马来西亚华人研究学刊
第23期，2019年，页83-114

Journal of Malaysian Chinese Studies
Volume 23, 2019: 83-114

一般论文
Research Articles

清末民初马来亚大山脚市镇潮州人与“惠-潮乡亲共同体”的历史演变*

Historical Changes of the Bukit Mertajam's Teochews and "Fui Chiu-Teochew Communities' Commonwealth" in the Mid 19th to Early 20th Century

王琛发
(ONG Seng Huat)

摘要

在马来亚半岛内陆，大山脚作为惠州人为主体而建设的市镇，最初是依靠邻近海域惠州人或潮州人为主村镇互动与互保，形成以“义兴公司”结盟的跨海跨境区域乡亲共同体，在地方上成立了“大伯公尝”的主要组织，长期以“惠-潮乡亲共同体”为主体而结合少数其他籍贯华人，支持了大山脚华人从自身信仰文化出发的养生送死到办学育材等社会建构。其独特之处，又在于大山脚本属英殖槟榔屿领土，当地华人开荒拓土直至19世纪犹在暹罗属吉打王国管辖下的邻近居林镇，借助着双边政策差异经营其经济，建构出一处覆盖在两处不同

* 本文为国家社科基金重大项目“多卷本全球客家通史”（项目批准号17ZDA194）阶段性成果；广东省普通高校人文社会科学省市共建重点研究基地嘉应学院客家研究院招标项目“张弼士任领以来马来亚半岛北部客家村镇港口网络的形成——以碑铭为中心的研究”阶段性成果。

王琛发 闽南师范大学“闽江学者”讲座教授，嘉应学院客家研究院客座教授、广东省海外名师特聘教授。E-mail: wangchenfa@aliyun.com

© Centre for Malaysian Chinese Studies, Kuala Lumpur 2019

行政区域的华人社会特殊面貌，也导致两地出现广惠肇人与潮人的共同组织，而最初是先出现于居林的。1920年代，大山脚成为贯通新加坡与泰国的铁道集散中枢，原来惠潮共同体随着双方新兴人口各自转向不同的新开发区和行业，其市镇也逐渐演变为“小普宁”。而当地也必须因应变化，出现地方性质乡团，原来名为“大伯公尝”的“大山脚福德正神会”继续成为代表性组织。现在的华团面貌，足以佐证这是南洋华人开发城市的其中一种动态演变模例。

关键词：潮-惠区域乡亲共同体、大伯公尝、义兴、大山脚、居林、铁道、福德正神会

Abstract

Bukit Mertajam as a town which developed by the mainly Fui Chiu (Huizhou) community, was originally relying on and mutual protected by the Fui Chiu-Teochew (Chaozhou) communities' alliance from the neighboring coastal, whom formed the trans-coastal and cross-border regional fellow commonwealth of the Chinese settlements led by "Ghee-Hin Kongsi", and set up the "Dai Pak Kong Shong" (尝, traditional societal investment foundation for collective benefits) as leading authority which was long-time dominated by the alliance of Fui Chiu-Teochew dialect groups with the support from small number of other ethnic groups Chinese, constructed social structure and settlement pattern of the Bukit Mertajam Chinese society based on their own beliefs, taking care of everything concerning from life to death, especially established and managed local Chinese collective properties and educational matters. In particularly, Bukit Mertajam was under the Penang territory of British colony, while the development of Chinese were being extended to the neighboring Kulim town, which dominated by the Kedah Sultanate under Siamese control. Depending on economic activities among bilateral policies, the local Chinese were soon appeared as a society consisting by two different administrations, led to the collegial organization between the Kwong Waai Siew (Guangzhou-Huizhou-Zhaoqing groups) and the Teochew communities, was first appeared in Kulim. During the 1920s, Bukit Mertajam became a railway hub connecting both Singapore and Thailand, while Fui Chiu-Teochew communities continuingly moved out to new development regions and involved in different economic sectors, the town has soon gradually evolved into "Little Poh Leng (Puning)" with the increasing of Teochew population, mainly origin from Puning District. Due to the response of changes, "Dai Pak Kong Shong" appears to be a representative focal center for the united Chinese dialect groups needed to adjust some of its social roles and functions in order to tolerate with the British Colony. It renamed as "Hock Teik Cheng Sin Temple" which is trusted by representatives of all local Chinese dialect organizations and serves as the local center of belief which is also

the collective institution for local Chinese welfare and education. According to the past and current appearance of the township, communities alliance and their organizations, we are about to verify Bukit Mertajam as a case study example of dynamic changes of the South Sea's Chinese mainly developed cities and towns.

Keywords: Fui Chiu-Teochew Regional Commonwealth Based On Hometown Identity, Dai Pak Kong Shong, Ghee-Hin Kongsi, Bukit Mertajam, Kulim, Railway, Hock Teik Cheng Sin Temple

一、一座新兴市镇与其华人开辟者

大山脚（Bukit Mertajam）是位处马来亚半岛北部的一座城市，属于马来西亚槟城州，其主要河流是柔府河（Sungai Juru），向西出海，即到达槟城海峡对面的槟榔屿国际港口都市；而越过槟榔屿继续向西航行，则可到达荷兰属苏门答腊东岸。明清以来的华人先民，曾经是以槟榔屿港口为集散枢纽，通过大山脚邻近诸河流上岸，走入马来亚半岛北部各地，乃至北上暹罗。

昔日大山脚的居民是以潮州人为主，大众日常盛行潮州方言，这是事实。甚至远在中国潮州府普宁县，该县民众基于多有亲友定居大山脚，经常水路往来，也有把这座马来亚北部小城称为“第二故乡”（许武荣1951：54）。现在大山脚作为槟城威斯利省中部县首府，市区几乎覆盖本县大部分范围，邻近几个本县附属小镇，主要居民也是华人。在1970年代，当地潮籍人口27,138人，是地方华人总数的46.81%（郑良树1982：70）。2010年马来西亚人口普查，大山脚市区人口达13,097人，华人人口共9,636人（Jabatan Perangkaan Malaysia 2011: 389），所以本市和周围村镇，至今还是盛行潮语方言。而在大山脚当地，福德正神会则是当地华人共同机构，长期信托着历史以来本地华人社会各种公众产业，经营与运作其建筑和土地产业，包括华人义山公塚、华文学校，不分籍贯或方言群照顾大山脚华人共同福利。大山脚各华人乡团，是以各自派出法定人数的代表，共同参与大山脚福德正神会，形成集合神庙、义山以及办理慈善教育于一体的综合性质华团机构（郑奕南2007：2）。

可是，正如笔者在1999年接受大山脚广惠肇会馆委托，翻阅会馆和福德正神会的内部文件，以及在当地进行田野考察的所见所得，最早开发此地的华人是以惠州客家人为主流的先民；而且，在十九世纪下半叶，当地华人领袖黄陈庆曾经是槟城惠州公司领头人，隔海跨境的领导着槟榔屿和马来亚北部惠州先民，更是不争的事实（王琛发2000：160）。当然，谁也不能否认，在大山脚火车路旧皇家山的当地华人最早期公共义塚，那些由咸丰至同治年间的许多碑记，惠州人墓地固然占多数，但也并非全然没有其他籍贯先人埋葬斯土（王琛发2000：178-181）。只是，再根据各种线索，还是可以得到结论，即十九世纪马来亚北部的潮州、惠州、古冈州、肇庆府同乡依托着“义兴公司”互为联合势力，大山脚作为义兴公司的势力范围，其开发者主要是源自惠州公司的队伍。笔者的相关的论文后来曾以〈惠州人在大山脚开发史上的地位与组织的变迁〉为题，在2000年发表于《马来西亚华人研究学刊》第3期。

而昔日文章未曾提及的是，十九世纪末大山脚各籍贯先民以福德正神会作为公开的社会组织，其以惠州人黄陈庆为首的诸董事，于光绪二十一年（1895）在大山脚玄天上帝庙立下《大山脚义学堂》碑记，说明大山脚华人公众事务的来龙去脉，还有首创公共学堂的缘由。值得注意的是，碑记中一再夹杂着客家人用词习惯，六次以“尝”自称主理全市华人共同公众事务与公共祭祀的机构，一再说着“我大山脚大伯公尝置园埔”、“董斯尝者前后迭更”、“而演梨园费由尝给，合港共庆欢乐矣”等等。由此可想，即使当地华人在1893年按照英国殖民者社团法规注册了“福德正神会”，可是一直到1895年，惠州客家语言文化依旧流行当地，董事人写作碑文也是继续使用组织旧称而自谓“大伯公尝”。

然而，现在大山脚七八十岁老人仍能记得，至迟到上世纪初年，大山脚市区内外越来越多人使用潮语，尤其市内商铺往来买卖也多以潮语沟通，少有人会使用《大山脚义学堂》碑文所习用的客家词汇，也是事实。所以，大山脚各籍贯先民人口比例消长、潮州社群何时与如何从当地兴起、潮州方言是如何演变至上升为市内主要日常方言？这些过去的历史现象，带来现在鲜活的大山脚华人社会面貌，从现在到日后，都很值得人

们继续去记述、思考、讨论的。而那时侯笔者手上相关大山脚潮州人的史料，以及基于义兴公司跨地区联盟而产生过“惠-潮乡亲共同体”的模糊印象，又是笔者在二十年前的文章所未曾处理的问题。

