

中国大陆客民信仰与大马客民信仰之异同

The Differences of Folk Worship between the Hakka People in Mainland China and in Malaysia

刘丽川*
(LIU Li Chuan)

摘要

马来西亚客家民间崇拜习俗, 主要是祖先崇拜和一般地方神明崇拜。祖先崇拜和一般地方神明崇拜, 在中国, 历来具有血缘性与地缘性特征。大马客家的崇拜习俗, 既存在以保持宗亲、方言集团为核心的传统崇拜方式, 又出现了以开放心态接纳其他方言集团进入自身祭祀圈的情况, 或自身被他方言集团接纳从而进入他方言集团崇拜习俗的“变异”形式。这可以视为中国客家传统文化在东南亚地区的一种进步与发展。马来西亚客民信仰习俗的“变异”, 主要是因为举目无亲的异国他乡, 为求生存和改善生活环境, 主观上必须走出血缘、地缘的局限, 才能汇集力量, 共谋福祉, 从而在客观上亦为马来西亚多元文化的健康发展做出有益贡献。

关键词: 客民、崇拜习俗、方言集团、马来西亚

Abstract

The main forms of folk worship of Malaysian Hakka are to worship ancestor and to worship local gods in general. And the same two forms of folk worship among mainland-Chinese Hakka have always had consanguinity and geographical characteristics. Traditional Malaysian Hakka folk worship is not only to maintain clans and the dialect groups, but also accept other dialect groups to join into, or they join into other dialect groups' folk worship. These changes can be considered as a sort of progress and development of Malaysian Hakka. And these changes were due to they were in foreign country alone and needed to survive and improve the living environment. They, subjectively, must be broken blood, geographical limitations, and then they could concentrate power for making better welfare. Objectively, Malaysian Hakka has made a useful contribution in Malaysian multicultural.

Key Words: Hakka people, folk worship, the group of dialects, Malaysia

* 刘丽川教授 中国深圳大学客家研究会会长。电邮地址: zhang4612@hotmail.com

一、前言

客家信仰的神灵，五花八门，可谓“神佛满天飞”。这跟中原的孔老夫子倡导的“不语怪力乱神”很不相同。多神崇信，是客家民间的普遍现象。每逢岁时节日或神诞日，往往倾村出动，进庙祭拜，沿村游神，昼夜演剧，虔诚而隆重，毫不吝惜个人钱财。这种信仰习俗，以家族为单位世代传承。它是以宗族为中心的村落乃至某些区域整个民间社会的生活方式与信念，反映了客民群体的心理基础、文化层次与价值取向。多神、杂神崇拜，是客家文化的重要特征之一。在这一点上，大陆客家跟海外客家，至今仍是大体一致的。

二、大陆客民的多神、杂神崇拜

客民信仰是多元的，从未出现过被某单一信仰所统治的现象。客家民间多是杂神信仰：通常可在同一寺庙中见到佛门菩萨、罗汉，道家仙师、鬼神，地方神明和祖先亡灵，共享客民香火。

客民供奉的各路神明分类：

（一）全国性的宗教信仰传统

佛、道两大宗教形成以来，它们以不同形式渗透进社会的政治、经济、文化中，在客地也是如此。

1、佛教信仰

观音崇拜，遍及各村各户。

2、道教信仰

客民供奉的神明，属道教体系的居多，如：玉皇大帝，三官大帝（天、地、水），城隍，后土（守护坟墓的土地神），土地伯公（多在村头、田头、山林和水泽之旁），关帝，神农大帝，玄天大帝（攘除火灾），门神，财神，灶神，注生娘，千里眼，顺风耳等等。

18世纪以来，基督教、天主教传入中国，但在客家地区其信徒远不及佛、道两家。

3、儒家的文武二帝

客地一般建有文祠供奉文（孔丘）、武（关羽）二帝。客家社会奉孔夫子为保佑登科中第的最高神明；关羽则是文武结合的典范，客民崇信他的勇武精神、高风亮节。文官治国，武官卫国，文武之官护佑着国泰民安。

