

寺庙、宗族与地方社会——

以吉隆坡地区的南阳宫为例

TEMPLES, CLAN AND LOCAL COMMUNITY:

A CASE STUDY OF NANYANG TEMPLE IN

KUALA LUMPUR

叶培鸿

YAP PEI HONG

MASTER OF ARTS

(CHINESE STUDIES)

拉曼大学中华研究院

INSTITUTE OF CHINESE STUDIES

UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN

NOVEMBER 2018

寺庙、宗族与地方社会——

以吉隆坡地区的南阳宫为例

TEMPLES, CLAN AND LOCAL COMMUNITY:

A CASE STUDY OF NANYANG TEMPLE IN

KUALA LUMPUR

By

叶培鸿

YAP PEI HONG

本论文乃获取文学硕士（中文）学位的部分条件

A DISSERTATION SUBMITTED TO THE

DEPARTMENT OF

CHINESE STUDIES

INSTITUTE OF CHINESE STUDIES

UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN

IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE

REQUIREMENTS

FOR THE DEGREE OF

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

NOVEMBER 2018

摘要

在早期的华人移民社会中，移民从祖籍地将祖神移来，作为移居地的保护神是一种普遍的现象。到东南亚拓荒的闽粤移民，几乎都与“祖神”相伴随。而当闽粤移民在东南亚建构华人社会的同时，也可见到一个与“人”的世界紧密相连的“神”的世界。这显示传承自祖籍原乡的神明信仰对于东南亚华人社会具有重要的意义。

19 世纪初，吉隆坡拥有丰富的锡矿，因此吸引了大量来自中国的华人矿工南来吉隆坡谋生。当时就有一部分闽籍叶氏宗族从中国南来移居到吉隆坡并聚居于泗岩沫（Segambut）工作谋生。当同族人繁衍增多时，基于文化和社会的需要，诸如祭拜祖先和宗族的保护神以及庆祝中国传统节日，这些早期的福建移民纷纷成立宗亲会并建立具有象征性的宗祠。因此闽籍的叶氏宗族在南来谋生的时候，同时也把原乡的“祖神”——惠泽尊王带来了马来半岛，作为闽籍叶氏宗族移居地的守护神，并建立属于闽籍叶氏宗族的祠庙。目前在吉隆坡一共有四间供奉闽籍叶氏宗族祖神惠泽尊王的祠庙，其中包括了泗岩沫（Segambut）南阳宫、增江（Jinjang）南阳宫、洗都巴沙（Sentul Pasar）南阳宫以及美联园（Taman Million）南阳珠明宫。

“祖神崇拜”同样地承担着整合功能的奥秘，在于它与一般民间信仰形态不同的是具有“亦祖”、“亦神”的特征。由于源自华人祖籍

地、并承载许多祖籍地的历史记忆，因此，“祖神”在作为“神明”的同时也在某种程度上具有“祖先”的意涵。因此供奉着惠泽尊王的南阳宫不但是闽籍叶氏宗族膜拜的去处，同时还具有联络和整合同乡的作用。每逢一年两度的惠泽尊王千秋宝诞，闽籍叶氏宗族们必定聚集一堂，在庙里进行祭拜仪式和举行宴饮。在公会建立之前，肩负起公会的职务。

笔者透过对所搜集的文献资料进行剖析与综合，于本论文中厘清粤籍与闽籍叶氏宗族之间的关系。同时，整理两籍叶氏宗族在吉隆坡的分布情况。基于笔者所搜集的文献资料尚有不足，因此笔者将对吉隆坡四间南阳宫进行田野调查，以及对本论文研究主题有所认识的闽籍叶氏宗族进行口述访问，从而填补文献资料的不足之处。此外，本论文也阐明了惠泽尊王在闽籍叶氏宗族里所扮演的角色及其所发挥的社会功能。当中也透过闽籍叶氏宗族对于“祖神”惠泽尊王的崇拜，阐述南阳宫如何凝聚了闽籍叶氏宗族与信众们的力量建设各区域的祠庙，甚至是对于中国原乡慈济宫的发展与建设。

关键词：吉隆坡 南阳宫 惠泽尊王 叶氏宗族 闽南人

Abstract

It was a common practice for early Chinese immigrants to bring along their beliefs and ancestral deity worship practice to their newfound home. These deities are seen as their spiritual protector in the new land. This is especially prevalent among emigrants from the Fujian and Guangdong provinces to Southeast Asia. The proximity of the pioneering mortal realms of these immigrants to the divine realm of these ancestral deities shows the central significance of ancestral deity worship and belief in the lives of the early Chinese immigrants as they settle down and build their new home.

At the dawn of the 19th century, Kuala Lumpur was a booming tin mining town. It attracted many of the emigrating Chinese that sought for a living in Southeast Asia. The Yap clan that originates from Fujian was one of them. As the members of the Yap clan community grew, their socio-cultural and religious needs translated in the construction of ancestral halls and temples. These places would then be their place of congregation during religious and cultural festivals. The clan's ancestral deity, Huize Zunwang is worshipped as the main deity in these temples. To date, there are 4 of these temples can still be found in Kuala Lumpur, namely the Segambut Nanyang Gong, Jinjang Nanyang Gong, Sentul Pasar Nanyang Gong and Taman Million Nanyang Zhuming Gong.

The main characteristic of ancestral deity worshipping lies in the deification of the ancestors. Whilst Huize Zunwang is worshipped as a deity in His own right, He is also perceived as the ancestor of the clan members that originated from His place of origin. In this particular respect, it is rather interesting that the believers are praying to the deity Huize Zunwang who

doubles as their ancestor. Apart from hosting religious activities, Nanyang Gong also acts as a social congregation point for exchange of news and community organisation. The biannual celebration of the birthday of Huizhe Zunwang will see the community coming together to organise a major feast to honour the deity. Before the establishment of clan associations, the temple acted as the place that provided community service to these early migrants.

Through analyzing and consolidating the collected references, this research attempts to elucidate the relationship between the Minnan Yap Clan and Guangdong Yap Clan. It further attempts to illustrate the demographic distribution of the Yap Clan as a whole in Kuala Lumpur. To supplement and also to overcome some of the insufficiencies of the collected references, field studies were carried in four of the Huizhe Zunwang Nanyang Gong in Kuala Lumpur and oral interviews were conducted with individuals from the Minnan Yap Clan. This research further aims to provide insights into the central figure that Huizhe Zunwang played as the 'ancestral deity' of the Minnan Yap Clan and how the Nanyang Gong acted as the centre of social and religious activities for the clan. This further extends to how their proliferation in Kuala Lumpur even contributed to the construction of the CijiGong in their ancestral home in China.

Key words: Kuala Lumpur, Nan Yang Gong, Huize Zunwang, Yap clan, Minnan people

致谢

时光荏苒，不知不觉六年就这样过去了。在此，要感谢在我研究生生涯及论文撰写上曾经给予我协助的人。

首先，我要感谢论文指导老师——张晓威老师的耐心指导。非常感谢张老师在笔者撰写论文期间所给予的引导、协助、鼓励和包容。笔者记得在非常迷茫的时候，是张老师引导笔者成功开题并确立论文研究范围的。从确立论文研究范围至完成论文，皆归功于张老师的指引与启发。接着，我要感谢我的父亲。其实，撰写这篇论文时爸爸给予了不少的协助与指点。此论文中的两位受访者都是我父亲联络接洽的，甚至还载送我到目的地进行口述访问。在此，同时也感谢两位受访者——叶寿溪与叶文吉热情地配合采访及慷慨地提供资料。

最后，感谢一直在背后默默支持我的家人。尤其是我的太太——林艾嘉，感谢她的体谅，让我在学习的路上无后顾之忧。对于各位的协助与支持，笔者铭记在心。

衷心谢谢各位。

论文核实书

本论文寺庙、宗族与地方社会——以吉隆坡地区的南阳宫为例为叶培鸿亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之要件。

此证

日期：2018年11月22日

（张晓威副教授）

指导老师

拉曼大学中华研究院院长

拉曼大学
中华研究院

日期：2018 年 11 月 22 日

硕士论文提交

此证叶培鸿（学号：12ULM00002）在中华研究院中文系张晓威副教授兼院长指导之下，经已完成此一题为寺庙、宗族与地方社会——以吉隆坡地区的南阳宫为例的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

（叶培鸿）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：叶培鸿

日期：2018年11月22日

目录

摘要	iii
Abstract	v
致谢	vii
论文核实书	viii
论文提交书	ix
论文声明	x
第一章：绪论	1
第一节：研究动机 / 目的	1
第二节：研究范围.....	3
第三节：前人研究成果	4
第四节：研究方法.....	10
第五节：章节架构.....	12
第二章：叶氏宗族南移吉隆坡	14
第一节：吉隆坡的开埠	15
第二节：吉隆坡地区的叶氏宗族	19
第三章：吉隆坡的南阳宫：闽籍叶氏宗族的祖神崇拜	29
第一节：惠泽尊王信仰.....	30
第二节：吉隆坡地区的闽籍叶氏祠庙	40
第四章：凝聚与整合：惠泽尊王的角色与功能	48
第一节：庆祝惠泽尊王千秋宝诞	49
第二节：集资筹建高田惠泽尊王府	54
第三节：惠泽尊王与叶氏宗族的生活	59
第五章：结论	66

附录：受采访人及地点一览表	75
---------------------	----

参考书目	76
------------	----

图表目录

表

表 1: 吉隆坡 1859 年-1902 年间的五任甲必丹·····	19
表 2: 1891-1947 年吉隆坡县华人方言群的分布 ·····	21
表 3: 1891-1947 年吉隆坡市华人方言群的分布 ·····	21
表 4: 吉隆坡各区域南阳宫千秋宝诞的日期·····	51

图片

图 1: 惠泽尊王金身·····	32
图 2: 无案桌的惠泽尊王金身 ·····	32
图 3: 惠泽尊王的王帽绘有双龙戏珠并镶上金钗·····	33
图 4: 惠泽大尊王·····	35
图 5: 惠泽二尊王·····	35
图 6: 惠泽三尊王·····	35
图 7: 雪兰莪暨吉隆坡叶氏宗祠祠堂 ·····	39
图 8: 泗岩沫南阳宫·····	42
图 9: 增江南阳宫·····	45
图 10: 洗都巴沙南阳宫 ·····	45
图 11: 美联园南阳珠明宫 ·····	47
图 12: 泗岩沫南阳宫炉主和头家芳名表·····	52
图 13: 泗岩沫南阳宫千秋宝诞 ·····	53
图 14: 叶立选护送惠泽大尊王进入檳城南阳堂叶氏宗祠 ·····	56
图 15: 檳城的闽籍叶氏宗族迎接惠泽大尊王驾临 ·····	57
图 16: 叶顺安（左一）护送惠泽大尊王返回高田 ·····	58
图 17: 红旗惠泽尊王 ·····	62
图 18: 黄旗惠泽尊王 ·····	62
图 19: 白旗惠泽尊王 ·····	63
图 20: 黑旗惠泽尊王 ·····	63

图 21: 闽籍叶氏宗族迎接惠泽尊王到家里参与祭祀仪式 64

地图

地图 1: 吉隆坡四间供奉惠泽尊王祠庙的地理位置..... 40

第一章：绪论

第一节：研究动机 / 目的

在早期的华人移民社会中，移民从祖籍地将祖神移来，作为移居地的保护神是一种普遍的现象。甚至可以说，到东南亚拓荒的闽粤移民，几乎都与“祖神”相伴随。当闽粤移民在东南亚建构华人社会的时候，可以发现“人”的世界与“神”的世界是紧密相连的。（曾玲，2006：14）这显示传承自祖籍原乡的神明信仰对于东南亚华人社会具有重要的意义。

吉隆坡于 1857 年开发，位于鹅麦河（Sungai Gombak）与巴生河（Sungai Klang）的交汇处。当时，马来酋长拉惹阿都拉（Raja Abdullah）向马六甲华商徐炎泉与林西河借了三万元，并且招募了八十七名华人矿工。让他们分别乘坐船只从巴生河下游往上游前进。这群华人矿工在巴生河（Sungai Kelang）与鹅麦河（Sungai Gombak）的交汇处下船，终于在距离上岸地点两、三里的地方，即现在的安邦（Ampang）寻获了矿苗。当时安邦拥有丰富的锡矿，因此吸引了大量的华人矿工到吉隆坡谋生。笔者发现有为数不少的叶氏宗族散居于吉隆坡各个区域。基于吉隆坡的开埠功臣叶亚来是客家人的关系，所以吉隆坡的华人以客家人居多。（陈剑虹，1997：154-162；黄文斌，2008：108；王付兵，2012：83；宋燕鹏，2015：43）但是从 19 世纪末开始，闽籍叶氏宗族

便从中国福建南下，移居至马来半岛工作谋生。换句话说，吉隆坡当时已经聚居了闽籍与粤籍两个不同支系的叶氏宗族。

20 世纪初期，闽籍叶氏宗族南来谋生的时候，同时也把原乡的“祖神”——惠泽尊王带来了马来半岛，作为移居地的守护神。目前在吉隆坡共有四间供奉惠泽尊王的祠庙，其中包括了泗岩末（Segambut）南阳宫、增江（Jinjang）南阳宫、洗都巴沙（Sentul Pasar）南阳宫和美联园（Taman Million）南阳珠明宫。华人“祖神”大致可分成两大类。一类是祖籍原乡认定的“祖神”。这类“祖神”大多是闽粤宗族开基祖先的守护神，或是开基祖先祭拜的神明。另一类则是普遍流行于闽粤的各种民间信仰。第一类指的是与宗族祖先或血缘性有关的神明，第二类则是泛指祖籍原乡或地缘性的神明。（曾玲，2006：17）而这里所指的惠泽尊王即属于第一种类型的神明。

“祖神崇拜”同样地承担着整合功能的奥秘，在于它与一般民间信仰形态不同的是具有“亦祖”、“亦神”的特征。由于源自华人祖籍地、并承载许多祖籍地的历史记忆，因此，“祖神”在作为“神明”的同时也在某种程度上具有“祖先”的意涵。（曾玲，2006：17-18）因此供奉着“祖神”的南阳宫不但是闽籍叶氏宗族祭祀祖神的场所，同时还具有联络和整合同乡的作用。每逢一年两度的千秋宝诞¹，闽籍叶氏宗族

¹ 除美联园南阳珠明宫外，其他三间南阳宫一年皆庆祝两次千秋宝诞。笔者将于论文的第三章作详细的论述。

们必定聚集一堂，在庙里进行祭拜仪式和举行宴饮。在公会建立之前，肩负起公会的职务。

笔者希望透过本研究，厘清粤籍与闽籍叶氏宗族之间的关系，以及两籍的叶氏宗族在吉隆坡的分布情况。此外，也透过吉隆坡四间供奉惠泽尊王的南阳宫，阐明惠泽尊王在闽籍叶氏宗族里所扮演的角色及其所发挥的社会功能。当中也透过闽籍叶氏宗族对于“祖神”惠泽尊王的崇拜，阐述南阳宫如何凝聚了闽籍叶氏宗族与信众们的力量，建设各区域的祠庙。甚至是对于中国原乡慈济宫的发展与建设。

第二节：研究范围

以笔者搜集的文献资料来看，对于马来西亚华人寺庙与神祇的研究，一般偏向于地缘性神祇的研究。有关血缘性神祇的研究或论述并不多见。笔者本身是闽籍叶氏宗族的后裔，祖籍福建安溪。曾祖母在世时，笔者的祖厝²里已供奉了两尊闽籍叶氏宗族的“祖神”——惠泽尊王。对于惠泽尊王的文献记载可说少之又少。笔者小时候只能通过长辈的口耳相传来了解惠泽尊王的事迹。因此笔者决定以闽籍叶氏宗族的“祖神”——惠泽尊王，作为硕士论文的研究方向。笔者希望透过此论文研究，有系统地将惠泽尊王的记载梳理清楚。此外，也透过吉隆坡四间供奉惠泽尊王的南阳宫，阐明惠泽尊王在闽籍叶氏宗族里所扮演的角色及其所发挥的社会功能。

² “祖厝”在闽南语中代表祖屋的意思。

目前马来西亚各地大约有 10 间³供奉惠泽尊王的祠庙。若要进行全国性的田野考察，相信以笔者的人力、物力及时间等方面都将难以应付。为了更好地处理资料的问题，所以笔者把研究范围锁定在吉隆坡地区供奉惠泽尊王的祠庙。

寺庙对本地华人社会的作用和影响很大。尤其是在较早的时候，许多地方还没有会馆和同乡会前，寺庙肩负起类似会馆的任务，联络同乡和达致团结互助的目的。这类寺庙大半是以乡土和籍贯为背景的神庙。这类的寺庙的赞助人、庙祝和善信们一般都是同乡。（朱金涛，1992年：112）吉隆坡四间南阳宫，正符合了以上的论述。南阳宫的理事会成员与善信们都是闽籍叶氏宗族。因此，闽籍叶氏宗族是本论文主要的研究对象。

第三节：前人研究成果

对于叶氏宗族的研究，笔者收集到陈志明撰写的 *The Shishan Ye People in Malaysia and the ancestral homeland in China*⁴（陈志明，2007：73-91）。这篇论文针对闽籍叶氏宗族南来马来西亚的情况作了一番介绍，并对闽籍叶氏宗族在马来西亚的经济等各方面的发展进行了相当详

³ 这十间供奉惠泽尊王的祠庙指的是檳城叶氏宗祠慈济宫、檳城海客园慈济宫、太平南阳社、泗岩末南阳宫、洗都南阳宫、美联园南阳珠明宫、增江南阳宫、巴生峇都勿拉南阳宫、波德申南阳安保庙以及新山福兴宫惠泽尊王庙。

