



馬來西亞三一教發展初探： 以巴生港口珠興祠為案例

林德順

馬來西亞馬來亞大學中國研究所高級講師

摘要

三一教源自莆田市。早年莆仙人士移民中國境外，三一教也隨著播遷南洋，其中在馬來西亞落地生根，不少三一教堂多地設立，香火延續至今。巴生港口珠興祠是馬來西亞其中一家最早設立的三一教堂。它是目前國內少數擁有完整隊形的經師團，有能力自主主辦三一教法會，因此成為各方關注馬來西亞三一教發展的焦點。本文以珠興祠為個案參考，探討三一教堂如何因保守興安文化多於開放信徒門戶，尚得以傳承和興繁，發展成為馬來西亞華社一個獨特民間宗教體系。有鑒於馬來西亞興化人大多流失和無法確認本身方言文化特點，在地三一教堂所蘊含的豐富興安文化元素，其實值得興化社群更深入接觸理解，產生互動，讓傳統文化得以轉化，傳入新一代興化人家戶。

關鍵詞：巴生港口、興化人、珠興祠、三一教、經師。



Preliminary Research of Sanyi Teaching at Malaysia: A Case Study of Choo Hing Tze temple, Port Klang

Ling, Tek-Soon*

Abstract

The Sanyi teaching originated in Putian City. In the early years, people from Putian dan Xianyou immigrated outside of China, and the Sanyi teaching moved to Southeast Asia. Among them, it took root in Malaysia, many Sanyi temples were established in many places, and the incense has continued to this day. Choo Hing Tze Temple in Port Klang is one of the earliest Sanyi temples in Malaysia. It is currently one of the few scripture groups in China that has a complete formation and has the ability to independently host the Sanyi Teaching Conference. Therefore, it has become the focus of all parties concerned about the development of the Sanyi Temple in Malaysia. This article takes the Choo Hing Tze Temple as a case study to discuss how the Sanyi Temple was able to inherit and prosper because it preserved the Xing'an culture more than it opened the doors of believers, and developed into a unique folk religious system in the Chinese community in Malaysia. In view of the loss of most Malaysian Xinghua people and the inability to recognize the cultural characteristics of their own dialects, the rich Xing'an

* Senior Lecturer, Institute of China Studies, University of Malaya, Malaysia



馬來西亞三一教發展初探：以巴生港口珠興祠為案例

cultural elements contained in the local Sanyi Temple are actually worthy of in-depth contact and understanding by the Xinghua community to generate interaction and transform traditional culture. Into the family of the new generation of Xinghua people.

Keywords: Port Klang, Henghua people, Choo Hing Tze, Sanyi teaching, Jingshi.



一、前言

三一教和興化人皆源自於莆田市，而莆田市是當今中華人民共和國福建省的僑鄉之一，舊稱興化。¹按馬來西亞（以下簡稱大馬）的情況，興化人最早在十九世紀末抵步。以國內最早成立的太平興安會館為例，那是清朝光緒 25 年，即公元 1899 年。另外一個例子是砂拉越詩巫市（Sibu）的興化墾場，1916 年開發，至今也已經度過一世紀有多。²早年興化先民成功在南洋立足，隨後返鄉招聚同鄉過來，漸漸形成社群，設立組織如廟宇、同業公會，乃至於會館或同鄉會。在英國殖民統治時期，自 1891 年開始，政府定期進行人口統計。³華人被按照方言群分類，「Henghua」是一個有別於「Hokkien」（福建，其實是閩南）、「Hakka」（客家）、「Cantonese」（廣東）、「Hokchiew」（福州）和「Hok Chia」（福清）等社群，散佈在大馬各地。⁴如此的華人口分類法從英殖民時代沿用至今，⁵由此可證，在政府眼裡，興化人不單只是擁有自身的方言，同時也擁有一套凝聚認同的文化與習俗。

¹ 當今的莆田市是 1983 年 9 月，經中華人民共和國國務院批准，把行政區域撤區設市，成為省轄市，轄城廂、涵江兩區，莆田、仙遊兩縣，2003 年 1 月得中國國務院允准之下進一步的把莆田縣分拆，部分鄉鎮充實了城廂、涵江二區，另又新設荔城與秀嶼二區，仙遊縣則保持不變。因此現今的莆田市已經涵蓋了古時的莆田和仙遊兩地。

² 黃孟禮，《詩巫興化人百年移民史》，詩巫：詩巫興化莆仙公會，2012 年，頁 141。

³ Dorothy. Z. Fernandez, Amos H. Hawley, Silva Predaza. (1975). *The Population of Malaysia*. New York: United Nations, p. 1.