（二）祖先崇拜

“祖先”，有狭义与广义两方面的含义。

1、列祖列宗

客民是个极看重宗族的民系，在客家民居的祠堂（客家的民居建筑多是居祠合一）里供奉着祖先神位。

2、祖先神化

这里是指广义的祖先，即历史上出现过的有作为的或有贡献的客民。

如广东丰顺县横江的“法青公庙”。法青公，即张法星。《揭阳县志·杂记》：“宋张法星，霖田人，巫师也。”霖田，今之丰顺。相传他曾与三山国王斗法，不分胜负，双方议和，在横江为其立庙，并在三山祖庙中三山神让居其左，由乡人合祀。

台湾屏东、新竹、桃园、苗栗等客地的“褒忠祠”或“义民庙”，供奉着乾隆五十一年即1786年林文爽之乱及同治元年即1862年戴潮春之乱中阵亡的客家军民；香港新界客村中的“英雄祠”、“英勇祠”、“义祠”等，多是祭祀客民在移民、开拓、械斗中为了维护客家利益而死难的英灵。

客民的祖先崇拜往往与民间的乡土神，地方神交织在一起。

（三）民间信仰

1、妈祖崇拜

祖庙在福建湄洲屿。闽西客地几乎各村都有天后庙；广东兴梅一带不多见；香港、深圳沿海的客住地有数不清的大小天后庙，深圳最大的天后庙在赤湾。据说，台湾有500多座天后庙。

香港元朗大树下天后庙，以客民为主体举行的抢花炮、巡行、祭祀演剧等祭祀活动，已是闻名的“元朗会景”。

妈祖信仰，已成为国际性的妈祖文化。

2、山岳神明

海陆丰、潮汕地区普遍敬奉“三山国王”（潮汕地区揭阳县——古称河婆——境内独山、明山、巾山三山之山神。因屡屡显灵，护国庇民，隋、唐、宋、元、明、清历代朝廷迭有赐封）。与潮州比邻的大埔、丰顺、揭西等县的客家也接受了此信仰，而且还带到香港、台湾及东南亚，在台湾甚至成为识别客村的标志。有关揭阳“三山国王”信仰在大马的传播，下文将有所涉及。

丰顺县三山祖庙规模壮观，主要供奉三山国王，同时还供奉佛、道等各路神明60余尊。其中还有只被丰顺六约各乡供奉的乡土神灵——韩指挥大使、张木坑公王和大王爷奶（相传为韩屋楼人）。

3、地方神明

龙源公王信仰：闽粤赣三省交界的松源，筑有“龙源宫”，供奉“龙源公王”，三省九县方圆几百里的客民无不瞻仰膜拜。龙源公王，指的是福建武平县象洞钟氏三兄弟（友文，友武，友勇）。他们事母至孝，事国精忠（参与王安石变法，败后归乡而逝。宋徽宗时三人显灵灭五凤楼火；金人入侵，显灵助战），乡人为其建庙。

谭公信仰：谭公，即谭德，生于元代，惠东县大岭镇大布村人。三岁父母俱亡，到外婆家放牛。七八岁能呼风唤雨、伏虎驯蛇，十三岁在九龙峰下得道成仙。九龙峰的谭公庙为其祖庙。四年打醮一次，极其热闹。此信仰流布于东江流域的客家地区，后随客家人的迁徙，传播到港澳及海外。

宾公信仰：宾公即余宾，生于北宋，增城正果镇番峰村香埔塘人。民间因其是放牛娃出身，又称其为牛仔佛。宾公八岁父母双亡，到外婆家放牛，十六岁时在瑞山的岩石上坐化。后人对其修建“正果寺”供奉，十三年打醮一次。民间关于牛仔佛的传说内容有的似谭公，如从小聪慧，有法力，得道后为民解忧，战乱时护村有功等等。宾公信仰的崇信范围，在当地称为“一花开五叶”，“五叶”即指南海、番禺、顺德、龙门、博罗。但在外地所建的牛仔佛庙，我们仅在广州附近的黄埔长洲街深井社区发现一座小庙。

