

三山國王信仰對當代臺灣客家族群的意義

—以竹塹地區為例

摘要：

學者的研究指出：三山國王信仰在大陸原鄉是地方社神，與村社的關係極為密切，主要分布在粵東講客語和潮州話的區域，故在原鄉並非只有客家人崇祀三山國王，講潮汕話以及閩南地區亦多有崇祀，事實上，臺灣的三山國王信仰也確實集中在粵東移民墾殖過的區域。因此，論者認為有客家人的地方，必建有三山國王廟，亦有用三山國王廟作為尋找客家人的蹤跡的線索，民間且有三山國王是「客家守護神」的說法，而學者的研究卻都認為客家大縣的桃園縣卻無三山國王廟，此毋寧與前述說法相左？本文將以桃園、新竹、苗栗三縣內三山國王的分布與其他地區作一比較，試圖重新檢視上述說法是否為真？並探討三山國王信仰對當代客家族群的意涵為何？

本研究印證三山國王信仰是粵東地區移民臺灣時，攜帶其香火或塑像以保障渡海及墾拓過程的平安，一則也作為精神上對原鄉思念的慰藉，不過三山國王信仰卻不是客家族群專有的信仰，不單是粵東移民後裔崇祀，福老人崇祀者所在多有。亦發現桃園地區至少有八座廟宇崇祀三山國王，近二十年所建之三山國廟甚且都是福佬人倡建的。桃竹苗三縣縣志並未將三山國王列為重要民間信仰，民間所見之實際情況亦如縣志所載，不但少見有大規模之祭祀活動，甚且有完全不知三山國王為何物者。故說三山國王是「客家神」或「客家守護神」與實際情況不符。

關鍵字：三山國王、民間信仰、客家族群、移民

三山國王信仰對當代臺灣客家族群的意義

一以竹塹地區為例**

藍清水*

一、前言

學者的研究指出：三山國王信仰在大陸原鄉是地方社神，與村社的關係極為密切，主要分布在粵東講客語和潮州話的區域，而臺灣的三山國王信仰主要集中在粵東移民墾殖過的聚落中，並認為有客家人的地方，必建有三山國王廟，甚至可以用三山國王廟的存在來推論當地必曾有過相當數量的客家人聚居過。¹另外，長期以來學術界都認為桃園沒有三山國王廟，²卻缺乏作更進一步的田野調查，以致這個論述不斷的被引用，但是筆者親戚即為龍潭鄉三坑仔「青錢第」的主人，故經常到三坑仔「青錢第」邊的永福宮以及附近大平村的永和宮走動，可以肯定這兩座廟都有奉祀三山國王，因此對桃園沒有三山國王廟的論述不免感到疑惑，到底是學者徵引資料不足抑或田野調查不確實，以致出現上述論證的訛誤？

臺灣的客家族群既然來自粵東北的潮、惠、嘉三府，那麼在臺灣客家人口最多、最集中的桃園、新竹、苗栗地區，三山國王信仰是否如三官大帝、媽祖、義民爺信仰般擁有廣大的信眾和信仰圈？是否有相對多數的三山國王廟？桃園縣是否真的沒有三山國王廟？三山國王信仰對於這個區域的客家族群是否真如學術界與民間所普遍認知的是「客家的守護神」？筆者想藉本文釐清這幾項迷思，同時探討三山國王對目前生活在桃園、新竹、苗栗這個區域內的客家族群的意涵為何？

** 本文曾於 2010 年 11 月 8 日在新竹縣大華技術學院所舉辦的「三山國王學術研討會」中宣讀，會中除獲得評論人黃卓權老師的斧正，並得到在場多位前輩的修正建議，特於此申致謝忱。

*作者為廣州中山大學歷史系博士候選人、國立政治大學民族系博士生

¹持本項觀點的學者至少有洪麗完、黃榮洛、邱彥貴、楊國鑫、陳春聲、劉還月、黃子堯、曾慶國、陳俞君等人，各家論著請見參考書目。

²黃榮洛、行政院客家委員會臺灣客家文化中心籌備處網站客家文物聯營館主題特展宗教信仰篇的說明，都作如是說。

http://117.56.24.253/hakkaculfront/exhibit/exhibit_content.jsp?mainExhId=21&exhId=56&formatId=2

二、三山國王信仰的起源與分佈

(一) 在原鄉的起源與分佈

三山國王信仰起源已不可考。明初收錄於《永樂大典》，由曾任元代翰林國史院編修的劉希孟所撰的〈潮州路明旣三山國王廟記〉，是關於三山國王最早的文字記載。其文如下³：

(皇)元統一四海，懷裒百神，累降德音。五嶽四瀆，名山大川，所在官司，歲時致祭，明有敬也。故潮州路三山神之祀，歷代不忒。蓋以有功於國，弘庇於民，式克至於今日休。

潮於漢為揭陽郡，後以郡名而名邑焉。邑之西百里有獨山。越四十里，又有奇峰曰玉峰，峰之右亂石激湍，東潮西惠，以一石為界。渡水為明山。西接於梅州，州以為鎮。越二十里為巾山。地名淋(霖)田。三山鼎峙，其英靈之所鐘，不生異人，則為神明，理固有之。

世傳當隋時，失其甲子，以二月下旬五日，有神三人出於巾山之石穴。自稱崑季，受命於天。分鎮三山，託靈於玉峰之界石，廟食於此地。有古楓樹，降神之日，上生蓮花，紺碧色，大者盈尺，咸以為異。鄉民陳其姓者，白晝見三人乘馬而來，招為從者，已忽不見。未幾，陳遂與神俱化，眾尤異之。乃周爰咨謀，即巾山之麓，置祠安祭。前有古楓，後有石穴，昭其異也。水旱疾疫，有禱必應。既而假人於神言，封陳為將軍。赫聲濯靈，日以(益)著，人遂共尊為化王，以為界石之神。

唐元和十四年，昌黎刺潮，淫雨害稼，眾禱於神而響答，爰命屬官以少牢致祭，祝以文曰：淫雨既霽，蠶谷以成。織婦耕男，忻忻珩珩。爰神之庇庶於人，敢不明受其賜。則神有大造於民也，尚矣。

宋藝祖開基，劉鋹拒命，王師南討。潮守侍監王某處於神。天果雷電以風，鋹兵敗北，南海以太(平)。逮太宗征太原，次城下，忽睹金甲神人，揮戈馳馬突陳(陣)，師遂大捷。劉繼元以降。凱旋之夕，有旗見於城上雲中曰：潮州三山神，乃敕封明山為清化盛德報國王，巾山為助政明肅寧國王，獨山為惠感(威)弘應豐國王。賜廟額曰明旣。敕本部增廣廟宇，歲時合祭。明道中，復加封廣寧二字。則神有大功於國亦尚矣。

