



再演變與再詮釋：從周代中雷信仰到

華南土地龍神在馬來西亞的變遷

王琛發

馬來西亞孝恩文化基金會執行總裁

摘要

在馬來西亞以及鄰近地區華人社會，「五方五土龍神，唐番地主財神」可說是當地華人信仰體系裡頭最為基層的崇祀對象，常見於家家戶戶。可是，嚴格來說，「五方五土龍神，唐番地主財神」作為保障家居環境的守護神靈，並非單數的地祇崇拜，而是結合著「五方龍神」與「本宅土地」兩大土地神靈體系，集中崇拜五位龍神以及唐、番兩位地主財神，成為南洋特有的信仰現象。南洋華人先民大多源自華南各地，本應深受原籍地之信仰文化薰陶；「五方龍神，唐番地主」三結合的信仰現象能在南洋流傳超過百年，信眾猶能相安無事，可知其最初之存在絕非單純源於民間信仰之隨機組合。反之，如果從閱讀歷代文獻對照其中信仰現象，又可發現「五方五土，唐番地主」之信仰內涵最早源自於古代儒學經籍有關「中雷」與「化厲為神」的神道設教，並且接納



了道教自南北朝以來對「五方龍神」之神學建構；到了南洋華人拓殖往昔中華南海諸藩的過程，則又進一步詮釋中華中霽神祀結合居住地先靈崇拜的演變，滲入了當地對土地神靈的設想，認為感恩先前開拓其居住範圍的先人，必定包括原來落地生根的「唐、番」兩族，兼對「中華」與「地方」雙構安居樂業因素的神聖象徵崇德報功。原有的「五方五土龍神，唐番地主財神」是繼承著上述儒道論述相融於華南民間的信仰實踐，面向南洋本土脈絡再次演變成為地方信仰。

關鍵詞：家居中室神聖化、化厲為神、五方五土龍神、華南民間信仰實踐、唐或番、地靈信仰、在地落地生根傳統信仰



一、淵源：中國古代家族「土神」的性質演變

過去以來，一直流傳著相當主流說法，咸認為今日家家戶戶常見的地基主或地主公信仰，淵源於中國古代祭祀「中霤」，其實並非沒有道理。但是，基於落實到家家戶戶各別崇祀的「地主公」並沒有延續「中霤」的尊稱，古文獻上的「中霤」崇祀也不見得可以全面解釋近現代結合著居住地「先靈崇祀」內容的「地主公」；因此，我們也很難隨意去信而好古，把「中霤」和「地基主」或「地主公」直接劃上等號，只能說不論俗稱為「本宅土地」、「地基主」、「地主公」或者「地主財神」，都是源於古代「中霤」祭祀的一路演變，當代的「地主」崇祀至今尚留下過去「中霤」祭祀的痕跡。

祭祀「中霤」的神道設教理由，早有《禮記·郊特牲》的解說：「取財於地，取法於天，是以尊天而親地，故教民美報焉。家主中霤而國主社，示本也」¹，漢朝王充在《論衡·祭意》言及古人舉行家中祭祀活動，亦提到說：「五祀報門、戶、井、灶室中霤之功。門、戶人所出入；井、灶人所飲食；中霤人所托處，五者功鈞，故俱祀之。」²到唐代，孔穎達疏《春秋左傳》卷五十三〈昭公二十九年〉，也說到「中霤」在土地神明之間地位最低：「天子以下俱荷地德，皆當祭地，但名位有高下，祭之有等級。天子祭地，祭大地之神也。諸侯不得祭地，使之祭社也。家又不得祭社，使祭中霤也。霤亦地神，所祭小，故變其名」。³

¹ 鄭玄注、孔穎達疏 1957，頁 1169。

² 王充著、劉盼遂集解 1957，頁 514。

³ 杜預注、孔穎達正義 1957，頁 2149。



當然，古代對所謂「五祀」不僅流傳單一說法。《禮記·祭法》是說，諸侯可以「為國立五祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰公厲」，大夫只能立「族厲、門、行」三祀，最低庶士庶民只能在祀「戶」與祀「灶」之間選擇其一。⁴但是，在《禮記·月令》的記載又有所不同，變成以「門、戶、中霤、灶、行」為五祀。以後漢代鄭玄注釋、唐朝孔穎達疏解《禮記》，先後為〈月令〉提出仲夏月「其祀中霤祭先心」作解，都是說「中霤猶中室」，並指出「神在室者，所以必在室中祭土神」。⁵另外，漢代高誘注《呂氏春秋·孟冬季第十》，則說明五祀的內容是「戶、灶、中霤、門、井」。⁶根據上述三份典籍，可見漢代人對於何為「五祀」各有說法，但他們顯然公認「中霤」是五祀之一，認為這家居建築空間是有「神」的。

至於東漢劉熙《釋名·釋宮室》解說「中霤」，則依然是延續著西漢鄭玄注解《禮記·月令》的說法，認為「中央曰中霤，古者複穴，後室之溜，當今之棟下，直室之中，古者霤下之處也」⁷所謂複穴，即是古代的穴居。「霤」字拆開是「雨」和「留」，「中霤」性質是屋宅內中間空著的地方，功能上是集雨和溜雨空間，又具有住宅內外相和、天地貫通的意象。

根據上述古籍，可以發現從古人「中霤」信仰一路演變到現在家居地主神信仰，都有著共同的特徵——不論叫

⁴ 鄭玄注、孔穎達疏 1957，頁 1916。

⁵ 鄭玄注、孔穎達疏 1957，頁 767。

⁶ 原注文為「木正句芒，其祀戶；火正祝融，其祀灶；土正後土，其祀中霤，後土為社；金正蓐收，其祀門；木正冬冥，其祀井；故曰五祀」。見高誘注 1991，頁 242。

⁷ 劉熙 1985，頁 84。



「中霤」、「本宅土地」、「地基主」、「地主公」，都不可能被供奉在主家的住宅以外，其祭祀都是在家宅堂室的範圍。回到南方華人祖先那代人的大宅院生活記憶，地主神位也的確是供奉在居中正廳，位於家居建築的中軸線，看顧著向天開放的中央天井／庭院，這個方位，也正是雨天可在室內觀雨的正位。另外，現在人對神牌上「地主財神」的提法，畢竟還是延續著上述《禮記·郊特牲》所說「取財於地」的思路。

