

故土情结、异地认同与族群意识 ——当玄帝信仰应化为马来西亚潮州 人的开拓意象

王琛发

马来西亚孝恩文化基金会执行长、欧亚大学副校长

（本文为武当山道教学院讲课稿，刊于2008年第4期（总22期）〈武当道教〉。论文版本发表于台湾屏东大学“2008年宗教艺术国际学术研讨会”，收录在正式出版《玄天上帝信仰文化艺术国际学术研讨会论文集》，国立屏东教育大学，2008-10-03）

摘要：在明朝永乐帝推动全国玄天上帝信仰达到高峰的同时代，马六甲作为被扶植藩属，境内曾经设有大明舰队的官厂，因此当时玄帝信仰是否曾经南传马来半岛是值得探讨的。但是，自清代以来，在马来西亚建国后的领土所及之地，很多百年以上的玄帝庙都是与潮州人的开拓历史息息相关；究其源头，除了是由于陆丰元山古寺和潮汕各地原有的玄帝信仰南传，也隐含着郑成功对南洋、洪门天地会对其分支义兴公司的影响，如此便延续了以玄帝作为明朝护国信仰以及象征原乡记忆的形象。然而，当潮州人把玄帝信仰作为故土记忆去落实在新的土地上，原本在中国分布广泛的信仰却在融入信众本土生活的过程中，从全民族的信仰转化为各地区潮人对于开拓本土的主权意识的象征。本文试图从故土情结、异地认同与族群意识在群体信仰中互相交织的角度，探索马国潮人历史上的玄帝信仰渊源。

关键词：元山、义兴、记忆、故土情结、认同、族群意识、不共

一、前言

马国现有的好几处超过百年的上帝庙，其倡建者都是当地的潮州群体，而且这些庙也是后来地方上成立潮人会馆之滥觞。从这些地区的潮州人对玄天上帝的尊崇，无疑可以说明玄天上帝作为清代潮州府县各志屡可查阅的普遍信仰，在清代也已经是流传东西马多个地区，成为当地潮人的集体信仰。

我们也许有这样的认为：“当大家到了一片陌生的新土地上一同生活，一起应付危机，集体所共同膜拜的神明便显得更具份量；因为在无依无靠的群体的心目中，唯一的依赖就是家乡的神明，他不只主宰一个人的命运，而是主宰共同体的命运。当每个人需要依赖集体生存，集体之间的信用又依赖以神为誓，神明就成为无助时的支撑、成功时的鼓励。”

根据这样一个角度，神明是家乡的记忆，是自身安全感的保障。

当然，我们也可以崇德报功的角度，谈到神明的职司、所代表的价值观、信仰功能，说明信众的需要。

从这两个方向所作回答不能说不正确，实际上如此的回应也的确是可以提供相当多的内容，而且对那些初到异地的人，家乡的文化，尤其是信仰文化，的确是一

种心灵的安慰，足於把他们心理上和家乡的距离拉近。

美中不足的是，停留在这这样的叙述层次并不足於进一步说明：从个人到集体的信仰，以至个人，如何可以依赖神明把他们对原乡的认同转向对新土地的认同，在异地落地生根和建构异地认同。而且，当我们说到从原乡带来共同的信仰，我们也许还要追问，为甚麽是这一位神明，而不是另一位？尤其是玄天上帝信仰自明代以后就已经是定位为香火崇祀分布全国的护国战神。神明又是在怎麽样的因缘下，会在马来西亚本土的华人历史脉络中，演变为潮州群体喜爱的集体奉祀对象？

这里选择以马来西亚潮州人的玄帝信仰作为探讨的对象，主要的原因就是由於在马国土地上，这是相当典型的案例，可以让我们拥有相当宽广的思考余地。

二、马来亚半岛明代华人的真武信仰：天朝遗民留下的正朔象征

真武信仰在中国历朝演变至神明拥有“玄天上帝”的封号，是元大德七年（1303）十二月的事。¹可是，在这之后又经过一百年，到了已经是改朝换代的明朝，自明成祖永乐帝1403年即位之后，明代对玄天上帝信仰之推崇、典制规模之隆重，可谓是超出宋元两代之所曾有。《明史·礼四·诸神祠》载：“国朝〈御制碑〉谓太祖平定天下，阴佑为多，尝建庙南京崇祀。及太宗靖难，以神有显相功，於京城艮隅并武当山重建庙宇。两京岁时朔望各遣官致祭，而武当山又专官督祀事”。²据此说法，可见真武信仰到了明代，自洪武开朝以来未曾衰退而且大盛于永乐之答谢神恩，是有一套源自皇家的国家论述支持，对玄天上帝信仰至此已经属于国家级的性质。永乐帝於1415年竖立于北京地安门东北佑显宫真武庙内的《御制真武庙碑》，以及1418永乐帝为武当山亲撰《御制太岳太和山道宫碑》，内容都是强调了玄天上帝的威德灵显，述说神明从明太祖逐鹿中原的开国战争到明成祖为了取得政权发动“靖难”战争，一直都是在庇护朱家父子，起了君权神助作用；前者立碑缘由於皇家迁都北京时发现京畿之地未曾建有玄天上帝的堂皇大庙，为大兴土木而立碑，后者的立碑背景则是起源於皇上在传说中真武显化的神山圣地重修和扩建宫观景观，更大规模的大兴土木，以表显神圣与国统的相应相辅。³由此可见，真武在明代之尊崇是随着永乐帝以帝皇权威推波助澜而节节高升，已经达到了历朝前所未有的格局，成为靖国之战神、守护国运之圣灵。

