

从大宝森节看马来西亚兴都教与华人在同一节日的合作与差距

（发表于“宗教制度与宗教认同研究”暨第四届宗教社会科学研讨会，2007年7月13-15日，上海大学）

王琛发

一、前言：一种信仰、两族和合

当我们提到马来西亚的大宝森节时，我们其实是讨论一个在印度本土式微的地区性节日，但同时，我们也是讨论一个在印度以外流传地区遍布菲济、斯里兰卡、南非、新加坡、马来西亚、印尼、泰国等地的节日。尤其在马来西亚，这一节日的庆祝规模据说比起印度本土的有过之而无不及，以2007年来说，国际性的《今日兴都教》（Hinduism Today）期刊特地派人报道以及录像在网上播放，此行单是访问马国首府吉隆坡，观察黑风洞姆鲁甘庙的庆典，总结参加人数1.3百万人上下（Malik 2007:18-20）。

有关大宝森节的历史、神话、文化等各方面的考证和比较研究，已有太多西方学者和印度学者的论着，这里也不能一一列明。笔者感到兴趣的是，大宝森节在马来西亚的特征：它从一个南印度的地区性信仰发展成整个马国兴都教印度社群的象征，但是它的庆典内容还是体现出马国印度社群的主体组成人口是淡米尔族的特征，也反映出马国印度人大多数受淡米尔系湿婆派信仰的影响；而且，其捐献者及参与湿婆派方式朝山苦行的信徒之中，有很多又是不懂得淡米尔语的华人。这不只是基于笔者身在当地所闻所知的近距离观察，而是根据不尽是兴都教徒的马国印度人口比例作推算。据2000年马国人口普查的官方数据，马国印度人人口仅占全国2千2百2十万人口的8%，也即是不到2百万之众；其百分比相较于全国信仰兴都教的人口仅有6.3%的比例，亦说明不是所有印度人都信仰这一源自印度大陆的传统宗教。七年后，如果说单在首府吉隆坡就有1.3百万人参与大宝森节，那么，减去游客，再减去因信仰问题不方便到访的穆斯林这一国内主要人口，剩下的大宝森节朝山人数之中肯定有不少华人香客。

我们参照2000年马来西亚全国人口普查，兴都教徒的人数只占6.3%。或可想象得到，以华人为主的19.2%佛教徒以及另2.6%自认儒、道教或华人民间信仰的华人，若同时能跨过宗教的分别，去支持人数在全国总人口只占6.3%的兴都教徒的节日，大宝森节肯定会从来自人口稀少的教徒以外的华人社会，得到更多的支持资源。在一个不准穆斯林改教、不准向穆斯林传教，而穆斯林人口又占了60.4%的国度，华人年年给兴都教徒的宗教节日投入必要的经济和人潮支持，也是马来西亚向全世界表达国人可以实践信仰自由的重要符象。

研究兴都教史的学者也许会重视发掘马来西亚的大宝森节活动和仪式的细节，考虑它如何反映淡米尔系湿婆派在海外的发展与演变；但笔者对兴都教史的理论水平不够高深，而且作为马来西亚华人之一，更有兴趣关注马国华人对大

宝森节的参与，了解华人民间是如何在不一定能理解的情形下诠释这个他们熟悉而且参与的宗教节庆。另外，本文也想初步探讨大宝森的组织者和信仰群体为何能接纳这些信仰意识有极大差距的华人“信徒”，让华人不改原来的宗教信仰和思维模式去参与其盛。

换句话说，这里有两个族群，他们的主要人口坚持各自的民族信仰，但华族却推动了淡米尔族的大宝森节，这里面有华人如何理解大宝森节的问题，也有兴都教在马来西亚是否容纳了华人因素的问题。两族之间这些年来通过大宝森节的平台分别扮演各自的角色，持续了族群的互动，理论上就成了一个全国28.1%人口在无形中合力确保少数民族宗教文化流传的问题，大宝森节无疑是两个族群一年一度向全世界表达他们在马国的存在以及他们的信仰自由权力的载体。考虑他们如何互相看待对方的参与，以及他们如何认识和诠释对方，亦可看出在彼此之间的宗教对话与族群交流，是否真正的落实。

以下的内容，除了引用文献，有相当大部分的资料是来自长期在当地观察。

二、一个节庆、两地变化

1、印度原型：少数民族中的少数教派信仰

大宝森节原来在淡米尔文的发音是 Thai Pusam。Thai 的意义是指称淡米尔族传统月历中的其中一个月的月圆之日，通常落在阳历一月与二月的日子之间；Pusam 是这一个月节的晚上会运行到它在天幕的一年中最高点的一颗明星的名称。这一个月节原本就是个由多种不一致的起源传说丰富其内涵的节日，每一种说法都可视为神话，而印度南方淡米尔族内各部族其实也是依赖神话，如此才能形象化诠释各自的文化与信仰背后的哲理。

在马来西亚，流传最广的 Thai Pusam 说法是来自姆鲁甘（Murugan）教派的说法。在南印度的淡米尔语流行地区，姆鲁甘的信仰作为淡米尔人信仰的象征，被供奉在 Thiruparamkundram、Thiruchendur、Palani、Swamimalai、Thiruthani 以及 Pazhamudhircholai 等六个山区，这些山区各自纪念不同的姆鲁甘神圣事迹，属于纪念姆鲁甘各种神圣事迹的节日也不止一个，大宝森节只是其中之一。

姆鲁甘被认为是印度三大主神中主掌毁灭（再生）、艺术舞蹈、苦行的湿婆（Siva，即引入佛教信仰后被诠释为三千世界支柱的大自在天）排行第二的幼儿，而每年到了 Thai Pusam 的这一天，是纪念姆鲁甘从他的母亲雪山女神（Parvati）手上承接 vel（智慧之矛）去击败魔王，确保天上和人间都有好日子。这样的说法，在其他的经典中，却是汉传佛教一般译为韦驮天的 Skanda（或因其有六头六面变化而称 Karttikeya）的事迹（Malik 2007:21）。兴都教的传统神话一般把汉传佛教译为韦驮天的这位战神揭提迦耶（Karttikeya）说成湿婆神的第二个儿子。而在南印度，他的崇祀尤其广泛，却被叫做苏拜拉马廉

（subramanian）大神（Thomas 1973:32）。在淡米尔纳读（Tamil Nadu）地区，人们又称他为姆鲁甘。骑在孔雀上的苏拜拉马廉不论叫姆鲁甘或韦驮天，神的名

