

马来西亚客家人的造神现象与区域主权意识

王琛发

（修订稿，初稿以发言稿形式发表于“全球客家区域文化学术研讨会”，厦门大学，2006年1月）

一、 马来西亚客家人造神现象的背景思考

马来西亚各地区的客家社群除了把他们家乡的民俗习惯和信仰文化移植到马来西亚，缩短他们对家乡的心理距离与抚慰他们在异地彷徨不安定的生活，他们也会根据崇功报德和慎终追远的传统，将有功的族人甚至非华人的盟友，尤其是战死的英灵，崇祀为本土神明、宣称是以他们为开拓主力的所在地区的保护神。

这一种在地的历史现象，其实可以解释是源自先民在异地开拓的困境意识。他们其实是在世俗的政治权力的说法以外，以信仰的方式巩固和神圣化了他们对地区开拓的历史主权。一旦将死去的领袖形容成新开发地区的区域神，异地已不再是他人的，而是死者的“弟兄们”必须兢兢业业维护的遗产。

客家人在马来西亚最早的生存方式是集体开矿，他们在本地的造神现象，既然可能与矿区开拓的困境意识有关，也就会构建出马来西亚的华人信仰的特点：几乎所有当地“土生土长”的华人神明都源自矿区，都是矿区开拓过程中的先烈，是由对先烈的英灵崇拜发展出来，其信仰的影响和分香之处，也往往是邻近一带的小乡镇；这反映了原来的矿区社群早期的联盟社群的所在区，或者是香火随信众移入当地的后期新开拓区。例外的是，在作为港口都市的槟城，客家人信仰了并非源自矿区的大伯公，认为大伯公是开拓先驱。但考虑到这里曾经是18世纪末至20世纪马来半岛、苏门答腊、泰南各矿区所共用的炼锡与出口集中地，就知道这是对矿港主权的重视，而且大伯公信仰的一再改造和演变也是有迹可循。

马来西亚流行的顺口溜：“客家人开埠、广府人旺埠、福建人占埠”形象化的说明了矿区开拓的特点。各地区最初的开拓者多是地理接近东南亚的华南客家人，从中国技术较先进的矿区到最近的广东各港口出海的这批人，习惯了在炎热的山区采矿；但他们的生活所需，又依赖其他方言群的各行业工匠以及其他方言群的菜农为他们支援。久而久之，凡是矿区之间的乡镇几乎都是广州商人和工匠兴旺了镇容，最后是当买办的福建人进来从商或引进竞争对手；而且各籍贯各方言群以中国原乡的地缘和业缘纽带相结合，把持了某个区域特定的行业的经济利益，也成为了马来西亚华人百余年来见怪不怪、理所当然的日常生活。

也正是由于能占有矿区的客家人占有了控制主要经济作业的优势，来自中国不同地区的客家人却也因此成为抢夺各地矿区的竞争对手。所以，我们也不能片面地把在马来西亚发生的华人内部冲突视作方言群差异引发的冲突，它往往是某

一籍贯的客家人带领其联盟的其他方言群支持一股土侯势力，向另一籍贯客家群体支持的土侯势力和联盟进军。生活在如此际遇之下，来自中国不同省份和县区的客家人，几乎都是把他们在大陆的先进技术带来的同时，也把会党的意识形态和组织结构运用在马来西亚形成当地的经济势力斗争。他们在马来西亚各占农业与矿业生产地盘，建立了以乡情为纽带、以会党为组织的武装经济生产聚落，形成了以“会党结盟、乡群实力、经济生产”为特征的各地社区形式。

几乎每一个矿区客家社群为了保卫和扩展他们的生存机会，都经历过与其他同是客家或非客家的乡群势力以至地方土酋结盟、斗争的相互消长，以血泪完成被殖民者片面诠释为帮派械斗的海外开拓史。其中最显着的例子是从1860年代到1874年同时结束的拉律战争与吉隆坡内战，两场战争的结果是命运也相同，都是让英国人得以利用“调和”及“扩大各方收入、分配利益”名义开始全面殖民马来亚半岛。

