

# 台灣三山國王與義民信仰探討

## 邱彥貴

### 【學歷】

政治大學邊政（民族）研究所碩士

### 【經歷】

曾任中央研究院民族學研究所、近代史研究所約用助理、宜蘭縣史館籌備處、臺灣省文獻委員會約聘研究員、蘭陽技術學院兼任講師、宜蘭、文山、淡水社區大學講師。

### 【現任】

客家文化研究學者

## 【授課大綱】

1. 三山國王與義民信仰是「客家信仰」？
2. 臺灣三山國王信仰實態
3. 臺灣義民信仰實態
4. 在地特色的信仰實例

## 【參考書目】

邱彥貴，2000〈從祭典儀式看北臺灣義民信仰：以枋寮褒忠祠丁丑年湖口聯庄值年中元為例〉，《第四屆國際客家學研討會論文集—宗教·語言與音樂冊》，頁 1-47。臺北：中央研究院民族學研究所。

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。(中國廣東梅州)

2009〈新竹地區的義民爺ㄅ亥飯研究：一個日常性儀式的討論〉，《客家文化研究通訊》10 期，頁 61-86。

林桂玲，2005《家族與寺廟：以竹北林家與枋寮義民廟為例（1794~1895）》，竹北：新竹縣文化局。

張正田，2010〈從族群關係看清代臺灣桃竹苗地區義民信仰區域差異：以清代苗栗堡為觀察中心〉臺北：政治大學歷史研究所博士論文。

黃卓權，2008〈義民廟早期歷史的原貌、傳說與記載：歷史文本與敘事的探討〉，《臺灣文獻》59 卷 3 期，頁 89-127。

賴玉玲，2005《褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》竹北：新竹縣文化局。

## 【講義 1】

# 從祭典儀式看北臺灣義民信仰 —以枋寮褒忠亭丁丑年湖口聯庄值年中元為例—\*

文／邱彥貴

2000年12月初刊於《第四屆國際客家學研討會論文集（宗教・語言與音樂冊）》頁1-47。臺北：中央研究院民族學研究所。2001年9月舊稿轉載於《義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯》頁150-185。竹北：新竹縣文化局。今貌略作整修。

每年陰曆七月<sup>1</sup>於平鎮、新埔、頭份及苗栗四地義民廟舉行之義民節中元祭典，堪稱北臺灣客家族群最大的宗教盛事。以此四處廟宇為核心的「義民信仰」，係指北臺灣客家對於乾隆五十一年（1786年）林爽文事件，以及同治元年（1862年）戴潮春事件，這兩度政治性武裝衝突事件中陣亡義軍的紀念性崇祀。其中，新竹縣新埔鎮下枋寮的褒忠亭（俗稱義民廟，以下從俗），以其濫觴之地位、分靈廟宇之眾多及祭典動員之龐大，成為最具代表性者。

有關義民信仰的文字已有相當數量，但少有將重心置於祭典儀式上，本文的方向是試圖回歸社會面去審視義民信仰，以丁丑年的湖口聯庄值年中元祭典觀察，初步描繪義民信仰的意義與定位。

## 臺、義民信仰的歷史緣起

義民信仰的歷史緣起，依本文主題枋寮義民廟本身的資料及相關研究成果歸納<sup>2</sup>，簡述如下。乾隆五十一年彰化爆發林爽文事件，同年十二月陷淡水廳（新

---

\* 本文脫胎於財團法人世界宗教博物館發展基金會臺灣區子題研究計畫委託之「新竹縣新埔鎮枋寮義民廟義民節普渡調查研究」（筆者<sup>執行</sup>，執行時間1997年8-9月）研究成果，承蒙該基金會全額補助，深致銘感。並特別感激協同調查的新竹縣立文化中心諸多同仁及范國銓主任。宣讀前後蒙莊英章教授、顏芳姿小姐、羅烈師先生賜教多處，謹此答謝。

<sup>1</sup> 以下全篇之年月日以漢字表陰曆，阿拉伯數字表陽曆。

<sup>2</sup> 褒忠義民廟創建兩百週年紀念慶典籌備委員會，1989《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》，頁5-7；莊英章，1989〈新竹縣枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉頁226-229，收入《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》（民俗文化組冊），臺北：中央研究院。

竹城)，逼近六張犁庄（今竹北六家）。六家地區的重要墾首林先坤，聯合陳資雲、劉朝珍等率鄉民抗敵，凡 3000 人，即所謂義民軍。在與林爽文部對抗過程中，犧牲 200 餘人，班師時以牛車沿途遍拾有黑布圈為記的忠骸，原先預備歸葬大窩口（今湖口），但車過鳳山溪後，牛隻不受驅使，經焚香禱告並擲筊取決，確認為先烈已自擇葬地，遂徵得地主戴禮成、財成同意，以其父戴元玖之名獻地，合葬於此，即日後義民塚。其後乾隆特頒親筆「褒忠」以為獎勵，林先坤等人並召集仕紳提議建廟以崇祀。於乾隆五十三年冬奠基動土，五十五年落成竣工，此即義民廟之軀始。其後同治元年（1862 年），中部戴潮春事起，義民軍二度出征，犧牲者百餘人又歸葬於此，是為附塚。由這兩度民變事件中犧牲的義民，構成今日包含枋寮與苗栗等地，北臺灣客屬「義民信仰」的緣起。

## 貳、由義民到義民信仰

「義民信仰」在臺灣民間信仰中的定位，其實有著嚴重的認知、評價落差，而且在信仰者與若干研究者間，幾乎存在兩極的觀點。尤其「義民」既產生於政治—治安事件，自然而然，此信仰所引發的政治面思考，亦不斷累積論爭。雖然本文的理想是，將義民信仰回歸於社會面的解釋，亦即還諸於宗教信仰面向的討論。但是，仍不免要從「義民」開始論起。

以詞源而論，「義民」一詞應當來自於統治者。在臺灣屢次的政治—治安事件後，相對於對正規軍的敘勳贈賞，大清官方給協助救平事件的民間戰鬥團隊，予以此種封號。當然這是大清統治下的通例，絕非臺灣一地所獨有的現象<sup>3</sup>。然而導因於臺地嚴重的地域與族群分類械鬥，卻將此類政治—治安事件複雜化<sup>4</sup>。事件過後官方即對「義民」疑信參半，運用與防範並施，而後世的評價，無論是日人作品或近期的研究，都一致指出問題綜錯複雜，無法一概而論<sup>5</sup>。

如同傳統史學對三國時代以下王朝正統的爭論一般，對義民歷史的研究，已然宣示義民問題的複雜性。但是相對於學院內的討論，在另一個場域中，也如同朝代的正統論或人物的忠奸論一般，因現實投射或思考取向，而不免各自化約所

---

<sup>3</sup> 孔立，1990〈清代臺灣的義民問題〉《臺灣研究集刊》1990 年第 4 期，頁 92-93。

<sup>4</sup> 謝宏武，1994〈清代臺灣義民之研究〉臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，頁 31-41。

<sup>5</sup> 日本學者的態度可舉伊能嘉矩為代表，參見氏著《臺灣文化志》（中譯本）上冊，頁 499-503。

臺中：臺灣省文獻委員會。1985 年。近人著作則可參看劉玲妮，1983《清代臺灣民變研究》第五章第三節，臺北：臺灣師範大學歷史研究所專刊 9。謝宏武，1994〈清代臺灣義民之研究〉第四章與丁光玲 1994《清代臺灣義民研究》第五章，臺北：文史哲出版社。

見，對義民問題形成一種政治上正確與否的爭議。在「政治的正確」問題上，正反雙方皆可因其立場之不同，各憑其據，力申其說。正方多引述清代最高長官—早期的臺灣道、晚期的臺灣巡撫，日據時期的臺灣總督，民國之行政院長、總統—皆先後贈匾表彰，證明其正確性。而反方則以林爽文事件的「起義」意涵為由，或視其為缺乏「民族大義」的滿洲統治者之鎮壓工具，或以階級觀點，貶之甘為「反動封建勢力」作俵。率此，未有定說，而且在筆者想像中，隨著歷史不斷地前行與再造，勢將永無定說。

相對於義民政治正確性的討論，義民信仰的嚴謹討論無寧說是太過貧乏。對於義民信仰，最常見的見解是將其比附於「鬼魂」信仰，置諸於「無主孤魂」類型的一種，此種詮釋甚至進入國民教育的教科書，也因此引起抗議波瀾。然而這種詮釋可能源自對整體臺灣民間信仰認識的不完全。

前已論及，清代臺灣乃至於全中國，因政治—治安事件而產生的公共祭祀相當普遍。臺灣在數次重大事件後，有相當數量因捍衛鄉土、城池犧牲烈士的崇祀出現，現世中的保境安民烈士，在亡故後亦被崇祀為保境安民的神祇，這種延伸或模擬的行為絕非特例，甚至是漢人社會中的通例<sup>6</sup>。

據筆者所知，對於臺灣民間信仰的超自然世界（或說是「鬼神論」）完整且無內在矛盾地描述，研究者仍在努力探索之中<sup>7</sup>。當然，筆者也無意於鋪陳臺灣民間信仰神學的一己之見後，再進行義民信仰定位的討論，所以想以近年一篇總合性的討論為基準<sup>8</sup>，在這篇文章中，作者以文獻為主，對臺灣俗稱「有應公」的無主孤魂信仰進行考原、祀祠設置與質量轉化等討論，並在釐析諸種事象後附論「與有應公源異質似」的相關信仰類型<sup>9</sup>。於此戴氏列出「忠義祠」與「義民祠」兩種異於「有應公」的信仰，由於是以歷史文獻為主的討論，對當代的信仰實態並未能充分掌握，但是戴氏歸納出的看法是：前者崇祀對象為官員，尤其偏重武將，即所謂「有位之官弁」；而後者則以民間人士為主，對象是「無位之民」

---

<sup>6</sup> 漢人民間信仰中的「武神」大抵不脫此種類型，眾所周知的關公即為最好的實例，若要找尋地方化的例子，泉州惠安的青山王即為佳例，甚至泛閩南語系文化區（泉州安溪、潮州海陽）內的張巡、許遠崇祀也是。

<sup>7</sup> 稍早有呂理政，1991〈臺灣民間信仰概說〉，收入其《傳統信仰與現代社會》頁1-24。最新近的討論有；余光弘，1997〈臺閩地區「上身的」現象初探〉、康豹（Paul R. Katz），1997〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，中央大學《人文學報》16期，頁123-134。

<sup>8</sup> 戴文鋒，1996〈臺灣民間有應公信仰考實〉《臺灣風物》46卷6期，頁53-109。

<sup>9</sup> 戴文鋒〈臺灣民間有應公信仰考實〉頁83-98。

<sup>10</sup>。自此，我們可以掌握的是，兩者的崇祀來源，皆為政治性武裝衝突事件中的死難者，即所謂的「源異」，但是果真是「質似」嗎？

回歸到我們的問題，對於義民信仰定位的討論，究竟是要僅側重於某個時代官方的褒獎提倡、知識菁英的認定鼓勵，還是也需要審視當代信仰者的態度及行為，而後給予初步的解釋？尤其，縱使政治—無論是當時或現今—有正確與否的問題，但是信仰是否也有正確或不正確的評斷？政治上的義民，恐怕由於現世的處境不同，在人類一再衍生詮釋下，所謂的歷史真相永難定位；而宗教信仰上的義民，卻應該是一個難以抹滅的社會事實。況且，在臨界 21 世紀的此時，應不復有「你的信仰不對！」的認知了吧。

### 參、義民信仰與北臺灣客家社會

且讓我們先放大視野，審視全臺因林爽文事件所烙下的信仰符號。此事件中產生的義民，依後人的歸納，也是列為祀典之最盛者<sup>11</sup>。筆者所見所聞中，除了事件爆發的彰化縣外，以其接壤的南北兩行政區；南側的諸羅縣、北側的淡水廳最為明顯。

其中諸羅縣各次戰役的慘烈甚為官方所矚目，乃至上達天聽。事平後，除了因此而易縣名為「嘉義」外，原本縣城東門有主祀「十九公」的忠義祠、南門則有主祀「義民公」的鎮南祠（護國義民祠）<sup>12</sup>，而縣丞所駐在的笨港，亦有「義民廟」<sup>13</sup>，今日水上鄉轄內七月亦有「義民」祭祀，這些都是對於事件中死難義民的崇祀；林爽文事件在嘉義地區形成的歷史記憶，迄今猶斑斑可考。但是，這幾個崇祀皆限於小小的個別祭祀圈<sup>14</sup>，未如本文所要考察的，北臺灣行政區淡水廳下，日後的義民信仰影響力之大。

前引北臺灣有四個因林爽文事件而產生的「義民廟」，雖然苗栗的義民廟在信仰組織上應該視為獨立的系統，但緣起上同樣是因林爽文事件所生發。新埔、頭份、平鎮三地的廟宇則有明顯的淵源。乾隆五十五年建廟於新埔枋寮後，隔年立祀於平鎮廣興，光緒十三年（1887 年）頭份分割香火立祀<sup>15</sup>。而這四處皆是

---

<sup>10</sup> 同前註，頁 87。

<sup>11</sup> 伊能嘉矩，1985《臺灣文化志》（中譯本）上冊頁 501。

<sup>12</sup> 謝石城等，1964《臺灣省嘉義縣市寺廟大觀》頁 53-54；61。新營；文獻出版社。

<sup>13</sup> 謝石城等，1972《臺灣省雲林縣寺廟文獻大觀》頁 56。新營；文獻出版社。

<sup>14</sup> 筆者 1994-99 年嘉義、水上、北港訪談。

<sup>15</sup> 巫乾欽等，1993《褒忠祠貳佰周年慶典紀念特刊》頁 153，平鎮：褒忠祠；黃欽俊等，1987

19 世紀晚期以來，北臺灣客屬的重鎮。

先論苗栗，漢人入墾以來，原名貓狸的苗栗一直是後龍溪中游的要地，光緒十五年新竹苗栗一度分轄，並擇苗栗設治，雖維持不久且至 20 世紀中葉始復縣，但苗栗的核心地位並未因此而衰落。苗栗義民廟的立祀過程及其在苗栗縣南境客屬 6 鄉市之影響力，學術界前輩已有很好的成果，無庸贅言<sup>16</sup>。相對於苗栗，頭份可謂苗縣北境客屬核心。雖然頭份義民廟祭祀區域限於頭份鎮轄區內，但實際擴散信仰效應及於整個中港流域中游的客屬社會。位於苗栗縣客屬的南北兩大區域核心的兩處廟宇，近一兩個世紀來，分別維繫義民信仰於不墜。

至於平鎮，廟址所在之廣興庄與中壢老街聚落—19 世紀以來北臺灣客屬最大的市街—原本可謂近在咫尺，今日兩市市區實則難以區分，已隱然蔚為一小都會。而百餘年來，原清代桃澗堡內十三庄的客屬，亦即堡內大部份客屬，以輪值方式於七月二十日舉行義民中元祭典<sup>17</sup>。

頭份與平鎮兩地崇祀的本山枋寮義民廟，所在地之下枋寮聚落迄今從未蔚為市街<sup>18</sup>，其實應另當別論，因廟址係採宗教意義的擇定。且重點在於，這個田莊中的「聖地」，擁有跨清末竹北一、二堡十五大庄、今日桃竹三縣市 19 行政區的輪值祭典區，也應該是今日臺灣最大的一個輪值公共祭祀。枋寮義民廟的社會文化意義已有前輩專文論述<sup>19</sup>，省卻本文的若干贅語之外，更提供相當的討論基準。

向來量化的研究，慣常以廟宇數量多寡去評量信仰的影響力；殊不知義民信仰僅以此四廟宇即涵蓋北臺灣人口密集、交通便利的大部份客家地區。而客屬於 19 世紀晚期入墾北臺灣近山一帶後，幾個較小的祭祀圈也漸次出現，大湖南湖、獅潭新店、三灣永和、關西馬武督<sup>20</sup>等數地的廟宇，即形成原四個大信仰核心的東側脅翼。

及此，前文之所以確認義民節中元祭典為「北臺灣客家族群最大的宗教盛

---

《頭份義民廟圓滿福醮紀念特刊》頁 18，頭份：義民廟。

<sup>16</sup> 李豐楙，1994〈苗栗義民廟信仰的形成、衍變與客家社會——一個中國式信仰的個案研究〉收入《國立中央圖書館臺灣分館建館七十八週年暨改隸中央二十週年紀念論文集》頁 91-116，臺北；中央圖書館臺灣分館。

<sup>17</sup> 巫乾欽等，《褒忠祠貳佰周年慶典紀念特刊》頁 208。

<sup>18</sup> 需要補充的是，距下枋寮僅 5 公里之遙的新埔街，是 19 世紀新竹地區的重要市街。而且道光年間廟務一度為街上 6 個商號輪流經理，見莊英章，〈新竹縣枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉頁 229。

<sup>19</sup> 莊英章，〈新竹縣枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉頁 231-236。

<sup>20</sup> 《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》頁 124-127、144。

事」，於此當可進一步推演為：「義民信仰是北臺灣客家最重要的信仰」，原因內外分敘：

對外而言，北臺灣義民信仰的組織，傳統上不包含大安溪以北至南崁河流域的福佬人。即使當年義民信仰導因生發的兩次事件中，不乏隱含分類對抗的情結，而以竹塹城為主要居住地的泉籍人士，實際上曾與粵籍客屬並肩作戰，但這樣的聯盟並未延續到義民信仰上；今日的桃竹苗四縣市並非全部為客家人居住地，而前述各義民廟信仰組織明顯未包含本區內的福佬人<sup>21</sup>。

內聚因素上，近兩百年來，義民信仰凝聚北臺灣客屬的社會一族群認同，且不斷地擴展；以四個主要廟宇及若干分靈廟宇為據點，19 世紀末以來，北臺灣客屬形成了各個以「庄」或「大庄」為祭祀單位，自願性的團體「義民嘗」也不在少數，而各家宅或宗祠中紛見象徵義民爺的黑令旗供奉，凡此，皆成為有別於世界各地客屬的獨特文化事象。尤其以筆者較熟悉的新埔、平鎮兩處廟宇為例，今日桃竹三縣市 90% 以上客家人口皆在兩廟中元祭典輪值範圍內<sup>22</sup>，其他的民間信仰神祇，在該區域內絕對無一例有此殊榮。而隨著 20 世紀初期以來人口的流動，北臺灣客屬新移住的各都市如高雄市、嘉義市，與西部沿山一線、花東縱谷等鄉村地區，都紛紛分靈立祀<sup>23</sup>。甚至移民人數較眾之區域，還建立類似的輪值祭典區。至於 20 世紀初以來當日內即足以往返的臺北縣、臺北市，往昔可能親謁廟堂，近年則於每年七月自枋寮迎請後，搭建臨時紅壇奉祀，行禮如儀<sup>24</sup>。如此，北臺灣客屬幾乎等同於義民爺爐下善信，而枋寮義民廟儼然成為北臺灣客屬的信仰原鄉。

尤有甚者，義民信仰等同於北臺灣客家的象徵意義，並未因時代演進而曾稍減，反而是與時俱進。在近年客家社會運動或社會議題中，義民爺幾乎成為臺灣客屬的圖騰。自近年的三個場域可以看出義民信仰對客家社會運動的象徵意義，

---

<sup>21</sup> 如此陳述先要排除少數已然「客化」或雙語兼通的閩庄，以及日本統治以來福客兩系的漸趨和平，與 1950<sup>年前</sup>後外省移民移入後，這個組織其實有「外人」個別加入。但絕非以「庄」集體加入。

<sup>22</sup> 現今皆超過 200 年建廟歷史的新埔、平鎮兩地廟宇，其輪值範圍十五大庄與十三大庄，皆未包括竹市大部份區域，桃縣北區及桃竹兩縣竹北、新豐、新屋、觀音四行政區內，傳統上的福佬人居住地。桃竹三縣市客家分佈地內，唯一非屬兩廟祭祀圈者為大溪鎮興南地區與龍潭鄉大部份區域，原因待考，但義民黑令旗仍以陪祀身份見諸若干廟宇，或由家宅供奉。但此區域估計客屬人口約僅 4 萬人。

<sup>23</sup> 《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》頁 129-143、146。

<sup>24</sup> 戴寶村、溫振華，1998《大臺北都會圈客家史》頁 154-166。臺北：臺北市文獻委員會。

分別是《客家雜誌》的對話討論，以及「臺北市客家文化節」活動與臺灣唯一全部以客語播音的「寶島客家電臺」創臺過程。

簡略對照過南臺灣與北臺灣兩地的「義民信仰」後，可能迎面而來的問題是：何以同一事件，在不同地區產生幾近雷同的信仰類型，卻在時間潮流中形成規模懸殊的信仰事象？這個問題我們不擬也無力於此答覆，本文想努力的方向是，試圖從信仰的活動現場中去記錄一些過程、觀察一些態度，而不只是單單從特定的立場去演繹一些觀點。然而，在引領讀者親臨祭典之前，有必要先瞭解義民節中元祭典的組織。

#### 肆、枋寮義民廟義民節中元祭典組織

枋寮義民廟義民節中元祭典組織，特別是早期組織的演變，其實尚待更多的發掘與探究，僅就前人研究簡述如下。

最早的義民祭祀組織，建廟之初係以王禪師等以捐資生息方式維持祭典經費。嘉慶年間，林先坤、劉朝珍兩位仕紳分別於 1801、1817 年，捐獻大批田地作為祭田<sup>25</sup>，連同獻地安葬建廟的戴元玖三者，皆被視為功德施主，於廟內奉有牌位。林、劉、戴三家族因此在日後管理廟務的董事會中各享有一席當然董事，而在中元祭典中則享有祭祀的優先權利。

道光十五年（1835 年），今日中元輪值祭典形式開始出現<sup>26</sup>，日後十五大庄的前身十三庄可能在輪值一回後，在道光二十七年（1842 年），改為由新埔街（今新埔轄內）、大湖口（湖口轄內）、石岡子（關西轄內）、九芎林（芎林轄內）四庄各辦三年的輪值方式。其後於光緒初年間，復將竹北一堡、二堡境內的客家地區分為十三庄輪值<sup>27</sup>。光緒三年（1878 年）大隘地區（新竹縣北埔、峨眉、寶山三鄉）墾畢，加入成為十四大（聯）庄。民國 60 年（1971 年），原社子溪以北之溪北聯庄分割為觀音、新屋兩區，十五大庄之名遂成立<sup>28</sup>。今

<sup>25</sup> 《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》頁 16-17。

<sup>26</sup> 莊英章，〈新竹縣枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉頁 229。

<sup>27</sup> 竹北一堡、二堡行之久遠，《新竹縣采訪冊》擬改稱前者為竹塹堡，後者為竹北堡，似乎未通用。又十五大庄境內僅有三洽水庄（今桃園縣龍潭鄉三合、三水村）屬桃澗堡轄內，故大致而言幾近全屬竹北一、二堡。

<sup>28</sup> 參考黃清漢，1987〈新埔義民廟祭祀圈結構之研究〉文化大學地學所碩士論文，頁 57-70。筆者並略做修訂意見。需要特別說明的是，光緒初年以後，「聯庄」之名意義浮現，亦即以某庄之名出面，實則包含鄰近各庄組成「聯庄」參與輪值。本文「大庄」、「聯庄」、「祭典區」三

