# 新加坡華人的宗族實踐與祖神信仰
## ——以福建人為例

賴郁如
中研院民族學研究所

**提要**

本文關注新加坡華人以「祖神」之名進行宗族實踐的過程。本文運用新加坡福建人（閩南人）的例子，探究華人在海外環境中以祖神信仰與姓氏廟實踐宗族關係的現象。其現象可以分作三類：「以神為重」、「亦神亦祖」和「神、祖並存」，又以第一種類型居多。新加坡政府為了在土地有限的情況下，提高土地使用成效和興修公共建設，陸續頒佈土地利用相關的政令，重新安排土地的使用。這使得絕大部份的廟宇在20世紀七八十年代都面臨搬遷和重建的問題。常見的重建方式是數間廟宇組成「聯合廟」，因此，重建之姓氏廟空間再現於兩種形式：獨立廟和聯合廟。本文亦探討在姓氏廟搬遷之後，人們如何重新規劃廟宇空間和因應宗族活動空間的改變。研究顯示，是否擁有獨立廟宇空間確實影響姓氏廟運作與宗族意識之展演。本文以為上述討論有助於我們概念化新加坡華人以祖神信仰實踐宗族關係、維繫宗族認同的過程，以及能對姓氏廟適應新加坡社會變遷和國家政策挑戰的能動性有進一步的認識。

**關鍵詞：**新加坡華人、福建人、宗族實踐、祖神信仰、姓氏廟

---

賴郁如，中研院民族學研究所，臺灣臺北市南港區研究院路二段128號，郵遞區號：11529，電郵：laiyuju0213@gmail.com。

## 一、前言

有些華人移民因緣際會下，將祖籍地之祖神信仰攜至新加坡，祖神演變為其宗族成員在此地的整合中心，承載宗族認同與記憶。隨着宗族成員在星洲的發展情況與祖神性質之不同，人們運用祖神信仰實踐宗族關係、維持族人聯結的現象呈現出數種形式。本文以新加坡福建人（閩南人）的例子，[122]探究華人在移民社會中運用祖神信仰與「姓氏廟」[123]，而非依恃祖先祭祀，整合族人和維繫宗族認同的多樣形態，並且予以分類。本文稱供奉祖神的新加坡廟宇為「姓氏廟」。

本文亦關注在姓氏廟搬遷之後，人們如何因應宗族活動空間改變和重新組構、規劃廟宇空間。新加坡於1965年獨立後，政府面對土地不足的情況，為了提高土地使用成效和興修公共建設，於1966年頒佈「土地徵用法令」(Land Acquisition Act)，使政府機構可以在興建公共建設和增進公眾利益的前題下，合法地以有償方式從私人手中強制徵收土地。新加坡政府陸續頒佈與土地利用相關的政令，重新安排土地的使用，這使得絕大部份的廟宇，不限於華人廟宇，在20世紀七八十年代面臨拆遷、搬移的問題。常見的重建方式是數間廟宇組成「聯合廟」，成為新加坡的特殊產物。兩間或以上的廟宇，共同聯名，或是以其中一間廟宇，以聯合廟的名義向政府申請租賃為期30年的地段，建立新廟。當快屆滿30年時，必須重新集資租地費用，並與政府協商，更新土地使用年限。假使這塊地段被預定作其它發展之用，政府有權不再續約。一般聯合廟的格局為一間大廟容納眾多廟宇，或是在共同購得

---

[122] 在新加坡華人社會的語境中，福建人指的是操閩南方言，來自漳州府、泉州府和永春州的移民，他們以「福建人」（用閩南方言發音）而非「閩南人」自稱，福建人最高代表機構稱為「福建會館」。來自閩北的福州、福清和興化等籍人士，被排除在福建人之外。福建人是新加坡華人數量比例中的相對多數，1931年佔44.6%，1947年佔40.9%，2010年尚維持在40.0%。人口比例換算資料參見 Yong Ching Fatt, "A Preliminary Study of Chinese Leadership in Singapore, 1900-1941," *Journal of Southeast Asian History* 9: 2 (1968): 259；Department of Statistics, Ministry of Trade & Industry, *Census of Population 2010 Statistical Release 1: Demographic Characteristics, Education, Language and Religion* (Singapore: Dept. of Statistics, Ministry of Trade and Industry, 2011), no page。

[123] 「姓氏廟」一詞是借用曾玲的用法。參見曾玲，〈祖神崇拜：東南亞華人與祖籍地文化紐帶之建構——以新加坡蓬萊寺的六個姓氏廟為例〉，陳志明等編，《跨國網路與華南僑鄉：文化、認同和社會變遷》（香港：香港中文大學、香港亞太研究所，2006），頁139-162。

的土地之上，各自建造相鄰的獨立廟宇。[124] 平均來說，三間廟宇形成一間聯合廟，聯合廟的命名方式各有千秋，且不一定會有「聯合」兩字。[125] 對於無充足財力重新覓地或重建單獨建築的廟宇的組織來說，聯合廟是一種折衷選項。因此，受到土地徵用影響而搬遷或合併的姓氏廟空間以兩種形式再現：獨立廟和聯合廟。此處值得進一步討論的，是獨立廟宇和聯合廟不同空間的型態如何影響各族對廟宇空間的理解與運用。

上述討論有助於了解新加坡華人以祖神信仰進行整合族人和維繫宗族認同，即宗族實踐(practice of lineage)的過程，並且能對人們調整祖神信仰的展演方式，以適應新加坡社會變遷和國家政策挑戰的能動性有更多認識。

## 二、祖神信仰

本文中的「祖神信仰」是指一處地域性宗族後裔在新加坡共同敬祀的神明信仰，不論這些源自於祖籍地的神明，本是屬於全宗族信仰，或是單屬某一房派的房頭神，抑或是村落／角頭鄉土神。曾玲認為：「『祖神』也稱為『祖佛』，最初是指伴隨華人南來拓荒而『移居』到東南亞的華人祖籍原鄉的神明。」[126] 在閩臺社會，莊英章與李翹宏觀察到「祖神」用詞略有差異，例如「房頭神」、福建惠東的「刊頭佛」或是臺灣鹿港的「祖佛」，祭祀情況為「共同奉祀者有宗親關係的資格限制，必須是同一個宗族或宗族分支的成員才可以參加」。[127] 施振民在鹿港的研究裡指出祖佛有兩種語意：一是當作祖先奉祀的神明，二是祖先所奉祀的神。[128] 承上，曾玲對祖神之說明注重神明的南向移動，莊、李二人關注祭祀者的身份，施振民則將焦點放在祖先和神明的關係。

---

[124] 林緯毅，〈國家發展與鄉區廟宇的整合：以淡濱尼聯合宮為例〉，載林緯毅編，《民間文化與華人社會》（新加坡：新加坡亞洲研究學會，2006），頁174。

[125] Guan Thye Hue, "The Evolution of the Singapore United Temple: The Transformation of Chinese Temples in the Chinese Southern Diaspora," *Chinese Southern Diaspora Studies* 5 (2011-2012): 159-163.

[126] 曾玲，〈祖神崇拜：東南亞華人與祖籍地文化紐帶之建構——以新加坡蓬萊寺的六個姓氏廟為例〉，頁140。

[127] 莊英章、李翹宏，〈房頭神與宗族分支：以惠東與鹿港為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第88期（1999秋季），頁205。

[128] 施振民，〈鹿港的氏族廟〉，載洪玉華編，《華人移民：施振民教授紀念文集》（馬尼拉：菲律賓華裔青年聯合會、拉剎大學中國研究，1992），頁463。

「鄉土神」是祖神信仰在祖籍地的另一種存在方式。在僑鄉，居於某些村落／角頭的同一地域性宗族成員（不一定限於同一房派或是宗族分支）共同進行鄉土神崇拜，有着「換個村落／角頭，換個鄉土神」的情況，強調的是參與者的區域限制特性。[129] 另外，陳志明提醒我們必須區別祖神(ancestral deity)和地方神(locality deity)的差異，兩者都與祖籍地有關。前者是特定宗族成員侍奉的神明，後者為具有地域代表性的神明，例如南安人與廣澤尊王等。[130]

本文認為在理解新加坡華人的祖神信仰與宗族實踐之關係時，需要參考的，是他們身在祖籍地之外的社會脈絡，一是與祖籍地之相對性，二是祖神信仰在新加坡的「信徒擴大性」。以「一地域性宗族的新加坡後裔共祀源於祖籍地的神明」為「祖神」之定義，有其必要性。原因一，有一定的可能性會發生新加坡族人與祖籍地族人對祖神有不同詮釋的情況。原因二，新加坡的祖神信仰具有包容性，從後面論及的例子可以觀察到祖神信仰在新加坡社會的變遷下，會逐步納入非族人信徒，但是多數信徒還是以該族人為主。原因三，此定義的祖神信仰着重的是「神—人」和「人—人」之關係。共享祖神信仰代表某一神（或某些神）背後的主要人群之「血緣連結」，即彼此的地域性宗族親屬關係。祖神信仰象徵了成員「血緣共性」，亦承載了與祖籍地的文化聯繫。

姓氏廟的原始成員或是核心成員以廟宇作為聯合平臺，以祖神之名團結族人。Sangren 提醒我們將注意力從關注不同類型華人組織之相同性，轉移至組織成員如何建立關係，人們形成組織背後的聯結才是關鍵。[131] 新加坡族人之間的聯結亦來自於祖籍地開基始祖傳下的姓氏和血緣關係，是屬於同一宗族的人，而非僅是因為共同的神明信仰。但是，祖神信仰卻是團結族人的

---

[129] 在某些情況下，房頭神和鄉土神可能是重疊的指涉，均指同一廟宇之神明。當某一房派子孫集中居住在某一村落或角頭共同供奉一廟宇時，廟內信仰可稱房頭神，亦可稱鄉土神。

[130] 祖神和地方神驅動的人群屬性不同，祖神驅動的是同一地域性宗族之衍下，例如惠澤尊王與南安詩山社壇葉氏族人；而地方神驅動的是祖籍同一地方之人，例如廣澤尊王與南安人。Tan Chee-Beng, "Ancestral God, Locality God, and Chinese Transnational Pilgrimage," in *After Migration and Religious Affiliation: Religions, Chinese Identities and Transnational Networks*, ed. Tan Chee-Beng (Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2014), 351-376.

