

入闽开漳佑南邦： 清代以来南洋各国开漳圣王信俗

王琛发 著



入闽开漳佑南邦：
清代以来南洋各国
开漳圣王信俗

王琛发 著

王琛发：教授，博士生导师，闽南师范大学讲座教授，福建省闽江学者、广东省海外名师特聘教授；嘉应学院、广西师范大学等校客座教授，英国欧亚高等研究院 - 马来西亚道理书院院长，韩江大学中华研究院特聘教授，越南国家人文社会科学大学中国研究中心高级研究员。

目录

十年磨一剑	001
前言：十年参学，方见门槛	005
第一章： 海丝路上的开漳圣王信俗	
——明清两朝的传播范围与背景概述	009
从“南海”到“东南亚”	011
明代漳州人的南海商贸	016
明朝南海华人海商 / 舟人社区信仰态度	022
以巴达维亚为例看开漳圣王香火传播	026
小结	032
第二章： 南洋开漳圣王信仰的历史概况	
——香火祭祀的落地生根与开枝散叶	033
概说南海历史以来的开漳圣王庙祀	035
印度尼西亚	036
马来亚北部到中部	043
新加坡与邻近航路所及地区	052
缅甸	058
越南	063
凝聚地方生或共同体的认同象征	066
小结	070

目录

第三章：

清代英荷南洋属地的开漳圣王

- 由开拓意象到跨海网络的区域演变 071
- “水”与“陆”兼顾的拓殖地理学 073
- 从“族亲”到“族团”的海路认同网络 086
- “祖”与“社”相呼应的主权意象观 094

第四章：宗姓公共属性与民间公众属性互牵

- 以槟榔屿开漳圣王信仰为主例 101
- 槟城延续马六甲历史以来的南洋漳州文化影响 103
- 帮群意识阻扰圣王崇祀作为公众信仰 109
- 跨群传播与扩大开漳圣王信仰 116
- 不同崇祀场所导致神圣性质有别 121
- 小结 123

第五章：

哥打丁宜客家开漳圣王信仰

- 社区化与国际化的双向影响 125
- 从信仰渊源转出崇拜目标的延伸 126
- 因时局动荡导致分香各地的变迁 130
- 以社区祭祀承载国际接触的际遇 136
- 小结 141

目录

第六章：

海上宗族聚落认同转化为城市港区保护神 ——槟榔屿姓陈桥开漳圣王庙祀的田野笔记	143
木构码头的缘起	143
从闽南渔民转化为英殖港口船户的历史	145
由祖辈英灵演变出海贸保护神的在地崇拜	149
小结	156

第七章：

求签与灵乩	
——开漳圣王信俗的“神人感通”实践	157
心灵：由天人合一寻求人神相应	158
签诗：圣王感通个人思路	161
灵乩：圣王与信众同在	168
小结	174

第八章：

“境”与“气”通	
——神道设教建构的开漳圣王信仰版图	177
归根云霄、开枝散叶	178
超越时空、继续神圣	183
立足共识、多源演变	191
认识局限、寻求进路	197

目录

第九章：

从今灿烂超旧时

- 21 世纪南洋开漳圣王文化新气象 201
- 深化学术研究、加强国际联系 204
- 建构经贸网络、回应一带一路 208
- 各国民间互动，守护国际友谊 210
- 小结 213

总结章：

- 南洋开漳圣王信俗的落地生根、跨海互动与慎终追远 215
- 前言 215
- 盛德世祀的传统 215
- 落地延伸的家园 219
- 跨海互构的网络 224
- 慎终追远的传统 230

后记章：

- 从“理一分殊”到“合境平安”
- 理一分殊 233
- 合境平安 235

十年磨一剑

汤漳平 序

“十年磨一剑”，是对一个人毅力、信念和某项事业的专注所给予的最高评价。摆在我们面前的这部著作，也正是作者用了整整十年时间，如切如磋，如琢如磨，终于奉献于世人的。不过，如果说十年磨一剑，容易使人想起闭门专心苦练的话，本书却并不是“不出门，知天下”，冥思苦想的产品。这十年间，作者出行数万里，走遍南海诸国，甚至到过矿区，在深山老林中进行田野调查，而后才得以撰写出来的一部著作。因此我要郑重地推荐给大家。不仅是和大家共同分享它的成果，更是赞赏这种脚踏实地，求真求实的精神。十年前，漳州市召开第三届国际开漳圣王联谊会，我受大会委托，同时组织召开国际开漳圣王文化学术研讨会。当时参加本次研讨会的有来自台湾的魏萼先生，来自新加坡的陈宽成先生等老朋友，还有几位是台湾中研院民族所的高致华博士引荐的，其中有来自马来西亚的王琛发教授、来自新加坡的林纬毅教授和来自台湾中研院的宋光宇研究员，林美容研究员等六位学者，从而使本次会议开得风生水起，十分热烈。会上的发言更是精彩。高致华博士在介绍王琛发教授时，专门说他：“别看他个头不高，会上演讲起来格外精彩，好像有神明附体似的。”这当然引起我特别的兴趣和关注。在会上他的发言，广征博引，头头是道，让我印象十分深刻。从此我认识了王琛发。不过却没有想到，十年后，我们已经成为忘年交。这是因为在这十年期间，我们共同关注了一个课题——开漳圣王文化研究。

2013年我退休后，决定集中一段时间，全力来研究有关开漳圣王文化的问题。这是因为从上世纪80年代初，我当时虽然在河

南省社会科学院从事先秦文学研究，却也同时开始关注了这个课题。因为作为开漳将士的后裔，我难以接受对开闽史的不公正的评价，因此破门而出，提出以历史唯物主义的观点，肯定唐代初年以陈政、陈元光父子为首的中原 87 姓移民对福建开发史所作出的重大贡献。为了恢复了历史的本来面目，我批评了原来强加在他们头上的不实之词，从而在福建历史界引起了广泛的重视及反响，同时也引起了激烈的争论。个别学者不作田野调查，不深入发掘史料，仅凭一些不完整不准确的记载就连简累牍地提出质疑，引起了学术研究中的混乱，这一问题在 1990 年漳州召开的陈元光国际学术研讨会上达到高潮。当时我在中央党校理论研究班学习，按规定是不能请假参加各种学术研讨活动的。但是我向校方提出，此次的学术研讨会是因我而引起的，作为主要学术论辩方，我不能缺席这次会议。还不错，中央党校领导破例特批我前来参加会议。会上的气氛给每位参加者留下难忘的记忆，我想用“剑拔弩张”来形容是毫不过分的。这已经超出了正常的学术讨论的氛围，所以会后，一些支持本次会议的台湾商家对此十分不满，自然是理解的。更有甚者，会后不久，他们将这种一面之辞整理成书，拿到台湾出版，并在网上大造舆论，先入为主地进行片面的宣传，很迷惑一些不知根底的读者，影响之恶劣，可想而知。我直到回闽南师范大学以后，临退休前才看到的，阅读之后，我颇感震惊，不仅因为其中有大量违背历史事实的内容，而且从研究方法与研究态度的轻率而言，也是十分不可取的。更要命的是它为两岸关系和民族身份的认同方面留下隐患。有感于此，我决意在有生之年集中一段时间来系统研究这段开闽史，廓清既往研究中提出的种种不实之词。为此我组建了相关的团队，并希望用三年的时间完成该课题。

鉴于有了几十年研究的积累，我以为完成早期开发史和两岸关系中的相关问题并不难，最难办的是有关南洋各国移民史中所保

存下来的相关史料记载及几百年的演变历史，这方面的资料是最难收集整理。因为其间必须付出太多的精力，而这方面的情况，又是我们掌握得最少的。那么，在海外的学术界朋友中，谁能承担这项任务呢？想来想去，只有王琛发教授最为合适。真巧，天赐良机。2013年，我们一同应邀前往台湾宜兰参加有关福德文化的学术研讨会。会上我征求王琛发的意见，能否拨冗参加我们的项目，承担有关海外开漳圣王文化研究的任务？王琛发教授听说此事后，十分高兴，毫不犹豫地表示，愿意尽力承担该项任务。这实在让我大喜过望。于是便在台湾商量好相关的计划。

国内的田野调查和资料的收集方面的工作进展顺利，到2016年底，我们沿海岸线南行，调查了潮汕、揭阳、丰顺县等与传说中相关的地区，随后又沿海口到三亚，到相关的农村访问民众，了解历史上的闽南移民南下海南的历史与民间传说，族谱资料记载等方面的内容。又从海南北上雷州半岛，经徐闻至湛江，这几次的远程出行，已经使得我们对于唐初这支中原移民的行踪，后代的迁徙经过有了比较清楚和明确的认识了。当然，还要特别感谢广州中山图书馆，在几天的时间里，我遍览了现存的历代广东方志，对于整体事件的始末，已经有了详细的了解和认识。

不过相对来说，王琛发教授承担的有关海外开漳圣王文化传播的情况，相对就要困难得多了。远的不说，从明代初年郑和下西洋至今，已有六七百年的历史。闽南族群的播迁，在南洋各国的历史上，应当是很不一样的，期间不仅有各国的国情的不同，而且在大航海时代的到来之后，西方殖民者的殖民统治，二战之后纷繁复杂的社会变化，等等。这种社会变化必然影响到民间的各种社会习俗的传承与变化。至于像越南、印尼、柬埔寨等国，就不是很简单的几句话能够说明白的。我佩服王琛发教授惊人的毅力和锲而不舍的精神，能够使我们看到了许多意想不到的材料，尤其当他从缅甸

带回收集到的《龙湖集》手抄本时，我深为之震撼，也更加理解我们这个项目的价值和意义。由于种种意想不到的原因，我们的项目没能按时完成，这主要也是由于海外各地一再寻找到新资料与提供反馈。虽然如此，我依然认为这7年的功夫和期待没有白费。尤其令我感到高兴的是，在这过程中，我4次去过马来西亚，参加相关的社会调查和隆重的祭典，亲眼目睹了马来西亚华人对故乡那份发自内心的真挚的情感。“礼失而求诸野”。1949年以后，国内运动频频，许多传统的风俗习惯已荡然不存，而这些风俗习惯倒往往保存在海外华人中，所以有许多事我们需要反过来到海外华人中去寻找。

王琛发教授是从华人社会底层中成长起来的一位学者，既接地气又有广泛的社会阅历，所以特别能为华人社会所接受。在这几年的课题研究中，他又广泛地沟通马来西亚华人社会，取得大家的信任，并进一步推动马来西亚华人对开漳圣王文化研究的热情，尤其加深华人对祖先祖地的深情，这对于中华文化的复兴，对海上丝绸之路的建设与推动，都是值得大力弘扬的。相信读者们能够从中获取更多的启示和教益。

汤漳平：

闽南师范大学中文系教授、闽南师范大学前任闽台文化研究所所长，中国古代文学专业学科带头人，郑州大学兼职教授。中国屈原学会副会长，国际开漳圣王联谊会顾问，漳州市闽南研究会副会长，漳州市林语堂研究会会长。1993年10月被授予享受国务院特殊津贴的有突出贡献专家称号。

前言：十年参学，方见门槛

闽南民间大众所熟悉的许多地方神明，有不少是源于由人而神的先人崇拜。民众的信仰世界当中，这些神灵都是曾经生活在不同时代的先辈，不论他们是开漳圣王、保生大帝、广泽尊王，或者是各种姓氏而号称“代天巡狩”的诸府王爷，都是各有来历的历史人物，生前有名有姓，又是各有职司，也都会被闽南漳、泉两地的一些宗族村落纪念，描述为祖先辈之中最为出类拔萃的人物。重要的是，“神”既然尊称为“神”，就标明了其人其事流芳百世，依然具备人们可以感应的道德与智慧，是道德人格的化身。而神明之所以是神明，还在于“神圣”除了拥有后人传说的历史与传奇，也会被历代后人根据信仰经验添加许多神圣显灵的说法。由是，每一位神圣的信仰文化的内容，就不单是以其生前的言行事迹作为组成部分，而是包括了人们在崇拜其人的历史过程当中，演变出的各种事件与神话、活动与习俗，以及由此而构成的信众之间的集体认知与观念。所以，本书的文字重点也正如题目所指出，不是要研究历史人物陈元光，而是要着重讨论开漳圣王信仰文化，以及其香火与信俗自明清两朝便已经走出闽粤的历史演变，既是要记录也是研究其信俗跨海跨境深入各国乡镇的文化影响。

由此回溯到2010年，笔者在那一年6月在中国漳州出席“第三届国际开漳圣王文化联谊大会”，在当时的“开漳圣王文化国际研讨会”做了主题发言，后来是以原来的文字稍作修改，发表在《闽台文化交流》2010年第2期，即现在网上可以查阅的《开漳圣王信仰的槟榔屿境遇——宗姓公共属性与民间公众属性互牵下的演变》，这是人生第一次在中国的学术期刊发表相关开漳圣王的研究论文。那之后，笔者因承担研究课题，在东盟诸国公务行程来往频密，有机会四处参访各地华人文化遗产，开始思考中华神道信仰

是如何由“渊源”而“本土”，以及信仰文化如何落地生根在不同土地，先民的思想又是如何处理信仰表象与内涵的“同”与“异”。那一系列探讨“信仰版图”的文字，包括在中国社科院世界宗教研究所主办“第二届宗教人类学学术论坛”提呈的《中华神道的信仰版图——以开漳圣王为讨论范例》，都是在当时从不断思考去书写的成果，又从书写和思考的情境下写成的。此文后来也发表在《闽台文化交流》的2012年第2期。可是，若说笔者原来何时开始有了开漳圣王的印象，记忆可能要回到1988年。当时为着完成华人文化协会槟城分会的“槟城姓氏桥调查”，访问了闽南丙州社后裔尚在槟城码头前线延续的“姓陈桥”族亲聚落，第一次接触到居民讲述开漳圣王信仰的在地历史与诸种神话传奇。以后，承蒙汤漳平老师邀请加入他正在主持的“开漳圣王文化研究”课题组，更有机会来往马来西亚、新加坡、缅甸、越南、柬埔寨和印度尼西亚各地，调查清代南洋各西方国家殖民属地的开漳圣王信仰文化，以及理解这些地区自上世纪中叶演变为独立主权国家以后，信俗演变的概况，自2015年起根据调研材料写作四篇论文，也是已经陆续刊登在由《闽台文化交流》改名《闽台文化研究》的同一期刊。

以十年时间对开漳圣王信仰文化一再认识和思考，笔者至今对此课题的思想演变，也是经历了十年的探索。现在相对于十年前拥有过的开漳圣王信仰印象，当然会有差距，甚至有些看法是以今日的观点反对昔日的观点。读者诸君现在阅读这系列文字，可能会发现其中有几章从题目到内容，还是会带着这十年间发表过各篇论文的痕迹。但是，读者若细心对比，又会发现这一页相接着一页的行文过程，也是在表达着笔者现在思路。其中每章讨论的议题可能不离过去发表的论文题目或内容，可是行文当中不少用字措辞和表述方式，已不见得相同于原来论文内容，甚至出现许多新增情节。这就表示，现有认识与观点，是基于十年一再探索。

这也意味着，经过十年时间的常年观察和各国调研，是有更多可能力图朝向更广阔与全面的视野。写作这系列文字的过程，其实也是给了笔者机会去重新去回顾、检索与反思过去以来各种材料与思路。

观察开漳圣王信仰文化在各地的落地生根，正如观察其他文化现象如何辗转播迁于不同的土地，还得注意，有些文化现象的内容固然会因着是新的土地而出现了在地演变的新内容，但是也有些地方的文化现象保存的其实是发源地早已经消失的内容；在信仰文化的渊源地饱受各种天灾人祸与动乱之后，这样的情形更可能。尤其如果昔日的祖辈曾经有过跨海跨境的海陆网络，长期维持过整体的联系与共同体意识，现在保留在某个地区的一些现象，就更不见得是那个时代地方群体敢以在自己地区妄自演变，除非他们胆敢不理常年往来原乡与各地的宗亲 / 乡亲之间的共同感受。换言之，要整体认识昔日源于中华而又跨海跨境的信仰文化，不论是开漳圣王信仰文化或其他神灵之信仰文化，当有一个关注整体而不以某地某庙为主体的态度，既要由发源地各处香火看南洋各处香火，也要由南洋各处香火看发源地各处香火，有综合也有比较，方才可能提供更完整的跨越数个世纪的历史文化图景。

第一章

海丝路上的开漳圣王信俗

——一明清两朝的传播范围与背景概述

要讨论开漳圣王、保生大帝等源自华南的信仰文化，一旦是把关注点放在今日的东盟区域，就不能不是有个实事求是的先设认识——须知西方世界在冷战年代兴起了“东南亚”地缘政治的区域概念，其概念实际上是重叠在中华先民自唐宋元明以来对“南海诸邦国”的认识。历史上的闽南文化，包括开漳圣王信仰文化等具体现象，既是主要源于唐代闽南先民以及后人对先贤与英灵的崇敬之情，又是渊源于陈元光带领八十七姓府兵入闽开漳以来的历史，承载着彼等历代累积的共同历史文化经验与价值观，表达为慎终追远、崇德报功。当他们应用着水罗盘、牵星板、针路图等工具在海上航行，来往于现在的南中国海、爪哇海、马六甲海峡，乃至印度洋，开漳圣王等闽南诸神信仰文化也跟随着航海者祈求英灵显赫，保佑大众在这一大片海域的经贸交流、落地生根、开枝散叶。直至今日，在中国海峡两岸以外，当代开漳圣王等先贤与英灵的崇拜，各种闽南信仰文化的传播，依旧以香火庙祀的形式，主要集中在东盟十国的沿海城镇，即华人先民自唐、宋、元、明、清走过的航路以及开发的沿途各地。

早在明朝隆庆朝月港局部开放对外海贸以前，漳州海商很早便已经很熟悉昔日南海诸邦。先辈们是从各处乡里，以一代接着贸易谋利。他们也因着帆船南下必须等待季候风返航，到各地都需要照顾货物集散，所以就必须在当地长居，自设本身商贸据点，由此便逐渐形成南海各地分散在各城镇的海商/舟人聚落，构建了

由漳州而各地互动的多边网络。所以，不论华南的海商或舟人，历史以来长期往来南海诸邦国贸易，也必须要在当地长期逗留，就可能造成他们年年都可能为了生计，在海上因应着季候风的吹向，来往两处地方以上，或甚至在两地的住家都必须长期住宿，或安排家眷打理。因此，他们既可以是当地本土的华人社会成员，也可以继续作为中国村镇社会的成员。甚至，在他们和家人眼中，他们依旧是以一家人，或一个宗族村落，拥有各地的“家业”。并且，如此记忆，也可能导致各地家眷常常来往各地住家。至今，华南许多沿海村落有些居民，家里拥有着关于祖辈是“番婆”或“番仔”的家族记忆，亦可能源于先人依赖丝路谋生的历史。

而以开漳圣王信仰现象作为讨论，这些先民在漳州各乡各村的后人，至今仍然在各自村子祭祀开漳圣王香火，因此虽然尚没有证据说明他们自明代或更早前会在南海的聚居地点公祀 / 庙祀开漳圣王香火，但也不能断然否定在当地的家里会供奉开漳圣王香火，更不可能否认圣王信仰文化对他们的影响。否则，明清遗留下来的许多文字，如力钧《槟榔屿志略》，也不会流传下一则又一则“番妇”在丈夫去世后带着孩子“回唐山”的故事。而且，这些“番妇”最终生活在开漳文化的发源地，以后变成漳州先民的历代祖先之一，子孙也都是闽南文化的继承者。所以，现在回顾开漳圣王文化信仰在各国传播的历史，或应考虑早期先民兼顾两地或甚至多地的海陆生活，进一步探讨他们心灵需要如何定位与处理信仰。

等到明末清初，本来属于中华古代早有相当印象之南海诸国，正经历着历史以来从未有剧烈的演变，陆续沦陷为西方列强控制的殖民对象，而此时中国也经历着朝代更迭兴替；清朝眼见大量南明遗民撤退至昔日南海诸国，反清势力与当地海商 / 舟人合流，唯恐威胁日益势大，顺治年代即开始长期实施严苛海禁，防范东南沿海居民的海上联系。这时候，“明朝”不在中原，而又有遗民从

东南出海漂泊，在他处开枝散叶；而目前历史最悠久的开漳圣王庙祀，也是在同一时代出现在当年荷兰人称为“巴达维亚”的雅加达，或可反映，此一海域出现开漳圣王等闽南诸神庙祀，其实可视为渊源于明祚沧桑、衣冠南渡的演变，也是此种局面的象征。继雅加达之庙祀，以后各地庙祀陆续出现，实际上亦标志着当地华民主要是在地落地生根的开拓者。人们通过在各处共建庙祀，围绕着庙祀所在地点聚族而居，即意味着彼等从信仰到文化，以至日常生活，都得靠亲手开发当地资源支持安身立命，以及传宗接代。如此落地生根，又是在地召唤原乡，异地重构中华。

从“南海”到“东南亚”

这里先从马建忠谈起。马建忠后来以《马氏文通》闻名，是大众较熟悉的。更早前，李鸿章在 1881 年曾经委派马建忠前往印度，要谈判英商在中国销售鸦片等事，并一路在南洋途中访办禁止鸦片事宜。马建忠此行虽然是弱国外交，无从立即成功禁烟，可是他撰写沿途见闻，留下的一篇《南行记》，却是有助于后人了解嘉庆以前南海各处的华人历史。其中，马建忠记述他在船经槟榔屿的暂宿所遇，以及会见当地闽商邱天德、胡泰兴、邱忠波、辜上达等人的经过，是记载说：“彼皆生长于斯。其祖若父，率自琼州乘东北信风至暹罗，越岭而来，无逾一旬。亦间有至新加坡紆道至此者。”¹ 由这段文字可知，自 19 世纪初，华人在航海事业已然落后他人。正当西方已研发出蒸汽船、铁皮船，不受气候风向影响，中国许多老百姓，如上述邱天德等人的父祖辈，还是延续着祖先的传

1 (清)马建忠：《南行记》，第七页；辑在(清)王锡祺编纂：《小方壶斋舆地丛钞再补编》第十秩(第八册)，光绪丁酉(1897)上海：著易堂铅印本。

统，乘搭人们习称“洋船”的木造中型帆船，顺风航行到暹罗东面，登陆后靠步行走向暹罗西岸，再乘小舢舨船去槟城上岸。

而对照唐代玄奘《大唐西域记》或义净《南海寄归内法传》，马建忠描写的陆海通路，事实便是中华历朝从官方到民间从未断绝使用的南海航路，其地理位置昔日曾经是梁代至唐代鼎盛一时的狼牙修古国，也是唐代诸位法师前往西竺必经之路。较早，陈大震在元朝大德年间（1297—1307年）撰写《南海志》，是按照各国渔民与商船在南海作业航路，以古人称之“佛泥”的文莱作为海路分界，把中国大陆出海以南划分为许多小国分布其间的东、西洋航路。²元朝大德年距离南宋不远，那时人们对航海针路掌握极为精确，继承着南宋偏安尽力发展造船科技的海贸成就；根据水罗盘的针路，分南海为东西洋，可能源自宋朝海上使用针簿的普遍实践。到明朝，漳州龙溪人张燮在万历四十五年（1617）成书《东西洋考》，依旧是沿用相同海路理念，描述南海诸国的国境分布，把文莱为东洋列国之分界线，文莱以西海域的各国则被列为西洋列国。³

一直到冯承钧在民国年间完成《中国南洋交通史》，仍然是引用了元代至正年间汪大渊撰写的《岛夷志略》，以及明代诸典籍，叙述过去概念说：“今之所谓南洋，包括明代之东西洋而言……大致以马来半岛与苏门答刺以西，质言之，今之印度洋为西洋，以东为东洋，昔日大食人亦以此两地为印度与中国之分界。然在元代以前则概名之曰南海或西南海”。⁴由此可见，即使后人对各时代海路东西洋分界有所争议，上述马建忠所见的邱天德、邱忠波两人，还有漳州人为主的邱家、谢家、杨家、陈家四个宗族在槟城光绪五

2（元）陈大震：《大德南海志残本》，广州：广州市地方志研究所，v1986年，第37页。

3（明）张燮、谢方点校：《东西洋考》，北京：中华书局，2000年。

4 冯承钧：《中国南洋交通史》，上海：商务印书馆，中华民国二十六年，〈序略〉第1页。

年（1879）联合其他闽人捐款写作《重建城隍庙碑记》，请得当地“特授儒学教谕，海澄杨鹤鸣”撰写碑文，内容毕竟还是根据华人世界数千年来的航运经验。当《重建城隍庙碑记》表示说：“夫槟城西南之障……为西洋之上流，作海邦之砥柱”，其海路观念显然依旧是沿用着龙溪老乡张燮的说法，那是继承自宋元两代的地理观。

换言之，唐代以来，中印两地航路之间曾经称为“南海”的海域，是个大海域概念，覆盖面积比当代所谓“东南亚”大得多。直到明朝，郑和号称“下西洋”，正是为了拓展先前的“南海”概念，开向属于“西洋”航路之前所未见的范围。而马六甲位处“小西洋”，南下中转“东洋”，北上则是往“大西洋”中途，当年以“满刺加”小聚落接受明朝支持，乘势崛起而跨海扩展，背后实涉明政府地缘政治考量。⁵ 另查阅《郑和航海图》，明政府在进出印度洋前沿之苏门达刺北端，以及马六甲海峡中部，都各自设立“官厂”，尤其注重满刺加有利船舰转航南中国海南北航道，经营马六甲港口在海峡中部的策略位置，足以反映明政府除了继承与规划前朝在南海纵横交错的各地航道，更考虑向西开扩丝路交流，因此在中途建立“官厂”，成为储存与集散货物钱粮之必要。⁶ 过去以来，依据唐、宋、元、明、清历朝文献，可知中华文化在中国大陆以外传播，历史最久，扩散力最广，包括人口的播迁，以及神圣信仰南渡而落地生根，都是在长期发生这大片海域的范围。现在马来西亚南部柔佛，以及东北部吉打州狼牙修古国西岸遗址，屡屡发现中华历朝钱币与陶瓷器皿，可谓实物证据。

5（明）严从简撰，余思黎点校：《殊域周咨录》，北京：中华书局，1993年，卷八（满刺加），第287页。

6 参见向达整理：《郑和航海图》，北京：中华书局，1983，第50-53页。

而历代以来，中华先民出发自华中以南各港口，以帆船通南海之西洋，不外两条常用路线。

其中一条路线，是来往中国与马六甲海峡北端的水陆并用线，即六朝以来诸多典籍早有记载的南海西洋旅路，其航路即从闽粤海港以帆船过琼海，再沿交趾一路南下，到了克拉地峡接近马来亚半岛北部，就在东岸登陆，走陆路往西。这曾是历朝商贸必用通道，便是昔日狼牙修王朝之所以立国兴盛于此的原因，其陆路走向西岸是出马六甲海峡，走向东岸是出南中国海。若要从印度洋往中国，则是採用相反方向，从西岸登陆，到东岸等待西南季候风，扬航北上中华。另一条航线，也是沿着中南半岛近岸顺风航行，到了马来亚半岛东部不选择就地上岸，或一路南航到半岛最南端的新加坡。接下去的航程，可以选择小区域的日夜风向，转西北往马六甲，再等待季候风回航；或者，也可从新加坡取船东渡婆罗洲，或南下爪哇海。

直到20世纪初叶，后人依旧延续前人经验，还有选择由暹罗东岸登陆，一路东走，或在中途停下的。所以，在那一路上，如泰国南部北大年府，至今仍有村庄，包括清水祖师暨林姑娘庙等华人古迹，历史直可追溯至明代万历年间。只是自十九世纪，英、荷殖民势力成为海域上新的强权，互相以婆罗洲南北为界分据南中国海以南，又瓜分马六甲海峡东西两岸，双方陆续在沿海各地开辟商港，加上轮船越趋普遍，新加坡港口遂即成为第二条路线的枢纽。其最近处，南下可到爪哇巴达维亚，东渡可到婆罗洲坤甸，西转沿马六甲海峡北上，东边可达英属槟榔屿，西边可至荷属棉兰。若从槟城出马六甲海峡，就近可到达英属缅甸，转西就是印度洋。荷殖诸地区，又有不取新加坡，以巴达维为中枢，来往苏门答腊、泗水、婆罗洲等地。

来到现代，之所以出现“东南亚”这一文词概念，却是渊

源於近现代西方话语长期主导的地缘政治演变。参照澳洲学者 F. Frosti 撰写《1967 年以来东盟简介》，其引述的前人观察，是说“东南亚”最早作为地理上的正式称呼，不会早于上世纪中叶；二次世界大战结束之后，英国人方才酝酿出“东南亚防御区”的概念，开始使用“东南亚”称谓其意想之中的势力范围。⁷ 这意味着，这个概念会是在二战之后诞生的，其名词源于西方世界，源于西人在东方的殖民政治意识到他们想要继续留在南中国海，便以自身作为主体，发展与采用一套解释他们正在东方世界的话语，诠释与规划其未来世界战略。这也即是说，最早是英殖民者，结合着经略南中国海至马六甲海峡的殖民历史，使用“东南亚”这个概括称谓，重新建构他们对南中国海以南以及以西的整体理解。在此前后学界对这个名词所涵括的地区有过各种理解。不过，现今大部分学者引用这个名词，包括东盟十国，即是缅甸、泰国、马来西亚、新加坡、文莱、印度尼西亚、寮国、越南、柬埔寨、菲律宾。以此对照张燮《东西洋考》，明朝福建巡抚都御史涂泽民在隆庆元年（1567）请求朝廷因势利导的部分开放海禁，让原本走私最为猖獗的漳州月港“准贩东西二洋”，⁸ 亦不外乎主张放宽对这几个国家的通商活动。由此可见，自明代中叶，因着月港是唯一对外开放的港口，这些“东南亚”国家至今流行闽南语，甚至如印尼语当中包含许多源自闽南的词汇，也是经历过长期的历史积累，自那时起较长期接受漳州文化交流影响。

回到中国文献，今天之谓“东南亚”，确是重叠在南中国海到马六甲海峡范围的古代海上丝路沿线，这里出现过诸多亚洲形式

7 Fisher.C.A., *Geographic Community and Political Change in South East Asia*, in A.W.Zacher & R.S.Milne, eds., *Conflict and Stability, in Southeast Asia*, New York: Anchor, 1974, pp.3-44.

8 同注 3，卷七〈餉稅考〉，第 131 页。

的沿海城邦国家，它们的势力互相消长，有很多古国在历史上消失了，也有些消失的城镇的他国文献留下片段记录。马建忠会见这些闽商以后，接下去的文字有提及“彼之祖父，偷越到此，本干中国海禁”，⁹这就说明，不少华南先民在明清两代，是在没有国家政府支持下，在这整片海域开发经济，客观上也是祖先文化落地生根。即使明清两代皇朝诸多限制，实行海禁，西方殖民政府也施展诸多压力，他们还是使用着祖先留下的航行知识，延续着祖先曾经使用的相同航道，深入邻近乡镇谋生，当然亦依赖继承自祖辈的传统文化去解释自己在当地的生活意义，维系其安身立命到文化认同不至于虚无。由此发生之客观影响即祖辈原乡之文化元素逐渐演变为先民建构新故乡之在地资源，华人子文化习俗，不论其价值内涵或表达形式，包括开漳圣王信仰文化，也都演成为各国地方历史文化不可分割的部分。现在讨论昔日南海诸国土地的开漳圣王信仰，亦当先作如是观，先有如是观。

明代漳州人的南海商贸

明清两代，虽然朝廷屡有海禁，形成了官方长期垄断海上丝路之实，可是民间继续来往南海各国，使用海路前往南海诸国谋生，却从无断绝。即使官府对待人民私自出海通商，视为大逆不道，屡屡严苛施刑，但禁难可禁，尤其难以阻止闽人出海，又是不争事实。皆因东南近海，商贸可以得利益，本是客观环境。明代万历年间，福建巡抚许孚远，也是发现官府压制百姓无效，认清禁令无从阻民出海的事实，所以才建议开海让民众经商。他在奏疏提到：“东南滨海之地，以贩海为生，其来已久，而闽为甚。闽之福、兴、

9 同注 1

泉、漳，襟山带海，田不足耕，非市舶无以助衣食，其民恬波涛而轻生死，亦其习使然，而漳为甚。”¹⁰与许孚远同时代，也有海澄县谢彬在《剿抚事宜书》中回顾正德、嘉靖往事，说道：“月港私造双桅大船，不啻一二百艘，鼓泛洪波巨浪之中，远者倭国，近者暹罗、彭亨诸夷，无所不至。”¹¹这样说来，从漳州月港“私下”出海，现实中甚至经常是众人心照不宣，屡屡发生“公然”之举。

今天回顾中外史书，是可以论断，早在明代隆庆开海以前，已有部分漳州海商最早从月港出洋做生意；而不论隆庆开海前后，都有一些漳州人或其他籍贯先民是为着牟利或者政治灾难等等原因，长期聚居海外。郑和随员马欢在撰写《瀛涯胜览》时便有提到，从南中国海以南转西北上马六甲海峡，在爪哇可以看到当地“多有中国广东及漳州人流居此地”；¹²等他到了苏门答腊岛东岸的旧港国，他更发现那是个众多南海华人聚居的国度：“国人多是广东、漳、泉州人逃居此地，人甚富饶。地土甚肥”。¹³但是，明清两朝不同年代屡有海禁，这些敢于私下出洋者，或他们子孙，如果想要回去家乡，不论是为了利益，抑或想念原乡，都不一定可能通过官方海贸关系往返，还得巧计千般设法拿生命冒险。如成化七年（1471）十月发生的“福建龙溪民丘弘敏与其党泛海通蕃”案件，官方以丘弘敏等人冒充满刺加朝使及各国贸易为由，将之捕杀；同书卷，也记载同县人康启道等26人被控通番，遭受罪刑。¹⁴

而另一方面，那些通海外贸的商人，不论是合法或非法下海，

10（明）许孚远：《疏通海禁疏》，载（明）陈子龙等撰辑：《明经世文编》第五册卷00，北京：中华书局1962年影印本（1997年版），第4333页。

11（明）梁兆阳修、蔡国祯、谢宗泽、张燮等主纂，《海澄县志》卷十九〈艺文四〉（明崇祯六年刻本），北京：中国书店，1992年。第526页

12 马欢撰、冯承钧校注：《瀛涯胜览》，北京：中华书局，1955年，第8页。

13 同上注，第16页。

14《明宪宗实录》卷97。

为着照顾家庭在往返两地的长期利益，也可能须要长期两地为家，或安顿家人于两地，互相照应贸易。由此当理解，那位福建巡抚许孚远，曾经处理潘和五等人诛杀西班牙人殖民菲律宾总督案，经验诸多交涉西班牙人的艰辛，思想也一路转变。所以他的奏疏较明白道理，会说：“东西二洋，商人有因风涛不齐，压冬未回者。其在吕宋尤多。漳人以彼为市，父兄久住，子弟往返，见留吕宋者盖不下数千人。”¹⁵ 但是，他也会顾虑“一旦舟楫不通，归身无所，无论弃众庶以通外夷”。¹⁶ 且不论许孚远劝谏朝廷的方法和话语，单说闽广商船到达较近距离的吕宋，已经是免不了受制于季候风，可见海商为着“风涛不齐”而留在各地“压冬”，不止会在菲律宾发生；船舰航行向距离中国更远的港口，也必定长期共有类似状况。清代漳州人王大海《海岛逸志》记录，到他那时代的爪哇，闽广华人“自明初迄今，四百余载，留寓长子孙，奚止十万之众。”¹⁷ 实际，王大海自己也曾处身爪哇。他是入赘当地富商家里，亲身体会当地由明代延续到清代的地方华人社会风貌。

无论如何，丘弘敏案件发生后不到一百年以后，明代中叶开海历史就发生局势变化。海澄设县，是随着隆庆局部开海而出现的。嘉靖四十四年（1565），漳州知府唐九德建议在月港设县治获准；隆庆元年（1567），海澄以月港为本，增割龙溪、漳浦两县属地设县，福建巡抚都御史涂泽民也向朝廷提议打开禁例让海澄通商东西洋，最终得到朝廷以“严绝日本”为条件，批准开海。¹⁸ 正如“海澄”字义所寄望，让月港开放，以至在海澄设县，皆源于朝廷重新

15 同注 10。

16 同上注。

17（清）王大海撰著，姚楠、吴琅璇校注：《海岛逸志》，香港：学津书店，1992年，第2页。

18 同注 8。

认识到，商民私下武装通海，乃至闽浙沿岸长期所谓“倭寇”作乱，都因海禁过严；因此，与其为着剿平海寇要经历大量损失，倒不如有限开放，让海商不再和官军作对，转化成缴租缴税的来源，充裕官军口粮，并且联合荡寇。直到明末，海澄成为明朝商人唯一合法海贸港口，其实正好反映官府思维转变，由曾经激烈阻拦民间海上力量，演变为以向民间妥协支持为主，朝廷也得以从中取利。

这个大背景下，更多人出海，也更多人会考虑帆船出海原来面对的各种技术问题。如果帆船出海某地，为了季候风的风向，也为了采集不同季节才会应时出现的货物，不能快去快回，必须等待明年季候风回航，加上要长期处理邻近来往货物聚散，就更可能需要一些人较长期逗留。很快的，明代海商便认识到他们沿着前人在旧丝路时代开发过的航线，也会因来往南海各地发生前人遇到过的烦恼。这主要都发生在人员回航前要等待季候风转变，因此便要有居处，也要设立栈房去收藏、分类与集散各地货品，还需要可靠的人员协助工作，包括在帆船回航之后留下看管住家和货栈。根据现存文献，16世纪的葡萄牙作为亚洲最大西方海贸殖民者，当年盘踞在澳门联系其控制马六甲海峡，很早便是很快的接纳漳州海商的上岸要求。葡萄牙人Emanuel Godinho De Eredia在1613年写成《麻六甲志记》，记载了当时马六甲河南岸有个中国村，入口就叫“漳州门”。¹⁹

若对照印尼和越南材料，又可发现明代中叶以后，以漳州出船的中国南海海贸，并非都是单从华南出发而各走各线。他们是继承着自郑和时代流传的针路知识，沿着下西洋航路去向各处港口；

19 原图见於 Goldinho de Eredia, "Description of Malacca and Meridional India, 1613", 中文译版附录於张礼千《马六甲史》，新加坡：郑快成先生纪念委员会，1941年4月，后页附录地图，无页码。

由此，海商群体就不但遍布各地，又是各有自家据点，还会互相形成多点互通的网络。

翻阅英人的记录，马六甲出现“漳州门”同期间，马六甲海峡东南的爪哇岛上，万丹王国在17世纪初尚未被荷兰人占领，也住了数千闽南人为主的华人，他们在沿着河两岸边通向王宫的商铺街道，构成英国人所谓的“唐人镇”。英国人观察到，这里的华人每月都会找来宗教人员主持牲礼敬神等宗教科仪，摇铃唸经，并延续原乡丧仪使用牲果礼和烧冥纸的风俗，甚至盛行至今南洋常见的闽南乩童，凡是船来船往都由乩童请神上身，在街上披头散发挥剑跳跃，以此迎船送船，祈祷趋吉避凶。只是这地方缺少中国妇女，所以有钱男人会想到花钱购买一个当地女人，为他生儿育女，如果他决定自己是最后一次回去中国，不再回头，又可以把不习惯在华生活的女人待价而沽，转让他人照顾，只带儿女回华。²⁰

这篇材料的可贵之处，在于它证实了当地华人并非只有经济活动，而是把自己的文化带到当地，又在当地传宗接代。他们在开枝散叶的同时，是在家庭与社会生活当中，延续原乡各种民俗活动，反复的演练、传播其祖先的信仰文化。

另外，根据尼古拉斯·塔林（Tarling, Nicholas）主编《剑桥东南亚史》，安南的会安港（faifo）作为南部主要贸港，17世纪也一样演变出日本人和华人常居聚落，一直到1695年，仍由华人主导贸易。华人在此地长期经营着的10-12条商船，每年都会来往日本、广东、暹罗、柬埔寨、马尼拉和巴达维亚（Batavia）。²¹《剑

20 Purchas, Samuel, Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes, contayning a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells, by Englishmen and others (4 vols.), (1625). Reprinted in 1905 by London: Robert & Maclehose & Co, Vol2, pp.438-496.

21 尼古拉斯·塔林（Tarling Nicholas）主编、贺圣达等译：《剑桥东南亚史》（I），云南人民出版社，2003年，第289页。

《剑桥东南亚史》指出的 1695 年概况，资料来源当是释大汕当年访问越南会安所见。释大汕《海外纪事》提到：“盖会安各国客货码头，沿海直街长三、四里，名大唐街，夹道行肆比节而居，悉闽人，仍先朝服饰，妇人贸易，凡客此者必娶一妇以便交易。”²²

正因南海商贸网络形成，纵使清朝初年有过严格海禁，但也难以阻止沿海商船，包括在台湾奉明朝为正朔的郑氏集团，延续使用这个长期形成的海商网络。康熙五十六年（1717），清廷曾经规定不准商船前往吕宋、噶嘞吧等处，违者严拿治罪，但是又以安南“地处西南，与内地毗连，由与吕宋、噶喇吧等国相隔遥远，应照东洋之例，听商贾贸易”²³，结果，安南贸易“不在禁例”，会安当然也成了吕宋、噶嘞吧等地海商寻找同胞互市的适当地点，有利上述《剑桥东南亚史》提过的各国互市。再看马建忠《南行记》文字中提到几位槟城绅商，祖辈都是冒险违反清朝海禁出洋，所以他们和许多当地华人一样，都是出生南洋。他们当中，除了胡泰兴是福建永定人，辜上达原籍漳州峰山，其他都是原籍漳州海澄。

可以想像，17 世纪到 19 世纪，那些脱离大清王朝控制而行走于南海诸国之间的先人，即使遇到中国海禁，在各地依然货畅其流，资源充足，背后不能不是依赖着一个方言相通的集体海上网络。甚至，辜上达的曾祖父，即槟城英殖首任甲必丹辜礼欢，还有途径把孩子辜安平送回故乡，以后任官赴台，后人即辜振甫先生。是以，许孚远的明朝所见很多事情，直到清代重开海禁还会重演。不论那地方在当地是原名“噶喇吧”，或者万丹王国将其改称“雅加达”，再或荷兰人又改个名称叫“巴达维亚”，漳州等地华人海

22（清）大汕和尚：《海外记事》，北京：中华书局，1984 年，第 80 页。

23（清）《清圣祖实录》卷二百七十，康熙五十五年十月壬子；卷二百七十一，康熙五十六年正月庚辰

商从未放弃和各地港口同胞声气相通。南海华人对待清朝，大体上是朝廷有朝廷的政策，民间想民间的网络。

明朝南海华人海商 / 舟人社区信仰态度

以上述历史文献联想东南亚各地的历史实况，当然可能直接推论，马六甲既然有“漳州门”，就不可能少了闽南信仰文化传播，尤其是开漳圣王信仰。这样的认识，是直接建构在人们意识到开漳圣王是漳州传统以来的祖地神明，也认识到明朝隆庆局部打开海禁以后，南海各地出现华人海商与舟人聚落。由此也意味，漳州商船，正如万丹王国的记载所证，很早把闽南信仰文化承载于航程当中，跟随海商舟子，传播南海各地。若以想当然去推论，再联想开漳圣王等诸位神灵香火过去普及出现在这些先人的原乡村社，也确很容易不必太多证据就骤作推论。可是，问题就在，古人本有爱惜字纸的传统，更罕见将大众习以为常的日常生活现象点滴记载。即使郑和年代，随从其出海的马欢、费信及巩珍分别撰写过《瀛涯胜览》、《星槎胜览》、《西洋番国志》，都没有这方面的记录，以后也未见其他文献为据。目前确实只能说明确可能有原来的崇拜者来往和居留当地，难有证据说明开漳圣王等诸神明香火自明代的传播当地。

而以明代马来亚半岛的马六甲、越南会安、印尼巴达维亚为例，这三处都是当时南海东西洋航路上较重要港口，是明代开放海禁后漳州人最早往来，也有文字可据的闽南文化传播地区，但其最早出现的民众公共庙祀，却都是祀奉观音与妈祖，延续唐宋海商旅人祈求母神救苦救难的传统。一直到明朝皇帝殉难之后。当地华人社会为何最早不是任何群体主办开漳圣王等等闽南乡土神明之庙祀？这可谓典型，也值得深思，有助理解南海华人的历史背景。

根据 1845 年马六甲《修青云亭碑》，自荷兰殖民以炮火攻城取代葡萄牙殖民者，这地方华人群体是在“龙飞癸丑，始建此亭”，初建时候即是“营盖兰若，尊崇佛国”而又“香花顶盛，冠于别州”。碑文大意说，青云亭是在 1673 年建庙主祀观音，即已发展成为东西洋香火最旺之处，且初建即偏于佛事。另外，在明末开始繁荣一时的越南会安港市，当地福建会馆乾隆丁丑年（1757）以及 1974 年的重修碑文，说明福建会馆最初是“明乡”遗民约于 1690 年代兴建的草庙，本称“金山寺”，主要供奉妈祖，而没有开漳圣王的概念；而清朝各省县船帮在 1715 年至 1741 年之间成立“洋商会馆”，于 1741 年另定《洋商会馆公议条例》，则有表明大众自始公祀妈祖。同样的，在爪哇吧达维的“金德院”在 1650 至 1669 年完初建，²⁴当地华民，最初称它“观音亭”，“金德院”反而是后来取名，主祀观音而配祀众神以外，也不见开漳圣王神像。只是，同样是西历 1650 年，即清朝顺治七年，亦是南明永历四年，巴达维亚闽南陈姓后人成立了开漳圣王祖祠。

其实，若进一步深思海商与舟人的信仰态度，明代中叶以来，上述各地港口繁华，漳船频密，却长期未见开漳圣王香火，是可以想象得通的事情。而开漳圣王香火反会出现在南明负隅奋战之际，更是可以联系前者作情势演变之解释。

开漳圣王信仰播迁的一个特征，是各地庙祀的最初崇拜者，不外基于漳州祖神灵或者基于宗亲之间的集体祖神认同。而明代的海商和帆船舟人，年年根据风讯来往原乡与南海各地港口，即使有店铺在当地，依旧来往两头甚至三头住家，并非长期隔离居留在中国以外，他们就算要保护自身平安，也只能是把家乡村社神灵长久

²⁴ 傅吾康、苏尔梦：《印度尼西亚华文铭刻汇编》第 2 卷，新加坡：星加坡南洋学会，第 5 页。

分香在当地的家庭。在并非以村社为基础的海商/舟人社区，不见得具备条件设庙公祀。如此，原先发源自闽南本土的神灵，在家家家户户家里接受香火崇拜，或者成为宗姓村落公庙的附祀对象，本是常见；当各村大众集体在另外地方构建共同社会，人人又都常会回去原乡村子祭祀神灵，他们南海住家抑或也会供奉家乡神灵，却不可能复制一家一族村镇公庙去作为当地华人公庙。

反而，以万历四十五年（1617）成书的《东西洋考》，对比上述会安、马六甲与巴达维亚三地上述几家公共庙祀，就会发现当地华人公庙最早祭祀观音、妈祖、关帝，其实渊源于明代中叶以来的航运传统。

这当中，在港口供奉观音，本就是晋代以后南海诸国盛行而交流汉地的信仰，甚至在13世纪的爪哇新柯沙里王朝，还有十四世纪满者伯夷王朝，观音都是南中国海到马六甲海峡水域的护国佑民象征，²⁵如马来西亚吉隆坡国家博物馆展示一尊估计不迟过七世纪多手观音造型，便是依据《法华经·普门品》，强调观音能同时援手一切海难乃至一切苦难；而造像在冠顶加阿弥陀佛像，则源于《观无量经》提到观音能接引无量数世间缘尽众生，带领他们往生极乐。上述三处港口华人社会，延续中国浙江到华南海滨民众崇祀“南海观音”传统，也不外挂上诸如“南海”匾额对联，可见观音信仰演变到汉传佛教，人们也祈求菩萨保佑海不扬波，影响着一般大众，尤其航海民众。但是，青云亭、金山寺和金德院都是主祀观音，附祀妈祖、关帝，其实已经隐约显露其所追随的明代海舟信仰惯例。《东西洋考》卷九〈舟师考·祭祀〉提到，出洋船舰，船上都得祭祀妈祖、关羽以及无从考究“舟神”，其认真程度要做到“凡

25 参王琛发：〈从印尼菩萨圣像回顾东南亚的跨海佛教政权〉，载《慈悲》第74期，04-06月/2011，第25-26页。

舶中来往，俱昼夜香火不絕，特命一人为司香，不他事事，舶主每晓起率衆顶礼”。²⁶

过去南下船只，到了港口，等待风讯，按照习惯例，都是一停就几个月。海商和船员都上岸了，船上的妈祖和关帝也如乘客一般，是要被请下船，暂驿在地方宫庙，接受信徒侍奉；等船要回航的那天，才由大众先行请神上船，随船返航到原地宫庙。上述英国人在万丹观察到闽南乩童迎船送船的仪式，或者正是当时万丹民众以民间深信的通灵感应活动，圆满他们请神下船或送神上船的心愿。如此，众舟来往，上岸都是把妈祖和关帝香炉请到港口观音庙，而地方上也得安置本庙香炉，免得地方商民在客船走后无从上香，逐渐就可能演变成各庙皆是观音配祀两位神灵的格局。

以此对比当日的开漳圣王等闽南先贤崇拜，开漳圣王等诸位先贤香火最初皆源于民众崇德报功，兼具较浓厚的地方集体祖神或宗族祖先英灵色彩，却没有航海神明的性质。因此更有可能让人们在各地家中供奉香火，或者作为年年回到祖居祭拜的对象。直到20世纪初，闽南民众固然流行出海之前到村镇庙中请香灰，希望神灵香火一路保佑自己水陆平安，但毕竟大家也都知道，按照信仰习俗，各人手中香灰属于本身与神灵相互间的神人相契；只有在大众真正在某地方集体聚族，大家把同一起来源的神灵香灰集合在同一香炉，集体才有资格在当地为神灵建起当地祖庙，行公祀之礼仪。这样一来，明代闽广各地海商共处的海上世界，闽人尚且闽南中又分漳、泉，纵使漳州人占多数，像开漳圣王信仰文化，会遇上跨姓氏也跨省县性质的共同体，确不容易依赖部分人力量转变为公共庙祀，何况大家支持整体信仰文化的资源也有限，不见得能支持太多大小庙祀。

26 同注 3，卷九〈舟师考〉，第 185-186 页。

以巴达维亚为例看开漳圣王香火传播

现在“东南亚”一带祀奉开漳圣王或甚至其他神灵的宗祠或庙宇，几乎都是到了清代才兴盛起来，难以发现明代文物或文献。其中有些还是上个世纪的产物。就只有印尼雅加达的开漳圣王香火，据当地散播在网路、旅游册子各类出版品，都说它是始建于1650年，即是清朝顺治七年，亦是南明永历四年。这个说法在印尼本土长期不受质疑，看来是拥有过去古老相传各种内部档案文献和口述历史为证。但是，相隔不到一百年，随着1740年发生荷兰殖民政府镇压华人的红溪惨案，这间庙的前身曾被摧毁，让后人无从依据过去留下的碑铭探测其最早的政治立场。现在庙中现存最老志年文物，都已经是重建时接受乾隆年号，或者更后期的留痕。其入口侧边，也是乾隆三十年（1765）的牌匾，拓仿祖庙在开元年间获得唐玄宗赐字的牌匾，题着“盛德世祀”四字。可是，如果不是仅仅从建筑物或场地出现的年代看历史，而是根据1650年说法，本庙创建年代放在较大的历史背景去议论，可以看出，有立庙和没有立庙的分野，不单可以用年代数字划分界线，而且南海华人此时也恰恰告别先前社会状态，处在时代演变的转折点。

这一年，清朝尚未实行顺治十七年的禁令，尚未“迁海三十里于界内，不许商舟一舫下海”，²⁷而在清朝官员慕天颜后来记忆，这一年曾经是海上贸易昌盛，外国白银流入中国，他说：“彼时禁令未设，见市井贸易咸有外国货物，民间行使多以外国银钱，因而各省流行，所在皆有。”²⁸这一年，慕天颜所谓各省发现外国银

27（清）魏源：《圣武记》卷八，〈东南靖海记〉。

28（清）慕天颜：《请开海禁疏》，（清）贺长龄、魏源辑：《清经世文编》卷二六〈户政·理财〉，北京：中华书局，1992年。

洋，其实最大商贸优势，却是由反叛者掌握。当时郑成功正把厦门改名“思明”，一边带领部队在华南作战，一边分出礼、义、仁、智、信五房，以武装船队联系各地华人海商聚落与开发区经营南海商贸。这时候，郑成功尚未进军收复台湾，所以，荷兰海牙国立档案馆《热兰遮城日志》，其中“1655年2月27日至11月9日”档，还记载着3月9日得到消息，说郑成功有二十四艘贸易船从台湾出发，七艘开到巴达维亚，两艘去东京，十艘去暹罗，一艘去马尼拉，还有一艘会到安南的广南，也即会安所在省份。²⁹而同一份档案记载着8月17日消息，是当时有八艘国姓爷商船顺着季候风从巴达维亚回航，连同还有其他从暹罗等地归程。³⁰从巴达维亚出发的回程船会多出一艘，这可能是从别处前来集结，也可能原本自去年已驻在巴达维亚当地“压冬”。

当时荷兰在南中国海的北方占据着台湾海峡以东，南面则以巴达维亚控制南中国海以南，联系着马六甲海峡的马六甲，还有苏门答腊等属地。由此可知，荷属巴达维亚在南洋的政经地位。而郑成功船队本来在这处旺盛港口都市来往频密，派出官船以外，恐怕尚未包括郑部刘国轩等人亦军亦商的“公司”船，以及其他领着“国姓爷”旗号的私人商船。依据个大背景，整个17世纪，荷殖是以巴达维亚为中心，企图主导现在印尼、马来西亚、新加坡等处海域；而同时期的郑成功部队，又是通过这些地区的商贸往来维持军事实力，和这些地带的华人，显然紧密互动。郑家子孙1683年10月向清朝输诚以后，耶稣会神父Cuy-Tachard在1685年路过巴达维亚到暹罗，曾看到许多华人在当地耕种或者当起工匠。他估计

29 Copie-dagregister des Casteels Zeelandia op Tayean sedert 27 Febr. Tot 9 Nov.1655.[Kol.Archief.No1103] fol. 571v.

30 Ibid., fol.700v.

单是巴达维亚城和其近郊便有四、五千华人，也意识到这些人多是不服“鞑靼人”征服中国，因而从大陆原乡出走，定居在当地。³¹

群体在异乡重建家乡神明祠庙，可能表达这个群体身世特征，也是在他们异乡落实共同传统文化的形式。任何大小群体在一个地方建庙祀神，其实就是从视觉上、活动上以及组织上统合信众共同体的神明印象，通过信仰活动传承内涵的文化因素、社会意识，以及传统价值。现在的开漳圣王庙，虽然无从发现当初文物，但它的庙址在巴达维亚北方大海通往内陆大河边，位处东岸河泥冲积地带，本来就是接驳入港进出河道上下货的策略位置。所以后人口述，当时有一批人数相当的陈氏宗亲，邻近聚族而居，并且靠海运维生，因此便在河边建祖祠。比起后来同一区域也有其他陈姓宗祠出现，族人都有说是在河海边建造码头，雅加达甚可能是最早湮没的例证。

最重要的是，这里头也可能透露着早期的社会变迁讯息。这些人可能是集体南迁。他们的社区，不再是明代中叶海商/舟人社区的性质，不必年年轮流在两地或更多地方航行迁流。他们是因着战乱，按照着中华民族传统的开枝散叶、开疆拓土模式，遵守着华各宗族族谱的《迁流诗》教导的观念，还抱紧了认同“朝朝”的概念，自认是撤退向南明江山的边缘，到达无人之境，或暂居他人国度，开发垦荒。先民因着久留之念，也因着要继承传统，共同奉祀家乡神明，首先就缩短自己与原乡心灵距离，客观上则象征文化迁移，化异地为故土之伸延。落实宗祠等建设，即能表达新家园无殊旧乡风。

其实，依据 17 世纪南海大局，这个区域的华人世界一点也不

31 巴素：〈东南亚的中国人〉，载《南洋资料译丛》季刊，1968 年第 2、3 期合刊，厦门大学南洋研究所，1958 年，第 116 页。

平静。自荷兰人 1619 年占领原来万丹王国，统治了雅加达，并改名为“巴达维亚”（Batavia），荷兰人在 1641 年又占领了马六甲。再到郑成功率军在 1661 年赶走荷殖，入主台湾，南洋华人更是直接遭受政局影响。郑荷交恶的结局，是荷兰政府规定南洋华人可以选择穿着清装或者维持前明装束，可是又规定如果有华人坚持蓄发明装，就要向荷兰申请通行证，且不能与郑部有任何来往；到 1667 年，荷兰东印度公司是训令其巡逻舰队，要严防“国姓爷”华人，遇到华人船必须劝诱他们往马六甲，抵抗者格杀勿论。³² 这时生活在荷属势力范围的华人，不论在巴达维亚或马六甲，处境上似乎可以成为所谓化外之民，但同一阶段又可视为汉族衣冠南渡的关键时代。当南海华人眼见明朝江山沦于异族，他们一度跟随郑成功使用隆武年号，最终又因着郑荷交恶、清荷军事联盟，不能再跟随郑成功使用永历年号；于是他们是一面依照明代“亭”乡约制度维系社会，一面纷纷沿用“龙飞”年号暗喻等待前朝从民间再现新君；直到郑家归顺清朝，南海华人主要民心归向依然不变，并且出现以明军旧部名义组织的“公司”，以宣誓服膺《孟子》等信仰仪式凝聚力量，召纳清代仍然陆续南来的人口，分散开发各地。³³

可以肯定，由着上述历史氛围感染，17 世纪中叶以降的南海华人社会演变，包括巴达维亚的开漳圣王庙祀，过程足以令后人感受民族情操。诚如温雄飞《南洋华侨通史》所见，1683 年以后，台湾南明旧部不愿随郑家投降的，也有人沿着小吕宋通爪哇的航道，直奔巴达维亚或转往马六甲，加入当地人口。³⁴ 这样一来，这里的居民既有原来人口，是明中叶以来海商/舟人聚落的延续，又

32 巴素撰、刘前度译：《马来亚华侨史》，马来西亚槟城：光华日报，1950，第 22-23 页。

33 <17-19 世纪南海华人社会与南洋的开拓——华人南洋开拓史另类视角的解读>，载《福州大学学报》2016 第 4 期，第 65-71 页。

34 温雄飞：《南洋华侨通史》上海：东方印书馆，1929 年，第 86 页。

加入不愿而南下追随反清的义民，再加上不堪清朝顺治年代强迁内陆的沿海村民，还有些因郑氏回归清朝而离开台湾等处的出走军民。他们合流一起，就可能形成需要宗祠 / 庙宇的民众，以后也历代维持宗祠 / 庙宇。1690 年，巴达维亚继续有华人商船到日本长崎贸易，其中有位船主欧斌，曾说“咬碓吧境内现有华人数万人留寓”。³⁵

