

## 書 評

蘇 慶 華<sup>†</sup>

**李豐楙**

### 《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》

臺北：國立臺灣大學出版中心，2018 年，549 頁，ISBN 9789863502784

華族老百姓一般統稱其信仰曰「拜神」。在鄉下，過去家家戶戶尤常見貼於大廳神壇中央，以毛書寫在紅紙上的單一「神」字，作為代表其所崇祀的所有神明。故此，有西方學者以「神教」(shenism) 稱呼華人民間信仰的宗教；也有學者以「祖先崇拜」或「儒釋道三教」(three teachings) 名之者。上述歸類和稱謂，林林總總，不一而足。我曾提到「華人宗教」這一新的標籤，<sup>1</sup> 但終無法以更具體的論證來條陳自己曾提出的馬來西亞華族信仰新標籤的類別建議。李豐楙這部題為《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》的新著，無疑地為馬國「華人宗教」研究開拓了新視界。此書作者細心解讀爬梳來自各方的基礎材料，並其新穎的切入

---

2018 年 8 月 27 日收稿，2019 年 7 月 11 日通過刊登。

† 作者係馬來亞大學中文系副教授兼系主任退休，2019 年 1 月 22 日逝世。

Soo Khin Wah, Associate Professor Emeritus, Department of Chinese Studies, University of Malaya. Deceased January 22, 2019.

1 蘇慶華，〈馬來西亞華人宗教史概述〉，《馬新華人研究——蘇慶華論文選集》(吉隆坡：馬來西亞創價學會，2004)，頁 8。

點，相當完整地於書中呈現其馬國「華人宗教」理論建構。除了李豐楙的豐厚學養和慧眼，箇中原因還可能與其「他者」研究的觀察視角有關。

在卜正民(Timothy James Brook)《哈佛中國史》的〈中文版總序〉<sup>2</sup>中，有一則頗具啓發性的對話敘述，提到朱維錚曾認為外來者觀察到的本地文化自有意義，此說更適用於描述李豐楙出自「他者」敏銳視角，精確地勾勒出馬國「華人宗教」的內涵和輪廓。但和其他學者過去撰寫的馬國華人宗教著作不同之處，在於李豐楙這部新著選擇從節俗信仰切入，並藉以下三個重點作為深入探索此一課題的理念和論證指南：

1. 聚焦於「節俗信仰」，以少數神廟信仰作為對照；
2. 針對華人宗教的社會處境，探討其如何面對多元宗教環境；
3. 採取非嚴格定義的「比較宗教」視角，以臺灣及港澳地區作對照，從融合為一的現況辨明細節，並論證其變化的意義。

從上述三個重點出發，李豐楙撰寫《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》這部切入點新穎且對馬國「華人宗教」理論建構有所建樹的一部重要著作。

李豐楙是國際知名道教研究學者，著作等身，《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》一書，更是他眾多著作中的一朵奇葩。書中除了〈序〉和〈導論·以教之名〉外，共分四個部分，即第一部分〈聖教的發現〉(第一、第二章)，第二部分〈南土的下巡〉(第三、四章)，第三部分〈理念的移植〉(第五、六章)，第四部分〈聯合的藝術〉(第七、八章)及〈結論〉(第九章)，附有〈參考書目〉及〈索引〉，書前還另有彩色圖版 20 頁，全書共達 549 頁。

李豐楙開宗明義地指出：「本書的目的乃論證節俗信仰的宗教屬性。節慶既然被馬國華社肯定為華人文化風俗的一部分，比例既高、參與者又眾，且具有集體性和全華民性」，因此「足借以詮釋華人信仰的最大公約數」。(頁 1) 至於華人的「節俗信仰」是否可歸類為宗教或者說具宗教屬性？安煥然曾於其所撰〈從潮州遊神民俗到嘉年華會——馬來西亞柔佛古

---

2 見(加)卜正民,〈中文版總序〉,《哈佛中國史》(北京:中信出版集團,2016),頁15。

廟遊神的演變》<sup>3</sup>一文中，對柔佛古廟「把遊神與『過春節』結合在一起」的現象感到疑惑，並就此問題向潮州韓山師院的黃挺請教。根據安煥然的轉述，黃挺給予的解釋是：

傳統中國的祭祀文化有兩大譜系：一個是祭拜祖先（宗族）的系統。另一個則是民間宗教「拜神」的部分。「做節」時一般都要祭祖，這是源自儒教系統，按家禮而來。而「拜神」則是來自民間風俗，而且可能每個村落都各有不同的儀式和慶典。

