

人、神與幫群：從客家信仰看 新馬社會裡的人群關係

張容嘉¹

摘要

移民在異鄉安頓，需涉及許多層次，首先，移入國的政治、經濟結構與社會條件決定了移民在當地的社會位置；其次是移民與其周邊人群的關係、移民在地建立的社群網絡，以及伴隨滿足人們基本物質生活，建立廟宇組織與死後的歸處（義山）等心靈層次的安頓需求，都是移民建立地方感的重要組成因素。移民在建立廟宇或者籌建義山的過程中，同時與不同人群發生互動關係，可能是華人與當地馬來族群、華人內部不同幫群之間，乃至於幫群內部的合作或競爭關係。換言之，移民日常的信仰生活，不論是在地適應或幫群衝突中創造出來的神祇，甚至是當代新創造的宗廟儀式傳統，都反映社會裡人群關係的縮影。本文將嘗試藉由新馬客家人的信仰與變遷，以及當代新創造的宗教活動，討論新馬客家社會裡客家人與其周邊人群的關係。

關鍵詞：客家、信仰、廟宇、人群關係

一、前言

當代談論移民離開家鄉，來到人生地不熟的異地，心理上會經歷從失去地方感（displacement）到建立起地方感（enplacement）的過程，為了在異鄉安頓下來，必須建立起新的在地網絡連結關係。移民在當地的環境、組織團體或教會等地建立起不同形式或深淺的社會關係，都影響移民鑲嵌、整合進入在地的不同程度（Wessendorf and Phillimore 2019）。儘管Wessendorf及Phillimore（2019）文中討論的案例聚焦於現代英國的移民，與本文所要處理18至20世紀初前之新馬華人社會有別，兩人卻提出了重要的參考論點，移民在不同場域與自己所屬的族群團體以

外的人們互動所建立的社會關係，將有助於移民建立起在地歸屬感。這個洞見幫助我們思考移民在他鄉與周邊人群的關係，對於建立地方感的重要性，即便建立地方感的方式隨著時間與空間的差異都會有所不同。

在建立地方感的過程中，透過日常生活裡的信仰儀式實踐，像是集資買地建廟，或者是死後世界安置的義山，都可能涉及到與當地馬來族群，以及華人內部不同幫群內部的合作或競爭關係，這些都是影響移民能否順利整合進入在地社會的重要因素。換句話說，欲觀察新馬客家社會裡客家人與其周邊人群的關係，我們也可以藉由

1. 客家文化發展中心研究發展組副研究員

探究移民在地適應或幫群衝突中創造出來的神祇，甚至從當代新創造的宗廟儀式傳統裡，看見社會裡人群關係的縮影。

二、新馬客家人的移民脈絡

大量客家人向海外遷移，與中國內部動亂，以及整個世界史發展脈絡息息相關。1850年代，清朝政府咸豐、同治年間，內亂頻仍、天災人禍不斷，在中國南方兩廣蔓延的本地人與客家人之間規模龐大的土客械鬥（1855-1867）以及太平天國（1850-1864）的動亂，直接、間接地促使大批廣東以及鄰近地區的客家人選擇離開家鄉，避居海外尋求發展。19世紀中葉同時也是歐洲列強資本主義在全球擴張的年代，加上清朝政府開放通商口岸，客家人得以跟隨著國際資本主義移動的潮流，因應殖民國家繼開採礦業、開拓大型種植園而來，大量廉價勞動力需求，加上英屬殖民地給予華工的待遇較荷屬東印度群島與菲律賓等地為優，促使大量華南地區的華工前往英屬馬來半島（古鴻廷 1994：1-4）。這些從中國移出的客家人，主要是透過「賣豬仔」或稱苦力貿易的方式來到東南亞。所謂「豬仔」，指的是被販賣的契約華工，當時香港、澳門、汕頭等地都是「豬仔」的販賣市場。