以巴达维亚 17 世纪经验为例，对证昔日南海诸国情况，若说这整个大海域范围，清朝以前未出现过开漳圣王庙祀，反而有助解说之前的居民是相当自由来往各地，包括大陆宗族村落，因此不一定需代表宗族或原籍认同的公庙。这也足以说明开漳圣王香火在南海传播，不是依靠历朝政府朝贡制度的实力，也不是因着明代中叶漳州海商来往频密，而是后来随着南明遗民到当地定居，为了北望神州路正赊，有了长住的打算，也就有了建庙延续香火的需求。这是当地华人民众陆续有些人重视开漳圣王信仰，依靠神明所代表价值观与文化认同，他乡复制原乡的神道设教。

然而，至到现在，雅加达的开漳圣王庙，大门门额横挂“祖德宗功”牌匾，主殿神龛前边上端又高挂“陈氏祖庙”；如此，也就表达其历史以来最主要是作为宗祠的功能：不论它 1650 年初创那年巴达维亚华人只有数千众，或如上文所说在四十年后增加到数万众，它最初创建，所要巩固的信众认同，可能只限单一省、县、府范围的同宗后裔小集体联合，或甚至只限原来属于闽南各别姓氏村落。因此，印尼雅加达开漳圣王庙本属漳州陈氏宗族，日常开放允许外人进香，可是组织则对外不开，至今还依然传统。所以，当地广东人为主的陈氏宗祠，另有组织，里头则挂有两处祠堂来往互

35 陈荆和：〈清朝华舶之长崎贸易及日南航运〉，载《南洋学报》第 13 卷第 1-2 辑，新加坡：南洋学会，1957 年，第 27 页。

赠的相片，这两处陈家组织互有联系又互有区隔。

雅加达在南明永历年间建有开漳圣王庙，固然显示巴达维亚的陈氏宗亲在 17 世纪中叶以来在地方上实力，可是小群体在一个范围越有自主能力，其供奉神明要凝聚自家人力量，膜拜的场所也就会越倾向以匾额对联等文字表彰自群认同的特征。一旦祭祀方式、祭祀群体的势力范围，以至祭祀组织的形式，都在表述着信仰群体本身的社会实力以及集体意愿，群体的庙祀就越不见得可能被自身或其他群体视为更大范围的共同信仰。

同时，这整个昔日“南海诸国”的区域，或到后来华人和日本人都叫“南洋”的海洋范围，各地华人至迟在 15 世纪，依赖传统航海技术发达，本来就靠航海网络声气相通，往来频密。当时各地社会漳州人为主，又以海贸维持，必须延续着本来大众出船崇拜的观音、妈祖、关帝合祀，以为漳泉为主的各籍贯联合，才会更有效达致社会共同凝聚。尤其一个地方的领袖常是来自人多势众的一方，可能就是得到源自漳州原籍的支持，他们实践神道设教，也得考虑着闽南各地地方神明在民间的神圣地位，认真考虑其流行与普遍程度不如观音、妈祖、关帝。像开漳圣王，若当地的原乡后人高举其作为漳州地方集体祖神或陈姓祖先，社会集体的领导纵然原籍漳州，就反而更不便再在全体华人之间提倡圣王信仰。

所以，当各地方华人在海上网络活动，互相传播着海域所见第一家开漳圣王庙祀的信仰印象，若会突出作为闽南“姓陈”祖祠特征，如此开了先河，未来至今“东南亚”各地所见的开漳圣王庙祀，也就可能一再重复先行者的组织模式，流露出首先作为陈姓宗祠 / 祖庙，主权在宗亲的相同特征。其直接的好处就在建庙的信众群体以庙宇作为凝聚力，组成照顾彼此共同利益的“公司”，完成群体成员互相的公共意义，带动小群体在地互助发展。但其挑战也在历史既成事实：小群体一再强调他们与神明的特殊关系，也可

能会模糊大群体的大众印象，使得神明在其他地方乃至在自身祖籍地，会被视为某姓或某地的信仰，难以呈现原本应当属于整体族群的公众属性。这是留给后人思考与解决的议题。

小结

近数百年来“南海”或“南洋”华人历史，可以被单纯的解读成一批接一批先民在不同年代陆续南下谋生，也可以根据自明朝中叶当地社会一直由有组织、有文化、有集体思想体系的集体开拓聚落构成，将之视为先民坚持在脚下土地重构中华文化认知的艰苦过程。而在各地方上的开漳圣王信仰，或其他神明信仰，也可以视为延续与承载着祖先文化，落地在当地维持着文化传承，又反映、凝聚、承载本土历史文化的载体。历史以来，开漳圣王崇拜本来当然是渊源自闽南本土的信仰文化，当其信俗长期传播与植根于华南的闽粤各地区，其原貌当然也是带着闽南文化的渊源，作为中华文化载体而存在。但是，其之所以能在闽南地区以外持续发展，其中重大原由也在于其信仰文化拥有中华传统价值体系的普遍内涵，还在于各地华夏子孙重视崇德报功、慎终追远的共同价值倾向。如此，正如广东地区流传各地的开漳圣王信俗称先贤为“陈圣大王”，并且生出粤境各地的传说，处处开漳圣王信仰，不一定是处处在演变以后还是保留浓厚的闽南色彩。

直到明代以后，开漳圣王信俗随着整体的先民信仰文化，走出昔日海上丝路的沿途各地，其信仰文化处在各种文化相碰撞的前线，碰到新的世局也得与其他文化相对话；此时正值清代遇上中华千年未有变局之开端，尚且又是在碰上走向国际交流契机的同时，尚且还得积累着因应各地演变的本土化经验。从这个立场来看，这片海域各国的开漳圣王信仰文化，当然是很有意思。

第二章

南洋开漳圣王信仰的历史概况

——香火祭祀的落地生根与开枝散叶

延续着上一章的说法，讨论开漳圣王信仰为何清朝海禁以前无从落地南洋，也许应当把开漳圣王的圣诞日期列为其中一个考虑因素。

现代华南沿海以及南洋各地，祀奉圣王的宗族 / 宫庙，都统一认识，陈元光身后被“福建漳州人和陈姓后裔”尊称为“开漳圣王”，并认定圣王诞辰在农历“二月十六日子时”。¹可是，南洋各地宗族 / 宫庙庆祝圣王神诞，或提早自农历二月十五日开始，或只选十六日正日，是各有依据传统而又有所调整。各处宗族 / 宫庙如此安排，也有利各地宗族 / 宫庙联谊。区域性质的宗祠 / 宫庙之间，大家主办自身活动，是跟随着邻近主要港口或市镇的宗族 / 宫庙的传统，早一天或迟一天庆祝神诞，就能互相组团前往相聚。可见安排庆诞日期，不仅反映宫庙之间互有历史渊源，由此也折射出南洋各地以开漳圣王凝聚认同，表现在开漳圣王宗族 / 宫庙的香火联系，存在着跨境跨海的社群联系网络。

再如果意识到明代南海各地海商 / 舟人聚落的常住人口也非长期固定居住，而是轮流在不同地方的暂居，按照着风信生活，我们或可依据帆船需要根据季候风顺风相送，计算出东北季候风主要从年 10 月底吹送至翌年 3 月，理解那些拥有住家在温带与亚海带的海商，冬至到新春期间可能留在华南家里过节，之后又回到南洋

1 陈坤海、陈来福：《马来西亚檳城陈氏宗义社职员通讯录——2015-2016》

住家。即使有人难得想在冬天冒寒出洋，也得考虑风不作美。除非他们真有其他理由提早把船驾到南洋，留在南洋的住家“压冬”。要不然，按照常理，最好航行时间是乘着春季北风暖和期间，一路南下，同时也赶在同年8月底至10月之前，借助西南季候风启程一路北上，回程华南。如此，才会有效节省在两地以外耗时耗费，又可兼顾原乡与南海各地基业，将两者联系起来的服务于自己一个“家”。由此可见，在中国南方的传统宗族村落，有些神诞，很方便打算出海的人物，让大众出海前先和族亲相聚拜神，求个出门平安，再话别乡亲。开漳圣王可以列入此类。

可是清代初期实施海禁，迫使了华南许多居民不愿接受海禁影响生活，或不愿臣服清朝的，纷纷南下。但这些人不像他们的祖辈一般，再也不能全家分工，让家长按照季节轮流奔走原乡与南海各地，看顾一家人分散在各地的“家业”，乃至轮着时间陪同各地家眷。他们长期居留在族亲/同乡至迟在明代隆庆年代早已经营的海商/舟人聚落，难以重回东南沿海，不可能在华南祖屋祭祀祖先，就有必要在当地重构原乡、重建社会。正如马六甲青云亭1685年《甲必丹李公博懋勳颂德碑》形容当时情况，文字是说“明季国祚沧桑、航海而南行，悬车此国”。碑文说“悬车”，意即隐居不仕。但此碑的立碑目标，显然是以文字强调甲必丹建构社会典章秩序、购买经营公墓的功德。此地初期的墓地和神主碑刻也多有使用南明年号，可知全体华民已经盘算长久经营海外江山。人们过去是在家乡祀奉开漳圣王作为祖神，后来是年年在新土地度过开漳圣王诞，在新土地上祀奉集体祖神与反复重演节日其实就是再造乾坤——在新的领地重构旧的记忆，把新旧土地认同打成一片。正由于先辈大众自居明朝遗民，自认是退守在昔日前明联系的南海诸国，重新祀奉先人香火，维系文化传承，他们在当地的目的也是想要通过神道设教转化异乡成为故乡，开漳圣王香火才可能由此落地生根各地。

1882年1月，缅甸仰光陈家馆以广东省陈姓后裔为主导，在仰光港口边上修宗祠，设祖庙，尊奉“陈圣大王”陈元光，共祀陈巧真君、陈绥靖伯，以及列位祖先。当时陈家馆《劝捐小引》前边几句话，便是开宗明义的说道：“尝思修祖庙以妥先灵，居家者情深报本；建会馆以联氏族，他乡者笃义宗盟……”²

不能忽略，这个时候，落地生根在昔日南海诸国的开漳圣王信仰，正如它所源自也所属于的中华文化，是发生在西方殖民地强势进入这个区域以后，是一种边陲经验。此时此刻，不论是葡萄牙、西班牙、荷兰、英国、法国，甚至美国，都先后进出他们后来称之为“东南亚”的这片区域，各自陆续割据广泛殖民范围，势力相互消长。因此，南洋各地开漳圣王庙祀的所在地点，以及其庙祀的成立历史与往后演变，都在在的反映着其背景组织对在地情势有所回应。开漳圣王信俗过去曾经植根在华南地区，深入民间，体现其承载的儒道内涵。可是，到了南洋碰到新世局，开漳信仰文化首先得应付各种文化冲击，其原来的信众群体也是面临从思维观念到社会结构的冲击。如此可谓千年未有之变局。

概说南海历史以来的开漳圣王庙祀

相比较南洋各地建立开漳圣王庙祀的年代，现在还没发现比印尼雅加达更久的。可是，在17世纪，荷兰人主导印尼群岛与马六甲海峡，雅加达与马六甲都是明代遗民南下聚居的地方。根据海商的航路，两地乃至周遭各地人民也应是有交流。但雅加达的记录显示，此处现存南洋最老的开漳圣王庙祀，一开始就是属于当

² 《本会史略》，载陈应和编：《缅甸仰光陈家馆建馆一百一十周年纪念特刊》，缅甸仰光：陈家馆，1980年，第9页。

地陈姓族亲 / 宗亲的组织。而马六甲的漳州人虽然占有强势影响，当地漳州人或陈姓宗亲也历史悠久，却不见早在那时建起的开漳圣王神庙。对比两地情况，堪足玩味。其中一个可能，当然可以解释当时漳州陈姓族亲 / 宗亲来往这片海域之间，主要聚居地是雅加达，宗亲祠堂所在的唐人区至今也还是流行漳州方言。同时间，也当考虑清初马六甲本就是漳厦后裔为主导，马六甲青云亭从凝聚不同籍贯群体的角度，延续前人《东西洋考》提及的跨籍贯航海保护象征——观音、妈祖、关帝，甚至配祀同属闽南各籍贯信仰的保生大帝，都会比起突出“开漳”或“陈”姓的圣王更有利凝聚地方华人社会。当然，这是以常态常识作为背景去假设，在现实中颇难以文献求证。

1. 印度尼西亚

按雅加达地方政府记录，当地开漳圣王庙建立于 1650 年，至今其供桌以“陈圣王庙”尊称陈元光，正殿神龛上方也挂着“陈氏祖庙”匾额。而当地流传，这间庙 1740 年遭受荷殖排华引发的红溪惨案，最早文物已经荡然无存，付之一炬。现在庙中最古老文物是块黑底白字石碑，仿造漳州威惠庙“盛德世祀”牌坊，由当地子孙配合乾隆甲戌（1754）年重建，在乾隆三十年（1765）赠送给老庙，以示一脉相承，嵌在庙前右方壁堵的上方。较后期的“德垂后裔”匾，则是妈腰（major）陈一誉，也即荷兰殖民政府委任管理华人事务的官商，在道光丁未年（1847）以“裔孙”身份敬送。大门门额上“祖德宗功”牌匾，是由另一“裔孙”陈丁茂在光绪乙巳年（1905）敬送。

此处开漳圣王庙既称“陈氏祖庙”，其匾额楹联绝多来自不同籍贯“裔孙”，有文字可考者包括漳州云霄和绍安县石溪，可知



雅加达：目前已知最早在地建祠的
开漳圣王香火

它即使最初由某宗族村落族亲组织，到 19 世纪肯定已经形成宗亲共同体。其所在邻近地带，印尼文至今称地名为 Sampanliauw，以漳州方言书写，即“舢舨寮”。石溪裔孙文昭那幅没有刻上年代的对联，上边形容此地庙祀状况与群体生活期望，是说：“圣泽长流，望港水而观庙貌；王灵远及，奠巴山以饗明禋”。这即已表明本庙地址建在巴达维亚海港的大河出入口，为的是据港而聚族，从祖先到后裔、从文化到社会，在此地衍伸，落地生根也开枝散叶。

它能在 1650 维持到现在，可谓是荷印与英殖各地最老华人宗祠组织。

雅加达以外，印尼三宝垄、泗水与万隆各地，也都各有当地的开漳圣王庙祀。只是，现在要细探雅加达以外的开漳圣王庙祀，首先就遇上年代久远，文献散佚。再加上印尼屡次发生排华，人事全非，往往造成大众对过去人事记忆模糊，语焉不详。如茂物与万隆两地庙宇，都说是雅加达圣王庙分香；而在西爪哇万隆的庙内，最早在四十年前重新组织，即获得雅加达陈圣王理事会赠送神像；现在庙中也可见到中爪哇三宝垄陈圣王庙赠送的香炉，证明各地香火互相本来常有来往。

三宝垄的威惠宫，其门额也称“陈氏家庙”。按当地说法，这是由陈明 (Tan Beng) 之子陈长菁 (Tan Tiang Tjhing) 在 1814 年倡建。陈长菁是当地富豪，拥有若干森林承包权、鸦片承包权和若干制糖厂，1809 年受委雷珍兰，1811 年任甲必丹，1829 年任妈腰，1833 年去世；自陈长菁以下，其家族一直团结族人，互为支持，也在家庙留下“三世妈腰”的见证。³ 1851 年陈长菁子陈敬麟 (Tan Keng Lin)，又称陈烽烟 (Tan Hong Yan) 决定修庙，但同年陈敬麟去世，修庙大事遂由长菁孙子陈宗淮 (Tan Tjong Hoaij) 完成。现在三宝垄威惠宫中堂设有陈元光雕像，后部是陈氏宗祠“诒谋堂”，安置陈家神主牌；庙内尚存许多表明陈长菁子孙在当地光宗耀祖的文物，计有庚午年 (1810) 雷珍兰 (Luitenant) 仪仗木牌、辛未年 (1811) 甲必丹 (Captain) 仪仗木牌、丙戌雷珍兰仪仗木牌 (1826)、己丑年 (1829) 妈腰 (Major) 仪仗木牌、父子甲必丹仪仗木牌 (1828)、父子妈腰仪仗木牌 (1836)、戊子年 (1828) 室兰模 (即农业分委员会成员, Lid van de Sub-Commissie van Landbouw) 仪仗木牌、三世甲必丹仪仗木牌 (1853)、三世妈腰仪仗木牌 (1862)、己巳年 (1869) 四世雷珍兰仪仗木牌 (1869) 以及“重修威惠庙连南山寺”碑 (1863) 等。

三宝垄“家庙”自创立以后，其 19 世纪一度表现的人事格局，似乎也是其他许多开漳圣王庙祀的共同特征。陈长菁创立“家庙”不是以“族亲”为基础，而是联系着其他当地有实力的陈姓人物，形成广泛而不一定依赖血缘的“宗亲”联合。如此，诸籍贯陈姓后人，其实是互相寄托在开漳圣王形象，形成彼此共同祖辈认同，使

3 Sam setyatama, Tokoh Tokoh Etnis Tionghoa di Indonesia, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008, hlm. 388-389.

得“威惠宫”成为凝聚同宗联族的组织中心。⁴各籍贯互相的联系，各籍贯群体和妈腰之间的关系，整体华人社会发各种需要协调的事项，也可能通过各籍贯陈姓人物在“家庙”的关系，得以沟通。

对比三宝垄“家庙”，过去万隆也有开漳圣王庙，只知道其历史渊源超过百年。可是万隆现在的“陈圣王庙”，则不是古庙留存至现在的面貌，而是20世纪下半叶，印尼政策对华人社团逐步开放以后，后人延续先人过去足迹，另外购地重建。

万隆当地原本有许多漳浦人，到1930年代，就有陈姓漳浦“裔孙”，由民国政府华侨顾问、抗日“南侨总会”执委陈添兴倡议，发起组建万隆“陈圣王公会”。据陈添兴女儿陈勤娘，这事发生在1932年，是在陈添兴参与推动印尼华人赈济黄河水灾以后，当时陈添兴也是受委“侨委会”顾问，创建公会是为了联系同胞友谊，大众也推选陈添兴为主席。⁵可是，对照香港房庆宜先生少年时居住当地的回忆，陈添兴组织公会，显是以漳浦人早已成立圣王庙为基础。房庆宜说：“大伯公庙街并不宽，正好是两辆马车那么宽，南北向最多三百米。街东有一排约八间的瓦房，住户以闽南籍人士为主。街的西边是一片草地广场，目测约有两亩那么宽，广场的北边便是万隆市最老的庙宇，据说万隆开埠前，早来的中国的闽南籍移民集资兴建这座陈圣王庙，但以供奉关帝爷的神像为主，反而陈圣王的神位处于第二位。但每逢农历年十五的元宵节，陈圣王的神

4 Kew Hui kian, *Money and Credit in Chinese Mercantile Operations in Colonial and Precolonial Southeast Asia*, in David Henley & Peter Bppmgaard (eds.) *Credit and Debt in Indonesia, 860-1930: From Peonage to Pawnshop, from Kongsu to Cooperative*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009. pp.134-135.

5 参考陈勤娘：《绵延父爱》，载《厦门大学侨联》，
<http://xdql.xmu.edu.cn/12363/list.htm>，查阅时间：2016年11月20日。

像被信徒们抬出来巡街，绕主要大街，舞龙耍狮。”⁶但自印尼独立，当地对待华人社团的政策越来越严苛，到陈添兴 1973 年去世，当地各派陈姓宗亲昔日不分疆域成立的万隆陈圣王庙，自 1950 年代后便因无人接班关闭。⁷

现在的万隆陈圣王庙，是渊源于雅加达圣王庙的活动。1973 年和 1974 年的农历二月十五日，万隆宗亲参加雅加达陈圣王庙活动，先后有陈良仁、陈达主两位宗亲当选炉主。到 1975 年，他们和其他万隆宗亲因此想到万隆应该重新建庙，此议获得雅加达陈圣王庙支持，并答应赠送神像给万隆。于是，万隆宗亲会也就在该年成立筹委会，购买观音亭街附近一块地皮，并在翌年农历二月十五日带上祭品到雅加达恭迎神像，第二天将神像正式安奉在小庙，以后也就定期每年农历二月十六日做诞，并改选炉主。⁸

印尼不见得只见是陈姓宗亲祀奉开漳圣王香火。在东爪哇泗水，开漳圣王自清代以来便被视为漳州人在当地的精神象征。东爪哇漳属会馆成立于 1924 年，1966 年被迫解散，1994 年方才向军方索回占据的场所，2000 年恢复活动。恢复社团活动后，他们在会馆顶楼供奉开漳圣王陈元光，大家定期膜拜。⁹

相较于爪哇岛，苏北棉兰颍川宗亲会既不是漳州认同，也不是陈姓通宗联族，而是出现过多姓联宗的组织。不过，在 20 世纪初以后，其实践毕竟以陈姓为主。

6 房庆宜：《万隆覆舟山上一雄鹰——追记印尼万隆华侨抗日烈士梁添成》，<http://tieba.baidu.com/p/4136361983>，查阅时间：2016 年 11 月 20 日。

7 陈万源主编：《万隆陈联谊会成立四十周年纪念特刊》，万隆：万隆陈氏联谊会，2016 年，第 65 页

8 同上注。

9 苏禹成、林深圳、杨清竹：〈漳籍家族家庙，灵位必标注“天宝”〉，载《海峡都市报》闽南版（“城事策划”），2015 年 12 月 15 日，A10 版。

棉兰父老的记忆，至迟在光绪二年（1876），棉兰尚称为“日里”的时代，当地华商集中的老武汉港口，邻近的双溪马帝旧坟场，已经有了“陈钟赖祖坟”；到约1908年，便有陈姓宗亲先辈在港口县城设会所，内奉陈圣王像与“陈钟赖”神主。到了20世纪初，老武汉县城没落，荷殖政府致力棉兰成为首府，当地陈氏名流陈鉴深、添丁、云统、觉今等人在棉兰香港街组织“棉兰颍川自治会”，数人在二十年间先后出任宗亲会主席，棉兰遂成为延续老武汉会务的中心，一直到1960年代，它容纳了来自邻近的日里大、三板头、棉兰等地先贤。¹⁰

正如印尼其他华团，1965年印尼发生九卅事件以后，棉兰颍川自治会也在排华浪潮受到政策管制，土地被军政府没收接管。但当时还是有宗亲不忘春秋二祭，坚持每年三五成群到老武汉祖坟拜祭。一直到1990年，陈氏宗亲重组宗祠，部分宗亲还是心有余悸，另部分思想先进者则坚持奔走各处联系，重新注册组织，卒之成立拥有印尼文正式名称的“陈裔社会基金会”（Yayasan Sosial Marga Tan），开放给各籍贯陈、钟、三姓宗亲参与。¹¹到1996年，苏北棉兰颍川宗亲会为了完善组织、保护不动产，接受政府建议，把印尼文的正式注册改名“Yayasan Sosial Lautan Mulia”，使其更本土化，也更积极参与各种扶贫慈善工作。¹²以印尼文直译，宗亲组织正式名称为“尊圣的海洋社会基金会”，但不无保留原来“颍川”的字意，意似“颍川”原意的扩大。而此地春祭祖，也表达着大众现在回应历史演变也不忘渊源。宗亲们首先会分批去到老武汉

10 陈德贤整理、陈其仁审阅：〈苏北棉兰颍川宗亲会简史〉，载《雅加达陈氏宗祠150周年纪念特刊》，印尼雅加达：陈氏宗祠，2011年，第134页。

11 同上注，第135页。

12 同上注，第136页。

双溪马帝以及吉梨榴梿两地的“陈钟赖总墳”，分别在过去的旧祖坟祭祖，然后大家再到西比鲁比鲁“福地山庄”会合其他宗亲，在宗祠庙内膜拜“福德正神”，“开漳圣王”，“真武大帝”，以及拜祭当代新建的“陈钟赖总墳”。¹³ 不忘走遍三处祖坟，无形中也提醒后人牢记历史，回溯当地宗亲组织和华人历史的沧桑演变。

从上述印尼各地开漳圣王的香火演变，可知其庙祀面貌既是荷殖时代遗迹，又深受当代地方政治演变的冲击。最明显证据，就是这些圣王庙在 1970 年代以后都是按照政策走势，改用现在尚在使用的印尼文正式名称。如雅加达与万隆两处，由于以庙祀为主体，就得顺应政策，正式注册为 Vihara Tanda Bhakti，庙中并且高调准备供奉佛像场所。这一切，其实源于印尼政府在 1966 年全面禁止华文华语，以及在 1967 年颁发 14 号法令。那超过二十年长期间，当地华人只能局限在家居场所实践祖先文化，由自己家庭成员在对外封闭状态下举行华人仪式，信仰活动以及风俗习惯，不得发生外人参与。因着印尼历史上曾是佛国，颇多原住民自古信仰佛教，印尼政府承认佛教的宗教自由，当地华人神庙宗祠为着保住产业，并表态尊重政府推行反共的有神论政策，都得宣布自己是佛教寺庙，换取生存空间。所以，一切华人庙宇，要让自己拥有合法活动空间，都添建了供奉佛像的场所，一概自称印尼语转承自梵文的 Vihara（佛寺），以寻求正式注册。久之，印尼开漳圣王庙祀就不可能保持明代以来的华南旧时面貌，而是长期结合佛教仪式，既是保护了神庙继续各种公开信仰活动，又是逐渐导入许多佛教影响，于是印尼各地开漳圣王庙便长期表达出他处可能未有的佛化特色，经常主动主办供养僧侣聚会、讲经活动、庆祝卫塞节佛诞等活动。

13 陈平治：〈棉兰颍川堂宗亲会举行春季祭祖慎终追远〉，载印尼《国际日报》（“苏北快报”），2016 年 4 月 20 日，C7 版。

这又会这导致一些印尼旅游文字错误，居然有误称雅加达陈圣王庙为观音庙的。

2. 马来亚北部到中部

相对于印度尼西亚出现开漳圣王庙祀的年代，史料也证明，同样年代的马六甲，早已有华人聚居各地，他们以漳州人和厦门人为主，奠下后来当地华人社会的最初基础。

在荷殖马六甲历史上，郑芳扬作为较早期的华人甲必丹，在1677年去世时，墓碑刻着“文山显考甲必丹明弘郑公之墓”，其哲嗣郑文玄为父亲设立神主牌位，上边留下祖籍“龙溪”的记录。而接着，在马六甲青云亭，当地华人在这处宗教兼社会中枢机构，立下了《甲必丹李公博懋勋颂德碑》，志明“龙飞乙丑年”（1685），颂扬郑芳扬的继承者李为经，提到李为经原籍“银同之鹭江人”，“因明季国祚沧桑，航海而南行”。以后，轮到曾其禄作为李为经继任者，青云亭1706年立《曾公颂德碑》称他为“吾同之鹭岛曾家湾人”，神主上刻着“故明显考避难义士伯中曾公神主”，神主背面记载他是“避难马六甲，卒于戊戌年二月”。¹⁴再到乾隆四十四年（1779），当年已故甲必丹陈承阳墓碑上刻的是“霞沧显考甲政承阳陈公”。可见，源自漳州与厦门华人，曾经是明末清初马六甲华人社会的主导势力，来自这两个籍贯的领袖在两个世纪之间长期轮替着甲必丹职务。

到乾隆六十年（1795），“澄邑丹屿李宜纓”撰写的《建造祀坛功德碑》则有所感叹当地义冢的由来，说道：“我唐人远志贸易

14 参饶宗颐：《新马华文碑刻系年（纪略）》，《书目季刊》，台北：书目季刊社，民国59年第5卷第2期，第15页。

羈旅，营谋未遂，殒丧厥躯，骸骨难归，尽瘁于此”。由此可知，那百余年时间，还有不少人陆续南下贸易或定居，最后都在当地逝世；而掩埋先辈的后人，当然多是生于斯、长于斯，是道道地地的马六甲华人。在这块《建造祀坛功德碑》，名单上捐款最巨者，是甲必丹蔡士章。同一位蔡士章，在嘉庆六年（1801）《宝山亭碑》自署“圭海谢仓蔡士章”，其时甲必丹原籍海澄，足以证明那时马六甲的漳州人依然实力不小。¹⁵

马六甲虽说是马来亚半岛自 17 世纪到 18 世纪的主要港口，其城市与周遭地区聚居大量原籍漳州与厦门华人，与巴达维亚的同胞也互有联系，可是马六甲青云亭毕竟是主祀着观音保护海陆平安。道光廿五年（1845）青云亭主薛文舟在《敬修青云亭序》回忆青云亭 1673 年初建以后的历史，说它当时“香花顶盛，冠于别州”，¹⁶ 光绪二十九年（1903）《甲国青云亭条规簿》也说“青云亭为开基佛刹”。¹⁷ 可是，偏偏马六甲在那数百年间，就是不见有主祀陈圣王的宫庙，也不见开漳圣王附祀在青云亭。而按照马六甲颍川堂陈氏宗祠记忆，当地宗亲组织正式建成祠堂祀奉开漳圣王香火，是要等到光绪元年（1875）方才成功，最初会所在荷兰街 167 号，是由族长陈德源献出，每年除了春秋二祭，也循例在农历二月十五日庆祝开漳圣王诞辰。¹⁸

以 19 世纪海上航道为据，英国东印度公司在 1786 年殖民槟城港口，再到 1819 年又殖民新加坡港口，这马六甲海峡南北两处港

15 本文引用碑刻铭文皆来自笔者拍摄或手抄，以下不作注引。

16 同注 14，第 27 页。

17 转引自郑良树：《大马华族史早期文献——青云亭条规簿》，载郑良树：《马来西亚华社文史论集》，马来西亚新山：南方学院，1999 年，第 10 页。

18 <马六甲颍川堂陈氏宗祠>，载陈国庆编：《马来西亚陈氏宗亲总会大厦落成开幕暨会庆十七周年纪念特刊》，吉隆坡：马来西亚陈氏宗亲总会，2005 年，第 107 页。

口航道互相连接，也就为印度到东亚的各处许多远近航线同时提供共同的中途站；这两地开发带来的经济效果，也曾吸引不少马六甲闽商关注，转向在槟城和新加坡卜吉建宅，随着人丁迁居而资本移动。槟榔屿开发自由港，岛上的信仰群体以地理方便为优势，除了联系马来亚半岛北部各地其他信仰组织，又多有顺着海峡北方连接印度洋，接触泰南与缅甸。而新加坡的保赤宫庙祀，反而更接近马来亚半岛南部各地；其人员依靠南中国海航道，更多是来往婆罗州的砂拉越与印尼坤甸，数个地区形成较紧密联络圈。在马来亚半岛历史上，马六甲的开漳圣王庙祀不见得太早。在马六甲海峡南北两端的槟城和新加坡，反而比马六甲较早形成开漳圣王庙祀。这是值得探讨的。

如斯情境，除了反映马六甲当地闽南人更关注经营地方上所有籍贯华人共同体，不一定需要以漳州或“开漳”作为凝聚方向，也可能说明马六甲的陈氏宗亲在一段长期间占有一定的区域优势，不认为巴达维亚以外建设开漳圣王庙祀或宗祠组织是紧迫需要。更可能，单靠马六甲陈姓的人数或财势，不足以自行成立宗亲组织。但是，青云亭与三宝山历代碑文有好些陈姓捐献者，还有马来西亚开国元勋陈祯禄家族，曾祖辈自18世纪下半叶便已经是航运殷商。所以，单以经济能力盘算原因，很难作为衡量先辈建立庙祀与否的理由。抑或者，自荷殖马六甲时代一直到此地19世纪20年代转由英殖，当地漳州人乃至陈家子孙，频密来往各“州”海路，早就在爪哇荷兰殖民政治中心建立“陈氏祖庙”，因着在巴达维亚与马六甲的社会联系或经济资源同属区域圈子，便不觉得需要在常来常往的马六甲当地设庙。

但若按照马六甲颍川堂开漳圣王神龛的对联，其上联是“聚首话亲情，年年齐集粉榆社”，下联是“虔心通默祷，世世长留俎豆新”；对联引用了张衡《西京赋》“伊岂不归于粉榆”，其背后

意识是在叙说：马六甲既流传祖先香火，我能虔心与之相应，我们当能世代“俎豆新”。这即意识到，要是每一代人都能由自己身上活出祖先之精神，当下继续传统之美德，则我在中华在，马六甲的土地亦祖先之粉榆。有如此意识，有如此口气，亦足以推断，马六甲陈姓在设置建筑的场所以前并非没有祭祖或祭祀圣王的传统。

参考 18 世纪到 19 世纪南洋陈姓宗亲历史，荷殖马六甲一直都只委任甲必丹，到 1824 年英国接管以后，青云亭不再有甲必丹，改而实行“亭主”制度。但那时期，荷殖印尼的陈姓宗亲则身处“妈腰”的位子上。如果荷殖时代的巴达维亚与马六甲两地的华人社会是相通联系，那时有“妈腰”在雅加达自称圣王裔孙，其社会地位当然也较高于各地的甲必丹。还要注意，正当荷兰殖民地的宗亲经营着雅加达与万隆的祠堂兼宫庙，那时马六甲本土虽无庙祀，但檳城陈姓宗亲，包括中国原乡和马六甲迁向当地的，已开始在当地祀奉圣王香火。因此，追溯马来亚更早有文献可据的正式建庙的开漳圣王庙祀，有必要从 18 世纪末的檳城说起。

简言之，英国人最初在 1786 年占据马六甲海峡北部的檳榔屿，以后在 1819 年占领了马六甲海峡以南的新加坡，英殖自那时起便成为本区域新兴海上霸权，以港口连接海峡进出印度洋与南中国海的各处航路。打从那时开始 19 世纪以来，英属新马以至缅甸各地陆续出现的新兴城镇，显然也能反映英殖民地不断扩展的殖民地地图。这各地的开漳圣王香火，都是随着华人垦殖进入这些地区，相应的出现。证诸历史，英殖民地最先有开漳圣王香火，就是出现在檳榔屿与新加坡。以后马六甲海峡航道所及的开漳圣王香火，便是沿着马六甲海峡到缅甸沿海分布海岸城镇，或者由新加坡北上南马，以及从南中国海赴婆罗洲航道东去，影响婆境的英荷属地。

早年檳榔屿地方学者多以陈氏颍川堂的古老香炉为据，以为当地威惠庙祀奉开漳圣王渊源于 1850 年代。但是，近期发现 1801

年地契与 1810 年族人公议文献，说明当地陈姓族人很早就集体祭祀“圣王公”。1810 年公议文件显示，当时“董事人”为着防止后来者“同姓众多，贤愚不一想”，曾经领导大众公议，决定把已故先人陈雅意遗产，即“大街”门牌 13 号住屋，用作“圣王公业”，以收租的所得祭祀圣王和陈雅意，不得转卖。¹⁹ 再按相关地契文献，则“陈圣王公司”，约在 1831 年之前已经沿用漳州的“威惠庙”名称。²⁰ 对照槟岛历年地图，此地在 1857 年进一步定名“颍川堂陈公司”，一度迁移到也是靠海的“吉灵街”；待到 1878 年，它方才搬迁到另一处海边，即华人称为“打铁街”的现址，建峻“威惠庙”，建筑前进供奉圣王香火、后进供奉祖先牌位，格局延续至今。²¹ 但是，这时候的“威惠庙”，一直至 1878 年它迁往打铁街，在当地立起志明择地重建的《开漳圣王》碑，其间何时正式发展为跨府县成员的联宗祠堂，则不得而知。

若观察“广福宫”碑文，这处当地华人公认的信仰与社会中心，最早有马六甲甲必丹领导捐款，却不曾附祀开漳圣王。当地以漳州人为主的“福建公司”，底下管理的多间宫庙也未曾附祀开漳圣王。而槟榔屿后来形成的福建“五大姓”当中，陈氏颍川堂虽然作为成员之一，参与托管“广福宫”与“福建公司”底下庙宇和产业，也不曾要求这些单位附祀开漳圣王。可知开漳圣王在槟榔屿华人社会，长期被视为是陈氏宗亲“自己”的。

而根据威惠庙现存匾额，可发现家庙在迁往打铁街的同一年

19 中文的土地使用盟契说明、英文地契，现收藏在槟城陈氏颍川堂，其拍摄件在祠堂公开展览。

20 此说法亦见祠堂自我介绍的公开展板上。

21 Khoo, Su Nin (1993), *The Development Of Georgetown's Historic Centre*. 所附錄 xii、xiv、xviii、xx、xxii、xxiv、xxvii 地图（原件属槟州博物院收藏史料），载槟岛市政府城市古迹规划建议书，1993 年，未公开发行。

间，出现诸地区不同籍贯陈姓宗亲赠送的匾额：“忠顺传芳”是“泉乡同邑集美社、角头社、郭后社、岑头社裔孙”所赠；“义门遗泽”一匾则是“潮州宗裔”所赠；另外，还有落款大书“特授暹罗国通扣坡甲必丹泉郡同邑銮并社裔孙锦奏立”的“夹代宫袍”匾。而第二年，又见“日落洞颍川堂裔孙”送“名震闽漳”匾，以及“日落洞福美社”送“勋垂七邑”匾，可见当时槟城颍川堂外，岛上日落洞地区尚存在两个不同组织，但也都奉开漳圣王为祖先，并可能把市区“威惠庙”所在宗祠视为彼此的“大公司”。若再根据陈氏颍川堂神主龕所见，其先人牌位尚包括闽、潮以外的广东台山人。所以，陈荆和、陈育崧两人在1960的研究，早观察到槟城邱、谢、林、陈、杨组成“五大姓”信托“福建公司”业产，其中的新江邱氏、霞阳杨氏、石塘谢氏、锦里林氏都属漳州龙溪县三都区的单姓村社，“只有陈姓是从各地来的”。²²以当时情况思考，陈姓非以纯福建人结社祀祖，却被大众接纳为“福建公司”，理由不外是参与者皆可从族谱立说，自认源于漳州圣王后裔，或者是其在闽血亲之后人。

根据以上情况，在马来亚北部，槟榔屿陈氏颍川堂当然不是唯一的宗亲组织，但是自1878年以后，开漳圣王信仰确实联合了很大部分功能不同的陈姓组织。像同安的丙洲社先人，在1918年之前，是由许多单身族人集居在近海岸的打石街，把两间排屋单位打通作“公司屋”，楼下是膳宿之处，楼上则延用丙洲社原来“昭应殿”庙号，供奉故乡昭应殿带来的圣王香火；一直到1917年前后，才有部分足族人聚居在族亲共同谋生的海滨渡头，在木构渡头旁边以长木柱钉住海底泥地，在上边搭建木屋，安置家庭，形成“姓

²² 陈荆和，陈育崧：《新加坡华文碑铭集录》，香港：香港中文大学出版社，1970年，第16页。

陈桥”海上宗族村落。²³还有陈氏宗义社，渊源20世纪初市貌发展。那时，颍川堂所在的打铁街邻近叫“港仔”的运河，原来是港口贸易热闹之处；河对岸那片新开发区叫“过港仔”，在20世纪初期陆续迁入了许多惠安先民。陈氏宗义社在1913年成立，以惠安人为主，供奉陈元光为祖神，便是为着集中族亲力量去应付“过港仔”新兴社会生态，应付来自各方群体的冲突与磨合。这两处族人，也如上述现已消失的日落洞福美社和日落洞颍川堂，公认威惠庙是陈家族人的“大公司”。

参阅陈氏宗义社的历史，也可以考虑那时的社会状况。最初领导陈氏宗义社的陈新政，本是当地同盟会领导，也是推动地方上社会改革和华文教育的先驱。宗义社最早在1913年农历十一月初四成立，原本是在陈氏宗祠建筑旁边，购置了“陈姓公司内二号屋”作为社址，目标是联谊宗亲、排难解纷；以后陈新政争取华文教育权益，为英殖所不容，受着政治压迫，离开槟城，宗义社失去领袖人物，但并未休止；到1929年，其中还分化出同义社，坚持不同意老一辈见解，正式迁到过港仔撑起组织，直到二战期间会务停顿。到1947年，宗义社和同义社重新合并，社址至今一直在过港仔区的三条路。²⁴宗义社近年积极联络随陈元光入闽各姓后裔，发动各姓支持，在2015年成功举办了“马来西亚首届开漳圣王文化2015联谊大会”，成为当代马来西亚维护与推动开漳圣王信俗的文化模范。

除了槟榔屿的威惠庙，马来亚北部几个开发区，以槟榔屿港口为跳板，到19世纪末已发展成为内陆城市。19世纪，槟榔屿岛

23 马来西亚华人文化协会槟城历史调查组：〈槟城姓陈桥：福建同安县丙洲社人在此扎根〉，马来西亚《南洋商报》，1988年11月27日“南洋周刊·根”版。

24 〈槟城陈氏宗义社〉，载《马来西亚首届开漳圣王文化2015联谊大会特刊》，槟城：陈氏宗义社，2015年，第31页。

上陈氏颍川堂正在活跃，对岸威斯利省处在槟榔屿管辖之下，当地陈姓后裔也很早抱团。在光绪庚辰年（1880），已经有惠州和潮州为主的后裔，联合在高巴三万大鱼潭华人人公塚修建了总坟，宗亲年年聚会春祭。到了光绪十七年（1891）年，当地宗亲又以“颍川堂陈氏”名义集捐，参与修建公塚福德祠，证明这个至今供奉开漳圣王的宗亲组织，在那时早已经联系邻近各地宗亲，在1960年代筹款建立宗祠之前，年年举行祀祖聚会。

除了大山脚的陈氏颍川堂，其他各地宗祠/宫庙的开漳圣王庙祀也多在20世纪初成形。如大山脚北面的威省北海市，当地有威省陈氏颍川堂，自1927年设立，联络威省各市镇乡村宗亲，又有先贤陈福儒献地，成就未来新联宗之雏形。²⁵在相似年代，霹雳州太平市则有陈桂芳、永全等人在1925年以前筹组“陈家宗庙”，并规定正副总理须由闽粤两籍贯分任；到1980年代，此处开漳圣王庙祀场所重建宗祠，改名“太平北霹雳陈氏宗祠”。²⁶而马来亚最北的玻璃市与吉打两州，吉玻陈氏宗祠成立较迟，要在1968年才筹组成功，直到1982年建好宗祠，内设开漳圣王殿。²⁷

在马来亚中部地区，吉隆坡陈氏书院的建筑概念源于1894年建竣的广州陈氏书院，也保留着相似的岭南风格。起初，是当地原籍广东番禺的大矿家陈秀连在广州参观当地陈氏书院，动了念头，回到吉隆坡与宗亲商议，并与陈春、陈新禧共同发起宗亲会，于1896年建“雪兰莪陈氏书院总坟”，接着又在翌年购地，派人赴中国广州陈氏书院参考，以期能在较小的有限范围建立同样风格的屋子；这以后陈氏书院因陈秀连、陈春与陈新禧遇上生意障碍，一

25 <北海省颍川堂>，载同注18，第117页。

26 <北霹雳陈氏宗祠>，载同上注，第115页。

27 <吉玻陈氏颍川堂>，载同上注，第123页。

再还遭受等等因素，一直拖延到1906年，方才由陈在田带领大众继续工程，承担未完大任。²⁸ 陈氏书院正殿主祀舜帝，配祀汉朝陈寔与开漳圣王陈元光，上方正挂“德星堂”匾额，渊源于陈寔教化梁上君子的典故，而神龛横幅称之“陈氏始祖”。三像如此佈局，基本上不止表达着闽粤两地许多陈姓村落依据族谱认知的血缘源流，也是总结了全体陈姓公认的祖辈楷模与训诫。

相比起其他陈姓庙祀主祀开漳圣王，陈氏书院祖神崇祀是按辈份排列，开漳圣王只能作为右配祀。但是，自吉隆坡成为马来亚乃至马来西亚建国后的首府，陈氏书院是当地唯一庙祀开漳圣王的历史古迹建筑，其最初创建主体也以粤人为主，建筑除了延续广州岭南建筑风格，又是延续广州陈氏书院当年集广东七十二县宗亲共同祭祀的祖神，其历史遗迹足以否定开漳圣王“属于漳州”的刻板想象。马来西亚各地，陈姓联宗祠多是开放各籍贯同姓参与，并这有助说明，把开漳圣王信仰限制在闽南人之间的固定印象，毕竟是缺乏沟通造成隔阂与误会，并非真相。

至于马来西亚雪兰莪州滨海区丹絨士拔（Tanjung Sepat）的陈氏宗祠，却是英殖民政府马来亚反共政策的见证。从1948年开始，英殖民政府为着切断马共乡村包围城市的策略，不让共军依靠乡村支援游击战争，开始针对全国华人乡村实行坚壁清野，把各地村庄从原乡连根拔起，将亲共嫌疑的那部分人驱逐出境，又将各村居民分割重组，集体迫迁到“新村”，用铁丝网围着、用机枪监视。随着英军不休止军事策略，一路演变到1960年代，“新村”又成为防止亲共的战斗前线。一些地方的开漳圣王香火就因着如此政治折腾，在动乱年代消失。可是，身在丹絨士拔集中区的陈姓先民却

28 陈国庆：〈陈氏书院宗亲会与吉隆坡陈氏书院〉，载《陈氏书院115周年纪念特刊：1896-2011》，吉隆坡：隆雪陈氏书院宗亲会，2011年，第6-8页。

艰苦维持传统，在当地建起合族联宗的祠堂庙祀。

据知，此地祖祠祀奉开漳圣王神像，原本由巴当巴西地区的先贤自 1938 年从中国奉请南下。其时，邻近各乡宗亲考虑大众散落各地，难以结集，于是定期在每年农历二月十五日聚会，庆祝“祖王”神诞盛典以及举行联谊宴会，秉承卜选炉主、头家负责承办来年庆典的传统，按例由炉主奉请开漳圣王回家侍奉，来年庆典宴会便在炉主当地居所主办。邻近地区的陈姓后裔便是如此坚持，年年周而复始庆祝开漳圣王圣诞，一直到 1946 年方才在雪州都八里物色到地段，搭建一间木板屋充当祖祠。可是，随着 1948 年英政府宣布马来亚紧急状态，压制各村村民集体搬迁，大家失去了祖祠。1951 年，幸得陈来式献地，自 1938 年一直流离邻近各地的圣王香火，方在现址重新命名“丹絨士拔陈氏宗祠”，至今庙祀不绝。²⁹

3. 新加坡与邻近航路所及地区

马来亚最南部的开漳圣王庙祀，出现在英国人 1819 年开发新加坡港口之后。马来亚在 1957 年独立以前，新加坡、檳城、马六甲作为英国在马来亚最早殖民地，以三个海港来往密集，与其他后来的殖民区也制度有异，一直联属英国“海峡殖民地”直属行政区。新加坡福建同乡最初设立联络机构“恒山亭”，购置义山作为漳、泉人公冢，即是由马六甲移居新加坡的漳浦人薛佛记带头，在 1827 年创建。到 1839 年，又有原籍海澄富商陈笃生带头在直落亚逸街兴建“天福宫”，作为闽籍华人的祭祀与聚会场所。1840 年陈笃生出任天福宫大董事，其他两位大董事，其中一位是薛佛记，

²⁹ 〈丹絨陈氏宗祠〉，载同注 18，第 103 页。

还有一位诏安县人吴寿珍。由此显见漳州人在当地的实力。现在人们谈到开漳圣王在新加坡的香火，往往直接想到新加坡保赤宫。其实，早在保赤宫尚未建立以前，天福宫侧殿一直附祀着开漳圣王，以满足信众心灵祈求，尤其符合漳州人的信仰需要。而新加坡保赤宫主祀开漳圣王，比起原本天福宫以闽人宫庙供奉开漳圣王，其成立时间会稍迟。

保赤宫最初之成立，实基于陈姓族人当年在新加坡河边占有港口一席之地，大众对当时的社会纷乱有所体验，必须聚族以自保。这其中，首创者陈元肃功莫大焉。陈淡如《族先辈元肃公传略》说起此段历史，先是说“元肃公福建同安县官山崙头厝下乡人也……擅长造船，族人景从……狮岛当是时，原野荆棘，陆难交通；水滨芦苇，港流积塞，³⁰正适合造船生涯。公遂率众择地架寮栖居，经营造船，以利海运”；文字接着提及：“岛上民族日繁，人事日重，争端时起，甚至成械斗，致使族与族之间感情恶化。斯时，公乃鼎力排难解纷，避免宗亲卷入漩涡，且时常劝勉宗亲应以敦睦为本。其后，公认为欲团结宗亲，非建立宗祠实无以为功，故毅然提倡建祠，而丰兴、振成二大商家暨闽南宗侨纷纷响应，以公之议实不容缓，爰于前清光绪四年，就船寮发祥地奠基。”³¹

对考新加坡光绪四年（1878）《保赤宫》碑记，陈元肃应是建庙的倡议者，献议以其原来所在地点建庙。至于碑记上两位带头建造宫庙的大董事，也即后来《族先辈元肃公传略》亦有记载的陈振成和陈丰兴，碑上写作“振成咄音使”以及“丰兴宪章使”，他们带头捐献最大笔捐款，各自捐款一千二百元。从其他史料亦可知，

30 陈淡如：〈族先辈元肃公传略〉，载陈名宗编：《保赤宫陈氏宗祠月报》第三期，新加坡：保赤宫陈氏宗祠月报社，1955年5月，第9页。

31 同上注。

“唵音”是陈笃生之子陈金钟，“宪章”是薛佛生的女婿，即马六甲永春人领袖陈金声之子陈明水。³²如此说来，打从保赤宫创建，其原先势力，即包括来自漳泉的陈姓后裔，众人心声一致，都在祈求圣王免纷去灾，“以保赤子”。《保赤宫碑记》上边，还有来自厦门“店（殿）前社”与“吾浦社”的后裔参与。

再过五年的另一块《保赤宫碑》，内容更有特色。这块碑记，说明是由四位“潮郡总理”发动“建造护厝”，以不署名的“潮郡计金叁仟伍佰元”带头，突显其意义。五年前参与过前一块《保赤宫碑记》捐款的闽籍宗亲，也多有参与这次筹款，支持的捐款总数达到一万七百三十八元。十九世纪中叶，新加坡屡屡发生潮州人与闽南人械斗，保赤宫位处闽潮两籍聚居地交界地带，闽潮陈姓族人当时却是从血缘相认到信仰认同，围聚在开漳圣王香炉前，把手言欢，这正符合陈淡如在《族先辈元肃公传略》提及的陈元肃心愿，即希望“避免宗亲卷入漩涡”。保赤宫无疑起着止战劝和的作用。

而保赤宫所在之地新加坡，相连着马六甲与南中国海航路之中途，是大众跨过新柔海峡北上马来西亚柔佛的近处、北上槟榔屿的中转，或东进婆罗洲的跳板。因此，保赤宫也和上述檳城威惠庙一般，既可扮演邻近所有族亲联宗的大宗祠，又能辐射到邻近地区，影响当地相应成立相似组织。到1962年，保赤宫搬至整座建筑的前殿，后殿注册为陈、胡、姚、袁、田、孙、陆、虞八姓联宗的宗祠，其时本宫早在之前已经以“陈氏宗祠”名义，联合当地乃至邻近各地的宗亲，农历每月十五轮值主办“月圆会”，集合当地族亲/外地宗亲组织一起祭祖以及聚会联谊。³³当年“新加坡保赤宫陈氏宗

32 柯木林：〈数风流人物——谈陈金声·陈武烈·陈育崧〉，载《国际开漳文化促进大会暨保赤宫（陈氏宗祠）一百四十周年庆典纪念特辑》，2015年，27-32页。

33 林莹：〈月圆聚会·敦亲睦族〉，载同上注，第44-47页。

祠”的“复兴后第五届董事部职员表（1954-1955）”共有二十一“族团董事”，包括四邑会馆、琼崖陈氏公会、星洲颍川公会、柔佛颍川公会、潮安金砂陈氏同乡会、麻坡颍川互助社、南舜别墅、同美社、保本堂等。³⁴到了1985年，新加坡保赤宫陈氏宗祠的“当然族团董事”成员增到二十九个。这些组织当中，有的如南舜别墅已经改名“南舜同宗会”，也有1954年以前未见于族团董事名单的，如陆氏公会、南洋胡氏总会、姚氏公会、广肇胡氏联谊会、潮安东凤陈氏同乡会；其他又如原来的柔佛颍川公会，更名的麻坡潮州颍川互助社，以及笨珍颍川公会、麻属保赤宫陈氏宗祠，则肯定都是在位于新加坡海峡对岸的马来西亚柔佛州；在它们当中，古晋舜祖公会在东马来西亚砂拉越州的首府，距离最远。³⁵

根据麻属保赤宫陈氏宗祠的零星简史，该祠堂史料早因二战战火荡然无存，在1959年方才租借潮州颍川互助社后座设立临时办事处，后来是租借了一间建筑，到1964年选出新届董事，重置“祖王”金身，方才重新一步一脚印。³⁶无论如何，麻坡宗祠的关键用词，包括沿用“保赤宫陈氏宗祠”以及称呼开漳圣王“祖王”，并且向原来便是新加坡保赤宫“族团董事”的麻坡潮州颍川互助社租借会所，都表达这处地方祖祠原来与新加坡保赤宫互有渊源；其历史尤其能说明二战导致好些在英属殖民地的族亲组织或冬眠或瓦解，像麻属保赤宫后来可以重新来往新加坡保赤宫，便是一个例子。还有柔中保赤宫陈氏宗祠，命名亦受新加坡保赤宫影响，也称

34 陈名宗编：《保赤宫陈氏宗祠月报》第二期，新加坡：保赤宫陈氏宗祠月报社，1955年4月，第3页。

35 陈福孙、陈文潘编：《新加坡同美社四十五周年纪念特刊》，新加坡：同美社，1987年，第25页。

36 <麻属保赤宫陈氏宗祠史略>，<http://mthistory.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=29025301&idno=3>

开漳圣王为祖王，此间宗祠最初 1930 年在柔佛巴都巴辖县班底街建祠，年年春秋二祭，后来因日军南下停顿，直到 1965 年获得居銮县宗亲加入，遂根据两县共同在柔佛州的地理位置正名，换成现今的更贴切名称。³⁷ 马来西亚南部各地开漳圣王庙祀，和新加坡之间有渊源或是相互隔绝，应该也涉及二战以后诸多变数的影响。

当年新加坡保赤宫“族团董事”当中，“古晋舜祖公会”地理距离最远，位于婆罗洲的砂拉越。“古晋舜祖公会”的历史也是很好例证，足以反映那时南中国海上的各地华团并非互相孤立，而是通过航路跨境跨海亲情联系。2006 年，舜祖公会陈德平回忆是说：“本会创始人陈焕其，是一位来自印尼的华侨，也是古晋欧罗拉酒店（已拆除，今独立宫酒店原址）的创办人。在上个世纪的四、五十年代，他的身家在当时的本州已是富甲一方。可是宗族情怀浓厚的他，仍然热心创立了舜祖公会，更在自家的土地上独资建造了深具中华建筑色彩的舜祖纪念堂供作会所之用。”³⁸ 根据陈焕其同时代人记载，陈焕其是在十二岁由海澄家乡到达巴达维亚，最初协助父亲经营干土产，因为不看好土产前途，便到他人店中从学徒做起，民初以后开始陆续在巴达维亚、茂物、万隆、泗水、日热、棉兰、巨港等地从事百货业，并陆续开粉厂、家具厂和历史旅店；1940 年以前，陈焕其的事业主要都是在印尼，但当时已经提出要发展到南洋各地。³⁹ 而根据新加坡保赤宫的记录，1956 年古晋舜祖纪念堂创立以前，陈焕其 1954 年已经名列新加坡宗祠董事。⁴⁰

37 < 柔中保赤宫陈氏宗祠 >，载同注 18，第 110 页。

38 陈德平：< 古晋舜祖纪念堂今昔 >，载沙拉越《国际时报》（“风下”副刊，第 532 期 b）2006 年 12 月 3 日。

39 南洋民史纂修馆编纂：《南洋名人集传》第 5 册，新加坡：耐明印务局，1941 年，第 16 页。

40 同注 34。

1963年，陈焕其逝世，家人亲友以及他生前涉及的各种社团，为他发表讣告，文中提到陈焕其是出生在1890年，自他在1952年捐地给佛教总会设置义冢以来，他主要定居新加坡；而新加坡的欧罗拉酒店和百货公司，名称起源于他在印尼最初创业的商号。⁴¹

依据讣告，陈焕其是漳州人，在漳州社团也有职位，可是陈德明回忆古晋舜祖公会，则说道：“在这座纪念堂原设有神主龕，似有祠堂的设计，然而据说当时众理事有各自不同的意见，以致神龕最后只供奉舜祖神位，已迄至今”。⁴²由此可以理解，很多时候在很多地方，有些人考虑着不同谱系“陈姓”互相团结，或为了团结其他按说法同属“舜裔”姓氏，也还得考虑其他人会把开漳圣王视为象征“漳州”，或仅仅把他视为部分族亲团体的祖神。开漳圣王信仰遇到如此情况，就得打破“自己人”之间传播的障碍。1950-1980年代，新加坡保赤宫有过的族团联系，提供了其中一种范式。

讨论新加坡开漳圣王信仰文化与邻近各地陈姓组织的关系，最后不能不涉及坤甸陈氏宗祠这个较特殊的例子。坤甸华人口，以潮州人占三分之二，次为客家人，再而为福建、广府方言群。从海路而论，新加坡是当地从人物到货物进出转站的国际港口，当地坤甸庙祀原名“陈氏颍川郡侯”，现主祀妈满，1868年初设庙祀于妈腰街（今Jln Sadang），两年后迁大沟唇横街（Jln Ciliwung），1887年搬到甘榜街路（Jln Sisigajahmada）。⁴³即使这些地址都靠着坤甸港口，海的对面是以新加坡为最近距离，至今还是较难有文献确定两地原来联系关系。这其中可能涉及殖民地政

41 新加坡《南洋商报》，1963年7月31日，第7版。

42 同注 38。

43 〈坤甸陈氏颍川郡侯简介〉，载《雅加达陈氏宗祠145周年纪念特刊》，印尼雅加达：陈氏宗祠，2006年，第126页。

治疆域问题。在英属土地注册的保赤宫，即使可让本来源自荷属印尼的陈焕其在新加坡落地生根以及充当董事，却不能让任何荷属印尼的组织参与“族团董事”。结果，现在只能留下零星口述历史，诉说着印尼自二战战乱以后屡有变动，导致荷属婆罗洲的组织难以正常公开往来。甚至，在1950年代以后，因着印尼出现不利华文传播的长期演变，许多华人社团因此一度冬眠，或因局势不同，愈来愈减少一切对外联系。

4. 缅甸

缅甸南部丹老，自1826年英缅战争，曾受英国驻槟榔屿总督托管，其早期华人也多是来自马来亚各地，其中多有来自槟榔屿的先民，以海路接近而北上。以后全缅甸全境归属英殖政府，以仰光为首府，其向南的海上通道即是马六甲海峡，因此可发现当地华人亦多有海峡殖民地亲友关系，从家庭到社团往往成员重叠，离不开互相影响。

缅甸的开漳圣王庙祀，正如在印尼与马来亚，也是由陈氏宗亲以组织祖祠的形式发起。从目前可接触的零星文献，又可发现来自闽粤两省的陈氏宗亲自上世纪便在缅甸开枝散叶，并且在当地各建宗祠，因此也形成闽粤两个系统各自的陈元光崇拜，分别凝聚着闽粤各陈姓宗族村落在缅后人的向心力。

