

神的信仰、人的關係與社會的組織： 檳城海珠嶼大伯公及其祭祀組織

張翰璧*

國立中央大學客家學院客家語文暨社會科學學系教授

張維安

國立交通大學客家文化學院人文社會學系教授

利亮時

國立高雄師範大學客家文化研究所副教授

在聖與俗的基礎上，海珠嶼大伯公信仰可視為社會集體實在的集體表象，其祭祀組織則是產生於人群組織之分類基礎上，呈現出其社會秩序的意義。這種社會秩序的建立，一方面緣於移民過程的歷史，將大陸原鄉的祖籍分類或衝突延伸至海外，再加上移民到檳城後的社會、經濟與統治政策的影響，使得人群或祖籍的分類，呈現出不同於原鄉與其他馬來亞地區的社會秩序。海珠嶼大伯公廟位於檳城的東北角，這座超過百年的廟，目前是由客籍五個會館共同管理，即大埔同鄉會、嘉應會館，永定同鄉會、惠州會館與增龍會館。來自上述五個會館或同鄉會的領導人，也各自發展出了以神權為團結基礎的社會網絡，建構了以神緣和地緣結合的大伯公祭祀組織。來自五屬的客家人，並非同一時間成立各自的大伯公祭祀組織，例如大埔、嘉應與永定的客家人是在二次大戰前就已經成立祀奉大伯公的組織，惠州與增龍客家人的祭祀大伯公組織，則是在二戰之後才成立。針對海珠嶼大伯公祭祀團體，本文通過移民原

* E-mail: hanbichang@gmail.com

投稿日期：2014年8月5日

接受刊登日期：2014年10月18日

鄉、在地人群組合及殖民政治脈絡，來釐清 18 世紀末到現在的「大伯公」信仰及祭祀團體的基本內涵，及其所呈現出的人群關係和社會秩序的轉變。

關鍵字：馬來西亞檳城、海珠嶼大伯公、祭祀組織、社會秩序

The Belief in God, Human Relations and Social Organization: Penang Tanjong Tokong Thai Pak Koong and Its Ritual Organizations

Han-pi Chang^{*}

*Professor, Department of Hakka Language and Social Sciences
National Central University*

Wei-an Chang

*Professor, Department of Humanities and Social Sciences,
National Chiao Tung University*

Leong-sze Lee

*Associate Professor, Graduate Institute of Hakka Culture Studies,
National Kaohsiung Normal University*

The Tanjong Tokong Thai Pak Koong belief can be seen as a collective representation of the society within which it exists, both in terms of the sacred and the profane. As this organization is a kind of platform for various united ritual organizations, it reveals the underlying social order during the British colonial era. This social order emanated from the background of the organization's immigrant members, with historical class divisions and conflicts from the mainland being brought overseas. However, coupled with the impact of social and economic policies after migrating to Penang, these class divisions were expressed in a social order that differed from that on the

* Date of Submission: August 5, 2014

Accepted Date: October 18, 2014

mainland and in other Malayan regions. The temple of Tanjong Tokong Thai Pak Koong, located in the northeast corner of Penang, has over a hundred years of history and is now co-managed by five Hakka associations. Though they did not establish their ritual organizations at the same time, leaders from the five associations each developed social networks based on their shared faith and constructed the Thai Pak Koong ritual organizations, which combined religious and regional alliances. Concentrating on the Tanjong Tokong Thai Pak Koong ritual organizations, this paper will clarify the basic context of the Thai Pak Koong organizations from the 18th centuries to today, and the change of societal relationships and social order in the context of homeland, local communities and colonial politics.

Keywords: Penang, Malaysia, Tanjong Tokong Thai Pak Koong, Ritual Organizations, Social Order

一、檳榔嶼的大伯公信仰¹

19 世紀時期乃西方殖民勢力入侵東南亞的時期，也是大量客家族群移民到馬來半島與新加坡的重要時期，當時的檳城是海峽殖民地的重要港口之一。英國在 1786 年首先由萊特（Francis Light）上校以租約為名佔領檳城，隨後（1819 年）萊佛士（Stamford Raffles）上校也使用相似的手法取得新加坡。而在 1826 年，英國決定將新加坡、檳城和馬六甲這三個主要港口組成「海峽殖民地」。英國自 1786 年開始便在馬來亞地區展開長達 171 年的殖民。這段殖民過程為的是取得經濟利益，但也不可避免地逐步涉入在地社會秩序的建立，在地社會也朝向「理性化」的趨勢發展。「理性化」指的是社會結構的分化，以及政府組織的設立，華人社會的方言與地域分類遇上西方國家的管理與文化，逐漸發展出特殊的社會秩序內涵。

西方殖民勢力進入東南亞後，檳城華人數量逐漸增多，不同群體發展出各自的組織，各個方言群與會館都帶有濃厚的方言與祖籍地的地域色彩，且組織的方式有所不同。加上 19 世紀中葉以來的苦力貿易，檳城成為苦力貿易的轉運站，使得秘密會社掌控苦力的買賣與管理，成為檳城華人社會秩序的基礎之一。換言之，從 18 世紀中以來，檳城的社會秩序是透過多層的組織與分類原則架構起來的，尤其是英國殖民之初，尚不清楚華人內部的組成原則時，需要依賴廟宇、會館甚至於秘密會社來維持社會的運作。一旦殖民政府逐步以現代國家的模式管理華人社會時，秘密會社的運作就被禁止，而宗教與經濟領域也逐步從社會整體中分化出來。

移民之初，人群的組織主要是保護群體利益的一種直接且有效的方

1 本節大伯公之部分資料，請參考張維安（2013）。

式，不同群體組織的原則不同，例如福建人的宗親組織，以及客家人的會館組織，在東南亞歷史上，客家人最早創立地緣性會館（顏清煌 2005：94）。檳城的客籍移民主要分為三部分：嘉應客、汀洲（永定）客和惠州客，這從 1801 年、1819 年及 1822 年他們先後成立了方言性的社團組織得以證實。其中，嘉應客人數最多，居於支配性地位，經濟實力也最強。他們在檳城所創建的「嘉應會館」，是學者公認新馬地區最早成立的華人方言社團（顏清煌 2005：106）。客家人最早成立方言會館的原因，在於客籍人數不多，處於當時以方言作為溝通並建立社會網絡的社會中，為了有效凝聚力量並相互支持，因而成立方言性的會館。