英國的殖民政策同時深刻地影響新馬社會與經濟結構，展現在為了因應國際市場的需求，英國殖民政府特別重視開採錫礦與橡膠相關農業種植產業，並且刻意在海峽殖民地（馬來亞、新加坡、檳城與馬六甲）採用分而治之的殖民統治模式，將不同族群分配到不同的經濟領域，以及安排族群分居的居住策略，以最小統治成本獲取最大經濟利益。例如將引進的華人勞工安排到霹靂、雪蘭莪、森美蘭等地的錫礦場開採錫礦，華人因此多居住於礦區或城市，而馬來亞的原住民則被禁止種植相關商業農作物，並且居住在未開發的鄉下地區（張翰璧 2013：23-25）。早期客家人所從事的經濟產業多以開採錫礦為主，因此客家聚落主要集中於礦區周邊。礦區聚落的移民往往特別重視強韌的地緣與血緣紐帶，亦有較高的

自治與合作團結的能力。從事農耕的客家人之耕植區則普遍靠近礦區，主要提供礦區所需農產品（顏清煌 2017：144-145）。

語言的共通性經常是凝聚地方社群最重要的媒介；透過相通的語言，人們得以順利在移居地重建社會組織互相幫助。經由賣豬仔來到新馬地區的客家華人主要是未受教育的低技術勞工階級，所能掌握的語言能力亦有限，透過共同的地緣連結（祖籍）與方言連結，更有互助保障同屬群體的功能。由於新馬華人多數來自中國的閩粵兩省，根據方言差異，大致區分為以福建漳、泉為主，說福建話的福建幫、潮州方言的潮幫，來自廣府、肇慶，說粵語的廣幫，以及主要來自廣東嘉應五屬、惠州、豐順、大埔，福建永定的客幫，與瓊州的海南幫。顏清煌（2017）指出，客家人在新馬地區所創建的會館是東南亞華人地緣組織的先驅。1801年嘉應籍客家人成立的客家方言組織仁和公司，是第一個在新馬成立的方言組織。這類地緣性會館組織，並非出現於客家人占多數的礦區，而是客家人占少數的港口城市。這是因為身為相對少數方言群體的客家人，面對語言無法彼此溝通理解又強勢的潮州與福建社群時，選擇超越過去以血緣擬親屬的姓氏組織方式，改採新創祖籍地緣與方言連結的會館擴大結盟的策略，適應海外新環境需求。

東南亞華人群體間的結盟合作展現在幫群建立會館組織，同時也展現在廟宇與義山組織的建造。鄭莉（2016）從東南亞現存華人宗教碑銘推斷，大約從17世紀開始，馬來西亞就陸續在港口城市出現華人廟宇與義山。1600年以前的馬六甲已有華人墓地。1673年馬六甲第一任華人甲必丹創建青雲亭，不僅成為華人事務總部，同時也管理東南亞華人最大墳山三保山。廟宇不僅是人們宗教、心靈生活上的信仰寄託，同時也與當地的華人社群密切相關。因為廟宇不是單獨的存在，一座廟得以建立，往往需要累積一群人的共同努力，從共同籌資、覓地、建造廟宇，乃至管理廟務等等，一間寺廟往往是社群或社區結合的展現，甚至隨著廟宇公共事務活動的結合，廟宇的

運作與功能也更為擴張；例如調解華人社群內部糾紛、開設學堂辦義學等，成為當地社群生活的軸心。檳城著名的廣福宮，除了奉祀觀音菩薩之外，也在當地華人社會扮演領導中心的角色，而擔任寺廟管理或領導者，自然成為當地華人社會的實質領袖（張曉威 2007：110-111、125）。藉由觀察客家民間祭祀的神祇，一方面能夠看見人的「需要」如何轉化為信仰守護客家人，另一方面能看見新馬社會裡客家人群的邊界以及客家與周邊人群間的關係和變化。接下來所探討的信仰部分，將以華人民間信仰為主，天主教、基督教等制度性宗教暫且不列入本文討論之範圍。筆者認為，隨著客家移民在地化，當客家人成為當地社會的一部分，有些原先屬於客家移民的信仰逐漸成為與其周邊人群所共同分享的信仰，甚至當代新創造出來的「儀式傳統」可能因此凝聚更大的社群，同時也反映擴大社群認同社會的形成。