以缅甸仰光的陈家馆来说，其组织是以粤籍后裔为主体，肇始于咸丰四年（1854）聚众建立“总坟”，由历年维持“总坟”以及春秋二祭作组织行为，继续宗亲联系。⁴⁴其进一步聚集众人财力建馆，则渊源于1856年。那年，粤人陈观广在广东大街购得土

44 同注2，第13页。

地，众宗亲有了常来歇息聚会的场所；以后，陈观广又在同治八年（1869）把这片南临仰光河的地段转移给“陈氏公司”，由公司在光绪元年（1875）重新注册地权；等到1881年，宗亲以仰光和近郊当乌、庇古、绵城为主，已达三百多人，加上伊江三角州、卑谬等地也有数百宗亲，大众便考虑到原来“陈氏公司”是木屋构造，面积太小，不足以接应越来越多新客，于是在1882年拆掉原来简单木屋，集捐兴建为两层木屋。再到1897年，会馆总理陈栋学又领导大众献捐，在原地把木屋改建为砖屋。⁴⁵陈家馆的神楼，合祀了广东后裔多称为“陈圣大王”的陈元光，以及陈巧真君、陈绥靖伯，⁴⁶显见此处祠堂重视同宗祖神崇拜，以神道设教凝聚宗亲力量。

仰光陈家馆除了供奉着陈元光之外，其他两位祖神，都是昔日广州古冈州一带的地方神明。由此或堪以证实，来自广东古冈州的台山与新会两邑陈氏先人，最初在陈家馆内部颇有影响，可能是初期主导祠堂建设的主要力量。

陈巧真君，名仲义，出身自南雄珠玑里，本是元代道士。⁴⁷当年陈凤台遇上官途波折，次子陈宜携全家迁居古冈州鹤山霞洞，陈宜次子仲义在新会石头乡开族。⁴⁸传说陈真君自元朝至正年起，在各地屡显神通，至九十六岁羽化，因此原来古冈州的新会、台山，乃至新加坡台山宁阳会馆皆供奉其香火。⁴⁹而陈绥靖伯，则是宋朝人，原名仲真。正如台山族谱所云，陈仲真是陈凤台长子陈謨入古

45 同上注，第6-12页。

46 同上注，第9页，第17页。

47 陈丽璋：《广东新会石头乡遗文》，载陈文举编：《马来亚陈氏家族特刊》，吉隆坡：荣耀出版社，1961年，第65页。

48 见陈垣抄白《陈氏世谱》。陈仲义的第二十二陈维启于光绪六年十月初十生中国史学家陈垣。

49 同注47。

冈州的后人，在剿倭战争牺牲，以后屡屡显灵，其灵位在清代道光年间被同乡抬到北京镇压瘟疫，获得道光皇帝赐封绥靖伯。陈家馆记载《各祖房班派字序》，也是根据陈謨和其弟兄在广东台山、新会、东莞、潮州、清远等地的分派，说道“居住缅甸之我陈氏族人，以謨翁、宣翁、英翁、恺翁及闰翁之后裔为多”。⁵⁰可见，陈家馆既祀奉着陈凤台后裔在广东开族以后的成神先辈，又尊奉和陈凤台并非直线嫡亲关系的陈圣大王，正如后来的广州陈氏书院，基本上是提倡广泛的祖神崇拜，团结一切陈姓宗亲。

陈家馆历年记录，其记载1888年西历1月12日举行落成庆典，提及当时盛况有说，馆内除开宴请各姓代表与外宾，还租了好几处酒楼以宴请缅甸各处宗亲，而“散居各山芭的宗亲，大都踊跃齐集仰光，以致住宿成问题，乃安排分别在北城行、鲁北行、利城行、鲁北行等处住宿”，⁵¹此等情景说明当时仰光的会馆任重道远，其实就是邻近各地广东陈姓宗族互相联系的中枢。族人分散在各地聚族而居，又是通过陈家会馆互相认同，并且声气相通。

现在的广东大街虽然不再像以前那样，都住着广东人，可是广东大街内有两横街，其中一条横街的老一辈居民都姓杨，另一条横街过去以来都以陈姓广府人为主，因此分别叫“杨氏街”和“陈氏街”。由此可见，清代仰光广东陈姓先辈到了当地，还真是传承着中国宗族生活，延续旧俗，围绕在祠堂邻近聚族而居。

对比之下，缅甸陈氏闽人宗亲似乎比粤人更早建立祠堂供奉开漳圣王香火。仰光颍川总堂的前身创立于道光二十六年（1846），最早纯属厦门殿前社陈姓族亲共同组织，由陈挽仔其人联系缅甸各地族人，在海滨街购置一座二层楼屋，楼下租给“永美号”经营土

50 学文：〈各祖房班派字序〉，载同注2，第29-31页。

51 同注2，第12页。

产，楼上则供奉开漳圣王。⁵²而后来的祠堂，即位于仰光华人区百尺路的四层楼建筑，原本由殿前社陈捍仔、郑仔等诸位宗亲集资购买，作为“南川”俱乐部，后来又一度正名“南州公所”，再后来却因为英殖民政府改变娱乐条例，才捐献给殿前社族亲。⁵³现在堂内尚存历年珍贵文物，如傢俱、户契、捐款碑文、牌匾，足以呈现其历史沧桑。当地闽人陈氏宗亲，每逢开漳圣王宝诞，依例必定回到祠堂，一同集合，祭祀祖王公。

二战以后的颍川总堂，一度比它在清代至民国时代的历史更加热闹。每年农历二月十六日，颍川总堂都会上午举行拜祭祖王、拜祖仪式，召开年度全体会员大会，接纳各分组工作报告，下午又在会所里举行联欢宴会；其热闹可以连续两三天，邀请各区域兄弟单位代表，陈氏大宗祠、陈家馆、德星别墅，以及王氏太原堂等各姓家族会代表参与。可是，根据总堂本身的历史记载，它之前作为只限殿前社族亲参与的“大公司”，也只能是各地殿前社群体的“总堂”。要等到1944年，一切旧有文件失落以后，陈尽忠领导大众百废待兴，颍川总堂1947年重组成功，方才有所改变，包括设立新章程、废除终身制而定理事会任期，并扩大范围号召所有闽籍宗亲加入，选举出第一届理事长陈吉昌。⁵⁴

1947年扩大范围组织，是按照“舜裔”的标准，凡是姓陈，姚，胡，袁，妣，田等闽南族亲均可加入。而到了第九、十届理事长陈文喝主事，期间颍川总堂更进一步扩大理监事，建议从数千堂员当中推荐三百多位会员代表，由他们以“家长”身份全面投票选举，经过由初选而复选的程序，产生出常务理事、理监事、名誉理事，

52 陈启彰：《缅甸仰光颍川堂简史》，载陈启彰抄编：《陈氏族谱》，缅甸仰光：颍川总堂，1980年（手抄蜡纸本），第76页。

53 同上注。

54 同上注。

以期能广泛代表缅甸全体宗亲。同时，该会也去函邀请同安族亲分属的陈氏“西滨公司”、“銚井公司”、“浦边家族会”、“陈氏莲山社同乡会”、“瑶山公司”、“西亭公司”，还有惠安族亲所属陈氏“螺阳颍川联合社”、厦门族亲“殿前聚星堂”，加上客家“永定陈氏宗亲会”以及闽人“胡氏安定堂”。自1947年邀请以后，这些族亲团体也推荐代表参议会务。

缅甸拥有好些源于华南不同乡镇的陈氏族亲组织，如聚星堂与浦边家族会成立于1870年，瑶山公司与西滨公司成立于1876年，原都是各地聚族而居的宗亲组织；其他如銚井公司成立于1905年、西亭公司成立于1912年、胡氏安定堂成立于1919年、陈氏莲山社同乡会成立于1927年、螺阳颍川联合社成立于1932年，也都是民国时期的华侨社团。⁵⁵只有永定陈氏宗亲会是在1968年缅甸独立以后成立，逐渐形成规模。⁵⁶

可是，缅甸仰光颍川总堂与其各地开漳圣王分香，在1980以后显然颇受缅甸军政府执政以来的长期影响。1980年统计，许多各地颍川堂都停顿了，仰光总堂保持联系的就剩下丹老、毛淡棉、毛淡棉岭顶、勃生、恭文倪、吉叻、礼低、丁因、叫坦、勃卧、良礼篔、滑独、岱吁、东吁、彬文那和瓦城，共十六处，且多因当时环境，主要活动只剩下一年一度联欢宴会。⁵⁷

在缅甸颍川总堂以外，还有相辅相成的“陈氏大宗祠”，现在每年冬至农历十一月二十三日，“颍川总堂”与“陈氏大宗祠”例必举行联合祭祖，邀请各族亲团体共同联席欢宴。在对国外活动方面，两个组织也往往共同参与，包括在2012年到槟城参加“第

55 地区性陈氏族亲团体），载同上注，第81页。

56 同上注。

57 陈启彰：《缅甸颍川堂》，载同上注，第78页。

四届国际开漳圣王文化联谊大会”。可是，当地宗亲不曾讳言，陈氏大宗祠缘起于 1895 年，当时是由于陈水土、文源、毛用等一批族亲不满缅甸陈氏颍川总堂，认为原来组织只能容纳殿前社后裔，于是联手组织强调不分籍贯的新宗祠，广邀同属舜帝后裔的姚、胡、田、妫诸姓参与，并且主祀舜帝。⁵⁸ 如此情形，无形中便是标出地位更尊的远祖，代替开漳圣王原来居于主祀地位，团结不同源流陈姓宗亲，乃至联合同祖而分姓之亲人。“颍川总堂”与“陈氏大宗祠”的最初关系，表面似是“分化”，长远来说其实不然。陈氏大宗祠成立后，会众远远超过原来的陈氏颍川总会，其部分人员既然原来就是殿前社族亲，还是重叠在总堂的活动；甚至大宗祠 1951 年复办时，因有宗亲眷属长期居住在宗祠，宗祠曾经寄存在高解福山寺建筑，直到当地遭遇排华火殃，大宗祠又一度长期借用陈氏颍川总堂开会。⁵⁹ 考虑缅甸整体陈姓宗族与舜裔联宗的历史，这个组织无疑给族亲带来福利，同时推动了颍川总堂在二战以后自我改革，亦有利当地开漳圣王香火维持至今。

5. 越南

相比起上述诸国，目前越南还找不到历史以来公开的开漳圣王公共庙祀。不过，如此情况，反有可能提供对照或启发的视角。

以越南北方为例，严璩、恩庆奉在光绪三十一年（1905）奉派考察当时已经沦为法国属地的印度支那，在他们撰写的《越南游历记》，谈论到清政府在越南各地劝告华商兴办学堂商会遇到的诸多障碍，便提到河内福建会馆二十多人来见，告知当地闽人仅二百余

58 陈启彰：《陈氏宗祠简介》，载同上注，第 79 页。

59 同上注。

人，不足办事。⁶⁰可是，即使过去南部最旺盛的西贡，即现在的胡志明市，闽人较多，其陈姓大宗祠或其他组织也都一样，都是历史以来并未供奉开漳圣王。在当地，漳泉二府先辈同建“二府庙”是为了供奉本境福德正神；漳州人的霞漳会馆大殿对联以“嘉庆己巳仲春重建”证明其悠久，也是一间观音庙，内中未曾附祀开漳圣王。

如此情形，固然可能源于越南上世纪经历数十年战火，导致一些史迹淹没。但是，这更多可能是康雍乾年间的海禁政策曾对越南、暹罗这些地区实行额外优惠，导致中国来往商船总是趁季候风方便，以近距离海路船来船往，时间较来往其他地方快速。正如清朝各商帮以嘉应帮带头，1741年聚会于会安，共同订立《洋商会馆公议条例》，其中便言及，当地船帮与商铺都是“崇拜天后圣母，春秋朔望，或祷或庆”。所以，商船来回华南和越南之间，帆船上供奉的是观音、妈祖，到岸必须下船，开船再请上岸。而开漳圣王这一类神灵，就不一定供奉船上，也不一定被暂居港口的海商/舟人带往当地供奉。人们是可以顺着风季来往两地，到达村子里回到家才参加镇上或村中的信仰礼仪，包括欢庆开漳圣王神诞。

只是，不能忽略，清朝以来，从洋商公会到霞漳会馆，赴越海商，成员固然都以来回清朝土地的海商/舟人为主，这里还有一批华人，也就是极大部份后裔演变成越南“明乡人”的那批明末忠贞之士，里头也要不少成员既是漳州人又是陈姓。在会安福建会馆，其祭祀神明甚至包括闽南几个姓氏王爷信仰，⁶¹为何却难觅开漳圣王信仰的痕迹？这还有待继续考虑。

参考 17 世纪中叶的时间段，那时代的雅加达、马六甲、越南

60 (清)严璩、恩庆：《越南游历记》，新加坡国立大学图书馆馆藏，1906年，第17页。

61 阮玉诗：《越南福建人王爷信仰》，载王琛發编：《显灵与传播：闽台与南洋的王爷信仰》，槟城：马来西亚道教学院，2016年，第154-158页。

广南省等地，都是明末遗民来往经商或聚居之地。因此，从马六甲青云亭《甲必丹李公博懋勋颂德碑》，到现在越南西贡的明乡社祠堂，互相有相似点，都在延续着也通用着意味着等待新君的“龙飞”年号。再以《明乡承天明乡社陈氏正谱》为据，有位叫陈养纯的，原乡是在福建漳州龙溪县二十八都，正当1650年前后，大批南明遗民入越组成明香社，陈养纯家族也“避难南来生理，衣服仍存明制”；之后的百多年，陈养纯后人有在越南朝廷当官，也有数度返回漳州探亲、营商、娶妇等，依旧与福建的宗族保持着联系。⁶² 同期间，还有漳州海澄县人潘文意等“义不事清”，加入明乡社会。到17世纪末，释大汕《海外纪事》面世，史家较多引用其中的越南会安闽人叙事，包括以下记载：“盖会安各国客货码头，沿海直街长三、四里，名大唐街，夹道行肆比节而居，悉闽人，仍先朝服饰，妇人贸易，凡客此者必娶一妇以便交易。”⁶³ 不过，释大汕文章指出的“客此者”，不仅是在当地长期居留的南明遗民，当也包括不少清朝子民。他们当中有些人为着经商而“两头住家”，在当地另外留有家室。以后清朝海商/舟人于1741年在会安立《洋商会馆公议条例》，也包括为这种事情定规则。

正当印尼明末遗民当中的陈氏子孙建庙祭祀陈元光，越南有漳州人，更有陈姓宗族后裔编纂族谱，很难想象在整个越南历史，包括明末清初华南明朝遗民开发越南南部过程，到今天一直都没有出现过开漳圣王庙祀。越南自十九世纪下半叶，长期经历过法殖、日侵、南北统一战争，各地开漳圣王香火可能早就由于遭受近现代政治与战争演变影响，凋零难寻。

62 陈元焯编辑、陈荆和撰：《承天明乡社陈氏正谱》，香港中文大学新亚研究所，1964，第30-31页。

63（清）大汕和尚：《海外纪事》，北京：中华书局，1984年，第80页。

凝聚地方生或共同体的认同象征

以上述国家或地区为例，可知不论在昔日中国之所谓“交趾”与“南海”，或今日西方概念形成的“东南亚”，开漳圣王信仰传播，主要是以陈姓宗亲结社作为载体，以子孙立祠而兴庙祀。缅甸陈家馆的自我定位很典型，其说法是：“华人的宗亲团体，都以崇祀祖先和办理慈善事业为宗旨。……所有宗亲团体，是属于宗教性和社会性的团体。……本馆为宗亲团聚，互通声气之所在。”⁶⁴由这个原则思考，便可知雅加达庙祀按照旧俗，把开漳圣王诞辰定在农历二月十五日，而万隆则把日期定在农历二月十六日，都是基于互相要完成宗亲团聚、互通声气。现在南洋各地区族亲与宗亲组织祭祀圣王，近处宫庙/祠堂常会互相错开日子，也可能渊源于相同道理。如此才可能让各地宗亲每年能够相会，在一处宫庙/祠堂团聚一堂，不影响各地自行祭祀。上文所举国家、地区、团体，虽然无法涵盖全部，难免挂一漏万，可是至少可能反映整体之部份。

在现代人来说，这类联谊活动，尤其要通过设立宗祠会馆接应初入贵境的族亲，甚至必须成立跨族亲组织的宗亲联合，乃至各姓联宗，不见得是个人生活的迫切需要。可是，若回归到旧时代，“同姓三分亲”却是人们生存处境需要的社会关系。宗亲把神缘的结合重叠在血缘的结合，通过互相承认每个人对“族亲”或“宗亲”有义务，互相默认互利纽带，就能有利有理的保障了每个人谋生求职、互相救济、处理纠纷。由此确保人人养生送死受到群体照料，不至于彷徨落空。

当然，当时社会对族亲、宗亲、联宗有如此共识，就会导致

64 同注 2，第 15 页。

这类群体往往成为个人在外乡的寄托，宗祠或宫庙也是乡亲或宗亲遭遇难题的求援目标，甚至必须为了同宗发生对外纠纷而号召族亲拔刀相助。以新加坡为例，单是 1824 年，新加坡陈姓族人先后和林姓、李姓、郑姓发生多次械斗。⁶⁵ 由此大概可以明白保赤宫成立之初衷，客观上既是形成了跨越村族的同姓联合势力，为何同时又要强调宗旨在“避免宗亲卷入漩涡”。⁶⁶ 开发社会之初，也只有这种抱团的力量，尚且又可能是武装的力量，才确实保障大众合作“避免宗亲卷入漩涡”，让人人安心谋生。

而且，很多时候，不管个人或组织，一旦对外纠纷，族亲或宗亲不出面，又难免担心本集体丢面子，以后在社会上被认定好欺负，将来人人轮流吃亏。于是，“人在江湖，身不由己”，最后往往是联宗群体也会被牵动，觉得应当出动助阵，以免未来自危。这样一来，宗亲会因着对外问题，亦可能增添导致族人伤亡的负面效果。这加深个人信赖集体力量，感受对自己很是重要，又可能因此让个人外头恩怨加重集体负担。如此例证，发生在新加坡陈氏族人士身上，便是 1888 年新加坡帮会组织义福公司与陈姓宗亲之纠纷，双方连日寻仇，蔓延愈广，其后果并非只靠警察抓人就能长久解决，所以总巡捕官便要求双方寻找中间人主持公道，尽快调停分歧，也尽快和解。⁶⁷

所幸械斗毕竟并非大众生活常态。19 世纪末到 20 世纪初，随着中国提倡经学为体、新学为用潮流，南洋各地宗祠为着保障成员在地权益，依然重视加强实力、对外竞争，目标却有所改变，多是朝向兴学办教以造福自家子弟，最后又发展为惠及全体华民为任。

65 李恩涵：《东南亚华人史》，台北：五南图书出版公司，2003 年，第 268 页。

66 同注 20。

67 〈遵谕释仇〉，新加坡《叻报》，1888 年 12 月 21 日。

各地服侍开漳圣王香火的祠庙之间，保赤宫早在 1889 年，便在内部办起毓兰书室，以后一路演变成 1940-60 年代的学校，直到 1962 年方才由于新加坡政府政策改变而停办。⁶⁸ 而 1917 年，檳城颍川堂陈公司也一时新气象，一边订立规章实行信理制以保管祠产、处理堂务，一边在同年创办陈氏学校，取代原有私塾，以后又易名“颍川学校”。⁶⁹ 这间“陈氏学校”学校，最初设在宗祠内部，以后发展到宗祠辟民房开办“颍川学校”。“颍川学校”在 1920 年代主要还是靠中国南来教师，以闽南乡音教学，免费教导陈姓子弟，兼收外姓学生；学校以后增加到二百多人，在二战后又一路演变而纳入马国教育体系，至今存在。而在缅甸陈家馆是在 1920 年设立培正学校，后来才把办学事务交由“粤侨学务统一筹备会”负责，将之结合创立于武帝庙的育才学校，再联系李家馆求真学校、黄家馆越秀学校等，统一合并为“粤侨公立育德学校”。

广义去说，自清末以降，各地陈氏宗祠不论是办私塾、办正规学堂，或办短期的学习活动，都同样是有效促进内部凝聚力，并有具备提升华人对外竞争能力的作用。这在客观上，更符合人们历史上传播的陈元光印象，强调先贤入闽开漳是以文教民、化育百姓。而各地宗祠传播开漳圣王信仰文化，显然包括庙祀、联族、联宗、办学等途径。各国各地也有不少陈氏组织不尽都供奉开漳圣王，可是他们通过宗祠交流与联合活动，也会参加祭祀或纪念圣王的活动。同时，不能忽略，其理所当然之参与，基础建立在对于陈姓“历代祖先”的广泛定义，其中必定也包括陈元光之英灵。而本民族崇尚道德之实践，在于对一切先贤崇德报功、慎终追远，亦足

68 黄靖龙：〈毓兰书室·树德育才〉，同注 22，第 52-56 页。

69 刘问渠主编：《檳州华人大大会堂庆祝成立一百周年·新厦落成开幕纪念特刊》，马来西亚檳城：檳州华人大大会堂，1983 年，第 278 页。

以构成外姓人物拜祭陈元光的因缘。

这其中，一些地区的开漳圣王香火也不无可能先是渊源于宗姓村落信仰，然后一路转化成为南洋地方公共膜拜。如马来西亚柔佛州哥打丁宜县的开漳圣王香火，便是当地华民的公众信仰。此地正如缅甸陈家馆，延续着潮、客地区习俗，以“陈圣大王”或“陈圣大王公”尊称陈元光。当地华人居民仅属少数人口，按他们的集体记忆，“陈圣大王公庙”原址在柔佛河边的四色（天吉港）矿区，到1941年后，由于日军占领以及矿区没落，庙宇也随着大多数居民迁离天吉港，转移到龙宜路二十八碑。可就在那时，偏偏又遇上英殖把郊区华民驱赶到“新村”，圣王庙祀在1952年以后只得重新落户在小哥打新村。哥打丁宜民间有顺口溜说“街上阿婆，新村阿公”，前者指妈祖，而后者是指开漳圣王，其庙祀在小新村的小木屋重头开始，阅尽百年香火沧桑，依然受到四方膜拜，至今香火旺盛。⁷⁰

哥打丁宜“陈圣大王公庙”在2013年办过百年纪念。本庙原来最早香火渊源于中国何处，后人已经无从查考。不过，其庙方述史有云：“据本庙前任主席梁万森先生阐述称，早在公元1928年梁氏偕其先祖母从中国南来，即定居于其先父梁柏裳老先生创办之万兴洋货店；其二叔公梁谷欣老先生当时在本县天吉港开采锡矿，经有十余载，在当年新四色地区就建有陈圣大王公庙供当地居民膜拜。”⁷¹依据新加坡方面的史料，梁谷欣是新柔两地客家领袖，嘉应州人，他曾出任新加坡应和会馆总理，期间贡献良多，包括

70 陈咏铭：〈古刹香火鼎盛，地位超凡〉，载马来西亚《中国报》（“今日柔佛”地方版），2000年12月9日，C3版。

71 《陈圣大王公庙史略》，<http://twkhistory.gbs2u.com/bd/index3.asp?userid=69315071&idno=3>，查阅时间：2016年12月12日

1923年在客家五属义祠增办应新小学分校。⁷²由此证明，陈圣大王的香火到达南洋锡矿区，也是众多客家矿区信仰的保护神。居民日常生活出现疑难，也会找“阿公”求卜问签。

小结

就东南亚各国开漳圣王香火而论圣王信仰文化，各地的信众群体，显然背景各异。若仅仅看到各地以宗亲为主去承载开漳圣王信仰文化，将之视为整体中华信仰落实各地的普遍现象，以此解释中华文化源远流长，说它拥有落地生根的生命力，未免着力不足。然后还要看到，开漳圣王信仰文化在中国开枝散叶，本来就由着各地历史文化演变，出现多元的色彩。而各处原来的香火，一旦到了南洋某处土地，肯定也会在各地经历在地演变。信俗现象，是会从原乡到他乡，一路需要借助在地元素支持其发展，整体信仰文化的表达形式肯定一再发生演变。

各地开漳圣王信仰文化，也许因着漳州认同，也许因着多姓联宗，培育了当地信众群体。所以，它既属于中华文化的延续，又是当地信众本土化的信仰状态。所以，对比同一位开漳圣王如何因应中国域外的不同时空，尤其探讨它如何能在异地发展与延续庙祀，不能不从认识祀奉群体的历史做起。这也许更能认识各地信仰群各自所遭遇的诸般历史变迁，有的可以学习，有的要引以为鉴，如此便能更好探讨如何推动宫庙 / 宗亲组织常来常往，以历史见证的情谊。

72 罗仕荣：〈应新分校简史载〉，载《星洲应和会馆一百四十一周年纪念特刊》，1965年，第39页。

第三章

清代英荷南洋属地的开漳圣王

——由开拓意象到跨海网络的区域演变

各国主要开漳圣王庙祀，不论在印尼、在缅甸、或者在马来西亚与新加坡，其分布各地的共同特征都是选址接近港口，离开水路不会太远距离。如果对照《郑和航海图》，不论南洋各地开漳圣王信众，或其他华南神明香火下南洋，也都是如此趋势。人们为着以共同信仰凝聚人心，聚族而立庙，都是争取据守陆海交界之间的策略地带，但又不离中华帆船历史以来熟悉的航路；因此，十七世纪以来，华人公共庙祀的共同特征，就几乎都是集中在近代西方殖民地的港口前线，而所在地点又往往重叠在昔日南海丝路必经沿岸。这反映着先民历史以来的现实考量，他们是自发的延续祖先航路，又要把握西方殖民者开拓海洋交通的优势位置，企图确保自家子弟有机会参与当前国际商贸和域外开发。由此也能确保子孙在当地顺利落地生根，最终树大根深。

随着地方人事脉络演变，再加上国际港口人来人往造成各种影响，华人在各处港口发展诸神庙祀，各地也会有各地的演变。这些宫庙当初即使只是由某个宗族村落的族亲发起，香火在一处港口应付着各处人来人往，日久之后，也有可能转化为同姓不同宗的祭祀组织，或发展为异姓联宗，甚至过渡向公众庙祀。这一切演变，背后可能牵涉先民落地生根必须面对实际形势。当原来组成宫庙/宗祠的共同体感受自身实力，难于应付地方局面，亦可能需要形成更大的联合共同体，以扩大原有实力，保护其信众共同的码头/开拓区主权。并且，像开漳圣王这类神灵，在闽南人或陈姓后裔心目

中本来具有集体“祖神”之地位，又是开疆拓土的象征；那些侍奉开漳圣王的乡亲或者宗亲都是从港口上岸，又是由分散各地，到邻近城镇谋生，也会把港口庙祀分香各地，在各地成立祭祀组织，如此便会形成以港口为中心的信仰网络。各处庙与庙之间互有联系，有利维持异地同心，互相支援协力。

到19世纪末，西方殖民者为着管治亚洲属地，早有长远打算，一再设想如何完善行政体制，规划各地交通互联和城乡建设，以此重组或瓜分昔日南海诸邦原来的水陆地界，甚至并吞各族群原来的祖地，扩大殖民地版图之余也支撑起经济繁华。而那年代，中国各地因着不平等条约开港，更多华人先民陆续南下，他们追随着明末清初的先民足迹，也按照《郑和航海图》原本标志过的航线，分散登陆各处殖民者新兴港口，投靠明代以来同乡开辟的地方华人社会。新来报到者，往往是依靠先前初到贵境而后落地生根的亲友，介绍他们转向发现新资源的新土地。如此重复又重复的接受新人，也保证着各地开发区得以日益扩大，或者分散人员到其他地区。而各地华人以大集体共同开垦新地方，大家主要也是想着如何才能“地尽其利、物畅其流”，落实在保障个人生计，以巩固群体落地生根的生产与商贸力量，确保各地同胞往来水路顺畅与声气相通。

概括而言，19世界的西方殖民者和华人先民人种不同，生活习惯有别，双方主流思想亦是各奔东西。可是，这双方秉持着各自的传统世界观，偏偏同时出现在地球上同一处场景。西方殖民者对待土地的观念，其立场是从“我”对“万物”有甚权力出发，以本身想长久占有土地，追问“我”于当地地境的“领土范围”，先以“主权完整”为重。而华人先民追随自身传统，则是从“我”对“万物”有何义务出发，以土地从来会养育本身，反溯当地地境于“我”有何“生命意义”，务求“合境平安”为念。双方对脚下土地的认识，乃至解说人类与土地的关系，各有传统观念，牵涉各自信仰传

统以及由此演变的各种政治思想，此不赘言。可是，就在这数个世纪，由马六甲海峡到南中国海以北，中西文化一再发生对话、交锋、冲突，或磨合，恰恰发生在这大片海域面临的大历史当中，却是不可避免。

华人先民异地崇奉祖神，建宗祠立庙祀，以共同信仰凝聚人力财力，其祭祀范围的布局不外乎华南民间继承中华祖先之传统，其中延续着源自《礼记》的观念，即是以“祖”和“社”两个观念互相对应，说明本人安身立命于脚下土地之天理人道，以及其中之合情合理。亦即说，南洋各国的华人信俗，不管是开漳圣王信俗，抑或由其他华人先贤崇拜所衍生的信俗文化，常是以诸神之信仰综合的承载着各种文化元素，象征衣冠南渡、其命维新。先民是以信仰圣王等神圣的存在，依靠神圣的话语实现价值观的规范，又把个人世间如何生活视为实现神圣价值观的载体。由此，先民亦可论证土地资源本无意义，须要由文化与价值运行其上，方能体现其存在之意义。而个人的生命意义也是在过程中确立。此即《大学》所谓“有德始有人，有人始有土，有土始有财”。

“水”与“陆”兼顾的拓殖地理学

回到具体历史，如前章所叙，在南中国海、爪哇海、马六甲海峡出印度洋口，即华人在明清犹称之为“西洋”的大片海域，或者在民国时代称之为“南洋”。在这片海域，各个地方华人虽然延续旧称，自称“唐人”，可是纵观整片海域现存的开漳圣王庙祀，却没有文献可以证明任何宫庙是建立在明初以前。至今，其历史可查最为悠久者，是印度尼西亚首府雅加达的“陈氏祖庙”，庙址位于该市 Glodok 地区，亦是华人自称唐人区之所在。

正当荷殖改称此处“巴达维亚”，郑成功势力与荷兰尚未闹

翻之前，明郑商船曾经很频密来往当地港口。而当地陈氏族人至迟在 1650 年，已经把开漳圣王香火供奉在 Glodok 河边。至今，以卫星地图观察陈氏祖庙的所在地，采取由高空鸟瞰地面的角度，还可发现开漳圣王庙祀是设立在河东岸的河泥冲积地带，呈现着半圆地形，河道围抱陆地，恰如风水所谓“玉带环腰”。当地父老口述，本庙地位处唐人区前端，接近大河出口，北连爪哇海。当年，本处河道比现在水深而宽敞，因此曾经是码头所在，犹能容纳小舢舨以及中型舢舨，在爪哇海和内陆之间来往运输。可是，因殖民者在红溪惨案期间鼓动排华，老庙饱受祝融之灾，现有“陈氏祖庙”的庙貌源于 1740 年重建的演变，老庙与邻近景物难能保留，更早原貌已不可考。¹ 无论如何，本庙大门前至今保留着未志明年代的楷书对联，说道“圣泽长流，望港水而观庙貌；王灵远及，奠巴山以饗明禋”。这就表明信众子孙历代共同信念，咸认为开漳圣王精神自始至终降临斯土，与子孙同在；神灵守护着本庙，高坐在巴达维亚河岸，镇守河港与海湾交接之要冲，佑护子孙与信众开基立业，水陆平安。

荷兰人是根据 1824 年英荷条约把马六甲割让给英国，换取英国在苏门答腊大岛上殖民的明古连地区（Benkoelen），英荷两国遂后实际上是依照这份协议分割双方势力范围，确定双方各据马六甲海峡东西两岸，各自经营本国远东港口航线。因着英荷由协议而默契，此后超过整整一个世纪，南中国海之南，一直到马六甲海峡北出印度洋，海域沿岸都由英荷势力割据。英国人占领着马来亚半岛、北加里曼丹、婆罗洲、缅甸；荷兰人则占领着加里曼丹南部，以及爪哇、苏门答刺等大小岛屿，即今日印度尼西亚领土。那年代，先民从华南各港口乘帆船南下，常用航路是沿中南半岛近岸顺风相

¹ 笔者现场考察。

送，直下马来亚半岛东部，可以选择当地上岸，也可选择一路南航到半岛最南端的新加坡。接下的航程，有停在新加坡等待季候风回航的，也有从新加坡取船继续南下巴达维亚，或者东渡坤甸。如果再从新加坡港口西转，沿着马六甲海峡北上到海峡最北端，东边是英属槟榔屿，西边是荷属棉兰。再往北走就达到马六甲海峡出口，近处是英属缅甸，转西就是印度洋。

当时华人世界，经历过英、荷、葡萄牙、西班牙等西人势力，数百年间累积面向西洋人打交道的经验，也逐渐习惯把并非儒释道文化主导的西人殖民地称为“南洋”。根据这个概念，“南洋华人”所谓自己“下南洋”，其实是对称着西方人之所谓“南中国海”以南至马六甲海峡以北的航路范围。这不包括 1885 年以前尚明显属于儒家文化主导的安南北部，却包括安南较南部海域，即 1858 年以后被法国占领的那大块地区。而华人民间流传的“南洋”观念，却不会太重视经纬度或政治疆界的论述，而是依照文化、海权、航道综合建构的观念。此一观念反射在家家户户对待各地土地神灵的信俗观念，就表达在安南华人家里或店铺安奉地主神灵，坚持唤作“前后地主财神”；当同样这一家人，是身处印尼、马来亚，或菲律宾和缅甸，地主神灵却是改奉“唐番地主财神”。到了英国占领的香港，他们又会重新坚持“前后地主”。此种习俗，在西方殖民占领区，不因统治者换成洋人而改变，遗风至今尚存。

简言之，所谓“唐”，即说明历代先民自“唐人”以来，早已在此安居立业，所以家家户户所住地方，也有可能是过往“唐人”地主照顾过的地方；而所谓“番”地主，则统称过去中华历朝称为南海诸藩而宣称共享太平的非汉族同胞，延续此传统，便有晨昏敬拜对方先人，尊称为“地主”之理由，不带贬义。“前后”与“唐番”两种截然不同提法，足于反映那时华南先民主流的集体意识。同一时代，群体来往各处土地，对各处土地属于内藩或外藩性质，

保留着过去的历史认识。²换句话说，清代南洋华人民间流传的信仰观念，会带有神道设教的意义，既是以信仰作为综合包涵祖先文化的载体，又从处理信仰去诠释华民大众所尊重的祖先历史地理认知。在各地华人会馆、宗祠或宫庙，主祀神明如开漳圣王等，其神桌底下往往供奉“唐番”或“前后”地主之神位，以“地主”名义作为守护庙地神圣主权之附祀神灵，亦反射出其中神道设教之在土地观念，是尊重本身祖先和当地族群共同开拓历史和主权。

这时代，中国海丝航路的繁华早在明朝中叶式微，其时西洋银元正在南海各地强势的取代中华铜钱。可是，华南民间至到晚清依然使用祖先常用航路，到处贸易与拓荒垦荒开埠，传承着原乡的祖辈文化，经历着落地生根的过程。这其中，以南洋开漳圣王庙祀为例，其立庙地点几乎覆盖上述航线经过的所有重要港口，沿海立庙，其较具规模者，分布在荷属爪哇的巴达维（雅加达）、荷属苏门答腊的棉兰、荷属北婆罗洲坤甸，还有英属马来亚的新加坡、马六甲、槟榔屿，以及缅甸仰光。从航海地图看，这七个国际海港城市恰恰位处昔日唐、宋、元、明海上丝路，足可证明圣王信仰离开华南土壤，走向南洋，也是传播与分布在先民惯用的航路。

此片海域各处港口出现开漳圣王庙祀，交叠在原来南海丝路的航道沿岸，先人在靠海岸边立庙，或选择出入海港的水路运输河道近旁，恰恰是华南先民以民间延续海上丝路的见证。而所有这些开漳圣王，或其他华南诸神，其神台底下，总是供奉着“五方五土龙神，唐番地主财神”，负责掌管庙地范围人畜财富吉凶，并且侍奉主神保佑合境平安的使唤。如此格局所喻，不言而喻。开漳圣王等诸神信仰文化下南洋，亦能反映信众群体开拓当地之历史，现在

2 王琛發：〈再演变与再诠释：从周代中雷信仰到华南土地龙神在马来西亚的变迁〉，载《世界宗教学刊》21期，台南：南华大学宗教学研究所，第144页。

还是处处有宫庙文物，也能以庙祀文化为证。

乾隆年间，雅加达开漳圣王祖祠遭受烈火焚毁之后重建，陈姓后裔子孙特地回去漳州祖地寻访祖庙，拓印唐玄宗昔日封赐圣王历史定位的“盛德世祀”牌坊，以此四字做成石匾额，嵌在前檐右下方墙上。这是以主动姿态，自觉圣王精神重点在生生不息、应理而变于创新和开拓当中，理应由子孙实践于正在遭受殖民势力的昔日南海诸邦；子孙不论在何时何处生活，亦应如先祖在中华故地拥有返本报始的优良传统，毋改祖训遗教。子孙能够祭祖如仪，敬神如神在，便是由父母所遗之身躯活出祖先生命，如此即能保证雅加达庙门口对联说的“圣泽长流，望港水而观庙貌；王灵远及，奠巴山以饗明禋”不是空谈，华夏文化得以世代相传。

当然，开漳圣王庙祀出现在海港通往内陆水路交界地面，并非只是存在巴达维亚的孤立案例。在南洋许多地方，同样情景也呈现为早期不同籍贯先民的集体行为。包括在檳城、新加坡、缅甸等地的开漳圣王庙祀，也都是如此这般。

相比起雅加达，檳榔屿陈氏颍川堂出现，以及当地供奉开漳圣王历史，开始于英国人1786年经营当地成为国际自由港口的同期间。各地往来檳城海商和当地闽粤居民，最早是在1800年以前向邻近各埠筹集捐款，共同建设广福宫，作为公共的信仰与福利机构。至今，广福宫还是主祀着观音菩萨，延续了《妙法莲华经》提倡念诵观音名号的信仰，祈愿居民商旅皆能避免海难等险境；而庙中配祀着镇海神明妈祖，流传妈祖灵签，亦反映航海经商者追求保佑水陆的平安需要。1800年《新建广福宫捐碑记》上边各地捐款人，陈姓者便有陈送、陈闰、陈如圭等人。从信仰习俗的角度，这些人当然不可能只拜观音和妈祖，却不懂得祭祀自身祖先，尤其开漳圣王身为漳州陈姓地缘兼血缘祖神。他们当有另外的崇祀场合。

而檳榔屿现存最早提及开漳圣王香火的文献，也说明当地漳

州原籍陈姓族人组织的供奉开漳圣王，应当与广福宫同一时代。陈氏颍川堂现在尚收藏一纸以陈姓族人“董事人”名义书写的文献，表示诸位早期“董事人”曾在1810年领导大众议决，公议接收已故先人陈雅意遗留在“大街”门牌13号的住屋，将之归纳为族亲公业，改造为“陈圣王公司”。³对照同期市政地图，⁴可知这间屋子的位置，是在当时海港直通广福宫大门的大街半途中，所以英国人在地图上称此街为“中国街”（China Street），而集居周围的华人则至今沿称“大街”。自从“陈圣王公司”至迟在1831年沿用漳州的“威惠庙”名称以来，自那时起，其作为漳州威惠庙在槟城的分镇，实现两地香火一体，历史上虽有过一再搬迁，也总不离沿海建庙之特征。到它在1857年进一步定名“颍川堂陈公司”，它是一度迁移到靠海的“吉灵街”；再到1878年，它搬迁到另一处海边，即华人称为“打铁街”的现址，建峻“威惠庙”，建筑前进供奉圣王香火、后进供奉祖先牌位，格局延续至今，也依然是在海边。考其现址所在路名，英文正式名称 Beach Street（海滩街），实为当年海岸前线。再从地图看，槟城“陈圣王”的庙祀

3 中文的土地使用盟契说明、英文地契，现收藏在槟城陈氏颍川堂，其拍摄件在祠堂公开展览。

4 现在常见的最早一张地图原件藏英国国家图书馆，由 Capt. Home Briggs Popham 在1799年历经八年测绘完成，取名“康华丽斯堡与岛屿东隅的城镇计划”（Plan of Fort Cornwallis with the Town on the East Point of the Island），放大复制件在槟城博物院展出，上头标识了许多华人组织的所在；曾分别被引用在王琛发：《广福宫历史与传奇》，马来西亚槟城：州政府华人宗教社会事务理事会、广福宫理部联合出版，第1页，以及 Cheah Boon Kheng ed.(2001), *The Encyclopedia of Malaysia Early Modern History[1800-1940]*, p.40。另参，Khoo, Su Nin .(1993), *The Development Of Georgetown's Historic Centre*. 所附录 xii、xiv、xviii, xx、xxii、xxiv、xxvii 地图（原件属槟州博物院收藏史料），载槟岛市政府城市古迹规划建设书，1993年，未公开发行。

地点，一迁比一迁更接近槟城港口与岛内运河交界。⁵

再看槟城港口前线称为“姓陈桥”的海上社区。当地“颍川堂陈公司”成立以后，参与者包括来自同安丙州社的陈姓族亲。这些丙州社后裔长期聚族港口岸边，以海上运货谋生，并在海岸择地建立宗族成员共用的渡头。但丙州社先人除了参加“大公司”，他们自己最初是在近海打石街集体租借“公司屋”，在里头聚族而居，也集体供奉源自家乡“昭应庙”的开漳圣王香火。到1917年前后，开始有几位丙州社族亲为着谋生方便，干脆在渡头旁边把一些木柱打到海床，在上边搭建海上高脚屋，安置他们的新家庭。那时起，大众也将“公司屋”开漳圣王香火迁往渡头前端的土地，在新领地沿用老家记忆，新庙取名“昭应殿”，保佑侨民起居生活。⁶卒之，从姓陈桥丙州乡亲，到使用这座桥的外人，无论上下船都先去拜一拜开漳圣王；陈元光的香火坐镇在英属港口的海岸线上，终于演变成海贸保护神。

同时间，新加坡保赤宫，主祀开漳圣王，肇建于1876年，时间上比起槟城“威惠庙”的新址，提早两年落成。正因为新加坡开港于1819年，陈姓宗亲那时已经在新加坡活动，以后陈元萧献地，将自身名下的船寮捐出，让闽南族亲得以共建保赤宫，也是为着保障新加坡漳泉各系陈氏宗亲不起内部争端，一致对外交涉维护安定；因此我们或应设想，新加坡“保赤宫”开漳圣王香火或者早有渊源，演变自保赤宫长久立庙之前。而保赤宫立庙之初，就位据新加坡河道与海洋运输交接的要冲，原址至今一直守望在新加坡河岸

5 同上注。

6 马来西亚华人文化协会槟城历史调查组：《槟城姓陈桥：福建同安县丙州社人在此扎根》，马来西亚《南洋商报》，1988年11月27日“南洋周刊·根”版。

边上。⁷

华人传统本有慎终追远、祭祖谢恩的习俗，人们凡有灾难会求神拜佛，乃至期待祖先保佑，是集体共同的心态。尤其先民重视祖先崇拜，应该都是未有能力建庙前，也不忘祈祷祖先保佑；很不可能有人会反过来，要等待到集体有能力建庙，方才想祭拜祖神。如此说来，南洋各地最早的开漳圣王香火，都有可能如槟城颍川堂，是先有集体祭祀组织，才会有后来董事人带领大家确定宗祠地址；或如姓陈桥“昭应殿”的具体实践，建庙供奉祖神前，香火先是供奉在公司屋，甚或可能长期寄托在私人住家。如此才能解释上述雅加达、槟城与新加坡的问题，说明大家都肯定先拜祖先，后有祠。只是，不论在雅加达、槟城或者新加坡，在立庙文献以外，又确实是难以肯定开漳圣王信仰何时真正落脚当地？但是，从南中国海到马六甲海峡沿途，较有规模开漳圣王庙祀几乎都是守着港口河道，如此不约而同，是可能说明这些海港都存在过侍奉开漳圣王香火的群体，以共同信仰凝聚内部，又对外区隔，拓殖彼等在海贸港口的地盘。庙宇，是历史的产物。

同样思路，亦适用于讨论马六甲开漳圣王香火。马六甲在《明史》本译“满刺加”，此地本为海峡旁的小城邦国家，自明代因尹庆、郑和等使节经略藩属，以马六甲海峡为必经之地，满刺加遂以明朝兄弟之邦，声势大张，其府城亦成就为各地船舰往来之繁华国际港都。直至葡萄牙 1511 年殖民当地，当地华民并未绝迹，岸上华人聚居地区犹保留着“漳州门”等地方名称；再到 1641 年荷兰占领马六甲，适逢漳州和厦门南明遗民选择此地为避难地点之一，先民在当地建立起青云亭祭祀原乡诸神佛，又是通商邻近各埠，海

7 林莹主编：《国际开漳文化促进大会暨保赤宫（陈氏宗祠）一百四十周年庆典纪念特刊》，新加坡：保赤宫，2015 年，第 24，44 页。

贸不绝。这以后，英国东印度公司 1786 年开发槟城以及 1819 年开发新加坡，再到荷兰人 1824 年向英国协议，以马六甲交换位处苏门答腊的英属明古连（Bengkulu），马六甲的地位方才逐渐被海峡南方的新加坡以及北方的槟城替代。只是，马六甲荷兰街前头的河道仍然有不少货轮，交通着新加坡、槟榔屿、印尼苏门答腊、缅甸等地的贸易。而且，同一条街上，邻居很多漳州人，其中一家原籍漳州竹黄的陈姓族亲，他们的祖先陈夏是在 1736 年迁居到马六甲，来往荷殖苏拉威西的望加锡（Kota Makassar）贸易，陈夏的孙子陈春木，创办了首家航行马来亚各港口的蒸汽船公司，陈春木孙子陈祯禄则是一生参与争取马来亚独立的奋斗，成为马来西亚的开国元勋。⁸

按想象，有这样的地方历史，当地开漳圣王香火或许可能早于雅加达。但实际上，至今查无光绪以前更早记录。若以文献为证，马六甲开漳圣王香火，确实供奉在荷兰街，可是这家陈氏宗祠要到光绪元年（1875）方才出现，以后每年农历二月十五循例庆圣王宝诞。⁹要理解马六甲的圣王后裔 / 信众为何迟迟不立庙祀，不曾向他们长期来往的槟城、新加坡、雅加达等地亲友看齐，看来还有待更多史料去理解漳州海商聚落在当地的演变与在地情况，还要进一步细查海港与大河交界邻近的荷兰街陈氏宗亲史料。今天的荷兰街河道依然，街道官方正式名称早改名“陈祯禄路”，至少当地圣王香火已经见证到子孙从落地生根到树大根深。

如果把眼光再去回望荷属印尼，雅加达以外，苏门答腊北部的棉兰，还有加里曼丹岛西面的坤甸，其初期开漳圣王庙祀，也如

8 Tun Tan Cheng Lock Sa-orang Ra'ayat Yang Banyak Berjasa, *Berita Harian* (马来文《每日新闻》), 31 December 1960.

9 (马六甲颍川堂陈氏宗祠), 载《印尼雅加达陈氏宗祠 150 周年纪念特刊》, 印尼雅加达: 陈氏宗祠, 2011 年, 第 128 页。

上述各地，都是表现为沿海选址建庙相同特征。如前章所叙，早在光绪二年，棉兰当地陈、锺、赖三姓宗亲，已经是基于祖辈共用颍川堂号，互为联宗，在双溪马帝设立祭祀三姓先亡故人的总坟；约到1908年间，三姓先民又在老武汉港口的县城建立会所，供奉陈圣王以及合称三姓历代祖先的神主牌位。¹⁰而坤甸“陈氏颍川郡侯”，主祀妨满，1868年初设于马腰街（今Jln Sadang），两年后迁至大沟唇横街（Jln Ciliwung），1887年又搬到甘榜街路（Jln Sisigajhmada）。¹¹且不说沟唇在客家话本意“河沟旁边”，在地图上，老宗祠几次搬迁，确实搬来搬去总离不开同一片地区，都在数条河流汇合奔海的地方。以海路距离看，直接从宗祠利用靠近的水路，出到河口，最接近的对岸陆地是新加坡，还有苏门答腊的中部。

至于缅甸仰光，地理上位处马六甲海峡与印度洋往来中途，可谓开漳圣王信仰转出印度洋的标志地点。仰光清代原称“漾贡”本源自粤语音译。当“漾贡”还只是个小渔村，就已经吸引到不少粤籍船户，为着造船木料，长期前来停泊修理，又载满缅甸棉花回程。¹²等到仰光1755年建城，城镇南面的江边早建有华人船户独用的“中国码头”，在乾隆五十五年（1790）完稿的《缅考》提到“西洋货物，集于漾贡，闽广皆通”，足证仰光“中国码头”当年成为西货入华渠道；而今日缅甸仰光陈家馆，源于粤人陈观广1856年到南临仰光河的广东大街购买土地，1869年转移地权给初期名为“陈氏公司”的组织，大众因此集捐建馆，馆称开漳圣王为“陈圣

10 〈苏北棉兰颍川宗亲会简史〉，载《雅加达陈氏宗祠145周年纪念特刊》，印尼雅加达：陈氏宗祠，2006年，第133-134页。

11 〈坤甸陈氏颍川郡侯简介〉，载同注10，第126页。

12 〈本会史略〉，载《缅甸仰光陈家馆建馆一百一十周年纪念特刊》，缅甸仰光：陈家馆，1980年，第3页。

大王”，合祀陈巧真君、陈绥靖伯。¹³

除了陈家馆以粤籍后裔为主体，缅甸闽人也在较早时另外设立仰光颍川总堂，时间在道光二十六年（1846），最早纯属联系厦门殿前社陈姓族亲，以此联系缅甸各地族人，地点就在海滨街。按缅甸唐人坡老人记忆，1860年代以后，广东大街以南的这条街道，兴起了许多私家货栈，大家在街上沿江设立自家码头。

以上述情形为据，从南中国海到马六甲海峡，凡是航路所及，重要港口陆续出现开漳圣王等诸神庙祀，作为集体共同信仰，背景都关系闽粤地区原来信众在当地的落地生根。这些先民三五成群，带着老家的神灵香火漂洋过海，因应着英荷殖民者在近现代资本主义初期的经济需要，延续祖先航道走入国际商贸和域外开拓，都是把自己没有把握的命运交待给神明，接受冥冥中自有安排。等到人们到达各处城镇，或深入各地农矿开发区，大众最初也是需要集体可以使用港口，甚至把控港区，依靠港口供应内需与对外输出，以维持生活。再说，掌握港口，或者安排人员聚居在海口或河岸邻近，也方便接应原乡族亲陆续上岸投靠，增加人手。日子久了，各地港口的诸种神灵香火都是由着人口增加而有了建设公庙的需要。各地华人不约而同，都习惯临近水道择地建庙，聚族祭祀神明，祈求原乡祖神英灵显圣，保佑大伙参与地方经济拥有一席之地，的确能体现南洋先民日常口头禅所说的“找码头”、“占码头”、“抢码头”、“拜码头”，以及相遇互问“水路”来历等等状况。

先民重视打通水路保障集体生活，现代人也许难以理解。但在先民生活实践，不论他们要保障同胞的生产外销，或确保地方上各种资源供求，都得靠水路运输。个人或亲友到达港口寻找生计，或打算暂栖再转往邻近村镇，上下岸亦须要有人照应、有地方可歇

13 同上注，第3-7页。

脚，才说得上出入平安。先辈开码头，依据邻近港口的各种条件维生，集体依赖“码头”有秩序，才能掌握从人到货上岸下岸的顺畅无阻，已经演变为生活方式，关系到人们陆上生存需要。当然，单凭个人力量，势必难以维持一座“码头”；所以，依靠原乡血缘关系或地缘关系为纽带，在当地聚族或联宗，或强调乡亲情谊，或声张血脉连枝，遂即成为同盟者互相亲近与克尽义务的最佳理由。众人之间不能言而无信，祈请神明之灵见证盟约与凝聚信心，以联合力量维护大家水陆平安，又使得神道设教成了必要。

缅甸陈家馆 1881 年《劝捐小引》大致概括多种结族建祠的情理。当年，该馆在仰光和近郊的族人已达到三百多人，还有数百人散居在下缅甸各地，大家考虑到尚会陆续有族亲投靠会馆，于是便改建供奉祖神的简陋木屋，从单层变两层。其文章说：“尝思修祖庙以妥先灵，居家者情深报本；建会馆以联姓宗，他乡者义笃宗盟”，又说“虽至一郡一邑，但有堂构，以崇梓里。而同祖同宗，倘无旅舍以洽宗枝，则先灵无托，人心何安？”¹⁴很明显，按照陈家馆的自定义，宗祠的功能就是供奉“陈圣大王”等祖先神灵，把集体力量托付在感恩祖先，提醒族亲大众一道信仰祖先冥冥中威灵加护、赏罚分明，巩固身在缅甸族人的认祖归宗。而宗祠又要求宗亲秉承同族血亲的精神，接应其他新旧南来投靠族人，兼且推动互相在当地的凝聚力。由此可见，宗亲会馆设立在仰光河，位于通往大海水道前沿，是考虑地理策略，也方便集合众力。这样能更有效接引初到乡亲暂住与转站，保障更多自己人在缅甸落地发展。大家相安无事就在宗祠叙旧聊天以联络乡情，有事则通知宗祠公告互相声援；如此也就人多势众而互相依赖，保障全体居住在缅甸的族亲养生送死有所依靠，日常保障人货上下码头平安无阻。

14 同注 12，第 9 页。

如此神道设教，不同群体会尊奉各自的神灵，共同点就表现在信众崇奉开漳圣王等原乡神圣，以神祇名义立祠聚众，据守港口前线码头，方便人货上下岸以及调度各地资源，形成海港谋生的共同体，又与邻近各地的同源组织相互连接，声气相通，支撑起水陆兼顾的联系网络，维护族亲 / 联宗在各地开拓主权。

必要说明，南洋华人所说“开码头”或“占码头”是广义的，是指开发水道，或者据守着港口范围的一大片地段，以经营本群体专属码头，形成供应停泊船只的地盘，确保自身可控支持人货上下岸的一切设施。这其中，也不一定都是由集体自建人造码头，也有私人建码头，又符合同乡或宗亲寻找生计的需要，便由集体出面保护。其中像仰光海滨街，就有很多海贸商人私家在沿街河岸设立私家码头，然后通过参与的宗祠会馆，依靠集体力量帮忙，协调自己的“码头”利益。亦有像槟城丙州社乡亲，是由集体建造渡头，只供乡亲或相关利益者专用。

一般上，各群体都会在公共码头邻近寻找有利位置设立会馆，或在会馆前边海滩形成自家“码头”范围；只有在发生纠纷、水运或出入海洋通道受阻，才会留下那些“打码头”或“抢码头”传说。而新加坡保赤宫的情况，还说明开漳圣王或其神明所保佑的群体码头，不单提供上下人货的功能。当地的回忆是说：“……当时在新加坡临河而建、临河而居的居民不占少数，当时新加坡河沿岸都是货仓与码头，来往船只靠岸装卸都在这里进行。坐落在当时新加坡河沿岸的保赤宫，原来也是修船厂，由先贤陈元萧献地筑建。”¹⁵

15 林莹：《金禧华诞，锐变发展》，载同注 7，第 77 页。

从“族亲”到“族团”的海路认同网络

以上述七座个港口为代表，英荷属地开漳圣王庙祀的缘起，几乎都牵涉华南各地陈姓宗族村落先民在当地落地生根的历史。他们不太像台湾经验，很少源自不同姓氏村落“漳州先民”基于“漳州”认同建庙公祀。可这七座海港都市，都是南下华民转向邻近小镇的跳板。凡有宗族村落，其同乡聚众往来，甚至聚居或散据在庙祀地点附近，共同延续曾被朝廷诰封的神圣祖辈，无形中也是在新家园再现神明香火，代表着异地重构血缘、文化、乡梓记忆。这也是有利那些出入港口、往来各地的乡亲，能在国内外港口转站途中依靠集体，并接受宗祠氛围熏陶，不至于忘祖弃伦。

而现实中，很多华南宗族村落先民在港口上岸以后，是难以做到全体人员集中聚居港口都市，他们往往是分散到其他城镇投靠乡亲，在各地聚族生活，组织家庭开枝散叶。但他们的同宗相亲、声气相通，又是体现在各自可能分散迁居不同城镇，在各地自建祠庙，并且多是以港口庙祀为中心。如缅甸陈氏颍川总堂，其记录虽表明各地方上的颍川堂多因时代变迁而停顿，即便如此，在1980年代，与总堂保持联系的还有丹老、毛淡棉、吉叻、丁因、彬文那、瓦城等十六处。¹⁶

如此亦足以说明，既然仰光陈氏颍川总堂20世纪之前只限厦门殿前社陈姓后裔参加，认识这组织的开漳圣王香火如何分布缅甸各地，各地宗祠又互相联系，即能认识到殿前社后裔在缅甸的播迁与网络。如此，其连接缅甸各地的同性质庙祀网络，就不仅是组成开漳圣王信仰版图的据点，更是各地延续殿前社祖先文化的认同象征，也是殿前社本土祖先崇拜在缅甸具体落地以及发生演变的表

16 (缅甸颍川堂)，载同注13，第78页。

达。

总结而言，先民不是根据抽象的“中华”概念去构建在地经验，而是继承着祖辈历史以来曾经播迁于不同地区所积累的经验，在热带气候开发自身家园，并根据当地具体条件去实践亲身体验的祖辈文化、思想、价值观。

在不同地方，各地开漳圣王信仰文化或有其本身的播迁形态。

《新加坡颍川公所金禧纪念特刊 1937-1987》整理的“新加坡保赤宫陈氏宗祠舜胄组织团表”，记载保赤宫衍派的各族团分布在新加坡内外，也是情况各异；这些组织互相跨海跨境而相互认同，包括当地的颍川公所和广肇胡氏联谊会，还包括沙拉越古晋的舜祖公会、马来亚柔佛州笨珍市颍川公会、麻坡市保赤宫陈氏宗祠和潮州颍川互助社，以及其他二十三个组织。¹⁷这就说明，族亲团体成员通过追溯祖先同是舜帝，又或者姓氏相同，都可以加入保赤宫的联谊系列，成为圣王的信徒；原来参与保赤宫的族团，也可能是因人口众多分出另外的团体，甚至是向外迁流到新的聚族地区，在当地设立地方上的新组织。这些变化都不会妨碍他们与保赤宫保持信仰认同。客观上，这些团体出现各地，又会跨海分衍，都涉及人口流动，既反映原来信仰文化的内容，却又可能演变衍生出跨宗族或跨籍贯传承，还会生出上述跨群性质的各种庙祀，扩大开漳圣王信徒来源。

保赤宫本身的具体案例，也许能进一步解说当地开漳圣王庙祀既是族姓宗祠又具公众庙宇性质的演变。在庙中，光绪九年（1883）留下的《保赤宫碑》，其“建造护厝乐捐芳名列次”第一行刻写着“潮郡计金叁仟伍佰元”，前后共计六十人捐款，当时还注明是“潮郡总理”陈永锡等人带领。而到了1955年，《保赤