⁴ 根據現今馬來西亞興安會館總會的屬會分佈狀況，有 34 個屬會分佈在國內十三個州和聯邦直轄區裡，因此是全國皆有的。《馬來西亞興安會館總會 2015 年會訊》，吉隆坡：馬來西亞興安會館總會，2015 年，頁 195-328。

⁵ 在最近一次馬來西亞政府進行人口統計的 2010 年，政府公佈的人口資料裡沒有華人的方言群分類表了。不過實際上此類統計數據持續在收集，作為內部參考資料用途，學者仍然可以通過國家統計局購買上述資料，可以看到最新的馬來西亞興化人人口數據。



回到中國，在莆仙地域上，「興安」與「興化」其實是古代，大約自宋朝時代開始對當今莆仙一帶的地理行政區域的名稱，比公元 568 年南北朝期間「莆田」立為縣名和公元 699 年以後在唐朝立「仙遊」為縣名更遲。⁶在這之中其實「興化」作為行政區域名稱，所用的次數為多，而「興安」只是宋朝末期一段時日用於「興安州」之稱，元朝開始後又改為「興化路」。不過目前大馬 36 家興化人社團當中，選「興安」為名的卻多過「興化」和「福莆仙」。按過往多位興化社團領導的詮釋，「興化寓意為『興起卻又化無』，是為不吉，『興安』的『安』則『長安』」。⁷事實是當初宋太宗諭令取名「興化」二字是想在此設立政府機關，正式傳播儒家價值，喻意「興德化民」。⁸因此，此「化」是「教化」而非「化無」，作為後來被稱譽為「海濱鄒魯」、「文獻名邦」，顯然這番期許和努力是成功的。

華人南來，有一部分在號稱馬來半島中部的巴生谷（Klang Valley）定居。那裡是馬來半島中部（當地俗稱中馬）的一個地理區域，是以巴生河流域所及的城鎮組成，當中包括了吉隆坡和鄰近的雪蘭莪州城鎮如莎阿南、八打靈再也、巴生等。⁹巴生是這個區域裡最早出現人類聚落的地方。¹⁰它向來以產錫地及周邊錫米

⁶ 《莆田縣志》。

⁷ 「因興化人所到之處，興很容易，化亦很快，故興則化二字不受歡迎，而興安二字象徵有興化人集居之處則安，乃受歡迎」，林捷聰，「永懷興化、重視興安」，《福莆仙人物誌》，新加坡：福莆仙文化出版社，1990 年，頁 94。

⁸ （明）周華，《福建興化縣志》。

⁹ 根据地理范围的划分，所谓的巴生谷边界是西为马六甲海峡，东北以万挠镇为界，东南方则是士毛月，西南则是巴生河巴生港，北方则是蒂蒂旺沙山脉了。也有一個說法是吉隆坡加上雪蘭莪州的四個地區即鴨嘴、巴生、八打靈和烏魯冷岳（Hulu Langat）。Mohd Fadzil Abdul Rashid, Ishak Ab. Ghani, Ibrahim Ngah & Suziana Mat Yasin, "Evaluation of Migration Decision-selectivity Factors in Metropolitan Area: A Case of Klang Valley Region, Malaysia", *Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol. 9, No. 1, (2014) 034-044. 不過按國家統計局的說明，上述四個地區其實是四個縣，而各縣里已經涵蓋了整個雪蘭莪州。聯邦直轄區里的布城（Putrajaya）則不在巴生谷範圍內。"Banci Penduduk dan Perumahan Malaysia 2000", *Jabatan Perangkaan Malaysia*, 2001.

¹⁰ 史學家曾在巴生河發現與公元前三世紀到公元三世紀在當今越南國內的東山村出產的東山銅鼓類似的銅鼓。Adnan Jusoh, Yunos Sauman, Zuliskandar Ramli, *Gendang Gangsa di Asia Tenggara: Tinjauan Terhadap Motif Berunsur Geometri*, *Sari- International Journal of the Malay World and Civilisation*, 29/2: 2011, p. 24.