[131] P. Steven Sangren, "Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship," *Journal of Asian Studies* 43:3 (1984): 409-410.

重要平臺。

Freedman 認為宗族組織不易出現在新加坡，新加坡華人不會利用宗族概念來組織自己或是不關心自身宗族的源流。[132] 這種看法是將中國宗族組織視為一套固定不變框架，而忽略人在面對不同環境，轉化表達宗族親屬關係的方式。宋怡明(Szonyi)建議將宗族親屬關係看作是一種概念系統，是一套制度結構與社會環境互動下的產物，強調彈性實踐宗族的過程。[133] 或許我們應該進一步關注同一地域性宗族成員如何利用文化資源在海外環境凝聚彼此，讓海外生活可以得到相互奧援。曾玲指出宗族無法移植，不可能舉族遷移，海外華人宗族社會是重新建構，而非移植。例如，南安爐內潘氏族人從祖籍地的橫山廟「分香」到新加坡潘家村建立同名之橫山廟，內祀潘府大人。新加坡潘氏族人認為潘府大人是明代潘季馴，與爐內潘氏族人詮釋迥異。兩地潘氏族人對於兩橫山廟主祀神明的詮釋不同，顯示文化資源被重新調整以符合實際需要。[134] 新加坡華人會以祖神信仰整合族人和維持宗族認同，在重新建構海外宗族秩序。

學者們以個案探討的方式，關注地域性宗族成員南來新加坡後，如何進行姓氏廟的建立以及族人凝聚之重構。曾玲以新加坡蓬萊寺下的數間姓氏廟為例，梳理祖神信仰成為地域性宗族成員之祖籍認同象徵的過程，她強調祖神承載祖籍地的記憶和文化聯繫，介乎「祖」和「神」之間，具有「亦祖亦神」的性質。[135] 曾玲也指出祖神能夠承擔整合移民的功能，在於「它與一般民間信仰形態不同的亦祖、亦神特徵……『祖神』在作為『神明』的同時也在某種程度上具有『祖先』的意涵」。[136] 亦有研究者與曾玲持相似看法，以新加坡的福清江兜王氏族人與昭靈廟為例，說明祖神在地化的過程，形成了

---

[132] Maurice Freedman, *Chinese Family and Marriage in Singapore* (London: HMSO, 1957), 73.

[133] Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2002).

[134] 曾玲，《越洋再建家園》(江西：江西高校出版社，2003)，頁55-56；曾玲，〈華南海外移民與宗族社會再建：以新加坡潘家村為研究個案〉，《世界歷史》，2003年，第6期，頁83。

[135] 曾玲，〈祖神崇拜：東南亞華人與祖籍地文化紐帶之建構——以新加坡蓬萊寺的六個姓氏廟為例〉，頁148。

[136] 曾玲，〈社群整合的歷史記憶與「祖籍認同」象徵：新加坡華人的祖神崇拜〉，《文史哲》，2006年，第1期，頁18。

「亦祖亦神」的特質，勾勒出江兜王氏社群邊界的意義。[137] 以上兩位認為祖神「亦祖」是因為神明象徵祖籍認同和承載對祖籍地的歷史記憶，神明崇拜具有祖先崇拜的概念。然而，如此一來容易使祖神和祖先兩者概念與祭祀禮儀的界線模糊化。在實際情況中，祖神皆會被所屬人群理解成祖先嗎？當人們祭拜祖神時，心中會有祭拜祖先的想法存在嗎？本文以下的例子顯示我們可能要更細緻地思考上述學者的分析，祖神不一定會被理解成「亦『祖』亦『神』」，「亦神亦祖」（神先行於祖的表述方式）是在有條件的境況下發生。

具比較視野的相關研究為許齊雄和王昌偉之論文，兩人檢視宗族概念如何被實踐在當代新加坡的社會與文化經驗中，即來自同一地域性宗族的成員面對新加坡社會和政治環境的變動，如何反映與整合族人的現象。許、王利用兩個宗族個案：南安翁山洪氏和安溪榜頭白氏，說明在海外背景下的兩種宗族整合策略。翁山洪氏展現出運用神明凝聚宗族意識的模式，將宗族意識實踐於信仰空間，神明成為聯繫族人之核心，在海外缺乏祖先記憶和祭祖儀式情況下，他們依靠信仰空間融合房派、維繫宗族認同。榜頭白氏先建立玄女媽宮，後發展姓氏公會，面對1970年代都市發展計劃的徵地影響，榜頭白氏族人捐資買地，重新建立「九仙宮」，並將宗祠與神廟整合在同一建築物中，宗族認同得以在兩個相鄰但分開的空間中紮根、延續。[138] 許、王比較新加坡華人重構宗族方式，論述宗族意識在信仰空間變遷中的實踐過程。他們所舉的兩個例子都屬於獨立廟，而需要與他群共組聯合廟的宗族如何在共用空間中展演宗族意識，值得進一步探究。

以下並非強調文中論及的群體至今尚擁有強烈的宗族意識，也不代表群體的成員與廟宇之連結性從頭至尾不曾鬆動過。不過，無可否認的是這些姓氏廟歷經搬遷或合併後，還是帶有宗族色彩，例如我們可以觀察到神明慶典與廟務管理的中心主控權和活動人群有一定的範圍性，以某地域性宗族之後代為主。

本文將結合過去學者已有的研究成果，以及其他田野個案，對祖神信仰整合宗族的現象進行分類與分析。以此，反思過去研究對祖神為「亦祖亦

---

[137] 孟慶梓，《東南亞華人社群的建構與演化：以新加坡江兜王氏社群為中心的歷史研究》（廈門：廈門大學歷史系未刊博士論文，2008）；孟慶梓，〈歷史記憶、儀式場景與社群整合：新加坡華人社群保護神崇拜〉，《東南亞研究》，2012年，第5期，頁82-87。

[138] Khee Heong Koh and Chang Woei Ong, "Gods and/or Ancestors: Practicing Lineage in Contemporary Singapore," *Journal of Chinese Overseas* 10 (2014): 8-19.

神」的論述，並且深化宗族整合在不同廟宇空間型態的實踐過程之討論。整體而言，以概念分類的方式詮釋新加坡華人宗族實踐的多元性，可分成三種類型：以神為重，亦神亦祖，神、祖並存。

## 三、以神為重：翁山洪氏—水溝葛岸館廟與大埤林氏—中亭廟

在「以神為重」類型裡，人們以祖神凝聚宗族認同。在此分類之下，人們之間的關係是來自「血緣關係」（共享祖籍地宗族祖先），但是祖先始終隱而不見。人們在整合宗族成員時，仰賴神明形成聯結網絡，不強調以祖先祭祀為團結中心，祖先記憶在認同整合過程中缺席。

### （一）翁山洪氏與水溝葛岸館廟

據翁山洪氏族譜所記，其宗族始祖溫齋公原姓陳，入贅於洪門，其子從母姓，自此洪氏瓜瓞綿延，以溫齋公下第三世孫兩兄弟為始，分東、西軒房派，時約明朝初年。後來，東軒分八房，西軒則分四房。翁山洪氏所在地稱為英都，位於南安境內，該姓為英都第一大姓。翁山洪氏認為早在明朝萬曆年間已有族人出洋謀生，族人移往海外的高峰是在清朝末年。[139]

新加坡翁山洪氏族人代表「以神為重」類型，翁山洪姓移民從分裂到統合，逐步將宗族意識落實於星洲的信仰空間之中。在新加坡獨立之前，不同房派的翁山洪氏各自在島上建造數間廟宇，以廟分派。最早的洪氏廟宇可以追溯到1905年的「和陞館五王府爺清廟」，於1920年搬遷，改名為「水溝館」，後又經歷兩次遷建。期間亦出現其他數間「水溝館」和「葛岸館」，但是建立時間與地點缺乏詳細資料記載。在新加坡，舊水溝館掌握在東軒族人手中，舊葛岸館則聚集西軒族人，而在英都似乎沒有這種相對應的情況。[140] 1976年受到都市發展計劃的徵地影響，水溝館和葛岸館必須遷移，由族中菁英洪恭蘭為首，號召購地建廟，將所有的翁山洪氏的姓氏廟宇集合在同一屋簷下（三間水溝館，一間葛岸館），重整為「新加坡水溝葛岸館廟」。洪氏族人成立「翁山社有限公司」，處理新建此廟的一切事宜。翁山社有限公司之設立主旨為團結宗親的人力及財力，在1979年註冊，有334人認購股份

---

[139] 南安市翁山洪氏家廟管理委員會編，《翁山譜志》（南安，2006），頁9-11、38、215。

[140] Khee Heong Koh and Chang Woei Ong, "Gods and/or Ancestors: Practicing Lineage in Contemporary Singapore," 18.