17 转引自陈国荣：〈我心目中的保赤宫〉，载同注 6，第 43 页。

宫陈氏宗祠月刊》第一期首页下半页，刊登“本宗祠各族团主办月圆会第三届轮值会”，是一共二十一个组织，轮流由农历三月十五日轮办活动，到明年农历十二月十五日止；其中参与族团，包括有马来西亚柔佛州的麻坡潮州颍川互助社，以及柔佛州颍川公会，明显已经呈现为族团之间的常态大联合；在同一页的上半页，也刊有1955年度“新加坡颍川公所职员表”，其中一位名誉董事和一位评议员来自胡姓，而轮值“族团”之一的“南舜别墅”其实也是姚、虞、陈、胡、孙、陆，田、袁八姓舜裔联宗。¹⁸由此可见，当时保赤宫已是实现各籍贯陈姓族亲的联合，以及扩展到与其他同源异姓之间的血缘联宗。而且，从新加坡过海到马来西亚柔佛，都有族团成员，看来他们的网络不是跟着政治区域划分而分隔，邻近港口才是影响与分支的因素。

再根据保赤宫庙史记忆：“许多南来的人或者跑船来的工人通常会随身携带自己家乡寺庙求来的神符、信物，甚至完整的佛像，以求保佑自己与家人在航船过程中避过风雨，平安着陆。在当时的社会条件下，经过长时间的海上跋涉，平安着陆後能见到神庙，自然觉得是感恩不怠，倍感神冥护佑之灵力，必进庙参拜后才会离开。这也就是为何保赤宫每日香火不断，居住于附近的群众与上岸的移民都要进庙朝拜的原因。”¹⁹

这样一来，保赤宫的开漳圣王，显然至今属于当地漳泉陈姓族亲原来相互认同的需要，又在上两个世纪联系了所有陈姓族亲乃至舜帝各系后裔，成就更大范围的互相认同。而且，当保赤宫的开漳圣王庙祀承载着跨越血缘或跨姓氏认同观念，神灵在新加坡是接

18 陈名宗编：《保赤宫陈氏宗祠月报》第一期，新加坡：保赤宫陈氏宗祠月报社，1955年3月，第1页。

19 同注 15。

受着各种不同层次的“族亲”认同，又是在人来人往的港岸面对一切信仰者，庙宇历史就是交叠在全民对待神圣的历史记忆与文化认同，年年由各方善信支持其香火鼎盛；其信仰最后就是既属于“乡族亲”，或加入“联宗亲”，也是属于非血缘关系的“信众”，而且在“族亲”与“信众群”之间不会发生信仰群体此消彼长的摇摆状况。

如此情况之所以发生，背景原因不离中华庙祀文化。每个人拜祭和自己不同姓氏的神明，都不会觉得不妥。他人敬拜自己祖辈，族人也会深觉与有荣焉，不会反对信仰自身祖神的群体超过子孙人数。此中原因，毕竟在人同此心，总是礼敬先人为大，景仰古圣先贤德盛为神，重视崇功报德、慎终追远。更何况，开漳圣王信仰是以生前事功为记号，陈元光本来在漳州原乡和其他各地也早拥有公众神明的特征。所以，市镇愈发达，当地庙宇不论原本创办人原乡何在，其后来的信徒来源都可能扩大范围。即使在血缘宗祠，也可以因对照族谱，或以历史/传说为据，接纳不同籍贯子孙，或发展至同姓不同宗、异姓联宗的组织形态。甚至，可能会限制成员参与资格，却容纳包括其他种族的一般信众入庙上香。

然而，在另一方面，自1950年代新加坡保赤宫延续“保赤宫陈氏宗祠”名义，其“宗祠”性质毕竟决定主权属于宗族，其宗祠由族团董事参与，²⁰进一步走向联宗，已经是个进步。但碍于这是宗祠，即使其内涵再扩大，也还是属于扩大“内部”范围的成员之间的“公共”性质，往往限制在把开漳圣王视为陈姓祖神，参与各姓互有血缘关系，或基于各姓历史上的关系联宗，扩大其“亲属信众”版图。由此，虽说开放给外人膜拜，它也不等于“公众”的性质，这最后还是会因为突出圣王信仰在这方面的倾向，就影响到外

20 同上注。

姓前来分香的机会，构成限制香火播迁的因素。

因着各地华人拥有相同传统，保赤宫作为南洋开漳圣王庙祀，其信众来源发展与演变的形式，并非孤证。早于上述《保赤宫碑》立碑的五年以前，槟榔屿威惠庙，或常称为颖川堂陈公司家庙，以及19世纪末到20世纪初的槟城昭应殿香火，也都表露着相同态度。清代戊寅年（1878）重建槟城威惠庙，竖立了《开漳圣王》碑记，碑文表示：“人之有宗族，犹如水之有分派，木之有分枝；虽远近异势，疏密异形，要其本源则一”。同一年，家庙出现了诸种牌匾，是由不同籍贯陈姓宗亲分别赠送，其中“忠顺传芳”是“泉乡同邑裔孙”所赠，“义门遗泽”一匾则是“潮州宗裔”所赠。

而丙州社先人在槟城建姓陈桥，位处港口，是当地进出口货物的渠道之一，必然要融入当地整体社会发展，年年日日与外界互动越趋频密，却使得他们的开漳圣王信仰的性质有较大变化。尤其族人在1918年把“公司屋”的圣王香火移到渡头前方，按原乡“昭应庙”原名建庙“昭应殿”，昭应殿日常面对来往人群，便不可能标榜本庙只限族亲，更不可能拒绝邻近市民以及上下渡头的商旅人客烧香膜拜。所以，姓陈桥昭应殿以桥头小庙，缺乏宗族建筑的封闭环境，比之新加坡保赤宫，又或比之槟城“大公司”威惠庙，道路稍有不同。久而久之，到1980年代，“昭应殿”最初只限族人参与理事的规则也开放了，外姓人亦可参与理事会。²¹但这不影响大家明白它不但是公共膜拜场所，兼且保留丙洲族亲在槟祖庙的性质。

最后说到缅甸开漳圣王庙祀，当地闽人陈氏宗祠也有自身的演变轨迹。自18世纪末到20世纪下叶，缅甸木构小货船长期来往槟榔屿和新加坡，三地华人社会乃至陈姓宗祠，互相常有消息来

21 同注 6。

往，不在话下。正当檳城和新加坡的圣王香火组织越趋向开放，由只限宗族村落成员，一路发展向同宗共济，甚至公开给大众进香，缅甸闽人陈氏颍川总堂内部的会员结构，乃至开漳圣王香火祭祀的来源，也逐步发生类似檳城的演变。

事情起源于 1895 年，当时缅甸陈氏颍川总堂的一批族亲，因不满原组织只容纳殿前社后裔，于是另外组织陈氏大宗祠，强调不分籍贯，广邀同是舜帝后裔的姚、胡、田、妨诸姓参与联合。²² 从陈氏大宗祠成立以后吸引许多宗亲，会员远远超过陈氏颍川总会原来的人数，可知其时缅甸陈姓宗亲缺乏组织，而宗亲个人日常社交与事业，若有需要向外抱团，寻找互相支持，也需要通过某些组织网络，于是大宗祠便满足了大联合。

其实，大宗祠部分人员既然原来本是殿前社族亲，他们也还是继续有参与总会活动的，双方并不见得矛盾。反而是缅甸的殿前社族亲因此获益，拥有自身亲友血缘连接的组织以外，又得以依赖更大规模同姓联合的集体力量。甚至大宗祠后来遭遇排华火殃，还曾经长期借用陈氏颍川总会开会。²³ 到 1944 年，原来的陈氏颍川总会，经历日侵炮火后重组，亦是走向开放，扩大给全体闽籍同姓参加。²⁴ 其 1947 年重订章程第三条是说：“凡族居缅甸之闽侨陈、姚、胡、袁、田、妨等六姓宗亲满十六岁者，均可加入会员。”

整体来说，印尼、马来西亚、新加坡到缅甸，这几个国家的开漳圣王信仰，最早都源于各地子孙或信众带着原籍圣王香火出海，奠定市镇开漳圣王香火主要以港口庙祀联系各地的网络形态。各地演变虽然不完全一致，发生在檳城、新加坡、仰光的历史，又

22 (陈氏宗祠简介)，载同注 14，第 79 页。

23 同上注。

24 同注 14。

都见证各地开漳圣王庙祀是在到达南洋以后，受到具体环境催促演变，原来一村一社里的联合，可能演变到同姓联宗乃至异姓联宗。这类开漳圣王庙祀，至少做到开放给公众膜拜，一旦遇上圣王圣诞或其他节日，人数更热闹。再从这些港口庙祀和邻近市镇乡村的联系，又可知道在某些港口以外，其他邻近地区，源于港口和内陆开发的关系，较迟之后也会出现圣王庙祀——信众从港口进出邻近各地，为了在新地区垦荒谋生顺利，不仅会给港口圣王庙上香，也会把港口的香火带到当地，使得源自中国的分香再次分香到新的开发区。当人们有了一定的人数和实力，就可能在地联宗立祠。香火渊源，正好反映港口与相关乡镇信众的关系，证实他们长期未雨绸缪，以共同信仰表达和支撑生死相交，有组织的准备相互支援。

南洋的族亲联合体本是为着生活，以港口为跳板分散各地，客观上造就信仰散播大城小镇，本就造成各地开漳圣王信徒难以圈定在一处地点，而是足以借助神灵作为凝聚力载体，扩大神灵“亲属信徒”的版图。这样的传播，不止传播神明信仰，也在传播其所承载的文化和价值观。当散布在南洋各地的庙祀因着其他同姓或异姓联宗，或发展为当地全体民众公认的信仰，扩大了圣王信仰群众来源，结果也是引进更多人通过庙祀去延续其维护“码头”主权的功能，增加并壮大了使用同一码头的利益共同体。而庙祀维护“码头”主权，兼有开枝散叶与联系网络的功能，反过来又是现实上有利巩固人们参与的实质理由。

英荷殖民地时期，正由于各港口互相之间商贸有来有往，各主要港口的信仰组织又和邻近各地信仰组织组成联网的中枢，各地主持开漳圣王祠庙的团体就不是孤立的。他们通过港口，形成隔海交织、由港口而地区互动、地区与地区交织的联系网络。槟榔屿与新加坡开发期间，尤其槟榔屿开发初期，为了竞争当时犹是荷属的马六甲，采用免税港、赠送土地等政策，导致马六甲商人转移到当



1980年代的檳城姓陳橋。橋尾有緬甸商船人員上下岸休息洗刷的海上小屋。橋邊沿水管供應海上食用清水。

地寻找商机。²⁵ 这是当地大众熟谙的港口城市历史，也证明当年的人与人来往港口之间，常有机会互相流动与联系。上述新加坡颍川公司能总结出“新加坡保赤宫陈氏宗祠舜胄组团表”，又是另外的证据，说明马六甲海峡南部和婆罗洲北部历史上声气相通，存在着跨海联系的庙祀网络。而檳榔嶼颍川公司1878年重修，建立当地“威惠庙”，泰国普吉岛甲必丹赠送开漳圣王“夹代宫袍”匾额，落款是“特授暹罗国通扣坡甲必丹泉郡同邑銮并社裔孙锦奏立”，也反映当年马六甲海峡北部的跨海联系网络牵涉至泰国南部。基于联系网络存在，分布各地的组织每逢举办盛大活动，传统以来都会

25 Tregonning, K.C., *The British in Malaya: The First Forty Years (1786 - 1826)*, Tucson: University of Arizona Press, 1965, pp46-50.

邀请互有联系的其他组织。许多组织至今也还是如此，更是很好的例证。这证明南洋华人除了认同各自以汗血灌溉的脚下土地，也可以通过同宗联谊或信仰活动跨区、跨海到跨国合作。

1980年，缅甸彬文那埠颍川堂取信仰光颍川总堂，要求“陈氏世系史略”，最后是族人在丹老有了发现，找到民国五年在槟榔屿刊行的石印本《陈氏族谱》，内含《龙湖集》。²⁶这更足以说明，当年各地供奉开漳圣王的宗亲/宫庙，互相联络网是有过港口到港口、港口到地区、地区对地区的联系，这个联系网络自清代以来声气相通，曾经相当频密而且活跃，各地之间发生着多边多重的互动联系。

一直到上世纪，这些地区陆续卷入二战，二战后又经历某些国家发生内战或对外战争，某些国家发生政权更迭乃至种族事件等各种政治干扰，原来的多边联系方才人事全非，受尽磨难。

“祖”与“社”相呼应的主权意象观

讨论上述各地开漳圣王庙祀，是否应把这些祠堂/公庙的创庙年代视为香火最早存在的形式？抑或，是先存在着未设立庙祀的信仰群体，以后才过渡到立祠建庙？这是值得反思的问题。正如上文以马六甲为例：试想，马六甲先民以祖籍漳州或厦门为主，他们在1845年立起《修青云亭碑》，已经是很自豪青云亭历史以来“香花顶胜，冠于别州”；如此语气不单证明邻近各地华民长期往来，也教人难以想象马六甲居民不会知道雅加达情况。各地华人互相来往，马六甲人怎可能不懂得当地陈姓族亲在海港的河道旁边立庙，

26 陈启彰：〈序言〉，同上注，目录前序言，无页码。

尚且供奉的是漳州祖神？尤其对马六甲漳州陈姓后裔而言，开漳圣王除了是地缘上的集体祖神，又是血亲祖神。传统华人社会强调敬天法祖，很难想象，马六甲华人一再到青云亭膜拜各路神灵，会一边强调孝道一边不拜祖神，反忙着替其他神明塑像建庙。

檳榔屿自 1786 年开港，陈雅意在“大街”的屋宅，地契注明 1801 年，²⁷ 更早前的一年，广福宫作为地方华人信仰兼社会协调中枢，早已建竣在“大街”尽头的小山坡。²⁸ 吾人更难想象，英国自 1786 年经营檳榔屿，便已经是吸引许多马六甲海商北上，而 1810 年檳屿早就有“陈圣王公司”，为何马六甲漳州陈姓族亲，包括陈夏以及他的孙子陈春木等人，还是未有组织供奉开漳圣王？他们真的要迟至 1875 年方才想到集体庙祀祖神？

但檳城“陈圣王公司”志明“嘉庆庚午拾五”（1810）的族亲誓约书，也许可能提供线索，证明研究华人信仰，不应以庙祀年代等同于香火历史。在这份契约中，大众提到接受已故陈雅意房子，是基于集体公益，要把屋子收到的租金供作常年祭祀开漳圣王用途，其语意显然先设的承认着当地早有祭祀开漳圣王的组织，逢年过节也在活动。而契约内容有说道“逐年值事”，又表明“董事秀参同众公议”，²⁹ 才是关键的线索，说明大众是早在常驻的庙祀出现以前，已经组织“公司”，并且祭祀神明。按其行文，所谓“逐年值事”，很可能指南洋各地至今犹有实践的“炉主”加“头家”制度。按照这一制度，神灵固然没有庙祀，但有心的信众会通过众人以掷筊方式询问“神意”，选出值年“炉主”，负责把香炉请回自己商铺或家中，负责一年服侍神明，也安排自己地方给其他信众

27 同注 3。

28 参注 4 地图。

29 同上注。

逢年过节集体祭祀。“炉主”以外，大众也会通过掷筊问神的方式选出一批“头家”。在大众眼中，能当上“头家”的人，也被认为和“炉主”一样是获得“神意”眷顾，由神明指定他们这一刻开始出钱出力，协助炉主完成来年的祭祀活动，他们因而也会得到积累功德的殊荣。

过去以来，英荷殖民政府在东方遗传的一种历史认识，不论牵涉殖民地各种组织的合法地位，或者要处理意见分歧，总是以地契或者殖民政府批准注册时间证明组织的合法创立，隐然推动以西方政权“认可”做主历史定论。但是，华人组织很多可能服膺“炉主”制度，参与者是基于血缘、业缘或地缘结合参加选举当值“炉主”和“头家”，或由共同组织“公司”主导参选炉主的人选，而大家也同意遵守神意互为公道，他们是既无殖民政府认可的“正规”注册，也难有碑文、地契证明，包括讨论上述各港口的开漳圣王香火起源年代，确难以庙祀年代判断香火流传的历史。只能说，文献仅能证明庙祀存在年代，说明庙宇这种常驻物质文化遗产的出现以及影响。如缅甸仰光陈家馆《本会史略》就是实事求是而又折衷说词，说明族人至迟在 1859 年以前已经组织“公司”，年年集体祭祀“总坟”，举办纪念原乡与当地亡故亲人等活动，可是要到十年后方才建设陈家馆，其以后的周年庆典就定义在纪念建立陈家馆的年代。³⁰

无论如何，下南洋先民不是脑子空白到达当地，而是带着祖辈文化的遗传去改变自己垦殖的土地，让脚下的新土地转化成为“我们拥有”的环境。其过程往往发生在先行者在新土地上顽强继续家乡文化，把原来没有生命与文化意义的土地进行相应的转变，再造本身熟悉的原乡文化。先民自己开垦当地的过程也是复原祖乡

30 同注 12，第 7，9 页。

文化的过程，其文化景观的内容可以包括原乡神明信仰、乡音、服饰，也包括传说故事到儿童玩意，这些元素交织出一幅当地无殊中原的印象，接引后来者实现华南诸多各姓族谱《迁流诗》或《认祖诗》上边流传的“任君随处立纲常”、“早晚勿忘亲命语”，“日久他乡是故乡”等教导。如此，就南洋各地的先民的心灵，当地出现开漳圣王信仰，实践其信俗，也就神恩如故的象征，灵应无殊旧时家园，照耀新的土地，让大众感觉他们生命从此交融新土地。

观察南洋各地开漳圣王信仰，尚应注意，其庙祀布局都是以圣王作为主神，但不管其庙祀属于宗庙或者已经转化为公庙性质，上述七处港口庙祀不约而同都另外准备神龛供奉地方的土地神，除了庙中供奉“五方五土龙神，唐番地主财神”，也会供奉当地的当境土地神灵，以供主神差遣，配合保护庙地四周社区安宁。³¹ 如此信仰现象，很明显令人联想《周礼·考工记》所谓“左祖右社”观念在当地演变。固然，这是大众祖辈以来的习俗，正像华南各地出了神庙也可看见庙地范围的庙外土地祠，不见得没有文字记录就没人知晓；然而，正因为这是由寒带至热带，在儒家文化所及的不同地域都会出现类似信仰景观，就更能反映这是各地华人信仰乃至开漳圣王信仰俗通常会呈现的共同点。其信俗观念源自历代以来的潜移默化，大众之所以会接受，又是由于先民的集体意识还相当习惯传统文化定位万物相互关系与秩序的一番道理。

依据这样一个“左祖右社”的概念，原本是以左为尊，又或演变为以上为尊，信奉“祖”尊而“社”卑。“祖”可以死而成神作为具体意象，象征拥有具体演变时空的家族/民系文化，包括其所承载中国传统思想，“社”则以土地神明象征土地与资源的神圣。当“我们”的祖先来到这片土地，意味着“我们”的文化/价值体

31 笔者现场观察。

系也落地生根，与“我们”同在；而“我们”又是供奉当地称为“拿督公”或者其他称呼的当境土地神灵，把当境土地的小祠附祀在供奉主神的主体建筑旁边，土地神灵又是配合在“我们”原乡祖先庙祀而存在，就意味着文化结合作用于土地资源。

“祖”和“社”同时俱在，就意味着眼前土地资源可以转化为支持本身文化的在地滋养。信众正心诚意感应“祖”和“社”对本身生命的意义，个人即是“祖”与“社”的载体，“祖”与“社”两者在个体的思想和行为发生的相互作用，即是感应人间社会，把当地环境由无意义而赋予意义，把当地财富由藏于地而流通于世界。由此，信众群体作为“祖”与“社”的载体，体现其中理论的价值观念与意志，也即是从传统文化出发，自信能对周遭环境拥有合情合理合法解释，有自信定位自身的安身立命，也有套说法肯定集体对于脚下土地的开拓感情。开漳圣王的庙祀是如此出现在南洋各地，圣王也就成为信众拥有、参与当地开拓主权的历史意象。

以民间以通俗的语言，这套支撑着各宗姓到处开枝散叶、落地生根的神道设教，就是以鬼神之说建构个人信念，确立人对土地该有义务，并解释成天命神授：“我的祖先来到这地方保佑着我，当地土地神也被我供奉成为家中保护神，并且根据神道系统，归属与我家祖先保佑子孙的天命；这眼前生活都源自祖先保佑，按祖辈文化建设的，连同土地的精神能焕发出来，也是由于我转化其资源为人群有用之物。这地方是因着我本身活出文化与资源的精神，由我融合两者而创造出社会的价值，其历史与未来都关乎我生命的精诚所至，怎可能与我无关？”如此关系，在家庭层次可以表现在“历代祖先”牌位对应“唐番地主”牌位；在宗族层次可以体现在开漳圣王等各姓宗族祖神在庙社范围对应附祀在外的“拿督公”、“福德神”等“唐番土地社神，以及在庙中对应配祀在其神龛底下的“唐番地主”。即使时过境迁，某些地方的大众对一些信仰文化内容已

经“知其然”而“不知其所以然”，信众们膜拜祭祀依然会行礼如仪，如此便有机会留取处身新土地的文化教化空间。

中国境内历代的人口迁流本就历史常见，中华历代宗族观念，对民族繁衍基本观念一致，都是主张总体人口子孙繁衍，不断开枝散叶、开疆拓土，这样一种“化眼前土地为现在家园”的过程，其实也是源自传统文化观念的延续。其之所以有意义，又不在血缘基因扩大地理分佈，而在于后人不会遗忘“仁义礼智信”的纲常，把承载着这套思想与价值观的各种文化现象，运用地方资源与地方因素支持，在当地重建与散播；这就是将饮水思源与落地生根有机的结合，自己新踏脚的土地也就由此转化成为自身命运相连的“老家”。³²开漳圣王崇拜是由人而神的崇拜，对陈姓后人是祖神，对漳州以至闽粤籍贯的华南后裔则蕴含集体祖神意义，开漳圣王作为新土地信众的保护神，又以神威指挥其辖地范围的土地神灵，毕竟是结合“英灵”与“地祇”崇拜，而落实在其信众个人需要的安身立命，更显意义重大。

正因如此，按各地开漳圣王等英灵庙祀实况，《周礼·考工记》所谓“左祖右社”的传统礼制一旦要在具体地方实践，确实并非一成不变，不一定能恰如周礼古制，可能遇到各自限制，也无从以完整建筑佈局去落实。但是，各地的开漳圣王等诸种先贤或英烈崇拜，其神明庙祀、神位佈局毕竟还是能保留相当程度的原有精神，以神祇之间的主附祀关系，表达这位“祖神”与唐番土地、地主龙神等诸“社神”的对应。当集体带着祖先香火去到新地方，集体祖神会保护与掌管该处土地的安危，新土地上庙内庙外也附祀着不同等级的土地神祇，陪同主神一起保佑开拓群众的集体生活；如此一

32 参考王琛发：〈东南亚生死五常〉，载中国《看历史》月刊（第34期），成都：成都日报报业集团，2013年1月，第60-69页。

来，虽然在现实中“祖”和“社”的布局方式有变，但现实中“祖”和“社”的关系还是被布局出来。古人之所以信仰，也在于神圣之名义足于解说其社会生活之合情合理；当观念不会因着方式转变而变得薄弱，因地制宜或因时制宜的演变，反而可能更合乎大众离开原乡以后的精神需要。

也因此，以过去称为“南洋”的背景，去讨论历史上的开漳圣王信俗和文化演变，除了可以讨论信俗的内容、出现的年代、功能与影响，也许更应该关注到现象的背后是有思想的，这会更有助进一步思考信仰文化的细节，并察觉这些细节与脚下的生活环境是如何互相作用。先民传统以来的神道现象，到了每处地方都会发生细节演变，这是称为“本土化”的过程，其实却可能牵涉到先民如何维系原来的神道观念，并且适应当地土壤。这还可能有助思考，群体在不同的具体时空会如何维系自身的历史话语，以及他们如何定位本身与新开拓土地的关系。

尤须重视，同样的播迁模式具有相当的普遍性，不见得仅限于南洋各地的开漳圣王信仰文化，也可以在其他神明信仰文化的传播过程一再的重复发生。重复，正说明现象源于同类的传统信仰思维，形成支撑中华神明系统的信念，影响先民心目中相关外向开拓的意义观念。在各别神明而言，不同神明系统在各地拥有类似播迁模式，都源于信众的迁流完成香火分布，构建渊源于中华文化/价值观念的本神跨国信仰版图。由此，中华民族的拓殖因而体现在信俗传播，完成众神同现于全球各地，则也是客观现象，也是俱时的相同表达，各地都是以众神信仰文化体系的存在，信俗多元的景象，反射华民开拓四方的历史进程；其中其实承载了他们赖以印证生命意义的思维模式和文化观念，全景式呈现以诸神信仰文化交织成就的华夏信仰文化版图。

第四章

宗姓公共属性与民间公众属性互牵

——以槟榔屿开漳圣王信仰为主例

先民到达任何新土地，在当地集体奉祀家乡的神明，是源于亲近与继续原乡信仰文化的主观心灵要求，也表达开拓者对待土地的态度，如此才能说明文化迁移的存在，证明正在开垦的新地方并非与自己原来的生命历程毫无牵连，而是由同样的神灵在保佑同样的人，做着合乎天命人情的事。庙宇建立起来，不论在视觉上、活动上以及组织上，都是统合着人们的神明印象，实际上是通过信仰文化领域承载和传承一家人自祖辈以来追随的传统。所谓“祖辈传统”，其中是包括内涵的文化因素、社会意识以及价值观念，这样既是能消减异乡和原乡差别，也是印证本身作为当地主人的客观身份，又是缩短本身作为祖籍文化子孙的心灵距离。故此，先民开拓任何地方的过程，祭祀神明都是落实传统文化的重要表态方式，无论祭祀形式、祭祀群体成员来历、祭祀组织的势力范围，乃至组成祭祀组织的形式，都在同时表述着信仰群体正在当地，庙祀的规模与活动亦在表达着群体实在的社会实力以及集体意愿。

马来西亚自马六甲而槟榔屿，当地通用的闽南语演变自漳州语音，地方上的华人民俗也长期深受漳州文化影响。尤其自槟榔屿1786年成为国际港口，直到20世纪初，各方言群长期以帮群势力的姿态互相竞合，漳州各宗姓村落南迁先民为主力的“福建帮”内部各自以血缘分“堂”，清代流传到槟榔屿的开漳圣王信仰，自是受到当地历史状态影响。槟榔屿开漳圣王信俗在当地的本土化，亦是在帮群社会的境遇当中演变之结果。如此表象情势，导致槟榔屿

的开漳圣王信俗不一定相同于漳州地区乃至其他地区，不见得如中国的开漳圣王信俗那样普遍流传于各族姓民众日常生活。在 19 世纪，开漳圣王为何不能成为所有漳州人共同的联合象征，反而愈发被大众直接反应的人是“姓陈人祖先神圣”？这其实在反映地方族群社会结构与群众思维态度的互牵影响，值得思考。

最直接的考虑，当思考华夏文化的群体凝聚力是来自具体的家族乡里认同，建立在互相在情理上感觉的亲切认同，其内容包括血缘和亲属关系、乡里方言与地方文化等要素。陈氏先民自清代下南洋贸易聚居，即在各地建家庙奉祀开漳圣王，以圣王作为宗族祖神，凝聚族人由祖籍地而身处现境的集体意识，百余年间虽说一再扩大成员资格，毕竟还是以陈姓后裔为目标，然而，正当其他宗乡群体也是以如此方式维系帮群意识，保持内部凝聚，闽南陈姓宗亲强调圣王属于一姓一族象征兼保护神，无形中也是对内对外发生群体界定的作用，长久以后恐怕有碍开漳圣王信俗的完整扩张。当神圣人物作为“陈氏宗族祖神”的信仰印象愈加鲜明，如槟城的例子，就会导致闽南人发起的宗族公司后来不能不接受其他非闽南的陈姓后裔认祖归宗；而这家陈姓宗祠明明是后来组成“槟城福建公司”的信托成员，又反而影响其他南下当地的漳州先民，他们需要先由巩固本身祖先认同入手，而后确定漳州乃至福建之认同，就不一定会强调“陈家祖先”号称“开漳”的功绩。过于强调信仰属于宗姓后裔互相之间的“公共”性质，其结果是牵制了信仰之于全体漳州或中华后裔的“公众”性质。这也是当地罕见公众庙宇奉祀开漳圣王的原因。

南洋各地的开漳圣王信仰很大部分都表现为宗祠祭祀，而不是当地漳州人的公众祭祀，可知类似情况的普遍。自 18 世纪末到 20 世纪初，“槟城”的这个岛屿海港都市，至今庙宇林立，其中不少庙宇留下了捐献名单密密麻麻的清代碑铭。这些碑铭上边的

叙事文字与捐款人名单往往都在反映，此地海上交通地位促成商贸经济繁华，人员与各种货物往来密切，辐射性的影响着马来亚北部、印尼苏门答腊、暹罗南部、缅甸南边。根据此地具体情况，虽然众多华夏神道信仰文化从原乡到在地的演变同样发生在这片土地，但诸种信仰在原乡各有历史文化背景，在新土地上也有不同际遇，各自会产生不同的演变脉络。原乡神圣信仰地落地开花本土的过程，还有其演变出的地方特点，源自信仰群体在当地遇上的诸般历史变迁，也许更能反映信仰群体的在地遭遇。探讨槟榔屿开漳圣王信仰文化的传播现象，有助研究清代华夏神道信仰文化传播南洋，可能是较具代表性案例。

槟城延续马六甲历史以来的南洋漳州文化影响

迄今为止，闽南语依然是马来西亚槟城华人社会主要使用的方言。可是，尽管槟城人自称自己说的是“福建话”，人们常会发现槟城人说的“福建话”和其他地区有许多差别。主要原因，就在于槟榔屿流行的“福建话”本是源自漳州海澄三都一带，而且原来漳州各地方言传播当地，又是经历着漳州人下南洋的生活过程，包括经历槟榔屿开埠以后的持续演变，在对外交流其他语种/方言的过程影响了用词、音调与语气的习惯。相应于当地源自漳州等地的民间文化，槟城本土丰富色彩的“福建话”流传演变到今天，经过原乡方言与本土其他族群互相交流，发展出不少新词汇，甚至又保留下来一些漳州原来古老词汇和发音，却因此和漳州地区的语言表达方式有了差别，形成具体在地风味的语言景观，甚至过去以来曾经倒反把一些南洋词汇输入闽南。另外，漳州语在当地对外交流，由过去演变至今，也导致古老漳州影响了马来语里头出现很多原属闽南语的流行词汇，早期槟城人还曾经通称混合了马来话的漳州语

为“番边话”。¹

陈荆和、陈育崧合编的《新加坡华文碑铭集录》绪论中便曾提到说：“檳城的原始中国移民，以三都地区迁来的占绝大多数，檳城人说的是三都腔的厦语；习俗、风尚，迷信、媚神，厚葬、丰奩，赘婿、养子，都从三都搬过来的，且有青出于蓝之概”。²这样一个“青出于蓝”的历程，其实也反射出漳州语言和文化在传播过程的生命力，足以因应各地具体时空变迁，完成落地生根与互相辉映。

檳城人的“福建话”以至风俗习惯，证明在明清两代闽南沿海人民由南海而南洋，长期分布在各地聚落，亲友相互联系。他们来来往往，势必须要使用自己家中常用母语。其他人不论籍贯或族群，为着交易等原因需要相互沟通，也是有人学着使用闽南方言。当地未必尽是漳州人后裔，但是当这种语言是地方上各方言群以至其他族群的通用语，并且也加进了彼等的语言用词，久之，闽南人祖籍方言的南洋色彩的用词、大家习惯的互相表达方式，也就演变出具有当地特色的地方方言，又会让漳州人一听就感觉到同源同语的亲切。这亦即说，当地通用的闽语正如当地许多演变自漳州本源的南洋民俗之存在于海外，是具有公众性质而呈现为地方文化，反映了漳州文化下南洋的部分历史，也反映了方言群交流的结果。

若论漳州语言流行马来亚一带的历史，其源头则应追溯明代漳州人往来马六甲的事迹。那时的中外史书便曾记录，漳州海商最早是从月港出洋做生意。还有不少记载提到，政治灾难等等原因促成许多闽南人长期聚居海外。由于封建王朝视人民私自通外为大

1 谢清祥：《从漳州河洛语演变到檳城福建话（闽南语）》，自费出版品，2007，第1页。

2 陈荆和，陈育崧：《新加坡华文碑铭集录》，香港：香港中文大学出版社，1970，第16页。

逆不道，其中也发生过不少悲剧。《明宪宗实录》载，成化七年（1471）十月，官方发现“福建龙溪民丘弘敏与其党泛海通蕃”，即是以丘弘敏等在满刺加及各国贸易，冒充朝使，将之捕杀；以下也记载了弘敏同县人康启道等 26 人私下通蕃，并行劫海上，全部经过重审，证明无冤，处决。³可是，不论海禁与否，官府压力显然难以阻止漳州先民为着生活络绎南下。甚至也有些像丘弘敏或者康启道等人物，反而因着心知触犯海禁，不怕更进一步铤而走险。而大部分先民，是以用帆船接东北季候风势，从中国大陆东南沿海顺风下洋，到了马六甲便留守当地，到邻近做生意，甚至为了商业与生活在当地也安置家庭，要等待着数个月后西南季候风吹起，才能回到漳州。这也是漳州方言与地方文化能够长期落地生根当地的原因。葡萄牙人 Emanuel Godinho De Eredia 在 1613 年写成的《麻六甲志记》，马六甲河南岸中国村入口的名称就是“漳州门”。⁴

从荷兰人 1641 年起占领马六甲，到了闽南人尊称“国姓爷”的郑成功在 1661 年赶走荷殖而入主台湾，马六甲华人也受到政局影响。身处东南亚荷兰势力范围的华人即使坚持蓄发明装，也只能拿荷兰通行证，不能与郑部有任何来往；荷兰东印度公司在 1667 年更训令巡逻舰队严防归属“国姓爷”的华人，遇到华人帆船必须劝诱他们往马六甲，抵抗者格杀勿论。⁵荷兰驻麻六甲总督蒲脱 1678 年记载了整个地区局势的具体情况，其中有几处提及华人，包括提到当时长居马六甲的华人共 426 人，其中成年男子 127 人、妇女 140 人、儿童 159 人，他们主要是比较富裕的商人和工匠，所

3 《明宪宗实录》卷 97。

4 原图见於 Goldinho de Eredia, “Description of Malacca and Meridional India, 1613”, 其中文译版附录於张礼千《马六甲史》后页（新加坡：郑快成先生纪念委员会，中华民国 30 年 4 月出版）。

5 刘前度译，巴素着：《马来亚华侨史》，马来西亚檳城：光华日报，1950，第 22-23 页。

以蓄奴总数是 290 人。⁶ 这一历史阶段，各地华人聚落，有的分布在殖民势力范围，还有的处在殖民势力未及的范围，显是汉族文化衣冠南渡的证明。回不了家的人，在清朝鞭长莫及的土地生活，维持着自身继承自明代的传统，要把新土地当成自己的老家。

将上述记载对照马六甲现存文物史迹，可见蒲脱报告中的马六甲华人社会，一路都是由漳州人或者厦门人主导。郑芳扬甲必丹在 1677 年去世，他的墓碑上刻着“文山显考甲必丹明弘郑公之墓”，郑芳扬儿子郑文玄为父亲立神主，也留下“龙溪”的原籍记录；而当地人 1685 年为郑芳扬继承人李为经立的《甲必丹李公博懋勳颂德碑》，说道李为经原籍“银同之鹭江人也，因明季国祚沧桑、航海而南行，悬车此国”；接下去曾其禄任甲必丹，1706 年《曾公颂德碑》说他是“吾同之鹭岛曾家湾人”，以后继任的甲必丹，在当地三宝山义冢人死留名，志年乾隆四十四年（1779）的墓碑上写着“霞沧显考甲政承阳陈公”。到乾隆六十年（1795），“澄邑丹屿李宜纓”撰写《建造祀坛功德碑》，文中感叹当地义冢由来是因为“我唐人远志贸易羁旅，营谋未遂，殒丧厥躯，骸骨难归，尽瘞於此”，可知在百余年时间内，还有不少人陆续南下贸易或定居，但漳州人又长期陆续有被推举为社会领导的。而《建造祀坛功德碑》碑上捐款最钜的甲必丹蔡士章，在嘉庆六年（1801）《宝山亭碑》的自署是“圭海谢仓蔡士章”，再次说明甲必丹原籍海澄。⁷

观察这些神主与墓碑，此外还有其他人的神主与墓碑，由其材质与遣词用字可知，初期马六甲华人社会，以海商为主流，大众生活可说还过得去，社会主导者文化水平也不低，所以留下许多墓

6 Bort, Balthasar., translated by Bremer, M.J. Report of Governor Balthasar Bort on Malacca, 1678. JMBRAS5 (part1): 1-232. Translated from the Dutch 1927.

7 本文引用碑刻铭文皆来自笔者拍摄或手抄，以下不作注引。

碑 / 碑记以及各家先人神主，都是雕刻精美，字体端正兼且文字流畅。这写语言文字的造诣，表现出相当具体而完善的文化南传。而再观察当地主要人物神主与墓碑说明的籍贯来源，明末清初流传马六甲的华人文化虽可以用抽象的“中华文化”概念一语概之，但最初在此具体落地生根的社会形态，显然承受着闽南文化的影响，表现出漳泉厦门的风俗习惯落实在马六甲。

到英国人 1786 年开辟槟榔屿为国际自由贸易港口，大批华人从邻近各地前来经商或移居，马六甲商人更是因着同在马六甲海峡的水路，多有因势趁便北上，漳州语言和风俗很快流传到这个新兴的港口都市。

根据槟榔屿谢、邱两宗祠各自收藏的族谱，这两个漳州宗族村落族人从明清两代开始有人下南洋，由族人从分散东南亚各地到其中部分人聚居槟榔屿，中间经历过长达二百余年历史。据龙山堂邱公司族谱，邱姓族人源于漳州海澄县，最早到外国的有第八世的邱世派，族谱上载说他于嘉靖 6 年（1527）6 月 20 日巳时“往汶莱国，卒于彼处”；而据谢氏福侯公司所藏的漳州海澄三都石塘村谢氏族谱，从顺治之咸丰年间（1644-1861），该族人卒于槟榔屿的有 110 人，卒于马六甲的有 15 人、柔佛的有 4 人、丁加奴有 13 人。⁸ 随着英国人于 1826 年取代荷兰殖民马六甲，马六甲港口紧锁马六甲海峡中部的地位便逐渐为槟榔屿取代。槟城位近马六甲海峡北部，拥有印度洋海域交界的优势，更有利成为欧亚航路的中转站。这之后，更多漳州籍迁民从中国原籍以及邻近各地区来往槟城寻找机会，从事贸易或长期定居。龙山堂邱公司光绪三十二年（1906）立《重修龙山堂碑记》说“雍道时，吾族侨寓屿中者百余

8 转引自同注 1。谢先生身为谢氏福侯公司族人，日常也是在邱姓宗祠龙山堂邱公司上班，因此得到扒梳上述文献的方便。

人，釀金五百余員”，再参考当地咸丰六年（1856）的《福建义冢碑记》，当时的主事人是来自邱、谢、林、陈、杨、王、杜诸姓。到十九世纪后期，邱、杨、谢、林、陈五大姓在槟人数众多，并且经济实力强大，逐渐形成主导槟榔屿闽南人的主流。陈荆和、陈育崧合编的《新加坡华文碑铭集录》绪论指出：“在槟城的初步调查，我们获得若干启示，对于帮的形成有所说明。我们也发觉槟城华人社会结构的一些特征，例如帮的发展带着极其浓厚的宗亲观念，所谓五大姓邱、杨、谢、林、陈等宗亲组织，其中四姓都是单姓村的移民：（一）新江邱氏。（二）霞阳杨氏，（三）石塘谢氏。（四）锦里林氏，都属漳州、龙溪县三都区的单姓村社，只有（五）陈姓是从各地来的。”⁹虽说五大姓以外尚有其他闽南人宗亲组织，但是从五大姓合组的“福建公司”至今信托着闽南诸姓先人所共建的数间闽帮庙宇，并和广东暨汀州会馆共同派出信理员管理全槟华人信仰认同与历史象征的广福宫，可知当地以方言群认同构成各“帮”，五大姓曾有一度几乎代表整个“闽帮”。《新加坡华文碑铭集录》绪论中也说：“这种以宗亲氏族为基础的帮的结构，槟城以外是找不到的。”¹⁰

再参照清代力钧 19 世纪南游槟屿撰写的《槟榔屿志略》，本书卷七〈风俗志〉提到：“槟榔屿风俗甲于海南群岛，良由守家礼、重文教，婚则六礼具备亲迎，不行于中国，犹于海外见之”¹¹，力钧谈到丧葬祭祀，还说“各姓有家庙，如林、杨、邱、李、谢、黄、王、胡、梁、陈诸族祭典极丰”。¹² 槟榔屿这些以漳州后裔为主的族亲家庙，让他有“礼失求诸野”的感觉了。

9 同注 2。

10 同上注。

11 力钧：《槟榔屿志略》卷七，双镜卢集字板排印，光绪十七年，第一页。

12 同上注。

帮群意识阻扰圣王崇祀作为公众信仰

2010年3月30日，檳城颍川堂陈公司举行“200周年纪念庆典暨先祖千秋诞辰吉日”，邀请了印尼等各地宗亲一起祭拜开漳圣王。¹³由此可见，自英国殖民者1786年开辟港口城市以来，开漳圣王信俗即已流传当地。可是，到今日为止，开漳圣王并不像其他神明在当地的香火广布，其庙祀主体过去总是局限在宗亲为主，难于在民间发展成跨宗族的集体奉祀，原因值得探讨。

观察槟屿开漳圣王香火目前分布情况，属于公共祭拜性质的开漳圣王香火除了出现在早期以闽人为主体的颍川堂陈公司，另外也有供奉于同安丙洲社后人聚居的姓陈桥海上聚落，1913年成立的陈氏宗义社，以及惠安人为主导在1962年成立的陈氏宗盟社。至于原来广东人在1876年成立的“陈氏宗祠”，是选择在农历正月十五拜祭太祖，并未强调对于陈元光的认同。¹⁴来自南安潮塘乡族人虽然也会参加颍川堂，但檳城陈氏潮塘社本身更亲近自身内部奉祀活动，则是在农历十月十六日祭祀武安尊王。¹⁵此外，“颍川”两字虽然概括跨省的陈姓族亲，檳城琼崖陈氏宗祠，是迟至1925年成立，¹⁶上世纪也不见得争取参与相关“福建公司”的颍川堂。然则，从宗祠的陈姓先人神主看他们的籍贯，又不能否定自清代到民国期间的这些先人正如陈荆和、陈育崧合编《新加坡华文碑铭集录》所言“是各地来的”，也就是说宗祠的领导早也设想过同姓同宗有必要打破畛域之分。

13 马来西亚檳城《光华日报》，北马新闻版，2010年3月31日。

14 刘问渠主编：《檳州华人大大会堂庆祝成立一百周年·新厦落成开幕纪念特刊》，马来西亚檳城：檳州华人大大会堂，1983，第312页。

15 同上注，第293页。

16 同上注，第286页。

而开漳圣王信仰文化流传到槟榔屿，当地香火传承长期呈现着只属部分地区陈姓“宗亲”之间的“公共”祭祀面貌，实足以反映圣王信仰文化地方上落地生根过程，有很多时候会受着历史因素限制。信仰文化一旦长期紧密重叠在宗族抱团意识，成为相对外在世界的认同符号，便难于扩大和转化为“公众”的祭祀。

檳城历史以来是漳州先民下南洋的主要集中地之一，开漳圣王在漳州人信仰的诸神明之间也是开发漳州典章文制的象征，不过圣王到了檳城，纵使陈姓互相要打破畛域之分，又难以见到陈氏族以外其他人立庙崇祀，此种现象显是相关檳城历史以来的社会结构。参考开漳圣王信仰的南传历史，它打从开始即关系到陈氏宗亲互相凝聚力量，圣王信仰构成奉祀群体在当地安心生活与生产的精神支柱，也是内部秩序非明文的神圣象征，这让圣王信仰肯定在地拥有基本信众，也能确保信仰南传的传承优势。但另一方面，开漳圣王奉祀群体必需维护内部的共同利益，群体又信仰着共同祖神是保护神兼监督者，作用在确保族人忠义相守，这样也很容易会造成他/我之分与划地自限，即使其他姓的漳州人，也总认为这是“陈姓人的神”。

檳城颍川堂陈公司位于打铁街。1980年代以前，陈公司过去的自述总是说：“本堂前身为威惠庙，成立甚早，係居檳陈氏宗亲合创，奉祀开漳圣王。1857年成立颍川堂陈公司，堂址在吉灵街。1867年现用祠宇始庆落成。1917年订立规章实施信理制，保管祠产，处理堂务，同年创办陈氏学校（现易名颍川学校）以代原有私塾……”¹⁷然而，依据1801年地契，还有1810年族人公议文献，当地漳州陈姓族人其实很早便在当地集体祭祀“圣王公”，以致族人1810年为了防止“同姓众多，贤愚不一想”，公议已故族人必

17 同上注，第278页。

须根据已故陈雅意身后无人、留下遗产给族人，将屋子充作“圣王公业”，并收租以举行历年庆典和祭祀陈雅意，不得转卖。

考究槟城颍川堂陈公司现存文物，庙中迄今还保留“壬子”年（1852）的香炉，现址的“威惠庙”匾额则志年“丁巳年”（1857），都证实着陈公司“前身为威惠庙，成立甚早”、“1857年成立颍川堂陈公司”诸种说法，都确实有其来历；而1980年代的会史之所以提到“1867年现用祠宇始庆落成”，则可参考张少宽《槟榔屿史话》书中收录的〈陈氏颍川堂〉一文。此地溯源漳州“威惠庙”的香火，自1801年以前到1878年重修之间，何时才发展为跨府县成员性质，不得而知。但是，根据现存地契来源，可知陈姓族人1857年之前延续“威惠庙”名称，到1857年进一步以庙祀为基础建立颍川堂陈公司，一切渊源于开漳圣王信仰最初落地槟城之际。由陈氏族人公议陈雅意遗产开始，众人即已经决定产业属于彼等共同拥有以供奉圣王香火，由此也是以共同产业结合共同信仰为凝聚力，主要便是巩固闽南陈姓宗亲互相之内部认同，他们也是最早带着威惠庙香火南来的群体。到了正式命名为颍川堂陈公司，威惠庙牌匾虽能保留至今，可是神明“陈姓祖先”身份，比之“威惠庙”本来以圣王信俗强调八十七姓将士的原来宗旨，无疑更受强调。

再观察当地其他历史遗痕，槟城华人公认的社会宗教中心机构“广福宫”1800年即有马六甲甲必丹捐款，却而不曾附祀开漳圣王；当地以漳州人为主“福建公司”管辖的各庙，也未曾附祀开漳圣王。而槟榔屿陈氏颍川堂又是少数托管这两个组织的单位之一，可知开漳圣王在槟榔屿华人社会不普遍，没有公庙，也不附祀于公庙，却被视为属于陈氏宗亲“自家”，是历史现象。开漳圣王作为一族一姓奉祀的宗族神明，其公众印象一旦强化，则其固定奉祀者的圈子亦有了固定的范围，神明也会更进一步成为奉祀者区隔

他 / 我群体认同的象征。

张少宽《槟榔屿史话》书中收录的〈陈氏颖川堂〉又提到说，当地政府档案显示，1867年槟城发生会党纠纷，互相邻近的五大姓宗祠负责人，包括“颖川公司”的两名代表，曾经联合其他缙绅，去信要求设立在附近的“和胜”会党，表明与暴动无关，并请求对方保护彼等自家与产业；张文指出：“这也就是说，陈氏的血缘性组织在当日不叫做‘颖川堂’，而称‘颖川公司’”。¹⁸当然，诸姓公司会党关系事实上错综复杂，各姓氏成员或建德会党成员是可以身份重叠，并不可能单纯切断，各姓氏宗祠写作此封函件的明、隐动机以及历史背景，内容足以在本文范围之外外另作专题探讨。不过，由此已足见“颖川公司”至迟在1867年确实已经拥有它现在的地址，而不管名为“威惠庙”、“开漳圣王”、“颖川公司”，在槟榔屿极早期的地方历史，所指称的群体也没有太大差别，已经是重叠于“陈姓宗族”的概念范围。

正如今嘬诚二〈槟城社会构造〉以谢公司（宗德堂）以及杨公司（植德堂）碑文作为“聚族”之例，闽南各村落迁民早期有组织的南来槟城，都是延续故乡聚族而居的宗族村落关系，所以各堂对外也会极力排除同族人以外的同姓人而不让混同，对内则强制墨守封建共同体的秩序，五大姓的性格其实也反映了闽南村落共同体的性格。¹⁹在“帮”的概念底下，开漳圣王的信仰虽说可以受到其他各姓的闽南人尊重，或间中在到访陈氏宗祠也会烧香膜拜，但各姓自有各姓的家庙作为自我的凝聚象征。槟屿的威惠庙既然是陈姓族人所创，属于陈姓“家”里的认同，且庙产与组织背后实际牵涉

18 张少宽：《槟榔屿史话》，马来西亚吉隆坡：燧人氏事业有限公司，2002，第37页。

19 今嘬诚二著，刘果因译：《马来亚华人社会》，马来西亚：槟城嘉应会馆扩建委员会，1974，第64页。。

陈姓共同体的权势以及资源，用意在内外有别的对外区隔与自群防卫，这当然就造成槟城“陈姓的”威惠庙难于普及其他漳、泉群体。在槟城，即使是同“帮”联盟，也是要各自有各自的小群体认同，以确保大联合。正如力钧在当年访槟观察，见到社会内部多元一体的基础。他认为各组织流行各自努力，是当年盛行的风气。²⁰

再说，即使闽南迁民有大部分人同样来自漳州，闽南村落共同体在原乡或当地互相有矛盾，也是会牵拖到互相在南洋的关系。民国五年（1916）槟城出版的《颍川开漳族谱》即记载在龙溪八都南岐陈氏子孙分布漳浦、南安、兴化、安溪、广东潮州、海丰等地，²¹而原来龙溪八都的子弟却遗憾其南靖县居仁里的远祖故里“正统一间遭致世变，谱契为火焚虫蠹，产被势侵权夺”。²²由于祖辈在当地遗留的山段被许姓大族侵占、先人的坟墓亦受许姓毁灭，因此各籍贯的开漳圣王后人在槟城修谱刊印，依然怨声载道，重新提及：“弔祭之期，子孙未尝一至，故逼处于许姓大族，而仇之未报也”。²³

今崛诚二还论及五大姓等宗亲组织在19世纪中叶要维护集体利益，总是保护本身利益在先，一旦对外利益冲突，或无从满足面子问题，往往可能采取激烈途径。他因此认为“不拘任何一堂都与会党有深切联系。此联系也有来自于奴隶贸易、锡矿山、阿片、赌馆、高利贷等的经营而需要的；也有在殖民地分配下为着安全保障而不可缺少的。”²⁴他也引述李长傅《南洋华侨史》说“同治初

20 同注 11。

21 原载陈祺祥编：《颍川开漳族谱》，马来亚槟城：緞罗申街鸿文印刷石印本，民国五年。本文根据缅甸仰光颍川总堂名为《陈氏族谱》的1980年手抄油印本引注，第七十至七十一页。

22 同上注，第六十七页。

23 同上注，第六十八页。

24 同注 19。

年檳城‘猪仔头’是陈某，陈是会党的首领。他们各自创设自己所属县份的会馆，而且常因些小细故而不断械斗。但一经械斗，不是经过大屠杀，便不能得到解决”。²⁵从李长傅一直到今崛，他们都注意到宗乡亲组织与会党的瓜葛，并非言过其实。1860年到1874年的拉律内战，涉及内战各方不断以谈判和械斗互相折腾了20余年，期间漳泉人组成的建德堂结盟广州人为主的海山公司，对抗潮州人联盟古岗州为主的义兴公司，在各地短兵相接，战场包括槟榔屿以至整个马来亚半岛北部。1867年的檳城大暴动，义兴公司还一度由北马的内陆渡过檳城海峡，进攻槟榔屿岛上建德堂人员盘踞的日落洞（Jelutong）地区，在四处纵火焚村。²⁶义兴公司对抗海山公司以及建德堂，遇到向英国殖民政府交涉，都是以“惠州”、“潮州”、“四邑”名义，海山会党则是以“五邑”以及“增城”公开名义发函。²⁷

简而言之，曾经有一段时间，各姓子弟固然可能证诸族谱，互道祖先同源，但大家属于不同方言群又参与不同会党，因着情势，只能在战场上互相概括对方就是陌生人兼敌人，互相厮杀。

不过，在剧烈的帮派内战结束以后，到了戊寅年（1878），颖川堂陈公司家庙所立《开漳圣王》碑，显然表现先人流露的宽大态度，努力通过血缘亲情消弭帮派分歧，语气也显得一团和气。碑文上有说：“人之有宗族，犹如水之有分派，木之有分枝；虽远近异势，疏密异形，要其本源则一”。同一年，家庙出现了诸种牌匾，都是来自不同籍贯陈姓宗亲的赠送，其中“忠顺传芳”由“泉

25 同上注。引用李长传《南洋华侨史》的注解，见同书第70页。

26 Blythe, Wilfred. *The Impact of Chinese Secret Societies In Malaya: A Historical Study*, London: Oxford University Press, 1969. pp.132-133.

