信仰的移植、诠释与演变：
马来西亚华人拿督公崇拜的当前观察

王琛发

摘　要：马来西亚的拿督公信仰渊源于马来人的原始泛灵崇拜，但马来人社会在20世纪以后日渐倾向复兴纯正伊斯兰教教义，早已主动远离崇拜“拿督”的民间习俗。反过来，是华人下南洋开拓，在同一片土地耳濡目染地方上的马来文化，接收了马来人崇拜拿督公的习俗，并将本族群的鬼神观念融入拿督崇祀；演变到后来，华人不论在民宅、商业、工厂、寺庙都会拨出一角另设拿督公祠坛，视为保障信徒生养作息的地基保护神。原本属于马来人原始信仰的“拿督公”几乎取代华人原乡的土地公婆，成为当地华人最普遍的户外土地神崇拜。

自马来人崇拜拿督的习俗移植到华人世界，华人主导的拿督公崇拜不仅是复制马来人社会的原型，而是投射出华人印象中的马来人印象。当代马来西亚拿督公崇祀在华人社会经历多姿多彩的演变，涉及地方华人与他族交往是如何诠释与处理异文化的主流思想态度，也反映先民历史以来如何看待本族文化在新开拓土地上的落地生根。源自他族的拿督神灵一旦重新在华人族群的集体思维模式里头寻找空间和位置，并接受华人传统鬼神观念对它诠释与定位，其崇祀形态或信仰内涵就不可能一成不变。拿督公的“华人化”即是将原来的南洋阴神纳入华人传统的鬼神信仰体系，透过对拿督公的诠释与定位确定他族文化是可以解释、我族文化也可以交融异族文化而落地生根。当华人一再为类似中国土地神功能的南洋拿督公立祠，此一“本土化”的习俗也宣告着华人在新土地的开拓主权。

可是，从马来人到华人继承的拿督崇拜，也都倾向 “凡人化” 崇拜对象，这会影响人们长期将神灵视为交换功利条件的对象，消减拿督公的神圣性质。并且，信徒求助事项繁杂以及大量跨境求助，也会模糊所有拿督作为当境土地神灵的定位。

关键词：伊斯兰教教义；《礼记》信仰传统；精灵/亡魂崇祀；土地神；华人色彩；异文化；本土化；神圣性；凡人化

一、原始的祭祀面貌：不全然归属土地信仰的当境精魂崇拜

按照马来亚半岛土地上较受公认的说法，拿督公信仰渊源于马来人社会的原始泛灵崇拜，出现在伊斯兰教义广泛传播马来亚以前，其最初的信仰形式甚至可能早于印度婆罗门教与佛教金刚乘信仰影响本区域之前。

在马来人社会本有的鬼神概念，此等受崇拜对象数量繁多、栖居各处，可以是草木器物或者动物的精灵，也可以是亡魂，各自盘踞在大大小小的土地范围。“拿督”（datuk）在马来语本意“长者”，以此尊称，其实亦意味着人类向较低等灵界生命表达尊重。“拿督”栖据各地的说法毕竟只能是从信仰者立场承认的事实，未必有历史可考，但人们就是相信拿督在各地落脚皆早于初到贵地的人类新居民；由是，人们新开发或迁入一处土地，要确保最大程度的出入平安，就得安顿好拿督公，按时以各种物品祭祀，以求隐形的地基灵体能够相安无事，进而建立人与灵互相照料的灵界地缘关系。

梅井《马来人风俗》指出，所谓拿督，一般是指马来人本身的原始神，是唯一不受印度宗教或伊斯兰教影响的信仰（梅井，1957:165）。根据梅井在马来西亚1957年独立前的见证，虽然马来人社会在20世纪以前已经饱受伊斯兰文化熏陶，但是在民间仍然有许多人民祀奉着远在印度宗教传入之前便已存在的“拿督”（Dato）信仰。到了1980年代，马来西亚的马来人社会长期接受正统的伊斯兰教教义熏陶，穆斯林强调信仰独一真神，不应崇拜“受创造者创造之一切生物”，马来人社会基本上已经离弃了拿督信仰，但是，拿督公信仰至今在马来族群之间仍有些残余的流传空间。马来人社会的人们生活在现实世界，生命过程总会经历多种磨难，当人们感觉到他们的灾难难以单靠人间可知的力量解决，教义再是明白教导也还是无法阻止小部份的马来人悄悄祭祀拿督。而传统的马来巫师在伊斯教兴起前的的角色包括为人召请拿督降灵，他们既然接受伊斯兰教影响之前的传承，就必须崇祀拿督的活动与伊斯兰教的教义之间取舍，但也有很多巫师是采取折衷的做法：“奉独一无二的上主”之名呼唤某些地方的“拿督公”做事。

确切地说，“拿督”作为马来语文的一种尊称，适用范围极广。马来人社会通称长者、内外祖父为“拿督”，“拿督”也是统治者给予有功臣民的封勋。另一方面，在民间，这种尊称又带有避讳的意涵，它更广泛适用于尊称各种可能降威致灾或赐福助人的灵界生命。依照马来人原来的泛灵信仰，灵界生命几乎分布在每一山林地界，拿督可以作为各种灵界生命的尊称兼泛称。马来人社会论及拿督的来源，又分为好几种类型，包括：（1）普通庶物成精：如古剑、枪、古炮、戒指；（2）自然界之灵：山岭、石头、河；（3）动物成精：如老虎、鳄鱼、蟒蛇；（4）巫师或巫医死後显灵；（5）地方领袖或村民死後显灵；（6）圣人死後显灵：回教祭师、经学者、长老，则是圣地/圣墓（keramat）拿督，最有灵力，这种keramat遍布全马；（7）活圣人显灵：一些言行特异或有特别神异传说者，如浮罗交怡的玛苏里也可称一例。（参洛琛，1978:10，梅井，1957:165－166）。由此可见，“拿督公”的信仰原本是一种流行于泛马来人地区的万物有灵论。

既然“拿督”一词可以通用在尊称多种来源的精鬼神怪，它就不一定是土地之神。在马来人民间，尤其是在1980年代伊斯兰复兴运动全面兴盛以前，乡间的马来巫师为人治病或解决各种疑难，经常会召唤各类“拿督”助阵，甚至是让本身转化为“拿督附体”的恍惚状态，指导信徒。John D.Gimlette在1915年出版《马来毒药与咒术治疗》一书，记载了他在马来亚半岛担任18年英殖民地官员的经验，在他身处吉兰丹的10年官僚生涯，他亲眼见到地方上的巫师表现各种召唤鬼神和精灵之术，其中尊称“拿督黑精灵”（Dato’Jin Hitam）的灵界附体力量，被视为是最强的。（John D.Gimlette，1971:74）；另外，吉兰丹还有一群“精灵巫师”（bomoh berjin），他们专长召唤、沟通与取悦那些堕入凡尘的天使后裔，也就是森林里的妖魔和仙女；“精灵巫师”的强项还包括召请“深海老公公”（Dato’ Semar Laut）和“摇晃昏聩的老地灵”（ Dato Gayang）（John D.Gimlette，1971:100）。在森美兰州，当地传说公认Dato’ Paroi 是安息（Angsi）山的山神，带领着一大群亡灵部队，出动时都可化为老虎的外形（Richard Winstedt， 1982:22）。由此可见，马来巫师沟通的“拿督”不一定都有固定的驻守区域，但是也有很多拿督公是专心栖守着特定的环境。

诸种“拿督公”虽然各有来源， “拿督”若是拥有称之为“克拉末”（keramat）的圣坛或圣墓，祭祀的对象就是屡显灵异的死者，像这类涉及“克拉末”的“拿督”，日常是所在地区居民祈求的对象，久之就演变为居民共识的地方保护神。

祭祀“拿督”于“克拉末”（keramat）的做法，首先是建立在人们信仰亡魂存在人间，怀念亡者或者惧怕亡魂作祟，最后又转化为与亡魂共处相同环境的互相支持，以至以拟血缘的方式尊称死者为“祖父”，而自称“孙辈”（cucu）。将这类的“拿督”对比中国的传统，它较能接近中国《礼记》里头“慎终追远”以及“化厉为神”的概念。这或是它较容易被华人信仰世界包容吸收的原因。