三、移民社會裡的幫群合作、衝突與結盟關係

當客家移民來到新馬社會，宗教信仰在其中扮演了重要角色，提供移民心靈的安頓與盼望，具體展現在移民的日常生活中。從遷移、開墾定居，移民身上承載著原鄉信仰來到在地社會，在當地起造原鄉神祇，祈求神明護佑，乃至紀念移民開墾過程、移民幫群衝突戰爭的新造神祇，以及處理移民死後安葬的義山組織。從生前到死後，客家移民建立的廟宇組織可說是移民社會的縮影，分別處理移民的不同需求。一般來說，最早是承繼奉祀原鄉信仰的廟宇與義山組織結合，像是1673年馬六甲的青雲亭與其轄下的三保山墳山。其次是紀念開墾的神祇，以及因應幫群共同事務管理的廟宇，再者是移民社會裡幫群衝突下產生紀念或修復族群關係的神祇。最後隨著移民在地化，原先專屬於移民的信仰逐漸成為周圍族群所共同分享的信仰。接下來本文將逐一討論。

（一）移民幫群之間共同事務管理

首先是承繼原鄉信仰的廟宇。新馬早期所建立的華人寺廟，主祀神以觀音菩薩居多。例如，1673年馬六甲的青雲亭，1800年建立的檳城廣福宮、1894年極樂寺，以及馬來西亞各地都有的水月宮觀音，都指向強調大慈大悲救苦救難、撫慰眾生的觀音信仰，滿足移民祈福消災的需求，因此在東南亞華人移民社會占有重要的地位。其中，在檳城華人廟宇中香火最盛的，就是清嘉慶5年（1800）由閩、粵兩省人士所共建的廣福宮，也是最早的華人社團，除了庇佑信眾平安以外，還有主持公道，扮演華人政務、法庭、宗教中心的角色。例如，人民發生糾紛時會到廣福宮，在觀音面前發毒誓、砍雞頭，勾消恩怨。廟宇即扮演提供雙方公平解決事端的平台角色（張雲江 2017：96）。

根據廣福宮《重建廣福宮碑記》的記載：「廣福宮也，閩粵人販商此地，建寺觀音佛祖者也，以故宮名廣福。」從名稱即反映了廟宇組織的管理組成，基本上是由閩粵兩幫推舉人數對等的董事負責處理閩粵移民間的糾紛，直到1881年檳城平章會館建立後，權力才逐漸轉移。但不論是廣福宮，或者是後來新建的平章會館，大總理和副總理的職位都是由閩粵兩幫代表輪流擔任，以維持兩幫的勢力均衡（聶德寧 2001：128-130）。

（二）死後世界的人群結合與分幫

過去在移民的想像裡，總是期待有朝一日能夠返鄉安葬，落葉歸根。事實上客死異鄉的移民者眾，能夠有親友協助送骨灰回鄉安置者稀；他們既無能購買葬地，也沒有親人協助料理後事。有血緣或者地緣團體遂開始決議集資買地，提供移民安葬使用的義舉，因此墳山又被稱為「義山」（宋燕鵬、潘碧絲 2017：29）。隨著義山組織的建立，讓這些「回不去的人」在地入土為安，是移民社會在地化的重要標誌。新馬地區的義山主要分三種性質，一是血緣性的義山，以單

一姓氏血緣為主，例如士乃的黃氏江夏堂義山；其次是地緣性的義山，以特定地緣團體組織為主；最後是跨地緣性的義山，例如吉隆坡的廣東義山，即涵蓋不同幫群。義山的組成性質可說是檢視當地幫群關係的指標（白偉權、陳國川 2014：22）。因為墳山購置與經費來源，都涉及墳山的組織管理，尤其19世紀華人墳山組織的董事或總理，往往也是幫群的領導者。因此，墳山的利用對於使用者所屬的幫群有著明確的限制，具備鮮明的幫群屬性，一方面滿足本幫群移民的身後葬地需求，亦有促進整合幫群內部社群、促進社群凝聚與認同的功能，另一方面亦在幫群外部界定移民所屬幫群的界線（曾玲 2001：32；2007：84-85）。