27 王琛发：〈惠州人在大山脚开发史上的地位与组织的变迁〉，载《马来西亚华人研究》，马来西亚：华社研究中心，第3期，第166-167。

乡同邑裔孙”所赠，“义门遗泽”一匾则是“潮州宗裔”所赠；另外，陈锦奏赠的“夹代宫袍”，落款大书“特授暹罗国通扣坡甲必丹泉郡同邑銮并社裔孙锦奏立”。这些牌匾的涵义，是足于对证《开漳圣王》碑文上众位捐款人的心意相通的。碑上文字也说：“某等念切尊亲，情殷类族，因于服贾之中，捐提白镪，建立家庙；务使血脉相通，休戚相关，庶为昭为穆，无致混淆，序齿序贤，足徵考核”。

可见，原有组织此时依靠从“威惠庙”到“颍川公司”的基础，经历着既是重建又在重组。后人如陈荆和、陈育崧合编《新加坡华文碑铭集》之所以说“只有陈姓是从各地来”，庙中一系列多属1878年以来的文物，是他们当年结论的理由。

1878年竖立《开漳圣王》碑，碑文上的“某等”集体以“开漳圣王”名义在共同承认的祖先名下立碑，显是由商人主导，所以才会说“服贾之中，捐提白镪，建立家庙”；而捐款人共同捐款建设家庙是为着“务使血脉相通，休戚相关；庶为昭为穆，无致混淆，序齿序贤，足徵考核”，也很有意思——自交战双方代表在1874年经过英殖指导签下邦咯合约，方言群之间合纵连横的局势早已不再。何况是共祖同姓，岂可再动干戈？扩大原来的颍川公司，让各籍贯宗亲共聚一堂，确实符合帮群之间消弭恩怨的要求。所以碑文后头才会说“俾克厥后克昌者，咸知笃宗族以昭雍睦云尔”。

如此，颍川堂历史上是一再扩大认同范围，把握“开漳圣王”信仰的大方向，让陈姓认同从宗族村落的后裔，转向甚至非直接血缘宗亲。虽说，这是由祖先崇拜而促进宗族认同，难于向其他族姓势力传播，但是通过对“陈元光”的直系血缘与亲属认同，甚至同姓相亲，至少可以带领这部分人跨越当年原本极为分明的方言群障碍和畛域之别。那个时代，这已经是很大进步。到民国五年（1916），陈氏族人编印《颍川开漳族谱》，内录开漳圣王事迹、

诗文，说明从闽南各地到广东等处谱系，且不论其中是否有误，通过族谱反映出祖先同源各地分支，更是有利进一步推动族人消除籍贯偏见。

跨群传播与扩大开漳圣王信仰

南洋的帮群社会，由于各帮群内部缺乏法律保障，更需要集体利益和利害关系加强势力的结合，以此支撑帮群内部成文或不成文社会契约。而且，若成员之间普遍信仰神鬼力量，无如大家以共同熟悉也共同信仰的神明作为道德规范的楷模，也作为盟誓对象，确保大家效忠群体。神明是支持、巩固凝聚力的精神力量，也是集体意识和意志的象征，这是神道设教的基本功能，也是有效的行为监督。

《颍川开漳族谱》的〈撰唐开漳龙湖公宗谱总序〉先是说：“古有起家而及国，未有开国而传家者，有之自龙湖公始”，²⁸ 又说“倘当今之当事有黜举废坠、光复前典者乎，则鼎新崇祀非一姓之祖，而实漳人之祖”。²⁹ 这正好反映了开漳圣王信仰因应着南洋帮群社会所遭受的矛盾状况，陈氏族人在槟城印刷族谱并没有遗忘开漳圣王“非一姓之祖，而实漳人之祖”。但他们还得面对历史以来形成的具体状况。历来漳州古人历史叙述，多有从陈元光事迹数说漳州之由来，开漳圣王作为漳州民间各乡里普遍崇祀的对象，堪以支撑圣王化身成为漳人集体共祖，成为闽南历史文化源头的象征人物。可是，来到槟榔屿的现实情境，陈氏宗族不见得是五大姓之中最强势，并且当地华民身处帮中有帮、群中有群的关系，陈家的

28 同注 21，第十五页。

29 同上注，第二十页。

“祖神”即使是开漳的先人，一旦陈姓宗族必须强调“传家”的一面，先人“实漳人之祖”的一面即使被其他联合群体接受，也难以要大家集体把一个姓的宗祠认同为漳州“会馆”，或者作为统合漳州集体的信仰文化地标。

这一情况，可以从五大姓组成的“福建公司”以及其管辖的诸处庙宇找到根据。光绪五年（1879）的《重建城隍庙碑记》碑记，上边以宗族名义集体捐款的有陈家、杨家、谢家，捐款最多个人来自邱天德，个人捐献是捐三百大元，总理是邱天根；而董事七人之中，除了王文庆其人，其他人都来自五大姓，可见后来托管多处百年老庙的“福建公司”真正是在当时酝酿形成。但碑文上只说城隍庙“蒙神农大帝降乩指示……中案崇祀地藏王，东案崇祀都城隍，西案崇祀福德正神暨列位尊神咸在其中”，而另一间福建公司信托的清龙宫，光绪十七年（1891）《新建清宝殿清龙宫碑记》说明庙中崇祀的是清水祖师、神农大帝和保生大帝。此外，该组织信托的清云岩奉祀清水祖师、金和宫奉祀观音和准提菩萨、受天宫奉祀大伯公、水美宫奉祀朱池李三府王爷。颍川堂陈公司固然参与这几间庙宇的托管主权，但它们都没有义务尊崇开漳圣王。再说香火旺盛的广福宫，这间主祀观音的庙宇虽然是由福建公司和广东暨汀州会馆各派十名信托人共管，但它内部众多的神像之间，也没有奉祀开漳圣王的痕迹。

即使颍川堂必须面向内部不同籍贯的各支派，或论对外开放，也不是一朝一夕的事。郑永美在《平章先贤列传》为后来担任颍川堂总务的南安人陈光道作传，叙述说“颍川堂积数十年弊习，光道毅然集族中公正宗亲，控告该堂负责人，胜诉后修改章程”。³⁰对照颍川堂简介的会史是“1917年订立规章实施信理制，保管祠

30 郑永美：《平章先贤列传》，载同注 14，第 187 页。

产，处理党务，同年创办陈氏学校（现易名颍川学校）以代原有私塾……”³¹，以及较早前1916年印发的《颍川开漳族谱》表示“鼎新崇祀非一姓之祖，而实漳人之祖”，这一切显然都发生在陈光道打官司改革颍川堂的时代。颍川学校当年对邻近地区的最大贡献，是打破了仅限族人子女就读的私塾活动，成为开放给公众的现代小学。但是，颍川堂内部的开漳圣王信仰，毕竟还是以陈氏族人为主体，难以转化为非宗族的公众信仰组织。其威惠庙信俗活动也就往往不是公祭祀，演变成宗亲聚会为主。外人一般极少会抱持膜拜其他各祠公众神明的心情，专程往陈公司，为膜拜圣王走进他人祠堂上香。

倒是源自同安县丙洲社的“昭应庙”开漳圣王香火，自上世纪初在“姓陈桥”完成丙洲社族人祖庙香火南移，到上个世纪末又从封闭的宗族庙宇转为接纳外人参与，较早由宗族间的“公共”性质转向各族信众之间“公众”需要。

当地人称渡头为“桥”，而“姓陈桥”原本是丙洲族人为了在当地讨生活，集体在海边建起的木渡头。1918年之前，丙洲社单身族人南来，最早集体生活在打石街，把排屋单位打通成大家共居“公司屋”，楼下膳宿，楼上则延用丙洲社原来的“昭应殿”庙号，供奉故乡昭应庙开漳圣王香火。到1917年前后，才有人在渡头一旁建立起五、六间用长木柱钉住海底泥地的干栏式建筑，安置家庭。以后才因着一些人组织家庭要兼顾家庭，靠在渡头两边建屋，形成海上宗族社会。较之颍川堂富丽堂皇，昭应殿只是一座木构小庙。可是，丙洲社陈姓族人聚居在“姓陈桥”，最先能把原乡的香灰设炉崇祀，以后在聚居地方建起“昭应殿”，这是异地重构宗族聚落，确实地缘、血缘、业缘与神缘四重结合，既是信仰

31 同注 17。

延续，也是建构宗族落地生根的文化符号。从此以后，“姓陈桥”正如其名，既是只限丙洲社族人居住，又是只限丙洲社族人泊靠渡头谋生。而且，在槟城重构丙州社宗族村落记忆，规模不大，直到1988年，“桥”边的屋子也只是十一间。³²

从城市发展角度，昭应殿后来发生组织变化是客观情势使然。姓陈桥位处国际港口前线，是各国船舰在槟榔屿进出口货物的渠道之一，桥民宗族认同另有颖川堂的香火可循，和岸上互动只能是越来越频密，其社区必然更容易融入当地整体社会的一体化氛围。昭应殿开漳圣王香火，其实要到1968年才从“公司屋”辗转迁移到渡头入口的前边土地，当时庙中除安奉开漳圣王，也安奉陈府王爷、保生大帝、哪咤三太子、诸葛亮、郭圣王诸神。³³到1969年，马来西亚政府宣布取消槟城国际自由港地位，姓陈桥新一代桥民，除了还得继续靠海上生活，走向陆上求学和谋生的逐年增多，桥民对外亲友关系也愈来愈多。正如姓陈桥最初坚持只限族人桥上聚居或谋生，昭应殿最初也只限丙洲社族人参与，可是它并未标榜本庙是宗祠，日常面对各国海员上下渡头，亲友来访也总会拜拜。槟城姓陈桥是大城市不可分割的一小部分，城市愈发达，姓陈桥愈趋对外友善开放，到昭应殿插香和参加活动的外姓人也越多，别人都尊重信仰，昭应殿就再不可能继续传统宗族家庙的封闭性。1980年代，本庙终于从接纳外人膜拜，过渡到接纳外姓参与理事会打理庙宇事务。³⁴无论如何，因着历史记忆的继续存在，昭应殿从信仰对外到组织对外开放，还是能反射出它原属家庙的历史，又无碍它面

32 马来西亚华人文化协会槟城历史调查组（王琛发主任）：《槟城姓陈桥：福建同安县丙洲社人在此扎根》，马来西亚《南洋商报》，1988年11月27日“南洋周刊·根”版。

33 同上注。

34 同上注。

向各姓信众。

根据当地丙洲陈姓以族谱分辨自说，他们属于“南陈”始祖陈邕的后裔，并非“北陈”陈元光以下后人，但他们基于同源血缘、崇德报功，宗族长期奉祀开漳圣王为本姓“祖佛”之一。以“威惠庙”对照“昭应殿”，前者和后者分别传承了中国漳州原乡以及来自同安县南陈后裔的开漳圣王信俗，当地的开漳圣王信俗即是文化南迁的记忆所在。由槟城威惠庙到颍川堂陈氏宗祠，显然是延续着凝聚宗亲认同的方向，按照谱系的宗族分派完成超越方言群之别，让包括丙州社族人，乃至非闽南后裔结合在一块。但它扩大的信仰圈子依然是以凝聚陈姓后人为主要目标。而丙洲社昭应殿的原来宗旨，原本建立在只限丙洲社后裔，是为着在地保证支脉具体的宗族记忆。后来惠安人既参与颍川堂，又在颍川堂邻边购置“陈氏公司内二号屋”的地址，设立陈氏宗义社，³⁵ 同样奉祀开漳圣王，而最早主要限制在惠安人之间，其道理也和丙洲社设立昭应殿类似。

换句话说，在槟榔屿的同一片土地上，同样一个开漳圣王信仰，除了各籍贯的陈姓后裔都有理由归属前殿设立为“威惠庙”的“颍川堂”大公司，全体陈姓后裔是可以再因信众来源决定出性质不同的崇祀场所。即使在“陈”姓宗亲之间，开漳圣王作为“祖先神”，固然是众人向着颍川堂认祖归宗的共同根据，可是源自中国不同地区的开漳圣王香火，毕竟又是有着发源地的差别，也是说明较小范围血缘或地缘认同的根据。像宗盟社，它的成立就不见得是根据“大宗”和“小宗”之分，而是考虑成员是否祖籍福建省惠安县为主。而陈氏宗义社的目标，则是因应着帮群社会的复杂，强调

35（槟城陈氏宗义社），载《马来西亚首届开漳圣王文化 2015 年联谊大会特刊》，马来西亚槟城：陈氏宗义社，2015 年，第 31 页。

“以联络宗亲及排难解纷为责志”。³⁶不同场所的开漳圣王香火，相对于颍川堂开漳圣王香火，互相有一致的认同，也是有不共的功能。

不同崇祀场所导致神圣性质有别

在南洋华人受着帮权思想影响的年代，不论是方言群之间，又或者是来自同一方言群的各宗族村落迁民群体，都是以各自的有限力量开拓未来。当各群体拥挤在等待开拓垦荒的新土地，大家都在追求最大资源收获，如此格局势必引起群体之间互相竞争或合作，错综复杂反为常态。因此，当一个群体把某一神圣人物的信仰文化传播当地，一旦这个群体重视神佑子孙的信心鼓励，他们会根据群体自身在当地酝酿的社会意识和群体认同，去诠释神圣人物。而群体基于原乡 / 宗族认同而构建群体意识，又有可能把集体意识投射在信俗活动，甚而让神圣信仰的表征浓厚的表达着“属于我们”的色彩。这就不一定能够唤起其他群体共鸣。如果群体继续抬高自身神圣信仰，同时又倾向强调神圣对于小群的特殊关系，他们也得继续面对其他帮群的区隔意识，难以在其他群体之间取得高度认同。

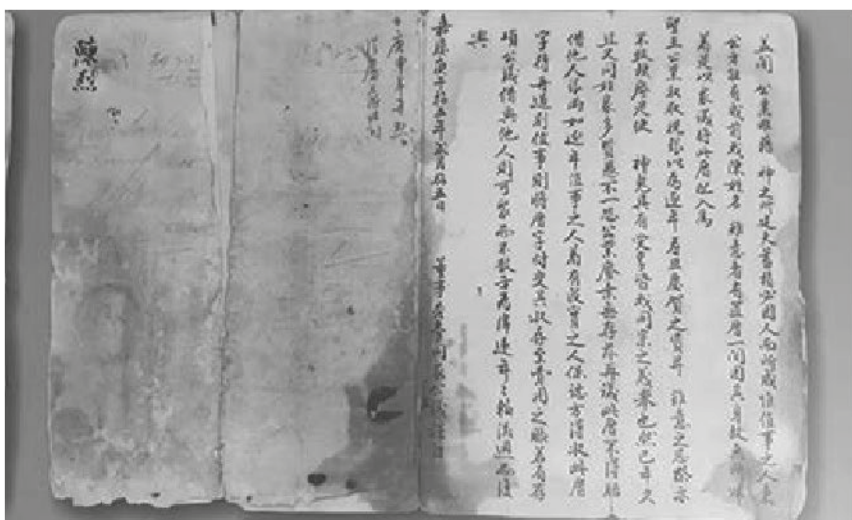
回顾上两世纪流传于槟榔屿的开漳圣王信俗，情况也是如此。19 世纪的开漳圣王信仰，其信俗面貌显然受着地方华人社会结构以及社会意识的影响。当一个群体把他们对开漳圣王的信仰发挥在有利血缘凝聚功用，就可能影响信仰原来可以平衡地缘凝聚力的功用。较小规模的群体以神明作为认同目标，若无从贯彻神明信仰原来超越小群认同的文化内涵，亦可能无法结合到全体华民公众或任

36 同上注。

何其他群体的文化认同；小规模群体与其所从属的较大规模群体之间，或者其他群体，双方方向难以互相协调，其中一端就会牵制另一端，导致失衡。

简单的说，人们的社会条件决定他们的意识如何感应神明信仰代表的历史文化精神。所以，自清代以来，槟榔屿的开漳圣王信仰最初并非普遍于闽南甚或漳州原籍的华人，而是普遍于陈氏族人，包括圣王子孙或者同宗后裔，甚至后来也可以遍及非闽南人的各陈姓宗族后裔，源自陈氏宗亲面对帮权社会也必须回应帮权社会的结果。一家一姓祖庙为了凝聚和壮大宗族势力，供奉“太祖公”开漳圣王，论述圣王冥冥中会护佑后裔，其神圣论述确实有益鼓舞族人在地生存发展；可是，其他闽南同胞，或源自漳州其他宗族村落的后裔，各自也有自家尊崇的祖神。各宗族高举自家的集体祖神，这些神明也各自拥有神圣地位和生前事功，不见得在开漳圣王陈元光之下；所以，他人接受陈姓祖先作为“开漳”共祖，是一回事，但相对于陈姓，他姓人也不一定要高调表态信仰开漳圣王了。

等到帮群意识逐渐消弭，当地华人社会即使趋向于开放和交融，可是在众人心目中，开漳圣王作为“陈家”宗姓祖神形象，已然紧紧结合宗祠活动，从中国闽南陈姓宗族村落一路演变到槟城之后，更为突出，根深蒂固。这样一来，地方上的华人民俗确能反映当地早期历史受到漳州文化熏陶，至今以闽南民俗为主流；可是当地开漳圣王信仰很早趋向强调陈氏宗族当中的“公共”属性，甚而遮挡了开漳信仰文化原本跨越帮群的“公众”属性。这就决定了当地有威惠庙，公众印象却难以想象专属开漳祖神的公众庙宇。



“陈圣王公司”，乾嘉年间已经出现在马六甲海峡北方。

小结

简论之，保全圣王陈姓后裔集体祖神的本质，源于各籍贯陈姓宗姓慎终追远价值观的必要；可是要让圣王信仰印象持续表达着漳州人乃至中华各姓后裔共同精神认同，则牵涉圣王信仰文化作为漳州文化乃至中华文化载体的事实。而且，尚得一再强调，开漳圣王信仰文化是中华文化其中一种具体呈现的形式，是通过综合各种信俗元素表达整体文化价值观念的模范之一。

来到今日，要想让大众熟悉华人传统乃至信仰文化，不能不关注各种神明信仰文化系统的来龙去脉，以及信俗传播在南洋土

地以后的演变现况，乃至观察和思考其未来发展趋势。在马来西亚的开漳圣王信仰文化，是要如何因应着各国地方社会各籍贯华人的要求，乃至贡献在跨族群融合，这牵涉总结信仰文化的精神，转化出文化遗产作用，以期更能进一步扩大神圣信俗承载的精神文化影响，并且贡献当地多元族群共进。朝向这方向的基础工作，还在于突出圣王信俗文化承载的内容，如何得以提升至地方全民文化遗产；而先决的条件，则是要思考如何能澄清与彰显信仰文化与信俗实践的积极内容，消解神圣文化在过去历史遇上的客观时代限制。特别要消除公众错觉，不再把神圣的信仰文化联系着畛域分野的观念。

第五章

哥打丁宜客家开漳圣王信仰

——社区化与国际化的双向影响

王琛发

马来西亚柔佛州的哥打丁宜县，现有几处供奉“陈圣大王公”庙宇，庙宇周遭先民，则多是来自两广各地的客家人，或者祖籍粤、潮语系原乡。哥打丁宜县当地华人的集体记忆中，大众几乎一致认为“陈圣大王公”的信仰早在清代流传于邻近地区，盛行在梅县人为主的矿工群众当中；尔后，这些矿工在哥打丁宜天吉港一带开矿，当地屡遭虎患，矿工们便把“陈圣大王公”迎进矿区，信仰因此蔓延于各公司矿场之间扩散邻近各县。

若遵照当地盛行的说法，人们都清楚“陈圣大王公”亦即开漳圣王，并认定圣王昔日入闽开漳功德无限，其开拓蛮荒精诚感天，留给后世不可思议的精神感染，冥冥中自有压制虎患的威灵，足以护持矿工深入野山恶水，保佑大众开荒拓土。也因此，当地系列“陈圣大王公”庙祀所塑造的陈元光神圣造型，都是因应着地方社会的历史传说，右手剑不离手，或高持拂尘，右脚踩着其制服使唤的老虎，而虎神又往往是肥壮罕见的黑虎形象。这在其他地区可谓罕见。值得注意的是，神像左手拿的印章不刻“开漳圣王”而作“陈圣大王公”，足以反映各地民间对于同一尊神明的认识有所流变，尊称不一。

再对照当地天吉港矿区，以及小哥打新村与妈山两处至今香火兴旺的分香庙宇，虽说天吉港矿区最早是为了虎患供奉开漳圣

王，可是各地区公众信仰的开漳圣王印象在近百年来可谓各有演变，逐渐延伸不同的侧重方向。不同庙宇亦会因着各自的客观情境，表现出在地维持社区公庙的态势。而且，此地圣王信仰对外开放，因着国际宗教人物与团体往来访问，渐为外人知悉，引来不少并非华人的膜拜者。

从信仰渊源转出崇拜目标的延伸

对比其他地方，在更远的缅甸，粤籍陈姓后人在清代组建“陈家祠”，便是称呼陈元光“陈圣大王”；在马来西亚本土，早期在吉隆坡创办陈氏书院的粤籍先辈，也是如此尊称先辈祖神。由此足以说明，两粤各方言群称呼开漳圣王“陈圣大王”，并非哥打丁宜独有，而是流传久远的通称。哥打丁宜盛行使用两粤白话与客家语言尊称唐代陈元光为“陈圣大王”，其实都是延续着祖籍地对神圣的称呼习俗。可是，两广先民供奉开漳圣王香火，文词重点固然继续以“圣”和“王”表述神明身份，却不见得会强调“开漳”是构成其“圣”与其“王”的因缘，反而强调他本姓“陈”，如此习俗尊称如何形成？是否涉及神明香火当年随着陈姓子孙迁移两粤的演变？许多事情颇值考证。而哥打丁宜当地人尊称神明，更类似中国客家地区，惯以“大王公”或“公公”称呼神灵。现在小哥打和妈山两处开漳圣王香火，庙名都叫“陈圣大王公庙”，正是由于两处都延续着源自哥打丁宜四色码头原庙的信众记忆，由此亦堪以佐证最早期的崇祀群体是客家群众。

依据黄镇江自述文章《那段矿工的回忆》，天吉港曾经是马来亚半岛南部闻名的内陆锡矿区。过去，此处无路可通，人们都靠水路来往；直到1970年代末，马来西亚政府开辟由哥打丁宜伸展至居銮市区的公路，方才打开了其他地区来往哥打丁宜的陆路交

通。¹现在确实难以考据哥打丁宜的开漳圣王香火缘起何时，但小哥打陈圣大王公庙曾经考虑采用乡中父老说法，在2013年举行了百年周庆典。除了上述黄镇江《那段矿工的回忆》，当地方还有李文华在1974年撰写过《哥打丁宜的锡矿与木材》，文中提到说：

“在哥打丁宜开锡矿的以华人为先，华人中的广东梅县人是探锡的开路先锋。早在1910年左右，梅县人梁谷欣等就开始在哥打丁宜的天吉港经营探矿业。那时的天吉港连名字都没有，人迹少到，凶兽横行，靠着胆子大，想发达的人，才冒险上去做山老鼠，后来发现那里的锡矿丰富，才量地经营”。²相应前述两篇个人自述，现在小哥打陈圣大王公庙《本庙简史》则从庙史角度的记载说：“据本庙现任主席梁万森 PPN PIS 阐述称，公元1928年梁主席偕其先祖母从中国南来，即定居于其父梁柏棠老先生创办之万兴洋货店；其二叔公梁谷欣老先生当时在本县天吉港开采锡矿，经有十余载，在当年新四色地区就建有陈圣大王公庙供当地居民膜拜。”³对证着当地人的地理概念，可见梁谷欣等梅县人经营矿区，是招罗同乡深入野山丛林开矿，四色码头位在天吉港矿区原址的水路半途，沿岸也成为各矿区的中途站。因着此地原来有座陈圣大王公庙，也影响了上游的天吉港矿工形成祭祀陈圣大王的传统。可是，由于李文华的文字有提到，矿主到了1913年为了厚利，把全部全部量得的矿地转售给英国公司。⁴由此当推测，目前从河道深入林野仍可找

1 黄镇江：〈那段矿工的回忆〉，载《哥打丁宜广西会馆新会所开幕典礼（会馆成立60周年、青年团成立十周年、妇女组成立8周年）纪念特刊》，马来西亚柔佛州哥打丁宜：哥打丁宜广西会馆，2009年，第144页。

2 李文华：〈哥打丁宜的锡矿与木材〉，载《哥打丁宜广西会馆新会所开幕典礼（会馆成立60周年、青年团成立十周年、妇女组成立8周年）纪念特刊》，马来西亚柔佛州哥打丁宜：哥打丁宜广西会馆，2009年，第105页。

3 〈本庙简史〉，载《陈圣大王公庙庆祝一百周年纪念特刊（1913-2013）》，马来西亚柔佛哥打丁宜：小哥打陈圣大王公庙，2013年，第8页。

4 同注2。

到昔日废置矿区，草树丛中剩下的过去老庙基石，建筑或可能更早在 1913 年以前。

至于当地矿区供奉开漳圣王的理由，黄镇江《那段矿工的回忆》提及，在前往天吉港矿区半途的四色码头，亦即当年开漳香火庙祀所在，其实是人们暂停入货的小码头，人们不论要从这边继续转驶向其他分岔河道，或者前往上游的天吉港等矿区，都会在此暂息。黄镇江文中说：“天吉港早年猛虎吃人事件猖獗，众人一时皆茫然心慌不知所措，甚至连狩猎部的官员均见猛虎也溜之大吉，不敢开枪射杀牠。众人在无对策下即召结众人前往参拜陈圣大王公以祈赐保出入平安。说也真灵验，过后猛虎再也不曾伤人。”⁵黄镇江同篇文字也提及，当年矿工集体居住的“公司屋”相当简陋，是用森林砍伐回来的圆木条和山槐叶子盖建的屋子。屋内的左侧是淘洗锡苗的“乌啞房”，中间则是矿工集体睡觉的大房，两边用木板打成相连床板位，叫“太平铺”，再前边住着“甲巴拉”（工头）和“财库”（书记）的房间。屋内的右侧，则是以土语称为“妈刹房”的厨房，厨房后边设有负责煮食的“妈刹婆”（厨娘）住房，外加储存食物的空间。⁶在黄镇江笔下，纵使他年轻时到矿区工作，大众传闻陈圣王“制服”了老虎不再伤人，可是在公司屋居住的众人时而清晨起床听到妈刹婆投诉，一会儿发现鸡群不翼而飞，一会儿见到鸡尸满地，偶尔还会发现黑豹、野猪、野牛、獾、老虎、大象的脚印，或遭遇蟒蛇、眼镜蛇、金角带、青竹蛇等蛇类。⁷

而且，按黄镇江《那段矿工的回忆》，自从大众膜拜陈圣大王公，原来听闻老虎伤人的事件真的稀少了；不过从四色岸边到天

5 同注 1，第 146 页。

6 同上注，第 145 页。

7 同注 5。

吉港各採矿公司的半途，如三义河口一带的茂密矮丛林，还是老虎出没的危险区，大家习惯把这些大虫讳称“大伯公”，称牠们的栖息地带“大伯公寮”。他文章还提到，当年矿工们就是在此地寻获同伴残留的脚、臂和头颅。他自己的经验则是：早晨起行，船要到黄昏才到达码头，各公司人员到时都是依靠隆昌锡矿公司把货车改装成为俗称“山大王”的山路货车，顺程载送；那些错过交通的，就得在码头木寮过夜，或者连夜赶路，在经过大家闻风丧胆的“大伯公寮”时，一路上嚣声四起，敲打空桶虚张声势，以期震慑虎辈。⁸

现在已经难以追溯四色地区开漳圣王香火的源头，不知道此地圣王香火最早源自中国梅县或其他客家地区，又是如何落足当地？但梁谷欣在三十年代出卖锡矿场开采权给英国公司，他的数百矿工多来自广东与广西各地，可见陈圣大王公到了当地，信徒已经多元籍贯，不可能只是客家人。现在日常协助打理小哥打陈圣大王公庙的庞贵隆老先生，即是广西容县后裔；他在受访时提到，听说当初是四色地区的一小部分漳州人建议矿工拜开漳圣王。⁹无论如何，当时以客家方言为主的矿工既知道有“陈圣大王公”，又以其他地方客家人、广府人常用的相同尊称去礼敬神明，而且大众热诚相信神明能为民做主，灭绝虎患，就表示两广民众对尊神本不陌生。而哥打丁宜各处“陈圣大王公”庙祀的香火记忆不约而同，都是指向最初以客家人为主力的天吉港矿区，记忆着“陈圣大王公”应付山林虎患的神威，也说明在哥打丁宜本县数个地区，各地开漳圣王香火都拥有相同的本土渊源，反射出当地客家矿工开垦资源的过程充满艰辛危难。因此，就算是地方上的漳州人建议，客家人也

8 同注 6。

9 访问庞贵隆，2017年2月9日于小哥打陈圣大王公庙现场口述。

应当知道所提到的神灵是他们熟悉的，因此当地才会出现不同于漳州常见的圣王造型。这无疑就解说了为何哥打丁宜各处庙宇的开漳圣王神像是因应着丛林“伏虎”的需要，极大不同闽南的常见造型，往往都是右脚踩着一头虎，右手高举出鞘宝剑，或者改拿拂尘——既作为武器又象征“扫荡尘俗”。

从神像造型论信众集体意识，现在哥打丁宜县境内，不论小哥打陈圣大王公庙，或者妈山陈圣大王公庙等地主祀陈元光圣像，还有如泰丰港天圣宫配祀在玉帝神像旁的神像，都做成御虎造型，显然无声表达着开漳圣王信俗的生命力，大凡到了具体地域就有相应于在地需要的演变。当地人是把信仰紧紧联系从自身到集体的日常生活，把祈求生命安全与生活安定的憧憬，表达在大众相信圣王具有御虎消灾的法力。信众把他们对神明崇德报功、慎终追远、感应威灵，集中表达在他们心目中的神圣造型，以此表示了集体的崇拜和信心。有意思的是，这种在地延伸出来的圣王神话，又是建立在对于信仰源头的认可和崇拜，导致当地强调这就是开漳圣王，又会强调其他地方未必重视的圣王信仰功能，包括此由转化出持剑伏虎的圣王造型。由此也就可以想象，为何妈山陈圣大王公庙的信众至今既然自豪于圣王漳州源头的历史叙述，又会坚持圣像继续保持当地两广信众公认的造型。21世纪初，此处信众保留着原来旧神像，再塑一尊较大型庄严金身，就是决定回去漳州开漳圣王信仰发源地定造，并指定要做出柔佛境内流传过百年的“伏虎”造型。

因时局动荡导致分香各地的变迁

目前哥打丁宜县各处供奉陈圣大王公的公共庙宇，小哥打新村和妈山两处各有一家。另外，泰丰港的天圣宫，则是以陈圣大王公连同天后妈祖配祀玉皇大帝。

小哥打新村毗邻哥打丁宜市区，距离哥打丁宜原来市镇东北方两公里。小哥打陈圣大王公庙出版的《本庙简史》，其文字很明确记载，更早的龙望路原庙，源于天吉港矿区历史转折与人口迁移；现在小哥打有陈圣大王公庙，是前者的历史延伸，源自英国殖民政府 1948 年发动剿共战事。当年，英国殖民政府为着断绝乡村华人接济马共，便在各处实施“新村”政策，包括把原来龙望路、马威路、柔佛河西岸的华人迁离故居，集中居住在双层铁丝网包围的军事控管范围，这便是小哥打新村的由来。而小哥打陈圣大王公庙出版《本庙简史》，是记载说：“1941 年，日本军队南侵，不久我国沦陷，天吉港锡矿停顿。甚多居民便迁居外地谋生，于是有人将陈圣大王公迁至哥打丁宜隆望路廿八碑建庙供奉。1952 年，因为时局动乱，在紧急法令下，政府命令所有居住于郊外华裔同胞须迁移至市区邻近新村居住，因此陈圣大王公庙也不能幸免，只好迁到小哥打新村目前的庙址。”¹⁰ 这段文字中，提到圣王香火从四色移到“隆望路”，即马来文“Jalan Lombong”，现在多数中文翻译则别译为“龙望路”。

这份《本庙简史》也陈述，在梁万森在 1964 年重修本庙以前，当地庙宇最早是个别乡民捐地，交给大众拜神管事，以后方才成立组织。文中说：“当年很荣幸获得一位热心善信张生老先生慷慨报效一块土地（即现在庙址），在众善信合作下，建立一间十五尺宽、廿尺长的锌板屋，供奉陈圣大王公金身，由张老先生负责管理庙务。数年后，张老先生决意回去中国，他将庙务交予其好友林兴老先生负责管理；不久林老先生也相继告老返中国故乡，由其友人练友老先生负责料理庙务。练老先生为扩展庙务，征求多位热心善信加入本庙理事会以壮阵容。本坡闻人拿督梁宝球之令祖慈梁奎伯

10 同注 3。

姆当选为理事会主任，梁主席之令堂李桂英太夫人担任副主任，管台叔姆（管荣基先生令祖慈），璧章叔姆（谢宜果 PPN PIS 先生令堂）、德安叔姆等获选为理事。……梁奎伯姆仙逝后，则由李桂英太夫人继续领导，梁主席则协助其令堂处理一切庙务。”¹¹

以文字对照庙内具体情况，庙中目前尚供奉着张生、林兴、练有（友）三人联合神位，以“伯”尊称三位前辈，并根据他们先后驻庙主理大众事务的秩序，按照代际关系的书写传统，以“张生伯”在中央，“林兴伯”居左，“练有伯”居右。可见，此地华人至今尚有追随许多传统细节，视三位有功先辈为集体先人，也表达着后来的理事会不改此中的慎终追远精神。

庞贵隆最早出生在龙望路，也居住在龙望路，在当地度过童年。在他脑海中，陈圣大王公庙的香火，会从天吉港转折到小哥打，是既受历史过程影响，又和他自己生命历程相互见证。庞的记忆中，他出生时正好遇到 1941 年，该年年底，马来亚陷入日军占领，那时龙望路陈圣大王公庙，具体地点是在他老家对面的华人义冢旁边。一直到英国殖民者为了实施反共剿共，宣称马来亚进入紧急状态，一而再烧毁许多乡村，强硬移走村民，重新安置他们居住到用铁丝围绕的“新村”，陈圣大王公庙方才在 1950 年随着群众搬迁，暂移到人们俗称“电火局”的政府公共工程单位旁边，即哥打丁宜华人义冢的范围。那时候在庙的附近，包括庞贵隆一家，就只有人五、六户人家。但是，这家临时搭建的小庙只维持了三年，相应着英殖的新村政策日益愈加严苛，散落电火局各处的许多信众家庭也都陆续被驱赶集中到小哥打，原来龙望路香火到 1953 年又转而落户在小哥打张生家里。¹²

11 同注 3。

12 同注 9。

实际上，马来文原文“Jalan Lombong”，不论翻译作“隆望”或“龙望”，其原文还是“矿场路”的意思。从地图看路状，这条路是一路沿着大河河道，隔着中间的土地，形成蜿蜒伸展的陆路。河与路之间，原来有许多昔日的华人房屋。根据庞贵隆的回忆，还可理解当年龙望路一带居住着相当多天吉港矿工和他们的后裔。他转述居民集体传说，都说日军在1941年末登陆马来亚之后，准备对当地坚壁清野，命令居民预先撤出，可是当时很多居民都来不及离开，其中三百多人集体躲在庙中，有个母亲害怕小婴孩哭出声，便把孩子口鼻捂紧，不幸将小命闷死。¹³ 根据传说庙中躲避者的人数，当年龙望路老庙的面积可能相当大，足以反映矿区繁华带动过城镇变迁。这也促使山野外矿区香火的移动。经济活动转变、信众迁移，以及周围居民增多等等因素，曾经导致神庙地址也在移动，相应着村镇发展，向着市区人口众多的街市移动落地。可惜，此地庙貌是历经战乱摧残，难觅旧迹。

若依据一般民众信仰心理，神明香火由山野矿区走向村镇市集，只可用以佐证人口与地方发展造成的信仰需要，神明信仰文化由此流动到达人口来来往往的地上，有利个人安身立命；地理上交通上方便众人膜拜，也有利加强凝聚四方人心的力度。但是，如果矿区依然有人身在关键腹地，不该以为这些拼搏者会因着镇上有了公庙而放弃晨昏上香。只要矿工把圣王视为日常保护神，需要圣王保佑免受土地崩塌、毒蛇猛兽、凶兵苛吏等诸种灾害，他们也可能在各自的公司屋集体安奉圣王香火，不是只有逢年过节才会从天吉港出发去朝拜下游的龙望路宫庙。

对照妈山的陈圣大王公庙庙史，又应考虑，随着天吉港矿业群体重视虎患，出现矿工集体到四色参拜陈圣王公的习俗，陈圣王

13 同上注。

公香火也会逐渐分香至天吉港许多矿务公司，成为各公司矿场人员集体祭祀的对象。这种崇拜方式，不必要建庙，可能只在矿场公司屋的公共地带安放小神龕或香炉。而且，一旦各地发现锡矿，各处矿场需要人手，雇主不一定只聘请客家矿工，投入矿务的资本也不只是客家人资金，“陈圣大王公”的信俗因此不见得长期限制在客家矿工之间。

关于天吉港的锡矿公司历史，上述黄镇江文章曾说：“天吉港矿区早期的锡矿公司有伟丰、隆昌、再兴隆、粤南、鼎兴、成公司等”。¹⁴

妈山所在地本叫“阿妈山”，是由于当地原来有座妈祖庙，香火极盛，供奉着大众俗称“阿妈”的妈祖；而当地开漳圣王香火，肯定相关天吉港的信仰，但其原来香火却来自属于“再兴隆”公司的矿场。黄镇江文字也有说：“随着八十年代锡价之滑落，本地锡矿业亦走向微末，而在天吉港百年香火显赫的陈圣大王公庙亦随着再兴隆锡矿公司今移到柔佛下游的妈山”，¹⁵是他文中缺乏具体年代记载。关于妈山陈圣大王公的历史，当地还有一本《哥打丁宜县神庙之旅》记载过，此处香火是在1968年离开天吉港再兴隆，迁至拿督郑镜鸿创办的再昇园，起初是园主已故拿督郑镜鸿个人在此处种植园坵膜拜，其后方才在现址另外建了座庙，开放给公众人士。¹⁶再根据历任妈山陈圣大王公庙总务的陈德成先生，其老东主郑镜鸿原籍潮州。陈先生自十八岁便在再昇园守园管工，因此对此地开漳圣王香火沿革知之甚详，他记得郑镜鸿是在1967年买下该

14 同注 6。

15 同注 1，第 147 页。

16 陈梅康：〈哥打妈山陈圣大王公信徒教会，夜游放生，大王两地放光彩〉，载陈梅康编：《哥打丁宜县神庙之旅》，马来西亚柔佛哥打丁宜：柔佛州华人注册神庙联谊总会哥打丁宜县分会，2006 年，第 89 页。

片位处河边的园地，种植橡胶等经济作物，翌年便从上游的矿场奉请陈圣王香火，把香火移到再昇园。¹⁷

到后来，可以发现妈山和小哥打因着历史渊源不同，后来也有各自的演变，名声不同；前者以地方上出游巡境闻名，后者放生而成名；而双方庆祝神诞的日子则是以小哥打神诞在农历十月二十四日正日，而妈山则提早在十月二十三日，反映出彼此先人互相有默契，¹⁸可以让信众分别承续有两庙历史渊源，有机会奔走两地尽心。陈德成提到，从天吉港矿区到妈山，信众都不会选择在神诞正日举办庆祝，原因就在各区矿工都在早上举办好神诞，下午就要乘船到下游，晚上集中到村镇参与各种庙庆活动，到翌日神诞正日时候一起活动，维持了整个地区需要凝聚力；一直到二战以后，当地人还一度延续旧习俗，矿工和种植园工友都喜欢晚上三五成群到新村欣赏闽南歌仔戏。¹⁹

庙会 and 游神，是属于所有人共同参与的习俗，大众相信因此可以合境平安，共沐神恩。而庙会聘请传统剧团，主要是演戏给陈圣王看，大家从各处赶来庙会，陪着“陈圣大王”看戏，是神乐人也乐，以神人众乐体证全部矿区的华人是共同一体。此地民众，包括各地矿工，不见得是闽南人，但是设想到“陈圣大王”是中华开漳功臣，大众即使不懂闽南语的，也习惯开戏最好演出闽南语节目，这是一番心意。

除了小哥打以及妈山，从柔佛州首府新山市区往哥打丁宜，路上大概走四公里路，就会到达的泰丰港新村。泰丰港早期是农业区，居民多是菜农，地方上拥有一间华文小学，一间神庙，神庙之

17 访问陈德成，2017年2月9日于小哥打陈圣大王公庙现场口述。

18 同注 16。

19 同注 17。

中也崇祀着陈圣大王公的香火。不过，今天距离哥打丁宜只有十公里陆路的泰丰港新村，村中这间天圣宫，主祀的神明是玉皇大帝，村民俗称的天后娘娘与陈圣大王公公，则分别配祀在主神左右。泰丰港当地记载，1948年英国殖民政府宣布马来亚紧急状态，这里也是被划分成为所谓“新村”的地区，村民一直到1960年代末都受到英军四面包围和监控进出；天圣宫是由地方村民在一穷二白的情境下，合力斩树建庙。此地早期先民，也是因着陆路不方便，多从水路来往市区，才想到供奉天后娘娘和大王公公保护出入平安，每年神诞做庆典。但是，原来在1951年建立的天圣宫，最早位处学校范围，兼且年久失修，导致村民于1960年在原址前边空地另建新庙；而现在的庙址，则源于1981年成立筹委、1990年在校旁购地，1998年方才落成。²⁰

又据庞贵隆，陈圣大王公曾经长期落脚在龙望路，即使在紧急状态时期，其原来民众和庙宇从龙望路一迁再迁到新村，可是信仰的影响也作用在那些后来回到龙望路的居民。他说，现在龙望路一带还是有神坛供奉陈圣大王公香火，那边有一间关帝坛，左边配祀陈圣王、右边配祀济公活佛。

以社区祭祀承载国际接触的际遇

哥打丁宜华人至今流传各种顺口溜，其中有说“街上阿婆，新村阿公”，前者是指妈祖，后者是指开漳圣王，很形象化的指出当地的妈祖信仰位处乡镇市区，而开漳圣王的庙祀则是位处市外

20 陈梅康：〈哥打泰丰港天圣宫 - 合力草创，美轮美奂表前贤〉，载陈梅康编：《哥打丁宜县神庙之旅》，马来西亚柔佛哥打丁宜：柔佛州华人注册神庙联谊总会哥打丁宜县分会，2006年，第93页。

的乡村，且是搬到了小新村，由村民搭建小木屋支撑其全体人的信仰，重头来过。²¹ 两庙阅尽百年香火沧桑，依然受到邻近地方信众四方来朝拜，香火旺盛。依据“街上阿婆，新村阿公”的内容，可知这顺口溜只能出现在英殖民政府 1948 年宣布马来亚进入紧急状态以后，开漳圣王香火也是自那时起一迁再迁，方才在 1952 年被信众搬迁到小哥打新村内部。由于妈祖和开漳圣王是当地华人民间主要的集体崇拜对象，所以顺口溜内容才会跟随民间习惯，把神明亲昵称呼“阿公”、“阿婆”，期待彼等保护地方上的“子孙”。

以顺口溜的内容对照在地情况，内涵信息量丰富。它至少反映，马来亚政府于 1960 年宣布结束紧急状态之前，也就是更早于妈山陈圣大王公庙迁到妈山之前，原来的龙望路老庙，以及它在小哥打的延续，位置在邻近矿区乡村华民来来往往的地点，一直是大众崇拜陈圣大王公的集中地。哥打丁宜老一辈人记忆，本庙每年神诞获得四方踊跃善捐，多天演戏酬神，晚上又组织神明在县城出游巡境，如此盛况最能象征圣王香火在地方上的权威。

一直到 1960 年代，陈圣大王公庙从龙望路一迁再迁到小哥打，每年还都庆祝神明圣诞千秋，年年游神队伍也是声势浩大，热热闹闹游行至市区，绕行各街道，再返回庙址；在 1970 年，庙方宣告停止过去的游神传统，可是到 2000 年，当年新领导层又再回复传统，重现晚上敲锣打鼓巡游哥打市区的习俗。²²

游神传统，除了显示陈圣大王公年年保佑哥打丁宜全境信众，以其神威扫清污秽，降福所到之境，也表达着信众集体声势所及的地理空间。由此活动印证哥打丁宜华人说的“街上阿婆，新村阿

21 陈咏铭：〈古刹香火鼎盛，地位超凡〉，载马来西亚《中国报》（“今日柔佛”地方版），2000 年 12 月 9 日，C3 版。

22 陈咏铭：〈陈圣大王公，重游哥打市〉，载马来西亚《中国报》（“今日柔佛”地方版），2000 年 12 月 9 日，C3 版。

公”，是指全民承认两大属于集体的神圣香火各自拥有本身驻在地点；实质上“阿公”和“阿婆”都是各自地区群众自小耳濡目染的集体记忆，又是哥打丁宜全境华人信众的共同记忆。

无论如何，一旦庙宇地点座落在许多民众日常居住或往来地区，而民众当中又有许多崇拜神圣的信众，当地长期流传着开漳圣王的各种显圣传说，尤其说圣王能够回应民众祈祷，冥冥中为人民伏虎消灾，每一代信众也就会依着信仰这些传说，寄望神圣与自身同在。当这许多个人都是期望神圣灵应，感通于自身的生活际遇，陈圣大王公的威灵就不仅需要显现在每年游神时刻的清静四境，也必要日常让信众感觉神人能够沟通，满足大家的信仰期望。

在小哥打陈圣大王公庙内部，神人交通的媒体，很明显是一系列指点迷津的签诗。依照庞贵隆先生的说法，当地陈圣大王公庙采用的这套签诗，早自老庙立于龙望路的旧年头，也可能更早是出现在四色地区，专让矿工求解心中迷惑，提示他们思考方向。²³人们到庙中求神问解的形式，就是由求问者以掷筊的形式请求圣王同意当事人求签问事。如果当事人掷筊的结果是一阴一阳，即意味着求得圣王同意，接着就可以双手摇动签筒，至到其中一枝签枝跌到地面，然后再次以掷筊问准神明，看看神明是否建议以该签启示当事人。庞先生住在庙的隔邻，过去又曾向驻庙服务群众的茅山法教弟子林南福学习，他除了日常协助打理该庙香火，也在庙中为人解签，包括协助信众添油、祈福、择日、禳解霉气灾运等事。²⁴有了这些活动，承载信仰文化的场所以得满足群众崇拜神灵的需要，神灵就不再是人们遥不可及的接触，变得息息相关个人日常生活的精神需要。

23 同注 9。

24 同上注。

“德兴港”是华人对哥打丁宜昔日原有小镇风貌的旧称，那时的“德兴港”范围当然小于现在包含着县城市区的县治范围。虽然这套一共五十种的签诗在当地最早出现的时间和来历都难以考据，可是从签诗上边都写着“德兴港陈圣大王公庙”，可猜测到这套签诗可能早在上个世纪初早流传当地。

当然，正由于天吉港后期的矿工不一定只限客家人，到上世纪上半叶，亦有更多不同籍贯华人涌入哥打丁宜寻找生计，后来的神庙在历史上确实承载着县上先辈的信仰文化记忆，在地理上则事实上位处相连县城的新村，日常前来膜拜的也以本村或邻近村落的居民较多；久而久之，小哥打新村陈圣大王公庙的社区公庙特色也就益发突出。这样的特色，表现在信众保留着昔日天吉港长期以河道交通的历史记忆，又显明在他们所相信的“神灵启示”，认为陈圣王过去以来去到庙中显灵威，指导信徒，都是乘船来往。因而其理事会还曾经根据这个说法，特地在神诞游神贡献一艘神船给开漳圣王出游。²⁵ 其社区公庙的色彩，亦表现在其庙庆不忘社会公益，主要以地方社区为照顾目标。观察本庙 2011 年配合神诞庆典的对外捐款，其主要对象是哥打丁宜扶轮社洗肾中心、哥打丁宜狮子会、哥打丁宜圣约翰救护队、德教会紫登阁施药部、柔佛州和哥打丁宜两层次的华人神庙联合会、一些地方贫困人士，还有当地新哥打华文小学以及培华小学各 15 学生的清寒子弟助学金。²⁶ 到该庙 2014 年神诞，期间捐助社团和学生助学金，基本也是援助相同的当地对象。²⁷

25 〈善信驻足拜陈圣大王公，神舟夜游万人空巷〉，载马来西亚《中国报》，2005 年 11 月 27 日，C10 版。

26 〈小哥打陈圣大王公庙庆双喜不忘捐公益〉，载马来西亚《星洲日报》，2011 年 12 月 1 日。

27 〈拨款捐助公益〉，载马来西亚《星洲日报》，2014 年 12 月 16 日。

而妈山陈圣王公，自1999年以后便添加了“旅游”与“放生活动”两个特色。一方面，其神诞保持了过去从矿区人员到种植区人员的传统习俗，庙中历年祭祀摄影记录，显示着大家年年还有为开漳圣王引船送船。只是本庙陈圣王为信众解决疑难，是采用民间常见的“观音签”。到本世纪初期，马来西亚《民生报》在2007年7月28日的报道又如是说：“在南马一带，如果有人要做放生的善行通常都选择到哥打丁宜陈圣大王公庙。因为此庙举行的放生礼仪，相信是全马难得一见的，隆重的举行，并常盛聘高僧或西藏喇嘛到场主持仪式，……蔚为南马神庙的一大特色。”²⁸同时，报道也提到，由于来客众多，当地常在星期天举行放生仪式，受邀请参与的僧众，有本地僧侣、泰国僧侣、西藏或尼泊尔的喇嘛，还有些新加坡艺人主动常来；而有些宗教团体热心很大，无论事先联络或未有联络都可能主动出现，动员自愿信众到庙旁河边放生，导致妈山陈圣大王庙为着服务放生者，必须增添停车场与厕所设备。²⁹

而上述陈德成先生以庙方总务职位接受该报访问，是回应记者说：“据称，陈元帅每在征战时，都不轻易滥杀无辜，有好生之德，因此，本庙本着其精神，特常办放生大会，让众生能平安回归大自然，免遭灾害。”³⁰同时，放生者更是造福苍生，积下善德。”同时，他在访问中也提到妈山陈圣大王庙前方造了个放生池，善信如果不是在人们组织放生的日子想要来放生，也可以把鱼类可以到放生池，让人供养。³¹

据陈德成本身表述，当地最早放生活动本在下游的天后庙进

28 忠言：〈陈圣大王公庙放生大会积善德〉，载马来西亚《民生报》，2007年7月28日，第4版。

29 同上注。

30 同上注。

31 同上注。

行过，后来因顾及生态问题，人们自 1999 年改到更上游的陈圣大王公庙进行；尚且，在 2005 年起，台湾有一位提倡放生的法师经常把信众带到当地，圣王庙于是又逐渐发展成为僧人讲经说法的场地。³²

客观来说，妈山陈圣大王公处在大片种植林区深入之地，庙在河边，邻近也鲜少居民聚居，加上不似小哥打新村陈圣大王公与村市原来老居民的历史渊源，它很难形成连接市区大众日常生活。可是，一些佛教团体组织外来者到当地旅游、学佛、放生，让此处频密对外交流，显然形成当地诸庙罕有的特色。这导致本庙近年的地貌建设，是旁边出现佛殿，庙前出现藏传形态的舍利佛塔。由此，妈山的开漳圣王信仰文化，也就显露了中华儒、道信仰为主体，又兼容了佛化活动的特色。反过来，各国僧侣带着他们的弟子在此处活动，人人都会事先顶礼开漳圣王，又造成此处开漳圣王信仰乃至庙宇活动，不一定只能联系在“华人”两字，而是年年多出很多非华人膜拜者。妈山陈圣大王公庙布告版上张贴有旅游公司印制的宣传海报，上边列出乘船沿河参观两岸生态与名胜，内容即包括参观本庙，可见当地也有业者认为本庙具备旅游资源优势。

小结

以小哥打新村和妈山为主，哥打丁开漳圣王香火相当有利论证，不论此地开漳圣王香火源于何处，它保存的客家渊源的元素，例如对尊神的称呼，神像的某些特征。这可以证明客家先民从中国南来前后，正如两广其他方言群先民，并非从来没有接触过开漳圣王信仰文化。同时期，更早也有缅甸陈家祠和吉隆坡陈氏书院供奉

32 同注 17。

尊神。尤其吉隆坡陈氏书院供奉舜帝、陈寔与陈元光，源于在南洋重现中国广州陈家祠（陈氏书院）的建设与设置。³³ 他们也都是称呼开漳圣王“陈圣大王”。广州陈氏书院在清代由广东省七十二县陈氏宗亲联合成立，虽然因着过去的政治运动发生过激行为，失去所有神像与灵牌，但吉隆坡陈家祠现貌提供有利线索，足可推测广州陈家祠曾经供奉的祖辈神像。

概括言之，哥打丁宜现有圣王信仰现象由矿区守护神演变为邻近村镇尊呼“阿公”的集体崇拜，足以说明各地圣王信俗会因地、因时、因事而演变，各地信众对待圣王精神也是各有寄望。相对于漳州渊源地先辈们原来的信俗，每个地方的信众也会长期转化出各自侧重的神明印象。即如天吉港先民，最先是把陈元光视为开垦蛮荒先驱，期望保护神人间伏虎；但等到虎患式微而人口繁盛，市镇规模扩大，大家则是在多元族群的土地举行“阿公”巡境，感恩子孙承蒙“阿公”保佑，又通过巡境各处表述华人在这些地方拥有落地主权，冀望永远平安过活。再到近年，小哥打新村延续着神像走向市区游神的风俗，说是祈祷合境平安，无疑也承继祖辈落地生根、生活幸福的权利论述。而现在的妈山陈圣大王公庙是把纪念陈元光联系着放生活动，却其实提醒大众心目对开漳圣王的认知，要求信奉者学习陈元光由儒将成就神圣，将精神贯彻在于仁民爱物、慈悲众生。放生也是实践陈元光价值观的方式。

这不是说有人间分歧出了很多个“开漳圣王”的印象，而是因着各种繁杂的人事因缘，丰富了圣王作为道德与神圣象征所应具备的精神形象。

33 陈国庆：〈陈氏书院宗亲会与吉隆坡陈氏书院〉，载《陈氏书院 115 周年纪念特刊（1896-2011）》增订本，马来西亚吉隆坡：隆雪陈氏书院宗亲会，2011 年，第 6 页。

第六章

海上宗族聚落认同转化为城市港区保护神

——槟榔屿姓陈桥开漳圣王庙祀的田野笔记

1786年槟榔屿开发自由港，成为马六甲海峡连接着印度洋的出入口，从此日益繁华，并一再吸引来自各地的新居民。来自各地的华人之间，也包括清代海禁开放以后，福建省同安县丙洲社陈姓宗族村落的不少居民。他们陆续集体南下，在海港岸边伸延到海上俗称“桥”的木构码头，转业成为依托国际海贸的船户。最初，丙洲社南来先民多是单身汉，在码头附近组织“公司屋”，聚族而居。而后，随着一些族亲陆续挨着码头边建屋，在水上安顿家眷，“姓陈桥”也逐渐演变成为海上宗族聚落。这个船户社区是以开漳圣王为集体祖神，结合着血缘、业缘、祖乡地缘、当地地缘的多重凝聚，既延续中国闽南宗族村落传统，又因国际港口连接世界前线而呈现其在地演变。源自丙洲社昭应庙圣王香火，因着桥民社区位处港口都市海岸线前沿，与来往商旅和邻近市民打成一片，固然依旧保留着祖乡与血缘认同，但已扩大影响；上下码头的人们已经逐渐习惯把神明视为海贸保护神，其庙祀也演变为外族参与膜拜的城市庙祀。

木构码头的缘起

“姓陈桥”正如槟城其他闽南船民聚落，俗称为“桥”，但其实是一座居民集体设立的单头木桥。自槟榔屿1786年成为亚洲第一个自由港口，槟城原来便有王、周、林、杨、谢、郭等“姓氏

桥”，居民的祖籍，源自中国闽南各地，原本都是宗姓村落。这些闽南宗姓村落后裔，各自以宗姓集体名义，占守有利位置，在港口海滨建立只限族亲共同使用的渡头，一端连接着岸边土地，一端朝着马六甲海峡东面海域，北向印度洋出口，形成方便舢舨靠停与上下岸的私家码头，为的是方便自己族人在当地从事海运事业。以后，各“桥”又由于各自族人到“桥”边搭建海上木屋，重构原乡聚族而居的场景，形成海上聚落。这些用支柱钉住海床，架在海上的干栏建筑，都是水上浮脚楼的模样；大家只要在屋中掀开“地”板，就看到底下两三米就是海水。“姓陈桥”也是如此。它名符其实，最初是由福建省同安县丙洲社陈姓宗族村落的后人在此建造，以后也有族人在此聚族而居，“姓陈桥”因此得名。

自“姓陈桥”出现，一直到它由上下人货的木码头演变形成行业聚落，桥上居民的先人，或许是在不同时代陆续从中国闽南沿海村落南下，但共同点就在大家的原籍都在福建省同安县丙洲社，都是陈姓族亲，到了当地就不再是清朝或民初的农渔业社会的渔民，而是转化成为依靠近现代国际海贸经济维生的港口船户。他们依托着渡头从事船运维生，又依赖着族亲血缘亲近，互相支持也互相协作，保护集体在港口设立码头势力，并且沿着旁边建立房屋群，重构原来在中国原乡聚族而居的生活。

但姓陈桥毕竟属于港口都市对外连接世界各地的前线，因此其以血缘族亲结合成业缘利益共同体而形成地缘关系的族亲社会，并不见得如同一般中国内陆传统村落，可以不需太多对外互动，长期稳定在相对封闭的内聚状态。如此状况。在地演变包括表现在丙洲社开漳圣王香火传播，到了姓陈桥的扩大影响：首先是桥民延续着祖辈把圣王当作集体祖神崇拜，后来圣王香火又成为桥民和来往外姓商旅共尊的海贸保护神，再经过桥民社区与邻近地区的交往融合，此处庙祀就演变为槟城大众的地方庙祀，允许外人共同信

仰、各自膜拜。

从闽南渔民转化为英殖港口船户的历史

在当代中国行政区的概念，现在的丙洲村属于厦门市同安区下边的西柯镇，至2006年11月撤销，设立丙州社区。根据当地老居民的记忆，桥上谋生的先辈们当年多是从厦门乘坐平底帆船出海，沿着琼州、印支半岛、泰国、马来亚东部海岸航行，有一直南下新加坡在当地上岸谋生的，也有转乘汽船从马六甲海峡南部北上，到了槟榔屿投靠依赖“桥头”生活的族亲。

历史要回溯到1918年之前。丙洲社单身族人陆续南来，最早纯粹是男性，他们集体居住在打石街“南洋咖啡店”隔壁的两间双层排屋单位，把两屋打通成为“公司屋”，将“公司屋”楼下作为膳宿之处，楼上则延用丙洲社原来陈氏宗亲以“昭应庙”供奉族亲祖神的庙号，称“昭应殿”，供奉着从故乡“昭应庙”带来的开漳圣王与陈姓王爷香火。“公司屋”不仅是大众集体居住的地方，也在延续着丙州社的社会关系，住在里头的族亲之间，叔伯兄弟关系分明；除了一起吃大锅饭，每月还得摊分集体经费，各自拿出议定的捐款支持其维修码头、祭祀神明的开销。打石街的街口，对面就是海岸，在此设立公司屋，也就方便住在公司屋的族人，大家能够日日夜夜随时看守好港口码头的这一片角落，保护丙洲社后裔谋生的势力范围。

年年月月，住在“公司屋”的族人，也都会迎接有意南洋谋生的故乡亲人。这些亲人，乘着帆船顺着东北季候风南下，过了英国殖民政府的海关，办好手续，就会拿着写着地址的纸片找上“公司屋”报到。桥上旧人的习惯，就是把这些初到贵地投靠大家的亲人带到街道尾端，在连接海岸边的街道走动几天，让他们熟悉环

境，然后就安置他们一起到族人共建的渡头讨生活。姓陈桥居民当时的生计，主要就依靠载客和驳运，或者间中捕鱼、採蚝、养蚝。许多人从事载客和驳运的相同经历，都是从替同乡帮工开始，做到拥有自己的舢舨、舢舨，但工作环境不变，一直都在为停泊在槟城港口的货船，负责载送人物和上下货物。

从生活方式去看，姓陈桥居民，是延续着也转化了他们同安丙洲社祖辈以来的乡下生活习惯，依旧是靠海维生。只是，自1786年槟榔屿开港，当初陆续南下的个人，既然本来就是海滨农村的渔民，一旦聚居在码头边上，眼前是马六甲海峡北端唯一的国际自由港前线，为着更好的生计机会，肯定是向其他更早到达的族亲看齐，转业为国际资本商贸前沿的货运船户。他们在港口前端拥有本身集体的码头，聚族而居，合力据守港口海边一片地区，固然熟悉祖辈以来的捕鱼、採蚝、养蚝等工作；甚至早期驻守桥上的男丁，闲暇无事，也会到邻近港仔（小河）咸淡水交界的海口一带採凿生蚝，让家中女眷搞些番薯粉、葱花、鸡蛋，制作至今在闽南与槟城流行的“蚵仔煎”食品。但这些却不见得是主要经济来源。更大的利益，是来自集体设立渡头，以及以集体抱团的势力维护自己在周遭地区的控制权力，提供来自邻国小货船人员与货物下上岸服务，供应来往船只的粮水需要，也为停泊在深海的大货船提供海上接驳运输，协助集散货物。

最初的姓陈桥也不见渡头，大家是在岸边插了木桩，各自栓绑自己的载客舢舨。由于丙洲社本来就是岛屿，其居民多靠海为生，他们来到槟城，从闽南渔民生活转化为英殖海港前线的码头工人，虽然面对不一样的社会环境和经济制度，大家的水性好，对待海洋还是驾轻就熟。但以后舢舨多了，加上许多外来的小货船也停泊在岸外的邻近水域，大家如果沿着岸边向横发展，就可能越来越逼近其他闽南载客宗族集团，双方的码头交界模糊，难免引起冲

突。于是，丙洲社族人也如槟榔屿其他闽南宗族村落族人，想要靠海维生就只能在水上建立向着海中伸延的木板渡头，在渡头边增加栓绑载客舢板的木桩。

历史以来，国际自由港船来船往，闽南许多原来渔村宗姓村落的先民也纷纷在港口各立渡头，难免就有互相争夺客源的纠纷。也不知从哪年开始，各桥互相协议划分谋生范围，依照道义上的约定，印尼船使进槟榔屿自由港的海域，在槟威海峡下货的搬运上岸，都由姓陈桥桥民包办。从其他地方来的船如果想要泊在渡头，得到桥民组织上允许，也必须缴费，支持木造渡头常年维修费用。一直到1980年代，国际自由港地位早在1969年被马来西亚政府取消，马六甲海峡对岸的印尼属苏门答刺等各地来船越来越少，海上驳运事业急剧式微，众姓氏桥互相间的口头合约依然受到大众遵守。

直到1917年前后，当地丙洲社族人，才开始有人搬到渡头居住。这些族亲为了组织家庭，又不想离开族亲集体生活的相互呼应，更不想远离自己日常工作地点，不方便再住公司屋，想到住在自己族人共建的码头边会比外边买房子方便省钱，于是陆续有人渡头一旁建立起木屋，采取长木柱钉住海底泥地的形态，安置家人。最初，虽然只有5间屋子，但从此以后，“姓陈桥”也正如其名，成为一处丙洲社族亲聚族而居的渡头聚落，既是只限丙洲社自己的族人居住，又是只限丙洲社族人泊靠渡头谋生，住在“桥”上的邻居们，既是同乡，亦是族亲，还是同业。

早期的姓陈桥也没有食用水供应，居民要取水，必须到桥对面海墘路的另一边，使用本处桥民集体专用的水喉头。姓陈桥的桥民为了保护用水，只限族人使用，也方便妇女，便建起一间小木屋，把这专用水喉头围起来，日常大家都到木屋取水或沐浴，并且平均负担政府征收的水费。一直到1954年，独立前的马来亚英殖政府

