

开漳圣王信仰的槟榔屿境遇 ——宗姓公共属性与民间公众属性互牵下的演变

王琛发

摘要：马来西亚槟榔屿自1786年开埠以后，地方上的华人民俗长期深受漳州文化的影响，当地通用的闽南语也是演变自漳州语音。可是，从18世纪末到19世纪初，当地各方言群长期以帮群势力的姿态互争长短，漳州各宗姓村落南迁先民联合组成的“福建帮”内部也各自以血缘分“堂”，清代流传到槟榔屿的开漳圣王信仰，自是受到当地历史状态的影响，其信仰文化的本土化，亦是在帮群社会的境遇之中演变。

陈氏先民自清代南下槟城贸易聚居，即在当地建家庙奉祀开漳圣王，以圣王宗族祖神的形象凝聚族人身处异境的集体意识，百余年间虽说一再扩大成员资格，毕竟还是以陈姓后裔为目标。然而，在帮群意识浓厚的时代，强调圣王作为一姓一族的象征兼保护神，无形中也产生对内对外的群体界定，长久之后恐怕有碍信仰扩张。当神圣人物作为“陈氏宗族祖神”的信仰印象愈加鲜明，其他南下当地的漳州先民却不一定强调号称“开漳”的功绩。过于强调信仰属于宗姓后裔互相之间的“公共”性质，其结果是牵制了信仰之于全体漳州后裔的“公众”性质。这也是当地罕见公众庙宇奉祀开漳圣王的原因。

关键词：祖神；帮群意识；颖川堂陈公司；姓陈桥昭应殿；集体记忆；公共性质；公众性质

一、前引：同在一片土地，各自开花结果

自英国殖民者1786年经略槟榔屿，岛屿上的华人神明，大多是随着中国先民南下贸易以及开拓土地的足迹，陆续南下，在地方上接受人们建庙崇祀。在华人又称之为“槟城”的这个岛屿海港都市，至今庙宇林立，其中不少庙宇留下了捐献名单密密麻麻的清代碑铭。这其中大部份捐献者的生平来历虽然已经难以考证，但留给后世的残碑破瓦，却是无声的诉说着中华各籍贯先民的筚路蓝缕。

先民到了陌生的土地上会群起奉祀家乡的神明，是源于亲近与继续原乡信仰文化的主观心灵要求，也是象征文化迁移异地的客观现象；它既能消减异乡和原乡的差别，也能消减本身对故国文化的心灵距离。当奉祀一位神明的庙宇建立起来，它是从视觉上、活动上以及组织上统合出人们对神明的印象，实际上也是通过信仰文化的领域传承了内涵的文化因素、社会意识以及传统价值。故此，祭祀神明可以视为一种在异乡开拓的过程中落实传统文化

的形式。祭祀方式、祭祀群体的势力范围以至祭祀组织的形式，其实都在在的表述着信仰群体的社会实力以及集体意愿。

槟榔屿华人信仰从 1786 年开港之初演变到今天，源自中国的诸神信仰依旧是香火旺盛，华人信仰通过大小庙祀和家祀的形式分布全岛，兼且丰富了当地多彩多元的地方民俗。这样的现象，若仅仅是以普遍的说辞去解释地方上的普遍现象，认为这是由于中华信仰文化源远流长以及拥有落地生根的生命力，显然着力不足。诸神信仰文化从原乡到异地的演变虽然是发生在同一片土地，但诸种信仰在原乡的历史文化背景不同，在新土地上的境遇也有差别，各自就会产生不同的演变脉络。当原乡的神圣信仰到了域外去落地开花，它在异地的本土化过程以及演变出来的地方特点，也许更能反映其信仰群在异地遭遇到的诸般历史变迁。

对于槟榔屿华人社会的开漳圣王信仰，亦当如是观之。

二、槟城保存了漳州文化在南洋演变的痕迹

迄今为止，闽南语依然是马来西亚槟城华人社会主要使用的方言。可是，尽管槟城人自称自己说的是“福建话”，人们常会发现槟城人说的“福建话”和其他地区有许多差别。其中主要的原因，就在于槟榔屿流行的福建话本是源自漳州海澄三都一带的方言，又经历了漳州人下南洋以来一直到槟榔屿开埠以后的长期持续演变。陈荆和、陈育崧合编的《新加坡华文碑铭集录》曾经在绪论中提到：“槟城的原始中国移民，以三都地区迁来的占绝对多数，槟城人说的是三都腔的厦语；习俗、风尚，迷信、媚神，厚葬、丰奩，赘婿、养子，都从三都搬过来的，且有青出于蓝之概”。^[1]这样一个“青出于蓝”的历程，不必要更胜于蓝，各地的演变其实都是反射出语言和文化传播到他乡的生命力，因此才有能力因应各地的具体时空变迁完成落地生根与互相辉映。