日十五大庄的地理位置詳見附圖，至於詳細行政區劃（\*記號代表部份）則見下表<sup>29</sup>。特別要說明的是，十五大庄的值年總正爐主，皆採固定形式，即每輪皆由固定的家族擔任召集。這十五個宗族的名稱，即所謂的「公號」同見下表，就筆者所知，這些都曾是該地區的領導或支配性宗族<sup>30</sup>。及此，我們應可約略瞭解，到了 1878 年，枋寮義民廟義民節中元祭典組織的架構可謂形成，但是究竟當年的「庄」或「大庄」如何形成為今日的「聯庄」<sup>31</sup>，尙待先進指教。另一個問題是，以這十五個宗族為首的「非常設機構」，如何推動祭典的舉辦？以下，我們即以丁丑年的湖口聯庄值年為例開展觀察。

輪序	聯庄名稱	聯庄範圍	總正爐主
1	六家	竹北市：東平里、中興里、鹿場里、斗崙里、北崙里、隘口里*、十興里*； 新竹市：千甲里、金山里、關東里*、仙水里*、科園里*、新莊里*、龍山里* 竹東鎮：頭重里、二重里、柯湖里、員山里。	林貞吉
2	下山	芎林鄉：上山村、下山村、文林村*； 竹東鎮：陸豐里、三重里； 竹北市：東海里、隘口里*、十興里*	鄭振先
3	九芎林	芎林鄉：芎林村、文林村*、水坑村、中坑村、新鳳村、石潭村、秀湖村、五龍村、華龍村、永興村；	曾捷勝

詞彙並用，意義等同，三者皆指輪值祭典的地理範圍。稱聯庄者，係因包含以 19 世紀大湖口為中心的數個「庄」聯合負責，故稱「聯庄」。而「大庄」則以大形容其範圍之廣或庄數量之大。「祭典區」則為當代用語，指涉與當代行政區域不符的傳統祭祀單位（湖口聯庄範圍既非湖口鄉全鄉，卻又包含楊梅鎮 2 里與新豐鄉 2 鄰），故以「祭典區」名之。

<sup>29</sup> 取材自《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》頁 106-109、村里部份略經田野修正。

<sup>30</sup> 以現有研究成果而言，最知名者當為六家林貞吉、大隘姜義豐、溪南徐國和三個家族，彼等對於北臺灣漢人社會的建立的重要性，分別可參見：〔林貞吉部份〕莊英章、周靈芝，1984〈唐山到臺灣：一個客家宗族移民的研究〉，刊於《中國海洋發展史論文集》1，頁 297-333，臺北：中央研究院三民主義研究所。〔姜義豐部份〕吳學明，1986《金廣福墾隘與新竹東南山區的開發（1834-1895）》臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所專刊 14。莊英章、陳運棟，1986〈晚清臺灣北部漢人拓墾形態的演變：以北埔姜家的拓墾事業為例〉，刊於瞿海源、章英華主編《臺灣社會文化變遷》（上），頁 1-43。臺北：中央研究院民族學研究所。〔徐國和部份〕施添福，1989〈清代竹塹地區的「墾區莊」：萃豐莊的設立和演變〉《臺灣風物》39 卷 4 期，頁 33-69。

<sup>31</sup> 以十五大庄中分區大小不均勻及若干大庄名稱的線索，即可推知現有規模其實是逐漸成長的，以九芎林、枋寮 2 聯庄為例，兩區現今竹東鎮、竹北市的部份，在相當多人印象中早年並未包括。何時加入尙待深究。

		<p><b>竹東鎮</b>：上坪里、瑞峰里、軟橋里、員峽里、上館里、大鄉里、中正里、東寧里、南華里、喬華里、東華里、中山里、竹東里、忠孝里、榮華里、榮樂里、五豐里、雞林里、仁愛里；</p> <p><b>橫山鄉</b>：全鄉 11 村</p> <p><b>關西鎮</b>：南新里*</p> <p><b>尖石鄉</b>：全鄉（原住民除外）</p> <p><b>五峰鄉</b>：全鄉（原住民除外）</p>	
4	大隘	<p><b>北埔鄉</b>：全鄉 9 村</p> <p><b>寶山鄉</b>：全鄉 9 村</p> <p><b>峨眉鄉</b>：全鄉 6 村</p> <p><b>新竹市</b>：東區柴橋里*、香山區茄苳里*、東香里*、大湖里*</p>	姜義豐
5	枋寮	<p><b>新埔鎮</b>：上寮里、下寮里、北平里、南平里、文山里；</p> <p><b>竹北市</b>：竹北里、竹仁里、竹義里、泰和里、新社里、新國里、聯興里、新庄里、麻園里、溪洲里、十興里*、</p> <p><b>新竹市</b>：前溪里。</p>	林六和
6	新埔	<b>新埔鎮</b> ：新埔里、新生里、新民里、田新里、四座里、旱坑里、寶石里、內立里*。	潘金和
7	五分埔	<p><b>新埔鎮</b>：五埔里、內立里*；</p> <p><b>關西鎮</b>：東平里*。(1~15)</p>	陳茂源
8	石光	<p><b>關西鎮</b>：石光里、大同里、上林里、新力里、南和里；</p> <p><b>新埔鎮</b>：內立里*。</p>	范盛記
9	關西	<b>關西鎮</b> ：東興里、西安里、南雄里、北斗里、仁安里、南山里、北山里、東安里、東山里、東光里、南新里*、新富里、玉山里、金山里、錦山里*。	羅祿富
10	大茅埔	<p><b>新埔鎮</b>：巨埔里、鹿鳴里、新北里、照門里、清水里；</p> <p><b>關西鎮</b>：東平里*(16~18)</p> <p><b>龍潭鄉</b>：三水村、三合村。</p>	吳廖三和
11	湖口	<p><b>湖口鄉</b>：中勢村、孝勢村、仁勢村、愛勢村、信勢村、波羅村、中興村*、湖南村、湖鏡村、湖口村、長安村、長嶺村、鳳凰村*；</p> <p><b>新豐鄉</b>：中崙村*；</p> <p><b>楊梅鎮</b>：三湖里、上湖里。</p>	張六和
12	楊梅	<b>楊梅鎮</b> ：楊梅里、楊江里、紅梅里、梅新里、永寧里、水美里、大平里、東流里、秀才里、大同里、中山里、梅溪里、金溪里、裕成里、楊明里、瑞塘里、永平里、瑞坪里、四維里、埔心里、光華里、仁美里、金龍里。	陳泰春
13	新屋	<p><b>新屋鄉</b>：新屋村、新生村、後湖村、東明村、石磊村、清華村、九斗村、埔頂村、頭洲村、下埔村、興村、下田村、赤欄村、永安村、石碑村；</p> <p><b>楊梅鎮</b>：上田里；</p> <p><b>觀音鄉</b>：富源村。</p>	許合興
14	觀音	<p><b>觀音鄉</b>：觀音村、白玉村、廣興村、武威村、大潭村、保生村、三和村、新興村、坑尾村、金湖村、大堀村、大同村、上大村、藍埔村、崙坪村；</p> <p><b>中壢市</b>：過嶺里、山東里、內厝里、月眉里。</p>	黃益興
15	溪南	<p><b>新豐鄉</b>：員山村、重興村、松林村、鳳坑村*、上坑村*、中崙村*、瑞興村、福興村、後湖村*、青埔村、新豐村*、埔和村*、坡頭村*；</p> <p><b>湖口鄉</b>：鳳山村、鳳凰村*、和興村、德盛村；</p> <p><b>新屋鄉</b>：笨港村、後庄村、社子村、望間村、慷榔村、大坡村、深圳村*；</p> <p><b>楊梅鎮</b>：富岡里、豐野里、員本里、瑞源里。</p>	徐國和

## 伍、湖口聯庄祭典組織與先期預備工作

義民信仰各種週期的祭典，其實迄今仍待深入研究。包括最為矚目的義民節中元祭典，目前為止，我們僅有詳略不一的三次記錄（1986、1987、1995 年）做為參考<sup>32</sup>，所以以下的陳述僅能代表我們對一次義民節中元祭典，疏漏粗淺的觀察<sup>33</sup>。

### 一、祭典行事日程

丙子年（1996 年）七月二十日，張六和公號代表人自大茅埔吳廖三和代表人手中接下祭典委員會印信後，丁丑年湖口聯庄的義民節慶讚中元祭典準備工作即已開始。此後由總正副爐主張六和、羅合和所召集的一些會議筆者未及參與，略之。但是從日後推展情形可以知悉，由於此次湖口祭典區係以湖口鄉為主要範圍，實質上湖口鄉長以下的行政系統已充分動員，尤其當時新竹縣長、縣立文化中心主任皆由湖口人士擔任，故而以傳統的活動為核心，擴大辦理全國文藝季「文化義民節」，不過其延伸的意義本文暫且割捨，焦點仍集中在宗教性的儀式本身。

丁丑年二月初一（1997 年 3 月 9 日），由「褒忠亭義民節值年湖口區祭典委員會」署名的「行事通知書」（原件見附件 1）就擬定發出，其公告事項重心有四，分別為：

1. 「領調」，時間為二月十五日起至三月三十日止，向各村里長辦理。
2. 恭迎義民爺至祭典區及恭送返宮，時間分別為五月十八日（6 月 22 日，週日）及七月二十二日（8 月 24 日，週日）。
3. 神豬、羊申報，時間為六月十六日起至七月初一止（7 月 20 日~8 月 3 日），向

---

<sup>32</sup> 分別參見：松平誠，1988 年〈褒忠亭義民節祭典—日本人眼裡的客家祭禮及其比較文化論的考察〉，收入《臺灣史研究會論文集》1，頁 185-210。臺北：臺灣史研究會。第十二屆六家聯庄祭典委員會編印，1987 年《枋寮褒忠亭丁卯歲義民節專輯》頁 31-40。李豐楙、張美櫻〈祭典程序篇〉，收入關西聯庄祭典委員會編印，1996 年《褒忠亭乙亥年義民節輪值第九區關西聯庄祭典專輯》頁 33-68。後兩種蒙賴玉玲小姐見示，謹此致謝。

<sup>33</sup> 於此要對褒忠亭義民節值年湖口區祭典委員會的全體成員致謝，他們在忙碌之中還要回答筆者的問題。也要感謝褒忠亭義民廟諸多執事與新竹縣立文化中心的配合，以及七月十八至二十日祭典期間，協力完成調查的王為國、張瑞真、陳雯玲與眾多志工，與在湖口祭典區替我攝影的好友姜材貴。當然，錯誤之處則是筆者的責任。

各村里長辦理。並附帶評鑑頒獎事宜。  
4. 義民節三日祭典行事曆，及信徒配合事宜。

## 二、湖口聯庄祭典組織

以上日程可約略了解整個祭典準備工作，包含經費籌措與祭品（神豬羊）的規畫。但是究竟祭典組織中的「祭典委員會」如何成立，我們在此要先行敘述。由前文十五大庄的敘述中，可以得知各庄或祭典區的總正爐主是固定的，總副爐主其實也是。但是湖口區（聯庄）更下一層的十個爐主亦是沿襲十五年前的前次祭典，或者說前屆的爐主有優先的權利連任。隨同「行事通知書」分發各家戶的尚有另一文件，姑且稱之為「領調說明書」（原件見附件 2），是一張各調調金的說明，但是總正副爐主及爐主部份已經填上名稱，限定了資格。

這些負責籌組祭典職務的爐主，其實都不是個人，而是一個或大或小的宗族名稱，慣稱「公號」。「公號」向來罕見於各種研究作品中<sup>34</sup>，但在十五大庄客家社會內卻是非常通用的口語，意指一個家族或宗族的總稱。慣例上，第一字當然為該宗族姓氏，第二字則為數字，依據其分房而定，第三字則慣以吉祥字眼為之，或者第二、三字皆以吉祥字眼為之；因為強調同一男性祖先（通常是來臺後奠定基業者）以下，開始分房後，各房子孫應同心協力，故以「和」字最為多見。至於公號的指涉範圍，雖然大多數以來臺祖派下各房的全部子孫為多，但也有以個別房派為限的公號出現，本文分別以大公號、小公號名之。小公號的命名方式大體也依照大公號之例。總正爐主「張六和」即是自其來臺祖張亦標之子張應仕傳下有六房子孫，因而得名。

如同張六和、羅合和一般，十個爐主也無一例外是公號。除了一個例子外，全為 19 世紀以來湖口地區，人口與土地資源上各佔一席地位的重要宗族<sup>35</sup>。但是有四個公號須做特別說明；其中於附件 2 中稱「戴雅發」者，的確是人名，但是戴氏已於 70 年前（昭和初年）去世，但第 8 至 11 屆（1940、1954、1968、1982 年）逢輪值祭典，戴氏六個兒子皆以其亡父之名出任爐主，在意義上來說其實半個世紀以來「戴雅發」已是一個小公號。不過，在本次祭典的正式調單上，戴雅

---

<sup>34</sup> 1997 年 9 月本文前身完稿後，有幸讀到對這個詞彙的完美解釋：羅烈師，1997〈新竹大湖口的社會經濟結構——一個客家農村的歷史人類學探討〉頁 41 以下，清華大學社會人類學研究所碩士論文。

<sup>35</sup> 羅烈師，〈新竹大湖口的社會經濟結構——一個客家農村的歷史人類學探討〉頁 49 以下。

發已經改爲「戴拾和」，原因是身兼老湖口上戴屋<sup>36</sup>族長的戴雅發末子戴天敏，已經協調全族將榮任義民祭典爐主的權利，轉歸全部戴氏家族，故本屆起以「戴拾和」公號出面<sup>37</sup>。其次是「陳榮和」與「陳四昌」，這兩個公號其實都屬於宗祠位於南勢（湖南村）的「陳四源」公號派下，但「陳榮和」爲其派下大房內小公號，「陳四昌」則爲三房內小公號<sup>38</sup>。最後就是「林長泰」，林長泰是唯一非世居湖口祭典區的公號，而爲一分佈於桃園縣楊梅埔心地區的宗族，且僅代表人林彰宏一戶居住於湖口。對照其他十個世居多年，人丁繁盛的世家，林長泰公號出現於爐主之列另有原因<sup>39</sup>。故而可知這份爐主名單應是陸續成長或變化的，不過至丁丑年已成慣例。

除了責任重大且開支浩繁的爐主級由公號固定擔任外，若我們進一步自正式調單中分析總主會、總主醮、總主壇、總主普、總經理等新臺幣 8000 元以上各調的領調單位，則可發現這些「當調」者，除總主普外，50%以上皆由公號出面<sup>40</sup>。由公號之名出任重要職務，充分意味客屬逢祭祀大事時敬宗收族的風尚。對照筆者另一個客家或「客底」田野地點，北港溪流域中游的新街王爺五十三庄，主持中元的「五大柱」亦以祖先之名義，閩族出任執事<sup>41</sup>。甚至連閩西客屬遷移至臺灣亦有此風，實例是淡水鄞山寺（汀州會館）的廟地檀越亦爲往生者。既然分屬南北三地，且來源不同的客屬都見此風<sup>42</sup>，所以這種爲祖先積祈冥福，並藉信仰活動凝聚宗族的方式，似乎於客家社會中尤其明顯，庶不致誤。

對宗族內部而言，逢義民祭典時紛紛以公號請調，在功能上或可重新聯結因宗派渺遠，年久人疏的血緣關係。若以祭典區爲單位觀察，則原先可能因種種摩擦競爭而不睦的各宗族，藉此機會得以齊聚義民爺爐下，同心效力。

---

<sup>36</sup> 「上戴屋」係對照居地位置較南的義民廟地施主戴元玖家族大竹圍「下戴屋」而稱。1997.9.17

戴天敏先生訪談

<sup>37</sup> 戴天敏<sup>先生</sup>訪談。

<sup>38</sup> 1997.8.23 陳榮和代表人陳壁全先生、陳四昌代表人陳能特先生訪談。

<sup>39</sup> 光復後，林維李醫師因娶老湖口傅氏之女而遷居新湖口開業「仁春醫院」，其子林彰宏克紹箕裘，亦在其父過世後接續院務。林長泰可能於 1954 年第 9 屆祭典時方加入爐主行列。據 1997.8.23 林長泰代表人林彰宏先生訪談。

<sup>40</sup> 統計自領調單原件，祭典委員會提供。前三者公號數平均值且高達 74%。

<sup>41</sup> 拙作〈新街三山國王與五十三庄——管窺北港溪流域中游的一個信仰組織〉，撰寫中。

<sup>42</sup> 淡水鄞山寺為閩西汀州客家會館，而新竹或十五大庄範圍內以廣東惠州府來源為主流，而五十三庄則以潮州府饒平縣居多。

## 陸、奉飯儀式

以往大概所有的研究義民信仰的著作中，都未曾對聯庄祭典中至少進行一個月以上的「奉飯」儀式多加著墨，但事實上，對十五大庄的信徒而言，這段長達一兩個月的時間，卻是他們與義民爺最親近的時刻，而觀察這段時期中的種種行爲，也才可能達成對本題完整的理解。

「奉飯」在書面資料上稱「奉饌」，但是「饌」這個書面性強烈的漢字對一般人而言相當難以讀出，一般人口語表達都以「奉飯」爲之<sup>43</sup>。顧名思義簡單言之，應該是對義民爺呈奉飯菜。但是，爲何不是敬奉一般神明享用的「牲」，而卻敬奉對生人或亡故親人所享用的「飯」呢？筆者相信，奉飯儀式可能是觀察信徒態度，或是討論義民神格的一個關鍵之處。

在義民信仰中，信徒對其所尊崇的義民爺行奉飯之儀，事實上是一項最基本、日常性的宗教行爲。其源起本文未及考論，通說爲由於當年抵禦林爽文的義軍以黑旗爲標誌，故沿以黑令旗象徵義民爺的神靈。多年來各地民眾亦分別將之請入家宅、公廳宗祠或當地公廟內奉祀<sup>44</sup>，以求庇佑。而對義民黑令旗的日常崇祀行爲，則至少包括小週期的奉飯，與大週期的返回義民廟「過爐」儀式。常見於各家戶、宗祠及公廟中的黑令旗，對黑令旗行奉飯儀式，以及前往義民廟過爐等事象，是義民信仰普遍深植於北臺灣客屬社會的另一明證。

過爐儀式或與一般臺灣民間信仰（包括閩客兩系漢人）中，分靈者對祖廟香火的靈力溯源或再求強化觀念相去不遠<sup>45</sup>，但奉飯卻是僅見行諸於義民爺的儀式。

一般供奉於家宅或宗祠的義民令旗，大致於每月初二、十六行奉飯之禮，此與慣行的「作牙」或有關聯，當日須預備較豐盛的菜肴於進餐前先行奉祀<sup>46</sup>。這是行之於家戶或宗族內的簡單儀式，嚴格而言未達公共祭祀層面，然而卻是信徒與義民爺間最頻繁與親密的連結。此外在新竹縣境內，卻有不少區域民眾，在所

---

<sup>43</sup> 這是在十五大庄西部，如湖口、新豐、楊梅、新屋、觀音通用的說法，十五大庄東部似乎較通用搗飯（kai fan）一詞，如橫山、北埔與轄外的南庄等地，此點承范振乾先生等賜告。

<sup>44</sup> 家戶或宗族多迎請黑令旗，而各廟宇有見以牌位甚或金身形式象徵義民者。

<sup>45</sup> 特別得註明，此處的「過爐」與福佬語中的「進香」、「刈香」較接近，或者焦點指涉在進香過程中的「過爐」動作，而與輪值神明奉祀交接的「過爐」意義略異。

<sup>46</sup> 可以竹北六家的家宅宗祠奉飯為例，參見莊英章，1994《家族與婚姻—臺灣北部兩個閩客村落之研究》頁56，臺北：中央研究院民族所。又，對於奉飯，熟諳臺灣民間信仰者馬上聯想到的比對是福佬人慣行的「犒軍」，但非常明確的，對象不同，方式也不同！

屬公廟中普遍性地實行奉飯儀式，筆者所知現今規模最大者，當屬行之於北埔慈天宮與竹東惠昌宮，簡述如下。

北埔慈天宮係主祀觀音的廟宇，堪稱大隘三鄉信仰中心。例行之奉飯殆起自第二次世界大戰前，當時因居民所養之家禽家畜非常不平安，故議請義民爺前來坐鎮。時至今日，北埔全鄉依排定日期，全年每日輪值奉飯，一個奉飯單位範圍大小不一，基本上以鄰為單位，人戶密集的行政村，每鄰即一個奉飯單位，反之則合數鄰為一單位。以戊寅年為例，全鄉各村區分為 71 個單位。亦即一年當中，北埔全鄉鄉民每戶人家有 5~6 次奉飯機會<sup>47</sup>。據耆老所述，原先當以飯菜奉飯，但現今亦有以三牲前來奉祀者，每日時間奉飯時間不一。以往在物資困難時代，輪值奉飯為兒童深所期待，因當日飯桌上必定有較豐盛的菜色。

竹東惠昌宮主祀三山國王，轄境為原樹杞林街，今劃分為 13 里，所轄即竹東鎮主要街區。於惠昌宮舉行之奉飯源起難考，當地老者僅能以有知以來即慣見回答。惠昌宮祭祀圈內除陸豐里因交通不便外，餘 12 里皆輪值奉飯。當地奉飯亦以鄰為基本單位，大者一鄰，小者合數鄰為一單位，每日輪值。但逢年過節則因前來祭拜者多，停止奉飯。而陸豐里雖未到惠昌宮奉飯，卻於里內自行對義民爺輪值奉飯<sup>48</sup>。

除了前述兩例，新竹縣內尚有若干廟宇陪祀義民爺，該祭祀圈內的居民亦須循例輪值奉飯。有云奉飯遍行於新竹縣若干區域公廟，可能與第二次大戰末期交通不便，信眾無法親赴義民廟祭拜有關<sup>49</sup>；究竟起源如何，尚待深究。但至少近半世紀以來，在前述的公私兩種情境下、不一週期內，信眾對義民爺例行奉飯之儀，在在呈現人神之間一種親密的聯繫。

然而，值年的祭典區，更要在十餘年一度的輪值中元祭典來臨前，將義民爺迎請至轄內，舉行公開盛大的奉飯儀式。

### 恭迎義民爺至祭典區<sup>50</sup>

按照前引的「行事通知書」所訂，五月十八日是湖口聯庄恭迎義民爺到祭典區的日子，何以義民爺要早兩個月就到輪值的祭典區來，原因就是值年的信眾要對義民爺展開奉飯。

---

<sup>47</sup> 統計自「北埔慈天宮八十七年度城隍爺義民爺各村輪流奉飯表」，1998.4.3 彭阿欽先生訪談。

<sup>48</sup> 1998.4.3 訪談。

<sup>49</sup> 楊鏡汀，1991〈客家人的宗教信仰〉頁 106，收入《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》徐正光主編，臺北：正中書局。

<sup>50</sup> 此段過程未及觀察記錄，由張福普先生口述。

依照慣例，每年的端午節後，最遲至六月十八日，十五大庄的值年聯庄就應該前來恭請義民爺至祭典區接受信眾奉飯<sup>51</sup>。也就是說，值年的聯庄在七月二十日祭典正日前，應該至少有一個月的奉飯期，何以有近一個月的差距？推測當與十五大庄的各單位大小差距有關，因為大者如廣袤跨四鄉鎮的溪南聯庄，小者如僅不到三里的五分埔聯庄，家戶數差距甚大。

湖口聯庄選擇端午節後第二個週日迎請，五月十八日（6月22日）上午7時於新湖口成功路停車場集合，共計99輛車輛陣頭，取其九九至崇之數，前往新埔鎮下寮里義民廟，恭迎義民爺。

