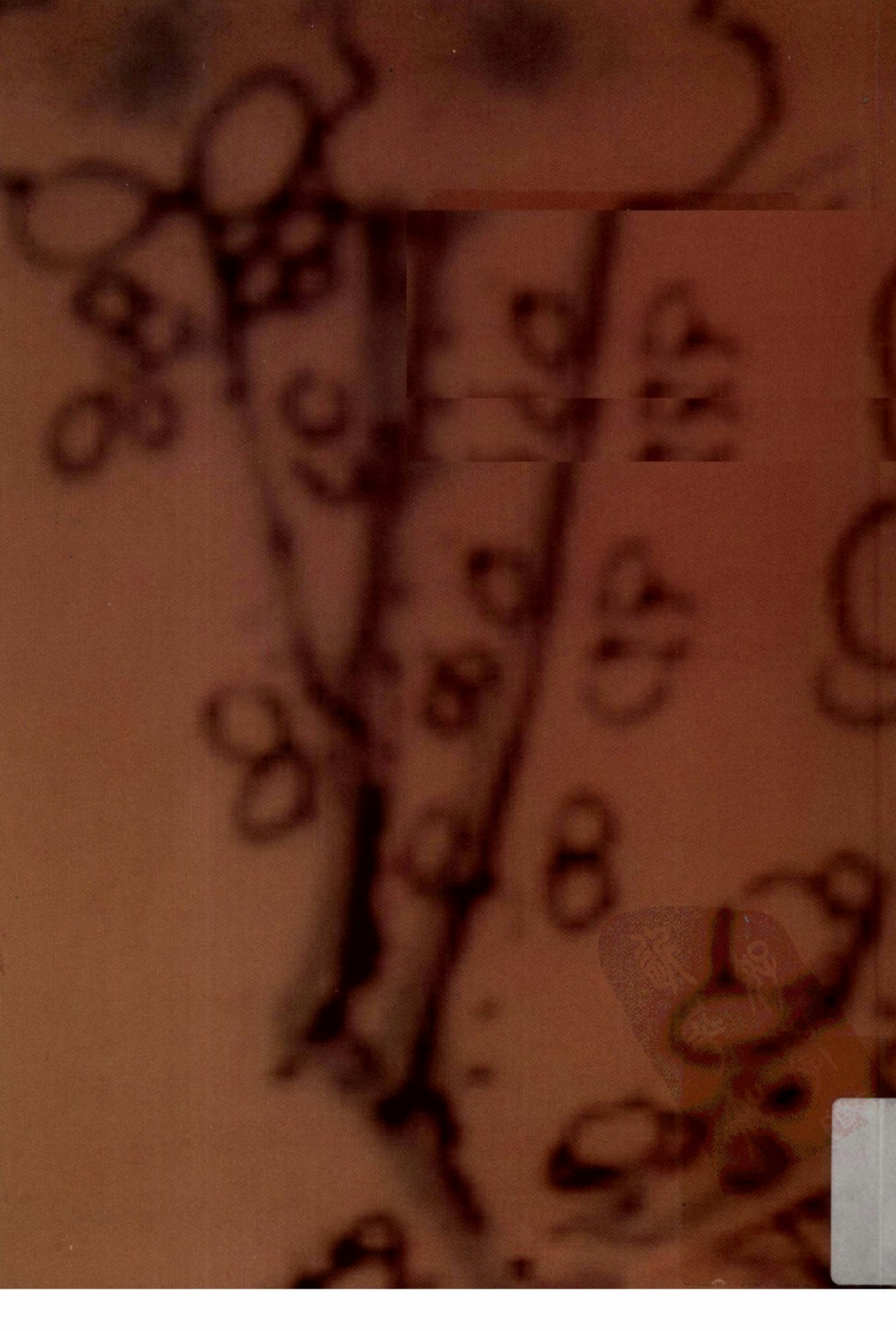


马来西亚客家通志 系列一

马来西亚客家人的 宗教信仰与实践

王琛發 著

马来西亚客家公会联合会 出版



马来西亚客家人
的
宗教信仰与实践

王琛发 著

马来西亚客家人的宗教信仰与实践

- 著作 : 王琛发
- 系列主编 : 黎艾琳
- 封面设计 : 彭嘉恩
- 出版 : 马来西亚客家公会联合会
THE FEDERATION OF HAKKA ASSOCIATIONS OF MALAYSIA
PERSEKUTUAN PERSATUAN-PERSATUAN HAKKA MALAYSIA
No 18, Medan Imbi, Off Jalan Imbi
55100 Kuala Lumpur, Malaysia
- Tel : 03-21410199, 03-21416199
- Fax : 03-21430299
- Email : hakkamal@tm.net.my
- 印刷 : 协成印务公司 Percetakan Bintang Jaya
40, Jalan17/42, Taman Kok Doh, Segambut
51200 Kuala Lumpur.
- Tel : 03-62577829, 03-62515319
- Fax : 03-62570428
- 出版日期 : 2006年6月

新
平
州
PDG

《马来西亚客家通志》系列

总 序

马来西亚客家公会联合会总会长
拿督吴德芳

一

客家人南渡拓荒，转眼间已超过三百年，作为东南亚华族历史的重要组成部份，是一部值得大书特书的历史。无论属自愿买棹南渡，或遭拐骗上船而当猪仔卖掉，皆须经历长期非人生活，幸而存活着，才能奢望改变命运，谋得一份营生，又要面对殖民地的自然灾害与政治压迫。绝大多数人只能糊口度日，而最终只得孑然一身还乡终老者也甚众，能实现衣锦还乡的美梦者则万中无一。因此，南来之路，岂只崎岖，若说洒满先人的血泪，实不为过。马来西亚大小市镇义山，埋葬了许多客家先人骨骼，有者无名无姓，正说明了今日的现代社会源于先人的牺牲。

先贤中大部份皆筚路蓝缕，与虎蟒为邻，出入毒瘴，历尽无限辛酸，重重困厄，始终坚忍不拔。幸而，经过长期殖民政府统治、日本三年八个月暴政，以及十年紧急法令时期的种种冶炼，我们终于认清方向，与马来人及印度人及其它诸族群取得建国共识团结一致，争取独立，共建繁荣，而得享现代马来

西亚的安居乐业日子。

先人足迹走过了岁月的冲洗，迄今留下不少的遗迹与文字资料，使我们不能不重视族群过去数百年的奋斗史，不仅是因为我们今天的成就得来不易，所以要珍惜；更因为没有历史的民族，是无根的民族，令我们必须重视历史建构。只有坦然面对历史，对先辈的一切是非成败认真而客观的总结与致敬，才能扎根发展，并择善而固执之。

二

客联会计划出版《马来西亚客家通志》系列，也是基于深知以史为鉴之重要，尤其是际此二十一世纪之初，不少史料都可能经数百年岁月而趋向湮没之际；尽可能搜集、整理及研究过去三个世纪以来的马来西亚华人社会历史，更是当务之急；它不只能说明客家人在大马历史发展过程中，曾是重要的主流，也能为华族在马来西亚建国的参与过程与主权地位，再添出深刻而广度的证据。

诚如本系列所指出的：如果我们站在一个客观的角度，看待客家人在大马的历史，我们会发现到，它可以被定位为全世界从西方开始的工业化与现代化的一部份进程，马来西亚客家历史客观上是数个世纪以来资本社会全球化的进程其中之一页，是这一进程在其中一个地域具体的局部。客家人在马来西亚，最早也迄今的操作的行业，是种植业；从十八世纪种植丁香豆蔻等香料作为西方对东方贸易的主要输入品，到后来的橡胶和今日的油棕，客家人在大马从事的种植业是有别于中国的封建农业，而呈现出国际商贸的特色。我们也很难想象，如果缺少了来自中国大陆的客家矿工，以当时算是很先进的技术，在吉兰丹、砂劳越采金矿，以至开辟霹雳、森美兰、雪兰莪的矿区，

英国的资本主义和官僚制度是否可以深化和发展？当然，也很难想象，少了早期需要大量熟练人力的采矿及种植业这二个支持十九世纪及二十世纪国际经济的环节，是否会催化出今日的马来西亚，使它成为一个早在独立前即有较稳定的社会经济基础的新兴国家？

三

《马来西亚客家通志》的撰著，历时二年余，是著者根据过去为“梅州华侨（客家）博物馆”编撰的展示资料，在其基础上，再接再厉，进一步考证增删定成了多本图文并茂之内容。本系列内容，搜集的马来西亚客家宗教教派三十余个，客家人从中国带入香火以至本土产生之神明亦有三十余位，搜集反映城乡历史的各地甲必丹及开拓先驱也有六十余位、搜集领导华族走向民族认同的清朝以至民国领事亦达十位之多；另外尚有超过一百位革命先驱及抗日英烈。此外，本系列也说明客家人在大马创办的报章有十余份之多，以及说明客家人拥有东南亚历史最悠久的华人企业。本系列亦包括论及客家山歌的各种民俗文化在大马的发展。本系列所论及的客家人组织，除各地客家公会及各府县会馆，尚包括神像组织以及客家人与其它非客籍人士合作的组织如：东甲“韩江鹅湖公会”，大山脚“广惠肇会馆”，以及各地潮州组织内的客籍贡献。甚至，本系列内容，亦证实了“客家文化”是一种可以跨血缘、地缘和语系的认同，著者的调查发现一些组织如“惠州会馆”，也不如过去一般以为的是纯客家人的组织，而是汇合了福佬系的海陆丰人的力量，认同于客家精神，共同支持客家联合。这其中的诸多内容，说明了客家精神根植在不忘本、以中华价值观为主体，坚持在既能本土扎根，又能团结其它帮群。

我们可以因本系列的内容而为先辈自豪，对他们更加尊重。能有如此丰富的资料，正反映了客家精神在马来西亚渊源流长这一事实。没有先辈留下深厚的基础，我们也无从出版这一本著作。

四

本系列内容忠于客观事实。我们不否定，在十九世纪，有相当漫长的时间，马来西亚的客家社群，正由于来自不同的地缘，曾经是分帮分派甚至互相敌对的。可是，也正是由于在有限的时间和近距离的地理环境，使得他们比之在中国本土有更多的机会互相冲突、妥协、理解、团结。最后，把书中的一些篇章比较今日历史，抚今追昔，我们便发现，历史上不同的客家帮群在缔造今日的社会环境，毕竟是殊途同归，而且，也因此竟能逐渐形成了客家团结的模式。过去的南洋客属总会以至今日的马来西亚客联会就是这一历史过程的成就。

我们很高兴见到，本系列的著作者，在编写过程之中，采用大量中外文史料结合实地考察的手法，以严谨的治学态度从社会史的角度去研究大马客家人的历史，也因此使到本系列的每一篇章，都可以说是考证过资料、深具学术性的作品，不仅论证资料丰富，而且，对一些人所熟悉的历史人事，亦因资料的发掘以及应用理论的根底显示出不同角度的新观点、新发现。难得可贵的，在撰写过程，文字也尽求雅俗共赏。

在出版前，本系列的部份文字也在黎艾琳选材编辑的努力下，编成了一套展览材料，在檳城的客家文物馆永久展览，也在其它各地区巡回，收集乡亲的回馈。

总之，本系列亦已见证，无论时代如何变迁，客家族群重教育文化，俭衣节食也要集腋成裘以办学办教的精神，丝毫不

变，而热心公益等种种美德，都已融入文化，成为精神传统了。

五

当此廿一世纪伊始，新旧交替之际，时代冲激一波一波涌来，世变难测。本会因而鉴注思来，特精心编纂此一《马来西亚客家通志》系列，已将族群披荆斩棘的开创精神从详记述，除揭示客家文化精蕴，亦可作为后代子弟们之精神支柱，在回顾来时路之际，进行自我鞭策，以发挥绍志薪传的作用，而有望未来开拓更大空间。庶乎此，则我辈可称无愧予诸先贤了！

因时间有限，我们作为出版单位和著者都预见编纂通志时若有所遗漏，在所难免。但此系列仅作为开端，是一种但开风气不为师的尝试。谨望有识者能提供宝贵资料，以便日后再版时补遗；而错谬遗漏之处，尚望大家不吝指正。

我要感谢各地客家乡亲，尤其王琛发不辞劳苦，到处奔波，实地挖掘史料，特别针对客家人的宗教信仰、教育贡献、开拓英雄，以至浩气长存的民族英雄事迹等方面做了大量访查工作，确保了我们对梅州华侨（客家）博物馆的支援，也使到设立在槟城的客家文物馆可以获得丰富的史料展览。同时也要向赖观福硕士、刘崇汉、范立言、吕仗义等的协助，以及借此机会对“梅州华侨（客家）博物馆”马来西亚展厅基金的捐款乡贤致谢。您们的奉献，使《马来西亚客家通志》系列，《马来西亚客属会馆史料汇编》，及《蕉风椰雨客家情》等等有意义的书籍能顺利出版。大家共同的努力，只有一个目标，把大马华人历史的修史工作尽力做好。

序 言

台湾高雄市文藻外语学院通识中心副教授
高雄师范大学客家文化研究所兼任副教授
邓文龙

客家学是一门起步很晚的学术研究，客家族群和其它族群比较，其差异性和区别性中特别强调“客家精神”，“客家精神”成为世界客属的族群认同象征。二十一世纪分布在全世界各地的华人移民社会的客家人，会不会或该不该把认识客家当做是每个人生命中必要的知识呢？这是一个值得深思的问题。而宗教信仰是常民文化精神的体现，更是了解族群迁徙与历史变迁的重要轨迹。

台湾客家人的民间信仰，比较具有一致性，除自然神的土地伯公信仰之外，以三山国王庙与义民庙为客家人的主要信仰与精神中心；民间大小土地公庙多得难以估计，三山国王庙几近一百三十座，供奉义民爷的庙宇高达三十几座，在蕞尔小岛，土地有限的空间下，客家人特有的民间信仰庙宇密度可说是相当高；其中义民庙是台湾特殊历史发展背景下，受朝廷封匾产生的信仰，是大马客家社会所无。《马来西亚客家人的宗教信仰》一书中显见马来西亚客家族群的民间信仰，较之台湾更具多样性与地方性，这是因为两地历史发展背景和居民信仰需求不同使然，同时亦提供华人社会中客属信仰的某一面向，具有指标性的意义。

与王琛发结缘起于在参加上海国际学术研讨会时结识，之后，又陆续在台湾和马来西亚学术研讨会相互交流，常讨论有关台湾和马来西亚客家学的相关问题，人我同为客家学者的王琛发在华人社会所做的努力与热诚，敝人深受感动，故乐意为其作篇小序，表达敬意。

《马来西亚客家人的宗教信仰与实践》分成六个部份来阐述客家人的民间信仰。

第一章谈述马来西亚客家人从原乡移植到本地的乡土信仰，移民将故乡神 带到新天地，成为凝聚族群向心力和开疆辟土的原动力，如：三山国王、谭公庙、何仙姑、重阳帝君、感天大帝、玄天上帝、关公、仙人叔婆、五显大帝、三师爷、萧府王爷等，足见客家族群原乡分布的情形，与日后逐渐跨越自我族群，进而吸引其它非客属族群加入信仰圈，是不同文化融合交流的具体呈现；此外，会党公庙的祭祀活动影响矿区商业利益，地方领袖甚至进而掌握政治势力，更是不可小看的社会组织。第二章介绍马来西亚客家人的本土神明由来，拟人化的崇拜，融合了对先贤崇拜的祖神意识，如：张丘马大伯公、刘善邦、钟万仙师、仙四师爷、胡靖祖师，以及精灵信仰的拿督公、地脉神的唐番地主等，这些广泛被实践的信仰，已渗透各不同籍贯语言的领域，而逐渐模糊化，这几乎是一种不可避免的趋势。第三章概述流传在马来西亚客家社会的道教教派及其沿革，有东华山教、昆仑教、六壬教、金英教、正一天师闾山教、三坛教、茅山教、白莲教、香水法院等。

第四章介绍马来西亚客家地区流传的民间教派，如：真空教、归根道、同善堂、混元教、天衡山派、黄老仙师慈教等。

第五章概述清代马来西亚客家人的观音信仰，对最早的客家人观音香火南传到客家村落做可能性推测；从分布东西马各

地的匾额、对联、香炉、捐缘碑等文物，可见客家人观音信仰留痕，见证先民艰辛奋斗的历史过程，以及劝捐闾人兴建极乐寺，促使民间观音信仰提升成正统佛教寺院规模，数字客家领袖的支持与倡导，功不可没。

第六章是对19世纪客家人基督宗教历史做三种文化层次的深入观察，对照其附录的论文，可知他的观察侧重之方向。观察一：十九世纪马来西亚客家人与基督宗教、观察二：当普世信仰遇上地方风俗、观察三：思考客语教会得以延续的原因，反映了客家基督徒，尤其是天主教徒文化认同与宗教信仰交融的结果，有助于客家语言的保存，这是相当新的见解，实属不易。

《马来西亚客家人的宗教信仰与实践》一书广泛引用文献资料，加上调查研究分析，地方耆老口述等方法，爬梳出大马地区民间信仰的概况，并提出新观念，对人口数量居台湾第二位的客家族群而言，与马来西亚有其来自原乡信仰的共同性，与两地移民到不同环境而创造衍生出来的信仰差异性，同时，更呈现出信仰多样性及客族社会活络、丰富的文化内涵；对寻求客家认同意识的人而言，常民文化的信仰基础研究，是颇值得参考的。

最后，提出一点建议：谈宗教信仰课题，很难避免提到神迹迷信，但这不是信仰的主体，若能从历史角度进一步深入探讨分析，去芜存菁，将民间传说与历史两相印证，则宗教信仰在客属移民史上的历史面貌将更清晰，更具说服力；此外，各重要庙宇沿革志的撰写以及为庙宇组织成员作传，都是建立庙宇历史的重要工程。本书已为马来西亚客家宗教研究开风气之先，也为后来研究马来西亚客家宗教专题的项目，开拓了进路。愿与王琛发共勉之。

前言——有了信仰，才能坚持

华人宗教活动在南洋往往被利用作为社群团结的象征。每一个人祈求经济充裕时也会祈求个人平安与地区安宁，在同时间，神明又是同一来源的社群群众共同信仰的对象。

把乡土信仰带到一个新的地方，可以缩短新居留地和本乡间的地理与精神差距，神明世界所代表的伦理道德，又兼能巩固社会秩序和影响个人意识取向。

一间庙宇，既有维护原乡传统的功能，又能扮演了共同信仰中心的角色，它其实也是巩固异地团结的组织力量，扮演了凝聚社会力量的中心角色。许多早期在南洋出现的百年老庙，都可以一再印证这一论述。

在今天，建庙也许并不是一个基本的需要，可是，在那个时代，天灾人祸都难以预料，信仰上的支持就变得很重要了。也只是一批最早的居民想在一个地区安定下来，而且，他们也安定下来了，他们才会在当地安祀他们从家乡带来的神明香火。

我们在各处实地考察客人信仰的庙宇文物后，不能不提出我们必须正视的一个事实：客人在马来西亚肯定是不少神明信仰和宗教派系的最初信奉者与传播者。另一方面，我们也实地理解，这些原本只是盛行于客家人之间的信仰，来到今时今日，已因其它方言群信众的增加，成为大马华社民间信仰的一部份。除了涉及祖先崇拜的习俗源自强烈的血缘认同，不能不是只限于相关的客籍宗族及家庭之间流传，几乎所有由客家原乡带到本地的神明及宗教派系，以至客家人在本土发展

的神明信仰，都已传播到其它华人方言群之间，而且还出现了非华人信徒。这些原属客籍人信仰的宗教场所虽然依旧主属客人或由客属人管理，但这一切宗教场所的信徒都不再只限客属人士。

考察马来西亚客家人的信仰，我们会发现到从十八世纪至十九世纪那段期间南来的客属人，不仅仅把他们中国原乡的信仰带到马来西亚，他们也在马来西亚“造神”，将有功的族人崇祀为本土华人的神明。另外，依赖矿区及林野维生的客属社群，也可能是最早接收了马来人的拿督公信仰，并且是把它们“汉化”和纳入华人民间信仰体系的先行者。

马来西亚的客属人士，除了崇祀华人普遍崇拜的观音，也崇祀他们各自在乡土供奉的神明，如：三山国王、重阳祖师、何仙姑、谭公爷、玄天上帝、叔婆太、许真君等。其中有些到了马来西亚的神明信仰散播到其它友好方言群，成为结合的凭依，变成了早期源自不同省县地域的华人族群在各地互相认同的纽带。客属人在本土神化开拓人物而发展出来的“英烈”信仰，则包括了北马的张、丘、马大伯公，打金业的胡靖祖师、中马的仙四师爷、钟万先师，以及东马的刘善邦等神明。

客人神明有很大部份是道教神明，他们的香火散布除了反映客属人士早期曾经在居住的地区奋斗开拓，也折射出早期客属先民受到道教文化及会党生活的影响。

我们因此也不能忽视，客属人作为马来西亚多个道教流派及民间教派的传承及阐扬者，曾经扮演过重要的角色。有一些道教流派在中国本土也许早已失传，然而，它们从客家人的故乡传到东南亚之后，却已不再仅限于客属人士加入成为教众，甚至传播到欧美国家。统计起来，已发现是由客属人传

播的道教教派包括东华山派、金英派、正一天师道闾山派、三坛教、香水法院；传播较广的民间教派，则包括了同善堂、无极大道、归根道和真空教以及和白莲教传承相关的洪钧老祖教派。另外，亦有客家道士在本地开创了天衡山派，以及出现了黄老仙师教团这一教门。

在佛教方面，我们可以发现到各地崇祀观音之寺庙，都包括了客属人的捐款及积极参与。尤其全马各地的水月宫观音崇祀，是客属人在开拓矿区的时代引进的保护神。但说到客属人士对佛教的重大贡献，理应是二十世纪初由北马客属先贤张弼士等人领倡极乐寺最具代表性。他们支持了来自福州的妙莲禅师出任“钦命方丈”，建立东南亚第一所正规的佛寺。

马来西亚客属人也是西方宗教最初向马来西亚传教的主要对象。1786年槟城成为英殖商港后，英国国教圣公会教士和天主教的法国教士即向北马客属人宣教，并影响到部份客家人回故乡传道。各宗派之间，巴色会也在沙巴完成了引导信徒开拓新土地的“客家教会”使命。教会传教的努力，亦令一部份客属人成为西学东渐的传播者，另一方面，也造就了本土客家色彩与教会信仰文化结合。在不少天主教及基督教改革宗派的堂区，迄今保留了以客语颂祷词念圣经及讲道的传统。

宗教信仰，表面上看似是无从论证鬼神之真伪，却是先民寻求生活理想及忠于价值观念的寄托，也让他们对生死大事有所安心。宗教一旦落实成为先辈集体生活的一部份，却又是他们艰辛开拓异域、参与每一个地区历史过程的见证。

目录

总序——拿督吴德芳（马来西亚客家公会 联合会总会长）	
序言——邓文龙（台湾高雄师范大学客家文化 研究所兼任副教授）	
前言——有了信仰，才能坚持ai
一、马来西亚客家人从原乡移植到本地的乡土信仰	
A）三山国王03
B）谭公庙06
C）何仙姑09
D）重阳帝君11
E）感天上帝13
F）玄天上帝14
G）关公17
H）仙人叔婆18
I）华光大帝19
J）三师爷20
K）萧府王爷21
二、马来西亚客家人的本土神明	
A）张、丘、马大伯公25
B）刘善邦32
C）锺万仙师34
D）仙四师爷36
E）胡靖祖师44
F）拿督公47
G）唐番地主50
三、流传马来西亚的客家道教教派	
A）东华山派55
B）昆仑教60

C) 六壬教62
D) 金英教65
E) 正一天师闾山教67
F) 三坛教70
G) 茅山教73
H) 白莲教75
I) 香水法院77
四、马来西亚客家社区流传的民间教派	
A) 真空教83
B) 归根道85
C) 同善堂88
D) 混元教90
E) 天衡山派91
F) 黄老仙师慈教94
五、清代马来西亚客家地区的观音信仰	
A) 最早的客家人观音香火99
B) 分布东西马各地的客家人观音信仰101
C) 从民间观音信仰朝向佛教寺院104
六、基督宗教在马来西亚客家地区的历史足迹	
A) 天主教在马来西亚客家地区109
B) 圣公会116
C) 巴色会 / 崇真会121
D) 弟兄会 (福音堂)125
E) 其它宗派与组织127
后语——这只能算是初步的观察131
附录	
一) 马来西亚客家人流传的佛、道信仰及其影响所至的宗教信仰 (图表)141
二) 东方信仰与西方习俗的交谈——19世纪檳榔嶼客家人天主教历史的文化观察148

一、马来西亚客家人 从原乡移植到本地的乡土信仰

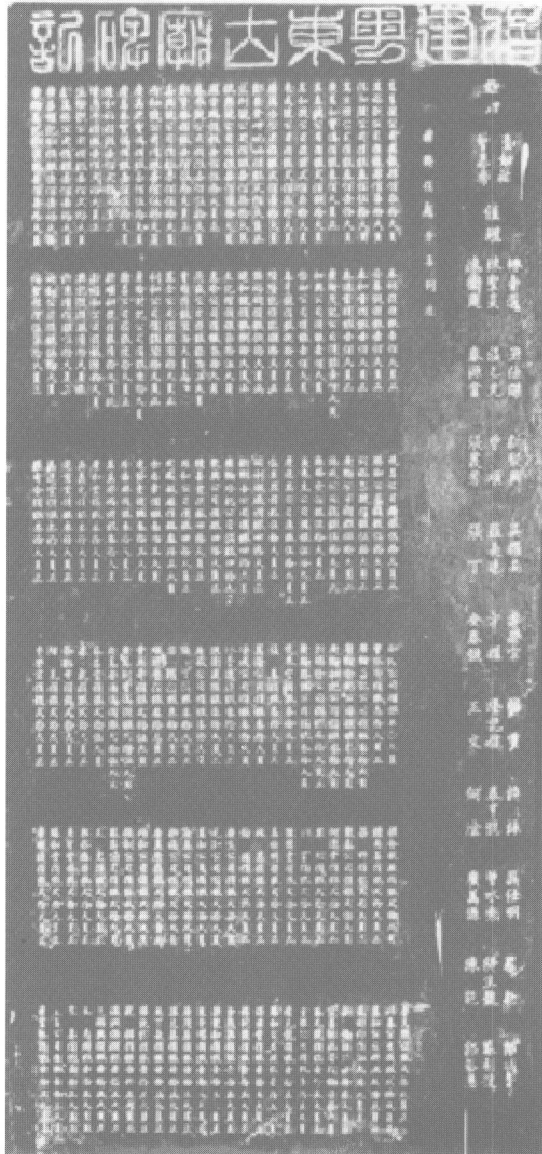
A 三山国王

三山国王庙原是广东汉族移民的祖祠。广东揭西县河婆的霖田祖庙，建于隋代，历史最久。通过地域文化的互相交融渗透，三山国王成为潮语系和客语系方言群共同的祖神。潮州客人传说，三山国王原本是不同姓的三位勇士，前后救过隋国开国君杨坚及隋末恭帝杨桐，归化后各自镇守巾山、明山、独山，以后历经各朝代显灵多次，在宋朝（太平兴国四年，979）时即被封赐为“国王”。三山神信仰可谓是结合自然物（山、石）崇拜、土地神明崇拜及人鬼（先贤）崇拜，是集合了这三层意义的一种信仰。¹

目前在东马帽山的帽山国王古庙，保存的文物最早是光绪丙申年（1896）由弟子曾泉源和张荣明敬奉的楹联。基于1857年石隆门起义之十二公司主脑刘善邦是陆丰罗庚人，十五分公司主脑黄际是河婆马头人，他们的故乡都与河婆霖田祖庙邻近，而十二公司在太平桥水口伯公庙发动起义时，出发的二百多敢死队员身上带的



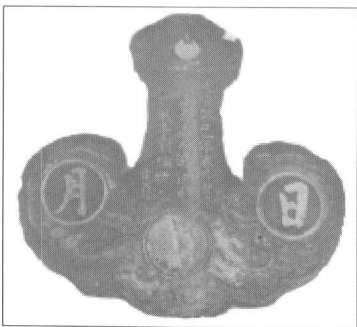
护身符



霹靂太平倡建廟碑
光緒八年（1882/1883）

是“三山国王”神符，可见此信仰传入东马已久，而且三山国王忠义护民“扶汉”信仰精神，曾经鼓励了东马客属人，在砂劳越走上反殖及反压迫的战场。²

在西马，亦有多处霖田古庙的分香，目前的分布，主要分布在西马的吉隆坡老街场、增江北区及蕉赖六哩村；雪兰莪州的根登埠、霹雳州的太平、金宝、双溪古月；柔佛州的永平、



吉隆坡老街场云板铭文
光绪癸巳（1893）

乌鲁槽、居銮、哥打丁宜、江加甫莱及士乃等地。凡是早期河婆先贤人口群聚之处，都建有三山国王庙。

新古毛的岳山古庙，从钟铭之年代可知是1891年已经建庙，除供奉仙四师爷，原来也供奉三山国王。

其中吉隆坡老街场霖田古庙最早文物为1893年的云板铭文。

霹雳太平新港粤东古庙奉三山国王为主祀，据当地人口述这里原是倾向义兴会党的河婆人经营的矿区。1882年重建的纪念碑上，捐赠者来自不同籍贯，并以在当地落魄后远赴吉隆坡及彭亨发展而发迹的鹤山人陆佑为总理，而且，碑文上的支持者之间既有台山人义兴领袖甲必丹陈亚炎为值理，又有原本对立的海山领袖增城客人郑景贵参与捐献。当地还广泛流传说，陆佑落魄时借宿庙中长凳，梦中受三山国王指点到吉隆坡发迹。庙中尚留下见证发迹传奇的长凳。可见这一信仰在十九世纪末已经传播到非客属人圈子，受到全体华人普遍的信奉。

B 谭公庙

谭公庙中供奉的主神是“紫霄真人”谭峭。他生前是五代道士、道教学者。传说他十二岁时就得道，在惠东地区经常帮助渔民和船家预测天气及治疗疾病。他著有《化书》六卷，分为道、术、德、仁、食、俭六化，共一百一十篇。他的思想源出于老、庄，建议泯灭一切事物的差别，达到“虚、实相通”的“大同”境界³。他同情劳苦大众，主张“均食”而致“太平”，建立无亲疏、无爱恶的“太和”社会。

天后庙未普遍时，谭公是海神之一，因此中国沿海也有不少谭公庙。随着客家人从中国南来到马来西亚谋生，惠州人的谭公庙也在马来西亚拥有了分香，成为马来西亚客家人信仰文化的一部分。目前在西马设有谭公庙的地方包括吉隆坡增江南区、增江北区、惠州人创的大同华文小学内、森美兰芙蓉、檳城亚依淡以及浮罗山区、威省大山脚等地。大同华文小学内的谭公庙所在地曾是该校创校时的教室。谭公庙还是该



大同学校匾，民国三年（1914）



山打根“泽庇鹅城”匾，光绪二十年（1894）

校早期最主要的学校经费赞助人。⁴

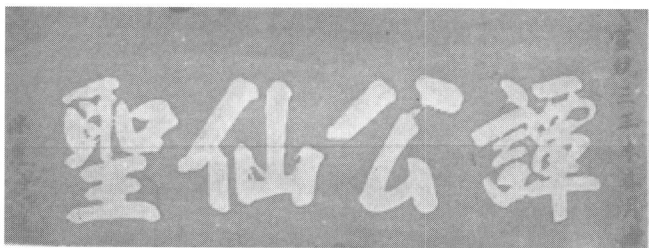
在东马沙巴山打根的启华小学与西马吉隆坡大同小学的创建过程相似，这一间当地的小学亦一样是由当地惠州人的“谭公祖庙”支持，初创校时，校园即设在庙地内。⁵