这其中，某些拿督受到崇祀的理由恰似《礼记•祭法》讨论神明接受立祠崇祀的根据：“法施於民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之。”([唐] 孔颖达，1957：1918)，是生前有功于地方民众而接受香火。如新加坡龟屿的拿督公，传说他原是当地村长，生前极受人爱载，死后化为当地海神，保佑渔人出海，他的古墓就被当成圣墓崇拜，看守古墓的马来人，还是他自己的后裔（鲁白野，1953：77）。可是，亦有不少地方的拿督“克拉末”更加类似《礼记•祭法》所谓“鬼有所归，乃不为厉”的信仰形态（[唐]孔颖达，1957：1916-1918）。马来人相信圣墓的标准，是墓两端的石柱会自动移动，越离越远，像1880年霹雳州开辟甘文珍公路，发现古墓挡路，墓上一双石柱距离八尺，在场的爪哇工人也不必知道墓中人身份，已经按照信仰习俗频呼遇上圣墓，英国政府的筑路工程只好改道让路（鲁白野，1953：76）。这样的信仰心态，其出发点显然不是为了对熟悉的有功先人崇德报功，而是出于惧怕。

举凡拿督“克拉末”是墓中人，拿督当然有名有姓，可是他们不一定是由于生前有功或秉性慈祥受到崇拜。像新加坡浮罗汉都（鬼岛）的克拉末，其祭祀流行的原因就在作祟传说，岛上的人民建造木船屡遭歹运，后来说是大家忽略侍候岛上的克拉末，以后大家长期祭祀，奉上各种祭品，便不再生事。另外在巴斯拉让对面亚逸宝密尔岛，也发生过村长娶了十一个太太都不能生产，到娶第十二位太太时向岛上的克拉末求救，结果一举得女，岛上拿督立即远近驰名。也有一些地方的警署，遇上古墓便不敢拆，当成圣墓拿督供奉在那儿，其中还传出警局内发生过圣墓拿督显灵，发生大发雷霆，敲枪拍桌、搬弄家具的事故；那时代的警局还能邀请到当地伊斯兰教的大主教到场诵经，又由大主教授意把圣墓移到局外另筑新祠，香花鲜果供奉，方得恢复宁静（鲁白野，1953：77-79）。

到克拉末祈求的人们，一般上只是在该处烧安息香或者檀香，也有插上小黄旗的；比较大规模的，则可能有人建庙，自任庙祝向前来膜拜者收费（鲁白野，1953：77）。

但是，最常见的“拿督”崇拜，显然不一定是针对特定“克拉末”的“拿督”有所求或有所惧，而是建立在安定居住环境的需要。它又往往是和家居或工作环境相关，关乎人们如何主动在生活的地方与作为灵界生命的“老地主”和好。这种灵界生命不一定是亡魂，更多时候，可能是地方上的精灵，马来人有称之为“地鬼”（jembalang tanah）的。

在马来亚1957年独立之初，《马来人风俗》的作者梅井老师以自身居住在马来乡村的经验，记录他亲眼见过马来民间犹存拿督崇拜。梅井记载说，马来人相信，某些地方的拿督公会有恶作剧，他们令居住在其“驻在地”的居住者染上只有巫师才可以解除的怪病，而一般人也因此在选地建屋前，找巫师测地，奠基前先拜拿督，并选择一棵树或石块作为将来祀拜的固定地点，尤其是房子建筑在过去的坟场区域更不容忽视这项过程。他说：“据一般马来信徒说，凡是供奉有拿督公固定神位的家庭，每星期必须备香花、槟榔、栀叶、烟草、鲜果及蜡烛等物祭拜一次，最适当时间是在回教礼拜前夕（即星期四夜间）。这种仪式一经举行即不能中断，否则可能引起拿督公的不满而赐予种种麻烦，惟倘能请罪补行祭拜则拿督公也可以随时息怒。”（梅井，1957:167）

按照上述说法，在马来人概念中，“拿督”不论是源自亡魂或者精灵崇拜，诸位“拿督”的原本身份，是各自占据着固定地界范围的灵界生命，他们都是“老地主”，比任何新地主占据在地界的历史更老了好几辈。也因此，人们相信，在任何地方居住或谋生，首先得注意当地“拿督”的存在，并努力的供奉和祭祀“拿督”，以期通过沟通灵界的友好做法，能确保这些“拿督”愿意保护在当地营生的后来居民。即是说，立祠祭祀“拿督”，亦是供奉亡魂或精灵的行为，目的是以友好态度结纳盘踞在原有地界的灵体，祈请他们成为人们所使用地界范围的保护神。

马来西亚国家博物馆在2002年主办“发现鬼物展览：神秘与文化”展览，其彩色说明册子里头也是采取此说，它提到：“人们在一些时候会做出或说出不适当的一切，导致鬼灵发怒。马来西亚华人把这种鬼灵干扰视为灵魂受到创伤。当马来人和华人和鬼灵沟通，他们会称呼‘拿督’以示尊重。”（muzium， 2002：11）。重要的是，人们没有理由长期顾忌相同地界的另一维空间居住着鬼灵，而且还想要运用它们成为助力，博物馆的说明册子里头也说：“马来文词汇里的‘拿督’被用来尊称这一类的灵魂，而现在的华人已经是采用了‘拿督公’（拿督=公）的尊称。在马来人，这些‘地鬼’（jembalang tanah）被视为帮助者。”（muzium， 2002：7）

国家博物馆的说法，反映着马来人对于拿督公信仰的原来记忆。当然，在华人的说法中，拿督公就不一定是“地鬼”，而是由“鬼”而“神”，华人大量立祠建坛去供奉各处的拿督公，是以集体的主动确定了祭祀对象与崇祀活动从此成为人们日常生活的习俗之一；而采用了“神灵”、“阴神”等一类较能提高与重视其身份的名堂形容之，也就进一步表述此等崇祀在人们信仰生活中的正当性。依据华人的信仰考虑，拿督公既然是原本就是栖守在特定土地范围的精灵，人们既然必须与他们“相安无事”，又以他们作为居住地点或工作地方的保护神，拿督公可说是具有土地神灵的性质了。

二、华人的印象投射：新兴信仰群体引进异族鬼神崇祀的诠释

马来西亚华人崇祀拿督公的场所，规模大者可以是地方的庙宇，规模小者连砖块或洋灰也省下费用，仅仅是占据大街小巷或工场空地的小角落，用木板或锌板片建起不到一平方米大的座落地上的小神龛。

源自马来人传统的拿督崇祀最早在是何时移植到当地的华人社会，目前已不可考。但回顾人们在马国土地崇拜各种“拿督”的历史，各种场所的拿督公香火能够延续至今，主因在于这一源自马来人民间的信仰过去得以成功“移植”，它能走到当地华人信仰文化内部，也就逃过被穆斯林社会远离的式微。

按照正统的伊斯兰教义，伊斯兰教反对崇拜任何死者，伊斯兰教也反对任何形式的偶像崇拜，包括崇拜任何一位先知的遗体、遗物、坟墓或塑像，认为任何礼拜人或物的行为，都足可令真主恼怒（法度仑拉•张恩涛，1986：13-14）。它和马来人民间原来盛行的“拿督”崇祀显然互相冲突。可是，一旦马来人民间崇祀拿督的信仰习俗流传入华人之间，从马来西亚到新加坡的华人毕竟很受祖先传统的影响，传承着自《礼记》以来所建议得祭祀理念，他们对“拿督”崇祀的信仰印

象反而不会太抗拒，而是感觉到拿督公崇拜与自己的神明崇拜心态有所相似，咸以为灵界“拿督”们是他族在异地以异文化方式崇祀的当境土地神。拿督公作为地界守护灵的形象愈是明确，无疑也有利掩盖过去华人社会所不熟悉的、马来人社会过去曾经盛行的各种拿督公信仰的负面印象。