称不同、各地区的神话说法和神明在神谱中的地位也可能各有不同，但总之都是认为湿婆有个儿子是战胜魔军的天军总统领。这显示了南印度与北印度宗教传统的异中求同。

无论如何，姆鲁甘在淡米尔文的字根中带有“永葆年少”之意义，他在南印度庙宇中的形象也经常是未成年的少年武士造型，与北方的韦驮天战神形象有别。姆鲁甘的信仰并不是广泛的在印度本土流行，大宝森节在印度也不是普遍的处处可见，加上它的民间化的一些做法与主流兴都教的教义时有抵触，以致我们在搜查网页文字时，会见到这个节日在印度本土受到抑制或失传的说法。

姆鲁甘信仰的原型在与北印度的信仰结合演变前，他原是淡米尔族群之中一些山地部族所侍奉的山神或猎神，出现在印度淡米尔神话史诗 Cankam (Clothey 1978:15, 23-26)，因此，直到今日，姆鲁甘信仰还是保持了把姆鲁甘的庙建在山上的典型做法。而且，19 世纪淡米尔族针对英国人在印度殖民地以“他者”眼光主观的划分印度各族群成两大类，以及将所有地方信仰泛化为归属于婆罗门教义为主的兴都教，有过极大的反弹；淡米尔地区也因此形成了一种不论宗教、社会、文化都强调淡米尔语言文化比梵文古老的本土化思潮，主张要以淡米尔文以及淡米尔传统作为内贯宗教-文化-社会生活于一体的中心。如此一来，淡米尔人传统的姆鲁甘信仰和南传的韦驮天信仰在历史上长期演化合一之后，就不能不归属湿婆为中心的兴都教派；但其强调淡米尔文化的主体性，又使他演变成为既是湿婆派的体系又是淡米尔色彩的南印兴都教所崇拜的大神之一，也就成为强调探究人、神、虚假的物质世界组成宇宙三大要素的淡米尔系的湿婆派信仰的保护神；这一派内部各分支都重视传承和使用淡米尔语的圣典，与使用梵文的各大教派形成了区隔。姆鲁甘信仰的流行地区便是在受到这种思潮影响而改名“淡米尔纳读”

(Tamil Nadu) 的马德拉斯邻近大片地区，姆鲁甘在这里不会以韦驮天的面貌出现，而且是被地方上认为于淡米尔文化息息相关，是族群的象征兼护神之一。以当地的帕拉尼(Palani)山区来说，在 1970 年代的大宝森节参与群众超过 10,0000，有 10,000 人挑着称为卡瓦第(Kavadi)的担架上山朝圣。(Somalay 1982:27-29) 卡瓦第，其实是大宝森节的最大特征。信徒们又或者是头顶一壶鲜奶，又或者是背扛起巨大的木质或钢制的半月形卡瓦第，还要加以用孔雀翎及鲜花装饰，一路上从一座印度神庙游行到另一座印度神庙，徒步行走数里到数百里路也有，一路上进行祷告及献祭，借此表示信仰姆鲁甘忠贞不移，祈求神明赐福解困，最后上到山上在庙中参加一切的仪式活动。要参与庆典的信徒都被要求抱着忏悔改过之心作 1 个月左右严守戒律、禁欲、食素、不烟不酒的准备，在进行背负卡瓦第仪式前，所有忏悔者必须接受寺庙祭司的训诫，不睡高广床而睡草席，24 小时斋戒

(Belle 1992)。许多人是许愿还愿或祈求蒙神喜悦的心态进入这一苦行过程，也有人是带着以苦行净化和提升心灵的宗教心情朝圣。

这最重要的朝圣特征，据说是源自姆鲁甘杀死义淡满(Idumban)的故事，姆鲁甘击倒义淡满后再令义淡满的灵魂升华复活成为帕拉尼山守护大神的故事，有不少变异的版本，但都是和兴都教从神话隐喻说教的传统有关。

在神话中，义淡满原是阿修罗。因湿婆答应把喜马拉雅山脉的两座山送给大神 Agasthya 迁到南印度，义淡满受到后者之嘱托，便找来大梵天的标枪弄成担架把两座山挑在肩上，并用两条神圣的眼镜蛇绑好；然而他放下担架在帕拉尼群山间

休息时，却发现担子再挑不上，以一个少年人形象出现的姆鲁甘现身向他说要把这两座山据为己有。义淡满结果和姆鲁甘打起来，也因此被杀。然而杀死义淡满，也就等于取消他从物质到灵魂生命的负担，姆鲁甘就把死后没有负担的阿修罗提升成神，从过去的低级生命成为受万人膜拜的新生命。信徒抬着卡瓦第上山，也是象征自己把负担交给神，奉献自己的生命，希望获得像义淡满那样的祝福（Malik 2007:21）。这一神话其实涉及了湿婆派“以全身心献出供养”（Bhakti）的教义，隐喻的解说了原本属婆罗门系统的北印度神魔是如何在进入南印度过程中，即时便被淡米尔湿婆系统消化、吸纳和在地生根。这一神话也隐喻了把一切负担连同生命放下交托给神的自在，强调无怀疑之信心、不惜奉献、转化生命与精神面貌等观念。在姆鲁甘信仰里，卡瓦第是负担，也是的扛在每个人肩上的活动小神龛，每个人都是姆鲁甘精神的骑乘（Belle 1998）。

1970年代以来帕拉尼山区流行的大宝森节，其实出现了大量与马来西亚及新加坡一般的场面，朝圣者自我用钢针贯穿舌头、面颊，又或者是把卡瓦第设计成连接着许多刺着胸背的钢针和钢钩，有说是从马来西亚带回的影响，亦有占主流的兴都教各派系要求禁止这一节日以免生弊端。但是，从湿婆派“以全身心献出供养”的思路去看，以苦行折磨自己的肉体以寻求精神和意志的升华，本来就是湿婆派的教义，不一定是从印度到马来西亚后出口转内销的宗教文化，也不能说是当地后来出现的新元素，反而足以说明马来西亚大宝森节时信徒的苦行仪式有其远在印度的教义渊源。当信徒在朝圣路上让自己的舌头或两唇以至面颊穿透了姆鲁甘长矛形状的数寸钢针，甚至是以长矛贯穿两颊，在身边的人一直陪着他舞蹈的动作高呼 *vel vel*，这实际上是体验着意志上的禁语和心灵内化的无声境界；正如本身1978年起即在马国年年亲身体验挑扛卡瓦第朝山，后来转入从事这方面博士研究的澳洲学者 Carl Belle 所说，这是把姆鲁甘作为瑜伽之神去体会冥契境界，这和视姆鲁甘被为淡米尔语始祖的语言神秘崇拜也有关（Belle 1997）。

