從社群共祖的塑造看印尼華人的認同建構與調適

——以棉蘭四座五人墓為例

周開媛
四川省社會科學院歷史研究所

提要

社群共祖與群體認同建構是南洋華人移民社會研究的重要議題，以往研究多聚焦於華人內部的幫群整合及社群凝聚力，鮮少觸及民族－國家進程中通過共祖的塑造所體現的區域性華人社群曲折的認同建構與調適過程。本文以印尼蘇門答臘島東北部棉蘭的4座五人合葬墓為切入點，揭示其為「科拉邁聖墓」和「天地會庶民反抗倫理」的雜糅體。筆者還將此造神模式置於國家/類國家權力與本地社會互動的歷時性語境中，從「國家想象」和人地關係認知兩方面，分析棉蘭華人自我認同建構與調適的過程。經由本文的個案研究，我們得以窺見在民族國家進程之中，南洋華人民眾試圖理解、掌控自身命運的強烈願望和積極實踐。

關鍵詞：印尼華人、身分認同、社群共祖、民族主義

周開媛，四川省社會科學院歷史研究所，四川省成都市青羊區一環路西一段155號，郵編：610072，電郵：zhoukaiyuan311@163·com。

一、前言

在南洋華人移民社會的民間信仰研究中，社群共祖是一個繞不開的話題。究其原因，一方面，南洋社會土邦林立、五方雜處、內外各種勢力糾纏博弈，沒有國家力量背書的華人在此常以幫群為單位開拓求生；另一方面，海洋的阻隔也使得華人移民鮮少舉族而遷，故宗族發展程度較低，各種形式的社群共祖反而更突出。曾玲認為「社群共祖」有兩個基本特徵：第一，社群共祖屬社群全體成員所有，是社群共同的先人；第二，其與社群成員之間沒有眞實的血緣關係。① 從已有的資料看，最具南洋地域特色的社群共祖包括先驅型和總墳型兩類。② 其中先驅型共祖的原型通常是帶領大眾開拓有功的幫群首領或不幸犧牲的會黨人物，他們成仙之後化為原開拓地區的守護神，以建廟立壇的形式被地方華人所供奉；總墳型共祖則以義山為中心，通過塑造社群總墳，使早期南來的眾多無祀孤魂整體作為某鄉緣/某一個或幾個姓氏人群的「共祖」。回顧以往研究，儘管前人大致梳理出了兩類社群共祖的特徵、相關信仰的基本面貌和社會功能，但先驅和總墳以外的其他在地造神形態尚未受到關注，且對社群共祖塑造中所採借、糅合的南洋本土信仰元素也缺乏應有的重視和精細深入的分析。

此外，跳出信仰本身，將視野擴大到南洋華人宗教信仰與認同建構的議題上，我們可以發現：以往對社群共祖的討論主要聚焦於華人內部的幫群整

---

① 曾玲，〈「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》，2001年，第4期，頁33。

② 著名的先驅型共祖包括羅芳伯、仙四師爺等，大伯公和部分華人拿督公也有類似的屬性，參見 Voon Phin Keong et., "Genesis of the Xian Shiye Cult in Malaysia," *Malaysian Journal of Chinese Studies*, 3:1 (2014) : 37-59； 石滄金，〈葉亞來與仙四師爺廟關係考察〉，《東南亞縱橫》，2006年，第4期，頁31—34；王琛發，〈17—19世紀南海華人社會與南洋的開拓——華人南洋開拓史的另類解讀〉，《福州大學學報（哲學社會科學版）》，2016年，第4期，頁65—72；鄭志明，〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》，2004年，第1期，頁64—74；徐雨村等主編，《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：桂冠圖書股份有限公司，2018）；Tan Chee-Beng, *Chinese Religion in Malaysia: Temples and Communities* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2018)。總墳型共祖的研究，參見曾玲，〈「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〉；〈墳山崇拜與19世紀新加坡華人移民之整合〉，《思想戰線》，2007年，第2期，頁83—90。先驅型和總墳型之外，尚有將「遠祖」或原鄉神祇建構為社群共祖的情況，由於本文着重討論在地所造之共祖，故遠祖或原鄉神祇類暫不列入討論範疇。

合、社群凝聚力等，即使涉及在地合法性，也多局限在殖民地時代。鮮有研究論及在民族－國家進程中，華人移民如何通過社群共祖的塑造和改造，以建構、調適己群的身分認同。就印尼而言，儘管有學者從孔教、佛教、基督教、伊斯蘭教等角度對此進行過討論③，但制度性宗教擁有正式的教會組織和神職人員，普通華人很難將自身對身分認同的探索和表達寄於其中。因此，社群共祖這一類的民間信仰對象，在民族－國家建構過程中進行的塑造，尤其值得關注。

2017—2018年，筆者在印尼蘇門答臘島東北部棉蘭市(Kota Medan)進行博士論文田野調查。期間發現本地最有特色的社群共祖是19世紀末至20世紀

---

③ 科佩爾(Coppel)、蘇爾夢(Salmon)、杜贊奇(Prasenjit Duara)都不約而同認識到，爪哇孔教的發生看似使用了中華文化的諸多元素，但更主要的使命係應對民族主義興起後，西方基督教和本地伊斯蘭教給土生華人造成的身分認同危機。參見 Charles A. Coppel, "From Christian Mission to Confucian Religion: The Dutch Missionary Union and the Chinese of West Java, 1870-1910," in *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia: Studies on the Chinese Religion in Malaysia, Singapore and Indonesia*, ed. Cheu Hock Tong (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1993); C. Salmon, "Confucianists and Revolutionaries in Surabaya (1880-1906)," in *Like Froth Floating on the Sea: the World of Pirates and Seafarers in Late Imperial South China*, ed. Robert J. Antony (Berkeley: Institute for East Asian Studies, University of California, 2003); Prasenjit Duara, "Religion and Citizenship in China and the Diaspora," in *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ed. Mayfair Mei-hui Yang (Berkeley, CA: University of California Press, 2008)。佛教方面主要討論了國族建設過程中，印尼佛教在土生華裔體正長老(Bhikkhu Ashin Jinarakkhita)的領導下，通過創造至上佛等一系列舉措以適應印尼合法宗教的要求，以及對華人廟宇的佛教化改造等，其中涉及華人文化和身分認同的討論，參見廖建裕（Leo Suryadinata）和英・布朗（Iem Brown）的研究：Leo Suryadinata, "State and 'Chinese Religions' in Indonesia: Confucianism, Tridharma and Buddhism during the Suharto Rule and after," in *After Migration and Religious Affiliation: Religion, Chinese Identities, and Transnational Networks*, ed. Chee-Beng Tan (Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2015); Iem Brown, "Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism",: *Journal of Southeast Asian Studies* 18:1 (1987): 108-117; Iem Brown, "the Revival of Buddhism in Modern Indonesia," in *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*, ed. Martin Ramstedt (London: RoutledgeCurzon, 2004). 邱炫元(Syuan-Yuan Chiou)、雲昌耀(Chang-Yau Hoon)等主要討論華人在當地政治、族群語境下如何協調華族文化認同、伊斯蘭/基督教徒與印尼國民三重身分的問題，參見 Syuan-Yuan Chiou, "A Controversy surrounding Chinese Indonesian Muslims' Practice of Imlek Salat in Central Java," in *Chinese Indonesians Reassessed: History, Religion and Belongings*, eds. Siew-Min Sai and Chang-Yau Hoon (London & New York: Routledge, 2013)；雲昌耀，《當代印尼華人的認同：文化、政略與媒體》（臺北：群學出版有限公司，2012）。

60年代產生的一系列五人合葬墓。本文將以這4座五人合葬墓及其傳說為研究對象，從宗教信仰的層面揭示在地華人如何採借、糅合不同的中外信仰文化元素，創制和衍生出一系列具有本土特色的五祖聖墓。同時，筆者還將此造神模式置於民族國家進程中，放在國家/類國家權力與本地社會互動的歷時性語境裡，分析棉蘭華人如何通過信仰創作實踐，表達己群對在地合法性和人身安全的訴求，以及對自我身分的建構與調適。

二、棉蘭的四座五人墓及其傳說

棉蘭舊稱日里(Deli)，位於印尼蘇門答臘島東北部，東臨馬六甲海峽，歷史上為周邊的小型蘇丹政權所轄。1862年，荷屬東印度公司與本地蘇丹簽訂協約，開始大力發展菸草種植園經濟。出於對勞動力的迫切需求，大量華人、印度人和爪哇人被引入種植園充作勞工。與此同時，物產和貿易的興盛也引來了群島內外的各族裔商業移民，棉蘭逐漸從一片荒蕪之地發展為蘇門答臘島最重要的商貿中心。在荷治時期，本地蘇丹和舊貴族擁有名義上的土地所有權，荷蘭人把持菸草種植園和地方的實際管理權，對華人、印度人等「外來」族群採用「分而治之」的方式進行間接統治④。