现存由华人建立的拿督公庙，有沿用“马来人”身份的拿督公，也有少部份是华人先贤。这证明某些地区的华人先辈接受拿督信仰之后，也会宣称自己地区上的华族先贤死后成神，当上护境的拿督公。其中较大规模者如槟榔屿青草巷地区的“水龙宫”，其庙立碑于1876年，主祀拿督公，足证华人很早就和马来人发生信仰交流，以至接收了马来人原有的拿督崇祀。而马来亚半岛北部巴里文打（Parit Buntar）镇上，华人建立的当境拿督公庙建庙于1884年，起源于大众认为地方华裔先贤郑亚文死后成神，公奉为保护地境的“拿督公”。此庙是当地华人社区最大庙宇、地方主权和保障的共同象徵，20世纪前，地方上的许多社会事务皆是由拿督公庙理事会决策，而当地青年结婚，也必到拿督庙膜拜一番。巴里文打拿督公庙的事例，显然说明当地华人主动把马来拿督祭祀文化“移植”到自己的信仰生活中。

回到马来文的本义，“拿督”一词本来即是“公”的意思，而南方华人本来也有尊称神明为“公”的习惯，由华人信仰包容他族的拿督崇祀以至“拿督公”名称相沿成习，可以理解华人与马来人的日常沟通不见得太频密，信徒对马来词汇甚至未必能深刻理解。根据梅井《马来人风俗》又可知，打从马来西亚华人从马来人社会接受了拿督信仰，此等拿督崇拜其实是立基于华人自己的文化认知，以及先辈在新兴拓殖土地上相遇马来人的生活经验。流传到华人社会的拿督公信仰，其祭祀方式、信仰说法，其中有很多朝向“华人化”的演变。

梅井说：“ 由於华人之间普遍深信拿督公是控制当地人口安全与灾祸的神主之一，所以不少人都成了拿督公信徒，尤其是寄居山林或甘榜地带的华人，更是像供奉灶神与天后一样，家家户户虔诚地按时祭祀。”（梅井，1957:1659）

“过去所有经营板厂的华人最为敬重拿督公，因为工友们每天得涉入森林砍伐大树……假使不事事对拿督公敬重，这门行业可就不易干了……原来拿督公虽非回教产物，但毕竟已演变成马来回教徒的神，而马来人在回教教规下早已禁戒猪肉，在类似间接而强烈的影响下，拿督公自然而然地也形成了禁忌猪肉的神。要是谁携带‘违禁品’进入它的‘统治区’，照例将被取缔和处罚。此外，任何同伙都不准说出一句得罪拿督公的话，要不然，就算出自无心也难免会招来离奇病痛的，不过这种病痛经巫师向拿督公谢罪求晓後即可痊癒。”（梅井，1957:168）

“马来人祭拜拿督公……大半是燃烛，而烧香的习惯却很少的。至於华人供奉拿督公的仪式……例如烧香多於烧烛，搭建神诊庙祠，挂上牌匾横彩，并在周围插上三角形的红黑色旗帜等……，由千字票赌风的炽烈，拿督公在今日几乎也成了赌徒们日拜夜拜的对象，而且还像华人所信奉的齐天大圣与大伯公一样精於跳乩，所差的只是拿督公下需三牲供祭而专操巫语，同时也没有固定的形象而已。”（梅井，1957:168-169）

到了今天，凡有华人之处，拿督公信仰可谓处处开花结果。它经常出现在建筑物的一旁角落，看似处在不显眼之处，却被认为是邻近建筑物的守护精灵。如果是住家，屋子后边小巷子又或者屋前的围墙角落，也可能会安上拿督公，作为家居的守护灵。

槟城州是马来西亚华人人口比例最大的一州，以槟城州来说，该州拿督公崇祀的遍布情况也几乎是“大街小巷”。槟城“全世界都看得到”的最高位子拿督公庙，建于1923年；当时是在旅游名胜升旗山开辟缆车道期间，住在山上的华人和修缆车道的工人，为了确保2400英尺的铁路路程的共同安全，便在半山建立了一间小拿督公祠（阿士，13-9-1994）。另外，槟城在1970年代实施重建都市计划，当时在市中心的重点是建造其时号称亚洲最高大楼的“光大”大楼。当时在开发的范围遇到一棵老树，这棵老树不仅幸免于难，不受开发影响，参与整体计划的新建酒店还替它邻近的这棵老树围建保护性质的矮石墩，原因就在它是一棵“拿督树”（阿士，17-9-1994）。若入住槟城的海滨酒店，也可发现他们各自供奉拿督公，其中还有加上告示牌向游客介绍的。

从早期族群沟通的角度去看，那些在矿区及林野工作的华人先辈，身在陌生土地开拓资源，不是没有风险和恐惧的，他们思想上很容易一再评估本身与本土活生生的拿督（土酋）们之间的关系风险，并且把对马来土酋的人事关系投射在对待马来人“神灵”的人神关系之上，首先就建立了有些拿督仁慈、有些拿督需索无度、有些拿督不可触犯的神话。这何尝不是反映历史以来华人开拓南洋的对外关系？发展到后来，华人在除了供奉渊源于自己祖先文化的神明，凡是在自己可以主导的地方，也不论居住环境、工商场所，以至宗教场所，总是要确定同时照料拿督公，为他奉上拟人享受的各种供品；这是对他族的神明表态敬畏兼友好的祈愿。

因此，华人社会举凡在任何地方的开拓活动一定先要拜会和讨好活拿督神，必要时也需要拜会一些真正生活在当地的权贵“拿督”，作为历史以来长期形成的民间习俗，不能仅从表面解说它是本地特有的信仰习俗。这里头也涉及到华人信仰如何处定位拿督公，以及如何将之纳入自己对神明世界的观念去处理关系。它又反映出华人需要把陌生异地转化与存放到自己的认知系统。

其中的演变何止如此。事实上，其中一小部份华人所崇拜的拿督公本是地方华人历史的先贤人物，他们之所以称“神”的历史缘由，毕竟还可找到少量的文字佐证，足以反映马来亚半岛早期的华人传统信仰和马来人原来的拿督崇祀互相交流，不仅是华人从马来人社会接受对方原来的拿督公，也造就出不少华裔拿督公。

例如，在槟城天衡山清观寺（俗称“千二层”）的祖堂内，供奉着当地土人道士“笃阿孪大巫师之神位”，而天衡山的传承科仪中，居然有好几种与拿督公有关的咒语，都是用客语发音的汉字拼音而成，其中有些字句念诵后就可听出其马来语意。看来，这些咒语可能是当时被他人也尊为“拿督”（笃）的大巫师，传教

给当地的客家弟子。（王琛发，2007：77）我们今日在清观寺看到这位土人巫师的形象，他穿着道服，戴着五老冠，显然在生时已经深受华人信仰熏陶。

又例如，在雪兰莪与森美兰交界的武来岸地区，当地“观音堂”在外界是以“石挪督公”或“石拿督公”驰名，庙址至今尚存石挪督坟地以及神位，虽然庙中标示年代的文物最久仅剩光绪二十二（1896 年）之牌匾，亦可证明其历史超过百年。当地人还在石拿督神位旁边供奉“仙师爷”牌位，以纪念马来亚惠州开矿群体先前在芙蓉殉难的领袖盛明利。当地人传说，“石拿督”去世时，曾有蚂蚁掩蔽保护其身驱；而盛明利成神为“仙师爷”之后，英灵路过此地，受石挪督之邀一同坐享香火（王琛发，2002：116）。如此神话，加深了信仰者崇拜石拿督的意愿，也神圣化两族互相友好的历史关系。

由于石挪督庙的所在地区曾是惠州人的矿区聚落，也是会党内战时代的战区，后人当然有理由相信地方上出现石挪督的崇拜场所事出有因，是当年在矿区的惠州社群发展出来的英灵崇拜。如果说，神话源于对现实的神化，或可推测，惠州群体在马来亚会党内战期间到当地开拓与备战，“石拿督”是惠州人的联盟者。“石拿督”身故后，他的华人盟友亦追随其马来部众为先贤建造“克拉末”的传统，奉“石拿督”之灵为保护地界神，在坟地上立祠祭祀。

越到后来，即使是华人的死者，也有被尊为拿督公的可能。香火最旺的华人拿督公，可能是马登（Matang）的“苏拿督”苏阿松。马登所在地，过去是义兴会党的控制区，也是当年太平市矿区的锡矿出口港口。“苏拿督庙”现存 1895 年石香炉，说明他早在那之前已成为人们奉祀的对象，庙前牌匾写着祝愿“合港平安”，又说明他是那一带地方上的保护神，现在被供奉当地潮州人为主的出海港边村落，受到各方膜拜，在霹雳州沿海乌绒峇登、班台、大直弄等地，都有分香小庙。