首次实行地区代议士选举，姓陈桥居民才争取到新任市议员替他们每家申请到自己中的水电设施。

但是，“姓陈桥”初期作为海上聚落，人口原本不多。在槟城诸姓氏桥当中，至少在二战以后，“姓陈桥”一直是屋子与人数最少的。笔者1988年从事马来西亚华人文化协会主办的“槟城姓氏桥调查”，当时桥上丙州社宗族聚落居民集体记忆，就如同桥上土生土长的桥主陈美荣所记忆，认为族人从来都不是大规模居住在渡头边。当时一位88岁的许姓老婆婆说，她17岁嫁到桥上，就只是看到有5、6间木屋，以后到1988年，“桥”边的屋子也只是十一间。一个原因是，1930年代末，英殖槟城政府曾经宣布要征收海墘路一带房子，在海港边上的土地进行庞大市区改组，其时最大动作，是把原来的柴埕店铺搬迁到日落洞。虽然政府计划最终因日军1942年入侵马来亚，胎死腹中，但桥上也有好些家庭为着未雨绸缪，早就搬走。另一方面，马来亚独立后政府政策影响，既限制居民增加在桥上搭屋子或扩建，又只发临时地契给桥民，因此稍有积蓄的族人，也不会再想着往桥上建屋。不过，这并不影响桥上和桥外族亲之间血缘认同意识。

原来，桥民为了方便族人工作避雨，也曾集体在桥尾建立一处窝棚；而且，根据当年桥主陈美荣记忆，早年桥民，不论在桥上或公司屋居住，为了维系着桥民的血亲观念，曾经造了本桥的桥谱，记录族亲的资料，还得延续丙洲社在马来亚的世系：懿美裕后昆，礼义传家宝。

事实上，过去以来，姓陈桥正如槟城其他的姓氏桥，因为位处沿海货运地区，即使在日本统治时代，也较陆上居民较容易通过各种渠道，取得各种物质资源。1942年，日本进攻槟城，日军以战斗机在海岸飞掠，一再扔下炸药包，曾经炸烧姓陈桥上一间亚答屋子。幸而，当时大家同心协力，方才抢救到火势不至于蔓延，挽

救了整个聚落。等到日本军政府统治槟城，他们首先登记户口，然后就在包括姓陈桥的各大小街区成立“联保班”，选择各区年龄最大的老人担任班长，日常晚上会随时调查家家户户，一旦有任何事情就唯班长是问。那时姓陈桥的“联保班”班长是陈清美老先生，他的儿子陈美荣在1980年代也长期担任桥主。陈清美知日本人限制海上活动，影响居民捕鱼，也明知不少居民吃不了不新鲜鱼，于是便利用职权保护自己的族亲。他明知道桥民到晚上都会悄悄撬开海上木屋的地板，在屋子里头向海水垂钓，还是保持装着不知道的态度，让大家不单自己有鱼吃，还可以暗地转卖。

战前姓陈桥或丙洲社族亲子弟较少读书，如果求学，又往往因着血缘关系，支持所有陈氏宗亲联办的学校，都是前往槟城颍川堂陈公司所设的颍川学校就读。大家也放心，自己子女身为后裔，到宗亲联办的学校会得到较多照顾。然而，在日本统治约三年八个月以后，那之后有好些桥上的新生代是到英文学校上学了。归根究底，这是源于二战期间，桥上比陆路方便私下取得物质资源，于是有些较富裕的土生华人家庭，父母为了女儿避开日军，也希望家人生活较好，就因着熟悉对方人品，把女儿嫁过去原来替他们商行承担货运的船户家庭。这造成桥上乃至桥外的族人儿女，更多机会接触母亲娘家接受英文教育的影响，跑去就读英校。这打破战前的格局，导致二次世战以后，愈来愈多船民子弟凭着教育背景不再子承父业，出路更为多元。

由祖辈英灵演变出海贸保护神的在地崇拜

如上所述，最初“昭应殿”所在地点并不是在“姓陈桥”。昭应殿的开漳圣王香火原来在公司屋，一直要到1968年以后，才被移到渡头前边入口处的土地上边。那时，已经不再有船户聚居公

司屋。那之前，随着 1949 年中华人民共和国成立，已经不再有同乡南下投靠公司屋。原来住在“公司屋”的，如果没有回到中国乡下，也都各自有了家庭，分散的居住各地，包括住在桥上或邻近地区。

“昭应殿”除了安奉丙洲社族亲奉为祖神的开漳圣王，也安奉陈府王爷，大众称他们为“祖佛”。其他，尚供奉着保生大帝、哪咤三太子、诸葛亮、郭圣王诸神。这些丙洲社原乡祖辈熟悉的神明，集中在姓陈桥相连接陆地的出入口地带，让人感觉当地已经转化成为原乡在当地的延伸——由家乡的保护神守护大家，流传家乡的同样的文化，这足以让人们缩减文化上的陌生，直接感觉到这里的生活环境还是由家乡一般习俗建构其内涵，保佑大众的神明也是祖辈熟悉的那几位。这也让当地出生的人们继承着祖先的记忆。由此可见，这是丙洲社族人祖庙南移，又依靠闽南诸位神明延续大众的原乡文化与价值观认同。如此，姓陈桥以地缘、血缘、业缘与神缘四重结合形成的海上聚落，复制了丙洲社原乡社会的聚族而居，堪称丙洲社集体来往谋生，经营马六甲海峡的另一片前线空间。

若论陈姓在漳州的分支，开漳圣王陈元光和太傅陈邕后人在漳州各有派衍，分别称为“将军派”和“南院派”，漳州俗称“北陈”和“南陈”；而“丙洲陈”的漳州开基祖先并非陈元光，而是太傅陈邕。所以，丙洲社陈姓后裔本应属于“南院派”。按严格的宗法体制，同安丙洲社陈姓族人是“南陈”后裔，他们供奉开漳圣王显然不是基于直系血缘认祖，而是基于“开漳”地缘与同宗因由。再回顾同安丙洲社奉祀开漳圣王的昭应庙，它最初原本是陈、谢、李、宋四姓所共建，以后他姓迁走，方才形成陈姓族人独祀昭应庙的局面。因此，丙洲村最早的开漳圣王香火，亦可能源自陈、谢、李、宋四姓基于“开漳”因缘的结合，以后才演变出“丙洲陈”在漳州以外也拥有供奉开漳圣王的习俗。然而，“丙洲陈”族人在实

质上并不曾把作为“宗亲”的陈元光宗亲视为外人，他们跟从闽南宗族社会处理同姓神明的态度，尊崇同姓而远亲的先贤，以先贤生前达到万家生佛的境界为荣，也崇拜开漳圣王英烈事迹。因此，姓陈桥居民称呼自己直系祖先为“祖公”以外，便将有益于漳民的远亲神明如陈元光称为“祖佛”，这是昵称也是尊敬。从开漳圣王信俗版图的形成过程去考虑，清代泉州同安县丙洲社圣王香火，以及它流传到外地的演变，提供开漳圣王信俗版图形成过程的其中一种演变模式。

把原来的槟城颍川堂陈公司“威惠庙”对比槟城“昭应殿”，前者和后者分别代表了中国漳州原乡以及同安南陈后裔的开漳圣王信仰，是两地陈姓后人集体记忆的南迁。从槟城威惠庙发展再到颍川堂陈氏宗祠，它是延续凝聚宗亲认同方向，可以按照谱系中的宗族分派跨过方言群之别，但它所扩大的信仰圈子依然是以凝聚陈姓后人为主要目标。而丙洲社昭应殿本该是只限丙洲社后裔，以保留属以丙洲社本支脉具体的宗族记忆，这是根据支脉的血缘认同和丙洲社地方的地缘认同结社，把血缘认同从不分支脉的“陈”进一步主动具体的细分化。后来惠安人成立宗盟社，一样是奉祀开漳圣王而同时参与联宗祠堂，这和丙洲社在槟城设立昭应殿一个道理。

这样一来，昭应殿以开漳圣王和陈府王爷香火为主，由一座丙洲社码头船户共建的木构小庙去重复原乡旧有“昭应”名称，是信仰延续，也是重要的文化符号。槟城丙洲社族亲通过诠释、重构姓陈桥的社会认知，继续着彼此不论对原乡风土或在地生活的集体记忆。而基于“颍川”的大认同，以及对开漳圣王崇拜，丙洲陈族人打从据守姓陈桥渡头的岁月，即相认颍川堂陈公司为大宗，又以自家昭应殿维系小宗认同。尤其是二战结束后，姓陈桥居民一改认为不必多读书的陋习，妇女多是大清早到“公司屋”拜圣王，接着就把孩子邻近颍川堂陈公司所主办的颍川小学，享受学校优待陈姓

子弟半价学费的待遇。这是日常生活的作息，也表达着槟城邻近两处开漳圣王庙祀各有所司的态势，并存而不矛盾。

然而，古时候丙洲社居民靠海维生，大家不论到海滩去捉螃蟹或採蚝，出海捕鱼，或者远渡重洋，都会祈求“祖佛”保佑。所以，丙洲社的开漳圣王信仰相对于其他地方而言，早就不单是崇拜血缘祖辈的神道设教，开漳圣王也被先辈视为英灵显赫的海洋保护神。一旦其分香到达槟城港口，神明供奉在“公司屋”，更是以“祖佛”身份接受大众晨昏上香，祈求保护海上谋生。等到神灵香火迁到姓陈桥前边，接受着来往桥上的本地与外国航海者祭拜，更是进一步突出往来人众对神灵的期待——祈请尊神发挥当代海贸行业保护神的威力，不仅要泽及陈姓族亲，也要泽及一切上下岸的往来舟车旅人，包括保佑海上运输装货上船，保佑船只与卡车出入各地关卡，具体的神圣功能就是要保障货畅其流。

再到1969年，马来西亚中央政府取消槟城的自由港地位，而姓陈桥新一代桥民到陆上求学和谋生者，日渐增多，对外联姻发生的亲友关系也愈来愈多，昭应殿作为渡头前方的庙宇，日常面对日愈增多的来往人物，并未标榜本庙是族祠香火分镇，也未拒绝人来人往，姓陈桥的开漳圣王信俗依旧延续，但参与者的成分不见得限定在就那十几家人和他们岸上的家属，情况又发生新的变化。

原本，同一座城市里，在“颍川”大宗堂号以外，昭应殿作为丙洲社分派另立本支脉的宗姓庙堂，最初亦应该是参与成员条件较“狭隘”，只限族亲参与。正如姓陈桥，最初是坚持只限族人桥上聚居谋生。可是，姓陈桥的所在位置，并非城市连接乡区的边缘，而是在整座城市由海路接连全世界的前线。从港口都市的角度，在这座城市，不论是社会结构、文化交流、经济联系的出入口，它都是其中的组成部分。到了20世纪下叶，昭应殿日常拥有乩童“救世”，并且处在向着来往公众的道路边，建筑环境空间其实比较颖

川堂陈公司宗祠接近外界，而丙洲社同人的宗族认同又另有颍川堂香火可循，反而让姓陈桥的昭应殿更容易回应市民城市生活一体化。逐渐，小庙就引来越来越多要求指点迷津的外姓信众，乃至开放给外人参与，一道服务神明。到了1980年代，它不但有外人加入，而且也参与打理庙宇事务的理事会。这即是说，丙洲本土的圣王信仰到清代已演变为宗族的祖神香火，其族人在南洋设立公司也设立分炉，到了槟城则一直到20世纪下半叶还在继续演变。

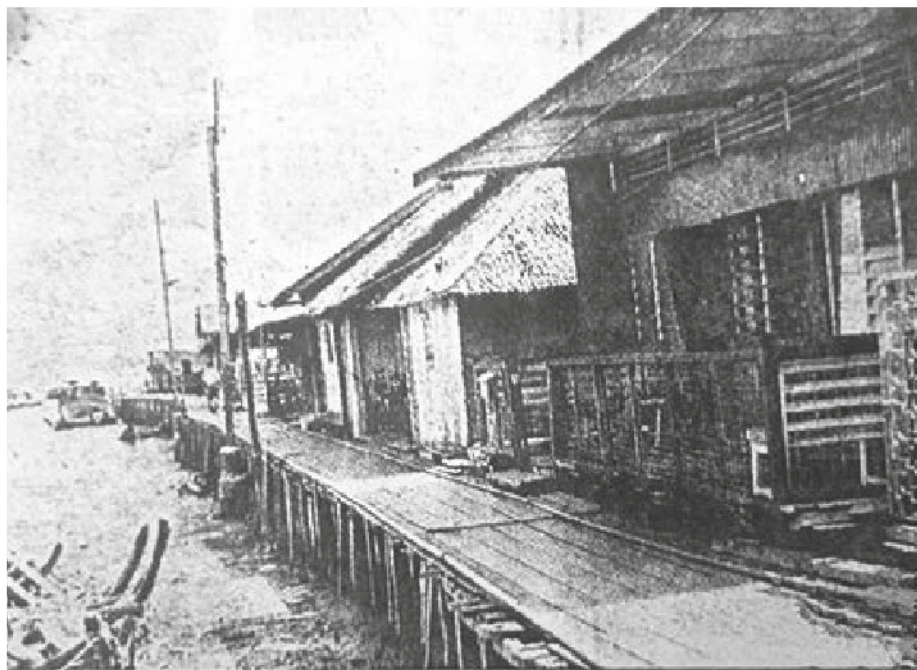
从城市发展的角度，姓陈桥位处港口，是当地进出口货物渠道之一，必然是融合在当地的整体社会发展。在丙洲社原乡，昭应庙处在农渔业社会的宗族聚落，对象固可以自家人为主。到了槟城，姓陈桥作为大城市不可分割部分，城市愈发达，姓陈桥愈趋对外友善开放，到昭应殿去插香和参加活动的外姓人也越多。相随着桥民和岸上互动频密，昭应殿后来发生组织变化不是偶然。或许，恰恰由于中华传统灵乩活动本都以“救世”为宗旨，人们心目中的神明堂正大公，咸认英灵不会只限服务本家后裔，也不可能忽略外来者求援，如此就更有利酝酿槟城昭应殿的演变条件。自从越来越多外姓以至外族人都尊重信仰，昭应殿也就难有可能继续传统宗族态势，趋向地方社群从原乡“分炉”概念转向“分香”演变。

鬼神之说的功用之一，原本就在影响人们的思维和价值取向。当人们缺乏充足资源以及能力去应付现实，对多变的未来也感觉难以预测，更是寄望神灵庇佑，尤其是亲近的同宗神明。昭应殿的香火，无疑也寄托着丙洲社陈姓族人对生活的寄望。闽南封建村落渔民投入以贸易为主导的港口都市，转身成为最早一代船夫，经营载客和载货，他们不论在生活上、文化上都受到相当的冲击。昭应殿例常活动包括乩童化身“开漳圣王”为信徒指点迷津，正好符合群体或个人异地生活的需要。“神灵意见”代表集体意识之外，又兼具个人心理咨询意义。每逢当局者迷，乩童或掷筊求问等沟通神明

的活动，不无反映身在局外的客观建议，往往为当事者提供解决疑难的决策参照。而庙中过去的老乩童曾经表述，祖神开乩只是为人问事或治病，是不允许信徒求财，有人触犯此忌，例必受斥。由此亦可发现在丙洲后裔集体印象中，开漳圣王是长者谆谆善诱，支持后辈在异地发展，却又严厉要求丙洲后裔自力更生。这样的形象足以鼓励渡头小社会的道德秩序，震慑邪思歪念，也传播到非陈姓的外姓信徒之间。

当然，即使昭应殿转化向信仰对外姓传播、组织对外开放，它还是追随着家乡祖庙的命名，记忆着祖庙历史，既无碍它历史以来本是家庙的原型，又无碍它面向乐于服侍神明的各姓信众。这样一来，昭应殿相对于以宗姓团结为旨的颍川堂或宗盟社，便是极明显的表达出各有各的服务方向，证明不同崇拜场所供奉同一个开漳圣王，神明主要职司可以因场所而有差异。换句话说，开漳圣王作为“祖先神”，固然是众人向颍川堂认祖归宗的共同根据，可是源自中国不同地区的开漳圣王香火，例如当初的丙洲昭应殿香火，毕竟是当地宗族村落区隔较小范围血缘兼地缘双重认同的根据。可是香火的播迁也意味着一再的演变。现在的槟城昭应殿，处在外姓人常来常往的港口海岸地区，又甚至可以因着其原乡信众长期经营，演变出当地跨族群的地方信徒。

由此印证，在同一片土地上，同样一个开漳圣王的信仰，是可以因信仰成员性质不同，有者基于陈姓血缘认同、有者基于漳州认同，有者基于在当地认识到这个神灵，演变为不同类型的崇祀神明香火场所。又因着神明是同一个神明，促进信徒互相的神缘联系。只是，随着姓陈桥的海上货运行业基本终止，姓陈桥居民在1980年代以后朝向职业多元化，它如今只剩下海上干栏建筑群的景观。昭应殿开漳圣王等诸神明，过去在连接姓陈桥入口处的那片土地上，见证着地方居民建构社区历史，至今继续接受邻近居民和



檳城姓陈桥在 1970 年代的风貌。

信众崇拜，人们也还是会祈求神灵冥冥中保佑解决各种生活疑难，但当地开漳圣王香火却不一定再是凸显出“公司屋”那位海上保护神的形象了。

小结

本文写作，基于笔者 1988 年曾经数次到昭应殿与老桥民集体聊天，留下口述笔记。笔者 1998 年出任槟城州政府华人宗教与社会事务委员会研究主任，期间曾以相同的材料用马来文写作内部报告，希望当局重视与支持继续“昭应殿”。正如各“姓氏桥”前的小庙都是历史与信仰文化的见证，“昭应殿”和这其他凝聚姓氏桥居民认同的庙宇，都是见证了闽南村镇文化南渡与在地的演变，见证当地港口行业聚落融入市区发展的沿革。问题在，地方大众咸以为互相常见常知的集体生活经历，大都是藏在记忆当中。这也是为何我们少年时代的人生经历可以经验许多早年先辈的街知巷闻，但现在的阅读却让我们发现，原来许多众人皆知的事情，还有这些事情背后的道理，正在被后来的文人学者以文字稀释、转化、重构，甚至服务于各种人事利益需要。

当年主要受访者包括：桥主陈美荣、昭应殿乩童陈元吉，八十八岁许姓老太太。自 2008 槟城州乔治市被联合国教科文组织列入世界文化遗产，姓陈桥在少数古迹之间，是旅游冲击下较能保持原来清静面貌的。仅以此文纪念上述几位曾经记忆、贡献也丰富了姓陈桥历史的已故先辈。

第七章

求签与灵乩：开漳圣王信俗的“神人感通”实践

世界各地各民族都有本身的信仰文化，世界上的信仰文化从来是多彩缤纷而各有特色。从民俗表象去理解，即是世界的各种民族都是在受着自身精神文明的影响，历史以来各自有各自的鬼神说法，描述着这个尘世有各种生命形态，以外还有其他生命形态。而中华传统的关怀所在，则是重视着古圣先贤与祖辈先人能否精神永在，对一切先人不改仁心与敬意，乃至对待一切无主先辈崇德报功、慎终追远。由于对待祖辈的心情，是要不论生死都要不离孝道，同理同情也能推己及人，如此就不会因为肯定鬼神的“有”，而去惧怕或讨好想像的灵魂世界。更需要关切的，是继续“情”之所在，认为先人不论现在处于何种生命形式，身在何方，活着的人心中不能没有“他”。正如《论语·八佾》所言：“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”，一切祭祀的目标是崇德报功、慎终追远，更重视在场的当事者是否摆正诚敬之心，超越时空感应先人过去的嘉言懿行，走入后人因着尊崇先人而以其名义构筑的文化与精神世界。如此即是要把先人的精神投射在眼前，彷如先人回到世间与现在的人手把手，交织出历史精神和当下知识的结合，更添解决一切障碍的决心。

由此亦足以说明，文化的内涵，往往承载着当地人们祖辈以来传承的思维模式以及价值取向，信俗的文化内涵总离不开历史文化所造就的集体观念。但是，一旦人们把思维模式与价值取向融合与凝聚在他们对于某位鬼神的信仰，形成了相对固定的信仰文化内容，相关鬼神的信仰文化也会反过来影响信众，左右人们的思想和价值取向。尤其是以先贤或英烈名字化生出的信俗与文化活动，

原本就是以某位先人的历史事迹、神话、传说为基础，从中提炼与强化感动大众的精神人格，从而也将先人提升成为学习以至信仰对象，因信仰而更强调学习的正当，让人们从信仰的基础不断反思与学习，以先人的历史经验、精神教导去反复印证当下的生活，支持人生的自信。

心灵：由天人合一寻求人神相应

一旦信仰印象内化为人们心目中的神圣感觉，人们崇拜的先人，已经不是作为历史人物的先人，而是大家心中活出先人的神圣印象，象征着某种精神的力量。而大众认为先人生前能体现出历代认可的价值观，圆满人格的表现，也在于其心诚能感动天地，所以精神能与天理贯通，成为天理让人心感应，天人可以合一的楷模。而人们在外谋生过活，不论漂洋过海，开枝散叶、开疆拓土，总会遇到各种挑战，感受自身能力或资源不足，难以应付现实多变。人们愈感觉未来的境遇难以预测，就愈可能转向自身内心世界寻求答案，寻找自身崇拜的精神力量，期待人心可以感觉的某种“存在”可以在当下时空当中化现，指导眼前脚步。人们因此不只是希望从历史人物的事迹和他们留下的教导汲取经验教训，而且是期望通过感应着先人的精神合一、感应在天道，以先人精神为神佑为媒介，得到天佑神佑。由此说，神灵在大众心目中的形象与存在意义，原本的内涵就包括系列历史事迹、神话、传说、观念的组构与融合，这些成就精神力量具体为“神”的表达，综合起来足以反映人们的信俗文化是因着神明而信仰相关的文化/价值。

华人传统的神灵信仰大都如此这般。所谓香火旺盛，往往个中不离大众从神道信仰展现集体意识。而个人参与祭祀活动，则是一再把自己心中的精神力量，还有其所象征的思维观念，投射

在自身一再面临的处境，以符合大众构成的社会思想与愿望，保证个人衣食住行无恙，确保历代安身立命能够具体落实。所谓求神拜佛求灵验，本是演变于对祖先的信任，而去祈请内心感受的那个“存在”，期望这“存在”肯定不止存在于有限的躯体，而是可以由天命而人心，由外而内，感应人世间的心灵活动。人们在如此情况冀望“神灵庇佑”，不一定寄托于一位人物的神圣化，往往特别寄望于祖辈历史以来熟悉的同宗/同乡神明，更有亲近感。

根据上述的理念，以开漳圣王信仰文化为例，当知开漳圣王信仰文化源于陈元光的历史，陈元光这个历史人物虽然是留在历史由后人理解以及评价的，而相关开漳圣王本身一切事迹、传说，以及后人对他的感念、衍生出各地神话，却是源自大众祖辈以来积累的陈元光印象，发展出开漳圣王信俗，包涵了大众历代以来凝聚在开漳圣王信仰文化的集体意识。当开漳圣王信俗表现为集体文化，提炼为大众共同敬仰的精神，信俗是要能不断走入群众的心灵世界，回应人们的祈求，克服大众当下与未来的精神需要。

由上述观念思考各地开漳圣王宫庙，各地圣王香火，无疑也是当地信仰群体乃至不同个人的心中寄托，承载着大家的生活愿望。开漳圣王信仰文化传播四方，信仰文化的生命也就活在具体地方，活在信众所面临的各种情境当中。而此时此际的开漳圣王信仰，作为华夏传统信仰其中一个体现，总会以一种原乡英灵崇拜的原型，转化为照临在当地的神道印证天命的象征，印证民众与新故乡的生命与共，综合“恒常”和“演变”于一体。

如此一说，在信众整体观念，开漳圣王信仰文化，乃至构成圣王信仰文化源头的儒道传统思想，包括其中“天人合一”、“人神感应”、“神道设教”等等说法，就不可能是虚设的。整套信仰体系一旦存在于民众间，民众是要确定其信仰观念，还有由此衍生的信俗，是能用心感受，才能诚心出信心，鼓舞大众在地生活的

自觉主动，遵守圣王信仰引导的道德规范，并且不放弃奋斗。这就不是把神明的认识观念化，停留在就伦理而理论的阶段。如此便得想出许多符合大众文化而让大家觉得合理的运作，以宫庙协助信徒日常生活，过程能感受神圣庇佑，“体证”神圣同临。

按照南洋各地现实情况，这种寻求“体证”的需要，无可否认普遍存在于民间。其中最常见的状况，就表现在各地许多华人庙中备有签诗，让信徒自己向神灵求签问事，满足个人祈求神圣冥冥中启示，由求签过程思考与理清所应思考的具体事项，由签文内容启发更全面的相应联想。另外，某些庙宇的信俗实践，可能会采用扶乩或乩童的方式，由专门的人物通过神圣仪式寻求通神状态，以本身即是开漳圣王化身的身份，进入开漳圣王“还在”人间会怎么想怎么做的“临场”精神思想状态，回应眼下各种事项。由此方式，乩童化身为神灵姿态的象征意义，也即是天道、神圣与人间意识相沟通，以公道与神圣的权威代言天、地、人三界应时当为之事，通告与协调集体的信仰者，或决定本庙重要事项。

其实，宫庙或宗祠设置签诗签筒，到宫庙或宗祠日常也可能举行乩童问事，如此信仰习俗，原本是盛行于华东南各地，近代又随着先民足迹盛行于南洋，普遍流传成为南洋华人民间生活现象，各地的开漳圣王庙也有不例外，亦是中华文化播迁各地的组成部分。因着相信原乡神灵在各地可以“临在”而沟通，人们因此相信他们无论在哪里，都是属于自身文化的传统，是有着天佑神佑的根据，把自身祖辈文化落实在当地，亦是尽义务传承祖先教诲。因此不能否定，从求签诗到乩童，这两种神人沟通方式都可以是开漳圣王信俗的文化组成。何况，从信仰者角度，他们亦是需要通过这两者或更多种“神人沟通”，寻找开漳圣王的指导。这样一来，就信仰者的视角而言，大凡“神人沟通”的操作，就是为着证明他们所相信的“天人合一”，可通过人的诚心而成就，包括求签者相信自

身的诚心可以通过对“圣王”的感应，贯通冥冥中不可见的天理。如此他们也就相信，只要自己拥有诚心专一的精神力量，就可以进入感受“圣王”存在的“祭如在”的境界，得到继承前人传统思想而排出一切主观与杂念以后的启发。当然，这也构成信众认为神圣是可以通过人心的感应，无时无刻也不拘地方的显现其精神感召，仿佛有自觉的回应着大众各种祈求，以此随时穿越时空的能力“走入”民众生活、辅助大众。由此也构成信俗持续传播的条件。

签诗：圣王感通个人思路

南洋各地的开漳圣王宗祠或宫庙，虽然奉祀着同一开漳圣王，可是彼此各有各的在地发展因缘，好些宗祠或者宫庙固然都有准备签筒给信众求签，可是这些签诗的内容不尽相同。这样的普遍状况，也可以导出很好案例讨论，说明任何地方兴起某位神明的香火，其庙中采用签诗往往各有因缘，不见得各地庙宇主祀相同神明，所有宫庙就会统一使用一个版本的签诗。甚至，某些宫庙也不一定採用主祀或附祀的神灵名义编制签诗。

不同地方的开漳圣王香火场所各自配用不同来源的签诗，包括有些宗祠或者宫庙是采用原本其他地方宫庙与神灵名义编制的签诗，或者是格于地方需要借用或改变其内容，在当地另外自行编撰，当然足以证明，各庙会使用哪套签诗，都有本身的历史因由。但不能否认，签诗来源不一，固然可能牵涉当地的人事选择，可是所有各庙使用的签诗，不论是从外引进，又或者是就地请人编撰，其全套内容都得经过庙方以掷筊问杯，或甚至隆重开坛扶乩等方式，请示神圣，方能在庙中启用。如此，签诗之所以神圣，就在它们获得神灵事先应许，接着就成为每个人以诚意感应人神沟通的媒介。换句话说，就信仰的角度而论，庙中的签诗是神人感通的媒

介。就信仰者而言，这些签诗的历史来历是次要的，也不论签诗内容的源头，重要在眼前的神人关系，是求签者与他人不共有的个人经验。信众是在庙中试图祈求与感应神灵，希望自己借着如此用心的过程进入诚心专一，获得签文的内容，完成个人生命在这一刻发生启发与联想的目标。

而各地签诗的内容编制，也都有相似的规范，都是由庙方预定了一套签诗，分别出每一签的编号；每一签又是由各自内容的诗文组成，供人作为预测或联想的凭据。当签筒以不同编号的签枝联系着不同编号的签纸，每首签固然都是有固定内容，却不见得讲究直接回应祈求者个人问题，但总能以内容打开祈求者的思路方向。有的签诗的设计，则是另外附录相应于签号的民间故事，以期启发大家思考相关故事，启发反思。还有的签诗，如印尼雅加达圣王庙《陈圣王灵感签诗》，是会说明一首诗文针对不同领域的回应是各有差别，拥有不同方向启示，如“病安、行人有，财有、婚不成”等，这就带给求签者更多思考方向。

因此，所谓神人感通，就建立在个人信仰上的诚意。信徒可以通过信仰求签，感应到神圣精神莅临现场指导。信徒可以经过诚心，放空心思杂念，想清楚自己要问的具体问题，如此至少已经解决了临难的思想混乱。同时，信徒个人也可能因着试图理解与诠释签诗内容，启发本人想通疑虑。并且，求签过程，是求签者私人行为，因而也得以保护隐私。如此即保证每一个“我”在最彷徨的时刻也还是隐私安全，可以不假他人而具体实现人神感通，使得大众的信仰经验都能以个人体验为凭借。

以印度尼西亚的雅加达为例，当地开漳圣王庙自乾隆年代以来的那套签诗，使用的题目是《陈圣王灵感签诗》，内容则其实相同清代以来闽台许多神庙通用的“二十八宿签”。这“二十八宿签”按照星宿秩序排列二十八首诗，每一首开头句子都是以星宿名

称作为冠首，如第一首引“角木蛟”编文“角声三弄响，无雪心自寒，劝君休愁虑，合营人马安”，第二首则以“亢金龙”编文“亢宿属金龙，常行子丑宫”，一直到第二十八首“轸水蚓”为止。而“二十八宿签”的特点也是为了方便信众，不一定需要签筒摇签。人们只要连续三次掷筊问杯，根据每次得到是圣杯、阳杯或阴杯，就可以知道自己是在总共可以掷筊得出的二十八组合，求出其中一种组合。如第一首签诗上头印着“圣圣圣”，第二首印着“圣圣阳”，如此类推。

“二十八宿签”的特征，在于可以依靠掷筊三次直接知道签诗的结果。信徒遇上紧急有事，即使现场没有签筒或筊杯，也可以用两枚硬币代替。由雅加达陈姓族人开漳圣王祖庙采用二十八宿签，求签者直接可以用银币代替签筒，可以看到昔日雅加达陈圣王建庙先辈，设想过香火旺盛时刻如何应付求签信徒众多。甚至，虔诚的信徒，是在家中用银币连掷三次，再去印证庙中签诗。

而在马来西亚柔佛的哥打丁宜，小哥打和妈山两处开漳圣王庙祀，虽然都是延续早期天吉港客家矿工信奉的圣王香火，却各自采用互相差异的《观音灵签》。

小哥打陈圣大王公庙的签诗一套五十支签，抬头俱印着《德兴港陈圣大王公》。其庙号以“德兴港”相称，其实是中国清末民初年代南洋华人称呼当地县治“哥打丁宜”的命名。这套《德兴港陈圣大王公》签诗虽然具体来源不明，可是以其内容对比各处盛行的一百首版本《观音灵签》，可推测陈圣大王公庙的签诗是按照民国以后的当地需要，从一百首观音灵签改写，更换掉不符合热带环境的内容，也修改了不符合中国走向共和年代的句子。其特点在签诗文字力求通俗，取消原来每首签诗上边启发信徒的民间故事题目，并且把形容签意的“吉”、“中”、“凶”等形容词都改称“上吉”、“中吉”或“下吉”，看来是考虑过地方具体情况，要有益

激励上世纪初在地方上拓荒的矿工群体，不让求签者万一求得凶签会心情患得患失，进一步影响个人生计，也影响整体生产力。



妈山如德兴港，两处圣王签文俱是借用与演变自群众最熟悉的《观音灵签》。

地方上如何重视《德兴港陈圣大王公》这套重编诗文，具体表现就在签诗内容的调整。例如，《观音灵签》第八首〈范文正公断藿画粥〉，常用版本原本是作“茂林松柏正兴旺，雨雪风霜总莫为；异日忽然成大用，功名成就栋梁材”，在《德兴港陈圣大王公》版本，第八首是既不提松树也没有了雪霜，改为“深山古柏正敷荣，雨雪风霜总不惊，一旦忽为栋梁用，光辉灿烂庆升平”；又例如《观音灵签》第十首〈秦昭王连城求赵璧〉，首两句本作“石藏无价玉和珍，只管他乡外处寻”，德兴港版本则改写成“顽石中藏无价珍，当前相遇不相亲”，变得很适合采矿人寻觅矿源的心境写照。

再把《观音灵签》的第一首和第四十二首去比较《德兴港陈圣大王公》版本，就会发现当地的版本是主张“取消帝制”。《观音灵签》第一首〈宋太祖黄袍加身〉是说“天开地辟结良缘，日吉时良万物全，若得此签非小可，人行中正帝王宣”，德兴港版本则改写作“天开地辟结良缘，日吉

时良万事全，若得此卦真第一，人皆忠孝福绵绵”。《观音灵签》第四十二首〈温公入相除新法〉为正面上吉签，说道“君皇圣后终为恩，复待祈禳无损增；一切有情皆受用，人间天上得期亨”，而德兴港版本不愿歌颂君王恩泽，就全盘改写，变成教导大众以孝德感应神灵，强调“慈母鸿恩海样深，添丁赐福又添金，谋为百事皆叨庇，感戴神府颂德钦”。根据这两首签诗，当可知道即使当地使用签诗时间本是在1912年之前，现在这套签诗内容是受着革命影响，在入民国以后改编印刷。



小哥打德兴港版本签文

相较小哥打，妈山陈圣大王公庙墙上挂板挂满的签诗纸是直接沿用《观音灵签》一百首的常用版本，另加上赏罚添油的两首签诗。并且，庙中也是直接使用市面上出版的《观音灵签解签》册子解签。

至于新加坡保赤宫签诗更有意思。它原本使用较简单的三十二支“土地公签”，但到了近数十年改用安溪清水岩签诗。清水祖师本是佛教法师，但当地祖师信仰受着民间道教说法的影响，是将祖师说成玄天上帝的分灵应化，并流传了四十八字的祖师咒语：“清

水真人，黑帝化身，风火乘脚，沙界纵横七星宝剑，斩断妖精，雨旻随祷，护国安民，阴间有声，阳间有名，上天下地，应物见形”；光绪版《清水岩其志略》当中“清水祖师签谱”的四十八首签诗，就是每首签对应着本咒其中一字，以该字作为“冠顶”，而现在《清水祖师签诗谱》又是在咒语之前加上“敕封”二字，以此二字把签诗第四十九和第五十首补上，共成签谱五十首。¹但全套《保赤宫清水真人签》也有些签诗字眼不同清水岩现在流传的文字，其最后的第五十首签是以“弟”字为冠首。

再说马来西亚檳城陈氏宗义社出版的《陈氏宗义社开漳圣王威惠殿解签书》，内容则是沿着漳州官园威惠庙的签诗，注解也一模一样。²这个民国时代在檳榔屿创建的宗亲组织，因着清末民初两地宗亲频密来往，可能有较多机会和漳州交流。但是，宗义社内设神殿毕竟不是面向四方善信，因此特点没有引进五十二签以外的“油签”和“香签”。这两签当中，前者是指个人万事福祿如意，应替庙中灯火添油谢神再另外抽签；后者则是指个人的行为心态先得“罚香添款”，要他烧香捐款以后重新求签。

仔细阅读这些签诗，会发现不论任何一处庙祀的圣王香火，不论借助源出哪位神明的签诗为信徒指点迷津，其内容都在传播中华传统价值观。一方面，签诗以及解文，内容都是不会有直接解释，企图启发诚心者心境空灵以后的会意与联想；另一方面，其内容又是把民间笃信的因果观念结合其中，说明一切问题常涉及善恶心态与行为，由此招来感应。其中，如保赤宫的第五十签背后的“诗意”便有如此解说：“应多做善事，诚心敬神，不贪不嗔，祈

1 郡人杨竣、雪募刊：《清水祖师签诗谱》，载《安溪清水岩官方网站》<http://www.qsmount.com/index.php?m=index&a=detail&topid=2&leftid=4&wordid=185>

2 《陈氏宗义社开漳圣王威惠殿解签书》，马来西亚檳城：陈氏宗义社，出版年月不详。

神作福，救困扶危，前程不须问，作善福自来”。而檳城陈氏宗义社第一首签诗〈薛江闹花灯〉首句提到“独占鳌头第一仙”的吉庆，末后也是联系着因果观念，教导信徒“但知此事功名贵，乃是前缘及后缘”，正如其第五十二签有句“吉凶之事望报应”，一再是说明因果必然。再如德兴港版本的陈圣大王公签诗，则可说是结合儒家伦理，把做人做事符合价值观说成前因，把正面或负面的人生际遇都说成符合或违反价值观的结局。这套签诗当中，其“第一大吉”签是说明所求事情犹如“天开地开好姻缘”，以至到了“吉日良辰万事成”，但其先决条件又在于“人皆忠孝福绵绵”；而其第二十四，是下吉签，则是改编自《观音灵签》第二十四首〈殷郊遇师〉，把“不成理论不成家，水性痴人似落花；若问君恩须得力，到头方见事如麻”转说成“不成伦理不成家，浪荡天涯似落花；若问浮生何日了，到头毕竟事如麻”。

改动签诗在事实上也能反映当地观念环境与变迁的状况。像《观音灵签》第四签〈玉莲会十朋〉，原来作“千年古镜复重圆，女再求夫男再婚”，本是鼓励民间夫妻从一而终，建议离异者应当复婚，以照料后人昌盛；但当地签诗却是改了内容，立意在鼓励未婚者建立家庭，声明“千年古镜复光明，男婚女嫁乐太平”。

又若根据雅加达《陈圣王灵感签诗》现存的两种印刷版本，其中有未注明年代的“信士洪百如叩谢”版，也有题为“一九七八炉主椰城裔孙港和偕眷同敬谢”的版本，前者比后者少了印尼语翻译。1978年这个版本，即使是把中文“星宿”翻译成印尼文“星体”，显现印尼文翻译中文较难对应中文传统词汇概念的困难，但其翻译过程的努力与文字表达还是表达着相当高度水平，足以应付上世纪数代印尼华人无从读懂中文签文的困境，由此亦曲折反映出当日印尼苏哈多政府限制华人语言文化的结果。自1960年代，印尼发生屡次种族课题，原来的华校也在以后随着语文与教育政策

的收紧而消失，华人除了在原来庙宇还可能为了信仰领域，因着念诵经文或信仰语汇的需要，继续使用一些汉文，整体社会都必须服从单语政策。³ 同样在 1978 年，也就是这批“汉文 - 印尼文对照”签诗出现的年代，印尼苏哈多政府除了继续雷厉风行推动已久的同化政策，当时的商务与合作社部长又在这一年发出 286 号条例，禁止任何境外华文印刷品入口或流通。⁴ 若这批汉文开漳圣王灵签不是宗教场所的应用物，并且附加了印尼文翻译，其全套内容相信也留不下来。现在能留下的版本，也就成了印尼华人史的见证。

灵乩：圣王与信众同在

除了签诗，不能否认华南传统流传着的灵乩通神，包括扶乩或乩童两种形式，也构成整体信俗的组成。庙宇是否还活动？庙宇如何活动？庙宇活动有何方向与目标？这一切除了表达在庙貌、神像、神圣香火、签诗，以及庙内外各种相关设备与法器的布局，主要还是表现在信众之间的互动与集体活动。以马来西亚柔佛哥打丁宜的圣王信仰为例，当地 2005 年举办陈圣王夜间巡境，庙方特造一艘大船献给圣王，地方上万人驻足参观，无数的膜拜祈祷，其大众议决的灵感即来自神启。委员会主席张锦昌当年答记者问，是说：“每次恭请陈圣大王公莅临时，陈圣大王公都表示是乘船而来，有感于神灵的话，因此今年就设计一艘船来载着众神出游，以示尊

3 王琛发：〈东南亚汉传佛教与泛马来文化圈的百年对话〉，载佛教与现代社会精英论坛编委会：《佛教与现代社会精英论坛论文集》，新加坡：竹林寺，2010 年，第 201-202 页。

4 同上注，第 204 页。亦参王琛发：〈半世纪排华政策影响下的当代印尼华人宗教〉，载台北《华人文化研究学报》第三卷第一期，2015 年 6 月。

重”。⁵ 南洋某些供奉开漳圣王香火的场所，正如供奉其他神明的宫庙，遇到涉及众人大事，往往可能会通过扶乩或者乩童的方法，以大众相信的神灵莅临现场指导办事，隆重其情势；并且，“由神决定”的方法，多能获得大众公认并且尊重，也就较容易以神圣的表述完成代表民意的表述，或以此协调各方，调和公议。

另外，这种请神临坛的情况，也可能在个别或群体的信徒遭遇紧急事故或碰上特别状况的时候，成为需要。此时此际，当事人可能来不及求签，或担忧心神不定无从会意签文，希冀得到神灵直接救助；而神圣若能临坛“活现”，以语言、仪式、文字、符咒等等方式回应信徒期望，对信仰者心灵是有安定作用的。因此，在信俗领域，由一些人专心诚意让自身的思想精神融入神圣境界，以自身已经是神圣化身应有的态度为神圣代言，回应信众要求解答疑难，是直接“介入”信徒的生活释疑解难，对信仰者却有鼓舞作用，兼且有利劝导安慰当事人，让其更能放下执念，也更有信心应付生活变故。在一些宫庙，亦有可能按照庙方规定，在固定的指定日期，安排这类神圣“临场”活动，以应付急需安抚的困惑信众，排忧解难。如此信俗，也能以“神”之名聚集人群，调和地方纷疑。

而且，若以马来亚、新加坡、印度尼西亚乃至泰国一带所见为据，讨论当地一般华人宫庙这类的灵乩请神，则不论是否开漳圣王庙请神，也不论是奉请主神本尊或者庙中其他神祇办事，对当地华人而言，两粤或闽南乩童在仪式过程的展现的信仰文化元素，无疑也源自其所在社会的传统，构成大众认识与认同本身文化的符号簇。这当然也是近年各处关注议论乩童素质与诚意的理由。

正如檳城“姓陈桥”昭应殿的实践，庙中乩童活动由原乡而

5 < 善信驻足拜陈圣大王公，神舟夜游万人空巷 >，载马来西亚《中国报》，2005年11月27日，C10版。

当地，两地的传统做法，本都是由着乩童以本身精神，进入通神感觉的境界，以便转化出“开漳圣王”的身份姿态，与信徒讨论眼前当下议题。这就让大众日常生活能感受“祖神”不死，陪伴子孙患难与共。由此建立起当地后人的记忆共识，是举凡圣王临坛开乩，大众的祖神印象都是一位谆谆善诱、支持后辈的长者，又会不分籍贯、种族、贫富接受公众问事和治病；同样一位神灵又是严厉的长者，严厉要求丙洲后裔自力更生，也不允许陈家子弟或外来信徒求问赌博或不劳而获之财，有人触犯此忌，例必受斥。⁶

若追究其根源，类似概念和实践方法很可能缘起于中国唐代密宗阿尾奢（āveśa）法，本是一种依靠调动意志与身体机能的方式，是种涉及瑜伽功夫的可以培训出来的神秘经验。现在南洋各地展现为民间乩童，其效果最能直观的表现是一种大家意识着人体变化为神灵“附身”之体的共同经验，以及感觉着乩童在“被附身”过程的体能超乎日常，这其实便可能是延续着“阿尾奢”演变到闽南的发展形态。在梵文原文，阿尾奢（āveśa）本意就是“附体”，最初是由善无畏、金刚智等胡僧传入唐朝，其法初传于宫廷，即是以孩童为灵媒，向神明问事、医病；其最早文字可见于宝思惟（天后长寿二年，693 后入唐）七世纪末译作《不空罽索陀罗尼自在王咒经》，经中仪式程序，描述着如何施咒请动鬼神，让神祇附身童子身上“问事”。⁷到唐朝末年，其法逐渐普遍，又和民间道教与法术仪式发生互动结合，成为民间普传的法术。西方学者司马虚（Michel Strickmann）讨论“阿尾奢”的“附体”，解释说这种

6 马来西亚华人文化协会槟城历史调查组（王琛发主任）：《槟城姓陈桥：福建同安县丙洲社人在此扎根》，马来西亚《南洋商报》，1988年11月27日“南洋周刊·根”版。

7 Michel Strickmann, Ed. Bernard Faure, Chinese Magical Medicine. Stanford: Stanford University Press, 2002, p.204.

话说是神灵“附体”的行为，不是被动的行为，而是由仪式专家藉由念咒等仪式，引导鬼神附体在童子身上，使得童子成为灵媒，也即是神圣的化身，兼为神圣代言、代行神迹，以便替人驱邪和宗教医疗。⁸

如此面貌一直发展到南宋，流传到中国的阿尾奢（āveśa）已然逐渐形成汉化的实践。在明清两代，由神灵借助人体，推动人体进行“扶乩”或“乩童”的方式，可谓随着其做法盛行闽粤的历史，一路流传到南洋各地的众多华人聚落之间。而南宋至时候的高道白玉蟾。可能早已经注意到这类“瑜伽教”法门在福建地区的兴起，其《海琼白真人语录》在肯定着瑜伽教原来教导的同时，便曾经批评他眼中见过不少非佛非道的法师，说其后果是演变至“今之邪师，杂诸道法之辞，而又步罡捻诀，高声大叫，胡跳汉舞，摇铃撼铎，鞭麻绳，打桃棒”。⁹以白玉蟾所形容的一切仪式对照现在由闽南而南洋的乩童活动，白玉蟾形容的似乎就是瑜伽教在闽南民间流传的泛滥演变，出现非佛非道而缺乏信仰指导的巫术形态。那时这种功法似乎还尚未较完整引导融入当时的闽南道教小法派系，也尚未归宗当地民间道教，转化出“应化行气”的理论指导。

如果把庙宇民俗活动的总和视为其整体信仰文化所呈现的外在面貌，也许可能把其中所有文化元素的集合运用“符号簇”的理念去解说。依照这样说法，一旦理解到某间庙中出现扶乩、乩童之类的活动，就不能单纯质问其之所以然，而应试图理解信众，做到同理同情，审视信众为何需要类似的活动。或者，先民在闽南和两粤以外延续着完整的民俗，包括乩童的信俗在内，涉及大家心目中

8 Ibid. pp. 203-4.

9 白玉蟾：《海琼白真人语录》卷一，载《道藏》第33册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，第114页。

都在继承和继续建构祖辈文化传统。如此传统，久而久之也构成当代人在当地的历史。地方历史渊源于开拓先辈的祖先传承。

台湾学者李丰楙在本世纪初，当年由笔者陪同考察槟城，以笔者自少年进出的城隍庙道士历史作参照，总结其观察华人信仰的心得，就曾提出过：“真正能够渗透、深入华人社群、华人生活的，就是一批广泛而有待整合的信仰、民俗，其具体表现于同乡性质的神庙，也泛见于日用的节庆习俗；更是集中于本地所谓的‘道教三坛’：道士、桌头与乩童，此类神职者缘于相互合作的需求，而被华人合并如此称呼。”¹⁰而进一步说，道士、桌头与乩童传统有相互合作需求，其基础当在宫庙有着维持自身社会存在意义的需要，由此也支持整体社区的信众，感觉个人依靠宫庙、神明、信仰的存在，从精神层面到现实生活，是不会因时间空间因素改变，与祖先以来的天理人道不离不弃。按照信徒认识，人需要神沟通，个人寻找乩童，不止是为了心灵满足，寄望神明的灵感支持指导自己安身立命，也是因着天佑神佑的感觉，而能意识自身生活受着祖辈历史文化的围绕，感受着族群归属感未被撕裂的安稳。在多元文化的土地，老百姓能感受这类属于祖先传统的民俗氛围，生活在其中，恰恰支撑着他们自觉落地生根、异地无殊中华的安全感。

但若讨论乩童在传统闽南地方社会的功能，可知集体村庙以乩童请神作为乡村集体社会生活的重要活动，其可达的公共效果才是导致人们感觉必要保存信俗的理由。吾人如果更进一步重视“三坛”这个信俗操作的概念本来是源自闽南原乡，而回到闽南乡村社会去解释“三坛”，或能更清楚的意识到，其三者并立互动，其实表达着“知识”、“神道”、“绅权”三者互动又互相制约的体系，

10 李丰楙：〈马华「道教」的联合——一个跨越族籍、地区的可能〉，载台北：《亚太研究论坛》第二十三期，2004年3月，第5页。

客观上能促成民众之公意得以由此伸张。把“三坛”视为保证社会公意的分工，道士不一定是村民而是知识分子，其责任在提供知识与意见，也有责任协助村镇培训起乩童的学识与修养。桌头的工作是负责协调仪式与记录文字，往往由当地儒生担任，也即是由村中懂得文字的乡绅义务担当；他们在大活动中还得协助组织礼生，又是负责聆听与反问神灵，确定说法。而乩童，是可以由村中任何人担任，也可能是村中一个最底层的人物，甚至是选择一童子担当，当他化身神明代言之身，就得代表天理公道，允许说话“童言无忌”的权力。神秘的乩童活动，实际上就是提供了大家接受的客观环境，让“公道”可以依靠“神道”设教，完成《尚书》所谓“天视自我民视，天听自我民听”。

由此而言，如若“三坛”互相主动遵守大众源于华夏传统价值观的道德规范，互相制约，又生存在受着乡亲/族亲/宗亲集体生活制约的环境，乩童的过程无疑肯定是以童身为着完成通神而主动放弃个人的主观意识去完成。乩童本身也会在专心诚意融入神灵意志当中的代入状态下，转化出神圣思考与表态的更高人格境界。是故，南洋各地不论是开漳圣王庙的圣王神威，或是其他庙其他神，如果本具地方公庙的地位，又或者是属于族亲、宗亲、乡亲公庙，一旦神明是通过乩童为媒介，而以“活现”的方式进入大众日常生活，不论“开漳圣王”或其他神灵若是以“天神”或者“祖宗”身份临坛开示，乩童显示的神意总得也总是要符合人们心目中神祇应有的公道、仁慈、威信。而庙宇在重要活动需要乩童，或者例常定期主办乩童活动为信徒指点迷津，也正好符合群体或个人异地生活的需要。这样一来，乩童有日常修为，“附体”之后则以“开漳圣王”或其他神格体现和代表集体意识，表达兼具个人心理咨询意义的“神灵意见”，也许能很有效的提醒信众，解决当局者迷，为大众疑难提供决策的参照。

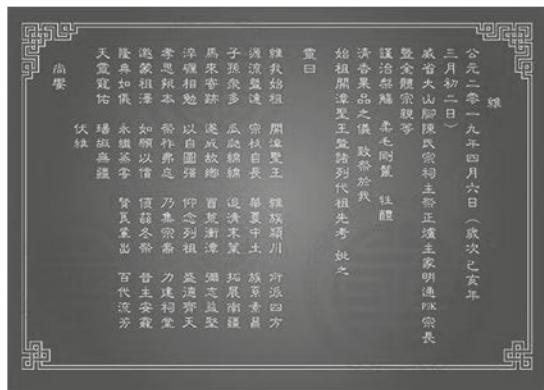
当然，当下社会急剧演变，“三坛”互相制约而又受到集体制约的传统不容易维持。不论是道士的学问修养，又或者以乩童活现“祖神”的形象与道德权威，都可能因着道士或童身的个人修为参差不齐，甚至道士不见得指导童子修学、传统乡绅维持的儒生/礼生体系不复存在，而备受挑战。但是，忽略过去“三坛”之所以完整存在的理由，以及忽略其发挥相互作用的情况，不是反对其中任何一方在历史上或现实中继续发挥积极作用的理由。恰恰由于过去以来大众相信任何神灵都是传统文化/价值观/道德规范精神的具体化现，中华传统灵乩活动也因此素以“救世”为宗旨，不因神灵同时是一姓一族祖先而护短，放弃济世度人。正因着“正神降临”不可能强调只是服务本家后裔，拒绝外人求援，神灵总得恩泽众生，其结果也往往导致族姓公庙对外关系难以绝对内聚。许多地方的圣王庙祀既是子孙的祖神崇拜，又在地区上对外开放。这就确实使家庙内部的公共性有了交叠对外公众性的基础。

小结

任何供奉开漳圣王香火的地方，也如供奉其他神圣的地方，有意供奉神灵的人物或单位，少不了要选择良辰吉日举行开光仪式。如此民俗活动的背后意义，其实反映着“祭神如神在”的信仰观念。其转化到民间日常实践，则是通过仪式贯彻诚心感应。要确保以神像为载体，不见得神像造型千篇一律，可是众人诚心的精神感通对象则只有正确的那一位。此种观念，体现在宫庙如何祀奉神明，就在于信徒重视开光仪式，希望通过仪式确保神像成为正确的媒介，可以让大众借助神像去借假修真，感应与沟通他们心有所属的那位神灵。而随着神明完成入座开光仪式，则信徒们接下去需要确定他们真能有途径感通神灵。于是现场就会出现各种确保人神沟

通的方法——有些庙安排了求签用的签诗签筒，也有些庙准备好乩童通神的空间。这样就是以信俗保障人们对信仰文化的归宿感。

这样的思考，其实还包括中华祖先信仰万物秉气而生的道理，而认为天地人乃至万物互相可以因“秉气”越是相同，越是感应有效。朱熹继承历代儒家，而以“感格”论祭祀，便是认为“气”有着“各从其类”与“同类相感”的特征，而认为圣人教子孙常常祭祀祖先，就是为了能常常感应，也使得祖先的精神在宇宙之间，能因子孙常常召唤而聚得他的“气”，反复增强互相交感的效果。而且，朱熹亦主张，只要祭祀者在关系上与接受祭祀的对象是合情合理的关系，祭祀者便能以诚敬之心感格对方的“气”。所以朱熹说：“虽不是我祖宗……我主得他，便是他气又总统在我身上，如此便有箇相关处”。¹¹这样一来，在其理念，“心诚则灵”就不是虚话，是有根据了。



大山脚陈氏颍川堂祝文

不仅如此，同样的思路，也会通过每年神诞的祭祀，在大众参与的神圣仪式，以隆重的祭文一再表述，提醒大众人神感应是真实的，也是国泰民安、风调雨顺到阖家幸福的保障。如陈氏宗义社的《开漳

圣王千秋圣诞大典疏文》，其内容即说：“谨诚心沐浴斋戒，行礼如仪，聚在坛前，焚香化疏恭祝开漳圣王威灵显赫，并祈俯纳微仪。

11 黎靖德编：《朱子语类》，台北：文津出版社，1986年，第47页。

俯愿尊驾道裨四序至风调雨顺，德保万方之物阜民康，默佑民等境内平安，四时有庆，八节无灾，男添百福，女纳千祥”。由此建构的开漳圣王印象，显然是超越人间，又可以随时随地进入人间回应大众，陪伴着大家在现实世界生活中度过各种难关。信仰本身，才是继续开漳圣王信仰文化源远流长的关键。

当然，按照儒者或理学的概念，万物秉气而相通，人们认为神明英灵是秉天地精气而能凝聚为神祇，所以人神能够秉气相通而交互感应；而人能感应天地神灵，重点还在主体的起心动念，要达到“诚”与“敬”才能做到秉气相通，即如上文所说的，要能“祭如在，祭神如神在”。正如《礼记·祭统》所说：“夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也”，¹²“诚”与“敬”构成人们实践信俗的信仰观，是人们认为自身拥有从心理上精神上感通祖先或神明的天生禀赋的理由，亦构成神灵随时随地可以对应人心而“如在”的理由；由此感通，人心便可能回归自身心神上的沉淀，靠着心地明澈灵敏，更有明理知事，趋吉避凶的能耐。而实际上，对信仰者而言，《论语·八佾》言：“祭如在，祭神如神在”而接着说“子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”，即是凝聚着这整套观念。由此出发点，人心要沟通过去的往圣先贤，基础还是建立在对其人其事的理解与信任。而开漳圣王信仰文化既是在中华文化范围以内，也是不离古人传统理念。吉隆坡陈氏书院自清代以来，宗亲同人祭祖不辍，其《祭祖祝文》也不离同样的思想，首二句是说“大哉列祖，天地精英”，而其结语则是“馨香毕真，牲酒粢盛，如在其上，鉴此微尘，伏维尚飨。”¹³

12 [汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏：《礼记正义》（十三经注疏），中华书局，1957年，第1985页。

13 <祭祖祝文>，载《陈氏书院115周年纪念特刊》，吉隆坡：隆雪陈氏书院宗亲会，2011年，第31页。

第八章

“境”与“气”通

——神道设教建构的开漳圣王信仰版图

从信仰角度看陈元光的历史，陈元光个人的历史是构成开漳圣王信仰文化的基础。而开漳圣王信俗的内涵，则源自于人们崇尚陈元光生前行谊，以及一切陈元光生前死后的言行功德；包括人们信仰与接受圣王的精神感召，在每一时代通过各种祭祀与礼敬的活动，企图和圣王的精神互动；还有人们从寻求开漳圣王的历史事迹与精神感召，去感应其教诲与神圣体验，并且以本身地区落实圣王精神感召而产生各种归功于圣王的地方传奇，长期建构圣王信仰文化的意象。如此信仰文化内容，是会随着信众在各种不同时空的实践，内容变得愈来愈丰富丰富，既保全对发源地认同感，又拥有贯串着各地方社会历史文化脉络的生命力。由此而逐渐形成的，是超越国境地理界线而开枝散叶于全球各地的信仰版图。

而构成圣王信仰版图的存在，毕竟又离不开各地信众崇拜信仰开漳圣王，在当地心存圣王意象，以圣王作为集体祖神，与圣王精神互动。因此，“开漳圣王”即是象征着大众各自祖辈的历史文化，圣王信俗也是概括凝聚各种历史文化内涵的载体。如此，这一切历史文化内涵联系这信仰对象，也就具备类似的神圣意义，落地生根在信众本身的生活范围。当信众祈愿圣王精神保护他们“合境平安”，他们心中把持的道理实不离先秦儒家至宋朝理学的“气”与“感应”，以此论述神道设教的解说系统。

归根云霄、开枝散叶

在马来西亚，许多圣王庙祀场所通行的祭祀文字，都会提到“境”的概念。如檳榔嶼陈氏宗义社年年使用的《开漳圣王千秋圣诞大典疏文》，还有祭祀其部众的《辅顺马仁公将军千秋疏文》，以及《辅胜李伯瑤公千秋疏文》，总离不开一句：“默佑民等境内平安”。同样的文字内容，后来也使用在2015年檳城陈氏宗义社主办、漳州会馆协办的“首届开漳圣王文化联谊大会”，成就各地社团联合祭祀开漳圣王的隆重仪式。