就華人社群而言，潮州人和海陸豐人（多自稱惠州人）起初作為種植園苦力從19世紀六七十年代開始被大量引入；而福建人（主要為閩南人）和客家人，則依托星馬華商原有的資本和貿易網絡，差不多同一時期起由檳城、新加坡、爪哇、亞齊或中國原鄉陸續遷來；其餘如興化人、福州人、海南人乃至少量湖北人、山東人，皆為20世紀20年代以後的移民，職業以小商人和手工業者為主。根據1930年的官方統計，當時的華人已成為棉蘭的第一大社群，約佔城區人口的三分之一。⑤

---

④　間接統治主要體現在通過任命某族裔官員來管理本族裔人群，官階從低到高分別為雷珍蘭、甲必丹和瑪腰，分別對應荷蘭語 Luitenant，Kapitein 和 Majoor 的音譯，原係軍銜，後為荷屬東印度政府授予不同級別華人官員的稱號。

⑤　根據1930年的官方統計，棉蘭市區共有華人27,287人，佔總人口的35.63%；除華人外，從爪哇島和蘇門答臘島其他地區遷來的爪哇人（24.89%）、米南加保人（7.29%）、曼特寧人（6.12%）等也佔據着相當的比重；相比之下，荷印政府承認的本地「原住民」——馬來人（7.09%）和卡羅馬達人（0.19%）顯得微不足道。該數據系筆者參考 Effendi Setiawan 及其他著作中的數據相互核對後得出。參見 Effendi Setiawan, *Tionghoa Medan*(Jakarta: PT Buku Pintar Indonesia, 2018)， 140-141。

隨着太平洋戰爭的爆發，棉蘭的族裔權力結構被打破，日軍1942年3月全面佔領棉蘭，開始了長達3年多的日治時期。二戰結束後，1945年8月17日，蘇加諾與哈達在雅加達簽署了《獨立宣言》，宣告印度尼西亞共和國正式成立，同年10月蘇東⑥的民族主義者在棉蘭表示擁護該宣言。但此時馬來、卡羅、西馬侖根政權中的「國王」和「貴族」擔心失去他們的特殊地位和財富，於是轉而支持荷蘭軍隊歸來，期待恢復戰前的「常態秩序」，此後數年舊貴族與新興民族主義者之間的矛盾愈演愈烈，戰事頻發，血流成河。⑦局勢最終倒向民族主義者和印尼共和國一方。1949年圓桌會議後，荷蘭政府徹底移交政權，失去荷軍支持的蘇東邦不得不在次年發布通告，宣布正式加入印度尼西亞共和國。其後與亞齊、打板奴里合併，成為蘇北省的一部分。但由於亞齊獨立運動的影響，1957年起亞齊獨立成省，蘇東仍與打板奴里聯合組成蘇北省，省會為棉蘭。⑧進入20世紀60年代，特別是1965年「九・三〇事件」⑨以後，印尼進入國族建設高潮期，棉蘭成為反共排華的前線之一，左派華社、華校、華報皆被強制關停，白色恐怖不斷，同時本地還滯留着萬餘名來自亞齊等地的難僑……

棉蘭的4座五人墓便誕生在這動盪不安的國際和地區局勢中，無論是19世紀末的潮籍五苦力，還是20世紀40年代的閩籍五同胞、20世紀50年代的惠籍五農民，乃至 20世紀60年代的客籍五難僑，每一座合葬墓背後都埋藏着一個華人「蒙冤暴死」的流血事件。

---

⑥　19世紀50、60年代，荷屬東印度公司通過與蘇門答臘島北部及中東部的41個土邦政權簽署協約，賦予這些土邦以名義上的「自治邦」地位並確定各自的邊界，最終成功地將這些零散的政權和土地串連成蘇門答臘東海岸地區(Residency of Sumatra's East Coast)，簡稱蘇東地區。

⑦　安東尼・瑞德(Anthony Reid) 在《人民的鮮血：蘇門答臘北部的革命與傳統秩序的終結》中曾將蘇門答臘北部與馬來西亞、爪哇進行了對比，認為北蘇門答臘的民族國家進程極其艱難且血腥，革命幾乎摧毀了一切舊有的族群分類和傳統秩序。參見 Anthony Reid, *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979)。

⑧　參見王劉波，《變動與分裂：「二戰」後初期印尼蘇門答臘北部華僑華人社會研究（1945—1958）》（北京：中國社會科學出版社，2019），頁72—75。

⑨　「九・三〇」事件指印尼1965年發生的一次軍事政變，政變後蘇哈托開始掌權，在印尼全國範圍內展開對共產主義的清洗和對共產黨員的屠殺，許多地區的排華運動也日益激烈。

（一）潮籍五苦力合葬墓與五祖傳說

第一座五人墓的故事流傳得最廣，幾乎每位棉蘭華人都能講上一段。有的說：「有五個兄弟，在荷蘭人的菸園做工，被污偷了東西，五個人一起認罪，荷蘭政府就說，五個都有罪，五個全部弔死」⑩。還有的說：「五個苦力，原本是不同姓的，他們結爲兄弟，一起把荷蘭工頭打死去了，後來一起承認，就英勇就義了。」⑪ 20世紀上半葉，左翼作家以五苦力爲原型進行了可觀的文學、戲劇創作，⑫ 五祖的故事也逐漸血肉豐滿起來。

傳說1871年，陳炳益、吳土昇、李三弟、楊桂林和黃蜈蚣5位來自潮州的年輕人，和許許多多貧苦同胞一樣，漂洋過海，乘着擁擠的紅頭船，借道新加坡，最終被賣到蘇門答臘島東海岸的日里菸園，成為荷蘭園主的「契約勞工」，又稱豬仔或苦力。在菸園做工絲毫沒有自由可言，他們拖着長長的辮子，赤裸上身，每天早晨5點不到就起床上工，在烈日下開荒下種或者採摘菸葉。一旦出現錯漏，輕則罰沒工錢、拘押禁閉，重則慘遭毒打，一些苦力被折磨得遍體鱗傷、不堪重負，曬死病死的可憐人，只能在園丘邊被草草掩埋。面對如此殘酷的對待，5位潮籍青年忍無可忍、胸中怒意湧動，他們在某天深夜秘密聚會，宰殺了一隻大公雞，飲下生雞血，指天為誓，結拜為異姓兄弟，發誓有福同享、有難同當，一起幹掉荷蘭大頭家，絕不相互出賣。第二天，他們設計引來大頭家，趁其不備一擊致命，而後把屍體分做5塊，每人扛着一塊，大叫：「賣豬肉啦，賣豬肉啦！」園主聞之驚慌失措，叫來警察抓捕五人，最終交給日里蘇丹的法庭進行審判。在庭上，只聽法官問：

---

⑩ 訪談紀錄：吳先生（解簽人），2017年12月5日，棉蘭關帝廟。吳先生的故事混雜了日據時期五同胞傳說中被污偷竊的元素，詳見後文。

⑪ 訪談紀錄：黃先生（喪葬儀式專家），2017年10月2日，鵝城殯儀館。

⑫ 包括新加坡作家曾華丁1929年發表於《文藝周刊》上的《五兄弟墓》；巴人（王任叔）1946年創作的戲劇《五祖廟》（後更名爲《五個被弔死的苦力》）；使賓1957年發表在《南洋商報》上的文章〈一座不平凡的廟〉；耶戈（司馬文森）1959年發表在《人民文學》上的散文〈五祖的故事〉等。其中尤以巴人的劇作影響力最大，五苦力故事已成爲一個跨域流動的典型文本，在華語語系文學（Sino-phone Literature）研究領域備受矚目，但學界尚未注意到由五苦力合葬在本地發端的這類社群共祖塑造「傳統」。參見 Nicholas Y. H. Wong, “Inter-imperial, Ecological Interpretations of the ‘Five Coolies’ Myth in Penang and Medan”: *Theory and Modern Chinese Literature* 19: 2 (2022): 319-336; Josh Stenberg, Budiman Minasny, “Coolie Legend on the Deli Plantation: Tale, Text, and Temple of the Five Ancestors”: *Bijdragen Tot De Taal-Land-En Volkenkunde* 178 (2022): 159-191。

「是誰殺了人？」陳炳益答：「人是我殺的。」吳土昇亦答：「人是我殺的。」其他三位兄弟也是同樣的回答。法官覺得奇怪，他說：「你們中間只要有一個人指認眞兇，其他人就不必承擔責任。」可是五位兄弟不為所動，爭相承認自己殺了人。最終，法官在荷蘭人勢力的壓迫下，宣判五人全部絞刑。據說就義那天，棉蘭天空陰雲密布、雷聲轟鳴，整個棉蘭幾乎被淹沒在一片暴風雨中。還有另一個版本，說那天巴達維亞（今雅加達）下了一大場血雨，讓荷蘭統治者大為恐慌，從此路過五祖之墓時也要恭恭敬敬地下車行禮，要不這樣做便會觸怒了神。⑬