至遲到唐末，人們還是延續著祭祀「中霤」之說法。五代人丘光庭曾以「霤」和「溜」相通，延續《禮記》之說提及「中霤」是家居層次的土地神明。據丘光庭《兼明書》，家祭中霤「始于上古穴居之時也，故《禮記》雲家主中霤，而國主社者。古人掘地而居，開中取明，雨水溜入，謂之中溜，言土神所在皆得祭之，在家為中溜，在國為社也。」⁸另外，近人錢穆也曾考據古儒所謂「中霤」。則顯然側重上述《春秋左傳》所提到的「霤亦地神，所祭小，故變其名」。錢穆較未看重人們在信仰實踐中其實有差別對待地區範圍的「社神」和僅限家居環境範圍的「中霤」，他在考證「禘祭」的文字中說：「中霤之祭乃祭地神，惟其等級小，所謂地者，僅限於家宅之內地。然要之與社稷同為祭，故曰社神一亦中霤神也。又曰：中霤亦土神也。又曰：神在室中。此皆明言中霤之祭乃祭地，疑禘祭之最初，當即是祭中霤也。……宮室之制日進，而祭祀之禮亦日增日變，門祭并灶皆後起，以祭中霤與此諸祭並列，則不見祭中霤本為祭地神之最初義，而以社以方輿以守宗禘之最先來源亦漸晦，使後人不得其正解。余上文言禘為門祭，此又說為中霤祭，則因

⁸ 丘光庭：《兼明書》卷一，《四庫全書》子部雜書類。



禮俗隨時而變，固不得據一時為定說也。」⁹在這裡，錢穆先生固然傾向採納「社神一亦中霤神」之說，並且也考慮「禮俗隨時而變，固不得據一時為定說」，但他可能忽略鄭玄注《禮記·禮器》所說「設祭於堂，為禘乎外」¹⁰並非談論家居堂室祭禮，是由談論祭宗廟大事而論及廟門外邊的「禘」（坊）外祭典。他單就儒者立場看儒家典籍，也畢竟難得關注，即使歷代皇朝重視儒教原典，民間社會按照《禮記·郊特牲》的說法，延續著「家主中霤，國主社」的差別，除了對於祭祀資格的制約卻比過去寬鬆，對家居地神的認識也不一定按照原來那套「中霤」敘述。

在常民社會的信仰生活中，某些宗族村落固然有崇拜土地社神，又或者直接立碑稱農區地方上的土地神「社稷之神」，可是在大眾眼裡，地方上土地神還是有別於保護家居的本宅「地神」，人們在信仰實踐上不見得真會把「社神」等觀為家居「中霤」或「地主」，各家各戶除祭祀共同的「社稷之神」，還是會在家居環境的主體建築設立神廳／祠堂，並在其地上奉祀地主神位。¹¹只是，我們必須注意，從近代鄉鎮到當代城鎮，出現在各家各戶的「地主」崇祀，其實已經超越了《禮記·祭法》的「諸侯為國立五祀」的限制，演變擴散為庶民百姓日常家俗。

⁹ 錢穆 1976，頁 62-63。

¹⁰ 鄭玄注、孔穎達疏 1957，頁 1129。

¹¹ 此種信仰實踐也散播到南洋。在馬來西亞檳榔嶼的「海客園」過去曾是鄉野農區，當地大路邊迄今留下過去先民建立的「社稷之神」土地祠，而各家各戶與鄰近廟宇也各自奉祀本身的「地主財神」。這就反映著人們心目中有兩種不同層次的土地保護神，掌管範圍也有村子到家居的分別。



至於 1980 在臺灣出版的《辭海》，其解說是引用《禮記·郊特牲》的說法以及其中〈鄭注〉解「中霤亦土神也」¹²，是停留在歷史文獻記載的解說。

如果根據建築考古學者楊鴻勳撰寫的《「周人明堂」的考古學研究》¹³，黃河流域古代穴居是要在居所頂部開洞的，火塘也通常是對著中霤部分；到後來的建築設計，天窗或天井的相應部位，也都延續中霤設計理念，在中間開口才能更理想的大幅度排除室內煙氣以及採光均勻，當然也引來處理集散雨水流入的需要。由此可見，「中霤」本來就是極為形象化的名稱，它實際上具有採光、循環空氣、集散雨水的功能，維持了家居生活的健康需要，也是家居溝通自然界的進出口。古人從穴居演變到後來，住宅設計依舊是依賴天井或庭院兼具採光、散煙、聚雨散留的作用；風水學上則根據古之「中霤」或後來演變的天井／庭院實質上能夠促進空氣循環以及接通自然界，稱它為「氣口」。如若從建築的人文功能去說，在日常生活，從「中室」的設計，發展到後來家居中軸線上明確出現前方連接庭院的「中堂」，「中霤」其實是家居佈局的中間，也是家人共同聚會顯示凝聚力的集中區。

如果大家有過實地考察過華南客家圍龍屋、福建土樓以及一般合院建築，無可否認，各地安放地主牌位的位置確實是在祭祀廳正中，對正中央天井或庭院。這確實是類似「中霤」神之信仰概念。不同點就在「中霤」是空間名稱，也是神的名稱，而「地基主」或「地主公」卻是守望著原來作為空間名稱的「中霤」所演變的天井／庭院，而彰顯出與「中霤」一樣是守護家居環境的神聖功能。但也不難想像，假如

¹² 熊鈍生主編 1980，頁 131。

¹³ 楊鴻勳 1997。



宗族村落內部的各個同姓家族是各自構建屬於自己家人的建築群體，他們的家族成員是在經營的小環境聚族共居；這一來，全家人除了在本家的圍龍屋、合院或土樓設立家族祭祀廳，是不可能各自在分得的房室分立先人或地主神位，這很容易反射出古人們忌諱家族分歧，不樂意見到從信仰到人事自為其主的象徵。按此風俗，可見大眾是很清楚宗族村落的土地社神與家中地主神明層次有別，也清楚一個家族共居合院，是只能供奉共同的家居地神，分家除外。