同样一个时代，也正是永乐帝的大海洋时代。永乐帝从派遣尹庆访问马六甲（满刺加）到郑和船队下西洋，其中重要的置藩封国，包括扶植当时在马来亚半岛上受到四邻压制侵扰的马六甲由开国到中兴。一般论述马来西亚华人历史，也往往喜从永乐朝起，这是马六甲与中国建立关系之始，其领导人由地方土酋一跃为明朝外藩，封国后又历经几代君王，终於成为15世纪兼并东南亚大片地区的跨海强权。⁴这样一个时代，正是明朝主动以舰队南下宣扬其典章制度的时代，影响所及，是南中国海与马六甲海峡包围的整个东南亚区域。

不过，遗憾的是，我们难於找到直接证据说明当时在东南亚一带是否流传着祀奉玄帝的信仰活动。虽说终永乐朝一代被公认为历代皇朝最热心推动与推广真武信仰的时代，也是中国扮演着东南亚地区海上强势的时代，可是我们今天如果

要回望马六甲王朝这个与明朝关系密切的伊斯兰王朝，史学界本就面对文献根据的不足的客观困境，难於爬梳当时当地的华人历史，一旦还想要把焦点进一步聚焦在“玄天上帝”这样的课题，就更加不能奢望还能深入到甚麽程度。无论如何，从随从郑和的马欢所撰《瀛涯胜览》等相关记载也可以看到，在马六甲王朝全盛时代，曾经有大量华人往来当地，据马欢说：“凡中国宝船到彼，则立排栅如城垣，设四门更楼，夜则提铃巡警，内又立重栅，如小城，盖造库藏仓廩，一应钱粮顿在其内”，⁵显然，这些都是来往马六甲的朝廷官吏、海员、军士、商人，不可能对中国官方推动的主流神祀一无所知。进一步考虑“如小城，盖造库藏仓廩，一应钱粮顿在其内”的记载，所指的可能即是《郑和航海图》地图上所标示的“官厂”，亦即明政府设在东南亚的马六甲海峡的商贸与军事基地，再将这一事实 去比较刘效祖在万历八年为当时宝钞司所在地重修真武庙所撰的《重修真武庙碑记》，从内文提到“国朝设立监、局、司、厂衙门，多设北极真武庙於内……祛邪卫正，善除水火之患。成祖靖难时，阴助之功居多，普天之下，率土之滨，莫不建庙而祀之”，⁶自不能排除真武信仰流传到设有“官厂”的马六甲诸地之可能。当然，这般的推理并不等于很直接的证据。

一直要到清初郑成功在台湾建立东陵政权的那段期间，才有机会留下更多真武信仰流传於东南亚地区的片断史料，而且，从这些片断的、不齐全的少数史料的内容，可以发现到，明末清初流传在马来亚半岛与印度尼西亚群岛这一带海域的真武信仰，深深感染了明代数百年视真武为护国战神的印象，地方上的玄天上帝信仰，其实折射出台湾明郑政权以及它所影响海外华人的民族意识。

若论海商集团以及出洋到异域谋生的开拓者和遗民，他们在海上生活的过程原本就是铤而走险的人生。在海上航行，必须长期面对风雨、波涛、疫病、官兵、洋人兵舰，以及同类集团冲突等等不确定的因素。周而复始的在烈日和漆夜里行驶的船只，不能保证可以克服大自然灾害的挑战，亦不能确定每一个未来的一瞬间会出现甚麽性质的危险，他们唯有根据经验观察天上的星辰辨别方向和计算时间，也依赖着信仰去冀望自己熟悉的家乡神明能够给予精神上的支持和超自然力量的佑护，确保每一刻都能在冥冥中逢凶化吉。被奉为水神、航海保护之神的玄天上帝，在民间的信仰意识中既拥有武神的性质，又是有除妖御寇的功能，自然格外受到海上航行的冒险者青睐，被带到船上。到了郑成功收复台湾，其随众多是来自闽粤，原本即有信仰玄帝之俗，郑成功部队出征作战把玄天上帝供奉在船上，收复台湾后又修建不少玄帝庙，这是扶持部属和民众原有信仰的举动，也显见增强反清复明意识的决心；⁷尤其是位处当时台南东安坊的行政中枢，大上帝庙建於地势最高之处，前额的“威灵赫奕”是明宁靖王的楷书手迹，⁸已显示东陵政权在其势力所到之处，是要维护和延续明朝以玄帝作为护国战神的国家性信仰，奉前明为正朔。从郑部重视玄帝信仰，结合当年郑成功以厦门为基地打着仁、义、礼、智、信五房的旗号在东南亚各地设立经贸、情报与军事结合的海商集团网络之实，⁹亦可以推断明郑时代的玄