由於義民爺以黑令旗為象徵，故由義民廟準備20支上書有「湖口聯庄眾信士一同敬奉」的黑令旗，由祭典委員會請回。依序在波羅汶三元宮，新湖口顯聖宮，三湖三元宮，老湖口三元宮下轎後登上廟中準備的斗內，供奉於廟內。次日開始，由祭典區內家戶輪值奉飯。

## 二、「奉飯」的實況

湖口聯庄選定義民爺奉飯地點有四，即祭典區內四處廟宇，四處奉飯地點以該廟原有祭祀圈為準，約略調整其範圍<sup>52</sup>，以鄰為單位分配每日輪流奉飯。其中除新湖口顯聖宮因轄區為市街，家戶密集，故各鄰僅輪一次，其他三處皆有若干鄰輪值一次以上，四處奉飯地點及其範圍表列如下<sup>53</sup>：

地 點	範 圍
波羅汶三元宮	湖口鄉波羅村 1~11 鄰，湖南村 7~18 鄰，鳳凰村 1~5、16~17 鄰，中勢村 23~30 鄰，信勢村 10~11、21~36 鄰，新豐鄉中崙村 6~7 鄰。
新湖口顯聖宮	湖口鄉中勢村 1~22 鄰，孝勢、仁勢、愛勢村全村，信勢村 1~10、12~20 鄰。
三湖三元宮	楊梅鎮上湖里、三湖里全部。
老湖口三元宮	湖口鄉長安、長嶺、湖口、湖鏡村全村，湖南村 1~6 鄰。

而上述範圍即本次湖口聯庄的範圍，自五月十九日起至七月十九日 60 天內，每日都有信徒前來奉飯。

相對於一般有祀義民爺的家戶或宗祠，每月初二、十六的奉飯，除了主食米

<sup>51</sup> 1997.9.9 義民廟總幹事林保明、住持林邦雄先生訪談。

<sup>52</sup> 四處廟宇的祭祀圈皆與本次輪值奉飯區域不符，原祭祀圈皆大於奉飯區；且其祭祀圈內若干區域，非屬義民祭典湖口聯庄範圍。

<sup>53</sup> 整理自四處廟宇張貼之奉饌日程表（或稱分配日期）表。

飯外，至少安排五樣的菜色。十五年一度的祭典區輪值奉飯，卻呈現多樣的局面。在時間上，新湖口、老湖口、波羅汶等三處皆在印發的日程表上指明時間為臨近正午，但三湖卻「循例」為午後接近傍晚。而據觀察，前三處亦有以下午行事者。更重要的是信徒種種關於奉飯時間的討論，我們不妨留待文末探討，在此先陳述四個地點的奉飯實況一例。

### 1. 波羅汶三元宮奉飯

七月初八（8月10日）係由湖口鄉信勢村第27鄰輪值奉飯，場景約略如下：三元宮正殿的下桌上供有兩個斗，大位（左）斗內兩支為五月二十日自義民廟請來之聯庄祭典令旗，小位（右）斗中則為各信士家中奉祀者，在奉飯開始後亦送至廟中同享各方禮祀。當日逢星期日，故上午奉飯時該宮花鼓隊從頭到尾表演助興，順帶一提，此類型之花鼓演出已成為北部客家地區特有陣頭。

9：30以後，信徒紛紛攜帶祭品前來，將豐盛飯菜陳設中庭臨時供桌後，各自先燃香膜拜，並前往廟內櫃檯登記姓名。然後由香公（管理日常廟務者）集合吟誦請神，宣讀今日前來的信士名單。11：20信徒先行燒金鳴砲後，由香公召集信徒合掌參拜後吟誦送神詞送神，結束奉飯。

### 2. 三湖三元宮奉飯

同日楊梅鎮轄的上湖、三湖兩里奉飯則依舊例在下午舉行，當日輪值的是上湖里第9鄰。15：20左右廟中即播放八音（北管系統的演奏曲），充滿喜慶氣氛。有人轉述，七月初一（8月3日）輪值的上湖里第1鄰信徒，還特地請電子琴花車表演客家山歌娛神。

稍後信徒分別搬運祭品前來，開始陳設於中庭。當日慣見的客家菜色有糟雞（紅糟雞）、以糖薑汁、花生仁為佐料的甜板圓等。因三湖三元宮香公為一外省榮民，因語言等限制無法為大家請神送神，所以信徒各自燃香祭拜禱祝恭請，在祭拜結束後亦各自禱祝送神，於燒金鳴砲後收拾祭品離去。

### 3. 新湖口顯聖宮奉飯

七月初九（8月11日）輪由愛勢村第19鄰奉飯，雖然「規定」的時間是近午，但該鄰決定於下午舉行。程序則和波羅汶約略一致；3：30以後，信徒陸續攜帶祭品前來，陳列於中庭供桌上後，各自燃香膜拜，再前往櫃檯登記姓名。

4:30 香公先召集今日前來信眾，行禮後，誦讀請神詞邀請義民爺與諸神前來享用，繼而宣讀本日奉飯信士名單，敬酒再祝後禮畢。宣佈燒金後，再誦讀送神文即結束。各信士紛紛收拾祭品返家。

#### 4. 老湖口三元宮奉飯

七月初十（8月12日）上午，輪由湖鏡村第11鄰奉飯，該鄰各家戶除了各自準備豐盛菜色外，還特地釀金合置以8艘木製小船容器承裝的生魚片，已達盛宴標準。各自燒香後，由鄰長葉佐樞召集鄰民，吟誦請神詞邀請諸神降臨，內容為延請義民爺等諸神並陳述本日日期、輪值鄰、所奉祭品為何等，並在敬酒後宣讀前來的信士名單。

半小時後，由鄰長吟誦祝詞奉帛（紙錢），各信徒燒金鳴炮後，再由鄰長吟誦送神詞結束奉飯，信徒各自收拾祭品離去。

由前述筆者隨機抽樣的三日四例奉飯中，我們可以發現，時間可以由當日奉飯的單位挑定午前或午後，過程亦可採各戶自由奉請或由專人（香公、鄰長）帶領集體進行。雖然時間、過程與主導者不同，但其間的一致性卻在廣義的祭品與態度上。

爲了因應數十戶不等的各鄰奉飯，四處廟宇皆於中庭添設臨時供桌，以備信徒陳設祭品。由於態度上的虔誠恭敬，故而各家戶無不以超越一般日常正餐的標準，預備了豐盛的菜肴，有些菜色以其製作方式及裝飾看來，當是購自市場或由專業廚師料理，多半已達到宴席標準。即有米飯或油飯、炒米粉、粿圓（湯圓）等主食，再配以豐盛的菜色；冷盤、剝盤（半隻白斬雞或鴨）、罔肉（紅燒豬蹄膀）、熱炒、魚類海產、甜品、酒類及非酒精飲料與水果俱全，特別要提的是，祭品中出現頻率最高的是「雞酒」，即以麻油、米酒共煮的雞肉。若非食品旁另有金箔炮竹提醒這是供品，一般人坐下來絕對可以立即享用。而且也按一般喜慶宴席通例，在鳴炮後結束，只不過多了道化箔燒金的手續。使用的紙錢則爲長錢、天金、福金與保運錢，與燒化給一般神祇的紙錢相同，有別於祭祖或普渡用的銀紙。

### 柒、義民節慶讚中元祭典

#### 一、義民廟慶讚中元儀式

此次義民節慶讚中元儀式，係由自稱屬於「釋教」的黃盛有法師率領主持。

與臺灣其他地區已有或進行研究中的中元祭典比較，無論是主要採用道教科儀的基隆中元<sup>54</sup>，或同為釋教「法師」執行的嘉義民雄大士爺廟普渡<sup>55</sup>，過程皆有差異。原因可能在於執行者師承不同，此與臺灣的民間信仰儀式執行者的分佈有關，本文無力深究<sup>56</sup>。

以下即以時序鋪述七月十八日至二十日於新埔義民廟舉行舉之義民節祭典全部過程，粗體字標題來源為當時張貼於廟內右廂「道士間」（法師寢室）的「啓建慶讚中元二天文科」，其內容意義的解釋，皆來自主持的黃盛有法師。需要提醒的是，執行時並非完全依照前述文件所列次序進行。

七月十八日（8月20日）14:00，由祭典委員會委由廟方豎立燈篙，工人將三枝頭尾俱全的高大麻竹運到，先在其末梢上裝設滑輪繩索，再將根部以木架固定，豎立在義民廟正門廟坪上，揭示祭典即將到來。

豎立後的燈篙為本次祭典的禁忌場所，因其為號召孤魂的標誌，故一般人不願靠近，特別是孕婦絕對避免，以免鬼魂附身甚至投胎。

「彩結華壇」「請師登座」「斗燈安位」97.8.20.15:00

執事法師於義民廟正殿搭設「三寶殿」，懸掛三寶佛並文殊、普賢菩薩，十殿地獄、門神等畫軸，並於供桌上延請安奉以釋教宗師（佛）居中等諸神明，作為兩日科儀主要法壇所在。並將廟正門關閉，三川殿裝設為「三官殿」；中設三官亭，右設褒忠亭，左置金山銀山，與三寶殿隔中庭對望。

三川殿外則於關閉的正門前安置大士爺紙像，左為寒林院（黃法師特別指出本次糊製者所書「翰林院」係為訛誤），右為同歸所，俱為無依孤魂棲息之所。左右兩側門則分為山神土地紙像。

另於大士爺正面相對者為奏表壇，係當夜奏表場所。奏表壇對面即燈篙。上懸招魂燈、招魂幡與招魂圈。

除了三寶殿科儀桌兩側的林、戴兩施主與湖口聯庄斗燈外，並另裝設三處斗

<sup>54</sup> 李豐楙主編，1993，《基隆中元祭祭典儀式專輯》基隆：基隆市政府。

<sup>55</sup> 黃大展先生未刊稿與私人談話。

<sup>56</sup> 「釋教法師」此一詞彙牽涉甚廣，須釐析臺灣民間信仰儀式執行者的分佈，與其源起流派問題，方可能描繪，此龐大計劃現正由李豐楙教授執行中。可略微解釋者是，北部客家地區（以及若干「前客家」地區），有一種自稱系屬佛教或釋教，但卻火居，蓄髮葷食娶妻的「和尚」，執行泰半的民間信仰與喪葬超薦儀式。他們自稱「佛教」或「釋教」系統。「和尚」主要業務為喪葬儀式，若涉及道教系統的儀式，如「拜天公」等，需要釋道兼修者方有能力執行。

燈，分別是監齋（道士間）、灶君（廚房）、僧友（休息室）斗燈。所有的空間配置詳見附圖 1~4。

### 「斗燈開火」19：15

由總正爐主代表人張福普、總副爐主代表人羅美日，及義民廟董事長魏雲杰與各界來賓先燃香向義民爺祭拜，再由總正副爐主分別持燭由上而下，點燃三寶殿各斗燈及供桌燭火，為整個祭典揭開序幕。繼而為文藝季的配合活動，文化中心新增的燃放天燈祈福。

### 「大鬧皇壇」22：10

晚飯後，值年湖口聯庄善信紛紛搭乘遊覽車或其他車輛來到廟中，除各自燃香致祭外，也依例享用由廟方提供的「糖糜」<sup>57</sup>（甜粥，由糖薑汁泡白飯而成）。22 時一過，在廟坪前便裝的法師們開始演奏「二竹」曲牌，祭典委員會並燃放煙火，在喧天樂曲與鞭炮的熱鬧聲中，宣佈了儀式開始。

### 「大士開光」22：20

由主持法師於大士爺前奉告，復執硃筆與鏡子，分別點大士爺眼、鼻、耳、心、腹、背、手等處，再以雞鴨點劃其雙足。並同樣以雞點劃山神、土地雙足。賦予靈力，以安頓孤魂。

### 「奏表申文」23：00

交子時後，總正副爐主代表人換上長袍，領導在場湖口祭典區信徒於廟坪奏表壇上香後，四位法師披上袈裟，率領參加祭典人員行三叩拜禮，開始奏表申文階段。由於是邀請三界神祇降臨，供桌分上下桌，上桌安置登座以待天界，所奉者為「六燥六濕」，包括米香、紅粿、果品、甜品、粉絲、木耳等素供。下桌則以糖塔（以模型灌注而成的糖製品）、三牲、果品供奉。

此階段依照阿難尊者所作的《西嶽正表科儀全部》執行。未了並將載有本次祭典轄區所有參與名單（依姓氏筆畫順序）的疏文火化，上呈於南無西嶽金天順聖大帝。此階段在一般口語簡稱「奏表」，是為祭典正式開始時刻，本日湖口祭典區全境素食一日，以示虔敬。

---

<sup>57</sup> 這項傳統淵源甚早，至少 1940 年代已見記錄，參見余李英，1943〈義民廟★粥〉《民俗臺灣》3 卷 4 期，頁 46。

「豎幡接聖」97.8.21.07：00

「奉請大士」、「連請寒林」、「連請同歸」、「奉請義民」、「請佛作證」、「奉請三界」、「奉請監齋」、「連安灶君」

法師由佛前開始，依序至三官亭、大士爺、褒忠亭、寒林院、同歸所、監齋（香辦信士）、灶君（廚房信士）前誦經敬酒化箔。奉請諸神降臨，參與或監督盛典。

「連起燈高（篙）」7：50

至燈篙前誦經，並以雞鴨血賦予靈力後，將幡、燈、圈升至篙頂，告示召集孤魂。

「梁皇初開」「連誦首卷」8：35

先合樂吟誦「楊枝淨水讚」淨壇，繼而分別吟誦「寶鼎讚」、「祝聖讚」、「三寶讚」與「戒定真香讚」等。再默唸懺文。

完卷後，至寒林院前「經交寒林」後，將表文（封題「南無歡喜宮菩薩御前文表上叩」）、天金、福金，火化證懺。並將該卷懺文寫本（封題「宣禮 慈悲梁皇寶懺第一卷玄文云終...焦面部下無祀孤魂等眾收照」）連同更衣、銀紙等，同送至金爐火化。

「梁皇二卷」9：40

吟讚再默誦懺文，完卷後，至同歸所前「經交寒林」後，將表文（封題「南無離垢宮菩薩御前文表上叩」）天金、福金，火化證懺。並將該卷懺文寫本（封題「宣禮 慈悲梁皇寶懺第二卷玄文云終...焦面部下無祀孤魂等眾收照」）連同更衣、銀紙等，同送至金爐火化。

「梁皇三卷」10：10

過程如前，完卷後，至寒林院前「經交寒林」後，將表文（封題「南無發光宮菩薩御前文表上叩」）、天金、福金，火化證懺。並將該卷懺文寫本（封題「宣禮 慈悲梁皇寶懺第三卷玄文云終...焦面部下無祀孤魂等眾收照」）連同更衣、銀紙等，同送至金爐火化。

「當壇小供」「供養六神」11：15~35

「梁皇三卷」進行時，各處所供菜湯飯即替換。「小供」係對照七月二十日

祭典正日的「正供」而稱，係指法會進行中逢午晚於壇上簡單對諸神奉食。故於壇前進香、燭、果、飯（三杯，餘皆一對）、米花、茶、酒、餅乾等 8 樣供品，並天金、長錢、福金等三種紙錢。主事誦經、淨壇後，依序分獻香、米花、燭、酒、茶、果、餅、各類紙錢、排炮。

再下壇後依序至三官亭、褒忠亭、燈篙、大士爺、寒林院、同歸所、監齋、灶君前行科儀、上香、敬酒、化箔。

#### 「梁皇四卷」14：20

過程如梁皇三卷，完卷後，至同歸所前「經交寒林」後，將表文（封題「南無燄慧宮菩薩御前文表上叩」、天金、福金，火化證懺。並將該卷懺文寫本（封題「宣禮 慈悲梁皇寶懺第四卷玄文云終...焦面部下無祀孤魂等眾收照」）連同更衣、銀紙等，同送至金爐火化。

#### 「梁皇五卷」15：20

過程如前，完卷後，因趕赴施放水燈，原應火化證懺之表文與執交孤魂的寫本等，延至六卷誦完始一併火化。

#### 「燃放水燈」「孤魂安位」15：40

法師於佛前奉告後，由原先放置於大士爺腳下的一對「合境平安」牌居前引導，率領祭典區各鑼鼓陣頭與 5 架水燈牌，前行至新埔與竹北交界之鳳山溪義民大橋。鑼鼓聲中，水燈牌於右岸豎立並點燃，預備於竹北境內（鳳山溪左岸）燃放水燈。

總正爐主手執義民黑令旗，象徵由義民爺邀請，主持致祭。法師宣讀完以各爐主並調首署名的「燃放水陸蓮燈牒文」後將其火化，並以雞鴨血賦予水燈靈力，再依序由總正副爐主開始施放代表各爐主、調首的水燈，以接引孤魂。本次水燈為求環保，以天然質材製作。

#### 「梁皇六卷」16：20

過程如梁皇五卷，完卷後，至同歸所前「經交寒林」。且將兩卷表文（各封題「南無難勝宮菩薩御前文表上叩」、「南無現前宮菩薩御前文表上叩」）並天金、福金，一併火化證懺。並將五、六卷懺文寫本（封題亦如前述）連同更衣、銀紙等，一起送至金爐火化。

#### 「梁皇七卷」16：40

過程如前，完卷後，至寒林院前「**經交寒林**」，將表文（封題「南無遠行宮菩薩御前文表上叩」）天金、福金，火化證懺。並將該卷懺文寫本（封題「宣禮 慈悲梁皇寶懺第七卷玄文云終...焦面部下無祀孤魂等眾收照」）連同更衣、銀紙等，送至金爐火化。

#### 「揚幡供養」「供養六神」17：10

內容與午小供大致略同，唯較簡化。

#### 「梁皇八卷」19：00

過程如梁皇七卷。完卷後，至同歸所前「**經交寒林**」後，將表文（封題「南無不動宮菩薩御前文表上叩」）、天金、福金，火化證懺。並將該卷懺文寫本（封題「宣禮 慈悲梁皇寶懺第八卷玄文云終...焦面部下無祀孤魂等眾收照」）連同更衣、銀紙等，同送至金爐火化。

#### 「梁皇九卷」19：35

過程如前卷。完卷後，至寒林院前「**經交寒林**」後，將表文（封題「南無善慧宮菩薩御前文表上叩」）、天金、福金，火化證懺。並將該卷懺文寫本（封題「宣禮 慈悲梁皇寶懺第九卷玄文云終...焦面部下無祀孤魂等眾收照」）連同更衣、銀紙等，同送至金爐火化。

#### 「梁皇十卷」20：10

過程亦如前卷。完卷後，至同歸所前「**經交寒林**」後，將表文（封題「南無法雲宮菩薩御前文表上叩」）、天金、福金，火化證懺。並將該卷懺文寫本（封題「宣禮 慈悲梁皇寶懺第十卷玄文云終...焦面部下無祀孤魂等眾收照」）連同更衣、銀紙等，同送至金爐火化。

#### 「完誦寶懺」「牒交寒林」

十卷誦完後，將經懺包裹復原。隨後並撤除韋馱供桌，梁皇法會結束。

#### 「暫宿皇壇」

法師於廟中右廂寢室過夜。

「早朝謁聖」97.8.22.7：00
--------------------

佛壇移下至中庭，法師至佛前誦經謁聖後依序：「拜答三官」至三官亭前誦經、敬酒、化箔。「揚幡施食」「供養六神」至燈篙、大士爺、寒林院、同歸所、監齋、灶君前誦經、敬酒、化箔。

#### 「金山勝會」7：30

會場安排的「金山、銀山」為孤魂享用的財寶，此外提供草蓆 2 件，鞋 2 雙，水桶 2 個，碗 48 個，筷 48 雙，杯 48 個、匙 48 支等生活日常用品，透過科儀傳送，使其享用不盡。過程依《金山科儀》進行。

#### 「出榜張掛」8：40~50

鼓樂中由總正副爐主代表人上香，將表示對義民爺崇祀之請（頌）調名單榜文，送至三川殿右壁張貼。

#### 「三獻禮」10：10

為全程宗教性儀式過程中所加入的世俗性典禮，主事並執行者轉為義民廟董事會與祭典委員會，除進行三獻禮，宣讀祭文，行政首長民意代表致辭外，並交接祭典主辦權，由湖口聯庄總正爐主「張六和」移交給楊梅聯庄總正爐主「陳泰春」，由雙方代表人張福普、陳紅壽交接，義民廟董事長魏雲杰監交。

#### 「天廚正供」「拜祝三官」「拜答天恩」「供養六神」11：00

此階段為義民節祭典正祭所在，口語稱為「拜天公」，湖口聯庄長久以來的準備，即在此時全般呈現。以農業社會標準，將最高價值的豐饒收成：所養育出最肥壯的豬（依照重量）、最久長的羊（依照角長）與其他祭品，奉獻於義民爺及其他神明前，表示對所有降臨的神祇，無上的尊崇。

當日清晨廟前已備妥兩張供桌，居中首席為林六吉，左側（下位）為戴元玖（上位應為劉朝珍派下祭桌，缺席），兩家族值年房派均以全豬並豐盛牲禮行祭，其中戴氏派下更以鑼鼓壯聲勢入場。這樣在祭祀位置上的優先權利，表示對義民祀典創立者的禮遇。而湖口聯庄各村里 30 等以上神豬（羊）也在喧天鑼鼓的陣頭簇擁下陸續入場，依次排列於廟坪前，預備正供。

法師於三寶殿壇前誦經，以米飯、花米等先獻正供於佛，次於三官亭、外側上下桌、廣場神豬羊前一一誦經上香，復依序至大士爺、寒林所、同歸所、監齋、灶君誦經、敬酒、化箔。

此時廣場上各鑼鼓隊、花鼓陣並北管八音團紛紛表演演奏，若干觀眾則稱若非禁止電子琴花車入場，則場面將更為熱鬧。廟方雖於 12：50 廣播宣佈可以燒

金，但各豬羊棚皆未有動作，唯有林、戴施主派下將豬頭剃下，表示祭典結束後收拾離去。13：30 左右開始有人燒金鳴砲，此舉乃意寓宴席或祭典結束，各信徒亦開始卸除豬羊棚，鳴炮擂鼓離去。參觀人潮亦漸次散去。

在此同時，祭典區湖口聯庄亦同時於各廟宇或紅壇舉行「午供」<sup>58</sup>，另詳於後。

### 「奉謝三界」「大士出位」15：00~15：20

法師至三官亭前誦經奉謝後，卸下安於廟正門背後的三官亭，表示對眾神祭典結束。繼而卸下安置於廟正門前方的大士爺、寒林院、同歸所，並將三者送至廟外停車場空地。此階段轉折為對「神」的儀式已然結束，隨著日落黃昏將屆，對於「鬼」的儀式即將開始。

### 「交香」「巡洒孤筵」18：20

法師於佛前奉告普渡即將開始後，點燃香枝將內壇（義民廟）香火送至湖口祭典區各外壇。交接地點在湖口鄉新竹工業區東區漢陽路口，即本次湖口聯庄祭典區東緣。法師將壇內佛前點燃的香火交給祭典區四分區（以奉飯地點劃分，即楊梅鎮轄里、波羅汶、老湖口、新湖口）代表及法師或道士，其中除波羅汶以著絳衣的紅頭道士前來外，餘三處皆同為釋教法師，四分區執事當於接香後同步開始「巡洒孤筵」階段，至各普渡區分發義民廟內壇點燃的香枝。而法師返回義民廟後先至戶外大士爺處告知。

