

臺大哈佛燕京學術叢書

04

從聖教到道教

馬華社會的節俗、信仰與文化

Transforming “Sacred Religion”
into Daoism:

Festival, Belief, and Culture
in the Chinese Society of Malaysia

李豐楙
—— 著



科技部

人文社會科
學研究中心

補助出版

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

目次

序	xxv
導論：「以教之名」	001
第一部分 聖教的發現	027
第一章 效忠與留根：在義山搬遷事件中馬華的政治修辭	033
一、從書寫到詮釋：印刷資本主義的現代思維	037
二、從發展到保存：開發中國家的難題	044
三、漢麗寶與葉亞來：親善、情誼與效忠的象徵	054
四、聖教的發現：從法令到憲法的宗教認知	063
五、認同：兩種立場的不同理解	076
六、美化與觀光：古城與首都的宏願	082
七、結語	090
第二章 祖德與族義：檳城華人在宗祠祭祀中的聖教觀	093
一、宗祠：馬來西亞華人的聖教標誌	097
二、公司：聖教與儒教的運作方式	101
三、義山：公塚條規中的「聖教」佐證	108
四、祖德：儀式空間中的神道之教	118
五、祭祖：王化仿效的祭祀儀式祭祖	128
六、祖德與族義：一個比較的文化觀察	139

七、結語	143
第二部分 南土的下巡	147
第三章 代巡南邦：馬六甲勇全殿的王爺信仰及衍變	153
一、1919、1933 與 2001、2012：從王醮到清醮的名義變化	157
二、王醮古例：三壇競合而獨缺禮生	165
三、清醮：2001 年之後的時代新意	172
四、巡境：古今代巡的空間變化	179
五、代天巡狩：檳城王爺的另一種佐證	187
六、甲州清醮：二十一世紀的送王舡儀式	196
七、結語	203
第四章 九皇下巡：九皇星君在大馬的本相與變相	207
一、建國前後的九皇信仰：本相與變相問題	210
二、從王船到九皇船：九皇信仰的變相之一	226
三、九皇隱喻：會黨文化下的變相	239
四、九皇齋：道教傳統信仰的本相	251
五、內殿祭祀與遊行陣頭：九皇出巡的本相	262
六、內殿祭祀與陣頭遊行：迎送九皇爺的真相	265
七、結語	272
第三部分 理念的移植	275
第五章 整合與跨越：仙師爺的非常性神格及信仰傳布	279
一、仙師爺信仰的形成：王法仿效與理念移植	283

二、仙師爺與葉亞來	293
三、仙師爺信仰與錫礦產業	301
四、死將統領理念與神話創造	314
五、跨越：建國前後仙師信仰的轉型	326
六、結語	333
第六章 敬天祀地：節俗信仰的理念移植	339
一、節俗信仰：華人興革調查與「華人宗教」觀點	342
二、離散與信仰：從「譬彼猶太人」到大馬華人	350
三、敬天：南天理念的移植及重建	359
四、唐番土地：斯土斯神的祀地理念	371
五、宜家宜居：神道理念下的華人之家	388
六、結語	393
第四部分 聯合的藝術	397
第七章 普度：檳州中元聯合會與華校華教	403
一、「檳州中元聯合會」的華校籌款運動	406
二、崇德華小與中元聯合會：一個捐募實例的個案	412
三、街區聯合：跨越方言群的宗教行動	420
四、節俗複合：跨越方言群的團結象徵	428
五、聯合的藝術：民間社團與華校的合作模範	444
六、結語	453
第八章 以教之名：「馬道總」與神廟的聯合	459
一、道教：民間、官方與學者三種觀點下的認知	463

二、文化根柢：制度、擴散與組織三型中的道教資源	469
三、以教之名：「馬道總」聯合行動的內在動力	476
四、大馬卡改正登記道教：道總二十年的歸宗運動	486
五、傳度、傳戒與受籙：歸宗道教中國的行動	493
六、結語	498
第九章 結論	503
參考書目	519
索引	539

科技部人文社會科學研究中心

導論：「以教之名」

2002年初至馬來西亞，即知悉一件攸關華人社會的調查報告：「華人思想興革」，從1996年展開到1998年結束，然後召開一次盛大的發表會，該次大會涉及團體既多、人員又眾、層面亦廣，故被認為「在華社歷史上是一個意義重大的日子」。《馬來西亞華人思想興革大會論文集》所提到的廣及文化、社會、經濟、政治及華團等，「宗教禮俗」被列於最後一項，剛好也是移地調查的研究重點。其中有一些相關的議題，即為傳統節日：新年、元宵節、清明節、端午節、中元節、中秋節及冬至，清明節關聯義山，中元節則促成檳城組織聯合會。後來調查的範圍持續擴大，又增加三個：重陽節的宗祠祭祖、九皇節的迎送九皇爺、土地公節的敬天祀地。根據此一調查的統計結果，佛、道及傳統信仰者高達88%，而參與傳統節日的就超過85%，可證改信基督宗教、印度教及伊斯蘭教者僅占少數。節慶被肯定為「華人文化風俗的一部分」，比例既高、參與者又眾，就具有集體性、全華民性。

當地學界曾經提出「華人宗教」的觀念，以期含括華人所信仰的傳統宗教，也曾出版華人節慶的通俗讀物。本調查的重點即選擇節俗信仰，即因信仰比例較高，始能詮釋華人信仰的最大公約數，另外選了兩個神廟信仰，即以代天巡狩對照九皇信仰、仙師爺對照敬天祀地。目的即論證節俗信仰的宗教屬性。調查報告在「組織結構」項下，認為華人的信仰主流乃「三教不分」，而佛、道二教各有領導，馬來西亞佛教總會（簡稱馬佛總）成立已久，

「道教總會剛剛成立」——1997年8月26日內政部核准。成立之初百事待舉，當務之急就是推動正信道教信仰，「把各自為政的道觀組織起來」。可見知識精英關懷道總與神廟（道觀）的關係，此一問題同樣也出現於臺灣及港澳地區，神廟的宗教屬性與「道教」的關係為何？在華人世界雖有疑問，最後則通用同一名義：道教，作為整編神廟的最大公約數，而非學界定義下的「民間信仰」，但在華人世界的動機、目的則互有異趣。

在大馬華人社會所面對的，即是多元化宗教等同多元種族、多元文化，在這種處境下所激發者為何？在調查研究後決定從「以教之名」切入，概括從聖教到道教百餘年間的變化。使用這兩個宗教名義的原因，既因應多元化宗教的環境，也方便統合三教，可定位為馬華宗教史上的兩個里程碑。在豐富的議題中又選擇節俗信仰，而輔以少數的神廟信仰，其焦點則在論述「教、節一體化」。教、節是否一體？在臺灣、港澳及大陸不曾議題化，在馬來西亞卻有獨特的意義。為了凸顯此一課題的獨特性，即以臺灣及港澳經驗作為參照系，乃因面對當前的渾融一體，只有經由對照始能釐清其變與不變的軌跡。由於保存頗為繁富，僅能挑選八、九個，既論述傳統節日與華人社會、道教的關係，也因應友族、友教的「教節一體」，探討華人節慶能否激發出「教、節一體化」？經由實例即可解讀其中豐富的消息，為馬華宗教與社會研究提供另一種視角。

