

馬來西亞的福德正神信仰探析
—以砂拉越的大伯公廟為主要探討*

Investigation into the Belief of Fu De Zheng Shen (Earth
God) in Malaysia — Especially on Da Bo Gong temple
(Earth God Temple) in Sarawak

吳詩興*

Ngu See-Hing

摘要

砂拉越 (Sarawak) 是馬來西亞土地最寬廣的州屬，其地理位置在婆羅洲島 (Borneo) 的北部。福德正神的祭拜可說遍及整個州屬有華族聚居的角落，在馬華社會中扮演了極為重要的神祇信仰。目前全砂有接近七十間的廟宇主祀神是福德正神 (大伯公)，另還有一些無法統計數目的廟宇，亦可見到福德正神的奉祀。福德正神 (土地神) 信仰及其廟宇的興建不止可追溯之百年歷史，而且還廣泛分佈於全馬各地。本文擬從華族遷移史的發展，結合歷史文獻資料與實地考察的方法探討砂拉越大伯公廟的建立，包括關注海洋遷移史關係、大伯公起源與爭論、民間傳說，「唐」/「番」土地神祇信仰的結合，大伯公節日慶典的活動，從中針對不同地方區域的福德正神信仰狀況，分析多元族群社會對於該信仰的宗教意義與文化象徵。

關鍵詞：馬來西亞、砂拉越、土地神、福德正神信仰、大伯公廟

* 本文的撰寫啟發自李豐楙教授的華人宗教課程，對於老師的鼓勵與提點，筆者特此致謝。

* 國立政治大學中國文學研究所碩士生

Abstract

As the largest state of Malaysia, Sarawak located at the northern part of Borneo Island. The belief of Fu De Zheng Shen 福德正神 (Earth God 土地神) plays an extremely important role among Chinese society of the state mentioned. As the statistics shown, there is over 70 temples mainly consecrate Fu De Zheng Shen and still some uncountable temples proceed with the this Chinese belief. The Belief and the temples not only able to trace back a hundred years long lasting histories, but also suffuse all over the country. This essay is going to discuss about the built up of the Da Bo Gong temple 大伯公廟, which included the relationship of ship based migration, the origin and argument of the deity, combination of TANG 唐 (Chinese) and FAN 番 (Non-Chinese) Earth God belief, and the special date of the Da Bo Gong festival and ceremony, to understand the circumstances Da Bo Gong belief in Sarawak Chinese cultural and also find out the disparity among different society point of view on the belief.

Keywords: Malaysia , Sarawak , Earth God , Belief of Fu De Zheng Shen , Da Bo Gong Temple

一、前言

馬來西亞當地的華族稱「福德正神」為「大伯公」或「土地神」，關於其信仰的歷史可追溯至華人移民社會的開墾時代。早期祭拜福德正神是為了滿足信仰生活的心理療效與作為移民社會過渡南洋的聯系場所。後來經過社會發展的變遷，福德正神（大伯公）除了滿足華人社會上的信仰需求，對於華社活動的參與，如興辦教育事業、行善公益、遊行集會，或處理喪葬禮儀等活動亦扮演重要的角色。可見馬來西亞大伯公廟的興建，在當地民衆生活的互動關係是具有一定的社會與宗教的影響。然而，追溯福德正神信仰或大伯公廟宇的建立，仍需結合馬來西亞不同地域分化的社會背景、開墾環境、族群移民與籍貫群居等相關因素的探討，方可正確的理解當地華族對於大伯公信仰的精神寄託，及其宗教意義與社會功能的影響。由於地理空間遼闊的關係，在研究馬來西亞的福德正神信仰時，必須從不同的地方州屬做出個案分析。而東馬來西亞砂拉越州（Sarawak）對於福德正神信仰和大伯公廟宇的建立與神話流傳，也不僅只是把神明和廟宇作為簡單的祭祀對象或聚會場所，相對的也與其他地區的華人信仰一樣，具有豐富的史料值得進一步深入研討。

目前涉及東馬來西亞砂拉越州的福德正神信仰的相關研究成果，有專書著作的研究，也有單篇學術論文的探討。相關文獻回顧包括有：蔡宗祥〈砂拉越華人遊神的實質〉（1992年）¹；房年勝《從永安亭碑記追溯詩巫大伯公廟歷史》（1993年）²；劉伯奎《砂拉越河畔的華人神廟》（1993年）³；蔡存堆〈詩巫永安亭大伯公簡史〉（1994年）⁴；羅英祥〈馬來西亞保護神「大伯公」張理〉（1994年）⁵；蔡宗祥《砂拉越華人民間信仰》（1996年）⁶；陳志明〈東南亞華人的土地神與聖跡崇拜——特論馬來西亞的大伯公〉（2000年）⁷；鄭志明〈華人社團與宗教的互動關係——以砂拉越華人社會為例〉（2001年）⁸；蘇慶華〈馬來西亞華人宗教史概述〉（2004年）⁹；李天錫〈大伯公信仰與土地神信仰〉（2004年）¹⁰；鄭志明〈客家社會大

¹ 蔡宗祥：〈砂拉越華人遊神的實質〉，收入饒尙東、田英成主編：《砂拉越華族研究論文集》（詩巫：砂拉越華族文化協會，1992年），頁126-135。

² 房年勝：《從永安亭碑記追溯詩巫大伯公廟歷史》（詩巫：砂拉越華族文化協會，1993年）。

³ 劉伯奎：《砂拉越河畔的華人神廟》（詩巫：砂拉越華族文化協會，1993年）。

⁴ 蔡存堆：〈詩巫永安亭大伯公簡史〉，《百年滄桑話詩巫》（詩巫：詩巫慕娘印務有限公司，1994年），頁19-45。

⁵ 羅英祥：〈馬來西亞保護神「大伯公」張理〉，《飄洋過海的「客家人」》（開封：河南大學出版社，1994年）。

⁶ 蔡宗祥：《砂拉越華人民間信仰》（美里：天成印務，1996年）。

⁷ 陳志明：〈東南亞華人的土地神與聖跡崇拜——特論馬來西亞的大伯公〉，收入傅飛嵐、林富士主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》（臺北：允晨文化公司，2000年）。

⁸ 鄭志明：〈華人社團與宗教的互動關係——以砂拉越華人社會為例〉，《華人宗教的文化意識第一卷》（臺北：中華大道文化，2001年）。

⁹ 蘇慶華：〈馬來西亞華人宗教史概述〉，《馬、新華人研究——蘇慶華論文選集》（吉隆坡：馬來

伯公信仰在東南亞的發展》(2005年)¹¹；李振源《公廟掌故與神壇》(年份不詳)¹²。而廟宇出版的文獻資料則有：《詩巫永安亭大伯公廟重建百年紀念特刊(1897-1997)》¹³。

另外，新加坡「南洋學會」研究機構於四十年代出版的《南洋學報》亦有多篇論文針對新馬兩地的大伯公研究提出諸多探討，如：韓槐準〈大伯公考〉(1940年)¹⁴；陳育崧〈TOKONG考〉(1951年)¹⁵；許雲樵〈大伯公，二伯公與本頭公〉(1951年)、〈再談大伯公研究〉(1952年)¹⁶；饒宗頤〈談伯公〉(1952年)¹⁷；許雲樵〈大伯公為吳太伯說的由來〉(1956年)¹⁸；鄭國祥〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉(1957年)¹⁹。

本文的研究目的不在於對前人的學術研究進行整理，而是希望通過已討論的議題，針對不同區域的地方信仰重新探索值得研究的空間，包括觸及關於東馬砂拉越福德正神(大伯公)廟的分佈歷史、廟宇的建設與管理、大伯公信仰的起源與爭論、廟宇建立與海洋遷移史關係、砂拉越大伯公信仰的民間傳說、「唐」/「番」土地神祇信仰的結合及「大伯公節」慶典的探討。本文透過歷史文獻資料與實地考察的研究路徑，針對大馬華族對於福德正神信仰的歷史紀錄及其祭祀的文化核心進行探討，並從民衆的信仰祭祀與香火鼎盛的百年古廟著手，深入分析不同地區的信仰生活與宗教意義。

二、砂拉越福德正神廟宇的分佈及其歷史

(一) 福德正神廟宇的分佈

本文研究地區以東馬來西亞的砂拉越(Sarawak)為個案研究，再配合其他地區的大伯公信仰作為輔助探討。砂拉越屬於大馬國土面積範圍最遼闊的州屬，其地理位置在婆羅洲島(Borneo)²⁰的西北部，其南面和東面

西亞創價學會，2004年)。

¹⁰ 李天錫：〈大伯公信仰與土地神信仰〉，《華僑華人民間信仰研究》(中國文聯出版社，2004年)。

¹¹ 鄭志明：〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉，收入陳支平、周雪香主編：《華南客家族群追尋與文化印象》(安徽：黃山書社出版，2005年)。

¹² 李振源，《公廟掌故與神壇》(古晉：國際時報，年份不詳)。

¹³ 《詩巫永安亭大伯公廟重建百年紀念特刊(1897-1997)》(詩巫：永安亭大伯公廟編印，1999年)。

¹⁴ 韓槐準：〈大伯公考〉，《南洋學報》，第一卷第二輯，(新加坡：南洋學會，1940年)，頁18-26。

¹⁵ 陳育崧：〈TOKONG考〉，《南洋學報》，第七卷第二輯(1951年)，頁38-40。

¹⁶ 許雲樵：〈大伯公、二伯公與本頭公〉，《南洋學報》，第七卷第二輯(1951年)，頁18-26；許雲樵：〈再談大伯公研究〉，《南洋學報》，第八卷第二輯(1952年)，頁19-24。

¹⁷ 饒宗頤：〈談伯公〉，《南洋學報》，第八卷第二輯(1952年)，頁27-28。

¹⁸ 許雲樵：〈大伯公為吳太伯說的由來〉，《南洋學報》，第十二卷第二輯(1956年)，頁32-33。

¹⁹ 鄭國祥：〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉，《南洋學報》，第十三卷第一輯(1957年)，頁53-58。

²⁰ 婆羅洲(Borneo)在中國史書上稱為渤泥、波羅；粵人譯稱般島；閩人譯稱慕娘。位於赤道通

則以山脈的分水嶺和印尼的加里曼丹（Kalimatan）為分界。砂拉越在十七世紀時曾被登加蘇丹（Sultan Tengah）所統治，之後出現混亂，直到十九世紀初期才被汶萊國的蘇丹管轄。²¹但於 1841 年 9 月經阿里沙烏丁蘇丹（Sultan Ali Saif Utin）割讓給了英國人布洛克爵士（Sir James Brooke），後者於 1842 年 8 月 18 日正式任命為砂拉越土地的首位白人統治拉者（The White Rajah）。布洛克家族的統治時代介於西元 1841 年至 1945 年，那段時間被稱為「砂拉越的白人拉者王朝」（The White Rajah Dynasty of Sarawak）。布洛克的統治能力並沒有依靠英國政府，完全依賴其家族的勢力，並得到當地馬來人（Malay）及達雅人（Dayak）的協助與支持。²²

砂拉越州祭祀福德正神的廟宇眾多，可說形成了當地華人信仰的重要神祇。砂拉越的福德正神廟宇分佈包括有：古晉壽山亭大伯公廟（1856 年）、馬魯帝壽山亭大伯公廟（1891 年）、詩巫永安亭大伯公廟（1897 年）、加帛福隆亭大伯公廟（1898 年）、民丹莪平安亭大伯公廟、短廊福德祠、西連大伯公廟、叻龍福德公廟、雅沙再也福德宮、三吧叻福德公廟、儒慕間公會亭、三密三山國王廟、端必叻福德公廟、石角西裏益福德祠、八港路福德宮、古晉十里福德廟、實文然福德公廟、實文然炭山福善公堂、英吉利裏福德祠、武梭福德祠、石隆門大伯公廟、倫樂雲山亭大伯公廟、35 哩鹿湖水口伯公廟、32 哩道德大伯公廟、24 哩水口大伯公廟、17 哩新生村福德宮、10 哩福德廟、21 哩來拓村、山都望大伯公西洋廟、文丹福德公祠、新堯灣義文宮大伯公廟、新堯灣鎮江亭大伯公廟、浮殺浮龍宮、砂拉卓正福宮、美里大伯公廟、加拿逸福安亭大伯公廟、沐膠泰山亭大伯公廟、丹那谷大伯公廟、桑康寧亭大伯公廟、詩巫路民安亭福德祠、布拉甲大伯公廟、達叻福壽宮、文那蔔福大宮、老越福德祠、烏也大伯公廟、林夢大伯公廟、萬年煙大伯公廟、大佬山福德祠、弄拉瑪大伯公廟、民都魯天恩亭福德祠、石山福德祠大伯公廟、實物的巴根奴大伯公廟、實務的加拉庇村伯公廟、達門大伯公廟。²³

過島嶼之中部，為東印度羣島中最大之島，世界第三大島。見李長傳：《南洋史地與華僑華人研究——李長傳先生論文選集》（廣州：暨南大學出版社，2001 年），頁 483。

²¹ 馬來西亞雖是以馬來半島為主（西馬地區），但是其領土亦包括在婆羅洲（Borneo）的東馬地區：沙巴及砂拉越，因此面積共有 329,750 平方公里，其中陸地面積有 32 萬 8 千平方公里，大約是臺灣的九倍。根據馬國政府在 2008 年的統計，目前該國人口約有二千五百多萬人。見顧長永：《馬來西亞：獨立五十年》（臺灣：商務印書館，2009 年），頁 4-12。

²² 布洛克（James Brooke）於 1803 年出生於印度貝納爾斯邦（Benares），後利用繼承自父親的遺產購買了一艘航船，聘用船員 12 人直航新加坡，於 1839 年受砂拉越當時的統治者拉者慕達哈辛（Rajah Muda Hassim）的委託，利用新式船艦掃平砂拉越當時猖獗的海盜活動，並在英國軍艦的協助下，以殲滅海盜與叛亂為藉口，於 1841 年強迫汶萊蘇丹與其簽訂協定，割讓砂拉越的土地，獲得統治主權。直到 1946 年 7 月 1 日砂拉越才成為英國政府正式的殖民地之一。關於白人拉者統治與開放大量華族移民者前往砂拉越開墾的歷史，參見李恩涵：《東南亞華人史》（臺北：五南圖書出版，2003 年），頁 233-254。

²³ 關於砂拉越州的福德正神（大伯公）廟宇的分佈，以目前筆者收集到的文字資料記載，可參考蔡宗祥：〈崇拜福德正神〉，《砂拉越華人民間信仰》（美里：天成印務，1996），頁 4。鄭志明：〈華人社團與宗教的互動關係——以砂拉越華人社會為例〉，頁 409。但這兩本著作的記載仍舊無法

（二）古晉壽山亭大伯公廟的歷史（1856 年整修）

古晉（Kuching）壽山亭大伯公廟建在河川與山巒的高崗上，是東馬砂拉越州最古老的華人神廟之一，估計創廟於 1800 年前後。當地歷史學者劉伯奎先生指出，1839 年英人詹姆士布洛克（James Brooke）首次抵達古晉已看到二十名左右的華人，隔年前來平定內亂其軍隊中已有一小隊是華人。另外，1844 年英國測量船 M.S.SAMARANG 的一名叫 MARRGAT 的水手曾在記錄中提到古晉大伯公廟其名，可惜無詳細記載。而在 1850 年之前，砂拉越的建築物或神廟都是用木材和亞答建成，因此顯示在 1856 年以前，必先有了用木材和亞答建成的大伯公神宮。²⁴

大伯公廟宇所擁有的最早廟地地契，是於 1871 年 8 月 29 日由當時布洛克王朝第二任拉者查爾斯（Charles James. Brooke）所簽發。早期壽山亭大伯公廟的建立只是簡陋的亞答木板小廟，直到清朝咸豐八年（1856 年）才開始進行第一次的大規模整修工程。第二次整修時間在清朝同治二年（1863 年）開始更換屋瓦與少許的磚牆。到了清朝光緒六年（1880 年），洋灰開始進口到砂拉越境內，並在信眾的資助下，四周牆壁大部分都換上了水泥磚牆。這三次修建廟宇的年份記載就雕刻在大伯公廟大殿正中的「燈樑」上。通過廟宇正殿的門外可看到左右兩邊有清朝咸豐丙辰年（1856 年）立的對聯寫著：「威鎮壽山亭人傑地靈萬古、恩沾砂勞越風調雨順千秋」，以及頭頂正上方則有咸豐七年（1857 年）的對聯橫批：「澤及遐陬」，這些都是壽山亭大伯公廟在百年前第一次整修完畢後，攜掛至今的珍貴歷史文物。²⁵

進入壽山亭內殿的中間可看見一張供桌，中間雕刻有麒麟圖案的神龕上方掛著一塊「福德正神」的匾額，而「福德正神祿位」及大伯公金身則居中而坐，廟堂兩邊則題掛了一幅對聯寫著：「福而有德千家敬、正則為神萬世尊」。在這幅對聯之外還掛著另一幅的對聯：「伯德巍峨英靈赫濯昭千古、公恩浩蕩惠澤汪洋布萬方」。在壞了玻璃鏡的神龕內供奉了四尊神像，最大的那尊是福德正神，左手握有一錠金元寶，右手則拿著玉如意，一臉寶相和氣。在福德正神的左側是「山頭伯公」，右手持有龍頭拐杖，法相富貴逼人。這兩尊大伯公金身的左前方站立著一位左手拿賬本，右手

全面統計全砂州以「大伯公」為主神祭祀的廟宇數量，筆者在此文中提及的 54 座大伯公廟宇資料，乃參見林柳箏：〈大伯公節〉，《星洲日報》（2008 年 5 月 4 日）的報導。此外，筆者與詩巫永安亭大伯公廟的蔡宗賢先生進行訪談（時間：2009 年 8 月 12 日，地點：詩巫永安亭大伯公廟），其告知全砂州的大伯公廟數目應超過 68 座，實際的數量當局仍在統計處理中。