後人根據荷蘭檔案考證出1871年反抗事件中總共判處7人死刑、15人終身徒刑，而合葬墓中的眞正主人係1893年殺死 Soengei Bamban 園區荷蘭人 Ernst Zaeem 的5位結義兄弟⑭。檔案中甚至記載了五人被弔死的確切時間——1894年7月31日早上7點30分。⑮ 他們死去後初始的埋葬情形不詳，或許是擔心受到荷方干預，直到1898年，眾人方才將五人莊重地合葬於不帝沙潮州義山內，人稱「五祖」，其後五祖又顯神蹟，於是在合葬墓之上蓋起了一座簡樸的小廟，即五祖廟。

許多生於20世紀四五十年代的棉蘭華人對廟宇中熱鬧的場景還記憶猶新，當時每逢初一、十五及六月初六神誕日，信眾往往將小廟擠得水泄不通，旺盛的香火直燻得人掉眼淚。當時的靈牌上刻着「忠義堂陳炳益、吳土昇、李三弟、楊桂林、黃蜈蜞五祖諸寶座」，兩側的對聯曰「立膽為義昭千古；存心從忠著萬年」。五人的泥胎木質神像身着西裝、打着領帶、頭戴禮帽、拄着手杖，一副氣派的樣子。⑯

---

⑬ 在諸多版本中，華工受苦的情節相似，但曾華丁模糊了故事的地域背景，巴人和耶戈則過于強調反帝反殖、刻意淡化其中的「封建迷信」成分，使賓的文本相對更接近棉蘭華人的歷史記憶，故主要參考使賓，〈一個不平凡的廟〉，《南洋商報》，1957年10月2日，版15，根據采訪資料略作改動。

⑭ 檔案中的五人爲「Tan Peng Yak, Go Te Se, Li Sa Ti, Tjoa A Ai, Tan A Lim」，前三人的名字與墓碑上的中文名陳炳益、吳土昇、李三弟能夠完全對應，後兩人無法對應，或許是因爲被判死刑與合葬立碑之間相隔4年，導致死者名字被誤記造成的。

⑮ 參見 Josh Stenberg, Budiman Minasny, "Coolie Legend on the Deli Plantation: Tale, Text, and Temple of the Five Ancestors," *Bijdragen Tot De Taal-Land-En Volkenkunde* 178 (2022): 181-183。

⑯ 周而復，〈夢的追憶——憶任叔〉，載巴人，《五祖廟》（廣州：花城出版社，1986），頁6。

然而誰也未曾料到，20世紀60年代末，隨着棉蘭城市規模迅速擴張，市政當局強制徵用市區內多片華人義山，要求所有墳墓必須在限期內全部搬遷。彼時已是蘇哈托執政時期，棉蘭大部分華人社團不復存在，潮籍富商兼韓江學校⑰董事長郭桂逢出來主持大局。新五祖廟根據一位華人基督徒的夢啓，選址在市郊的一片紅毛丹地裡，1969年開始修建，1972年完工。⑱如今五祖合葬墓位於廟堂正中，右前方供奉着華人墳墓前常見的守護神——后土，原廟中的木質神像和忠義堂牌匾並未保留（見附圖1）。

（二）閩籍五同胞殉難墓與五同胞受難故事

距離五祖廟建成大約半個世紀之後，20世紀40—60年代棉蘭陸續出現3座形式相類的五人合葬墓。其中1947年建成的五同胞殉難墓同樣被神聖化，墓上所蓋的五同胞廟（又稱五爺祠）逐漸發展為民間信仰祭祀地點。而五同胞被日軍殘忍殺害的故事也在棉蘭廣為流傳：

> 據說1942年日軍南進，很快佔領了棉蘭城區，當時有人趁亂撬開洋行大門實施搶劫，隨後逃脫。正值此時，日本軍車趕來，見倉庫物資已被搬空，於是不分青紅皂白，隨手就把五位在路邊看熱鬧的人抓回去交差。當天下午，五人被押送到一片荒野（如今的蘇多摩街），被蒙上眼睛，一字排開跪在地上，隨後一聲令下，五顆人頭應聲落地。被砍頭的五名華人屍體被推入防空壕裡，五顆人頭則擺在蘇多摩街與客家街交界的地方示眾，隨後被草草掩埋。⑲

直至1947年初，一些具有會黨背景的福建小商人以蘇島全體華僑和五福公司的名義集資重新建墳，他們在墓碑上刻下幾個燙金的大字——「五同胞

---

⑰　彼時韓江學校已由華校改制為符合印尼教育部規定的私立國民學校。

⑱　訪談紀錄：郭先生（郭桂逢之子），2018年7月18日（六月初六神誕日），丹絨勿拉哇新五祖廟。

⑲　訪談紀錄：殉難者劉雲看、黃金榜家屬，2018年3月16日（正月二十九神誕日），於蘇多摩街五同胞廟。另參見懷英，〈棉蘭「五祖廟」和「五爺祠」〉，《印尼蘇北華人華僑滄桑歲月（上冊）》（棉蘭：印尼蘇北華僑華人歷史會社，2015），頁95。關於五位同胞的死因，棉蘭華人中亦流傳着其他說法：有人說日本人最初抓了一百來號人，集中在一片操場上，大多數人都偷偷跑掉了，只有5個老實人留了下來，最後被日軍砍了頭；也有人說，日軍當時抓了很多人嚴刑逼問，結果這5位英雄認下罪名，救了其他人。

殉難之墓」，並在一側補記：「（矮）［倭］寇佔領棉蘭第二天遇難民國三十五年冬月吉旦修」。墓碑左右還各連着一塊石碑，左右兩碑分別以中文和印尼文（即當地通用的馬來文）撰寫了碑記（見附圖2）：

（矮）［倭］寇南侵，野心勃勃，南洋各地之華僑無數受其（慘）［殘］害，我五同胞於不幸中□同遭受其戮。當其時也，欲加之罪，何患無辭？我五同胞皆是忠實商人，務事正業。將偷竊名義加之以罪，斯時有冤無伸，其情之慘，莫可言論。足見（矮）［倭］奴之無人道行為，天所不容。卒於民國三十四年八月十三日，受原子彈之教訓宣告屈膝。際茲和平之後，華僑有見及此，重建修葺以垂永久。爰特略記以俾後人為之紀念焉。

蘇島全［體］華僑與棉蘭市五福公司同人等仝立

LIMA HOAKIAW DJADI KORBAN KEBOEASAN DJEPANG WAKTOE TENTERA DJEPANG DATANG MEROESAK DI KEPOELAUAN SELATAN LAMYANG INI BANJAK HOAKIAW MENDERITA KEKE DIJAMAN DAN KESEDIHAN.

DEMIKIANLAH KELIMA HOAKIAW JG. TERKOEBOER DISINI. DJOEGA DJADI KORBAN KEBOEASAN DJEPANG KARNA DI POTONG LEHERNJA, PADA HARI MINGGOE 15 MAART 1942. SEKARANG DOENIA SOEDAH AMAN KEMBALI. KOEBOERAN INI DI BIKIN SEBAGAI PERINGATAN KELIMA HOAKIAW TERSEBOET.

DJEPANG DJOEGA SOEDAH MENDAPET PEMBALASAN DARI JANG MAHA KOEASA.

DJANOEARI 1947

NGADIMIN TOEKANG MARMER DJ. SOETOMO MEDAN NO. 87[20]

（由於印尼文與中文碑記內容略有差異，筆者將印尼文主體部分翻譯如下：日本佔領蘇島期間，許多華僑遭到殘暴的對待，這五位是其中的受害者。他們在1942年3月15日被砍了頭。現在世界重歸

[20] 碑文存於棉蘭市城東蘇多摩街(Jl. Sutomo)五同胞廟內。

和平，這座墳墓是用來紀念這五位犧牲者的，而日本也已經受到了全能的審判和報復。）

後人考證出五名遇難者分別為：黃金榜、許水玲、劉雲看、黃亞炎和黃文贊，均係福建籍人士。從居住地推測，其或為小商販，或為菜園農民。[21] 20世紀50年代，人們搭起了簡陋的亞答屋（亞答葉搭成的棚屋）將五人墓掩護在內，當地人稱之為「五爺祠」或「五同胞廟」，由一位無業的蔡亞倫老伯負責打理，有實力的信眾亦參與廟務管理。每逢初一、十五或正月二十九神誕日，許多善男信女前來燒香膜拜，還有一些信眾將愛哭鬧的孩子寄養在「五爺」膝下，認作契父，以求健康平安。80年代，理事會募資新建店鋪式廟宇替代亞答葉棚屋，2008年前後再次翻新，經過兩次修葺后，五人合葬墓的墓碑嵌入廟堂正面牆體內，作為本廟祭拜中心，與墓碑相連接的墳冢則裸露在後院天井牆外，但信眾仍可在圓形的墳丘上插香祭拜（見附圖3）。

