

# 大伯公、歷史敘述與政治傾向

王琛發

馬來西亞青年學人吳詩興於 2014 年出版《傳承與延續：福德正神的傳說與信仰研究——以馬來西亞華人社會為例》，本文是作者為該書撰写的序言

## 一、被文字記載消音的集體記憶

吳詩興君帶給我其數年來研究南洋福德正神廟祀的文字結集，囑我作序。把詩興現在出版的文字與他當初在臺灣發表的論文初稿進行對比，會發現到無論文字或觀點上都作了相當程度之修改，反映著作者長期思考的轉折提昇。最可取者，是他力圖認識信仰文化原來發生的土壤與社會結構，從中論述其形成背景。其書中注意到「大伯公」既稱「福德正神」，但又不同於一般尊稱福德正神的「土地公」，其定位似乎接近著原來中華傳統神譜中掌管府縣土地神的「城隍」位階。

詩興書中所未強調的南洋大伯公神祀之另一普遍特徵，是南洋的村鎮地區未必有土地祠，但大伯公神位卻幾乎走進家家戶戶廳堂神檯，仿如常見的關公、觀音尊神的地位，甚至成為家中廳堂主祀的神明。《傳承與延續》這本書著重在探討各地的廟祀與祠祀，而且對南洋論者與讀者來說，很多人家裏或商鋪供奉大伯公也是大眾習以為常、熟悉的現象，因此詩興未特別著重說明大馬華人會在家裏主祀大伯公，也不足奇。從南洋傳統對待大伯公的方式看神明在信徒心目中的地位，大伯公在千家萬戶登堂入室，顯然超乎中國華南村口或橋邊被人們以擬親屬關係親切昵稱為「伯公」的土地神；後者或者也叫「福德正神」，卻偏偏就少了顯示大伯公具有超乎他們威嚴的「大」的尊稱。即使廣東粵語系地區以廟宇有將「門官」和「福德土地」神龕分列神廟前殿最靠大門的左右兩邊，但那也是源於民間有著以公共廟宇作為整個地區的神聖縮影的思維模式，於公廟納入福德土地的神像，又更有機的集中人們心目中保護當地的各路神明，從神明的位置排列與祭祀方式，表達民間兼顧神靈世界與地方需要的秩序觀念。

南洋先輩一直以來對待大伯公的尊稱就如同對待原鄉之土地神，傳統上沿用「福德正神」名號，但其重點在尊稱為「大」，就出現了「大伯公」與一般土地「伯公」頗有「大」與「小」福德正神之差別。而南洋民間華人家庭對待大伯公方式至今如此，大伯公坐鎮在家居或商鋪正廳的待遇，幾乎同於天神或先賢英靈規格，又似可以回應詩興關於某些地區「大伯公廟」超乎「土地祠」規格的觀察，進一步證明確實如此。

但若承認南洋先民其中還有人會尊重「朝廷正朔」神道設教的立場，則大伯公之所以為「大伯公」，又被信眾視為位階在一般同為「福德正神」的土地神之上，正由於華人世界傳統以來有「崇功報德」的傳統，地方群體往往不能僅僅接受有功先輩形體消逝，而是將之轉化為永恆保護當地民衆世代傳承的尊神，以論述神佑主權。而民間化先逝為神明的英靈崇拜，往往是通過宗教儀式「道封」或「玉封」實現集體心靈的需要，而後進一步等待朝廷的肯定和賜封。這也即說明，為何在不同地方的民間記憶，大伯公幾乎都是開拓先賢的領袖，如北馬的張理三兄弟、砂拉越的劉善邦，而他們影響與分香的地區，甚至是可以跨海，其崇拜很明顯不同於早在他們生前已存在於他們開拓地區及各村鎮範圍的土地神。進而論之，早期南洋開拓者以「天地會」為組織，強調「順天行道」與「反清復明」，將開拓先賢從明朝到南海諸藩開疆拓土的事蹟合理化及神聖化。在他們當中發生的先賢英靈崇拜，有從先賢化身地方保護神的論述，象徵華人群體落地生根管治新地方的認同、歸屬與主權；只是這樣一種神道設教的主權論述，是發生在天地會洪門昆仲奉為正朔的明皇朝並不存在的時間和空間，那位生前可能是會黨「義伯」的先賢，生前早被稱為「大伯公」，歿後以生前尊稱活在衆人心中，雖說被民衆信仰轉化為開山辟地的地域保護神，且地位應超越一切開拓範圍的小土地伯公，但卻只能視為民衆信仰中的「大」福德正神，只因尚需等待明主復位才有朝廷賜封。