从各地史迹我们知道，谭公爷的信仰主要是随惠州人南来而盛行马来西亚。若按各谭公爷祠庙寻找有据可考的文物，并且比较有关文物的历史，我们从实地调查发现到吉打居林直卓坤的谭公爷祠拥有1877年立的捐题碑，历史极早，当地口述说法是说当初建庙同时也作为私塾。霹雳甘文丁岭南古庙原是谭公爷庙，其尚存联匾历史最早为1883年。从芙蓉谭公庙



芙蓉谭公庙的聚宝炉铭文
光绪十七年（1891）

聚宝炉铭文则可知是1891年之物。山打根谭公庙的“泽庇鹅湖”匾是1894年“惠府众信等敬题”、瓜拉比劳三圣宫“谭公爷爷”仪仗牌注明为光绪二十七年（1901）、Sungai Besi谭公仙师庙“威灵显赫”匾是1902年由三名弟子联赠的，安邦谭公仙圣庙则只剩下最早的1917年神案之刻文传世。但我们可以相信谭公庙信仰传入大马的历史没有那样迟。



彭亨劳勿“谭公仙圣”匾，宣统三年（1911/1912）

根据太平岭南古庙的历史以至檳城大山脚大伯公庙1879年修建历史，都可以发现，它们是作为华社之公庙，整合不同方言社群力量；据此例证，我们可以相信，两庙附祀的谭公爷更早之前必须先就是当地原有势力的重要象征，所以在整合不同方言或籍贯的力量时，神明才能保留了一席之地于地区公庙。结果，神明由于坐镇各籍贯共有的公庙，又因此吸引了非惠州或非客属的信徒。

彭亨劳勿观音堂，创办人黄召南1921年撰的庙史规章说明，其创建年代为1910年，但庙中却有光绪戊申（1908）由十五名弟子送给谭公仙圣的铜钟，以及宣统三年冬月

（1911/2）的“谭公仙圣”匾，可见也有些庙可能在原来是主祀谭公，后来又转化成为以其它神明为主祀，甚至转换了庙名。⁶



芙蓉谭公庙外观

C 何仙姑

马来西亚仅有极少数地区以何仙姑庙作为地方重要庙宇，但这一来却又恰好能反映了增城人曾作为当地的主流或者在这几个地区具有一定实力。这恰好反映历史事实。马来西亚几处何仙姑庙的香火，可视为广州增城何仙姑庙香火之分香。

唐宋以来，笔记志乘中记载的何仙姑很多，其中以广东增城何泰之女为何秀姑的说法传诵最广。相传她生于武则天朝，十五岁梦神人教食云母粉，成就了飞身采食山果之本领；秀姑事母谨孝，后遇吕纯阳授桃，食后不饥不渴而辟谷，洞知人事休咎，乡人特建楼供她居住，奉若神明。秀姑是在武则天召见入京的途中不知所踪，留下成仙的传说。⁷

马来西亚半岛主要的何仙姑庙一在霹雳太平，另外在霹雳打打市、由太平市邻辖的甘文丁岭南古庙亦有何仙姑之分香，此外，根据笔者走访当地所见，如檳城日本新路以及增城人口占多的端洛矿区，亦有家庭神坛式的何仙姑坛。



肇庆府人送给太平何仙姑庙的聚宝炉铭文，
光緒十三年（1887）

太平曾是增龙人之势力范围，增龙客人曾经在此对抗惠州人、冈州人及潮州人。增龙客人为了维护本籍开采此区域锡矿之主权及商业利益，曾经透过联合广州语系及福建人的势力，组成与其它方言群联合的海山会党，力争成为掌握太平之主流实力；卒之，增城领袖兼海山领袖郑景贵及郑大平两父子，曾先后出任当地甲必丹。郑景贵并于1887年统合其它过去合作或敌对的广东帮社群，成立位于市中心的太平广东会馆，仙姑庙从此与会馆比邻。同一年间，仙姑庙挂起由广东会馆及福建会馆协理共同敬送的铜钟。这正反映何仙姑信仰当时已经成为公众膜拜的广帮属庙。这间建设位置与广东会馆毗邻的老庙，如今与岭南古庙同样属广东会馆管理业产的庙宇。其本庙的主要信众是当时地区上的主流帮群，因此神明的崇祀也变得举足轻重。

岭南古庙的何仙姑，是从太平市中心何仙姑庙移往当地的分香，至于打扪的何仙姑庙，则只有一对民国十五年（1926）楹联足以作为其年代之证据。

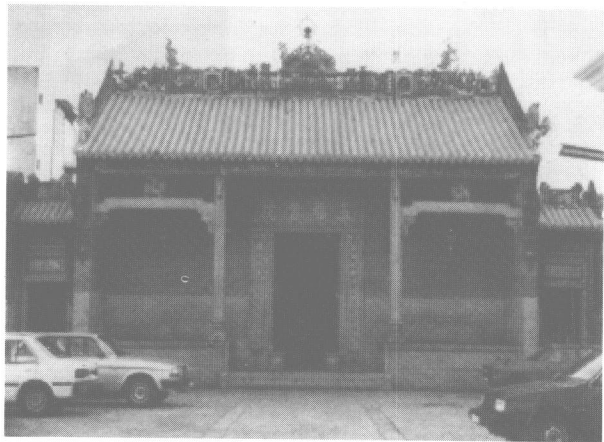


打扪何仙姑庙楹联
民国十五年（1926）

0 重阳帝君

王重阳，原名中孚，字允卿，道号王嘉，道教全真道创始人，被列为全真北五祖之一，元武宗于1310年加封他为“重阳全真开化辅极帝君”。

重阳帝君的香火，全国仅见于槟城广州府五福书院。五福书院之最初组成是源自增城与龙门两县以客属人为主的同乡，与广州顺德、番禺、东莞、南海、香山五邑人之结合；其历史实际上与海山会党渊源极深。据书院1898年《重修五福书院碑记》，它原名五福堂。而我们从资料上发现，这正是一个1885年被英殖宣布为非法的组织⁸。事实上五福书院的重修，海山领袖增城人郑景贵也是出钱出力最多，从实地调查发现，他和不少海山党人的神主，都供奉在这会馆内。



广州府会馆拜重阳帝君：增龙人的影响力

过去，曾有治史者怀疑，为何独檳城广府会馆会崇祀重阳帝君？实际上，如果明白了增城人与龙门人在二十世纪之前曾在广州府五福书院拥有主导地位，再考虑到增城人和龙门人原乡包括了罗浮山西部、处在与博罗县接壤之处，便能明白了王重阳本来就是他们在家乡熟悉的神明。只要能理解此地正是全真教龙门派在中国之南方本营，便可明白其中的因由。罗浮山黄龙殿原本就供奉王重阳祖师，它西下山路近增城龙门，拥有两县客家信众，遥望五邑之一的东莞。所以重阳祖师的信仰，是带着了广州东莞等五邑不论广府语或客语系人士都可以接受的“客属地方神明”色彩而被引进马来西亚；他对增龙客人具有乡土神的意义，又可视为是增龙与五邑联合的会党祖神。

E 感天大帝



柔佛古庙的许真君

在柔佛新山的柔佛古庙，感天上帝原是客属人崇奉的神明，供奉感天上帝在古庙内也是象征了客帮参与当地华社的历史，他是代表客帮参与古庙主权的神明。

感天上帝即后世称为许真君或许旌阳的许逊（239～374）。历史上的许逊博通经史，尤好道术，曾任旌阳县令，以为政清廉、治法简易为人称道；他后来因政治动乱辞

官游走江湖，寻求真理，曾经为民斩蛟除害，民间有传说，许逊活到136岁时，在西山得道，传说后来举家飞升，“举家四十余口，拔宅飞升”，连家禽、家兽都带去了，“一人得道，鸡犬升天”的典故，原出于此。他是道教净明忠孝道的始祖⁹，我们借阅马来西亚惠州三坛教道士珍藏的经典手抄本，发现他也是闾山派传承祖师之一。在中国东南部客家地区，许真君的香火散布在江西南部、汀州、梅州、惠州等地。马来西亚客帮供奉的许真君香火，著名的便只有新山一处，但是客家各派道士开坛，几乎都会在请祖时奉请许真君为护坛祖师之一。

F 玄天上帝

玄天上帝以赤脚踩龟蛇、手中剑无鞘的披头散发形象著名，他的形象象征了斩妖除邪、战斗不懈的精神。玄武崇拜原是从北方星宿崇拜演化而来。因明成祖的推崇和自认是玄天上帝分身应化，上帝成了在天后信仰兴起前的水神之一，也是明代海军的军神，更加强了上帝代表国家正朔的特征。宋朝以至明朝，朝廷祭祀玄天上帝属国家祭祀，也是祈求抵御主要来自北方侵略，巩固他作为护国战神的地位¹⁰。基于陆丰的玄天上帝香火旺盛，其它客属人区亦有上帝庙，客属人对玄天上帝原不陌生。不过，随着明末清初移民南下马来西亚，马来西亚的玄天上帝信仰又多了一层意义，他实际上也成为了民族象征，被标榜“反清复明”的潮州与惠州属义兴会党人共同尊崇为会党祖神。¹¹



双溪槟榔的玄龙双祝宫

西马来西亚客家地区的玄天上帝香火，也因此集中在原惠州属义兴会党活跃的北马地区。在惠州属义兴会党人为主导开辟的大山脚，玄天上帝是供奉在1879年建庙的大山脚大伯公庙，庙匾却叫“玄

天庙”，领捐人所信的玄天上帝成为殿正中的主神，其香火据知来自武拉必及直落卓坤山上惠州人种植区的小庙，在该庙中，玄天却是谭公爷的附祀。¹²

檳城浮罗山背的“玄武山”有如今之规模，初成于会党



檳城新港门的玄天上帝

斗争消弭之后，从1894年由蔡永禄发起建庙到1900年之重修，捐赠者已不尽是地方上的惠州或其它客属，其主要捐赠来自郑景贵、张弼士、张鸿南、煜南兄弟、谢荣光等，他们都是北马至霹雳著名客家领袖；由此庙的基础也发展出后来地方上的广帮机构，即以客属为主要成员的广汀公所。至于槟岛西南新港门山顶玄武宫，最初历史虽不可考，但口述历史都认定肯定超过百年，1918年重建碑，包括了来自槟岛各客属为主的山区及渔港捐款，表达了当时西南区客属对它的支持。

双溪槟榔的玄龙双祝宫也是很有意思，这间庙的玄天上帝香火据说是来自与义兴会党有历史渊源、属于潮语系和客语系潮州府人联盟组成的槟榔屿潮州会馆，却由当地以惠州人为主的社群崇祀与管理。

在东马，玄天上帝亦为源自义兴会党的十二公司党人，以及当地客家人及潮人所崇祀，是开拓社群崇拜的保护神。在五十年代前，十二公司抗英领袖刘善邦牺牲后，当地群众所立的刘善邦庙，原是以玄天上帝为主祀，以刘善邦神位为附祀。¹³



大山脚大伯公庙以“玄天上帝谕”为命，奖以惠州领袖黄陈庆为首捐建者的“共锡禎祥”匾，光绪十二年（1886）

6 关公

原本是三国武将的关羽，自魏晋之后，一再被神化，历朝对关羽的封号也由侯而公、由公而王、由王而帝，清代更称武圣；信仰之普遍主要源自关公在《三国演义》的形象，使得英灵崇拜的核心是“忠”与“义”，符合了中国人的传统价值观。客家人向来处在艰难环境，因此推崇关公的品格，这一种人格有利人们互相信赖及团结起来应付挑战和互相团结。¹⁴

西马客家人多供奉关公，有不少客家人的会馆，实际上也是关帝庙，如檳城屿及雪隆的嘉应会馆、马六甲应和会馆都有附设关帝坛。马六甲及檳城两地的惠州会馆的前身，基本上都是惠州客家人的关帝庙，而檳城的惠州会馆之关帝信仰，更有助团结认同于惠州一体的福佬及客属惠州人。



关帝圣君



檳城惠州会馆原本是关帝庙

H 仙人叔婆

在芙蓉“叔婆太庙”主祀的神明叫叔婆太，仙号是“妙法仙人”。其庙原名称为“妙法宫”，庙内则有一张志明1970年的相片，说明其庙名的全称为“芙蓉苏茅坪妙法仙人叔婆太宫”。此庙自1996年后，归由与其信仰渊源极深的森美兰州梅州五属会馆打理¹⁵，叔婆太的形象为凤冠霞披之女子形象。从各种说法推断，我们相信，叔婆太本是源自中国梅县松口横山乡的地方神明，在当时与当地李姓乡村拥有血缘渊源，所以才有“叔婆太”之昵称。据芙蓉当地的说法，叔婆太的香火是由当时嘉应人领袖芙蓉甲必丹李三带来，他在1866年为了在芙蓉庇劳路处开矿平安，从家乡带来了神明¹⁶。原名李全麟的李三是在1860年代后的连串内战与械斗中，成为梅县实力的领袖，并在帮派和解中划分地盘，为嘉应州人及海陆丰人划分得的矿区所在处被称为“苏茅坪”的地盘，较后在1893年获委甲必丹¹⁷。叔婆太的香火如果是在1866年代而来，则显然是作为嘉应人之中实力相当的横山乡李姓族人的保护神，迄今庙亭犹可见到一座李鸿盘之古墓亦说明这一点。神明的来源，亦可能是一位道姑羽化之后被乡人神化。但本地的叔婆太信仰，已不是中国的乡土神明，她先是演化成为当地梅县人矿区的守护神，而今又成为当地华社的公众信仰。

叔婆太的诞辰是农历7月13日。目前，知知港亦有其分香庙宇存在。

I 华光大帝

火神华光大帝，亦是中国客家地区常见的神明，原是道教护法神。相传他原名马灵耀，曾为救母闯地狱，向黎（闾）山老母学道，被客属的闾山派列为护法之师。

目前，马六甲巴也明光新村亦有华光大帝庙的香火，据该庙名誉顾问戴永清、顾问邱新彩说：在立庙前，有关香火原是私人数代供奉，源自海丰公平村。据庙中的建委所立碑纪，庙产是1967年由当地村民捐献。这是人们将私人供奉数代之香火发展为公庙的例子。

另外，檳城的天有宫自在观等客属道观，皆有附祀华光大帝。浮罗山背之宝天宫，亦是其香火庙。



华光大帝

「 三师爷

来源不详，仅芙蓉祀有香火立庙，建于光绪二十一年（1895），神明作古装打扮。

三师爷庙如今归为芙蓉华济公会信托管理，成为属于当地全体华人社会共同奉祀的公庙。



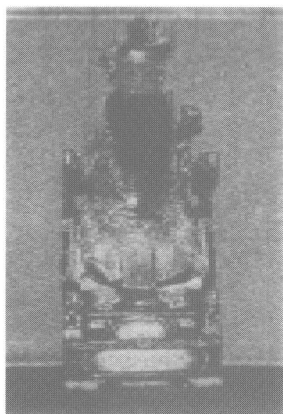
三师爷神像



芙蓉三师爷庙外观

K 萧府王爷

落居知知港的萧氏族人，几尽为萧耀先后人，已传至十六、七世。自开埠百多年来，大多数村民门楣上都高悬“兰陵”堂匾，他们皆来自惠州坪地、坳头、坳顶、四方埔、山唐尾、新楼吓、梅梓湖等村。知知港由故迄今不少族人序齿排辈，伯仲相呼、叔侄相敬、亲情相厚，以至知知港也有萧家村之称。可见兰陵氏族在知知港的源远流长。¹⁸



知知港兰陵萧氏联宗会奉萧府王爷望之公神座源于1992年，该会30周年纪念，举行神明升座礼。

萧望之是汉朝丞相萧何的第七代孙。他的先辈从兰陵迁到杜陵（在江苏省），是务农世家。萧望之博学多才，武艺高超，是一名武将。宣帝时，他出任太子傅（太子的老师）。宣帝驾崩，汉元帝登位，萧望之被召入朝庭，辅助幼主元帝。他常以古制开导元帝，纠正时弊，后来被石显陷害，饮毒酒自杀。

知知港萧姓族人，几占有口百份之七十。萧氏后代，自感有“饮水思源”和“敬宗尊祖”之精神，自应加以发扬光大。

1992年，该会通过决议，延续宗乡信仰，安奉神位，金身神座由新加坡萧氏公会总务萧诚源报效。¹⁹

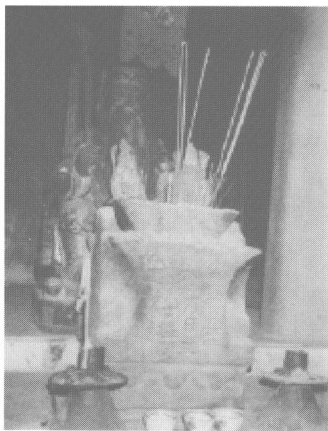
注：

1. 汪毅夫：《客家民间信仰》，（福建教育出版社，1995），页153。
2. 刘伯奎：《十九世纪砂劳越华工公司兴亡史》（砂劳越拿督刘南辉、杨民献博士赞助出版，1990），页78，96。
3. 黄海德、李刚：《简明道教辞典》（四川大学出版社，1991），页133。
4. 刘崇汉：〈西马客家人〉，载《客家源远流长——第五届客家研讨会论文集》（马来西亚客家公会联合会，1999），页204。
5. 傅吾康、陈铁凡：《马来西亚华人铭刻萃编》第三卷（吉隆坡马来西亚大学出版部，1987），页1249。
6. 同上注，第二卷，页511~512。
7. 同注3，页101。
8. Wilfred Blythe, *The Impact of Chinese Secret Society in Malaya*, (London: Oxford University Press, 1969), 页215。
9. 同注3，页121。
10. 王琛发：《玄天上帝信仰之演变》（马来西亚道教组织联合总会，1996），页36。
11. 同上注，页37。在大马进行田野考察会发现如柔佛新山、大山脚、古晋等地过去与义兴会党有渊源的潮、惠地区，普遍可以见玄天香火。
12. 王琛发：〈惠州人在大山脚开发史上的地位组织的变迁〉，载《马来西亚华人研究学刊》第三期（马来西亚华社研究中心，2000），页172~177。
13. 同注2，页66。
14. 同注4，页207。
15. 《叔婆太庙》（马来西亚星洲日报，1997年2月14日，芙蓉新闻版）
16. 同上注。
17. 〈李鸿裕〉小传，载《霹雳客属公会开幕纪念特刊》1951，页551。
18. 王琛发：《惠州人与森美兰》（马来西亚：森美兰惠州会馆，2002），页103。
19. 王琛发：《惠州人与森美兰》（马来西亚：森美兰惠州会馆，2002），页107~108。

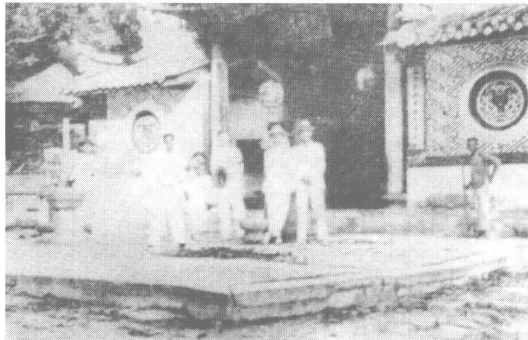
二、马来西亚客家人的本土神明

A 张、丘、马大伯公

伯公信仰在中国南方民间流传甚广，乃一般人在所谓“福德祠”供奉的土地神，伯公则是亲昵的通俗尊称。无论如何，人们对于生活于斯的地区所在之土地，在拟人化的崇拜之余，也会揉合了对先贤崇拜的祖神意识，以为那些有功于社群的开拓先贤精神永存，“福而有德千家敬，正则为神万世尊”，死后化为土地神，成为地区的庇佑灵。这一信仰意识尤其符合那些在异乡谋生的客属垦殖民之信仰需求。于是便出现了张、丘、马三公成神于槟榔屿的神话，客人



威中直落卓坤小山上的大伯公，是山区惠州人所拜。最老文物是光绪三年（1877）温阿玉赠



之间广泛的传播了。三人在海珠屿先后仙逝，化身福德祠大伯公的传说。

张理据说是大埔人，这种说法见

二十世纪三十年代的
海珠屿大伯公庙



檳城：馬福春墓碑
嘉慶十四年（1809）



檳城：開山地主張公墓碑

于海珠屿大伯公庙 1958 年立的重修碑记，碑记上也建构了张理的身世历史；相传他是在乾隆年间，和同乡人丘兆进及另一福建永定客人马福春，一道乘帆船到海珠屿，成为比英殖民者更早到檳城的华人。碑记依传说的说法，记载说：三人之中，张为塾师、丘为铁匠、马为烧炭工人，情谊很深，并结拜为兄弟；张理一直住在海珠屿，丘、马二人在邻近找生活，但他们常常欢聚；一日，丘、马二人到海珠屿探望张理，见他已在石岩之中坐化了。丘、马二人把他安葬和祭祀他。丘、马二人去世后，人们把他们安葬在张理坟墓左



檳城：邱兆進墓碑

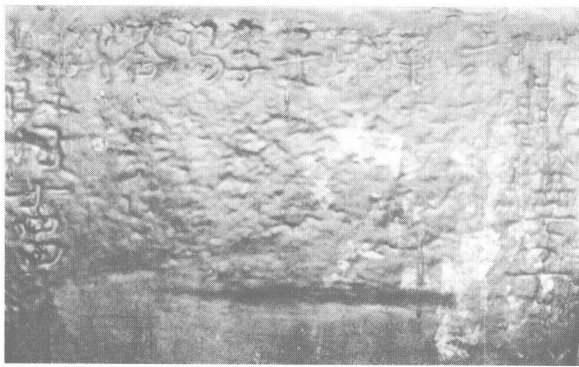


西濱禪師墓碑
咸豐四年（1854）

右，并奉祀三人和祈求他们的保护。据说在他们踏上海珠屿的土地一角，就成了大伯公庙的建庙处，也即大伯公神灵的发源地。

由于此处曾有乾隆壬子（1792年）“六甲弟子”所赠之香炉，加上张、丘、马三公之墓俱在，马福春墓碑志明为嘉庆十四年（1809）立，当地又有一座可能是守庙僧人的“顺寂沙弥西滨禅师”墓，志明葬于1854年，因此，更能证实此处的大伯公信仰历史悠久，也教人信服历史上的大伯公三人是真有其人。

平心而论，大伯公的神话是经过整整一个世纪的演变方才定型的。据之前 1851 年任檳城警察总监的 Vaughan 记载，地方上曾传说张理是永定人，而另有来自嘉应人的说法则传说大伯公叫“李妹记”¹，福建人也曾为了大伯公及庙地的主权与客人发生纠纷。然而，到了二十世纪初，北马至霹雳的客属人士已从早年的自我纷争局面，走向经济势力极强大的时代，但这时依旧又是少数社群的客属，更需要共同信仰促进团结。结果，大伯公已因情势演变成成为全体客属之光荣。至领导华社的南洋首富兼清廷总领事张弼士证诸族谱，指张理为他本人的嗣伯公，便进一步加强了张弼士领导华社的声望与神话渊源。大伯公开辟檳城的神话已随 1909 年大伯公街大伯公庙重修时，出现一系列讲述他在海外开天辟地的对联，进一步巩固了神话化的开拓英雄。客人的光荣地位就在于张理三结义兄弟“亟为殖民谋福利”。虽然也有人怀疑过开埠之初，何来教书先生？何来铁匠及炭工？但从神话学的观点来看，客家夫子教书传播文化，客家铁匠制造生产工具，客家炭工提供家家户户的炉具能源，正是藉传说去强调这是一个完整地区，以及强调其主权属于客人。²



海珠屿石香炉刻文，乾隆壬子（1792）

1909 年左右，檳城海珠屿大伯公庙由惠州、嘉应、大埔、永定、增城五属客家人共同管理，

芙蓉佛骨捐題銀芳名

吳煥文 徐德壽 譚保合

盛明利 廿元

李庚合 十元

李賢合 八元

李和合 卅元

孫記合 卅元

楊四合 卅元

梁成合 卅元

孔憲基 卅元

黃發合 卅元

蕭石合 卅元

黃壽合 謝厚合 李錦華 陳福合

協勝合 高甲合 李成合 蔣春合

李安合 謝積合 李成合 蔣春合

沈錫合 謝富合 楊福合 賴春合

宋廣順 陳赤官 李英合 曹甲合 劉木合

和順合 邱二雲 羅什合 賴玉合 符與店

源興合 何深合 宋說合 宋玉合 合興店

黃福合 李七合 李三富 葉四合 鄭喜合

宋廣利 李錦興 邱良合 汪潤合 彭石福

廣泰店 葉元豐 曾春合 張巧合 朱界合

和順合 復順合 何金合 許福合 徐亞勝

朱連合 徐成合 陳安合 連南合 利柱合

何金保 錢玉合 余旺合 黃三合

劉德貞 孔木兼 盧文合 王明合

吳大元 巨萬取 黃利合 謝述春

三多庙扩建捐缘碑咸丰七年（1857）

已成不争之实。在客属公会成立之前，它是客籍社群主要的团结的象征及唯一组织。除檳城外，吉打州海珠屿大伯公庙创于1862年，1946年由永定大埔两邑人认捐；吉打的庙沿用檳城之地方名称，据知是檳城旧庙的分香。

北马及霹靂之外，马来西亚其它地区亦有大伯公祠，如彭亨北根大伯公庙供奉刻着“乾隆癸未”（1763）年号的“本头公神位”，比檳城海珠屿大伯公现存的任何文物更早。马六甲野新大伯公祠也拥有咸丰三年冬（1852/53）由增城人石三送的一口铜钟。马六甲“三多祠”碑文显示是永定人在1857年集捐扩建；其中来自芙蓉炉骨的捐题，则出现了后来被奉为神明的盛明利等惠州人的捐赠记录。但是这些地区的大伯公信仰，都不能说和北马及霹靂特指张、丘、马三公的大伯公信仰有关。东马山打根、林梦、民都鲁各地的福德祠虽也历史悠久，但自然亦与檳榔屿信仰的张、丘、马无关。

檳城大伯公庙的主权虽属客籍拥有，但却允许其它人举行重要仪式；因此早年占檳城人口多数的漳州福建人，虽然另有本身从建德会党发展的大伯公信仰组织“宝福社”，但在闽客两帮对大伯公主权争论结束后，福建“宝福社”每年农历正月十五日，一年一度到海珠屿大伯公庙“请火”，借点香着火火势强弱预测檳城一年的经济走势。这也成为檳城华社共同关心的习俗。不论海珠屿大伯公庙或市区大伯公街分祠，日常也欢迎任何人士入庙拜神。近数十年来亦由于帮群及籍贯之偏见消弭，加上传媒不论张、丘、马籍贯的一再报导，客人信仰传说已经逐渐演化成整个华人社会接受的神话，变成诠释华人对檳城历史主权的族群“图腾”。

B 刘善邦

如果说，槟城客人公认的大伯公是张、丘、马三公，那么在砂劳越华人及土著心目中，也有一位英烈人物刘善邦，他是有史可考，且死后受到崇祀，并常被称为“伯公”。

公元1830年，原籍陆丰县河口区八万镇罗庚山的刘善邦，率领同伴从西婆罗州迁移到砂劳越石隆门帽山定居，此地逐形成开采金矿的地区，居民并在原来义兴公司的基础上，创立当地的“十二公司”。³



刘善邦庙所供奉的神位，其中“刘山伯伯公”也曾写作“王山伯伯公”。刘珍珍仙姑，据说是刘善邦的妹妹。刘善邦庙所在地，据说是当年华工的第二道防线，刘善邦在此英勇牺牲，刘珍珍也死在庙内。

公元1857年，十二公司与后来统治了砂劳越全境而称王的英人詹姆士布洛克，因鸦片等事件发生争执，积怨无法排解，遂引发十二公司为了过去常遭压迫的新仇旧怨誓师起义，双方交战。同年二月底，十二公司驻扎在新尧湾友兰肚山岗之人员，在深夜时突遭布洛克军侵袭，全体被害。村民为表追念善邦公，在墓地左建庙，每年轮流主祭。⁴

百余年来，当地客人奉刘公为砂劳越开山地主，每年七月十五中元，请神开头第一句必呼“开山地主刘善邦”之

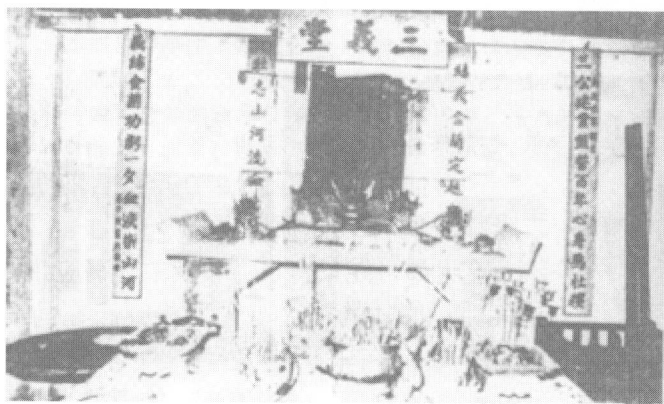
名，并烧化纸龙袍献给亡灵。⁵

经过屡次重修后，1980年重建的刘善邦庙更名“义德庙”，庙内包括了乩童降旨指示供奉的刘大伯、王山伯（可能是另一殉难英烈王甲），及刘善邦三兄弟，故堂名为“三义堂”；另外又附祀刘珍珍姑娘（据谓是刘善邦之妹）。⁶



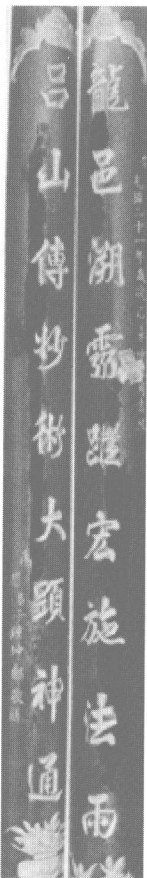
一九八六年加建之三义亭

亭联：（右）三拜桃园同建业，（左）义志山河播血盟



1980年新庙落成后之庙堂

C 钟万仙师



楹联

光緒二十一年
(1895)

吉隆坡有一间钟万仙师庙，主神是惠州人钟万。据此处民间说法，他的原籍在中国惠州紫金南岭东溪塘北寨大良背。钟万少时入吕山（闾山）法门，曾于乡井设馆授徒，教人从善，悬壶济世，兼用神医，名噪一时，后因国内动乱，盗贼蜂起，民不聊生，钟万始离乡背井，逃难南来。口述传闻，他初时执业矿场，工余时候，所有病者求医，一律免费，妙手济世，颇得当地同侨的爱戴。

仙师逝世时，享年近百岁。同门及后学筹款购地，在吉隆坡建庙供奉钟万，钟万因此成了客家人信奉的地方守护神。

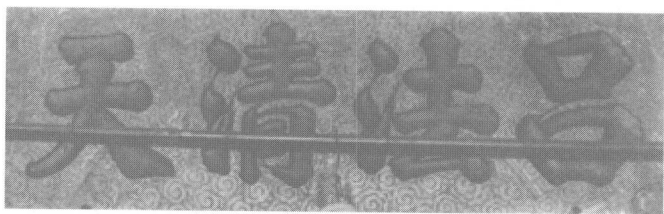
我们实地考察，发现到源于全真系统的芙蓉天公五老观，庙中所祀的其中一块祖师牌位亦有钟万十三郎之名，可见其传法亦流入他派，流传马来亚各处。

钟万仙师庙创立于1879年，目前西马仅有吉隆坡一间钟万仙师庙。

全世界可能只有吉隆坡及中国嘉应州的五华县有钟万仙师的香火，钟万先师庙在马来西亚只有一处，在中国亦是有一处。据房学嘉编《梅州地区的庙会与宗族》内载张泉清著作《粤东五华县华城镇庙会大观》，我们可以知

道在中国的钟万公香火，被供奉在华城镇西北四公哩靠歧岭河西侧，是城外铁炉村的乡土神。当地人称他“叔太公”，并且为这位上祖设了万公祠。当地人传说他曾拜雪山仙师学法，常为民众驱邪治病，受封钟万十三郎。⁷

