

# 故土情結、異地認同與族群意識

## —當玄帝信仰應化為馬來西亞潮州人的開拓意象

王琛發

(馬來西亞孝恩文化基金會執行長、歐亞大學副校長)

摘要：在明朝永樂帝推動全國玄天上帝信仰達到高峰的同時代，麻六甲作為被扶植藩屬，境內曾經設有大明艦隊的官廠，因此當時玄帝信仰是否曾經南傳馬來亞半島是值得探討的。但是，自清代以來，在馬來西亞建國後的領土所及之地，很多百年以上的玄帝廟都是與潮州人的開拓歷史息息相關；究其源頭，除了是由於陸豐元山古寺和潮汕各地原有的玄帝信仰南傳，也隱含著鄭成功對南洋、洪門天地會對其分支義興公司的影響，如此便延續了以玄帝作為明朝護國信仰以及象徵原鄉記憶的形象。然而，當潮州人把玄帝信仰作為故土記憶去落實在新的土地上，原本在中國分佈廣泛的信仰卻在融入信眾本土生活的過程中，從全民族的信仰轉化為各地區潮人對於開拓本土的主權意識的象徵。本文試圖故土情結、異地認同與族群意識在群體信仰中互相交織的角度，探索馬國潮人歷史上的玄帝信仰淵源。

關鍵字：元山、義興、記憶、故土情結、認同、族群意識、不共

### 一、前言

馬國現有的好幾處超過百年的上帝廟，其倡建者都是當地的潮州群體，而且這些廟也是後來地方上成立潮人會館之濫觴。從這些地區的潮州人對玄天上帝的尊崇，無疑可以說明玄天上帝作為清代潮州府縣各志屢可查閱的普遍信仰，在清代也已經是流傳東西馬多個地區，成為當地潮人的集體信仰。

我們也許有這樣的認為：「當大家到了一片陌生的新土地上一同生活，一起應付危機，集體所共同膜拜的神明便顯得更具份量；因為在無依無靠的群體的心目中，唯一的依賴就是家鄉的神明，他不只主宰一個人的命運，而是主宰共同體的命運。當每個人需要依賴集體生存，集體之間的信用又依賴以神為誓，神明就成為無助時的支撐、成功時的鼓勵。」

根據這樣一個角度，神明是家鄉的記憶，是自身安全感的保障。

當然，我們也可以崇德報功的角度，談到神明的職司、所代表的價值觀、信仰功能，說明信眾的需要。

從這兩個方向所作回答不能說不正確，實際上如此的回應也的確是可以提供相當多的內容，而且對那些初到異地的人，家鄉的文化，尤其是信仰文化，的確是一種心靈的安慰，足於把他們心理上和家鄉的距離拉近。

美中不足的是，停留在這這樣的敘述層次並不足於進一步說明：從個人到集體的信仰，以至個人，如何可以依賴神明把他們對原鄉的認同轉向對新土地的認同，在異地落地生根和建構異地認同。而且，當我們說到從原鄉帶來共同的信仰，我們也許還要追問，為甚麼是這一位神明，而不是另一位？尤其是玄天上帝的信仰自明代以後就已經是定位為香火崇祀分佈全國的護國戰神。神明又是在怎麼樣的因緣下，會在馬來西亞本土的華人歷史脈絡中，演變為潮州群體喜愛的集體奉祀物件？

這裏選擇以馬來西亞潮州人的玄帝信仰作為探討的對象，主要的原因就是由於在馬國土地上，這是相當典型的案例，可以讓我們擁有相當寬廣的思考餘地。

## 二、馬來亞半島明代華人的真武信仰：天朝遺民留下的正朔象徵

真武信仰在中國歷朝演變至神明擁有「玄天上帝」的封號，是元大德七年（1303）十二月的事。<sup>1</sup>可是，在這之後又經過一百年，到了已經是改朝換代的明朝，自明成祖永樂帝1403年即位之後，明代對玄天上帝信仰之推崇、典制規模之隆重，可謂是超出宋元兩代之所曾有。《明史·禮四·諸神祠》載：「國朝〈御制碑〉謂太祖平定天下，陰佑為多，嘗建廟南京崇祀。及太宗靖難，以神有顯相功，於京城艮隅並武當山重建廟宇。兩京歲時朔望各遣官致祭，而武當山又專官督祀事」。<sup>2</sup>據此說法，可見真武信仰到了明代，自洪武開朝以來未曾衰退而且大盛於永樂之答謝神恩，是有一套源自皇家的國家論述支持，對玄天上帝的信仰至此已經屬於國家級的性質。永樂帝於1415年豎立于北京地安門東北佑顯宮真武廟內的《御制真武廟碑》，以及1418永樂帝為武當山親撰《御制太嶽太和山道宮碑》，內容都是強調了玄天上帝的威德靈顯，述說神明從明太祖逐鹿中原的開國戰爭到明成祖為了取得政權發動「靖難」戰爭，一直都是在庇護朱家

父子，起了君權神助作用；前者立碑緣由於皇家遷都北京時發現京畿之地未曾建有玄天上帝的堂皇大廟，為大興土木而立碑，後者的立碑背景則是起源於皇上在傳說中真武顯化的神山聖地重修和擴建宮觀景觀，更大規模的大興土木，以表顯神聖與國統的相應相輔。<sup>3</sup>由此可見，真武在明代之尊崇是隨著永樂帝以帝皇權威推波助瀾而節節高升，已經達到了歷朝前所未有的格局，成為靖國之戰神、守護國運之聖靈。

