

從神殿、英靈到蟻丘： 沙巴拿督公信仰的多樣實踐*

吳佳翰**

摘要

本文採用非華人視角探討馬來群島的拿督公 (Datuk Gong) 信仰，結合文獻及田野材料談論拿督公在馬來西亞沙巴州 (Sabah) 瓜拉班尤縣的多樣實踐。當地的社會脈絡跳脫過去研究的西馬本位，唯信徒和拿督公一樣，擁有多重文化背景，也創造了屬於當地特色的在地信仰。此外，本文也從語言學和沙巴原住民信仰的角度，去比較及分析「拿督」作為馬來人原始信仰的理論。

關鍵字：拿督、科拉邁、北婆羅洲、汶萊灣、文化認同

* 本文部分內容曾經發表於 2019 年 1 月 25-26 日之「第十一屆香港中文大學人類學系研究生論壇」。

** 國立臺灣大學人類學系碩士。

一、前言：拿督公信仰的非華人脈絡

拿督公 (Datuk Gong) 信仰多被形容成華社結合土地神信仰，模仿或借用馬來人 (Malay) 的傳統信仰拿督 (Datuk)、科拉邁 (Keramat) 或拿督科拉邁 (Datuk Keramat) 的實踐，是新馬華人宗教世界觀的投射，也是綜攝主義 (syncretism) 的展現 (Goh, 2009: 121; Tan, 1995: 155; 陳志明, 2000: 72-73)。大部分的研究多從華人土地神信仰的角度出發，探討華南地區的土地神信仰，如何接納馬來人的傳統信仰，進而發展出拿督公的脈絡。拿督公信仰或多或少減緩了華人移民對陌生疾病和環境，對陌生族群，或自身離散身份認同的恐懼與不安 (Chin & Lee, 2014: 382; Elliott, 1955: 116; Goh, 2009: 121)。

因此，原本華南地區的福德正神、土地公、伯公信仰、以及後來延伸的大伯公信仰和拿督公信仰在新馬信徒之間的定位與關係，成了中文學者探討的主要方向。這些土地神之間的關係複雜，在不同社會擁有不同的脈絡，已有眾多討論。陳波生和利亮時 (2012: 31) 爬梳了文獻，建議「伯公」一詞源自粵地，在客潮籍人士流傳，並由客家人帶至南洋地區。陳亞才 (2012: 54) 點出，馬來西亞的大伯公信仰沒有單一論述，既是客家神、也是福建神；既是本土土地神、秘密會社的領袖、也是本土傑出人物；東西馬的神誕日期也有差異。

吳詩興 (2013: 150) 透過西馬來西亞和砂拉越的田野調查提出，清末時期城隍爺所扮演的地域守護神的地位，來到南洋地區後，因少了帝王制度的支撐，讓原本位階低於城隍爺的伯公信仰，取代了城隍爺的神格與職能，進階成為「大伯公」信仰。原本的縣城隍 (伯) 與土地公的神格與職能，在當代馬來西亞則由拿督公和土地龍神¹取代。如此的創見，符合馬來西亞華社對於大伯公的重視，也提出土地神信仰因著社會脈絡而改造的可能性。然而，大部分研究仍把拿督公視為華人土地神信仰的單向延伸，鮮少探討拿督公的另一面向。

本文關注的是拿督公信仰的非華人脈絡，即馬來人傳統信仰拿督、科拉邁及拿督科拉邁在過去與當代的實踐。拿督、科拉邁、拿督科拉邁及拿督公之間的關係更需要進一步分析及定位。Cheu (1992: 381) 很早

¹ 或稱地主公，馬來西亞華人把祂當作護宅神或財神，匾額為「五方五土龍神，唐番地主財神」。

即建議拿督公信仰是「一個多邊文化適應過程，而非單邊的同化過程」。在 1980 年代前的馬來群島 (Malay Archipelago)，²科拉邁崇拜普遍於當地穆斯林，或廣義馬來人³的社群 (Cheu, 1996: 1)。然而，他僅用科拉邁來形容馬來人伊斯蘭復興運動 (dakwah movement) 前的傳統信仰；拿督指的則是科拉邁崇拜裡所祭拜的聖人 (holy person)。

馬來語的「Keramat」，有著聖蹟、聖物、聖者和聖蹟顯靈 (尤其能治病) 的含義 (Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015; 吳詩興, 2013: 161-162)。它源自阿拉伯語的「Karamāt」，所指涉的是在阿拉的允許下，透過聖者身上做展現的聖蹟 (Cheu, 1996: 3; Wehr, 1979: 962)。科拉邁崇拜和伊斯蘭教的蘇菲主義⁴ (Sufism) 有著密切關係。因蘇菲派對肉體的執著比其他教派強，發展出對大師的崇拜。這些蘇菲派的聖者也被稱為「阿拉之好友」(阿拉伯語: awliyā' allah)。信徒模仿聖者的身教，敬仰他們超常的慷慨及洞見 (或聖蹟) (Kugle, 2007: 4-5)。聖者去世後，信徒繼續在墓園追思他們，特別是聖者冥誕的時候 (Cheu, 1996: 3)。

Cheu (1996: 2) 根據在新馬泰長達十一年 (1977-1988) 的田野調查把科拉邁崇拜歸類成生命體 (animate objects) 和非生命體 (inanimate objects) 兩大崇拜，並建議科拉邁崇拜受到伊斯蘭教和印度宗教 (尤其是非生命體) 的影響。這些非生命體包括石頭、土塚、高山、山洞和漩渦的崇拜。Cheu (1996: 21-28) 把印度宗教裡頭的石頭、土塚和高山崇拜，還有其他文化 (如日本、古代中國、東馬南島語族) 的類似信仰納入科拉邁的討論。唯如此的討論缺乏了歷史脈絡，無法簡單總結科拉邁崇拜受到印度宗教的影響。

可能基於田野報導人的定義，Cheu (1996: 2) 的科拉邁定義比其他學者來的更加廣。一般上，大部分學者把科拉邁鎖定於活著或已逝的穆斯林聖者崇拜上。因此，大部分學者認為如此狹義的科拉邁崇拜直接受到阿拉伯蘇菲主義的影響，尤其穆斯林聖墓的崇拜常見於北非、中東和南亞 (Kugle, 2007: 6)。馬六甲海峽兩岸在十五世紀前擁有一千四百年的印度化時期，但因缺乏文字記錄而顯得隱晦不明 (廖文輝, 2019: 84)。

² 馬來西亞、印尼、新加坡、汶萊、泰南和菲南。

³ 馬來群島的穆斯林，是殖民時期西方學者的劃分，但不符合當今國族主義下各個原住民社群的定義。

⁴ 伊斯蘭教的神秘主義，不被當今主流的遜尼派 (Sunni) 所接受。

然而，東馬在伊斯蘭教傳入前，所受的印度文化並不深刻，反而因地理位置而受到中國文化的深刻影響，尤其是六世紀起立國的汶萊王朝（廖文輝，2019: 292）。因此，東馬拿督公崇拜的當代實踐應可提供少了印度文化元素的線索。

本文的田野地點為靠近汶萊灣（Brunei Bay）的瓜拉班尤縣（Kuala Penyu district）。在歷史脈絡上，深受汶萊王朝影響的田野材料，能對拿督公非華人脈絡提供特殊性。站在印度化程度深淺的角度，本文不會從整體婆羅洲的角度來分析田野材料。因為除了馬六甲海峽兩岸和爪哇曾受到上千年的印度文化影響，婆羅洲的東部、南部和西部也有近千年的印度化歷史。最明顯的例子為今印尼東加里曼丹省的古臺王國⁵（Kutai Martapura Kingdom）（Bellwood, Fox, & Tryon, 1995a: 310-311）。同時，西和南婆羅洲的古國也曾受到爪哇或蘇門答臘古王國⁶的影響（Andaya, 2005: 58; Sastrawan, 2020）。

除了科拉邁的概念，拿督科拉邁和拿督同樣需要放回田野地點的社會脈絡去理解。Chin 與 Lee（2014: 379）把 1980 年代前的馬來人傳統信仰一律稱作（廣義上的）拿督科拉邁。Cheu（1992: 381）則把拿督科拉邁定義成馬來語裡的拿督公，他認為兩者所指涉的信仰與形式實為相同。然而，拿督公當代的形式已和 1990 年代的拿督科拉邁形式有所分別。尤其是在經歷將近四十年伊斯蘭復興運動後的西馬，穆斯林被教導不能崇拜阿拉以外的神明，實踐拿督科拉邁崇拜的穆斯林社群已微乎其微。⁷拿督科拉邁和拿督公的定義將在本文有所區隔。Cheu（1996: 19）把華社參與廣義科拉邁崇拜的變化，分類成五大時期：前殖民時期（1500-1870s）、殖民時期（1870s-1956）、後殖民時期（1957-1968）、新經濟政策一時期（1969-1980）和新經濟政策二時期（1981-1990）。本文欲把新經濟政策一時期的形式定位為拿督科拉邁崇拜，和 1981 年之後的形式當作拿督公崇拜。兩者之間雖然都有「唐番拿督公」的匾額，以及香爐、神臺等物品；但拿督公崇拜有改造自土地公的神像，信徒也幾乎是華人，有著華人傳統廟宇的管理委員會。

⁵ 存在於公元 350-1605 年，曾出土南印度帕拉瓦文（Pallava）的婆羅門教碑文，後被古泰卡塔內加拉蘇丹國（Kutai Kertanegara Sultanate）所滅。

⁶ 如室利佛逝（Srivijaya，佛教或印度宗教）和滿者伯夷（Majapahit，印度宗教）。

⁷ 在馬六甲岸外的五嶼島（Pulau Besar）仍有科拉邁崇拜。

Cheu (1996: 19) 的分期契合西馬的社會脈絡。1969 年的 513 族群衝突⁸後，越來越多西馬西海岸華人和馬來人一起祭拜唐番拿督公 (Cheu, 1996: 17)，拿督公成了華人求萬字博彩⁹的對象。華人的積極性可被視為淡化族群衝突，且積極融入馬來社會的表現 (Cheu, 1992: 401)。1980 年代的伊斯蘭復興運動，讓馬來人逐漸放棄拿督科拉邁崇拜，而華人逐漸成為主要信徒，進而從土地公的形象創造拿督公的神像。拿督公崇拜吊詭地成為華人對抗國家推動伊斯蘭化的運動，是讓自己不受伊斯蘭化政策影響的方法 (Cheu, 1992: 400-401)。王琛發 (2001: 25) 也認為，1990 年代後的拿督公崇拜已經越來越漢化，僅是吸收了原本馬來人的膜拜方式，實際上是「華人本位」。拿督公崇拜已脫離馬來人早期鄉間的脈絡，改造後深具族群自我中心意識 (王琛發，2001: 27, 33)。

