这两处乡团供奉天后圣母、水尾圣娘和洗夫人为三圣娘娘，在传统上庆祝水尾圣娘诞期较为隆重，琼侨善后社请戏班演琼剧，琼海会馆邀请乡亲用羊肉宴。³⁹¹目前，笔者尚未发现这套签诗在海南被单独主祀天后圣母或洗夫人的庙堂使用，而坡尾村水尾圣娘庙对这套签诗的来源传说明确，庙中有柱联“恩荫谢宝赠签诗”，碑刻记录“进士谢宝赠献签诗一百首，原因种种，诸多文物散失，签诗唯存六十有五首”。³⁹²有理由相信该签诗与水尾圣娘有关的可能性比较大。³⁹³同乐圣娘与水尾圣娘使用同一套签诗，可说是东郊地区女神信仰之间的交流甚至交融的另一例证。

马来西亚雪兰莪州吉胆岛由海南先贤创建的昭应庙内，水尾圣娘与劳荣圣娘的神像被奉祀在一起，神龛前还有一张劳荣圣娘的彩色照片（见图 37）。据悉，中国改革开放后，吉胆岛的琼籍华人纷纷到海南探亲祭祖，当时的会馆领导人从家乡的劳荣圣娘庙请回香火，并请人照着从劳荣圣娘庙拍摄回来的神像照片雕刻一尊劳荣圣娘神像，供奉于水尾圣娘与天后圣母的神龛中。吉胆岛昭应庙定在农历十月十五同时庆祝劳荣圣娘及水尾圣娘的宝诞，并与东郊当地的说法一样，认为劳荣圣娘是水尾圣娘的大姐。

文选》（香港：银河出版社，2009），页 79。

³⁸⁹ 见于 2017 年水尾圣娘农历十月神诞换袍开光过火山法事所用关文。

³⁹⁰ 两处乡团所用签诗皆名为“三圣娘娘灵签”，印刷签诗的纸质看来已经有较长的岁月。经对比，签诗第 10、25、29、33、49、56 号内容与坡尾村水尾圣娘庙不同，且此套签诗多了一首即 66 号签，其中 29 号签诗是宋代杨万里的诗作，其余几首不同的签诗取自常见于其他神祇信仰所用的签文。笔者于 2020 年 8 月拜访霹雳琼海会馆和琼侨善后社，并收集两乡团的三圣娘娘签诗，又于 2022 年 6 月再度拜访琼侨善后社。

³⁹¹ 笔者于 2020 年 8 月拜访霹雳琼海会馆和琼侨善后社，开展调研采访并收集两乡团的三圣娘娘签诗，又于 2022 年 6 月再度拜访琼侨善后社。

³⁹² 《水尾圣娘史迹简介》，1990 年刻碑。

³⁹³ 此签当为海南本地流传，个别签文内容透露了海南方言书写的语法和用字习惯，例如第 56 签有“无要愚思，欠看世上”一句，这里的“欠”在海南话中有嘱咐的意味，可理解为“需要”的意思。

³⁹⁴在吉胆岛以原乡在东郊为首的老一辈琼籍华人与祖籍地的信仰互动中，再次透露出劳荣圣娘与水尾圣娘信仰的特殊联系。

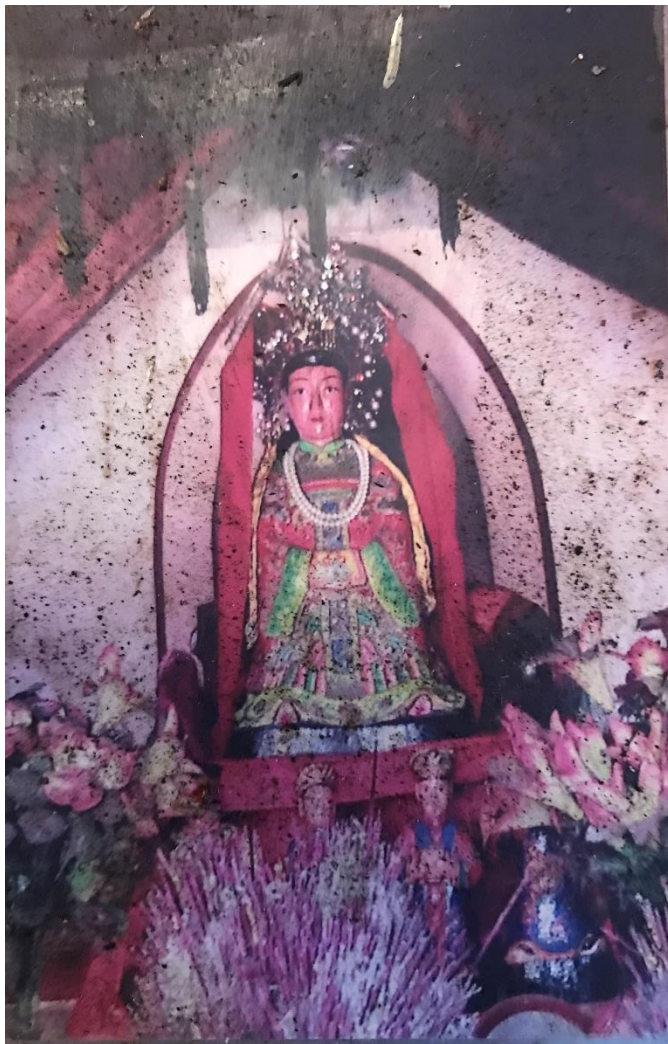


图 37 吉胆岛海南会馆昭应庙供奉文昌市东郊镇帝洋村的劳荣圣娘照片。（郑翔鹏翻拍于 2018 年 9 月）

科大卫、刘志伟认为，华琛在讨论中华帝国晚期文化整合时，把文化大一统看成是国家扩张的影响是其提出的独到见解。³⁹⁵从东郊地区三位女神信仰在侍从神、签诗相互借鉴的情况，可看到地方社会的交流与及受到文化大一统的影响而进行的文化整合。这既体现了中国文化具有一统性的特征，又是地方上开展“非官方的标准化”的一个侧面。

³⁹⁴ 2019 年 9 月 1 日，笔者在马来西亚雪兰莪州吉胆岛考察吉胆海南会馆和昭应庙，并采访有关琼籍华人。根据吉胆岛海南会馆理事成员陈川法、蔡瑞光介绍，吉胆岛原有较多来自文昌东郊镇的同乡。

³⁹⁵ 科大卫 (David Faure)、刘志伟，《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，页 6。

第五章 水尾圣娘信俗的文化分析

早在清代，谢宝已指出“火雷夫人”神诞在二月，唯独水尾庙为十月。³⁹⁶南天水尾圣娘的起祀传说交待农历十月十五的神诞是纪念水尾庙建成开光的日子。³⁹⁷为何水尾圣娘属于火雷圣娘信仰，却没有依循农历二月庆诞的传统呢？本章结合气候、自然环境、地理位置和生产生活习惯等因素，还有坡尾村水尾圣娘庙的神诞习俗，剖析影响该庙定每年十月十五为香期的原因及其信俗背后的文化意涵。

第一节 信俗的概观：酬恩祈愿与岁时祭祀

坡尾村水尾圣娘庙在一年中最重要的要数每年农历十月十五前后的一系列庆诞活动。其次，水尾圣娘自正月初四至十五到庙境内各村庄巡游，亦是一项历时较长的民俗活动。³⁹⁸此外，海外琼籍华人华侨和分布各地的信众到庙朝拜，常有献牲、演梨、进表等活动。这些习俗不例外都有酬恩或祈愿的意涵，或与地方上普遍的岁时民俗相结合。

坡尾村水尾圣娘庙有碑文称：“每年十月十五日至十七日为圣娘庙会日，俗称发军坡。三日三夜之盛会，神欢人乐，热闹非凡。”³⁹⁹现今的水尾圣娘圣诞，按公元纪年算，遇双数为大庆，届时迎请水尾圣娘到军坡场安座接受朝拜，逢单数年则在庙里举办寿诞活动。⁴⁰⁰该庙贴挂门诗“万众一心深百年，三年两度祝千秋”，正是说明隔年一次

³⁹⁶ [民国]李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，卷6，页910-911。

³⁹⁷ 在海南民间信仰中，以建庙落成的日子作为神诞的情况也有：海口市海甸岛捕捞村的兄弟庙由上岸定居的疍家族群在上世纪七十年代末所建，并将建庙落成的农历十一月初九定为该庙108兄弟公诞期。水尾圣娘信俗中，神诞香期也有调整的案例，如本文第四章第一节就举例会同县方志中记载白沙庙之南天水尾娘娘诞节的变更。

³⁹⁸ 水尾圣娘庙辖境一般认为是原明清时期属于青三图一带的村庄。

³⁹⁹ 参见坡尾村水尾圣娘庙1990年所立《水尾圣娘史迹简介》碑刻。

⁴⁰⁰ 实际上，该庙水尾圣娘圣诞有一系列仪式，在圣诞前会为水尾圣娘神像重新彩绘，俗称换袍，并举

在军坡场庆诞的惯例。⁴⁰¹据庙方人员解释，若每年圣诞都在军坡场举行，庙里就没有机会热闹了，加上在军坡场的花销较大，所以定下交替在军坡场或庙里庆诞的规则，以达到平衡。

这种隔年大庆的惯例是何时开始的？康熙《文昌县志》云：“清澜水尾庙……每十月十五军期，四方杂集，殊称盛会。”⁴⁰²咸丰《文昌县志》载：“十月十五，迎游南天夫人，赛会三日。”⁴⁰³以上两处记载皆未显示有隔年才办“军期”的习惯，只能确定水尾圣娘一连三日庆诞的规格至晚在清代已形成。⁴⁰⁴及至民国，始见水尾圣娘庙两年一次在军坡场庆诞的记载：

水尾婆是每二年阴历十月十四十五十六为进香时期；文昌民间因之叫“十月军坡”，又名“婆祖坡”；会场常设于东郊墟西门外一个坦平的旷野。——而水尾婆的庙宇则在距东郊墟约几里之遥的坡尾村。⁴⁰⁵

以笔者管见，黄氏的记载是近代以来首笔详述水尾圣娘军期情形的文献。不过在黄有琚笔下的水尾圣娘进香时期为农历十月十四至十六，与上世纪九十年代水尾庙所立碑刻中记为十月十五至十七是有出入的。另，符致传记载的军坡时间是“每隔二年于夏历十月之十三、四、五日定为圣娘宝诞‘军坡’之期”，又载“‘军坡’场所在东郊市郊外，因而名为‘水尾圣娘坡’，距圣庙约三里之遥”。⁴⁰⁶黄、符二氏记载的军坡期时长和地点一致。

行开光过火山仪式，有盪盘舞、琼剧或公仔戏酬神，在庆诞期间，一般会演出数晚琼剧，这是每年圣诞必有的活动。

⁴⁰¹ 海南将门扇上刻写或贴挂的七言、五言对称为“门诗”。

⁴⁰² [清]马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷2，页46。

⁴⁰³ [清]张霈修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，卷1，页28。

⁴⁰⁴ 军期即军坡节期。

⁴⁰⁵ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页34-35。

⁴⁰⁶ 符致传，〈水尾圣娘的故事〉，由《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载。

黄有琚还介绍“水尾婆定于十四至十六三天每日早晨昇赴会场，日晡昇归庙宇；祇留有水尾婆婆‘守坡’”。⁴⁰⁷“昇”字说明水尾圣娘金身在庙宇和军坡场之间来回驻驾安座是由人抬出的，抬神轿便会有相关仪仗，即是游神了。至于“水尾婆婆”，黄氏介绍“又有一位水尾婆的母亲神牌，俗就叫‘水尾婆婆’”。⁴⁰⁸据笔者调查，坡尾村水尾圣娘庙并无“水尾婆的母亲”的奉祀，这方神牌很可能是刻写水尾圣娘神衔的牌位。符致传的文章可印证：

先是于十二日中午，圣娘副身牌即从圣庙发往军坡坐亭，至子夜圣娘金身方自庙址出游乡市前往军坡进驻坐亭，而副身牌则回归圣庙。翌日中午，圣娘金身再巡游军坡市井而转回庙，副身牌则从庙再回军坡，但中途必须会迎圣娘金身。此来彼往，对调座位，为此连续三天。⁴⁰⁹

有关水尾圣娘金身来往于军坡场和庙宇的仪式，符致传的描写相对来说比较详细。⁴¹⁰符致传所说的“副身牌”应是刻写水尾圣娘神衔的牌位。在民间崇祀中，书写神衔的牌位，可代表神位，这也是其被称为“副身牌”的原因——水尾圣娘金身不在军坡场或庙宇时，神牌象征着水尾圣娘神灵如在其上。⁴¹¹

符致传还介绍，“发军坡之时，坡上建有高亭一座，亭前设拜坛数行，每行有百多位，供人膜拜之用”，从军坡场的布置反映出军坡朝拜人数之众。符氏对于水尾圣娘军坡的盛况，还有更具现场感的描写：

圣诞期中，各处男女扶老携幼，都不远千里挈带干粮食品，到此参拜。因无屋宇旅社，他们多席地露宿于坡隅山脚，骤视之有如空旷的战场上散伏着备战的

⁴⁰⁷ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 34。

⁴⁰⁸ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 33。

⁴⁰⁹ 符致传，〈水尾圣娘的故事〉，由《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载。

⁴¹⁰ 黄有琚在其文中说明，他未到亲至水尾圣娘庙调查，着文所用为“儿时日常生活所耳闻目击的零星沓杂的材料”。黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 31。

⁴¹¹ 牌位可为纸、布、木或金石材质。一般祭祀临时使用的牌位，常见以黄、红纸书写。

甲兵。最令人深觉奇异者，乃人众拥挤不堪之山坡上下，此时蚊蝇蚂蚁一概敛迹。圣娘出游时，阵容浩大，旗鼓笙吹，杂枝花亭，形形色色，热闹非常；祈求平安的善男信女们，多跟随队伍之后。⁴¹²

以前水路交通皆不如现在便捷，从外乡到东郊进香的香客，往往要徒步走陆路，乘舢舨过水路，难以在一日内往返，加上无屋宇旅社的问题。符氏称男女老幼的香客在军坡场周边露宿是有可能。⁴¹³现今文昌地区传颂民间歌谣《人山人海闹军坡》，亦唱道“十月军坡拜圣娘，男女老幼满山岗”。⁴¹⁴虽未指明哪里的“十月婆”军坡，但反映出农历十月的婆祖节期是文昌地区闻名的民俗活动。

水尾圣娘军坡的组织与规模，黄有琚也有描述并阐明了水尾圣娘信仰是由众多乡村共同奉祀及轮流组织有关庆典活动的。黄氏表示水尾庙周围有“二十二（？）乡”分布环绕：

至于水尾婆“社会”会场的组织，乃由“社会”筹备者（将会中二十二（？）乡轮流充当）先为搭棚造殿，及种种布置设备，以便香客的依序烧香参拜和就棚休息；进香香客之众多：除去地方上不靖的特别情形，到会进香的人至少实也几千人以上。⁴¹⁵

“二十二（？）乡”应是在水尾圣娘庙的庙境内的村庄，根据现今水尾庙正月期间巡游的村庄列表，未达到 22 个村庄。也许黄氏当年所记“二十二（？）乡”亦不是准确的数据，或经过行政区划调整和其他历史原因，庙境有所调整。

⁴¹² 符致传，〈水尾圣娘的故事〉，由《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载。

⁴¹³ 这种现象不仅在水尾圣娘军坡，海口市新坡镇洗太夫人农历二月的军坡节也是如此。直到上世纪 80 年代，香客到新坡朝拜洗太夫人，夜晚露宿当地的景象还很普遍。

⁴¹⁴ 莫河主编，《海南民谣俚语（增订本）》（新加坡：武吉知马琼崖联谊会海南作家作品研究室，2006），页 125。

⁴¹⁵ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 34。

在符致传和黄有琚两位琼籍先辈的笔下，可以看到水尾圣娘军坡之参与者众。对于参与水尾圣娘军坡的不同人群与目的，黄有琚在其文章中作了总结与分类：

这些人里头，约可归纳为四大宗：一乃初出阁女郎的进香；完全站在自身方面，祈请女神的水尾婆以保佑他的身体安谧，和予与终身荣幸。二是做父母从前曾经祈祷过水尾婆而后产生之儿女的“装亭”答恩。三为一般普通以祈福免祸为抱怀的男女。四乃一班志在观察风景的文人游客。但远来进香的香客都没有说明具体组织；所足述者，就是由筹备“社会”的人们筹划的幢队，舞龙，音乐队和儿童的“装亭”等颇大规模的组织：景象热闹，队伍整齐；犹以妙龄女儿特别打扮得艳丽标致，三五成群，说说笑笑，容貌都表出恭敬虔诚的气宇。⁴¹⁶

黄氏认为刚出嫁的女子是第一大宗香客。为人新妇者在当时代的旧观念里，祈求主要有两方面，在夫家能有和睦幸福的生活，还有就是生育后嗣了。因此，便有了经过祈祷水尾圣娘后生产的子女来谢恩的第二大宗香客。对于女性信徒来说，水尾圣娘与他们同为女性性别，可增加他们的依赖感或信任感，认为水尾圣娘更能理解他们的处境，并相信水尾圣娘能够保佑同为女性的他们所求满愿。“装亭”是水尾圣娘军坡上一个特别的答恩方式，黄有琚在该文末有注：

就令孩童坐于亭上，结对巡行，以给水尾婆看，揆其用意：就是报答水尾圣娘赐生德恩。——亭分为硬亭软亭两种：硬亭为同普通桌椅加以采饰造成，以便数龄孩童端坐的；软亭乃以竹片制造的，以求适宜于仅及数月的婴孩睡觉。⁴¹⁷

水尾圣娘军坡期间的“装亭”无疑是特别和引人瞩目的习俗。此习俗显示保佑生育子女后嗣也是水尾圣娘信仰一个很重要的主题。在劳动力作为重要生产数据的社会，水

⁴¹⁶ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 34-35。

⁴¹⁷ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 39。

尾圣娘作为女性神祇的特质，庇佑人丁殷实是其而备受关注的使命。⁴¹⁸第三大宗人群是祈福免祸的男女，这在民间信仰活动中不为罕见，与第四大宗观察风景的文人游客的目的也可能是重合的。⁴¹⁹可见水尾圣娘已不仅是雷电之神或水神，还是保佑生育、祈求庇佑的多功能信仰的神祇。黄有琚和符致传留下的水尾圣娘军坡文献，向我们展示了至少在民国时期的水尾圣娘信仰习俗面貌，具有浓重的祈愿与酬恩色彩。