我们知道雪山祖师是闾山派道士和观公经常奉请的祖神；比较吉隆坡和嘉应两地的钟万传说，两地的说法都说他是巫医，事迹相近。更重要是铁炉村所在之地，正是位于马来西亚方面传述的钟万仙师故乡的边境，两地水路可通。而吉隆坡钟万先师庙有光绪二十一年（1895）钟坤的对联：“龙邑溯灵踪宏施法雨，吕山传妙术大显神通”。要寻找“龙邑”所在，从地理上看，既靠近紫金又近华城镇的只有边邻的龙川县。综述全部资料，似乎可说明了钟万曾是奔走在惠州紫金和嘉应五华边境一带的一个道人，他当年的行踪可能到过紫金邻近的龙川及马来西亚一带，到处驱邪救人，宏传道法。

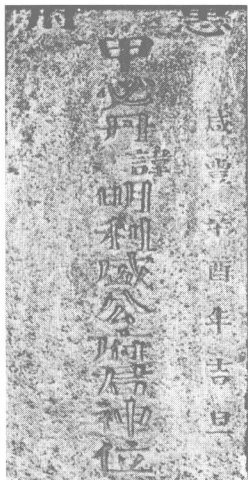


吕法清天區，
光緒二十一年
(1895)

儀仗牌刻文，
光緒十四年
(1888)

四 仙四师爷

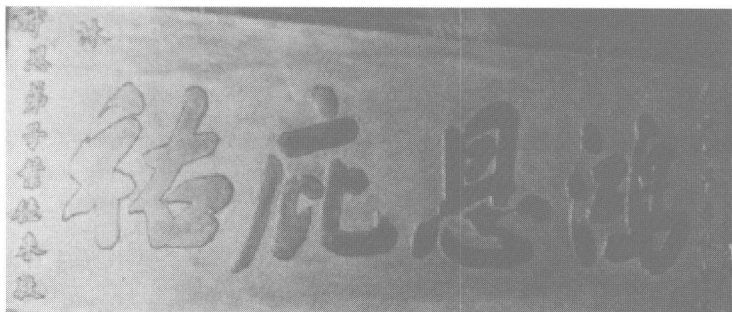
仙四师爷庙是为纪念海山会党领袖惠州人甲必丹盛明利（仙师爷）和叶四先贤，也有说是为了纪念钟四而建立的。



芙蓉盛明利神位
咸丰十一年（1861）

甲必丹盛明利是叶亚来在双溪乌绒时的上司和结拜知交。第一间仙四师爷庙的创建者可能是由当时尚未到吉隆坡发展的双溪乌绒甲必丹叶亚来；早在叶亚来于1861年成为盛明利继任者时，祭拜盛明利的庙祠已经建立。

传说盛明利在1860年战斗中被擒牺牲，他在遇难时颈项喷出来的是白色的血液，盛明利死后先后在双溪乌绒显灵两次，且托梦叶亚来谓不久将有土酋作乱，并许以诺言，庇护他平乱。据说叶



叶亚来献“鸿恩庇佑匾”，光绪七年（1881）



仙四师爷庙县挂之叶亚来、叶观盛、叶亚石及陈秀连遗像

亚来捧着盛明利灵位出战，成功地战败敌人。另外，叶四则是曾提携叶亚来的前辈，也是叶亚来的莫逆之交。叶四与丘秀是第一批开拓与发展吉隆坡的华族先驱者，他们最初在吉隆坡建起“三家村”，从事商业活动，同时也开采锡矿，使吉隆坡发展为繁荣的锡业贸易站。叶四还把锡矿业发展到间征，并成为间征的地方领袖，在叶四的谦让和推荐下，叶亚来才能担任第三任吉隆坡华人甲必丹，他更是以后叶亚来阵营内的忠诚支持者和盟友。叶四不幸于1870年正月被叶亚来的敌对集团所杀害⁸。为感念盛明利与叶四的恩和义，叶亚来建立仙四师爷庙以褒封他们为仙师爷和四师爷，并受供奉为地方保护神，各地分香则多以仙师爷为主。

盛明利的神化看来是源于会党把烈士及殉难领袖视为祖神崇拜，盛明利在逝世后不久即已出现了玉帝封神的说法，成为鼓舞党人战斗的神话。从现有的崇拜遗迹可以发现到海山势力占领区出现盛明利膜拜，是早在1868年叶亚来接任第三任吉隆坡甲必丹之前，即使叶四的玉帝封神说法，也是在叶亚



吉隆坡仙四师爷庙里的仙师爷与四师爷神像

来 1873 年全盘平定吉隆坡、真正巩固势力之前。神话出现在天下未定之际，有助鼓励该会党取得“天命”之信念，强化士气。

森美兰阿沙坑的千古庙，存有盛明利之神主，是咸丰十一年（1861）立，上书“惠州甲必丹讳明利盛府君神位”，1872 年，同一庙中出现了嘉应人黎开合敬奉的“玉封四师爷”铜钟。森美兰芙蓉沉香岛天师爷宫，天师像前另有“玉封仙师爷”牌位，最早文物亦是梅州人钟钦奎同治二年冬（1863）所送的钟，1866 年又有吴炽昌送另一口铜钟，都称“玉封仙师爷”。可见，封神之神话在 1861 年至 1863 年之间早已出现。万挠的师爷宫最早文物为由嘉应弟子杨鸿合在 1869 年所送的云板。上述较早的文物说明了，仙四师爷成为神明的说法，正是配合了海山会党的信仰需要，它出现在海山为奠定中马的地位而战斗之际；上述文物也说明了至少一部份嘉应人那时并不是站在敌对面，与惠州人是合作了。

到了吉隆坡出现了仙四师爷信仰，更是战斗精神的象征。根据张敬文《吉隆坡仙四师爷宫创庙史略》，吉隆坡师爷香火是 1864 年叶亚来亲往芙蓉阿沙坑恭引到吉隆坡⁹；等到 1882 年叶亚来捐出个人土地建庙时，这间 1883 年开光的庙宇，除了仙师爷，也供奉较仙师爷后死殉难的四师爷¹⁰；庙内有叶亚来在 1881 年亲送的“鸿恩庇佑”匾，叶亚来隔二年又恭送“仙德同沾”匾及楹联一对。来到此时，海山会党得势，



吉隆坡仙四爷宮楹联
光绪九年（1883）

士毛月仙四爷宮“泽遍梅江區”
光绪乙未年（1895）



叶亚来以弟子身份献给仙师爷庙之匾额

叶亚来位尊权高，盛明利之神圣已是不容质疑。而盛明利之神位及叶四之神化，亦诠释了叶亚来掌权是顺天应人。此后士毛月仙四师爷宫（1894）、加影师爷宫（1898）、新古毛岳山古庙（1891）的仙四师爷神位先后出现，此时，盛明利已成为地区上的护境神明。

盛明利在1857年曾领导芦骨客人捐赠马六甲客属三多庙，他逝世后，有关他英灵成神的信仰亦传播到原来并非昔日主要战区的马六甲。马六甲天德宫的仙师爷信仰不迟于1884年。另外马六甲晋港的“和胜宫”又名广福庙，建于1888年，也是仙师爷香火庙；1900年的“和胜宫”碑说明：“本庙地原属福建人何业胜祖地，由何业胜本人献出，又有潮州大埔人余观莲捐出地面结石铺坪，因此当年立碑为据”。可见在盛明利殉难的四十年后，其神化信仰圈的信徒，已跨越原来的方言群。

今日西马共有十二间仙四师爷庙，分布于吉隆坡、雪兰莪州的加影、士毛月、万挠、双文丹、新古毛、龙邦、牙屹十四碑、马六甲、森美兰州亚沙坑、芙蓉及彭亨的劳勿和

文冬。彭亨劳勿观音堂，除了谭公爷，也附祀仙师爷，当地客人供奉仙师爷，可能是在1910年扩建为观音庙之前的事。彭亨文冬陆佑街的广福庙，有1900年的门联：“仙灵临福地，四德保文冬”，说明客属信仰之主流地位。

我们根据现存的史料去比较，也可以发现到客家社群以至地方人士针对盛明利的造神运动，也有过一个长期的变化过程。

最早出现在芙蓉的说法，仙四师爷似是指盛明利本人而言，证据可以从黎开合1872年送到千古庙的铜钟说明，钟上刻上“玉封四师爷”的字样，而千古庙中的神位及神像都只属盛明利。当地纪录神明事迹的手抄本，亦是称呼盛明利本人为四师爷。

然而，到了吉隆坡，仙四师爷的说法，似乎已不是一位神明，而是两位神明。前者与盛明利一样是推动叶亚来上进的恩人，后者则是叶亚来手下统军的大队长。有关“钟炳”是四师爷的说法，又有一说法指他名叫钟炳来，说他是嘉应州人，这一说法，在20世纪80年代以来成为吉隆坡仙四师爷庙的主流说法；其记载说他劳苦功高，论功行赏当论第一，但却逝于封赏之前。这一说法见于吉隆坡仙四师爷庙，1989年出版的特刊，但和S.M.Middlebrook及J.M.Gullick据史料记载的“叶亚来专史”（JMBRAS Volumn XXIV Part2，英国皇家亚洲学会马来亚分会学刊，1951年7月版）所说的那位“钟炳”的事迹可能有极大出入。专史上并没有说明钟炳的籍贯，但他带领着叶亚来的惠州子弟征讨嘉应州人，却是事实。

刘崇汉出版的《吉隆坡甲必丹叶亚来》（马来西亚中华大会堂总会，1998），则采用了四师爷是“叶四”的说法。

盛明利的神话的形成

如同前述芙蓉亚沙四师爷千古庙乃为纪念早期华人领袖甲必丹盛明利。当甲必丹盛明利在当年的一场战斗中壮烈地牺牲时，流传着的传说都说他所流出的是白血。直到如今，仍然有不少华人相信流白血的奇迹，此地一般人相信地说，一个人得“道”时，是可能流白血的。职是之故，为了追查甲必丹盛明利的历史，也会听闻尤其是其生前与死后所不断发生的奇迹。许多盛明利的传说，出自芙蓉千古庙一本手抄本的盛明利历史，以及吉隆坡仙四师爷庙张敬文先贤的手抄本。兹将他的生前与死后之神话介绍于下：

盛明利的出生神话：他诞生于道光三年（1821）癸未岁农历十月初十日午时，在他未诞生前几晚，附近乡邻夜间看见盛明利屋中有祥光四射、彩色迴绕，目睹之后，片刻忽然消逝，乡中人士谈为奇事。不觉于初十午时，盛明利诞生的日子，其时天清气朗，轻风吹拂，香馥满室，登门观看者众，一般都认为盛明利的诞生，必是伟人，长大后必为国家柱石。

以上是盛明利诞生前的奇事，他的出生神话经已有着上述记载的神奇瑞应，故芙蓉手抄本所载盛明利死后接二接三发生的奇事亦不见得平常：

传说一：当盛明利被刺杀时，白血灵花溅身，魂归仙府，即刻发显祥光，回绕尸体，凶手见之皆远走。盛明利逝世时是清咸丰十一年（1871）辛酉七月初七午时，年卅九岁。

传说二：盛明利死后，一时托梦叶亚来，未来多年将有祸乱，众匪将蹂躏地方，抢家劫舍，后来果然证明梦中话成真。

传说三：后来，在叶亚来等人号召下成立武装部队对抗匪徒，远征加影，沿途沙登、沙叻、新街场因受到邪术降头阻碍，足征一年都不顺利之际，叶亚来想着盛明利托梦之言，便与众商量，于是于癸亥三月十五日，叶亚来回到亚沙，迎盛明利香火背行，向前迎战，用黑狗血为破阵之法，百战百胜，敌人始为归伏。

传说四：同治三年（1863）甲子九月廿六日，叶亚来亲到亚沙，迎接盛明利香火到吉隆坡新建筑庙堂，供百姓诚心视奉。而盛明利亦以乩童指示：不久，盛明利四师爷乩童温礼，择选芙蓉亚沙为千古庙。

传说五：光绪廿四年（1898）戊戌岁，一名叫杨旅者居住于拉坑，种菜园为生，种有长豆，苗茂叶盛，长豆累累。一天下午六时，其儿子在门外看见有一位老伯偷采长豆，便叫其父亲出后，不见有人。杨旅想：此是孩子的谎言吧！第二天早晨，他儿子又看见该老伯，其父杨旅出来，又不见该人，其心疑惑，莫非偷采长豆之人匿藏于丛林中，于是他便砍伐丛林。未有三十呎，帘刀砍中一块石碑，石碑半卧半立，视之字迹鲜明，赫然是盛明利墓碑，杨旅认为老伯乃四师爷化身，便与丘有二人到亚沙庙堂，说明来意相告事实，便与庄美、戴康等将四师爷石碑移来亚沙庙中。

盛明利的传说，有着浓厚的“成者为王，败者为寇”的色彩，他的会党最终夺得了地方上的控制权，对手只好都变成“匪”了。

ㄟ 胡靖祖师

胡以按主编《中川史志》有胡巨川所撰《中川胡氏源流》，其中第7面记载：“十三世胡武撰在槟榔屿，是棣番次子，槟城银匠行祀为胡靖祖师。生六子俱往仰光。”¹¹

胡武撰在槟城留下不少文物，他在1810年以立庙总理名义联合其它人送“同寅协恭”匾于海珠屿大伯公，并且也送过一对出巡牌给大伯公（年代未详），这两件文物如今存于作为海珠屿分香行宫的大伯公街福德祠。邝国祥1958年撰



胡靖古庙穿著明装的先师像



《海珠屿大伯公庙重修碑记》则引用他曾见的史料说：“嘉庆四年己未（1799），胡靖公以张公羽化之岩起为庙。”檳城的《新建广福宫捐金碑记》，证明胡武撰还曾参与1800年之捐款，他又是1837年檳城广汀义山《建造冢亭碑》上的捐款人之一。

在广东暨汀州会馆墓号记录为52441的广汀第一公冢坟墓，即是胡武撰之墓。墓碑显示他卒于咸丰元年（1851）。

不过，把檳城“胡靖古庙”一百四十五周年特刊内载以古文物为证的会史撰述，对比上述胡武撰史料，胡靖似乎不可能是在打金组织成立时即被奉为祖师。如今以“胡靖古庙”为名的庇能打金行，成立的年代是1832年，创立于胡武撰逝世前。打金行的胡靖祖师像着明装，神龛亦有“敕封工部尚书文华殿内阁大学士胡靖祖师神位”，而打金行最早的会所传闻在漆木街，会友以台山人为多。这不像是在南洋自发形成祭拜本土先人的组织，更不像是一个永定人可当祖师的组织。因此，难免会令人混淆，胡武撰是否真的是檳城打金

行所拜的胡靖祖师？

无论如何，如果打金行供奉的胡靖是胡武撰，胡武撰出国时间当在清朝忽视移民，而不少移民亦有反清意识之际；从这一点去考虑，他的塑像穿着明装是可能的。东南亚一带，永定人从事金银业，亦不比人少；在帮派矛盾尚未算激烈的十九世纪五十年代之前，他亦可能是生前作为金银业工匠的领袖，出钱出力，贡献良多，死后方才受所领导组织之后人奉为祖神。至于雕刻其官职的神主，亦可能是后人以为这位胡靖是中国官员，或者是从会党立场赠封，因而杜撰。不只是因为过去的学者从中国的诸多典籍查不到此人，而且我们更考虑到自明清两代设内阁，方才有文华殿大学士之制，且其职位并非虚衔而是专职，地位还在尚书职位之上；有趣的是这个人在任工部尚书之同时，要如何也去领受文华殿大学士之职？¹²

F 拿督公

拿督公原本是马来民间信仰，出现在正统清真教义兴盛前，是本土流传的一种精灵崇拜，被拜的对象可以是一草一木一石或动物精灵，也可以是亡魂；而尊称为拿督，意味长者之意。然而，到了今日，我们可以发现到，举凡华人神庙的内部或外头，都可以发现有一小片地是建了一小间拿督公神祠，在分享香火。这反映华人信仰里有着尊重土著的价值观念，主动提出了照顾当地土著神明。

华人对拿督公的信仰，一方面可以说是种族交流的结果，另一方面，又何尝不是在矿区及林野工作的先辈，把他们与本地活生生的拿督（土酋）们的关系，投射在人神关系上，因而建立了有些拿督仁慈、有些拿督不可触犯的神话。如此一来，亦形成一种民间信仰习俗，举凡任何开拓活动一定要先拜会和讨好拿督神，这是本地特有的信仰习俗。

我们的调查发现到，这一类华社共同体在本土从他族信仰



武来岸石拿督的神恩庇佑區，光緒卅二年（1906）

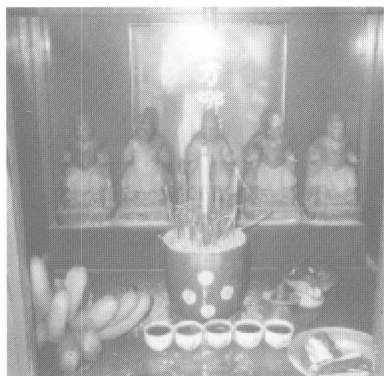
中吸收的神明，不仅是以附祀的形式或者以庙外另设小坛的形式出现在客属人原来创建的一些庙宇。另一方面，客属人之中也出现了据说是本社群先贤或异族盟友英魂化身拿督公。

例如，在槟城天衡山清观寺的客家道院（俗称“千二层”）便供奉了一位土人“笃阿孛大巫师之神位”于祖堂之内。而天衡山的传承

科仪中，居然有好几种与拿督公有关的咒语，都是用客语发音的汉字拼音而成的，其中有些字句念诵后就可听出其马来语意。看来，这咒语可能是这位也被尊为“拿督”（笃）的大巫师，在当时传教给当地的客家弟子。

在雪兰莪与森美兰交界以“石拿督公”著名的武来岸“观音堂”，拥有石拿督的神位。这是一位与华人友好的当地土人，也被客家人奉为“石拿督”，并与仙师爷一同奉在他的坟地旁，由当地人立庙祀之。地方上传说，石拿督去世时，有蚂蚁保护其身驱。而当地供奉仙师爷的神位，则又有传说，谓是由于其英灵路过此地，受石拿督之邀一同坐享香火。我们在当地访问，发现其庙内尚存一块光绪二十二（1896年）之牌匾。但据庙理事告知，有更早的另一匾已被蛀坏，年代不可考。这块蛀匾可能即是1920年的“灵应”匾。

从石拿督庙由妇女的捐匾，如光绪二十二年冬月（1896）



华人把五方五行的概念加在拿督的身上，结果，拿督身上衣及驻守方位也按五行分色

的“申门车氏”捐的《神恩庇佑》匾，都不见妇女的名字，可知本世纪初当地的社会风气还是很保守，相当强调“出嫁从夫”。

基于石拿督庙所在的地点是当地的惠州人聚落，也是过去曾是战区的矿区，而且迄今维持过去的传统，长期以来理事人也是以惠州客为主，我们有理由相信，这位石拿督，是当年的矿区的惠州社群发展出来的英灵崇拜。

其中一位香火最旺的客家人拿督公，可能是来自马登的客家人苏阿松。这位先贤生活在昔日义兴会党控制区，太平的锡矿出口港口“二关”，据说是个勇敢的汉子，拥有一段与英殖对抗的传奇。亦有认为苏阿松极可能就是惠州客家领袖，也就是在拉律战争中被统治者处死的那位“苏阿昌”别名。马来人称他为 Panglima Ah Chong，太平市内第七条横街，路名是纪念他的。苏拿督在霹雳州沿海乌绒 峇登、班台、大直弄等地，都有分香庙。¹³

“苏拿督庙”中现存的1895年石香炉，说明他早在那之前已成为人们奉祀的对象，庙前祝愿的牌匾写着“合港平安”字样，说明他是那一带地方上的保护神，现在被供奉当地潮州人为主的乡中，受各方膜拜。

每年三月初八日，当地华人信徒可以用烧猪拜这位华人拿督；但是，不论是诞日或日常时间，人们却被警告，拿督可以有求必应，但人们绝不能以洋酒或洋果拜祭这位抗英心愿未尝的英魂。

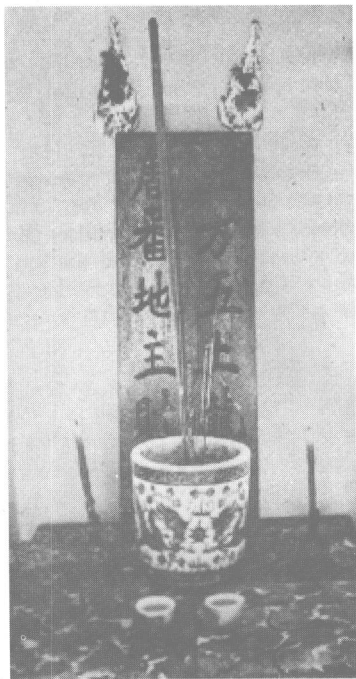
6 唐番地主

在马来西亚以至东南亚其它地区，华人家庭的神桌底下，总是喜欢供奉“地主”。而“地主公”的身份似乎很复杂，而且是复数的，传统以来，木刻的神牌上总是刻着：“五方五土龙神、唐番地主财神”。这样一种地主信仰，其实是具有“本土化”的特色，但其演变却是源自客家地区特有的“地脉神”之信仰。

这样一种对居住神、风水神的信仰，是把地脉风水的“龙脉”神格化为居住环境的保护神，以香火去祭祀，以求获得护持，保护家居安宁。

在客家地区，客家人会在屋宅的堂层的中轴线，摆放祖先牌位或主神，而神桌下，就是放着五块石，代表了五方龙神，把它视作主管居宅的地理神，亦有学者认为，这是客家住宅的特征。¹⁴

这一信仰经验移植到马来西亚，人们依旧把居住地的住宅主管神灵，看待成依旧是龙神。但是现代的住宅布置，神桌不一定是在屋子的正中，所以，龙神也就不一定是供奉在



屋子的中轴线上，但依然是在神桌下；至于那代表龙神的石头，已简化成为一块砖头或地阶，而另一方面神位也从只需一个香炉发展成一块神牌，只是神牌上的字眼，亦在在的反映了先民异地求生的意愿。五方五土龙神，原是居住的屋宅的风水地脉的保护神，在南洋已被等同于“地主”的地位；而地主也有了“唐”与“番”地主之分，却又是彼此不分的结合为一。

站在马来西亚华人民间信仰的角度，这种广泛被实践的信仰，已渗透各籍贯的家庭，很难证实是源自客家人。但比较中国的经验，拜五方五土龙神，又确可说是客家人的住宅特色。

我们翻查《兴宁县志》，发现内中记载地方风俗说，当地人新迁后或一月，或半月，延道士于家，终夕诵经，谓之“妥龙神”。可见住宅龙神的信仰，原本就是嘉应州过去曾流行的风俗。

注：

1. 王琛发：《槟榔屿客家两百年》内载论著〈槟榔屿客属的大伯公信仰〉一文（马来西亚：槟城客属公会出版，1998），页9。
2. 同上注，页13~14。
3. 刘伯奎：《十九世纪砂劳越华工公司兴亡史》（砂劳越拿督刘南辉、杨民献博士赞助出版，1990），页32~33。
4. 友兰路刘善邦庙，庙中《建庙缘起》，1980年立。
5. 同注3，页41~42。
6. 同上注，页66。
7. 张泉清：〈粤东五华县城镇庙会大观〉，载房学嘉编《梅州地区的庙会与宗族》（国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院出版，1996），页19。
8. 刘崇汉：《吉隆坡甲必丹叶亚来》（马来西亚中华大会堂总会出版，1998），页118~119。
9. 同上注，页117。
10. 同上注，页119。
11. 转引自郑永美：《历史研究者厘清胡靖身份》（星洲日报，2000年9月2日，北马报导）
12. 参藏云浦、朱崇业、王云度：《历代官、兵制、科举制表释》（江苏古籍出版社，1987），页54。
13. 李永球：〈一位被神化的会党人物——苏亚松事迹初探〉，载《愿景文化季刊》第三期（马来西亚中华大会堂联合总会，2001年4月），页51~53。
14. 黄兰翔：〈以风水观点论客家人的住家环境〉，载徐正光编：《第四届国际客家研讨会论文集》（台湾：中央研究院民族研究所），页174~181。

三、流传马来西亚的客家道教教派

A 东华山教

约在 19 世纪中叶，客家道士开始南来弘道，他们多是火居道士，少数不婚娶。有史可考的早期道观创立人，有不少是来自客家地区，其中一个特出的例证就是渊源于全真道南传客家地区，后来在本地形成的海云派，或东华山派。这一系统的道庙，最早的是芙蓉沉香岛的天师爷宫，它由钟善坤道长创建于 1863 年，庙内分别有 1864 年和 1866 年由信众捐献的两口铜钟可说明该宫历史，庙中也留存了历任主持道长的相片，最后继任的第六代住持为张法景道长。天师爷宫内有“仙师爷”神主及 1864 年梅县钟钦奎送的铜钟，又有 1866 年



海云派追溯博罗县浮罗山冲虚观为祖庙，笔者特地访问冲虚观，拜会主持兼中国道协广东分会副会长赖保荣

天 公 五 老 觀 碑

見曰羅天之神道而四時不志其玄把天之上帝而萬物咸亨文武之明猶禮於郊祀於至聖唐虞之聖尚遷於六宗儒於焚
 拜能聖人辨神道而教民忠孝誠節不而治國所以人虎神方神人壽者也茲將南洋大以力琢磨而芝岩共敬天賜乃云
 五方之定能元化一之懸悲慈應歸于祝中 老祖傳流應歸于祝中 老祖傳流應歸于祝中 老祖傳流應歸于祝中
 賦遂及華山在右功開 漢廷靈地西天開 南道岩玉觀顯 五葉落於現存性一團糴根一屬追木木之根原在石叻呀
 吃喝食酒過酒之佳北創向德會之源沈開行至大僻恐龍頭岩丙午年乃 林君六經註冊修養雲洞天公親辛文年起劉至天
 人於者次打二十一日照時更復到芙蓉深谷島 仙師發寶買有出牌地段地圖七十二塊現羅道士鍾善坤張去介信至天
 公三修三清道祖 六老諸神聖祖 光星鏡蒙蒙蒙助造至戊辰年十月廿五日成皆於護持初十日進伏擊奉
 祝儀國泰民安工商繁利財源廣進善男信女平安以懷珠拜稱吉慶處平安按是無邊道法常庇護利於南洋則神人共慶福有
 世師舞 疏得善信樂助捐錄芳名謹刻於左以垂永久是為禱

民國十七年歲次戊辰五冬月

林法雲	陳法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲
林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲
林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲
林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲
林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲
林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲
林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲
林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲
林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲	林法雲

總理堪輿羅福眼男王君鍾春神劉君新法每道橋等謹立

天公五老觀碑，民國十七年（1928）

天公五老观



吴炽昌送的铜钟，两口钟都称神明为“玉封仙师爷”；天师神像前的“仙师爷”神主是指天师爷本身或者盛明利“仙师爷”，目前地方上有两种说法，可见这也可能原是民间宫庙为盛明利成神造势的影响。这一庙宇的创建，说明早期道士藉海山会党势力影响地区之民间信仰，并发展道务。他们可能与盛明利神话之造势互有渊源。

与天师爷宫相距不远，位于芙蓉青山洞的天公五老观，位置就在过去人们称之为“沉香岛仙师爷背”的地点。据1928年立的《天公五老观碑》，本观原为邓德华道长创于1927年，亦是钟善坤、张法介、何玉堂等人向殖民地政府申请之结果，捐款信众来自新加坡、吉隆坡、瓜拉比劳、知知港、怡保等地。从碑文也可发现其时已有福建信众参与。建观碑记内文解释其道派文字有说：“老祖传流原盘古道，画影佛释儒、三教同宗……天上显迹东华山，在石叻开海云派”。碑文以当时身在埧罗（怡保）的钟善坤总理，邓法华为副理。这样的碑文内容说明当时钟善坤已到了霹雳，东华山派在本土之真正标明“海云派”之名称，亦可能是以怡



天师爷宫钟铭
同治二年（1863/64）

保为源。

根据上述芙蓉天公五老观碑，我们可知怡保紫云洞天观街龙头岩，属东华山派，原是新加坡同德宫分院，钟善坤道长购地开创于1894年，1912年建庙，1917年完成，其时即成为东华山派在马来西亚之总山。

自1980年代末住持李真祥道长羽化后，紫云洞即无盘髻道士主持，现主持李明芳道长已非客家人。

在槟城，也有不少道观及庙宇，与钟善坤之传派有关。槟城莲花观太上老君，山主杨喜娘等人创于1900年。槟城亚依淡太上庙，客家道士陈某等创建于1901年。槟城亚依淡天有宫自在观，1903年由杨喜娘之道侣、客家道士卢善福等人依赖福帮地主和当地客籍支持下创建，主祀洪钧老祖，内奉华光大帝及三教圣人，祖堂设的十方开山祖师神位之中，亦奉有钟善坤名号。卢善福的教法不全是东华山派传承，亦有混元教传承在内，但尊钟善坤为祖师，又说明传承的认同。

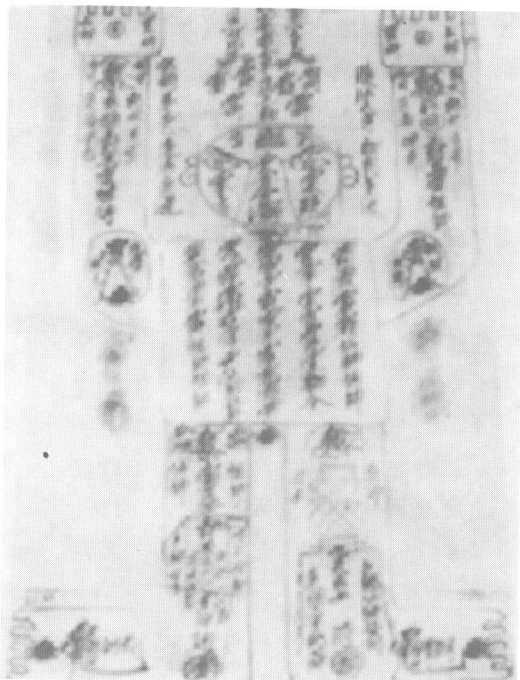
我们考究东华山派内部的说法，东华山名称其实是源自永定的一座道教名山圣地。据现任龙头岩主持李明芳道长，其实“石叻开海云派”的说法，是本地开山之自称。东华山派真正是祀奉道教太上老君，又奉全真教北五祖之一的东华帝君等祖师，迄今仍然认惠州博罗县罗浮山冲虚观为祖庙。海云派之名称之所以被沿用的一个理由，是由于清末到日治时代，冲虚观道士都涉及反清、抗日等活动（历史上著名的东

江纵队总部即设在内)，因此，本地之道人，另用名称以为宗教掩饰，避开“他人土地上传教”可能会引起敏感的麻烦。¹

但是，天师宫所奉的神明，据说是龙虎山张天师，而庙内亦收藏了桃木剑及牛角号角；看来，东华山派之祖庙虽然是属全真道观的罗浮山冲虚观，但当初钟善坤道长初到时，可能是兼容并蓄了全真道与正一道的传承。从钟善坤后来创立的天公五老观右侧设“道义堂”，供各派道士神主，以至供奉有闾山钟万十三郎牌位，亦可看出他致力推动本地道派之交流。

B 昆仑教

昆仑教奉先秦时代的道家始祖老子(太上老君)为教主，尊称他为昆仑山天尊。本教发源于广东客家地区，教徒集中在霹雳及北马，教主诞辰为农历七月初一，亦有不少信徒集中



昆仑教的“铜人符”，信徒相信服后可获铜皮铁骨的效果

在彭亨州及雪州，形成大马道教总会在当地的支持力量。

盛行北马的昆仑教是由增城客家人曾必齐弘扬兴盛。他于19世纪末期从中国南来抵吉隆坡，与六壬教的客籍道士张彪士、鹤山客籍茅山教道士马英，并其他一班人十余名的符篆派道士，秘密进行反英反殖活动。他们以宗教为号召，声称善使符咒，刀枪不入。举事失败后，三人一齐逃奔至太平。曾必齐在太平与怡保收了多名徒弟，60年代羽化于怡保龙头岩；太平的昆仑坐禅中心及怡保昆仑古洞于七十年代注册为合法组织。²