只有注意到大伯公其實就是荷蘭學者施列格在十九世紀中葉出版《天地會》一書所發現的「義伯」身份，才有可能解釋為何所謂「海珠嶼」大伯公其實從檳榔嶼到吉打、霹靂及馬六甲都出現跨海分香，完全不像中國傳統一般村鎮或街坊土地公只能落地管轄有限範圍，進而瞭解為何海珠嶼大伯公廟，會從祭祀廟址旁的三位「結義兄弟」的墓地，發展到立廟並統稱三兄弟為大伯公。只要知道「洪門」是以前明朝軍隊自居而擬宗族結合的組織，並且重視在神道前歃血為盟去維護規章及誓言，以及建立擬血緣關係確保人與人互助的義務心，如此即可理解海珠嶼大伯公廟旁的三位「結義兄弟」乃歷任大伯公。只有考慮到南洋「天地會」曾經是主導各地華人群體生活的社會組織，方才能從天地會先賢的生前身份去思考，為何某些先賢死而神稱「大伯公」。來自洪門三房「海山公司」的甲必丹盛明利在芙蓉內戰犧牲後被稱為「玉封仙師爺」；霹靂內戰犧牲的洪門二房「義興公司」領導蘇亞昌稱為「蘇拿督」，都是由於這些地區的領袖在生前身居整體組織的職分，他們生前身份或是白扇師爺、或是地方紅棍，因當地頭目或頭領的身份，決定他們死後的神聖位置。

到了十九世紀末期風濤西緊，在海珠嶼大伯公廟可發現，不論是東西洋人都在渡洋壓迫中華之際，清皇朝與天地會的矛盾確實曾經被擱置不議，中原之「朝」而海外之「野」維護民族尊嚴主流立場一致。這表達在「大伯公」信仰上的定位，是 1910 年海珠嶼大伯公廟重修完工，從內到外出現許多激揚文字。其中張弼士

以清廷駐南洋領事名義送上「丕冒海隅」匾額，高挂在海珠嶼主廟神位正中上方。「丕冒海隅」四個字，典出《尚書·君奭》：「我咸成文王功於不怠，丕冒海隅出日，罔不率俾。」據孔傳解說：「今我周家皆成文王功於不懈怠，則德教大覆冒海隅日所出之地，無不循化而使之。」張弼士以國朝官職身份贈送大伯公廟匾額，必須考慮清廷的立場，而「丕冒海隅」即說明清皇朝認可的神明地位，也是認可其背後一致於朝廷的價值觀。

1909年海珠嶼大伯公廟與大伯公街行宮重修，發生著海珠嶼大伯公廟廟產主權屢次變遷，進入「惠州嘉應大埔永定增城五屬」共管的階段。在此期間，閩南人聯合的「寶福社」，淵源於原來從天地會五房分出另起爐灶的「建德堂」（俗稱大伯公會），曾經不服五屬擁有廟宇主權，雙方爭訟過主權誰屬？而更早前，原來天地會二房與三房曾經因利害關係與各種恩怨交織，爆發 1860 年至 1873 年三次拿律戰爭，同室操戈；惠州人、大埔人當時明顯傾向二房義興公司，對抗著傾向三房的永定人與增城人。但到了 1909 年，雙方歷經劫波兄弟在，當時許多身歷其境的人物還活在世上，卻聯合以「沐恩惠州嘉應大埔永定增城五屬」名義，在行宮大門前檐底下石柱雕刻頌讚大伯公的對聯：「我公真世界畸人，當年蓑笠南來，剪棘披榛，亟為殖民謀得地；此處是亞歐航路，今日風濤西緊，持危定險，藉誰伸手挽狂瀾」。而當時駐檳榔嶼副領事的張煜南，以「欽加頭品頂戴侍郎花翎」官銜，在海珠嶼原廟址代表五屬題寫頌聯：「君自故鄉來，魄力何雄？竟闢榛莽蕃族姓；山隨平野盡，海門不遠，會看風雨起蛟龍」。張煜南胞弟二品頂戴張鴻南，更點出大伯公廟有過「逐鹿」的歷史：「捕魚閒暇，黃石硯邊理桂棹；逐鹿歸來，桃源灣里話桑麻」。這些聯句的主題互相對映，毫無疑問都在有意、無意透露出「大伯公」的本來面目，死而成神的先賢曾經是大家共同的歷史記憶，並且從民衆對大伯公信仰的集體記憶向著子孫信眾重申南洋華人對開拓主權的政治正確性，其中還包含著華人現實中身處弱勢的處境，寄托著「海門不遠，會看風雨起蛟龍」的期望。