苏阿昌死后被尊为神，而且尊为南洋地方才会有的拿督公、带着地界保护神的意义，他的事迹发生在马来社会还不太强调伊斯兰正统教义的年代，因此“苏拿督”的信仰传播，可能也关系到苏阿昌马来盟友的信仰意识。当地传说，“苏拿督”拥有一段对抗英殖的传奇，亦有认为苏阿松极可能正是惠州客家领袖“苏阿昌”，也就是在拉律战争中为掩护兄弟撤退而被敌对者俘虏处死的那位，马来人称他为 Panglima Ah Chong，太平市内第七条横街，路名是纪念他的。每年三月初八日，当地华人信徒可以用烧猪拜这位华人拿督；但是，不论是诞日或日常时间，人们都被警告，拿督可以有求必应，只是祭拜者绝不能以洋酒或洋果拜祭这位抗英心愿未尝的英雄（王琛发，2003：53-54）。

同样的，巴里文打的拿督公庙，也是为了纪念当地 19 世纪华人在当地大规模开辟甘蔗园坵时代的华工先烈。在当地发生的一次蔗园火灾事故，华工领袖郑亚文奋身冲入蔗园抢救弟兄，导致本身死无尸首，以后地方上遂尊称他为“郑亚文篮啅公”或“郑伯公”，立庙崇祀，英殖地政府也因此配合地方的集体心理，将

巴里文打旧街场的主要街道命名为“郑伯公街”（光华日报，08-03-2011）。

以马来西亚流传着武来岸石拿督、马登苏拿督、巴里文打郑拿督，对比清代顾禄撰《清嘉录》的说法，或可发现信仰心理的雷同。陈确庵在《清嘉录》卷二〈二月•土地公公生日〉转引陈确庵《尉迟土地庙序》，认为土地公是将先人崇拜结合原来的地只崇拜：“社以祀山林、川泽、原隰之神，谓之地只。庙以祀先代之有功德者，谓之人鬼。今土地庙乃有陆宣公、子胥、武侯、卫公之称，则合地只、人鬼而一也。”（[清]顾禄：1986：35-36）此一说法“马来亚化”的版本，是当地四处可见拿督祠，取代了中国原乡四处常见到土地祠的现象。根据类似《清嘉录》所揭示的思路，马来人属于“克拉末”形式的拿督崇祀，亦可作如是观。这或可部份的回答，为何马来人传统的拿督崇拜较容易被华人社会视为地方上的土地神，以致最后能“搬家落户”和“安居乐业”在华人之间。

三、观念的演变重组：新兴信徒印象中逐渐深化土地神灵面貌

笔者在1980年代以前，犹会经常看见一些来自本国及印尼棉兰的马来人，到笔者住家旁的拿督祠以本身方式祭祀拿督公。这些穆斯林虽然格以伊斯兰信仰，不似华人烧香祭祀，可是依旧是点燃起安息香，祈祷穆斯林信仰的独一真神佑护拿督公所做的好事，同时又祈求拿督公支持他们解决他们的世俗难题。过去华人主持的拿督庙庆祝“神诞”，金钱能力所及也会聘请马来舞团表演，有些应邀表演的马来舞者会在仪式前参与拜祀，也是民间周知的事实。

无论如何，自马来亚1957年独立以来，马国宣布伊斯兰教为国教，马来人对正统伊斯兰教义的认识是日益加深，尤其在1980年代以後宗教复兴思潮深入民间，马来族群基本上已全盘放弃精灵崇拜。绝大部份马来民间巫师也是穆斯林身份，他们面临伊斯兰教教义成为判断一切的强势标准，也必须折衷解释巫师的立场，说明驱动“拿督”办事并非信仰拿督公，巫师也只会在有所需要才“奉主之名”召唤尊称“拿督”的精灵。

更重要的是，华人是在18到19世纪之间陆续大批下南洋，他们初到异地而身在异乡，面临各种可能的危机和灾难，人生充满不测的感觉；当他们接触过去未曾接触的“异民族”，从观察对方的信仰活动到解释对方的信仰活动，很容易把彼此的互相关系投射在对方信仰的神明身上，华人民间对拿督公的印象是如此建构出来的（王琛发，1995:30）。马来西亚的每个地区、深入到每个角落，举凡有华人信仰场所，其内部或外头，都可以发现供养拿督公的迹像。拿督公在不论道观、佛寺、神坛的范围内，都会与主祀神灵分一杯羹，分享信徒香火，如此的安排足以反映华人信仰里头存在着和气求财的观念，对待神圣空间亦复如是。在信

仰形式背后通常会有支持它的社会认识，华人建构的拿督公印象是建筑在种族交流的经验上，尊重同在当地的马来人、主动照顾当地人的神明。

粗略分类南洋华人籍贯，南洋华人的祖辈主要来自闽南与两广，方言也以闽南、粤、客、潮语为主。马来西亚华人各方言群对汉字读音有所差别，先民对马来语读音的熟悉程度也是参差不齐，对“拿督”的马来名词也因此出现过各自的汉语音译，其中有翻译为“那督”、“喃啅”或“蓝啅”者，也有翻译为“那啅”、“哪督”以至“挪度”。信徒以各种方言翻译“拿督”导致的译音纷纭，无形中折射出拿督公崇祀习俗盛行当地华人社会，不论对哪一方言群体都拥有广泛影响。

自马国 1957 年独立，宪法规定“马来人”的定义之一是信奉伊斯兰教，如此一来，马来人社会为拿督公立祠的崇拜现象自是加速走向根绝。反而是拿督公的信仰流入华人社会之后，华人不论是基于崇德报功或化厉为神，都是强调给拿督公奉献上丰厚的祭品。

当然，绝大部份华人主持的拿督公庙坛至今依旧保存从马来社会移植信仰的痕迹。拿督公往往拥有符合穆斯林教名的马来名字，崇祀拿督公的方式也受到马来人习俗影响，拿督公吃的是黄姜饭、咖哩鸡，嚼的是槟叶槟榔，抽的是印尼红烟，供品尤其遵守穆斯林禁酒以及不吃猪肉猪油的禁忌。只不过，由华人主事的拿督公崇祀，迎请拿督降神的仪式固然还是要燃烧大量甘文烟，但华人的乩童与扶乩已经代替了马来人的巫师。除了拿督公在“降神附体”的仪式中会以马来文和信徒沟通，拿督公庙坛活动的主要媒介语毕竟还是中文，神圣空间的内外整体布局也增加了许多源自华人信仰的元素。以巴生港口的“圣督宫”为例：本庙主祀拿督阿姆峇加，并传说掌管巴生河流域的拿督公是拿督阿姆峇加的大哥拿督哈芝阿士达里，后者百多年前曾是苏丹化身，而且经常化为白鳄鱼现身；可是，当地华人为拿督阿姆峇加立庙，庙里不曾供奉拿督哈芝阿士达里，反而请来闽南神明张公圣君和大众熟悉的齐天大圣附祀庙中（杨铠嵘，14-9-2002）。

从当代盛行的拿督公崇祀现象比较梅井等人在 1960 年代以前的记录，目前马来西亚的拿督公崇祀文化确实是朝着“华人化”的趋势演变，在演变过程中并且出现了很多新的特点。

首先，自当代的拿督崇祀盛行华人社区以来，马来西亚华人的土地神崇拜其实演变成罕见土地祠而多见拿督祠，既考虑到拿督公的性质相仿地区性质的小土地神，又思考到他们是“藩”或“番”地的地神。华人不仅是吸收原本来自马来人的膜拜方式，而是从自身信仰世界的神明体系本位出发，重新给拿督公定位，并给于符合其定位的最适当敬意。华人祭祀拿督公，除了继承了马来社会燃烧甘文香以及供奉果子、槟榔、槟叶、红烟等习俗，又在马来人拜祭拿督专用的白蜡烛以外再添加华人拜神用的红蜡烛，另加线香、纸钱，奉献更为厚重。甚至还有商家模仿马来传统服装款式，推出了焚送给拿督公的纸制服装。近年还推出拿督