中国道教如昆仑、金英教及茅山分为阴师传教和阳师传教两种。阴师传教是由神人所传，其弟子学习各种方法，直接与仙人沟通。阳师传教就由在世之阳人师传，把学来之道术传给所收弟子。

已故怡保蒋法水承续自张法平道长，曾在家乡弘法，在本土亦传阴、阳两教，江西省蒋氏祠堂族谱〈增城地名大全〉誉为“玄学大师”。目前雪隆的昆仑教徒分散蒲种等处。



蒲种一处道坛，昆仑法教全体师徒合照

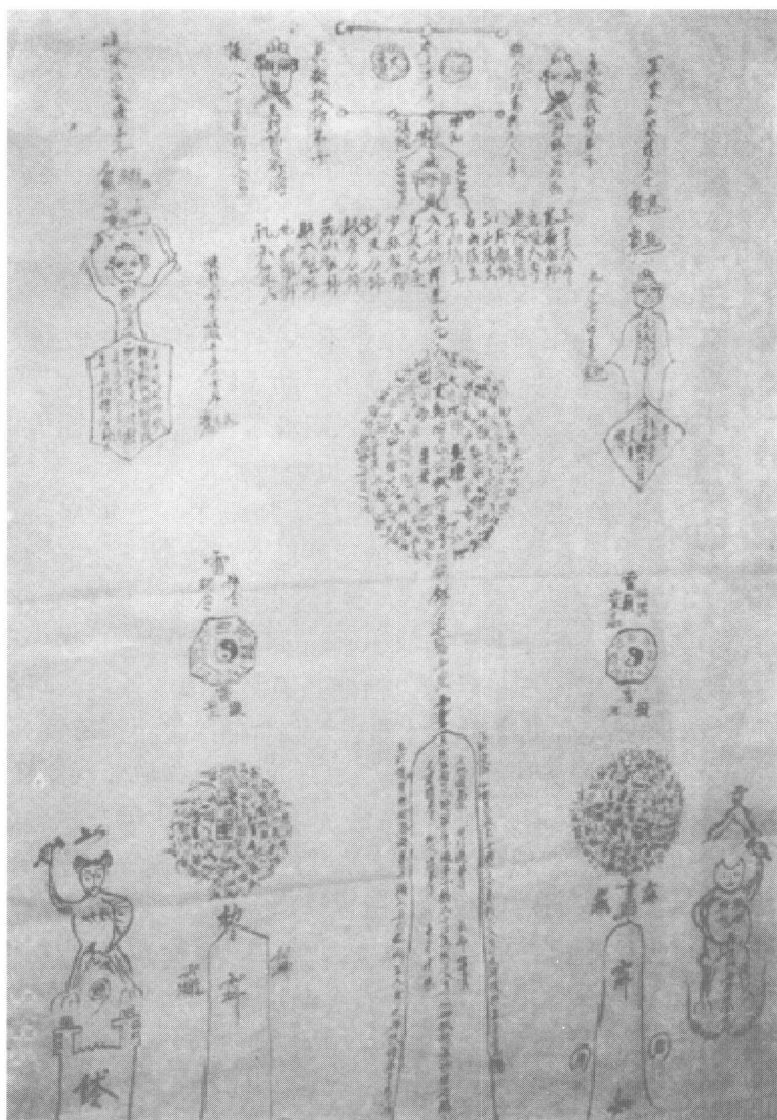
C 六壬教

教主即六壬仙师，其史不详。教内的口述传说则指出六壬教主是唐代的术法名家李淳风。李淳风祖师虽为朝庭大臣，但也同时修炼道术丹法，丹成白日飞升，成道后，再创出道家一脉之六壬神功。李祖师把神功道术丹法传给三位儿子，从此就把六壬神功分为三馆，名字分为伏英馆、群英馆、风火院。

伏英馆、群英馆和风火院神功，其请神奏表大同小异，书符之符架也一样相同，就连符之咒语也大同；但教派各自认为真正得道而获得上天批准开教传流香火。其教派之请神文、符咒、符架、符章等都会有其独特之代表形式。如茅山派、六壬派、昆仑派等，他们之间之请神文，符咒、符章、符架却颇不相



道教六壬派神坛“下坛”亦供奉五雷将军



道教六壬派伏英馆之法衣，“起坛要披身”

同。

道教六壬神功之层次分为三教，有小教，中教，大教。初入门之修士要由小教开始修炼，学习期为七七四十九日，完满后由阳师问准祖师，得圣人批准后，再修四十九日之中教。修士在百日内如修得有效应后，才能再请示六壬祖师是否批准修炼大教之法，小中大三教共大约共修一百五十日左右。三教完满功成后，大约能扶助师传做法事和传教。

习小教会书符念咒、刀斧不入身之仙术。中教修通灵，每天除书符念咒外，还要静坐不动大约一个小时，不能有一天两天不修。六壬神功强调入定魂游预知未来，能与祖师直接沟通，仙缘好的话，仙人也会传点心术。

大教师傅会传弟子一些和合法、掩眼术、五雷掌及剑指。大教修炼功成完满，弟子就要扶助师傅传教，如书符和起坛作法，扶坛法事包括传教，超渡亡魂野鬼、驱邪治鬼、和合情缘等等，也要学习打通八脉和修金丹之法。

修士扶坛一段日子后，包括能开天眼或魂游入定，再得阳师点头和六壬师批准后，才能出外收有仙缘之弟子留香火。

六壬神功收徒甚严格，一要尊师重道，二要行为良好，三要不贪色好酒，四要不贪财害人，五要敬爱父母，六要尊敬长辈，七要不忘恩负义，八要勤修道术，九要宏扬道法。

北马及霹雳的六壬教法之所以兴盛，其中一个原因，是源自十九世纪末由广东客家人张彪士在北马传播³。本教流传于浮罗山背及亚依淡等客籍人为主的山区。除了修练符，亦重视六壬神算方术。六壬教的出门办事特点为“四直五横”诀，其中亦崇祀五雷先师之雷法，其教徒遍布北马、中马。教主诞辰为农历三月十八日。

0 金英教

创教于约三百年前，始祖林显江可能是原属全真道的广东罗浮山白鹤观道士，他被教中尊为“五岳五观林太祖师”，金英教迄今亦认中国罗浮山白鹤观为祖庙。⁴

金英教发展成为民间教派势力是在清末之际。它与惠州、增城一带以宗教为号召的客籍农民起义有着极深的渊源。起义队伍撤散后，成员南下马来西亚各地，除了传教与济世活动，亦拥有抗英反殖的光荣记录。

今日马来西亚的金英教主要是由于林显江弟子，佛岩寺僧人出身的陈飞龙一度南来传教。⁵

陈飞龙以及其它金英教弟子南传教法都强调“五敬”与“五戒”规条，对本教开枝散叶有着开拓之功。其五敬为：一敬天恩浩荡，风调雨顺。二敬地育万物，五谷丰登。三敬君临威德，赖及万方。四敬亲顺亲心，父慈子孝。五敬师重道义，同骨肉情。其五戒为：一戒奸媚败名，不知廉耻。二戒淫荡娇奢，任情妄行。三戒邪恶罪行，邪歪气

化百骨花字（咽喉中鱼骨或其它骨可用）

此花字写水碗

（用中指，丁字步，有太阳向太阳，如无日可向东方。）

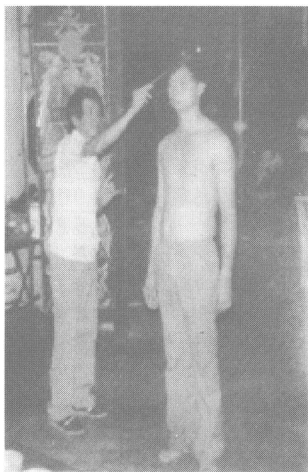
咒语：此碗水化为龙虎大海，此咽喉化为万丈深潭，吾奉太上老君急急如律令敕

性。四戒色迷意乱，想入非非。五戒盗窃劣根，毋败家声。新山旺相堂等南马金英教传承则主要是张六郎等人向各地客家人传开的传承。⁶

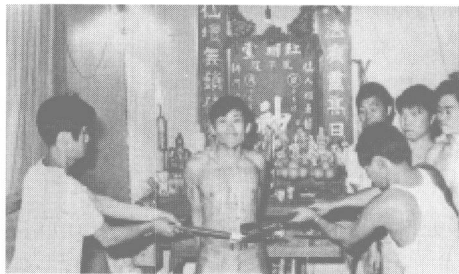
金英教开教神话以七岁修行的赤膊金英子为祖师，并指祖师是受了宿世道友唐三藏（金蝉祖师）的鼓励，与茅山祖师及潮源洞师（七姑仙女）结拜，往西域取经，所以称为三教祖师，后由林显江发扬⁷。这一神话的深层意识，解释了其教派成立时保持了同奉儒释道三教的全真道色彩，但却又重编出民间易于吸收的神话，同时也因此解释了本教之源头，融入了来自客家地区各教派成员为一教，说明教门传承的合理性。

金英教教义以儒释道三教合尊为宗，并派生各种民间一般在家信众都能遵守的教规。流传本邦的金英教，过教仪式上，传教师必定持伞站在重叠三层的桌面上主持，内中含意是不愿见清朝天，不耻失中华地。至清亡灭后，这一仪式才取消。

发展到今日，金英教已经成为马来西亚道教一个强大及分布极广的教派，其成员也包括各籍贯方言群之成员，甚至外籍人士。



新弟子过教封身仪式



肚顶双斧神功

E 正一天师闾山教

闾山教源自福建，以临水夫人为祖师，又以江西龙虎山张天师派为宗，本教觐公或道士皆以上龙虎山受箓为荣。但龙虎山并无闾山符箓，相传闾山派道士赴龙虎山求符箓时，张天师将神霄派符箓传授他们，故称闾山神霄小法⁸；所以福建和广东的客家道士拥有的符咒与他处的正一道士未尽相同，他们使用了不少其它龙虎山一系道士未有的符箓，也影响了地区上其它民间教派的用符。

以张天师为祖师的客属地区闾山派，在19世纪时南传马来西亚，是有遗迹可以证明的。吉隆坡的钟万仙师即是闾山道士，其庙内外的对联匾牌也提及闾山之法。另一闾山祖师之香火，则是新山柔佛古庙的感天大帝许真君。比较直接的例子是檳城莪尾和浮罗山背交界处的“宝天宫”，宫内



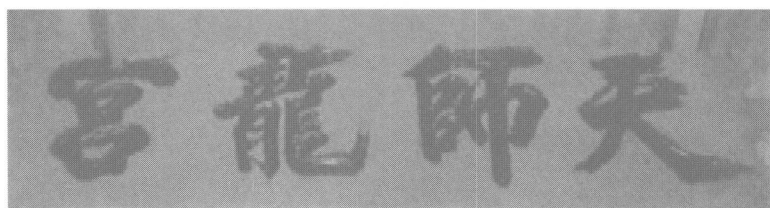
闾山以龙虎山天师为教祖



天师龙宫宫内神位



天师龙宫新宫



东马石隆门的老庙，在门上悬着（天师龙宫）四个大字

历史资料不多，但现存的柱联记载其庙宇曾在1906年重修扩建。这一百年宝天宮“五显大帝”庙，庙奉闾山派祖师临水夫人、赵玄坛、主祀又是华光大帝（闾山门下）；百年前的人们，在二千尺之高山上建庙，只有崎岖小径可上山，建庙目标只能说是为了修法及镇山，说明建庙时可能曾有道士住持。

在东马，值得注意的是石隆门天师龙宮。1857年，举事华工即是在这间1857天师庙，并聚在天师庙前的广场举行祭旗仪式，公推王甲领导起义。天师龙宮内供奉有“老祖天师神位”以及这一位第一代张天师张道陵的金身。光绪廿九年（1903）立的楹联内容是：“天降法雨法海龙山龙献瑞，师威济世济苦虎穴虎生祥”，点出了龙虎山之渊源⁹。如今的客家正一闾山道士传承，符法外传多，全马都有，但道士反而少见。

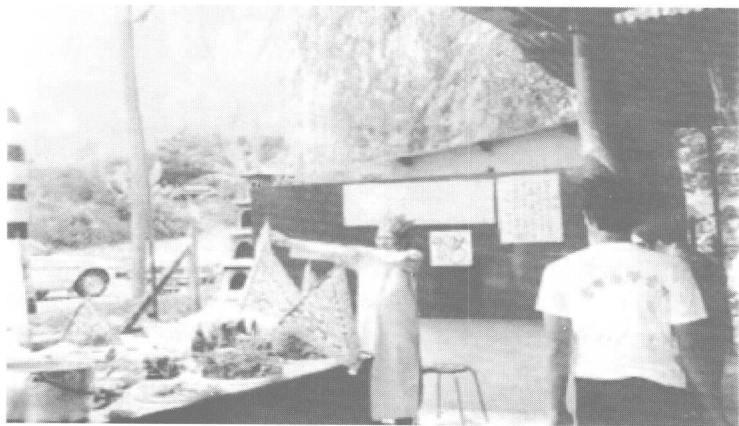


砂劳越天师龙宮遗迹

F 三坛教

三坛教之意，其实是源自这一系的道士的信仰科仪的特点。三坛即是“头坛、二坛、三坛”：头坛为“装坛”，要安好神坛、请神上表文，二坛为吹角迎仙师，三坛为“行罡”，即办好一件件事之后送神。这是闾山道士与受闾山影响的覘师对法事过程之专称法。但今日之三坛教传人则说，这三坛是意即道士兼修儒、释、道三教圣人之法，做法事能兼用三教圣人之法去开三坛之意¹⁰。究其实，它是正统的正一天师道闾山派在客属地区演化出来的支脉，所以不论民间一般人物甚至其本派道士，都俗称这一系的法师为“客家班道士”、“客家道士”。

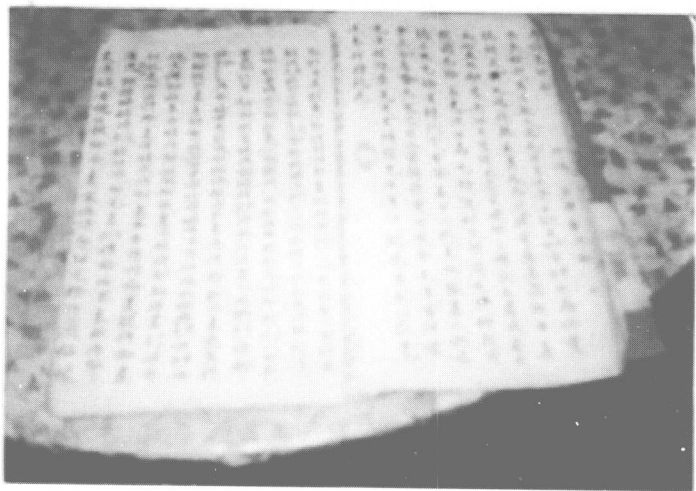
马来西亚客家闾山传人有史可载的最早南来者，无可否认



七月中元节由法师主持祭拜阴神及鬼王

是如今在吉隆坡享受公众香火的钟万先师，其庙中的仪仗牌所刻上之年代说明他早在 1888 年已受人供奉。而近代之三坛教传人之传教分布，却是集中在中马地区。三坛教兴盛源起于二十世纪三十年代，主要是惠州油溪乡袁姓道士家族有多人南来之故。他们主理钟万仙师庙坛之建醮仪式之后，其中有两兄弟留在大马传徒发展。¹¹

三坛教之科仪诵本，基本上并不曾改变道教经忏的特色，而且，相当注重传承，每逢重大仪式，道士总是先召请道教众神、闾山临水夫人等历代祖师，历代天师以及法脉传承传到惠州后的各代先师，其中也有五十一代天师。其召请过程，一字不漏的念着历代传承者之名号，从历代天师到宋朝彭先生，到张天横，到欧家数代，再转传袁通，把惠州的传承总结清楚；一直到当初南下马来西亚传教的袁荣华总侍



乾隆年代传抄的三坛教敬神礼祖经籍，说明其传承与正一闾山有渊源。（因道长之嘱，字迹不便清楚）

郎，也会受召请到坛前护法。由此可发现从原来福建闾山派一直到坛上道士之传承脉络¹²。由此亦可见三坛教其实与福建闾山派之传承，源头原是一样，两者都归向认同龙虎山正一天师派，互相间拥有传承渊源。

但是，三坛教在另一方面，则显然保持了地方化色彩，其经典亦受到在广东惠州以罗浮山为主流的全真教影响；由于三教合一的思想影响，使三坛教在名称上强调儒、释、道三教共参，其经典及科仪则加入了不少佛教的密咒及撰述许多金刚之名称。另外，其道士之间可以互相传授与拜师，不注重到龙虎山上受箓，亦对先辈道士有“侍郎”的特称，坛上还可挂上佛菩萨像。这一套不只是同一源流却不同分支的福建漳州闾山清微道士所未曾有，也是客家正一闾山所未闻的。

目前三坛教道士之分支主要集中在中马的雪兰莪、森美兰、马六甲三地，霹雳也有，但正式的传承人数不多。

6 茅山教

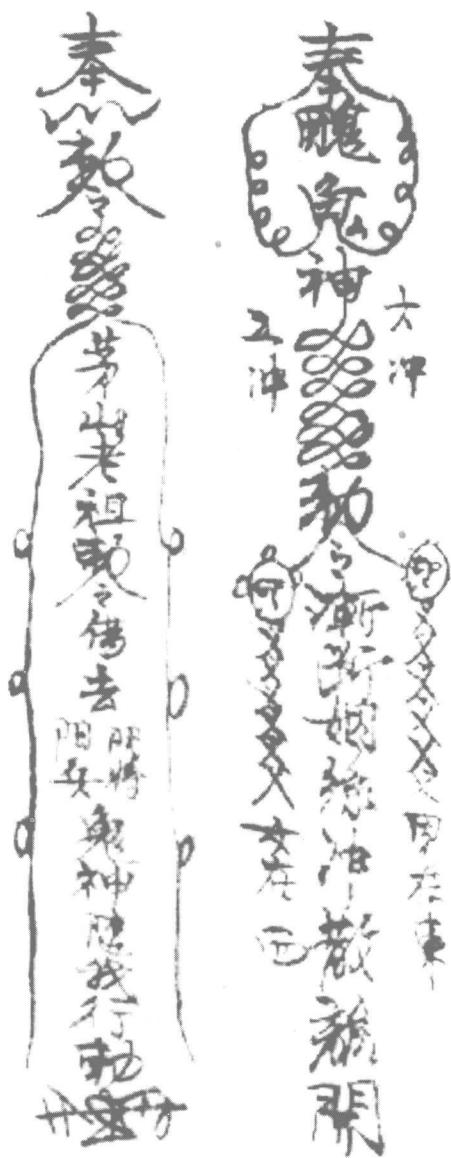
茅山教奉茅盈、茅固、茅衷为教主，尊称为茅山祖师。茅山教与历史上陶弘景所开创的上清派（后改称为茅山宗）是有极大的不同处，特点就在于它已成为在家传承的道派；而且，茅山教弟子所学的是一般在家戒律和符箓，不注重经典。北马的其中一支茅山教之所以兴起，溯源于本世纪初由鹤山客家马英道士在北马传播，而后方才遍布各地¹³。茅山教教主诞辰为农历五月初三、八月廿八日。

茅山教的传入，其实也关系到惠州陆丰县上沙庄姓村落的族人，在这支族人南来大马的历史中，他们有不少人是从术法的行业，与殡葬科仪有关。迄今日，上沙族人散布的芙蓉、马六甲、彭亨等地，其祖先灵位牌位上，所用的字眼是研究茅山教流传的珍贵讯息；他们称祖先为“大蕃师主，法祖 x x”，并在祖先牌位上附祀有“茅山法祖余万二郎、余千一郎”的名号。

和合饼符

咒曰：日出堂堂照东方。东方一木上一枝，枝上一饼变为男。女人捧饼月圆圆，食吾灵饼吞入腹肚内。日思夜思情意合，与我同座同枕不分离。夫妻和合到百年，吾奉茅山祖师敕





左图：催兵法符

咒曰：拜请天清清地灵
 灵。奉请开山土地公。调请
 阴兵阴将随我行。六丁六甲
 神将听我符令。茅山法主随
 我行弟子一心全拜请茅山老
 祖师到此来吊请请到阴兵阴
 将来到此某某家庭去作祟。
 打他狂言乱语。吊他真魂正
 块落阴府受灾惊领受金银财
 宝赐你用催阴兵催阴将到家
 中门神户位你免惊速速随入
 厅堂去作祟吾奉茅山老祖师
 法旨二百阴兵阴将随吾行神
 兵火急如律令救救

右图：六冲符化食

咒曰：奉请丑神急来扶
 男人冲女人想冲各归本伍年
 月日时冲不相随。女人不从
 男人意。时时刻刻对我冲
 女。冲男人吾奉茅山老祖斗
 呆鬼神渐断姻缘分两边。男
 快归家。女人也要归家不要
 淫不要乱归正当两家各分明
 男女不合开吾奉茅山老祖救
 急急如律令

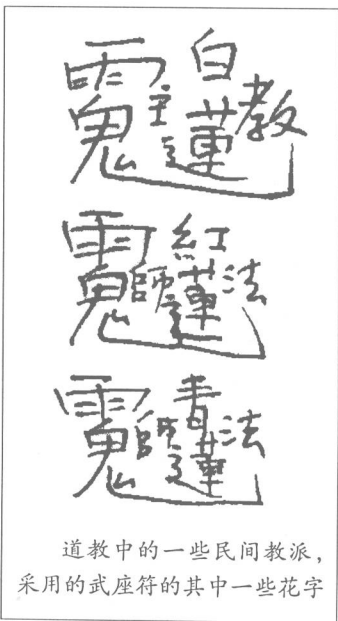
传闻中，茅山有许多和
 合、破开及作祟的符，咒语
 多用客语或闽语，但，若术
 士守誓，用之正当目标则依
 然是合乎正道。（为防滥抄，
 已把符文作部份更动）

H 白莲教

根据田野调查所得，在马来西亚的客家人之间也流传着“白莲教”的传承，但是，基于白莲教的分支众多，而且各分支的名称不一，再加上未曾发现真正以“白莲教”名称出现的教坛，所以，我们仅能根据一些口述资料，说明白莲教的传承在马来西亚客家人之间流传的概况。

根据曾与白莲教众交流的道教民间教派中人所说，白莲教的符法及神功，曾经在柔佛及新加坡，以至印度尼西亚的某些客家聚落流传。这一传承的符篆法，有一特点：遇到事关

重大时，多是以白色的纸符书以黑墨或朱砂；特别危急或感觉对抗力太大时，则用上黑狗血。这种作法，有异于其它的民间道教教派或其它民间宗教。使用黑狗血的原因，显然也是依据民间广泛流传的说法，认为黑狗血可以辟邪除秽，是妖魔的克星。不过，白莲教教义，不鼓励杀生、而且鼓励素食，因此白莲教的符篆法师在使用黑狗血制符时，多不杀生；他们多会在家中养一只黑狗，并饲以各种补品，必要时方才在狗耳轻刮微血管取血。现代也多用针筒抽血。¹⁴



道教中的一些民间教派，
采用的武座符的其中一些花字

白莲教是南宋时已存在的秘密宗教，原是发轫于道教太平道与天师道的教义，但撷取了中国佛教的白莲社等组织讲经、持戒、习禅的简易修行法，又与回到民间的摩尼教合流，一再汲取儒家及道教的思想与神谱，教义的核心是“弥勒降世”。明代后，它确立了以无生老母为最高崇拜，龙华三会为理想境界，以《龙华经》的说法去统摄各分支。许多民间教派与白莲教的传承互有渊源。¹⁵

据说，早期的客家人农矿地区，有一些矿工和农民是专习这一教门的神打武功，但由于他们不需道坛，而是借神庙聚集教众，一般教众也可以在家默修，因此，极难确定其中有谁是纯粹的白莲教徒。我们怀疑，流传在马来西亚的可能是教中的一些符箓及启灵之法，而非全盘的教义。在北马山区一些习符箓者之间，亦流传一些以“白莲教祖”名义的符咒。而一些道派及民间教派所用的符箓，也可发现某些符上，作为符胆的各花字之间，亦有用“白莲教主”之名号组成的花字，如金英教的“修练武座法符”即是一例。这说明白莲教符咒传入其它道派或其它民间宗教；白莲教与其它民间教派和道教教派在客家地区的交流，可能是在中国大陆经已有所发展。

源自白莲渊源的符法及传承在马来西亚和其他道教宗派合流，亦不以教外人士自居，因此，它在马来西亚实已融为民间道教的一部份。

I 香水法院

香水法院原是惠州佛事活动民间化的支流，其传人也自认是“和尚传下的俗家传承”。传人为主家办事之特征，是设坛时以三宝如来为主要朝拜及上奏对象，并且采用佛教经典科仪。但是他们的法师不似佛僧持戒，他们可以结婚持葷，也不必受戒的法师参事。另外，香水法院法师在法事中所穿的是类似道袍的服饰，并且仪式前后也可以灵活使用道教的符箓等。

1885年，吉隆坡甲必丹叶亚来去世，甲必丹家人从惠州原籍请来香水法院法师朱福仁等人，由他们主持为已故叶亚来诵经及举行渡亡科仪，也带来了这一已经民间道教化却以佛教



香水法院超亡拜仪。法师扮相如僧人，与扮“判官”的同伴“谈判”

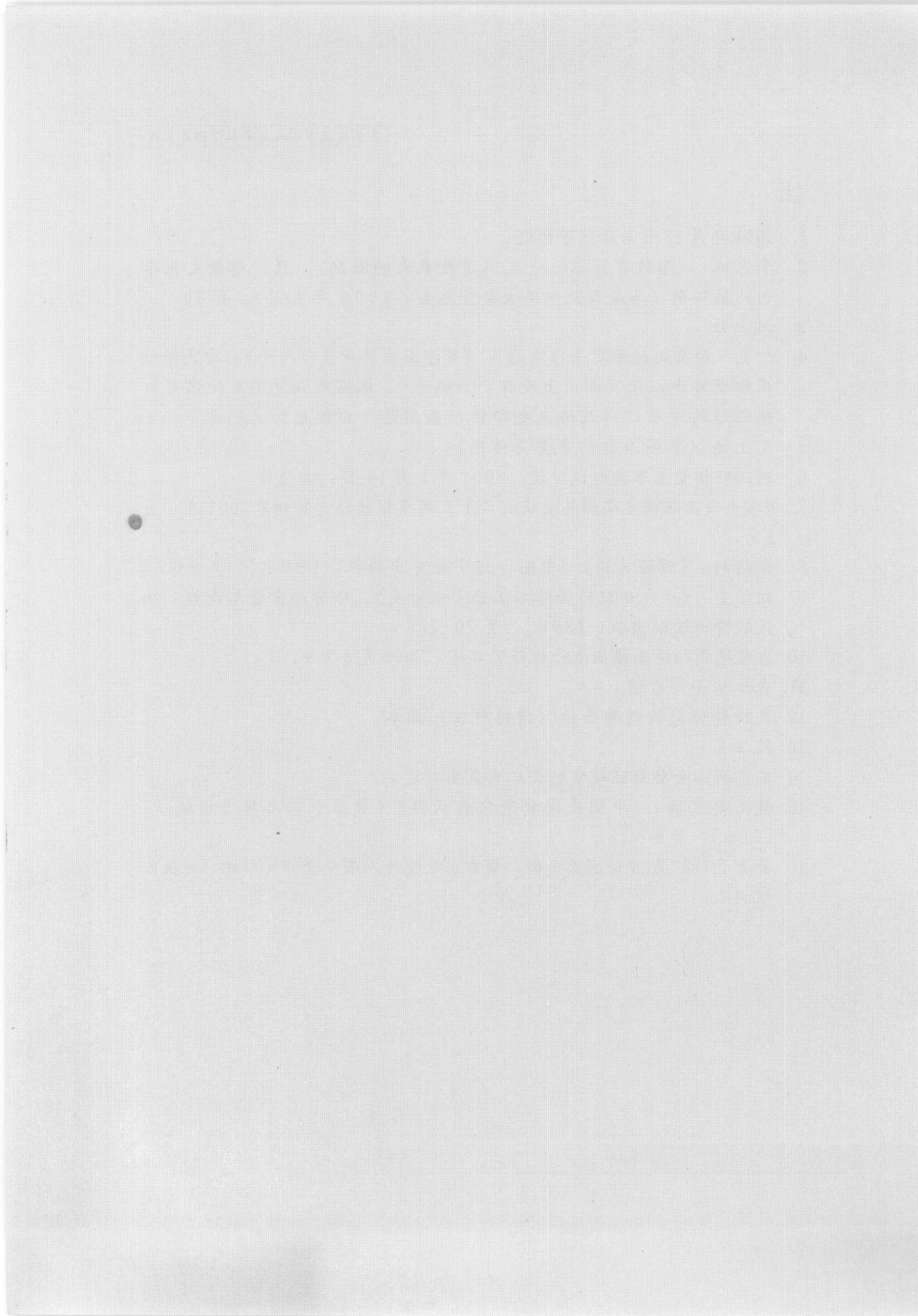
为宗的俗家法师传承教派。此后，其门人遂从马来西亚的吉隆坡散播各地，主要在中马。之后，也陆续有自称学会香水法院教化的传人到马来西亚各地设坛。¹⁶

香水法院传承有“道士用符，佛家用偈”的说法。事实上，香水法院传人做法事也即以佛教经典为主，以道教符箓为辅。由于他们能引吭念佛兼信道法，人们对香水法院这类教派传人，一般也会以“喃呒”俗称，后来就演变为对其他广东非佛系道士亦有此俗称。

数代以来，基于马来西亚的客观情况及生活上的考虑，这一系统的教派已演变成为主要靠家族父子传承维持下去的“喃呒行业”，极少有道坛会有向外传授教法，更未有发展大量固定信众、教众之举。

注：

1. 2001年9月13日与李明芳访谈。
2. 李永球：〈南传符箓派——我国道教最大的派别〉，载《愿景文化季刊》第四期（马来西亚中华大会堂总会，2000年4月），页30。
3. 同上注。
4. 所见一份有关传承之手抄本题为《罗浮山白鹤寺金英传序》。按民间习惯称观为寺，但罗浮山上没有“白鹤寺”。根据教众说明当地常有白鹤栖居的说法，以及地点之印证，显然是“白鹤观”之别称。
5. 见上述《罗浮山白鹤寺金英传序》。
6. 新山旺相堂主席黄旭鸿口述，2001年9月14日，吉隆坡。
7. 《马来西亚旺相堂柔佛总堂庆祝二十五周年银禧纪念特刊》2001年，页69。
8. 朱越利：《道经总论》（中国：辽宁教育出版社，1991），页355。
9. 刘伯奎：《十九世纪砂劳越华工公司兴亡史》（砂劳越拿督刘南辉、杨民献博士赞助出版，1990），页70~73。
10. 吉隆坡新街场漆福坛袁仕林师父口述，2001年9月14日。
11. 袁仕林师傅口述。
12. 袁仕林师父提供的手抄《请神科仪》诵本。
13. 同注2。
14. 柔佛新山金英教旺相堂的许江水先生口述。
15. 濮文起主编：《中国民间秘密宗教词典》（中国：四川辞书出版社，1996），页8~12。
16. 著者于1987年曾访问思士街，蒙香水法院传人朱光金师父口述，并提供相片。



四、马来西亚 客家社区流传的民间教派

A 真空教

真空教，也有称“空道”、“真空大道”、“空中大道”，是在1862年由来自江西省寻邬县的真空祖师廖帝聘所创，以所居黄畬山为祖山，主张以“复本还原，归空归一”为主旨，用静坐、静悟的修行以达到自身与本体真空的融合境界。真空教教徒不持斋，反以杀牲“放花”求救赎¹。在华人面对鸦片祸害之际，真空教以清茶及静坐法助人戒烟强体有验，所以获得不少信众。又因真空祖师创教源自寻邬客家地区，与各地客家人语言相近，该教在解放前的中国也流行于江西、广东及福建的客语地区。