以當時人們對神明虔誠信仰，再加上各籍貫與方言之間的矛盾及恩怨尚待繼續磨合，海珠嶼大伯公廟重修時所有對聯以至從「丕冒海隅」對大伯公的定位，很難想象不是淵源於民衆對大伯公的共同記憶，否則勢必引發爭議。所以海珠嶼大伯公從檳城分香吉打、霹靂至泰國普吉島等地，馬六甲三多廟土地廟也會每年從鄰近島上額外奉引的「海珠嶼大伯公」，無疑是討論馬來亞半島大伯公信仰背景淵源的很好例證。只不過，那些開拓先賢原本依靠會黨各分支組織作為開拓各地區的共同機構，照顧從養生送死到利益分配。如果去掉「天地會」的記憶，就教人難以想象南洋華人社會在沒有政府支持下，到底是依靠什麼組織力量在海域上「逐鹿爭雄」？以及為何所有會黨的分支勢力，都承認大伯公曾經「亟為殖民謀得地」、「竟闢榛莽蕃族姓」。

如果大伯公信仰不屬於全體華人社會，後來又怎麼可能發生地方上熟知的閩南與五屬民系之間的廟宇主權之爭？只是到十九世紀末以後，華人民系經歷過許多械鬥，已懂得顧全華人社會的合作以穩定大局，卒之是由五屬替檳榔嶼華人出錢出力信托本廟，但日常無償開放為全體華民服務，而閩南人「建德堂」演變為大伯公祭祀團體的「寶福社」也維持著每年「大伯公巡遊」到海珠嶼「請火」的主權。我們不能忘記「巡境」與「請火」在華南民間信仰活動的意義。「巡境」意味著神明巡察與清淨自身信眾勢力所遍佈的地區，從俗世意義也即是信仰群體在其勢力範圍定時反復演練服膺神明價值觀的活動，換言之亦是檢閱自身實力。「請火」則帶有「謁祖」之意，土地主權可以根據西方律法或大清律例去決定，但是信仰主權卻不能不按照中華傳統，不論開枝散葉、分幫立派或認祖歸宗，都還得同在一個承認歷史和文化認同的大環境下，有個代表價值觀也代表淵源的信仰認同對象。

相隔超過百年以後再回顧，1909年到1910年的廟宇重修顯得很重要，它奠定了海珠嶼大伯公主廟與行宮的廟貌，其建築過程也可能發生過如今堀誠二《馬來亞華人社會》提到的，即後人傳說從主廟到行宮的文物移動。否則這亦難以解說為何王琛發《檳城客家兩百年》一書刻意轉載那張估計在1820年至1861年之間市政府繪製的地圖，行宮所在地理位置不見廟宇，也不屬於後來的主人所有。反而現在主廟的絕大部分文物都是1909年的。但重要的是這兩間廟宇的內外文字都在定位「大伯公」的身份，是以國朝官員名義書寫給大眾，不可能是相距或違背當時地方民衆傳承的記憶。重修期間，海珠嶼大伯公廟既然說是「福德祠」，又偏偏不見一般常見的福德神像，反而只有一塊刻著「大伯公」的木牌，亦足以說明此「福德」與彼等「福德」互有差別。問題就在「國朝」的立場畢竟是有限制的。大伯公的命運可能正如同時期清皇朝提倡鄭成功廟祀的際遇，清皇朝要提倡大眾學習他們對前朝的「忠」和「義」，學習他們在大陸以外對抗洋人，為中華開疆拓土，替中華道統丕冒海隅；而不是要大眾學習「反清復明」。在馬來亞本土，英國殖民政府在1890年隨著勢力鞏固而頒佈新的社團法令，一方面除了把會黨領袖轉化為向官方合作的士紳階級；另一方面則以污名化取締和解散會黨為最終目標，不再接受由華人社會所形成的地方勢力及武裝自治組織。

## 二、從「去會黨化」到「去中國化」

現今學界或研究者敘述大伯公信仰事蹟，很多離不開引用鄭國祥的撰述。而鄭國祥也確實在1950年至1960年代，一再重複撰寫相關大伯公的文字，甚至反駁前人湯日垣在1921年撰寫的廟史。但是鄭國祥批判前人，而建構起他對廟史的重新論述，似乎選擇忽略湯日垣當年專稿背景。蕉嶺湯日垣《重修海珠嶼大伯公廟捐冊序》及《海珠嶼大伯公廟章程序》兩份文獻，前者鑄刻成碑嵌在廟中牆上，後者附錄在廟宇組織章程，當時尚有許多經歷過十九世紀風雲變化的當事