⁴ 此论文也有中文翻译版本，名为〈马来西亚的诗山叶氏与中国的祖籍地〉。此论文收录于陈志明著的《迁徙、家乡与认同——文化比较视野下的海外华人研究》（2012）。

细的论述。除此之外，这篇论文也探讨了马来西亚闽籍叶氏宗族与原乡祖籍地的联系，以及对于原乡社区的建设与贡献。可惜的是，这篇论文的研究对象只局限于福建省南安市诗山镇社坛乡的叶氏宗族。不仅如此，这篇论文也没有对闽籍叶氏宗族的“祖神”——惠泽尊王与吉隆坡地区的南阳宫作深入的探讨与研究。

朱金涛撰写的《吉隆坡华人寺庙之研究》（1992）以实地考察为基础，深入且系统地研究了吉隆坡地区的华人寺庙。这项研究重点探讨的内容包括：吉隆坡华人寺庙的建立、演变和分布以及吉隆坡华人寺庙的性质与组织等。其中研究的寺庙包括：诸多的佛寺、道观，也涵盖一些民间教派的信仰团体。笔者发现《吉隆坡华人寺庙之研究》中，简略地提到供奉惠泽尊王的南阳宫。此外，论文中的两项附表中，分别记录了泗岩末南阳宫的建立年份以及惠泽尊王的千秋宝诞日期。可是并没有针对惠泽尊王信仰作深入的论述，只是把南阳宫定义为奉祀某姓祖神的“祠庙”。

另外，笔者也发现石沧金著的《海外华人民间宗教信仰研究》（2014）对惠泽尊王的信仰进行论述。2011年4月至2012年4月期间，石沧金博士在中国国家留学基金委的资助下前来马来西亚访学，重点考察本地华人的民间宗教信仰。在访学期间，石博士勤于田野调查和撰写单篇论文，先后在学术刊物上发表有关研究论文。此后，他将搜集到的资料结合起来并撰写成《海外华人民间宗教信仰研究》。全书分成两篇七章。第二篇的“海外华人民间信仰”，主要探讨闽籍、粤籍、潮

州、海南诸方言籍贯华人的民间信仰，以及海外华人本土化民间信仰。

可惜的是，此书并未对惠泽尊王信仰作深入的探讨与研究。

林水椽与骆静山合编的《马来西亚华人史》（1984），第十三章：〈大马半岛华人宗教的今昔〉由编者骆静山负责撰写。骆静山认为华人社团绝大部分都是从义塚、宗祠或神宫等宗教性结社演变而来的。而且，都对祖宗或精灵崇拜有密切的关系。所以华人无论移居到什么地方，都将原乡的神祇请来，并尽量建立和原乡相同的宗祠和寺庙。此外，林水椽与何国忠等人合编的《马来西亚华人史新编》（1998），苏庆华分别负责撰写第二十五章：〈独立前华人宗教〉与第二十六章：〈独立后华人宗教〉。苏庆华在文章中提出，华人除了组织血缘性和地缘性的团体作为凝集点之外，也建立寺庙作为社群的集合点。寺庙除了供人作为宗教场所之外，亦是联系华人和处理纠纷的行政活动中心。

J. M. Gullick 著的 *Kuala Lumpur 1880-1895: A city in the making*（1988）以及 *Old Kuala Lumpur*（2005），集中于呈现吉隆坡开埠时期的历史发展，并作出相当完整的叙述。以上两本著作作为笔者的研究，提供了相当详细的吉隆坡历史发展的资料。

华社研究中心为了让年轻一辈对甲必丹叶亚来的生平事迹及其对吉隆坡开埠的贡献能有明确的认识，于是邀请李业霖主编《吉隆坡开拓者的足迹：甲必丹叶亚来的一生》（1997）。全书共分成两个部分。第一部分是关于吉隆坡甲必丹叶亚来的传略，这部分从多角度描绘了叶亚来一

生的活动和事业。第二部分则是由七篇论文所组成的，并对叶亚来的一生作出分析与论断。这本书的内容除了包含甲必丹叶亚来的事迹和评价外，同时探讨了当时华人社会和文化的状况。陈亚才主编的《与叶亚来相遇吉隆坡》（2016）是一本图文并茂的汇编。这本书是为了配合 2006 年度纪念甲必丹叶亚来而出版的。此书的主题和主体围绕着叶亚来与吉隆坡的开埠，全书共分成五个单元。各个单元的安排，是为了让读者掌握历史演进的脉络、重大决策和事件、相关的遗迹与团体，以及一些后续的发展情况。

另外，张集强著的《英参政时期的吉隆坡》（2007）的研究方向，则有别于李业霖与陈亚才主编的著作。这本著作主要叙述了英参政时期吉隆坡的都市史。而且，应用了许多战前学术研究的成果和马来西亚国家档案局、英国国家档案局、新加坡档案局收藏的珍贵历史照片与古地图，以及田野调查的成果。全书旁征博引，为读者提供了阅读吉隆坡这个城市的很好的历史文本。虽然，《英参政时期的吉隆坡》与《吉隆坡开拓者的足迹：甲必丹叶亚来的一生》以及《与叶亚来相遇吉隆坡》的研究方向有所不同。但是，以上三本著作皆为笔者提供了关于吉隆坡开埠过程的珍贵材料。

麦留芳著的《方言群认同：早期星马华人的分类法则》（1985）探讨了近代至马来西亚独立前华人方言群认同的问题。该书以社会学的研究方法，对近代马来西亚独立前新马华人的方言群认同和职业结构的关

系作了详细的论述与探讨。不仅如此，麦留芳在此书中整理了 1891 年至 1947 年，马来半岛各个州属的方言群分布与增长比例。此外，王付兵著的《马来亚华人的方言群分布和职业结构（1800-1911）》（2012）重点探讨了 19 世纪至 20 世纪马来亚华人社会的方言群分布和职业结构。20 世纪上半叶的马来亚华人社会结构实际上继承了 19 世纪至 20 世纪初马来亚华人社会结构的特征。在 19 世纪中后期，森美兰的双溪芙蓉、霹雳的拉律及近打区、雪兰莪的吉隆坡、乌鲁雪兰莪等地拥有丰富的锡矿。客家人和广府人当时主要在这些地方从事锡矿开采。这造就了 20 世纪上半叶客家人和广府人在这些地方占当地华人人数较多的结果。此书对马来亚华人社会的方言群分布和职业结构的研究，有助于更全面和较客观地认识当时的马来亚华人社会的发展情况。同时也对了解 20 世纪上半叶马来亚华人的社会结构有重要的参考价值。

《马来西亚华人史：权威、社群与信仰》（2015）是宋燕鹏关于马来西亚华人史研究的学术论集。作者并未对马来西亚华人史进行全面的探讨，而是选取了华人社会权威、华人社群和华人信仰三个领域来作为专题研究。华人社会权威选择以马六甲华人甲必丹和青云亭亭主为研究对象。华人社群方面选择以吉隆坡的福建人为研究对象。华人信仰则选择高僧、汉传佛教院寺和华人寺庙作为研究对象。作者的研究选题，涵盖了马来西亚华人史的三个主要领域。

以上三部著作对笔者的研究给予很大的帮助。笔者于本论文中，综合了麦留芳、宋燕鹏以及王付兵的研究。从而分析 19 世纪至 20 世纪初

马来西亚吉隆坡华人方言群的形成、分布与增长比例。除此之外，黄文斌撰写的〈论析吉隆坡华人社区的形成与客家人的参与（1859-1920）〉（2008），也对本论文分析吉隆坡方言群的分布给予很大帮助。黄文斌这篇论文主要在论述两个问题：第一、吉隆坡华人社区如何形成；第二、客家人与吉隆坡华人社区的发展有什么关系。

陈永健的《槟城老行业》（2014）透过中英文论述和逾 500 张照片，介绍多位手工艺师傅和他们的手制品及制作过程。引领读者穿梭槟城的乔治市、亚依淡和浮罗山背的大街小巷。让读者一窥槟城老行业 and 传统手工业的风貌。笔者透过这本著作，发现槟城原来有一位专门雕刻惠泽尊王神像的木雕师傅。而且，这位木雕师傅竟是一位闽籍的叶氏宗族。后来，笔者辗转联络上这位木雕师傅，并到槟城向木雕师傅进行口访，以了解惠泽尊王金身的设计。

另外，还有两篇论文对笔者的研究起着很大的帮助。第一篇是黄文斌撰写的〈吉隆坡广肇会馆：寺庙与会馆合一组织发展之个案研究〉（2006）。此论文透过对吉隆坡广肇会馆的论述，点出“庙宇”不仅提供移民社会心灵的慰藉、安全感、医疗及求运气等，“神”的力量也协助人们解决了一些纠纷问题，更重要的是也凝聚了整个族群与信众的力量，促成会馆与社区的发展。另外一篇是曾铃的〈社群整合的历史记忆与“祖籍认同”象征：新加坡华人的祖神崇拜〉（2006）。此论文从新加坡华人的祖神崇拜切入，考察跨境“分香”的祖籍神明如何在新加

坡移民社会脉络下“定居”，以及承载着祖籍原乡历史记忆的祖神崇拜对于新加坡华人社会内部社群认同与整合的意义。

本论文主要依据雪兰莪南阳叶氏公会出版的数本纪念特刊，所收集与整理的资料作为论述的基础。笔者在整理与梳理资料的过程当中，发现数本纪念特刊的内容的记录有所出入。因此，本文有许多论述都是依据有限的资料作推论。此外，笔者尝试从其他相关的材料加以补充与佐证。

第四节：研究方法

本论文的研究方法以文献分析法、田野调查以及口述访问为主。笔者除了到拉曼大学图书馆之外，也曾到别校的图书馆、书局、会馆、庙宇等机构，搜集纪念特刊、剪报、论文、专书等作为笔者撰写论文的参考资料。

针对“祖神”一词，此前曾经出现在一些学者的研究或著作里。例如：朱金涛的《吉隆坡华人寺庙之研究》（1992）、石沧金的《海外华人民间宗教信仰研究》（2014）以及苏庆华于《马来西亚华人史新编》（1998）负责撰写的〈独立前华人宗教〉都曾引用“祖神”一词。“祖神”则有别于“乡土神”，“祖神”指的是与姓氏血缘有关的神明，“乡土神”则是与原乡祖籍地相关的神明。

根据应劭的《风俗通义校注》（1981）的记载：“共工之子曰修，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。”（381），“祖神”原意指的是道路之神。但是，笔者在论文中则以曾玲对“祖神”的诠释为主要的参照。曾玲将“祖神”分为两类，第一类指的是与宗族祖先或血缘性有关的神明，第二类泛指祖籍原乡或地缘性的神明。（曾玲，2006：17）同时，曾玲也认为“祖神”与一般民间信仰形态不同的是具有“亦祖”、“亦神”的特征。（曾玲，2006：18）惠泽尊王信仰正符合以上“亦祖”、“亦神”的特征。因此，曾玲对“祖神”的诠释，契合本论文对闽籍叶氏宗族的祖神——惠泽尊王的研究。

笔者发现自己所搜集的纪念特刊，彼此之间的内容可说是大同小异，或者出自同一本书。不仅如此，笔者在对照数本纪念特刊的内容时，发现某些部分的记录有所出入。甚至，没有注明有关资料的来源。因此，资料方面尚需进行考证、分析、整理以及归纳，才能简单扼要地书写，尽量做到兼容并蓄。为了填补文献资料的不足，笔者也到国家档案局（Arkib Negara Malaysia）查找吉隆坡早期的地图与报刊，以及相关的档案。可是，笔者在档案局所获得的文献资料却是非常有限。

因此，笔者进行田野调查以及口述访问，以填补文献资料的不足。田野调查方面，笔者走访吉隆坡四间南阳宫以搜集更多的原始资料。另外，笔者也对本论文研究主题有所认识的闽籍叶氏宗族进行口述访问。笔者希望通过田野调查以及口述访问的方法，收集相关的原始资料以及

访谈者的记忆。同时，可以对其他所收集的资料进行对比，以防止资料出现错漏。

第五节：章节架构

本论文的题目为〈寺庙、叶氏宗族与地方社会——以吉隆坡地区的南阳宫为例〉。本论文共分为五章，下面就各章节简要地概述其内容。

第一章为“绪论”，说明论文所要研究的问题。内容包括研究动机 / 目的、研究范围、前人研究成果，以及研究方法。

第二章是“叶氏宗族南移吉隆坡”，共有两节。第一节是“吉隆坡的开埠”，第二节则是“吉隆坡地区的叶氏宗族”。这部分主要是对闽籍叶氏宗族移居吉隆坡与将“祖神”——惠泽尊王带来吉隆坡的情况作深入的探讨。首先，笔者将针对吉隆坡的开埠过程作详细的论述，为下一节“吉隆坡地区的叶氏宗族”作铺陈。因此，第二节将对闽籍叶氏宗族在吉隆坡的分布情况进行梳理。不仅如此，笔者也对闽粤两籍叶氏宗族的支系加以论述，并对于闽粤两籍的叶氏宗族在吉隆坡的互动作深入的探讨。

第三章是“吉隆坡的南阳宫：闽籍叶氏宗族的祖神崇拜”，共有两节。第一节是“惠泽尊王信仰”，第二节则是“吉隆坡地区的闽籍叶氏

祠庙”。第一节的部分，将对闽籍叶氏的“祖神”——惠泽尊王信仰的源起与发展作一番深入论述。同时，笔者也于第一节的部分对惠泽尊王的金身设计的意涵加以论述。本论文的研究区域锁定在吉隆坡四间南阳宫。因此，第二节的部分少不了对吉隆坡四间南阳宫建庙的过程加以论述。

第四章的“凝聚与整合：惠泽尊王的角色与功能”，共分成三节。第一节是“庆祝惠泽尊王千秋华诞”，第二节是“集资筹建高田惠泽尊王府”，最后一节则是“惠泽尊王与叶氏宗族的生活”。第一节将透过闽籍叶氏宗族庆祝惠泽尊王千秋华诞的庆典来重点探讨南阳宫如何地凝聚与整合闽籍叶氏宗族的力量。虽然，大部分的闽籍叶氏宗族已经在马来西亚落地生根，但是对于中国原乡仍然抱有浓厚的怀乡情怀。多年以来，马来西亚的叶氏宗族对于原乡的资助与建设可说是不遗余力。因此，第二节的部分将着重探讨闽籍叶氏宗族在原乡集资与筹建供奉惠泽尊王祠庙的过程。人与神的关系因神像的雕塑而使得原本无形或遍在的神能够定著下来，并开始与崇拜者建立关系。第三节则探讨惠泽尊王如何在闽籍叶氏宗族的生活里产生的影响。

最后一章为结论。总结所进行的研究，概括整篇研究的心得。

第二章：叶氏宗族南移吉隆坡

在早期的华人移民社会中，移民从祖籍地将祖神移来，作为移居地的保护神是一种普遍的现象。甚至可以说，到东南亚拓荒的闽粤移民，几乎都与“祖神”相伴随。人们奉祀自己同族中一位已经“神格化”的老祖先，把他当神膜拜的渊源已相当久远。其实奉祀“祖神”是华人祀祖风俗的演变，也是从前中国宗法社会所遗留下来的产物。当闽籍或粤籍移民在东南亚建构华人社会的时候，可以发现“人”的世界与“神”的世界是紧密相连的。（曾玲，2006：14）巴素在《马来亚华侨史》（1940）中对殖民地华侨社会的宗教信仰有如此的叙述：“描述马来亚的华侨，我们还不能充分从人口调查表中检查出他们的私人的活动，因为还有一个神鬼居住的世界。不管华人到什么地方去，这些鬼神都是随身不离开的。而且在他们的生活中，与他们周边的物质世界一样的重要”。（82）这显示传承自祖籍原乡的民间信仰对于东南亚华人的社会具有重要的意义。

吉隆坡拥有丰富的锡矿，因此吸引了大量来自中国的华人矿工南来吉隆坡谋生。当时就有一部分闽籍叶氏宗族从中国南来移居到吉隆坡并聚居于泗岩沫（Segambut）工作谋生。当同族人繁衍增多时，基于文化和社会的需要，诸如祭拜祖先和宗族的保护神以及庆祝中国传统节日，这些早期的福建移民纷纷成立宗亲会并建立具有象征性的宗祠。（颜清煌，2008：203）因此闽籍的叶氏宗族在南来谋生的时候，同时也把原

乡的“祖神”——惠泽尊王带来了马来半岛，作为闽籍叶氏宗族移居地的守护神，并建立属于闽籍叶氏宗族的祠庙。目前在吉隆坡一共有四间供奉闽籍叶氏宗族祖神惠泽尊王的祠庙，其中包括了泗岩沫（Segambut）南阳宫、增江（Jinjang）南阳宫、洗都巴沙（Sentul Pasar）南阳宫以及美联园（Taman Million）南阳珠明宫。

第一节：吉隆坡的开埠

吉隆坡位于雪兰莪州境内。早期人们都以巴生称呼这个地方。直到1870年左右，才有吉隆坡的说法。关于吉隆坡地名的由来，与它的发源地——河岸的沼泽地有关。一个比较普遍的说法是马来语河口（Kuala）和沼泽（Lumpur）的合称。也有人认为是吉隆坡最早的据点在马来语称为Pengkalan Lumpur，意思是“泥泞的渡口”。但当时华人无法清楚发音Pengkalan，却说成Kelan，后来又演变成Kuala。另外还有一种说法是马来语Kuala（河口）和客家话“滥芭”所组成的。（J. M. Gullick, 1988: 11; J. M. Gullick, 2005: 4; 陈亚才, 2016: 27）