环顾从南中国海南端到马六甲海峡的水域之间，目前所知东南亚最早的玄天上帝庙是清康熙八年（1669）建于印尼巴达维亚（今雅加达）丹戎格罗戈尔区的丹戎玄天上帝庙，由一群甘蔗种植者所建。¹⁰此庙的建庙年代和郑成功入台的年代仅相差8年，确实是可以进一步说明玄天信仰当时流行於这一片水域的证据。

不过，基于当时的巴达维亚以及位处马来亚半岛的马六甲，都是属于荷兰的殖民地，和郑成功政权的关系紧张，因此，也就无从进一步证实这建庙内地里是否与明郑有过具体联系，亦不是可以佐证玄天信仰流行於马来半岛的直接证据。后人反而是可以根据本区域搜获的一些会党文件，找到一些蛛丝马迹。这其中，郑氏后人归顺清朝约二百年后，荷兰殖民政府发现这一区域的洪门天地会还是沿用仁、义、礼、智、信为中军旗、11 入会请神鉴证盟誓也包括祈请玄天上帝，12 以及南洋洪门入会时祭拜“文宗”郑成功的习俗，13 都相当能说明当地不仅存在玄帝信仰的历史，而且也确实和标榜反清复明的传统结合，不失玄天上帝护国战神的原貌。马来西亚会党中人之间传闻到今日乃然延续此种说法，又确实是足於说明信仰流传悠久。

总结来说，在 1963 年方才形成横跨南中国海两地的多元种族国家的马来西亚，早在 18 世纪以前，从明成祖到明郑时代，都可能曾经出现过玄帝信仰活动，随着华人开拓者的足迹而信仰南传；不过在那个时代能流传到今日的史料极少，只能从当年同一水域而人们多有往来的今日印度尼西亚各属，寻找更多的零星资料，拼凑出较可靠的旁证。

三．东西马两地清代潮人的玄天庙祀：开荒先辈形成的民系认同

来自东马沙撈越州的文史学界老前辈刘伯奎（1913-1996），在其一篇《玄天上帝一上帝庙》文章中提到该州首府古晋市亚答街的玄天上帝庙时说：“上帝庙的前身是老爷宫，而潮州顺丰公司，则滥觞於老爷宫，故现在的上帝庙是属於潮州人士的，也是潮州人信奉的神灵。”¹⁴

刘老對於潮州人所祭祀的玄天上帝庙的香火渊源则解释说：“至於古晋潮州人士，来自潮汕，信奉上帝庙，原因最早与最着名的玄天上帝庙，就是‘元山古寺’，元山位於广东省陆丰县碣石镇北部玄武山上……始建於南宋建隆元年（1127）……因为元山僧人，衣钵相传二十五代，奉祀玄天上帝，故在寺中的神像，兼有释道汇流的特点。所以玄天上帝虽发源於武当山，而在南宋以后，盛名却是元山古寺。潮州人所以独奉玄天上帝，其渊源在此。”¹⁵

“但是有一点却值得我们注意的，数百年前奉祀玄天上帝的祭品，只有香花水果、素酒素菜，而玄天上帝到了南洋来，祭品却是猪羊五牲荤菜等等，这一点笔者还没有找到答案。”¹⁶

刘伯奎在文章中并未引用其说法之出处。不过，以老人家毕业於中山大学历史系的背景、严谨的学风以及其早岁所闻所见，其说法当有所本，也足於解说为何在马来西亚许多地区的玄天上帝庙，都和潮州群体有着极深的历史渊源。然而，他所留下的疑问，正好能协助后人大胆假设，也许真正的原因就在於到马来西亚拓殖的潮州人所继承的玄帝信仰不仅只有一个源头，除了来自元山的信仰或香火南移，他们还受到诸如会党之类的影响。

刘伯奎的文章中认为“老爷宫”在 1844 年之前已经存在，对顺丰公司的历史也着墨不多，只说是先贤刘建发和沈亚尧合创，全盛时召集乡亲种植、开矿，也承办烟、酒、赌博饷马，到 1885 年刘建发逝世后才改组为顺丰公司。¹⁷而根据当

地潮州公会会史，上帝庙光绪十五年（1889）重修碑记上有“义安郡司事等同立”的字样是潮州公会的滥觞；早期除顺丰公司之外，另外还有木扣公司和长兴公司与它轮值处理上帝庙迎神赛会与祭祀事务，三间公司的命名各自源自潮州人聚居地顺丰街、木扣街与长兴街，只是其他两公司慢慢式微，而顺丰公司也就独家代表古称义安郡的潮州府众乡亲主持上帝庙，成为促进乡亲事务的古晋潮州公会之前身。¹⁸这其中的历史沿革与组织之间的职权变迁，也是百年世事如棋局。

我们再参考东马和西马两地其他几个拥有过百年历史的上帝庙，观察这几处位于马来西亚现有领土，包括位于原本曾属马来西亚领土、与柔佛一衣带水的新加坡玄天庙，当可发现它们的创庙信众不仅是以潮州人为主力，而且其背后的历史脉络总离不开信仰生活与会党活动交叉的时代特征。