²⁴ 劉伯奎：《砂拉越河畔的華人神廟》（詩巫：砂拉越華族文化協會，1993 年），頁 15-16。

²⁵ 李振源：〈古晉最老的公廟——壽山亭福德祠〉，《公廟掌故與神壇》（古晉：國際時報，年份不詳），頁 10-11。

揮筆疾書的「財神」；其右邊則是背部馱著一大錠金元寶的「善財童子」。主神龕的下方供奉有露著利牙的白虎爺泥塑。此外，主神龕的左前方，還立了一個特別的神龕，裏面供奉的主祀神明是「地藏王菩薩」、當中還包括「觀音菩薩」、「齊天大聖」和「閻王」等神祇的金身。

早期的壽山亭在戰爭以前沒有特別的管理機構來掌管廟務，而是每年延續傳統的「擲筊」方式選出一名爐主和兩位頭家來統籌神誕慶典的事務。然而在日本戰爭結束之後，壽山亭後面的廟地出現很多暗藏了鴉片煙館和賭場的木屋，成了烏煙瘴氣的是非之地，當時殖民政府的華人政務司高倫偉便在 1950 年代召集了福建、潮州、海南、客屬和廣惠肇五個鄉會的代表磋商對策，並成立「五屬公會」以及派代表組成「信託委員會」來管理壽山亭大伯公廟的事務。²⁶

（三）詩巫永安亭大伯公廟的歷史（1897 年整修）

詩巫（Sibu）永安亭大伯公廟於清朝光緒二十三年（1897 年 8 月）修建落成。然而，詩巫的華人神廟歷史最早還可追溯到 1871 年以前。根據廟宇文獻指出，早期新加坡南洋大學饒尙東先生著的《砂拉越華族的移民和經濟活動（1870 至 1890 年）》就敘述了關於詩巫當時的情景，包括出現以華商擁有的 20 間店面以及華人廟堂的相關紀錄。而這間簡陋的廟堂相傳是一座鹽柴小廟（紅柴，Belian），其建立時間是在 1871 年以前，可惜當時供奉的神像不得而知。而大伯公的塑像是在 1897 年才由福建省董事領導之一的陳文仲先生親自到中國廈門塑造，並透過大航船運載到當時的石叻坡（即現今的新加坡），然後再搭乘「交士君那帆船」，轉運來詩巫的廟宇供奉大伯公金身。²⁷雖然大伯公神像是在 1897 年才從中國廈門迎接來，但廟宇建立至今供奉的主神仍舊是以「福德正神」大伯公為首，可見 1871 年以前出現的簡陋鹽柴小廟所安置的神明想必也是「福德正神」，而其他陪祀的神明則是後來才被引進的。²⁸

「永安亭」名稱的由來，房年勝先生解釋說：「永安者，乃永保安康之義。」²⁹從神廟保留至今的二塊石碑文獻記載指出：「蓋伯公之神也，正直聰明，位次天子，以一溫柔寬裕寶首諸侯者三，憶其來守此土也，無此疆彼界之分……」就說明了大伯公成為當地華人重要信仰的社會功效，乃具

²⁶ 在 1951 年 6 月 16 日，殖民地政府委任五屬鄉會的代表李子均、王其輝、黃友謙、溫昌光和陳漢光為古晉華人慈善信託委員會的成員，同年 10 月 9 日成功向法院申請將廟宇的產業歸入華人慈善信託委員會名下，並採取行動撤離大伯公廟後面的非法木屋。見李振源：〈古晉最老的公廟——壽山亭福德祠〉，頁 11-12。

²⁷ 參見《詩巫永安亭大伯公廟重建百年紀念特刊（1897-1997）》，頁 153-157。

²⁸ 參見房年勝：《從永安亭碑記追溯詩巫大伯公廟歷史》，頁 19。

²⁹ 同上註，頁 12。

備了「來守此土」的信仰意涵，以便達到「守護」與「保佑」土地的意義。而永安亭的興建目的也是因為初期華族移民離鄉背井，歷經艱難抵達叢林野地墾荒，為了慶幸自己與同鄉們安然抵達南洋異鄉，所以供奉「福德正神」就成了一種信仰需要，以便答謝神明的保護恩澤使得航海順利，一路順風的抵達陌生土地，並祈求在異地平安生活的宗教庇佑功效。

三、永安亭大伯公廟的建設、功能與管理

廟宇的籌建動機可說與早期華族移民想要作為同鄉聯絡的聚所、還有成為提供教育用途的私塾學堂有關係。1897年修造後的詩巫永安亭具有傳統的道觀形式，可分前殿與後殿。前殿供奉主神福德正神（大伯公）；後殿則作為聚會場所和私塾授課的教育用途。³⁰關於1897年修造的永安亭廟宇樣貌已被毀於戰火，所以若要還原早期廟宇的全貌已無從得知。慶幸1898年在拉讓江上游加帛（Kapit）的福隆亭³¹的建築外觀與形式，可讓我們獲悉早期在詩巫的永安亭是什麼樣式。關於早期大伯公廟的建設及其功能意義將分以下幾點進行探討：

（一）永安亭的建築模式及其設備

房年勝先生在其著作表示，拉讓江畔的詩巫永安亭是由中國民俗信仰的「土地廟」演變而來，而大伯公廟的構造則屬於「單座式」的建築。³²永安亭雖屬於單座式的廟宇，其建築有可能受道教盛行的元代「工」字形的住宅模式影響。因其有前殿與後殿之分，中間以「穿堂」連接，前殿供祀大伯公，後殿則作為其他用途：包括公共集合場所、私塾授課場地或住持和尚法師的宿舍等用途。³³早期詩巫永安亭大伯公廟有位住持妙興法師就曾住在擁有一廳兩房的後殿，負責管理永安亭的各項事務。³⁴根據1897年的修廟碑記紀錄，只有提到「建立廟宇」以安「我福德之伯公者」，對於「觀音」及其所在的「庵堂」，卻隻字未提，所以可見在早期的永安亭內尚未設立庵堂，還沒開始供奉「觀音菩薩」，也沒有後殿的「雲湖庵」之建設。³⁵故此，永安亭雲湖庵的設置和觀音菩薩的供奉大概是永安亭於第

³⁰ 同上註，頁8。

³¹ 加帛福隆亭建於1898年（清朝光緒戊戌年時期），乃「加帛公司」（早期福建漳泉屬商人在該地的雛型組織）在詩巫永安亭1897年大事修造完成後的第二年（1898年）所建造的華人廟宇，所以兩間廟宇的建廟材料和形式都相去不遠。

³² 房年勝：《從永安亭碑記追溯詩巫大伯公廟歷史》，頁7。

³³ 同上註，頁15。

³⁴ 直到第二次世界大戰末期，戰火毀去永安亭大伯公廟，同時也奪去了妙興法師的生命。同上註，頁17。

³⁵ 同上註，頁15。

二次世界大戰被戰火夷為平地，於 1957 年再次重建完成後的事。³⁶現今看到的永安亭大伯公廟除了主神供奉福德正神（大伯公），還增加了其他配祀的神明如註生娘娘、泰山冥王、觀世音菩薩、地藏王菩薩等。

臺灣民間普遍祭祀土地公，除了建立專祠供奉外，也在各廟宇中設壇祭祀。土地公又稱「福德正神」，廟祠則稱「福德宮」，或稱「福德祠」，客籍地區俗稱「伯公廟」或「伯公亭」。³⁷除了本文提及的壽山亭（1856 年）和永安亭（1897 年），在馬來西亞地區以「亭」命名的華人廟宇還包括：馬六甲青雲亭（1685 年）、馬六甲寶山亭（1795 年）、檳城廣福宮觀音亭（1800 年）、砂拉越馬魯帝壽山亭（1891 年）、雪蘭莪巴生觀音亭（1892 年）、吉隆坡觀音亭（1898 年）、砂拉越加帛福隆亭（1898 年）、雪蘭莪萬繞感應亭（1908 年）、馬六甲靈山亭（1910 年）、森美蘭紫竹亭（1911 年）、雪蘭莪巴生清涼亭（1924 年）、檳城極樂寺韜光亭（1938 年）、吉打亞羅士打觀音亭（1944 年）、柔佛昔加末慈光亭（1960 年）。³⁸關於為何馬來西亞多座華人廟宇採用「亭」來命名的原因，初步推斷可能與早期廟宇的建立採微型涼亭的亞答木屋建築模式有關。筆者訪查詩巫永安亭大伯公廟時，廟內負責人告知在 1897 年拍攝的廟宇外觀，就有很明顯由四根柱子支撐的類似涼亭的建築模式。³⁹因此，本文初步推論廟宇採用「亭」來命名的原因，或許是早期華人移民者的經濟能力有限，所以開墾初期無法立即建構大型的廟堂。但基於信仰的需要與祭祀神明的方便，唯有先從小亭的建構模式來維持土地伯公在當地社會的信仰，待華人社會的地方經濟穩定後才逐步修建成更具規模的土地廟。

（二）私塾學堂的教育功能

在新式公立學校出現之前，砂拉越地區的華人子弟要獲取教育有兩種方式：一、是送回中國大陸求學；二、是送進本地興辦的私塾學堂。二十世紀初，詩巫永安亭設有一個私塾學堂，聘請閩南籍教師使用方言教學，與 1819 年首建的檳城五福書院採取相同的教材，即以三字經、百家姓與四書五經為主。該私塾學堂初期未具名字，後來才以四書之一的大學「明德」之語命名，並提供教育服務給各方言籍貫的在地學子。這所屬於各華人方言族群共同擁有的私塾或學堂，其早期的校址就座落在永安亭大伯公廟的後殿，其廳堂便是當時最好的課室。在二十年代，這所學堂便與另一所學

³⁶ 同上註，頁 19。

³⁷ 姜義鎮編著：《臺灣的民間信仰》（臺北：武陵出版，2001 年），頁 85。

³⁸ 以「亭」命名的華人廟宇資料，見房年勝：《從永安亭碑記追溯詩巫大伯公廟歷史》，頁 7。

³⁹ 早期廟宇外貌的圖片保存記錄，見《詩巫永安亭大伯公廟重建百年紀念特刊（1897-1997）》，頁 269-270。

堂「南強學校」合併，成為詩巫華僑公立中華學校，改用華語並採納新的課程與課本來進行教學。後來由於詩巫華人社會團體的功能逐漸分化，早期永安亭大伯公廟作為華族集會所與學堂教育的功能意義逐漸被後來的業緣性社團「中華商會」（1931年）、地緣性社團「漳泉屬六合公司」（1933年）、「福州會館」（1902年）、「瓊州公會」（1935年）、「興化莆仙公會」（1937年）以及「中華學校」（1913年）所取代。⁴⁰

（三）董事會的組織與信仰活動的管理（二戰之後）

第二次戰爭以後的永安亭廟宇管理歸董事會擁有，並且註冊成為社團組織。雖然基本上仍以漳泉屬領袖為主導，但亦有其他屬人士出任該廟的董事職位，並且遵照一般社會團體「分工合作」方式，進行廟宇的管理、重建、修建以及擴建等的事務。從1948年起，廟宇的管理都由廟內的理事擔任。在1950年，詩巫市鎮局（Municipal Department，當時稱為衛生局），來函通知大伯公廟必須處理戰後因轟炸震動造成的裂痕，避免對公眾人士產生危險。1952年理事會開始決定重建永安亭，並且成立一個募捐小組。1954年召開董事會議接納大伯公廟新的建築藍圖。到了1957年九月七日第二次新建的廟宇終告落成。⁴¹當時砂拉越尚未加入對岸的馬來亞政府（西馬半島），所以落成典禮便邀請了管轄砂拉越的英國總督艾貝爾爵士主持，當時英國派其皇族來此巡視，在第三省領袖的陪同下一同蒞臨觀禮，全體董事成員穿著華族傳統服裝，長衫馬褂，戴瓜皮帽出席廟宇的重建落成儀式。⁴²早期詩巫永安亭是領取布洛克政府頒發的土地來興建廟宇，最早的廟地地契紀錄年份在1898年3月18日。⁴³當時的管理層多由地方華人商家擔任，直到砂拉越（Sarawak）在1963年加入馬來亞（Malaya）正式成立「馬來西亞」（Malaysia）國家以後，政府才開始規定華人廟宇必須進行地方註冊。然而，砂州各個地區的大伯公廟及信仰活動從早期到現在仍無全面性的統一，地方廟宇的管制問題皆處於各自管理的階段，包括廟內配祀神明的引進與祭拜福德正神（大伯公）的儀式在各地的土地廟亦大不相同。

四、福德正神（大伯公）的起源與爭論

⁴⁰ 見房年勝：《從永安亭碑記追溯詩巫大伯公廟歷史》，頁16-17。

⁴¹ 詩巫永安亭廟宇第一次修建是在1897年，第二次修建是在1957年，中間相隔了60年的重建時間。見蔡存堆：《百年滄桑話詩巫》，頁19-45。

⁴² 本文關於董事會的組織和信仰活動管理，主要從二次戰爭以後的文獻記錄來解說。全砂拉越的大伯公廟在早期都是各自獨立管理，廟宇登記証問題在英國白人拉者政府（The White Rajah）統治時代，多由官方頒發的土地地契為依據，以證明華人廟宇在當地獲得興建的合法地位。

⁴³ 詩巫永安亭大伯公廟在1898年獲白人政府頒發的舊地契資料，以及1937年9月14日更新註冊契約直到九百年（Nine hundred years）的相關文獻，參見《詩巫永安亭大伯公廟重建百年紀念特刊（1897-1997）》，頁271。

馬來西亞華族奉福德正神為「大伯公」，除了希望神明保佑初期移民者，對於福德正神的敬祀也滿足了華人移民信仰在異地生活的宗教需要。關於福德正神的神話起源與民間傳說的種類繁多，中國大陸地區對土地神稱呼為「土地公公」、「土地爺爺」或「土地真君」。⁴⁴臺灣地區俗稱土地神為「土地公」、「伯公」、「福德爺」或「福德正神」。⁴⁵而東南亞地區（尤其馬來西亞與新加坡）多稱土地神為「福德正神」或「大伯公」。⁴⁶探溯「福德正神」的土地公信仰起源，其流傳的地方神話或典故頗多，本文僅引下列五個文本敘述進行參照：

- (一) 古時有一位農官，為地方人民盡很大力，教民耕種之法，而且具有高尚的道德，死後城隍爺為嘉獎他的功勞，就封他為福德正神，於是人民就把他當土地公來祭祀。⁴⁷
- (二) 大約在一百多年前，有一位姓唐名肅的，是甘肅省靈州（今寧夏省靈武縣）人氏，二月二日生，八月十五日歿（年不詳），身體肥碩，長相非常豐滿，尤其在晚年，白髮美髯，頗有福德之相，生前對農業、漁業都通達，很有成就，賺了不少錢，可是自己還是很節儉，把多餘的錢，調濟貧窮疾苦的人，可是長年累月的救助，錢財並沒有減少分毫；據說福德正神的財富，是為民衆的急需而花費的，會不斷的從天上彌補，自然就取之不盡，用之不竭了。⁴⁸
- (三) 周朝有一位姓張名明德的，是當時某上大夫的家僕，因為上大夫官在邊遠，他的愛女思父心切，便由家僕陪同小姐上路了；無奈中途遇到了大風害，小姐幾乎要凍死了，僕人為了救小姐，只好脫下自己的衣服給小姐穿，卻把自己凍死了；這時候天空顯現「南天門大仙福德正神」幾個大字，這是忠僕的義舉感動了上天所給予的封號，上大夫更感謝他的大恩大德，建廟奉祀；到了周武王朝，且贈封「后土」稱號，後

⁴⁴ 土地神的信仰在中國民間十分普及，每個村莊都有土地廟，供奉「土地爺」或「土地公公」。有的地方連塑像也沒有，簡陋到只有一個寫著「土地公公之神位」的木牌子或一塊石頭。見劉守華：〈土地爺和灶王的故事傳說〉，《道教與中國民間文學》（臺北：文津出版社，1991年），頁86。此外，土地神，又稱「土地真君」，主司四方土地，為鄉土保護神。見汪小洋編：《中國百神圖文志——原始神、宗教神和民間神五千年總攬》（上海：東方出版中心，2009年），頁208。

⁴⁵ 在臺灣地區，閩裔俗稱「土地神」，因祂德性高潔，能造福里社，又尊稱為「福德正神」，土地廟稱之為「土地公廟仔」或「福德祠」。客裔則稱「伯公」，土地廟稱之為「大伯公祠」。見宋龍飛，〈社祭之源·里社之神——從「福德正神」土地公談起〉，《藝術家》第八卷第六期（1979年），頁110-112。另外，土地之神，在臺灣也被尊稱為「土地公伯仔」，亦通稱「土治」。見高賢治：〈守護臺北市區域的福德正神〉，《民俗曲藝》第94期（1995年），頁310。

⁴⁶ 馬來西亞華人所崇拜的土地神有傳統華人的（源自中國的社稷），本地演變的（大伯公），也有非華人的番土地神（拿督公）。見陳志明：〈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61-78。