打醮活动并非个人行为，它是以家族为单位历代传袭下来的，也是以宗族为中心的村落，乃至某些区域整个客家民间的社会生活信念与行为现象。

4、巫覡信仰

客地民间信仰习俗中，还包括对“仙姑嬷”、“撮箕神”一类巫覡活动的崇信。据说仙姑嬷能代人到阴府寻找亡故亲人的灵魂等，因而被客民信仰。这就是所谓“放阴”的巫术活动。问“撮箕神”的活动也颇具神秘色彩，因大人小孩都可去求神，所以这种活动在客地很有普遍性。

5、“风水”信仰

“风水先生”在客家民间生活中举足轻重：客民对造坟、起屋的基址极为重视，他们认为基址选择的好坏，对自己及后代的开运、兴旺、发达直接相关，因此必须依照风水先生的指示去做。其实，依照风水先生的指示建造的坟、屋，不见得就能交上好运，但人们仍深信不疑。至今，在客地仍流传着许多某家阴宅或阳府选址时，风水先生如何如何说，后辈如何如何兴旺发达等富传奇色彩的传说。

总之，客民信仰内容极为庞杂，信仰的心理又极为顽强、执着。它充分反映了客民群体的心理基础、文化层次与价值取向。

三、客家多神、杂神崇拜的文化源头

民间的传统信仰，只是一个社会或社会集团深层文化结构这个大背景的某种折射。考察客家信仰习俗，务必要与客民的历史相联系，溯流追源，才能认清其文化的本质所在。

我们在《论客家研究的几个基本问题》一文的“土族制度与客家传统”一章中谈到，若要准确、深刻地理解客家传统，就必须追溯东汉以降的世族制度以及“永嘉之乱”后大批北方士族避难长江流域那段历史，因为“这段历史的诸种重要因素，对后来客家人的社会心理特征和文化传统，有着至关重要的影响”。（张卫东、王洪友，1989）

从东晋初（317年）到唐末（879年）共500多年间，长江文化主要靠着南渡的北方士族空前兴旺起来。其中，东晋、南朝是继汉开唐的桥梁与基础。东晋、南朝近300年间发展起来的文化，成为盛唐文化之基石，更成为客家文化之源。因为其间形成的文化传统，深深植根于客家先民及其传人之中，客家文化传统与那时的长江文化，确属一脉相承。明白了这一点，现今客民社会中的生活习俗（如喜吃干饭、过年不动扫帚、人日吃七样菜……）、杂神信仰习俗等成因，就能从中找到清楚的答案。

魏晋以至南朝，战争频繁，政治动乱，刑法苛峻，就是士大夫也动辄触禁。因而士族群体消极避世的思想与日俱增，盛行谈玄理、说鬼神之风，魏晋以来出现的一系列志怪小说就是这种世风的表现，它对社会的其他阶层影响至深。另外，战乱和动荡，使得当时社会变成现实的人间地狱，人们渴求精神上的寄托与神力的庇护，这就为各种宗教活动和形形色色的民间信仰的发生、发展提供了肥沃的土壤：

首先，佛教在汉代传入，十六国时佛教开始广泛传播。东晋时，佛学采用玄学的语言，加速了它的发展，广泛地为士大夫所信奉。到了南朝，佛教成了最大的宗教，这时立寺成风，造像成风。南方的建康（即今江苏省会南京市）和北方的洛阳成为当时佛教的两大中心。唐代诗人杜牧面对南方佛教中心佛寺之盛，情不自禁地咏叹道：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中！”由此可见，宗教迷信的空气是如何弥漫着人间。