（每股一元），成為股東，共計有471, 604股，僅有一位股東非洪姓人士。[141] 1983年舉行竣工開幕儀式，水溝葛岸館廟坐落在宏茂橋，是一獨立廟宇。

水溝葛岸館廟內供奉之神明經歷過一段整合過程。在英都，有獨立的「水溝館」和「葛岸館」各奉祀不同神明，但是水溝葛岸館廟內奉的神明並不是兩廟的總和，有增加新的神明，稍早之時亦有些神明並未南移。在2009年之前，水溝葛岸館廟內主祀清水祖師、劉府大人、金府大人和李府大人以及楊府眞人。李府大人來自於新加坡葛岸館，劉府大人和金府大人來自於新加坡水溝館，清水祖師與楊府眞人則是新加坡葛岸館和水溝館都有供奉之神明。溯源回英都，劉府大人和金府大人源自英都水溝館，李府大人則源自英都葛岸館。清水祖師和楊府眞人在新加坡才被加入。2009年，水溝葛岸館廟管理委員會決議將所有奉祀在祖籍地英都葛岸館和水溝館之眾神明，都恭迎至水溝葛岸館廟設置，以供祭拜。[142]

翁山洪氏在重建水溝葛岸館廟的基礎上，嘗試以新的信仰空間融合房派隔閡、維繫宗族認同。新廟章程表明希望大家融合一起的宗旨：「促進與維持已經合併之水溝館與葛岸館之和諧與友誼，以及崇拜在此兩寺廟既有之神明和委員會隨後決定之神明。」[143] 以參加其他相關姓氏組織的情況來看，翁山洪氏族人會以個人名義加入「南洋洪氏總會」，然而水溝葛岸館廟與該總會沒有上下隸屬關係。洪氏總會初名「新加坡洪氏公會」，此姓氏組織發起人有閩人與潮人，可見此是一個跨方言群之姓氏公會。[144] 個別翁山洪氏族人會參加總會的祭祖大典，而該總會並未取代水溝葛岸館廟，成為翁山洪氏宗族中心。[145]

水溝葛岸館廟開放給異姓公眾參拜以及加入會員，希望有更多信徒維持廟內香火，廟宇領導權和管理權依然掌握在翁山洪氏族人手中。申請會員的資格必須得到一位會員推薦，另一位會員附議，再將申請者姓名公告於廟

---

[141] 新加坡水溝葛岸館廟特刊編委會編，《新加坡水溝葛岸館廟落成開幕紀念特刊》（新加坡：新加坡水溝葛岸館廟，1986），頁143、144-146；陳來水等編，《新加坡民俗導覽：廟宇文化（第二本）》（新加坡：焦點出版有限公司，2007），頁52-54。

[142] 陳來水等編，《新加坡民俗導覽：廟宇文化》，頁54； Khee Heong Koh and Chang Woei Ong, "Gods and/or Ancestors: Practicing Lineage in Contemporary Singapore," 13-15。

[143] 新加坡水溝葛岸館廟特刊編委會編，《新加坡水溝葛岸館廟落成開幕紀念特刊》，頁80。

[144] 南洋洪氏總會特刊編委會編，《南洋洪氏總會復興廿四週年紀念特刊》（新加坡：南洋洪氏總會，1973），頁40-42。

[145] Khee Heong Koh and Chang Woei Ong, "Gods and/or Ancestors: Practicing Lineage in Contemporary Singapore," 11-12.

內，一星期內若無人反對，獲得委員會批准後才得加入。[146] 如此繁複的申請手續有助於翁山洪氏掌握會員屬性，維持多數之勢。

### （二）大埔林氏與中亭廟

林氏族人自安溪縣蓬萊鎮大埔村開基始祖佛孫公傳衍而來，一部份的族內重要信仰是自開基始祖傳下。據大埔林氏族譜所載，佛孫公生於明洪武末期，稍長後，因視生地瘠薄，遂牧鴨群出門離開永春祖地，於擔頭隨帶子龍公神像，遊牧至蓬萊先托足於溪南埔頂，後經大埔，定居於此，為大埔始祖。[147] 子龍公即蜀漢趙子龍，順平聖侯，林氏族人尊稱「祖佛」，供奉在大埔「忠義廟」。另一與林氏族人有關之廟宇為大埔「中亭廟」，主祀朱、刑、李府大人，在族譜上並無相關記載三位神明與林氏族人之關係。在大埔祖籍地，只有本族人會去祭拜忠義廟，中亭廟則亦受到外姓人士的崇敬，香火較為興旺。[148]

大埔林氏族人南移新加坡，家鄉神明跟隨族人南遷，聚居在淡申路六哩半的烏橋村，眾人籌資在此建立「中亭廟」。新加坡中亭廟疊合了大埔的忠義廟和中亭廟主神信仰，祀奉順平聖侯和朱、刑、李府大人於同一空間之中。神明南來與中亭廟建立的時間與經過，以及為什麼亦使用中亭廟為廟名，而非忠義廟，無法得知確切答案。[149] 順平聖侯在大埔享有「祖佛」之尊譽，但是新加坡大埔林氏對祂和朱、刑、李府大人一視同仁，神位平等。中亭廟神明慶祝活動一年有二，分別是正月十六（順平聖侯）與十月初三（朱、刑、李府大人）。這兩天以十月初三的千秋慶祝規模較大，因為當天是為三位神明舉行慶典，故較為盛大。[150] 大埔林氏視這兩天為大日子，大宴族人或親朋好友，是族人相聚的場合。大埔林氏在新加坡沒有集體在宗祠或是在總墳祭祖之春、秋祭活動。在新加坡，中亭廟的神明慶典是整合林氏族人的固

---

[146] 新加坡水溝葛岸館廟特刊編委會編，《新加坡水溝葛岸館廟落成開幕紀念特刊》，頁80。

[147] 大埔林氏族譜編委會編，《福建省安溪縣蓬萊大埔林氏族譜》（安溪，1995），頁88。

[148] 訪談筆記：報導人 A，2014年11月24日，新加坡中亭廟。

[149] 關於以中亭廟為廟名，筆者收集到兩種說法。（1）為大埔中亭廟因為位於大路旁，比較熱鬧，外姓人士也會前往祭拜，比忠義廟香火興旺，舊時新加坡族人可能認為以香火較旺的廟名命名之較為適當。訪談筆記：報導人 A，2014年10月26日，新加坡中亭廟。（2）與新加坡有多間「忠義廟」廟宇的現象有關，中亭廟廟名有獨特性，才能代表大埔林氏。曾玲，〈祖神崇拜：東南亞華人與祖籍地文化紐帶之建構——以新加坡蓬萊寺的六個姓氏廟為例〉，頁146。

[150] 訪談筆記：報導人 A，2014年10月26日，新加坡中亭廟。

定重要活動，林氏族人在新加坡沒有明顯的共享祖先記憶與紀念儀式或象徵。

1991年後的新加坡中亭廟，以聯合廟的形式提供大埔林氏族人血緣與安溪蓬萊地緣認同的聯結。烏橋村土地在1970年代被徵用，林氏族人必須移居四方，搬遷中亭廟，後來族人決議遷移至蓬萊寺之內，與之合爐，成為蓬萊寺的屬廟。[151] 原蓬萊寺座落於淡申路上段，附近是安溪人聚居之處，安溪人在1940年代末從蓬萊鎮清水岩分香清水祖師於新加坡供奉。1985年原蓬萊寺受到新加坡政府發展計劃的影響，必須搬遷，同時中亭廟和名山廟也在籌謀重建事宜，三廟負責人遂決議興建聯合廟。興建過程中陸續又有其他四廟的加入，眾廟願意與蓬萊寺合爐，納入其體系下，與眾廟背後的人群都是安溪蓬萊人。[152] 新蓬萊寺為一聯合廟，不僅讓林氏族人的宗族認同和祖籍地認同（大埔認同）能夠依靠信仰繼續運作，同時也加強另一層次的地緣認同，即安溪蓬萊認同。新蓬萊寺信仰空間集合安溪人廟宇，在合併過程中強化了安溪蓬萊認同。新蓬萊寺1991年落成於後港，對外的財務、行政和法律行為，例如開立捐獻收據，皆是以蓬萊寺之名行使之。

新蓬萊寺內部共有七個龕位。原蓬萊寺的清水祖師置中龕，六間廟宇由左至右分別是：魁頭柯姓人士的「祥福亭」；蓬溪李姓人士的「普菴宮」；善益回龍廖姓人士的「水口宮」；美濱劉姓人士的「名山宮」；嶺美張姓人士的「慈濟堂」；大埔林姓人士的「中亭廟」。[153] 各屬廟的神明慶典是由該族人主導和總籌，儀式要角也多為該族人，但是也可見到其他屬廟的人一起歡慶，互相支援。建廟當時以抽籤方式決定何廟位於何龕，巧合的是左邊三廟都有祭拜朱、刑和李府大人，「名山宮」祀朱、刑、李府大人與福德正神，「慈濟堂」拜保生大帝和朱、刑、李府大人以及福德正神。