潮州地區的「做節」，指的是「時年八節」：即除夕、新年、元宵、清明、端午、中元、中秋和冬至。這八個「大節」裡，不一定要「拜神」，但卻一定要「拜祖先」（祭祖）……

至於「做日」，則是以拜神為主，如神誕之日。黃挺說，傳統潮州人「做日」（如「慶神誕」）並不是「過節」。所以「做日」和「做節」並不是一回事。<sup>4</sup>

以上所引當然是學術界的觀點之一。李豐楙站在馬國「華人宗教的社會處境」中去考量「教、節一體」的問題，在本書中所得出的結論自然與黃挺之見不同。

本書書名以「從聖教到道教」為大標題，以「馬華社會的節俗、信仰與文化」為大標題下的小標題，讀者可能會提出：何謂「聖教」？「聖教」與「道教」又有何關聯等相關問題。李豐楙指出：

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〉。其中第 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」、乃「忘本」者……具有強烈的唐/番、蠻、夷意識。（頁 6）

由此可知，「聖教」乃馬華族護根和自我認同的一種「具中華民族文化特點的宗教」，先輩們以之與未「遵我聖教」的「忘本」者信奉的「異教」

3 （馬）安煥然，〈從潮州遊神民俗到嘉年華會——馬來西亞柔佛古廟遊神的演變〉，收入陳春聲、陳偉武主編，《地域文化的構造與播遷：第八屆潮學國際研討會論文集》（北京：中華書局，2012），頁 193-206。

4 同上註，頁 202。

區別開來；而「道教」乃「三教不分」（釋、儒、道）的馬華族主流傳統信仰之一，亦被李豐楙認定為是馬華族群於宗教組織和信仰內容認同標籤上最合適的選擇，二者之間，明顯有其共通之處。

李豐楙從「以教之名」切入，概括從聖教到道教百餘年間的變化。之所以使用這兩個宗教（聖教與道教）名義，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。至於書名的小標題「馬華社會的節俗、信仰與文化」，顯然與李豐楙在本書中「將整個研究課題置入『馬華政治修辭』的語境中加以考察」的理念與立場分不開。<sup>5</sup> 李氏選擇從節俗信仰切入，就宗教學「教節一體」的基本課題，思考華人節慶能否「教、節一體化」，並能「作為華族的一種文化共同體」等問題。

面對這些紛繁的現象，當如何一以貫之？李豐楙經反覆思索後，決定大幅修改前後約六年間完成的初步《調查報告》，<sup>6</sup> 使本書的四個主題能夠變得層次分明；主線則為「從聖教到道教」，在此一架構下聯繫八個子題，關鍵即將「以教之名」作為核心觀念。（頁 xxviii-xxix）李豐楙首先從馬國華族七大傳統節日<sup>7</sup> 中選擇「清明節」（以其關聯「義山」）和「中元節」（以其「促成檳城組織聯合會」）。伴隨著本書調查範圍的持續擴大，又增加三個節日，即：「重陽節」（宗祠祭祖）、「九皇節」（迎送九皇爺）及「土地公節」（敬天祀地）等。（頁 1）

這部新著依循主題及時序分作四個部分，即：(1)「聖教的發現」（談義山和宗祠的祖先祭祀）；(2)「南土的下巡」（以代巡王爺對照九皇信仰）；(3)「理念的移植」（以仙師爺信仰對照天公、土地信仰）；(4)「聯合的藝

5 李豐楙就本書「教、節一體化」這一調查重點：嘗試從「友族、友教既然『教、節一體』」這一節骨眼切入，思考重視傳統節日的馬國華人能否亦朝此方向發展。為了避免浮泛的印象描述，選擇了八、九個實例作為觀察對象，據以解釋其如何不變，有些又為何與時俱變。

6 此指臺灣中央研究院支持下開展的「東南亞調查計劃」。參與此計劃的作者，在馬來西亞從事華人社會的宗教調查前後約六年（2002-2007）。

7 《馬來西亞華人思想興革報告》中列出的馬國七大華人傳統節日為：新年、元宵節、清明節、端午節、中元節、中秋節及冬至，與上引黃挺提到潮州地區慶祝的「時年八節」中的七大節日完全一樣。

術」(以檳城中元聯合會對照道教聯合總會,呼應華人社會所呼籲的團結意識)。在豐富的議題中,李教授又選擇「節俗信仰」輔以少數的「神廟信仰」,把焦點放在「教、節一體化」之論述。與此同時,也因應友族友教的「教節一體」<sup>8</sup> 探討華人節慶是否能激發出「教、節一體化」?希望經由實例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。(頁 2)

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。李教授由此省思華人社會與節俗信仰的關係,認為既為年例性的節慶活動,亦攸關文化存亡與民族記憶,其價值及意義可作為本書的調查重點。(頁 3)

本書論述的三個節日:即「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」;「中元節」——遍見於華人聚居區,而在檳城卻特別組織為「聯合會」以便勸募,維護華教;「福德文化節」——雖同樣屬於歲時節俗,在大馬卻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。李豐楙認為這主要是:「為了因應自然、人文環境的變化。」(頁 4)