A. 新加坡粤海清庙

早在 1784 年之前，新加坡邻近的廖内岛，已出现华人甲必丹制度，岛上分别有福建村和潮州村。当时，廖内和新加坡都同属柔佛王朝统治之下，两地人民常来往，出现村落人烟也并不稀奇。据潮人的说法，粤海清庙所在的“山顶仔”之地，最初聚居的潮人来自廖内与暹罗；其庙祀之开始，起源於十几名南来岛上的潮人为当地土人所杀，后来又有些潮人从暹罗来“山顶仔”聚居，他们便建庙祀神以求安宁。最初的“粤海清庙”是一间亚答叶子搭蓬的小屋，由来自廖内的林泮所建，在清乾隆三年后曾改建多次，道光丙戌年亦曾改建一次。林泮除了创立“粤海清庙”，也建立了“万世顺公司”。传说中，他是海澄海樟林人，是集海盗与商人於一身的人物，善使双铜，外号“秦琼泮”。林泮在 1738 年回唐山後出了事，被惠潮嘉道台赖大鹏杀害。从林泮的出身，以及聚居当地的潮人社群与土人发生过冲突，至少有一点可以确定，林泮此人不可能是清廷的“顺民”。¹⁹

1820 年前後移居到新加坡的潮人余有进，在 1845 年在粤海清庙的组织基础上，集合了澄海和揭阳两县出生的潮州陈、蔡、林、黄、郭、张、吴、沈、杨、曾、刘、王十二姓族人，成立了“义安公司”，供奉玄天上帝与天后圣母，并在较後扩建位於珠烈街的粤海清庙，另外，他们也购入原为潮人林泰山所拥有的风水地作为潮人义冢。2019 世纪末到 20 世纪初的演变结果，“万世顺公司”成为专祀粤海清庙左祠天后宫的组织，而“义安公司”则成为专祀粤海清庙右祠玄天上帝宫以及管理墓山的组织，其内部转折，是催生新加坡潮州会馆的滥觞。²¹

B. 峇都交湾万世安玄天上帝庙

曾任威省民事监督的 James Low 在 1836 年记载说，几乎所有在峇都交湾的华人都属于同一个“公司”，在 1829 年之前，他们曾经多次受牛角号角召唤，群起对抗官方。²²来到今日，这里也依旧是个潮语方言流行区。

根据巴素《马来亚华侨史》，早在 1800 年吉打将威省割让给英殖前，北马的槟城等地区已有华人垦殖民在峇都交湾利用开辟的咸水芭种蔗，比较欧洲人种蔗早了二十年。²³而黄存燊的《华人甲必丹》则引述资料说明许佬合最早在峇都交湾当劳工，後来在 1837 年生下了领导潮人势力参与拉律战争的“义兴公司”领袖许武安。²⁴现存的峇都交湾“万世安”古庙，庙中除了道光二十六年（1846 年）的重修碑记，还有一块“丁酉年”的“天一生水”木匾，供奉玄天上帝为主祀。据当地人

传言，这是檳城潮州会馆玄天上帝的香火渊源。此外，庙中拥有由许武安送的“玄天上帝”签筒。²⁵

南方新加坡的“万世顺”与北方“万世安” 峇都交湾两庙命名相近，是否互相呼应？亦难考证。庙中对联极强调“华夷之分”，又都带着相当“草莽”的民族意识味道，其中玄天上帝的主要对联道：

“玄天显交环驱邪，扑救世间汉子，上帝镇夷帮归清，照耀天下唐民”。

附祀的关帝神龛对联则说：“忠烈扶炎汉，神威镇大清”。

C. 檳榔嶼潮州会馆

1864 年在檳城社尾街出现的韩江家庙，是从原来 1860 年之前已经出现在檳城的潮州公司基础上建立会馆，成立年代正好与 1862 到 1874 年帮群对立的拉律内战时代交叠。以韩江水流经客语系的大埔县和潮语系诸县作为“家庙”的根据，代替原有的“潮州公司”，庙中对联又见有“异姓连枝”、“义结桃园”诸字眼，正是强调了潮语和客语系潮人的联合一致对外。而许佬合与其他三位董事在 1870 年会馆搬迁时所送的“帝德同沾”横匾，亦说明会馆自始便奉祀着玄帝香火，以后 1888 年经过许武安等人倡议扩建，1893 年又有揭邑棉湖埠弟子送“静镇赤眉”横匾以及大埔众弟子送“泽及溟海”横匾，玄帝神像还是奉祀在正殿主位上。²⁶

许佬合在峇都交湾安定之后，首先到霹靂州吉连区开发一千英亩森林种植甘蔗和烟草，后来他又在霹靂州的瓜拉古楼创设“高兴号”。1866 年许佬合告老退休移居武吉淡汶，几年之后，他在次子武科陪同下回返中国故乡，全部财产交给武安看管。²⁷ 武安曾在呈交海峡殖民地警察总长伯伦克 C. B. Plunket 的“华人陈诉书”（Chinese Paper）中自述是洪门义兴的“先生”，在 1872 年发生的会党械斗中曾将供应品按期运到拉律去；陈述书提到当时敌对会党攻击他在牛拉、KlingPow 和 Selinsing 三镇的农场，造成他本人和同僚遭受损失，60 名潮人被杀害。²⁸ 1874 年 1 月 3 日毕麒麟以英政府代表的身份从新加坡到檳榔嶼去和会党非正式谈判，首先引接他的两名义兴首领即包括许武安。他们与毕麒麟合作的结果使到格斗平定，顺利促成双方最后和谈签订“邦咯协约”。²⁹