（一）

黃遵憲（1848-1905）在光緒十七年至二十年間所寫的〈番客篇〉，將當時的華人處境「譬彼猶太人」，乃因彼等被祖國默視而處於「無國」狀態。唯猶太人始終堅持猶太教，其節日各有歷史、神話支持，因而銘刻著民族共同的流亡經驗，幫助以色列得

以復國。然則馬華社會所憑藉的節日為何？是否也能發揮猶太節的效應？面對多元宗教即多元種族、文化的處境，華人與節慶的關係就有其重要性，而與臺灣及港澳地區不盡相同。建國後面對形勢的鉅變，使節眼中所見的「化外民」，在1957年選擇落籍後，既參與獨立建國並投入國家建設，唯面對國族認同就出現了文化歸屬問題。在當前的國際學術潮流中，在地學界也曾援引離散族群（Diaspora）理論予以解釋，先民既被喻為離散的猶太人，然則華人所能憑藉者為何：華教或華人宗教？由此省思華人社會與節俗信仰的關係，既為年例性的節慶活動，亦攸關文化存亡與民族記憶，其價值及意義即可作為調查重點。

佛、道及傳統信仰者既多參加節慶活動，其中存在著信仰層面，在臺灣及港澳地區衍變為非日常性狂歡；而馬華社會所面對的社會情境，則是友族、友教、友節的「教節一體」，即如伊斯蘭教有明確的節日。其實將節俗視同文本，在多元宗教的文化語境中即會產生新意，這就是馬華與臺灣的差異。本書論述的三個節日曾引起學者關注：九皇節從道教節日擴大為華人信仰，九皇神格也被尊為「九皇大帝」，¹此一現象未見於臺灣及港澳、大陸地區；其次中元節遍見於華人的聚居區，臺港澳均同，而檳城卻特別組織「聯合會」以便勸募，其維護華教的宗旨亦見於其他華

¹ [日]原田正己：〈マレーシアの九皇信仰〉，《東方宗教》第53號（東京：日本道教學會，1979年5月），頁1-21；Hock Tong Cheu, "An Analysis of the Nine Emperor Gods Spirit-Medium Cult in Malaysia" (Ph. D. Diss., Cornell University, 1982)，而後出版於 *The Nine Emperor Gods: A Study of Chinese Spirit-Medium Cults* (Singapore: Times Books International, 1988)；田仲一成：〈南洋泉、漳僑九皇大帝神誕祭祀〉，《中國鄉村祭祀研究：地方劇的環境》（東京：東京大學出版會，1989年），第二篇第七章，頁733-748；王琛發：〈國殤：隱藏在馬來西亞九皇信仰背後的洪門天地會意識〉，《第五屆臺灣、東南亞文化文學國際學術研討會——臺灣東南亞文化文學的發展與思路論文集》（宜蘭：佛光大學，2008年），頁19-31。

人世界；²其三福德文化節同樣屬於歲時節俗，在臺灣可歸屬「理念移植」類型，在大馬被在地化後連名稱也略有變化，既稱「唐番土地」也奉祀拿督公。³經由對照、比較後既見其同亦顯其異，乃為了因應自然、人文環境的變化。另外兩個作為對照的神廟信仰——仙師爺、⁴代天巡狩，⁵前者與錫礦開採有關，其分香僅限於西馬中部的華人區；又以代巡信仰對照九皇信仰，在建國後後者愈加普遍化，前者屬神廟信仰反而受限，就無法跨越方言群。

這種節俗信仰能發展為「教、節一體化」的潛力點，主要條件就是能與華人社會密切關聯，故需從歷史觀察其衍變，其間建國前後為轉變的關鍵期，反映華族集體的生存需求，這些都被保存於信仰遺跡中。在此擬從兩個重點切入觀察：一為「王化的仿效」，另一則是「理念的移植」，以之解釋其如何因應環境的變化。兩個論點中有爭議性的就是仿效王化，乃因「化外民」既已脫離王法，為何還要仿效王化？這就需要考慮當時的社會處境，其他種族既有宗教作為文化載體，所以呈現「教節一體」現象；然則華人的節慶和宗教有何關係？更遑論教、節是否一體？作興

² [日]渡邊欣雄：《漢民族の宗教：社会人類学的研究》（東京：第一書房，1991年）；Jean Debernardi, *Rites of Belonging: Memory, Modernity, and Identity in a Malaysian Chinese Community* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004)。

³ 陳志明：〈東南亞華人的土地神與聖跡的崇拜——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：允晨文化出版社，2000年），頁58-84；吳詩興：《傳承與延續：福德正神的傳說與信仰研究——以馬來西亞華人社會為例》（砂拉越：砂拉越詩巫永安亭大伯公廟，2014年）。

⁴ 陳嵩杰：《尋根：森美蘭華族先民的足跡》（吉隆坡：星洲日報與森美蘭中華大會堂聯合出版，1992年）；石滄金：〈葉亞來與仙四師爺廟關係考察〉，《東南亞縱橫》2006年第4期，頁31-34；鄭文泉、傅向紅編：《粘合與張力：當代馬來西亞華人的族群內關係》（雪蘭莪：新紀元學院馬來西亞族群研究中心，2009年）。

⁵ 蘇慶華：《代天巡狩：馬六甲勇全殿池王爺與王船》（馬六甲：馬六甲怡力勇全殿，2005年）。

革調查的知識精英認為「三教不分」，並未與單一宗教存在必然關係？唯面對友族在教節關係的一致性，難免會借由王化作為節俗的文化資源，一個明顯的例證就是土地信仰，即將「唐番土地」二者並稱，雖在南邦而「唐」字仍置於前，此一唐山意識即是典型的王化遺跡。

「理念的移植」同樣也強過臺灣，視理念重於分香形式，故罕見所謂的「分香、謁祖」，除了距離、習慣諸因外，既是偏賴信仰的理念，也避開政治禁忌。當初的獨立建國之舉，三大種族均曾共同參與，唯建國後的權力分配，華族認為並非公允，導致種族間潛存著不穩定因子，從而形成政治禁忌的敏感問題。彼此之間雖然要求自制，仍然不時爆發糾紛，會破壞族群和諧、社會安定，殷鑑不遠如相鄰的印尼，其宗教糾紛夾纏著種族衝突。在馬國所發生的重大事件，如馬六甲、吉隆坡的義山搬遷，其背後動機非盡屬經濟、政治，而觸及華族的歷史定位。在兩次爭議中彼此雖恪遵政治修辭術，力避上綱到種族政治的敏感問題，還是會引起族群的緊張與不安。另一例證就是 2008 年中元節前夕，有馬來籍政治人物發表了華族「寄居論」，這一類言論立即喚醒華人的團結意識，就表現在檳城中元的勸募行動，乃將不滿情緒轉向支持華教。

比較馬國和臺港澳的節俗信仰，顯然馬華社會所信仰的諸神，所呈現的多面性就有些差異，其中既遺留了移民社會的遺跡：會黨／去會黨化、祖國／去中國化，其間的游移即銘刻著歷史標誌，此即從「本相」到「變相」的變貌。「本相」即原本之相或接近神話原相，「變相」則歷經時空而產生變化，唯不管所變的大小，變相與本相間仍存在連續性，會出現「萬變不離其本」現象。依此即可解釋多面性的成因，如九皇爺、大伯公在建國前後的變化，從會黨化到去會黨化，乃恢復其本相的星君、福德正神，