真空教曾经遭朝廷迫害，1893年起教主廖帝聘及不少教徒因此为教殉身。但教徒在受大压迫之后，并未退缩，他们



居鑒真空道堂

因在中国国内布道困难重重，故此纷纷南渡南洋各地。在马来西亚传道的真空教众，包括了廖帝聘之后代。但传教者中，似乎以其首徒受空祖师张声见的五代传人黄道云（福建武平客人）最成功，他在广东焦岭创立了以会仙洞开山的“复本原”一宗，成为在东南亚最广流传最大宗派²。不过，马来西亚有史可载的最早道坛，是源自福建德化的客家人林华文所传授的登义山道脉，其后又有人和山等道脉南传。其中黄道云传道的因缘，主要是靠弟子广东焦岭人黄盛发在怡保红毛丹路开设道坛，而后才有1908年黄道云南来，把真空教义传布更广。以后二次世界大战前到来传道的各系道师也几乎全是来嘉应、惠州、大埔、福建省武平一带的客属人士³。因此，真空教逐在东西马客语系为主地区，广为布道，设坛无数。无论如何，真空教南传，也使到一些常在客语系地区生活往来的非客籍人士加入真空教。



B 归根道

先天大道归根道，是源于青莲教之分支，与后来盛行的一贯道，同源而不同流；不同流之处在于，他们追溯禅宗的马道一、白怀让两僧为七祖，而否定今日一贯道以道教马端阳及白玉蟾为七祖的说法。他们又把一贯道所承认的青莲教先天五老之金、水二老立为祖师，并为十四代祖⁴。1865年，在青莲教反清兴汉之斗争失败后，曾子评以“圆明圣道”活动，称十



解放后，归根道的海外领导者是梅县人蔡飞

五十五歲古裝像讚
 謝壽滿江紅
 一幅丹青神在也何須詞藻共因那金燈洪願
 人向小猿英武有如鴨峯貌風流史似純陽格
 着芒鞋踏過軟紅塵收圓忘 三尺刻毫光
 出十字佛杖魔嗔是靈根約伴歸家時日富
 貴功名休忘望夫妻恩愛宜收菴仗回頭各持
 老娘親求天職
 民國丙戌五月華期贈
 好了道人自題并書

蔡飞字迹

五祖，传艾元年为十六祖，正式称为“归根道”⁵。到了十八祖陈皇宁归天后，传到1940年代，归根道已号称二十万教徒，其中不少是在广东。⁶

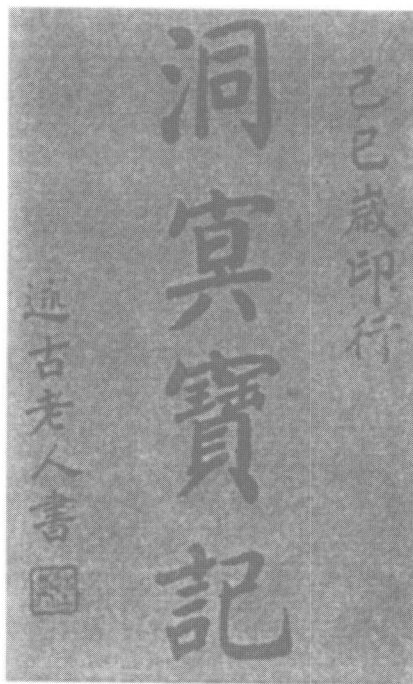
归根道组织复杂，敬奉主神以无极圣母及观音为主，长汀一带客家地区所崇祀的“定光古佛”亦列入其传承之仙佛之一。他们定期主办神会为人设醮诵经，超渡亡灵，飞盞扶乩，提倡清斋戒口。归根道奉《龙华经》为主要经本，并指无极老母为最高之创世者，指出末劫将至，老母要仙佛分身下凡欲渡化迷失众生回头。归根道对教徒有三戒、五戒之要求，前三戒为：戒斗、戒色、戒得，后五戒与佛教五戒相同。⁷

1901年，传说地母降鸾于云南广南府，传出《地母经》，又过了二十六年，就有温二十九姑带了无极圣母的信仰在槟城创建“南岛佛堂地母庙”⁸，她主要向山区一带的客家人传渡，并与各处供奉这本地母经之斋堂互相配合办道。迄今，参访者还可见地母庙楼上佛堂挂着“先天大道归根道”的训诫。

到了1948年，原本是保定军校毕业，曾在日本习法政的好了道人蔡飞（梅县人）南来马来西亚，重建“南岛佛堂”，起别名为“太上精舍”，之后，以著作及讲道为传教手法。在蔡飞的著作中常见他向同善社及初传入的一贯道等道门争论天命谁属。从温二十九姑南下一直到蔡飞六十年代患脑中风返回中国之前，曾是归根道在马来西亚传教活动最活跃之时代，当时江沙有太华精舍、吉隆坡有福龙佛堂、务边有太和精舍等，传播各处并获得不少客籍支持和加入斋教。马来西亚各地客籍为主的地母庙，以及客籍的斋姑，有很大部份实际上都是承接了归根道的法门。

C 同善堂

清代的同善堂，亦是青莲教分支，是彭汝珍在1906年所设，在民国初期是典型的“绅商宗教”，奉“西天东土历代祖师”，常念的经有：《道德经》、《金刚经》、《法华经》、《太阳经》，教义上以宣扬孔孟大道，设立善堂、



彭汝珍题字的“洞冥宝记”，曾在马来西亚以善书性质流传，影响深远

坐练气功为名，强调“用儒教礼节，做道教工夫，证释教果位”，经常从事恤贫、救灾、施药、施棺木等活动。⁹

基于绅商之间的联络，槟城是最早出现同善社分支之处，有可能最早是慈善斋堂同学善堂。据载，这一组织设于甘光内，而以福建永定富商吴德志为首。¹⁰

据教内之说，民国初期，新加坡有东陵同善堂，有永定人阙子郁及弟子广东陆丰人罗佳兆，在南洋各处向其他籍贯人努力传教。

客家系同善堂的活动在我国也历经多年的组织变化，1937年大埔客人黄宝真姑太在亚依淡重建同善堂，延续其父亲黄价人在大埔天佑堂传授的“集三教于一炉”之教，依旧是斋姑修行，并从事收养孤女之慈善活动¹¹。从庙中捐款的玉照，可知当时是获得了各地客籍领袖或他们夫人捐款：如胡文虎、胡文豹、杨芷卿、蓝渭桥、萧畹香夫人、胡子春夫人、戴淑原夫人等，同时部份的当地福建籍闻人及夫人也有献捐，方才购地建堂。

战后的槟城亚依淡同善堂，已经逐渐归向佛化，成为佛总之会员。但其它的同善堂或同善社则各地依然有分支。

0 混元教

混元教是清代白莲教支派，约创立于清初。混元老祖是明代红阳教创造的至上神。“混元老祖坐在阿罗国”，使混沌——宇宙分出天地、日月、山河、万物与人类。红阳教与明清时期绝大多数白莲教支派不同，它的至上神混元老祖是个男性，而无生老母则屈居成为混元老祖妻室的地位。混元老祖既是创世主，也是救世主，又是儒、释、道及各种天神地祇之父，执掌至高无上的神权，享有人类的最高崇拜。从教义既可以看出红阳教创立时期即受明万历年间西方基督教（圣父、圣母、圣子）的深刻影响，也可以明瞭红阳教维护君父纲常制度，在其教义中曲折反映了民间教派的演变。此教在清代时，一再发动反清起义，受到镇压。¹²

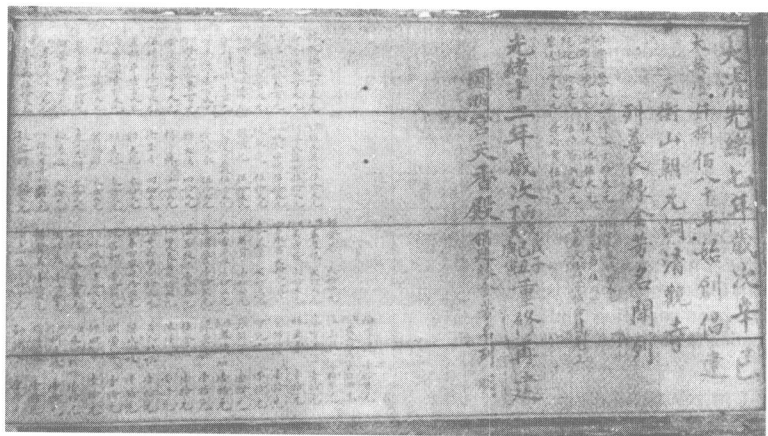
混元教主，亦有称洪钧老祖。在槟城的混元教主殿堂，有道士卢善福所创之“成化堂”，位于客籍人众多的“槟城海客园”，内供创堂者卢善福与其妻杨喜娘神位。成化堂前殿拜祭九天玄女及拿督慕山（Datuk Musang），后进的殿堂内供三教圣，殿堂入口门楣上并有“混元教主”之横额。

基于主祀洪钧老祖的天有宫自在观亦是卢善福开山，而且在自在观祖堂内供钟善坤等人作为祖师之一，而芙蓉天公五老观的“道义堂”内亦有卢善福的一席灵位，且称为“南道开山祖师”，因此，我们可以看到作为混元教传承的卢善福一脉，也身负源自全真教之东华山之道脉。卢善福并非仅仅是接受民间混元教派之传承。

E 天衡山派

檳城朝元洞清观寺，位于亚依淡西南小山的天衡山，因其上山步阶之数目有 1200 阶，俗称千二层清观寺。祖堂碑板说明它是在 1881 年由一班客家道士离尘子、洛阳子、观化子、碧霞子等人所创建，供奉三教圣人及斗母元君为主，并诸仙佛。清观寺的祖堂内供奉有“西天东土历代祖师”牌位，另外，又有天衡山“开山启教先师”黄锦平（道号观世子）之神位及其夫人神位。从清观寺的寺前创建石碑，可以见到客人领袖张榕轩等客籍人参与捐款，其碑文上有说：“尝考文甲经支，因派源远流别。”

认真说明，天衡山即是清观寺所在之山头，是当地人命



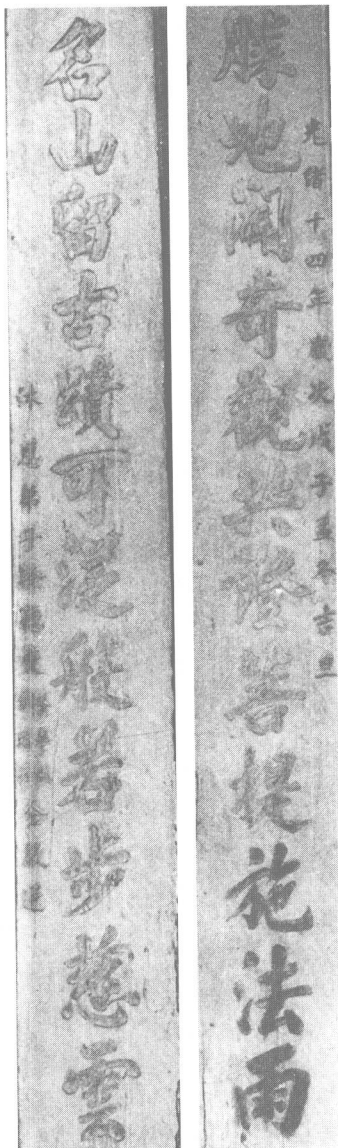
祖堂木板说明，光绪七年（1881）倡建，光绪十二年（1886）重修也再建“圆明宫”

名的名称；与中国衡山无关，“天衡山朝元洞”是指当地之福地而言。以清观寺之建筑群及神明群之布置，亦可知他走的是“三教圣人”的路线。

天衡山是北马人每年乘着九皇诞纷纷登山朝拜斗母之名胜。它的前殿主祀禅宗六祖神位、中殿“圆明殿”设坛供斗、主殿则以孔子、释迦、老子三教圣人为主祀，亭祀尚有斗母及摩利支天君，联语多用佛教词汇，而早课诵《北斗经》。黄锦平等道人所留下的照片亦有戴道冠、五老冠，亦有戴五佛冠，可见三教合一色彩。

我们看“清观寺”以“寺”为名，它独立为“朝元庙”的前殿，大殿门联用的联句：“胜地辟奇观，共证菩提施法雨；名山留古迹，可从般若步慈云”，这段文字，是1888年留下来的。可知清观寺的住持，其实并不排斥佛教。

而圆明宫中的刻联：“一二三四五六七八九，九八七六五四三二一”，则以数理说明后天八



卦位之相对，暗藏丹道之寓，可知其修行之本，依然不脱道门。

无论如何，我们阅读黄锦平所用的九皇北斗经，其实是以1696年着成的《大梵先天斗母圆明宝卷》为基本，内含诸多梵咒佛号，并非道教正一派或全真派早课常用的北斗经，但关键在于其中有总结之句为“皈依太上无极大道”。而天衡山渡亡及普施科仪虽是以佛教的咒与诵编成，并且三宝赞中延用了佛门赞偈“龙华三会再相逢”，但其教义尊摩利支天尊、不放弃拜斗。因此断定黄锦平“开山启教”所传的教门与民间教派有关，并非纯道教，更不是纯佛教，是合理的。千二层的道殿祖堂上尚供奉了土人巫师笃亚孛的牌位，并有笃亚孛与诸道士道装合映之造相，亦能反映这是一个本土化之教派。

观世子黄锦平五十余岁即归天，其徒弟及徒孙全马各地皆有，各以“三教”为名或其它名称，为人作法，其中亦有不少忠贞者在每年九皇诞回山参拜祖殿。

F 黄老仙师慈教

黄老仙师教最早是客家民系的信仰，但是，在马来西亚的发展，已使它成为超籍贯，甚至超种族的信仰。1990年，马来半岛包括新加坡，共有38个供奉黄老仙师的“慈教组织”，非正式统计，当时它已接迎过14万人的信徒¹³。

黄老仙师的传播，据说始于1948年紧急状态时，源于森美兰的马口（Bahau）。当年，由一个客家胶工工头廖俊获得神人附身，一再指引当地人民在战祸中趋吉避凶，吸引了不少信徒。此后，神明借用原本不识字的廖俊向信徒传达了不少道理，并且以符咒医治病患，廖俊也开始替神师传法给其它信徒，建立以神为师，互称师兄弟之宗教传统¹⁴。1958年，两名信徒朱顺及李有普将黄老先师的神启纪录，总结为“黄老仙师慈教”，从此14页的《黄老仙师道理书》成为教义之基础¹⁵。黄老仙师信仰兴盛后，廖俊本身也逐渐淡出，但信仰却在各地区客家社群间传播，传教的对象也越来越兼及外族¹⁶。

“黄老仙师慈教”的主神是黄老仙师、太上老君及齐天大圣三位，以黄老仙师代表儒教、太上老君代表道教、齐天大圣代表佛教，所以附合了民间崇尚儒、释、道三教合一的说法。降到坛前说教及扶持信徒修炼神打功法的神明是以这三位为主，不过，到了近几十年，也有其它神明降临各地的慈教坛。

《黄老仙师道理书》的内容主要是强调：慈、忠、信、义、礼、伦、节、孝、廉、德等道德规范，并立下规则

予信徒，这些内容在“过法堂”的信徒入教仪式上，都会一再由童身宣说¹⁷。真正入门的信徒在过教的首年每日要吞服焚化的绿符，第二年逢初一十五吞符。教众终身不得食用牛肉、狗肉及嗜毒。祖师爷圣日时，教众则需以素食为供养，逢圣诞日也要禁酒。

无论如何，很巧合的是，廖俊最初的传法，是带着河婆口音传达神谕，而另一方面，从砂劳越的历史，则可以知道，伦乐及石隆门两地的黄老仙师香火，都是随着从印度尼西亚西婆迁入砂劳越的客家先民，移入东马。而早年撤入石隆门的矿工，多是河婆人，伦乐与石隆门两庙的历史也超过百年。由此可见崇祀黄老仙师的信仰是出现在“黄老仙师慈教”的组织形成之前。新马两地的黄老仙师信众，已形成一个联系体。他们在1991年，通过祖师乩示，正式在中国四川都江堰寻获黄老仙师祖庙的所在，并支持当地开发黄老仙师祖庙。目前，全国各地不少的黄老仙师组织，都是马来西亚道教总会的成员¹⁸。

注：

1. 任继愈主编：《宗教词典》（上海辞书出版社，1981）页859。“放花”则为放血之意，入道者，一定要在祖师神位前献活鸡一只，当场放血。
2. 黄子文：《空中教发展史略》（马来西亚霹雳空中教会，1965），页15~16。
3. 同上注，页16~20。
4. 蔡飞：《三教归宗祀佛表文》（檳城太上精舍，1951），页2~4。
5. 青莲教反清事迹，见濮文起主编：《中国民间秘密宗教辞典》（四川辞书出版社，1996），页226~228。曾子评创教之传承，见孚中编著：《一贯道历史》（台湾：正一善书出版社，1998），页68~69。有关曾子评称十五祖、艾元年为十六祖的说法，可参注4。
6. 见孚中编著：《一贯道历史》（台湾：正一善书出版社，1998），页37，49。
7. 同上注，页69。
8. 王扬：《地母娘娘的魅力》（光华日报，副刊，1993年11月29日）。
9. 同注6，页58~59。
10. 温梓川：〈客人在檳城〉，载《檳榔屿客属公会四十周年纪念刊》（马来西亚：檳城客属公会，1979），页721。
11. 〈黄宝真女史事略〉，载何良安等编《檳榔屿大埔同乡会三十周年纪念刊》（檳城：大埔同乡会，1968），页74。
12. 濮文起主编：《中国民间秘密宗教》（四川辞书出版社，1996），页92~94，110~111。
13. 佐佐木宏干：〈凭灵和道理——马来西亚黄老仙师慈教再论〉，载杉本良男编：《传统宗教与知识》（日本：南山大学人类学研究所，1991），页251~276。（原文为日本文）
14. 同上注。
15. 同上注。
16. 吉隆坡新街场黄老仙师慈孝庙，叶志芳、李玉明口述。
17. 同上注。
18. 同上注。

五、清代马来西亚 客家人的观音信仰

A 最早的客家人观音香火

客家人正如其它华人社群一样，普遍崇拜观音菩萨，而且，相信在客家人最初南来马来西亚之际，他们也已经把这一信仰带来，使之成为大马客籍村落或客籍为主的地区之信仰一环。

在佛教方面，我们可以发现到各地崇祀观音之寺庙，都包括了客属人的捐款与积极参与。尤其全马各地区都出现水月宫观音崇祀，更不是偶然的现象，水月宫观音极可能是客属人在开拓矿区的时代引进的，这是佛教的菩萨又被先民视为乡土神兼保护神。

我们有极大的理由相信，最早由客家人供奉观音菩萨的观音庙，可能是位于马来半岛东海岸吉兰丹的布赖地区。

根据 S.M. Middlebrook 的记录，这座村庄，在他 1933 年造访的 200 年之前已经存在，它曾经是金矿区。在 1800 年左右，当地采矿为生的华人先民为了反对土酋天猛公 (Temenggong，管理内政之大臣) 垄断白米之供应与贸易，



新古毛岳山古庙水月宫匾，光绪廿二年（1897）

影响他们的生计，愤而反抗及刺杀对方，导致过天猛公儿子入侵华人矿村大屠杀，使之一度衰退。¹

在1933年，Middlebrook到布赖去考察时，当地只有2、3位妇女是真正来自中国，他发现布赖村庄当时有7、800名客籍华人，他们已几乎人人以种稻为生，同时他也发觉到布赖华人的皮肤黝黑。他认为这是布赖男人与原住民或泰女通婚的证明。

当时，也确有这种通婚现象，包括甲必丹的祖母是暹人。当时的村民多住在村外私人的耕地，只有约20家人和店铺在村中。村中的店铺兼作住屋，这些店铺包括了村中的观音庙在内，组成村中简陋的建筑群，它们多用稻灰与竹子作为建筑材料。²

布赖村华人一直到1933年时，仍还有庆祝华人主要的节日。迄今，老年人犹记得在他们还年轻时，布赖村最重要的庆典不是农历新年，而是观音诞辰。在这每年一度的节日庆祝工作，往往在观音千秋数周以前就必须开始预备，以便维持超过10天的各种膜拜庆典仪式。

当时人群从哥打峇鲁乘船沿河上来布赖，售卖货物和参与祭拜典礼、宴乐和赌博，情况相当热闹。所有的神明也从庙里被邀请上轿游行到村中为庆祝特备的亚答棚中去。此外，庆祝的仪式不但祭拜华人的神明，马来人的“拿督公”神也受到祭拜，还有各家各户的先祖矿工的神位等……。³

基于华人最初到达一个地区，必定也把他们心目中的乡土祖神带到当地。因此，布赖水月宫的观音信仰，可能是最初也最早出现在大马的客家村的观音香火。它的出现，说明了人们对佛教的亲近，对菩萨的信仰又以一种民间信仰的形式南传。

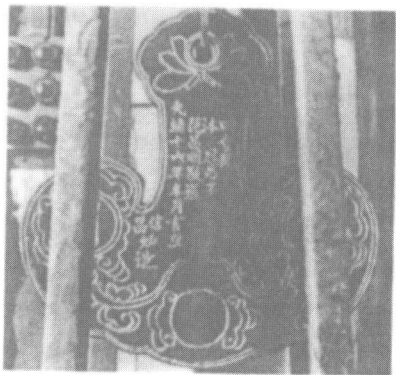
B 分布东西马各地的客家人观音信仰

北马最早崇祀观音的是檳榔嶼广福宫，它当然并不全是客人为主的，而是属于全体广东及福建之华人先民共同的公庙；在它1800年建庙碑文，捐款的客人可考的有永定人胡武撰，他也是海珠嶼大伯公的倡建人⁴；广福宫在1864年重修时，亦有永定人胡泰兴、惠州人黄陈庆等捐缘。广福宫庙中文物，还包括1803年甲必丹胡始明曾偕2名儿子臻麒及臻麟送的“钦崇福泽”匾，这位捐匾给广福宫的甲必丹据过去一些说法也说他是客家人⁵。在中马，吉隆坡是惠州为主的客家人开辟的地区，当地安邦路的登彼岸观音佛堂，建于约1884年间，其中有1889年由信徒送的客家惠州乡士神谭公仙师香炉，即说明信徒以客属为主。安邦的莲花庵，名字相承丰顺县的莲花庵，内有惠州府会馆1889年送的大理石炉。两庙文物说明了两庙与当地客属主导的惠州社群有极深渊源。马六甲观音堂是福建人为主的青云亭之外，另1间祀观音的庙宇，创庙于1894年；从它1896年的捐缘碑，我们可以发现到，它曾远赴吉隆坡、芙蓉、新加坡、柔佛捐款，其中不少捐款人可证明为客籍人⁶。彭亨劳勿观音堂，1910年设立之前，原本就是由谭公爷为主祀，后来才改成以观音为主祀，亦肯定与客属有关。

砂劳越古晋达明路林华山观音堂其后头原为“福善堂”是崇拜“无极天尊”的先天教斋堂，成立于1867年前，现观音堂最久的可考文物，是1902年留下的对联；在1907年的捐缘碑上，它的绝大部份捐款人都是来自帽山地区，说明

这是一间客家人的观音庙。而帽山的慈云阁，据说在1890年之前已有庙宇，庙中可考之最早文物有赖超先在1902年敬送的铜钟。

值得进一步探索的是，马来西亚国内有许多处都出现像布赖一样崇祀观音的水月宫，而且，大都是建庙在当年的金矿或锡矿产区。从田野考察发现，砂劳越第一省新尧湾水月宫，据说是客属人在1850年建，现有门额是1886年由陈尊盛奉送⁷。新古毛的岳山古庙，藏有一块1897年的“水月宫”匾，其附近观音阁建于1904年。霹靂州怡保的水月宫拥有1块志明光绪16年冬（1890/1891）的云板，是肇庆四会人范昌明所赠，这是怡保区已发现的华人文物中志年最早的。北沙叻水月宫有块1911年的匾。金宝务边街的“金宝古庙”留下的光绪三十（1904/1905）香炉已说明它原名水月宫、当时捐赠的信众包括了古冈州、东莞、新安、四会、惠州、增城、广宁、南番顺人。客家为主的地区出现非客籍捐赠水月宫的情形，可能证明是帮派之争消除后，各帮派语系对观音信仰共同扶持，这是信仰原本不分帮派的现象重现。



怡保水月宫云板
光绪十六年（1890/91）

从以上数据可推测，马来西亚最早的水月宫香火可能是在吉兰丹布赖，其历史比檳城更早，可以远溯到18世纪末。但是，由于马来亚共产党在日治时代结束后又发起反英殖斗争，在紧急状态时期，英军为了对付马共，便利利用行政手段坚壁清野，采

用强迫迁移华人村的政策。当地以及活望生的客人村落，也因此被拆散迫迁，英殖在 1948 年起便将当地客籍人分散到瓜拉丁加奴 20 哩外、彭亨州的瓜拉立卑以及南方的柔佛古来附近，形成几个不同的布赖新村。结果吉兰丹水月宫的香火便随着先辈一切从头开始的迁州过府，香火分散上述各地新村去了。⁸

值得玩味的是槟城广福宫，宫内亦有一块供桌，志明是 1896 年，由当地著名的佛教徒陈西祥娘所赠，上刻“水月宫”。其来历如何？或者槟城亦曾有水月宫香火？暂时不得而知。

有关“水月宫”的香火来源，据砂劳越的说法，是来自广东省揭西悬河婆镇四公里的“天竺岩”⁹，而吉兰丹方面原住的布赖客家人，因时间经过约 300 年的变化，对祖籍多是概念模糊，已不可考，因此很难知悉他们最早期采矿的先人是否亦来自河婆？但新古毛、怡保、金宝，早期都有河婆人采矿。因此，说水月宫香火来自河婆是可能的。

其实，“水月”本是佛教用词，佛教大乘十谕之其中之一谕，即以水月譬诸法之无实体，《智度论》六曰：“解了诸法，如幻、如焰、如水中月……”¹⁰。一心观水相入水定的水月观音，亦是中国流传极广的一种观音造型；法国罗浮宫所珍藏的水月观音，是唐朝中期的作品，采用了半跏趺坐大海岩石上的造型¹¹，可见这是中国流传极广的观音造型。飘洋过海的人们，要在海上冒风浪之险远到异地采矿，更是险上加险；先民以水月观音为心理依从及祈求保护之寄托，其实已折射出南来华人在马来西亚的开拓时代的辛酸。吉兰丹等各地的“水月宫”都是出现在矿区，又因紧急状态，而出现了分香及迁移，水月宫分布东西马各地正反映出先辈的苦难历史。

C 从民间观音信仰朝向佛教寺院

说到客属人士对观音信仰和佛教的重大贡献，理应是 20 世纪才显得重要与显著。北马客属先贤张弼士等人领倡扩建当地人俗称“龙撞钟观音”的鹤山大士堂，使它成为后来东南亚最大的佛寺的极乐寺。他们支持了来自福州的妙莲禅师任“钦命方丈”，建立东南亚第一所正规的佛寺。

此处，我们仅就清代的情况说明之。

到了槟城极乐寺的出现，佛教在马来西亚的传播过程又进入新页。极乐寺的创立标志历史进入另一阶段，它的发展代表着和中华文化融为一体的北传佛教信仰，在东南亚正式有了庙宇，开枝散叶。极乐寺由 1891 年建立在亚依淡白鹤山上一座木构大士殿，发展成福建鼓山寺的海外别院，再后来演变至今日东南亚历史性宗教名胜，个中有不少客家领袖的功劳。

我们阅读韦宝慈 1908 年撰《槟榔屿白鹤山极乐寺碑



记》，可从这块现存寺中的碑记得知槟城鹤山极乐寺原本的概念，是以大士殿为主殿、是主祀观音的古庙。三年后立的《槟城极乐寺碑》则说明，当时“草架茅舍”有了改变的机运，是得力于妙莲获得时任代理领事的嘉应客家人张煜南答应发动捐献。其后，当时北马著名的客家领袖，对推动极乐寺的发展不遗余力。相信客属领袖的努力，也是奠下极乐寺历史地位的因素之一。

在中国佛教史上，来自福州的极乐寺开山长老妙莲，是清朝少见的例子；他唯一曾往北京请得《龙藏经》，并获赐紫衣殊荣的东南亚寺院住持高僧。他在极乐寺藏经楼留下了《龙藏》和“奉旨回山”的仪仗牌，以及“钦命方丈”的匾额。



金宝水月宫铜香炉刻文

1904年9月，妙莲法师获颁《龙藏经》，并获得御赐紫衣的年与月，正好与清廷对张弼士任命的年与月相符相同。妙莲长老到北京请得《龙藏经》的同年同月，张弼士也备受清廷皇恩浩荡，清廷提升太仆寺少卿张弼士为太仆士正卿，并担任商部考察外埠商务大臣，督办闽广铁路，负责海外招商及推动各地总商会成立。同时，张弼士也兼任槟榔屿管学大臣，在槟城积极推动中华学堂。极乐寺全部工程，历十五年完成，总建筑费超过17万9600大元，六位主要的倡建助缘人，都是客家人，而且除张鸿南一人，其它张振勋（弼士），张煜南、谢荣光、戴春荣、郑景贵皆曾出任信托寺产的大总理。五大总理中，除了郑景贵之外，其他四位又都是历任清廷驻檳领事。郑景贵则曾经捐银十万，作为清廷在安南对法国战争的捐输。另一方面，发出护照予妙莲长老上京请《龙藏经》的当时领事其实便是谢荣光的女婿梁碧如。上述各人都曾获清廷封官衔，而且与张弼士相知。妙莲长老得以北上请经，亦可能是得自其中的渊源。¹²

极乐寺能建寺成功，和当时出钱出力倡导闽粤人捐助的客家领袖，有相当直接的关系。其中一个原因，也当然是由于他们信佛拜观音。

注：

1. S.M. Middlebrook, M.C.S, Pulai: An Early Chinese Settlement in Kelantan, Journal of the Malaysia Branch of the Royal Asiatic Society Vol.11 (2), p152。
2. 同上, 页153~154。
3. 李成友:〈白头村民话当年, 布赖村历经沧桑〉, 载《吉兰丹中华总商会80周年暨扩建落成开幕双庆特刊》。
4. 胡巨川:〈中川胡氏源流〉, 载胡以按编《中川史志》, 页7。
5. 黄尧:《马星华人志》, 页65。黄尧称胡始明为永定富商胡泰兴祖父, 但根据显然不充足。另, 本地史家陈剑虹则考证胡是香山人, 是否香山客则难考。
6. 其中包括姚德胜、饶喜娘等名字出现, 这基本上反映本庙的捐款人是以广州语、客语系人士的捐款者占大多数。
7. 有关1850年开庙的说法, 源自傅吾康、陈铁凡合编《马来西亚华文铭刻萃编》第三卷(吉隆坡, 马来亚大学, 1987), 页1361。刘伯奎《砂劳越河畔的华人神庙》(砂劳越: 砂劳越华族文化协会, 1996)则指其香火是1870年代由一位西婆罗州移民, 以广东河婆带入香火, 页72。
8. 马来西亚华族历史及文物调查工委丁加奴州研究员王雅诰提供之田野采访资料。
9. 刘伯奎:《砂劳越河畔的华人神庙》(砂劳越: 砂劳越华族文化协会, 1996), 页72。
10. 丁福保:《佛学大辞典》(台湾, 天华出版社, 1982), 页668。
11. 后滕大用:〈三十三体之应化〉, 载《槟榔屿广福宫庆祝建庙188周年纪念特刊》(槟城: 广福宫, 1988), 页263。
12. 王琛发:〈极乐寺龙藏经: 反映晚清华侨政策之一瞥〉, 载《无尽灯》季刊164期(马来西亚: 佛总, 1999年4月6日), 页27~31。