拉律战争席卷北马、从槟城到霹雳州都是惠州、潮州与古冈州联盟的义兴会党向增城、龙门与广州府的海山会党势力对决，其中还包括了原本同道的永大馆一分为二，永定客家人因福建海商的联盟与海山合作，大埔客家人却参加潮语系潮州人的队伍而共同在1864年的战事年代组成“九邑”结义的“韩江家庙”去了¹。从森美兰到吉隆坡的内战却是惠州人的主流加入海山联合赤溪客家人等与倾向义兴的嘉应州人苦斗，其中还有一些原属刘关张赵的惠州人则还是在义兴一边²。在两个战场上原来的战火波及的地带，北马后出现崇拜义兴领袖拿督公苏亚昌的信仰圈，中马出现了崇拜海山领袖仙师爷盛明利以及土人盟友石拿督的信仰。这些本土神明，其实就是战死的会党领导。

探讨客家人在马来西亚的英灵信仰的起源，我们其实不能只是概括性的说明这是崇功报德的传统文化移植到马来西亚，或者纯粹以神道设教去说明。毕竟其他籍贯的人们并没有这样一种普遍“造神”的情况。

就像以宗族村落的性质移民到马来西亚的少数客家农村，马国也有不少闽语系的农村。但这些闽南语系的村子，村民只要把福建或潮州家乡的神明带来，缩短了心理上与家乡的距离、获得象征文化与满足心灵的寄托，就努力的日久他乡作故乡，把越来越多亲人找来，庙也越建越大。但，他们绝少在本土造神的现象。

从矿区的长期争夺战争造成的不安定心理，去探讨客家人信仰的需要，我们较容易理解本土造神不仅仅能抚慰先灵。更重要是，作为拥有和利用异乡土地资源的集体，各地区的客家社群若能够用他们所最相信的方式将先人的事迹化为社区的历史记忆，就等于进一步巩固自己将异地化为乡土所带来的感情和主权意识。

二、 马来西亚客人在本土发展的英灵信仰

当我们总结马来西亚一些典型的、由客家人发展的英灵信仰的来源和其演变，就会发现所举的庙宇例证，都是在地区上被视为公众信仰中心的香火庙。从19世纪到20世纪初，这些庙宇也起着为地方上排解纠纷和维系乡情的作用，庙宇领袖也几乎等于地方上的华人领袖。

（A）张、丘、马大伯公

伯公信仰在中国南方民间流传甚广，乃一般人在所谓“福德祠”供奉的土地神，伯公则是亲昵的通俗尊称。无论如何，人们对于生活于斯的社区所在之土地，在拟人化的崇拜之余，也会揉合了对先贤崇拜的祖神意识，以为那些有功于社群的开拓先贤会“福而有德千家敬，正则为神万世尊”，死后化为土地神，成为社区的庇佑灵。这一信仰意识尤其符合那些在异乡谋生的客属垦殖民之信仰需求。于是便出现了张、丘、马三公成神于槟榔屿的神话，客人之间广泛传播了三人的传说，指他们生前在海珠屿开荒，仙逝后化身福德祠大伯公。

张理被说成是大埔人的说法见于海珠屿大伯公庙1958年立的重修碑记，碑记上也建构了张理的身世历史：相传他是在乾隆年间，和同乡人丘兆进及另一福建永定客人马福春一道乘帆船到海珠屿，成为比英殖更早到槟城的华人。碑记依传说的说法记载说：三人之中，张为塾师、丘为铁匠、马为烧炭工人，情谊很深，并结拜为兄弟；其中张理一直住在海珠屿，丘、马二人在邻近找生活，但他们常常欢聚；一日，丘、马二人到海珠屿探望张理，见他已在石岩之中坐化了，丘、马二人便把他安葬和祭祀他。丘、马二人去世后，人们把他们安葬在张理坟墓左右，并奉祀三人和祈求他们的保护。据说在他们踏上海珠屿的土地一角，就成了大伯公庙的建庙处，也即大伯公神灵的发源地。由于此处曾有乾隆壬子（1792年）“六甲弟子”所赠之香炉，加上张、丘、马三公之墓俱在，马福春墓碑志明为嘉庆十四年（1809）立，当地又有一座可能是守庙僧人的“顺寂沙弥西滨禅师”墓，志明葬于1854年，因此，更能证实此处的大伯公信仰历史悠久，也教人信服历史上的大伯公三人是真有其人。³