唯仍遺存了一些變相之跡。由此省思在國家權力的操作下，既要適時因應也需保有自主性，方能跨越民系的族群限制，從而促成朝向全華民的大趨勢。國民陣線政府（National Front，簡稱國陣）在馬哈迪（Tun Dr. Mahathir bin Mohamad, 1925-）前首相的領導下，曾經一再倡行國族主義，統治者亟想建立種族間的認同，卻也激使華人尋求其文化歸屬；節俗信仰即發揮其文化載體的作用，既能凝聚華族也朝向「教、節一體化」發展。

所謂「教、節一體化」作為觀察的重點，目的就是對應於友族友教的「教節一體」，然則在華人社會中此教、此節有何涵義？表面即指學者所泛稱的「華人宗教」，唯此一觀念既由學者所提出，其使用範圍也有一定的限制。若根據馬華宗教史所見，純由民眾主動提出且關聯「節俗信仰」的，其實並非興革調查中一般選填的「佛教」，而是關聯民族文化的「聖教」與「道教」，聖教在前而道教在後。從聖教到道教的關係，並非歷史發展的前後衍變，而是在兩個關鍵的時間點提出後，各自具有里程碑的價值及意義，方便切入觀察其間的變化。最先提出「聖教」的，乃檳城閩省人在光緒丙戌（1886）所訂的〈峇抵眼東公塚條規〉，第29條中凡有兩次提到此一專有名詞：強調凡「遵我聖教」者，縱使娶別種婦女為妻妾也能葬此塚；相反的情況，「如我聖教中人有入異端者」則不能葬此塚。異端即指「入異教之人」、「忘本」者，也就是改信耶、回、印諸教者，此一階段是剛到檳城開發的內地化時期，距離黃遵憲觀察番客的時間（1891-1894）相近，故具有強烈的唐／番、蠻、夷意識，乃將所有的異教逕稱為「異端」。

在檳城會將喪葬諸事概稱「聖教」的理由，即可理解閩澳人的禮俗，乃以儒家禮制為主，並兼及佛、道二教、傳統習俗（風水、擇日等），並非單一的儒教或民國期被激發出來的「孔教」。

提出這個名詞及其涵義，該視其語境而定，唯在傳統用法中不能否認的事實，就是所謂聖在三聖（三教聖人、聖教）中各有取捨，並非儒家或佛教所專用，且使用得極為廣泛。如代表儒家士人立場的《四庫全書總目》，在評論焦竑的講學論經時，對其雜引異說參合附會，認為「皆乖迕正經，有傷聖教」。⁶即指儒家之聖；同樣的情況，佛教也可援引稱其為〈聖教序〉。馬國華人先民雖非博通古典，卻也會自矜其教，此一聖教之「聖」既有傳統的聖人、聖教意；但參考馬六甲三保山義山事件，最後不得搬遷的理由，即東姑阿都拉曼將公塚土地視為「神聖用途」，被賦予「神聖」的新意，乃將伊斯蘭教的葬地觀移以觀察華人。故當時標舉「聖教」之名，除了指稱傳統所稱的三教之聖，也比較偏向儒家之教，乃因移居馬來亞後亟需一個綜括三教的總稱，「聖教」就成為統合的最大公約數。

相較於聖教，書名標出「道教」的目的，則是為了溯源節慶的形成，在三教中道教的淵源較深，但是這種關係呈現隱性而非顯性，故導致「百姓日用而不知」。其次神廟為舉行節慶活動的重要場所，相較於私（家）儀式則屬公（眾）儀式，其例證就像九皇爺、大伯公，既有斗姥宮和福德祠等神廟，每逢節日通常都會舉行儀式，而本身又是節俗得以擴散於社會生活中，這兩種信仰都被認為是教、節一體化的潛力點。另一種情況則像中元節，大士爺僅有紙糊紮作的神像，供奉後隨即火化，就不一定特別為普度而建廟，由神廟舉辦即可。這種情況臺灣及港澳地區也有相同處，相異的是神廟的供奉形式，如大伯公廟內奉祀福德正神，拿督公多供在廟外小祠中；九皇大帝和大士爺屆時供奉的形式，全馬呈現一致化的現象，就像 James L. Watson 所說的「標準化」。相對於友族友教的宗教建築與節日，都呈現一體化現象，為了體

⁶ 永瑤等：《四庫全書總目》（臺北市：商務印書館，1965年），頁1103。

現華族一體感，神廟成為馬華社會的指標性建築，而道壇則屬道士所有，這種儀式專家的壇靖不容易凸顯出來。故神廟在當代的發展，既會按照神祇各自組成聯誼會，如九皇大帝、玄天上帝等；也可選擇參加馬道總，故本書關注的「道教」並非狹義的，而是綜合了道壇、神廟與總會，才方便探討「教、節一體化」的可能性。

華人節慶在大馬的衍變形勢，既能因應時勢而與時俱變，在建國後進入關鍵階段，其核心部分基本「不變」，既有三教、尤多道教教義的支持；在儀式細節的「可變」部分，則因應環境所需而逐漸變化，就像九皇節提供的例證，崇奉九皇大帝與送九皇船即為變貌，未曾見於其他華人地區。可證節慶的變與不變，乃遵循著一定的歷史軌跡，就像華語一樣，也會適時展現其變通的活力。這種力量通常非來自知識精英，而是宗教界相互學習的模仿結果，關鍵在宗教意識被喚醒後，就會持續發展為在地化特色。從早期既標舉「聖教」之名，到晚近爭取「道教」改名，在宗教登記欄中表達其宗教權益，都可從「以教之名」一以貫之，其衍變的結果，既是學者泛稱的「華人宗教」，更是民眾主動提出的「聖教」與「道教」，故可視為馬華歷史上的兩個里程碑。

(二)

初到吉隆坡和當地學者交流，第一個被詢問的問題就是：臺灣學界面對神廟、節俗信仰，為何使用「民間信仰」而排除「道教」？當時距離1997年馬來西亞道教總會（Federation of Taoist Associations Malaysia，馬道總、FTAM）成立不久，既以道教名義參加「非伊斯蘭聯盟」的宗教對話，也獲邀參加「五大宗教諮詢委員會」。此一提問可提醒來自臺灣的學者：「民間信仰」不宜被擴大化，否則「道教」即被狹窄化，在民主時代道教兼具制

度性與擴散性，二者均相對於官方、國家。只是在馬國華人宗教界、學術界所面對的社會處境，各友族友教各自擁有其節慶，馬來人＝伊斯蘭教所享有的國定假期，這種「教節一體」現象是否激發華人省思宗教和節慶的關係，在「三教不分」或道教、儒家（教）淵源中如何取捨？這個問題的提出，乃因思想興革調查所提出的結論：信仰佛教的比例高達 68.3%，卻又會參加節慶活動，這樣的矛盾現象就顯示此一問題的複雜性。