由此看南洋与港澳台地区的华人世界，各地庙宇至今流行神明“巡境”或“绕境”的习俗，实能反映人们心目中的庙宇从来并非静态空间，而是神明镇守地方安靖的神圣中枢。进而论之，这也说明信仰群体心目中，庙宇势力所及之处即是等如天道所在，亦是上天赋予该庙神明威势能及的范围。凡在范围内的信众莫不受此天命神授之恩泽。因此，从信仰角度看所谓“境”的定义，是起源于人们通过信仰文化领域寻求安身立命，从视觉上、活动上以及组织上统合集体记忆熟悉的各种文化符号，将之嵌入共同聚居的环境。所谓“境”，即是人们从神灵的角度出发，将生硬的土地转化出性命相依的内容，赋予神明信仰文化传承内涵的文化因素、社会意识和传统价值。而神明所庇佑的地方社会，亦即祭祀群体的势力范围——群体表现的祭祀方式、祭祀组织的形式，都在表述着信仰群体的社会实力以及集体意愿，最终是通过人人咸信神明是代表着天命而又能聆听接受人意，并且依据天道实现人间公道，降福于大众，表明大家在当地能安身立命，皆是源于天赋的神圣意义，保障了平安生存的权利。地方神庙常有高挂“合境平安”匾牌，可说是俗世间寄托于神道世界的最底线的公共要求。

就神道设教乃至神庙的活动而言，所谓“境”不一定拥有固

定而明显的地理边界。它的边界会随着信众分佈范围在时间中演变，不断扩大、缩小或改变。“境”既然是庙宇影响所及的地区，一般即包括信众较集中聚居的范围，信众的集体意识也是寄望神明保护他们日常活动的周遭土地“合境平安”。而“巡境”和“绕境”的互相差别，其实体现着神道活动所重视的礼节秩序，又代表着各个地区人们必须互相尊重其他庙宇所代表的群体与势力范围。神明若游行在本身庙宇势力或信仰认同影响所及的范围，就叫“巡境”。如果是祖庙的香火或者神像到其他地方庙宇巡访其分香，也一样叫做“巡境”。反之，神庙的神明一路上出游非属本“境”的友好地区，和友好地区的庙宇互相致意，则叫“绕境”。各地方庙宇的神明如果探访其香火来源的祖庙，途中经过其他神明的“境”也称“绕境”。

从某种意义来说，神明的“境”也即是其信仰群体认同与认识自身环境的范围。人们通过神明“巡境”或“绕境”表达出对于本“境”的认知，把地区上的庙宇视为当地民众共同意识的载体，也承认他人之“境”是属于他者的外“境”，可说通过神圣崇拜强化民众共同体，由此建构结合地理范围的自我环境认知。神圣化其生活版图概念的过程，也即神圣化了拥有脚下土地的生活意义。

南洋流行的中国诸种神明信仰多是发源自华南土地的一乡一镇，之所以流传到昔日南海诸国之间，往往起源于原乡信众异地开拓的精神。大众安奉祖籍地神明，除了能满足思念与继承原乡文化的精神需要，还能转出异地无殊故乡的氛围，以支持群体乃至个人异乡落地生根。开拓群体可能在相邻地区各安其庙，来自不同原乡的友好群体也可能把各自原乡带来的神明香火共同集中一庙，由建群体之庙显群体之“境”。因此，在世界地图上寻找华人信仰的诸种神明，这些神明的庙宇在各自的信仰影响所及的主要范围佑护信众“合境平安”，它们都是分佈在各国领土，而且各有地域、有民

众、有组织、有建设、也有本身的信仰文化特征，并关乎庙宇在地方上的对外关系。由此可见，一旦这些庙宇拥有超越国界的联系，它们的“境”是重叠在许多大大小小的行政区域上边，形成更大网络。这是在政治版图以外，以信仰认同构建出的关系与缘份，可以名之为“信仰版图”。¹

以此观察中华儒家与道教影响下的诸神香火，其实还可细分出各个神系的信仰文化版图：玄天上帝有玄天上帝的信仰版图、关帝有关帝的信仰版图、开漳圣王也有开漳圣王的信仰版图，如此类推。当一切神灵信仰文化都是源于中华传统价值观、文化演变而构成其信仰文化基础，神灵各自的信仰版图又是互相的交织、重叠着，这也就形成地理上极为具体的华夏历史以来信仰文化的传播网络。尤其随着互相邻近的区域交通往来频密、人口增加又互相交叉迁徙，原本分散的开拓区最终可能互相组合市镇，市镇里的不同来历的神庙当然也可能更进一步交织成就整体中华文化的神道设网络。神明世界所遵从的世界观，以及围绕着神庙信仰流传的风俗与典章制度，最终又可能演变成为市镇民众共同拥有的文化遗产。²

依据如是思路定位当代的开漳圣王信仰，当代的开漳圣王信仰版图，亦是通过历史的演变与地理上的传播分佈各地，连贯着传统与现代、中国与海外，神话与现势、全球与地方。

1 有关信仰版图的论述，可回溯笔者之前发表的三篇文章：《全球视野下的玄帝信仰版图——以《元始天尊说北方真武妙经》为探讨根据》（“第二届海峡两岸武当文化论坛”，武当山，2010年11月10日）；《重构全球信仰版图——道教不能缺席当代国际议题》，载中国道教协会编：《尊道贵德，和谐共生》，北京：宗教文化出版社，2011年，第252-260页；《先贤、神圣香火、开拓主权：华南原乡与南洋信仰版图的互相呼唤——以马来亚客家先民为主例》，载《客家研究辑刊》2012年第1期，梅州，嘉应客家研究院，第140-146页。

2 此一现象，可参考新加坡以及马来西亚槟城等市镇的城市发展经验。

现在各地开漳圣王信仰多有把漳州云霄威惠庙视为祖庙，是源自先民对陈元光的崇德报功、慎终追远。历史上，各地威惠庙分香到世界其他地区也不少，以后又在当地衍生出许多持危定险、扶困安民的神话，更显神圣威灵。如此，其信仰体系当然也是经由历史的演变，不再限于中国本土，经由每处庙祀“合境平安”，成就本身跨越国家界限的一片信仰版图。

当前的开漳圣王信仰落地生根在地球的不同角落，无疑是既显出云霄的根源，又呈现应对各处地方环境的多元面貌。以“信仰版图”的概念作为认识开漳圣王信仰文化的切入点，意识到并非政治的开漳圣王信仰版图正重叠在目前诸国版图上边，则各地开漳圣王信仰群体无疑都有机会从互相参照到自我审思，从国际视野的高度互相整合资源，以丰富与继续信仰文化的当代实践，主动成为促进中国和各地民间外交的纽带。当代的开漳圣王信仰既然早就是从陈元光在云霄的生涯开始传奇，辐射到海外，世界各地的开漳圣王香火场所要如何互相支援，丰富各自在具体地方主动经营和延续信仰版图的力量，本来就涉及开漳圣王信仰文化在当代的自我定位，也有利确保当地其他群体重视开漳圣王信仰对地方社会的贡献。

当各地的圣王庙祀大多在当地延续“威惠”庙号，这种态势伴随着信仰文化在地的发展机遇，势必也是持续地反映出开漳信仰文化所蕴涵的中华信仰文化。从全球华人发展的角度，这是文化复兴和推进国际软实力的议程；从当地庙务来说，这是建立地方信赖与和谐的日常必要。

事实上，中华神明的信仰版图概念，多可考查其发祥地，却不一定都是拥有祖庙或者发源地的概念。³开漳圣王信仰文化足以完整传播、影响海内外，优势在开漳信仰文化的发源地是唐代整个漳州的历史文化开拓，相传至今，香火旺盛。凡是传统的华人信仰文化，有祖庙或发源地、有国际上的香火分布，庙与庙之间不论声势财富而讲究长幼有序，其价值内涵本就教化着信众饮水思源、报本还原的传统，这更有助从历史的合情合理去构建和传承信仰版图的认同意识。

回顾西方政治学以“边界”架设的“版图”观念，其汉文字翻译采用“版图”二字，原本即是借用出自于《周礼·天官·内宰》的文字，其实和这段文字“版图”的汉字原意，是有差距的。《周礼·天官·内宰》说：“掌书版图之灋，以治王内之政令。”郑玄的注解是：“版为宫中阍寺之属及其子弟录籍也；图，王及后、世子之宫中吏官府之形象也。”，孙诒让正义则说：“吏官府之形象，谓吏人所居之府寺，其方位界域，广狭远近，悉书其形象於图也。”按这些说法，源自中华古人的“版图”概念，本意显然不限于论述实质的地理形势上的界定范围，更着重在人事以及建设的所在、形式、归属或认同。⁴在此观念上建构的开漳圣王信仰版图，以先人的集体记忆和历史文献为据，云霄威惠庙称“开漳第一庙”的祖庙地位首先要确定，属于历史考证的范围，但各地圣王香火建构说法

3 以闽南流传到南洋各国的各姓王爷信仰，各宫庙虽可追溯其王爷香火来源，或以“府”“殿”说明本身分镇分炉或行宫概念，或直接自称另外发展的“分香”，但整体王爷信仰并没有统一祖山、祖庭或祖庙。再以南洋各地盛行举办中元节普度以及北斗九皇诞庆，中元节祭祀佛教信仰面燃大士或道教三官大帝之一的地官大帝，还有九皇诞崇拜的斗姆元君与北斗九皇星君，也都一样没有祖庙概念。

4 参王琛发：《重构全球信仰版图——道教不能缺席当代国际议题》，载中国道教协会编：《尊道贵德，和谐共生》，北京：宗教文化出版社，2011年，第259页。

基础莫不是唐代开发漳州的发源历史，又是共有的定论，已经足以建立起大众尊重的信仰共识；如此，海内外其他威惠庙也可基于香火渊源，互相亦有情有理去建立起亲善和平等态度的联系网络。

超越时空、继续神圣

历朝以来，开漳圣王信仰文化之所以能广泛流传，首先在陈元光为捍患而死事，其次在他有恩于民，又是儒家正统观念可以接受和崇尚的忠臣孝子。当陈元光给后世留下类似的历史印象，成为地方上的英烈传奇，被历代王朝视为维护中华“大一统”的先贤，其忠勇义烈自是符合历代王朝的主流观念。历来的主流历史结论大都强调陈元光开拓漳洲，是强调仁政而反对杀戮。陈元光为政更是以教化汉民与土著成为一家为宗旨，这更符合历代王朝与士大夫主张神道设教的标准。如此历史形象，本就为信仰传播加强助势，减少了信仰流传的阻力。

就信仰的性质而言，很多时候，人们对于特定鬼神的“祭祀”或者“崇拜”并不一定完全符合“信仰”的定义。信仰作为人类的精神现象，还必须表现在信仰群体集体认同乃至共同奉行相同的道德/观念体系。道德/观念体系的权威化，往往就体现在英灵崇拜与其信仰说法的一再神圣化，使得一些原来模糊的行为规范，通过大众对英灵的言行事迹由尊崇而信仰，形成说教的规范。英灵崇拜根源于崇德报功，其本质又和英灵所代表的道德/观念体系一样，也会积极回应人们对崇拜对象的要求，呈现跨出历史而超越时空的状态，面向着当前信众的主动意愿。其具体表现，就是在信徒之间出现大众言之凿凿的一系列显圣传奇。也因此，信仰文化要维持其所强调之道德教化，除了是在历史人物生前的思想行谊里头寻找延续其精神不灭的根据，还要重视历史人物是在如何情况下演变成为

人们心目之中的神灵，并且得重视神灵后来在各地显应的传说。

如此一来，在开漳圣王信仰文化的传统当中，陈元光既是作为历史人物受着后人崇拜，又不全然等于历史上的陈元光。作为历史人物的陈元光，早就牺牲在战事之中，由得后人从故纸残碑重构和评价先人事迹。可是，作为神圣人物的那位陈元光，却是长期活在后人的心底，也随着人们不断把他的精神投射在历史进行当中，作为学习、膜拜、祈求诠释的对象，成为体现历代信众集体精神状态的文化现象。如是的过程，“开漳圣王”的印象是存在于每个人面向当下的主观经验当中，也可以是这些人形成集体而互相支援的相认符号。其信仰文化当然会不断在大众脑海中展现新的影响，持续的投影成为人们心中越来越丰富的形象。开漳圣王信仰文化的内容，包括了圣王至今在各地显圣的内容，反映出各地信众认同圣王文化的依据，乃至展示着信众盼望圣王精神不灭的集体意愿。

回头看现在都说是陈圣王留存在人世的诗文，目前主要流传着陈元光《请建州县表》，⁵据说是源于陈家族谱，曾经先后被收入明万历四十一年（1613年）《漳州府志》、清康熙五十三年（1714年）的《漳州府志》，以及清朝官修的《全唐文》，是人们常会引用以论述陈元光思想的篇章。此文虽有学者力证说是后人伪作，⁶但《请建州县表》所表达的陈元光思想，重心不在割据一方，也不停留在漳州本位，更非偏向单一族群，其文字一贯透露着不愿轻言作战的仁爱精神，启示后人追求长治久安，无疑较能反映出陈氏子孙理想中的祖先人格，合乎主流价值观，也极符合漳州先民心目中的开拓神明的形象，要有威势而又能秉持仁爱公正。

5 [清]董浩等纂辑：《全唐文》卷164，北京：中华书局1983年影印本，第1674页。

6 参谢重光：《〈全唐文〉所收陈元光表文两篇系伪作考》，载《中华文史论丛》2008年第3辑，上海：上海古籍出版社，第285-307页。

《请建州县表》虽然源于陈元光率军镇压泉、潮间蛮獠啸乱，可是文中主张“开漳”，是考虑到“兹镇地极七闽，境连百粤，左衽居椎髻之半，可耕乃火田之余”、“元恶既诛，余凶复起；法随出而奸随生，功愈劳而效愈寡”。所以，文中才会提出“兵革徒威於外，礼让乃格其心”，反对以武力镇压作为主导，不乐意达致表面的征服，而建议应从教化人心下手，在当地各族之间建立起互相礼让的社会风气。又因此，文中建议“其本则在创州县、其要则在兴庠序，盖伦理谨则风俗自尔渐孚，治理彰则民心自知感激”，其实提示着“开漳”的基本目标在“秦越百家，愈无罅隙；畿荒一德，更有何殊”，是要让不同族群民众享受和其他地区同等高度的文明，以完成闽地经济开发和文化建设，保障多元和谐。

纵观陈元光《龙湖集》以及收录在《全唐诗》的陈元光诗文，也可以发现《请建州县表》的思想不是孤立存在于一篇文章。在《龙湖集》当中，那系列署名陈元光撰写的教化诗，其实都是贯彻着相同主题，以文字表现出同一位仁将思想上的一贯之道，是提倡人人从自我修身做起，以仁义教化支持国家的安定统一。而在《圣作物睹赋》和《明王慎德·四夷咸宾赋》，也可以阅读到类似《请建州县表》的背景思想。诗文描述着陈元光重视实践目标的态度，设想不分族群去改善民众的物质和精神生活，提升彼此的道德修养。在《圣作物睹赋》的文字中有说道：“童蒙作颂以歌皇极”，⁷而《明王慎德·四夷咸宾赋》的首句便是作“惟皇作极，四海归心”。⁸这两则文字的出发点固然不曾离开崇尚唐王朝的文化，也有把“大一统”的天下观视为正统的心态，可是其文字最终也是归结到《中

7 原载陈祺祥编《颍川开漳族谱》，马来亚槟城：緞罗申街鸿文印刷石印本，民国五年。

本文根据缅甸仰光颍川总堂名为《陈氏族谱》的1980年手抄油印本引注，第二十页。

8 同上注，第二十一页。

庸》所谓“立皇极”的平稳宏达。这无疑亦反映出作者从主观出发的好意，希望各族老百姓过上太平日子。

到了民国初年，陈禎祥自1909年到1915年对照了江西、广东、永春、厦门四地族谱，编修《颖川开漳族谱》，内容收录陈元光《龙湖集》，印刷地点在马来亚檳城緞罗申街鸿文印刷馆，地点就在当地威惠庙同一条路上。以后，本书通过马来西亚陈氏颖川堂分发给各地宗亲组织，发送范围除了中国本土，还有缅甸、泰国、印尼和越南等地。一直到1980年代，在缅甸各地又出现了手抄蜡板油印版本。⁹而这其中许多南洋后人，都是在各自群居的地方供奉开漳圣王香火，虽是远离了陈元光开漳的年代，却是进入南海诸邦国，经历着类似先人在新土地上开疆拓土的实在情境。对当年那些以武装保卫抱团自治的南洋开拓群体而言，当他们面对圣王的香火，阅读着《龙湖集》，思考《请建州县表》等系列文字的思想主张，是否会有所感触？尤其《龙湖集》有好些文字，都是在建议着做人做事的态度，包括如何面对族群关系，对那些分布南洋各地的信众，也是很有启发意义。

陈元光劝勉部属和子弟，是以身作则的。在陈元光的教子诗《示珣》当中，他要求儿子在戎马生涯中不忘儒教，是说“恩衔枫陛渥，策向桂渊弘；载笔沿儒习，持弓纘祖风”，以忠君孝祖为家教；再提出“日阅书开士，星言驾劝农；勤劳思命重，戏谑逐时空”则是强调“勤有功、嬉无益”，主张以汉人传统的耕读观念传家；最后是以“诸戎泽普通”，建议子弟对军士尊重爱护。¹⁰又如其中有则题目是《语州县诸公敏续》的诗文，其内容则着重劝勉部属“移

9 王琛发：陈元光著作，檳料拥有“龙湖集”最初版），马来西亚檳城《光明日报》，2015年6月29日。

10 [清]彭定求等奉敕编纂：《全唐诗》（第一册）卷45，北京：中华书局，1960年，第551页。

孝为忠吉，由奢入俭宁。……败事诚因酒，增高必自陵。尊年须养老，使士要推诚。寅协无他式，清勤慎不矜。”¹¹而陈元光《太母魏氏半径题石》一诗，说道本身“万里提兵路，三年报母慈”，重视把生命贯彻在既是尽忠又能全孝，心情是“忧阙情犹结，祥回禫届期；竹符忠介凛，桐杖孝思凄”。¹²

由此可见，虽然后世少有文字记载陈元光的生平事迹，可是后人通过诗文，是更能具体感受其中具体表现的先人形象，发现文字都在呈现着忠臣兼孝子作为道德/观念楷模的形象。《请建州县表》等系列据说源自陈元光手笔的作品，内容大都一致，都是表达着陈元光的人格与政治倾向，由此也印证其道德成就。这些文字，也是圣王信仰文化的有限根据，人们可以因崇尚与学习诗文的内容，归宗华夏传统价值观的丰富内涵。上世纪初的后人，重刊这些前人编辑的诗文，说明其内涵受到重视，足以表达开漳圣王信仰文化的价值观。当人们讨论何以崇祀“陈圣王”，这些文字就是根据。

如此说，开漳圣王信仰文化，即是人们可以通过信俗活动实践的具体的传统文化。人们通过周而复始的各种信俗活动，提升人们对圣王的崇敬与认知，也就是继续着中华传统价值观的记忆与认同源远流长。如此传承，除了符合老百姓的共同意愿，共同希冀圣王英灵的精神永垂不朽，世代与民同在，也因着被主流政治结构所接受，在历代王朝一再形成朝野共同推进与扩展的庙祀影响。由历代朝廷赋予圣王封号、各级官员参与庙祀，推崇起开漳神圣崇拜，是结合着民间大众信仰神灵的精神能够超越时空而显应，形成天佑

11 原载陈祺祥编：《颍川开漳族谱》，马来亚檳城：緞罗申街鸿文印刷石印本，民国五年。本文根据缅甸仰光颍川总堂名为《陈氏族谱》的1980年手抄油印本引注，第二十六页。亦载徐伯鸿：《〈龙湖集〉编年注析》，北京：光明日报出版社，2004年，第91页。

12 同注7。

吾土吾民的集体自信。而神道设教的结果，是大众从来认可开漳圣王信仰文化的内涵神圣而正确，是能够象征与维护相应于政治结构和社会规范的道德 / 观念体系。所以，唐宋至明清的庙祀分布，构成圣王信仰文化在历朝兴盛于各处民间的背景，是其传承由福建而广东的助力，也构成圣王信仰文化卒之传播南海诸邦的理由。

自宋朝开朝以后，陈元光信仰由人到神的身份逐年抬高。以宋朝而言，北宋神宗熙宁八年（1075）六月受封为忠应侯，其后在徽宗政和三年（1113）十月获赐“威惠”庙额；从宣和四年（1122）至绍兴十二年（1142），又是累加封号，一路加封至英烈忠泽显佑康庇公；再到南宋绍兴十六年（1146），陈元光再进封灵著王，以后累加昭烈顺应灵著王，其父母妻子也都得到了多次封诰。¹³南宋朝廷重视陈元光作为忠臣义士的道德楷模，可说是进一步提升了开漳圣王由士绅到庶民之间的信仰地位。而有宋一代的儒家内部，理学正在抬头。漳州理学家陈淳曾经写作《上赵寺丞论淫祀》，文中抨击了漳州淫祀猖獗，包括反对泰山神的人格化；可是一旦陈淳提到了陈元光的庙祀，他甚至提出，威惠庙“既载在公家祀典，则春秋荐享常仪，盖有司之事”，建议庶民只有在朔望日“瞻礼”的资格。¹⁴陈淳的建议，足于反映两宋时代部份士大夫心目中，陈元光具有符合儒家要求的神圣面貌，身份早已凌驾在诸多神明之上。

由此看开漳圣王的信仰，开漳圣王陈元光生前是历史人物，有记载、有史迹，除了清代重编的《全唐诗》收录了陈元光的诗，陈元光诗文还以《龙湖集》流传后世。可见，构建起开漳圣王信仰文化的思想内容，本来就拥有文献支持其信仰内涵上的优势。虽然

13 [清]徐松辑：《宋会要辑稿》第21册《礼二一》，北京：中华书局1957年影印本，第835-836页。

14 [宋]陈淳：《北溪大全集》卷43《上赵寺丞论淫祀》，《影印文渊阁四库全书》集部第107册，台北：台湾商务印书馆1986年第1版，第852页。

屡有学者讨论《龙湖集》内容真伪，但它所以能流传，正说明诗文较能系统反映人们理想中的开漳圣王思想，以及将圣王信仰神圣化的理由。况且，要讨论陈元光的文风，也该考虑《祀后土》、《修文语士民》、《恩义操》、《忠烈操》等一类教化诗的内容并非是写给文人欣赏，其受众是文化水平较低的军士以及初学汉文的土民，当年使用俚语和土民的语言韵律也反而可能是恰当的。说到底，《龙湖集》里的透露的陈元光印象，才是漳民集体意识中共同的开漳“祖神”，历史以来又是支撑开漳圣王信仰文化在国际上传播的内涵，赋予人们信仰中的神道之“境”应然的存在意义。

尚应注意，宋明理学相关鬼神存在的论述也在影响着开漳圣王信仰的传播倾向，起过推动作用。宋代儒者之间，本来就对鬼神说法有过诸多的诠释和建构，即如陈淳的老师朱熹便认为“鬼神固是以理言，然亦不可谓无气”，¹⁵又说“神之有无，皆在于此心诚与不诚，不必求之恍惚之间”。¹⁶朱熹的说法，长期影响宋元明清的主流思想，其说法显然也影响后世传统士大夫/知识阶层，指引大众思考如何判断许多先贤信仰或祭祀礼仪，包括开漳圣王信仰在内。

如果陈元光纯粹是死后被人“祭神如神在”的纪念，就可能只是一般历史人物的结局，既不能满足人们慎终追远、崇德报功的意愿，更不可能发展出许多圣王威灵显赫的神话。朱子一方面是从“理”出发，继承着儒家《礼记·祭义》主张“合鬼与神，教之至也”¹⁷的人文态度，主张祭神应该“思其居处，思其笑语，思其志

15 朱熹：《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，第2263页。

16 同上注，第620页。

17 [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》（十三经注疏6），上海：中华书局，1957年，第七册，总第1943页。

意，思其所乐，思其所嗜”，¹⁸ 默运诚心去感通体会先贤心志，以完成先贤未竟的事业；另一方面，朱子也主张鬼神之所以灵异，是源于天地间“气”的屈伸往来，所以人秉天地之“气”而生，也是感应鬼神之“气”的基础。朱熹说：“所谓鬼神者，只是自家气，自家心下思虑才动，这气即敷于外，自然有所感通。”¹⁹ 按照这套说法，开漳圣王之所以得以持续为神，首先得靠陈元光本人生前事功以及留下的文字言教，这是开漳圣王“气”之所在的基础，又是后世人们确认感通圣王本体精神的凭证。因此，开漳圣王信仰文化组成的丰富内涵，显然是以陈元光生前言行作为基础，架构在人们相信神圣身后能与生者发展更强大的感应，超越时空保佑生者的信念。神圣气质也会因着周流复始的人间互动功德，更臻圆满。

根据这套解说，朱熹虽然不否定身形早逝世于过去时空的开漳圣王等先贤，可是，按其理解，在任何当下，人们实非依靠着凝固在历史里头的过去人物去完成身的安身立命。以开漳圣王的信仰体系为例，神圣印象能够进入任何历史空间，照临人们安身立命需要，直接参与和影响人们生活，他就不再全然单纯是留在故纸堆记载的那个人，而是由陈元光的一切历史以及由人们理解与意愿投射在其精神上的那位神圣，其神圣地位的基础是人们不断于感通中建构道德良知的感召力。当人们不断追思和祈求圣王感应，圣王精神也是处在不断的构成状态之中，看似处于冥冥之中，又构成现实生活当中的开漳圣王信仰本体。南宋迄今，历来常有开漳圣王显圣之说，海内外大众尊崇比比皆是，由于代表“正统”的理学思想也能以如斯感应说法包容对证，开漳圣王便能在不同时代超越时空，尚

18 同上注，总第 1930 页。

19 同注 15，第 2511 页。

且是同一时间可同时在无数不同的地区显灵，也就成为信众传统以来承认的“真理”。²⁰

重要的是，神明的信仰版图之所以确立，在于其分散世界各地的信众群体能对共同信仰的神明确立共识，拥有一致的说法；而发生在一切“境”内的神话都是属于当地的新神话，是由原乡开漳圣王信仰文化因应着在地脉络去完成，又是能与神明在原乡的诸多显圣传奇相互呼应。正是神话的存在，以及信仰群体接受神话的程度，既是联系着而是又分别出“陈圣王”的两种身份：即作为历史人物的陈元光，以及作为神明的开漳陈圣王，确保俗世的地缘或血缘结合得到强势的神圣依托。生前的陈元光可以一再任由历史考证引发各种正负面的说法，成神后的陈圣王则是不断由于新神话积累而至今能持续的推高其神圣地位。圣王能在世界各地显灵而获得广泛信仰，即说明原乡历史文化已经再现和渗透在当地的历史文化脉络。如此，云霄以外的“境”即使离开唐朝也不在漳州，依旧是圣王做主的“境”。由此，也便折射出信仰群体依托着圣王庇佑的心态，各个集体因着各自的历史因缘，都是在各自的“境”内开基立业，都是拥有地方上的开拓主权，并且合情合理合法获得“神圣支持”；而他们彼此又都是承继着相同的文化渊源，秉承信仰文化内涵承载生养的价值观念，由此便能有形成声气相通网络的基础。

立足共识、多源演变

信仰版图之所以形成，其中一个原因是由于信仰发源地的信

20 这方面的讨论，到 20 世纪犹是“继续进行式”。如牟宗三的看法，即认为从气的阴阳屈伸论鬼神，鬼神虽有其不测的神用，却只是精气上的存在，不等於超越存在的天。见牟宗三：《心体与性体》第一册，台北：正中书店，1968 年，第 481 页。

众历代一再向外播迁，使得香火长期分佈不同地区，演变为各地的文化景观。期间，神明分迁各地的香火也如同信仰发源地的香火不一定永久固定一处，一样可能是一再迁徙或者继续分支。

神明信仰，从出现在单一地区，到拥有跨地域的信仰版图，有赖先民在一再迁徙的过程中延续与传播信仰。它能落实成为新土地的信仰文化景观，还必须经过在地反复举行崇祀活动、济助信众或回应地方上的需要，由此积累包括一切在地新神话的本土叙事，完成一代接一代新信众培养，构成社会与信仰互动的向心力。

探讨开漳圣王香火自明代以后向着云霄以外的开枝散叶，可以发现，开漳圣王香火在各个特定地方的发扬，亦即在地方上形成圣王信仰之“境”，很多时候必须依靠开漳圣王陈元光遗传后世的血缘或地缘关系。各地方上因血缘或地缘关系而结合的共同体，最终又是以神缘确保其俗世组织存在的神圣意义，通过奉祀陈元光的香火，作为共同信仰、互相盟约的见证。

这其中，各地陈姓宗亲以颍川堂号供奉开漳圣王，有者根据宗谱对陈元光归宗认祖，是直接的血缘结合；也有其他陈姓族人不一定是陈元光的后裔，却以同宗的关系加入陈元光子孙为主的宗祠，扩大陈元光信仰群体的势力，这是非直系血缘（甚至是以“同姓”或“诸姓同源”而拟血缘）的宗亲认同。

至于延续陈元光开漳以后的漳州认同，台北内湖尖顶碧山岩是其中一例，它的历史表达着先民交织在原乡与台湾的地缘认同。传说当地在康熙末年有漳州府黄姓族人将陈圣王香火袋悬挂在庙后的石下小洞膜拜，到乾隆十六年（1751）方由黄、林、郭、简、政五姓以石块筑庙供奉圣王香火，发展成内湖地区漳州聚落的公庙。²¹ 这是通过陈圣王的信仰，在台湾新土地上重构由漳迁台诸姓

21 《台北市内湖区碧山岩开漳圣王庙简介》，台北：碧山岩开漳圣王庙，1986年

宗亲的故土认同，也确立起邻里各姓互相的亲情。内湖地区原籍漳州各乡每年各自择日到碧山岩献祭演戏或请火回庄，是定期的一再互相唤起“祖述漳州、拥有当地”的集体记忆。

另外，还有陈家子孙或漳州人后裔散播到漳州以外的影响，如广州、马来西亚吉隆坡，以及缅甸陈家祠供奉开漳圣王是前例，如马来西亚哥打丁宜客家人在矿区侍奉圣王而尊称“陈圣大王公”则可能源于后例。

若从整体看开漳圣王信仰版图的形成过程，则清代泉州同安县丙洲社圣王香火的形成，以及它流传到外地分香的演变态势，可以作为探讨的实例。丙洲社圣王香火不论在原乡或者向南洋分香的历史，提供了开漳圣王信仰版图形成过程的多种演变模式。

“丙洲陈”在漳州的开基祖先并非陈元光，而是太傅陳邕，属“南院派”。²²若按严格的宗法体制，儒家礼法反对“非其鬼而祭之”²³；同安丙洲社陈姓族人是“南陈”后裔，他们供奉开漳圣王显然不是基于直系的血缘认祖，而是基于“同源”、“开漳”功德，乃至“福建”的地缘因由。再回顾同安丙洲社奉祀开漳圣王的昭应庙，它最初原本是陈、谢、李、宋四姓所共建，以后他姓迁走，方才形成陈姓族人独祀昭应庙的局面。²⁴因此，丙洲村最早的开漳

22 开漳圣王陈元光和太傅陈邕后人在漳州的派衍分别称为“将军派”和“南院派”，漳州俗称“北陈”和“南陈”。据2003年11月24日《福建日报》登刊黄如飞、林瑞红撰写《南山寺原本是私宅》，文中提及：“南陈的开基者、漳州南山寺的创建人陈邕即‘南院派’的脉络却较为模糊，以至不少‘南陈’后裔误将自己归到‘北陈’门下。”

23 此语出自《论语》卷二〈为政章〉：“子曰：非其鬼而祭之，谄也。”魏何晏注、宋邢昺《疏》《论语注疏》：“人神曰鬼。言若非已祖考而辄祭他鬼者，是谄媚求福也。”神明是崇德报功的对象，可是，并非我直系祖先，若以祖先之礼对待，就不再是以“诚敬”对待人伦关系，而是求媚的态度。

24 《丙洲陈氏宗祠》，载《陈氏宗亲网》，<http://www.chens.org.cn/shownews.asp?newsid=1253>，阅读日期：12-02-2012。

圣王香火，不单纯是子孙供奉祖先，而是源自陈、谢、李、宋四姓基于“开漳”因缘，结合在一起，奉圣王为共同“祖神”，以后才演变出“丙洲陈”在漳州以外也拥有供奉开漳圣王习俗。然而，“丙洲陈”族人在实质上并不曾把作为“宗亲”的陈元光宗亲视为外人，他们跟从着闽南宗族社会处理同姓神明的态度，以同姓先贤生前达到万家生佛的境界为荣，因此在称呼自己直系祖先为“祖公”以外，便将有益于漳民的远亲神明如陈元光称为“祖佛”，是昵称也是尊敬。²⁵

继续以上述丙洲社陈姓宗族为例，丙洲村的开漳圣王香火后来进一步分香到鹭岛和海外，足以说明信仰群体迁徙是扩大神明信仰版图之推动力。厦门洪本部昭惠宫，在明末原是供奉源自泉州南安의广泽尊王，要到清朝顺治十三年，同安县丙洲九世陈士朝率家族迁入，才把开漳圣王寄祀于庙，等到乾隆年间，陈姓反而人丁兴旺，在地方上有了“丙洲陈”之称，陈圣王的神像也就反客为主，成为庙中主神。²⁶以后到19世纪，随着“丙洲陈”后人下南洋，族人在马来亚的檳城港口前线重建叫“姓陈桥”的宗姓村落，围绕渡头聚居，从事船运，在地方上俗称为“桥”的渡头前方，建立“昭应殿”。²⁷早期南下的丙洲族人与原乡之间来往频密，昭应殿还是沿用丙洲昭应庙原名，而作为其“殿”，体现着宗族群体意识

25 这一称呼习俗，至今流传于檳城姓氏桥地区，“祖佛”不单是用于尊称开漳圣王，也包括称呼“代天巡守”的同姓诸府王爷。但是，也有例外的例子，源自同安杏林村的姓周桥即流传称呼保生大帝吴卒“祖佛”的习俗。见马来西亚华人文化协会檳城历史调查组王琛发整理：《檳城姓周桥：内聚性社会的形成》，马来西亚《南洋商报》，1988年12月4日“南洋周刊·根”版。

26 郑镛：《论开漳圣王信仰体系的特点》，载《第三届国际开漳圣王文化联谊会·开漳圣王国际学术研讨会论文汇编》，漳州市：漳州师范学院等，2010年，第13页。

27 马来西亚华人文化协会檳城历史调查组赖昌铭整理：《檳城姓陈桥：福建同安县丙洲社人在此扎根》，马来西亚《南洋商报》，1988年11月27日“南洋周刊·根”版。

从主观上是要海外延伸，建构同个乡社成员来往两边的一体秩序。于是，清代南洋槟城陈家子孙，除了漳洲籍贯陈姓宗亲主倡联宗的颍川公司和大众的威惠庙，同时又出现单属泉州同安县丙州社陈家族人的昭应殿；同个陈圣王，满足了三个信仰群体对圣王的寄托。以上昭惠宫的例证也说明，在不少时候，神明信仰能否在各地落地生根，还要看其信众在地方上的实力消长演变。

“丙洲陈”圣王香火先由漳州分炉到同安，再以当地的行宫或分炉，或另以分香形式，到达厦门以至海外，这样的现象不算独特。开漳圣王香火分香后继续再次分香的情形，也常见于台湾本岛。像台北“内湖尖顶碧山岩”，其香火后来传到万里乡，居然引发当地万里街、中幅、龟吼三地居民相争供奉，结果最后一分为三，从尖顶庙引请的神像留在万里街昭灵宫伍显大帝庙，龟吼引回香炉、旗、剑开保民宫，中幅则引回神明金印开忠福宫。²⁸

值得注意的是，各地的开漳圣王香火虽然多渊源于漳州籍贯或陈姓族人的先贤崇拜，以至在其子孙而言是祭祖，但是，也不乏例外的演变——当人们将地方或个人的转危为安归功于开漳圣王的“威灵显赫”，神明的信众群也就会跨出陈姓和漳州的界限，甚至随着非陈姓也非漳州信众群的播迁各地，一再分镇或分香到更远，包括跨海扩大开漳圣王的信仰版图。以槟城姓陈桥来说，当地的小片地区实为国际港口都市不可分割的部份，随着城市愈发达、姓陈桥对外愈趋友善开放，外人膜拜祈求者日众，以后到1980年代，管理昭应殿庙务的理事会已经是不分宗姓和籍贯的开放给外人参与。²⁹而马来西亚哥打定宜的“陈圣大王公”，则是由客家人矿场影响各籍贯矿工与其他邻近乡镇各籍贯华人。近年其位于当地

28 同注 21。

29 同注 27。

“妈山”河边的香火，还吸引了包括外国来的信众。

从神道信仰的角度来说，自从古人眼中的陈元光演变成走进神圣世界的开漳圣王，他已经是群体认同的主体、众人道德自律的规诫者。陈元光的神圣不能不是建立在神话推砌的宝座上，而神话的最直接效果在于鼓舞信众对神明的信心，告诉大家善恶有报，神明回应信众的诚意正心会在冥冥中发生，正如《诗经》承诺后人的“介尔景福”。更进一步思考上述各例子，可以发现，不论是信仰群体持续崇祀的热情，或者外人加入信仰者行列，“神缘”才是满足群众要求“合境平安”的主体脉络，也是后来足以形成全球信仰版图的主体，由此调动群体积极面对生活挑战，坚守神明代表的传统道德。奉祀开漳圣王香火的信仰群体固然是因血缘或地缘结合的共同体，或者是在当地因着神缘的重新组合，但不论共同体处在利害关系当中，或者超越利害关系以外，他们都必须拥有互相认同的目标、共同遵守的价值规范；一旦如此，庙宇是公共的机构，神明是“公共”的化身，开漳圣王信仰文化以神道设教，确实比一切以人事表达的教导，是加添许多神圣光辉，能让大众信受奉行。

由此看开漳圣王的信仰版图，神道设教可以是建立在尊崇历史人物，却不能不是建构在超越原来历史，活出人物形象的神圣化与神秘化。在人们信仰中，陈圣王是“活”在当下的，并未走入历史，而是与信仰者同在。当圣王信仰文化随着各地子弟与陈家子弟在海内外的人口播迁，陪同他们经历着一切的历史变迁，圣王的精神也就按照信仰群体的期愿，走进属于他们在不同时空创造和维持的一切的“境”当中，一再显圣，济世救民。

认识局限、寻求进路

16世纪以来，随着西方殖民主义的东进，也随着华人先民陆续以集体或个人的形式移向大清国境之外，华人先民的跨国播迁不仅推动了中华民族的国际化，也创造了华人传统信仰分佈世界各地的机遇。这是神明信仰拥有跨海版图的先决条件。但是，同一神明的各地香火往往是经过不同时代、不同背景环境，落在不同的区域环境，各地又拥有本身的历史文化脉络。如此一来，信仰版图的稳定，就无关地理范围广阔与否，也并非依靠人多势众可以维持。相同神明在各地的信仰群体其实经验有别，还得考虑互相间是否对信仰文化有认识、有共识；万一各自演变出截然不同的说法，反而很容易走向反面，演变成传统文化脱序，导致民族认同混淆的新例证。

进一步说，华人信仰文化向南海诸地传播，虽然主要最盛在在16世纪以后，但是一旦它的所有因素组构成当地的华人文化景观，处在国际范围，它即使只限在使用汉字、说汉语的汉族华人内部，它要传承下去，也必须拥有回应外界的活力，有助鼓舞信众面向新形势。更不能忽略，信仰文化不等同于历史经验，开漳圣王“当下”的信仰作用并不能仅仅表现在从历史经验汲取教训。信仰文化要在未来延续其主要的固有特征，以及维持整个信仰的稳定性，端赖如何有机结合信仰的非理性感情和的信仰的理性思维。

以开漳圣王信仰为例，开漳圣王的信仰文化起源于对历史人物的崇拜与神格化，组成其信仰群体的基础是圣王本身的子孙、其生前领导和庇护的民众的后裔，以及陈姓宗亲的后人；有此世代相传的血缘与地缘渊源成为继续信众对圣王感情的纽带，开漳圣王的信仰文化要跨国跨海的建立各地信仰群体对神明的认识与共识，是较有条件的。从信仰感情去说，当人们在理性的精神生活找不到

答案，也无从满足要求，长期在特定环境熏陶出来信仰上的感性归属，往往可以成为安慰和补偿感情的源头。在持续建构信仰的理性思维这方面，陈元光在历史上有贡献也留下不少著述，其信仰文化的历史发展进程也留下许多可供参考的人事史实和经典文献，无可否认可以构成开漳圣王信仰文化内涵，构组神道教化的基础，丰富信仰文化的理论思维。

若根据长期构成开漳圣王信仰内涵的“陈元光诗文”，开漳圣王作为祖先神、宗亲间先贤崇拜的对象、地方保护神、漳州后裔的象征，都是理所当然的。陈姓后人或漳州后裔已然是分佈世界，这意味着互相更需要认同联系，有助海内外彼此整合互利资源，神明的信仰文化如果能继续作为大家信仰、感情、精神上的纽带，可谓好事。

只是，从另一角度说，“开漳”的圣号显然也折射出陈圣王信仰文化容易遭遇的传播局限。各地开漳圣王香火，最初多是由陈氏宗亲或闽南乡亲敬奉，保佑集体开拓异境，其时强调圣王护佑后裔的神圣论述，也确实有利带动陈姓或闽南子弟的奋斗心和凝聚力。可是日久以后，某些地区把“开漳”圣王或者“陈”圣王作为关键的群体对外识别边界，信仰者也就可能从此局限在陈姓宗族和闽南后裔。尤其开漳圣王信仰一旦在地方上以宗族作为开庙主体，造成有利于“陈家”的血缘凝聚力和丛属跨宗姓的闽南“漳州”地缘凝聚力互牵，两者无从平衡协调，神圣本来在原乡拥有开漳“共祖”的历史印象，到了南洋的具体地方社会也可能无从着力，在当地被重视帮群差别的历史印象消减。³⁰

30 参王琛发：《开漳圣王信仰的檳榔屿境遇——宗姓公共属性与民间公众属性互牵下的演变》，载《闽台文化交流》季刊 2010 年第 2 期（总 22 期），漳州市：《闽台文化交流》编辑部，第 11-20 页。

尤其清代以后，好些地区的开漳圣王香火演变成为陈姓宗族或漳州籍开拓群体对外自我区隔或排外的象征，短暂间确实有利某些群体强化坚持信仰，但同时也可能障碍着整体开漳圣王信仰文化的普及传播。在信仰世界里，一旦某一地区的群体之间发生抢夺开拓土地等利害摩擦，导致势力相争，再而有群体把敬神和小群私利紧密联系在一起培养信仰感情作为凝聚力量的依托，他们很容易误把群体争利得失也视作神明保佑自身而已，其后果显然是建构起“我们的神”的狭隘心态，造成开漳圣王的信仰版图受到限制，甚至在这些信众以外遇到思想上的“敌我边界”，难于向外姓或其他籍贯拓展。像台湾的漳泉械斗，某些漳州人抬着神像参战，以陈圣王作为战斗攻守的保护神，更可能淹没人们一般对神圣世界建构的共识——神明应该有济世救困的普世关怀。此种事态的记忆，又未免不太协调当前社会趋向的多元开放，会有强烈的对比感觉。

所幸南洋的开漳圣王信仰群体在上世纪末以来多有深刻认识，更重视信仰的感召不在一姓一族，而在于普世度众，以及必须活出圣王精神贡献当代新形势。例如，自2012年槟城陈氏宗义社承办“第四届国际开漳圣王文化联谊大会”，到2015年槟城陈氏宗义社主办、漳州会馆协办“首届开漳圣王文化联谊大会”，实际上也是强调跨国视野，邀请了来自中国、印尼、泰国、缅甸、文莱等地的其他87姓宗亲、乡亲组织，一起联合。在这次由马来西亚槟城州华人大会堂出面成为赞助单位的大会上，大会工委会主席陈来福，也是漳州会馆主席兼陈氏宗义社署理主席，强调了联合开漳圣王后裔与随着圣王入闽的87姓后人主办大会的重要，是在于大家可以依赖相同的语言以及文化历史背景为契机，以圣王精神回应一

带一路的倡议。³¹而陈氏宗义社主席陈坤海，则是以大会主席身份呼吁，宗亲唯有共同依靠对待开漳圣王文化的深刻认同与认识，包括对族谱的认知，产生凝聚力，才能进而慎终追远、民德归厚，并且“与世界趋势接轨，与祖国意愿相连”。³²

综上所述，思考开漳圣王信仰如何应对它当前的信仰版图，其实是有助于探讨其他同类的神明信仰文化。这些渊源于祖先信仰和地方上“保护神”在传播海内外以后，目前都得应对着当代“全球化”的新局势。

当然，当前提倡开漳圣王信仰文化的进路，首先还得重视回归人们通过流传“陈元光诗文”赋予开漳圣王的道德人格。原来自认漳州子弟或圣王后裔的信徒，就不应辜负圣王放眼民族前程的教诲，更不应该忽略开漳圣王在闽南的说法原来是作为八十七姓入闽的代表人物。如此才可能避免单从陈姓血缘或漳州地缘出发造成的狭窄观念。任何群体发挥开漳圣王信仰文化的精神，当是从落实具体的宗亲/乡亲之情做起，进而正视当前的“开漳”精神的发扬是应对着各地形式，必须落实在参与地方建设、与地方民众同在，推己及人、民胞物与。其次，信众若重视整个信仰文化对当代能有启发，以信仰指导大众因应未来趋势，开漳圣王信仰文化的内容和当下的实践开展更不能只谈历史，传统社会相关于“感通”说法，或可给当代借鉴。这也有益先民延续下来的信仰版图，符合当代多元社会趋势的精神面貌，不致让信仰文化的发展萎缩在单纯历史考据的面向。

31 陈来福：〈大会献词〉，载《马来西亚首届开漳圣王文化 2015 年联谊大会特刊》，马来西亚檳城：陈氏宗义社，2015 年，第 8 页。

32 同上注，第 5 页。

第九章

从今灿烂超旧时

——21世纪南洋开漳圣王文化新气象

云霄威惠庙大门镌联说：“辟草披荆历尽关津劳剑履，建邦启土肇基文物在云霄”，这便指出云霄作为开漳祖地的地位，以及此地与开漳圣王信仰文化源远流长的历史渊源。可是，在陈政入闽前，陈政原本举家居住在潢川一带，其屯守部属作为兵农合一的后备军种，是按民户分居于固始县，后来因着战事紧迫，方才自中原固始发兵南征。现在所知，随着陈政深入闽粤作战的先后两批各姓府兵，其将校兵士，连同军眷人数近万人，可考者有87姓，分别是卜、丁、王、方、尤、尹、石、弘、朱、甘、江、名、伍、李、吴、沈、汪、何、宋、邱、余、邵、林、周、金、马、柳、施、洪、胡、柯、姚、种、孙、陈、陆、翁、唐、高、郭、涂、徐、韦、耿、冯、许、庄、张、黄、曹、章、阴、麦、汤、邹、曾、宁、叶、杨、詹、郑、赵、廖、瞿、刘、欧、蒋、蔡、潘、卢、钱、钟、萧、薛、魏、戴、谢、韩、颜、罗、苏、上官、司空、令狐、司马、吐万、欧阳。因此，如果要较严格的定义开漳圣王信仰文化，其中内容当不止于陈元光生前死后留下的影响，也不单指云霄或漳州本地形成的文化传承或对外文化辐射，而是涵盖了陈元光及其家族和部属所继承着中原祖先文化，又包括其最初深入入闽粤而建漳的历史，以及之后府兵后裔分散各地的开疆拓土，亦表现在由唐朝至今分布在闽南、闽西、粤东、浙南、港澳台、东盟等国家地区的开漳圣王信俗。

又以现在流传的《龙湖集》《玉钤集》《兵法射诀》等诗文为证，包括收入清乾隆御制《全唐诗》的《落成会咏》、《示珣》、

《太母魏氏半径题石》三首诗作，可知人们自古认知的陈元光思想，以及由此影响的开漳圣王信仰文化内涵，其主体意识毕竟不离儒家思想。以陈政麾下大将许天正、李伯瑶等为例，他们也都是世习儒术，可知开漳先辈的集体思想，特别是共同价值观，是同源同本。而陈元光的儿子陈珣继承父祖，更是明经及第出身，授翰林院承旨直学士，于其主管漳州学政时期创办松洲书院。尚且，陈政、陈元光率领的中原府兵，也不能仅是定位为饶勇善战的南下军事部队。他们是整体继承着较高度的文明素质，身怀唐代初期中原各种较其他族群先进的工农技术，作为大规模开发力量，驻扎在华南地区。如此，他们才有可能秉承着自身文明，以祖辈以来的文化思维去认识、诠释、开发各种在地资源，文化交流，最终一代接一代在华南各地立稳脚步，并且开枝散叶，形成或丰富属于各地的在地文化。近30年，随着华人世界愈来愈重视传统文化的传播与发展，随着上世纪末漳州等地学术界对陈元光本人以及开漳圣王信仰文化的研究愈加蓬勃，各地开漳圣王文化也展现出新的气象，带动出许多值得欣慰与重视的进展。当前，南洋各地对于圣王的神圣崇拜，依旧是以宗亲组织或宫庙为载体，而这些组织之间形成的国际联系纽带，也因着学术界出现更多研究成果，从中得到不少从史料到理论的支持与反馈，更能从中关注开漳圣王信仰文化本具的信仰内涵，探讨其当代在各国各地的存在意义与可持续发展，而基本上还是讨论信仰文化如何能更完整的被传承与更广泛的被传播。

各地组织当中，陈氏宗亲组织团结着陈元光的血缘子孙或者宗亲后代，当然是义不容辞，要能延续着过去陈氏宗庙祀多有祭祀开漳圣王的因缘，继续推动开漳圣王信仰。可是现在各地举行开漳圣王的纪念活动，联系与合作目标已经扩大到绝对不是止于陈姓宗亲或漳州后裔，才是趋势。来到本世纪，东盟各国开漳圣王信仰组织的互相来往较之过去频密。并且，当代的圣王信仰联系网络，

也是超越二战以前，由过去主要只由各地港口庙祀与邻近乡镇祠庙相联系，转向跨国互动。这包括各国祠堂与宫庙和漳州发源地的往来，包括东盟各国的相互往来，也包括中国海峡两岸的宫庙往来，逐渐形成从跨国到区域的国际联谊网络。

其间还可以注意，南洋信众举办开漳圣王信仰文化活动，各处编撰的宣传和纪念材料，除了常会强调圣王原籍光州固始，近年也常有文字强调圣王的母系先辈来自少数民族。南洋民间形成如此观念，未必是由于他们在主观立场上想要支持任何史学界先进的考据，而是南洋客观生活经验使然。他们很是重视开漳圣王信仰文化当中的族群和谐经验，这也足以说明彼此身处的现实环境，多是位处于多语言多文化的地方，所以大众很是重视如何提升所在地方的族群和谐。他们除了要促进华人社会对“南”与“北”、“闽南”和“非闽南”的具体认识，以此强调不同血缘、地缘群体历史以来是既有差别也有亲密渊源，更是可以从追溯陈元光数代人入闽开漳，学习圣王家族乃至八十七姓先人的治理经验；先辈如何处理好“汉”与“畬”的关系和谐，安居乐业，即是启发当代后人应对各地多元社会的思路。

尤其从近年南洋各地历次主办的开漳圣王文化联谊活动，可以发现各地陈姓宗亲组织作为积极的主导者，首先是不忘立基在血缘/姓氏亲情，从认识到本身应尽义务，慎终追远、崇德报功。同时，这些宗姓组织更是藉着纪念开漳圣王，传播《龙湖集》等文字流传的历史精神与文化理念，强调舜裔各姓理应同源互亲，也强调圣王功德不离八十七姓入闽共同体，由回顾昔日各姓入闽共同体的历史与存在意义，带动着当下各姓认本追源，一同延续祖辈互信共进的开漳情怀。如此，各地举行扩大参与地区的开漳圣王文化联谊活动，甚至是跨国活动，只要是落在“中华历史文化”的认知，往往也会把视角和期望架设提倡“子孙”必须饮水思源，强调回报“祖

佛”而尽责于传统，活动其实有益于推动跨越血缘/姓氏的互相认同。

此外，各地主办这一系列活动多是具备当代的国际视野，是通过南洋的互相联系、南洋与圣王发源地的联系，以各种庙会、游神、专题演讲、学术论坛、商业交流，更加促进各地的共同意识。参与者彼此能认识到大家“同根不同流”的存在，也能意识到先辈以来继承着开漳圣王文化的影响，就能由此意识到互相之间的亲切与整体的多元丰富。

深化学术研究、加强国际联系

由上个世纪开始，国际上对陈元光历史与开漳圣王信仰文化的学术研究，比较过去形势，趋向开放与丰富；一些较大规模的研讨会议，也有利促进各国内部关注开漳圣王文化，有助各地信俗组织重视汲取学术研究的内容，由此支持各地开漳圣王信仰文化的在地发展。

最初，是中国漳州市政协在1990年底牵头召开“陈元光国际学术研讨会”，邀请台港澳及日本和东南亚地区近两百位学者与会，对后来相关陈元光个人历史与开漳圣王信仰文化的研究，起了先进的鼓舞作用。再到1997年，云霄县举办的“开漳历史学术研讨会”，包括陈元光祖籍地中国河南固始县等地，共有两百多位专家学者到会。再到2005年，中国漳州承办了第三届闽南文化研讨会，出版了《开漳圣王陈元光》在内的《闽南文化丛书》，漳州市开漳圣王文化联谊会在这次大会，提供了《开漳圣王血缘篇》、《海峡两岸开漳圣王宫庙楹联集》、《开漳圣王武德真经》等画册和书籍，丰富了大会的内容。¹

¹ 陈钟辉：〈代代相传，发掘弘扬开漳圣王文化〉，王琛发编：《日新之谓盛德：开漳圣王文化论坛论文集》，马来西亚：大山脚陈氏颍川堂、道理书院，2019年，第11页。

而相对于开漳圣王信仰文化学术研究至今继续深化的背景，中国漳州的开漳文化遗产自上个世纪末以来也获得重视与保护。除了开漳圣王文化的发祥地的陈政、陈元光两个陵园已被列为国家级的文保单位，福建省许多地方纪念开漳先贤的庙祀也陆续被列为各级文保单位，而开漳祖地漳州为纪念陈政、陈元光父子而投建的将军山公园已颇具规模，漳州市区的陈元光陵园也将拉开建设帷幕，这一切物质文化遗产的保存，会更有效的承载与支持着非物质的文化遗产的传承与发展，成为联结海内外闽南粤东族群的精神纽带。

当代南洋华人，特别是原来供奉开漳圣王香火的各地组织，纪念开漳圣王陈元光，是随着 1990 年代中国大陆陈元光研究的禁区打开之后，现在也是愈来愈重视学者专家讨论开漳圣王信俗的成果，推动了百家争鸣。到了本世纪，南洋各国宗祠或者宫庙举办开漳圣王信俗活动，不再是止步于清代以来一贯周而复始的逢年过节崇拜与祭祀，而进一步趋向重视陈元光的历史评价与现实启示。各地组织经过一次又一次活动，对待本信仰文化的认识程度也逐渐深化，主办活动的主题方向也越发张明朗。在南洋各国，可以看到各地主办开漳圣王文化联谊，邀请单位即便年年不同，但多年以来他们一再主张说明开漳圣王历史启示的特征，都不离开借助圣王生平思想与事功强调中华传统价值观念之实践，并导向建议实现当代的“天下为公”以及“和谐社会”。

在新加坡，抱持此种立场的较早期文献可以参阅《新加坡保赤宫暨陈氏宗祠 125 周年纪念特刊》，以及《新加坡保赤宫建宫 130 周年暨首届国际开漳圣王文化联谊大会双庆纪念特刊》。将两刊互相比较，前者刊登了 2001 年保赤宫修缮圆满以后举行“陈圣王晋宫陞座大典”的邀请名单，其内容可见主办方趋向开放的友好态度，不单邀请各国各地陈氏宗亲组织、港台舜裔组织，也包括邀请中国海峡两岸尊奉开漳圣王、地母、王母等神祇的宫庙，此外还

邀请了马来西亚和印尼多地区的安溪会馆与永春会馆较为美中不足的是，其时来不及将中国漳州以及邻近各国漳人组织列入名单，只是刊物记载当中可知，较后有云霄县陈元光开漳历史研究会到访。²再等到2005年12月15日，保赤宫和南洋各地代表团走向漳州，参与筹备开漳圣王文化联谊会，³各地祖庙联系就越来越频密。等到再过五年，保赤宫主办国际活动，特刊名称清楚是作《国际虞舜与开漳文化促进大会暨保赤宫一百卅五周年纪念庆典》，并对所有远溯的姓氏来源都一一加以介绍。⁴这次活动，除了邀请各国虞舜后裔宗姓组织，也邀请各地友好宫庙，包括檳城陈氏宗义社与漳州会馆同人，后者是以翌年轮值第四届国际开漳圣王文化联谊会的因缘，参与组织名单。

2011年，新加坡保赤宫主办135周年纪念，董事会主席陈宽城在特刊上留文，说明了倡导开漳圣王文化具有现实意义，有益今日的道德建设，并表明其举办活动必须符合民族大义，反对有人借着研究名义挑拨、制造民族矛盾，从而追随陈元光《请建州县表》高尚的社会理想：“胡越百家，愈无罅隙，畿荒一德，更有何殊”。⁵陈宽城另外又指出：“把开漳圣王庙祀民俗移植到海外世代相传，发扬光大，这种移民和移植现象，既是移垦者对祖先荣誉的珍惜，又是中华民族的优秀传统从祖国大陆向海外的衍播与融合。”⁶

2 陈昭谋主编：《新加坡保赤宫暨陈氏宗祠125周年纪念特刊》，新加坡：保赤宫陈氏宗祠，2002年，第222-224页。

3 双庆特刊编辑委员会：《新加坡保赤宫建宫130周年暨首届国际开漳圣王文化联谊会大会双庆纪念特刊》，新加坡：保赤宫首届国际开漳圣王文化联谊会大会，2006年，第61页。

4 黄和汀整理：〈舜裔十姓概述〉，同注2，第59-103页。

5 陈宽成：〈弘扬开漳圣王文化、促进世界和平发展〉，载陈明月主编：《国际虞舜与开漳文化促进大会暨保赤宫一百卅五周年纪念庆典》，新加坡：保赤宫（陈氏宗祠），2011年，第135页。

6 陈宽成：〈开漳圣王文化与侨民社会〉，载同上注，第139页。

据漳州开漳圣王文化联谊会的统计，海内外祀奉开漳圣王陈元光的宫庙、宗祠多达 700 多座，信众的数目超过 3000 万人，约等同全球闽籍华人人口的四分之一。自 2006 年起，经漳州市开漳圣王文化联谊会、台湾开漳圣王庙团发展协会、新加坡保赤宫联合倡议，各国每两年轮值，召开一次国际性的开漳圣王文化联谊大会，至今已经完成了七届大会。首届国际开漳圣王文化联谊大会由创会主席新加坡保赤宫陈宽成先生主委创办、第二届由台湾开漳圣王发展协会现任会长李竹村先生承办、第三届由中国漳州官园威惠庙杨以能先生主委承办、第四届由马来西亚槟城陈氏宗义社丹斯里陈坤海先生及槟城漳州会馆拿督温子开先生承办、第五届由泰国陈氏宗亲总会陈静先生承办、第六届由台湾启兴宫廖松柏先生承办，第七届由缅甸颍川总堂陈大木理事长及缅甸陈氏大宗祠陈宗仁理事长承办。⁷