集散地聞名。¹¹巴生華社的形成，可追溯至 1860 年代或更早。比較具體的情形在 1870 年初期，雪蘭莪政府把巴生建設成一個西式城市，吸引各族人士來謀發展。據記載，當時巴生的華人多，都集中居住在一條街道，那裡被命名為華人街（The China Street）。¹² 1874 年英國殖民勢力進駐，巴生被定為雪蘭莪首府，1886 年至 1901 年間開通往吉隆坡的鐵路及深水港「瑞天咸港」（Port Swettenham，今稱巴生港）的啟用，巴生因其海港而持續重要。¹³

巴生作為巴生谷內最古老的華人城市之一，保存了深厚的華人傳統底蘊。文化界對於大馬得以保存華人傳統文化向來有「華社三大支柱」的說法，認為是有華文教育、華文報和華人社團長期存在。¹⁴國家社團註冊局 2010 年有數據顯示，

¹¹ 公元十四世紀巴生隸屬於印尼的滿者伯夷王朝（Majapahit）的王朝勢力範圍內。Khoo Kay Kim, “Klang District and Town: History and Historical Sources”, *Kekal Abadi*, 8 (2), 1989, p. 1. 隨後到十五世紀的馬六甲王朝巴生被納入它的封建版圖內。Haji Buyong Adil, *Sejarah Selangor* (雪蘭莪史), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1981: vii. 在十六世紀葡萄牙人佔領馬六甲期間，馬六甲王朝後裔南下到柔佛建立柔佛王朝，接管了巴生的控制權。十七世紀時印尼蘇門答臘的武吉士人（Bugis）在巴生一帶落腳立足，被當地人擁為領導，當柔佛王朝積弱時，武吉士人開始聲稱建立雪蘭莪王朝，自號為王。後來荷蘭人佔據馬六甲時，卻對也是地處河下游的瓜拉雪蘭莪（Kuala Selangor）產生興趣。他們與統治雪蘭莪的武吉士人取得協議，在瓜拉雪蘭莪河的出海口處建立城堡，攔下全部從那裡出海的商船征稅，同時也把大部分商品如香料和錫礦買下運往馬六甲，出口到本國荷蘭。那時候巴生的地位就不如瓜拉雪蘭莪那麼重要。十八世紀中期，有馬六甲礦商派人到吉隆坡開採錫礦，大量出產的錫礦通過巴生河出口，巴生才取代瓜拉雪蘭莪的地位，成為雪蘭莪統治權力駐扎的中心。Diana Lewis, *The Tin Trade in the Malay Peninsula during the Eighteenth Century*, *New Zealand Journal of History*, 3/1, 1969: 59. T. J. Newbold, *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca viz Penang, Malacca and Singapore with the Story of the Malayan State of the Peninsula of Malacca*, London: John Murray, 1839: 28.

¹² Muhamad Ibrahim Munshi, *Kesah Pelayaran Muhamad Ibrahim Munshi, Johor Bahru: Pejabat Cetak Kerajaan Johor*, 1956, m/s. 67.

¹³ 1972 年 1 月，雪蘭莪州政府通過一系列的立法程序，正式把瑞天咸港改名為巴生港（Port Klang 馬來文名稱是 Pelabuhan Klang）。John Doraisamy & G. Durairaj, *Port Klang's Journey Through Time*, Port Klang: Port Klang Authority, 2013: p.VI.

¹⁴ 鍾玉蓮，儒家思想與現代化——以馬來西亞為例，*國外社會科學*，vol. 1995 年，no. 第 1 期，1995 年。



大馬華人社團有合法註冊的大約有一萬多個，其中超過半數為宗教信仰組織。¹⁵因此個人認為，欲理解大馬華人社會，我們必須研究她的宗教信仰組織。

本文嘗試以雪蘭莪州巴生港口的百年老廟珠興祠為案例，觀察其一個世紀以來的發展，藉此同時也探討它與當地興化人社群的關係。

二、巴生珠興祠的發展與特色

三一教源自於莆田，是明朝儒士林兆恩所創。林氏初期構想只是為了成立一個研究把儒、釋和道三家學說合二為一的哲學社團，因此其本人被尊稱為「先生」，參與社團的多是他的學生，稱為「門生」。後來因應地方需求和社團內部想法改變，社團朝宗教團體方向發展，吸引更多非知識分子民眾成為信眾，同樣也是濟世救民，則是在精神心靈慰藉和消災保運方面提供保護，在林兆恩晚年，信眾也大量增加至數十萬人，傳播地區已經超出當年的興化府範圍了。當今，有鑒於它的傳統積累，中華人民共和國政府在福建省地區還是承認它為一個合法的宗教。¹⁶

興化人下南洋，到了馬來半島的巴生谷落腳，根據文字記載，最早大約在十九世紀末。當時這裡的英殖民現代化建設粗成，社會初興。整個巴生谷的經濟價值比較大的各行各業已經由其他籍貫華人捷足涉入，形成一種近親同鄉控制全行業的機制。尚幸當時現代交通行業剛起步，因此最早到馬來亞的興化先輩大多從人力車夫為起步職業。隨後他們藉著交通業相近的優勢壟斷了自行車、摩多、汽車、零件、車用電池、輪胎乃至於電器等多個行業，為馬來亞/馬來西亞上述相關

¹⁵ 劉崇漢，《馬來西亞華人社團》，檳城：馬來西亞嘉應屬會聯合會，2016年，頁12。

¹⁶ Zhuo Xinping, "Relationship between Religion and State in the People's Republic of China", *Religions and Christianity in Today's China* Vol. IV, 2014, No.1, p. 22.