韩江家庙先由远在霹靂的许佬合领头，后来再由许武安带领，也可说明建在檳榔嶼的家庙是一属于从北马到霹靂州的所有潮人社群的中枢机构。从 1862 到 1874 拉律战争期间，这个集体又常是与义兴公司这一洪门天地会组织在拉律战争中的动向相关。

D. 新山柔佛古庙

1844 年，潮州潮阳和揭阳等地爆发“双刀会”等多次起义，失败后南下新加坡的潮人众多，其中包括后来成为甲必丹的义兴领袖陈开顺，於当年 10 月份取得了柔佛第二张承包“港脚”农业的开发地契，成为了陈厝港港主。两年后另一位义兴领袖陈德海在新加坡以“掌玺大臣”名义发动反对英政府，抗拒种植业苛捐杂税，又号召 4000 垦殖民从新加坡进入柔佛。从此，柔佛各处“港脚”常见潮人踪迹。陈开顺身为柔佛天猛公政权的忠实支持者，曾於 1855 年领导了义兴公司人马驻紮丹絨布德里，建立了第一所警署并担任署长，并且在同一年迎接了皇室回到丹絨布德里建都，见证了 Iskandar Putri 的开埠，为建立新的王朝催生，也使到此后半世纪

义兴公司成为当地华社唯一的代表机构，直到 1919 年解散为止。陈开顺 1844 年开陈厝港时曾经建“灵山宫”供奉玄天上帝，1855 年义兴势力移入丹絨布德里时，直律街的大本营亦可能供玄天为主神。“灵山宫”可以说是较早出现在柔佛的玄天信仰。

30

今日柔佛的华人人口结构虽然已非潮人为主，但是昔日曾有“小汕头”之名的首府新山依旧是潮人集中的地区，从昔日的义兴公司影响到今日由中华公会管辖，作为当地华人信仰中枢的柔佛古庙，犹可说明其最初的香火渊源与潮人有关。这间庙是在 1870 年由当时潮州籍的柔佛华人侨长拿督陈旭年所扩建的古庙，虽然是开放予各籍贯，并供奉潮、福、客、广肇、海南五帮各自认同为中心的神明於一庙，消弭帮派语系之分，但是其主神依然是潮人所尊奉的玄天上帝。庙中现存的最早匾额直书“总握天枢”，亦是标明是 1870 年，由“潮州众治弟子”赠送。

E. 檳城双溪檳榔玄龙双祝宫

此埠土地原为檳榔屿潮州会馆所拥有，³¹ 此庙香火亦来自檳榔屿潮州会馆，由当地惠州人为主的社群管理。³²

从上述例子，可以看到的是，与建庙同步的发展的，往往是地区上的开拓垦荒，乡亲除了挥洒汗水，也往往要付出血的代价。对信徒来说，每一间玄帝庙能历次重修、存在至今，不致人散庙颓，都是神明明鉴人事；说是许多善长仁翁捐款的结果，实际上却是历代开拓者在当地的成果有了收获，一代接一代把集体象征保护下来、做得更辉煌的一种体现。

早期南下谋生的人们过的是开拓荒野森林的生活，不能单独生存，日常必须互相依赖，更必须组成势力去对抗外侮，形成歃血为盟的会党关系不足为奇；读到古晋亚答街上帝庙 1889 年重修碑文上“我商等别邹鲁之乡，入荆越之地”³³ 的形容，便可知从商者尚且有如此心态，何况一般苦力劳工？当我们说原乡信仰可以缩短和慰藉离乡者思乡的距离，又说共同的信仰可以促进人的互相认同与群体感，这时其信仰原本就流传广泛、又能属于共同信仰的神明如玄天上帝，就较其他神明占了优势，更能成为歃血为盟的会党关系的共同认同对象。所以，这里头，潮州人对“元山”的熟悉是一个因素，而会党标榜反清复明的传统以及入会请神仪式上重视玄天上帝也是一个因素。但前者的影响是记忆，后者的影响则在生活，受到现实的客观环境所限制，便难以讲究“元山古寺”的道场规格了。

四、英殖时代本土潮裔的玄帝意象：建设社群新生的集体符号

若从玄天上帝信仰的本质来说，明代的玄帝信仰原本就是跨地域的国家推广祭祀，而且，即使是从清代到民国玄天信仰亦未见式微，闽粤两省各地颇多上帝庙也都香火旺盛，神明既不是一个地区的乡土神，实难打上属于某一民系的标签。可是，从上例所见，清代流传在马来西亚今日领土上的玄天上帝信仰，确实是曾经成为了潮州民系开拓异地过程中的共同认同对象，又的确到现在还是香火不绝。