⁴⁷ 高賢治、馮作民：《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1978年），頁332。

⁴⁸ 鍾華操：《臺灣地區神明的由來》（臺中：臺灣省文獻委員會，1979年），頁190-191。

世尊為土地公。⁴⁹

- (四) 土地公為周朝一位官吏，名叫張福德，為人公正，體恤百姓生活困苦，做了許多善舉，但他死後，接任的官吏，上下交征，無所不欲，民不堪言。這時，人民想到張福德為政之好處，念念不忘，終於建廟祭祀，取其名而尊為福德正神。⁵⁰
- (五) 相傳大禹治水之後，舜即禪位於禹，時當太平盛世，萬民安居樂業。禹帝欲給當年治水時隨其左右的方福褒封，但方福卻以「洪水已除，吾願已足」為辭，乞準回鄉。方福為人正直，民眾敬仰，尊稱其為「方福伯」。方福伯用禹帝禦賜的銀兩在村中建造一座廟宇祭祀土地神，祈求庇佑四方黎民，永保萬世升平；並以土地廟為家。方福伯去世後，禹帝不勝感慨，親自前往土地廟，追封其為「福德正神」，用其塑像代替廟中原有土地神塑像，以供膜拜；並為該廟禦書「福德並臻」匾額。於是，土地神便又稱「福德正神」，蒙受萬民祭拜，至今興盛不衰。因此，有些土地廟又被稱為「福德祠」、「福德堂」等。⁵¹

新加坡學者韓槐準先生於 1940 年發表了〈大伯公考〉的研究，即針對南洋（新馬）大伯公信仰的討論做了相關的考究整理。其文章指出幾個學者的看法，如 1879 年英國官員 J.D.Vanhan（范漢）撰寫的《海峽殖民地華人之性情及習慣》（The Manners and Customs of the Chinese in the Straits Settlements）表示大伯公是檳榔嶼的訓蒙師張理。溫雄飛先生的《南洋華僑通史》（1929 年）推測說張理是天地會之魁傑，逋逃南洋者。關楚公先生則從一位與洪門團體有關係的福建老客的口訪中認為，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「大龍頭」或「老大哥」，所以其假定大伯公是洪門會黨領袖的稱謂。⁵²

早期陳達博士（Chen Ta）的著作《南洋華僑與閩粵社會》（1938 年）第九章〈信仰〉，就根據檳榔嶼大伯公碑文與華僑的口述，記載了關於大伯公來源的敘述：「嘉應五屬人，對於大伯公特別崇敬，因在清朝咸豐間（1851-1861 年）有一年疫病盛行，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。」⁵³陳氏在福建省南方與廣東東部的鄉下見到很多土地廟供拜「Ta Pai Kung」，是廣東與福建鄉下對土地的稱呼，認為是南洋回來的歸僑所引進的，所以此名稱源自南洋華人稱呼最早

⁴⁹ 鍾華操：《臺灣地區神明的由來》，頁 191。

⁵⁰ 姜義鎮編著：《臺灣的民間信仰》（臺北：武陵出版，2001 年），頁 82。

⁵¹ 蔣申智：〈土地公與福德正神〉，《晉江鄉訊》（1991 年），轉引自李天錫：〈大伯公信仰與土地神信仰〉，《華僑華人民間信仰研究》（中國文聯出版社，2004 年），頁 215。

⁵² 見韓槐準：〈大伯公考〉，頁 20；許雲樵：〈大伯公二伯公與本頭公〉，頁 6。

⁵³ 見韓槐準：〈大伯公考〉，頁 20。

的移民先賢為「開山大伯」，是一種對先驅者的親切與尊敬的稱呼，後來為了表示更尊敬，「開山」二字不用了，便加上「公」字，稱為「大伯公」。⁵⁴另外，衛聚賢先生則從考古學角度，認為南洋各地有大伯公廟，是因南洋土人有一部分是吳人，為著紀念他們的祖先「吳太伯」而建築的廟。⁵⁵

而韓槐準先生個人的考究，則從古代書籍如：宋代趙汝適(Chau Ju-Kua)《諸蕃志》記載的「都綱」；明代張燮《東西洋考》記載關於航海家祭祀的「都公」；明代謝在杭《五雜俎》記載的「拏公」⁵⁶，並以馬來語的對音「Tokong」來考證說「大伯公」原屬「水神」，發源地先在檳榔嶼之海珠嶼(西馬半島)，後才被航海者傳播開來，所以其祠廟多建於濱海之區域，古代航海之華僑必定祈禱祭祀此神明，後來才蛻變為求財問安的神祇。⁵⁷

陳育崧先生在〈TOKONG 考〉(1951 年)針對韓槐準的「Tokong」一詞與「都公」和「都綱」的論述提出不同的看法。其根據馬來典籍 Hikayat Koris 認為十六世紀開始，馬來語的「Tokong」才作為「中國神祠」(A Chinese Temple of topekong) 見於字書詞義的記載。而廈語無「Tokong」一詞，馬來各地區以「Tokong」作為「中國神祠」的意思如：Rumah Tokong、Sembayang Tokong 等，其流行區域僅限於北馬的檳榔嶼(Pulau Pinang)、吉打(Kedah)、南暹(Siam)一帶，屬於中馬混合的語言，即馬來語之「Datok」與中國語之「公」字連稱。⁵⁸此外，馬來典籍稱中國神佛曰：「Datok」還出現在十九世紀出版的 Hikayat Abdullah。⁵⁹該文獻用馬來語敘述了中國私會黨員，於神壇前插血盟誓的記載，如：「Di-perbuwat uleh marika-tu suwatu Datok ; maka bersumpahlah masing-masing di-hadapan Datok itu。」因此，陳氏表示「Tokong」、「都綱」和「都公」的三者關係應只是發音的偶然相同，所以其不苟同韓槐準提出的「大伯公」為水神「都綱」的說法。

許雲樵先生表示，南洋的大伯公最初是起自客家人對奉祀在礦區的土地之稱呼。在閩粵二省的土地廟叫「福德祠」，因此土地公又稱「福德正

⁵⁴ 見陳志明：〈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 64。另外，陳達先生也曾指出另一種說法，既大伯公是當年夏禹命令開闢土地使民有居的「伯益」。相關論述可參見許雲樵：〈大伯公二伯公與本頭公〉，頁 6。；安煥然：〈淺談新馬的大伯公信仰〉，《本土與中國：學術論文集》(柔佛：馬來西亞南方學院出版社，2003 年)，頁 3。

⁵⁵ 衛聚賢先生認為「大伯公」是「吳太伯」，乃吳國於西元前 473 年被越國滅了，渡海到南洋的吳人子孫，故建立大伯公廟，以祭其遠祖，表示不忘其本。見韓槐準，〈大伯公考〉，頁 21。然而，許雲樵先生表示衛氏的論點是在唐詠裳撰寫的〈南洋群島大伯公廟考〉(1935 年)之後才出現，並且對南洋大伯公為吳越時代的吳太伯說法提出批駁的意見。相關論述可參見許雲樵：〈大伯公二伯公與本頭公〉，頁 7-8；〈大伯公為吳太伯說的由來〉，頁 32-33。

⁵⁶ 關於「都綱」的由來，韓槐準的考據認為源自華語之馬來語 Tokong 一名詞，在文獻上研究應為古代航海者所常拜之水神，在宋代稱為「都綱」；明代稱為「都公」。明之末葉至清之中葉稱之「拏公」。見鄭國祥：〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉，頁 56。韓槐準先生指出「都公」(Tokong) 的禱祀已失傳，不知從何年代華僑便祭祀「大伯公」為神明而流傳至今，而且馬來人稱華僑祭祀的大伯公為 Tokong，其音已近「都公」。見韓槐準：〈大伯公考〉，頁 23。

⁵⁷ 韓槐準：〈大伯公考〉，頁 22-24。

⁵⁸ 陳育崧：〈TOKONG 考〉，頁 39。

⁵⁹ 同上註，頁 40。

神」。⁶⁰邱新民先生亦表示新馬一帶的華人多數稱土地公為「福德正神」，而大伯公廟的主神是福德正神，大伯公的神像與中國的土地公相似。⁶¹此外，在地學者蘇慶華先生亦提及，在傾向從事商業的馬來（西）亞和東南亞各地的華人眼中，大伯公作為「財神」的形象已深植人心。⁶²蘇氏表示南洋地區的大伯公神像，一般為右手持拐杖，左手握元寶，滿臉白鬍子的員外裝扮的慈祥長者模樣。南洋地方的大伯公廟常見的對聯還寫著：「白髮知公老，黃金賜福人」，這種在南洋出現的大伯公造型，凸顯了「土地公」神像轉化成「財神」形象的信仰演變。從上述各學者的考據成果可獲析，南洋地區（新馬）的「大伯公」信仰起源與演變主要涉及了：（一）人格神的化身（開山地主或會黨領袖）；（二）航海家祭祀的水神傳播；（三）客家土地公信仰；（四）財神等的說法。⁶³

從大馬區域的地理位置分別探討，在西馬來西亞關於大伯公起源的論述常與檳城（Pulau Pinang）的 Thai Pek Kong Tanjong Tokong Temple 的大伯公做關係。此廟是新馬最早的大伯公廟，中文名叫檳榔嶼（檳城）海珠嶼大伯公廟（清嘉慶四年，1799 年立廟建碑），雖然有記載在 1792 年（清乾隆五十七年）有信徒獻奉香爐答謝神恩，但那時可能只有神壇，並無證據證明廟宇已建立。⁶⁴根據廟內碑文顯示，大伯公共有三人，一姓張名理、一姓邱名兆進，一姓馬名福春。他們於十八世紀中葉同乘帆船從中國來到檳榔嶼，三人結拜為兄弟，張理是教書先生、邱兆進是燒炭工人、馬福春以打鐵為生。⁶⁵張理年紀最大，住在今日海珠嶼建立大伯公廟地方的大石頭邊。一天晚上，邱馬兩人去拜訪，張理已無病而終，坐化於大石下，他

⁶⁰ 許雲樵：〈再談大伯公研究〉，頁 20。

⁶¹ 邱新民：〈華人信仰與大伯公〉，《異他陸盤尋根文集》（新加坡：勝友書局，1995 年），頁 361。

⁶² 蘇慶華：〈馬來西亞華人宗教史概述〉，《馬、新華人研究——蘇慶華論文選集》，頁 13。

⁶³ 相關討論亦可參見張少寬：〈大伯公、拿督公與土地公關係的商榷〉，《檳榔嶼華人史話》（吉隆坡：燧人氏事業有限公司出版，2002 年），頁 104。

⁶⁴ 藍渭橋氏撰寫的「海珠嶼大伯公考查記」（民國 23 年）指出，在廟前大榕樹下有一被樹根盤繞的石刻香爐，上面有西元 1792 年（乾隆五十七年）的文字記載：「乾隆壬子，六甲弟子李賜答謝，葭月吉日立」等字樣。其認為此香爐被風雨剝蝕，應屬馬六甲人所獻奉，而「六甲」之上應尚有「馬」字。鄭國祥認為乾隆壬子（1792 年）是檳城開闢（1785 年）後的七年，當時交通不方便，星嘉坡也還未開闢（萊佛士 Raffles 開闢於 1819 年），遠在二三百哩外的馬六甲人為何要奉獻笨重的石香爐到檳城祭拜大伯公答謝神恩？其次，「馬六甲」的名稱在明代歷史稱為「麻刺甲」或「滿刺加」（Malacca），在古籍裏似乎未見寫作如今通用的「馬六甲」（Melaka）。因此使用「六甲弟子」還有一個可能性既是指「六十花甲弟子」的意思，可能是地方習慣用法。按此推論該香爐可能是檳城某位名為李賜的六十歲弟子為了答謝大伯公所獻奉，與馬六甲地名並無關係。見鄭國祥：〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉，頁 53-54。另外，許雲樵在〈華夷通商考〉中之南洋資料「六甲」條下指出：「此六甲，人或疑為檳榔嶼海珠嶼大伯公廟獻石香爐的六甲弟子的居留地……。至於石香爐的六甲，應為漳州一鄉名。1727 年到吉蘭丹的僑領林伯顯，便是漳州六甲鄉人」。見於張少寬：〈大伯公、拿督公與土地公關係的商榷〉，頁 106。

⁶⁵ 另有資料記載邱兆進是鐵匠，馬福春則會燒炭，張理帶領開墾海珠嶼時期，二人分別擔任鐵匠組和燒炭組頭人。在開墾海珠嶼的過程，三人相互支持，鄉親們感謝他們的帶領，視三人為恩人，故稱張理為大伯公、邱兆進為二伯公、馬福春為三伯公。見羅英祥：〈馬來西亞保護神「大伯公」張理〉，《飄洋過海的「客家人」》，頁 66。

們就祀張理為神。不久，邱馬二人相繼死亡，居民把他們兩人葬在張理墳墓旁邊，也祀他們為神。而廟堂附近就是他們的墳墓，而姓張（最年長的）的墓文指他為「開山地主張公」。⁶⁶由於此大伯公來源的記載，很多人假定這就是東南亞大伯公的事實，但其實只是西馬來西亞檳榔嶼地區一個特殊的地方大伯公起源，而非東南亞地區所有大伯公信仰來源的解釋。

除了上述開山地主的說法，大伯公廟的創立與早期的華族秘密會社或會黨組織也有密切的關係。所以除了從人格神、水神、財神或客家土地公崇拜的角度論述馬來西亞的「大伯公」信仰，亦有學者從華人私會黨的視角解釋東南亞「大伯公」的起源。臺灣學者李豐楙先生在其論著指出，在帝制中國的王法無法伸展其權利控制的馬華社會，移民的信仰文化就在南洋的土地獲得自然滋長的社會空間。由於中國帝王封建的統治不能直接管轄與干涉南洋土地的活動，加上大英帝國的殖民統治對於華人宗教採取寬容的自由政策，便使得中國宗教在南洋民間的發展很少受到限制，因此在南洋土地的結社活動亦比較容易獲得批准。⁶⁷而華人的幫派主義，封建思想，保守觀念和權利結構，也因此影響甚至幾乎支配了整個十九世紀馬華社會的「秘密會社」，這和華人對於祖宗或精靈的崇拜有密切的關係。⁶⁸若從「秘密會社」角度探討華人移民社會的信仰，有說法指出「大伯公」其實就是檳城華族秘密會黨開山祖之一的張理。而張理本是中國天地會的成員，於乾隆年間到檳城（檳榔嶼）教書過活，並組織了類似天地會的秘密會社，後因其在檳城華社有聲望，所以死後被當地人稱為「大伯公」加以奉祀。

在 1844 年檳城有一個稱為「大伯公」的強大私會黨成立，並且是 1867 年檳城私會黨大暴動中的一個重要組織。湊巧的是身為廟宇的大伯公廟和檳城的「大伯公」秘密會社居然同名，其間必然存有相當密切的關係。⁶⁹再者，亦有說法指出張理本人就是天地會在檳城的首領，建總部於檳城海外的海珠嶼，作為反清復明的活動。如 1819 年首在新加坡梧槽河畔登陸的曹亞珠（亞志）⁷⁰，就是天地會的黨徒，而且與澳門的天地會連成一氣，張

⁶⁶ 檳城海珠嶼大伯公廟張理的相關討論，可參見羅英祥：〈馬來西亞保護神「大伯公」張理〉，頁 65-67；邱新民：〈華人信仰與大伯公〉，頁 360-361；陳志明：〈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 64-65。

⁶⁷ 李豐楙：〈整合與跨越：仙師爺信仰在大馬社會的在地性神話〉，收入李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林合著：《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》（臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心出版，2009 年），頁 335。

⁶⁸ 駱靜山：〈大馬半島華人宗教的今昔〉，收入林水椽、駱靜山合編：《馬來西亞華人史》（吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會出版，1984 年），頁 409。

⁶⁹ 李奕志：〈不在梧槽區的「梧槽大伯公」〉，收入林孝勝等著：《石叻古跡》（新加坡：南洋學會，1975 年），頁 110。

⁷⁰ 關於曹亞志的事跡仍是新加坡華族史上爭論的課題，在 1949 年 2 月 6 日《南洋商報》的記者洪錦棠報導指出，1819 年初，曹亞志是廣東臺山端芬人，早年赴澳門學藝，南渡檳城，後來應募為英國人船上的木匠。當時的英人萊佛士（Stamford Raffles）爵士認為新加坡地勢優越可發展為東西貿易要衝，意圖佔據以便與荷蘭分庭抗禮。但不知島上番人實力不敢貿然登陸，後由擔任

理死後，其黨徒奉他為神，因他是「大哥」、是「伯氏」、第一大，所以稱他「大伯」，有時稱「伯公」或「大伯公」。⁷¹巧合的是於 1866-1873 年間馬來統治者因爭奪蘇丹皇權，發生衝突。為了奪得吉隆坡（Kuala Lumpur）和巴生（Klang）的控制權，華人甲必丹葉亞來便幫助當時的東姑古丁（Tongku Zia' u' d-din）擊敗了以拉者馬迪（Rajah Mahdi）和張昌為首的「義興公司」，獲得礦區的管制權，而大本營在吉隆坡以葉亞來為首的「海山公司」，也被稱為「大伯公會」。⁷²根據上述資料所言，「大伯公」與早期的華人廟宇、華人公司、秘密幫派會黨的關係似乎非比尋常。另外，還有一則傳聞指出，在 1862 年檳城有傳染病流行，一天早上有位拿塵拂的長者，向街邊兩旁屋子揮動塵拂，如此兩日，老人忽然消失蹤影，被塵拂掃過的屋內人家都免得疾病，據傳言此老人即是大伯公。⁷³

而在跨越一片海洋的東馬來西亞地區，位於婆羅洲的砂拉越（Sarawak）大伯公廟，關於私會黨的滲入記載與張理有無關係，暫不可考。但有一說法指出古晉（Kuching）的福德祠大伯公是印尼加里曼丹（Kalimantan）「蘭芳公司」⁷⁴的大唐客長羅芳伯（1738-1795 年）。據悉印尼的坤甸（Pontianak）有座大伯公廟，同樣供奉羅芳伯，稱為「羅大伯廟」，是羅芳伯去世後，當地華僑為其建造的祭祀廟宇。⁷⁵羅芳伯於清朝乾隆三十七年（1772 年）率眾駕獨木連體船，經過兩個多月的海上生活才抵達婆羅洲島（今天的印尼西加里曼丹），其於 1777 年在曼多（Mandor，早期華僑稱「東萬律」）創建「蘭芳公司」，並榮任該公司的大唐客長。⁷⁶「蘭芳公司」平時主要從事