新馬移民社會的幫權政治，充分展現在當地的義山組織與管理。張曉威（2007：134-136）指出早期檳榔嶼的閩南幫群排外性強烈，組成限定閩南幫群使用的義塚，非屬閩南幫群的廣府、客家、潮州與海南幫群只好合作另組聯合的義塚組織，為非閩南幫的成員處理身後事，奠定後續「廣東」幫聯的聯合基礎。另一方面，相較於經濟實力龐大的閩南幫，這幾個勢力較為單薄的幫群組織，也有透過聯合陣線的力量，期待能與閩南幫抗衡並且分享檳榔嶼華人社會領導權力之意味，例如透過廣客兩幫的合作，爭取向來是閩南幫勢力獨大的廣福宮之領導權。新加坡移民幫群間的關係更是完全體現在墳山組織系統裡。至於早期因為福建幫群是新加坡勢力最龐大的華人幫群，恆山亭即是福建幫處理墳山的組織，有著鮮明的幫群屬性，限定福建幫群使用。勢力較小的廣客兩幫因此合力建立青山亭埋葬廣客兩幫去世的移民，成為兩幫第一個聯合總機構，頗有合作抗衡強大的福建幫之意味。廣客兩幫之間的聯合關係，直到19世紀的80到90年代，新加坡華人各幫群力量消長下，福建幫與其他幫群的對立減弱，廣府與客家兩幫因此決定分幫發展。客屬的惠州與廣府、肇慶結合成立碧山亭，成立廣惠肇聯合組織。客幫則形成嘉應五屬與豐永大（豐順、永定、大埔）兩小群，前者在雙龍山購地，設置五屬義山與義祠；後者則成立毓山亭，各自提供所屬幫群的人使用（曾玲 2001：32）。整體言之，現實社會裡人群組織的結合與分裂，如實反映

在死後世界的組織排列上。後續研究者透過義山的研究考證，即能推敲該地方的人口組成與幫群結構，勾勒出地方移民社會的面貌，尤其是在欠缺早期資料的地方，義山研究成為考察地方族群關係的重要補充。例如，陳愛梅（2017）透過檳城義山墓碑的考察，推測早期美湖的族群關係，由於客家與海陸豐人的關係沒有資源競爭，因此能夠跨越方言群的差異在義山和平共處；相反的，福建人在美湖屬於少數族群，再加上方言群差異，即不被允許在此地安葬。直至今日，馬來西亞華人的籍貫意識逐漸被在地化認同取代後，美湖的義山已開放給所有的華人居民安葬，不再有籍貫與方言群的區分。

（三）移民脈絡新創造的神祇

這個部分主要指涉移民社會在開墾、幫群衝突過程中被「創造」出來，回應人們需求的神祇，既協助凝聚移民社會裡的信任基礎，整合客家人群的社會關係，同時也反映著移民所想像的「社會」。

1. 拓墾神：大伯公

位於檳榔嶼丹戎道光（Tanjung Tokong）的海珠嶼大伯公，相傳是馬來西亞最早成立的大伯公廟，也是檳城客屬人士最早成立的總組織，1799年由惠州、嘉應、大埔、永定、增城五屬的客家人共同建立，奉祀張、邱、馬三位大伯公（吳華 1980：19）。關於大伯公是什麼神，有各種不同的傳說與解讀，有說是水神，也有說是土地神，甚至「大伯公」是誰都有著不同的說法。傳說大伯公是廣東大埔縣人張理，在18世紀中葉與同鄉邱兆進、福建永定人馬春福乘船南來檳城落腳。某日張理坐化於海珠嶼的石岩上，義弟邱氏、馬氏就地葬之。待邱氏、馬氏過世，村民們紀念三位開拓者，即共同祭拜，並尊為大伯公（鄭國祥 1953：53）。也有認為大伯公就是張理，並且與「天地會」有關。但並非所有的大伯公都是張理，例如西加里曼丹的羅芳伯。唯一可確定的是，大伯公屬於東南亞特有的神祇，與華人

在南洋的移民經驗有密切關聯，是開墾先驅的象徵（張翰璧、張維安、利亮時2014：117-118）。

1810年海珠嶼大伯公廟在檳榔嶼市中心的大伯公街興建了分祠，方便民眾拜祭，但仍歸客家社群嘉應、增龍、惠州、大埔和永定五屬管轄。儘管五屬各自成立了祭祀大伯公的神緣組織（如嘉德社、永安社等），祭拜大伯公的時程各有差別，但五屬人士同時也組成「海珠嶼大伯公廟董事會」，每年舉行連續三天聯合拜祭酬神的活動，以強化客家社群的整體認同（張禹東2011：11）。