除了配祀福德正神以外，包括中亭廟在內的三廟皆有敬拜朱、刑、李府大人，為什麼不合組為一新廟，仍然必須分開敬拜？新加坡廟宇的地契限期為30年，各廟宇都必須分擔更新地契費用。如果名山宮、慈濟堂和中亭廟合

---

[151] 雪隆安溪蓬萊寺大埔林氏家族會編，《雪隆安溪蓬萊寺大埔林氏家族會》（雪隆，1999），頁92。

[152] 新加坡安溪會館特刊編委會編，《新加坡安溪會館成立七十週年暨第一屆世界安溪鄉親聯誼會紀念特刊》（新加坡：新加坡安溪會館，1994），頁181。

[153] 曾玲，〈祖神崇拜：東南亞華人與祖籍地文化紐帶之建構——以新加坡蓬萊寺的六個姓氏廟為例〉，頁140。筆者於2014年10月26日田野調查發現，普菴宮和水口宮已經搬離蓬萊寺，原宮廟名依然標示在龕位上，龕位內卻是神去樓空。

為一新單位，主祀朱、刑、李府大人，對於三廟信徒來說，似乎較符合經濟效益。然而，可以理解的是，在經濟效益之外還有其他更重要的考量。因為每間宮廟背後都有一群人，廟殿的存在代表了各自的宗族及祖籍地認同，中亭廟是新加坡大埔林氏的信仰和宗族結合之唯一載體，大埔林氏族人的集體認同需要中亭廟的存在以延續下去。以活動空間來說，中亭廟僅是佔蓬萊寺中的一龕，但是中亭廟以依附在蓬萊寺下的方式，同中存異，維持大埔林氏的宗族認同。

在缺乏共同祭祖儀式的情況下，祖神信仰「挑大樑」，在新加坡翁山洪氏以及大埔林氏宗族認同型塑的過程中，扮演舉足輕重的角色。兩者差別在於信仰空間的獨立性。水溝葛岸館廟是單獨廟宇，在信仰空間中被崇祀之神明與翁山洪氏有歷史關聯性，翁山洪氏尚可以保持正式信徒入會的同意權，能維持族人在水溝葛岸館廟會員中的一定比例。中亭廟則沒有辦法決定誰可以加入蓬萊寺成為會員。進入蓬萊寺後，依照寺內安排的拜祭方式和人們的祭拜習慣，大埔林氏和一般信眾不可能僅拜祭中亭廟的神明。從廟務管理、信仰空間配置到敬拜方式，大埔林氏都無法強化其宗族意識。換言之，大埔林氏主要在祖神千秋聖誕活動動員或號召族人，祖神千秋聖誕活動是宗族意識凝聚與實踐的重要機會，平時的廟宇空間不易標示大埔林氏宗族認同。

## 四、亦神亦祖：爐內潘氏—橫山廟與圍內施氏—華堂府

在「亦神亦祖」類型裡，祖神被稱為「祖叔公」，名稱上承載了些許祖先之意涵，「亦祖」體現於「祖叔公」名詞之中。該姓氏廟背後人群的宗族開基始祖或是其他眞有其人的祖先被淡化了，這些祖先們與祭祖活動不是人們凝聚宗族認同的焦點。在儀式中，人們是以神明之禮奉祀「祖叔公」。

### （一）爐內潘氏與橫山廟

1980年代以前的新加坡義順區興利芭潘家村之爐內潘氏，以橫山廟為宗族中心，重建宗族聚居的環境。潘家村成員來自福建南安的樂峰鄉爐內村，由爐內開基始祖佛惠公傳下，相傳他是於明宣德年間入居爐內。[154] 新加坡爐內潘氏最早聚居在淡申路七哩牛擔灣，在茅屋建置「橫山廟」前身，供奉從

---

[154] 福建省南安市爐內潘氏族譜續編理事會編，《滎陽筍江爐內潘氏族譜》（南安，2008），總譜卷1，頁14。

南安爐內分來之香火。1914年爐內潘氏搬到興利芭，隨着聚集的族人越來越多，1920年決議在此定居，開始集體籌資買地建蓋橫山廟和建立潘家村。[155] 橫山廟於1931年左右建畢。二戰前，橫山廟是潘家村的宗族領導中心，「凡是有發生什麼事都是在這個廟宇解決」。[156] 新加坡爐內潘氏延續原爐內宗族的房派分系，分成四房。各房依人數比例原則推選出代表（二房人丁較多，代表數亦相對較多），組成理事會並且選出理事會會長，共同管理橫山廟，理事會會長即是實質上之族長，擔任族長者為經濟及才幹兼備者。[157]

潘家村「橫山廟」廟名是從南安爐內的原廟「橫山廟」而來，現今廟內主神是潘府大人，副神為陳、李二位將軍，被視為潘府大人之部下，另有陪祀神大伯公與五營將軍。據傳潘家村橫山廟香火是由第一任族長潘春臏從南安爐內橫山廟攜來。[158] 在新加坡爐內潘氏的記憶裡，潘府大人並非爐內潘氏族人的開基祖先，而是被尊稱為「祖叔公」的明朝工部尚書潘季馴，因為他治水有功，死後被奉為神明。[159] 嚴格來說，「潘家村橫山廟」後來已非「南安爐內橫山廟」之分香廟，兩廟祭拜的神明不同。南安爐內橫山廟供奉的是潘洙、潘瀾和陳太尉等神明，[160] 但是新加坡橫山廟卻主祀潘府大人潘季馴。報導人不詳新加坡橫山廟的主祀神明何時被置換，而在個人歷史記憶中，他將神明置換原因詮釋為與潘季馴官職位階較高有關。[161] 1998年重建於義順工業區的橫山廟廟柱對聯說明潘府大人的身份，「由進士起家治河功高加太子

---

[155] 南洋大學歷史系東南亞華人史調查小組，《傳統延伸，落地不生根——興利芭潘家族歷史調查報告初稿》（新加坡：南洋大學歷史系，1970），頁17、20-21。

[156] “Oral History Interview of PUA Yong Hoy（潘揚會）”，National Archives of Singapore, Accession number: 000611. 轉引自林孝勝編，《潘家村史》（新加坡：新加坡亞洲研究學會，1991），頁39。新加坡國家檔案館內的潘揚會口述歷史非線上開放型錄音檔案，也無整理出口述稿，供大眾使用，林孝勝在《潘家村史》一書中整理並潤飾訪談文稿內容，筆者依該書內容為引用來源。

[157] 族長是由潘春臏和潘南山父子依序擔任。“Oral History Interview of PUA Yong Hoy（潘揚會）”，頁33-34。

[158] “Oral History Interview of PUA Yong Hoy（潘揚會）”，頁37。

[159] 南洋大學歷史系東南亞華人史調查小組，《傳統延伸，落地不生根——興利芭潘家族歷史調查報告初稿》，頁31-34。

[160] 據潘氏族譜所記，潘洙和潘瀾為堂兄弟，他們兩人的高祖父之父親佛遜公與爐內潘氏開基始祖佛惠公為同胞兄弟。潘洙亦被南安爐內潘氏稱為「祖叔公」。福建省南安市爐內潘氏族譜續編理事會編，《滎陽筍江爐內潘氏族譜》，總譜卷1，頁48；總譜卷2，頁24-25。

[161] 訪談筆記：報導人 B，2014年10月23日，南洋潘氏總會。

少保，從御史秉筆彈劾持正擢工部尚書」，而潘家村時期的橫山廟已經有此對聯出現。[162]

在潘府大人「亦神亦祖」的性質之下，潘家村橫山廟具有「亦神廟亦宗祠」之雙層意義。新加坡爐內潘氏共同購置族產，舉行宗族活動，橫山廟是最大的地主。族人集資購地，土地所有權歸於橫山廟名下；隨着移入潘家村的族人越來越多，這些土地被拿來放租，族人繳交少許地租予橫山廟，便可在其上建房居住或種地。地租收入被用來照顧孤苦無依的年老族人、幫助貧苦族眷、支付潘族子弟教育費和接濟初來乍到的單身族人等，甚至備有簡便宿舍，供族人暫時使用。[163] 除此之外，地租收入尚提供潘家村每年最隆重活動——潘府大人聖誕慶典（農曆九月廿七日）的部份花費。族產為新加坡爐內潘氏族人提供了宗族活動的基本經濟基礎。

在潘家村族人稱潘府大人潘季馴為「祖叔公」，賦予祂祖先的意義，此意義是在新加坡發展出來的。南安爐內橫山廟僅有廟宇的功能，南安爐內潘氏族人並未祭拜潘季馴，更遑論將之視為祖先。新加坡橫山廟的潘府大人象徵着雙重意義，但是新加坡爐內潘氏是以祭祀神明之禮儀規格來對待祂，在其聖誕舉行大型祭拜活動，不會在華人祭祖之春、秋祭時舉辦祀典。並沒有共同祭祖的活動，皆是以個別家戶祭拜公媽的方式進行。雖然橫山廟兼具宗祠功能，依然是一間非限定性廟宇，從未限制外人入內祭拜，居住在潘家村內的外姓姻親亦會前往拜祭。二戰之後因為潘家村的人口流動，外姓信徒於是逐漸增加。[164] 與新加坡爐內潘氏相比，對於外姓信徒來說，潘府大人就僅僅是神明而已。

