

佛 光 人 文 社 會 學 院

社 會 學 研 究 所

碩 士 論 文

宜蘭地區客家與三山國王信仰之演變

指導教授：謝劍 博士

研 究 生：謝美玲

中華民國 93 年 7 月 13 日

摘 要

本文經由臺灣客家族群的原鄉信仰--「三山國王」之信仰族群變遷以及客家族群自身信仰態度之改變來看台灣族群關係之演變。主要以文獻探討方式來進行討論。三山國王在客家族群社會中一直呈現著「守護神」的形象。因此客家族群在渡台開墾之時，亦將三山國王的香火帶到了台灣。並且因當時客家族群在台灣移民社會中為少數族群，平原以及近海之地多被漳、泉族群佔盡，因而必須轉至近山地區發展。在必須與原住民族對抗的情況之下，「山神」形象的三山國王就更加受到客家族群的信仰。但後來由於與福佬族群共同對抗原住民族，加上客家族群漸漸在台灣社會定居下來，造成族群之間界線模糊，且信仰的族群結構亦發生變化，三山國王因而成為台灣地區一普遍的民間信仰。在這個信仰結構改變的過程當中，亦可看出台灣族群關係的變遷。

關鍵字：三山國王、客家、客家守護神、移民社會、族群界線

Abstract

This study, based on data collected in the I-lan plain, deals with the Hakkas' belief of The Three Mountain Kings and its changes as well as the related ethnic relationships. The Hakka, as a minority group coming to Taiwan later in comparison with the Hokien, could not but migrate to and settle down in mountainous areas instead of plain. Therefore, they must face a serious situation in confrontation with the aborigines. In their belief system, The Three Mountain Kings had already become their most important Tutelary God. For fighting the aborigines, the Hakka had to cooperate with the Hokien, so the frontier or ethnic demarcation between these two groups became vanished and the Hakkas' Tutelary God, The Three Mountain Kings, had been accepted by all the Chinese immigrants as a whole in the I-lan area.

章 節 目 次

第一章	前言	5
第一節	研究動機	5
第二節	研究架構與方法	8
第三節	研究限制與範圍	10
第四節	預期成果	10
第二章	文獻探討	11
第一節	客家族群之定義	11
第二節	客家族群信仰概況	13
第三節	三山國王與客家信仰	14
第四節	三山國王在宜蘭	21
第三章	理論探討	23
第一節	涂爾幹—宗教生活的基本形式	23
第二節	祭祀圈	27
第三節	BARTH—族群界線理論	31
第四章	宜蘭地區客家族群的三山國王信仰	33
第一節	宜蘭地區初期客家移民社會生活概況	33
第二節	三山國王在宜蘭地區對客家初期移民社會的影響	36
第三節	今日宜蘭地區客家族群信仰三山國王概況	40
第四節	宜蘭地區客家族群宗教信仰之變遷	43
第五章	宜蘭地區三山國王信眾以及設廟點之變遷	47

第一節	台灣地區三山國王廟分佈概況	47
第二節	宜蘭地區三山國王廟建地變遷與客家移民遷徙之相關性	49
第三節	宜蘭地區「福佬化」現象對客家移民與「三山國王」信仰之影響	53
第四節	宜蘭地區三山國王廟多客家族群少之現象分析	61
第六章	結論	63
參考文獻		73
附表		77

第一章 前言

第一節 研究動機

「三山國王」一直以來在社會大眾心目中就是客家移民守護神的代名詞，然而新一代客家族群無論是在語言或宗教信仰方面，對其本身客家文化的認同感正在逐漸消失、淡化當中。此外，在新一代客家族群心中，似乎也對自己身為客家族群的身份表現出不重視的態度，這種文化逐漸被漠視的現象是非常值得社會大眾正視的。

客家族群原是一個擁有豐富文化資產的族群，從早期的歷史發展，如移民背景、社會狀況、文化藝術，到廣為人知的特殊價值觀……等等，均有其獨特的面貌存在。在台灣社會中，客家移民的數量是相當龐大且可觀的，這一族群到台灣墾殖，甚至還經過二次移民的過程，移民的過程是非常艱辛的，除了先天的自然環境問題需要克服之外，在族群交相發生作用的同時，也存在著非常殘酷的生存競爭，因此在文化發展的過程當中，信仰往往扮演著維繫族群團結的重要角色，這也就成為一個非常值得觀察的重點。

在客家族群移民的過程當中，「三山國王」一直扮演著客族守護神的角色，相當多的學者看法支持著「三山國王」與客家族群間的直接關係，但在這中間亦有其他學者持不同意見，兩派學者各有其立論的基礎，很難武斷的去分辨誰是誰非。因此，在這客家文化逐漸淡化，或者說是因應時代潮流而轉型之際，筆者欲以客家文化中之宗教信仰「三山國王」為對象，探討其與客家族群間的關係究竟是呈現怎樣的面貌。

本篇研究欲以宜蘭地區的「三山國王廟」為研究對象。主因為多項

研究資料均指出宜蘭擁有為數最多的三山國王廟，但客家族群在宜蘭縣民中僅佔少數，因此經由研究宜蘭的客家與三山國王祭祀行為，既可瞭解客家族群從過去到現在祭祀三山國王的情況，亦期望可以得知客家族群在遷徙的過程當中，是否會帶著三山國王信仰至新居地，並且亦進一步瞭解為數如此多的三山國王廟宇存在以福佬族群為主的宜蘭地區之原因。

邱彥貴在其論文（2003:19）中曾提到粵籍客家先民主要墾地是位在宜蘭的溪南地區。全文如下：

1810 年代，噶瑪蘭設置之初的粵籍民土地分配情況，除了姚瑩指出的冬瓜山之外，還有稍後官方劃定的鹿埔、柯仔林兩處，連承墾的加留餘埔也是貼近冬瓜山的珍珠美簡社地。這些地名在十九世紀初年的範圍指涉，難以今日地名逕直標明，但是估量應為西起現今羅東溪中游溪埔，略向東南延至冬山河流域中游的大區域內，約當 1920 年以前的紅水溝堡大部，與利澤簡堡、清水溝堡、羅東堡邊緣的若干區塊。今日行政轄屬都在冬山鄉境內，甚至可能擴及蘇澳鎮新城馬賽（新馬）地區。

雖然在宜蘭地區，總體而言客家族群屬於少數，但在宜蘭地區之福佬人卻似乎也有信仰「三山國王」之傾向，以筆者自身而言，雖非客家人，但亦有跟隨家人至「三山國王廟」祭祀的經驗。因此，在宜蘭地區，以此為主題來進行研究，不但具有相當豐富的研究資源，亦可以連帶看出「三山國王」信仰的精髓。

此外，汪毅夫《客家民間信仰》（1995：148）中也提到：

……客家人渡海來台時，大也都帶著三山國王的香火共同渡海而來，並在每一個初拓有成的地方建廟奉祀，這些地方後因閩籍移民入侵，客家人不是遷徙他地便被同化，但三山國王廟卻依舊保留下來，因而也成了閩人聚落客家廟的奇特現象。這種現象在擁有三十六座三山國王廟的蘭陽平原最為明顯。

這段話說明了宜蘭地區「三山國王」廟的特殊信仰背景。故本文欲以宜蘭地區為對象進行研究，研究重點略分為以下幾點：

1. 本研究欲經由參與觀察與深入訪談之方式來瞭解「三山國王」廟之參與祭拜信眾之族群背景以及其信仰態度等面向。
2. 期望能夠藉由深入訪談來瞭解現今宜蘭地區客家族群宗教信仰狀況，藉以得知客家族群在宗教信仰方面的變遷軌跡。
3. 本研究除了針對客家人信仰三山國王之情況進行討論之外，亦期望針對邱彥貴文中所引用的巴斯（F. Barth 1970：9-38）之「族群互動界線理論」，針對過去客家與福佬族群共同對抗原住民族的情況，而造成之後，雖客家族群遷徙他地，福佬卻延續其香火，繼續祀奉三山國王的現象，期望瞭解客家族群在移居他地時，是否亦會帶著三山國王的信仰到其新居地？這是另一個筆者欲探討之重點。

第二節：研究架構與方法

一、研究架構與理論假設：

根據研究動機、目的，擬定本研究之架構，如下圖：

圖 1. 研究架構

深
入
訪
談
參與觀察

本研究依據文獻探討及研究架構發展出假設如下：

假設一：因為歷史背景、地域關係等因素，造成「三山國王」的信眾主要以客家族群為主。

假設二：當客家移民在台灣地區進行二度或三度移民而移居至新居地時，其亦將原鄉的「三山國王」信仰遷至新居地。

假設三：客家族群與「三山國王」信仰在「福佬化」之作用下，其直接相關性已顯著降低。

二、研究方法：

（一）、深入訪談：

本研究進行施測的主要研究工具，主要為筆者自編之開放性問卷進行深入訪談，藉以作為資料收集的工具。問卷將依據研究架構、文獻研究方向來設計製作，以人類學之研究方式針對重點人物（例如各廟宇之負責人，或具代表性之耆老）進行深入訪談，以發掘深藏其中的珍貴研究資源。

（二）、參與觀察：

本研究除了以深入訪談方式進行瞭解之外，另外亦將以參與觀察方式，參與各主廟中的慶典活動，藉由參與活動的方式觀察不同族群參與者的信仰態度及行為的表現。

（三）、文獻追溯：

本研究亦將採用文獻追溯為一研究方法。針對與本研究相關之期刊論文抑或專書瞭解過去的研究軌跡。並針對政府現有之客家統計資料以為次級資料，進行相關統計分析。而本研究計畫範圍主要包含宜蘭地區之三山國王主要代表廟宇。

第三節：研究限制與範圍

本研究以宜蘭地區之三山國王主要代表廟宇為研究範圍，而其限制也因此而生，其他規模較小，較少人祭祀膜拜之三山國王廟可能因此就無法列入研究的對象。此外，另一方面也由於調查時間並不長，故亦可能因此造成樣本數以及筆者觀察時間之限制。因此本研究選擇了宜蘭地區最早的三山國王廟冬山鄉「蘭陽大興振安宮」以及羅東客城內的「北成興安宮」為訪問以及觀察對象。另外由於本研究是採用深入訪談法進行，因此可能會因為受訪對象的某些因素，例如：對問題的解讀、情緒、環境……等的影響，造成一定程度的誤差存在，而造成訪問所得資料之代表性差異。因此上述兩項為本研究之主要研究限制。

第四節：預期成果

（一）、發掘三山國王之信仰源頭。

三山國王之信仰源頭，也就是其發源地，一般均指向廣東省潮州府揭陽縣。本研究欲針對此點做一瞭解，藉由文獻探討做一瞭解。

（二）、瞭解宜蘭客家族群是否攜三山國王信仰至新居地。

巴斯（Barth 1970：9-38）曾提出「族群互動界線理論」，其中一個吊詭的是，過去一些對某一族群具有顯著重要性的文化特質，隨著時間的演變，今日已經對該族群失去重要性而不復見，但我們是否可據此推論，今日的這個族群跟過去的這個族群不再是同一族群了？因此，本研究據此將欲針對過去客家與福佬族群共同對抗原住民族的情況，而造成之後雖客家族群遷徙他地，福佬卻延續其香火，繼續祀奉三山國王的現

象，期望瞭解當客家族群在台灣進行二度或三度移民時，是否亦會帶著三山國王的信仰到其新居地？得知此問題的答案為本研究之另一預期成果。

（三）、經由瞭解現今台灣客家族群信仰三山國王情況來推論客家原鄉信仰之延續性。

一個族群的延續經常是與其主要宗教信仰息息相關，現今台灣社會已經有為數不少的客家新世代，本身甚至不知到自己身為客家人，更不用說會講客家話或遵守客家習俗等面向了。因此，本研究欲經由深入訪問以及參與觀察來觀看新一代的客家族群是否亦接續其上一代的宗教信仰，信奉三山國王，來看客家原鄉信仰之延續性如何。

（四）、瞭解宜蘭地區三山國王廟之變遷軌跡。

在瞭解宜蘭客家族群是否攜三山國王信仰至新居地的當時，另一方面本研究亦可藉此機會一窺三山國王廟在宜蘭地區之變遷軌跡。客家移民在宜蘭地區從一開始與福佬、泉州移民一樣都屬於外來移民，一直到後來與福佬、泉州、原住民相爭，產生二度甚至三度移民。在這樣不停遷徙的過程當中，三山國王廟宇的改變情況為何？本研究期望能經由與耆老的訪談，來瞭解其變遷軌跡，抑或可從中得到其他的發現。

第二章：文獻探討

第一節：客家族群之定義

根據紀彤（1998：50）的調查報告，在台灣의 客家人約有二百萬人

口，根據一般普遍的說法，在宋以後，由其他地區南遷而來的漢人，都稱之為客。從中國內地的黃巢之亂以後，客家先民，避難遷徙到閩、粵、贛三角地區，經過五代紛爭，及宋太祖一統中國後，客家民系始自成一系，而「客家」名稱，才自此確定。客家稱謂的來源雖是來自對岸原鄉土地，但在台灣，因與福佬移民之間大致上有先來後到與群居散居¹之關係，而造成這樣的一個稱呼有了另一層新的意義。雖然從歷史上來看，客家人渡台時機並非都是居後，然整體而言，祖籍福建的彰、泉州移民的確是掌握了先機，而渡台人口數量上亦明顯地較佔優勢。而先到的彰泉移民主宰了當時的拓墾權，也因此造成開墾過程當中彰泉移民為主，而粵籍移民為少數族群情況的發生。

在台灣，客家族群與福佬人不同，對其原居地有著相當程度的情感存在，並稱之為「原鄉」。但事實上，所謂「原鄉」並非大家心中所想像的原鄉，甚至口音也有相當大的差距。而最初來到台灣的客家族群，因為面臨著截然不同的自然生活環境以及族群互動，因此在面對現實環境的情況下，許多原鄉的生活習慣以及文化習俗都需要做修正，在這樣的環境下，久而久之，台灣客家族群也塑造了屬於他們自己的客家面貌，而這些是與原鄉客家有著相當大差距的文化現象，因此劉還月（1994:205）在其〈移植的經驗，獨立的信仰—台灣客家信仰的特色與自主性〉一文中提到：

¹先至的福佬族群為主，而晚至的粵籍移民為客，因主客的身分差異也形成其各自不同的居住方式。漳泉移民習慣散居於自身的莊園中，而客家族群主要因為傳承原鄉習慣，另外也因工作的方便，亦自然形成群居的情況。

……台灣的客家人，無論在語言、文化、風土、信仰以至於生活習慣等各方面，都和中國的客家人有明顯的分野，只是，許多人不肯（或沒機會）認真面對自己獨特而鮮活的樣貌罷了。

在此劉還月因而認為台灣客家人仍以原鄉客家自居的作法並不適當。實際上台灣客家與原鄉客家是否真如其所說已是截然不同之群體？或是其事實上是有其同與不同之處的？人類學者謝劍在其〈從人類學視野試析客家族群的特徵〉（2003:10-14）一文中指出多項客家族群的共同特徵，舉凡中原性、凝聚性、適應性、開創性、能動性、融合性、可教性、自衛性、平權性……等均可顯示生活在不同地區的客家族群之間仍擁有多項相同點，本研究擬加以驗證。

第二節：客家族群信仰概況

客家人對於宗教神明的信奉，極為複雜。其民性比較保守，崇拜祖先、信奉鬼神，對於宗教的信仰更是先入為主，因此對後來輸入的基督教與天主教，都表現得比較冷漠。一般來說，客家人多信仰佛教。道教方面則多信仰南方派，又稱天師派，是以符水禁咒為其主要特色。而三山國王的信仰是屬於民間信仰的範圍。客家語地區相較於福佬語地區，在民間宗教信仰方面顯得較為單純。主要只有三山國王以及義民爺而已。

若以傳統客家以及台灣客家來區分的話，傳統客家主要祭祀順序為，先祭家神（祖宗牌位）再祭祀廟神。傳統客家家中並不會祭祀神明，一般神明均供奉在廟中，廟為一個單獨的祭祀空間。由此祭祀先後之差

異可看出受祭祀對象與客家族群之間關係的親疏不同。但祭祀時，家神與廟神所用的牲禮是有區分的，不能用同一副，這樣的行為則顯示出家神雖較廟神為親，但就地位上而言，廟神依舊比較尊貴。這樣的情況在台灣的客家移民則有不同的表現，陳茂泰與吳玉珠〈玉蘭客家移民與茶園開發過程〉（2003：25）中引述玉蘭茶園之客家移民邱家琳對神格的看法：