面對各民族、國家的宗教節慶，西方學界基於基督文明的文化背景，常使用「聖與俗」理論的聖／俗二分，這種對立思維用來解釋社會生活，在兩種生活型態中區隔變化。然則華人的社會與節慶的關係，既可參考這種聖／俗對立，也可依據漢人社會的生活經驗，選擇使用「常與非常」的相對思維。這樣的文化結構乃根據民族習慣，其形象思維取諸服飾：「常」的造字同於「裳」，乃指日常的工作服，此一文化象徵同樣用於區隔兩種社會生活：生產與休閒、勞動與遊戲。而儒家以此合理化社會生活，則取譬於鄉射禮、六藝之射的射箭經驗，使「一張一弛」的張弛有度規範化生活節奏。這種古典社會學的智慧，以日常工作的緊「張」對照休閒的鬆「弛」，參與工作之外的慶典活動，既有嚴肅性的儀式，也可以合理化節慶的遊戲。這種「一國之人皆若狂」的狂歡狀態，使「與民同樂」被視為施政的理想境界。在儒家經典的支持下，儒家官僚據此合法化節慶、廟會的逾矩行動，這種活動的性質即可稱為「非（日）常性」。從此一文化視角即可觀眾馬華的節慶活動，構成其社會生活的文化結構。故可從非常反／返觀日常，即可發現其中隱含著深刻的問題，馬來族既享有開齋節，興都教徒也在大寶森節狂歡，然則華族過節是否可以教、節一體化？

這種教、節是否一體的省思，在臺灣及港澳的過節經驗中並

未被議題化，臺灣歷經從內地化到在地化（土著化）兩個階段，方志所稱的「俗同內地」——歷史學者因而習稱「內地化」，乃在各分氣類的萃居情況下，不同族群各自矜異其俗（節俗、風俗），緣於社會生活、生產方式的差異，難免引發競爭乃至集體械鬥，此一階段節慶就像語言，在方言群內部作為文化認同的標誌。檳城在中元節期間的街區、神廟一些早期競賽的遺跡，彼此之間相互拚鬥：拚場、拚面子。在建國後逐漸「土著化」（在地化）的原因，即政治局勢的變化激發其文化危機感，就像華教運動為了保護語言的受教權，同一情況，從延續節俗到教、節一體化需求，乃憲法保障的宗教平等權，這種一體化逐漸浮現出來，呼應了團結華族的同一趨勢。

由於各種族各有節慶的平等權，因而形成假期特多的現象，馬來穆斯林、印度人「興都教」（Hinduism，當地譯名）各享各的假期，然則華人該過什麼節？如何過節？此即「華人宗教」與「民族節日」的辯證問題，在這種情況下即逐漸趨向「教、節一體化」。由此引發本書的調查議題，從早期提出「聖教」後僅作為喪祭行事的共識，其後雖未被持續的議題化，但華人潛存的宗教、節慶情意結，仍可證諸九皇節乃由少數老廟發展而成，九皇大帝齋非僅節慶性飲食，而是華族亟需民族節日的需求，使之成為共同的文化載體。面對友教友節的「教、節一體」，可能出現三種反應：其一照樣淡化節俗的信仰成分，節俗歸節俗、信仰歸信仰，仍舊截然二分；其二則回應了友族友教的刺激，激發其妥善運用自己文化資源，著名的例子即舞獅技藝的恢復，原本隨著時代變化而漸趨沒落，1979年內政部長加沙里批評其不符國情後，反倒刺激了華人社團團結起來，挽救了此一民族技藝；其三則積極回應而予以聖化，喪葬禮俗被視為「聖教」，即隱性的宗教意識被喚醒後發揮文化歸屬的效應。

在〈番客篇〉黃氏曾宣稱：「凡我化外人，從來奉正朔。」正朔即王朝禮制的王化象徵，滿清統治的帝制標誌本不被重視，在英國海峽殖民的統治下，卻借此維持漢文化的民族標誌。建國後面臨日益現代化的威脅，傳統節慶仍為非常性社會生活，但生存處境所促成的變化，就像小神小道的土地信仰也成為「唐番土地」，唐土地非賴分香形式，僅需「理念」即可移植；唯基於「斯土斯神」的信念，既生存於斯土就感恩斯神，這種厚德載物的理念就表現於「番土地」。在衍變過程中曾有會黨首領被大伯公化，如「地主雄」張理在檳城被視為「地主神」，唯僅限於一時一地，建國後仍然回復當境土地的境意識。唯此一現象未曾見於臺灣，理應崇報的「番」土地並未出現，乃因漢文化較為強勢。目前馬國已發展為「福德文化節」，唐、番土地同樣被概括於「福德」的理念中。

從聖教與道教觀察馬華社會的變化，華工、華商所形成的社會階層，常被認為「三教不分」，在此凸顯「道教」的原因，即省思思想興革調查的結果：儒、道、傳統僅占 19.9%，佛教則高達 68.3%？此一數據所呈現的矛盾，就是這些三教信仰者都會參加節慶活動，而節慶的淵源非儒即道、尤其道教，此乃稱為民族節日所使然。諸如九皇大帝、敬天祀地及中元地官大帝，俱源於道教及部分儒家禮制，在馬華社會反而是佛教被顯性化，道教卻是隱性化。為了論證民族節日的文化根源，擬從四個課題切入觀察：聖教的發現、南土的下巡、理念的移植、聯合的藝術，每一部分各有兩個實例，一較宏觀、另一則屬專題，相互搭配以利闡述。

首先論證「聖教」被發現的過程，先民落地生根後亟需解決生死大事，當時的喪、祭禮俗所遺留的義山、宗祠，其象徵物即墓碑與神主牌，主要是依據理念，也採用牌位、香爐等物質形式，

在義理上根據儒家禮制，而儀式則兼融三教，成為清明節和重陽節的祭祀。而發現聖教與神聖用途，正因義山搬遷事件發生於兩個標竿城市：馬六甲與吉隆坡，由於具有歷史定位得以啟動發現「聖教」的契機。第二部分「南土的下巡」即指王爺與九皇爺，其本相與變相俱源於道教，由於行瘟與解瘟的理念，在「代天巡狩」中遺留的標誌，就在馬六甲清華宮、勇全殿的兩個匾額上：「威顯南邦」與「威震南蠻」，就像使節眼中的番、夷，此一蠻字乃天朝意識的文化遺存。建國後此一意識則被隱性化，而由九皇信仰取代之，從少數幾間老廟遍及全馬，其被節俗化的關鍵即因時間：9月初，剛好在馬來開齋節前後，華人被激發後賦予節慶新意。

第三部分標舉「理念的移植」表示斯土斯神，當初在南土既祭拜仙師爺，即可對照天公與唐番土地，雖無帝制王朝的敕封，也未遵循分香的形式，仍可取諸傳統的神道資源，即「王化的仿效」背後各有儒、道義理的支持，使盛明利與葉四（鍾炳或鍾來）得以神格化，符合義烈而成神的觀念。華人既脫離王法控制卻仍仿效王化，「敬天祀地」即從王朝體制、儒家禮制到民間習俗，均強調「天」的唯一性：玉皇大天尊或天公，在南邦既不需神道來合法化皇權，反而利用王化作為改造的資源。土地祭祀同樣實踐傳統的神道觀，即「斯土斯神」被賦予在地化新意，此一情況在臺灣、港澳異地而皆然；但處於南邦、南土的多元化宗教處境，為了強化其信仰意義，既需「唐番土地」的牌位形式，也借此彰顯「崇德報功」的義理，並非庶民階層就缺少信仰的理念。