不过，真要追根究底，大伯公的神话是经过整整一个世纪的演变方才定型的。据之前1851年任槟城警察总监的Vaughan记载，地方上曾传说张理是永定人，而另有来自嘉应人的说法则传说大伯公叫“李妹记”⁴，大伯公庙在20世纪前的文物碑记，捐款人虽然是增城客家人领头，但里头的广州府人更多；福建人也曾为了大伯公及庙地的主权与客人发生纠纷。然而，到了二十世纪初，北马至霹雳的客家人士结束自我纷争之后，经济势力极强大的少数社群更需要共同信仰促进团结，至领导华社的南洋首富兼清廷总领事张弼士证诸族谱，指张理为他本人的嗣伯公，大伯公已被描绘成比英殖更早的开港者，加强了张弼士代表清廷领导华社的声望与神话渊源。从神话学的观点看，客家夫子教书传播文化、客家铁匠制造生产工具、客家炭工提供家家户户的炉具，正是藉传说去强调这里有个完整社区，主权属于客家人。到1909年左右，原本曾经有过主权纷争的槟城海原本曾经有过主权

纷争的槟城海珠屿大伯公庙由惠州、嘉应、大埔、永定、增城五属客家人共同管理，已成不争之实。⁵

闽客两帮对大伯公主权争论结束后，福建“宝福社”每年农历正月十五日，一年一度到海珠屿大伯公庙“请火”，不论海珠屿大伯公庙或市区大伯公街分祠，日常也欢迎任何人士入庙拜神。近数十年来亦由于帮群及籍贯之偏见消弭，加上传媒不论张、丘、马籍贯的一再报导，客人信仰传说已经逐渐演化成整个华人社会接受的神话，变成诠释华人对槟城历史主权的一种“图腾”。⁶

（B）刘善邦

在砂劳越华人及土着心目中，也有一位英烈人物刘善邦死后受到崇祀，并常被称为“伯公”的。这位原籍陆丰县河口区八万镇罗庚山的刘善邦，是在1830年率领同伴从西婆罗州迁移至砂劳越石隆门帽山开采金矿，并在原来义兴公司的基础上创立当地的“十二公司”⁷。公元1857年，十二公司屡受企图统治砂劳越全境称王的英人詹姆士布洛克压力，因鸦片等事件发生争执，誓师起义，却在2月底中了对方佯作和谈之计，深夜时突遭侵袭，全体被害在新尧湾友兰肚山岗⁸。村民为追念刘善邦等，在墓地左建庙，每年轮流主祭，奉刘公为砂劳越开山地主，七月十五中元，请神开头第一句必呼“开山地主刘善邦”之名，并烧化纸龙袍献给亡灵。⁹

经过屡次重修后，1980年重建的刘善邦庙更名“义德庙”，庙内包括了乩童降旨指示供奉的刘大伯、王山伯（可能是另一殉难英烈王甲）及刘善邦三兄弟，堂名为“三义堂”；另外又附祀刘珍珍姑娘（据谓是刘善邦之妹）。¹⁰

（C）钟万仙师庙

吉隆坡钟万仙师庙创于1879年，主神是惠州人钟万。据此处民间说法和庙众牌匾纪录，他的原籍在中国惠州紫金南岭东溪塘北寨大良背，少时入吕山（闾山）法门，曾于乡井设馆授徒行医，后因国内动乱始逃难南来开矿，工余时候，病者求医，一律免费。仙师逝世时，享年近百岁。同门及后学筹款购地，在吉隆坡建庙供奉钟万，钟万因此成了客家人信奉的地方守护神。源于全真系统的芙蓉天公五老观，庙中所祀的其中一块祖师牌位亦有钟万十三郎之名，可见其传法亦流入他派，流传马来亚各处。

目前全世界可能只有吉隆坡及中国嘉应州的五华县有钟万仙师庙，在中国的钟万公香火，被供奉在华城镇西北四公哩靠歧岭河西侧，是城外铁炉村的乡土神。当地人称他“叔太公”，说他曾拜雪山仙师学法为民众驱邪治病，受封钟万十三郎，为这位上祖设了万公祠。¹¹