### 「登座施食」「賑恤孤魂」20：00

本階段移至廟正門口搭設的普施壇舉行，法師經過示冠、示真言與高聲對答後，登壇淨座，以《瑜伽焰口真言上下卷》所載各手印，化食並普施於孤魂。降座後，至戶外大士爺處奉告。

### 「叩謝宗師」「奉送眾神」「請佛歸宮」「連謝斗燈」「連謝監齋」「連謝灶君」 21：30

普渡過程結束後，法師復回三寶殿壇前稟禮，以答謝宗師、眾神之降臨及斗燈、監齋、灶君等與科儀本身有關的事項，完成整個祭典。

---

<sup>58</sup> 「正供」此名詞用於書面，「午供」則見諸口語。但是在筆者的推斷中應為同一，因為據事後訪談，兩者皆以最豐盛的祭品來對義民爺及眾神奉獻，惟因無法分身觀察祭典區所行「午供」，姑且存疑。

之後並火焚戶外各糊紙像。拆卸三寶殿與各壇。並指揮工人降下燈、幡、圈，拆除燈篙。

## 二、湖口聯庄祭典區之「午供」與普渡

與義民廟「天廚正供」等系列同步於湖口聯庄祭典區進行的，則是「午供」。其實在兩處信徒的口語上，皆將此階段稱為「拜天公」，意指在系列的儀式中，擇此正午對義民爺及所有的神祇的進行的核心祭典。祭典區除了四處原先奉飯地點外，再選擇五處地點進行午供，除了湖口村註生娘廟外，另外於中勢村日裕化工廠東側、湖鏡村如員橋邊、鳳凰村工業區西區、長安村裝甲兵學校前四處搭設臨時紅壇。這四處地點在前夜開始，就將四處奉飯點的聯庄祭典令旗、區域內各處伯公（福德正神）、各各家戶所奉祀的義民令旗及家宅神明分別請入紅壇，預備在此時接受信徒的午供，由於以信徒心目中居神界之首的天公為首，且「動員」了所有大大小小的神祇，故「拜天公」一詞所意涵的是總和性對「神祇的盛宴」。

午供結束後，祭典區開始湧入人潮車潮，傍晚時分信徒開始舉行對「人的盛宴」，一般臺灣慣見的流水席出現了。另一方面同時，原先九處午供地點再分化為更普遍性的普渡地點。待法師或道士迎回自義民廟內壇點燃的香火，普渡階段對「鬼的盛宴」即開始。

總結轉述，則祭典區內在七月二十日當天，也同步執行了與義民廟類似，但為濃縮版的正供與普渡儀式。

## 三、恭送義民爺返宮

七月二十日祭典正祭結束後，送至紅壇或奉飯地點共享香煙的家戶奉祀義民令旗，由各家戶各自請回。七月二十二日（8月24日）清晨7:00，湖口聯庄祭典委員會於老湖口三元宮前廟坪集合，請出神轎，由值年總正爐主張六和代表人張福普、總副爐主羅合和代表人羅美搖經過請神，燃香祝禱，將聯庄令旗自供桌上請下，登轎後，點燃香枝安插，表示義民爺已自湖口聯庄啓程。過程間鐘鼓齊鳴。

依照恭請前來祭典區的相反次序，隊伍依序前往三湖三元宮、新湖口顯聖宮、波羅汶三元宮，按前述過程請下聯庄令旗。循臺一線省道，經過新豐鄉山崎、竹北市市區後，將義民爺送返新埔下枋寮義民廟。

抵達義民廟的時間為10:10。聯庄令旗經過輦轎後由中門進入廟內，在鐘鼓樂聲中經過三界爐、正爐後安置於牌位右側龕上。湖口聯庄執事燃香致祭，由

廟方頌讀禱文，再由總副爐主將聯庄祭典令旗送至金爐火化。完成了整個祭典。

後續的過程則是將三日科儀中斗燈內所用的白米，帶回湖口聯庄，再經由村里長、鄰長發給各戶，於煮飯時加入炊煮，食用後俾保佑平安。至此，褒忠亭義民廟丁丑年義民節中元祭典方正式落幕。

## 捌、義民節祭典的嘗試分析

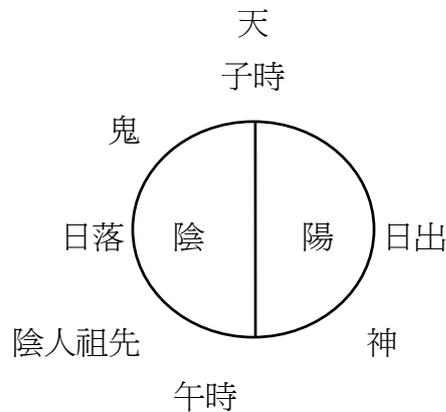
歷經前文冗長的敘述後，進入分析前我們想再次交代立場，本文的意圖是想以丁丑年湖口聯庄的祭典來觀察義民信仰。從前篇的描述中應該可以得悉，這是一組長達兩個月以上的祭典，最單純的奉飯也有個別的執行與陳述差異。而集中於七月十九、二十兩日的儀式更有交錯於人、神、鬼間的複雜對應。既然人的想法和說法會如此多變，我們除了從現階段信徒的態度和行為來看義民信仰外，並想勉力與現有的客屬信仰資料比較，以求更清晰定位。

### 一、「奉飯」的分析

依照一般通例，一處神明到另一處神明轄境或宮廟駐蹕，算是作客。在四處義民爺奉飯的廟宇中，殿內神龕並未更動，由義民廟請來的聯庄祭典令旗奉祀於供桌左側（上位或大位）斗內，數量因七月二十日祭典時各處紅壇數量不一而有差，如楊梅鎮兩里因不另設紅壇，故僅一支。供桌右側（下位或小位）則另準備斗，供各家戶所奉祀的義民令旗插放，齊聚一堂，共享崇祀。但是奉飯卻因信徒崇祀的對象為義民爺，或許在另一種解釋上，反而其他眾神成為陪賓。

在這段主要由各鄰為單位執行的儀式中，我們可以發現，義民爺是在堂皇的過程中被恭迎至湖口聯庄祭典區內原本的信仰中心—四個街庄廟中奉祀，與一般陰神慣例無由晉身正神的廟宇大相逕庭。但是相當特殊的是，每日例行的祭祀祭品，並非通常正神的陽數「三牲」，也不是對於陰神的「雙牲」，而是一般用於對亡故親屬或祖先的「菜碗」飯菜。

在祭祀的時間上，據筆者略微知悉的新竹地區客家慣例，依照日出／日落的自然週期，配合傳統十二時辰的社會生活週期，不同的祭祀對象各自有其當行時段。祭天「拜天公」例行於子時，因為一日之始，當行諸地位最高的主宰。子時之後，日出到日中（午時）則為一般神明「正神」的祭祀時段。午時後，陰氣漸長，則是祭祀亡故親屬或祖先等「陰人」的時間。日落以後到子時前，則是「普渡」、「送鬼」的時機。如此基本的祭祀時間—對象可圖示如下：



之所以「基本」名之，是由於有許多現實或個人的因素，致使提前或延後在下一個向度中行祭；如新春「搶頭香」，會將一般神明的祭祀提前到子時剛開始時；而午後赴各正神廟宇燒香者亦所多見，然卻畢竟不是通常或是最佳時機。但是陰陽（子／午時）間的鴻溝卻難以跨越，若祖先或陰人能提前至午時前祭祀，則在認定上可能有所轉變。

總結對湖口祭典區此次奉飯儀式空間、時間、祭品與紙錢的觀察，可將其結構表列如下：

項目	內容	態度或意義
空間	廟宇	神的空間
時間	近午或傍晚	猶豫於陰人祖先與神之間
祭品	菜飯	祖先陰人
紙錢	天金、福金、保運錢	神

在四個觀察項目中，空間上義民爺為信徒自其自身之廟宇迎請至其他神祇之廟宇供奉，而四處廟宇主神分別為三官大帝與媽祖，既可與之並坐正殿，對義民爺「神格」之肯定殆無疑義，因為在臺灣任何一角落，很難想像會有將萬善爺或有應公迎奉至前述兩種神明廟內的情景。至於使用的紙錢，也是與燒化給一般神祇的雷同，所以在這兩個項目上，信徒的認定，姑且不論所謂的神明位階，應與媽祖或三官大帝類同。

但是在執行祭祀的時間與祭品兩項上，若我們的推考方向無誤，奉飯儀式在

舊例的臨近傍晚與新法的近午時分間游離，湖口聯庄四處奉飯區域內信徒可謂流露猶疑之情。而所供之祭品茶飯，唯一另外使用對象為亡故的親屬，而且是對於新近不久，尙未完成最一道亡者處理儀式的親屬。呈顯充滿依依不捨，猶然在世的感覺。總括而言，慣常在義民廟中享用各方三牲的義民爺，到了奉飯儀式中，卻矛盾地轉化身份，似乎化身為最親密、有血緣關係者？

既然從「奉飯」儀式上觀察，對義民的情感一方面是可敬的、崇高的，另一方面則可能是擬同親屬，自當有別於可懼的、施捨的孤魂野鬼，也就是普渡儀式的對象。所以歷來對於「義民祭典」等同於「普渡祭典」的認知，除了未知悉與理解奉飯儀式意義外，另外或當歸因於對整個中元科儀的對象與過程，缺乏清晰辨別。

## 二、慶讚中元儀式的分析

若我們將奉飯視為一般常民的儀式，則中元科儀應該是專業的儀式。由於筆者並未對佛教與道教的儀式有內觀（emic）的認識，對於兼修二者的釋教法師所執行者更可能是誤解多於瞭解，所以以下的研判，可謂純係一外行人的認知感受。但相信既然儀式有其內在的完滿邏輯，故其外顯的空間、修辭等等媒介，都應可將部份訊息傳達予一個旁觀者才是。

由北臺灣客家「兼修釋道」釋教法師執行的慶讚中元儀式，他們在面對不同對象時，可能以清晰的空間呈現「高」與「低」的位階，繁複的修辭、科儀表達了「奉」與「施」的態度。在前篇所述的祭典空間使用中，我們可以如此研判其空間與位階關係：

法會（儀式）空間	三寶殿	三官殿	大士爺、寒林院、同歸所
原有（建築）空間	正殿	三川殿	三川門廊
供奉對象	佛	三官、義民（道或神）	鬼王、無依孤魂
位階	最高	高	低

因為執行儀式者為自稱釋教的法師，故將其教派宗師「佛」，供奉於儀式空間的最尊崇位置，這個空間在轉化前原先是義民廟的正殿。而與改裝後的正殿對面而居的是三官大帝與義民爺，所在位置為三川殿轉化的道教三官殿，不諱言位階略低於佛教宗師，至多不過互為敵體。而中元祭典中普施的對象，則安置於廟門外，屈居廊下。「神」與「鬼」的空間，以建築物內／外明白區分。

而在科儀的修辭與執行時間、態度上，更明顯區別對象，歸納前述所見如下：

對 象	佛、神	孤魂、鬼
修辭（梁皇寶懺）	南無某宮菩薩御前文表「上叩」	焦面部下無祀孤魂等眾「收照」
執行時間	午時正供（陽氣至盛）	日落後普渡（陰氣漸長）
執行科儀	「拜」「謝」「答」「供」	「施食」、「賑恤」
使用紙錢	天金、福金	更衣、銀紙

前篇所記的「慶讚中元」儀式，在一般的印象中，不外是冗長的「誦經」、肅穆的「拜天公」、熱鬧的「正供」及略帶陰森的「普施」。或者從這四個通俗印象出發，可較容易理解儀式的結構。在一連串的準備工作（彩結華壇）後，由儀式的主持者和執行者呈奏並一一恭請各界神祇光臨（請師登座、奏表申文、豎幡接聖～連安灶君），之後就由法師吟誦全本《梁皇寶懺》，以代表祭典區善信對俗世生活的反省，並迴向孤魂，而這段功德由佛與各聖監鑑。完成這段儀式後，對道教名下的各界神祇則以盛大的饗宴答謝（天廚正供～供養六神），此際正是陽氣至盛的正午。然而在「奉謝三界」恭送道教神祇離去後，在陰氣漸長的午後將統御孤魂的大士移出至廟外郊野，日落後開始進行對孤魂的賑恤。

回顧所見，慶讚中元其實是一組包含不同對象的儀式，不僅在時間上配合自然週期的運行，於儀式的態度上也明確傳達前述「神」與「鬼」的差異。

行文至此，似乎有難以逃避的斷裂或矛盾迫臨，何以一般民間進行的儀式與專業法師所行的科儀，對義民的身份認定有「等同亡故的親屬」和「崇祀的神明」其間相當的落差？這是理解的歧路，還是臺灣本土神祇的發展中現象？於此，我們僅可簡單的說明，義民信仰是生發在臺灣歷史時間流中的偶然，光緒三年（1878年）聯庄輪值祭典範圍確定後，一個信徒大抵一生，僅能每隔十餘年遭逢、參與或程度不一主事一次。其間究竟有多少變化？像歷來眾聲喧嘩的討論一樣，本篇只是其中之一的噪音，發自丁丑年的觀察所得。遺下的問題，也是最重要的問題——何以義民爺成為北臺灣客屬最具代表性的信仰？或容筆者作一個更大膽的猜測如下。

### 玖、一個初步的推論——代結語

首先筆者想斬除歷史或傳說的枝蔓，大膽地將「義民信仰」化約成一個簡單的陳述。義民爺是一群幾百年前，在地主頭家的主張下，出征去打仗的子弟，但是卻運回一車車的屍體。剛立足北臺灣的客家人，面對這批大部份隻身來臺尚未成家有後的壯丁，或是親人已難以辨認的屍身，如何個別辦理後事？頭家們出錢

出地，為他們行集體性的喪葬儀式，將他們合葬一處，並延續祭祀至今。而且在祭祀他們的同時，將對象往上崇祀所有敬愛的神祇，並延伸關懷至於無依孤魂。

這樣大膽的假設，想像係來自於筆者對照當今新竹縣客屬對於死亡親屬的祭祀方式；親人往生殯斂埋葬後，在七七或百日「除靈」，即撤除家宅供桌之前，在世親屬每日三餐需要準備一般的飯菜供祭，此稱為「擔飯」。而在經過埋葬後，仍須經過最後一道喪葬儀式「撿骨」，並與祖先牌位「合火」，方能真正送入祖塔（祖先骸骨合葬的建物）與其他先人合葬，真正完成人世的旅程，到另一個空間去。而對於已撿骨入甕，卻因故而尚未合葬的亡故親屬，每逢「掛紙」仍須有一樣供品必備，即是「雞酒」，它也以高頻率出現在奉飯儀式上。

當然我們不否定在上述各過程也有以三牲祭祀的時候，但是雞酒與飯菜卻是只能單單用在與自己有血緣關係的親屬上，不能用之以專饗神明或祭祀萬善爺等對象。所以每年七月二十日之前的一兩個月內，值年祭典區的「奉飯」，幾乎是家家戶戶每天都在（輪流）以「飯菜」、「雞酒」祭祀的期間，而行祭的對象是猶如尊親的義民爺。筆者嘗試著想像，這似乎是在重演 18 世紀末那回出征後，北部客屬曾辦過的一場集體性大喪。即使當年義民的遺體已經過慣常的過程殯殮入葬，甚至可能也完成了撿骨，身體的處理算完成了，但是他們的靈魂卻最終無法與自己祖先的大牌「合火」，完結最後一道喪葬儀式，所以當時不分各家各姓的「擔飯」，多年後流傳為紀念儀式的「奉飯」。是否義民信仰即發源於此集體性追悼親屬或擬親屬行為？雖然無由為一姓所祀，卻為千家所祀。

通常認為，臺灣民間信仰的神明皆有其專職功能，諸如媽祖司航海、大道公掌醫藥、神農大帝理稼穡……。雖然也有人前往義民爺處求財、求子，但最多見的是，十五大庄內的男性，泰半在入伍服兵役之前，長輩會要求他去義民廟內許願祈求平安歸來。或許在最直接的功能上，義民爺提供此項：希望當年那群去而不返的子弟，能夠庇佑這個同樣要踏上征途的子弟。

最後，本文想以一位一父親為外省人，母親是「老外省人」北臺灣客屬—臺灣文學家朱天心的話作為結語：「原來，沒有親人死去的土地，是無法叫做家鄉的」。

丁丑年冬初稿，戊寅年秋二稿，己卯年春三稿

## 參考書目

丁光玲

1994年，《清代臺灣義民研究》臺北：文史哲出版社。

孔立

1990年，〈清代臺灣的義民問題〉，《臺灣研究輯刊》1990年第4期，頁92-99。

伊能嘉矩

1985年，《臺灣文化志》（中譯本）臺中：臺灣省文獻委員會。

余光弘

1997年，〈臺閩地區「上身的」現象初探〉，宣讀於「人類學在臺灣的發展學術研討會」，中央研究院民族學研究所主辦。3月20~22日，臺北。

余李英

1943年，〈義民廟の粥〉，《民俗臺灣》3卷4期，頁46。

吳學明

1986年，《金廣福墾隘與新竹東南山區的開發（1834-1895）》臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所專刊14。

呂理政

1991年，〈臺灣民間信仰概說〉，收入其1992年《傳統信仰與現代社會》頁1-24。臺北，稻鄉出版社。

李豐楙

1994年，〈苗栗義民廟信仰的形成、衍變與客家社會——一個中國式信仰的個案研究〉，收入《國立中央圖書館臺灣分館建館七十八週年暨改隸中央二十週年紀念論文集》頁91-116。臺北：中央圖書館臺灣分館。

李豐楙 主編

1993年，《基隆中元祭祭典儀式專輯》基隆：基隆市政府。

巫乾欽等 編

1993年，《褒忠祠貳佰周年慶典紀念特刊》平鎮：褒忠祠。

阮昌銳

1978年，〈義民爺的崇拜及其功能〉，《人文學報》3期，頁165-188。

岡本俊介

1943年，〈義民廟の由緒〉，《民俗臺灣》3卷7期，頁45-46。

林光華

1990年，〈褒忠義民廟之沿革〉，《客家雜誌》9、10期合刊，頁30-31。

### 松平誠

1988年，〈褒忠亭義民節祭典—日本人眼裡的客家祭禮及其比較文化論的考察〉，收入《臺灣史研究會論文集》1，頁 185-210。臺北：臺灣史研究會。

### 松崎仁三郎

1935年，《嗚呼忠義亭》內埔：內埔公學校。

### 邱秀年

1988年，〈記憶中的義民廟—訪作家李喬兼敘族群相處之道〉，《客家風雲》14期，頁 61-63。

1988年，〈義民廟究竟改變了多少—訪臺大教授曾振名〉，《客家風雲》14期，頁 64-69。

### 邱彥貴

1998年，〈新街三山國王與五十三庄——管窺北港流域中游的一個信仰組織〉撰寫中。

### 客家雜誌

1991年，〈枋寮義民廟盛大公祭義民爺〉，《客家雜誌》19期，頁 31。

### 施添福

1989年，〈清代竹塹地區的「墾區莊」：萃豐莊的設立和演變〉，《臺灣風物》39卷4期，頁 33-69。

### 侯怡泓

1982年，〈義民廟的社會功能—婚域的探討〉，《人類與文化》17期，頁 92-98。

### 第十二屆六家聯庄祭典委員會 編印

1987年，《枋寮褒忠亭丁卯歲義民節專輯》。

### 莊英章

1989年，〈新竹縣枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉，收入《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》（民俗文化組冊）頁 223-240。臺北：中央研究院。

1994年，《家族與婚姻—臺灣北部兩個閩客村落之研究》臺北：中央研究院民族學研究所。

### 莊英章、周靈芝

1984年，〈唐山到臺灣：一個客家宗族移民的研究〉，收入《中國海洋發展史論文集》1，頁 297-333，臺北：中央研究院三民主義研究所。

### 莊英章、陳運棟

1986年，〈晚清臺灣北部漢人拓墾形態的演變：以北埔姜家的拓墾事業為例〉，收入瞿海源、章英華主編《臺灣社會文化變遷》(上)，頁 1-43。臺北：中央研究院民族學研究所。

#### **陳運棟**

1987年，〈誰說褒忠義民是客家之恥〉，《客家風雲》創刊號，頁 58-61。

1987年，〈義民乎？不義之民乎？〉，《三臺雜誌》14期，頁 16-20。

1994年，〈從歷史與族群觀點看義民信仰〉，收入《客家文化研討會論文集》頁 193-203。徐正光等編，臺北：文建會。

#### **曾振名**

1977年，〈褒忠義民廟的社會功能—從宗教組織看新竹客家人之都市化〉，《中國民族學通訊》15期，頁 18-19。

#### **黃大展**

1998年，〈民雄大士爺廟沿革與祭典〉，未刊稿。

#### **黃清漢**

1987年，〈新埔義民廟祭祀圈結構之研究〉，中國文化大學地學研究所地理組碩士論文。

#### **黃欽俊等 編**

1987年，《頭份義民廟圓滿福醮紀念特刊》頭份：頭份義民廟圓滿福醮委員會。

#### **楊鏡汀**

1991年，〈客家人的宗教信仰〉，收入《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》頁 102-129。徐正光主編，臺北：正中書局。

#### **溫香野 編**

1952年，《褒忠祠誌》平鎮：中壢褒忠祠重建委員會。

#### **褒忠義民廟創建兩百週年紀念慶典籌備委員會 編印**

1989年，《褒忠義民廟創建兩百週年紀念特刊》新埔：褒忠義民廟。

#### **劉玲妮**

1983年，《清代臺灣民變研究》臺北：臺灣師範大學歷史研究所專刊 9。

#### **劉還月**

1988年，〈亦神亦祖敬義民—略述客家義民爺的產生及義民節盛況〉，《國文天地》5卷 11期，頁 97-99。

1991年，〈臺灣的客家民俗〉，收入《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》頁 78-101。徐正光主編，臺北：正中書局。

#### **戴文鋒**

1996年，〈臺灣民間有應公信仰考實〉，《臺灣風物》46卷 6期，頁 53-109。

### **戴寶村、溫振華**

1998年，《大臺北都會圈客家史》臺北：臺北市文獻委員會。

### **謝石城等**

1964年，《臺灣省嘉義縣市寺廟大觀》新營：文獻出版社。

1972年，《臺灣省雲林縣寺廟文獻大觀》新營：文獻出版社。

### **謝宏武**

1994年，〈清代臺灣義民之研究〉，臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

### **鍾靈秀**

1982年，〈義民廟與地方發展〉，《人類與文化》17期，頁83-91。

### **羅烈師**

1997年，〈新竹大湖口的社會經濟結構——一個客家農村的歷史人類學探討〉，  
清華大學社會人類學研究所碩士論文。

### **關西聯庄祭典委員會 編印**

1996年，《褒忠亭乙亥年義民節輪值第九區關西聯庄祭典專輯》。

### **康豹 (Paul R. Katz)**

1997年，〈新莊地藏庵的大眾爺崇拜〉，中央大學《人文學報》16期，頁123-159。

## **附件：新近參考著作 (2000~)**

### **中央大學**

2006《「義民信仰與客家社會」兩岸三地學術研討會論文集》，臺北：南天書局。

### **林志龍**

2008〈新竹枋寮褒忠義民廟「協議會」之研究 (1914-1947)〉，中壢：中央大學  
歷史研究所碩士論文。

### **林桂玲**

2005《家族與寺廟：以竹北林家與枋寮義民廟為例 (1794~1895)》，竹北：新竹  
縣文化局。

### **邱彥貴**

2000〈從祭典儀式看北臺灣義民信仰：以枋寮褒忠祠丁丑年湖口聯庄值年中元為  
例〉，《第四屆國際客家學研討會論文集 (宗教、語言與音樂冊)》頁1-47。  
臺北：中央研究院民族所。