第四部分論述了兩個「聯合的藝術」例證，在建國後才陸續出現，時間雖晚卻分別反映華族所呼籲的團結意識，乃因面對族群政治的威脅，華人亟需借「聯合」之名才能凝聚力量。這種團體的成立均巧用了政治修辭，面對難以統合的神廟、街區，其

數量既多且雜，採取什麼名義才足以表示平等？這樣的合作既需揭舉一個崇高的理想，也要運用「聯合的藝術」。檳城為了組織中元普的街區、神廟，將原本賽社性質之「拚」轉換為「拚」華教，即在統治者不平等的語言政策下，亟需保護民族語言以免被同化，故借用「聯合會」名義強調其募款的理想。同一情況後來所「聯合」的神廟，其數目既多性質又雜，當初選擇的名義即為「道教」，乃華人世界共同的組織經驗，如香港也稱為「道教聯合會」。在馬國神廟所面對的形勢愈加嚴峻，如何比照伊斯蘭教的清真寺，從硬體建築到假期享用，均有國家提撥的資源；相較之下，華人神廟所面臨的難題，從廟地使用到經費補助，神廟亟需覺醒：只有聯合團體才有力量，目標即爭取憲法所賦予的平等權利。由於「馬佛總」成立在先，「馬道總」就成為唯一的選擇，這樣的神廟「聯合」之舉，還包括單一信仰所組織的聯誼會，其成立時間都遲至建國後三十年。從這些例證即可佐證華人的政治覺醒，同時也反映於宗教覺醒上，故運用「聯合的藝術」論述兩個實例，同樣可以印證華人的語言修辭術。

（三）

本書將焦點放在「教、節一體化」，故從豐富的節慶活動中挑選八、九個例證，彰顯其如何因應友族=友教的教節一體，此一現象為臺灣、港澳地區所罕見。初到馬六甲援例先參觀三個場所：青雲亭、三保祠與三保山義山，當時面對的古蹟被諷稱為「睡城」，長期處於歷史的停滯狀態，其公塚亦顯得荒蕪而蒼涼，才會發生被要求搬遷的提議。歷經爭議後才被提醒其神聖性用途，等到聯合國教科文組織將其列為世界文化遺產，才變成觀光旅遊的熱門景點。馬六甲義山與青雲亭的關係，今掘誠二與鄭良樹初步發掘史料後，有些資料直至曾衍盛才得以運用。有關義山搬遷

的論辯及捍衛行動，曾遺存於匯編資料《歷史的聲音》中，而義山墓碑的調查資料，其後沈墨義轉贈拉曼大學後，黃文斌才得以整理公布，此是後話。

在遷搬的爭議中可發現一個事實，即雙方雖然論辯仍恪遵政治修辭，避免碰觸敏感的種族問題。剛開始華人精英較關注歷史、文化價值，後來才被提醒其「神聖性用途」，即可呼應檳城義山條規所揭示的「聖教」。在事件中先後出場的，既有掌握發言權的華人媒體，也有權力主導的全國華商總會，其理由雖說分歧而仍有主軸：初為歷史價值與文化認同，繼則觀光旅遊與經濟價值；其癥結既在馬來精英配合馬哈迪前總理，為了大馬的願景而力倡愛國主義，雖將事件上綱為效忠與否，卻避免觸及種族和諧問題，此乃多元種族間的政治禁忌。最後解決的關鍵乃因法律專家指出其宗教屬性，青雲亭法令證明義山既為華人葬地，就像伊斯蘭教徒的葬地一樣，同樣均屬「神聖性用途」。參照檳城先賢所訂的義山條規，所有喪葬事宜即可歸屬「聖教」，確定非伊斯蘭教徒與伊斯蘭教徒一樣，理應獲得政府的平等對待，故被提醒的即為聖教的發現。

第二組例證則屬視覺經驗，在馬六甲、檳城的各姓公司祠堂，華南學派關於華南的區域性研究，即注重宗祠和宗族的關係，科大衛（David Faure）認為明中葉前後既已開放，儒家官僚面對民眾建立祠堂的需求，使得保守禮義的義理派必須開放。這種維護禮教的祭祖場所，使平民能士大夫化或說士大夫也平民化，即體現先秦禮制中的禮義觀念：宗祠可以發揮「收族」的整合作用。先民南下大約都在滿清中、末葉，從落葉歸根到落地生根後，就從歸葬故土、入祀祖祠變為在地下葬並建祠以祀。各族姓多以公司名義競相立祠，且呈現一致性的儀式空間；在神龕內供奉的神主牌位，既有共同的遠祖、家鄉神明及開馬祖先，乃至先後入祀

的先祖。兩面牆壁上所掛的照片，其職務、身分都標記族親有成就者，這些都被視為孝義的楷模，在大小宗族的競爭中炫耀其面子。檳城既有邱、謝及大姓祠堂，其建築華奢有些遠逾於神廟。每年都按照春秋二祭，既祭祀共祖，也借此收族，這樣的活動均可歸屬「聖教」。由於祭儀既屬儒教也複合佛、道二教，重陽節所保存的較諸臺、港澳地區，都可印證聖教在移民社會，其功能就是凝聚族姓的血緣或擬血緣關係，在海外良好保存了三教聖人之教。

宗祠既是普遍化，就不一定選取邱、謝等大姓的宗祠，而選中小型的王氏宗祠，並考察其重陽節的秋祭，論述小族姓生存與宗祠的關係。在早期宗族、會黨和民系存在著複雜性，小族姓在開發過程中曾面臨強宗大族的社會壓力。在王氏宗祠訪問執事並參考內部資料，即可理解採取「聯宗」的目的，就是為了擴增人數以壯大聲勢。在祭祖活動中來自各地的王姓，借儀式來聯合王姓族裔，所舉行的家禮之祭，複合了先祖與原鄉神明，使祭祖與敬神合一。其程序表都由知識階層規劃、執行，連女性也可參與，打破了全屬男性的刻板印象。在當前大小宗族間不再競爭，祠堂所發揮的「收族」精神始終一致，迄今仍是「聖教」的實驗場例證。可見宗祠所表現的人文化意義，仍然需要神道支持其孝義。在多種族的內部既各有其凝聚機制，華族的祭祖是否即等同於宗教，就像伊斯蘭教一樣，即可證驗「教、節一體」各有民族的宗教形式，華族以此彰顯其聖教意識，故可證禮失而求諸南土之野！

早期華人宗教也呈現於公儀式中，這種活動極多僅能選取兩個，在第二部分作為對照：即以代巡王爺比較九皇大帝。在建國後九皇信仰的大變化，即可印證節俗信仰始便於全華民化，關鍵就在能否適時的轉型。馬六甲和檳城兩地的王爺廟，前者還能恢