同樣一個時代，也正是永樂帝的大海洋時代。永樂帝從派遣尹慶訪問麻六甲（滿刺加）到鄭和船隊下西洋，其中重要的置藩封國，包括扶植當時在馬來亞半島上受到四鄰壓制侵擾的麻六甲由開國到中興。一般論述馬來西亞華人歷史，也往往喜從永樂朝起，這是麻六甲與中國建立關係之始，其領導人由地方土酋一躍為明朝外藩，封國後又歷經幾代君王，終於成為15世紀兼併東南亞大片地區的跨海強權。<sup>4</sup> 這樣一個時代，正是明朝主動以艦隊南下宣揚其典章制度的時代，影響所及，是南中國海與麻六甲海峽包圍的整個東南亞區域。

不過，遺憾的是，我們難於找到直接證據說明當時在東南亞一帶是否流傳著祀奉玄帝的信仰活動。雖說終永樂朝一代被公認為歷代皇朝最熱心推動與推廣真武信仰的時代，也是中國扮演著東南亞地區海上強勢的時代，可是我們今天如果要回望麻六甲王朝這個與明朝關係密切的伊斯蘭王朝，史學界本就面對文獻根據的不足的客觀困境，難於爬梳當時當地的華人歷史，一旦還想要把焦點進一步聚焦在「玄天上帝」這樣的課題，就更加不能奢望還能深入到甚麼程度。無論如何，從隨從鄭和的馬歡所撰《瀛涯勝覽》等相關記載也可以看到，在麻六甲王朝全盛時代，曾經有大量華人往來當地，據馬歡說：「凡中國寶船到彼，則立排柵如城垣，設四門更樓，夜則提鈴巡警，內又立重柵，如小城，蓋造庫藏倉廩，一應錢糧頓在其內」，<sup>5</sup>顯然，這些都是來往麻六甲的朝廷官吏、海員、軍士、商人，不可能對中國官方推動的主流神祀一無所知。進一步考慮「如小城，蓋造庫藏倉廩，一應錢糧頓在其內」的記載，所指的可能即是《鄭和航海圖》地圖上所標示的「官廩」，亦即明政府設在東南亞的麻六甲海峽的商貿與軍事基地，再將這一事實去比較劉效祖在萬曆八年為當時寶鈔司所在地重修真武廟所撰的《重修真武廟碑記》，從內文提到「國朝設立監、局、司、廠衙門，多設北極真武廟於內……祛邪衛正，善除水火之患。成祖靖

難時，陰助之功居多，普天之下，率土之濱，莫不建廟而祀之」，<sup>6</sup>自不能排除真武信仰流傳到設有「官廠」的麻六甲諸地之可能。當然，這般的推理並不等於很直接的證據。

一直要到清初鄭成功在臺灣建立東陵政權的那段期間，才有機會留下更多真武信仰流傳於東南亞地區的片斷史料，而且，從這些片斷的、不齊全的少數史料的內容，可以發現到，明末清初流傳在馬來亞半島與印尼群島這一帶海域的真武信仰，深深感染了明代數百年視真武為護國戰神的印象，地方上的玄天上帝信仰，其實折射出臺灣明鄭政權以及它所影響海外華人的民族意識。

若論海商集團以及出洋到異域謀生的開拓者和遺民，他們在海上生活的過程原本就是鋌而走險的人生。在海上航行，必須長期面對風雨、波濤、疫病、官兵、洋人兵艦，以及同類集團衝突等等不確定的因素。周而復始的在烈日和漆黑夜裏行駛的船隻，不能保證可以克服大自然災害的挑戰，亦不能確定每一個未來的一瞬間會出現甚麼性質的危險，他們唯有根據經驗觀察天上的星辰辨別方向和計算時間，也依賴著信仰去冀望自己熟悉的家鄉神明能夠給予精神上的支持和超自然力量的佑護，確保每一刻都能在冥冥中逢凶化吉。被奉為水神、航海保護之神的玄天上帝，在民間的信仰意識中既擁有武神的性質，又是有除妖禦寇的功能，自然格外受到海上航行的冒險者青睞，被帶到船上。到了鄭成功收復臺灣，其隨眾多是來自閩粵，原本即有信仰玄帝之俗，鄭成功部隊出征作戰把玄天上帝供奉在船上，收復臺灣後又修建不少玄帝廟，這是扶持部屬和民眾原有信仰的舉動，也顯見增強反清復明意識的決心；<sup>7</sup>尤其是位處當時台南東安坊的行政中樞，大上帝廟建於地勢最高之處，前額的「威靈赫奕」是明甯靖王的楷書手跡，<sup>8</sup>已顯示東陵政權在其勢力所到之處，是要維護和延續明朝以玄帝作為護國戰神的國家性信仰，奉前明為正朔。從鄭部重視玄帝信仰，結合當年鄭成功以廈門為基地打著仁、義、禮、智、信五房的旗號在東南亞各地設立經貿、情報與軍事結合的海商集團網路之實，<sup>9</sup>亦可以推斷明鄭時代的玄帝信仰是會繼續在南洋散播與延續，難於中斷。

環顧從南中國海南端到麻六甲海峽的水域之間，目前所知東南亞最早的玄天上帝廟是清康熙八年（1669）建于印尼巴達維亞（今雅加達）丹戎格羅戈爾區的丹戎玄天上帝廟，由一群甘蔗種植者所建。<sup>10</sup>此廟的建廟年