六、基督宗教在马来西亚 客家地区的历史足迹

A 天主教在马来西亚客家地区

无可否认，客家人在十九世纪，曾经是天主教会在马来西亚的主要传教对象，这其中一个原因，显然是太平天国起义带来的效应——一场以耶稣名号在客属地区爆发的起义，席卷半个中国，期间，也就给了传教士更大的理由和信心向客人宣教。这种情形，一方面固然是因起义者对《圣经》的诠释自有一套，令教士觉得有必要向客家人澄清教义，另外战火纷天阻挡了传教士进入客家地区，也让传教士不得不转向海外华人；何况他们已觉得向着海外的客家人传教是有希望的。对教士来说，毫无疑问，这些客家人是可以接受传教，他们有些人已知道耶稣，甚至其中也有人已熟悉了“耶稣”，问题只在，如何向他们解释合乎公教之信仰。

因此，我们可以发现到，槟城拥有超过三千教友的浮罗山背耶稣圣堂，迄今是个客语教会。它发起的基础是起源于 Baicho 主教在 1853 年购买浮罗山背地段。他当时已建起向当地山区客家人传教的教堂。到了 1856，两位执事神父 Kremer 及 Galvel 已在当地走入民众的生活。他们在改变亚答屋的教堂成为目前的石构建筑的同时，另建多间亚答屋，教导中国儒家思想及《圣经》的知识。到了 1879 年，对教堂建树极多的包神父 (Rev. Fr. Page) 到达大马，则是首先在新加坡接受两年客语训练，方才进入浮罗山背的教区¹。从亚答屋里有个洋人开办的华教私塾，到教会教友创办当地的华文学校圣心中小学，一个客语的天主教堂区就是如此发展出来的。

建于 1900 年的文丁圣内思堂，其教友的来源则是另一种

模式。他们之中有不少人源自广东赤溪县的渡岭村，基于清末的天灾人祸，以及义和团动乱时代之排外压力，他们陆续飘洋过海在新加坡或关丹着陆，循着同乡或亲戚的足迹，至文丁定居，形成一个以陈姓为主，另有曾、汤、唐、赖、廖、张、叶、谢、罗等姓的天主教友社群。他们在法籍神父带领下，各自也陆续的向英殖政府申请土地，以务农及锡矿为生。当年，来自芙蓉的法籍神父为了服务这些教徒，必须骑着马走遥远的路到文丁主持弥撒。²

天主教在客籍地区针对客属的需要去传教，无形中也推动了一处处以客语方言进行传教与举行仪式的本土化教会，如此一来居然也蕴酿了通过方言读书识字的机会。即使天主教会在梵二之前，弥撒全都以拉丁文进行，但语言已不是客家教友的障碍。虽然槟城、文丁、彭亨、雪隆及森美兰、马六甲各地的客家主群区教友们都不谙拉丁文，这阻挡不了当地教友们的对信仰的热忱，因为当地的教友皆晓得念客家经文去理解教义。那时候的儿童要理课程是以客家话讲解，教徒也是以



客家语来念诗书及经文。这些客家经文以及文本仍持续延用至今天。

迄今，大马天主教教区，流传了不少以客语方言译写的汉字诗经诵译本，也可说是昔日历史的见证。

另外，由于教会在华人地区传教必须顺应民风，因此包括在客家人的教区，也都会出现一些不违教义又与华人社会风俗结合的仪式或活动。例如，华人社团的福利互助会之形式，亦曾在浮罗山背的客家教堂出现。如《浮罗巴斯卦会互助部履历简述》载说：“巴斯卦会互助部是附属天主教，设立于1911年，由神父FR. GERMANE 任职本堂时期，是时神父因鉴于教友都会为生活而操劳，疏忽了联络与互助之精神，乃创立此会，教导教友组织念经班，立定规章，由神父主任推动，鼓励男女教友满十六岁者，都参加本会为会员，职员皆是神父委任，并将辖下分为数个区，以利便进行联络工作，如有会友逝世，只由区委分区传达各会友，到丧宅念经，或协理丧事与送葬等，并定会友须缴纳抚恤金给丧宅，由此计划组织非常健全，并常以抚孤济贫等善举，相传之下，教友来入会者，纷纷回响应自动入会，而至抚恤金增加，送葬念经也热闹起来。”³

在教堂内把教导教理、推行时势知识与识字教育互相配合，最后发展成设立学校为儿童少年办学，可说是天主教为主的各基督宗教对马来西亚社会的最明显社会服务。

在东马，客家人亦有不少通过天主教会或新教教会为母语教育尽力的例子。如沙巴亚庇的华教，因南来客人多为巴色教会中人，故先有创立巴色会礼拜堂，继即筹办乐育学校，由小学到中学，后来又有天主教众办公民学校⁴。目前当地的打里卜公民学校创于1927年。另外，善导小学的历史源自市

郊加拉文星公民学校，1938年初建时是亚答叶盖篷的板屋。

在砂劳越州马鹿的客家垦殖区，采金业全盛于19世纪70年代，圣公会牧师 W. Crossland 在当地办校，收留华人与达雅克人混血的学生，收生时和家长约定，只有在两年后，学生才可以因父母同意而改信基督⁵。据1941年5月1日的《砂劳越宪报》，1897年天主教 Klerk 神父在砂州石隆门传教，也沿用这个学客语和设华校的策略。

由于客籍的天主教教友长期在教堂活动，教众通过例常的聚会形成一体，其信仰是一代传一代的携子带孙入教，社群关系也便是通过参加弥撒及各种活动得以巩固的。再加上教友亦把子女送入教会学校，教会神父亦可以成为当地人民与英政府之媒介，因此，天主教徒的人数是相当的稳定，客家人天主教徒也就随着教友的家族人口增加而增加。槟城的浮罗山背教徒之情形，即可以作为其中的写照，1979年本堂主任兼长朱正安神父形容说：“本堂区的教友以客人居多，他们的宗教生活亦甚诚。所学的道理不多，而由祖宗传给他们的信仰却是根深蒂固，稳如泰山，不易动摇。住民更重保守，对教会的传统礼一成不改，墨守无遗，本堂至今逢星期日或大瞻礼日教友仍集体朗诵华语经文（按：从早期以来其实是客语），为时约三刻钟，这可能是全马教堂中独一无二的现象，也值得我们钦佩赞扬，本堂区每年行告解，圣体圣事者之百分率迄今仍甚高，究其原因，不外是教友的忠诚和重保守所致。既使极冷淡的教友，每逢复活节前后，亦必办告解领圣体一次。此举诚可为其它地区教友的模范。”⁶

我们从上述的一些历史片段，以及天主教支持与创办的华文学校遍布全马的事实，可以考虑到传教士把办学作为配合传教的社会服务，不只有利显示他们对地方社群诚意，而且正

好是配合了客家人传统以来重视科举的想法与需要。在中国，为了让客家男子专心读书求取功名，向上层社会流动，客家妇女甚至是山区农耕的主力；在上个世纪的马来西亚，辛勤的客家母亲劳动终日以便照顾孩子专心求学，是农区常见的画面，如今已经成为许多成功人物共同拥有过的童年辛酸回忆。但客家人促使子弟读书识字，也是由于读书是一种有利地域迁移和参与商业世界的资本，可以增加他们向外流动的能力；尤其在英殖资本主义的马来半岛和婆罗洲，天主教会的普世性质，很容易藉着传教士的转介，使客家子弟更容易面向西式现代化社会交流获利。

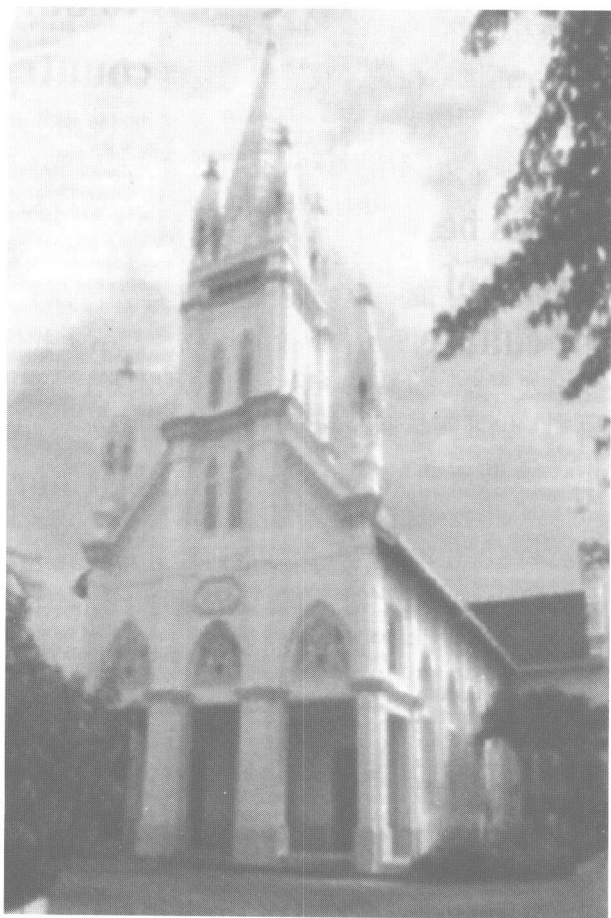
如果我们追溯马来西亚华人和天主教会的历史，便可以明白教会要向中华民族传道，也是非要有华人教士不可。在亚洲教会史上，法国神父 Lolivier 于 1807 年从福建带了 5 名华人学生在槟城上岸，不久后 Letandal 神父又带了另外 6 名四川学生前来会合，便是 1809 年创办的天主教亚洲区神学院“槟城大修院”的雏型⁷；单是从这 11 名学生的省籍去回顾，当然不一定能得知谁是客家人，但是至少可以理解，教会为了向槟城等地的海外中国移民传教，或者为了派人往中国传教，都是在槟城打好基础。如果我们承认宗教教育是华人华文教育的一部分，它真的比许多华社历史记载的华校办得早。这种寓传教于识字教育的作法，也正是令一些在南洋接受了天主教的客家人有能力回到家乡传播信仰的原因。其中一位的名字是吴东，他在泰国及马来西亚槟城谋生时，于 1844 年领洗入天主教，他后来回到梅县的家乡，带领了他的乡亲接受天主教信仰。当时离嘉应约 5 里在梅江河边的丙村可能已经有一群信徒。后来吴东身边愿意信教的人越来越多，他便在 1850 年邀请一位传教士来给他们付洗。当时应邀前往粤东的，是曾经

在香港传教3年多的李神父。⁸

从南洋回流到家乡传教的客家人，有需要时也会藉着教会关系介绍别人移民海外，但是不论在中国大陆或南洋，也有一些人起初并非纯为信仰入教，而是希望获得传教士的保护解决官司乃至生活问题。传教士明知这些人的目标是获得俗世利益，但也希望藉此引导他们，其中也有开花结果，甚至整条村慕道进教的例子。马来亚半岛历史上的其中一个突出的例子，是在森美兰州开矿致富的广东归善人萧官姐。萧官姐是在彭亨因受他姓他县人之欺侮，加入教会寻求庇护，经英籍神父安排到芙蓉避难，再到知知港向英政府县长讨地种植谋生。他发财后，生意遍布香港和上海等地，除了在当初耕种起家之处建教堂和建立森美兰育才学校，也一再回到他在中国龙岗坪地乡的故里，也就是当地萧氏族人大房村围，从事慈善和传教。他为了在故乡建立教堂、学堂和安老院，甚至曾因此引发造成人命事件的信仰冲突；他并且曾经宣布，凡是萧氏族人，只要肯信教，要过番知知港的，他都可以供给船脚“船票”，到了知知港的每户人家又可获五百元及五英亩土地种树胶，还有开垦费等，有钱之后才归还他。凡在森美兰和马六甲等近处的乡人，凡接受耶稣而信奉天主教者，也均可以向他先贷款来开芭种植树胶。⁹

我们也其实可以从另一侧面去了解，清代南洋华人，尤其是在家乡经历过太平天国起义炮火洗礼的客家人，他们的进教，表达了那时有不少中华儿女正在转变着中国人一贯依恃的宗族和朝廷保护的观念，从接受教会及外国人的保护，走向接受西方传来的观念与制度。但这也不等于他们每个人就放弃了民族立场，而且是有可能通过和洋人的接触，更深刻的感受到民族的忧患。像萧官姐那样的人正是一个典型。萧官姐

从一个为了在宗族械斗的环境下寻求教会庇护的乡野劳工，走向了另一个宗教，成为热心办学和办安老院的虔诚富豪，到晚年为了支持中国走向共和，出钱出力，声言不惜倾家荡产支持革命。他代表了他自己那个时代，表现了马来亚客家人天主教徒进步的一面。¹⁰



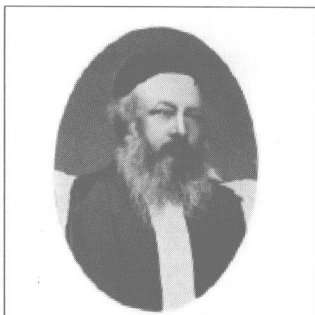
文丁的教堂

B 圣公会

英殖民地实力最早在马来亚半岛和北婆罗州活动，应从1786年赖特大佐割据槟榔屿建设海港都市算起。在英国拥有国家教会地位的圣公会，当然也在那同一时代传入马来西亚今日的领土范围。但是，我们单是观察1794年已埋葬了赖特大佐的市中心新教老墓园，固然可以发现19世纪时的墓碑有许多客家信徒，却又毕竟无从说明当地在1818年已建立圣乔治教堂的圣公会，曾在槟城发展出一处以客家语为主要媒介语的地区教会。相反的，圣公会到了北婆罗洲的砂劳越古晋市，进入客家人开拓的矿区发展，留下了洋人传教士学客家话以及由来自槟榔屿的传道人增援的记载，却给了我们证据，证明客家话为主要媒介语的圣公会组织曾出现在马来西亚现今的领土范围，也证实早期在新加坡和槟城的圣公会曾出现过采用客家话传道的活动。

其实圣公会能在砂劳越形成以客家人为主的地区性华人教会，与1850年前后从印度尼西亚逃难至此逃避战乱的客籍华人有很大关系。当时，有一位牧师麦驼尔（Rev. Francis T. McDougall）一行人于1848年6月30日抵达古晋，他是抱了很大的希望，幻想不久将来整个婆罗洲的人民都皈依基督，各河各镇都有教会的设立；1850年，大批来自坤甸的客家华工在婆罗州战乱后，转入砂劳越，寻求教会庇护者也大有人在，更促成他扩展计划。¹¹

此次战乱，麦驼尔救护不少伤者，又收容了18个华人小孩。在1850年当年收容的小孩其中，有9男4女是战乱中受



麦驼尔：医生兼牧师，1848年代表英国国教受统治砂劳越的英裔白人拉惹邀请传教，1855~1868年曾任砂劳越与纳閩教区主教，1886年去世。

了伤，带进寄宿学校护理，另一位是市内劳工的儿子，以后都安置在教会寄宿接受神学教育¹²。此次战乱，也感召了很多人投靠了教会，1851年9月的4名从教者有二人就是从医疗院被感召的，另外二位来自市区，其中之一是受了洗的天主教徒。1850年的这批逃难者当中有一名叫 Foo Nguen Khoon（译音符炎坤）的“先生”一家人也是在此情况下入教会，以后成为在砂劳越传教的先行者。符炎坤于1840年代南下新加坡后，转到印度尼西亚坤甸授馆为生，战乱后来到砂劳

越，1851年就留下在郊区任教会通译，翌年正月受洗且委为传道。1865年被按立为副主祭，到1881年才告老还乡。¹³

麦驼尔经此事件后，认为教会在婆罗洲的事工应有更广的范围：“……希望寄宿学校能相应扩充，就可多收养一些自愿献身的华童……训练他们宣教士或传道。”他适时通过香港教会购置一架中文印刷机并寻求新加坡同仁派遣华裔传道人，夸口他会比中国的同道做得更好更有成绩。与此同时，他观察到石隆门矿工将是理想的牧民，并且打算在当地办学，其下属富士（Fox）也开始学习客家方言¹⁴。到了1851年，圣公会已有43名各族教友，其中22人领了圣餐。除了麦驼尔和富士，18个小孩加上坤甸退下来的几乎都是客家人。同年，除了符炎坤初任传译，新加坡教会也派来了来自槟榔屿的阿勇（Ayoon）增援，担任通译、教师及在礼拜堂讲解

经文，也翻译一些祈祷经文；阿勇在来年离职后，另一位传道元隆（Yen Loung）于1852年10月伴着另一批华人从坤甸迁移至沙劳越，接替了阿勇。¹⁵

这之后的几年间，麦驼尔常在市集码头附近布道，大家没有什么娱乐，就带着参加庙会的心理参加，可是却感召不了多少人。1855年有13人受洗，另三人领坚振；1856年9人打算从教，只有3人受洗。同年4月麦驼尔往客家矿工主要的采矿区石隆门，连同带去的华籍传道人与寄宿生向这一客家社区举行布道会，从教者人数不详。到了1862~63年之间共有97名新教友，不过，这其中有很多数原来是天主教徒移民。此后几年间，麦驼尔也曾因热心华人教牧而忽略了土著区曾被英国差会问责，统治者詹姆士私下也有怨言。麦无疑是把时间多用在华人教务及医疗工作，他说：“若我没有这护理人民的藉口，我就没有如此便利往人家屋里走动，建立他们对我的信心。”¹⁶

无论如何，这毕竟是成功的说明：一个洋人传教士讲客家话、信徒以客家话聚会和举行仪式的圣公会，在中国与英

那年代的
古晋老教堂，
要应付土著、
客家人，还
有洋人。



国本土之外的南洋土地上出现了。

可惜得是，麦驼尔多年的基业，随着后来石隆门客家华工反对布洛克政权起义受到血洗，也就毁于一旦。在麦驼尔致给友人的一封信（1856年5月19日）中曾经提及教会已答应协助石隆门华人开办一间华校。倘若次间学校办得成的话，那只不过维持数月而已，因为华工事变就于1857年2月18日爆发了。华工事变过后，在另一封信中（1862年7月25日），麦驼尔夫人说“……他刚访过石隆门华人学校”。根据以上的记录来看，早在1862年或之前，石隆门就有一间圣公会支持客家社区的华校了。¹⁷

华工起义被镇压后，1869~70年圣公会华族人口只剩下符炎坤一家及另外数口，寄宿学校剩下的5名孩童之间只有3个是华人。这时期的客家人从教情况，也就史料不全。到了1870年当地从新兴旺和吸入新开拓者，圣公会在市集处设了一间专供非教徒的华校，希望通过教育的潜移默化，使教务有所突破。这时期的传教重点仍然是客家人集中的郊区、石隆门及伦乐一带。早在1866年，Jean Louis Zehuder已到此活动。如今因学校的出现，又由于华工四处流动，传教士往往必须四处联络教友，也就带



主教太太1882年出版砂劳越生活回忆，书中26页，还原了当时的教堂生活包括应付毒蛇猛兽。

动圣公会往郊区发展。¹⁸

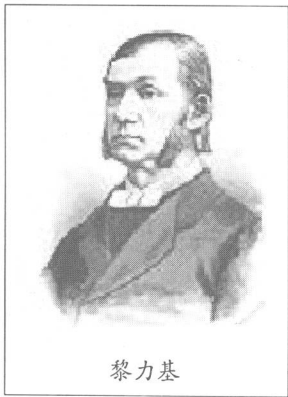
1890年代末，圣公会通过一名叫阿汉的武术教头在石隆门召集会友，阿汉原是个走投无路的拳师，吊颈自杀为主教所救，以后也带领徒众入教；教会藉着这一层关系向客家人传道¹⁹。不过，圣公会的传教工作最大的突破是发生在1898年。在这年，原本在中国已经是受到巴色会影响入教的百多名客家人在江贵恩领导下，在古晋市南方三公里处向政府分配到150英亩土地种稻，他们在天主教与圣公会之间选择了后者。江贵恩的努力也令圣公会教友逐渐增加，信徒大致也来自朋里申垦殖区及邻近的客家人，大部份是妇孺与孩童。当时主日崇拜的集会一直要排到下午。往后，江贵恩的活动也随着垦殖民分散到新尧湾石隆门一带，深入这些地区²⁰。他在大石路三里附近开办一间学校，招收同乡子弟读书，后来又曾经因涉及革命一度被统治砂劳越的白人拉惹驱逐出境；只因他是设立华人阅书报社其中一个积极份子，由于他的推动，倾向孙中山的书报社也一度于伦乐设立分社，暗地展开反清革命活动。²¹

这时的砂劳越圣公会是由Arthur Sharp代掌教务，他机智地支持其教区内由江贵恩影响的这批客家教徒，他也开办一间阅书报社招引市内华人读书。Arthur Sharp在其回忆录里虽一再强调它不涉及政治，只销售基督教刊物。但Arthur Sharp也始终强调作为基督徒的孙中山带动革命活动，会有利圣公会的传教事业。Arthur Sharp乐意推动基督徒上街游行、开园游会、幻灯片布道会，可惜却让远在英国度假的统治者白人拉惹查尔斯听到消息，马上电报阻止。但是，来自圣公会的江贵恩等人，仍然成功的感召到一些客家人和其它华人，他们既加入教会也参加革命。²²

「巴色会 / 崇真会」

从香港总部引进华南客家人落脚马来西亚沙巴州的巴色会，渊源于瑞士。然而在华人世界，即使是大部分巴色会组织受到1922年强调中华基督教本色与自立的思潮影响，改称崇真会之后，各地会务至今还是巩固了“客家教会”的特色，还是以推动普世客家人宣教事工为己任。值得一提的是，世界闻名的客家学研究先驱罗香林先生，先后出任过香港总会的副会长和会长。

基督教香港崇真会之前身巴色会，创立于1847年。瑞士巴色传道会(或称巴色差会 Basel Mission)成立于1815年，属信义宗，设于瑞士的巴色城(Basel)，故以巴色差会命名。巴色差会于1846年5月派韩山明牧师(Rev. Theodore Hamberg)及黎力基牧师(Rev. Rudolph Lechler)到中国，11月在差会举行欢送会后乘船往香港，至1847年3月19日抵达，致力向操客家语和潮语的人宣教。韩山明牧师学习客语，专向客语人士传道，至1854年已有213人受洗，同年5月12日因病离世。黎力基牧师则学习潮语，主要向潮语人士布道，1847至52年间，先后七次进入潮汕地区，都被清廷驱逐毆辱，及至52年12月被令离境，遂与韩山明牧师和后来加入的韦永福牧师商议，决定向差会提出三人合作，专

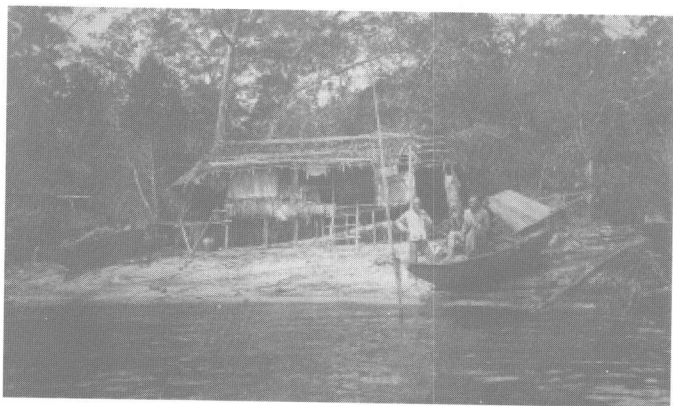


黎力基

心向讲客语的人士传道。²³

曾跟随韩山明到各地传教的张复兴,1851年在香港洗礼入教后,咸丰二年(公元1852年),领传道职,回到其家乡五华县大田樟树村传教。这是近代西方基督教首次传入粤东客家地区,也为巴色会与客家人的不解之缘奠下基础。²⁴

原是德国人的黎力基和瑞士人韩山明,结伴走到中国粤东内地,首先曾在香港向德籍传教士郭实腊学习汉语,同时,他们努力学习客家话,并收集大量资料,准备编辑客家话与德文对照字典。1860年,巴色会第一次印刷出版黎力基用罗马字拼音客家话注释的《马太福音》,为传教士在客家地区的传教准备了条件。以后还创办《罗马字拼音客话报》,出版了《客话德华字典》、《罗马字客话新约圣经》等,方便了西方传教士了解中国传统文化,特别是客家文化,也方便了在客家地区的传教。所以,进入客家地区传教的传教士,不仅懂中国文化教育和文化传统,讲一口流利的汉语,而且还了解客家地区的风俗习惯,还能讲



最早的沙巴华人垦殖区(瑞士巴色会藏)

客家方言。²⁵

1882年，东印度公司希望开发北婆罗洲(Borneo)的资源，所以到中国招募大量劳工前往沙巴工作；透过以香港为中枢的巴色会同工介绍，很多客家籍信徒到了沙巴建立家园。1883年4月，在黎力基策领下，96名来自香港的客家农民首先到了古达去开垦²⁶，这是后来客家人口在沙巴占上风的基础，也造成巴色会在沙巴基督宗教的各宗派中实力强大。这以后又陆续有客家人，包括巴色会教友，到达沙巴各地。



江贵恩，父亲是巴色会传道，少年离会，后来成为砂劳越圣公会教士，和巴色会友好来往。20世纪初曾因宣传革命被驱逐到新加坡。

在教会的纪录，1888年，东印度公司再招募大量中国劳工到沙巴，当时香港崇真会传道人李祥光带领会友数百人到沙巴参与开发工作，他们不但安定下来，并成立教会及学校。北婆罗洲巴色会就此建立起来²⁷。1912年，巴色教会还是继续鼓励广东省的客家人移民沙巴，到了1913~14期间，一共122家人，总人数超过500人，在政府资助下分三批进入古达及西海岸的南南、打里卜等地区耕作。²⁸

单就巴色会为北婆罗洲的开发引进客家人开拓者这一点来说，教会在沙巴的角色当然就不仅是传教。它既是从教导读书识字到把西方现代文明带给客家人的启蒙者，又是向英殖民政府庇护和解说客家文化习俗的中间力量；巴色会在沙巴建立的由乐育小学到中学，也是要依赖教会的多种社会面向，方

能在英殖历史过程维持。

巴色会不只把客家人引进沙巴，也影响过马来西亚其他地方的客家人，只是成就未如在沙巴的历史一般显亮。像后来成为砂劳越圣公会领袖与社会红人的江贵恩，原先和他一起进入砂劳越开垦的整批人，本来也全属巴色会。至于西马半岛一些零星的崇真会堂，则是 20 世纪后受到来自中国和香港的传教士影响。

当年巴色会在华南地区逐渐扩展，信徒数目与日俱增，到了后来，崇真总会于 1924 年宣告成立(取其“崇拜真神，崇尚真道”之意义)，代替以往巴色会的体系，但沙巴的教会还是保留原来的体系名称。直到近几年，香港的崇真会与马来西亚基督教巴色会、台湾崇真堂联合会，组成的全球客家福音协调委员会，委员会在世界华人福音会议的前或后期举行会议。2003 年曾在广东省河源市举办“客属基督徒恳亲大会”，邀请美国、沙巴、台湾、香港、内地的基督徒在河源市相聚和分享。²⁹

0 弟兄会（福音堂）

弟兄会是续圣公会后，于1860年来马宣教的“宗派”，距离1825年，其爱尔兰创始人葛利灵在家中与一些信徒开始了掰饼纪念主的聚会，不到45年。

葛利灵原本并不是为了开始新的宗派，而是要“去宗派”，让所有不分宗派的兄弟姐妹可以在基督里自由团契。初期弟兄会运动的主要目的不是改革信仰教义，而是希望回到信徒时代自由的事奉和简朴的敬拜方式。他们从圣经中看见信徒之间并没有所谓“平信徒”和“圣品人员”之区分，因此圣礼（圣餐、浸礼）并不需要由圣职人员主领，弟兄们可以自由地带领任何聚会，人人皆祭司，人人奉，共同建立上帝的家。弟兄会运动看重聚会的内在动力过于外在的形式，强调圣灵的引导和感动，认为初期教会生气勃勃，主要的动力就是信徒顺服于圣灵的引导，让圣灵自由地在信徒身上工作。至今弟兄会仍然不喜欢他人称之为“宗派”。弟兄会自称本身是“奉主名聚会”的一群神的儿女。³⁰

弟兄会在吉隆坡最早期的福音工作开始于1891年。最早期的女宣教士兰伦诗(Mary B. Langlands)为当时目不识丁的女生建设学校，作为宣教工作的一部分。1893年她成功开办了首间女子英语学校，称为“华人女子学校”，于1931年搬迁到新的建筑物，并改名为Bukit Bintang Girl's School。另一方面，安格斯(Thomas R. Angus)是从苏格兰来到吉隆坡传教的第一位男宣教士，说得一口流利的客家话，时常探望吉隆坡中央医院、老人院、监狱和麻风病院。³¹

从弟兄会的活动目标去看，他们显然不会是仅仅满足于向客家人传教。可是从檳城、怡保到吉隆坡的福音堂，迄今有相当人数的客家信徒；当年安格斯一口流利的客家话，已决定了他传教的对象，以及后来的客家话聚会。

E 其它宗派与组织

我们知道基督教的宗派和组织众多，而且在神学和教义立场也各有分歧，甚至也有些组织被其它宗派视为异端。但是理论上来说，不论一个基督宗教的宗派或组织是否像巴色会那样首先想到要建立以客家话为主要媒介语的地区教会，只要他们进入的社区是一个客家话为主流的地方，他们就不能不和客家文化对话。

新教注重教育，以办学作为传教的配合。马丁路德在推动新教的宗教改革运动时，提出的社会主张之一便是在所有城镇农村广设公费学校，强制儿童接受同时教导文化、宗教和知识的义务教育；路德的继承者梅兰希顿在写作新教第一本系统神学作品《教义要点》和大量神学论证之外，也开创了分级教学法。这样一些主张，当然也影响到圣公会、巴色会、弟兄会以外的马来西亚的各宗派，如卫理公会和浸信会就办了不少学校。但是，所有教会办学固然照顾到当地的客家子弟，却不可能是专为客家人办，也不一定注重客家特色。尤其是英校所面对的对象更不但只是华人，所灌输的西方传统也和以宗族、家族为主题的华人文化以至客家文化传统有别，从语言、信仰到风俗都会是强烈的对比。在教会之间，亦不是每个教会宗派都像巴色会注重客家话和客家文化。因此客家人以至全体华人通过教会和教会学校打开了看全世界的窗口，是有好处，却也不能避免其中一部分人在不同程度上流失了文化认同。

我们也可以发现到，在某些时候，一个宗派或组织也不

是刻意要建立以客家话为主的地区教堂或聚会，而且教堂或聚会场所的所在地区，也不一定是以客家人为主流；但是初时的传教人或接受传教的对象却可能是客家人，导致牵引来同是客家人的亲朋戚友，结果就会形成聚会宣导都必须讲客家话、新入教者也学者听和讲客家话的特色。

以真耶稣教会为例，这个由中国人自创立的宗派，有着提倡独一真神神格论、单奉耶稣名字洗礼、守星期六为安息日、信徒互行洗脚礼等教义上的特点，自1917年在北京设立，就从反帝爱国的立场公开斥责列强，对西差会猛烈抨击：“东欧各国这一场的血战就是证明他们传错了教，太无道德了，……你们若是真宗教国，真基督徒决不能这样残恶更不能贪图虚名财物，更不能贪图人家的疆土。”³²到了1974年，该会一位来自台湾的长老谢顺道到马来亚半岛北部两个教区讲道时，就发现：“怡保区的教会，有些地方要讲华语，翻成广东话，有些地方要翻成客家话。双溪大年区的教会，只有槟城教会可以直接用福建话讲道，其它各地教会都要讲华语，翻成客家话。”³³

熟悉北马情况马来西亚华人当然知道，在北马华人社会，台湾人讲中文和福建方言都是管用的，除非谢长老是走进了少数几个客家村，或者遇到了上述的情形，才会发现讲的华语要翻成客家话。