至于水尾圣娘庙在正月期间游神的习俗，符致传曾撰文介绍：“圣娘庙既告落成，以潘家为出身娘家，每年夏历元旦后，乡众必奉圣娘往娘家拜年，之后方巡游各乡，以保地方安宁。”⁴²⁰现今东郊水尾庙正月游神的安排，却是自正月初四起到各村巡游，直到正月十五才到打捞到水尾圣娘灵木的潘敏理的北港村巡游。正月十五是元宵节，海南民间又有“龙头凤尾”的说法，北港村安排在最后巡游也显出其特殊意义。⁴²¹

严格来说，正月巡村的仪式不算是水尾圣娘信仰特有的习俗，而是地方上普遍的年俗活动。东郊地区各地所供奉的神祇，不少都有在正月期间巡村墟绕境的祈福活动。⁴²²另，东郊镇码头村万天庙“三目公”、田尾村三座大王等神祇正月巡游庙境配有“送舟”仪式。⁴²³“送舟”旨在驱遣瘟疫污秽，遣瘟祈福在海南是重要的年俗仪式之一，不止于此地兴行。⁴²⁴明代即在地方志出现：“（正月）六日后，各坊或用道士设醮，

⁴¹⁸ 2020年农历十月十五，坡尾村水尾圣娘庙组织在东郊镇上军坡巡游队伍中，专设站有男女儿童的花车，或为“装亭”习俗的延续或演变。

⁴¹⁹ 参加军坡庆典，可能是家庭或个人长年以来的习惯，作为俗例逢军坡则到场祭拜祈福。在军坡场上，不免作为游客心态，看看难得一见的热闹景象，参与到一些文娱活动，或者品尝地方小吃、购买土产等。

⁴²⁰ 符致传，《水尾圣娘的故事》，由《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载。

⁴²¹ 海口所城地区的环海坊天后宫被当地民众称为大庙，其新春期间的行符日是正月最后一天。

⁴²² 水尾圣娘在正月期间去各村巡游时，有些村庄也会请出当地村公庙供奉的神尊随同，如在北港村与该村供奉的武略将军一同出游。

⁴²³ 东郊镇码头村的万天庙，供奉万天雷首天君，因该神具有三只眼的形象，当地人俗称其为“三目公”。田尾村的三座大王庙，祀神分别为青山、博鳌、铜鼓三座大王。

⁴²⁴ 海口市的原海口所城和琼州府城一带，正月期间非常流行迎神绕境活动，称为“行符”。东郊迎游“三目公”时，人们倒抬神轿椅，呐喊奔跑的动作，与海口地区的“行符”仪式中被称为驱妖或赶鬼的环节相似。

嬾嫚调神。村落则加抬神像，沿门贴符以禳，名曰遣瘟。”⁴²⁵清康熙《文昌县志》亦载：“（元旦）六日后，坊乡行雉礼，迎神逐疫，设灯装剧，作秋千以竞胜。”⁴²⁶

坡尾村水尾圣娘庙在正月期间的轮流到各村绕境的活动中，水尾圣娘抵达各村庄后，村民摆供桌迎驾祭拜，同时水尾圣娘庙会派发符纸给各家各户，让民众张贴或保存，以庇佑家宅人口均安。这种巡境颁符的仪式，与海南一些地方在正月期间举办名为“送舟”“平安醮”“行符”等祈福活动的目的是相同的（见图 38）。通过坡尾村水尾圣娘庙到各村巡游的安排，可看到该信仰在东郊民间社会起着联谊交往的纽带作用。



图 38 海南各乡镇在春节期间举行“行符”“送舟”“游村”的民俗活动。图为海口市灵山镇东营潭榄村正月期间“行符”祈安醮。（郑翔鹏摄于 2017 年 2 月）

⁴²⁵ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》卷 7，页 141。

⁴²⁶ [清] 马日炳纂修，康熙《文昌县志》，卷 1，页 34。

除了庙祀之外，民众还有在家中庭院遥祭神明的习惯。在文昌地区，寻常百姓家里一般只在神龛正中安奉祖先，有些家庭在祖先神位旁奉祀灶神，寻常百姓专门在家中供奉神明的情况并不普遍。⁴²⁷但文昌很多乡镇的居民逢年过节除在厅堂祭拜祖先，亦在庭院设案祭祀神明。⁴²⁸特别是供奉女性神祇的庙宇辖境通常覆盖多座村庄，由于过去交通不便、路途遥远，久而久之便形成了在家宅庭院遥请“婆祖”的习惯。部分乡镇在年节设案祭祀神明的顺序，为先奉“婆祖”，后祀“公祖”，供“婆祖”时不摆猪肉（见图 39）。⁴²⁹



图 39 文昌市头苑地区逢年过节在庭院祭拜婆祖的供桌，以鸡蛋替代猪肉。（云惟耀摄于 2015 年 2 月）

⁴²⁷ 琼北民居的厅堂正中悬空高置神龛，海南话称之为“公阁”“神楼”。琼北民居的厅堂正中神龛一般以奉祀祖先为主。以海口地区传统民居布局来说，祖先神龛位于正中，个别家庭在祖先神位的左边安奉灶神香火，若有奉祀其他神明，大多在祖先神龛的右侧另设八仙桌安奉。有些县市将祖先与家族香火神祇同祀于一龛，或将香火神祇奉祀于中堂神龛下的桌案上。当然，有些地区也有个别设专门的厅堂来安奉家族的香火神祇或道坛的祖师。

⁴²⁸ 海南话称在庭院设案供奉神明为“当天拜请”，意为向着天奉请神明到来领纳情礼。笔者所知，重兴、昌洒、翁田和文城镇的头苑地区都有年节在庭院奉请婆祖、公祖等神祇的习俗。

⁴²⁹ 海南话通称女性神祇为“婆祖”，通称男性神祇为“公祖”。

除了年节祭祀，若逢家里有喜庆的事情，文昌地区也相对着重以“拜婆祖”的仪式来酬谢神恩。⁴³⁰根据现实情况考察，“拜婆祖”实际上是逢好事、喜事酬谢神恩的通称，祭祀对象不局限于女性神祇，只是请神或题写神牌位时通常以火雷圣娘（或水尾圣娘）、懿美夫人、泰华仙妃等女性神祇排前，但还包括昭应英烈兄弟公、关圣帝君、村主公等在内的男性神祇，以及该户祖先香火和对户主有恩之各路神祇。⁴³¹

“拜婆祖”仪式有请神、“献红过牲”和拜供等环节，供品以整只毛色全黑的阉羊为盛。⁴³²更隆重的方式是请道士主持进表仪式，甚至还有公仔戏、琼剧班演出。由于通常在家有喜事、乐事的情境下“拜婆祖”，与此同时，主人家还会摆宴请客，俗称“做婆祖酒”。⁴³³泰国琼侨陈慈〈圣娘恩威浩瀚〉一文记录此俗：

在人民的信仰中，对神灵显赫的婆祖，更为虔诚而广泛，凡举求财，求子，求平安，问病，涉讼等，不无对婆祖许下大愿……乡间侨居南洋之家，由于经济环境比较优裕，接到银批，常奉鸡敬拜，或夫，或子，年间满载荣归，衣锦还乡之日，更大排八仙演梨酬谢婆祖洪恩。⁴³⁴

下南洋时期，男人到外打拼，留守家乡的母亲、妻子更倾向于选择同为女性神祇的“婆祖”倾诉和祈祷。源源不断的侨批与事业有成返乡的华侨也为“拜婆祖”的兴盛创造了经济条件。如此看来，文昌地区尊崇女性神祇的传统由来已久。这一时期，以水尾圣娘在内的火雷圣娘信仰是“许大愿”和“谢洪恩”的主要对象。“拜婆祖”已成为文昌地区“酬还大愿”的代称。

⁴³⁰ 文昌地区“拜婆祖”酬神恩的原因常见：乔迁新居、游子荣归乡里、事业有成、娶亲、升学、升职等。

⁴³¹ 据笔者调查，翁田、大致坡一带之仪式人员一般上视火雷圣娘或水尾圣娘为大婆，懿美夫人为二婆，泰华仙妃是三婆。会文镇白延墟福兴庙则以懿美夫人奉为左边，即“大边”，尊为大婆，火雷圣娘次之。

⁴³² “过牲”即宰杀献祭畜禽等牲礼，“红”指牲血。

⁴³³ 在文昌地区，还可见到承接传统宴席团队中的“总铺”或是负责宰牲的屠夫为户主主持“拜婆祖”仪式。可见这种酬神习俗的普遍性。

⁴³⁴ 参见陈慈，〈圣娘恩威浩瀚〉，欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，页 57

笔者曾在海口市大致坡镇考察一例新居乔迁的“拜婆祖”的仪式。⁴³⁵凌晨五点左右，道士先在室内安奉“婆祖牌”，居中者为“南天闪电火雷圣娘”。⁴³⁶随后是“过牲”环节，宰黑羊和鸡，并取其血和姜片盛于小碟上供，称为“献红”。早上七时许，将烫煮的羊、鸡、蟹、蛋和煎鱼向“婆祖牌”上供（见图 40）。九时半左右，户主启门进新宅。早上十时半，向庭院搭设的楼台众神位上供，道士开始进表法事，表文呈进的对象是“南天火雷圣娘”。⁴³⁷进表完成后，道长向户主分“表福”，即分发用以呈进表文的“表盘”中装盛的祈福物品。最后辞送“婆祖牌”，进表环节持续一个半小时。⁴³⁸



图 40 乔迁新居“拜婆祖”以全羊为主要的牲礼。（郑翔鹏摄于 2018 年 1 月）

⁴³⁵ 大致坡镇的东面与南面皆与文昌市接壤，当地人操文昌口音的海南话，与文昌地区属同一文化习俗圈。另，海口市演丰镇、三江镇的民众使用的海南话也接近文昌口音。

⁴³⁶ “婆祖牌”以红、黄纸剪制，以竹片为支架，用木瓜切片为底座。“婆祖牌”上书写的是恭迎酬恩的各路神祇的神銜。

⁴³⁷ “南天火雷圣娘”一行字写在装裹表文的表筒上。进表也有写为“荐表”。

⁴³⁸ 2018 年 1 月，经友人林声文安排到海口市大致坡镇小忠哥新宅考察，在此鸣谢。

文昌地区的年节祭祀、祈福及酬恩还愿习俗中，女性神祇往往充当着相当重要的角色。从“拜婆祖”的说法可见，海南文昌地区的民间信仰谱系中，女性神祇的地位是相当尊高的。而这些女性神祇中，火雷圣娘或水尾圣娘常常被列在首位。

第二节 节期的由来：多重社会因素交织

水尾圣娘不依循火雷圣娘信仰普遍上在农历二月庆祝节期，又不像其祇由人而神的民间信仰神祇通常以其未成神前的生辰、成神的升仙日作为节期。其实，水尾圣娘定于农历十月庆诞，不仅仅是因为其开光纪念日。

中国农耕文化历史悠久，围绕稻田耕作制度的规律，大部分地区都存在类似“春祈秋报”的习俗。农业社会讲究“一年之计在于春”，春季是万物生长的季节，“春祈”即在岁初之春祈求新的一年风调雨顺。《悯农》曰：“春种一粒粟，秋收万颗子。”秋季是收获的季节，“秋报”即在秋收期间或之后举行祭祀以感谢神恩眷顾大获丰收。

在欢庆丰收的季节酬神谢恩是稻作文化中很突出的习俗。中国南方种植水稻一般为一年两熟，分为早稻和晚稻，海南甚至有一年三熟，正德《琼台志》云：“低田岁两收。冬种夏熟曰小熟，夏种冬熟曰大熟……自宋播占禾种，夏种秋收，今有三熟者。”

⁴³⁹万历《琼州府志》云：“九月禾乃登。”⁴⁴⁰海南民间歌谣《十二月歌》传颂：“十月农夫收获时，高坡刚才收完了，低田又要赶操持。”⁴⁴¹在海南，除海拔较高的中部地区外，大部分地区最晚在农历十月便可完成晚稻收割。换言之，农历十月一般是海南岛一年中最后一次收割稻谷的时段，之后就要准备迎接农历新年的到来，其意义显而易见。

⁴³⁹ [明]唐胄纂，正德《琼台志》卷7，页140。

⁴⁴⁰ [明]戴燿、欧阳璚等修，蔡光前、陈于辰等纂，万历《琼州府志》，卷3，页51。

⁴⁴¹ 莫河主编，《海南民谣俚语（增订本）》，页72。

海南民间还流行农历十月秋收后“食新米”的习俗，民国时期琼籍学者王兴瑞、岑家梧在他们的著作中对一首节序歌谣中“十月割稻”一句的解释：“十月，稻初熟，农民取新米煮糲，以鸭蛋猪肉为馐，家人围食，名曰‘捞新’。”⁴⁴²另有《海口十二月歌》唱道：“十月天，收割秋稻尝新味（尝新节）。”⁴⁴³又有《十二月歌》有句“十月稻谷黄，也吃糜来也吃糲”，意思是既有稀饭又有干饭食用，说明粮食在这个月份是比较充足的。因此，农历十月成为庆祝一整年丰收较为集中的时段。

中国南方部分地区的汉族、苗族、壮族、彝族等民族，甚至越南和日本部分地区，都有选在十月庆祝丰收的传统，这种庆祝丰收的节庆又称为十月节、十成节。⁴⁴⁴部分少数民族把农历十月稻米收成后的庆祝，视为一年中最重要和盛大的节日，甚至被当作新年。广东省的潮汕地区的习俗里，分别在早晚稻收成后的农历六月十五和十月十五祭拜“五谷母”神诞。“五谷母”一年两次的神诞与当地稻作的熟制规律相吻合，实际即酬谢“五谷母”庇佑五谷丰登。此外，潮汕地区还集中在农历十月后开展年尾答谢神恩的祭祀活动。闽南地区和台湾地区也有年底“谢平安”的民俗活动，即岁首向神灵祈求，“谢平安”仪式酬谢神明一年的庇佑。大部分地区“谢平安”也在秋收后的年尾时段开展，但在不同乡里或庙宇择定的日子不同。⁴⁴⁵

在一些地方，因为手工业和贸易发展，农业生产不再是主要的生活来源，人们转而从商或其他行业，“谢神恩”“谢平安”这样的活动便不仅限于感谢神恩光顾获得农业丰收，还延伸为报答神恩庇佑各项心愿顺遂的重要年度祭祀。海南省海口市原明清时期的海口所城，依凭海港，有悠久的商埠历史，尤其是所城内商业氛围浓厚，虽城

⁴⁴²王兴瑞、岑家梧著，《琼崖岛民俗志》，页78。

⁴⁴³王春煜编，《海南歌谣》（海口：海南出版社，2017），页9。

⁴⁴⁴参见【喜迎首届“中国农民丰收节”】稻花香里庆丰收是我们的传统，新华网转载，来源《光明日报》，2018年9月13日，http://www.xinhuanet.com/politics/2018-09/13/c_129952630.htm。（2021年12月3日浏览）

⁴⁴⁵台湾地区汉人社会谢平安的时间传统上在农历十月十五前后。参见谢英从，《谢平安》，《台湾大百科全书》网站，<https://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=1911>。（2021年12月5日浏览）

内居民不以务农为业，但是也在年底酬谢神恩，称为“年终总结”（见图 41）。当地庙宇和民居通常在农历十二月初一到十五期间，即十六“尾牙”之前酬神。海口民俗里，生意人每逢农历初二、十六祭神，称为“做牙”。人们认为因一年到头向神祈愿诸多，在新的一年前要一并“还神”，以免“欠神债”过年。



图 41 腊月期间民众在海口中山路天后宫“年终总结”酬谢神恩。（郑翔鹏摄于 2015 年 2 月）

尽管海口的“年终总结”从名称上看便颇有商业意味，但是与上述几项年尾主要在秋收后的酬神活动目的相同，可说是农耕社会“春祈秋报”遗风的延续。海口城虽是商埠，却很重视福德正神（土地公）的祭祀，各街各坊皆在农历二月初二庆祝土地公生日，且有特别的“猪仔包”作为供品（见图 42）。旧时人家养猪和家禽，祭祀土地公期望新年六畜兴旺，同时做买卖的人也因“土旺生金”而积极崇祀土地公，甚至

有些土地公庙发展成商人的信仰中心。⁴⁴⁶明清两代的统治者都秉承以农为本的国策，甚至推行重农抑商的经济政策，历法与岁时节庆，多与农业生产规律和土地气候有关。旧城区周边原本务农或从事渔业生产的村庄受到商埠习俗的影响，也多选择在腊月做“年终总结”。⁴⁴⁷



图 42 海口习俗农历二月二以“猪仔包”供奉土地公。(郑翔鹏摄于 2016 年 3 月)

当然，海南亦有选在农历十月作为一年到头酬谢神恩庇佑的习俗。原海口所城西郊的八灶村于每年十月初一在该村境主庙——武帝庙前举办酬谢天恩仪式。相传，八灶村曾遇“行年冬”，村中父老祈求上天施恩，最终度过了难关，于是定于每年的十月初一酬谢神恩。每逢酬神日，村里杀猪宰羊，村庙首事斋戒沐浴恭敬代表村众迎神祭祀，感谢天神保佑“好年景”的恩德。⁴⁴⁸酬神期间在庙前搭一神棚，棚中挂“天恩”

⁴⁴⁶ 旧时海口市三亚上街有一处土地庙吸引众多海口所城的商户朝拜祈愿生意兴隆。

⁴⁴⁷ 也有一些村庄的庙宇在农历十一月左右就举行酬谢神恩的仪式了。

⁴⁴⁸ 海南话“行年冬”指遇到天灾，如瘟疫、旱涝的年份；“好年景”指一年风调雨顺好收成。

红额，神棚两边有联曰：“恭迎圣驾逢十月，酬谢天恩初一日”。⁴⁴⁹

笔者发现，海南岛东部的文昌和琼海两地的一些村庄在农历十月期间会祭祀村公庙。文昌市重兴镇习惯将十月祭祀村公庙的习俗称为“祭村”。⁴⁵⁰“祭村”仪式由各农户挑酒、饭、鸡等供品在村公庙前上供，有些村庄请道士进行进表和“拥兵”仪式，还献演公仔戏或琼剧酬神。琼海市长坡镇文吴村、福头村称之为“做十月村公”。村公庙规模一般不大，通常奉祀有福德正神（见图 43）。福德正神俗称土地公，在乡村田野劳作的人们认为土地公是田间地头的守护神，可保佑农耕收获。祭祀福德正神的村公庙可视为古代社神信仰的延续。