代和鄭成功入台的年代僅相差8年，確實是可以進一步說明玄天信仰當時流行於這一片水域的證據。不過，基於當時的巴達維亞以及位處馬來亞半島的麻六甲，都是屬於荷蘭的殖民地，和鄭成功政權的關係緊張，因此，也就無從進一步證實這建廟內地裏是否與明鄭有過具體聯繫，亦不是可以佐證玄天信仰流行於馬來半島的直接證據。後人反而是可以根據本區域搜獲的一些會黨檔，找到一些蛛絲馬跡。這其中，鄭氏後人歸順清朝約二百年後，荷蘭殖民政府發現這一區域的洪門天地會還是沿用仁、義、禮、智、信為中軍旗、<sup>11</sup>入會請神鑒證盟誓也包括祈請玄天上帝，<sup>12</sup>以及南洋洪門入會時祭拜「文宗」鄭成功的習俗，<sup>13</sup>都相當能說明當地不僅存在玄帝信仰的歷史，而且也確實和標榜反清復明的傳統結合，不失玄天上帝護國戰神的原貌。馬來西亞會黨中人之間傳聞到今日乃然延續此種說法，又確實是足於說明信仰流傳悠久。

總結來說，在 1963 年方才形成橫跨南中國海兩地的多元種族國家的馬來西亞，早在 18 世紀以前，從明成祖到明鄭時代，都可能曾經出現過玄帝信仰活動，隨著華人開拓者的足跡而信仰南傳；不過在那個時代能流傳到今日的史料極少，只能從當年同一水域而人們多有往來的今日印尼各屬，尋找更多的零星資料，拼湊出較可靠的旁證。

### 三．東西馬兩地清代潮人的玄天廟祀：開荒先輩形成的民系認同

來自東馬沙撈越州的文史學界老前輩劉伯奎（1913-1996），在其一篇《玄天上帝—上帝廟》文章中提到該州首府古晉市亞答街的玄天上帝廟時說：「上帝廟的前身是老爺宮，而潮州順豐公司，則濫觴於老爺宮，故現在的上帝廟是屬於潮州人士的，也是潮州人信奉的神靈。」<sup>14</sup>

劉老對於潮州人所祭祀的玄天上帝廟的香火淵源則解釋說：「至於古晉潮州人士，來自潮汕，信奉上帝廟，原因最早與最著名的玄天上帝廟，就是「元山古寺」，元山位於廣東省陸豐縣碣石鎮北部玄武山上……始建於南宋建業壹年（1127）……因為元山僧人，衣鉢相傳二十五代，奉祀玄天上帝，故在寺中的神像，兼有釋道匯流的特點。所以玄天上帝雖發源於武當山，而在南宋以後，盛名卻是元山古寺。潮州人所以獨奉玄天上帝，其淵源在此。」<sup>15</sup>

「但是有一點卻值得我們注意的，數百年前奉祀玄天上帝祭品，只有香花水果、素酒素菜，而玄天上帝到了南洋來，祭品卻是豬羊五牲葷菜等等，這一點筆者還沒有找到答案。」<sup>16</sup>

劉伯奎在文章中並未引用其說法之出處。不過，以老人家畢業於中山大學歷史系的背景、嚴謹的學風以及其早歲所聞所見，其說法當有所本，也足於解說為何在馬來西亞許多地區的玄天上帝廟，都和潮州群體有著極深的歷史淵源。然而，他所留下的疑問，正好能協助後人大膽假設，也許真正的原因就在於到馬來西亞拓殖的潮州人所繼承的玄帝信仰不僅只有一個源頭，除了來自元山的信仰或香火南移，他們還受到諸如會黨之類的影響。

劉伯奎的文章中認為「老爺宮」在 1844 年之前已經存在，對順豐公司的歷史也著墨不多，只說是先賢劉建發和沈亞堯合創，全盛時召集鄉親種植、開礦，也承辦煙、酒、賭博餉馬，到 1885 年劉建發逝世後才改組為順豐公司。<sup>17</sup> 而根據當地潮州公會會史，上帝廟光緒十五年（1889）重修碑記上有「義安郡司事等同立」的字樣是潮州公會的濫觴；早期除順豐公司之外，另外還有木扣公司和長興公司與它輪值處理上帝廟迎神賽會與祭祀事務，三間公司的命名各自源自潮州人聚居地順豐街、木扣街與長興街，只是其他兩公司慢慢式微，而順豐公司也就獨家代表古稱義安郡的潮州府眾鄉親主持上帝廟，成為促進鄉親事務的古晉潮州公會之前身。<sup>18</sup> 這其中的歷史沿革與組織之間的職權變遷，也是百年世事如棋局。

我們再參考東馬和西馬兩地其他幾個擁有過百年歷史的上帝廟，觀察這幾處位於馬來西亞現有領土，包括位於原本曾屬馬來西亞領土、與柔佛一衣帶水的新加坡玄天廟，當可發現它們的創廟信眾不僅是以潮州人為主，而且其背後的歷史脈絡總離不開信仰生活與會黨活動交叉的時代特徵。

#### A. 新加坡粵海清廟

早在 1784 年之前，新加坡鄰近的廖內島，已出現華人甲必丹制度，島上分別有福建村和潮州村。當時，廖內和新加坡都同屬柔佛王朝統治之下，兩地人民常來往，出現村落人煙也並不稀奇。據潮人的說法，粵海清廟所在的「山頂仔」之地，最初聚居的潮人來自廖內與暹羅；其廟祀之開始，起源於十幾名南來島上的潮人為當地土人所殺，後來又有些潮人從暹