所以，作为二十年前文字的继续思考，本文首先还是要回到过去的理解，先肯定大山脚华人先民是有组织的开发群体，而且是由原本跨海跨境的不同籍贯的乡亲群体，在当地组成地方社会的共同体。至迟在十九世纪中叶，正如惠州先民已经在马六甲海峡北部形成区域性质的乡亲网络，潮州先民也是与各埠潮人声气相通。在那时候，大山脚当地华人以惠州先民为主，而大山脚南部与北部却分布着多处潮人主导的经济作物垦殖区；所以这两大籍贯开拓先民，彼此又是通过义兴公司形成联合共同体，互相信赖依靠，互保共荣，稳固双方在马六甲海峡北部许多开拓区。由此而言，在大山脚的华民最初具有义兴公司背景，在当地先后公建各籍贯共同的义冢与玄天庙，再演变至1893年，由经营这一切福利事业的“大伯公尝”按照英殖民政府社团法令的需要注册为“福德正神会”，以信仰组织的面貌继续公管过去历史以来的共同祭祀场所与福利事业。在大山脚地方华人社会漫长发展过程中，当地最初以惠州客家人为主体进行各种活动，而潮人亦参与其中，当然这也是无可置疑。

可是，要探讨大山脚惠州-潮州先民历史，还得先理解，即大山脚华人并非在相对孤立的小市镇过着群居生活。当地华人社会是处在英殖民政府槟榔屿行政管理的延伸地带，因此与槟榔屿华人社会息息相关。1909年以前，大山脚东面的居林，则是他们迈入暹罗属下吉打王国的前线；更早在1874年之前，他们南下，可以到达当时相对独立的霹雳王国各土邦。这些华人先民，甚至可到达马六甲海峡西面的苏门答腊。由此而言，大山脚不论惠州人或潮人先民都属于跨海跨境的同乡群体，他们在马六甲海峡北部形成人员遍布海域各地的区域乡亲共同体，是长期事实。

其实，潮州人在大山脚的繁盛而于上世纪取代了惠州人的主流地位，固然最先是依靠着“惠州-潮州乡亲联合”本有的互相信任、支持之基础，可是其契机却源于英殖在1909年全面经营马来亚北方后，所促成的大山脚接下来十数年之经济转型。由英殖在1913年全面规划半岛火车交通

开始，至1920年新铁路建设，大山脚因此成为马来亚西部北上南下铁道路线交叉总汇之处，这才是大山脚华人人口结构发生变化的关键年代。此前惠州人依靠交通方便，得以熟悉于大规模经营种植经济作物和采矿，更积极继续转向邻近各处寻觅农矿区，至今吉打与霹雳两州因此仍留下许多客家村留痕，此不赘言。而自从铁道规划导致大山脚成为各种货物生产与转运的方便之地，潮人陆续南来的新进者也就多有投靠大山脚市区经商的亲友，从事杂货、粮食、运输而盈利者渐多。由此邻近各埠社会经济联系愈频密，附近潮州乡亲也频密来往大山脚办事，此地便逐渐形成以大山脚为枢纽的地方性区域乡亲共同体。大山脚韩江公会也是在这时期创立。

因此，在探讨大山脚惠州与潮州人历史时，正如探索任何南洋有组织的开发群体之历史那样，不能不追本溯源，应可结合早期槟城惠州公司与韩江家庙的历史去讨论，也要探讨为何大山脚先民迁移到居林时，当地反而更早出现广惠肇会馆和韩江家庙的组织？理解马六甲海峡北方海域各埠潮州先民本有长期互动的网络，也理解潮州人互动网络牵涉跨乡群联盟，例如潮州先民在马来亚北部与惠州先民的关系，才有可能较清晰也较完整认识当地华人历史。更重要是，每座市镇与其内外人口都是动态的。某个城市可能因其内部或附近出现某种经济资源，带来一个或数个行业的兴旺，就可能由于最初从事者扩大生产，招朋唤友、提携同乡，遂即影响了市内人口构成的演变。这一切变化又表现于市内的语言与文化面貌，尤其是大众的饮食、常用方言与生活方式，甚而因此改变整体市容。如此，即使市镇在地图上位置不会改变，一旦当地和邻近地区原有的原产品资源衰退，或者出现新的经济资源与经济活动，或者市镇随着交通发展有了新定位，就可能引来后来增加的其他籍贯或民族，可能改变城市的面貌。管窥大山脚市镇华人历史变迁，以大山脚惠州-潮州先民作为切入观察的重点，可以提供这方面的参考例证。

二、道光以来大山脚华人历史遗痕

事实上，十九世纪英国海峡殖民地政权在记载大山脚华人时，文献

里常是以“华人”（Chinese）统称，专就以“大山脚”联系着“惠州”或“潮州”记载先民事迹，可谓少之又少；其中十九世纪下半叶的官方人口统计记录，最常见有“客家人”与“潮州人”的区别，可是那也不是根据“惠州府”或“潮州府”先民在当地形成的地缘群体概念，而是根据英国人的沟通经验去区分“客家”和“潮州”方言群，所以统计时就会把潮州大埔人和揭阳人都归算在“客家”类别。但若回到地方华人社会去寻找田野史料，则大山脚两处见证华人历史的公塚可以提供最基本的原始史料。在火车路旧皇家山的老公塚，多有同治年代墓碑；而高巴三万大鱼潭旧时公塚，老墓碑多是光绪至民初年代的。两地现场的碑文印象，恰能反映大山脚华人历史变迁大约的状况，当地潮州人的比例是在光绪年以后才日益增加的。

有关旧皇家山的老公塚，虽然至今并未发现有碑记解说其历史缘由，但山上联宗“总坟”当中，“刘关张赵义塚”志明是“咸丰己未年立”，至少可证大山脚华人群体有组织的在此开山，提供大众入土为安的去处，不会迟于1859年。这整座山上有好些以宗姓或联宗立碑的“总坟”，目的是让族人可以年年聚会，祭祀有名或无名、有后或无后的同宗亲人，不使他们沦为市镇开发过程无人记忆的孤魂野鬼，亦即表示地方华人是有组织的，而在全体的公塚组织之外，宗亲组织是次级的各姓联合。而在高巴三万大鱼潭公塚，光绪三年（1877年）的《大山脚题缘碑记》，是由数名值事人带领大山脚市的捐献者，以各自名义一起献捐；以后此地光绪十七年（1891年）又立有《创建大山脚大鱼潭塚祠亭》碑记，领捐者就只是“义兴祖馆”的名义带头，后边跟着是当地“义兴馆”，再后边则是各个宗姓或联宗组织，底下才是个人捐款名单。

两处公塚石碑文字或可反映此地华人社会，包括地方上宗族或联宗组织，不是孤立在地头上的。从1877年以前一直到1891年之间，此地华人组织看来是服膺于自称渊源于洪门二房的槟榔屿义兴公司，由槟榔屿“大公司”或“祖馆”指导着大山脚当地的义兴公司；所以，大山脚华人两处公塚就不似槟榔屿或其他一些地方会出现许多同乡组织的“总坟”，反而高巴三万公塚自1877年立碑启用，里头系列的宗姓“总坟”周围，常会见有

不同籍贯“宗亲”坟墓围绕在各自姓氏总坟附近。这就显示这个地区的华人共同相认着某个超越当地范围的区域性质的组织势力，抱团开发大山脚市镇和邻近范围。其居民到达槟榔屿，可能是各自投靠自己乡团，可是进入大山脚等开拓区，不论是当地主要或者非主要的籍贯人口，就可能得重视洪门弟兄歃血为盟而进退一体；而且，即使不是同乡或宗族近亲，也可能再通过另一种拟血缘方式完成“同姓”或“联宗”结缘，更进一步跨越不同乡群藩篱，形成《创建大山脚大鱼潭塚祠亭》上边那种既是同在“义兴公司”又重叠着“宗亲”关系的认同感。

当然，大山脚长期未曾出现属于地方性质的同乡组织，并不能结论当地华人缺乏同乡认同。上述两地大山脚老公塚也如他处，墓碑会清楚标示死者原乡籍贯。所以，以公塚为证，旧皇家山上碑文多数作“归邑”、“搏邑”、“海邑”、“陆邑”、“惠州”，只有少数人是来自潮州府，可见当时此地确实以惠州人为主流，但又不是清一色惠州人（王琛发2000：160）。而就当地父老早期口述，皇家山墓碑上刻着“潮邑”的潮人先民，多属义兴公司人员，有的是通过义兴公司的关系在此避祸，有的在当地和惠州府海陆丰人因语言接近而通婚，终老当地（王琛发2000：160）。综合以上各种说法建构1850年代以前的大山脚先民印象，当可肯定当地的惠州先民与潮人的关系，前者可能在早期就担任着接应潮州亲友/盟友前来落地生根的角色，两个府郡先民在此地互相扶持，也通过义兴公司这类实质的区域华人政治势力、同姓或同宗、姻亲关系等等，完成彼此间一种或多重的联系纽带，在地携手相和。

以旧皇家山上为实例，现在公塚范围内最老的潮州先民墓碑的确数量不多，几乎都是潮阳与惠来两县的先人，但也足以说明他们在十九世纪初即已居住大山脚。其字迹较清晰而能辨认者,尚存有同治六年（1867年）立碑的“惠来清故考有水黄公之墓”、同治八年（1869年）立碑的“惠来清显考讳亚山温公之墓”以及“清故阿谨罗公墓”、同治九年（1870年）立碑的“潮邑清显考亚邱、妣洪氏、郭公妈之墓”以及“潮邑清显考讳安好X公之墓”。还有同治十二年（1873年）的“潮邑皇清祖妣孺人郭母蔡氏”，考其墓碑，当知潮阳有郭姓家族，祖父可能是1830年代在当地娶妻