潘家村和橫山廟在1980年代初期面臨拆遷的危機，新加坡爐內潘氏試圖重建橫山廟，維繫宗族認同和網絡。1981年，政府徵用潘家村土地，橫山廟被迫遷移，族人搬離潘家村，瓦解了聚族而居，唯一不變的是橫山廟作為宗族紐帶的地位，族人們為了重建橫山廟，不遺餘力。新橫山廟是一獨立廟宇。從牆上裝飾可知，潘氏族人在重建橫山廟時，有將其廟宇空間作為他們

---

[162] 南洋大學歷史系東南亞華人史調查小組，《傳統延伸，落地不生根——興利芭潘家族歷史調查報告初稿》，頁32。

[163] 南洋大學歷史系東南亞華人史調查小組，《傳統延伸，落地不生根——興利芭潘家族歷史調查報告初稿》，頁18、36-37；“Oral History Interview of PUA Yong Hoy（潘揚會）”，頁36。

[164] 南洋大學歷史系東南亞華人史調查小組，《傳統延伸，落地不生根——興利芭潘家族歷史調查報告初稿》，頁38；曾玲，〈聚族而居的潘家村〉，頁53。

宗族活動空間之考量。廟殿兩側牆上共鑲有八幅潘姓歷代先祖圖像和介紹（左右壁各四幅），這些歷代先祖與爐內潘氏宗族並無直接譜系和血緣關係，但是新加坡爐內潘氏利用這些畫像象徵潘姓歷史源遠流長。這些先祖跨越年代從周代授姓始祖到宋代。潘氏族人對止於宋代之解釋為潘季馴是明代人，眞有其人，爐內潘氏源流從宋代傳到明代，再從潘季馴接到爐內潘氏，故不需要放置明代以後的潘氏名人祖先。[165] 因此，在新加坡爐內潘氏的詮釋中，從潘季馴連接到爐內潘氏，潘府大人兼具神明和祖先的雙重特質。

「南洋潘氏總會」是否成為橫山廟以外，新加坡爐內潘氏的認同凝聚平臺？翻開該總會的紀念特刊，潘府大人潘季馴位列在歷代先祖圖像中，亦有潘季馴、潘家村與橫山廟之簡介。[166] 然而，潘季馴在潘氏歷史源流沒有被特別強調為「潘府大人」的神明性質，或將其地位抬高，僅是位列其中的一個有名望之先祖。其次，收錄潘家村與橫山廟之簡介，是因為兩者與新加坡的潘姓族人有關，因為該特刊同時也收錄了瓊崖潘氏社的介紹。[167] 二戰前總會史已不可考，於1950年復興，主要復會發起人潘霖端為廣東省南海縣人士，在其他響應人中，亦有爐內潘氏的身影，例如潘南山，他曾經位居爐內潘氏族長之職。[168] 當1980年代橫山廟去留未定時，新加坡爐內潘氏表示雖然大家還有潘氏總會可以依靠，但是遺憾的是它不為單屬於爐內潘氏族人的組織。[169] 雖然新加坡爐內潘氏願意加入南洋潘氏總會，形成「泛潘認同」，但是因為是總會成員祖籍之複雜性，該總會無法取代橫山廟之爐內潘氏宗族和祖神信仰意義，沒有成為他們精神寄託以及宗族認同聯繫的另一空間。

新加坡爐內潘氏運用潘府大人「亦神亦祖」之形象，在海外環境中整合爐內潘氏族人，建立起宗族網絡。南安爐內和新加坡兩地潘氏族人對於橫山廟神明身份的認知不同，潘府大人在新加坡雖然被賦予其祖先之意義，新加坡爐內潘氏還是運用神明的形象來凝聚族人。爐內潘氏在潘氏總會佔有一定的比例，但是潘氏總會與橫山廟不存在上下隸屬的關係。兩者提供爐內潘氏不同的認同取向，潘氏總會是泛潘認同的載體，橫山廟則象徵了爐內潘氏的

---

[165] 訪談筆記：報導人 B，2014年11月15日，新加坡橫山廟。

[166] 南洋潘氏總會特刊編委會編，《新加坡南洋潘氏總會七十五週年鑽禧紀念特刊》，頁21、67-73。

[167] 南洋潘氏總會特刊編委會編，《新加坡南洋潘氏總會七十五週年鑽禧紀念特刊》，頁66。

[168] 南洋潘氏總會特刊編委會編，《新加坡南洋潘氏總會七十五週年鑽禧紀念特刊》，頁6、59。

[169] “Oral History Interview of PUA Yong Hoy（潘揚會）”，頁78-79。

宗族認同。

## （二）圍內施氏與華堂府

新加坡圍內施氏來自安溪縣龍門鎮。寫於萬曆年間之圍內施氏族譜譜序記載開基始祖夢華公「宋初由筍江入清溪，卜居於依仁之華封」。族譜中並無注明具體為筍江何處，清溪縣依仁里所在即現今龍門鎮，「華封」為後人所取，意為夢華公啟封以居。[170]

施府大人是圍內施氏宗族內部的重要信仰，隨着施氏移民南來新加坡。祖籍地族人流傳着關於施府大人顯靈的故事。傳說有一年在官林頭，施氏宗族正在演戲酬神，人群中出現一位外地人，題了一首詩「河南衍派居河東，吾身大宋受敕封。代天巡視察善惡，眼看吾侄亦大宗」之後，隱身不見，轟動全村。族人將此事視為佳兆，決議設廟供奉，即為華靈府，並訂十月初六日為宴慶演戲之日。[171] 圍內施氏認為他們與施府大人同宗，所以尊稱祂為「祖叔公」。施府大人信仰何時出現在施氏村落中以及如何流佈暫時無可考據，可以肯定的是在圍內施氏聚居的村落內有三間廟宇供奉施府大人：華靈府、華山府和華堂府，這三廟的施府大人慶典是分開舉辦。山美村華堂府於民國初年又分爐至新加坡，沿用原廟名。山美村華堂府分成前、後二殿，前殿主祀施府大人，後殿又稱「華二殿」供奉朱府大人、金府大人、清水祖師和保生大帝，但是僅施府大人分香至新加坡。施府大人被安溪和新加坡的圍內施氏稱為祖叔公，然而兩地施氏族人皆以神明之禮侍奉祂。

1980年代以前的新加坡圍內施氏，以華堂府為宗族中心，在新加坡鄉村建立宗族聚居的型態。早期福建地區頻頻發生動亂，族人施旺於1918年攜帶施府大人金身前來新加坡。施府大人原本供奉在河水山施旺住處，全族會在神明慶典時團聚，族內大事盡在施府大人前拈香決定。1930年代，施氏族人經濟能力有所提升，多戶人家於楊厝港角頭後（今宏茂橋）購置園坵居住，由施班獻地，聯合數位族人建成華堂府，鄉村時期的華堂府是圍內施氏宗族活動的聚集地。1978年，華堂府因政府徵用土地，面臨搬遷危機，遂與當時

---

[170] 施氏族譜理事會編，《安溪圍內施氏族譜》（泉州，2008），頁8、10。

[171] 施議旌，〈供奉祖叔公的華堂府〉，載南洋施氏公會特刊出版委員會編，《新加坡南洋施氏公會卅九週年紀念特刊》（新加坡：南洋施氏公會，1985），頁36。此文將「華靈府」記為「華龍府」，本文認為是音譯問題，靈、龍二字於當地方言中發音相近，並且根據筆者於2014年12月田野調查結果，當地只有「華靈府」。筆者於後文皆用「華靈府」行文。

也是受到徵地問題影響的非屬一地人或一姓人的集福宮和南安王姓人士的龍泉岩組建聯合廟。1981年，聯合廟「聚聖廟」落成。[172]

三廟人員共治聚聖廟，亦有自治事務。三廟合成聚聖廟之因有二，一是原先三廟所在有地緣關係，二是由於各自皆無足夠的經濟能力形成單獨廟宇。集福宮主祀神是蕭府大人、林府大人和朱府大人以及董公眞人，龍泉岩則為法主公和清水祖師。聚聖廟內神龕分成三部份，集福宮置中位，華堂府位右邊，龍泉岩安左邊。所有香油錢歸聚聖廟名下，三廟各自神明慶典時，彼此會相互支援和參與。三廟以聚聖廟為註冊單位，其下有100多名會員，從中選出45人參與廟宇管理事務，分成三個小組代表各廟，一組有15名代表。三廟另外自行從這15名代表中選出七名代表，成立聚聖廟管理委員會，共21位人士成為聚聖廟執行委員，兩年一屆。由會員大會投票決定聚聖廟最高權力中心的主席（候選人需為21名執委之一）。有意加入聚聖廟會員者必須積極參與廟宇事務，並獲得現任會員的推薦，始得申請會員，最終還需要管委會批核認可，現有100多名會員全歸屬聚聖廟之下。代表華堂府的15名代表幾乎全是圍內施氏，僅有一位外姓人士名列其中（因其學歷高，可協助管理事務），華堂府神明慶典由這15人協調處理，慶典經費由華堂府自行籌備（例如酬神戲），多餘的費用可以存入華堂府帳戶，不需要上繳聚聖廟。