这样一段往事也反映了，在1970年代中期之前，华语尚未是完全普及于华人民众，有不少地区的基督宗教的教堂活动，还是会以客家话作为讲道与聚会的媒介，教会成了教徒们可以用客家话看圣经、学文字的特定场所。

注：

1. 2001年9月18日访当地教友陈秀平等人的回忆。另参本堂司铎施：〈浮罗山背天主教堂史略〉，载《耶苏圣名堂》（檳城：Church of The Holy Name of Jesus, 1954），页1~3。
2. 〈超越一世纪文丁圣类思堂〉，载Herald The Catholic Weekly (Published by The Archbishop of Kuala Lumpur, July 15, 2001) 17版。
3. 刘金福：〈浮罗巴斯卦会互助部履历简史〉，载《浮罗天主堂一百二十五周年纪念特刊》（檳城：浮罗天主堂，1979），页44。
4. 卓官平：〈献词〉，载《马来西亚沙巴州亚庇客家公会三禧庆典纪念特刊》（马来西亚：亚庇客家公会，1990）。
5. Sarawak Gazette, 15.10.1870, No 4, 页2。
6. 朱正安神父：〈献词〉，载同注3，页46。
7. Maureen K.C.Chew, IJ, The journey of The Catholic Church in Malaysia: 1511-1996, Kuala Lumpur: Catholic Research Centre, 2000, 页85~86。
8. 夏其龙：〈香港客家村落中的天主教〉，载刘义章主编《香港客家》（广西师范大学出版社，2005），页156。参同作者《香港客家村落中的天主教传教工作》（香港：宗文社通讯，2005年8月，第10期）
9. 王琛发：《惠州人与森美兰》（马来西亚：森美兰惠州会馆，2002），页63~64。
10. 同上注。
11. 参McDOUGALL, Mrs. [Harriette], Sketches of our life at Sarawak. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1882, New York: E. & J. B. Young, 1882, Project Canterbury. 电子版, <http://anglicanhistory.org/asia/sarawak/sketches1882/>。进一步阅读: Saunders, Graham, Bishops and Brookes. The Anglican Mission and the Brooke Raj in Sarawak 1848~1941. Oxford: Oxford University Press, 1992.
12. Taylor, Brain, Pamela Midway Heyward, The Kuching Anglican School 1848~1973, Kuching ,1973, p.3.
13. 参考 Taylor, Brain, The Chinese Revolt, SMJ VOLXVII, No.34~35(New Series), July/December,1969, p.292 footnote.
14. Varney, Peter D, The Anglican Church in Sarawak, SMJ VOLXVII, No. 34~35(New Series), July/December,1969, p.388~393.
15. 同上注，原文未强调这些人是客家人，但从富士学客家话，以及当时的坤甸与砂劳越矿区人口以客家人为主，可以推断。

16. 同上注,页 393,白人拉惹詹姆斯布洛克原是配合达雅族政策邀请传教士,参同注,页 378,其中记载麦驼尔有关建立教会的意见。
17. 转引自〈石隆门中学校史〉,载《石隆门县资讯网》。
<http://www.bau.com.my/sjkBau2.htm>
18. 合参同注 13, 页 291,同注 14, 页 383; 有关学校的情况参同注 12, 页 10; 有关 Jean Louis Zehuder 的消息引自 1898 年 3 月 1 日《砂劳越宪报》(Sarawak Gazette)。
19. 参 SHARP, Arthur F., *The Wings of The Morning*, I, London: Greaves, 1953, 页 71~75。书中也提及了后来成为教会领袖的传道人江贵恩。
20. Lockard, Craig A, Charles Brooks and the Foundations of the Modern Chinese Community in Sarawak 1863~1917, SMJ VOLXVII, No.38~39 (New Series), July/December, 1971, p.93.
21. 参同注 12, 页 95 与同注 19, 页 153。
22. 参同注 19, 页 153~159。据 Saunders, 主教还曾被邀请到书店主讲“一个基督教徒对中国革命的看法”。
23. 周国昌:《崇真会的成立是源自对客家人的异象……》电子版。
<http://www.hk-missions.org/LIT/GOYE/2005/3rd/p9-10.htm>
24. 参韩小林:〈近代西方教会在粤东客家地区的传播及其影响略述〉,收录于赵春辰、何大进、冷东主编:《中西文化交流与岭南社会变迁》(北京:中国社会科学出版社:2004), 页 722。
25. 同上书, 页 726。
26. Tregonning, K.G., *A History of Modern Sabah, 1881~1963*. (Kuala Lumpur University of Malaya Press,1965), p.132.
27. 《差传学堂》第十五课, 电子版。
<http://www.pcchong.com/Missions/Missions15.htm>
28. Maxwell,D.R. *State of North Borneo, A Report on The Census of Population, 1921* (London,1922), p10.
29. 同注 23。
30. 柯哲辉:〈弟兄会历史简介〉,载《文桥》双月刊 101 期(马来西亚:文桥传播中心有限公司,2005 年 11~12 月)电子版。
<http://www.bridge.org.my/bridge/101-11.htm>
31. 同上注。
32. 〈本色的自立教会〉,载自《真耶稣教会及教义思想简介》, 电子版。
<http://www.smzg.com.cn/tjc/jbxy/zysjh/073832978.shtml>
33. 谢顺道:《我亲眼看见神》, 电子版。
<http://www.smzg.com.cn/tjc/ztpd/wqykj/133626983.html>

后语——这只能算是初步的观察

一

以上内容考察了马来西亚国内主要的客家人信仰状况。我们相信资料尚未算完整，尤其是在大马这一多元化的客观环境，宗教太多了。一些加入现已迹近埋没的小教派的客家人，以及零散加入各种基督教派、伊斯兰教、新兴宗教的客属人，有关他们的资料是太少又分散得太远太广，亦未能一一详细涉及。但基于这是有始以来第一次作出这样一种考察，以田野调查的方式到各处去掌握第一手资料，因此，相信大约能反映先民之信仰状况。

在这里，我们发觉到，离开原乡的各籍贯客家人，把他们各自的原乡信仰带来，不只起着缩短与原乡距离以及团结族人认同的中心作用，而且亦有着促进交流之功能。近百年来大马华社的各帮派，虽然在历史上曾经有过不少矛盾斗争，但主要还是必须面对一个全新的、没有距离、只能交流沟通以谋同侨利益的历史变迁环境。客家人的信仰也响应了这一气候。在积极的情况之下，不论是从原乡产生或本土创造的神明，或是外来的神明，都逐渐不再属于一乡一县人所有，而是重新定位成为地区上的神明。

二

总的来说，马来西亚客家人毕竟是以佛、道两教信仰者

为主，因此，马来西亚客家人社群，可说是使得佛道两教，以至不少在中国失传的受佛道影响的教派，在海外得以继续生存的支持力量。尤其是让一些原本在中国客家地区流传的教派，在中国本土消失了，在马来西亚却留下事迹，甚至依然保持活力的向其它民族发展信众。他们对于道教与佛教两教的本土进化，也有着较显著的表现：

(a) 道教与民间教派的交流

在马来西亚的大环境里，容许了不同籍贯客属人士互相交流，也令到来自不同民间教派与道教法派的客籍道人有了机会互相交往，甚至允许了如笃亚孛等人把原来本土性质的地方巫术与神咒撰入道门。这也就自然会使得到马来西亚客家人从原乡引进的正统道教及民间教派再也不易互相划分界线，更不容易互相去分辨别各自的仪轨符箓；甚至连一些职业道士也因代代相传日久，而对本身的源流不清不楚。但事实上，这何尝不是反映了社会的交融，促进了人们打破了教派及籍贯中心主义的自我封闭，走向开放的过程。如彭亨瓜拉立卑等地以至森美兰、马六甲一带的陆丰庄家道士，原是供奉茅山祖师，并且是身为茅山法教大藩主庄姓师公的后人，但他们及他们的徒弟却又是奉闾山三奶为宗的三坛教道士。

这样一个大环境，也造成了诸如黄锦平能在大马开创天衡山派，以及钟善坤开创海云派之契机。尤其是钟善坤道长，可说是十九世纪建立道观最多、传道最力的道士。他是全真教传承，但是对许多道派都兼容不斥。他最初在半岛境内主持了天师宫，后来发起兴建沉香岛天公五老观，观内奉敬的是闾山钟万十三郎之神位，而其宗派天公五老观“道义堂”之道士灵位，又奉了源自白莲渊源的“南道开山祖师”卢善

福牌位。昆仑教的曾必齐，反英失败后，亦终老于海云派总山龙头岩。相对的，卢善福开山的檳城天有宫自在观的洪钧老祖庙，除奉有“西方东土历代宗师”牌位，灵位行列中，亦有钟善坤之灵位。由此即可见卢善福虽然拥有的南道开山祖师之地位，并不否定其派系奉钟善坤为祖师之一，这可谓是民间教派与道派在本地交融之佳例。

(b) 维持佛教信仰的火种

无可否认，在极乐寺创建之前，清代的大马客家人已引进了观音信仰，也无可否认它们大多是香火庙。它们固然可以说明是佛教信仰渗透客家移民社会及深入人心的一种现象，但是，另一方面，我们也不得不认识，这种观音崇拜，主要是表现信仰习俗的认同，信徒大多是抱着“求神拜佛”的心态，而不曾真正主动认识到佛教的教义。

因此在马来西亚早期的观音信仰，基本上也就成为地区上的共同信仰及团结象征，以至扮演了各个社群或个人的“保护神”角色，但却不一定会因之很快能有随着出现的活跃佛教活动。如此的信仰，人们兴趣讲述把观音说成是妙善三公主的民间传奇故事、藉演戏酬神办庙会欢庆，甚至喝酒赌博；他们这一类的热心甚或超越了对佛教的五戒十善的重视，也不会有深入经典教义的注重。

既然民间信仰色彩的观音崇拜在本地也重演中国所曾出现的情形，因此，也就不难想象中国一般的情形出现在马来西亚：非佛教正统的民间教派，藉供奉和重新诠释观音信仰传教的例子比比皆是；相信 19 世纪的林华山观音堂即是此例，从它留下的联匾提及“三期普渡”及推崇“无极天尊”，可知它在佛化之前，原来突出了先天教的民间教派色彩。但另

一方面，它所供奉的观音，却是吸引了不少信众，支持其庙宇长期操作的人力及经费来源。

无论如何，我们也可以从积极一面说，这样一些地区上的观音信仰，不但把观音崇拜播散到马来西亚各地，也保存了佛教在民间的生命力，让移民到马来西亚的华人继续接受佛教影响的种子。由于人们在不同地区建庙，保持了对观音的崇拜，因此，对佛教的亲切才不至于因为人在异地而消减。等到20世纪初以来，有了更多来自中国的法师陆续南下，便可发现其效果。法师在马来西亚各地传教之际，基于各地人们保持的观音崇拜，群众对佛教才不会感到陌生，一些先天教斋堂转化为佛教也是自然的。

即使吉兰丹布赖等地的客家人，有不少都早已混杂了其它种族的血统，也不知祖籍在那里，可是，“水月宫”的香火却使他们自认是佛教徒。观音的香火甚至因为当地客籍代役有人与当地泰族的通婚与交流，在马来西亚吉兰丹的南传泰文化佛教寺庙，也找到立足范围。

极乐寺的出现，其建寺碑记又阐述了客家人已成为历史上推动本土创建佛教寺院的先行者了。

(c) 以本土英灵崇拜宣示开拓主权

客家人在马来西亚延续了中华民族以儒家崇功报德和慎终追远的价值观为底蕴的道教信仰传统，将他们之间的有功族人，甚至是来自非华人群体的盟友，尤其是在开拓地区主权过程中的殉难者，崇祀为本土神明和所控制地区的保护神。这使人倍感他们的造神意识反射的是矿区开拓的困境意识。这也造成了马来西亚的华人信仰的特点：几乎所有当地“土生土长”的华人神明都源自矿区；包括对刘善邦、盛明利、苏

亚昌、石挪督、钟万等先人的崇拜，都是从对矿区开拓过程的先烈作英灵崇拜发展出来，其信仰的影响和分香之处也往往是邻近一带的小乡镇，或神明生前同一阵营的后续者开拓的新地区。即使一些地区的人口结构后来变化了，从神明香火的分布，还是可以推测出原来的客家矿区社群与其联盟社群早期聚落分布或迁徙的新开拓区。例外的是槟城的大伯公，但这里却是 18 世纪末至 20 世纪各矿区共同的出口集中地，而且大伯公信仰的一再改造和演变有迹可循。

如今，源自客家人在本土造神而出现的庙宇，其中有不少庙产和主权还是在客家组织手中，有些则已对外开放；然而却已经是演变为地方上的信仰中心兼慈善机构，不再扮演地方政治神权象征的角色。但是从庙宇的香火旺盛，我们会发现其信徒已发展到原来群体之外，不再只限原来开拓社群的后人，甚至包括过去敌对群体的后人以及拥有大量非华人信众。这也反映了客家人在地方上的优势虽然最终是走向和其它乡群以及非华人族群开放交融，但却完成了这些牺牲成神的先烈生前也不曾想像到的局面。近数十年，随着帮群及籍贯偏见消弭，加上传媒不论盛明利、刘善邦等人的籍贯之别，一再报导，原本只属个别客家人派别的信仰传说，已经演化成整个华人社会接受的神话，以非官方的宗教版本诠释了华人对各地区历史主权。

三

虽然说客家人之中加入基督宗教的毕竟只是很少数的人口，但是从理论上来说，几乎每个进入马来西亚华人社会的基督宗教组织，包括那些被天主教和传统新教教会视为异端

的，一旦要走向马来西亚华人社会，都会遇上客家人。

客家人的族群思想传统观念向来强烈。祭祖拜山，设立神龕供奉灵位的传统，在客家人的生活中也有它存在的社会作用。可是，在信奉基督宗教之前，他们却要首先焚毁和放弃供奉神龕等，这是19世纪的传教士对进教人士的第一个要求。所以从当时到现在，即使许多的基督教派对祭祖等立场有了新的神学诠释，要客家人改变信仰并不容易。可是，各基督宗教的客家教会却又证明他们在客家社群之间很早有成了成绩。

当传统的中国封建势力和代表它的大清皇朝与宗族架构，已变成对民众诸多干扰而无力保护他们，远在他入土地上的华人需要保护时，便要考虑传教士在西方社会的特殊形象可以保护他们与西方殖民者沟通。何况，这些新外来者尚且带来新知与新机会，还可能保护大家免受同族的恶势力欺负。传教士以铲除封建迷信的面貌办学、办慈善事业与引入新的宗教，姿态上自居为新文明以及平等自由价值观的启蒙，领洗入教对教徒来说也是脱离旧势力的机会。也许，这符合了客家社群崇尚读书与倔强求变的民性，因此便有一部分人走在转变宗教的前线。结果，马来西亚的客家人也成为基督宗教传播中国的媒介，很多人成为客家人在19世纪以来接触西方文化的先行者。

有趣的是，为了适应客家文化与语言的传教，使到教会成为继续客家语言文化流传的载体。其中最鲜明的例子是巴色会。巴色会专向客家人传教，引领客家教众在沙巴开拓，制造了客家人身份与语言为主流的华人社会环境，提供了维持客家身份的理由，有助影响了客家身份可采取的模式，使到其它方言群也必须融入这一种以客家文化为主的社会生态。天主

教或其它宗派传教士固然只为了运用当地方言作沟通媒介，但长年累月的使用方言最终成为个别地方教会的特色。当社会上使用的语言多元化，汉语也成了华社的主要语言，教堂反而成为一个社区保留和传承客家语言文化遗产的载体。

四

所以，在这里我们探讨的其实是过去以来流传在马来西亚本土的各宗教源流的客家人信仰。而今日谈及这些信仰时，更确切的定义却应是：“源自各籍贯客家社群的大马华人信仰”。超过一个世纪的演变，通过了帮群的交流，上述的神明及教派几乎都由于客籍人士的积极传教，出现新的信徒，早就向其它籍贯、甚至其它种族人士发扬出去了。

有趣的是，客家语曾经昙花一现的作为极早的现代西式教育媒介语。我们从许多神父和牧师学客家话以及创办华校的记录，可以联想到，在“官话”尚未转型成中国“国语”的时代，洋传教士在客家聚落办的中文教育，竟然是以客家话开始的西式现代教育。

但我们毕竟是在历史长河中抢救尚可追索的一小片段又一小片段，只能用有限的篇幅，替超过两百年的事迹，试作一次简单的素描。

附录

附录一

马来西亚客家人流传的佛、道信仰 及其影响所至的宗教信仰 (图表)

一、马来西亚客家信仰

	主神	来源	早期分布
三山国王	巾山、明山、独山	三山国王原本是不同姓的三位勇士,前后救过隋国开国君杨坚及隋末恭帝杨桐,归化后各自镇守巾山、明山、独山。	西马的吉隆坡老街场、增江北区及蕉赖六哩村;雪兰莪州的根登埠、霹雳州的太平、金宝、双溪古月;柔佛州的永平、乌鲁槽、居叁、哥打丁宜、江加甫莱及士乃。
谭公庙	“紫霄真人”谭峭	他生前是五代道士、道教学者。传说他十二岁时就得道,在惠东地区经常帮助渔民和船家预测天气及治疗疾病。	吉隆坡增江南区、增江北区、惠州人创的大同华文小学内、森美兰芙蓉、槟城亚依淡以及浮罗山区、威省大山脚等地。
何仙姑	何秀姑	相传她生于武则天朝,十五岁梦神人教食云母粉,成就了飞身采食山果之本领;秀姑事母谨孝,后遇吕纯阳授桃,食后不饥不渴而辟谷,洞知人事休咎。	在霹雳太平、霹雳打扞市、由太平市邻辖的甘文丁岭南古庙,槟城日本新路以及增城端洛矿区。
重阳帝君	王重阳	道教全真道创始人,被列为全真北五祖之一,元武宗于1310年加封他为“重阳全真开化辅极帝君”。	槟城广州府五福书院。
感天大帝	后世称为许真君或许旌阳的许逊	历史上的许逊博通经史,尤好道术,曾任旌阳县令,以为政清廉、治法简易为人称道。	新山、雪隆、森、彭亨

	主神	来源	早期分布
玄天上帝	玄天上帝	玄武崇拜原是从北方星宿崇拜演化而来，因明成祖的推崇和自认是玄天上帝分身应化，上帝成了在天后信仰兴起前的水神之一，也是明代海军的军神，更加强了上帝代表国家正朔的特征。宋朝以至明朝，朝廷祭祀玄天上帝属国家祭祀，也是祈求抵御主要来自北方侵略，巩固他作为护国战神的地位。	惠州属义兴会党活跃的北马地区
关公	原本是三国武将的关羽，自魏晋之后，一再被神化，历朝对关羽的封号也由侯而公、由公而王、由王而帝，清代更称为武圣。	关公在《三国演义》中的形象。	槟城及雪隆的嘉应会馆、马六甲应和会馆都有附设关帝坛，马六甲及槟城两地的惠州会馆。
仙人叔婆	在芙蓉“叔婆太庙”主祀的神明叫叔婆太，仙号是“妙法仙人”。	据芙蓉当地的说法，叔婆太的香火是由当时嘉应人领袖芙蓉甲必丹李三 1866 带来。	芙蓉、知知港
五显大帝	五显华光大帝，原名马灵耀	五显华光大帝，亦是中国客家地区常见的神明，原是道教护法神，相传他原名马灵耀，曾为救母闯地狱，向黎（闾）山老母学道，被客属的闾山派列为护法之师。	马六甲巴也明光新村，槟城的天有宫自在观等客属道观。浮罗山背之宝天宫
三师爷	三师爷	来源不详。	芙蓉祀有香火立庙
萧府王爷	萧望之	知知港萧姓族人，几占有人口百份之七十。萧氏后代，自感有“饮水思源”和“敬宗尊祖”之精神，自应加以发扬光大，1992 年，该会通过决议，延续宗乡信仰，安奉神位，金身神座由新加坡萧氏公会总务萧诚源报效。	知知港

二、马来西亚客家人的本土神明

	主神	来源	早期分布
张、丘、马大伯公	乃一般人在所谓“福德祠”供奉的土地神，伯公则是亲昵的通俗尊称。	有功于社群的开拓先贤精神永存，“福而有德千家敬，正则为神万世尊”，死后化为土地神，成为小区的庇佑灵。	北马及霹雳之外，马来西亚马六甲以及其它地区。
刘善邦	刘善邦	原籍陆丰县河口区八万镇罗庚山的刘善邦与统治了砂劳越全境而称王的英人詹姆士布洛克，因鸦片等事件发生争执，积怨无法排解，双方交战，被害。村民为表追念善邦公，在墓地左建庙，每年轮流主祭。	砂劳越义德庙（三义堂）
钟万仙师	钟万	所有病者求医，一律免费，妙手济世，颇得当地同侨的爱戴。	吉隆坡
仙四师爷	盛明利（仙师爷）和叶四先贤，也有说是为了纪念钟四而建立的。	源于会党把烈士及殉难领袖视为祖神崇拜，盛明利在逝世后不久即已出现了玉帝封神的说法，成为鼓舞党人战斗的神话。	西马共有十二间仙四师爷庙，分布于吉隆坡、雪兰莪州的加影、士毛月、万挠、双文丹、新古毛、龙邦、牙屹十四碑、马六甲、森美兰州亚沙坑、芙蓉及彭亨的劳勿和文冬。
胡靖祖师	胡武撰	可能是生前作为金银业工匠的领袖，出钱出力，贡献良多，死后方才受所领导组织之后人奉为祖神。	檳城

	主神	来源	早期分布
拿督公	本土拿督公、华人拿督公	华人对拿督公的信仰，一方面可以说是种族交流的结果，另一方面，又何尝不是在矿区及林野工作的先辈，把他们与本地活生生的拿督(土酋)们的关系，投射在人神关系上，建立了有些拿督仁慈、有些拿督是华人、有些拿督不可触犯的神话。	槟城天衡山清观寺的客家道院、在雪兰莪与森美兰交界以“石拿督公”著名的武来岸“观音堂”。 北马一带的“苏拿督”
唐番地主	“五方五土龙神、唐番地主财神”。	来源却是源自客家地区特有的“地脉神”之信仰。	在马来西亚以至东南亚其它地区，华人家庭的神桌底下。

三、流传马来西亚的客家道教教派

	主神	来源	早期分布
东华山教	祀奉道教太上老君，又奉全真教北五祖之一的东华帝君等祖师	客家道士开始南来弘道，他们多是火居道士，少数不婚娶。有史可考的早期道观创立人，有不少是来自客家地区，其中一个特出的例证就是渊源于全真道南传客家地区，后来在本地形成的海云派，或东华山派。这一系统的道庙，最早的是芙蓉沉香岛的天师爷宫	芙蓉沉香岛、芙蓉青山洞、槟城亚依淡天有宫自在观。 遥认惠州博罗县罗浮山冲虚观为祖堂。
昆仑教	老子(太上老君)为教主，尊称他为昆仑山天尊。	发源于广东客家地区，教徒集中在霹雳及北马，教主诞辰为农历七月初一，亦有不少信徒集中在彭亨州及雪州，形成大马道教总会在当地的支持力量。	太平的昆仑坐禅中心及怡保昆仑古洞。

	主神	来源	早期分布
六壬教	教主即六壬仙师，李淳风。	李淳风祖师虽为朝廷大臣，但也同时修炼道术丹法，丹成白日飞升，成道后，再创出道家一脉之六壬神功。李祖师把神功道术丹法传给三位儿子，从此就把六壬神功分为三馆，名字分为伏英馆、群英馆、风火院。	北马、霹雳、浮罗山背及亚依淡等客籍人为主的山区。
金英教	林显江传下的金英祖师信仰	金英教发展成为民间教派势力是在清末之际。它与惠州、增城一带以宗教为号召的客籍农民起义有着极深的渊源。起义队伍撤散后，成员南下马来西亚各地，除了传教与济世活动，亦拥有抗英反殖的光荣记录。	金英教已经成为马来西亚道教一个强大及分布极广的教派，其成员也包括各籍贯方言群之成员，甚至外籍人士。
正一天师闾山教	闾山教源自福建，以临水夫人为祖师，又以江西龙虎山张天师派为宗。	闾山派道士赴龙虎山求符咒时，张天师将神霄派符咒传授他们，故称闾山神霄小法；张天师为祖师的客属地区闾山派，在十九世纪时南传马来西亚。	东马，石隆门天师龙宫，吉隆坡的钟万仙师即是闾山道士。 新山柔佛古庙与檳城荖尾和浮罗山背交界处的“宝天宫”。
三坛教	正一天师道闾山派	今日的三坛教传人则说，这三坛是意即道士兼修儒、释、道三教圣人之法，做法事能兼用三教圣人之法去开三坛之意。	中马的雪兰莪、森美兰、马六甲三地，霹雳。

	主神	来源	早期分布
茅山教	茅山教奉茅盈、茅固、茅衷为教主，尊称为茅山祖师。	溯源于本世纪初由鹤山客家马英道士在北马传播，而后方才遍布各地。 茅山教的传入，其实也关系到惠州陆丰县上沙庄姓村落的族人，在这支族人南来大马的历史中，他们有不少人是从事术法的行业，与殡葬科仪有关。	芙蓉、马六甲、彭亨等地。
白莲教	明代后以无生老母为最高崇拜，在马来西亚与道教合流。	发轫于道教太平道与天师道的教义，但撷取了中国佛教的白莲社等组织讲经、持戒、习禅的简易修行法，又与摩尼教合流，汲取儒家及道教的思想与神谱，教义的核心是“弥勒降世”。	马来西亚客家地区。
香水法院	传人为主家办事之特征，是设坛时以三宝如来为主要朝拜及上奏对象，并且采用佛教经典科仪。	香水法院原是惠州佛事活动民间化的支流，其传人也自认是“和尚传下的俗家传承”。	基于马来西亚的客观情况及生活上的考虑，这一系统的教派已演变成成为主要靠家族父子传承维持下去的“喃呒行业”，极少有道坛会有向外传授教法，更未有发展大量固定信众、教众之举。

四、马来西亚客家流传的民间教派

	主神	来源	早期分布
真空教	真空教，也有称“空道”、“真空大道”、“空中大道”，是在1862年由来自江西省寻邬县的真空祖师廖帝聘所创。	真空祖师创教源自寻邬客家地区，与各地客家人语言相近，本教在解放前的中国也主要流行于江西、广东及福建的客语地区。	真空教在东西马客语系为主地区，广为布道，设坛无数。无论如何，真空教南传，也使到一些常在客语系地区生活往来的非客籍人士加入真空教。

	主神	来源	早期分布
归根道	以瑶池金母为无极母娘,又以禅宗的马道一、白怀让两僧为七祖。	先天大道归根道,是源于青莲教之分支,与后来盛行的一贯道,同源而不同流。	马来西亚各地客籍为主的地母庙,以及客籍的斋姑。长汀一带客家地区、江沙有太华精舍、吉隆坡有福龙佛堂、务边有太和精舍、广东。
同善堂	奉“西天东土历代祖师”,以老母为最尊。	清代的同善堂,亦是青莲教分支,檳城是最早出现同善社影响之处,有可能最早是慈善斋堂同学善堂。	檳城亚依淡。
混元教	混元老祖是明代红阳教创造的至上神。	混元教是清代白莲教支派,约创立于清初。	檳城海客园的混元教主殿堂。
天衡山派	供奉三教圣人及斗母元君为主,并诸仙佛。	由一班客家道士离尘子、洛阳子、观化子、碧霞子等人所创建。	全马各地皆有。
黄老仙师慈教	黄老仙师、太上老君及齐天大圣三位。	黄老仙师的传播,据说始于1948年紧急状态时,源于森美兰的马口(Bahau)。当年,由一个客家胶工工头廖俊获得神人附身,一再指引当地人民在战祸中趋吉避凶,吸引了不少信徒。	全国各地的黄老仙师组织。

五、清代马来西亚客家人的观音信仰

	主神	来源	早期分布
最早的客家人观音香火	观音	客家人最初南来马来西亚之际,他们也已经把这一信仰带来,使之成为大马客籍村落或客籍为主的地区之信仰一环。	各地水月宫 观音

附录二

东方信仰与西方习俗的交谈

——19世纪檳榔嶼客家人天主教历史的文化观察

王琛发（孝恩文化基金会执行长）

前言

在这里想要先引述一段听来的故事：

有一位法国神父问他堂区的一个教友，新近搬到山区来的一户人家“是不是我们的客家人？”当教友给了神父肯定的答案，神父又很感兴趣的继续用客家话追问下去：“系哪位客？大埔？惠州？”

举这一个例子是由于在田野调查时听到这故事，印象特别深刻。它说明了一个文化与另一个文化的交流是你来我往的。当神父把自己献给了心中的天主，去向一批客家人传教，他在投入客家地区的生活过程中，自己也不知不觉之间变成了“法国客”；他不再像其它西方人可能会出现“中国人都是一样”的误读，他长期用客家话和周围的人沟通，也习惯了采取马来西亚客家族群内部自我区别籍贯的思维方式。

不过，假如我们把这个小故事放回让故事的出现成为可能的历史脉络去观察，我们会认识到，在几个法国人传教士融入客家地区的同时，数目更多的客家人也接受了一个不属于自

己原有文化脉络的新信仰、侍奉一个据法国神父说是已经走入人类历史的救世主。

马来西亚槟榔屿的客家社群与天主教会在19世纪的互动，其实代表了西方主动寻找东方的对话演变。它是来自两个不同文化脉络的交谈，构筑了槟榔屿天主教在马国走入华人社会的初期史，也令客家天主教友在天主教会或客家族群中，建构了自身的特殊性，拥有属于这一小社群本圈子的信仰文化景观。这种在西方信仰遇上东方习俗的文化交谈中形成的各种信仰生活细节，有些流传、有些已消失，甚至被认为不合教义的也有。

笔者在题目中采用了“交谈”而不是“对话”去形容这种双向交流，主要是由于后者的字义在表面上通常让人有群体对群体、双方预设立场的感觉；但是传教士进入一个地区的传教生涯更注重的是如何在渗透在人们的日常生活中播种，从交换想法中制造认同感。因此，笔者觉得采用“交谈”形容这一种交会的过程会比较贴切。

笔者撰写本文的动机，是想要把这一小片港口岛屿设定为观察与讨论的地域范围，以客家人天主教徒，尤其是浮罗山背的客语教会圈为对象，探讨来自西方的宗教信仰与客家族群的文化交汇所带来的结果。当一个宗教带上了原来盛行地区的文化因素进入另一个社会、接触另一种文化，它必定会和所到地区的社群文化产生对话架构，无论是同化、冲突、融合、对峙、划清界限、和而不同、故意淡化后不理，都是可能的结果；不同地区和社群就可能有不同的经验模式。19世纪槟榔屿客家人天主教友所经历的模式不一定是其它地区的模式，自有它本身与其它模式的共通处或不同点，构成它自身的典型意义。尤其是山区的教友在两种文化交谈的过程中把族群习俗和客家话引进宗教生活，成就了西方宗教信仰与东方

社群习俗的交融，历百年来可看到的客观效果居然是有利客家方言的保存：只要坚持信仰，通过重复的宗教集会和仪式，就能不停的使用客家话。宗教活动无形中很早期就推动和鼓励了以客家话作为读书识字的媒介，为 19 世纪的本土华人接受有语言也有文字的中文教育提供了一种途径；以客家话为阅读与交谈媒介的教会活动，又一代接一代的自小一再提醒了教友对客家的认同，也把客家话保存下去了。

这也许是一个极少人关注的题目，但是单凭这里还包括了一段法国神父用客家话教授儒家经典的历史，就相当有史料价值，要是没有纪录也未免可惜。如果我们深入观察这段历史，也会有所启发吧？