生子，1870年代已经在大山脚家传三代，所以父母、祖母都由孙辈立碑。另有一座墓，碑文刻着同治乙亥年（1875年）“潮邑清显考讳如意黄公之墓”，其立碑之刻，地方上可能尚未知悉该年改元“光绪”。而综合上述各个先人墓碑，也可知那时大山脚华人社会拥有一定文化水平，和外面世界顺畅相通，懂得使用相应的清帝年号和适当的人物称谓去写字刻碑。他们在此落地生根、成家立业，尚懂得注重以墓碑文字之微言大义彰显孝道，以“故”称无后者，以“显考”和“显妣”尊称有后代而能侍奉父母终老者（王琛发2018：55）。而细究此地墓碑中榜，其文字规格多有按照循环唸读“生老病死苦”顺序，中榜最后一字停留在“老”或“生”，为子孙求取美好意头（王琛发2001：150-152）。可见当地延续祖先信仰风俗，传统风气浓厚。

但要讨论19世纪初期大山脚华人人口，现在也只有英殖的不完整统计可供参考，只知道1833年威省华人总人口是2,259人，1844年增至4,107人（张礼千1959：5），这本就是不太准确的数据，尚且也未有区分分布在大山脚等各市镇的具体人数，又无从说起籍贯比例。但以这两个数目结合旧皇家山公塚现场，至少可以启示后人，当地最初人数极少，以惠州人作为多数，结合人数更少的潮州人与其他籍贯华人，一起建立起地方华人社会之雏形。以后历年人口增长，如1833年对比1844年人数暴增，主因或不在地方上原来人口的生死增减，而是源于陆续有其他地方华人迁徙至大山脚。

追根究底，华人先民1830年代前拓殖大山脚，其集体立足的范围，包括最早形成惠州与潮州先民联合开拓地区，恐怕不是源于市区初萌芽的商业活动，而是开始于潮州人进入火车站原址附近的旧皇家山周围。巴素《马来亚华侨史》引用诸种早期文献说道，十九世纪初大山脚市内已有店铺，较远的柔府（Juru）也开辟了三百英亩华人菜园（巴素1950：47）；而华人聚居威省南部峇都交湾（Batu Kawan），在咸水芭地区种植甘蔗，则可追溯至吉打王国于1800年割让威省予英国东印度公司之前（巴素1950：36）。同时期，惠州先民也多有迁徙至武拉必（Berapit）山区，以及分布在邻近市中的周围郊区，以种植香料与采石维生（王琛发2000：157）。

等到1830年代，大山脚开始大量种植甘蔗，将蔗糖运输至英国，那时大山脚的甘蔗种植区主要集中在今日大山脚英文中学、火车站原址附近，以及当地华人至今俗称“蔗芭”的Bukit Kecil地区，还有部分甘蔗园埔在目前市区范围内（王琛发2000：160）。布莱士（Wilfred Blythe）在二战后担任英殖驻马来亚华民卫护司，曾经总结威省历史面貌说：“在农场上大规模种植甘蔗，据说是槟榔屿殖民化以前已在威士利开始了，甘蔗是中国人种的，主要是潮州人，耕种地区是威士利和吉辇，在1860年左右，甘蔗变成了主要农业，并一直连续了四十年之久。”[1]

根据上述材料，有理由相信，1830年或更早前，大山脚“蔗芭”一带的潮州先民，是凭着在峇都交湾种植经验北上大山脚；他们继承着祖辈自唐代以来在潮阳与惠来平原地带的深耕细作经验，在大山脚寻找自己园地，并且在此相遇许多更早或同时到达的惠州先民。旧皇家山地理位近开拓区，又是离开市区相近的山头，所以现在大山脚市区一带的先民，便共同选择本山为集体埋身所在。

事实上，惠州-潮州先民的联合体也不止在大山脚出现，它有其清代历史渊源。远在印尼泗水，1820年代便出现“惠潮嘉会馆”的最初组织。当地先民是跟随清朝广东设置“惠潮嘉道”的行政编制，以“广东公祠”名义，实行不同府郡同乡之间大联合，活跃至今。在马来亚，这三个府郡后裔的开拓聚落分布犬牙交错，他们如果因人数稀少而生活在同一地区、互相接近时，不是以府郡为界，而是彼此以民系或方语相认，体现“你中有我，我中有你”。槟城惠州公司包括许多海陆丰同乡，习惯讲“福老”话；槟城潮州公司除了大埔，不论是丰顺、揭阳、饶平甚至惠来都有讲客家话的先人。所以，在槟城白云山广东暨汀州公塚在道光八年（1828年）所立的《广东省暨汀州府诏安县埔题买公司山地碑记》，碑上“潮州府”除了“大埔县”另作安排之外，潮州府郡其他各县同乡都和“惠州府”一样不分内部语系，以府郡名义一起捐款。因此，当年这些潮州或惠州同乡群体的先民，以槟榔屿港口作为跳板进出马六甲海峡各地，其中成员在大山脚终老的，同在一片土地上开拓经济，死后同葬旧皇家山上，就不见得是很特别的事情了。

在旧皇家山的大山脚先民墓碑中，甚至出现于同治四年（1865）立碑的“恩邑清故仁贵温公墓”，但地方上却没有发现台山、新会、开平、恩平“四邑”人各自或另有联合组织的痕迹，也值得注意。尤其这时期马来亚北部正陷入三次拿律战争的时代，“四邑”参与惠、潮先民联合的义兴公司，建构起他们自身与惠州、潮州先民的历史感情，因此也许我们不能简单将之想像为纯粹属于利害关系的军情结盟。雍正年间鄂弥达出任广东总督，曾安插大量惠、潮、嘉贫民在肇庆府鹤山、新会、开平、恩平等县落户垦荒（鄂弥达1992：847）。所以结合《恩平县志补遗》所说雍正年间“督粮道陶正中临恩、开、新诸邑荒地，安插客氓，客氓始从惠、潮、嘉诸郡，挈家来迁”（聂崇一1929：附录“卷一”第三页），即可想像埋葬在大山脚旧皇家山上的“四邑”先人是否来自某些特定村子，村民之间或许尚流传着潮州或惠州“同宗同源”的记忆，以至于加入当地各姓宗亲，每逢清明节和中元节都要一起上“总坟”祭祀先人。这样或也可以解释，为何“四邑”总是选择参与“惠州”和“潮州”，他们于民初时期连同惠州人成立大山脚广惠肇会馆，也不拒绝开会常用客家话。

正如包括笔者过去撰写的〈惠州人在大山脚开发史上的地位与组织的变迁〉等等许多文献所曾经叙述的，拿律战争期间的潮州与惠州先民同盟涵盖整个马来亚北部。因此许武荣在1950年代能证诸大山脚社团文献，提及当地有陈亚银其人，原籍潮州饶平隆都，是开埠元老，被大众称为“港主”（许武荣1951：54），如此论述是可以接受的，不见得因此会否定惠州人是大山脚早期开埠主力，反而足以印证当地惠州人为主的“惠州-潮州”联合是紧密的联合。不管是谁当上头人，不论是潮州人陈亚银或惠州人黄陈庆，都得确保少数潮语系与多数客语系先民的联合，和气生财。

1895年《大山脚义学堂》碑记追述：“溯我‘大伯公尝’置园圃，为我华人贸易市货之所，设秤以收其税，递年约金数佰以充‘尝务’，迄今三十余载”；[2] 可见当地先民早就组织了“大伯公尝”，并至迟1865年以前已经使用本“尝”公费购置园圃，设立方便大众互市之场所。碑文接下去提到：“董斯‘尝’者，前后迭更，而贤否各殊、智庸不一”，当是评价“大伯公尝”由初代董事一直到黄陈庆那代董事之间历经好几代前任董

事。同时，有关碑文也指出“大伯公尝”董事决定“值神诞而演梨园，费由‘尝’给，合港共庆欢乐矣”。碑文既称“合港”，当然确定本处原来有河有港。按当地老辈人记忆，地方历史确实如此。玄天庙现址就是在昔日运输河流左岸，如今已变成铺上盖子的地下排水沟（王琛发2000：161）。所以，潮州人谓陈亚银任“港主”，不是没有根据的。而且，源于福德正神会的说法，现今闹市旺区即过去碑文上说的“园圃”所在，本来还有一处大水潭占据空间，阻碍行人；当时邻近山区务农的惠州先民，尤其是围绕市中心居住在武拉必（Berapit）、直落卓坤（Cherok Tekun）等山地的农民，都约定将种植作物带到庙地一带的市场买卖时，扁担另一头装着山石，日久便把水潭给填平了（王琛发2000：174-175）。由此而言，不论陈亚银当领导，或大众一起努力填平水潭，多是在“大伯公尝”确立土地权利以后的事。

而陈亚银唯一公开的历史留痕，也是峇都交湾与大山脚两地华人关系的证据。现在峇都交湾“万世安”老庙前方保存了道光二十六年（1846）重修立下的《万世安碑记》，碑上记有“陈银合”捐款排名第四的文字。当时至今，称呼人物喜在对方名前加个“亚”，称呼“陈银”或“陈亚银”，或因相熟而去其姓，只昵称“亚银”，都是地方风俗。可是南洋各地碑文，常见捐款者名字后边加个“合”，则另有意义，意味着此人不只是自己捐款，是负责将所驻在地区众人钱财带来“合”捐，以本身名义对捐款数目负责（王琛发2006：60-61）。“万世安”供奉着马来亚半岛北方最古老玄天上帝香火，是过去槟城义兴公司祭祀玄天上帝的老庙，也是马来亚北部各地潮州人乡镇与潮州乡团公认的香火发源地。大山脚先民以惠州人为主，早在直落卓坤福德祠配祀玄天上帝，香火迁分到山下市中心，则改奉玄帝为玄天庙主祀（王琛发2000：170-178）。但基于过去地区上的联合，据说其玄帝香火源于过去惠州先民与潮州先民共同对于陆丰县碣石镇玄武山等各地玄帝香火的记忆，也源于义兴公司在各地尊崇海陆平安而奉玄帝为保护神的传统（王琛发2009：272-279）。迄今，“万世安”举行任何大庆典时，从槟城潮州会馆到大山脚玄天庙等各地香火都会回归此处义兴公司供奉的玄帝香火发源地，并参与其盛；“万世安”当时