除了組織性人群團體的建立外，這些移民也帶來了原鄉的信仰，除了希望降低交通過程的風險外，也希望幫助自己適應新的移入地，可以平安並取得經濟成果。因此，原初從原鄉帶來的宗教信仰，成為移民者在進入新社會前所具有的心靈態度，這些個人層次的心靈認同與信仰，逐漸形成眾人的組織。當移民者在移入地複製或建立這些信仰的相關組織時，意味著神聖性的「信仰」，和世俗性的社會關係有了進一層的結合。例如，會館領導者又稱為「爐主」或「爐主頭家」。這種情形在客家會館特別突出，因為客家屬於少數群體，在華人共同管理的大廟內無從祭拜自己選擇的神，便在會館內安置地區性的神祇，在神聖的基礎上凝聚人的社會關係，提供移民社會中的信任基礎，建構自己想像的「社會」。本文以海珠嶼大伯公為例，在移民原鄉、在地人群組合以及殖民政治的脈絡中，釐清「大伯公」信仰，及其所呈現出的人群關係和社會秩序的轉變。

（一）「伯公」到「大伯公」

大伯公與客家人有什麼關係呢？1940年代開始，東南亞華人研究開啟了大伯公研究的相關討論，均涉及大伯公信仰與客家人的關係等，如1940年韓槐准的〈大伯公考〉、1951年許雲樵的〈大伯公、二伯公與本頭公〉、陳育崧的〈Tokong考〉、1956年許雲樵的〈大伯公為吳太伯說的由來〉、1957年鄭國祥的〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉。這些研究與討論開啟之後學者的參與，如1964年天官賜的〈大伯公是何方神聖？〉、1981年黃堯的〈三位一體的神：大伯公、拿督、土地公〉、1982年張少寬的〈大伯公、拿督公與土地公關係的商榷〉。

大伯公到底是個什麼神？奉祀始於何時？崇祀是何意義？何以在移民原鄉未有這種神祇，而獨存於南洋？學者有各種不同的解讀，例如「大伯公」等於水神。韓槐准（1940：21-22）認為：「大伯公原屬水神，故其祠多建於濱海之區，古代航海之華僑必禱祀此神，惟後則蛻變為求財問安，而更及巫下之神祇。... 古代航海時迷信神祇之一證，大伯公亦為古代航海者深為迷信之一神，今雖已失時代性，然古代我先人南進之成功或利賴焉」。水神的意義在於保護華人南渡海上的平安，是與華人向南遷移的歷史有關係的神，是晚近才產生的神祇。這種看法可追溯至檳榔嶼大伯公廟中，嘉慶庚申年（1800年）的匾額，以及新加坡源順街大伯公廟（即福德祠）中道光歲次甲申仲春立（1824年）的匾額。

華人定居南洋後，「大伯公」也增加了「土地神」的意義。以韓槐准的說法，是增加了類似於「福德祠」的功能。「今華僑奉大伯公之廟，有者竟名為福德祠，然碑文及燈籠等乃書為大伯公。至於此種福德祠名稱之由來，或因前人視船主督綱、或都公、或擎公、或托公，其性質實等於番土地神。因土地神之廟多名為福德祠之故。復因大伯公已蛻

變為土地神，故星嘉坡凡有華人公共墳塋之場所，必設一大伯公廟，可謂一變再變也」（韓槐準 1940：26）。然而，韓槐準也認為「大伯公」非福德正神，而是南洋地區的華人信仰，只是並未指出特定的人物。「大伯公 Tuapekong 或 Tapèkong 亦稱伯公 Pekong，『大伯公托廊』（Tuapekong Toh Long 馬來語大伯公庇祐之意）為南洋華僑由迷信大伯公而產生之口頭禪」（韓槐準 1940：19-20）。針對韓槐準的「大伯公」非福德正神的說法，許雲樵（1951）持不同的看法，認為福德正神是大伯公的通稱。「因為大伯公通稱：『福德正神』，各幫各有各的大伯公，簡直就是土地公，所以南洋只有城隍廟和福德祠（大伯公廟），而沒有土地堂」。

可以確定的是，「大伯公」的出現與華人的南洋移民史有密切的關係，是新出現的神。那麼，「大伯公」又是誰呢？有不少看法（溫雄飛 1929；關楚樸 1939；許雲樵 1951 等）都是根據 J. D. Vaughan 在 *The Manners and Customs of the Chinese in Straits Settlements*（1879）書中的資料，認為「大伯公」就是張理。而陳達也在《南洋華僑與閩粵社會》（1938）書中提及，根據檳榔嶼某華僑口述對大伯公之來源記載如下：

嘉應五屬人對於大伯公特別崇敬，因為在清咸豐年間（1851-1861）有一年疫癘盛行，馬來亞華僑死者甚多，但五屬人丘某（鐵匠），馬某（燒炭工人），張某（塾師）不死，他們即被尊為「開山大伯」，後人追念他們的功德，立廟奉祀。

張理除了與「大伯公」產生等號外，也和「天地會」有所關聯。

大伯公是姓張名理。其後我又輾轉訪問一位福建的老客，從前曾和洪門團體發生過相當關係的，他說，大伯公原是洪門會黨內的一種最高職位，即如長江青紅幫的所謂大龍頭，或老大哥。又如兩粵，洪門的所謂先生、師爺、紙扇或舅父。由此我可以假定大伯公是洪門會黨領袖的稱謂而拜大伯公。（關楚樸 1939）