公专用的纸钱，在中央烫金箔部份添印拿督公形象，以示这是专门奉献特定神明的“拿督公金”。

其次，正当马来人社会在近半世纪逐渐放弃在户外搭建拿督公神龛的旧俗，华人信仰者则是一再新建、重建、扩建拿督公的祠坛，向各地拿督表示诚敬。当华人根据华人传统建筑风格扩建或重建原先的拿督公的神坛，当然是增添了拿督公“对外表现”的“华人色彩”。另外，各地常有拿督公显灵的传说，于是华人地区又陆续添盖了许多大大小小的神祠。

问题在华人民间长期遭受英殖政府分而治之政策的遗害，很多人心目中的“马来人”是相当表面化与符号化。当人们把“拿督公”归类为马来人，又把“马来人”与“伊斯兰教”划上等号，不少地区的拿督公庙便因此出现以阿拉伯文或爪夷文书写拿督公“教名”的牌匾或横幅，连同许多拿督公祠庙也在庙顶采用东南亚常见的印度摩尔式圆顶尖端回教堂设计，或者是将庙中的拿督公神龛设计成同一款式。而马来亚各州政府“回教理事会”为了维护正统教义，是不会允许任何“教徒”或“名字听起来像教徒”的真正或虚拟人物变成被崇拜对象。在多元族群国家，“回教理事会”对非教徒崇祀真主以外的对象没有异议，可是对真主的受造物以阿拉伯文/爪夷文书写“教名”而受崇拜，以及拿督祠采取类似马国清真寺建筑设计，是敏感的。因此，马国屡次发生宗教部门干涉拿督公庙的纠纷，甚至发生当局出动铲泥机推倒拿督公庙宇的局面。

如此客观局面，一再切断各地拿督公庙“合法”使用爪夷文以及伊斯兰设计的机率，同时间也就促成拿督公祠庙注定脱离马来族群，使得所有拿督祠必须越来越具有华人风格，落地生根在另一族群之间。而马国华人庙宇大多在庙产范围内附祀拿督祠，更加是促成拿督公归属华人信仰的色彩。

其三，华人也像马来人一般的相信邻近地区的拿督公可能归属一个大家族，或者同属一个拿督公“群体”。而华人民间根深蒂固接受阴阳五行学说的影响，习惯五方五色的说法，更是被借用于拿督公的分类，丰富了人们赋予神明各种身份秩序的解说。北马其中一种流行的说法，是以七色旗代表“七兄弟”，除了拿督大（Dato Tua）和哑拿督（Patuk Bisu），另外还有五行五色拿督，以及一位不知身份是妻子或姐妹的婆婆（Nenek）（王琛发，1995:30）。如此一来，华人社会对拿督公的概念，既保持马来社会以为精灵是“群体”的概念，另一方面又细腻的说明他们的大家族制度与方位分工。

其四，伊斯兰教义是反对崇拜偶像的，拿督崇祀原来在马来人社会里头是受到了伊斯兰教义的制约，即使有偶像崇拜的倾向也至少不立物质性质“偶像”。可到了华人世界，新马两国各地神料店自1990年代便开始售卖各款各式的拿督公神像，拿督公主要形象集着穿着马来服装、手握马来传统波纹形剑（keris）、头戴当地马来人流行的印度宋谷帽等等特征。按马来西亚穆斯林社会的惯例，只有去过麦加圣地朝圣的穆斯林才有资格戴上白帽而称为哈芝（haji，贤良人），但华人接受拿督公以后，庙内挂有白帽，神像也出现戴白帽的造型，很明显是强调

他们期盼拿督公是有个德行的长者。甚至，其中有的神像造型是让拿督公手持一或多枚金锭，以示“土地生黄金”，这可是模仿南洋华人一般福德祠土地公的造型了。

华人信徒造像崇拜拿督公，无形中就给原来在马来人崇拜习俗中没有固定形象的拿督重新定了型。可是，华人信众是根据自身对马来人习俗的表状理解为拿督公塑造形象，也说明他们不理解马来人社群秉持伊斯兰教“除真主外没有其他崇拜对象”，反映出华人社会对马来社会的认识有表面化的倾向。塑像造型的结果，进一步拉阔拿督崇祀和原属族群的决裂，促成原有信仰习俗“移民”华人世界。

随着拿督公崇祀演变成愈来愈倾向华人传统信仰的内涵，从伊斯兰教的角度看社会上的拿督公信仰活动，拿督公的崇祀已经不再是异端，而是异教了。

伊斯兰教的正统教义认为人的死亡是真主计划的一部份，又认为人死后会在别的世界等待末日审判，不承认有鬼魂会留在人间过活以至作祟。而华人民间往往是把个人的见闻境界形容为拿督公示现，包括见到白影或者梦到特别形态的老人，如此便应安置此等“阴神”，令其有所居也有所食，以利安宅。在伊斯兰教士眼中，这恰恰不符合伊斯兰的基本教义。这般的“汉人迷信”大概只能唱和伊斯兰教影响之前的马来鬼怪思想。再者，华人的崇拜者也会把一些自然现象，例如不断膨胀的白蚁丘，都视为拿督公的灵异启示（王扬，1995:3），这更不是熟悉乡间自然现象的马来社会可以认同的。何况，在穆斯林，崇拜独一真神以外的任何事物也不合乎伊斯兰教义。

华人社会许多判断拿督公存在与否的说法，毕竟只能在华人社会内部流行，不会获得马来人社会以伊斯兰思想为主导的主流认可。

1970 年代，马来西亚雪兰莪州政府为了建路工程开路，必须铲除瓜拉雪兰莪（Kuala Selangor）的一座拿督公庙，结果遭遇到当地华人的反对，地方上的华人热心上书要求保护拿督公，反而当地马来人并没有多大兴趣反对拆掉拿督公祠（洛深，1978:10），正能说明拿督公在当时已经长期“移民”到华人信仰当中，其崇拜群体与崇祀内容发生的变化早已成为定局。

四、跨族的多面印象：当代拿督公崇祀所表现的土地神祇功能

自从南洋华人的信仰活动吸收了拿督公的概念，几乎华人佛道宗教场所都会拨出小片地段让拿督公栖身，拿督公也就长期跟随了南方华人习惯，住在华人红墙绿瓦的庙宇范围之内，拥有自己的火红色神龛。不论在华人或其他族群的观感，拿督公神祠或神龛无疑属于华人信仰神圣空间的组成部份。因此，如果要定位马来西亚当代宗教景观之中的拿督公崇拜，拿督公的崇祀活动无疑属于“华人信仰”的范畴。

在国家博物馆的“发现鬼物展览：神秘与文化”展览手册曾提到，拿督公都是讲马来文（muzium， 2002：7）。但是，从当前的情形来看，国家博物馆这种说法竟然是过时的记忆。大概拿督公们享受华人香火太多太久，长期与华人信徒打交道，互相间承诺的交易甚多，现在有很多依靠跳乩方式出现的“拿督公指示”都是使用着华人方言，甚至使用字正腔圆的汉语，不净是操马来语了。在华族的主流记忆，拿督公固然是“马来人”，也因此就普遍不吃猪肉；但是也有例外的，像马登和巴里文打的华人拿督，就不是穆斯林，所以就不一定要禁猪肉。

如实地说，马来西亚的马来人社会普遍放弃他们原来的“拿督”崇祀，而马来西亚的华人又普遍的拾起了马来人先前的信仰活动而出现诸多演变，正好反映双方的意识差距，并且是考量着互相的容忍程度。2002 年，有一份马来刊物《IQRAK》以封面头条报导《在华人神庙里的哈芝》，记者在文章中表示，他很惊讶巴生（klang）城市到处出现神化的哈芝（去过麦加朝觐和清净自身后，有资格戴上白帽的人）塑像。这位记者还关注到其中有间崇祀着“哈芝三苏汀”（haji Samsudin）“克拉末”是华人经营的；当地华人回应记者的好奇心，告诉这位马来记者说，他们是从最早的地契看到“哈芝三苏汀”的名字，尊敬他是土地最初开拓者，并且认为他已经成为保护地区的拿督公，所以大家主动崇祀“哈芝三苏汀”以表敬重。