会收到“陈银合”的捐款，亦足以反证今日大山脚玄天庙等各庙香火与“万世安”的渊源，早在那时也有定位。

以《万世安碑记》1846年立碑对照1895年《大山脚义学堂碑》所谓“三十余载”，后者说“大伯公尝”购地事件可能是在1855年至1865年间，与1846年距离不远，可以推测碑文上的“陈银”是许武荣形容的同一个人物，代表邻近地区大山脚“合”来捐款，“陈银合”反映两地互动渊源。关键在大山脚华人初期组织“大伯公尝”而未购地以前，潮州人陈亚银可能已经领导着众多惠州人，在此形成跨越府郡认同共同体。而“陈银合”另外还出现在邻海各地区共同成就的1862/3年槟城《重修广福宫碑记》。

《大山脚义学堂》碑记作为大山脚华人重要历史文物，其遣词用字其实也能反映昔日惠州客家人在当地主导着“惠州-潮州”联合。按客家人传统子孙分家习俗，常会将部分金钱与资产作为家族共同祖产，并称这类“祭祖公业”为“尝”，其典故源自《礼记·祭义》秋祭祖先说的“是故君子合诸天道，春禘秋尝”。凡家族有设“尝”，其经营盈利所得，将用于祭祀祖先或造福子孙。以后先民在一些地方集体开拓、群体生活，皆受此制度影响，也可能根据血缘或拟血缘盟约，以神明或先人名义设“尝”，使用大众捐献投资产业或经济活动，以其收益在逢年过节时按礼祭祀集体祖神，兼及集体的亡兄故弟。如马六甲“三多堂”咸丰七年（1857年）碑文、新加坡广惠肇同治九年（1870年）《建筑福德祠前地枱围墙序》等，都有过类似陈述。《大山脚义学堂》碑文是一方面兼顾着各籍贯与方言群，强调当地“为我华人贸易市货之所”，另一方面却离不开当地惠州客家方言群为主的社会组织本来面目，全文连续六次称“尝”而谈及其为大众举办之各种设施。

所以，就大山脚早期华人先民历史，其民众自办养生送死等共同福利时，不管是市区卖果卖菜卖工艺的，包括直落卓坤福德祠香火来源之地的惠州农民，都是以“大伯公尝”为名而共同参与的。由于马来亚华人一般尊称“大伯公”为“福德正神”之神格地位，因此大山脚先有“大伯公尝”之名称，而后“福德正神正神会”在1893年取得注册而成立，接续前

者的产业与任务，足以对证两个组织之间实属一脉相承。也因此，福德正神会在昔日“大伯公尝”经营的土地上建立玄天庙，黄陈庆等时任领导较后于此刻立《大山脚义学堂》碑，犹不忘记以民众习惯的“尝”自称而刻石公告大众经费未来用途，亦是理所当然。

当前社会不似当年，学术课题更鼓励、允许开放讨论。后人也许更该关注“大伯公”概念真正指称的对象，不见得是指称着一般“土地福德”的狭隘定义。“大伯公”可以是华人社会称谓某个特殊身份，如义兴公司等洪门组织正在其位的“义伯”；也可以是前者死后英灵化身为本群体集体祖神，监管统领地方上唐番土地福德神灵而佑护子弟后人，只因不能僭越朝廷权力自封“城隍”而缓称“福德正神”；很多时候，“大伯公财”、“大伯公山”等说法，其实亦可代名“义伯”董其事项的大众组织事务（王琛发2012：59-92）。甚至“大伯公尝”亦复如是。只是，现在没有任何证据可说明《万世安碑记》这位“陈银合”的其他事迹，因此也难以定位许武荣说陈亚银是“港主”，是基于潮人习惯的俗称，或者是“尝”之前曾另外有“港主”制度？又或者，陈亚银就是最早来自“万世安”所象征的大集体，而受大山脚埠众委托成为头人？甚至，他是大山脚的“义伯”？抑或碑文说的“董斯事者”的那位，只是以公开身份代理“尝”对外签名信托财产？这一切疑问，若得再次发现许武荣年代所见过的一些笔墨遗迹，也许能进一步说明。

三、光绪年代大山脚与周边地区的华人社群

就整体马六甲海峡北部的惠州-潮州人历史而言，马来亚半岛北部的惠州-潮州先民也像其他籍贯的乡亲共同体那样，在沿海各埠拥有多处自家人抱团主导的开发区，分散在地图上的不同角落，跨越不同政治势力的行政与军事可及范围。

就大山脚而言，大山脚处在槟榔屿与对岸威斯利省的邻近各埠之间，是坐落在威斯利省中部的市镇。而威斯利省作为英国属地，其东部与北部，相邻着暹罗王朝管辖的吉打王国；其东南至南部边界，连接着1874年

以前相对独立的霹雳王国；从大山脚越过槟榔屿往西面，去到马六甲海峡东面沿岸，即荷兰属苏门答腊岛。马六甲海峡北部的各埠华人，不论来自哪一籍贯或方言群，其成员原本依赖神缘、地缘或甚至血缘纽带互相认同；他们既然依赖抱团互助，群体活动跨越于这些地区，以协调几个地区经济资源谋求个人经济到群体民生稳定，人们也必定更趋向于要求彼此“自家人”之间具有共同感觉。正如19世纪大山脚各籍贯华人，许多人来往、居住于大山脚和居林之间，还有些人又在霹雳州北部拥有种植土地或渔场，当他们需要同乡组织保障大众，确保往来各地能人事顺利与生活安定，有事发生则动员互相支援，他们不能不是跨海跨境的寻求同乡协力，于是形成了遍布本区域的乡亲共同体。甚至，不同籍贯的共同体之间也可能须要保持日常互动，联合互保。

这也反映在槟城韩江家庙的历史，即槟城韩江家庙香火本源自槟城潮州人最早开发区峇都交湾，其地理位置向北连接大山脚，向南连接霹雳王国的潮人蔗糖种植区，而韩江家庙是各地信众在1864年将峇都交湾“万世安”老庙香火分迁至槟榔屿的结果。韩江家庙之所以名为“韩江”又称“家庙”，本来就是要彰显韩江流域所经之处所有潮人子孙，不论潮语系或者客语系皆如血脉亲人。峇都交湾潮州先民自十九世纪初即依赖义兴公司的同盟势力，持续开拓邻近各处。其所在处是“海滩街”（Beach Street）交界槟城港口运河的路段，槟城华人唤作“社尾”街。这正好表达了潮人存在着本区域乡亲共同体，其中枢运作于国际港口前线，方便通达与接应各地潮人开发区。由此追溯，早在道光八年（1828年），槟城白云山广东暨汀州公塚的《广东省暨汀州府诏安县埔题买公司山地碑记》，碑上记载“潮州府题银二百三十四元”，可说在当时“广东暨汀州”各属帮群当中捐款最多的；到丁酉年（1837年），山上《建造塚亭》碑诸位捐款人之间，出现以潮人“许栳合”名义“捐银六元”。九年后，“许栳合”捐款记录又出现在槟榔屿对岸的威斯利省，是峇都交湾“万世安”玄天上帝神庙的主要捐款人。这位“许栳合”正是北马义兴领袖许武安的父亲，亦是稍后1864年槟榔屿“韩江家庙”（潮州会馆）的创办先贤之一。

许家父子的时代，各地潮州先民以槟榔屿韩江家庙为中枢，在各自

开发地区形成潮人方言为主的华人村镇。久之，这也形成北马潮人先辈的冬祭“区域传统”，槟榔屿韩江家庙年年都得把冬至祭日提早在正日前两天，以方便分散在北马和霹雳各地成员不计较海陆两路辛劳，渡海聚会恳亲。直至20世纪30年代，如此“区域传统”流风尚存。那时槟榔屿韩江家庙会员、信理员或理事职员互相隔山隔海，分居各地市镇；只要日子一到，他们都会用一天时间走路到河港口，乘舢舨过槟城，到了会馆或者亲友家休息一夜，翌日早晨参加冬祭，晚上同乡宴饮聚会，之后又休息多一晚上，趁着天光乘坐舢舨回去，在自己家中举行正日家祭（王琛发1998：22-24）。

故此，在马六甲海峡北部，各个籍贯同乡组织主要地址是在槟榔屿或者某个地区，其成员却是分散各地，并且习惯依赖组织形成区域乡亲共同体。既然某些领袖人物名字会出现在不同地区的碑文，各处碑文名单排列方式也有可能是反映着相关人物在不同层次的共同体各有不同身份。许家是高渊镇“高兴港”港主家族，他们与大山脚的“港主”陈银的名字同现于“万世安”碑文，便可说明这带存在着跨地区的同乡共同体。