綜上所述，我們或可結論「中霤」原指居室中央部分，「中霤」祭祀則是將居住空間神聖化與擬人化，認為其中有靈，可以與人交感，祀則趨吉避凶。把握到古人眼中的所謂「家庭」是超出當代核心家庭概念的數代同堂群體，再看古之稱為「中霤」和後人流傳至今的「地主」同樣屬家族居住環境保護神，可知在中華地神崇祀的歷史上，「中霤」信仰的確是演變當今「地主」神明之前的其中一種信仰表達。可是，一旦把中霤信仰對比近當代繼續流行的家居地主信仰，正如大眾所知，在華南到港澳臺和東南亞的信眾心目中，「地主公」普遍被認為是屬「陰神」。也即是說，後者顯然已經是結合了先靈崇拜行為，貫徹著奉祀與撫慰「先人」的設想，信徒會普遍將家居地主信仰視同膜拜更早棲居在當地的先人，並非全然是《禮記》到《左傳》過去賦予「中霤」的性質所能包容。因此，「中霤」信仰如何演變到當代地主信仰，其具體軌跡尚需深入研究。

把地主看待成靈界生命說法，可以馬來西亞、新加坡、汶萊、泰國，一直到印尼本土的地主信仰現象為據。單看東南亞地區的地主神牌上幾乎同樣是刻著「唐番地主財神」的字樣，便知道人們認識中的所謂「地主」有「唐」有「番」，



顯然是靈界生命。與之相配，是新馬和香港華人信眾使用的金銀紙規格，凡採用類似草紙質地而缺乏精美圖案的金銀紙，不論有否摺成元寶形狀，其性質是專供「陰神陰靈」用的，包括祖先、土地、地主都是。¹⁴另外，鈴木清一郎在日治臺灣時期的觀察，也是同一結論，說明中國和日本都有相似的地基「守護靈」信仰。依照鈴木清一郎，家居地主的來歷，是那些曾經在當地居住生活，不幸過世而沒有人奉祀的孤魂，他們停留在老房子裡面，就成為守護地基的靈體。¹⁵這本來亦符合中國傳統信仰原有的「化厲為神」作法，認為一處死者如果獲得祭祀安靈，是可以轉化為該處的保護神。¹⁶以上文引用的《禮記·祭法》為例，所謂諸侯須要祭祀「公厲」或大夫須要祭祀「族厲」，其實都是指祭祀與祭祀者同等身份的無後裔孤魂，安慰孤魂、改變孤魂在生前老環境滯留無依的狀態，目的即如《春秋左傳》卷四十四〈昭公七年〉子產所說：「鬼有所歸，乃不為厲，吾為之歸也」。¹⁷

由此看來，演變到近現代的家居地主神明信仰其實繼承與糅合著「中霽」與「厲」的信仰概念。一方面，是將家居環境神聖化與擬人化，另一方面也以同理同情對待曾經處在自己現有環境的不知名先人，感恩他們作為開發我們享用的環境的先行者，也希望他們留在原地的狀態是安心受祀、和好相處。鈴木清一郎的說法也可以對比各地華人的早期記載，互相引證。例如，華南道教在民間常用的《太上說安宅土地龍神經》，經文便把《安土地神咒》慣用的「壇庭」改

¹⁴ 白鶴鳴 1996，頁 33-34。

¹⁵ 鈴木清一郎 1934，頁 23。

¹⁶ 王琛發 2008，頁 3-5。

¹⁷ 杜預注、孔穎達正義 1957，頁 1777。



稱「堂庭」或「家庭」，咒文於是變成「元始安鎮，普告萬靈：嶽瀆真官，土地祇靈，左社右稷，不得妄驚。回向正道，內外澄清，各方安位，備守堂（家）庭。太上有命，搜捕邪精。護法神王，保衛誦經。皈依大道，元亨利貞」。¹⁸重要的是，這段文字顯然也沒有離開古人早已擁有的「化厲為神」認識，認為家居之處可能都有更早開發與建設該範圍的先人，所以才要一律把地方土地公或者家中地主公視為靈體，並奉最高神明元始天尊名號去召喚與安撫這些靈體，要求從村社土地神到家居土神都得聽命，一致「回向正道，內外澄清，各方安位，備守堂（家）庭」。

又由於人們通常視家居地主為靈體，因此人們除了會在信仰生活將之擬人化，也會覺得奉祀地主正如正如同奉祀其他神明一般，要考慮其日常感受，包括照顧老人家的座位正不正、坐得好不好受。換句話說，所謂「敬」就表現在如何細心對待這位不知名的共同生活的先人，照顧包括香火供奉的起居飲食，以至發展到相信神靈的「姿態」會與家中成員生活發生交感作用；到後來也就形成了一系列如何安放地主牌位的風水說法，例如：「地主或神位坐櫃不正（櫃斜放或櫃正放而神像斜放），易招邪靈入宅。亦因受氣動盪不定，主宅主運程反復。縱使合向，當孕而無大凶應，也主做『偏門』生意，工作脫離原定之路向。地主神位建立之後，不上供品或供品日久不更新，會使戶主貧窮。地主牌位，適宜安放平正，否則多會引發輕微皮膚病，牌位可主硬皮或雞眼。」¹⁹

¹⁸ 有關咒語不一定是附屬經典，經常也可單獨作為開光咒語或配合民間術法用途。見龍潭閣編 1977，頁 77-78。

¹⁹ 劉啟治 2000，頁 49-50。



簡單說，流傳到近現代的家居地神信仰，固然延續著古代家居「中霽」地神崇祀的一些痕跡，可是後來的家居地神信仰在演變為極度的常民生活現象之後，流傳到近現代的地基主崇拜，也越發超出古人「中霽」信仰的性質。古籍文獻中，周代「中霽」神祀是把空間神聖化與人格化，而且對於祭祀者也有資格限制；但是，從華南地區流傳到東南亞「本宅地主」卻是添加了濃厚先靈崇拜色彩，是基於相信每一處地方都可能有別人住過，因此後來者便有義務照顧原來定居者流連的靈體，以至將之轉化為相安共榮的家居守護神。古今家居地神信仰之間最能貫通不變的，大概是先民從開發地面資源得到的啟發——大眾咸以為家居土地神必須扮演好「財神」角色。

二、複迭：華南五方土脈「龍神」的信仰結合

不論是東南亞常見「五方五土龍神，唐番地主財神」的神牌，抑或是香港常見的「五方五土龍神，前後地主財神」神牌，這兩種神牌的表述文字皆足以說白人們日常拜祭的家居土地神靈並不單只「地主公」，也還要包括「龍神」。如果依照東南亞的表述方式，「五方五土龍神，唐番地主財神」可謂是複數的神靈崇拜，總數七位。但是，上述總共十二個字的地主龍神神位，相比起華南一些地區採用的文字，可能是較細膩的尊稱習俗。按照廣西師範大學劉道超教授主要針對廣西客家生活的田野考察：「中堂神龕之下，很多南方民居沿襲遠古『中霽』的信仰習俗，設置『本宅土地龍神』，旁書『土中生白玉，地內出黃金』等對聯。」²⁰另外，劉道超也曾提及，在桂東一帶的土地龍神神位，除了上述對聯，