源自漳州、本土丰富色彩的槟城“福建话”流传演变到了今天，相应于当地源自漳州等地的民间文化，已经形成具体在地风味的语言景观。它不论在用词或者发音都长期受到当地外族语言和其他方言的影响，结果它还是很接近漳语，甚至保留下来一些古老的词汇和发音，却也不再是纯粹的漳州语言。从过去演变到现在，很多马来语里头流行的词汇其实源自古老漳州，早期槟城人还曾经通称混合了马来话的漳州语为“番边话”。^[2]

槟城人的“福建话”以至风俗习惯，证明了明、清两代漳州沿海人民长期冒险下南洋，势必会将自己的母语文化演变成为南洋地方乡土特征。当地未必尽是漳州人的后裔，但是这种语言却为地方上各方言群以至其他族群所通用。这亦即说，当地通用的闽语，正如当地许多从漳州本源演变而成的南

洋民俗，是带有公众性质的意义。它之存在于海外，也反映了漳州文化下南洋的部分历史。

早在明代，中外史书已经记录过漳州海商最早从月港出洋做生意，以及记载过一些漳州人为了政治灾难等等原因长期聚居海外。由于封建王朝视人民私自对外通商为大逆不道，其中也发生过不少悲剧：成化七年（1471）十月，“福建龙溪民丘弘敏与其党泛海通蕃”，官方以丘弘敏等人在满刺加及各国贸易冒充朝使，将之捕杀；同书卷也记载同县人康启道等26人通番。

^[3]但是，官府的压力还是阻止不了漳州先民的络绎南下。葡萄牙人 Emanuel Godinho De Eredia 在1613年写成的《麻六甲志记》即提到，马六甲河南岸的中国村，入口就叫“漳州门”。^[4]

荷兰人自1641年起占领马六甲，到了闽南人尊称“国姓爷”的郑成功在1661年赶走荷殖而入主台湾，马六甲华人也受到政局影响。身处东南亚荷兰势力范围的华人即使坚持蓄发明装，也只能拿荷兰通行证，不能与郑部有任何来往；荷兰东印度公司在1667年更训令巡逻舰队严防“国姓爷”华人，遇到华人船必须劝诱他们往马六甲，抵抗者格杀勿论。^[5]这时的海外华人可谓化外之民，但这阶段实际上也明显是汉族文化衣冠南传的时代。

荷兰驻麻六甲总督蒲脱1678年记载了整个地区局势的具体情况，其中有几处提及华人，包括提到当时长居马六甲的华人共426人，其中成年男子127人、妇女140人、儿童159人，他们主要是比较富裕的商人和工匠，所以蓄奴总数是290人。^[6]将上述记载对比马六甲现存的文物史迹，可见蒲脱报告中的马六甲华人社会，一路都是由漳州人或者厦门人主导：1677年去世的甲必丹郑芳扬墓碑上刻着“文山显考甲必丹明弘郑公之墓”，他的儿子文玄为他立的神主牌也留下“龙溪”的原籍记录；而当地人在1685年为郑芳扬继承人李为经立的《甲必丹李公博懋勳颂德碑》则说李为经原籍“银同之鹭江人也，因明季国祚沧桑、航海而南行，悬车此国”；接下去的甲必丹曾其禄，在1706年《曾公颂德碑》称之为“吾同之鹭岛曾家湾人”，以后继任的甲必丹，在当地三宝山义冢人死留名，志年乾隆四十四年（1779）的墓碑上写着“霞沧显考甲政承阳陈公”。到乾隆六十年（1795），“澄邑丹屿李宜纓”撰写的《建造祀坛功德碑》感叹说，当地义冢的由来是由于“我唐人远志贸易羈旅，营谋未遂，殒丧厥躯，骸骨难归，尽瘞於此”，可知在百余年时间内，有不少人陆续南下贸易或定居。而《建造祀坛功德碑》碑上捐款最钜的甲必丹蔡士章，在嘉庆六年（1801）《宝山亭碑》的自署是“圭海谢仓蔡士章”，已说明甲必丹原籍海澄。^[7]

看来这百余年间，初期的马六甲华人社会相当富裕，以海商为主流的社会主导者文化水平也不低，所以才能留下上述许多雕刻精美、文字流畅兼且字体端正的墓碑/碑记和神主。如果说这里头表现出文化南传的一段长时期过程，明末清初流传马六甲的华人文化虽可以用抽象的“中华文化”概念一

语概之，但在这里最初具体落地生根的显然是闽南文化。来自闽南文化的点点滴滴，在明末清初的马六甲，显然是落实到民间，属于地方上的公众。

到了英国人在 1786 年开辟槟榔屿为国际自由贸易港口，大批华人从马六甲等各地前来经商或移居，漳州语言和风俗也流传到这个新兴的港口都市。从谢、邱宗祠各自收藏的族谱，可以解读到这两个漳州宗族村落的族人从明清两代开始有人下南洋，族人从分散东南亚各地到其中部分人聚居槟榔屿，中间经历过长期的历史演变。据龙山堂邱公司的族谱，邱姓族人源于漳州海澄县，最早到外国的有第八世的邱世派，族谱上载说他于嘉靖 6 年