同样情况也反映在曾经是大山脚华人人口主流的惠州同乡之间。大山脚“玄天庙”名称正式出现在庙内的匾额对联之间，与光绪丙戌年（1886年）《募题捐助建庙芳名》立碑年代同时，足以代表大山脚华人共同公开的社会势力与信仰认同。此前与此后，北马惠州领袖黄陈庆都是大山脚地方华人领导。当黄陈庆的名字出现在光绪三年（1877年）高巴三万大鱼潭公塚《大山脚题缘碑记》，他是在各总理人之间排名第一，也在捐献者名单排第三，而此地光绪十七年（1891年）碑记，排前边的领捐者就只有“义兴祖馆”和“义兴馆”；之后，黄陈庆在玄天庙1886年《募题捐助建庙芳名》任“匡理”，全部263名捐款人捐献总数2740.9元，他为首捐款465元；而更早前，黄陈庆在1862/3年槟城《重修广福宫碑记》捐款60元，是排名第29位的跨地域捐款人之一；同治八年（1869年）槟榔屿《重修惠州馆碑记》，他则是以捐款260元名列捐款人榜首（王琛发2000：179-180）。根据这系列碑文，“义兴”肯定是大山脚唯一势力，黄陈庆和大山脚惠州人势力固守大山脚的同时，惠州先民的群体组织与社会活动

范围当然是跨海跨境的，所以黄陈庆才同时是槟榔屿惠州会馆领导。而依据邻近居林镇的洪门记忆，黄陈庆其实是当地种植大园主，官方很熟悉他之作为地方势力之领导，此不赘注。

英国海峡殖民地政府也非常清楚，不论是潮州人、惠州人或者其他同乡群体开发区之间的互相联系，可能会通过诸如洪门之类的组织建构共同社会文化认同，因而同乡组织的成员也会重叠参与洪门底下“公司”。因此，洪门“公司”也随时可以体现为某一地方的同乡势力，或表现不同地方乡团势力联盟。这反映在第三次拿律战争，即义兴公司在1873年发函向英国海峡殖民地政府申诉时，都是站在槟榔屿华人工商业立场，以“潮州人员”、“四邑公司”和“惠州公司”名义发信，指出他们在马来亚各地开发应该受英政府保护，投诉己方人员遭受对方杀戮（Wong, C.S. 1963: 104-108）。许武安是在英国海峡殖民地出生，拥有英国子民身份，他个人发的信函不提义兴公司内部早有乡团合作，反而辩称，先是潮州人在威斯利省和霹雳遇到攻击，得不到英国人保护，“潮州”只好联合“四邑”和“惠州”（Wong, C.S. 1963: 108）。若把居林与大山脚视为区域华人社会的一体范围，则可理解，“四邑”各县、“惠州”、“潮州”都在英殖槟榔屿拥有乡会组织，黄陈庆、许武安等人也都是跨出马来亚半岛内陆，以公开领导槟榔屿同乡组织，又兼顾各乡亲群体在马六甲海峡北面各地同乡开发区，并因此在“义兴公司”名下结盟。

在大山脚，1891年高巴三万大鱼潭坟场捐款名单上由“义兴祖馆”领先而当地“义兴馆”跟后，一起领捐，而其他捐款组织都是不分籍贯的血缘宗亲团体，确能反映那时地方华人社会共同体的面貌——这些组织在拿律战争期间曾经共同强调“四邑”、“惠州”与“潮州”在各自开发区的权利，他们开发着大山脚以及邻近地区，又是通过在“义兴”歃血为盟，以及各姓氏堂号血缘亲情，完成相互生死认同。

可是，居林市镇归属吉打王国管辖，紧贴大山脚东面，却不是槟榔屿英殖民政区的直接延伸，而是暹罗政治的影响区。大山脚地方华人社会固然依靠着槟榔屿同乡公司凝聚认同，也依赖义兴“大公司”继续为马六甲海峡北部整体区域协调人事、斡旋局势，互相抱团支援，但当同乡公司乃

至义兴公司进入居林农矿区，以保护其成员利益时，还得考虑吉打王国的在地形势。他们或须另立当地的公开机构对接各地，接应自己同乡到达开发区，安排暂住会馆、转换工作，养生送死。因此，以高巴三万大鱼潭坟地的碑文为据，大山脚是直到1891年尚未出现“大山脚”当地的各籍贯同乡组织，反而居林当地正如许武荣1951年出版的《马来亚潮侨印象记》所载，早就有了广惠肇会馆，而潮州人也较后成立作者先前所谓的“六十五周年”的组织，并沿用“韩江家庙”名称（许武荣1951：86）。如果不把那时的大山脚与居林华人视为生活在两处行政区域的同一个社会群体，的确难以解释为何人们以槟榔屿为跳板，经过大山脚进出居林，而居林的广惠肇会馆和韓江家庙反而比大山脚市的相同组织出现得更早。

这其实是可理解的。那时槟城乃至大山脚的潮、惠同乡，若从边境越入暹属吉打王国，居林就是初期的前线市镇。大山脚是英国槟城殖民政区的延伸，人口较集中，农村与商业较发达，潮、惠群体自十九世纪初经营本地，日久后成员或各自居住，或集居在公司屋，相对安定；但二三十年以后，同乡陆续跨境进出居林，赴邻邦开垦人数愈多，大家就得选择交通方便的地方，集中安置各种设施，照顾分散在各各处农矿区的族人。诚如《马来西亚潮人通鉴》所载，居林大街会有韩江家庙，宗旨在“联络乡谊，办理善后，解纷息争。”（许武荣1950：289）

历史上，“四邑”本属古冈州，其开平与恩平两县因古冈州拆府，并入了肇庆府，而台山和新会两县被并入广州。但马六甲海峡北方的“广州府五福堂”本是增城人与“五邑”人的组织，依赖“海山公司”势力联合，与义兴公司冲突。台山和新会群体既属义兴公司阵营，一直到二战以前，都很难结合与融入槟城“五福堂”。因此，以高巴三万大鱼潭公塚1877年《大山脚题缘碑记》为据，大山脚华人归属义兴公司势力，少数“四邑”人本属“古冈州”认同，若不愿根据后来府治行政区相互分开，更不可能投入本来冲突的“广州府”，他们与“惠州”在大山脚等地曾经长期联合，正可作为后来成立“广惠肇”的基础（参阅王琛发2000）。何况，正如上述民国版《恩平县志补遗》所证，很多“四邑”人可能本是潮州与惠州“客氓”后人，如果他们当中还能保持“四邑”相关地区的记

忆，他们在大山脚最早参与的组织是宗亲组织，和潮惠人合在一起组织宗亲祭祖，甚至以后在大山脚广惠肇乐以客家话开会，都能更合情合理的解说了。

上述历史背景下，广惠肇和潮州先民因大山脚之便，多有朝向居林扩大经济利益，其实也合乎“近水楼台先得月”的情理。他们直到1891年在高巴三万大鱼潭坟场碑文上还是同尊“义兴”，不另外分别组织，双方在居林“相逢”，愿意毗邻而建双方会馆，都是和好的姿态。可是，此前约在1885年前后，就是为了会馆相连，在几乎都是“自家人”的地方，广惠肇和潮州双方源源不绝地招募去居林的新到先人，偏偏在当地爆发械斗。此次事件，潘醒农主编的《马来亚潮侨通鉴》其中有许武荣撰写一篇〈吉打潮侨概况〉，文内有所记载（许武荣1950：69）。后来许武荣在《马来亚潮侨印象记》则有更完整的叙述：“缘我潮人向来迷信风水地理，不论祠堂、厝屋、坟墓，都特别讲究，当时建筑韩江家庙拟比隔壁广惠肇会馆高半尺。彼方不准，致双方个不让步，引起械斗，造成双方死伤数十人的大惨案。结果家庙依然高半尺。家庙并不是雕龙彩凤古色古香的庙宇，乃灰瓦，砖屋，与普通商号无异。”（许武荣1951：86）

事态发生后，双方珍惜长期情谊，痛定思痛，不让事件蔓延，但其情势也势必影响着大山脚华人社会。许武荣描写居林韩江家庙后来建筑模样，当是双方事后妥协的结果。但现在当地一般说法认为居林广惠肇会馆创建于1895年，显然不同于这段潮人的集体记忆。潮人记忆之可取，在于当地广惠肇会馆与韩江家庙此后至1950年代，犹会奉行因惨案而出现的共同习俗，即双方年年都在当年惨案发生的农历七月二十二日聚会，联合吊祭死者（许武荣1951：86）。潘醒农《马来亚潮侨通鉴》记载这段记忆时也说居林韩江家庙是创建于“民国前二十余年”（许武荣1950：289）。亦即说，双方人员的肇祸时间，不迟于居林两乡团的建馆年代，约在1880年代下半叶。而双方发生流血牺牲惨案过后，争端可立即消弭，双方又确定联合祭祀，可见整个大集体过去以来在各地相互长期联合的感情，还有未来仍需联合的情势，盖过也制止着少数人之间再有冤冤相报的恶性循环。如此也可说明，认识当时居林的潮、惠人是是大山脚共同体的延伸，

才能更完整解释居林华人历史。

若观察同一时间的大山脚，居林大园主黄陈庆以“匡理”身份带头埠众，在光绪十二年（1886）年建立玄天庙，并于光绪二十一年（1895年）在玄天庙竖立“大山脚义学堂”石碑，玄天庙捐款人、还有赠匾额赠柱子的人物，包括“大山脚义学堂”指涉办学与死者善后等福利，都未提籍贯之别，明显是强调神明照顾所有华民。尤其在1890年，是1889年社团法令生效的年份，玄天庙母体机构不可能再牵涉1891年在高巴三万公塚最后一次公开留名的“义兴”；当“大山脚伯公巷福德正神”在1893年取得注册，新组织既是取代也是延续着过去的“大伯公尝”，管辖着民间比喻为“大伯公钱”、“大伯公地”、“大伯公山”等等地方华民的公众财产，更是要注重各籍贯领袖共同参与的合作无间精神。