不过，记者还是觉得华人崇拜马来人亡魂很不妥当。这位记者说，巴生当地的华人向拿督公求赐赌博横财，为了避免“哈芝”不高兴，宁可耗上三天遵守伊斯兰教不吃猪肉的禁忌，这点令他倍感迷惘。这位记者评议说：“在思想开放的社会，我们阻止不了其他宗教的人把戴上宋谷帽的偶像称为哈芝，何况宋谷帽在印尼也不是伊斯兰教的专用。不幸的是，我们不够开诚布公，没有告诉他们这是错误的，我们必须告诉他们伊斯兰禁止为了赌博而崇祀灵魂。我们必须告诉他们，死者的灵魂不能帮助活人，死者在另一个世界也不可能重来这世界。”（IQRAK，Dec. 2002:9）。

《IQRAK》的记者从穆斯林的立场出发，观察到马来人社会对这“带有伊斯兰味道”的“外教崇祀”极少有公开批评或过激行动，因此“相信不至于引发种族纠纷”。可是，当他观察到有小部份马来人悄悄向拿督公庙求取赌博财运，他也认为不应该放任他人崇祀虚拟或真正死去的穆斯林“拿督公”，以免此风蔓延到影响穆斯林子孙的信仰。

同时，记者还注意到，在巴生港口其中一间拿督公庙与当地渔民协会发生的纠纷，拿督公庙的华人信徒坚守所谓拿督公降神的“神谕”，不赞同地方重新发展和拆迁他的庙宇，马来人渔民协会则宣称他们在当地历史悠久，并且强调他们拥有港口当局同意扩建渡头的批文（IQRAK，Dec. 2002:10）。

事实上，马来人原来的拿督公崇祀不仅在华人社会“发扬光大”，马国印度教信众也类似华人的看法，普遍认为拿督公属于较低级的灵界地基守护灵。可是，印度人熟悉的拿督公印象是比华人社会认知的更接近其本来面目。

印度人社会对拿督公的说法较接近马来人原来信仰的说法：他们认为“拿督”常是“群体“性质”的，而且嗜食有血气的牺牲，一旦得不到要求的祭物就可能制造混乱；印度人所认识的拿督公也不是华人所言的“七兄弟”或“五方五行”说法的衍伸，而是根据马来人原来的说法认为拿督公的“群体”包括“黑色拿督”（Dato Hitam）、“凶将拿督”（Dato Panglima Garang）、“战士拿督”（Dato Pewira），以及住在森林的“虎拿督”（Dato Harimau）、住在高山的“老鹰拿督”（Dato Helang）、住在山穴的“山猫拿督”（Dato Musang）、穿着红衣喜吃石榴的“暹罗拿督”（Dato Siam），还有作为所有拿督公首领的250岁“傲慢拿督”（Dato Langsia）。印度人也相信，求助者可以通过“附身降神”的方式直接迎请拿督公降临现场交谈，以各种交换条件的建议请求拿督满足私人欲望，包括赌博、商业犯罪、欺诈。但同时间，人们更应警惕，所有拿督作为地基“老主人”各有性格，又是各有各的喜怒哀乐，并非个个皆是善类；当人类作祈求，拿督有时甚至会提出要求对方付出女子腹中的胎儿作为代价，有些拿督得不到信徒答应要求，还会当场咬吃被他“附身”的灵媒的手指（Solomon Rajah，2000：56-59）。

可见，当马来西亚的印度人社会处于弱势人口，印度人眼中的拿督公印象不仅仅是带着“非我族类”的遗憾，他们想象中的拿督公也较华人印象中的拿督公来得暴戾。这可能是某些地区“印度人-马来人”关系的反映，也可能是从印度迁徙到马来亚的先民延续了印度祖居地经常发生“印度教-伊斯兰教”纷争的情意结。因此，马来西亚的印度人神庙反而不似华人庙宇欢迎拿督公入驻，难得在自身神圣空间的范围内供奉拿督公。

据Solomon Rajah 在2000年的调查，马来西亚全国数以千计的印度教庙宇和小神坛间，只有11间“民俗化”的印度教庙坛供奉拿督（Solomon Rajah，2000：58）。马来西亚当代印度人心目中的拿督公的形象也很华人，拿督们通常“住宿”红色的神龛里，而且人们常是通过华人“民俗宗教”的乩童方式迎请拿督降神附身，以便信徒“直接”向拿督公求助，满足治病、购买彩票等等私欲目的，而人们祭祀拿督或者奉上答谢也都是以原本带血气的牺牲行祭（Solomon Rajah，2000：59）。

无论如何，当前的华人信仰基本上是把拿督公定位为善神的性质，华人社会一般都把拿督公的形象形容为和蔼长者的模样，正如神料店所售卖的拿督公塑像

形象。如此的拿督公形象诠释也使得华人社会因而更加顺理成章接纳崇祀拿督公的习俗。尤其是大凡任何建筑工程开工前后，工地上总有一处不妨碍日常作业的角落出现座落地上的拿督公神龛，以期神灵保佑整体环境工作顺利、出入平安、和气生财。这即使不是开发商的要求，也是建筑承包商或者工人的意愿。

1990年代末期，马来亚理科大学的副教授Abdul Rashid Abdul Aziz曾经指导一批建筑系学生在马来亚半岛的吉隆坡、雪兰莪、霹雳、槟城一带调查“建筑工地的科学与神秘信仰”，结果发现有16%建筑承包商相信供奉拿督公的仪式有一定效果，还有63%承包商则自认人云亦云，但他们还是基于周围大众将膜拜仪式视为当然程序，自己也就身体力行。另外有19%建筑承包商是为了应付劳工的催促，便在工地上举行安奉拿督公仪式。其中57%承包商咸认为工地上供奉拿督公较能促使大家安心努力，不仅受到工人尊重和爱载，也能间接促成工程顺利（Goo Chee Heong等，1998）。

人们在各地的建筑工程过程会反复祭拜当地的拿督公，往往是造就当地出现拿督公神祠的直接缘由。但是，信仰者长期祭祀拿督公形成习惯、发生了感情，抑或者担心任何拆祠行为都可能触怒神明，都促成大部份神祠在建筑工程完毕后也多是保留下来。以后迁入新建筑的新住户或新商店对待原先出现的拿督祠坛也往往是抱着敬畏态度，把原本镇守建筑工场的拿督祠视为保护安居乐业的“地基主”，接收过去，祭拜有加。这也是马来西亚的拿督公崇祀愈加普遍的原因。

从马来西亚到新加坡，华人较集中的城乡拥有福德土地祠，在较小的范围又各有各的拿督公祠，各别祠坛甚至可以是一家一户或一间庙宇额外供奉的，人们视拿督公的神格为亲近人间，祭祀拿督公的祭品也是世俗凡人日常生活所需的食物和用品。这就说明在华人心目中的拿督公，地位介于中国信仰传统的土地公或者里巷范围的地基主之间，被视为“藩”或“番”土地，类似南方民间建立小祠安奉的桥头土地、街口土地、门口土地、屋前屋后土地财神等职司；但其祠坛可能比门口土地或街口土地大，甚至有了拿督祠就不必要门口土地牌位或街口土地祠。另一方面，还有很多家宅是同时兼顾“汉”、“番”土地神，在门边角落供奉着门口土地，而院子的一角落又供奉着露天的拿督公神龛，祈愿彼等同保主家出入平安。由此可想而知，经过当地华人信仰印象的处理之后，拿督公是普遍得比中国传统土地公更普遍的“华人信仰”，是同一信仰到了汉文化主流传播地区以外的本土性质的替代（local alternative），其崇祀性质相等于他们祖先在中国实践的一般地境土地神明崇拜，地位可以兼容或取代原来的传统土地公崇拜。

更进一步看，南洋华人是生活在泛马来族群分布四周海域的土地上，他们接受和信仰马来人心目中的“地鬼”，其实也是在日常生活的信仰领域构建自己回应多族群关系的理想模式，在信仰行为中虚拟自身和对方互动的期待。

本来道教内部建构的鬼神体系说法，是长期汲取传统信仰思维演变形成，其内容包括说明鬼神世界诸灵的名称、由来、相互秩序以及职司分工；而民间承续着道教说法的影响，也认为自玉皇大帝以下是天上真正管理人间与幽冥诸事的层次，

从天上到地上、海里、地下，来自儒释道三教的仙圣神祇也各有阶级和职务之分（郑志明，1984：114-124；董芳苑，1984：170-172）。拿督公的崇祀活动“华人化”或“汉化”，实际上就冀想将原来陌生的异文化/异神灵纳入本族群认知的世界，主动转化陌生、恐惧、抗拒为亲切、和好、接受。