这样的情况，就延伸出几个有待进一步探讨的问题：除了要问为何不是其他籍贯人士与潮人一般崇祀玄天上帝，这里还有一个为何潮人崇祀的是玄天上帝而不

是其他神明的问题。单纯以中国原乡拥有“元山古寺”为由，又或者数遍潮州各县县志的玄帝庙数目，答案也不见得完美。实际上，其中一个更具体的原因，倒不如说是信众信任他们信靠的故乡神明，以为尊神可以在异域保护他们的新方向，使到神明信仰在负起信徒赋予神明的本土化区域性新功能之后，变得与信仰群体的生活环境更密切的交织，如此，信众心中对神明产生的“我们的”意识，也会随着地方神话的出现而长年累月的逐步加深。这样一来，即是带有故土情结的信仰记忆，不断汇合和吸收新土地上的新记忆，支持了在新土地上完成的异地认同过程。而群体在本身群体的生活环境中遇到的这样一类过程，又都是与其他群体相较属于“不共”的自身群体经验，有别於在原地中国的共同经验。如此一来，自然就会把原本在中国各地区各民系共有的信仰，演化成“我们的”，成为地区上支持个别群体“开拓主权”与“族群意识”的符号。

尤其是在英殖民地统治前后，马国华人社会，如上所述，有着太多群体分立、帮派械斗的经验，群体的内聚性和自我保护更是“自然”状态。当潮州人带着他们受潮汕风俗习惯所熏陶的玄帝信仰南来，他们与其他华人的玄帝信仰经验本就不尽相同；一旦一个地方的潮州群体是为了自己的群体能在东南亚土地上进一步因应环境变化，而努力维持信仰文化，则此群体一方面是得以维持故乡记忆与推动内部认同，另一方面则也可能是越来越“自群化”，拉开了与其他群体的距离。玄帝也就会因此越发成为潮人群体在地方上的“自群意识”象征。

是故，我们可以说，当清代的潮州人带着他们熟悉的信仰来到英殖民地时代的马来西亚，又接触到会党的传统，他们心中其实是经历着重塑玄帝信仰的过程。

首先，有关信仰是不是南来开拓者本来熟悉的，当然很重要。因为先要有人会想到故乡的神，信仰才会传播海外；如此才能确保神明不再是来自遥远的时空，神明才有机会演变成进一步以社群在当地的保护神，甚至创造了属于当地的特有的神话，落实成为群体与他人“不共”的“族群意识”的符号。

从这样一个观点来看，“元山古寺”的名声以及玄帝信仰自历史以来在粤东的普及，再加上余象斗有关玄帝的《北游记》小说的流行，都是玄帝信仰所占的优势。不过，正如上所说，这些来自故乡的因素只能是构成认同感的记忆因素，而不是构成认同感的现实生活因素。反过来，当初到峇都交湾的潮州人极早期在开发区河流近海入口的岸边建立“镇水口”的“万世安”庙，是为了保护当地货运和镇压海边港镇的安宁，对联上还主观指出“上帝镇夷邦”，³⁴则反而是日常生活、本土现实的性质。“万世安”庙的神明在群体眼中不只是家乡的记忆，也是他们在当地生活的保护神，又代表他们在当地的历史，这样的祈求便使到玄天上帝应化成为人们在异地现实生活中的保护神威。到了许武安去世，民间出现了其灵柩运回故里时在海上遇到风浪而被逼投入碧波의 杜撰传说，谓武安是玄帝脚下蛇精转世，一到海上即被玄帝召回，³⁵这时人们的思想已经是把会党延续的玄帝崇拜和大家对地方会党领袖死後世界的神秘猜想联系起来，既是故乡的信仰又有本土的脉络，从原乡带来的文化记忆已经和所在的新土地的人事传奇融成一体。

再以柔佛古庙为例：古庙的神像是当时的领导陈旭年从中国请来的，这就加深了人们的故土情结，但是古庙的香火是从族人最初辛苦开荒的陈厝港老庙分灵，神像又是供奉在据说和当地华族命运攸关的龟壳型风水地上，供奉神像的庙宇当年建竣时又是由苏丹开幕，³⁶这一来故土情结和在地活动的记忆在人们心目中其实

是结为一体的本土记忆了。庙宇的辉煌历史是潮州人以至全体华人在当地的辉煌历史。

除了柔佛古庙，在柔佛州也有其他一些超过百年老港区留存下来的玄帝庙。如座落在乌鲁地南中林港的地南古庙，以及原林厝港的马西上帝庙，也都是各自成为地方上的宗教文化景观、各有各的地方传说，如此才能出长期凝聚向心力。

当然，在马来西亚各地，也有一些过百年的玄帝老庙是由客家语系的开拓群所建。不过，如果思考北马潮州人与惠州人曾经在玄天上帝旗帜下同属义兴会党的背景，诸如上述槟城双溪槟榔玄龙双祝宫香火来自潮州会馆而由当地惠州人管理的类似例子也不少。如：在槟城威省俗称大山脚伯公庙的玄帝庙，当初是潮惠联盟时代开辟大山脚的惠州义兴党人领导的，现在地区上以潮人为主；又如槟榔屿浮罗山背玄武山发展成当地广汀公所，捐款人也少不了客语系和潮语系的潮州人；还有，在东马沙捞越石隆门的刘善邦庙过去原本也是以玄帝为主祀，刘善邦原籍陆丰，所领导的十二公司也是属于义兴的系统。³⁷ 这些“例外”，反而是从另一面佐证了本地潮人玄帝信仰的其中一大渊源：由会党承接的前明朝对玄帝的崇拜。