復「送王舡」活動，後者則完全停辦，送王船儀已被送九皇船所取代。為什麼會出現取代或轉型的現象？關鍵就在建國後自然、人文環境生變，兩個城市居民各有其選擇性記憶，致使王爺和九皇爺信仰發生位移。探討其間的諸多因素，王爺、王舡和瘟疫記憶的聯結，使兩地華人各有選擇，而九皇信仰能夠普遍化的原因，則從會黨化的變相回復星神本相。在全馬的華人社會著重九皇齋的齋期，包括齋宮、齋食及持齋行為，目的就是對應伊斯蘭教的開齋節，按照回曆的時間與華族農曆相前後，從全華民對照全民，這樣的假期經驗激發了改造的動力。

早期移民將天朝意識體現於「下巡」信仰，王爺與九皇爺同樣兼具雙重性，即上帝遣派下界喻指天朝遣派南下，既想像威震南邦甚或「南蠻」（指人或當地蠻荒），將遣派使者的政道屬性寄寓於神道。參照臺灣及港澳三地，九皇齋屬於道教的禮斗科，僅在廟內為有緣信眾拜斗，並未表明強烈的「下巡」理念，也非屬社區性活動。在大馬建國前僅有少數幾間老廟，雖然會黨化也還維持傳統形式；建國後產生了大變化，即九皇爺下巡取代了王爺的代天巡狩。改造的原因只要對比馬六甲和檳城，就可發現兩種信仰的變動起伏，馬六甲五間王爺廟中，清華宮、勇全殿陸續恢復「送王舡」，唯送九皇船風氣仍然不盛。檳城剛好相反，王爺廟也曾舉行送王舡，如灣島水美宮（供奉朱、池、李三府王爺）目前則已停辦，反而每年迎送九皇爺，尤其香港巷斗母宮每年都大規模舉行；其他老廟也都擴大活動，並影響全馬的華人社區，學界認為即改造或取代了送王舡儀式。

九皇節是否具有教、節一體化的趨向，其適合轉型的條件既時間固定而神格統一，農曆9月初一到初九華人普遍認為即馬來人「過年」，即回曆10月份的開齋節（Idul-Fitr）前後，三大種族按照憲法規定共享假期；調查期間為了趕赴不同的市鎮，在

高速公路總會碰到大塞車，可以感受長假特有的假期氣氛。此一期間連印度（淡米爾）人也進出興都廟，同樣慶祝其節慶，這種「教、節一體」的社會氛圍，加速華人將九皇齋予以節俗化，在廟旁、街頭都會掛出「九皇大帝齋」的布條，斗姥宮所設的齋宮也供人齋潔，具有「教、節一體化」的明顯趨勢，在華人世界乃本地所獨有。

安邦（Ampang）南天宮既鄰近吉隆坡，因而信徒眾多香火也旺，此一早期的錫礦開採區，當時生存艱辛、疫病流行，礦主為了華工的精神需求，就從泰國宋卡迎請九皇大帝，成為歷史較久的斗姥宮之一。原田正已在六十年代調查時，既溯源《道藏》與《道藏輯要》的斗母、九皇信仰，認為是「東南亞的華僑」信奉的護佑神，移民以之滿足信仰的需求。周福堂（Cheu Hock Tong）從人類學博論到後來的持續調查，從儀式理論分析華人的宇宙觀、鬼神觀。檳城香港巷斗母宮的創建亦早，Jean Debernardi 則關注九皇爺與五帝、代巡王爺的關係，解說神話、儀式對華人社會的宗教文化意義；尤其注意乩童進入亢奮的恍惚狀態，後來有專書論述其訓練及演法。在地文史工作者紀錄其活動與道教的關係：王琛發綜述九皇信仰與道經的淵源，從道教傳統確定其宗教意義；李永球則探討太平古武廟的斗母、九皇爺有不同的說法，認定其與泰國普吉內杼的淵源，將九皇、北斗聯繫道教的星斗信仰，並觸及東南亞的祕密會黨關係。

九皇信仰在不同階段所銘刻的文化標誌，就像杜贊奇（Prasenjit Duara）曾觀察關帝的形象變化，認為變中仍存在連續性。根據本相與變相予以解釋，九皇的「本相」為星辰信仰，職司消災解厄；在地化則聯繫九海盜、九義士等，就銘刻著會黨階段的「變相」；建國後華人既已去會黨化，信仰又回復禮斗的「本相」，唯一些細節中仍遺存了會黨遺跡。而代天巡狩的王爺

「本相」，根據道經乃兼具行瘟與解瘟雙重職能，宋元時期神霄派的遣瘟儀式，將神王送回「洛陽」既有代天巡狩之跡，後來在福建兼具行瘟與代巡的神格，並隨著移民移植於馬六甲與檳城，送王舡即大航海時代的瘟疫遺跡。這一段死亡恐懼後來的選擇性記憶，使馬六甲一度停辦，恢復後也轉變為祈福性清醮，唯醮儀中仍遺存了送瘟遺跡；檳城則不再舉行送王舡，而送九皇船則是九皇大帝回天繳旨，二者相較，九皇節既有「教、節一體化」趨向，即可形成華族共有的節日。

(四)

真正有機會成為「教、節一體化」的國定假日，其例證有二：福德文化節和道教節。第三部分「理念的移植」以仙師爺對照唐番土地，前者也是依據理念在地成神的，唯受限於民系的族群限制，僅在西馬中部地區成為區域性信仰，目前雖有跨越族群的趨勢，仍屬神廟信仰而非節俗信仰。唐番土地的神格雖小，卻因屬於節俗而方便跨越地域，因而具有全華民性，在當前推動的「福德文化節」即朝向「教、節一體化」發展。在第四部分「聯合的藝術」中，檳城組織中元聯合會，其性質屬於地區性；而馬道總成立的理想就是聯合神廟，作為全國性組織想要爭取「道教（文化）節」。證諸華人世界的相同組織，所憑借的是節俗信仰和道教的關係，學界雖認為傳統節日乃「三教不分」，其實與儒、道的關係較為密切。不管是王爺、九皇爺或普度公、大伯公，都有道教的文化淵源，而佛教既為外來，其內部節日方便漢化，卻與漢人社會仍有差距，縱使盂蘭節也僅有部分關係。

為了檢討「教、節一體化」的可能性，即不按四個例證的前後次序，而先檢討較受關注的中元節，因其遍見於全馬華人社區，尤其檳城華人比例特高，才特別組織了中元聯合會。渡邊欣

雄 1984 年曾選擇升旗山腳暨海客園區，從一百三十多個街區（祭區）中選定第 10 區第 7 號，採取人類學的深描法，既紀錄活動也分析其宗教世界觀，在人與神、鬼三界間如何交流；並比較臺灣南部的客家過年、香港長洲島的端午龍舟祭，解釋「漢民族的民俗宗教」，將鬼魂觀與普度儀式視為信仰習俗的組成部分。同樣採取人類學調查的還有 Jean Debernardi，在檳城進行鬼節（the Hungry Ghosts Festival）研究，中元普度被視為「宗教振興」（Religious Revitalization），並從大馬人的國家觀念加以觀察，認為兼具宗教與政治的雙重意涵。兩位均關注當地華人的募款活動，關聯中元慶典與華人社區的族群福利，論析信仰習俗的普遍性，據此理解華人在大馬社會的生存處境。在地學者陳志明、蘇慶華也關注中元普度反映華人的心理需求，在社區借社群活動凝聚民眾，確定其「華人宗教」的宗教屬性。