神格以阿公婆最大，比媽祖大，因為來台最早。假使沒有阿公婆先來，就沒有我們，也不會有媽祖。

以上顯示出台灣客家移民相較傳統客家來說，較注重祖先地位之不同點。此外，台灣客家移民，因在移墾的過程中，受到福佬文化重廟神的影響，兩相激盪之後，廟神也漸漸的進入一般客家族群家中受人供奉，例如陳茂泰與吳玉珠（2003：25）在上文中提到的玉蘭客家移民邱家琳即在其家屋三樓所設置的「廳下」供奉佛像以及「阿公婆」、三山國王、媽祖等，此即為這方面的例證。

第三節：三山國王之定義與客家信仰概況

關於三山國王的由來故事，依「荷婆崙霖肇宮沿革」²的記載，大意是說，宋朝時有三位結義兄弟，大哥為「連傑」，二哥為「趙軒」，三弟為「喬俊」。三兄弟武藝堪稱冠群倫。

² 荷婆崙霖肇宮沿革—彰化霖肇宮編印

有一天，天子御駕親征賊匪，三兄弟見此情景義不容辭，便躍馬下山助戰，後並救駕成功，天子備悉三人原委，念其救國勳勞，欲加以封侯賜爵。連、趙、喬三人鑒于奸邪當道，賢良反受害，為官終須受累，乃曰：「臣兄弟三人來自山野，願乞身歸林。」天子無奈，乃曰：「兄弟三人既志在山林，封為三山國王如何？」連、趙、喬兄弟始再拜受封。

後三兄弟又為天子驅退北蕃，聖上欲再封連、趙、喬為鎮國大元帥，三兄弟不願受封，只願接受原封「三山國王」之號，天子成全其志，乃准其所請，並賜劍先斬後奏，從此隱居山林不仕。連、趙、喬就此久居於巾山、明山、獨山。後三兄弟相繼過世。朝廷聞訊，天子感其救國救民，即親率文武百官赴巾、明、獨三山致祭。三王歿後英靈永在，常守巾、明、獨三山，神靈顯赫，護國佑民。

後來廣東省潮州府百姓，追懷三王遺澤，遵照朝廷之封號，興建三山國王廟地於廣東省潮州府揭陽縣巾山、明山、獨山之間，即所謂巾山國王、明山國王、獨山國王是也，廟名為霖田廟，奉祀三山遺像（陳運棟 1993：81）。

以上便是「荷婆崙霖肇宮沿革」所記載三山國王信仰的最初源頭。曾喜成（1999：131）在其《台灣客家文化研究》中論及三山國王的歷史性由來，提出了以下看法：

從三山國王由來的四種不同的傳聞，所謂南北朝時助楊堅完成帝業，或在唐朝隨皇帝御駕親征，甚至出現在宋朝隨曷帝親征，及至後來又助南宋文天祥抗元等等，那麼重要的史實為何不見正史呢？顯然三山國王為客家原鄉的大自然崇拜，因為山神過於神秘抽象，先民才又穿鑿附會的加上歷史上的一些人物。

爲三山國王諸多的歷史由來作了一項理論上合理的解釋。事實上，針對三山國王來源之文獻爲數不少，其中梅縣市旅遊公司所編之《梅南勝境》（1985：12）提到當地“泮坑公王廟”內之一項真實史蹟—三山國王碑，其碑文亦明確地記載了三山國王之由來，全文如下：

皇元統一，四海懷柔，百神累降德音，五嶽四瀆，名山大川，所在官司，歲時以祭，明有敬也。三山之神之祀，歷代不忒，蓋以有功以國，宏庇于民，故以石爲記。

三山鼎峙，其英靈之所鍾，不生異人，則爲明神，理固有之。世傳當隋時，失其甲子，于二月下旬五日，有神三人，出於巾山之石穴，自稱昆季，受命于天，鎮三山，託靈於玉峰之界石，因廟食焉。唐元和十四年，昌黎韓公刺潮，淫雨害稼，眾禱於神而響答，愛命屬以少牢致祭，祝以文曰：“淫雨既霽，蠶谷以成，織女耕男，欣欣衍衍，是神之休庇呼？！人敢不明受其賜。”然則其大有造於民也。審是，宋藝祖開基，劉長拒命王師南討，潮守侍監王某愬乎神天，果雷電以風，長兵大敗，南海以平遞。太宗征太原，次城下，忽觀金甲神人，操戈馳馬突陣，師遂大捷，劉繼無以陣，凱旋之夕，復見於城上雲中曰：潮州三山神。奏詔封明山爲清化盛德報國王，巾山爲助政明肅寧國王，獨山爲惠威宏應豐國王，賜廟額曰：明貺。敕本部增廣廟宇，歲時合祭。則神有大功於國亦尚矣！夫以神之靈應顯赫。三山之神若此，宜其於潮、惠、梅三州，在在有廟，以爲奉祀，以爲依據。而州遠近士民，歲時趨赴，有求必應，尤爲昭著。前因先君子謙實，默佑親詣，神所禱祝矢願。評核三山神之由來，以表揚功德。今稽志博稽典籍，知崇奉之所，自並非出於荒渺之言，余爲之刻石以償夙願爲記。

文林郎庚午九月初十日

立

公元一九八五年農曆六月二十五日

公曆八月十一日

增補刊立

其文亦是對三山國王之助國佑民作風多作描述，此外亦增強了三山國王之可信度。而之後經由遷徙、渡海，客家移民將其原鄉的三山國王信仰帶到了臺灣，當時因拓墾與福佬族群對抗，加上因居住在近山地區而生存環境困難且需面臨山地原住民「出草」的壓力，在如此的生活當中，「山神」形象的三山國王自然而然地就成為了客家移民族群的信仰中心，客家人經由祭祀三山國王期望其能制服山番，三山國王也就因此成為臺灣客家移民之守護神。近代研究台灣開拓史的學者，因此便有了一個極為容易進行研究分析的管道，即是常常把「三山國王廟」看做當地是否有客籍人士開墾的指標。換言之，「三山國王廟」是台灣客家人特有的信仰，卻也是非常道地客家人的廟宇。而這些廟宇在今日依然多散佈在客家族群聚集的各個地點，不但足以彰顯出昔年客族人士的奮鬥過程，相對也是今日文化研究者相當容易進行取材並加以研究的活資產。

三山國王究竟是否仍真為客家族群信仰的代名詞，在這方面有許多相關的文獻。首先劉還月在其論文（1994:209）中針對台灣早期客家移民的情況說明：

……部分客家……因人少勢微，常遭他籍人士欺負……潮汕地區的客家人，乃興建會館以安置一時無處落腳的同鄉，同時供奉地區的角頭神以為守護。清乾隆年間，蓋在港口海邊的幾座三山國王廟大多扮演這樣的角色。

邱彥貴在其〈宜蘭溪北地區的三山國王信仰—自傳說看歷史性的族群關係論述〉(1996:266-303)文章中提到無論是書寫的各個文本或是口頭陳述中，呈現的都是在漢族與泰雅族的相對族群衝突中，三山國王扮演了協助漢族農民對抗泰雅族的功能。而口頭陳述更進一步的提出了三王公的模樣及其特殊的裝扮。此外亦提到其信仰的人群組成，雖然最早可能也是由入墾的粵東籍人民攜來香火，但依照其查訪的結果，今日信眾主要為十九世紀移入的漳州府祖籍移民，而其中福佬與客家俱有，是不分族群共同奉祀的狀況。最後他歸結說，溪北的三山國王信仰並未強調其間部份成員的客家或粵東淵源屬性，反而是在內部關係上凝聚福客二系，形成各社區信仰主神，整合為標準的法人與儀式單位。與西部雲嘉平原上標誌客塚的三山國王聯莊祭祀組織有著相當大的差異。

上面提到的是另一項客家移民崇祀三山國王的原因，這可以以宜蘭地區為例。三山國王廟之數量，以台灣地區來說，最多的當屬宜蘭縣。劉還月論文(1994:210)中提到：

……百餘客家人，在當時卻擁有十餘座三山國王廟，主要的理由是日夜面對原住民出草的威脅，建廟祀神以獲得心理的安慰。

說明了客家移民最初在宜蘭地區開墾時所面對的不僅僅是為數眾多的漳州福佬族群，凶猛難測的原住民族對其亦構成了極大的威脅，因而對宗教信仰就有了更深的需求。而在此時，「武神」形象的三山國王自然而然就成了客家族群的信仰中心了。

劉還月在前文(1994:211)中還說：

……很顯然的，台灣的客家人，在向山開墾的過程中，遭受到極多的困難，為了尋得內心的安慰與支持的後盾，獨山、明山、巾山所化成的三山國王，從已獲官封的王爺角色，再度轉換為原始的山神，拓墾的族人崇祀祂們，一方面希望借山神之力，化解許多開山的艱難，更希望藉著山神的武功神威，嚇阻原住民出草。

就以上因素來看，可以發現客家移民所設之三山國王廟，大部分都分佈在近山的地區，這是有著非常明顯且容易歸納的歷史因由的。

另外其他對於三山國王信仰方面，謝重光《客家形成發展史綱》（2001:315）對於三山國王信仰方面，在書中提到不少人以為三山國王是客家人獨有的神明。但事實上粵東的福佬人、畬族人民以及從粵東移居台灣、海南島、東南亞各國的移民都信仰三山國王，有著許多明確的證明存在。如前述“泮坑公王廟”內之三山國王碑文：

世傳當隋時，失其甲子，以二月下旬五日，有神三人，出巾山之石穴，
自稱昆季，受命於天，鎮三山，托靈於玉峰之界石，因廟食焉。

以及《神湖州三山神題壁》詩：

孤隋不尊士，幽谷多豪傑。三山亦隱者，韜晦忘其名。

以二文為證，追溯此種信仰應當起源於隋代。

然而在隋代之時，不但客家人尚未到達粵東，其他漢人進入粵東者也很少，漢人移入粵東應是從明清以來才開始興盛的。因此，從時代特點來看，三山神信仰最初是隋代以俚族³為主的粵東土著民族的信仰。而當時粵東的土著民族，應是後來畬族與黎族的共同先民之一。

曾喜城在《台灣客家文化研究》（1999:133）中提到三山國王屬於客家信仰中大自然的崇拜方面。三山國王為廣東省揭陽縣的三座山—明山、巾山、獨山的山神，而客家人祭拜原鄉的山神是很自然的事。而在台灣與客家人接觸的福佬人亦有保存若干客家人之習俗。並經由野史說明三山國王為客家原鄉的大自然崇拜，因為山神過於神秘抽象，所以先民才穿鑿附會的加上一些歷史人物。因此，作者主要認為三山國王在過去即為台灣客家人之守護神。

對於三山國王與客家族群之間的關係，多數學者均表贊同。陳運棟《客家人》（1978：377）即說三山國王為客家移民的守護神，供奉潮州揭陽縣的三座名山—獨山、明山、巾山，尊為三山國王，這種山嶽信仰是一種出於古代自然崇拜的遺風。楊國鑫書中（1993：75）亦提到「三山國王廟」是粵籍移民台灣的特有信仰，說得通俗一點，這即是台灣客家人特有的信仰。

但亦有學者持不同的意見。劉還月提到在中國的客家地區，三山國王只是潮汕地區的角頭神，而在諸多歷史文獻中也鮮少被提及，但針對這一點，前文提到的梅縣市旅遊公司所編之《梅南勝境》（1985：12-13）一書中提到的在梅縣的「泮坑公王廟」中，有一件真實的史蹟，一座三山國王碑，碑上文字如前文所述，說明了三山國王的確是來自潮州府，且在歷代諸多文獻中亦均有記載，其不僅保國亦衛民。因此針對劉還月

³原作狸族

這一觀點，還有可議之處。

劉還月也以部分客家廟並非座落在客家村為例，認為三山國王在台灣，雖然是客家信仰、分佈最普遍的神祇，但不全是所有客家人的守護神。邱彥貴、吳中杰在《台灣客家地圖》（2001：100-102）中就認為對照台灣本土產生的義民爺，三山國王被視為是客家的原鄉神祇，其實不盡然；而且經由各種歷史因緣，三山國王在台灣呈現的是不同的面貌。換言之，他們的觀點比較偏向於三山國王是一個融合式的信仰，並不能夠單純的以族群來進行切割，並加強說明三山國王在台灣居住幾百年後，濟世救人無數，對於一般人民來說，是一個廣被信任的信仰單位，所以信徒早已跨越族群的藩籬，勉強以族群來進行區隔是不盡正確的。

第四節：三山國王在宜蘭

嘉慶元年（1796年）吳沙率領漳、泉、粵等漢人進入蘭陽平原，由於吳沙是漳州福佬人，所以他所招募的大多是同鄉，但是這些同鄉當中，不全然都是同語族，即使比例不均，但其中也有部分是來自於客家。因此之後宜蘭幾個客家組成的聚落，就被通稱為「客人城」。

移墾之初，粵籍客家在蘭陽平原為數甚少，當時數度親履籌畫的楊廷理就指出吳沙雖名為三籍合墾，但泉、粵兩籍的移民所佔的數量其實不到十分之一。而最初粵籍客家在宜蘭地區，儘以從事鄉勇或民壯等防禦性的職務來取得報酬，並未擁有土地。後泉民與粵民發生了爭鬥，泉人欲棄地而去，幸賴漳人居中協調，始平息紛爭。粵人而後與泉、漳人一同開闢蘭陽，並依人口數量平分所得之地。接著嘉慶 11 年（1806 年），隨著西台灣的械鬥與移民人口增加，泉人、本地原住民、自西部遷入的

「阿里史諸番」以及粵人等四股勢力竟聯合起來挑戰人數最多的漳籍移民，但最後仍不敵，至此粵人將所分得的土地完全敗盡。到了嘉慶 14 年（1809 年），姚瑩〈噶瑪蘭原始〉提到「泉所分地，盡爲漳有，僅存溪洲，阿里史諸社，乃自開羅東居之。」、「粵則無餘」。因此可推知此時粵籍移民已放棄溪北地區，轉而將重心放在開墾溪南地區部分了。因此雖然宜蘭最早擁有來自廣東的客家，但之後，廣東移民大部分都慢慢地移居溪南地區了。而在嘉慶 15 年（1810 年），官方開始介入溪南地區之土地分配，主要是以族群人口數來平均分配土地。並在劃定族群土地界線之後，開始道路的規劃。而以上所提及的粵籍移民是否均爲客家族群？這一點邱彥貴在其〈清代噶瑪蘭的粵籍客家—以六家林氏爲核心的閱讀筆記〉（2003：38）中有註記道：

當然台灣史上的「粵籍」一語，不一定完全指的是客家，但是就北台灣而言，粵籍福佬爲數甚少，我們逕直以「粵籍客家」來稱呼史料上的粵籍，應該誤差不大。

在廟宇數量方面，宜蘭縣境內的三十四座是全省之冠，可見早期宜蘭縣有不少的客家人，其中又以冬山鄉十二座，員山鄉九座最多，兩鄉幾乎是一村就有一座三山國王廟。其中關於廟宇「始建年代」部分，陳春聲（1995：68）經由當地口述傳說製成一「台灣的三山國王廟」表，認爲宜蘭地區的廟宇基本上建於道光之後，而這與清代粵人在台開墾、拓殖的歷史過程基本上是吻合的。

但客家族群數量方面，邱彥貴及吳中杰（2001：41）認爲究竟有多少比例的客家隱藏在蘭陽，實在難知。

經由以上若干文獻之內容探討，筆者發現針對三山國王信仰與客家族群之間的關係，在學者間有著不同程度上看法的差異存在著。因此，更加深促使筆者進行此研究之動機。

第三章：理論探討

第一節：涂爾幹－宗教生活的基本形式

宗教是人類社會中相當重要的一件事，而說到宗教社會學，一般人最常想到的即是韋伯（M. Weber）和涂爾幹（E. Durkheim）的觀點這兩位均是從宗教是一種特殊的社會行為或者是具有社會的功能來瞭解宗教。其中法國社會學家涂爾幹主要是功能論者，他從宗教所具有的社會功能著眼，強調宗教的功能在維持社會的統整（Reese 1980：488）。而關於宗教現象的部分，涂爾幹認為可以分成信仰與儀式這兩個範疇來解釋。