（1527）6 月 20 日巳时“往汶莱国，卒于彼处”；而据谢氏福侯公司所藏的漳州海澄三都石塘村谢氏族谱，从顺治之咸丰年间（1644-1861），该族人卒于槟榔屿的有 110 人，卒于马六甲的有 15 人、柔佛的有 4 人、丁加奴有 13 人。^[8] 随着英国人于 1826 年取代荷兰殖民之后，紧锁马六甲海峡中部的马六甲港口地位为槟榔屿取代，槟城以它位近马六甲海峡北部出口藉着和印度洋海域交界的优势，成为欧亚航路的中转站；这之后，更多的漳州籍迁民从中国原籍以及邻近东南亚各地区向着槟城寻找机会，来往贸易或长期定居。龙山堂邱公司光绪三十二年（1906）立《重修龙山堂碑记》说“雍道时，吾族侨寓屿中者百余人，醵金五百余员”，再参考当地咸丰六年（1856）的《福建义冢碑记》，当时的主事人是来自邱、谢、林、陈、杨、王、杜诸姓。

到了十九世纪后期，邱、杨、谢、林、陈五大姓旅槟人数众多，而且靠着经济实力强大，逐渐形成主导槟榔屿闽南人社会的主流。陈荆和、陈育崧合编的《新加坡华文碑铭集录》绪论指出：“在槟城的初步调查，我们获得若干启示，对于帮的形成有所说明。我们也发觉槟城华人社会结构的一些特征，例如帮的发展带着极其浓厚的宗亲观念，所谓五大姓邱、杨、谢、林、陈等宗亲组织，其中四姓都是单姓村的移民：（一）新江邱氏。（二）霞阳杨氏，（三）石塘谢氏。（四）锦里林氏，都属漳州、龙溪县三都区的单姓村社，只有（五）陈姓是从各地来的。”^[9] 虽说五大姓以外尚有其他闽南人宗亲组织，但是从五大姓合组的“福建公司”至今信托着闽南诸姓先人所共建的数间闽帮庙宇，以及和广东暨汀州会馆共同派出信理员管理作为全槟华人信仰认同与历史象征的广福宫，可知五大姓在当地以方言群为认同的各“帮”之间，曾有一度是几乎代表了整个“闽帮”。《新加坡华文碑铭集录》绪论中也说：“这种以宗亲氏族为基础的帮的结构，槟城以外是找不到的。”^[10]

再参照力钧《槟榔屿志略》，其卷七〈风俗志〉说：“槟榔屿风俗甲于海南群岛，良由守家礼、重文教，婚则六礼具备亲迎，不行于中国，犹于海外见之”^[11]，谈及丧葬祭祀，力钧又说“各姓有家庙，如林、杨、邱、李、谢、黄、王、胡、梁、陈诸族祭典极丰”。^[12] 在 19 世纪末南游槟屿

的力钧眼中，这些以漳州后裔为主的宗亲家庙，显让他有“礼失求诸野”的感觉。

三、帮群意识是圣王崇祀发展为公众信仰的障碍

2010年3月30日，槟城颍川堂陈公司举行了“200周年纪念庆典暨先祖千秋诞辰吉日”，除当地宗亲，也邀请了印尼等各地宗亲一起祭拜开漳圣王。^[13]由此可见，自英国殖民者在1786年开辟港口城市以来，当地即已经流传开漳圣王的信仰。可是，到今日为止，开漳圣王并不像其他神明在当地香火广布，难于在民间发展成跨宗族的集体奉祀，也是不争的事实。

观察槟屿开漳圣王香火目前的分布情况，属于公共祭拜性质的开漳圣王香炉除了出现在早期限于闽人为主体颍川堂陈公司，另外就仅只见于同安丙洲社后人聚居的姓陈桥海上聚落，以及惠安人为主导在1962年成立的陈氏宗盟社。至于原来由广东人在1876年成立的“陈氏宗祠”，是选择在农历正月十五拜祭太祖，并未强调对于陈元光的认同。^[14]而来自南安潮塘乡的族人虽然也会参加颍川堂，但是过去以来，槟城陈氏潮塘社本身更亲近的奉祀活动，是农历十月十六日祭祀武安尊王。^[15]此外，“颍川”两字虽然可以概括跨省的陈姓族亲，还有槟城琼崖陈氏宗祠，是迟至1925年成立^[16]，也不见得会争取加入参与福建公司的颍川堂。开漳圣王信仰文化流传到槟榔屿，它在当地的香火传承长期呈现出只属“宗亲”之间的“公共”祭祀面貌，反过来亦足以反映圣王信仰文化在地方上落地生根的局限所在。信仰文化一旦长期紧密重叠在宗族的团结意识之上，而且成为相对外在世界的认同符号，便难于扩大和转化为“公众”的祭祀。

槟城历史以来作为漳州先民南下东南亚的集中地，开漳圣王在漳州信仰文化的诸神明之间也是开发漳州典章文制的象征，不过圣王到了槟城却一直未见陈氏族以外有其他人立庙崇祀，此种现象显是由于槟城历史以来的社会结构造成。