2. 原型的变化：原属部族信仰的大宝森节发展为马来西亚兴都教群体的象征

大宝森节在马来西亚已经演变成兴都教徒最热烈庆祝的大节日，其庆典的主办地点遍布各市镇，但其中以集中在1）吉隆坡的黑风洞；2）檳城植物园路；3）双溪大年的最为人所知；三个地区中以吉隆坡与檳城的最为热闹，前者为马来西亚首府，后者又是历史超过两百年的国际海港，至于双溪大年，则是国内最主要的印度劳工耕作的种植园区。

马来西亚信徒也和印度的一样，在大宝森节这一天，会带着牛奶、蜜糖、果子、鲜花到庙中参拜姆鲁甘或苏拜拉马廉大神。由於苏拜拉马廉或姆鲁甘的神庙传统上是在山上，因此也便形成了朝山的传统。

马来西亚的大宝森节能发展成超乎其他兴都教节日的地位，而且成为国际旅游的特色，显然反映了本地与其他族群交流的印度文化传统与宗教传统，源自南印度移民。

无论如何，在马来西亚的大宝森节显示了本国印度族群比印度原乡的来得富裕，各语系及籍贯印度人的合作，使得本地的大宝森节超出了原乡的规模；另一方面，也从中表现了 Chettiar 族人在印度人间的富裕与主导地位，尤其是檳城的情形更为突出。

马来西亚的 Chettiar 族人，来自淡米尔纳都地区，人口主要来自 Pudukottai 和 Ramanathapuram 两个县，其故乡原本是分成 9 个族姓村，是各自归属一间淡米尔-湿婆派庙宇、以庙中神作为保护神的族姓部落，庙与庙的成员保持同庙不婚的外婚制。他们的子弟自 18 世纪在新加坡和马来半岛等地谋生，主要是从事贷款和土地投资，也把姆鲁甘的信仰带到马来西亚。湿婆派相信人生乃至世间虚幻，又相信灵魂根据意识与行为的因果轮回，人是唯一真实的神的体现，Chettiar 族人自认他们的生意都是与神合伙，因此便有在帐簿上出现神明的利润分成、每年各自将盈利的固定百分比捐给庙产之共同活动。根据其庙产力是成员的估计，其部族在马来西亚的人口不到 2 千人，但是却是马国印度人社会中受教育较深的族群。（Rama 2007）

在印度本土，当地的姆鲁甘庙在大宝森节时也是有把神明请上神辇游行之举，但仅是由拖着神辇的牛车绕着庙在庙外的空地转一圈。然而，在槟城的 Chettiar 成员则在 1911 年联同新加坡的同一族群乡亲，同时向 Tamil Nadu 的 Karai Kadi 地区的 Asari 部族聘请巧匠，订造银制的车辇。槟城的 Chettiar 族人每年组织大宝森节游行时，会护送一对圣牛拖着的银车辇负着镀金的姆鲁甘从主要的市区大道游行，一路受信众膜拜和献上供物祈请祝福，一直到植物园路山上的庙里供奉；三日后下山的银车辇和镀金神像平常都是藏在市区 Penang Street 的族群会堂楼上的神龛中，只供其族群成员崇祀（Khoo 1989:20）。在槟城的大宝森节仪式，全由 Chettiar 成员主导，那些具有族群成员资格的信徒，在节日前一天，托负着孔雀羽毛装饰的卡瓦第神担载歌载舞朝山，另加 3 日集体参与宗教仪式的信徒，也都是来自 Chettiar 族人。而一般的兴都信众，则另外在节日当天，才挑上神担朝山。他们之间，许多人都会在起程前，进入乩迷（Trance），以接受针刺血肉之躯的仪式（Khoo 1989:16, 22-23）。而吉隆坡等地，主办大宝森节的庙宇就不一定尽是 Chettiar 全盘主导，但大都是反映出以淡米尔族语言进行仪式的信仰渊源。Chettiar 在槟城只有散居各地的极少数族人，从银车辇和镀金神像游行上山以及下山的路线来说，从市里走到山上的所经之处并不全是 Chettiar 的居住或集中从商的地区，但却是其他印度人和华人为主，也就为节日活动接触其他族群创造了条件。

在 2005 年，槟城首席部长许子根在出席当地大宝森节的仪式时说，当年参加者有 50 万之众（星洲日报：2005-1-26），而 2007 年吉隆坡黑风洞的庆典，总结参加人众有 1.3 百万人上下（Malik 2007:18）。如此庞大的数目字，说明了参加者不仅是印度人，更不仅是 Chettiar，这样一个节日成为一个全淡米尔族以至其他印度人和非印度人也参与的节日了。

尤其是在神辇游行和朝圣者一般经过的路上，会发现到许多的志愿者在路边搭起以芭蕉叶

及彩绘宗教图案美化的小棚子，在那儿播放神圣音乐，提供食物和饮水，以及让苦行的朝圣者可以在烈日半途中淋淋冷水。这些临时的小棚中一般也设有建棚的群体所供奉的神像，有者是来自印度不同的职业社群或各自部族的保护神，甚至包括华人的观音；一路身上插着大大小小长短不一钢针赤脚苦行的朝圣者和随行者，每到达一处棚子前也会即兴的两批人共舞一阵。如此，原本在印度一个部族

的活动，迁移到马来西亚之后，就变成属于全马印度社会甚至包括华人在内的街头共庆活动，由神明世界到人间的互动。

事实上，在马来西亚，也正如印度境内，对这一个在印度以外比印度以内更多人参与的节日活动的宗教地位，尤其是苦行的部分，是有争论的。从1930年代到1960年代，在新加坡与马来亚半岛流行的Tamil Murasu淡米尔文报章，便出现过强调宗教改革的言论，把苦行的行为视为自残，甚至还有一个淡米尔改革协会，一再希望当时的英殖民政府禁止大宝森节，认为是迷信的愚民活动（Guari Parimoo Krisnan 1998）。