政策與族群關係是造就科拉邁、拿督科拉邁和拿督公不同發展脈絡的原因。舉新加坡為例，新加坡自 1965 年脫離馬來西亞後，宗教與族群政策採多元及世俗的方向。少於兩成的穆斯林社群即使受到國際伊斯蘭教復興運動的影響，但政策讓國內大部分科拉邁聖墓及龜嶼 (Kusu Island)¹⁰上有名的拿督科拉邁崇拜得以保留及延續 (Müller, 2018: 241)。沒有經歷 513 衝突和伊斯蘭化的新加坡，並沒有發展出後期西馬流行的拿督公崇拜 (Goh, 2009: 122-123)。因此，本文在分析田野材料時會重視當地的政策和族群關係。

吳詩興的碩士論文把以上的討論推前一步，但多是參考中文文獻，缺乏英文文獻。吳詩興 (2013: 162) 認為拿督科拉邁，源自「馬來社會對於成為神靈的墳墓是統稱為『科拉邁』，通常會冠以『拿督』神銜」。他認為拿督科拉邁應分成拿督和科拉邁兩種概念來分析：拿督是馬來世界印度化和伊斯蘭化前的萬物有靈、祖靈和英靈信仰 (吳詩興，2013: 155)；科拉邁則可能是伊斯蘭教傳入前的馬來原始地方守護神，或是伊斯蘭教傳入後的聖蹟崇拜 (吳詩興，2013: 160)。吳詩興未和 Cheu (1996: 2, 19) 所定義的五大時期和科拉邁崇拜的兩大分類進行對話。同時，過去的研

⁸ 發生在 1969 年 5 月 13 日，西馬來西亞西海岸的族群衝突，進來也被解讀成執政聯盟化解內部衝突的事件。

⁹ 因為有四個號碼，0000 至 9999，總共一萬個選擇，簡稱 4D。也有六個號碼 (6D) 的博彩業。馬來西亞政府允許非穆斯林和非馬來西亞穆斯林參與博彩賭博。

¹⁰ 新加坡南部接近印尼廖內省的小島。其管理人為第六代穆斯林，雖然有漢化的跡象，但沒有拿督公神像，仍保留 1980 年代前西馬的形式。

究很少把拿督和科拉邁當成不同的概念處理，他們僅用廣義的拿督／科拉邁／拿督科拉邁來泛稱馬來人的原始信仰。本文再把拿督科拉邁當作獨立的概念，放入拿督和科拉邁的討論中，並把這些概念歷史化，放入田野材料做分析。

拿督崇拜為何？鄭志明（2004: 68）認為，馬來人所認為的拿督是地方守護神，其墓為聖者之墓（科拉邁）。陳潤棠（1988: 74）雖只提及（廣義的）拿督，沒有提及科拉邁和拿督科拉邁，但他也認為拿督是馬來人的原始信仰，沒有受到印度宗教和伊斯蘭教的影響。梅井（1957: 165-166）把（廣義的）拿督分成七種：（一）普通庶物化身；（二）自然界物品化身；（三）動物化身；（四）巫師和巫醫死後顯靈；（五）領袖或村長死後化身；（六）聖人墳墓顯靈；（七）活聖人顯靈。在梅井的定義上，吳詩興（2013: 157-158）把拿督的英靈崇祀細分成武官（含「水師提督」，Laksamana）¹¹和文官（含地方領袖，Pembesar）。吳詩興把（狹義的）拿督定義為「早期南洋巫族的原始宗教神靈，並且與超自然界的『庶物成精』與『聖蹟顯靈』的非常態神聖現象有關」。

所謂的「庶物成精」與「聖蹟顯靈」和以下描述相近。Banks（1983: 70-73）根據 1967-1974 年的田野資料整理了吉打州（Kedah）山區馬來人的前伊斯蘭教信仰。靈性力量「Angin」（Banks 稱為 Spiritual Essence）是信仰的中心。科拉邁則是這些 Angin 的住所。當地馬來人認為最高往最低的力量排序是「上蒼（Tuhan）→神明（Dewa）→精靈（Jin）→鬼魂（Hantu）」。力量越弱的 Angin 則越邪惡，越嫉妒人類。Hantu 是巫師或修煉巫術者的死後存在，可以化身成老虎、大象、蛇、鱷魚、漂亮的小孩、具吸引力的女人或陣陣強風。這些修煉巫術者生前可能和 Jin 或 Hantu 結盟，擁有了某種可世襲的 Angin。拿督被用來稱呼這些 Hantu 祖先：如化身為老虎的祖先則是「datok dahala」，化身為鱷魚則是「datok serilan」。

相對於之前學者的論述，Banks 的描述更加整體且有系統。它也串聯了梅井（1957: 165-166）七種拿督分類的前五種。種種化身背後的實質，是靈性力量 Angin，而非「拿督」。這些力量好比風（馬來語也稱

¹¹ 源自印度史詩《羅摩衍那》一角羅什曼那，馬來封建時期打仗都走水路，帶兵的叫水師提督。

Angin)，人們與牠們交涉必須透過中介或化身（Banks, 1983: 71）。用 Angin 來指涉馬來原始信仰或許適合於吉打山區馬來人，或 1960 年代末的時間點。但足以反思「拿督」作為馬來人原始信仰代名詞的正當性。此外，拿督作為「地方守護神／武官或文官英靈崇拜」的論述也未出現在 Banks 的描述裡。

過去的文獻分析拿督的概念時，都會受到官方馬來西亞語(Standard Malaysian) 定義的限制。官方馬來西亞語把「Datuk」定義成：(一) 祖父、外祖父；(二) 伯伯、公公；(三) 長官；(四) 酋長；(五) 鬼魂；(六) 大伯公；(七) 老虎；(八) 封號等意思（吳詩興，2013: 157）。從官方馬來西亞語去分析拿督崇拜的做法，忽略了馬來語在馬來群島所擁有的地方性，一些克里歐化的方言在國族主義下甚至發展成官方語言，如官方馬來西亞語、官方印尼語（Standard Indonesian）和官方汶萊語（Standard Brunei）（見表 1）。筆者主張，在分析拿督公信仰時，應回到當地馬來語和人文自然中去理解拿督等概念的意義。透過語言學的比較，筆者將提出「祖父和外祖父」並非拿督的原初意義，並質疑用拿督來指涉馬來人前印度化信仰的正當性。

表 1、本文所提及的各種南島語系語言之關係表

語群	語	方言
馬來語群	馬來語	官方馬來西亞語
		官方印尼語
		官方汶萊語
		雅加達馬來語
		彭亨馬來語
		廖內群島馬來語
	卡達央語	---
北婆羅洲語群	塔達那語	---
	比薩雅語	---
	卡達山杜順語	---
薩瑪—巴瑤語群	巴瑤語	---
陸達雅語群	---	---
泛中菲律賓語群	---	---

資料來源：筆者整理自 Wikimedia（2013）。

拿督公作為持有本地身份的保護神，一般以馬來身份居多（陳志明，2000: 73），但也存在暹羅（吳詩興，2013: 175；陳志明，2000: 76）、西婆羅洲的達雅（Chai, 2018: 297）、爪哇（吳詩興，2013: 163；陳志明，2000: 78）等身份的案例。近年來，馬來西亞華人的「再創造」也把華人和錫克人地方領袖納入，如唐人拿督（陳志明，2000: 77）和錫克政治人物卡巴星（Karpal Singh）（Malaysiakini, 2017）。為了讓討論更集中，「馬來身份的拿督公」是本文主要的參考對象。它所指的是，信徒認為神明本身的母語是馬來語（表 1）以及信仰伊斯蘭教。

本文把拿督公信仰分成拿督崇拜、科拉邁崇拜、拿督科拉邁崇拜和拿督公崇拜的概念來分析田野資料的多重實踐。田野地點為東馬來西亞沙巴州（Sabah，見圖 1）的瓜拉班尤縣，時間為 2018 年 5 月至 8 月間；部分新加坡的資料來自 2020 年 2 月的龜嶼拿督科拉邁參訪。因筆者來自瓜拉班尤的隔壁縣，常在父親的引介下與當地報導人接觸，被認為是當地人。然而，筆者十五年長居在沙巴外的經驗，應足以有部分「局外人」的觀點。除了田野材料，筆者將從語言學及沙巴原住民信仰的角度出發，初步檢測拿督是否可被用來泛稱馬來人的原始信仰。



圖 1、馬來西亞沙巴州的地理位置

資料來源：筆者繪製。

二、田野地點的歷史與人群

在眾多拿督公的研究裡，極少有沙巴或婆羅洲北部的例子。Cheu (1996: 13) 在 1990 年代初曾計算沙巴西海岸的拿督公神龕和華人住屋比例。其結果和西馬東海岸雷同 (1:1000)。此比例肯定比西馬西海岸低，因為 1970 年代末的檳城鄉區已達 1:10 的密度。陳志明 (2000: 77) 認為東馬的拿督公信仰是 1970-80 年代，由從事伐木業和農業的西馬華人移入。然而，此定論忽略了科拉邁崇拜在沙巴的歷史。至少在沙巴西南部瓜拉班尤縣的拿督公實踐，和汶萊灣的科拉邁崇拜有關，而非完全由西馬華人帶入。

瓜拉班尤縣原意為「有海龜的河口」，處於克里亞斯半島 (Klias Peninsula)，東北臨金馬利灣 (Kimanis Bay)，東南接克里亞斯平原 (Klias Plain)，西南臨汶萊灣，西北朝南中國海 (見圖 2)。半島的西邊是納閩島 (Labuan island)，目前是馬來西亞聯邦直轄區。¹² 瓜拉班尤縣的縣會是瓜拉班尤鎮，位於該縣的北部。該縣最接近納閩島的河口是孟奴卜鎮 (Menumbok)，也是通往納閩島的港口。汶萊灣其實是個邊界流動之地，連接沙巴、砂拉越、納閩和汶萊四個政體。在《1963 年馬來西亞協定》下，沙巴和砂拉越擁有邊境管控自主權，因此沙巴居民前往同國的納閩 (聯邦政府) 和砂拉越都需用護照通關。

