

海外活動類

【期末報告封面格式】

97 年人文教育革新中綱計畫
子計畫三 人文領域人才培育國際交流計畫
【海外專題研究】

【小地方、大歷史：從馬來西亞五條港看社會記憶與歷史建構】
期末成果報告

指導暨補助單位：教育部

指導單位：教育部顧問室人文領域人才培育國際交流計畫辦公室

執行單位：臺灣大學人類學系

計畫主持人：王梅霞

執行日期：97 年 11 月 5 日~12 月 24 日

中華民國 98 年 1 月 18 日

目 次

- 一、計畫名稱
- 二、計畫目標
- 三、執行情形
- 四、經費運用情形
- 五、執行成果分析與檢討
- 六、結論與建議
- 七、參考書目
- 八、附錄

一、 計畫名稱

小地方、大歷史：從馬來西亞五條港看社會記憶與歷史建構

二、 計畫目標

對於深具歷史傳統的華人社會得注重其歷史研究。本計畫以馬來西亞西海岸的華人移民漁村-五條港-為例，處理當地人與外在力量互動的過程中，個人或個別家戶不安的經驗如何能轉成眾人的經驗並被記憶下來？換句話說，事件是如何被記憶下來的？這裡的記憶並非指個人心理的記憶，而是社會記憶，是依觀念架構來重建過去的過程。

三、 執行情形

- (一) 收集當地華人會館出版文獻。
- (二) 至馬來西亞實地參與觀察獲得田野資料：前期主要集中於社會組織、儀式(如神廟聖誕千秋)、經濟的田野資料。在前期參與觀察的基礎上，後期更集中於時間觀及村民對歷史的記憶。

五、 執行成果分析與檢討

前言

在中國和臺灣境外，超過80%的華人住在東南亞，其中更有超過25%的華人定居於馬來西亞與新加坡。但馬來西亞的華人有其特殊性，因而筆者選擇距馬來西亞首都吉隆坡外港巴生(Klang)十二海哩的吉膽島(Pulau Ketam)¹為田野地(參照 附圖)，試圖處理在當地人與外在力量互動的過程中，個人或個別家戶不安的經驗如何能轉成眾人的經驗並被記憶下來？換句話說，事件是如何被記憶下來的？這裡的記憶並非指個人心理的記憶，而是社會記憶，是依觀念架構來重建過去的過程。

馬來西亞有何特殊性？馬來西亞具有特殊的政治經濟之外在脈絡。首先，馬來西亞歷經不同的國家統治者-在十五世紀伊斯蘭教傳入之前，馬來西亞已有幾個王國存在，伊斯蘭教傳入後，更有馬六甲王朝、柔佛王朝等。然而西元一五一一年時葡萄牙人入侵馬六甲王朝。隨後荷蘭與英國更相繼以馬六甲為殖民根據地。直至一九五七年馬來西亞獨立前，馬來西亞主要受英國殖民，也曾在二次大戰中短暫地受日本統治。第二，馬來西亞是個多民族且多元文化的國家。依人口數量排序，主要有馬來人、華人和印度人，此外還有Ibans、Kadazan等。憲法賦予伊斯蘭教特殊地位，但允許其他宗教的存在；憲法規定馬來人信仰伊斯蘭教。(周小兵 2006:105,108-110)。第三，馬來西亞國家對占多數人口的馬來人賦予特權，也就是說，憲法賦予馬來人在公務職位、商業經營、教育機會上的優先權。(李亦園 1970:39-39)馬來西亞政府更自1971年開始為期20年的「新經濟政策」，以扶持馬來人經濟。(周小兵 2006:29)

田野地簡介

筆者選定五條港(Sungai Lima)為田野地，它位於吉隆坡外海的吉膽島。(見附圖)島上遍佈紅樹林，居民沿海岸線在潮間帶上建高腳屋聚居。吉膽島上有兩聚落，吉膽多為潮州人、海南人，五條港則絕大多數居民祖籍福建同安、許厝，講福建話²。

¹ Pulau ketam 字面的意思為螃蟹島。

² 村民均不知同安位於「泉州府」，但每位村民都清楚知道自己的祖籍是福建同安、安溪或金門等。同安的位置參見：施添福《清代在臺漢人的祖籍分佈和原鄉生活方式》台北：國立台灣師範大學地理系，1987，頁97。