其次，本土道教的产生。道教产生的源头较多：它吸收了老、庄、《吕氏春秋》到《淮南子》以及星相家、医方家、谶纬家对于自然、社会与人的思维成果，又采撷了流传于古代中国，尤其是流传于楚文化圈的种种神话，从而构造出名目繁多的神谱，同时还吸收了当时自然科学（主要是化学、医学）的成果，逐渐在汉魏六朝时“整合”成一个复杂的宗教体系。从东晋句容（今江苏）士大夫道士葛洪著《抱朴子·内篇》，到南朝刘宋道士陆修整理编辑《道藏》、南朝梁代丹阳士大夫陶弘景写成阐述道教种种理论的《真诰》、道教养生理论的《养性延命录》等书。这个过程，就是一部道教成熟史。这个现象就告诉我们，建立在长江流域的南方东晋南朝文化同道教的真正成熟，相互之间起着至关重要的互动作用。

而且，我们在讨论东晋南朝的宗教信仰时，绝对不能忽略当时分布在长江流域的荆楚、吴越的巫觋文化对社会的影响和渗透。《史记》和《汉书》对“吴楚多巫风”，楚俗“信巫鬼，重淫祠”多有记载，反映当时荆楚吴越的百姓狂热迷信巫师方士，祈求他们驱鬼治病，连弄到“财尽于鬼神，产匮于祭祀”也在所不惜。（南北朝）《荆楚岁时记》、（隋）《玉烛宝典》就记述了不少江南民间的巫风习尚。

综上所述，东晋、南朝时代上至士族，下至百姓的社会思潮，就是巫觋、鬼神、玄学、佛教、道教等思想的混合交融，有的有迹可寻，有的无迹可寻。近300年的东晋南朝文化，从未摆脱这种多神信仰氛围的影响。这与周人“敬鬼神而远之”、孔子“不语怪力乱神”为信仰特征的中原文化，确乎大不相同。

这种多神信仰，在经第一次迁徙后进入长江流域的客家先民身上，必然打上深刻的不可磨灭的印记，并融进客家文化的血液中。也就是在此种历史大背景下，孕育出客家人的信仰传统——秉承东晋，特别是南朝的社会信仰——多神、杂神崇拜。以往人们在讨论客家文化时，总喜欢简单地归结为“保存了中原文化”。试问：以“不语怪力乱神”为信仰特征的中原文化，如何解释客家的“神佛满天飞”？

南朝的南部疆界已届岭南。南朝的这段历史，其间形成的南朝文化，对岭南文化亦曾产生过巨大而深刻的影响。总而言之，南朝文化对长江南北的文化发展起了继往开来的重要作用，迎来了灿烂的隋唐文化，而且在南中国，为孕育、发展闽江流域的闽（包括潮汕）文化、东江流域的客家文化以及珠江流域的粤文化，奠定了良好基础。

四、大马客民神明崇拜的类型

早年的大马客籍移民，大多依赖亲友的介绍引领，同乡的互相提携离乡。因此，一种以宗族、同乡或方言的认同为背景而聚集居住并扩大的小社会，就这样形成了。客家人尤重“慎终追远”之传统，特别是在他们离乡背井，来到陌生的国度，面对重重困难、求生存图发展之际，心理上、精神上都迫切需要同种文化的支持，其表现形式往往就是建庙宇，以祈求皇天、祖宗乃至各路神明降福保佑。

中国大陆的祖先崇拜和地方神明崇拜，向来具有血缘性与地缘性特征。考察大马客民的神明崇拜，可大致归纳为四种祭拜类型：

（一）最具传统的血缘、地缘祭拜

大马的客籍移民来自华南农村，对血脉宗亲之重视，远较城市居民强烈，他们自然而然地把对宗族的忠诚移植到大马的华人社会，以血缘为核心的祠堂成为宗亲集团活动的中心场所，吉隆坡建于1892年的叶氏宗祠，就是这样一个组织。叶氏族人每年有四次例行的大型祭祖活动：农历二月初八叶德来（亚来）公诞辰仪典、清明节的上坟祭祖、农历八月初一之秋祭、冬至节的循例祭祖，其中以秋祭尤为隆重。在这份纪录中对祭祖的意义讲述得很清楚，是为了“不忘先人，且以联络后生”，藉以增强族人的归属感。1945年9月6日“职员紧急会议”商讨“醮金醮祖事”，议决“定夏历九月初九日即阳历十月十四日醮醮以酬答祖宗护佑我等平安，度过此等未有之危险关头。”（见1993年《雪兰莪叶氏宗祠成立一百周年纪念特刊》所载1940年—1993年“宗祠会议纪录摘要”）