事實上，宗教社會學的研究，有相當大的一部份就是由功能論的觀點來著眼，來探討宗教對個人或社會有著什麼樣的功能。而宗教在功能論觀點之下，被認為是可以促進社會的團結，而宗教促進社會團結的方法主要是其提供了一個場合來藉以集結群眾。而因為社會並非只是個體的集合，亦具有對個體思想的強制力⁴，因此宗教也提供了一套行為道德的準則以及強化現有的社會價值和制度，宗教也會對反社會行為加以約束，另外也藉由儀式來提供贖罪或祈禱的途徑，關於宗教儀式的功能，涂爾幹也曾在研究中討論過，不同的儀式具有不同的社會功能，有的能夠促進個體與群體之間的關係，有的則可加強社會道德規範的權

⁴ 這樣的強制力必須沒有太多的功利色彩，並具有些許的道德含意，如此便可以集結群眾，並形成宗教，反之若以功利為主而不具有道德意涵，所形成的便是巫術。

威。因此，社會環境不同也會形成不同的宗教力量或形式。而最主要宗教提供了社會適應的功能，特別是在移民的社會，宗教能夠成為移民成員安定因素。初期漢人移民台灣社會時，不分閩、粵均將其原鄉信仰一同帶到了這塊土地上，其中特別是對於人少勢弱的客家族群而言，三山國王自然而然地就成為了粵籍移民的守護神。以上這樣對宗教的功能性探討將宗教現象定為社會性的，也因此淡化了宗教的神秘性。

涂爾幹在創辦《年鑒》⁵之後，就將主要研究重點放在關於古代社會，尤其是原始宗教和社會組織的研究上。他從 1896 年便開始更加專門地從事研究宗教。之後在 1912 年出版的《宗教生活的基本形式》一書更讓他人類學研究達到尖峰。這個變化的發生，有其理論上和方法論上的理由：「宗教被認為發揮著一種根本性的功能，創造了一種強大的信仰共同體，並且提供了社區凝聚的基礎」。在這裡所提到的信仰共同體主要就是指「教會」，涂爾幹認為宗教是一種與神聖事物相關的信仰以及儀式所組成的具整體性的系統，而這些信仰與儀式把所有認同的人集合在一個叫做「教會」的道德社群內並使其團結起來。巫術也是由信仰和儀式這兩個部份所組成的，但巫術重功利缺乏道德，因此即使巫術所擁有的追隨者亦不在少數，但巫師和顧客之間並不會組成同一個教會，這是宗教與巫術不同的一項主要因素。涂爾幹認為：「真正的宗教總是一個特定團體的共同信仰，這個集體聲稱忠於這些信仰並履行與其有關的各種儀式。這些信仰不僅逐一為這個集體的全體成員所接受；而且這些信仰是屬於這個群體的東西，這些信仰使這個集體團結一致。」（E. Durkheim 1992：45）。

以上說明了一個宗教團體的成員會因為其共同的信仰而獲得聯繫，這裡提到的宗教團體亦可大至一個社會，因此這點正可以以三山國王與宜蘭地區，粵籍客家移民族群間的關係來做例證。粵籍客家移民初到宜蘭面對的即是勢力龐大的漳籍福佬族群以及稍佔優勢的泉州族群，因此在這樣艱困的環境當中，三山國王信仰也就成為了維繫族群團

⁵指涂爾幹在 1896 創辦之《社會學年鑒》。他在之後並領導許多年輕學者共同組成了社會學家團體--社會學年鑒學派。

結的一個重要因素，也因此出現了許多關於三山國王顯靈幫助粵籍客家族群的傳說故事。

劉還月在前文（1994:211）中，也引述了屏東縣車城鄉保力村的張英和校長所說的故事：

恆春鎮上的三山國王廟，創建時當地不過六、七戶客家人，這些人遷到此地後，面對福佬人強大的壓力，最後決議建三山國王廟，主要乃是借三山國王克敵致勝之能，以期在面對他族人時，不必處處居於下風。

因此，並不是因為原始宗教與大多數社會事實具有功能上的相互關係，而是原始宗教它提供了某種社會秩序理論的鑰匙，就像三山國王為當初混亂的粵籍客家移民社會帶來安定的秩序一樣。

對於涂爾幹來說，古代社會的宗教體系就成了他獨享的研究專題。前書即代表了他人類學研究的頂峰。在此書中，涂爾幹集中研究了澳洲人，這種研究的根據是方法論上的一個根本的公設，即從他們的氏族制度可觀察到的最基本的宗教。基本宗教指的就是圖騰氏族的宗教，它包含了宗教思想和生活中所有根本要素的基礎。

在此，涂爾幹所想表達的是，宗教經驗不會是純粹的幻想，而應當是起因於某種現實。正如粵籍客家族群經由與漳籍福佬族群的對抗而求助三山國王並進而肯定三山國王的協助。另外也可以李豐楙（1994:227）的台灣中部「客仔師」與客家社會--一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失研究來做例子，其中有一段內文如下：

初期客籍移民社會在墾拓、械鬥等變遷較大的狀況下，迫於生存需求所引發的身心病，因而祈求同一文化體系內的治療者：他們在同一文化體系

內具有同一宇宙觀、文化觀，因此在解釋病因時，對於經同一社會學習與經驗的對象在認知上較為接近，也較能有效地解決其身心的困境。這也是在客莊、客家聚落中，求治者與治療者所建立的共識。

說明客家移民面對艱困的生活環境而求助於同鄉宗教信仰的情況。此外，客家族群一向重視「文神」，位於桃園龍潭的聖蹟亭，為客家人所建，亭上題字可顯示客家人重文風的表現：「鳥喙筆鋒光射斗，龍潭墨浪錦成文」；「文章到十分火候，筆墨走百丈銀瀾」；「文章炳於霄漢，筆墨化為雲」；「萬丈文光沖北斗，百年聖化炳東瀛」；⁶「文運宏開」……等等均是。而其中文昌帝君，也就是我們一般所稱的文曲星尤其受到重視，每到農曆二月三日誕辰之時，讀書人均會至廟中進行祭祀活動，並祈求保佑金榜題名、學業有成。

因此，在客家人信仰當中「武神」甚少。三山國王以「武神」形象，能受到客家族群之廣泛信仰，由此可見台灣早期墾民族群衝突之激烈，也可見到客家族群在現實無法與漳州福佬族群鄉抗衡的劣勢情況下，轉而在其心靈上求助於三山國王的情況。此外，涂爾幹認為作為宗教教義基礎的現實就是社會本身。宗教首先是一種觀念體系，個人藉此而表現他們所歸屬的社會。更基本的，它可以是隱喻式的、象徵性的，但這種表像卻不完全是不可信的。某種類型的集體狂熱產生了宗教信仰，或是有助於與宗教有關的信仰和價值的再鞏固。此外，宗教的類型也會由當時社會結構來決定。

涂爾幹（1992：9-10）在前書的導言中，指出了全書的總結：

⁶指台灣

本書總的結論是，宗教乃明顯是社會性的產物。宗教表象是表達集體實在的集體表象；儀式是產生於集合群體中的行為方式，並註定要激發、維持或者重新創造群體中的某些心理狀態。

他認為宗教社會學最主要的重點是如何把宗教的意涵與社會結構連結起來，並尋找出該社會所給予宗教的真實意義。如此也說明了宗教經由在一種專門性象徵語言中具體的手段發揮其作用，也有助於解釋或表現社會現實的原貌。於是為了鞏固事物的內部關係，為了將它們分類，並使之成為系統，神話學便把事物關聯了起來。就像科學一樣，它們表現了現實。歸根到底，宗教的功能即是整合社會。

第二節：祭祀圈

三山國王是屬於中國客家原鄉的宗教信仰，因此在論及此宗教的相關理論時，應當盡可能套用非西方的論點，祭祀圈就是一個相當合適的概念。根據科大衛（D. Faure 1986：30-44）的研究，祭祀圈是指一個以社區的神祇為中心，凝聚起來而共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位，為的是加強社區的凝聚力。可見於大陸華南地區以及台灣，此外謝劍（1999：106、129）《圍不住的圍龍屋》一書主要就是探討廣東省梅縣丙村鎮一個客家溫姓宗族在八十年代初期「改革開放」的浪潮衝擊之下的變化。書中引用柯大衛（Faure1986：166）在香港新界的研究，指出宗族與村莊之差異，藉此說明研究對象溫姓宗族所居住的丙村鎮由於其行政區劃的範圍過大，造成過去人們往往是以共同供奉的神祇為其地域社區，也就是以「祭祀圈」所形成的，而這樣的差異並非科氏所論及的「宗教」差異。亦說明了同一宗族的人並非就一定會處在同一祭祀圈

中。書中並提到隨著過去 40 年的政經變遷，當地廟宇多以毀損，而新的又還不成風氣，因此祭祀圈也不復存在了。

由於發展背景和參與祭祀人數之多寡不同，祭祀圈也會有不同的大小，林美容（1986：53）提到不同層次的祭祀圈會各有其特色與目的，可以用不同的組織原則來解釋，大約可分為以下幾種層次：

1 .聚落性祭祀圈。此種祭祀圈以土地公為最多。

2 .村落性祭祀圈。此種祭祀圈多以村廟為中心。

以上二層次的祭祀圈反應的是臺灣漢人村莊有共同祭拜天地神鬼信仰需求的狀況，其形成可以用同莊結合的情形來解釋。

3 .超村落祭祀圈。此種祭祀圈是以歷史悠久的主要寺廟為中心，是傾向於聯結同姓成為一個聚落的區域。此外尚有一個十二年一次的建醮活動，這樣的祭祀圈就可以用水利結合的原則來解釋。

4 .全鎮性祭祀圈。例如台灣洪、李、林、簡四大姓共建的朝陽宮之媽祖祭祀圈，就是這種類型的祭祀圈。其形成可以用自治結合的原則來解釋。

總括來說，祭祀圈本質上是一種地方組織，表現出漢人以神明信仰來結合與組織地方人群的方式。不同層次的祭祀圈之間的擴展模式，表現出傳統漢人社會以聚落為最小運作單位之融合與互動的過程。林美容（1996：289-316）綜合岡田謙與許嘉明之對祭祀圈之定義，歸納出祭祀圈需要包含三個主要概念因素：

1. 一個主要的實質空間地域範圍。

2. 在這地域範圍內有一群人。

3. 這一群人共同祭祀一位主祭神。

因此在每一祭祀圈內皆形成一個天、地、人的完整宗教祭祀崇拜系統，也表現出漢人生活文化空間的基本單位。祭祀圈經濟劃分方面，許嘉明（1978：59-68）為此提出了四項指標：

1. 出錢有分。
2. 頭家爐主資格。
3. 繞境。
4. 請神。

並說明這四項指標並不是要面面俱到，因為台灣庄頭的大小不一，主祭神的性質也不同，因此要有一個放諸四海皆適用的共通指標是很困難的。但是一般而言，當主祭神所在的廟宇需要經費來建廟、修廟或舉辦活動時，所有義務出資的民眾亦均享有輪爐主的權利，而其所處之地域，即是最基本的劃分指標。

早期漢人移民渡海來臺，一般都會攜帶香火或神像以祈求平安。一開始大都屬於私神的性質，而後或因神蹟顯現，信徒數量漸漸擴張，私神也就逐漸公眾化，也經由居民共同捐錢建廟之後，成為比較具體的公神。而形成公神之後，也可能再因其神蹟顯著，而進一步成為地緣群體的信仰中心。因對主祀神的崇拜能夠整合群眾力量，因此庄廟在地理位置上大多是位於聚落中心地帶，雖然庄廟在聚落中只是一個點，一棟建築物，但如果從祭祀觀念的角度來看，庄廟的範圍實際上涵蓋了整個聚落，並深植於所有居民心中，居民對其祭祀行為認定是義務性的。在祭祀公神的過程當中所產生的祭祀組織或是活動也會扮演維繫居民意識感情的媒介的角色。因此一個祭祀圈內的村民對其所祭祀的神明表現出高度的虔敬，謝劍（1999：117）在前書中亦對此現象有所提及：

具作者考察，丙村民間各村都有公王。在訪問中，幾乎每個村的人都說：「我們村的公王最靈」同樣，石碇公王祭祀圈的俗民也說，石碇公王壇雖小，但素有保外鄉之稱……試圖從依個側面反映公王在俗民中的地位以及各姓各村之間，遇到諸如天旱關係人命關天的大事時，俗民如何整合起來的。

而關於祭祀圈應用到三山國王信仰的部分，施振民（1973：199）就岡田謙祭祀圈的概念以“莊”為基礎，配合不同人群的主神和地方神建立了一個祭祀圈與聚落發展的模式如下：祭祀圈是以主神為經而以宗教活動為緯建立在地域組織上的模式。而置於方格中的主神是限於聚落中某一部份人共同祭祀的主神。三山國王就是代表一個聚落中客家族群的主神。因此一個聚落中可能有數種族群，不同族群信仰不同的主神，也就是存在著數個祭祀圈。而若此種情況發生在客家莊中也就是整個聚落都信仰三山國王的情況。

但施振民在文中引用研究發現認為主神的分佈與人群佔據的地區大致相符，這說明以主神作為追尋人群指標的可靠性，以致增加對於祭祀圈模式功能的信心。但針對這一想法應用到擁有為數不少三山國王廟的宜蘭地區上則發生了不適用的情況。陳春聲（1995：109）研究指出在宜蘭地區三十二間三山國王廟中，僅十二間位於混合鄉鎮，⁷其他均是位於非客家鄉鎮中。顯現出三山國王似乎並非為專屬客家族群主神之現象。而如此的現象可能起因於對於「客家人」之定義與認定發生問題，或亦可以下節將討論的BARTH「族群界線理論」來解釋。

⁷指客家人與彰化人、泉州人雜居的鄉鎮。

第三節：BARTH—族群界線理論

對於族群（Ethnic group）或族群本質（ethnicity）這兩個概念，有許多學者均對其提出解釋，其中一普遍的定義看法是（M. C. Howard 1997：431）：

一種對於文化或身體體質的差異，作選擇性的察覺而將人們分成不同的類別。

以上這樣的定義是一般大眾對分辨族群差異的普遍認知，此外還有（A. Giddens 1997：263）：

族群性（ethnicity）指的是可用來區辨某一特定社群居民的文化習俗及外觀。族群團體的成員認為，他們自己的文化異於社會其他團體，而其他團體的成員也如此看待他們。許多不同的特徵都可做為區辨族群的判準，不過最常用到的是語言、歷史或祖先（實際的或假想的）、宗教、及服飾樣式。

針對諸如以上的說法，社會人類學者 F. Barth 提出了「族群界線」(ethnic boundary) 理論來反駁這樣的想法。Barth 認為與生俱來就擁有的文化特質是其次並非族群重點，族群特徵的主要關鍵，是在於自我與他人的認定上。此外他也強調族群可以看做是一種組織的型態，所以，在組織的意涵上，一個族群的形塑主要是行動者他運用族群的身份去類化我族與區分他族，並藉此來互動彼此。因此 Barth 認為形成族群之間差異的主要因素並非食衣住行等文化內容，這些對族群的形成並不重要，主要是

一開始因為其他族群所產生的外在壓力而造成不同族群之間的邊界(boundaries)。當這樣的邊界建立起來之後才形成了「族群」團體。一般認定主要形成族群差異的元素--文化內涵，Barth 只將它視為是族群團體的產物，而並非是因為文化差異而產生了族群團體。對 Barth 來說，族群界線具有豐富的社會學意義，因此，換句話說族群界線也就是一種社會界線，它取代了原本以文化內涵界定族群的多數觀點。概括言之，Barth 認為族群劃分是以與他族的「分界」為基礎，而並不是以族群所包含的文化內容或特質為基礎，而且認同也是可以隨著時間的不同而有所改變。

互動在族群團體的形成過程中是相當重要的一環，與其他族群的互動過程與經驗將會影響一個族群的主觀認定以及情感。人們在彼此互動時察覺了彼此之間的差異性，因而形成了族群界線，各自成為不同的族群團體，在這過程中一方面加強本身的族群認同，另一方面也排斥其他族群。以早期移民社會為例，當時由於大陸移民剛遷離祖籍不久，到達新居地依舊習慣家鄉的生活以及過節方式。祖籍相同的人民之間，像這樣對大陸家鄉生活習慣以及風俗的保存維護，對內具有凝聚團結族群的功能，對外也會形成區分彼此的識別作用。因為族群做為一種社會組織，經常受到環境、國家、國際化以及不同政治經濟的影響，因此 Barth(1969: 10)將族群定義為「行動者本身自我歸因與識別的類屬」。經由以上，可推知互動等複雜的行為表現以及社會關係對族群界線影響之深刻，而同時族群界線也不斷地在影響我們的社會生活，因此其關係是相當密切的。