这期间，马来西亚槟城陈氏宗义社主席陈坤海，自槟城在 2014 年成功举办第四届国际开漳圣王文化联谊会，又于 2015 年倡议马来西亚各地每两年轮流主办“马来西亚首届开漳圣王文化联谊会”，获得宗义社署理主席陈来福推动其本身也担任现任会长的漳州会馆积极响应协办。此次联谊大会的特征，是一开始在筹备期间正式提出，必须根据开漳圣王八十七姓入闽历史，联系其后裔在当地的宗亲组织共襄盛举，以后也成为历届马来西亚开漳圣王文化联谊会的惯例。这个概念，其实更早出现在槟城举办的 2014 年第四届国际开漳圣王文化联谊会，当时大会主席陈坤海总结前几次国际会议的路线，提出说：“我们不应该自我设限的停留在纯粹联谊的交往，而是应该放眼于提升我们对开漳圣王文化的深一层认知，进而延伸为一种学术研究，把开漳圣王文化的精髓与价值，加以发扬

7 同注 1，第 12 页。

推广普及，成为不拘地缘与血缘的民间信仰。”⁸

2017年，到了第二届马来西亚开漳圣王文化联谊会，同样理念是继续深化。马来西亚雪隆陈氏书院宗亲会结合着联谊大会主题，在会上主办了中马双边学者的联合讲座，并且邀请马来西亚华人姓氏总会联合会参与活动。会前，时任会长的陈瑞慤与副会长拿督陈治年亲自带团到漳州祖地谒祖、会香，以及进行历史文化考察。在大会上，马来西亚雪隆陈氏书院宗亲会新届会长陈金稳撰写的大会献词讨论了“87姓氏后裔的义务”，提到举办纪念圣王的意义在于学习圣王思想的核心内涵，即是“持清净以临民，守无私以奉国”，所以“陈元光之光，非陈姓一姓所有，它是漳民之所有，也是非漳民所有”。⁹

建构经贸网络、回应一带一路

第四届国际开漳圣王文化联谊会结束的翌年，2015年马来西亚举行首届开漳圣王文化联谊会，主办单位撰写的《源起》广泛流通各姓宗祠之间。《源起》提出说，四届国际大会的效果在启发着马来西亚信众，咸认为开漳圣王道德价值观念应该继续耕植在马来西亚疆土，并深化与加强宣传，凝聚华人后裔，促成“大同世界”。《源起》也提出，马来西亚历届大会将成为重要平台，让参与者“与一切以经济建设发展为前提的世界潮流接轨，探讨经济发张全球化、人才流动管理、生产技术发展一体化”。¹⁰《源起》也因此建议，

8 陈坤海：〈大会献词〉，载《第四届国际开漳圣王文化 2012 联谊大会特刊》，檳城：陈氏宗义社，2012 年，第 14 页。

9 陈金稳：〈87 姓氏后裔的义务〉，载《第二届马来西亚开漳圣王文化联谊大会特刊》，吉隆坡：雪隆陈氏书院宗亲会，2017 年，第 4 页。

10 〈源起〉，载《马来西亚首届开漳圣王文化 2015 联谊大会特刊》，檳城：陈氏宗义社，2015 年，封面内页。

“有效透彻解读开漳圣王文化，秉持着圣王陈元光那种开疆辟土、开漳治州，坚韧不拔的创业精神，并注入现代企业管理原素”，¹¹将有利“扩大跨越国界的经贸联系，为华族后代子孙开拓商业契机”。¹²

很明显的是，正当马来西亚在 2015 年推动首届开漳圣王文化联谊会，此时正值中华人民共和国经济崛起，而中国这时向外互动，倡议着“一带一路”，也是引人瞩目，引起各国关注。上述马来西亚首届开漳圣王文化联谊会，建议要以圣王文化的国际联系成为推动经贸联系的动力，首先便折射出地方华人经济的客观情况与前景呼吁：马来西亚华人是当地多元社会不可分割的组成部分，在文化上保留着自己的中华认同，在经济上又和整体国家经济千丝万缕，互相挂靠，不可分割；当年的马来西亚华人社会正好面临着族群经济、知识经济、多媒体商贸等等领域的课题 都不离世界全球化的影响，又是在地性质的议题。再加上当年的国际现实，2015 年是东盟一体化“宪章”开始推行的年份，所以华人社会更重视此时加进了中国“一带一路”因素，各国民众从信仰相同、民心相通入手，是否有利修补和增强过去的信仰网络，建立平台，回应当前现实经贸契机。而中国倡议“一带一路”，也可能有利当地华人社会探讨大步跨出过去限制的新路。漳州会馆主席陈来福，这次联谊会举办的研讨会上指出，各地华商的优势是懂得中华文化、长期和中国经商打交道，因此比他人更有能把握时机，包括在一带一路沿途重视生态文明理念，共建绿色丝绸之路。¹³

2016 年，马来西亚第二届开漳圣王联谊大会的大会主席陈瑞愨，也是陈氏书院前任主席，先前辛勤六年，修复书院赶上盛会，

11 同上注。

12 同上注。

13 陈来福：〈论文〉，载同上注，第 49 页。

他在会上寄语：“在一带一路人文互通的世纪，陈氏书院开启新篇章，接轨国际，以期处在中国崛起的长空下，在秦风汉骨、魏晋风流长卷上绽放一道岭南文化的流光”。¹⁴ 在召开马来西亚第二届开漳圣王文化联谊会前夕，陈氏书院配合大会即将来临，做了很多事前准备，以备事后继续发展成果。7月8日，马来西亚海鸥集团董事长陈景岗，也是吉隆坡陈氏书院顾问，接受了吉隆坡陈氏书院的委托，访问了广州陈氏书院，建议双方响应“一带一路”倡议，缔结“两国两院一家亲”友好协议，提升双边合作伙伴关系，打造经济合作，文化共融，共享共担。¹⁵ 在10月30日，两地陈氏书院《两国两院一家亲意向书》三项协议，包括建立文化交流机制、互相设文化纪念馆，以及文物古迹保护经验传授。依据协议的三大框架，两院不论要讨论复兴两地书院昔日文教活动，或研讨历史以来开漳圣王文化如何传播于两粤和南洋的非闽南人，还有结合两院各自地区优势推动当代各专业领域交流，无疑互相提供出更广阔空间。

各国民间互动，守护国际友谊

当前在东盟各国，开漳圣王香火遍布各市镇，由点到线，形成一片网络。其信仰组织虽说性质不同，有的是宗祠、有的是同乡会，有的是宫庙，可是这些组织也有着相似的共同点，即是以圣王为信仰对象，所以其长远继续信众的心灵认同，也不能不是以圣王生前事迹、死后功德以及遗留的道德感召，去凝聚信众的崇敬之情。所以，各地的开漳圣王信众，作为信仰文化的追随者，虽然有着地缘、血缘、业缘的差别，也可以源自不同的阶层、性别或教育

14 陈瑞哲：〈献词：丝路上的一道岭南文化流光〉，载同注 9，2017 年，第 8 页。

15 〈两国两院一家亲〉，载《百廿书院，再现辉煌—120 周年纪念特刊》，吉隆坡：隆雪陈氏书院宗亲会，2016 年，第 122 页。

背景，却都是由于接受圣王文化不同程度的神圣感召，才可能对圣王顶礼膜拜，或者参与纪念活动。从全球开漳圣王信俗的发展角度看，开漳圣王信俗具体是历史文化元素，传播着中华文化的内涵。而开漳圣王文化传播近年走向兴盛复兴，源于中国改革开放以来，上世纪末开漳圣王研究的主流趋势朝向学术开放与实事求是，中国发源地和境外华人信仰组织也得以频密互相来往，逐步推进。如此保障具体的文化传承，可谓功不可没。若从不同国家开漳圣王香火的实际全貌观察，则各国开漳圣王信俗固然是渊源于中华，却无可否认都是在当地汲取本土营养落地成长。各地开漳文化兼具而且融合着中国漳州文化、世界华人文化与地方文化的内容，亦可说是兼同体现了中华民族文化软实力以及当地国家多元文化软实力的和谐共荣。各方人民互相认识落地他方的开漳圣王文化，更能利益各方互相交流、理解、接受的亲切感。

而各地的信仰组织，日常都在地方上接触各方人物，其中既有高官显要又有普通老百姓，组织久而久之也就成为了大众社会活动与人际互动的所在地，亦形成社会影响。而这些组织要体现圣王精神，也可能会持续发挥其照顾成员的功能，或者定期或不定期的举行照顾成员与联谊非成员的各种文娱活动，不分族群、宗教的去服务弱势者，举办赠医施药、济贫救灾。各地组织都可能有如此状况，也由如此而发展出共同的公众面貌，其中原因在于组织是秉承着开漳圣王信仰文化传统以来的精神内涵，也在于组织因应着当代社会何以能服务一般老百姓生活福利的普遍需要。一旦信仰组织如此积累内外功德，日久能证精诚，这些组织在自身的长期运作过程也会逐渐积累组织的社会信用，无形中也会形成另一个重要的共同特征：既是熟悉中国而与中国对话，又是熟悉当地而与当地对话，而其实更是拥有落实到基层社会去聆听与沟通的优势，也就能够从民间真实反映各种意见与事实，为各国之间多方互动的民间交流到

公共外交发挥利益多边的优势。

更清楚地说，不论是国际开漳圣王联谊大会，或者是马来西亚以国家层次名义召开的各届开漳圣王联谊大会，后者在实际上也是广邀邻近诸国参与，都是民间的国际交流平台，这一次一次国际性质的开漳圣王文化联谊，民间主动参与者的热诚已经是有目共睹。这足以证明，信仰文化组织的联谊，往往是架设在宗教情操主导的高度心灵层次。只要这些开漳圣王组织共同价值观继续同样保持在对诸位开漳先贤的崇德报功、慎终追远，互相秉持着共同服膺的开漳精神，从各国民间的主动交流，或是在国家间公共外交领域的需要，开漳圣王信仰组织其实蛮可胜任的良性沟通媒体，是各国交往过程中互相放心的忠诚协调者、说明者、聆听者、转述者。

2019年4月7日，大山脚陈氏颍川堂决定承担重任，主办“马来西亚第三届开漳圣王文化联谊大会”。此次大会，愿望能聚集87个姓氏后裔及开漳圣王供奉者于一堂，为求尽善尽美，事先是由主办单位主席拿督陈从福带领，亲自到漳州谒祖、会香，由龙海市政协委员朱艺煌出面接待，访问漳州开漳圣王联谊会会长陈钟辉等人交流，并会见汤漳平教授等学界先进，进行历史文化考察，可谓认真尽责，齐心合力。

2019年由大山脚陈氏颍川堂主办的“马来西亚第三届开漳圣王文化联谊大会”，也一样是不离过去历次国际联延续的传统，都会举办以开漳圣王信仰文化为主题的学术论坛，并藉由提倡研究开漳圣王历史文化，立足在关注当代世界跨越国界的经贸等联系，推动民众借鉴圣王之文化态度、道德理念，以及坚韧不拔的开疆辟土的精神。正如会长拿督陈从福在论坛开幕式上所说，举行论坛是为了“广邀各国开漳圣王信仰群体与会，为华族后代子孙开拓机遇，展现着其宗亲组织由上两个世纪一路延续着的祖辈精神。”而且，相较于过去数次国际联谊与马来西亚联谊大会，本次由丹斯里

陈坤海主持的论坛，各国与会代表的关注点是相当集中在各地开漳圣王香火庙祀的文物保护，以及开漳圣王信仰文化如何申报联合国教科文组织非物质文化遗产。由此亦证明，一件重要大事，多年来经过一再举行的国际交流，愈发形成各国共同关心的课题，终于在2019年的大山脚市镇，引起热烈的国际讨论，被要求提到日程上了。

1300多年来，开漳圣王陈元光“持清净以临民，守无私以奉国”的核心价值观，激励了历代闽粤先民走南闯北，拼搏进取，在中国大陆的福建、广东、海南、河南与台湾，以及东盟各国，营建并留存了一批弥足珍贵的宫庙、宗祠等历史遗迹。未来的发展，则有待国际开漳圣王文化组织有计划地联手，更需要注重以科学规范的方法，组织各地区的专家学者、社会团体，深入挖掘开漳圣王信仰文化的思想内涵，并且系统整理各国各种语文的开漳圣王文献，以及做好信俗调研。另一方面，也要有计划的支持各地圣王文化组织，相互分享研究资源与成果，从地方到国家层面关注文物保护或非遗申请，包括联手申报世界非物质文化遗产。

小结

从大局来看，开漳圣王的信仰版图重叠在各国国境版图，是秉承着忠孝仁义观念为核心实践的信俗活动版图，具有跨海、跨境、跨族群的文化影响。可是，在中国以外，开漳圣王信仰文化最初当然渊源于历史上的中华，但是随着其信仰版图分布各国，成为各地香火庙祀结合各种活动的存在，圣王信仰文化就在具体上构成当地华人与非华人历代的共同的日常生活记忆，圣王信仰者就不见得都是中国国籍，香火所在地区的信众也不一定全是华人。同时，各国的开漳圣王庙祀与信俗，都是当地历史文化的组成，经过长时

间时光滋润，也构成了当地的物质 / 非物资文化遗产。至少，在南中国海绕入马六甲海峡沿途，这是常见现象。因此，把各地开漳圣王信仰文化视为当地民众记忆的整体载体，中国境外各国各地方的开漳圣王香火，多是拥有深入基层的特征。其宫庙与神像布局，到庙内外各种相应神圣活动，往往是潜移默化当地华人认知的儒道思想内涵，呈现为地方各民族接受欣赏的地方文化习俗，其中表现各种亮丽元素，最终都可能演变为各地民众共同拥有的文化遗产。

由此可见，在各地信众可能并非纯粹由华人组成，不过大家能够共同见证本土圣王香火在当地超过百年的历史，也就能具体体证自家人祖辈以来生于斯、长于斯的深厚感情，并从相信神明的神圣职责在于保佑“合境平安”，添加自身和他人在斯土都能安身立命的信心，对本国其他群体到一切事物就更能发挥民胞物与的精神，使得信俗文化的认同，成就可以化生和促进民间友善沟通的大好平台。

开漳圣王信仰文化的优势在于其信俗内涵，首先要求信众不改诚心诚意，能认识人的良知，回应天意民命的忠诚，这就是具体的传统道德。若能再意识到圣王信仰版图早就是整个民族传统软实力的既有存在，跨海跨境重叠在诸国版图，则不论从中国角度，或者从各国信仰组织角度，各地开漳圣王文化的落实单位，要是能以国际视野互相整合资源，在新形势下互相联谊，就是集合了民间力量，贡献各国朝野互相理解、共荣共赢，功德无量。

而不论哪里主办联谊大会，每一届大会都会有学术研讨构成民间交流的根底，事实上也是特色。由此便是以会议作为传承与传播重要形式，促进所有参与的地方组织发扬当地本土圣王文化的主观能动，有利后人从更宽广层面认识圣王文化的丰富内涵，使之名符其实具有国际性影响，确保因应时代变迁的可持续发展。

总结章

南洋开漳圣王信俗的落地生根、 跨海互动与慎终追远

前言

开漳圣王信俗自明清播迁南海，其宗祠与宫庙是跨海跨境的存在，其当代信仰状况也呈现为多元族群的信众，而其信仰文化的内涵又毕竟不曾远离唐朝以“盛德世祀”定位圣王祭祀之传统。其神道设教是以陈元光事迹为主，继承先民开漳事功，于崇德报功与慎终追远当中贯彻传统，并信仰此精神能落地生根转化为保佑大众之当地文化。历代信众因此依据祖先文化创化在地资源，开垦与建构社会经济，完成与脚下土地生命交融。陈元光在南洋的香火跨海跨境，互相由历史渊源而交集形成互动网络，亦保障更大范围的共同体能照应与保障养生送死等等福利。

盛德世祀的传统

陈元光（657年—711年），字廷炬，号龙湖。唐高宗总章二年（669年），“归德将军”陈政奉诏率中原府兵南征，是联同河南光州固始八十七姓宗族，以府兵集团的体制为基础，带着家族，武装拓殖福建。其时，陈元光以虚龄十三岁即已追随父亲陈政入闽，见证过陈政等人在华南作战的历史。

陈政接受唐朝委任岭南行军总管，主事于潮州、泉州之间，一方面要兼顾中原入闽家族与当地土民合作，以达致地方安宁，另一方面是将中原文化元素，进一步交融当地的民情风俗。陈政在

岭南遇到过的各种艰辛，还有过各种考虑，对少年时代的陈元光而言，是言教，也是身教。陈政在奉诏南征的八年后，于公元677年于病歿。陈元光在同年袭职，代父领兵，他在长期抗敌的同时，继续着乃父未竟之功业，拓地千里，开屯建堡。

陈元光对当时的岭南民情，也是深有感受。他体会到，以军威慑服地方各族势力，并非善之善者，重点应在建设有效率的典章制度，并在民众之间加强人文教化。于是，陈元光上奏朝廷《请建州县表》，请准在福建泉州和潮州之间拆地，于云霄漳江之畔（今西林村）另建州治，“以控岭表”。武则天在垂拱二年（686年）准奏另建漳州，下辖漳浦、怀恩二县，并委陈元光漳州刺史兼漳浦县令。后来的历史事实可以积极证明，“以控岭表”意味着陈元光确实在运用漳州地理之势，既是控管也是居中带动边境相连之泉、潮，确保三地不论经济、军事或交通的转变。他一边是平定闽粤三十六寨，一边则致力推动这些地区的儒家文教，并引进中原先进农工技术，如此便长期得以继续闽粤各族群之间交融和谐，确保华南后来有过长时间的社会安定，维系为经济发展的基础。¹

陈元光生平，代表了华南八十七姓自唐朝由潮州而泉州，设立漳州的初期事迹。所以，陈元光在公元711年战亡后，深受漳人尊敬而建庙纪念，其庙祀不久即进入唐朝官祀规格，原因不仅是朝廷有必要考虑府兵集团在岭南的强势，还在于陈元光生前的立德立功，其功绩与人格态度都得到了朝廷肯定。

唐玄宗先是在光大元年（712年）赐赠已故陈元光“豹韬卫大将军、临漳侯、谥忠毅文惠”，以后在开元四年（716年）又再追封他为“颍川侯”，赐“盛德大祀”坊。至宋朝，宋徽宗赐陈元光“威惠庙”匾额，宋孝宗又加封为“灵著顺应昭烈广济王”，陈元

1 参考汤漳平、许晶：《闽南人与客家人》，《寻根》2008年第6期，第132页。

光的英烈地位至此由“侯”而“王”。再后来，人们至今尊称陈元光“开漳圣王”，则是源于明神宗于万历七年（1579）赠封陈元光“威惠开漳陈圣王”。

最初之际，是唐玄宗首先以“盛德世祀”形容陈元光应得之香火庙祀，此四字实可视为唐朝廷推崇陈元光，强调其事功，牵涉到唐朝如何评价陈元光一生戎马功业与道德人格。这也可以是后人定位开漳文化精神内涵的基础、历代传承的理由。唐玄宗以后，历朝皇帝对陈元光的封号，也从未有相悖过唐政府以“盛德世祀”对待陈元光的建议。

“盛德”，按表面字义解说，是指称“德行之隆盛”，而“盛德世祀”之说，可参考先前南朝傅亮《为宋公修张良庙教》，其文字有说“夫盛德不泯，义存祀典”；而“盛德”见诸于古代诸子典籍，更早其实语出于《周易·系辞上》：“盛德构成大业至矣哉，富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”。²其“日新之谓盛德”之“日新”，又是典出于《大学》所引用《尚书》：“汤之盘铭曰：苟日新，又日新，日日新。康诰曰：作新民。《诗》曰：周虽旧邦，其命维新。是故君子无所不用其极”。³由此可知，“日新之谓盛德”，其实便是立基在认识阴阳相互作用和转化以推陈出新为常态——“苟日新，又日新，日日新”即然是个阳生阴、阴生阳而其变无穷⁴的过程，其态势就实现在“生生”之象，即循环不已的因应着各种新变化而一再生发，一再生出相应之新事物。所以，其变化无穷、生生不息的效果便谓之为“富有”。既然“富有”是“大业”之所以存在的说明，又是成就于“日新”，“盛德”的

2 [宋]朱熹：《周易本义》，北京：中国书店，1994年，第109页。

3 [宋]朱熹：《四书集注》，香港：永经堂书局，1952年，第3页。

4 同上注。

关键就在有把握做到“苟日新，又日新，日日新”。如此教导，便是以万事万物不离“日新之谓盛德”鼓励为人处世的修养：要重视培养自己的品德与丰富知识、有能耐拿捏恰当而又善于知机应变，坚持创新与开拓。

如今，开漳圣王不但是中华之先贤，也是大众文化认同的符号。陈元光主导的开漳历史，其实也构成福建省以及华南各地华人的历史渊源。此后各姓子孙在华南各地开枝散叶，开发闽粤各地区。尤其漳州各姓，包括陈姓子孙，在华南其他地区与南海诸邦的过程，多有祀奉圣王香火，祈求圣王精神同行同在，一路佑护后世弟子劈荆斩棘、开疆拓土。这一切个人投入历史的过程，个人须要不断以自身做到“苟日新，又日新，日日新”去回应外在世界也在“苟日新，又日新，日日新”，不外是回应“盛德世祀”观念的具体表现。

正如在印度尼西亚雅加达昔日称为“巴达维亚”之刻，当地闽南陈姓后人自西历1650年，即清朝顺治七年，亦是南明永历四年，早就懂得据守着市中心通海河港，在河道边上寻找有利方位裨益自身族人上下平安，并建设起开漳圣王祖祠，提供宗亲维持共同福利之场所。至今，此地庙祀，犹可见大门前的对联是以楷书书写着“圣泽长流，望港水而观庙貌；王灵远及，奠巴山以饗明禋”，表明开漳圣王精神自始至终降临当地，守护着坐山望水之庙势，镇守着河海交接之要冲，佑护着子孙与信众们水陆上下平安，在此开基立业、开枝散叶。到乾隆年间，开漳圣王祖祠重建，其中还有子孙特地模仿漳州祖地牌坊，在乾隆三十年（1765年）将“盛德世祀”做成石匾额，嵌在前檐右下方的墙上，进一步说明圣王开拓精神主张生生不息、应理而变，行于南海诸邦，亦如中华故地。

现在已经是开漳历史的千余年之后。陈元光作为历史人物，他的是非功过，随着时间的演变，固然至今可以商榷，属于历史学

者考据与讨论的范畴，可是开漳圣王信俗文化的内容却不止于陈元光个人历史，其中还包括后人信奉的陈元光形象，还有其精神不死应如何由后人具体体现于不同时空，以及后人信仰的种种人间功德乃至觉得不可思议奇迹。人们出于慎终追远、崇德报功，是会把一切价值观之教导，一切鼓励大众信心向善的现象，都归功于圣王对人间的精神感召或灵应契合。⁵ 闽粤两地传播开来的开漳圣王崇拜，表现在各地的庙祀与信俗文化，是民众历史以来寄托着彼此生活记忆、价值观与集体精神的神圣载体。在许多地区，当地的开漳圣王信俗文化，根植在当地华人社群的集体印象当中，是结合着先民祖辈以来在相关地区拓殖垦荒的历史记忆。开漳圣王在地方信众的心目中，是他们共同价值观与地方开拓主权的认同象征。开漳圣王香火在南洋各地落地生根，也就成为华人文化建设当地历史的具体证明之一。

落地延伸的家国

清初战乱与实施海禁，迫使许多华南明朝遗民纷纷南下。正如马六甲青云亭 1685 年《甲必丹李公博懋勳颂德碑》所形容，当时甲必丹李为经等人是“因明季国祚沧桑、航海而南行”。那时候，不论是原本来自中国大陆的海商集团，或者是他们分散在南海各地的亲友，都不可能再维持过去那般明代海商或船员的生活方式。

过去，清代以前，华南一些男人，是可以按照经济生活的需要，把家眷连同“家业”分散在不同的地方，又依靠着自身在南海诸邦各处地方来往谋生，把大陆到南海各地的家人生活与经济活动

5 王琛发：《中华神道的信仰版图——以开漳圣王为讨论范例》，《闽台文化交流》，2012 年第 1 期，第 95-97 页。

相串连；各地方家人也是可以根据家长指示，年年按照季候风吹送的方向，航海来往大陆家乡与本土之间。人们往往是在冬至前北归祀祖，春后则分头南下各处谋利。有人若某年留在南方不回乡，则称之为“压冬”。⁶ 参考元代《真腊风土记》与明代《东西洋考》，上述情况似乎有过由宋代至明代的“习惯”，一直属于华南沿海“民间生活”的部分景观。元代温州人周达观随使出行，前往诏谕真腊国，自己便有过“压冬”经验，由元贞二年（1296）一直到大德元年（1297），一直居留在这块现称为“柬埔寨”的土地。他其后撰写《真腊风土记》，表示此国女子不擅长针线女红之活，却记载说：“国人交易皆妇人能之，唐人到彼必先纳一妇人者，兼亦利其买卖故”。⁷ 而按照张燮撰写的《东西洋考》，张燮除了提到漳州人来往现在菲律宾的吕宋岛从事经贸，另外则有如下记述：“华人既多诣吕宋，往往久住不归，名为压冬。聚居洞内为生活，渐至数万，间有削发长子孙者。”⁸

当然，到17世纪，明末清初的政治情况在于清朝面对着各地反清部队，其中不少来自海上。那年代，清政府是努力要消灭明郑为主的反清势力，荷兰殖民者则因为在郑成功手上失去台湾殖民地，一样对明郑势不两立。过去，华南某些家族常把中国的“家”和南洋各地的“家”串在一起，让各地家人来来往往，此际却失去了二百余年行走海上的条件，一直要等到清朝政府在19世纪下半叶受着洋人压力，方才重见海禁大开。

当清荷双方有了协议，军事上相互协调，南海各地华人聚落

6 [明]许孚远：《疏通海禁疏》，载（明）陈子龙等撰辑：《明经世文编》第五册卷四00，北京：中华书局1962年影印本（1997年版），第4333页。

7 [元]周达观撰、（清）李阳榘编修：《钦定四库全书·史部十一·真腊风土记（地理类十，外记之属）》，文渊阁本，第二十页。

8 [明]张燮：《东西洋考》，北京：中华书局，1981年，第89页。

便无从袖手旁观，更不能在荷兰人眼皮子下支持南明政权了。各地华人即使不愿臣服在清朝统治，思想到自己不可能再回返大陆，必须居留当地，他们为了生活就只能向荷人妥协。而荷兰禁止他人沟通据守台海的明郑势力，是要求当地华人使用荷兰人签发的证件，否则不能出入交通，也不能停留在马六甲等荷殖势力范围；华人在海上航行，还得担心遇上荷人船舰，一旦荷人怀疑华人船上涉有嫌参与“国姓爷”的蛛丝马迹，华船全员就可能被阻拦扣押折磨。⁹长远来说，17世纪中叶，从南中国海海滨，再去到马六甲海峡两岸，凡有华人聚落之处，多是自认南明遗民的一群。当西方人在海上耀武扬威，他们还得设法巧妙利用西方殖民者互相订立的种种限制，以期自己可以继续奔走谋生于海域之间，也试图扩大利益成全族亲/同乡在明朝早已经营的海商/舟人聚落。明末遗民，一边是在本地继续其传统社会文化，一边在集体寻找华人世界的新前景。

简而言之，南海诸邦最初的华人世界，其近代社会的建构史主要是南明遗民留下的痕迹，但他们各自不见得和自己祖先原乡完全断绝联系。那时代，从越南到马六甲等地，墓地和神主使用年号，也多有使用南明年号。这些地区的先民在蕉风椰雨热带环境有域外重建中土的理想，建立起地方华人社会的最初形态，以后也曾屡次陆陆续续迎接华南各地前来投靠的亲友，使得原来的社会不断扩大、不断增加新的生机，包括分支出开发其他地区的群体。人们过去在家乡把开漳圣王奉为祖神，后来年年在新土地度过开漳圣王诞，其实就是把圣王视为佑护大众先后集体南下的神圣力量，支持着不论先到后到的南来群体；他们结合原先定居当地的亲友，互相凝聚为开发地方的共同体，把原来中国大陆以外的旧时南海居留之所，视为延续旧时伦理秩序与社会关系的新地方。

9 巴素撰、刘前度译：《马来亚华侨史》，马来西亚檳城 光华日报，1950，第22-23页。

正如过去华南族谱共同流行的《迁流诗》或《认祖诗》，全诗的第二句建议五湖四海开枝散叶的态度在“任从随地立纲常”，第三、第四句是豪迈的宣称未来属于自己的世界，说道“年深异境成吾境，日久他乡是故乡”，而其实现之基础，不外在日常生活之文化与价值传承，要坚持第五、第六句说的“晓夜莫忘亲命语，晨昏须荐祖宗香”。在这处地方重构旧的记忆，就是祖先也在此地安定无忧、庇佑子孙，如此即把新旧土地认同打成一片。

以实际案例观之，南洋各地开漳圣王庙祀，最早应是印尼雅加达，各处史料都说其立庙在1650年。在荷兰人以船坚炮利主导印尼群岛与马六甲海峡的年代，根据海商航路，马六甲与雅加达两地乃至周遭各地人民也应是常有交流。可是，如果当时不是发生清荷军事联盟，双方都采用各种措施对付明郑部队，隔绝了大众年年回乡拜神和祭祖之路，当地由供奉香火而立庙的需要也许不见得太急切。但雅加达开漳圣王庙祀一开始就属于当地陈姓族亲/宗亲，马六甲漳州人人口虽然强势，反不见当地漳州人或陈姓宗亲早在那时建立圣王庙宫，这其中有一个可能，是当时漳州陈姓宗亲主要聚居雅加达，各地海上往来，都较集聚在雅加达庙祀前方流行漳州语的河港码头，也就不一定各地都有庙祀。同时也当考虑，清初马六甲由漳州和厦门人主导，马六甲青云亭延续张燮《东西洋考》提及的跨籍贯航海保护象征——观音、妈祖、关帝，甚至配祀闽南各籍贯共同信仰的保生大帝，都比突出漳州先辈“开漳”有利团结其他华人。

只可惜，众所周知始建于1650年的开漳圣王香火毕竟不是最初原貌。其初建相隔不到一百年，随着1740年荷兰殖民政府镇压华人，爆发了无数华人血染河港的红溪惨案，这间庙的前身也在那时被暴徒摧毁，后人无从依据过去留下的碑铭或神像等摆设布局，也就无从从中探测其最早之历史进程与政治立场。

1882年1月，缅甸仰光陈家馆以广东省陈姓后裔为主，在仰光港口边上修建宗祠，设立祖庙，尊奉“陈圣大王”陈元光，共祀陈巧真君、陈绥靖伯，以及列位祖先，其《劝捐小引》是很清楚说明，宗亲分散各地以后，需要在众人来往依赖的主要港口建祠。《劝捐小引》前段开宗明义说：“尝思修祖庙以妥先灵，居家者情深报本；建会馆以联氏族，他乡者笃义宗盟……”。¹⁰正由于南洋的开漳圣王信仰渊源于当地人理想着“修祖庙以妥先灵，居家者情深报本”，而最早的先辈又自认是以前明遗民退居到南海诸国的家里，圣王香火也就被大众借助以说明祖先保佑大家在当地生活。

南洋各地开漳圣王香火出现，反映着中华民族历受儒家思想熏陶，文化基因是根深蒂固的活在后人身上，以神灵象征大众互相基于文化、价值观，或再加血缘纽带的认同。开漳圣王的香火来了，即是集体祖先现前，祖先在此保佑着“我”当前能安居乐业，也保佑我与众同胞继续着垦殖开荒，“我”的一切活动又是依据祖训与传统文化，把祖先精神从自己身上活出来，脚下土地便是由祖先至“我”本人生命所在，与“我”生命交融为一。¹¹如此是通过神道设教转化异乡为故乡，开漳圣王香火才可能各地落地生根。

10 《本会史略》，陈应和编：《缅甸仰光陈家馆建馆一百一十周年纪念特刊》，缅甸仰光：陈家馆，1980年，第9页。

11 王琛发：《儒教在南洋的历史、传播与存在意义：天命、神道设教、“祖”“社”与开拓主权的系统观》，《汉籍与汉学》2018年第1期，第47-48页。亦参王琛发：《从开拓意象到在地演变——开漳圣王信仰在清代南洋英荷属地的跨海网络》，《闽台文化研究》2016年第4期，第77页。

跨海互构的网络

华南沿海以及南洋各地庆祝开漳圣王圣诞千秋，大凡祀奉陈元光的宫庙都有着统一的认识，认定圣王诞辰是在农历“二月十六日子时”。可是，南洋各地宫庙庆祝圣王诞，或提早从农历二月十五日开始，或只选十六日正日，才是值得注意的重点。在交通不发达的年代，如此安排，确有利祠堂 / 宫庙相互协调，根据互相关系，分开日子办事，方便各地祠堂 / 宫庙可以因日子不同，互相奔走祝贺、联谊感情。更重要的是，不同的香火奉祀场所之间，会走出各自所在地区，形成较大范围的长期往来习俗，也反映出宗族 / 信众群体并非孤立无缘的分散各地，他们各地抱团开垦当地资源，也不一定绝对是各自为政。这其中，还可能还涉及群体与群体的互相关系，亦即说，某些地区，其开拓群体可能是源自另一更早开拓地区的“开枝散叶”，所以大家主办自身活动以外，可在前一天或後一天组团往返邻近主要港口或市镇，与友好地区同胞相聚，参与更大集体庆祝神诞。

南洋各地如此庆诞，不仅反映着宫庙互相之间的历史渊源，而且折射出南洋有些地区是依靠开漳圣王凝聚认同，形成跨境跨海网络。甚至，大家互相之间形成跨境跨海的联系网络，又是有利集体成员，让大家依靠和通过各自港口，互相串连，形成声气相通，交换资源的优势。

如此情况，尤其可以通过槟城、新加坡、仰光这几处港口都市论证。此三处邻近各地开漳圣王信俗组织，其组成跨境跨海的网络，显然不一定以国界为限制，都是因应着历史渊源与地理适当，以主要港口之宗亲组织 / 宫庙所在，作为联谊之枢纽。

落在地方实践，檳榔嶼作为国际自由港口，当地陈氏颍川堂威惠庙亦如其他宗乡组织，其内部的参与成员是可以不限岛民而来

自邻近海域的各经济区，因着间日常必须以港口往来，都是参加自1810年之前已在港口海边形成的祠堂组织，并且以祀奉开漳圣王香火连接不同闽粤各县不同籍贯宗亲的相互认同。¹² 陈氏颍川堂在19世纪的如此状况，就表达在其正堂挂满来自各地“裔孙”敬赠之匾额，而且是宗亲引以为荣的，例如：“特授暹罗国通扣坡甲必丹泉郡同邑銮并社裔孙锦奏立”；普吉岛还有位陈玉淡，是缅甸建德堂领袖，一度主导当地锡矿出口，参与槟城福建公塚等社会公益事业。

再如缅甸陈氏颍川总堂。其过去依赖海上经贸的相同航道，与槟城、新加坡等处祠堂来往较密切，特别是在槟城与缅甸之间，有些成员是重叠参与三地的颍川堂，或有些成员在槟城也有家眷与营业，或与新加坡或者槟城某位会员是兄弟关系。而其原来在缅甸境内的网络模式，是各地有各地的组织，各组织又是以地方组织就近互相联系，或者依靠水陆交通去连接着仰光的大组织“大宗祠”，形成组织网络。二战后，缅甸在上世纪下半叶内部屡次发生社会变迁，仰光总堂以外，缅甸各地方上的颍川堂，很多都因此无从维持下去。即便如此，1980年代与总堂保持联系的，还有是丹老、毛淡棉、吉叻、丁因、彬文那、瓦城等十六处。¹³

又如《新加坡颍川公所金禧纪念特刊1937-1987》，其整理“新加坡保赤宫陈氏宗祠舜胄组织团表”，记载保赤宫衍派的族团在新加坡内外分布情况，则是提供另类跨海网络模式。其组织成员，包括了当地的颍川公所和广肇胡氏联谊会，还包括沙拉越古晋的舜祖公会、马来亚柔佛州笨珍市颍川公会、麻坡市保赤宫陈氏宗祠和潮

12 1810年便有董事人主持族亲会议的中文本土地使用盟契说明、英文地契，现在都收藏于槟城陈氏颍川堂，其复制相片公开在祠堂展览。

13 〈缅甸颍川堂〉，《陈氏族谱》，缅甸仰光：颍川总堂，1980年（手抄蜡纸本），第78页。

州颍川互助社，以及其他二十三个组织。¹⁴然而，这些组织互相的关系，却不见得很清楚分辨“大宗 - 小宗”，也不强调任何组织是另外组织分支，而是表达为互相平行的“联谊”方式。

宗祠成员以跨海网络存在，甚至是各地的宗祠跨海联宗，其成员的组成结构毕竟大致不离颜清煌先生《新马华人社会史》所提到的情况。颜先生《新马华人社会史》说，新加坡华人宗亲组织的分类，一类是基于血缘、地缘以及方言纽带的地域性宗亲集团，成员都是来自同一处村落，以较近的祖先为认同，第二类则是以较大范围的亲缘和地缘为纽带，形成非地域性宗亲组织。¹⁵事实上，很多南洋华人的宗亲组织确实也不单纯是中国古近代南方宗族村落的延伸，不一定是血缘宗亲在一起，甚至可以是同姓或多姓以共同远祖认同联宗，或在不一定可能说明祖先关系的情况下联宗。其社会功能主要就表现在组织成员重视互相支撑“自己人”，维持成员当地养生送死的需要，以及应付外来压力。而所谓跨海而联合的族亲、宗亲，或跨姓联宗，无疑可能因为成员增多，所在地理范围扩大，有机会取得来自不同地方、不同领域的人事与资源。如此也有更大能力必要协助或支撑各地成员往来各方的生活、商贸或工作需要。

那时期，华人来往中国与南洋各地，不一定能有机会找到亲人。即使他们找到自己直接的亲戚，或者找到原本认识的同乡亲人，也不一定单是依靠亲友力量足以支持生活。所以，那时代的宗乡组织祠堂，不论是血缘族亲为基础，或者是凝血缘的组织，可以

14 转引自陈国荣：〈我心目中的保赤宫〉，林莹主编：《国际开漳文化促进大会暨保赤宫（陈氏宗祠）一百四十周年庆典纪念特刊》，新加坡：保赤宫，2015年，第43页。

15 颜清煌撰、粟明鲜等译：《新马华人社会史》，北京：中国华侨出版公司，1991年，第69页。

不断发挥的重要功能，就是让个人通过在此寻找“熟悉”的“陌生人”，完成新土地上建立信任与合作的人际关系，相互理解各地情况，寻求相关就业、商贸或生活上的协助。

其中如马来西亚南部柔佛州，当地一些地区的开漳圣王信俗，可能先是渊源于广东陈姓村落，香火随着乡亲到达新加坡的脚步南下，再跨海沿河进入当地采矿的深山，一路转化众矿工开辟荒野的象征，保护彼等面对毒蛇猛兽。再随着矿区活动促成市镇发展，开漳圣王也会演变为各地境保护神，成为开发聚落各族居民公共膜拜的对象。以柔佛州哥打丁宜县“陈圣大王公庙”为例，此处也如缅甸陈家馆或吉隆坡陈氏书院，延续潮、客地区习俗尊称陈元光为“陈圣大王”或“陈圣大王公”，其原址在柔佛河边四色（天吉港），镇守矿区的出入河港，可以通往新加坡和印尼加里曼丹。本庙香火到了英殖民政府在1950年代实行反共紧急状态，随着邻近信众于1952被迫迁到新村，陪伴当年围困在铁丝网内限制拘留的各籍贯民众。哥打丁宜民间顺口溜说“街上阿婆，新村阿公”，前者指妈祖，后者指开漳圣王，至今远近信徒膜拜。¹⁶实际上，此庙一再辗转到达新村的过程，之前停留之处，也是各自留下香火，各自发展成为当地居民庙祀，或又有更早前或后来分香他处的。¹⁷开漳圣王在这许多地方成为当境神道，原来毫无血缘关系的人们，甚至外族，共同亲昵尊称神明“阿公”，也拉近人与人彼此距离。

广东谚语有说“认亲认戚”，即是源自过去时代的社会经验，构成很能传神的形容。过去人们初到贵地，确保在当地安居乐业，

16 陈咏铭：〈古刹香火鼎盛，地位超凡〉，载马来西亚《中国报》（“今日柔佛”地方版），2000年12月9日，C3版；亦参考王琛发：《哥打丁宜客家开漳圣王信仰：社区化与国际化的双向影响》，《闽台文化研究》2017年第2期，第33-34页。

17 王琛发：《哥打丁宜客家开漳圣王信仰：社区化与国际化的双向影响》，《闽台文化研究》2017年第2期。

寻求相对稳定生活，主要途径是依赖同乡或宗亲抱团，不论是同宗、同乡，甚至是联宗、联乡组织，组织所能包容的“陌生人”，其实就是大家在心态上必须互相认同的“亲人”，彼此都的互相付出，完成为祖先开枝散叶、为子孙千秋万代的义务。但“认亲认戚”毕竟依赖陌生人在异地情境中彼此信赖、构建亲情；如此建立的人与人互相信任，可能也会给个体带来风险；因此，各地生存还得依靠组织，并通过集体祖先象征群体价值观与文化，保障其实践与延续；以开漳圣王等神明、同宗同乡历代祖先，凌驾天上注视大众，成为冥冥中的保佑与仲裁者，支持大众有道有德的互相凝聚。宗乡组织的成员彼此之间既然先设有互相承认与信任的义务，现实中也确实需要集体互助生活，各地也就常见一些同宗或同乡同住在“公司屋”彼此照顾，或甚至由此形成以同乡或宗亲名义较集中的散布在一个地区，逐渐可能便形成集聚的同乡或宗亲聚落。而聚居在同一地方的宗亲或同乡，一起在日常生活联系，有者又会互相来往其他宗亲或同乡聚居的各地区，甚至有转到其他地方生活的，必然也为跨海联系奠定基础。

其结果也会如陈达在民国初年所观察，此地聚居的同姓宗亲群体互相在一起，既是延续着中国的宗族关系，又是相处成群，结果便有能力影响本土乃至中国的群体关系，以至影响个人立场。¹⁸ 证诸史料，槟城宗族重修漳州《陈氏家谱》便曾记载，中国大陆南院忠公祠复修，族人到槟城筹款，与当地声望后裔相值取阅族谱，前者告知后者，其家乡祖先坟地多被许姓大族毁灭破坏，抢占地段；此事“大仇未报”之说，后来被记载在槟榔屿民国五年刊行的石印本《陈氏族谱》，分诸缅甸等地，也就出现在其他转抄本或翻印本之上。¹⁹ 而在1824年，新加坡的陈姓和林姓、李姓郑姓之间，

18 陈达：《南洋华侨与闽粤社会》，长沙：商务印书馆，1939年，第126页。

19 《陈氏族谱》，缅甸仰光：颍川总堂，1980年（手抄蜡纸本），第68页。

都发生过矛盾，引发大小不一的械斗；²⁰这也是保赤宫后来成立原因，陈淡如《族先辈元肃公传略》如描述说：“岛上民族日繁，人事日重，争端时起，甚至成械斗，致使族与族之间感情恶化。斯时，公乃鼎力排难解纷，避免宗亲卷入漩涡，且时常劝勉宗亲应以敦睦为本。其后，公认为欲团结宗亲，非建立宗祠实无以为功，故毅然提倡建祠。”²¹一直到20世纪，法治社会仍然可能零星爆发族争斗事件，但宗祠上有神灵，旁有宗亲，显然可能有效维护传统道德价值与集思广益，在维护成员权益同时也积极参与维护社会安定。1956年新加坡榜鹅地区发生陈李两姓纠纷，陈氏宗族一方面谴责族人陈添甲被“恶徒”剿伤全家老小，一方面又由陈氏公会主席陈乐群出面，要求族人忍耐，静候法庭审讯，防止族争。²²

广义去说，清末以降，各地宗祠宫庙传播开漳圣王文化，包括庙祀、联族、联宗、办学等途径，都能确实有效促进成员认同，扩大凝聚力，并提升对外竞争力。这很符合陈元光以文教民、化育百姓的精神。此种联系其实还牵涉几处较固定网络互相之间的联系。1956年，檳城陈氏颍川堂为着回应教育部要求，必须把学校迁出以祠堂空间办校的原来地点，觅地另建新校；当年檳城陈氏颍川堂发信给邻近各邦族人，新加坡陈氏宗祠接获来信，其总理个人便在当地首捐响应，并通过《保赤宫陈氏宗祠月报》更广泛通告族人，共襄盛举。²³

20 李恩涵：《东南亚华人史》，台北：五南图书出版公司，2003年，第268页。

21 陈淡如：〈族先辈元肃公传略〉，陈名宗编：《保赤宫陈氏宗祠月报》第3期，1955年6月，新加坡：保赤宫陈氏宗祠月报社，第9页。

22 《本邦榜鹅陈李纠纷事，谕族人静候法律解决》，陈名宗编：《保赤宫陈氏宗祠月报》第8期，1955年11月，新加坡：保赤宫陈氏宗祠月报社，第1页。

23 《檳城陈氏宗祠吁族人筹款建校，本宗祠总理文确先生首捐》，陈名宗编：《保赤宫陈氏宗祠月报》第7期，1955年10月，新加坡：保赤宫陈氏宗祠月报社，第6页。

慎终追远的传统

由华南而南洋，历史上的陈氏宗祠，包括南洋缅甸陈家馆、吉隆坡陈氏书院，还有大山脚颍川堂，春、秋、冬三祭祀，都有共同祖先崇拜的特征：除了历代祖宗，还会强调祭祀陈姓得姓之前的始祖舜帝，以及祭祀陈寔，祭祀开漳圣王陈元光。这是以舜帝身为华夏共同精神祖先之一，表彰舜帝一生力行推崇的尽孝行道，提倡个人应由自身亲子关系体会孝道，推而广之即成全仁义。另外，强调祭祀陈寔，又是表达后人应学习陈寔，做到暗室不亏心，甚至懂得施教于梁上君子而成其之美，如此不论何时何处自身向善也导人从善。而祭祀开漳圣王陈元光，则是以陈元光的“盛德世祀”为荣，学习他的道德文章与开拓精神，联合他人，包括各民族，完成开枝散叶，传播文明。

虽然所有陈姓后裔之间，互相的古代祖先不尽然真是源自相同血缘，但若观察南洋各地宗姓组织之同姓联宗，甚至以异姓联宗的组织为依据，这些组织显然也如他们在华南先人，是以奉祀历史上闻名的同姓先人作为集体祖神，以此构建共同文化根源之认同。如此，不管是真血缘结合，或者是拟血缘结合，即使族谱莫能考究，在认同祖神是华夏历史文化具体表达的大前提下，成员之间都能以“同姓三分亲”或“远祖相同”圆成互相亲近认同，并不断吸收新成员，在当地巩固譬如“陈门堂上历代宗亲”之类的同舟共济。其中也有些组织，是因着其间有一支同姓族人在某个时代播迁到某地时分出他姓，祠堂因此跨姓接受成员。

无可否认，因着陈姓人追溯家族族谱、陈姓人需要跨出血缘派系结合而寻找象征价值体系的祖先辈宗亲，甚且是因着当地本来就漳州原籍后裔占多，开漳圣王往往是在成为祠堂祀典对象，被尊称“祖王公”，同时被视为这类网络的精神象征、保佑者、祝福者。

陈姓后裔因此加深圣王是彼等“祖先神明”的印象，有喜庆则感觉是“祖先有灵”，遇挫折就怀疑“祖先惩戒”，是必然的。但如此也会加深不知历史的陈姓宗亲或外人误会，以为开漳圣王主要是陈姓宗祠的神灵。这是需要改善的刻板印象。

正如上说，清代华南以至南洋地区，各地陈姓宗族的内外联合，其实也都已经趋向上述态势。如广东陈氏书院，筹建于清光绪十六年（1890年），光绪二十年（1894年）建成，便是由当时广东省72县陈姓人氏合资兴建，目标在合族联宗，为各村子弟远赴省城备考科举、候任、交纳赋税、诉讼等事，提供临时居所。各地陈氏宗族捐资书院的回报，是他们可以在城中把祖先牌位放到陈氏书院的神龛，方便在广州府城行走和居住的亲友膜拜。而像印尼与缅甸，虽可见到不同籍贯的先人，即使血缘相同来源可以证诸族谱的，却可能因籍贯与方言不同，各自参与本身方言群的宗祠组合。但他们都可以各自与同方言者互相联宗，祭拜本身所属宗祠的开漳圣王香火。当然，他们互相是知道祖先渊源，也互相明白血脉相连，因此亦有互相跨宗祠的互动。而共同的特征是敬拜同祖先。这样一来，客观上即是原来开漳圣王香火的各处继承者，在各地以不同的组织，联合不同的人群，又互相认识到彼此的精神文化源远流长，同一根源。

而我们会发现，通过宫庙/宗亲，由整体的华夏文化到具体呈现的开漳圣王信俗文化，至今传承。最基础的载体，又是通过传统节日与开漳圣王圣诞的祭祀活动，使得即使知其然而不知所以然者也懂得他们的信俗来源，是有所依据，可以考究，可以学习。即使那些陈姓祠堂没有特定安放开漳圣王香火，也依旧不能忽略圣王精神也如舜帝精神，是活在“中华民族历代祖先”、“入闽建漳祖先”以至“陈门堂上历代祖先”的大概念之中，代代相传，由后人活出其当下的延续。中华民族的节日特征，就是回家乡过节。过节，

就是与亲友相处，和祖先同在，在时间的关节点，把生活中脱节亲人、忘记仁义道德，转回正常。祭祖聚会是最正常的活动，目的在教化子孙。这个传统很重要，它用祖先真实做到的事迹，潜移默化后裔，按照祖先传统，怎样去做一个好人。

唐玄宗追封陈元光颍川侯，赐赠“盛德大祀”之坊，这是阴阳相生之大德。所谓“日新之谓盛德”，“盛德”是成就于“日新”之中。“日新之谓盛德”的观念，转化成当前习惯使用的语境去说明，即是“德”必须经历时代考验，持续不断的“创造性转化、创新性发展”，去不断继续与扩大其传统的生命力，这样就是“生生不息”。世界各国的开漳圣王宫庙，还有各地陈氏宗亲组织，作为开漳圣王祖庙威惠庙香火的传承，至今不离此一典出《易经》之历史精神。

基于如此精神传承，马来西亚自从在 2015 年由檳城陈氏宗义社首倡，举办了首届开漳圣王文化联谊大会，广邀中国海峡两岸与东盟诸国参与，至 2019 年 4 月，由大山脚颍川堂主办“马来西亚第三届开漳圣王文化联谊大会”，也是一样的道理，是一路延续着一千多年来“盛德世祀”的传统。

后记章

从“理一分殊”到“合境平安”

理一分殊

过去闽南有许多村子，村内人口多是同祖同姓，全村几乎就是供奉着同一位祖宗，而且这些族亲村落很多是沿靠着海边，村民一直到了明清两朝还是保持着面向大海的谋生传统。这些村落里头的个别家庭，也常有把家族产业分布在本村和南洋各地的，他们因此也就习惯把“我家”视为跨海跨境的存在，是“一个家庭，多处家居”。由此，村民来往各处，互相在不同的地点时聚时散，逐渐也就形成“一个社会，多处土地”的集体认同观念，其日常状况就体现在村子里许多家族年年都有家人来往原乡与南洋，而村人集体在南洋各地集体聚居或相互聚会的场所则是供奉着村中祖先与神明香火，也多以村中同样宫庙名称设匾额或分炉，而不是“分香”或建立新名称庙宇，本村族亲更没有在南洋各地出现分支而分出了“开基祖”的概念。各地开漳圣王庙祀，其实提供极多的案例。

还得注意，本书其中一些段落沿用的“宗祠”，其实并非真正意义上的“宗祠”本来概念，多是南洋联宗祠堂借用原来词汇的泛称或自称。而那许多闽粤宗族乡社到了南洋，依然会以乡社为一体的，在当地的组织概念更不是“宗祠”，而是以集体“公司”维护集体成员彼此的跨境家庭，例如姓邱“大使爷公司”、姓张“梓潼帝君社”、姓陈“陈圣王公司”。联宗祠堂或“公司”的子孙都不会当地分宗立祠或自立族谱，而是回乡修族谱。“公司”则会定期以信俗仪式，将各地庙祀香灰互相混杂，再放进各处同源的炉子，表达各处共奉同一炉香，处处点燃处处香。

从上述看，当开漳圣王信仰文化是以历史、神话和信俗为体，传承中华/闽南的精神文明与价值体系，凝聚和承载民众集体记忆，传统儒家理学的“理一分殊”显是先辈处理神圣精神、开拓群体和土地资源相互关系的理论来源之一。依此观念，人人是心灵可以不拘境界，在任何地方都能感应天地浩然之气，把心中先人印象以及神圣精神投射出来，应对当下。这也意味祖辈精神是随时可以跨越时空随处化现，走出历史对话眼前课题。

所以，开漳圣王信仰文化之能跨海跨境，先民认为理所当然，不无由来，是有着中国儒道思想支撑的传统观念作为背景。圣王以陈姓历代宗亲祖辈的身份，作为祠堂牌位上不见得具体列名的历代祖宗之一，陈氏后人维持对圣王的尊敬与纪念，对圣王崇德报功、慎终追远，是以实践躬行潜移默化子孙，让他们自小学会学懂如何是忠臣孝子，即使是对待见不着先人，也不改忠孝之道。而开漳圣王信仰文化，一旦围绕着威惠庙的历史去传承，则离不开以开漳圣王为代表的八十七姓先人最初以开辟漳州稳定闽粤的功德，亦是八十七姓乃至所有闽粤后人应当尽心尽礼的对象。从传统的信众立场，人们崇拜开漳圣王，或者崇拜其他神明，举行祭祀，都是为了崇德报功、慎终追远。当人们真的是崇拜神明的精神感召，要切实理解神圣留下的嘉言懿行，寻求现在如何想好、说好、好，从自身心灵诚敬的召唤神灵，与之对话，以其为楷模，那是《论语·八佾》“祭如在，祭神如神在”的境界。如此也是唤起良知，感应充沛在天地之间的道德情操，回归到明察而洞灵的心境去做人做事。当大众供奉着神明香火，把生命交融于所在的土地家园，因此更加会感恩不忘祖先教诲带来的成就，于是开漳圣王信仰文化对于信众的精神感召，也正如许多集祖神的信仰文化，也就是立足在不忘祖德，由此体现在宫庙到宗亲祠堂共同的价值体系，是每个人会重视“南邦守基业，祖乡修族谱”。

合境平安

闽南神明信俗是中华文化的载体，神明既被视为祖辈，又是后人心目中达到神圣地位的祖辈，神明是神圣的，也就代表了中华文化神圣。所以不论开漳圣王、“代天巡狩”的诸府王爷、保生大帝或其他神明，一旦是落地在南洋各处作为保护“合境平安”的神圣，只要是香火停留过哪里，即使神像或香炉尚未具体在当地落地生根，就是当地以文化与价值体系转化土地与资源的开始。每位神圣在各地的庙祀与信俗，都是经历过神圣与信众的思想/文化由发源地辗转流传当地的漫长时间，是一路发生着文化融合与文化播迁卒之落实在当地的见证。当地方信众多有尊称神明为“祖王”或者“祖佛”而自称“弟子”或“子孙”，亦即说明由“祖佛”到其“子孙”是确立在现下的相互认同的“我们”，而且确认着斯人安身立命于斯土的基础，可建立在信俗文化精神的跨海跨境，保佑着“我们”安居乐业于处处“本境”，都是能获得天命神佑而达致由“阖家平安”到“合境平安”的幸福。

要说神灵何以保佑“合境平安”与何谓“合境平安”，其实其背后思想渊源，也是源自神话与信俗能够反映与解说着中华传统的“天人合一”观念。以“境”的意义而言，神明作主的神圣空间与民众生活的俗世空间是相互交叠而分不开的整个体系，神、人与万物共处在其中。家家户户组成的最基层社会，上有神明代天巡狩，确保“境”内生态平衡、道德规范、社会秩序是万物一体而相生不息，下有本境人民深感神明仁慈与公道，于是对衣食住行等领域都有了自信。这是通过信仰文化习俗去联系每个人的思维观念与日常生活，安顿民众对于天、地、人、万物秩序的认识。由此，亦保障着本处社会自开发以来对中华祖先的历史传承、文化认同、社会自信与道德规范。

当前东盟各国的开漳圣王信俗，正如许多源自各地的中华神明信俗，都是落地在信仰文化最初的发源地之外，而又是分布在各国城镇之间，长期与各地多元族群有着从文化交流到信仰思维对话的积累。这使得整体开漳圣王信仰文化自明清以来走出闽南之后，内涵更是丰富，不仅仅内涵漳州或闽南根源地的文化元素，尚且已经是兼具着国际视野、历史印象与在地实践，其中承载着各地本土元素，也实际上是融入各地民众的日常生活。随着社会进步，圣王除了继续是原乡后人或者同姓后裔的“祖王”或“祖佛”，信众对圣王的印象也不止该停留在诸种“显灵”事迹，更应该重视开漳圣王所教诲的传统价值，从而凝聚在地发展的文化传承与参与历史的主权认同。另外，正如当代东盟各国信仰组织都已经能意识到的新局面：历史上的开漳圣王信仰遍布各地，形成海陆之间的跨境网络，现代若能结合着当代通讯与交通发达，便是更有可能重新构建当代的网络平台，为当代各国民间文化交流乃至商贸交流带来更多契机，也是促进各国各地在当代的“合境平安”。

探索中华明清两朝南洋华人的历史文化课题，其结果不只是导向文化元素的发掘与创新，也不单是牵涉整体信仰文化的可持续发展，或者只达致一般说的有益各国各地华人文化交流。如此努力，日久有功，也是会有助推动中华文化的自我认知。而认识各地开漳圣王信仰文化具体所处的历史文化脉络，探讨各地信仰文化组织如何能延续过去建立祠庙的传统，以及通过各种社区服务造福当地各族民众，也将是有益中华文明面向其他文化群体之间的文明对话。如此持续的探讨，即是长久建功，更有助去回应西方殖民史观的长期强势，重新认识明清两朝华人参与各民族共同开拓南海诸邦国的历史，让历史回归向更客观研讨。

入闽开漳佑南邦
清代以来南洋各国开漳圣王信俗

- 主编 : 王琛发
出版 : 马来西亚道理书院 (**Tao Seminary**)
54-3-4, Jalan Van Praagh, Jelutung,
11600 Penang, Malaysia.
印刷 : 协成印务公司 Percetakan Bintang Jaya Sdn Bhd
No: 40, Jalan 17/42, Taman Kok Doh,
Segambut, 51200 Kuala Lumpur
出版日期 : 2020 年 8 月
售价 : RM25.00

ISBN: ISBN 978-967-14278-6-6





ISBN 978-967-14278-6-6



9 789671 427866

RM25.00