在马来西亚，是不是应该延续苦行的传统，也曾是马国兴都教内部公开议论的课题。

根据一般信徒的说法，接受大量细钩和钢针刺身驱，在背上带钩拖车，甚至粗针穿面颊或钉细针在舌头上的苦行，都是属于许愿、还愿及求神解除痛苦的动作。笔者访问过多位印裔参与者及一名参与过这种活动的华人苏国伟先生，闻得相同的证言：这种大宝森节的Trance神象与华人乩童或跳大神“入神”和“失去自己”的神秘体验有所不同。接受针刺者的恍惚状态是自觉自我存在的，其神智清楚周遭事物，并且能与旁人沟通。苏先生的验经是，在仪式前後，祭师都曾解释这是印度传统宗教思想的一种实践方式，在痛楚中把思想和意志转移到对神圣的信心与欢乐的舞蹈：“一再重覆体验这种心识与神圣同在而克服了痛苦的状态，未来就较容易有尊严去应付其他痛苦，尤其是疼痛与死亡的压力”（2001年6月3日访谈）。而不少有此经验者，亦知道在身上挂钩和插针的过程里头要有技巧，也有避免出血和减轻痛苦的诀窍（Star, 11-2-1998）。

但是，落在实践层面的超百年演变，说明许多节日中的活动已和湿婆派原有的苦行教义有了落差，以至和大宝森节的原来崇拜目标也产生了分歧。

1998年2月9日，英文星报记者Wani Muthiah报道，很多信徒不知道这日子的意义，甚至也有人离开经典，以为这是姆鲁甘的“生日”；这篇报道同时引述一部圣典Thirumanthiram的说法，指出人体是神和人的灵魂的殿堂，不应损伤破坏，而且引述黑风洞姆鲁甘庙大祭师兼教义学者木图（Muthu）的言论说，肩挑超大型的卡瓦第和背上穿着钢环拉着神辇走在一路上是以哗众取宠的表演心态去污染了向神献身的诚意。同时，她也报道了，这一年，大宝森的组织者也宣布严禁朝圣者之间有戴假发扮女人、以藤鞭、刀斧、长矛自残等动作、也反对在嘴上涂红粉表示嗜血女神难近母附身等等的作为，以严防走入“异端”的民俗信仰参杂在节庆活动中。另外，大祭师也在新闻中遗憾信徒不知就里的胡乱在卡瓦第上布置了姆鲁甘以外的神像，甚至把无关的、与正统教义相违的活动渗透朝山活动。不过同一报道中也出现了反面的意见，也有专门替人安排大宝森节穿针的信众表示大惑不解，质问为何世代以来的习惯会受到庙方禁止（Star, 9-2-1998）。但是，看来正统教义之争不能只有绝对意见，多年来还是有折衷的说法，认为神灵附身固然不是必要，但一些小神会附体协助朝圣者减轻痛苦完成目标也无可厚非，所以只要仪式全程没有违反教义，附身应被看成全心全意投入的后果（Malik 2007: 26）。

不管这些被非难的做法是否属于与兴都教基本教义相违的异端，也不论让其他神明“附身”的教导是不是应当“混进”属于姆鲁甘的节日里，但至少这种几乎全

马来西亚印度社会参与的节日现象可以反映出这也是一种认同的机制：在一个远离了印度环境的海外印度人社会，由于主要的印度社会人口是由淡米尔族的移民组成，原本分散的印度民间信仰，便只能通过本地占强势的、以淡米尔文化为表现主体的南印度湿婆系统的信仰，表达了各部族各教派作为一个大群体的存在。我们如果阅读马来西亚在 1957 年独立那年以及之前的马来亚（包括新加坡）印度人内部族群人口比例就可以明白马国印度社会以淡米尔人为主流，也不是二战后或独立后的事，而是一路来的历史积累成的局面（Arasaratnam 1964）：

Community	1921	1931	1947	1957	
				Malaya	Singapore
Tamil	387,597	514,959	460,985	556,453	78,228
Malayali	17,190	35,125	44,339	51,188	21,783
Telugu	39,986	32,541	24,093	27,089	
Other South Indian			15,968		
Other Indian	26,893	41,384	54,231	61,442	24,073
Total	471,666	624,009	599,616	696,172	124,084

这样一个人口比例，说明了若要从全马印度人口寻找一个可以对内巩固认同以及对外表述族群势力的宗教文化符号簇，自然是以来自淡米尔人信仰背景的街头节日最能受到大多数人的参与，也最有可能集中人力财力去发挥。同时间，即使像槟城的姆鲁甘信仰，庙的主权是属于一个比起其他淡米尔人相对来说极少数人口的族群、节日的组织的主导权也属于这个族群，但各族群基于信仰兴都教，都会参与这个经济较强和社会地位较高的族群的节日。这样一来，除了仅仅分散各地的零星信仰活动，人们也通过支持较强大而能持续的长期庆典，使它成为每年一度的集中点，以表达印度文化的认同以及向他人显示本民族的存在；即使多年前曾发生过有些部族的卡瓦第到了庙也不入门，以示不接受 Chettiar 的仪式规例，也有人曾经为了对经费的分摊和资助不满决定另外推动 4/5 月间的另一姆鲁甘系统的信仰活动 (Ramananda 1995:108)，但大宝森节是离开了淡米尔纳读地方色彩而用两百年历史汇集的马国印度人文化资源，毕竟是代表印度人社会，成为马国整体兴都教不易动摇的象征。这在当初人口分属 9 庙去轮办大宝森节等系列地方节日的印度 Chettiar 先民，是始料不及的事。在他们的原乡，这只是众多地方神诞之一。

3. 从原型的变化再变化：马来西亚华人对大宝森节的参与

华人民间对大宝森节的信仰是一种“跨文化接触”。

华人都很清楚知道，过去至今，大宝森节是印度族群主导的，而且印度族群在大马人口居第三位，每年此时绝大部份是兴都教徒的印裔都会参与这一节日。它的礼仪及使用语言绝对是本族群色彩，也确定了节日基本上是印度人节日。黑风洞的大宝森节，每年得到马来西亚印度国大党的财力支持，国大党主席年年主持仪式开幕，也是印度族群公开的“秘密”。所以，华人对大宝森节的认识不会有“我们的”之感觉。

可是，各地大宝森节组织者也会以华人成为主要捐款者为荣，因为这代表了本身认同的信仰跨越族群受到他族的接受。而且，各处大宝森节也由于华人奉献椰子为神明“清道”的信仰表现，形成了每年一旦大宝森节，满街有人掷椰子、满地都是碎椰子的现象。尤其在槟城华人民间的商家信众，配合节日，沿街争相摆放祭品和供应堆积如山的椰子，纷纷为神明清道，不只是满足私人信仰心态的表现，还使节日成了马国旅游部门过去数十年来长期向外宣传的“旅游业特色”。掷椰子和卡瓦第成为大宝森节的特点，且成为马国旅游的特色，一样是印度 Chettiar 先民也始料不及的。