吉隆坡钟万先师庙光绪二十一年（1895）钟坤的对联：“龙邑溯灵踪宏施法雨，吕山传妙术大显神通”。若要寻找“龙邑”所在，既靠近紫金又近华城镇的只有边邻的龙川县。全部资料似乎说明了钟万曾经奔走在惠州紫金和嘉应五华边境一带，当年的行踪主要到过紫金邻近的龙川及马来西亚的矿区，到处驱邪救人，宏传道法。

（D）仙四师爷

吉隆坡仙四师爷庙据说是为了纪念海山会党领袖惠州人甲必丹盛明利（仙师爷）和叶四先贤，也有说是为了纪念盛明利钟四而建立的。而仙师爷的信仰可说是跨越最多州府的客家人信仰。

传说盛明利在 1860 年被擒牺牲时，颈项喷出来的是白色的血液，他的神化看来典型的会党祖神崇拜，逝世后不久即出现玉帝封神的说法，鼓舞党人战斗。他的香火祠，也早已在他的弟子叶亚来转战吉隆坡后在 1868 年接任第三任甲必丹之前。即使叶四的玉帝封神说法，也是在叶亚来 1873 年全盘平定吉隆坡之前。神话出现在天下未定之际，有助鼓励本党取得“天命”。

我们根据现存的史料去比较，也可以发现到客家社群以至地方人士针对盛明利的造神运动，也有过一个长期的变化过程。

最早出现在芙蓉的说法，仙四师爷似是指盛明利本人而言，证据可以从黎开合 1872 年送到千古庙的铜钟说明，钟上刻上“玉封四师爷”的字样，而千古庙中的神位及神像都只属盛明利。当地纪录神明事迹的手抄本，亦是称呼盛明利本人为四师爷。

但据说叶亚来是在前辈叶四的谦让和推荐下，才能担任第三任吉隆坡华人甲必丹，而叶四本身却不幸于 1870 年正月敌对集团所杀害，所以后来叶亚来为感念盛明利与叶四的恩和义，便建立仙四师爷庙以褒封他们为仙师爷和四师爷，供奉为地方保护神，各地分香则多以仙师爷为主。¹²

又有一说法指四师爷叫钟炳来，说他是嘉应州人，是叶亚来手下统军的大队长，论功行赏当论第一，却逝于封赏之前。这一说法见于吉隆坡仙四师爷庙 1989 年出版的特刊，但和 S.M.Middlebrook 及 J.M.Gullick 据史料记载的“叶亚来专史”（JMBRAS Volume XXIV Part2，英国皇家亚洲学会马来亚分会学刊，1951 年 7 月版）所说的那位“钟炳”的事迹可能有极大出入。专史上没有说明钟炳的籍贯，只说他带领叶亚来的惠州子弟征讨嘉应人。

根据张敬文《吉隆坡仙四师爷宫创庙史略》，吉隆坡师爷香火是 1864 年叶亚来亲往芙蓉阿沙坑恭引到吉隆坡¹³；等到 1882 年叶亚来捐地建庙时，这间 1883 年

开光的庙宇，除了仙师爷，也供奉较仙师爷后死殉难的四师爷¹⁴；此时海山会党得势，叶亚来位尊权高，盛明利之神圣及叶四之神化，诠释了叶亚来掌权是顺天应人。此庙是吉隆坡的大地主，也一度是华社公益事业的领导处。此后士毛月仙四师爷宫（1894）、加影师爷宫（1898）、新古毛岳山古庙（1891）的仙四师爷神位先后出现，盛明利又成为多个由吉隆坡向外地延伸开发的矿业地区的护境神明。马六甲晋港“和胜宫”又名广福庙，1900年的碑文说明：“本庙地原属福建人何业胜祖地，由何业胜本人献出，又有潮州大埔人余观莲捐出地面结石铺坪”，可见盛明利殉难的四十年后，神化他的信仰圈，已跨越原来的方言群。今日西马共有十二间仙四师爷庙，分布于吉隆坡、雪兰莪州的加影、士毛月、万挠、双文丹、新古毛、龙邦、牙屹十四碑、马六甲、森美兰州亚沙等地。¹⁵