19世纪初，雪兰莪州（Selangor）内共分为五个区域：芦骨⁵（Lukut）、冷岳（Langat）、巴生（Klang）、瓜拉雪兰莪（Kuala Selangor）以及伯南（Bernam）。其中只有雪兰莪州的皇城巴生以及产锡区芦骨较有名声，芦骨的马来酋长也因锡矿的税收而致富。当时在巴

⁵ 19世纪初期，芦骨是属于雪兰莪州的一个县。直到1895年，英殖民政府将九个土邦整合起来组成森美兰州（Negeri Sembilan），首府便设在芙蓉。在这种情况下，芦骨便回归森美兰州管辖。（陈亚才, 2016: 52; 李业霖, 1997: 49）

生河上游，偶尔会有马来人将自己淘洗的锡米拿到市场出售。因此，人们相信上游一大片的丛林深处肯定蕴含丰富的锡矿。（陈亚才，2016：24）

1857年，马来酋长拉惹阿都拉（Raja Abdullah）向马六甲华商徐炎泉和林西河借了三万元，并且招募八十七名来自芦骨区的华人矿工。让他们分别乘坐五艘船只，带着粮食、日常用品和简单的采矿工具，从巴生河下游往上游前进。这群华人矿工在巴生河（Sungai Kelang）与鹅麦河（Sungai Gombak）的交汇处下船，开始了寻找锡矿的工作。（J. M. Gullick, 1988: 10; 陈亚才, 2016: 24）

这群华人矿工，满怀希望地开林辟路，终于在距离上岸地点两、三里的地方，即现在的安邦（Ampang）寻获了锡矿。然而由于热带的瘴气，华人矿工一一不敌疟疾的肆虐。经过一个月之后，只剩下十八人幸存。然而，拉惹阿都拉仍不放弃，继续从芦骨区招募了大约一百五十名华人矿工过来，在原地继续进行开采锡米的工作。邱秀和叶四从芦骨商人素丹甫亚沙（Sutan Puasa）处，得知安邦有许多矿场，两人便合股前往该处经营矿场。他们在巴生河和鹅麦河交叉的河岸，靠近巴生河十哩的沿河烂芭地带，开芭建“亚答”（Atap）屋。锡矿开采的成功，吸引了更多华人矿工前来吉隆坡。而且经营日用品的商人，也跟着进驻这块沼泽地。几年后，吉隆坡的人口迅速增加，逐渐发展成为生气蓬勃的聚落。（J. M. Gullick, 1988: 10; 陈亚才, 2016: 25-26; 张集强, 2007: 17-18）

锡矿开采的成功，吸引了更多人前来吉隆坡。为了有效管理众多的华人矿工，马来酋长委任当时丘秀为吉隆坡的甲必丹，以协助解决华人社区的问题。1862年，丘秀离世，由其卫队队长刘壬光接任甲必丹。刘壬光担任甲必丹期间，吉隆坡附近矿区的发展越来越迅速。为了有效管理锡矿业务，刘壬光便邀请当时在双溪乌绒担任甲必丹的叶亚来前来吉隆坡，协助打理矿务。（J. M. Gullick, 1988: 12）同时拉律（Larut）的矿区，发生华人派系为争夺矿区而发生械斗。一派是义兴公司，成员以广府人为主。另一派则是海山公司，成员多为惠州的客家人。内战发生后，大约有一千名惠州人逃离到槟城，刘壬光便派船接济他们到吉隆坡。（李业霖，1997: 41-42）由于海山公司成员以客家人为主，因此刘壬光将这批同乡接来吉隆坡，以协助开采锡矿。

1867年，拉惹阿都拉（Raja Abdullah）和拉惹马哈地（Raja Mahadi）为了巴生河流域的锡米征税权展开了激烈的战争，雪兰莪内战由此爆发。1868年，刘壬光病逝，叶亚来受众人推举接任为甲必丹，也因而卷入了雪兰莪内战。同时，苏丹阿都沙末（Sultan Abdul Samad）委任女婿东姑古丁（Tengku Kudin）掌管雪兰莪，以期尽快结束内战。由于东姑古丁来自吉打王室，他的委任遭到拉惹马哈地和其他王室强烈的反对。当时海山公司的领袖叶亚来支持东姑古丁。而义兴公司则支持拉惹马哈地。拉惹马哈地获得马来贵族支援，并于1872年攻占吉隆坡和瓜拉雪兰莪等地区。不过东姑古丁和叶亚来的军队在彭亨统治者的帮助下积极反攻，并在1873年收复吉隆坡等地。（李业霖，1997: 68-114）

内战结束后的吉隆坡满目疮痍，过去的建设全遭破坏，矿场也因积水多被废弃。再加上华人矿工不是在战争中身亡，就是因无法工作而离开到其他矿区工作。因此当叶亚来回到吉隆坡时，首要的工作就是说服这些华人矿工重新回到吉隆坡，以便让吉隆坡的经济重新发展。雪兰莪内战结束不久，英国借沿海日益猖獗的海盗问题，逼迫雪兰莪苏丹接受英国委任参政司，以辅政为由控制雪兰莪的政治、锡矿生产和税收。1874年，戴维逊（James Guthrie Davidson）获选为雪兰莪第一任参政司。根据个人的从商经验，戴维逊上任初期决定先着手协助当地华人重建锡矿聚落。让锡矿产业恢复运作，带动雪兰莪的经济发展。（张集强，2007:21-22）

戴维逊给予叶亚来两万五千元的贷款，并亲自担任叶亚来的担保人，协助他向新加坡牙直力公司（Messrs Guthrie & Co）采购矿区所需品。此后，叶亚来将所生产的锡米卖给该公司，以作为还债。（张集强，2007：22）吉隆坡在叶亚来的重建下，恢复并发展得非常迅速。许多原本在巴生的商人预见吉隆坡的商机，便迁移至吉隆坡。吉隆坡的繁华吸引了英殖民政府的注意。因此，英殖民政府于1880年将参政司的常驻地由巴生迁移至吉隆坡。1896年马来联邦成立时，吉隆坡以其完善的交通系统、蓬勃的商业发展和位于半岛的中心位置，成为马来联邦的首都。（陈亚才，2016：36）

第二节：吉隆坡地区的叶氏宗族

笔者发现有为数不少的叶氏宗族散居于吉隆坡的各个区域。如果谈到吉隆坡的叶氏宗族，人们首先想起的必定是一位赫赫有名的粤籍叶氏宗族，那就是吉隆坡的开埠功臣叶亚来。在 1857 年，吉隆坡发现了锡矿而吸引了大量华人矿工与矿工前来开发。早期前来开垦者确实一般都是广东省惠州及嘉应州客家人为主。不仅如此，1859 年至 1902 年期间，吉隆坡的五任甲必丹都是客家人。（黄文斌，2006：37）但是，并不表示散居于吉隆坡的必定是粤籍的叶氏宗族。

表 1：吉隆坡 1859 年-1902 年间的五任甲必丹

历任	姓名	祖籍	任期
第一任	丘秀	广东惠州	1859-1862
第二任	刘壬光	广东惠州	1862-1868
第三任	叶亚来	广东惠州	1868-1885
第四任	叶石（致英）	广东惠州	1885-1889
第五任	叶观盛	广东台山赤溪	1889-1902

资料来源：〈论析吉隆坡华人社区的形成与客家人的参与（1859-1920）〉（黄文斌，2008：104）

从 19 世纪开始，因为开垦矿产的经济诱因，以及中国政治和经济失序的推力，致使大量华人移居东南亚的外移现象。印尼、新加坡与马来亚顿时成为华人移民重要的落脚之处。早期华人移民至马来西亚可分为两种模式，那就是亲属关系为基础的和契约制的移民。当移居海外华人的生意已有基础，他们便开始招募亲戚来协助操业。因此，亲属关系制已成为华人移民至此地区的重要模式。另一种模式是契约移民，它迎

合了大部分贫困移民的需要。那些贫困和没有亲戚支助的华人移民，大部分接受劳工中间商，船长或劳工代理人所提供的预支船费。抵达目的地后，契约移民将配置到矿场和园丘当劳工。（颜清煌，1998：4）

当时吉隆坡的华人移民多来自于中国的闽、粤两省。但是这种情况到了1884年却有所改变。1875年至1884年期间，叶亚来既是吉隆坡最大的矿家，也是最大的饷码承包者。1880年，叶亚来以每月450元的价格承包吉隆坡的赌博、典当和烧酒饷码。由于马六甲华商参与竞投饷码承包权，叶亚来在1881年不得不把标价提高到每月1000元。到了1883年，投标价甚至高达51612元。（王付兵，2012：137）1884年，英殖民政府为了引进更多的资本进入吉隆坡，改变原来客家人一支独大的状况。英殖民政府有意将原本客家人所独享的饷码承包权转让予来自槟榔屿的闽籍华商。可是在遭到客家人和广府人的反对后，英殖民政府让福建人、客家人和广府人一同承包饷码承包权。承包权的转让，连带吸引了许多福建和广府人来到吉隆坡，逐渐改变了客家人居绝大多数的局面。（宋燕鹏，2015：43）

表 2：1891-1947 年吉隆坡县华人方言群的分布⁶

方言群	吉隆坡县				
	1891	1901	1911	1921	1947
广府人	11%	33%	29%	37%	37%
客家人	71%	48%	44%	35%	29%
福建人	8%	19%	14%	19%	20%
潮州人	5%	0	3%	6%	4%
海南人	2%	0	3%	3%	5%
其他	3%	0	7%	1%	4%
总数	34469	54000	89916	91813	193782

资料来源：整理自《方言群认同：早期星马华人分类法则》（麦留芳，1985：73）

表 3：1891-1947 年吉隆坡市华人方言群的分布⁷

方言群	吉隆坡市			
	1891	1911	1921	1947
广府人	22%	45%	47%	49%
客家人	51%	22%	15%	18%
福建人	11%	16%	23%	19%
潮州人	11%	4%	10%	5%
海南人	2%	6%	4%	6%
其他	3%	5%	1%	2%
总数	13927	30844	46753	111192

资料来源：整理自《方言群认同：早期星马华人分类法则》（麦留芳，1985：73）

根据表 2 与表 3 的资料显示，我们可以详细地看出 1891 年至 1947 年吉隆坡华人方言群的分布情况。1891 年吉隆坡各方言群人数分布如下：（1）广府人合计 6856 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 48396 人的 14%。其中吉隆坡县约 3792 人；吉隆坡市约 3064 人。（2）客家人合计 31576 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 48396 人的 65%。其中吉隆坡县约 24473 人；吉隆坡市约 7103 人。（3）福建人合计 4290 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 48396 人的 9%。其中吉隆坡县约 2758 人；吉

⁶ 该表中的一些百分比总数因四舍五入原因，有时略大于 100%，有时略小于 100%。

⁷ 该表中的一些百分比总数因四舍五入原因，有时略大于 100%，有时略小于 100%。

隆坡市约 1532 人。（4）潮州人合计 3255 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 48396 人的 7%。其中吉隆坡县约 1723 人；吉隆坡市约 1532 人。

（5）海南人合计 968 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 48396 人的 2%。其中吉隆坡县约 689 人；吉隆坡市约 279 人。（6）其他合计 1452 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 48396 人的 3%。其中吉隆坡县约 1034 人；吉隆坡市约 418 人。根据统计显示，1891 年吉隆坡华人以客家人为主并且人数最多，客家人占吉隆坡华人总人口的 65%。其次较主要的方言群为广府人，约占吉隆坡华人总人口的 14%。而福建人则占吉隆坡华人总人口的 9%，总人口比例排列第三。

1901 年吉隆坡各方言群人数分布如下：（1）吉隆坡县的广府人合计 17820 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 54000 人的 33%。（2）吉隆坡县的客家人合计 25920 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 54000 人的 48%。（3）吉隆坡县的福建人合计 10260 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 54000 人的 19%。1901 年和 1891 年相比，这时华人社会只有三个方言群，即广府人、客家人和福建人。各方言群的比例顺序仍然和 1891 年相同，客家人还是最大的方言群，但已不像 1891 年般占绝对的优势。

1911 年吉隆坡各方言群人数分布如下：（1）广府人合计 39956 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 120760 人的 33%。其中吉隆坡县约 26076 人；吉隆坡市约 13880 人。（2）客家人合计 46349 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 120760 人的 38%。其中吉隆坡县约 39563 人；吉隆坡市约 6786 人。（3）福建人合计 17523 人，约占当年吉隆坡华人总人

口的 120760 人的 15%。其中吉隆坡县约 12588 人；吉隆坡市约 4935 人。（4）潮州人合计 3931 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 120760 人的 3%。其中吉隆坡县约 2697 人；吉隆坡市约 1234 人。（5）海南人合计 4548 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 120760 人的 5%。其中吉隆坡县约 2697 人；吉隆坡市约 1851 人。（6）其他合计 7836 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 120760 人的 7%。其中吉隆坡县约 6294 人；吉隆坡市约 1542 人。

1921 年吉隆坡各方言群人数分布如下：（1）广府人合计 55609 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 138566 人的 40%。其中吉隆坡县约 33635 人；吉隆坡市约 21974 人。（2）客家人合计 38829 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 138566 人的 28%。其中吉隆坡县约 31816 人；吉隆坡市约 7013 人。（3）福建人合计 28025 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 138566 人的 20%。其中吉隆坡县约 17272 人；吉隆坡市约 10753 人。（4）潮州人合计 10129 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 138566 人的 7%。其中吉隆坡县约 5454 人；吉隆坡市约 4675 人。（5）海南人合计 4597 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 138566 人的 3%。其中吉隆坡县约 2727 人；吉隆坡市约 1870 人。（6）其他合计 1377 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 138566 人的 1%。其中吉隆坡县约 909 人；吉隆坡市约 468 人。从以上的统计显示，1921 年广府人的人数比例已经超越客家人的人数比例。

1947 年吉隆坡各方言群人数分布如下：（1）广府人合计 127457 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 304974 人的 42%。其中吉隆坡县约 72423 人；吉隆坡市约 55034 人。（2）客家人合计 76981 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 304974 人的 25%。其中吉隆坡县约 56764 人；吉隆坡市约 20217 人。（3）福建人合计 60488 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 304974 人的 20%。其中吉隆坡县约 39148 人；吉隆坡市约 21340 人。（4）潮州人合计 13446 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 304974 人的 4%。其中吉隆坡县约 7830 人；吉隆坡市约 5616 人。（5）海南人合计 16526 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 304974 人的 5%。其中吉隆坡县约 9787 人；吉隆坡市约 6739 人。（6）其他合计 10076 人，约占当年吉隆坡华人总人口的 304974 人的 3%。其中吉隆坡县约 7830 人；吉隆坡市约 2246 人。

1891 年至 1911 年吉隆坡的人口普查显示，吉隆坡仍是以客家人为主。但客家人于 1921 年至 1947 年期间，所占吉隆坡华人总人口的比重优势已经大大地下降。同时，其他方言群的人数则增长迅速。甚至，广府人所占华人总人口的比例也超越客家人的人口比例。于 1947 年，福建人的人数虽然未能达到与客家人、广府人平分秋色的程度，但也毫无争议地成为吉隆坡华人的第三大方言群。

从 19 世纪末开始，闽籍叶氏宗族便开始从中国福建南下，移居至马来半岛工作谋生。当时大部分的闽籍叶氏宗族主要集中聚居于吉隆坡

泗岩沫（Segambut），其次是檳城，还有少数的闽籍叶氏宗族则聚居于马六甲与柔佛居銮等地。（陈志明，2007：260）针对吉隆坡叶氏宗族的分布，笔者发现粤籍叶氏宗族大部分主要聚居于吉隆坡的南部，如蕉赖（Cheras）、沙登新村（Serdang）等地。而闽籍叶氏宗族却主要聚居于吉隆坡的北部，如甲洞（Kepong）、泗岩沫（Segambut）、仙都（Sentul）等地。

叶姓源自于南阳，即现今河南省南阳县。从而说明了马来西亚大部分叶氏宗族的宗亲会、宗祠或祠庙都以“南阳”两字命名的缘由。根据记载，叶氏宗族尊奉源于春秋战国时期楚国的沈诸梁为叶姓始祖。

沈诸梁，字子高，是为叶公，兼行令尹司马事。白公胜之乱，叶公自蔡入，逐白公，烹石乞，以复惠王。楚难平，叶公委其事于子西子期之子。而退老于叶，更以地为姓，始自别于沈。（叶辛顺等，1939：11）

叶姓先祖姓沈名诸梁，字子高。沈诸梁在公元前 510 年出兵平定楚国白公胜之乱。当时楚国的楚惠王因沈诸梁救驾有功，敕封他为叶公，赐地于南阳郡的叶邑。沈诸梁从那时开始便以叶为姓，叶氏宗族便在叶邑开枝散叶。直到晋国时代因五胡乱华，中原地区动荡不安，一部分的叶氏宗族只好往南方迁徙。其中一支移至闽东仙游县古濑一地。10 世纪时，有一户叶氏宗族从古濑迁徙至南安第十五都的卧龙山。这就是福建南安叶氏宗族的起源，其先祖三翁公与其兄弟自古濑迁徙至高田。叶三翁膝下有三个儿子，长子开公移居至潮州。幼子关公移居至福建同安。

次子闯公移居至魁躔，魁躔又称为高田，位于南安第十三都凌云山下。

（《雪兰莪南阳叶氏公会二十五周年银禧纪念特刊》，1993：172）

高田山在县北八十里，属十三都。亦名凌云山，山最高峻若插云霄故名。中辟田数十亩，土人种瑞香花，皆高如人许。以其得雨露气也。叶姓世居之。宋时有娶宗室女者，封郡马。历世闾闾，为武荣望族。（苏镜潭，2000：21）