革命之際，郡罹兵兇。而五六十年間，生聚教訓，農桑煙火，如

³本文係陳春聲(1995)以《永樂大典》為本，復參照順治《潮州府志》卷十二所錄的〈明旣廟記〉，所做的校訂，括弧內文字即為所校訂增補者。

後(不已),元時民實陰受神賜。潮之三邑,梅惠二州,在在有祠。遠近人士,歲時走集,莫敢遑寧。自肇跡於隋,顯靈於唐,受封於宋,迄今至順壬申,赫赫若前日事。嗚呼盛矣。

古者祀六宗,望於山川,以捍大災,禦大患。今神之降靈,無方無體之可求,非神降於莘,石言於晉之所可同日語,又能助國愛民,以功作元祀,則捍災禦患抑末矣。凡使人齋明盛服,以承祭祀,非諂也。惟神之名,故能鑑人之誠;惟人之誠,故能格神之明。孰謂神之為德,不可度思者乎。潮人之事神也,社而稷之,一飯必祝。明山之鎮於梅者,有廟有碑。而巾山為神肇基之地,祠宇巍巍。既足以揭虔安靈,而神之豐功盛烈,大書特書不一書者實甚宜。於是潮之士某,合辭徵文以為記。記者記宗功也。有國有家者,丕視功載,錫命於神,固取其廣靈以報國。而民惟邦本,本固邦寧,儻雨暘時若,年谷屢豐,則福吾民,所以寧吾國,而豐吾國也。神之仁愛斯民者,豈小補哉?雖然愛克闕威,斯亦無所沮勸,必威顯於民,福禍影響,於寇平仲表插竹之靈,於劉器之速聞鐘之報。彰善瘴惡,人有戒心,陽長陰消,氣運之泰。用勵相我國家(朝),其道光明,則神之廟食于是邦,使山為礪,與海同流,豈徒曰捍我一二邦以脩。

是年秋七月望,前翰林國史院編修官兼經筵檢討廬陵劉孟希撰文,亞中大夫潮州路總管兼管內勸農事蠡吾王元恭篆蓋。

這是一篇完成於元代的文字記錄,距三山國王肇跡的隋代,已經過數百年之久,在此一漫長的歲月中,關於各地關於三山國王靈顯的傳說,不斷地循著當時民間社會的期望衍化,且隨著地區的不同而增添富有地方色彩的內容。這一方面表現出三山國王信仰被當地民眾所接受程度,再則是說明了某一地域的民眾想要擁有對三山國王信仰的解釋權,乃添加相關的材料,以顯示三山國王與自身的聯帶關係,藉以達到提升地位而驕其鄰里的目的。劉希孟的這篇〈潮州路明貺三山國王廟記〉,是揉合了歷朝的民間傳說,用以肯定三山國王的靈顯和在民間的地位,也藉這篇廟記將三山國王受皇帝敕封的事實予以文字化,以確定三山國王受官方肯定的正統地位,並藉文字的力量行其教化功能,展現士大夫階級與地方鄉紳作為國家機器與地方社會之間的中介角色的特殊地位的意義。(陳春聲,1995)

根據田野調查所得與文獻記載,三山國王信仰主要存在於整個韓江流域和韓江三角洲以西的沿海丘陵地區,以雍正十一年(1733)以後的行政區劃,大致包括潮州府、嘉應州的全部和惠州府的海豐、陸豐二縣,這個地區主要的語言是潮州話和客家話。(陳春聲,1995)而在清代臺灣的墾拓歷史上三山國廟所在的地點,幾乎都與粵東客家移民有關聯。無怪乎,在臺灣普遍存在三山國王是客家人守護神,且有循三山國王廟即可探索出客家人蹤跡的說法。⁴甚至有稱:三山

⁴三山國王相關研究中提出這類觀點的作者至少有:林衡道(1985)、洪麗完(1990)、黃榮洛

國王是粵籍客家人專祀之神，⁵但也有認為三山國王是福佬文化區的信仰，（施添福，1998）如此兩極的說法。這兩種觀點都有以偏概全之嫌。鄭昌時（1980〔1824〕）的《韓江聞見錄》有如下的描述：「三山國王，潮，福神也。城市鄉村莫不祀之，有如古者之立社。」。《韓江聞見錄》出版於道光四年（1824），可見至少在此之前潮州地方的三山國王信仰已如鄉村社神般的普遍。若以前述邱彥貴、陳春聲兩位學者研究成果，證明直到現在，三山國王信仰正如《韓江聞見錄》所記載的，確實普遍存在於粵東地區。而此一廣大區內主要居住着講潮汕話的潮州人和說客家話的客家人，三山國王信仰是這個區域內，共同崇奉的民間信仰而非某一特定族群所特有的族群信仰，更不是僅僅守護客家人的「客家守護神」。客家籍的邱彥貴可能是第一位對「三山國王是客家守護神」提出質疑的學者，邱氏除了長期研究臺灣各地區的三山國王信仰，是就同一主題發表論文最多的學者，2008年再次發表〈三山國王信仰：一個臺灣研究者的當下體認〉，文中以新的田野調查成果與文獻，指出三山國王信仰不但存在於粵東地區，在閩南講閩南語的地區亦甚普遍。從廣東以迄福建的沿海地帶的閩語區均有三山國王信仰流佈其間，再次證明「客家守護神」之說的謬誤。⁶

（二）在臺灣的起源與分佈

臺灣彰化荷婆崙的三山國王信仰據傳是在萬曆十四年（1586），有馬義雄、周榆森二人自廣東揭陽縣來臺營生，為求平安即隨身攜帶故鄉河婆墟霖田祖廟的三山國王香火，從鹿港登陸，往東行，抵達現廟址小崙附近，因念故鄉「河婆」，故命此崙名「河婆」（後訛為荷婆），此即彰化荷婆崙的霖肇宮的前身，也是臺灣最早奉祀的三山國王廟宇⁷，在後來的幾百年間，從霖肇宮分香的三山國王廟遍及新竹、苗栗、台中、彰化、雲林等地，（陳春聲，1995；曾慶章，2005）霖肇宮成為全臺香火最盛的三山國王廟；而祭祀圈跨越雲林及嘉義的新街⁸三山國王廟，則是康熙年間由張忠義隨身攜帶揭陽祖廟香火，落腳太和街⁹在家奉祀，因當時疾疫流行，三山國王神威顯赫，醫人無數，信眾感念，乃倡議建廟供奉，

（1991）、楊國鑫（1993）、劉還月（1999）、黃子堯（2004、2005、2006）、曾慶國（2005）、陳俞君（2005）。

⁵ 余光弘（1982），〈臺灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料分析〉，《中央研究院民族學研究集刊》第53期，1982年4月，頁67-103。新莊的三山國王廟，當地人直接了當稱之為「客家廟」，（林衡道，1985：89）。

⁶ 詳見邱彥貴（2008），〈三山國王信仰：一個臺灣研究者的當下體認〉，客家研究輯刊，2008年第2期，頁37-55。同樣對三山國王做過深入研究並出版過專書的黃子堯在2010年11月8日在新竹縣大華技術學院所舉辦的「三山國王學術研討會」，向筆者提及在會議之前曾到福建沿海考察，見到許多小村落都建有三山國王廟，所以可以肯定三山國王信仰並非客家人所獨有的。

⁷ 陳春聲（1995：70）雖亦引用了霖肇宮的建廟的相關傳說，但另引連希文（1971）的觀點，認為粵籍客家人最早進入彰化北斗鎮是在康熙五十四年（1715），故萬曆年間（1573-1620）當無建廟之可能。

⁸ 「新街」正式名稱為「太和街」。詳見邱彥貴（2005），〈新街三山國王與五十三庄：管窺北港溪流域中游的一個福佬客信仰組織〉，《臺灣宗教研究》，第3卷第2期，頁4

⁹ 太和街即今之雲林縣大埤鄉大德村13、14鄰及15鄰「新街寮」一帶。（同上注）

此廟歷經數次改建，其祭祀圈包括嘉義的大林、溪口、民雄、梅山與雲林縣的斗南、大埤、元長、古坑等八鄉鎮，共四十七個村里的五十三庄，這個廣大區域都奉祀三山國王，是全臺最大的三山國王祭祀圈，而此區域原先是閩粵混居，目前卻成為福佬區。（邱彥貴，2005）這個閩籍與粵籍客家人共同開墾，而粵籍客家人被福佬人同化的歷史過程和三山國王信仰在其中所扮演的角色，已有學者做過深入且精闢的研究，¹⁰而陳春聲（1995：68）則進一步歸納出臺灣的三山國王廟主要分布區域，是在南部高雄、屏東二縣，特別是下淡水河流域，中部大甲、大肚、濁水、大（中）港¹¹四條溪流的中下游平原和丘陵地區，新竹塹溪和鳳山溪流域，宜蘭平原等區域。這些區域在清領前期都是來自粵東潮州府的客籍或潮汕人所墾殖的，所以我們雖不能遽爾認定有三山國王廟的地方必然是由客家人所開墾的，至少可以肯定有三山國王廟的地方，就有粵東先民的足跡。