（E）客家拿督公

拿督公原本属马来人的民间信仰，是正统伊斯兰教教义兴盛前本土流传的一种精灵崇拜，被拜的对象可以是一草一木一石或动物精灵，也可以是亡魂；而尊称为拿督则意味长者之意。到了今日，伊斯兰教的兴盛使绝大部分穆斯林和宪法上世代作为穆斯林的马来人放弃这一信仰。但是，举凡华人神庙的内部或外头，都可以发现有一小片地是建了一小间拿督公神祠在分享香火。这反映华人信仰里有着尊重土着的价值观念、主动提出了照顾当地土着神明。华人对拿督公的信仰，一方面可以说是种族交流的结果，另一方面，又何尝不是在矿区及林野工作的先辈，把他们与本地活生生的拿督（土酋）们的关系，投射在人神关系上，因而建立了有些拿督仁慈、有些拿督不可触犯的神话。如此一来，亦形成一种民间信仰习俗，举凡任何开拓活动一定要先拜会和讨好拿督神，这是本地特有的信仰习俗！
16

我们的调查发现到，这一类华社共同体在本土从他族信仰中吸收的神明，不仅是以附祀的情况或者以庙外另设小坛的情况出现在客属人原来创建的一些庙宇。另一方面，客属人之中也出现了据说是本社群先贤或族盟友英魂化身拿督公。

例如，在槟城天衡山清观寺的客家道院（俗称“千二层”）便供奉了一位土人“笃阿李大巫师之神位”于祖堂之内。而天衡山的传承科仪中，居然有好几种与拿督公有关的咒语，都是用客语发音的汉字拼音而成的，其中有些字句念诵后就可听出其马来语意。看来，这咒语可能是这位也被尊为“拿督”（笃）的大巫师，在当时传教给当地的客家弟子。

在雪兰莪与森美兰交界以“石挪督公”着名的武来岸“观音堂”，拥有石挪督的神位。这是一位与华人友好的当地土人，也被客家人奉为“石拿督”，并与仙师爷一同奉在他的坟地旁，由当地人立庙祀之。地方上传说，石挪督去世时，有蚂蚁保护其身驱。而当地供奉仙师爷的神位，则又有传说，谓是由于其英灵路过此地，受石挪督之邀一同坐享香火。我们在当地访问，发现其庙内尚存一块光绪二十二（1896年）之牌匾。从石挪督庙由妇女的捐匾，如光绪二十二年冬月

(1906 / 07) 的“申门东氏”捐的《神恩庇佑》匾，都不见妇女的名字，可知本世纪初当地的社会风气还是很保守，相当强调“出嫁从夫”。石挪督庙所在的地点是当地的惠州人聚落，也是过去曾是战区的矿区，而且迄今维持过去的传统，长期以来理事人也是以惠州客为主，我们有理由相信，这位石挪督，是当年的矿区的惠州社群发展出来的英灵崇拜。¹⁷

其中一位香火最旺的客家人拿督公，可能是来自马登的客家人苏阿松。这位先贤生活在昔日义兴会党控制区，太平的锡矿出口港口“二关”，据说是个勇敢的汉子，拥有一段与英殖对抗的传奇。亦有认为苏阿松极可能就是惠州客家领袖，也就是在拉律战争中被统治者处死的那位“苏阿昌”别名。马来人称他为 Panglima Ah Chong，太平市内第七条横街，路名是纪念他的。苏拿督在霹靂州沿海乌绒峇登、班台、大直弄等地，都有分香小庙。¹⁸

“苏拿督庙”中现存的 1895 年石香炉，说明他早在那之前已成为人们奉祀的对象，庙前祝愿的牌匾写着“合港平安”字样，说明他是那一带地方上的保护神，现在被供奉当地潮州人为主的乡中，受各方膜拜。每年三月初八日，当地华人信徒可以用烧猪拜这位华人拿督；但是，不论是诞日或日常时间，人们却被警告，拿督可以有求必应，但人们绝不能以洋酒或洋果拜祭这位抗英心愿未尝的英雄。¹⁹