瓜拉班尤縣長期受到汶萊王朝的影響。目前從汶萊河流域出土的最早貨幣是公元七世紀的中國貨幣 (Harrison, 1970: 25)。這也顯示了唐代商人很有可能踏足瓜拉班尤。公元六世紀起向中國朝貢的「勃泥」指的應是後來的汶萊王國 (廖文輝, 2019: 295)。宋代、元代、明代和麥哲倫航行團¹³的文獻都顯示，汶萊長期受到中國文化和佛教的影響 (Pigafetta, 1550[1808]: 353; 廖文輝, 2019: 295-297)。汶萊曾在十四世紀中葉成為印度宗教王朝滿者伯夷 (Majapahit) 的附屬國 (Anonymous, 2020; Sastrawan, 2020)，但在滿者伯夷衰弱後，於十五世紀初改信伊斯蘭教。

十五世紀初至十六世紀末是汶萊蘇丹王朝最鼎盛的時期，勢力延伸

¹² 馬來西亞是聯邦國，聯邦直轄區 (Federal Territory) 不屬於任何州政府，直接由聯邦政府管轄，其他例子有吉隆坡和布特拉再也 (Putrajaya)。

¹³ 麥哲倫於菲律賓遇刺後，其團隊於 1521 年抵達汶萊，參見汶萊蘇丹。船上學者 Antonio Pigafetta 的親眼所見成了汶萊第一份歐洲記錄。

至菲律賓南部和今沙砂的海岸（廖文輝，2019: 297）。瓜拉班尤縣大約在這時才受到汶萊的統治，一直到 1884 年 12 月才被割讓給英屬北婆羅洲特許公司¹⁴（以下簡稱「特許公司」）管理（Daly, 1886）。在這三百多年間，汶萊蘇丹委派當地或非當地的代理人控制河口貿易，對內陸地區的商品抽稅，同時透過伊斯蘭法維持河口的治安。以 1870 年代為例，這「殖民體系」（System Jajahan）制度裡的瓜拉班尤代理人是當地人（Ranjit Singh, 2000: 65）。



圖 2、瓜拉班尤縣的地理位置

資料來源：筆者改繪自 Google 地圖。

依官方分類，該縣主要族群為塔達那人（Tatana，32%）、比薩雅人（Bisaya，28%）、汶萊人（Brunai，21%）、巴瑤人（Bajau，10%）、卡達央人（Kadayan，5%）、華人（1%）等（Department of Statistics Malaysia, 2010: 71）。在當地民間分類裡，華人和當地原住民的混血也被稱為華嘉族（Sino）或半唐番，尤其是保留華人姓氏的原住民。語言上，華人以外

¹⁴ British North Borneo Chartered Company，成立於 1878 年，其治理的北婆羅洲領土（至 1941 年）成了今沙巴的邊界。

的原住民都是南島語族。當地汶萊人¹⁵是來自汶萊的移民後裔，口操官方汶萊語。其中，兩對語言擁有九成以上的相似度——塔達那語和比薩雅語，官方汶萊語和卡達央語。

比薩雅人、汶萊人、巴瑤人和卡達央人多是穆斯林，而塔達那人則多是基督宗教徒。同時，塔達那人和部分穆斯林私下實踐著混雜傳統祖靈和華人民間的信仰。塔達那人早期實踐傳統祖靈信仰，華人民間信仰的傳入和三波華人移民潮有關。十八世紀中葉，少數華人移居至瓜拉班尤縣與當地婦女通婚，華人民間信仰卻開始傳入大部分塔達那家庭（吳佳翰，2019: 152）。他們稱此信仰為「*Tapikong / Ta Pek Kong*」（*Matrin*, 2015: 67）。十九世紀中葉，納閩島成為英國皇家殖民地，華人和峇峇娘惹（*Baba Nyonya*）透過香港和新加坡進入納閩，再移入瓜拉班尤與當地人通婚。當地第三波華人移民則由特許公司引入。

「*Tapikong*」是「大伯公」的閩南音轉化。大伯公信仰在南洋地區被創造後，也廣為原住民或馬來人所知。在官方馬來西亞語的拿督除了有大伯公之意，西加里曼丹的原住民則直接稱華人廟宇為「*Pekong*」（伯公）（*Chai*, 2018: 304）。官方馬來西亞語則稱華人廟宇為「*Tokong*」，這詞應來自「拿督公」，因為 *Datuk* 可被簡稱為「*Tuk* 或 *To'*」，加以「公」，就是 *Tokong* 的原音，中文文獻稱「都網廟／都公／督公」（吳詩興，2013: 157）。基於馬來人或原住民對於伯公、大伯公和拿督公的熟悉度，瓜拉班尤人用大伯公來泛稱華人民間信仰也有其道理。因此，原住民對 *Tapikong* 與華人對大伯公的理解並不一致，分別是泛稱和專稱。當地 *Tapikong* 信仰裡除了有華人民間和傳統祖靈信仰，也包含多重面貌的拿督公信仰，尤其保留了西馬伊斯蘭復興運動前的形式。*Tapikong* 信徒認為拿督公持馬來身份，沒有所謂華人拿督、錫克拿督或暹羅拿督。這投射和歷史契合，因為當地長期受到汶萊王朝的影響，最有勢力的「陌生族群」既是汶萊人，他們過去也實踐著科拉邁崇拜。如今，在瓜拉班尤眾多實踐的面貌中，最顯而易見的是拿督公崇拜，普遍於該縣的每一間 *Tapikong* 廟宇。

¹⁵ 雖然語言相近，大部分沙巴的汶萊人因地方主義不認為自己的是「馬來人」，所給的理由包括沙巴沒有蘇丹皇室。但大部分以官方汶萊語為母語的汶萊公民，在穆斯林情誼下則認為自己是「馬來人」。

三、唐主番附的拿督公崇拜

在馬來西亞，大伯公、福德正神或土地龍神均被視為「唐土地」的管理者，均被安奉在廟內或戶內（陳志明，2000: 71）。拿督公則管理「番土地」，皆安奉在廟外或戶外。李豐楙（2018: 27）進而認為唐／番的內／外之分，具有天朝意識的遺存，也有我族／他種的文化識別。這現象也存在於田野地。關於沙巴大伯公的研究很少，徐雨村（2012: 171）在 2010 年左右針對華人人口比例較高的城鎮初步考察大伯公廟。華人人口比例極少的瓜拉班尤縣 *Tapikong* 廟宇算是漏網之魚。瓜拉班尤五座 *Tapikong* 廟宇的成立順序是：聖王廟、玄天宮、聚聖堂、關聖帝君廟和福德壇太陰殿（見表 2）。每一間廟宇的福德正神和拿督公的供奉場所皆符合內／外的空間象徵。所有的瓜拉班尤廟宇都有祀奉福德正神、土地公和拿督公，尤其是聚聖堂和福德壇太陰殿更是將福德正神定位廟宇的主神。這兩間是少數座落在沙巴非華人佔多數縣市的福德正神廟宇。

表 2、瓜拉班尤縣五間廟宇比較圖

廟宇	聖王廟	玄天宮	聚聖堂	關聖帝君廟	福德壇太陰殿
創立	1919	1989	2006	2015	2015
主神	開漳聖王	玄天上帝	福德正神	關公	福德正神
從屬神	福德正神、法主公、觀音、財神、濟公、關公、土地公等	天宮、廣澤尊王、天上聖母、觀音菩薩、福德正神、土地公、門神等	觀音娘娘、法主公、關公、濟公、土地公、左右門神、天宮等	濟公、大爺伯、二爺伯、觀音、玉皇大帝、媽祖、廣澤尊王、法主公、福德正神、土地公等	天宮、門神、福德正神、土地公婆、大爺伯、二爺伯等
拿督公／婆婆	Datuk Mohd Malik	Datuk Kamaruddin Al-Lam Syaah	五尊拿督公 ¹⁶	沒有名字，共二十四尊，其中三大尊	十尊拿督公 ¹⁷ 、五尊拿督婆婆 ¹⁸

資料來源：筆者整理。

¹⁶ Dato' Panglima, Dato' Yusof, Dato' Osman, Dato' Sulaiman, Dato' Rahim.

¹⁷ Dato' Mohammad Panglima Berjaur 黃、Dato' Samsuddin Samrin Rahim 黃、Dato' Khalifah 綠、Dato' Panglima 黑、Dato' Sulaiman 白、Dato' Ariffin Mohd Dollah 黃、Dato' Samsul Abdul Rahim 白、Dato' Teo Kyen Wan Sari Abdul Mohd 黑、Dato' Pangiran Raja Wali Sri Iman 綠、Dato' Toh's Jawa Abu Bakar 紅。

¹⁸ Datok Po'Po Suzaimah Saifah Ramli 白、Datok Po'Po Datin Fatimah Saifah Ramli 黃、Datok Po'Po Datin Sulehmah Saifah Ramli 紅、Datok Po'Po Datin Hasziemah Saifah Ramli 綠、Datok Po'Po Datin Suzilah Ramli 黑。

位於孟奴卜鎮的聖王廟是沙巴少數戰前的廟宇。開漳聖王被福建漳州人與臺灣和新加坡的漳州後裔視為守護神。在克里亞斯河（Klias River）¹⁹河口的聖王廟契合著第二波華人的移民史。從設計上來說，位於停車場的拿督公神龕規格最小，離正殿最遠。該祭祀建築是當地唯一紅色的拿督公建築，也是當地拿督公最具華人特徵的廟宇式紅色神龕。廟宇式的遮頂下，寫著拿督公的馬來和爪夷文²⁰名字，屋簷則有開齋節（Eid al-Fitr）的馬來粽（Ketupat）燈飾。至於拿督公神龕的設立時間，若根據 Cheu（1996: 19）所整理的演變，應是 1980 年代後，因為該神龕選用傳統的紅色，同時具有拿督公神像。

當地廟宇的拿督公設計有着三種趨勢。第一，拿督公神龕的規格越來越大，越來越靠近正殿。換而言之，拿督公崇拜與神職越來越重要，番土地神和唐土地神在神職上越來越相互依賴。其規格從早期的神龕，擴大到聚聖堂的神祠，和後兩間的神殿規格。然而，這些空間不會大於正殿，也從不和正殿連接，符合唐主番附、唐番分明的象徵意象。拿督公的神職之所以越來越重要，源自當地信徒越來越無法掌握華語或閩南語的現象。持續與原住民通婚的現象，讓 *Tapikong* 信徒的馬來語能力變強。馬來語也普遍於聚聖堂或之後廟宇的通告與指示。*Tapikong* 信徒稱拿督公信仰源自汶萊，也把當地拿督公想像成持馬來身份的神明。因此，乩童需透過展演官方汶萊語來證明被附身。為了對應信徒的語言能力，拿督公的角色越來越吃重。筆者曾目睹當地原住民婦女抱著剛出生的嬰兒前往問事，穿上馬來服飾的乩童在拿督公附身後，既能口操流利的官方汶萊語與婦女一家對答如流。婦女一家也對拿督公的指示採完全相信的態度。