²⁰ 劉道超 2011，頁 188。



也常會出現「土豐恒大有，地旺益家人」或「土厚長萬物，地靈出人傑」。²¹依劉道超調查，可知廣西漢族，不管是否客家，人們至今依舊普遍遺傳著《禮記·郊特牲》界定土地神明系統所注重的「取財於地」。

解讀上述不同表述方式的神位內容，「本宅土地」和「龍神」應該是兩個分開的概念。前者，被視為現住宅主建屋或搬遷入宅以前已經定居在此，後者則要經由儀式迎請前來坐鎮。然而，從中國華南到南洋，這樣一種將兩組不同來歷的信仰現象「打包上市」的神牌能夠流行，而且是走入信仰市場百年不退，就不見得可以單純解釋為家宅供奉神位要求節省空間。正如南洋華人習慣採用包括龍神、唐地主、番地主「三結合」神牌，不妨考慮其文字表述方式其實在反映著人們期望在當地能合宅平安、落地生根的強烈願望，以至希冀三者可以集中結合成一體，發揮家居保護神的靈驗威力。

究其實，閩粵兩地本就盛行迎請龍神鎮宅的風俗。誠如劉道超所言，「五土龍神」是主掌民居風水龍脈的土地神，各地稱謂不同。²²也誠如馬來西華人傳統的風水信仰，「五土龍神」是人們造屋或裝修之前「請龍」以及造屋或裝修完畢以後「謝土」的對象。「五方五土龍神，唐番地主財神」神位，把地主的身份變成複雜的複數神群，但其呈現出居住神、風水神信仰的姿態，也無疑表現出社會大眾歷史上曾經把地脈風水的「龍脈」神格化為居住環境保護神，以香火祭祀，祈求闔家安寧。²³翻查《興寧縣誌》，當地人在遷居到新

²¹ 劉道超 2009，頁 111。

²² 劉道超 2008。

²³ 王琛發 2006，頁 50。



地方的半月到一個月間，會請道士到家裡終夕誦經，稱之為「妥龍神」；可見南洋地方上會有龍神鎮宅的說法，本來就是延續中國內地信仰，認為家居龍神不妥就要引發家宅不安。²⁴此種信仰淵源形成的地方風俗，絕不是在當地無緣無故自發產生，吾人一旦能對比南洋和華南如何實踐家居地主信仰，又可再次印證南洋華人先民主要來自閩南與兩廣這一較為人知的事實，因此便不難看出華南「本宅地主龍神」和南洋「唐番土地龍神」之間存在著由演變與轉折聯繫的相互關係。

回到道教歷史，道典文獻的內容或可進一步證明道教各教團原本就是從儒教繼承中國傳統以來的「五方」或「五土」觀念。早在漢初，《孝經緯》相伴著儒家神道化而流傳，其中〈孝經援神契〉便提出過「社者，五土之總神」，對應「稷為五穀之長」，並談及「明堂有五室，天子每月于其室聽朔布教，祭五帝之神，配以有功德之君」。²⁵但是，漢朝讀書人起初也不一定結合著「五方」去思考後來流傳至今的「五土」概念。在他們心中，所謂「社者五土之神」可以是地理性質的分類，分別指山林、川澤、丘陵、墳衍和原隰。²⁶是要等到晉朝時候，五方五土龍神概念方才更為明確，實現在道教神學建構的過程之中。現在被我們看作「民俗」的一些元素，其實正是當時古籍文獻的說法。這些「民俗」在當代能延續，恰恰是民間集體意識／潛意識頑強維繫經典傳統的表現。

²⁴ 同上注，頁 51。

²⁵ 黃奭編 1993，頁 8-9。

²⁶ 杜佑 1959，頁 261。



回顧歷史，在漢朝以後，隨著各地道教教團興起，五方或五土的概念並未退位，反因道教教團借助著當時流行的五行學說進一步建構信仰體系，得以通過道教增添說法、加大影響。其中最鮮明例子可從葛洪《抱樸子·辨問》得悉。葛洪在討論當時流傳的《靈寶經》，是指出經中〈正機〉、〈平衡〉、〈飛龜授帙〉三篇涉及仙術，又說是大禹傳下而孔子知道其來歷，並可能曾經密修其術²⁷；後人若依照葛洪說法翻閱現存《太上靈寶五符序》，可知早期的靈寶經典的確是延續秦漢五方崇拜的基礎，從宣揚神仙境界的角度繼續闡釋前人五行觀念。當《太上靈寶五符序》把五方、五帝、五色、五臟等系列事物五五對應，並把事物五五對應與互相五行關係看待成世界的構成模式，以至將歷史上的五帝傳說發展建構神道境界的五老崇拜，配合以助人消災度劫的「五方靈寶符命」，其經文是否能被當時人接受，可說是道教神學建設極古老的一次考驗。²⁸

在最早提倡「五方龍神」的經典之中，至今傳下有《赤松子章曆》。《赤松子章曆》的文字據說初現於南北朝，到唐末已然流行，其五行思想充分表現在對待天上青龍、白虎、朱雀、玄武四靈獸的態度，在論述添增了「騰蛇」之說，形成五方五土的土地神信仰模式。

《赤松子章曆》重視在五帝安宅概念以外發展「五方龍神」信仰，可見於《赤松子章曆·言功安宅章》的道學敘述。〈言功安宅章〉調動天上「神兵」鎮守地上環境的概念，是把古代地理搬到天上，調派稱為「九夷、八蠻、六

²⁷ 葛洪 1995，頁 187-188。

²⁸ 《道藏》第 6 冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，頁 315-343。



戎、五狄、三秦」的五營軍將，華南到南洋的民間廟宇至今還在沿用相同的設想去安排象徵飾物，建構廟宇空間的神聖佈局。但同時，〈言功安宅章〉也認為，一旦建築完成，地理龍神鎮宅並不必拘泥建築物原來坐向，不一定要按東南西北四正方，而應以建築的前後左右對應五方之氣，運行「震生青龍治宅左，離生赤龍治宅前，兌生白龍治宅右，坎生黑龍治宅後，坤生黃龍治宅中央」²⁹，如此就能「五龍治宅，辟除不祥，消滅兇惡，掃除千殃，神龍安鎮，四鄰和睦」。³⁰根據此說，人們應知住宅一旦形成本身空間，都會感應到天地各方位各種神煞往來之「氣」，若要要求家宅興旺，還須召喚主宰五方生氣和諧的龍神，希冀他們的神神氣氣能照臨家居空間，完成五方鎮宅的佈局。