凌云山又称为高田山，位于南安县以北八十里处。据《民国南安县志》（2000）的记载，闽籍叶氏宗族远在宋代的时候已经移居到此地了。后来也有一些南安县叶氏宗族陆续迁徙至福建的其他县，如附近的社坛、良田、安溪、永春等地。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：52）

梅州始祖叶大经公，字伯常，号封川，汴梁人。宋宝庆丙戌科进士，任闽州制置使。因宋运告终逐乞休致仕。时干戈四起流寓梅州相土，而家焉遂为梅州叶氏始祖。（叶辛顺等，1939：42）

到了宋朝末年，元兵南下侵宋。当时担任福建边陲制置使的叶大经因担心族人受到元人的迫害，便带领一部分的族人迁往广东梅县。此后，叶大经被粤籍叶氏宗族尊为入粤始祖。随着叶氏宗族不断地往中国南方迁徙，因此演变成叶氏宗族分为闽籍与粤籍两个支系。

19 世纪中期，从中国南来吉隆坡的粤籍叶氏宗族一般都被安顿在叶亚来经营的药材铺“德生号”工作并且提供住宿。叶亚来在世时，粤籍叶氏宗族并没有意愿组织敬祖联情和筹谋福利的叶氏宗祠。1885 年，叶亚来去世后“德生号”依然肩负起宗祠的角色。可是到了 1889 年，“德生号”因经营不当，情况逐渐式微。当时有一位粤籍叶氏宗族担心如此下去，宗族们终将面临“树倒猢猻散”的困境。所以，粤籍叶氏宗族们提出了倡议筹建雪兰莪叶氏宗祠⁸的三大意旨。这三大意旨指的是：

（一）奉祀列祖神主，资宗亲祭祀，俾他乡客子，知己身之所出，不至“数典忘祖”之嫌。（二）举行春秋二祭，藉以联络宗亲，使知尊亲敬长之义。进而彼此之间，互通有无，调节甘苦，斟酌得失，明徵存亡。庶几身客异邦，犹居梓里。（三）有此组织，可以招待远来宗亲，方便庆吊大事，备办社会福利，调停或有纠纷。（《雪兰莪叶氏宗祠成立壹百周年纪念特刊》，1993：83-84）随后，雪兰莪叶氏宗祠正式于 1892 年成立。

1941 年 12 月 7 日爆发太平洋战争，日军于 12 月 8 日开始侵占马来亚半岛。当时人们的生活可谓水深火热，生命朝不保夕。太平洋战争结束后，马来亚半岛局势还是动荡不安。在日治期间，几乎所有社团都陷入冬眠的状态。（崔贵强，1998：156）随着马来亚的光复，旧有社团纷纷恢复活动。在“紧急法令”颁布前的两年多期间，许多社团竞相成立，犹如雨后春笋。原因是当时英殖民政府推行自由结社政策，任何社

⁸ 雪兰莪叶氏宗祠于 1991 年 5 月 27 日通过修改章程易名为“雪兰莪暨吉隆坡叶氏宗祠”。（《雪兰莪叶氏宗祠成立壹百廿三周年纪念特刊》，2015：92）

团的成立，都没有受到法令的束缚。其次是在 3 年 8 个月的日治时期，所有华族社团都被封杀，言论思想备受压抑。加上光复初期，华社残破不堪，民生疾苦，因此以互惠互助为宗旨的华族社团，便有迅速恢复与组织的必要。（崔贵强，1998：157）

当时吉隆坡原有历史悠久的雪兰莪叶氏宗祠，遵照雪兰莪叶氏宗祠的三大意旨理应接纳全体叶氏宗亲为会员。雪兰莪叶氏宗祠却招收粤籍叶氏宗族为主，以致大量的闽籍叶氏宗亲不能参加。因此于 1950 年代中期，有一批闽籍叶氏宗族倡议成立“雪兰莪南阳叶氏公会”。经过闽籍叶氏宗族不断地努力争取，“雪兰莪南阳叶氏公会”才于 1968 年 6 月正式宣告成立。

纵观上述，似乎没有任何事物能把闽籍与粤籍叶氏宗族整合起来。但是到了 80 年代末，这种情况却有所改变。1988 年 9 月 11 日（农历八月初一），雪兰莪叶氏宗祠首次联合雪兰莪南阳叶氏公会于吉隆坡广东义山叶氏列祖列宗总坟进行秋祭祭祖仪式。秋祭仪式结束后，双方还在酒家设宴席联络情谊。（《雪兰莪叶氏宗祠成立壹百周年纪念特刊》，1993：213；《雪兰莪南阳叶氏公会四十周年纪念特刊》，2008：55）虽然闽籍与粤籍叶氏宗族的支系不同，但是追溯其源流却是同宗。因此通过祭祖的事宜整合了闽籍与粤籍叶氏宗族。不仅如此，雪兰莪叶氏宗祠和雪兰莪南阳叶氏公会甚至于 1998 年联合发起成立马来西亚南阳宗亲总会，把国内七个南阳宗亲团体团结在一起，积极推动及发扬叶氏宗族的事业。

第三章：吉隆坡的南阳宫：闽籍叶氏宗族的祖神崇拜

早期马来西亚华人社会的宗教信仰，大致可以说是中国民间宗教的展延，基本上属于儒释道的传统信仰。在庙宇的建筑方面，参考中国寺庙的形式。庙中往往供奉佛教的观音菩萨以及民间崇拜的关公或妈祖以及其他道教的神明。信众们所祈求的是风调雨顺、社会祥和、家人平安、并不是后世福报或死后往赴天堂或净土。他们所祈求的是眼前现世的庇佑。（赖观福等，1998：6）早期华人南移时，随身携带了祈求一路平安的神像、香火袋或神符一类的替代品。当中，不乏他们故乡所崇祀的祖神和乡土神祇。这些乡土神和祖神的供奉，在早期还扮演着凝聚同乡、宗亲，形成一种互济互助的力量。

由于多数华人对宗教都采取包容式的认同。因此，除了组织血缘性和地缘性的团体作为凝集点之外。他们也建立寺庙作为社群的集合点，例如早期马六甲的青云亭。庙宇除了供人作为宗教活动之外，亦是联系华人和处理纠纷的行政活动中心。当然，也有学者认为这些寺庙是为了满足早期华人移民的特殊宗教需要。因为海外移民漂洋过海的目的是为了碰运气发财，所以祈求神明保佑就显得特别重要。（赖观福等，1998：7）

第一节：惠泽尊王信仰

华人背井离乡南来的时候，都是独自前来谋生，因此在精神层面与现实生活上，需要同族人的慰藉和帮助。而庙宇和会馆也在华人移民的需求下陆续成立。同时庙宇与会馆扮演了精神层面和现实生活的辅导角色。因此闽籍叶氏宗族在南来的时候，把原乡的祖神——惠泽尊王带来了移居地，作为移居地的保护神。不仅如此，原乡的祖神也包涵了闽籍叶氏宗族对原乡记忆的一部分。

“移居”来到马来西亚的祖神大致可分成两大类。一类是祖籍原乡认定的“祖神”。这类“祖神”大多是闽粤宗族开基祖先的守护神，或是开基祖先祭拜的神明，例如林太师、洗夫人、感应尊王等。另一类则是普遍流行于闽粤的各种民间信仰，例如法主公、清水祖师，保生大帝等。（曾玲，2006：17）前者指的是与宗族祖先或血缘性有关的神明，后者则是泛指祖籍原乡或地缘性的民间神明。而本论文所论述的闽籍叶氏宗族的祖神——惠泽尊王即是属于前一类型的“祖神崇拜”。

惠泽尊王，姓叶，名森，高田人。父延显，母陈氏。延显乐善好施，积德甚厚。尝夜梦三桂交柯，飞星入室，而太妃娠矣。于宋淳熙十六年十二月初十日诞。降生而颖异，少而豪杰。独居凌云堂，不茹荤不受室不与庸俗人偶。吉凶祸福言多奇中。嘉定元年，王二十岁，一旦，沐浴更衣端坐而逝。乡人德之，立庙以祀今慈济宫。其故址也后屡著灵异。凡

有祈祷如谷受响。嘉定末有功于朝，敕封威武惠泽尊王。（苏镜潭，2000：358）

闽籍叶氏宗族的“祖神”姓叶名森，圣号为“忠应威武英烈惠泽尊王”，又称惠泽尊王，是高田凌云叶氏始祖三翁公的第十一世孙。（《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，2009：198）宋淳熙十六年（1189年）十二月初十出生，于嘉定元年（1208年）20岁时羽化登仙。谥广德侯，也有祖伯公、祖王、叶尊王、叶圣王诸称。叶森生前不茹荤也不婚娶，并能预言祸福吉凶。叶森羽化登仙后也屡次救急拯危和行仁赐福，并且有求必应。闽籍叶氏宗族因而建庙供奉叶森。

作为一种想象幻化之物，神明是一种于观念中存在，虚无飘渺且没有具体形象可言的东西。那么，这种虚无之物又有何种魔力深深地影响着信众的生活呢？或者说，神明是凭借什么手段树立其威严，增强其存在的真实性呢？答案便是神像。人对神像的印象来自于两个方面，一是听闻其事，二是观察其像。前者靠想象揣摩，后者靠的是视觉感知。信众直观形象，就更容易受到感染和影响。于是，神以何种形象示人便显得更为重要。

图 1：惠泽尊王金身⁹



资料来源：笔者于 2014 年 6 月 11 日在家中拍摄。

图 1 为惠泽尊王的金身造型，其金身造型都是呈现坐姿状态。而用色方面，皮肤采用棕红色为主，服饰则采用金色为主。大部分的惠泽尊王金身都有案桌¹⁰，有些惠泽尊王金身则无。

图 2：无案桌的惠泽尊王金身



资料来源：2017 年 6 月 7 日于波德申南阳安保庙拍摄。

⁹ 此惠泽尊王为增江南阳宫主祀金身，名为“五月初八”。

¹⁰ 惠泽尊王的案桌，闽南语称为“八座”。

惠泽尊王金身的服饰是头戴王帽，王帽绘上双龙戏珠图案，而且王帽顶部还会镶上两个金钗。

图 3：惠泽尊王的王帽绘有双龙戏珠并镶上金钗



资料来源：笔者于 2014 年 6 月 11 日在家中拍摄。

惠泽尊王金身身着五龙袍，龙袍上的龙各分布于胸前一只，左右手各一只以及左右脚各一只。依据“王”的级别，惠泽尊王金身龙袍的龙爪只能雕上四爪。金身的左手按膝头，右手拍案桌；脚穿官靴，丁字状蹬在踏案上。惠泽尊王脸部天庭饱满地阁方圆，慈眉善目以及含唇沉思。惠泽尊王的左右侍从与部属均按王的级别配套，文官风度翩翩，武将挺胸凸肚。¹¹

¹¹ 受访者：叶寿溪，访问者：叶培鸿，访问日期：2015 年 9 月 23 日，地点：叶寿溪住家（槟城）；时间：2.30pm-3.15pm。叶寿溪先生是无师自通的木雕师傅。1976 年因遍寻不获惠泽尊王神像，便决定自己动手雕刻。此后他决定走向木雕创作的道路，开始以木雕为业。因此笔者向叶寿溪进行口述访问，以了解惠泽尊王神像造型的设计。

目前南安高田的云山寺里供奉了三尊惠泽尊王神像。一尊是正身惠泽尊王，另外两尊则是副身惠泽尊王——惠泽二尊王与惠泽三尊王¹²。

据传说，惠泽大尊王于元大德二年（1298年）被偷偷迎请至莆田仙游数年之久。高田的叶氏宗族为了祭祀膜拜惠泽尊王，因此集资重塑另一尊惠泽尊王的金身。此金身也就是惠泽二尊王。当惠泽大尊王重回南安高田以后，散居于各地的叶氏宗族经常将惠泽二尊王迎到村中供奉。惠泽大尊王则长期留守慈济宫，只有凌云叶氏十二年一度的祭祖大典才会出驾亲临祭祖。为了解决频密迎请惠泽二尊王所产生的问题，叶氏宗族们商定再塑第三尊惠泽尊王金身，并且供奉在祠堂里留守祠堂，惠泽二尊王则常年出驾巡境。至于，第三尊惠泽尊王后世则称为惠泽三尊王。

¹² 根据传说，元大德二年（1298年），仙游县石仓乡有一位匠人名叫陈先彤，以制作蒸笼为生。有一天，陈先彤挑着蒸笼来魁躔村叫卖并路过“上宫”，看见香客接踵而来进香还愿祈福。他不禁想到家中的妻子突然精神失常而变得疯癫，四处求医并不见任何效果。陈先彤眼见此景，顿时心生一计。等待香客散尽的时候，悄悄地将惠泽尊王金身藏在蒸笼担内，连夜挑回仙游老家。陈先彤回到家后，便把惠泽尊王供奉于大厅的案上。从此不再外出叫卖，专心在案前供奉惠泽尊王。不久，陈先彤妻子的病就痊愈了，并且家中四时无灾、诸事皆顺。当地村民闻讯后，纷纷慕名来到陈先彤家中，向惠泽尊王进香祈求保佑平安。高田的叶氏宗族因惠泽尊王的金身下落不明而感到心急如焚。三年后，有十八名叶氏宗族决定集资重塑另外一尊惠泽尊王的金身。不久，人们也将“上宫”改建为雄伟壮观的慈济宫，并且主祀保生大帝。一日夜里，惠泽尊王托梦给陈先彤，说明他要回祖地庇佑子孙的意愿，吩咐陈先彤将他的金身送回南安魁躔。否则将让陈先彤的家境恢复旧境并且让石仓乡不得安宁。醒来后，陈先彤大为惶恐，念及妻子已经恢复正常而且四邻安康，便决定将惠泽尊王放于蒸笼担内挑回南安魁躔。陈先彤到了南安魁躔，发现原来的“上宫”已经易名为“慈济宫”，况且宫内已奉祀另一尊惠泽尊王的金身了。所以不敢将原先的惠泽尊王放在宫内。于是，陈先彤在慈济宫附近用石头搭了一个小石亭，将惠泽尊王请放于石亭当中。由于石亭是仓促建成的，所以每逢雨天惠泽尊王必定淋得全身湿淋淋。惠泽尊王的五营兵马为此而深感不平，每当黄昏时段五营兵马就会到慈济宫与保生大帝争宫庙。后来，保生大帝给一位高田乡里外姓的耆老托梦，说惠泽尊王与他争庙，外姓耆老将此事告知叶姓耆老。于是叶氏宗族召集族人，将重雕的惠泽尊王恭请至慈济宫对面的魁躔祠堂内安放奉祀。至此，惠泽尊王金身已有两尊，闽籍叶氏宗族称失而复得的金身为惠泽大尊王，重雕的金身称为惠泽二尊王。

以上惠泽二尊王由来的民间传说，取自“百度百科”的《大宗惠泽尊王》网页，<https://baike.baidu.com/item/大宗惠泽尊王/833637?fromtitle=惠泽尊王&fromid=8489438>。笔者向叶寿溪先生针对惠泽尊王金身设计进行口述访问时，叶寿溪同时提到惠泽二尊王的由来。叶寿溪的叙述内容大致与网页的资料相符。针对惠泽二尊王与惠泽三尊王的由来，坊间流传的传说较为丰富，至于文献记载方面则比较匮乏。

图 4：惠泽大尊王



资料来源：笔者取自“Hui Tek Bio Vihara Marga Yap”网页, http://huitekbio.blogspot.com/p/blog-page_30.html, 浏览日期：2018年1月9日。

图 5：惠泽二尊王



资料来源：笔者于2017年6月7日在增江南阳宫拍摄。

图 6：惠泽三尊王



资料来源：笔者取自“Hui Tek Bio Vihara Marga Yap”网页, http://huitekbio.blogspot.com/p/blog-page_30.html, 浏览日期：2018年1月9日。

因此，目前才会有三尊惠泽尊王的神像供奉在云山寺的“真祖宝殿”里。在马来西亚，所有供奉惠泽尊王的祠庙都设有副身惠泽尊王，很大可能是受到上述事迹的影响才会有如此的安排。此外，马来西亚闽籍叶氏宗族经常到庙里将惠泽尊王请回家中供奉，因此有必要设置副身惠泽尊王留守庙中。

自南宋嘉定至清同治年间，惠泽尊王曾经接受五次封爵。南宋嘉定末年（1224年），金兵与蒙军屡次入侵宋朝疆土，危及宋朝社稷。惠泽尊王由南方神明点化并兴兵助战，使得宋朝疆土得以保全。宋宁宗获悉战场出现“叶森”两字的旗号。查明来历后，宋宁宗派遣钦官前往福建南安县魁躔慈济宫，敕封惠泽尊王为“广德侯”，并追赠叶森之父延显为太王，元君母大仙陈氏为太妃。（《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，2009：37）

南宋宝庆二年（1226年），西夏国献宗帝李德旺兴兵入侵宋朝疆土，设下伏兵并在地下埋火药。惠泽尊王做法，使天降暴雨浸湿了火药。宋军在雷电闪光之时，看见“叶森”两字的旗号。宋理宗得知惠泽尊王在战场上显圣，逐敕令加封“忠应、威武”四字予惠泽尊王。（《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，2009：37）

南宋开庆元年（1259年），皇太后病危命在旦夕，经过宫内所有太医的医治都告无效。宋理宗出皇榜寻找天下杏林高手，竟无华佗再

世。惠泽尊王化身为白衣道人入宫为皇太后治病，此后太后日渐痊愈。宋理宗询问白衣道人是何处人氏。一瞬间，白衣道人突然显化无影，众人晃见“叶森”两字。宋理宗获悉又是惠泽尊王显圣救了皇太后，再次敕令加封“英烈”两字予惠泽尊王。（《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，2009：38）