此外，居民所使用的語言，在語言學上嚴格的分類為何，仍需進一步查訊。居民皆說自己說的語言是「福建話」。文中出現的福建話暫以 Hokkien=(H)表示。然而，「福建話」和臺灣的閩南語在許多用法與語音非常不同。

1 村落形成

約在一八六〇年代早期，開始有人至吉膽定居。三個來自巴生港口海南村的海南籍漁夫(陳耀天、黃良深、嚴福秋)，因為吉膽的螃蟹產量豐富，便在當日捕撈螃蟹，以舢舨運到巴生港口販賣。後來因吉膽和巴生港口有十二海哩的距離，便在島上建簡單的亞答屋暫住，以隔日運送的方式到巴生港販賣螃蟹，最後就定居於吉膽。一八七五年左右，福建及潮州籍漁夫也陸續遷入吉膽。(江柏煒 2007：99~100；《吉膽華人文化節》)

就五條港而言，並沒有明確的文字記載。五條港移民聚落的特色明顯。多數人皆提及，自己是從曾祖輩、祖輩，甚至是從父親開始，才來到當地居住。也有人是从外地來此當漁工，才定居此地的：

據出生於一九二一年的李萊蔭口述，早期從中國來往馬來亞，得坐上一、兩個月的帆船，先到新加坡，在新加坡的龜嶼檢疫後，才能自由遷徙。一九二〇年代，五條港零散地住了約十戶人家。當時小島上五個河口處-吉膽(頭條港)、二條港、三條港、四條港與五條港-都住了華人。只是後來二、三、四條港的人看吉膽和五條港人多，才搬到吉膽和五條港。居民住在亞答屋裡，亦即用紅樹林砍下的柴枝建成的屋子，屋頂由亞答葉編織而成。房屋皆為高腳屋，由於建在潮間帶上，隨著海水漲退潮，房屋正下方有時是爬滿寄居蟹的濕地，有時是海水。房屋與房屋間由小樹枝連接而成，行走在其上時樹枝還會滾動，因而得拉著繩索行走。當時每戶人家都會請人做一隻小舢舨，有時划船去島的另一側撿蛤蜊作零星的買賣。也有人就在家門口用七星網³抓魚蝦自行食用。

2 現況

從一九四〇年代開始，多數五條港村民一直以七星網的漁法為生，漁獲賣給巴生的漁行。至一九五〇年代，引進引擎及塑膠網，漁獲大增。一九七〇年代時，人口曾經達三千多人，但目前僅有二百二十戶左右。

由於主要經濟活動是蝦米的生產及交換，家屋前往往往會有簡易的碼頭、初步加工蝦米的小工寮，與曬蝦米的排埕。直到今日農曆的時間遠比西元的時間重要，一方面宗教活動以農曆為依規，另一方面經濟活動需配合潮汐時間。船隻出海時需選擇水位高的時間，也就是「大流」；反之水位低的時間為「死流」。「大流」的時間約在農曆二十八日至五日、十三日至二十日⁴。雖然馬來西亞政府每年均會發給漁民「水位高低表」，表上以西元的時間為主、農曆時間為輔，標示每日海水水位高低，但村民平時多以農曆時間為主，更以「流」來計算時間：每個月有兩流。

當地戶數、人口不多，但有十九位乩身⁵。為數眾多的乩童；在兩至多名乩童同時都處於神靈附身的狀態下，神靈間直接地對話、溝通，是當地顯著的特

³ 七星網是用兩支木樁綁上一件網插入海底以捕捉各類蝦及小魚，或用鎖鏈插入海底。七星網需以人力拉網，每日拉四次。

⁴ 在不同的月份中，有時潮漲的時間會較早，有時較晚。

⁵ 若將已搬至巴生(Klang)或新山(Johor Bahru)等地的乩身算入，五條港目前共有十九位乩身；只有兩位乩身在五條港長期居住。這些乩童多是在宮廟的聖誕千秋時才回來五條港跳神，但有四位已經搬至巴生或新山的乩童每(二)週皆會回五條港小住，讓人問事。

色。陰魂來「討」，引起個人或家戶的不安，造成人生病、被附身，也是常見現象。此外，宗教與經濟兩範疇顯得相輔相成，而非絕對的二分：抓蝦時需灑金銀紙以求好兄弟幫助，家屋前的晒蝦的排埕要向外擴建時，也要燒金銀紙求得好兄弟的同意。