人活在人間，湯日垣文字受到海珠嶼大伯公廟委託撰寫的正式對外版本，當時活著的人們反而不曾提出那些鄭國祥認為的說法，諸多引用者可能沒有注意，鄭國祥所有文章最大共同特點是不曾重視「丕冒海隅」的存在。

湯日垣 1921 年撰寫《重修海珠嶼大伯公廟捐冊序》，大清皇朝早已不在，民國政治分裂之餘，對海外華人經濟雖有諸多依賴，但是內患自顧不暇。湯日垣對大伯公信仰的總結，其實必須在大英帝國威權統治下回應殖民政府取締天地會的官方正統，另外又得代表廟方回應閩南人與五屬組織之間發生過的爭議。因此湯氏一方面把大伯公說成屬於全體華民，而稱大伯公為「檳海開山之初祖，生以為英，歿以為神」，也說「南洋言神，群頌大伯公」；另一方面卻是從長期已經發展奠定的建築形式說明「我僑之五屬人崇祀大伯公，封墓立廟百餘年」。湯氏文字重點將張理墓碑上寫著屬於地區性質的「開山地主」大筆一揮形容為「檳海開山之初祖」，前者文義有地理範圍之別，卻是更能表達其時信眾早已奉著神明跨出檳島海域鄰近各埠，反映各地分香立廟、開基立業皆歸功於大伯公之實。

而湯日垣《海珠嶼大伯公廟章程序》形容「廟擅檳海之形勢」更堪值重視，其文字點出本廟望海而出，氣概絕非一般土地祠所有。「擅」字本具「獨攬」之義。湯日垣筆下，大伯公不只獨攬檳城本島而是獨攬「檳海」，文字背後畢竟流露出他對前人集體記憶的繼承。海珠嶼之所以稱「嶼」，原因是歷史上真的是曾經憑著河流與檳城島隔離，廟址戲臺後頭至今還留著光緒六年（1880 年），閩南信眾的築橋碑，足以說明河流存在。當年海珠嶼位處檳島北方遠眺馬六甲海峽與印度洋交接水域，其近岸海床底有諸多礁石，不熟悉海上潮勢，小艇上岸也不容易，其地勢誠然易守難攻；今日閩幫寶福社每年農曆正月十五到海珠嶼，入廟請火儀式以海水淹過某塊礁石為準，讓人聯想到昔年水路最為快捷方便，這正是閩幫「自己人」舢板上岸謁見「大伯公」之最佳時刻。

參閱湯日垣 1920 年代受廟方委託撰寫海珠嶼大伯公廟廟史，再看 1949 年，鄭國祥為大伯公廟編印的新章程寫序《海珠嶼大伯公考》直指湯日垣「未加考證所記跡，諸多舛誤」，又可以感覺他們兩人先後撰寫海珠嶼大伯公廟廟史的過程，也正是海珠嶼大伯公信仰從「去會黨化」逐漸轉向「去中國化」的過程。正如王琛發〈信仰的另一面：從南洋天地會視角解讀大伯公〉指出，海珠嶼大伯公廟兩任文膽隔著時代的言論矛盾，實由於湯氏在撰寫記事可能必須遵守許多忌諱，有話不可說清，加上兩人時代背景不同，生活環境懸殊。可兩位文字「去會黨化」的傾向畢竟一致。

儘管如此，即使到了 1930 年代，還是可以發現，在海珠嶼大伯公廟正規的對外文字以外，民間口述歷史從沒有停止把大伯公聯係到「反清復明」。以民間口述歷史的說法，對比英殖民地的學者兼官員的敘述方式，教人不能不考慮兩種

敘述背後的立場差異。1939年《星洲日報》主筆關楚璞在《星洲日報半月刊》發表〈談談大伯公〉，便是引用溫雄飛《華僑通史》認為大伯公是墓中人張理，又根據久居當地的福建老客回憶，認為大伯公本是洪門會黨內的最高職位。關楚璞文字含糊其詞點出「如長江青紅幫的大龍頭或老大哥，或兩粵洪門的先生、師爺、紙扇、舅父等類，華僑拜大伯公也由此而來」，其羅列許多會黨職稱，就是未有提及天地會各房分支總營內部有著「紅扇」或「香主」之職。而巴素（Victor Purcell）身為英國駐馬來亞殖民地官員出身的學者，他在《馬來亞華僑史》序言提該書前幾章源於他在1937-1938年蒐集的材料，討論大伯公神明來歷也提到：「大伯公的溯源，有可能是出自「土地神」；可是在海外，他卻是華僑開闢者的神靈。因為初期的華僑開闢者，受過千辛萬苦，所以他們都得到後人的敬奉。……大體來說，大伯公似乎是一位開闢者亡靈的化身。」不能忘記巴素本身是官員又是學者的背景，他先後擔任英殖民地華民護衛司、華文副提學司、情報局主任、英軍政府華人事務顧問，他說各地大伯公是華人開闢者先驅化身的神靈，說法當有依據。不過這位官員兼學者要盡量客觀論述事實，是在討論神誕的章節討論大伯公，卻不是在討論會黨的章節提及大伯公與「大伯公會」的相互關係。他提到「華人開闢者」，也不曾刻意正面強調他們是有組織、有規章的服膺著民族開枝散葉的共同意識，且承認他們對開拓土地的主權訴求，正如海珠嶼大伯公廟匾額對聯上的說法。