而在族群邊界連續性方面，因為語言以及物質表現等文化內涵是會隨時代變遷而有所改變的，此外，即使是不同的族群，彼此之間也可以進行文化方面的交流進而促進文化融合，但彼此依舊是不同的兩個族群

團體。相反的，不同族群之間，即使文化內涵不同，卻可因為他們共同面對外來壓力而突破文化差異、打破族群界線而融合成一族群團體。以上所說即可加強印證 Barth 的觀點，降低文化差異在族群隔閡之間的影響力。

粵籍客家移民在初到宜蘭地區時，就是面對了福佬族群人多勢眾的環境壓力而形成彼此之間的族群界線。客家族群並因此以其原鄉神祇「三山國王」來當作守護神，庇佑其生存發展。而在這移民初期讓三山國王成為其族群的代名詞。這樣的族群邊界隨著福客之爭，一直持續到後來因為原住民對漢人的「出草」，促進了福佬族群與客家族群之團結以共同對抗原住民，而這樣的改變也使得福客之間得族群界線因此模糊。此外福客並共同對原住民之間，產生一明顯且強烈的族群界線。福客之間界線淡化的現象也進而造成宜蘭地區的福佬人在客家族群移居他地之後延續當地「三山國王」信仰並加以推廣，換句話說，三山國王信仰隨著族群界線的淡化也產生了變化，不再是專屬於客家族群的守護神。甚至在蘭陽平原這塊土地，信仰三山國王的福佬族群也有超越客家族群的趨勢，而成唯一普遍的宗教信仰。後面的章節就是要把重點放在宜蘭地區，以田野調查來驗證宜蘭地區三山信仰之普及率及其族群代表性。

第四章：宜蘭地區客家族群的三山國王信仰

第一節：宜蘭地區初期客家移民社會生活概況

在早期移民社會當中，同鄉關係是移民圈裡最重要的社會和文化資源之一。經由同鄉之間的介紹和引導往往是促成大規模非政治性移民的

直接因素，而同鄉移民之間的互助和合作通常也是早期的各種拓墾活動村落開發的主要動力。而一般情況下，當移民到達一個新地方，都會先選擇居住在交通方便、土地肥沃等環境優越的地方，接著再慢慢地發展到土地較為貧瘠或陡峭的山區，大陸移民早期移居台灣時，當然也不會例外。移民到台灣的福佬與客家族群，最初主要是在台灣西部的平原以及山區進行開墾工作，這樣的情況經過一百多年後，當地聚落大致上已經固定，可耕之地均已開發而漸顯不足，造成人口飽和的情況出現，於是當地移民便陸續計畫往後山移動。

當時的東部地區除了有原住民居住之外，其他多數地區都還是未開發的荒涼景象。

大陸移民對宜蘭地區的開墾主要是起於 1796 年，當時是由吳沙率領了漳、泉、粵等三籍移民，進入噶瑪蘭平原進行開墾工作。吳沙所率領的開墾隊，主要是以漳州移民佔大多數，而泉州以及客家移民人數較少。此開墾隊有計劃的從淡水出發，沿著草嶺古道進入蘭陽平原墾殖。前面提過，當時跟隨吳沙的客家人人數較少，且其主要工作並不是進行開墾，而是擔任義勇守衛的工作。當時的客家移民受制於漳州族群人多勢眾的壓力，只能依附著他們過生活，因此大多定居在礁溪、員山以及冬山等近山區域，採取「客莊」的聚居方式，⁸以延續其原鄉習俗以及生活方式。而當時從台灣西部移往宜蘭地區的客家移民中，亦有部分因為宜蘭地區已無地可供其生存所需，而再度進行移民動作，轉往花東地區發展。

⁸客莊，潮人所居之莊也。北路自諸羅山以上，南路自淡水溪而下，類皆潮人聚集以耕，名曰客人，故莊亦稱客莊。每莊至數百人，少者亦百餘。漳泉之人不與焉，以其不同類也。（王禮 1961：57）因此廣東饒平、程鄉、大埔、平遠等縣之人赴台僱雇佃田者，謂之客子，所居莊也就是客莊。

閩、粵移民積極入墾宜蘭地區，讓原住民惶恐不已，也看清了吳沙的侵略的意圖。因此原住民立即由觀望態度轉為大舉襲擊，選擇了以武力對抗閩、粵移民，造成雙方激烈衝突，當時的滿清政府並未介入這樣的族群衝突，沒有協助吳沙出兵也沒有保護原住民免於受威脅。而閩、粵移民還有許多因為水土不服而感染了傳染病，因此損傷了相當多墾民。嘉慶二年（1797年），天花在原住民族之間流行開來，不少人病死。原住民因而受到相當大的傷害。而當時吳沙懂得一些藥方，於是主動醫治病中的原住民，救活了許多得到天花的原住民族，彼此緊張關係因而出現轉機，而成為友善共存的狀況。吳沙趁此機會，為了避免再與原住民族產生摩擦，於是禁止閩、粵移民私墾行為，而採取集體的土地開拓。其間原住民依舊進行了多次猛烈的攻擊，而另一方面在內部也時常發生漳、泉、粵三籍人血腥的「分類械鬥」（劉還月 1999：28）。

事實上，宜蘭地區初期的移民社會中有相當多的動亂，在清朝的時候，就發生了六十餘次的分類械鬥，其中福佬人與客家人的衝突就是相當具代表性的一例。但閩客之鬥；泉、客聯合對抗漳籍族群；漳、客聯合對抗泉州人等情況均曾發生。分類械鬥的結果經常造成族群的二度移民或甚至更多重的移民動作。然而，這樣的閩、粵移民內部械鬥，由於漳州移民佔壓倒多數，閩、粵移民大致上還能維持團結的狀況。因此當時除了苦於聲勢浩大的原住民屢次來襲之外，大體上，都還能終止許多摩擦，而竭力於開墾工作。整體而言，宜蘭地區開拓的情況和過程，較其他地方為特殊，即自始至終都是由有組織的集團所引導，而以漳州移民為主，客家和泉州移民為輔，共同對抗原住民族，這四個不同的族群團體參雜錯綜，有時互相衝突，有時又彼此協調進而一起進行開墾工作，這樣的情況一直要到 1860 年，台灣從移墾社會進入到所謂的土著化社會之後，以祖籍為分的閩客族群間的衝突和鬥爭才有緩和的趨勢。

以上即為客家族群隨彰、泉等閩南族群開墾宜蘭地區之過程概況。⁹

當時居住在客莊內的客家族群，他們不僅離鄉背井，隻身在台且受制於勢力龐大的閩南族群，加上受到山地原住民時而出草的威脅，還無時無刻需面對瘴癘之氣、水土不服等自然困境。李豐楙在其〈台灣中部「客仔師」與客家社會--一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失〉（1994：219）中就說到：

……而客家人由於語言、風俗習慣的差異，在人口較少、身分為佃丁的情況下，更易被泉、漳籍視為另一族群。

因此客籍族群在面對當時如此龐大的生命危機中，客家族群採取的就是這種能夠使內部更加團結的客莊居住方式，也藉此維繫與原鄉有地緣、血緣以及文化關係的民俗習慣。

客家族群在這開墾的當中，一直都是屈居劣勢，非但沒有佔到土地之利，反而讓大部分的客家人都被閩南人同化成「福佬客」，這樣的現象不只出現在語言、生活習慣等方面，下面將提及的三山國王信仰亦有受到「福佬化」影響的現象。

第二節：三山國王在宜蘭地區對客家初期移民社會的影響

在移居他地拓墾的族群中，對家鄉地方性神祇的信仰經常會成為一

⁹郭弘斌

種以祖籍認同為基礎的地緣關係象徵。清代的台灣移民社會也是這樣，祖籍漳州的移民大多信奉開漳聖王，而來自泉州的移民則多信仰觀音佛祖、保生大帝與清水祖師，來自粵東的客家族群所信仰的也就是以下將提及的三山國王。

三山國王俗稱山岳之神，是客家人的原鄉信仰，也是相當具特色的民間信仰。三山國王原來是廣東省潮州府揭陽縣阿婆墟的明山、獨山和巾山等三位山神的總稱。在客家族群心中的大陸原鄉，三山國王信仰主要流傳於廣東省東部以潮州話和客家話為主要語言的人群之中。廣東客家人主要崇拜這三座名山，因為當時潮州地區居民大多是客家人。他們將三山國王視為他們的守護神，所以三山國王的信仰在大陸粵東一帶相當昌盛，潮州一帶幾乎處處都可以見到三山國王廟，可說普遍受到當地百姓的信仰祭拜。而當時幾乎每個村莊都會有許多王爺的神蹟傳說，其內容大多是敘述三山國王在宗族械鬥或盜匪進犯時保護村民，或是在天災、疾病流傳時為村民消災解難……等等。而這些傳奇故事也幫助三山國王信仰滿足了一般村民的心理需求，而使三山國王信仰受到了廣泛的崇拜信仰。因此當明、清兩代，客家先民渡海過來台灣時，也就隨身攜帶三山國王的神像或是其香火，藉此將此信仰移至他們所到之處，以乞求渡海平安、開墾順利以及避免受到惡靈邪鬼的迫害，並且在其經濟改善後，即為這些神祇塑像並興建寺廟加以祭拜。此外，客家移民祭拜自己原鄉的山神本身就是相當理所當然的事。

早期到宜蘭地區開墾的移民，都有將本身故鄉的守護神帶來新居地奉祀以祈求神佛庇佑的舉動，移民的祖籍不同，當然供奉的神祇也不一樣。明清時期，客家人渡海到台灣來開墾，面對艱困的生活環境加上嚴重的番害，為求開墾順利、生活穩定，三山國王遂成為當時客家移民的守護神，其所到之處紛紛建立起三山國王廟。李星謙就曾在其論文

（1996：50）中說明三山國王之所以特別受到台灣客家移民重視崇拜的原因：

……但為何到了台灣，三山國王從一個香火潦落的小神，搖身一變成為客家移民一體尊崇且香火鼎盛的主神呢？推究其原因有三山國王是屬「山神」。因為受清朝初期渡海禁令的約束，早期客家籍移民台灣人數偏低，移民潮也延遲多年，縱使在中南部平原地區開始落腳，但肥沃的可耕土地早已被佔，所以多數只得轉往山區墾殖，然而山區瘴癘叢生，謀生不容易，加上山區裏有嚴重的「番害」--山地原住民，於是能在山裡發揮神威、保護鄉民、且又能和鄉民「溝通」的三山國王，就順理成章地成為台灣客家人重要的守護神。

因此，三山國王廟為台灣客家移民家鄉守護神、其在聚落中具有精神中心象徵的事實至此已經可以確定。現在在台灣，許多客家人聚居的社區內大多普遍建有三山國王廟。三山國王為早期的客家移民提供了心靈上的慰藉，也或多或少為離鄉背井的客家移民抒解了思鄉之情。

前面提過客家族群初期在宜蘭主要的居住地主要是礁溪、員山以及冬山等近山區域，其中冬山鄉擁有一座全縣歷史最悠久的三山國王廟——蘭陽大興振安宮。廟中所供奉的三山國王主要是由先賢陳振福等 38 位，於康熙 23 年（1684 年）由廣東省潮州府揭陽縣霖田，三山國王霖田祖廟隨奉，追隨鄭成功渡台，於是此地定居建廟，並從事開拓事業，距今已有 320 年的歷史。振安宮也因有著種種神蹟傳說，香火鼎盛，宜蘭地區有近百座之三山國王廟均是自此分靈過去建廟的。

此次筆者訪問了振安宮前委員黃宏廷，民國 48 年當時 28 歲的黃宏廷因職務調動而從苗栗搬到冬山鄉造安路，如今已 74 歲了。黃老先生

自認為血統純正的客家人，對於廟中所有事務或歷史皆瞭若指掌。他指出在初期宜蘭地區，的確是只有客家族群信仰三山國王，而當時三山國王帶給一般大眾的是相當正派的印象，若是向祂祈求生意興隆則可，而若是祈求股票或是賭博順利等情事則均不會得到允許。關於三山國王對初期客家移民社會的說明方面，現任主委陳添財則是提到了三山國王過去曾經幫助客家族群對抗原住民的傳說。

提到三山國王隨著客家族群渡台的歷史，黃老先生解釋說一開始時是由不同人迎了不同國王的香火渡海過來到新竹，當時一共分為三批，後再遷移至苗栗且在當地留下了大國王的香火，而二王的香火則是間接傳到了振安宮本廟，三王的香火如今已經失傳，目前並無法得知祂的下落。目前在廟中僅擁有二王公的香火，廟中可見的大王以及三王神像均是事後再加以雕刻的，廟中並無祂們的香火。

而最初二王公香火來到本地時，先民是位於新城開墾，當時帶了 20 多人，就在新城火車站對面山下的那一塊地建廟。而那也就是宜蘭地區最早的一座三山國王廟。當時有 3 甲大的地，地主是板橋林家花園主人林本源，傳說是三山國王多次托夢給林本源，說明看上了林本源的地，也因此造成林本源開始信仰三山國王並進而捐地。當時一開始是使用茅草所蓋成的小廟，後來信徒陸續有錢捐錢、有地捐地，若錢地均無則出力幫忙建廟，因此漸漸擴大至今天的規模。在此黃老先生特別強調一個廟的形成，人力、金錢以及位置（地）是環環相扣需要互相配合的。不過當初的三甲地後來部分田地因政府 375 減租以及耕者有其田政策的關係而被徵召了。

本論文訪問的對象還有相當有名位於羅東「客人城」的主委胡慶霖。羅東北成地區有一社區俗稱「客人城」，是過去由新竹鹹菜甕的一

群客家人帶著神尊過來開墾的，¹⁰現今居住在此的多是他們認為血統純正的客家子孫。此外胡先生同時也表示最早的時候也是和振安宮一樣先只是一座小茅屋接著再慢慢藉由當地民力擴展規模。

第三節：今日宜蘭地區客家族群信仰三山國王概況

三山國王是對台灣客家人來說最重要的守護神，因此幾乎每一個客家人開墾的村莊，都建有專祀的寺廟，全台的三山國王廟根據調查大約有 170 座左右，其中分布較密的地區就是宜蘭縣。其實當初一開始來到宜蘭地區的客家人並不多，而且也都是呈分散情況，不像桃竹苗或南部的「六堆」客家那麼樣集中，因此，自然而然就沒能發展出一個完整的客家聚落，所以現在一般在台灣的人提到客家鄉鎮並不會聯想到宜蘭地區。再加上時間久遠以及與其他族群的融合，此外在蘭陽平原上原本對於客家文史藝術的保存與發揚就不是很熱絡，因此現在很多宜蘭的客家人其實都不會操持母語了。而有的甚至也不是如此清楚自己是否是客家人了，長久下來造成客家文化在宜蘭地區已逐漸形成隱性且有淡逝之趨勢。

而在宜蘭地區當中，冬山鄉早期是粵東客家族群主要的進墾地，也擁有不少的三山國王廟。而大興村的振安宮由客籍移民陳振福等在當地建立了以奉祀客籍鄉土守護神三山國王的廟宇，堪稱是全宜蘭最早的三山國王廟，廟中供有「粵東闢創祠祀先賢長生祿位」。後有鑑於平日在廟中常見許多虔誠膜拜的信徒，往往其實並不知瞭解所膜拜的究竟是何神，更不用說知道神明的來歷，這都是多數人常有的盲目崇拜的現象。因此，在民國 77 年（1988 年）農曆 2 月 25 日，三山國王 1547 年

¹⁰新竹廣和宮中正路對面

的聖誕日當天，由主委陳添財、陳坤地發起，期望由振安宮本身做起，開始探討鄉土史實，並闡明地方古蹟，也彰顯先賢開墾的辛勞；而另一方面亦肩負發揚三山國王聖教的責任，期望能夠淨化人心，維護固有道德文化，促進社會安和以及國家欣欣向榮。而於民國 78 年（1989 年）成立了「臺灣三山國王宮廟聯誼會」。

三山國王聯誼會第一屆會長陳添財表示，振安宮曾花費三個月的時間進行臺灣三山國王廟宇的全面調查，一共找到有登記的廟宇約 160 間，而未登記的則約有 200 多間，其中大概只有 20% 的廟宇知道其所祀奉的神明--三山國王的來歷，其餘 80% 都是在振安宮成員拜訪後才瞭解。而振安宮也一一邀請它們加入此聯誼會，後一共有 36 間廟加入第一屆的聯誼會。