（三）惠籍五農民墓與「三・一六反抗徵地事件」

與1947年相隔不久，就在1953年，棉蘭郊區又誕生了一座五農民合葬墓，5位惠州籍農民在一次反抗徵地的鬥爭中不幸犧牲。故事發生在棉蘭以東20公里的丹絨勿拉哇(Tanjung Morawat)郊區，這裡居住着許多來自海陸豐的惠州籍苦力，隨着菸草種植園日漸蕭條，他們來到這裡向原住民租種土地，或將無主荒地開墾為菜園，以農為生，本地俗稱「菜園佬」。20世紀50年代初，一些外國農場主向當時的政府官員行賄，企圖以壞地換取農民耕種的好地。幾番談判無果後，1953年3月16日，當時的蘇北省省長調集軍警，粗暴搗毀農民的農作物和房屋，強制逼遷。一些勇敢的農民上前阻攔，企圖保衛自己耕種的土地，卻不幸遭到軍警射擊。在這次「三・一六」事件中，共

㉑ 五位遇難者生平信息（經後人考證後，張貼在五同胞廟內，筆者錄於2018年3月15日）：黃金榜，1924年歲次甲子年生，肖鼠，福建安溪人氏，前住棉蘭不地沙老芭菜園，未婚，1942年歲次壬午正月廿九日遇難，時年19歲。許水玲，1916年歲次丙辰年生，肖龍，福建安溪人氏，前住棉蘭平安街四十七號，已婚，妻蔡氏，及一位8個月大男嬰，1942年遇難，時年27歲。劉雲看，1913年歲次癸丑年生，肖牛，福建海澄人氏，前住棉蘭天津街門牌三號，未婚，1942年歲次壬午年遇難，時年36歲。黃亞炎，1907年歲次丁未年生，肖羊，福建安溪人氏，前住棉蘭不地沙老芭菜園，已婚，有一妻及四男一女，1942年歲次壬午年遇難，時年36歲。黃文贊，1920年歲次庚申年生，肖猴，福建安溪人氏，前住棉蘭不地沙老芭菜園，已婚，妻陳氏及一女（三歲）一男（二歲），1942年遇難，時年23歲。

有華、印農民9人被槍殺，其中5人當場中彈身亡，4人受重傷、搶救無效相繼去世，另有18人受傷。在去世的9人中，包括5名華族同胞，他們是：農校教師林根於、農民鄭媽謀、吳亞發、盧亞江、丘乃炮。

事件爆發後，中國駐印尼大使館派出專員慰問英烈家屬，印尼中央特遣國會代表團（包括農業、內政兩組）前來視察，印尼各地農會亦發表嚴正聲明，要求切實保障農民權益，有效解決丹絨勿拉哇事件。另一方面，丹華總會、丹華工農聯合會、三區農會等積極動員各界維護華族農民權益，並組織成立了「公祭五烈士」治喪委員會，於3月19日舉行隆重的公祭大會及送殯遊行。在一片抗議聲中，新上臺的阿里政府於8月27日下令停止搗毀農作物的措施，撤換了哈金省長的職務。[22] 五人則被合葬於丹絨勿拉哇「中華義山」，墓旁建有「五烈士紀念碑」。五人墓和紀念碑今日猶存，但從未加蓋廟宇。

（四）客籍五難僑墓與「棉華中學護旗事件」

最後一個五人遇難的故事被當地老人們稱為「棉中護旗事件」，據說曾轟動一時，但因事件與當年的印尼反共運動有關，在蘇哈托時代，人們一度噤聲不提。但隨着民主化時期的到來，棉蘭華人腦海中的往事被喚醒，半個世紀過後，記憶依舊是那麼清晰：

1965年「九・三〇」政變後，蘇門答臘島西北端的亞齊地區發生嚴重排華事變，軍方一方面瘋狂追捕印共黨部及其外圍組織，另一方面破壞亞齊各地華人商會、團體和學校。1966年8月初，亞齊省軍區司令伊沙・朱由亞沙(Ishak Juarsa)於首府班達亞齊動員反共鬥爭的群眾大會上，對擁護新中國的僑民發出威脅，責令他們在8月17日（國慶日）之前必須離開亞齊地區，否則生命財產將無法得到保障。1966年8月上旬，亞齊難僑被迫集體遷離，陸續

---

[22] 五農民事件始末，參見吳福勝，〈蘇北華人農民的過去和現在〉，《印尼蘇北華人滄桑歲月（上冊）》（棉蘭：印尼蘇北華僑華人歷史會社，2015），頁190—191；戴英傑，〈血染的歷史，難忘的紀念——丹戎勿拉哇「3・16」事件〉，《印尼蘇北華人滄桑歲月（下冊）》（棉蘭：印尼蘇北華僑華人歷史會社，2015），頁654；楊宏雲，《印尼棉蘭華僑華人史》（廈門：廈門大學出版社，2017），頁125；黃昆章，《印尼華僑華人史（1950—2004年）》（廣州：廣東高等教育出版社，2005），頁37。在相關資料記述中，遇難者名單另有一個版本（林根於、鄭亞謀、吳亞發、盧亞江、郭亞哺），這或許意味絨在本次事件中犧牲的華人不止5位。

抵達蘇北省首府棉蘭市，總數1萬餘人。當時大部分難僑被安置在棉華中學、老人院和郊區的菸寮中，1966年8月至1967年5月間，中國政府先後四次派出接僑船共接回難僑4000餘名，但隨着兩國繼續交惡，接僑工作不得不中斷。

1967年10月1日當天，仍滯留在棉蘭的亞齊難僑決定在各收容所升起中、印尼兩國國旗。然而上午九時許，數輛載有軍警的裝甲車和消防車，開進了棉華中學，意圖降下中國國旗。當時全體難僑群情激憤，手牽手聚集在收容所大門和後廣場上，阻止軍警摘旗。就在雙方你推我拉之際，消防車突然開動水龍頭，又急又強的水柱射向人群，但水柱並沒能衝開缺口，軍警遂暫時後撤。可就在這時，裝甲車上突然響起槍聲，開始瞄準中國國旗不停掃射，射出的子彈達百發之多。而後槍聲又突然轉向下方，對準難僑掃射，五人當場死亡，他們是：田文淼、勞錦華、曾祥偉、李竟華和李莉英。其後，五位犧牲的難僑被本地華人奉為「五烈士」，合葬於不帝沙福建義山。[23]

上世紀70、80年代市區擴建時，原本位於不帝沙福建義山的五烈士合葬墓亦面臨着拆遷。由於當時政治氛圍異常緊張，白色恐怖橫行，烈士家屬要求領回親人屍骨各自安葬，後來大部分烈士被分葬在西比魯比魯義山。[24] 第四座五人合葬墓最終化整為零，消失在人們的視線裡。2018年4月，筆者曾經跟隨惠州會館的春祭大巴來到西比魯比魯義山，在黃居安老先生[25] 的帶領下，走進密密麻麻的墓群試圖尋找五位護旗烈士的墳塋，可惜如大海撈針一無所獲。

三、棉蘭五人墓性質及信仰內在邏輯探析

從上述材料中可見，19世紀末及20世紀40年代、50年代、60年代，在棉蘭分別誕生了4座五人合葬墓。然而在中國的墓葬傳統中，五人合葬墓並不

㉓ 參見逸夫，〈亞齊難僑被逼遷經過——亞齊難僑及中國接僑〉，《印尼蘇北華人華僑滄桑歲月（下冊）》，頁637—642，有刪節。

㉔ 訪談紀錄：黃居安，2018年4月8日，前往西比魯比魯義山的春祭大巴上。該義山是一塊80年代新開闢的遠郊墓園，距離市區約1. 5 – 2個小時車程。

㉕ 黃居安先生出生於20世紀30年代，自20世紀50年代起一直熱心華人公益事業，2018年筆者田野調查時黃先生擔任鵝城慈善基金會（即惠州會館）同鄉聯絡部負責人，他對惠州會館的來龍去脈、二戰中棉蘭華人參與抗日的事蹟、蘇哈托時期華人社會經歷的苦難、義山搬遷等相關歷史十分熟悉。

常見[26]，墓上直接蓋廟的做法更有悖於傳統禮制及風水觀念[27]。因此，我們需首先釐清棉蘭五人墓的性質及背後蘊含的信仰內在邏輯。

（一）陰宅抑或聖人墓？

關於五人墓性質的討論，筆者認為有兩點尤其值得注意：其一，無論建廟與否，祭祀地點和神聖中心始終為墳墓本身；其二，墓上直接蓋廟而非墓與享堂相對分離。

資料顯示舊五祖廟雖一度供有五祖公的木製神像，筆者走訪的新五祖廟內亦懸掛有五祖畫像，但在祭拜實踐中，人們主要以五祖墓作為儀式的中心地點，五祖的神位亦直接安放在墓碑下緣，與墳墓連為一體；五同胞廟也是類似的情況，人們通常對着墓碑拜禱，甚至直接在墳丘上插香，後期所加的五人銅浮雕畫像僅為附屬品。在墓與廟的關係上，舊五祖廟和新五祖廟均為墓上直接加蓋廟宇，舊五同胞廟為墳墓上搭建亞答葉棚屋，新五同胞廟做了折中處理，將墓碑鑲嵌在廟宇牆體正中，與之相連的墳丘則裸露在天井中。