南宋景炎元年（1276年）十月间，皇宫突然遭遇大火，众人目睹宫殿将成为一片废墟。突然天空出现天兵神将万千，一会儿大雨就倾盆而降，火焰逐渐熄灭。禁军将领恍惚看见一面绣上“叶森”两字的黄旗。宋端宗获悉后立即敕令遣官抵达魁躔慈济宫，加封“忠应、威武、英烈、惠泽尊王”尊号予惠泽尊王。（《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，2009：38）

第五次于清咸丰、同治年间接受封爵，惠泽尊王多次显圣平息逆乱与祛瘟疫。同治九年（1870年），皇帝加封“代天巡狩”的尊号予惠泽尊王。¹³（《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，2009：38）

一般上，闽籍叶氏宗族们都俗称惠泽尊王为“祖佛”、“祖伯公”或“祖王”。从闽籍叶氏宗族对于惠泽尊王的俗称来看，明显承载着华

¹³ 根据《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》以及石沧金《海外华人民间宗教信仰研究》的著述，记载说明惠泽尊王在南宋嘉定年间至清朝同治年间，曾经受到皇室五次的敕封。《惠泽尊王 820 周年诞辰庆典特刊》也注明以上五次的敕封均有记载在《泉州府志》与《南安县志》。可是经过笔者针对以上两本志书的查阅，未能寻获惠泽尊王五次敕封的记载。笔者只在民国四年重编的《南安县志》里找到江西布政使戴廷诏撰写的“惠泽尊王传”。此“惠泽尊王传”于末句只记载说明叶森于嘉定末年有功于朝，被敕封为“威武惠泽尊王”。而且此记载与《惠泽尊王 820 周年诞辰庆典特刊》的记载有所出入，特刊记载说明惠泽尊王被敕封为“广德侯”。

人浓厚的“祖先”意涵。从以上的“祖佛”、“祖伯公”和“祖王”三个称呼就可以探见以上的特点。“祖佛”、“祖伯公”和“祖王”在闽南语当中存在着对族中长辈尊称的意涵。以此看来闽籍叶氏宗族是以族中长辈的方式来称呼惠泽尊王，而不只是单纯地为了尊敬神明而延伸出来的称呼。

纵观所述，马来西亚华人的“祖神崇拜”不但只是纯粹充当移民移居地的保护神。“祖神崇拜”同样承担着整合功能的奥秘，在于“祖神”与一般民间信仰形态不同的是具有“亦祖”、“亦神”的特征。由于源自华人祖籍地以及承载移民许多祖籍地的历史记忆。因此，“祖神”在作为“神明”的同时也在某种程度上具有“祖先”的意涵。（曾玲，2006：18）“祖神”所具有的“亦祖”、“亦神”双重特征，使之在马来西亚华人社会的建构中，成为一些以祖籍地缘与血缘相结合为组织原则的宗亲会的文化纽带。因此供奉着惠泽尊王的南阳宫不但是闽籍叶氏宗族们膜拜与祭祀“祖神”的去处，同时还具有联络和团结同乡族群的作用。每逢千秋宝诞，叶氏宗族们必定聚集一堂，在庙里进行祭拜仪式以及举行宴饮活动。庙宇在血缘性的公会建立之前，肩负起公会的责任。很显然的，要建立一间会馆远比建立一间庙宇艰难得多，尤其是在 20 世纪的马来半岛。要建立会馆首先条件就是要有相当的人力与财力。如果人数少，根本就筹建不成。因此在早期的庙宇兼具会馆的职务是一项权宜的办法，同乡之间通过祭祀神明的活动而联系在一起。这并非提倡迷信，其实是当时客观环境的需要。

其中值得注意的是，到底粤籍叶氏宗族是否与闽籍叶氏宗族一样在宗祠里供奉着惠泽尊王。其实粤籍的叶氏宗族并没有供奉惠泽尊王的传统信仰。原因就在于闽籍与粤籍的叶氏宗族虽然属于同宗，但其支系却有所不同。而惠泽尊王却是叶氏宗族入闽以后，其中一位闽籍叶氏宗族羽化登仙而来的神明。如果以原乡的地缘性质来看，惠泽尊王可说与粤籍的叶氏宗族完全没有任何的关系。因此粤籍的叶氏宗族并没有供奉惠泽尊王的传统信仰。虽然吉隆坡粤籍的叶氏宗族并没有供奉惠泽尊王的传统信仰，但他们在吉隆坡透过建立雪兰莪叶氏宗祠，以奉祀列祖神位、举行春秋二祭来达到凝聚与联络吉隆坡地区粤籍叶氏宗族的效果。

图 7：雪兰莪暨吉隆坡叶氏宗祠祠堂



资料来源：翻摄于《马来西亚雪隆叶氏宗祠成立壹百廿三周年纪念特刊》（2015年：75）

第二节：吉隆坡地区的的闽籍叶氏祠庙

马来西亚远在英国殖民地政府统治之下，就已经实行宗教信仰自由的政策，各民族可以自由兴建寺庙或教堂作为膜拜祈祷之用。政府不但不加以阻扰，有时还会资助款项予以玉成。独立后的马来亚政府，秉承着过去的传统，尊重各民族的生活习惯，每年在宗教方面所拨出的款项数以百万元计。寺庙除了享有水电费半价的优惠之外，人民筹建寺庙时还可以向政府申请土地和拨款。（朱金涛，1992：29）目前在吉隆坡共有四间供奉惠泽尊王的祠庙，其中包括了泗岩沫（Segambut）南阳宫、增江（Jinjang）南阳宫、洗都巴沙（Sentul Pasar）南阳宫和美联园（Taman Million）南阳珠明宫。这四间供奉闽籍叶氏祖神的祠庙的地理位置都非常靠近。因此可以透过此现象探知闽籍叶氏宗族在此区域聚居的分布状况。

地图 1：吉隆坡四间供奉惠泽尊王祠庙的地理位置¹⁴



资料来源：笔者整理自 Google Maps。

¹⁴ 从增江南阳宫驱车至泗岩沫南阳宫，再从泗岩沫南阳宫驱车至美联园珠明宫。最后从美联园 南阳珠明宫驱车至洗都巴沙南阳宫，全程大约只需 12km 的车程。

泗岩沫在还未开发以前是一片低洼的土地。当地有一条名为 Sungai Keroh 的河流直贯泗岩沫中部。每逢雨季，Sungai Keroh 的河水必定泛滥成灾。1910 年，泗岩沫因为毗邻吉隆坡市区，因此华族相继迁往这片土地聚居。当时泗岩沫的居民就以闽籍叶氏宗族的人数居多。这些闽籍叶氏宗族都在族亲所经营的砖窑厂工作。而且，当时的砖窑厂还设有宿舍让工友们居住。¹⁵当同族人聚居或繁衍增多时，基于文化和社会的需要，人们就会整合起来一同祭祀祖先或宗族的保护神。因此叶氏宗族建立供奉惠泽尊王祠庙的想法油然而生。

泗岩沫南阳宫是闽籍叶氏宗族在吉隆坡地区最早建立的祠庙，大约建于 1910 年¹⁶。建立初期的规模比较简陋，只是简单地建一间亚答屋并设神龛以供奉惠泽尊王。而且，还在神坛隔壁空地另辟一室作为学塾，这间学塾当时被称为“祖泽书房”。进入 20 世纪 20 年代，中国因政局动荡不安致使更多的乡人离乡背井南来马来半岛谋生。聚居在泗岩沫的叶氏宗族也因而越来越多了，连带供奉惠泽尊王祠庙的香火也越来越鼎盛。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：64）以板墙和亚答建造的祠庙，随着岁月的侵蚀而变得破陋不堪。因此叶氏宗族们通过商议提出两项议决。这两项议决为（1）庙宫太过狭窄，不敷应用，应加扩大，但仍以板木兴建。（2）惠泽尊王金身常为该村族亲迎出恭

¹⁵ 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018 年 5 月 2 日，地点：泗岩末南阳宫；时间：5.45pm-7.00pm。

¹⁶ 朱金涛著的《吉隆坡华人寺庙之研究》中，记载了泗岩末南阳宫建立于 1896 年。这项记载与笔者手上的资料有所出入。据《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》的记载，泗岩末南阳宫的建立年份为 1910 年。此外，笔者也向泗岩末南阳宫主席叶文吉进行口述访问。叶文吉虽然不确定泗岩末南阳宫的建立年份，但是他表示建庙年份并没有 1896 年那么久远。因此，泗岩末南阳宫的建庙年份笔者以 1910 年为准。

奉，应另塑造神座坐镇宫中。这两项议决在泗岩沫传开后，叶氏宗族们纷纷表示支持并且踊跃捐献。1921年农历4月15日新的惠泽尊王举行开光仪式，祠庙正式定名为泗岩沫南阳宫。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：65）

以此看来，证明了在那个时期就有不少的闽籍叶氏宗族都聚居于泗岩沫一带的地区。就因为当地有相当数量的闽籍叶氏宗族，所以宗族们才会基于祭祀祖神的需要，而凝聚族亲们的力量共同努力建立属于闽籍叶氏宗族的祠庙。

图 8：泗岩沫南阳宫



资料来源：笔者摄于 2017 年 11 月 11 日。

华人新村的成立与英国殖民时期的垦耕者¹⁷有着密切的关系。19世纪以前，华裔垦耕者在马来半岛的丛林地带进行耕种，但人数并不多。可是到了19世纪末，英殖民政府却实施了一系列的政策措施并吸引了大量的华工。在这段时期，垦耕者的人数随之增加。（林延辉等，2002：

¹⁷ 垦耕者指的是拥有暂时性准证、非法或未经批准而利用公共或私人土地的耕种者。

2) 直到 1948 年，大约有 30 万名垦耕者在森林边缘地带从事耕种、捕鱼以及在矿场和园丘工作。（林延辉等，2002：4）

1945 年，在马来亚沦陷 3 年 8 个月里协助英军抵抗日本侵略的马来亚共产党（马共）终于放下武器，成为合法政党并进行合法的政治斗争。马共的目标是摆脱英国的殖民统治，在马来半岛建立一个无产阶级的共产主义社会。直到 1948 年 2 月，由于马共决定放弃遵循宪制途径，而欲通过武力夺取政权，并向园丘及矿场的管理层展开攻击，希望透过此攻击来分裂工人。这导致英殖民政府于 1948 年 6 月 18 日宣布实施紧急法令。（林延辉等，2002：5）

在紧急法令的实行之下，垦耕者必须面对马共的威胁，他们在出入耕地、胶园、矿场的时候，偶尔会遇上路过的马共分子。如果垦耕者无法提供英军的情报，垦耕者的农作物将受到摧残，而且生命也受到威胁。同时垦耕者也被英殖民政府的军警怀疑接济马共而受到苛刻的对待。当时垦耕者的生活可谓水深火热。1948 年 12 月，垦耕者委员会宣布成立，其成立的目的是研究非法垦耕者所带来的政治问题。（林延辉等，2002：5）为了解决马共及垦耕者所带来的政治问题，英殖民政府拟定了一项政策，决定把垦耕者在不必经过审讯之下，驱逐或遣送回他们的祖国。（林延辉等，2002：7）这项计划只不过治标不治本，所以英殖民政府决定将这些垦耕者集中起来一起管理。

1950年3月，毕礼斯将军（General Sir Harold Briggs）被委任为行动主任，负责拟定剿捕马共的计划。毕礼斯将军意识到对付马共威胁的唯一途径便是把垦耕者移植到新村。因此，英殖民政府开始实行“毕礼斯计划”（Briggs Plan），把垦耕者迁离森林边缘重新安置于园丘、矿场、城市周围以及被规划的新村地区，试图切断共产党员的食品供应。在1950年至1954年期间，英殖民政府总共建立了452个新村，也移植了将近50万名垦耕者。（林延辉等，2002：9）

1951年，共有100多户家庭被迫从泗岩沫迁徙至增江新村以及洗都附近的区域。这时候泗岩沫地区大部分的叶氏宗族被迫迁徙至增江新村和洗都巴沙。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：69）虽然紧急法令的颁布致使叶氏宗族们被迫迁徙到别的地方居住，但是每逢惠泽尊王千秋宝诞时，叶氏宗族们都会敬备牲礼前往泗岩沫南阳宫向惠泽尊王膜拜贺寿。基于当时政局动荡不安以及交通的不方便，因此两地的叶氏宗族们倡议在各自的集中营建立祠庙供奉惠泽尊王。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：67-70）在如此的情况之下，分别建立了今天位于增江¹⁸和洗都巴沙¹⁹的南阳宫。

¹⁸ 紧急法令实行时期，由一位名为叶祖尤的族长向移民官陈情闽籍叶氏宗族建造祠庙的意愿。英殖民政府于1953年批准闽籍叶氏宗族建造增江南阳宫。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：69）

¹⁹ 1953年，由数位洗都闽籍叶氏宗族发起集资于洗都巴沙已经废弃的砖窑地搭建祠庙。洗都巴沙南阳宫于1954年正式建立。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：67）

图 9：增江南阳宫



资料来源：笔者摄于 2017 年 11 月 11 日。

图 10：洗都巴沙南阳宫



资料来源：笔者摄于 2017 年 11 月 11 日。

另外同样供奉着惠泽尊王的美联园南阳珠明宫的建立情况与增江和洗都巴沙南阳宫就有所不同。美联园南阳珠明宫供奉的惠泽尊王是安溪洋内的叶氏宗族从原乡南来工作谋生时所带来的。20 世纪初期，安溪洋内的叶氏宗族相继离乡背井移居到马来西亚吉隆坡。初期，安溪洋内的叶氏宗族聚居于吉隆坡马来街（Jalan Melayu）族亲所开设的仁和号，并在仁和号内工作谋生。当时为了祭祀惠泽尊王，所以安溪洋内的叶氏宗族在仁和号宿舍内安坛供奉惠泽尊王，祈求裔孙们能够在异地安居乐业。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：71）

不久，因为人事与环境的变迁，该尊惠泽尊王被迁移至吉灵街（Jalan Hang Lekiu）的新兴号旧货商楼上供奉。后来又因该商号被令拆除并建设大厦，安溪洋内的叶氏宗族在不得已的情况之下，暂借峇都律（Jalan Batu）族亲的住宅安置敬奉惠泽尊王。此后惠泽尊王的香火越来越兴盛，每逢惠泽尊王千秋宝诞时，族亲峇都律的住处更是挤得水泄不通。有感于此，安溪洋内的叶氏宗族于 1950 年倡议进行筹募建庙基金，购买峇都律（Batu Road）惹兰拉惹拉也勿（Jalan Raja Laut）门牌 60 号的地皮建造供奉惠泽尊王的祠庙。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：72）

直到 1956 年，两层楼的祠庙才正式宣告落成，同时成立“雪兰莪南阳珠明宫”董事部。每逢十二月初十庆祝惠泽尊王千秋宝诞，并于晚上在祠庙内举办联欢晚宴，以加深安溪洋内叶氏宗族的联系。该祠庙建造时因陋就简，经历十余年的光阴已经破陋不堪。于 1969 年，安溪洋内的叶氏宗族议决购置怡保路美联园的双层排屋，再进行装修布置以作为供奉惠泽尊王的祠庙。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：72）

图 11：美联园南阳珠明宫



资料来源：笔者摄于 2017 年 11 月 11 日。

早期的华人移民都来自中国社会的下层阶级，他们的文化水平低落以及乡土观念浓厚。这种特征在他们的宗教生活中表露无遗。无论移居到什么地方，他们都会把原乡的神祇带来，并尽量在移居地建立和原乡相同的宗祠或庙宇。（骆静山，1984：411）纵观吉隆坡四间供奉惠泽尊王祠庙的建立与发展，并非一朝一夕所能达致的。今天吉隆坡地区奉祀惠泽尊王的南阳宫能有如此规模，其实是闽籍叶氏宗族们不断努力的结果。因此，南阳宫在联络与团结闽籍叶氏宗族的功能上，扮演着十分重要的角色。

第四章：凝聚与整合：惠泽尊王的角色与功能

叶姓先祖姓沈名诸梁。公元前 510 年，沈诸梁救驾有功，楚国的楚惠王因而敕封他为叶公，赐地于南阳郡的叶邑。沈诸梁从那时开始便以叶为姓，叶氏宗族便在叶邑开枝散叶。直到 10 世纪时，有一户叶氏宗族从古濂移居至南安十五都的卧龙山。这就是福建南安叶氏的起源，其先祖叶三翁与兄弟从古濂移至高田。叶三翁膝下有三个儿子，长子开公移居至潮州，幼子关公移居至福建同安，次子闯公移居至魁躔。（《雪兰莪南阳叶氏公会二十五周年银禧纪念特刊》，1993：172）魁躔就是现在的“高田”，位于南安十三都凌云山下。后来有一些叶氏宗族从南安陆续迁往福建其他县，如附近的安溪、永春等地。

叶氏宗族都认为，散居于福建的闽籍叶氏宗族的源流均来自于高田。因此，高田为闽籍叶氏宗族提供了更深一层的血缘联系。不仅如此，闽籍叶氏宗族也在宗教仪式上通过崇拜惠泽尊王整合起来。根据记载，惠泽尊王原为高田的一名叶姓宗族，名为叶森。叶森生于宋淳熙十六年（1189 年），并于嘉定元年（1208 年）羽化登仙。（苏镜潭，2000：358）起初，闽籍叶氏宗族在高田的慈济宫祭祀惠泽尊王。后来，源自闽南其他县的叶氏宗族也在各自聚居的地方建立祠庙或在家中供奉惠泽尊王。