参考开漳圣王信仰南传的历史，它一开始即关系到陈氏宗亲互相凝聚力量的认同需要。很明显的，对圣王的信仰构成奉祀群体在异地安心生活与生产的精神支柱，也是非明文的内部秩序的神圣象征，拥有基本的信众也能确保信仰南传之后的传承优势。但另一方面，也由于开漳圣王的奉祀群体必需维护内部的共同利益，群体又是把共同的祖神视作确保族人忠义相守的保护神兼监督者，因此信仰也很容易造成他/我之分的划地自限，即使是姓其他姓的漳州人，也总认为这是“陈姓人的神”。

据位于打铁街的槟城颍川堂陈公司在1980年代的自述说法：“本堂前身为威惠庙，成立甚早，系居槟陈氏宗亲合创，奉祀开漳圣王。1857年成立颍川堂陈公司，堂址在吉灵街。1867年现用祠宇始庆落成。1917年订立规

章实施信理制，保管祠产，处理党务，同年创办陈氏学校（现易名颍川学校）以代原有私塾……” [17]

陈姓族人在 1857 年之前成立威惠庙，而后到 1857 年进一步命名颍川堂陈公司，可见开漳圣王的信仰最初落实在槟城，就已经是扮演着凝聚陈姓宗亲内部认同的作用。到了正式命名为颍川堂陈公司，威惠庙的牌匾虽能保留至今，可是神明“陈姓祖先”的身份无疑是更加的受到强调。开漳圣王作为一族一姓奉祀的宗族神明，其公众印象一旦强化，则其固定的奉祀者的圈子有了固定的范围，神明也更进一步成为奉祀者区隔他/我群体认同的象征。

考究槟城颍川堂陈公司现存文物，庙中迄今保留了“壬子”年（1852）的香炉，现址的“威惠庙”匾额则志年“丁巳年”（1857）。因此，陈公司“前身为威惠庙，成立甚早”、“1857 年成立颍川堂陈公司”的说法，乃是有眼前文物为证。而 1980 年代版本的会史之所以有“1867 年现用祠宇始庆落成”之说，则可参考张少宽《槟榔屿史话》书中收录的〈陈氏颍川堂〉一文。文中说，根据政府档案，在 1867 年槟城发生会党纠纷之际，互相邻近的五大姓宗祠负责人，包括“颍川公司”的两名代表，曾经联合其他缙绅，去信要求设立在附近的“和胜”会党，表明与暴动无关，并请求对方保护彼等自家与产业；张文指出：“这也就是说，陈氏的血缘性组织在当日不叫做‘颍川堂’，而称‘颍川公司’”。 [18] 由此足见，在 1867 年，“颍川公司”确实已经是在现址。不管是“威惠庙”、“开漳圣王”、“颍川公司”的概念，在槟榔屿极早期的地方历史，指称的群体都没有太大差别，已经是重叠于“陈姓宗族”的概念范围。

正如今崛诚二〈槟城社会构造〉以谢公司（宗德堂）以及杨公司（植德堂）碑文作为“聚族”之例，闽南迁民和他们的组织南来槟城以后都是延续故乡聚族而居的宗族村落关系，所以各堂是排外的，即使同姓而不是来自同一个宗族村落也要排除在外，对内则强制墨守封建共同体的秩序，五大姓的性格其实也反映了闽南村落共同体的性格。 [19] 在“帮”的概念底下，开漳圣王的信仰虽说可以受其他各姓的闽南人尊重，其他姓氏族人中也有必要进入陈氏宗祠的范围也会膜拜致敬，但各姓自有各姓的家庙作为自我的凝聚象征。槟屿的威惠庙既然是陈姓族人所创，属于陈姓“家”里的认同，且庙产与组织背后涉及的实际上是共同结合体的权势以及资源，用意在内外有别的对外区隔与自群防卫，这当然就造成槟城陈姓的威惠庙信仰难于普及到其他漳、泉群体。在槟城，即使是同“帮”的联盟也是各自有各自的小群体认同。正如力钧当年的访槟观察，认为这各个组织所盛行的风气是自行其是。 [20]

再说，即使是同样来自漳州，闽南村落共同体互相之间的矛盾也会牵拖到南洋。民国五年（1916）在槟城出版的《颍川开漳族谱》即记载在龙溪八都南岐陈氏子孙分布漳浦、南安、兴化、安溪、广东潮州、海丰等地

[21]，而原来龙溪八都的子弟却遗憾其南靖县居仁里的远祖故里“正统间遭致世变，谱契为火焚虫蠹，产被势侵权夺”。[22]由于祖辈在当地遗留的山段被许姓大族侵占、先人的坟墓亦受许姓毁灭，因此开漳圣王各籍贯的后人在槟城修谱刊印，依然重提“吊祭之期，子孙未尝一至，故逼处于许姓大族，而仇之未报也”。[23]