图 43 文昌地区乡间供奉福德正神的村公庙。（郑翔鹏摄于 2018 年 1 月）

作为海南岛的先住民族——黎族，也同样庆祝稻谷收割。王国全指出黎族耕种水

⁴⁴⁹ 现今，此仪式被视为村中一项诞期，村众到庙捐款登记名字，并根据缴纳名款领取猪肉，村庙首事于初一凌晨谢神后，村众也会到庙祭拜，还有琼剧演出数场。笔者于 2015 年 11 月 12 日和 2017 年 11 月 18 日，在八灶村武帝庙调研酬谢天恩仪式，现场访问年老村民整理。

⁴⁵⁰ 目前已知重兴镇会坡村、大洽村、大勇村、向阳村等村庄都有“祭村”的习俗，当地有些人视作“村公生日”，但是福德正神诞在海南通常为农历二月初二。

稻为一年两造，“早造面积小，晚造面积大”，晚造在“十月间收割”，并称“轻早造重晚造已成习惯”。⁴⁵¹至今，海南省保亭黎族杞方言在收成后仍有“食新米”的习俗，尤以一年中最后一次收成的农历十月最为隆重。曾有史料载：“黎俗，每于十月一日至十日……择宽敞处，男女群居，吹角击鼓以为乐。”⁴⁵²此习惯应与地方上的农耕规律有密切相关。“食新米”在过去有欢聚宴饮、荡秋千等的集体活动。因年尾收割稻谷后物资丰盈，农事不那么繁重，甚至还有将嫁娶活动集中在农历十月以后操办的习惯。⁴⁵³

此外，海南省东方市江边乡 15 个美孚方言黎族村以山栏节来庆祝山栏稻收归入仓。山栏节是江边乡美孚黎族一年中最隆重的节日，相当于汉族过大年。当地民众以山栏稻制作糯米饼、粽子和酿酒等庆祝丰收，还有祈求来年平安顺利的习俗。⁴⁵⁴该节源于当地黎族过去上山砍树辟林、刀耕火种的历史，山栏稻在新历 10 月、11 月开始收获，一般在山栏稻收割完后，即 12 月至翌年 1 月期间由黎村德高望重的族老“奥雅”择定山栏节日期。至今，过山栏节的日子还是根据山栏稻成熟收割的时间推算。黎族过山栏节与南方部分民族庆祝十成节的意义相当。

实际上，明代海南农事信仰习俗中便有农历十月祭社的习惯。唐胄在《琼台志》载：“琼俗祭社不拘二八月，随处田工毕即举之，自六月至十月皆祭。”又录丘濬诗作：“海上溲田岁两收，居民不识饥与流。九月十月登场后，家家醮钱赛田头。”⁴⁵⁵这首诗说明了明代海南民间在农历九、十月收成后在田头赛愿的习俗。现今在农历十月“祭

⁴⁵¹ 王国全，《黎族风情》，页 25。

⁴⁵² [不详]佚名，《琼州志》（海口：海南出版社，2006），页 15。

⁴⁵³ 保亭黎族杞方言陈达谓老师在微信接受笔者访谈（2022 年 2 月 4 日-2 月 5 日），在此感谢。此外，光绪《定安县志》也记载了：“十一月至岁暮，多嫁娶，谚曰‘做亲家’。”应也与秋收后粮食充足，农事稍闲有很大关系。参见 [清] 吴应廉创修、王映斗总纂，光绪《定安县志》，卷 1，页 96。

⁴⁵⁴ 张慧宁，《体验东方江边黎族“大年”听“奥雅”讲山栏故事》，新浪海南，12 月 24 日，<http://hainan.sina.cn/news/hnyw/2018-12-24/detail-ihmutuee2078582.d.html?from=qudao>。（2021 年 12 月 20 日浏览）

⁴⁵⁵ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，卷 7，页 146。

村”“做十月村公”的活动应是稻作农业生产传统习俗的延续。在农耕时代，秋收后是百姓家中一年到头谷粮最为宽裕的时候，为祭祀酬神创造了物质条件。⁴⁵⁶

水尾圣娘本属火雷圣娘信仰，是海南先民对雷电崇拜具象化的其中一位重要的民间信仰神祇。农耕社会“靠天吃饭”，对自然的依赖性很强，闪电打雷对于稻作民族来说，不全然是恐惧。因为雷电的出现预示着大雨将至，水是人类、动物和植物生存的基本条件，风调雨顺是农耕社会来说是非常重要的。詹贤武指出黎族害怕雷公的理由之一：“认为雨水是雷公给的，有雨水庄稼就长得好……雷公不下雨，作物就会干枯而死。”詹氏还介绍：“每逢天旱之时，黎家人常常敲打蛙锣，杀牛宰猪祭雷公，以求雷公施雨。”⁴⁵⁷黎族的崇拜蛙图腾也与雷电崇拜息息相关，蛙的鸣叫与天气的阴晴变化有密切关联，雨后的蛙叫声被认为是为神唱颂歌。

水尾圣娘或火雷圣娘信仰也从雷电崇拜的性质衍生出司宰风雨的职能。坡尾村水尾圣娘庙使用的法事文书中对水尾圣娘的神职描写为“管风雷，布甘雨，普众生”。⁴⁵⁸火雷圣娘信仰的节期集中在农历二月，原琼州府城和海口所城一带的民众当作神诞祭祀，海口市三江镇、演丰镇等常见将火雷圣娘与洗夫人合祀的地区则称为军坡节。⁴⁵⁹海南农业生产传统习俗中，雷在农历二月是有特殊意义的。新一年是否风调雨顺，决定着一年来的农耕收成，农历二月初响雷与否被人们当作占卜是否为丰年的兆头。明代便流传“二月一日、二日、三日雷禁”的乡谚，在这期间人们“不敢工作，以祈雨暘时若”。⁴⁶⁰惊蛰一般是农历二月的节气，又称为二月节，惊蛰乃“万物出乎震，震为雷”

⁴⁵⁶ 中国北方地区亦有在农历十月十五“祭土”的习俗，在山西平遥，这天人们有请土、谢土的仪式。参见搜狐网，《【又见·文化】平遥人，今天你“祭土”了吗？》，2017年12月2日，https://www.sohu.com/a/208095080_156511。（2021年12月30日浏览）

⁴⁵⁷ 詹贤武，《海南民间禁忌文化》，页281。

⁴⁵⁸ 2017年农历十月，坡尾村水尾圣娘庙换袍开光仪式上使用的关文。

⁴⁵⁹ 在海府地区的洗夫人信仰的传说中，农历二月是纪念洗夫人行军的节期，如今的信仰实践中亦被当作诞辰庆祝，得胜沙洗太庙在农历二月十二给朝拜祈福的民众派发塘水面（海口传统的生日面）。

⁴⁶⁰ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷7，页146。

而得名。⁴⁶¹所谓“春雷响，万物生”，此节气标志着春雷乍动、春气萌动，万物生机盎然。作为海南地方雷电崇拜的火雷圣娘信仰之祭期通常以农历二月为盛，应蕴含着对一年风调雨顺的祈愿。⁴⁶²

坡尾村水尾圣娘诞期在农历十月十五，已是琼北地区最迟收割秋稻的时段。文昌东郊虽说在海湾之滨，但以今坡尾村水尾圣娘庙境所辖村庄来看，并不是每个村庄都靠海。大多数村庄过去还是以农耕劳作为主。“劝农”在中国历史上是一个常见的话题，历代的统治者都将保障农业生产作为重要的国策。清明时期，东郊地区的先民不可能完全脱离农耕，完全依赖海洋谋生。直到1999年《海南百科全书》统计，清澜湾两岸的东郊镇与清澜镇在经济上仍以农业为主。⁴⁶³以稻作农业生产规律和习俗的视角，水尾圣娘庆诞的时间符合秋收后酬神赛愿的习惯。

王兴瑞、岑家梧曾指出“琼崖农业每年两次收获，一在四月，一在十月。（皆废历计）及农事告鼻，农人得稍事休息，且新谷初登，家给人足，饱食之余，首及娱乐，于是乃酬金演剧”。⁴⁶⁴农业十月十五在秋收后，农民手上的粮食物资相对来说比较不会贫乏，又可以暂时放下劳作，刚好有人力和物力举办一些节庆活动，筹措资金准备祭祀的供品和组织演梨游神的事宜。

泰国个别水尾圣娘庙也在神诞月份开展岁末酬神活动。呵叻府水尾圣娘庙将十月庆诞与酬谢神恩结合在一起。2022年农历十月十九至廿日，素可泰府琪里玛水尾圣娘庙举行常年酬神盛会，有升天公灯、祭婆仪式、联欢宴会和开标神前福品等活动，还请琼剧团演梨助兴。泰国华裔以潮州籍居多，水尾圣娘神诞与酬神盛会结合的做法，应

⁴⁶¹ 中国哲学书电子化计划，《月令七十二候集解》，浏览于2022年1月15日，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=97656&page=4&remap=gb>。

⁴⁶² 海口所城龙兴坊火德宫和府城西厢金花村海瑞阁（林公庙）还定农历六月为火雷娘娘节期。农历六月为夏季，属雷暴高发的季节。林公庙主祀雷化的林大天君，亦以农历六月初四为诞节。

⁴⁶³ 《海南百科全书》，页159-162。

⁴⁶⁴ 王兴瑞、岑家梧著，《琼崖岛民俗志》，页69。

受到潮汕族群开展岁末答谢神恩习俗的影响。⁴⁶⁵同时反映了水尾圣娘信仰定在农历十月庆诞本就存在年终酬恩的出发点。

神诞与岁末酬神结合的案例，在马来西亚亦能看到。柔佛州乌鲁地南有一处海南先民下南洋后产生的“海南神”——公子爷信仰。该神据说与海南乐会籍（今琼海市）殷商王绍经同宗，因考取功名不第而跟随王绍经到乌鲁地南谋生，却水土不服而不幸暴毙。相传其身故后，常托梦警示当地居民提防猛兽、山贼来犯。人们为感念其显灵相救，先在地南港边立炉崇祀，而后才建起公子爷宫。公子爷的神诞是人们为其建庙立像后，才定在每年的农历十二月十六，在传说讲述里未说明其生卒年月。⁴⁶⁶早年华族先民到乌鲁地南开垦，脱离了中国传统农耕社会的文化土壤和自然环境。马来西亚四季如夏的自然条件和社会环境等因素，决定了当地的经济作物种类和生产规律与中国原乡有不同之处。公子爷诞期择定于年终腊月尾牙，应还含有岁末酬恩的因素。⁴⁶⁷

当然，渔业生产和季候风规律也是水尾圣娘诞期能够在农历十月期间成为盛会的另一重要因素。清澜湾一带的海域受到琼东上升流的影响，在渔业生产上算是高生产力的海域。⁴⁶⁸由于琼东上升流的作用，形成了海南四大鱼汛之一的清澜渔汛，跨越海南岛东部北起文昌市的七洲列岛，南至万宁市的大洲岛沿岸的近海。⁴⁶⁹加上清澜湾有天然避风港的地理环境，渔业生产活动在自然此地比较频繁，海产也较为丰富。琼籍先辈符气运在〈清澜港素描〉一文谈到清澜港的渔业在秋冬之交因季候风的影响，吸

⁴⁶⁵ 泰国潮汕族群年尾酬神活动一直持续到腊月。泰国海南社群的庙宇也有农历十二月酬恩的案例，清迈府水尾圣娘庙常年答谢鸿恩活动定于农历十二月初二，有祭婆、演琼剧等项目。

⁴⁶⁶ 〈神明史略〉，地南神宫理事会，浏览于 2021 年 1 月 5 日，
<https://kzygod.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=20580593&idno=4>。

⁴⁶⁷ 海南本地兄弟公信仰的祭期也有不同的日子，有些定于农历七月的中元节前后，有些定于农历六月相传 108 兄弟公在越南遇害的日子，有些神诞相传是兄弟公在海上遇台风而遭不幸的日子，有些神诞定在庙宇落成的日子等等。海口市新埠岛埠头兄弟庙附近的村庄以捕鱼为传统行业，除了跟随政策休渔外，近海捕捞活动并没有特定的季节要求。埠头兄弟庙的祭期在农历十二月，也应含有年底酬谢神恩的意义。

⁴⁶⁸ 《海南百科全书》，页 222。

⁴⁶⁹ 《海南百科全书》，页 325。

引了外地的渔船到港捕捞作业：

每年于秋冬之间季节风的时令，数以百计的牵风渔船，就相率从江阳，广州南下，抛锚本港，这个时期，就为本港鱼产最丰的季节，除供销本岛外可供输出者，日逾百担。⁴⁷⁰

泰国一位从孩童到青年时期在文昌清澜港高隆湾一带生活的琼籍先辈祝朝诩，也在〈忆故乡〉一文中回忆了清澜港在秋冬之交的渔业经济：

秋冬之交，清澜港渐渐来了许多“昼家”渔船，来了又去，去了再来，载来了一船船的“九岱”鱼，“安南”鱼，干的，卤的，淡的，咸的，还有干“鲍归”鱼……尤其是干鲍归，冬天以之煲粥作为午餐，既可御寒，又富营养……昼家渔船除了满载鱼类到港外，还有的是汁（就像这里的鱼露），由人以物交换，人都一担一担挑回来。⁴⁷¹

祝氏透露了清澜港在秋冬季节还有昼家渔船停靠，同时介绍了这些渔船带来的海产品和当地渔获贸易的情形，一定程度体现了当时人们的日常饮食习惯和消费水平。昼家渔船来来去去载运渔获到港，说明了清澜港在当时也承载了海产交易的功能，并且销路相对还是不错的。

上述两则琼籍先辈对家乡早年的回忆，至迟反映出民国时期的情况。可知当时的清澜港凭着自然条件的优势，在秋冬两季是相当繁忙的，甚至成为广东渔船南下捕捞鱼产的聚集地。频繁的渔业生产活动，让水尾圣娘信仰在当地渔民群体中奠定了坚定的崇拜基础，也促使水尾圣娘庇佑航海的信仰功能在当地获得更多的信仰实践，逐渐扩大成为往来清澜湾一带的民众普遍认可的神祇。

因此，农历十月期间举办水尾圣娘诞的社会因素主要有两个方面：一方面，农民

⁴⁷⁰ 符气运，〈清澜港素描〉，由《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》刊登。

⁴⁷¹ 祝朝诩，〈忆故乡〉，《泰国海南会馆卅四周年纪念特刊》，第5辑，页54。

经过一年劳作，秋后农业有所收成，是农民一年中手头相对比较宽裕的时段，可以带动消费能力。另一方面，此时节是清澜港渔业生产的旺季，不仅农民收割了稻谷，渔民也获得丰收，渔获相对来说比较容易出手，且能卖上相较好的价钱。渔船往来活动频密，人员流动频繁，势必会刺激当地的经济活动。这一时期作为水尾圣娘诞期，具备大肆庆祝的社会经济条件。水尾圣娘庆诞的军坡场不选在水尾庙周围，而是在东郊墟，这其中亦有经济贸易活动的考量。

在海南岛上最南端的市县——三亚市鹿回头半岛上的龙王神州庙，是一处疍家人所创建和崇祀的民间信仰庙宇。该庙崇祀的五位大神中，其中一位便是水尾圣娘（见图 44）。可见，水尾圣娘在海南本岛不仅是讲海南话的群体信奉，也影响到疍家族群。疍家人将水尾圣娘信仰迁播到三亚的案例，佐证了清澜港曾经活跃着各地到来的船只。



图 44 水尾圣娘（左二）是三亚市龙王神州庙供奉的五位大神之一。（林锦涛摄于 2022 年 7 月）

此外，清澜湾曾作为从海南岛远航到南海诸岛捕捞作业，或是下南洋的船只的重要始发地之一。在使用传统帆船或机帆船航海的时代，船只航行对风力和水流的要求比较高，海南岛先民利用风向的季节变化，航行往来于南海诸岛和南洋各国之间。每年东北季风盛行的季节，从海南岛扬帆出航，抵达南海诸岛或南洋各国，到了翌年盛行西南季风的季节，便乘着风势返回海南岛。〈泰国海南会馆史略：由海南史地文化及乡侨出洋经过述起〉一文，对帆船时代的海南先民下南洋的过程，有以下描写：

道光年间……海禁大开……海南出洋风气，已弥漫于琼文乐东各属矣。惟此时

尚无轮船由海南川走南洋各埠，其为渡海工具者，仅为三桅帆船，多以文昌之铺前清澜二港为出发点，每年开行一次，大致以冬至前后为期。⁴⁷²

水尾圣娘神诞在农历十月中旬，一般在冬至之前。该文在介绍曼谷三清水尾圣娘庙创建背景时还说：

一向海南乡镇所祀之神，以水尾圣娘，泰华圣娘，正顺圣娘，天后圣母等为最普遍，尤以水尾圣娘，一般皆谓为最显赫之女神，故动程“过番”之前，必定向水尾圣娘祈祷。⁴⁷³

从以上信息推测，在下南洋时代，水尾圣娘在农历十月诞辰期间必吸引了不少即将渡海“过番”者的朝拜祈福。

根据韩振华在上世纪七十年代对海南岛渔民发开西沙和南沙群岛历史的调查访问数据，清澜港活跃着出海到西、南沙的船只的历史，至晚可以回溯到清末：铺前渔民蒙全州自述祖父在清嘉庆年间就跟随老渔民到西、南沙去捕鱼，父亲蒙辉联从清咸丰至光绪末年，年年都去西、南沙打渔，清澜港的船主曾叫他父亲开过船；龙楼渔民符用杏祖辈以渔业为生，他本人从光绪年间开始去南沙，乘的是清澜港的红头船，于每年十一、二月启航，在南沙捕海参、公螺，次年清明谷雨（约四月间）运往新加坡出售，卖完后渔船沿越南海岸北返海南。在这些老渔民的口述历史资料中，受访者及被提到的老渔民，有一部分是来自清澜港两岸，即东郊和清澜的居民，他们中有人曾在西、南沙诸岛居住，甚至在那边逝世。⁴⁷⁴

清澜湾一带海域，渔民于每年冬季乘着东北季风南下西、南沙，次年乘西南季风北归。水尾圣娘在农历十月十五的诞期，刚好是东北季风盛行的秋冬季节之交，正处

⁴⁷² 〈泰国海南会馆史略：由海南史地文化及乡侨出洋经过述起〉，林健雄主编，《泰国海南会馆卅四周年纪念特刊》，页 34。

⁴⁷³ 〈泰国海南会馆史略：由海南史地文化及乡侨出洋经过述起〉，林健雄主编，《泰国海南会馆卅四周年纪念特刊》，页 35。

⁴⁷⁴ 韩振华，《我国南海诸岛史料汇编》，页 403-435。

在船只将出发往南海诸岛比较集中的时段前。依照旧俗，出洋远航前，除了修整船只等准备工作，船主和渔民们还要祭祀祈福。农历十月十五的水尾圣娘诞期是东郊一带远近闻名的军坡盛会，停泊在清澜湾整装待发的船只，其船主和有关船员、渔民也会被吸引参与到这项地方上盛大的祈福活动。