不过，在这样的一个过程中，人们不论是对来自“元山”或其他潮汕地区的家乡上帝庙有多少认识，其继承知识的能力都不见得可靠。他们对于从会党承接玄帝作为明朝正朔象征，也不会有完整的认识与继承。这些人中的大多数人毕竟是在清末从大陆走出来的下层民众，他们离明亡之痛已远，对信仰也不会有彻底的理论认识。所以我们就在看到柔佛义兴公司为柔佛大小战役死难会众设“明墓”的纪录的同时，也会发现其实实力影响的古庙追随着“元山”，为了康熙帝名带“玄”字的避讳，改玄天上帝为“元”天上帝。至于北马的潮人，我们也可以在从“万世安”庙的对联看到他们既可以“镇大清”也可以“镇夷邦归清”，而槟城潮州会馆内的“静镇赤眉”亦是意带双关，可见活在英国殖民主义的强势下，对神明的要求也不一样。

如此，在参与者的主动记忆中，神明确实是“他们的”、保佑着他们的群体、和他们的命运攸关。信仰一旦变得和地方上的群众生活有了血脉相连的感觉，又不是别人所能参与的，玄天上帝到了特定的时空脉络之中，就不能不是潮州人的玄天上帝。每一个地区的潮人开拓群体建立玄天庙之际，都是把自己熟悉而且信任的故乡神明请到新的开拓区发挥旧的作用，如此一来，每个人在无形中却是通过信仰而互动，思想也与信仰互动，而形成内聚性；由此便赋予神明诠释潮州人在当地开拓的历史/主权和保护群体的功能，使神明扮演了在新土地上独特的象征角色。

一旦玄帝变成一股势力共同体的象征，而这势力为了生存和扩大资源控制，在有限的土地上和其他语系和籍贯的华人或团结或斗争，神明对其群体来说，相对于他在中国故乡作为普遍为各民系与方言区信仰的角色和功能，是多了一层意义的。也许，正是由于在马国好些地区的潮州人开拓群体都将玄帝作为他们的象征，邻近地区属于其他民系的方言群体也就自然的觉得“这是潮州的信仰”，而调整或放弃本身对玄帝的奉祀。这或者可以解释，为何在拥有渊源於潮人的百年老玄帝庙的地区，其他民系/方言群不热衷於建立奉祀玄帝的庙宇。这可以在槟城找到例子，在潮州人的会馆和潮客联合的西南山区固然有好几间上文所提过的以玄帝为主祀的庙宇，可是，在与义兴对抗的增城人、广州府五邑人的会馆里，就不见玄帝神像。即使玄帝信仰在闽地流行，但当地福建公司辖下的庙宇，也没有任何庙宇是以玄帝为主祀的。

所以，如此的潜立场决定了不同群体的奉祀对象有所差别的现象，就使到潮人在各地区上奉祀玄帝香火，尤其各方言群林立的地区建造的玄天上帝庙，不仅仅是为了答谢神恩；从过去的历史论述，到扩建时道贺的人物、仪礼，以至硬体规模、日常参拜人潮、迎神赛会，都是综合的折射出潮人社群在地区掌握的主权以及实力。

五、後语

进一步说，当一个群体把自己家乡那位原本在中国属于全民的神明信仰看待成他们自己的保护神，甚至以此信仰作为“自家人”的共同认同象征，最大的好处就是先决的保障了群体，使群体的每个人减少文化失衡的冲击，使大家都能接受，觉得生活在群体生活中还能感觉很“家乡”。其中的自然过程，首先是把各地区潮人共同熟悉的信仰带到异地去继续实践，这会比要求大家接受一乡一县的信仰容易得多；其次就取决于信仰文化在实践过程中是如何融入当地生活，成为日常生活的一部分，产生属于本群体地方性的新内容。只有这种在本地产生的新内容，才会让他们进一步在形成对本地生活的新认同之际，也形成自觉上与他人有所区隔的群体互相认同感觉。

换句话说，除非故土情结能够同时间转化出在居留地的本土感受，从而产生出对新土地的认同感，否则一个人在心理上是很难对陌生的新土地产生感情。单凭故土记忆也毕竟是活在回忆之中，毕竟不会一个人在平衡心境中产生对新内容的认同感。这样便意味着，当垦荒者到了新土地，故乡的文化因子，包括以信仰生活的形式表达出来的信仰文化元素，要能落脚在当地，才能确保到新土地垦荒的个人不会文化失衡、不会感到新的生活和环境都是陌生而失去生存意义。这样一来，所有从潮州带来的玄帝信仰的形式与活动，都必须尽可能落实在潮州人开拓的土地上，成为故乡记忆融化在本地脉络而形成新兴的生命力。

到马来西亚各地开拓的潮州群体，之所以在所开拓的地区建起玄帝庙的，过程亦可能是如此。当然，这样的过程也会由于它是相对于全民族的小群体的内部共同经验，逐渐便会把在中华大地原本属于全民族的信仰，在新的土地上变成较狭窄的自我群体经验、而且会相对于其他群体去把信仰标榜为潮州民系自己的保护神，演变为潮州人在地方上的开拓主权与群体认同的象征。在 19 世纪马国华社历史曾经是以帮派分派互相竞争形成的社会基本结构，在乡群组成的帮会联盟互相械斗连连之际，玄天上帝信仰在这样的历史脉络之中会因崇拜者的群体认同而变得趋向“潮州化”，似乎已经是无可避免的发生过的事。