祖籍广东揭阳县的客民供奉“三山国王”，也同样有“促进乡人团结意识”的作用，它所显示的地缘性特征，在大马也是很引人注目的。揭阳古称河婆，故大马揭阳籍客民亦普遍自称“河婆人”。因地域、方言之特殊，河婆人在大马的地位也有些特殊与“尴尬”：依“省”籍，他们应属广东帮；依“府”籍，当属潮州帮；而依“县”籍，则是揭阳帮。可是他们三帮皆不入，因为所操客语既与广东音不同，亦与潮汕话有异，所以河婆人独成一派，或者迳自加入客属总会（崇正总会等）。

源自潮汕地区的“三山国王”崇拜，因信仰文化的渗透作用，传入比邻的揭阳、揭西二县，得到了当地客民的普遍接纳，并随移民携至大马。所以，大马境内的三山国王庙（或称“霖田古庙”、“霖田祖庙”），均出自河婆客民。

（二）非血缘的客属祭拜

参与这类祭祀的人群，范围比起第一类来有所扩大。祭祀成员不限于宗亲或地缘关系，而是以操共同的客方言为联系纽带。槟榔屿之海珠屿的“大伯公庙”可视为此类崇拜的代表。

人们对南洋各地华人广泛祭祀的“大伯公”（或称福德正神）究竟是何方神圣，一直众说纷纭，难下结论：说“大伯公亦即土地神”的较多；说是“本头公”的，即《水浒传》中的浪子燕青有之；说是水神、海神的有之；还有说是为纪念古代吴国的太伯、仲

雍的“过番神”……。然而，对槟榔屿的海珠屿大伯公身份“为客籍人士张理”却争论较少，这可能与留存的若干历史纪录、传说及岛上的几处遗址有关。（以上有关“大伯公”的资料均来自槟城郑永美先生惠赐的大作《槟城客家史概论》手稿中“大伯公考”的有关章节，特在此说明并致谢意）。

我们看到谈及海珠屿大伯公是客民张理神化的文章较多，现仅借助蓝渭桥1934年的《海珠屿大伯公考查记》，来考查该地客民的大伯公崇拜。据该考查记称，“大伯公”本名张理，广东大埔人，乾隆十年（1745年）与同乡丘兆进、福建永定客民马福春南渡大马，成为踏上海珠屿的首批华人。三人结拜金兰之好，张为大哥，丘为二哥，马是三弟。他们与岛上的马来人共同开发荒岛，以后大哥先去世，两位兄弟悲痛地把他葬于石岩旁，并时常来祭拜。待丘、马先后故去，人们就把他们葬在张理墓之左右。直到清嘉庆六年（1801年），客民陈春生“得到政府允许，免费领得了现在称为大伯公街的大伯公庙地”，遂建成福德祠大伯公庙。庙内壁碑有云：“五属之侨，凡有所获，不自以为功，而归功于大伯公”，以示五属客民对开辟槟榔屿的大伯公张理的感激与崇敬之情。五属，是指惠州、嘉应、大埔、增龙（增城、龙门合称）、永定。

另据庙前一石香炉上刻有“乾隆壬子（1792年）——六甲弟子李赐答谢”等字样推断，张理去世不能晚于乾隆壬子年，即乾隆五十七年的1792年，距今已200多年。从张理被神化始，至今香火弥盛。炉主5年一轮，皆由五属客民当值。

（三）摒弃“排他”心理，吸纳他方言区集团进入客籍祭拜圈

上述第一、第二类祭祀习俗，在血缘、地缘方面具有“排他”性质，是原乡传统祭祀习俗在海外的延续、传承。而吸收他方言集团进入客家民系的祭祀活动，是大马客民在新形势下的新需求。由叶亚来一手创建的“吉隆坡仙四师爷庙”，就是一个很好的例证。