观察一：十九世纪槟榔屿客家人与天主教

要说明天主教早期在槟城客家人之间的传播情况，文字证据不多。比较直接的凭证，是迄今采用客语举行弥撒仪式的浮罗山背教堂，以及教会在山上的墓园——信徒墓碑上的籍贯多是来自客语系地区如惠州、大埔、揭西、永定等¹。此外，最近在槟城市区发现的早期市区教友墓碑，也足于说明乔治市作为 19 世纪的国际商港，它的本地天主教会，不一定如一般人想象般是属于“西方”的；墓园埋葬着的教友及神职人员有来自各种国籍的，客家人为主的华人墓碑却超过了百分之十，人数可不少。或许，在今日这一槟榔路闹市墓园邻边的教堂不通用中文，本地教徒会以为这里历史以来是讲英语为主的教堂，墓碑却提示大家，客语可能一度是这一地区的教友常用的通用语。

以有限的材料去回溯槟城客家人在天主教的生活，以及探讨天主教进入槟城客家人之中的历史，其实也有助于我们思考

一些过去未曾注意的问题：教会、教众在教堂办的客家语学校，包括神学院的系统，算不算是华文教育的一部份？如果是的话？那么，我们马来西亚的华文教育史，可能也要增添新的史料了。

槟城浮罗山背的耶稣圣名堂，由法国神父替华人办客家方言学校的历史可以远溯到1856年，如果以记录为证，其创建年代似乎比马来西亚许多纯属华人自办的华校历史早得多，即使这些华校一开始也是用方言教学。这一拥有超过三千教友的浮罗山背耶稣圣名堂，迄今还是保持客语教会的面貌。它的发起的基础，本是起源于Bauch主教在1853年购买浮罗山背地段。主教在当时已建起向当地山区客家人传教的教堂。到了1856年，两位执事神父Kremer及Galvel已在当地走入民间，学习当地民众的文化。他们改变了亚答屋形态的教堂，改建成为目前的石构建筑；他们同时也另建多间亚答屋，教导中国儒家思想及《圣经》的知识。到了1879年，对教堂建树极多的包神父（Rev. Fr. Page）到达大马，则是首先在星加坡接受两年客语训练，方才进入浮罗山背的教区。从亚答屋里由洋人开办的华教私塾，到了1953年，圣母昆仲会支持教友为首创办当地唯一的华文中学校圣心中学，一个盛行客语的天主教堂区就是如此在山区的保守华人之间发展出一批虔诚的信徒。²

2004年，教会有意开发位于槟城首府乔治市市区的槟榔路天主教墓园，引起古迹保护团体的关注。各方面的媒体在采访报导时，对照教会发布所整理的已故教友名单，发现所有现场的华人墓碑不在名单内。笔者受邀前往整理时，发现到墓园现存204块墓碑中，最早的华人墓碑是同治五年（1866）立的“清故若瑟兼范公碑”；而27个现存的几近

风化的华人墓碑之中，凡籍贯犹可阅读者，几乎皆是来自嘉应、大埔、惠州、增城、揭西、永定等客语为主的地区³。这是巧合？抑或是由于清代在市区教会活动的天主教徒也是以客家人占多？在这市区的大公教会的历史公墓，204个现存的墓碑中，华人教徒的墓碑占27个，而其中很多是客家人。可见19世纪时的客家人已在槟城天主教会的华人教众中，人数众多。

相对以浮罗山背耶稣圣名堂历史以来作为客家教会的现象，乔治市市区的这一批墓碑所发射的讯息，也是很有力的说明了客家人在早期的槟城天主教会的地位。尤其是我们必须注意到乔治市是当年的国际商港，也是槟城首府，曾经是泰南、北苏门答腊以及北马各城镇的中枢⁴；在这里的19世纪，留下了204个天主教徒墓碑，有超过百份之十是客家人居多，而且与浮罗山背的情形一样，墓碑表现出来的信仰既是基督教义也是中华文化。这显示了客家人可能是本区域华人加入天主教的先行者，在早期19世纪，这里这些人身上发生了西方宗教与东方文化的交谈。

如果我们追溯教会在槟城的历史，其实在1807年，一位法国神父Lolivier早已从福建带了5名华人学生在槟城上岸，不久后他即与带了另外6名四川学生前来的Letandal神父会合。这是1809年创办的槟城大修院的雏型。1809年之后的大修院天主教是亚洲区的神学院，但正式成立之前的学生来自中国⁵。我们回顾这11名学生的省籍也不一定得知谁是客家人，但是可以理解，其实在早19世纪初，教会已在槟城办神学院，其前身授课不能不顾及学生的母语；教会为了向槟城等地的海外中国移民传教，或者为了派人往中国传教，都是在槟城打好基础。

对天主教和其它新教教会来说，学习中国经典和各地方

言、在传教时以办学的方式传授经典、把经典内容和《圣经》互为讲解，已经是一种历史上的习惯，即便是在中国办神学院已有如此传统。但撇开传教的立场不论，我们不能不承认，在马来西亚华社缺乏教育资源的19世纪初，这有助于延续海外华人读书识字的机会。

我们其实也可以把天主教教士对马来西亚客家人的传教，视为他们在中国向华人传教的事业的延续，特别是向闽西及粤东地区传教事业的海外延伸。

根据《丰顺县志》，嘉庆末年，丰顺县埔寨茅园有一杨姓村妇的儿子得病，到揭西大洋天主教石神父处求医，信教后便通过亲戚把信仰传到大罗、邓屋寨、石门池、柑园等处。而1844年一名华侨天主教徒吴东在梅县城东书院开始传教，1950年由汕头教区法国籍的李神父到梅县，建立粤东客家区第一座祈祷所，两年间受洗者共147人，以后咸丰年，蕉岭天主教徒到福建省武平县坝下乡设“诵经所”，把天主教再次从另一方向深入闽西客家区。⁶

1858年，法国外方传教会派神父卫加禄到兴宁赤沙岭建立兴宁最早的一所教堂，神父专门留了辮发、穿着长衫，传教20多年，共发展教徒300余人。当时兴宁赤沙岭教堂，先后任委中国人袁秉彝、林以忠、张德臣、罗有光、陈丙姐等人来协助传教，对贫困教徒给予金钱、衣服、药品，还资助一些教徒就读中学或大学。即使到了20世纪初，到嘉应州的传教士也还是努力学习中华传统文化和客家地区的风俗，专门聘请华文教员教导客家方言⁷。

檳城一般传闻，太平天国失败后有不少部众南逃，许多教众到此地改而接受天主教，浮罗山背亦流传此种说法⁸。但依据上述的记载，我们可以发现到即使在洪秀全的“拜上帝

会”及太平天国成形之前，天主教早已在本地和中国各地区向华人传教。即使在太平天国起义爆发期间，天主教会还是深入中国以及一些客家地区传教。他们在槟城的传教活动显然与在中国的传教活动同步进行。稍后的太平天国起义，只是给了他们更大的激励。而且，根据上述所列的有关记载，我们回过头来看槟城的客语系教会的兴起，也会发现到，在马来西亚槟城的神父发展客语教友，甚至因此形成客语教会，是有远在中国的同一种模式作为互相参照的。

我们当然可以推测说，客家人在19世纪曾经是天主教会在马来西亚主要传教对象的其中一个原因，显然也是太平天国起义带来的效应。从1851年到1864年一场以耶苏名号在客属地区爆发的起义，席卷半个中国，这也就给了传教士更大的理由和信心向客人宣教。这种情形，一方面固然是因起义者对《圣经》的诠释自有一套，令教士觉得有必要向客家人澄清教义，另外战火纷天阻挡了传教士进入客家地区，也让传教士不得不转向海外华人。何况他们已觉得向着海外的客家人传教是有希望的。对教士来说，毫无疑问，这些客家人是可以接受传教，他们有些人已知道耶稣，甚至其中也有人已熟悉了“耶稣”。问题只在，如何向他们解释合乎公教之信仰？

我们如果对比洪秀全对天主教的看法，尤其其他坚决反对“三位一体”的自创神学体系，会发现到他的教导和天主教会的格格不入⁹。如果他的南逃余部要在神学上转向反而是大费周章。太平天国对教会的影响，可能仅是由于战乱的关系，引发了不少先人南逃，为当地教会输送了一批原本信教或不信教的南逃信徒。至于传闻，也不能全盘否定，也许也确是有部份天国余部因语言和相处的关系，加入教会，但毕竟不一定是主流。

观察二：当普世信仰遇上地方风俗

外籍的天主教传教士以客家语在客家人之间传播天主教义，同时也传授“四书五经”，一方面是固然在文化上拉近了与客家人的距离，避开了天主教原来所属于的西方文化脉络与中国文化突显的差距；另一方面，却也令教徒在保持本身原本的文化的认同之际，得于把他们原本的生活习俗渗透在他们的教会生活中。如此一来，地方上的教会活动便具有地方色彩，带有了方言群体原先的文化烙印，形成了本身的特色。

今日在乔治市市区已经看不到客语教会或者以客语举行仪式的教会活动，而以客家人为主的浮罗山背区，即使神父或教士不讲客家语，主事的教友却可以用客家语配合神父或教士把活动举行下去¹⁰。笔者怀疑客家教会的持续存在或者也不仅仅是“坚持”的效应，而是由于当地是种植区，农业社会的人口构造也相对稳定。整个以客家语作为主要方言的华人社会，如今还是以客语为主，或者亦由于种植人一旦把脚生根在自己的土地上，就不会再迁移。教会的教友自然也较为稳定成长。

不少学者都探讨过农民和种植者对土地的执着，以及从中产生的宗教、文化、民俗如何围绕着他们自己的日常生活去表达这种执着，但这里我们且不去深谈这一课题。笔者想说的是，当天主教会遇到南下槟城的客家人之后，今天继续流传下来或者已经死去的一些风俗表现，是可说明当普世性的信仰遇上了社会性的风俗，他们之间就会对话。

客家人不是个个人都是天主教徒，而浮罗山背的客家人还要和其它客家人以至其它华人来往；在这样一种文化和历史背景之下，教会没有当地的文化架构，恐怕传不了教，入信者

亦难以决定。即使在英殖民地，教会来自西方受到西方殖民地保护，不会像中国同一时期经常发生排外排教，也不见得传教容易。

在这样一种情况下的对话，传教人员既不能也不会改变教义的主体，但也绝不可以否定教义的普世性；结果当然就出现了传教人员与教友都在明知道互相有文化落差的空间之中互相“社会化”，最后出现的是一个“地方色彩的普世教会”。

根据槟城的观察，我们可以发现信仰立场与文化习俗的兼容及混合，不仅仅体现了教会的本土特色，偶而也会模糊了教义。

1) 语言

天主教在客籍地区针对客属的需要去传教，无形中也推动了一处处以客语方言进行传教与举行仪式的本土化教会，如此一来居然也蕴酿了通过方言读书识字的机会。即使天主教会在梵二之前，弥撒全以拉丁文进行，但罗马字拼音客家语圣经早在1860年出现¹¹使到语言已不是客家教友认识教义的障碍。虽然槟城、文丁、彭亨、雪隆及森美兰、马六甲各地的客家主群区教友们都不谙拉丁文，这阻挡不了当地教友们的对信仰的热忱，因为当地的教友皆晓得念客家经文去理解教义。那时候的儿童要理课程是以客家话讲解，教徒也是以客家语来念诗书及经文。这些客家经文以及文本仍持续延用至今天。每年万圣节时，教友上山为先人祈祷还是以客语念诵。迄今，大马天主教教区，流传了不少以客语方言译写的汉字诗经诵译本，也可说是昔日历史的见证。¹²

不过，语言景观不能仅是以说什么方言去构成，也应包括说出来的词汇。构成槟榔屿当地客家教会自身的语言景观的

最大特色，并不仅仅在他们用客语读诵经文，而是他们在迄今有不少老信徒的宗教用语是从原有的华人传统宗教信仰转借词汇，这些词汇是客家民间信仰生活中常用的，如果不是切身在环境脉络，可能分不清讲话者的宗教差别¹³：

- A) 坟墓状况：风水
- B) 造墓：做风水
- C) 祈祷：拜
- D) 向耶稣／圣母祈求：拜耶稣／拜圣母
- E) 仪式：念经
- F) 万圣节：拜山
- G) 扫墓：做清明

2) 殡仪

由于教会在华人地区传教，因此在许多华人地区，包括在檳城以客属人为主的教区或教堂，不可能仅仅是信徒接受源自西方的信仰礼仪；教士也要明白地区习俗，尤其不要造成信徒心理压力，认为一旦信教就会和地区的大集体自我隔离。因此，教区也就要出现一些不违教义，又与华人社会风气结合的仪式或活动。

华人社团的殡仪注重群体性。社团或地区组织，常会以俗称“老人会”的福利互助会组织，向成员按期收捐，作为成员身故时的支出。这种福利互助会之形式，亦曾在浮罗山背的客家教堂出现。如《浮罗巴斯卦会互助部履历简述》载说：“巴斯卦会互助部是附属於天主堂，设立於1911年，由神父FR.GERMANE任职本堂时期，是时神父因鉴于教友都会为生活而操劳，疏忽了联络与互助之精神，乃创立此会，

教导教友组织念经班，立定规章，由神父主任推动，鼓励男女教友满十六岁者，都参加本会为会员，职员皆是神父委任，并将辖下分为九个区，以利便进行联络工作，如有会友逝世，只由区委分区传达各会友，到丧宅念经，或协理丧事与送葬等，并定会友须缴纳抚恤金给丧宅，由于此计划组织非常健全，并常以抚孤济贫等善举，相传之下，教友来入会者，纷纷响响应自动入会，而至抚恤金的增加，送葬念经也热闹起来…日本投降后，教友还是崇尚巴斯卦会之互助精神，纷攘推动组织，迨至1946年间，本会终究复兴起来。”¹⁴

在太平洋战争前，巴斯卦会的抚恤金仅仅靠每人月捐20仙的收入，已足于包括了购棺木的费用。到了80年代时，会友有500余人，但丧仪经费一年比一年成为重大承担，以后因过去的经济收入不敷通货膨胀方才停止。参与巴斯卦的教友也像山区神道信仰的其它客家人，一旦有殡葬就互相通知出动协助举殡，用白蜡烛置于客家教友门前，通知丧事。在另一方面，他们也有他们特别坚持的内部风俗，他们强调在万圣节之后有一到四日的封斋，吃素和告解。¹⁵

3) 墓葬

在檳城浮罗山背天主教坟场和檳榔路的天主教坟场，一些坟墓的设计足可以作为文化变迁的“化石”。有些坟墓的形状并不是采用西方的墓式，而是按照传统的华人“墓龟”或“单碑墓”的形状造墓。而且立碑时也采用了华人墓碑传统上常见的格式，甚至也保留了墓碑中榜按吉凶字数书写以及注重立碑人对死者的传统称呼，文字排列规格大致上不改变南洋华人墓碑“龙边、虎边、拱卫中榜，中榜之上由右到左表明籍贯”的格局。唯一与一般华人墓碑的大不同的就是信仰

上的表态：立碑者会在碑的最上部分或左右上部分加上“永生之光”或刻上一个十字架符号，或两者并用。¹⁶

在槟榔路的客家人天主教友坟，多是单碑坟，而且石质受风蚀严重，相比其它国籍的教友的坟墓造型及用石逊色，如不是集体性格倾向节俭，就说明了他们当时的经济条件不是太好。他们的碑文、墓碑的格式依照南洋移民一般的墓碑，但是却采用纪念清朝皇帝年号及采用干支记载生卒年月，可以发现他们在灵性上以天国为目标，在世俗生活却相当坚持向自己的母体认同，墓碑说明他们倾向的国家意识。槟榔路客家教徒墓碑，多在碑文上强调“耶稣降生xxxx年”说明公元纪年，又配合皇帝年号及干支年号一道使用，从中可观察死者企图将传统文化风俗与新接触的宗教信仰相结合。¹⁷

在浮罗山背的一些墓碑，尤其是光绪二十年以后的墓碑，可能会有较多的造型变化，不再限于单碑，甚至会雕塑成十字架。但是，我们反而可以在这一类十字架墓进一步发现到文化的交谈。墓碑的外表固然走向“西方影响”，内里却依然会保持中国人立碑传统。除了最上边加上“永生之光”、“永光照之”外，十字架内或十字架之下却有安排空间，按华人立碑规格办事。尤其是清代的十字架碑，左边用了帝皇年号，说明立碑日期，上边说明故乡原籍，让后人毋忘故园，中排写上“皇清”说明政治归属，又用上“显考”、“显妣”之类的字眼说明死者与立碑人的关系。立碑人更是按辈份和男女秩序排列全体家属名字；其碑型与碑文规格的结合，真可谓“中学为体，西学为用”。¹⁸

4) 道德规范

按华人的风俗，如何处理坟墓也涉及了死者、家属每个

人以及亲友的荣辱。并且，处理墓葬亦对生者的善恶心与价值取舍具有相当的震撼作用。如何处理坟墓变成具有维护历史荣誉和伦理道德功能的操作。在封建社会，如果被认为不合俗理和违反族规，死后就不能埋于宗族或家族的坟场，一些地区公共葬地也可能拒绝让有违风俗道德的死者风光大葬，这是会令生者和死者蒙羞的。罪犯者不获得允许立碑或全尸入葬的规定，又或者是通奸男女被浸猪笼、不获得造坟墓立碑的待遇，也是一种惩罚。这类对坟墓的处理方式对“净化”人心、稳定秩序，起了强制的作用。笔者在槟城浮罗山背天主教坟场的实地考察，也曾经见过一类的例子，一些被认为道德上有违伦理和教规的死者被隔绝在坟场的另一角落，墓向也另外安排¹⁹。在过去，这种对犯罪者、离婚或多妻者的“惩处”式的对坟墓“放逐”延及死后的待遇——教友不替他们“清明”。

如果以教义的观点来说，对死者审判的最终权柄在于神而不在于人。但是，上述惩戒死者与警惕生者的作法显然是把华人伦理观念投射在坟墓的处理上。这一事例表现出了太平洋战争前当地人的社会意识，他们还处于相当保守与传统的时代，宗教的道德训诫与民族的封建伦理在一些课题上有交谈也有结合。

以上是专就讨论槟榔屿考察到的19世纪流传至后来的一些地方性教友圈子的习俗。这一系列个案可证明当时的山乡地区的华人天主教徒，在宗教取向与文化取向方面有分歧又有结合。

观察三：思考客语教会得以延续的原因

1979年耶稣圣名堂的本堂主任朱正安神父形容说：“本堂区的教友以客人居多，他们的宗教生活亦甚诚。所学的道

理不多，而由祖宗传给他们的信仰却是根深柢固，稳如泰山，不易动摇。住民更重保守，对教会的传统礼一成不改，墨守无遗，本堂至今逢星期日或大瞻礼日教友仍集体朗诵华语经文（按：从早期以来其实是客语），为时约三刻钟，这可能是全马教堂中独一无二现象，也值得我们钦佩赞扬，本堂区每年行告解，圣体圣事者之百分率迄今仍甚高，究其原因，不外是教友的忠诚和重保守所致。既使极冷淡的教友，每逢复活节前后，亦必办告解领圣体一次。此举诚可为其他地区教友的模式。”²⁰

今天，除了浮罗山背的教会还用着客语做弥撒，不少地方即使是客家方言为主的地区，当地的教会已逐渐去方言化，成为纯粹的英语或中文教会。

其实，除了槟榔屿浮罗山背，马来西亚有不少地区的天主教会，也都是以客家人为主而成立的，而且可说是各有其形成教友社群的独特过程。例如：

建于1900年的文丁圣内思堂，其教友的来源则带有着在海外重建家园的悲情。他们是以几个宗姓村落的教徒，联合赴海外共建教友村的一种模式。他们之中有不少人源自广东赤溪县的渡岭村，基于清末的天灾人祸，以及义和团动乱时代之排外压力，他们陆续飘洋过海在新加坡或关丹着陆，循着同乡或亲戚的足迹，至文丁定居，形成一个以陈姓为主，另有曾、汤、唐、赖、廖、张、叶、谢、罗等姓的天主教友社群。他们在法籍神父带领下，各自也陆续的向英殖政府申请土地，以务农及锡矿为生。当年，来自芙蓉的法籍神父为了服务这些教徒，必须骑着马走遥远的路到文丁主持弥撒。²¹

另外，以萧姓人居多的知知港，当地的天主教会则是一

部分来自同一宗族村落的成员，在海外与同乡共处时经历信仰转变。当地的教堂是由开矿致富的广东归善龙岗坪地乡人萧官姐所建。萧官姐是在彭亨因受他姓他县人之欺侮，加入教会寻求庇护，他发财后，一再回中国唐山龙岗坪地萧氏族人大房村围，宣布凡是萧氏族人要过番知知港，都可以供给船脚“船票”，到了知知港每户人家可获五百元及五英亩土地种树胶开垦费等，有钱之后才归还他。萧官姐对这些族人的唯一条件是要他们皈依成为“天主教徒”。凡乡人接受耶稣而信奉天主教者，均可向他先贷款来开芭种植树胶。后来萧官姐志图别业，赴芙蓉及吉隆坡谋求发展，投资屋业，方才定居芙蓉。他于1929年5月4日逝世，安葬于芙蓉天主教坟场。²²

不过，时间越近越难让我们找到宗教信仰与文化传统结合得如此“客家风味”的教会。

从表面观察，浮罗山背的教会之所以延续如此之久，和“传宗接代”最有关系。客籍的天主教教友长期在教堂活动，教众通过例常的聚会形成一体，其信仰是一代传一代的携子带孙入教，社群关系也便是通过参加弥撒及各种活动得以巩固的。再加上教友亦把子女送入教会学校，教会神父亦可以成为当地人民与英政府之中介，因此，天主教徒的人数是相当的稳定，客属天主教徒也就随着教友的家族人口增加而增加，人人从小也跟随父执辈在教会活动中使用客家话为通用语，槟城的浮罗山背教徒之情形，即可以作为其中的写照。

此外，在马共抗英斗争时期的槟榔屿乡区与小镇，局势比起其它乡区相对的平静，也是客家教会可以维持的原因之一。英殖政府在1948年到1960年期间的新村政策实际上是以集中营的概念治理乡村，把很多华人乡镇切割重组和迁离故土去围

篱管理；但浮罗山背及它周围的各华人居住区都不曾受太大的影响，也没有被迁离原来的土地。原有的聚落得以原地保存，这一地区的客家人的天主教信仰文化也就由于扎根在原来的土地上，历史不曾中断。他们比其它迁土重殖的新村，有了更大的机会去保存和延续完整的习俗风貌。

另一方面更应注意到的是教会对待地方文化的态度。天主教是一个从元代起就开始向中国积极宣教的宗教，并且以代表人类的救世主向全人类宣扬福音为己任，教会在长期对世界各民族沟通的历史中总结了不少经验。梵蒂冈第二届大公会议（梵二 1962~1965）召开后，梵蒂冈第二届大公会议文献中〈天主的启示教义宪章〉，在“适应各民族天性与传统的原则”第（37）条就再度重申如下：“只要不涉及信仰及全体公益，连礼仪在内，教会也无意强加严格一致的格式；反之，教会培养发展各民族优良与天赋的精神；在各民族的风俗中，只要不是和迷信错误无法分解者，教会都惠予衡量，并且尽可能保存其完整无损，甚至如果符合真正礼仪精神的条件，教会有时也采纳在礼仪中。”

一个允许信徒以民间观音画像的形象塑造圣母玛丽亚像、从自己文化去表达宗教情怀的教会，当然是有利信众把民族特征带入信仰中。这也是异质的（Heterogeneous）宗教信仰向着纯一（Homogeneous）程度极强势的文化圈寻求互相和谐、对话、合一的适当途经。尤其是强调本宗教的普世性之意愿越高，就越必须主动的接受各地方上把习俗带进教会，造就本身多元文化的说服力。

结果，在现代人们已极少有机会于公共聚会中使用客家话诵读文字，地区的教会文化却反而保全了应用客家话的一片空间。从聚落和社群认同的角度，持续且定期的宗教聚会，大

家都用客语，自是强化和暗示了一个客家地区的归宿感。

不过，这种稳定性和持续性似乎只能建立在农业经济的基础上，而且必须是地区的方言不会受到更强势的语言取代。一旦新一代纷纷外流、城市化又迎进外乡人，人口结构就会有变量；再加上新一代的教友受的教育也不是习惯以客家话念书的教育，当大家都不认为必要以客语作为阅读及沟通媒介，情形改变是迟早的事。

结语

我们相信，以宗教信仰交融了深厚的民间习俗，固然是建立了客家人天主教社群所呈现的特殊文化景观，并且也维持至今；但是一切事物也是会随时间和客观条件变化的，正如同一些不合教义的词汇和做法已随信仰认识加深，不再出现于教友的言行间。没有谁可以保证以客语举行的教会仪式在未来的世代一定能延续。

这样一来，历史的最后证明大概就只能墓碑。

在槟榔路天主教的墓园中，华人教徒与西方人教徒的墓凌乱错落的同在一墓地上，至少为本地的天主教会历史作出了以下的见证：

1) 马来西亚的大公教会，正如它在开始时向东方传教的目标，不是要作为西方人的宗教而存在，而是作为属于东西方人类共同信仰的宗教存在，其中华人坟墓的比例不少过10%，说明在19世纪时代，这一项努力在本地的成果。

2) 让天主子民安息的坟墓，秉守了天国大公而中立的原则，也是公义而不分彼此的让教徒公用坟墓区，并未依种族而分隔在不同的地区，而且也可以采用各自的母语，恰能反映

梵蒂岗之前对本区域教会的本土尊重。

3) 在 19 世纪的华人天主教徒，并不如一路来外界的一些想象，他们并没有因为“吃洋教”而放弃了母语和原来的文化。相反的，他们之中有很大部分人在处理先人身后的墓碑时，都采取了传统的华人墓碑的格式，又加入符合教义的文字，尤其对故土籍贯执着。这说明了一种文化认同与宗教信仰交融的状况，在当时曾普遍发生在教会的内部。

4) 根据现场的碑记，可以发现到大部分葬在此处的华人信徒都是源自客家人，大致可以说明早期教会可能主要在客家社群传播，这些地区也迄今采用客语的祈祷词。

教会必须关注有关史料是教会本身在檳城以至东南亚和华人世界的历史见证。尤其是墓园提供了海外华人作为教会成员的见证，有助后人更具体认识华人教徒在早期的马来亚天主教会的地位与作用，这是历来常被忽略却不应被忽略的。华人教徒的墓碑作为第一手资料更不应忽视，因为它涉及东方人在早期教会的定位，以及我们了解教会及教徒如何处理文化差距的实践课题。教会的相关机构，如档案、研究及历史部门，应对早期教徒的史料加以整理、纪录、编撰。²³

令人惊讶的是在 20 世纪 60 年代以后，马来西亚天主教会中有不少的客家人反而一代比一代逐渐西化、不能读写中文，其中的变化过程和原因，值得进一步深思探讨。

(2004 年 10 月 23 日发表于马来西亚第一届客家学研讨会)

注：

1. 笔者在2004年8月陪同现任台湾行政院客家委员会委员的客家学者范振乾教授到浮罗山背，实地访问了几户客家家庭，发现到年轻一辈已开始对籍贯模糊，墓园和神主反而成为我们告诉他们祖先原籍的根据。范教授担心，若没有好好的整理历史和推动文化，这地区以超过二百年历史塑造的客家文化景观也可能会在二十年内消褪。
2. 2001年9月18日访当地教友陈秀平等人的回忆。另参本堂司铎施：〈浮罗山背天主教堂史略〉，载《耶苏圣名堂》（槟城：Church of The Holy Name of Jesus, 1954），页1~3。
3. 相关报导参见2004年6月8日《南洋商报》（北马版）、《东方日报》（东方北马）、《光明日报》、《中国报》（今日北马）。
4. 参见王琛发：〈从全球化及区域性的视野重构槟城历史〉，槟城古迹信托会主办“槟榔屿华人事迹学术交流会”主题演讲论文（5~6, Jun, 2002）；刊于《人文杂志》18期（马来西亚：华社研究中心，2003年3月）页5~18。
5. Maureen K.C. Chew, IJ, The Journey of The Catholic Church in Malaysia: 1511~1996, Kuala Lumpur: Catholic Research Centre, 2000, 页85~86。
6. 转引自韩小林：〈近代西方教会在粤东客家地区的传播及其影响略述〉，收录于赵春辰、何大进、冷东主编：《中西文化交流与岭南社会变迁》（北京：中国社会科学出版社：2004），页721~722。
7. 同上书，页726~727。
8. 这种说法流传很久，可能亦源于早期一些传教士曾向太平天国旧部传教，如温梓川〈客人在槟城〉（收录于《槟榔屿客属公会40周年纪念特刊》，1979，页720），即提到在浮罗山背山区的双溪流沙有黄叶生其人领部队百余人南下逃到马来亚，生还者仅20余人。但太平天国旧部也不一定要加入天主教。
9. 洪秀全面对西方教会的正统教义之争时强调独一真神论，原因之一也许是为了说明“天兄”耶稣和他自己的地位。他认为“若泥解耶稣是上帝，则有别帝矣”，见罗尔纲《太平天国史料考译集》（北京：生活读书新知出版社，1958），页78。
10. 笔者1996年访问耶稣圣名堂赵仲生神父所作的笔记。神父原籍四川，据他本身回忆，1963年至67年曾管理堂区及当地圣心中学，1984年第二次接任本堂神父。

11. 马来西亚客家基督徒间曾流传巴色会乙. Lechler 在 1860 翻译的《马太福音》，笔者在浮罗田野调查时，也见过天主教友出示其珍藏的未明翻印年代的翻译本。一般《圣经》学学者都熟知 1823 年在英国伦敦会传教士马礼逊和米怜的努力下早已出版过的《神天圣书》，而太平天国起义后刊印的《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》也是采用马氏译本的系统。不过，天主教从明末到清初重新向中国传教的 130 年间，并没有完整翻译属于天主教会系统的圣经（参顾长声：《圣经在中国翻译》，文见 xueshu.newyouth.beidaonline.com；这一说法早见于基督教史家 Latourett, K.S, A History of Christian Mission in China, Reprinted. Taipei, Cheng Wen Pub. Co. 1973, 页 189），这对于带领原本不大识字的一般农民和工匠读经更是不易，因此教士或教友借助其它教会系统的译本作参考也有可能。在教育和文化水平都不高的年代，中文本也不见得有效于山区农民，罗马拼音本就显得重要了。
12. 同注 10。
13. 同注 10，当时随神父上山参加悼亡仪式，与信徒交谈所汇集的现场印象。
14. 刘金福：〈浮罗巴斯卦会互助部履历简史〉，载《浮罗天主堂一百二十五周年纪念特刊》（檳城：浮罗天主堂，1979），页 44。
15. 同注 10。
16. 参王琛发：《马来西亚华人义山与墓葬文化》（马来西亚：艺品多媒体传播中心，2001），页 39~40。
17. 参光华日报 28-05-2004 年、《星洲日报》（北马版）2004 年 6 月 8 日现场专访笔者。
18. 参同注 16，页 133~135。
19. 同注 16，页 53。
20. 朱正安神父：〈献词〉，载同注 14，页 46。
21. 〈超越一世纪文丁圣类思堂〉，载 Herald The Catholic Weekly (Published by The Archbishop of Kuala Lumpur, July 15, 2001), 17 版。
22. 王琛发：《惠州人与森美兰》（马来西亚：森美兰惠州会馆，2002），页 63~64。
23. 同注 16，笔者当时针对报界询问时发表了简短的意见声明后，曾与天主教会北马主教商谈，据主教说，天主教会在这方面会很重视，也担心出现疏忽；但是，过去数十年来的问题是缺乏深谙中文的人材。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 马来西亚客家人的宗教信仰与实践

作者 = 王琛发著

页数 = 167

出版社 = 马来西亚客家公会联合会

出版日期 = 2006.06

SS号 = 12240692

DX号 = 000007460414

url = <http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000007460414&d=67494DF70DE745DEE79E50EE67907F65&fenlei=0407050604&sw=%C2%ED%C0%B4%CE%F7%D1%C7%BF%CD%BC%D2%C8%CB%B5%C4%D7%DA%BD%CC%D0%C5%D1%F6%D3%EB%CA%B5%BC%F9>