商業領域的發展作出階段性的貢獻。¹⁷觀察巴生縣興化社群的境況，可從當地三個不同性質的組織在不同時期出現來看，即廟宇、同業公會和同鄉會館。這三種在不同時代都扮演著凝聚興化人的功能。三個組織當中，又以廟宇的成立時間最早。

巴生縣興化社群的原鄉宗教信仰比較多信仰三一教，而在原鄉同樣盛行的媽祖崇拜和基督教則立足不深或者完全沒有。其實不止是巴生，整個巴生谷乃至於鄰近的森美蘭州興化社群，三一教信仰才是主要的宗教。¹⁸例如在萬撓（Rawang）的感應亭，設立於 1869 年，是全馬最早的三一教教堂，不過後來因當地其他方言群信徒的要求，主神位讓予觀音，三一教主林兆恩則供奉在右座。再後來，媽祖也被供奉於左座。¹⁹另外還有吉隆坡十五碑（Brickfield）的三教堂（1916 年，吉隆坡十五碑）、巴生宗孔堂（1913 年）等。

¹⁷ 來自莆田涵江的姚為祺先生（1873-1929）即是一個鮮明的例子。姚為祺，字學蠡，又名壽美，莆田市涵江區江口鎮東源村人。根據記載，姚氏約在 1892 年自莆田老家南來，起初在吉隆坡當人力車夫，後轉業學習維修腳車。累積資本後自己開店「福隆興」售賣腳車及提供腳車維修，許多興化同鄉在「福隆興」當學徒，學成後到東南亞各地開設腳車店，形成了腳車業由興化人壟斷的局面，姚氏也被譽為「東南亞腳車業始祖」。宋元模：「腳車業的始祖—姚為祺」，《雪隆自由車摩多西卡商會一百週年紀念特刊 1911-2011》，吉隆坡：雪隆自由車摩多西卡商會，2011 年，頁 17 與林德順，〈宋元模〉，林德順與柯金德（編撰），《馬來西亞興化群賢錄》，吉隆坡：馬來西亞興安會館總會，2019 年，頁 226-228。

¹⁸ 馬來西亞國內由興化人主祀的天后宮，一般是與當地興化社群或者興安會館關係密切如霹靂興安會館和馬六甲興安會館，就在會館建築物範圍內特設一個樓層為天后宮，抑或是在會館附近，如砂拉越古晉興安會館與附近的天后宮大廈裡的天后宮。蘇慶華、劉崇漢（編），《馬來西亞天后宮大觀第二輯》，吉隆坡：雪隆海南會館（天后宮）媽祖文化研究中心，2008 年，頁 308-313。媽祖信仰在大中華文化圈發揚傳播時早已跨出莆仙地域被各省份人士所接受，當廣大信徒跨洋越海到南洋謀生時，海神媽祖遂成為他們的隨身寄託。一旦信徒在異鄉立足，媽祖信仰也就隨著開枝散葉，進而發揚光大。據馬來西亞媽祖研究學者的資料，在巴生谷一帶的天后宮和媽祖廟大約有十二家。據不完整的統計，在吉隆坡地區的天后宮有：雪隆海南會館天后宮（又稱吉隆坡樂聖嶺天后宮）和吉隆坡舊巴生路天后古廟。若把範圍擴大到整個巴生谷，還有：巴生海南會館天后宮、巴生聖淘沙天后聖母殿、吉膽島昭應廟天后宮、適耕莊水尾聖娘廟、加埔十五支天后宮、班達馬蘭新村媽祖廟、雙文丹萬撓天后宮、瓜拉雪蘭莪天福宮、吧生柴埕鎮海天后聖母宮、丹絨士拔天后宮等。