其實至遲到1940年代，「丕冒海隅」和許多對聯互相映輝印證的大伯公最早記憶，以及由此襯托出的神格定位，居然消失在近整個世紀絕大部分討論大伯公尊神的論述，這些歷史幾乎消音，這是難以想象的。或者正是有過很長一段時期，文人學者太重視文字根據，輕視讀書不多的農民勞工或市井小民，鄙視民間鄙野的集體記憶與口述歷史，研究者該負起一部分的責任。例如關楚璞，他身處報館方便採訪民間大眾，可以發現很多可供對證來源的原始資訊，可是韓槐準1940年在《南洋學報》第一卷第二輯撰寫〈大伯公考〉，便是以講究文獻謹慎批評關楚璞，說關氏「既據溫雄飛之《華僑通史》所述之外人資料，以張理為大伯公；再又信福建老客所述大伯公乃由洪門而來，可謂舉棋不定。然一久遠之歷史，僅根據口頭傳說而考訂，實有所未妥。」可是韓槐準先生的學問真的沒有做到天地會這邊。研究先民信仰現象，難道不應首先思考：早期華人無組織何以為生？張理為什麼不可能是天地會的「義伯」？外人統治下，民間大眾輾轉傳聞不受統治者歡迎的集體記憶為何不應考慮？

慶幸的是，在同一時間，檳城本土尚有一段文字，記載著大家的記憶。由於相關文字並非出現在文人學者考證論證之間，因此至今未見他人引用。1940年，正當日本發動侵華戰爭，中華民族冒著敵人砲火前進，當年檳榔嶼鍾靈中學猶是國民黨黨校，在學校授課多年的詩人兼書法家管震民，北望著烽火中的中國，

某一天去到郊區的海珠嶼大伯公廟，面對著傳說中死後成神的大伯公張理墓前，心潮澎湃，寫下〈謁張理墓四絕〉：

不居鄉里賦從公，來作南天地主雄；  
莫謂儒冠多誤國，至今人尚重扶風。  
韃虜何堪認並鄰，甘爲蹈海不稱臣；  
洪門義烈聲猶壯，到處馨香禮逸民。  
不盡滄桑話劫灰，我來憑吊幾低徊；  
黃魂以醒堪相慰，迭報三軍奏凱回。  
珠嶼秋深客莫哀，強秦尚有未燃灰；  
胥濤千古難平怒，萬弩齊聲吼地來。

此後戰局讓人擔憂。1941年，太平洋全面戰事風雨欲來，檳榔嶼英殖民政府已經開始防空演習，北方又一再傳來領土失陷的消息。管震民與他的一眾文人朋友身彷徨局勢苦中作樂，心處憂患，他在這時又寫了一首〈海珠嶼大伯公廟和顧因明元韻〉：

珠嶼神供大伯公，不分夷夏共尊崇；  
百年古殿綿香火，一葉輕舟破浪風；  
蕃誌也曾稱舶主，華僑誰亦祀仙翁；  
昏黃倚仗堤邊立，數點漁燈掩映中。

管震民《綠天盧吟草》跋文說：「餘於甲戌冬重游檳嶼，執教鍾中」，也既是1934年。管老先生的詩詞，既是文人筆下的海珠嶼大伯公廟印象，反映著他長期生活當地，從街知巷聞得到的大伯公印象。尤其管震民在當地馳名的華文中學授課，這間學校的創立，又淵源於從同盟會到中華革命黨一路發展演變，而有了設立中學的需要，管先生日常接觸校董、學生、家長，平常還有地方上的商人與店鋪求字求詩，他說大伯公是「洪門義烈」，「不居鄉里賦從公，來作南天地主雄」，是「蕃誌也曾稱舶主，華僑誰亦祀仙翁」，必定有所根據，源自戰前民間廣泛流傳的大伯公印象。所以，老先生面對先賢廟祀，由清兵入關聯想到日本侵華，觸景生情，起了「韃虜何堪認並鄰，甘爲蹈海不稱臣」的共鳴，最後告慰至死猶緊守馬六甲海峽連接印度洋出入口的尊神，不必爲了中華命運擔憂：「珠嶼秋深客莫哀，強秦尚有未燃灰；胥濤千古難平怒，萬弩齊聲吼地來。」