2009〈新竹地區的義民爺拔飯研究：一個日常性儀式的討論〉，《客家文化研究通  
訊》10期，頁61-86。

### 徐啓智

2001 〈新埔枋褒忠亭義民爺的神格屬性〉，臺北：政治大學民族系碩士論文。

2003 〈義民爺的神格研究〉，收入周錦宏編《兩岸客家『歷史、文化、社區』研討會論文集》頁 196-219，苗栗縣文化局。

### 陳雪娟

2008 〈中壢十三庄輪祀網絡之研究(1826~1945)〉，中壢：中央大學歷史研究所碩士論文。

### 黃卓權

2006 《義魄千秋：褒忠亭義民節大隘聯庄祭典專輯》，北埔：2005 年褒忠亭義民節大隘聯庄祭典委員會。

2008 〈義民廟早期歷史的原貌、傳說與記載：歷史文本與敘事的探討〉，《臺灣文獻》59 卷 3 期，頁 89-128。

### 黃進仕

2000 〈臺灣民間「普渡」儀式研究〉，大林：南華大學哲學所碩士論文。

### 楊士賢

2007 〈褒忠義民廟祭典的法事科儀〉，《竹塹文獻雜誌》39 期，頁 46-78。

### 蔡采秀

2004 〈以順稱義：論客家族群在清代台灣成為義民的歷史過程〉，《台灣史研究》11 卷 1 期，頁 1-41。

### 賴玉玲

2005 《褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》。竹北：新竹縣文化局。

### 鍾仁嫻編

2001 《義民心，鄉土情》。竹北：新竹縣文化局出版。

### 羅烈師

2005 〈歷史、記憶與族群：1786 年冬季究竟發生了什麼事情？〉，《客家文化研究通訊》第 7 期，頁 211-229。

2006 〈臺灣枋寮義民廟階序體系的形成〉，《客家研究》創刊號，頁 74-145。

## 【講義 2】

# 三山國王信仰：一個臺灣研究者的當下體認\*

文／邱彥貴

本文是一個臺灣研究者對於三山國王信仰的當下體認。首先自三山國王信仰現存最早的歷史文獻劉希孟〈潮州路明貺三山國王廟記〉（1332年）開始，透過歷史文獻、信仰實例以及口述傳統，嘗試解讀三山國王信仰的起源、散播，以及討論其崇祀規制。其次則敘述三山國王信仰於廣東、福建、臺灣的地理分布情況，尤其特重臺灣三山國王信仰的族群屬性或指涉討論，並略作各廟宇間的系譜學分析。

**關鍵字：**三山國王、潮州、嘉應州、臺灣、客家、福佬。

本文將針對三山國王信仰之原始與流布、信仰的分布與解析、崇祀之規制、臺灣三山國王信仰的類型等四單元逐一敘述，前兩單元的討論自以信仰發源地廣東及初步流布的華南為對象，後兩單元則以臺灣的歷史與現況為主要題材。需特別說明的是，臺灣的個案係以「公廟」為主，即學術界通用之有祭祀圈的廟宇為對象。由於所述主祀神為三山國王者即對象過百，不免挂一漏萬，舛誤之處，尚祈先進讀者惠賜卓見。

## 一、三山國王信仰原始與流布

在元文宗至順三年（西元 1332 年），由曾任翰林國史院編脩官兼經筵檢討，廬陵人劉希孟所撰的〈潮州路明貺三山國王廟記〉（以下簡稱〈明貺廟記〉），是現存所見最早的三山國王信仰文獻，這篇文獻在完稿後 70 餘年後，於明代收入官方輯纂的《永樂大典》。<sup>1</sup>由收錄年代甚早、文字內外考證結果與後世徵引眾多等條件評斷，應屬相當可靠。故筆者將其全文嘗試標點並簡單附註於文末，以資

\* 本文曾宣讀於財團法人臺北保安宮保生道教文化學院主辦之「道教神祇學術研討會」（臺北：2007年7月7日），刊載於《客家研究輯刊》2008年第2期，頁37-55（廣東梅州：嘉應學院）。本次最新修訂版本為2011年1月。

<sup>1</sup> 《永樂大典》〈十三蕭·潮字·潮州府〉5345/18a-19b。收入饒宗頤纂，1965《潮州志匯編》香港：龍門書店。

對照。

所謂的三山，今日指的是位在廣東揭陽市揭西縣的巾山、明山、獨山。揭西縣原屬揭陽縣，至 1965 年才自揭陽分設。據〈明貺廟記〉的敘述，元代潮州以西百里有獨山，四十里外又有奇峰稱「玉峰」。玉峰的右側有亂石急流，以一石為分界，東側屬潮州，西邊屬惠州；渡水為明山，以西接壤梅州，是為梅州的州鎮。過二十里為巾山，地名為「淋田」。而此「三山鼎峙，英靈之所鍾，不生異人，則為明神」。劉希孟所敘述的三山地理位置，據揭西本地學者所言，大體符合，但仍不免細節有誤。<sup>2</sup>

劉希孟可能未曾親履潮地，但他轉述當地傳說。相傳隋朝某年的二月廿五日，有神三人從巾山的石穴出現，自稱是兄弟，「受命于天，分鎮三山。」他們託靈於玉峰的界石，日後當受虔誠的奉祀。當地有一棵老楓樹，在三神降臨之日，樹上竟開出了紅紅綠綠的蓮花，大者盈尺。有一位陳姓的鄉民，在白晝見到三位神人乘馬而來，垂詢願不願意擔任他們的隨從。沒多久陳姓鄉民和神人都消失不見了。

這一連串神異之事發生後，當地民眾不得不會商協議，就在巾山山麓，建立一座廟祠來祭祀他們。這座祠宇選址正是前有古楓，後有石穴的所在，以昭顯這樁神蹟。日後逢水旱災或是瘟疫疾病，村民有禱必應。三山神也經由乩童傳神旨，封陳姓鄉民為將軍，靈驗日益卓著，神威遠播，民眾就尊稱他為「化王」，認為是界石之神。

到了唐憲宗元和十四年（819），韓愈因為諫迎佛骨，貶任潮州刺史。適逢連綿陰雨，嚴重危害當地農業，潮州民眾來此祈禱，果然放晴。韓愈遂命屬官以全豬全羊的「少牢」之禮致祭。這是三山神對潮州民眾施恩的一個個例，至於對於國家的功勳則在宋代最為顯著。

宋太祖趙匡胤在南征廣東的南漢政權時，潮州王姓官員曾往三山神前禱告求勝，果然天象大變，颶風閃電，致使南漢的劉鋹敗北，順利征服廣東。而宋太宗趙光義征伐北漢時，兵臨北漢首都太原城下，忽然看見披著金甲的神人，揮戈馳馬突破對方戰陣，因此獲得大捷，北漢君主劉繼元因此降服。在趙光義凱旋之夕，在城上的雲中出現了旗幟，上書：「潮州三山神」。

此兩度建功，所以日後詔封明山為「清化威德報國王」、巾山為「助政明肅寧國王」、獨山為「惠感弘應豐國王」。且賜廟額曰：「明貺」，並敕令擴建廟宇，定期祭祀。到了宋仁宗明道年間（1032 至 1033 年），又再加封「廣靈」二字。這是劉希孟筆下三山神對於宋代建國的相關功勳事蹟。

<sup>2</sup> 黃九育，1999〈元代劉希孟的《明貺廟記》是研究三山祖廟歷史的重要依據〉頁 67，收入貝聞喜、楊方笙主編《三山國王叢談》頁 66-75。北京：國際文化出版公司。

關於三山受封之事，若我們翻檢宋代典籍，文中提到襄助宋代皇室的幾次神蹟自然無法求證於史載，而且所敘述的兩次詔封亦於官方史料中求索不得；可能限於所知，我們只找到《宋會要輯稿》中有正式的記載。但詔封的次數僅一，時間也遲至宋徽宗遍封天下諸神的宣和七年（1125）八月。<sup>3</sup>

然而，劉希孟歸納三山神「肇跡於隋，靈顯於唐，受封於宋」的歷史傳說後，到了他寫作〈明貺廟記〉時，三山國王信仰盛況已經是「潮之三邑，梅惠二州，在在有祠」。也就是說成爲廣東東部的重要地方信仰。這點倒是無疑，而且延續至明清迄今。

劉希孟描述了 14 世紀以前的信仰情況，到了明代晚期，曾任禮部尙書的饒平（後劃入大埔）人盛端明（1470~1550），也大概在 15、16 世紀之交左右完成了一篇文字頗爲類似的〈三山明貺廟記〉。<sup>4</sup>其序言稱：「三山國王廟，潮屬所在皆祀之，因神牌上未明何代封號？爲紀一篇以補闕略。」文末則稱「俾鄉人歲時拜於祠下者，有所考證焉。」這篇與劉希孟〈明貺廟記〉文字頗爲雷同的廟記，在約一個世紀後的乾隆九年（1744）也爲臺南國王廟所採用，乾隆廿八年（1763）王瑛曾的《重修鳳山縣志》亦復載錄，可見流傳甚廣。盛端明廟記有別於劉希孟的兩個重點則是；其文中稱：「（宋）太宗悟，命韓指揮、舍人，捧詔來潮霖田，封巾山爲『清化威德報國王』，明山爲『助政明肅甯國王』，獨山爲『惠威弘應豐國王』。」這短短數十字內，除首次提及韓指揮、舍人前來冊封外，最大的區別在於，這是所知最早依巾、明、獨之序排列的說法，對照的另一觀點則是，最早由劉希孟所陳述的：「詔封明山爲『清化威德報國王』，巾山爲『助政明肅寧國王』，獨山爲『惠感弘應豐國王』。」說法，盛氏將巾山與明山的封號互換！孰是孰非？且待以下討論。但可以確認的是，盛端明出身於潮州府內陸客語區，故至晚在明代後期開始，三山國王信仰已是潮州府屬客語區的重要信仰。

然而潮州府濱海閩語區的國王信仰如何呢？我們且引用一部地方文獻《東里志》來說明。《東里志》是明代專記潮州府屬饒平縣東南一隅東里地方之專志，爲明代進士東里人陳天資於萬曆二年（1574）所修撰，後世迭有增補。從這部僅錄饒平一隅史事的地方志書中，我們可以察覺，國王信仰是如何深植人心，而當地的國王廟「鴻埕大廟」也是何等重要的公共場域。從自然現象開始，該書〈疆域志·海報〉紀錄有：「（二月）二十五日三山國王報」。而對於該地國王信仰的緣起，該志收錄大埕本地人，成化十六年（1480）舉人陳理的〈重建明貺三山國王廟記〉，這篇應當撰述於正德七年（1512）或稍晚的廟記稱：

按三山之神，出自潮之揭陽淋田都。三山鼎峙，曰明山、巾山、獨山。

<sup>3</sup> 徐松輯，《宋會要輯稿》〈禮二十〉1236/1a。臺北：新文豐出版公司影印。

<sup>4</sup> 引自張其棼等纂，光緒《潮陽縣志》〈藝文中〉21/15b-17a。光緒十（1884）年刊本。

相傳隋時有三神往來其間，人有禱必應，因立祀。及唐韓文公愈守潮日，有祭界石神。及宋封為王，賜額「明貺」，潮人咸崇奉敬信之。吾大埕鄉煙火千家，亦仰其英靈，共立廟於鄉之中，編肖三神像以祀之。

這處國王廟創建年代不明，但〈境事志·災異〉載稱：南宋末年「斧頭老」起兵勤王，即會師於三山國王廟。而〈風俗志·鄉約〉、〈學校志·社學〉則稱明代鄉約、社學兩大教化體系皆以國王廟為基地。所以至少在當地人的歷史記憶中，三山國王一直是他們重要事件的見證者。<sup>5</sup>

無獨有偶，明代末年的大埔縣也以國王廟為地方重要場域，且國王神蹟仍持續湧現。乾隆《大埔縣志》〈寇盜〉追溯紀錄了明末大埔地方的一樁大規模政治性治安事件中，三山國王如何顯靈相助。崇禎三年（1630）二月，流寇餘黨陳辣痺率眾數百人流竄劫掠各鄉，官方委託鄉勇鎮壓反而卻遭大敗。鑑於唇亡齒寒，大埔的白侯當地舉人楊開、廩生楊紹震、楊選等人顧慮若不予以痛擊，恐永無寧日。恰逢有人傳來賊營訊息，白侯楊氏人等「因會眾歃血盟之三山國王，三筭叶吉！眾益踴躍！」出師果然得到神佑「斬賊數十級」而一戰成名。同年三月，陳辣痺會同葉阿婆、鍾凌秀等流寇餘黨，號稱數千人，攻擊隔鄰的福建平和縣，在返程時過境白侯，飢餓疲累之際被白侯鄉勇斬殺無數，而這場戰役中「賊遠望有緋衣幘頭、長髯巨眼，張黃蓋、提大刀，以作先鋒，疑三山靈神之赫濯也！」<sup>6</sup>

從南宋末年濱海的饒平東里，到明代末年內山的大埔白侯，國王廟都是地方武力出征時的誓師歃血場所。然而國王顯靈禦寇非僅孤例；清代嘉慶、道光年間（1810、1820年代）海陽縣人鄭昌時的《韓江聞見錄》中也收錄了〈三山國王〉一文，他追溯為何他的故鄉潮州府附郭海陽縣淇園里的三王神像略有不同原因，傳說上溯明代的另一場治安事件：

里中父老傳其逸事云：前明兵亂時，三王嘗顯身禦寇，寇數敗。每夜寇將至，則見有一異人，高丈餘，立樹杪傳呼，英風四捲，若有陰兵之助，寇憚之。他夕寇陰謀先穢其樹，伏人樹下，俟見異人至仆焉，則三王神像也，毀之。然寇仍畏神餘威，不敢大加害里中。

而對於當地的三山國王信仰，他非僅將〈明貺廟記〉陳述的傳統再度摘錄一次而已。除開宗明義強調「三山國王，潮福神也，城市鄉村莫不祀之，有如古者之立社。」更提供了一個略異於劉希孟的版本：

<sup>5</sup> 陳天資纂修、王琳乾勘校，1990《東里志》頁 36-37、65、96、106-107、229-230。萬曆二年（1574）初纂，汕頭：汕頭市地方志辦公室、饒平縣地方志辦公室刊行。

<sup>6</sup> 蘭 塿纂修，《大埔縣志》，12/35b-37a。乾隆十年（1745）刊本。

按：國王乃揭陽霖田都明、巾、獨三山神也。隋開皇時，某年一月廿五日有三金甲神出巾山石穴，自稱昆季。降神之日，玉峰石界之地有古楓樹上吐蓮花，適陳姓人見神乘馬召言，與神俱化。既而神假人言，封陳將軍，俗稱「化王」合祀巾山之麓。唐憲宗元和十四年韓公刺潮，淫雨害稼，公禱於大湖神。潮人又禱於王，遂獲豐稔，故全潮祀之。至宋太祖征太原，見金甲三神突陣大捷，後漢主劉繼元降。奏凱之夕有旗現雲中云：「潮州獨山神」。太宗乃命韓指揮來潮，詔封獨山為「惠成宏應豐國王」、明山為「清化明應報國王」、巾山為「助政明肅寧國王」。賜匾曰「明貺三山國王廟」，其廟地又係明山脈穴也。仁宗明道二年又敕加封「廣寧王」，參錄志乘傳聞者如此。<sup>7</sup>

鄭昌時的所描述的神蹟與〈明貺廟記〉的最大差異，應該是神靈現身時間為「一月廿五日」，以及征伐北漢時助陣的雖是三位神祇，但以獨山之神居首。其他如韓指揮再次提及、宋仁宗加封等細節則不細表。由於鄭氏強調了三王在他故鄉淇園里的神蹟，我們或者推想，至少在海陽縣某些區域，「三王為大」的說法甚為流行。而是否歷經由 14 世紀到 19 世紀這將近五百年間，三山國王崇祀的排序有由最初明山，次而巾山到此際獨山的更迭轉變？則是一個尚待更多文獻發掘方能解答的疑點。

所以到了清代，三山國王信仰在潮州府各地，維持了一組想像中來自正史記載的傳說，雖然可能各版本略異，但作為崇祀的正統依據，卻不容置疑。而這組「護國」的神話，又以各地方的「佑民」傳說予以強化。

清代幾乎所有潮州的府志、縣志都記載了境內三山國王的信仰。乾隆《揭陽縣志》稱：「制凡建邑分州，莫不有祀！...關帝、天后、城隍，則天下通事也。巾、明、獨三山之神，則潮郡獨祀也。」而海陽、惠來與澄海三縣的縣志則以「城鄉隨處有之」、「各鄉俱有廟」、「鄉邑多祀之」來描述三山國王信仰泱泱盛哉的形貌。如此的規模應延續到 1949 年之前，據 1935 年的調查，澄海縣斗門鄉全鄉大小廟宇凡 11 處，而三山國王廟即佔 3 處。<sup>8</sup>

這些各地隨處有之的三山國王，與民眾朝夕相處下產生了種種互動，甚至是諧謔關係，我們可自近年潮州刊布的口語傳統與歷史文獻中拾掇一二。如潮汕熟語以「柔過柔娘」一語形容多情女子；柔娘係一樁人鬼姻緣傳說的女主角，她掛慮福建王秀才成疾不治後，竟然魂魄尾隨來到王秀才授徒的澄海縣南洋鄉，王秀才亦因柔娘用情之深而不畏將其留下！無奈南洋鄉眾神之首三山國王格於人鬼

<sup>7</sup> 鄭昌時，《韓江聞見錄》1/21a-22b。道光四(1824)年刊本。香港：潮州會館董事會 1978 年影印。

<sup>8</sup> 陳禮頌，1995《一九四九前潮州宗族村落社區的研究》頁 63、71。上海：上海古籍出版社。

殊途，斥為不成體統而百般阻撓。<sup>9</sup>此傳說故事披露的訊息應該是，三山國王在潮州鄉村相當程度的正統權威象徵。

陳文惠、陳春聲則詳細描述了澄海縣樟林埠的神明與社區關係。樟林埠所屬的「六社八街」中，樟林南社、東社與較晚納入隸屬的塘西、仙隴，四社的社廟都是國王廟。其中名為「山海雄鎮」的南社國王廟最早建廟，是全樟林有份，也是地位最高的共同廟宇，而東社國王廟僅算是其行宮。東社建廟的原因在於傳說南社的二王或三王性喜玩耍，一日到東社見到一架鞦韆，沉迷玩耍數日不願回宮，東社只好為之立廟。故東社舊廟僅有一尊國王，且廟前立有鞦韆架。在社會位階象徵意義上，東社是南社的從屬。而地處偏僻、建村甚晚的仙隴，其社廟國王更表現出邊緣性格。外社人稱仙隴的主神頭上有一隻「螺」，形象凶，其實並非三山國王。而仙隴國王甚為排外，外社人進其廟內必遭報應，絕大多數樟林人終生未敢入其廟。相對的，塘西原來是和樟林相埒的獨立聚落，而日後樟林發展，兩地方連成一片；但社區重新整合後，塘西國王仍只是塘西人所有，而山海雄鎮廟他們也是有份的。在位階象徵上並非從屬，而是加入。<sup>10</sup> 陳氏父子深刻陳述了樟林四處國王的社會象徵意義。

清初曾隨軍來臺的藍鼎元雖在其〈潮州雜記總論〉中，嚴詞駁斥將三山國王的民間傳說載入地方史志的官員，但是他自己卻也在其等同公職生涯紀錄的《鹿州公案》中收入〈三山國王多口〉一篇；陳述他處理一樁娘家將已嫁之女復再嫁，卻對夫家提控女兒失蹤的訴訟過程中，藉學頭三尺有神明之說，聲稱事件發生處的三山國王已告知他實情，是故最後娘家不得不承認罪行，卻轉而抱怨國王太多嘴！<sup>11</sup>

自當代潮汕乃至海陸豐地區的信仰實況與口述傳統追溯，三山國王已然完全擬人化，不但有夫人，還有舍爺（兒子）。其中夫人有娶自女神者，亦有娶自民女者。<sup>12</sup>不但有娶妻還會休妻，甚至納妾。<sup>13</sup>

從正統史志載籍到當代日常表述，近七百年來三國王信仰是如何深刻融入潮州地域社會與生活，前引或可窺見一斑！

除了潮州之外，劉希孟在〈明貺廟記〉提到明山為「梅州之鎮」，因此我們下一個要解釋的是「梅州」區域的國王信仰。<sup>14</sup>宋元的梅州，明代屬潮州府管轄，

<sup>9</sup> 余流等，1993《潮汕熟語俗典》頁76-77。汕頭：汕頭大學出版社。

<sup>10</sup> 陳春聲、陳文惠，1993〈社神崇拜與社區地域關係——樟林三山國王的研究〉，《中山大學史學輯刊》2期，頁90-106。

<sup>11</sup> 鄭煥隆選注，1993《藍鼎元論潮文集》頁101-103、295-297。深圳：海天出版社。

<sup>12</sup> 蔡錦華，1999〈海陸豐地方社神“三山國王”初探〉頁127，收入貝聞喜、楊方笙主編《三山國王叢談》頁118-132。

<sup>13</sup> 吳金夫，1996《三山國王文化透視》頁48-49、67-68。汕頭：汕頭大學出版社。

<sup>14</sup> 宋元時代的梅州與今日的梅州，範圍並不相同。中華人民共和國成立後，幾經變革，晚近可能採取方言／族群原則劃治，將潮州府屬的大埔、豐順兩個幾近純客家居住的縣份劃入，於

在明末劃為程鄉、平遠、鎮平三縣，至清雍正十一年（1733）時程鄉升為直隸嘉應州，轄有平遠、鎮平，加上自惠州府來屬的興寧、長樂兩縣。清代嘉應州的三山國王信仰，尤其「明山信仰」，就是我們以下的觀察對象。嘉應州的國王信仰可能至少區分為兩種系統，其一發生於甚早，可能上溯北宋仁宗慶曆年間，且延續迄今的「明山信仰」。其一則明確移植自潮州地區，時間則晚至明代的「三山信仰」。先論前者。

南宋的全國性地誌《輿地記勝》有載「明山感應廟」：

感應廟，在西洋之東、明山之下。慶曆間（1041-1048年）江濤驟溢，有神像三軀浮江而下，至西洋而止焉。迺迎至於岸，祀以牲酒而與盟曰：「神其靈乎，相我有年，當廟祀而傳永久，不然則否！」已而秋果大熟，乃基其宮，而歲祀之。<sup>15</sup>

以清代而論，現存最早的嘉應州地方志，康熙年間《程鄉縣志》則載：

明山宮，在縣西洋明山下。舊感應廟。聲靈晷（曙？）自唐隋間，宋太祖出師，神光顯見，詔封為「清化感德報國聖王」，立廟祀之。後官禱雨輒應，詔錫為「感應廟」，後改為「明山宮」。正統間，里之監察御史丘俊重建。後成化間復重建，里之鄉貢進士李素撰碑頌之曰：「神威顯赫，功在報國，事聞先朝，榮贈封敕，嗟于鄉人，世沾福德，今茲敢告，□靈昭格，鄉之善者永而昌，惡者速而滅，苟共歸於好，嘿佑於太平之壽域。」國朝康熙十一年（1672），素之孫明經李升捐貲置長明燈田租一石五斗，復募眾重修撰文勒石。<sup>16</sup>