另外，农历十月十五为下元节，是祭祀水官大帝以解厄祈福的日子。水官大帝是主宰水域之神，总领水中诸位大神。以下元日作为水尾圣娘的诞节，不知是否参考了其水神的形象？需要说明的是，海南的火雷圣娘信仰也偶见在农历十月十五庆诞的案例。笔者目前所知，文昌市文教镇排城圣娘庙即在十月十五庆神诞。⁴⁷⁵琼海市塔洋镇里文村里文圣娘庙供奉两尊女神，以南天闪电雷火圣娘为大婆，该庙以农历二月初八为军坡日，以十月十五为雷火圣娘诞日。不排除水尾圣娘信仰反向影响火雷圣娘信仰的可能性，使得火雷圣娘亦出现农历十月十五的神诞日子。

海南乡土女性神祇的神诞或节期不尽统一，不为罕见。以火雷圣娘信仰在海府地区为例，府城忠介路三坊街文昌阁柔惠宫在农历二月初八庆祝诞节，鼓楼街三圣宫、万寿亭街的宣达坊火雷庙则在农历二月十二庆祝。⁴⁷⁶原海口所城及其周边的街巷村坊大多在农历二月初九庆祝火雷圣娘神诞，如六庙村、振龙坊、龙兴坊等，其中龙兴坊火德宫一年为火雷娘娘庆诞两次，分别在农历二月初九和六月十二。⁴⁷⁷琼海市一些乡镇祭祀火雷圣娘的军坡节日还落在农历五月，如中原镇京坡村崇德庙南天、南宣圣娘在农历五月十五庆军坡，江阳镇江阳墟南天南宣圣娘庙在农历五月十四庆军坡。另，

⁴⁷⁵ 排城圣娘庙现奉祀火雷圣娘与天后圣母二位女神，火雷圣娘居左，在民间传统观念中为大位，而两尊神像后居中的神牌的神衔则阳刻以“敕赐南天闪电感应排城火雷圣娘、妈祖娘娘神位”，“火雷圣娘”与“妈祖娘娘”字样为并列的形式，然而起头的“南天闪电感应”字样属于火雷圣娘的神衔。该庙在每年农历正月廿三游神，于农历三月廿三庆天后诞，但在农历十月十五的庆诞规模较大，除了演梨酬神，亦有换袍开光建醮等仪式。

⁴⁷⁶ 笔者还曾于2016年农历二月初九在府城大井巷调研时，遇到一处民居在当日庆祝火雷圣娘神诞。

⁴⁷⁷ 2019年11月笔者委托陈宇在龙兴坊采访日常打理火德宫的地方耆老，获知农历二月初九和六月十二的节期分别有寿辰与诞辰的说法。六月十二被认为是火雷娘娘的诞日，二月初九是成神日，其中后者庆祝较为隆重。

万宁市龙滚镇大群村南天庙也在五月十八庆军坡。

在马来西亚，南天圣娘神诞不一定在农历十月期间，槟城州北海海南会馆庆祝南天圣娘千秋宝诞的日子也落在农历五月十一。马来西亚海南社群在各地奉祀的洗太夫人也有不同的神诞日期，如：霹靂州江沙海南会馆为农历六月十二；柔佛州居銮海南会馆为农历二月十二；雪兰莪州适耕庄水尾圣娘庙在农历十一月廿四为洗太夫人庆诞。尽管不同庆祝的日期各有缘由，但也体现了海南乡土女神信仰习俗在表现上的多样性和随意性。

第三节 信俗的演进：改造、融合与提升

尽管火雷圣娘信仰曾经获得地方官员参与兴修庙宇，坡尾村水尾圣娘庙在光绪年间的重修更是得到文昌县众多地方官员和士人的支持，但目前没有历史文献证据表明火雷圣娘或水尾圣娘曾正式得到过中央王朝的敕封或致祭。明清两代未被封敕或不在祀典的神祇，始终是得不到免于被官方毁禁的保障的。正如陈春声所说：“明王朝对民间神祇崇拜的态度与宋代截然不同，对庙宇列入王朝祀典的‘淫祠’采取了相当严厉的打击措施。”⁴⁷⁸火雷圣娘信仰源头的五娘庙曾在明洪武年间被当作淫祀毁禁：“国朝洪武四年，知县李迪见巫覡藉妖煽惑过甚，乃杖巫毁庙，投像于江，火灾亦绝。”⁴⁷⁹

五娘庙被唐胄收录进成书于正德年间的《琼台志》，在此后的万历《琼州府志》却不再出现五娘庙的记载。朱海滨指出：“明中期约一百年间，受儒教原理主义观念的影响，全国范围内打击淫祠的活动趋向活跃。”⁴⁸⁰目前，未找到资料确定五娘庙在此期间是否有受影响，但现今暂无法在府城地区寻找和确认五娘庙的遗迹。试想，五娘庙的

⁴⁷⁸ 陈春声，〈正统性、地方化与文化的创制〉，页 125。按：“李迪”应为“李思迪”，原文缺漏。

⁴⁷⁹ [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷 26〈坛庙〉，页 539。

⁴⁸⁰ 朱海滨，《祭祀政策与民间信仰》，页 9。

香火若不是完全遭到毁禁，也可能在祭祀空间上做了调整，或是合祀其他神祇，或是迁移附祀于其他神祇的庙宇，以躲避官方的再次毁禁。⁴⁸¹事实上，该信仰始终没有消失，主祀倪五娘的南宮庙在万历《琼州府志》里明确出现“火雷夫人”的神号。⁴⁸²

那么，火雷圣娘信仰在明代李思迪毁禁五娘庙之后，地方上对此信仰做了哪些改造，以避免被官方捣毁的可能性呢？首先要从李思迪毁禁五娘庙的原因探讨。“巫覡藉妖煽惑过甚”的记载可知早期倪五娘信仰中存在巫覡活动，说明巫覡掌控的“神权”对地方社会起着一定的作用。若巫覡在民众间的威信过大，将会影响地方官的治理和施政，甚至会出现于地方官府抗衡的势力。这时候为了保障地方官府的长治久安，取缔或限制巫覡及其相关的信仰会是地方官考虑的问题。明代限禁把“禁止师巫邪术”一条列入《大明律》中。⁴⁸³洪武三年，明太祖颁布“禁淫祠制”，明确“巫覡、扶鸾、祷圣、书符、咒水诸术并加禁止”。⁴⁸⁴翌年李思迪即以巫覡煽惑为由捣毁五娘庙。

根据目前所观察，分布在海府地区各街巷村坊中境庙举办传统仪式时，基本上是以“首事”或“父老”的名义带头操办。在行符或神诞等祭祀祈福的日子，庙方“首事”“父老”和当地民众依循传统惯例分工有序地展开。⁴⁸⁵海府地区的民间信仰活动是否因受到明初官方以“巫覡藉妖煽惑过甚”毁禁倪五娘信仰的影响而曾经调整，本文只能提出猜想，暂找不到更多历史文献印证。⁴⁸⁶不过，五娘庙在洪武四年被毁禁的事

⁴⁸¹ 《琼台志》载五娘庙位于琼州郡城东，现今府城地区的街、巷、坊的境庙大多数都有供奉火雷圣娘，包括府城东门里，火雷圣娘也在关圣帝君为座主的境庙中设有单独的神龛。

⁴⁸² 万历《琼州府志》，卷4〈建置志〉，页166。此前正德《琼台志》记载南宮庙：“世久，祝融废祀，更名火雷祠”（参见〔明〕唐胄纂，正德《琼台志》，卷26〈坛庙〉，页538），证明倪五娘神成为南宮庙主祀神后，南宮庙已经有火雷祠的庙名，但是这一信息只能说明倪五娘神有“火雷”的庙号或神号。而万历《琼州府志》中介绍南宮庙时出现“火雷夫人”的记载，可以明确倪五娘神的神号即“火雷夫人”。

⁴⁸³ 中国哲学书电子化计划，《大明律》卷11，浏览于2022年1月3日，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=29895&page=36&remap=gb#%E7%A6%81%E6%AD%A2%E5%B8%88%E5%B7%AB>。

⁴⁸⁴ 中国哲学书电子化计划，《明太祖实录》，卷53，浏览于2022年1月10日，<https://ctext.org/dictionary.pl>。

⁴⁸⁵ 海府地区妇女参与甚至主持庙宇事务现象十分常见，除有“父老”外，年长妇女在民间也被尊称为“母老”。

⁴⁸⁶ 时至今日，海南民间信仰中依然不乏“童子”直接或间接参与的身影，民众通过“童子”的身份与

件对火雷圣娘信仰的改造起到了推动作用肯定的。

韩森 (Valerie Hansen) 在其研究中指出：“人们需要了解灾害的原因，这使神祇信徒们的解释能力发展到极致。”⁴⁸⁷ 五娘庙在被毁禁的八年后，便由当地的武官重新复庙：“(洪武) 十二年 (1379)，指挥蔡玉以郡复多灾，仍于旧址开祠。”⁴⁸⁸ 《礼记》云：“夫圣王之制祀也……能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”⁴⁸⁹ 可以看出，促使蔡玉恢复五娘庙的目的是“郡复多灾”以御灾，说明该庙即便被毁多年，仍然在当地民间起着稳定民心的作用。数十年后，五娘庙于宣德八年 (1433) 再次被同知程规重修。⁴⁹⁰

赵克生、于海涌认为明代淫祠屡禁不止的原因之一是明代中央与地方已经意识到淫祠对于民间社会的意义。⁴⁹¹ 显然，对于具有一定信仰基础的地方神祇，如果粗暴禁止，不但效果有限，也可能会引起官民冲突，从而影响到地方安定。因此，五娘庙在洪武四年被毁禁的十数年后还能获得官方力量在原址复庙和重修。这种官方的介入，势必伴随着官方与民间之间的妥协：官方、地方人士对火雷圣娘信仰习俗内容加以改造和调整，以使该信仰向朝廷所推行的儒家正统理念靠拢，避免再次受到官方打击淫祠的政策波折。

民众为谋求火雷圣娘信仰的合法性，最直接的方式是通过信仰空间的改变来规避被视为淫祠的风险。⁴⁹² 其中影响最广的当属火雷圣娘与洗夫人的信仰组合。洗夫人曾经受到多为君主敕封，又是明清两代琼州府名宦祠中，唯一享祀于该祠的女性。火雷

神灵沟通，从而开展求神问卜仪式的现象十分常见。

⁴⁸⁷ 韩森 (Valerie Hansen) 著、包伟民译，《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，页 68。

⁴⁸⁸ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，卷 26，页 539。

⁴⁸⁹ 中国哲学书电子化计划，《礼记》，〈祭法〉，浏览于 2022 年 1 月 10 日，

<https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=11683&remap=gb>。

⁴⁹⁰ [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，卷 26，页 539。

⁴⁹¹ 赵克生、于海涌，〈明代淫祠之禁〉，《社会科学报刊》2003 年第 3 期，页 129。

⁴⁹² 例如在府城地区与泰华仙妃、子孙夫人合祀为“三圣娘娘”；在海口所城地区南门外、红坎坡、白坡里、龙舌坡与懿美夫人（洗夫人）合祀；海口市海口所城西门外、白沙坊面前村与天后圣母、子孙夫人合祀，吉安坊与天后圣母合祀，海甸一庙村曾有两妃祠与天后圣母合祀。另，海口所城地区由于曾在明清两代为海防功能的千户所、后千户所，受军队、军户影响，海口所城地区各街道坊巷的庙宇多为关帝庙、武圣庙、武帝庙或关圣庙，火雷娘娘大多采取附祀或合祀的形式出现在关圣帝君庙宇。

圣娘与洗夫人信仰的联合，无疑火雷圣娘依凭洗夫人的历史地位，增添了正统性的色彩。⁴⁹³此外，火雷圣娘在原琼州府城各庙宇中，普遍与泰华仙妃、子孙夫人组合为三圣娘娘信仰。⁴⁹⁴泰华仙妃也是海南本土女神信仰，祖庙在明嘉靖年间曾经历毁淫祠的运动，但“独以救疫济旱存”，又在清代得广东分巡雷琼道俞廷垣赠“日月争光”匾，可见明清两代官方对该信仰持肯定态度。⁴⁹⁵泰华仙妃庙宇能在毁禁淫祠时以救济瘟疫、旱灾的保存下来，应是琼州府城地区将火雷圣娘与之合祀的原因之一。

本土女性神祇之间形成组合信仰的情形比较普遍，以至于它们在节期上还出现相互交织的现象。水尾圣娘和个别火雷圣娘信仰祭期在农历十月十五，而这个日子相传是另一位海南本土女神——泰华仙妃信仰的升仙日。⁴⁹⁶泰华仙妃的生辰落在农历六月，火雷圣娘和水尾圣娘也有农历六月的节期。⁴⁹⁷另，海南省琼海市和万宁市部分乡村，及马来西亚部分海南会馆以农历六月为洗夫人的祭期。⁴⁹⁸

泰华仙妃有济旱的神迹，在信仰功能上当与农耕活动有密切关联。根据海口市灵山镇一带村庄民众的传统习惯，在泰华祖庙农历六月诞期，喜好以全鸭献供。此区域为水稻的传统种植区，农历六月在夏收后，有充裕的谷物填肥鸭，赶上在泰华仙妃诞辰时敬献（见图 45）。按理“军坡”一词的意义与民众对洗夫人的纪念和崇祀的关系

⁴⁹³ 郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 124-138。

⁴⁹⁴ [清]张霈修，林燕典纂，咸丰《琼山县志》，卷 5，页 241，载：“南宫庙……祀火雷、子孙、泰华三夫人……今每坊并有此庙，不可胜记。”

⁴⁹⁵ [清]李文恒修，郑文彩纂，咸丰《琼山县志》，卷 5，页 241。

⁴⁹⁶ 根据海口市灵山镇陈村泰华祖庙有《泰华出世碑文》碑刻记载：“十月望日辰时，以洗沙登仙”，“望日”即月圆之日，一般指农历每个月的十五日。该碑相传立于明万历四十六年（1618），现庙中展示碑文为当代重刻。[明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷 26，页 540，载：“陈村庙……祀泰华仙妃……元至顺三年十月望日泮纱于井升化”。

⁴⁹⁷ 上章首节已列举海口市火雷娘娘有农历六月的祭期，清代会同县（今属琼海市）已有水尾圣娘节期由农历十月改为六月。现今琼海市嘉积镇乌石村水尾圣娘庙和潭门镇社昌十三疆南海水尾圣娘庙都以农历六月为节期。

⁴⁹⁸ 目前所知，海南省琼海市嘉积镇温泉坡头村洗太夫人庙、逢龙村洗太夫人庙、南崛溪边村洗太夫人庙，中原镇西埗村高龙山洗太夫人庙，博鳌镇青塘围村北岸洗太夫人庙；万宁市龙滚镇龙滚营洗太夫人庙，礼纪镇三水村庙，以上庙宇节期皆在农历六月。马来西亚霹靂州的江沙海南会馆、务边琼州会馆，柔佛州的永平海南会馆、峇株巴辖海南会馆所奉祀的洗夫人祭期为农历六月。

较深，海南在农历二月为洗夫人“闹军坡”分别有纪念其生前行军和身后出殡的说法，切合其为武将的历史形象。⁴⁹⁹实际上“军坡”一词在海南民间信仰中已逐渐扩大使用范围，火雷圣娘和泰华仙妃信仰习俗中也有“装军”“军坡”的说法。泰华仙妃在农历六月的诞辰也有“装军”活动，而火雷圣娘各节期还没有较为统一的解释。



图 45 海口市灵山镇在泰华仙妃诞辰前后，田间地头随处可见晒新谷的景象。（郑翔鹏摄于 2017 年 7 月）

火雷圣娘（含水尾圣娘）、泰华仙妃和洗夫人等，皆是海南流传范围广泛，民众基础深厚的本土女性神祇。有关祂们的神诞、军坡等祭祀日期，除了涉及到各自传说中生平、得道和显圣的事迹，还与地方的气候、物候息息相关。祂们出现神诞或节期的重合，既是与岁时节令相适应而出现的巧合，也应存在信仰间的互动。⁵⁰⁰这是本土女神信仰深耕地方社会，与常民生活的紧密联系，融入民间日常生活生产之中的表现，

⁴⁹⁹海口所城地区的洗夫人信俗中，有几个节期。其中最为隆重的是农历二月十二军坡，相传这是洗夫人生前到海南行军的纪念日，而旧州镇陈村祖殿夫人庙的传说为洗夫人在当地逝世后出殡的日子，由于洗夫人的武将身份，出殡队伍庞大如行军，因此民众以这天为“装军”正日。另有五月初一诞辰（一说为与纪念逝世有关，新坡镇洗太庙、海口得胜沙洗太庙都有祭祀），十月初一为显圣助战的酬恩日（清代在得胜沙击退海盗张十五）。

⁵⁰⁰文昌市东郊镇与坡尾村水尾圣娘庙有“姐妹关系”的东郊墟同乐圣娘庙奉祀之姜仙太后神诞亦在农历六月十五。

体现祂们在地方民间信仰中的重要地位。

南天水尾圣娘应吸纳了原本火雷圣娘信仰的经验，在习俗仪式上规避可能被毁禁的因素，还通过皇帝敕封的故事，儒家思想学说的诠释来塑造符合正统化的形象。笔者目前没有发现曾在明清两代被地方官员捣毁或禁止的记载，且从现存的清代文献和碑铭来看，不乏地方士人和官员对水尾庙建设的参与或支持的身影。⁵⁰¹根据现在调研所见，坡尾村水尾圣娘庙在重要仪式现场，如换袍开光、安座军坡场、巡游等活动中，主要是庙宇管理组织的主导下，分工开展各项工作。

皮庆生指出，可能危及地方或朝廷统治的祠神信仰行为，成为朝廷下令禁止淫祠行为的其中一种情况。⁵⁰²早在宋代，官方就格外注意迎神兵仗引起的地方治安问题，对于赛会兵仗之禁，皮庆生分析：

参加跨地区宗教集会的民众来自各个村落，既使得集会丰富多彩，也将各个地区、宗族之间原有的矛盾汇集一处，一有不慎即会发生冲突，而兵器则又使普通冲突变成危及生命财产安全的械斗。⁵⁰³