問題意識

相對於神所在的神廟，當地有三處「魂的所在」：三雲公、鎮魂靈與陳公伯。並非每個來「討」、造成個人或家戶不安的陰魂都需建屋安撫，反而，三處的建立都與外在接觸相關：

鎮魂靈因日人在二戰時到五條港，有人因而上吊才安奉；三雲公是一九四〇年代幾乎全村皆參加洪門時，太平一地的洪門人來五條港(太平與五條港地理上距離很遠，但交流頗為頻繁，兩地位置參見 圖 1)，發生糾紛，向當地人借斧頭殺了三個人，因而三魂才會向借出斧頭的五條港人「討」。最後，陳公伯原是一九三〇年代時自馬六甲遷居五條港的人，專營走私。陳弓來五條港時在自家奉侍已過逝的弟弟陳能。但陳弓後來不知所蹤。之後有位村人被陳能附身，開口要求建屋奉侍。

三雲公與鎮魂靈的建立是五條港過去與外界接觸之結果。但它們讓人重新憶起，成為歷史，卻都要經過陰魂來「討」，造成個人或家戶不安的過程。這中間涉及從個人或個別家戶被陰魂來「討」，轉成眾人出錢建「魂的所在」。換句話說，筆者想處理的問題是，個人或個別家戶的經驗如何能轉成眾人的經驗？事件是如何被記憶下來的？這裡的記憶並非指個人心理的記憶，而是社會記憶，是依觀念架構來重建過去的過程。這樣的問題仍要回到歷史人類學如何由文化界定歷史的討論脈絡下。

相關文獻回顧

相關評述針對田野地的特色，分成馬來西亞華人研究、社會記憶與歷史的回顧，最後回顧對華人社會記憶與歷史議題的相關研究。

1 馬來西亞華人研究

過去已有許多對馬來西亞華人研究的文章。張應龍(1997)回顧十九世紀末至一九九五年間中國對馬來西亞華人的研究，以太平洋戰爭為界，將研究分成前後兩期。在長達一百年的時間裡，除了太平洋戰爭和文化大革命導致研究中斷外。十九世紀末的文章主要是報章雜誌上的介紹。一九二〇、三〇年代的研究主題為英殖民地的移民法令、以及日本南進對馬來西亞華人與中國關係的影響。五〇年代以控訴英殖民主義為主。八〇年代，中國陸續成立專業的學會和研究機構對海外華人進行系統研究，研究主題包含華人認同、政治活動、經濟、華文教育等等。然而，這些研究重描述而缺少理論建設、缺乏基本資料的收集

關於五條港當地乩身眾多與陰魂來「討」的現象可分兩層面討論。

在 Boddy(1994)對附身(spirit possession)的回顧裡，將學者對附身的處理分成兩類，一類是化約的、抽離脈絡的、工具性的觀點，認為附身是處於邊緣性地

位的人工具性地利用信仰；另一類則認為要回到特定的脈絡下檢視附身的意義。後者涉及文化知識與認識的問題。附身是文化知識(forms of knowledge)，歷史、宰制等都可透過附身的儀式體現；附身也是認識的方式(ways of knowing)。如 Kramer(1993)從非洲附身儀式使用紅氈帽(red fez)以表現 Europeanness，談及非洲人藉由 mimesis 將新的經驗吸納進個人與自身社會中。[引自 Boddy(1994:424-5)] 雖然五條港有眾多乩身，但華人社會文化的特色和非洲大不相同，將附身視為文化知識或認識的方式之理論發展自非洲，能否解釋當地的現象仍有討論的空間。

第二個層面可回到社會記憶與歷史的問題。

2 社會記憶與歷史

在歷史人類學的討論中，Sahlins(1985)提出歷史由文化決定，文化由歷史決定。歷史主體則以行動統合兩者。當人們根據己身對文化秩序的理解，賦予行動目的意義時，文化在歷史中再製了。反之，當行動不符合既定的意義，文化在歷史中變遷了。甚至，我們可說「結構轉變」(structural transformation)，因意義的改變使文化範疇間的關係轉變了。

Sahlins 用結構(structure)、事件(event)、連結的結構(structure of the conjuncture)的概念說明歷史過程。結構是文化範疇間的關係(p.12)，其本身就是歷史的。結構實指抽象的宇宙觀框架。帶利益觀點的個別主體對結構部分地陳述。事件是文化模式或結構之實現，經驗世界中的現象因而具文化價值和歷史意義(p.14)。