本書的調查集中關注「檳城中元聯合會」的勸募行動，選擇其中的獨小為例：既紀錄其勸募的過程，也解釋其行動背後的力量：功德。將街區、神廟置於檳城語境中，重新理解其語意的變化：從拚場面、拚面子轉變為拚捐款，即可解讀捐款活動的細節，普度精神被轉向支持華教，借此團結種族形成一體感，使宗教的功德觀另外附加了人文意。這種現象並非檳城獨有的，由於華族的文化認同危機，使普度精神轉向幫助華族新世代。這種神道觀作為華人宗教的核心，目前仍難以為其他所取代，只要比較臺港澳罕見這樣的勸募行動，即將宗教精神昇華為文化力量，始能激發族群朝向教、節一體化，這種力量捨神道而無他，檳城人即以行動見證了「聯合的藝術」。

另一組彰顯空間的遍在性，就是合稱「敬天祀地」的天公與土地公信仰，此一「斯土斯神」最為契合理念性移植，即不仰賴分香形式而無所不在，成為南天南土的新天新地信仰。這種情況

雖也見於臺港澳，但終究其天相連，地為王土；而大馬華人所仰之天所履之地，則是黃遵憲所詠的「天到珠崖盡」、「地猶中國海」，其實已是帝國邊界的盡頭。知識精英還能覺察天非茫漠一片：「南北天難限」或「翻將化外棄南天」，南天所喻的正是王化所不及之地。南北天既有別，則地尤需分南北，此即民眾所祭拜的天、地，故僅需移植理念，而不需仰賴牌位或聖像。「唐番土地」所移植的唐土地僅為理念，番土地才是落實於南土，此種斯土斯神的存在，從屋內的牌位到屋外的拿督公，其前／後、內／外之分雖然仍有民族文化的優越感。唯一旦移居首需宜居感，從一家到一地的空間都有賴神道的支持。

在開發過程中凡有功於民者，就有機會被崇奉為神，早期的會黨首領如檳城張理，即被視為大伯公，唯這樣的解釋僅限於一地一時。全馬通稱的大伯公，不一定和會黨有所關聯，尤其去會黨化、去中國化後，南天與南土才真正能護佑子民。土地信仰的正式稱呼為「福德正神」，而習稱「大伯公」的「大」字有公共、公司之意，乃相對於私家的土地、伯公。雖說「王化的仿效」，帝國禮制的城隍——土地制，在王法所不及的南邦南土上，城隍既少，大伯公乃兼領城隍職能，故大伯公即喻指公眾土地公。較諸西馬，東馬相對清晰可辨，故以東馬作為觀察區域。

在砂拉越的詩巫（Sibu）永安亭作為大伯公例證，此一福德祠面臨拉讓江（Sungai Rajan），而古晉（Kuching）壽山亭昔日同樣濱臨古晉河（Sungai Kuching），在東馬隨處可見的福德祠，俱被視為當地的福地，迄今仍保存了自然、人文生態。土地信仰源於古社，被歷史學者定義為「小區原群」，既在南土，其區既大，原群亦異，乃是新履斯土的移民群。在東馬為什麼如此重視？通俗的說法就是財神，「有土斯有財」即轉喻為有水斯主財，即被賦予地理風水的旨趣，永安亭即位在拉讓江的江流環抱處，此

江就會帶來財運。而福德祠的卜地選址，還有另一層涵義則是道教教義的支持，從宋元期新出的鬼律、黑律，其鬼神觀延續至明清時期，並由閩粵人帶至海外。由於福德祠在此，即土地公在此坐鎮，所職司的就是防衛邪祟不使入侵，此即詩巫福德祠取名「永安」的另一緣由。

東馬地區特多大伯公廟，其意義也多少區別於西馬，故從當地激發的積極行動，就是組織區域性聯誼會，繼而推動成立了「福德文化節」。從聯合全馬福德祠開始，接著擴大聯合華人地區，包括臺港澳及中國大陸，就成立了跨區域的福德正神組織，並配合舉行學術研討會。這個跨國性的聯誼組織，即善用華人世界的土地信仰，土地的神格雖低、廟制亦小，在基層則擁有穩固的基礎。在臺灣桃園市曾經推動「土地公文化節」，而此一跨國聯誼組織輪流在各地舉辦，就有內外呼應的效應。故想要在全馬推動作為華人的共同節日，這種行動就回應了教節一體化趨向，目前仍處於進行式，未來的發展即可印證「斯土斯神」，這樣的神祇特質有利於推進公共性假期。

在「敬天祀地」對照下的仙師爺，本廟及分香廟都集中在西馬中部一帶，銘刻著錫礦開發與客家移民的歷史，甲必丹盛明利與葉四在幫群的械鬥中，均為歷史人物身分而成神的，日比野丈夫稱為「華僑獨特之神」。其信仰屬性非屬原鄉神明的分靈，僅移植義烈、功烈一類理念即可立祠崇奉，滿足區域內的信仰需求，唯這樣的信仰會受限於族群、地域，建國後雖努力跨越民系限制，仍無法轉變為華族全體奉祀之神。證諸其他神廟信仰，蘇慶華所調查的代天巡狩、媽祖，雖從原籍移植而來，仍無法突破族群、地域限制，其聖誕祭典僅限於族群內部。相對的，敬祀天地的信仰就不會受限，在南天之下實踐同一祭天的理念，在南土上也崇祀唐番土地、拿督公，可證依據理念就可延續信仰，此即「華人

宗教」的特質之一。

在地學者習用的「華人宗教」，相當於臺灣學界所使用的「漢人宗教」，此一名義對應於漢人社會；而在大馬所對應的更大，就是「華人社會」。但這種學理上的依據，宗教界並未普遍的接受，仍按照「以教之名」或「以道為名」的習慣，故「道教」成為最大公約數。馬華社會既不脫離華人世界以免孤立，就參酌共同的作法而建立神廟和道教的關係，從臺港澳到中國大陸俱然。故「道教」作為總稱，方便含括、涵蓋既雜且多的神廟，由於面對的情況較為嚴峻，既需借鏡他國，也要考量大馬的宗教形勢。有一個疑問就是初至時，若挪用臺灣經驗從道壇角度切入，即可觀察道教的儀式專家，但在接觸「道士會」後發現其性屬公會。相較於臺灣，其間互有同異，所同即道教和道壇、道廟的關係，非西方教會式的隸屬關係，僅以鬆散的民間組織方便登記，並符合現代主義國家的管理機制。

「馬來西亞道教聯合總會」成立後，即和「道士會」的行業公會作切割，其目標重在聯合神廟，在定義的廣、狹之分上近於廣義，而非狹義的道壇道士。由於涉及神廟的組織問題，從官方到學界均認為其數既多且雜，這樣的分散且不相統屬，在國家權力上統治者難以管理，若要有效的解決就有賴雙方合作，此乃華人世界的共同經驗。這種既雜且多的現象，就像 James C. Scott 所說的 Zomia，此一觀念原用來解釋東南亞山民，這些逃避者遊離於國家權力外，不願接受統治者的理由，就是避免被徵稅、勞役，及遭遇戰爭、瘟疫等，選擇避居於碎片帶，自願流動於深山幽谷中，不接受谷地農民生產稻米的居住方式，故被稱為「逃避統治的藝術」。神廟既隱處於華人社區、新村中，其存在方式便於因應統治者，從荷、英殖民政府到馬來蘇丹，都有不易管理的困擾，這種現象可擬稱為「Religious Zomia」。從逃避清廷的苛