第一节：庆祝惠泽尊王千秋华诞

华人寺庙都非常重视神明的千秋华诞，所以善信们都会进行数项祭祀庆典庆祝神明的千秋华诞。这些祭祀庆典如：演酬神戏、过油锅、抬神轿游街、设宴招待善信们等。名义上虽说是酬神，实际上千秋华诞联欢的性质非常显著。关于神明的千秋华诞，有种现象值得让人注意的。某些神明在一年里拥有两个或三个千秋华诞，例如哪吒、齐天大圣等。农历四月初八是哪吒真正的诞辰，农历八月十五日纪念祂的莲花化身，农历九月十五日则是纪念祂受封为“中坛元帅”。又如齐天大圣的诞辰，分别为农历正月十六日和农历八月十六日。这种情形显然是与该神明羽化登仙的传说故事有关。

针对吉隆坡四间供奉惠泽尊王的祠庙，除了美联园南阳珠明宫外，泗岩沫、洗都巴沙和增江的南阳宫每年皆庆祝两次惠泽尊王的千秋华诞。一次是该祠庙的惠泽尊王主祀金身²⁰的开光千秋华诞，也就是主祀金身的开光点睛纪念日。另一次则是惠泽尊王羽化登仙的纪念日。至于美联园南阳珠明宫一年只庆祝一次千秋华诞，是因为该祠庙的惠泽尊王主祀金身是一位闽籍叶氏宗族从中国原乡南来的时候所带来的。美联园南阳珠明宫在建设庙宇的过程中，并没有增设新的惠泽尊王金身。因此，美联园南阳珠明宫才会有别于其他三间南阳宫。

²⁰ 吉隆坡四间南阳宫宫内均奉有数尊惠泽尊王金身。理事会会将某尊惠泽尊王金身奉于神龛的正中央位置，作为主祀对象。因此笔者将供奉于神龛正中央的惠泽尊王称为主祀金身。

早期南来的闽籍叶氏宗族都聚居于泗岩末，并在族亲所经营的砖窑厂工作。同时，砖窑厂还设有宿舍让工友们居住。早期的闽籍叶氏宗族因缺乏经济能力，所以无法于家中购置惠泽尊王金身。叶文吉先生的爷爷于泗岩末经营砖窑厂，因此当时具有经济能力于家中购置惠泽尊王金身，此惠泽尊王金身名为“四月初九”²¹。当时闽籍叶氏宗族如有任何需要，都会寻求叶文吉先生的爷爷同意，迎请“四月初九”到家中祭祀膜拜。因此，常有族亲到叶文吉先生的“祖厝”迎请“四月初九”。甚至还有族亲供奉一个星期之久，都还未将惠泽尊王归还给他们。²²

为了解决以上情况，有一位闽籍叶氏宗族的族长倡议向族亲们筹款。从中国原乡购置一尊惠泽尊王金身，以供闽籍叶氏宗族祭祀膜拜。但是，当时刚好有一位闽籍叶氏宗族辗转从印尼迁往吉隆坡，并于泗岩末族亲经营的砖窑厂工作。同时，这位从印尼迁来的族亲带来了一尊惠泽尊王金身，此惠泽尊王金身名为“老王”。²³由于居住于砖窑厂的宿舍，因此没有空间安置“老王”的金身。所以这位族亲将“老王”的金身安置于亚答屋内的神龛，以供聚居于当地的闽籍叶氏宗族祭祀膜拜。²⁴直到1921年，由于将“老王”的金身迎请到族亲的家中供奉的情况过于频密。因此，闽籍叶氏宗族决定增设一尊新的惠泽尊王金身镇守祠庙，

²¹ 闽籍叶氏宗族皆以神像点睛仪式的日期来命名惠泽尊王金身的名字。

²² 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018年5月2日，地点：泗岩末南阳宫；时间：5.45pm-7.00pm。

²³ 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018年5月2日，地点：泗岩末南阳宫；时间：5.45pm-7.00pm。

²⁴ 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018年5月2日，地点：泗岩末南阳宫；时间：5.45pm-7.00pm。

此惠泽尊王的金身名为“四月十五”。后来，“老王”的金身被一位闽籍叶氏宗族迎请供奉后就再也没有归还于泗岩末南阳宫了。²⁵

因此，目前于 1921 年农历四月十五日开光点睛的惠泽尊王被奉为泗岩沫南阳宫的主祀金身。洗都巴沙和增江的闽籍叶氏宗族在建立南阳宫时，都为新的祠庙设立新的惠泽尊王金身。因此，以上三间南阳宫才会于一年内庆祝两次惠泽尊王千秋宝诞的习俗。洗都巴沙南阳宫的开光千秋宝诞是农历三月十七日，增江南阳宫则是农历五月初八。

表 4：吉隆坡各区域南阳宫千秋宝诞的日期

	开光千秋宝诞	千秋宝诞
泗岩沫南阳宫	农历四月十五日	农历十二月十日
洗都巴沙南阳宫	农历三月十七日	农历十二月十一日
增江南阳宫	农历五月初八	农历十二月初八
美联园南阳珠明宫	无	农历十二月十日

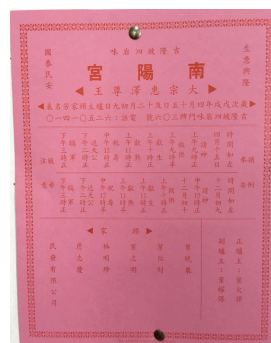
惠泽尊王于农历十二月十日羽化登仙，吉隆坡四间祠庙照理应于农历十二月十日庆祝千秋宝诞才符合传统习俗。可是从以上图表所显示惠泽尊王千秋宝诞的日期来看，增江与洗都的南阳宫却有别于泗岩沫南阳宫与美联园南阳珠明宫。增江与洗都南阳宫的千秋宝诞分别于农历十二月初八与农历十二月十一日进行。据知，这是因为增江与洗都在还未建立祠庙以前，两地的叶氏宗族碍于交通的不方便，因此分别轮流将泗岩沫的惠泽尊王迎至各自的聚居地庆祝千秋宝诞。直到 1950 年代，为了解决交通不方便的问题，两地的闽籍叶氏宗族才于各自的集中营建立祠

²⁵ 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018 年 5 月 2 日，地点：泗岩末南阳宫；时间：5.45pm-7.00pm。

庙供奉惠泽尊王。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：67-70）此后，增江南阳宫与洗都南阳宫的理事会遵循过去的习俗，分别于农历十二月初八与农历十二月十一日庆祝惠泽尊王的千秋宝诞。以此看来，惠泽尊王的千秋宝诞因为“环境”与“时代”的因素，而跳脱于传统习俗。吉隆坡惠泽尊王的千秋宝诞，已经演变成承载“本土记忆”的千秋宝诞。

一般上庙宇具有以下几项特征：（1）设有炉主和头家，（2）可以分炉建庙，（3）神像可以让善信们借回家，（4）神诞日演酬神戏，（5）抬神像游街等仪式。（朱金涛，1992：53）我们可以从这些特征中看出庙宇所具有的通俗性和社会性，以及庙宇能够得到一般华人善信们普遍支持的原因。简单地说，庙宇在祭祀和膜拜方面，糅合了许多华人民间的习俗，因此它显得十分通俗，为华人社会所乐于接受。凡是华人善信，不管他们的籍贯是福建或广东，他们都到庙宇去膜拜祈福，庙宇和善信们之间一直保持着直接和密切的关系。庙宇的“炉主和头家”的制度在联系方面发挥了很大的功用。（朱金涛，1992：53）

图 12：泗岩沫南阳宫炉主和头家芳名表



资料来源：笔者于 2018 年 2 月 27 日在泗岩沫南阳宫拍摄。

吉隆坡四间南阳宫都设有“炉主和头家”的制度。凡是捐香油钱的善信可以选择是否参与炉主或头家的选举，这种选举通常是在惠泽尊王千秋华诞庆典结束后的晚上进行。仪式由庙方的理事主持，先向惠泽尊王念出善信们的名字，然后掷圣杯决定。凡是得到最多圣杯的乐捐者将当选为来年的“炉主”。此外，得到三个圣杯的乐捐善信一概出任“头家”，直到额满为止。每逢初一、十五炉主更是必须到南阳宫烧香膜拜。如果遇到特别的日子，如神诞或举行建醮，炉主必须代表庙宇同仁以及全体善信跟在作法的道士背后，手持清香向神明顶礼膜拜。

图 13：泗岩沫南阳宫千秋华诞



资料来源：笔者于 2017 年 6 月 7 日在泗岩沫南阳宫拍摄。

最后，还有一项闽籍叶氏宗族的祭祀习俗同样值得让人注意的。每逢惠泽尊王千秋华诞时，无论是不是应届的炉主或头家，闽籍叶氏宗族必定会将家里供奉的惠泽尊王迎请至南阳宫参与千秋华诞的庆典。这就有如分身他处的惠泽尊王每年都会到祠庙中进香或刈火，如此则更加维系了闽籍叶氏宗族间的联系。

第二节：集资筹建高田惠泽尊王府

南安眉山乡高田村云山寺的筹备和建立，是以一宗偶发的事件为契机而发动起来。一群回乡探亲的海外闽籍叶氏宗族，基于念祖的情意，希望在故里祭拜惠泽尊王还愿。这些闽籍叶氏宗族发现，原来惠泽大尊王的香火从未熄灭，由此而萌生恭请惠泽大尊王南巡马来西亚的念头。

（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）1970年代末期，中国改革开放以后民间信仰终于解禁。从1980年代开始，闽南宗族的活动开始恢复与活跃起来。闽南各地出现修复祠堂、重建祖厝、恢复祭祀以及重修族谱等热潮。通过这些活动，增强了宗族之间的凝聚力。中国政府为了吸引海外华侨回来投资，也承认乡族观念并允许宗族在原乡的一些活动。在中国政府与民间的共同作用下，宗族在闽南社会经济的生活重新发挥着作用。（林星，2010年：114）

中国在1960年代，由于时局与客观环境因素，宗教信仰也因“破四旧”²⁶的运动而达至消声匿迹的状态。这场运动造成的灾难是焚烧图书以及捣毁寺庙和古籍。结果毁坏了文物6000余件，其中国家一级保护文物70余件，烧毁古书2700余册，其中珍本1000多册，各种字画900多轴以及历代石碑1000多座。（钱理群，2012：27-29）中国原乡的叶氏宗族们家中所供奉的惠泽尊王神像也难逃浩劫，全都遭到摧毁。但是在中国原乡叶氏宗族的保护之下，惠泽大尊王得以逃过摧毁的命运。

²⁶ “四旧”即是指旧思想、旧文化、旧风俗和旧习惯。

（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）当时叶氏宗族在中国原乡无法公开祭祀惠泽大尊王。同时出入境与往返中国原乡并不自由，移居海外的闽籍叶氏宗族更加无法亲睹或祭祀惠泽大尊王。困厄的时局致使叶氏宗族们膜拜惠泽大尊王的意愿越来越浓厚。移居海外的叶氏宗族更希望能够恭请惠泽大尊王的金身远渡重洋到南洋巡境，或是在原乡建立永久性的祠庙以提供海外叶氏宗族返回原乡时得以祭祀惠泽大尊王。

1975年，有一位马来西亚的叶氏宗族——叶宗盛及其家属返回原乡探亲。当时中国政府严禁祭祀神明，然而当时返乡的叶氏宗族们有着强烈的愿望，希望可以祭拜惠泽大尊王还愿。机缘巧合之下让他们找到了原乡引介的叶氏宗族，可以协助迎出惠泽大尊王让信众们祭祀膜拜，但是须于夜里进行祭祀活动。而且主事者必须缴付脚力费十元人民币，随祭者每户须付五角人民币。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）马来西亚的叶氏宗族们，便决定进行祭祀惠泽大尊王的活动，并且消息传开后原乡的叶氏宗族也踊跃参与这项祭祀活动。当晚参与的叶氏宗族皆默默行事，当时每户人家只限半小时的祭祀时间，就这样一直轮流祭拜至天明。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）

机缘巧合之下，惠泽大尊王显灵透过扶乩出坛指示，于1989年农历腊月以后起驾远渡重洋到南洋巡境。此外，也希望可以在三年之内，在祠堂南面惠泽尊王坐化的地方兴建祠庙。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）南安县凌云高田祠堂管理委员会立即致函槟城南阳堂叶氏宗祠，以及槟城慈济宫管委会，说明惠泽大尊王巡境的意旨。收到信后，

闽籍叶氏宗族们都希望惠泽大尊王的巡境能够成行。经过多次商讨后，槟城南阳堂叶氏宗祠及槟城慈济宫管委会议决遵从惠泽大尊王的指示，并且号召全马来西亚的叶氏宗族参与惠泽大尊王巡境的盛事。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）惠泽大尊王南洋巡境在海外掀起一阵旋风，触动了叶氏宗族心中传统的信仰和对祖籍地的情怀。于是，集资筹建云山寺的号召一呼百应，受到移居海外的叶氏宗族的热烈支持。

经过商讨后，马来西亚各地叶氏宗族决定扩大组织，成立“叶姓宗亲海外联谊会”。槟城叶氏宗祠的主席叶建南，总务叶菊盘以及叶延钦、叶文意等人及管委会成员议决将此护送惠泽大尊王的重任交托于槟城远丰有限公司执行董事叶立选的负责。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）叶立选将于1990年4月间参加中国广州春季交易会，希望立选能于交易会结束后，由广州前往高田护送惠泽大尊王出洋巡境。当时定居香港的叶顺安，鼎力协助办理出境、入境及护送惠泽大尊王回返原乡的一切手续事务。待一切事务办妥以后，惠泽大尊王正式出巡马来西亚。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）

图 14：叶立选护送惠泽大尊王进入槟城南阳堂叶氏宗祠



资料来源：笔者翻摄于《云山寺缘起暨纪实》（2013:12）

图 15：槟城的闽籍叶氏宗族迎接惠泽大尊王驾临



资料来源：笔者翻摄于《云山寺缘起暨纪实》（2013:12）

1990年4月25日惠泽大尊王首先抵达马来西亚槟城。当时有意愿恭迎惠泽大尊王圣驾的槟城闽籍叶氏宗族，需要事先向槟城南阳堂叶氏宗祠登记编排路线。槟城南阳堂叶氏宗祠规定每户登记的叶氏宗族拥有半小时的祭祀时间，而且必须在家里摆置香案与祭品。在为期三个月之内，惠泽大尊王出巡了槟城、太平以及吉隆坡各地。出巡期间，槟城叶氏宗族筹获人民币22500元，作为首期建庙以及开辟马路之用。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：6）三个月之后，惠泽大尊王于7月24日由叶建南、叶文意夫妇、叶延钦、叶寿溪、叶立选及叶俊德等人护驾抵达香港。再由定居香港的叶顺安安排护送正身惠泽尊王回到高田原乡。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：6）

图 16: 叶顺安（左一）护送惠泽大尊王返回高田



资料来源：笔者翻摄于《云山寺缘起暨纪实》（2013:15）

第二次筹款再由雪兰莪南阳叶氏公会、洗都南阳宫、泗岩沫南阳宫、增江南阳宫以及南阳珠明宫各捐献马币 5000 元，合共马币 25000 元。而北马方面由太平南阳社捐献马币 1930 元，槟城叶氏宗族捐献马币 1390 元，槟城叶氏青年团捐献马币 1500 元以及南巡时各地赠送红包，红包款额总数为马币 7680 元。第二次所有的捐款总共马币 12500 元。以上这些捐款全数作为建庙基金。（《云山寺缘起暨纪实》2013：6）

1990 年 9 月 15 日，马来西亚、新加坡、泰国、印尼以及香港的叶氏宗族经过商讨后决定成立“南阳叶氏海外联谊会”，同时也成立了“筹建惠泽尊王殿工作委员会”。1991 年 6 月 1 日，供奉惠泽尊王的“真祖宝殿”举行动土礼，兴建工作宣告正式开始。（《云山寺缘起暨纪实》2013：6）经过六年的工程，“真祖宝殿”于 1997 年终于宣告落成。

马来西亚的闽籍叶氏宗族首先发起并捐款资助，在凌云山兴建供奉惠泽尊王的祠庙，并把该祠庙命名为“云山寺”。（《惠泽尊王 820 周年诞辰庆典特刊》，2009：108）云山寺的正殿供奉惠泽大尊王，正殿的右边为客房，左边则是会议室。会议室前面有一间海外华人联络办公室。从主殿神龛上即显示出马来西亚闽籍叶氏宗族对兴建云山寺的贡献。主殿里有三个供奉惠泽尊王的神龛，中间的神龛是槟城的宗亲捐赠，左边的神龛由吉隆坡泗岩沫南阳宫捐赠，右边的神龛为吉隆坡洗都南阳宫捐赠。此外，五间客房均由马来西亚的宗亲所捐资建造，每间房间内都刻有捐资者的芳名。

纵观上述，惠泽尊王信仰对于联系与整合马来西亚的闽籍叶氏宗族来说具有深远的影响力。闽籍叶氏宗族对原乡的联系首先来自仪式层面，其次则源于社会层面。来自马来西亚的闽籍叶氏宗族对于兴建祠庙均作出了重要贡献。

第三节：惠泽尊王与叶氏宗族的生活

神像林立是华人社会中很普遍的现象，崇拜者必须透过神像才能确认无形神明的存在。神像是神明一个比较稳固、恒久停留的地点。当然，神明也可以化身为某物或附于某处例如乩童等，但这些都只是暂时性的停留而已。一个神明的神像在不同的地域或不同环境虽然有不同的形象，但对于华人而言，其根源仍是同一无形的神明。这也说明了人与神的关系因神像的雕塑而使得原本无形或遍在的神能够定著下来，并开