黄有琚笔下曾将文昌各地“舁神出游”的民间信仰活动与水尾圣娘信仰的“社会”相比较。对于俗称“舁公蹈村”的活动，其叙述如下：

不过一般活动好动的童子壮丁于各神不同的日期前往神庙烧香磕头；于很多神中争先恐后的夺得三两神像；……巡行式的“舁公蹈村”的时候，他们常于旷野间决斗角力：初次先自舁神者两人或四人相互照会，开始争斗；随后旁观者

⁵⁰¹ 唯见黄有琚记载民国十五年（1926）坡尾村水尾圣娘神像被收缴携至各地作为破除迷信的宣传工具，虽然坡尾村村民一度窃回水尾圣娘神像，但不久被勒令送交付之一炬。参见黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 35-36。这则记录从侧面反映出民国时期的水尾圣娘在文昌地区的鼎盛和闻名，才会作为在各地宣传破除迷信的典型。笔者于 2016 年 7 月至坡尾村水尾圣娘庙调研，得知现供奉之水尾圣娘神像是民国时期重刻的。然而，在庙祝口中获得另一个版本：为水尾圣娘重绘金躯，俗称“换袍”，是人们向水尾圣娘还愿的形式之一。由于水尾圣娘过于灵验，一年多次“换袍”，导致水尾圣娘雕像面部扁平。于是乡里决定重刻水尾圣娘神像。

⁵⁰² 皮庆生，《宋代民众祠神信仰研究》，页 299。

⁵⁰³ 皮庆生，《宋代民众祠神信仰研究》，页 137。

商贩继续参加助战，每见常八九人一边，而仍然相持不下的，这时掌锣鼓队的人，特加用力敲打以助威势；所以一时豪迈勇壮的鼓乐之音，渲染着旁观者奋勇喊操的呼喊声，宣天震地，颇称壮举。

紧接着，黄氏称“水尾婆的‘社会’又和以上所述大相径庭了”。⁵⁰⁴可见水尾圣娘诞节与文昌民间一般的“昇公蹈村”习俗在表现形式上有明显的不同之处。水尾圣娘诞节期间也有游神，黄有琚亦记载水尾圣娘神像每日在庙宇和军坡场间来回的仪式，巡游时还有“装亭”、舞龙、八音等队伍。这些活动依序开展，没有抢夺神像、争斗角力的情况。水尾圣娘信仰在庆诞活动中避开了争夺、械斗等行为，免去了地方官员对于该信仰太过兴盛而引发社会治安问题的担心。

坡尾村水尾圣娘庙现存两方题名分别为“翰墨留香”“□□书香”的历史碑记，虽部分碑文漫漶，但从碑题的内容可推断与发展教育有关。这两块方石碑应至晚立于清代，所记载的可能是曾以水尾圣娘庙的场所兴办学堂，抑或以水尾圣娘为平台发起创置宾兴事业，设立为资助士子科考的基金。以此也可为水尾圣娘信仰增添积极正面的社会功能，为其获得地方官与士人的认可创造条件。

受到宋明理学思想的影响，打击淫祀的原因还涉及到伦理道德行为的问题。尤其是神诞庙会期间，男女在集会场合混杂相处的现像，引起理学家的注意和针砭。朱熹对于“禁漳民礼佛朝岳”的回答为“只是男女混淆，便当禁约尔”。⁵⁰⁵本文第一章已经例举了水尾圣娘在诞辰期间对进香信徒有严格的斋戒要求，这些传说作为水尾圣娘信仰的集体记忆，烙印在信徒的观念中，形成了一系列膜拜水尾圣娘的禁忌习俗。口口相传的禁忌，约束了民众在水尾圣娘神诞期间的言行，对于维持神诞现场的秩序与及地方安宁起到积极的作用。民众通过这种逾越规矩而受到神灵过责的传说，为水尾圣

⁵⁰⁴ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 36-38。

⁵⁰⁵ 黎靖德编，《朱子语类》（北京：中华书局，1981），页 2646。

娘塑造了一个严格维护儒家礼教的形象，而此形象正迎合了士大夫所推崇的道德规范。

水尾圣娘信仰对于食品的斋戒，现今在东郊水尾庙最突出的就是对于猪肉制品的禁忌。其实，不食猪肉的禁忌在火雷圣娘信仰中亦有存在，此禁忌也许是在原本信仰习俗的基础上创造出新的传说解释。海口市的旧州镇江前宫与及三江镇供奉火雷圣娘的庙宇都不用猪肉祭祀，文昌市很多乡镇崇祀火雷圣娘的民众亦不用猪肉祭拜。唯目前尚未能搜集到火雷圣娘信仰忌食猪肉的说法。⁵⁰⁶

值得注意，海口市旧州镇和三江镇多处不用猪肉祭祀火雷圣娘的庙宇也合祀了洗夫人。清代文昌地方志便记载南天宫祀火雷及洗夫人，岁时节序中有迎游火雷和洗夫人的习俗。文昌地区火雷和洗夫人合祀的现象比较普遍，常见将火雷圣娘和懿美夫人（即洗夫人）合称为“火懿圣娘”“火懿双妃”或“双妃圣娘”（见图 46）。⁵⁰⁷



图 46 文昌市锦山镇奉祀火雷圣娘、懿美夫人的南埠火懿双妃庙。（郑翔鹏摄于 2016 年 1 月）

⁵⁰⁶ 笔者曾针对多处海口、文昌多处供奉火雷圣娘而不用猪肉祭祀的庙宇询问当地人，得不到明确的说法，只说是一直延续下来的俗例。

⁵⁰⁷ 郑翔鹏、张晓威，〈琼州火雷圣娘信仰探源〉，页 136-137。

洗夫人信仰在海口市新坡镇亦有禁忌猪肉的习俗，民间有传说故事解释此习俗的由来：相传洗夫人行军渡江之时，得到猪的帮助，又有说法是洗夫人在战场上受过猪只的保护而躲过一劫，于是军坡节期间有了戒食猪肉的传统。⁵⁰⁸此传说表达洗夫人与水尾圣娘信仰对于忌猪肉的态度截然不同，前者对猪是感恩和纪念，后者对猪是厌恶。新坡镇洗太庙展板则介绍：

传说，洗夫人幼年从师学武时，每逢考核比武之期。师父总是要求徒弟们提前七天戒吃猪肉及其制品，忌入“暗房”（生、死不满月的人家）境地和接受“暗房”人家的物品……人们在纪念洗夫人的活动中，每年“军坡节”都提前斋戒。⁵⁰⁹

新坡镇墟洗太庙仅在军坡节期间忌猪肉，且军坡正日农历二月十二便可上供猪肉，平时无此禁忌，农历五月初一行祭日更将猪肉列为供品的首位。⁵¹⁰本文无意讨论民间传说的真伪与合理性，但可确定洗夫人的军坡期间不食猪肉是“斋戒”的其中一个项目，即对日常饮食的改变或限制。⁵¹¹这项“斋戒”不单表现在祭祀洗夫人神祇的供品上，庙境内的“十排”村墟子孙和前往新坡朝拜的外地民众也要遵循。⁵¹²

与该新坡镇洗太庙有香火渊源的旧州镇陈村祖殿夫人庙也有忌猪肉的习俗。但海口市旧州镇、三江镇、大致坡镇和文昌大多数地区的风俗里，即便在平时的日子也不会使用猪肉祭祀洗夫人或火雷圣娘。笔者曾向旧州镇陈村祖殿夫人庙的辖境居民询问

⁵⁰⁸ 此为原海口所城地区流传的说法。

⁵⁰⁹ 2018年农历二月军坡期间，笔者往新加坡洗太庙参观调研，庙中有介绍《新坡民间纪念洗夫人——活动程序》的展板。

⁵¹⁰ 2017年非农历二月军坡节的时段，笔者曾探访新坡洗太夫人庙，遇到信民携烤乳猪到庙还愿祭祀。

⁵¹¹ 类似于海口所城及周遭地区在一些斋醮、法事或祭祀仪式中常需要斋戒，例如宫庙神像开光过火山、宁土镇龙、做平安，以及民居在结婚、做十二岁酬谢天恩等。不同的是，海口所城范围的斋戒是忌荤、忌淫等方方面面。据海口居仁坊老一辈回忆，过去过火山和穿令等仪式前，参加人员要住宿庙中持斋。但新坡洗夫人信俗的“斋戒”在饮食上只忌猪肉及其制品。

⁵¹² 新坡镇洗太庙下辖村庄分为“十排”（甲）。海口地区民众往新坡镇洗太庙朝拜前亦有戒食猪肉的习俗，但习惯有所不同，以笔者所见闻，有些民众戒食猪肉三日，有些一日，有些仅一顿。

原因，只称习俗一贯如此。⁵¹³

朱海滨认为“不同区域之间的民间信仰，存在着相互影响的状况”。⁵¹⁴笔者已具文详细探讨过火雷圣娘与洗夫人两位神祇信仰的合祀、合流现象，不祀猪肉的习俗很可能是两位神祇在信俗上相互渗透的结果。⁵¹⁵考虑到文昌地区部分火雷圣娘信仰存在常年忌猪肉的传统，还有不少乡村尊火雷圣娘为“大婆”，在年节、神诞和喜庆日子“拜婆祖”都会忌用猪肉制品。再则，火雷圣娘的发源地，即历史上的琼山县域的乡镇亦广泛存在不用猪肉供奉火雷圣娘的习俗。因而水尾圣娘禁忌猪肉很大的可能性是沿袭火雷圣娘信仰的习俗。

其次，水尾圣娘信仰禁忌猪肉的习俗还应与琼州先民航海经验有关。在帆船航海的年代，琼人远洋出海的主要目的地集中在南海诸岛和东南亚各国。每当远洋出海，会在船上装载猪、羊等牲畜随行，除了作祭祀祈福之用，更重要是可供船员打牙祭，改善航海饮食。或因伊斯兰教在东南亚部分地区盛行，部分前往东南亚国家且崇祀水尾圣娘的航海者，为避免有可能在船只停靠的地方引起不必要的麻烦，而选择不带生猪肉随行，久而久之形成水尾圣娘信仰常年忌用猪肉祭祀的习惯。⁵¹⁶

归根到底，洗夫人与水尾圣娘（火雷圣娘）信仰为何有忌猪肉的习惯，恐怕还得另著文深究几位本土女神间信俗交织的现象。当然，民间信仰没有成文的宗教戒律，在不同地区的表现也不是一成不变的。无论是火雷圣娘、水尾圣娘还是洗夫人信仰，未必在所有地区都有禁忌猪肉的习俗（见图 47）。⁵¹⁷

⁵¹³ 2019 年农历新年前，笔者曾访旧州陈村祖殿夫人庙，庙旁木工作坊主人管理该庙钥匙，笔者曾对其进行访谈，收获当地流传洗夫人在该地逝世的传说。2021 年 8 月 6 日，笔者在微信与毛赋民进行简短的咨询。

⁵¹⁴ 朱海滨，《祭祀政策与民间信仰变迁》，页 98。

⁵¹⁵ 郑翔鹏、张晓威，《琼州火雷圣娘信仰探源》，页 131-138。

⁵¹⁶ 吉兰丹海南会馆在百多年前草创于道北马来村庄内，旧馆宇奉祀天后圣娘、水尾圣娘、英烈兄弟公和大伯公等神祇至今，与信奉伊斯兰教的马来村民和谐共处。该馆一直遵循祭拜婆祖不用猪肉的禁忌，在各项祭祀中没有猪只或猪肉制品，应是早年能让华人信仰在马来村庄中立足的基础之一。

⁵¹⁷ 以原海口所城周遭的情形为例，海口龙兴坊的火德宫主祀的火雷娘娘、龙昆下村的南海圣娘和水尾



图 47 主祀火雷娘娘的海口市龙兴坊火德宫不忌讳以猪肉祭祀。图为庙方在新春“行符”活动期间祭祀的“三牲酒礼”，猪肉在三牲盘中还是居中的摆放。（郑翔鹏摄于 2018 年 2 月）

再则，古代祭祀对于牺牲有等级之分，儒家祭祀中最高等级的牺牲组合应是全牛、全猪和全羊。不过民间信仰中通常认为牛肉是不可祭神的，甚至崇奉某些神祇的人群，或宫庙理事等操持祭神者，在日常生活中也忌食牛肉。⁵¹⁸所以民间信仰祭祀中一般情况不会出现牛肉。⁵¹⁹而水尾圣娘不属于被列为祀典的神祇，若同时以全猪、全羊献祭，恐因牺牲的规格过高和祭仪过于铺张，被维护正统礼数的士大夫认为僭越之举，并被

圣娘，还有得胜沙洗太庙奉祀之洗夫人、南海婆都没有类似的禁忌。唯农历二月期间，海口所城范围的民众到新坡镇朝拜洗夫人有不食猪肉的禁忌。

⁵¹⁸ 在海南海口地区的民间信仰中，一般上家里奉祀观音，每日要给观音上香朝拜的人不吃牛肉。

⁵¹⁹ 笔者曾听闻海口市龙桥地区道士在处理宅地安土的法事中使用牛肉。

诟病给百姓带来过重的经济负担。这可能也是坡尾村水尾圣娘庙不用猪肉祭祀的其中一个原因。

琼北汉人民间风俗里，过年期间乃至整个春季有较为密集的祭祖和奉神祈福的活动，猪肉是民间祭祀的“三牲”组合中常见的肉类（见图 48）。⁵²⁰文昌地区祭祖祀神所用的“三牲”通常是一只鸡、一对鱼和一刀肉。《中国古代庶民饮食生活》指出：“鸡、鸭等小禽或者在待亲贵、疗危疾、奉尊寿，庆喜事等寻常人家一年中极少见的时日杀食（小家农户总共养不了许多只），但猪这种较大牲畜一般则只能在过年时才会成为自家的刀下菜的。”⁵²¹因此，无论祭祀还是家用宴客，猪肉在农历新年期间都有很大的需求量。⁵²²



图 48 猪肉是民间年节祭祀神祖重要的供品。（郑翔鹏摄于 2015 年 2 月）

⁵²⁰ 春祭祠堂先祖时要分胙肉。有些村庄在过年期间杀猪“拜公”，并按照人丁多少来分猪肉。

⁵²¹ 赵荣光，《中国古代庶民饮食生活》（北京：商务印书馆国际有限公司，1997），页 37。

⁵²² 文昌市东郊地区在过年期间民众家中除夕、年初二、元宵等日子一般都有祭祀的习俗，有些村庄迎神活动也会备“三牲”供神。

中国古代长期以来是自给自足的小农经济社会，老百姓养猪多是以家庭为单位的零散饲养，而非规模化养殖。农历十月已届年关，若是家家户户在水尾圣娘诞辰时宰猪割肉，可能导致猪肉在即将到来的农历新年期间供不应求。另外，根据农业生产规律，农历十月秋收后才有较为丰富的食料可用来催肥猪只，圈养的肥猪留到过年才宰杀，不失为合理的安排。⁵²³但猪肉是民间祭祀“三牲”中重要的搭配，若无故将猪肉排除出水尾圣娘的牲仪中，在情礼上说不过去。这时，水尾圣娘灵木曾被用来围堵猪圈的说法，就可作为不用猪肉祭祀水尾圣娘的合情解释。

海南一些奉祀火雷圣娘或水尾圣娘的地方，在神诞或军坡期间的祭祀仪式参考了儒家祭祀礼仪。因有猪肉和牛肉的禁忌，故只以全羊作为最高规格的牲礼。⁵²⁴《说文解字》解释“羊”字为“祥也”，说明“羊”与“祥”二字原是相通的。⁵²⁵海南民间又把祭祀婆祖的羊牲美称为“吉羊”，明显羊牲被赋予“吉祥”的寓意。⁵²⁶再则，羊羔在传统文化中是知礼的象征，人们认为羊是懂得感恩和孝敬的动物。《春秋繁露》曰：“羔食于其母，必跪而受之，类知礼者。”⁵²⁷又有谚语：“羊有跪乳之恩，鸦有反哺之义。”⁵²⁸前文已分析水尾圣娘在农历十月的节期，应与秋收后谢神恩的文化背景有一定关联，以羊祭祀正契合人们酬恩报德意愿。

⁵²³ 由于坡尾村水尾圣娘庙忌祀猪肉，水尾圣娘神诞期间，除了庙方和个别经济实力较强或者特别还愿的民众，多数到庙祭祀的地方民众以水煮红鸡蛋取代猪肉，即一只鸡、一对煎鱼和一盘鸡蛋作为“三牲”敬奉水尾圣娘。

⁵²⁴ 除了海南本岛，泰国海南社群中流传以儒家礼仪为主的“祭婆”仪式，祭祀人员身着长衫，行献礼，念祝文。

⁵²⁵ 中国哲学书电子化计划，《说文解字》，卷5〈羊部〉，浏览于2022年1月20日，<https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=28597&remap=gb>。

⁵²⁶ 在马来西亚，森美兰州波德申老港天后宫、霹雳州务边海南会馆三大娘庙都有将祭祀婆祖的羊牲称为“吉羊”的说法。

⁵²⁷ 中国哲学书电子化计划，《春秋繁露》，浏览于2022年1月20日，<https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=23079&remap=gb>。

⁵²⁸ 中国哲学书电子化计划，《增广贤文》，浏览于2022年1月20日，<https://ctext.org/dictionary.pl>。

一般认为羊食百草，经过水草丰茂的夏季，秋季开始正是羊壮肉肥的时候。在海南民间饮食观念中，羊肉属温热性食物，在天气寒冷时食用可御寒，并衍生在秋冬之际吃羊肉进补的习惯。特别是文昌地区，至今在中秋节期间，还有吃炖煮羊肉的食俗。祝朝诤的回忆中也有提到：“中秋一到，来个应景，于是大家再凑钱来买羊，宰了打牙祭，屠宰、烹调、采买，也都是各司其事，羊肉是在正式厨房里烹饪，也是在大厅摆席。”⁵²⁹祝氏描写分工处理食材和在厅中摆席的细节，可见文昌地区民众对于食羊肉是比较注重仪式感的。从中不难想像羊肉在当时的文昌地方社会是相对比较昂贵和高档的食材，平常老百姓要在特定的季节由多个家庭凑钱采买活羊分工烹饪，才能一饱口福。

农历十月，海南岛东北季风携带冷空气南下，是清澜港相对繁忙的时段，到南海诸岛或南洋各国的船舶整装待发。秋冬之交，渐入寒冷，以肥羊祭祀水尾圣娘后，再拿来烹饪滋补养生的羊肉汤，就是一道当季又应景的佳肴。用羊牲祭拜水尾圣娘，既体现了民众对该神的尊崇，又契合秋冬季节的食补风俗。