据槟城 Chettiar 庙产信托人之间相传的口述说法，他们的先人至迟在 1824 年已来到槟城，经营贷款业务的客户以华人商贩为主，双方拥有长期交往互动的关系；基于太平洋战争期间日本军人在反华的同时又要笼络印度人，因此在日治时代许多华人都藏身在印度庙寻求庇护，也为了安全而向神明祈愿。这造成 1945 年和平后，许多华人信徒更虔诚的以答谢神恩的心态一再到庙里膜拜和捐款支持大宝森节，也造成华人自认沐浴神恩，开始流传比战前更大规模的许愿和还愿活动；华人社会除了在大宝森节庆中沿街向神明献椰子，平常也有长期上门祭拜姆鲁甘的信众，即使是华人香烛也出现在庙内。（Rama 2007）

从这一种历史渊源来看，以日日上门收账的方式从事贷款活动的 Chettiar 和华人的来往无疑比起其他印度族群密切，即使是太平洋战争以前，大宝森节也可能较其他印度人的节日更教华人熟悉，那几天是债主没有空做生意也没空上门收债的日子。但这样的历史渊源自然导致大宝森节成为最多华人认识的“印度人节日”。首先要有接触，才能跨过去参与。

然而，如果我们认真思考华族和印族处理这一活动的思想模式，我们也会发现，这种跨文化的“共同信仰”表面上虽是一直在大宝森节中的共同出钱出力的表现，在内心的认识方面是有着差别的。

而这种思想上的差序正好反映在双方对大宝森节两大仪式性的特点，各自有各自的认识：

（A）掷椰子

对兴都教徒来说，奉献品一旦奉献给神明，就不再收回，以示对“献出”的诚意。在印度，掷破老椰壳表面都是三眼的椰子，象征打破外相、打开清静纯洁的心、接触神的心眼，是普遍的供养仪式；凡神辇所到之处，为神明打破任何数目的椰子，也是为神明与节日破除障碍的象徵（Thiruvagasam 2001:35）。印度信徒因此认为，把椰掷碎在地上是为了露出清白椰肉和清静甜香的“内面”，代表粉碎过去所留下的人生残痕的碎片，是不应再拾取的。而槟城的 chettiar 一直坚持的传统是以 101 颗为上限（Rama 2007）。可是，对华人信徒来说，供奉椰子的目标

主要还是为了各种世俗的需求，与华人民间信仰一般祈求生意兴隆、祈求个人需要的许愿和还愿心态有较大的联系；许了愿就得还愿，还了愿得觉得灵验又会再许新愿，所以有者年年“加注”，越掷越多，也担心少掷椰子会得罪神明。而且，每当神辇一过，也有妇孺特地在地上拾取掷裂地上的椰子碎片，把华人庙祭中将供品“领回去吃平安”的心态，投射在印度神身上。

华人摆椰子，参与游行的印度信徒掷椰子，已经形成一种有别于日常生活的非常态日子 的放纵，变成教义以外的节日狂欢。这和湿婆派的苦行传统，当然是严重的对比。华人在没有改变信仰观念的情况下，跨宗教、跨文化去信仰大宝森节，有过之而无不及的献椰，也一再曾引起了各方关注，但不是关注其宗教上的归属，而是关注在街上大批浪费椰子、形成年年以椰子汁洗地之势，甚至连兴都教徒也参与其盛，是否合乎兴都教教义。

槟州消费人协会在 1999 年大宝森节前二周，发起了道教总会联合兴都教理事会及主导大宝森节的庙宇，一同发表联合声明，指出以祈愿心态大量在街上掷椰子的作法，已乖离宗教倡导节俭、护生、环保以及善用金钱助贫扶弱的原旨。参与的兴都教方面人士认为，信大宝森的不一定是熟悉兴都教义者，也不一定是教徒，所以要道总一起行动。配合上述声明，道总吉隆坡总会与槟州分会曾在大宝森节当天向两地上山膜拜的华人信徒作过一项随意抽样调查，结果在当时只能做到的 216 份问卷中，发现其中有 125 位是初中程度以下，他们之中有 68%说不出节日的名称，89%并不懂得苏拜拉马廉或他在兴都教中另一化名姆鲁加的名字，而这 216 人之中，竟只有其中 6 人说得出节日的来由，其中 4 位是大专程度，而且是结伴上山参观他教精神的统一教徒。（道总宗教文化研究中心 1999:20）

(B) 卡瓦第

到目前为止，似乎尚欠缺针对大宝森节肩负卡瓦第和接受针刺考验苦行的华人信徒之讨论。在报章上可以看到这些人个别的告白，他们是为了许愿或还愿而参与，而原因亦不外是由于忏悔罪、求医、免灾等。

参考《光华日报》一则《穿针的意义 华裔还愿的故事》的报道，其中一个受访者谢胜发说：“还愿者必须在大宝森节来临的 2 周前持素，不近女色，不照镜子，不睡床，只睡地板，才能避免在游行时，不会感到肌肉被针刺，痛楚难挨”。报道也说，他记得第一次参加还愿游行时，由于没有完全持素，结果走不到一半路程，全身刺痛难挨，半途而弃。她也说，还愿者通常都会寻找一个有经验而品德良好的人士为他们针刺，针刺也要有技巧，针刺及钩子只是沟在人的皮肤上。如果倒霉找到一个喝醉椰花酒的人针刺，刺针不小心钩在肌肉里，走起路来，肌肉就会淌血刺痛，那时很倒霉。（《光华日报》，2-3-2007）

不过，这报道里头并没有说出有任何人在决定挑卡瓦第朝圣甚至接受苦行之前，会受到教义上的培训，即使印度人对他们自己的族群也未有明确的规定。研究这些参与卡瓦第的华人的社会背景、阶层及心理，以及华印宗教观的内涵与环境因素，也许更能说明为甚麽这些人可以在不必改变宗教信仰的情形下，在那段极短的几天时间内按兴都教的仪礼斋戒苦行？也更能说明利用他教仪式“自我更新”的人怎麽又能回归本身的宗教信仰和文化圈子？因为，他是完全没有改变自己的信仰模式进入其他的信仰，所以，他参与对方的同时也是以自己的信仰诠释对方。