¹⁹ 石滄金與歐陽班鈺，《馬來西亞華人的三一教信仰考察》，東南亞研究 2012 年第 3 期，頁 64。



馬來西亞三一教發展初探：以巴生港口珠興祠為案例

除了這幾座歷史悠久的三一教堂外，在第二次世界大戰以後，巴生谷地區還陸陸續續設立了宗聖堂（1949年，吉隆坡秋傑路，Chow Kit Road）、宗興祠（1951年，雪蘭莪雙溪比力，Sungai Pelek）、宗孔堂（1962年，雪蘭莪雙文丹，Serendah）、三聖堂（1967年，吉隆坡舊巴生路，Old Klang Road）、宗賢堂（1969年前，吉隆坡水塘路，Jalan Kolam Air）等。²⁰三一教在中國的發展主要還是集中在莆仙地區，此教跨海抵馬遷播亦大多是興化人的運作，所以上述的三一教堂至少在創始之際一定是興化人無疑，雖然有部分教堂自後也開始累積非興化籍信徒乃至於由非興化籍信徒主導，至今仍有大部分教堂還是由興化社群管理。

巴生有兩座三一教教堂。座落於巴生港口馬六甲路（Jalan Melaka）的珠興祠是建於1894年。座落於巴生加埔路（Jalan Kapar）的宗孔堂則建於1913年。這兩座三一教教堂的主祀都是教主林兆恩。從珠興祠的建廟日期顯示，最遲於1894年，興化人已經在巴生落腳。根據目前珠興祠正門旁石碑記載，此祠為來自興化府仙遊縣的張啟始創。1894年，他在幾個巴生同鄉的幫助下，在當時被稱為港口路四支石的現址建立一個簡陋的鋅板祠宇，名曰珠興祠，為同鄉提供祀神之地。不過在二戰期間日據時期，不知何故，珠興祠曾暫遷至時程直落牙弄律一支石處（Jalan Teluk Gadong），戰後不久又遷回原地。

珠興祠在馬六甲路的祠址早年只是長期租賃性質。1965年，信徒們決定向政府申請註冊珠興祠為合法宗教組織，遂開始與地主洽購。1970年，政府批准申請，該地主經過多番談判後也願意放售，珠興祠才真正擁有自身的歸屬。當時巴生縣內著名興化社群領袖徐福隆從事建築業，精於繪測，馬六甲興安會館和巴生福建會館大廈的繪測和建築都是由他經手建成，名譽一時。1972年珠興祠成立董事

²⁰ 石滄金，《馬來西亞華人社團研究》，廣州：暨南大學出版社，2013年，頁92。



會，會議通過設立一個祠宇興建委員會，徐福隆先生順理成章被委託設計圖測。三年後，嶄新的珠興祠廟建竣。在這期間，為感念徐福隆的功勞，他曾被選為珠興祠董事會主席。²¹

董事會是珠興祠的資產擁有者，因此它負責處理該祠的一切行政事務、收入開銷、修繕建設等等。珠興祠的常年宗教活動儀式則由經師團負責。2022 年 1 月 27 日，筆者與珠興祠經師楊文強和董事會董事余順權先生在珠興祠進行一場訪談，針對珠興祠的三一教信仰和實踐作進一步的理解。

根據楊文強的說法，珠興祠自創始至今，已歷經四任領導。早期第一代領導是創辦人來自仙遊榜頭鎮的張啟與鄉人，不過他們當中並沒有合格的經師。到了第二代領導當中有從仙遊過來的黃瑞利，又稱為吉蘭（郎）師，是一位經師，由他擔任主壇。第三代的主壇則是林樂貴，那時開始設有副壇，是林成代，第四代的主壇則是楊順德，而副壇就是楊文強本人。

張啟據說曾獲得三一教主的指示，要他到馬來亞的巴生港口傳播三一教，他便從祖鄉仙遊縣榜頭鎮的珠光書院取得分靈，在公元 1894 年在巴生港口設立教堂。楊氏認為珠興祠是全馬第一家三一教堂。這個說法在傅吾康發表於 1972 年的論文「Some Remarks on the “Three-in-One Doctrine” and its Manifestations in Singapore and Malaysia」獲得支持。²²不過根據石滄金與歐陽班鋱在 2012 年的資料，應該還是晚於雪蘭莪州萬撓的感應亭（1869 年立）。另外太平興安會館據說在 1899 年成立，同時也設立三一教教堂崇聖宮。不過兩位作者也補充道有一說崇聖宮其實是

²¹ 林德順，〈徐福隆〉，林德順與柯金德（編撰），《馬來西亞興化群賢錄》，吉隆坡：馬來西亞興安會館總會，2019 年，頁 384，陳翠君，〈楊炳珊〉，林德順與柯金德（編撰），《馬來西亞興化群賢錄》，吉隆坡：馬來西亞興安會館總會，2019 年，頁 275。

²² Wolfgang Franke, “Some Remarks on the ‘Three-in-One Doctrine’ and its Manifestations in Singapore and Malaysia”, *Oriens Extremus* Vol.19, No. ½ (December 1972), p. 122.