農曆 2 月 25 日為三山國王的聖誕，當天筆者亦到了振安宮中進行觀察研究。在舊俗中，三山國王的祭典，一般都有以五牲祀之、盛大拜拜、演戲酬神以及擺席宴賓之活動。然而當天筆者見到了諸如過火、敲鐘……等過去並不存在客家社會的慶祝活動，李豐楙（1994：223）在其論文中對這樣的一個儀式改變現象提出了以下的看法：

從宗教、信仰的保守性而言，在儀式行為上應該能較強韌地維繫其原有的象徵動作及其意義，但客觀環境的改變卻會導致其表現形式的差異。因此其中自有不變與變：不變的是整個儀式所反映的深層文化心理結構，諸如對於疾病與邪煞關係的基本認知；而變的則是儀式的表達方式，以及儀式功能的不同，它是隨著社會文化的變遷而發生變化的。……從移台之初較內地化較本色化的儀式，衍變為當前較土著化較普遍化的殘存遺跡、其中

自需審慎地辨證，始能重建它在不同階段的法事意義。

任何一種信仰習俗的存在與消失，都可視為該一文化的變動指標，今天台灣像三山國王廟這樣的集體性信仰目前仍存在部分客家村落內，但不可否認的這也已經是少數了。今天客家社會因為與福佬社會的交融，王爺與媽祖等一般民間信仰成了台灣人共同信奉的主神，三山國王的信仰也就不再如過去般專一。因此台灣各地有許多的三山國王廟在今天已非單純祭祀三山國王，而是同時供奉了多位神明。但一般是以三山國王為主祀神，¹¹另外再依各地社會背景或族群互動之不同供奉各自的配祀神、¹²同祀神¹³以及寄祀神。¹⁴例如清乾隆（1742年）創建，位於台南市南門路並且已經列為台南古蹟的三山國王廟，因昔日闢有客房提供來台粵民住宿歇息，故又稱潮汕會館。現在主要是祭祀三山國王這三位山神，但又於右廂旁祀韓愈，左廂則旁祀媽祖，後殿則供奉了三位山神夫人，此即為一例。此外除了這些以三山國王為主祀神的廟宇以外，當然也有將三山國王當作是配祀神的例子，例如位於屏東縣車城鄉統埔村的恒邑鎮安宮覺悟堂，其主神為文衡聖帝，三山國王、天上聖母、五谷先帝、城隍爺、福德正神、三官大帝……等神祇均為其配祀神。台中縣新社鄉內最古老的廟宇鎮安宮也是相同的以太子元帥哪吒太子為主神，並配祀天上聖母以及三山國王。以上諸多配祀三山國王的廟宇大多是位於客家鄉鎮中。宜蘭地區今天的情況主要是以前者較顯著。

¹¹ 主祀神就是指該廟宇主殿正位所崇祀的神明。廟宇裡的主祀神通常和當地的開發有密切的關係，所以從廟宇的主祀神，可以了解當地早期居民的祖籍、族群。

¹² 配祀神指的就是和主祀神有主從或隸屬關係的神。一般多被安放在主祀神兩側。

¹³ 同祀神是與主祀神無主從或隸屬關係的神明，但是廟宇為滿足各行各業的居民對各種神明崇拜的願望，便將各種神明供奉在側殿或後殿。祂們的神格不見得比主祀神低。

¹⁴ 寄祀神就是暫時寄奉在該廟宇的神明。這些神明大多安奉在主祀神前之神案上，其來源有的是廢廟的神明，有的是神明會的神，有的是信徒家新請來的神，為了增加神力而寄祀一段時間，所以寄祀神不屬於該廟宇的神明。

以上說明主要是在描述客家族群對三山國王信仰的不再專精，但事實上換個角度觀察便可發現三山國王廟宇如今在台灣地區已不只是在客家聚落才見得到，而是除了桃園、澎湖之外，其他台灣各縣市地區幾乎處處可見，只是分佈較多的地方主要仍是以明、清時期客家移民來台之初聚集的重鎮--宜蘭、屏東、彰化、新竹等四縣，其中當然又以本論文主角宜蘭地區境內的三山國王廟最多。

第四節：宜蘭地區客家族群宗教信仰之變遷

眾所周知，客家族群最初移民到台灣來時，家鄉守護神三山國王是其主要信仰，當時主要是由移民臨時搭建小屋，接著漸漸成為居民精神信仰的中心，所以凡是拓墾糾紛或番害病痛等疑難問題，都會祈求神明解決或引導方向，當時也有諸多靈驗之說流傳，因而聲名遠播，香火日漸鼎盛。實際上台灣客家族群所崇拜的神祇原本就有很多，除了三山國王以外一般人所熟悉的義民爺、觀音娘、伯公〔土地公〕等都是客家族群的主要信仰。

廣東客家移民除三山國王外，也祭祀其他的神明，如玉皇大帝、天上聖母、關聖帝君、文昌帝君等等，但在台灣其他祖籍的人群也崇拜這類曾得到官方認可和提倡的全國性神祇。結果，三山國王信仰就成為臺粵人區分「己類」和「異類」的文化標誌，因為這個地方性神明的信眾幾乎是清一色的廣東人。在當時粵人、漳州人、泉州人的「分類械鬥」中，包括三山國王在內的客莊神廟發揮過很大的作用。

事實上古代漢人社會的傳統信仰可概分為三：天地崇拜、自然山川崇拜以及靈魂崇拜。客家族群亦屬漢中原民族南遷的一支，因此早於三百多年前移民到臺灣的客家族群當然也不會例外。在天地崇拜方面，由

於儒家文化敬天地的思想根植人心，因此客家族群對天地的崇拜祈福動作亦相當普遍。客家人祭天，與福佬族群將上天人格化、雕神像建大廟祭拜的方式不同。客家人祭天幾乎都在自家祖堂門外廣場或是庭院外面向天的方向祭拜。地祇也是漢民族的傳統信仰，客家族群視地神為福德正神並稱之為「伯公」。大伯公的信仰，在客家聚落無所不在，臺灣南部聚集的客家聚落，村落四週柵門的榕樹下均設有土地神，而臺灣北部散居的客家聚落，田頭地尾也都是伯公。顯示大伯公在眾多神明中，早已親切地與客家村民生活在一起。而臺灣客家在祭拜方式方面沿襲大陸原鄉的傳統，在大樹底下豎立一塊大石頭，在上面貼上寫著「福德正神」的紅紙，如此即可加以祭拜。客家人祭天拜土地公簡單而不失隆重，除了每天早晚在祖堂前廣場燒香祭天、在村庄頭拜土地公以外，迄今還保存著於春秋兩季，村民會集結一同祭天拜地的傳統儀式。客家人重視土地神，祭祀儀式方面亦有繁複的規定，從中亦可窺見過去農業社會敬天崇地進而影響族群信仰的現象。

對大自然的崇拜方面，人生長在大自然當中，先人尤甚，大自然可說是掌握了人類的生活。因此客家人拜大自然、山川河流，甚至大樹公都可以當作崇拜對象加以祭祀，這方面的祭祀主要是一種感恩的心情。此外在農業社會當中，日光以及降雨均是相當重要的資源，因此對於日神、雨神、水神……等自然神祇當然更顯其崇敬之心。此外由於客家人重農耕，因此神農大帝也經常與土地公並祀。本論文的重點三山國王信仰為山神背景即屬此類。

而在靈魂信仰部分，客家人對靈魂的信仰，主要表現在祭祀祖先方面。古今中外許多不同的族群，幾乎都一致認為人死後靈魂不滅，加上祖先又是自身生命的源頭，因此必須慎終追遠，祭祖信仰也就因此而生。若客家人營建了住宅，就必需先在正堂安奉祖先牌位，並且在牌位

文字記載方面有著嚴格的規定，因此客家人祭祖依古禮迄今幾千年不衰，這也是臺灣客家文化與福佬文化不同的地方之一。另外門神、井神、灶神……等信仰都是日常生活當中，與客家人相當密切的神祇。客家人所重視的文神亦屬此類，「一讀書，二耕田，三做忠臣孝子」正是客家人重視教育之表現。客家人表現在教育上的民間信仰即是「文昌帝君」，甚至造字的功臣「倉頡」亦是客家族群崇拜的對象。「義民爺」信仰是今天臺灣客家族群相當重要且顯著的信仰，且有別於大陸客家原鄉的傳統信仰。一般所認知的義民爺信仰主要是在祭拜客家移民到臺灣三百多年艱辛歲月中，所有英勇犧牲的生命。由於清朝時期，台灣的國家認同意識並不堅強，因此漢人官吏就藉助人民的力量來維持社會秩序。而事實上一開始「義民」的構成並非只有客家族群，而是漳、泉、粵三籍的移民均有參與。但後來或許是因為客家人一般多以從事鄉勇或民壯等防禦性的職務為生，具驍勇善戰之特質，因此後來「義民」的構成就以客家族群為主，造成後來「義民」幾乎可與客家族群劃上等號了。而當時在台官吏藉助客家族群的部分還不只是在軍事上的平亂，在經濟上亦藉由客家族群的力量開墾山區資源。客家族群在成為「義民」的過程當中，一開始是屬於被動的角色，但隨著在台官吏本身屬性與利益的導向，漸漸由被動轉成主動的成為「義民」。（蔡采秀 2001：1-36）而在治平過程中犧牲的屍骸、無主而又值得歌頌的英靈，就成為臺灣客家人的共同信仰「義民爺」，客家人對此信仰亦表現的極為重視。

台灣地區擁有為數不少的義民廟，其中比較知名的有桃園平鎮、新埔枋寮、苗栗社寮崗等三處，而其中位於新竹縣新埔鎮的「枋寮褒忠亭義民廟」則是全省規模最大且信徒最多的義民廟。其祭祀圈包含十五大莊，已然成為現今客家信仰的中心。每年農曆 7 月 20 日的義民節活動可以說是台灣客家人一年當中最重要節日之一，每逢此時，來自全省

的客家鄉親總會將義民廟擠得水泄不通，「枋寮褒忠亭義民廟」則固定會由十五大莊輪流祭流拜，並舉行神豬比賽。而實際上，義民廟所在地點與客家村落也有極高的重疊性。經由新竹義民廟的歷史和規模來看，我們不難發現，義民崇拜在客家信仰中具有相當大的力量，而這樣的崇拜之心主要是基於對先民的感念。因此可以說凡有客家人居住的地方，都有義民信仰。

客家人在臺灣與福佬人互動約三百多年當中，難免也接受了許多福佬文化的神明信仰。三山國王是客家人的山神，其他台灣地區現存的民間信仰幾乎都是屬福佬人的傳統信仰。而土地公、觀世音、釋迦牟尼等早已是漢人共通的民間信仰。福佬文化當中的媽祖由於歷經了宋、元、明、清四代帝王的崇敬，加上諸多臺灣移民渡海時亦有曾經顯靈救難的傳說，因此媽祖早已受到福佬和客家族群民間共同的崇拜。此外《三國演義》中的關公，集忠義於一身，早已成為漢人不分族群共通的傳統神明。客家人拜關公，亦不像福佬人蓋大廟，而通常習慣將關公請回家中祭拜。許多客家人在信奉關公之後甚至將正廳中央改奉關公，祖先牌位則擺到旁邊去了。

過去的客家人有其自身獨特的宗教信仰，他們並不像福佬人般崇拜各種神明。而在長期與福佬族群混居與文化交流的過程中，已漸漸打破了這樣的界線。客家族群也開始信奉媽祖、土地公或保生大帝等神祇，而相同的，三山國王亦受到了福佬族群的信仰崇拜。三百多年來，客家人在信仰及自我意識上發生了不小的改變，他們可以說是融入福佬文化或甚至是被福佬族群同化了。三山國王在客家庄中漸漸失去其中心地位，其中最主要的原因是被前面所提到的「義民爺」所取代了。義民爺信仰是台灣客家族群在抵抗其他勢力入侵的過程中所產生的，因此其在客家人心中佔相當大的地位，是現今台灣客家族群新的精神指標。但若

縮小範圍，以地區性而言，在蘭陽平原上，根據振安宮前委員黃宏廷先生的說法，目前雖然客家人祀奉多種神明，但仍是三山國王為其信仰中心。而客人城三山國王廟主委胡慶霖則是表示，現今客家人信仰重點其實還是要看其居住地，一般若居住在三山國王廟附近，還是會以三山國王為主要信仰，但是當然因為今天台灣已是屬於多神信仰社會，因此客家族群也是有同時信仰其他神祇的現象。

現今，客家傳統文化正值新舊交替之際，整體觀之，21 世紀的客家族群文化，是豐富而多元的，而仔細觀之，則顯得曲折而複雜。我們必須從多個層面、多方角度去加以觀察研究，並且從小聚落到整體社會、從局部到整體，認真的去歸納並進行合理的總結，才能使客家傳統文化昇華並進而蛻變，以求在新時代中賦予新精神並換上新面貌。讓客家的新世代能夠加以學習並欣賞自身客家的文化，進而對其文化產生認同感，以凝聚客家族群的向心力，進而能夠延續客家文化之傳承。

第五章：宜蘭地區三山國王信眾以及設廟點之變遷

第一節：台灣地區三山國王廟分佈概況

有關於台灣地區整體的三山國王廟分佈情況，早於 1958 年，劉枝萬（1960：37-86）的調查就指出台灣一共有 124 座三山國王廟。之後楊國鑫（1993：84-89）曾依照省民政廳 76 年 11 月所編印之「台灣省各縣市寺廟名冊」製作了一個「台灣省各縣市三山國王廟個數統計表」（見附表 5-1）。合計台灣地區三山國王廟一共有 145 座。其中宜蘭縣以 34 座位居全省之冠，屏東縣有 27 座則是全省第二多，縣內三山國王廟呈現散佈的情況並不集中，而有點意外的是早期是客家人主要開發的滿州

鄉居然連一座三山國王廟都沒有。接下來是彰化縣的 18 座排名第三，縣內的三國王廟也多集中於清朝時客家人居住的主要鄉鎮內，其中溪湖鎮就擁有台灣歷史最悠久的一座三山國王開基祖廟。台中縣與新竹縣的 12 座同時位居第四，而楊國鑫提到新竹縣各鄉鎮的三山國王廟幾乎都是該鄉鎮的信仰中心，例如竹東鎮的惠昌宮、芎林鄉的廣福宮、橫山鄉的國王宮、關西鎮的三和宮……等均是。接下來是雲林縣的 10 座，以及嘉義縣與高雄縣各 9 座，其中客家鄉鎮美濃也只具有一座三山國王廟。而南投縣擁有 4 座三山國王廟，被認為與台中縣及彰化縣的客家移民有直接的關係。台北縣有兩座分別位於在新莊市及貢寮鄉。花蓮縣則只有在花蓮市擁有一座。桃園縣台南縣、澎湖縣以及台東縣均沒有三國王廟的蹤影，然台南縣仁德鄉擁有一座三仙宮，似為三山國王廟所改變而來的。此外台東縣事後又發現在長濱鄉寧埔村的寧城宮亦是屬於三山國王廟。因此整體而言台灣整島只有桃園縣以及澎湖縣是沒有三山國王廟的蹤影。

但過去由於部分廟宇位居偏僻鄉村當中，此外還有許多重修、新建或荒廢等多種不確定因素的存在，再加上各地的三山國王廟廟名，有的並非直稱三山國王廟，而是以其他名稱稱之。例如彰化縣的「霖肇宮」、台北縣新莊的「廣福宮」等均是著名的三山國王老廟，但也都並非以三山國王為其廟名。因此要完整的進行數量上的統計並不是一件容易的事。有鑑於此一現象，陳春聲（1995：104-108）因此根據各種調查資料互相校正核對，發現台灣的三山國王廟數量約在 170 座左右。

陳春聲由其製表中發現除了桃園縣、基隆市、台中市以及台北市之外，台灣全島大多數的縣市均建有三山國王廟。但並非如一般大眾所認為的全都位於客家鄉鎮，從表中可發現，全島現存的 169 座三山國王廟中，有 70 座位於非客家鄉鎮，佔了 41%，扣除混合鄉鎮，客家鄉鎮中

擁有的三山國王廟只有 50 座，只有 29.5%，比例上來看還較低於非客家鄉鎮。即使如此，分布較多的宜蘭、屏東、彰化、新竹等四縣，卻也都是明、清時期客家移民的重鎮，此現象亦可間接證明移民初期三山國王信仰對象主要為客家移民。