張理與天地會的關係普遍為當時的學者所接受，但是並非所有的大伯公都是張理，張理只是檳城海珠嶼的大伯公。「范漢、溫雄飛和關楚樸三位先生所說的張理，只是檳城海珠嶼的大伯公，也許是私會黨魁，不能牽到別地方去」（許雲樵 1951）。Purcell（1948）在〈東南亞華僑史〉（*The Chinese in Southeast Asia*）中亦持相同的看法：「大伯公不過是華僑先驅的象徵，並不如三寶公確指為誰，所以無法查根詢究」。換言之，大伯公雖是華人普遍的信仰，也可能具有不同的功能（水神、土地神等），但無法確知大伯公是誰，只能視其為華人先驅的象徵。

據說，張理是永定的客家人，是否因此「大伯公」和「客家」產生關聯性？鄭國祥（1950）在〈三談海珠嶼大伯公〉一文談到，大伯公是由大陸東南客家區域的「伯公」（客家的土地神）信仰演變而來。許雲樵認為：「除了客家方音『大伯公』讀作『太伯公』之外，在南洋竟找不到一絲一毫有關的證據」（許雲樵 1951：7）。他認為大伯公與客家人間所產生的關聯性是因為開礦的關係。

我以為大伯公一名的由來，確由客家人稱土地為伯公而起。客家人到南洋來大多是開礦的，而閩南人的南來，卻都是從商的，從商的流動性大，所以對土地的奉祀不甚注

意，但客家人要開礦，卻非定居一地不可，而且是靠土地吃飯，因此非奉祀土地不可，所以限在礦區集中的馬來亞西海岸各地都有大伯公廟，而東海岸卻沒有，即使有也是近年來的事。福建人最初只祀奉清水祖師、關公和天妃，奉祀大伯公是定居已久的明證。至於大伯公的「大」字，最初的卻是由巫語 To' Pekong 一詞而來，不過「大」字又是尊稱，音義均適合，所以大家也就不知道祀的來歷了。至於華僑的奉祀大伯公，和國內的土地，因環境的關係，當然有些不同，它包括土地公、姜太公、財神和竈君的職司在內。（許雲樵 1952：23）

根據張少寬的整理，以往對於大伯公的討論中，可區分為四種不同的神格（參見表 1）：

表 1 不同學者對於「大伯公」神格的說法

種類	來歷
人格神	<ol style="list-style-type: none"> 1. 訓蒙師張理（J. D. Vaughan） 2. 吳越時代的吳太伯（衛聚賢） 3. 天地會的魁傑（溫雄飛） 4. 洪門會的龍頭大哥（關楚公） 5. 後人尊為開山大伯的五屬人丘某、馬某、張某（陳達） 6. 乃華僑先驅者的象徵（Dr. V. Purcell）
人格神（後改奉為水神）	<ol style="list-style-type: none"> 1. 舶主督綱（宋、趙汝适《諸番志》） 2. 都公（明、張燮著《東西洋考》） 3. 拏公（明、謝在杭著《五雜俎》）
鄉土神	<ol style="list-style-type: none"> 1. 是客家土地神的演變（鄭國祥）
全國性神明	<ol style="list-style-type: none"> 1. 乃一般土地神（饒宗頤） 2. 華僑的土地神（許雲樵） 3. 華僑社會無所不在的土地神（劉果因）

資料來源：張少寬（2002：104）

最近有幾篇與本議題相關的大伯公研究，例如陳志明（2001）的〈東南亞華人的土地神與怪跡崇拜：特論馬來西亞的大伯公〉，高偉濃（2002）的〈東南亞華人大伯公與土地崇拜探析：以泰國為例〉，鄭志明（2004）所著〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉，陳波生、利亮時（2006）〈客家人與大伯公的關係：以新馬為例〉和吳詩興（2011）之〈傳承與創造：福德正神信仰與馬來西亞華人社會〉等文。

陳志明指出在馬來西亞，有關大伯公起源討論，常把它聯繫到檳城海珠嶼的大伯公，很多人假定這是東南亞大伯公的事實。陳志明（2001：18）認為這應是依各特殊之地方性所產生的大伯公來源，而非東南亞諸多大伯公共同的歷史，檳城海珠嶼大伯公是一個地方性的特殊大伯公，並非中國與東南亞華人所廣泛崇拜的福德正神。陳志明提出一種說法。以「伯公」或「大伯公」稱呼土地神，在中國的客家人與潮州人已使用，在馬來西亞的客家人和潮州人使用，使得這個名稱更普及，連福建人亦採用大伯公廟的稱呼，並廣受大馬華人的崇拜；且在福建人、潮州人和客家人居多的聚落中，大伯公廟亦處處可見（陳志明 2001：21）。他認為大伯公這個名稱的普及是福建人、潮州人和客家人在馬來半島互相交流的產物（陳志明 2001：18-19）。

高偉濃（2002：4）認為大伯公一詞源自中國境內，含有祖先與土地神之雙重含義（以祖先之意為主）。華人移居海外後，採用造神法，而將某地華人先驅封為大伯公，爾後祖先之意逐漸淡化，土地神之意日漸加重，大伯公逐漸變成只有土地神之意。但是，儘管新、馬、印尼、泰國等地的華僑華人把大伯公當作土地神崇拜，但不能說大伯公就是土地神，他認為土地神與大伯公之間有「合」有「分」。鄭志明（2004）認為東南亞華人社會的族群結構是多元的，客家族群雖然人數眾多，也無法避免與其他族群文化相融合，大伯公信仰正是族群融合重要的文化

指針。

與陳志明不同的是，鄭志明提出大伯公具有神鬼雙重身分之說。鄭志明指出，客家人使用「伯公」或「大伯公」等詞，在語意上本來就是曖昧的，以人格化的親近語詞來傳達對地與人鬼的崇拜之情，是對這一類神明的泛稱，而非專稱。客家社會相當重視地與人、鬼的祭祀活動。然而，地與人、鬼的分際並非壁壘分明，土地崇拜與祖先崇拜在文化型態上有相當程度的交流現象，因此「伯公」與「大伯公」原本就帶有著土地神與祖先神的雙重內涵（鄭志明 2004：66）。東南亞大伯公崇拜，不是單純福德正神的土地公，而是普遍位於神境內的土地神或地頭神，具有「祇」或「神」的雙重身份，同時也包括「鬼」與「神」的雙重身份，比其他神明更能被東南亞華人所接納而普遍流傳，成為華人社區主要的崇祀神明（2004：70）。陳波生、利亮時（2006：67）沿用了鄭志明說法，認為大伯公信仰屬性與內涵，主要有兩種觀點，一為地區守護神的土地崇拜，一為華人先驅的祖靈崇拜。這兩種說法和華人社會的信仰文化有著密不可分的關係。前者是原鄉信仰的文化延續，受到移出地之信仰文化的影響；後者則和「遷移」相關，與遷徙過程和移入地的歷史密切關聯。