三、马来西亚客家人本土造神的信众观察

从北马大伯公、霹靂州苏拿督、中马仙四师爷与石拿督、沙劳越州刘善邦伯公等等几个客家人推举的在地成神的人物，我们可发现人们对他们的崇拜，已发展成跨越市镇以至州属和国境去建庙立祠的信仰文化圈典型。我们也可以发现先民是如何以叶亚来当年背着先烈的神主牌上路转战的精神，最终使到信仰的先烈从死难者转化成为各开拓地区的保护神。人们将他们对英灵的承诺和信仰寄托，化为集体的历史陈诉，维系和鼓舞他们扎根于异地宣布主权的艰苦意志。

从上述几个案例去看马来西亚客家人的英灵崇拜，我们也会在结合实地考察时发现，这些在二次世界大战后已不一定是以客家人为主的地区，并不会为了客家人比例减少而失去香火。相反的，每天多有人上香的这些老庙，崇拜者甚至是扩大至跨族群，拥有其他民族的信众。

对于客家人来说，这些本土历史先人变成的神明是集体的祖神。对其他人来说，信仰机构在地区上的主导能力与香火的旺盛，加上对鬼神的不可思议的信仰心态和期望地区保护神保护的的心理，同时根植在民众心中。客家人越开放庙宇来宣示他们集体的保护神神威显赫，来自其他籍贯和方言群的信徒也就越来越多。

这基本上也存在着历史在现实中的折射。正如之前所说，马来西亚以客家人为主力开拓的社区，从来就不是纯客家人区，而是需要其他籍贯的移民群在日常生活上支援，在有限的土地上犬牙交错的生活，形成唇齿相依的联盟或与邻近的另一社区相斥对抗。因此以客家人为主的联盟帮群并不一定就不参与这一造神运动。

比较特殊的例子是几个地区的惠州会馆都由于在本地缘结合而形成了以“惠州”为主体的认同。森美兰州管理仙师爷庙的惠州会馆有许多成员原来是海陆丰人、赤溪人、河婆人、东莞人²⁰。吉隆坡继叶亚来和叶致英之后任甲必丹的是叶观盛，他面对的是仙师爷庙开放给全体华社的时代，惠州人作为华人政治主力不能再分派系而必须团结过去的敌人，不能让仙四师爷庙只限惠州人参加，反而要成立会馆解决惠州人从原来的惠州公司过渡到惠州会馆。但这位有功惠州馆的倡办人兼第三任会长是赤溪人²¹。檳城到吉打一带的惠州组织，有檳城惠州会馆这种容纳了大量原本不是客语系的惠州籍海陆丰福佬加入，并因此而形成他们对各级客家联合组织的认同参与²²；也有像大山脚和居林两市的例子，和过去合作的其他地缘群体，从过去的以会党作为联合主体发展到以“广惠肇”乡团联合命名的²³，但共同的特征与森美兰一样，是有大批海陆丰的福佬加入。这时候，仙四师爷、大伯公、苏阿昌，或中国南传的关公和玄天上帝，就成为一组认同的符号，人们以神明的名义活动也向代表公道的神明负责，形成维系群体和社区忠诚的力量。

几个群体共同已经历了百年联盟，其中少数人不一定有能力组织各自的乡团，反正一起拜大伯公和仙师爷也拜了百年以上，一群不懂客家话的福佬也就通过一起拜神、一起活动，通过参加各地惠州会馆进入客属公会出钱出力，有者还自称“福佬客”，这可谓地区神灵崇拜影响了籍贯归属认同的特例。

小结

从上述几个例证，我们也可发现这些本客家人神明信仰文化的所谓神迹和支持信仰的传说，也不是一成不变，而是长年累月的演化。尤其是北马的大伯公甚至可以说是文人与官商有意识的配合炒作，为民族主义神道设教。

宗教信仰，尤其是从会党祭拜先烈发展出的英灵崇拜，表面上看似无从论证鬼神真假，却体现了先民寻求的生活理想和他们所忠于的价值观念，也让他们对生死大事安心，一旦落实成为社会机体生活，却又成为各个共同体互相认同和宣示各自地方势力范围之象征。