船上木匠的曹亞志攜英人國旗上岸刺探並豎旗為記，讓英人登陸與當地酋長接洽開闢貿易根據地。因曹亞志有功，便向萊佛士索得土地，創建曹家館。曹氏定居新加坡後，其族人紛紛前來依附，當時應募的匠工把檳城的「廣東義興公司」也帶來新加坡，所以綜合地緣性與業緣性的方言群便被認為帶有極濃厚的會黨色彩。見張夏韓：〈曹亞志與曹家館〉，《石叻古跡》，頁 173-175。

⁷¹ 邱新民：〈華人信仰與大伯公〉，頁 360。

⁷² 以葉亞來為首的「海山公司」，多數成員是惠州人，部分閩南人；而以張昌為首的「義興公司」多是嘉應州人和土生土長的海峽華人。見陳碧笙主編：《南洋華僑史》（江西：人民出版社，1989 年），頁 289。

⁷³ 蔡宗祥：〈崇拜福德正神〉，《砂拉越華人民間信仰》，頁 6。

⁷⁴ 早期華人獨立經營的礦業機構，屬於自由組合和共同管理的商業組織，所以稱為「公司」。而「公司」的組織由來是因當地的番王對於當時的華僑諸多限制，並且以達雅族（Dayak）的頭人監督管理華僑，並規定要向馬來人購買價格昂貴的日常用品，以及每年納稅 32,000 金幣（Florin 金幣）。由於番王貪得無厭，諸多勒索，使得早期華僑覺得生命和財產沒有保障。到了 1760 年，華僑人數漸多，才有自衛能力，並開始組織自治的團體稱為「公司」，不受當地番王的壓迫。見朱傑勤：《東南亞華僑史》（外一種）（北京：中華書局，2008 年），頁 283。

⁷⁵ 楊慶南編著：《世界華僑華人歷史縱橫談》（廈門大學出版社，1994 年），頁 107。轉引自李天錫：〈大伯公信仰與土地神信仰〉，《華僑華人民間信仰研究》，頁 212。

⁷⁶ 十八世紀 50 年代，西加里曼丹的華僑公司已經有十多個。在羅芳伯初來印尼坤甸未組織「蘭芳公司」之前，坤甸已有「聚勝公司」。在坤甸而上，有東萬律（Mandor）相傳是福佬州府，開金湖者多是潮陽和揭陽人。東萬律上十哩許，有茅恩山、豬打崖、坤日、龍崗、沙拉蠻等地亦是潮陽及揭陽人開金湖。明黃等地開金湖者有大埔公州人。東萬律下數哩的地方也有大埔縣人張何才為首的公司。而在蒙特拉度（Montrado，華僑稱為「鹿邑」）開金湖者有七公司，最強大為「大港公司」、其次是「三條溝公司」、「新屋公司」、「坑尾公司」、「十五分公司」、「十六分公司」、「滿和公司」。又有和順總廳、九分頭、新八分、新十四分、老十四分等公司。這裡所引用的早期華

管理採礦業、收稅、分配權益等內部事務，另外還涉及興辦當地的教育事業，接收華人和土著的孩子就學以及協助蘇丹處理紛爭等事務。⁷⁷此外，位於砂拉越友欄肚（Juean）⁷⁸的大伯公則有學者指出是早期砂拉越石隆門（Bau）華工事件領袖劉善邦。⁷⁹根據在地學者劉伯奎先生考察，建在新蕘灣友欄路山崗的是「義德廟」，所供奉的神明除了老祖天師和玄天上帝，還有因反英殖民戰爭而陣亡於新蕘灣的劉善邦、劉大伯、王甲和劉珍珍四人。「義德廟」也叫「劉善邦廟」，重修於1980年，主神劉善邦乃中國廣東省陸豐縣羅庚山人，因生前是受民衆愛戴的華人領袖，死後便被石隆門的華族尊為「砂拉越的開山始祖」。⁸⁰雖然「義德廟」也稱為「劉善邦廟」，主神是劉善邦，還供奉老祖天師和玄天上帝，然而卻無劉善邦就是大伯公信仰的具體記載。與羅芳伯和劉善邦有關的廟宇，還包括在距離石隆門市鎮約半哩路程的古老伯公廟，地點在短廊路，當地人稱之為「把水口伯公廟」。根據地方傳說於1857年，當時石隆門「十二公司」在帽山（Lumabau）的「天師龍宮」召開礦工大會公推羅芳伯屬下之將官王甲為反殖戰爭總司令，並於同年二月十八日率領華工六百人集合於把水口伯公廟前。⁸¹「十二公司」的反殖隊伍約有二百名敢死隊員在此地獲頒發護身符並宣誓準備襲擊英人政府。⁸²後來「十二公司」戰敗，百餘人橫屍於友欄肚（Juean），既今日伯公廟的小山上，也是華人領袖王甲與劉善邦遇害的地點。⁸³據聞

僑成立的「公司」資料可參見《蘭芳公司歷代年冊》。見羅英祥：〈名揚世界的印尼「大唐客長」羅芳伯〉附錄（一），《飄洋過海的「客家人」》，頁57-62。

⁷⁷目前學界保持兩種說法，既一種認為「蘭芳公司」是獨立的「共和國」，另一種則認為是高度獨立的「自治公司」。雖然羅芳伯被當地人尊為「總長」、「客長」或「大哥」，但並沒有建立國號劃地為王的動機。若從該公司的運作性質進行分析，其只是一個具有獨立處理內部權益的承租礦山機構，是實行自治管理以發展經濟為主的非政府組織。所以本文採第二種說法，既「蘭芳公司」應是當時婆羅洲印尼加里曼丹的華僑所成立的具有商業性的「公司」機構，與西方殖民者組織的荷蘭東印度公司或英國東印度公司，採取殖民主義爭奪海上霸權來壟斷東方貿易，並以國家授權的武力侵略他人領土作為殖民地的政治組織不同。因羅芳伯創辦的「蘭芳公司」，不但與土著還有蘇丹保持良好關係，也為華僑社區和當地人民提供了開拓疆土、革新生產工具、提供教育與改善生活的效益。同上註，頁49-64。

⁷⁸「友欄肚」（Juean）是砂拉越古晉新蕘灣一個地方的名稱。見楊慶南編著，《世界華僑名人傳》（第一冊）（臺北：華僑工商職業學校基金會，1984年），頁73。「友欄肚」也有譯成「友蘭肚」，相傳是華人頭領劉善邦喪生之處。但筆者亦看到相關文獻記載使用「新蕘灣友欄路」，初步推論是屬於舊地名的新譯稱。見劉伯奎：《砂拉越河畔的華人神廟》，頁77。

⁷⁹參見蔡宗祥在〈崇拜福德正神〉一文的論述。見氏著：《砂拉越華人民間信仰》，頁5。關於劉善邦的記錄文獻不多，筆者見到的資料指出由於當時的三發（Sambas）礦源日漸枯竭，印尼加里曼丹「三條溝公司」的一部分人在劉善邦（也稱為劉善伯）的帶領下，遷移至砂拉越之金山頂，即石隆門一帶，人數大約三千人，在當地仍舊使用「三條溝公司」的名號。參見朱傑勤：《東南亞華僑史》，頁285。

⁸⁰劉伯奎：《砂拉越河畔的華人神廟》，頁77。

⁸¹同上註，頁100。相關記載亦可參考楊慶南編著：《世界華僑名人傳》（第一冊）（臺北：華僑工商職業學校基金會，1984年），頁72。

⁸²關於護身符的傳說與考察，可參見劉伯奎：〈石隆門古今談——兩件信物的傳說〉，《南洋學報》第三十九卷第一、二期（1984年），頁49-55。

⁸³咸豐七年（1857年）石隆門「十二公司」率領百名華人雲集短廊（Tundong），然後分乘小船沿著砂拉越河抵達古晉（Kuching），並派人攜帶炸藥企圖炸死英人殖民拉者詹姆士布洛克（James

這些華人頭領，如羅芳伯和劉善邦曾協助過那時候的華人，並且勇與殖民政府對抗所以受到尊敬和景仰，於是死後受到當地人紀念立廟崇拜。⁸⁴

陳志明先生針對東南亞的「大伯公」起源與認同提出三個問題供思考：（一）大伯公起源論述太依靠陳達博士的描述⁸⁵；（二）從東南亞本土的先驅先賢尋求起源；（三）從馬來語推斷大伯公名稱的起源。⁸⁶陳氏認為馬來西亞和新加坡華人所拜的大伯公就是福德正神，也就是土地神的稱號，即福建人和潮州人所稱的 Tho-ti Kong (土地公)。因此大伯公即福德正神是不容置疑的。⁸⁷然而，關於「大伯公」的稱呼也並非完全起源於東南亞。許雲樵先生在 1952 年表示，在閩粵二省的土地廟叫做「福德祠」，因為土地公又稱「福德正神」。在客家與潮州區域都被稱呼為「伯公」，而在福建惠安鄉下則有稱趙玄壇為「大伯公」的。⁸⁸此外，饒宗頤先生〈談伯公〉一文亦指出「伯公」在粵東民間流行廣泛，不專屬於客家所有，乃一般土地神之通稱。潮屬各縣無不如此，所以潮屬土地福神之廟亦有稱為「伯公廟」者。在粵人風俗中之土地神皆鬚髮磳然，慈祥滿面，能降福於人，故又稱「福德神」；而潮人稱「神」曰「老爺」或曰「爺」，如土地神亦被稱為「土地爺」或「福德老爺」。再者，南洋各地早期銷行的「伯公像」多出產於廣東佛山鎮，又名「土地伯公像」，每年南洋商戶來粵區域採購甚多，在珠江一帶也祭祀伯公，即土地神，所以從上述資料可見對於「伯公」的祭祀並非唯獨客家而已。⁸⁹故此，陳志明先生對馬來西亞的客家人、潮州人以及福建人採用「伯公」和「大伯公」稱呼土地神的解釋認為，大馬的福建人使用「大伯公」是取自客家人和潮州人，所以「大伯公」這名稱是福建人、潮州人和客家人在馬來半島互相交流的產物。⁹⁰而「伯公」二字除了被認為來自華族方言，亦有學者表示「大」字並非中國語言，因馬來語稱呼「神」為「Datoh」，可能是「Datoh」縮稱「toh」的譯音。大約是最初馬來人稱「伯公」(土地)為 Datoh Pekong，華人發音不正確，所以喚作「大伯公」(Toh Pekong)。⁹¹

Brooke)，結果襲擊事件失敗，造成大批華人死亡。見楊慶南編著，《世界華僑名人傳》，頁 69-74。

⁸⁴ 根據 Craig A. Lockard 的研究指出，客家領袖劉善邦領導的是一個具有影響力的地方家族，備受石隆門華人的尊敬。至到今日，其神位仍受到膜拜，其名諱也在當地節日活動中受到提及，並在忌日來臨時，當地華人仍舊組織遊行及相關活動。見克雷格 A·洛卡德 (Craig A. Lockard) 著、蔡增聰譯：〈1857 年砂拉越華工叛變：一個新的評價〉，收入蔡增聰主編：《砂拉越華人研究譯文集》(詩巫：砂拉越華族文化協會，2003 年)，頁 63。

⁸⁵ 本文認同陳氏的觀點，即可把陳達博士 (Chen Ta) 的解釋，當作是大伯公名稱起源於東南亞的各種說法之一，而非將此名稱視為起源的「唯一說法」。見陳志明：〈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 64。

⁸⁶ 同上註，頁 63。

⁸⁷ 同上註，頁 65。

⁸⁸ 許雲樵：〈再談大伯公研究〉，頁 20。

⁸⁹ 饒宗頤：〈談伯公〉，頁 27。

⁹⁰ 陳志明：〈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 66-67。

⁹¹ 黃堯：〈第一位大伯公〉，《光華日報》，2006 年 2 月 21 日。見於馬來西亞華社研究中心網站，<http://www.huayan.net.my/news.php?id=49>，瀏覽於 2009 年 9 月 9 日。相關引用亦可見王娟：〈新加

臺灣學者鄭志明先生指出，關於土地崇拜與祖靈崇拜在整個華人社會的相互混用情形就造成屬於客家社會的大伯公信仰，普遍流傳于東南亞地區成為華人共同的信仰文化。雖然「伯公」、「大伯公」的使用是客家人特殊的用法，但其在信仰的內涵與意識上，還是整個漢人文化的延續與發揚。所以族群多元的東南亞華人社會，都無法避免與其他族群的文化相互融合。⁹²除了上述提及的幾個重要華人社會與方言族群，在馬來西亞砂拉越（Sarawak）主要以福州人居多的詩巫市（Sibu）也有大伯公的崇拜。當地的百年華人廟宇永安亭供奉的福德正神就是「大伯公」，可見「大伯公」在馬來西亞是跨越了多元族群認同的土地神祇信仰。那麼，福德正神（大伯公）到底是什麼神祇？其祭祀崇拜的主要內涵是什麼？目前學術界的討論多涉及兩種說法：一，「大伯公」是地區守護神的**土地崇拜**；二，「大伯公」是華人先驅者的**人格神崇拜**。探討南洋區域的福德正神（大伯公）信仰，其除了被學者認為是「水神」或「財神」的象徵，其中「土地神」與「人格神」的核心問題可說是歷來學者爭論最多的議題。

第一，大伯公是自然神的土地崇拜。追溯福德正神的信仰起源，可從中國古代社會對土地社稷的祭祀文化開始談起，即屬於人類祈求土地賜於大地五穀豐收，與自然的土地神祭祀文化有關。中國古籍文獻提供我們溯源土地祭拜的歷史記載，反映了先民社會對於土地祭祀文化的古老形態。

《詩經·大雅·緜》曰：「迺立皋門，皋門有伉；迺立應門，應門將將；迺立冢土，戎醜攸行」⁹³，敘述了周族先祖古公亶父遷移至岐下周原，建國都城門後堆土臺作祭壇的崇土情景。而「乃立冢土，戎醜攸行」的觀念就說明了古人在遷居後，透過建立祭祀地神之壇，來表達感恩土地賜予萬物生機的一種古老敬祀習俗。可見土地神的祭祀，源於自然的崇拜，出現於初民社會的農耕活動。原始農業出現以後，初民不理解土地貧瘠、雨水氣候變化對於農作物生產歉收的原因，誤以為土地與人和動物一樣有靈魂，有喜怒哀樂，可控制農作物的生長。於是土地有靈的觀念便在人們心中產生。⁹⁴初民認為土地既然可以孕育萬物，亦可以摧毀農作物，具有生死交替，萬物更新的能力。而人們會去崇拜、祭祀、敬畏土地，既是希望土地神能保佑大地上的農作物萌芽、生長、開花與結果。所以土地祭祀與從事農耕者的生活最為密切。既然土地公是專管土地的神祇，人們為了感謝土地公對於大地庇佑的恩澤，便設立香爐廟宇加以供奉。後來由於信仰的神祇逐步「人格化」，所以土地公的「自然神」神職也開始邁向人格化的「人神」祭拜發展。

坡客家人的禮俗和神靈信仰初探》，收入黃賢強主編：《新加坡客家文化與社群》（新加坡：新加坡國立大學中文系，南洋客屬總會，茶陽（大埔）會館出版，2008年），頁77。

⁹² 鄭志明：〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉，頁397。

⁹³ 〔漢〕毛亨傳、鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《十三經註疏·詩經》（臺北：藝文出版，1955年），頁549。

⁹⁴ 見李天錫：〈大伯公信仰與土地神信仰〉，《華僑華人民間信仰研究》，頁214-215。

第二，華人先驅者的人格神崇拜。若從華人先驅者死後化身成爲「神」的說法，其便是人類「神格化」後所衍變出來的人神祭拜。南洋華人先賢死後會被尊奉爲「大伯公」的原因，與其在開墾時期是否具有開拓貢獻與英勇事跡的傳奇敘述有關。而這些凡人成神的個案，多與開墾時代地方民衆集體信任的華人頭領有莫大的淵源關係。「人格神」的神格化產生，其成神之道就在成人之道，是一種俗世道德的自我完成、也就是成爲「完全、完美的人」，乃是成神的基本條件。⁹⁵從「伯公」詞彙的涵義理解，可被解釋爲「輩分年長者」或「領袖人物」的尊敬稱呼。早期華人頭領必需具備帶頭開墾的能力，除了具有擔任首領的實際領導效用，還需懂得管治和安頓「新客」的遷移，並且有能力維持華人社會的治安秩序與在地生活的和睦，方能順利引導同鄉共同進行開墾。林鳳超的《坤甸歷史》就記錄了羅芳伯臨終的遺言：「吾齊飄泊海外，得有今日者，皆衆兄弟之賜。吾安敢以土地自私；忝稱客長者，守土待賢而已。」⁹⁶從「守土待賢」這四個字可見華人先驅者在異鄉開墾時代，就承擔了「守土」的意義，以等候接待鄉賢的遠洋到來。無論華人先驅者生前是開山地主或會黨領袖，既然能夠身爲華社的領導者，該先驅者必然在當時的社會是具有足夠聲望，具備掌管土地秩序的發言權，並且能與番人或白人交涉，同時兼具管轄、領導、庇佑與保障華人同鄉在番土地生活的能力。故其生前的英勇事跡或壯烈犧牲的精神，才能在死後因奉獻生命所體現的生存價值意義，而永遠受到後人的緬懷尊崇，甚至被神格化供奉爲地方社會的神祇信仰。這些墾荒土地的創始客長或先輩伯公的開拓功績，使其過世後仍然成爲後世設立神位供奉的紀念對象，亦是形成地方華人先驅者「人格神」崇拜的神話敘述之「原型」。