三、三山國王信仰在臺灣

從三山國王廟幾乎遍佈全臺的事實來看，（楊國鑫，1993；陳春聲 1995；黃子堯，2004；曾慶國，2005；陳俞君：2005）三山國王信仰不但不是侷限於某一特定區域，反而是跨越地域界線的民間信仰，更不是某一族群特有的信仰。可是在臺灣一般都認為三山國王是客家移民的守護神，因此在民間流傳着「有客家人的地方必有三山國廟，有三山國王廟的地方，必曾有客家人定居過」的說法，¹²而洪麗完（1990：63）更是認為：「早期臺灣移墾社會，特殊的移墾環境，形成特殊的宗教信仰，尤其粵東獨有的三山國王信仰，多未因客籍人士離去而消失，三山國王廟因而足為客籍人士原居聚落之標示」，而肯定地說：「故任一地區三山國王廟的出現，亦足以表示當地曾有某種數目的客籍人士聚居」；楊國鑫（1993：75）則指出：「一般研究台灣開拓史或臺灣舊地名的學者，常把『三山國王廟』

¹⁰詳見洪麗完（1989），〈清水平原三山國王廟與福客移墾的關係〉，《臺灣史田野研究通訊》第8期，頁26；洪麗完〈清代台中地方福客關係初探---兼以清水平原三山國王廟之興衰為例〉，《臺灣文獻》第41卷第2期，頁63-91；彰化縣文化局編（2005），《彰化縣客家族群調查》，頁162；邱彥貴（1995），嘉義廣寧宮二百年（1752-1952）勾勒——三山國廟的社會史面貌初探〉，《臺灣史料研究》第6號，頁69-89；邱彥貴（2005），〈新街三山國王與五十三庄：管窺北港溪流域中游的一個福佬客信仰組織〉，《臺灣宗教研究》，第3卷第2期，頁1-56。

¹¹大港溪疑為中港溪之誤，括弧內為筆者修改。中港溪發源於苗栗縣南庄鄉境內山區，共分二支：源頭鹿湖溪，發源於鹿場大山，北流至鹿場台地西緣，會合一支源自加里山的風美溪後，稱為上港溪。在南庄南側，上港溪與蓬萊溪會流後，始稱中港溪。引自 <http://contest.ks.edu.tw/~river/file/maug/maug3.htm>, 2007/6/24

¹²詳見楊國鑫（1993），《臺灣客家》，頁66；劉佐泉（2003），《客家歷史與傳統文化》，頁320；黃子堯（2004），《族群、歷史與文化變遷——台灣客家三山國王信仰的探討與論述》，頁5；彰化縣文化局編（2005），《彰化縣客家族群調查》，頁162。

看成當地有客家人開墾的指標。也就是說該地建有『三山國王廟』，則是當地的客籍人士所興建的。通常而言『三山國王廟』是粵籍移民臺灣的特有信仰，說的通俗一點即臺灣客家人的特有信仰。」，甚至有學者認為三山國王廟「惟客家地區有之」，(劉佐泉，2003：320)這樣的論述顯然是受到往昔閩粵作為閩客分類的影響。雖然粵人當中有相當比例的人是操客語的客家人，但卻忽略了粵人之中亦有講潮汕話者，故這樣率爾推論建立三山國王廟的粵人即是現在所通稱的臺灣客家人的先人，難免落入以偏概全的誤區。雖然許多證據顯示「三山國王」是「閩粵」一體奉祀，客家聚居地區與三山國王廟分布並非一致，(邱彥貴：1993：109)但是仍然有學者還是以「三山國王為客家守護神」視之，¹³一般民間的討論也都從之。但是，還是有學者提出不同的觀點，如曾逸昌(2005：423)就提出三山國王信仰僅是「客家人在開山拓墾過程中，為了化解艱難，其中包括防止原住民的出草威脅，乃奉祀三山國王為移民臺灣的守護之神，...對於整個客家人，是不甚重要的神祇。」可見曾氏認為三山國王是先民開墾過程中的功能性選項，一旦任務完成後就失去其重要性了。另外而在眾多的著作中，筆者僅見蔡相輝(1989：29)說：「...三山國王...為廣東潮、梅、惠籍之鄉土神。」。雖然還原了三山國王信仰在原鄉的性質與流佈，可惜未能提出足以說明其觀點的證據。

距今二十年前臺灣學者邱彥貴(1991)首先提出〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰?〉的質疑，1993年又撰〈粵東三山國王信仰的分佈與信仰的族群〉說明三山國王信仰在原鄉的來源、分佈及與方言群分布的關係，並從而提出三山國王信仰非客家族群特屬的論述；施添福(1998)更質疑來自陸豐、饒平的所謂客家人，在原鄉可能是福佬人，所以他主張客家研究要先將「什麼是客家」的基本問題釐清，才不致白費功夫。¹⁴

1995年大陸學者陳春聲則在相關的研究基礎上，以更精確的歷史文獻修訂了若干文獻的訛誤，如盛端明所撰〈三山明貺廟記〉將劉希孟〈潮州路明貺三山國王廟記〉更動與訛誤之處，(陳春聲，1995：76-77)也指出近人某些研究的錯用史料之處，如尹章義誤將盛端明視為第一個將「明貺三山神」信仰系統化、理論化的人，(陳春聲，1995：90)另外以豐富田野調查所得，導出三山國王信仰在原鄉的信仰圈範疇，以及此一信仰的神祇性質是屬於潮、嘉、惠農村地區的社神(地頭爺)，是與農村人民生活息息相關的神祇。大凡能在民間代代相傳且被敬虔祀奉的神祇必然是靈顯之神，三山國王信仰在粵東原鄉即具備了滿足廣大鄉民功利心理的需求，從而具備了廣泛的群眾基礎，靈驗的傳說故事也被移民带到了臺灣。(陳春聲，1995：68)陳氏與其他學者最大的不同之處，是透過三山國王信仰在臺灣的分布及其與鄉村社會的關聯，進而觀察廟宇與官府的關係，官員以「姑聽愚民之自為」的態度巧妙地平衡「國」與「民」之間的矛盾，

¹³黃榮洛(1991)、莊英章(1997:153)、劉還月(1999)、黃子堯(2004:5)、曾慶國(2005)、陳俞君(2005)等學者在相關論文中均作如是觀。

¹⁴施氏的看法忽略了潮州的陸豐、饒平等地的東北部靠山部份，以說客語的客家人為主，但是因為與潮汕地區接壤，故亦有能操潮汕話者，故不能單從語言現象判定這個區域的人所屬的族群。

又從立碑於廟的文化行為，觀察士大夫、縉紳在鄉村所扮演與官府溝通的中介角色與地方領導的角色，是國家在鄉村社會直接的權力象徵與社會控制者，將三山國王此一社神角色的信仰，在臺灣移民社會中扮演的文化、社會以及政治的意涵完整地呈現，讓三山國王信仰的論述，跳脫了三山國王信仰是否是客家族群特有信仰以及用三山國王廟的存在與否證明客家移民墾殖地的討論侷限，這種跳脫族群狹隘視野的研究視角可說是三山國王信仰研究的一大突破。