二戰前後，管震民一家，還有他許多學生都爲了這場戰爭付出犧牲。管震民的《綠天盧吟草》封面由徐悲鴻題字，由親朋好友組織慶祝其七十大壽的委員會於1949年出版，他在跋文中提到：「迨壬午春，南島淪陷，文化分子摧殘殆盡，不閱五月寅兒爲國殉難，老妻長孫繼以病歿，敵人復日肆偵伺，跬步難移，

左目失明，疝氣突發，人生慘劫孰有就逾於此者乎？」後人已無從考證他是否在意之前韓槐準等人的文字，但管震民在媳婦協助下選稿眷清印行，依然是收進了〈謁張理墓四絕〉與〈海珠嶼大伯公廟和顧因明元韻〉，兩詩既是展現詩人家國情懷，又流露出詩人從民間先輩大伯公印象繼承了「洪門」與「民族」兩大構成信仰淵源的主題。

1949年中國國共戰爭造成海峽兩岸長期分離，南洋華社也正遇上冷戰序幕，馬來亞於1948年至1960年進入實為大規模反共戰爭的「緊急狀態」歷史。這期間，自1949年鄭國祥為大伯公廟編印的新章程寫〈海珠嶼大伯公考〉，他一直到1960年代屢次在不同刊物上重現其大伯公論述。以《南洋學報》1940-1950年代刊載的論文為例：民國29年12月有韓槐準的〈大伯公考〉、許雲樵的〈大伯公為吳太伯說的由來〉；1951年11月有陳育菘的〈Tokong考〉、許雲樵的〈大伯公、二伯公與本頭公〉；1952年12月有許雲樵的〈再談大伯公研究〉、衛聚賢的〈二伯公的有無說〉、饒宗頤的〈談伯公〉；1957年6月有鄭國祥的〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉與許雲樵的〈龜嶼的傳說〉。這些文字對於大伯公信仰的來源各有創見，但顯然不見關注或重視「洪門」與「民族」兩大原本民間言之鑿鑿的信仰淵源，而大伯公神位頭頂正中央的「丕冒海隅」匾額及其相關的國朝疆土概念，更不是各家引用或討論的興趣。這些初期的考據文字，當然也影響後世研究者的思路。此後文字積累越多，堪足反省的是「去會黨」的必然結果也是去「反清復明」，因此直接就褪掉會黨賴以合理化與神聖化族群拓殖南洋土地的政治理想，以及解構支持著這一整套理想論述的傳統儒家政治思想與價值觀念。姑且不論先民政治上傾向明朝或清朝，各類探討大伯公的文章一再積累和引用前人文獻，若未關注先民是否有安身立命的集體共同意識，不相信先民有共同依賴的公共組織，以及組織總得解釋大伯公如何相應於地面皇朝體制的神明序列定位，就不見得需要花費心機研究早期華人社會的結構、政治認同演變與「丕冒海隅」的關係。「去會黨化」最終必兼及「去中國化」——首先是去掉傳統儒家理想的中國。這正如1909年五屬先輩重修大伯公廟，聯語詩文頌揚先賢是五屬弟子的光榮與楷模，是信眾延續先賢在南洋維繫整體華夏傳承的開拓精神，學界討論大伯公若過分揚升「客家」認同，可能反而模糊古人立廟更大宗旨是超越民系的認同。

1961年，許雲樵出版《馬來亞叢談》收錄〈論大伯公有沒有老婆〉一文，這篇通俗文論總結之前相關「大伯公」身世的各種文字論爭，其文提到：「經過許多專家討論的結果，認為大伯公就是中國的土地公，理由有三：（一）南洋各地奉祀大伯公的廟叫做福德祠，中國的土地廟也叫做福德祠；（二）土地公是到處必有的，而且一個地方可能有好幾間土地堂，不比城隍廟，一縣只能有一座，大伯公廟也是如此，在新加坡只有一座城隍廟（在柏城街），卻有十幾間大伯公廟，可是並沒有一間土地廟；（三）廣東客家稱土地公為伯公，此大伯公性質和