其實大伯公信仰由「凡人」變成「神祇」來崇拜的個案屬少數案例，在西馬來西亞所涉及的地區主要在檳榔嶼（Pulau Pinang）海珠嶼大伯公廟碑文記載的張某、馬某、邱某；或檳城華人秘密會社開山地主的張理。而東馬來西亞則是砂拉越（Sarawak）古晉壽山亭大伯公被認爲是印尼的大唐客長羅芳伯；或石龍門的華人頭領劉善邦。然而，這些由「凡人」變成「神祇」的信仰個案雖不多，但能夠被後世敬仰並且供奉爲「大伯公」神明的案例，足以證明該先驅者生前應當具有德高望重的功烈德行，是地方區域上能夠處理華人事務，並且具有影響力的「帶頭人物」，方能在死後影響

⁹⁵ 關於成人被神化與道德自我完成的功烈表現，李豐楙先生認爲中國人所崇祀的神明，成神者與一般的聖賢、英雄有本質上的差異，也就是多具有一種神聖性、神秘性色彩，其神異性格所扮演的是一種「智慧者」腳色，能爲世人指點迷津，解決疑難。而犧牲、奉獻的精神則是俗世道德的實踐，在中國講究實踐的道德行爲中，壯烈成仁或奉獻一生常是全人格的完成。參見李豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》第四期（臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1994年），頁197。

⁹⁶ 見羅英祥：〈名揚世界的印尼「大唐客長」羅芳伯〉，頁53-54。

當地民衆感恩報德，而推崇奉祀成神明。⁹⁷中國的宗教信仰從古代時期就有敕封的制度存在，將有功於社稷、國家的傑出官吏或有功德人士於死後敕封為神明祭祀的案例。李豐楙先生的研究指出，從華人宗教史的形成觀察華人、華工為了生存上的集體需要，確也需要一些在地化的「功烈神明」，生前既為英雄，死後則為英烈。⁹⁸因此「大伯公」信仰在南洋一帶能吸引華人族群的共同祭祀，主要原因基於此神明在開墾時期，就具有集體祈求生存價值與心靈寄托的信仰需求意義。Victor Purcell（巴素）在其著作《東南亞之華僑》（*The Chinese in Southeast Asia*）提到說，遠渡到南洋去的華僑，同時也把他們的宗教信仰帶去。⁹⁹若以華人遷移史的視角觀察信仰的傳播現象，早期大馬的華族移民社會絕大部分來自下層階級，他們向海外移出的目的多在於謀取生計。在一番航海旅途中能夠順利靠岸，並在陌生的環境求取生存，更需考驗本身的工作能力及生活適應的體力。如能安然無恙生活在異鄉已屬慶幸，其餘的禍福都只能聽天由命。加上南洋土地的初步墾荒多與開發礦區、農業種植等行業有關。開墾初期，華人墾民經常遭遇挫折，因南洋的墾荒地多屬原野森林，在炎熱的氣候披荆斬棘，加上山嵐瘴氣濃厚，經常襲擊人體，同時瘧蚊為害，很多墾民因開發土地而犧牲了生命。除了初期生活環境的不理想，華人墾民離鄉背井對番土地感到陌生所承受的內心煎熬，這些社會心理的內外因素都形成了華人對原鄉神祇信仰的集體需求，以祈求神明的保佑，在南洋土地能開啓新的「生存空間」。於是，中國的祭祀傳統便透過移民文化的傳播，在番土地維持了漢人神祇崇祀的文化心理及土地信仰空間的創造模式。

福德正神信仰成為區域的主要祭祀神明，廟宇內不只供奉土地伯公神像，也常安置地方性崇拜的神祇。在東南亞區域，其他大神也可以被請入土地廟成為福德正神的配祀神共同獲得華社的奉祀與崇拜。例如在砂拉越詩巫的永安亭大伯公廟的左殿是泰山冥王、右殿是諸生娘娘；古晉的壽山亭大伯公廟的配祀神是地藏王；美里的大伯公廟的左殿是觀音、右殿是諸生娘娘。¹⁰⁰東南亞華人崇拜「大伯公」的信仰內涵主要在於祈求福德，納平安為主。而且大伯公的信仰本就是溯源於土地，但遷移到中國海外移民地區後，才變化成為開路神仙。因此，西方學者便認為大伯公是華僑先驅者的精神賦予籠統地人格化象徵。¹⁰¹筆者認為，關於南洋（新馬）的福德

⁹⁷ 鄭國祥指出，據說在清朝道光年間，有位佛教信徒西濱禪師，曾雲遊至海珠嶼，在「大伯公廟」歇腳。敬仰之餘，日夜祀奉「大伯公」，直到咸豐初年圓寂，人們後來將其附葬於「大伯公」墓之下方，墓碑上刻著「咸豐四年」（西元 1854 年）的記載。由此可見，「大伯公」崇拜的影響在當時已演變成世俗人和出家人都集體供奉的神明信仰了。見氏著：〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉，頁 53。

⁹⁸ 李豐楙：〈整合與跨越：仙師爺信仰在大馬社會的在地性神話〉，頁 340。

⁹⁹ 巴素（Victor Purcell）著、郭湘章譯：《東南亞之華僑》（上冊）（臺北：國立編譯館出版，1968 年），頁 70。

¹⁰⁰ 蔡宗祥：《砂拉越華人民間信仰》，頁 4。

¹⁰¹ 巴素（Victor Purcell）著、郭湘章譯：《東南亞之華僑》（上冊），頁 72。

正神（大伯公）信仰崇拜，無論其是由「凡人」變成「神祇」或由「自然神」變成「人格神」的演變，這些神話事蹟所流傳的特殊個案，亦增添了當地華人信仰在宗教文化上的神秘想像，及具有在地信仰功能的神聖彰顯特質。華人先賢在移民開墾的土地生活，從開始對大自然未知力量的恐慌與畏懼，到後來適應了土地周遭的生活，再逐步融入番人異土的語言文化環境紮根。這種透過相信並且依靠華族信仰和社會凝聚力量來克服生存逆境的精神，便促使移民社會所信奉的神明與民衆建立了微妙的神人關係，逐漸由原本的「自然神」（土地神）發展為「人格神」的變化。首先，欲正確看待區域宗教的信仰文化發展，必須瞭解到部分地區的華人先驅者確實有可能在死後被祭祀成為福德正神（大伯公），這種可能性，可被解釋為當地華人崇敬和銘記先輩開墾的恩情功績，於是把這股崇高的信仰注入所信奉的神祇，並內化演變成人格神的宗教崇拜。此舉除了肯定先賢開墾的社會地位與功勞，也有了人的價值觀的保存和珍惜先輩經驗與精神文化的傳揚。¹⁰²但不可忽視的是大伯公神明不一定是華人先驅者所衍變而來，其固然可以與「自然神」的土地祭祀文化有密切關係，而非只有單一的「人格神」信仰特質。

其次，從遷移史來解釋初期建立大伯公廟的目的，確實是爲了對土地神表達感激與敬意。而馬來西亞的「大伯公」信仰，正確來說比較偏向由土地小神升華為鎮守地方區域的主祀神。筆者在實地考察砂拉越的大伯公廟，發現當地廟宇使用「迴避」與「肅靜」的遊神牌位，作為福德正神聖駕出巡的繞境活動象徵。¹⁰³這種宗教社會現象既表示，馬來西亞的福德正神信仰及其神格是屬於鎮守地方區域的守護大神。大馬華人信仰的大伯公神像除了被供奉在廟宇，在華人家庭中的大廳神壇也有祭祀，這與中國地區將地位低下的土地公神壇設於簡陋的戶外小廟，可謂不可同日而語。¹⁰⁴德國學者韋伯（Max Weber, 1864-1920）的宗教社會學提到某一特定的神祇可能因符合某一急切的宗教需求，而在整個民族的宗教裏具有舉足輕重的地位。¹⁰⁵南洋地區會選擇以「福德正神」（大伯公）作為區域土地神信仰，其所形塑的在地影響，亦符合了華族移民開墾過程，對土地信仰的實際宗教需要。而福德正神（大伯公）的供奉，不只扮演了凝聚華族血緣、業緣、地緣的移民文化意義，這種「異地移植」的移民信仰亦形成一股神聖的守護力量，達到維護馬華社會的生活與信仰秩序的空間安定功效。因此，經歷移民歷程發展的大伯公信仰，不僅具有神話中原始土地神明的特質；亦也具有地方歷史人物與信仰融合的變化關係。從大馬華人奉祀「大伯公」

¹⁰² 蔡宗祥：《砂拉越華人民間信仰》，頁 54。

¹⁰³ 砂拉越的地方福德正神（大伯公）聖駕出遊時使用的華蓋、木牌、及伯公符等廟宇文物資料，可參見《詩巫永安亭大伯公廟重建百年紀念特刊（1897-1997）》，頁 261-265。

¹⁰⁴ 蘇慶華：〈馬來西亞華人宗教史概述〉，頁 13。

¹⁰⁵ 韋伯（Max Weber, 1864-1920）著，康樂，簡惠美譯：《宗教社會學》（臺北：遠流出版，1993年），頁 28。

的信仰文化進行考察，此信仰的宗教意涵還是因「大伯公」在華族心目中是集合了福、德、財為一體的地方神明崇祀，其不僅能保佑與賜予境內四方土地的和諧與安寧，亦是馬華社會普遍尊崇與敬仰的區域守護神祇——「福德正神」。

五、大伯公廟建立與海洋遷移史的關係

在移民開墾時期，由於陸路交通不發達，人民多以水路交通為主要的通行管道，因此水路的交通與當地民衆的早期生活有著非常密切的關係，這種情形也使得砂拉越的大河流域成為了當地人民開始聚居的地方。¹⁰⁶從砂拉越的歷史發展獲悉，早期華人有種習慣，即每當到達另一個新地方，第一件要做的事，便是建造一座小神廟，其目的在於：（一）感謝神靈保佑，完成風險多端的路程，平安的到來。（二）記錄移民者抵達新地方的日期。¹⁰⁷

馬來西亞砂拉越州境內的早期大伯公廟都是沿著河邊而建立。比如：詩巫（Sibu）永安亭就建立在拉讓江，與海唇街為鄰；古晉（Kuching）的福德祠壽山亭則在古晉河¹⁰⁸；美里（Miri）的大伯公廟在美里河邊，廟宇緊接財庫路以及福州公會一帶的店屋；馬魯帝（Marudi）的壽山亭則建立在巴南河，左邊是女皇西街；巴都的大伯公廟及林夢的福德祠皆位於河流旁邊。筆者的初步疑問，為何早期砂拉越境內的大伯公廟都是沿著河岸邊建立？透過廟宇沿著河水建立的地點來探討，可獲悉早期華族從中國沿海地區移民到砂拉越各地時，廟宇的位置正好就是華族先賢初抵達聚居與落腳之處。所以從海洋遷移史的發展來考察，大伯公廟與鎮守江河的移民社會信仰便有著莫大的關係。由大伯公廟的地理位置可見土地神信仰在移民社會初期，其所護境管轄的範圍是從江水河邊開啓的。江河對於早期開荒的農業經濟生活，具有非常重要的水源提供作用。而且水路交通的方便，亦促使華人墾民多依靠河流交通幹綫，塑造初期的生活聚落。當移民人口更多的聚集在江水河岸發展後，才逐步擴大聚落空間形成更大的城鎮規模。

從個體移民到集體移民的發展史，可得知早期華人民間信仰的廟宇發展過程。十九世紀，第一代白人拉者詹姆士布洛克（Sir James Brooke）因1857年石隆門「十二公司」華工襲擊事件，開始擔心華人興起革命會影響他的統治。於是在1863年6月11日制定了「土地法令」，全盤統制土地的

¹⁰⁶ 砂拉越的地理概況，參見房漢佳：《砂拉越拉讓江流域發展史》（詩巫：民衆會堂民族文化遺產委員會出版，1996年），頁1-4。

¹⁰⁷ 劉伯奎：《砂拉越河畔的華人神廟》，頁16。

¹⁰⁸ 傳聞當時統治砂拉越的拉者布洛克家族，因經歷了石隆門「十二公司」華工起義事件（1857年）後，開始對華族產生顧慮，擔心華人社會會威脅其王位統治，後得知大伯公廟的河流風水對華社有靈驗的庇護作用，於是便假藉築路之名，於1928年將廟前的河流填平。相關傳說參見李振源：〈伯公廟的風水傳奇〉，《公廟掌故與神壇》，頁13。

利用，並且限制華人的移入。但到了第二代白人拉者查爾斯布洛克（Charles Brooke）繼位則認為華人移入砂拉越可以勝任一些土著民族無法勝任的工作，以便帶動當地的經濟發展，使砂拉越繁榮起來。於是，第二代拉者在 1872 年公佈了新的土地法令（Plantation Law of 1872），授予華人投資土地者寬大的優待，從新加坡輸入大量的華人人口進行錫礦與金礦的開採；以及在 1876 年 1 月 3 日附加新的「鼓勵種植條例」鼓勵華人前來砂拉越發展種植行業。1872 年與 1876 年的土地法令可謂大大提高了華人在砂拉越的經濟活動與地位，也吸引了大批在新加坡的華人前來砂拉越的土地進行墾殖活動。從那時開始，為了維持新加坡與砂拉越的往來交通，以方便運輸砂拉越的勞工及新加坡所生產的製造業物品，英國人的慕娘公司（North Borneo Company, Ltd）便向拉者政府買下「效忠號」輪船，和本身所擁有的「拉者布洛克號」輪船，組成「砂拉越輪船公司」，經常川航於新加坡與砂拉越古晉載運華人勞工。¹⁰⁹水路交通的開啓，可說是促使華人移民者大肆遷入砂拉越州發展聚居的重要因素之一，從而也將華人信奉的神祇一併引入北婆羅洲的土地。新加坡在早期可謂扮演了極為重要的貿易中心位置，華人勞工可自由選擇遷移至砂拉越的土地進行開墾活動。約於 1870 年，福建商人曾從新加坡首先移居拉讓江，船隻停泊的港口是在加拿逸（Kanowit）。在 1871 年估計加拿逸的華人人口有 415 人居住，但沒有開墾園坵之意。但在 1880 至 1890 年間，白人拉者與新加坡殖民政府發生誤會，結果放棄從新加坡輸入華人勞工，改而設法直接從中國地區招募華人墾民。¹¹⁰

砂拉越古晉壽山亭大伯公廟，傳聞祭祀的就是印尼坤甸的羅芳伯，並稱其為「大伯公」，尊稱「大伯祖」。¹¹¹關於羅芳伯或劉善邦就是「大伯公」的傳說，只在發生事跡的地方廟宇流傳而已，如古晉壽山亭與石隆門把水口伯公廟。所以筆者推論這些傳聞，或許與當時印尼華人開礦公司遷往古晉（羅芳伯）或石隆門（劉善邦）地區發展有關聯。另外，位於砂拉越中區的詩巫（Sibu）永安亭大伯公廟就無羅芳伯或劉善邦的傳聞記載，僅僅只是純粹的「福德正神」土地信仰。詩巫市是東馬來西亞福州人集中的地區，在西馬地區以其他方言群為首的大伯公崇拜，如何會成為當地福州人社會非常重要的華人信仰呢？本文擬從集體遷移史的發展來探討此問題。雖然詩巫永安亭大伯公廟是在清朝光緒二十三年（1897 年 8 月）修建落成，但是福州人大量移居到砂拉越詩巫是在 1900 年之後的事情。¹¹²根據

¹⁰⁹ 根據當地歷史學者劉子政的記載，自 1876 年開始，每個月華人勞工輸入數量介於 150-200 人。見劉子政：《砂拉越華族遷移史的研究》（新加坡：教育出版社，1978 年），頁 128。

¹¹⁰ 當時砂拉越白人拉者認為新加坡來的華工，多數體質太弱，不適合作農業墾荒或開礦之用。於是在 1885 年 12 月，砂拉越布洛克政府制定了一項新移民計劃，開始改從中國大量招募華人勞工前來。見李恩涵：《東南亞華人史》，頁 241。

¹¹¹ 劉伯奎：《砂拉越河畔的華人神廟》，頁 16。

¹¹² 當時領導福州墾民的是福州舉人黃乃裳（1849-1924），於 1900 年 4 月透過女婿林文慶博士介

克雷格 A·洛卡德 (Craig A. Lockard) 的著作指出，早期從新加坡引進的華人苦力 (Coolie) 多屬於自由遷移 (Free Immigration) 到砂拉越進行開墾活動的「個體移民者」。於 1898-1911 年間，第二代白人拉者查爾斯布洛克 (Charles Brooke) 爲了帶動地方經濟活動，便開放了古晉 (Kuching)、拉讓江流域 (Rajang basin)、上游區域 (upriver)、詩巫 (Sibu) 這四個墾荒地給願意前來開墾的「集體移民」者 (Group Immigration)。早期的「自由遷移」者與後來「集體移民」者的差別在於，前者多從新加坡自由選擇遷移到砂拉越進行開墾；而後者多是直接從中國地區引入的華人墾民，當中具有白人拉者 (Rajah) 與華人頭領 (領袖或擔保人) 相互簽訂合約 (Contract) 的移民保障，應許讓開拓的華人在開放的墾荒地區居住，並讓口抽相同方言籍貫的華人族群集體生活在同一個墾荒地區，以方便該族群能專注於土地的開發。¹¹³這段集體移民史證明了福州人大量居住在詩巫 (Sibu) 地區，是在 1898 年後「集體移民」時代。因此，可確定在 1898 年以前，砂拉越中區的大伯公祭拜有可能是在自由遷移時期 (無合約制度時期)，由其他方言族群所引進，後來才發展爲各方言族群集體共祀的土地神信仰。這就符合了本文所強調的，即研究福德正神 (大伯公) 信仰必需配合不同區域的方言族群及其遷移史的發展，方可明確推斷該廟主祀神是屬於「自然的土地神」或「華人先驅的人格神」祭拜。

此外，大伯公廟宇沿著江水興建，在早期亦成了各個方言族群等候船隻前來寄送家書、運載貨品、迎接「新客」或幫屬活動的重要地點。例如：早期砂拉越古晉就有很多從唐山故鄉寄來的家書，收信地址便是註明「古晉壽山亭福德祠」，加上戰前古晉還沒有公路銜接新蕘灣和石隆門一帶的居民，因此也無郵政服務的設備，來往兩地的交通全靠砂拉越境內的水路，所以來自中國大陸原鄉的書信函件一律都郵寄至當時的大伯公廟，成爲對外通訊的聯絡地址。¹¹⁴其次，當時華人移民所乘搭的是簡陋船隻，缺少足夠的航海安全設備，若非萬般無奈，這些身無分文的移民者也不會遠離親人，離鄉背井前往遠方討生活。正因好不容易依靠水路交通順利抵達滿是陌生叢林的「南洋」，所以南下的開墾先輩慶幸自己能安然無恙的抵達，於是感謝大海、江河在船隻航行時，沒有軒然大怒，掀起千重浪水或狂風巨浪讓船隻翻覆。因此，當時的墾民便感謝上天的協助，謝天、謝海、復謝江河，並且在初抵達的土地江邊設立了簡單的神位，建木板亞答廟拜祭大伯公，答謝福德正神冥冥之中的協助。所以初期的大伯公廟因水路遷移的關係幾乎都倚靠江邊而建立。現今在砂拉越地區，靠近江水河岸的大伯公廟，信奉者會先膜拜大伯公，復再朝江河祭拜，也有些信徒會先到戶

紹認識砂拉越白人拉者。同年 9 月，黃乃裳開始在閩清、古田、閩侯、長樂、屏南、福安等地招募願意前往開拓的同鄉，大量引進福州人到砂拉越拉讓江 (Rajang River) 一帶發展。

¹¹³ Craig A. Lockard, *Chinese Society and Politics in Sarawak: Historical Essays* (Sibu: Sarawak Chinese Cultural Association, 2009), p.12-22.