四、臺灣三山國王信仰與聚落的關係

(一) 信仰的植根與擴展

民間信仰的形成有其一定的因素及形塑的過程，客家先民拓墾臺灣初期，率多採季節性的「春來秋返」的模式，並未做長期移民定居的打算，加以當時渡海來臺者俱為單身，而經濟條件也並不豐足，所以這些季節性的移工，至多是隨身攜帶村社廟壇所求取的香火袋，作為心靈上的寄託，較不可能攜帶神明塑像供早晚膜拜。

清康熙 23 年 (1684)，清廷頒布渡臺禁令¹⁵，僅准福建省有照人民渡臺，在此禁令的限制之下，粵東地區的移民，基本上只能以偷渡方式來臺。但是，到了康熙 40 年 (1701) 禁令漸弛，惠、潮人大量公開的移民臺灣，造成康熙末期的移民狂潮 (尹章義，2003：12)，其移民人數達到「閩、廣之梯航日眾，綜稽簿藪，每歲以十數萬計。」¹⁶雖然雍正 10 年 (1732)，清廷首次允許移民攜眷來臺，¹⁷之後雖又多次重申海禁，但是東南沿海地區因為遷海復界所帶來的社會動盪與人口壓力，造成這個區域的人民不得不向外尋找出路，臺灣成為最近也是最熟悉的移民目的地；到了乾隆 41 年 (1776) 後，渡臺禁令已變成形式，粵東北僻處

¹⁵黃淑墩引錄《理臺未議》所載「終將軍之世，嚴禁粵中惠、潮之民，不許渡臺。惡惠、潮之地素為海盜淵藪，而積習未忘也。琅沒，漸弛其禁，惠、潮之民乃得越渡。」，這段文字向來被作為解釋客家人數與福佬人數的原因。但是，楊熙認為：施琅不可能做此限制，否則清初的招徠政策就無意義了，也不會有「入籍者亦眾」、「流民歸者如市」的現象。見氏著 (1983)，《清代臺灣：政策與社會變遷》，頁 69。李祖基 (2008) 持相異觀點，認為施琅熟諳閩粵沿海狀況，從確保海治安的角度出發，作出限制隔省惠、潮人民渡海的禁渡令是可能的。見李祖基 (2008)，〈論清代移民臺灣政策—兼論《中國移民史》之「臺灣的移民墾殖」〉，《臺灣歷史研究》，頁 98-117。

¹⁶見周文元續修《臺灣府志》卷十，藝文志，〈申請嚴禁偷販米穀詳稿〉，臺北：大人物管理顧問公司光碟資料庫，頁 323。

¹⁷搬眷與攜眷其義不同，前者是因「閩之漳泉、粵之惠潮各府民人流寓，開墾貿易；並無攜帶眷口之例。雍正十年，經廣東督臣鄂彌達條奏，部議准令在臺流寓之民搬取家眷團聚」，所以搬眷是指「有業良民未搬家眷過臺者，...於限內搬取；逾限不准給照。」。詳見《清高宗實錄選輯》，頁 16-17。攜眷則是指於移民之始即攜帶眷屬，最早是乾隆 53 年 (1788) 福康安奏疏認為攜眷渡臺一事「毋庸禁止，安分良民，情願攜眷來臺灣者，由地方官查實給照，准其渡海；一面移咨臺灣地方官，將眷口編入民籍。」。詳見〈大學士公阿桂等奏摺〉，《明清史料》戊篇第四冊，頁 305-312。

山區，經濟落後加上生齒日繁，臺灣自然成為耕種謀食之地，正所謂「居住日久，置有田產，不肯將其父母妻子仍置原籍，搬取回來，亦屬人情之常。若一概禁絕，轉致私渡情弊。請嗣后安份分良民情愿挈眷來臺灣者，由地方官查實給照，准其渡海。」¹⁸，自此臺灣常住人口遽增，(陳孔立，2003：149) 聚落、鄉村、街市日漸成型，先民由隨身攜帶香袋祈求庇佑，漸次有原祖籍地之神明塑像隨船渡海而來，起初可能奉祀在移民家中。因當時開荒闢萊，難免受到癘瘴之氣所害，以當時的醫藥條件，尋求神明的保佑或醫治，是最經濟也是最能被接受的方式，況且當時同姓移民有限，移民為了相互依賴以及彼此照顧，以對抗大自然以外的人為禍害，所以通常會與氣類相通的同鄉群聚一處，遇有疾疫，燒香求神保佑乃人之常情，若得醫治，輒視為神明顯靈，久之祭拜者漸眾，乃搭寮於屋外，供移民同鄉膜拜，俟移民蓄積漸豐便聚資鳩工興建廟宇矣。信仰依賴聚落的出現而獲得更多的奉祀，而逐漸成為聚落居民心理上的一項依賴，同時聚落居民又靠信仰圈的擴大而逐漸擴張勢力以至成為某種地區勢力或族群的象徵。(李亦園，1985：46-7；莊英章，1997：168-177)

(二) 三山國王廟與粵東北墾民聚落的關係

三山國王信仰由粵東北移民原鄉的信仰而遍佈臺灣全島，讓我們可以透過三山國王廟所在及其祭祀圈範圍，來觀察粵東北潮、嘉、惠人移民臺灣的墾殖過程中族群間的互動與消長的機會。陳春聲 (1995：68) 認為臺灣的三山國王廟主要分布區域，是在南部高雄、屏東二縣，特別是下淡水河流域，中部大甲、大肚、濁水、大(中)港四條溪流的中下游平原和丘陵地區，新竹塹溪和鳳山溪流域和宜蘭平原。南部所謂的下淡水河流域，就是現在的六堆地區和屏東市部分與六堆接壤之處，這個區域以說客語的潮州府、嘉應州移民為主，間有部分的語言與閩南語近似的潮州人；中部地區的大甲、大肚、濁水、大(中)港四條溪流的中下游平原和丘陵地區。濁水條溪經過今天的嘉義、雲林，大肚溪流經彰化，大甲溪穿過臺中，這些地區除了雲林崙背、西螺仍有講詔安話的客家聚落，其他地區則僅存有某些客家文化意象於生活空間中，如天井的天公爐，習俗上有聚族而居的傾向，語言中則仍稱叔叔為al su5，哥哥為al ko2，小叔man3 su5 a2(吳正龍，2005：81)，這片廣大的區域幾乎都已福佬化，成為以講閩南語為主，同化於福佬人之中，大(中)港溪則在苗栗境內，流域涵蓋的範圍都在客家語言區內；宜蘭平原在噶瑪蘭族漢化消退之後，一向被認為是福佬人的區域，但是最近的研究卻指出宜蘭前十大姓是粵籍客家，目前卻全然福佬化 (邱彥貴，2006)，漢人吳沙等在十八世紀末開始有組織、有計畫性地入墾噶瑪蘭，到嘉慶年15年 (1810) 清廷籌畫設治，開始有計劃的將土地依漳、泉、粵三籍平衡的處理原則，以杜爭執。竹塹六家林氏家族的林秋華，也在此時率領粵籍鄉人加入蘭陽平原的墾拓