由此亦足以證明，南洋民間流行著「五方五土龍神」之說，其實淵源流長。今日從東南亞到港臺，還是流行著燒化五色「五龍符」供養「五方五土龍神」，又或者有在地主龍神神位底下或前方壓五龍符的習俗，以求「攝」住地主增添靈驗。此說並非沒有傳統根據。這是沿襲召喚五龍鎮宅的舊說，根據五龍來源的五行色彩，通過儀式動作加強請到五龍分佈生氣的感知。

相應著五方龍神信仰出現的道教經典，還包括在唐宋時期應化人間的《太上老君說安宅八陽經》。本經是從太上老君為太極真人說明誦經安宅之法，論述了閻浮眾生修造宅舍，常會不自覺的頻遭厄難。太上老君在本經宣說：「若有善男子善女人，起造宅舍，驚動龍神，屋宇鳴喚，地華土裂，南堂北屋，東廊門戶、井灶碓磨、庫藏船車、寓止六畜

²⁹ 同上注，第 201 頁。

³⁰ 同上注。



欄圈、莊舍寺院，但是屋宇房廊窟穴，觸犯天煞地煞年煞月煞日煞時煞，四方諸煞，五方地祇，青龍白虎朱雀玄武將軍太歲，黃旛豹尾十二時神六甲禁忌，土公土母土府伏龍一切惡煞，宜轉此經禳謝，所犯神煞悉皆隱藏，遠送四方，各鎮方隅，不敢為害。」³¹這也表示，安奉五方五土龍神的原因是為了避免和彌補修造宅院和一切建造活動的負面效果，擔憂傷害土地、影響生態。也因此，任何修造活動有必要把土地視為「龍脈」所在——想像土地是有生命的「相安」對象。在動土前，應該先行告罪與祈願，而動土完畢之後也要謝土感恩。

只不過，一旦龍神信仰在民間流傳，其話語權就不全然是道觀道士所能掌控。包括中國本土出現好些「佛說」土地經典面貌的「偽經」，都可以作為土地龍神信仰深入民間的證據。據陳進國《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索》引用葉明生調查，閩西北一帶相容巫道科法的普庵教道壇，至今還是流傳著《佛道太上道壇正教安龍扶氣玄科》和《太上安龍扶氣神燈濟群玄科》。每當聚落或社區內如死人、瘟病等不平安之事情，人們一旦歸結為「龍脈」受到煞氣干擾，就會請普庵教的法師舉行「請龍」、「安龍」，張貼或焚化靈符，以祭龍神、通龍脈、壯龍氣，從而保證整個區域的風水吉利；至於閩北一帶，人們發現祖墳風水遭遇破壞，也會找請道士舉行安龍平基儀式，防止風水「龍神」被人搶走。³²可見道經的說法長期在民間輾轉流傳，也就影響到各地方各教法建議出各種修好龍神的途徑。

³¹ 同上注，第 372 頁。

³² 陳進國 2005，頁 341-342。



陳進國的書中也提到，舊時泉州、晉江一帶的閩南人遇上屋子上樑，也同客家人一樣會舉行呼龍儀式，由東家請人抬著鋪境神至境外「龍脈頭」（即龍脈入處的小山崗或高坡）接「地龍」，當迎龍的佇列在鑼鼓和爆竹聲中返回家屋時，東家及其子孫一齊上屋頂「呼龍來」，聲音越大，表示龍神越剛健；此鄰居也會爬到自家厝頂或在門口大喊「呼龍來」，以防舊厝的龍神被新厝「呼」過去。³³

問題在，除了通過儀式性的活動請來龍神鎮宅，重要是家人在日常也必須能處理和安置龍神，才能感覺到龍神臨現，家宅平安。就這課題而言，梅州客家圍龍屋，可謂典型。在圍龍屋的空間設計，建築主體後方隆起的龜背形土包形成的「化胎」可說是最重要的文化符號之一，其功能俗謂主管「丁」，為宗族生育聚氣之處，是化育萬物意象。在圍龍屋，化胎與建築主身隔開，化胎部份築有護牆，護牆中軸線處鑲嵌著五顆對應五行說法的不同形狀石塊，由左到右，按木（長）、火（尖）、土（方）、金（弧）、水（波紋）相生的秩序，便是當地人所信仰的「五方龍神伯公」。很明顯的，如此佈局繼承以及形象化了古人的龍神信仰，存在於客家先民大規模遷居南洋以前，至少是南洋客家先民故鄉供奉「五方五土龍神」的原型。但是南洋當地村土如金，一般百姓也少了經營大家族集居地的條件，因此就出現簡化、涵化的做法。

若按照廣東嘉應學院房學嘉教授長期觀察的圍龍屋的說法，諸如南洋的演變情況其實也出現在不同的客家地區：「其中五方龍神有外化與涵化之分，在梅州是將五方龍神石外化，即在化胎上立五塊形狀各異的神石；而在長汀塗坊則

³³ 同上注，頁 418-420。



將五方龍神涵化，即用五色土代替五方龍神，並且將其埋藏在祖龕下面的龍穴位。即在建房之初，地理師要為建築立龍穴位，與此龍穴位垂直對應的是祖先神龕位。因此，定龍穴時先將五色土埋藏地下。」³⁴這種因地而異的改變也發生在臺灣等地，據黃蘭翔，客家人住宅的特徵也表現在處理龍神信仰的做法，通常是在屋子堂屋的中軸線擺放祖先神位或供奉主神，而神桌下是放了五塊代表五方龍神的石頭，視為管理居宅穩定的地理風水力量之化身。³⁵而到了南洋的作法，卻是代表龍神的五塊石頭簡化成僅用一塊磚頭或一片地階，只是神位就可能較複雜，不是只需在石頭前放個香爐，而是要寫上「五方五土龍神，唐番地主財神」。³⁶