作为海南的乡土神，水尾圣娘见证了海南岛的开发、发展和变迁，是海南文化的重要组成部分。该神祇曾在“下南洋”时期，被海南先民当作重要的航海守护神崇拜，成为琼籍华人华侨联络乡情的纽带，是海外海南族群构建身份认同的重要精神象征之一。马来西亚有多处会馆或社团在水尾圣娘诞辰期间有举办宴会聚餐的传统，现今还有不少海南会馆依然选择将成立周年庆典与水尾圣娘诞同时庆祝。⁵³⁰巴生海南会馆、霹雳琼海会馆用拜过水尾圣娘的“婆祖羊”煮海南风味的羊肉汤，邀请乡亲们欢聚饮宴，谓之“羊宴”。雪邦海南会馆近年在水尾圣娘神诞改以素食糕粿祭拜，但仍有乡亲

⁵²⁹ 祝朝诤，〈忆故乡〉，刊于《泰国海南会馆卅四周年纪念特刊》（曼谷：泰国海南会馆第十七届理事会编印，1980），第5辑〈特稿〉，页53。

⁵³⁰ 如森美兰海南会馆、麻坡海南会馆、高乌仁当海南会馆、雪邦海南会馆、甘马仕海南会馆、吉胆岛海南会馆。

在宴会上报效羊肉汤（见图 49）。海南乡团在水尾圣娘诞辰举办“羊宴”，是古老祭礼“分昨肉”习俗的延伸，也是原乡海南在秋冬之际吃羊肉食俗的延续，不仅有“食福”祈平安的寓意，也增强籍贯的归属感。



图 49 雪邦海南会馆以水尾圣娘诞为馆庆，宴席上提供海南羊肉汤。（郑翔鹏摄于 2022 年 11 月）

水尾圣娘不仅被琼籍华人华侨崇拜，亦是不同籍贯华裔甚至不同种族人士的崇祀对象。在马来西亚，非海南籍贯的华人华侨很早便参与到水尾圣娘信仰。森美兰州文丁圣娘庙保存一块题款时间为民国十七年（1928），碑额为“广东省水尾圣娘”的石碑，碑文讲述了时广州府东莞县第三图人士敬送产业以答神恩的事件（见图 50）。⁵³¹森美兰州不叻士南海宫在上世纪三十年代就由当地福建籍闻人牵头迁建。⁵³²马六甲州新邦牙

⁵³¹ 笔者于 2022 年 8 月探访森美兰州文丁圣娘庙，该庙保存光绪庚子年所造的水尾圣娘神像，神诞为十月十五。庙祝林春兰祖籍海南文昌，现年逾 70。

⁵³² 〈不叻士南海宫的缘起〉，森美兰不叻士南海宫，浏览于 2022 年 1 月 3 日，<https://nhgstory.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=GBS2U&idno=1075>。

令三圣庙奉祀之水尾圣娘受到不同籍贯华裔信奉，并以其神诞作为建庙周年庆。雪兰莪州雪邦洛伽亭水尾圣娘庙由琼籍先辈所建，现已是当地华人的共同信仰，就连印度裔居民也参与其中。⁵³³



图 50 森美兰州文丁圣娘庙《广东省水尾圣娘》碑刻。（郑翔鹏摄于 2022 年 8 月 7 日）

在泰国，水尾圣娘信仰得到王室的认可，1910 年暹罗国王御赠铜香炉予曼谷三清水尾圣娘庙；2022 年诗琳通公主向水尾圣娘敬奉九尊香炉，由泰国海南会馆分发给旗下供奉水尾圣娘的庙宇。⁵³⁴在法国，当地的海南会馆在春节期间参与协办巴黎十三区

⁵³³ 笔者于 2019 年 11 月 6 日考察马来西亚雪兰莪州雪邦洛伽亭水尾圣娘庙庆神诞，在现场还发现一名印度裔青年参与在庙宇事务中。根据庙方人员介绍，过去在神诞演戏酬神曾轮流请琼剧、粤剧等不同籍贯的剧团。

⁵³⁴ 泰国海南会馆副理事长吴清乐提供资讯，在此鸣谢。2023 年 4 月，罗勇府水尾圣娘庙建庙 144 周年

华人华侨彩妆游行活动，同时迎请该会馆水尾圣娘金身出游，供各族人士瞻仰或上香祈福。⁵³⁵水尾圣娘信仰受到海外各籍贯华人华侨的认可，是海外华社传承的中华文化中一面不可或缺的旗帜。该神祇凝聚了华人华侨的共识，促进不同籍贯华人间的交往与融合，也为当地的非华裔人士了解和亲近中华文化提供了一道窗口。

海南历史上，在庙宇设义学私塾或新式学堂是屡见不鲜的事情，海外琼侨社群也有以水尾圣娘庙宇场地办学的案例。1937年，新加坡巴耶礼峇区罗弄亚苏的后港海南村聚居约百户人家，村民为了让孩童读书识字，兴办起化蒙学校。化蒙学校与村中的水尾圣娘庙有密切关系，庙宇的理事成员多也兼任学校董事。根据化蒙学校1938年入学的校友陈修坤回忆，学校教室设在水尾圣娘庙两侧和戏台，庙埕广场就是学校的操场。⁵³⁶

至今，马来西亚的水尾圣娘信仰在发展华文教育中发挥着积极作用。雪兰莪州雪邦县沙叻洛伽亭水尾圣娘庙为邻近的觉侨华小冠名捐建一间教室，并专设觉侨华小优秀生奖励金鼓励当地居民送孩子就读该校（见图51）。森美兰州不叻士南海宫长期作为位于该宫后方的培华华小建设及各项活动的赞助单位之一。此外，海外的水尾圣娘庙还为海南原乡办学捐资，中国改革开放后，海南省文昌中学1984年至2008年捐资芳名录中，泰国大城水尾圣娘庙名列其中。⁵³⁷

之际，诗琳通公主到庙安奉金香炉，并挥毫题写“水尾圣娘”。此外，南邦府水尾圣娘庙存有制成于光绪十九年（1893）的“水尾圣娘”长脚执事牌，落款为“沐恩本国国王敬奉”，中国帝王在清代没有“国王”的称法。若是暹罗国王所献，当为拉玛五世朱拉隆功大帝在位期间。

⁵³⁵ 法国海南会馆史丽娟女士通过微信接受笔者采访（2022年10月15日、2023年1月25日），在此鸣谢。

⁵³⁶ 陈修坤，〈怀念母校——公立化蒙学校〉，《消失的华校：国家永远的资产》（新加坡：华校校友会联合出版发行，2014），页92-93，<https://issuu.com/ubatw/docs/>。（浏览于2021年8月3日）按：上世纪70、80年代由于罗弄亚苏要发展成新镇，后港海南村被发展成组屋区，村中的化蒙学校完成教室使命。后港水尾圣娘庙也已搬迁重建，在1985年联合报德善堂、长天宫与钟头宫创立天德圣庙。

⁵³⁷ 邢寒冬，《海南华侨兴学与侨乡社会发展》（广州：暨南大学出版社，2022），页182。



图 51 沙叻洛伽亭水尾圣娘庙在觉侨华小冠名捐建的教室。（郑翔鹏摄于 2022 年 11 月）

水尾圣娘信仰还在公益慈善中发挥积极作用。马来西亚雪兰莪州雪邦洛伽亭水尾圣娘庙、森美兰州不叻士南海宫、文丁天后水尾圣娘庙都有参与或组织施赠贫老、扶持弱势群体的活动，马六甲州武吉南眉水尾圣娘庙在新冠疫情肆虐期间曾派发干粮给贫苦村民。泰国曼谷三清水尾圣娘庙在每年农历七月“施孤节”举行盂兰胜会赈济仪式，向贫困群体施赠物质；也拉府水尾圣娘庙还成立了救援车队，方便当地伤病人员紧急就医；南邦府水尾圣娘庙设立水尾圣娘慈善基金会。

雷电神祇信仰滥觞于原始人类对雷电自然力的崇拜。水尾圣娘信仰的雷电神祇形象启发人们敬畏自然、尊重自然规律，以及探索人与自然和谐共处、协调发展之道。其水神形象也很容易与水域生态系统保护相结合。近年来，环保理念开始走进水尾圣娘信仰。马来西亚登嘉楼州甘马挽海南会馆已连续多年在水尾圣娘神诞期间，组织参加神诞的会员和不同籍贯的善信在会馆附近的朱盖河边放生马来潮龟的幼龟，同时河

龟保育人士向当地民众宣讲河龟的相关知识，培养民众科学放生的观念。此外，河龟培育中心也收到会员和善信们的乐捐赞助。⁵³⁸

⁵³⁸ 2022年11月25日，笔者在甘马挽采访马来西亚龟类保育协会成员暨甘马挽海南会馆理事王康龙先生。他是在水尾圣娘神诞期间放生马来潮龟的组织者。马来潮龟保育计划在每年2、3月潮龟产卵期间收集龟蛋孵化，每年10月以后放生饲养长大的龟苗。2020年新冠疫情以来，水尾圣娘神诞放生河龟活动暂停。另参见〈甘马挽海南会馆系列活动庆神诞〉，《南洋商报》，2019年11月15日，<https://www.enanyang.my/%E5%9C%B0%E6%96%B9/%E7%94%98%E9%A9%AC%E6%8C%BD%E6%B5%B7%E5%8D%97%E4%BC%9A%E9%A6%86-%E7%B3%BB%E5%88%97%E6%B4%BB%E5%8A%A8%E5%BA%86%E7%A5%9E%E8%AF%9E>。（2021年12月7日浏览）

第六章 结论

正如近百年前，黄有琚乡贤在〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉一文结尾所说：

“民俗学家对于索漠不关心的琼崖，尤其是文昌民俗给以相当的注意和探讨；倒使我感到不失我写这文的原意，和异常的荣幸了。”⁵³⁹时隔近一个世纪，虽然水尾圣娘的研究在近些年逐渐进入学界的视野，但是该信仰的起源、背景和发展脉络仍有诸多有待深入探索和解决的疑团。

关于南天水尾圣娘起祀地在何方的疑问。由于世事变迁，人物已非，历代方志、碑铭等文献对于坡尾村水尾圣娘庙沿革记载要不是只字未提，便是寥寥数言。又因坡尾村水尾圣娘庙自近代以来多次遭受不同程度破坏，幸存文物凤毛麟角。⁵⁴⁰现今就连世居东郊地区，世代崇奉该神的民众，面对一些寻根究底的疑问，有些解释也显得语焉不详。海南本地有多处以“坡尾”或“水尾”为名的地方，反而是清澜湾一带已鲜少有人使用“水尾”作为地理名词，给后人留下多一层疑云。⁵⁴¹

本文通过对文献资料的爬梳、民间传说的整理和文物遗址的实地考察，确认坡尾村水尾圣娘庙为文昌地区水尾圣娘信仰的始庙。在此基础上进一步分析了水尾圣娘信仰的原型及发展脉络。从史料文献看来，水尾圣娘信仰始终没有被纳入官方正祀神祇

⁵³⁹ 黄有琚，〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉，页 38。

⁵⁴⁰ 根据黄有琚在〈水尾婆与文昌从前的“社会”〉记载，坡尾村水尾圣娘庙神像曾在民国时期曾因“改良风俗”而在 1926 年被有关当局经过多番波折收缴烧毁。2016 年 7 月 7 日，笔者陪同马来西亚琼籍华人到访坡尾村水尾圣娘庙，从当时的庙宇管理人员口中获知，现在的水尾圣娘神像是民国时期重刻的，重刻时邀请了几位匠人雕刻，由众人票选最适合的一尊开光供奉。重刻神像的年代与黄有琚记载捣毁神像的时间接近，但受访庙宇管理人员对于重刻神像的缘起，则是不同版本：水尾圣娘信俗中其中一项较为隆重的还愿形式是为水尾圣娘重新粉饰金身，谓之“换袍”。由于因水尾圣娘过于灵验，受到海外华侨和渔民、商人重视，为水尾圣娘“换袍”的还愿形式过于密集，导致水尾圣娘神像面部因频繁更换涂料而变得过于扁平，才提议重刻水尾圣娘神像。但是水尾圣娘神像面部稍微扁平却成为人们印象中水尾圣娘特别的形象，当时票选最高的亦是鼻梁相对扁平的神像。北港村潘在光先生则表示，水尾圣娘的神像体现海南汉族女性的一种特征，个子娇小，手脚纤细。

⁵⁴¹ 搜索中国国家地理信息公共服务平台 (<https://www.tianditu.gov.cn/>，浏览于 2021 年 12 月 30 日) 显示，“坡尾”一词在海南岛可搜到 63 条记录，共分布在 11 个市县；以“水尾”直接作为专有地名的，在文昌市目前可以搜到三处。

的范畴，但该信仰在明清时期不乏地方官和士人的关注和参与。特别在清代末，坡尾村水尾圣娘庙的重修获得大量地方文武官员和士大夫的参与。展现了水尾圣娘信仰在帝制时代，正在逐步走向国家正祀神祇的历程。可说是民间信仰神祇纳入国家正统的其中一种过程的真实写照。

无论是火雷圣娘还是水尾圣娘，皆迟迟未被定为官方正祀神祇，始终是由地方社会主导崇祀的神祇。火雷圣娘或水尾圣娘信仰至今缺乏权威的传记文本去讲述其神的生平或来历，因而使得不同地方在传说故事、祭祀习俗和神诞节期上表现不同，不似正祀神祇具在传说文本和崇祀习俗上具有固定性。在信仰习俗上，火雷圣娘、水尾圣娘常与其祂女性神祇组合，被供奉在同一间庙堂，同一座神龕之中，地位貌似平起平坐。特别是同样具有海南本土背景的女性神祇，如洗夫人、泰华仙妃等神祇，存在相互交流、借鉴甚至融合的关系，如节期重合、神号互用。导致海南几位本土女神在信仰流源、习俗表现上杂糅交织、纠缠不清，形成你中有我、我中有你的现象。这种“剪不断，理还乱”的情况，给研究海南本土的民间信仰文化带来极高的挑战。

本土女性神祇在信俗上表现出水乳交融的关系，是经过不同朝代民众的信仰实践下不断演变而成的，蕴含着王朝国家正统文化普及的语境下的背景取向。卜永坚在对海口市府城地区金花村海瑞阁的考察中指出：“正统文化和地区文化，在这互动过程中，都或多或少走了样。而庙宇往往就是体现这互动过程的‘必争之地’。”诚然，“王化”的演进不是单方面的过程。几位本土女性神祇信仰作为海南地方文化的代表，特别是未曾被官方封敕的神祇信仰，在面对国家正统化推行时，展示了坚韧、顽强的姿态，既没有被逼退，也没有被蚕食，而是灵活地采取“抱团取暖”的方式。

从坡尾村水尾圣娘庙的兴起到繁荣的过程，可以发现中国地方社会的文化整合不是一成不变的方式。坡尾村水尾圣娘庙的发展轨迹比较独立，没有受到其他神祇的影

响而发生明显的改变。原因主要有：一、水尾圣娘信仰是在火雷圣娘信仰受到改造后并有较为广泛的崇拜的基础上发展起来的，官方和士人看待该信仰已经有所改观；二、水尾圣娘信仰的职能显着侧重在保护航海，在清澜湾海域有安定人心的现实意义，而清澜港是琼州较为重要的港口，加之晚清琼州人大量下南洋务工或经商，其崇拜者中存在不少具有较高的经济实力和社会地位，有利于和官方直接沟通协调，对该信仰获得地方官府的认可产生了积极的作用。

虽然火雷圣娘或水尾圣娘信仰在明清两代始终未受王朝祀典所承认，但是不乏士大夫阶层的参与。明代，海南卫指挥蔡玉在郡城重开五娘庙，而后琼州府同治程规重修之。⁵⁴²若不是该信仰在地方民众心中具有足够的份量，可起到定安民心的社会作用，地方官员不会重视。清末，文昌坡尾村水尾圣娘庙的重修获得文昌县诸多文武官员的捐资。⁵⁴³此外，该信仰活跃着海南地方名贤的身影。清顺治年间，供奉火雷娘娘的南天宫庙曾由贡生冯侯改造，并祀四位“里中名贤”；⁵⁴⁴进士谢宝在清朝康乾年间为“南天闪电水尾火雷夫人庙”题序；出生于康熙年间的贡生王懋曾为“南天火雷娘娘庙宇”题记；⁵⁴⁵清光绪年间，花县儒学正堂李向桐为海口龙兴坊火德宫重修及建拜亭撰碑。⁵⁴⁶此外，清代海南探花张岳崧又相传为海口市旧州江前宫和文昌市坡尾村水尾圣娘庙题匾。⁵⁴⁷可见清代海南名贤对此信仰的态度非但不是简单将之视为“淫祀”，且是认可的。

水尾圣娘信仰本质上仍然属于雷电崇拜。海南岛素来是雷电高发区，雷电灾害的发生相对中国其他地区来说更加频繁。在防雷技术不发达的年代，先民对于雷电的利弊有着深刻而直接的体会：一方面，电闪雷鸣导致的灾害，对人的心灵起着极大的震

⁵⁴² [明]唐胄纂，正德《琼台志》，卷26，页539。

⁵⁴³ 见文昌市东郊镇坡尾村水尾圣娘庙所存光绪元年（1875）碑刻。

⁵⁴⁴ [清]焦映汉、贾棠纂，康熙《琼州府志》，卷2，页150。

⁵⁴⁵ 参见[清]王懋曾，《松溪小草》，《北泉草堂遗稿等七种》，页110。

⁵⁴⁶ 李正桐在光绪年间所题之《永垂不朽》碑现仍存于海口市原海口所城龙兴坊火德宫内。

⁵⁴⁷ 旧州江前宫所存“慈云普荫”匾，据称为原匾而后世重修；坡尾村水尾圣娘庙“慈云镜海”原匾已佚，现为仿制品。

慑作用；另一方面，在干旱时节，伴随着雷电到来的雨水，为灾民迎来转机。雷电属性的神祇被赋予支配农产丰歉和人间善恶报应的内涵，在先民的精神世界中占有突出的地位。黎族认为雷电是代天执法的象征。保亭黎族杞方言地区还流行“雷神判”的传统习俗，即以雷神的名义发誓，雷神会对发誓者监督和审判，撒谎或做错事者会遭雷劈。⁵⁴⁸

在海南先民的淳朴认识中，作恶之人遭受雷电袭击，被认为是受到天打雷劈的应有惩罚。相反，若是无罪之人、正义之人遭遇雷害，便被视为感应雷电得道成神。据方志所载，琼州府城内外不算广阔的范围，因遭遇雷电灾害丧命而后被奉为神祇的就有火雷圣娘和林大天君。此二信仰发展到清代，在府城地区已经不止一处庙宇，尤其是火雷圣娘信仰被府城各坊崇祀。⁵⁴⁹