除了客家社群內部既分立又合作的關係，大伯公廟也涉及閩人與客人幫群間的競爭關係。例如，坊間傳說閩人與客人曾經爭奪大伯公廟權，甚至訴訟到英國樞密院，最後判決結果客家人贏得廟宇產權，但每年農曆正月15必須讓出來給福建人請火使用。寶福社是福建人的團體，其社員解釋由於早期福建人曾借用大伯公廟進行祕密會社的入會儀式，如今每年進行的請火儀式即是為了紀念這個宗教儀式。到了當代，寶福社在大伯公廟舉行的請火儀式甚至轉化成為馬來西亞華人所關注的活動盛事，連帶影響客家五個團體原先預設只有所屬會員參與大伯公廟廟慶的活動。原來的客家五屬亦開始參與原先由寶福社主辦的花車遊行、進行大伯公廟的修繕與擴建，並且舉辦建廟紀念活動等等，以宣示客家五屬擁有海珠嶼大伯公廟的主權。這也反映出，儘管當代馬來西亞華人面對強勢的馬來族群，強調華人大團結下壓抑了亞族群認同，事實上，在某些場域裡這些族群團體之間仍進行隱微的競爭角力（利亮時2018）。

2. 幫群衝突與和解的神祇：仙四師爺

仙四師爺廟奉祀仙師爺盛明利與四師爺。最早是1861年芙蓉的千古廟供奉仙師爺，而開始將仙師爺與四師爺合併供奉的則是吉隆坡的仙四師爺廟。仙四師爺廟信仰的建立與吉隆坡的開埠者

葉亞來有密切的關聯。相傳盛明利是惠州客家人、海山黨的領袖，在森美蘭內戰中遭受敵人背後突襲，頸上飛濺了白色鮮血。村民無不感到震驚，相信盛公「已登仙籍」。傳說裡的盛明利曾多次托夢給繼任者葉亞來指點迷津，在海山與義興間的會黨苦戰中，鼓舞低迷的士氣。捧著盛明利靈位出戰的葉亞來，總算藉其神力光復吉隆坡，並興建仙四師爺廟感念有恩先人。

至於四師爺的身分，則有不同的說法，有認為是葉亞來的前輩葉四（或有稱葉石），也有說是葉亞來的手下猛將鍾來或鍾炳。無論是哪種說法，兩種版本都有重要的象徵意涵，一種是葉四對葉亞來有知遇之恩的前輩，由於被敵對陣營殺害，迫使葉亞來立誓為其報仇，也讓「惠州客」與「嘉應客」間的械鬥因此「師出有名」。戰後建廟感懷盛明利與葉四，同時確認葉亞來繼位的合法性基礎。另一種版本則是葉亞來藉由感念出身嘉應籍的部下鍾來，做為戰後修復客家內部族群關係與重建吉隆坡的期待。由於葉亞來、盛明利是因為錫礦產業發跡起家，仙四師爺廟因此發展成為馬來西亞錫礦工的守護神，在馬來西亞各地錫礦產地都可以看見仙四師爺廟的蹤影（張維安、張容嘉2011：355-357）。張曉威（2013：54-57）亦從葉亞來作為一個新任領導者，需要有效掌握吉隆坡華人社會的角度出發，解釋葉氏透過尊奉一位曾擔任管理華人事務的甲必丹，又是礦業主的盛明利，以及曾是葉亞來在雪蘭莪內戰²所仰賴的軍事幹部，扮演類似師爺角色的鍾來，以修復吉隆坡客家幫群內部團結，投入戰後吉隆坡的重建，並奠定了仙四師爺信仰在馬來西亞發展的基礎。

從一開始，葉亞來奉祀仙四師爺廟的目的，即與修復客家內部幫群間的衝突及和解有著密切關係。到了當代，隨著客家移民的在地化，原先與客家人密切相關，沿著錫礦產地周圍香火興盛的仙四師爺廟，逐漸跨越方言群的限制，成為當地華人共同分享的仙四師爺信仰。例如，吉隆坡的仙四師爺廟受託人代表即包含各屬華人（廣府