除了大伯公信仰，提到華人遷徙的歷史，就一定會注意到秘密會社所扮演的功能。吳詩興（2011：156）引用張少寬分析 1865 年的碑文指出，海珠嶼大伯公原為粵汀都人士（廣州汀州幫）藉以為神，而汀州幫在檳榔嶼原是屬於「義興公司」（洪門會黨）的幫派。並且質疑關於廟宇主權僅屬「客家幫」的單一說法，不足採信。事實上，不論是海山或義興公司，均包括廣府人、客家和潮州人等族群，其內部組織相當複雜，也很難斷言「義興會」（1801 年）是由廣汀幫所領導，「海山會」（1823 年）是由客家幫領導。所以，有關張、邱、馬三人死後被奉為

大伯公的傳說，其背後實際隱藏著單一民系開墾檳榔嶼的神話隱喻（吳詩興 2011：156）。雖然，檳榔嶼的開墾並非單一民系所主導，但是大伯公信仰與秘密會社間的關係具有某種程度的相關性，維持著社會秩序的穩定性。

雖然，關於東南亞華人的大伯公信仰研究，目前已有若干學術論文，不過大伯公究竟是誰？以及大伯公信仰何以成為東南亞華人普遍的信仰，仍呈現多元觀點，特別是大伯公在東南亞（尤其是新馬）成為主祀神的現象相當特別，雖然有些論文指出，大伯公就是土地神，事實上大伯公與土地神之間並不能簡單的劃上等號。我們發現，眾多大伯公之中有些就是臺灣所理解的土地公、福德正神，我們在檳城極樂寺的附近一個仙岩嶼，發現這個客家人祭拜很久的大伯公，具有這樣的性質，詩巫永安亭所祀的大伯公也有相似之處，其金身還是直接從中國原鄉坐船到詩巫，其性質與臺灣各地在田頭、水尾或大樹下，立石祭拜的土地神意義相同。

但是，東南亞有些大伯公背後則有具體的人物，這個人可能是對地方開發或建設有貢獻，受到人們所懷念的人物。例如，海珠嶼大伯公的張理，或西加里曼丹的羅芳伯，這樣的大伯公與傳統的土地神之意義有所不同。²本研究訪談之建德堂寶福社與一些學者，甚至指出大伯公信仰與天地會組織有關（客家五屬的祭祀團體比較不談張理與天地會之間的關係），甚至像羅芳伯傳說中以教書為業，以及張理是一位教書先生，其名稱事實上都和這樣的組織有對應的關係。釐清東南亞大伯公信仰的謎底並不是一個容易的工作，這部分還需要更多的文獻來加以分析與佐證。³

2 張理是否即是海珠嶼大伯公，在訪談過程中，本研究蒐集到不同的說法。

3 私會黨傳入馬來亞，也是與中國移民同一時期。根據巴素博士說：「馬來亞華人私會黨，大體來說，出於天地會分脈，亦稱為洪門或三合會，在中國已生存有好幾個世紀，原本屬於宗教或慈善自助的團體，而在滿清時，具有『反清復明』的政治意識。」

以檳城為例，在檳城廣系的會館、行會中，大伯公往往與關帝同祀，呈現義興公司海外拓殖事業的信仰原型（高延 1996）。早期的嘉應和大埔客都拜關帝，而三合會的人會儀式的見證神明也是關帝，這或許可以說明客家人不是以「宗親」（家族），而是以「地緣性」（社群）作為組織人群的方式相關。其組織的人群，超出血緣與職業，更需要建立「我群」的凝聚力，關帝的結義與正義形象正好符合此需求。

根據高麗珍（2010：204-205、209）在檳威地區的研究，1850年代以前的大伯公廟有兩座，福德正神有一座，都位於檳榔嶼上。1900年代以前建的大伯公廟則有五座，其中一座（峇東埔浮橋頭大伯公廟）確定是為秘密會社的義興分堂，守住渡口，或許與當時的苦力貿易有所關聯。最古老的海珠嶼大伯公所在的地理位置，據說就是秘密會社上岸的地方，而現在的廟址，是當時秘密會社大哥商討會務的基地。不論這個傳說的真實性為何，但是這種說法是受訪的閩、客祭祀團體和部分學者分享的故事。

（二）海珠嶼大伯公的祭祀組織與人群分類

上述大伯公廟中歷史最悠久的，首推海珠嶼大伯公，雖是 1820 年創建，但廟中有一座 1792 年的石製香爐（1786 年英國在檳榔嶼建立第一塊英屬殖民地）。儘管廟的所有權在當時引起爭奪，且牽涉到當時的族群爭議。但是，懸掛於海珠嶼大伯公廟燈籠顯示，這是一座由嘉應、永定、大埔、增龍與惠州會館所共同擁有的廟宇。據報導人稱，客家人與福建人爭奪廟產過程中，當時駐檳城領事張弼士發揮了一些作用，特別是張弼士的大埔客家身份，發揮了影響力；又傳，該項爭產訴訟在英國樞密院做成屬於客家人的判決，但目前都未見正式之證據。