各堂号以至各组织的对外结盟体总是保护本身利益在先，对外的利益关系或者面子问题无从满足，往往就会采取激烈途径。

今崛诚二曾经论述 19 世纪中叶的五大姓等宗亲组织“不拘任何一堂都与会党有深切联系。此联系也有来自于奴隶贸易、锡矿山、阿片、赌馆、高利贷等的经营而需要的；也有在殖民地的分配下为着安全保障而不可缺少的。”[24]他也引述李长传《南洋华侨史》的内容说“同治初年槟城‘猪仔头’是陈某，陈是会党的首领。他们各自创设自己所属县份的会馆，而且常因些小细故而不断械斗。但一经械斗，不是经过大屠杀，便不能得到解决”。[25]从李长传一直到今崛，有关宗乡亲组织与会党瓜葛的论述并非言过其实。最具体的佐证其实是 1860 年到 1874 年的拉律内战，涉及内战的双方打了 20 余年，战场包括槟榔屿到整个马来半岛北部，双方向英国人交涉时，义兴会党是以“惠州”、“潮州”、“四邑”名义，敌对的海山会党也是以“五邑”以及“增城”的公开名义发函。[26]期间，漳泉人组成的建德堂也一再和义兴会党短兵相接。1867 年槟城大暴动，义兴公司一度由海上进攻建德堂盘踞的日落洞（Jelutong）地区，纵火焚村。[27]

不过，在最剧烈的帮派内战结束后，到了戊寅年（1878），颍川堂陈公司家庙所立《开漳圣王》碑，则表现出先人正在努力通过血缘亲情消弭帮派分歧，语气也显得一团和气。碑文上有说：“人之有宗族，犹如水之有分派，木之有分枝；虽远近异势，疏密异形，要其本源则一”。同一年，家庙出现了诸种牌匾，也是由不同籍贯的陈姓宗亲分别赠送，其中“忠顺传芳”是“泉乡同邑裔孙”所赠，“义门遗泽”一匾则是“潮州宗裔”所赠；另外，还有陈锦奏赠的“夹代宫袍”，落款大书“特授暹罗国通扣坡甲必丹泉郡同邑銮并社裔孙锦奏立”。后人如陈荆和、陈育崧合编的《新加坡华文碑铭集》之所以说“只有陈姓是从各地来”，庙中一系列多属 1878 年的文物，显然是证据。

《开漳圣王》碑上亦以众捐款人心意相通的口气表达共同意愿：“某等念切尊亲，情殷类族，因于服贾之中，捐提白镪，建立家庙；务使血脉相通，休戚相关，庶为昭为穆，无致混淆，序齿序贤，足徵考核”。可知这段时间，原来的组织是在“威惠庙”到“颍川公司”之后，又再有所变化，经历一次既是重组又是重建的过程。

1878年竖立《开漳圣王》碑，碑文上的“某等”以“开漳圣王”名义在共同承认的祖先名下立碑，显是由商人主导，所以才说“服贾之中，捐提白镪，建立家庙”。捐款人捐款建家庙是为了“务使血脉相通，休戚相关；庶为昭为穆，无致混淆，序齿序贤，足徵考核”，也很有意思——自交战双方代表在1874年经过英殖指导签下邦咯合约，方言群之间合纵连横的局势不再，更何况是共祖同姓，岂可再动干戈？扩大原来的颍川公司，让各籍贯宗亲共聚一堂，确实符合帮群之间消弭恩怨的要求。所以碑文后头才会说“俾克厥后克昌者，咸知笃宗族以昭雍睦云尔”。

如此，颍川堂“开漳圣王”信仰虽说是建构在促进宗族认同的祖先崇拜上边，难于向其他族姓势力传播，但是通过对“陈元光”的血缘认同，也至少可以带领一部分人跨越当年极为分明的方言群障碍和畛域之别。在那个时代来说，这已经是很大的进步。

到民国五年（1916），陈氏族人编印《颍川开漳族谱》，内录开漳圣王的事迹、诗文，以及闽南各地的谱系，通过族谱反映出各地分支的祖先同源，更是有有力根据，有助进一步推动族人消除籍贯偏见。

四、跨帮群传播与扩大开漳圣王信仰的努力

在南洋的帮群社会，由于各帮群内部缺乏法律保障，更需要以集体利益和利害关系的强势力支撑帮群内部的成文或不成文社会契约；而且，在普遍信仰神鬼力量的成员之间，要确保大家效忠群体，无如大家以共同熟悉也共同信仰的神明作为盟誓对象，神明是支持、巩固凝聚力的精神力量，也是集体意识和意志的象征。这是神道设教，也是有效的行为监督。

《颍川开漳族谱》的〈譔唐开漳龙湖公宗谱总序〉有说：“古有起家而及国，未有开国而传家者，有之自龙湖公始”^[28]，又说“倘当今之当事实有黜举废坠、光复前典者乎，则鼎新崇祀非一姓之祖，而实漳人之祖”。

^[29]这正好反映了开漳圣王信仰应遇着南洋帮群社会所遭受的矛盾状况。陈氏宗族不见得是五大姓之中最强势的，处在帮中有帮、群中有群的关系下，陈家的“祖神”即使是开漳的先人，但一旦强调了“传家”的一面，“而实漳人之祖”的一面就不容易被其他联合的群体接受。