四、民初大山脚潮籍人口的增长

若根据英国海峡殖民地政府于1891年的统计，居林广惠肇会馆与韩江公会发生冲突的期间，也即是玄天庙出现的同一时期，亦是威斯利省中部人口结构变化显著的期间。在英殖1861年的调查，整个威省的人口才只8,204人；到1891年，单是威省中部华人人口已经有8,265人，其中客家人与潮州人的差别是前者总数2,148人，后者总数有3,366人（转引自潘友平1987：151）。自英殖界定槟城殖民地行政区，所谓“威中”其实就是以大山脚城市为中心，兼及其邻近各村镇的一整片区域，所以单凭这地区的数目字，当然可以论证当时大山脚已经演变为潮州人为主，而黄陈庆也显然是拥有他过去在潮、惠联盟的声望，以惠州人身份在一段长时间继续作为地方领袖。不过，英殖人口统计是根据方言群而非府县籍贯分类，这里头可能一大片归属槟城惠州公司的海陆丰人归纳入“潮州”；其所谓的“客家人”却可能包括大埔、丰顺、揭阳等地潮州府客家人，或福建永定县等客家人。还有，这数据不包括居林人口，或难以真正得出来往两地互相联系的各籍贯人口总数。

实际上，居林种植园区与锡矿区自1880年代以后持续发展扩大，吸引

许多人物前往当地谋生；包括出生在槟榔屿的罗启立，他是惠州人天主教徒，也在这时期前往居林，后来在1908出任居林华人甲必丹。而早在1909年暹罗按协议将吉打王国交给英国殖民部管理以前，居林在英国人眼中，其开发过程固然呈现欣欣向荣之势，英国人却还是会担心华人可能制造许多混乱。包括英殖海峡殖民地总督金文泰（Sir Cecil Clementi）于1891年到访居林视察时认为，当时大山脚华人“危险团体”正在复苏，也认为居林当地的“坏角色”是得到大山脚同伙有组织的支持，在吉打境外提供临时据点（Wong, C.S. 1963: 59）。

无论如何，虽说1891年统计出威斯利省中部的潮语系人口增加，比来自惠州等地说客家语的人数多出千余人，惠州人黄陈庆在1880年至1895年期间还能几次领头于大山脚华人公共事务、居林广惠肇会馆与韩江公会发生冲突还能迅速消弭、“大山脚义学堂”也继续在使用地方传统惯用的客家词汇，这说明那年代整个区域的华人社会相对稳定，潮语正在大山脚市区逐渐抬头为主要语言，而惠州客家人也还在主导大众合作，潮惠联合依旧感情深固。但是等到罗启立被英国人委任担任居林甲必丹的时代，两地似乎已经出现至今在当地人们之间依然较为熟悉的普遍历史印象：居林很多客家人在开矿和种植，而大山脚市区则通用潮语从商。

以上述说法对照旧皇家山和高巴三万两处公塚，可以发现前一公塚以惠州先辈坟墓比例上占多数的情况并未在高巴三万公塚重现。相反的，自高巴三万公塚在光绪年代启用以来，清末民初的墓碑，更多是旧皇家山未曾有过的潮州普宁先人墓碑。这里固然不能因着生者尚未葬下就以旧皇家山为据，说大山脚潮州群体在光绪以前缺乏普宁先人；可是此一墓园内的墓碑景观，大致上也可以印证许武荣当年《马来亚潮侨印象记》留下的文字记录。许武荣说，普宁先民是在二十世纪初陆续南下大山脚，人数众多，甚至较之潮州其他各县先民，也有后来居上态势，他们其中又以陈、郑、黄三姓同乡最多（许武荣1951：54）。而据许武荣记载的时人共同回忆，上世纪初南下大山脚投靠亲友的潮州先辈，定居下来的人数众多，又是由于他们正好赶上大山脚演变成为交通孔道的历史，因此他们更热衷在大山脚范围内购地建屋，从事相应的商业或其他经济活动，有者把更多亲

人接应到大山脚协助业务；久而久之，大山脚原有的潮州人人数比例一再增加，逐渐就变成潮人拥有市中心百分五六十之商业景观（许武荣1951：57）。

而且，以旧皇家山相比后来的高巴三万公塚，后者山上可见的妇女坟墓与夫妻合葬坟墓，不论数目或比例都肯定比前者增多。而具体寻访其中碑文，又会发现当地一直到1960年代还有好些一夫多妻墓碑。其中还有些“民国”碑文，不论惠州或潮州籍贯后人，为家中女性长辈立碑，还是按照古老风俗的刻碑方式，只让女子随夫姓与父姓而刻“某门某氏”，不以自身具体姓名下葬。可见，至1950年代，大山脚华人社会还是有很多家庭相当传统保守，甚至子女处理母亲墓碑文字用词会保持了某些前清观念。可是重点也在这里，原本是由迁涉人口造成籍贯之间出现人数比例的差距，加上后来者比起先前的单身开拓者更有能力在当地成家立室，而各家庭又倾向传统观念影响，于是所有墓碑上立碑的子女人数就是人口以倍数增长的证明；再经过数代人传宗接代，就成为更进一步拉大人口比例差距的因素之一。

更进一步来说，上世纪初出现不少潮州人迁徙至大山脚定居，也是由于1909年过后，暹罗将吉打统治权转移给英殖民体系，英殖民者选择了逐步将大山脚发展成为马来亚北方内陆交通的中枢市镇，包括以火车的轨道把大山脚连接北面的泰国和南方的新加坡。上述许武荣说的所谓“交通孔道”，具体情况源自于马来亚半岛在1913年起开通分布东西两岸沿途各镇的南北全线铁道，大山脚更在1920年代更成为铁道交叉口的地点，而邻近各埠人物或商贸产品，要转乘火车北上曼谷，或南下新加坡，都得以大山脚作为总汇市镇。这时候在大山脚市区的商人面向城市经济的新演变，建筑、食品、贸易、小工业、运输业等领域都有新的商机，而且需要的是更多人手；其中好些当时崛起的潮人商号，至今可见于大山脚韩江公会在民国二十年（1931年）刻碑的《各号特别捐芳名》之上。

如此背景反映于大山脚韩江公会相应成立在1928年的初时历史中。在《各号特别捐芳名》的内容上，不只商号名称或店家老板个人名字，这些商号或人物的具体生意也不见得都在大山脚；另外，早年北海市来往大山

脚市镇之间的“十字路区”，以及毗邻的“武吉丁仔”（Bukit Tengah）农植区，两地同乡则是以地区名义集捐。这便足于佐证，那年代大山脚和其毗邻各地，潮州人自有他们心目中的“大山脚韩江公会”，并不是根据地图上市镇范围定义的概念。当市区范围扩大，随着邻近各地区潮人人口增多，与市镇内部社会的经济流动活跃联系，人事互动不绝，大家就开始注重大山脚日常社会经济活动是与十字路区、武吉丁仔、柔府等地区息息相关。而且，此地既然方便商家以陆路接通邻近各埠，是火车运载各类货物的集散地点，大山脚久之便形成为新加坡与暹罗产品在马来亚北方的区域总汇，市面自然较邻近他埠热闹。当时附近乡亲相互交流，也不再是根据实际地理距离，而是多以火车的时间距离为方便，选择大山脚为中枢。

由此看，大山脚韩江公会之所以那时出现在大山脚，而不出现在邻近村镇之间，又接纳临近市镇同乡成为会员，也是类似当初槟城韩江家庙之与大山脚的作用，扮演起小地区规模的区域乡亲共同体。这样的观念，显示在民国二十年（1931年）石碑的捐款名单上，也显示在会员来源的名单上。例如在民国二十年（1931年）石碑《韩江公会职员督建会所芳名》有董事陈玉合其人，在林博爱主编《南洋名人集传》所留下的记载说：陈玉合原籍普宁月屿乡人，二十四岁那年到大山脚谋生，最初在乡亲处任经纪，几个月后自己出来经营小商业，越五六年后到“高搭三万”创业，经营新成兴什货酒店二十多年，出任过当地华南学校和日新学校的董事（林博爱1928a：357）。林博爱是在1940年代以前编纂《南洋名人集传》各集。目前尚能传世的其中五册《集传》，相比起同时代其他牵涉到马来亚华人人物的出版物，其贵在人物记录较丰富。可是，以大山脚韩江公会现存的两块1931年碑记对照林博爱五册《南洋名人集传》，碑记上记录四届诸位董事，除陈玉合出现在第二集下册，就只有陈海澄与陈开创两人出现在第四册。无论如何，这两则文字足以说明“大山脚韩江公会”的成员不见得是具体居住在大山脚地理范围，可以是来自邻近依赖大山脚交通的各市镇。相关文字还足以补充现在大山脚韩江公会乃至福德正神会某些被忘却的片段。