馬來西亞三一教發展初探：以巴生港口珠興祠為案例

當時名為「福興仙館」的太平興安會館的前身。如果這個說法屬實，則崇聖宮也有可能早過珠興祠。²³

主壇作為三一教堂裡經師團的領導，一般在四、五十歲正值壯年時期被選中。過後要在請教三一教主及得到祂發首肯之下，才能換人。經師團主要的任務是進行節日的齋醮科儀活動，其實是非常耗費體力，因此一旦經師的年紀老邁，進行儀式是相當吃力，這時經師團就需要進行新陳代謝。三一教每年固定的齋醮科儀活動有三次，即上元、中元和下元，分別是農曆正月十五，俗稱元宵節、農曆七月十五和農曆十月十五。楊文強則說，珠興祠經師對「三元」的重點分別列為上元是幫信徒做保運，中元注重盂蘭節，下元則是超度先人。不過有別於其他三一教堂，珠興祠經師多年前已經決定，把下元超度先人的儀式，挪到中元的時候一起做，因此到下元他們並沒有做齋醮科儀活動。²⁴負責進行齋醮科儀者，不像一般道教組織內被稱為道士，反之是被稱為「經師」。楊文強認為這是因為他們需要閱讀大量三教的經書典籍，所以被稱為經師。其實相信也因為當初教主林兆恩本要提倡的是一個研究學術的組織，其本人也被稱為「先生」，是為「老師」的意思。不過根據作者的觀察，信徒們如果以興化語稱呼，是用「經師」(kin nor)來稱呼珠興祠的神職人員，一旦以巴生較為流行的閩南語談及，則稱他們為「師公」(sai gong)，這是道士的意思了。楊文強本身也同意三一教裡的經師的職能任務與一般道教組織的道士無異。²⁵

珠興祠的經師團號稱是屬於林兆恩「四配」弟子中林至敬門下的明夏派。他們目前尚維持一個約四十人左右的經師團。其成員清一色為成年男性。楊文強說，

²³ 石滄金與歐陽班銓，〈馬來西亞華人的三一教信仰考察〉，《東南亞研究》2012年第3期，頁64與頁65。

²⁴ 楊文強經師訪談記錄內容，日期：2022年1月22日，地點：巴生港口珠興祠。

²⁵ 同上。



他們注意到在莆田的三一教堂已經接受女性成為經師，不過這裡暫時還沒有開放接受女性申請。不過他們對非興化籍男性倒是開放門戶。他本人最近一次收徒在 2006 年，傾向優先考慮三一教信眾，時常到珠興祠來參拜，如果是自小就跟著家人來拜的，年齡大約二十歲左右更好。²⁶一位准經師接受培訓的第一步，就是學會用興化語交談，進而閱讀經典。珠興祠的全部儀式是以興化語為媒介語，而且大部分大馬興化人其實也不大會說興化語，因此興化籍和非興化籍信徒幾乎都一樣要經歷這一關，過後才開始學習如何在齋醮科儀中學會念、唱、敲打或吹奏樂器。他們剛入門被稱為「道友」，大約參與培訓和正式儀式三、五年以後，由培訓他的經師觀察他的表現和品德後，如果合格，才可以被稱為「經師」。據楊文強說，未來經驗更豐富者，還可以升等被稱為「門人」。²⁷因為是有教無類，凡是受過完整訓練可以當經師者，他的興化語一定非常流利和能掌握許多深奧詞彙，比許多興化人的水平還高。此外，楊文強說每位經師雖然完成訓練後還是過著普通人的生活，可以成家立業，不過他們卻也必須接受五大戒，因此不能有任何敗壞道德的事跡，不然會損害三一教堂的名譽。

目前的珠興祠是主祀三一教教主林兆恩、配祀則有卓晚春、媽祖、觀音菩薩及其他儒釋道諸聖賢，因此整體形象的確是三教合一，不過以它們的法事活動看來更像是道教。除了上述的「三元」法事和節慶以外，珠興祠每逢農曆七月十六也舉行教主寶誕，三教堂理事會也會選在寶誕正日的前後日期同時舉辦組織的周年聯歡慶典。