这一情况，可以从五大姓组成“福建公司”管理的槟城庙宇找到根据。光绪五年（1879）的《重建城隍庙碑记》碑记上以宗族名义集体捐款的是陈家、杨家、谢家，捐款最多的个人是捐三百大元的邱天德，总理是邱天根，董事七人之中，除了王文庆一位，其他人都来自五大姓，可见后来托管多处百年老庙的“福建公司”在当时已经在酝酿形成。但碑文上只说城隍庙“蒙神农大帝降乩指示……中案崇祀地藏王，东案崇祀都城隍，西案崇祀福德正神暨列位尊神咸在其中”，而另一间福建公司信托的清龙宫，光绪十七年

(1891)《新建清宝殿清龙宫碑记》上刻着它崇祀的是清水祖师、神农大帝和保生大帝。此外，该组织信托的清云岩奉祀清水祖师、金和宫奉祀观音和准提菩萨、受天宫奉祀大伯公、水美宫奉祀朱池李三府王爷。颍川堂陈公司固然是参与这几间庙宇的托管主权，但它们都未曾尊崇开漳圣王的香火。

即使是香火旺盛的广福宫，这间主祀观音的庙宇虽然是由福建公司和广东暨汀州会馆各派十名信托人共管，但它内部众多的神像之间，也没有奉祀开漳圣王的痕迹。

即使颍川堂本身要面向内部不同籍贯的各支派开放，以至要对外开放，也不是一朝一夕的事。郑永美在《平章先贤列传》为后来担任颍川堂总务的南安人陈光道作传，叙述说“颍川堂积数十年弊习，光道毅然集族中公正宗亲，控告该堂负责人，胜诉后修改章程”。^[30]对照颍川堂简介的会史是“1917年订立规章实施信理制，保管祠产，处理党务，同年创办陈氏学校（现易名颍川学校）以代原有私塾……”^[31]，以及较早前1916年印发的《颍川开漳族谱》表示“鼎新崇祀非一姓之祖，而实漳人之祖”，这一切显然都发生在陈光道打官司改革颍川堂的时代。颍川学校当年对邻近地区的最大贡献，是打破了仅限族人子女就读的私塾活动，成为开放给公众的现代小学。但是，颍川堂内部的开漳圣王信仰，毕竟还是以陈氏族人为主体的，不可能转化为非宗族的公众信仰组织，也极少有外人会抱持着膜拜其他在宗祠以外的神明一般的心情，专程为膜拜圣王而来。

倒是源自同安县丙洲社的开漳圣王香火，流传在丙洲社陈姓族人原来聚居的“姓陈桥”，到上个世纪末已经从封闭的宗族庙宇转为接纳外人参与。

当地人称渡头为“桥”的“姓陈桥”海上聚落，人口原本不多。在1918年之前，丙洲社单身族人南来，最早是集体居住在打石街两间由排屋单位打通的“公司屋”，“公司屋”楼下是膳宿之处，楼上则沿用丙洲社原来的“昭应殿”庙号，供奉了从故乡昭应殿带来的开漳圣王香火。到1917年前后，族人之间开始有人在渡头一旁建立起五、六间用长木柱钉住海底泥地的干栏式建筑，安置了家庭。从此以后，“姓陈桥”正如其名，既是只限丙洲社族人居住，又是只限丙洲社族人泊靠渡头谋生。到了1968年，昭应殿的开漳圣王香火也被移到渡头前边入口处的土地上，庙中除了安奉开漳圣王，也安奉陈府王爷、保生大帝、哪咤三太子、诸葛亮、郭圣王诸神。^[32]

最初的昭应殿，本身就是丙洲社族人的祖庙南移。如此地缘、血缘、业缘与神缘四重结合的海上聚落，堪称是复制丙洲社原乡聚族而居的认同。较之富丽堂皇的颍川堂，昭应殿只是一座木构小庙。可是在异地重构的宗族聚落，重复原乡旧有的“昭应殿”名称，是信仰的延续也是重要的文化符号。昭应殿的开漳圣王香火，重构以及延续了族人对原乡生活的集体记忆。

但是，在槟城重构的丙洲社宗族村落记忆，并不是大规模的。以后到1988年，“桥”边的屋子也只是十一间。〔33〕

从城市发展的角度，昭应殿后来发生组织变化是必然的。姓陈桥位处港口，是当地进出口货物的渠道之一，也必然是融合在当地的整体社会发展，桥民和岸上的互动只能越来越频密。到了1969年槟城失去自由港地位，姓陈桥新一代桥民到陆上求学和谋生者渐多，桥民对外的亲友关系也是愈来愈多，昭应殿作为渡头前方的庙宇，日常面对日愈增多的来往人物，并未标榜本庙是宗祠，也未拒绝人来人往。正如姓陈桥在最初时坚持只限族人在桥上聚族居住或者谋生，昭应殿最初也只限丙洲社族人参与，可是到了1980年代，它不但有了外人加入，而且也参与了打理庙宇事务的理事会。〔34〕