第二、紅色成了唐土地神的顏色，凡是正殿都採紅色，符合沙巴社會對於華人的想像（吳佳翰，2019: 103）。除了聖王廟，後四間拿督公祭祀場所的顏色，皆採用了黃色。Cheu（1996: 19, 34）提出，黃色和白色逐漸在 1980 年代後的西馬取代了傳統的紅色，但在 1990 年代初的沙巴

¹⁹ 克里亞斯河河口即孟奴卜鎮。過去，克里亞斯河可聯通至瓜拉班尤鎮的河口。瓜拉班尤鎮位於 Sitompok 河河口，該河連接至 Sitompok 湖，湖的其中支上游可和克里亞斯河連接。這段水路在退潮的時候需要用人力拖拉船隻。商人常利用漲潮時把物質運到兩個河口貿易，也形成瓜拉班尤一個殖民系統的劃分。

²⁰ Jawi，一種基於阿拉伯字母改造來書寫馬來語的文字系統。

仍以紅色為主。黃色代表當地人認為的拿督公已有別於早期由西馬人帶入的拿督公概念。當地人認為，黃色與蘇丹皇室的顏色一樣，成了代表拿督公的文化顏色。事實上，代表皇室的黃色是馬六甲王朝蘇丹向明朝所學(廖文輝, 2019: 130)，進而影響到馬來群島，包括汶萊的蘇丹皇室。筆者認為，它是華人和汶萊人的共同顏色，因此符合信徒對於拿督公多重身份認同的想像。

第三、拿督公的形象越來越豐富。早期廟宇所祀奉的拿督公從一尊增至關聖帝君廟的二十四尊。源自私壇的福德壇太陰殿，除了十尊拿督公外，還有五尊「拿督婆婆」(Datuk Po' Po)，相對應的土地婆也出現在其正殿裡。每一尊神明都有各自的顏色、姓名與故事。²¹其中一位拿督公的名字，Dato' Teo Kyen Wan Sari Abdul Mohd(己名 Teo²² Kyen Wan，父名 Sari Abdul Mohammad)，進一步顯示，這尊拿督公是一名半唐番，擁有 Teo 的華人姓氏。為了顯示拿督婆婆的女性特徵，該廟主席阿勝選用化妝臺作為供奉臺，供奉著花果、香爐、化妝護膚品等(見圖 3)。



圖 3、化妝臺成了拿督婆婆的祭臺

資料來源：筆者拍攝(2018)。

²¹ 透過起乩，阿勝得知各自的姓名與修行故事。

²² 根據籍貫母語而拼，Teo 是閩南語「張」的音譯。

拿督婆婆或內內（Nenek）的神明並不新奇，出現在檳城（陳志明，2000: 75）和新加坡的龜嶼。其中，龜嶼的拿督科拉邁是兩女一男的聖墓，男聖者 Syed Abdul Rahman 被認為是阿拉伯的傳教士，另兩位是其母親 Nenek Ghalib 和妹妹 Puteri Sharifah Fatimah。估計此聖墓至少在 1830 年代已存在（呂世聰，2018）。透過龜嶼的連結，筆者認為拿督婆婆的出現應該和蘇菲派女性聖者有關。Kugle（2007: 83-84）提出不少蘇菲派的畫作有著女性聖者的故事，在十六世紀的北非非斯城（Fes）也有著女性聖者 Sayyida Amina 的故事。

由此可見，拿督婆婆的歷史比想像中悠久。但是，用女性愛美的特徵，把化妝臺變成祭臺應是瓜拉班尤的創新。阿勝的父親是華人，其母親是塔達那人。他積極且自豪地把華人和原住民的文化融入其廟宇的設計與問事手法中，除了拿督公和拿督婆婆，他還翻轉了傳統開唐名將秦瓊和敬德作為門神的形象，在拿督公神殿上借用馬來水師提督為守護神（見圖 4）。隔壁陰廟的太陰殿裡也並排了「銅錢劍」和「馬來短劍」（Keris），每一把馬來短劍都用符紙包著，據說有避邪擋煞的作用。阿勝所實踐的傳統醫療也彈性結合了華人民間和母親塔達那的民間偏方。



圖 4、福德壇太陰殿拿督公神殿的水師提督門神與伊斯蘭式門口的設計

資料來源：筆者拍攝（2018）。

筆者認為，這些符號都和「唐番」的範疇相對應（見表 3），以符合阿勝和福德壇太陰殿是半唐番的形象。Goh (2009: 122) 提出，拿督公信仰是馬來西亞土生華人信徒對於其矛盾身份認同的新歸屬。同樣的情況也在華嘉族和塔達那人的信仰選擇上發現。從以上敘事，拿督公可被視為現實世界官僚位階的象徵想像。現實生活中有功的地方官員可被最高元首或州元首封為「拿督」或「拿汀」（Datin，對拿督太太的稱呼）。當地社群將拿督公想像成處理番人事務的「番人官」，其他華人神明則象徵著「唐人官」。吳詩興（2013: 161）提出拿督公也源自馬來世界的英靈崇祀——把地方領袖神格化的拿督崇拜。接下來的小節將分析瓜拉班尤的英靈崇祀風氣，並透過一實例加以詮釋。

表 3、瓜拉班尤縣五間廟宇比較圖

範疇	土地神	擋煞劍	門神	顏色	傳統醫療
唐	土地公／婆婆	銅錢劍	開唐名將	紅	華人民間
番	拿督公／婆婆	馬來短劍	馬來水師提督	黃	塔達那民間

資料來源：筆者整理。

四、類似拿督的崇拜：有華人姓氏的地方大臣

華人民間信仰裡的土地神祭拜和英靈崇祀相關。《周禮》上說：「大仲伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地祇之禮。」鄭志明（2004: 65）沿用「天神、人鬼、地祇」的概念來分析東南亞客家社會的大伯公信仰，認為伯公以地祇類和人鬼類等為主。瓜拉班尤廟宇的主神除了玄天上帝²³外，皆屬於人鬼或地祇類。關公和開漳聖王是歷史人物演變而成的英靈，屬人鬼類。

根據關聖帝君建廟籌委主席阿雄，福德正神雖然可被稱為大伯公。但是在廟宇多是以「福德正神」命名之，而福德正神則是土地公的「經理」。當地用南洋常見的楹聯——「福而有德千家敬，正則為神萬世尊」——來形容福德正身的神力。換言之，凡事有「福」有「正」的賢達人士

²³ 玄武是中國傳統文化的四象之一，根據五行學說，它是代表北方的靈獸，形象是黑色的龜與蛇（或龜蛇），代表的季節是冬季。道教後將玄武人格化為玄武神（又稱玄天上帝、真武大帝）加以崇拜。

去世以後皆能成為福德正神，加上被賦予管理眾多土地公，身兼人鬼和地祇類。拿督公雖然被認為負責戶外或野地的範疇，但在華人墓園不見踪影。這符合當地半唐番認為華人墓園屬於唐土地的認知（吳佳翰，2019: 185）。瓜拉班尤華人義山福德祠的大伯公神位也擁有人鬼和地祇的兩個概念，凡事涉及墓園土地和其「住民」的工程，必先尋求大伯公的同意。

Tapikong 信徒重視清明節和中元節，以及祖先和孤魂野鬼的祭拜。信徒對「天人地」概念的排序似乎是「人鬼→地祇→天神」，也符合當地人用「*Tapikong*」來泛稱華人民間信仰的邏輯。一如鄭志明（2004: 66）所述：

是祖先崇拜下的例常祭祀活動，感念祖靈的庇佑子孫，進而延伸到英靈崇拜和鬼靈崇拜上，追念歷史上各種英雄人物的豐功偉業，另方面則要避免無主的厲鬼或孤魂野鬼的作祟，大多採用立祠祭祀或超度方式，導致陰廟的林立與中元普渡的盛大祭典……使用「大伯公」一詞，在語意上是曖昧的，以人格化的親近與此來傳達對地祇與人鬼的崇拜之情，是對這一類神明的泛稱，而非專稱。

從當地信徒的實踐以及選用 *Tapikong* 作為泛稱等現象得知，人鬼概念下的祖靈和英靈是重要的信仰。筆者將透過 *Dato' Syahbandar Makang* 的案例，論證當地崇尚人鬼脈絡下所形成的英靈面向。雖然在官方馬來西亞語裡，拿督的羅馬化拼音被統一為 *Datuk*，但在不同馬來語方言則呈現 *Dato*, *Dato'* 和 *Datu* 的可能性。距離瓜拉班尤鎮市中心以南五公里的公路旁有個墓碑。墓碑亭子上的告示寫著「*Makam Dato Syahbandar Makang*」（*Dato' Syahbandar Makang* 之墓，見圖五）。單看告示的用詞容易讓人誤解成是穆斯林的墳墓，其實它是一座建於 1876 年的中國式墓碑，寫著「福建，妣顯考諱○²⁴江傅府君之墓。光緒丙子年，孟夏吉旦立」。

Makang 的祖父 *Si*²⁵ *Lasak* 來自中國，是第一波華人移民。據其後

²⁴ 無法辨認。馬來語的對比音是「Ma」。

²⁵ *Si* 是馬來語的綽號。通常根據外表和性格授予，如 *Gemuk* 是肥胖之意，而 *Si Gemuk*，則是「肥仔」或「肥佬」。*Lasak* 有耐勞之意，*Si Lasak* 即「耐勞的人」，對應華人非常勤奮節儉的意象。

代 Guanbee²⁶的口述和 Daly (1886) 的記載，十八世紀中葉，Si Lasak 與他的隨從離開了欲前往汶萊的商船，划著載滿貨物的木船抵達克里亞斯河河畔。他們在河畔種植胡椒，從外地招募了親友前來經營胡椒園，並和當地女子通婚。Si Lasak 和當地塔達那籍酋長的女兒結婚，被汶萊蘇丹冊封 Orang Kaya²⁷的爵位，成為當地酋長和汶萊蘇丹的代理人。Makang 生於 1808 年，仍保留傳的姓氏。他的父親 Ahkoon、兒子 Rinjewar 和叔叔 Teguan²⁸同樣和他受封為 Orang Kaya Syahbandar。Syahbandar 是汶萊的官方職稱，負責管理港口 (Bandar) 的事務。當時的胡椒已出口至中國及日本，為了應對需求，汶萊王朝在 1760 至 1790 年代引進了上千名的華農前來婆羅洲西岸種植胡椒 (John, 1862: 310; Reid, 2015: 191-194)。這批種植者也是瓜拉班尤的第一波華人移民。