董事余順權從興安文化角度切入，認為珠興祠雖然接受興化籍外的信眾乃至於讓他們成為經師，不過珠興祠作為一個合法註冊的信仰組織，會員還只限興化

²⁶ 同上。

²⁷ 同上。



人。每一位新加入的會員之前都需要兩位現任會員推薦才能申請入會。因此興化祠董事會成員也肯定清一色是興化人。他本身因為祖父是當初創辦珠興祠的其中一員，家族裡每一代都有派代表成為董事。其他董事大多也是代表本身家族，因此董事會裡大部分是世交熟人，最高領導一般是社群裡德高望重者，也是多屆連任。早期珠興祠因信眾的經濟能力不強，而且有籍貫局限，本身財力不足，廟體簡陋狹小，且還是向人租賃。到了上個世紀六十年代，許多涉足陸路交通行業的興化同鄉紛紛致富，他們對珠興祠的捐獻也開始增多，香油錢不少，珠興祠董事會也謹小慎微地把每年的盈餘進行保守的做定存或者購買土地投資，至今已經成為一筆可觀的數目，不過都不貿然投資，一直都保留以備不時之需。余氏認為如此的嚴謹守業心態其實也會把三一教傳統保守得很好。惟他也期待未來最好還是要漸進改革，讓三一教在馬來西亞有活化和本土化的發展。此外，他認為每次法會，珠興祠出資提供各種材料，請信眾義務烹煮興化菜如清湯興化麵線、炒興化米粉、鹹豆腐、興化雜菜等免費提供工作人員與信徒享用，因此這也讓蘊含興安文化的興化饌食得以流傳和保存。

三、請益三一教，重建興化認同

根據筆者多年的觀察，馬來西亞興化社群普遍上無法辨識本身的籍貫或者方言群文化的特點。一般興化家庭只有少數可以用莆仙方言作為家裡的媒介語。東馬砂拉越的詩巫市因為有比較集中的興化住民，是少數以莆仙方言為社區用語的地方。主要的原因相信是興化人佔馬來西亞華人人口的極少數，大約百分之五左右。他們大部分散佈在全馬各地，面對當地強勢方言族群如閩南、客家、廣府等，本身方言與文化在日常生活的使用和實踐就大幅度被壓縮。如此趨向經過長期發展，導致興化社群的文化認同相當淡薄，如果沒有任何方面積極介入改善，相信多一兩代人的時間，興安文化會走向凋零。



近幾年筆者在考察興化人的原鄉宗教信仰發現，無論是興化系佛教、基督教衛理公會還是三一教，有部分人士的儀式用語尚保留使用興化語，即使是開放族群邊界讓其他方言群人士參與，卻堅持要他人學習興化語。對比佛教和基督教，三一教又是當中最為純粹本土的宗教，其原初體系即是源自早年的興化府，它本身的宗教內容自然是興安文化元素。如果以進一步理解興安文化為前提，無關宗教認同，興化人可以通過參與三一教的活動，不必入教，即可體會、理解和感受到興安文化的氛圍。

三一教的信眾基礎本來就是來自莆仙人士。跟隨著興化人播遷至馬來西亞以後，他們持續服務興化人的精神需求，隨後漸漸擴大接受來自其他籍貫人士的膜拜，教堂的收入也跟著增加，經濟財力上是可以獨立生存，有充足的經費支援主辦教中各種活動儀式和文化特色持續保存。通過考察及與上文所述兩位珠興祠負責人的訪談得知，珠興祠面對潛在的挑戰還是經師團的維持。相對於其他教堂完全沒有經師或者是經師人數不足成團，珠興祠的情況卻是經師團猶在卻未獲得足夠的新一代可以接班。時下年輕人少有對長時間進行的各種法會和齋醮科儀感興趣，珠興祠也因此對部分儀式活動行簡化。不過目前看來，他們應該是巴生谷內少數擁有經師，而且可以成團的三一教堂，這點就足以讓珠興祠值得被關注考察。

其實當今這個時代，還有許多中年和青年輩的興化人，如果家裡沒有保留親近三一教堂的傳統和實踐，他們可能也未認知到三一教。因此是時候珠興祠與興化社群作更主動的接觸，邀請他們到教堂，給予三一教的簡單介紹，體會它的文化特色，也強調教堂與興化祖先的連結。某些革新也需要進行，例如允許女性加入成為經師，更加深入研究三教經典和教義，為信徒傳達更準確的教主思想。三一教的經典研讀傳統並沒有隨著文化播遷跟著來，為了滿足興化人在民間宗教的需求，一般三一教信仰長期往祈福消災保運安魂功德等的功能發展，它能為教堂



帶來經濟上的獨立與自主，惟從長期來看，沒有引導經師作更進一步的研讀，教堂無法吸引更多追求思考中華哲學和知識的知識型公眾參與。他們或許可以赴莆田祖鄉的珠光書院考察與交流，參考當地對經師培訓的內容與方法，進行一些雙邊合作，改良本地經師的培訓方式和增加一些新的培訓項目，可能會有新的進展。