另外兩個作為對照的神廟信仰——「仙師爺」、「代天巡狩」(即王爺),前者與錫礦開採有關,其分香僅限於西馬中部的華人區;再以「代巡信仰」對照在建國後愈加普遍化的「九皇信仰」,屬神廟信仰的前者反而受限,無法如「九皇信仰」般跨越方言群。(頁 4)

為了解釋海外華人如何因應環境的變化,本書從兩個重點切入觀察:其一為「王化的仿效」,另一則為「理念的移植」。「王化的仿效」是針對置身海外的「化外民」,既已脫離王法,為何還要仿效王化?提出看法,作者認為這需要考慮當時的社會處境,面對其他種族以宗教作為文化載體,且在教節關係呈現一體現象,華人難免借由王化作為節俗的文化資源。(頁 4-5) 至於「理念的移植」,則講究「行動正確」重於「義理正確」,

---

8 作者於書中一再強調,馬華社會所面對的社會情境,乃友族、友教、友節的「教節一體」,即如伊斯蘭教有明確的節日。作者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,其價值及意義可作為調查重點。(頁 3)

移植海外被稱為「番客」的華工或華商，下南洋時背著、擔著「神主牌」，僅能依據血緣聯繫，他們於定居有成後，才返回原鄉請祖先，作者稱這種形態為「理念的移植」。番客在新移居地創建祠堂祭祖，目的即為了追遠與收族，這種文化力量並非全部來自王化，而是移民海外的宗族自有其實際的需要。（頁 98-99）

李豐楙對此總結曰：

早期移民既脫離了帝制統治者的王法，滿清王朝的權力掌控頗為薄弱，儒家精英也未能形成身份團體。故只有從聖教的堅持，才能解釋王化被保存於宗祠組織與祭祖禮儀中，這樣的神道現象：祭祖習俗，就等同於宗教移植。從其堂構之壯觀遠逾原籍，其祭祖禮儀的盛大也講究之極，在當地且形成頗為一致的標準化現象……此種仿效王化的祭祖文化，表面形似仿效現象……〔實際上〕這種標準化即標誌其「動作正確」，並非依賴王權才得以維繫，而是神道與禮俗合為一體，目的即使離散者凝聚而有歸屬感。（頁 100）

李氏續稱：

早期華人既離散於異文化情境中，乃激發將宗祠與義山都標準化為聖教；從而涉及儒家禮教所觸及的「神道」，相較於仁道、人道，這種存在於禮儀教化中的禮義，並非只是單純的禮樂形式，而是基於孝道所體現的敬祖方式。故當時所標舉的聖教並非單一的儒教，而是含括佛、道二教於一體的三教合一，才能完整體現民眾的神道信仰；祭祀儀式中也都會「複合」三教，分由儀式專家各依教義而踐行儀式，祠堂祭祖在當地作為年例活動，即移植了閩粵的節俗信仰理念。（頁 101）

除了以上所列舉的精彩之處外，本書也難免出現一些小瑕疵。比如說，書中多處對「獨小」、「華小」、「國民型華文小學」的稱謂並不統一，<sup>9</sup>對不熟悉馬國華文教育讀者恐引起不必要的混淆。再者，馬國華族從不用「獨

9 參閱本書頁 79、333、335、399、400、413 及 419。筆者案：馬來西亞國內的小學分為三大語文源流，即以馬來文為教學媒介語的全津國民小學（簡稱「國小」）、以華文為主要教學媒介語的政府資助國民型華文小學（簡稱「華小」）及以淡米爾文為主要教學媒介語的政府資助國民型淡米爾（Tamil）小學（簡稱「淡小」）。筆者建議於「華小」詞彙首次在本書出現時，加上腳註作一次性說明，即可省卻重複註釋的麻煩。

小」作為華小的稱謂，反倒是稱非政府學校源流的私立華文中學為「獨中」。

在參考書目方面，作者「陳徽治」被誤寫作「陳貽徽」。(頁 534) 另外，英文書目中所條列的作者 Tan, Sooi Beng, 姓陳 (Tan) 名 Sooi Beng, 在參考書目中被誤寫作 Beng, Tan Sooi。(頁 528) 同樣的，所條列的作者 Tan, Chee Beng (陳志明)，在參考書目中亦被誤寫作 Beng, Tan Chee。(頁 536) 類此疏忽，希望本書再版時能得到修正。

此外，李豐楙謙稱「在馬華社會的宗教研究中，本書僅是第一筆」。(頁 xxx) 但在筆者看來，這「第一筆」於學理、論證上甚或成就了石破天驚之啓迪效能，為馬國的華人宗教研究添加了一份理論、實例兼具，足資借鑑之珍貴學術資產。