根據熟稔廟務之圍內施氏族人的估計，參與千秋活動的信徒中，施氏人士逾半，以圍內施氏為主，有90% 之勢。[173] 每年成為施府大人千秋爐主和頭家的幾乎都是施氏（極少數者為非圍內派下）。雖然華堂府沒有明文規定只有圍內施氏可以成為爐主或頭家，但是因為領頭者都是圍內施氏，自然對外姓人士或是非圍內的施姓宗親成為爐主或頭家形成無形阻隔。華堂府爐主和頭家的選擇過程更可以清楚看到圍內施氏的運作。以2014年施府大人千秋為例，由三名年長的圍內施氏族人負責選出下個年頭輪值的爐主和頭家。一人拿着候選名單和向神明唱名，一人負責擲筊，一人幫忙撿拾落地的筊杯。三人有時會在唱名之前，會互相討論某人適不適合或是有無時間參與，如果決定捨棄此人，則不會將此人唱名出來。圍內施氏把握一定程度的主控權，影響爐主和頭家的人選。因此，新加坡華堂府從鄉村小廟變成聯合廟一部份，尚可見圍內施氏宗族網絡的延續。

二戰之前，新加坡施姓人士分別以泉和合公約所與華堂府為聚集場所，

---

[172] 施議旌，〈供奉祖叔公的華堂府〉，頁35-37。

[173] 訪談筆記：報導人 C，2014年11月8日，南洋施氏公會。

南洋施氏公會成立於1946年。泉和合公約所是一估俚間、晉江籍施氏宗親的單身船員宿舍，可謂施氏公會之前身，「本會之創辦，即由合約所的宗親所發起」。[174] 缺乏有效資料說明早期聚居泉和合的施氏宗親是否都為同一地域性宗族之後裔，合理的推測是此估俚間為不分支系的晉江籍施氏宗親聚集地，「因為大家都是一家人，不分前港後港，都是一家親」。[175] 晉江施氏分成兩大支系，一是錢江派，另一是潯江派，兩派開基祖不同，入閩時間亦不同，錢江派開枝散葉於前港，而潯江派生根發芽於後港（相對於南面的前港）。[176] 圍內施氏族譜記載他們是由錢江支派而來，[177] 但是他們沒有因此與錢江派下子孫形成較為緊密的聯結。公會內部之祖籍依照縣級單位，晉江或安溪籍分類。施氏公會成員一直以晉江籍者為眾。2013至2014年會員祖籍比例仍然是以晉江籍為多，72人佔42.1%；安溪籍為54人佔31.6%，其中大概有37人為圍內施氏子孫，佔68.5%。[178]

施氏公會與華堂府不存在直接上下屬關係，是為分立單位，隨着時間的推移，雙方建立良好的互動關係。現今施氏公會週年慶活動會發請帖至華堂府，邀其共襄盛舉，反之亦然。圍內施氏以個人名義參加施氏公會，他們也會以個人邀請的方式，讓其他公會成員來參加華堂府慶典，甚至是成為聚聖廟會員。

成為聯合廟一份子的華堂府，為新加坡圍內施氏的宗族信仰地位不變。不論是鄉村時期或是聯合廟之後，圍內施氏始終沒有集體祭祖之儀式，宗族集體活動以施府大人千秋之日為主。鄉村時期與後來成為聯合廟的華堂府，在凝聚族人的力度上，固然存在前強後弱的相對差異，但是不可否認的是祂至今還象徵着一定程度的宗族聯結與認同。當安溪圍內施氏欲修新族譜（2008年出版），派了一位族人南來新加坡收集資料，除了由族內耆老帶着他環星島挨家挨戶抄譜，他亦固定時間待在聚聖廟收集族人的入譜資料。

---

[174] 施家曉，〈泉和合公約所簡史〉，《新加坡南洋施氏公會卅九週年紀念特刊》，頁38。

[175] 施家曉，〈泉和合公約所簡史〉，頁38。

[176] 錢江始祖為施典，於唐昭宗末年（888-903）隨王潮入閩，後代發展於前港；潯江始祖為施炳，於南宋時期入閩，先居於福清縣，其子遷居及發展於南潯（衙口、後港）。兩支派依照不同字輩命名，潯江派下最為人熟知者為施琅。施振民，〈菲律濱華人文化的持續：宗親與同鄉組織在海外的演變〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第42期（1976年4月），頁191-192。

[177] 施氏族譜理事會編，《安溪圍內施氏族譜》，頁17。

[178] 2013至2014年施氏公會幹部以晉江籍佔57.6%，安溪籍為27.3%。筆者據南洋施氏公會編，《2013-2014新加坡南洋施氏公會通訊錄》（新加坡：南洋施氏公會，2013）計算。

在「亦神亦祖」類型，同一地域性宗族派下子孫崇祀與自己同姓氏的祖神，祖神被稱為「祖叔公」。祖神帶有祖先的成份，潘府大人被視為明代潘季馴，史上眞有其人，故其祖先身份比施府大人更為明確，但是新加坡的爐內潘氏和圍內施氏都是以神明之禮祭拜祖叔公。橫山廟和華堂府有一差異，前者有屬於自己的廟宇空間，把潘姓族史融入於重建的廟宇壁畫中，入廟者能感受廟宇和潘氏族人有關之氛圍，橫山廟比華堂府具有更濃厚的姓氏色彩。相較之下，華堂府則被縮至聚聖廟神龕一處，廟內陳設無法強調華堂府和施氏族人之淵源。在星洲，爐內潘氏和圍內施氏都缺乏共同的祖先祭祀活動，缺少祭祖活動不影響他們各自宗族聯繫與認同，族人間重要的聯繫平臺是祖叔公千秋祭典。對圍內施氏族人來說，施府大人千秋祭典更是展現和強化宗族聯繫的特定時間。

## 五、神、祖並存：榜頭白氏與九仙宮

新加坡榜頭白氏族人擁有自己的姓氏廟以及姓氏宗祠——白氏宗祠。此外，榜頭白氏和上述例子不同的是他們有自己的姓氏公會——白氏公會，祭祖活動是由公會負責。他們會將宗族認同實踐於廟宇和宗祠廳堂之內。榜頭白氏之例子說明「神、祖並存」類型的意義，其發展過程也體現了人們面對國家政策時，策略性改變廟宇和公會的上下隸屬關係，以達成兩者之存續。

新加坡榜頭白氏源於今天的福建省安溪縣龍門鎮榜頭村。根據白氏族譜所示，始遷祖應順公（又稱逸宇公，1364-1428）在明朝永樂二十二年（1424）間從同安窰頭遷移過來，起初落腳在榜頭的福海後林，其次子溫泉公以為此地沒有發展空間，決定徙居到榜頭華湯，華湯祖居遂成為白氏宗族生聚繁衍之地。[179] 自明中葉起，白氏族人陸續向外地發展，遷移的主要據點是今浙江省溫州市平陽縣一帶、廈門、臺灣以及南洋，南洋地區以新加坡為重點。南來新加坡的人數最多，佔來南洋的總人數的43.6%。[180]

在榜頭，白氏宗族擁有屬於全宗族的祖神信仰。在大宗祠華湯祖祠旁築有一座小廟「華湯府」，主祀田都元帥，也祀奉蘇媽夫人與奎星爺。相傳田

---

[179] 白鳳毛，〈榜頭白氏族史〉，載白清泉、白春暉編，《福建省安溪縣榜頭白氏族譜》（新加坡：新加坡白氏公會，1989），頁55。

[180] 此數據是筆者依據族譜統計資料計算而來，不包含後來在外繁衍的子孫，原始數據將新加坡和馬來西亞（8.7%）分開計算。白鳳毛，〈榜頭白氏族史〉，頁66。

都元帥是應順公最崇拜的神明之一，白氏族裔為了追念祖德，建造祖祠時也一起修建華湯府，以茲紀念，他們尊稱田都元帥為「祖奉相公」。[181] 除了華湯府之外，靈應宮亦為榜頭白氏的宗族信仰：

> （靈應）宮中供奉天師、地師、人師、祖師、聖祖、玄女，共六尊菩薩，和田都元帥一樣，歷來尊為白氏祖佛，因宮前宮後，場地狹小不便活動，且白氏人丁眾多居處分散集中不易，這些祖佛就分開供奉，大抵以寮頭為主的大長房分奉天師地師，以後溝為主的大三各房分奉人師祖師、以下寨為主各房分奉聖祖玄女，各房各自輪值為各祖佛做戲獻禮慶祝佛誕。[182]

族譜並未註明分奉祖神之時間線索。分奉祖佛之後，位於後溝的靈應宮之信仰慶祝活動就以九天玄女和聖祖道母之誕辰為主。此外，以榜頭白氏為主的角頭亦有地方信仰，即鄉土神，例如位於榜頭坑內的聖濟廟，供奉着朱、榮與池三府王爺，是附近白氏族人的信仰中心。三位神明們也與榜頭白氏一起飄洋過海，分香至新加坡。