事實上，從圍龍屋的地主龍神信仰，我們一方面看到先民在宅內供奉家居土地神明是結合著「本宅土地」與「龍神」兩個信仰系統，另一方面也可以發現先民心目中認識到外請的「龍神」不等於家居本有的土神。這也有時會造成名稱的混淆。房學嘉曾經在另一篇文章裡提到當地人的說法：「龍神伯公有兩個，一是本宅龍神伯公，其壇位於祖公廳祖靈神龕下方，神壇為一塊『本宅土地龍神位』牌，壇前有香爐；一是五方龍神伯公。……俗民認為，宗族的興旺發達，單有『本宅土地龍神』的力量還不夠，需要借助外力，於是將『東西南北中』五方龍神統統請進圍龍屋，並被埋人在化胎的土包之內。並在圍龍屋中軸線正對祖先神龕祖公廳後門的石坎上立五塊神石作為五方龍神的符號。俗謂龍神伯公，與祖先神靈是同輩的非血緣兄弟。它清楚地表述人們的

³⁴ 房學嘉 2006，頁 132。

³⁵ 黃蘭翔 1998，頁 174-181。

³⁶ 同注 24。



觀念形態和演變，宗法制度下的家族組織中人的地位、尊嚴與倫理道德觀。」³⁷值得注意的是房老師文中針對「本宅龍神伯公」另作注解，說明有的圍龍屋底下立的是「福德伯公」壇。³⁸這是重要的線索，反映了「本宅土地」原來面貌畢竟是家族土地神，或甚至是大家族把村子福德土地供奉在村中主要圍龍屋祠堂。而「龍神伯公，與祖先神靈是同輩的非血緣兄弟」之說法，亦可謂「族厲」長期演變到民間化、平民化的注腳，先民把「老吾老以及人之老」到心情擴展到信仰的世界去對待陰靈。

三、重構：南洋異地接納「番神」的形勢詮釋

一旦翻閱中國歷史上相關家居地神的各種文獻，尤其去關注「中霽」與「龍神」這兩種分別於源自原始儒家經典與道教經籍的信仰體系，我們便有理由考慮，下南洋的先民在當地流傳下「五方五土龍神，唐番地主財神」的信仰現象，並不是源自簡單而隨意的設想。小小一塊神牌上的遣詞用語，其實既表達出繼承祖先傳承的儒道文化，也表達出在當地安居樂業的祈願。

今時今日，沒有人可能告訴我們「五方五土龍神，唐番地主財神」這樣一種三種神靈結合的信仰現象，究竟源於何時。如果根據南洋華人廟宇普遍安置地主龍神牌位的習俗，選擇最老廟宇為據，也許可以得到一個表面的答案。接下來的問題卻是：這塊神牌的原型未必就是現在所見的寫法，也未必在最早表述三結合的神明狀態。甚至，會不會某座廟宇

³⁷ 房學嘉 2007，頁 327-328。

³⁸ 同上注，頁 328。



沒有注明年月的神牌，真正存在的歷史卻早在原來的居宅轉手改建廟宇之前？所以，事實很難找到最初是誰把家居地神合構成「三位一體」。

「五方五土龍神，唐番地主財神」的表述，可謂是包含了「中齋」信仰的概念，也重疊著五方龍神鎮宅的設想，這是當地華人社會繼承華南民間信仰實踐的證據。但是，在「唐」地主以外再加上「番」地主，則顯示出當地人尊重新開拓的土地、尊重當地其他民族文化，以及落地生根的意願。一塊總共以十二個漢字表述崇祀對象的神牌，何嘗不是集中而具體反映「飲水思源」與「落地生根」的設想辯證的結合，落實到家家戶戶的日常生活。

就當地的民族交流來說，早期華人開拓與建設新的經濟區域，總是要翻山越嶺進入叢林地帶，也總是會和其他定居鄰近的熱帶先民接觸溝通。因此，華人開發先民下到南洋，在溝通過程聽聞當地人如何根據地方上的異民族文化解說當地存在「地方陰靈」，是可以理解的。尤其是在南洋各地馬來尼西亞人種高度接受伊斯蘭宗教以前，其各族群本來就崇信萬物有靈，認為世上各處都有草木器物或者動物精靈，包括先人亡魂，盤踞在大大小小的土地範圍。當地人開發土地或建造屋宇，往往會先行拜祭搶先屋主定居在家居範圍的土地精靈（Jin Tanah）或地鬼（Jembalang Tanah），屋主此後也會定期供奉「老地主」示和友好，甚至尊稱對方「老人家」（馬來文 *Datuk*，漢字譯音「拿督」），祈請「老人家」轉化為自己家宅的守護者。³⁹這類源自地方上「番人」的地靈信仰，由當地文化走進華人思維

³⁹ 王琛發撰、舛谷銳譯 1995，頁 30-31。



世界，華人要把「番地」本土鬼神轉化到華人信仰的鬼神意識去定位，很容易就會契合華人主張一視同仁、民胞物與的「大同」理想，也要「化厲為神」。一旦設想所涉及的土地大部份是大眾記憶中的宋明兩朝藩屬，當地神靈系統本來也曾被認為是聯繫著中華信仰體系⁴⁰，則先民更能設想在南洋各地方各層次的地神自歷史以來應是「唐」與「番」同舟共濟，也應當同座供祭。這就導致大眾容易公認「唐番地主財神」才是的合理表述。

馬來西亞國家博物館 2002 年主辦「發現鬼物展覽：神秘與文化」展覽，其彩色說明冊子提到此一現象則說：「在馬來人，這些『地鬼』（Jembalang Tanah）被視為幫助者。馬來文詞彙使用『拿督』來尊稱這一類的靈魂，而現在的華人已經是採用了『拿督公』尊稱。」⁴¹可是，如果注意當地的華人信仰實踐，華人顯然把本非華人的「番神」作了分類，華人跟隨馬來人一樣尊稱其為「拿督」的「番神」不一定會被引進屋內，只有「番地主」才確實被對待成家人一般，被供奉在廳堂地上，也是小孩學行時期騷擾玩樂的對象。自上個世紀以來，當地華人習慣在唐番地主神位前供奉一種只有拇指前節一般大的「阿答子」餅乾，上邊貼著各色糖子，這種餅乾自 1980 年代以後甚至從餅店走進

⁴⁰ 《明太祖實錄》卷九十六「洪武八年」載：「癸巳，以外夷山川附祭於各省山川之次。……至是中書及禮部奏以外夷山川附祭於各省，如廣西則宜附祭安南、占城、真臘、暹羅、鎖裡；廣東則宜附祭三佛齊、爪哇；福建則宜附祭日本、琉球、渤泥。……各省山川與風雲雷雨既居中南向，其外夷山川神位宜分東西同壇共祀。」