這兩個特殊的現象在中國傳統脈絡中都難解釋得通。在中華傳統觀念中，雖然人們對墓祭習以為常，但受到陰陽學說和風水觀念的影響，一般認為沒有光照的墳墓陰氣太重，對死者不利，長此以往易形成煞氣，侵擾死者和家族、子孫的安寧。因此中國本土的墓祠，通常墓與享堂相對分離，一般墓及墓碑立於後院，神位或神像則樹在前院的享堂中。民間信仰的廟宇鮮有直接建在墳墓之上的例子。人們一般認為神之靈可附於塑像、畫像或神主牌內，無需特地前往人神的墓地祭拜。[28] 在天地會的儀式系統中，對五祖的祭

---

[26] 中國本土的五人墓線索寥寥，較著名的有明代蘇州五人墓和民國廣州華僑五人幕，前者埋葬着明末因抗議賢臣周昌順被捕下獄，被宦官魏忠賢處抉的五位義士；後者埋葬着1922年刺殺陳炯明失敗犧牲的5位南洋華僑革命黨人。兩者在「義」的精神層面上或與後文提及的庶民反抗倫理有關聯，但作爲「五人墓」本身，在中國本土並未成爲信仰祭祀中心，亦未衍生出特定象徵含義。

[27] 例如，宋室南渡後曾以「攢宮」權作臨時葬所，爲時人所詬病。趙汝愚奏曰：「諸陵尚存淺土，其制卑薄，可爲深憂。復獻殿之中，蔽以廈屋，不達天地之氣，不覩日月之光。年歲滋深，大葬無日。攷之典禮，固已非宜；驗之葬書，亦所甚忌。」參見趙汝愚，《宋趙忠定奏議》（民國二十四年［1935］長沙中國古書刊印社彙印郎員先生全書本），卷4，〈論山陵乞下禮官詳議疏〉，頁33。此條材料係經南開大學劉毅教授提示後尋得，特此感謝。

[28] 參考常建華，〈明代墓祠祭祖述論〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》，2003年，第4期，頁37—42；［美］韓森著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（上海：中西書局，2018），頁51—55。

拜就是面對桌上的神主牌而非墳墓來實現的。

當我們將目光轉向棉蘭本土的信仰傳統，很快便發現：這種以墳墓為中心、墓上建廟的崇拜形式，顯然受到馬來世界[29]科拉邁(Keramat)聖墓崇拜的影響。從語義上追溯，Keramat[30]一詞源自阿拉伯語，在馬來語和印尼語中的意思是「奇蹟般的」(miracle-working)、「帶有超自然力量的」(invested with supernatural powers)或「一個神聖的地方」(sacred spot)[31]，在日常使用時，亦可特指一個聖人或一個聖墓（通常與伊斯蘭教有關）。在伊斯蘭教進入之前，馬來人和其他原住民族中[32]盛行自然崇拜。他們相信具有法力的精靈(spirit beings)棲息在特定的神聖地點、物品或動植物中，常見的地方包括蟻丘、墳狀土堆、漩塘、茂密的樹林、石頭、馬來短劍、鰐魚、老虎等等。值得注意的是，無論是在馬來文化還是爪哇文化中，人們認為精靈本身是無實體的(disembodied)，只是盤桓或附着在這些地方或東西上，所以地方或東西只是精靈的載體(vehicle)，而不是眞正的崇拜對象[33]。因此，直到今天馬來人仍將砍伐叢林、建造房屋視為侵入精靈領地、破壞其處所(sanctuary)的行為，在砍伐前通常先設神壇加以祭拜和撫慰。祭祀時，人們將精靈尊稱為「拿督」(Datuk)。

伊斯蘭教傳入本區域後，融合了部分土著自然精靈科拉邁要素和印度教－佛教時期的「神王」(God King)概念。從16世紀起，許多著名的伊斯蘭教聖人、蘇丹和其他一些歷史人物的墳墓成為熱鬧的祭祀地點，著名的有爪哇島的九聖人墓(Keramat Wali Songo)、新加坡的哈比比・努爾聖墓(Keramat Habib Noh)，以及馬來西亞檳城的都亞聖墓(Keramat Tuah)等，棉蘭本地的白血拿督石棺墓[34](Keramat Datuk Darah Putih)亦常年香火不絕，許多聖墓上

㉙ 「馬來世界(Malay World)」是一個地理概念，指東南亞受到馬來語言、文化影響的地區，主要範圍包括：馬來西亞、新加坡、印度尼西亞、文萊和泰國南部地區，有時也稱「馬來群島」(Malay Archipelago)。

㉚ 也作 kramat 或 keramah。

㉛ 參見 R. J. Wilkinson, *An Abridged Malay-English Dictionary (romanised)* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1948), 116; John M. Echols& Hassan Shadily, *Kamus Indonesia-Inggris* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), 284。

㉜ 關於原住民族的資料，本文主要參考 Richard Winstedt 等對馬來民俗的研究及 Robert Wessing, Clifford Geertz, Henry Chambert-Loir 等對爪哇民俗的研究。

㉝ 參見 Robert Wessing, "A Community of Spirits: People, Ancestors, and Nature Spirits in Java," *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 18: 1(2006): 9。

㉞ 關於墓主身分，一說為被刺殺後流白血而亡的亞齊軍官，另有傳說墓主為馬來蘇丹或亞齊伊斯蘭傳教士。

都加蓋了亭式或屋式的廟宇。在爪哇沿海地區，19世紀末至20世紀初亦可見華人穆斯林聖墓上加蓋中國式廟宇的情況，法國漢學家蘇爾夢視之為「再華化」的表現。[35] 此類聖墓崇拜的特點就在於「除極個別的情況之外，人們對一位聖人的祭拜只局限在一個地方：他的墳墓。信徒不會在家中或其他有該聖人象徵物的地方祭拜他」[36]，一些普通的馬來人將墓中的聖人視為上帝（至上神）親密的朋友，在普通信徒和全能而遙遠的神之間起着中介作用，信徒在孩子生病、與他人產生糾紛或其他情況發生時，常常祭拜聖墓，向墓中聖人求助。[37] 在民間，也有人將拜禱聖墓和突降橫財聯繫在一起，一些人認為墓中聖人能托夢告知六合彩的中獎號碼。

綜上可見，科拉邁聖墓既包含着擁有土地所有權的自然精靈意象，也含有伊斯蘭文化影響下承擔天人中介、具有神力的「人神」意味。結合上述背景分析，棉蘭出現的五人合葬墓，主要目的不是作為中國傳統中亡者的陰宅出現，而是作為神聖中心的科拉邁聖墓加以創造的。與爪哇華人科拉邁聖墓有所不同的是，棉蘭五祖廟和五同胞廟內的合葬墓採用了閩粵華人傳統的墳墓形制（見附圖1、附圖3），而非長方形的伊斯蘭石棺墓，因此筆者認為棉蘭五人墓是外表為華人墳墓樣式的科拉邁聖墓。

（二）「五人受難合葬」與神力觸發機制

在神力觸發機制上，從已有的4座五人墓材料中我們發現：除五苦力確爲同生共死的結義五兄弟之外，其余3座墓的主人皆爲「恰巧」在同一事件中犧牲的「五名」受難者，他們過世後被眾人合葬並塑造爲「共祖」。換言之，無論實際上犧牲幾人，最終被合葬、留在人們記憶中的都是五人。可以說，「五人受難，合葬成神」是棉蘭五人墓重要的造神邏輯。那麼，「五」究竟有何特殊意義，又來自何處呢？

㉟ Claudine Salmon, "Cults Peculiar to the Chinese of Java," in *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*, ed. Cheu Hock Tong (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1993), 279-305.

㊱ Henry Chambert-Loir, "Saints and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in Java," in *The Potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, eds. H. Chambert-Loir and A. Reid (Crows Nest, NSW and Honolulu: Allen and Unwin and University of Hawaii Press, 2002), 132.