光绪八年（1882年）作为吉隆坡甲必丹的叶亚来拨奉私人地皮一块起庙，奉祀被尊为仙师爷的盛明利（原芙蓉甲必丹，惠州客家人）和四师爷的钟来（嘉应州人，叶氏重要助手，内战中牺牲）。仙四师爷庙于光绪九年落成开光，时光流逝，后人又续有加祭。现今大殿中龛供奉着仙师爷和四师爷，右龛配祀叶亚来神位。庙的右边附设“义勇祠”，祭祀阵亡的忠勇先烈；左边附立观音堂，奉祀观音菩萨。

这座仙四师爷庙，主祭的是客民祖先，应该说深具客家崇拜色彩。然而，它却不是客籍人士独祭的庙宇，而是粤系、桂系、闽系等不同籍贯的华人共同祭拜的地方。这是因为当年起庙时，地皮是叶亚来贡献的，而寺庙却是叶氏的部属联合其他各帮斥资兴建的。而且，从1907年开始，寺庙的产业及入息概由寺庙理事会制定章程负责管理。理事会则是由广东、广西、福建各属推举出12名代表组成。这种管理方式延续至今。因此，庙内神明成为几乎所有华人广泛崇拜的对象。在吉隆坡，每年农历七月初七和十月初三，都为二位师爷举行隆重的诞辰仪典；农历元月二十八日，为二位师爷举行盛大的迎神会，仙师爷和四师爷的銮驾要巡城一周，并接受民众献上的歌舞表演。这时，不论操何种方言、身属何种派系的人们，都沉浸在祭奠的热潮中，共同祈求师爷们为世人解厄消灾，并带来幸福吉祥。

仙四师爷庙的崇拜特色，可以说是在消除了血缘、地缘界限基础上形成的以客属神明为崇拜对象的信仰行为。

（四）客系神明进入他方言集团的祭拜圈

这类崇拜跟第三类有相似之处，即出现“你中有我，我中有你”的交叉现象。第四类是“你中有我”：客系神明被他方言集团的祭祀圈所接纳。新山“柔佛古庙”可作为这类崇拜的一个典型。

据柔佛州档案资料所载，1810年在今新山闹市区直津街就有古庙的初期建筑（符传曙、赖益盛 1997：52）。后经义兴公司领袖陈旭年等人努力，于1865年至1870年扩建，古庙始有今日之规模。义兴公司是一潮州帮组织，陈旭年于1870年成为公司首领。当年的义兴公司，曾协助苏丹亚武巴加开辟柔佛，也是开埠功臣。古庙为潮州籍人士创建，其另一佐证是：古庙内现存一方刻有“总握天枢”四个大字的匾额，落款是“同治庚午中国潮州众弟子敬立”。同治庚午即1870年，此匾乃大庙落成时陈旭年率同乡敬奉的。

陈旭年是一位具有远见卓识的先贤，1868年被推举为“华侨侨长”。在他治下的新山华人社会，限定华族神庙、义山、学堂一概不得分帮立派。因此，新山的潮州帮、福建帮、广肇帮、客家帮、海南帮等五帮，公推脱胎于义兴公司之新山中华公会（其前身即柔佛华侨公所）为华人最高领导机构；原来由五帮人士各自崇拜的五尊神明，被一齐请进神庙供奉。这五尊神明是：潮州帮的玄天大帝，福建帮的洪仙大帝，广肇帮的华光大帝，客家帮的感天大帝，海南帮的赵大元帅。从此，每年的农历正月二十日，各籍华人为答谢神恩，都要共同举行游神大会。

五、大马客民崇拜习俗“变异”的社会意义考察

从上述客民崇拜形式的大致归类来看，第一、第二类崇拜，是恪守传统的大马客民对原乡崇拜习俗的一种沿袭与传承，仍是基于血缘、地缘以及方言集团的客属崇拜。而第三、第四类崇拜，则是大马客民植根大马土地后衍生的崇拜“变异”形式。