¹⁸見〈大學士九卿議覆公中堂福議奏〉，《臺灣采訪冊》，台灣文獻叢刊第 55 種，南投市：臺灣文獻委員會，頁 64。

(邱彥貴, 2006) ; 因此, 我們可以說宜蘭的開發, 閩、粵客籍先民俱都作出貢獻。至於蘭陽地區三山國王廟多達40座, 是全臺灣三山國王廟密度最高的區域, 一般的說法, 都認為與竹塹六家林氏入墾有關; 至於新竹塹溪和鳳山溪正是現今的竹東、芎林、橫山、新埔、關西、北埔等地區, 這片廣大的區域都是講海陸客語為主, 而三山國王祖廟在現今廣東省揭西縣河婆鎮, 該地區正是臺灣說海陸話客語先民的移出地, 故三山國王廟在竹東、橫山、新埔、關西、北埔較密集亦有其關聯性。以上所述, 四個三山國王信仰的主要分布區, 若非純客語區也是曾經有過客家族群墾殖的地區, 或者說都是粵東潮、嘉、惠籍移民的墾拓區, 所以我們可以肯定的說, 有粵東移民的地方, 必有三山國王廟; 有三山國王廟的地方, 必曾有過相當數量的粵東移民聚居過。若要更進一步確認這些粵東北移民是否是客家人, 必須考慮他們的移民年代, 特別是在雍正11年 (1733) 以前潮州籍的移民, 因為在此之前, 潮州府涵蓋了現今的潮州、惠州和純客語區的嘉應州, 必須要有更進一步可資佐證的材料, 如族譜的記載; 又由於粵東北十二縣包括海豐、陸豐兩縣北部山地丘陵地帶、揭西河婆鎮以北地區是說客家話的, 饒平縣北部的三饒、新豐、上善一帶是客家話與閩南話並用的區域, 但說客家話的人佔多數 (張振興, 1989 : 57-58 ; 轉引自邱彥貴, 1993) 所以要判定這些粵東北移民是否客家人, 必須了解他是否來自上述的客語區, 否則就會產生施添福將潮州都視為福佬文化區的外誤, 殊不知同中有異, 而這個差異若沒有認識清楚, 將影響研究的立論基礎, 甚至誤導後人研究的方向。

五、竹塹地區的三山國王廟

清代竹塹地區是指南起中港溪北迄南崁溪一帶的地區。(施添福, 2001 : 37) 這片區域涵蓋現在的苗栗、新竹、桃園三個縣的大部份區域, 是目前臺灣客家人口最多, 也是最集中的區域。而根據施添福 (2001 : 103) 的研究, 在竹塹地區的漢墾區內的墾佃, 「經常透過建廟祭拜原鄉神祇, 以達成組織和動員鄉親, 並進而鞏固各自生活領域的目的」, 而漢墾區內的墾佃「亦有為數眾多來自粵東北、閩西的客籍墾佃」, 所以這些粵東北墾佃將原鄉崇拜的神祇, 隨身攜帶, 渡海而來, 一則化解凶惡的海象, 保佑渡海平安, 一則成為獨處異鄉異地的精神慰藉和寄託, 所以隨身攜帶原鄉所崇祀的神祇, 也就不足為奇了。

在臺灣, 三山國王信仰雖然不如媽祖信仰般全面且熱烈, 但以黃子堯 (2005 : 37) 的統計, 無論其為主祀或配祀三山國王, 全省計有 224 座廟宇奉祀三山國王。可見三山國王信仰是廣為臺灣民眾所接受的民間信仰之一。從民國 7 年 (1918) 到 70 年 (1981) 前後 6 次的臺灣寺廟主祀神資料調查, 三山國王都穩定的排在

臺灣民間神明信仰的前 10 名。(劉萬枝, 1960; 余光弘, 1982; 陳春聲, 1995) 長期以來學術界都認為桃園縣沒有三山國王廟存在, 黃子堯 (2004) 在其研究中提到桃園縣有五座供奉三山國王的廟宇, 破除了長期以來桃園縣沒有三山國王廟的迷思。筆者根據黃文的資料, 再佐以「中國神明獨三山國王協會團體會員名冊」中, 屬於桃園縣的會員名單、親友提供的資料以及筆者平日的印象, 一一親自探訪與電話訪問, 雖然印證黃文部份所述, 但卻也發現福隆宮主神是開漳聖王, 且從未奉祀三山國王, 修正了黃文將福隆宮誤為三山國王廟的錯誤, 更進而發現桃園縣的三山國王廟共有 8 座, 較之黃子堯的研究不但多出三座, 邱彥貴 (2008 : 53) 的研究指出新近發現屏東市林仔內三山古廟與高雄哨船頭潮汕同鄉會對面有一座三山國王廟, 依此計算則全省有 229 座三山國王廟。¹⁹而桃園縣三山國王廟最密集的是龍潭鄉共有五座, 其中三坑仔的永福宮、大坪的永和宮及三角林的三元宮俱都建於清代, 三座廟在清代同屬一個墾殖區, 地理位置是在與大溪鎮接壤之處, 而大溪又是進入番界的前沿, 是否如前人的研究或鄉土傳說, 奉祀三山國王是為了防番害抑或單純是先民在移墾台灣時, 隨身攜帶家鄉社神的香火, 以保佑能平安渡過險惡的黑水溝, 在開墾榛莽時能免受瘴癘之害, 更甚者是解思鄉之苦, 作為心靈上的依託?

新竹縣境內十七座三山國王廟, 竹東有五座, 芎林有三座, 橫山有四座 (其中永昌宮為配祀), 其餘關西、新埔、寶山、峨眉、北埔 (南昌宮為配祀) 五鄉鎮各有一座, 建廟的年代有二座建於民國, 三座年代不詳, 其餘十二座均建於清代, 最早的是竹東鎮的國王宮是嘉慶元年所建, 最晚的是也座落在竹東鎮的福龍宮, 建於光緒二十三年。無論是主、配祀三山國王, 這些廟宇均在現在的省道台三線沿線鄉鎮境內, 這些鄉鎮是臺灣講海陸話的主要分布區域, 而海陸話在大陸原鄉就是分布在海豐、陸豐和揭西縣的河婆鎮一帶, 而河婆鎮正是三山國王霖田祖廟之所在, 從地緣的關係來看, 更可以證明三山國王是區域的地方神明。

苗栗縣有祭祀三山國王的廟有 5 座, 其中位在苗栗市的三山國王廟、頭份鎮的大化宮、國王宮、卓蘭鎮的峨崙廟等 4 座主祀三山國王的廟宇均建於道光年間; 配祀三山國王的公館鄉五穀宮則建於嘉慶 15 年 (1810), 講四縣話的苗栗縣在台灣語言地圖上也是主要客語區, 何以只有區區五座三山國王廟? 是否在大陸原鄉說四縣話的區域, 三山國王並非其主要信仰神明之故? 而五座中有兩座在頭份鎮, 從地緣上來看, 而頭份毗鄰竹東、寶山、峨眉, 是否受到海陸話的鄉親影響, 或者當初建廟的倡議者即是海陸客家人? 新竹縣共有 17 座, 有 3 座興建年代不詳, 2 座建於民國 15 年及 18 年, 其餘均建於清道光至同治年間²⁰; 學術術界普遍認為沒有三山國王廟的桃園縣則有 8 座²¹, 其中 3 座建於清代, 餘 5 座均為近三十年以

¹⁹邱彥貴於 2010 年 11 月 8 日舉行的「三山國王學術研討會」, 主張寺廟的統計應以是否有祭祀圈存在作為標準, 否則可能有廢廟的可能, 筆者贊同此論點。若依此觀察, 現存的 229 座三山國王廟, 確實有部分是私人所設立, 類似家庭神壇的格局, 能否發展出祭祀圈有待觀察。