2. 1866年在吉隆坡爆發長達8年王室諸侯間的內戰，同時也影響牽涉到客家幫群內部鬥爭。

人、惠州人、福建人、大埔人、海南人、潮州人、嘉應州人代表）共同管理，照章支配入息用度，舉辦死難同僑超度、仙四師爺鑾駕出巡，藉以消災降福等事務，這樣的現象在麻六甲等其他仙四師爺廟，都有類似的狀況，顯示仙師爺已跨越原屬惠州客的方言群信仰（張維安 2017：250-252）。

四、走向在地社會—創新的傳統與人群整合

涂爾幹（2006：327-399）在《宗教生活的基本形式》指出宗教的社會性，認為宗教表現就是集體實在的集體表現，並且是社會集體思想的產物。透過宗教集體性的狀態，維繫社會的整體感。儀式就是在集合群體之中產生的行為方式，用以激發、維持或重塑群體中的某種心理狀態。透過宗教儀式將每個分散的個體聚集起來，加深人與人之間的關係，使彼此更加親密。當人們擁有共同的觀念和情感，「神聖存在」才能達到最大強度。換言之，儀式是社會群體定期重新鞏固自身的手段，通過舉行儀式，讓人們定期地更新強化個人與群體之間的情感，透過共同行動確認集體的情感，意識到自己的存在。雖然涂爾幹《宗教生活的基本形式》裡關於儀式與社群之間的集體情感及意識之討論主要是關注同一族群內部次單位社群（或個人）與社會整體關係，與本文所關心族群內部的族群間（華人內部各幫群）甚至與族群外部間（華人與馬來）的競合關係有所差異，但是華人內部各幫群間，卻可能透過新興儀式的復興以及傳統的再創造，創造出新的人群結合關係，甚至透過發展跨國華人社群的聯繫，達到整合華人幫群、凝聚共通的「華人」認同的目的。從這個角度來看，隨著客家移民在地化，馬來西亞社會當代民間信仰傳統儀式的新創造，儘管當認同提升到華人認同層次時，客家元素在其中即不再明顯，卻真實反映著當代馬來西亞客家人與其他幫群共同合作的需求和其社會處境。

（一）柔佛遊神

移民社群落腳於當地社會，不同方言群之間的關係，事實上會受到當地的政治結構與統治政策所影響。以新山為例，柔佛王國是最後一個被英國人殖民的馬來幫國，在19世紀中期，柔佛馬來統治者天猛公依布拉欣（Temenggong Ibrahim）推行港主制度，主要靠新加坡義興公司招引華人移殖拓墾，廣泛種植甘蜜和胡椒。義興公司不僅開拓柔佛有功，也曾協助平定麻坡內亂，因此成為獲得馬來統治者認可的唯一合法組織。在柔佛當地開發歷史過程中「獨尊義興」的法令，使得早期移入柔佛的華人以潮州幫為主，後續移入的其他幫群，都須納入義興公司之下，有效減緩華人幫群內部的族群矛盾，形成閩粵幫群「五幫共和」的歷史傳統（安煥然 2009：88-89）。

位於新山市區最古老的直律街（Jalan Tuas），帶有中國潮州式建築風格的柔佛古廟，相傳建立於1870年，廟裡所奉祀主神都是原鄉帶來的神祇，且帶有地方幫群團結的象徵意義。五尊主神依序是元（玄）天大帝、洪仙大帝、感天大帝、華光大帝和趙大元帥，由潮州幫、福建幫、客家幫、廣肇幫及海南幫各自供奉一尊主神共同祭祀，並且發展出每年一度的柔佛古廟遊神「五幫共慶」的傳統活動。以柔佛古廟為核心，整合閩粵五幫社群的格局，可說是新馬極為少見的特例。儘管古廟遊神儀式由來已久，卻曾經在戰時沉寂多年，當代盛大的柔佛古廟遊神活動事實上是在1970年代再次受到華人社會重視，1980年代開始成為新山華人社會的盛事。莊仁傑（2016：258-259）指出柔佛古廟遊神活動的再興其實與馬來西亞華人政治社會密切相關，面對1969年馬來西亞政府在513事件³後，扶持馬來人的單元化政策，加上古廟面臨可能被拆遷的命運，新山中華公會因此決議改造古廟遊神活動，將遊神視為華人文化復興的舞台，用以凝聚華人各幫群與認同的行動。