海口市龙桥镇王廷村起源于明代的符圣信仰亦涉及到琼山地区发生雷电闪击的传说事件：据载该神原型于明正统二年（1437）端午登坛祈雨，“风雨交驰，霹雳大震，众忽见僧乘白马飞逝”。⁵⁵⁰琼州郡城建筑在地势相对较高的位置，作为古代海南岛最庞大的城池，也是房屋较为密集的地区，这种环境造成府城地区自然消雷的效果较弱，增加了雷电灾害的危险程度。这是带有雷电崇拜性质的乡土神祇在府城地区能够得到发展壮大的其中一个重要因素。

这种畏雷又崇雷的心态，是海南先民在社会生产力相对低下又相对恶劣的生活环境下，对自然现象作出的淳朴臆测和解释，反映了先民对大自然的依赖和畏惧，体现

⁵⁴⁸ 黎族教师陈达媚向笔者介绍。

⁵⁴⁹ 咸丰《琼山县志》，卷5〈建置志〉，页241。

⁵⁵⁰ 符圣信仰的传说见载于海口市龙桥镇王廷村净禅院所存光绪三年（1877）石碑，即《境主符圣事迹常住香灯记》。一般上，肉眼所见的闪电通常为白色，众人见符圣乘白马飞逝的传说，白马带有闪电的意象。又如，正德《琼台志》载琼州府城西厢下田村的雷庙，所祀林公亦有“白马乘马”示人的传说。（见正德《琼台志》，卷26〈坛庙〉，页538。）笔者请教海南黎族学者海南热带海洋学院文珍副教授，得知有些地方的黎族民众，若是当地出现雷劈，需要找白色的羊祭祀。不过，从符圣信仰的传说和习俗来看，该神非化身雷电或感应雷电，主要神迹是济旱，不似府城地区起源的火雷圣娘和林公信仰带有明显的雷电崇拜性质。但是这则传说讲述符圣成神的经过，本身就是一起府城地区的雷电灾害事件。

了人与自然和谐共处的思想观。历史上琼州府城地区崇雷文化盛行，与雷电崇拜联系在一起，抑恶扬善思想无形中对当地先民的价值观与性格塑造起着积极的影响。

从火雷圣娘到水尾圣娘信仰的传播和鼎盛，不仅与海南岛的自然地理环境背景有密切的关联，也是海南先民推崇的精神使然。明代从琼州府城西厢下田村成长起来的丘濬和海瑞两位先贤，世人并称海南双壁，历来被乡人奉为精神典范。海外一些上百年历史的海南会馆有张挂丘海二公画像的传统。⁵⁵¹至今丘海二公故里仍有浓郁的崇雷风气，皆崇奉雷电崇拜性质的神祇作为村庄阖境的守护神：丘濬故里金花村有林公庙和火雷庙、海瑞故里朱吉里也奉祀林大天君和火雷圣娘等神祇（见图 52）。⁵⁵²



图 52 海口市府城地区朱吉里海瑞阁（林公庙）专门设有供奉火雷娘娘与懿美夫人的神龛。（郑翔鹏摄于 2016 年 7 月）

⁵⁵¹ 笔者在马来西亚槟城海南会馆、霹雳海南会馆、东甲海南会馆皆看过丘海二公画像。此外，中国四川省成都市西糠市街广东会馆有柱联曰：“桑梓联欢幸忠介琼山前代典型犹未远”，“忠介”是海瑞谥号。广东省广州都城隍庙中亦奉祀海瑞塑像。

⁵⁵² 民间传说府城下田村因丘濬有诗曰“有人问我家居处，朱桔金花满下田”而得名朱桔里和金花村。今海瑞故居属朱吉里，丘濬故居属金花村。丘濬诗见载于：[明]丘濬，《重编琼台稿》（文渊阁四库全书本，上海：上海古籍出版社，1987 年影印），卷 5，页 12b。朱吉里林公庙的门额为海瑞阁，庙中又悬挂“林公庙”匾额，笔者自 2014 年起多次访该庙，尤其在 2018 年 1 月该庙重建落成期间记录了神像开光过火山仪式，该庙所使用的对外文告、祭祀仪式文书中皆以“朱吉里林公庙”之名，可见该庙实为林公庙。朱吉里林公庙中座神龛奉林大天君（即林公），左座神龛奉海瑞，右座神龛奉火雷娘娘和懿美夫人。庙中存两方古碑，一方为乾隆三十四年（1769）所立的“海忠介公故里”碑，一方为民国九年（1920）所立，中书“明太傅特进左柱国武英殿大学士邱文庄、太子少保右都御史兼吏部尚书海忠介公故里”。

丘海二公在个性上都有刚直敢言、爱憎分明的共同点，尤其以海瑞直言极谏、雷厉风行的作风为世人乐道。火雷圣娘和林大天君信仰文化早在丘海二公出生前已在府城地区流传，试想二位先贤在成长过程中，可曾受到当地浓厚的崇雷氛围潜移默化的熏陶呢？

当代社会，水尾圣娘信仰仍具有积极正面的作用。水尾圣娘作为雷电崇拜，其匡正驱邪形象深入人心，发挥着道德伦理教化、净化人心的功能。此形象蕴含的思想观念和道德规范，对于弘扬社会正气、构建民众向上、向善的道德观念及促进社会的和谐稳定具有正面意义。分布各地的水尾圣娘庙的庙境内的民众通过共同组织和参与各类信俗活动，能够加强乡里乡亲间的来往和交流。乡村的传统民俗活动往往是吸引游子返乡的一个主要因素，以此为契机不断加深游子的乡情和反哺家乡的责任感，有助于推进乡村发展和建设。

围绕水尾圣娘信仰和坛庙所开展的各种民俗活动，既是祭祀祈福或酬神还愿，也是各项乡土文艺活动的展演平台。水尾圣娘信仰习俗活动中涉及到诸如琼剧、公仔戏、海南斋醮科仪音乐、海南八音音乐、海南虎舞、盅盘舞和花瑰艺术等内容，已分别被列为中国国家级或海南省级非物质文化遗产项目。该信仰作为弘扬和宣传非遗项目的载体，刺激非遗文化的传承与发展，同时丰富当地老百姓的文化娱乐生活。⁵⁵³尤其是以农历十月作为水尾圣娘诞辰，可以说不单是祈福、酬神的活动，也是劳动人民趁着年尾可稍微放下农忙且物资较为宽裕的闲暇时段，共同组织的一场犒劳自身的文娱节庆。除了神诞庆典活动，中国传统节日也在水尾圣娘信仰习俗中有所体现，如春节游神演戏、中元节施孤赈济。

⁵⁵³ 在新加坡、马来西亚围绕水尾圣娘神诞的文娱活动不仅有海南特色的琼剧、公仔戏，还可见其他籍贯的传统戏曲和歌台节目。

另外，海南各乡镇在神诞或军坡期间的风俗，活动现场往往聚集售卖餐饮、生活用品、农业生产用具、农产品的商贩，形成所谓的“军坡市”。就如符致传描写坡尾村水尾圣娘军坡期间在东郊墟的场景：“军坡上除演剧数台外，尚设有各式各样的玩艺儿，且有贩卖货赂的摊挑，其中以售卖香烛财帛拜神用品居多。”⁵⁵⁴这在文化资源匮乏及经济规模不算繁荣的年代，已然是一次难得热闹的商贸活动。过去由于交通不发达，甚至还吸引远途而来的香客留驻军坡场露宿。如今的水尾圣娘军坡延续作为社会交际平台的传统，是集信仰、文化、娱乐和商贸为一体的地方盛会。⁵⁵⁵水尾圣娘信仰习俗所伴随的消费活动，在一定程度上带动了周边地区的经济发展。

在海南建设自由贸易港和国际旅游岛的语境下，分布在世界各地的水尾圣娘信仰在海南与国际社会间架起了一座文化桥梁。深入挖掘和宣传水尾圣娘文化，有助于推进海南与海外的往来交流。特别是水尾圣娘信仰善恶分明、是非明辨、伸张正义的精神内涵，既不失为当今社会所需要的传统美德，又能彰显海南人民方正质朴的优良品格，有利于海南的文化形象塑造。

⁵⁵⁴ 符致传，〈水尾圣娘的故事〉，由《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》转载。

⁵⁵⁵ 旧社会的军坡、公期等传统庙会活动是难得的社交平台，特别是对于平日里难得出门或难得公众场合抛头露面的妙龄少女，可借助参加军坡、神诞等庙会活动盛装打扮公开亮相。这是过去待字闺中的女子与外界接触的一个正当的机会，也能得到外界的认识。民国时期，海口所城地区行符更是招募乡里人家的女子抬举“八宝”仪仗，参与在游神队伍中。琼剧传统戏目《搜书院》的故事背景为清代道台侍女紫莺因伴小姐看“军坡”不慎失落金钗，在寻找金钗时与琼台书院张日昃邂逅。

附录：在马来西亚期间与本文相关的主要田野调查和采访

调查时间	调查地点	采访交流人物/考察仪式
2017年7月23日	槟城州槟城海南会馆	马来西亚海南会馆联合会总 会长拿督林秋雅安排
2017年8月2日	柔佛州新山海南会馆	该馆理事长黄循积先生
2017年8月3日	柔佛州东甲海南会馆	该馆第二副主席刘秋萍女士
2017年8月5日	森美兰州波德申海南村	村长冯国瑛女士，波德申海 南会馆理事符福南、莫泰波 先生，村民莫泽金、冯国花 女士等
2018年7月29日	霹靂州邦咯岛海南会馆、昭应祠	该馆会长吴文光先生
2018年7月30日	霹靂州江沙海南会馆三圣娘庙	该馆会长拿督陈川养先生、 坐办黎业鑫先生
2018年7月30日	槟城州北海海南会馆南天宫	该馆主席林日樑先生
2018年9月9日	柔佛州麻坡华光庙	詹雪枚女士安排
2018年9月16日	雪兰莪州吉胆岛昭应庙	琼籍村民蔡瑞光
2018年9月23日	吉隆坡增江崇真堂	琼籍耆老王会洲先生
2018年9月23日	吉隆坡甲洞慈义庙	王书锦先生安排
2018年12月30日	雪兰莪州适耕庄水尾圣娘庙	洗太夫人诞
2019年4月27日	雪兰莪州巴生海南会馆	天后圣母诞
2019年4月27日	森美兰州波德申海南村	天后圣母诞

2019年7月30日	森美兰州老港天后宫	该宫总务林锦
2019年8月12日	登嘉楼村甘马仕海南会馆	中元节祭祀
2019年8月17日	檳城州威省海南会馆	该馆会长王塘荃先生
2019年8月18日	吉打州吉南海南会馆	该馆主席冯志强先生
2019年9月1日	雪兰莪州吉胆海南会馆、昭应庙	该馆秘书长陈川法先生
2019年10月7日	吉隆坡雪隆海南会馆天后宫	该会秘书长黄良友先生；天后圣母飞升日法事
2019年10月25日	雪兰莪州巴生海南村	华光大帝诞
2019年11月6日	雪兰莪州雪邦洛伽亭水尾圣娘庙	水尾圣娘诞
2019年11月10日	雪兰莪州适耕庄水尾圣娘庙	水尾圣娘诞琼剧、过火山
2020年1月3日	彭亨州林明海南会馆	马来西亚海南会馆联合会移交善款予因火灾失去家园的海南籍灾黎
2020年1月3日	彭亨州淡属海南会馆	该馆主席王雅兰女士、总务秦天佑先生、妇女团长何茉莉女士等
2020年1月7日	檳城州鲁艺行	该行会主席李昭新先生
2020年1月7日	檳城丹绒武雅琼谊社南天宫	该社理事陈映良退休校长、李昭顺先生、Mr George Lee 等
2020年8月7日	霹靂州琼海会馆	该馆理事长林明辉先生、理事李雅琼女士等

2020年8月7日	霹靂州琼侨善后社	该社社长林升仁、社员符家瑜等
2020年8月16日	吉打州浮罗交怡海南会馆	该馆会长拿督陈宏英先生、总务许大彬先生等
2020年9月2日	吉打州吉中海南会馆	该馆会长陈日景先生
2020年9月3日	霹靂州宜力海南会馆	该馆主席黄宏胜先生、副主席林克三先生、财政锺盛朋先生
2020年9月3日	霹靂州务边海南会馆三大娘庙	庙祝亚娣女士
2020年9月3日	霹靂州安顺海南会馆	该馆会长云月琴女士
2020年9月9日	登嘉楼州海南会馆	该馆会长黄秀凤女士、顾问邢福川先生、妇女团长林玉荫等
2020年9月10日	彭亨州关丹海南会馆琼州庙	该馆主席陶启顺先生、署理主席黄循莲女士、总务孙振殷先生、副总务陈鸣南、妇女组副主任罗茂珍女士
2020年10月10日	柔佛州士姑来海南会馆	新厦落成暨神明开光安座仪式
2020年10月10日	柔佛州士古来八哩半水尾圣娘庙	庙祝林师姐
2022年6月4日	柔佛州居銮海南会馆	该馆会长吴铁并先生、总务廖雅琼女士等

2022年6月4日	柔佛州麻坡海南会馆	该馆主席符肇珍女士、副主任林承莲女士等
2022年7月15日	柔佛州笨珍海南会馆	该馆主席蒙文保先生、副主席罗双美女士等
2022年7月20日	柔佛州峇株巴辖海南会馆	该馆主席何瑞瑜先生、第三副会长周家纬先生、副秘书长韦邦学先生等
2022年8月7日	森美兰州文丁圣娘庙	庙祝林春兰女士
2022年8月7日	森美兰州不叻士南海宫	到访庙宇无人，电话简单采访该宫主席戴远平先生
2022年11月8日	森美兰州海南会馆	水尾圣娘诞祭祀
2022年11月13日	雪兰莪州雪邦洛伽亭水尾圣娘庙、觉侨华小	雪邦海南会馆馆庆暨水尾圣娘诞
2022年11月24日	彭亨州立卑天后宫	立卑海南会馆主席唐国胜先生、副主席詹翠宝女士及庙祝等
2022年11月24日	吉兰丹州海南会馆、道北天后宫	该馆主席何子庄先生、署理会长符兹菡博士、秘书陈少晶先生等
2022年11月25日	登嘉楼州甘马挽海南会馆	该馆主席杨彩珍女士、青年团前团长王康龙先生及其太太等

2022年12月31日	吉打州吉坡海南会馆	该馆理事拿督云炳坤局绅、王伟国、余绍民和郑时锦先生等
2022年12月31日	吉打州波各先那水尾圣娘庙	马来西亚海南会馆联合会第三副总会长林日樑先生协助联系

参考书目

古籍、地方志

1. [宋] 黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1981。
2. [明] 戴禧、欧阳璨等修，蔡光前、陈于辰等纂，万历《琼州府志》，海口：海南出版社，2006。
3. [明] 丘濬，《重编琼台稿》，文渊阁四库全书本，上海：上海古籍出版社，1987 年影印。
4. [明] 丘濬，《大学衍义补》，收于《丘濬集》，海口：海南出版社，2006。
5. [明] 唐胄纂，正德《琼台志》，海口：海南出版社，2006。
6. [清] 陈述芹等纂修，嘉庆《会同县志》，海口：海南出版社，2006。
7. [清] 焦映汉、贾棠纂，康熙《琼州府志》，海口：海南出版社，2006。
8. [清] 李文恒修，郑文彩纂，咸丰《琼山县志》，海口：海南出版社，2004。
9. [清] 明谊修，张岳崧等纂，道光《琼州府志》，海口：海南出版社，2006。
10. [清] 马日炳纂修，康熙《文昌县志》，海口：海南出版社，2006。
11. [清] 潘廷侯、佟世南编纂，康熙《琼山县志》，康熙二十六年本，海口：海南出版社，2006。
12. [清] 潘存，《潘存公遗集》，新加坡：琼崖潘氏社，1968。
13. [清] 屈大均，《广东新语》，北京：中华书局，1997。
14. [清] 王懋曾，《松溪小草》，收于《北泉草堂遗稿等七种》，海口：海南出版社，2004。
15. [清] 吴应廉创修、王映斗总纂，光绪《定安县志》，海口：海南出版社，2006。
16. [清] 萧应植修，陈景坝纂，乾隆《琼州府志》，海口：海南出版社，2006。

-
17. [清] 于煌纂修，乾隆《会同县志》，海口：海南出版社，2006。
 18. [明] 应櫂、凌云翼、刘尧海纂修，《苍梧总督军门志》，北京：全国图书馆文献微缩复制中心，1991。
 19. [清] 云茂琦，《阐道堂遗稿》，海口：海南出版社，2004。
 20. [清] 张霏修，林燕典纂，咸丰《文昌县志》，海口：海南出版社，2006。
 21. [清] 张人骏，〈文昌县图〉，《广东舆地全图》，光绪二十三年广州石经堂印本，1897。
 22. [民国] 陈铭枢总篆，《海南岛志》，海口：海南出版社，2006。
 23. [民国] 陈献荣，《琼崖》，海口：海南出版社，2004。
 24. [民国] 李钟岳等监修，林带英等纂修，《文昌县志》，海口：海南出版社，2006。
 25. [民国] 王国宪编，《琼台耆旧诗集》，海口：海南出版社，2004。
 26. [民国] 许崇灏，《琼崖志略》，海口：海南出版社，2006。
 27. [不详] 佚名，《琼州志》，海口：海南出版社，2006。

专书

1. 安焕然、吴华，《远观沧海阔——海南历史综述（海南岛·马来西亚·柔佛）》，2. 新山：南方学院出版社，2009。
2. 段立生，《泰国的中式寺庙》，曼谷：泰国大同社出版有限公司，1996。
3. 傅吾康、陈铁凡合编，《马来西亚华文铭刻萃编》，第二卷，吉隆坡：马来西亚大学出版部，1985。
4. 陈元盛，《龙心集·龙滚侨乡传志》，海口：南海出版公司，2020。
5. 冯子平，《海南侨乡》，香港：天马图书有限公司，2003。