㊲ 參見 R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva and Sufi: A Study of the Evolution of Malay Magic* (London: Constable, 1925), 47。

「五祖廟」、「忠義堂」以及其他種種線索，都將我們的視線引向了以反清復明為口號的天地會[38]傳統中。縱覽南洋華人社會，秘密會黨是一種相當重要的社會組織形式。大馬學者陳劍虹認爲，在一個時空不同，五方雜處的東南亞，天地會首先是遷民們守望相助、聲應氣求的團結互助結社。其次它是一個講求互惠互助的經濟組合，發揮了類似行會組織的功能。[39] 口述史料亦可證實，義興等會黨在棉蘭種植園內各有組織，許多工頭、苦力參與其中並熟知天地會的暗語、傳說和儀式。[40] 由此推測，棉蘭五祖的靈感，應當源於天地會會簿中的創會神話——「西魯傳說」，其故事梗概如下：

> 康熙年間西魯寇邊，朝中無人能敵，朝廷張榜廣徵義士。少林寺僧得知此事，自願請纓，大敗西魯。僧眾事畢回寺後遭奸人構陷預謀反叛，以致朝廷出兵征討，火燒少林寺。五名僧人趁亂脫逃，仿效桃園三結義，歃血為盟，誓復火燒少林之仇。這五名僧人被視爲「前五祖」，其後又得到「後五祖」相助，同時與新加入的會眾輾轉與陳近南相遇，又被帶往與明王朝的後裔朱洪英相見，並展開「反清復明」大業。[41]

這是一則關於忠義和血仇的神話。學者們從史料中發現，在天地會的入會儀式中，少林寺僧忠義報國—被誣謀反、慘遭屠戮—五祖結義、開展反清復明大業的故事如戲劇般一次次地上演，並凝結在每一位天地會成員

---

[38] 天地會，其別名三合會、三點會、洪門等，是一個以「反清復明」為宗旨的民間秘密組織，清初創立於閩臺一帶，嘉慶以後，天地會由福建傳入潮州各地。清康熙十三年（1674）鄭成功的部將陳永華將軍在臺灣組織了旨在反清復明的洪門秘密會黨，臺灣陷落後，其黨徒逃至南洋群島，繼續在華僑中組織洪門會黨，對外叫天地會，對內自稱洪門。參見李益傑，〈19世紀廣東潮汕海外華僑秘密會黨初探〉，《東南亞》，2007年，第1期，頁53—57。

[39] 陳劍虹，〈天地會的創建和義興公司的開山〉，頁10，係「華夷風起：檳城文史研習營」（檳城，2019）分發給學員的研讀文獻。

[40] 相關口述史資料參見劉玉遵等，《豬仔華工訪問錄》（廣州：廣東人民出版社，2016），頁79；另，筆者2017—2018年在棉蘭田野調查期間，廖章然、陳岷生等老先生都曾講述過他們的父輩熟知天地會的知識體系和象徵涵義。

[41] 參見趙樹岡，〈文本、儀式與認同：19世紀星馬華人秘密社會組織研究〉，《世界民族》，2013年，第1期，頁60。

的集體記憶中。同時，五祖的神位亦與關公一齊供奉在每個堂口的神臺之上。[42]

從傳說的敘事結構和神聖倫理視角看，棉蘭五祖借鑑並改造了天地會「五祖故事」和其中蘊含的倫理正義邏輯。在前人的相關討論中，李恭忠曾一針見血地指出：天地會會簿中這些獨特的含「冤」表述與起源傳說可謂相互配合，共同營造了一種戲劇化的「怨恨」氛圍。……而蒙冤敘事傳達的巨大的冤屈和仇恨感，正是君主失德不公的明證。天地會起源傳說中，冤屈和仇恨感是如此巨大，以至於震動了上天的神佛，降下了神異的信號。這種想象性的敘事，一定程度上傳遞了下層群體對於倫理正義問題的主觀體驗和模糊認識。由蒙冤而生仇恨，由不公而生災異，這對於統治者而言昭示着天命轉移的可能性，對於下層群體而言則是其抗爭行為具有正當性的有力證據。[43] 換言之，這一文化邏輯與統治者受命於天、天人感應、治亂興衰、天命轉移等中國傳統政治倫理緊密相連。少林五祖經歷的蒙冤慘劇和血海深仇正是統治者失德不公的明證，也是天命轉移的有力依據。進一步分析，五祖傳說與傳統蒙冤敘事有所區別的地方還在於，在滿清異族入主中原的背景下，統治者承襲天命的資格原本就十分可疑，加之「西魯傳說」中描述的屠戮忠良、火燒少林的「失德」明證，在天地會的參照系中，清政府徹底喪失了政治合法性；另一方面，明朝實際早已覆亡，僅存象徵意義。從這一角度看，以五祖傳說為代表的天地會敘事，一定程度上脫離了儒家大傳統的語境，將自身帶有「任俠之氣」的民間忠義品格與天命聯繫在一起，某種程度上開啟了自我領命與自我賦權的道路，天地會則成了一個獨立的政治合法性源頭。

分析棉蘭五祖傳說可知，其繼承了少林五祖故事中沉積下來的政治正當性與象徵秩序中的合法性。傳說中的荷蘭種植園主對應着原故事裡的清朝統治者，皆代表着「殘暴失德的異族統治者」；棉蘭五苦力則對應着原故事裡的少林五祖，同為異姓兄弟，同樣表現出「忠義」的品格。因為在天地會的庶民反抗邏輯中，要得到「天命」的支持，就必須以行動體現「忠義」。於是，我們便不難理解：為何故事裡的五苦力一定要歃血為盟、結為兄弟，而

㊷ 參見田海著，李恭忠譯，《創造認同：天地會的儀式與神話》（北京：商務印書館，2018）。

㊸ 李恭忠，〈蒙冤敘事與下層抗爭：天地會起源傳說新論〉，《南京大學學報（哲學・人文科學・社會科學）》，2016年，第5期，頁118—119。

後共同殺人、分屍為五，最後一起投案、同生共死。試想如果五苦力中的某個人否認自己殺人，將罪責推到其他兄弟頭上，那麼支撐其殺人反抗的倫理正義將即刻破滅。

因此，借鑑了天地會五祖傳說及其蘊含的倫理正義，「五名忠義之士——抗議不公、蒙冤受難——合葬成神、引發天力」成為棉蘭五人墓的內在造神邏輯，與前文述及的科拉邁聖人墓中承擔天人中介的相關職能雜糅在一起，成為棉蘭華人創造的具有獨特內涵與外在形式的社群共祖。

隨着19世紀末建成的五祖墓和五祖廟影響日彰，20世紀40—60年代產生的其他3座五人墓也在造神模式和傳說敘事中進行了模仿。例如，當我們解讀五同胞墓碑一左一右兩塊不同語種的碑記時，可以發現：在通篇錯別字頻出的中文碑記中，前半部分生動描繪了五同胞品質之「忠實」，遭遇之「慘、冤」，後半部分突出「矮（倭）奴之無人道行為，天所不容」，最終受到原子彈的教訓而宣告屈膝；在另一側的印尼文碑記中，開篇說明五同胞遇難事件，係華人被日軍殘暴對待的縮影，並未提及五人冤情，在後文中則注重強調如今世界重歸和平，日本也已經受到了全能（之神）的審判和報復。很顯然，撰文者進行了兩處隱秘的連接：其一，將美軍投在日本的原子彈歸結為「天」意，進而把日軍殘害枉殺忠良華僑同胞作為觸發天意的原因；其二，在印尼文碑記中不提「冤」，而是巧妙地使用印尼文中的「Jang Maha Koeasa」（全能之神）[44]對應中文裡的「天」。這裡是有意識將溝通天人的聖人墓邏輯與中國庶民蒙冤受難、引發天力的邏輯進行了並置和一定程度的糅合。

在「三・一六」血案引發的「造神」運動中，地方政府及軍警對應着殘暴統治者的角色，然而作為至高存在的「天」早已晦暗不明，唯一可與「天降懲罰」聯繫起來的，大約僅僅是五農民犧牲5個月後，殘暴的前省長遭到撤換一事，但這樣的懲罰與五苦力時期的「血雨」及五同胞時期的「原子彈」相比，可謂不痛不癢。上天的隱退和懲罰機制的失靈，造成了五農民雖「就義」，但未「成神」，在當時的革命語境中，五人的犧牲被賦予了保衛地方土地和農民權益、反抗官僚－外國大資本聯合剝削的意義，五人因此被封烈士而非神靈，但其合葬墓依然具有一定程度的神聖性。

而最後一座五難僑墓從塑造的角度看，同樣既是科拉邁聖墓，也是烈士

---

[44] 在馬來語/印尼語中，Jang Maha Koeasa（現代拼法爲：Yang Maha Kuasa）常用以指代伊斯蘭教的眞主安拉(Allah)。此外，還可指其他「一神教」中的唯一至上神。

墓。一方面，華僑試圖沿用「五人受難，合葬成神」的地方五祖造神邏輯，借五難僑遭軍警殘忍槍殺、血濺當場的事件，向上天、向印尼中央政府、向中國政府控訴華僑社群蒙受的千古奇冤；另一方面，五名難僑因維護五星紅旗而犧牲，又被奉為「為國捐軀」的革命烈士。雖然該墓最終化整為零，散落成5座普通的單人墓，但從「被拆解」後墳墓神聖性即刻消失的事實，可反證「五人受難，合葬成神」確為棉蘭五人墓最重要的信仰內在邏輯和神力觸發機制。

四、何以安身：國家想象、人地關係認知與自我認同建構

五人墓是具有社群共祖屬性的物質載體，其一定程度上凝聚了中下層華人移民的集體認知。下面筆者將從國家想象和人地關係認知兩條線索出發，將4座五人墓嵌入棉蘭本地的社會歷史語境中，嘗試分析民族國家進程中「五祖、五同胞、五烈士」背後隱藏的華人民眾之自我認同建構及調適過程。

（一）五祖：殖民時期的公司國家想象與地權困境

在19世紀末誕生的五苦力墓及相關信仰塑造中，除上文提到的聖人墓屬性和倫理正義邏輯之外，五祖的形象也至關重要。筆者發現，無論是木質神像還是懸掛於墓後的五祖畫像，在其中的五祖不再是蓄着長辮、衣不蔽體的貧苦勞工，而是搖身一變，成了身着西式禮服，頭戴圓形禮帽，手中拄着文明棍，坐在鋪有瓷磚的寬敞客廳中議事的紳士。那麼，五祖為何被塑造成西人形象？這背後蘊含怎樣的國家想象呢？