始与崇拜者建立关系。（林玮嫔，2003：122）崇拜者必须按时祭祀神明，神明也需要保护崇拜者使其免于灾祸，这是一种互惠的关系。因此，有了“金身”的神明不但有了形象，也与崇拜者有了牵连。

雕塑神像的材料有很多种，包括陶土、青铜、石头与木材等。然而由于陶土、青铜与木材所雕塑的神像较为沉重，所以普及的程度不及木材。在各种各样的木材当中又以樟木使用率较高，因为樟木本身有防虫蛀、不易龟裂的特色。（涂慷，2014：19）而且樟木本身还散发出一种独特的芳香气味，相当符合一般人对神明有着馨香之气的想法。此外，泉州神像木雕对颜色的选择也很讲究，民间传统上常选用金色和棕红色。因为金色代表富贵之气，棕红色则代表喜气。神像形体光亮的“金色”与底面饱满的“棕红色”搭配，整体表现出神像的华丽、夸张、宝气且富装饰性的形式美感。（涂慷，2014：19）

制作神像的樟木需要经过“开斧”的仪式才能开始进行雕造。“开斧”需要根据黄历择定吉日吉时，由负责雕刻的师傅点香燃符净木后，以雕刻刀在木材的四角砍凿一下即告完成。“开斧”仪式完成以后，便可以开始进行雕塑。据叶寿溪先生表示，当雕刻师傅开始起心动念要雕塑一尊惠泽尊王时，惠泽大尊王就已经安排一位“分身”到来，准备向新的金身“入神”。²⁷神像金身雕好后，同样需要择定吉日吉时进行“开光点睛”的仪式。此后，闽籍叶氏宗族都会以神像“开光点睛”的

²⁷ 受访者：叶寿溪，访问者：叶培鸿，访问日期：2015年9月23日，地点：叶寿溪住家（槟城）；时间：2.30pm-3.15pm。

吉日作为该尊惠泽尊王的开光千秋宝诞。在惠泽尊王开光点睛以后，叶氏宗族都会在每年该尊神像的诞辰准备红鸡蛋、面线、发糕等祭品为神明进行“庆生”等祭祀仪式。从祭祀神像的仪式与祭品来看，与凡人出生后所行的生命仪礼非常相似。因此，刚进行“开光点睛”仪式后的惠泽尊王如同一个新生儿一般。为神明进行如此的仪式，也同样具有将该神明正式纳入宗族内的社会生活，与宗族们建立关系的意涵。

原本抽象无形的神明被雕塑成金身，转变为具象、定著于聚落的性质后，神与人之间便有了更多的生活交集的可能。笔者在上一章节里提到，目前云山寺里的真祖宝殿供奉着三尊惠泽尊王。根据传说，惠泽大尊王于元大德二年（1298 年）被悄悄迎至仙游县石仓乡供奉数年之久。当时为求高田境内风调雨顺，叶氏宗族们决定重塑另一尊惠泽尊王神像镇守南安高田。当惠泽大尊王重回南安高田以后，为解决频密迎请惠泽二尊王所产生的问题，叶氏宗族们商定另塑第三尊惠泽尊王金身。此后，惠泽三尊王供奉在祠堂里留守祠堂，惠泽二尊王则常年出驾巡境。又以马来西亚为例，20 世纪初的吉隆坡本来只有一间供奉惠泽尊王的祠庙。可是到了 20 世纪中期因为种种的因素，闽籍叶氏宗族为了方便祭祀惠泽尊王，进而在增江、洗都巴沙以及美联园建立各区域供奉惠泽尊王的祠庙。以上这些事迹，印证了惠泽尊王与闽籍叶氏宗族之间的联系一直都是相当密切的。神明分身的行为不但可以让我们更清楚地了解到神像的设立对维系移居地与原乡的关系的重要性，也让我们了解神明对崇拜者的意义。

再以中国原乡的另一事件为例，数百年前惠泽尊王为保护散居于福建各地的闽籍叶氏宗族，透过扶乩指示派出四面令旗镇守闽籍叶氏宗族的聚居地。这四面令旗指的就是“五营将军”里的红旗、黄旗、白旗和黑旗。不过，当时惠泽尊王并没有透过扶乩派出青旗的阵营。红旗惠泽尊王镇守祖地高田，黄旗惠泽尊王镇守诗山社坛，白旗惠泽尊王镇守安溪参山，黑旗惠泽尊王则镇守深垵良田。（《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，2009：225）由此可知，神明同样也定著于信众所居住的区域之内，负起保护信众安全的功能。

图 17：红旗惠泽尊王



资料来源：笔者取自“Hui Tek Bio Vihara Marga Yap”网页，http://huitekbio.blogspot.com/p/blog-page_30.html，浏览日期：2018年1月9日。

图 18：黄旗惠泽尊王



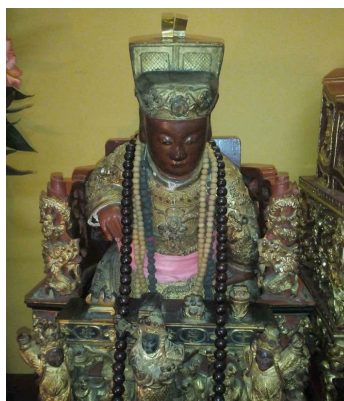
资料来源：笔者取自“Hui Tek Bio Vihara Marga Yap”网页，http://huitekbio.blogspot.com/p/blog-page_30.html，浏览日期：2018年1月9日。

图 19：白旗惠泽尊王



资料来源：笔者取自“Hui Tek Bio Vihara Marga Yap”网页，http://huitekbio.blogspot.com/p/blog-page_30.html，浏览日期：2018年1月9日。

图 20：黑旗惠泽尊王



资料来源：笔者取自“Hui Tek Bio Vihara Marga Yap”网页，http://huitekbio.blogspot.com/p/blog-page_30.html，浏览日期：2018年1月9日。

不仅如此，更值得注意的就是闽籍叶氏宗族因生活中的各种需要，而到祠庙里将惠泽尊王请到家中敬献。此种敬献的情形在现实生活中确实相当普遍。自此以后，惠泽尊王透过这种方式积极地融入闽籍叶氏宗族的生活当中。惠泽尊王不仅是闽籍叶氏宗族早晚烧香祈福的对象，也是闽籍叶氏宗族生命仪礼中不可或缺的参与者。在家中成员主要的生命仪礼，例如家中新生儿“满月”、“度醉”或是新屋入伙时，闽籍叶氏宗族们都会到祠庙里迎请惠泽尊王到家中来参与仪式。此外家中若有男丁“娶媳妇”，更需要请惠泽尊王来家中大肆祭拜一番。

图 21：闽籍叶氏宗族迎接惠泽尊王到家里参与祭祀仪式



资料来源：笔者于 2014 年 5 月 31 日在家中拍摄。

早期医疗设备不发达的时候，惠泽尊王更是肩负了看诊治病的功能。闽籍叶氏宗族在久病不愈的情况之下，会到祠庙里将惠泽尊王请来家中祭祀膜拜或是通过乩童看诊治病。在吉隆坡四间供奉惠泽尊王的祠庙当中，只有泗岩末南阳宫提供扶乩问事的服务。而且，泗岩末南阳宫没有定期提供扶乩问事的服务。只要族亲联络负责扶乩的闽籍叶氏宗族，就可以进行扶乩问事的事宜。叶文吉表示，到泗岩末南阳宫扶乩问事的族亲，多数都是为了看诊治病。早期泗岩末南阳宫历任数位乩童，前几任的乩童甚至还会开出草药的药方给信众治病。惟到了叶文吉负责扶乩问事的事宜后，就没有再对信众派药了。²⁸

据闻，惠泽尊王的金身还可以入药，治疗叶氏宗族所患的疾病。例如，以前乩童开药方给村民吃时，乩童开出的药方时而会出现如神像“底座的樟材”等处方。据叶寿溪先生透露，惠泽大尊王金身底座确实有一个内凹的窟窿。他指出，这个窟窿就是闽籍叶氏宗族为了得到金身

²⁸ 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018 年 5 月 2 日，地点：泗岩末南阳宫；时间：5.45pm-7.00pm。

的樟材，而日积月累逐渐刮出来的。²⁹另外叶寿溪先生也补充说明，某些住在偏远地区的闽籍叶氏宗族会刮出惠泽大尊王底座的樟材，并不是为了要把神像底座的樟材当作药引。而是为了把正身惠泽尊王底座的樟材带回家中供奉。这样就犹如把正身惠泽尊王带回家中供奉一般。住得比较偏远的闽籍叶氏宗族就不会因为交通的不方便，而无法亲临原乡祭祀惠泽大尊王了。³⁰由此，我们可以透过闽籍叶氏宗族以上种种的行为探知惠泽尊王与宗族们社会生活的密切结合。而且，也开始有了真正实质互动的情形。

笔者在此节第一段提到，人与神的关系因神像的雕塑而使得原本无形或遍在的神能够定著下来，并开始与崇拜者建立关系。闽籍叶氏宗族的祖神——惠泽尊王，不但如同“人”一般进入了闽籍叶氏宗族的社会网络，参与裔孙的婚丧喜庆。同时，也为信众们祈福治病。而且，惠泽尊王与闽籍叶氏宗族之间的联系，无论从闽籍叶氏宗族对祂的称谓，都是一种更亲密、如亲属般的连结。惠泽尊王分香的设立也拉近了各个区域闽籍叶氏宗族的距离。惠泽尊王的奉祀不但连结了各个区域的闽籍叶氏宗族，而且也创造了对祖籍地的认同。此外，家家户户的惠泽尊王每年定期前往各区域的南阳宫进行刈火的仪式也提供了闽籍叶氏宗族联系的可能。

²⁹受访者：叶寿溪，访问者：叶培鸿，访问日期：2015年9月23日，地点：叶寿溪住家（槟城）；时间：2.30pm-3.15pm。

³⁰受访者：叶寿溪，访问者：叶培鸿，访问日期：2015年9月23日，地点：叶寿溪住家（槟城）；时间：2.30pm-3.15pm。

第五章：结论

1857年，来自巴生的马来酋长拉惹阿都拉（Raja Abdullah）从芦骨招募了八十七名华人矿工。让他们分别乘坐五艘船只，从巴生河下游往上游前进。这群华人矿工在巴生河与鹅麦河的交汇处下船，开始了寻找锡矿的工作。终于在距离上岸地点两、三里的地方，即现在的安邦寻获了锡矿。1859年，人们终于将第一批锡米运到巴生。自此，吉隆坡便逐渐发展起来。（J. M. Gullick, 1998: 10）与此同时，吉隆坡因为拥有丰富的锡矿而吸引了大量来自中国的华人矿工陆续前来发展。当时吉隆坡的人口不断地增加，因此逐渐形成一个聚落。早期前来的华人矿工一般都是以广东省惠州及嘉应州的客家人为主，甚至吉隆坡的五任甲必丹都是客家人。（黄文斌，2006: 37）但是，并不表示聚居于吉隆坡的必定是粤籍的叶氏宗族。

从19世纪末开始，闽籍叶氏宗族便开始从中国福建南下，移居至马来半岛谋生。当时大部分的闽籍叶氏宗族主要聚居于吉隆坡泗岩末并从事砖窑业。（陈志明，2007: 260）1891年至1911年吉隆坡的人口普查显示，当时的吉隆坡以客家人为主。但是客家人于1921年至1947年期间，所占的人口比例的优势已大大地下滑。同时，其他方言群的人数比例则逐年增长。当中，广府人的人口比例就超越了客家人的人口比例。虽然，福建人于1947年未能达到与客家人或广府人平分秋色的程度。但也毫无争议地成为吉隆坡华人的第三大方言群。

针对闽籍与粤籍叶氏宗族的源流，双方都是尊奉“沈诸梁”为叶姓先祖。公元前 6 世纪，沈诸梁平定楚国白公胜之乱。楚惠王因而敕封沈诸梁为叶公，赐地于南阳郡的叶邑。此后沈诸梁便以叶为姓，其后裔便在叶邑开枝散叶。（叶辛顺等，1939：11）直到晋国时代因五胡乱华，所以有一部分叶氏宗族前往南方迁徙。因此，叶氏宗族才会演变成今天的两大籍贯——闽籍与粤籍。19 世纪中期，从中国南来吉隆坡的粤籍叶氏宗族一般都在矿场或被安顿在叶亚来经营的“德生号”工作。而闽籍叶氏宗族则主要聚居于吉隆坡泗岩末，并于族亲所经营的砖窑厂工作。

各籍贯华人的语言、风俗习惯、宗教信仰及职业都尽不相同。因此，早期南来马来西亚的移民皆以方言、地缘、血缘为纽带偏向一些地区集中或聚居。（钟临杰，1998：213）从以上两籍叶氏宗族聚居的集中点观之，闽籍与粤籍叶氏宗族的聚居不仅仅是因为方言或族亲的牵引，其中与早期的经济活动或职业有所关联。

马来西亚独立前的华人宗教史，可以说是早期华人移民史的投影。早期华人移民皆在聚居处或工作地点附近，建设安奉随身携来神明的简陋小庙。（苏庆华，1998：440）目前在吉隆坡共有四间供奉惠泽尊王的祠庙，其中包括了泗岩沫（Segambut）南阳宫、增江（Jinjang）南阳宫、洗都巴沙（Sentul Pasar）南阳宫和美联园（Taman Million）南阳珠明宫。吉隆坡四间供奉闽籍叶氏祖神的祠庙的地理位置都非常靠近。因此，可以透过此现象探知闽籍叶氏宗族在吉隆坡聚居的分布状况。

1885 年叶亚来去世以后，“德生号”因经营不当而逐渐式微。

“德生号”慢慢地褪去宗祠的功能。因此，有一位粤籍叶氏宗族倡议筹建叶氏宗祠。随后，“雪兰莪叶氏宗祠”于 1892 年正式成立。吉隆坡原有历史悠久的“雪兰莪叶氏宗祠”，无论是粤籍或闽籍叶氏宗族，理应接纳全体叶氏宗亲成为会员。但是，雪兰莪叶氏宗祠却招收粤籍叶氏宗族为主，以致大量的闽籍叶氏宗族不能加入“雪兰莪叶氏宗祠”。因此，闽籍叶氏宗族于 1968 年 6 月正式建立“雪兰莪南阳叶氏公会”。从福建边陲制置使叶大经带领一部分叶氏宗族迁往广东梅县开始，粤籍与闽籍叶氏宗族便开始渐行渐远。在马来西亚，似乎并没有任何事物可以把两籍叶氏宗族再度整合起来。但是在 1988 年 9 月 11 日（农历八月初一），雪兰莪叶氏宗祠首次联合雪兰莪南阳叶氏公会于吉隆坡广东义山叶氏总坟进行秋祭祭祖仪式。秋祭仪式结束以后，双方还在酒家设宴联络情谊，这种情况甚至延续至今时今日。不仅如此，雪兰莪叶氏宗祠与雪兰莪南阳叶氏公会甚至于 1998 年联合发起成立马来西亚南阳宗亲总会，积极推动及发扬叶氏宗亲的事业。

在早期华人移民社会，尚有两项因素促成华人的结合：一是敬神观念；另一是慎终思想。这些由各方言群所成立的寺庙或义山，可说是各方言群华人乡团的先导。（刘崇汉，1998：351）早期华人移民大都没受什么正规的教育，但传统思想极其保守。华人移民南来马来西亚之后，把家乡神灵请来供奉，心理上更加有安全感。神灵的保佑曾给予南来的华人先驱者不少精神上支持的力量。（刘崇汉，1998：351）因此闽籍叶

氏宗族在南来的时候，将原乡的“祖神”——惠泽尊王带来了移居地，作为移居地的保护神。

马来西亚华人的“祖神崇拜”并不只是华人移民移居地的保护神。“祖神崇拜”同时具有承担着整合功能的奥秘，在于“祖神”与一般民间信仰不同的是具有“亦祖”、“亦神”的特征。（曾玲，2006：18）“祖神”所具有的双重特征，使到马来西亚华人社会的建构中，成为一些以祖籍地缘与血缘相结合为组织原则的宗亲会的文化纽带。闽籍叶氏宗族的“祖神”姓叶名森，圣号为“忠应威武英烈惠泽尊王”，又称为“惠泽尊王”。闽籍叶氏宗族一般都以“祖佛”、“祖伯公”或“祖王”来称呼惠泽尊王。从闽籍叶氏宗族对惠泽尊王的称呼来看，明显承载了华人浓厚的“祖先”的意涵。因此供奉着惠泽尊王的南阳宫不但是闽籍叶氏宗族们膜拜与祭祀“祖神”的去处，同时还具有联络和团结同乡族群的作用。每逢千秋宝诞，叶氏宗族们必定聚集一堂，在庙里进行祭拜仪式以及举行宴饮活动。

有一点必须注意的是，粤籍叶氏宗族并没有供奉惠泽尊王的传统信仰。闽籍与粤籍的叶氏宗族虽然属于同宗，但其支系却有所不同。惠泽尊王是高田凌云叶氏始祖三翁公的第十一世孙，是其中一位闽籍叶氏宗族羽化登仙而来的神明。（《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，2009：198）就原乡的地缘性质来看，惠泽尊王可说与粤籍叶氏宗族完全没有任何的关系。虽然吉隆坡粤籍的叶氏宗族并没有供奉惠泽尊王的传统信仰，但他们在吉隆坡透过建立雪兰莪叶氏宗祠，以奉祀列祖