關於該廟屬於客家五屬，但除了一個總爐之外，各會館各自有香

爐，在慶燈節時，各自清自己的爐，慶燈節也是各自舉行。五個會館各自都有祭拜大伯公的組織：嘉應會館是嘉德社，惠州會館是惠福社，永定會館是永安社，大埔會館是大安社，增龍會館則是增龍社。來自五屬的客家人，並非同一時間成立各自的大伯公祭祀組織，例如大埔、嘉應與永定的客家人是在二次大戰前就已經成立祀奉大伯公的組織。反觀惠州與增龍的客家人，則是在二戰之後才成立以大伯公為信仰中心的祭祀組織。這五個海珠嶼客家祭祀團體，成立的時間最早的是大安社，成立在 19 世紀末期，最晚的是增龍社，成立於 1975 年。

五社的慶燈時間或清爐時間分別是惠州社正月初六，永安社正月初九與初十，大安社正月初十一與初二，增龍社為正月初十六。嘉德社的儀式則在重陽節（農曆九月初九日）。元宵節前一天的初十四到初十七則由寶福社使用，所以初十六這天與增龍社有所重疊。寶福社的使用方式是初十四將大伯公金身送到海珠嶼大伯公廟，初十五晨請火，清晨往市區送香火給會員，初十六在寶福社犒軍（實際上十六日沒有在海珠嶼大伯公廟進行活動），初十七送回五德宮的大伯公金身。對客家五屬而言，除了大伯公生日一起祭祀外，其儀式仍是分開進行。

寶福社和本頭公巷（Lebuh Armenian）的福德正神廟位於同一建築物中，寶福社作為一個由福建人（特別是漳州人）所組成的團體，擁有 200 位會員，人數雖然不多，但有許多青壯年成員，是一個充滿活力的宗鄉組織。每年正月初十四日所進行的請火儀式，目前已經成為整個檳城所關注的現象，甚至已經是馬來西亞華人所關注的活動，2011 年，還特別邀請旅遊部長出席。

觀察寶福社請火儀式的舉行，可以發現一些歷史上不同人群之間對話痕跡依然存在的現象。何以一個福建人為主的大伯公團體，過去甚至就稱為「大伯公會」的建德堂寶福社，需要去一個在廟裡掛滿嘉應、永

定、大埔、增龍與惠州（客家）五屬燈籠的大伯公廟去祭拜，並且就在廟前廣場附近設有經常性的「寶福社涼亭」。另外，請火期間，除寶福社大伯公金身外，還邀請隔壁五德宮（金門人為主的廟宇）的大伯公金身？經由對不同族群進行多次的訪問，本研究得到三個故事的版本。兩個是福建人與客家人合作的故事，但是比較多的是關於福建人與客家人的爭鬥版本。

重要的是，廟產雖屬於客家，並掛滿客家五屬燈籠的大伯公廟，一年中卻有四天由福建人來使用，據說是因為官司判決所致。但是福建人與客家人對於歷史的解釋有所不同，有些是根據過去的口耳相傳，版本不一，有些則考量今日的族群關係之和諧，在說明上多著墨在彼此的合作上。不同的受訪者，在不同的時間點上，提供的詮釋或選擇性的回憶，所顯示的意義不同，這方面的分析可參考〈馬來西亞檳城海珠嶼大伯公的族群性格：客家與福建人之間〉（張維安 2013）。

雖然，福建人與客家人對於歷史的解釋有所不同，但似乎都指向當時的廟產之爭及其背後涉及的幫權競爭。海峽殖民地政府進入檳榔嶼後，移民官員都注意到華人的內部差異，包括他們所組成的組織（會館或宗親組織），以及從事行業的差異。當時，秘密會社與幫權是社會秩序的基礎，在不危害殖民政府統治權力，又能提高經濟收入的同時，秘密會社的運作與殖民政府的統治同時成為維持社會秩序的兩股力量，各自謀取經濟利益，扮演著社會秩序的主要維護者。

不論是「地緣」性的會館或「血緣」性的宗親組織，因為缺乏中國政府的庇護，也促使他們成立秘密會社來尋求庇護和互助（顏清煌 2005：161）。秘密會社的基礎一開始是建立在原鄉社會的共同性上，許多華人都會與秘密會社產生關聯性，有時加上地域與方言的區分，「幫」的分類於焉產生。華族血緣性的宗親會、地緣性的會館及秘密會

社於是構成早期馬來西亞華人社會的主要結構。之後加上在移入地維生的經濟考量，秘密會社的組織特性，逐漸由「反清復明」的政治性，轉化為控制苦力貿易與餉碼的經濟性組織。

1816年開始，由於殖民政府實施鴉片和酒的餉碼制度，高度的經濟利益成為福建人與廣府人的衝突焦點，各以秘密會社為後盾進行競爭。換言之，幫權在南渡到東南亞之後，隨著大陸皇權的轉移，以及在地化的利益競逐，漸漸扮演社會治理的角色，組織人群的分合。而且，「秘密會社」發揮的社會功能，基本上是在殖民政府開發之初所默許，甚至於是受到官員鼓勵的（Vaughan 1971）。

二、國中之「國」或國中之「家」： 秘密會社的經濟與社會功能

檳榔嶼是華人第一個被發展移殖的地方。萊特於1786年正式佔領檳城後，便採取歡迎外來勞工的政策。英國政府對檳榔嶼開發之初，需要大量的勞動力。因此萊特在1790年開始資助華人領袖，引進胡椒苗、招募華工、推廣香料種植。華人移民的經濟價值，除了經濟移民所具有的冒險與勤奮精神外，更重要的是經濟行為背後的組織性行為，能夠使得殖民政府尚未涉入社會秩序的管理前，就能獲取經濟利益。關於華人的構成，Logan認為：

華人構成我們居民中最有價值的一部分；他們男女老幼都有，為數約三千人，他們從事木匠、泥水匠及金屬匠等等不同行業，他們是商人、店主和耕墾種植，有的則駕著小船到鄰近地區冒險營商。他們是東方民族中唯一不必多事

花費或特別努力，即可徵得稅金，他們是頗具價值的收穫（a valuable acquisition）。他們使用外人聽不懂的語言，能夠以非常神秘的方式組織會黨，對抗任何政府的暴力控制（高麗珍 2010：100-101）。