《南洋名人集传》第四册出版于1939年，其中有关系到大山脚潮州

先民历史的重要一笔，即文中提及陈海澄担任过大山脚韩江公会总理。其记载说：陈海澄，字雪湖，饶平隆都上后陈乡人，父亲陈昌胜以航海业维生，母亲潘氏，生育四兄弟，陈海澄幼年即随着父亲到大山脚谋生，以后在父亲去世后扩充门闾，在港脚开“源发号”和“集源”，再到巴东色海开集发砖厂，又去了万胜吉底又开了一家“和源号”；当其事业有成，又以捐输赈济难民与教育受人尊重，二十八岁那年便担任“潮州公会”的总理、信理员，并出任“大山脚华侨公共团体”的信理员，日新学校亦为董事；而他本身众多孩子，其中有命名梓旋、梓归、梓里、梓家，以示其不忘家乡的情怀（林博爱1928b：169-170）。此文只从功能说“大山脚华侨公共团体”，不提组织名称，可能是为了行文上照顾外地读者不知道的“福德正神会”功能。重要的是，根据本文提到陈澄海参与“大山脚华侨公共团体”，还有日新学校，可以佐证上世纪初的福德正神会和日新董事部都已经是跨籍贯的组织，包括有潮州人在内。而《南洋名人集传》第四册提及陈来创，则说他是潮阳大长隴乡人，家中五个兄弟，在少年时南下大山脚，继承兄长遗业，改组扩充，以后又创立源和顺于兴新兴盐业，日常重视国内外学校与救灾捐款（林博爱1928b：170）。以陈来创个人情况作为集体写照的缩影，可知那年代大山脚已有相当多潮人经商。如陈来创等人之下南洋，都是事先有亲戚在当地，直接就到大山脚投靠亲友。这座城市1920年代正好配合马来亚交通发展，给邻近各地带来许多新的创业机会，构成陈开创等人留在当地致富的背景。

那时正值中华民国初年，全球华人遇上新旧思想融合交替，大山脚潮人正好随着市镇发展为交通汇聚点，赶上此地经济转型，形成同乡商业圈子兴起。根据《南洋名人集传》的文字可见，不论其所提及前大山脚潮州人物，或者其他籍贯人物的人物，都有二个特征：一是从事商业或者大规模种植业而事业有成，二是注重捐助或参与各地办学。较可惜的是，《南洋名人集传》等文献刊录的大山脚潮州先辈事迹，毕竟是寥寥无几，现在如果想要整理民国二十年碑上所有《韩江公会职员督建会所芳名》，一一核对其生平，估计得花上很长时间，还得在大山脚以外各地寻人访事。

再说大山脚韩江公会民国二十年碑记，其碑文上出现许多商号捐款，

有些董事亦是以商号加入成为董事，似乎是延续清代南洋碑文常见传统，这还是可以理解的。那时代人尚未离开旧时代的理念，多有认为家族即企业、企业即家族，商号即个人与家庭的延伸，也是家庭荣誉，因而便有许多人会是以家庭企业名义和力量去参与同乡组织，而非以个人身份参会，正如参与商业基而特形态之行团。大山脚韩江公会最初即如此接受会员，有如此观念背景，公会就不能单单被视作联谊性质的同乡团体。其早期成员可能更在乎公会能否继承槟榔屿韩江家庙或义兴公司过去的角色，维护地方上形成的区域乡亲共同体，确保彼此在当地内部合作与对外协调的最大利益。因着时代背景，具有如此的同乡组织面貌，也不单是韩江公会。所以，当所有大山脚同乡组织被视为应当延续前人的历史任务时，公会除了要替个别乡亲对外处理纠纷，在关系到全体华民之间的事务如抗日筹款等任务时，公会也会被推往参与。1947年，各乡群也是由于担心福德正神会停滞不前，才会通过同乡组织呼吁召开“埠众大会”，重新讨论各方权利与义务，确定牵涉大山脚华人公共产业未来前景的组织规范（福德正神会秘书处2007：85）。

虽然在大山脚韩江公会1931年碑记上的好些商号在目前已经难以考证，可是经过公会老前辈郑忠英一一核对碑上商号，对照记忆中二战爆发前后大山脚印象，大致可以理解这些商号的业务范围。这其中，万成发和南成发是建筑商，其他如郑忠英本人家族经营的“规合”、前董事陈特雄家族经营的“振裕”、黄耀南家族的“新源利”。碑上商店多有从事蔬果、食米、罐头杂货、杂粮、鸡蛋、烟草、洋货；间中也有一二，是从事照相、陶瓷、大巴运输、货运、木料、家具、殡仪行业。但像金铺、咖啡店等一类行业，其他籍贯先民早就经营有道，就不见碑上存有潮州人经营者商号记录（〈郑忠英先生口述〉2019年4月26日）。碑上这些商号，在同一年份集合在一起捐款，大致也可以反映当时大山脚潮人商业当中经济能力较可观者；而这些参与回馈同乡与建设公会的商号，多是在位处交通总汇的城市，从事生产、批发、买卖事业。

到1950年，据《马来亚潮侨通鉴》载，大山脚市区三百余店，人口六万余人，华人过半数，单潮州人便约占人口四分之一；根据该书观察，那

时大山脚潮州人还很保守，相信勤俭起家，保持老时代做生意的风气，商店每日早上六时半开市，至夜间九时半打烊，星期日照常营业，只有农历初一至初三方才有正式休假（何克柔1950a：66）。此时，马来西亚人把大山脚视为潮人城市的印象，何尝不是源于如此市容？而即使到了1950-1960年代，大山脚与居林华人社会因地理的邻近，在两座城镇之间的搬迁与流动，也还是相当密切的。所以大山脚韩江公会的一些会员，往往也如他们清代的先辈那样，有者仍长期在两地奔波生活。《马来亚潮侨通鉴》在有关“吴志发”的记载有说，吴志发身为大山脚韩江公会二战后复兴期间的会长，原籍南澳县后宅乡沟仔下，生于光绪丙申年（1896年），幼年在故乡的求是小学读书，1925年南下马来亚，1929年在大山脚任当地中国国民党直属支部秘书，从事党务；一直到英殖政府完全禁止国民党公开活动，方才转往居林开设牙科，并创办了一家名叫“留真”的照相馆，继而历任当地觉明学校与韩江家庙董事；吴志发在居林十八年，也回到大山脚设立牙科分行，以及创立“有真”照相馆，并由1947年至1950年连任三届大山脚韩江公会会长（何克柔1950b：95）。他开设的有真照相馆，故址就在韩江公会邻近。在大山脚韩江公会民国二十年（1931年）石碑的《各号特别捐芳名》，吴志发与另一位张嘉仁同样捐款二百五十元，排名前十名捐款人之末。按照大山脚韩江公会记录，吴一直连任会长到1954年，直到1964年还在担任公会信理员（《大山脚韩江公会三七周年庆典特刊》1965）。

再对照大山脚福德正神理事会文献，吴志发任期间的最大挑战，无疑在1947年至1949年。那年代的韩江公会，必须推动地方潮人联合大山脚各乡团，从致函福德正神会再到通过法庭与社会团注册局，希冀福德正神理事会能在战后重组会务，共同奠定大山脚福德正神会新章程，造福大山脚全体华民。还有，韩江公会在1950年另一重要任务，是连同各乡团与福德正神理事会集合力量，推动成立地方上第一间华文中学——日新中学（福德正神会秘书处2007：84-85）。所以，大山脚潮人历史，离不开当地华人共同的历史发展。

五、在城市演变的动态中寻觅模糊的历史

大山脚惠州-潮州先民的历史，属于大山脚全体华人发展史其中组成部分。只是，要探究大山脚潮人先民最初如何从作为稀少人口当中的少数，演变成之后众多人口之中的多数殊不容易。主要原因在于缺乏文献，即使英国海峡殖民地1801年至1871年展开多次人口普查，都不很全面，方法不太可靠（Saw Swee Hock 1988: 7-8）。1911年以前的调查，涉及大量人口不定期的集体陆续迁移，正如马来西亚华人矿务总会曾经采用政府过去发布的统计制表，排列出1881年至1899年历年入境槟榔屿的华人人口，最高数字是1893年的68,000人，最低数字是1890年的37,000人（马来亚华人矿务总会编著委员会2002：27）；但这还是无从显示全体人口分流到各地农矿区的比例。那段长时间当中，各地的各种经济开发活动不断扩大地理范围，在地同乡组织又都在扮演着区域乡亲利益共同体，不论哪一籍贯先民，往往早在进入内陆前已经知道亲戚朋友所在，前往目的地。可是，每一处地点的人口都可能继续流动，甚至会集体从水路或陆路迁移向其他开发区。

还必须认识的是，大山脚惠州-潮州人过去以来所处社会地理环境，促成先民并不是单纯生存在惠州人或潮州社会，或者集体生活在居民以某个祖籍为主体的特定空间，他们是长期不断与其他籍贯先民交往。因此讨论大山脚先民，就不适合纯粹只看先民在现在大山脚的地理范围进行何种活动，而是要把其历史上发生的一切视为动态的、对待外界是互相反应的，这源自于先民不断处于对外交流与磨合的过程中。何况，此地早期华人社会经济生活，既处在英国槟榔屿殖民地行政制度的伸延地带，又是跨境涉及暹罗属国吉打王国，人们常是结合两地从制度到资源的有利因素，以此保障利益自身或集体之幸福。这在南洋华人历史当中，也是较具体而特殊的本土经验。

不过，自上世纪初居林与大山脚各自市镇发展地理范围不断扩大，本市社会经济活动越趋频密，两地华人即使继续经常联系来往，各自也会因应着参与本身地方社会经济活动的需要，朝向相对独立的地方社会生态。

而1920年以后的大山脚城市定位，如《马来亚潮侨通鉴》所形容："规模宏伟，出品多丰。产物多由罗厘车（注：当地以音译称呼Lorry）或火车运销马暹各埠"（何克柔1950a，1950：66），是源于铁道交通规划的结果，原来地方的农业、养殖业、手工制造业都得以转向对外市场，既要增加人手，也推动运输业成长，催生较大数量潮人常住当地的契机。随着地区经济继续发展，当地潮州先民继续接应原乡亲友前来，这些新到者就不一定如同上世纪潮惠先民都要前往居林从事经济作物或开矿。大山脚地方上的潮人常住人口愈增加，这座城市连同邻近地区便愈来愈巩固其潮人方言区域特征。而且，正如上述许武荣所见，潮州人内部的籍贯结构也倾向于普宁县后裔，使其移民数目增加。