¹¹⁴ 李振源：〈江湖地位崇高的伯公廟〉，《公廟掌故與神壇》，頁 17。

外祭拜天公或江河與樹下的「拿督公」(番土地神),後才返回廟內祭拜「大伯公」。¹¹⁵

韓槐準先生從古籍考證提出都綱水神之解釋;蔡宗祥先生認為大伯公廟建在江河邊有敬水神之意,本文認為上述說法有待商榷。¹¹⁶筆者認為廟宇興建在江河的原因,應與水路交通的發展關係較大。從海洋水路的遷移史探討,移民時期的華人墾民是依賴英國人的船隻,抵達砂拉越的土地。福德正神對墾民在海洋護航庇佑的過程是暫時性的。從中國原鄉出發跨越水域抵達南洋的福德正神,人們對其敬祀是希望能帶給遷移的墾民,在番邦的土地提供守護,故崇祀的重點在於土地神具有「守土」的護境作用,而非「守水」。而且土地神在傳統上多與農業祭祀有關,在開墾先民心目中的地位應該屬於在地主神,能保佑當地五穀豐收及四境平安,所以優先獲得守護的信仰空間應該是土地,而非江水。由於當時陸路交通的不發達,才會形成華人先賢必須透過水路發展抵達移居的土地,靠近江河邊的早期大伯公廟位置,亦成為地方信仰與聚落空間發展的中心。因此,水路交通的開展除了幫助華人社會進行人口往來或運載貨物,也讓來往的船隻得以順利航行於不同的地方。後期所建立的大伯公廟,由於墾荒的地理空間逐漸擴大,加上陸路交通的開發,墾民的生活空間便往內陸範圍擴張,使得早期作為聚落中心位置的大伯公廟,不再臨江而設。地方社會祭祀土地神的重要性,反映了華人「敬天祀地」的傳統禮儀,此習俗來源於對土地利用謀生所衍生的宗教、神話、巫祝概念對重建宇宙中央軸的象徵回歸意涵。¹¹⁷透過對唐土地神(福德正神)祭祀的信仰力量,讓新開墾的土地秩序能重新獲得整頓與更新恢復,以期望華人在番土地的生活能夠獲得保障,平安的落地生根。這種對土地信仰習俗的保存,既反映華人開墾聚落的初期,對所居住的區域表現的一種感謝土地庇佑恩澤的崇土情懷。而地方聚落所形成的土地信仰空間,從宗教學的神聖中心觀進行考察,土地神的祭拜首先需對「中央」祭祀地點的「生存空間」進行確立,然後才從具體的「四方」領土進行建構,逐漸擴展成具地方規模形式的聚落「生活空間」。¹¹⁸透過對土地神建壇立廟的祭祀模式,初期移民社會所建立的「祭祀

¹¹⁵ 砂拉越華人在早期曾有祭海、祭江的遺俗。例如:1983年詩巫雙溪美祿(Sungei Merah)曾舉行盛大的祭江儀式,還有丹章馬尼海港、巴南港口也有關於祭海祈福的習俗。目前尚不確定是否與該地方的大伯公信仰有關。見蔡宗祥:《砂拉越華人民間信仰》,頁9。

¹¹⁶ 見蔡宗祥:《砂拉越華人民間信仰》,頁9;韓槐準:〈大伯公考〉,頁22-24。

¹¹⁷ 對土地敬祀的觀念,李豐楙先生認為若從伊利亞德(Mircea Eliade, 1907-1986)宗教學所提出的宇宙中央軸之說,在永遠回歸的神話思維中表現回歸原鄉之夢,就是根據普遍現象而得出的一種深刻觀察。在漢人文化的土地祭祀觀念,類似謝土儀式的土地觀,象徵了宇宙中央軸的重建,強化了華人信仰習俗對土地「中央—四方」的空間思維建構。參見李豐楙:〈祭煞與安鎮:道教謝土安龍的複合儀式〉,發表於德國柏林、洪堡大學,收錄常志靜教授主編的論文集。

¹¹⁸ 本文認為一個地方的「信仰空間」得以塑造產生,首先必須有具體的祭祀地點的確立,然後從一個神聖中心的中央祭祀位置(地點)出發,再進一步擴展到更大規模的土地四方空間(地方)的聚落崇拜模式。而這種信仰場所的成立,可被視為從原本移民環境的「生存空間」,逐步發展成信仰體系更完備後的「生活空間」。

點」就成爲一個神聖的「中心點」，以一個地點單位爲中央祭祀的位置，然後再擴展形成四方土地空間的社區模式，祈求土地神明對地方聚落的生活空間，達到宗教意義上的安鎮與守土的護境象徵。

從土地神的祭祀地點到社會空間的信仰需要，恰好反映華人對聚落位置開墾的深化認同意識。本文認爲，信仰空間的存在，需先決定於華人遷移後，對「祭祀」中心地點的確立。而土地壇「中央」軸的中心地點的成立，便成了華人在經濟體系成熟後，復以建立地方廟宇的建築模式，逐步朝向「四方」土地的社區空間發展。這種以土地祭祀定「中央」以安「四方」的祭祀觀，象徵了華人社區從移民初期的「生存空間」逐漸發展成融入當地生活環境的馬華社會。從「中央」到「四方」空間的確立、再從「華人社區」發展到「馬華社會」的穩定，土地信仰習俗的傳播反映了華人在聚落空間對中央守土與四方安鎮的地理空間思維，並透過對土地祭祀的神聖化，產生了特定的空間護境意涵。從土地信仰與「中央—四方」祭祀空間的「護境」思維進行馬來西亞大伯公廟的考察¹¹⁹，便體現了漢民族在移民發展過程，遷移至異土異鄉對居住地方所彰顯的守土生存之信仰智慧。

六、大伯公信仰與砂拉越的民間傳說

大伯公的信仰在東馬砂拉越州盛行已久，也是當地華人社會家喻戶曉的重要土地神祇。華人民間信仰的香火興盛往往建立在其靈驗的神話聖蹟的敘述，除了早期移民社會帶來流傳自祖籍的原鄉神話，也有不少的華人神廟是依靠在地彰顯的神聖事蹟的神明感應來維持地方香火的鼎盛。馬華社會流傳「大伯公」是老虎和鱷魚的控制者，所以老虎和鱷魚成爲大伯公的坐騎。老人家常說，假設在山地遇到老虎，在水裏遇到鱷魚時，只要大聲向大伯公祈求說：「大伯公托廊」（托廊，Tolong）¹²⁰，那麼大伯公神明就會前來相助，保佑平安無事。韓槐准先生表示，南洋的華僑因崇信大伯公而產生的口頭禪「大伯公托廊」（Tuapekong Tolong）具有幫助人們發財、愈病、風平浪靜以及轉危爲安的作用。¹²¹吳華先生表示：「祈求大伯公保佑平安！」是一般老婦人的口頭禪，每當有困難解決不了，便把希望寄托在大伯公，祈求大伯公「多隆」，因大伯公是「有求必應」。¹²²因此，對華人社會的傳統神廟來說，只要神蹟靈驗顯赫，信徒必然衆多，而且供奉的信徒多，廟宇也越加華麗壯觀。有關砂拉越大伯公的神蹟敘述，不少流傳於

¹¹⁹ 本文關於「中央—四方」的空間思維護境象徵，啓發於李豐楙先生的文章。詳參氏著：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》第十九卷第二期，（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁35-57。

¹²⁰ 前人學者採用的有「多隆」或「托廊」，是馬來語「Tolong」的中文翻譯，可解釋成中文的「救命」、「庇佑」或「保護」的含義。

¹²¹ 韓槐准：〈大伯公考〉，頁19。

¹²² 吳華：〈丹戎巴葛福德祠〉，《石叻古跡》，頁189。

當地的華人社會。當中形塑的神明庇佑的靈驗敘述，亦展現出地方民衆在區域信仰上對地方神祇神聖信仰功能的神話詮釋。砂拉越的大伯公信仰傳說的敘述如下：

- (一) 傳聞詩巫的永安亭大伯公尊像由中國廈門運來詩巫的途中，巧遇狂風巨浪，船隻幾乎沉沒，一位馬來族的舵手哈志萬魯，忽然看到船頭站一慈祥老人，揮動雙袖，頓時海水風平浪靜，此老人即是大伯公顯靈來保護衆人。¹²³
- (二) 日軍轟炸詩巫時，不少人逃到大伯公廟避難，希望神靈保佑，免受戰火波及。1945年，聯軍反擊日軍，轟炸詩巫市區，大伯公廟被炸為平地，獨大伯公神像全身無損，更增強了當地民衆對大伯公的崇敬和信心。¹²⁴
- (三) 馬魯帝自1882年開拓，巴剎店屋發生數次大火，唯獨大伯公廟旁的女皇西街店屋不為大火災所波及，人們相信這是大伯公的庇佑之故。¹²⁵
- (四) 傳言在古晉的大伯公廟的福德正神很靈，往往有求必應，廟堂的對面江河，常有兩只白鱷出沒，統治的白人拉者忌怕大伯公的神靈，於1912年決定在廟對面建一座四方形的建築物，即是現今的中華商會會所，以壓大伯公之神力。據說在1965年的農曆二月初二伯公誕時，廟方請乩童扶乩後，大伯公顯靈直言不喜歡該建築物屋頂上鐵製風標。¹²⁶

無論上述流傳在東馬砂拉越州關於福德正神（大伯公）的神話傳說是真實與否，從神明神話在地方社會的流傳散播，可見大伯公信仰與在地華人社會之間存在著某種深刻的宗教情感關係。而大伯公的神話聖蹟在當地華人心中是地方土地的保護神，所以神蹟的傳說與民衆生活的社會心理需求就有莫大的影響力，當中對土地信仰的宗教精神文化表現，可謂增強了馬華地方社會對大伯公及其神廟崇祀的在地化敘述。

七、「唐」/「番」土地神祇信仰的結合

大伯公廟的神祇信仰除了主祀神「福德正神」，廟宇內尚有其他配祀神的崇祀。福德祠或大伯公廟雖屬華人社會的地方廟宇，但土地廟的外面卻

¹²³ 蔡宗祥：《砂拉越華人民間信仰》，頁10。

¹²⁴ 同上註。

¹²⁵ 同上註。

¹²⁶ 白人拉者統治期間，於1912年在距離古晉壽山亭大伯公廟約百碼之遙的前方，蓋了座四方方的建築物，作為華人事務裁判庭，並委任當時的僑領專事調停華人社會的紛爭。此座建築物後來成了古晉中華總商會，與中華中學校董會的會所，及現在的華族歷史文物館。見李振源：〈伯公廟的風水傳奇〉，《公廟掌故與神壇》，頁14。

設有象徵非華人的土地神信仰，即「拿督公」的祭拜，顯示出馬華社會的土地神祇信仰的多元特色。人類學家陳志明先生表示，「拿督公」一般上被認為屬於馬來認同，因此其崇拜塑像多是以回教徒（馬來人或印度裔回教徒）的形象為表現，神像頭上會佩戴類似回教徒的「宋谷」（Songkok）帽子，是一種屬於當地本土認同的保護神。¹²⁷「拿督公」的神壇外型結構，類似小型的神祠或神龕，多供奉在建築物的外圍進行祭祀，比如廟宇外面、道路旁邊、樹蔭底下等在馬來西亞地區都可見到。華人「大伯公」和番人「拿督公」信仰的混合祭祀現象，可說是大馬華人與馬來人土地神祇信仰的文化融合象徵。關於「拿督公」的祭祀在馬來半島（西馬）和新加坡地區都很普遍，但在東馬來西亞卻算少數。本篇論文涉及的東馬砂拉越地區的考察，是詩巫市（Sibu）永安亭大伯公廟外圍的「拿督公」祭拜。拿督公的神祠就座落在廟宇正門口右邊的兩樹下方，這座以木材建構的小神祠內部就供奉了三尊塑像，中間那位樣貌形似馬來人，左右兩位則類似華人和印度人。陳志明先生也曾調查過此現象，認為是屬於唐番土地觀念的有趣表現。¹²⁸

大馬社會對於「拿督公」信仰的形成主要可歸納為兩類說法。第一類說法被認為是華人認同的外來神明。其源自非回教傳統的馬來人地方保護神「柯拉邁」（Keramat）崇拜。在回教尚未傳來以前，當地的馬來人信仰「柯拉邁」，即非回教傳統的馬來人社會認為在荒野地方有保護神，因此在進入山林時，應出聲呼叫保護神以視獲應許進入山林。¹²⁹鄭志明先生表示，「拿督」是馬來人聖者之墓的崇拜，相信聖者是地方守護神，有些著名的聖者拿督也獲得華人的建祠崇拜。¹³⁰第二類說法則認為與馬來人的「柯拉邁」信仰無關，是當地華人自己創造的本土神明崇拜。「拿督公」的稱呼源自馬來語的「拿督」和華語的「公」，兩者的意思都可被解釋成為馬來人和華人所稱呼的「祖父」或「神明」的尊稱。所以當地華人將馬來語的「拿督」和華語的「公」結合後就產生了中馬混合語的「拿督公」特殊土地神信仰。首先，從音譯上的解釋，「拿督公」與「大伯公」的相近在於馬來語發音的 Datuk（爺爺）可被理解翻譯為中國語之「公」的意思。¹³¹其次，從詞彙上的解釋，「拿督公」與「大伯公」的語義又接近於信仰上的神明尊稱。¹³²再者，從稱號上的解釋，「拿督」和「伯公」的尊敬稱

¹²⁷ 陳志明：〈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 73。

¹²⁸ 同上註，頁 78。

¹²⁹ 見陳志明：〈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 73。

¹³⁰ 在馬來西亞的檳城、新加坡等地有一些華人崇拜馬來聖者的拿督廟，崇拜的有「拿督馬離」（Datuk Macap）、「拿督谷巴」（Datuk Cubah）等。見鄭志明：〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉，頁 405。

¹³¹ 陳志明先生表示「拿督」這名稱源自馬來語的 datuk，即對祖父和先人的稱呼。見陳志明：〈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 75。

¹³² 十九世紀出版的 Hikayat Abdullah 馬來典籍，就有使用 Datok 來稱呼中國神佛的記載。詳見陳育崧：〈TOKONG 考〉，頁 40。

呼接近與馬來社會的地方封賜與中國古代封爵賜號的觀念。¹³³「拿督公」與「大伯公」的祭拜差異在於，「大伯公」屬於唐人的土地神；而「拿督公」則是象徵番人的土地神。馬華社會同時崇祀這種混合的唐番土地神祇，是因兩者在崇拜的祭祀意涵，皆具有共同守護「土地」的信仰文化意義。