有趣的是，没有苦行经验的华人会从外表以为担负卡瓦第就像华人扶乩一样是“神进身”。

这样一批华人信徒，不可能减少，也令大宝森节出现了跨族群参与的性质，而且，我们可以发现，许多沿街支援朝圣者的小棚是华人搭建，许多华人的信仰形式也在反向的影响马国印度社会，在不少印度人神料店以至大宝森节的卡瓦第上，开始出现中国龙的形象，也出现了汉化的女身观音像和肚皮大大的“笑佛”，但他们从人道神像也都明显的受到湿婆派圣化神像的仪式处理——额头涂上三道香灰。另一方面，我们也可以发现，印度信徒也学会了华人的点烛，在剖开的椰子里点蜡烛。

三、一致活动、两般理解

在进入论述之前，我们必须主要以华人对大宝森节的态度作为论述对象，是因为在这互动的过程中，大宝森节是印度族群的，参加的华人又是主要的以异文化因素进入兴都教文化的“人们”，是兼具“外来”与“参与”两种特征的群体。必须强调，仅仅观察大宝森信仰的礼仪，我们很容易会在表面上以为这是宗教上的混合，但是其实不能如此定论。过去几年来笔者接触这些人和兴都教的祭师，甚至双方的一般信徒，他们的答案显然都是刻意宣说其相通，一间庙里的印度信徒说，“中国的神是印度传过去的，观音就是苏拜拉马廉的妈妈雪山女神的化身。”而另外一名姓卢的华人大宝森节苦行者则以为“印度人也是信佛的，这是我们的神也是他们的神”，如此就说明为何华人可以参与大宝森节，却是满足了彼此相安的局面。（王琛发 2001:28-29）

但是，我们更应注意，华人导入和接受大宝森节这一个异文化因素的动机，是源自华人民间的泛神信仰意识，而导入的目的以及对有关礼仪的模仿以至认识与诠释，依然是源於华人民间信仰，而不是源於他们接受印度人的思想模式或兴都教信仰。如此也意味着华人民间的成员是在没有改变宗教信仰的情形下以不同的程度接纳了大宝森节，成了信仰生活的一部份。所以，认识大宝森节及姆鲁甘信仰在其本族群中原有的崇拜方式、宗教地位与宗教说法，以及较後再比较华人民间对崇拜方式的说法，可以是一种探讨的途径。

例如：槟城熔锡厂屋顶上一尊拉弓射向印度湿婆神庙的薛仁贵磁像便是一个例子。这是流传了近一个世纪的槟城华人熟悉的传说，是根据华人对北传佛教的好感以及对《西游记》和《封神榜》的熟悉，把骑孔雀的神附会到小说家言，将神明说成是被西天如来佛收伏的大鹏金翅鸟，或者说成华人民间传说由大鹏金翅转世的番将盖苏文；同一传说，又根据了华人不喜庙冲门的风水禁忌，说印度庙的神像对着熔锡厂会惹来黄土灾病，以此解释为何熔锡厂的屋顶要放一个拉弓射箭的古代将军像，让他专射“鸟神”转世的番将，镇压对面的印度庙（王琛发 2001:34）。这里头，华人的风水传奇眼中分不清孔雀与大鹏金翅鸟，硬把从湿婆到姆鲁甘都变成旧式章回小说《薛仁贵演义》里头的奸角。他们不理解，里头的神和他们在大宝森节拜的神是同一个系统，而且庙产属同一个组织。

另一个例子，则是2001年在吉隆坡出现的传说，黑风洞的山势在夜里的形状看起来像持扇的济公，这说明印度神庙之山灵，大宝森节年年热闹，其实是“我们的”济公活佛包容护持（王琛发2001：34）。

这两个例子，就表达了部分华人有着不健康的华族自我中心意识。

同样的，在指明华人对大宝森节的诠释有着自我中心的偏差时，我们也不能否定印度人对姆鲁甘等神明抱着“这是我们的神”和“他是属于全世界的神”的心态，亦是一种隐性的自我中心。因此，他们是按照自己的风俗、自己的传说、自己的仪式，念颂着华人听不懂的淡米尔语经咒，唱着淡米尔曲子，把穿着印度围幔的华人朝圣者引领上朝山的路。组成大宝森节的各种五光十色的视觉和听觉因素，基本上不仅是印度的，主要还是淡米尔族的。

在这一大批华人主动参与大宝森节的过程中，印度人也不一定能放弃自己的信仰核心去适应华人。当然，华人民间一般上不可能也是宗教研究者或熟悉对方的宗教思路，一般是以为自己所信仰佛教为印度所传来，而对兴都教有“同理感”。他们并不晓得，一旦进入比较教义的层面，按照兴都教的说法，佛陀是毗湿奴（Vishnu）的化身降世，祂是“散播错误的教义，以弱化神的敌人”（Thomas 1973:24）。淡米尔系的湿婆信徒更是将文化认同-生活方式-信仰结成不可分割的多面。对兴都教徒来说，他们拜佛像时本质上是拜一个可以化身敌对思想者的兴都教神明，是说明自己的信仰可以包罗敌对信仰的极致，由此证明自己否定对手的立足点。这并不等于信仰对方。这一来，近年越来越多沿着朝圣者必经之路而设的小棚子，在棚子装饰的彩绘印度神像之间也加上了释迦牟尼佛像，在表面上固然显示了双方促进印度人与华人互相皆大欢喜的苦心，但又何尝不是反映了深层面的各有所思？

可见在印度人的思想中，华人民间对大宝森节的理解和诠释以至加入的仪礼，也不一定为他们所能认同，甚至被对方目为异端而非正信，一起的活动一旦认真进入教义层面就会发现分歧了。额头上涂了牛粪烧的圣灰的弥勒像和观音像，正说明印度群体也和华人的信仰意识一样的道理，是从自己的模式作出发点。

最关键之处在于，正统的兴都教义，也包括淡米尔系的湿婆信徒，是以信仰主导文化认同与生活方式的结合，整个社会的观念和规范受宗教思维和信仰所渗透，终究是以古婆罗门四吠陀书为指归。华人要作为任何一个大场景中的参与者是无任欢迎。但是要作为圈子里的人，就不能只是一年一度参加大宝森节，或者天天到印度庙拜姆鲁甘也不算数，而是要有一个从文化认同到社会角色转换的心路历程。