来到今日，这些原来源自客家人在本地造神的庙宇，其中有不少庙产和主权还是在客家组织手中，然而却已经是演变为地方上的信仰中心兼慈善机构，不再扮演地方政治神权象征的角色。但是从庙宇的香火旺盛，我们会发现其信徒已发

展到原来的群体外，不再只限原来开拓社群的后人，甚至包括过去敌对群体的后人以及拥有大量非华人信众；这也反映了客家人在地方上的优势最终是向其他乡群和族群开放交融，完成了这些牺牲成神的先烈生前也不曾想象到的局面。

注：

1. 王琛发：《槟榔屿客属的大伯公信仰》第四部分〈大伯公神话与客属的整合〉，载王琛发：《槟榔屿客家两百年》（马来西亚：槟城客属公会出版，1998），页 33。亦参王琛发：〈惠州人在大山脚开发史上的地位与组织的变迁〉，载《马来西亚华人研究学刊》第 3 期（吉隆坡：马来西亚华社研究中心，2000 年 9 月），页 166-167；亦参〈槟榔屿潮州会馆史论〉，载《槟榔屿潮州会馆成立 134 周年纪念特刊》（槟城：潮州会馆，1998），页 18-22。
2. 参王琛发：《惠州人与森美兰》（森美兰：惠州会馆，2002），页 8，页 61-62
3. 王琛发：《槟榔屿客属的大伯公信仰》，载王琛发：《槟榔屿客家两百年》（马来西亚：槟城客属公会出版，1998），页 16-21，页 39-40。
4. 同上注，页 11-12
5. 同上注，页 13-14。
6. 同上注，页 39-40
7. 刘伯奎：《十九世纪砂劳越华工公司兴亡史》（砂劳越拿督刘南辉、杨民献博士赞助出版，1990），页 32-33
8. 友兰路刘善邦庙，庙中《建庙缘起》（1980 年立）
9. 同注 3，页 41-4
10. 同上注，页 66
11. 张泉清：《粤东五华县城镇庙会大观》，载房学嘉编《梅州地区的庙会与宗族》（国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院出版，1996），页 19
12. 刘崇汉：《吉隆坡甲必丹叶亚来》（马来西亚中华大会堂总会出版 1998），页 118，119
13. 同上注，页 11
14. 同上注，页 11
15. 同注 2，页 33-3
16. 参王琛发：〈马来西亚华人民间信仰中的外族鬼神祭祀〉，载《人文杂志》第十期（吉隆坡：马来西亚华社研究中心，2001 年 7 月），页 21-28
17. 同注 2，页 116
18. 李永球：〈一位被神化的会党人物——苏亚松事迹初探〉，载《愿景文化季刊》第三期（马来西亚中华大会堂联合总会，2001 年 4 月），页 51-53；亦参王琛发：〈霹雳北部拿督公苏亚昌〉，载《槟城惠州会馆 180 年-跨越三个世纪的拓殖史实》（槟城：惠州会馆，2003），页 53-54

19. 笔者现场访问，庙邻的居民的集体记忆中有不少苏阿昌成神前后的抗英神话，但对苏阿昌历史事迹的认识已如庙中严重风化的石炉一般模糊
20. 同注 2，页 8
21. 根据 1998 年出版的《雪隆惠州会馆馆史》，叶观盛于 1890-1901 年任会馆第三任会长（页 151），叶观盛事迹可参———：〈叶观盛传略（1846-1901）〉，载孙瑞龙主编《吉隆坡广东义山百龄特刊》（1995），页 31
22. 参王琛发：〈聚居美湖的福佬惠州人〉，载《槟城惠州会馆 180 年-跨越三个世纪的拓殖史实》（槟城：惠州会馆，2003），页 115-116；王琛发〈鲁乃的惠州社群〉，同上书，页 117-118
23. 王琛发：〈惠州人在大山脚开发史上的地位与组织的变迁〉，载《马来西亚华人研究学刊》第 3 期（吉隆坡：马来西亚华社研究中心，2000 年 9 月），页 181-186