南宋的西洋當即近代所稱之西陽，依照這條南宋的資料，則北宋仁宗時代自江漂流而下的三軀神像，經過了一番功能性的選擇之後，成為西陽一帶的地域性信仰。這三軀神像是否與三山國王信仰有關？《輿地記勝》未曾明言，但劉希孟的〈明貺廟記〉中所言為梅州之鎮者，即可能為此明山。康熙《程鄉縣志》則明白道出明山封號，證明宋元明清歷代所述之明山為一。經晚近筆者親自訪查，雖然歷經文革，但是西陽一帶仍散布所謂「明山公王」的信仰，且復興、延續至21世紀的今天。如年代早溯北宋元豐年間（1078~1085）、且「白宮（墟）」鎮因此得名的明山宮（白宮），雖毀於1961年洪水，但神像仍寄身改建後的建物一隅內，且卒於1996年透過華僑之力擇地重建。

---

1988年建梅州市。

<sup>15</sup> 王象之，《輿地記勝》〈廣南東路·梅州·古跡〉102/3a。清粵雅堂本。臺北：文海出版社影印。

<sup>16</sup> 《程鄉縣志》〈雜誌·宮廟庵觀·明山宮〉8/3a。康熙年三十年（1691）刊本。收入「日本藏中國罕見地方志叢刊」，北京：書目文獻出版社影印，1992年。

若將前者稱為「明山信仰」，則現今梅州另一系統則係移植自潮州地區的「三山信仰」無誤，並以梅州城區南郊的旅遊勝地泮坑聞名。傳云移居潮州的泮坑外村熊姓人士，一日忽然夢見一大將，自稱「受命皇上，鎮守梅州」，熊氏夢醒後有感夢中所見酷似巾山國王，遂雕造三座金身送返泮坑建廟奉祀。熊氏從此財丁兩旺，此後遂興「泮坑公王保外鄉」俗諺，卒形成今日泮坑三山國王廟的觀光性格。但比較考量潮梅兩地的國王信仰情況，筆者深覺梅州的明山或三山信仰，遠不如潮州之盛。

本單元的最後，筆者想和讀者複習的是一個前已略微提及的重要基本問題，到底一般三山國王的大王、二王與三王所指為何？或是巾、明、獨三山如何排序？我們先將上述各文獻的內容略增補後，摘錄如下表：

來源	文字內容	徵引出處
劉希孟〈廟記〉	明山為「清化威德報國王」， 巾山為「助政明肅寧國王」， 獨山為「惠感弘應豐國王」。	《永樂大典》清抄本
盛端明〈廟記〉	巾山為「清化威德報國王」， 明山為「助政明肅甯國王」， 獨山為「惠威弘應豐國王」。	光緒《潮陽縣志》
劉希孟〈廟記〉	明山為「清化盛德報國王」， 巾山為「助政明肅寧國王」， 獨山為「惠威弘應豐國王」。	順治《潮州府志》
劉希孟〈廟記〉	明山為「清化盛德報國王」， 巾山為「助政明肅寧國王」， 獨山為「惠威弘應豐國王」。	康熙《古今圖書集成》
劉希孟〈廟記〉	明山為「清化盛德報國王」， 巾山為「助政明肅寧國王」， 獨山為「惠威宏應豐國王」。	乾隆《潮州府志》
劉希孟〈廟記〉	明山為「清化盛德報國王」， 巾山為「助政明肅寧國王」， 獨山為「惠威弘應豐國王」。	雍正《揭陽縣志》
鄭昌時〈三山國王〉	獨山為「惠成宏應豐國王」、 明山為「清化明應報國王」、 巾山為「助政明肅寧國王」。	道光《韓江聞見錄》
《程鄉縣志》〈明山宮〉條	(明山)為「清化感德報國聖王」	康熙《程鄉縣志》

上表內容除永樂大典本的明山封號「威德」、獨山封號為「惠感」，其餘各本皆作「盛德」、「惠威」此兩項難以考訂的可能訛字外（詳附錄），另因避清高宗弘曆名諱，乾隆以後的刊本，將獨山的「弘應」改為「宏應」等，最獨特者為盛端明廟記的排序。亦即對照劉希孟廟記的說法，劉盛兩說的巾山、明山是對調的。至於鄭昌時說法除了較為特殊的排序外，封號則與劉希孟之說趨近，惟其明山的「明應」一詞重文破格，可能舛誤。鄭昌時說法姑且不論，最佳的對照點來自《程鄉縣志》，明山應該是報國王才對。

然而，現今霖田祖廟以及臺灣絕大部分廟宇的說法，巾山是大王（清化盛德報國王），明山是二王（助政明肅寧國王），獨山為三王（惠威弘應豐國王），也就是說，當今臺灣一般普遍說法，可能是來自清代臺灣各廟宇多引盛端明之說所致？三山國王封號問題，或到底誰為大王、誰為二王？恐難於此簡單解決，謹此提出，尚待深析。

## 二、三山國王信仰的地理分布

檢討完潮、梅兩地區三山國王信仰的產生與發展之後，格於現今的資料限制，我們無法進一步交代〈明貺廟記〉所描述另一處信仰盛行的惠州地區。故逕直進入現今所知三山國王信仰的地理分布觀察。筆者曾於 1990 年代初，以清代方志為主要取材，描述了 18、19 世紀的國王廟分布區域，撮要如下：自粵閩贛三省地方志搜尋結果顯示，三山國王廟宇分布皆在廣東境內，其一為潮州府全境各縣。其二為嘉應州本州（原程鄉縣），及嘉應州屬的興寧縣。其三則為接壤揭陽的惠州府海豐及陸豐兩縣。<sup>17</sup>

然而據此後的各家著作並筆者的調查，我們察覺三山國王信仰的地理分布範圍遠較清代方志所記載為大，廟宇數量更多。廣東部分可以修正者首為饒平縣，除了早見於明代《東里志》大埕的鴻埕大廟外，至少在潮語區的洪洲鎮，新圩鎮長彬村，黃岡鎮龍眼城、新合西寨，錢東鎮港西村，新豐鎮滌溪、楊康等，以及客語區的九村鎮崇福廟、饒洋鎮祠西萬福宮、新豐鎮新豐、新光、建饒鎮麻寮村、秀溪村等多處廟宇。豐順縣也絕非僅止兩處，至少有 12 處。外海的南澳也有數處。而原嘉應州所屬的興寧也添增一處。然而最令人驚訝的是，在惠州市所轄，1958 年析自惠陽的惠東縣坪山（應作平山，惠東縣治）、鐵涌、鹽洲等鎮，以及

<sup>17</sup> 邱彥貴，1993〈粵東三山國王信仰的分布與信仰的族群——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 109-146。修訂版題為：「臺灣客屬三山國王信仰淵源新論」收入：張珣、江燦騰主編，2003《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維》頁 175-225。臺北：南天書局。

東莞官倉、臺山赤溪乃至佛山，甚至廣西昭平縣皆見國王廟存在。<sup>18</sup>加上在香港九龍牛池灣、大嶼山等地也發現了國王廟，所以事實上三山國王信仰已明顯擴及至粵語方言區。

在臺灣慣被視為屬於「粵人」的國王信仰，確於清代福建方志中未見描述，但晚近的研究與筆者實查，福建的國王廟需要補充者其實甚多。與潮州府僅一線之隔的漳州府，在文獻與田野調查中所發現的國王廟，分布於詔安、東山、雲霄、漳浦，甚至東（北）抵舊泉州府屬的廈門。晚近研究稱漳州有 30 餘處三山國王廟，緊鄰饒平的詔安可能是漳屬國王廟最多見者，達 11 座之多。<sup>19</sup>細究之，詔安縣城的南關街有明代建立的「東里廟」，迄今猶存。<sup>20</sup>而梅嶺鎮田厝村則有「龍湫廟」，傳云明末清初的順治丁亥年（1647）田氏始祖移居至此，見此風水寶地遂建廟堂。民國 24 年、1979 年分別重修。據《田氏淵源》稱：「龍湫廟為三山國王廟，也是護村地頭廟。」但論者對三山國王的淵源則為位移至五代十國的王潮、王審知兄弟。<sup>21</sup>前述兩處國王的信徒是講閩南語的，而在詔安縣的內陸，通行客家話的區域也見到了國王信仰。秀篆的頂福宮以三山國王為陪祀，而官陂的彩下永寧宮則為主祀神，且彩下可能分靈到金星的六峒。此三處是現今詔安客語區內筆者所見所知的國王信仰點。

其次，清代轄屬於詔安，民國 5 年建縣的東山縣，有另一處國王廟「石廟」，石廟或稱石廟寺，為西埔鎮頂西石廟山，山以寺名，寺以山名。廟宇傳為明代永樂年間頂西村朱氏四世祖創建，原先供奉觀音佛祖，即今後殿。傳云建廟後靈光直射南澳鎮總兵衙門，南澳總兵遂遣師爺再建前殿。前殿所奉即三山國王，兩邊並配祀「大使公、二使公」。此廟雖歷經康熙年間遷界之殃，但信仰持續，清末宣統元年（1909）「由潮州及東山各鄉商紳民眾捐資重修」。民國 36 年、1956 年、1981 年則由新加坡華僑捐資擴建復興。廟分前後座，分別祀三山國王和觀音佛祖。<sup>22</sup>這處國王廟的信眾是講閩南語的居民，而且可能與潮州商人和移民有關。此外，銅陵鎮的東嶺大廟如今也是以三山國王為主祀神。<sup>23</sup>

而民國年間改廳為縣的雲霄，也在晚近的報導中出現四處主祀國王的廟宇。與東山一水之隔的陳岱鎮礁美以及莆美鎮莆東兩處位於閩南語區，而下河鄉龍坑

<sup>18</sup> 吳金夫，1996《三山國王文化透視》頁 8-17。林俊聰，1995〈三山國王傳說〉收入氏著《南澳島傳奇》頁 407-410。廣州：廣東高等教育出版社。  
<http://www.sr0768.com/bbs/read.php?tid=3236&fpage=8>。

<sup>19</sup> 沈元坤主編，2005《漳州民間信仰》頁 25。福州：海風出版社。

<sup>20</sup> 詔安縣地方志編纂委員會編，1999《詔安縣志》頁 1057。北京：方志出版社。

<sup>21</sup> 沈耀明，2002〈龍湫廟〉，收入《漳州文史資料（漳州廟宇宮觀專輯）》第 27 輯，頁 332-335。

<sup>22</sup> 東山縣地方志編纂委員會編，1994《東山縣志》頁 659。北京：中華書局。劉小龍，2002〈石廟寺〉，收入《漳州文史資料（漳州廟宇宮觀專輯）》第 27 輯，頁 393-395。

<sup>23</sup> 承蔡武晃博士親訪告知，謹此感謝。

與馬鋪鄉柺河則貼近平和縣客語區。<sup>24</sup>馬鋪鄉柺河的國王以騎虎、豹、彪造型顯像，與梅州泮坑、詔安秀篆較為近似，而與潮州本地有別。

堪稱漳州腹裏的漳浦縣國王分布，情況頗堪玩味。濱海的霞美鎮山前社有漳浦唯一直呼三山國王的廟宇，足見此信仰已沿海岸分布直抵鹿溪入海口的舊鎮港。但論者將所謂的「三王公」與「梁山」信仰亦視為三山國王，則可能誤認對象。<sup>25</sup>

而現今所知分布最東（北）的國王廟，則是新近報導的廈門市思明區梧村雷仙宮，三山國王原祀於後殿的雷仙宮因廈禾路築路而拆遷，原為廈門火車站一帶香火最盛的廟宇。<sup>26</sup>

歸納以上，現今所知的三山國王信仰地理分布，包括了閩粵兩省境內的閩南語、潮汕語、客家語及粵語區域，最東（北）分布則由福建漳屬各縣延伸至原泉屬同安的廈門市內，極西也是最南點分布為廣東江門的臺山，其間的這段華南海岸地帶，雖然疏密有別，但仍是三山國王信仰最重要的分布地區。而梅州市疏密更為懸殊的國王廟，則是此信仰分布的西北境。

### 三、臺灣三山國王的崇祀規制

概言之，臺灣的三山國王信仰，既有傳承自廣東、福建的信仰傳統，也有來自在地經驗的本土特色。以下即以臺灣的相關文獻與筆者的田野調查，簡述臺灣三山國王信仰的崇祀規制。

#### 1. 三山國王的座次，合祀與分祀

若以前述盛端明廟記的說法，即循巾、明、獨之序，以巾山為大王、明山為二王、獨山為三王，則臺灣一般習見的三山國王的座次，依序理當是大王居中，二王其次居左，三王最末居右，但是並不盡然。如今廣東霖田祖廟以大王居右，二王居左，而以三王居中，原因在於傳說中三王法力最高，所以敕封正座中央。<sup>27</sup>臺南市、屏東九如九塊厝、佳冬六根庄及六堆地區以及苗栗市的國王廟亦如

<sup>24</sup> 沈元坤主編，2005《漳州民間信仰》頁 26。

<sup>25</sup> 沈元坤主編，2005《漳州民間信仰》頁 25。筆者推測，「三王公」可能是祖廟位於漳浦湖西的古公三王<sup>信仰</sup>，而梁山則與開漳聖王陳元光有關。在臺灣宜蘭這個漳浦移民居多的區域，古公三王廟宇達十餘處，當地民眾口語中的「三王公」兼指或混稱三山國王與古公三王。

<sup>26</sup> 黃子堯，2010〈三山國王信仰的傳播及其演變之觀察〉頁 37，收入《三山國王信仰學術研討會論文集》。2010 年 11 月 8 日。新竹：大華技術學院。筆者亦察覺臺南縣兩處原本由宗族奉祀的國王，口述皆指稱香火來自漳州府龍溪，詳情尚待深入。2010〈雲嘉南地區三山國王廟時空分布討論〉，宣讀於高雄市客家事務委員會「義民精神學術研討會」，高雄，2010 年 10 月 16 日。

<sup>27</sup> 廣東省揭西縣三山祖廟管理委員會編印，1993《三山祖廟》頁 10。張肯堂，1999〈霖田古廟

此，則多係解嚴後往揭西進香後方才更改。然而屏東內埔新北勢國王宮也採這樣的座次，原因卻為當地係三王開基，故由三王正座。鄰近的老北勢則為二王正座，則因為當地為二王開基。高雄橋頭九甲圍義山宮亦以二王開基而正座。彰化荷婆崙系統下的「三王角」：田尾海豐崙沛霖宮亦是由三王正座。

前引例證是強調開基者正座中央，但仍多見各地廟宇各除開基王爺外，後來添祀其他二尊之後，並未刻意以座次尊崇顯著其開基神祇者。如屏東市海豐三山國王廟、九如後庄清聖宮，嘉義太保後潭平安宮，彰化員林菜園內廣安宮，宜蘭溪南的「主母廟」冬山大興振安宮等，係由二王開基；而彰化花壇三家春三山國王廟、彰化市東門外菜園底福安宮，宜蘭溪北的國王「主母廟」員山內員山碧仙宮與羅東北成興安宮則係三王開基；這些廟宇後來皆添祀其他兩座的金身，但仍循巾、明、獨次序者，並未以座次來彰顯其開基國王。而宜蘭縣境內最北的頭城武營武功廟、屏東的恆春城廣寧宮、潮州街區國王廟，雲林二崙頂茄塘定安宮，南投市施厝坪福山宮等俱為大王開基，更無由從座次研判是否特崇大王。

單獨奉祀三山國王其中之一者，在廣東恆見，霖田祖廟轄境的「六約」中比比皆是。<sup>28</sup>臺灣也常見單獨祭祀其中之一的廟宇：如嘉義新港合稱「西勢潭三庄」的後庄、中庄與古民，三庄關係密切，其中後庄奉祀大王、古民奉祀二王、中庄奉祀三王。高雄橋頭的新莊、九甲圍、六班長亦循此例。<sup>29</sup>而彰化荷婆崙系統除大、二、三王角頭外，更有「祖牌角」。且各王角頭內尚有與老大王、老二王、老三王對應的小大王、小二王、小三王。其中大王角因轄境廣，除了老大王、小大王外，角頭下復有另一組的「小大王」、「小二王」與「小三王」分區祭祀，而二王角內的巫厝、楊庄兩聚落則原先隔年輪祀「大二王」、「小二王」，後各自建廟奉祀，且衍生「獨鰲二王」。<sup>30</sup>

形成分祀的原因可能係緊鄰的三個聚落關係密切，藉此維繫長遠歷史傳統。但可能多見歸因於天災人禍；彰化溪湖荷婆崙系統之形成緣起於分類械鬥，而雲林斗六順天宮殆於日治皇民化時期寺廟整理運動之際，神像流入原先祭祀範圍的「九股」內，其中大潭迎奉三王、大崙則留祀大王，如今兩處庄廟內仍僅見一尊國王陪祀。<sup>31</sup>嘉義太保的加走庄「敗庄」後，原先加走庄國王廟神像遂流散入鄰近聚落。其中溝仔尾得大王，後潭得二王，三王可能的去向是管事厝。其中後潭

---

與河婆文化〉收入貝聞喜、楊方笙主編《三山國王叢談》頁 102。臺灣各廟宇可能一貫知悉此事，參孫藩聲，1979《芎林鄉廣福宮簡介》頁 9。3

<sup>28</sup> 廣東省揭西縣三山祖廟管理委員會編印，1993《三山祖廟》頁 12。張肯堂，1999〈霖田古廟與河婆文化〉頁 105。

<sup>29</sup> 橋頭鄉志編輯委員會，1984《橋頭鄉志》頁 529。橋頭：橋頭鄉公所。林美容，1997《高雄縣民間信仰》頁 161。鳳山：高雄縣政府。

<sup>30</sup> 曾慶國，1997《彰化縣三山國王廟》頁 109-117。彰化：彰化縣立文化中心。

<sup>31</sup> 陳清誥等，<sup>1972</sup>《台灣省雲林縣寺廟文獻大觀》頁 249-250、263-264。新營：文獻出版社。邱彥貴，1998〈試掘舊嘉義縣(1723-1887)下平原客蹤〉，《客家文化研究通訊》創刊號，頁 91-97。

且以其爲主神，溝仔尾、管事厝則爲陪祀。<sup>32</sup>前引諸例是爲由合祀到分祀，反之，也有自分祀到合祀的實例；如雲林北港好收奉三宮國王原係分別奉於三庄，大王在口庄，二王在本庄好收，三王在竹圍仔，後因竹圍仔散庄等故，合一奉祀。而南投鹿谷清水溝受龍宮的香火引自彰化，三尊神像因拓墾過程而屢次分祀各處，最後方建廟一同奉祀。<sup>33</sup>宜蘭冬山中山村永光宮的歷程與其略似，原先三尊國王是分祀於該村的舊寮、新寮與中城三個聚落，日後方建廟一起奉祀。由分祀到合祀的歷程往往也反映了區域拓墾的歷程，或是晚近經濟條件的改善使然。

## 2. 配祀一：三山國王夫人

三山國王的夫人，一般稱「王爺娘」或「王爺奶」。臺灣較具規模的國王廟中，都奉祀了三位國王的夫人，如臺北新莊，彰化市，彰化鹿港、員林街廣安宮、永靖街、溪湖荷婆崙，雲林西螺、大埤太和街（新街），嘉義市，嘉義太保魚寮與臺南市等處的廟宇內，都配祀三位夫人。但是也有例外，屏東的九如九塊厝、林邊街區兩處國王廟僅見大王爺夫人，而彰化永靖同安宅同霖宮。則僅見三王爺夫人。

對於大王爺夫人，廣東揭西本地傳云，大王夫人來自鄰近的韓屋樓。相傳當地韓姓少女至祖廟燒香，暗禱日後能嫁給如大王爺般白淨的夫婿。不料日後竟在野外農務時被「捏化」成爲王爺夫人。甚有傳云在韓家外拾獲大王皮靴。因此每年出遊「六約」時，各村寨善信無人敢先嚐未祭拜過的供品，唯獨韓姓人例外，因其爲自家姑丈。<sup>34</sup>故允許此種戲謔關係。

非常湊巧的，臺灣也有兩樁大王爺夫人傳奇性的故事。屏東九如九塊厝國王的大王夫人，傳說中是麟洛的徐家的女兒，人神聯姻的過程也類似揭西傳說的結構。推衍結果，麟洛人因此也成爲九如人的姑爺，搭乘渡船毋須渡資。麟洛人也多以「姑婆太（客語：祖姑）」逕稱夫人。<sup>35</sup>而迄今每年九如夫人返回麟洛娘家，成爲屏東平原上罕見的福客交流活動。

而嘉義新港的西勢潭三庄中，惟獨後庄大王沒有夫人，原因爲一次水患中，大王夫人流落在外，大王遂因此休妻。由於 1933 年《臺南州祠廟名鑑》已無載後庄的國王夫人，此事殆甚爲久遠。恰與西勢潭三庄相反的是，高雄橋頭分祀的新莊、九甲圍、六班長三處聚落中，僅奉祀大王的新莊義山宮大王見夫人配祀。

<sup>32</sup> 陳清誥等，1964《台灣省嘉義縣市寺廟大觀》頁 119、124-125。新營：文獻出版社。

<sup>33</sup> 中國中明獨三山國王協會編印，2004《中國中明獨三山國王協會會誌》頁 200-201。

<sup>34</sup> 廣東省揭西縣三山祖廟管理委員會編印，1993《三山祖廟》頁 10。張肯堂，1999〈霖田古廟與河婆文化〉頁 103。

<sup>35</sup> 鍾壬壽，1973《六堆客家鄉土志》頁 348-349。內埔：長青出版社。鄭慧玟，1989〈王爺娘〉《六堆風雲》9 期，頁 38-39。

彰化永靖同安宅同霖宮則僅最為靈驗的三王爺有王爺奶，且傳云三王爺奶為永靖本地陳厝厝之女，此女患病為三王治癒後發願不嫁凡人，只願嫁三王，迨其身故後才正式由三王迎娶，雕造金身。<sup>36</sup>

然而並非所有的廟宇與信眾都認知國王夫人存在一事。全臺廟宇最多，為數高達 40 處的宜蘭縣向來未見國王夫人奉祀，直到 2004 年冬山鄉廣興宮赴揭西霖田進香後，信眾有感三位王爺長年獨守廟堂，有點孤寂，遂筊決徵得王爺同意，再度遠赴祖廟，新塑了三尊夫人的神像，並於 2005 年 3 月啓程迎回，成為宜蘭第一處配祀夫人的國王廟。<sup>37</sup>

### 3.配祀二：舍人、指揮、化王、安濟靈王

三山國王信仰的崇祀對象，除了國王、夫人外，尚見配祀「舍人」與「指揮」。傳說中皇帝先派一文官前來冊封，文官到霖田後鍾情當地山川風土，棄官不返。朝廷久不見文官覆命，再派一名武將前來探視，孰知武將也為霖田所留，兩人遂成為三山國王駕前配祀，此即所謂舍人爺與指揮爺的來由。揭西祖廟方面稱為「木坑公王」與「指揮大使」，指揮為韓姓已早見盛端明廟記，木坑公王則為張姓，其說不知何來。每年正月祖廟出巡六約並非由國王出巡，而是韓指揮與張木坑代巡。<sup>38</sup>臺灣僅見屏東市林仔內三山古廟如此沿稱，而此廟係由戰後揭西河婆的移民所公建。