⁴¹ Jabatan Muzium Dan Antikutti Malaysia 2002，頁 7。



香燭神料商店，和香燭一起銷售，可見「唐番地主」在大眾心裡已經成為冥冥中的長輩親人。⁴²

房學嘉教授提及梅州俗民認為「龍神伯公是祖先同輩非血緣兄弟」，馬來西亞華人對「唐番地主」的親切感受，正好在海外社會印證房教授的發現。只是在南洋華人的集體信仰意識，和祖先兄弟般相處，一起照顧子孫的居住地先靈，不只有異姓的唐人，理想中也包括異族的先人；來自中華的血脈到南洋落地生根，淵源於「本家、中華、地方」三方面的助力因素，理應同構為安居樂業的基礎。原來開發和建設過當地的「唐」與「番」先靈，共同護佑在當地接力開拓的後來者，未嘗不是通過信仰的佈局去象徵落地生根的合理性質之神聖化。

只是，東南亞各地的房屋建築趨向西式建築，屋子裡頭即使有天井也不可能會和廳堂在中軸線上相對，前後相連；當地客家人以至其他民系華人就不見得能夠完整的以建築空間作為繼承原鄉風俗的基礎。因此，當代馬來西亞華人家庭不一定擁有家居中央廳堂，就不可能堅持在住宅中心區域供奉「五方五土龍神，唐番地主財神」。而且，越是靠近當代的空間設計，就越不可能把地主或龍神供奉在中軸線。可是，不論是有天井的舊式西洋排屋，抑或現在各種平面形狀的公寓單位，其室內的前廳，又或者舊式排屋在大廳以外另建次廳／神廳，依然是家庭成員聚用的，還是起到家庭聚會中心的作用。這一來，供奉神明於家人

⁴² 此段說法是由莊文章先生在 2013 年 3 月 11 日口述，莊先生是馬來西亞吉隆坡甲洞區關帝廟「南華宮」主持，也是當地主要神料供應商「銘昌神料貿易有限公司」的東主。



共同的廳堂，依舊可視為是取納古人「中室」意涵的使用位置演變。

當然，根據當地人如何處理他們對「唐番地主」的祭祀，我們還是可以看得出南洋本土華人的「五方五土龍神，唐番地主財神」崇祀，主要還是延續著當地華人祖先在華南民間的信仰實踐，其焚化的「地主衣」是模仿中國古裝設計、金銀紙也折成中國古代元寶模樣，使用的香燭依舊是閩廣兩省常用的設計。唯一特別的是，大家必須尊重家中相當「漢化」的那位「番地主」，考慮其生前可能飽受當地清真信仰的影響，因此對「五方五土龍神，唐番地主財神」的獻祭也要效法清真食物的禁忌與規定，不得有豬肉豬油，甚至不能獻供鴨肉之類的兩棲動物，包括沒有鱗的魚類也在禁止之列。當人們的「祭神如神在」心態重迭在「唐」加「番」地主的本土新認知，再遇逢近數十年來各地宗教教團提倡素食，目前馬來西亞華人信徒獻供地主龍神也有轉向素食的趨勢。⁴³

也不能否認，發展到現今，雖然原來的「本宅土地龍神」信仰包含著對地靈與先靈的雙重感恩，可是一般公眾信仰傾向不見得是主動追溯歷史文化的認識。尤其當地自殖民地時期已經處在工商社會前沿，人們不論是生活上或事業上都會遇上市場變化造成許多不確定，「五方五土龍神，唐番地主財神」的說法，很容易會讓公眾燃燒起暴富奢望，向家居地神求財。馬來西亞本地在 1980 年代流行過葡萄味道的 Fanta 品牌汽水，地方生產廠商取了個好兆頭的中文譯名，就叫「發達」。後來當地某小刊物報導有人採用這種汽水拜祭地主龍神，巧合的屢屢求財得獎，於是馬國盛行的新興風

⁴³ 同上注。



俗以後也影響到鄰近諸國華人，當地延續華南傳統的每逢農曆正月到五月初五日龍神祭日，便有人家少不了增選五瓶「發達」祭祀龍神。此風氣也蔓延影響各家各戶每逢初一十五拜祭家居神明的例常祭祀，有不少人家拜地主一樣少不了「發達」。教局外人難以想像的是，有關廠商早在此一風氣流行之初本來已經遷離馬來西亞，落足泰國，可是基於後來信仰市場大量需求，又根據馬國商人的建議生產較小瓶裝的「發達」。這樣一來，馬國不少香燭神料商店也就理所當然把泰國入口的某種牌子汽水當成神料經營。⁴⁴當社會大眾越來越趨向功利取向，無形中也可能淡化了原有信仰所具的倫理內涵。但是，用西式汽水祭祀神明，是為了源自西方的品牌名稱接近廣府和客家人對「發達」兩字的諧音，可見「洋為中用」的主體明確。

四、餘話

總結來說，馬來西亞以及鄰近地區的家居地神信仰不是自發產生，也不是淵源於他族，而是繼承了華南民間普遍的信仰觀念。從整體上追溯「五方五土龍神，唐番地主財神」的信仰淵源，結合著其信仰文化在當前馬來西亞社會的呈現，可以肯定結論其內中蘊涵著儒道兩教的傳承，而其信仰功能所涉及的最大目標，是保護家居環境內外安寧，確保個人安身立命。

觀察當地華人對於「地主」的概念，也可以發現東西方文明在他們身上的衝擊。相對於西方人重視法律意義上的土地擁有權，華南的家居地神信仰卻是側重從謙卑與感恩出

⁴⁴ 同上注。



發，意識到眼前生活淵源于歷代先人前赴後繼；因此，早期華人先民手拿著西方法律觀念發出的地契，成為南洋土地的新地主，在信仰上卻崇敬前代貢獻過同一土地的不知名先輩，尊稱先輩「地主財神」。又由於先民尋求安居樂業，因此南洋的家居神明信仰就得比其它神明信仰體系更主動注意來往出入「唐」與「番」之間的處境。馬來西亞的家居地神神位超過百年都採用相同的表述，不論「唐番地主」皆視為「財神」，足以說明先民主動意識到所在的本土環境變遷，積極落地生根。