土地公相同，只是名稱上多一個大字而已，大伯公雖說就是土地公，可是土地只是一項職銜，並非人名，因此有人要問大伯公究竟是誰？其實既然是土地神，那便因地而異，並不是一個人；也不一定有名。例如新加坡的龜嶼大伯公，傳說是扶養一對馬來神童的福建老夫婦。梧槽大伯公、源順街的海唇大伯公、頭口鼎大伯公、丹戎百葛老伯公，以及各幫會館、坟山上的大伯公，都不知道是誰，我們也不想知道他是誰。」但是許雲樵先生文中提到大伯公只是名稱上多一個「大」字而已，顯然至今不能停止像吳詩興這樣的勤學後輩繼續追問為什麼偏要有個「大」字？更何況，若大伯公「只是華僑先驅者的象徵」，至少也要知道他象徵的對象為誰？如何個象徵法？尤其是先民如何界定神明在中國神聖序列的位置。英殖民地官員巴素（Victor Purcell）認為：大伯公「只是華僑先驅者的象徵」，並不足以解釋大伯公的來歷，南洋華人社會長期以來總要回應各種質疑華人歷史定位的說法，惟有運用客觀而多學科的知識理解各地大伯公的來歷與傳說，方能寸土必爭的重構華人在南洋開拓土地及歷史的粼光片影。大伯公信仰經歷過從「去會黨化」到「去中國化」的歷史敘述，本來就是政治傾向的產物。湯日垣站在五屬接管大伯公廟立場有其敘述模式；英國殖民官員巴素站在英殖民立場有其敘述模式；管震民經歷劫灰老無所懼可以維持其敘述模式、鄭國祥心系華文教育卻身處英殖民地學校當校長，也有他受到知識經驗和局勢影響的敘述模式。當代東南亞華人身處追求多元平等的境遇，必須從這些各有所見、各有所喜以至各取所需的敘述模式，從尋找大伯公到尋找祖先，最終才能尋著自己。這也是我們寄望著多點像吳詩興君《傳承與延續：福德正神的傳說與信仰研究》這本書，能重新探討前人言論的原因，更希望將來通過年輕學者的努力，範圍能擴大到書中未提及的東、西馬兩地許多大伯公廟之歷史。

### 三、喚醒沉睡的真相

事實上，詩興在書中提到，縱然大馬本土對「大伯公」與「福德正神」流傳多種說法，它們畢竟都是在中國傳統土地神信仰上發展出的在地實踐。此說法是很值得深入思考的。吾人不能忘記，下南洋的先民是陸續帶著原鄉信仰文化的烙印下南洋，先到者在新土地上頑強維繫著家鄉信仰文化，後來者又是帶著家鄉的記憶前來參與，大家不惜因時制宜也因地制宜加入當地元素，畢竟也是為了維繫傳承之生命力，此情況發生在中華歷代皇朝規制，即表現在由省、府、縣治到各地村社的「禮俗」之分。歷代皇朝固然可以規範「禮」之內容，然而「禮」所蘊藏的思想內涵還得依賴「俗」的變化維護其文化生機之生生不息。回歸到華南各地宗族村落流傳的《遷流詩》或《認祖詩》，或是天地會流傳的《團圓詩》，可發現它們文字底下對民族繁衍的基本觀念，都是主張總體人口從地理分佈上不斷地開枝散葉，又結合著從家庭到個人心靈上，認祖歸宗的傳承。《周禮·考工記》所謂「左祖右社」的傳統禮制，雖然無從在處處地方落實恰如古制的建築佈局，但是當集體帶著祖先去到新的地方，新地方的土地神明也保佑著集體，甚至

是集體的先人化身為掌管該處土地的神明。正因如此，「祖」象徵擁有具體演變時空的家族、民系文化；「社」說明土地與資源的神聖，「祖」和「社」同時俱在，就意味著土地轉化為延續本文化的承載體。像由人而神的「大伯公」英靈崇祀，是蘊含集體祖神意義的「社神」崇拜。此信仰祭祀觀，恰好吻合詩興書中的說法，畢竟神明還是中國華南福德正神信仰，其中結合「英靈」與「地祇」崇拜的流變。