第二節：宜蘭地區三山國王廟建地變遷與客家移民遷徙之相關性

一個宗教的內容、儀式是會跟隨其社會變遷而修正轉型，以適合當時的民風、社會背景以及經濟條件等。同樣的其信徒構成亦會隨著族群關係、地緣關係以及時間影響等因素而做改變。過去三山國王以原鄉守護神的角色，在台灣地區受到了眾多客家移民的信奉。事實上在明清兩代，三山國王並非當時王朝所認定之神明，此外大陸原鄉關於神明來歷的解釋部分在台灣鄉村地方也鮮為人知，但這些因素並沒有影響到鄉民們對三山國王「正統性」的信念。當時有關於三山國王來歷的口述傳說林林總總，亦不斷變更，但主要核心都是在強調其有功於國家並得到了皇帝的封贈。因在過去民間的觀念當中，國家的承認依舊是神明來歷「正統性」的唯一來源。屏東縣內埔鄉豐田村的三山國王廟中有一副對聯即可為例（林衡道 1979：344）：

國脈綿延鎮定三山扶正統

王恩浩蕩覃敷萬姓著威靈。

事實上許多三山國王廟裡都高懸著「護國庇民」的匾額，例如台中縣東

勢鎮永安宮（林衡道 1980a：85）：

三山現跡護國威靈興萬事，國王仁政安民濟眾照千秋。

除了表達某種功利性的期待之外，也流露出希望神明在「國」與「民」之間保持平衡，以使二者均能獲益的心態。而當時的客家移民本著與三山國王有著相同故鄉的因素，經由神明「正統性」的確立，同時也使自己本身有了正統性（陳春聲 1995：80-82）。

然而經過社會變遷，今天的三山國王信徒已非單單只有客家族群而已。過去三山國王主要是客家族群所奉祀之神明，但現今台灣社會的福佬族群亦有供奉三山國王之行爲，這主要可能是因爲客家族群與福佬族群之間長久的文化交融，造成客家族群的重要代表元素--語言漸漸面臨消失，客家族群也因此迷失了自身文化的準則，而福佬族群在這當中也受其影響而跟著信仰三山國王。另一個可能因素可以 Barth 的「邊界」理論來說明，福佬族群與客家族群過去爲了共同對抗當地的原住民，使得原本存在於兩族群之間的邊界消融，並轉而一共同對抗原住民之新邊界。這樣由於族群之間共同對抗一外來壓力而造成彼此界線模糊甚至消失的情況，這樣的解釋亦可當作是三山國王信仰在今天台灣社會被當作是一普遍且不分族群的民間信仰現象的解釋之一。振安宮前委員黃宏廷先生即提到隨著社會變遷與族群之間關係的改變，他指出目前宜蘭地區已非客家族群始奉祀三山國王。而在這當中，前面所提到的三山國王所給予一般民眾的正派形象，則是造成之後不論族群大家皆信奉他的主要因素。在這方面陳春聲（1995：85-86）提到乾隆二十年（1755 年）諸羅知縣徐德峻爲該縣縣城所新建之三山明貺廟立碑，一開篇就闡述三山國王的事蹟，力圖以其「封秩炳蔚」之來歷、「聰明正直」之稟性和「捍

患禦災」之功業來證明三山國王廟並不是「淫祠妖廟」，顯現三山國王之「正派」印象是深植民心的。

另外，羅東「客人城」內北成興安宮的主委胡慶霖，提出其社區雖名為客家莊，但實際上以整個鄉鎮而言，居民依舊是以福佬族群佔大多數的現象，並點出通婚在三山國王信徒結構改變過程中的影響力。互相通婚生活的情況下，形成了今天信徒非單純為客家族群的現象。在這方面黃宏廷先生提到他所瞭解的目前台灣的情況應該是只有新莊的廣福宮是呈現主要以客家族群在祭拜的情況，其他的眾多三山國王廟則大多不一定是以客家信徒為主，例如在台東縣內就有山地原住民的信徒。

初期台灣移民社會的信仰通常都是不同移民族群帶著各自的原鄉信仰渡海過來的情況，因此移民初期的三山國王廟可說是隨著移民的遷移而移動的。直到移民社會穩定下來漸漸成為定居社會之後，三山國王廟的建廟地變遷情況就不再隨著客家族群的遷徙足跡而移動。黃宏廷先生針對現在宜蘭地區的情況提出說明，他指出一般都是在地方上先有廟之後才會有信徒的出現，所以信仰元素出現的先後順序就是廟、信徒接下來才是管理廟務類似主委的人員出現。

然而非客家鄉鎮中目前所擁有的這些三山國王廟，大多數是已經遷往外地的原客家移民留下來的。前面說過，由於墾荒的發展和分類械鬥等原因，許多廣東客家移民到台灣後還有所謂的第二次、第三次移民，造成許多原本為客家人居住的聚落，後來由漳州人或泉州人入住。另外對於客家族群本身三山國王信仰方面，由前述陳春聲之「三山國王廟與客家人聚居地的關係」一表中可發現在宜蘭地區有不少三山國王廟是位於非客家鄉鎮，但歷史上客家人曾集中在這些地區從事墾殖卻也是不爭的事實（連文希 1971：1-25）。針對這一點胡慶霖先生指出，客家族群在進行第二次或第三次移民時，由於其移居地亦多以山區為主，因此

所遷徙到的新居地也大多已經具有三山國王廟，也就順其自然地延續了其信仰。若是換個地方移居到沿海地區則或許就有可能會改變為主要信仰而成為媽祖。因此主要重點是族群移居到何處，而並非是何族群移居來造成信仰的成立，也就是居住地影響族群信仰，不是客家人帶著信仰移民。

另外曾喜成(1999:127-136)在其著作中指出有不少的三山國王廟，在當地的客家族群移居他地之後，便交由當地其他的福佬族群來管理。而部分居民竟將三山國王神像的臉塗上不同的顏色，使其改裝成劉備、關公、張飛等「三仙」來供奉。而後也居然擁有大量的信徒，香火鼎盛。而諸如此類三山國王被改變成變為「三仙」的例子，主要是以嘉義和宜蘭地區為主，這些都可以當成當地族群開墾過程的紀錄。

至於宜蘭地區目前所擁有的這些三山國王廟的形成過程這個問題，振安宮前委員黃宏廷對此提出解釋，他指出宜蘭縣目前擁有的這些三山國王廟大部分都是從振安宮這座宜蘭三山國王祖廟所分香出去的，內城、蘇澳、新城、馬賽，甚至遠從新竹都有信徒前來分香回去設廟。即使不是直接從振安宮分香出去，也是間接迎香火過去設廟的。例如由振安宮傳至蘇澳某三山國王廟，再接著傳至蘇澳內地其他三山國王廟。關於分香這樣的作法，陳春聲（1995：69）提出以下看法：

一般廟宇的神祈通常會有三種可能的「來歷」：分香、分身與漂流。台灣的三山國王廟大多十分強調其與大陸原鄉的聯繫，用以作為「證據」的傳說往往與「分香」¹⁵有關。

¹⁵ 日人鈴木清一郎（1984：359）在其《台灣舊慣習俗信仰》一書中提到台灣移民的分香習俗：時至今日，那些當年的移民，仍然供奉他們大陸家鄉的保護神，以及奉祀各自信仰的神像與香火。所謂「香火」，就是從大陸原鄉帶來的香灰袋，用紅布做成四角形，裡面裝的是家鄉神龕前的香灰，帶到台灣來當神供奉。

其他當然也有少數分身與漂流的例子，依照振安宮現任主委同時亦是「中國巾明獨三山國王協會」會長的陳添財指出目前振安宮內所供奉之二王即是自大陸分身過來的。不過一般大多數的情況都是以分香為主。而黃宏廷先生所描述之分香過程，主要就是信徒至廟中索取香灰，經過祭拜儀式之後還需於廟中小坐片刻之後，始能將其香火帶至新廟中。陳春聲並提到墾殖早期，這些「香火」一般供奉於民宅，必須要等到聚落發展到相當規模且莊民具有一定經濟實力之後，才能建廟供奉。這與振安宮前主委黃宏廷的說法有相似之處，他認為一般情況並不是移民帶著廟宇遷徙，大多是當地已有廟，而移民到當地時就隨著當地已有的廟繼續其信仰。即使是某地有三山國王廟但卻無客家聚落，但那裡一定是過去有客家人居住過，留下來的居民應該也具有客家血統。

針對三山國王信仰的延續性方面，中國巾明獨三山國王協會會長陳添財說明因為今天信仰三山國王對民眾已不單單只限於客家族群，而是所有居住在廟附近的族群都會到廟中祭祀，同時不分族群均會傳承給他們的下一代。羅東「客人城」興安宮的主委胡慶霖也說明畢竟不論族群均會受到現代化思潮的影響，因此即使是客家長輩亦不會硬性要求其子孫必須信仰三山國王，而是主要依照個人意願來信仰的。

第三節：宜蘭地區「福佬化」現象對客家移民與「三山國王」

信仰之影響

前面章節提到的一個共同點即是宜蘭地區客家族群所面臨的「福佬化」的問題。在明清時期的移民當中，各籍移民初期均有依族群而分類聚居的現象，但之後在大環境的變動當中，也難免會與不同祖籍的族群

參錯而居，其間出現過分類械鬥等衝突但在相處過程中亦漸漸互相同化。

不同族群之間在經過拚鬥、再整合的過程之後，漳、泉、客不再依舊是原本的漳、泉、客，而因為現實的環境自然地發生融合、同化的現象，在族群混居或合作關係中，尤以較弱、較少的較易於被同化。振安宮前委員黃宏廷先生對此現象提出了不同角度的看法，他指出一般人心較傾向認同較大族群同化較小族群的可能，因而普遍認為在客家族群與福佬族群相處的過程中，是客家族群被福佬族群「福佬化」了。然而經由黃宏廷老先生的解釋之後，才發現到客家族群的想法是即使他們與福佬族群經過通婚，產生了第二代、第三代……等子孫，客家族群亦屬這樣一個新世代的祖先。而不盡然是就此成為福佬族群新世代。不過他們依舊瞭解到因為己身族群人數較少而造成了現今台灣社會以福佬文化為主，且自身文化模糊淡化的事實，事實上即使是對岸客家族群的群居地，也不見得會有所謂一脈單傳的客家人，因此在現今台灣社會當中，具有黃老先生口中所謂純正客家血統的客家人應該也已經是少之又少了。因此這樣的現象其實可以說是自然而然的趨勢。

客家莊主委胡慶霖，在這方面則是認為是經由一代一代的通婚以及文化融合造成了客家文化（例如語言）的失傳。以其羅東北成客人城為例，當時主要是一群來自新竹的客家族群到此拓墾，因此當時村莊內的情況是以客家族群佔大多數，當時亦會與福佬族群進行文化交流，久而久之福佬族群的居民人數日漸增多，客家族群反倒成了弱勢，也因此成了宜蘭地區客家族群「福佬化」的另一個例子。

另一個福佬化的因素出現在普遍的溝通語言上。事實上，不論族群均有適應社會生活的問題存在，面對龐大的福佬族群，客家族群為求生存，自然地就需以福佬話語其應對，也就是因應生活所需而選擇能夠

讓自己與他人順利溝通的方式（語言）。在語言、生活習俗上客家族群之福佬化舉動，就會造成文化同化之後既有原族群所本有的淡化，同時也會增加新的成分。類似這樣的新語言、新風俗也就逐漸與原鄉有所差別，因此這樣的情況亦可稱之為「土著化」。土著化現象可以台灣中部的客家人為例，在雲林的詔安客群中，經常會以「漚客仔」自嘲。¹⁶¹⁷因為在福建原鄉，詔安及鄰近諸縣原本就是屬於閩客混居的區域，所以長久以來當地在語言、風俗習慣以及民性上早已自成系統。而到了以漳籍人士為主的雲、嘉等地，「效漳」就是少數族群的自然發展，也是其生存適應之道。所以福佬化（土著化）的過程在文化上來說應是在割台之前（一百年前）就已經逐漸形成，割台後一直到台灣光復之後則是完全地同化。

語言學家針對以上這樣的現象憂心地指出這是方言島的消失。客家人在台灣의 移民動線基本上是由南而北，中期在鹿港上岸，往彰雲開發。彰化市內現今尚存的三山國王廟，即是早期客家先民在彰化開墾的證明。但因當時周圍的主要語言是福佬話，也就形成了所謂的「方言島」。客家話逐漸地就從公開的場合退縮至家庭，再由家庭退縮至祖輩，在祖輩過世之後，就被同化為所謂的「福佬客」了。今天已經很難在彰化地區的客家族群聚居地聽到客家話了。依據黃宣範教授的研究顯示台灣客家話因移居都市、通婚……等因素，正以每年 5% 的速度消失中。其中桃竹苗等客家人群居的地區，因客觀因素尚能勉強保存，南部的「六堆」則因強烈的危機感和本土意識而團結努力，稟著「寧賣祖宗田，莫

¹⁶ 「漚客仔」主要是指福佬人在察覺語言上的差異之後，基於其本位主義在面對分佈在雲林縣二崙鄉、崙背鄉與西螺鎮得紹安客家人時，即嘲笑之為「漚客仔」。「漚客仔」簡單的說其實就是「很差勁的客家人」的意思。原本是指沒有風度的顧客，而顧客的簡稱又與客家人的簡稱相同，因此當地客家人只能無奈地接受福佬人在語言名稱上的嘲笑。「漚客仔」除了戲弄的意涵之外，還有另一個層面，即是只客家人說客家話不流利且加入許多閩南語的詞彙。實際上今天這批紹安客家人其實在生活習慣上幾乎已完全福佬化，與福佬族群在表面上幾乎已經沒有什麼區別了。而「漚客仔」這種輕蔑的稱呼也只留在中老年一代的記憶中，年輕的一輩則早無此種受輕視的意識了。

望祖宗言」的祖訓，致力於客語的傳承。曾喜成（1999：135）對此亦提出其研究所得：

台灣客家人的集居聚落，幸賴北台灣桃園、新竹、苗栗……等客家「大本營」，以及南台灣高屏「六堆」地區，將「四縣」和「海陸」的客家話傳承下來。「詔安」客話也僅在雲林崙背小聚落留存，顯得岌岌可危，至於「饒平」客話也大概只留存在家庭使用而已。吾人當然不願見到「詔安」和「饒平」客話失傳，但是台灣客話還是以「四縣」和「海陸」為強勢。

因此，除了桃竹苗以及六堆地區之外，其他地區的情況則多令人憂心，若無外力的刺激與幫助，將可能在本世紀消失。

今天台灣社會現存的老、中兩代客家族群部分仍能操持客語，但大多也能夠以流暢的福佬話進行溝通。因此即使學者憂心，整體客家文化的福佬化現象，實際上也的確是屬於一種自然的趨勢（李豐楙 1994：217-228）。

李豐楙（1994：217）在其文章中主要是以「客仔師」¹⁸為對象探討了信仰在社會變遷中的改變或消失現象，其中提到：

在台灣客家族群的社會變遷中，兩三百年來以中部雲、嘉、彰及台中地區較為劇烈，其聚居的人口及所保存的客居文化也面臨較鉅大的衝擊。語言學家從當地客家人的福佬化，論證一種客家方言島的消失或即將消失，提

¹⁸客仔師所代表的是客籍師公所專擅的法術傳統。「客仔」是一種他稱，是在原有「客籍」、「客家」的語意之上所賦予的新意義。「漳泉人稱之曰客仔」，因此「客仔師」在這期間出現，即是一種他稱，為閩人、閩籍士人對於另一外來、新來族群的信仰習俗的稱呼，因此其有不同祖籍的族群意識、分籍意識的時代意義。「客仔師」，主要指涉的是族群標幟，一方面修志者加以採用是記官，另一方面也反面地表現客族人士的認同程度。

醒學界、社會大眾認識這一客觀事實。

李豐楙在文章中主要是期望能論證一種信仰習俗會隨從族群的遷移而存在、改變的事實。其中牽涉到風俗習慣的形成與族群在不同的生存環境中有密切的關係，它的改變是隨順著客家人的移民變動、也受制於政經環境的變化。因而主要試圖說明一種信仰文化的存在與否，確與該族群的凝聚、整合有關，也反映出族群間文化同化的現象。

移民初期三山國王信仰帶有明顯的「祖籍認同」的象徵意義，不管民間口述傳說如何變化，三山國王是潮州府受到皇帝封贈的三位山神這樣一個核心的內容是不變的。但隨著台灣逐步從移民社會轉變成定居社會，鄉民的地緣認同意識也產生了變化。鄉民們原先以「祖籍認同」為基礎的地緣分類意識，漸漸地轉變成多元且多層面整合性的地方化地緣認同。「祖籍認同」的觀念依舊存在，只是以不像過去那般直接地與物質性的權益相關，而少了大部分的功利性，轉換成一種價值觀方面的文化認同，也就是一種「根」的感覺。如新竹縣寶山鄉新豐宮內之新楹聯也主要在強調神明對社區的保佑，其文如下（漢皇出版社 1984：219）：