²⁰詳見陳春聲〈三山國王信仰與台灣移民社會〉, 《民族學研究集刊》第 80 期, 1995 年, 頁 104。

²¹在 2004 年之前所有的論述, 都認為桃園縣完全無三山國王廟, 黃子堯 (2004) 的研究卻指出桃園有五座以三山國王為主神或配祀神的廟宇。而根據筆者親自探訪及以電話訪問的卻有八座之多, 其中有兩座建於清代, 分別是龍潭鄉永福宮, 建於乾隆五十六年 (1791) 主祀三官大帝, 配祀三山國王; 龍潭鄉永和宮, 建於光緒二十八年 (1902) 主祀三官大帝, 配祀三山國王; 龍

來所建。桃、竹、苗三縣奉祀三山國王的廟宇，扣除興建年代不詳的3座，民國以後興建的7座，建於清代的共有20座。若不以年代論，桃、竹、苗三縣三山國王廟總共有30座，黃子堯（2004）的研究統計全臺有224座，他的調查又指出其中三分之一是在客家鄉鎮，若以全臺灣客家人口587.7萬人，佔全臺總人口2297.36萬人的25.6%來看，三山國王廟確實與客家先民的移墾區域有相當的關聯。但是桃園縣在清代所建的卻只有3座，新竹縣在清代所建的有12座；苗栗縣在清代所建的有5座，總計桃、竹、苗三縣，建於清代的三山國王廟只有20座，佔全臺灣清代所建101座²²三山國廟的五分之一強；截至2008年為止，總計桃、竹、苗三縣客籍人口數有304.79萬，佔臺灣客家總人口587.7萬的48.8%，三山國王廟只有30座，僅佔全台227座的13.21%；反觀客家人口僅有16.4萬人，佔全縣人口總數103.9萬人的15.78%的宜蘭縣²³，卻有40座三山國王廟，從以上的統計數字看來，顯然無法說服我們接受三山國王是客家守護神的說法，再從2008年續修的《新竹縣志》僅將土地公信仰、義民信仰、灶君信仰作為新竹縣境客家人的代表信仰來看，²⁴顯然新竹縣境的客家人並未將三山國王信仰作為主要信仰之一，則劉昌博（1981：129）所說的「在臺灣的廣東移民（俗稱客家人），最崇奉的神明是三山國王」，在目前看來顯然與事實有相當的出入。

以筆者在桃園地區田野調查所得的結果來看，首建於乾隆56年（1791）位於龍潭鄉三坑仔的永福宮，原先主祀三山國王，廟宇遷建後改祀三官大帝為主神，三山國王變成配祀神；建於光緒28年（1902）位於龍潭鄉大坪村的永和宮，主神是三官大帝，三山國王則是配祀神；興建於清代（年代不詳）的龍潭鄉三角林三元宮，原先是三官大帝、觀音菩薩、三山國王分處於該庄不同地點，因三官大帝廟宇頹圯兼以庄民嫌祭拜不便，欲藉修建新廟時將三位神明集中祭祀，經庄民擲筊後，觀音菩薩及三山國王均同意，新廟建成後，乃以三官大帝為主神，觀音菩薩及三山國王則為配祀神；²⁵建於1970年左右的蘆竹鄉新庄村的福安宮，建於1984年的大園鄉圳頭村的受隆宮，建於1987年的龍潭鄉湧光路五龍宮，都是以三山國王為配祀神，建於1993年的大溪鎮瑞興里頂山腳的興隆宮主祀三山國王，值得注意的是這些宮廟的倡建者都是閩南人，沒有一個是客家人，²⁶這樣的結果，顯然與學術界的研究和民間流傳，是「客家人最崇奉的神明」以及是「客家人守護神」的說法不符。

潭鄉三元宮，建於清代（確實年代不詳），主祀三官大帝，配祀三山國王；其它五座均建於1970年之後。且黃氏文中所列的五座三山國王廟，其中座落大園鄉的福隆宮主祀開漳聖王，並未奉祀三山國王，黃氏可能是依據「中國神明獨三山國王協會團體會員名冊」未加查證即認為，既然名列該協會團體會員名冊上，必是奉祀三山國王的廟宇；事實上，筆者2007年6月22日親自電話訪談的結果，該廟並無奉祀三山國王，只是參加該協會成為團體會員，2007年已經退出。

²²依據陳春聲（1995）表一的「臺灣的三山國王廟」，扣除年代不詳及民國時期所建的三山國廟統計所得。

²³人口數是根據行政院客家委員會〈97年度全國客家人口基礎資料調查研究報告〉的統計資料。

<http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=43944&CtNode=1894&mp=1869&ps=>

²⁴詳見《新竹縣志續修（民國四十一至八十年）》，第二冊〈卷三〉住民志，宗教篇第三章。

²⁵龍潭鄉三角林三元宮的歷史沿革是根據當地游姓村長的敘述。2007/6/28電話訪問。

²⁶根據筆者在桃園地區的田野調查。

綜合田野調查的結果，我們可以發現被認為是純客家鄉鎮的龍潭鄉，其中3座建於清代的廟宇，三山國王卻由主祀神變成配祀神，而其它近30年內新創建供奉三山國王的宮廟，都不是客家人所倡建。加上筆者居於住新竹與桃園客家鄉鎮達五十餘年，從小都未曾聽長輩提過要拜三山國王，至少在新竹縣湖口鄉、橫山鄉內灣村以及桃園縣平鎮市幾乎未聞有祭祀三山國王的活動。筆者第一次知道有「三山國王是客家人的神」是離開家鄉到臺北讀書及工作後偶然聽到的，記憶中反而是拜媽祖和義民爺是一年中的大節慶，每年農曆三月到北港進香和七月義民爺殺豬公大拜拜，是除了過年以外最盛大的祭典，幾乎沒有聽過祭拜三山國王的大規模祭典，甚至不知有三山國王。未免囿於個人經驗的不足，筆者於2012年2月24日就三山國王信仰詢之平鎮社區大學客家歌謠班的十四名客家籍學員，其中有多人未曾聽聞過三山國王，餘者皆表示在渠等生活經驗中亦未曾拜過或參加過與三山國王有關的活動，顯然三山國王不是竹塹地區客家人「最崇奉的神明」，這是否因為頭前溪及鳳山溪流域十五大庄的客家人都以義民爺為客家人的信仰中心，以及媽祖信仰風靡臺灣全島，以致排擠了三山國王的地位與重要性。由此，我們可以看到先民除克服惡劣的大自然之外，還展現了彈性的適應法則，若以現代的視角，臺灣的客家先民稱得上是充滿冒險創業精神（entrepreneurship）的企業家（entrepreneur）。另外依據范文的統計桃竹苗三縣有三官廟43座，可證實為客家人所建者有37座，佔全省84座三官廟的44.58%，可見三山國王信仰在北部客家地區並非最主要的信仰神明，當然也不是「客家人最崇奉的神明」以及是「客家人守護神」，反而原屬海神性格的媽祖信仰最為常見，而竹塹地區的三官大帝廟數量，在台灣更是獨占鰲頭，另外則是原本香火祭祀僅盛於竹塹地區的義民爺信仰，在1988年客家文化運動之後逐漸成為客家的精神圖騰，而有分香漸增的現象。但是，以當今臺灣全島的三山國王廟所呈現的樣貌與狀態而言，不管原來是屬於會館型、防番型，²⁷其功能屬性已蕩然無存矣，留下來的僅剩下客底型的三山國王廟，也只剩下作為探索客家移民蹤跡指標的作用而已，已失去作為「客家人守護神」的功能。

六、初步結論

三山國王雖然在粵東北原鄉是普遍存在的社神，廣為粵東北潮、客籍人所崇奉，在臺灣民間信仰的神明中穩定的排在前十名。而且目前臺灣本島從南到北不論其是主、配祀，根據三山國王聯誼會的統計有227座的三山國王廟，可算是全島性的神明信仰；但是，在臺灣若說三山國王是客家人最崇奉的神明，說三