### （一）九仙宮與祖神信仰

九仙宮是白氏族人在新加坡最早的宗族活動據點之一。九仙宮位於舊淡濱尼，此處是白氏族人聚居之處。新加坡白氏族人對九仙宮有個親切的福建話稱呼「玄女媽宮」，始建於1928年。[183] 1970年九仙宮接獲政府來函，要徵用宮址地段擴建巴爺禮峇機場；1976年九仙宮兩度搬遷，神佛們先暫居族人家中，同年末又搬至白氏公會新置會所；1982年成立重建委員會，在淡濱尼士路九哩半覓得重建土地，亦正式獲得政府批准；1985年新的九仙宮正式完工。[184] 1985年完工之新九仙宮合併了「玉天宮」。玉天宮屬於白氏族人所有，主祀九天玄女，是1970年代面臨土地被政府徵收之問題，才與新九仙宮

---

[181] 白鳳毛，〈榜頭白氏族史〉，頁77-78、86。

[182] 白鳳毛，〈榜頭白氏族史〉，頁86。此段敘述需要說明的是族譜記載各房系分奉的祖佛有誤，實際上應為後溝族人奉祀九天玄女和聖祖道母，下寨族人拜祭人師大帝和惠應祖師。此勘誤是根據筆者2013年12月在榜頭田野調查的結果。

[183] 新加坡白氏公會特刊編委會編，《新加坡白氏公會五十週年紀念特刊》，頁327。

[184] 白清泉，〈九仙宮（玄女媽宮）重建經過〉，《新加坡白氏公會五十週年紀念特刊》，頁73。

合併。

現今九仙宮的神明信仰規模是經過疊加、整合的結果。可以肯定的是，1928年舊九仙宮內供奉至少三尊神佛，九天玄女、田都元帥與天師大帝等。[185]新加坡白氏族人於一個空間共同祀奉在祖籍地分屬於不同廟宇空間的祖神：九天玄女、天師大帝和田都元帥。在新加坡白氏族人心中，九天玄女地位崇高，從「九仙宮」命名廟殿和神像擺放位置即可窺見端倪。2013年的九仙宮主龕內置有超過10座神像（九天玄女神像數量最多），神明分別為九天玄女、田都元帥、齊天大聖、善財童子、觀音、大伯公、天師大帝、如來佛祖、和朱、榮、池三府王爺等，置神龕中間之神像為九天玄女。眾多神明中，與白氏族人有鄉土淵源的有九天玄女、田都元帥、天師大帝和朱、榮、池三王府大人，大型慶祝神明誕辰活動也以這些神明為主，舉辦閩劇酬神。宮內神明眾多，大型慶祝神明誕辰日期為：田都元帥，農曆正月十五、十六日；九天玄女，農曆四月十五、十六日；朱、榮、池三王府大人，農曆十月十五、十六日。

來自不同白氏祖籍地的宮廟之神明信仰到了此地後，為了適應海外環境，重新被整合至一間廟宇中。九仙宮內以「空間疊合」的方式，供奉源自白氏祖籍地不同宮廟之神明信仰與納入玉天宮，整合了白氏族人的祖神信仰。

### （二）白氏公會與祭祖活動

白氏族人在1933年成立了「香山白氏公所」，初期會員僅40名。從會員人數可推測當時公所非宗族活動中心，多數族人並無參與其中。公所一度缺乏中堅份子領導，財政困難，於1938年遷至九仙宮辦公，所務幾近停頓。二戰後，公所活動復甦，於1949年重新舉行成立大會，並重新定名為「香山白氏公會」，把「公所」改成「公會」，會員有一百餘人。二十餘年後，1976年白氏族人購置了永久會所，同年公會改名為「新加坡白氏公會」。[186]

白氏公會的正式會員祖籍背景雷同。現今擁有五百多名會員，公會會員分成兩種：正式會員和準會員。準會員可以參加公會所有活動，但是沒有選舉權和參選理事權，投票和參選理事必須為正式會員。準會員可以是其他姓氏（通常是白氏姻親），正式會員則必為白姓，正式會員的祖籍幾乎均為安

---

[185] 訪談筆記：報導人 D，2012年6月8日，新加坡九仙宮。

[186] 白春暉，〈本會史略〉，《新加坡白氏公會五十週年紀念特刊》，頁69-70。

溪榜頭。公會正式會員高達99%是榜頭逸宇公之後裔，其中的99%左右的人是以榜頭地區為祖籍地，其餘是從溫州而來。[187] 溫州白氏族人亦為榜頭白氏衍下子孫。

新加坡白氏族人在中峇魯四腳亭—麟記山福建公塚找到有關族人的最早蹤跡。內有數座白氏祖墳，其上所刻的最早年代為同治六年（1867），他們指出這是至今可以找到的最早的新加坡白氏族人活動紀錄。[188] 關於白氏春祭活動確切起始時間，沒有留下任何記載，但是有組織規律性的春祭活動可以追溯到1933年成立的「香山白氏公所」，每逢清明便動員族人參加。1964年，四腳亭—麟記山福建公塚地段被政府徵收，土地作為發展組屋建設之用，白氏祖墳被迫遷移，所幸有白金安捐獻武林山地段，讓白氏祖先得以安居斯土，白氏族人在1965年以公會名義立「安溪榜頭白氏祖先紀念碑」於此。[189] 白氏族人在武林山時期開始擁有正式形制之姓氏總墳。

白氏宗祠是新加坡白氏族人凝聚宗族認同的另一個空間，白氏宗祠的出現與國家土地政策有關。在九仙宮興建的過程中，白氏總墳也面臨土地徵收的困境，所以公會決定將九仙宮的後殿闢置為白氏宗祠。宗祠大門與九仙宮大門為相反方向，宗祠與廟宇是一牆之隔，牆上有一門可以互通。白氏宗祠取代了1965年武林山之白氏總墳「安溪榜頭白氏祖先紀念碑」，這是榜頭白氏在新加坡設有宗祠之始。白氏宗祠沒有另設管理委員會，由公會直接負責，春祭活動日期是公會發佈和通知，而平時的整理和準備祭祀用品則由九仙宮負責。白氏宗祠擔負起祭祀先人的重責大任，春、秋祭辦理集體祭祖，以春祭儀式較為盛大。白氏宗祠提供族人置放先人神主牌位，利用春、秋祭將牌位晉主。祭祖儀式全程由外聘閩籍道士引領，眾人在祭祖之前由道士帶領，集體走向前殿拜神，手持香枝向神明稟報即將要進行祭祖儀式，儀式結束後也必須回到前殿告知神明。換句話說，白氏宗祠在行政位階上不亞於九仙宮，歸公會直接管理，然而在儀式／宗教位階上則要尊重九仙宮。

白氏宗祠的牌位擺放位置告訴我們新加坡白氏族史的建構過程。白氏族人清楚將自己的源頭指向安溪榜頭，先祖牌位從開基始祖應順公的父親興公開始設置，終止在第五世祖。然而，置中的牌位，也為體積最大的牌位，不

---

[187] 訪談筆記：報導人E，2012年4月7日，新加坡白氏公會。

[188] 白春暉，〈本會史略〉，頁69；白振華，〈新加坡白氏祖先紀念碑的由來〉，《新加坡白氏公會五十週年紀念特刊》，頁85。

[189] 白振華，〈新加坡白氏祖先紀念碑的由來〉，頁85-86。

是榜頭的興公與應順公，而是四腳亭—麟記山福建公塚的白氏列祖牌位，在牌位上沒有刻寫上「始祖」兩字，但是在旁邊的九仙宮白氏宗祠櫝龕神位排列表將這個牌位列入「始祖」之位。櫝龕中沒有「安溪榜頭白氏祖先紀念碑」的牌位或代表，暗示着白氏族人將武林山白氏總墳視為過渡時期，是四腳亭—麟記山福建公塚的白氏祖墳之延續。新加坡族史的建構和「始遷新加坡祖」之象徵，從四腳亭—麟記山福建公塚的數座白氏祖墳開始。沒有人確切知道原來四腳亭—麟記山公塚中埋葬的白姓人士身份為何，以及是否為榜頭白氏的一份子，更遑論了解他們在宗族裡的房系和輩份，但是族人認為這是榜頭白氏宗族最早在新加坡發展的蹤跡。這樣一個牌位放在宗祠裡，是「始遷新加坡祖」的象徵，白氏宗族在新加坡開枝散葉從這裡開始。新加坡白氏族人的共祖意象不只從安溪榜頭追溯，他們在新加坡也擁有共同始祖。

### （三）白氏公會與九仙宮關係

九仙宮的重建提供白氏公會與九仙宮建立直接從屬關係的機會，也更加確立了白氏公會領導權的地位。缺乏有效檔案說明白氏公所與九仙宮在1970年代之前的行政關係如何，僅能從收集到的會務大總簿（帳簿）知道，從1940年代末至1960年代中期，九仙宮每年都會在公所存入結餘。依照帳目來看，九仙宮的存入屬於「借存」，因為歸類到公所之「負債款項」，故可以推知這段時間裡，兩者財務沒有正式從屬關係。面對新九宮重建，將白氏公會作為申請土地的單位可視為一種策略。利用公會名義申請土地，意味九仙宮的土地屬於公會名下財產，因此當時拿到的土地使用合約，為期99年，不需變更土地使用項目，故其土地的使用年限和一般廟宇的30年不同，但是往後必須以公會名義更新使用權。[190] 因為土地使用權的關係，九仙宮成為公會的屬下團體，也就不受新加坡社團註冊法的規範管理，不需要另外獨立註冊為合法宗教組織。