不过，在这里必须再强调：马来西亚潮人的玄帝信仰从历史以来毕竟是渊源於中华、落地发展於马国、构成潮人群体心理稳定的力量，其信仰生活兼具着故土情结、异地认同与族群意识这三种性质，而三种性质又是长期互相交织也互相支持，而不是互相替代的。而且不论是潮人针对本土的异地认同，或者潮人倾向以本身民系 / 方言群体为主体的族群意识，本质上还是中华文化的亚文化在新土地上因地制宜的变迁，和原来的中华文化或者原来的玄帝信仰都并不是互相处于切割或对立的局面。因此，一旦潮人在马来西亚落地生根的过程已经是树大根深、当地华人社会也脱离了资源匮乏以及帮派械斗的时代，潮州人的“族群意识”就不再是只能受限在就地划圈，而是扩大到包括从民族、国家的视野。这时代，我们会看到这些

从历史走过来的潮人玄帝庙都趋向超越民系或方言群的分别而面向公众对外开放，除了组织上由潮人依社会公约掌握庙产全部或部分主权，没有一间庙宇不是在日常开放给公众的了。这又可以说是潮州人在他们的开拓过程中，为华人世界拓展了属于玄天上帝信仰文化的更大片影响地区。

注释：

1. (清)高宗敕撰：《续文献通考·群祀三》(上海：商务印书馆，中华民国二十五年)，卷七十九，考三四九五。
2. (清)张廷玉等纂修：《明史》(北京：中华书局点校本，1974)，卷五十，〈礼志四〉，页1308。
3. 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》(北京：文物出版社，1988)，页1250-1251。
4. 王琛发：〈来者可追：省思儒家文化在马来西亚华人社会的历史际遇〉，载王琛发、黄震合编《亚洲华人文化研究与族群互动》(马来西亚孝恩文化-欧亚大学、广西师范大学出版社联合出版)，页1-2。
5. (明)马欢着，冯承钧校注：《瀛涯胜览校注》〈满刺加〉(台湾：商务印书馆，1962)，页25。
6. 许道龄：〈玄武之起源及其蜕变考〉，载《史学集刊》第5期(北平：国立北平研究院史学研究所，1947年12月)，页234-235。
7. 蔡相辉〈明郑台湾之真武崇祀〉，载吴智和主编《明史研究专刊》，1980年第3期(台北：明史研究小组)页171-182。
8. (清)蒋毓英：《台湾府志》(背景：中华书局，1985)，页123。
9. 南栖：〈台湾郑氏五商之研究〉，载郑成功研究学术讨论会学术组编《台湾郑成功研究论文选》(福建：福建人民出版社，1982)，页194-208。
10. 李天锡：〈东南亚华侨华人玄天上帝信仰举要〉，载詹石窗主编《道韵(第三辑)——玄武精蕴》(台北：中华道统出版社，1998)，页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：《洪门志》第三章〈宗考〉(河北：河北人民出版社，1990，据民国29年原版影印本)，页17。
14. 刘伯奎：《砂捞越河畔的华人神庙》(古晋：砂捞越华人文化协会赞助出版丛书，1993)，页28。
15. 同上注，页29。
16. 同上注。
17. 同上注，页29-31。
18. 朱伯闻：〈古晋潮州公会史略〉，载刘宣强、朱洪声主编《砂捞越古晋潮州公会百周年纪念特刊》(古晋：古晋潮州公会，1966)，页86-87。
19. 王琛发：《马来亚潮人史略》(檳城：艺品多媒体传播中心，1999)，页6-7。

20. 同上注。
21. 参潘醒农编着：《马来亚潮侨通鉴》（新加坡：南岛出版社，1950），页 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. 巴素着，刘前度译：《马来亚华侨史》（槟城：光华日报，1950），页 216。
24. Wong, C. S., A Gallery of Chinese Kapitan, Dewan Bahasa dan Kebudayaan Kebangsaan, Singapore, 1963, p. 81.
25. 王琛发：〈槟城潮人最早的开发区（初步调查报告）〉，载谢诗坚主编《槟榔屿潮州会馆庆祝成立 134 周年纪念特刊》（槟城：潮州会馆，1998），页 181-182。
26. 参王琛发：〈槟榔屿潮州会馆史论〉，载同上注，页 18-21。
27. Wong, C. S., *op. cit.*
28. *ibid.*, 107-108
29. *ibid.*, 82
30. 同注 19，页 10-11。
31. 静子：〈潮州会馆与双溪槟榔〉，载同注 25，页 179
32. 王琛发：《马来西亚客家人的宗教信仰与实践》（吉隆坡：马来西亚客家公会联合会，2006）页 16
33. 同注 14，页 35。
34. 同注 25，页 182。
35. 同上注，页 183。
36. 陈家为口述：〈古庙的风水—古庙掌故之四〉，载《柔佛古庙专辑》（新山：新山中华公会，1997），页 106。
37. 同注 32，页 14-16。