後殖民理論代表人物霍米・巴巴曾頗富洞見地指出，殖民者與被殖民者的身分都帶有某種「混雜性」，兩者之間充斥着含混與對抗。[45] 筆者推斷：在棉蘭五苦力成聖過程中，暗含着「殺死荷蘭人—取代荷蘭人—變成混雜荷蘭人特徵的統治者」之意涵。這一邏輯既符合天地會庶民反抗的倫理正義，即失德統治者被忠義之士取代（在這裡僅為象徵意義上的），也與科拉邁聖墓本身包含的土地所有者和地方守護神意象相合，因為現實中普通民眾見到的統治者都是西裝革履的荷蘭人，因此在塑造己群的共祖時，自然傾向於將其裝扮為西方紳士的模樣，這是信仰在地化的表現。

---

[45] 參見 Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994)。

進一步分析，五人拄杖共同議事的場景塑造，還表明華人平民階層對殖民地政治秩序的某種理解。王賡武曾指出，海外華人早期的國家概念，一方面源於在「外國」看到的西方殖民地政府，一方面來自清末孫中山等人談論的民族主義和國家概念（這些概念多來自西方）。此外，華僑的國家概念還與「反清復明」的秘密黨派有關，這些以「公司」、會、黨為名的秘密兄弟會實為一種沒有皇帝的權力機構，內部充滿平等的觀念和人人參與的精神，因之基層華僑更易理解政黨與國家相結合的理念。[46] 對於19世紀末身處荷蘭殖民地的華人而言，殖民地政府之議會模式與秘密會社中兄弟聚義、共商大事的場景，雜糅並疊合在一起，成為早期對不同於中央王朝的「國家」之權力組織形式的一種集體想象。

歸根結底，所謂「國家想象」最終指向的是我群何以安身的問題，所以人地關係和權力結構也是我們需要考慮的因素。如果將棉蘭種植園與馬來半島、西婆羅洲、廖內群島等地的採礦、墾殖公司相比，可以發現南洋大部分「公司」係華僑自行組織的具有自治性質的經濟協作體，它們向當地蘇丹或土侯承租土地，並交納土地租稅及人頭稅等，但勞力的招募和管理，勞動所得的分配等均自行安排和解決。[47] 領袖常以鄉緣公司和秘密會黨的形式，組織同籍勞工共同墾殖土地、種植經濟作物，幾乎所有園丘工人都牢牢「依附在秘密會社的網絡裡」[48]。荷蘭學者施古德(Gustave Schlegel)曾將此類「公司」比作一個生產兵團，認為其控制力一直深入到最基層。[49]

棉蘭菸草種植園則不然，權力都集中在荷蘭園主和大頭家手裡，苦力僅作為商品化的勞動力被引入，其自主性被壓到最低，與事實上的奴隸相差無幾。[50] 即使為了方便管理，在荷蘭二頭家之下，模擬「公司」制度授權一名華人大工頭和數量不等的小工頭進行管理，但這些處在荷蘭頭家支配下的華

---

46 王賡武，〈中國革命與海外華人〉，《天下華人》（廣州：廣東人民出版社，2016），頁104。

47 張應龍，〈客家華僑對東南亞採礦業的貢獻〉，《華僑華人歷史研究》，2000年，第1期，頁43。

48 林孝勝，〈神權・幫權・紳權——幫權結構與幫權政治〉，載柯木林主編，《新加坡華人通史》（福州：福建人民出版社，2017），頁80。

49 Gustave Schlegel, *Thian Ti Hwui: The Hung-league or Heaven-earth-league, a Secret Society with the Chinese in China and India* (Batavia: Lang & Co., 1866; reprinted by New York: AMS, 1973), 47.

50 棉蘭煙草種植園管理結構圖參見劉玉遵等，《豬仔華工訪問錄》，頁21。

人工頭，無法與西婆羅洲及星馬地區的華人公司領袖相提並論。因為在彼地，無論是馬來人、其他土著、還是華人、英國人，都無法否認這些華人會黨的「大人物」對區域社會的開發功績。因此，將會黨「大人物」以大伯公、師爺、拿督公之名神化為社群共祖和地方守護神，確如學者所言，有利於華人群體以繼承者的身分詮釋自身定位，接續整個集體對新地方的認同、歸屬與主權意識。[51] 而棉蘭的情形，一來種植園的土地開發協議由荷蘭殖民政府與本地蘇丹簽署，二來華人工頭處在荷蘭人管控之下，難以代表族裔社群，更無法生產出卡里斯瑪，導致苦力對由己群耗費血汗甚至生命開闢出的土地，難以建立歸屬感。

因此，對於棉蘭華工而言，我群之共祖便不可能以華人工頭為原型進行塑造，皆因華人工頭乃至華人甲必丹從本質上來說都是荷蘭人的爪牙，從五祖的西化形象中可見華工完全能意識到這一點。所以「強頭領型」的先驅共祖在棉蘭無從產生，反而5名因反抗荷蘭工頭而受難的普通苦力最終成為「五祖」。面對人、地分離，華人對土地的開發之功難以獲得承認的不利形勢，五祖的聖化形式採用了本地科拉邁崇拜中最具代表性的聖墓，以科拉邁聖墓/聖人內含的「神王」、全能神使者和土地所有者的複合意象，結合天地會庶民抗爭的倫理正義邏輯，來彌補華人在現實中土地歸屬權的缺失和在地合法性方面的不足，以神異的形式表達本地華人對己群開墾之土地的集體訴求，頗有「沉痾下猛藥」的意味。

（二）五同胞：進入民族國家前夕的集體焦慮

在討論第二座五人墓時，我們需要注意幾個細節：一是五同胞遇難的時間和合葬墓正式重修的時間差了5年；二是墓碑落款為「蘇島全（體）華僑與棉蘭市五福公司同人」；三是墓碑左右的雙語碑文。

首先，5名閩籍平民既然殉難於1942年日軍佔領棉蘭期間，又為何直到1947年才被記起？讓我們回到歷史現場：1942年日軍佔領棉蘭後的第二天，5名普通華僑平民被急於立威的日軍以「偷竊罪」為名砍殺，不僅如此，五

---

[51] 王琛發，〈17—19世紀南海華人社會與南洋的開拓——華人南洋開拓史的另類解讀〉，頁70；王琛發，〈天命、神道設教與主權觀：南洋大伯公等神靈之綜合論證〉，載徐雨村等主編，《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：桂冠圖書股份有限公司，2018），頁53。

人血淋淋的頭顱還放置在十字路口示眾，此後3年裡，日軍在蘇島殘忍對待華僑，普通華僑平民內心既憤恨又恐懼。當1945年日軍遭美國原子彈襲擊，於8月15日宣告投降之後，原以為重歸和平，能夠回到以前的日子。誰料就在日軍投降後兩日（8月17日），蘇加諾與哈達即在爪哇島宣告印尼獨立，棉蘭所在蘇門答臘東海岸地區也捲入荷蘭軍隊與印尼國民革命軍的反覆爭奪之中，尤其是1946年3月以來印尼民族主義者實行的「焦土政策」使華人的生命和財產安全再次受到威脅，前途與命運也再次陷入未知的泥淖之中。此時，在本地影響甚深的「五祖墓」激發了中下階層平民的想象，人們將數年前慘死在日軍屠刀下的五同胞頭顱重新掩埋，並隆重立碑、刻下雙語碑文，着重強調殘害五華僑的日本軍隊最終受到了上天/全能之神的懲罰。

在此次造神實踐中，合葬墓仍然是祭祀的中心，以雙語碑文為媒介，參與造神的華僑平民在同一座合葬墓上灌注了兩套發揚神威的文化邏輯：對華人而言，日本侵略軍暴虐失德，五同胞蒙冤受難，在蒙冤感天的庶民反抗邏輯作用下，原子彈是上天感應到冤情後降下的懲罰，而五人墓就是這一感天靈蹟的見證，也是上天庇佑蘇島華人的有力證明；另一方面，使用科拉邁邏輯，聖墓原本就含有溝通凡人與全能至上神的意義，印尼文碑記更強調了全能之神能夠與受難華人之間發生感應，糅合科拉邁崇拜中的天人中介、「神王」、地方守護神等義項，將五同胞塑造為與全能之神發生感應的、因暴死本地而獲得某種地方存在合法性的神靈。

如此一來，不僅能夠一定程度上緩解華人平民因混亂時局和未知命運而產生的集體焦慮，更重要的是，通過運用本地具有威懾力的神異資源，使用異族能夠理解的本土語彙，用象徵性的神力震懾即將掌握政權的統治者——印尼民族主義者，極力證明己群的在地合法性，以應對和預防已經到來或可能降臨的生存危機與倫理危機。