對於上述兩類說法，本文比較認同華人將馬來語的「拿督」和華語的「公」結合後所產生的「拿督公」土地神祇崇拜。在馬來西亞的土地，多元民族共同生活在一起，具有大馬人民集體努力建構多元文化共融的國族象徵意涵。而華族和印度族都是後來的大量移民者，華人的大量移民在清末民初時期比較頻密。所以初抵達南洋番土地的華人墾民，開始時只想短暫逗留在南洋謀取生計，等到賺取足夠的生活費用便選擇重新渡洋返回唐山。但從原本的落葉歸根，到後來的落地生根的在地思維產生，及本土環境逐漸適應的情況，華人墾民大多在開拓土地後選擇永久居住在南洋的番土地生活，並且在國家獨立後獲得大馬公民權的身份，因此對土地的擁有權和生活空間便產生了某種的認同需要。雖然華族在英殖民時期獲得開墾土地的權利，國家獨立後也取得安置家宅的機會，但番土地的擁有權畢竟原本就不屬於華人墾民所有。也許早期的華人墾民就已經意識到與番人產生文化衝突時所產生的「不安」心理狀態，擔心會在這片番土地上失去生活認同的權益。但華人對於先民的辛苦開拓，已種下難以忘卻的土地情懷與家園情感，所以移民社會的遷移過程，對於唐人土地神明的「異地移植」便形成一種宗教上的信仰力量，對鞏固華人族群內部的文化產生了重要的凝聚意義。但移民社會的不同階段發展，特別是從移民初期到後來的在地化生活演變，多元民族的文化認同似乎無法絕對達到穩定的宗教效益或生活保障。因此，在馬來西亞多元宗教的文化背景下，為了達到在番土地生活具有真正的安鎮守土的象徵意義，華人必須讓移民社會的土地神信仰接受在地化的信仰整合與創新，以便透過土地神祇在宗教信仰上的交融整合，維持一種多元族群的內部認同和外部識別的關係。這種體現在宗教上的民族文化心理治療，方能產生穩定的宗教效益與社會文化共融的實踐，並且依靠宗教的精神力量，真正解除與舒緩族群文化衝突的內心之結。大馬華族除了希望守護家宅的「唐」土地神信仰提供家境土地的庇佑，也透過對「番」土地神的尊敬與祭祀，祈求在番地的生活空間能達到安宅庇蔭的作用。正所謂：「安仁自安宅，有土必有神」，從對土地神明的祭祀，借

¹³³ 李豐楙先生以崇祀、敕封及階位的視角指出，在中國民間信仰史上，神明信仰的興衰，民衆的信仰動機才是關鍵力量，而朝廷借用儒家的祭禮對神明信仰的合法化，即從淫祀到正祀、淫神到正神，都能使祠廟在賜額後正祠化。詳參李豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，頁 202。關於馬來人的「拿督」和華人的「伯公」，兩者的含義除了語義（指祖父）、尊稱（指神明）相似，連地方封賜（指爵號）的觀念也有共通之處。因此，從封賜的稱號上解釋，本文指涉的馬來語「拿督」（Dato' / Datuk）的意思，亦可指由馬來蘇丹或州元首封賜於有功於社會人士的敬稱，如同中國古代官僚制度的「公」、「侯」、「伯」等的敕封賜號觀念。

由對「唐」人大伯公與「番」人拿督公集體庇佑的共通力量，便彰顯了華族內部與友族外部土地神聖信仰的和睦共處關係，以繼續守護馬華社會在大馬國土的生活空間，達到安居樂業與闔家禎祥的信仰意涵。

八、砂拉越大伯公廟的慶典活動

砂拉越地區奉祀大伯公的重要功能是主兇吉、保平安、驅邪納福。其他如治病、生意繁榮、讀書升學、轉職升級、求財添壽等，都可求助於福德正神。在古晉的華族善信們除了到壽山亭大伯公廟祈福求平安，還保留了一種俗稱為「行庵」的習俗。此習俗是當地福建籍貫社群長期流傳的傳統，即當家裏舉辦喪事，在舉殯安葬後，喪府的孝子賢孫便會在當天下午或頭七之時在廟門外結集，然後排成一行，很有秩序的繞廟漫行，目的在於祈求大伯公神光能洗滌掉喪家子孫身上的穢濁之氣，從此闔家平安健康。¹³⁴另外，除了一般的求神者祭祀大伯公，現代人也將大伯公當作是「財神」，因此商業界祭祀大伯公的風氣也很強盛。這些種種因素，都足以證明大伯公崇拜在當地民間信仰所帶來的宗教影響力是不容忽視的。

在馬來半島的大伯公誕辰一般都在農曆二月初二、八月十五及正月十五等，而二月初二通常被當作是福德正神的誕辰。¹³⁵臺灣土地公的誕辰日在民間說法各異，但根據地方誌的記載，農曆二月二日一般都被認為是福德正神的聖誕之日；農曆八月十五日在民間則認為是土地公得道升天成神之日。¹³⁶《福德正神金經》說明：「每月初二、十六，必有祭祀，稱為『做牙』或稱『牙福』，希望有迎福招財之意，正月初二日稱為『頭牙』，二月初二日稱為『牙禮』為福德正神祝壽之意，十二月十六日稱為『尾牙』，商人每次祭祀酒肴，宴請同仁，以報終年辛苦，農民種田為生，其心理以為平日所得穀糧，乃是寄託土地公管顧而收成。」因此，福德正神（大伯公）的誕辰與祭祀日在農曆二月初二與農曆八月十五，它與十二月十六，以及每個月的初二、十六祭日都是屬於古代的「牙祭」習俗。

而東馬古晉壽山亭大伯公廟（1856年整修）亦在農曆二月初二舉行福德正神的聖誕。慶典當天廟宇的爐主、頭家與信眾會一起為大伯公祝壽，也會在廟前建搭戲臺表演酬神戲劇。古晉壽山亭大伯公廟有個特殊的傳統，既是每相隔六十年才會有大伯公金身聖駕出巡的機會。曾有虔誠的善信獻議嘗試在大伯公誕辰舉辦遊神活動，但經過「擲杯」方式向大伯公請准，神明回復的往往是「笑杯」或「陰杯」，因此在得不到代表大伯公引

¹³⁴ 由於子孫身上戴有重孝，不便入廟上香，通常會由遠房親戚，或師公道長代為進廟點燭燒香，並捐獻香油錢。這種「行庵」儀式的習俗雖仍然保留，但近年來信眾為了方便之故，舉行儀式的地點也會改在其他佛堂辦理。見李振源：《公廟掌故與神壇》，頁18。

¹³⁵ 詳見李永球：〈大伯公的祭日〉，《星洲日報·星洲廣場》（2009年3月8日）。

¹³⁶ 關於台灣土地公的歲時祭儀風俗，參見王健旺：《台灣的土地公》（臺北：遠足文化事業有限公司，2003年），頁40。

準的「勝杯」情況下，依照廟宇的六十年才繞境一次的傳統，下次砂拉越州古晉壽山亭大伯公聖駕出巡的機會將要等到 2040 年才會舉行。¹³⁷雖然壽山亭的大伯公六十年才繞境出巡一次，但廟內主神福德正神與其鄰近的鳳山寺廣澤尊王廟的主祀神關係相當融洽，每年農曆的二月二十二日鳳山寺都會有聖王公誕，專程派代表恭請隔鄰的大伯公金身聖駕到鳳山寺與廣澤尊王共慶聖誕。這種「請神過宮」共慶聖誕的儀式，通常在神誕前夕的清晨舉行，那時候鳳山寺的值年爐主與頭家以及神事負責人便會循例敲鑼打鼓的從廣澤尊王廟出發步行至壽山亭大伯公廟，焚香向大伯公秉明原委，由值年頭家恭恭敬敬的捧著大伯公金身一路送到廣澤尊王的拜殿上，然後接受善信的膜拜並與聖王公一起觀賞酬神節目，直到慶典結束再由爐主恭送大伯公金身返回廟內。¹³⁸

此外，詩巫永安亭大伯公廟（1897 年整修）也曾於 1971 年、1980 年與 1989 年舉辦過遊神活動。在六十年代末期，砂拉越當時處於動蕩不安，宵禁戒嚴的局勢。1970 年詩巫永安亭大伯公廟的乩童傳出神意指示在 1970 年 12 月在距離市區三哩的東南西北四個方向各插一面不同顏色長度約 3 尺 6 寸的伯公旗，以祈求社會的和平、安寧和繁榮。後來社會局勢果然大有改善，大伯公廟便於 1971 年 4 月 24 日舉辦大規模的遊神慶祝活動，演戲酬神來答謝神恩。¹³⁹後來永安亭為慶祝廟宇擴建、觀音寶塔的建成以及大伯公千秋聖誕，分別於 1980 年 5 月 13 日及 1989 年 5 月 4 日（農曆三月二十九日）舉辦過遊神活動。1980 年參與出遊的神壇有：中壇元帥、華光大帝、南蘭律觀音菩薩、威神壇、開茅山大法師劉法源、太北金星、古晉哪吒三太子乩童彩旗隊、太白星君張天師、孔聖府及北海龍王。而 1989 年的遊神活動更加盛況空前，比九年前越加熱鬧，參與的神壇有：同樂社鄭一鄭二鄭三師父金身、桃源八仙、太白星君張天師、孔聖府、達摩祖師、三王爺、茅山老師馮陳公都督、華光大帝、靈隱堂濟公法壇公會、汶萊四面金剛佛堂、觀音菩薩、保生大帝、玄天上帝、復興中壇太子元帥、復興殿法主公、加拿逸福安亭大伯公、加帛福隆亭、民丹莪平安亭、鳳凰仙霸王公廟等。除了古晉 (Kuching) 和詩巫 (Sibu) 的大伯公廟有遊神紀錄，民都魯地區也有舉辦過大伯公遊神活動。在 1975 年的民都魯 (Bintulu) 大伯公廟附近的 24 間雙層木板店屋發生火患，唯獨大伯公廟不被波及，後有乩童表示大伯公要出遊驅邪，否則民都魯地區將再有災難，所以 1976 年 1 月 1 日，民都魯的大伯公廟首次舉辦遊神活動。而馬魯帝 (Marudi) 在 1989

¹³⁷ 古晉壽山亭大伯公廟估計在 1800 年前後創立，其所擁有的最早一張廟地地契是在 1871 年 8 月 29 日由布洛克王朝的第二任白人拉者查爾斯 (Charles J. Brooke) 所簽發。建廟迄今僅僅舉辦過三次的游神盛會。最近一次的大伯公聖駕繞境出巡是在 1980 年 3 月 19 日。見李振源：《公廟掌故與神壇》，頁 18。

¹³⁸ 古晉壽山亭與鳳山寺主祀神明的融洽關係，參見李振源：《公廟掌故與神壇》，頁 18-19。

¹³⁹ 以插不同顏色的伯公旗來祈求境內和平的儀式，時間發生在 1970 年 12 月 17 日。見蔡宗祥：《砂拉越華人民間信仰》，頁 56。

年透過華人慈善社信託委員會，也曾在佳節期間主辦過福德正神出巡，並且有進行祭港儀式的活動。¹⁴⁰雖然舉辦遊神的慶典活動是大伯公廟，但從參與出遊的神壇隊伍，也可得知砂拉越華人民間信仰上的多元神祇祭祀特色。

2007年詩巫市慶祝大伯公廟重建110周年紀念之際，全砂拉越的福德祠大伯公廟代表突破了一百多年來互不往來的傳統，首次在詩巫（Sibu）相聚，並定於每年農曆三月廿九日的大伯公千秋誕辰舉辦「大伯公節」活動。¹⁴¹在地研究者對東馬砂拉越當地的大伯公祭日定於三月廿九日感到費解。¹⁴²筆者在2007年8月12日進行實地探訪時，永安亭大伯公廟的負責人告知「大伯公節」定在農曆三月廿九日，是砂拉越州境內眾多所大伯公廟集體認同的日子。¹⁴³張祖基、高賢治等編著的《客家舊禮俗》（1986年）就對諸神姓名生日做了記載：「社官（社令真官）生日於三月廿九日、伯公（福德伯公、土地伯公）生日於六月初六」。¹⁴⁴汪毅夫在《客家民間信仰》認為社日（俗稱「伯公誕」）在客家地區，伯公（土地神）誕辰，分別有農曆二月二日、三月廿九日、六月六日、六月廿九日等不同的說法。¹⁴⁵因此其對民間傳說中的土地神誕辰提出三個由來的解說：

（一）從古代關於選擇「社日」的規定變通而來。《禮記·月令》記：「擇元日命民社」，鄭玄註：「春事興，故祀之，以祈農祥。元日，謂近春分前後之戊日元吉也」。宋代《歲時廣記》則記：「統天萬年曆」曰：「立春後五戊為春社」。¹⁴⁶

（二）由於各地土地神信仰中存在「合地祇、人鬼而一」的現象，既伯公的誕辰或有移祀於所配食者之降生日矣。¹⁴⁷

（三）土地神祭祀時間是根據農事來安排，從農時節令而來。¹⁴⁸

中國古籍文獻中記載的土地神也有被稱為「社神」¹⁴⁹、「后土」¹⁵⁰、「土

¹⁴⁰ 上述提及的砂拉越州古晉（Kuching）、詩巫（Sibu）、民都魯（Bintulu）、馬魯帝（Marudi）四個地區的大伯公神明遊神活動記載，參見蔡宗祥：《砂拉越華人民間信仰》，頁56-61。

¹⁴¹ 在農曆三月廿九日舉辦砂拉越「大伯公節」的倡議始於詩巫永安亭大伯公廟。

¹⁴² 相關討論見李永球：〈大伯公的祭日〉，《星洲日報·星洲廣場》（2009年3月8日）。

¹⁴³ 訪談者：蔡宗賢先生；時間：2009年8月12日；地點：詩巫永安亭大伯公廟。

¹⁴⁴ 張祖基等著、高賢治編：《客家舊禮俗》（臺北：眾文圖書公司印行，1986年），頁4。

¹⁴⁵ 參見汪毅夫：《客家民間信仰》（福建：福建教育出版社，1995年10月），頁48。

¹⁴⁶ 汪毅夫先生認為，按照這兩種規定推算，每年的社日都不同（如1994年的社日為二月十二日，1995年則為二月十八日），推算也頗煩難，人們後來漸將社日確定於二月二日這天。見氏著：《客家民間信仰》，頁48-49。

¹⁴⁷ 同上註，49

¹⁴⁸ 日本學者直江廣治指出：「二月二日，這一天通常稱為『龍擡頭』，它是龍升天的日子。據說，有些地方會在這一天響起這一年的第一聲雷。從現實的季節來說，二月二日恰是進入雨季的一個重要時節。同時，這一天還被認為是土地神生日，是作物季節導入者『雨龍』的蘇醒之日與土地神的誕生之日設想在同日。」詳見直江廣治：《中國民俗文化》（上海古籍出版社，1991年），轉引自汪毅夫：《客家民間信仰》（福建：福建教育出版社，1995年），頁49-50。

¹⁴⁹ 《白虎通義·社稷》曰：「社者，土地之神也。」見〔漢〕班固撰：《白虎通義》，《印景文淵閣四庫全書》（第八五〇冊）（臺北：臺灣商務，1983年），頁12。

翁神」¹⁵¹等的稱號。中國廣東省有三處最富盛名的伯公神位，一處是梅州區域較場背的「社官」；另一處是梅縣城郊的「三半坑公王」和揭西縣的「三山國王」。¹⁵²如按照上述的說法，社官既社神，也就是土地之神。¹⁵³可見東馬砂拉越舉辦的「大伯公節」乃是根據農曆三月廿九日的社官生日作為大伯公千秋聖誕的日子。而馬來半島的福德正神（大伯公）祭祀日在農曆二月初二；臺灣土地公的誕辰則在農曆二月初二日是為春祭（祈求福氣）、八月十五日則為秋祭（答謝土地公保佑），所以有「春祈秋報」之說。¹⁵⁴若說農曆二月二日是從古代選擇社日（春社）的規定變通而來；農曆六月六日則主要根據農事的安排；那麼農曆三月廿九和農曆六月廿九日的「伯公誕」，也都有可能與農事安排和農祭的意義有關，其中六月廿九日可能是從古代關於社日（秋社）的規定變通而來的。¹⁵⁵這個由永安亭大伯公廟董事部提出的關於舉辦全砂州「大伯公節」的概念，起源乃是因為大伯公是當地華人信仰中非常重要的神祇，在砂拉越屬於主流的華人廟宇，而且大伯公廟本身就具有背負了中華文化傳承的信仰重責。因此，基於馬來西亞擁有多元宗教文化的背景，各個宗教團體都可設定信仰文化的節日慶祝，而且在民間信仰方面並沒有所謂的「節日」規定，因此詩巫永安亭大伯公廟在與全砂五十多間大伯公廟代表達成共識後，定於每年的農曆三月廿九日為當地「大伯公節」千秋誕辰的日期，作為慶祝的節慶並加強廟宇的聯係。¹⁵⁶而大伯公節的舉行亦獲得官方政府的認可，被砂拉越州政府視為重要的官方認同節日，並每年決定一個慶祝的中心地點，以輪流方式在各城鎮慶祝傳揚大伯公節文化。這使得東馬來西亞各地的大伯公廟香火尤其鼎盛，不計其數的善男信女皆會前往大伯公廟膜拜，包括來自對面海岸的馬來半島（西馬）的柔佛古廟也派代表來參與其盛。以下是詩巫永安亭大伯公廟在 2008 年時舉辦「大伯公節」的相關慶典文化活動表。¹⁵⁷

¹⁵⁰ 《禮記·祭法》曰：「共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀之以為社。」見〔漢〕鄭元注，〔唐〕孔穎達等正義：《十三經註疏·禮記》（臺北：藝文出版，1955年），頁 802。

¹⁵¹ 「土翁神」之稱可能出於道教的影響，道教齋醮諸神中有「土翁神」和「土母神」。參見汪毅夫：《客家民間信仰》，頁 38。

¹⁵² 陳波生、利亮時：〈客家人與大伯公的關係——以新馬為例〉，《百年公德被南邦：望海大伯公廟紀事》（新加坡：茶陽（大埔）會館、客屬八邑福德祠出版，2006年），頁 118。