羅來「山頂仔」聚居，他們便建廟祀神以求安寧。最初的「粵海清廟」是一間亞答葉子搭蓬的小屋，由來自廖內的林泮所建，在清乾隆三年後曾改建多次，道光丙戌年亦曾改建一次。林泮除了創立「粵海清廟」，也建立了「萬世順公司」。傳說中，他是海澄海樟林人，是集海盜與商人於一身的人物，善使雙鋼，外號「秦瓊泮」。林泮在 1738 年回唐山後出了事，被惠潮嘉道台賴大鵬殺害。從林泮的出身，以及聚居當地的潮人社群與土人發生過衝突，至少有一點可以確定，林泮此人不可能是清廷的「順民」。

19

1820 年前後移居到新加坡的潮人余有進，在 1845 年在粵海清廟的組織基礎上，集合了澄海和揭陽兩縣出生的潮州陳、蔡、林、黃、郭、張、吳、沈、楊、曾、劉、王十二姓族人，成立了「義安公司」，供奉玄天上帝與天后聖母，並在較後擴建位於珠烈街的粵海清廟，另外，他們也購入原為潮人林泰山所擁有的風水地作為潮人義塚。<sup>20</sup>19 世紀末到 20 世紀初的演變結果，「萬世順公司」成為專祀粵海清廟左祠天后宮的組織，而「義安公司」則成為專祀粵海清廟右祠玄天上帝宮以及管理墓山的組織，其內部轉折，是催生新加坡潮州會館的濫觴。<sup>21</sup>

## B·峇都交灣萬世安玄天上帝廟

曾任威省民事監督的 James Low 在 1836 年記載說，幾乎所有在峇都交灣的華人都屬於同一個「公司」，在 1829 年之前，他們曾經多次受牛角號角召喚，群起對抗官方。<sup>22</sup>來到今日，這裏也依舊是個潮語方言流行區。

根據巴素《馬來亞華僑史》，早在 1800 年吉打將威省割讓給英殖前，北馬的檳城等地區已有華人墾殖民在峇都交灣利用開闢的咸水芭種蔗，比較歐洲人種蔗早了二十年。<sup>23</sup>而黃存燊的《華人甲必丹》則引述資料說明許佬合最早在峇都交灣當勞工，後來在 1837 年生下了領導潮人勢力參與拉律戰爭的「義興公司」領袖許武安。<sup>24</sup>現存的峇都交灣「萬世安」古廟，廟中除了道光二十六年（1846 年）的重修碑記，還有一塊「丁酉年」的「天一生水」木匾，供奉玄天上帝為主祀。據當地人傳言，這是檳城潮州會館玄天上帝的香火淵源。此外，廟中擁有由許武安送的「玄天上帝」籤筒。

25

南方新加坡的「萬世順」與北方「萬世安」峇都交灣兩廟命名相近，是否互相呼應？亦難考證。廟中對聯極強調「華夷之分」，又都帶著相當「草莽」的民族意識味道，其中玄天上帝的主要對聯道：

「玄天顯交環驅邪，撲救世間漢子，上帝鎮夷幫歸清，照耀天下唐民」。

附祀的關帝神龕對聯則說：「忠烈扶炎漢，神威鎮大清」。

### C. 檳榔嶼潮州會館

1864年在檳城社尾街出現的韓江家廟，是從原來1860年之前已經出現在檳城的潮州公司基礎上建立會館，成立年代正好與1862到1874年幫群對立的拉律內戰時代交疊。以韓江水流經客語系的大埔縣和潮語系諸縣作名為「家廟」的根據，代替原有的「潮州公司」，廟中對聯又見有「異姓連枝」、「義結桃園」諸字眼，正是強調了潮語和客語系潮人的聯合一致對外。而許佬合與其他三位董事在1870年會館搬遷時所送的「帝德同沾」橫匾，亦說明會館自始便奉祀著玄帝香火，以後1888年經過許武安等人倡議擴建，1893年又有揭邑棉湖埠弟子送「靜鎮赤眉」橫匾以及大埔眾弟子送「澤及溟海」橫匾，玄帝神像還是奉祀在正殿主位上。<sup>26</sup>

許佬合在峇都交灣安定之後，首先到霹靂州吉連區開發一千英畝森林種植甘蔗和煙草，後來他又在霹靂州的瓜拉古樓創設「高興號」。1866年許佬合告老退休移居武吉淡汶，幾年之後，他在次子武科陪同下回返中國故鄉，全部財產交給武安看管。<sup>27</sup>武安曾在呈交海峽殖民地員警總長伯倫克 C. B. Plunket 的「華人陳訴書」(Chinese Paper) 中自述是洪門義興的「先生」，在1872年發生的會黨械鬥中曾將供應品按期運到拉律去；陳述書提到當時敵對會黨攻擊他在牛拉、KlingPow 和 Selinsing 三鎮的農場，造成他本人和同僚遭受損失，60名潮人被殺害。<sup>28</sup>1874年1月3日畢麒麟以英政府代表的身份從新加坡到檳榔嶼去和會黨非正式談判，首先引接他的兩名義興首領即包括許武安。他們與畢麒麟合作的結果使到格鬥平定，順利促成雙方最後和談簽訂「邦咯協約」。<sup>29</sup>