3. 1969年發生的華人與馬來人間的種族衝突事件，主因是各族間的政治經濟能力的差異與不平等，後續馬來西亞政府採取新經濟政策，影響甚鉅（參閱維基百科 <https://reurl.cc/RrjO3x>）。

現今的古廟遊神於每年農曆正月18到22日舉行，分別有亮燈儀式、洗街、出鑾、夜遊與回鑾活動。其中眾神夜遊遶境一週，是最多人熱烈參與的遊神活動，最後一天眾神從行宮回到古廟，遊神結束（莊仁傑 2016：259）。甚至成為新山華社的兩大節慶之一，是凝聚新山華人的精神力量。

（二）大伯公節

新馬華人信仰裡，大伯公是民間普遍供奉的神祇。早期分布在馬來西亞各地的大伯公廟之間並沒有聯繫，到了20世紀末期，才有相當不同的發展。其中，砂拉越詩巫的永安亭大伯公廟扮演了相當重要的推動角色。2007年該廟配合重建110週年慶典時，永安亭領導人召集了砂拉越州內大伯公廟的負責人舉辦聯席會議，共商推廣大伯公信仰與彼此合作交流，會議中決議創設「砂拉越大伯公節」，並訂定每年農曆3月29日為大伯公節慶典日，以及成立「全砂拉越大伯公聯誼會」，由砂拉越州內各廟宇輪值舉辦每年的大伯公節慶典。這個慶典後來擴展延伸到沙巴、西馬各州，甚至印尼，邀集更多大伯公廟參與。到了第4屆（2012年）更名為「馬來西亞大伯公節」，第9屆（2017）更擴大規模更名為「世界大伯公節」，邀集各地大伯公金身與團體參與，成為人神共慶的節日。隨著規模擴大，大伯公節的活動日漸豐富，除了慶典本身的祭拜，也包括遊神、宴會、在地旅遊、各地大伯公廟負責人的聯席會議，甚至舉辦研討會、專題講座與出版刊物等等（陳亞才 2018：329-331）。藉由共同的大伯公信仰，創造大伯公節，邀請各地的大伯公廟，甚至是各國大伯公廟宇參與節慶活動、集體聚會，大伯公節的意義展現在年復一年的儀式性集體歡騰過程裡，既強化砂拉越華人社群內部幫群的聯繫，更促進本地華人與跨國華人社群間的連結關係，並且巧妙地提升當地華人的能見度。

五、結語

移民日常的信仰生活，不論是在地適應或幫群衝突中創造出來的神祇，或是當代新創造的宗廟儀式傳統，其實都是社會裡人群關係的縮影。本文藉由討論新馬客家人的信仰，討論新馬客家社會裡客家與其周邊人群的關係，看見客家移民經歷早期的拓墾、幫權政治，形成了廟宇組織與義山，從建立「神權」威信，進一步累積「紳權」，最後回頭鞏固領導「幫權」，決定掌握幫權實力的社會領袖，一方面透過決定拜祭什麼神、可以葬在哪裡，確認幫群之間的界線。另一方面，社會領袖也透過創造祭祀神，達到團結、修復幫群內部整合的效果。隨著客家移民的在地化，原先專屬於特定族群的信仰，也可能成為跨族群所共同分享的信仰。

面對當代社會，客家人共享華人的身分。馬來西亞華人面對外部政治社會環境的不友善，遭到政治與文化權利排除，因此在1970年代開始爭取華社權益，並催生了華人大團結運動。人們甚至透過儀式復興甚至新創傳統，創造新的人群結合關係，或發展跨國華人社群的聯繫，整合華人幫群、強化華人社群的認同。體現在新興華人社群的柔佛五幫遊神活動，或是砂拉越大伯公節新傳統儀式的創造，都有透過一次次的集體活動，凝聚召喚團結當地華人社群的集體意識的目的，創造跨國華人間的聯繫聚會。儘管這其中所反映的跨族信仰裡的「客家性」不再明顯，卻真實反映當代新馬社會客家華人的社會處境——客家人與當地華人共享華人身分，並且與其他華人社群在當地社會裡共同爭取華人的權益。