另一方面，他以「連結的結構」解釋文化變遷，在這概念下，他區分了兩種變遷的歷史過程：範疇功能性的再評價(the functional revaluation of the categories)和語言的分工(the division of linguistic labor)。就前者而言，因為事物(thing)和符號(sign)間不能相互含括(disproportion)，就如經驗事物和文化範疇間的關係般，範疇在行動中能獲得新的內涵。但變遷非任意而無限的，它仍取決於意義既定的可能性(received possibilities of significance)(p10)。也因此，不同文化有獨特的歷史生產模式。後者指具不同利益的人，帶著不同的觀點，以不同的社會力量具體化對符號(signs)的詮釋，從而符號可能被人們重新界定

社會記憶與歷史相關。Halbwachs(1992[1950])反對記憶為個人生理的，而視記憶是依觀念架構來重建的過程。他已談及過去如何透過社會關係、物與地景在意識中形成。因而，他已點出社會可能以物、地景作為社會記憶的機制。[轉引自 Munn(1992:95)] Hastrup (1998)則明言不同文化有其自身製作歷史的模式、思考歷史的方法：

事件根據其社會重要性的邏輯被記憶。和文化敘述一樣，過去的故事也是事件真實結果的選擇性記憶…在書寫歷史時對於事件的回顧式改寫，可說是當代事件登錄過程的延續。(Hastrup: 26-27)

3 華人社會記憶與歷史議題

在華人社會記憶與歷史相關的研究上，台灣人類學在濁大計劃執行後即走

向配合歷史材料。如陳其南先生認為 1860 年以前台灣社會是移民社會，依唐山祖而來的宗族為社會構成法則之所在，1860 年後，台灣社會逐漸土著化，依本地地緣而有的社會組織，如祭祀圈、依開台祖而來的宗族，成為社會構成法則。(黃應貴 1984:35~40)當時的歷史研究，多是將歷史視作材料，而無意處理歷史本身。

但在 Sahlins(1985)的影響下，學者也開始處理「歷史」本身。如葉春榮(2008)即以台灣在日本時代的照片為例，說明歷史不完全如 Sahlins 所說的由事件構成，而是延綿不斷的過程。

Feuchtwang (1993)的田野地也在台灣。他談及，關於 the Sage King 附身的儀式、儀式的傳說，因為和過去相似而能獲得宗教的權威。景軍(Jing 1996)從「社會記憶」的角度出發(p.11)，談及甘肅大莊村孔子後代是因興建水壩，被迫遷移，透過重建孔廟、寫下祭孔的儀式手冊、重建祖譜等記憶歷史。他們的歷史和中國官方版本的歷史不同，官方強調「興建大壩是中國人民的榮耀」。景軍(Jing 1999)更處理甘肅大莊村個人創傷的記憶如何轉變成公共政治論述。

景軍的研究已談及華人如何依特定的記憶機制去建構歷史。然而，Feuchtwang 和景軍兩人的研究皆未討論哪些文化觀念與記憶機制相關連。對於這問題，馬來西亞五條港的田野材料或許能提供解答。

成果分析

成果分析分兩部分：人群分類的方式、歷史與社會記憶。

(一)人群分類的方式

馬來西亞的華人依方言聚居。不同方言群的人在不同區域集中從事不同的行業，如福建人在檳城開小商店，在雪蘭莪州種鳳梨。華人有依祖籍、方言而有的社會組織。此外，早期華人的秘密會社「三合會」(天地會、洪門)更扮演維持移民社會秩序的功能。在1934年，英國殖民政府立法要求十人以上的會黨皆需註冊，以打擊秘密會社後，「三合會」轉型為幫派。(Provencher:121~129)因而，早期馬來西亞的華人依祖籍、方言、秘密會社而有人群分類及認同。

馬來西亞華人以秘密會社在更大的地理區上凝聚人群。比如五條港一地曾有兩次全村皆參加洪門。一次是四〇年代中至五〇年代，一次是八〇中至九〇年代。一九五〇年代，幾乎全五條港的人都參與「洪門」的幫派組織。當時洪門從太平傳來五條港。洪門分布在西馬沿海一帶，北至太平、怡保、檳城、金保，南邊遠至麻坡、新山、新加坡。(見附圖 1)不同方言群的人加入不同的幫派。講福建話的人參加「洪門」，講廣東話的人分布在內陸城市，參加名為「華記」的幫派。洪門與華記等幫派組織皆是因方言而有的，在更大的地理區上的凝聚人群之方式。