另一关键在于，源于印度的兴都教在印度本来就是一个联合多元族群、允许各地方教派特色并存的宗教。印度人虽然把强调自己属于兴都教作为民族主义认同的武器，但是他们从来不认为兴都教是属于印度人的，在教义上，吠陀书的训导对象是全人类。非印度人不论是华人、意大利人、美国人等加入兴都教的个别活动或正式转化成信徒，只要不把抵触兴都教基本教义的观念带入教内，不论对印度人的民族感情或者宗教意识来说，都是有积极的意义。半世纪以来，兴都教的许多老教派和新兴教派到欧美传教，以及它在泰国、柬埔寨、印尼巴厘岛的历史，都说明了兴都教从不认为自己属于一个族群。

因此，马来西亚的大宝森节依然是以兴都教作为民族认同方向的印度人的节日，而且可以让印度人检阅他们对其他族群的影响；同时，它也应被视为华人民间信仰意识可以延伸到参与他族宗教活动的其中一个场域。但华人群体对大宝森节的信仰和理解却是很华人乡土，不是兴都教的。

四、一团和气， 两方安心

马来西亚印度社会作为一个在马国的少数民族，一直都追寻着本民族的更上一层楼。2001年1月26日的英文《亚洲周刊》(Asiaweek)说，这个54%人口在马来西亚的园丘当农业工人或在城市当劳工的族群，缺乏房屋、教育、职业的机会。2003年《经济学人》(The economist)则报道，印度人除了占了全国人口中不良少年人口的14%，另外还占了全国行乞人数的41%，全国20%的殴打妻子儿女的家庭暴力事件也发生在印度人族内，能成功申请进入大学深造的不到5%。这样一个以数目字烘托的经济与社会地位落后局面，被前任的印度政府内阁秘书署主任C. S. Kuppuswami形容自己的海外同胞为“第三级种族”。(Kuppuswami 2003)我们姑不论上述作者把马国印度人形容为下等和落后是否言过其实，又或者是恨铁不成钢之余另有深意。这至少可说明马国印度人必须获得他族的支持以便迎头赶上他族。马国印度社会如果能够与同是6百万人口的华人社会友好合作，对一个人口约2千余万的马来西亚的民族关系肯定起着和谐作用，也有利于保障少数民族和少数宗教的地位。不过，不同的族群，在同一片土地上，在各领域都会有竞争的可能，也是一般人可想而知的不可避免情形。

也许，两个民族的成员共同参与印度人的大宝森节，正说明双方群众在不谈利益的宗教生活领域的交流，双方可以找到一个互相支持和表达善意的场域。

问题在于，在马来西亚的这2百万兴都教徒中，大部分是淡米尔人，其中85%又属于湿婆派信仰(Malik 2007:27)，他们的宗教文化和生活方式是一体的，外人很难在语言不同的情形下加入他们的宗教群体，即使是源自北印度的兴地(Hindi)印度人亦是有一段文化上与语种上的差距，何况马来西亚的其他族群？然而，当我们在马来西亚的淡米尔庙宇看到许多提醒族人小心年轻一代“改教”的布告，又可证明当兴都教的原有成员接触了其他的语言和文化之后，不一定会后继有人。

马国国法规定不允许60.4%的穆斯林人口及其子弟成为他教传教对象，并不等于所有制度化宗教就停止向穆斯林以外的其他人传教，如此形势是客观的事实。这令到传统以来在印度经常与外教冲突的兴都教徒，在不能接受其它宗教把他们的子弟“带过去”的同时，他们自己也很难把其他族群的成员“带过来”增员。简而言之，他们有着客观限制，不容易改变兴都教徒作为少数者的弱势局面。相比起其它宗教在印度本土与带着印度民族主义色彩的兴都教出现过矛盾，在本地也与兴都教竞争原属兴都教家庭出生的信徒，马国华人的传统信仰对兴都教显得极友善无争，马国华人面对的是佛教在印度式微多个世纪后的印度人，信仰主要受佛道影响，却从来没有在印度土地上和兴都教徒冲突。民间信仰的泛神色彩

使华人中有更多人可以走进兴都教的寺庙和参与活动，但不会向这个语言和生活习俗差距太大的社会传教。而兴都教的教导又认为它是人类生活的指标、它的神圣节日本来就属于全人类都可以参与，更欢迎他族加入节日活动或成为信徒。华人民间信仰的泛神崇拜与兴都教在教义上对他族的开放性，使得双方本来就有着相安无事的基础。

对华人社会的个人来说，参与大宝森节是满足了个体希望从神秘界达至个人需要的愿望，但作为一个社会集体中的个人，这一个日子是他们和印度人可以一起共同对自己也对他人表达其信仰自由的日子；华人支持这样一个节日，主办和主导的主权在印度人手中，突出的还是印度人的大宝森节，但既然大宝森节可以受到一个他人为主体的多元社会的重视和容忍，那么其他属于华人或印度人的信仰活动当然也应有同等的位置。

尤其是在大宝森节中，华人不过问主权也不主导，只扮演重要捐献者以及参与者的角色，更不可能对马国印度社会的文化/经济/社会关系有根本的冲击；而这一个平台又足以对淡米尔族群内部起示范作用，因此日常的族群间不可避免的资源上和各领域的竞争，在 *vel vel* 声中淹没了。这样的背景下，宗教上各自的出发点不同以及信仰意识的差距，也被两族群信众在参与这活动时各取所需的合作需要淡化了。反过来，它有利制造族群合作的印象。外人对自己的信仰的忠诚，对谈米尔族人，其实不只带来支持延续宗教文化无形遗产的经济利益，也起了增强内部信心和拟聚力量的作用。

所以，大家知道华人可能会把他们的一部分信仰表现带进大宝森节，而大家也知道华人的许愿与还愿的心态是大宝森节掷椰子风气的助长力。但我们看到了，马国兴都教组织的宗教领袖如 Dato Sri Vaitilingam 面对国际性的《今日兴都教》（Hinduism Today）期刊采访，对华人以自己民族形式的香烛在大宝森节向姆鲁甘采取华人跪拜礼，语气不是否定的；作为印度人政治上的最高领袖的国大党党魁三美维鲁也说，有人建议他禁止掷椰子，但他认为人民有满足誓愿的各种形式，不能否定任何个人以自己的形式去祈祷和敬拜神灵的权利（Malik 2007:27）。

毕竟大宝森的主要宗教文化特征在马来西亚还是很兴都教色彩，并未曾被跟随兴都教仪式的华人触动到发生根本变化，兴都教印度祭师主导的这一节日，是带有浓厚印度民族色彩又是教义上认为本该属于全人类的节日，正由于华人的加入而壮大与落实。这或许或多或少可解释为何兴都教界的教义研究者会如此弹性思考：会公然担心兴都教徒内部在大宝森节的各种膜拜行为，讨论其中的“异端”性质，却不太担心还不算正规信徒的华人把华人民间的信仰形式带进大宝森节。