四、結語

本文以巴生港口的珠興祠為個案參考，探討三一教堂的發展，發現雖然他們比較堅持保守興安文化多於開放接收其他籍貫信徒，它還是得以傳承和興繁，發展成為馬來西亞華社一個獨特民間宗教體系。其中三一教的經師團和齋醮科儀有其別於其他道教系統，值得取之進行探討和研究，鼓勵他們保存這富有興安文化特色於在地的傳統。此外，也期待他們有進一步進行探討和改革，讓更多人認識三一教以及教中蘊含的興安文化。另外一個方面，馬來西亞興化人大多數面對流失和無法確認本身方言文化特點，未來甚至可能完全消失。在地三一教所蘊含的豐富興安文化元素，其實值得興化社群接觸與親炙，雙方產生互動，讓傳統文化得以傳入新一代興化人家戶。

五、參考文獻

(一) 著作

《福莆仙人物誌》，新加坡：福莆仙文化出版社，1990年。

林德順與柯金德（編撰），《馬來西亞興化群賢錄》，吉隆坡：馬來西亞興安會館總會，2019年。

劉崇漢，《馬來西亞華人社團》，檳城：馬來西亞嘉應屬會聯合會，2016年。



石滄金，《馬來西亞華人社團研究》，廣州：暨南大學出版社，2013 年。

蘇慶華、劉崇漢（編），《馬來西亞天后宮大觀第二輯》，吉隆坡：雪隆海南會館（天后宮）媽祖文化研究中心，2008 年。

Dorothy. Z. Fernandez, Amos H. Hawley, Silva Predaza. *The Population of Malaysia*. New York: United Nations, 1975.

Haji Buyong Adil, *Sejarah Selangor*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1981.

John Doraisamy & G. Durairaj, *Port Klang's Journey Through Time*, Port Klang: Port Klang Authority, 2013.

Muhamad Ibrahim Munshi, *Kesah Pelayaran Muhamad Ibrahim Munshi*, Johor Bahru: Pejabat Chetak Kerajaan Johor, 1956.

T. J. Newbold, *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca viz Penang, Malacca and Singapore with the Story of the Malayan State of the Peninsula of Malacca*, London: John Murray, 1839: 28.

（二）期刊論文

石滄金與歐陽班鈺，《馬來西亞華人的三一教信仰考察》，東南亞研究 2012 年第 3 期，頁 64。

鍾玉蓮，儒家思想與現代化——以馬來西亞為例，國外社會科學，vol. 1995 年，no. 第 1 期，1995 年。

Adnan Jusoh, Yunos Sauman, Zuliskandar Ramli, *Gendang Gangsa di Asia Tenggara: Tinjauan Terhadap Motif Berunsur Geometri*, *Sari- International Journal of the Malay World and Civilisation*, 29/2: 2011.



馬來西亞三一教發展初探：以巴生港口珠興祠為案例

Diana Lewis, *The Tin Trade in the Malay Peninsula during the Eighteenth Century*, *New Zealand Journal of History*, 3/1, 1969: 59.

Khoo Kay Kim, “Klang District and Town: History and Historical Sources”, *Kekal Abadi*, 8 (2), 1989.

Mohd Fadzil Abdul Rashid, Ishak Ab. Ghani, Ibrahim Ngah & Suziana Mat Yasin, “Evaluation of Migration Decision-selectivity Factors in Metropolitan Area: A Case of Klang Valley Region, Malaysia”, *Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol. 9, No. 1, (2014), pp. 34-44.

Wolfgang Franke, “Some Remarks on the "Three-in-One Doctrine" and its Manifestations in Singapore and Malaysia”, *Oriens Extremus* Vol.19, No. ½ (December 1972), p. 121-130.

Zhuo Xinping, “Relationship between Religion and State in the People’s Republic of China”, *Religions and Christianity in Today’s China* Vol. IV, 2014, No.1, pp. 16-24.

(三) 社團文獻

黃孟禮，〈《詩巫興化人百年移民史》〉，詩巫：詩巫興化莆仙公會，2012年。

《馬來西亞興安會館總會 2015 年會訊》，吉隆坡：馬來西亞興安會館總會，2015年。

宋元模，〈《腳車業的始祖—姚為祺》〉，《雪隆自由車摩多西卡商會一百週年紀念特刊 1911-2011》，吉隆坡：雪隆自由車摩多西卡商會，2011年。

(四) 電子網站：

“Banci Penduduk dan Perumahan Malaysia 2000”, Jabatan Perangkaan Malaysia, 2001.