韓江家廟先由遠在霹靂的許佬合領頭，後來再由許武安帶領，也可說明建在檳榔嶼的家廟是一屬於從北馬到霹靂州的所有潮人社群的中樞機



構。從 1862 到 1874 拉律戰爭期間，這整個集體又常是與義興公司這一洪門天地會組織在拉律戰爭中的動向相關。

#### D. 柔佛巴魯柔佛古廟

1844 年，潮州潮陽和揭陽等地爆發「雙刀會」等多次起義，失敗後南下新加坡的潮人眾多，其中包括後來成為甲必丹的義興領袖陳開順，於當年 10 月份取得了柔佛第二張承包「港腳」農業的開發地契，成為了陳厝港港主。兩年後另一位義興領袖陳德海在新加坡以「掌璽大臣」名義發動反對英政府，抗拒種植業苛捐雜稅，又號召 4000 墾殖民從新加坡進入柔佛。從此，柔佛各處「港腳」常見潮人蹤跡。陳開順身為柔佛天猛公政權的忠實支持者，曾於 1855 年領導了義興公司人馬駐紮丹絨布德里，建立了第一所警署並擔任署長，並且在同一年迎接了皇室回到丹絨布德里建都，見證了 Iskandar Putri 的開埠，為建立新的王朝催生，也使到此後半世紀義興公司成為當地華社唯一的代表機構，直到 1919 年解散為止。陳開順 1844 年開陳厝港時曾經建「靈山宮」供奉玄天上帝，1855 年義興勢力移入丹絨布德里時，直律街的大本營亦可能供玄天為主神。「靈山宮」可以說是較早出現在柔佛的玄天信仰。<sup>30</sup>

今日柔佛的華人人口結構雖然已非潮人為主，但是昔日曾有「小汕頭」之名的首府柔佛巴魯依舊是潮人集中的地區，從昔日的義興公司影響到今日由中華公會管轄，作為當地華人信仰中樞的柔佛古廟，猶可說明其最初的香火淵源與潮人有關。這間廟是在 1870 年由當時潮州籍的柔佛華人僑長拿督陳旭年所擴建的古廟，雖然是開放予各籍貫，並供奉潮、福、客、廣肇、海南五幫各自認同為中心的神明於一廟，消弭幫派語系之分，但是其主神依然是潮人所尊奉的玄天上帝。廟中現存的最早匾額直書「總握天樞」，亦是標明是 1870 年，由「潮州眾治弟子」贈送。

#### E. 檳城雙溪檳榔玄龍雙祝宮

此埠土地原為檳榔嶼潮州會館所擁有，<sup>31</sup> 此廟香火亦來自檳榔嶼潮州會館，由當地惠州人為主的社群管理。<sup>32</sup>

從上述例子，可以看到的是，與建廟同步的發展的，往往是地區上的開拓墾荒，鄉親除了揮灑汗水，也往往要付出血的代價。對信徒來說，每一間玄帝廟能歷次重修、存在至今，不致人散廟頹，都是神明明鑒人事；說是許多善長仁翁捐款的結果，實際上卻是歷代開拓者在當地的成果有了收穫，一代接一代把集體象徵保護下來、做得更輝煌的一種體現。

早期南下謀生的人們過的是開拓荒野森林的生活，不能單獨生存，日常必須互相依賴，更必須組成勢力去對抗外侮，形成歃血為盟的會黨關係不足為奇；讀到古晉亞答街上帝廟 1889 年重修碑文上「我商等別鄒魯之鄉，入荆越之地」<sup>33</sup> 的形容，便可知從商者尚且有如此心態，何況一般苦力勞工？當我們說原鄉信仰可以縮短和慰藉離鄉者思鄉的距離，又說共同的信仰可以促進人的互相認同與群體感，這時其信仰原本就流傳廣泛、又能屬於共同信仰的神明如玄天上帝，就較其他神明占了優勢，更能成為歃血為盟的會黨關係的共同認同物件。所以，這裏頭，潮州人對「元山」的熟悉是一個因素，而會黨標榜反清復明的傳統以及入會請神儀式上重視玄天上帝也是一個因素。但前者的影響是記憶，後者的影響則在生活，受到現實的客觀環境所限制，便難以講究「元山古寺」的道場規格了。

#### 四、英殖時代本土潮裔的玄帝意象：建設社群新生的集體符號

若從玄天上帝信仰的本質來說，明代的玄帝信仰本身就是跨地域的國家推廣祭祀，而且，即使是從清代到民國玄天信仰亦未見式微，閩粵兩省各地頗多上帝廟也都香火旺盛，神明既不是一個地區的鄉土神，實難打上屬於某一民系的標籤。可是，從上例所見，清代流傳在馬來西亞今日領土上的玄天上帝信仰，確實是曾經成為了潮州民系開拓異地過程中的共同認同物件，又的確到現在還是香火不絕。

這樣的情況，就延伸出幾個有待進一步探討的問題：除了要問為何不是其他籍貫人士與潮人一般崇祀玄天上帝，這裏還有一個為何潮人崇祀的是玄天上帝而不是其他神明的問題。單純以中國原鄉擁有「元山古寺」為由，又或者數遍潮州各縣縣誌的玄帝廟數目，答案也不見得完美。實際上，其中一個更具體的原因，倒不如說是信眾信任他們信靠的故鄉神明，以為