-
6. 范丽珠、欧大年 (Overmyer), 《中国北方农村社会的民间信仰》, 上海: 上海人民出版社, 2013。
 7. 范荧, 《上海民间信仰研究》, 上海: 上海人民出版社, 2006。
 8. 高伟浓, 《东南亚华人信仰诸神考说: 泰国的个案研究》, 曼谷: 泰国曼谷大通出版有限公司, 2001。
 9. 高泽强、潘先铎, 《祭祀与辟邪——黎族民间信仰文化初探》, 昆明: 云南民族出版社, 2007。
 10. 顾颉刚, 《顾颉刚全集: 顾颉刚民俗论文集》, 北京: 中华书局, 2011。
 11. 广东省地方史志编纂委员会, 《广东省志·华侨志》, 广州: 广东人民出版社, 1996。
 12. 海南百科全书编委会, 《海南百科全书》, 北京: 中国大百科全书出版社, 1999。
 13. 黄宏荫主编, 《马来西亚海南族群史料汇编》, 吉隆坡: 马来西亚海南会馆联合会, 2003。
 14. 韩振华, 《我国南海诸岛史料汇编》, 北京: 东方出版社, 1988。
 15. 贺喜, 《亦神亦祖: 粤西南信仰构建的社会史》, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2011。
 16. 姜彬主编, 《吴越民间信仰习俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》, 上海: 上海文艺出版社, 1992。
 17. 焦勇勤、孙海兰主编, 《海南民俗概说》, 海口: 海南出版社/南方出版社, 2008。
 18. 林谦、云昌潮编, 《海南旅泰华侨志》, 曼谷: 海南旅泰华侨志编纂处, 1962。
 19. 林谦主编, 《海南旅泰华侨志(续集)》, 曼谷: 海南旅泰华侨志编纂处, 1964。
 20. 林孝胜、张夏帏、柯木体、吴华、张清江、李奕志合著, 《石叻古迹》, 新加坡: 南洋学会, 1975。

-
21. 林国平《闽台民间信仰源流》，福州：福建人民出版社，2003。
 22. 刘锡诚主编，《中国民间信仰传说丛书》，石家庄：花山文艺出版社，1995。
 23. 李乔，《中国行业神崇拜》，北京：中国文联出版社，1985。
 24. 李天锡，《华侨华人民间信仰研究》，长沙：中国文联出版社，2004。
 25. 李丰楙，《从圣教到道教：马华社会的节俗、信仰与文化》，台北：台湾大学出版中心，2018。
 26. 李金云主编，《海南洗庙大观》。海口：南方出版社，2015。
 27. 李权时、李明华、韩强主编，《岭南文化》，广州：广东人民出版社，2010。
 28. 李佩玲主编，《马来西亚视觉天后宫》，第一辑，吉隆坡：雪隆海南会馆，2018。
 29. 李佩玲主编，《马来西亚视觉天后宫》，第二辑，吉隆坡：雪隆海南会馆，2018。
 30. 牛志平等著，《海南文化史》，海口：海南出版社/南方出版社，2008。
 31. 莫河主编，《海南民谣俚语（增订本）》，新加坡：武吉知马琼崖联谊会海南作家作品研究室，2006。
 32. 欧扬光主编，《水尾圣娘纪念特刊》，曼谷：瀛海出版社，1968。
 33. 沈志成、沈艳，《海南文物记事下册》，海口：海南出版社/南方出版社，2008。
 34. 皮庆生，《宋代民众祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008。
 35. 苏庆华、刘崇汉主编，《马来西亚天后宫大观》，第一辑，吉隆坡：雪隆海南会馆妈祖文化研究中心，2007。
 36. 苏庆华、刘崇汉主编，《马来西亚天后宫大观》，第二辑，吉隆坡：雪隆海南会馆妈祖文化研究中心，2008。
 37. 田曙岚，《海南岛旅行记》，上海：中华印书局，1936。
 38. 乌丙安，《中国民俗学》，大连：辽宁大学出版社，1985。

-
39. 乌丙安,《中国民间信仰》,上海:上海出版社,1995。
 40. 王国全,《黎族风情》,广州:广东省民族研究所,1985。
 41. 王伟民编译,《泰国华人面面观》,昆明:云南大学出版社,1993。
 42. 文昌市(县)地方志编纂委员会等,《文昌县志》,北京:方志出版社,2000。
 43. 王国荣,《海洋神灵——中国海神信仰与社会经济》,南昌:江西高校出版社,2007。
 44. 王元林,《国家正祀与地方民间信仰互动研究——宋以后海洋神灵的地域分布与社会空间》,北京:中国社会科学出版社,2016。
 45. 王春煜编,《海南歌谣》,海口:海南出版社,2017。
 46. 汪毅夫,《客家民间信仰》,福州:福建教育出版社,1995。
 47. 徐晓望,《福建民间信仰源流》,福州:福建教育出版社,1993。
 48. 邢寒冬,《海南华侨兴学与侨乡社会发展》,广州:暨南大学出版社,2022。
 49. 阎根齐、夏代云,《海南庙的故事》,海口:海南出版社,2018。
 50. 宗力、刘群,《中国民间诸神》,石家庄:河北人民出版社,1986。
 51. 朱海滨,《祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究》,上海:复旦大学出版社,2008。
 52. 钟敬文主编,《民俗学概论(第二版)》,北京:高等教育出版社,2010。
 53. 朱运彩主编,《文昌县文物志》,文昌:文昌县政协文史资料研究委员会出版,1988。
 54. 赵荣光,《中国古代庶民饮食生活》,北京:商务印书馆国际有限公司,1997。
 55. 詹贤武,《海南民间禁忌文化》,海口:海南出版社/南方出版社,2008。
 56. 周伟民、唐玲玲著,《南海天书——海南渔民“更路簿”文化诠释》,北京:昆仑出版社,2015。
 57. 宫本延人,《海南島寺廟神に關する一考察》,台北:台湾总督府外事部,1944。

58. Tan Chee-Beng. *Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities*
Leiden: Brill; 2018.

专章

1. 岑家梧, 〈海南汉人戏剧概说〉, 中国戏曲志编辑委员会、《中国戏曲志·海南卷》编辑委员会, 《中国戏曲志·海南卷》, 页 714-723。北京: 中国 ISBN 中心, 1998。
2. 贺喜, 〈在祖先与神明之间——对海口市龙华区新坡洗夫人纪念馆的一点观察〉, 《洗夫人在琼研究文选》, 页 70-81。香港: 香港银河出版社, 2009。
3. 谷口房男, 〈水尾聖娘の故事—マレーシア・シンガポールにおける瓊州人の女性神信仰〉, 《多民族の共生をもとめて》, 页 45-66。東京: 総和社, 1998。

译著(章)

1. 滨岛敦俊著、朱海滨译, 《明清江南农村社会与民间信仰》, 厦门: 厦门大学出版社, 2008。
2. 韩森 (Valerie Hansen) 著、包伟民译, 《变迁之神: 南宋时期的民间信仰》, 杭州: 浙江人民出版社, 1999。
3. 韩明士 (Robert Hymes) 著、皮庆生译, 《道与庶道: 宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》, 南京: 江苏人民出版社, 2007。
4. 焦大卫 (David K. Jordan) 著、丁仁杰译, 《神·鬼·祖先 一个台湾乡村的民间信仰》, 台北: 联经出版事业股份有限公司, 2012。
5. 武雅士 (Arthur P. Wolf) 著、彭泽安/邵铁峰译, 《中国社会中的宗教与仪式》, 南京: 江苏人民出版社, 2014。

-
6. 王斯福 (Stephan Feuchtwang) 著、赵旭东译,《帝国的隐喻: 中国民间宗教》, 南京: 江苏人民出版社, 2008。
 7. 小叶田淳著、张迅齐译,《海南岛志》, 台北: 学海出版社, 1979。
 8. 薛爱华 (Edward H. Schafer) 著, 程章灿、陈灿彬译,《珠崖——12 世纪之前的海南岛》, 北京: 九州出版社, 2020。
 9. 颜清湟著, 栗明鲜、陆宇生、梁瑞平、蒋刚译,《新马华人社会史》, 北京: 中国华侨出版公司, 1991。
 10. 华琛 (James L. Watson) 著、潘自莲译,〈神明的标准化——华南沿海天后的推广〉,《福建社科情报》1989 年第 3 期, 页 13-26。

电子书

1. 陈修坤,〈怀念母校——公立化蒙学校〉,《消失的华校: 国家永远的资产》, 新加坡: 华校校友会联合出版发行, 2014。 <https://issuu.com/ubaw/docs/>。 (浏览于 2021 年 8 月 3 日)
2. NGUYEN Ngoc Tho. Goddess Beliefs in the Chinese Ling'nan Area. Harvard-Yenching Institute Working Paper Series, 2009. Retrieved from www.harvard-yenching.org. (浏览于 2020 年 3 月 1 日)

期刊论文

1. 卜永坚,〈“苏海韩潮”中的“蛮烟瘴雨”——海南省海口市府城区金花村海瑞阁小考〉,《华南研究资料中心通讯》2003 年第 31 期, 页 1-12。
2. 陈春声,〈正统性、地方化与文化的创制〉,《史学月刊》2001 年第 1 期, 页 123-133。

-
3. 陈智慧、杨兹举、丁晓辉,〈水尾圣娘信仰在马来西亚的传播与现状〉,《文化学刊》2019年12月第12期,页26-34。
 4. 黄有琚,〈水尾婆与文昌从前的‘社会’〉,《民俗周刊》1929年第78期,《神的专号(三)》,页30-39。广州:国立中山大学民俗学会。见张爱芳责编《国立中山大学民俗周刊》第七册,页94-103。北京:国家图书馆出版社,2013年影印。
 5. 科大卫(David Faure)、刘志伟,〈“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统〉,《历史人类学学刊》2008年第6卷,第1、2期合刊,页1-21。
 6. 林培雅,〈闺女变妈祖——台中市万和宫老二妈由来传说探讨〉,《兴大人文学报》2010年第44期,页91-110。
 7. 林美容,〈马祖列岛的浮尸立庙研究:从马港天后宫谈起〉,《台湾人类学刊》2008年第6期(1),页103-132。
 8. 石沧金,〈海南侨乡和东南亚华人的水尾圣娘信仰考察〉,《世界宗教研究》2019年第2期,页113-124。
 9. 王兴瑞、岑家梧著,〈琼崖岛民俗志〉,《民俗》1936年复刊号,页13-80。广州:国立中山大学民俗学会。
 10. 谢贵文,〈神明的标准化——从老二妈、玉二妈、六房妈的传说谈起〉,《台湾文学研究学报》2016年第23期,页7-47。
 11. 赵克生、于海湧,〈明代淫祠之禁〉,《社会科学辑刊》2003年第3期,页127-131。
 12. 张振康,〈宋代南海神信仰的演变——以广东地方官员的活动为线索〉,《都市文化研究》2020年第22期,页53-65。
 13. 郑翔鹏、张晓威,〈琼州火雷圣娘信仰探源〉,《民俗曲艺》2021年第212期,页

109-160。

14. Paul Katz. "Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State Standardizing Ritual in Chinese Society", *Modern China* 33.1(2007):72-90.

15. Yiwen Ji. "The Hainanese Temple of Singapore: A Case Study of the Hougang Shui Wei Sheng Niang Temple and Its Lantern Festival Celebration", *Religions* 11.350(2020):1-9.

学位论文

1. 黄建华,《明清广东金花夫人信仰研究》,广州:暨南大学历史系硕士论文,2010。

2. 孙桃竹,《泰国海南籍华裔“水尾圣娘”信仰研究》,昆明:云南民族大学亚非语言文学专业硕士学位论文,2020。

3. 许慈雯,《泰国的全面同化政策与华人宗教文化之研究》,台北:台湾师范大学应用华语文学系侨教与海外华人研究组硕士论文,2017。

新闻

1. 〈甘马挽海南会馆系列活动庆神诞〉,《南洋商报》,2019年11月15日,

<https://www.enanyang.my/%E5%9C%B0%E6%96%B9/%E7%94%98%E9%A9%AC%E6%8C%BD%E6%B5%B7%E5%8D%97%E4%BC%9A%E9%A6%86%E7%B3%BB%E5%88%97%E6%B4%BB%E5%8A%A8%E5%BA%86%E7%A5%9E%E8%AF%9E>。(2021年12月7日浏览)

2. 〈柬埔寨海南会馆举行水尾圣娘华诞公祭仪式〉,《柬华日报》,2021年11月19日,

<https://jianhuadaily.com/20211119/147941>。(2021年12月3日浏览)

3. 刘福来,〈候选人的默契? 陈泓宾 李俊瀟 一前一后拜水尾娘娘〉,《中国报》,2022

年11月8日, <https://johor.chinapress.com.my/?p=1047548>。(2022年11月28日

浏览)

4. 〈前南天庙水尾圣娘庙产拨出五百元充国防基金托本报转交与有关当局〉,《南洋商报》,1970年1月30日,第4版,

<https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/nysp19700130->

[1.2.12.17?ST=1&AT=search&k=%E6%B0%B4%E5%B0%BE%E8%81%96%E5%A8%98&QT=%E6%B0%B4,%E5%B0%BE,%E8%81%96,%E5%A8%98&oref=article](https://eresources.nlb.gov.sg/newspapers/Digitised/Article/nysp19700130-1.2.12.17?ST=1&AT=search&k=%E6%B0%B4%E5%B0%BE%E8%81%96%E5%A8%98&QT=%E6%B0%B4,%E5%B0%BE,%E8%81%96,%E5%A8%98&oref=article) (2019年8月20日浏览)

5. 〈【喜迎首届“中国农民丰收节”】稻花香里庆丰收是我们的传统〉,新华网转载,来源《光明日报》,2018年9月13日, http://www.xinhuanet.com/politics/2018-09/13/c_129952630.htm。(2021年12月3日浏览)

6. 〈武吉南眉南海坡尾圣娘庙 捐2千助建庙及教育〉,《星洲日报》,2015年11月27日,第12版(古城社区报)。

7. 〈武吉南眉南海水尾圣娘庙 下月晚宴庆诞〉,《中国报》,2016年10月17日,C7版(今日马六甲)。

8. 〈昔属琼人庆祝南海圣女神诞〉,《南洋商报》,1958年11月22日,第18版。

9. 张慧宁,《体验东方江边黎族“大年”听“奥雅”讲山栏故事》,新浪海南,2018年12月24日, <http://hainan.sina.cn/news/hnyw/2018-12-24/detail-ihmutuee2078582.d.html?from=qudao>。(2021年12月20日浏览)

10. 郑媚灵,〈木头显灵化作少女 水尾圣娘有求必应〉,《光明日报》,1998年12月23日,第KB4版(城市要闻)。

网络资料

1. 地南神宫理事会,〈神明史略〉,浏览于2021年1月5日。

<https://kzygod.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=20580593&idno=4>。

2. 广东省反邪教网, 云杉, 〈广东地区“灵异现象”与民间信仰体系关系研究〉, 2019年7月12日。https://www.gdsfxj.com/11jj/content/post_170282.html。(浏览于2021年4月4日)
3. 《台湾大百科全书》网站, 谢英从, 〈谢平安〉, <https://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=1911>。(2021年12月5日浏览)
4. 中国国务院新闻办公室门户网站, 〈军坡节〉, 2010年3月29日。<http://www.scio.gov.cn/ztk/xwfb/09/8/Document/656422/656422.htm>。(浏览于2021年12月20日)
5. 中国国家地理信息公共服务平台, 文昌市东郊镇坡尾村在线地图, <https://map.tianditu.gov.cn/>。(浏览并截图于2021年9月3日)
6. 中国哲学书电子化计划, 《朱文公校昌黎先生文集》, 浏览于2021年12月3日。<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=668735&searchu=%E5%8D%97%E6%B5%B7&remap=gb>。
7. 中国哲学书电子化计划, 《大明律》卷11, 浏览于2022年1月3日。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=29895&page=36&remap=gb#%E7%A6%81%E6%AD%A2%E5%B8%88%E5%B7%AB>。
8. 中国哲学书电子化计划, 《明太祖实录》, 卷53, 浏览于2022年1月10日。<https://ctext.org/dictionary.pl>。
9. 中国哲学书电子化计划, 《礼记》, 〈祭法〉, 浏览于2022年1月10日, <https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=11683&remap=gb>。
10. 中国哲学书电子化计划, 《月令七十二候集解》, 浏览于2022年1月15日。<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=97656&page=4&remap=gb>。

11. 搜狐网,《【又见·文化】平遥人,今天你“祭土”了吗?》,2017年12月2日。

https://www.sohu.com/a/208095080_156511。(2021年12月30日浏览)

12. 森美兰不叻士南海宫,〈不叻士南海宫的缘起〉,浏览于2022年1月3日。

<https://nhgstory.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=GBS2U&idno=1075>。

社媒内容

1. 海南日报,〈【海文化】澄迈军坡:文化空间与心灵空间高度契合〉,微信公众号,2014年9月15日。<https://mp.weixin.qq.com/s/0Iu60PadMipn0W3twFUKQg>。(浏览于2021年1月4日)

2. 韩云舒,〈闲话“水北婆”之水北庙婆神〉,昭文慕琦,微信公众号,2019年8月10日。<https://mp.weixin.qq.com/s/TVUxAK7ZEmNSSURuJjExQ>。(浏览于2020年5月3日)

3. 临高县新盈镇人民政府,〈历史文化名镇之新盈文物志〉,微信公众号,2017年9月11日。<https://mp.weixin.qq.com/s/bA7CGIgTo1D-05SM9fjMtA>。(浏览于2021年3月1日)

4. 利民达南海庙,〈利民达【南海庙】新庙〉,Facebook,2013年11月8日,<https://www.facebook.com/244357899054696/posts/pfbid02DLRQuo4BFwursn87hdnbKBcBWMAJJKHwt9WSiJeNUp8UKSsoq7cJTFSEtXrjwaiY1/>。(浏览于2020年10月6日)

5. 汕尾日报,〈舍身救夫千古传——陆丰甲子南海夫人庙小探〉,微信公众号,2019年2月17日。https://mp.weixin.qq.com/s/e2Cka_eo82bz_bYosgZ8fw。(浏览于2021年4月5日)

会馆刊物

1. 《槟城琼州会馆百周年纪念特刊》,槟城:槟城琼州会馆百周年纪念庆祝委员会,

1966。

2. 《马来西亚海南会馆联合会庆祝成立七十周年暨海南大厦开幕纪念特辑》，吉隆坡：马来西亚海南会馆联合会，2003。

3. 《马来西亚新加坡琼州会馆联合会四十周年纪念特刊》，吉隆坡：马来西亚新加坡琼州会馆联合会，1973。

4. 《马来西亚雪兰莪琼州会馆庆祝百周年暨天后宫开幕纪念特刊》，吉隆坡：雪兰莪琼州会馆，1989。

5. 《马来西亚海南会馆联合会六十周年纪念特刊》，吉隆坡：马来西亚海南会馆联合会，1993。

6. 《泰国海南会馆卅四周年纪念特刊》，曼谷：泰国海南会馆，1980。

7. 郑翔鹏，〈神函追溯水尾圣娘原型 琼岛钟灵护佑海疆〉，马来西亚雪隆海南会馆《海南之声》2019年9月第57期，页14。