在此同時，中國則處於「鴉片戰爭」、「土客戰爭」、「太平天國」（1843-1869）等戰禍衝擊，1842年南京條約之後中國門戶的開放，新客與苦力大量湧入東南亞，苦力成為有利可圖的商品，使得秘密會社有更大的發展空間。加上，移民和苦力必須尋找工作以及需要社會支持系統，在新的環境中強調保護和互助的功能對他們顯得更為重要。社會功能的需求，除了促使姓氏公司、家廟、會館成員劇增，進而成為足以支配社會秩序的組織之外，各社團間的合縱連橫也成為保護各群體經濟利益和獲取政治影響力的重要方式。換言之，秘密會社是早期馬來西亞華人移居的主要社會組織結構的一個環節，它並不是屬於某個方言社群所獨有。「秘密會社」一詞現今看起來有負面的涵義，卻是當時社會秩序的基礎，尤其是當殖民政府想馬上取得經濟利益，但統治的社會知識不足時，不得不依靠秘密會社的運作。因此，秘密會社在殖民統治之初到中期，不僅存在而且非常興盛，甚至受到海峽殖民地政府所容納。殖民政府甚至認為，如果秘密會社受到嚴格監督的話，可以做為政府和廣大文盲群眾之間的重要關係紐帶（顏清煌 2010：106-107）。

利用秘密會社作為控制海峽殖民地華人社區的工具，受到兩位官員的鼓吹，一是當時的警察總監鄧洛普（Dunlop）少校，另一位是之後出任華民護衛司的畢麒麟（Pickering），這種觀點形諸於文字是在華民護衛司的第一份年度報告書中（顏清煌 2010：107）：

我以為，無論如何，當我提出洪門（秘密會社）在幫助政府與中國人的下階級打交道中常常是很有用之時，警察應該支持我。而一旦放手讓這些會社去幹、並允許他們獲得權力與財富時，無疑又是危險的。

從上述的發展可以看出，在大量華工進入檳榔嶼、苦力貿易興盛以前，殖民政府的確希望藉助華人內部的組織維持社會秩序，秘密會社作為穩定的社會力量，也受到殖民政府的肯定。但是，當殖民政府與華人社會有利益衝突，以及華人內部因為經濟利益產生重大分裂時，殖民政府開始介入社會秩序的管理，於 1889 年開始查禁秘密會社（組織）。

苦力的另一個名稱是「豬仔」，說明其在移民與交易過程中的非人性與商品性。龐大的人口販賣市場具有不可想像的利益，華人、歐洲商人都捲入逐利的過程之外，秘密會社也成為控制人口販賣的組織。Morse（1926）指出，當時每年來檳城新客約有 2,000 至 3,000 人，被當成貨品貿易，檳榔嶼始終是馬來半島北部、暹羅南部、蘇門達臘北部最重要的人力市場。為了防範「豬仔」逃逸，乃僱用秘密會社來「保護」苦力，成為當時操縱販賣契約華工的一股力量。檳榔嶼大伯公會會長邱天德（Tan Teik）就是壟斷苦力買賣的重要社團領導人物。

為了防止「新客」或「豬仔」逃逸，資本家必須假手會黨，控制新移民；而受到「保護」的新客，其實無異於被壟斷的人力資本，他們甚至不能擅自闖入其他私會黨的地盤，否則便視同「區位侵犯」（ecological invasion），繼之將引發「群體認同」紛爭，甚至將導致地盤鬥爭的血腥殺戮（麥留芳 1985）。

大量移民南來，加入姓氏公司、家廟、會館的成員也增加，加上

秘密會社力量的擴展，促使不同方言群的人有行業聚集的現象（參見表3）。不同方言群之間的經濟分工於焉產生，到現在還可以在某些產業中發現這些現象。

表3 檳榔嶼喬治市華人方言群與行業群聚現象

方言群	主要分布街道名稱	主要行業
廣府人	1. 漆木街 (Bishop Street) 2. 義興公司街 (Church Street) 3. 魯班廟街 (Love Lane) 4. 衣箱街 (Chuliah Street 前段又稱「大門樓」) 5. 廣東街 (Penang Street)	酒樓東主、磚窯工人、當舖東主、造船商、麵包師傅、木匠、打金匠、打鐵匠、石匠、鞋匠、裁縫
潮州人	打銅街 (Armenian Lane ; Pitt Street 向西南延伸一段)	進出口商、鄉間店鋪零售商人、燒炭商、打石工人、屠夫、甘蔗、檳榔、胡椒園工人
福建人	1. 本頭公 (Armenian Lane ; Pitt Street) 2. 打石街 (Acheen Street) 3. 大炮窟窿街 (Cannon Street)	碩莪粉製造商、腳夫、泥水匠、碼頭工人、餉馬商的小差、銀行商、五金店主、魚販、行商、進出口商
客家人	1. 大伯公街 (King Street) 2. 舊和勝會社街 (Queen Street) 3. 巴剎街 (Market Street)	打鐵匠、泥水匠、裁縫師、中式牙醫、藥材店
海南人		家庭幫傭、咖啡店主、店夥計

資料來源：麥留芳（1985）

如果秘密會社具有如此大的社會力量，又是如何控制其成員？一般而言，他們繼承了舊中國的傳統和宗教。譬如檳城海珠嶼的大伯公張理，因被認為是最早來檳城的華人，被當做神來祭拜，除了維繫與原鄉的文化外，亦可控制人群，達到管理眾人的目，尤其是當人數愈來愈多，來源也不限於親屬關係，在苦力「商品」，一方面借助武力管理豬仔，

一方面借助宗教之力管理入幫之人。

三、社會秩序的基礎： 宗教的神聖性到國家科層的合理性

從大伯公的相關討論，可看出秘密會社與宗教信仰之間的關係。無論何種組成原則，其所形成的社會秩序都需要神聖性基礎，來作為社會整合的凝聚力。當殖民政府初掌檳榔嶼，不了解社會運作的邏輯時，即藉助華人既有的社會團體助其治理。等到殖民政府有能力管理，又受不了社會騷動時，就慢慢建立現代性的管理制度，逐步降低華人組織的重要性，尤其是秘密會社的存在。