²⁷邱彥貴（2008）將三山國王廟依其功能區分為會館型、客底型與防番型三類。詳見氏著〈三山國王信仰：一個臺灣研究者的當下體認〉，客家研究輯刊，2008年第2期，頁37-55。

山國王是客家人的守護神，說有客家人的地方一定有三山國王廟，甚或說有三山國王廟的地方，一定有相當數量的客家人聚居過，這些廣為客家人所接受的說法，已然無法通過前述學者的檢驗，也無法解釋筆者親身與客家歌謠班十四名學員的經驗，以及在桃園、新竹、苗栗這片臺灣客家族群最集中、人口最多的區域所做的調查與分析。

依據前人研究及筆者的分析，我們可以做如下的歸納：清代的臺灣有三山國王廟的地方必有來自粵東北的移民聚居過，因此三山國王信仰可能在相當一段時期中，是某個墾殖區內粵東北客家移民的信仰重心；清代的臺灣有三山國王廟的地方必有來自粵東北的移民聚居過，因此三山國王信仰可能在相當一段時期中，是某個墾殖區內粵東北客家移民的信仰重心；但是，時至今日，許多有三山國王信仰的地區，要不是找不到客家移民的蹤跡，不然就是客家移民的後裔已經福佬化到無一絲客家意識與客家認同的地步，（林衡道，1985：462）則將三山國王稱為「客家守護神」意義何在？而桃竹苗三縣，除了前述幾個鄉鎮有三山國王廟之外，大半以上客家鄉鎮不但沒有奉祀三山國王的廟宇，甚且沒有任何相關的祭祀活動，也沒有跨地域的祭祀圈或信仰圈存在，而如龍潭永福宮與太和宮，原先奉祀三山國王為主神，現今不知何故均變成配祀神，這些現象在在顯示三山國王不是客家人的主要信仰神明，否則當客家守護神由主祀神變成配祀神，必然會引起客家人強烈地抗拒，但是我們卻看到當地的民眾對於這樣的改變並不以為忤。再從三山國王在大陸粵東原鄉河婆附近地區僅僅是地方社神的角色來看，移墾臺灣的客家先民可能是因地緣的接近性便將三山國王從原鄉帶來，移民在經過一段發展時期，生活經濟穩定後，建廟崇祀本是一種自然的發展，何況移民之初並無客家意識之說，反而是地緣關係更為移民所重視，是一種藉神明的崇拜與廟宇的興建做為「祖籍認同」²⁸的手段，所以說三山國王是「客家守護神」是一廂情願的說法。

三山國王信仰從移民初期庇祐安康以及作為「祖籍認同」的途徑，並藉以達到聲氣相通，互為援助的目的，到目前在桃竹苗三縣僅屬於地方社區信仰之一，其所呈現的意義已然不同；官方的證據來自2008年出版的《新竹縣志續修（民國四十一至八十年）》在第三章客家人信仰中僅列有土地公、義民信仰和灶君信仰三種信仰；2007年出版的《重修苗栗縣志》也僅將奉祀三山國王的卓蘭峨崙廟列為十個重要信仰寺廟之一，並且說三山國王是原鄉的社區信仰之一；（黃鼎松，2007）1964年出版的《桃園縣志》卷二人民志宗教篇，在論及傳統民間信仰時對三山國王隻字未提，可見三山國王信仰不在桃、竹、苗三縣客家人的主要信仰之列。其原因可能與日治期間將臺灣分類械鬥完全壓制，閩粵既已不再大規模械鬥，加上臺灣社會經過長時間的轉型，從流動與不穩定中，經過震盪和汰篩進入「定著化」，逐漸拋棄祖籍分類意識培養出新的地緣團體，並走向土著化社會，又由

²⁸陳春聲（1995）認為：移民早期三山國王信仰帶有明顯的「祖籍認同」的象徵意義，余光弘（1982）則認為三山國王信仰帶來移民的內據以及移民群聚之處成為村莊與聚落的前身。

於分類械鬥致使同一祖籍者趨向集中分布，宗族組織開始茁壯發展有關。(陳其南，1989、1990：76-92)當移民在臺灣逐漸以宗族取代地緣組織作為內聚與攘外的主要力量時，則當初作為「祖籍認同」象徵的三山國王信仰自然失去祂的特殊作用，回歸到一般社區神明的地位。而許多主祀三山國王的廟宇，改成主祀三官大帝，與移民社會從流動進入到追求安定的土著化社會，具有對應的關係存在，因為三官大帝所代表的天、地、水三界，正是人類的生養安息之所賴，而捨三山國王而就三官大帝也符合臺灣民間信仰一向的功利傾向。(李亦園，1978；瞿海源，2006) 從以上的結論來看，討論三山國王是否「客家神」既無助於擴大客家研究視野，對當今的臺灣客家族群也不具積極的意義。筆者認為臺灣客家族群不需動輒以「帝王作之祖，名人作之宗」的方式來自抬身價，也不需要強調客家人有「勤儉刻苦」的特質，言外之意是否說其他族群都是好吃懶做，也不要認為「晴耕雨讀」是客家人所特有的生活方式，在傳統的農業時代，其他族群的人不也都如此工作與生活嗎？處在今日的客家族群既不需藉外力來驕其鄰里，也不必事事看人臉色，只要努力且自信地活着，則該來的終會來的。客家研究則必須走出以客家論客家的狹隘視角，將客家研究從研究「客家人」擴展成「客家區域」的區域社會研究，不但能擴大客家研究視野，也會加深研究的厚度。

參考書目

- 中央研究院歷史語言研究所編 (1953), 《明清史料》戊篇第四冊, 臺北市: 精華印書館
- 尹章義 (1991), 〈臺灣移民開發史上與客家人相關的幾問題〉, 吳劍雄主編《中國海洋發展史論文集》第四輯, 臺北: 中央研究院中山人文社會科學研究所, 頁257-280
- 尹章義 (1997), 〈臺灣客家史研究的回顧與展望〉, 《臺灣文獻》, 第48卷第2期, 頁1-13
- 尹章義 (2003), 〈臺灣客家史研究〉, 臺北: 臺北市政府客家事務委員會
- 行政院客家委員會編 (2008), 《97年度全國客家人口基礎資料調查研究報告》, 臺北: 行政院客家委員會
- 余光弘 (1982), 〈臺灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉, 《中央研究院民族學研究所集刊》第53期, 1982年4月, 頁67-103
- 吳正龍 (2005), 〈第二節 員林、社頭、田中、二水的福佬客〉, 《彰化縣客家族群調查》, 彰化: 彰化縣文化局, 頁72-94
- 呂仁偉 (2002a), 〈內埔地區的三山國王廟——一個社會宗教史的考察〉, 《永達學報》, 第3卷第2期, 頁37-47
- 呂仁偉、洪櫻芬 (2002b), 〈從社會與文化面看民間信仰—以內埔地區的三山國王廟為例〉, 《屏東文獻》第六期, 頁2-15
- 李亦園 (1985), 《信仰與文化》一版四印, 臺北: 巨流圖書公司
- 李祖基 (2008), 《臺灣歷史研究》, 臺北: 海峽學書出版社
- 貝聞喜、楊方笙編 (1999), 《三山國王叢談》, 潮汕歷史文化研究中心、揭西縣三山國王祖廟管理委員會編, 北京: 國際文化出版公司
- 周文元 (1977), 〈申請嚴禁偷販米穀詳稿〉《重修台灣府志》卷十, 藝文志, 臺灣文獻史料叢刊, 第一輯, 臺北: 大通書局, 頁323
- 周浩治 總編輯 (2008), 《新竹縣志續修 (民國四十一至八十年)》鄭永金監修, 第二冊〈卷三〉住民志, 宗教篇第三章, 竹北: 新竹縣政府
- 林衡道 (1985), 《鯤島探源》第1-5冊, 再版, 臺北: 青年戰士報社