鬼神之说的功用之一，原本就在左右人们信仰的同时间也影响人们的思维和价值取向。当人们缺乏充足的资源以及能力去应付现实，对多变的未来也感觉到难以预测，更是寄望神灵庇佑，尤其是亲近的同宗神明。昭应殿的香火，无疑也是寄托着族人面对生活的希望。当闽南封建村落的渔民投入了以贸易为主导的港口都市，转身为最早一代经营载客和载货的船夫，他不论在生活上、文化上都受到相当的冲击。昭应殿的例常活动包括乩童化身“开漳圣王”为信徒指点迷津，正好符合群体或个人异地生活的需要；代表了集体意识之外又兼具个人心理咨询意义的“神灵意见”，在当局者迷的情况下，往往能为大众解决疑难提供决策的参照。据庙中的乩童的表述，祖神开乩为人问事和治病，是不允许信徒求财，有人触犯此忌，例必受斥〔35〕，由此亦可发现漳州圣王在丙洲后裔集体印象中，是一个谆谆善诱、支持后辈在异地发展的长者，却又严厉要求丙洲后裔自力更生。这样的形象也传播到非陈姓的外姓信徒之间。

恰恰是由于中华传统的灵乩活动是以“救世”为宗旨，人们心目中的正神在下降时不可能只是服务本家后裔而忽略外来的求援。丙洲社原乡昭应殿处在宗族聚落，对象可以的自家人为主；而槟城姓陈桥是大城市不可分割的一小部分，城市愈发达，姓陈桥愈趋对外友善开放，到昭应殿插香和参加活动的外姓人也越多，别人都尊重信仰，昭应殿就再不可能继续传统宗族家庙的封闭性。

把原来的槟城“威惠庙”对比槟城“昭应殿”，前者和后者分别代表了中国漳州原乡以及同安南陈后裔的开漳圣王信仰，是两地陈姓后人集体记忆的南迁。〔36〕从槟城威惠庙到颍川堂陈氏宗祠，它的发展是延续凝聚宗亲认同的方向，它可以按照谱系中的宗族分派跨过方言群之别，但它所扩大的信仰圈子依然是以凝聚陈姓后人作为主要目标。而丙洲社昭应殿本该是只限丙洲社后裔，以保留属以丙洲社本支脉具体的宗族记忆，这是根据支脉的血缘认同和丙洲社地方的地缘认同结社，把血缘认同从不分支脉的“陈”进一步

主动具体的细分化。后来惠安人成立宗盟社时候一样是奉祀开漳圣王，道理和丙洲社在槟城设立昭应殿的原因类似。

换句话说，在同一片土地上，同样一个开漳圣王的信仰是可以因信仰成员的性质分开不同的崇祀场所。开漳圣王作为“祖先神”，固然是众人向颍川堂认祖归宗的共同根据，可是源自中国不同地区的开漳圣王香火，毕竟又是区隔较小范围血缘兼地缘双重认同的根据。它们相对于颍川堂的开漳圣王香火，既是有一致的作用也是有不共的功能。

原本，同一座城市里，丙洲社分派在“颍川”大宗堂号以外另立本支脉的宗姓庙堂，应该是较“狭隘”的组织。可是，到了20世纪后半期，昭应殿作为日常拥有乩童“救世”的小庙，建筑空间较颍川堂宗祠接近外界开放，而宗族认同另有颍川堂的香火可循，反而更容易回应市民城市生活一体化的气氛。当昭应殿转化向信仰对外姓传播、组织对外开放，它还是能反射出历史以来原是家庙的原型，却又无碍它面向乐于服侍神明的各姓信众。这一来，昭应殿相对于以宗姓团结为旨的颍川堂或宗盟社，是各有各的服务方向，不同崇拜场所供奉的是同一个开漳圣王，但神明的功能因场所而有差异。

五、後语：不同的崇祀场所，不同的神圣性质

在南洋的帮权政治时代，不论是方言群之间，又或者是来自同一方言群的各宗族村落迁民群体，都是以各自的有限力量拥挤在异域追求或争夺最大的资源收获，这样的格局势必是以错综复杂为常态。因此，当其中一股势力将某一神圣人物的信仰文化带到异地，他们投射在神圣人物信仰之上的，是基于原乡认同构建起来的群体意识。一旦一个群体是根据他们在当地酝酿的社会意识和群体认同去诠释神圣人物，他们首先是着重在建立起神佑子孙的认同信心，鼓舞自己族人生存发展。但是，一个群体抬高的神圣信仰往往也要面对其他帮群的自我区隔意识，难于在其他群体取得相同高度的认同。

回顾上两世纪流传于槟榔屿的开漳圣王信仰，情况也是如此。前一个世纪的开漳圣王信仰，其信仰面貌显然是受到当时地方华人社会结构以及社会意识的影响。当开漳圣王信仰中有利于血缘凝聚力的功用，不能和有利于地缘凝聚力的功用互相平衡协调，其中一端就会牵制着另一端，导致失衡。