華人遷徙過程中，因為航行的安全、在地的的工作尋找等大小事，都必須依賴秘密會社和會館等組織，而這些組織的領導者，與經商有成的社會領袖又常常是相同的人物，因此華人團體內部的控制方式差異不大，多是以傳統信仰為基礎，加上類似社會福利的照顧系統。也因為語言的不同，使得不同方言群的人進入不同的職業領域。秘密會社除了充當控制華人新客苦力的工具之外，還作為控制新馬的華人社會移民的一個有效工具。從殖民政府的觀點，秘密會社被指責在英國殖民地裡建立了國中之國，然而，他們卻也發揮保持著和平與安定的秩序，尤其是在馬來各土邦的採礦區域，成為中國移民社會中的一支穩定的力量（顏清煌 1991：106）。

這股穩定的力量指的就是，19世紀中期 Low（1972）所描寫之華人社會極為「不自由」的一面：認為，在神明面前所發的咒誓，深深桎梏華人心靈：

華人彼此照應，是很好的傳令兵（poens），而自由的匠師（free-masonry）卻被入行時所立的誓約（oaths），以及不神聖的儀式所拘絆；不同派別（tribes）或公司（congsis）、行會（clubes）的成員，不能彼此交往。... 即使是冒險，也寧可相信他們自己所屬的華人警察。（高麗珍 2010：163）

當時即使是在家招收學徒，也需要在神前立誓。尤其是招收學徒入行時，通常先得在神前立誓，接受行規約束，並且歷經數年的學徒，方能學成「出師」（全漢昇 1935）。社會秩序的另一面就是控制者，當時的控制者可以是秘密會社的領導者、會館的領袖、公司的領導人，檳城華人移民社會，正是受制於各公司嚴格的行規，而得以在移入地奠定發展根基；就西方觀點而言，在神明前立誓的盟約應該是宗教領域的一部分，但在當時的華人心靈狀態與社會認知中，卻是社會秩序的基礎，立誓的對象是他們熟悉的神祇，儀式也是日常生活中不斷重複的社會行為，既是在移民社會中的社會秩序法則（不同的社會組織是複製中國社會），也是「家」的情緒依託（以神明為基礎的我群情感）。

面對華人的社會運作原則，殖民政府以「經濟」為核心的政策，促使其繼續運用「餉碼制度」，讓華人間處於動態的衝突，間接維持社會秩序的運作。該制度不必政府出錢，就可以為英國人提供一筆既安全又有保障的收入。餉碼主要由鴉片、賭博和酒餉構成。在這種制度下，政府給予包稅商在日用品和公用施設上的專賣權，並保證這些權利的實施；作為回報，餉碼商則向政府支付稅金（顏清煌 1991：113）。而 19 世紀初（1806-1830）的餉碼商多與秘密會社（義興黨、海山黨）有關（高麗珍 2010：168）。

秘密會社的被查禁，一方面是華人內部的動態平衡受到破壞，特別

是 1867 年 8 月，「大伯公」與「義興」兩大幫派各自糾群結黨，從 3 日打到 14 日，釀成為期十餘日的「檳城大暴動」，以及之後一連串其他華商對秘密會社行為抗議（此時華人社會結構也有所改變，商人階級興起）；另外一方面，也是殖民政府對於馬來半島的掌控愈來愈深入。

「華民護衛司」於 1877 年正式設立，意味著殖民政府逐漸清楚華人社會的運作，並準備將華人置於控制之中。

被查禁之後，秘密會社成為非法組織，並被視為危險的社團，他們也成為警察採取行動的目標。甲必丹為政府的代理人以及華人社區的領袖，只好斷絕與秘密會社的關係，而代之以加強他與方言組織的關係來增強他的權力（顏清煌 1991：115-116）。甲必丹、秘密會社和方言組織之間關係密切，甲必丹制度是一個政治、社會和經濟的實體。秘密會社和方言組織二者都為甲必丹所利用，都被他用來履行其職責並擴大他的利益。

1882 年危險社團法令生效後，宣佈海山公司為非法組織。1889 年社團法令通過，1890 年，海峽殖民地政府援引新的社團法令，封閉所有華人私會黨組織，並將一部分私會黨徒驅逐出境，所有的社團必須重新登記才能公開活動。到了 1920 年，私會黨的勢力已大不如前，雖然未能完全消除，但已不在扮演社會秩序維持的角色。反而是後來成立的華人社團與政治團體，成為相對於國家權力的「社會」力量。

如果說，英國人先是藉助於當地的華人領袖或有地位的人來控制華人社會，以為英殖民政府牟利，那麼到後來英國人則是利用私會黨魁來擔任甲必丹，以駕馭華人社會，監督他們和灌輸大英帝國的思想。到了後來更禁止秘密會社的運作，以進行實質的社會控制。宗教組織與秘密會社分化後，就被限縮在宗教信仰與文化領域的範疇。

四、小結

Emile Durkheim (1992: 9-10) 在《宗教生活的基本形式》指出：「宗教表象是表達集體實在的集體表象」。祭祀組織則是產生於人群組織之凝聚平臺，並呈現出其社會秩序的意義。這種社會秩序的建立，一方面源於移民過程的歷史，將大陸原鄉的祖籍分類或衝突延伸至海外，再加上移民到檳城後的社會、經濟與統治政策的影響，使得人群或祖籍的分類，呈現出不同於原鄉與其他馬來亞地區的社會秩序。信仰，除了在祭祀組織上區分族群團體界限，也會凝聚秘密會社的「兄弟情誼」（brotherhood）並建立獎懲規範。當此兩種功能重疊時，神緣性的祭祀組織、血緣性的宗親會、地緣性的會館及秘密會社便架構起早期馬來亞華人社會的秩序結構。