尊神可以在異域保護他們的新方向，使到神明信仰在負起信徒賦予神明的本土化區域性新功能之後，變得與信仰群體的生活環境更密切的交織，如此，信眾心中對神明產生的「我們的」意識，也會隨著地方神話的出現而長年累月的逐步加深。這樣一來，即是帶有故土情結的信仰記憶，不斷匯合和吸收新土地上的新記憶，支持了在新土地上完成的異地認同過程。而群體在本身群體的生活環境中遇到的這樣一類過程，又都是與其他群體相較屬於「不共」的自身群體經驗，有別於在原地中國的共同經驗。如此一來，自然就會把原本在中國各地區各民系共有的信仰，演化成「我們的」，成為地區上支援個別群體「開拓主權」與「族群意識」的符號。

尤其是在英殖民地統治前後，馬國華人社會，如上所述，有著太多群體分立、幫派械鬥的經驗，群體的內聚性和自我保護更是「自然」狀態。當潮州人帶著他們受潮汕風俗習慣所薰陶的玄帝信仰南來，他們與其他華人的玄帝信仰經驗本就不盡相同；一旦一個地方的潮州群體是為了自己的群體能在東南亞土地上進一步因應環境變化，而努力維持信仰文化，則此群體一方面是得以維持故鄉記憶與推動內部認同，另一方面則也可能是越來越「自群化」，拉開了與其他群體的距離。玄帝也就會因此越發成為潮人群體在地方上的「自群意識」象徵。

是故，我們可以說，當清代的潮州人帶著他們熟悉的信仰來到英殖民地時代的馬來西亞，又接觸到會黨的傳統，他們心中其實是經歷著重塑玄帝信仰的過程。

首先，有關信仰是不是南來開拓者本來熟悉的，當然很重要。因為先要有人會想到故鄉的神，信仰才會傳播海外；如此才能確保神明不再是來自遙遠的時空，神明才有機會演變成進一步以社群在當地的保護神，甚至創造了屬於當地的特有的神話，落實成為群體與他人「不共」的「族群意識」的符號。

從這樣一個觀點來看，「元山古寺」的名聲以及玄帝信仰自歷史以來在粵東的普及，再加上餘象斗有關玄帝的《北遊記》小說的流行，都是玄帝信仰所占的優勢。不過，正如上所說，這些來自故鄉的因素只能是構成認同感的記憶因素，而不是構成認同感的現實生活因素。反過來，當初到峇都交灣的潮州人極早期在開發區河流近海入口的岸邊建立「鎮水口」的「萬世安」廟，是為了保護當地貨運和鎮壓海邊港鎮的安寧，對聯上還主

觀指出「上帝鎮夷邦」，<sup>34</sup>則反而是日常生活、本土現實的性質。「萬世安」廟的神明在群體眼中不只是家鄉的記憶，也是他們在當地生活的保護神，又代表他們在當地的歷史，這樣的祈求便使到玄天上帝應化成為人們在異地現實生活中的保護神威。到了許武安去世，民間出現了其靈柩運回故里時在海上遇到風浪而被逼投入碧波的杜撰傳說，謂武安是玄帝腳下蛇精轉世，一到海上即被玄帝召回，<sup>35</sup>這時人們的思想已經是把會黨延續的玄帝崇拜和大家對地方會黨領袖死後世界的神秘猜想聯繫起來，既是故鄉的信仰又有本土的脈絡，從原鄉帶來的文化記憶已經和所在的新土地的人事傳奇融成一體。

再以柔佛古廟為例：古廟的神像是當時的領導陳旭年從中國請來的，這就加深了人們的故土情結，但是古廟的香火是從族人最初辛苦開荒的陳厝港老廟分靈，神像又是供奉在據說和當地華族命運攸關的龜殼型風水地上，供奉神像的廟宇當年建竣時又是由蘇丹開幕，<sup>36</sup>這一來故土情結和在地活動的記憶在人們心目中其實是結為一體的本土記憶了。廟宇的輝煌歷史是潮州人以至全體華人在當地的輝煌歷史。

除了柔佛古廟，在柔佛州也有其他一些超過百年老港區留存下來的玄帝廟。如座落在烏魯地南中林港的地南古廟，以及原林厝港的馬西上帝廟，也都是各自成為地方上的宗教文化景觀、各有各的地方傳說，如此才能出長期凝聚向心力。

當然，在馬來西亞各地，也有一些過百年的玄帝老廟是由客家語系的開拓群所建。不過，如果思考北馬潮州人與惠州人曾經在玄天上帝旗幟下同屬義興會黨的背景，諸如上述檳城雙溪檳榔玄龍雙祝宮香火來自潮州會館而由當地惠州人管理的類似例子也不少。如：在檳城威省俗稱大山腳伯公廟的玄帝廟，當初是潮惠聯盟時代開闢大山腳的惠州義興黨人領導的，現在地區上以潮人為主；又如檳榔嶼浮羅山背玄武山發展成當地廣汀公所，捐款人也少不了客語系和潮語系的潮州人；還有，在東馬沙撈越石隆門的劉善邦廟過去原本也是以玄帝為主祀，劉善邦原籍陸豐，所領導的十二公司也是屬於義興的系統。<sup>37</sup>這些「例外」，反而是從另一面佐證了本地潮人玄帝信仰的其中一大淵源：由會黨承接的前明朝對玄帝的崇拜。