赫赫神明，鑑臨在天；

保有宗社，億萬斯年。

實際上在某些地方，三山國王也真的排擠、取代了土地公的地位。例如台中縣和平鄉南勢村本身為一客家聚落，原本並無三山國王廟的存在，而只有一座「福德祠」和一座「大聖公廟」，後在村內耆老的多次要求之下，最後中於將福德祠改建為三山國王廟，而原本正祀的土地公成了

配祀神，此外亦配祀神農大帝以及註生娘娘等，廟名亦改稱為「福山¹⁹宮」，如此的廟名可顯見在鄉民心中原先代表原鄉的三山國王與代表本地的福德正神之意義已無太大差異。至此可知三山國王的角色已由客家移民的守護神變換成村社土地神的概念，反映了一種新的地緣意識（陳春聲 1995：91-97）。

陳春聲（1995：94-95）引用台中縣沙鹿鎮所流傳的一個三山國王（保安宮）與土地公廟互換位置的傳說：

至於位於沙鹿四平街 181 號的保安宮，據鎮民所言，原址在今沙鹿中正街福利宮（即土地公廟）所在。土地公舊址由於廟前天公井每每水滿為患，三山國王乃託夢扶身乩童，願與土地公互換廟地。由於移址後的三山國王顯靈，果然天公井不再水滿成災。福佬人感其恩德，意欲往拜三山國王，不料為粵人所拒。福佬人憤而於隔鄰另建玉皇殿相抗。（洪麗完 1989）

上面引文點出因三山國王有恩於福佬人，因而造成福佬人亦想往三山國王廟祭拜之情節。並也說明該三山國王廟正在經歷一個「福佬化」的過程。

因此，客家族群「福佬化」現象反映在三山國王信仰上，所呈現的主要就是信徒已不再限於客家族群，而轉變成一種以地域為主要關連，具普遍性的一種民間信仰。此外客家族群亦不再以三山國王信仰為主，土地公……等過去屬於福佬信仰的神祇亦獲得其崇拜奉祀，並沿襲了部分福佬儀式。

臺灣客家也深受福佬祭祀土地公的影響，連小廟雕土地公公的神像

¹⁹福指的就是福德正神，山指的當然就是三山國王。

也已十分普遍。福佬人以村民考中科舉當上了官，即可以在村中土地公公的頭上戴上帽子，臺灣現在的土地公神像，不管福佬或客家聚落，也幾乎都戴上了烏紗帽。大陸客家原鄉的土地公並沒有為祖先守墳墓，如今臺灣客家人的墳墓也都和福佬人相同立上「后土」，后土者土地公公也。

因此，「福佬化」的形成原因大致可歸納為以下幾點：

1. 客家人在漢人移民人口上居於絕對的劣勢。

台灣粵籍移民在先天上即因康熙年間所頒佈的渡台禁令而使得人口顯著少於漳州移民，加上到了台灣的粵籍移民在分類械鬥的過程中，往往成為犧牲的對象，而使人口更加速減少，客家人大約只佔了總人口數的3%。

2. 為求適應生活環境下的自然抉擇。

移墾先後的不同所造成結果的不僅僅是在族群數量上的差異，來台先後不同的族群亦因此佔據了不同的生存環境。近海平原一帶主要以泉州籍移民為主，漳州人則主要居住在利於農耕的內陸平原上，晚至的客家族群到台灣時，所剩的發展區域僅剩下近山以及丘陵地帶，他們一方面以為人數眾多的福佬人禦守為生，另一方面也需與強悍的高山族對抗，因此與其他族群相處應對的語言及文化就成了生活所必備的能力。而在客籍族群無暇思及文化維護保存的過程中，這樣的適應方式久而久之也使得己身的文化淡化，福佬文化也就藉此擴張了其影響範圍。

3. 政府政策之影響。

過去國民黨執政時期，語言政策方面主要是採取了獨尊國語的政策，因此當時學校不僅沒有鼓勵學生講方言，甚至還加以禁止。此外過去的電視電台等傳播媒體，幾乎都沒有客語節目的空間，即使有也是安排在深夜或清晨時段，且每次播出時間亦相當短暫。因此，在國民黨執政時期，

客家族群可以說是完全受到漠視的。民進黨執政之後卻完全顛覆過去的作法，排斥國語注重閩南語，此外更不時強調不會說閩南語即非台灣人等意識型態，更使得客家人即使不願，也不得不學習使用閩南語。因此，長久下來諸多政府的政策使得台灣地區客家人深深感覺到自身的族群背景在台灣社會中不受重視，在不知不覺當中就有著愈來愈多的客家新一代忘記自己的根，即使會講客家話也會刻意隱藏起自己「弱勢文化」的客家身份，漸漸地就被影響而遺忘了己身的文化實際上會講客家話的客家後代也的確是有愈來愈少的情況。客家語言的日漸消失淡化也就直接地影響了客家文化，進而也助長了「福佬化」的趨勢。

在今天的台灣社會當中，實際上客家族群已經擺脫過去的客居身份或視每一移居地為遷徙過程中驛站的族群特性，在這塊土地上長居久住並且不再大規模遷徙的情況已然確立，因此對於台灣客家族群的客家定義也有修正的必要。遷徙情況的轉變，勢必也會帶動客家社會內在文化結構的修正以及變動。實際上客家族群從移民來台的那一刻開始，由於移民的數量以及開墾腳步的遲晚，客家人一開始就已經失去了扮演入侵者、掠奪者角色的機會，而只能以後到加入者的身份生活在這塊土地上。因此客家族群其實一開始就已經被迫放棄獨立於台灣社會或保持與其他族群對立、敵視的條件了。

台灣客家人在這近百年的時間當中，因生活所需而與不同族群產生通婚、混居……等等生活上的交融，對於處於弱勢、少數地位的台灣客家族群而言，這種現象固然可能會帶來族群被合併同化的危機，但實際上這樣的生活方式一開始就因為種種先天因素而成為一種無可避免的選擇。因此，在這樣的族群融化過程當中，基本上不能以誰是誰非等主觀的論點去看待這當中的族群互動關係，實際上台灣移民族群之間一直存在著彼此相互依賴、合作的互動關係，例如人數多的福佬族群有賴客

家族群爲其防守禦敵，以安心致力於其開墾農耕生活，客家族群實際上也是藉此依靠著福佬族群維生。此外加上之後的共同對抗原住民，更加速的彼此之間族群邊界的淡化消失。之後更隨著社會變遷的腳步，包括原住民在內的台灣各族群之間的互動更加頻繁了。因此，今天台灣社會所呈現的族群關係，是在一種自然而然的情況下生成的，事實上也沒有具體的發生步驟可以描述，只是在各族努力生活的情況下順其自然所發展出來的。

第四節：宜蘭地區客家族群少三山國王廟多之現象分析

三山國王在台灣是普遍的民間信仰，但實際上在大陸原鄉地區並未受到廣泛的信仰。因此主要是因爲移民台灣的客家人一方面爲維繫原鄉情感，一方面則爲求「山神」形象的三山國王能在拓墾期間與原住民對抗時給予保佑。以上原因能夠爲台灣的三山國王廟來源提出解釋。

但以宜蘭地區的情況來看，若以三山國王廟數量與山地原住民攻擊情況成正比的說法來看，台灣其他許多地區諸如桃園、花蓮、台東，客家族群更多，山區亦多，原住民數量亦不亞於宜蘭地區，但當地卻幾乎沒有三山國王廟的存在。這種現象的發生主要是受地形因素的影響，宜蘭地區地形主要是以平原山地構成，當原住民下山攻擊漢人時，佔了地形之利，易攻易守，因此宜蘭當地的漢人相較於其他地區來說，山地原住民之侵略是一大憂患，也就較爲需要山神之庇佑，因此廟宇數量自然就多於其他地區了。

另外以宜蘭地區來說，客家族群並不在多數，但卻擁有這麼多的三山國王廟，這與三山國王廟爲客家廟之說法似乎有著衝突存在。分析原因可能有二：

1. 首先可能是因爲當時共同對抗原住民的其他族群亦跟著信仰三

山國王，造成三山國王信仰普及化，因此擴大了三山國王廟的範圍及數量（邱彥貴 1992）。

2. 另一說法是張智欽（2003：12-16）經過實地調查，並利用全球衛星定位系統（GPS）調查出比先前種種研究都多的 40 座三山國王廟。此外亦引施添福的看法指出就歷史地理的角度來看三山國王與客家之間的關係似乎不是那麼直接。台灣許多非客屬地區，例如潮州，卻擁有歷史悠久或規模龐大的三山國王廟，但在桃園客屬地區卻連一座都沒有。此外，宜蘭三山國王廟最多的冬山鄉，最初拓墾者實際上亦來自福佬文化區，加上許多三山國王廟均祭拜原屬漳、泉地區信仰的「虎爺」，根據以上的種種現象，推論出最初移民宜蘭地區之眾多福佬族群當中，有許多人本身就信仰著三山國王，主要是因為原鄉地區三山國王信仰最普及地區本就是一福客混居區。因此最初移居宜蘭的福佬族群亦帶著三山國王信仰到了宜蘭，並加以擴張，而形成了今天數量居全台之冠的三山國王廟。

以上說法主要植基於一個論點：福佬人亦信仰三山國王。針對這一說法，亦可分為兩點做解釋：

1. Barth 的族群界線理論：客家族群與漳泉移民之間，原本因為種種生存競爭有著一道界線，但後來因為共同受到山地原住民的威脅，使得彼此之間界線淡化，並轉而共同與原住民間產生一個大的界線。因此，在這當中，因為彼此界線模糊並必須團結對抗原住民而互相影響到彼此的生活習慣與信仰。因此當時福佬人亦受到三山國王的「山神」形象所影響，進而信仰供奉祂。此習慣並延續到社會穩定下來之後，三山國王已成為了一個漢人的普遍民間信仰，並不斷地藉由分香儀式擴大廟宇數量及範圍。因此形成了這麼多的三山國王廟。

2. 部分詔安福佬人實原為客家族群：移民宜蘭地區之眾多福佬人

當中，有著許多是祖籍詔安、詔邑，詔安地區原本就是一個閩客雜處之地，因此若以宜蘭地區拓墾初期之眾多福佬人中亦有部分為客家人之說法來推論，宜蘭地區這麼多的三山國王廟的產生因素就不足為奇了。只是當時這些信仰三山國王並自認為福佬人之移民，本身不瞭解自己為客家人之族群背景，因此也就被歸到了福佬族群中。而在之後更因為福佬族群人多勢大，使得客家族群因此漸漸地隱藏了其客家身份，讓原本就為數不多的客家人更加地渺小。因此也可以說是原本福客不分的族群當中就有三山國王之信徒，並在拓墾當中，擴展了其光芒。

第六章：結論

本文研究重點主要是在針對客家族群與三山國王信仰之間，從移民初期演變到今天的過程進行討論，並以宜蘭地區為研究範圍。原先計畫以問卷發放方式針對宜蘭縣各大三山國王廟宇之信徒進行問卷訪問，藉以瞭解「三山國王」廟之參與祭拜信眾之族群背景以及其信仰態度等面向。但受限於時間因素加上樣本代表性不足之考量，改以針對特定對象進行深入訪談以及參與觀察方式，並佐以文獻參考，進行研究。

論文首先以客家族群文化淡化的現象為出發點，說明期望藉由在文化發展的過程當中佔重要影響地位的信仰因素來看族群關係之改變。而其中由於「三山國王」信仰經常給予一般大眾「客家守護神」的印象，因此本文即藉由瞭解三山國王信仰在台灣之信徒結構變遷以及客家族群信仰之改變來針對台灣地區長久以來的族群關係做一瞭解。而由於宜蘭地區擁有全台為數最多的三山國王廟宇，加上此地區以福佬族群佔大

多數，客家則僅是少數族群。若以三山國王為客家神祇的前提來看，一個非以客家族群為主的社會，卻擁有如此多的三山國王廟，這樣的現象實際上是相當值得針對其成因去做瞭解的，因此本文也以宜蘭地區為例進行研究。針對「三山國王」廟之參與祭拜信眾之族群背景以及其信仰態度等面向進行瞭解。此外並經由今天客家族群宗教信仰概況來歸納出客家族群在宗教信仰方面的變遷軌跡，另外亦藉由瞭解客家族群在移居他地時，是否亦會帶著三山國王的信仰到其新居地以及其遺留下來的廟宇是否能保存下來，以瞭解宜蘭地區為數眾多的三山國王廟宇現象是否與福佬族群有關。另外亦對於「三山國王」信仰在「福佬化」之作用下，與客家族群之相關性的程度改變進行瞭解。以上即為本文之主要研究重點。

文獻探討部分，本文先針對客家族群的定義問題做了說明，首先說明「客家」名稱的來源，並說明客家族群移民到台灣之後由於面對與原鄉截然不同的自然環境以及激烈的族群生存互動而發展出和原鄉的客家族群不同的生活面貌。但也接著說明客家族群在本質上即使是生活在不同的地區，其亦擁有相同的特徵、共通點。因此客家族群實際上具有與生俱來的共通族群特徵，但其文化面貌也隨著生活環境的改變而出現與原鄉不同的情況，所以可以說是基於本質而各自發展。

另外客家族群信仰概況方面，也指出客家族群由於具有先入為主的觀念，造成其對於後到的基督教以及天主教顯的比較冷漠，而主要信仰佛教以及道教中的南方派。三山國王與義民爺是其主要民間信仰的部分，因此客家族群在民間信仰方面較福佬族群為單純。此外，傳統客家家中主要祭祀祖先，神明並不會安置在家中供奉，但台灣客家移民受到福佬族群的影響，也造成廟神進入家中受祭拜的情況。

接下來也以傳說故事說明三山國王的由來，以及往後當地民眾為紀

念三王而建「霖田廟」於廣東省潮州府揭陽縣加以祭祀。並指出由於客家移民初到台灣面對了艱困的生活環境，其中與原住民的對抗就成了信仰三山國王的主要因素，客家族群多數冀望山神形象的三山國王能在其對原住民的過程中提供保護。因此指出在過去移民初期三山國王的確是扮演客家守護神的角色，但隨著三山國王信仰在台灣經過幾百年後，今天其信徒已經無法用族群來區分了。另外，文中也以宜蘭地區為例，指出宜蘭地區為數眾多的三山國王廟其實可以代表過去早期是有不少的客家移民的，只是在當三山國王擴展其信仰族群之後，非客家族群亦有增建三山國王廟的舉動產生。

文中並從理論觀點針對三山國王信仰現象進行討論。首先以涂爾幹宗教生活的基本形式中所論及觀點進行說明，涂爾幹認為不同社會環境會形成不同的宗教力量或形式。而宗教最主要是提供了社會適應的功能，特別是在移民社會當中，宗教能夠提供移民成員安定團結的因素。三山國王在初期移民社會當中所扮演的就是給予客家族群安定因素的角色。另外涂爾幹也認為一個宗教團體的成員會因為其共同的信仰而獲得聯繫，因此三山國王信仰就成了客家移民初到宜蘭地區時，在艱困的環境當中，維繫客家族群團結的一個重要因素。接下來則是 Barth 的族群界線理論，Barth 認為與生俱來就擁有的文化特質並非族群重點而是其次，族群特徵的主要關鍵，應該是在於自我與他人的認定上。因此形成隔離族群的主要因素並非食衣住行等文化內容，這些對族群的形成並不重要，而是因為與其他族群互動所造成的外在壓力而產生了不同族群之間的邊界(boundaries)。當這樣的邊界建立起來之後也才形成了「族群」團體。因此族群劃分是以與他族的「分界」為基礎，而並不是以族群所包含的文化內容或特質為基礎，而且認同也是可以隨著時間的不同而有所改變。因此在這當中三山國王是屬於被動的角色，客家族群與福佬族

群一開始因族群與認同的差異而產生界線，此時三山國王的信眾以客家族群為主。後因互相依賴並共同對抗原住民而淡化了彼此之間的界線，進而對原住民產生了一個共同的族群界線，此時福佬族群亦漸漸地接受了三山國王信仰。因此在這當中三山國王信眾結構是受到福客之間族群關係變遷而改變的。