- 邱彥貴 (1991) , 〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰?〉, 《臺灣史田野研究通訊》, 第23期, 頁66-70
- 邱彥貴 (1993) , 〈粵東三山國王信仰的分佈與信仰的族群—從三山國王是臺灣客屬的特有信仰論起〉, 《東方宗教研究》新3期, 頁109-164
- 邱彥貴 (1995) , 〈嘉義廣寧宮二百年史 (1752-1952) 勾勒——一座三山國王廟的社會史面貌初探〉, 《臺灣史料研究》第6號, 頁69-89
- 邱彥貴 (2005) , 〈新街三山國王與五十三庄: 管窺北港溪流域中游的一個福佬客信仰組織〉, 《臺灣宗教研究》, 第3卷第2期, 頁1-56
- 邱彥貴 (2006) , 《發現客家—宜蘭地區客家移民的研究》, 臺灣客家族群史, 專題研究2-1, 臺北: 行政院客家委員會、國史館臺灣文獻館
- 邱彥貴 (2008) , 《三山國王信仰: 一個臺灣研究研究者的當亞體認》, 《客家研究輯刊》, 2008年第2期, 頁37-55
- 邱彥貴、吳中杰 (2001) , 《臺灣客家地圖》, 臺北: 貓頭鷹出版社
- 施添福 (2001) , 《清代臺灣的地域社會: 竹塹地區的歷史地理研究》, 新竹: 新竹縣文化局
- 洪麗完 (1990) , 〈清代臺中地方福客關係初探——兼以清水平原三山國王廟之興衰為例〉, 《臺灣文獻》, 第41卷第2期, 頁63-91
- 范明煥 (2005) , 〈臺灣客家三官大帝信仰文化〉, 《臺灣史學雜誌》第1期, 頁67-91
- 奚淞 (1990) , 〈粵東客家人的守護神—三山國王〉, 《漢聲雜誌》, 第24期, 頁100-101
- 徐麗霞 (1998a) , 〈新莊廣福宮與三山國王 (上) 〉, 《中國語文》, 第82卷第2期, 頁107-113
- 徐麗霞 (1998b) , 〈新莊廣福宮與三山國王 (下) 〉, 《中國語文》, 第82卷第3期, 頁107-114
- 莊英章 (1997) , 《林圯埔: 一個臺灣市鎮的社會經濟發展史》, 第三版, 臺北: 中央研究院民族學研究所
- 郭薰風 主修 (1964) , 《桃園縣志》, 徐崇德監修, 桃園: 桃園文獻委員會
- 陳孔立 (2003) , 《清代台灣移民社會研究: 增訂本》, 北京: 九州出版社
- 陳其南 (1989) , 《臺灣的傳統中國社會》, 臺北: 允晨文化出版事業有限公司

- 陳其南（1990），《家族與社會：臺灣與中國社會研究的基礎理念》，臺北：聯經出版事業公司
- 陳俞君（2005），《臺灣的三山國王信仰與傳說探討》，臺北：國立台北大學民俗藝術研究所碩士論文
- 陳春聲（1994），〈地方神明正統性的創造與認知——三山國王來歷故事分析〉，鄭良樹主編《潮州學國際研討會論文集》，廣州：暨南大學出版社，頁145-160
- 陳春聲（1995），〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，1995年第80期，頁61-114
- 陳春聲（1999），〈社神崇拜與社區地域關係——樟林三山國王的研究〉，《三山國王叢談》，潮汕歷史文化研究中心、揭西縣三山國王祖廟管理委員會編，北京：國際文化出版公司，頁81-96
- 陳國瑛（1993），〈大學士九卿議覆公中堂福議奏〉，《臺灣采訪冊》，臺灣文獻叢刊，第55種，南投市：臺灣省文獻委員會，頁52-78
- 彭名琮，《宜蘭地區三山國王信仰之調查研究》，計畫主持人張智欽，行政院客家委員會獎助，未註出版時間
- 曾逸昌（2005），《客家通論》，苗栗縣頭份鎮：作者自印
- 曾慶國（1997），《臺灣省彰化縣三山國王廟》，彰化：彰化縣立文化中心
- 曾慶國（1999），《彰化縣三山國王廟》，南投市：臺灣省文獻委員會
- 黃子堯（2004），〈族群、歷史與文化變遷——臺灣客家三山國王信仰的探討與論述〉，行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫
- 黃子堯（2005），《臺灣客家與三山國王信仰——族群、歷史與文化變遷》，臺北：客家臺灣文史工作室
- 黃子堯（2006），〈三山國王信仰與臺灣客家區域開發〉，《臺灣客家民間信仰研討會論文彙編》，臺北：臺北縣客家文化園區，頁17-43
- 黃尚燿（2003），〈苗栗縣境內三山國王廟人文性格的研究〉，行政院客家委員會獎助客家學術研究計畫
- 黃淑璫（1996），《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第4種，南投市：臺灣省文獻委員會
- 黃鼎松（2007），〈當代苗栗縣的重要信仰勝地與寺廟〉，《重修苗栗縣志》卷八，宗教志第一篇，苗栗：苗栗縣政府，頁3-50

- 黃榮洛 (1991), 〈客家人移墾台灣的守護神—三山國王和陰那山慚愧祖師〉, 《客家雜誌》, 第18期, 頁14-20
- 楊文山 (2004), 〈全國客家人口基礎資料調查研究〉, 行政院客家委員會
- 楊國鑫 (1993), 《臺灣客家》, 臺北: 唐山出版社
- 楊熙 (1983), 《清代臺灣: 政策與社會變遷》, 臺北: 天工書局出版社
- 彰化縣文化局編 (2005), 《彰化縣客家族群調查》, 彰化: 彰化縣文化局
- 劉玉燕 (2005), 《臺灣三山國王廟匾聯研究—以新竹縣及宜蘭冬山鄉為例》, 新竹: 國立新竹師範學院進修暨推廣部教師在職進修臺灣語言與語文教育研究所碩士論文
- 劉佐泉 (2003), 《客家歷史與傳統文化》, 開封: 河南大學出版社
- 劉昌博 (1981), 《臺灣搜神記》, 臺北: 黎明文化事業股份有限公司
- 劉萬枝 (1960), 〈臺灣寺廟教堂名稱、主神、地址調查表〉, 《臺灣文獻》, 第11卷第2期, 頁37-86
- 劉還月 (1999), 《臺灣的客家族群與信仰》, 臺北: 常民文化事業股份有限公司
- 蔡相輝 (1989), 《復興基地台灣之宗教信仰》, 臺北: 正中書局
- 鄭昌時 (1980), 《韓江聞見錄》, 潮州文獻叢刊之四, 原書刊於道光甲申年 (1824), 香港: 香港潮州會館董事會
- 戴文鋒 (2005), 〈臺南三山國王廟創建年代考論〉, 《思與言》, 第43卷第2期, 頁179-223
- 謝重光 (1999), 《客家源流新探》, 臺北: 武陵出版有限公司
- 瞿海源 (2006), 〈中國人的宗教信仰〉, 《中國人: 觀念與行為》, 文崇一、蕭新煌主編, 南京: 江蘇教育出版社, 頁147-167
- 簡炯仁 (1998), 〈由九如三山國王廟兩塊失而復得的石碑論屏東縣九如鄉九如聚落的開發〉, 《臺灣史料研究》, 第11號, 頁113-127