不過，在這樣的一個過程中，人們不論是對來自「元山」或其他潮汕地區的家鄉上帝廟有多少認識，其繼承知識的能力都不見得可靠。他們對

於從會黨承接玄帝作為明朝正朔象徵，也不會有完整的認識與繼承。這些人中的大多數人畢竟是在清末從大陸走出來的下層民眾，他們離明亡之痛已遠，對信仰也不會有徹底的理論認識。所以我們就在看到柔佛義興公司為柔佛大小戰役死難會眾設「明墓」的紀錄的同時，也會發現其實力影響的古廟追隨著「元山」，為了康熙帝名帶「玄」字的避諱，改玄天上帝為「元」天上帝。至於北馬的潮人，我們也可以在從「萬世安」廟的對聯看到他們既可以「鎮大清」也可以「鎮夷邦歸清」，而檳城潮州會館內的「靜鎮赤眉」亦是意帶雙關，可見活在英國殖民主義的強勢下，對神明的要求也不一樣。

如此，在參與者的主動記憶中，神明的確是「他們的」、保佑著他們的群體、和他們的命運攸關。信仰一旦變得和地方上的群眾生活有了血脈相連的感覺，又不是別人所能參與的，玄天上帝到了特定的時空脈絡之中，就不能不是潮州人的玄天上帝。每一個地區的潮人開拓群體建立玄天廟之際，都是把自己熟悉而且信任的故鄉神明請到新的開拓區發揮舊的作用，如此一來，每個人在無形中卻是通過信仰而互動，思想也與信仰互動，而形成內聚性；由此便賦予神明詮釋潮州人在當地開拓的歷史/主權和保護群體的功能，使神明扮演了在新土地上獨特的象徵角色。

一旦玄帝變成一股勢力共同體的象徵，而這勢力為了生存和擴大資源控制，在有限的土地上和其他語系和籍貫的華人或團結或鬥爭，神明對其群體來說，相對於他在中國故鄉作為普遍為各民系與方言區信仰的角色和功能，是多了一層意義的。也許，正是由於在馬國好些地區的潮州人開拓群體都將玄帝作為他們的象徵，鄰近地區屬於其他民系的方言群體也就自然的覺得「這是潮州的信仰」，而調整或放棄本身對玄帝的奉祀。這或者可以解釋，為何在擁有淵源於潮人的百年老玄帝廟的地區，其他民系/方言群不熱衷於建立奉祀玄帝的廟宇。這可以在檳城找到例子，在潮州人的會館和潮客聯合的西南山區固然有好幾間上文所提過的以玄帝為主祀的廟宇，可是，在與義興對抗的增城人、廣州府五邑人的會館裏，就不見玄帝神像。即使玄帝信仰在閩地流行，但當地福建公司轄下的廟宇，也沒有任何廟宇是以玄帝為主祀的。

所以，如此的潛立場決定了不同群體的奉祀物件有所差別的現象，就使到潮人在各地區上奉祀玄帝香火，尤其各方言群林立的地區建造的玄天

上帝廟，不僅僅是為了答謝神恩；從過去的歷史論述，到擴建時道賀的人物、儀禮，以至硬體規模、日常參拜人潮、迎神賽會，都是綜合的折射出潮人社群在地區掌握的主權以及實力。

## 五、後語

進一步說，當一個群體把自己家鄉那位原本在中國屬於全民的神明信仰看待成他們自己的保護神，甚至以此信仰作為「自家人」的共同認同象徵，最大的好處就是先決的保障了群體，使群體的每個人減少文化失衡的衝擊，使大家都能接受，覺得生活在群體生活中還能感覺很「家鄉」。其中的自然過程，首先是把各地區潮人共同熟悉的信仰帶到異地去繼續實踐，這會比要求大家接受一鄉一縣的信仰容易得多；其次就取決於信仰文化在實踐過程中是如何融入當地生活，成為日常生活的一部分，產生屬於本群體地方性的新內容。只有這種在本地產生的新內容，才會讓他們進一步在形成對本地生活的新認同之際，也形成自覺上與他人有所區隔的群體互相認同感覺。

換句話說，除非故土情結能夠同時轉化出在居留地的本土感受，從而產生出對新土地的認同感，否則一個人在心理上是很難對陌生的新土地產生感情。單憑故土記憶也畢竟是活在回憶之中，畢竟不會一個人在平衡心境中產生對新內容的認同感。這樣便意味著，當墾荒者到了新土地，故鄉的文化因數，包括以信仰生活的形式表達出來的信仰文化元素，要能落腳在當地，才能確保到新土地墾荒的個人不會文化失衡、不會感到新的生活和環境都是陌生而失去生存意義。這樣一來，所有從潮州帶來的玄帝信仰的形式與活動，都必須盡可能落實在潮州人開拓的土地上，成為故鄉記憶融化在本地脈絡而形成新興的生命力。

到馬來西亞各地開拓的潮州群體，之所以在所開拓的地區建起玄帝廟的，過程亦可能是如此。當然，這樣的過程也會由於它是相對於全民族的小群體的內部共同經驗，逐漸便會把在中華大地原本屬於全民族的信仰，在新的土地上變成較狹窄的自我群體經驗、而且會相對於其他群體去把信仰標榜為潮州民系自己的保護神，演變為潮州人在地方上的開拓主權與群體認同的象徵。在 19 世紀馬國華社歷史曾經是以幫群分派互相競爭形成的社會基本結構，在鄉群組成的幫會聯盟互相械鬥連連之際，玄天上帝信