參考文獻

- 古鴻廷，1994，《東南亞華僑的認同問題（馬來亞篇）》。新北：聯經。
- 白偉權、陳國川，2014，〈認識早期華人社會面貌的視角：新山綿裕亭義山墓碑普查的研究〉。《馬來西亞人文與社會科學學報》3（1）：53-75。
- 安煥然，2009，〈馬來西亞柔佛客家人的移植及其族群認同探析〉。《臺灣東南亞學刊》6（1）：81-107。
- 利亮時，2018，〈從海珠嶼大伯公廟的祭祀儀式看客閩社團的競合關係〉。頁243-259，收錄於徐雨村、張維安、羅烈師編，《土地神信仰的跨國比較研究：歷史、族群、節慶與文化遺產》。苗栗：桂冠。
- 吳華，1980，《馬來西亞華族會館史略》。新加坡：新加坡東南亞研究所。
- 宋燕鵬、潘碧絲，2017，〈生命回歸：東南亞華人籍貫與鄉土認同演變：以吉隆坡福建義山墓碑資料為考察中心〉。《哲學與文化》44(5)：25-42。
- 張禹東，2011，〈海外華人傳統宗教與社會和諧：以東南亞為例的觀察與思考〉。《華僑大學學報》3：8-13。
- 張雲江，2017，〈觀音信仰在新馬華人社會網絡構建中的作用〉。《平頂山學院學報》32(1)：95-100。
- 張維安，2017，〈從馬來西亞客家到華人的在地信仰：仙師爺盛明利〉。頁237-255，收錄於蕭新煌編，《臺灣與東南亞客家認同的比較：延續、斷裂、重組與創新》。桃園：中央大學出版中心。
- 張維安、張容嘉，2011，〈馬來西亞客家族群信仰〉。頁339-366，收錄於蕭新煌編，《東南亞客家的變貌：新加坡與馬來西亞》。臺北：中央研究院人文社會科學研究中心、亞太區域研究專題中心。
- 張曉威，2007，〈十九世紀檳榔嶼華方言群社會與幫權政治〉。《海洋文化學刊》3：107-146。
- ，2013，〈客家人與馬來西亞仙四師爺信仰的關係：以吉隆坡仙四師爺宮為探討中心〉。頁48-58，收錄於林開忠編，《客居他鄉：東南亞客家族群的生活與文化》。苗栗：客家委員會客家文化發展中心。
- 張翰璧，2013，《東南亞客家及其族群產業》。桃園：中央大學出版中心。
- 張翰璧、張維安、利亮時，2014，〈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〉。《全球客家研究》3：111-138。
- 陳愛梅，2017，〈馬來西亞福佬人和客家人的關係探析：以濱城美湖水長華人義山墓碑為考察中心〉。《全球客家研究》9：183-206。
- 莊仁傑，2016，〈柔佛古廟遊神中的新山客家公會與感天大帝〉。《全球客家研究》6：253-278。
- 陳亞才，2018，〈世界大伯公節〉。頁325-336，收錄於徐雨村、張維安、羅烈師編，《土地神信仰的跨國比較研究：歷史、族群、節慶與文化遺產》。苗栗：桂冠。
- 曾玲，2001，〈「虛擬」先人與十九世紀新加坡華人社會：兼論海外華人的「親屬」概念〉。《華僑華人歷史研究》4：30-39。
- 曾玲，2007，〈墳山崇拜與19世紀新加坡華人移民之整合〉。《思想戰線》33（2）：83-90。
- 涂爾幹（Émile Durkheim）著，渠東、汲桔譯，2006，《宗教生活的基本形式》。上海：上海人民出版社。
- 鄭莉，2016，〈明清時期海外移民的廟宇網絡〉。《學術月刊》48（1）：38-48。
- 聶德寧，2001，〈新馬早期華人社會的民間信仰初探〉。《廈門大學學報》2：127-134。
- 鄭國祥，1953，〈檳榔嶼海珠嶼大伯公〉。《南洋學報》13（1）：53-58。
- 顏清煌，2017，《海外華人世界：族群、人物與政治》。新加坡：八方文化工作室、新加坡國立大學中文系。
- Wessendorf, Susanne and Jenny Phillimore, 2019, "New Migrant's Social Intergration, Embedding and Emplacement in Superdiverse Contexts." *Sociology* 53(1): 123-138.