神位、举行春秋二祭来达到凝聚与联络吉隆坡地区粤籍叶氏宗族的效果。

惠泽尊王于农历十二月十日羽化登仙，按照常理应于农历十二月十日庆祝千秋宝诞。针对吉隆坡四间供奉惠泽尊王的南阳宫，除了美联园南阳珠明宫外，泗岩沫、洗都巴沙和增江的南阳宫每年皆庆祝两次惠泽尊王的千秋宝诞。一次是该祠庙的惠泽尊王主祀金身的开光千秋宝诞，也就是主祀金身的开光点睛的纪念日。另一次则是惠泽尊王羽化登仙的纪念日。这是因为增江与洗都巴沙在还未建立祠庙以前，两地的叶氏宗族碍于交通的不方便，因此分别轮流将泗岩沫的惠泽尊王迎至各自的聚居地庆祝千秋宝诞。直到 1950 年代，为了解决交通不方便的问题，两地的闽籍叶氏宗族才于各自的集中营建立祠庙供奉惠泽尊王。（《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》，1983：67-70）虽然，闽籍叶氏宗族在各自聚居的地方建立了南阳宫，但是各区域之间的联系，并没有因而中断。各区域的南阳宫庆祝千秋宝诞的时候，吉隆坡的闽籍叶氏宗族们必定前往祭祀膜拜。由此，可以探知惠泽尊王信仰如何凝聚或促使族亲们建立各区域的南阳宫。而且，南阳宫不只凝聚了区域内的闽籍叶氏宗族，也联系了区域外的闽籍叶氏宗族。以此观之，南阳宫不仅仅是族亲祭祀膜拜的去处，同时在地方上扮演着宗亲会的角色。

不仅如此，闽籍叶氏宗族在筹备与建立云山寺的事件上，显示出惠泽尊王信仰在凝聚与整合马来西亚各地的闽籍叶氏宗族上具有深远的影响力。云山寺的筹备和建立，是以一宗偶发的事件为契机而推动起来。

一群回乡探亲的海外闽籍叶氏宗族，出自念祖的情意，希望在原乡祭拜惠泽尊王还愿。这些闽籍叶氏宗族发现，原来惠泽大尊王的香火从未熄灭。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）机缘巧合之下，惠泽大尊王显灵透过扶乩出坛指示，于1989年农历腊月以后起驾远渡重洋到南洋巡境。此外，也希望可以在三年之内，在祠堂南面惠泽尊王坐化的地方兴建云山寺。南安县凌云高田祠堂管理委员会立即致函槟城南阳堂叶氏宗祠，说明惠泽大尊王巡境的意旨。收到信后，闽籍叶氏宗族们都希望惠泽大尊王的巡境能够成行。经过多次商讨后，槟城南阳堂叶氏宗祠及槟城慈济宫管委会议决遵从惠泽大尊王的指示，并且号召全马来西亚的叶氏宗族参与惠泽大尊王巡境的盛事。（《云山寺缘起暨纪实》，2013：5）惠泽大尊王南洋巡境在马来西亚掀起一阵旋风，于是集资筹建云山寺的号召一呼百应，受到移居海外的叶氏宗族的热烈支持。

此外，还有一点值得注意的是，闽籍叶氏宗族因生活中的各种需要，会到祠庙里将惠泽尊王请到家中敬献。此种敬献的情形在现实生活中确实相当普遍。惠泽尊王透过这种方式积极地融入闽籍叶氏宗族的生活当中。惠泽尊王不仅是闽籍叶氏宗族早晚烧香祈福的对象，也是闽籍叶氏宗族生命仪礼中不可或缺的参与者。笔者在第四章的第一节提到，早期泗岩末南阳宫只有一尊惠泽尊王金身，名为“老王”。直到1921年，由于“老王”的金身经常被族亲迎请至家中，因此闽籍叶氏宗族才会增设一尊新的惠泽尊王金身，名为“四月十五”。据闻，“四月十五”在开光点睛后就被一位族亲迎请至家中供奉，以祈求病重的家人能

够痊愈。不久，病重的族亲真的霍然而愈。³¹因为这件事情，“四月十五”变得声价百倍。此后，“四月十五”的金身常常受到闽籍叶氏宗族的迎请。

据叶文吉透露，大约在 20 世纪 50 年代，有一位闽籍叶氏宗族获得承包建造铁轮的工程，并聘请工人前往工地协助开发。在铁轨开发期间，工人接连地染上了疟疾，甚至还有工人因而病死。疟疾的侵袭，使到开发铁轨的工程停滞不前。这位承包建造铁轨的闽籍叶氏宗族，唯有到泗岩末南阳宫迎请“老王”至工地祭祀膜拜，以祈求工程能够顺利进行。³²“老王”抵达工地以后，通过扶乩指示工人在工地某处挖掘水井。两天后，工人在原处挖掘的地方挖到一块石头，挖掘工作因而受到阻扰。此后，“老王”再次透过扶乩出坛，并指示随从把宝剑交予祂。当乩童拿到宝剑后，立刻将手中的宝剑插入大石中央。随即，石头破裂并井水源源不绝地涌了出来。工人们喝了这口井的水后，疟疾的传播也就受到控制了。此后，工地再也没有发生什么不如意的事情了。同时，“老王”的金身再也难以回归泗岩末南阳宫的神龛。³³

由此，我们可以透过闽籍叶氏宗族以上种种的行为探知惠泽尊王与宗族们社会生活的密切结合。而且，也开始有了真正实质互动的情形。不仅如此，从以上两件事情看来，惠泽尊王更是肩负了看诊治病的功

³¹ 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018 年 5 月 2 日，地点：泗岩末南阳宫；间：5.45pm-7.00pm。

³² 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018 年 5 月 2 日，地点：泗岩末南阳宫；时间：5.45pm-7.00pm。

³³ 受访者：叶文吉，访问者：叶培鸿，访问日期：2018 年 5 月 2 日，地点：泗岩末南阳宫；时间：5.45pm-7.00pm。

能。叶文吉透露，到泗岩末南阳宫扶乩问事的族亲们，最主要的目的还是为了看诊治病。总结来说，惠泽尊王不仅仅是闽籍叶氏宗族的“祖神”，也是闽籍叶氏宗族的“药师”。

南洋华人社会的寺庙、血缘组织、地缘组织和业缘组织，都是旨在保护及照顾有关群体的利益而组成的团体。长久以来，尤其是血缘与地缘组织，在传统思想与价值观念的影响之下备受尊崇，但是它们的作用在时代的演变中日渐衰退，在年轻一代的心目中不再具有那么重要的地位。因而许多组织在独立后开始出现断层现象，致使一般领导人对接班无人感到忧虑。为此，一些组织不得不改弦易辙，设法吸引年轻一辈参与活动，以为组织注入新血，使组织得以持续发展，设会员子弟奖学金或贷学金便是其中一项步骤。其次，许多组织也先后设立互助部、福利部、音乐组、妇女组、青年团等，以号召新旧会员参与各种活动，希望能借此使组织由死气沉沉转向生气勃勃。（曾松华，1998：179）吉隆坡四间南阳宫同样地面对以上的问题，开始出现断层的现象。南阳宫不仅面对领导人接班无人的现象，更严重的是信众的断层。

近来年来发现越来越少闽籍叶氏宗族，会在惠泽尊王的千秋华诞前往南阳宫祭祀膜拜。更别说每个月农历初一、十五的上香敬礼。前往吉隆坡四间南阳宫祭祀膜拜的，一般都是年长的闽籍叶氏宗族。缺少年轻一辈的闽籍叶氏宗族参与。此外，早期吉隆坡只有一间供奉惠泽尊王的南阳宫，后来因为环境的因素而增建了三间南阳宫。以此观之，可能是因为四间南阳宫的地理位置非常靠近，因而分散了各区域的信众比例。

笔者于前文提到，小时候只能通过长辈的口耳相传以及纪念特刊来了解惠泽尊王的事迹。笔者上了大学后，尝试翻查有关民间信仰的书籍，发现对于惠泽尊王的记载可谓非常简略。笔者希望透过此研究，系统地将惠泽尊王的记载梳理清楚。让闽籍叶氏宗族甚至是各界人士，可以更深一层地了解惠泽尊王信仰的内涵。最后，笔者尽力地将破碎和松散的历史记忆拼凑起来，为的是让年轻的一辈了解闽籍叶氏宗族与惠泽尊王信仰在本土拓荒的努力与历史记忆。

附录

受采访者及地点一览表

序	受访者	性别	身份	采访日期	地点	时间
1.	叶寿溪	男	木雕师傅	2015年9月 23日	叶寿溪住家 (槟城)	2.30pm- 3.15pm
2.	叶文吉	男	泗岩末南阳 宫主席、 乩童	2018年5月 2日	泗岩末南阳 宫 (吉隆坡)	5.45pm- 7.00pm

参考书目

1. 巴素（1940），《马来亚华侨史》（刘前度译），槟城：光华日报有限公司。
2. 陈志明、丁毓玲、王连茂主编（2006），《跨国网络与华南侨乡：文化、认同和社会变迁》，香港：香港中文大学香港亚太研究所。
3. 陈永健（2014），《槟城老行业》，槟城：Areca Books。
4. 陈亚才（2016），《与叶亚来相遇吉隆坡》，吉隆坡：大将出版社。
5. 陈剑虹（1997），〈甲必丹时代的吉隆坡华人社会〉，收录于李业霖主编，《吉隆坡开拓者的足迹——甲必丹叶亚来的一生》，吉隆坡：华社研究中心，页 153-184。
6. 崔贵强（1998），〈华人社会演变（1945-1957）〉，收录于林水椽等编，《马来西亚华人史新编》第一册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，页 137-171。
7. 何乔远（1994），《闽书》，四册，福建：福建人民出版社。
8. 黄尧（1967），《马星华人志》，吉隆坡：元生基金会。
9. 黄仲昭（1991），《八闽通志》，二册，福建：福建人民出版社。
10. 黄文斌（2006），〈吉隆坡广肇会馆：寺庙与会馆合一组织发展之个案研究〉，收录于林纬毅主编，《民间文化与华人社会》，新加坡：新加坡亚洲研究学会，页 35-58。
11. 黄文斌（2008），〈论析吉隆坡华人社区的形成与客家人的参与（1859-1920）〉，《亚洲文化》，2008年第32期，页 103-126。
12. 李业霖主编（1997），《吉隆坡开拓者的足迹——甲必丹叶亚来的一生》，吉隆坡：华社研究中心。
13. 赖观福等（1998），〈独立前华人文化思想〉，收录于林水椽等编，《马来西亚华人史新编》第三册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，页 3-44。
14. 林玮嫔（2003），〈台湾汉人的神像：谈神如何具象〉，《台湾人类学刊》，2003年第2期，页 115-147。

15. 林星（2010），〈现代化进程中闽南宗族的变迁——以晋江市庄氏宗族为例〉，《福建论坛·人文社会科学版》，2010年第7期，页113-118。
16. 林延辉、宋婉莹（2002），《马来西亚华人新村五十年》，吉隆坡：华社研究中心。
17. 刘崇汉（1998），〈独立前华人乡团组织〉，收录于林水椽等编，《马来西亚华人史新编》第三册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，页347-378。
18. 骆静山（1984），〈大马半岛华人宗教的今昔〉，收录于林水椽等，《马来西亚华人史》，吉隆坡：马来西亚留台同学会联合总会，页409-449。
19. 涂慷（2014），〈泉州地区的神像木雕艺术探析〉，《集美大学学报（哲社版）》，2014年第1期，页17-21。
20. 刘崇汉（1988），《吉隆坡甲必丹：叶亚来》，怡保：霹雳华校校友会联合会出版。
21. 马来西亚南阳宗亲总会编委会（2002），《马来西亚南阳宗亲总会四周年纪念特刊》。
22. 麦留芳（1985），《方言群认同：早期星马华人的分类法则》，台北：中央研究院民族学研究所。
23. 钱理群（2012），《毛泽东时代和后毛泽东时代（1949-2009）——另一种历史书写》，二册，台北：联经。
24. 石沧金（2005），《马来西亚华人社团研究》，北京：中国华侨出版社。
25. 石沧金（2014），《海外华人民间宗教信仰研究》，吉隆坡：学林书局。
26. 苏庆华（1998），〈独立前华人宗教〉，收录于林水椽等编，《马来西亚华人史新编》第三册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，页419-447。
27. 苏庆华（2004），《马新华人研究：苏庆华论文选集》，吉隆坡：马来西亚创价学会。
28. 苏庆华（2013），《东南亚华人宗教与历史论丛》，新加坡：新加坡青年书局。

29. 苏镜潭（2000），《民国南安县志》，《中国地方志集成·福建府县志集》，上海：上海书店出版社。
30. 宋燕鹏（2015），《马来西亚华人史：权威、社群与信仰》，上海：上海交通大学。
31. 王付兵（2012），《马来亚华人的方言群分布和职业结构（1800-1911）》，昆明：云南美术出版社。
32. 王赓武（1988年），《南海贸易与南洋华人》（姚楠译），香港：中华书局。
33. 温故知（1984），《吉隆坡华人史话》，吉隆坡：辉煌出版社。
34. 萧新煌（2011），《东南亚客家的变貌：新加坡与马来西亚》，台北：中央研究院人社中心亚太区域研究专题中心。
35. 雪兰莪叶氏宗祠百周年纪念特刊编辑委员会（1993），《雪兰莪叶氏宗祠成立壹百周年纪念特刊》。
36. 雪兰莪叶氏宗祠百周年纪念特刊编辑委员会（2015），《雪兰莪叶氏宗祠成立壹百廿三周年纪念特刊》。
37. 雪兰莪南阳叶氏公会特刊编委组（1983），《雪兰莪南阳叶氏公会十五周年纪念特刊》。
38. 雪兰莪南阳叶氏公会银禧纪念特刊编委会（1993），《雪兰莪南阳叶氏公会二十五周年银禧纪念特刊》。
39. 雪兰莪南阳叶氏公会特刊编委会（2008），《雪兰莪南阳叶氏公会四十周年纪念特刊》。
40. 雪兰莪南阳叶氏公会特刊编委会（2013），《雪兰莪南阳叶氏公会四十五周年纪念特刊》。
41. 佚名（2001），《增江新村南阳宫庆祝成立四十八周年暨建醮祝灯大会纪念特刊》。
42. 佚名（2009），《惠泽尊王八百二十周年诞辰庆典特刊》，泉州：泉州艺影文化传播有限公司。
43. 颜清煌（1992），《海外华人史研究》，新加坡：新加坡亚洲研究学会。

44. 颜清滢（1998），〈华人历史变革（1403-1941）〉，收录于林水椽等编，《马来西亚华人史新编》第一册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，页 3-76。
45. 颜清滢（2000），《海外华人的传统与现代化》，新加坡：南洋理工大学中华语言文化中心。
46. 颜清滢（2005），《海外华人的社会变革与商业成长》，厦门：厦门大学出版社。
47. 颜清滢（2008），《东南亚华人之研究》，香港：香港社会科学出版社。
48. 叶再盛（2009），《槟州南阳堂叶氏宗祠八十五周年特刊》。
49. 叶伟章编辑（2012），《我们的茨厂街》，雪兰莪：星洲日报。
50. 叶辛顺、叶仲敏、叶信儒、叶柏清重编（1939），《叶氏宗谱》，吉隆坡：吉隆坡联商。
51. 叶荣和、叶立选（2013），《云山寺缘起暨纪实》，吉隆坡：南阳叶氏海外联谊会。
52. 朱金涛（1992），〈吉隆坡华人寺庙之研究〉，《南洋学报》，1992/1993 年第 47/48 卷合辑，页 1-136。
53. 应劭（1981），《风俗通义校注》（王利器校注），二册，北京：新华书店北京发行所。
54. 张集强（2007），《英参政时期的吉隆坡》，吉隆坡：大将出版社。
55. 张集强（2012），《消失中的吉隆坡》，吉隆坡：大将出版社。
56. 曾玲（2000），《新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合：以战后三十年广惠肇碧山亭为例》，台北：唐山出版社。
57. 曾玲（2003），《越洋再建家园：新加坡华人社会文化研究》，江西：江西高校出版社。
58. 曾玲（2006），〈社群整合的历史记忆与“祖籍认同”象征：新加坡华人的祖神崇拜〉，《文史哲》，2006 年第 1 期，页 14-21。
59. 曾玲（2007），〈社群边界内的“神明”：移民时代的新加坡妈祖信仰研究〉，《河南师范大学学报》，2007 年第 3 期，页 70-74。

60. 曾松华（1998），〈华人社会发展（1957-1990）〉，收录于林水椽等编，《马来西亚华人史新编》第一册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，页 173-196。
61. 钟临杰（1998），〈西马华人人口变迁〉，收录于林水椽等编，《马来西亚华人史新编》第一册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，页 197-234。
62. Yang, C.K. (1991). *Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*. Taipei: SMC Pub.
63. Gullick, J.M.(1988). *Kuala Lumpur 1880-1895: A city in the making*. Selangor: Pelanduk Publications Sdn Bhd.
64. Gullick, J.M.(2005). *Old Kuala Lumpur*. Selangor: Oxford University Press.
65. Gullick, J.M.(2000). *A History of Kuala Lumpur 1857-1939*. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
66. Tan Chee Beng, “The Shishan Ye People in Malaysia and the ancestral homeland in China” in *Chinese Transnational Networks*, ed. by Tan Chee Beng (London and New York: Routledge, 2007), pp. 73-91.
67. 百度百科，《大宗惠泽尊王》，<https://baike.baidu.com/item/大宗惠泽尊王/833637?fromtitle=惠泽尊王&fromid=8489438>，浏览日期 2015 年 10 月 3 日。