我們可以越南胡志明市漳泉「二府廟」為例。「二府廟」實為當地福德祠，當地人稱呼該廟神靈為「大伯公」，而使用的上印伯公像的鎮宅平安符則尊稱「二府本頭公」，這正像馬來西亞一些地方大伯公神位被寫成「本方土地福德正神」；檳城人也習慣把建德堂大伯公廟所在的巷道稱為「本頭公巷」，而「本頭公」即等同「本方地頭」的保護神。巧合的是「二府廟」許多匾額之間，其中三塊挂在內殿中軸綫，前邊一塊刻著「神臨福地」，中間一塊刻著「德盛為神」，正好反映著一般福德正神對聯寫著「福而有德千家敬，正則為神萬世尊」的相同意義。而它們後邊那塊是以肯定的口氣說明「吾土地也」，這不妨視為題匾人讀通古人神道設教的意義，也讀透了時人的心聲，他們憑藉著神聖的話語提出對這塊土地落地生根的認同與分享開拓主權的要求。

雖然許雲樵在 1951 年以許鈺筆名發表〈梁山泊英雄傳說在暹羅〉提到暹羅「沒有大伯公只有本頭公」，又談及地方潮僑傳說本頭公是《水滸傳》的浪子燕青可待商榷，可是他也承認「本頭公便是大伯公的變相」；許雲樵在另一篇〈海不揚波〉則說：「大伯公，是馬來亞華僑所稱，到了暹羅、越南和蘇祿，便叫做本頭公，而且人也不同。」若以許雲樵文章比較現在泰國、越南所見，曾幾何時，以「大伯公」稱福德正神也是常見，也不知是不是發生在許雲樵觀察以後的繼續演變。至少可進一步說明，保護「本方地頭」的神明即使不必然就是大伯公，但大伯公在原來管轄的一方地頭，必定是本頭公。詩興書中引用各種相關福德神的來源傳說，以及說明馬來西亞諸福德正神不失為中國原有土地神信仰的傳承，南洋各地尊稱福德神「本頭公」的習俗，實可作為學術考察之有利注腳。

最後要談談詩興注意到《福德正神金經》在馬來西亞的流傳。這本經典又佛又道，採用許多二十世紀以後方才流行的詞彙，卻不涉及兩教的核心宇宙觀，其間還採用清代以來，民間教派主張應對末劫和戒殺吃素的說法，在著重說明福德是管量神之外，又讓神明幾乎所求好事都管，本來就是二十世紀下葉以來，臺灣各地扶鸞降世的現代經典之一。《福德正神金經》的內容不論相比清代華南道教各分派道士採用的各種《土地經》，以及清代下南洋的青蓮教各分支使用的土地經典，都有很大的不同；其中最顯著的是本經甚至引用日本真言等宗的「明王」概念，尊稱神明「土地明王，福德正神」，而出現「南摩福德正神明王大天尊」的封號。如果翻看六朝道教經典《道要靈祇神鬼品經》那時的土地神信仰以「州」

為單位，已發生如後世細化發展到村鎮各有土地祠的信仰，認為善人英靈可以化身一方福德土地。傳統的土地神話，信仰群體既然是要通過「左祖右社」確立開拓主權，就得將新地方土地神宣佈為本群體的保護神，或乾脆奉自己先輩為新地方的土地神。這顯然不似詩興書中提及的其中一種臺灣傳說，說得全世界土地公都是難以考證的「周朝張福德」，更不可能視其神格為佛菩薩界的「南摩福德正神明王大天尊」。反而當如詩興在多處田野調查所見，將「番地人」信仰之土地神如「拿督公」也一併納入我方神明系統，宣佈為自家保護神，更合乎從信仰意義表達的現實需要。

同一部《福德正神金經》在中國內地不流行，在包括越南、馬來西亞、新加坡等地廣泛以善書的形式流傳，說明正當馬來西亞的道士與傳統民間教派不善向外公佈手上傳承的經典。而國內長期經歷對本土福德正神信仰「去會黨化」與「去中國化」，反過來可能導致當代臺灣傳來的說法擁有更大傳播餘地，這可能進一步掩蓋了地方福德正神信仰的歷史緣由。說到底，我們對一切信仰現象的興趣不一定是為了信仰本身。不論是大伯公、福德正神，還是其他反映某種信仰現象的詞句，都是依靠人所傳播；人所傳承，過程中又總是受到各種社會、政治、經濟、文化因素左右，導致最後產生各種演變。從文獻、口述歷史及各種尚存的文化遺跡觀其演變軌跡，會發現到不同時代的歷史敘述互相間之差異，也可發現敘述者本身設想的眼前或未來政治圖景在影響其敘述的內容。所以研究馬來西亞福德正神的傳說與信仰之傳承及延續，不必然要為了傳播信仰，它首先亦是一個促進自我理解與自我反省的過程。

王琛發教授  
馬來西亞孝恩文化基金會執行總裁  
馬來西亞道教學院董事會主席  
大同韓新傳播學院學術與課程委員會主席