自1895年大山脚广惠肇先辈组织本市的广惠肇会馆，至1930年代大山脚潮州人也组织本市韓江公会，形成后来各自代表于福德正神会的正式形式，这可视为源自于大山脚自身都市规模与人口变化的背景置换；当本市内社会事务繁多，地方上惠州人和潮州人就不可能再与槟榔屿或居林并为一体，而是要相应着局面而成立地方上的固定组织，以合理代表只限本县市范围的本籍贯社群，并参与在福德正神会中，以继续为全市华人而运作。

值得一提的是，大山脚华人社会乃至惠州-潮州先民，越到后期固然是越出现多元宗教信仰的态势，可是大众对于许多大小课题，尤其涉及民族教育，大多数人都可以互相尽力配合。而且，就因着此地也是西方文化面向华人世界的传播地点，也会激发地方先进人物的反思，既要关心、维护华夏传统，又会强调思想维新。如大山脚阅书报社最初的创会会长潮州揭阳人朱步云，便是例子。据林博爱《南洋名人集传》第二集所载：朱步云在原乡已经信仰天主教，自幼懂医药，又精于染工，弱冠之年即到大山脚经商，成为大山脚成立圣教会的推动者，被教友推选为大山脚圣教会首任义务会长；后来孙中山前往南洋宣传革命，朱步云相见面谈，接受革命思想，从此方才有大山脚阅书报社的成立（林博爱1924：105）。当地阅书报社于1918年建议福德正神会改造"大山脚义学堂"为日新学校，即意谓秉承《大学》"苟日新、日日新、又日新"的思想与态度去把握时代，

朱步云虽是教徒，却无碍他出任福德正神会资助的日新学校首任董事长。据林博爱记载，民国反清革命屡次起事，朱步云“身为该埠盟主”，都是全力在大山脚各地奔走筹款，且不敢以私废公；甚至革命军兴之际，朱步云为了支持前线，毅然暂时放弃处理自己孩子丧事，先赶到机关召集大山脚同志开会筹款，获得大众敬重；另一方面，朱步云在当地的日子算是过得去，到1920年代，家里拥有二百多亩橡胶园，孙曾满堂（林博爱1924：105）。1939年，朱步云在日新学校董事长位子上卸任，又忙碌于支持法国神父Roger Laure，推动西方教会在大山脚与居林的通道之间创办华文学校，后来与罗启立等成为大山脚天主教会创办的金星学校主要人物。

再看大山脚各乡团自上世纪长期实践着的福德正神会组织结构：其十二名理事当中的五名信理成员，“广惠肇”拥有三席而韩江公会拥有一席；十二名理事则其中“广惠肇”拥有五席，而韩江公会拥有三席。如此安排，透露着这是过去历史上曾经有过的地方华人“大伯公尝”或更狭义的“惠州-潮州乡亲共同体”发生过的扩大联合，其后来的结构显然考虑过历史贡献渊源，也考虑过如何更能包容和代表后来的整体地方华人社会新形势。

又必须承认，大山脚惠州-潮州先民乡亲共同体是特定期间的历史事实，但后来已经发生演变，其过去历史文化记忆在日久之后已趋向模糊与不足。过去人们常在印象中以为大山脚自来就以潮州人为主流，或甚至以为这里过去至今主要盛行普宁方言，其实这几乎都是二十世纪以后才会发生的。当人们以为眼前现象即是过去一直如此的真实，亦会因此形成各种基于假说的论述。而究其实，这座城市的人口、边界、行业都是动态的，正如许多地方的历史都是持续在时间长河里头移动，在不同年代曾经发生不同变化。当大山脚市内市外的华人社会经历着二百多年变化时，其中各籍贯人数亦在变化，各族群各籍贯互相的实力也在长期间相互消长。原本由惠州人作为地方开发的主力，后来发展至大家印象中的普宁方言之盛行，是需要客观条件为基础的，也需要时间以为演变。现在的一切历史，来自过去一切留下的线索，过去到现在可以是未来的借鉴，也须要解释。

只要在大山脚各处华人坟场做个粗糙观察，便可断定大山脚潮州先

民也不是来自同样县份，而是来自不同的县份，其中许多人都与惠州乡亲用客家话交谈，而惠州人当中的海陆丰乡亲又懂得潮州语系方言。因此，根据“韩江”的特定称呼，便知当地的潮人共同体不是以“潮语”而是以“韩江流域”的地缘认同作为联合的标准，它应该包括清代潮州府潮语系与客语系的先民后裔。而回顾近二百年来的大山脚惠州-潮人历史，最大问题就在于前人留下的文字资料不多，许多课题也缺乏探讨。例如，当地潮语系与客语系潮州人之间自史以来如何互动、潮州人与惠州人当中潮语系的海陆丰人之间的关系、各籍贯的潮州人集居在一起的互动关系、互相是否有行业与聚居地点的差距、潮州文化在暹境遇上文化交流的结果等等课题，都是值得进一步深入探讨的。这一切，不只有赖文献的搜集与解读，还须要历史学与人类学的方法，包括对准“当下”而切入大山脚华人社会的未来研究。

注释

1 原载于Blythe, W.L. (1947) Historical Sketch of Chinese Labor in Malaya. JMBRAS, Vol. XX, Part 1. Reprinted (1953) in Singapore by Government Printing Office.（本段译文引自陈翰笙1981：106）

2 相关《大山脚义学堂》碑文，不论其断句或者翻译，请以本文为参考。皆因过去翻抄、解读者，多有忽略清代大山脚本土民众不论写碑与读碑，日常沟通语言非客语即潮语，忽视“尝”字是有特定意义的名词，也忽视碑上其他遣词用字在潮、客语言都有可能稍微不通于当代汉语的外延与内涵。

参考文献

巴素著，刘前度译1950。《马来亚华侨史》。槟城：光华日报社。

陈翰笙主编1981。《华工出国史料汇编第五辑：关于东南亚华工的私人著作》。北京：中华书局。

《大山脚韩江公会三七周年庆典特刊》1965。大山脚：韩江公会。

鄂弥达1992。〈开垦荒地疏〉。贺长龄、魏源等编《清经世文编》上册。北京：中华书局。

福德正神会秘书处2007。〈福德正神庙介绍史略〉。《大山脚福德正神庙一百二十周年纪念特刊》。大山脚：福德正神会。

何克柔1950a。〈大山脚潮侨概况〉。潘醒农主编《马来亚潮侨通鉴》。新嘉坡：南岛出版社。

何克柔1950b。〈马来亚潮侨古今人物志〉。潘醒农主编：《马来亚潮侨通鉴》。新嘉坡：南岛出版社。

林博爱1924。《南洋名人集传》第二集上册。槟城；点石斋印刷。

林博爱1928a。《南洋名人集传》第二集下册。槟城；点石斋印刷。

林博爱1928。《南洋名人集传》第四集。槟城；点石斋印刷。

马来亚华人矿务总会编著委员会2002。《马来西亚华人锡矿工业的发展与没落》。怡保：马来亚华人矿务总会。

聂崇一1929。民国的《恩平县志补遗》。恩平：自刊本。

潘友平1987。〈我所知道的大山脚福德正神庙〉。《大山脚福德正神会百周年纪念特刊》。大山脚：福德正神理事会会。

王琛发1998。〈潮州会馆史论〉。《槟榔屿潮州会馆庆祝成立134周年纪念特刊（1864-1998）。槟城：槟榔屿潮州会馆。

王琛发2000。〈惠州人在大山脚开发史上的地位与组织的变迁〉。《马来西亚华人研究学刊》第3期。吉隆坡：华社研究中心。

王琛发2001。《马来西亚华人义山与墓葬文化》。吉隆坡：艺品多媒体传播中心。

王琛发2006。《有道有理：宗教文化的随笔与论述》。吉隆坡：马来西亚道教学院。

王琛发2009。〈故土情结、异地认同与族群意识——当玄帝信仰应化为马来西亚潮州人的开拓意象〉。黄发保编《玄天上帝信仰文化艺术国际研讨会论文集》。屏东教育大学视觉艺术系，272-279。

王琛发2012。〈信仰的另一面——从南洋天地会视角解读大伯公〉。徐雨村主编《族群迁移与宗教转化：福德正神与大伯公的跨国研究》。新竹清华大学人文社会学院，59-92。

王琛发2018。〈儒教在南洋的历史、传播与存在意义：天命、神道设教、“祖”和“社”与开拓主权的系统观〉。《汉籍与汉学》第二期，38-57。

许武荣1950。〈吉打居林韩江家庙〉。潘醒农主编《马来亚潮侨通鉴》。新嘉坡：南岛出版社。

许武荣1951。《马来亚潮侨印象记》。新加坡：南洋书局。

张礼千1959。《槟榔屿志略》。香港：南华出版社。

郑良树1982。《马来西亚星加坡华人文史论丛》卷一。新加坡：南洋学会。

郑奕南2007。〈发刊词〉。《大山脚福德正神庙一百二十周年纪念特刊》。大山脚：福德正神会。

〈郑忠英先生口述〉2019年4月26日。

Jabatan Perangkaan Malaysia 2011. *Taburan Penduduk Mengikut Kawasan Pihak Berkuasa Tempatan dan Mukim 2010*. Putrajaya: Jabatan Perangkaan Malaysia.

Saw Swee Hock 1988. *The Population of Peninsular Malaysia*. Singapore: Singapore

University Press.

Wong, C.S. 1963. *A Gallery of Chinese Kapitans*. Singapore: Dewan Bahasa Dan Kebudayaan Kebangsaan, Ministry of Culture.