这样一种互相在大宝森节中各自从各自的信仰意识作为出发点，把各自的信仰要求交叉在支撑一个节日的活动上，以思想的“异”求得形态的“同”与社会的稳定，也算特例。如此便形成各种马来西亚旅游小册上的“多元和谐”的宣传。一旦探讨其中的矛盾差别，如果不是为了学术上厘清事实以助进一步建构思想上的认识与交流，则反变成在多元社会中强调两个少数族群的差距。如此，华人欣赏、参与大宝森节的表象，也会让传媒感兴趣。传媒无暇追究也不会讨论参加者动机背景，但是色彩缤纷的活动场面中华人与印度人共舞和宗教交融确实是

值得突出的采访摄影形象，因为它的光与影有助大家在心中建构自己向往的和谐社会。

五、后语：一个课题、 两点想法

本文在词汇应用方面，斟酌了 Hinduism 的内涵，不采用现代中国通用也影响马来西亚中文传媒使用的“印度教”，而采用“兴都教”这已在马国和新加坡流行超过半世纪的通用译词，是考虑到印度民族应属于兴都教而兴都教不属于单一民族的基本教义论述。这样一个教义论述，亦构成印度社会欢迎非信徒自由参拜庙宇以及自由加入大宝森节的理论基础，从而使到大宝森节这个淡米尔地区的其中一个姆鲁甘节日，有机会变成兴都教在东南亚继续兴盛的最具体象征，单在吉隆坡与檳城两地，其参与者的人数已不可能反映当地原来的教徒数目。

如此一个节日，带给我们的其中一个积极意义是：年年一次大宝森节，通过淡米尔人对姆鲁甘的信仰以及华人社会的泛神尊重，建立起两个族群集体互动的平台，即使双方的信仰出发点和信仰意识有差距，但毕竟每个人再私人的祈愿还愿，基本都是建立在向善和祈福的共同价值观上。通过大宝森节的活动，人们形成的“神圣的同盟”，集体的活动加强信徒对神圣所代表的赏善罚恶与仁慈的信心，让朝圣者一路上体会自己克服痛苦的能力，是有助人心的教化。而两大族群在全国各地庆祝大宝森节的集体互动，也更进一步仪式性的重复宣说在马来西亚应有的实践信仰的自由。

如此一个节日，每年的热闹过后，也给我们留下了年年重复的思考：年年大宝森节，传媒的镜头必然都会对着身上插满钢针、赤着脚走在炎热路上的黄面孔，但是在大宝森节的喧闹过后的日常的族群交往毕竟不多，两族之间在思想文化与宗教教义的广泛对话就绝不比大宝森节热闹，这就有待有心人去加强了。

不能否认的是，大宝森节确实已从南印度的其中一个地方节日，在马来西亚演变成为两个族群的常民生活与文化交流的平台。对生活在其中的人们，它就不再仅仅是属于群体的共同现象或个人研究的对象，而且是每个人有待珍惜和丰富其生活/文化/价值内涵的生命际遇。

参考文献

英文

Arasaratnam, Sinnappah, Social and Political Ferment in the Malayan Indian Community 1945 to 1955, paper presented at First International Conference Seminar of Tamil Studies, Kuala Lumpur, Malaysia, 1964(www.tamilnation.org/diaspora/malaysia/arasaratnam)

Belle, Carl Vedivella, Thaipusham in Malaysia, paper presented on First International Conference Seminar on Skanda-Murukan, 1998
(<http://www.murugan.org/research/belle.htm>)

Belle, Carl Vedivella, Towards Truth: An Australian Spiritual Journey, chapter 9:Malaysia, Kuala Lumpur, Pacific Press Sdn.Bhd,1992,
内容可直接下载 www.murugan.org/bhatas/belle-chapter9.htm

Belle, Carl Vedivella, review on Piered by Murugan' s Lance: Ritual Power and Moral Redemption Among Malaysia Hindu (by Elizabeth Fullers Collins, 1997)
(www.svabhinava.org/friends/CarlVedivellaBelle/ReviewCollinsThaipusams.htm)

Clothey, Fred W. The Many Faces of Murukan-the History and Meaning of a South Indian God, The Hague, Mouton Publishers, 1978

Guari Parimoo Krisnan, Following Murukan: Tai Pucam in Singapore, paper presented on First International Conference Seminar on Skanda-Murukan, 1998 (www.murugan.org/research/gauri_krishnan.htm)

Khoo, SuNin, “High Light Thaipusam” , “Silver Chariot Procession” , “Ayoke of Peacock Feathers” , Penang Magazine, Pulau Pinang, 1989, 16-23

Kuppuswami, C .S ., Malaysian Indians :The Third Class Race, South Asia Analysis Group, 28-02-2003 (www.saag.org/papers7/paper618)

Somalay, Palani: The Hill Temple of Muruga, Sri Dandayuthapani Swami Devasthanam, Palani , Second Revised Edition, 1982

Malik, Rajiv, “Malaysia Festival Jewel” , Hinduism Today, July/August/September 1952, pp.18-33

Ramanathan, Kalimuthu, Hindu Religion in an Islamic State: The Case of Malaysia, Doctorate Thesis, University van Amsterdam, 1995(未出版博士论文)

Thiruvassagam, Gomathi , Book of Festival , G.T.Publication, Kuala Lumpur, 2001

Thomas, P., Epic, Myths and Legends of India, Bombay, D.B.Taraporevala Sons & Co. Private Ltd., 1973

中文

王琛发：〈马来西亚华人信仰中的外族神鬼祭祀〉，载《人文杂志》（吉隆坡：华设研究中心，1999），页 20-35

道教宗教文化研究中心：《有关华人对大宝森节信仰的调查报告》（吉隆坡：道教总会，内部文件，共 24 页，1999），页 20

英文报刊

Preparation of The Piercing , (The Star Paper, 11.2.98)

The Real Meaning of Thaipusam (The Star Paper, 9..2.98)

中文报章

康灯海、余联辉：《穿针的意义 华裔还愿的故事》，檳城：光华日报，2007 年 2 月 3 日

星洲日报：2005-1-26, 新闻

口述访谈

苏国伟（在檳城参与卡瓦第苦行的朝山者，2001 年 6 月 3 日访谈）

Rama（檳城 Chettia 诸庙庙产信托人之一，2007 年多次专访）