東南亞的「大伯公」信仰，不僅僅反映個人與集體的心靈狀態，更涉及移民當時社會關係的變遷，例如「社會」的形成（人口增加與社會控制）、人群的分類方式（不同祖籍間或跨組籍等合縱聯合等）、秘密會社的介入（大伯公會、海山、義興等）及其後的經濟利益（餉碼制的鴉片販賣、勞動力的仲介等）。其中，秘密會社是早期馬來西亞華人移居的主要社會組織結構的一個環節，它並不是屬於某個方言社群所獨有。「秘密會社」一詞現今看起來有負面和邪惡的涵義，但它在當時社會卻不被視為是罪惡的。它不僅存在，而且非常興盛，甚至被海峽殖民地政府視為華人社群的實質結構。這種社會功能隨著苦力貿易的發展而逐漸被侵蝕，因為苦力貿易強化了秘密會社的間的利益衝突，不斷的衝突使得社會秩序維持者的角色，轉為破壞社會秩序者。

苦力貿易的興起，不但改變以往移民貿易的性質，也改變了新馬華人的社會結構，與秘密會社的組織性，以及殖民政府的社會統治方式。

「華民護衛司」於 1877 年正式設立，意味著殖民政府逐漸清楚華人社會的運作，並準備將華人置於控制之中。1882 年危險社團法令生效後，宣佈海山公司為非法組織。1889 年社團法令通過，1890 年，封閉所有華人私會黨組織，所有的社團必須重新登記才能公開活動。到了 1920 年，私會黨的勢力已大不如前，雖然未能完全消除，但已不再扮演社會秩序維持的角色。反而是後來成立的華人社團與政治團體，成為相對於國家權力的「社會」力量。

當保障這些社會關係履行的機制，由國家或政治組織所提供時，社會的自我想像便逐漸取代「超驗性」的力量，限縮在某一領域中。換言之，宗教世俗化的發展過程中，「社會」的想像與「國家」的力量扮演相當重要的角色。宗教組織與秘密會社分化後，就限縮在宗教信仰與文化領域的範疇。

謝誌：本文為行政院國家科學委員會所補助之研究計畫

(99-2410-H-007-079-MY2) 成果之一。感謝《全球客家研究》兩位匿名審查的修改意見，也謝謝助理郭貽菱的校稿。

參考文獻

- 天官賜，1964，〈「大伯公」是何方神聖？〉。《南洋文摘》4(1)：25-28。
- 全漢昇，1978，《中國行會制度史》。臺北：食貨出版社。
- 吳詩興，2011，〈傳承與創造：福德正神信仰與馬來西亞華人社會〉。《成大宗教與文化學報》17：117-175。
- 袁兵凌，1996，〈高延及其對婆羅洲公司研究〉。頁 147-159，收錄於高延，《婆羅洲華人公司制度》。臺北市：中央研究院近代史研究所。
- 高偉濃，2002，〈東南亞華人大伯公與土地崇拜探析：以泰國為例〉。頁 313-336，收錄於郝時遠編，《海外華人研究論集》。中國：中國社會科學出版社。
- 高麗珍，2010，《馬來西亞檳城地方華人移民社會的形成與發展》。臺北：國立臺灣師範大學地理學系博士論文。
- 張少寬，2002，《檳榔嶼華人史話》。吉隆坡：燧人氏事業有限公司。
- 張維安，2013，〈馬來西亞檳城海珠嶼大伯公的族群性格：客家與福建人之間〉。頁 33-54，收錄於張維安編，《東南亞客家及其周邊》。中壢：中央大學出版中心。
- 許雲樵，1951，〈大伯公、二伯公與本頭公〉。《南洋學報》7(2)：6-10。
- _____，1952，〈再談大伯公研究〉。《南洋學報》8(2)：19-24。
- 陳達，1990，《南洋華僑與閩粵社會》。上海：上海書局。
- 陳志明，2001，〈東南亞華人的土地神與聖跡崇拜：特論馬來西亞的大伯公〉。頁 57-84，收錄於林富士、傅飛嵐主編，《遺跡崇拜與聖

- 者崇拜》。臺北：允晨文化。
- 陳育崧，1951，〈TOKONG 考〉。《南洋學報》7(2)：38-40。
- 陳波生、利亮時，2006，〈客家人與大伯公的關係：以新馬為例〉。頁 59-68，收錄於林緯毅主編，《民間文化與華人社會》。新加坡：新加坡亞洲研究學會。
- 麥留芳，1985，《星馬華人私會黨的研究》。臺北：正中書局。
- 黃堯，1981，〈三位一體的神：大伯公、拿督、土地公〉。馬來西亞華人文化協會出版之《文道》月刊第3期。
- 溫雄飛，1929，《南洋華僑通史》。上海：東方印書館。
- 鄭志明，2004，〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉。頁 35-46，收錄於陳支平、周雪香主編，《華南客家族群追尋與文化印象》。合肥：黃山書社。
- 韓槐準，1940，〈大伯公考〉。《南洋學報》1(2)：18-26。
- 鄭國祥，1950，〈三談海珠嶼大伯公〉。《光華日報》，版面不詳，5月28日。
- _____，1957，〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉。《南洋學報》13(1)：53-58。
- 顏清煌，1991，《新馬華人社會史》。北京：中國華僑出版公司。
- _____，2005，《海外華人的社會變革與商業成長》。廈門：廈門大學。
- _____，2010，《海外華人的傳統與現代化》。新加坡：南洋理工大學中華語言文化中心、八方文化。
- 關楚樸，1939，〈談談大伯公〉。《星洲日報》（半月刊）(2)。
- Emile Durkheim，1992，《宗教生活的基本形式》，芮傳明譯。臺北：桂冠圖書股份有限公司。
- Low, J., 1972, *The British Settlement of Penang*. Oxford: Oxford University

Press.

Morse, H. B., 2004, *The Chronicles of the East India Company Trading To China, 1653-1834*. Global Oriental.

Purcell, V., 1948, *The Chinese in Malaya*. London: Oxford University Press.

Vanhan, J. D., 1879, 《海峽殖民地華人習俗考》 (*The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements*). Singapore: Printed at the Mission Press.

Vaughan, J. D., 1971, *The manners and customers of the Chinese of the straits settlements*. Singapore: Oxford University Press.