對照差不多同一時期（1946年）由左派作家巴人（王任叔）創作的戲劇《五祖廟》，我們可以進一步探討左派知識分子與大多數華人平民之間認識上的差異。1946年，流亡蘇島數載的巴人應印尼華僑青年「新中國劇藝社」之約，以五苦力的故事為原型，撰寫了多幕劇《五祖廟》，意圖用戲劇的生動形式，宣傳華人與當地馬達、馬來、卡羅等民族聯合反帝反殖的精神，倡導華僑積極支持印尼民族主義解放運動。而同樣是對五祖故事的再創作，扎根本土的華人平民卻使用聖墓和雙語碑記的形式製成了五同胞墓，其後建起五同胞廟。可見左派革命者當時沉浸在跨國無產者聯合起來反殖反帝、爭取

獨立解放的熱潮中，而大部分久居本地的普通民眾，則更關心革命之後，身為外來移民的華人如何在異族為主的民族國家裡安身自處的問題。[52]

（三）五農民：無產階級革命話語裡的土地抗爭

隨着1949年圓桌會議的召開，原本佔據蘇東邦的荷蘭人徹底移交政權，1950年棉蘭所在地區正式加入印尼共和國。國家和政府試圖掌控土地和重新分配土地，20世紀50年代發生的「五農民事件」即為地方政府從耕種者手中搶奪土地賣給外國大資本的案例，60年代的「五難僑事件」則映射了新興國家或地方政府通過劃定「外來者」的身分，將華人從其生活的土地上強行驅離的歷史。與此同時，科拉邁聖墓的傳統神威和華人傳統的倫理正義觀受到現代國家意識形態的挑戰，革命話語成為合法的主流敘事。華人平民的國家想象和人地關係認識也隨之發生劇變，然而其中矛盾複雜的細微之處反而是最值得我們探究的。

在五農民墓的個案中，5位華族農民與其他4名土著農民一齊犧牲，五人的犧牲被賦予了保衛地方土地和農民權益、反抗官僚－外國大資本聯合剝削的意義，五烈士喪儀由地方農會和華僑總會籌辦。從中可見：五人的犧牲被置於世界無產階級革命的敘事中，五人墓中原有的內涵看似被削弱。但與杜贊奇所說的中國本土革命派「利用」秘密會黨的各種意義和浪漫敘事結構[53]有所不同，20世紀50年代初尚處在國族閾限期，印尼中央政府與新加入的邊遠地區關係還較為緊張，在反抗地方政府強徵土地的事件中，無產階級革命話語在當時不失為爭取中央政府支持的有力「武器」，可以為弱勢的華人農民和農會組織所用。另一方面，在整個華僑社會面臨危機之時，五人同死的血案激發出五祖母題裡強大的組織凝聚力和集體認同，成為支撐僑民團結起來、應對危機的精神力量。

（四）五難僑：民族主義夾縫中的最後掙扎

如果說1950年代初，華人面臨的危機還局限於在地權益部分受到限制和剝奪，那麼，進入60年代以後，尤其是1965年「九・三〇」事件後，印尼社

---

[52] 有意思的是，劇團在大多數演出中也刪去了印尼本土民族反帝反殖及支持華工抗爭的情節。

[53] 參見杜贊奇著，王憲明等譯，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁107。

會中掀起激烈的反共、排華浪潮，1966年短短一年之間，國家出臺了取締華校、華社，建議華人改換印尼風格姓名等多條法令，此時華人面臨的可謂關乎社群存亡的生存危機。這是擺在當時幾乎所有印尼華僑眼前的難題，亞齊驅逐難僑事件則為其中最典型的個案之一。此時的亞齊難僑，一方面被殘忍地排擠出印尼民族國家，另一方面又因時局動盪無法回歸中國，他們的「棄民」境遇也正是當時所有蘇北華僑的寫照，因此不難理解為何初來不久便犧牲的亞齊五難僑，能夠在棉蘭以本地五祖的模式合葬並加以「聖化」，同時賦予「烈士」的稱號。在護旗事件中，難僑原本同時升起了印尼、新中國兩面國旗，卻被軍警要求降下中國國旗，在雙方衝突中，5名難僑最終因守護五星紅旗而犧牲，被奉為「為國捐軀」的革命烈士。從國旗事件可以看出，中國民族主義在印尼「國土」上已失去了最後一絲生存的可能，隨着模糊的民族國家疆界變得日益清晰，複數的民族主義之間的夾縫變得越來越小，印尼難僑乃至印尼華人的生存空間也越來越逼仄，而五難僑遺體從犧牲之初被合葬奉為烈士墓到70年代中葉半主動半被動地徹底拆解，也象徵着棉蘭華人放棄中國國族認同，轉向融入印尼國族的心路歷程。

五、結論

本文發現了印尼蘇門答臘島棉蘭地區獨特的社群共祖塑造形式，通過分析4座五人墓及其傳說，一定程度上突破了此前學界對南洋華人社群共祖的固有認識。首先，棉蘭五人墓既不屬於「先驅型」，也不屬於「總墳型」共祖，其最重要的屬性恰恰源於以往受到忽略的本地信仰元素——科拉邁崇拜，同時，筆者還分析了科拉邁聖人墓的內涵與天地會所代表的庶民抗爭邏輯在棉蘭五人墓這一物質載體中的糅合；其次，以往研究多聚焦於華人內部的幫群整合、社群凝聚力等，局限在華人宗鄉認同方面的討論，本文則通過前國族時期、國族建設初期、國族建設高潮三個時期的4座五人墓，歷時性展現出華人民眾在民族國家進程中矛盾複雜的集體認知和積極實踐；個案進一步說明對宗教信仰的塑造可視爲普通民眾試圖掌握自身命運的努力，其本身就是一種實踐，尤其在現實中身處弱勢、訴求得不到大環境支持的時候。

儘管他們的努力以失敗告終，並且20世紀60年代以後棉蘭再無新的五人墓誕生，但當筆者走進五祖廟、五同胞廟，瞻仰五農民紀念碑，在墓群裡搜尋分散的五難僑時，他們的名字不斷在耳畔回響：「陳炳益、吳土昇、李三弟、楊桂林、黃蜈蜞；黃金榜、許水玲、劉雲看、黃亞炎、黃文贊；林根

於、鄭媽謀、吳亞發、盧亞江、丘乃炮；田文斌、勞錦華、曾祥偉、李竟華、李莉英」，他們的聲音、造墓者的聲音、背後千千萬萬華人的聲音，竟然是可以被聽見的。而棉蘭的案例亦可從華人宗教的角度，說明現代化過程的複雜多樣，它既是格爾茲所說的「一個廣闊而多變的領域，其中充滿各種相互衝突的可能性」[54]，也是陳平原和王德威所說的眾聲喧嘩和反覆曲折的過程，在歷史的轉彎處「會有許多值得仔細辨認的先驅者的足跡、迷路者的身影與犧牲者的軀體」[55]。

（責任編輯：武勇；實習編輯：鄧春碧）

---

[54] 克利福德・格爾茲著，林經緯譯，《追尋事實：兩個國家、四個十年、一位人類學家》（北京：北京大學出版社，2011），頁154。

[55] 陳平原，《中國小說敘事模式的轉變》（北京：北京大學出版社，2010），頁29。此外，可參見王德威著，宋偉傑譯，《被壓抑的現代性——晚清小說新論》（北京：北京大學出版社，2005）。

附圖1：新五祖廟中的五苦力合葬墓



圖片來源：筆者攝於2018年7月18日。

附圖2：五同胞墓的墓碑



圖片來源：筆者攝於2018年3月16日。

附圖3：五同胞墓的墳丘



圖片來源：筆者攝於2018年3月16日。

Communal Ancestors and the Construction of Indonesian Chinese Identity: A Case Study of Four Five-Person Tombs in Medan

Kaiyuan ZHOU
Institute of History
Sichuan Academy of Social Sciences

Abstract

The construction of communal ancestors and group identity are important topics in the study of Southeast Asian Chinese immigrant societies. Previous studies have mostly focused on the social integration and community cohesion within these Chinese communities. Yet little attention has been paid to the complicated process of the identity formation of regional Chinese communities as reflected through the construction of community ancestors during the establishment of Southeast Asian nation-states. An analysis of four five-person tombs in Medan, northeastern Sumatra, Indonesia, reveals a hybrid of the "Keramat Holy Tomb" and "Tian Di Hui (Heaven-Earth Society) Folk Resistance Ethics". This article places this model of deification in the historical context of the interactions between state/quasi-state power and local society, analysing the process of identity construction of Medan Chinese from the perspectives of "national imaginations" and concepts of human-land relations. This case study reveals the strong desire of and actions

Kaiyuan Zhou, Institute of History, Sichuan Academy of Social Sciences, No. 155, West Section 1, First Ring Road, Qingyang District, Chengdu, 610072, Sichuan Province, E-mail: zhoukaiyuan311@163.com.

undertaken by ordinary Chinese people in Southeast Asia to understand and control their own destiny during the establishment of nation-states.

Keywords: Indonesian Chinese, identity, communal ancestors, nationalism