¹⁵³ 陳來先生從《左傳》的記載，引晉國太史蔡墨的言論表示，古代每一種事情都有一個官職負責，分別稱為金正、木正、水正、火正、土正，稱之為「五官」。金正稱為蓐收，火正又稱為祝融，木正稱為句芒，水正稱為玄冥，土正稱為后土。古代擔任這五種官的人，都是世職，他們的族也受到賜氏的待遇，還被封為上公，最早擔任這些官職的有功者更被祀為貴神。「五官」被祀為貴神，就變為「五祀」，其中「土正」又分為社、稷，所以合稱為「社稷五祀」。參考陳來：《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（北京：三聯書店出版，2009年），頁 119-120。

¹⁵⁴ 參見王健旺：《台灣的土地公》，頁 40。

¹⁵⁵ 參見汪毅夫：《客家民間信仰》，頁 50。

¹⁵⁶ 關於東馬砂拉越的「大伯公節」慶典的來源解說，詳見《詩華日報》（2008年7月18日）報導。

¹⁵⁷ 該圖表資料來源取自《星洲日報》（2008年5月4日）對於「大伯公節」的特別報導。

日期	時間	活動	地點
5月1日	早上7時30分	現場繪畫比賽	永安亭
	晚上7時至10時	廟會	雲湖台
5月2日	晚上7時	大伯公節開幕儀式	雲湖台
	晚上7時15分至10時	文娛晚會	雲湖台
5月3日	晚上7時至10時	文娛晚會	雲湖台
	晚上7時	舞獅表演	永安亭
	晚上8時	大頭娃娃表演	永安亭
	晚上8時30分至10時	銅樂隊演奏	永安亭
	晚上10時30分	燃放煙花	永安亭
5月4日	早上9時	八仙賀壽	永安亭
	早上9時30分	祥龍、瑞獅賀壽	永安亭
	早上11時	理事、善信集體上香	永安亭
	傍晚6時30分	大伯公晚宴	聖心禮堂
廟會將一連舉辦4天，共有二十多個攤位參與。包括傳統美食、手工藝品以及遊戲攤位等。廟會也於3日及4日（星期六、星期日）早上9時開放至晚上10時。			

九、結語

福德正神信仰主要還是集中在華人人口比較多的地區，但卻是馬來西亞華族集體認同的信仰文化象徵。從國家獨立前後的歷史發展，福德正神（大伯公）信仰的形成與廟宇的四處建立，證明了華族在到了番土地生活的過程，對於唐土地神明在南洋地區的「異地移植」，起到了一種族群集體崇拜的文化共識。當中包括客家人、福建人、廣府人、福州人等各個不同方言籍貫的大馬華族，都對大伯公信仰產生跨越族群的文化標示和宗教共同體的信仰效益。本文研究對象主要針對東馬來西亞的砂拉越州為主。透過對於百年廟宇的考察，還有從前人學者的研究分析勾勒出幾個重要的議題，加以重新詮釋與探討。包括分析砂拉越州大伯公廟的分佈及其歷史、大伯公廟的建設管理、大伯公信仰的起源與爭論、廟宇建立與海洋遷移史的關係、大伯公與砂拉越的民間傳說、「唐」/「番」土地神祇信仰的結合及大伯公廟的慶典活動。而本文所作的初步結論，亦是以馬來西亞不同地區的「大伯公」信仰為個案探討，分析華人宗教的信仰文化特色。

首先，從海洋遷移史看待開墾時期的水路交通，可獲悉初期廟宇的中

心位置建立，即為華人族群遷移史的聚落開墾情況提供了重要的地理脈絡。砂拉越各地的大伯公廟宇從早期沿靠江邊建立，到後來往內陸設立的發展，可見初期華人墾民遷移的過程，是從碼頭港口逐步遷往內陸地區，去發展華人廟宇的信仰文化。而大伯公廟宇沿著江水興建，在早期亦成了各個方言族群等候船隻前來寄送家書、運載貨品、迎接「新客」或幫屬活動的重要通訊地點。初期大伯公廟建在江河邊被認為有敬水神之意，及大伯公被認為就是都綱水神的解釋仍然存有疑惑。筆者在本文認為早期大伯公廟興建在江河的原因，應與水路交通的發展關係較密切。從水路交通的開展來探討南洋華人的海洋遷移史，早期華族墾民是依賴英國殖民者的船隻和海水的過渡方能抵達砂拉越的土地。雖然福德正神（大伯公）在航海庇佑過程，對墾民在渡海謀生期間或許產生了水路守護的心靈療效，但福德正神的神職仍然是「土地神」，人們敬拜是希望抵達番邦的土地生活時，來自中國原鄉的唐人土地神能帶給華人墾民在南洋地區的守護與庇佑。因此，大伯公信仰反映的是華人對聚落土地開墾的「生存空間」的維護，透過原鄉信仰習俗的模式，對番土地建構某種安鎮守土的神聖護境意涵。而且福德正神在傳統上多與土地祭祀有關，在開墾先民心目中的地位應屬於在地主神，保佑當地五穀豐收及四境平安，所以優先獲得守護的神聖空間應該是土地，而非江水。

其次，關於福德正神（大伯公）的起源與傳說種類繁多。學者們的討論包括有「人格神」、「水神」、「土地神」、「財神」、「開山地主」或「會黨領袖」等的論述。本文透過文獻資料的分析從學者研究成果，歸納出多數學者認同的兩大類：（一）、「大伯公」是地區守護神的土地神崇拜；（二）、「大伯公」是華僑先驅的人格神崇拜。本文的研究觀點認為，大伯公信仰在原始時期本就是屬於土地神的崇拜，只是到了後期華人移民社會的發展演變，才開始出現關於華僑先驅者的英靈崇祀現象。但這種崇祀並非所有的大伯公廟都存有的宗教現象，只是屬於個別地區的部分個案而已。所以在分析地方神祇問題時，筆者認為要正確看待全面的福德正神（大伯公）信仰，必須瞭解到某些地區的大伯公廟，有可能出現的特殊信仰個案及其所產生的「區域神話」想像。那是一種當地民衆對於早期華僑先驅者的記憶貢獻和神話想像的信仰思維，然後結合宗教的力量創造出來的神話敘述。筆者認為當地華僑先驅者是有可能死後被地方社會奉祀成為大伯公神明，但是大伯公神明未必就是華僑先驅者所衍變而來，其原初的神格固然一開始就應該是「土地神」，而非「人格神」的信仰。在東南亞的「大伯公」信仰，正確來說比較偏向由中國的土地公升華為鎮守區域的地方主祀神。故此，無論大伯公是歷史人物中的華僑先驅者；抑或神話傳說中的土地神明，若早期南洋地區的華人頭領生前是具有壯烈犧牲的精神，或德高望重受地方百姓敬仰的情操，不排除其有機會在死後與地方社會建立起人神之間的神秘關係，受到後世人的崇祀紀念，成為當地人尊崇膜拜的區域

信仰。

再者，大伯公廟的神祇信仰除了主神福德正神，廟宇內外尚有其他配祀神的崇拜，包括原本非大馬華族信仰的神明「拿督公」的崇拜。華人廟的外面設有象徵非華人的土地神信仰，彰顯出華人土地信仰在區域發展上的變化。大伯公信仰的主要神格職能屬於當地華族的土地神信仰，主凶吉、保平安及驅邪納福。所以早期的大伯公祭祀對當地華人重要的信仰功效，是具備了來守此土的意義，以便達到安鎮守土的宗教庇護象徵。在馬來西亞多元宗教的文化背景下，為了達到在番人土地生活具有真正的守土與安宅的意義，華人尚需讓移民社會的土地神信仰接受在地化的信仰整合與創新，以便透過土地神明在宗教信仰上的交融匯合，達到多元族群的內部認同和外部識別的信仰意義。從對社會生存空間的反映，到生活空間的神聖化，初期華人對番地的社會狀態陌生與不安的心理因素，透過信仰需求與宗教力量的維護，以產生穩定的宗教效益與文化融合象徵，來鞏固地方社會秩序的穩定。從土地信仰與祭祀空間的共同心理體驗和宗教情感的表露，便體現了漢民族在異土異鄉守土安宅謀生的信仰智慧。而這種信仰和祭祀空間思維的呈現，在與民族文化產生認同後，便不只是讓中國土地信仰扎根於番人的土地，同樣也創造了融合「大伯公」（唐土地神）與「拿督公」（番土地神）的新土地神祭祀模式，形成一種維持廟宇內外空間秩序的「雙重護境」象徵。¹⁵⁸

這種神聖不可侵犯的土地神祇信仰空間，可彰顯華人的「大伯公」信仰，在扎根於「番」土地上，與代表番人土地崇拜的「拿督公」一同盡力維護有形與無形的社會秩序，而這種宗教認同、文化認同是不被族群和國家政治所干涉或干擾的。¹⁵⁹因此，本文不排除一個文化互滲共融的可能性，即在「馬來文明」與「中華文明」相互融合的馬華社會，華人確實有可能將馬來語的「拿督」和華語的「公」結合後，產生了「拿督公」的特殊本土化信仰。當地華族除了透過「唐」土地神明（大伯公）信仰提供家境土地的保護，也期望透過對「番」土地神明（拿督公）的敬祀以祈求在地生活達到內心的平安，順利安置家宅與產業。而移民後的馬華社會文化所產生出對於大馬國土地認同的重視，就表露出在地信仰思維的包容和大馬多元文化融合的特性，並透過「唐/番」土地神明的互相整合崇拜就形塑了土地神話想像的在地性創造。所以本文認為無論是唐土地的「大伯公」信

¹⁵⁸ 大伯公（唐土地神）與拿督公（番土地神）在華人廟宇的祭祀情況，依照筆者在砂拉越詩巫永安亭大伯公廟的田野考察，前者是被奉祀在廟宇內的正殿成為華人信仰的主祀神；後者則被奉祀在廟宇外的樹蔭下成為華人信眾共同祭祀的番土地神明。本文認為這種信仰的內外整合功能，呈現出多元民族共同維護一個國家生存空間的神話想像，具有調節族群內部（華人）和外部（番人）關係的信仰和睦作用。

¹⁵⁹ 見李豐楙，〈整合與跨越：仙師爺信仰在大馬社會的在地性神話〉，頁 378。本文必須解說的是，雖然回教在馬來西亞國家憲法中屬於官方宗教，但其仍屬於多元種族、多元文化及多元宗教發展的社會，因此華人在地性創造的本土神明，如「拿督公」或「仙師爺」信仰亦同樣獲得地方文化上的尊重與認同。

仰，還是番土地的「拿督公」崇拜，其中土地祭祀的安鎮守土信仰功能，都深深被當地的大馬華族接受與整合，可視為一種跨越民族文化意識的多元土地神祇崇拜，故也成為國家區域認同的特殊信仰文化象徵。

參考書目

一、古籍叢刊

〔漢〕毛亨傳、鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《十三經註疏·詩經》，臺北：藝文出版，1955年。

〔漢〕鄭元注，〔唐〕孔穎達等正義：《十三經註疏·禮記》，臺北：藝文出版，1955年。

〔漢〕班固撰：《白虎通義》，《印景文淵閣四庫全書》（第八五〇冊），臺北：臺灣商務印書館，1983年。

二、專書著作

Craig A. Lockard, *Chinese Society and Politics in Sarawak: Historical Essays*, Sibu: Sarawak Chinese Cultural Association, 2009.

巴素 (Victor Purcell) 著、郭湘章譯：《東南亞之華僑》（上冊），臺北：國立編譯館出版，1968年。

林孝勝等合著：《石叻古跡》，新加坡：南洋學會，1975年。

劉子政：《砂拉越華族遷移史的研究》，新加坡：教育出版社，1978年。

高賢治、馮作民：《臺灣舊慣習俗信仰》，臺北：眾文圖書公司，1978年。

鍾華操：《臺灣地區神明的由來》，臺中：臺灣省文獻委員會，1979年。

林水椽、駱靜山合編：《馬來西亞華人史》，吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會出版，1984年。

楊慶南編著：《世界華僑名人傳》（第一冊），臺北：華僑工商職業學校基金會，1984年。

張祖基等著、高賢治編：《客家舊禮俗》，臺北：眾文圖書公司印行，1986年。

陳碧笙主編：《南洋華僑史》，江西：人民出版社，1989年。

劉守華：《道教與中國民間文學》，臺北：文津出版社，1991年。

饒尚東、田英成主編：《砂拉越華族研究論文集》，詩巫：砂拉越華族文化協會，1992年。

- 房年勝：《從永安亭碑記追溯詩巫大伯公廟歷史》，詩巫：砂拉越華族文化協會，1993年。
- 劉伯奎：《砂拉越河畔的華人神廟》，詩巫：砂拉越華族文化協會，1993年。
- 韋伯（Max Weber）著、康樂，簡惠美譯：《宗教社會學》，臺北：遠流出版，1993年。
- 蔡存堆：《百年滄桑話詩巫》，詩巫：詩巫慕娘印務有限公司，1994年。
- 羅英祥：《飄洋過海的「客家人」》，開封：河南大學出版社，1994年。
- 邱新民：《巽他陸盤尋根文集》，新加坡：勝友書局，1995年。
- 汪毅夫：《客家民間信仰》，福建：福建教育出版社，1995年。
- 房漢佳：《砂拉越拉讓江流域發展史》，詩巫：民衆會堂民族文化遺產委員會出版，1996年。
- 蔡宗祥：《砂拉越華人民間信仰》，美里：天成印務，1996年。
- 《詩巫永安亭大伯公廟重建百年紀念特刊（1897-1997）》，詩巫：永安亭大伯公廟編印，1999年。
- 傅飛嵐、林富士主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化公司，2000年。
- 鄭志明：《華人宗教的文化意識》，臺北：中華大道文化，2001年。
- 姜義鎮編著：《臺灣的民間信仰》，臺北：武陵出版，2001年。
- 李長傳：《南洋史地與華僑華人研究——李長傳先生論文選集》，廣州：暨南大學出版社，2001年。
- 張少寬：《檳榔嶼華人史話》，吉隆坡：燧人氏事業有限公司出版，2002年。
- 李恩涵：《東南亞華人史》，臺北：五南圖書出版，2003年。
- 安煥然：《本土與中國：學術論文集》，柔佛：馬來西亞南方學院出版社，2003年。
- 蔡增聰主編：《砂拉越華人研究譯文集》，詩巫：砂拉越華族文化協會，2003年。
- 王健旺：《台灣的土地公》，臺北：遠足文化事業有限公司，2003年。
- 蘇慶華：《馬、新華人研究——蘇慶華論文選集》，吉隆坡：馬來西亞創價學會，2004年。
- 李天錫：《華僑華人民間信仰研究》，中國文聯出版社，2004年。
- 陳支平、周雪香主編：《華南客家族群追尋與文化印象》，安徽：黃山書社出版，2005年。
- 《百年公德被南邦：望海大伯公廟紀事》，新加坡：茶陽（大埔）會館、客屬八邑福德祠出版，2006年。
- 朱傑勤：《東南亞華僑史》（外一種），北京：中華書局，2008年。
- 黃賢強主編：《新加坡客家文化與社群》，新加坡：新加坡國立大學中文系、南洋客屬總會，茶陽（大埔）會館出版，2008年。
- 顧長永：《馬來西亞：獨立五十年》，臺灣：商務印書館，2009年。

陳來：《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯書店出版，2009年。

汪小洋編：《中國百神圖文志——原始神、宗教神和民間神五千年總攬》，上海：東方出版中心，2009年。

李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林合著：《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》（臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心出版，2009年。

李振源，《公廟掌故與神壇》，古晉：國際時報，年份不詳。

三、期刊論文

韓槐準：〈大伯公考〉，《南洋學報》第一卷第二輯，新加坡：南洋學會，1940年。

陳育崧：〈TOKONG 考〉，《南洋學報》第七卷第二輯，新加坡：南洋學會，1951年。

許雲樵：〈大伯公、二伯公與本頭公〉，《南洋學報》第七卷第二輯，新加坡：南洋學會，1951年。

許雲樵：〈再談大伯公研究〉，《南洋學報》第八卷第二輯，新加坡：南洋學會，1952年。

許雲樵：〈大伯公爲吳太伯說的由來〉，《南洋學報》第十二卷第二輯，新加坡：南洋學會，1956年。

饒宗頤：〈談伯公〉，《南洋學報》第八卷第二輯，新加坡：南洋學會，1952年。

鄭國祥：〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉，《南洋學報》第十三卷第一輯，新加坡：南洋學會，1957年。

宋龍飛：〈社祭之源·里社之神——從「福德正神」土地公談起〉，《藝術家》第八卷第六期，臺北：藝術家雜誌社，1979年。

劉伯奎：〈石隆門古今談——兩件信物的傳說〉，《南洋學報》第三十九卷第一、二期，新加坡：南洋學會，1984年。

高賢治：〈守護臺北市區域的福德正神〉，《民俗曲藝》第94期，財團法人施合鄭民俗文化基金會，1995年。

李豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》第四期，臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1994年。

李豐楙：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》第十九卷第二期，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。

李豐楙：〈祭煞與安鎮：道教謝土安龍的複合儀式〉，發表於德國柏林洪堡大學，收入常志靜教授主編的論文集。

四、 報紙文章

黃堯，〈第一位大伯公〉，《光華日報》，2006年2月21日。見於馬來西亞華社研究中心網站，<http://www.huayan.net.my/news.php?id=49>

林柳箐，〈大伯公節〉，《星洲日報》，2008年5月4日

張金花，〈大伯公節受尊重肯定〉，《詩華日報》，2008年7月18日

李永球，〈大伯公的祭日〉，《星洲日報·星洲廣場》，2009年3月8日