接下來論文深入地描述了宜蘭地區初期客家移民社會的生活概況。吳沙入墾蘭陽時，跟隨吳沙的客家人是屬於少數，因此其主要工作並不是進行開墾，而是為福佬族群擔任義勇守衛的工作。當時宜蘭地區的客家移民由於福佬族群人多勢眾的壓力，所以只能依附著他們過生活，而大多定居在近山區域，也因此需與原住民對抗而信仰三山國王。客家族群在宜蘭地區，與漳州移民、泉州移民以及原住民族之間，有時互相衝突，有時則彼此協調並且一起進行開墾工作。直到後來進入土著化社會之後族群衝突才因此穩定下來。而客家族群在當時如此艱困的生存危機中，其採取的就是以能夠使內部更加團結的客莊居住方式，來藉以維繫與原鄉有地緣、血緣以及文化關係的民俗習慣。

而三山國王之所以到了台灣會成為初期移民社會中客家族群的主要信仰就是因為其「山神」屬性。因為客家族群移民台灣的人數偏低，移民時機也較晚，平地沿海多數早已被佔，所以大多只能轉往山區發展，然而山區瘴癘遍佈，加上「番害」嚴重，因此能在山裡發揮神威、保護鄉民的三山國王，就順理成章地成為台灣客家人主要的守護神。因此，三山國王在當時為台灣客家移民家鄉守護神，其廟宇在聚落中則是精神的中心。本文並訪問了全縣歷史最悠久的三山國王廟—蘭陽大興振安宮的前主委黃宏廷先生以及現任主委同時也是中國巾明獨三山國王協會會長的陳添財先生，他們提到三山國王信仰傳播到宜蘭的過程一開始是只有二王公被帶到本地供奉，接著再加刻大王公以及三王公的神像

加以祭祀，今天縣內多數三山國王廟均是自此分香出去的。信眾的組成過去是客家族群但今天已經是以地域來區分，居住在附近的居民不分族群大多會信仰三山國王。因此今天的客家社會因為與福佬社會的交融，王爺與媽祖等一般民間信仰成了台灣人共同信奉的主神，當然客家人也不例外。甚至原屬福佬神祇的土地神亦廣泛地受到客家族群的尊崇。因此，三山國王的信仰對於客家族群而言已經不再像過去一樣專一了，許多的三山國王廟也因此配祀了其他神明，或是在以其他神祇為主神的廟宇中也有配祀三山國王的情況。

經由全台的三山國王廟分佈點來看，可以發現並非如一般大眾所認為的全都位於客家鄉鎮，位於客家鄉鎮的三山國王廟只有 29.5%，其他均位於非客家鄉鎮或混合鄉鎮當中。但分布較多的市縣，實際上也都是明、清時期客家移民的重鎮，因此也可以間接證明客家移民在移民初期時為三山國王的主要信眾。當時台灣社會的信仰都是由不同移民族群帶著各自的原鄉信仰過來的情況，因此移民初期的三山國王廟可說是隨著移民的遷移而移動的。直到移民社會穩定下來漸漸成為定居社會之後，三山國王廟的建廟地變遷情況就不再隨著客家族群的遷徙足跡而移動。

今天台灣客家族群所呈現的面貌主要是受其「福佬化」的影響所形成的。客家族群「福佬化」的形成原因，主要是因為客家人在漢人移民人口上居於絕對的劣勢。加上到台時間較晚，因此當時剩下的發展區域只有近山地帶，由於居於劣勢，因此與其他族群相處應對的語言及文化就成了生活所必備的能力，而這樣的適應方式久而久之也就淡化了己身的文化，福佬文化也就擴張了其影響範圍。因此「福佬化」可看做是客家族群為求適應環境之下的抉擇。此外，政府政策之影響也是一個關鍵的因素。過去國民黨的獨尊國語以及媒體的抵制，加上今天民進黨的重閩南語，更使得客家人即使不願，也不得不學習使用閩南語。因此，

長久下來政府的政策就使得台灣客家人感到自身的族群背景在社會上不受重視，也因此或因有意或無意，越來越多的客家人隱藏起自己的客家身份，久而久之就被影響而遺忘了己身的文化。其中客家語的日漸消失更直接地影響了客家文化，也進而助長了「福佬化」的趨勢。

而針對本文在第一章所下的假設，以下陸續根據研究假設說明研究發現：

1. 因為歷史背景、地域關係等因素，造成「三山國王」的信眾主要以客家族群為主。事實上這個部分經由諸多文獻探討以及受訪者的解釋是可以間接證實的。不過台灣地區部分，在時間上僅限於過去移民社會的初期時候。今天台灣社會由於族群融合的因素，三山國王的信仰對象已非單單是客家族群，而是不分族群均有信仰的情況。

2. 當客家移民在台灣地區進行二度或三度移民而移居至新居地時，其亦將原鄉的「三山國王」信仰遷至新居地。經過研究調查之後，發現若以台灣地區整體而言，在過去移民剛到台灣時，一開始客家移民就是攜帶三山國王的香火到台灣之後開始建廟祭拜，在二度移民之時亦是將其三山國王廟宇帶到新居地，但到了其移居宜蘭地區之後，定居性已經成熟，族群之間互動也越來越頻繁了，因此三山國王信仰的信眾結構也產生改變，擴展到了非客家族群。因此本文在進行深入訪談時，受訪者多指出在宜蘭地區並非是由移民將信仰帶到新居地，而大多是在當地已經擁有三山國王廟宇，當移民移居至新居地時，便順其自然地延續其信仰。而這就可能是因為過去客家與福佬族群共同對抗原住民族，因此造成之後即使客家族群移居他地，福佬族群亦延續其香火，繼續祀奉三山國王，也因此擴大了三山國王信仰的族群範圍。今天非客家鄉鎮中所擁有的這些三山國王廟，大概就是已經遷往外地的原客家移民留下來的，而受到當地非客家族群奉祀而延續下來的。筆者無法提供今天宜蘭

地區客家族群的分佈地圖，但大致上一般大眾所認知的宜蘭客家村落主要是以雙連埤、天送埤、玉蘭茶園、大南澳……等地為主。因此，在這當中也就顯現出在台灣社會中，地域關係對信仰情況有顯著影響力的現象。因此就研究結果來看，客家族群在移居他地時，亦帶著三山國王的信仰到其新居地的假設在過去是成立的，但若以今天台灣社會來看，恐怕就是不成立的情況了。

3. 客家族群與「三山國王」信仰在「福佬化」之作用下，其直接相關性已顯著降低。正如前面第五章的描述，「福佬化」的確對生活在台灣社會中的客家族群信仰造成了影響。「三山國王」不再是專屬於客家族群的信仰，而成爲一普遍受到各族群尊崇的民間信仰。客家族群在這變動當中，宗教信仰方面亦有了改變，不再以三山國王爲其中心信仰，原屬於福佬族群信仰的土地神在客家族群心中亦成了一主要信仰神祇。Barth 的族群互動界線理論中有一個重點，是在說明某族群過去具有的一些顯著且具重要性的文化特質，隨著時間的演變，而在今日在該族群社會中失去了其重要性甚至已不復見。三山國王信仰在今天客家社會中的重要性已顯著的降低，因此，三山國王信仰與客家族群之間的關係緊密度，可以說是由過去幾乎可以畫上等號的關係轉變爲成今天較不明顯而以地域爲主的情況。因此對於此假設亦是可以用以證實的。

對於三山國王信仰之發源地部分，一般文獻資料均指向廣東省潮州府揭陽縣。筆者於羅東鎮「東安震三宮」中在廟方所提供之書籍中，發現一本廟方於廣東省三山祖廟中取來之「三山祖廟」一書，書中提到（廣東省揭西縣三山祖廟管理委員會 1992：1）：

歷史悠久、聲名遠播的三山祖廟，歷經滄桑興廢之後，如今又煥發新姿，矗立在粵東揭西縣城河婆鎮西部玉峰之東麓。……在歷史上曾隸屬於廣

東省潮州府揭陽縣霖田都，故三山祖廟又稱霖田祖廟；是當地最大的廟宇，故俗稱「大廟」，廟中奉祀的三山國王，俗稱「大廟爺」。

以上引文說明了三山國王信仰之發源地的確應為廣東省潮州府揭陽縣，只是今天由於行政區域的劃分，已經是屬於揭西縣境內了。

一個族群的延續經常是與其主要宗教信仰息息相關，特別是在漢人社會當中。但即使是在華人地區，社會變遷的發生亦是無可避免的，在今天現代化的社會當中，宗教信仰自由已經是一種趨勢，因此客家族群之長輩亦不會強烈要求其子孫必須信仰三山國王，也因此三山國王信仰的延續性也就無法以族群因素來劃分，而是視新一代族群的信仰意願而定。但今天三山國王信仰在客家社會中沒落的現象，並不能代表客家文化的沒落，客家族群在這一方面只是隨著生活所需的不同而修正其信仰方向。今天客家族群已不再受到原住民族的攻擊威脅，而漸漸定居在台灣社會中，因此對於「山神」形象的三山國王的需求也就相對的減低了。若真要提到今天客家族群信仰的代表，「義民爺」或許還較「三山國王」具有更多的代表性。

何謂客家文化？客家文化是否正在消失當中？客家文化簡單的說就是客家族群在食衣住行以及語言、精神上所顯示的各種特點、特質。由於社會的變遷，包括客家文化在內的台灣族群文化均快速的在變換其面貌當中。一個族群的文化表現，大多源自這個族群的傳統文化，因此，台灣地區的客家族群文化可說是以漢文化傳統為主，並在多次遷徙的過程中不斷地融合其他族群的文化，使得客家文化亦不停地進行轉變。文化可以創新改變，但如何丟棄阻礙進步的文化並堅持優良的傳統則是比較重要的。如何使客家文化去蕪存菁，也就成為新一代台灣客家族群必須正視的部分。過去由於國民黨政策方向獨尊「國語」造成許多客家族

群掩飾其客家身份，今天民進黨亦以「閩南話」為主要使用語言並重視福佬族群，這樣的政策間接造成了今天許多客家新世代本身甚至不知道自己為客家族群，當然也不會講客家話，對於客家習俗也是大多不瞭解的。

總結本文的研究重點，主要就是過去客家族群剛開始基於祈求渡海順利平安而將其原鄉信仰「三山國王」帶到了台灣，後因必須面對陌生艱困的自然生活環境以及勢力龐大的福佬族群，加上不時襲擊漢人的原住民，因而加強了其信仰「山神」形象的三山國王的動力。後因福佬族群與客家族群共同對抗原住民，造成兩族群間界線淡化，三山國王信仰也因此進入了福佬社會，客家族群在這當中也受到了福佬文化、信仰的影響而不再專一信奉三山國王。三山國王在這當中成為一普遍的民間信仰。以鎮安宮之主任委員陳添財先生為例，其亦擔任中國神明獨三山國王協會，然而其亦為福佬族群的一員，本身可以說是沒有客家血統的。因此今天台灣三山國王信仰是以所在地劃分而非以族群區分，從客家人到原住民、外省人，均有祭祀三山國王的現象，經由此點，我們是否可以推論在台灣，過去所存在的族群衝突是否已經淡化或甚至已經消彌了呢？其實從一些細節上還是可以看出所謂的族群差異依舊存在，例如部分客家人依舊有其地域性，其他族群提到客家族群時先入為主的一些刻板印象也是一例。因此，台灣的族群差異或許已稱不上是族群衝突，但族群之間是否真無差異存在還是有可議的空間。今天台灣社會由於強調族群尊重，客家族群意識逐漸地覺醒，客家委員會、客家電視台也因應而生。但今天要做的並不是在歷史脈絡中去尋找所謂的客家文化。台灣客家社會在特殊的環境之下，並經歷過多次蛻變，此時其所呈現的文化已非一般大眾刻板印象中的客家社會。其族群性或許依舊團結，但在包括宗教信仰等許多層面上已經做了改變。因此，賦予客家文

化新面貌是政府與今天客家族群必須共同努力的方向。

參考文獻

中文部份

參考書目

Anthony Giddens 著，張家銘等 譯

1997 《社會學（上）》。台北：唐山出版社。

E. Durkheim 著，芮傳明、趙學元 譯

1992 《宗教生活的基本形式》。台北：桂冠出版社。

Michael C. Howard 著，李茂興、藍美華 譯

1997 《文化人類學》。台北：弘智文化。

汪毅夫

1995 《客家民間信仰》。福州市：福建教育出版社。

邱彥貴、吳中杰

2001 《台灣客家地圖》。台北：城邦文化。

陳運棟

1978 《客家人》。台北：聯亞出版社。

1993 《台灣客家》。台北：唐山出版社。

曾喜城

1999 《臺灣客家文化研究》。台北：臺灣分館。

楊國鑫

1993 《台灣的三山國王廟初探》。台北：唐山出版社。

梅縣市旅遊公司

1985 《梅南勝境》。廣東：梅江報社。

彰化霖肇宮編印

1996 《荷婆崙霖肇宮沿革》。荷婆崙霖肇宮管理委員會。

劉還月

1994 《台灣文化年曆》。台北：台原出版社。

謝重光

1995 《客家源流新探》。台北：武陵出版社。

2001 《客家形成發展史綱》。廣州，華南理工大學出版社。

參考論文

林美容

1988 《由祭祀圈到信仰圈-----臺灣民間社會的地域構成於發展》，臺北：中國海洋史發展論文集。

1996 《由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展》，臺北：臺灣史論文精選。

邱彥貴

1996 《宜蘭溪北地區的三山國王信仰——自傳說看歷史性的族群關係論述》，宜蘭：第二屆國際學術研討會論文集。

參考期刊

李星謙

1996 “三山國王廟與客家人崇拜緣由之探討”，《國教輔導》，

第 35 期， 頁 50。

林美容

- 1986 “由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織”，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 62 期， 頁 53-114。
- 1989 “彰化媽祖的信仰圈”，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 68 期， 頁 96。

邱彥貴

- 2003 “清代噶瑪蘭的粵籍客家—以六家林氏為核心的閱讀筆記”，《宜蘭文獻》，第 60 期。

施振民

- 1973 “祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討”，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 36 期， 頁 191~208。

紀彤

- 1998 “客家人的原鄉信仰—三山國王廟”，《國魂》， 頁 50~55。

陳茂泰、吳玉珠

- 2003 “玉蘭客家移民與茶園開發過程”，《宜蘭文獻》，第 59 期。

陳春聲

- 1995 “三山國王信仰與台灣移民社會”，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 80 期， 頁 61~114。

許嘉明

- 1978 “祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性”，《中華文化復興月刊》，第 11 期， 頁 59~68。

劉枝萬

- 1960 “台灣寺廟教堂名稱、主神、地址調查表”，《台灣文獻》，

第 11 期， 頁 37~86。

謝 劍

- 2003 “從人類學視野試析客家族群的特徵”，《全球客家地域學術研討會》。 台北：台灣師範大學地理系。

英文部份

Barth, Fredrik

- 1969 Introduction. In: Fredrik Barth: Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. George Allen & Unwin, London. pp.9-38.
- 1996 Ethnic Groups and Boundaries. In Hutchinson, J. & Smith, Anthony D. (Eds.) Ethnicity. Oxford ; New York : Oxford University.

Faure, David

- 1986 Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories. Hong Kong: Oxford U. Press.

附表

表 5-1 台灣省各縣市三山國王廟個數統計表

明 說	仙三 王國	山三 王國	名廟	台灣省各縣市三山國王廟個數統計表
			名市縣	
1. 此表依省民政廳七十六年十一月所編印的「台灣省各縣市寺廟名冊」。 2. 台北市及高雄市並未列入統計。 3. 台中縣的三山國王廟集中在東市區及豐原市。 4. 「三仙國王」是把原「三山國王」移走後改祭劉、關、張而成爲「三仙國王」。 5. 若依省民政廳七十一年一月編印的「台灣省各縣市寺廟名冊」則三山國王合計二二一座，三仙國王廟九座。 6. 桃園縣一座三山國王廟都沒有是較特殊的。	0	1	市隆基	
	0	0	市竹新	
	0	0	市中台	
	0	1	市義嘉	
	0	1	市南台	
	0	2	縣北台	
	1	34	縣蘭宜	
	0	0	縣園桃	
	0	12	縣竹新	
	0	4	縣栗苗	
	0	12	縣中台	
	2	18	縣化彰	
	0	4	縣投南	
	0	10	縣林雲	
	1	9	縣義嘉	
	1	0	縣南台	
	1	9	縣雄高	
	1	27	縣東屏	
	0	1	縣蓮花	

	0	0	縣東台	
	0	0	縣湖澎	
	7	145	計合	

資料來源：楊國鑫（1993:87）