在客民原乡，特别是在闽粤赣的客家腹地是很难寻觅到上述这两种崇拜形式。但在清初康熙年间客家第四次迁徙后在珠江三角洲形成的新居住地出现“异姓共祠”现象，如增城下塘村张姓、王姓“共祠”；仙桂村何、王、邱三姓“共祠”等。而从清代以来，竹坑村与罗坑村十年一次的打醮活动则是由张、王、郑、黄、蔡、梁、何、马、龙、刘十个姓氏联合举行的。这种“异姓共祠”、“联合打醮”的祭拜形式出现的原因，是因为刚进入增城的客家人为了求得在新垦区的生存，通过联合建祠、联合打醮等信仰行为，来达到整合姓氏和村落关系，从而实现在精神层面上的最有力的团结。这种在新垦区出现的新信仰行为与大马客民的第三、第四种崇拜习俗有其相似的社会和历史原因。

大马客民的第三、第四种崇拜习俗，可以视为是在传统信仰习俗上拆除了血亲、乡亲的藩篱后，在广义的“大血亲”、“大语缘”的基础上，为适应海外生存的特殊需要而产生的一种崇拜习俗“异化”的结果。它们是那个时代的产物。那些超越亲缘和方言界限

的寺庙，无论是“以客为主”还是“以他为主”，大多是有百年历史的古庙，是大马华人早期的建筑物。这大概是早期华人移民大马时，无论怎样都是“独在异乡为异客”，创业之艰辛，力量之单薄，如果仅凭血缘、地缘的联合是不足以应付恶境的，因而必须走出血缘、地缘的局限，寻求更大范围的联合，在与外界交往时发挥出一种整体的作用，形成更有力的影响，才能求得“异客”在“异乡”立足、发展。

甲必丹叶亚来在大马的成功，正是一个极富说服力的见证。

叶亚来之所以能够获得实权地位，以至马来社会和英殖民者也对他尊敬有加，这主要得力于他有一个团结的具备群众基础的“助手班底”。据刘崇汉先生的《甲必丹叶亚来》一书的介绍，辅助他的“班底”主要由“十杰”构成：1、赵煜，总务兼买办，台山龙溪人，而且还是叶亚来的亲家；2、叶致英，司法兼判官，紫金永安人，叶亚来故去后他接任甲必丹；3、王天泉，法律顾问，叶氏智囊团主脑，新会人；4、丘发，警卫，惠阳横沥人；5、翁寿，通晓马来语，负责外务，是个诸葛亮式的人物，惠阳永湖乡人；6、郭穆桂，内务兼司库，大埔上迳人，叶亚来的妻弟；7、王聚秀，税务兼司秤，大埔汉塘乡人；8、曾君斗，负责新马地区水路运输，惠阳淡水人；9、梅华昌，英文文书，台山人；10、灰阿者，巫文文书，负责与政府往来文书，马来巫族人。（刘崇汉，1991）

这“十杰”中，客系6人，广府系3人，巫族1人。从籍贯上看，叶亚来任人不受血缘、地缘、方言的局限，不搞“唯客是亲”，而是“任人唯贤”，甚至连姻亲的选择，也都跳出了“客属”的圈子。他是一位有头脑、识时务，懂得团结又善于团结各帮及同盟者的领袖。因此，他赢得了华人社会的广泛拥护和支持，带领华人与马来人民一道齐心协力，开发了吉隆坡。

上文提到的潮州人陈旭年，也是这样一位颇具胆识、善于团结、组建大联合体的领袖人物，不仅为华人争得了较好的处境，而且为新山的开埠做出了卓越贡献。

综上所述，大马客民崇拜习俗中出现的第三、第四类“变异”现象，是环境使然，是生存与发展需要使然，是海外客民继承和发扬传统文化的一种创新。这是客家文化在大马的社会历史条件下的一种进步，也是大马客民为客家文化做出的一份重大贡献。我们在考察研究东南亚客家历史和客家文化时，不能不特别注意这一点，不能不特别肯定这一点，因为大马客属人士是很珍视这一点的，视之为族群尊严之所在，并作为自己的历史与文化予以捍卫。