再深入思考，如果以東南亞地區華人尊崇的「唐番地主財神」去對照港澳華人所採用的「前後地主財神」，兩者之間的差別其實有待更深入的研究。當「前後地主財神」的神位不是位於住家室內廳堂，而是在門外，就反而等似《禮記·祭法》「門」祀與「厲」祀的結合，又或者近似錢穆先生以為也是「中霤」演變的那種堂內祭祖、堂外祭禱的「禘祭」。當然，這還必須考慮到大英帝國開發香港是在開發南洋檳榔嶼等地之後，因此，同一家庭在南洋住家會供奉「唐番地主」，到了香港或甚至安南就把供奉對象改稱「前後地主」，足於反映前人對供奉「唐番地主」或「前後地主」是有分別心態。這是從信仰文化表露出對眼前政治的不置可否，建構自有主張的邊境意識。兩種截然不同的提法，是基於先輩心目中對各處土地原來的主權歸屬有不同的認識態度，也是值得進一步探討的。



參考文獻

- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏。1957年影印版。《禮記正義》，《十三經注疏（六）》。北京：中華書局影印本。
- 漢·王充著，劉盼遂集解。1957。《論衡集解》。北京：古籍出版社。
- 漢·高誘注。1991。《呂氏春秋調解》。經訓堂叢書本，第二冊。北京：中華書局影印版。
- 漢·劉熙。1985。《釋名》。北京：中華書局。
- 晉·葛洪。1995。《抱樸子內篇》。北京：燕山出版社。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達正義。1957。《春秋左傳正義》，第六冊，《十三經注疏（七）》。上海：中華書局影印本。
- 晉·葛洪。1995。《抱樸子內篇》。北京：燕山出版社。
- 唐·杜佑。1959。《通典》。台北：新興書局。
- 五代·丘光庭。1965。《兼明書》，《四庫全書》子部雜書類。台北：臺灣商務印書館。
- 明·楊士奇等。1962。《明太祖實錄》。台北：中央研究院歷史語言研究所校印本。
- 清·黃奭編。1993。《孝經緯》。上海：上海古籍出版社。
- 《道藏》。1988。文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版。
- 王琛發。1995。《マレーシア華人の民間信仰—マレーの影響を受けた華人信仰》。舛谷銳譯。日本：東京。



- 。2006。《馬來西亞客家人的宗教信仰與實踐》。吉隆坡：馬來西亞客家。
- 。2008。《中元普度的信仰傳承》。吉隆坡：孝恩文化基金會。
- 白鶴鳴。1996。《祈福習俗小錦囊》。香港：聚賢館文化有限公司。
- 房學嘉。2006。〈從圍龍屋的文化功能看其歷史文化積澱——以粵東梅縣丙村仁厚祠為重點分析〉。《客家研究輯刊》，第2期（總29期）。梅州：嘉應學院客家研究所。
- 。2007。《粵東客家生態與民俗研究》。廣州：華南理工大學出版社。
- 陳進國。2005。《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索》。北京：中國社會科學出版社。
- 黃蘭翔。1998。〈以風水觀點論客家人的住家環境〉。徐正光編：《第四屆國際客家學研討會論文集》。台北：中央研究院民族研究所。
- 楊鴻勳。1997。〈「周人明堂」的考古學研究：兼及宮室、穴、中霤、奧、屋漏、宦、竈，以及「夏後氏世室」與「殷人重屋」〉。《城市與設計學報》第2、3期合刊。台北：都市設計學會。
- 鈴木清一郎。1934。《臺灣舊慣婚葬祭と年中行事》。台北：日日新報社。
- 熊鈍生主編。1980。《辭海》。台北：中華書局。
- 劉啟治。2000。《風水意境》。香港：聚賢館文化有限公司。



- 劉道超。2008。〈從中齋信仰到土地龍神崇拜——以廣西客家為例〉。《客家》，第3期。福州：福建省客家研究聯誼會。
- 。2009。《信仰與秩序：廣西客家民間信仰研究》。桂林：廣西師範大學出版社。
- 。2011。《築夢民生——中國民間信仰新思維》。北京：人民出版社。
- 錢穆。1976。《中國學術思想史論叢》。台北：東大圖書有限公司。
- 龍潭閣編。1977。《符咒全書》。台中：文林出版社。
- Jabatan Muzium Dan Antikutti Malaysia. 2002. “Pameran Teroka Hantu: Misteri dan Budaya.” In *Pameran Teroka Hantu: Misteri dan Budaya*. Kuala Lumpur: Jabatan Muzium Dan Antikutti Malaysia.



Malaysia Reinterpret Version of Combined Belief in Zhou Dynasty’s Zhongliu Deity (Lord of Household Area) and Taoistic Five Dragons for Land Stability which was Evoluted from Southern China

Seng-Huat Ong

Chief Executive Officer, Xiao En Cultural Foundation

Abstract

The worshipping of the Collective Land Deities who are collectively named as “Wu Fang Wu Tu Long Shen, Tang Fan Di Zhu Cai Shen” on a piece of landed Tablet is really common among the Chinese families in Malaysia and neighboring region. Anyway, such combination of beliefs is not a disarray random arrangement. The twelve words written in the form of Chinese calligraphy are actually meant it is a combined belief of Zhou Dynasty’s Zhongliu Deity (Lord of Household Area) and Taoistic Five Dragons for Land Stability. While the belief of “Di Zhu cai shen” (deity of household area who serve as spirit for wealthy) could referred it evolument from confucius



doctrine such as “*Li Ji*” (*Book of Rites*), the teaching of “Wu Fang Wu Tu Long Shen” or “Protective Dragons of the Spirit of Five Elements for Land Balance” could trace its authenticity as part of Taoism theology by referring to “*Dao Zang*” (*Collections of Taoism Doctrines*).

Anyway, by declaring the local “Di Zhu” co-existing as “Tang” (Chinese) and “Fan” (Non-Chinese), the way of description shows that the Chinese collectively aware that their local achievements are based on the contributions of former generations no matter they are Chinese or natives and the sense of gratitude must be performed in a proper way that treats all the “Di Zhu” as spiritual elders of the family. As a conclusion, the Nanyang Chinese worshiping of “Wu Fang Wu Tu Long Shen, Tang Fan Di Zhu Cai Shen” is an inheritance of both the tradition of Confucianism and Taoism that have a long history of practice in Southern China, but sustain and strengthen the tradition by evolving and localizing according to the recognition and absorbing of vernacular context.

Keywords: Sacred of family hall, Turning the haunt ghost as spiritual guardian, Dragons spirit from five earthy directions for land stability, Folk Belief and its Practice in Southern China, Chinese or Foreign Land spirit belief, localization of traditional belief in a vernacular context