仰在這樣的歷史脈絡之中會因崇拜者的群體認同而變得趨向「潮州化」，似乎已經是無可避免的發生過的事。

不過，在這裏必須再強調：馬來西亞潮人的玄帝信仰從歷史以來畢竟是淵源於中華、落地發展於馬國、構成潮人群體心理穩定的力量，其信仰生活兼具著故土情結、異地認同與族群意識這三種性質，而三種性質又是長期互相交織也互相支持，而不是互相替代的。而且不論是潮人針對本土的異地認同，或者潮人傾向以本身民系／方言群體為主體的族群意識，本質上還是中華文化的亞文化在新土地上因地制宜的變遷，和原來的中華文化或者原來的玄帝信仰都並不是互相處於切割或對立的局面。因此，一旦潮人在馬來西亞落地生根的過程已經是樹大根深、當地華人社會也脫離了資源匱乏以及幫派械鬥的時代，潮州人的「族群意識」就不再是只能受限在就地劃圈，而是擴大到包括從民族、國家的視野。這時代，我們會看到這些從歷史走過來的潮人玄帝廟都趨向超越民系或方言群的分別而面向公眾對外開放，除了組織上由潮人依社會公約掌握廟產全部或部分主權，沒有一間廟宇不是在日常開放給公眾的了。這又可以說是潮州人在他們的開拓過程中，為華人世界拓展了屬於玄天上帝信仰文化的更大片影響地區。

注釋：

1. (清)高宗敕撰：《續文獻通考·群祀三》(上海：商務印書館，中華民國二十五年)，卷七十九，考三四九五。
2. (清)張廷玉等纂修：《明史》(北京：中華書局點校本，1974)，卷五十，〈禮志四〉，頁1308。
3. 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》(北京：文物出版社，1988)，頁1250-1251
4. 王琛發：〈來者可追：省思儒家文化在馬來西亞華人社會的歷史際遇〉，載王琛發、黃震合編《亞洲華人文化研究與族群互動》(馬來西亞孝恩文化-歐亞大學、廣西師範大學出版社聯合出版)，頁1-2。
5. (明)馬歡著，馮承鈞校注：《瀛涯勝覽校注》〈滿刺加〉(臺灣：商務印書館，1962)，頁25。
6. 許道齡：〈玄武之起源及其蛻變考〉，載《史學集刊》第5期(北平：國立北平研究院史學研究所，1947年12月)，頁234-235。
7. 蔡相輝〈明鄭臺灣之真武崇祀〉，載吳智和主編《明史研究專刊》，1980年第3期(臺北：明史研究小組)頁171-182。

8. (清) 蔣毓英：《臺灣府志》(背景：中華書局，1985)，頁123。
9. 南樓：〈臺灣鄭氏五商之研究〉，載鄭成功研究學術討論會學術組編《臺灣鄭成功研究論文選》(福建：福建人民出版社，1982)，頁194-208
10. 李天錫：〈東南亞華僑華人玄天上帝信仰舉要〉，載詹石窗主編《道韻(第三輯)－玄武精蘊》(臺北：中華道統出版社，1998)，頁240-242。
11. Schlegel, Gustave, *hung-League or Heaven-Earth\_League: A Secret Society with The Chinese in China and India*, Batavia, Lange & Co. 1866, TabXI
12. *ibid.*, p. 131
13. 朱琳：《洪門志》第三章〈宗考〉(河北：河北人民出版社，1990，據民國29年原版影印本)，頁17。
14. 劉伯奎：《砂撈越河畔的華人神廟》(古晉：沙撈越華人文化協會贊助出版叢書，1993)，頁28。
15. 同上注，頁29。
16. 同上注。
17. 同上注，頁29-31。
18. 朱伯聞：〈古晉潮州公會史略〉，載劉宣強、朱洪聲主編《砂撈越古晉潮州公會百周年紀念特刊》(古晉：古晉潮州公會，1966)，頁86-87
19. 王琛發：《馬來亞潮人史略》(檳城：藝品多媒體傳播中心，1999)，頁6-7。
20. 同上注。
21. 參潘醒農編著：《馬來亞潮僑通鑒》(新加坡：南島出版社，1950)，頁301-302，331-334，350-351。
22. Low, James, *A Dissertation on the Soil and Agriculture of the British of Penang*, Singapore Free Press Office, 1836, Kuala Lumpur(reprint copy), 1972, p. 247
23. 巴素著，劉前度譯：《馬來亞華僑史》(檳城：光華日報，1950)，頁216。
24. Wong, C. S., *A Gallery of Chinese Kapitan*, Dewan Bahasa dan Kebudayaan Kebangsaan, Singapore, 1963, p. 81.
25. 王琛發：〈檳城潮人最早的開發區(初步調查報告)〉，載謝詩堅主編《檳榔嶼潮州會館慶祝成立134周年紀念特刊》(檳城：潮州會館，1998)，頁181-182。
26. 參王琛發：〈檳榔嶼潮州會館史論〉，載同上注，頁18-21。
27. Wong, C. S., *op. cit.*
28. *ibid.*, 107-108
29. *ibid.*, 82
30. 同注19，頁10-11。



31. 靜子：〈潮州會館與雙溪檳榔〉，載同注25，頁179
32. 王琛發：《馬來西亞客家人的宗教信仰與實踐》（吉隆坡：馬來西亞客家公會聯合會，2006）頁16
33. 同注14，頁35。
34. 同注25，頁182。
35. 同上注，頁183。
36. 陳家為口述：〈古廟的風水—古廟掌故之四〉，載《柔佛古廟專輯》（柔佛巴魯：柔佛巴魯中華公會，1997），頁106。  
同注 32, 頁 14-16。