臺灣較具規模或歷史久遠的的廟宇，方見有舍人與指揮配祀；如雍正年間以前即立祀的溪湖荷婆崙霖肇宮，臺南城與員林街（兩處俱雍正年間創建）的國王廟皆見，而乾隆年間肇基的諸羅（嘉義）城廣寧宮與彰化城鎮安宮亦有，但各地對其姓氏與名稱說法不一。嘉義市廣寧宮稱為「金舍人」、「韓指揮官」，鄰近的民雄江厝店廣安宮則同採稱。雲林大埤太和街稱「帶旨官」、「指揮爺」。彰化永靖街永安宮稱「赦仁爺」、「指揮爺」。荷婆崙霖肇宮稱「文帶旨官」、「武帶旨官」。而清水調元宮則逕稱「文將」、「武將」。在豐原慈濟宮內，三山國王雖僅是陪祀神明，但也配祀了舍人、指揮。<sup>39</sup>彰化社頭枋橋頭鎮安宮則僅奉祀舍神（人）爺。高雄橋頭九甲圍義山宮則以「護印將軍」、「執劍元帥」配祀。

至於早見於〈明貺廟記〉的「陳化王」，筆者僅於文獻中見載祀於嘉義廣寧宮。<sup>40</sup>但如今廟內並無此神像。另一種配祀神明則是「安濟靈王」，僅見於員林

<sup>36</sup> 曾慶國，1997《彰化縣三山國王廟》頁 256。

<sup>37</sup> 郭評儀報導，《中國時報》〈王爺告別單身，大陸娶妻陪祀〉2005 年 3 月 10 日。

<sup>38</sup> 廣東省揭西縣三山祖廟管理委員會編印，1993《三山祖廟》頁 10-11。

<sup>39</sup> 這處國王可能是臺中州寺廟臺帳仍見存的「廣和宮」，戰後消失移祀於此。

<sup>40</sup> 相良吉哉，1933《臺南州祠廟名鑑》，頁 153。臺南：臺灣日日新報臺南支社。

街廣寧宮。安濟靈王為韓江的水神，也是粵東潮、嘉兩郡的地方性神祇。員林街可能在雍正五年（1727）同時建立了廣寧宮與安濟廟這兩處象徵潮州移民的廟宇，<sup>41</sup>但是安濟靈王在明治 30 年（1897）底以後，不知何時合祀於三山國王？

#### 4. 陪祀：韓文公與媽祖

唐代的韓愈因為諫迎佛骨，「一封朝奏九重天，夕貶潮陽路八千」，成為潮州刺史。後世潮州人推崇這位儒家正宗，所以也將他合祀於國王廟中，而他的侄孫傳說中八仙之一的韓湘子，也陪祀於臺南市國王廟內。現今臺南市、嘉義市、雲林大埤太和街、彰化永靖街的廟宇內都有韓文公。而已消失的鳳山城廣寧宮則在後殿奉祀韓文公。

臺南市、嘉義市這清代兩大城市內的國王廟皆採「三殿」規制，右殿奉祀韓文公，左殿則是奉祀媽祖。國王廟內奉祀媽祖的原因並非在臺灣本土化結果，而是潮州原本也是媽祖信仰的流行區域。

#### 5. 千秋聖誕日

三山國王的千秋聖誕日，一般而言臺灣最通見說法為：大王為二月廿五日、二王為六月廿五日、三王為九月廿五日。但是此說不同於霖田祖廟，當地雖以二月廿五日為大王生日，但是二王則為八月十八，三王是六月初六。<sup>42</sup>舊潮州府境內說法亦互不相同，饒平新豐鎮霖田廟認定的千秋日依序為三月初三、六月初六、九月初九。但大埔楓朗為五月初四、初五；源自潮州的梅州泮坑國王誕日為九月初十。<sup>43</sup>

大體言之，二月廿五的大王千秋日應是臺灣最常見的祭典日，然而略覽實際執行情況，則不盡然。或為便宜行事之故；如員林廣寧宮於二月廿五日行三獻禮後，廿六、廿七、廿八日分別由各神明會為大、二、三王祝壽。而高雄市左營仙樹三山宮則以二月廿四日行祭、雲林大埤賜福宮則以二月廿二日繞境，略微挪前。也有可能因故挪移；如宜蘭冬山松樹門鎮安宮雖合祀天帝，仍以二月廿五日為慶典日，但日治初期某年二月廿四日庄民遭原住民出草，之後遂改為六月初九日天帝千秋行祭，至 1998 年始改回二月廿五日。<sup>44</sup>而高雄市規模最大的鹽埕國王廟，則因為二月廿五日恰逢初春旱季末期，本地瀨南場鹽民趕收成品，高雄諺

<sup>41</sup> 溫國良編譯，1999《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》頁 324。南投：臺灣省文獻委員會。

<sup>42</sup> 張肯堂，1999〈霖田古廟與河婆文化〉頁 105。

<sup>43</sup> 程志遠，1989〈泮坑公王保外鄉〉，《梅州風采——嘉應文學》(總)57/58：82。羅濱，1999〈梅州三山國王廟軼聞〉收入貝聞喜、楊方笙主編《三山國王叢談》頁 133。

<sup>44</sup> 中國中明獨三山國王協會編印，2004《中國中明獨三山國王協會會誌》頁 78。

云「打狗山若戴瑄帽（罩烏雲），鹽埕人著倒地餓」，故簡單行祭，反而是陪祀的李府千歲四月廿六千秋日祭典最為盛大。<sup>45</sup>雲林北港的樹子腳與好收兩庄緊鄰，皆奉三山國王為主神，但樹子腳乾元宮以三王千秋的九月廿五日為最大慶典日，而好收奉三宮則以習見的二月廿五日行大祭。

細究之，所謂的大王生日或許沿自〈明貺廟記〉的「二月下旬五日，有神三人出于巾山之石穴，自稱昆季，受命于天，分鎮三山。」故較為統一。但是前引的千秋日一般說法，卻因數處極具代表性的廟宇實況破格。三王的千秋日說法即甚為分歧；雲林東勢厝賜安宮將三王千秋認定為八月廿五日，而清水調元宮、沙鹿保安宮則推為十月廿五日。臺南國王廟除了在太平洋戰爭前久享盛名的上元祭典外，大王千秋為二月廿五日，二王千秋則係二月廿八日。然而該廟迄今仍以三王千秋日—信徒認定為三月廿四日—舉辦最大慶典，而此三王千秋日說法未見有他例。另一例則是倡導三山國王聯誼團體成立的冬山大興振安宮；他們認定二月廿五日為二王千秋，三王千秋日為七月廿五日，而大王千秋，也是最盛大的祭典日則為八月廿八日。亦是獨樹一格。與大興振安宮近在咫尺的內城鎮安宮亦作此說，然而稍遠的太和永福宮卻又認定大王生日為八月廿五日，二王、三王則與前兩處雷同。

甚至連夫人的誕日也是眾說紛紜；廣東方面，以筆者在汕頭市所聞，當地大抵以三月十六為夫人（不分次序）為千秋日。但饒平新豐霖田廟則依序為二月十九、六月十九、九月十九。臺南以大夫人千秋為三月十六、二夫人為二月十六、三夫人係九月十六。但奉祀二王的新港古民例行以三月十六作「王媽生」，而奉祀三王的中庄則於 1960 年開始，由自古民嫁入的信女開始倡導於同日為三王夫人祝壽。<sup>46</sup>至於傳云是麟洛徐姓人家女的九如九塊厝大王夫人，信徒則以其歸寧後，正月十六「巡男丁」的日子為其千秋日。同樣由凡人晉身王爺奶的彰化永靖同安宅三王夫人，其千秋日則為五月十四日。<sup>47</sup>而太保魚寮保安宮的王爺奶千秋日則是六月初六。

我們從前述信仰的實踐中察覺，臺灣的三山國王並未有統一性的崇祀規制，其實也無須刻意強調，甚或可能造作出某種標準體例！因為除了它們並非單一來源外，更可能因為信仰所根植的土地與歷史過程而滋生差異，且此種情況正是反映出民間信仰的多樣性，更多的歧異，我們或許可自下文歸納的類型中窺得一二。

#### 四、臺灣三山國王的類型

<sup>45</sup> 林曙光，1994《打狗歲時記稿》頁 13。高雄：高雄市文獻委員會。

<sup>46</sup> 何傳三，1999《中庄采風》頁 49-50。新港：永祿宮管理委員會。

<sup>47</sup> 曾慶國，1997《彰化縣三山國王廟》頁 256。

臺灣的三山國王信仰現象，慣常被視為客家族群的「索引工具」。但是在筆者的偏見中，這種簡單的「族群識別」方法當再需要深思與討論。自社會組織及族群關係兩種面向觀察此種信仰，經由現有的研究成果與筆者自己的調查，歸納後顯示，臺灣的三山國王信仰至少可以區分成三種類型，從而也呈現出三種族群關係特質。另外第四種類型，在研究者的觀察中亦儼然成型，但尚待定案，附說於末。這三種類型筆者分別以「會館型」、「客底型」與「防番型」為名，而第四種或以「潮惠福佬型」暫名。

## 1. 會館型

臺灣會館類型的國王廟，全部出現在清代兼具行政與商業機能的都市；如分府設省前的臺灣府城臺南，以及諸羅（嘉義）、彰化兩個老縣治。<sup>48</sup>這幾個城內的三山國王是由潮汕語系和客家語系兩種方言群—族群共同崇祀，與廣東原鄉的情況相同。<sup>49</sup>原本廣東潮州的地方性神明，在臺灣移民社會中轉變成原籍認同的信仰，由於緣起是同鄉關係，形成同鄉會館兼廟宇的組織，故組成方式趨向於個人身分參與的志願性團體。以臺灣通用的口語語彙表之，即所謂的「私廟」。時至今日，前述三個城市中於乾隆年間創建的三山國王廟，詳查其信仰—管理團體的成員，仍呈現程度不一的潮汕色彩，也未形成具有地域化祭祀圈的信仰團體。簡述如下：

以匾額形式懸掛於臺南市國王廟，署年乾隆九年（1744）的〈三山明貺廟記〉文稱：「三山國王者，吾潮合郡之福神也。自親友佩爐香過臺，而赫聲濯靈遂顯於東土。蒙神庥咸欣欣建立廟宇，為敦誠致祭之所。」而署年乾隆十八年（1753），在研究史中常被誤為臺南國王廟所有，實屬嘉義市國王廟的〈新建三山明貺廟碑記〉，其作者諸羅知縣徐德峻於文中亦稱：「粵人渡臺者，感神威力，有恭敬桑梓之意焉。故郡屬四邑，所在多有。獨吾諸粵庄，曩佩香火東來者，率以禮祀於家，不無市井湫隘之嫌...」是故有建廟之舉。故雍乾年間，南臺灣的兩大城內，遂矗立起兩處代表潮州移民社會象徵的廟宇。

臺灣府城，即今臺南市，今日的二級古蹟三山國王廟應於雍正七年（1729）創建。同年即有三山國王大夫人會、護法爺兩個神明會成立，而二夫人會、三夫

<sup>48</sup> 臺南的大致情況可參考林衡道，1981年〈三山國王廟〉頁233，收入《臺灣勝蹟採訪冊》第六輯，臺中：臺灣省文獻委員會。以及周宗賢，1983年〈清代臺灣民間的地緣組織〉頁3，《臺灣文獻》34卷2期。彰化則可參考張永楨等，1990年《彰化縣志》〈人民志宗教篇〉頁217，彰化：彰化縣政府。嘉義方面則請參閱拙作，1995年〈嘉義廣寧宮二百年史勾勒—一座三山國王廟的社會史面貌初探〉頁80-82，《臺灣史料研究》第六號。

<sup>49</sup> 參見筆者1992年〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰？〉，《臺灣史田野研究通訊》23期、1993（2003）年〈粵東三山國王信仰的分布與信仰的族群〉（〈臺灣客屬三山國王信仰淵源新論〉）。

人會則於乾隆三年（1738）成立，迄 1930 年代四個神明會仍在運作。<sup>50</sup>余文儀《續修臺灣府志》則載該廟在雍正七年時，由當時臺灣縣知縣大埔籍的楊允璽、臺灣鎮左營遊擊海陽籍的林夢熊所創建。此說造成日後討論紛紛。即便如晚近研究所推考，可能該廟的創建稍早於乾隆七年或即雍正七年無訛，而將建廟推為第一個粵籍臺灣知縣之功，恐怕是踵事增華之舉。<sup>51</sup>然而原籍大埔的楊知縣應該屬客家，而林遊擊的身分則較可能是福佬人。

由於臺南為臺灣府城首邑，19 世紀中葉，分別在道光廿二（1842）年、同治三（1864）年兩次重修的捐題紀錄中可以看出，除了嘉義城的三山國王廟共襄盛舉外，還可見到迤北「五十三庄」的粵東客家移民悉數現身。<sup>52</sup>光緒十三年（1887）的左側天后聖母祠重修仍是由「潮郡眾商人倡建」。進入日治時期，潮州人仍繼續維持該廟的管理，到日治晚期一度被佔用為肥料倉庫，<sup>53</sup>但光復後一直為潮汕同鄉會管理至今。由前述簡史應可佐證，歷來此廟爐下善信兼含兩系移民，側重潮屬的地域性格，並非一般的「客家廟」說法可以涵蓋。

嘉義城西門內的廣寧宮則創建於乾隆十七年（1752）年，在規模上與臺南府城者媲美，光復前財力則可能是全臺之冠，在嘉義與城隍廟並稱大廟。只可惜因天災人禍，加上日據末期的皇民化運動強力介入，卒於 1952 年拆除，日後棲身原廟址一隅迄今。關於其族群屬性，筆者曾撰專文探討，於茲不復贅言。<sup>54</sup>近年爐下善信慷慨捐輸，不日復建有望。

臺灣府的第四個轄縣：彰化縣城內也有國王廟，彰化城鎮安宮創建於乾隆年間，所在位置為清代的南街，今天的民族路，數百年來都是黃金地段。筆者稍微研析過其成員組成，也是福客兼有，但以潮屬為限。由於光復以後，清代與日治以後不同時期的潮州移民對管理權有所爭執，導致廟宇荒廢，卒於 2003 年 12 月拆除重建。現今已見廟體，他日亦將重光。

前述三城內的國王廟，對照城中其他漳泉兩府，兩府所轄各縣，乃至汀州、福州等府移民廟宇整體觀察，皆程度不一呈現地域性移民的會館性格。故本文以「會館型」名之。

至於另一個老縣份鳳山附論於此，可否歸為此類，囿於所知，猶待深研。清代的鳳山縣治在今日的鳳山與左營間幾度搬遷，但兩地都有三山國王廟。《鳳山縣采訪冊》稱乾隆二十年（1755）由「韓江募建」的鳳山城內廣寧廟，原址在「三

<sup>50</sup> 相良吉哉，1933《臺南州祠廟名鑑》，頁 275、286。

<sup>51</sup> 戴文鋒，2005〈臺南三山國王廟創建年代考論〉，《思與言》43-2：179-224。

<sup>52</sup> 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》3 卷 2 期，頁 26。

<sup>53</sup> 西田豐明，1942〈臺南市的寺廟現況〉頁 43，《民俗臺灣》2 卷 9 期。

<sup>54</sup> 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》6 號，頁 69-89。

角通街」，日本人接收改為鳳山警察署，即今日的成功派出所，應是南臺灣甚為資深的警察單位。到 20 世紀末僅存原廟殘壁一片，近日連殘壁都已拆除。左營城方面，《重修鳳山縣志》稱乾隆年間創建的國王廟，址在城北的龜山山麓。如今左營舊城依然屹立，龜山北麓放眼是俱是眷村密集，國王廟則蹤跡渺茫，反而鄰近的蓮池潭畔有仙樹國王廟。不過創建時間晚至 1960 年代，其間有無傳承關係，尚待釐清。

## 2.客底型

筆者歸納的第二種類型「客底型」，<sup>55</sup>即是「客家索引」的實際例證；分布極為廣大，南起八掌溪，北至大甲溪之間的西臺灣平原上，隱約有一個條南北縱貫的地帶，其中包含約近二十個大大小小的祭祀單位。自北而南言之，最北處的實例應是清水海岸隆起平原，已由洪麗完舉證。<sup>56</sup>而東南側的豐原地區則尚待深研。<sup>57</sup>越大肚溪進入今日彰化縣，彰化平原上的前客家即是研究史中最典型的索引類型，1960 年代即已開始針對其眾多的三山國王廟宇展開研究，成果豐碩。相對而言，越過濁水溪的西螺地區則稍嫌冷落，迄今僅見初步的描繪。<sup>58</sup>再越過新虎尾溪，進入清代舊轄嘉義縣內，今日雲林、嘉義縣內，則有將近十個三山國王信仰單位，筆者稍曾提及。<sup>59</sup>以筆者曾從事研究的北港流域中游「五十三庄」為例；大體而言，這個地跨數鄉鎮以宗教為動員力的團體，所呈現的是，人口居於劣勢的客屬，如何以原鄉神明凝聚組織，形成一種我群認同的社會展演。若以信仰區域涵蓋，則客底型應該是臺灣最大規模的類型，此點須深切注意。

其實此類型又可以細分為兩種亞類型。其一為客家分布的「時空性遺址」，分布於西臺灣平原的海岸或較近海處。它們的特性是原先該地有客家分布，但多半因械鬥而遷徙，留下三山國王廟於此。此類型實例包括台中縣的清水、沙鹿，彰化縣的鹿港、溪湖荷婆崙、埔鹽打簾以及雲林縣的東勢東勢厝、土庫埤腳等地。另嘉義鹿草龜佛山廣福宮則存疑。而若干聚落已消失於現今地圖上，僅存留記憶中的地名與流散各處的三山國王神像，如嘉義縣新港的海豐庄與太保的加走庄，則幾近於存在時空俱滅，僅殘存微量痕跡者。

清水、沙鹿的三山國王都位居兩地的通衢大街上，客家以往在此的勢力可想

<sup>55</sup> 此類型或可稱「福佬客型」，但所謂的福佬客若以「客底」一詞名之更貼近臺灣口語使用，詳參拙作：<sup>2007</sup>〈福佬客篇〉，收入徐正光主編《臺灣客家研究概論》頁 62-88。臺北：行政院客家委員會、南天書局。

<sup>56</sup> 1988〈清代臺中地方福客關係初探—兼以清水平原之三山國王廟興衰為例〉收入《臺灣史研究論文集》臺中：臺灣史蹟源流研究會。再刊於，1990《臺灣文獻》41 卷 1 期，頁 63-93。

<sup>57</sup> 賴志彰，1998《大甲河流域聚落與民居》一書中開始對此區域有了較細部的說明。

<sup>58</sup> 程大學主編，2000《西螺鎮志》頁 1-79、3-37-44、7-57-58。西螺：西螺鎮公所。

<sup>59</sup> 邱彥貴，1998〈試掘舊嘉義縣（1723~1887）下平原客蹤〉，頁 91-97。

而知。據洪麗完的研究，兩地的客家人都已外遷，留下三山國王於此。清水調元宮現今歸當地里長管理，但是日治晚期其祭祀範圍除清水本地外，仍包括豐原下南坑，廟宇管理人為下南坑張氏；<sup>60</sup>然而下南坑張氏當時已經算是福佬客。鹿港三山國王廟在清末改建時，則遠赴台中東勢募款。<sup>61</sup>溪湖荷婆崙、埔鹽打簾三山國王原先的信徒，可能都東遷到今天的員林、埔心與永靖一帶。<sup>62</sup>而雲林縣的東勢東勢厝、土庫埤腳等地的三山國王廟，都傳說客家人已經外移，現今的信眾都是泉州祖籍的居民。<sup>63</sup>客家在西臺灣濱海地區活動的時空俱已移轉，獨留三山國王廟於此。

最後，另處堪稱客家時空性遺址者為臺東縣唯一的國王廟：長濱鄉城山寧城宮。據張振岳調查，城山聚落居民原以南部客家移民邱氏為主，後來邱氏外移至鄰近的寧埔、竹湖，而據現今聚落主要居民西拉雅族人口碑，城山以前係純客庄，現僅一戶邱氏在此。<sup>64</sup>

其二為客家分布的「時間性遺址」，也就是真正的「福佬客」或「客底」分布區。約略在 20 世紀開始前，這些區域都還是客語的通行區，百年後，這些區域內的居民客語能力消退殆盡，客家文化相貌殘存若干痕跡，三山國王信仰成為最佳索引工具。所謂的彰化粵籍福佬客、斗六附近的「前粵籍九莊」與地跨雲嘉的新街王爺五十三庄即屬較大集團者。<sup>65</sup>較小規模者則有嘉義縣的竹崎麻箕埔、民雄江厝店廣安宮。而太保市「加走庄」系統後身的港尾、魚寮、後潭、管事厝等處與新港街區北側的「西勢潭」系統則部分屬之，部分存疑。以下據筆者田野調查略說之。

民雄江厝店廣安宮肇始於乾隆初年，為鍾氏村民自潮州揭陽分請國王金身奉祀。當初安奉於民宅，後來人丁增加，信仰者日篤，乃由鍾氏發起，擇定現址創建廟宇。係由江厝店一帶的劉氏、林氏與賴氏、雜姓組成「三福戶」所共同奉祀。其中劉氏、賴氏皆為饒平客屬。

許多百年來原本以輪祀形式存在於聚落內的國王，在 20 世紀晚期經濟條件改善後，紛紛創建廟宇，而這份名單也是臺灣最新國王廟的名單：太保港尾港保宮（1996 年入火，以下同）、竹崎麻箕埔三山國王廟（2000 年）、溪口下崙三仙宮（2005 年）。此三處臺灣最新的國王廟有兩個共通性，其一為竟然都在嘉義縣

<sup>60</sup> 〈臺中州清水街寺廟臺帳〉。

<sup>61</sup> 〈臺中州鹿港街寺廟臺帳〉。

<sup>62</sup> 曾慶國，1997《彰化縣三山國王廟》頁 125-130。彰化：彰化縣立文化中心。

<sup>63</sup> 邱彥貴，2005〈新街三山國王與五十三庄：管窺北港流域中游的一個福佬客信仰組織〉頁 51-53。

<sup>64</sup> 張振岳，1994〈客家的原鄉信仰—花、東的三山國王廟〉頁 199-200，收入《臺灣後山風土誌》頁 198-203。臺北：臺員出版社。

<sup>65</sup> 詳參：曾慶國，1997《彰化縣三山國王廟》、邱彥貴 1998〈試掘舊嘉義縣（1723~1887）下平原客蹤〉、2005〈新街三山國王與五十三庄：管窺北港流域中游的一個福佬客信仰組織〉。

境內，其二是，爐下信徒都是饒平祖籍的福佬客，建廟之舉都再現了他們的客家或客底身分。

以饒平客家營前黃氏為居民主體的太保市港尾聚落，久來輪祀國王於爐主家宅，直到 1996 年才將國王奉於新建的港保宮。無獨有偶，竹崎麻箕埔也原為饒平客家許氏的單姓村，村民輪祀乾隆年間祖先攜來的三山國王，奉為主神多年後，直到 1999 年才興建廟宇，成為嘉義地區次新的國王廟。嘉義縣最新，也是臺灣最新的國王廟，則是 2005 年 3 月份方才入火的溪口下崙三仙宮，該地則為太和街國王轄下五十三庄聚落之一，居民主體為饒平客家賴氏。