政到面對殖民的統治，是否尋獲「世外桃源」並不重要，卻能在方言群、會黨及華人社會中自在地存在。

神廟在現代國家的體制下，統治者亟想獲得有效的管理，早期殖民政府採取甲必丹制，乃是以華制／治華，建國後大馬政府也面臨管理的難題。相對的，神廟所面臨的情狀，憲法賦予的權利，如土地利用、撥款權益等，在多元種族多元宗教的形勢下，如何得享應有的權利？即可借鏡「馬來西亞佛教總會」（馬佛總）。在現代國家的管理政策下，宗教組織能清晰化、簡單化才方便管理，就鼓勵成立人民團體，此即採用間接的代理人方式，統治者的意志始得以公開化，甲必丹即被選定的代理人。建國後歷經一段時間的摸索，類似「馬佛總」即代理管理佛寺；以此類推，人民組織性質的道教總會，並非為了管理道壇，主要針對既多且雜的神廟。在這種情況下，神廟有兩種選擇，其一既參與道教總會，其二就是組織聯誼會，像九皇大帝、保生大帝等所組的聯誼活動。乃因神廟所潛在的宗教贊米亞特性，既參與組織又不受太多控制，這兩種俱屬鬆散的組織。所以馬道總的性質不像教廷，聯誼會也只是方便彼此互動，神廟與之均非硬性的隸屬關係。臺灣及港澳俱然，此一情況並非馬國獨有，而就統治者的官方立場言，並不希望道教總會或聯誼會有太大的權力，只要作為溝通神廟的橋梁即可。

在馬國若說馬道總的成立有些正面意義，就是原本政府僅承認五大宗教：伊斯蘭教、基督宗教、佛教、興都教及錫克教，而道教、傳統信仰等華人宗教不與焉！建國後仍是籠統歸於「佛教」項下。唯隨著形勢的變化，神廟之數既有數千，力量雖弱卻善巧掩護，為了因應政府的管理需求，乃採取妥協與調適的藝術。當初訪問成立不久的「馬道總」，領導層亟欲釐清的諸多難題：如總會如何說服神廟持續加入？如何擴大神廟的社會影響力？在與

官方交涉中怎樣爭取權益？類似的經驗也曾出現於臺灣，可知總會之下所設的各級分會，既需維持和神廟的合作關係，也要尊重其獨立性；尤其神廟所組成的單一信仰團體，像九皇大帝、保生大帝等聯誼組織，都可以考驗社群之間的競合關係。有一點必須指出的，就是在大馬能夠成立道總，就可和其他的華人世界取得一致，都是根據「以教之名」展現「聯合的藝術」的明證。

馬道總所經歷的經驗不論成敗，都可觀察現代主義下的新興國家，其憲法能否尊重宗教的自由權利，這樣的間接管理方式，同樣也考驗總會如何扮演代理人角色，這就有賴領導層的經驗。由於神廟與民系、社區的關係，被視為社會基層是否穩定的指標之一，故總會與國家權力之間的爭取、妥協，就決定總會如何發揮其影響力。這樣的組織形式表面像臺灣，其實面對的統治者較為複雜，如何保證其對神廟的承諾有效，在民主體制下既是嘗試也是考驗。由於神廟乃推動節俗重要的公共空間，其成效攸關教、節一體化，故特闢專章討論其作用。從脫離王法又仿效王化，從聯合又要維持自主，從這樣的靈活性與彈性，即可省思道總和神廟的關係，雖然不能等同於制度化宗教中，教廷和地方教會間的嚴謹有制，但是神廟既已被「聯合」在一起，如何照預期的發揮力量，正是道總成立後值得關注之處。故從節俗信仰和「道教」的關係，即可觀察馬道總、各種聯誼會的運作，如何形成確定「教、節一體化」的關鍵。

（五）

從宗教學理論觀察「教節一體」，僅為宗教文化史的基本問題，在大馬針對八、九個實例檢驗「教、節一體化」，即可省思節俗能否歸屬「宗教」，雖然一時難以定論，但仍有其在地化意義。故選擇從「聖教」到「道教」切入，即因其標示的兩個時間

點，並非存在前後的衍變關係，而是表示自覺意識的關鍵階段。楊慶堃曾提出「制度化」與「擴散性」的分類，再加上「組織型」後即方便概括神廟，如此討論其與「道總」的關係，就可發現華人世界皆然。在馬國華人宗教既與多元宗教並處，兩個名義即銘刻著「以教之名」的標誌，其衍變過程雖然曲折多變，仍然顯示民眾適時揭舉適用的名義，以免陷於模糊不清的混沌狀態。

本書中也曾提出一個觀念，認為華人的宗教意識乃是「被喚醒」的，這個說法彰顯了兩種屬性：顯性或潛性；平常無事的狀態即隱伏（潛性），一旦種族遭遇宗教、文化事件，就浮現為顯性狀態。像內政部長批評舞獅不如舞虎這種小事，表面只是民俗技藝，原本的載體則是傳統信仰習俗；大事件則是義山搬遷，其宗教意識從隱伏到喚醒的過程，就顯示禮教、禮俗與宗教關係的模糊性，乃因知識階層的認知總是文化>宗教，這種現象亦見於臺灣及港澳。從這種角度觀察「教節一體化」的意義，就像思想興革所總結的看法：「傳統節日是華人文化風俗的一部分」，即將節俗信仰視為文化認知。在這種情況下，對照友族友教的「教節一體」，華人是否自覺其節俗亦屬宗教的一體？這個問題在華人世界各有偏重，臺港澳通常節慶面>信仰面，被視為鬧熱、狂歡的嘉年華；在大馬則節俗與信仰相對較為均衡，有時信仰面>節慶面，就像九皇節的多面性，齋宮與齋素即呈現重修行的宗教現象，並非僅僅表現遊行活動的狂熱。可見信仰和文化間存在兼融性，在馬國被顯性化，而臺港澳則較為隱性，此即環境所提供的宗教實驗場域。

儘管「教節一體化」目前仍屬進行式，這種例證就像東馬發起的福德文化節，縱使只是容易被忽視的小神小道，卻能堅持報謝斯土斯神的理念，反使唐番土地得以彰顯其信仰新貌，此即華族在南土集體所需的歸屬感。節俗信仰在華人社會的存在方式，

相較於伊斯蘭教或基督宗教的制度化，其神話與儀式的關係確實較為零散，唯借此保存了民族的文化根源，也反映移民在開發過程中的集體記憶，其歷史價值及意義則是一致的。從臺灣到馬來西亞的宗教之旅，在短短六、七年間其實難以盡窺全貌，唯所見既已豐富而多元，這些實例即可印證一個事實：華人節慶既有其民族氣派，目前雖然只是朝向「教、節一體化」發展，仍可檢驗民族節日如何因應環境變化，從而持續滋生其創造的活力，這些觀察就在本書中保留了文化遺跡。