圖 5、Makang 之墓的外表

資料來源：筆者拍攝 (2018)。

²⁶ Makang 是他的 FFMFF (Father's Father's Mother's Father's Father)。

²⁷ 直譯「有錢人」，是沙巴的封號，保留至今。

²⁸ 需注意 Ah-Koon, Ma-Kang, Te-Guan, Guan-Bee 等都是閩南音在地化後的馬來發音。唯獨 Rinjewar 不是，比較像汶萊名，且可能已經放棄華人姓氏。

後人對 Makang 的評價多為正面，是當地良好的治理者。其功勞也追溯在沙巴文化局出版的塔達那人族群書籍裡，可見塔達那人後代對他的尊重。據後代 Guanbee 回憶，Makang 因懂得漢字而被汶萊蘇丹重用，進而被封成收稅人及地方大臣，有了 Dato' 的封號。Orang Kaya 和 Dato' 都是汶萊蘇丹執政時期對代理人的封號，其差別仍需進一步研究。然而，Makang 在生前是否被蘇丹封為拿督仍需更多考證，Guanbee 的口述不應全信。因為據英人 Daly (1886) 在 Makang 逝世十年後的記錄，蘇丹所賦予的封號是「Orang Kaya Syahbandar」並非「Dato' Syahbandar」。

筆者認為，如今的 Dato' Syahbandar Makang 之墓具有部分英靈崇祀的特質。這體現在：(一) 後人選用 Dato' 而非 Orang Kaya 來命名當地重要建築，以及 (二) 該墓涉及超越父系繼嗣範疇的社群對地方文官的紀念及崇拜。據當地甲必丹 Gimsit，²⁹Dato' 一稱正式出現在書面上是 1980 年代末。瓜拉班尤民眾會堂落實後，為了紀念 Makang 的功勞，地方人士決定用 Dato' Syahbandar Makang 來命名此禮堂。隨後，當地地方人士認為更不應荒廢其墓碑。在州政府的撥款下，由 Guanbee 為主席、Gimsit 為秘書的建築小組，動工翻新了 Makang 之墓，增設亭子，於 1989 年完工。後人選用 Dato'，而非 Orang Kaya，可能因為拿督在馬來語最原初的意思是「受尊敬的長輩尊稱」，筆者將在第六節討論。以上的解讀似乎吻合一些學者對拿督的詮釋：地方守護神、地方領袖逝世後顯靈或英靈崇祀。就墓葬形式及 Guanbee 的口述，Makang 並非穆斯林。瓜拉班尤人並未把 Makang 之墓稱為科拉邁。對當地而言，科拉邁的聖墓崇拜似乎仍局限於穆斯林聖者。同時，當地有可能存在非穆斯林的英靈崇祀。

第二點在於祭拜和翻新此墓的社群並非 Makang 父系繼嗣的親屬。雖然建築小組在翻新工程的匾額上自稱是 Makang 的「後裔」(keturunan)，但不應用華人的親屬觀來理解之。就筆者為建築小組內的 Guanbee、Kimsit 或 Kuachin 三人所畫的族譜，Makang 均不是他們的父系祖先。就華人的觀點，這打破了亡者逝世後回歸父系繼嗣及脫離社群關係的做法 (華琛，2003: 110)，實屬地方性的英靈崇祀。就當地的

²⁹ 沙巴和砂拉越仍存在殖民時期甲必丹的官職，職責為管理華人事務。但 Gimsit 是全國唯一沒有華人姓氏的甲必丹，負責縣裡的華嘉族和 Tapikong 信徒的事務。

親屬觀而言，因和原住民通婚的關係，「第三表親」(Third cousin)³⁰也被視為近親(吳佳翰, 2019: 167)，這範疇內的姻親也可被視為親戚。建築小組內的十四人，也能透過此理解方式自認為 Makang 的「後裔」，對 Makang 的崇拜則需歸類成祖先崇拜了。

因此，當地的 Makang 祭拜處於英靈的模糊地帶。這群自認與他有聯繫的人定期打掃該墓，也會在清明節以外的時段祭拜他。他們認為該墓也具有神聖意義和禁忌，因筆者曾獻議為墓碑的陰刻漢字塗上紅漆，甲必丹 Gimsit 則認為只能在清明節完成此事。Gimsit 自稱會向 Makang 請求保護家庭及地方的安寧；但當地青年普遍不熟悉 Makang 之墓(Wong, 2011)。對其中一位 Tapikong 信徒阿聰而言，求拿督公遠比 Makang 有效。Makang 的案例特殊，因在瓜拉班尤附近的縣市找不到類似的案例。雖然隔壁縣保佛(Beaufort)也用歷史人物來命名其民眾會堂，³¹但也沒有動用公款翻新墓碑的舉動。

為何 Makang 逝世後的兩百多年才被 Tapikong 信徒記起？這需回到和西馬不同的沙巴政治和宗教脈絡。沙巴在殖民時期(1881-1963)無官方宗教，享有高度的宗教自由，雖然伊斯蘭教是最大宗教(45%)，但從未過半(Jones, 1962: 98)。1967年，沙巴由欲融入馬來社群的政權執政，頒布了一系列強烈的伊斯蘭化政策，隨後把州官方宗教定為伊斯蘭教(Roff, 1969: 335)。1976年，新政府把伊斯蘭化的強度調緩，但仍比當時的西馬強烈(Barlocco, 2014: 87)。這段新建廟宇的空白符合徐雨村(2012: 192)的觀察：除了斗湖、古達、必打丹和根地咬的大伯公廟以外，多數的大伯公廟新建於1970至80年代。

沙巴和西馬的情況在1980年代出現了相反的轉向。1985年，倡導多元主義的沙巴團結黨執政，非穆斯林再次³²擔任州行政首長，成為馬來西亞第一個制度化撥款華校、教會學校及非伊斯蘭宗教團體的州政府。團結黨政府與越來越伊斯蘭化的聯邦政府關係不好，進而提倡「沙巴人的沙巴」地方主義(Chin, 2014: 115)。瓜拉班尤第二間廟宇玄天宮就在這環境下籌建，而撥款給非穆斯林領袖的墓碑，或以非穆斯林命名地方重要建築也變得更加容易而被鼓勵。團結黨倒臺後，執政的國陣(1994-

³⁰ 即兩者共享同一位 Great-great grandfather/mother。

³¹ Pak Musa 民眾會堂和 Datuk Sri Panglima Mohd Dun Banir 民眾會堂。

³² 1963年至1967年間，沙巴的兩任州首席部長為天主教徒(唐納史蒂芬斯和羅思仁)。

2018) 和民興黨 (2018 至今) 的伊斯蘭化程度雖然稍微回溫，但宗教衝突很少。2019 年，民興黨政府更把平安夜宣布為公共假期，試圖展現對所有宗教的一視同仁 (星洲日報，2019)。

同時，沙巴 (加上砂拉越和西馬東海岸) 沒有實境經歷 513 事件，族群關係相對和諧。高達 81% 的沙巴人認為州內的族群關係良好，且共有 55% 認為應該取消所有原住民特權³³的政策 (Lee, 2018: 8)。因此，當地華社無需透過信仰而展現其本土認同，因此拿督公信仰沒有像西馬華人般流行。此信仰在瓜拉班尤流行，除了接近汶萊這曾經殖民當地的國家外，也因為當地信徒擁有流動且多重的文化認同。基於華人民間信仰的人鬼觀念，Makang 的案例接近非穆斯林的英靈崇祀，受到華人和原住民親屬觀之差異而有不同的詮釋。對應一般廟宇或住戶的拿督公崇拜，它並沒有唐內番外的空間劃分。祭拜物品也沒有香花、檳榔、佬葉、煙草、蠟燭等典型用來祭拜拿督或科拉邁的祭品。和拿督公崇拜相似的點在於 Makang 同樣具有多重文化背景，符合信徒自身多重且流動的文化認同想像。

五、蟻丘崇拜：沒有神像的拿督科拉邁

對於突出地形如蟻丘的崇拜，過去研究沒有將此納入 (狹義的) 拿督崇拜，多是用科拉邁來形容之。科拉邁崇拜的信徒相信蟻丘裡面住著保護神 (陳志明，2000: 73)。Cheu (1996: 18) 提出，在 513 事件前，幾乎所有的拿督公信仰都沒有神龕，信徒只是對著蟻丘祭拜，有的說裡頭有螞蟻，有的則說沒有。筆者將用一蟻丘崇拜的案例來敘述，沒有神像的拿督科拉邁崇拜如何結合汶萊灣文化，形成獨特的實踐。不管是蟻丘與否，當地認為所有的拿督公只吃清真食品，每年與穆斯林同步齋戒一個月，慶祝開齋節和哈芝節。³⁴以哈芝節為例，Tapikong 信徒的慶祝方式稍有不同，沒有一般的宰殺，而是向拿督公問事及共食。

參與觀察的地點是一間空置的高腳老木屋。屋主去世後，木屋成了其後代聚會的宗教場所，是當地典型的私壇。Siong 是屋主的女婿，住在

³³ 據馬來西亞憲法，馬來人和東馬原住民有著經濟、教育和公共領域的特別地位。

³⁴ 馬來文稱 Hari Haji，是為了紀念先知易卜拉欣忠實執行真主命令，向阿拉獻祭自己的兒子易司哈格，而後又用羊羔代替的事件。

木屋隔壁。他擁有華人和塔達那人的祖裔，是當地少數懂得 *Tapikong* 葬禮習俗的司儀。木屋的前庭有一蟻窩，*Siong* 表示好幾次想剷除它卻「不忍心」，直到幾年前四兒子 *Ray* 學會起乩後才得知，蟻窩裡住著拿督公，當地人稱「*Berisi*」（馬來文「有內物」之意）。在拿督公的請求下，一間黃色、可遮風避雨、屋簷有著「拿督公」橫幅的亭子建成了，蟻窩頂端也鋪上印有爪夷文的黃色橫幅（見圖 6）。



圖 6、哈芝節當天的擺設

資料來源：筆者拍攝（2018）。

當天祭臺上擺著咖啡烏、檳榔、佬葉、煙草、茶、罐裝汽水、咖哩汁、蝦、螃蟹、娘惹糕點等。面對蟻窩和祭臺，*Siong* 和親戚幾人持香長跪祭拜，把元寶、紙衣服（含馬來上衣和拐杖）等燒盡。部分祭品符合 1980 年代後華人再創造的拿督公崇拜（*Cheu, 1996: 19*），應是西馬華人傳入。但和西馬不同的是，部分祭品具有汶萊灣的特色，如西米糕（*Ambuyat*）和類筷子（*Candas* 或 *Sumpit*）。西米糕流行於汶萊灣，是前稻米時期人民的主食，從當地隨處可見的碩莪樹（*Sago*）澱粉加入熱水製成，呈糊狀。類筷子則是當地傳統餐具，由碩莪枝或椰葉支折半製成，其末端相連，如今套上塑料吸管增加彈性。類筷子被認為與華人文化的筷子有關（*Matrin, 2015: 113*），應是第一波華人移入後原住民模仿筷子