在这“跨族”的人神关系中，如果华人日常完全跟从马来人原来的膜拜礼仪拜祭拿督公，那仅仅是被同化；相反的，华人信徒要是能在接受对方祭祀方式的同时间为整体祭祀过程添加、演变出自身的文化内涵，那才是不曾失去本族群的主体性，并且是真诚盼望以本族群所信仰最适当礼节对待对方。

来到今天，马来西亚的建筑、工厂、饮食和零售等行业多是从印尼、越南、缅甸、柬埔寨等国引进外劳，国人也多向邻国聘请家庭女佣。这些外劳有机会在工作和生活地点长期接触华人的信仰活动，甚至跟随着马来西亚雇主或同事观察或参与崇拜拿督公的活动，他们当然会感觉到自己所看到或所参与的一切是属于“华人的”。外来的劳工跟随本地工人祭祀拿督，无疑亦使得马来西亚当前的“华人化”拿督公信仰增加了一批非华人信众。

五、祭祀的功利倾向：拿督公崇祀“凡人化”带出的信仰心理变化

拿督公崇祀是研究海外华人如何应付异文化鬼神崇拜的典型案例。整个东南亚地区，不仅马来西亚华人崇祀拿督公，新加坡、文莱、泰国南部，以及印尼的棉兰市，也都可以找到充满华人色彩的拿督公崇祀。拿督公崇祀在移植到华人社会的过程中经历各种演变，其当前存在形态可以反映华人在新开拓土地上处理异文化碰撞的一些方式。

正如上说，华人祭祀拿督公的形式虽然保持早期马来人祭祀“克拉末”的某些色彩，可是当地华人民间终归是将自己的礼仪思维加诸敬奉拿督公的表达形式上边，增添了不少的“汉化”的因素。华人崇拜拿督公的信仰实践离不开华人庙宇建筑和红色神龛，总会有线香、红烛、珓杯、签筒……甚至扶乩问事，恰能反映马国华人之间的普遍信仰心理；地方上的华人将来自异文化的崇祀对象收纳到自身原来信仰的神明体系，无疑也代表他们期待拿督神灵归属历史以来保佑自己列祖列宗的神灵制度，符合自身对熟悉的神灵体系的思维模式。这不仅表达出个人期待自己能把外在的世界能包容收归己用，也反映族群集体期待能在本身认知范畴以内“处理”异族鬼神以至鬼神所代表的异文化。因此，拿督公崇祀的“华人化”最终是把拿督公定位在华人自身认为可掌控的世界，去控制拿督公所能左右的地境。但是，这不能单纯理解为族群自我中心意识。华人尊敬拿督公，也是

反射出族群为了好好生活在马来西亚而萌生的本土认同，大家都意识到自己生活在祖先土地之外，一定要搞好“拿督公”所代表的背后意涵——本土关系。

回到马来西亚本土视角去观察，拿督公既然是左右地方主权的信仰象征，其祭祀活动必然蕴藏族群集体观察、认同与诠释脚下土地的复杂感情；拿督公崇祀在移植华人世界以后会发生一系列变化，确实不能单纯视为马来人崇祀习俗的“汉化”，它也是华人传统信仰落实为地方信仰的体现。

南洋华人的祖籍主要来自两广和福建的宗族村落，各村族谱常以《迁流诗》勉励子孙，其中变化总离不开最常见的版本：“驿马匆匆过四方，任君随处立纲常，年深异境犹吾境，日久他乡作故乡”，即是要提醒子孙无妨志在四方，更要大家不可放弃文化本源，以期子孙能通过开拓土地资源转化异地为新的本土（参王琛发，2009：282-285）。华人先民到了原本陌生的南洋土地遇上他族的拿督崇祀，首先是继承马来人观点，视拿督公为影响地方安宁的灵界力量；其次将之移植到本族群的信仰文化，在长久演变中诠释与改造，完成“随处立纲常”。华人信众主导下的拿督公崇祀不论在形式或内涵都向着华人文化靠拢，也应看待成地方华人落实信仰归属感“本土化”的过程。

一旦拿督公在当地华人的印象之中已经是从属华人所信仰的鬼神体系，拿督公原本掌控的“异境”其实已经转化成为我族熟悉的“吾境”。

换个角度看，《礼记·祭义》要求神道设教发挥到高尚境界，重视如何构建信仰与崇拜鬼神的礼乐氛围，关键在于“合鬼与神，教之至也”（[唐] 孔颖达，1957：1943）。其主要目标不离以营造文化认同、价值熏陶和道德升华，以期实现教化人民的至理。同时，自历史以来，华人的主流思维又是长期受到中国历朝“普天之下莫非皇土，率土之滨莫非皇臣”（[晋]杜预、[唐]孔颖达，1957：1768）的理念熏陶；因此，按照华人传统，《礼记》的信仰文化取向原本是放诸四海皆准，其理念适用的边界不必根据中国领土的变迁。而《礼记•祭法》那套崇德报功的标准，是以仁义为大旨，并未否定从众生平等观念实行神道设教的内涵，由此便有机会留给儒释道三教思考空间，诠释宗教情操如何能与传统思维结合一致；所谓“夫圣人之制，祭祀也；法施於民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之”，不论人鬼狐妖皆可通过提升道德与人格修行正道，圆成神仙境界。其标准适用在判断华人传统的土地神崇祀也适用在南洋的拿督崇祀，各地拿督公不论是精灵或亡魂都不例外。

既然华人传统信仰的鬼神崇祀观念包含催动崇祀者因信生念的社会教育，鼓励人们通过信仰学习、向往和争取实践道德，拿督公在华人信仰印象之中逐渐形成和蔼长老的塑像面貌，亦可反映华人心目中对拿督公有所期望，对拿督公的角色需求愈来愈趋近于传统土地崇拜的文化、价值、道德取向。而拿督公本属异文化鬼神也能归属本族信仰文化，即是化异境为吾境体现，理应顺理成章视为“圣人之制”之组成。

但是，拿督公本非华夏嫡出，华人先民是根据自身族群传承的鬼神观念“移植”马来人的拿督公崇祀，毕竟会受到马来人社会过去“人化”拿督公的影响，交流过程也不太容易有选择的片面“移植”的资讯，延续对方崇祀心态必然也容易产生印象制约。根据华人原有的信仰观念，拿督公不论在马来人或华人的信仰印象中毕竟是人类的化身，或者可化身为人类，拿督公崇祀在人们心目中一般的定位也就不见得比土地公地位崇高。在信徒眼中，拿督公若像凡人一般具有形像、有七情六欲和喜怒哀乐，也就拥有一切人性的缺陷。如此的崇拜，允许了崇拜者从自身经验出发去将崇拜对象“凡人化”。

借用德国宗教学者奥托（Rudolf Otto）在20世纪初期的说法，宗教之所以为宗教，在于它的“神圣者”（the Holy）本质，宗教的社会功能不可能掩盖这个宗教领域特有的解释与评价的范畴（Rudolf Otto，1995：6）。以相同观点看待当前马国的拿督崇祀，拿督公虽有可能继续发展其神道设教的功能，可是人们对待拿督公的态度几乎都是以模拟人际关系的心态，以祭祀手段向拿督们交换世俗要求（Solomon Rajah，2000：59）。信徒在日常生活求助拿督公，固然是比较诸其他远在天外的神明亲切，可是这也反过来会影响人们自己对拿督公定位与态度，一旦神灵在人们心目中过于“人化”，人神关系的处理就变得容易被“人际关系”的概念混淆，出现消解神圣感觉的信仰偏差。

奥托撰写的《论神圣》一书，主要是以宗教现象学方法研究宗教，认为宗教概念虽然可以教导（be taught），神圣经验的根基却只能来自灵性感应的召唤（awakened）。奥托文中，“神圣”是宗教经验特有的基本范畴，甚至可将西方形容至高主宰神明的“至善”排除在“神圣”范畴以外，认为与其把信仰的源头说成向往“至善”，毋宁说是一种完全特殊（suigeneris）且不可归纳为任何其他事态的“das Numinose”——对神既敬怕畏惧却又向往着迷的感情交织的心理状态（Rudolf Otto，1995：1-48）。