雖然五條港皆屬於洪門，但至少從一九三〇年代起，五條港的南區和北區即不合(分區見附圖)，動輒相互鬥毆。⁶當時北區住的全為許姓，祖籍福建許厝。

⁶出生於 1921 年的李萊蔭說自己 12、13 歲時，五條港約五、六十戶，有「南北拼」(H)。當時

南區住的為多姓，多數人祖籍福建同安。六〇、七〇年代時，蝦米的收獲豐足，村中人口達三、四千人，每年正月初九漁船的老闆請漁工尾牙時，村人喝了酒後，南北兩邊都會打架。但近二十年來，隨著人口外移，南北間不合的情形也逐漸消失。

隨著村落的發展，目前五條港可分成北區、南區、中區和港內。不同的區域和洪門內不同派系結合。然而，北區、港內、中區與南區在一九九〇年左右曾因洪門界入而合好，更透過農曆七月二十五日普渡的儀式及分食儀式中的祭品結合——雖然只維持了三年。港內、北區、中區、南區一起出錢購買普渡物資，但仍分兩處普渡-港內和北區在老大公處普渡；中區和南區在振龍宮前普渡。普渡之後，兩方人馬將食物拿到政府設立的「鄉村發展暨治安委員會」

(Jawatankuasa kemajuan dan keselamatan)，一起分食。茲舉兩名報導人所言：

1 許慶(1943年生，住港內，為港內大聖爺的隨扈)

問「南北勢怎麼會吵起來？」

「我也不知。但是我三、四十歲時，每次遊街，大聖跟我走去南勢而已。年輕人不敢走過去。好像我們有禮申(license)。到我四十多歲，洪門來一差不多十七、八年前一作公親，南北才合。那時七月拜是合起來做，完後在鄉委會給大家吃，請吉膽餐廳來煮。但三年就拆開了。南邊人講講，北邊人也講講。」

問「洪門的人怎麼做公親？」

「叫南邊的人不要下，北勢的人不要下。給兩邊的人要打自己去打，叫別人不要摻…這次洪門又興，本地人帶頭，南北才合起來。港內和北勢常常是一邊，南勢一邊。但是才三年就拆分了。」

2 許龍(1952年生，17年前搬至巴生)

「馬來西亞的洪門是21號底⁷，每個幫派都有自己的底色，像馬來人的黑社會(是)303。二十年前五條港人都參加洪門。參與的人不一定要去參和洪門的活動，但是沒參加的人在漁村很難過活。…洪門裡還分派。南區是三百六、小紅鷹，北邊是龍虎堂，港內是二號社、群聯。二號社又分二號社、洪順堂。不同派間相互打架，曾請我當洪門的總財政，兩邊講和，後來打架慢慢少了。」

(二) 歷史與社會記憶

筆者想處理的問題是，個人或個別家戶的經驗如何能轉成眾人的經驗？事件是如何被記憶下來的？這裡的記憶並非指個人心理的記憶，而是社會記憶，是依觀念架構來重建過去的過程。

然而，當筆者進一步探討時，才發現就如上文所述的人群分類，北、中、

北區的會所名為全義和。南勢會所名為同安聯誼社。兩邊各請了拳頭師來教人打拳，南區的拳頭師是郭威虎，北區則是林金山。

那時南北打的很兇，南區的人不能走到北區處，北區也不能走至南區處。南北若是打架，每家(H:一口灶)都要出一個人。連女人也會去打架。那時的路是四、五根粗樹枝綁起來的，走路時還得拉繩索。在樹枝上打不夠，就跑進紅樹林裡繼續打。

⁷ 「三合會」以數字作為代表。

南區和港內的居民，對三處「魂的所在」有不同的詮釋。茲舉三魂公(地點 詳附圖)為例。

三魂公

如前節所述，五條港一地曾有兩次全村皆參加洪門。一次是四〇年代中至五〇年代，一次是八〇年代。一九五〇年代，幾乎全五條港的人都參與「洪門」的幫派組織。當時洪門自太平傳來，廣及西馬來西亞西海岸、新加坡。多人皆曾提及，當時如果不參加，根本沒人要和妳講話。