以“仙四师爷庙”、“柔佛古庙”为代表的这类古庙，其早期为华人提供了从事祭祀活动的场所，从而把各帮各派的华人凝聚在一起。除此之外，在会馆尚未普遍成立之前，这些早期祠堂庙宇还担负起会馆等社会组织的社会职能，例如出面举办教育、依照传统习俗为华人举办婚丧仪式、为逝者提供坟场、创办造福民众的慈善事业等等。所以，从这个意义上说，这些祠堂庙宇，成了当时华人社会的最高组织。

而“仙四师爷庙”、“柔佛古庙”的可贵之处，更在于自觉地从行政管理制度上一改华人群体中根深蒂固的帮派观念，由各派系推举人选，联手共管庙务，它们成了各方言集团通力合作的标志，体现了相当程度的民主自治意识。正因为有了这种民主进步意识，有了这种意识为主导的运作机制，从而培养了华人社会维护传统又不故步自封的华社精神。这既为自己族群的发展，也为所在国的进步做出令人钦佩的贡献。

六、结语

19世纪中叶以来，各方言集团自行修庙筑寺之风渐盛。客方言集团的宗祠信仰活动的加强，地缘性团体的组建，有助于增进客民的归属感和认同感，也相当有效地维护了客属族群的利益。其他方言集团情况亦大致如是。这一切，既反映了华社在侨居地的顺利发展（在那个时代是必然的，是有其进步意义的），又反映出华人群体在自己站稳脚跟、力量有所增强之时，往往容易出现内部分化与各自为政的倾向。

时代进入20世纪时，大马的社会、政治、经济、文化诸方面都大为改观。在新的历史挑战面前，大马客属不少有识之士已经清醒意识到，仅凭客属自身的“小团结”是远远不够的，正如《砂劳越客属公会金禧纪念特刊》所说：“社团的活动重点应放在全体华人的团结与各项有关民族权益的争取，进而促进国家的大同进步上”。（刘伯奎 1983：71）

当时代迈向21世纪，这种“大联合”、“大团结”的观点，已为越来越多的华人和华人社团所接受。大马华人社会能有今天，同先辈的艰苦创业密不可分，同先辈在文化上包括信仰习俗上既继承又创新亦不可分。置身当今的后人，相信定能在先辈精神的激励鼓舞下，彼此声应气求，守望相助，共谋福利，进而与大马巫、印各族亲密携手，为大马政治、经济、文化的多元化的健康发展、为社会的繁荣昌盛做出更大的贡献。

参考文献

- 符传曙、赖益盛，1997，《柔佛古庙专辑》，新山：新山中华公会。
- 李业霖，1993，《叶亚来传略》，载《雪兰莪叶氏宗祠成立一百周年纪念特刊》，页294-295。
- 刘伯奎，1983，《砂劳越客属公会金禧纪念特刊》，古晋：砂劳越客属公会。
- 刘崇汉，1991，《甲必丹叶亚来》，吉隆坡：益新印务有限公司出版。
- 刘丽川，2008，《增城客家源流与三百年来和睦相处的客家山村——竹坑村》，《增城客家文化研究》（创刊号），页14-18，内部交流资料。
- 刘丽川，2008，《广东省增城市客家村落的“异姓共祠”与打醮考察——以竹坑村为例》，《增城客家文化研究》（创刊号），页19-22，内部交流资料。
- 田仲一成，1981，《中国祭祀演剧研究》，东京：东京大学出版会。
- 雪兰莪叶氏宗祠百周年纪念特刊编委会，1993，《雪兰莪叶氏宗祠成立一百周年纪念特刊》，吉隆坡：雪兰莪叶氏宗祠。
- 颜清煌，1991，《新马华人社会史》，北京：中国华侨出版社。
- 张卫东、王洪友，1989，《客家研究》（第一集），上海：同济大学出版社。
- 张肯堂，《河婆风土志》，1976，吉隆坡：河婆同乡会。
- 郑良树 编，1994，《潮州学国际研讨会论文集》，广州：暨南大学出版社。