而創的餐具。這些物質文化的加入，基於當地人對拿督公來自汶萊的想像。惟無法確定的是，這些祭品在西馬影響前是否已經存在。

祭品燒完後，大家帶著食物來到二樓祖先祭臺前供奉。食品供奉完後，大家一邊用餐一邊目睹穿著紅色馬來服飾的 Ray 起乩。響鈴不久後，拿督公即現身，透過抽煙、嚼檳榔和演說官方汶萊語的方式展演。大家握手祝賀拿督公哈芝節愉快後，即輪流向前和拿督公訴說煩惱。有位阿姨抱怨了皮膚癢的近況，拿督公現場寫符火化入水，請阿姨用之搽身體。之後，拿督公還在每一個人的背後蓋上「拿督公印」，以示保佑。隨後，Ray 的身體又發生了變化，這次是除去馬來衫穿上肚兜，代表拿督公已經離去。透過衣著、顫抖的身體和拍打桌子告知眾人法主公入身。Ray 和兄弟說了幾句華語，如「水」、「香」、「筆」等，讓其兄弟把這些器具拿來。在場的人不斷強調，Ray 平常不會說華語，唯有在「華人神明」上身後才會說，這道理和拿督公說官方汶萊語一樣。展演了用劍割舌後，法主公退去，拿督公再次上來向大家致謝後，大家才全部離去。除了秀語言，抽煙、嚼檳榔、顫抖身體、拍打桌子、割舌、穿馬來衫和肚兜等，都是行為的展演。

擁有華人及原住民祖籍的乩童，因擁有身份認同的流動性，也讓他們能夠遊走於華人神明和拿督公之間，為華人和原住民信徒服務。其中，我們也能看到非類屬性文化認同（Un-kindred Cultural Identity）的重要性，符合當地人的認同模式（吳佳翰，2019: 197）。非類屬性文化認同強調環境、行為與社群關係對個體身份認同的影響。此文化認同是建立在「你做了什麼決定了你是誰，而不是你是誰而決定你能做什麼」（Linnekin & Poyer, 1990: 13）。它所對應的是西方族群理論的類屬性文化認同（Kindred Cultural Identity）裡，強調先天性（血統）的特質。行為與語言是乩童展現靈力和對應神明的重要環節。

雖然多重的祖裔是擁有起乩流動性的基礎，但並非每一位半唐番都具有先天的起乩能力。他們起乩能力的獲取，還是須透過廟主的挑選及習得而成的。如此的特徵，還展現在關聖帝君廟宇和福德壇太陰殿的拿督公乩童上。就語言展演和起乩能力的習得上，瓜拉班尤的拿督公乩童實踐非常接近西加里曼丹（Chai, 2018: 316）。這可能顯示西婆羅洲乩童也受到非類屬性文化認同模式的影響。如此乩童能力獲取和 Banks(1983:

72) 所描述的吉打州馬來巫師不同，吉打巫師起乩的能力必須是世襲且先天性的。

一般西馬的蟻丘崇拜並沒有融入拿督公崇拜的特徵。但，沙巴和西馬相異的社會脈絡，讓當地的蟻丘崇拜具有在地的特色。除了汶萊灣的飲食文化，當地實踐也融合了源自西馬的拿督公特色。在精神層面上，乩童的身份轉換也凸顯了當地原住民人群劃分的方式。不管在物質或精神層面，如此多元融合實踐，已有別於西馬的拿督公信仰。科拉邁崇拜過去曾在汶萊流行。就汶萊缺乏印度文化背景的前提下，汶萊灣的科拉邁應直接和伊斯蘭教的傳入有關。1980 年代後，汶萊和西馬同樣經歷了伊斯蘭教復興運動的改造。其伊斯蘭化速度更加強烈，以致過去的科拉邁崇拜遭受國家伊斯蘭機構的大力打壓 (Müller, 2018: 236)。儘管遭受強烈打壓，但執法單位不能隨意剷除穆斯林的墓地，有的科拉邁仍受到零星（尤其是印尼人）的祭拜，如燒香、投零錢、獻礦泉水等。這樣的祭拜方式和瓜拉班尤的蟻丘崇拜不同。根據 Müller (2018: 234–240) 的描述，汶萊的科拉邁崇拜應以穆斯林聖墓居多，不見蟻丘的崇拜。若回到汶萊灣作為分析單位，文獻上仍缺乏砂拉越林夢省 (Limbang) 的資料，目前沙巴保佛縣還有另一個被稱為「科拉邁石頭」(Batu Keramat) 的石神崇拜。

據筆者母親憶述，這華人稱為「發財石」的石神，至少在 1960 年代已被祭拜。幾乎可以肯定的是，它的崇拜與西馬華人移入無關。附近原住民和華人主要祭拜它來贏取博彩萬字。許願人只需在石頭寫上一組號碼，向石神許願。若中獎後，則會重新油漆石頭讓下一輪許願者填寫號碼，並履行自己的願望。信徒在 2010 年後已經陸續為石神完成遮風避雨的木亭子和行走橋樑 (Ng, 2012)。石神除了能協助他人發財，也具有不可移動的聖蹟。口傳凡是移動石頭位置後，石頭隔天會回到原位，或口傳曾有白影在附近出現等 (Anonymous, 2012)。2020 年因為公路擴建，一名信徒協助石神遷移並改建一洋灰亭子，隨後石神不但沒有回到原地，還讓信徒贏了馬幣一百萬的獎金 (詩華日報, 2020)。

這石神崇拜接近瓜拉班尤的蟻丘崇拜，大部分木建築顏色和石頭的漆色為黃色。信徒相信 (遷移前) 石頭後方的蟻丘住著石神，四個香爐圍著石頭，祭拜物品也包括檳榔果與佬葉 (Ng, 2012)。石頭崇拜屬於狹

義拿督崇拜的範圍，是庶物成精的神聖現象，但卻被當地冠以科拉邁，而非拿督的名稱。因此，筆者認為吳詩興（2013:155）、梅井（1957:165）和陳潤棠（1988:74）所提出的拿督崇拜是馬來人原始信仰泛稱的假說，不適用於汶萊灣地區。延伸來說，「拿督→科拉邁→拿督科拉邁→拿督公」的發展脈絡不適用於全馬來西亞，拿督公信仰的研究還需回到當地社會脈絡去理解。

六、拿督的來由：語言學和 *Mogigion* 信仰的推論

語言學和沙巴原住民的在地觀點或許可以提供更多在地脈絡。Bellwood 等人（1995:4）從語言學和人類學的角度提出，古南島語應源自在五千年前的臺灣。Adelaar（1995:81）提出西婆羅洲是馬來語群（Malayic Languages）的故鄉。學界均認為，古南島語從臺灣出發，經過菲律賓和北婆羅洲，才從西婆羅洲傳播至馬六甲海峽兩岸的古馬來王國。Andaya（2005:58）認為，讓西婆羅洲古馬來語（Proto Malay）傳到蘇門答臘（馬來文化發源地）的是室利佛逝王朝（公元 650-1377 年）的貿易網絡。

需注意的是，馬來西亞版圖內的主要語群並非全是馬來語群（見圖 7）。在沙巴，馬來語群只存在於汶萊灣地區，其餘地區原住民語言大部分屬於北婆羅洲語群（North Bornean Languages），僅有少數屬於薩瑪—巴瑤語群（Sama-Bajau Languages）和泛中菲律賓語群（Greater Central Philippine Languages）（Smith, 2017: 41-42）。若對照回瓜拉班尤的情況，塔達那人和比薩雅人說的是北婆羅洲語群，汶萊人和卡達央人則說馬來語群，最後巴瑤人說薩瑪—巴瑤語群。這情況和西馬不同，除了部分內陸地區原住民（Orang Asal）說的是南亞語系（Austroasiatic Languages）的阿里安語群（Aslian Languages），其餘西馬馬來人和少數原住民³⁵說的皆是馬來語群。在砂拉越，除了少部分的陸達雅語群（Land Dayak Languages），砂拉越北部說北婆羅洲語群，其餘則說馬來語群（Adelaar, 1995: 82）。

³⁵ 原馬來人（Proto-Malay），有七族，皆非穆斯林。

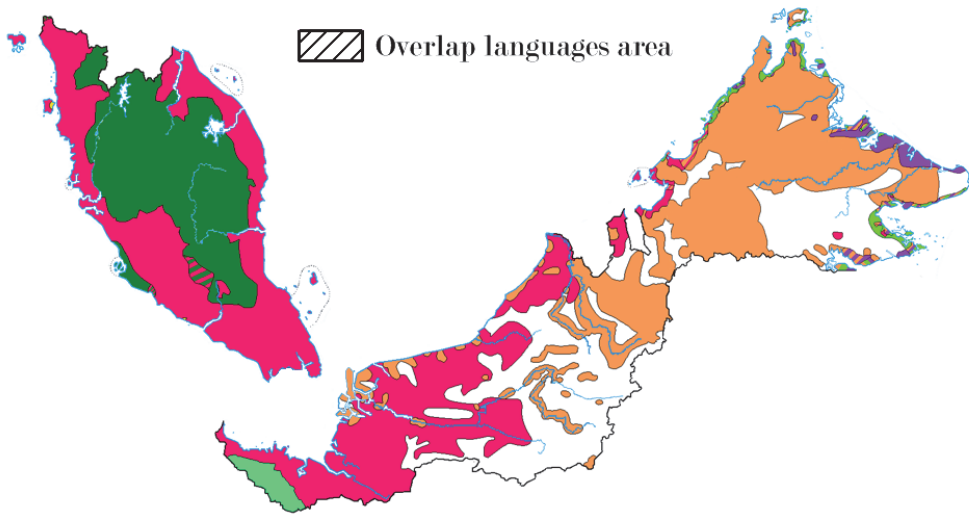


圖 7、馬來西亞馬來人和原住民的語群分佈

說明：粉紅色為馬來語群，深綠色為阿里安語群，橘色為北婆羅洲語群，淺綠色為陸達雅語群，紫色為泛中菲律賓語群，鮮綠色為薩瑪—巴瑤語群。

資料來源：Wikimedia (2013)。

若拿督指的是前印度化和前伊斯蘭教的原始信仰，那麼拿督一詞應源自南島語系。目前學界仍無法判斷拿督的來源。吳詩興 (2013: 155) 稱「Datuk」為古代馬來語彙，卻又提出它和閩南語「提督」的相似性。而 Cheu (1992: 383)、Husni (2019: 44)、陳志明 (2000: 75) 僅從官方馬來西亞語的角度把拿督詮釋成 (外) 祖父，但其他文獻有注意到拿督的多重意義。吳詩興 (2013: 155) 則認為拿督的原意是「馬來王國對地方貴族、封臣、酋長、長老等領袖的尊稱」。Chai (2018: 301) 尤其提出 (外) 祖父在西婆羅洲被稱為「Kakek」而非拿督，拿督在當地指 (外) 曾祖父或 (外) 曾外祖父 (Great grandfather)。就官方汶萊語而言，拿督的親屬稱謂指的則是 (外) 曾祖父母或 (外) 曾外祖父母 (Great grandparent) (Anonymous, 2006)。表 4 進一步證實馬來語主要方言的 (外) 祖父很少使用拿督一詞。