「三魂公」的建立是因五、六十年前幾乎全村皆參加洪門時，太平一地的洪門人來五條港，偶然發生糾紛，向當地人借斧頭殺了三個人，因而當地人才建了「三魂公」。

但三魂究竟有沒有向借出斧頭的五條港人「討」？被殺的三人是不是皆屬於洪門的？為什麼要建「三魂公」？住南區(現今的中區)和住街場(南區和北區交界處)的人有完全不同的說法。詳下：

Informant: 許慶(1943年生，住港內，為港內大聖爺的隨乩)

三魂公是港內的大聖爺安的。

五條港曾加入洪門，被太平的洪門人管，必須固定交錢給太平的洪門人。一九四八年或四九年時，四個港口的人運鴉片來。這幾個太平的人可能之前就與這四人過節，開槍打死了兩人。餘下兩人，其中一個被五條港人帶進家屋，躲在五條港人妻子的房間。另一個跳進水裡。太平的人去向洪姓的一家借斧頭，拿著斧頭砍死了那人。第四個人回到港口。原本港口的人要聚眾到五條港報仇，但那名被救的人作證，向港口的人解釋兇手是來自太平的洪門人，五條港才倖免於難。

洪姓的人家把沾著血的斧頭帶進家屋，二十多年後，三魂便向「清記」來討。「清記」便請大聖爺幫忙安三魂。

Informant: 李萊蔭(1921年生，住中區)

三魂公是四、五十年前分黨派，一派洪門，一派不知道是什麼。那事是洪門的帶頭的人以及另外兩個人被殺，她認識這三個人。那時人家拿槍來，又拿著槍逼她大伯，阿春的爸爸，借斧頭。三魂不曾捉弄別人，是他們死在這裡，人家擔心他們會捉弄別人，四十年前左右眾人就出錢在街場建了三魂公。三十年前「蝦丸」要在三魂公處建屋，有聖乩後，才把三魂公拆掉。自己良心、發心建了新的三魂公(李蔭再三強調不是被捉弄才建屋)。三十年前在北區那邊建新的「三魂公」。

Informant: 許龍(搬至巴生已十六年，之前住中區街場處。李萊蔭是許龍的岳母。)

「五十年前，洪門的人怕有內鬼。因為加入洪門就會學一定的手勢，如果『去讀書』，就能知道暗號，就是一個人說前句，另一個人接後句。那時太平的人來到五條港，回不出暗號、手勢，洪門的人怕有內鬼，打起來，向C(許天尊的太太，李蔭的女兒)的大叔借斧頭，殺了三個人。三魂就在『港內』C的二叔

家前面被殺的。十年前三個魂尋著斧頭上的血來討，『佷身』、『借講話』。」問「為什麼過了那麼久才來「討」？」

「人有運氣低的時候，運氣低的時候才會來佷身。運氣旺，神鬼不會入身。人的時運低，三魂來會才來討命。運氣壞、衰，才會來討。」

筆者和許龍說，李萊蔭說三魂沒來「討」就建了「三魂公」。許龍說他講的才對，因為三魂是發生在港內的事，南、北有很久沒來往。李萊蔭住南區，不知道港內的事。他住街場(南、北區交界)，才能清楚知道這件事情。

Informant:蘇中華(1945年出生,1963年開始當振龍宮黑虎的乩身;住中區);
C(許龍的太太,李萊蔭的女兒。)

「洪門在六十多年前，接下來這一次是十多年前。以前那次更不一樣了，都是太平來的…三魂是別的幫派的。他們來五條港，被這裡的和太平的洪門人殺了。下手的是太平的人。(C:他們來五條港，沒有準備的，可是忽然吵起來，沒有傢伙，才會去跟我二叔借斧頭。)二十多年後，來「討」。蔡記有一個兒子還死掉呢，大頭的大哥。(蔡記的)孩子都給祂捉去。」

問:「那麼久了怎麼會有人記得？」

C:「那也是不順利時請神來問啦，神說的。志成，大聖」(指原本五條港港內有位跳大聖爺的乩童，但後來就不再跳童)。

蘇中華:「不，是許玉」(指在蘇中華跳黑虎前，振龍宮跳童子爺的乩童)。

各區的人對「三魂到底有沒有來『討』」、「被殺的三人是不是皆屬於洪門的」、「誰主張要建三魂公」等問題有不同解答。但在當地人與外在力量互動的過程中，個人或個別家戶不安的經驗如何能轉成眾人的經驗並被記憶下來？當地人如何依觀念架構來重建過去？