九仙宮管理委員會條例反映了它的從屬地位以及與公會密不可分的關係。相關條例有：第六條，會員，「凡屬新加坡白氏公會會員，即為本宮會員」；第七條，權力及義務，「本宮會員之權力及義務，概以新加坡白氏公

---

[190] 九仙宮的所在土地使用權限是99年，但這是從原地主（白氏族人）獲得土地使用權開始算起，轉賣給白氏公會之後不會繼續重新計算，因此九仙宮並沒有完整享有99年的權限，2014年時還剩下44年的使用期限。訪談筆記：報導人 E，2012年4月7日，新加坡白氏公會。

會會員為準則」；第八條，「本會根據新加坡白氏公會之管轄權力，由新加坡白氏公會產生管理委員會」。[191] 有些條約內容難以落實，例如第六條，公會會員不可能全部成為九仙宮信徒，但是可以看出設置條例者當時對於白氏公會和九仙宮關係的強調。九仙宮並非白氏專屬的封閉性廟宇，然而透過這些條例，不僅是公會會員與九仙宮信徒，九仙宮管理委員會的幹部也與公會幹部有高度重復性，差別是在公會和九仙宮會擔任不同的職務。九仙宮設有「誠心會」，全部的信眾都可以參加，不限制姓氏。舉辦活動時，誠心會的會員皆能給予意見，並且擔任籌備工作。九仙宮宗教活動沒有成員限制性，為了讓所有的信徒加入宮內活動，亦不至於影響到白氏族人對廟內事務的掌握，避免以白氏族人為主導的委員會力量被稀釋，誠心會的設置可以看作是讓其他姓氏的虔誠信徒參與宮內活動的一種管道，藉以平衡委員會都是白氏族人職掌的情況。

2015年11月28日是白氏公會和九仙宮得以比鄰的重要歷史時刻——「九天樓」落成。過去，白氏公會會所和九仙宮位於不同處，往來交通不甚方便。白氏公會號召族人籌措巨資，向政府買下九仙宮旁的空地，耗時三年半興建「九天樓」。白氏公會遷移至九天樓辦公，成為新會所，白氏族人突破過去地理空間之限制，完成白氏公會與九仙宮的位置接鄰，空間整合實屬不易。

九仙宮、白氏宗祠和九天樓現今皆是白氏族人在新加坡不可分割的宗族活動空間。「神、祖並存」在整合白氏宗族認同扮演重要角色，也是白氏公會的責任和權力基礎。新加坡社會變遷和土地徵用計劃，提供了白氏族人重新安排祭祖的對象範疇之機會，在制度和支配權上調整九仙宮和公會的關係，也為白氏族人的神明信仰和祭祖空間提供重整的契機。新九仙宮的建築規劃為一獨立廟宇，並有空間，允許白氏族人將宗祠設置於九仙宮後殿。近年，在多方面的配合下，白氏公會建起九天樓，縮短會所與廟宇、宗祠的物理距離，白氏族人在新加坡的宗族活動空間更進一步整合在一起。

## 六、分析與結論

本文將福建人以祖神之名維繫宗族網絡的型態分成三類，分別是：「以神

---

[191] 新加坡九仙宮，〈新加坡九仙宮（玄女媽宮）管理委員會條例〉，《新加坡白氏公會五十週年紀念特刊》，頁318。

為重」、「亦神亦祖」和「神、祖並存」類型，以此有助於我們理解新加坡華人以祖神信仰作為實踐宗族關係之多元性與彈性。這裡需要說明的是，新加坡華人宗族實踐並非僅有這三種類型，但是其他情況尚待更多後續研究。初步所見，以榜頭白氏為例的「神、祖並存」類型最少見；「以神為重」類型則較為常見，蓬萊寺的屬廟均可歸類於此類型；「神、祖並存」類型需要在該族之人力、財力以及土地空間都有一定的規模和發展之下，才有較高的機會產生，故此類型在新加坡社會裡較為少見。

此三種類型又可以歸納出兩個範疇：「亦神亦祖」和「以神為重」一類，另一類為「神、祖並存」。因為在「亦神亦祖」和「以神為重」類型下，人群背後的宗族開基始祖或是其他眞有其人的祖先隱形了，祖先不是人們在新加坡進行宗族實踐的焦點。神明在「亦神亦祖」中，除了稱謂帶有祖先和先輩的成份，通常被以「祖叔公」稱之，在人們的詮釋上有所區別之外，「亦神亦祖」的祖神是被以神明祭祀的禮儀方式崇敬，而不是以祭祖儀式奉之。

本文與過去「亦『祖』亦『神』」的研究對話，區分「亦神亦祖」與「以神為重」兩種模式，進而指出「亦神亦祖」是在特定情況下出現，並非祖神信仰皆能以此來概括解釋。「亦神」、「亦祖」的雙重特徵是建立在神明具備祖先成份的情況中發生，關鍵在於神明與該族人同姓，或為異姓祖先。有學者曾經指出：「祖神崇拜在形態上具有『亦祖』『亦神』的雙重特徵，它主要存在於來自同一祖籍地緣和相同姓氏的地緣性宗親會和以姓氏廟為凝聚中心的華人社群。」[192] 本文欲說明祖神崇拜固然暗示了人們與祖籍地的歷史—文化關係，不過，祖神不一定帶有祖先的意義，也不一定是完全由眞實的祖先「神化」成神。換句話說，「亦神」又「亦祖」的特徵只同時並存在「亦神亦祖」類型中，以「神在前、祖在後」的表述方式，自成一類，例如爐內潘氏和圍內施氏的類型。本文認為以此分類有助於深化祖神信仰的概念化研究。

擁有獨立廟宇空間與否確實影響姓氏廟運作與宗族意識之展演。獨立姓氏廟試圖運用相似方式維持宗族色彩，大家在積極向外拓展信徒來源的同時，透過謹愼把關入廟會員資格以及選舉幹部（包括爐主和頭家）的方式，使行政管理權力不被稀釋，同時又可以拉攏更多異姓信徒共襄盛舉，以維持

---

[192] 曾玲，〈祖神崇拜：東南亞華人與祖籍地文化紐帶之建構——以新加坡蓬萊寺的六個姓氏廟為例〉，頁140。

香火興盛。擁有獨立廟宇空間的姓氏廟可以將姓氏／宗族符號融入其中。爐內潘氏將潘姓祖先意象（以圖像形式存在）和神明信仰揉合在橫山廟之內，榜頭白氏在姓氏廟空間許可下，將宗祠與祖神信仰空間整併，另一方面也將祭祖儀式之前後加入祭告祖神的步驟。近年，白氏族人動員宗族力量，在多方面配合下，在九仙宮旁興建九天樓，將宗族活動空間向外擴展，榜頭白氏宗族意識的實踐強度實屬少見。相較之下，喪失獨立廟宇空間的姓氏廟，神明節慶的籌辦成為該宗族活動的動力。聯合廟讓人數較少或財力較單薄的某姓族人之祖神信仰得以繼續維持，但是在共用神龕或神龕相連的情況下，聯合廟空間不專屬於任何宗族，該空間亦難以讓族人在建築物內表現宗族符號與象徵。華堂府和中亭廟不為新加坡註冊社團一員，沒有法律身份向外發展，分別需要依附於聚聖廟和蓬萊寺之下。華堂府和中亭廟缺少獨立的信仰空間，宗族成員難以全權掌控廟務管理，不具空間使用的支配權，無法將宗族的歷史背景和姓氏象徵嵌入建築物中，宗族認同平常較難找到投射或外顯的實體或空間，主要是在神明千秋聖誕活動才能觀察到神明背後的那群人之間的宗族聯繫與網絡。

（責任編輯：唐金英）

# Chinese Singaporean's Practice of Lineage and Worship of Ancestral Deities:

## A Case Study of the Hokkien People

Yu-Ju LAI
Institute of Ethnology
Academia Sinica

**Abstract**

This article examines how Chinese Singaporeans connected their clan members with ancestral deities in their practice of lineage and ancestral worshipping. Specifically, such activities take place in lineage temples where kinsmen are offered with ritual space to worship their ancestral deities. This article offers an in-depth analysis of five case studies of Hokkien people and proposes that there are three models of linage practices: "Deity-centered", "Deities as Ancestral Figures" and "Coexistence of Deities and Ancestors". Quantitatively, the "Deity-centered" model is most common while the "Coexistence of Deities and Ancestors" model is the least common one.

This article also demonstrates how lineage temples responded to the challenges, when the government was redefining the land usage. Since its independence in 1965, Singapore has promulgated various legislations of the use and acquisition of land. Against this backdrop, lineage temples had to be relocated and rebuilt, either independently or be merged as united temples (聯合廟). After moving, many lineage temples were rebuilt under expansive land contracts, and a hybrid category of "united temples"-temples combined with shared land space-was formed. United

Yu-Ju LAI, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Nankang, Taipei, 11529, Tai wan, R. O. C. E-mail: laiyuju0213@gmail.com.

temples even had multiple lineage flags under the same roof, since every linage group made great efforts to keep their own signatures.

This paper helps toconceptualize the process that Chinese Singaporeans practice their lineages through deity worshipping and sheds new lights on how lineage temples responded to challenges arising from societal development and the changing government policies.

**Keywords:** Chinese Singaporean, Hokkien, Ancestral Deity, Lineage Temple