表 4、馬來語主要方言的（外）祖父用詞

馬來語群語言／方言	中譯	稱呼
Standard Malaysian	官方馬來西亞語	Datuk
Standard Indonesian	官方印尼語	Kakek
Standard Brunei	官方汶萊語	Nini laki
Jakarta Malay	雅加達馬來語	Engkong
Pahang Malay	彭亨馬來語	Aki
Riau Archipelago Malay	廖內群島馬來語	Aki / atok / tok

資料來源：Anonymous (2006)、Dewan Bahasa dan Pustaka (2017)、Paramita (2015: 74)。

表 4 所選的語言是語言學分類上非常接近的方言。但，只有官方馬來西亞語使用 **Datuk** 來稱呼（外）祖父。因此，筆者推測拿督的原意不是親屬稱謂，應是「受尊敬長輩的尊稱」，和王琛發（2001: 21）與吳詩興（2013: 155）的看法類似。從這原意，進而在官方馬來西亞語延伸出：（一）祖父、外祖父；（二）伯伯、公公；（三）長官；（四）酋長；（五）鬼魂；（六）大伯公；（七）老虎；（八）封號的意思。研究者在了解拿督的含義時，需回到田野的脈絡去理解。例如，**Dato' Syahbandar Makang** 的 **Dato'** 所指涉的肯定不是 **Great grandparent**，比較接近地方長官的封號。吳詩興（2013: 157）認為「馬來人原始宗教的地方神主是唯一不受印度宗教和伊斯蘭教影響的本土信仰」。這觀點和 **Makang** 地方長官崇拜吻合。在缺乏印度宗教和 **Makang** 並非穆斯林的脈絡下，**Makang** 的崇拜顯現了原始地方長官崇拜的可能性。**Dato'** 一詞可能是後期（尤其 1980 年代）信徒受到外界影響，再為 **Makang** 冠以的封號。

另外，把「拿督」理解成老虎，不適用於婆羅洲，因為婆羅洲的老虎早在一萬一千年前絕種（Cranbrook, 2010: 384）。人們進入陌生的熱帶雨林時，無需擔心面對老虎的威脅，也無需發展出老虎或老虎化身的崇拜。同理，梅井（1957: 165-166）說描述的拿督崇拜含自然界物品化身（石頭），但在汶萊灣的脈絡下也不合適。因汶萊灣的石神被稱為「科拉邁石

頭」，而非「拿督石頭」。信徒用科拉邁來形容此石神，應是受到鄰近官方汶萊語和後期官方馬來西亞語的影響。

用「拿督」來泛稱馬來人原始信仰的現象或許不適用於沙巴。如之前所說，沙巴的非穆斯林原住民受到很少的印度宗教、佛教和伊斯蘭教的影響。他們所說的北婆羅洲語群源自馬來語群的前身。最大族群卡達山杜順群（Kadazandusun）的萬物有靈信仰與梅井（1957: 165–166）和 Cheu（1996: 2）所描述萬物有靈信仰接近，如馬來人早期對稻神及海神的祭拜（廖文輝，2019: 443），如今仍見於沙巴。³⁶吳詩興（2013: 158）提及馬來人（或馬來語群）擁有維持社會與大自然、庶物、動植物世界和諧共處的傳統習俗（*adat istiadat*）。其實這樣的習俗（*adat*）也普遍於北婆羅洲語群，不曾受到伊斯蘭法的影響（Rutter, 1929: 27）。馬來人的原始信仰應非常接近當今沙巴非穆斯林原住民的傳統信仰。

卡達山杜順群存在著各式各樣精靈與萬物有靈的崇拜，各個神明都有自己的名稱，並無像「拿督」一般統一的泛稱。在地方守護神的信仰中，*Mogigion* 土地神最具代表。*Mogigion* 是森林、樹木、石頭、土地、河流和動植物的照顧者及守護者（Seet, 2017: 49）。祂最常以男性長者、飄逸的長袍、長灰髮和灰鬍子的形象出現。*Mogigion* 一般是善良及愛助人的，唯會懲罰不尊重自然及隨意殺害動植物的人。沙巴仍有許多建築業的人會為 *Mogigion* 建龕，祈求祂的保護後才動工。米酒、佬葉、檳榔和水果是常見的祭品。Cheu（1996: 9）曾記錄數宗沙巴建築開墾工人堅持建龕後才願意動土的案例。他把這歸納成「華人對科拉邁的祭拜」，是西馬華人老闆帶來的拿督公影響。

筆者認為，這些工人是印尼移民或沙巴原住民，他們的堅持也可視為源自自身的信仰，尤其是建立在 *Mogigion* 的基礎上。這或者也可被視為 *Mogigion* 和拿督公崇拜的相遇。*Mogigion* 的祭品與功能和拿督或科拉邁接近，同時其形象卻類似華人土地公。如今的研究仍無法證實 *Mogigion* 信仰究竟源自於原住民自身或受到華人或馬來人的影響。其實，卡達山杜順語本身擁有許多馬來語和英語的外來詞，因此從卡達山杜順詞 *Mogigion*，而非拿督或科拉邁的選詞推測，*Mogigion* 應在該社群祭拜

³⁶ 稻神的祭拜成了沙巴和砂拉越的豐收節，而海神的祭拜每年七月仍見於沙巴西海岸的王麻骨河（Membakut）、皇家灣河（Bongawan）、吧巴河（Papar）等。

已久。

從語言學和 *Mogigion* 信仰的角度推敲，馬來人原始信仰應是萬物有靈，但不一定可在西馬以外的地區泛稱成「拿督」。拿督原意應指「受尊敬長輩的尊稱」，而非長輩的親屬稱謂。在汶萊灣，拿督一詞無法代表所有萬物有靈的崇拜。同時，其定義也和西馬來的不一樣。這或許和汶萊灣沒有受到印度文化影響有關。然而，以上的推論仍不夠紮實，或許可從菲律賓或其他馬來群島地區的原始信仰中找到更多的支持。

七、結語：不一樣的脈絡，一樣的多重身份認同

透過田野調查與文獻的對話，本文展現了馬來西亞沙巴瓜拉班尤縣拿督公信仰的多樣實踐：華人民間信仰下的拿督公崇拜、類似英靈的「拿督」地方長官崇拜，以及蟻丘的拿督科拉邁崇拜。拿督、科拉邁、拿督科拉邁和拿督公的概念原本是理解拿督公信仰的歷時性概念，但放入瓜拉班尤的脈絡裡，卻呈現共時性的多樣實踐。這些崇拜統統被當地人理解成 *Tapikong* 底下的拿督公信仰。部分崇拜已經不復見於經歷伊斯蘭教復興運動後的西馬和汶萊，如蟻丘崇拜、嚼檳榔文化、類似英靈的崇拜等。在瓜拉班尤，經華人再創造的拿督公崇拜雖直接受到西馬華人的影響；但仍有部分形式和汶萊王朝有著密切關係，尤其是官方汶萊語的使用和飲食文化方面。有的創意如拿督婆婆的化妝臺、水師提督門神等則是在地的特色。

這些在地特色和西婆羅洲的達雅拿督公——啦督公（*Latok Kong*）不同。西婆羅洲的拿督公崇拜仍以華人為主，可針對馬來人以外的達雅人，創造出非穆斯林的啦督公崇拜（*Chai, 2018: 299*）。但瓜拉班尤的拿督公信徒多是原住民（華人為輔），拿督公的身份仍以馬來為主，且是穆斯林。瓜拉班尤拿督公特色在於汶萊灣和西馬拿督公崇拜的物質文化，其精神面仍保留早期華人民間信仰的影響，如唐主番附、唐番分明、注重人鬼的「天地人」宇宙觀。另一個展現在乩童的精神面則是當地流動且多重的非類屬性文化認同。

本文提出了瓜拉班尤縣拿督公信仰和其他地區不同的社會脈絡。在歷史上，當地的印度化影響遠不及馬六甲海峽兩岸、爪哇島等地。在宗教政策上，沙巴的伊斯蘭化政策與西馬或汶萊呈現相反的發展：當西馬

和汶萊的伊斯蘭教越來越深入公領域時，沙巴的伊斯蘭教則顯得相對世俗化。在族群關係上，因沒有實境經歷 513 事件，沙巴華人無需祭拜拿督公來刻意展示融入在地馬來社群。在語言學上，當地並非清一色是馬來語群，官方汶萊語的流行也讓當地的拿督含義稍微不同。這些脈絡的不同，讓瓜拉班尤脫離學界「拿督→科拉邁→拿督科拉邁→拿督公」的途徑，形成多種實踐共存共榮的場所。

當地 *Tapikong* 的主要信徒並非華人，除了需面對過去汶萊統治所給予的不確定性，信徒多重且流動的文化認同是拿督公信仰在當地流行的主要原因。信徒多重的文化背景似乎是所有拿督公信仰的共同之處，如在西馬和龜嶼³⁷早期崇拜拿督科拉邁的峇峇娘惹。同時，**Makang** 本身因具有多元文化背景而被其「後代」推崇。這些信徒認為和神明的背景相似，符合信徒神聖世界的投射。

參考文獻

· 中文

王琛發。2001。〈馬來西亞華人民間信仰中的外族神鬼祭祀〉。《人文雜誌》，10: 20-35。

華琛。2003。〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作的首要性〉。《歷史人類學學刊》，1(2): 98-114。

詩華日報。2020。〈助搬遷公路旁“石神”地主贏百萬萬字彩金〉。
<http://news.seehua.com/?p=527953>

徐雨村。2012。〈地方發展與跨國連結——沙巴的大伯公廟歷史初探〉。
徐雨村主編：《族群遷移與宗教轉化：福德正神與大伯公的跨國研究》，頁 171-194。新竹：國立清華大學人文社會學院。