上述的口訪資料呈現的是被殺的「三魂」潛在上可能會出來「捉弄」人，所以眾人先建了「三魂公」以防範未然；或是被殺的「三魂」已出來向個別家戶「討」，造成個別家戶不安，才問有乩身的神(不論是大聖爺或童子爺)。在神的指示下建「三魂公」。因而，不論是潛在上或實際上會造成個人、家戶不安的陰魂，可在眾人或神的指示下建「魂的所在」加以供奉。事實上，直至今日，每到過年，住北區的人或原生家庭在北區，現今多在巴生、吉隆坡工作的人，會至三魂公與拿督公處拜拜。個別家戶被「討」的經驗可能可以透過較具公共性質的神建立一處可供眾人供奉之「魂的所在」。

上述的口訪資料也呈現:「三魂」會在過了十幾、二十年才向借出斧頭的下一代「討」，和人的運氣低有關。多數的當地人皆提及:命是註定的，但運可以改。這可能與「命運」的觀念有關。

六、 結論與建議

本文以三魂公為例，試圖回答社會記憶的問題。亦即，當地人如何依觀念架構來重建過去？在當地人與外在力量互動的過程中，個人或個別家戶不安的經驗如何能轉成眾人的經驗並被記憶下來？

以三魂公為例，各區的人對「三魂到底有沒有來『討』」、「被殺的三人是不

是皆屬於洪門的」、「誰主張要建三魂公」等問題有不同解答。然而，不論是潛在上或實際上會造成個人、家戶不安的陰魂，可在眾人或神的指示下建「魂的所在」加以供奉。個別家戶被「討」的經驗可能可以透過較具公共性質的神建立一處可供眾人供奉之「魂的所在」。

七 參考書目

Boddy, Janice

1994 Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23:407-434.

Feuchtwang, Stephan

1993 Historical Metaphor: A Study of Religious Representation and the Recognition of Authority. *Man* 28(1): 35-49.

Jing, Jun(景軍)

1996 *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University.

1999 Villages Dammed, Villages Repossessed: A Memorial Movement in Northwest China. *American Ethnologist* 26(2):324-343.

Provencher, Ronald

1975 *Mainland Southeast Asia: An Anthropological Perspective*. Pacific Palisades, California: Goodyear publishing company.

Sahlins, Marshall

1985 *Islands of History*.

Munn, Nancy D.

1992 The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology* 21:93-123.

Yeh, Chun-rong(葉春榮)

2008 Image and History: A Taiwanese Village Under the Japanese Rule. *國立臺灣大學考古人類學刊* (66):177-215.

海斯翠普(Hastrup, Kirsten)

1998 導論. 於他者的歷史: 社會人類學與歷史製作. 海斯翠普, 編. Pp. 13-32. 台北: 麥田.

江柏煒

2007 海外金門會館調查實錄-馬來西亞篇. 金門縣金城鎮: 金門縣文化局.

作者不詳

1994 吉膽華人文化節: 吉膽華人文化節籌委會.

黃應貴

1984 光復後臺灣地區人類學研究的發展. *中央研究院民族學研究所集刊* 55: 105-146

張應龍

1997 中國的馬來西亞華人研究: 回顧與前瞻. *馬來西亞華人研究學刊* (1).

李亦園

1970 一個移殖的市鎮: 馬來西亞華入市鎮生活的調查研究. 台北: 中央研究院民族學研究所

周小兵

2006 馬來西亞: 跨入工業化的穆斯林國家, 認識東西及東南亞系列. 香港: 香港城市大學出版社

作者不詳

2003 最新世界地圖. 台北: 環與出版有限公司.

八、附錄

圖1 西馬來西亞。取自《最新世界地圖》



圖2 五條港位於吉隆坡外港巴生/基蘭(Klang)旁的吉膽島(Pulau Ketam)上。取自《最新世界地圖》



圖3 吉膽島(Pulau ketam)全圖。吉膽島上有兩處聚落，均為華人聚居地。圖中左

方的聚落是吉膽。右方的聚落為五條港。圖片取自 Google Earth。



圖 4 五條港全圖：圓形為「四條港」，為目前聚落的邊界。方形為三魂公處。黃色直線處為政府設置的碼頭，約以黃線為準，以北為北區，以南為南區。圖片取自 Google Earth。