参照奥托，从马来人到华人的拿督崇拜普遍有“凡人化”崇拜对象的倾向，后果不仅是冲击神灵对于信仰者的道德示范功能。神灵“凡人化”以后，其神圣性质本来就很容易遭受信仰者现实经验的左右，其权威最终也可能在信徒怀疑、议论、藐视、抗衡其权威的过程中消解。当社会经常有人向拿督公谈判求取横财，他们已经是把拿督公视为凡人一般有情有欲、有需有求，人们就难以再从拿督公崇拜体会奥托所说的“对神既敬怕畏惧却又向往着迷的感情交织的心理状态”。权威消解必然导致人们无从通过崇拜权威提升道德与价值观念规范，神圣的消解也必然导致信徒无从倚赖神明的“召唤”提升灵性生活。

对比华人对待传统土地公与奉祀拿督公的崇祀心态，可以理解华人族群长期将拿督公拟人格/拟人性的集体印象是如何影响民间对神灵的态度，以至人们对待性质相似的唐番土地神明也会出现明显的礼遇差异。在马来西亚，人们供奉拿督公的祭品可能比供奉给土地公的丰厚，可是人们可以在户内供奉福德土地伯公，拿督公却通常被视为“阴神”，安置在屋外角落和街头巷尾，不可能登堂入室，

更不要说坐正大厅。日常生活中，人们在向拿督公求取“横财”的机会多于向土地伯公求助，可是华人民间中常有“伯公财”的俗语，却没有提到“拿督公财”，反而常有“触犯拿督”的说法。如此情景，说明两种土地神灵在信仰者心目确有亲疏之分，人们对各处拿督公的基本看法都是较为小心翼翼。

如果华人崇祀拿督公的过程仅是汲取早期马来人对待精灵或亡魂的经验态度，主要是基于“怕”其作祟而“喜”其灵验的心态，华人信众的拿督崇拜心态也就很接近早期马来拿督崇祀远离伊斯兰教义的基本原因——很难把所有拿督公普遍联系为道德象徵，也就难以产生本应存在于人神关系的神圣感觉，以及确立由此衍生的普遍敬重。但是，信徒深信神灵具有超越人力的超自然灵验力量，一贯偏向“视神如人”的心态，一旦将拿督公性格拟人化去处理心目中的人神关系，却未见拉高崇祀活动反映的道德与神圣格局，就极大可能滑向以供养交换利益的功利心态。

今日马来西亚民间普遍出现拿督公神坛，主要还是将拿督公视为保护使用空间的神明。可是，正如大众所知，大家对名堂不一的拿督公有着相当一致的世俗化的信仰印象，认为几乎拿督公都如凡人般能沟通、需要各种日常享用品，甚至会争权夺利，又会和人交换条件……。这一来，新马两国华人社会到处泛滥基于灵异而缺乏神圣与道德说法的设祠，拿督公在信徒印象中又毕竟不全然等于中国印象中一般的慈祥白发土地公，久而久之，各地拿督公灵验与否，也只是促进人们停留在满足功利的考虑，不见得崇祀拿督公会有助人们开展自己的神圣心性。

当功利态度极端扩散社会各个角落，人们将功利态度因应在他们对拿督公的崇祀，而拿督公的崇祀活动又反过来以“神圣”的外衣合理化远离神圣的私欲心态，这样的循环演变可能会促进华人之间发生个人价值观念的进一步倾斜。

祭祀拿督公不能等于同宗教信仰的终极指向，恰好表现出拿督公崇祀迄今不能维护或加强信仰的神圣地位，它的兴旺也是它的困局。

犹有进者，当人们一再根据听闻“灵验”而不停地转向不同的拿督公求事问财，各处拿督公就变得不再像是主掌一方土地神的职责，而是必须跨境跨海有求必应。在跨境崇祀的信徒心目中，拿督公门前的热闹冷清取决于能否满足四方来人的个人要求，每位拿督公是不是一方土地神灵也不再重要，如此更可能会逐渐模糊拿督公现有的“土地神灵”的定位，让信仰越来越走回头，而趋向它最原始的基本面貌——散落四处的个别的精灵或亡魂祭祀。

本文为修订稿，初稿原文刊于青海社科院《2012’土文化国际学术研讨会论文集》第 42-57 页。在华版权已经交托中国主办方正式出版用途。网上刊登版本仅

供说明文章内容之发表时间与来源，以确保版权及学术参考用途受到尊重，避免海外发生正式出版之前的雷同与抄袭。

参考书目：

中、日文书刊：

[1]鲁白野：《狮城散记》，新加坡：星洲世界书局，1953 年。

[2]梅井：《马来人风俗》，吉隆坡：马来亚文化协会，1957 年。

[3]洛深：《人弃我取的拿督公》，吉隆坡：南洋商报，1987 年 8 月 18 日。

[4][汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》第七册，《十三经注疏（六）》，上海：中华书局影印本，1957 年，。

[5][晋]杜预注、[唐]孔颖达正义：《春秋左传正义》第五册，《十三经注疏（七）》，上海：中华书局影印本，1957 年（总）1768 页。

[6]郑志明：《台湾民间宗教论集》，台北：学生书局，1984。

[7]董芳苑：《台湾民间宗教信仰》，台北：长春文化事业股份有限公司，1984。

[8][清]顾禄撰、[当代]来新夏点校：《清嘉录》，上海：上海古籍出版社，1986 年。

[9]法度仑拉•张恩涛：《伊斯兰的真谛》，马来西亚吉隆坡：马来西亚回教福利基金会（PERKIM），1986 年。

[10]阿士：〈哪督公与天比高，升旗山上比游客〉，载马来西亚怡保《民生报》，1994 年 9 月 13 日。

[11]阿士：〈扩建酒店拆旧楼，拿督公保住栖所〉，载马来西亚怡保《民生报》，1994 年 9 月 17 日。

[12]Rudolf Otto 着，成穷、周邦实译：《论神圣》（The Idea of the Holy，德文原着：Das Heilige），四川：人民出版社，1995 年。

[13]王琛发，舛谷锐译：《マレーシア华人の民间信仰——マレーの影响を受けた华人信仰》，日本：东京，Asia Forum,1995。

[14]王琛发：《惠州人与森美兰》，马来西亚森美兰：惠州会馆，2002。

[15]王琛发：〈霹雳北部拿督公——苏阿昌先贤〉，载王琛发编《槟城惠州会馆180年——跨越三个世纪的拓殖史实》，马来西亚槟城：惠州会馆，2003。

[16]王琛发：〈马来西亚客家人的造神现象与区域主权意识〉，载王琛发：《马来亚客家人的本土信仰》，马来西亚吉隆坡：马来西亚客家公会联合会，2007年。

[17]杨铠嵘：〈马来拿督改霉运〉，载马来西亚吉隆坡《劲报》，2002年9月14日。

[18]王琛发：〈“代天巡狩”下南洋－马六甲与槟榔屿闽南先民印象中的王爷信仰〉，载金泽、陈进国编《宗教人类学》，北京：民族出版社，2009年。

[19]《巴里文打拥有百年历史的5条华裔街名获保留》，原载马来西亚槟城《光华日报》新闻，08-03-2011。

英文书目：

[1]Gimlette, John D., Malay Poisons and Charm Cures, London, J. & A.Churchill, 1929; reprinted Singapore, Oxford University Press, 1971.

[2]Rajah,Solomon,Folk Hinduism: A Study on the Practice of Blood Sacrified in Peninsular malaysia From a Cristain Perpectives, Manilla, The Association For Theological Education in South East Asia,2000.

[3]Winstedt, Richard, The Malay magician : being shaman, saiva and sufi, reprinted Singapore, Oxford University Press, 1982.

马来文书刊：

[1]Jabatan Muzium Dan Antikutti Malaysia, Pameran Teroka Hantu:Misteri dan Budaya, Kuala Lumpur,Jabatan Muzium Dan Antikutti Malaysia, 2002.

[2]Goo Chee Heong (Ketua), Sains dan kepercayaan tahayul di tapak binaan, Penang,School of HBP,Universiti Sains Malaysia,1998.(未出版材料)

[3] Wartawan IQRAK, Haji Dalam Tokong Cina, IQRAK, Dec.2002.