星洲日報。2019。〈黃忠良：聖誕放假 2 天·沙基督徒最珍貴禮物〉。
https://www.sinchew.com.my/content/content_2161012.html

陳志明。2000。〈東南亞華人的土地神與聖跡崇拜——特論馬來西亞的大伯公〉。林富士、傅飛嵐主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》，頁 57-84。臺北：允晨文化。

³⁷ 1917 年，新加坡峇峇娘惹何明發 (Hoe Beng Huat) 因夢見龜嶼的拿督科拉邁，而與一群峇峇娘惹募資擴建了龜嶼的拿督科拉邁廟宇 (田野材料，2020.02.23)。

- 陳潤棠。1988。《星馬華人民間信仰》。福樂神學院宣教學博士論文。
- 陳波生、利亮時。2012。〈客家人與大伯公的關係——以新馬為例〉。徐雨村主編：《族群遷移與宗教轉化：福德正神與大伯公的跨國研究》，頁 23-31。新竹：國立清華大學人文社會學院。
- 陳亞才。2012。〈馬來西亞大伯公信仰簡述〉。徐雨村主編：《族群遷移與宗教轉化：福德正神與大伯公的跨國研究》，頁 49-58。新竹：國立清華大學人文社會學院。
- 鄭志明。2004。〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉。《華僑大學學報（哲學社會科學版）》，1: 64-74。
- 梅井。1957。《馬來人風俗》。吉隆坡：馬來亞文化協會。
- 李豐楙。2018。〈斯土斯神：馬華社會中敬祀土地的理念移植〉。徐雨村、張維安和羅烈師主編：《土地神信仰的跨國比較研究：歷史、族群、節慶與文化遺產》，頁 3-37。苗栗：桂冠。
- 呂世聰。2018。〈禁龜嶼：一個傷感的檢疫代稱〉。《聯合早報》，11月29日，文化與藝術版。
- 廖文輝。2019。《馬來西亞：多元共生的赤道國度》。新北：聯經。
- 吳佳翰。2019。《成為沙巴「原住民」——馬來西亞 Sino 的生成》。國立臺灣大學人類學系碩士論文。
- 吳詩興。2013。《福德正神的傳說與信仰研究——以馬來西亞華人社會為例》。國立政治大學中國文學系碩士論文。

• 西文

- Adelaar, K. A. 1995. Borneo as a Cross-Roads for Comparative Austronesian Linguistics. Pp. 81-102 in P. Bellwood, J. J. Fox, & D. Tryon, eds., *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: ANU Press.
- Andaya, L. Y. 2005. The Search for the Origins of Melayu. Pp. 56-75 in T. P. Barnard, ed., *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*. Singapore: Singapore University Press.
- Anonymous. 2006. Antah and Geleng. https://bruneiresources.blogspot.com/2006/07/antah-and-geleng_10.html

- _____. 2012. Misteri “Batu Keramat”. <http://wartasipitang.blogspot.com/2012/05/misteri-batu-keramat.html>
- _____. 2020. Brunei History. <http://www.globalsecurity.org/military/world/brunei/history.htm>
- Banks, D. J. 1983. *Malay Kinship*. Philadelphia: Institute for the Study of Humans Issues.
- Barlocco, F. 2014. *Identity and the State: Localism, Ethnicity and Nation-building among the Kadazan of Sabah (East Malaysia)*. London and New York: Routledge.
- Bellwood, P., J. J. Fox, & D. Tryon, eds. 1995a. *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: ANU press.
- Bellwood, P., J. J. Fox, & D. Tryon. 1995b. The Austronesians in History: Common Origins and Diverse Transformations. Pp. 1–18 in P. Bellwood, J. J. Fox, & D. Tryon, eds., *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*. Canberra: ANU Press.
- Chai, E. G. 2018. The Veneration of Dayak Latok among Chinese in Singkawang, West Kalimantan. Pp. 297–324 in Y. Hsu, W. Chang, & L. Lo, eds., *Transnational Comparative Studies on the Earth God Belief: History, Ethnicity, Festival and Cultural Heritage*. Maoli: Laureate.
- Cheu, H. T. 1992. The Datuk Kong Spirit Cult Movement in Penang: Being and Belonging in Multi-Ethnic Malaysia. *Journal of Southeast Asian Studies*, 23(2): 381–404.
- _____. 1996. *Malay Keramat, Chinese Worshippers: The Sinicization of Malay Keramats in Malaysia*. Singapore: National University of Singapore.
- Chin, J. 2014. Second-class Bumiputera? The Taming of the Dayak and Kadazandusun of East Malaysia. Pp. 109–127 in S. Lemièrè, ed., *Misplaced Democracy: Malaysian Politics and People*. Kuala Lumpur: SIRD.

- Chin, Y. M. & Y. F. Lee. 2014. Settling Down Spiritually: Chinese Malaysian's Worship of Datuk Gong. *Social Sciences & Humanities*, 22(3): 379-391.
- Cranbrook, E. 2010. Late Quaternary Turnover of Mammals in Borneo: the Zooarchaeological Record. *Biodiversity and Conservation*, 19: 373-391.
- Daly, D. D. 1886. Province Dent. Bundu. *British North Borneo Herald and Official Gazette*, June, 1: 1.
- Department of Statistics Malaysia. 2010. *Population by Ethnic Group, Local Authority area and State, Malaysia*. Putrajaya: Department of Statistics Malaysia.
- Elliott, A. J. A. 1955. *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*. London: London School of Economics and Political Science.
- Goh, D. P. S. 2009. Chinese Religion and the Challenge of Modernity in Malaysia and Singapore: Syncretism, Hybridisation and Transfiguration. *Asian Journal of Social Science*, 37: 107-137.
- Harrison, T. 1970. The Prehistory of Borneo. *Asian Perspective*, 8: 7-45.
- Husni, M. F. 2019. The Grave that Became a Shrine: The Lives of Keramat Graves in Singapore. Master thesis, Nanyang Technological University.
- John, S. St. 1862. *Life in the Forests of the Far East, Vol II*. London: Smith, Elder & Co.
- Jones, L. W. 1962. *North Borneo, Census of Population Taken on 10th August 1960: Additional Tables*. Kuching: Government Printing Office.
- Kugle, S. 2007. *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality and Sacred Power in Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Lee, H. G. 2018. *The ISEAS Borneo Survey: Autonomy, Identity, Islam and Language / Education in Sarawak*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

- Linnekin, J. & L. Poyer. 1990. *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Malaysiakini. 2017. Karpal Singh Shrine Surprises Family. <http://www.malaysiakini.com/news/384475>
- Müller, D. M. 2018. Bureaucratic Islam Compared: Classificatory Power and State-ified Religious Meaning-Making in Brunei and Singapore. *Journal of Law and Religion*, 33(2): 212–247.
- Ng, M. 2012. Lottery Rock Makes You Rich. <http://www.mysabah.com/wordpress/lottery-rock-makes-you-rich/>
- Pigafetta, A. 1550[1808]. Pigafetta's Voyage around the World. Pp. 288–381 in J. Pinkerton, ed., *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in All Parts of the World Vol. 1*. London: Kimber and Conrad.
- Ranjit Singh, D. S. 2000. *The Making of Sabah 1865-1941: The Dynamics of Indigenous Society*. Kota Kinabalu: Sabah Chief Minister Office.
- Reid, A. 2015. *A History of Southeast Asia: Critical Crossroads*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Roff, M. 1969. The Rise and Demise of Kadazan Nationalism. *Journal of South-East Asian History*, 10(2): 326–343.
- Rutter, O. 1929. *The Pagans of North Borneo*. Oxford: Oxford University Press.
- Sastrawan, W. J. 2020. Was Majapahit Really an Empire? <https://www.newmandala.org/was-majapahit-really-an-empire/>
- Seet, J. T. 2017. *Beliefs & Practices of the Kadazandusun-Murut Natives of Sabah*. Kota Kinabalu: Mckery Victor.
- Smith, A. D. 2017. *The Languages of Borneo: A Comprehensive Classification*. Ph.D. dissertation, University of Hawai'i, Hawai'i.
- Tan, C. B. 1995. The Studies of Chinese Religions in Southeast Asia: Some Views. Pp. 139–165 in L. Suryadinata, ed., *Southeast Asian Chinese: The Socio-Cultural Dimension*. Singapore: Times Academic Press.

- Wehr, H., ed. 1979. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Germany: Otto Harrassowitz.
- Wikimedia. 2013. Distribution of Malaysia Families Languages. Wikimedia Commons.
- Wong, J. 2011. Who is Dato Shahbandar Makang?, <http://g8fight.blogspot.com/2011/06/who-is-dato-shahbandar-makang.html>
- 馬來文、印尼文
- Dewan Bahasa dan Pustaka. 2015. Kamus Pelajar Edisi Kedua: Keramat (學生詞典第四版：科拉邁). <http://prpm.dbp.gov.my/CarianBestari?mode=ext&keyword=keramat>
- _____. 2017. Kamus Dewan Edisi Keempat: Aki (學生詞典第四版：Aki). <http://prpm.dbp.gov.my/CarianBestari?mode=ext&keyword=aki>
- Matrin, K. 2015. Pengaruh Budaya Cina dalam Identiti Etnik Tatana di Sabah (華人文化在沙巴塔達那族群身份認同的影響). Master thesis, Malaysian University of Sabah.
- Paramita, D. 2015. Perancangan Komunikasi Visual Animasi Pendek “Kakek Kunang” (動畫短片「爺爺庫南」視覺傳達設計). Bachelor thesis, BINUS Nusantara University.

Temple Shrine, Heroic Spirit and Anthill: Diverse Practices of Datuk Gong Cult in Sabah

Bernard Ng Jia Han

Master's Degree, Department of Anthropology, National Taiwan University

Abstract

This study analyses the Datuk Gong cult of Malay Archipelago from the non-Chinese perspective. It discusses the diverse practices of the Datuk Gong cult in Kuala Penyu district, in Sabah (Malaysia) by comparing fieldwork and literature materials. The social context of the field site differs from West Malaysia, which past research has focused on. Similar to the origin of Datuk Gong, the worshipers have multiple cultural backgrounds, and they have created the practices of cult, which is unique to Kuala Penyu. In addition, this article also analyzes the hypothesis that “Datuk” worship is the original Malay belief from the perspectives of linguistics and Sabah native belief.

Key words: Datuk, Keramat, North Borneo, Brunei Bay, Cultural Identity