最後，客底型應該還有兩或三例，見於臺灣尾端極南的恆春半島。光緒元年（1875）恆春設縣建城時，擘劃督造城池的梁燕將軍來自嘉應州，他鑑於新縣城當有神明護佑，特引入國王為恆春的「鎮城縣主」，並於西門內猴山洞穴興建廣寧宮安奉。恆春居民多因其所在地為麒麟寶穴，故多稱為「石國公」。近年廟內懸掛的沿革詮釋的方向則並未強調其客家淵源。車城保力庄為乾隆年間六堆客家再移民所建，是恆春半島的標誌性福佬客聚落。<sup>66</sup>村廟保安宮所奉祀的三山國王除標誌客家身分外，卻也護衛庄民不畏隔鄰排灣族的威脅。滿州永靖里是古老的平埔族聚落，但是村廟羅峰寺同樣陪祀三山國王。原因尚待深析。統言之，恆春半島上的國王信仰，透露的不僅僅是客家訊息。

客底型尚有其衍生系統，其中應屬溪湖荷婆崙最多，舉凡西螺廣福宮、東勢鎮上校栗埔、大茅埔、卓蘭峨崙廟等處皆自其分靈，而大埤太和街則分靈花蓮護國宮、豐原社皮德惠宮等。

### 3.防番型

第三種國王信仰類型「防番型」的產生，則與臺灣原居的南島語系民族有關。無論福佬或客家，在拓墾進入山區後漸次與中央山脈兩側的南島語系民族接觸，形成迄今尚未解決的生活空間之爭。清代以迄日治初期，南島語系民族對入侵的漢族報以出草馘首等直接反應，漢族除了實際的攻擊防禦外，更以種種神祇為心理依託。以嘉義山區為例，先有被髮仗劍的玄天上帝，後有深諳「番情」的吳鳳，以為漢族入山保障。在漢族與分布最廣的泰雅族群接觸區域，三山國王則成為「禦番」的最佳選擇之一，所以南起臺中縣東勢，北經苗栗、新竹縣，東至宜蘭縣等地，都廣為流傳三山國王「嚇番」、「退番」的傳說。這些區域內的漢族居民即便以客家居多，但論述中，對照或對立的族群不是他處慣見的客家與福佬，而是漢族與泰雅。東勢、竹縣都是風同俗近，聲氣相通的客家世界，宜蘭則以

<sup>66</sup> 張添金，2001《琅嶠客：車城鄉保力村志》屏東：車城鄉保力社區發展協會。

福客混居一庄為多，皆無法也毋須於此以三山國王標誌我群。信仰的持續與發展，端賴其在地生活經驗為出發點。以下即自宜蘭開始略述。

蘭陽平原上有相當數量的祖籍漳州的福佬客，<sup>67</sup>而在平原的邊緣地帶有相當多的三山國王廟，即便近年發現了少數出現在詔安客語區的國王廟，但是宜蘭的三山國王信仰，在筆者眼中並非如前述西臺灣中彰雲嘉的客底類型一般，與客家有緊密的相關性。雖然這些國王廟可能最初由詔安客家或擔任鄉勇的廣東客家所引入，但在拓墾過程中與泰雅族的頻繁接觸後，靠近山區的居民，以三山國王作為抵禦泰雅族的精神武器，甚至有「俛山隴祀三山國王」的熟語，以及獨見的騎馬「武身三王」造型。如此在地經驗出發的外顯功能作用，致使國王廟數量高達 40 以上，數量居全臺各行政區之冠。筆者此前已略作述說，<sup>68</sup>不復贅言。以下我們反而要舉新竹縣，以及苗栗縣山線、臺中縣東勢鎮等標準的客家地域為例詳闡。

臺灣客家比例最高的新竹縣，三山國王信仰的分布於公共祭祀層面，距離海岸線，也就是依照拓殖空間的開展，首見於新埔枋寮褒忠亭義民廟的左龕陪祀。循鳳山溪谷而上，則有新埔街公廟廣和宮。鳳山溪流域最內陸的國王廟有二，其一位於關西鎮東安里上三墩，學者解釋早創於道光八年（1828）的上三墩國王廟創建原因則為「開拓本地之初，時有番人出草，影響民命財產甚鉅，幸新埔望族潘姓地主獻建，奉祀三山國王。」<sup>69</sup>

新竹縣的國王廟最多分布於頭前溪流域，位在最下游者是芎林街的廣福宮，而舊稱為九芎林的芎林街，18 世紀晚期的身分是竹塹地區拓殖內山的邊城。昭和 3 年（1928）的〈芎林庄志〉，<sup>70</sup>對芎林地區的漢族歷史與國王信仰的開端有以下的敘事：

古來木之有本，水之有源，竊思茲我芎林聯庄開闢之表記於乾隆四拾年（1775），有墾戶錢十般公館，墾首姜勝智，隘首劉里益，至乾隆四拾八年（1783）在坡塘窩把守北方，護助隘首何俊長同心協力，開闢成功。至乾隆五拾二（1787）年遵從陳府奉憲清丈以來，至道光元（1821）年有經理人黃克昌、徐元華、劉嵩山、林賢德、鄭家寶、何俊享、劉維翰、姜殿魁、葉林恩、劉珍亮等即將錢十般所施山場公館之位置，及劉長亮加施地基六尺，湊成建築為國王宮。

<sup>67</sup> 邱彥貴等，2006《發現客家：宜蘭地區客家移民之研究》頁 64-154。臺北：行政院客家委員會、國史館臺灣文獻館。

<sup>68</sup> 邱彥貴，1997〈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〉，《「宜蘭研究」第二屆國際學術研討會論文集》，頁 266-293。宜蘭：宜蘭縣立文化中心。

<sup>69</sup> 李明賢，1991〈咸菜甕：一個沿山鄉街的空間演變〉頁 55。臺北：臺灣師大地理所碩士論文。

<sup>70</sup> 該文書寫於木匾，懸掛於廣福宮內。

斯時每年平安演戲祀典，要到石壁潭庄，恭請國王聖像為主。因道光六（1826）年間突被生蕃私行將國王聖像盜入深谷，忽然生蕃肚痛非常，驚惶莫狀，魂不附體，急將國王聖像請出，在半坑中放置。後眾信人等恭請九芎林廟宇安位，人康物阜，所以石壁潭上窩之深谷改稱「王爺坑」之名目者，因此所由來也。

依照前述，九芎林開庄半個世紀後，國王顯聖讓「生番肚痛」，委婉意喻其間族群生活空間爭奪的衝突矛盾。而位於頭前溪南岸，較晚於芎林成爲客家地域的竹東街區則有兩處國王廟；惠昌宮領轄 12 行政里，是爲舊稱樹杞林街的竹東街大廟。而惠安宮則下轄 4 里，祭祀圈爲上公館地區。此兩處廟宇俱稱創建於嘉慶十五年（1810），應係採嘉慶十四年金惠成墾號入墾樹杞林之說。但口傳中，此兩處國王廟則係前後分靈自頭前溪北岸的芎林街或石壁潭。而竹東街區與新竹市之間山區的柯仔湖福龍宮，則於廟壁沿革明述其進墾過程中有「三王將軍」率兵於夜間騰空而下，以致土著不戰而逃。拓墾事業與國王崇祀從此開始。

上坪溪與油羅溪於竹東匯流爲頭前溪，國王信仰始自山豬湖（芎林鄉秀湖村）的惠和宮起，上坪溪下游的竹東鎮員嶼三元宮陪祀國王，中游的砵子、上游的上坪則皆主祀國王。而油羅河流域的橫山鄉九讚頭、橫山等聚落群，皆以三山國王爲主祀。如此的分布態勢，陳述的區域意涵是，在 18 世紀末以來竹塹漢人逐漸深入頭前溪的邊區，各個聚落（群）選擇的神祇，除了基本的三官大帝與伯公外，三山國王是最高頻率出現的主神。

1830 年代才開始拓殖的金廣福大隘地區，即今日的北埔、峨眉、寶山，此區域也循例以聯庄廟宇構結社會組織，然而爲數不高的廟宇中，仍見北埔的南埔、峨眉的中盛與寶山新城三處國王廟，或仍呈顯其防番功能。

客家比例亦居高的苗栗縣，其實僅四處國王廟，其中頭份斗煥坪大化宮與水流東國王宮深處客家開發邊區，卓蘭峨崙廟亦若是。唯一不在此例者僅有苗栗市國王廟一處。南接苗栗縣山區的臺中縣東勢鎮亦以客家居民爲主體，是我們下一個觀察對象。

以軍工「匠寮」爲名奠基，原稱「東勢角」的東勢，居民向稱以潮州大埔爲祖籍者居多，原本街區主祀神即三山國王，後因水患而致廟毀，神像移祀雙福祠。現今東勢仍有五處聚落主祀三山國王：興隆里上校栗埔、中料里中料、新盛里頭社、隆興里石角與慶東里大茅埔。其中慶東里大茅埔聚落爲嘉慶年間客家入墾大甲溪中上游的最前線，除設壕溝、竹圍與隘門等防禦工事外，墾首張寧壽還特地迎奉三山國王前來庇祐，憑藉此等實質與精神設施，以防衛泰雅族。關於大茅埔

國王如何顯靈退番的傳說，前人已多所紀錄，於茲不錄。<sup>71</sup>然而國王禦番的說法在東勢並非僅限大茅埔一地，戰前的寺廟臺帳中，對中崙保安宮三山國王的來由與功能已早有詳闡，筆者編譯如下：

中崙開庄時間是在道光六年（1826），18 世紀即渡臺的客家移民原先居住於今日彰化縣埔心鄉，因道光六年時與閩人戰敗竄逃，其中 49 名移住中崙，並奉來三山國王神像，就現今廟址釀金建普通家屋奉祀。時逢「生番跳踉」，村民大半逃走，惟十數名死守本廟。道光十二年（1832）情勢穩定，村民漸回。光緒元年（1875）由有力者黃天進、葉阿滿主倡，向庄民 70 戶釀金 300 元改建，即今日保安宮三山國王廟。清代及日本領臺之際泰雅族不時來襲，情勢不穩，所以庄民逢行旅、建築等事，必參謁擲筊得允後方行。

解讀這段二次戰前的紀錄，或許最能代表中臺灣三山國王信仰的變遷過程。渡臺後原居彰化平原的潮州客家，在 19 世紀初的分類械鬥中移居東勢山區，而三山國王也在此歷史情境中，由祖籍象徵轉為入山保障。

然而將國王與禦番功能聯繫的思考，可能不僅限於 19 世紀初潮州客家始進入的泰雅族地域前沿。大甲溪對岸石岡鄉大埔劉姓聚居的土牛聚落，庄廟慈雲宮的主神也是三山國王，傳說同樣也陳述以往入山製腦、伐木、抽藤前來膜拜者，必能平安無事，化險為夷。<sup>72</sup>

最後我們補充南投縣，南投縣為數不多的幾處國王廟，多自漢人在 19 世紀進入山區拓墾後出現，也同樣也強調其防番功能。如鹿谷清水溝受龍宮、魚池木屐蘭慶隆宮雖然分別由彰化、東勢引來香火，但不約而同強調可以防止原住民「侵擾」。<sup>73</sup>

綜觀宜蘭、新竹、苗栗、臺中乃至南投沿山一線的國王傳說，都在在強調其防番功能，臺灣三山國王信仰第三類型，於焉而生。此類型突破前述的移民來源地域或族群屬性等原生性的標籤，相較於前述兩類型，雖然並不一定有明顯的時間序列與空間分布，但此類型卻明顯呈現 19 世紀的拓墾經驗。

#### 4.潮惠福佬型：待釐清的第四類型

<sup>71</sup> 羅佑妹講述「王爺公顯身」，收入胡萬川等編輯，1996 年《東勢鎮客語故事集（三）》頁 2-9。張國明講述「王爺介傳說」，收入，胡萬川等編輯，2001 年《東勢鎮客語故事集（六）》頁 14-19，豐原：臺中縣立文化中心。

<sup>72</sup> 陳茂祥，2006《石岡鄉村史導覽手冊—土牛村史》頁 38-39。臺中：石岡鄉公所。

<sup>73</sup> 魚池鄉東光村「建立本村乙百週年紀念碑」。中國市明獨三山國王協會編印，2004《中國市明獨三山國王協會會誌》頁 200-203。

前文所述潮州府內的國王信仰，其實信徒人數以福佬居多，客家則佔少數，清代的嘉應州可以說是純粹的客家行政區。在移民臺灣之後，除了臺南、嘉義、彰化這三處由潮州客家和福佬共建的會館型廟宇之外，其實也有由單純由潮惠福佬建立的國王廟。依據筆者經驗，濁水溪以北的眾多粵籍民不能說全部是客家人，但潮州、惠州府祖籍的福佬實居少數，然而在濁水溪以南，所謂的粵籍民之中已經開始出現漸多的潮惠福佬人。

嘉義新港西勢潭三庄，可以說是由潮州福佬與客家共居的準粵庄，現今中庄最大宗族「五房陳」即源自普寧舊治洪陽近郊的林惠山，據潮汕學者推判，當地並無客家分布。<sup>74</sup>故西勢潭系統國王信仰僅算是部分或存疑的客底型。然而在其南側的董厝與洪厝，主體居民是海陽洪氏，故位於董厝，實由兩聚落洪氏共奉的國王，可能即是潮州福佬型一例。

臺灣最明顯的潮惠福佬系統當以高屏地區為例。高雄橋頭三處國王廟的爐下聚落九甲圍、新莊與六班長，居民祖籍尚待解讀，但或如該地鄉志所言，本地原有客家居住，卻因動亂已然遷居屏東高樹，其後福佬居民始定居於此；按此說法則應列入客底型的客家分布的「時空性遺址」亞型。不過鄰近的芋寮聚落大宗族凌氏來自惠州海豐接正所（捷勝所），係福佬身分。<sup>75</sup>究竟橋頭乃至鄰近的岡山、阿蓮等地國王信仰是否為潮州福佬所建立？尚期來者。

自橋頭越過後勁溪即進入高雄市，左營區右昌的國王廟，轄下善信中有來自饒平所城的陳氏。雖然此前曾玉昆推定鹽埕國王可能係南靖客家所建立，但新近討論可能與南澳漁民有關。而的確潮州福佬已在高雄市出現，反而廣東客家尚未發現。<sup>76</sup>如今高屏最新的國王廟，係與戰後廣東移民有關，即前引屏東市林仔內由河婆移民所建者。

屏東市三處國王廟，除前已述及由戰後揭西客家移民所建的林仔內三山古廟外，另一為崇蘭崇隆宮，崇蘭主要宗族蕭氏祖籍陸豐，來臺祖蕭維天殆自乾隆初年始來定居。崇蘭雖為「粵庄」，但此「粵庄」並非同於鄰近的「客庄」，而係惠州福佬人。<sup>77</sup>另一處即為海豐，海豐聚落雖以惠州海豐為名且有國王廟，但其詳情仍待解讀。

若以居民祖籍與國王信仰交叉比對，屏東縣目前可確認者尚有萬巒佳佐的佳和宮，當地陳氏宗族源自饒平潮語區的新圩長彬村。其他如九如、潮州、林邊等

<sup>74</sup> 何傳三，1999《中庄采風》頁 31-32、42-43。

<sup>75</sup> 橋頭鄉志編輯委員會，1984《橋頭鄉志》頁 11、106。

<sup>76</sup> 黃有志等，2006《高雄市客家族群開拓史（第一冊）》頁 50-52。高雄：高雄市政府客家事務委員會。

<sup>77</sup> 蕭景文、劉秀美，2004《屏東港西上中里的拓墾、家族、建築與聚落研究》頁 5-1。屏東：財團法人蕭珍記文化藝術基金會。

地，目前尚未取得完整訊息。

最後，或許讀者會疑問：臺灣真的沒有「客家型」的三山信仰嗎？其實高屏六堆聚落內的國王廟為數亦不少，爐下信徒自然是客家無誤，但或許囿於三山國王即客家信仰的成說，我們罕見如討論彰雲嘉潮州饒平祖籍的福佬客與國王信仰之間關係的進一步分析解釋，此點更是有待來者。但若對照信徒、廟宇為數更多、區域分布更廣的客底型，即便加上竹苗少數不列入防番型的個例，若說臺灣的三山國王是客家信仰，還不如說是福佬客的信仰來得精確些。

筆者自 1990 年代初期以來，以另類方式恩沐於三山國王德澤，受教於各地大德先進難以數計。此次草就本文，仍沿慣常的創建淵源、歷史演變等實證分析，並佐以區位特色或區域特性的視角觀照，相信謬誤失漏之處甚多，尚祈大雅方家，不吝賜教雅正。

附記：本文初稿宣讀後，承林光呈、蔡耀臣先生代購回貝聞喜所著《潮汕三山國王崇拜》（廣東人民出版社，2007 年 1 月份出版），與本文結構不約而同，甚具參考價值。

## 附錄：《永樂大典》〈劉希孟潮州路明貺三山國王廟記〉

### 本 文

元(註 1)統一四海，懷柔百神，累降德音。五嶽四瀆，名山大川，所在官司，歲時致祭，明有敬也。故潮州路三山之神之祀，歷代不忒，蓋以有功於國，弘庇于民，式克至于今日休。潮於漢為揭陽郡，後以郡名而名邑焉(註 2)。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，西接于梅州，州以為鎮。越二十里為巾山，地名淋田(註 3)。三山鼎峙，其英靈之所鍾，不生異人，則為明神，理固有之。

世傳當隋時，失其甲子。以二月下旬五日，有神三人出于巾山之石穴，自稱昆季，受命于天，分鎮三山。託靈於玉峰之界石，廟食于此地。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，晝見三人乘馬而來，招為從者。已忽不見，未幾陳遂與神俱化，眾郵異之(註 4)。乃周爰咨謀，即巾山之麓，置祠合祭。前有古楓，後有石穴，昭其異也。水旱疾疫，有禱必應。既而假人以神言，封陳為將軍，赫聲濯靈日以著，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，蠶穀以成。織婦耕男，忻忻衍衍。是神之庇庥于人，敢不明受其賜？」則神有大造於民也尙矣。宋藝祖開基，劉鋹拒命，王師南討。潮守侍監王某赴愬于神，天果雷電以風，鋹兵敗北，南海以平(註 5)。逮太宗征太原，次城下，忽睹金甲神人，揮戈馳馬，突陳師，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。乃詔封明山爲清化威德報國王(註 6)。巾山爲助政明肅寧國王。獨山爲惠感弘應豐國王(註 7)。賜廟額曰「明貺」，敕本部增廣廟宇，歲時合祭。明道中復加封「廣靈」二字(註 8)。則神有大功於國亦尙矣。

革命之際，郡罹兵凶。而五六十年間(註 9)，生聚教訓，農桑煙火，駸駸如後元時，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，莫敢違寧。自肇跡於隋，靈顯於唐，受封於宋，迄今至順壬申(註 10)，赫赫若前日事，嗚呼盛矣。古者祀六宗，望于山川，以捍大災，禦大患。今神之降靈無方無體之可求，非神降于莘，石言于晉之所可同日語。又能助國愛民，以功作元祀，則捍蓄禦患抑未矣。凡使人齋明盛服，以承祭祀，非諂也。惟神之明，故能鑒人之誠；惟人之誠，故能格神之明。孰謂神之爲德不可度思者乎？

潮人之事神也，社而稷之，一飯必祝。明山之鎮于梅者，有廟有碑。而巾山爲神肇基之地，祠宇巍巍。既足以揭虔妥靈，則神之豐功盛烈，大書特書，不一書者寔甚宜，於是潮之士某合辭徵文以爲記。記者記宗功也，有國有家者，丕視功載，錫命于神，固取其廣靈以報國。而民惟邦本，本固邦寧。儻雨暘時若，年穀屢豐。則福吾民，即所以寧吾國，而豐吾國也，神之仁愛斯民者豈小補哉？雖然愛克厥威，斯亦無所沮勸。必威顯於民，禍福影響。於寇平仲表插竹之靈，於劉器之速聞鍾之報。彰善瘴惡，人有戒心。陽長陰消，氣運之泰。用勵相我國家，其道光明。則神之廟食于是邦，使山爲礪，與海同流，豈徒曰扞我一二邦，以脩。

是年秋七月望，前翰林國史院編脩官兼經筵檢討，廬陵劉希孟(註 11)撰文。亞中大夫潮州路總管兼管內勸農事，蠡吾王玄恭(註 12)篆蓋。

## 註釋

1. 順治《潮州府志》12/40-42〈藝文上帙〉(以下簡稱「順志」、《古今圖書集成》卷 1340〈職方典·潮州府部〉(以下簡稱「集成」、乾隆《揭陽縣志》8/3-4〈藝文上·記〉(以下簡稱「縣志」)皆作「皇元」,乾隆《潮州府志》

41/44-45〈藝文·記〉(以下簡稱「乾志」)作「我元」。

2. 今揭陽縣漢代屬南海郡揭陽縣，在郡縣制時代，揭陽未曾用以名郡。
3. 「霖田」之名至遲已見於西元 1547 年刊行的嘉靖《潮州府志》(〈雜誌·村名 8/4 b〉)，且通用於日後各種文獻，獨《永樂大典》(以下簡稱大典)作「淋田」，原本以為是大典在 1562 年至 1567 年謄錄現存副本，或更晚的清抄本抄錄時，訛「霖」為「淋」，但是在 1456 年修竣的《寰宇通志》(104/12 a〈潮州府·山川·三山〉)及 1461 年定稿的《大明一統志》(80/19〈潮州府·山川·三山〉)中俱與大典同作「淋」，如此看來改「淋」為「霖」是在 15 世紀中葉之後的事。
4. 大典作：眾「郵」異之，諸志作「尤」，同音通假，存之。
5. 大典作：南海以「太」，恐有訛。諸志作「平」，從諸志改之。
6. 諸志皆作「盛德」，以註釋 3 例，存疑於此。
7. 諸志皆作「惠威」，同前例，存疑於此。
8. 明道，宋仁宗年號，僅二年，即西元 1032 至 1033 年。又加封「廣靈」二字順志、集成皆作「靈廟」，縣志則與大典同，從大典與縣志。
9. 順志、集成作「五六年間」，按本文完成於元文宗至順三年(1332 年)，文中所言「革命之際，郡罹兵凶」當指宋端宗景炎年間(1276-1278 年)，宋元雙方在潮州地區的交戰，由至順三年上溯，恰符大典「五六十年間」之說。故從大典。又乾志、縣志無本段。
10. 至順為元文宗年號，至順壬申為至順三年，西元 1332 年。
11. 《元史》〈百官志三〉：「翰林兼國史院，...編修官十員，正八品。」劉氏生平不明，依諸種元明人詩文集歸納；他以善鼓琴聞名於名士間，約與袁桷、趙子昂、黃玠、楊載、邵亨貞等同時活動於江南兩浙一帶，未有證據顯示他曾到過潮州地區。
12. 大典清抄本作「王元恭」，避康熙諱故也。道光《廣東通志》作「王允恭」，誤。王玄恭，字居敬，自號寧軒，生卒年不詳。元中書省真定路蠡州人，懷遠大將軍招撫使王彥弼幼孫。元文宗至順二年(1331)到至元四年(1338)間任潮州路總管，在其任內「修學校，新韓祠，課試諸生，親與講解而飭勵之，有古賢守風。」(嘉靖《潮州府志》5/6 b-7 a〈官師志〉)，故入祀於名宦祠。離任後於至元六年(1340)任浙江寧波路總管，任內修成至正《四明續志》。以上據諸種元明詩文集及方志錄出。