简单的说，这是人们的社会条件决定了他们意识里的神明形象。所以，槟榔屿的开漳圣王信仰并非普遍于闽南甚或漳州原籍的华人，而是普遍于自认圣王子孙或者同宗后裔的陈氏族人之间，是陈氏宗亲面对帮权社会的结果。为了凝聚和壮大宗族势力，家庙供奉“太祖公”开漳圣王护佑后裔的神圣论述确实对族人会有鼓舞力量；可是，源自漳州其他宗族村落的闽南同胞，各自也有自家尊崇的祖神，神圣地位和生前事功也不一定在开漳圣王陈元光之下。他们即使心里接受陈姓的祖先作为“开漳”共祖，也不一定要高调表态。

等到帮群意识逐渐消弭之后，当地华人社会即使趋向于开放和交融，可是在众人心目中，开漳圣王的宗姓祖神形象早已根深蒂固，从中国闽南陈姓宗族村落一路演变到槟城之后更为突出。一方面，地方上的华人民俗确能反映出早期历史接受过漳州文化熏陶，至今以闽南民俗为主流；另一方面，在当地的开漳圣王很早即演变为趋向于陈氏族群的“公共”属性，而非跨帮群的“公众”属性，又决定了当地长期没有专属这位开漳祖神的公众庙宇，只被视为众多源自漳州的本土神明之一。

参考文献：

[1] [9] [10] 陈荆和，陈育崧：《新加坡华文碑铭集录》，香港：香港中文大学出版社，1970，第16页。

[2] 谢清祥：《从漳州河洛语演变到槟城福建话（闽南语）》，自费出版品，2007，第1页。

[3] 《明宪宗实录》卷97。

[4] 原图见於Goldinho de Eredia, “Description of Malacca and Meridional India, 1613”，其中文译版附录於张礼千《马六甲史》后页（新加坡：郑快成先生纪念委员会，中华民国30年4月出版）。

[5] 刘前度译，巴素着：《马来亚华侨史》，马来西亚槟城：光华日报，1950，第22-23页。

[6] 参Bort, Balthasar, . translated by Bremer, MJ. Report of Governor Balthasar Bort on Malacca, 1678. JMBRAS5 (part1): 1-232. Translated from the Dutch 1927.

[7] 本文引用碑刻铭文皆来自笔者拍摄或手抄，以下不作注引。

[8] 转引自同注2。谢先生身为谢氏福侯公司族人，日常也是在邱公司上班，因此得到扒梳上述文献的方便。

[11] [12] [20] 力钧：《槟榔屿志略》卷七，双镜卢集字板排印，光绪十七年，第一页。

[13] 马来西亚槟城《光华日报》，北马新闻版，2010年3月31日。

[14] [15] [16] [17] 刘问渠主编：《槟州华人大会堂庆祝成立一百周年·新厦落成开幕纪念特刊》，马来西亚槟城：槟州华人大会堂，1983，第312、293、286、278页。

[18] 张少宽：《槟榔屿史话》，马来西亚吉隆坡：燧人氏事业有限公司，2002，第37页。笔者按：五大姓成员的身份与建德会党成员的身份可以是重叠的，五大姓与会党的关系并不可能单纯切断，错综复杂，写作此封函件的明、隐动机以及历史背景，实可另作专题探讨。

[19] [24] 今崛诚二着，刘果因译：《马来亚华人社会》，马来西亚：檳城嘉应会馆扩建委员会，1974，第64页。

[21] [22] [23] [28] [29] 原载陈祯祥编：《颍川开漳族谱》，马来西亚檳城：缎罗申街鸿文印刷石印本，民国五年。本文根据缅甸仰光颍川总堂名为《陈氏族谱》的1980年手抄油印本引注，第70-71、67、68、15、20。

[25] 同上注。引用李长传《南洋华侨史》的注解见同书第70页。

[26] 王琛发：〈惠州人在大山脚开发史上的地位与组织的变迁〉，载《马来西亚华人研究》，马来西亚：华社研究中心，第3期，第166-167。

[27] Blythe, Wilfred. *The Impact of Chinese Secret Societies In Malaya: A Historical Study*, London: Oxford University Press, 1969. pp. 132-133.

[30] 郑永美：《平章先贤列传》，载同注14，第187页。

[31] 同注17。

[32] [33] [34] [35] 马来西亚华人文化协会檳城历史调查组：《檳城姓陈桥：福建同安县丙洲社人在此扎根》，马来西亚《南洋商报》，1988年11月27日“南洋周刊·根”版。

[36] 严格来说，丙洲陈姓族人是“南陈”始祖陈邕的后人，并非“北陈”陈元光一系。

本文为“第三届国际开漳圣王文化联谊大会—开漳圣王文化国际学术研讨会”（漳州市社会科学联合会、漳州市闽南文化研究会、漳州师范学院闽台文化研究所、台南文化协会主办）主题演讲，发表于2010年6月18日。如是转载或作注释页注，请根据与采用原刊：王琛发，《开漳圣王信仰的槟榔屿境遇——宗姓公共属性与民间公众属性互牵下的演变》，《闽台文化交流》22，pp. 11-20。

